

三木清全集第二十卷

岩波書店刊より

目次

論文 その他	1
『資本論』に於ける邦譯二著の對立	1927.11.7 『東京日日新聞』……………三
翻譯批判の基準	1927.11.21 『東京日日新聞』……………一
歴史哲學	1928.7.15, 10.15 『社會經濟体系』 19, 20……………一〇
理論の性格	1928.12.14 『法政大學新聞』……………七六
岐路に立てる河上肇博士	1929.10.9 『大阪毎日新聞』……………八〇
文藝と宗教とプロレタリア運動	1930.1.1 『中外日報』……………八三
新興藝術派批判の論理	1930.6.21 『京都帝國大學新聞』……………九二

宗教改革か社會改革か……………	1932.4.25『東京帝國大學新聞』……………	九九
フオイエルバッハ著・佐野文夫譯『ヘーゲル哲學の批判他一篇』緒言……………	1933.1……………	一〇四
本年の思想界……………	1933.12.21『京都帝國大學新聞』……………	一〇六
哲學思潮と文章……………	1934.4『日本現代文章講座』第三卷……………	一一〇
最近の哲學……………	1934.1.3～6『新文芸思想講座』4,6～9……………	一二九
『シエストフ選集』跋……………	1935.3,4……………	一九七
現日本家族制度の地位……………	1935.3『家族制度全集』推薦文……………	一〇一
哲學・文學用語解説(一)「パトス」……………	……………	一〇三
浪漫的な熱情と「世界創造の哲學的序曲」……………	1936.2.24『読売新聞』……………	一〇五
萩原朔太郎著『絶望の逃走』批評文……………	1936.3『朔太郎研究會報』17……………	一〇七
現代學生と思想の貧困……………	1937.5.5『京都帝國大學新聞』……………	一〇八
東洋文化と西洋文化……………	1939.10『アジア問題講座』第十卷……………	一一六

最も基礎的な書	1904『フェルステル・ニーチェの生涯』推薦文	二二一
ニーチェ問題	1942.1.20『ニーチェ選集』付録	二二三
日本の歴史的立場	1942.4.3 マニラにて放送	二三六
國民的性格の鍊成	1943.1『日本文化の構想と現實』の一部	二四二
戦争の現實と論理	1943.3.5『京都帝國大學新聞』	二五四
書簡		二五七
書簡索引		二九五
後記		二九八
全卷目次		三〇二

底本においては、以下に、参考篇 THE CHINA AFFAIR AND JAPANESE THOUGHT 年譜・著作年譜が、続くが、「参考篇」は別ファイルにした。「年譜」「著作年譜」は著作権が継続しているので収録せず。

論文・その他

『資本論』に於ける邦譯二著の對立

——1927.11.7『東京日日新聞』

今度高畠氏の『資本論』の翻譯が新裝して賑々しく改造社から出た。諸名士の稱讃の聲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、宮川兩氏の同書の翻譯が生れて岩波文庫本の列に伍した。けれど何ゆゑか諸大家の聲援の響きは起らなかつた。此著しい對照が先づわれ／＼の興味を惹く。然しこの現象はまた二つの翻譯の内容そのものに關して何等かの對立をわれ／＼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、この對立を、高畠本が「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、私は斯くの如き對立を見出し得ないばかりでなく、二つの翻譯を斯くの如き見地において對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對立があるとすれば、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。私は二つの譯書をとつてこれを明かにしよう。



一、高畠本は果して平明であり、河上・宮川本はこれに反して難澁であるか。例をとらう、しかも『第二版への跋文』（これは事實、跋文であるに拘らず、高畠本では「序文」となつてゐる）の中から、そしてマルクスの思惟の根柢である唯物辯證法に關する部分を引かう。

高畠本に「私の辯證法的方法是單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、また正反對のものである。ヘーゲルにとつては、思惟行程——かれは更らにこの行程を觀念と呼んで獨立の主體たらしめたのであるが——は現實世界の創造主であつて、現實はた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、觀念世界なるものは畢竟するところ、人類の頭腦の内で變更され翻譯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「私の辯證法的方法是、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、むしろその正反對のものである。ヘーゲルにとつては、彼れが觀念の名のもとに一の獨立せる主體にまで轉化したところのかの思惟過程は、現實的なものの創造主であり、現實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、觀

念的なるものは、人間の頭脳に移植され翻譯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讀者にとつて、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」と譯し、das Ideelle (觀念的なもの) を「觀念世界」と譯し、それに更に「なるもの」を加へる(この付加は高畠本の慣用するところである)とき、假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はれ、そのために讀者を誤解に導く危険がある。すべての獨自なる思想家、學者はその用語を嚴密にすることをつねとした。翻譯はこのことに絶えず留意せねばならぬ。「獨立の主體ならしめる」と「獨立の主體にまで轉化する」とを比較すれば、前者は明かに通俗的であるけれども、原語の *verwandeln* はこの場合前者のやうに碎いてしまふことを決して許さない強い意味を表現してゐる。また *umgesetzt* を一は「變更され」と、他は「移植され」と、二本相異なつて譯出してゐるが、これは河上・宮川本が正しく、高畠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さう。

高畠本に曰く、「辯證法はヘーゲルの手で神祕化されたとはいへ、この事實は決してヘーゲルが辯證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學者であることを妨げるものでない。辯證法は、ヘーゲルにおいて逆立ちしてゐる。われ／＼は神祕の外殻の内に合理的の核心を見出すため、この逆立ちした辯證法を更らに顛倒せしめねばならぬ。」そして河上・宮川本に曰く、「辯證法はヘーゲルの手において神祕化されたけれども、そのことは決して彼れ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、敘述したといふことを、妨げはしなかつた。辯證法は彼れにあつては逆立ちしてゐる。吾々は、神祕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氣付くことは、高畠本が極端に代名詞の使用を避け嫌つてゐることである。しかしそれによつて高畠本が日本文としても勢ひのない、間の抜けた文章になつてゐたことは争はれない。河上・宮川本のやうに、出来るだけ原文に従つて代名詞を使ふとしても、そ

のために明晰を缺くことはないと思ふ。なほ高畠氏は原文にはない「更に」を挿入されてゐるが（この挿入もまた同氏が隨處に慣用されるところの方法である）、これによつて私は却つ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「辯證法の作用する一般的形態」（高畠本）と譯するか、「そのの（辯證法）の一般的運動形態」（河上・宮川本）と譯するかにある。このとき特に「運動」なる語を「作用する」と譯してしまつては辯證法が運動であり、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ふまでもない。今二つの譯文を全體として讀み比べて、高畠本は他のものより果して一層平明であるであらうか。



二、私のここに引用した個所にすぐ續いて青野氏の比較された文章が現はれる（高畠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、宮川兩氏が原文のままに二個の獨立文章に譯出してをられるこの個所を、高畠氏が五個の獨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ゐると主張されるけれども、これには異論もあらう。マルクスが彼の唯物辯證法を述べたこの重要な文章は、これを原文に忠實に翻譯することによつてのみ、彼の思想の特色、その聯關及び彼の思索の力も傳へ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傳へるに細心の用意を拂つてゐられないことは青野氏が「巧みに直譯を離れて耳なれた言葉に代へてゐる」として稱揚される次の譯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」とあるべきやう譯してあるに反して、高島氏はこれを「不斷流動しつつあるものとして」と譯出される。しかるにここに謂ふ運動は唯單に事物の「流轉性」を表はすのではない、それは特に唯物辯證法的「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譯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眞理、殊に眞理の力が失は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ふことを忘れてはならない。



三、かくて明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ゐないのに反して、河上・宮川本はこれを十分に生かさうと努力してゐるといふことである。この對立は最も重大である。マルクス的方法を傳へるためには原文を直譯的に移さねばならぬ場合もあり得る。私は今任意に譯書を開いて「等價形態」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「商品A（リンネル）は、その價値を異種類の商品B（上衣）の使用價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）の價値が、種類の異つたBなる一商品（上衣）の使用價値によつて言ひ現されるとき云々」と譯してゐるのを見れば、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、高畠本のやうに譯出すれば「商品の自己運動」の過程を敘述しようとするマルクスの意圖がはつきり出なくなりはいないかが懸念されずにはゐられない。

四、根本的な對立はすでに明かになつた。なほ翻譯である以上、正確で嚴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らう。これらの點に關しても河上・宮川本が殆ど瑕疵なきに反して、高畠本には遺憾な點が見受けられる。例へば、ラテン語について高畠氏の譯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

へること」または「一物と他物との置き換へ」と説明語を加へてゐるが、高畠本はこれを單に「物對物」と譯してをり、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、高畠氏はマルクス『資本論』の日本における最初の翻譯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對し、その熱意とその精力を感じたんし尊敬する。それにも拘らず、われ／＼はまた河上、宮川兩氏の眞摯なる努力が決して徒爾でないばかりでなく、むしろその價值とその意義とを今後益々發揚するに至るであらうことを確信する。私は兩氏の健在を世の人々と共に祝福しよう。

翻譯批判の基準

——高畠本『資本論』は如何に辯護されたか——

——1927.11.7『東京日日新聞』

私は正直にいふ、石川準十郎氏が高畠氏譯『資本論』を辯護された「高畠本の忠實性」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。そこには單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ひ到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されてゐないからであり、第二に氏は批判の方法を認識されてゐないからである。かくして氏の高畠本の辯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。私はこのことを論證するであらう。

一、石川氏が自己の批判に如何に氏自ら確かさを感じてゐられないかは、先づ氏がその批判から當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、高畠本よりも語學的に一層不正確であり、そしてそれ以外兩者の間

に本質的な差異がないとするならば、氏は何故に進んで、斯くの如き善き翻譯が既に完成されてゐるときそれに比して惡しき翻譯を更に企てることは全く無意味であるとし、河上、宮川兩氏に向つて今後その仕事を繼續することをやめよと、忠告されなかつたのであるか。この歸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、兩譯者に對して「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禮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禮儀からして、私を批評するにあたつても、私が二つの『資本論』における最も根本的な對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ゐないのに反して、河上・宮川本がこれを十分に生かさうとしてゐるといふことを、全く問題とされなかつたのであらうか。むしろ石川氏がこの論點を看過されるところに、氏が翻譯批判の基準について無自覺であることが暴露されるのではなからうか。私の掲げた對立は單に個々の過失の問題でなく、却つて翻譯の生命そのものに關係する。この對立を明かにするために、私は

主として唯物辯證法に關する部分を兩譯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「近代社會の經濟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」と述べてゐる。そして日本におけるマルクス學の最近の發展は、主としてこの運動法則の特質をなす唯物辯證法の把握によつて促されたと考へられることが出来る。マルクス學におけるこの發展こそ、高畠本をして、それが過去において爲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觀的根據はある。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ふマルクス主義の根本の上に立つことなく、兩『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。時代の學問的意識の發展と共に、翻譯そのものにも單に語學上のもの以上の發展が存在するといふことは、西洋における古典翻譯の歴史のわれ／＼に示す事實である。



二、否、同じ發展は言語學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

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、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らう。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ひ得ないのである。石川氏の如く無批判的に決定版を設定することは、あらゆる言語學を否定してかかることである。ところが反對に、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ふことが、まさに言語學的研究を愈々必要ならしめるのではなからうか。このやうにして私が、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」となつてゐる、と注意したのに對して、石川氏が唯單純に所謂決定版を根據として、私の無知を嘲られるのは眞に意外である。文法通をもつて任ぜられる同氏が、言語學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隨所にエンゲルス版を訂正されてゐるではないか。簡単に一例を擧ぐれば、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」と譯された *hoffungsvoll* は明かにカウツキーの訂正に據られたのであつてエンゲルス版には正反對の意味を有する *hoffungslos* と出てゐる。斯くの如き場合における高畠本の缺點は、それが十分に批判的でないといふことにある。

則ち一方では「序文」を「跋文」と訂正してゐられない高畠氏は、他方ではカウツキー版の誤謬乃至誤植を踏襲されてをる。例へば、高畠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勞を厭はないならば、それは却つてエンゲルス版に「一二二頁以下」とあるのが正確であることを發見するであらう。



三、さて石川氏の文章を読んで何人もが直に氣付くことは、或る個所が問題となるや否や、氏が英譯本を判決の標準とされてゐることである。かくして同氏がその念の入つた分析において明かにされようとした高畠本の「忠實性」は、原本に對する忠實性ではなく、却つて英譯本に對する忠實性であるかの如き、少くとも外觀をひとに與へる結果となる。それは全く翻譯批判の基準の誤認に基くものであつて、そのために高畠本が恰も重譯本であるかの如き、不利なる疑惑を少しでも讀者の間に喚び起すことがあるとでもすれば、これは高畠本の辯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

の誤謬と關聯してゐる。氏が高畠本の譯語なる「觀念世界」(das Ideale) 及び「物質世界」(das Materielle) に對する私の批難を辯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て來る個所は、マルクスがヘーゲルの觀念的辯證法に對して自己の唯物辯證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對質のために相手の用語法をここで用ひたのは自然である。實際「觀念的なもの」はヘーゲルの術語であつて、彼において「觀念世界」といふ語は不適當である(私は單にマルクスの言はずして、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「物質的諸關係」(materielle Verhältnisse) などの如きであらうが、ここでは彼は特に哲學的、ヘーゲル的に「物質的なもの」と書いたであらう。第二に石川氏の言はるる如く、例へば『反デューリング論』に「世界」なる語が現れてゐるとしても、この書はマルクスの書でなく、實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實に翻譯すべきであらう(なほ右の書においても「世界」といふ語はデューリングの用語に促されてエンゲルスが用ひたと考へられるやうである)。第三に、そして石川氏にとつて最も重大なことは、英譯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ふことである。多くの事例のうち、ここではも

や何人も詭辯を辯ずるの余地なき簡明なる一つの例を擧げておかう。即ち『資本論』の英譯第一卷、一四三頁（第一編の註八三）では、その註の終に近く、原文括弧内の次の一文章、（*dies nicht politisch, sondern der Sovereign ist Name des Pfund Sterling*）が全然譯されずに脱落してゐる。そして何故か高畠本（九六頁）も同じくこの個所を脱落せしめてゐる。斯くの如きを石川氏は高畠本の忠實性と呼ばれるのであらうか。



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。このとき氏の用ひられた方法は、河上・宮川本において氏が文法上の誤謬と考へられるところのものを、何等選擇の原理もなく、従つてその所謂誤譯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へることなく、ただ枚擧する方法である。然るに斯くの如き偶然的なる枚擧によつては事物の本質が闡明され得ないといふことを、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、石川氏が誤譯として指摘されるものも、一層詳しく吟味すれば、誤譯でなく、却つて氏が他意あつて無理にそこに誤譯を見出されたものがあるやうに見える。石川氏の擧げた第一

の例、「商品は……」（河上・宮川本三七頁終より三一二行目）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、これら二語のいづれをも限定せるものとして譯し得ることは文法の當然認めてゐるところである。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ふことを豫想して限定するから誤譯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」は若干といふ意味以外に、一般的に物を表はすといふことは、石川氏の口物を真似るならば、初歩の文法書のわれ／＼に教へ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、高畠本にも河上・宮川本にも慣用するところの「……は一の物である」などいふ場合の「一」は不定的、一般的に物を表はし得ず、つねに必ず數の一を意味することとなり、かくて凡ては誤譯として告發しなければならなくなるであらう。私は今その他の例を一々取り上げることを必要とは思ふ。たとひ河上・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、高畠本にもそれがあつて、そしてその數において恐らく高畠本は河上・宮川本に優るとも決して劣ることはないであらう。氏が語學的見地から高畠本を辯護されやうと

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ゐられないのである。けれども私はこれを追及することを必要としないであらう。

かくて石川氏の辯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譯『資本論』における根本的な對立が何處にあるかも明かにされた。この對立の本質に關係しない限り、今後のあらゆる論争はもはや取り上げらるべき價值なきものである。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權利を有する。

歴史哲學

——1928.7.15, 10.15 『社會經濟体系』 19.20

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「學問」の發見はその最も偉大なるものに屬する。今日我々が普通學問の概念に與へ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ゐたのである。アリストテレスは彼の『形而上學』の首めに於て學問を次の如く規定してゐる。一、經驗が個々のものについての知識であるに反して、學問は普遍的なるものに關する知識である。二、經驗ある者が單に斯くあるといふことを知るにとどまつてゐるのに異つて、學問ある人は何故に然かあるかといふことを知つてゐる、學問は原因に關する知識である。三、學問は教へることの出来るもの、従つてまた學ぶことの出来るものである、それは學問が方法的な知識であるといふことの表徴である。四、學問は實用のためのものではない、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ではなくて、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、却てそれは彼がギリシア人の一般に「知者」^{ソフィス}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、彼等の生活自身の裏に含まれてゐ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盡されてゐるかの如くに見える。否、我々は今もなほ多くの場合ギリシア的な學問の理念を踏襲してゐるのである。さて、この理念に於ける特質的なものは學問が純粹に觀想的本質のものと考へられたことに關係する。學問は有用といふことは何等かかはりなく、實踐とは沒交渉である。そこでは理論（Theorie——ギリシア語のものと意味では觀想を意味する）と實踐（Praxis）との完全な分離が行はれてゐる。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、却てギリシアの生活、地盤のうちに於ては必然であり、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、社會的生活、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、これを社會的な實踐的な生活の上位に置いた。觀想を特に重んじた彼等にとつて學問が人間の存在の仕

方の最高の可能性に屬し、何よりも實踐からの分離に於て彼等がその完成を見たのは當然であるであらう。學問のギリシア的理念の觀想的本質はまさしく觀想的なる生活 (*vita contemplativa*) を最上とするギリシア人の人間解釋の表現である。

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學問理念が生れた。ここでは學問はもはや單純に觀想を本質としない。ギリシア的學問と自然科学との理念上の差異は、兩者が用ゐた手段に於て明瞭に認識され得るであらう。ギリシア人が見出したところの一切の學問的認識の手段は概念、即ちロゴスであつた。ロゴスは觀想的性質のものである。それは存在を顯はに、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みるとせよ、この机はそのときまのあたり現在的にそこにある。けれども私が眼を轉ずるや否や、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、私は現實にこの机を見てゐ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觀るといふ手段を所有する。自然科学が概念のほかにもその固有なる學問的手段として發見したのは實驗である。自然科学の種々なる部分にとつ

て先づ刺戟となつたものが到る處、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體系化が、到る處、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研究が明かにしてゐるところである。研究方法としての實驗は自然に對する技術的な干涉の中から生れた。それは自然を單に觀照するのではなく、却て實踐的にこれに働きかけることと結びついてゐる。實驗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するところの實踐的態度から生長した。自然科學は少くともその誕生にあたつては、例へば、ホッブスやマキヤヴェリによつて、政治學の上に表現されたところの權力の思想のもとに立つてゐる。このやうな學問の理念の變革にあたつて、ペーコンはアリストテレスのオルガノンに對して「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「豫見するために見る」(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。しかも自然に對する人間の權力が要求する限りに於てのみ豫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い」(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、自己の頭腦の中で恣なる構想をするのではなく、自然に忠實に従つてこれを實證的に研究しなければ

ばならない。自然の客觀的な條件、法則を把握することが自然に對して實踐的に働きかけ、これを支配し得るための前提である。そこでは實證的客觀的研究の根柢に實踐的克服的態度の横はつてゐることが見出されるのである。そしてギリシアの理念に對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觀想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の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學、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。」我々はかのベーコンの言葉に於て自然の語を社會の語に置き換へさへすれば、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觀的な條件並びに法則を自然科學のやうに忠實に實證的に研究する。さ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。然しながら社會科學はその研究手段として自然科學の如くに實驗を用ゐることが出来ない。マルクスが云つてゐる

やうに、「經濟的諸形態の分析にあたつては、顯微鏡も化學的試薬も役に立ち得ない。」この狀況にあつてマルクスによつて發見された研究方法は實に唯物辯證法であつたのである。自然科學にとつて實驗であるところのものが社會科學にとつて唯物辯證法であると云はれることが出来る。自然についての學問が實驗を使用することによつて目覺しい進歩を嘗て成就したやうに、今日社會科學は唯物辯證法を把握することによつて社會に關する研究に於て著しい發達を成し遂げるであらう。またこの把握によつて學問理念の革新は遂行されてゆくであらう。そしてこの變革はそれ自身革命的なる實踐的なるプロレタリアートの興起によつて可能となり、またまさに實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クン的なる課題が課せられてゐる、と私は信ずる。此處彼處に於て自然科學が成功しつつあつたとき、ベークンはこの科學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、今日此處彼處にあつて社會科學がマルクス主義によつて着々業績を擧げつつあるとき、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

がなされ終つてゐるとするならば、我々のはかの『論理學』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らうか。

二 問題

歴史哲學の課題は我々のベーコン的な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學問理念の變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、歴史哲學は我々の時代によつて最も要求されてゐるところの學問的研究のひとつでなければならぬ。凡そ學問上の根本的な方向轉換は單に論理の埒内で若くはイデオロギーの範圍内で生起するものではない。それは人間の凡ての存在、殊に彼の社會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はれ得る。このことはもはやブハーリンが彼の『金利生活者の經濟學』の中で經濟學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、今日かの哲學者仲間のなかでなされてゐるやうに、「形而上學」に反對して興つた「認識論」が行き詰つたとき再び形而上學へ還れと叫ばれるが如く、單に絶えざる繰返しの現はれるに過ぎな

いであらう。そこではただ衣裳が變るばかりでいつも同じ芝居が演ぜられてゐる。我々はいま嘗て否定され、排撃された歴史哲學に新しい粧ひをさせて舞臺の花形として現はれさせるために歴史哲學について語ら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らう。プロレタリアートが現代社會に於てその歴史的使命を歴史的に自覺して出現したといふ事實がまさに我々の歴史哲學的研究の現實の地盤であり、現實の出發點である。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學を要求し、またその研究を可能にするのである。けれどマルクス主義に於て初めて歴史の概念は原理的に、包括的に捕へられた。我々に負はされたベーコン的な仕事はかくして今日歴史哲學の形態をとらなければならないのである。

それ故に我々の歴史哲學的研究の最初の課題は、存在としての歴史、或ひは存在の歴史性の究明である。現代の哲學にあつては「學問」にその出發點をとることが流行をなしてゐる。自然についての哲學に於て自然科学から何よりも出發されるやうに、歴史に關する哲學的研究に於ても學問としての歴史即ち歴史科學から發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學を所有すると見做されてゐるところのドイツ西南學派、その

代表者の一人であるリッケルトに於て見出すであらう。彼は彼の歴史哲學を歴史科學、彼の謂ふ文化科學から出立させて、そしてカント的なる問、「如何にして文化科學は可能であるか」といふ問を問ふ。文化科學が客觀的なる、普遍妥當的なる學問として成立するための條件乃至基礎を明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學の認識論的基礎付をなすものは、彼によれば心理學でなくして論理學であるから、従つて歴史の論理學が歴史哲學の第一の課題である。リッケルトはこの基礎付に於て價值、詳しくは文化價值の概念を見出す。價值論がこのやうにして歴史哲學の問題として隨ふ。そして最後に文化價值の歴史に於ける實現、換言すれば歴史的生活の意味の問題が現はれる。哲學的研究に於ける斯かる學問の優位乃至は先位の思想は、最近の哲學者のうち存在の歴史性の闡明に最も多く寄與したところのデイルタイに於てさへなほひとつの運命的な力としてはたらいてゐる。しかるに我々にとつては歴史は根源的には歴史科學を意味することなく、却つて存在、その歴史性の謂である。學問即ちイデオロギーとしての歴史はその基礎をなす現實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、闡明することが先づ我々の問題を形作るのである。それは歴史の論理學ではなく、またもとよりその心理學でもなく、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) であるといふことのうちに意識または言葉 (λόγος) が含まれてゐる。(ὄν + λόγος) の存在として歴史的な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。このやうな謂はば素朴な、原始的な、或ひは自然生長的な存在論 (Ontologie) から、謂はば顯はなる、明らさまなる、或ひは目的意識的なるロゴスとしての存在論が化生し、發展する。これが高次のロゴス即ち學問またはイデオロギーとしての歴史科學である。かくして我々の歴史哲學的研究の第二の大いなる問題は歴史科學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學問の論理的なる規定、條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關、存在からのその發展過程等の問題が主として我々には重要なのである。

然るに歴史的社會的諸科學の分析にあつて、我々はそこに三つの部分若くは成素を見出す。例へば經濟學をとれば斯うである。そこには先づ理論經濟學 (普通には經濟原論) があり、次に經濟史 (または經濟學史) 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學の一切が自己のうちに三つの區別された種類の立言を結び付けてゐると述べてゐる。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學の實踐的成素 (praktischer Bestandteil) が包まれてゐる。ところでデイルタイが言つてゐるやうに、現實の諸精神科學がこれらの三つの成素を自己のうちに結び付けてゐるのは、「それらの歴史のうちに活動してゐ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、大膽な、學問上の建築家によつ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ゐるのである。このや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觀である。史觀に於て歴史、理論、實踐の三者は統一的に言表はされてゐる。かくて歴史的 세계觀としての史觀の問題が我々の歴史哲學的考察の第三の主眼となる。

三 方法

我々の方法は批判である。しかしここに謂ふ批判はカント哲學に於ける批判的方法と同一視さ

れてはならない。カントは事實の問題と權利の問題とを區別して、批判をもつて後者に關係せしめた。我々にとつてはこのやうな區別は存在せず、むしろ問題は凡て事實に係はつてゐる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實を意味し、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やうに單に心理的なるもの、生理學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發點を存在にとるが故に、事實の問題と權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。更に我々は學問の本質を單に觀想にではなく同時にまた實踐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、實踐は本質的に存在を指してゐる故である。我々の方法が批判的であるといふのは如何なる意味に於てであらうか。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ゐる。これに反して創造的なる認識はどのやうな時代にとつても原理的には可能であらう。少數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ふが如き活動は如何なる時にもあり得るであらう。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やうに社會の崩壞期に於てのみ可能である。批判的 (kritisch) といふことは同

時に危機的といふことを意味する。個人の歴史に於ても、彼の生活が滑かに進んでゐ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、初めて行はれる。社會の歴史に於てもその社會のうちに矛盾が顯著となり、對立が尖鋭化して來たとき、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ふことは我々の時代そのものの構造によつて規定されてゐるのである。ところでこのやうな意味に於て批判的な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、普通に解されてゐるやうに、單に回顧的な認識、従つて過去の歴史の認識を主としてゐるのではない。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。矛盾と對立との時代は、ヘーゲルの論理が明かにしてゐるやうに、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。然るに人間の觀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單なる觀想の立場にある者には拒まれてゐる。未來へ向ふ展望的な態度であるところの實踐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實踐的な認識でな

ければならない。勿論現代は單に未來への過程であるの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壓迫することによりまで轉化する矛盾の存在である。けだし存在は凡て歴史に於て發見された存在である。そしてその發見にあつてはそれは現實の人間との必然的な具體的な關係に立ちこの存在を解放するといふ意味を擔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「妖怪的對象性」(Gespenstige Gegenständlichkeit)を得て却つて人間の存在を壓迫するに到る。批判は存在のこのやうな轉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壓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、このやうに考へてこの二つの方面を分離し評價するといふことが批判の仕事であるのではない。このやうな方法の缺陷についてはマルクスが『哲學の貧困』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らう。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擔つてゐる。ここでは人間が問題となる場合、例へば人間の道徳が説かれる場合に於ても、人間の道は究極は天の道、自然の道として解釋されてゐる。従つて東洋に於ては歴史的意识は從來十分に發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產物であると云ふことが出来る。固より歴史の世界は人間のみの世界ではない。自然もまたその缺き得ぬ要素である。しかしながら自然が歴史の世界の中へ這入つて來るのは、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與へ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ゐると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區別した。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關である。精神生活は自己を客觀化し、自己を外部に表現するといふ必然的な衝動をみづからのうちに含んでゐる。この表現、この客觀化はただ物質的條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。斯くの如き聯關に於て人間は自然から規定されざるを得ない。個々の人間の發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、自然の諸條件によつて制約されてゐる。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對して自然の全體の聯關はこれらの諸目的の遂行と成就のための手段の體系として協働する。目的はその手段を自然の條件のうちに求める。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、客觀的な、社會的な存在となる、といふことである。しかるにこのや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かな、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續的な關係から産れ出る事實はひとつの客觀的な、恆常なる形態をとる。斯くの如き客觀態に於てディ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き、従つて持續的な目的が、個々の個人に於ける心的活動を相互關係に立たせ、かくて一の目的聯關に結合するときに生成する。このものはディルタイが文化の諸體系(*die Systeme der Kultur*)と名附けたところの層であつて、これには藝術、學問、宗教などが屬する。これらのものは多數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

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、持續的な原因、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體への拘束に結合するときに生成する。このものは人類が自己みづからに與へた外的組織 (die äussere Organisation) と呼ばれるものであつて支配と隸屬、及び共同などの如き根本關係に於て組織されてゐるところの、國家、教會、家族などがそれである。このやうにして、ディ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體系にあつても人間的なるものをいつでも中心に置いたのである。この事情は、歴史敘述に於て歴史の自然的諸條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、異つてゐないやうに見える。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、または語法の轉形を明かにしたとしても、彼は單に地均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、習慣を具へた、その聲その相をもち、その身振をもちその着物をつけた、丁度いましたが我々が街道で別れた人の如く判然とした具體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

的世界の根柢は現實的な人間によつて構成されてをり、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號に外ならない。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、我々の觸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。それは爾餘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來の對象であると考へる。肉體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號に外ならないのである。かくして歴史家は心理學者であるべきである。しかるに心理學者は單に事實の蒐集にとどまることなく、事實の原因の探究を仕事としなければならない。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、到る處あらゆる時に作用し、そして確實に支配するところの、普遍的なる、恆常なる原因である。人間歴史を規定するこれらの原本的な原因はまたそれ自身歴史

史に於て生成したものである。この生成に與るものとしてテーヌは三つの異なる原始的なる力を擧げた。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來る生具的な、遺傳的な諸性質、諸性向である。ひとつの民族は、それが數千年の間にうける許多の屈折を越えて、それが經る文明の一切の段階、革命による種々なる變形を通じて、それらの凡てに拘らずその言語に於て、その宗教に於て、その文學と哲學とに於て、なほ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はしてゐる。そこにひ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續してゐるのを見出し得るのである。このやうにしてひ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圍んでゐる。先づ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、即ち一は寒い國に、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、輝き笑ふ海のほとりに、居を定めたといふことに由來するであらう。次には政治上の状態、そして更には社會的條件、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

に與つて最も有力な要素である。然しながら第三の原因がある、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體の仕事があり、そしてこの仕事そのものはまたそれに隨つて來るものを生産することに寄與する、即ちひとつの人類の内部構造と與へ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。國民の性格と周圍の狀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はなく、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從つて、そこに浮び出る印象は異なる、このことが全體の結果の相違を來すために十分な原因である。さてテーヌはこのや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與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も如く畢竟人間の概念が歴史の世界の中心を占めてゐるのを見逃し得ないであらう。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の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』の中に記してゐる。彼等の間の本質的な差異は、彼等が人間の存在の基本的構造を如何に見るかといふ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關

に於て見、テーヌはそれをかの三つの原因の聯關に於て眺め、マルクスはこれに反して現實的な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體的組織、その生理的性質並びに人種條件及び既存の自然的諸條件、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、却つて一切の歴史敘述がこれらの諸基礎、並びに人間の活動による歴史の經過中に於けるそれらのものの變容から出發せねばならぬといふことを主張する。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、從つて本來の歴史もまたこのものと共に始まる、といふことである。「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區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、自己を動物から區別し始める。」生産が人間の存在性そのものを表はす。「この生産の仕方は單にそれが個人の生理的存在の再生産であるといふ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、といふことは、とりもなほさず彼等の存在の仕方である。彼等が何であるか、といふことはそれ故に、彼等の生産、從つてそれと共に、彼等が何を生産するかといふこと、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ふことは、彼等の生産の物質的條件に依存する。」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、そしてこの社會的關係のうち、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、一定の仕方では生産的に活動しつゝある一定の個人は、これら一定の社會的、政治的諸關係を與へられたものとして受けとる。このやうにして生産的勞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會的であるといふところに見出す。社會的に生産しつゝある人間が彼にとつて現實の歴史の出發點である。かくてマルクスによれば、人間が彼等の生活の社會的生產に於て與へられたものとして受けとるところの、一定の、必然的な、彼等の意志から獨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會の經濟的構造であり、このものこそ社會の現實の土臺、その基礎建築である。政治、法律、學問、藝術、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。社會の從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體が人間として發見された後は、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來なければならぬ。むしろこの場合最も重要なことは存在の歴史性を説明すべき概念が「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ふ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はれるにせよ、自然概念を適用するといふことは、古くより、そして近くはオスワルト・シュペングラーの『西洋の没落』に至るまで、絶えず繰返してなされてゐる。既にギリシア人は人間文化の發展の過程を、植物が芽を出し、次に花を開き、そして終には實を結んで凋落するといふのと同じ形式に於て眺めた。今もなほ種々なる機會に現はれることをやめない歴史觀に於ける植物學的形態學(Morphologie)とも呼ばるべきものがそれである。この歴史觀は榮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ふその觀念をもつて、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ゐた。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はれることが出来る。そしてギリシア的諸概念は西洋思想の全體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ゐる。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的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ふことは、歴史哲學的研究に

とつて最も重要な仕事のひとつとなつてゐる。まことに自然概念による歴史的存在の解釋は殆どひとの想像し難きまで廣く且つ深く根を張つてゐるのであつて、近代に於て最も喜ばれたところの、歴史的對象を一般に有機體として理解する仕方、かの歴史觀上の所謂有機體說(Organologie)に至るまで最後にはそれに屬してゐる。我々は到る處かくの如き自然概念の媒介による歴史の解釋を廢棄して、歴史を生の概念によつて、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ゐ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ゐるのである。この説明が根本に行はれ得るためには、歴史的存在を自然の存在のモデルに従つて解釋するといふこと、の必然性並びにその過程そのものをさへまたまさに生の概念そのものを通じて解釋すべきであるといふことは固よりであらう。このとき我々は極めて、一般的に次のやうに言ひ得る。即ち、歴史のあらゆる自然的解釋は究極はその根源を生の觀想的なる態度のうちにもつてゐる。生の概念の最も偉大なる哲學者であつたヘーゲルに於てなほ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學の觀想的性質によるのである。

ここに總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ふことが語られるとき、我々は絶えず用ひられてゐる言葉、即ち文明人は生れなが

らにして既に老いてゐる、といふ言葉をすぐさま思ひ起すのがつねである。「歴史的教養はまた實に一種の生れつきの白髪性である、そしてこの記號を子供るときから擔つてゐるところの者は、實に人類の老齡に對する本能的な信仰に達しなければならぬ」とニイチエは嘲りつつ語る。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らうか。それはデイルタイの言葉、「それだから生そのものは、我々がそのことをみづから明かにすることなしに、つねに歴史的に制約されてゐる。人間の顔付を讀み、姿や身振を判ずることに於て、畫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、我々が戀愛や結婚に於て、また友達に對して如何に振舞ふかといふ仕方に影響を與へる」、のうちに最も美しく表現されてゐるやうに見える。我々がそこに産み落された社會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傳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、歴史敘述及び學問的思惟等のこの雰圍氣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與へられるものとして見るこの樹木でさへ、商業によつて賣られ、植木屋の勞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來るところのもの、即ち歴史的存在である。このや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ひ立、履歴、發展をもつて成立したものであるといふところに、生の歴史性は横はつてゐると考へられる。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)といふことが成つて在る(Gewordensein)といふことであるといふのは、生の歴史的意識の見逃すべからざる、しかし半分の眞理である。否、從來の歴史的意識があまりにそのことをのみ尊重し、そのみならず、ただそのことをもつて存在の歴史性そのものの全體の意味であるとしたところに、ニイチエの嘲笑つたが如き歴史的意識の缺陷があつたのである。生の歴史性の半面には他のこと、即ち在る(Sein)といふことが成りつつ在る(Werden)といふ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、存在の歴史性の全體の意味が横はつてゐる。いまこの全體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屬さなければならぬ。蓋し生命性とは特に過程的なるもの、現實に生成轉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ふことよりも、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歴史的意識であるときへ我々は言ひ得るであらう。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釋されることが出来る。蓋し在るといふことを成つて在るといふこととして理解することは觀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觀想の本質をなしてゐる。しかるに我々が本來の意味でこれを觀照し、觀察するといひ得るものは、我々の環境、自然のみである。我々が眺めつつ自然に向ふときには、我々はそこに既に在るもの、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ふときには、我々自身が實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づから生産しつつあるところの一の聯關に向ふのである、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關を恰も自然の如く既に在るものとして單純に觀察することが出來ず、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。人間は歴史に單に對立するのではなく、却つてみづ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、彼は歴史と對質し歴史と對話することなしには、歴史について語り得ない。簡單に言へば、歴史との實踐

的なる交渉に於てのみ、我々は歴史を現實的に把握し得る。この意味で固有なる内容をもつて歴史と云は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ふ場合にあつても、我々が我々自身の存在の問題によつて動かされてゐるといふことがその前提となつてゐる。進んで云へば、我々の存在そのものが實に危機にあるとき我々は初めて過去の歴史に向ひそこに於て我々の存在の可能性を見出さうとするのである。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實が證明してゐる。歴史に於て種々なる歴史的科學は、例へば我々が經濟學と譯してゐる語 *political economy* がみづから表はしてゐるやうに、生の實踐そのもののうちから產れたのである。そしてそれら諸科學そのものの分化、例へば政治學と經濟學との分化、もまた生の實踐の領域に於ける分化によつて規定されてゐる。そして歴史的諸科學の範圍で從來すぐれた功績を擧げた人々、彼等は單に優越なる理論家であるのみでなく同時に卓越した實踐家であつた場合が最も多いのである。ブルジョア經濟學の理論家リカア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歸結する、歴史は實に人間の存在の存在の仕方そのものに屬するといふこと、更に、人間がその存在に於て歴史的であるといふところ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はつてゐるといふこと。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のうちに含まれてゐる意識である。我々は學問としての歴史科學について研究するに先立つて、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。學問としての歴史に反對したところのニイ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。蓋し哲學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ふ傾向を導き入れることに多大の貢獻をした彼にして初めてこのことが出來たのであらう。ニイチェは學問ならぬ、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へるところの歴史を、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屬する。紀念物的歴史 (monumentalische Geschichte) は活動する者、強力なる者、大いなる戦を戦ふ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屬する。彼は歴史の中から、偉大なるものが嘗て一度はあり、いづ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らうといふことを、讀み取る、彼は勇氣をもつて彼の路を歩むであらう、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ゐるのではなからうか、といふ疑ひが全く拂ひ

去られてゐるからである。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、忠實と愛とをもつて彼のそこから來たところ、彼がそのうちに生じたところを振り返つて見る人間に屬する。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のうちに移り住み、そこに巢を作ることによつて、おのづから侵すべからざる威嚴を得て來る。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へる。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、判決を下すものは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づからを意欲する力である。さてこれらの歴史は生に仕へる限り有用であり、従つて我々はその限りに於てのみ歴史に仕ふべきである。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屬してゐる。個人の、民族の、文

化の健康にとつては非歴史的なるものと歴史的なるものとが同じ程度に必要である、とニイチエは考へる。ここに非歴史的なるものと呼ばれてゐるのは、忘却し得る術と力のことである。歴史を喚び醒すといふことが、それからまことにただ物語 (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ふことであつてはならない。歴史的意識は現實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、抑壓する限り否定さるべきである。歴史哲學者としてのニイチエの偉大は、その制限を凡て除いて考へれば、彼が生そのもののうちに含まれてゐる歴史的意識を摘發しつつもなほ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はつてゐたのである。

歴史の生命性と關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屬する。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へない。ドロイセンはその興味深き著述『史學綱要』の中で、自然と歴史とを對立せしめ、兩者を區別して、前者が空間に従つて秩序付けられた現象の總體であるに反して、後者は時間に従つて秩序付けられた現象の總體であるとして見做してゐる。この場合時間とは如何なる形式を意味したのであらうか。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つてゐる、或ひはアリストテレス的思想家であつたところのライプニッツを取り入れてゐる、少くともヘーゲルを離れることが出來ず、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『史學綱要』の著者ドロイセンも、この書の多くの他の箇所¹に於てと同じやうに、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つてゐる。即ち時間の原型はアリストテレスの謂ふ *ἐνδεσμός ἐξ αὐτοῦ* 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) と譯解する。そこでは事物の過程は絶えず高昇しつつ總和しつつ不斷に生長増大するものとして現はれる。この過程に於て、各の形態は、それに先立つものに列しつつ、このものによつて規定されてをり、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²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隨ふものに於て自己を繼續し、補充し、擴大し、各の後に來るものがそれに先立つものの結果として、實現として、高昇として自らを現はすところの一の連續である。」各の新しきものに於て從來の形態の全系列が總和されてをり、從來の諸形態の各は一の契機として、生成しつつある總和の銘々の表現として現はれる。この不斷の繼起に於

て、この自らのうちに自己を高昇しつつある連續に於て、時間なる一般的表象は、我々が歴史といふ語をもつて包括するところの内容を獲得する、とドロイセンは考へた。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「救ひ」(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)といふ語で表はした。そこでは一切の過去なるものが保存されるといふことが最も重要である。我々はこのやうな時間概念の本質をアリストテレスと共に現在性 (Gegenwärtigkeit — παρουσία) といふ言葉で表現することが出来る。けだし現在はその優越なる意味に於て單なる一瞬を謂ふのではなく、却つて過去の全過程がそこに現在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 παρουσία の本質を運動と過程を通じてつねに現在のなるもの ἐντελέχεια の意味に解した。しかるに注意すべきことはいかゝる時間概念が根源的には觀想的性質のものであるといふことである。觀想の本性は事物を現在的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觀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説明して το τι ἴν' εἶναι といふ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 γένεσις を通じてその形相 εἶδος がつねに現在的に自己を維持することを意味する。私はこのやうな言葉

の形成がただ人間の觀想的態度にとつて可能であることを一層具體的に明かにしてみよう。例へば、我々が日常の生活に於て聽くのは、いつでも、自動車の音、人力車の音、靴の音といふが如く何物かの音である。しかし我々が純粹に觀想的に對するならば、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聽くことが出来る。ところでそれらのものを凡て純粹に音として聽くことは實踐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單に音として、自動車の音、靴の音としてでなく聽くならば、我々は恐らく自動車にひかれて殺されるほかないであらう。けれども觀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^{ゴス}から游離して所有することが可能である。このやうにして所謂純粹聽覺なる概念は成立することが可能となり、一般に物質から游離された純粹意識の概念が與へ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。従つて存在の現在性の概念は純粹意識の概念と聯關してをり、本質的には人間の觀想的態度にとつてのみ可能である。この概念が觀想を本質としたギリシアの生活地盤のうちから產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釋したヘーゲルの絶對精神も、アリストテレスに於けるロゴスと關係したヌースと同じく、まさに全く觀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起源に應じて究極は一の自然概念であつたといふことである。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體、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釋したのである。ところでギリシア人にとつて天體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釋しようと欲するならば、所謂絕對精神のほかないであらう。ヘーゲルはそれ故に歴史をかかる絕對精神の立場から解明したのである。若しそれ現在性を有限精神のために保證しようと欲するならば、そこにはただ意識の觀想的なる作用のひとつ、記憶のあるのみであらう。それ故にドロイセンは云ふ、「有限精神はその現在性を、それに於てまたそれによつてのほか如何なる存在、如何なる持續もたぬところの過去の觀照と知識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ゐられた記憶といふ言葉がおのづから暗示するやうに、ギリシア的な現在性は、それが現實の生の領域へ移し入れられるとき、現在をもなほ過去として現はすることとなる。このことはかの現在性が觀想的本質のものであり、そして觀想が究極は回願的であることなしにはかの現在性を保證し得ないといふことに基くのである。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、といふに過ぎぬ。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、といふ反省を前提する。媒介の認識された事實は記憶である。」即ちそこでは現在は過去の結果として現はれる。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づから過去の列に屬することとなる。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。觀想はこのやうな現在を把握するに過去の媒介をもつてする。それに觀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はす。しかるに人間の實踐は斯くの如き未來へ向ふところの態度である。そこで實踐によつて構造づけられ、未來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。このやうな時間概念は、西洋思想の歴史に於て、

リシア思想と並んで重要な位置を占めてゐ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「終末觀」(Eschatologie)のうちに、現はれてゐる。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、生の時間を顯はしようとするとき、彼等が著しく宗教的、殊にキリスト教的傾向を示してゐ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來がつねに時間の決定的なる契機として示されてゐる。人間の實踐と關係するとき現在とは未來への過程として現はれ、かく未來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證されることが出来る。然しながら現在とは單に未來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點であると同時に未來への出發點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ゐ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、觀想的と同時に實踐的、否、正確に云へば、兩者の辯證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辯證法的構造そのものがまさに理論と實踐との辯證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實踐との辯證法的統一に立つものとして、マルクス主義的、唯物辯證法にとつては實現されること

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、眞に歴史と呼べるべきものは現代の歴史である、といふ一般的なる、原理的な結論に到達した。クロオチエはその教ふところの多き著作、『歴史敘述の理論及び歴史』の中で云つてゐる、「ひとが根本的に立ち入つて物を究めるならば、この既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、（固よりこのものが眞の歴史であるといふ、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ゐない、といふ、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はしてゐるところのものもまた直接に生から産れ出る、なぜかならば、ただ現在の生の關心のみが我々を動かして、過去の事實を知ら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、それが現在の生に與ることによつてこのものと結びついてゐる限り、過去の關心にではなく、却つて現在の生に相應するのである。」更にクロオチエは我々に語る、「若し現代性が單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來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オチエの言葉を、それにはなほ附き纏ふ心理主義的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へないであらう。さて、私は、眞の歴史は現代の歴史である、といふ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 歴史科學の課題

最も普通に、歴史科學の認識目的は、特殊なるものの敘述にあると見做されてゐる。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學の對象をなすと言はれてゐる。そして人々は恰もこの點に於て、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返され得るものを對象とする自然科學から歴史科學を區別しようとする。ウィンデルバントはこの對立を表はして、歴史科學が個性記述的 (idiographisch) な學問であり、これに反して自然科學は法則定立的 (nomothetisch) な學問である、と云つてゐる。リッケルトに於ても同じく、個性化的見方 (die individualisierende Auffassung) と一般見方 (die generalisierende Auffassung) とが學問の二つの種類の間の本質的差異である。歴史科學の課題をこのやうに、法

則の認識ではなく却つて特殊の記述におくといふことは、デイルタイなどにあつての如く典型 (Typus) の敘述をもつて、或ひはマックス・ウェーバーに於ての如く理念型 (Idealtypus) の敘述をもつて歴史科學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對するのは、法則の概念を我々の學問の中へ導き入れることにあるからである。ここに現はされた歴史科學の見方を育て上げたのは何よりもドイツ歴史學派の仕事であり、いま舉げた代表的理論家達はおほむねこの學派の影響のもとに直接に間接に立つてゐる。ところで問題は斯うである、若し歴史科學にして個性または典型の敘述が本來の目的であるとすれば、それは科學または學問であるよりも、むしろ却つて藝術であるのではないか。藝術は個性或ひは典型を鮮かに描き出すことをまさにその目的としてゐるからである。この問に對して躊躇することなく肯定をもつて答へて、歴史は藝術であると主張する人も少くはない。ウインデルバントの如きさへ歴史は藝術に近いと云つてゐる。若しさ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ゐるやうに、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ほ一箇の科學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ほ學問として主張するか、といふことは我々に

とつて興味多き問題を形作るであらう。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、果して彼等の説が自己自身に矛盾することがないかを調査してみよう。

リッケルトによれば、如何なる歴史家と雖も事實を、何等の抽象も加へることなしに、字義通りの意味であるがままに、敘述することが出来ぬ。なぜなら、最も小さき、最も特殊なる事實と雖も、内包的に外延的に、無限の多様性を擔つてをり、その内容の悉くを盡すといふことは我々にとつて不可能であるからである。また斯くの如き事實の複寫をたとひ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らう。科學はどのやうな場合でも事實の選擇を行ひ、事實を加工せねばならぬ。選擇には標準が必要である。ところで歴史科學にとつてこのやうな選擇の標準となるものは、リッケルトによれば客觀的な價值であり、藝術、宗教、政治などの價值がそれである。例へば藝術史は無數の歴史的事實の中から、それらのものを藝術的價值に關係させて、意義あるもの、本質的なものを選び出すことによつて作られる。この場合リッケルトは價值に關係させること (Wertbeziehung) と價值を評價すること (Wertung) を區別すべきである、と云ふ。兩者は別の事柄である。一は純粹に理論的な關係であり、他は實踐的な態

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、例へば、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。このことは價值判斷であるであらう。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、重大であつたといふこと、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敘述に取り容れねばならぬといふことについては、どのやうな歴史家にも疑ひないことである。これは、この事件を、例へば政治といふ文化價值に關係させることである。ところで、文化價值の概念並びに價值關係の概念によつて、果して、リッケルトが欲する如く、個性記述の目的を有する歴史科學が客觀的な學問として保證され得るであらうか。このとき價值關係といふことと價值判斷といふことが根源的には區別され得ず、むしろ價值に關係させるといふことの根柢にはいつも價值を評價するといふことがあるのではないか、といふ疑問を別にするも、なほ更に次の如き疑問が正當に成立するやうに思はれるのである。若し各の事實にして客觀的文化價值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づれもその普遍的なる文化價值の類例となつてしまふ。このとき各の個性はその客觀的價值を代表してゐる限りにのみ個性であるといふことにな

る。かくて個性はその特殊性を失つてしまひ、従つて個性の概念を基礎付けようとしたリッケルトの試みは裏切られてしまふであらう。次に個性の敘述の學問性を保證するものとして樹てられた文化價值の客觀性とは如何なるものであるか。リッケルトに従へば、價值の客觀性はまさに妥當性以外のことを意味しない。しかるに價值の妥當性は事實上、歴史性の妥當とは無關係であり、却つて超事實的なる、超歴史的なる意味のものである。若しさうであるとすれば、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、所謂顧みて他を云ふのたぐひであつて、歴史を逃避することによつて歴史を論議するといふ矛盾を犯すものである。歴史は事實性 (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。リッケルトが存在そのものを逃避して、存在ならぬ價值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關係する。然しながら若し我々のやうに存在の歴史性のもとに單にそれが成つたものであるといふことばかりでなく、却つてまたまさにそれが成りつつあるものであるといふことを理解するならば、我々は存在そのものの事實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。けだし歴史主義の歸結として人々からあまねく非難されてゐるところの相對主義は、歴史をもつて單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來する。

特殊の記述から歴史科學を學問に高めようとする試みはドイツ歴史學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發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・ビューヘルなどの經濟發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發達の三段階説であるであらう。コントは從來の歴史の發展を、神學的狀態から形而上學的狀態への、そしてこのものから實證的狀態への、三つの發達段階に分つて考へた。しかるに斯くの如き段階説に對してはマルクスが鋭い批評を與へてゐる。彼は『經濟學批判』の序說の中で述べる、「所謂歴史的發展なるものは、一般に、最後の形態が過去の諸形態をば自己に對する階段と見做し、それらをつねに一面的に理解するといふことに基いてゐる、けだし最後の形態は、稀に且つ全く限定された諸條件のもとに於てしか自己みづからを批判し得ないからである。」例へば、コントは神學的並びに形而上學的時代をただ實證的時代に對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學がそれを合

理的になすと同じや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の以外の何物でもない。しかるにこのやうな歴史の否定の根源は、恰も現代をもつて永遠不變のものとは見做し、この最後の形態をば從來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とするに由來する。然るに若し現在を單に過去の結果としてのみでなく同時に未來への過程として把握するならば、過去の諸形態をこのやうに一面的に理解するといふことはないのであらう。そして現代の自己批判的な認識とは何より現代を歴史的過程の到着點として同時に出發點として把握することを意味するのである。

今や我々は總括して一般的に云ふことが出来る、これらの歴史科學理論に共通の根源的な性格は凡てそれが觀想的本質のものであるといふところに現はれてゐる。個別的なるもの、特殊なるものがそれ自身として意味を有するのは、藝術の場合がこれを明かに示してゐるやうに、人間の觀想的態度にとつてである。我々はドイツ歴史學派のうちに、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ゐるのを見逃すことが出来ぬ。この學派の淵源ともなり、またそれに著しい影響を與へた人々が藝術家であつたといふことを我々は思ひ出す。ヘーゲルもまた斯くの如き觀想的、審美主義的歴史觀を代表する。哲學思想の歴史のうち誰にもまして運動の概念を重要視し、しかもこの運動の辯證法的構造を明かにしてゐたところのヘーゲルが、遂に現代をもつて單なる終結、完了、結果として理解し、その辯證法的構造を遂に把握し得なかつたのは、拙著『唯物史觀と現代の意識』の中で論じておいたやうに、究極は彼の哲學の觀想的性質に基づくのである。未來への展望が全く缺けてゐるといふことが彼の偉大なる體系に於ける制限であつた。しかるにいま實踐が問題となるや否や、我々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。けれどもここに謂ふ法則は自然科學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學的性質から脱せしめて、これを一の科學の段階にまで高めるために、歴史の中へ自然科學的方法を導き入れやうとした。歴史科學を自然科學と同じ法則の學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、その當時並びにその後もこの問題は屢盛んに討論された。我々はこの討論をここに繰り返す必要をもためであらう。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らう。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條件なるものは、それらをもつてしては如何なる現實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。」即ち歴史科學に於て求められる法則は、實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。却つて反對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盡すや否や、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。

さて眞の歴史と呼ぶ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學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辯證法的構造について知つてゐる。だから我々は現代の歴史の運動法則が一の辯證法的發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來へ轉化すべき過程を表現する。それ故にマ

ルクスは云ふ、「辯證法は、その合理的な姿に於ては、ブルジョア及びその空論的代辯者達にとつて一の苦悶であり恐怖である。なぜなら、辯證法は、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、現代社會の運動法則の暴露はまた所謂過去の歴史の理解に對して洞察を與へる。なぜかならば、「人間の解剖は猿の解剖に對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觀的認識に到達することを助けることが出來た、このやうに市民的經濟學も、市民的社會の自己批判が始まるや否や、始めて封建的、古代的、東洋的社會の理解にまで到達した、とマルクスは云つてゐる。

六 史觀の構造

最後に右の簡単な敘述の結語として簡単に私は史觀の構造の問題に觸れておかう。歴史的社會的存在に關する學問は、既に最初に述べた如く、三つの部分を含んでゐるのがつねである。即

ち、理論、歴史、政策がそれである。これらの學問は、ディルタイが云つたやうに、その歴史のうちに活動してゐ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ゐるのである。この歴史的事實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ゐる。マックス・ウェーバーの社會科學に關する所謂「沒價值性」(Wertfreiheit)の説はひとの知るところである。社會科學が學問であるべきである限り、それは實踐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。またリッケルトによれば、歴史科學の認識目的はどこまでも個性化にあるが故に、若し歴史的社會的科學にして何等かの法則性または一般性を求めてゐる場合には、それはもはや彼の所謂文化科學の領域には本來屬することなく、却つてこのものと自然科學との間に介在する、リッケルトによつて「中間領域」(die Mittelge biete)と呼ばれたところの鵠的なる世界に追ひやられるのである。ディルタイは歴史的社會的科學の三つの成素の相互の密接な聯關を承認し、これを分析してゐる。けれどもこの聯關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、と彼は論じてゐる。そして彼はまさにこの理由からして、三者の聯關を統一的に現はさうとしたと見える從來の歴史哲學に反對したので

ある。

然しながら若しデイルタイの云ふやうに、歴史科學の認識の主體となるものが、單に表象し思惟するのみなる主觀ではなく、却つて同時に感情をもちまた意欲するところの全體の人間であり、この全人間性がそこではつねに現實的にはたらいであらうとするならば、この主體は絶えずその認識にあたつて全體の把握を要求せずにはゐないであらう。このとき認識主體は現實的には所謂知情意の統一體であるが故に、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、恰も史觀のうちに綜合され、統一されて表現されてゐると見られる。従つて史觀は特に哲學的なるもの、歴史哲學的なるものであると云はれることが出来る。このやうな全體的な認識、即ち世界觀としての史觀は、事實上、殆ど凡ての秀でたる歴史家並びに社會科學者の根柢に横はつてをり、そして彼等の研究を規定し、指導してゐたのである。意識的または無意識的に史觀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、書くことが出来る、そしてかかる取扱ひをした文獻は多數に公にされてゐる。我々はツキヂデスの、或ひ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、歴史哲學を論じ得

るであらう。否、歴史哲學に反對し、従つて史觀の問題に立ち入ら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觀がはたらいてゐるのを見逃し得ないのである。そこで私は如何に史觀に於て理論、歴史、政策の三つの要素が結合されてゐるかを一般的に明かにしよう。史觀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。例へばコントの場合の如き、それみづから歴史哲學であらうとする社會學に於て、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。しかるにこのやうに歴史的宇宙の自然法則を見出さうとする試みにあつてさへ、殆ど凡ての場合、その法則が同時に歴史の進歩に對する定式を含んでゐると見做されてゐる。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、先づ、價值概念、詳しく言へば、價值の増大若くは價值の減少を意味する概念である。それ故にそれはひとつの實踐的なる、従つて政策的なる契機を含んでゐる。コントにとつても彼の謂ふ「實證的」は在るべきもの、一の當爲または理想を意味し、このものからして彼は人類の發展を考察し、そしてその各の段階がこの理想の實現に對して何を意味するかを定めた。

次に、進歩といふことは、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ふことを含んでゐる。従つてそこには最も固有なる意味に於て歴史的なるものがつねに意味されてゐるのである。かやうにして、從來殆ど凡ての史觀にとつて缺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學の理論的、歴史的及び實踐的、の三つの要素が含まれてゐ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與へられてゐることは明かであらう。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會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、到る處あらゆる場所に於て妥當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やうに、價值定式であるならば、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、進歩若くは退歩は價值の増大若くは價值の減少を意味

するが故に、ひとがそれについて語り得るためには必ず價值標準または理想をもつことが必要である。ところで價值標準の概念は當にあるべきものの、即ち當爲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は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ふ法則はもともと當爲若くは理想の表現とは何等かかはりなきものである。彼は云ふ、「共產主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現實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實的な運動を共產主義と呼ぶ。この運動の諸條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實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、却つてそれを未來への過程として表現する。それは現代の辯證法的構造の表現たる一の辯證法的法則である。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實踐的活動の可能性があるばかりでなく、またそこにその現實的な地盤がある。辯證法的なる現代の運動法則はまさに實踐、従つて政策と結合し、合一する。そして理念と實踐との辯證法的統一のあるところでは、如何なる當爲、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、嚴密に、完全に結合され、統一されてゐるのを見る。我々はもはや唯物史觀そのものの内容について、少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へ、論究することが許されてゐない。しかし既に述べられたところからしてさへ、ひとつとは唯物史觀が、從來の史觀の構造のうちに含まれてをり、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、満足させてゐることを知り得るであらう。

參考書（主としてこの論文に關係あるもの）

Aristoteles, *Metaphysica*.

——, *De anima*.

Bucharin, N., *Die politische Oekonomie des Rentners*.

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

——, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

——, *Geschichtsphilosophie*.

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

——, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

- Taine, H., Histoire de la littérature anglaise.
- Marx, K., Misère de la philosophie.
- . Das Kapital.
- , Zur Kritik der politischen Oekonomie.
- Marx und Engels, Deutsche Ideologie.
- Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes.
- Schaeffle, A.E.F., Bau und Leben des socialen Körpers.
- Troeltsch, E., Der Historismus und seine Probleme.
- Nietzsche, F., Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.
- Hegel, G.W.F., Wissenschaft der Logik.
- , Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.
- , Grundlinien der Philosophie des Rechts.
- , Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
- , Phänomenologie des Geistes.
- Droysen, J.G., Grundriss der Historik.
- Croce, B., Teoria e storia della storiografia.

- Windelband, W., Prä Studien.
- Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.
- Bücher, K., Die Entstehung der Volkswirtschaft.
- Comte, A., La philosophie positive.
- , Discours sur l'esprit positif.
- Heidegger, M., Sein und Zeit.
- Lotze, H., Mikrokosmos.
- 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.
- Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie.
- Bucharin, N., Theorie des historischen Materialismus.
- 左右田喜一郎 經濟哲學の諸問題
- 三木清 唯物史觀と現代の意識

理論の性格

—1928.12.14『法政大學新聞』

理論の擔ふ意味は、本來、眞理といふことでなければならぬ。従つて一定の理論は、それが眞であるか、或ひは偽であるか、といふ見地から判斷され、評價さるべきである。恰も藝術が美醜の見地から評價され、行爲が善惡の見地から判斷されるのと同様である。否、現代の哲學は更に進んで、理論の考察は専ら眞偽の觀點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ふことは出來ぬ、と主張してゐる。即ち、理論の關はるところの「價值」はただ眞理、虚偽であると考へるのである。

しかるに我々の現實の生活に於ては、我々は、これは善い理論だとか、或ひはこれは悪い理論だとか、と言ふ。これが最も普通の現象である。例へば、思想善導といふ言葉をとつて考へてみても、それは、眞なる若くは正しい思想の方へ善く導いてゆくといふことを意味してゐる。なぜなら、若しそれが眞なる理論の認識へ善く誘導するといふことであれば、何が眞であるかは、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、思想善導といふことが、現實にさうであ

るやうに、學者の研究の自由を束縛したり、更に學生の攻學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實の生活に於て理解してゐる。だが本來、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、單に眞であるか偽であるかでなければならぬ。しかし現實に於てはさ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」と呼ぼうと思ふ。現實に於ては理論は、凡て性格的である。

從來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、無性格といふことを特性とする數學や自然科学の研究をその考察の出發點とし、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。人間社會に關する學問も、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。そしてかくの如く觀察し得るために、人々は理論を單に理論として、現實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、現實からの游離性を含んでゐるといふことが、このやうな觀察を或る程度まで可能にする

に相違ない。然しながら具體的に、全體的に把握するならば、先づ理論は存在のうちから出て來るものである、このものうちに由來をもつてゐる。従つて理論の研究は、それが現實から發展して來る過程を先づ研究しなければならぬ。私はこの研究を理論の系譜學と名づけようと思ふ。しかるにかく由來した理論は、まさに理論として、存在から獨立な成立を持つに到る。存在からの游離に於て、これまでの哲學が問題としてゐた意味に於ける妥當性、客觀性、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、理論の理念學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、謂はば存在のうちへ再び還つてゆくのである。かくの如き存在に對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學であらう。自然科学もまた自然の存在へ働きかけ、これを支配し、征服するといふ意味をもつてゐる。けれどもこの場合には働きかけられる對象が人間でなく、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。これに反して社會科學の場合ではその働きかけの對象が恰も人間であるの故に、社會科學的認識は現實には常に性格的である。理論はこのやうにして存在から出て存在に還る。この全體の過程のうちに理論の生命がある。理論の具體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ふことは學問の研究に従事する者にとつて警戒すべき事柄であるやうに見える。我々は善い理論と考へられてゐるものを眞に眞なる理論と考へるやうにさせられる。しかるに人間社會が、例へ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はれてゐ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ふ意味であつて、決してそれが正しい理論であるといふことを意味しないのである。階級のない社會の到來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。階級社會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。しかし學問の研究は眞理を目差さねばならぬ。

岐路に立てる河上肇博士

——1929.10.9『大阪毎日新聞』

啓蒙學者！ 後の人は恐らくこのやうに河上さんを呼ぶであらう。これが河上さんの仕事の全體を統一的に現すに最もふさはしい名であるからである。

啓蒙は社會の轉換期に現れる階級的運動である。かつて例へ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つたのと同じやうに、河上さんは今のプロレタリア啓蒙時代における啓蒙學者である。啓蒙の階級的意義を考へるならば、河上さんの學問が獨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。中江兆民の學問は決して獨創的でなかつた。しかしかれの活動そのものは十分に獨創的であつた。

獨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ゐる。だが階級的思想家として自己の任務を把握すべき啓蒙學者としてそれは當然のことだ。マルクス主義の内部においては、獨創的であるためには餘りにたやすく、河上さんはその見方を變化されてゐる。だが階級運動の發展を何等かの仕方で自己の思想のうちに反映せしむべき啓蒙學者

としてそれも當然のことである。

事情は變つて來た。階級運動が全面的な政治闘争にまで擴大され集中されるに至つた。これまで啓蒙運動の尖端に立つてゐられた河上さんは、自己の啓蒙的活動を政治的啓蒙にまで擴大し、集中されねばならぬ場合になつた。さうでないならば、河上さんはプロレタリア啓蒙運動における從來の指導的地位から一步退かれねばなくなるやうに見えた。そしてこのやうな轉化は、河上さんが、個人的には、大學を去られたことによつて、いよいよ必要にされたやうに思はれた。その時が來た。河上さんと親交ある大山さん達によつて新勞農黨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號に「新勞農黨樹立の提案を讀む」といふ文章が發表された。しかしそれは遺憾ながら失敗であつたやうである。政治、または政治學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て疑はしきものにされたやうであつた。

大學を去られたとき、河上さんはその社會問題研究に「嵐の中に立ちて」といふ一文を載せられた。だがその當時は、河上さんは、むしろ個人的感情のうちで、嵐の中に立つてゐられるに過ぎなかつた。今こそ河上さんは現實的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ゐない。しかし輝ける啓蒙學者としての河上さんが從來の指導的位置をどこまでも保つてゆかれるか、それとも數歩乃至數百歩後退せざるを余儀なくされるやうになられるか、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來た。そして啓蒙學者としての河上さんの價值もそれによつて決定されるであらう。

今や河上さんは岐路に立たれてゐる。

文藝と宗教とプロレタリア運動

——1930.1.1『中外日報』

一

プロレタリア運動は文藝と宗教とに對して相異なる態度をとつてゐるやうに見える。今日この運動の最も目覺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ゐる。即ちマルクス主義は、一方では文藝を一般に排斥するのでなく、却つて或る種の文藝はこれを最も有力な闘争手段のひとつに數へて、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ゐるやうに見える。

マルクス主義にとつて文藝闘争はブルジョア文藝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藝建設のための闘争である。そこには單に最も徹底した破壊の努力があるのみでなく、また最も充實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

ろに、否な、批判の始るとともに、創造が要求されてゐるのである。更にマルクス主義にとつては文藝闘争は單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、文藝はまたプロレタリアの現實的な、實踐的な運動のための重要な武器であると見られてゐる。文藝は現實の階級闘争の實踐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藝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もたない。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。いは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ゐるのでなく、却つて一切の宗教の全體的な否定が緊要時とされてゐる。即ち從來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ゐ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やうな乖離は簡単に理解され得る。あらゆる宗教が觀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ゐるところに、兩者の根本的に相容れない理由が横はつてゐると考へられるからである。文藝はなほ唯物論的な文藝であることが出來、唯物論的な文藝として偉

大な文藝であることが出来る。しかし宗教がなんらかの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。

文藝と宗教とプロレタリア運動といふ我々の問題は、これによつてその所在が明かになつたと思ふ。第一、宗教はプロレタリア運動に對して、少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ゐる限り、どこまでも敵對の關係にあるのであらうか。第二に、文藝と宗教とはプロレタリア運動を機會として、從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らうか。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、それと對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對して敵對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ゐる。マルクス主義者の熱情と犠牲的精神を見よ、マルクス主義が大衆の間に傳播し、それが大衆を捉へ、大衆を實踐に動かすさまを見よ、かかる現象はただマルクス主義が、みづから稱する科學でなく、宗教であることによ

つてのみ可能である、と人々は云ふ。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——サンヂ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はなく、却つてマルクス主義の科學性を否認し、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單なる實證主義者であるに過ぎない。彼等は大衆現象といふ事物の現象形態にのみ眼を奪はれてかかる現象を惹き起こすところの事物の本質を見ようとはしない者である。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やうに云ふであらう。宗教の宗教たる特質は、その輝ける過去の歴史の示してゐるやうに、それが大衆を捉へ大衆を動かし、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ゐるとするならば、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、例へば、ギリシャの哲學、否な自然科學にさへ、勇敢に結びついていつた宗教が、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らうか。

もし今日それが出来ないとするれば、宗教はみづからその弱點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對の階級即ち少數者の階級たるブルジョアジーの代辯者であることを示すことにならないであらうか。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らうとした。宗教は今プロレタリア運動の擁護者としてその本來の使命を果たさなければならぬ。或は宗教は一定の特殊の階級を目差すのでなく、却つて全人類を目的とするのであるといふのか。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體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體の解放なくしては成就されないやうな階級である。それは一切の人間の解放といふ歴史的使命を擔ふ階級である。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はなからうか。このやうに考へるのはここに謂ふ唯物論の意味を理解しないためである。それが道德上の物質主義、利己主義でないことは、多くのマルクス主義者に於ける實踐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ゐるであらう。ここに謂ふ唯物論は實に史的唯物論であり、今日の歴史的現實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、従つて物化してゐるといふの

が我々の社會の事實である。このままの社會の中ではい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ふことは、事實がこれを示してゐる。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ふのが辯証法的唯物論の特色である。

三

あらゆる事物は歴史に於てその形態を變化する。その形態を變化させることがないならば、事物は非現實的となり、抽象的となり、自己を成長發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藝が明かに現はしてゐる。プロレタリア的となることによつて、文藝そのものが滅びるのではない。むしろ文藝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。固定は發展の否定であるばかりでなく、却つて自殺である。

同じやうに宗教もまた、自己を發展させるためにこそ、今日その形態を變化すべく餘儀なくされてゐるやうに見える。しかるに事物はその發展の過程に於て單に自己を變化させるばかりでな

く、むしろ自己を否定し、自己の反對のものに移つてゆかねばならない。このとき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出會つてゐるのではなからうか。本來精神的な宗教は今や物質的であることによつて、本來全人間的な宗教は今や階級的であることによつて、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實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、とゲーテは考へた。ブルジョア文藝に對するプロレタリア文藝の優越は、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。プロレタリア文藝は現實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實的な力である。宗教もまた客觀的であることを要求されてゐる。そしてかくあるために宗教は今や最も險難なる道を歩むことを餘儀なくされてゐるやうに見える。それは自己否定の道である。しかるに眞實を云へば、このや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體的であるといふことにある。科學、文藝、その他のものが凡て人間の存在の一面にのみ關係してゐ

るのに反して、宗教は彼の存在の全體に關係する。従つてそこではただ「此れか——彼れか」といふことが意味を有する。かくて全體的な轉換は今や宗教に向つて最も切實に要求されてゐるのである。宗教にして人間の存在の全體に關係してゐる限り、今日、物質的人間の生活を無視して單に心靈のこのみを説く宗教は虚偽のものでなければならぬ。なぜなら我々の社會にあつては人間の全存在が物化してゐるのであるからである。そこでは宗教そのものでさへもが商品化することを餘儀なくされてゐるのであるからである。このやうな社會の變革のためのプロレタリア運動のうちに宗教は全人類の將來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。

文藝と宗教とはプロレタリア運動に於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條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條件である。もはや否定すべからざるプロレタリア文藝の出現、その大衆化の現實を前にして、宗教は從來の味方が敵となつたと考ふべきでなく、却つて自己の行くべき道を教へられなければならない。このとき宗教は單に文藝との結合を求むべ

きでなくこの文藝の現實の地盤に於てそれと自己との結合を企てるべきである。

新興藝術派批判の論理

——1930.6.21『京都帝國大學新聞』

新興藝術派といはれるものが藝術上の單一な傾向を現はすものでなく、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ふことは、既に屢々批評家たちによつて指摘されたところである。このやうな寄合世帯が出来上るに到つた社會的根據についても、もはや多くの人々がこれを闡明してゐるのである。ここでは特にただ文壇上の、詳しく言へば、文壇チャーナリズムの上の、一事實に關して注意しておかう。

日本のプロレタリア文學乃至マルクス主義文學は實に目覺ましい勢ひ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雜誌がそれを歡迎し、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、等々の諸國に於ては殆ど全く見られないところの現象である。いまこの顯著な現象について考察するとき、我々はそれが日本の經濟的諸事情の特殊性に完全に相應してゐ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發達し、そして停頓し、行詰りに出會つた。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學、文藝等がその擡頭に際して拮抗し鬭争すべきブルジョア的な科學、文藝等は、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雜誌が競つてマルクス主義的な論文、作品を掲載するといふ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へ、多かれ少かれ見られるところのものである。

このやうな事情のもとに、從來の文壇に於ける諸傾向、殊にそれに屬するいはゆる新人たちは、看板を新しく塗り替へ、プロレタリア文學に對して互に結合し、結成して自己の生存をどうしても主張せねばならぬやうに餘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——純粹な藝術上の見地に於ても、或ひは藝術の藝術としての價値の見地に於ても、あらゆるブルジョア文學に對して優越するものである、といふひとつの幻想を知らず識らず抱かせるやうになつたと見られることが出来る。よしさうでないにしても、少くとも讀者たちはマルクス主義文學の文壇への目覺しい進出に眩惑されて、たしかにそのやうな幻想を抱かせられた。マルク

主義文學は「文學」として既にブルジョア文學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、日本の從來のプロレタリア文學は「文學」として明治大正の一流二流の作家の作品に十分に對抗し得るやうな作品をまだ提供してはゐないのである。是らの事情がいゆる新興藝術派の「擡頭」を制約し、それをして今や攻勢に轉ぜしめたところの文壇的事情であると思はれる。

ところで新興藝術派に對する批判はこれまで主としてその「社會的根據」に向けられた。これは充分正當なことであつたのである。併しながらそれにも拘らず、我々はそのやうな批判の仕方に對して或る物足りなさを感じて來たし、また新興藝術派の人々はそれによつて自分が批判されてゐるのだとはあまり感じてゐないらしい。これは何に基くのであらうか、新興藝術派の主張する方向とそれのマルクス主義的批判の方向とが喰ひ違つてゐるや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來ぬ。

藝術作品が藝術作品であるのはそれが「意味」を擔つてゐるがためである。しかるに作品が擔ふ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やうに三つのものが區別され

る。そしてそのうち二つのものについては從來の美學が注意を拂つてゐる。第一のものは藝術に於ける「對象の意味」ともいふべきものである。ここに對象的といふのは、いはゆる「形式」に對しての「内容」を謂ふのではない。

形式と内容といふが如き區別は「意味」の上での區別に對しては寧ろ從屬的なものである。丁度科學に於て、あらゆる科學はそれがブルジョア科學であれプロレタリア科學であれ、例へば、論理的に嚴密であること、體系的であること、などの如き規定を具へねばならず、それを科學の「科學性」として科學の對象の意味と考へ得るやうに、あらゆる藝術は藝術上の對象の意味をもたねばならない。我々はかかるものとして、例へば、リズムやメロディの如きものを擧げることが出来るやう。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をもつ美しさと見做すことが出来るやう。第二のものは藝術の「表現の意味」と呼び得るところの意味である。凡ての藝術作品は我々の「感情」の表現である、といはれてゐる。作品はそれが表現する感情の高さに於て、人間の性の深さに於て評價されるのである。このものは固より對象の意味より一層多くの程度に於て社會的歴史的制約を受けてゐ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體的に對象の意味と統一され、結合されてゐる。例へば、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。そこからして藝術の美學的分析に當つてその表現的意味が對象の意味の側から規定され、かくて純粹な感情、變らぬ人間性などの概念が形作られるやうになる。そこで藝術の純粹なる藝術的な藝術性、乃至はそれの超歴史性、超階級性などといふことを示さうとする者は、普通に、藝術の對象的意味の考察にその重心をおいてゐる。そしていま新興藝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ふことを誰も見逃すことが出来ないであらう。

しかるに他の文化の諸形態に於けると同じく、藝術もまた第三の意味、即ち「記録的意味」ともいふ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藝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、無自覺的な意味である。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。このものは藝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會的存在の聯關のうちに産み落されるものである限り、それが必然的に擔はされるところの意味である。このやうな意味に於て記録的意味は客觀的なものとして對象的意味及び表現的意味を自己のもとに

包攝し、それらのものを自己の意味に従屬せしめるところの支配的なものである。かくの如き記錄の意味として我々は藝術の階級の意味を考へることが出来る。否、そればかりではない、從來藝術そのものの純粹な意味であるかのやうに考察されてゐるところの「古典的」または「浪漫的」などの如き概念もまた、實は、かかる記錄の意味を現はすものにほかならないのである。従つて新興藝術派のやうな立場は「古典的」或ひは「浪漫的」などの諸概念をさへ正當に理解することの出来ない立場であると云はれなければならぬ。そこでは藝術の記錄の意味についての觀察が全く缺けてゐるやうに見えるからである。

あらゆる藝術作品は三つの意味を擔つてゐる。しかるに新興藝術派の理論家たちが、マルクス主義者に對する對立に於て、そのうち記錄の意味から抽象して文學作品を取り扱つてゐるとするならば、それは「藝術」の立場に立つてゐるといふよりも寧ろ特定の「藝術家」の立場に立つてゐる者と考へられねばならぬ。蓋し記錄の意味は藝術家の創作活動にとつて普通には内在的な意味であり、従つて「藝術家」の目指してゐる意味であるといふよりも、寧ろ「藝術」の擔はされてゐる意味である。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や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。さへ云はれることが出来る。例へば中世の偉大なる藝術家にして宗教に對する關係に於ける記錄の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。藝術の記錄の意味といふのは藝術が他の文化の諸形態、根本的には歴史的社會的存在の諸聯關との必然的な關係に於て必然的に擔ふところの意味である。それ故に記錄の意味に對する無視は藝術家が單に藝術家として社會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はれ得る。資本主義社會のうちにはまさにかくの如き状態を作り出すための條件が與へられてゐる。この社會の根本原理たる自由競争といふ經濟的關係は人と人とを孤立せしめ、かくて藝術家は藝術家として、科學者、哲學者等々のものから全く獨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。そこからして藝術の「自律性」についての意識が生れる。そして藝術の記錄の意味は無視される。新興「藝術派」はこのやうにしてなら「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舊い藝術の繼承者である。ただプロレタリア藝術のみが眞の新興藝術であり得る。

宗教改革か社會改革か

——1932.4.25『東京帝國大學新聞』

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へながらもその實卑しむべき反動に身賣りせる者の多き今日、教授はまれに見る純眞な自由主義者として我々のつねに尊敬し來れる人である。矢内原教授には『帝國主義下の臺灣』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當然であらう。



矢内原教授はまづ科學に對する宗教の立場の獨自性を強調される。宗教は知識の問題でなく、良心の問題である。これは科學の到達し得ない場所であつて、如何なる發明發見も良心の悩みとあこがれとを解決することが出來ない。良心の問題は信仰の領域に屬し、そこでは科學的方法と

は全く異なる信仰的方法が守られねばならぬといふのである。

然し次に教授は特に、社會的實踐もしくは社會運動に對してキリスト教の立場の獨自性を力說される。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。従つて社會制度の變遷に對してキリスト教の立場は寧ろ中立的無關心的である。それは如何なる制度も解決する能はざるところのたましひの救ひの問題を解決する。社會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。

この後の點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氣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、このやうな状態は教會が街頭に進出し、社會運動に従屬することによつて救はれ得るものでない。教授は現代において教會がみづから搾取の機關となり、また搾取する階級の代辯者となつてゐるといふ事實を率直に承認される。然しながら教授によれば、このやうな墮落は教會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はるべきものではない。かくの如きは總てキリスト教の眞實の、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

界を研究する社會科學によつて否定され得ず、觸れられることさへもなく、宗教の對象は現世的人間的な社會運動とは全く領域を異にするといはれるのである。

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。けだし特定の宗教團體たる教會は特定の社會的地位を帶び、特定の固定したる利害關係を有し、特定の社會的利益と連絡せざるを得ない故に、福音の普及に對し却て障壁を築くこととなる。そこで寧ろ「無教會」といふことが現代の宗教改革にとつて重要な意義を有する、と大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祕主義的傾向をとり、從つて現實の世界の問題には無關心とならないであらうか。「生産手段が私人の所有に屬しやうが社會の共有に屬しやうが、基督教は其何れを以て眞理なりと斷定する立場にもあらず興味も感じない。」このやうな無關心はやがて社會からの逃避となる危険を含まないだらうか。

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

はれる。ルーテル、カルヴィン等の明かにしたる個人の救ひの上に、現代の宗教改革においては、更に新たな社會意識をもつて信仰の内容が強められねばならない。個人がまづ救はれなければならぬが、それは信者の無形の團體たるエクレシヤを離れての救ひではない。ところでかかるいはゆる「見えざる教會」としての社會意識は、内なる心の喜びはおのづから外に現れる如く、「見ゆる教會」の姿と活動とをおのづから得て來ることがないであらうか。そしてそのとき教會は社會運動に對して必然的に一定の態度をとるべく餘儀なくされるに至る。このとき教會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。



ひとたび社會の現實の中に立つとき、キリスト者といへどもこの現實を支配する法則に従ふのでなければ、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學であると主張する。このときキリスト教とこの科學的認識との關係は如何であらうか。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會改革の目的のために共同戦線に立ち得るであらうか。斷じて否。理由は明白、マルクス主義は神を認めないか

らである。」と矢内原教授はいはれる。それではキリスト教はマルクス主義に敵對すべきであるか。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つてゐる。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、社會運動と絶縁し、たましひの世界に閉ぢ籠るべきであらうか。信仰を社會運動から引き離さうとされる教授の意圖はそこに存するのであらうか。矢内原教授は遂に神の攝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會を破壊せしめ、世と妥協せる偽基督教を打倒せしむると共に、眞の基督教を刺戟してその眞理の光を顯現する機會を供せしめ、且つ時代に應じて益々その奥義の光を發揚するの途を開き給ふ。」かくて教授は宗教を社會運動から分離して一の神祕的境地に満足することを本領とせよといはれるのであらうか。いづれにせよ、我々はこの書を問題の書として讀者の研究に勧めたい。

フオイエルバッハ著・佐野文夫譯 『ヘーゲル哲學の批判他一篇』 緒言 — 1933.11

この書に收められた諸篇は、既に本文庫の中に入れられてゐる『將來の哲學の根本命題』と共に、フオイエルバッハの哲學思想を理解する上に是非必要なものである。殊にそのヘーゲル哲學批判の如き、極めて特色があり、最も注目すべき文獻である。フオイエルバッハは、マルクス及びキエルケゴールと並んで、現代に特に重要な關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學ぶべきものが多く含まれてゐる。またこのヘーゲル批判が本書中に譯出されてゐる他の初期の論文と共にフオイエルバッハの内的發展を知るために缺くべからざるものであることは云ふまでもない。晩年の遺稿は種々なる問題に關する彼の哲學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ゐる。

テキストはボリン及びヨードル編輯のフオイエルバッハ全集第二卷及び第十卷に據つたものである。譯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收められることになつたのである。中央公論社がその際示

されたる好意に對して感謝する。またこの出版は照子夫人の心盡しに負ふところ最も多い。絶えず病魔と闘ひながら翻譯の筆をとつた故人の尊敬すべき努力が日本におけるフォイエルバッハ研究の進歩に寄與することがあれば、故人も慰められるであらう。そして實際、フォ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

——1933.12.21『京都帝國大學新聞』

本年の思想界を回顧して第一に思ひ起されるのは、自由主義の問題である。それは若干の社會的政治的事件を機縁として自覺的に持ち出された。先づ特筆すべきは、あの京大事件であらう。就中現在の免官教授たちが一齊に論壇に進出して、學問の自由のために輿論に訴へられたのは、いかにも目覺しいことであつた。次にナチスの焚書は多數の藝術家を刺戟し、我が國の現狀にも鑑みて、學藝自由同盟の結成を見るに至つた。哲學界について云へば、ハイデッガーのナチス入黨が傳へられて、田邊元博士がその批判を書かれたことなどが思ひ出される。文學界で問題になつたアンドレ・ジードのソヴェートへの轉向は、これに比すべき事件であつたであらう。然し自由主義に關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つたやうに思はれる。自由主義に對する批判にしても、かねて聞かされてゐたことが繰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へる——の問題の根本的な研究は寧ろ今後に残されてゐると云へる。

といふのは、私は今日の日本においては自由主義といふものがかなり、廣汎な問題を含んでゐるのではないかと思ふ。例へばこの頃喧しく云はれる「文藝復興」といふことにしても、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へられてゐる文學における「新しい人間性の探求」などといふことは、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、經濟的方面よりも寧ろ思想的藝術的方面により深く現れてゐるやうである。

それと共に、特に文藝批評の方面に著しく哲學的傾向が這入つて來たといふことも、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關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國の若い人々の心に深く喰ひ込んで行つたやうに見受けられる。このことは從來ドイツ哲學の壓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新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效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、そのやうなエヌ・エル・エフ系統の人々の思想を根本的に批判するといふことも、今後に残された重要な一課題であるのである。

これまで日本の哲學界では次から次へドイツの哲學者が新しい流行を作るのが慣はしのやうに

なつてゐるが、今年はそのやうな新しく流行になつた學者もなかつたやうである。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、却て日本の哲學のそれ自身のうちからの自律的な、個性的な發展にとつて寧ろ好ましいことであるかも知れない。このやうな時、西田哲學が新しい影響を及ぼし始めたといふことも、本年の現象として注目すべきことであらう。私が特にこのことを云ふのは、西田哲學が京都大學系統以外に廣く特に若い人々に、從來とは違つた仕方で影響しつつあるのを見るからである。さういふためでもあるか、今年になつてから、唯物論研究會に屬する人々によつて西田哲學、延いては田邊哲學に對する批判が勇敢に行はれたが、その批判が根本に觸れることなく皮相にとどまつたのは遺憾であつた。唯物論哲學の内部においては辯證法・認識論・論理學の同一性に關する討論が行はれた。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傳であつたに相違ない。實際、それは研究であるよりも宣傳であつた。さういふ日本主義は、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實は外國思想の翻案に過ぎないものが意外に多いやうに見受けられた。いづれにしても、日本研究の必要は高まつて來た。我々はそれを反動の手にのみ委ねてお

くべきではなからう。岩波の『日本資本主義發達史講座』を初め左翼的立場からの歴史研究が興つて來たといふことも本年の顯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ゐ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來るやうになるといふ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。なほ、今後歴史的研究の流行が種々なる意味で豫想されるにつけて、それにも増して體系的研究の進展することをここに要望しておかずにはゐられない。蓋し、何事でもが「流行」になり易い傾向のあるこの國では、歴史的研究の流行によつて體系的研究が閑却されてしまふやうになるとも限らないからである。

哲學思潮と文章

—1934.4『日本現代文章講座』第三卷

一

言語や文章といふものは、人間が思ひ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、と言へるであらう。人間はこの持ち物、道具をば彼が他の誰かに或る何かの事柄を解らせ、傳へたいと思ふときに、傳達の手段として用ゐるのである。この傳達の手段、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つても、理解される者は表現する者、すなはち話す者、書く者に外ならず、従つて、生きた言葉や文章のうちにそれは話を話した者、書いた者自身が露はに示されてをり、表現されてをらねばならぬ。そこで、最初、傳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、持ち物であると思はれた言葉や文章といふものは、實際の生きた場合に於ては、もはや道具とか持ち物とかいふ領域を超えてしまふ。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や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ふ領域から飛び超えて、人間の存在といふ領域に入つてくるのである。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つて使用され、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。たとへ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驅使され、所有し盡され、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ゐると感じる。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、それに觸れるだけでどんな隣人に就てよりも、より深く彼等に就て知つてゐると考へることができるのである。

さて、人間によつて使用され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、すなはち彼の感情や意志や見解や思想やを、多かれ少かれ含んでゐなければならぬ。そして具體的な人間に於ては、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はなく、一體となり聯關してあるのであるから、彼の表現である言語、文章もまた、それ等の生きた聯關として一體をなしてゐる。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搜るとき、人間的な情感を見出すことができる。さ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いのである。このことはすぐれた文藝作品、ないしは哲學的論文を思ひ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はれるブラウニングやベルハアランやホヰ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、自然觀なり、世界觀なり、人生觀なりを見出すことができよう。寧ろわれわれがそれを讀んで感動するとき、われわれは無意識のうちにその詩が立つてゐる自然觀、世界觀の中に引き入れられてゐるのである。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へ、彼自身が抱いてゐる自然觀や世界觀の奥深くから湧き出てくるのである。この、人間がもつてゐる諸こ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實に甚大なものがある。

思惟的、哲學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へが直ちにその哲學的思惟の特性を現はす。哲學論文に於ては、諸この言葉（概念）の關係は、たとへばひとつの立體的な建築の諸部分のやうに、相互に支へあひ、規定しあひ、意味づけあひ、そしてそのやうにして全構造の生きた性格が形づくられるのである。だから哲學論文に於ては、われわれは個々の言葉（概念）のその哲學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、言葉の特殊な聯關の仕方、そして言葉が聯關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。たとへばプラトンの哲學に於て、その哲學的文章に於て、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對立しあふものである。理性は不變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へるものである。表象の對象はいつも美と醜、正と不正といふ風に二重性を帶び、いつも對象的なものであり、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（すなはちプラトンにとつては原像）を捉へることができる。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

學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境界の、永遠への方向をたどり、動的なちからをもつとされる。ショウペンハウエルは理性や理念といふ言葉をカントとは全く違つた意味に於て使用する。彼に於ては感覺や悟性は時間や空間や物質に關聯するものであり、理性の對象となるものは概念であり、理念を對象とするものは純粹に無意志の認識主體である。だからショウペンハウエルに於ける理性はカント哲學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、理性による直觀といふものはない。藝術的直觀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眞に客觀的であり、天才にのみ許されることである。ヘーゲル哲學は思惟の辯證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體や、實踐理性に於て措定した當爲といふ概念を最も空虚な、無力なものと非難し、主觀的理想主義を貶した。以上のやうに見たのみでも出發點の相違が、哲學的文章構成の數本の根幹の相違が、全體の詳密な細部の構成にいかにも多くの相異つた方向をたどらしめ、相異つた意味を醸し出さしめるかが容易に理解されるであらう。しかも以上に擧げた哲學はいづ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ふならば、思ひ半ばに過ぎるものがあらう。哲學者はつねに、彼が欲すると欲せざるとに拘らず、拱手して靜かに世界を觀察する者ではなく、寧ろ反つて彼の仕方になつて世界を動かし、形成して行く者である。

さて、ここで言葉と認識との關聯について語ることには無駄ではないだらう。ギリシア語に於けるロゴスは「言葉」といふ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ゐた。そしてこのロゴスといふ言葉が二様の意味をもつといふことは決して偶然ではないのである。すなはち、ひとが山といふとき、その言葉はひとの心に山といふ觀念を泛ばせ、風といふとき風の觀念を抱かせる。ロゴスはつねに何か客體的なもの、對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ゐる。尤もロゴス（言葉、觀念）には感性的なものから思惟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關聯性、即ち客觀的なものの關係とその根據を明かにすることが哲學である、と考へられたのである。従つて哲學はひとが考へてゐるよりも遙かに深く論理學、文法學と關聯してゐる。すなはち、ひとりの哲學者の世界觀は、世界の客觀的構造そのものによつてその哲學者の語り方が規定されると共に、より深くは、その哲學者の語り方、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關聯の祕密は何人の分析によつても恐らく解き離いものである。哲學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辯證法についても全く同様なことが言へるのである。すなはち辯證法、ディアレクティークはもとディアローグ（對話）から來てゐる。ディアローグはモノローグ（獨語）が直線的な一本調子な言葉の連續であるのに反して、二人の人間が互に異つた意見を述べあひつつ進行する。即ち甲が何かの意見を述べれば、乙はそれの反對の意見を述べ、甲は先に述べた自らの意見と乙の反對意見との上に立つて綜合的な見解を生む。更に乙が辯駁し、甲が語つてここに對話といふものの特殊な思想の發展の仕方、即ち辯證法が生れるのである。世界史がこのやうに辯證法的に發展するといふのが、ヘーゲル、マルクスの辯證法的歴史觀である。人間の語り方ないし文章様式がいかに思惟や學問の發展様式を内容的にも規定するか、密接な内的關係を有するか、といふことは右の簡単な敘述でも理解しうると思ふ。

二

人類が所有する文章のうち、淨化されひとつの生きたもののやうになり、言語が意味する内質

ばかりでなくそのひびき、にほひ、かたちまでが意味をもつてくるもの、それは文學である。だから文學に於ては文章はもはや單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。ここでは文章は哲學論文に於けるやうに何らかの思想内容を盛つてゐる單なる器でもなく、それを指示する指標でもない。文學に於て、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して一般に考へられてゐる理由は、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、轉化してゐるために、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學には、何らかの哲學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ゐないことはない。或る文學は俗流化され常識化された當代の哲學思潮を無意識に反映し、他の文學は感性の、半無意識の偉大な力によつて未だ曾て示されなかつたほどの深い世界觀や、生に對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、新しき哲學を生誕せしめることがある。たとへばゲーテは哲學的、抽象的な思惟を卻けて、世界の感性的な把握を企ててあの壯大な文學的業績を遂げたに拘らず、彼の人々は彼が把へた世界を分析して、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。

文學が描く人間や世界はわれわれの眼前にゐる個々の人間のやうに、またわれわれが現に生きてゐる世界のやうに、具體的に生き生きと描かれてゐなければならないが、單にそれだけでは尙ほ文學であるとは言はれず、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を含んでゐなければならぬ。そしてこの點に於て文學は哲學と本質的に一致する。然し文學が餘りにも普遍的なもの、觀念的なものにのみ傾くとき、文學本來の、眼に見えるやうに生き生きとし、生きた人間、生きた自然のやうに魅力をもつといふやうな性格を取り落し勝ちである。そのやうな傾向に對する反撥と、更に普遍的、抽象的な觀念に對する不信は、文學の領域に於て自然主義の流派を發生させた。このやうな動機から出發した自然主義が、人間を先づ衝動的な、自然や環境に最も影響されるものと考へたのは當然である。そしてこの流派によつて一應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、抽象的見方を出發點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ふ人間に對する一定の見解に據つてゐたために、人間の本質に對するある普遍妥當的な解釋を含まざるを得なかつた。即ち自然主義は哲學を卻けることによつて自らの中に哲學を生まざるを得なかつたのである。ゾラ、フローベル、モウパッサンのや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

にしても人間に對する、世界に對する普遍妥當的な解釋を、自然主義といふひとつの哲學を含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學がより一層哲學に根をすゑ、哲學から方向を與へられたことは言ふまでもない。ヘルデル、ノブーリス、シェリング、ティーク、フリードリッヒ・シュレーゲル等の浪漫派哲學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學を花咲かせることは望み得なかつたであらう。ノブーリスはその覚え書の中で次のやうに書いてゐる。

「抽象以前に於ては凡ては一體であるが、然し混沌としてゐる。抽象のうちに於ては、一切が再び結合される、が獨立せる、自律的な存在者の自由な結合として。群衆が社會となり、混沌が多様な世界に變つたのである。」

「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兩半である。だから自己を理解するときわれわれは世界を理

解するであらう。われわれは神の子供ら、神性の萌芽である。われわれは將來、われわれの父があるところのものとなるであらう。」

以上の引用によつても既に形體から内體へ、具體から抽象へ、個々のものから全體へ、下方から上方へとむかふ浪漫派の傾向が窺へるであらう。このやうな傾向をもつた浪漫派の作品の文章形體も亦、同様に性格づけられてゐなければならぬ。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らう。

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へる。時間のうち過去と未來と現在といふただ一點に集注させ、現在を極限にまで擴充することによつて古典派は現在をば時間といふ繼起の無限の連續から脱せしめて、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來なければならぬ。従つて、古典派の文學作品の文章はいつも現實的な根強さ、強靱さと、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ルレルは言語の性質について次のやうに言つてゐる。

「言葉は或る対象を敘述するものであるけれども、対象の感能性と個性とを剝奪してしまひ、対象をば言葉に特有な、抽象的な精神性に轉化してしまふ。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。」

以上のやうな言葉、従つてまた文章の抽象的、非肉體的性格に對するシルレルの非難は、シルレル自身が言葉、文章によつて彫塑的なもの、形姿と肉體に於てその美と完成をもちうるやうなものへと心がけてゐたために、言葉、文章に對する耐へ難い不滿として起きたものである。シルレルが美や藝術の本質について哲學するとき、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、ゲーテが藝術について語るときもやはり彫塑的なものに向いてゐた、とフリッツ・シュトリツヒもその『獨逸古典派と浪漫派』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、全く事情は異つてくる。浪漫派は凡てのものを、森羅萬象の最も深い意味を言葉に、文章にしようといふ意志に燃えてゐた。浪漫派の本質は言語に、文章にある、と言つて差し支へない。尤も浪漫派と雖も言語の本質を残り限なく酌み取つた

といふ譯ではない。寧ろかう言ふことができる、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樂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音樂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樂家、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ほ浪漫派の眞理、浪漫派の形而上學を激しく求め、そこで自我と神、死と生との問題を解きたかつた。即ち凡ゆる文學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つた。

内面的なもの、形而上的なもののへとむかふ浪漫派の文章が譬喩的になるのは當然である。フリードリッヒ・シュレーゲルは、描寫といふことは事物の中からその精神を救つてくることだ、と言つてゐる。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ゐた肉體は既がない。抽出された言葉、それは精神そのものではなく、事物の精神の徵標であり、象徴である。言葉が徵標として純粹であり、徵標として、人間の體驗の中で純化され、意味そのものとなつたものの理念を指示してゐるために、それらのものの浪漫的情感による結合は象徴的、音樂的な全構成を遂げることができるのである。

凡ゆる哲學は現實認識と理想追求との間の彷徨であり、文學も亦違つた仕方にて於てさうである。

現實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對立させ、いかに從屬させ、いかに關聯させるか。それらの「いかに」が哲學及び文學の根本的な性格を形づくる。この「いかに」が哲學の中で發見されて文學的な創造の仕方に影響を與へることがあり、文學の中に生かされて始めて人々の意識を眼ざませ、學理を生むことがある。文學上の浪漫主義もしくは神祕主義と、現實主義もしくは自然主義との對立は、哲學上の理想主義もしくは觀念論と、實證主義もしくは唯物論との對立に、根本的には全く照應しあふものである。カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの獨逸觀念哲學の大きな流れなしにはゲーテ、シルレルからトーマス・マンに至るまでの古典派、浪漫派の文學の流れを考へることができないであらう。尤もゲーテはその一面に於て哲學から、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與へられたとは云へもしないだらう。しかも當時の獨逸の啓蒙期的、人文主義的な思想の潮がカントに對してと同じくゲーテをも捉へ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實認識との二つの對立する創作態度、方法が永い文學的努力によつて試みられ、それぞれの成果が擧げられると、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觀的に跡づけ、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、純粹持續と、他方ではフロイドの精神分析學が人間心理についての新しい解釋と見方を教へた。ここに新心理主義の出發點が與へられた。この文學への共通の信念は唯一の最後の眞實を人間の心理内に求めるといふこと、意識よりも意識下を優位におくこと、人間の心理の諸聯關に世界構成の諸聯關が照應するといふことであつた。從つて新心理主義は何等外的事象を描くことを必要とせず、人間の心理内の表象の繼起とその連鎖性、およびそれをとほ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かうと試みたのである。たとへばジェームズ・ジョイスの『ユリシーズ』は平凡な一市民の一晝夜足らずの間の心理の經過の奥を搜つて何ものかを探し當てようと試みてゐる。

「目に見得るものの不可避の様式……俺の眼を通じて考へた時、それ以上でなくとも少くもそれだ。現にここであらゆるものの特徴を俺は讀む。魚卵とうち上げられた海草、寄せ来る汐、あの古色蒼然たる長靴。青洩綠、銀青色、銹色……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。これは海といふものの「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ゐないだらうか。

「墓守は、澤山の人間が葬られて、自分の周りに墓地が壘々と出来上るのを見て來た。聖なる境域。縦に埋めるともつと空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？　地汙りでもあつた日にや、頭や差し伸べた手が地面から現はれて來ないとも限らない。地下は全部蜂窩式になつてゐるに違ひない……長方形の房窩。」

新心理主義は一方では心理内の繼起をとほして現實を飽迄も追求しようと試み、他方で一切の、神に至るまでの觀念的なものの理由と意味とを浪漫主義のやうな主觀的情熱によつてではなく、冷靜な、科學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、體驗するものを引き出さうとするものであるから、祕密は祕密として容易に解き難い。ただその祕密は連續といふ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徵標してゐるや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らう。文學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つてくる。而してかかるスタイルは單に外形的に、或は概念的に考へらるべきものではなく、スタイルそのものがひとつの文學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徵標として考へらるべきであらう。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、作品の精神に缺くことのできない肉體であると云へるだらう。ひとりの作家のスタイルは、その作家の世界觀の最も外的な、明白な表れであり、この二つのものはつねに照應しあふ。だから文學の様式史はつねに單に外的様式の歴史としては留まらうとせず、世界觀の類型史であらうとする。たとへばシルレルの『素朴の文學と感傷の文學』は作家の世界に對する態度の類型であつて、素朴の態度は世界をそのあるがままに受取る態度、即ち現實模倣の、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、現實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」ごとき文學である。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ゐる。

その他われわれはさまざまな様式の分類の仕方を、たとへば浪漫的と古典的、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、十九世紀以後の藝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ことゝを擧げることができる。哲學の範圍に於てプラトン型とアリストテレス型といふ風に呼び、唯心論と唯物論、獨逸哲學と英米哲學とを對比させて考へる。かかる内的様式の對立概念は、直ちに文章のスタイルの對立を意味してゐないにしても、尙ほわれわれにはこの内的對立を表現様式の對立にまで照應して考へ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へねば、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へ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、全く無意味で無價値である筈である。しかるにスタイルそのものが意味と價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ものである。文章の形式はその内容と偶然に氣隨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つたのであり、また他方ひとつの形式があつて、

初めてその内容を救ひ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、ひとつの文學も考へることができない。スタイルにはつねに押し出されたものの必然さがある。スタイルは見ることでできないものが、見えるための肉體であり、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、と考へられる。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。哲學に於てはその個性的なもの、直觀的なものが、文學に於ては逆に作家の基本的な世界觀が、スタイルに於て表現されるのである。

最近の哲學

——1934.1.3～6『新文芸思想講座』4,6～9

一 序 説

ここに最近の哲學といふのは、あの世界戦争以後の哲學のことである。年代的に云へば、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ひ出され得るひとつの特徴を捉へて云へば、ここで概観しようとする哲學は、あの新カント派の凋落以後における哲學である。問題の哲學の或るものはもちろん世界戦争以前に既に現はれてをり、日本にも知られてゐたが、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へても、嘗て新カント派の流行は非常なものであつた。ウインデルバント、リツカート、コーヘン、ナトルプなど、この派に屬する哲學者の名は、單に専門の哲學研究者の間にとどまらず、經濟學者や法律學者、そのほか廣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やうに云はれた。然るに最近の事情は著しく變化し、彼等の名を見出すことは専門の哲學研究者の論文や述作

においてすら次第に稀になつて來た。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沒したとまでは云はれないであらう。新カント派の最も有力な後繼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へ、リツカートは今なほ活動を續けてゐる。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學者にして他に轉向した者も少くない。

新カント派以後の哲學は如何なる一般的傾向を有するであらうか。リツカートは自己の學派の勢力の漸く衰へつつあつたとき『生の哲學』（一九二〇年）と題する一書を著はし、時代の哲學の「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きうに批判した。彼は書いてゐる。「今日特に高い程度において一般の意見を支配してゐる概念を最もよく現はすのは生といふ言葉であると我々には思はれる。この言葉は少し以前から愈々頻繁に用ゐられ、單にヂヤーナリストたちにおいてばかりでなく、科學的哲學者たちにおいても大きな役割を演じてゐる。「體驗」といふ言葉、「生ける」といふ言葉は流行語となり、そして體驗から眞に生き生きと形成され、生ける人間に役立つ生の理論を與へることが哲學の任務であるといふ意

見ほど現代的なものはないと考へられてゐる。」かくの如く、反對者の立場にあるリツカートも認めねばならなかつたやうに、確かに、生の哲學は最近の流行哲學であり、最近の哲學を概括して「生の哲學」と稱することもそれほど不當なことではないやうに見える。かやうな生の哲學者として如何なる人々が數へられるであらうか。ここに先づリツカートが現代の生の哲學者もしくは彼等に影響を與へた者として擧げてゐる名を記してみよう。第一にシエリングがあり、彼の影響は遙かドイツを越え、例へば、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ツ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學者はゲーテに結び付き、オスワルト・シュペングラの如きそれである。現代の生の哲學にとつて直接の意義を有するのは、然し、シヨーペンハワーとニイチエであり、特に後者は重要であつて、今日多くの者にとつて生といふ言葉に附着せる魅力と光彩とをそれに與へた最大の人にはニイチエである。ドイツ以外で擧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・ジエームスである。これら二人の思想について簡単に述べた後、リツカートは再びドイツに還つて、ジンメル、デイルタイ、そして更に現象學派のフッサール、シエラー、そのほか二三の名を擧げてゐる。いま右の名を調べてみるに、今日なほ生存してゐる人は、ベルグソン、

シュペングラ、フツサールに過ぎず、ドイツにおける現代の最も代表的な生の哲學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實から察せられるやうに、最近の哲學は「生の哲學」から既に他のものに轉化し、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、と云はれてよいであらう。そして或る人々は、そのやうな轉化もしくは移動を、「生より實存へ」といふ言葉をもつて表はしてゐる。最近の哲學はその主要なる傾向において「生の哲學」から「實存の哲學」に變つた。最近の哲學の中心概念はもはや「生」ではなくて「實存」である。今日ニイチエがリツカートの想像した以上に廣い且つ深い影響を及ぼしてゐるのは、そのためである。嘗てはシヨーペンハワーとニイチエと云つて、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壓倒的な支配を有するもの、そのためである。リツカートが單に擧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やうになつたのも、そのためである。今日ニイチエと共に呼ばれるのはこのキエルケゴールであり、またシヨーペンハワーでなくて却てドストイ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

の哲學が、最近流行するに至つたのも、そのためである。同じ現象學の名をもつて稱せられるにしても、ハイデッガーの哲學がこの頃その師フッサールの現象學を凌いで若き世代の人々の心を捉へてゐるのも、そのためである。世界戰爭當時、ドイツの學者の國民的敵愾心から「瓢竊者ベルグソン」といふ汚名を着せられたこのフランスの哲學者が、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ほ光輝を放つてゐるといふのも、彼の哲學が單なる生の哲學でなく、實存の哲學と共通する傾向を多く含んでゐるからであらう。尤も、生の哲學と實存の哲學との限界はそれほど明瞭ではない。今日實存の哲學の一代表者と見られてゐるハイデッガーの如きにしても、デイルタイの生の哲學から多くの影響を受けてゐる。生の哲學の概念を廣い意味に解するならば、その中には實存の哲學も含まれ、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學者と見られた人々が今では實存の哲學者として解釋され、かかる者として影響を及ぼしてゐる場合が多い。然し、いづれにしても、そこに解釋の變化があり、名稱の相違がある限り、生の哲學と實存の哲學との間には何等かの實質的な、根本的な相違が存するのだからぬ。かくの如き相違は一般的に見て如何なるものであらうか。先づ分り易い一二の點を指摘しておかう。

第一、生の哲學が多くロマンティズムの色彩の濃厚なるに反して、實存の哲學はリアリズムの精神に徹底しようとする。ドイツ觀念論もしくはロマンティズムと呼ばれる哲學は、その内容において生の哲學の要素を含んでゐた。フイヒテの如きも生の哲學者と見られ得る。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學の模範的なものと云はれよう。現代の生の哲學はロマンティズムの新しい形態における繼承者乃至發展者とも考へられることができる。然るに實存の哲學は生の哲學におけるかくの如きロマンティズムに反對し、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學から出た人であるが、現象學のモットーは「物そのものへ」といふことであり、即ちリアリズムの立場を現はすものと解することができる。尤も、實存の哲學におけるリアリズムはあの實證主義或は自然主義におけるが如き客觀主義でない。それが主觀主義的であることにおいて、それは却てロマンティズムとその軌を一にしてゐる。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らうとしてゐる。我々はかくの如きリアリズムを主體的リアリズムと名付けてよいであらう。このリアリズムの求めるのは、客觀的リ

アリズムの求めるのが「嚴密」といふことであるに對して、「嚴肅」といふことである。ハイデツガーによると科學の本性が嚴密（シユトレンゲ）であれば、形而上學の本性は嚴肅（エルンスト）である。嚴肅といふのはあの眞實性、シンセリテイにほかならない。それは客觀的なものであるよりも主體的なものである。實存の哲學は夢や空想、齊合や調和を求めることなく、どこまでも人間の主體的な生存の事實に誠實であらうと欲する。

第二、嚴肅といふ言葉は既に倫理的な響をもつてゐる。そのやうに實存の哲學は倫理的であるといふことをもつて重要な特徴としてゐる。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はすものと考へられる。この點において實存の哲學は、生の哲學がそのロマンティシズム的傾向と結び付いて「美的」であるのに對立してゐる。實存の哲學はエステチシズムを排しそれを克服して倫理的であらうとする。キエルケゴールは人間の生のうちに「美學家」と「倫理家」といふ段階を區別し、後者を前者よりも遙かに高いもの、眞實なるものと見做した。ハイデツ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學びながら、なほデイルタイがエステチシズムに纏はれてゐることを非難してゐる。

さて往年の新カント派の運動は、オットー・リープマンから發したところの「カントに還れ」といふ標語を掲げて現はれた。新カント派の凋落以後の哲學において同様の標語に形成された哲學者は、ヘーゲルである。そこで、最近の哲學の注目すべき傾向は實存の哲學であるよりも、或は少くともそれと並んで「ヘーゲル復興」といふことであるとひととは見るであらう。既に一九一〇年、新カント派の一頭目ウインデルバント自身が「ヘーゲル主義の復興」といふ講演をなしてゐる。そして一九二六年には、ハインリヒ・レヴィがカント協會のベルリン集會で「ヘーゲル・ルネサンス」について話してゐる。ヘーゲル百年忌（一九三二年）を控へて、その前年には、クローナー、ラツソン、グロツクナー、その他ユリウス・ビンダー、ジエンティレ、等、世界各國の著名なヘーゲル主義者乃至ヘーゲル學者を集めた「國際ヘーゲル聯盟」が、ハーグにおいてその第一回の會議をもつた。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國で公にされた。オランダのヘーゲル主義者として知られるブランドは嘗て、「一九〇〇年から一九一〇年に至る年のあひだ純粹理性はオランダ語で話す。」と云つた。然るに最近ではヘーゲルは世界の各國語で話してゐる。このやうな現象、少くとも一時は日本においてもあのやうに喧しく云は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らうか。

第一に注意すべきことは、このやうなヘーゲル復興において、一般的に見て、ヘーゲルそのものが著しく生の哲學の方向に解釋されてゐるといふことである。ヘーゲル解釋のこの新しい傾向を喚び起した人として我々は特にデイルタイの功績を認めねばならぬ。デイルタイはその名著『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學者であつたといふことを模範的な仕方で示した。ヘーゲル哲學の概念はかや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。デイ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學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』『第一卷、一九二九』は書かれてゐる。永い間ヘーゲルに負はされて來た合理主義者といふ名は今では反對のものに轉化しつつある。クローナーによると、ヘーゲルは寧ろ最大の非合理主義者ですらある。グロツクナーも、從來ヘーゲルの「汎論理主義」と呼ばれたもののうちに非合理性の問題を探らうとしてゐる。この二人の新ヘーゲル主義者は、元來その系統から云つて新カント派に屬した人であるが、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

學に結合するものであると考へることもできる。同じやうにニコライ・ハルトマンも、ヘーゲルの辯證法の直觀的、記述的性質を強調し、辯證法は藝術的天才の直觀に比すべきものであるとしてゐる。そしてグロツ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ふものは、最近の哲學の種々なる傾向のうちに認められる辯證法的な考へ方の優勢といふところに存すると考へられる。クローナーやグロツクナーは、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、却て新カント派に屬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、デイルタイの生の哲學の流を汲むテオドル・リットの思想、或はまたフツサールの現象學から出たハイデッガーの哲學等のうちに認める。確かに、現代の哲學の主要なる潮流をなすこれら、新カント派、生の哲學、現象學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ゐるといふことは顯著な事實であるが、この場合ヘーゲル的なものといふのは主として辯證法的な考へ方のことを意味してゐる。まことに辯證法的な考へ方は、その流派の如何を問はず、最近の哲學の最も重要な特徴を形作つてゐる。

ところでもし右の如く觀察するならば、ヘーゲル復興といふことにしても、さしあたり、最近

の哲學における生の哲學への傾向といふことを廣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はすに過ぎないとも見られ得るであらう。實際、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、最近の生の哲學者たちに比して、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點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、イタリヤのファツシズムの代表的哲學であるところの、新ヘーゲル主義者ジエンティレの哲學ぐるみなものであらう。人々が辯證法的な考へ方といふものにしても、既に生の哲學のうちに含まれてゐる。蓋し、生の哲學は、もともと、固定した悟性と概念、抽象的な分離的な思惟、機械的な見方に反對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辯證法的な考へ方を含んでゐた。ジンメルはその『人生觀』（一九一八年）といふ晩年の、そして彼の最も深い思索を現はした書物の中で、「生の内在的超越」について述べ「イデーへの轉向」について語つてゐるが、かかる思想はそのやうな辯證法的な考へ方を美事に示してゐる。固より、辯證法を方法として體系的に敘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、最近の哲學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、復興してゐるのは、今日、ヘーゲルよりも寧ろニイチエであり、キエルケゴールであり、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ふことができる。そしてこのことは、上に述べたやうな、最近の哲學における生の哲學からの實存の哲學への推移を語るものにほかならない。この場合なほ二つの點を注意しておくことが必要であらう。

一、實存の哲學は有限者の哲學である。これに反しヘーゲルの哲學は無限者もしくは絶対者の哲學であり、人間を神の立場におくものである。キエルケゴールは、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へないで、兩者を調和的に考へたといふことに反對した。彼によると、ヘーゲルの哲學は内なるものと外なるものとを一致的に考へる哲學であり、従つて「美的」な哲學にほかならない。そして彼は美的な立場を斥けて倫理的であらうとした。かくの如く主觀性もしくは内面性を貴び、倫理を重んずるといふ點において、實存の哲學はカント的であるとも云へる。ハイデッガーにとつても「有限性」といふことがその哲學の根本概念となつてゐる。

二、ヘーゲルの哲學は「理性」（ロゴス）の哲學であり、「精神」（ガイスト）の哲學である。これに反して實存の哲學は寧ろ「パトス」の哲學、或はまた「ゼーレ」（心霊）の哲學である。理性や精神が純粹な思惟を現はすとすれば、パトスやゼーレは却て自然的なもの、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。ニイチエがディオニソス的なものと云つたのはかかるものであらう。そしてかや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、晩年のシエリングであつた。尤もゼーレといふ考には既に或る客觀的な考へ方がはひつてをり、これに對してパトスはより内面的なもの、主體的なものを現はすとして區別しなければならぬかも知れない。このやうに區別するとき、キエルケゴールなどの哲學はパトスの哲學であり、然るにシュペングラーの形態學的思想やクラークスの性格學などはゼーレの哲學であると云ふことができる。それらのことについては後に詳しく述べよう。いづれにしても、嘗ての「理性の哲學」に反對してゐるといふことは、最近の哲學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學の中心に据ゑた。カントは學としての形而上學の不可能を説いた人

と見做されて、認識論のほかに理論的哲學はないと考へられた。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。然るに最近の哲學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ふことである。存在論といふのは、「オントロギー」といふ語の譯語で、我が國ではもと普通に本體論と譯されてゐたものであり、形而上學の主要な問題領域を形成してゐる。即ち新カント派以後の哲學は著しく形而上學的な傾向を示すやうになつた。かかる變化は先づカント解釋の變化のうちに認められる。嘗ては形而上學の反對者と見られたカントが形而上學者と考へられるやうになつた。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て存在論であると論じてゐる（『カントと形而上學の問題』一九二九年）。實存の哲學そのものも、後に述べるやうに、一種の存在論にほかならない。ハイデッガーは彼の哲學的企圖を「基礎的存在論」と呼んでゐる。かくの如き認識論から存在論もしくは形而上學への移行は新カント派の内部においても行はれた。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轉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學の一方の代表者であるばかりでなく、また彼は從來の存在論と實存の哲學の如き新しい存在論との中間に立つてゐるので、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、いはゆるマールブルク學派に屬してゐた。それが『認識の形而上學綱要』（一九二一年）から截然と存在論の立場を主張するやうになつたのである。

ともかくもギリシア哲學以來、哲學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ほ一九二四年に、「如何にして批判的存在論一般は可能なるか」といふ論文の冒頭に書いてゐる。カントの批判哲學及びその影響によつて存在論に對する要求を掲げるといふことは今日の哲學的思惟にとつて、單にその聲を聞くだけで既に不快の感情——夙に克服されてゐた先祖返りの再出現に機械的に伴ふあの不快の感情——を喚び起すほど、怪しいものになつてゐる。然るにこの感情反應のうちにはひとつの價值判斷が潛む。それだから先づこのやうな存在論に對する價值判斷は如何なる權利を有するかが問はれなければならぬ。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學」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、といふ疑問を掲げた。カントによる認識批判は同一の疑問を多分なほ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やうである。といふのは、批判は觀念論的であるからである。それは單に自體において存在するものについての知識のみでなく、自體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發するカント以後のドイツ觀念論はこの結論を極めて大膽に引出した。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、ハルトマンは云ふ、それにも拘らず、ひとはこれに對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。觀念論的諸理論も、それが「存在の觀念性」を證明しようと企てるとき、結局まさにこの問題を提出し、それに解答を與へてゐるのではないか。この點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へのみ關するのであつて、問題そのものに關するのではない。最も極端な主觀主義と雖も、少くとも、それにとつて可能なる限り、存在の「假象性」を説明するといふことだけは必要であると考へる。同じことが、逆符號をもつてであるにしても、懷疑論について云へる。懷疑論もまた、存在そのものに關して判斷中止（エポケー）のために極力戦ひつつ、存在そのものを問題にしてゐるのである。なぜならまさに存在についてこそ、懷疑論は自己の主

張する判斷中止が何よりも妥當すると考へるのであるから。要するに、けつきよく存在論的でないや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。無にではなく却てただ存在するものにのみ向ふことができるといふことが、まさに、思惟の本質に屬してゐる。これが昔のエレア學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、理論的哲學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。もしひとがこのや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ふものは存しない。なぜなら、その全意義が存在の認識たることに存しないや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體において存在するものへ關係付けられてあるといふことを意味する。なるほど理論は後になつて、この自體において存在するものが何等自體において存在するものでないといふことを證明するかも知れない。然しながら、認識における意識と自體における存在との關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へ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はれて來る。寧ろかやうな理論は、それが自體における存

在の問題と始めから取組むときにのみ、自分を持ち堪へることができる。ひとがその虚妄なることを證明しようとするところのもの、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。そのやうな認識論の取扱ふものはや認識ではない。

ニコライ・ハルトマンはかくの如く認識論的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ゐることを主張した。彼の認識の形而上學はこのや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學に關する著述に次いで『倫理學』（一九二六年）といふ注目すべき書物を出してゐる。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「歴史哲學及び精神科學の基礎付けのための研究」といふ副題が附けられてゐる。惟ふにこれらの問題は最近の哲學における最も重要な題目を現はすものである。精神の概念は就中ヘーゲルの哲學によつて極めて含蓄的な意味と規定とを與へられたが、最近のいはゆるヘーゲル復興といふことにしても一面このや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對象となつたのは特に自然科學であつた。新カント派のうちマー

ルブルク學派はこの傳統に従つて主として數學や自然科學の認識の問題に従事したに反し、西南學派（ウインデルバント、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、その取扱ひ方は認識論的或は方法論的、また特に形式主義的であつて、内容的な歴史哲學は却て排斥された。然るに最近の歴史哲學的研究においては、新カント派のリツカートよりも、ヘーゲル及びドイツ歴史學派の傳統の上に立つデイルタイの影響が擴大するにつれて、リツカートのいはゆる「文化科學」の問題はデイルタイに従つて「精神科學」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學の問題に這入つて行くやうになつて來た。ヘーゲルは云ふまでもなく最大の歴史哲學者であつた。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はうとしてゐる。

ハルトマンによると、精神的存在の問題は單純に歴史哲學の問題ではない。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ふ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。そしてかやうなものと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ゐるものの如く考へる。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」の層からなつてゐる。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擔はれ、かく擔はれつつ上層のものは下層のものに對して自律的であるといふ關係がある。かやうにして物質的なものに對する心的なもの關係においても、心的なものに對する精神的なもの關係においても、より高い存在はより低い存在に擔は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擔はれてゐ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。身とは身體のことであつて、有機的なものである。心とはゼーレのこと、感覺や慾望などの如き意識を意味する。靈とは精神（ガイスト）のことをいふのである。人間の存在は、特にアリストテレス以來、キリスト教的哲學を通じて、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やうな見方を受け取つてゐるのであらう。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へたのは誰よりもヘーゲルであつて、この點ハルトマンは寧ろヘーゲルの見解を繼承する者と云はれよう。ハルトマンに限らず、最近における精神の哲學は殆ど凡てヘーゲルの哲學なしには考へ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關係と、心的なものと精神的なものとの關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らうか。

有機體は固より物質的なものと及びその法則性に解消されてしまひはしないが、兩者を自己のうちに含んでゐる。それは空間的な物體的な形成物であつて他の物理的物體のやうに重さや惰性を有し、その細胞は原子から成つてゐる。有機體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ゐない。有機體は寧ろそれを保持してゐる、有機體はそれにただ新しい形式を加へるのであり、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與へるだけであつて、なほこの要素の獨自性に縛られてをり、物理的なものの法則や範疇は有機體のうちにおいてなほはたらいてゐる。従つて有機體の自律性は甚だ制限されたものに過ぎぬ。このやうな關係は存在の層を昇るとき變化する。もしも同一の關係が持續するとするならば、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らう。然るに事實さうでない以上、ここに違つた關係が入り込んで來るといふことが分る。そのことは心的存在の有機體に對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有機體を含むとは云へない、身體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へぬ、有機體の法則が心的生活の建築材料であるのでもない。心的なものは單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ふが如きものでなく、却てその種類において全く異つたものである。心的なもの有機的存在及びその形式の獨自性を脱ぎ棄ててしまひ、置去りにしてしまつてゐる。心的なもの有機的なものに對する關係は、ただ前者が後者によつて擔はれてゐるといふだけの關係に限られてゐる。心的生活のうちには身體的狀態が反映し、後者は前者に様々に影響するけれども、然し身體的狀態は心的狀態でなく、このものに類するものでもない。それ故に心的なもの有機的なものに對する自律性は有機的なものの物質的なものに對する自律性とはその種類もその大いさも違つてゐる。彼の場合の關係が既に述べた如くより高い形式を與へる（ユーバーフォルムング）といふ關係であるとすれば、前の場合の關係は建物の上に作る（ユーバーバウング）といふ關係である。言ひ換へれば、ここではより低いもの（有機體）の上に据ゑ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、寧ろそれは自己を擔ふ層にとつて本質的な範疇からは完全に解放されてをり、そのためにいはば他の材料から作られてゐるものと見られることができるのである。即ち例へば心的存在においては何よりも空間性の範疇は斷ち切れてゐる。このやうに心的存在について云はれることは、より高い程度において精神的存在について云はれ得る、とハルトマンは考へる。

唯物論的もしくは生物學的偏見に囚はれてゐない者は、精神の領域のうちに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さうと求めはしないであらう。また既に心的なものの領域において斷ち切れてゐるやうな存在的根本規定が更に高く精神的なものの領域にまで這入り込み得ないといふことはア・プリオリに明瞭である。精神的存在は心的存在に新しい形式が與へられたやうなものでなく、却てそれは心的なものの上に乘懸つてその上に建てられた別の獨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ふ見解は廣く行はれてゐる。たしかに意識は何等かの仕方で精神に屬する。然し精神はまた意識に屬するであらうか。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やうな、或る實際的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ゐて、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。精神的存在は單に心理學的な問題ではないといふことは最近數十年間の哲學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、倫理や藝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ふ、いはゆる心理主義的立場が間違つた道であることは、もはや證明済みのことと云つてよい。かやうな心理主義を先づ克服するのでなければ、精神的存在の領域に對して哲學的な眼を開くことはできない。我々は精神を意識といふ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ふことは眞でない。藝術的創造活動の如きは寧ろ自己の爲すところを意識してゐないのが普通である。あらゆる直觀的な把握、思惟、推論についても同様であつて、この場合それは嚴密に論理の法則に従つてゐるにしても、その道は意識に這入つて來ないのである。

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ないとしたならば、精神的存在は單により高い形式が賦與されたものに過ぎないと見ることも可能であらう。然るに精神的な生活にとつて特徴的なことは、まさに、そのやうな生活においては個人は決して個々獨立に存在せず、共同の精神的生活領域の外部において孤立された實在的な生存を有しないといふこ

とである。それを分離しようとする見方は抽象的で、眞理を距ること遠い。その證據に、ひとりの藝術家とか政治家とかの個人の生涯を敘述しようとする歴史的モノグラフィーにおいて、ひとはその個人を越えて外に出ることを餘儀なくされる。彼の運命、彼の發展、彼の事業はそれが歴史的全體的狀況、とりわけ精神的全體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、却て彼はもともと、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ゐるところの精神的水準のうちに立つてゐる。それだからと云つて、もちろん彼が何か獨立のものでないといふのではない。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。このやうな歴史的に與へられた精神的水準といふものは、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はされたものでも、諸々の意識の擔ひ手の總和でもなく、また如何なる個人的意識もそれを全く自分のものと云ふことができない。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ひられるに至つた言葉に従ひ「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ふが如き心的なものの特種な範疇はかや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の精神と見らるべきものは人格的な個人的精神ではなく

て、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へられる。それは精神の諸々の客觀化のうちに含まれてゐるものであつて、詩人や思想家などの「作品」のうちに歴史的精神の變化を超えて保存されるところの精神的價値の如きがそれである。ハルトマンはそれを「客觀化された精神」と呼んでゐる。

かやうにして、ハルトマンに従へば、精神といはれるものに、一、人格的精神、二、客觀的精神、三、客觀化された精神、といふ區別がある。第一の人格的精神と第三の客觀化された精神との間の溝は極めて深く、兩者の連繋はそれらのもの自身からは理解されない、然し兩者は第二の客觀的精神において連絡し、このものに兩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ゐる。

三つの精神のこのやうな關係は二つの對立にもとづく。この對立といふのは、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ゐない精神との、對立である。人格的精神と客觀的精神とは、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ふ點では等しい。然るに客觀的精神と客觀化された精神とは超人格的で超個人的であるといふ點が共通である。個人的であるのは人格的精神のみである、生きてゐない精神と考へられるのはた

だ客觀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變化を有せずして「固定された」精神的內容であるところの、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。

文字或は藝術的形體のうちに固定された作品の精神的內容は、實在的な歴史的生活の流を超越し、いは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變化を超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ふことができる。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さうではないと云ふことができる。形成された作品において實在的であるのは、その精神的內容ではなく、この精神的內容がそのうちに固定されてゐるところの形成された「物質」（文字、空間形式を具へた石）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はれ、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はれる。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して自己のうちに結合してゐるのである。

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、

歸屬、罪過、功績を負ふ。ただそのみが第一次的な本來の意味において意識を有し、先見、意志、自覺を有する。

ただ客觀的精神のみが嚴密な第一次的な意味において歴史の擔ひ手である、ただそのみが本來歴史を有する、ただそのみが超個人的一般的で同時に實在的な生きた精神である。その變化及び運命が歴史的變化であり、歴史的運命である。然しそれはあらゆる生きたもの、從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へてゐる。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。

ただ客觀化された精神のみが無時間的なもののうちに、從つて觀念的なもの、超歴史的なものうちに聳える。その運命は觀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己體において無時間的なもののそれである。

云ふまでもなくハルトマンは相互に獨立に右の如き三種の精神が存在すると考へるのではない。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をらず、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をり、それらは互に織り合はされてをり、全く分離すべからざるものである。右の三種の精神は實

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はすのである。

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、他のものはその單なる附屬物であるといふやうなことはない。もし優位といふことを云ふならば、そのいづれもが他のものに對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へることができぬ。このことを記憶しておくことは、從來の哲學が精神の問題に關して陷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ゐる。

なほハルトマンは生きた精神と客觀化された精神との間に存する、既にジンメルの指摘したが如き鬭争について述べてゐる。先づ生きた精神は種々なる「作品」において自己を客觀化する、それは自己を解放するといふ意味をもつてゐる。然しながらかやうに客觀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觀化された財産を傳承するばかりでなく、またみづから後に來たるものにとつて傳統として蔽ひかかるやうな財産を作る。ひとは歴史的に將來を豫め決定することにならないや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やうな決定に對する防禦力をもたないで單にそれに委ねられてゐるものではない。それはまさに生きたものとしてみづ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ふ。生きた精神は單に傳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鬭争のうちに生きる。それは自己に負はされた束縛と戰ふ。かや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、負荷されたものに對する革命的傾向が存在する。この關係は內的辯證法である。客觀化された精神は、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ふやうに教唆する。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覺醒せしめるのである。客觀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。客觀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與へられる、しかもそれはかやうに生命を與へる精神を束縛し、そして同時に覺醒するのである。生きた精神と客觀化された精神との鬭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。

このや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敘述したのは、やがてそれと

實存の哲學との對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つてゐるやうに思はれる。彼がクリスチャン・ヴォルフを尊敬してゐ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、可成形式的である點などもヴォルフに似てゐる。

彼はカントによつて明かにされた主觀性の問題を十分深く理解してゐないやうである。彼の精神の存在論はヘーゲルの精神哲學よりもなほ甚しく對象的客體的な見方に囚はれてゐる。西田哲學の言葉を借れば、彼の精神についての見方はなほ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」(オントロギツシユ)でなく、なほ「存在的」(オンチツシユ)であるとも云へる。蓋し「存在的」と「存在論的」とを區別すれば、前者の見方が對象的であるに對し、後者の見方は飽くまでも主體的でなければならぬ。それだから主觀性の原理を明かにしたカントこそ初めて眞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ほ存在的であつて眞に存在論的ではなかつたと云ふこともできる。然し「精神」そのものが元來對象的なもの、客體的なものに關係してゐるのではなからうか。従つて眞の存在論は何等か「精神の哲學」といふが如きものであり得ないのではないであらうか。ギリシア哲學以來ガイストよりも低いものと

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。或は從來の存在論がその名の通り「有の哲學」であつたとすれば、かかる有よりも深く、「無」を考へねばならないのではなからうか。無とは、本來、對象的に、客體的に捉へ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學について見ることにしよう。

三 現象學と實存の哲學

既に云つた如く、最近における最も影響多い實存の哲學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ツサールの弟子であつて、彼の哲學も初めフツサールによつて基礎をおかれた現象學に屬するものと見られてゐた。ただフツサールの現象學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稱しながらなほ構成的であるに反して、ハイデッガーの現象學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。それは解釋學的現象學とも呼ばれる。然し構成的と云ひ、解釋學的と云つても、つまり現象學内部における差異である。ハイデッガーの現象學がフツサル風の現象學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學の一種といふよりも却て實存の哲學のひとつと見られるやうになつた。この場合、フツサルとハイデッガーとの相違は單にその方法の一部に關するのではなく、寧ろその根本の世界觀に關するものと考へられる。かやうな實存の哲學は就中あの北歐の孤獨なる思想家キエルケゴールにおいて根源的に現はれてゐるのであるが、現今の最も異彩ある神學であるところの辯證法的神學はこのキエ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實存の哲學はこの辯證法的神學とも相通するものと云はれる。フツサールの哲學とハイデッガーの哲學とは共に現象學であるには相違ないにしても、如何なる點においてかくの如き根本的な差異を有するであらうか。これを理解することは、近來フツサルに代つてハイデッガーが流行してゐることを思へば、最近の哲學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學との相違を理解することができよう。

フツサールの現象學にとつてひとつの重要な出發點及び基礎となつたのは、ブレンターノの心理學である。ブレンターノは物理現象と心理現象との區別を考へて、その根本的な點は心理現象には「內在的對象性」といふことがあるところに存するとした。即ち、例へば、見るといふ現象

には見られたもの（對象）が含まれる、もしくは内在する。見るといふ場合、我々はつねに何物かを、或は馬を、或は家を見てゐるのであつて、視覚作用のうちにはつねに馬とかいふが如き對象が含まれてゐる。このやうな關係を一層純粹に考へてフツサルは、意識はつねに「何物かの意識である」といふ風に規定した。彼が意識の志向性といふのはそのや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ゐるのである。いまひとつフツサルがブレンターノから取つて來た思想は、あらゆる心理現象は表象によつて土臺付けられてゐるといふことである。ひとが悲しむとき彼は例へば月を見て悲しむのである。悲しむといふことの感情作用は月の表象に土臺付けられてその上にある。またひとが欲するとき彼は例へば木を欲するのである。欲するといふこの意慾的作用は木の表象に土臺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臺付けられてゐる。

ところで我々の自然的態度において意識の對象となつてゐるものは、いはゆる「事實」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へられてゐる。現象學はかやうな自然的態度を排除して、かかる事實に對して二重の還元を行ふことによつて成立する。先づ、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。然しそのやうな机のいづ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、机の本質といふ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。かかる形相は事實的なものでなく、寧ろ「意味」といふや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實としての机は變化するも、机の形相は不變である、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やうに机なのである。また本質としては、現に知覺されてゐる机も、想像的に思ひ浮べられた机も、變りはない。事實は先づかくの如き形相もしくは本質に還元される。これを形相學的或は本質學的還元と云つてゐる。然るにかやうな本質も意識を超越すると考へられることにおいて事實と同じである。論理學や數學の對象となつてゐるのは事實でなくて本質であり、それらは事實學でなく、本質學に屬すると云はれる。けれども論理學的對象や數學的對象の如きものは意識を超越したものである。そこで現象學は次にかや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。これが先驗的還元或は現象學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、その志向的對象として考察される。又かくの如く對象を含むといふことがつねに意識の作用の本性である。かやうな意識は固より事實的意識ではない、そこにおいて志向されてゐるのは本質であり、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。かくて現象學にとつての領域は、形相學的還元及び先驗的還元といふ、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らうか。既にアリストテレスはヌース（理性）を「エイドスの場所」といふやうに考へた。フツサールの純粹意識もかや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。フツサールは純粹意識の作用の方面をヌースといふ語と關係あるノエシスといふ語で表はし、その對象或はノエシスによつて志向されてゐるものを同じやうにノエマといふ語をもつて表はした。かくして純粹意識は到る處ノエシス・ノエマ的構造を含むと考へられる。ノエシスとノエマとは全き相關關係に立つてゐる。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學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はれるもの、事物の永遠なる本質を、そして他方ではヌースといはれるもの、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

的に與へられるところの理性的直觀或は直觀的理性を意味した。ロゴスの概念は理性の意味において近代哲學にまで傳へられ、これを支配する根本概念となつてゐる。フッサールの現象學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學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學にあつて重要な位置を占めてをり、しかもそこでは本質は——事物の本質と云へば近代の科學的意識にとつては「法則」を意味するのに反して——事物のイデア的統一であり、プラトンのいふが如き「自體」である。固より現象學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、かくていは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關にかれてゐる。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。彼の現象學は理性の現象學乃至ロゴ斯的意識の現象學に究竟する。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はれるであらう。

然るに最近の哲學においては理性の批判が到る處に行はれてゐる。ニイチエは先づこれをアポロ的なものに對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、近代自然科學、

とりわけ生物進化論の世界觀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。マルクス主義哲學の如きもまたこの傾向に屬するであらう。人間はロゴス即ち理性を有する存在であるといふ、從來の殆ど凡ての哲學にとつて基礎的な、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ゐた命題が、今や根柢から動搖させられて來た。自己のうちに、神性的な、永遠な理性に對する信仰にして自明のものであり、絶對的なものである限り、人間は自己の存在の確實性をみづからにおいて有し、従つてこの存在そのものについて具體的に、根源的に問ふ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搖させられるならば、彼は自己確實性を失ひ、自己の現實の存在について、その現實の狀況についてどこまでも問ふことを餘儀なくせられる。かかる傾向はニイチエ、殊にキエルケゴールにおいて見出される。人間は神的な、自己確實な存在ではなくて、寧ろ神學上原罪と呼ばれてゐるものが彼のこの世界における現實の狀況である。人間を神の位置に据ゑるあらゆる哲學は、非現實的として徹底的に排斥されねばならぬ。ハイデッガーの哲學も實にこのやうな傾向に屬するものであつて、それはフツサールの理性の現象學に對して、理性なき現象學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ふ命題において、彼はロゴスを傳統的な理性の意味に解せずして、却て現實の人間の言葉の意味

に解釋する。自己確實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。このやうな問こそハイデッガーの哲學の出發點をなすものである。

ところで理性といふものはギリシア以來何か抽象的な、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。かやうな理性に具體的な歴史的な意味を擔はせるに至つたのはドイツ哲學における、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はれた。ヘーゲルの哲學はこのやうなガイストの哲學である。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、ヘーゲルの哲學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實的なものとなつてゐるといふことがあらう。けれどもそれにしてもハルトマンの哲學はなほ精神の存在論であつた。かかるガイストに對するのは「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學は、その一般的傾向としてガイストの哲學からゼーレの哲學に移行したと考へられることができる。ニイチエの哲學にしても、またかの有名な『西洋の没落』の著者シュペンングラーの哲學にしても或はクラークスの性格學、フロイドの精神分析學などにしても、みなさうである。ゼーレといふのは、ロゴス或はヌースが純粹な意識と考へられるに反して、身體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（地靈）である。ニイチエのいふデイオニソスのなものはかかるものであらう。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をり、かかるゼーレの産物たる一定の文化は、恰も植物のやうにその生え出た土地に着いたものであつて、植物のやうに開花しては凋落すべき運命を有するものである。かやうにゼーレは身體とか自然とかに結び付いたものであるが、然るにゼーレといふ場合、そのやうな身體とか自然とかいふものはなほ或る客體的なもの、對象的なものと考へられてゐるのがつねであらう。

私はロゴスといふ語に對してパトスといふ語を用ゐてゐる。私のいふパトスはゼーレ的なものであり、從つて身體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、そのやうな身體乃至自然がなほ客體的、對象的に見られてゐるに反して、私のいふパトスの概念においてはそれをどこまでも主體的に考へようとするのである。この場合、身體と自然とか、或はまた物質とかは外に見られたものでなく、却て外には見られざる全く内的な身體、自然、物質のことである。それは自己の外に考へられた物質でなく、寧ろ自己の内なる物質、意識の外といふのでなく意識の裏からこれを規定せる物質である。かやうな物質は對象的

に考へ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ふべきものである。「有」といはれるのは凡て何か對象的なものであるとすれば、それは「有」といふよりも却て「無」といはるべきものである。「運命」といはれるやうなものは本來かやうなものでなければならず、運命の意識といふ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ほ對象的な見方を離れないに反して、パトスはどこまでも主體的な意識であると考へられる。ロゴスとかヌースとかいふものにしても、對象的な意識である。なぜなら、その含むエイドスとか本質とかいふものは、プラトンのイデアのアナムネーシス（想起）説が示してゐるやうに、「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、——といふ意味を脱せず、然るにかくの如き「既に」といふ性格はまさにその「對象性」を現はすものである。對象とは我々にとつてつねに「既に」そこにあるもののことである。ロゴスがこのやうに對象的な意識であるに反して、パトスは主體的な意識である。いま實存の哲學は主觀性の哲學であるところから、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ゐる。それがひとつの存在論であるにしても、この點において從來の存在論とは根本的に區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はゆる「基礎的存在

論」との相違もこのやうな方面から理解されることができよう。ハイデッガーの哲學のテーマとなつてゐる「ダーザイン」（現存在）は對象的に見れば人間のことであつて、従つて彼の哲學はそのやうな意味では人間學にほかならない。一般に人間學は現代の哲學において特に重要な問題となつてをり、ハイデッガーの哲學も固より、あのフオイエルバツハ、デイルタイ、シェーラーなどの人間學と並んで、そのやうな人間學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學的人間學とは云はないで基礎的存在論と稱するのであらうか。人間學のテーマは人間であるが、かや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、また動物として現はれてゐるやうに既に人間として現はれてゐるといふことがなければならぬ。そしてハイデッガーによれば、このやうに存在者が何物か「として」現は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學は哲學的人間學よりも先のものであつて、基礎的存在論の意味をもつてゐるのである。ハイデッガーのいふ現存在は從來の哲學でいふ主觀の意味を有するものであらうが、この主觀を單に認識論的に見ないで、存在論的に深めたものと考へられ得るであらう。彼の存在論は從來の哲學的人間學がな

は對象的な見方に囚はれてゐるのを主體性の立場におか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「關心」ゾルゲによつて、このパトス的なものによつて規定されてゐる。例へば、この机といふ存在者も、私がそこで書見する場合には書見臺として、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はれ、このやうに我々がそれに交渉する種々なる仕方に応じて、その交渉的關心に従つて、それぞれのものとして現はれる。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學においては、先づ關心（ゾルゲ）への還元が行はれるのである。存在者は對象的存在としてでなく却て交渉的存在として捉へられ、その存在性は關心によつて顯はにされると考へられる。

既に云つた如く、フッサールの現象學においてその前階として重要な位置を占めてゐるのは本質學的還元であつた。ところで本質或は本質的存在は傳統的な存在論においては「エッセンチア」といふ語をもつて表はされ、これに對して「エクジステンチア」即ち現實的存在といふ概念が立つてゐる。實存の哲學といふのは、エッセンチアの哲學でなくてエクジステンチアの哲學のことである。本質は現實的存在でなく却て可能的存在である。幾何學が嚴密に定義し規定するやうな直線や三角形は現實の直線現實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、單に頭の中に描かれたものであらうと、三角形は幾何學の對象としては同一である。丁度そのや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ゐる。或はそれは叡智的もしくは可想的存在であつて、純粹にして曇らざる、濁らざる思惟の對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。然るに現實的存在は時間的なものであつて、實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へ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、實存はパトス（情熱）を伴はない場合はない。傳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。そこでは固より現實的存在の問題も取扱はれなかつたのではないけれども、然し現實的存在は本質的存在から出て來たものと見られ、その出て來るものとしてつねに本質的存在が考へられ、現實的存在は可能的な本質の實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。次にまた傳統的な存在論にあつては現實的存在は對象的に、客體的に捉へられるのがつねであつた。これら二つの點において最近の實存の哲學は從來の存在論とは反對の立場に立つてゐると見られることができる。即ちここでは人間の實存はどこまでも主體

的に理解される。人間として實存するといふことのうちには行爲することが含まれてゐる。行爲するといふことには、此れか彼れかが情熱をもつて決定されるといふことが含まれる。もしも實存を除き去るならば、此れか彼れかといふことはなくなつてしまふ。實存にあつて此れか彼れかといふことを除き去るならば、それは實存を除き去ることを意味するのである。抽象は無關心であるが、實存は實存者にとつて最高の關心である。實存の哲學はまさに實存そのものの本性に従つてパトロギー的であるであらう。人間の實存は根本的に時間的である。しかも人間の實存は彼の主體的な生存として各々の人間にとつてそれぞれの實存があり、従つてまた實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對象的な客觀的な時間或はいは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學において特別の位置を占めてゐる。従つて倫理に關する注目すべき著述もいろいろ現はれたが、中でも、マックス・シェーラーの『倫理學における形式主義と内容的價值倫理學』（一九一三年）及びニコライ・ハルトマンの『倫理學』（一九二六年）は特に重要な

ものと見られよう。これらシエラー及びハルトマンの倫理學は固より種々新しいものを含んでゐるが、その根本の思想においてなほ傳統的な倫理學の範圍を脱却せるものと云へない。シエラーの立場はフツサルに近く、またハルトマンの立場は既に述べたや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はゆる倫理の問題として、言ひ換へれば、論理學や形而上學に對する一個の學科として取扱はれるといふのでなく、寧ろ哲學そのものが、その全體が、その基調において倫理的であるといふことが最近の哲學の顯著な特徴である。實存の哲學は、キエ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。例へばハイデッガーの主著『存在と時間』にしても、その名にも拘らず、新しい倫理學と見られてよいものである。キエルケゴールによれば、「個人の自身の倫理的現實が唯一の現實である。」このやうな新しい倫理學は一般的に云つてどのやうな特色を有するであらうか。

先づ、倫理は從來つねに理性のことと見られてゐた。倫理的と理性的とが同じに考へられ、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ふ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やうに考へられた。然るに

新しい倫理學はパトスのうちにこそ却て倫理はあると見るのである。次に、倫理は理性のこととされたのに關係して、それは從來多くは理想主義的立場において捉へられた。倫理は人間にとつての理想、價值、規範、當爲を現はすものであるといふのである。然るに新しい倫理學は倫理の問題を寧ろ徹底したリアリズムの上におかうとするのである。

倫理を理性と結び付けることには如何なる根本的な缺點があるのであらうか。倫理といふものは本來主體の概念を除いて考へられない。單に客觀的なものは論理的であつても倫理的とは云はれないであらう。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はない。それが純粹なイデアに向ふとせられる場合もなほかつさうである。なぜなら、イデアにしても、プラトンがイデアの認識はイデアの想起にほかならないと云つたやうに、何等か「既に」あるものであり、そしてこの「既に」といふことがまさに對象の、——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。このや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、主體性そのものを現はすべき倫理をロゴスと結び付けて考へること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、國民とか民族とかいふものにしても個性的、性格的であらう。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。カントはその哲學において主觀の概念を確立し、それと共に人格の概念を基礎付け、この概念を彼の倫理學の中心に据ゑた。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やうに、人格の概念を破壊するといふ結果に陥らねばならなかつた。蓋しカントに従へば、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ふ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缺くべからざるところの人格の固有性とか獨自性とかいふ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學の基礎はロゴスよりも却てパトスに求められねばならぬやうに見える。

我々はいまこのやうな新しい倫理學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ゐる。この命令は我々がそれに従ふやうに強制を含んでゐる。義務と云はれるものはこのや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らうか。我々は両親や教師の命令に従ふ。彼等に従ふ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來るよりも我々に對する關係における彼等の地位から來るのである。言ひ換へれば、両親や教師は代表の資格ではたらいてゐるやうに見える。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つて、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壓しかかつてゐるのを感じる。このものは社會である。強制はこの場合社會的性質のものである。

このやうにベルグソンは倫理的強制の根柢には社會があると考へるのであるが、この場合社會とは何をいふのであるか。彼によれば、社會は諸習慣の一體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會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ひ、かくて相倚つて一塊をなしてゐる。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澤山のものが一般的社會的強制の全體を作る部分となり、そしてこの全體がその各部分に全體として有する權威を授け、「それは義務だ。」といふ形式を與へる

のである。人間の社會は蟻や蜂の巢と比較されてよいものである、とベルグソンは云ふ、唯、かしこでは本能に委ねられてゐ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へられるにしても、その總體、いはばそれらの諸習慣を養ふ習慣は、社會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體を意味し、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實に合致するものでない。

然るにこのやうな強制は正確に云ふと決して單に外部から來るのではない。我々の各々の者は自己自身に屬すると同様に社會に屬してゐる。ベルグソンに従へば、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獨立的な、他の者と通約することのできぬ人格を我々に顯はにするにしても、我々は我々自身の表面によつて、互に類似し互に依存し互に結合されてゐる他の人々と連續的である。社會は外面化された諸人格から織り合はされた目の詰んだ織物のやうなものであつて、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。このやうに結び付けられてゐる點において我々自身は社會化されてゐる。従つて我々が人間のあひだの連繫

として表象する倫理的義務は、先づ我々の各々の者を彼自身に繋ぐのであつて、單なる外部に繋ぐのではない。もしも我々のうちに社會の何物もないならば、社會は我々を捉へることができないであらう。このやうな「社會的自己」を育成することが社會に對する我々の義務の本質である。

かかる社會的倫理は社會的必要もしくは要求に應ずるものである。然し問題の社會とは具體的には如何なる社會であらうか。この社會はベルグソンの言葉を用ゐれば「閉ぢた社會」であつて、家族とか國家とかといふが如きものである。社會的倫理はつねに、それがどれほど廣いものであるにしても、ひとつの閉ぢた社會を目標としてゐる、とベルグソンは考へる。それはそれ自體としては全人類を目標とするものでない。國家と人類との間には有限から無限へといふやうな距離がある。閉ぢたものと開いたものとの差異がある。人類はいはば「開いた社會」である。市民的道德の修業は家庭において行はれ、同様に、彼の祖國を愛することによつて、人間種族を愛するやうに準備される、といふ風にひとはよく述べてゐる。我々の同情心はこのやうに連續的な進歩によつて擴まり、同じものにとどまりながら大きくなり、遂に全人類を擁護するに至るもののやうに考へられてゐる。然しながらかくの如く考へることは單にア・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。閉ぢた

ものはどれほどその周邊を擴げて開いたものとはならない。「閉ぢた心」と「開いた心」とはどこまでも性質的に區別されねばならぬ。我々は家族及び國家を越えて、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。社會的倫理と人類的倫理との間にはまた靜止と運動といふやうな區別がある。靜止をいくら加へても運動とはならぬ。兩者の差は程度上のものでなく、性質上のものである。

社會的倫理は沒人格的である。その命令はいは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沒人間的であるであらう。一方では、それにとつては實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對して同じや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、却て社會であつて、個人はただ社會を代表する資格で命令するに過ぎぬ、といふことを現はしてゐるであらう。格率は非人稱的な命題である。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關係を含むのではなく、却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會として見られてゐる。かやう

な社會的人間として人間はハイデッガーが詳細に解明したやうな意味における「ひと」である。「ひととはしかじかのことをせねばならぬ」といふ風に格率は命じてゐる。「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ゐる。それは「ひとの道」と云はれるにしても、眞に人類的な倫理でなく、却て家庭倫理であり、國民道德であつて、ベルグソンのいはゆる「閉ぢた社會」を目標としてゐるに過ぎない。

然るに人類的倫理のうちにはまさに「人間」が立つてゐる。いつの時にもこの倫理を具現してゐるや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らう。社會的倫理は、それが没人格的な定式に歸せられるに應じてより純粹で、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、模範となるや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ふといふことにかかつてゐる。ベルグソンの言葉によれば、社會的倫理は「没人格的な社會的諸要求によつて命ぜられた命令の體系」であるに對して、人類的倫理は「人間性のうちに

存する最も善きものを現は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總體」である。

これまで大部分の倫理學は主として格率的な倫理を問題にして來た。このときベルグソンが命令ではなく「人間」を中心とするや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ふ。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へてはならぬ、命令といふ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壓迫を含むといふのではない。人類的倫理は却て、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やうな人間は我々に向つて命令するといふよりも、彼が唯そこに在るといふことによつて我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まらうと憧れ、彼に等しくならうと求め、彼に應じ、彼に従ふ。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。このやうな彼の「人間」、彼の「存在」は諸格率の一體系に分解してしまふ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的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てパトスに求められねばならぬとすれば、このや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らうか。ベルグソンは感情に二つの種類もしくは變化、もしくは表出形態を區別してゐる。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繼續する。この場合感情的状態は、これに何等負ふことのない、自分自身で足りてゐる一の知的状態から従つて来る。それはそこに落ちて來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對する關係において、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、表象から產れたものでない。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」のものと稱せられる。即ち、表象の結果であり、表象に附け加はる感情のほかに、表象に先立ち、表象を潜在的に含みそして或る點まで表象の原因であるやうな感情がある、とベルグソンは述べてゐる。後の種類の感情は創造的であると考へられる。創造は、何よりも感情を意味する。單に文學や美術に關してのみでなくまた科學上の發見についても然か云ふことができる。そして更に倫理に關してもさうである。ベルグソンによれば人類的倫理はこのやうな超知性的な感情にかかり、これに

反して社會的倫理は寧ろ知性下的な感情に關係する。かくして人類的倫理は創造的である。習慣的な社會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。前者が既存の社會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へられる。

五 不安の哲學とファツシズム

さてこれまで述べて來た最近の哲學における主要なる特徴を總括して云へば、それは「不安の哲學」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況に相應するものであり、そのいはゆる精神的危機の表現と見られることができる。かの實存の哲學、即ちキエルケゴールやハイデッガーの哲學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學にしても、戰後それは主として不安の哲學の意味に解釋され、かかるものとして青年の間に大きな影響を及ぼした。私は嘗てかやうな不安の哲學の一般的特徴を次のやうに述べたことがある。

一、不安の哲學は時間的である。彼の書物が『存在と時間』と名付けられてゐる如く、ハイデッガーの哲學の根本概念は時間であり、そこには時間に對する特殊な感覺或は熱情すらも見出

される。ライプニッツやカントが自我の中心として統覺作用を考へたのとは違つて、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、非連續的な瞬間の連續を意味してゐる。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ふことである。

二、不安の哲學は一面的にパトロギー的である。この哲學の代表者の一人ヤスパースがもと精神病學者であつたといふことも偶然ではないであらう。およそ、理知、理性、一般にロゴス的なものに對する信賴が失はれ、アフエクチヴな生活が人間の根本であるかのやうに考へられる。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実現するものは「氣分」である。人間の根本的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へられた。不安において顯はになるのは「無」である、しかもそれは何等か存在するものとして顯はになるのである。無は對象として與へられるのではなく、不安は無の把握であるものでもない。不安によつてまた不安において無が顯はになるのみでなく、不安の無の明る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顯はになる、言ひ換へれば、それが存在者であつて、そして無ではないといふことが顯はになるのである。我々は存在するものの否定によつて、その全體を否定することに

よつてすら本來の無に達するのではない。却て不安において顯はになる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顯は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體として超越してゐる、それだから存在そのものについての問が形而上學の包括的な問であるとすれば、無についての問は形而上學の全體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ゐる。

三、不安の哲學は主觀性の哲學である。キエルケゴールのいふ「主觀的思想家」がそのモデルである。「抽象的思惟が具體的なものを抽象的に理解するといふ課題を有するのとは違つて、主觀的思想家は逆に抽象的なものを具體的に理解するといふ課題を有する」とは違つて、主觀的思想家は逆に抽象的な人間を見る。主觀的思想家は抽象的な人間存在を具體的なものの中に理解する。」然し具體的なもの、現實的なもの、いはゆる實存的なものとはこの場合主觀性にほかならない。キエルケゴールの思惟の根本的な範疇は「單獨者」である。そしてヤスパースの見解に従へば、哲學は手段でなく、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學することの内容となる。哲學的生活は、ひとが單にそれに従はねばならぬやうな命令として、またそれを追はねばならないやう

な理想型として考へらるべきものでない。哲學的な生はおよそあらゆる人にとつて同一であるやうな一つのものではない。哲學はそれだから知識の客觀的妥當性として存するのではなく、哲學的な生は却て流星の如く何處からともそして何處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、不安の哲學においては問題はシンセリテイ、即ち誠實性、眞實性、もしくは嚴肅性である。ハイデッガーによれば、科學の問題が「嚴密性」(シュートレンゲ)にあるとすれば、形而上學の問題は「嚴肅性」(エルンスト)である。この嚴肅性といふことはそれ自身倫理的な響を有し、そして實際この哲學は根本的に倫理的であらうとする。また嚴肅性といふことは美的なロマンティックな態度を斥けて、飽くまでリアリティックであらうとする要求を現はすであらう。方法的に見れば、それは理論的構成を排して、現象學的記述的であらうとする要求を意味する。ハイデッガーはその哲學において構成を排斥し、彼は體系といふものに對する嫌惡を抱いてゐる。彼の重んずるのは何よりも分析と記述である。

不安の哲學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會階級的位置の如くそれ自身不安定な性質をもつてゐる。従つてそれはまた容易

にファシズムにも移り得る方面を含んでゐる。我々はその最も好き實例をハイデッガーにおいて見出すであらう。彼は昨年ナチスに入黨した。彼の哲學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らうか。この一見困難な問に、もし我々がニイチエ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ふ。ハイデッガーとニイチエとの間に如何に密接な聯關があるか、如何に多くのものを前者が後者から取つて來てゐるかは、二人の書物を比較して多少詳しく讀めば誰にでも氣付かれることである。ニイチエもまた現代の不安の思想に深い影響を及ぼしてゐる。然るにニイチエにはこのやうなキエ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傳道者であり、貴族主義者英雄主義者であり、戰爭の或る讚美者であり、熱烈な愛國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イチエのこの後の一面が強調されて來たものと見ることができ。ハイデッガーの最近における演説「ドイツ大學の自己主義」（一九三三年五月）といふものを取つて見よう。

ハイデッガーによれば、ドイツ大學の本質への意志は科學の本質への意志である。然るに科學の本質は——「新しい科學概念」を問題にして——ただその獨立性や無前提性を争つてゐたのではなく、その最も内的な必然性において知られない。我々にして科學の本質を捉へようとするならば、

我々は先づ次の如き決定的な問題に面接せねばならぬ、——科學は今後我々にとつてなほ存在すべきであるか、それとも我々は科學をして速に終を遂げしむべきであるか。科學が一般に存在すべきであるといふことは、なんら絶對的に必然的なことではない。然し、もし科學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、如何なる條件のもとにその場合それは眞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學の發現である。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體に向つて起ち、そしてそれを存在者そのものとして問ひ且つ捉へた。凡ての科學は哲學であり、さなければ科學でない。凡ての科學はつねに哲學のかの端初に縛り付けられてゐる。この端初からそれはその本質の力を汲み取るのである。

ハイデッガーは續けて云ふ、我々はここに科學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さうと思ふ。ギリシア人の間ではプロメテウスが最初の哲學者であつたといふ古い傳説が行はれた。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は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、事物に關するあらゆる知識はつねに何よりも運命の壓倒的な力に委ねられてをり、その前には無力であるといふことを意味する。まさしくそれ故に知識はその最高の反抗を展開し、この反抗に對して初めて存在者の隱蔽性の全き力は現はれるのである。かや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、知識にその眞理性を賦與する。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ふ、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單に考へてゐ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。彼等にとつては先づ理論はそれ自身のために行はれるのでなく、却て専ら、存在者そのものに近く且つその壓迫のもとに留まらうとする情熱において行はれるのである。然るに次にギリシア人はまさに、このやうな理論的な問を人間の活動のひとつの、いな實に最高の仕方として把握し且つ實行せんがために戰つた。彼等は理論そのものを純なる實踐の最高の實現として理解しようとした。ギリシア人にとつては科學は一の文化財ではなく、却て全體の民族的國家的生存を最も內的に規定する中心であつた。このやうにして、科學とは絶えず自己を隠す存在者の全體の眞中における問の固持である。この執拗なる行爲はそのとき運命の前における自己の無力について知る。

かくの如きが科學の端初の本質である。その後のキリスト教的・神學的世界解釋並びに近代の數學的・技術的思惟は科學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。端初はなほ在る。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、科學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變化の前に立つてゐるとすれば、そして熱情的に神を求めた最後のドイツの哲學者ニイチエが云つたこと、即ち「神は死んだ」といふことが眞であるとすれば、存在者の眞中において今日の人間がこのやうに見棄てられてゐるといふことを眞面目に考へねばならぬとすれば、そのとき科學は如何なる情況にあるのであらうか。

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續けたといふことは、隠されたるもの不確實なるもの、言ひ換へれば問はるべきもののうちに全く覆はれることなく曝されて在るといふことに變化する。問はそのときもはや單に知識としての答に對するところの克服し得る前階でなく却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對して單純にひたすら眼を向

けるやうに強制する。我々が存在者の全體の不確實性の眞中に問ひつつ覆はれることなく踏み留るといふ意味における科學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ふのは文化の上層建築でなく、應用することのできる諸知識や諸價値のための倉庫の如きものでもなく、却てそれはその民族の生存の最も内面的な活動と最も廣き運動の力たる、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證する。

これはハイデッガーがナチスに入黨して後フライブルク大學總長に就任した際の演説における、哲學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イチエ哲學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、ニイチエとの類似は著しい。そこに言ひ表はされてゐるところは根本においてニイチエのいはゆる「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ふといふことは、例へばあのゲーテの「あきらめ」とは全く性質を異にしてゐる。運命の愛はニイチエにおいてそれがまさに「超人」の内容であり、それはまた「權力への意志」とも結び付いてゐる。超人のミュトスはニイチエにおいて人間の力からといふよりも、反對に、あの無の、運命の力から

生れたものであつた。そして超人は實踐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實踐の最高の形態と見られてゐる。認識の意味についてのハイデッガーの考へ方にもニイチエと共通するところがある。そしてニイチエの運命の愛の思想は彼のギリシア解釋と極めて深い關係がある。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イチエは全く情熱的であつたが、この點についてもハイデッガーはニイチエに追隨する者と見られよう。ニイチエのギリシア解釋の特色は云ふまでもなくデイオニソスのものの發見にある。デイオニソスのものとはパトスのものである。ハイデッガーはドイツの國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やうである。ニイチエによればデイオニソスのものは個別化の原理を否定し、根源的一者の統一である。「デイオニソスのものの魔力のもとに單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、敵對的な或は壓制された自然もまた再びその失はれたる子供、人間との和解の祭を祝ふのである。」民族とは何であるか。民族とは運命共同體のことである。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ふものは單に客觀的自然的なものとしてのみ考へられてゐるのでなく、

寧ろ或る内的自然的なもの、従つて我々のいふパトス的なものの意味に理解されてゐるのである。尤もハイデッガーの哲學はそれ自身としては純粹にフアツシズムの哲學であるといふよりも、不安の哲學の要素を多く含んでゐる。我々はそのやうなフアツシズムの哲學が如何なることを説いてゐるかを簡單に見ておかう。

ムツソリニによれば、フアツシズムは單に實踐でなく、また思想であり、哲學である。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。フアツシズムにとつては、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やうに驅るところの自然的法則によつて支配されてゐるやうな、表面に現はれたこの物質的世界のことではない。フアツシズムの人間は國民と祖國であるやうな個人であり、そこでは道德的法則が諸個人及び諸世代を一の傳統においてまた一の使命において結合し、快樂といふ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。個人は自己自身を斷念し、彼の特殊な諸利益を犠牲にして死をもつてすら、人間としての彼の價值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證主

義に對する現世紀の一般的な反動から生れたものである。それは反實證主義的であるが、然し實證的である。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。ファツシズムは人間が活動的であり、現實の諸困難を男らしく自覺し、その險を冒す用意がつねにあることを欲する。それは生を戰として理解するのである。ムツソリニはまたファツシズムは生についての歴史の見方を有すると主張する。言語や風習や社會的生活の諸法則における傳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、ファツ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對する。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對する。それは十八世紀の經濟主義者が望んだやうな、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やうな、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。ファツシズムは現實主義的であらうとする。それは歴史的におのづから與へられ、それ自身のうちにその解決が見出され、もしくは暗示されてゐるやうな問題しか解かうと欲しない人間の上にはたらき掛けるためには、自然の場合と同じやうに、現實の唯中に這入り、そこに活動

してゐる力を」文配しなければならぬ。

ファツ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國家を否定した、ファツシズムは再び國家を個人の眞の實在として肯定する。そして、もし自由が現實的な人間の屬性であつて個人主義的な自由主義が考へたやうな抽象的な傀儡であるべきでないとしたならば、ファツシズムは自由のためのものである。自由は國家の自由及び國家における個人の自由であり得るのみである。ファツシズムは全體主義的である。それにとつては凡ては國家のうちにあり、如何なる人間的なもの、如何なる精神的なものも國家の外において存し得ず、また價値を有し得ない。ファツシズムによれば、國民は國家によつて作られるものであつて、國家は人民にその本來の道德的統一を自覺して、一の意志を與へる。國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。

ムツソリニはファツシズムの哲學をこのやうに考へてゐる。かくの如き哲學に一層理論的な基礎を與へようとしてゐるのはジエンテイレである。然し私はもはやここで彼の哲學に立入ることができない。また現代の哲學において重要な位置を占めるマルクス主義の哲學については本講座で別に論ぜられるから、ここでは觸れなかつた。

『シェストフ選集』跋

—1935.3.4

我々のシェストフ選集は數日後に第二卷を世に送り得る運びとなつた。その間に、その第一卷は、すでに數度版を重ねた。これは全く我々の意想外のことであつて、注目に値する事實である。

選集第一卷が人々によつてどのやうに受容されたかを我々は知らない。然し、ともかく、我々はその讀者がこの第二卷に收められた諸論文をも閱讀されんことを希望する。なぜなら、これによつて讀者は、恐らく、第一卷から受けた印象を多かれ少かれ訂正しなければならぬ必要を感じられるであらうと思ふから。そしてシェストフが、性急な批評家たちの云ふ如く、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、古來絶えず形而上學の源泉であつたもののうちに横たはつてゐることを、讀者は見出されるであらう。かかる問題源泉は、シェストフの反對したカントに於いても、彼が「單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、シェストフがあんなに攻撃したヘーゲルに於いてさへ、その青年時代の著作から知られるやうに、彼の哲學的思

索の出発點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、現實的自由——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學び知るであらう。然るにシェストフはこれらの問題が從來の哲學によつては到底解決され得ないことを鋭く見た。彼の大膽不敵な批判は、從來の哲學が、單に哲學と云はず、また神學そのものですらもが、いな凡ての人間が、自明の眞理として承認し前提してゐ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はれるのである。全く動かし難く見える且誰もが動かさうと欲せず却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はれたデカルトの言葉を借りるならば《*eversio*》を行ふことに、彼の全思惟、全情熱が集中された。我々は現代哲學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辯護のために用ゐられたものであるが、いま特に批判といふ語の含む危機的、また反對者の意味を強調して——といふ言葉をもつて現はすことができる。かやうな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、ニーチエの哲學が、また辯證法神

學の如きが擧げられ、更に或る意味ではマルクス主義的唯物論が擧げられ得るであらう。シェストフの仕事も一般的には理性の批判に屬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、その意圖に於いても、種々獨特なものを示してゐる。彼の求めるのは認識であるといふよりも創造である。人間に創造の根源的自由が可能であるか。この自由は何處にあり、またそれは如何にして現實性を有し得るか。新しい哲學は「認識の哲學」でなく「創造の哲學」でなければならぬ。然し創造の哲學は眞に「歴史的行爲」に關する哲學でなければならぬ。創造とは空想的なもの、非現實的なものを作ることでなく、却て自由の產物がリアリティを有することを意味し、そして歴史的行爲の中心問題は、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ふ點にある。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らう。創造は云ふまでもなく藝術の根本をなすものであるが、それは單に藝術にのみ關することではなく、およそあらゆる歴史的行爲に關係し、藝術の問題もかかる人生全體にかはる一般問題の内部に於いて考へらるべきである。私はシェストフがこのやうな問題に就いて、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、出來上つ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譯權に關し幹旋された小松清氏に對して感謝する。

一九三五年二月二十一日

三 木 清

現日本家族制度の地位

——1935.3『家族制度全集』推薦文

支那事變は國民生活の種々の方面に大きな變化を及ぼしてゐるが、それはまた家族制度に對しても或る影響を與へてゐる。事變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爲めに忙殺されてゐることである。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ゐる。事變に伴ふ軍事扶助が内縁の妻には通用されぬと考へてかや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。

そこで一體、内縁關係とは法律上如何なるものであるか、それはまた道德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關係し、日常絶えず起つて來ることである。かくて家族制度に就いての知識は我々の實生活にとつて缺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。家族制度は我が國社會の特色であると見られ、日本は西洋個人主義に對して家族主義を社會及び國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、現在の家族制度には如何なる制限が存するか、社會の變動は今後それに如何なる影響を及ぼすか、一般に家族と社會とは如何なる關係を有するか、等、無數の問題に就いての學問的な批判的な認識が必要になつて來る。

この全集は右の諸問題に對して諸學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國最初の且つ最も時宜に適した企てである。國民の誰もが生活常識として、思想常識としてぜひ持つてゐなければならぬ知識を提供するこの全集の廣く讀まれることを希望する。

哲學・文學用語解説(一)

『世界文藝大辞典』執筆項目

本稿は第十二卷「哲學・文學用語解説(一)」中の「パスカル」(三六〇—三六一頁)の次に配すべきものである。

パトス〔希英佛 Pathos〕語原的には受動の状態を意味する。かかる受動性は人間の身體性に基くとされ、従つて、パトスは純粹な精神と見られる理性の如きものに對し身體的に制約された心的状態即ち情緒、激情を意味してゐる。併しパトスはロゴスが對象的であるに反して主體的なものを表出することを特色とし、その限り能動性でなければならぬ。それは感動として受動的にして同時に

能動的である。パトスはロゴスの一般性、客觀性に對して個人的、主觀的と見られるが、併しまた内に人間を超えたものによつて打たれる心の感動として單に個人的、主觀的でないとも考へられる。美學上に於ては強烈にして而も嚴肅な感情的興奮を謂ひ、例へば壯美の性質を有する精神的苦悶を表現する作品の如きがパテティッシュ pathetisch と云はれる。かやうにパトスに求められるのは

ロゴスの本性たるべき厳密性 *Strenge* に對し
 嚴肅性 *Ernst* であると考えられてゐる。

浪漫的な熱情と「世界創造の哲學的序曲」

——1936.2.24『讀賣新聞』

この小島威彦氏の新著は嘗て我國において現はれた哲學書のうち最も特異な書である。その浪漫的な哲學的熱情と世界史的眼光とはこの書の特徴を形作つてゐる。

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區分する。この歴史哲學において現代を特徴付ける質料の概念は生ける自然、歴史的物質、辯證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・ロマンテイクであり、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」と解してゐる點、世界史を單に人間的な立場からでなく宇宙的な立場から捉へようとしてゐる點、辯證法と浪漫主義との結合を試みてゐる點、更に世界主義を従來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さうとしてゐる點、など特に重要ではないかと思ふ。

浪漫主義は、今日我が國において文壇の方面では屢々問題にされてゐるに拘らず、哲學の方面ではこれまでそれに相應する活潑な關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はれたのは歓迎すべきことである。また歴史哲學社會哲學の方面においては現在多くの場合、傳統主義的な保守主義的なドイツ後期浪漫主義の復活の见られるに過ぎないとき、小島氏の世界創造の哲學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點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國の哲學研究者が今日學ばねばならぬところが特に多いであらう。

萩原朔太郎著『絶望の逃走』批評文

——1936.3『朔太郎研究會報』17

萩原朔太郎氏の『絶望の逃走』を讀んで、私は氏が全くユニークな文學者であることを感じた。アフォリズムの精神を眞に捉へてゐるもの、今日の我が國の文壇において、氏の如きは稀である。隨筆は趣味、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學の精神を浪漫主義の中に示すものであると思ふ。

現代學生と思想の貧困

—1937.5.5『京都帝國大學新聞』

時代と思想

時代を救ふには先づ思想がなければならぬ。今日の時代ほど思想を要求してゐる時代はない。しかるに思想の自由が極度に狭められてゐるのがまた今日の時代だ。要求されてゐるに拘らず、狭められてゐる……これが現在の偽らざる状態である。尤もこのやうに思想の自由を狭めてゐるものも一つの思想を持つてゐるのである。だがさうした思想が今日の世界を救ひ得るかどうかには問題が存する。唯目前の目的に支配されてゐるといふこと、今日程ひどいことはない。遠い、廣い見渡しをもつた思想といふものが次第にうすらぎつつあるのではないか。政治もさうだが、思想に於てもつねにそれは廣く遠い見渡しを持つ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はれぬとしたならば、現に今日の時代に行はれてゐる思想が果して此の時代を救ふに足るものであるかどうか。自由主義では最早や今日の經濟は成り立たぬことは明ら

かであらう。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ツシズムはどうか。勿論ファツ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。ファツシズムは明かに自己矛盾だ。ファツシズムに依つては世界全體を救ふことは到底出来ない。世界史的な觀點こそ最も必要である。ファツシズムは決して全體主義ではなくて明かに一つの階級的觀點に立つてゐる。ファツシズムの云ふ全體とはそれは自己だけを全體とするものでしかない。今日の時代を救ふ思想は、最も廣い意味でのデモクラシーであると私は考へる。之までのインタナシヨナリズムの考へ方は、先づ自己といふものから出發して、然る後のインタナシヨナリズムであつた、従つてそれは個人主義と同じ論理に歸着すると云つてもいい。さういふ意味のインタナシヨナリズムでは今日の世界を救ふことは出来ない。僕の云ふ世界主義とは、逆に世界を前提することから出發する。民族とか、傳統とかの問題も世界史的な觀點から考察されねばならぬ。

學生と思想

學生と聯關してすぐ思想が問題にされるのは社會の一大不幸だ。また學生の政治運動が特別盛

んに起るといふことは、それだけ一般社會の政治的意識が進んでゐない證據とも見られるので、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。學生は政治についても高き教養をもたねばならぬ。然るに唯學生といはず一般に我が國において最も缺けてゐるのはこの政治的教養である。最近學生の間に高文型とも稱すべき型の學生が増加しつつあるやうだが、試みにその高文學生と政治との關係を最も形式的な點に於て考へて見てもそのことが判る。いはゆる高文學生は現實の政治に對して無關心であり得るのみでなく、學問的にも乃至教養的にも政治とは無關係で濟ませることが出來、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來、行政官になることも出来る。是らは何れも我が國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傳統が乏しいことに依るのは云ふまでもない。學生は學生として特殊性をもつてゐる。學生はその教養によつて一般人とは異つてゐる。學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。そして學生をも含めて教養階級にとつては謂は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。再び云ふが、學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づ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學生としてかかる目的を遂行すること能はず、従つて學生の意味がなくな

るわけである。幸ひ學生は一般に經濟的な心配も少く、勉強出來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ふことに重點を置かねばならない。若しその自由が狭められてゐるなら、その自由のための闘ひが必要であらう。日常生活行動の隅においてもこのやうな心構へこそ今日の時代には特に必要であらう。先づ君達の周圍からか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

われらの大學生活を送つて來た時代は、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發展を遂げ、それがやがて最初の經濟恐慌となつて現れるまでの時代であつた。この時代の學生を支配してゐ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。そしてその時代の學生の思想的な苦しみはどちらかと云へば極めてヒュマニズム的なものであつたといへよう。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へる。いはば茫漠たる哲學時代でもあつた。けれどもそこに於ては、人間への、人生への、社會への思索が眞剣

に行はれてゐた。而して現代の學生はどうか。現代學生の最も著しい特徴は、政治への、社會への思想的關心が急激に衰へつつあるといふ點であると思はれる。よしんばさうした關心があるにしろ、それが未だ本當にインテレクチャライズされてゐない、理論化されてゐないところが多いように思ふ。今日の時代はいやでも思想的社會的關心を持たざるを得なくなつてゐるのであるが、この場合の學生一般の關心の程度といふものは極めて原始的、衝動的なものに終つてゐ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つて始めて學生としてのインテリゲンチヤとしての、それにふさはしい思想的、社會的關心となるのである。また一面に於て今日の學生は「政治」に對する「思想」に對する恐怖症に陥つてゐるのではあるまいか。その原因としては（一）マルクス思想に對する彈壓、（二）ファッシズムの攻勢、（三）政治の非民主化……等を擧げることが出来るであらう。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づ必要であらう。從來我が國のインテリゲンチヤの間にはなほ、政治とは大臣になつたり、革命を起したりするやうな何か異常特別なことやうに考へる風が残つてゐる。今日の情勢において政治運動は困難にされてゐる。このとき政治に關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へられる。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對する打ち續く彈壓は、政治と云へば直ぐに何か怖いもの、危いものと考へ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ゐると云つてもいいのである。自分達の周圍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、そしてか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。

學生に與ふ

要するに學生もまた一個の社會人だ、従つて學生もまた社會人としての自覺を持たねばならない。學生に於ても可能な社會的な關心が充分あり得る。學生としては先づ將來社會へ出て活動する準備が必要であらう。そのためには、時代の、歴史の認識といふことについてもつと眞剣に考へねばならない。最近のやうに個人といふものの枠内に沈淪して行くといふや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らう。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。今日の學生諸君に望みたいのは、眞理のために犠牲になるといふ精神である。さういふ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ゐたうちはまだいいが、今日のやうに無批判的ナンセンス的學生の増大しつつある傾向を見ると、學生の最後の段階に來てゐるともいへよう。學問の研究者にとつて、眞理に殉ずるといふ、さ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ふものである。元來學生は學問の研究者である。學問本來の精神からもかうした精神がなければならず、また青年といふ若き世代にある人間としてもかうした精神が特に必要であらう。

要するに自分達が社會に對して持つてゐる使命を根本的に自覺して行かねばならぬ。人生の意味とか、さうした昔の人の考へた哲學的思索さへ今の學生には失はれつつあるのではないか。學生は「學ぶ」といふ學生の當然の權利を拋棄してはならない。自分の求めてゐるものが果して學校から與へられてゐるかを考へて見なければならぬ。そして若し與へられてゐ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。か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圍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。自己の周圍の可能なことから出發して行くといふ、かうした心構へこそ今日の學生にとつて何より

必要であると思ふのである。

現代學生と思想の貧困

東洋文化と西洋文化

——1939.10『アジア問題講座』第十卷

一

東洋文化と西洋文化について考へるにあたつて、先づ問題になるのは、東洋文化と西洋文化とがそれぞれ一つの全體と見られ得るかといふこと、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。次にそれらがおのの一つの全體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ふこと、つまり東洋文化並びに西洋文化のおのの特殊性が問題になつて来る。第三に、それらのそれぞれの特徴が明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ひは人類文化として一つの全體をなし得るかといふこと、つまり世界文化の統一とこれに對する東洋文化及び西洋文化の關係の問題である。

先づ西洋文化が一つの統一ある全體であるといふことは一般に認められてゐる。その統一の基礎をなしてゐるのはギリシア文化、キリスト教、近代科學等であつて、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はれる。もちろん西洋においてもそれぞれの國、それぞれの民族の文化はおのおの特殊性を具してゐる。ドイツの文化とフランスの文化とを同じに考へることはできないであらう。それにも拘らず西洋諸國の文化はギリシア・ラテン文化の傳統とかキリスト教の傳統とかといふ共通の地盤を有し、且つそれらは地域的に接近し、歷史上相互に影響し合ひ、相互に交流を重ねてきた。

しかるに從來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傳統としては佛教を擧げることができらうであらう。これは一つの重要な事實である。しかし佛教はインドから支那、支那から日本へ傳つてきたのであつて、日本において改革され純化された佛教が逆に支那やインドに移入されるといふことはなかつた。支那思想と日本との關係においても、古來支那の儒教や老莊の教は日本文化に大きな影響を與へてゐるが、日本思想が逆に支那文化に深く影響したといふことはなかつた。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、眞の交流が行はれるといふことである。しかるに從來東洋においてはそのや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實的になるといふことは今後の問題に屬してをり、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來の歴史におけるとは逆に大陸の文化に影響するといふことがなければならぬ。もちろん日本は明治以來西洋文化を逸早く移植し、これによつて目覺ましい發展を遂げ、東洋の先進國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對して大きな刺激を與へ、日本に學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學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、日本の傳統的文化ではなかつた。西洋へ行つて學ぶものを日本へ來て一層簡便に學ぼうとしたに過ぎない。かやうな支那人の態度には間違つたところがある。支那の日本に學ぶべきものは、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、寧ろ西洋文化に對する日本の學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學びはしたが、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。この學び方こそ支那が日本から學ばねばならぬものである。しかるにこの學び方を考へるとき、それは古くから日本文化のうちに存在する傳統的精神に屬し、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ふ

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つてゐないところが多い。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へ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。東洋の諸國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體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ふ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ない。

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はれる一つの理由がある。我々にとつての問題はいはゆる東亞協同體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傳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傳統の反省の上に立ち、この傳統につながるのだからならぬ。従つて東洋文化の統一が現實的に形成され得るためには、既に過去の東洋文化のうちに何等か共通なもの、統一的なものが存在し、少くと

も可能性においては既に東洋文化の統一が與へられてゐるのでなければならぬ。そこで次に、傳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

東亞の諸民族は隣接した地域に居住し、共に黃色人種であり、また古來農業、特に灌漑に依る農業を主として生活をしてきたといふことなど、種々類似の點を有してゐる。その文化の根本においても西洋文化に對し共通の特徴を發見し得るのである。

先づ、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はれる。詳しく言へば、西洋においては人間と自然とは對立的に考へられるが、東洋においては人間と自然とが融合的に考へられてゐる。そのことはまた、西洋においては自然と文化とが對立的に考へられるに反し、東洋においては自然と文化とは融合的に考へられるといふことを意味してゐる。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へられる。更にそのことと關聯して、西洋においては生活と文化との關係が抽象化され、かくして知識のための知識、藝術の

ための藝術といふ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ゐる。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ふことが求められてゐる。西洋流の文化主義といふ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へられてゐる。西洋においては客觀化された文化が重んぜられるに對し、東洋においては主體的な文化、生活と行爲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ゐる。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、東洋文化は現實主義的である。この現實主義は生活と行爲とを尊重する。東洋においては知識は實行のための知識であり、知と行との合一が要求されてゐる。觀念は實行を促すもの、實行的な衝動性を含むもの、實行的な具象性を伴ふもの、實行的な直觀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ふことも、それが行爲的直觀の立場に立つてゐ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ふこともできるであらう。

西洋の人間主義に東洋的自然主義を對せしめるといふことは東洋にヒューマニズムがないとい

ふことを意味しない。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、東洋には東洋獨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ゐる。西洋の自然主義が客觀主義的であるに反し、東洋の自然主義は主體的である。ここでは自然は單に客觀的なものでなく、働く人間、主觀的といはれる人間をそのまま包んでこれを超えたものである。西洋の自然主義が實證的にあるに反し、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對立するのではなく、かへつてこれと合一してゐる。普通にヒューマニズムといはれる西洋のヒューマニズムは近代社會の初めに現はれたものであり、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ゐる。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會の内部においてヒューマニズムが發達したといふことがその文化の特色を規定してゐる。そこにおのづから東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト（共同社會）的であるといふ特色が現はれてゐる。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會における人倫的諸關係そのもののうちにある。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對して、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ゐる。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」或ひは「自然」或ひは「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會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、齊家、治國、平天下といふ風につねに身近かなものから始めてゆくといふ道をとつてゐる。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はれである。

尤も右に擧げた東洋文化の諸特色はその封建的性質と結びついてゐると考へられるであらう。これは確かに重要な認識である。いまもし近代社會以前の西洋文化をとつ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らう。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へられるものは、實は兩者の根本的な性質の差異でなく、却つて兩者の時代の差異、發展段階の相違を現はすにほかならないと考へられねばならぬ。このやうな主張のうちには確かに或る正しいものが含まれてゐる。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はれるものに附き纏つてゐる封建的性質に注意し、それ

から脱却するや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單に發展段階的に、従つて時間的にのみ考へ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ゐる。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へることはできぬ。東洋文化と西洋文化との間に差異があることは、例へば佛教とキリスト教とを比較すれば明かであらう。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やうな罪の觀念等の如きは佛教には存在しない。そして他方佛教における無の思想は佛教的特殊性を有するにしても、それはまた例へば老莊思想のうちに、儒教の如きもののうちにさへ、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はれる。この點において元來そのやう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ゐる。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對して、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ゐるのである。

東洋文化と西洋文化との差異は、東洋においては科學が發達しなかつたのに反し、西洋におい

ては科學がその文化を特徴づけてゐる點からも考へられるであらう。科學は、自然と人間とが對立し、人間が自然を征服しようとするところから生れるといはれる。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。そこに自然に對する態度の相違がある。科學は自然をどこまでも客觀的に捉へ、その法則を概念的に認識しようとする。しかるにかかる客觀的な概念的な物の見方は東洋においては發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實相の直觀であり觀照である。物の實相といふのは物の一般的法則ではなく、寧ろ物の具體的な眞實の形である。もとより西洋においても科學の理念が明瞭に現は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實相を見ることが問題であつたといはれるであらう。プラトンやアリストテレスは形相を實在と考へ、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觀的に捉へようとし、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學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體的に捉へられ、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。即ち西洋文化が客觀的文化としてすぐれてゐるに反して東洋文化は主體的文化として深さを有してゐる。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のできるであらう。

尤も東洋に科學がなかつたといはれるのは、東洋に技術がなかつたといふことではない。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學の發達に伴つて技術も飛躍的な發展を遂げた。この場合技術といふのはもちろん物質的生產の技術、物の技術のことである。西洋においてこのやうに物の技術が發達したのに對し、東洋において特殊な發達をなしたのは寧ろ心の技術である。技術はすべて主觀的なものと客觀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觀の側において實現され、かくして物を變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觀の側において實現され、かくして心を變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、如何なる境遇の變動にも平然として處し得る人間を作るといふことが東洋的智慧の求めるところである。かやうにしてまた西洋文化が客觀的文化であるに反し、東洋的文化は主體的文化であるといふことができる。そこにそれぞれの文化の根本的な特色がある。

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へられるのでなく、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。しかるに從來「世界文化」と考へられたのは西洋文化のことであつた、「世界史」といは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、いは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。ヨーロッパ主義に對する批判はかのはゆる第一次世界大戰の結末に伴つて西洋の學者の間からも現はれるやうになつた。そしてそれと共に「西洋の没落」が唱へられるやうになつたのである。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ふが如き抽象的な形式をとらないであらう。西洋文化の没落といは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、言ひ換へると自由主義的、個人主義的文化の没落に過ぎないであらう。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らう。西洋文化を單純に世界文化と考へるヨーロッパ主義が間違つてゐると同様に、東洋文化を單純に世界文化と考へ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ふやうに空間的にのみ考へて、それを時間的に、發展段階的に考へないといふのは

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傳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會の文化を克服して生るべき新しい文化は、何等か共同社會的文化、協同主義文化でなければならぬとすれば、そのやうな共同社會的文化として特徴づけられ得る文化の傳統の現在なほ強く生き残つてゐる東洋においては、自由主義文化の克服も一層容易に行はれ得ると考へられるであらう。西洋におけるルネサンスの例が示すやうに、新しい文化の創造はしばしば古い文化の復興として現はれる。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る。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ゐる。創造なしには傳統も永續的に生き得ないのである。

かやうにして東洋文化と世界文化との關係について考ふべきことは、第一に、東洋文化のルネサンス、東洋文化の統一の實現は世界文化の發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へられてゐたのに對し、東洋文化の新たな興隆こそ却つて眞の

世界文化の形成發展に寄與するものである。

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やうに努力しなければならぬ。單に特殊であつて普遍性のないものは文化としての價值に乏しく、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もなければならぬ。文化は歴史的な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眞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傳統につながり、この傳統のすぐれたものを生かして來なければならぬが、その際特に考ふべきことは、東洋文化といは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ふことである。東洋文化の復興が封建的なものの復興にならないや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對立させ、兩者を單に排斥し合ふものの如く考へることは間違つてゐる。眞に將來性を有し、眞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體的であるといふのは或る意味においては正しい。しかし東洋文化の具體性が西洋文化とただ單に對立的に考へられるものに止まる限り、その具體性は眞の具體性でなく、それ自身一個の抽象性に過ぎない。眞に具體的なもの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、東洋文化が科學によつて媒介されるといふことである。科學は抽象的なものであらう。しかし科學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。求められてゐ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、兩者の無差別な、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

——1940.4『フェルステル・ニーチエの生涯』推薦文

ニーチエほど現代思想に深い影響を與へてゐる哲學者はない。現代思想の根底を探つてゆけば、つねにニーチエとのつながりを見出すのである。彼の實妹の書いたニーチエ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

ニイチエ問題

——1942.1.20 『ニイチエ選集』 付録

私の學生の頃、生田長江氏の譯で新潮社から『ニイチエ全集』が出た。それは我が國におけるニイチエ流行の一時代を示してゐる。私もその風潮の中で初めてニイチエを讀んだ。その時分、彼は主として自然主義者と見られてゐたやうである。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はれてゐた。阿部次郎氏とか和辻哲郎氏とかの解釋がさうであつたと記憶する。つまりニイチエは先づ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與へたのである。

これは注目すべき事實であつて、ニイチエを理解するに重要な一つの示唆がそこに存在するやうに思はれる。ニイチエ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ふヒューマニズムの精神の現はれであつた。このことを理解するならば、ニイチエ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

へ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らう。

私が二度目にニイチエを熱心に繙いたのは、ハイデッゲル教授のもとで勉強してゐた時であつた。その頃のヨーロッパは戦後不安の時代であつた。ドイツの青年たちの間では、ヘルデルリン、キエルケゴール、ドストイェフスキーなどと共に、ニイチエが盛んに讀まれ、彼の著作の新しい版なども刊行されてゐた。それはいはゆる不安の文學、不安の哲學の時代であつたのである。ところでそれから數年後、日本においてもそのやうな精神的不安の時代がきた。そしてジイドとかドストイェフスキーとかキエルケゴールとかシエストフとかの流行と共に、再びニイチエの流行を見た。彼の著作もいくつか翻譯され、新しい全集の計畫もあつたやうであるが、これは實現されずにしまつたにしても、生田長江氏譯の全集の新版が日本評論社から出た。

この時代に行はれたニイチエ解釋においては、彼の自然主義はあまり問題になつてゐない。人々は彼を主として不安の哲學者と考へ、その際彼におけるニヒリズムに心をとらへられたやうである。もちろん、彼のヒューマニズムに注意する者も少くなかつた。しかしそのニヒリズムとヒューマニズムとの關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『經濟往來』に「ニイチエと現代思想」といふものを書いてゐる。これはテー

ヌの歴史論における一つの重要な概念であつたファキュルテ・メートレス（頭主的能力）といふ思想に基いて、ニイチエのファキュルテ・メートレスを「文獻學者」と見て、その見地から彼の思想を解釋したものである。

古典文獻學者として出發したニイチエ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。しかるに彼の獨自のギリシア解釋において發見され重要視されたのは、アポロ的なものに對するディオニュソス的なもの、言ひ換へると、理性的なもの、ロゴス的なものに對する自然的なもの、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・ニイチエは同時に自然主義者であつたといふことができる。しかしそれは何故にニヒリズムにつらなるのであらうか。

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對して挑戰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發展は自然主義に屬する實證主義に行き着いたのであるが、實證主義の果ては虛無主義であつた。ニイチエ自身かやうな虛無主義を示してゐる。彼の自然主義は虛無主義と密接な關係をもつてゐる。この特殊な意味において彼はやはり自然主義者であり、かや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らうか。ともかく虚無主義が入ってきたところから、ニイチエにおける自然主義とヒューマニズムとの關係は複雑になつてゐる。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『ニイチエ選集』が出版される。ニイチエは既に古典であるのみでなく、今なほ最も現代的な思想家である。この選集の出版を機會に、ニイチエ問題が如何に今日の讀者によつて取扱はれるかは、現代思想の動向を究める上に興味深いことである。ニイチエと根本的に對質することなしには、如何なる眞の新しい思想もあり得ないのである。

日本の歴史的立場

—1942.4.3 ヲニラにて放送原稿

四月三日は神武天皇祭で、日本の國家的祭日である。この頃、日本においては、昔から「大和魂」即ち日本精神を象徵するものとして多くの詩人によつて歌はれ、すべての國民から愛せられてゐる櫻の花が至る處爛漫と咲き、一年のうち最もすばらしい季節である。神武天皇は日本の國を創め給ひし第一代の天皇であらせられ、その肇國の精神即ち「八紘一字」の精神は、綿々として現在に傳はり、今次の大東亞戰爭もこの大精神の發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といふことである。我々は自分の國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ない。そこに我々は現在世界で行はれてゐる戰爭、特に東亞における戰爭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。

今度の戰爭におけるアメリカの誤謬の原因は何處にあるのであるか。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ふことに由來してゐる。嘗てドイツの有名な哲學者ヘーゲル

(Hegel) は、アメリカを「歴史の無い國」と云つた。歴史が無いといふのは歴史を知らないといふことである。もちろんアメリカも歴史を持つてゐる。しかしながらその歴史は東洋や西洋の他の文明國に比較して極めて淺い。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。歴史といふものを理解しないアメリカの政治家たちは、滿洲事變後東亞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、日本の眞意を把握することができなかつたのである。彼等の抽象的な考へ方は、彼等が物を歴史的に見ることができないといふことに基いてゐる。

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ゐるのである。彼等は各々の民族も世界も變化し發展するといふこと、言ひ換へると歴史を持つてゐるといふことを信じたくはないのである。なぜならかかる觀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づから任じてゐる。しかるに彼等のいはゆる自由主義とは何であるか。その現實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。いはゆる自由主義の秩序の下において、すべての民族は果して眞に自由であつたか。東亞においては、日本を除く他の諸國は英米の植民地乃至半植民地となり、その壓制と搾取の下にあつたのである。自由主義

とは英米の帝國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、東亞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、誰が東亞を東亞人のために解放し得るであらうか。日本は東亞解放の選手である。自由主義の時代はもはや終つた。世界の歴史は今や轉換期にある。自由主義はもはやその約束する自由を實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ゐる。なぜならそれは個人主義的であるから。眞の自由は各人が勝手氣儘のことをするにあるのではなく、個人が全體のために奉仕し、かくして個と全體とが一致するところにある。日本は米英に代つて帝國主義的支配を欲するものではなく、眞の共存共榮の、従つて眞の自由の秩序を建設し、もつて世界の眞の平和に貢獻しようとするものである。

日本のもたらさうとする新秩序は根本において道義的のものである。政治も經濟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國以來の傳統的思想である。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。それは經濟を主とするものであり、金權支配的のものである。政治も文化も道德も經濟に従屬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對して、日本の文化、一般に東洋の文化の特質は、精神的である

といふところにある。新しい東亞はその精神的文化の傳統を再興することによつて建設され、もつて世界文化に寄與しなければならぬ。今日本に咲き誇つてゐる櫻の花は、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はし、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ゐる。このやうな精神的な力は、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ゐる。日本の軍隊が強いのは單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ゐるこの精神的な力によるのである。この道德的な力、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へてきたか。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、進歩であると考へてきたのである。言ひ換へると、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發達の歴史にほかならなかつた。即ち彼等は東洋文化の獨自性を認めなかつたのである。東洋文化は彼等にとつて單なる好奇心乃至異國趣味の對象となるに止まり、その眞の價值は理解されなかつた。しかも彼等は東亞の諸民族の間にこの明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、東洋文化の獨自性と眞の價值とを自覺しなければならない。

日本の先覺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。かくして彼等は東亞をその植民地的乃至半植民地的狀態から解放して東亞人のための東亞を建設し得る唯一の實力者であるところの日本について從來あらゆる惡宣傳を行つてきたのである。今や東亞の諸民族はかかる惡宣傳から目覺めて、日本の戰爭の道義的意圖を理解しなければならない。岡倉天心の言つたやうな東亞の諸民族の文化のうちに存在する精神的統一が先づ自覺され、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。

アジアの統一は東亞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戰つてゐるのではなく、東亞の解放と新秩序の建設といふ使命をいば世界歴史そのものから負はされてゐるのである。從來の歴史が實證してゐる如く、

如何なる世界的意義を有する大變化もつねに一定の民族から發するものである。それは惡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ゐた世界の體制は今や急速に崩壊しつつある。それはいは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、空しく舊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* といふのはよく知られた言葉である。我々東亞の諸民族が共に手を携へて、東亞に新しい時代を作り、もつて世界文化の發展に貢獻するとき、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價な享樂主義は、個人主義的な自由主義の產物である。新しい子供は産みの苦しみを経て産れてくる。今日世界史における轉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盡すことに人生の意義を悟らなければならないのである。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。

國民的性格の鍊成

——1943.1『日本文化の構想と現實』の一部

今次戦争の目的が東亞新秩序の建設にあることは言ふまでもない。これは何人も疑ふべからざる根本命題である。新しい秩序は全東亞において建設されねばならぬ。これはもとより單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。新秩序はむしろ先づ日本國內において作られてゆかねばならぬ。なぜなら日本は東亞における新秩序建設の主體として指導的地位に立つてゐるのであつて、このやうな主體は先づ何よりも自己自身において新秩序を擔ふべきであるからである。これは一つの當爲である。これは當爲であるのみでなくまた必然である。なぜなら東亞の新秩序は現實において日本を主體とする戦争の完遂によつて實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國內における諸般の革新を伴は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はねばならぬ。戦争が長期化する場合には特に特にさうである。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、國內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。これはすべての國民が十分に

理解すべきことである。新秩序といふものを外國においてのみ考へて、國內における新秩序の必要を理解することなく、その建設の努力に對して協力を惜んだり怠つたりするやうなことがあつてはならない。自分は元のままで外だけを變へようといふ如き安易な氣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ふ場合、先づ考へられるのは制度或ひは機構の改革である。このものは、もちろん大切である。大東亞戰爭完遂のために、政治上、經濟上、文化上、改革を要するものは多いであらう。いはゆる決戰體制下においてそれらの再整備が急速に行はれることが要求されてゐる。しかしよく言はれるやうに、制度を活かすものは人間である。制度は變つても人間が變らなければ意味がない。否、人間が變らなければ制度も眞に變らないであらう。人間は自分なりの制度を作るものである。制度は國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、經濟上、文化上の諸制度は、善いにつけ、惡いにつけ、我が國の國民性の現はれである。制度の批判は國民性の批判にまで掘り下げられねばならぬであらう。眞に新しい秩序は新しい國民性の形成なしには考へられない。革新は外部の制度や機構の問題に止まることなく、國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。制度が變らなければ人間も變らないと言はれるであらう。制度を變へてゆく必要はどこまでも存在してゐる。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活きてくる。東亞新秩序の建設には、これに相應する國民的性格の鍊成がなければならない。

大東亞戰爭は日本民族の隆替に關はる未曾有の出來事である。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關係するところが多い。我々は終局の勝利に對する一つの證據を擲むことができた。しかしまだ安心してはならない。この戰爭が長期化すべき可能性のあることは、それが一面戰爭であると共に一面建設であるといふことを考へてみても、容易に理解されるであらう。覺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ゐるといふことの兆しである。この戰爭は東亞の諸民族を解放して、新秩序を建設するといふ世界的使命を有することを忘れてはならない。かやうな大

任を負ふ者が激しい試煉の中で鍛へられて來なければならぬといふのは歴史の攝理である。戦争は必然にすべての國民を鍛へてゆくであらう。否、我々はこの戦争を國民的性格の鍊成の無二の機會として、その中で積極的に自己を鍊成してゆくことに努力しなければならないのである。鍊成といふ場合、一定の條件或ひは境遇が必要である。鐵は火の中においてのみ鍛へられる。平和で安易な状態において鍊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鍊成されるのである。それ故にいま日本國民が未曾有の重大事にあるといふことは、國民的性格の鍊成といふ見地から考へると、歎くべきことであるどころか、却つて大いに歡迎すべきことである。條件は既に與へられてゐる。問題は、この條件を主體的に把握して、如何に積極的に自己を鍊成してゆくかにある。

先づ一般的にいつて、鍊成といふ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缺陷は、鍊成といふことの重要性を理解しなかつた點にある。もし個人の自由とか自發性とかがすべてであるならば、鍊成といふものは不要であらう。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へると、そこに鍊成の必要が理解されるであらう。同じやうに國民的性格もその國民がおかれてゐる環境の中で鍊成されるものである。鍊成にとつて環

境は重要な關係をもつてゐる。主體と環境との間に緊張があるところに鍊成がある。個人にしても自發的或ひは自律的なところがなく、單に受動的に環境に隨從してゐるのみであるならば、眞の鍊成はないであらう。戰爭は最高の緊張として國民を鍊成するのである。元來、鍊成といふことは或る二つのものの間に緊張があるところから考へられる。かやうな緊張として注目すべきものは、傳統と創造との間の緊張である。自由主義は傳統の意義を十分に認識しなかつた故に、鍊成の意義を理解することができなかつた。傳統とは一般に何かといへば、形である。人間は傳統として與へられてゐる形において鍛へられるのである。しかしながら單に傳統をのみ言つて、他面自發的な創造を考へないならば、鍊成とは形式主義に陥り、ただ舊い型にはめることになつてしまふ。鍊成において傳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やうに注意しなければならぬ。眞の鍊成は過去の傳統と現在の創造とが激しく相擊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、鍊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はれ得るものとしたならば鍊成といふことも考へられないであらう。烈しい創造の意欲と嚴しい傳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眞の鍊成があ

るのである。かやうな緊張はまた全體と個との間の緊張である。個を超えた全體を認めない個人主義の立場においては鍊成の意義は理解されないであらう。個は全體において鍊成されるのである。しかしながら個が全體のうちに埋没してしまふ限り、鍊成といふものは考へられない。全體のみを言つて個の獨自性を認めない場合、鍊成は畫一主義に陷るのであつて、鍊成がかくの如き形式主義に墮することのないやうに注意しなければならぬ。眞の鍊成は全體の一般性と個の獨自性との間の緊張によつて生ずるのであつて、そこから現はれてくる生きた統一が鍊成の目的である。

次に國民的性格の鍊成の問題は、我が國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。明治以來我が國は種々の外國文化を活潑に輸入して來た。これはもとより偶然ではなく、また無意味であつたのでなく、日本の發展にとつて缺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、失はれてゆく危險が存在した。この際傳統的な日本精神の反省と自覺とが大切であることは言ふまでもない。しかしそれだからといつて、一切の外來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、日本文化を強ひて貧困にすること

になるであらう。問題はそこにあるのではなく、外來的なもののために固有の精神を失はないこと、しかも固有のものと外來的なものとはばらばらに存在するといふ從來の状態を脱却して、日本精神或ひは日本の國民的文化として兩者が發展的に統一に齎らされることにある。このやうな統一は機械的に行はれ得るものでも、單に觀念的に實現され得るものでもなく、まさに鍊成の過程において新しい國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。從來單に觀念的な形式的な問題として考へられてきた東西文化の融合といふことは、明治以來の日本が現實におかれてゐる歴史的狀況の中における新しい國民的性格の鍊成の問題でなければならぬ。

鍊成といふのはつねにこのやうに新しい統一、新しい形の形成に向つての實現である。かかる鍊成の問題は種々の方面において見出されるであらう。最も手近な例を挙げると、國民的性格の鍊成について、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關する限りつねに模範的に行動することができ。これは戰場においてさうであるばかりでなく、銃後においてもさうである。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なこと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、自分の商賣においては戰時にあるまじき闇取引をしてみづか

ら深く怪しまないといふやうなことがありはしないか。軍事に關することと日常的なことが一つにならないのである。兩者が何か全く別のことであるかのやうに知らず識らず考へてゐるのである。然るに今日の戰爭は總力戰であると言はれる如く兩者は決して無關係なことではない。經濟上の統制を紊る者は、まさにそのことによつて、軍事に對しても悪い影響を及ぼしてゐるのである。軍事に關することと日常的なことが一つになり、あらゆる點において模範的な國民が作られるといふことは今次の戰爭における國民的性格の鍊成の重要な課題である。國民的性格といふものは一つの形である。この形が出來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單に實踐のみでなくまた認識が必要であるといふことは、右の例によつても知られるであらう。即ち軍事に關することに眞に熱心であるならば、總力戰といふものの意義を理解しなければならぬ。そしてもし總力戰の本質が理解されるならば、軍事に關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ふが如きはあり得ない筈である。

もちろん、鍊成といふことは單なる認識の問題ではない。單に認識をのみ言つて實踐を怠るとか、知識と意志とが一致しないとかといふことに對して、意志や實踐を重んずるといふところに鍊成の特色があるであらう。鍊成は意志の人行動の人を作らうとするのである。そして今日かく

の如き人間が要求されてゐることは明かである。しかしながらそのために鍊成が單純な行動主義に陥ることのないやうに注意することが肝要である。單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、格別に鍊成を要しないであらう。眞の鍊成はむしろ認識と實踐、知性と意志との間に對立があるところから要求されるのであつて、かくの如き對立を克服して、知と行とが高い段階において統一されてゐるやうな人間を作ることが目的でなければならぬ。

かやうな鍊成の本質はまた内部と外部との關係についても理解されねばならぬであらう。我々は既に鍊成が單なる形式主義に墮してはならぬといふことを述べた。形式主義は外部の形式をのみ重んずるものである。もし單に外部の形式を整へることだけが問題であるならば、格別に鍊成を必要としないであらう。もちろん、形といふものは大切である。形といふもののもつてゐる重要性を理解しない限り、鍊成の意義は認識され得ないであらう。鍊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、單なる形式ではなく、生きた形であり、生きた形は單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。外部が單なる外部に止まつてはならぬやうに、

内部も單なる内部に止まつてはならぬ。内部と外部との間に對立乃至緊張があるところから鍊成の必要が考へられるのであり、鍊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關係において鍊成が考へられるのかかる事情に基いてゐる。國民的性格の鍊成は單に外部のものでなく、内部からのものでなければならぬ。かやうなものとしてそれは何よりも國民の道德的革新であるべきである。それは單に外面の形式を整へることでなく、心の内部に秩序を作ることではなければならぬ。

内部と外部とは無關係でなく、心の無秩序は社會的無秩序を惹き起す。例へばデマである。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はしてゐる。そしてあらゆるデマは社會的無秩序の原因となる。戰時において最も大切なものが秩序であり、しかも戰時はデマの極めて生じ易い狀況にあるとすれば、デマは今日における大きな惡である。個人的なデマであるからといつて許さるべきではない。個人に關してデマを飛ばすやうな心の無秩序な人間は、國家の重大事に關してもデマを撒布する危險をもつてゐるのである。國民的性格の鍊成は本質的に道德的鍊成であり、心の秩序を作り、あらゆる場合に處して平靜に眞劍に、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

らない。そしてデマを無効果ならしめるものは認識であるといふことを考へても、道德的鍊成にとつて認識が無關係でないことが理解されるであらう。

國民的性格鍊成の目標は世界的な大國民を作るにある。今や日本は東亞新秩序の建設といふ世界的使命を負うてその實現に邁進してゐるのである。東亞の新秩序は世界の新秩序との關聯においてのみ考へられ得るものである。この關聯を離れて、それを東亞にのみ限つて考へることは間違ひである。東亞の新秩序が世界史的意義を有するといふことはとりもなほさずそれが世界の新秩序と密接に關聯してゐ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國民として鍊成されるといふことは、從來いはゆる島國根性をもつてゐる日本人にとつて極めて大切なことである。

既に我々は國民的性格といふ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。世界史の現在の轉換期にあたり、日本は堂々として大舞臺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擴大した。かくの如き環境の變化に相應して新しい國民的性格の鍊成が必要になつてゐる。東亞共榮圈において指導的立場に立つべき日本民族は、いはゆる島國根性を清算して、世界的な大

國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が眞の世界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やうなものを世界の何處にも有しないのである。日本が現在解決すべき問題は、世界の如何なる國も未だ解決してゐない問題であり、その解決のために無意識的に乃至意識的に苦惱してゐるやうな問題である。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。我々は世界的な大國民の自覺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國民的性格の鍊成にとつて肝要である。

戦争の現實と論理

南方戦線の體驗

——1933.3.5『京都帝國大學新聞』

文化部では一日午後三時から法經第四教室でフイリツピンより歸還の三木清氏を招いて講演會をひらいたが講演要旨左のごとし

南方の戦線をめぐつて何よりも強く感ぜられたのは戦争といふものの烈しき、厳しさであつた、この経験の反省といつたものを述べてみよう。近代の戦争は總力戦であるといはれる。近代戦は確かに思想、文化、武力、經濟等の綜合戦であらうが、ただかくいは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觀念的な思考が窺はれるのである。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らう。總力戦と武力戦との關係もまた戦争と戦鬪との關係に當てはまるのであつて、戦鬪の集合即戦争とはいへないが戦鬪なくして戦争を考へることは出来ない。戦鬪の本質は敵味方の對立の絶對性にある。それは單なる理論の對立でなく感情の對立である。かく戦鬪はパトスの性質のものであるから觀念的

な對立の綜合を考へてみても戰鬪を克服し得ない。それは「喰ふか喰はれるか」の絶對的對立において敵を打倒す實踐によつて克服されるのみである。

かくのごとく戰爭は理論ではなく實踐である。今理論と實踐との關係を考察すれば理論は可能性において考へるから戰鬪における對立も觀念的に綜合して満足するが、實踐は限定された現實において考へるから敵味方の對立を戰鬪精神によつて克服しなければならない。

以上のごとき戰爭の嚴しい現實性はこれまでの觀念論的な辯證法に對して新しき解釋を與へんとするのである。ヘーゲルの辯證法の論理はその理論的觀念的性格の故に反つて形式論理に墮してゐる。なるほど過去の歴史には對立の綜合を考へ得るであらうが、現在の對立が如何に綜合されるか考へることは出来ない。現實の對立には妥協はない、未來はキエルケゴールのいふごとく絶對的斷絶と考へるほかはない。綜合ではなくて混亂混沌である、絶對的對立より新しき創造の行はるるかかる状態はこれまでのごとく對立の綜合を以てしては把握出來ず、ここにおいて新しき論理が考へられねばならぬ。

それは對立をその對立の中において克服する實踐の論理である。従つてその場合の綜合は觀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へ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へるであらう。かかる實踐的戰鬪的精神はまた實證的精神である。何となれば限定された現實を克服する實踐的精神は自ら實證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實證的知識が何よりも必要であり、ここに單なる觀念的な心構へよりも實證的精神を養はねばならぬゆえんがある。以上の如き實踐的戰鬪精神が現代の日本のインテリには最も必要であらう。何となればかかる精神すなはち對敵意識の缺乏が現在非常に誤つた考へを生んでゐるからである。その一例として戰鬪の現實を経験した現地の宣傳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ふことを考へざるを得ない。しかるに内地においては全然これと反對のことが主張されてゐるのである。それは實證精神を失つた觀念論の誤つた考へなのである。そしてかかる實證的精神は現實を現實の中で克服する實踐的戰鬪精神によつて養はれるのである。

書簡

大正九（一九二〇）年

二五二 六月十三日 山口縣吉敷郡秋穂村 山内朝資宛 洛北下加茂

六月十三日、下加茂。

山内朝資様

暫らく通信をしなかつたが、その後健康は如何だ。私は大體元氣で暮らしてゐる。今年は試験がないので随分氣樂に讀書が出来た。此の間林と二人で深田先生を訪問して、ビールの御馳走になつたりして十一時頃まで愉快に話した。口頭試問は廿五日にある。その日の夜哲史文と一緒に謝恩會を万養軒でやる計畫をした。先生と生徒とが大體同數で全部で六十人近く集る見込だから、かなり賑ふだらうと思ふ。私は同じ夜か翌日かに出發して暫らく東京へ行つて來るつもりだ。弟が今年三高の入試を受けたいと云つてゐるから、來月の七八日頃には是非再び京都へ歸つて來たい。そしてこの夏は大體京都にゐて、こゝで存氣に勉強したいと思ふ。私は今一二篇書いてみたいものを頭にもつてゐる。「個性の理解」と云ふ小さい思索を『哲學研究』に寄せたが、七月號の雜錄欄に載る筈だから讀んで貰ひたい。學術雜誌に出るものとしては少し毛色の變つたものだが、今から考へてみれば随分不完全なもので恥しい氣持でゐる。

書簡

谷川は今一つの crisis に立つてゐる。私は彼の生活態度に全然共鳴することが出来ないのを非常に悲しく思ふ。私は實際上の救済策を彼に申出ようかと幾度となく考へたが、友達に相談してみた結果終に斷念した。この際は彼は自決する外なくそしてまたそれが彼にとつて最もいいことだと思ふ。いづれにせよ彼は彼の問題を極めて近い中に解決するやうに迫られてゐる。私は彼の今の生活を理解出来ないことがないが、決して賛成することが出来ない。

二日前に西田先生の長男が亡くなられて、昨日密葬があつた。本葬は廿日にある筈だ。私はいろ／＼の意味で随分深い感動を受けた。人生なんて全くあてにならないものだ。その日その日を本當に深く生きてゆかなくてはならない。

君はもう秋まで上落しないつもりでゐるのか。體を十分大切にし給へ。

清

二五三 七月二十九日 新潟縣赤倉溫泉村越屋 山内朝資宛 京都下鴨蓼倉 八田方

七月廿九日夜、下加茂。

山内朝資様

今朝父から受取つた手紙に依ると、今年は一年志願をする者が多く従つて普通兵の徵集も多い模様なので補充にとられる心配があるから、思ひ切つて私も一年志願をしておいては如何かと云ふことだつた。そ

して兎に角急に一度歸國するやうにと云ふことだつた。私は明朝出發して一晩泊で歸つて來ることを決心した。その結果は多分一年志願をすることになるだらう。かうして私は愈々背水の陣を張らねばならなくなるのだ。志願をすれば屹度行かなくてはならぬ。入營の際の體格検査の時若くは入營後直に肩の疵のために歸へしてくれる好意をもつ人がないときには、私は一年を兵營で生活しなければならぬ。それはあり得べきことだらうか。私は人生をそれほど短いものだとも窮屈なものだとも思はない。併し一年の月日を全く無意味に過ぎねばならないのは腹立たしいことだ。今私は私が私の仕事は何であるべきかを自覺してゐなかつたらと思ふ。さうすれば私は「これも亦一興だ」と云つて笑ひながら入營することが出來たらうに。

併し私は今私が何を始むべきかを知つてゐる。私は私に許されてゐる今後の四ヶ月の自由な時間を最も有効に利用しなくてはならぬ。その中の一時間と雖も空費されてはならない。人は四ヶ月の月日が何を爲し得るかを私に於て知るべきであらう。八月一日は幸福な日だ。そのとき私は蘇つた人の決心を以て私の仕事のために勇しく男らしく出發するのだ。

私は君が私の戀の思ひ出に就て語ることを命じてくれなかつたらと思ふ。それは思ひ出と云ふにはあまりに鮮に私の胸に残つてゐる。私がそれを恰も一つのお伽話でゝもあるやうに君に話し得る日まで、彼女に就て私の語らないことを許して貰ひたい。勿論私は他の人が私の戀に就て君に話すことを厭はない。林は彼女を知り、私を知りそして私達の戀を知つてゐる。私は君が林からこの問題に關して聽いてくれる

ことを好むだらう。

務臺氏が引越を終へたので私の北白川の下宿は明いた。併し今移るのは面倒に感じるから、少くとも八月の中頃までは此處に停らうと思ふ。勿論明日一寸歸つて來れば入營の日が迫るまで一切歸國しないつもりだ。波多野先生の仕事は來月の二日から始るが、十日頃までには是非終へる筈である。

『哲學研究』七月號はこの手紙と共に明朝郵便で差出さう。そして私は君からの受取の返事と共に私のものに就ての批評を期待する。

相良は今日東京から歸つて來た。下宿がまだ決らずにあるが、或は君の今の岡崎の下宿を望むかも知れない。さうすれば君は彼にそれを譲つてくれるだらうか。

君の健康と仕事とがよき状態にあることを希望する。

清

二伸、林へ手紙を書くのなら左記へ。

京都市吉田下大路町五八、林達夫。

大正十（一九二一）年

二五四 五月九日 縣下須磨浦療病院内 山内朝資宛 姫路歩兵第十聯隊第六中隊第五班

五月九日夕、營舎にて、

山内朝資様

今君からの短い消息を読んで私は寂しく涙ぐんだ。その瞬間君の心持が十分はつきりと分るやうに思つたからである。私は君から色々のことを聞くことを欲したくない。併し何故か君に逢ひたく思ふ。私達にはそれが許されないであらうか。私はこの頃日曜毎に外出を許されてゐるから、その日を選びさへすれば須磨まで出掛けることは容易である。君が好むならば次の日曜——十五日——に私は君を尋ねたい。けれど若し君が欲しないならば私は私の希望を思ひとゞまることがいゝと思ふ。私は君が返事をくれることを期待する。私の生活と感情とに就てはそのとき詳しくお話しよう。私は色々なことを考へてみねばならなく思ふ。併し凡ての自由な、自發的な行爲は此處では許されない。私は時を待たねばならないのだらうか。私はこの頃自分自身を小説中の人物として考へずにはゐられない。

この頃閑なときにモーパッサンの「水の上」を讀んでゐる。私の好きな書物の一つである。

書簡

體を十分大切にし給へ。

二五五 五月十五日 縣下須磨浦療病院内 山内朝資宛 姫路歩兵第十聯隊第六中隊第五

班

五月十五日午後、營舎にて、

山内朝資様

私の手紙が君を沈黙と暗涙とに過ぎせたやうに、君の葉書は私を沈黙と暗涙とに陥れた。私は本當に寂しく思ふ。けれど私は運命を愛するが故に、君の意志をいつくしむが故に、今日君をお訪ねすることを思ひとゞまつた。私は本當に悲しく思ふ。けれど私は凡てを愛しよう、殊に君に關して起るあらゆる事柄を愛したい。私の魂は人知れず病床に横つてをる君の許を絶えず訪れる。何事も忍耐だ。堪へ忍びによつて私達は初めて事物の意味と人生の智慧とに到達することが出来る。私は今君が何よりも君の攝養に注意してくれることを希望する。

私の此處の生活もやつとその半分を終つた。此處を出てから私は私の生活を如何展開すればいゝのだらう、この考ばかりがこの頃の私の心を支配する。私の仕事だけに就ても私はもつと精細に、組織的に思慮してゐる必要がある。殊に一つの不思議な戀愛が或は私を慰め或は私を寂しがらせつゝ私を蠱惑的な疑惑の中におく。私は仕事と愛情との間にあつて力強くされたり、悩まされたりする。私の中には確に惡魔が

る。私はそれをはつきりと感じる事が出来る。けれど一體それを如何せよと云ふのだらう。私は自分をそんなに思慮の足りない人間だとは思はない。けれどもともすれば機會に乗ぜられ易い熱情をもつてゐる。兎に角私は京都へ速く歸りたい、さうすれば何事をも確實に決心することが出来るに思ふ。くれぐれも養生し給へ。私は私達の逢ふことの出来る日を待つてゐる。

清

二五六 五月十六日 縣下須磨浦療病院内 山内朝資宛 姫路歩兵第十聯隊第六中隊第五

班

五月十六日正午、營舎にて、

山内朝資様

十三日附のお手紙は昨夜やつと受取ることが出来た。私達は一日に唯一回、午後八時の日夕點呼の前に郵便物を渡して貰へるだけである。(そのために私は時としてどんなにじれつたい思ひをせねばならないだらう。)それに今は聯隊の者が殆ど全部青野が原へ出張して留守なので色々の事務が澁滞してゐる。昨日若し朝にでも君からの手紙を見てゐたならば、私は早速須磨へ出掛けてゐたらうに。私は少くとも一週間を待たねばならぬ。若し二十二日の日曜が教練の都合で駄目になれば、私は更に寂しい一週間を過ぎねばならないだらう。併し私は今私の我儘を押通すべきではないと思ふ。凡ては君の意志にかゝつてゐる。

書簡

其後君にして逢ふことを避けたいと考へることもあつたならば、私は私の希望を喜んで棄てよう。けれど「徳義上」と云ふ言葉だけはやめて貰ひたい。少くとも私は君からさう云はれることを好まない。君のあまりの思慮は却て私を憤らせるであらう。

昨夜私はさま／＼の思ひに苦められて眠れなかつた。私は色々の夢をみた。けれど私はいつも黎明の微光の中にゐるやうな氣持であつた。私は君の肉體に於ける奇蹟を信ぜずにはゐられない。君にはまだ君のこの世に於て果すべき使命がある、そしてその使命の果されない前に君を私達から奪ひ去ることを神は欲しないだらうと思ふ。今の場合私は君が君の健康の恢復に最善の努力を盡してくれることを望む。そして私は私が灰色の檻の囚人であつて私の意志を自由に君のために行ふことの出来ないのを悲しく思ふ。五月の須磨の海は明るいであらう。青い波を越えて來る風は必ず君に幸福を齎すであらう。

昨日私はお城の石垣のポプラの下で自分の仕事に就て思ひ回らした。そして私は私の新しい仕事を見出し、そして京都へ歸るや否やその仕事のためにはたらくことを決心した。

明日私達は此處から一里ばかり離れた射撃場へ行く。佝僂^{せむし}の國では人は誰でもさうなければならぬ、少くともさう見せ掛けねばならない。斯う考へるとき私は堪らなくなる。

清

五班

五月廿二日午後、營舎にて、

山内朝資様

先達ではお手紙を有難う。早速返事を書かうと思つたが、さまざまな感情に捉へられて遂に果すことが出来なかつた。併し今だつて私は非常に複雑な氣持である。私はこの頃睡眠がよくない。それは私の感情の緊張に歸すべきよりも寧ろあまりに過大な肉體上の疲勞の結果であらうと思ふ。——私は大抵の精神上の打撃や興奮には堪へてゆく力をもつてゐるべき筈だ。——實際、私は私の疲れを休めるだけの餘裕をもつてゐない。身體の過勞が私の神經に影響し、睡眠不良となり、その結果全體の健康を害することになりはしないかとも思ふ。けれど大丈夫だらう。私の肉體はこれまで私自身も恐しいほどの頑強な抵抗力を示して來た。

今日私はひとり姫山公園の堤の木の下で長い草を敷いて半日を送つた。私は限ない孤獨の感じに充された。けれど私はその孤獨を非常に尊いものに思つて涙を流した。そして本當にへりくだつた氣持になつて祈のために跪いた。孤獨の中にあつてのみ私達は私達自身及私達の周圍を本當にしみじみと眺めることが出来る。魂の潤ひはたゞ孤獨だけが與へてくれる。

私は君の意志がそれを欲するやうになるまで、君に逢ひたいと云ふ心を抑へておく方がよからう。私は君が今誰からも妨げられずに君の内面生活を極めて自然に、自由に發展させようとする氣持に十分同情することが出来る。君の容態が非常にいゝと云ふ通知は私の心を強くする。それを頼りにして私は私の儘

を制するだけの勇氣をもたう。

昨日私達は八家^{やか}の地藏まで行軍した。その地藏さまは人里を離れた岬の鼻に坐つて毎日潮の音を聴いて微笑んでゐる。私は地藏さまを羨しく思つた。

折角大事にし給へ。

清

二五八 五月二十九日 縣下須磨浦療病院内 山内朝資宛 姫路歩兵第十聯隊第六中隊第

五班

五月廿九日午後、營舎にて、

山内朝資様

其後病氣の経過は如何だらう。毎日君のことを思ひ出しては心配してゐる。せめて大體の容態だけでも知らせて貰へないか。

私は此處でもう六十日を暮した。私の體力も意力も試練され、鍛練されて、私は今大膽な自信の中に力強く沈潜してゐる。餘すところ三十日だが、その中日曜や休日を除けば實際練兵するのは二十日にも足りないだらうと思ふ。然し速く京都へ歸らねばならないと考へるとき、私は非常な屈辱を感じずにはゐられない。それほど私は積極的な氣持でゐる。一體に感情の調子が高くなつてゐるせいか、その變化もまた激

しくなつてゐる。獨り目覺めた夜なぞ私はさめぐと涙を流すことがある。
五月の末の太陽の光は強い。私はクロバーの葉をむしつて帽子の中へ入れて頭に冠ることがある。けれどこの輝いた日の光が君に健康を齎してくれるのだと思へば、私は嬉しい。

清

二五九 六月二十一日 縣下須磨浦療病院内 山内朝資宛 姫路歩兵第十聯隊第六中隊第

五班

六月二十一日夜、營舎にて、

山内朝資様

先達てはお手紙を有難う。早速返事を書く筈であつたが色々な理由で出来なかつた。十二日に私は此處で彼女に逢つた。そして私は私が彼女を眞實に愛してゐることを見出した。それは私には喜びでもあり悲しみでもある。君は私が或は道徳的に墮落するかも知れないと云ふ。私は如何考へていゝのか分らない。走れる所まで走つてみるのだ、外に手がない、と君は云つた。私にもそれより外に途がないやうに思はれる。唯私は最も謙遜な氣持で凡てを行ひ、堪へてゆきたいと思ふ。五十代の女と二十代の男との戀、それはあり得べきことであらうか。私は私達の愛が眞實なものであることだけは誰にも語りたい。私は彼女の何を愛するのだらうか。私は彼女の性格を愛する。戲曲的な私の魂は戲曲的な彼女の性格を求める。私達

書簡

の愛の運命を思ふとき、私は涙ぐましくならずにはゐられない、そして本當にへりくだつた心にかへることが出来る。私の今の戀が私の一生に於てどんなに重要な意義をもつてゐるか、私は近い將來に於てそれを理解し得ることを期待する。

何よりも私は速く京都へ歸りたく思ふ。私はそこで新しい生活を試みる決心である。九十日の斷絶した生活が全く新しい人生を始める機會を作つてくれたことだけでも、私は兵營生活に對して感謝すべきであらう。私はもう私の本當の仕事を始めても決して速くはないと思ふ。

君の其後の病勢は如何だ。私は來月の一日に郷里を出發する。その日出来るならば私は君を病院に訪ねたいが、君はそれを欲しないだらうか。

寶玉のやうな柘榴の花が咲いた。もう直に明るい七月が來るのだ。十分健康に注意し給へ。

清

二六〇 七月十五日 兵庫縣須磨浦療病院内 山内朝資宛 京都市北白川久保田町 三崎
方

七月十五日午後、北白川。

山内朝資様

昨日朝九時頃、君に教へられたやうに、兼次と云ふ下宿へ出掛けた。竹内君は、期待してゐた通り、學

校へ行つて留守だつた。宿の人達は、竹内君が元氣であること、毎日學校へ通つてをること、徴兵検査は不合格だつたことを話してくれた。私は私の名を知らさないで歸らうと思つたが、下宿の主婦があの方は大變義理堅い方でいらつしやるから是非と云ふので到頭名乗つてしまつた。——これらの通知は君の心を安ませ、喜ばせることが出来るだらう。そして私も今このやうに君に書くことが出来たのを満足に思ふ。

君の病氣がその後も引續いて良好な経過をとりつゝあるのが私を非常に心強くする。この夏さへ立派に過すことが出来ればもう大丈夫だ。私は秋には素敵な報知を君から屹度受取ることが出来るのだ。今は少しの油斷もしないで、靜かに、落付いて君の病を養ひ、君の體を守つてくれるやうに希望する。

こちらへ來て以來私は遽しい日を送つてゐた。昨日やつと元の心の状態にかへることが出来て私は *Lessing* を手にとつた。私はこの頃、人生を *drama* であると觀じた人の心がよく分るやうに思ふ。

祇園祭も近づいた。然し私はそれを觀に行かうとも欲しない。今は出来るだけ寂しくしてゐたい。

清

二六一 八月二日 兵庫縣須磨浦療病院内 山内朝資宛 京都市北白川久保田町 三崎方

八月二日午後、北白川。

山内朝資様

君の病氣のことが始終氣に懸つてゐながら今まで手紙を書かなかつたことを許して下さい。私は先月の

書簡

中頃から藤江さんと藤江さんの家庭とのことで奔走してゐた。それが如何なに落付いてゆくかまだ知ることが出来ないが、私のすべきことだけは大体終つたやうに思ふ。私はこれから暫らく傍觀する。そして私の最後の決心を徐に實行しなければならぬ。今度の事件が如何に結果してゆくか、それは私達の愛の發展に對して根本的な關係をもつてゐる。世間の人は、そして恐らく藤江さん自身も、さう思はないかも知れないが、少くとも私にはさう思はれる。事件が私の考と一致してゐないやうに經過するならば、私は矢張私の兼てからの思想に従て、私自身を、そして藤江さんを最も殘酷に取扱ふことが正當であると思ふ。私はさうならないことを希望する。然し私は理想主義者だ、私は私の理想に従つて生き、私の理想を以て斃れる外仕方がない。私は本當に寂しい、けれどこの寂しさに負けないで堪へてゆくのはいゝことに相違ない。——山内君、私は今君にかうした漠然とした觀念しか與へることが出来ないのを殘念に思ふ。こゝ半ヶ月か一ヶ月かの後には凡てが決定するから、そのときまで詳しい事情を追究することを待つて貰ひたい。私は或は意外の通知を君に送るかも知れない。

君の其後の病氣の經過は如何か。私はそれに就て少しでも知ることが出来たなら如何なに幸福であらう。相良は先月の中旬、大阪毎日へ這入つた。谷川は魚崎にゐる。徴兵検査の結果第一乙種であつたので、一年志願をするのだとかきいてゐるが、その後如何したのか知らない。我々の仲間も案外國家に奉公することになるわけだ。林はまだ何處へも動かないで京都に居る。私はこの秋あたり、ニイチエの「ツアラツストラ」とスピノザの「エチイカ」とゲーテの「ヴァイルヘルム・マイスター」の三つを比較して「運命の

愛」に就て論じてみるつもりで少しづゝ勉強してゐる。

清

大正十四（一九二五）年

二六二 五月六日 Monsieur S. Iwanami, Tokio, Japon 東京市神田區南神保町十六 岩波

茂雄宛 Exp: K. Miki, 26 rue Le Sueur, Paris

五月六日、パリ。

岩波茂雄様

一昨日二通の書留封書をもつて、私のパスカル研究の第三の論文「愛の情念に關する説」をお送り申し上げました。今度のものは以前のものに比して多少よく纏つてゐるかと思ひますが、これとても不完全なものに過ぎません。『思想』の餘白に御掲載下さいませれば幸福に存じます。私は今パスカルの第四の論文を書く準備をしてゐます。更に一層努力をしまして、出来るだけ立派なものを書きたいと願つてゐます。

この頃にはオックスフォードにある筈でありましたのを、私はそれをやめてこゝで續けてパスカルを勉強することしました。折角始めたパスカルを途中で斷絶してしまはずに、とにかくこれを通り纏めて

書簡

みようと云ふ要求が強くなつて來ましたのがその主なる理由でありました。それに私のこれまでの経験によりますと、言葉の違つた國へ三ヶ月位行きましたところで、その期間は言葉を慣らすためにかゝりまして學問上の効果は殆ど得ることが出来ません。それで私はこゝにとゞまつて漸く親しみかけましたフランスの思想を研究することがイギリスへ渡るよりも得策だと考へまして、速水先生など、相談しました結果、パリにゐることにしました。今度はこれまで不十分でありましたフランス語も物にしておきたいと思つてゐます。パスカルだけはどうにかして完成したいと決心してゐます。これまでのものにも手を入れまして訂正増補してゆきます傍ら、新しいものを書いてゆくつもりであります。何事に依りませず御注意、御批評下さいますれば、まことに幸福に存じます。

こゝは天氣の悪い日が多く、五月に這入つてからストーブを焚いたこともありました。私は風邪をひいたり、熱を出したり、齒痛をやつたりしまして、不愉快な日も過しました。

御健康と御發展とを切に祈ります。

清

二六三 五月二十五日 Monsieur S. Iwanami, Tokio, Japon 東京市神田區南神保町十六

岩波茂雄宛〔繪はがき〕

お送り下さいました『思想』の原稿料慥に拜受いたしました。私は相變らずパスカルを勉強してゐます。

その第四の論文「三つの秩序」は、数日ののち脱稿する筈であります。何よりも御健在を祈ります。

五月二十五日

清

大正十五（一九二六）年

二六四 五月四日 東京市神田區南神保町十六 岩波茂雄宛 京都市淨土寺西田町六六

〔はがき〕

前略

パスカルの残りの一篇淨寫を終りました。明朝書留便をもつてお送りいたしますからお受取り下さい。先日の分は既に御落手下さいましたことゝ存じます。

序文も数日中に書き上げませう。

右要用のみ申し上げます。

五月五日

三木 清

二六五 五月十四日 東京市神田區南神保町十六 岩波茂雄宛 京都市淨土寺西田町六六

書 簡

二七五

〔はがき〕

拜啓

昨日木村龜二氏が訪ねてくれました。そして哲學叢書に「法律哲學」を書くことを快諾してくれました。右お知らせまで。 不具

五月十四日

三木 清

昭和四（一九二九）年

一二六 八月六日 雨宮庸藏宛〔他の郵便物に同封〕

随分暑いやうですがお變りありませんか。お見舞ひ申し上げます。

山内氏の現象學の批評ここにお送りいたします。御指定よりも一寸長くなりましたが悪しからず。何ひとつ纏つたことも云へませんでした。同書の詳しい學問的に突き進んだ批評は『思想』九月號に執筆することになつてゐます。私はこれから進んで現象學の諸傾向、アリストテレス、ヘーゲル、デイルタイ、フツサル、ハイデッガーなどの批評を書いてみたいと思つてゐます。

御健勝を祈ります。

八月六日

三木 清

雨宮庸藏様

二六七 十月九日 雨宮庸藏宛〔他の郵便物に同封〕

一九二九・一〇・九、高圓寺

雨宮庸藏様

御無沙汰しました。

服部君からの依頼で、ここに同封の新刊紹介を書きました。よろしく願ひいたします。

右要用のみ、いづれまた。

清

昭和五（一九三〇）年

二六八 四月七日 市内丸ノ内 丸ビル五八八 中央公論社 雨宮庸藏宛 市外高圓寺

五三七〔速達はがき〕

御健闘のことと存じます。

書 簡

二七七

別便でお届けいたしました青木恵一君の原稿、同君より紹介してほしいとのことでありますので御覽に入れます。よろしく御配慮下さいますれば幸甚に存じます。もし不採用に決定しましたら、甚だお手数ながら小生まで原稿御返送下さい。先づは要用のみ。

二六九 七月六日 京都市左京區淨土寺眞如町 落合太郎宛 信州上山田温泉三好屋〔繪

はがき〕

その後随分御無沙汰いたしましたがお變りもございませんか。上山田へ來て發哺温泉であなたにお會ひしたといふ長島といふ信州の青年に出會ひました。あなたの話が出ました。明日から野尻方面へ参ります。

七月六日

三木 清

昭和七（一九三二）年

二七〇 八月二十八日 東京市麴町區 丸ビル五階 國民學術協會 雨宮庸藏宛 新京市

西廣場 民生部第二分館〔繪はがき〕

過日は失禮しました。その後お變りありませんか。私は元氣でゐます。この間は東邊道を旅行して來ま

した。これから北滿に出掛けるつもりです。十月八日の例會までには歸京したいと思つてゐます。協會のこと何分よろしく願ひします。

八月廿八日

三木 清

二七一 九月二十日 東京市麹町區丸ノ内 丸ビル五階 國民學術協會 雨宮庸藏宛 新

京市西廣場 民生部編審官室（はがき）

お變りありませんか。速記受取りましたが、旅行ばかりしてゐますので、落付いて見ることができずにゐます。歸るまでには何とか片付けたいと思つてをります。本月卅日大連出帆の船の切符を買ひました。歸京の上は連絡いたします。十月の例會にはむろん出席できる筈です。島中、清澤、藤田氏らによろしくお傳へ下さい。

九月廿日

三木 清

昭和九（一九三四）年

二七二 九月十五日 世田ヶ谷區深澤町四丁目一〇五 中込純次宛 杉並區阿佐ヶ谷一ノ

書 簡

二七九

八六八〔はがき〕

先日は失禮いたしました。遅れましたが本日山内義雄君へ手紙を出しておきました。近日お會ひになつてござんなさい。法政は來週月曜から始まるさうですから。

右お知らせまで。

九月十五日

三木 清

昭和十一（一九三六）年

二七三 十二月 小石川區駕籠町一九七 古在由重宛 東京市杉並區高圓寺四丁目五三九

〔はがき〕

喪中に付年末年始の御挨拶御遠慮申上候

昭和十一年十二月

三木 清

昭和十五（一九四〇）年

二七四 十月四日 東京驛前 丸ビル五九三區 國民學術協會宛〔はがき〕
昨夜歸つて來ました。いづれお目にかかり、いろいろお話伺ひたいと思つてをります。

四日

三 木

雨宮様

出席

芳名

三木 清

昭和十七（一九四二）年

二七五 一月十六日 麹町區丸ノ内 丸ビル五九三 國民學術協會 雨宮庸藏宛 東京市

書簡

杉並區高圓寺四丁目五三九番地〔速達〕

拜啓 小生今般國民徵用令に依り御奉公いたすこととなりましたに就いては、國民學術協會に關する小生の要務に就き留守中のこと御相談申し上げたく、明日午後お越し願ひたく存じます。

一月十六日

清

雨宮庸藏様

二七六 三月九日 東京市麹町區丸ノ内 丸ビル五階 中央公論社 雨宮庸藏宛 比島派

遣 渡 一六〇〇部隊ノ十一

その後お變りありませんか。協會の仕事は進捗してゐますか。私の研究委囑のことはどうなりましたでせうか。もし決定したのなら、やらねばなりませんから、早速知らせて下さい。あゝは言つたものの、なか／＼面倒な仕事ですから、やらなくてもすめば結構なのですが、やる以上は責任をもつてやりたいと思ひます。私は元氣でゐます。暑いことは何分暑いですが、割に弱らずに勤めてゐます。慣れれば大したことはなからうと思ひます。内地の事情はさつぱり分りませんが、當分すべてを忘れて、こちらの仕事に没頭することにしたと思ひます。島中氏を初め社の皆さんによろしく。協會の皆さんにもよろしくお傳へ下さい。私は不死身ですから安心願ひます。

三月九日

清

雨宮庸藏様

二七七 五月十三日 東京市麹町區丸ノ内 丸ビル五九三區 國民學術協會 雨宮庸藏宛

比島派遣 渡一六〇〇部隊ノ十一

お手紙拜見しました。お元氣の御様子で何よりと存じます。協會のこと、いろいろお骨折下され、諸事發展の模様で嬉しく思ひます。私に依頼された仕事は承知いたしました。本年度分の補助金頂戴しましたこと、家内よりも通知がありました。私相變らず元氣でをります。マニラも燈火管制が解除され、明るくなりました。先月はバターン半島に行き、最近はまだコレヒドールを見て來ました。目下落着いて本などに讀んでゐます。何分暑いので、なか／＼思ふやうに運びませんが、努力するつもりです。これから固書館に通つて、いろいろ調べたいと考へてゐます。こちらで纏まらなくても材料だけは仕入れてゆきたいものです。こちらの連中、皆元氣です。

協會の方々によろしくお傳へ下さい。社の諸君にもよろしく。御活躍を期待してゐます。

五月十三日

清

雨宮庸藏様

二七八 九月十四日 東京市麹町區丸ノ内 丸ビル五階 中央公論社 雨宮庸藏宛 比島

書簡

派遣 渡一六〇〇部隊ノ十一

御無沙汰しましたが、お變りありませんか。内地はもう秋に入つたことでせうが、こちらは一年中殆ど變化がなく、全く單調です。私おかげで元氣で勤めてゐます。協會から委囑されてゐる仕事のこともありますので、ひまがあれば本を読み、ノートを作つてゐます。そのノートもいつのまにか大分たまりました。どうせ大したことは出来ませんが、形だけでもとこのへたいと思つてをります。内地では南方に關する本がいろ／＼出版されてゐるやうですが、それらの中で多少とも學術的價値のありさうなものを、おついでに私のために買ひ集めておいて下さらないでせうか。私の欲しいのは、フィリッピンを中心にして南方文化に關するものですが、政治、經濟の方面のものでも學術的價値のあるものは欲しいと思ひます。代金は高圓寺の留守宅の方へさういつて御請求下されば宜しく、もしそれが御面倒なれば中央公論社で立替へて貰つておいて下さつても結構です。この頃は本がすぐ無くなるやうですから、右恐縮ながら願ひします。御健康を祈ります。桑木先生初め協會の方々、また島中氏初め社の方々によろしくお傳へ下さい。

九月十四日

清

雨宮學兄

昭和十八（一九四三）年

二七九 三月十三日 東京驛前 丸ビル五九三區 國民學術協會 雨宮庸藏宛 杉並區高

圓寺四ノ五三九〔はがき〕

拜啓 その後お變りありませんか。十日に歸つて來ました。旅先で風邪をひいて歸つてから臥てゐましたが、もう大丈夫と思ひます。これからは落着いて勉強するつもりです。いづれ近くお目にかかりたいと思つてをりますが、取敢へず、右歸京の御挨拶申し上げます。

三月十三日

三木 清

二八〇 三月十三日 兵庫縣武庫郡寶塚月地 門樋別館 池内信行宛 東京市杉並區高圓寺四ノ五三九〔はがき〕

拜啓 先日はいろいろお世話になりました。有難う存じました。あの翌日歸つて來ましたが、風邪はなほらず臥てゐます。しかしもう大丈夫と思ひます。これからは落着いて勉強するつもりです。構想力の論理を體系化してゆきたいと思つてをります。御上京の節にはぜひお立寄り願ひます。御健康を祈ります。お

ついでに大道君によろしく。

三月十三日

三木 清

二八一 三月十五日 中野區鷺ノ宮三ノ二一 古在由重宛 杉並區高圓寺四ノ五三九〔は
がき〕

お手紙有難う存じました。過日は失禮しました。旅先月末より地方へ参つてをりまして、十日に歸京いたしました。旅先から風邪を持つて歸つて、ぐずぐずしてをりましたが、もう大丈夫かと思ひます。この次の日曜の午後あたり一度お訪ねいたします。いづれお目にかかりまして。お大事に。

三月十五日

三木 清

二八二 四月十五日 杉並區井荻三ノ一 北吟吉宛 杉並區高圓寺四ノ五三九〔はがき〕

拜啓 たいへん御無沙汰いたしました。御健勝にてよろこび申し上げます。このたびは御新著『戦争の哲學』御惠投下され、厚く御禮申します。早速拜讀いたし、啓發されるところ多く、有難く存じました。私年末比島より歸還いたし、元氣で暮してをります。御健闘を祈ります。

四月十五日

三木 清

二八三 四月二十三日 雨宮庸藏宛〔封筒缺〕

拜復 先日は失禮しました。お申し越しの件、

一、御説の如く高柳氏を第一候補として次に安井氏といふ風に御交渉あつて然るべしと考へます。

一、桑木先生にはもう一度交渉してみて、いよく駄目ならば、「現代哲學界の狀勢」といふ題に關する限り、伊藤氏が適當かと思ひます。

右取敢へずお返事のみ。

四月廿三日

清

雨宮様

二八四 六月二十五日 東京驛前 丸ビル 五九三 國民學術協會 雨宮庸藏宛 東京市

杉並區高圓寺四丁目五三九番地

拜啓 本日一寸電話したのですが、二三日來御缺勤の由にて、御病氣でもあるのではないかと案じてをります。私この廿九日から一週間ばかり郷里の方へ参りますので、來月の理事會には出席できません。もし何か御用事があるやうでしたら、次の月曜日午後二時から四時までの間にお越し願ひたく存じます。この土曜日であれば、午後一時頃までは在宅いたしてをります。來月一日の會には出られませんので、右一寸御通知申し上げます。

書簡

六月廿五日

清

雨宮様

二八五 十二月十七日 本郷區駒込西片町一〇ノはノ八號 太田正雄宛 東京市杉並區高

圓寺四丁目五三九番地

拜啓

過日は御多忙中失禮いたしました。御迷惑なお願ひ申し上げましたところ、早速院長あて御親書お差し出し下さいまして、まことに有難う存じました。その後院長の話では病狀に不明の點は何もないから安心して貰ひたいとのことでありました。なほ病人は悪い方ではございませんから、他事ながら御放念下さい。御配慮にあづかりましたことを深く感謝いたしてをります。取敢えず寸楮をもつて御禮申し上げます。

十八年十二月十七日

三木 清

太田正雄様

昭和十九（一九四四）年

二八六 一月十四日 神田區三崎町二ノ四 創元社 伊澤幸平宛 東京市杉並區高圓寺四

丁目五三九番地

新年おめでとう。

昨日は折角お越し下さったのに留守にて失禮しました。實は女房が去る十一月初めから入院いたしてをり、肝臓の腫瘍のために生じた腹膜炎とかにて、なか／＼難しい病氣らしく、未だに恢復の見込み立たず、心痛してゐます。ついては貴兄のお知り合ひでどこかロヂノン（葡萄糖注射液、武田製、カルシウムの入つてゐないもので、20%乃至50%のもの）が手に入らないでせうか。できますればお世話願ひたう存じます。この頃私もたいてい午後からは病院（本郷千駄木町日本醫大第二醫院三階十一號室）へ行つてゐますが、朝のうちなら在宅してをります。右お願ひ旁々、いづれ拜眉の上にて。

十九年一月十四日

清

伊澤學兄

二八七 一月十七日 中野區鷺宮町三ノ二二 古在由重宛 東京市杉並區高圓寺四丁目

五三九番地

御無沙汰しました。本日はせつかくお越し下さいましたのに、一足違ひでお目にかかれず、残念でした。お見舞のお手紙有難く拜見いたしました。女房の病氣は肝臓の腫瘍のために生じた腹膜炎とかにて、な

書簡

二八九

かく／＼難しいらしく、去る十一月初めから入院いたしてをりますが、重態にて、この頃は私も毎日病院へ行つてをります。何分長い病氣のことにて、時節柄萬事苦勞いたしてをります。

家のこと御心配下さつて、恐縮です。引越しも大變らしく、斷念する方が宜しいかと思ひますので、もはやこの上はあまり氣におかけ下さらぬやう、ただ偶然良いものが見附かりましたらお知らせ下さる程度にとどめておいて下さい。

そのうち落着きましたら、ゆつくりお目にかかりたいと思つてをります。寒さの折柄御大切に願ひ上げます。

十九年一月十七日

清

古在學兄

二八八 六月六日 東京驛前 丸ビル五三九區 國民學術協會 雨宮庸藏宛 東京市杉並

區高圓寺四丁目五三九番地

いつぞやは失禮しました。その後お變りありませんか。

協會の方も近頃は御無沙汰してゐまして申譯ありません。女中がないので、外へ出られないのです。家政婦をおきましたところ、散々な目にあひ、これはもう懲り／＼です。人心の惡化したこと、恐しいばかりです。近く女中がありさうな様子なので、さうすれば、次の理事會あたりから出席できようかと思ひま

す。どうか皆さまによりしくお傳へ願ひます。

おついでがありましたらお立寄り下さい。いつも在宅してゐます。在宅せざるを得ない状態です。

十九年六月六日

清

雨宮兄

二八九 六月六日 神田區三崎町二ノ四 創元社 伊澤幸平宛 東京市杉並區高圓寺四丁

目五三九番地

先日は失禮しました。その後お變りありませんか。

さて昨年であつたか弘文堂から出た親鸞についての本がある筈ですが、何とか手に入りませんか。もし入手困難であれば、誰か持つてゐる人がないでせうか。一寸借覽したいのです。一週間も借りられれば結構です。右できましたら、お手数ながらお世話願ひます。私もこの頃親鸞についてぼつ／＼書いてゐます。いつ出来あがるか分りませんが、せい／＼勉強するつもりです。そんなわけで、よりしくお願ひする次第です。

十九年六月六日

清

伊澤兄

二九〇 十月十三日 東京都杉並區阿佐谷六ノ一四七 伊澤幸平宛 埼玉縣南埼玉郡鷲宮

書簡

二九一

町上内^{ウヘナ}二〇〇七 渡邊政次方〔はがき〕

先般はいろいろお世話になりました。おかげで豫定の疎開を終りました。坂入氏にもよろしくお傳へ下さい。お宅の箱は三個お返しして、二個は車の都合でお返しできなくなりました。何かの機會までお宥し願ひます。私は今後定期的には毎週水曜東京に出て十時から正午まで高圓寺の家にゐる豫定です。いづれ拜眉の節に詳しく。

十九年十月十三日

三木 清

二九一 十一月十四日 京都市左京區吉田上阿達町四 三木克己宛 埼玉縣南埼玉郡鷲宮

町上内二〇〇七 渡邊政次方

先日はお手紙有難う。皆お元氣の由、何よりと思ふ。私共も無事。到頭疎開をして埼玉の田舎で暮してゐる。農家の離れで、下は納屋、二階が座敷になつてゐるのを、その二階を借りて住んでゐる。食事も全部賄つて貰つてゐるので、心配なく、毎日同じやうなものばかり食はされるが、いつも満腹することはできる。當節としてはまづ結構なことと言はねばならぬ。洋子は近くの縣立久喜高女へ轉校させた。東京から約二時間だが、空襲があつても壕へ飛び込む必要はなく、この時局にしてはもつたいないほど静かな日を送つてゐる。晴れた日には筑波、富士、淺間が見える。東京へは一週に一回出ることにしてゐる。

今度迫間君召集解除になり、近々上京する由。一旦家をたたんでしまつたので、今度はいろいろ不自由

なことだらうと思ふ。一昨日、この近くに出張してゐる高井君がこの寓居を訪ねてくれた。明後日あたり高井君が今ゐる古河に行つてみるつもりだ。土産に鮎くらゐあるかも知れない。

追々寒くなつた。お大事に。關西では Deng 熱が流行してゐるさうだから注意して貰ひたい。世の中もいよいよ深刻に變化してゆく。私などにしてもいつまで静かでゐられるものか分らない。

十九年十一月十四日

清

克己様

書簡索引 (五十音順、数字は書簡番号、□内は本巻収録分)

甘粕石介 ↓ 見田石介

雨宮庸蔵 [二六六・二六八・二七〇・二七一・二七四・

二七九・二八三・二八四・二八八]

生田 勉 一一一

池内信行 [二八〇]

伊沢幸平 [二八六・二八九・二九〇]

石原 謙 二

岩波茂雄 [二六二・二六五]

太田正雄 [二八五]

落合太郎 [二六九]

唐 木 順 三 七〇・七一・七三・七五・七八・

八〇・八二・八七・九〇・九一・九七・九九・一〇〇・一〇一・一〇五

・一〇七・一二三・一二八・一二七・二九・三五・六・一九・

一九八・二二七・三〇・三二五・三三・三三三・三三九・四九

菅 円吉 一七四・一七五・二〇四・二四一

岸本純子 一七三・二三三

岸本誠二郎 一六九・二二三・二三三・二三八

北 吟吉 [二八二]

倉石武四郎 一

古在由重 [二七三・二八一・二八七]

小林 勇 一三七・一三九・一六七・一七〇

坂田徳男 六五・七六・八四・九六・一三三・一四六・一四七

・一五〇・一五七・一六二・一六四・一六六・一八四・一九三

・一九七・二〇三・二二九・二六六・二四八・二五二

向坂逸郎 六四・二六

太道安次郎 二三二

高井はるえ 二五〇

田中美知太郎 一一九

田辺 元 三・七・二五・二八・三三・三九・七二・七七

寺田 喜治郎 一八〇・一八二・一八三・一八五・

一八八・九二・九四・九五・九六・〇二・〇五・二〇

東畑喜実子 五十一・六三・六六・六九

中込純次 「二七二」

野島貞一郎 一一七・一四四・一四五・一五三・二〇一・三二

七・三三〇・三三四・三四五

畑中繁雄 二〇九・三三二

羽仁五郎 四一・六八・一二四・二六・二七・二九・

三・三三三・三八・四〇・五一

藤原 定 一三四・一七九

正木 晃 二四六・二四七

榊田啓三郎 八・八三・八五・八六・八八・九二・

九五・一〇二・一〇六・一〇八・

一一〇・一一〇・一二・一二・一四・一五・二二・一二

四・一二六・一三〇・一三三・一三六・一四〇・一四二・一四

三・一四八・一五二・一五四・一五五・一五八・一五九・一

六三・一六五・一六八・一七一・一七二・一七六・一七七・

一八二・二〇〇・二三五・二三七・二三八・二四〇

三木克己 二四三・「二九一」

三木 繁 二四二・二四四

三木 洋子 一七八・一八九・一九〇・二〇六一

二〇八・二二一・二四一・二六二・二八・三六

見田石介 一二五・一九六・二二・二二九

森 五郎 ↓羽仁五郎

安成二郎 一四九

山内朝資 「二五二・二六一」

山崎桂三 八九・三四

山崎 謙 一〇〇・二〇・二八・三三・三五・五六・六〇

和辻哲郎 一四一

※カタカナ表記について、底本ではいくつかの論文で「ツアイエユ」が大文字になっている。人名などで表記が異なることになるが、底本のままである。

※底本二二四頁「デカタン」は、底本のまま。

※底本二七九頁「卅日」は、「卅日」に代える。

後記

本巻は、1968（昭和43）年3月全集完結後に収集された論考・批判文・書簡を集め、前全集第一九巻に収められていた年譜・著作年譜・総目録を補筆修正した、との事である。

第二十巻編者榊田啓三郎による各論文の初出は以下の通り。

『資本論』に於ける邦譯二著の對立 昭和二（一九二七）年十一月七日『東京日日新聞』。

翻譯批判の基準——高畠本『資本論』は如何に辯護されたか—— 昭和二（一九二七）年十一月

二十一日『東京日日新聞』。

歴史哲學 昭和三（一九二八）年七月十五日と十月十五日『社會經濟体系』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『法政大學新聞』。

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』。

文藝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』。

新興藝術派批判の論理 昭和五(一九三〇)年六月二十一日『京都帝國大學新聞』。

宗教改革か社會改革か 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『東京帝國大學新聞』。

フォイエルバッハ著・佐野文夫譯『ヘーゲル哲學の批判他一篇』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『京都帝國大學新聞』。

哲學思潮と文章 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。

最近の哲學 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―

九卷に收載。

『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）に收載。

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）。

哲學・文學用語解説（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。

浪漫的な熱情と「世界創造の哲學的序曲」 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『朔太郎研究會報』17。

現代學生と思想の貧困 昭和十二（一九三七）年五月五日『京都帝國大學新聞』。

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、尾崎秀實編「思想・文化篇（一）」（創元社）に收載。

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。

ニイチエ問題 昭和十七（一九四二）年一月二十日『ニイチエ選集』（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。

國民的性格の鍊成 昭和十八（一九四三）年一月『日本文化の構想と現實』（中央公論社）の一部。
戦争の現實と論理 南方戦線の體驗 昭和十八（一九四三）年三月五日『京都帝國大學新聞』。

〔參考篇〕

THE CHINA AFFAIR AND JAPANESE THOUGHT 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）に發表。

本巻底本に収録された「年譜」「著作年譜」は、前回の全集発行の後見つかった論文の収録のみでなく、関係者による新たな証言による修正をほどこしたものである、と。

全卷目次

第一卷 パスカルに於ける人間の研究・人生論ノート他

凡例

パスカルに於ける人間の研究……………一

序……………三

第一人間の分析……………九

第二賭……………四六

第三愛の情念に關する說……………七三

第四三つの秩序……………一〇〇

第五方法……………一二九

第六宗教における生の解釋……………一六八

人生論ノート……………一九三

死について……………一九五

幸福について……………二〇四

懷疑について……………二一三

習慣について……………二二二

虚栄について……………二二三

名譽心について……………二三九

怒について……………二四六

人間の條件について……………二五四

孤獨について……………二六一

嫉妬について……………二六六

成功について……………二七二

瞑想について……………二七八

噂について……………二八四

利己主義について……………二九〇

健康について……………二九六

秩序について……………三〇三

感傷について……………三一〇

假説について……………三二七

偽善について……………三二三

娯樂について……………	三二九
希望について……………	三三六
旅について……………	三四二
個性について……………	三五〇
後記……………	三六一
我が青春……………	三五三
讀書遍歴……………	三六九
消息一通……………	四三三
哲學はどう學んでゆくか……………	四五一
哲學はやさしくできないか……………	四七七
後記……………	四八九

第二卷 史的觀念論の諸問題他

史的觀念論の諸問題……………	一
序……………	三
批判哲學と歴史哲學……………	七

全卷目次

附録……………	六九
歴史的因果律の問題……………	八〇
個性の問題……………	一二〇
デイルタイの解釋學……………	一五九
ヘーゲルの歴史哲學……………	二〇五
危機における理論的意識……………	二四一
ボルツァーノの「命題自體」……………	二五五
スピノザに於ける人間と國家……………	二九二
ゲーテに於ける自然と歴史……………	三三四
PDF版では、以下のドイツ語論文は別ファイルにし、 翻譯は収録せず。	

Die Logik der individuellen Kausalität	
Wahrheit und Gewissheit	
Der Objektivismus in der Logik	
Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie	
ドイツ語で書かれた論文の翻譯	

個別的因果律の論理

眞理と確實性

論壇學における客觀主義

日本の哲學に對するリッカートの意義

後記……………三八四

第二卷独文

Die Logik der individuellen Kausalität……………3

Wahrheit und Gewissheit……………20

Der Objektivismus in der Logik……………35

Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie…54

解説と論文要旨……………64

第三卷 唯物史觀研究

唯物史觀と現代の意識……………一

序……………三

人間學のマルクスの形態……………五

マルクス主義と唯物論……………四二

プラグマチズムとマルキシズムの哲學……………七八

ヘーゲルとマルクス……………一九

社會科學の豫備概念……………一五七

序……………一五九

問の構造……………一六一

解釋學的現象學の基礎概念……………一八六

科學批判の課題……………二一一

理論 歴史 政策……………二五三

有機體説と辯證法……………三〇五

唯物論とその現實形態……………三三四

觀念形態論……………三六七

序……………三六九

歷史主義と歴史……………三七九

認識論の構造	四一三
形式論理學と辯證法	四三八
科學の發展の制限とその飛躍	四六二
自然科學の社會的規定性	四九二
後記	五二二

第四卷 知識哲學・辯證法・現代思潮他

知識哲學	一
認識論	三
一 存在と眞理	三
二 直觀と判斷	二〇
三 主觀と客觀	三七
四 認識と生	五二
五 認識論	七〇
論理と直觀	八一
辯證法	九三

全卷目次

辯證法に於ける自由と必然	九五
辯證法の存在論的解明	一四〇
現代思潮	一八五
現代哲學思潮	三三五
後記	三九九

第五卷 哲學諸論考

哲學諸論稿	一
危機意識の哲學的解明	三
形而上學の將來性について	三一
世界觀構成の理論	五三
人間學と歴史哲學	七八
表現に於ける眞理	一〇五
解釋學と修辭學	一三九
ヒューマニズムの哲學的基礎	一五九
人間主義	一八七

ヒューマニズムの倫理思想	二四五
精神史方法論	二六三
充足的經驗論	二八四
自然主義の倫理思想	三二〇
一 近代思想としての自然主義	三二〇
二 自然主義と社會思想	三四一
形而上學の現象學	三五九
倫理と人間	三七七
道德の理念	四〇四
後記	四二三

第六卷 歴史哲學・社會科學概論

歴史哲學	一
序	三
第一章 歴史の概念	五
第二章 存在の歴史性	五九

第三章 歴史的發展	一〇二
第四章 歴史的時間	一五一
第五章 史觀の構造	二〇一
第六章 歴史の認識	二四九
社會科學概論	二八九
第一 社會的知識の諸形態	二九一
第二 社會科學とイデオロギー論	三一七
第三 社會科學の構造	三五六
第四 社會科學の方法論	四二三
後記	四五五

第七卷 哲學入門・技術哲學他

哲學入門	
序論	五
一 出發點	五
二 人間と環境	九

三 本能と知性	一八
四 經驗	二六
五 常識	三三
六 科學	三九
七 哲學	四九
第一章 知識の問題	六七
一 眞理	六七
二 模寫と構成	七九
三 經驗的と先驗的	九六
四 物 關係 形	一〇九
五 知識の相對性と絶對性	一二八
六 知識の倫理	一四三
第二章 行爲の問題	一五五
一 道德的行爲	一五五
二 德	一七一
三 行爲の目的	一八四
全卷目次	

技術哲學

第一章 技術の本質	一九七
第一節 技術的行爲	一九七
第二節 手段と目的	二一一
第三節 發明	二二四
第四節 道具と機械	二三八
第五節 科學と技術	二四七
第二章 技術と社會	二五七
第一節 道具聯關	二五七
第二節 技術の社會性	二六四
第三節 技術の社會的・道德的問題	二七〇
第三章 技術と道德	二八三
第一節 技術の倫理	二八三
第二節 道德と技術	二八六
附錄	
技術學の理念	三〇〇

技術と新文化	三二七	第四章 經驗	二五八
後記	三三〇	後記	五一〇
形而上學	三三一	第九卷 アリストテレス・ソクラテス	一
現代哲學思潮	三四四	アリストテレス	一
文化社會學	三八〇	アリストテレス「形而上學」	二九
社會科學	四二八	序	三一
社會道德	四四八	第一章 學の規定	三二
自由と自由主義	四六二	第二章 方法	五〇
後記	四八一	第三章 形而上學の主題	六九
第八卷 構想力の論理		第四章 眞としての存在	九二
構想力の論理	一	第五章 實有の概念	一六
序	三	第六章 可能性と現實性	一五一
第一章 神話	一三	アリストテレス	一七九
第二章 制度	九九	序	一八一
第三章 技術	一八五	第一章 教育の基礎	一八二

第二章 教育の目的	二一四
第三章 教育と社會	二五一
第四章 教育の課程	二九〇
ソクラテス	三〇七
序	三〇九
一 神話と歴史	三一—
二 史料	三二二
三 時代	三三六
四 ソフィスト	三五—
五 人間	三六七
六 使命	三七七
七 對話	三九二
八 定義と歸納	四〇六
九 倫理	四一八
一〇 最後	四四三

全卷目次

第十卷 哲學評論	
哲學評論	
マックス・シェーラー	三
方法と順序	一六
現象學敘説	三八
辯證法とその俗流化	五七
ヘーゲルの辯證法とレーニン	七七
ハイデッガーの存在論	八三
資本論の冒瀆	九一
近代科學と唯物辯證法	一四
ニーチェ	三一
唯物論は如何にして觀念化されたか	一五七
ヘーゲル復興とその方向	一六六
時代と世代	一九五
ヘーゲルは如何に現代に生きるか	二一三
キエルケゴールと現代	二二〇

拙著批評に答ふ……………	二二九
哲學の衰頹と再建の問題……………	二五五
哲學者の定義による人間……………	二七三
不安の思想とその超克……………	二八五
ハイデッガーと哲學の運命……………	三二〇
歴史的意識と神話的意識……………	三三一
新しい人間の哲學……………	三三五
ニーチェと現代思想……………	三五二
現代の浪漫主義について……………	三七三
非合理主義的傾向について……………	三九二
西田哲學の性格について……………	四一〇
哲學ノート……………	四三五
デカルト覺書……………	四九二
ベルグソンについて……………	五一六
書評「現象學敍説」……………	五二七
後記……………	五三四

第十一卷 文學論稿

文學論稿……………	
啓蒙文學論……………	三
藝術的價值と政治的價值……………	二八
文學形態論……………	五一
現代階級闘争の文學……………	七七
今日の倫理の問題と文學……………	一七八
イデオロギーとパトロギー……………	二〇三
ネオヒューマニズムの問題と文學……………	二一五
文學に於ける世代の問題……………	二四五
文學史方法論……………	二六九
シェストフ的不安について……………	三九二
行動的人間について……………	四〇九
芸術の思想性について……………	四二六
古典における歴史と批評……………	四四五

文藝的人間學……………	四六四
後記……………	四七九

第十二卷 文學評論

文學評論

文學の眞について……………	三
自照の文學……………	一七
文壇と論壇……………	二九
現實と藝術……………	四一
日記と自敘傳……………	五四
評論と機智について……………	六一
現象學と文學……………	六九
ディレッタンティズムに就いて……………	八一
批評の生理と病理……………	八九
歴史的自省への要求……………	一一五
性格とタイプ……………	一二一

レトリックの精神……………	一三一
詩歌の考察……………	一四八
文章の朗讀……………	一六八
技術の精神と文學のリアリズム……………	一七一
創作と作家の體驗……………	一七九
作品の倫理性……………	一八七
哲學と文藝……………	一九四
肉體の問題……………	二〇〇
純粹性の揚棄……………	二一四
ヒューマニズムへの展開……………	二二二
通俗性について……………	二三一
新しい國民文學……………	二三八
政治への反擊……………	二四三
文學と技術……………	二五一
詩と科學……………	二五九
古典の概念……………	二六五

文藝時評……………	二七〇
文藝時評……………	二八二
用語解説（二）『世界文藝大辭典』執筆項目……………	二九三
用語解説（二）『社會科學大辭典』執筆項目……………	三九六
後記……………	四四一

第十三卷 評論Ⅰ 宗教・教養と文化Ⅰ

宗教

如何に宗教を批判するか……………	三
宗教闘争と階級闘争……………	一二
文化の根源と宗教……………	二〇
宗教復興の検討……………	三二
佛教の日本化と世界化……………	四五
類似宗教と佛教……………	五三
無力なる宗教……………	六三
新日本の指導力としての宗教……………	七一

類似宗教の蔓延……………	八二
青年と宗教……………	八六
教養と文化（二）……………	
新興科學の旗のもとに……………	九三
最近哲學界の分野……………	九八
現象學は明日の科學か……………	一〇五
特權階級意識の批判……………	一〇六
古典の研究……………	一一四
講義録狂……………	一二三
自殺の哲學……………	一二九
自由主義者の立場……………	一三三
美術時評……………	一四三
浪漫主義の擡頭……………	一五七
自由主義以後……………	一六八
新語：新イズム解説……………	一七六
日本文化と外國文化……………	一八〇

人間再生と文化の課題	一八九
現代文化の哲學的基礎	二〇四
青年に就いて	二二三
日本の性格とファッシズム	二四一
東洋的人間の批判	二六八
ヒューマニズムの現代的意義	二七六
教養と時代感覺	二八五
喰ひ荒された論壇	二九〇
哲學の復興	二九二
讀書論	三〇二
デカルトと民主主義	三〇六
教養論	三一〇
知識階級と傳統の問題	三二六
日本の知性について	三四七
大學とアカデミズム	三五九
學生に就いて	三六五

全卷目次

文化の本質と統制	三七七
貧困と危機	三八五
時代の感覺と知性	三九一
世界史の公道	四〇二
彈力ある知性	四〇八
パスカルの人間觀	四一六
哲學と教育	四二二
大學の固定化	四三二
靈魂不滅	四三六
日本の現實	四三八
技術と文化	四六四
戰爭と文化	四七五
技術と大學の教育	四八二
後記	四八九

第十四卷 評論Ⅱ 教養と文化二

教養と文化 (二)

世界文化の現實……………	三	文化の風俗化……………	二一七
政治の哲學支配……………	二三	大學改革の理念……………	二二五
大學の權威……………	四〇	歴史の理性……………	二四九
ジイドのヒューマニズム……………	五八	全體と個人……………	二七〇
新世界觀への要求……………	六六	自主的思考の反省……………	二八九
哲學と知性……………	七九	時務の論理……………	二九九
新しき知性……………	八七	傳統論……………	三〇七
文化の變貌……………	一〇一	文化の力……………	三一八
ジャーナリズム……………	一一三	國民文化の形成……………	三三六
現代日本に於ける世界史の意……………	一四三	國民的性格の形成……………	三四四
二十世紀の思想……………	一五一	文化政策論……………	三五六
知性人……………	一五九	滿洲の印象……………	三七六
政治と文化……………	一六二	生活文化と生活技術……………	三八四
日支を結ぶ思想……………	一八五	外國語の不安……………	四〇二
知性の改造……………	一九一	天才論……………	四〇九
		ユートピア論……………	四二五

讀書論……………	四四二
雄辯について……………	四五八
謙讓論……………	四六九
學問論……………	四七八
洋書輸入難……………	四九九
日本文化とデモクラシー……………	五〇二
道德の再建……………	五〇六
學問と人生……………	五一九
指導者論……………	五四二
危機の把握……………	五五八
精神について……………	五六七
死と教養とについて……………	五七五
知識人の位置の變化について……………	五八二
後記……………	五八五

第十五卷 評論Ⅲ 社會・時局

全卷目次

社會・時局……………	三
論壇時評……………	一六
自由主義の將來性……………	一九
最近の哲學的問題……………	二八
日支思想問題……………	三六
論壇時評……………	四一
試験制度について……………	五〇
社會時評……………	六四
時局と思想の動向……………	七九
社會時評……………	九〇
文化團體の再検討……………	一〇五
文化動章に就いて……………	一一四
知識階級と政治……………	一一八
文化動章の授章者決定……………	一三三
財閥と文化事業……………	一三七

輿論の本質とその實力……………	一四一	新文相への進言……………	二四八
帝國藝術院の問題……………	一四四	協力の基礎……………	二五八
新日本主義の認識……………	一四七	大學の問題……………	二六四
政治の論理と人間の論理……………	一五五	大學改革への道……………	二七二
時局と思想……………	一五九	理論と國策……………	二七九
時局と學生……………	一九四	東亞研究所……………	二九三
時局と大學……………	一九七	最近學生の傾向……………	二九六
新しいコスモポリタン……………	二〇一	革新と教育……………	三〇〇
教育の權威……………	二〇七	東亞思想の根據……………	三〇八
新宣傳論……………	二一二	評論家協會について……………	三二六
教育審議會への期待……………	二一九	「昭和塾」創設について……………	三二九
文官任用令の改正……………	二二二	最近綜合雜誌の傾向……………	三三四
思想の貧困……………	二二五	東大經濟學部の問題……………	三三七
最近の知識階級論……………	二三〇	青年知識層に與ふ……………	三四一
知識階級に與ふ……………	二三七	政治の貧困……………	三六一
知性人の立場……………	二四四	雄辯術の復興……………	三七三

世界の危機と日本の立場	三七六
汪兆銘氏に寄す	三八九
計畫的政治を行へ	三九八
國民性の改造	四〇三
科學について	四二〇
新しい考へ方、見方、生活の仕方	四三二
小市民精神の清算	四三七
新性格の創造	四四〇
正義感について	四四七
今日の國民倫理	四五五
事實の確認	四五七
戰時認識の基調	四五九
比島人の東洋的性格	四七八
南方から歸つて	五二〇
フィリッピン	五二五
比島の言語問題と日本語	五四六

全卷目次

新しい環境に處して	五五九
比島の教育	五七二
比律賓文化の性格	五九一
比島人の政治的性格	六一二
南方の大學	六一五
後記	六二一
 第十六卷 時代と道德・現代の記録他	
時代と道德・現代の記録他	
時代と道德	一
現代の記録	一八五
續現代の記録	三六三
コラム『東京だより』他	五一七
コラム『東京だより』	五一九
コラム『窓 外』	五五三
コラム『一朝一夕』	五七三

コラム『大波小波』	五九四
コラム『銃眼』	五九八
後記	六〇三

第十七卷 歴史的研究・小篇他

歴史的研究

社會史的思想史（古代）	三
-------------	---

一 ホメロスのヘシオドスの社會	三
二 地中海におけるギリシアの伸張	一六
三 ギリシア本土における發展	三三
四 紀元前六世紀より四世紀に至る頃のギリシア經濟	四八
五 ギリシア啓蒙運動	六一
六 ギリシア古典哲學における社會思想	七五
七アレキサンダーの遠征の影響	八六
一夫一婦制論	九七
日支文化關係史	一二六

小篇

一 東亞文化の發展とその特質	一二六
二 日支文化交渉の歴史的概観	一四七
三 歐米勢力進出以前に於ける東亞	一六三
西田幾多郎博士	一八九
羽仁五郎を語る	一九二
輕蔑された翻譯	一九五
理解者谷川徹三君	二〇〇
動物精氣	二〇三
唯一言	二〇七
書物の倫理	二一〇
新聞の影響	二一六
ヘルデル大辭典について	二二一
碁	二二七
生田長江氏	二三〇
眼	二三四

家居旅心……………	二三七
幸田露伴翁を圍んで……………	二四二
西田幾多郎先生のこと……………	二四五
本多謙三君を悼む……………	二四八
蔵書……………	二五一
如何に讀書すべきか……………	二五三
ハイデッゲル教授の想ひ出……………	二七四
自己を中心に……………	二七七
思索者の日記……………	二八〇
私の讀書法……………	二八四
辭書の客觀性……………	二八六
市民生活と花まつり……………	二九二
西田先生のことども……………	二九五
『哲學とは何か』序……………	三二三
『ドイッチェ・イデオロギー』譯者例言……………	三二五
『危機に於ける人間の立場』序……………	三二八

『人間學的文學論』後記……………	三二三
『シェストフ選集』序……………	三二五
『影なき影』後記……………	三三〇
『現代學生論』序……………	三三二
『新版現代哲學辭典』序……………	三三八
『哲學ノート』序……………	三三九
『學問と人生』後記……………	三四〇
『將來の哲學の根本命題他一篇』跋……………	三四一
池島・榊田共譯『人間學とは何か』序……………	三四三
坂口昂著『概觀世界史潮』……………	三四五
ブレハノフ著『史的「一元論」を読む』……………	三五二
田部重治著『中世歐洲文學史』……………	三六〇
岩波講座『東洋思潮』を評す……………	三六四
ヴァレリイ『現代の觀察』……………	三六七
中河與一著『ゴルフ』……………	三七〇
鬼頭英一著『ハイデッガーの存在學』……………	三七二

清水幾太郎著『社會と個人』……………	三七六	W・ヴェント著『技術と文化』……………	四三二
モオロア『魂を衡る男』讀後感……………	三七九	最近の思想書……………	四三八
中河與一著『偶然と文學』讀後感……………	三八一	多田督知著『日本戰爭學』……………	四四一
『生田長江全集』……………	三八三	林達夫著『思想の運命』……………	四四六
向坂逸郎著『知識階級論』……………	三八六	ドイツの神話……………	四五一
矢内原教授著『民族と平和』……………	三九二	「人間論」懸賞論文審査評……………	四五四
圓谷弘著『支那社會の測量』……………	三九六	高坂正顯著『カント解釋の問題』……………	四五六
オルテガ著・池島重信譯『現代の課題』……………	三九八	波多野精一著『宗教哲學序論』……………	四六一
清水幾太郎著『人間の世界』……………	四〇二	『ギリシア・ラテン講座』發刊の辭……………	四六七
『室伏高信全集』を推す……………	四〇五	『バスカル冥想錄』推薦の言葉……………	四六九
田邊元著『哲學と科學との間』……………	四〇八	『ドストイエフスキ全集』推薦の辭……………	四七〇
清水幾太郎著『流言蜚語』……………	四一二	『ボードレール全集』推薦の言葉……………	四七一
『歴史哲學』と『道德哲學』……………	四一七	『ヴァレリイ全集』推薦の言葉……………	四七二
岡山巖著『現代短歌論』……………	四二一	西田博士との對談……………	四七五
最近の讀書……………	四二四	日本文化の特質……………	四七五
『美と崇高との感情性に關する觀察其他』……………	四二七	ヒューマニズムの現代的意義……………	四九二

資料

新日本の思想原理	五〇七
新日本の思想原理 續篇	五三四
科學と文化	五八九
後記	六一三

第十八卷 語られざる哲学・手記・哲学的人間学・親鸞

語られざる哲学	一
手記	九五
哲学的人間学	一二五
第一章 人間学の概念	一二七
第二章 人間存在の歴史性	一八七
第三章 人間存在の状況性	二四七
第四章 人間存在の表現性	二九七
第五章 人間存在の社會性	三五六
校異	三八六

全卷目次

親鸞

第一章 人間 愚禿の心	四二一
歴史の自覺	四二二
三願轉入	四七四
第四章 宗教的眞理	四八三
社會的生活	四九〇
〔斷片〕	五〇一
後記	五二七

第十九卷 遺稿・日記・書簡・補遺

遺稿	一
漢詩	三
ノートより	一〇
龍野中學校學生歌	一一
伊勢參宮旅行記	一三
友情	三〇

前田君の思ひ出	四五	批評と論戰	五〇〇
和歌		辯證法の理論と歴史	五〇五
歩み來し道	五三	唯物論は認識論上維持されないか?	五二一
われの歌へる	六二	チャーナリストとエンサイクロペヂスト	五四二
京都龍中會	七九	「ことば」について	五四九
詩	八三	新社會派の檢討	五五二
幼き者の爲に	一〇九	二つの三百年祭	五六七
日記	一三一	偶然と必然	五七四
書簡	二二七	パトスについて	五八〇
補遺	四五五	パトロギーについて	五八五
眞理の勇氣	四五七	或る新入學生に與ふ	五八九
『シュペングラーの歴史主義的立場』	四六〇	時代の深刻から「生」哲學の再考へ	五九二
思想の闘争性に就て	四六六	ナチスの文化彈壓	五九四
羽仁五郎著『轉形期の歴史學』	四七三	河上肇博士の共產陣營離脱について	六〇三
文藝時評	四七七	京大問題の再吟味	六〇四
新興美學に對する懷疑	四八一	哲學者ハムレット	六一二

哲學思想の分野……………	六一四
中央公論社に對する私見……………	六二〇
思想界の回顧と展望……………	六二六
所謂「大乘教學」とは何ぞや……………	六三二
古典復興の反省……………	六三九
時代批評の貧困……………	六五〇
哲學論の構成……………	六五四
杉森教授の「大學改造論」……………	六六一
全體主義批判……………	六六四
文化團體の使命……………	六七三
自由主義觀念否定への疑義……………	六八二
論壇時評……………	六八六
稱村隆一著『宗教改革と日本農民戰爭』……………	六九二
出版文化に於ける雜誌の特殊性……………	六九四
對支文化事業の方向……………	六九八
我等の期待……………	七〇二

『禮儀作法全集』を推薦する……………	七〇四
杉山平助氏へ……………	七〇五
世界的思想の要望……………	七〇八
知識階級に與ふ……………	七一〇
『新編石川啄木全集』推薦の辭……………	七二三
文化意志の堅持……………	七二四
文化の權威……………	七二六
統制の體系……………	七二八
木村素衛著『國民と教養』……………	七三〇
日本哲學の樹立者西田幾多郎博士……………	七三二
思想確立の基礎……………	七三七
滿洲の教育所見……………	七四〇
日本哲學の樹立者としての西田幾多郎博士……………	七四四
學術書の尊重……………	七四六
再發足の翼贊會に望む……………	七四八
政治と人間性……………	七五〇

現代哲學の動向……………	七五九
出版文協に求む……………	七九一
アメリカ思想文化の敗北……………	七九四
飛行場の埃……………	七九七
現代民族論の課題……………	八〇六
政治の秩序と文化……………	八二五
知慧の秩序……………	八三二
革新と常識……………	八四五
日本文化の方向……………	八四七

第二十卷 論文・書簡

論文・その他……………	一
『資本論』に於ける邦譯二著の對立……………	三
翻譯批判の基盤……………	一一
歴史哲學……………	二〇
理論の性格……………	七六

岐路に立てる河上肇博士……………	八〇
文藝と宗教とプロレタリア運動……………	八三
新興藝術派批判の論理……………	九二
宗教改革か社會改革か……………	九九
佐野譯『ヘーゲル哲學の批判他一篇』緒言……………	一〇四
本年の思想界……………	一〇六
哲學思潮と文章……………	一一〇
最近の哲學……………	一二九
『シェストフ選集』跋……………	一九七
現日本家族制度の地位……………	二〇一
哲學・文學用語解説(一)「パトス」……………	二〇三
浪漫的な熱情と「世界創造の哲學的序曲」……………	二〇五
萩原朔太郎著『絶望の逃走』批評文……………	二〇七
現代學生と思想の貧困……………	二〇八
東洋文化と西洋文化……………	二一六
最も基礎的な書……………	二二一

ニイチエ問題……………二二二

日本の歴史的立場……………二二六

國民的性格の鍊成……………二四二

戰爭の現實と論理……………二五四

書簡……………二五七

書簡索引……………二九五

参 考 篇 THE CHINA AFFAIR AND

JAPANESE THOUGHT

年譜

著作年譜

PDF版では参考篇英文は別ファイルで、年譜・

著作年譜は収録せず。

後記……………二九八

全卷目次……………三〇二

全卷目次

第二十卷参考篇

THE CHINA AFFAIR AND JAPANESE THOUGHT

——他の単行本——

括弧で包んだ數字は、その論文の本全集における収録卷数を示す。

『危機に於ける人間の立場』1933（昭和8）年

6月25日、鐵塔書院發行。

序……………（十七）

一 危機意識の哲學的解明……………（五）

二 辯證法の存在論的解明……………（四）

三 形而上學の將來性の問題……………（五）

四 世界觀構成の理論……………（五）

五 社會的知識の諸形態……………（六）

六 イデオロギーとパトロギー……………（十二）

七 批評の生理と病理……………（十二）

三二五

八 今日の倫理の問題と文學……………	(十二)
九 不安の思想とその超克……………	(十)

『人間學的文學論』 1934 (昭和9) 年7月9日、
改造社發行。

文學に於ける世代の問題……………	(十二)
ネオヒューマニズムの問題と文學…	(十二)
レトリックの精神……………	(十二)
歴史的意識と神話的意識……………	(十)
詩歌の考察……………	(十二)
倫理と人間……………	(五)
ハイデッガーと哲學の運命……………	(十)
スピノザに於ける人間と國家……………	(二)
ゲーテに於ける自然と歴史……………	(二)
後記……………	(十七)

『哲學ノート』 1941 (昭和16) 年11月20日、
河出書房發行。

序……………	(十七)
新しき知性……………	(十四)
傳統論……………	(十四)
天才論……………	(十四)
指導者論……………	(十四)
道德の理念……………	(五)
倫理と人間……………	(五)
時務の論理……………	(十四)
批評の生理と病理……………	(十二)
レトリックの精神……………	(十二)
イデオロギーとパトロギー……………	(十一)
歴史的意識と神話的意識……………	(十)
危機意識の哲學的解明……………	(五)

世界觀構成の理論……………	(五)
形而上學の將來性について……………	(五)
社會的知識の諸形態……………	(六)

『續 哲學ノート』 1942 (昭和17) 年4月20

日、河出書房發行。

人間主義……………	(五)
ヒューマニズムの倫理思想……………	(五)
今日の倫理の問題と文學……………	(十二)
詩歌の考察……………	(十二)
文學における世代の問題……………	(十二)
古典における歴史と批評……………	(十二)
ネオヒューマニズムの問題と文學……………	(十二)
文藝的人間學……………	(十二)

『學問と人生』 1942 (昭和17) 年3月15日、

中央公論社發行。

學問論……………	(十四)
讀書論……………	(十四)
教養論……………	(十三)
科學について……………	(十五)
雄辯について……………	(十四)
知性の改造……………	(十四)
シエストフ的不安について……………	(十一)
行動的人間について……………	(十一)
ニーチェと現代思想……………	(十)
不安の思想とその超克……………	(十)
人間再生と文化の課題……………	(十三)
國民性の改造……………	(十五)
青年知識層に与ふ……………	(十五)

後記……………(十七)

右の十三篇であるが、第十四卷所収の「ユートピア論」及び「学問と人生」も収録予定であつたらしく、同じ版型の校正刷りが残されているとのことである。

—— 訳業 ——

ハイデッゲル教授の思ひ出……………(十七)

西田先生のことども……………(十七)

消息一通……………(一)

ホフマンのギリシャ哲学関連五篇

コーヘン「純粹認識の論理学」

シェーラー「哲学の本質」

マルクス・エンゲルス『ドイツチェ・イデオロギー』

シエストフ「時代の子とまま子——スピノザ」

デカルト『省察』

『讀書と人生』 1942 (昭和17) 年6月15日、

小山書店發行。

我が青春……………(二)

讀書遍歴……………(一)

哲學はどう學んでゆくか……………(二)

哲學はやさしくできないか……………(一)

如何に讀書すべきか……………(十七)

書物の倫理……………(十七)

輕度された翻譯……………(十七)

辭書の客觀性……………(十七)

底本：三木清全集第二十卷（1986.3.6 第一刷、7.10 第三刷）

作成者：石井彰文

作成日：2009.7.18