

三木清全集第十卷

岩波書店刊より



## 目次

### 哲學評論

マックス・シェーラー	三
方法と順序	一六
現象學敍説	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	一一四
ニーチェ	一三一
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……………	三一〇
歴史的意識と神話的意識……………	三二一
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



# 哲學評論





## マックス・シェーラー

### ——知識社會學の主要問題——

千九百二十四年マックス・シェーラーは、ケルン社會科學研究所の委囑に従つて、「知識社會學」に關する論文集を編輯刊行するに際し、次のやうに云つてゐる。ドイツにあつては知識の社會學は從來主として實證主義の追隨者たちによつてその意義を認められ、多少とも立入つて研究されて來た。この問題の重要性を夙くから認識した少數の學者のうち有力なる一人はウィルヘルム・エルザレム<sup>\*\*\*</sup>である。然しながら、「實證主義の認識論的諸學說及びその諸歸結を斥け、従つて形而上學的な世界認識を理性の永遠なる要求と見做しそして同時にそれが可能であると見做すところのひとつの哲學上の立場の基礎の上に於ける知識社會學は、大筋に於てまた體系的な形に於て、ここに初めて編輯者（マックス・シェーラー）によつて與へようと試みられたのである。」即ちシェーラーは、實證主義的思想圈の外に於てなされたものとしては、彼の「この試みが最初のものである」といふ事實を、我々批評家たちの記憶しておくことを希望してゐる。我々はもとよりシェー

ラーに知識社會學の最初の提唱者たるの光榮を歸するに吝かなる者ではない。何人も彼によつて與へられた強力なる刺戟を最も深き感謝をもつて受け容れるべきである。私はここに知識社會學の建設のために實證主義者たるコントと然らざるシェーラーとのいづれが一層多くの寄與をなしたかを比較しようと欲しない。同じ千九百二十四年の九月の末のハイデルベルクに於けるドイツ社會學者の會に於て、シェーラーは「科學と社會的構造」といふ題について報告した。<sup>\*\*\*</sup>そのなかで彼はまた次のやうに述べてゐる。科學と人間社會、その形態並びに狀態との間の關係についての觀念は、啓蒙時代から一部分は一層浪漫的な、一部分は一層實證主義的な十九世紀の思想世界への移り行きに於て、根柢的な變化を受けた。哲學と科學を社會生活の最高の指導者となさうと考へた啓蒙時代にあつては、ひとは一面的に、科學の運動及び進歩が社會的諸關係並びに諸制度の形成及び變革に對してもつところの諸影響の方面を考察した。十九世紀に於てひとは一層深く突き込んで、問題の提出を社會學的な問題の立て方にまで、或ひは擴張し、或ひはまさに逆にして、知識の形態、構造、内容並びにその獲得のための諸設備が社會並びにその現實的狀態によつて如何に制約されるかを研究した。そこに初めて知識社會學の問題が問題にされるに到つたのである。然し「從來我々は根本に於てただ一つの種類の知識社會學をもつてゐたのみであつた。それ

は實證主義（コント、スペンサー）のそれであり、高々なほマルクス主義の地盤の上に成立した試みである。」シェーラーのこの報告の内容は既に挙げた論文集に於けるものと根本に於て同一である。彼に次いでみづからマルクス主義者と稱するウィーンのマックス・アドラーが同じ題について報告した。いまその筆記を読むに、アドラーの内容がシェーラーのそれに比して劣つてゐることを我々は知らずにはゐられない。會の討論の際に或る者は、「或る關係に於ては、シェーラー教授はアドラー教授よりも一層よきマルキシストであることを證した」、と評してゐる。私はドイツの學界に於て最も豊かな天分を恵まれた人の一人であるこのシェーラーがあまりに早く物故したことを遺憾に思ふ。\*\*\*

さてシェーラーの指示に従ふならば、我々は知識社會學の三つの主なる傾向をもつてゐるわけである。第一にコント、スペンサーの流に屬する實證主義的傾向。第二にマルクス主義の傾向。そして第三のものはシェーラー自身が新たに打ち建てようとするところのものである。そして私がここに問題にしようとするのは就中第三の傾向である。

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

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

\* \* Wilhelm Jerusalem, Einleitung in die Philosophie. Derselbe, Einführung in die Soziologie. などに據つて讀者は簡単にエルザレムの思想を窺ひ知り得るであらう。

\* \* Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages.

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

—

マックス・シェーラーの知識社會學は知識の實證主義的歴史哲學に對する批評をもつて始められてゐる。<sup>\*</sup>この歴史哲學の内容はいはゆる「三段階の法則」に要約される。コントの有名な科學の分類は彼のこの法則と密接な聯關に立つてゐる。彼によれば、知識の各の部分は三つの段階を通じて發展すべきであり、そして科學はその對象が單純であり抽象的である程度に應じて一層早く神學的段階から形而上學的段階に、形而上學的段階から實證的段階に到達する。あらゆる

知識の進み行くべき理想はそれが實證的になるといふことにある。一切の科學の發展の線の測定  
の標準となるところのこの實證主義的理想は、然しながら、知識の目的を甚しく制限するもの  
ある、と先づシェラーは云ふ。それは知識の目的をば、第一に、ひとがそれでもつて豫見する  
事によつて未來を制御し得るところの世界内容または關係をのみ認識する意識のうちへ取り入れ  
ること (*voir pour prévoir*) に制限することであり、第二に、事物の「本質」或ひは「實體」に關  
する凡ての問題を度外視して、單に感性的現象の法則または量的に規定され得る關係を發見する  
ことに制限することである。このやうな制限は知識の社會的動態についての實證主義が最も狭き  
意味に於てヨーロッパ的な方位をとつてゐたことと關聯してゐる。それは最近の三世紀の西ヨー  
ロッパに於ける、なほ一面的に把握されたる、知識の運動形態を全體の人類の發展の法則と見做  
さうとしたことに由來するのである。シェラーの主張に従へば、宗教的神學的な認識と思维、  
形而上學的な認識と思维、そして實證的な認識と思维は、コントなどの説くやうに、知識、發展の  
歴史的な様相でなくして、却つて本質的な、持續的な、人間精神そのものの本質と共に與へられ  
たる精神の態度若くは「認識形態」である。その如何なるものも他のものの「代用をし」或ひは  
「代表をする」ことを得ない。例へば、宗教は原始的な自然説明に過ぎぬといふが如きものでは

なく、またそれは、ショーペンハワーなどの考へた如く、第二次的な、形象的になつた形而上學、いはゆる「民衆のための形而上學」にほかならぬといふが如きものでもないのである。さうではない。「宗教、形而上學及び實證科學の基礎となつてゐるのは、三つの全く異つた動機、認識する精神の三つの全く異つた作用の群、三つの異つた目的、三つの異つた人格型並びに三つの異つた社會群である。これら三つの精神的力の歴史的運動形態もまた本質的に異つてゐる。」とシェーラーは主張する。かかる差異は如何なるものであらうか。

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

その動機に従ふならば、宗教は、それ自身人格的な、聖なる、世界を支配する力のうちへの人格本質の救済による精神的自己主張に對する人格の抗し難き衝動に基いてゐる。形而上學は、一般に或る物が存在しそしてむしろ何故に存在しないことがないかといふ絶えず新たな驚異から出てゐる。實證科學は、自然の歩み、人間及び社會の行程、心的並びに有機的過程を制御し、支配しようとする努力から發する。宗教の根柢となる精神の特殊なる諸作用の共通の特徴は、有限なる世界經驗が、對象及び目的として、それらにとつて充足をもたらすことなく、却つて或る聖

なる、神的なるものと考へられたものをその對象にもたうとするところにある。形而上學は空間的時間的に限定されぬ永遠なる本質の認識として、本質直觀の理性の上に立つてゐるに反して、科學的認識の作用は觀察、實驗、歸納、演繹である。あらゆる宗教の目差すところは個人及び集團の聖福である。形而上學の目的は「智慧」による最高の人格教化であり、實證科學の目的は世界に於ける一切の「本質的なもの」を意識的に顧みないで單に諸現象の關係のみを數學的象徴に於ける世界形象の中へ取り上げ、このものに從つて自然を支配するにある。三つの認識形態にあつてそれを指導する人格型もまた各別である。宗教の指導者型は *homo religiosus* 即ち「聖者」であつて、彼は偏に彼のカリスマ的性質のために信仰と信者を見出す。形而上學の指導者型は「賢者」である。彼は専門的若くは職業的知識を與へるのでなく、却つて世界の本质構造に關する知識の何等かの體系を與へる。彼は彼の主張を究極的な、直接的な洞見のうちに基礎付ける。實證科學の指導者の典型は「研究家」であつて、彼はひとつの全體、出來上つたもの、「體系」を與へようと欲することなく、却つてただ「科學」の無限なる過程を何等かの點に於て前進させようとする。更に社會群としては、聖者には教會、宗派、教團が對應し、賢者には、例へばかのプラトンのアカデミーの如き古代的なる意味に於ける學校または學派が對應する。そして研究家には

つねに國際的にならうと努めつつある謂はば科學的共和國並びに大學、學會等の如きその諸組織が對應するのである。

認識の三つの根本種類の相違に従つてまたその歴史的運動形態もそれぞれ特殊なものである。このこともまた實證主義が全然見誤つたところであつた。宗教はカリスマ的人格が神、自己及び救済について教へるものを信仰するの基いてゐるから、それはつねに一の全體であり、絶對的に完結したもの、完成したものである。指導者、模範はこの場合いつでも「唯一者」である。従つて凡て發展、進歩といはれるものは、ここではただ啓示の内容、即ち、最初の *homo religiosus* が神について見そして教へたところのものに一層深く貫き入ることを意味する。かくて宗教上の運動、革新、變化などが前望的 (*prospektiv*) でなく、根源に還ること、失はれたものの立て直しとして再顧的 (*retrospektiv*) であるといふことは、また宗教にとつて本質的である。形而上學もまた實證科學と同じ意味に於て進歩するものではない。その主要なるシエマに於て可能なる形而上學の數は一定に制限されてゐる。——ひとは例へばデイルタイが世界觀の類型として、實證論、自由の觀念論、客觀的觀念論の三つを擧げてゐるのを思ひ起せ。——それらの類型は絶えず繰り返して現はれ、學問的展開と基礎付けとの種々なる水準に於て絶えず相互ひに闘争



する。その認識が本質直観として明證的であり、先驗的であり、閉鎖的である形而上學にとつては、觀察され、歸納され、演繹されるところでは到る處存在する無限なる過程の性格が缺けてゐる。ひとり實證科學の本質にのみ累積的な進歩といふことは屬する。ここに於てのみ各の以前の科學の狀態が價值を失つてゆくといふことがあり得る。プラトンやアリストテレス、アウグスティヌス、デカルト、ライプニツ及びカントなどの體系は、ラヴオアジエの化學またはニュートンの力學のやうに古びてしまふといふことがない。形而上學はどこまでも人格と結び付き、その創說者の精神的相貌を反映する。それ故に偉大なる形而上學者たちは代へ難きものであるけれども、實證的諸科學に於ける偉大なる諸發見、例へば、情性の原理、エネルギー保有律の發見はこれに反して多數の研究家たちによつて同時になされてゐる。

## 二

かくてここに殆ど文字通りに敘述されたシェーラーの主張を検討、批判し始めるにあたつて、最初に考慮すべきことは、そのコント流の思想に對する主なる關係である。この關係は兩面的である。一方では、シェーラーは實證主義を非難しながら、認識を三つの形態に分つことに於

て全く實證主義に追從してゐる。宗教的神學的知識、形而上學的知識、實證的科學的知識といふシェーラーの區別は、もともと實證主義者の三段階説のうちに現はれたところの區別である。然るに他方では、コントにあつては知識のこれらの三形態は歴史的段階をなし、一が衰へ退いて他がこれに代る過程を表現すべきであつたに反して、シェーラーはこのことを否定する。彼によれば、認識の三つの形態は一が他を代位代表するといふ歴史的發展の秩序でなく、却つて人間精神の本質のうちに持續的に具つてゐる形式である。簡單に云へば、それは謂はば「歴史的範疇」(historische Kategorien)ではなくて、却つて謂はば「本質範疇」(Wesenskategorien)である。

第一の點を問題にしよう。實證主義的立場に於ては宗教がひとつの認識または知識であることと見做されることは如何にも可能である。然しながらこの立場を否認しつつしかも宗教の本質をもつて知識であることは如何にして可能であらうか。我々は却つて明かなる宗教的體驗をもつてゐたいはゆる「宗教人」の或る者が彼等の體驗から宗教は知識でないと考へた例を知つてゐる。ときには人々は宗教の本質がむしろ實踐にある事を主張したのである。宗教を認識とすること、従つて一般に「觀想的」なものと考へることは、ただ特殊なる方向に於ける宗教的體驗にとつてのみ現實的であることが出来る。即ちそれはキリスト教の範圍内に於ては特にカトリック的

體驗に屬してゐる。實際、シェーラーの哲學は、後にも明瞭になるやうに、カトリック的であることを到るところ本質的な特徴としてもつてゐる。<sup>\*</sup>もとより如何なる宗教も何等かの程度、何等かの意味、何等かの關係に於て認識の要素を含まぬものとははないであらう。然しその故にそれをもつて認識の一種であるとするならば、我々は全く同等な權利をもつて、否、時としては一層多くの權利をもつて、道徳、更には藝術をも知識であると云ひ得るであらう。このやうにしてまた我々は、シェーラーの立場からしては、何故に、知識の形態が必ず三つなければならぬか、そして三つに盡きねばならぬか、の理由を理解することが出来ないのである。このことは實證主義の立場からは可能であるかも知れない。なぜならこの立場の段階説にあつては、歴史的發達の最後の形態たる「實證的なもの」<sup>\*、\*</sup>をあらゆる歴史の究極目的と見做し、このものに從つて過去の歴史を測定するのであるから、このとき我々は近代の實證的自然科學の代用をなしてゐたものが過去の各の歴史的時代に於て何であつたかを追跡して、形而上學と神學とに出會ふといふことはあり得ることであらう。尤もこの場合には神學と形而上學との各の特殊なる、獨自なる意味は否定されて、それらはそれらが單に實證的なものに對して有する意義に於てのみ一面的に把握されてゐることは疑はれない。然しながら同時に我々は實證主義に於ける方法として優れたるもの

が、知識の諸形態を發見すべき地盤を客觀的なる歴史に於て求めたことにあるのを認めなければならぬ。けれどもシェーラーはそのことを意識的、方法的にはなさうとはしないのである。

\* マックス・シェーラーは世界大戰後ドイツの學界に於て勢力を占めて來たカトリック的傾向、或る人々の謂ふ「カトリック的學問」(katholische Wissenschaft)の重要な代表者の一人に數へられる。

\*\* 拙著『社會科學の豫備概念』一六七—一六八頁〔全集第三卷三三三—三三四頁〕参照。

かくて我々は第二の點へ移る。シェーラーは少くともその方法論的意圖としては認識形態を歴史的に解明することを拒否してゐる。この態度は彼の知識社會學に於ける最も根本的なものに關聯する。即ちシェーラーの知識社會學は歴史的と社會學的との明確な分離の上に立たうとする。斯くの如き分離は近代の社會學に於て殆ど共通の特徴をなしてゐる。人々は恰もそこに社會學的認識の獨立性の基礎を求め、かくして、社會學は學として可能であるか、といふ問題を肯定的に解決しようとさへしてゐるのである。然るに斯くの如き分離はこの學問をして一般に「靜態學的」特性を擔はしめるに到るのであらう\*。我々は近代の社會學に殆ど共通なるこの傾向のうちに於てシェーラーの特殊性が如何なるものであるかを究明せねばならぬ。(未完)

\* ついでながらマックス・アドラーが「ブルジョア的」科學と「プロレタリア的」科學とを區別

する表徴として、「靜止的」(stationär)と「進化的」(evolutionistisch)とを擧げてゐることを注意しておかう (Vgl. Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages, S. 201.)。そしてブハリンは科學の階級的特殊性を現はす言葉として、「非歴史的見地」と「歴史的見地」とを用ゐてゐる (Vgl. Bucharin, Die Politische Ökonomie des Rentners, S. 47ff.)。マルクス主義の知識社會學ともいふべきものについては私は今後更に展開を試みるであらう。

## 方法と順序

——田中耕太郎博士の所説について——

法學博士田中耕太郎氏は今月二十日の帝國大學新聞に「方法と順序」なる文章を寄せられてゐる。丁度その夜私の處に會して一緒に勉強することになつてゐた學生のひとり、この文章の切拔を持つて來て、その内容について私の意見を求めた。彼自身それについて疑問をもつてゐたからである。然るにすぐに私はそこに居合せた他の者もまた同じやうに田中博士の文章を讀んで銘々の疑問をもつてゐることを發見せねばならなかつた。左に掲ぐるものは、その夜學生たちに向つて私の述べた主旨であつて、彼等の勧めに従つてここに載せることになつた次第である。

### 一

「方法と順序」と題された田中博士の所説は次の一節をもつて始まつてゐる。——

我々が特殊科學の研究に直面して第一に當惑するのは、まづ普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊なる主題より着手すべきかの問題である。この問題には理論的方面と實際的方面とが互に相纏綿して

存在して居るのであり、この二者は往々混同せられて居るからそれについて反省を試むることは學徒がもつとも有效にある科學の研究の歩を進めて行く上に必要なるのみならず——即ち研究のエフィシエンシーおよびエコノミーの上缺くべからざることであるのみならず、又理論的にも興味あるものたるを失はないのである。しかしてこのことは哲學を含む總ての學に關して一樣にいはいはれ得ることであらうが、然し自分の關係してゐる社會的科學の範圍において殊に重要である。この點に關して私は既に自分の専門に關する勞作の中において度々言及したのであるが、今私はこの機會においてこれに關し更に多少立入つて反省して見ることは必ずしも無用の業ではないと信ずるものである。(引用二)

かくて博士にとつて方法と順序の問題は一朝一夕の問題でなく、それは既に以前から博士が「自分の専門に關する勞作」の中で、度々言及されてゐるところのものである。試みに博士のかかる勞作のひとつである『會社法概論』をとつてみよう。大正十五年十月の日附を有するその「自序」の中には斯く記されてある。——「近時諸の社會科學に於ける流行たる方法論を云々せざるは、一方方法の論理的先行に拘らず、研究の順序は具體的なものに付ての學的體驗から始めなければならぬこと、方法は寧ろ多年の研究の後回顧的に體得せらるべきものと思料するが爲と、他方學的要求よりして爲されたる研究の根柢には必ずや其人らしき何等かの方法既に伏在するものなることを信ずるからである」。ここに簡潔に表白された主張は、私の差當り問題にしようと

する文章に於ても根本的には何等變更されてゐないやうに見える。相違はただ何故か博士が今は幾分 *temperamentvoll* になられてゐることである。即ちそこにはいつでも方法論者に對する嫌惡が根本の感情となつて動いて、底を流れてゐる。先づ博士の言葉を聽かう。

ある意味において手段たるべき方法論をそれ自身目的として研究することに自己満足を見出し、Vortragen に不必要にこだはりその科學の範圍内の一層具體的な問題に突入する要求が起らぬことは、是れ即ちその學徒の自己の科學に對し懷く熱情の程度を示すに足る。(引用二)

このやうに方法論に對する輕蔑の感情をもちながら、しかもなほ絶えず方法論のことを氣にし、既にその諸勞作に於て幾度かこれに言及し、今もまた「この機會においてこれに關し更に多少立入つて反省して見」られるところに、我々は田中博士の態度のまことに微妙なるものなることを發見する。このやうな微妙さは博士の行論そのもののうちに鮮かに現はれてゐる。博士の主旨が方法論の「流行」に對する攻撃にあることは明瞭である。それは、右に引用した若干熱情的な文章から直接に知られるばかりでなく、「方法と順序」の結びをなす左の文章からも私かに窺ひ得られる。

私はドイツのある哲學者が哲學志望の學生にまづその者が特殊科學において何かをなしたるやを確



かめた後でなければ入門を許さぬことを知つて興味深く感ずる。私は特殊科學に對する哲學の直接の支配、專制を承認し、哲學の研究が智的探求の最初に置かるべきものとする近世初頭のある哲學者の主張に、特殊科學が間接にのみ哲學に從屬するものとなし、特殊科學の自律性を承認し、哲學の研究を智的探求の終りに置かんとする古代および中世の二人の先哲の態度を對照せしむるにより學徒の反省を促したく思ふ。(引用三)

然るに博士は一筋の、直截なる道を辿つてこの結論に達し、方法論を貶しめ、その研究者に向つて、特殊的專門的研究を勧められるのではない。相手を眞向から攻撃することは學者らしい態度でない。學者らしい態度とは、相手を非難する前に先づ自己を非難しておくことである。これは、私の知る限り、博士の好んで用ゐられる遣方であつて、今度もまた引用一について左の一節が書かれてゐる。

從來學徒の往々陥り易き弊の一つは特殊的問題に没頭し、普遍的問題に盲目であることである。普遍的問題を離れて特殊の問題を解決し得る可能性の程度は哲學と各個の自然科學との間隔に従つて差異があるであらうが、特殊の問題の選擇は往々にしてあるひは實際的の必要に動かされて、あるひは實際の必要には無關心に單に自己の勞作を手取り早くまとめんがために、あるひは普遍的問題に直面することが甚だ困難であり大なる努力と特殊の才幹とをもつてなさざれば不能であるといふ消極的の

理由からあるひは全然無意識的に單に手近なものを採るといふ態度からしてなされる。かくの如き態度をもつてなさるる特殊の研究は假令それが局外者には非常に専門的に見えてもその主題自體の價值が反省せらるることが少い故に、その研究また學的價值に乏しいのである。かかる研究は單に近視眼的「顯微鏡的」に止まり、達觀的「望遠鏡的」ではなく、それが如何程多量になされても單なる斷片的堆積に過ぎないのである。客觀性に富む自然科學の範圍においてはまだしも、文化科學の範圍においては研究の對象の選擇それ自身が既に重大なる問題であるだけ、それだけかかる缺陷が明瞭になつてくる。法律學の範圍における歴史法學の墮落である所の歴史主義、比較法學の墮落である資料蒐集癖、學問上の考古癖、法條の註釋癖の如きその適例である。(引用四)

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

かくの如き好ましからざる傾向に對し寧ろ反動的に特殊なる對象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた。これは斷片的研究をもつて足れりとせずして特殊科學において原

理原則を求むる要求である。それは例へば法律學および經濟學の範圍における哲學および社會學の優越、工學の範圍における物理學および數學の優越となつて現はれた。一言にて盡せば是れ哲學の特殊科學風靡の傾向、哲學の專制政治である（この傾向が如何なる程度に達してゐるかは、普通は概ね保守的に行はるる高等試験令の如き制度の改正において今回受験科目中に哲學概論が頭をだしてゐることよりしても知られ得る）。殊に文化科學の範圍において、科學自體の基礎が未だ堅まつてゐずして科學が成立の過程にあるともいふべき經濟學、社會學（および法律學についてすらも）においては各々につき「△學は如何にして可能なりや」の問題、その科學の特殊の方法が劈頭第一に問題とせられなければならぬやうに考へられ、從來の傾向に飽き足らず、知識欲に飢え渴く若き學徒は具體的な、自己の力相應の手近かに在る問題を選ぶ代りに、いきなり「可能」の問題を俎上に昇すのである。文化科學の範圍における既往十年間の方法論の流行は即ちこの事實を物語つてゐる。この時期において輩出した方法論的勞作にどれだけの學的價值を有するものが存するか私は暫らくこれを不問に付して置きたい。私は唯だ其科學の範圍内における諸問題が論者によりてその主張する方法に従ひだけ解決せられたかその刀がどれだけの切れ味を持つかを示したか否かを知らんと欲するものである。又その方法論上の疑問が具體的な研究の途上において誘發せられたものか、および論者の主張する方法が諸家の諸方法の概念的なる比較の結果無反省に無雜作に選ばれたものかどうかを反問したく思ふ。

（引用五）

さて、如何なるゆきがかかりであるにせよ、引用四に於けるが如く特殊的研究の缺點を指摘され

た以上、それを本來の主旨と調和すべき必要を博士の感ぜられることは當然である。博士の主旨は方法論に對して特殊の専門的研究の重要を説くにある。しかるに博士と雖もまた特殊研究の缺陷を認識されずにはゐられない。そこで博士は矛盾に陥られる。まさにこの矛盾こそ田中博士をしてこの一文の中に於ける最も學問的なる次の如き部分を記さしめるに到つたところのものである。<sup>\*</sup>我々はここに於てもまた辯證法的なるものの重大なる意味を見出さずにはゐられないであらう。

私は特殊のものに眼が眩み普遍的のものを見ざる傾向に不滿なること上述の如くであり、この意味に於て近時の哲學の優越、方法論の流行に同情を持ち得る。然しながらもし學徒にして普遍的研究の前に特殊的研究を無視するならば、あるひは少くとも普遍的のものを先に特殊なるものを後にするならば、それは誤れる態度といはなければならぬ。論理的には方法まづ存する。然しながら方法の先行と研究の順序とはこれ全く異なる二つの事柄である。前者は理論的問題であり、後者は實際的問題である。(引用六)

<sup>\*</sup> これで私は讀者の便宜のため田中博士の論文の全部を引用し終つた。若し一、四、五、二、六、三の順序にこれを讀まれるならば、そこに博士の全文がある。

我々は學問的なるものに行き當つたやうに感ぜられる。私はこれから博士の所説を學問的に分析するであらう。

田中博士の反省の出發點は、特殊科學の研究に際して、「まづ普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊なる主題より着手すべきかの問題」である（以下傍點は凡て筆者）。ここに普遍的と云はれ、特殊のと云はれた事柄そのものが極めて多義である。なぜなら特殊科學そのものの範圍内に於てもこのやうな區別は存在すると考へられ得るからである。例へば、田中博士自身の著書について、その『商法總論概要』と『會社法概論』とを比較するとき、或ひは總論或ひは概論と呼ばれるにしても、前者の主題は一層普遍的であり、後者のそれは一層特殊である。博士はこのやうな意味の場合に於て、そのいづれを先にすべきかを問題としてゐるのであらうか。ここにも確にひとつの方法論的な問題はある。——因に博士の商法は大正十四年一月、會社法は同十五年十一月の出版である。——けれども博士の問題はさうでないやうに見受けられる。その全文からして明かである如く、博士のいはゆる普遍的なる問題とは、哲學的な、殊に方法論的な問題の謂であり、特殊なる主題とはこれに反して特殊科學的な、即ち専門科學的な主題を意味する。即ち博士は特殊科學の範圍内に於て普遍と特殊との關係を問題にされるのではなく、

却つてそれを一の哲學的な問題として取り上げられてゐるのである。

然るに博士によれば、この問題は理論的方面と實際的方面とを含んでゐる。先づ實際的方面とは何を謂ふのであらうか。博士の意味されるところは驚くべく常識的である。即ちそれは「研究のエフィシエンシーおよびエコノミー」に關係すると考へられてゐるのである。これを分り易く解釋すれば多分斯うであらう。普遍的主題と特殊の主題とのいづれを先にすべきかといふことは、そのいづれを選んで研究すれば、或るひとりの者が逸早く教授になれるか、または博士論文を書き得るかといふことに關係した問題である。然しながら若し研究のエフィシエンシーおよびエコノミーといふことをその全く徹底した意味に解するならば、いはゆる普遍と特殊との問題は全く異つた姿をとつて現はれねばならぬ。社會科學はそれぞれの時代に於てそれぞれ特殊なる問題を時代そのものによつて現實的に課せられる。この現實的な問題は——この現實性こそ眞のエフィシエンシーおよびエコノミーを定めるものである。——時代の特殊性に應じて、これを純粹に論理的なる見地から見るときには、或ひは一層普遍的なものであることもあり、或ひは一層特殊なものであることもあり得る。従つて特殊な問題と普遍的な問題とのいづれを選ぶべきであるかは、何等抽象的に決定され得ることではないのである。如何なる問題が問題性——

これが問題の現實性である——を有するかは時代の存在の構造によつて現實的に規定される。言葉に表現されては同一の問題であるかの如く見える問題も、その問題たる所以、その問題性が何處に横はるかは、現實の存在によつて規定されて、各の時代に於て相異つてゐる。田中博士の專攻される「會社法」なるものも、永遠の昔から存在してゐた問題であるのでなく、却つて資本主義社會がその機構として會社組織を發展させたことによつて初めて問題として成立したのである。それ故に會社法の問題も資本主義社會の機構の分析、究明なくしては根本的に解決され得ない。そして恰もこのことの自覺こそ會社法の理論研究に於ける方法的なるもの、の自覺でなければならぬ。然るに好んで方法論を問題にされる田中博士の著書にこのことのないのは何故であらうか。

更に進んで考へるならば、學問の目的及び方法そのものと雖も、それが如何なるものであるかといふことは、それぞれの時代の社會形態と密接に聯關して規定されてゐる。これは單にマルクス主義者のみの主張することではなく、今日では全く違つた思想傾向に屬する人々、例へばマックス・シェーラーの如きでさへ承認してゐるところである。従つて博士が非難されるところの歴史法學（引用四）派の如きも、博士の思惟されるやうに、單に特殊的研究が極端に尊重されたために、それが「近視眼的」または「顯微鏡的」に陥つて墮落したといふやうなものでなく、かくの如き

特殊研究の尊重そのものの裏には實に普遍的なるもの、即ち一定の史觀ともいふべきものが隠されてゐるのであり、そしてこのものはまた歴史法學派を生んだ社會事情によつて規定されてゐるのである。<sup>\*</sup>それ故にまた最近、「特殊なる對象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた」（引用五）としても、それは田中博士の考へられるやうに、特殊研究の極端化といふ「好ましからざる傾向に對し寧ろ反動的」に起つたといふが如きものでなく、そこには明かに社會的根據が横はつてゐるのである。一、般に認識形態の方法乃至目的の規定性が社會形態の規定性に相應するとするならば、一定の社會がその轉換期に遭遇するや否や、學問の方法及び目的そのものもまた必然的に轉換するに到らざるを得ない。従つてこの時機に於ては勢ひ方法論的なるもの、哲學的なるもの、田中博士のいはゆる普遍的なるものに關する問題が重要性を帯びることとなる。特殊科學のそれぞれ専門的な研究は、このものにとつてその方向乃至目的が既に豫め明瞭に指示され、認識されてゐる場合に於てのみ、専門的なものとして、有意味であることが出来る。然るに一旦この一般的な方向または目的が失はれるや否や、特殊科學はその研究が益々専門的になり、従つて愈々詳細になればなるほど、専門的として、愈々空虚な、非現實的なものとならざるを得ない。今日種々なる特殊科學、例へば、政治學、法律學、國家學、經濟學等



は、從來の方向に於てはもはや一步も前進することの出来ぬ状態におかれてゐる。それらの學問がこれまで一般的な前提或ひは基礎乃至は指針としてもつてゐたものもはや役立たなくなつてゐるからである。このときその研究がどれほど専門的になるにせよ、また如何ほど實證的になるにせよ、この科學は現實的な意味をもたぬものとなるのほかない。然るに斯くの如く諸科學の魂であるところの一般的なものこそ哲學的なものである。過去の歴史のあらゆる時代に於て哲學はこのやうにして特殊科學にとつて、その一般的方向または目的を與へるものとして、それに先立つてそれを指導する役割を演じて來た。この事情は最も經驗的な、最も實際的な科學と見做されてゐる自然科學の成立にあたつても異ならなかつたのである。然るにこのやうな意味に於て哲學的なものが問題になるのは、上に述べた如く、特殊科學がその目的並びに方法に關して轉換期にあるからであり、そしてこのことは現實的にはまさに社會そのものが轉換期にあるといふことを表現する。今日、専門的研究でなく寧ろ綜合的研究が、特殊的研究でなく却つて普遍的研究が著しくなつて來てゐるのは、恰も現在の社會情勢に相応する。<sup>\*\*\*</sup>然るに田中博士は斯くの如き事柄に關しては何等理解されるところがないのである。かくて博士が今や特殊的研究の必要を力説されればされるほど、意識的であると否とに拘らず、博士の反動的に行爲されつつあることは明白

である。

\* これらのことについては拙著『社會科學の豫備概念』（全集第三卷收録）参照。

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

### 三

尤もここに私が「哲學的なもの」と呼ぶところのものは、田中耕太郎博士の意味されるものと甚しく相違する。博士はこのものを全くカント的若しくは新カント派的な意味に解してゐるやうに見える。即ち博士によれば、普遍的なる、哲學的な問題とは、「可能」の問題、「△學」は如何にして可能なりや」の問題である（引用五）。然るに若しさうであるならば、私の見るところでは、斯くの如き意味に於ける哲學的な問題は、現在わが國にあつても何等流行の問題であるのではなく、それが盛んに論議されたのは十年近くも前のことであり、——それは故左右田喜一郎博士の學的活動の最盛時であつた、——少くともここ二三年のことではない。新カント派はわが國に於ても、またドイツ本國に於ても今は流行哲學であるとは云ひ得ないのである。これ田中博士に於ける事實の誤認である。そして事實の誤認は、哲學の研究だと特殊科學の研究た

るとを問はず、つねに避けねばならぬところのものであらう。ドイツに於ては、博士の口吻に倣ふならば、むしろカント的な認識論的研究の「反動」として、今では却つて形而上學的なる傾向が著しく現はれてゐる。ヘーゲル主義の復興の如きがそれである\*。

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

然るに若し田中博士にして徹底的にカント主義を理解されてゐるならば、博士は「△學は如何にして可能なりや」の問題が如何ほど論ぜられようとも、法律學者として博士は安んじて自己の専門の研究に没頭されることが出来る筈である。なぜならカント主義者は「可能」に關する設問をもつて、特殊科學的な問題とは全く異なるところの哲學に固有な問題の提出の仕方と見做し、かく問題を提出することによつて特殊科學に對して何等干渉しようと欲するのでなく、却つて正反對に、博士の言葉を借れば「特殊科學の自律性を承認」する（引用三）。それ故にそれは決して「哲學の専制政治」（引用五）として理解さるべきではない。ひとりの特殊科學者が、可能の問題を提出するとすれば、彼は、彼が自覺せると否とに拘らず、既に哲學者の資格に於てそれをなしてゐるのである。博士にして若し斯くの如き設問が哲學にとつて無意義であるとされるならば、それは例へばヘーゲルと同じく、博士も哲學を主として認識論に局限するカント的形式主義

の立場に反對されてゐるのでなければならず、若しまたそのことが特殊科學にとつて無用であるときとされるならば、それは博士がむしろ哲學が特殊科學から分離すること——なぜならカント主義的なる右の設問は特殊科學そのものの立場に於ける問題とは全く異ると理解されてゐるから、——を否認されてゐることではなければならぬ。そのいづれの場合であるにせよ、博士はみづから欲せられざる結論に到着されねばならぬ。その結論とは斯うである。哲學は形式的認識ではなくして内容的な認識でなければならず、また哲學は科學を超越したものではなくして特殊科學に内在的なものであるべきである。このやうにして哲學と科學、いはゆる普遍的なものと特殊なものとは最も緊密なる、最も内的なる關係におかれることになる。従つてこのとき兩者を、博士の如く分離的に考察しようとすることは、物そのものの有する論理の破壊を企てることとなるであらう。

なほ注意すべきは、田中博士は法律學者たるに拘らず、その用語法が極めて曖昧であつて、ために問題を混亂させてゐられるやうに見えることである。例へば引用五には斯く記されてある。——「かくの如き好ましからざる傾向に對し寧ろ反動的に特殊的なる對象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた。これは斷片的研究をもつて足れりとせずして特

殊科學において原理原則を求むる要求である。それは例へば法律學および經濟學の範圍における哲學および社會學の優越、工學の範圍における物理學および數學の優越となつて現はれた。一言にて盡せば是れ哲學の特殊科學風靡の傾向、哲學の專制政治である。仔細にこの文章を讀まれたる讀者は啞然たらざるを得ないであらう。いくら新聞記事であるといつても、取扱はれてゐるのは學問の根本問題であり、相手は主として大學生であるところの帝國大學新聞紙上の記事である。いづれか「原理原則を求める」ことをしない特殊科學があるであらうか。しかもこのことは「哲學の特殊科學風靡」と等しいのであらうか。博士は特殊科學の例として工學を挙げられる、そしてそのとき物理學や數學は博士によつて哲學であると考へられてゐる。しかし物理學は明かに特殊科學である。工學は數學物理學に比して確かに應用的である。しかしあらゆる特殊科學が應用科學であるのではない。しかも今日工學は物理學や數學の助けを借らずして應用科學たるの實を發揮し得ないのである。また田中博士によつて社會學は哲學と同位置におかれてゐる。しかし現在の社會學者にしてこのやうなことを考へてゐる者は極めて稀であらう。法律學者たる博士は例へばケルゼンの『法律學的方法と社會學的方法との間の諸限界』を讀まれた筈ではないであらうか。特殊科學の現在の狀態を全く無視して方法論を説かれる博士は自己の主張にみづから矛盾さ

れる者である。ここに博士は博士の哲學論、方法論の如何なるものであるかをみづから期せずして暴露される。高等文官試験に哲學概論の科目が入れられたのもつて哲學の專制政治を叫ばれるのはあまりに他愛もないことでなからうか（引用五）。文部省の思想善導案は更に多くの學問の專制政治を實現して小心な博士をさぞ驚かすことであらうと思はれる。

田中博士がみづから期せずして問題とされたところの種々なる特殊科學、例へば數學、物理學、法律學、經濟學、社會學等の間の方法論的聯關の問題、——それは嘗て主として實證主義の哲學者たち、ミル、スペンサー、コントなどが論究したものであつて、今日の認識論では忘れられた、問題に屬するに拘らず、私はそれをもつて極めて重要な意義を有するものであると思ふ。それは今日マルクス主義がかの「學問論」を「觀念形態論」といふ包括的な問題提出に轉換することを可能にした後には、その重要性を更に増大したものであると私は考へる。しかしこれについての私の研究は後の機會に纏めて發表することにしよう。

#### 四

私は既に哲學的なもの、方法論的なものに對する關心が現在の客觀的な社會情勢の特殊

性の故に特殊科學の範圍内で要求されてゐることを述べた。それは田中博士の想像されるやうに學徒の主觀的な氣持にのみ關係することではない。ここに哲學的なもの、方法論的なものと謂ふのは實に特殊科學そのもののうちに内在するところのものである。我々はかの「可能」を哲學の問題として取り上げてゐるのではないのである。既に哲學的なものが特殊科學に内在すると信ずるが故に、我々は特殊科學についての熟知をつねに要求する。そして私もまた田中博士と共に、今日哲學の學徒に特殊科學の知識の缺乏してゐることを最も遺憾に感じてゐる。ところで方法的なるものの特殊科學に於ける内在といふのは、ヘーゲルの言葉を引用するならば、「方法が内容の魂」であるといふことである。そして方法にして内在的なものであるならば、我々は田中博士の如く、「論理的には方法先づ存する」（引用六）と單純には云ひ得ないのである。博士の言葉は全くカント學派的な意味で語られてゐる。しかしその基礎付けは、私の知る限り、博士によつては與へられてゐない。方法にして内容のうちに内在するものであるならば、内容の研究と方法の反省とは分たれることが出來ず、却つて兩者は辯證法的に統一されなければならない。内容の魂としての方法についてヘーゲルは次のやうに云つてゐる。「方法は制限なく一般的なる、內的にして外的なる仕方として、絶對的に無限なる力として承認さるべきである、この力に對し

ては如何なる對象も、それが外的なる、理性から遠ざかつた、理性から獨立なるものとして出現する限り、抵抗することが出來ず、それに對して特殊な性質のものであり得ず、それによつて貫徹され得ないことはないであらう。方法は従つて魂であり、實體であり、そして何等かのものは、それが方法に完全に従へられるときにのみ、把握され、その眞理性に於て知られるのである\*。それ故にヘーゲルの哲學を理解しようとする者は、例へばその法律哲學を理解しようとする場合に於ても、彼の方法論たる論理學を理解することをつねに要求されてゐる。このことは最近のヘーゲル研究にあつては殆ど共通に認められてゐるところで、カッシーラー、ハルトマン、クローナーなどのヘーゲル哲學の敘述に於てもこの思想がいつも先立つてゐる。ヘーゲル哲學からその方法たる辯證法を學び入れたマルクス主義の諸理論の把握にあつても同様である。マルクス主義者が方法論についての研究を重要視するのは、田中博士の云はれる如く、自己の科學に對して懐く熱情の稀薄を意味するのではなく、却つてその逆であり、彼等はまさに「何等かのものは、それが方法に完全に従へられるときにのみ、把握され、その眞理性に於て知られる」ことを理解してゐるからである。マルクス主義はその方法の自覺の故に學問上に於ても大いなる業績を擧げつつある。かくて辯證法の理論の上に立つならば、博士の次の語が如何に非論理的なものであるかを我々は



容易に看取し得るであらう。——「然しながらもし學徒にして普遍的研究の前に特殊的研究を無視するならば、あるひは少くとも普遍的のものを先にし特殊的なものを後にするならば、それは誤れる態度といはねばならぬ。」（引用六）これは誰でも云ひさうな常識論である。辯證法は普遍に執して特殊を顧みないのでなく、また普遍を先にして特殊を後にするものでもない。このやうに考へるのは、田中博士の反省の出發點であつたところの「まづ普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊なる主題より着手すべきか」といふ設問と共に、普遍と特殊とを全く分離的に見る抽象的論理である。普遍と特殊との辯證法的なる關係については既にヘーゲルが最も詳細に究明してゐる。しかし私はここにこれ以上立入つて辯證法について述べようと思はない。

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

苟も方法論を問題にされながら、田中耕太郎博士が如何に常識論者であるかを明瞭にするために他の例をとらう。博士によれば、「研究の順序」としては、特殊なものをして先にして普遍的なるものを後にせねばならぬ。これは常識にとつてはまことに自明のことである。しかし學問的にはそれは何等自明のことでなく、却つて嚴密に規定さるべきことである。何故に特殊から始むべきであるとされるか。それが我々の手近にあるもの、我々に一層よく知られたもの (*bekannt*)

であるからである。——bekant はヘーゲルの云つた如く ekant と同一ではない。——偉大なる方法論者アリストテレスもまた「我々にとつて」一層よく知られたものから學問の研究は出立せねばならぬと語つてゐる。然しながら我々にとつて一層よく知られたものは果して特殊なものであらうか。アリストテレスは反對にそれを「普遍」(τὸ καθόλου)として規定してゐる。そして彼は研究は「普遍から特殊に向つて前進せねばならぬ」と云つてゐる。普遍は更に彼によつて「或る全體」(ὅλον τι)であるとされ、そしてそれは「混亂したもの」(τὰ συγκεχυμένα)であると考へられてゐる。即ち我々の研究の出發點として與へられてゐるものは混亂した全體といふ意味で普遍であり、従つて研究は分析の方法に従つて普遍から特殊に向つて行かねばならぬ。これがまさに研究の順序である。<sup>\*</sup>然るに我々は、ひとの知る如く、全く同様の思想をマルクスに於て見出す。その『經濟學批判』の序説に於ける方法を論じた節で、マルクスは研究の「現實的な出發點」が「全體の渾沌たる表象」であることを述べ、このもの、即ち「表象された具體物」から「分析的に」最も單純なる規定に向つて進まねばならぬと記してゐる。かくして研究の順序に於て初めにあるものは單なる特殊でないことは明かであらう。

\* Aristoteles, *Physica*, 184 a.

私は田中博士の所説の検討をここで結ばう。マルクスがその方法論に於て區別した「敘述の仕方」と「研究の仕方」との關係の問題は、田中博士の理論的問題と實際的問題、換言すれば、「方法の先行」と「研究の順序」の問題と一見似てゐるやうであるが、全くその内容を異にするものであるから、ここには觸れないで、他日詳細に論究することにしよう。

## 現象學敍說

——山内氏の著作の讀後に——

## 一

山内得立氏の『現象學敍說』を通讀して、私は、嘗て氏の論文「現象學的領域」（『思想』昭和二年一月號）を見たときとほぼ同一の印象を受けた。この書に於けるかの論文に相應する部分、即ち第七章中の「現象學的存在」の節はもとより、他の部分にあつても、氏の敍説は、著しく對象論理的もしくは對象論的な色彩を帶びてゐるやうに思はれるのである。言ふまでもなく、今度の書物はフッサールの思想の忠實な再現を一層多く含んでゐるところから、この色彩が薄められてはゐるが、しかし現象學についての氏自身の解釋が始まり、そして氏が自由な言葉で語り始められるや否や、氏は知らず識らず對象論的乃至對象論理的な方向へ進んでゐられるものの如くである。このことは氏がその歴史的發展に於て最初ボルツァノなどの對象論理學、マイノングの對

象論の研究から現象學の方へ來られたといふ事情にも由るのであらう。

フッサールにあつては事情は異なる。彼はかの訓期的な著作『論理學研究』を世に送り出すに際して——それは世紀を句切る千九百年のことであつた——彼の仕事の目論見を述べ、就中二つの事柄について語つてゐる。先づ彼は、この書が純粹數學の哲學的解明のための彼の多年の努力の繼續を絶えず繰り返して妨げ、そして遂にはその中斷を餘儀なくするに到つたところの、打ち退け難き諸問題の研究の中から生長したことを云ふ。研究は數學的なもの若くは「形式的なもの」の本質、かくて一般に形式的演繹的諸科學の論理學の問題から出發した。次に彼は、この研究に當つて、初め、『算術の哲學』（千八百九十一年）に於てのやうに、演繹的諸科學の論理學は、論理學一般と同じく、まさに心理學からしてその哲學的闡明を期待せねばならぬといふ、その當時廣く支配してゐた確信をもつて彼が出立したことを告白してゐる。彼の哲學的研究の出發點をなした右の二つの事情は、その後それが如何に根本的に變容され、變質されたにせよ、私の見るところによれば、フッサールの現象學の特殊性を認識し、並びにその限界をも把握するために、忘れられてはならぬ重要性を有する。

言ふまでもなくフッサールは論理學を心理學によつて基礎付けようとする思想の維持し難き

ことを知つた。かくして彼は『論理學研究』の第一卷に於ていはゆる心理主義を限なく批判し盡し、それに對してボルツァノの論理學の立場を擁護する。しかしもともと心理學から出立した彼は對象論理學の純粹に論理的な立場にとどまらうとはしない。彼は「意識の自然化」をなす心理學を棄ててブレントアノの心理學に移る。フッサールの現象學はボルツァノの純粹論理の世界をブレントアノの心理學に於て考へたものである。そこで『論理學研究』の第二卷に於ては、現象學の課題は、「純粹論理學の諸根本概念及び諸理念的法則がそこから『發する』(entspringen)ところの『源泉』(Quellen)を開示する」と(Log. Unters. II, I, S. 3.)として規定されてゐる。純粹論理學に於て打ち建てられたる、概念、判斷、眞理、等々、に關する諸法則の意味を論理的に理解することをもつて満足すべきでない。「我々は『物そのもの』へ還りゆくことを欲する」(Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen. Ebd. S. 6.)。換言すれば、純粹論理學の諸公理並びに諸原理をば、純粹意識に於ける「その自己所與性に於て明かに見ゆるものとする」(an ihren eigenen Gegebenheiten einsichtig machen. Ideen, S. 113.)ことが要求されてゐる。即ち『論理學研究』に於ける劃期的な企ては、從來、形式的なものまたは抽象的なものとしてその地盤から游離されて、抽象的或ひは形式的に取扱はれて來た論理的なるものを、その地盤たる物そのものの、フッサー

ルに従へば純粹意識に於て解明しようとするところにある。それ故にフッサールは彼の積極的な研究に這入るや否やつとめて對象論理的な若しくは對象論的な言葉を避けようとしてゐるやうに見える。しかるに山内氏にあつてはあまりに無造作にかくの如き言葉が混入され、そしてあまりに屢對象論理的乃至對象論的な見方、ボルツァノ、マイノング、マルティなどの分析、行論がその現象學敘説を中斷してゐるばかりでなく、むしろこのものを補足し、解説し、または基礎付けるものとして入り込んでゐないであらうか。

純粹意識の本質學としての現象學は『イデエーン』（千九百十三年）に至つて方法論的には一層純化された。そこに於てフッサールは本質學的還元から進んで先驗的または現象學的還元を説いた。これによつて單に超越的事實のみならず、また超越的本質までもが排去される。そしてフッサールは云ふ、「形式的論理學及び全マテシス一般をそれ故に我々は明らかに排去する *exponere* のうちへかかはり入れることが出来る」。純粹論理學と雖も括弧に入れらるべきである。かくて我々が現象學者として従はねばならぬ規範は、「我々が意識そのものに於て、純粹なる内在に於て我々にとつて合本質的に明かに見ゆるものとなし得るところのもの以外の何ものをも認めない」(Ideen, S. 113.) と云ふにある。かくてのみ現象學は實際に純粹に記述的な學問であることが

出来る。山内氏はこの規範をつねに忠實には守つてゐられないやうである。氏は *rein deskriptiv* である代りに、屢氏の最も得意とされる *raisonnement* に赴かれるのである。

## 二

尤もかくの如きはその責めをひとり氏にのみ歸すべきではないであらう。それは少くとも一部分はフッサールの現象學のうちに含まれてゐる矛盾の現はれであるであらう。山内氏を初め、凡ての現象學者たちは、「一般に現象學はその最初に於て種々なる特殊の立場の排除を要求する」と云ふ（山内氏の著書第一章の一「現象學的態度」参照）。けれども私はさうは考へることが出来ぬ。あらゆる立場を排除しようとする限り、現象學はたかだか一の準備學でしかあり得ない。ニコライ・ハルトマンにあつては實際現象學はかかるものと見做されてゐる。フッサールに於てもその『論理學研究』にあつては現象學は論理學にとつて準備學的 (*propädeutisch*) な意味をもつてゐたやうにも見える。しかるにそれは次第に哲學そのものの中心へ推し出され、『嚴密學としての哲學』（千九百十年）以來、現象學は「哲學の基礎學」と考へられるやうになつた。純粹意識の領域は方法的に開示されねばならぬ。現象學にして苟も方法的であることを要求する限り、



新カント學派に於ける如く方法に構成的若くは生産的性質を賦與せずとも、*μεθοδος* の語源的な、しかも最も根本的な意味に従つて、そこには必ず出發點、從つてまた歸着點がなければならぬ。このものこそ最も根源的な意味に於ける *αρχή* であり (Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* A.1.)、立場である。即ち純粹意識と雖も前提的である。それは絶對的に見出されるのでなく、ハイデッガーの批評してゐるやうに、「認識された認識に對する關心」 (*die Sorge um die erkannte Erkenntnis*)、デカルト的な *certum* への關心が初めて、デカルトの方法的な *dubio* 若くはフッサールの還元の方法に由つて、純粹意識或ひはデカルトの *cogito* の領域を開示するに到るのである。ここに認識された認識といふのは明觀的 (*einsichtig*) な認識のことであり、フッサールはかくの如き認識の "*der exemplarische Index*" として形式的論理學を擧げてゐる (*Logos*, I. Bd., S. 295.)。このやうにして純粹意識と純粹論理學とは本質的につながり合ふ。純粹意識が絶對的にあつてあらゆる認識と同じく純粹論理學にも基礎を與へるのでなく、却つて純粹論理學、一般に形式的演繹的諸科學の妥當性に對する關心が初めて、純粹意識をば絶對的な原領域として開示するに到るのである、と見られねばならぬ。

そこでなほ次のことが考へられる。現象學は超越的本質の本質學から區別され、かかる立場を

も排去するものとして純粹内在の見地にとどまると主張される。然しながら本質學、とりわけ形式論理學、形式的數學等のいはゆる形式的本質學から絶縁することによつては、現象學は純粹意識の具體的な研究に進むことが出来ないであらう。それ故にフッサールもまた本質學の領域が現象學的研究にとつて手引 (Leitfaden) となることを認めてゐる (Ideen, S. 309)。本質學は單に手懸であるばかりでなく、却つてそれが現象學的研究を絶えず指導し、このものを初めて可能にしてゐるやうにさへ見える。現象學は本質學に由ることなくしてはその研究對象に接近すべき通路をもたないであらう。そしてこのやうな本質學的傾向がその研究の一層具體的であり、分析的であり、記述的であるところの『論理學研究』に於て特に著しいといふことは注意されねばならぬであらう。これに反して『イデエン』にあつては純粹内在の見地を貫徹し、ノエシス・ノエマの雙關を固く守らうとする要求が一層鮮かに現はれてゐるが、しかしそれだけそこでは一層構成的であり、従つてまた或る意味では抽象的であると思はれる。かくて『イデエン』がまた本來の現象學から區別さるべきかの先驗的心理學に一層近づいてゐることも争はれ得ないやうである。

いま山内氏の著書を見るに、その敍説は屢先驗的心理學の見地からなされてゐる。これは氏が甚だ多くの場合カントとフッサールとを關係させようと努力されてゐるのによつて、フッサール

に於てよりも一層率直に現はれてゐる傾向である。もとより氏はフッサールをカント、さてはリッカートなどと屢對立せしめられる。物はその對立者に於て顯はにされる。カントやリッカートに對立させられることによつて、フッサールの現象學が彼等の哲學に對する側面から顯はにされることとなるところから、延いては或る歪み、或る *Undeutung* を受けることになり易いのも注意されねばならぬ。一般に山内氏の書物では對象論理的、對象論的、先驗心理學的、現象學的の種々なる見方が時として區別されることなしに混淆されてゐるやうに思はれる。かくの如き混淆は一部分フッサールに由來するとも云へる。そしてそれが山内氏の場合では氏の書物をして分り易き解説書たらしめるために役立つてをり、むしろ必要であつたとさへ云はれ得る。それがこの書の解説としての成功を齎してゐるひとつの理由であるものの如くである。然しながらそれらの種々なる見方は出来るだけ嚴密に區別さるべきである。そもそも現象學にあつてはこの學問の性質上それについての解説などいふものはあり得ないのではなからうか。それだから山内氏が、「フッサールの現象學を知らうとする人は多く、現象學とは何であるか、現象學とは如何なる學問であるかといふ問ひを以て始めようとする。が、しかし此の問ひは現象學に對する最初の問ひとして既に誤つてゐるのである。」といふ文章をもつてその書物を書き出されたのは正當である。それ

にも拘らず、我々が氏のこの書物を讀み終つて學び得たと信ぜられるのは、依然として「現象學とは何であるか」といふことが主なるものであるやうに感ぜられる。現象學についての「解説」ではなく、それみづから現象學的な「研究」のみが現象學に屬することが出來、そしてひとを現象學に習熟せしめることが出来る。尤も現象學に關する解説とてもそれ自身として無意味であるのではない。けれどもそれが有意味であるためには、それはそのうちに批判の契機を含んでゐなくてはならぬ。しかるに山内氏の著書にはまさにこのものが含まれてゐないのではなからうか。このものの缺けてゐることは、氏みづからがその序の中で「私自身については今はより多くの關心をハイデッガーにつないでゐる」と述べられてゐるのと關係しても、一層物足りなく感ぜさせられる次第である。否、氏の敘説はむしろ批判の契機を蔽ひ隠すために多くの努力を盡してゐるやうにさへ見受けられる。そのためにそこには現象學と類似した對象論、先驗心理學、等々、の見方が便宜に従つて引き入れられて、それらは凡てフッサールの現象學を尤もらしきものにすることに役立てられてゐるやうである。しかるにフッサールにあつては現象學をそれら種々なる立場から純化しようとする努力が絶えず企てられてをり、少くとも、現象學がそれらのもののうちの或るひとつに接近してゐるとしても、それがいづれのものであるかは、上に述べた如く、彼の

思想の發展の時期に應じてそれぞれ異つてゐるのである。それらとの接近乃至混合は單に交錯してゐるのでなく、むしろ歴史的に層をなしてゐる。我々は歴史家としてこの層を定めねばならぬ。しかるにわが國に於てはひとつの重大な誤解が廣く行はれてゐる。現代の哲學を論ずる者はその理由で單純に體系家と見做され、そして過去の哲學を研究する者はその理由で單純に歴史家の部に屬せしめられるのがつねである。けれども過去の哲學も體系的に研究されることが可能であり、そして現代の哲學と雖もまた歴史的に研究されねばならぬことがある。體系家と歴史家とを分つものは、彼の研究の對象たる哲學が現代のものであるか、過去のものであるかといふことではない。フッサールの現象學の忠實なる解説を試みられようとする山内氏に對して我々はいま少し多くの歴史的意識を期待してはならないであらうか。歴史的といふのが單なる模寫または再現でないことは勿論である。歴史的こそ批判的である。もとより體系的は折衷的乃至混合的とは似もつかぬものである。山内氏の敍説の構成を見よう。例へば第四章には對象の構造とあり、第八章には現象學的認識論とある。前者が對象論の内容をもつことは想像し難くなく、また後者がむしろ先驗心理學的な命名であることは明かである。認識論は現象學の一部分でもあるのであらうか。尤も種々なる見方を引き入れることがそれ自身として決して無意味なことであるのではな

い。しかしそれが有意味であるためには、それらのものを貫く體系的な見地がなければならぬ。そして若しかかるものを山内氏の書物のうちに求めるならば、私はそれがライブニツ的な可能・現實の概念ではないかと思ふ。けれども遺憾ながらこの概念はなほいまだこの書の全體に於て限なく、顯にはたらいてゐるとは云ひ得ない。それにも拘らず、私はこの概念がこの書に於ける最も特色ある、そしてまた最も重要な概念ではないかと考へる。そこに著者の功績があり、私はそこから多くのものを學び且つ暗示されたことを著者に感謝する。

## 三

フッサールの現象學はもと純粹論理學との密接な聯關に於て生れたものであつた。『論理學研究』の中で展開されたのは「思惟體驗並びに認識體驗の純粹現象學」であつた。しかるにその後漸次に現象學はかくの如き起源にからまる限界を見棄てて哲學の基礎學の位置を占めようとするに到り、殊に『哲學的文化の理念』（千九百二十三年）に於けるプログラムにあつては現象學は一切の文化諸哲學に基礎を與へ、哲學的文化を形成すべき任務をみづから引受けようとするに到つた。意識の志向性の概念は最初プレントナーノにあつて物理現象から區別される心理現象の特質を

規定するものとして明かにされた。ブレンターノはその經驗的立場からの心理學の著述の目論見に於てなほこの最後の卷が我々の心理的有機體と我々の物理的有機體との結合について取扱ふべきことを云つてゐる。ところがフッサールは志向的體驗の概念から物理的なるものもそれに於て解明さるべき「純粹意識」の概念にまで高まつてゆく。意識の志向性といふこともそれと共に純粹意識の根本的規定たるべきノエシス・ノエマ的構造として示される。かくて『イデエン』に於ては「理性の現象學」が現象學の最も優越なる意味を擔ふに到つてゐる。——ノエシス・ノエマといふ言葉は理性即ち *Vernunft, vous* と關係する。」そこで現象學のかくの如き擴張がそれ自身に於て權利付けられてゐることであるか否かが問題となり得ると思ふ。山内氏はその序論に於て『嚴密學としての哲學』以後のフッサールの考へ方を承認してゐられるものの如くである。その後の諸章に於ては『論理學研究』に多く、『イデエン』に少く據つて敘述が行はれてゐる。ここに分析されてゐる諸例を見るに、多くのものは純粹論理學、一般に形式的演繹的諸科學の領域に屬するものである。知覺もまた分析されてはゐるが、それはいはゆる「色の幾何學」、音の幾何學に屬する限りに於てである。如何なる例を選ぶかといふことはその哲學が如何なるものであるかを語る。フッサールの現象學はこれらの領域の哲學的解明に對して最も多くのものを意味する

としても、それ以外の存在の諸領域へ擴張されるときその力を失ふに到るのではないであらうか。山内氏は『論理學研究』と『イデエン』との關係をヘーゲルに於ける『論理學』と『エンチクロペディ』との關係に比較されるけれども、私はそれを後者の『精神の現象學』と『エンチクロペディ』との關係に比較したのが適當であると考へる。なぜなら、精神の現象學で敘述される精神がヘーゲルの全哲學にとつて存在のモデルの意味をもつと同じやうに、「思惟體驗並びに認識體驗の純粹現象學」たる論理學研究に於て解明される形式的本質學的存在は、フッサールの哲學にとつて存在のモデルとなつてゐると見えるからである。しかるに何故に或るものが一切の存在のモデルになり得るかの理由が示されねばならぬ。このことなしにはフッサールに於ける現象學の擴張乃至發展も權利付けられてゐるとは云はれ得ないであらう。

フッサールの理性はアリストテレス的なヌースである。それはあらゆる本質を内在的に領有するもの、アリストテレスの謂ふ「エイドスの場所」(τόπος εἰδών)である。フッサールが理性意識の根本形態と見做したところの "das originär gebende Sehen" についてアリストテレスが既に理解してゐたことは、彼が「理性作用は知覺作用の如くである」(τὸ νοεῖν ὡς τελεῖ το αἰσθάνεσθαι. De anima, T. 4.)といつてゐるのによつても窺はれる。この言葉はまたその明證性を表現するも



のと解されることが出来る。なぜなら、彼は知覺がその「固有なるもの」、即ちその本質に向ふ場合には誤り得ないと語つてゐるからである (op. cit. B. 6.)。その他、我々はアリストテレスとフッサールとの間の種々なる類似を指摘し得るであらう。ところで私がいまこの關係を指摘するのは、フッサールをアリストテレスによつて權威あらしめる等の目的からではなく、却つて現象學に本質的な制限または限界を多少とも明かにするためである。

アリストテレスの哲學は本質的に觀想的なギリシア世界觀の典型をなす。フッサールの現象學は近代に於ける觀想的哲學の代表者である。現象學の言葉は *Sehen, Schauen* 等々の語によつて満たされてゐる。フッサールが *Akt, Motivierung* などの語を用ゐるとき、ひとはそれらのもとに意志的なものとはより、能動的なものをさへ理解することを禁ぜられてゐるのである。しかのみならず現象學の樞軸をなす志向性の概念そのものが實に觀想の地盤から生れる概念である。我々が純粹に色の本質を見、音の本質を聞くといふことはただ我々の純粹に觀想的な態度にとつてのみ可能である。これに反して、我々の社會的實踐的生活に於ては、我々は赤そのものを見るのではなく却つて赤旗の赤を見るのであり、音そのものを聞くのではなく却つて自動車の走る音を聞くのであり、また樹そのものを見るのではなく却つて公園の樹を見るのである。即ちアリストテレスの

謂ふ「附帶的なるもの」の知覺が我々の日常の經驗に屬してゐる。附帶的なるものが社會的實踐的生活にとつてはむしろ規則的なものである。アリストテレスは「固有なるもの」に各の知覺作用の本質 (οὐσία) が屬すると考へたけれども (Ebd. B. 6)、しかし實踐の領域にあつては附帶的なるものこそ却つてその本質をなす。このことは志向性の概念を破壊するに到るであらう。これによつても志向性をもつて根本形態とする純粹意識が如何に觀想的構造のものであるかを理解し得るであらう。附帶的なものを「排去する」 (ausschalten) ことによつてひとは同時に實踐の實踐性を失つてしまふであらう。そしてまた志向性の規定が維持さるべきである限り、意識の分析にあつてつねにノエシスの側ではなくノエマの側に重きがおかれるのは必然であらう。それ故にアリストテレスにあつても知覺の作用ではなく、却つてこの作用によつて志向された對象、即ち τὰ ἀντικείμενα がいつでも分析されてゐる。フッサールに於て現象學が本質學によつて指導されてゐるのは理由のないことではなからう。惟ふに内在 (Immanenz) の立場が徹底的に深められるためには内面性 (Innerlichkeit) の立場に移つてゆかねばならぬ。魂の最も内面的な諸活動は本質といはず、事實といはず、一切のものを内面化し、それに内面性を擔はしめることが出来る。(ここ)では志向性といふことも固より問題とならぬ。論理や數學も絶對的な確實性をもたぬ。純

粹意識」の現象學はアウグスティヌス的な「精神生活」の現象學にかはる。そして更に、本質學的な現象學が歴史の領域に對して無能力なことは言ふまでもないであらう。それについては私は既に他の機會に於て論及しておいた。歴史は全くフッサールの關心の外にある。彼は時として大學で哲學史の講義をしたさうである。けれども彼の哲學史がお伽噺であつた、とはハイデッガーの評である。歴史の現象學は意識を「内面的な人間の歴史」の場面と考へたヘーゲル、もしくはデイルタイのものであつた。

それのみでない、我々は科學そのものに關してさへフッサールの現象學の制限または限界を考へざるを得ないのである。このものは形式的演繹的諸科學と根源的につながり合つてゐる。ここに形式的といふのが *epistémological* 的なもの、演繹的といふのが特にアリストテレス風な *ontological* 的な意味をもつてゐるのは、フッサールの哲學の觀想的本質から見て爭はれぬことであらう。若しさうであるとすれば、現象學が近代の數學に於ける解析などに基礎を與へ得るか否かが既に問題とならう。近代の自然科學についてはこのことはなほ一層疑はしくなる。フッサールは自然の本質學、有生物の本質學等を考へる。これらのものについては夙にアリストテレスが勝れた研究を遺してゐるが、しかしそれらのものが如何に構成されるにせよ、それがいはゆる實體概念でなく函

數概念をもつてはたらいてみるところの近代の自然科學と關係づけられ得るか否かは甚しく疑問である。この點に於てマールブルク學派の如きは現象學派に比して大なる長所をもつてゐないであらうか。

現象學は終極はライプニツのいはゆる「理性眞理」(vérité de raison)の世界、または「可能性」の世界、傳統的な表現を用ゐるならば、叡智的世界のことである。「事實眞理」(vérité de fait)の世界、「現實性」の世界、もしくは感性的世界のことはそれによつては十分に明かにされ得ない。論理的概念及び法則は經驗的には我々にとつて完からぬ、暗くされた、動搖する形態に於て現はれ、現象學的な分析によつて初めて純粹に論理的なものは發見さるべきである、とフッサールは云ふ。このことは「永久眞理」については正しいとしても、事實眞理に關しては如何であらうか。事實は我々の經驗的直觀にとつて完からぬ、暗くされた、動搖する形態に於て與へられるのであらうか。かく考へるのは現實性の背後に可能性の世界を考へるライプニツ的な形而上學の立場である。フッサールの現象もまたこのやうな立場に通じてゐるものの如くである。彼にあつて意味賦與の作用は意味充實の作用に比して絶えず優越な位置を占めてゐるやうである。否、意味充實の知覺をば彼は "illustrierende Anschauung" として特性付けさへしてゐる (Log.

Unt. II. I. S. 4)。知覺に對して自由なる想像は優越な位置を與へられ、かくつ Fiktion が現象學の "Lebenselement" であり、このものがそれから永久眞理の認識がその營養をとるところの源泉である、と彼は記す (Ideen, S. 132)。感性的直觀から區別して立てられた範疇的直觀の概念もまた可能性の世界を確立するために仕へるであらう。ここに於て我々は、固より叡智の世界と感性的世界とはプラトンに於けるが如く截然と分たれてはゐないけれども、なほライブニツ的な合理主義をフツサールのうちに認め得ないであらうか。彼は兩者の關係をむしろアリストテレス風に考へてゐるが、しかしアリストテレスにあつても本質は事實に對してつねに高く位する。フツサルもまた現實的なものから可能的なものへ絶えず昇つてゆかうとする。そしてこの高所に「理性の現象學」があり、このものは内在化された *κατὰ φύσιν νοητός* の研究にほかならない。しかるにかかるライブニツ的哲學は、本來、一の神學的前提のもとに於てのみ現實的であるのではないか。即ちそれはその存在の可能性が直ちに現實性を含むが如き神の觀念の豫想のもとにあつてのみ意味を有し得るであらう。カントは有名な百ターレルの金の例をもつてかかる神學的前提を批判した。彼は從來の叡智の世界と感性的世界との概念を存在論的にでなく方法論的に解釋し、一を形式、他を内容と考へ、兩者のそれぞれの非獨立性と相互の依存性を立て、事實眞理の世界を兩

者の結合の上においたのであつて、これが純粹理性批判の劃時代的な事業であつた。カントのこの批判の意義は或る意味ではなほフッサールに對しても失はれてゐないと思ふ。我々はフッサールの「理性の現象學」に對して新たに「純粹理性批判」を書くべきでないであらうか。固よりこのことは我々の側からのカントの立場の承認を少しも含んでゐないのである。カントもまた彼自身批判されねばならないのは勿論である。ところで最も注意すべきことには、山内氏の敘説にあつては右の難點は極めて巧に避けられてゐる。しかるにそれは現象學をその本來の本質學的傾向から解放することを意味する。そして氏はかかる解放に向つてその書の到る處に於て努力されてゐるやうである。これはそのこと自身として重要な意味を有し、そしてそれがまたこの敘説の特色のひとつをなしてゐると思はれる。けれどもそれは同時にフッサールの現象學から自己を解放することをも意味するであらう。純粹現象學に於ては現象學的還元は本質學的還元にならず伴はれる、しかるに山内氏の分析では屢本質學的還元が行はれてゐないやうに見受けられるのである。以上は山内得立氏の著書に對する批判といふよりも、その讀後に現象學について思ひ起したる若干の斷想である。

## 辯證法とその俗流化

### 一

辯證法は事物の運動に關する理論である。これは今日我々の間でもはやイロハになつてしまつた。このとき俗流主義者たちは運動の理論としての辯證法から一の流動主義を作り上げる、ひとつの例をとらう。人々は云ふ、——マルクス主義は十九世紀の末に生産された理論である、我々はそれがその生産された時代に適應してをり、この時代の必然的な表現であつたことを認めよう、しかしその後時代は運動し、發展した、今日マルクス主義はもはや舊びたものとなつてしまつてゐる、なによりも事物の運動と發展とを力説する辯證法論者たるマルクス主義者たちが、今なほマルクス主義を固執すると云ふことは、一の自己矛盾でなければならぬ。かくの如き非難は辯證法をもつて流動主義と解することによつて成立するのである。しかるにもし流動主義の立場に立つならば、單にマルクス主義といはず、一般にあらゆる理論は不可能であり、無意味で

なければならぬであらう。そこでは、例へばベルグソンに於ての如く理論的認識はただ周邊的意味を有するに過ぎず、直觀のみが本來眞理を捉へ得ることとなる。マルクス主義が直觀主義でないやうに、その辯證法は單なる流動主義を説くものではないのである。ヘーゲルは彼の辯證法的論理學を三つの大いなる部門に區分してゐる。存在、本質及び概念の諸部門がそれである。このやうにそれぞれが明確に區分され得るといふことは、すでに辯證法的發展が流動主義的なものでないことを現はしてゐる。なぜならばベルグソンの純粹持續にあつては我々は一と他とを判然と區別し得べき如何なる點をもそのうちに見出すことが出来ないからである。従つてそこには過去、現在、未來の區別も本來なく、凡ては永遠の今に於てあるばかりであらう。ところでヘーゲル論理學に於けるかの三部門はそれぞれそのもとに更に多くの範疇を含んでゐる。しかるにこれらの多くの範疇はそれらのものがそのもとに屬する部門そのものの根本的規定をいづれも具へてゐる。例へば、本質の部門のもとに見出される諸範疇、大別的には實在の根據としての本質、現象及び現實性の三つの範疇は、そのいづれもがこの部門そのものの範疇としての本質の根本的規定を擔ひ、そしてまさにかかるものとして他の部門に屬する諸範疇とは相違せる根本的特性を帯びてゐるのである。



恰もそのやうに資本主義のもとに見出される諸範疇は、それが如何なるものであるにせよ、資本主義そのものの根本的規定を具へ、その根本的特性を有するのでなければならぬ。この社會の發展の過程に於て、如何に多くの新しい範疇によつて理論的に表現されねばならぬ事實が次第に發生して來るとしても、この社會にして資本主義社會としてとどまつてゐる限り、これらの新しい範疇と雖も凡て資本主義社會の根本的規定を具へ、そしてまさしくかかるものとして、それらのものは、例へば封建主義社會のうちに見出された諸範疇或ひはまた共產主義社會に於て現はるべき諸範疇とは相違せる、もしくはこれらのものに對立せる根本的特性をいづれも擔つてゐると考へられることが出来る。時代はもとより運動し、發展した。今日はマルクスの生存した時と同じくない。これは明かなことだ。しかし我々の時代が今もなほ十九世紀末と同じく資本主義社會であるといふことには本質的に變りはない。ヂャズが流行しようが、トーキーが出現しようが、我々の住む社會は依然として資本主義社會である。それ故にもしマルクスにして資本主義そのものの根本的規定を明かにした人であるとするならば、その理論は今もなほ決して舊びることなく行はれてゐる筈である。言ふまでもなくマルクス以後の歴史の運動、發展は、マルクス自身の嘗て知らなかつたやうな、新しい歴史的範疇をもつて理論的に表現せらるべき幾多の事實を發生せ

しめた。金融資本主義、帝國主義、等々のものがそれであらう。然も例へば帝國主義に於ても資本主義の根本的規定は現はれてゐる。そこでレーニンは彼の帝國主義論に於て、なるほどマルクスの理論を新しい事實に應じて發展させはしたが、しかし彼は決してそれをマルクス主義以外の他のものになしはしなかつたのである。マルクスの偉大は資本主義社會の一切の歴史的範疇を發見したといふことにあるのではない。それは彼自身の存在の歴史的制限によつて不可能であつた。彼の偉大はこの社會の基本的な規定を發見した處にある。もしさうであるとすれば、彼の理論はただ資本主義社會の終焉と共に終焉するのみであつて、この社會の存續する限り、そこに例へばいはゆる信用經濟、等々の新しい範疇がよし要求されるとしても、それは單にマルクス主義そのものの發展を要求するだけであつて、これの根柢からの變革を要求するものであり得ない。このやうにして帝國主義に關するレーニンの見解は次の如くである。帝國主義は資本主義の繼續である。そこに於て資本主義はその形態——これの理論的表現としての範疇——の變化にも拘らず、またその内容の一部的變化にも拘らず、その本質、その基本的内容を變化するに到つたのではない。帝國主義は舊資本主義の發展の中絶を意味するのでなく、却つて資本主義の從來の基礎の上に於ける、また自由競争、商品生産等の同一なる埒内に於ける資本主義の轉化の過程の一繼

續である。従つて帝國主義は、たとひ資本主義の高級な段階に屬するにしても、全く資本主義の一段階を形成するものである。

唯物辯證法はもとより現實を重んずる。このとき俗流主義者たちはこのものを單なる現實主義に作り上げる。然し乍ら唯物辯證法は單なる現實主義よりも現實的であらうとする。いはゆる現實主義者にとつては、現實とはつまり「此れ」であり、「此處」であり、「今」であるの他ない。ヘーゲルは彼の精神の現象學に於て、「此れ」、「此處」、「今」の如き範疇が辯證法的に普遍的なものであることを極めて明晰に敘述してゐる。我々は彼から學ぶべきであらう。かくて現實的には今は單なる今或ひは刹那ではない。もしさうであるならば、今の理論といふものは一般にあり得ない。（現代の現代性は刹那性にあるのではないのである。現實的には我々はこの一年を、この十年を、この五十年或ひは百年を今といふ、それぞれ個々のものである今の根柢には常に普遍的なものがあるからである。）今は普遍的なものに於て媒介されてあるが故に、今の理論は可能である。我々が例へばマルクス主義を現實的な、今の理論であるといふのはこの意味に於てであつて、いはゆる現實主義者の欲するやうな、今の理論、現實的な理論は、理論として、一般に全く不可能でなければならぬ。單なる現實主義は無原理といふことを意味するのほかないであらう。いはゆる

る「客觀的情勢の變化」、等々、の好んで用ゐられる言葉は、しばしば惡用され、俗流化されて、人々の行動及び理論に於ける無原理を表明するに過ぎぬものとなつてゐることのあるのは注意されるべきであらう。ところで今の理論が可能であるといふことは、辯證法的な運動が單純なる流動ではなくして、一般に「量から質への轉化」の過程として特色づけられ得るものであるがためである。事物はもとより絶えず運動し、變化する。そして如何なる事物もつねに一定の質を具へてゐる。一定の質の事物に於ける運動と變化とが一定の量に増大するまでは、その事物はその質に於て運動し、變化する。この運動と變化とが一定の量に到達するとき初めて、事物は他の質のものとなり、そしてそれ以後はこの他の質に於て再び量的な運動と變化とを遂げる。かくの如く一の質から他の質への飛躍が生ずるまでの間は一の同一なる範疇が支配してゐるのである。例へば封建主義社會から資本主義社會への變化は一の質的な飛躍であり、そして資本主義社會が他の質の社會へ飛躍的變化をなし終るまでは、この社會はその内部に於ける如何なる變化にも拘らずどこまでも資本主義社會である。そこで我々は資本主義社會を「今」の社會といふ。それはもとより今日始つたものでもなければ、また今日終るものでもないのである。しかしそれは今の社會である。かかる今の本質を把握することが今の理論の問題なのである。いはゆる現實主義者こそ却

つて今を知らざる者であるといふべきであらう。

## 二

辯證法は單に運動に關する理論でなく、却つてその運動が實に矛盾によつて惹き起されると説く。然るにここに謂ふ矛盾についてもしばしば俗流化が行はれてゐる。辯證法に於ける矛盾が何であるかを知るために、我々は先づそれが何でないかを明かにせねばならぬ。そのために私は河上博士によつて數回用ゐられた例を取り出さう。——一定の衣服は子供の生活のために缺くべからざるものであつたとしても、それは子供の生長につれて次第に窮屈になり、そして子供の生長が或る點以上に達すると、それを無理やりに着せておくことが子供の發育に對する桎梏となる。かくして生長してゆく子供の身體と着物との間に矛盾撞着が起る。そして遂には着物の方が張り裂けてしまふ。私はこの例が辯證法的な關係を説明するものであるとは考へない。蓋し辯證法的な矛盾は内在的な矛盾でなければならぬ。内在的な矛盾に立つものは一の統一物の契機もしくは構成分でなければならぬ。相矛盾するものは、ヘーゲルの言葉を用ゐるならば、「内的な、必然的な聯關」に立ち、その統一は「有機的統一」または「生ける具體的統一」である。

しかるに我々は子供と着物の例に於てかくの如き關係を見出すことが出来ないであらう。子供と着物との本來の關係は一者と他者 (das Eine und das Andere) の關係であり、子供と着物といふ「と」(und) の關係である。そこには他立 (Heterothesis) の關係があつて、對立 (Antithesis) の關係があるのである。それは *Dialektik* に反對してリッカートが *Heterologie* と云つた關係と見做さるべきであらう。子供と着物とはもとより統一されてはゐるけれども、その統一は有機的な、辯證法的な統一ではない。従つてそこにはヘーゲルのいふが如き「移行」(*Uebergang*) といふものがあり得ないのである。之等の事柄を一層具體的に説明してみよう。着物は子供に外から着せられる。それだから子供は自分が欲するならば勝手に着物を脱ぐことが出来る、しかもその場合にも子供は子供として獨立の存在を保つてゐる。兩者の關係がもと一者と他者との關係であつて、有機的な統一をなしてゐないからである。しかるに社會の生産力と生産關係との場合にあつては一が他を離れて獨立な存在を保つといふことは不可能である。我々は我々が欲するからといつて勝手に我々がその中に住んでゐる經濟組織を脱ぎ棄て得るわけでない。社會の生産力と生産關係とは内的な必然的な聯關をなしてゐるからである。そこで一定の生産關係、例へば資本主義は、生産力の發達につれて、資本主義の埒内に於て種々なる形態をとる。けれ

ども着物は子供の發達にも拘らず、つねに一の同一の形態にとどまつてゐる。着物は子供の生長に應じて外部から大きくしてゆくことが出來、そして彼が成人となつたとき、我々が一定の大きさの着物を作つてやれば、彼は生涯その同じ大きさの着物を始終着てゐることが出来る。このとき子供と着物との間のいはゆる矛盾はいはば永久の調和に到達したと見做され得るであらう。もし生産力と生産關係とがかくの如き關係にあるとすれば、それはただ改良主義者に口實を與へるのみであらう。

このやうに云ふならば、河上博士は答へられるであらう（『社會問題研究』\* 昭和四年十月、五二、五三頁）——子供と着物との關係は一つの比喩であるに過ぎない。然しながら我々の學問が如何に多くの場合はいはゆる比喩によつて禍されてをり、そしてかかる比喩こそ科學の俗流化の根源となつてゐるかといふことを注意しなければならぬ。もし比喩として用ゐられる事態そのもののうちに辯證法的な關係が存しないならば、それは辯證法を説明すべき比喩として使用されることが出來ぬ。このことは、辯證法が思惟の外的な諸形式に關するものでなく、却つて本來内容そのものの内的な自己運動の形態であるといふことによつて、特に重要であらう。ところで子供と着物との關係は辯證法的であり得ない。このとき博士は云はれる、——着物は最初子

供の發育に役立つ有用物であつたのに、後にはその發育を阻害する有害物（即ち反對物）に轉化するのである、これが事物の運動過程のうちに現はれる辯證法的轉化だ。しかし私はさうは思はない。着物は子供の生長と内的聯關に立つてみづからを必然的に變化させつつ有用物から有害物へ——有用、有害などといふ言葉を用ゐることがすでに辯證法的關係の表現として危険なものではあるけれども、私も暫らくかかる言葉を使つておかう——みづから運動し、轉化したのではない。着物はつねに同一にとどまりつつ、單に他との外的な關係によつてかくなつたまでである。それだから一旦有害物となつた着物は、着物であることをやめることによつて、生長した子供に對して再び有用物となるのではなく、却つて着物は着物としてただ量的に増大することによつてのみ生長した子供にとつての有用物となり得るのである。着物は他のものへ「移行」することによつて人間にとつて有用物として自己を回復するのでなく、却つて單に量的な變化さへ行はれさへすればよいのである。これはなんら辯證法的な關係でない。これに反して例へば資本主義といふ經濟組織は、生産力の發展と内的必然的な關聯に於て、カルテル、トラスト、等々の形態をとつて來る。かかる過程に於て資本主義はみづから他のものへの轉化、移行を必然的に成就しつつあるのである。資本主義のこのやうな發展によつてこの社會の内部に於ける矛盾は愈々激しくな



る。そしてこの矛盾の克服は資本主義が自己を否定し自己を高次のものへ止揚し、かくてここに質的な變動が行はれることによつてのみ成し遂げられる。かくの如き過程にして初めて辯證法的といはれることが出来る。

これらのことにして理解されるならば、我々はまた河上博士の擧げられた他のひとつの例がなら辯證法の説明とはならぬことをも同様に理解し得るであらう。博士は足立博士の解剖學から一の辯證法を作り上げ、そして足立博士は、日本人は西洋人に劣つてゐると同時に優つてゐるといふ、矛盾を含んだ、一の辯證法的結論に到達された、と云はれる。果してさうであらうか。この場合日本人と西洋人とは一者と他者との關係にあるに過ぎない。それだから河上博士のいはゆる辯證法的結論なるものは、單に「比較」といふが如き外的な關係に於て得られるのほかないのである。二つのものが比較されるにはつねに比較の「見地」がなければならぬ。この場合には長掌筋と長蹠筋とが持ち出され、長掌筋の見地に於ては、日本人は西洋人に劣り、長蹠筋の見地に於ては、日本人は西洋人に優る、と云はれてゐるのである。ここでは二つの別な見地が用ゐられてゐる。二つの別な見地から立てられた二つの命題が二つの別な結論に達するといふことは當然であつて、それだからと云つて二つの命題が決して矛盾するのではない。二つの別な見地から立

てられた命題の間には内的な、必然的な聯關がないからである。いまかかる比較の見地を、視神經、腋臭腺、等々と増していつて、一切の可能なる見地に於て日本人と西洋人とを比較し、このとき全部の見地の丁度半數に於て、日本人は西洋人に劣り、又他の丁度半數に於て、日本人は西洋人に優る、と假定しても、そのときには日本人と西洋人とは同等である、と云はれ得るのみであつて、日本人は西洋人に劣ると同時に、西洋人に優るといふことは決して出來ないのである。もし優劣の數が同じでないならば、日本人は西洋人に對して、要するに、劣つてゐるか優つてゐるかの何れかであつて、劣ると同時に優るとは正確には云ひ得ない。このことは比較といふが如き關係づけによつては單に「差異」從つてまた「同等」が示され得るばかりであつて、矛盾は決して明かにされ得ないことを意味するであらう。そこではただか左、上下といふやうな關係が示されるだけであり、しかるに左と右とはなんら矛盾するものではないのである。足立博士の仕事はつまり比較解剖學である。優劣といふやうな價值的表現をそこで用ゐることをたとひ許すにしてもこの表現は比較上のことを表はす言葉であつて、眞の矛盾を現はすものではない。

辯證法的研究とは、「一者と他者」との比較といふが如きものでなく「統一物」のうちに「内在的な」矛盾の分析である。クロオチェなども注意してゐるやうに、別なもの (distinct) といふ

ことと矛盾するもの (opposite) といふことは混同さるべきでないであらう。別なものは互に他を否定することなくそのまま結合されてゐることが出来る。しかるに矛盾するものは一が他を否定し、排斥する。「汝の死は余の生である」 (*mors tua vita mea*) といふ諺がここに適用されるやうに見える。二つの別な見地から立てられた命題が相反するものであるとしても、形式論理學に於ける矛盾律はこれに對してなんら異論を挾まない。同一物について同一の點に關して肯定と否定とが同時に成立するといふことを矛盾律は許さないのみである。かくて河上博士の取り出された例に對しては、辯證法そのものには反對する形式論理學上の矛盾律と雖も、もとより反對しないであらう。この例そのものが少しも辯證法的でないことが明白であるからである。

このやうに云へば、河上博士は答へられる (『中央公論』昭和四年十月號參照) —— 長掌筋に關して日本人が西洋人に劣るといふことと、長蹠筋に關して日本人が西洋人に優るといふことは、全く別なものについての關說でなく、雙方とも「西洋人との比較に於ける日本人の人種的特徴」といふ同一の對象についての立言である、ただ異なるところは、日本人を西洋人と比較するために抽出された方面のみである。これ依然として「比較」であり、比較に於ける「特徴」である。特徴は差異の一種であつて、しかるに「差異」と「矛盾」とは論理上全く別な範疇に屬する。そし

て比較には比較の「見地」がつねに必要であるといふことを忘れてはならない。見地は比較にとつて構成的な意味を有する。二つの別な見地を持ち出しておいて、日本人は西洋人に劣ると同時に優る、と語つても、それは形式論理學の矛盾律に逆ふものでなく、従つてそこには辯證法的な矛盾はない。日本人と西洋人との比較といふが如き方法によつては、日本人と西洋人との間に内在する矛盾は發見されない。況んや日本人そのもののうちに必然的に含まれたる矛盾の如きは到底見出され得ないのである。河上博士の自己錯誤は同じ遣り方を一層現實的な領域へ適用するとき、博士の欲せられるのとは全く反對の見解の生ずることによつて明かにされるであらう。日本の社會は西洋の社會に劣つてゐると云はれてゐる。いまひとりの人間が日本の社會と西洋の社會とを種々なる方面から比較して、日本の社會は甲の點では西洋の社會に劣つてゐると同時に乙の點では優つてゐる、と云ふことは容易であらう。このとき彼は果して辯證法論者であり、マルクス主義者であらうか。いな、現實に於てかかる人間は社會問題に關して折衷主義者であるであらう。そればかりでなく、このやうな比較の遣り方は多くの日本主義者によつて用ゐられてゐるところである。一般的に云へば、日本人は西洋人に劣ると同時に優るといふ河上博士的表現に於ては、「同時に」は本來ただかの "pun" の意味のものであつて、矛盾を成立せしめるやうな「同時に」

ではない。かかる“*un. dm.*”によつて統合されてゐるものが辯證法的な矛盾と統一とをなすことはあり得ないのである。

〔#\*作成者注：『社会問題研究』第九七冊（1929.10）の523頁〕

### 三

さてヘーゲルは彼の哲學史の講義の中で辯證法の最も重要な概念として發展と普遍との二つのものを特に取り上げて述べてゐる。辯證法的な科學とは事物を具體的なものの發展として認識する科學である。そこで辯證法をその俗流化に對して守るために我々はまた辯證法にいふ具體の意味を正確に把握しておかねばならぬ。普遍は河上博士らによつてしばしば「公式」または「公式的な一般理論」と呼ばれてゐる。この場合普遍は言ふまでもなく抽象的普遍の意味に解されてゐる。このとき普遍と特殊との關係は外的、形式的であつて内的、必然的であることが出來ない。普遍は外的形式的なものであるから、特殊に對していつでも適用されることが出来る。しかしこの適用にあつては特殊は顧慮されてゐるのでなく、却つて特殊を無視することによつて普遍の適用は行はれてゐるのである。ところで辯證法に謂ふ眞の普遍はかくの如き抽象的普遍でない、それは却つて具體的普遍である。

具體的普遍にあつては、普遍と特殊とは統一されてをり、特殊は普遍の分化發展であると考へられる。このとき普遍と特殊との關係は內的であり、必然的である。この場合兩者の關係は、河上博士の云はれるが如き、「一般的な公式理論とその具體的な適用との關係」（以下『社會問題研究』昭和四年十月號參照）といふが如きものではない。適用といふ語はもともと外的な關係を表はすに適はしい。公式はそれがいか程多くの場合特殊に對して適用されるとしても、公式は抽象的普遍としてどこまでも抽象的な自己同一に止まつてゐる。即ちその場合公式はその本質に於て自己を變化させるのでもなければ、又自己を發展させるのでもない。動かないものであるが故にまさに我々はそれを公式と呼ぶのである。然るに辯證法にとつて重要なのは、抽象的なもの、死せるもの、動かぬものでなく、具體的なものである。具體的普遍とは、ヘーゲルのしばしば云つてゐる如く、「生けるもの」である。「眞理は常に具體的である」といふ辯證法の根本命題は、眞理は具體的普遍であるといふことを意味する。

それは決して眞理は單に特殊のであるといふことを意味しない。形式論理學の意味では具體的なものは特殊である、これに反して辯證法の意味に於ては具體的なものは却つて普遍的なものである。形式論理學の普遍は特殊と內的な統一をなさず、これと外的に對するもの、從つてそれ自

身特殊とも見らるべきものである。眞の普遍即ち具體的普遍は抽象的な自己同一にとどまることなく、却つて自己を特殊化する。特殊は普遍そのものの發展形態として存在するのである、普遍は特殊をみづからのうちに含むものとして具體的なものである。しかるに公式的な普遍については、河上博士のやうに、「公式理論の特殊化」といふことは、辯證法にいふ特殊化の意味に於ては語られることが出来ない。公式理論の特殊化といふことは本來ただその「適用」といふ意味に於ていはれ得るのみである。

かくて例へば、「プロレタリアートの黨は唯一つしかあり得ない」といふことが辯證法的な意味に於て眞理であるとするならば、これは「一個の公式理論」と見做さるべきでなくして、眞に具體的な、生ける眞理であると考へられねばならぬであらう。それは恰もヘーゲルにとつて「神は唯一つしかあり得ない」といふことが生ける、具體的な眞理であつたのと同様である。ところでヘーゲルに於て唯一なる神は動かぬ神でなく、自己を分化し、發展させる神である。神は彼にとつて公式でなく、具體的普遍であつた。恰もそのやうに、唯一なる薫は絶えず抽象的な自己同一にとどまるのではなく、却つて自己を特殊化し、かく特殊化することに於て自己を發展させるが故に、それが具體的な眞理なのである。普遍が具體的普遍としてどれほど自己を特殊化してゆく

にしても、かかる特殊化のいづれの形態にも限なく普遍の精神がゆきわたり、それが悉く普遍によつて生かされてゐるのでなければならぬ。「眞なるものはそこでは如何なる肢體も酔はぬことなきバツカスの陶酔である」、とヘーゲルは云ふ。黨はもとより客觀的情勢の變化に應じて自己を種々なる特殊なる形態に規定してゆくであらう。然しそれがいかに特殊な形態であるにせよ、それはどこまでも黨そのものの發展形態であつて、黨とは別な、獨立な組織ではあり得ない。普遍が抽象的な、公式的な普遍と考へられる場合にのみ、特殊は普遍と内的な聯關なきものであり得るとされるのである。

普遍にしてもし公式的な普遍の意味に解され、かくて普遍と特殊との間の内的な、必然的な關係が把握されてゐない場合、特殊の尊重といふことを力説するならば、それは單なる現實主義、經驗主義乃至は實證主義に陥つてしまふことになる。これは辯證法とはまさに反對のものであり、その結果は無原理主義となるのほかない。我々は河上博士と共に、「かういふ風に自由自在、融通無碍なのがマルクス主義の戰術である」と云はねばならないのであらうか。さうであるとすれば、マルクス主義は無原理であり、従つて科學的であり得ないはずである。レーニンとヘーゲルの論理學からの彼のノートに附託して、「重要なものは、生命なき小骨片ではなくして、生け



る生命である」といつてゐる。具體的普遍の意味にして理解されてゐない限り、特殊の尊重といふことは生命なき小骨片の尊重であるに過ぎない。眞の特殊とは單なる *Besonderheit* でなく、却つてヘーゲルの謂ふ *Einzelheit* 即ち自己のうちへ反照され、それによつて *Allgemeinheit* へ導き還らされたる *Besonderheit* でなければならぬ。普遍の自覺に於てはたらく特殊のみが眞の特殊なのである。

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

らのものを自分たちの、非古典的なラテン文章の中へ補綴して自慢にしてゐたのである。本來のヒューマニズムはこれに反して、選ばれた古典的模範を一の全體として解し、それに倣ふことに最初からその努力を向けた。かくてヒューマニズムに於ける古典的著作家たちの知識と模倣とは一の新しき文化のプログラムとして現はれ得た。今日辯證法はわが國に於て一般化されてゐるが、その知識と模倣とが *Glossographien* のそれであるに過ぎないやうに見えるのは甚だ遺憾である。ヘーゲルにせよ、マルクスにせよ、一の全體としてこれを把握することを學ばない限り、辯證法の眞の理解は到達され得ないであらう。

## ヘーゲルの辯證法とレーニン

### 一

レーニンは、マルクス及びエンゲルスと等しく、ヘーゲルの辯證法に絶大なる價值を認めた。彼によれば、眞正のマルクス主義者と修正主義者との相違は、後者にはヘーゲルが缺けてをり、従つて辯證法が缺けてゐるところにある。「教授たちは——とレーニンは記す——ヘーゲルをば『死せる犬』として取扱つた。彼等自身が一の觀念論を打明けてゐる。この觀念論はなるほどヘーゲルのそれとは違つてゐるが、その差異は自分たちの觀念論が千倍も見窄らしくまた平凡なものであつたにある。しかるに辯證法に對しては彼等はただ肩を聳やかして輕蔑の態度をとるにとどまつてゐた。ところで修正主義者たちは彼等の後ろについて科學の哲學的俗化の沼の中へ這つてゆき、そして『ずるい』（そして革命的な）辯證法をひとつの『單純な』（そして靜的な）『進化』によつて置き代へた。」即ちヘーゲルの研究は、レーニンにとつて單に知的な興味のためのもの

でなく、却つて彼はそこに武器を磨く手段を見出したのである。彼の死の二年前に書かれた『戰鬪的唯物論の意義について』なる論文に於ても、彼は、「一の體系的な、唯物論的見地から出立せるヘーゲルの辯證法の研究を組織すること」を勧めた。そして彼は云つてゐる、「ヘーゲルの辯證法のかくの如き研究、かくの如き説明、かくの如きプロパガンダは、たしかに、極端に困難な事柄である。そしてこの方向に於ける最初の試みは疑ひもなく過ちをもつて纏はれるであらう。けれども何事も爲さない者だけが過ちをしないのである。唯物論的に理解されたるヘーゲルの辯證法のマルクスによつて行はれたる適用の上に倚りかかつて、我々はこの辯證法をあらゆる方向に向つて仕上げなければならぬ。<sup>\*</sup>」このやうにしてレーニン「ヘーゲルの辯證法の唯物論的友の會」を作ること提案した。蓋し辯證法の體系的な、包括的な展開なくしては、レーニンの意見に従へば、唯物論は戰鬪的、革命的であり得ない。

\* Lenin, Ueber Religion, Hsrg. v. H. Duncker, S. 57.

しかのみならず、レーニンは他の者に勸説するところをみづから實行する。しかも事物の根源にまで溯らずにはやまぬ彼は、ただ解説書を読むことに満足することなく、多忙なる實踐の間にもみづからヘーゲルのテキストについて忠實に且つ根本的に學ぶことに努めた。今日の我々は

レーニンがヘーゲルの論理學を繙くにあたつて作つておいたノートをもつてゐる。<sup>\*</sup>そこにはヘーゲルからの逐字的な拔萃があり、なほレーニン自身の註釋及び評語が附せられてゐる。これによつて我々は彼が如何にヘーゲルを読み、如何にヘーゲルを解したかを知ることが出来る。ヘーゲルからの拔萃には、ときには何等の評註も記されてゐないが、しかしそれらの諸命題が特にレーニンの注意をひいたといふ事實は、彼がそれらのものを特に重要なものと見做したことを既に證するであらう。デボーリンはこのレーニンのヘーゲル論理學の大綱への緒言の中で云つてゐる、「いづれにしても、ノートに書きつけられた大部分の拔萃文は、レーニンの思想的並びに方法的財産目錄の構成部分となつてゐる。この事實は直ちにこれを認證することが出来る。レーニンの諸勞作を知つてゐる者は、一般におけるヘーゲルに對する彼の研究、特殊におけるヘーゲル論理學に對する研究がこれらの諸勞作の上に如何に反映してゐるかを容易に氣づいてゐる。『大綱』の中で公式化された或るものは、展開されたる形態において、後にレーニンの著作や演説の中に、或る具體的諸問題の研究との關聯において繰返されてゐる。」

\* 千九百二十五年ロシヤ語の「マルクス主義の旗のもとに」(一一二號)に掲載されたこの原文は、今度川内唯彦君によつて、『ヘーゲル論理の科學大綱』(東京、叢文閣刊)の名をもつて譯出された。

なほ『ヘーゲル論理學』（エンチクロペディ緒論及び第一部）も最近速水敬二君によつて翻譯されて出た（東京、鐵塔書院刊）。私のこの小論は、ひとつにはこれら二譯書を紹介するために書かれたものである。デボーリンは『大綱』への緒言に於て記す、「いづれにしても、ヘーゲルに關するレーニンの覺書が出たのは、非常に時宜を得たものである。打ち開けて云へば、吾々自身の列伍においては必ずしもすべてのものが好都合ではない。或る同志は、辯證法をも含めたマルクス主義の單純化と俗流化に傾き、第二の同志は、俗流的・機械的・マルクス主義に没頭し、第三の同志は、自己獨特の實證主義に傾いて進んで辯證法を『スコラ哲學』であると宣明せんとしてゐる。そして第四の同志は、單純に觀念論——ヘーゲルの教義であれ、その他の教義であれ變りはない——の方へ移行してゐる。」これらの危險はわが國に於ても存在しなくてはならないであらう。それ故に右の二つの譯書の出現は「非常に時宜を得たものである。」

そこで我々の問題は、今の場合、次の如くである。第一、ヘーゲルの辯證法についてのレーニンの理解の仕方の一般的特点を定めること。第二、かくの如き理解の仕方に相應して、レーニンがヘーゲルの辯證法に於て、何を特に最も本質的なものとして讀み取つたか、を示すこと。そして第三に、ヘーゲルをレーニンの如く理解し得る可能性がヘーゲルの辯證法そのもののうちに謂はば內在的に存在するか否かを明かにすること。最後の問題は今の場合、我々にとつて就中重大であらう。なぜなら、辯證法を單に「スコラ哲學」として排斥することをしない人々のうちにも、

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

これらの問題の研究はまたヘーゲルの辯證法そのものに對する一層深き洞察を得るために役立つであらう。嘗てプレハノフは云つた、「吾々は近い將來に、彼（ヘーゲル）の哲學、特に歴史哲學に對する興味がまた復活して來るのを豫期することが出来る。勞働運動の一大進歩は所謂教養ある階級をして、この運動の旗幟となるところの理論に餘儀なくも關心せしめてゐるが、この一大進歩は同時にまたこの階級をして、この理論の歴史的起源に關心せしめる。ひとたびこれに關心することになると、彼等は直ちにヘーゲルに到達するであらう。かうしてヘーゲルは、彼等の眼から見ると、『復古時代の哲學者』から現代の最も進歩的な觀念の元祖に變つて行くのである。」「だから茲に前以て豫言を下すことが出来る。たとへ教養ある諸階級の中にヘーゲルに對する興味が復活しても、最早や、これらの諸階級は六〇年前にドイツ文化の諸國に於てヘーゲルに對して抱いてゐたやうな深甚なる同情をもつて、彼を待遇しないであらうと。これに反して、ブルジョワ學者共は熱心にヘーゲル哲學の『批判的再開』に取掛るであらう。そしてこの物故した教授の『極端性』や『論理的專斷』と闘ふことに於てどつさり博士免狀が得られることであらう。』

まことに勞働者運動の飛躍的な發展は、わが國に於ても、いはゆる教養ある階級をしてマルクス主義理論の研究、延いてはその歴史的源泉たるヘーゲルの研究に向はせた。けれども彼等によつてそこからいまだ何等の理論的收穫も齎らされてゐないばかりでなく、むしろ「自己の理論的破産を再びさらけ出すことが、この種の批判的再闡から受くる學問上の唯一の利得である」かにさへ見られるのである。このときにあたつて、レーニンからヘーゲルへの道を求めることは單に無駄でないばかりでなく、却つて極めて有益なことではならぬであらう。(未完)

\* プレハノフ「ヘーゲル六十年忌に際して」(川内唯彥譯、プレハノフ『史的一元論』附録、第二參照。同じ論稿は『ノイエ・ツァイト』に發表されたドイツ文から笠信太郎氏によつて譯されて、『ヘーゲル論』の名をもつて出版されてゐる。ここでは川内君の譯文に従つて引用した。さてレーニンはプレハノフを評價して云ふ、「ひとはプレハノフが哲學について書いた凡てのものを研究する——私は研究するを力説する——ことなしには、明瞭な確信をもてる現實的なコムニストとなり得ない。蓋しそれはマルクス主義の全世界文獻のうち最上のものである。」

「#次号に続くとなつていたが、12月号にはなく、『新興科学の旗のもとに』はそこで廃刊になる」



## ハイデッガーの存在論

### 一

マルチン・ハイデッガーはなほ將來の人である。彼の獨自な哲學を初めて展開した『存在と時間』は一昨年（一九二七）公にされたばかりであり、それも初めの半分が出来ただけである。しかし彼の著作家的活動は今や自己の道を見出し得たものの如くである。今年（一九二九）フッサールの七十歳の祝賀論文集のために彼は『根據の本質について』といふ論文を書き、また最近には『カントと形而上學の問題』といふ書物を發表した。このやうに極めて活潑に開始されたばかりの彼の活動の行方をここに豫め見定めて、その業績を評價するといふことは、もとより我々に許されてゐない。年齒なほ壯なる彼に我々はあらゆる可能なるものを期待し得るであらう。

南ドイツのシュワルツワルトの田舎で人となつた彼は、郷里に近いフライブルクの大學で彼のアカデミックな學歴を始めた。彼の就職論文は『ドゥンス・スコトゥスの範疇並びに意味論』

(二九一六)といひ、リッカートに捧げられてゐる。その當時リッカートはフライブルクに於て教職にあつた。リッカートがハイデルベルクへ移つた後、ハイデッガーは次第にその影響を脱し、更に多くのものをフッサールから學んだ。その後彼はマールブルク大學から招聘されて數年間かの地にあつたが、今はフッサールの後を繼いで再びフライブルクの人となつてゐる。ハイデッガーはフッサールの弟子である。しかし二人の關係はアリストテレスがプラトンの弟子であるといふ場合と同じ意味のものであらう。二人はその間の影響にも拘らず、その教養に於て、その哲學の精神に於て全く違つた傾向に屬してゐる。フッサールは數學から哲學へ來た人である。これに反してハイデッガーは、そのドゥンス・スコトゥスの論文がすでに示してゐるやうに、むしろ神學から哲學へはいつた人であると思はれる。アリストテレスやトマスが彼の少年時代からの書物であつたといふ。この點に於てはハイデッガーはドイツの古典哲學の傳統を繼ぐ人である。ドイツの多くの哲學者たちは、フィヒテやヘーゲルはもとよりデイルタイに至るまで、神學の研究から哲學の領域へ進んだのである。フッサールとハイデッガーとの出發點に於けるかくの如き相違はまた彼等の哲學そのものにとつて重大な歸結をもつであらう。我々はハイデッガーの存在論をフッサールの現象學の附録としてもしくはその繼續として取扱ふべきではないのである。後

者に於ける諸根本概念は殆ど凡て前者によつて、或ひは新しい意味のものに轉化されるか、或ひは全く排棄されてゐる。

## 二

ハイデッガーの哲學を全體として特色づけるものは哲學に於けるギリシア的なものに對する抗議である。即ち彼はひとりの哲學上のプロテスタントである。そしてこれはまた宗教上のプロテスタンティズムとつながりのないことではない。從來の哲學は、神學もまたその主要なる傾向に於て、ギリシア哲學の決定的な影響のもとに立つてゐる。プロテスタントとしてのハイデッガーの仕事はそれ故に勢ひ破壊的たらざるを得ず、彼の存在論の方法はかかる破壊の爲に仕へる。ギリシア哲學に於ける最も根本的な概念はロゴスである。ロゴスは二重のものを、即ち、一方ではエイドスといはれるもの、事物の永遠なる本質をそして他方ではヌースと呼ばれるもの、換言すればそれに於てこの永遠なる本質が純粹に且つ根源的に、與へられるところの直觀を意味する。ロゴスの概念はいはゆる理性の概念として近代哲學へ傳へられ、これを支配してゐる。フッサールの現象學と雖も、この意味に於て、ひとつのギリシア的な、いな、極めてギリシア的な哲學で

あるとみられ得る。本質の概念は彼の現象學にあつて重要な位置を占めてゐる。しかもそこでは本質は——事物の本質とい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。本質はもとより現象學に於て純粹に內在的に見られ、かくてノエマとして特性づけられて、作用の意味におけるヌース即ちノエシスとの分つべからざる聯關におかれる。フッサールの純粹意識はノエシス・ノエマの構造を有する。彼の現象學は本來理性の現象學である。理性は新カント學派、就中コーヘンなどに於て、純粹に論理的なものと解されたのを、フッサールはそれを再び存在論的なものに戻した人であるともいへよう。

今や理性の批判が到る處に行はれつつある。ニーチェは先づこれをアポロ的なものに對する批判の名に於て遂行した。彼に於ても見られる近代自然科學、殊に進化論の世界觀への影響はこの批判にとつて決定的なものであつた。マルクス主義もまたこの傾向に屬するであらう。人間はログ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根本的な、そしてなら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つつあるのである。自己のうちなる、神的な、永遠な理性に對する信仰にして自明なものであり、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於てもち、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しない。しか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、その状況についてどこまでも問ふことを餘儀なくされる。かかる傾向はキエルケゴールによつて始められた。現今注目すべき神學上の運動を展開しつつあるバルト一派のカルヴィン主義者たちはこの人につながつてゐる。これらの人々は考へる、人間は神的な、自己確實な存在でなく、却つて神學上原罪と呼ばれて來たものが彼のこの世界に於ける現實の状況である。彼等は人間を神の位置に据ゑるあらゆる思想に決定的に反對する。ハイデッガーの哲學は實にこのやうな傾向に屬してゐる。それは理性なき現象學と見られることが出来る。人間はロゴスを有する存在である、といふ命題に於て、彼はロゴスを理性と解せずして、却つて現實の人間の言葉と解する。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。

### 三

かくてハイデッガーの存在論にとつて存在とは人間を意味する。「事象そのものへ」といふ現象學本來の要求は最も現實的な存在としての人間への接近を要求する。しかもハイデッガーは人間の「本質」を問題にするのでなく人間の「狀況」を分析しようとするのである。現實的存在は世界に於ける存在として規定される。世界といふのは我々の出會ふもの一般のことであつて、世界があるといふことは我々がそれとの交渉に於て世界をもつといふことである。従つて世界は有意味性を擔つてゐる。人間は世界に於て如何にあるのであらうか。現實的存在としてあるのである。現實的とは自己をみづからに於て開示せるものといふ意味である。人間の自己開示はその直接性に於ては狀態性である。狀態性といふのは普通に氣持または氣分といふのと同じで、世界に於て在ることはいつでも或る氣持にあることである。かかる狀態性のうち重要なものとしてハイデッガーは恐怖を擧げてゐる。しかるに人間の自己開示はいはば對自的である。これが理解と呼ばれるものであつて、理解に於て現實的存在は自己自身への關係をみづから含んでゐる。理解はそれぞれ狀態的な理解である。世界に於て在ることの狀態的な理解は話として言表される。話に於て人間は自己を共同世界即ち世間に向つて傳へる。かくて言葉に於て現實的存在の自己開示は公共的となる。

このやうにハイデッガーの存在論は現實的存在の自己開示——これが現象の本來の意味である——の過程の敘述である。この過程の根源となり、人間の存在の動性の源泉であるものはハイデッガーによつてゾルゲ（關心）と呼ばれる。在るものは凡て關心に於て現實的となり、關心に於て顯はにされた存在である。關心のうち最も根源的なものは死に對する關心である。蓋し死は現實的存在の終末としてこの存在そのものに屬する。死の關心に於て如何に交渉するかに於て人間の存在はその存在性を最も顯はにする。ハイデッガーは關心の構造からして時間性を解明しようとしてゐる。そしてかかる現實的存在の具體的な動性としての時間性にあつて最も根本的なのは未來である。死の根源性のために人間の根本的狀態性は不安でなければならぬ。そこでまた生の自己開示の過程は生の自己逃避の過程として現はれるであらう。

ここにハイデッガーの存在論の特色は明かである。それは終末觀的なもの、換言すれば生の終末としての死からの生の解釋である。彼の現實的存在即ち人間はかくてキリスト教的な人間である。我々は彼の哲學の先蹤をアウグスティヌスやパスカル、またはキェルケゴールに於て見出すであらう。ギリシア的なものから本來のキリスト教的なものへ還るといふこと、それがフッサールの現象學からハイデッガーの存在論への轉向である。まさにそこに現代の理性の哲學一般に對

するハイデッガーに於ける新しきものが横たはつてゐる。この點を離れてみると、彼の現實的存在は社會性をもたず、彼のいふ歴史性もまた主觀的であつて客觀的ではない。ここに彼の存在論とヘーゲルの現象學との相違がある。そしてヘーゲルの現象學は、理性の現象學であるが故に特に現代的であり得ず、ハイデッガーの存在論は主觀的個人的であるがために優れて現代的であり得ないと評され得るであらう。



## 資本論の冒瀆

——二木保幾教授の論説を讀みて——

### 一

マルクス經濟學は自覺された方法論をもつて武装されてゐる。これがこの經濟學の強味であつて、その方法論的なものに對する意識なしにそれを倒さうとする者は却つてみづから倒されねばならぬ。それ故にわが國に於けるマルクス價值論の排撃の幾多の試みが失敗に歸した後に、方法論について特別な關心と教養と更に自信とを有せられる二木保幾教授が終にこの排撃の舞臺へ打つて出られたことは偶然でない。しかしマルクスは教授の學的功名心の對象となり得るものでなかつたやうである。

二木教授は先づマルクスの價值論が平均觀察を基礎とすることを云はれてゐる。これはそれ自體としてはもちろん正しい。しかしながら教授はかかるいはゆる平均觀察がマルクスにあつて彼

の經濟學の最も一般的方法論的特色たる客觀的社會的立場の上に立つてゐることに充分注意されてゐない。反對に教授はアトミスティックな立場に立つて平均を理解されてゐる。換言すれば、平均は教授に於ては、個物をもつて現實的なものとしそれから出發して作られた構成物に過ぎぬ。従つてそれは第二次的なもの若くは第三次的なものである。かかる平均はもとより特殊な歴史的規定をみづからに於て具へることが出来ない。かくてはマルクスのいふ價值は影の如き存在とならざるを得ない。ところでマルクスは云つてゐる、「ブルジョア社會の洒落は、生産のなんら意識的な、社會的な統制が先天的に行はれてゐないところにまさに存してゐる。理性的なものそして自然必然的なものはただ盲目的に作用する平均としてのみ自己を貫徹する」\*この簡單な言葉のうちにマルクスのいふ平均の意味は最も明瞭に表現されてゐるであらう。平均は盲目的な平均である。しかもそれはブルジョア社會のうちに、その生産が無統制であればあるだけ一層強く、自己を貫徹しつつある現實である。かかる自然必然的な平均こそこの社會に於ける理性的なものである。それだからこそマルクスにとつて價值は影の如き抽象物でなく、却つて資本家社會の諸對象のまさに「對象性」そのものを形作るものなのである。

\* クーゲルマンへの手紙、五四頁。

マルクスによれば、商品の價值を形成する實體は抽象的な人間的勞働であり、この價值の量はこの勞働の量によつて測られる。この場合いはゆる平均觀察は如何にはたらいてゐるか。」「ところで商品の價值は人間的勞働そのものを、人間的勞働一般の支出を表示する。」と彼は云ふ。「それは特殊な發達をしてゐないあらゆる普通の人間が、平均的に彼の身體的有機體のうちにもつてゐるところの、單純な勞働力の支出である。單純な平均勞働そのものは、異つた國々と異つた文化諸時代とでは、もちろんその性質を變ずるが、しかし一の現存の社會では與へられてゐる。複雜勞働は自乘されたまたはむしろ倍加された單純勞働としてのみ妥當し、かくて複雑勞働のより小なる分量は單純勞働のより大なる分量に等しくなる。この還元が絶えず行はれてゐることは經驗が示してゐる。」「價值の實體をなす抽象的な人間的勞働は單純な平均勞働として明かにされる。しかしこのとき平均は抽象的な構成物と考へられるのでなく、却つてそれは一定の社會に於ては「與へられて」をり、「經驗が示す」ところの客觀的な現實と見做されてゐる。マルクスは他の箇所更に明瞭な言葉をもつて語る、「商品の交換價值をそれらのものに含まれる勞働時間で測定するためには、種々なる諸勞働それ自體が、無差別な、一樣な、單純勞働に、簡單に云へば、質的には同じであり従つてただ量的にのみ區別される勞働に、還元されてゐなければならぬ。」「か

かる還元は一の抽象のやうに思はれる、しかしそれは社會的生產過程のなかで日々成し遂げられる一の抽象である。凡ての商品の勞働時間への解消は、凡ての有機體の原素への解消に比して、決してより大なる程度の抽象ではないがまた同時にそれと同じ程度に於ての實在的なる抽象である。\*\*\*

\* 岩波文庫版『資本論』第一卷第一分冊五四頁。

\*\* 河上・宮川譯『經濟學批判』九頁。

ここでまた我々はマルクスが抽象的な人間的勞働といふ場合の「抽象的」が如何なる意味のものであるかを明かに知ることが出来る。彼がこの概念を平均勞働の概念をもつて表現したのは、一面に於て、ここにいふ抽象的が決して非現實的なものでないことを示すためである。そこで彼は、「一般的な人間勞働といふこの抽象物は、與へられたる社會の平均的個人の各々が爲し得る平均勞働に於て、現實に存在する。」と述べてゐる。總じて辯證法に於ける諸範疇並びに諸概念は、それらのものが社會的歴史的事實に相應する現實的なものである。それらのものが抽象的であるといふことは、それらのものが現實的であることを妨げるものでなく、却つて反對である。なぜなら社會的歴史的存在そのものが、その發展の過程に於て、かくの如き抽象的な範疇または概念によつて現實的に表現され得るが如き事實をみづから抽象してゐるからである。抽象は

何よりも「社會的生產過程のうちで日々成し遂げられる抽象」であり、「實在的なる抽象」である。かかる存在そのものに於ける存在の抽象が歴史のうちに行はれてゐるが故に、辯證法的な抽象的な理論は、理論でありながら、なほ現實的であることが可能である。マルクス經濟學の諸範疇及び諸概念は凡てこのやうな性質を擔つてゐるものでなければならぬ。しかるに二木教授はこのことについてなんら理解されることがない。そして教授は、マルクスは「價値を一の類概念として規定した」と云ひ、またその商品は「商品の類概念である」と云はれる。類概念といふ言葉は形式論理學の言葉であつて、辯證法的な概念構成とはまさに反對のものである。それはアトミスティックな立場に於て構成されたる、非現實的な、従つて非歴史的なものである。

社會的歴史的な立場はマルクス經濟學の基礎をなしてゐる。これを離れてそのひとつの概念、ひとつの範疇と雖も理解されない。抽象的な人間の勞働または平均勞働が現實的であるのはもとより一定の社會的條件のもとに於てである。かかる抽象性または平均性に於ける勞働は、それ自體がやはり歴史的諸關係の產物である。それは、「個人が容易に一の勞働から他の勞働に移つてゆくところの、そして勞働の一定種類が個人にとつて偶然であり従つて無關心であるところの、一の社會形態に相應する。」それは、資本主義社會に於ての如く、あらゆる種類の勞働生産

物の全面的な譲渡により、それらの生産物に現はれた現實的な種々なる種類の労働が極めて發展せる一個の「總體性」を形作るに至つてゐるといふことを前提するのである。このやうな大量的な事實を全體的に考察するときに於てのみ、マルクスのいふ平均の意味は把握され得る。そのとき我々は、ローザの云つた如く、「この平均は、單に一の理論上の思想形象であるばかりでなく、却つてまた一の實在的な、客觀的な事實である<sup>\*</sup>」ことを知り得るであらう。ところでマルクスはこのやうな抽象的な人間的労働を説明していふ、「裁縫労働と織物労働とは質的に異なる神經的活動ではあるが、兩者ともに、人間の腦髓、筋肉、神經、手、等々の生産的な支出であり、且つかかる意味に於て兩者ともに人間労働である。それらは人間の労働力を支出するについての二つの異なる形態たるに過ぎない。」このことから二木保幾教授は極めて奇抜な結論を引き出される。曰く、「マルクスの價值抽象は價值の社會的性質をすらも抽象し去つてゐる。」即ち教授によれば、「然し人間の腦髓、筋肉等々の生産的行使は總べての形態の有用労働に共通したことはあるが、此の共通性には社會的性質を認めることが出来ない。其れは生理的關係であつて社會的關係ではない。」然しながらマルクスの考察の仕方は、教授のそれとは逆に、かかるいはゆる「生理的關係」そのものを社會的に見るところに、その特色をもつてゐるのである。第一に、マルク

スは労働者のかかる身體的な生理的な労働力をそれ自身また一個の商品として觀察する。そして「労働力の價值は、凡ての他の商品と同じく、この特殊な商品の生産に、従つてまたその再生産に必要な労働時間によつて規定される。」と彼は考へる。第二に、彼は、既に述べた如く、かかるいはゆる生理的關係はただ特定の社會的歴史的條件のもとに於てのみ、一般的な労働として、社會的意味を擔ふ、と説く。それは、例へば、手工業的な、そこでは労働が個人に統合して或る特殊性に成長せねばならぬが如き生産關係にあつては、もとより社會的意味をもち得ない。第三に、このやうな生理的關係なるものは、生理的關係として問題になつてゐる——それは生理學に屬するであらう——でなく、却つてまさに生産的な「労働力」として問題になつてゐるのである。かくの如くにしてマルクスは實に抽象的な人間的労働をもつて諸商品に共通な「社會的實體」と呼んでゐる。二本教授に對してなほマルクスは次の言葉を記してゐる。「商品體の感性的に粗い對象性とは正反對に、商品體の價值對象性の中には自然的物材の一分子だに入り込んでゐない。だから我々は如何に個々の商品を捻り廻したからとて、それは到底價值物として把握され得ない。けれども我々がもし、商品は同一の社會的單位の、人間労働の、表現である限りに於てのみ價值對象性を有すること、それ故にその價值對象性は純粹に社會的なものであることを思ひ出すなら

ば、商品の價值對象性はただ商品と商品との社會的關係に於てのみ現はれ得るものなることもまた自明である。」しかるに二木保幾氏のマルクス解釋を一般的に特色づけるものはその非社會的な、從つてまた非歴史的な見方である。

\* 益田・高山譯、ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』一〇頁。

\*\* 岩波文庫版『資本論初版鈔』二七頁。

## 二

さて二木教授のマルクス價值論に對する第一の疑問なるものはかうである。それは「マルクスが交換される二種類の商品は價值に於て相等的なものだと云ふことを前提し、然かも此の前提を勿論證明してゐないことについてである。」この疑問はもとよりなら新しきものでなく、人々によつて屢々繰り返されて來たところのものである。教授の文章のうちには二つのものが含まれてゐる、即ち、等價物同志の交換といふことをマルクスは「前提し」、そして彼はこの前提をもちろん「證明してゐない」といふのである。ところでマルクスによれば、それは或る意味では「前提」であるけれども、同時にそれは「現實」であり、現實である限りそれは指示されればよいの



であつて、もちろん證明を要しないことである。先づそれは如何なる意味に於て一の現實であるか。マルクスは商品生産をもつて「そこでは盲目的に作用する無規則性の平均法則としてのみ規則が自己を貫徹し得るところの生産の仕方」として特色づけてゐる。彼の價值法則はかくの如き商品生産社會に於ける平均法則にほかならない。「平均に於て等價物同志が交換され且つ各人はただ商品をもつてのみ商品を買ふ。」と彼は云ふ。しかるに平均は、さきに述べたやうに、單一の理論上の思想形象であるのみならず、却つてまた一の實在的な、客觀的な事實である。それはただ個々の事實に捉はれることなく、大量的な、社會的な觀察をすることによつて理解され得る現實である。等價物同志の交換が現實であるといふのはこの意味である。普通に人々は價格のみをもつて事實であると見做してゐる。價格から價值へ進むといふことは、レーニンの語を用ゐれば、「偶然的な個々別々の關係から正常的な大量關係に進む」ことである\*。それは同時に事物の現象形態からその本質に貫き入ることでもあらう。本質は純粹なものである。「その純粹な姿に於ては、商品交換は等價物同志の交換である。」然しながら「事物は現實に於て純粹には起らない」といふ意味に於て、そしてその意味に於てのみは、等價物同志の交換といふことはなほ一の「前提」と見做されることも出來よう。しかもそれは前提として勝手氣儘なものであるのだ

く、却つてまさに現實的な前提である。

\* 河上譯『レーニンの辯證法』一二頁。

ここで次のことが云つておかれねばならぬ。事物をその純粹な本質に於て考察するためには抽象が必要である。經濟現象の形態の背後に隠れてゐる實質を發見しようとする限り、理論經濟學は抽象によらざるを得ない。抽象なくして一般に科學はあり得ない。「抽象することは全く原則的な方法である。なぜなら他の方法によつては經濟關係の内部的秩序を研究することは不可能であるからである。」とレーニンも云つてゐる。具體的な現象は直接に認識されることが出来ない。例へば、價格は具體的なものである。もし我々が價格の本質を把握し、それを支配する法則を見出さうとして、具體的な價格から直接に出發するとすれば、我々はなんらの結果にも到達することが出来ぬであらう。蓋し「具體物が具體的であるのは、それが多くの諸規定の總括であり、従つて多様の統一であるからである。」<sup>\*</sup>マルクスの此言葉は全く辯證法の精神に於て語られてゐる。即ち、あらゆる具體的事實、眞に實際な、一切の現象は、通常なんらかの一個の法則の作用の結果ではなくして、一系列の法則及び極めて雜多なる影響の交錯、並びにその相互制約の結果である。かくて例へば、價格は價值法則の現はれである。しかし資本主義社會にあつては價格の大きい

さは平均利潤の法則の影響のもとに變動する。なほ現存社會に於ける資本主義的要素と非資本主義的要素との相互關係もまた價格の大いさに對して働らきかけるであらう。その他需要供給の相互關係、等々のものが之に影響を及ぼすであらう。これら凡ての要素の結合の結果が資本主義社會に於ける價格なのである。いまもしかかる事柄にして完全に理解されるならば、二木保幾教授の論文の全體の構成が如何に非方法的であり、從つて非科學的であるかが理解されるであらう。具體的なものを「多様の統一」として、「多くの諸規定の總括」として初めて「結果せしめる」といふ、資本論の辯證法的構成について、教授は何事も理解されざるものの如くである。却つて教授はマルクス資本論の中からただ勝手に隨意の箇所を取り出し、そこに取り出された具體物または複雑な範疇をばその組成要素に綺麗に分解されることなく、マルクス價值論に於けるいはゆる矛盾について云々されるのである。このやうな不清潔は、一般に科學の、特に辯證法的な科學の憎むところである。辯證法的な科學はただ一步一步と「抽象から具體へ上昇する方法」<sup>\*\*\*</sup>によつてのみ把握され得る。一切を一緒に混合するところにはもとよりなんの方法も存在しないのである。

\* 河上・宮川譯『經濟學批判序說』三七頁。なほ村正譯、コーン『プロレタリア經濟學の方法論』三四頁以下參照。

\*\* 前掲箇所、三八頁。

しかるにかくの如く事物の本質を純粹に見出すためにマルクス經濟學にとつて甚だ重要な役割を演じてゐるところの一の方法論的なものがある。それは「平衡の公準」と名づけられてゐる。マルクス學說の解説にあたつて普通には顧みられてゐないこのものに注意を向けることによつて、我々は二木教授の疑問なるものに答へるであらう。マルクスは生産關係の資本主義的體系を理論的に把握するに際して、この生産關係の存在の事實から出發する。この體系にして現存してゐる以上、社會的諸欲望は、充分にか不充分にか、いづれにせよ満足されてゐるのでなければならぬ。しかるに資本主義社會のやうに、社會的分業を伴ふ社會にあつては、この事實は全體系のうちに一定の平衡が存在してゐなければならぬといふことを意味する。理論經濟學の問題はこのやうな平衡の法則を發見するにあると見られることが出来る。そこでマルクスは問題を次のやうに提出した。平衡は存在してゐる、如何にしてそれが可能であるか。平衡は破壊されてゐる、如何にしてそれが再建されるか。これが平衡の公準と呼ばれる方法論的なものである。それは理論經濟學をまさに理論經濟學として成立せしめる一の前提であり、しかもこの前提たるや同時にまた一の事實である。<sup>\*\*</sup>社會的體系を平衡の見地から考察するといふことは、もとよりの豫定調和

の思想とはなんのかかはりもなきことである。むしろこの考察はこの社會的體系の「存在」の事實並びにこの體系の「發展」の事實から出發するのである、そしてこの體系に發展があるといふことはその平衡が靜的なものでなく、却つて實に可動的なものであることを意味するのである。マルクスの言葉によれば、「種々なる生産部面がかやうに絶えず平衡せんとする傾向は、この平衡の間斷なき撤廢に對する反動たることを示すものに過ぎぬ。作業場の内部に於ける分業にあつては先天的に且つ計畫的に規律がはたらいてゐたのが、社會の内部に於ける分業にあつてはこの規律は、ただ内的な、無言の、市場價格のバロメーターの變動のうちに認め得るところの、商品生産者の無規律な氣儘を制御するところの自然必然性としても後天的にはたらくのみである。」<sup>\*\*\*</sup>平衡の原則もまた商品生産社會を制御し、支配しつつある一の暗黙な自然必然的なもの、理性的なものである。

\* 佐野文夫譯、ブハリン『轉形期の經濟學』一八二頁以下參照。

\* ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』第一編第一章參照。

\*\*\* 『資本論』（エンゲルス版）第一卷三二二頁。

平衡の原則がこのやうに自然必然的なもの、理性的なものであるが故に、「抽象的に觀察する

こと、即ち簡單なる商品流通の内在的諸法則から流出せるにあらざる諸事情を度外視すること」が可能であり、この可能性が同時に現實性を擔ふことが出来る。そしてこの見地から見ると、マルクスの價值法則が一の平衡法則であることは疑はれないであらう。有名な彼の文章がそのことを示す。「種々なる欲望に相應する生産物の量は、社會的全勞働の種々なる且つ分量的に規定されたる量を必要とすることは、どんな子供も知つてゐる。社會的勞働を一定の割合に配分することのかかる必然性は、決して社會的生產の一定の形態によつて排除されるものでなく、むしろただその現象の仕方を變じ得るのみであるといふことは、分りきつたことである。自然法則は總じて排除されることが出来ぬ。歴史的に異つた狀態のもとで變じ得るのは、かの法則が自己を貫徹するところの形態のみである。そして、社會的勞働の聯關が個人の勞働生産物の私的交換として行はれてゐる社會狀態のもとでは、勞働のこの比例的な配分が實現されるその形態は、まさにこれら生産物の交換價值である。」<sup>\*</sup>マルクスの價值論はここから出立してゐるのである。

\* クーゲルマンへの手紙、五三、五四頁。

いまもし右にいふ平衡の公準の意味にして正しく理解されたならば、二木保幾教授の疑問の第二及び第三のもの——そこでは單に二つの論點が提出されてゐるのではなく、むしろ多くのものが無雜作に混ぜ合はされてゐるのである——の多くは消滅してしまふであらう。マルクスは云ふ、「商品のその價值に於ける交換または賣却は合理的なもの、その平衡の自然的法則である。これから出發して、これとの相違を説明すべきであつて、逆にこの相違からその法則そのものを説明すべきでない\*。」彼の意味はかうである。價值の問題を純粹に提示し且つ解釋するためには、價格の變動から眼を背けねばならない。人々はつねに需要供給に關說することによつて價值の問題を解かうとする（二木教授もその例である）。しかるに需要供給の相互關係の變動はただ價值と價格との背離を説明するだけであつて、價值自體を説明し得るものでない。商品の價值の何物であるかを發見するためには、我々は需要と供給とが平衡を保つといふことを前提した上で問題を把握せねばならぬ。そこでマルクスは云ふ、「需要と供給とは事實に於ては決して一致しない……しかし經濟學にあつてはそれは一致すると假定される、何故であるのか。諸現象をその合法則的な、その概念に相應する姿に於て觀察せんがため、云ひ換へればそれを需要供給の變動によつて惹き起される假象から獨立に觀察せんがためである\*。」ここに平衡の公準の方法論的意味

は見紛ふべくもなく明かに述べられてゐるであらう。しかるに二木教授は平衡のかかる方法論的意味についてなんら考慮されることがないのである。そして教授は「需要供給の平衡状態にある價值は需要供給の關係のみでは説明され得ないが、然しまた此の關係から離れても説明され得ない。」と云はれる。しかるにマルクスによれば、需要供給の關係から離れて説明され得ないのは個々の具體的な價格であつて、決して價值自體ではないのである。

\* 『資本論』第三卷第一部一六七頁。

\* \* 前掲箇所一六九頁。

同じやうにして二木保幾教授の他の疑問、いな混亂もまた説明され得るであらう。教授は先づ資本論の「第一卷と第三卷との間に於ける著しい相違は競争が第三卷に於ては重大な役割を演じてゐる」ところにあると述べられる。そしてマルクスから次のやうに引用されてゐる。「競争が先づ一生産部門に於て成就することは……市場價值……の構成である。然し種々なる生産部門の間に於ける資本の競争は初めて生産價格を成立させる……。生産價格の成立には、市場價值の其れよりも、資本主義的生産方法のより高き發達を必要とする。」（二木教授の引用のまま）\*。續いて教授は云ふ、「斯くして一方に於ては、若し價值と市場價值とを全く同一のものとすれ



ば、第一卷に於ける價值は競争に依つて構成されるものでなければならぬと同時に、他方に於ては、價值が理論的にも亦歴史的にも生産價格に先行するかの如き觀を呈する。「價值は果して、教授の語られるやうに、競争によつて「構成」される、とマルクスはこの箇所に記してゐるのであらうか。さうではあるまい。教授の誤解はこの場合ひとつの誤譯から來てゐるものの如くである。二木氏がここに「構成」と譯される言葉は原語では *Herstellung* であつて、英譯本には *establishment* とある。建設する、出來上らせる、といふほどの意味であらう。しかるにマルクスが勞働は價值の實體を「形成する」といふとき、彼は *bilden* といふ語を用ゐてゐる。英譯本では *create* または *form* となつてゐる。この場合には構成すると譯してもよからう。しかも教授の引用された文章は省略なく譯さねばならぬものであるに拘らず、教授は故意にか、不用意にか省略されてゐるのである。いまこれを譯せばかうである。「競争が先づ一の生産部面に於て成し遂げるのは、諸商品の種々なる個別的價值から（それを均衡化して、三木註）等一なる市場價值及び市場價格を建設することである。」同じ所でマルクスはまた「種々なる個別的價值が一の社會的價值に、上述の市場價值に、均衡化されてゐるためには、同じ種類の商品の生産者間の競争と、彼等が共通にその商品を生給する一市場の存在とを必要とする。」とも云つてゐる。——この文

章もまた教授によつて故意にか、不用意にか、省略的に記されてゐる。——そこでマルクスの意は明かである。競争は諸商品の種々なる個別的價值の均衡または平衡をもたらす。かかる平衡の見地から見られるならば、市場價值は「平均價值」として見られ得る。ここに我々は何よりもかの平衡の公準を思ひ起すべきであらう。マルクス資本論に於ける研究は平衡の體系の解剖をもつて始められてゐる。そして次第に複雑な要素が取り入れられて来る。體系は動搖して可動的なものとなる。しかし激烈な平衡破壊があるにも拘らず、體系は全體として維持されてゐる。平衡の破壊によつて新たな、謂はば一層高級な平衡が現はれて来る。平衡の法則を認めた後に初めて、更に進んで體系の動搖の問題を提出することが出来る。マルクスは平衡を破壊するだけでなくそれを再建するところのこの運動の法則を把握することが必要であると考へた。このやうにして、市場價格の法則が動搖の法則であるやうに、「競争の法則は破壊された平衡の間斷なき再建の法則」である。<sup>\*＊</sup>従つて競争は、それが價值の「實體」を構成するものの如く見ること二木教授の如くすべきでなく、却つて競争は平衡を再建するものとして、それが價值法則と價格の法則との聯關に對する見通しを與へるものと見らるべきである。

\* 『資本論』第三卷第一部一五九頁。

\*\*\*  
ブハリン前掲書一八四頁。

私は二本保幾教授の論文の中心的論點へ進んでゆかう。教授の結論は、この場合次の通りである。「要するに資本論第一卷から第三卷の前半に至るまで平均觀察を一貫させて來たマルクスの價值論は、第三卷の後半に於ける較差地代論に於て『市場價值』は最劣等耕作地即ち限界耕作地の個別的な生産價格或は個別的な價值即ち限界生産價格或は限界價值に統制されると說かれるに至つて、竟に較差地代を剩餘價值の分野以外に押しやらざるを得ないと云ふ一の矛盾に陥つた。此の矛盾は畢竟平均觀察と限界原理との矛盾に外ならない。然かも此の矛盾を生ぜしめてゐる一の條件は較差地代を剩餘價值から導かんとすること其れである。」この文章そのものが極めて不嚴密である。マルクスは、教授の云はれる如く、「較差地代を剩餘價值から導かうとする」のであらうか。精密に云へば、マルクスは較差地代を平均利潤以上の「超過利潤」から説明したのである。従つてその理論の構成に於ては、凡ての資本に對する平均利潤が前提され、従つてまた生産物は凡て生産價格をもつて賣却されるものと假定されてゐる。それだから彼は「最劣等地の生産價格によつて市場價格は規定される」と云ふのである。マルクスは書いてゐる、「地代の研究に於ける困難は、農業資本によつて作られたる剩餘生産物及びそれに照應したる剩餘價值一般を説明するこ

とに存するのではない。この問題はすでに一切の生産資本が作り出す剰餘價値の分析をもつて解決されたところである。困難はむしろ、相異つた各資本によつて作られる剰餘價値が平均利潤に均等化した後に、即ち各資本がそれぞれの相對的大小に比例して總剰餘價値（社會的總資本が一切の生産部面から作り出した剰餘價値）の分配を受けた後に、なほ残るところの、土地に投ぜられた資本が地代の形で土地所有者に支拂ふ剰餘價値超過分なるものは、そもそも何處から出て來るかといふことを論證する點に存してゐる。蓋し剰餘價値が右のやうに均等化された後に於ては、苟くも分配し得べき一切の剰餘價値はすでに分配し盡されたかの如く見えるからである。……要するに地代分析上の全困難は、平均利潤以上に出づる農業利潤超過分を説明することにある。それは剰餘價値をではなく農業獨特の超過剰餘價値を、従つてまた『總生産物』をではなく他の産業部門の純生産物以上に出づる農業上の純生産物超過分を説明することにある。」地代の問題の核心が何處に横たはつてゐるかは全く明瞭にここに示されてゐるであらう。そしてそれによつていはゆる平均觀察なるものがそこでは用をなさぬことも同時に明白であらう。然しながらこのことは價値法則、従つてまた價格の法則がそこでは全然排棄されるといふことを意味するのでなく、却つて地代の問題が謂はば一層高次の問題であることを意味する。従つていま較差地代に關して、

超過利潤、それ故にまた超過剩餘價值を説明するために、二木教授のいはゆる限界原理なるものが持ち出されてゐるとしても、それは價值法則になんら矛盾するものではあり得ないのである。我々は複雑なものから單純なものを説明すべきでなく、却つて複雑なものは單純な諸規定の總括として示さるべきである。較差地代の問題は平均利潤の問題を前提した上で、しかる後に初めて問題として成立するのである。ところで較差地代が存在するといふことは、二木教授が想像されるやうに、なんらか非社會的な、生産關係から獨立に存在する一の自然的事實であり、従つてその意味に於て純粹に社會的なマルクス價值論に一の矛盾をもたらずのものであらうか。却つて反對である。マルクスは二木教授の取り上げられた表に續いてまさに次の如く云つてゐる。「これ即ち、資本主義的な生産の仕方の基礎の上に於て競争を通じて自己を貫徹するところの市場價值による決定であつて、かかる決定のために一の虚偽の社會的價值が作り出される。これは土地生産物が支配をうけるところの市場價值の法則から生ずるものである。生産物、従つてまた土地生産物の市場價值決定は、必然的に生産物の交換價值に立脚するところの、そして土地とその豐饒度間の差異には立脚しないところの、一の社會的行爲である。尤もこの社會的行爲は、無意識的且つ無意圖的に、社會的に遂行されるものである。」もし二木教授にして、マルクスの表を寫し

取られたついでに、この文章を注意深く讀まれたならば、教授の論文は恐らく出來上らなかつたであらう。なほ次のことを考へてみればよい。「自然力は剩餘利潤の源泉ではなく、むしろただこのものの自然基礎たるに過ぎない。なぜならそれは勞働の生産力を例外的に高める自然基礎であるからである。」このやうにしてまた較差地代は、その本質に於て、なんら農業のみに特殊なものでないと見られ得る。そこでマルクスは書いてゐる。「單なる較差地代は理論的になんらの困難をもたない。それは如何なる工業的生產部に於ても、平均條件よりもより善い條件のもとではたらく如何なる資本にとつても存在するところの、剩餘利潤以外の何物でもない。農業にあつては、それが異つた種類の土地の自然的豐饒度の異つた度合ひといふが如き堅固な且つ（比較的）固定的な基礎にもとづけられてゐるの故をもつて、固定化するといふまでである。」「かくていはゆる限界原理なるものがマルクスにあつては如何に相對化されてゐるかを知り得るであらう。そして同時に我々は資本論の全構成を貫いてゐるものが要するにかの平衡の公準といふ一の方法論的なものであることを認めずにはゐられないであらう。

\* 『資本論』第三卷第一部二〇〇頁。

\* 『マルクス・エンゲルス往復書簡集』第三卷八二頁。

教授の疑問なるものはその他若干残されてゐる。しかしそれらは凡て教授のマルクス理解の單なる不清潔から來てゐるやうに思はれる。私はいまそれを一々掃除する暇もなく、また指定された紙數も盡きたから、これで一應打切らう。原理的なものについてはもはや述べられた筈である。マルクス學說に於ける「平均」の意味は明かにされ、いはゆる限界原理がこれに抵抗し得るものでないことは示されたと思ふ。秩序と清潔との必要なのは單に生活ばかりでなく、また實に科學に於てさうである。

## 近代科學と唯物辯證法

一定の科學的意識は社會の一定の形態に相應せるものとして、この社會の内部に於て生産され、且つその發展は社會のこの形態の許す範圍内に於てのみ可能である。かくて例へば中世的封建的社會に於ける科學は、もとよりその個々の點については注目すべき發展を有したにも拘らず、全體として、なほ中世的または封建的と呼ばれ得る特徴を具へてゐる。その社會の構造がその世界觀の構造を規定し、このものがその時代の科學を土臺づけると共にその運動の限界を劃してゐるからである。<sup>\*</sup>同じやうにまたブルジョア社會の科學も、言ふまでもなくその個々の部分に於ては絶えず新しい發展を示してゐるにも拘らず、この社會の構造そのものによつてこの發展に對する終極的な制限が設けられ、かくて全體としてはブルジョア的といはるべき特徴を現はしてゐるであらう。そこにはこの社會にして變化されない限り、どうしても動かす事の出來ぬ限界が科學自身にとつても存在する。かゝる限界をもつて區切られてゐるが故に、ブルジョア社會の科學はそれみづからに於て一の全體的な特性を擔はさせられる。このことは自然科學にとつても社會



科學にとつても原理的には同じである。このことを承認することなく、例へば自然科學の如きにあつては、近代のブルジョア社會に於ける自然科學の成立と共に、その不變不動なる基礎が確立せられ、かくてその後はもはやこの同一の基礎の上に於て永久の未來に向つて斷えざる發展が可能であるばかりである、と考へるといふことは許され難い。かく考へるのは、科學の歴史を十分に長い時間に互つて觀察しないことにもとづく。それはまた、我々の立つ科學を永遠化することであり、そして、このことはまたなんらかの意味で現在の社會を永遠化することに結びつく。我々が中世の自然科學を回顧してその全體としての特徴を容易に見出し得るが如く、我々の後に來る者は我々の時代の自然科學を回顧してそこに容易にその全體としてのブルジョア的な特質を發見し得るであらう。科學的意識も歴史的に制約されてゐる。それは現實の社會が辯證法的に轉化するが如く辯證法的に發展する。私はこれらの事柄をこゝに若干の見地から概觀的に示すであらう。

\* 拙稿「如何にして科學の發展は可能であるか」(『思想』本年一月號)〔本全集第三卷「科學の發展の制限とその飛躍」參照〕

近代的な科學的意識を構成する最も重要な要素のひとつが「實證的精神」であることは疑はれ

ない。しかるに實證的精神が近代のブルジョア社會の生長と共に生長したといふこともまた同様に明かであらう。十五、十六世紀のいはゆる發見及び發明の時代は市民的社會に於ける諸變化によつて制約されてゐた。都市の産業勞働に於ける、商業に於ける、醫術に於ける、この社會の進展せる實踐的な諸目的は、到る處新しい課題を人間の科學的思惟に課した。その増大しつゝ「#底本では「>」ある都市の不安な人口が改良されたる生産手段、一層急速なる海上交易を要求したこの社會は、古き大學に於けるスコラ哲學的な方法をもつてはもはや何事も始めることが出来なかつた。ただ實驗の、計算の、經驗の道に於てのみ、思惟は生の諸要求を満足させることが出来たのである。そして今や、その中からこれらの近代的な課題が発生したるその同じ新しい市民的社會のうちに、またその解決の近代的な手段も横たはつてゐた。蓋しこの社會のうちに於て今や、勞働する手と科學的精神との古代的な分離とは反對に、産業勞働と科學的思惟との創造的な結合は形成されてゐたからである\*。まことに「産業勞働と科學的思惟との創造的な結合」こそが近代に於ける自然科學の飛躍的な發展を初めて可能にした。理論と實踐との統一はそこに根源的に存在してゐた。近代の自然科學と共に生長したる實證的精神は、本來、かくの如き統一の上に立てる科學的意識にほかならない。人間の勞働の自然に對する支配と人間の思惟との結合から

して實證的精神は生れたのである。エンゲルスの云へるやうに、「單なる自然としての自然ではなく、人間による自然の變化こそ、人間の思惟の最も本質的な且つ最も重要な基礎である。」それだから技術は自然科學に於て純粹に理論的な科學の後から隨つて來る單なる「應用」に過ぎぬと云ふが如きものであり得ない。かの「實驗」は自然に對する技術的な干渉の極限の場合にほかならぬ。從つて理論物理學の如きに於てもなほ實驗が缺くべからざる條件と考へられてゐる限り、そこにも理論と實踐との統一は最後まで要求されてゐると見做されることが出来る。

\* このやうに歴史家ディルタイは要約して云つてゐる。Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 257—258. なほ拙稿「科學批判の課題」(『社會科學の豫備概念』(本全集第三卷) 參照。

ところでこのやうな自然科學の實證的精神はブルジョア社會に於ては完全に實現され得ないことが注意される。蓋し實踐は現實的には社會的歴史的に制約されてゐる。それは具體的には産業的實踐であるからである。しかるにブルジョア社會に於ける産業的實踐は凡て利潤取得の目的のもとに従屬してゐる。このことは直接にはいはゆる應用科學乃至は工學の自由なる發展にひとつの重大な制限を設けることになり、且つ間接には理論的實驗的檢證の自由な道を阻み、かくていはゆる理論科學と應用科學との分離を喚び起し、理論と實踐との疎隔のために可能なる道を與へ

ることになる。ここに「純粹に」理論的な、「物質なき」自然科学なるものが生産されるに到るのである。否、我々は進んで、今日ブルジョア社會の内部に於て自然科学は一の矛盾の存在になつた、ときへ云ひ得るであらう。もともと自然科学は生産手段と結びついて生産力の發達の最も重要な動因である。しかるに今日發達したる生産力はブルジョア的な生産關係と最も顯著な矛盾に陥ることになつた。従つてブルジョア的な社會組織の存續にして意欲される限り、自然科学は勢ひみづからの發達をなんらかの仕方で抑壓されることになる。今日ブルジョア社會は自然科学に向つて、それが本來の實證的精神を放棄し、少くとも稀薄にし、その理論を實踐から分離するやうに勸説しつつあるものゝ如くである。まさに哲學がブルジョア社會のためにこの勸説の任務を引受けてゐるかのやうに見える。

ブルジョア哲學は最初には自然科学の實證的精神を自己のうちへ取り入れることに努めた。この努力は大陸の發見、海路の發見等のために經濟上の飛躍的な發展を遂げたイギリスに於て先行はれた。イギリスの經驗論の哲學がそれである。然しながら經驗論の哲學は實證的精神を自己のうちに生かすことが出来なかつた。これは根本的には、それが實證的精神の本質は、自然科学にあつても、理論と實踐との統一にあるといふことを理解し得なかつたによると見做されること

が出来る。その後或ひは經驗論、或ひは實證論、或ひは經驗批判論、等々、の名をもつて呼ばれる一切の哲學もまた、經驗的または實證的などの名にも拘らず、畢竟凡てが心理主義乃至主觀主義、懷疑論乃至不可知論、等々、のものに陥つたことは、こゝに一々とりあげて述べるまでもなく、少しでも哲學の歴史を知つてゐる者には分つてゐることであらう。それらは悉く實證的精神をその本質に於て自己のものとするものが出来なかつた。しかのみならず、このことは唯物論の哲學にあつてさへ究極は同じであつた。なぜならそれらの唯物論もまた感性を活動的なものとして把握せず、それを人間的實踐的なものとして理解することを知らなかつたのである。

かくて現代の哲學の主流派が一致して經驗論、實證論、等々を、非難するのは正當であると云はれねばならぬ。その誤謬は、それらのものがそれと同時に、近代の科學的意識の本質たる實證的精神そのものを放棄して、むしろ古代的、中世的科學の方向へ後退しつゝあるといふことである。これは簡單に示されることが出来る。嘗てカントにあつてもその理論哲學の根本問題は「經驗」であつた。しかるに現代の新カント學派に於てはどうであらうか。自然科學と哲學との結合を最も熱心に説いたコーヘンにあつてさへ、「カントの經驗の理論」は遂に「純粹思维の論理學」にまで導いてゆかれた。彼はパルメニデスやプラトンに、もとより彼自身の解釋に従つてではあ

るけれども、その源を尋ねようとする。「認識の對象」といへば、近代の科學的意識にとつては、直ちに存在または事實のことが考へられるに反して、リッカートによれば、それは「價值」である。價值は事實でなく、存在するものゝ如何なるものでもない。却つて價值は妥當すると主張される。更に眼を轉ずるならば、フッサールは「嚴密科學としての哲學」を打ち建てようとしてゐる。彼が恰も彼をもつて哲學が始まるかの如き誇負と確信とをもつて述べる哲學は如何なるものであらうか。嚴密科學といへば、近代的な科學的意識は直ちに實證的な且つ計量的な科學のことを想ひ起すであらう。しかるにフッサールの哲學、いはゆる現象學はなんら「事實の認識」を求めるのではなく、却つてまさに「本質の直觀」に關係してゐる。本質とはギリシア的なイデアもしくは形相のことである。かくてフッサールが嚴密科學としての哲學といふとき、それは近代的な意味に於ける科學をいふのではなく、むしろプラトンのエピステーメ（科學）を意味すると解せられる。蓋しプラトンに従へば、イデアの認識のみが眞の科學即ちエピステーメであることが出来る。これに反して經驗的事實についてはエピステーメはなく、むしろ單にドクサ（意見）があるばかりである。このやうにして、現代の諸哲學が事實と現實とに終始しようとする實證的精神との或る反對、少くとも或る距離にあることは明白であらう。そこで中心の位置を占め

てゐるのは、もはや經驗的存在でなく、或ひは純粹思惟であり、純粹意識であり、或ひは價值であり、本質である。今やブルジョア哲學は近代的な科學的意識を發展せしめることなく、むしろそれに對する桎梏に化しつゝあるのである。

\* マックス・シェーラー「哲學の本質並びに哲學的認識の道德的制約について」(戸田・坂田・三木譯『哲學とは何か』二一六頁以下) 參照。フッサールの「嚴密科學としての哲學」といふ論文の翻譯もこの譯書の中に收められてゐる。

自然科學から區別されて歴史科學があると考へられる。この科學もまたブルジョア社會の成立と共に飛躍的な進歩をなしたと見られるが、かゝる進歩の契機となつたのはかの「歴史的意識」の獲得であつたと云はれねばならぬ。歴史的意識はまた近代的な科學的意識に屬してゐる。近代に於ける歴史的意識の決定的な發展は中世と近世との境界をなす宗教改革によつて規定されたと見做すことが出来る。そこに於て歴史的諸科學にとつて最も重要な方法であるところの解釋學が作られたのである。このとき解釋學の成立の事情は如何なるものであつたであらうか。「十六世紀の歴史的批判はその最も強き諸衝動を興起しつゝある古典學から受け取つた。しかるにそれは實に同時に歴史的な生活の諸要求によつて條件付けられてゐた。ヨーロッパに於ける現存の諸權

力の、法王政及び帝王政の動搖、新しい王侯の獨立性及びプロテスタント教會の興起は歴史的批判を要求し、そしてその發展に對する最も強き諸衝動を包含してゐた。蓋し問題の舊諸權力をその起源に從つて研究し、その權利要求を攻撃しもしくは擁護することが重要であつたからである。<sup>\*\*</sup>「このやうにして例へば戰鬪的なウルリッヒ・フォン・フッテンは教會に對する鬪争の彼の武器を中世史といふ兵器廠から持つて來た。法王の世俗的な權力の起源に關する、法王の傳記及び教會の制度並びに教義の發達史についての書物なども現はれた。この時代に解釋學が成立したのである。聖書は直接には理解出來ないといふのが教會の見解であつた。そこにはこの理解を規定し、補足すべき原理として「傳統」が必要であるとされた。宗教改革はかゝる傳統の原理を承認せず、聖書のそのまゝの理解の可能を宣言した。そしてそれと共にルッターやメランヒトン、並びにカルヴィンは理解の方法たる解釋學を既に著しく進歩させたと見られることが出来る。

\* 拙稿「デイルタイの解釋學」(『史的觀念論の諸問題』)〔本全集第二卷〕參照。

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

既にマルクスはプロテスタンティズムスが商品生産の社會に相應したる宗教形態であることを述べた。マックス・ウェーバーの如きも、もとより違つた立場に立ちながら、宗教改革の精神と



近代資本主義の精神とが合致してゐることを指摘してゐる。いづれにせよ、近世の初にあたつて歴史的意識が傳統の批判及び破壊といふ進歩的な、革命的な役割を演じたことは注目さるべきである。しかるにその後の發展に於て歴史的意識は、誰でも知つてゐるやうに、却つて傳統の維持及び尊重といふ保守的な、退歩的な意味のものとなつてしまつた。歴史的意識は主としてこのやうな轉化した意味に於て哲學のうちに結合されたのである。そこでは歴史的意識の本來の意味は次第に失はれて、哲學はかゝる結合に於て傳統主義乃至保守主義となり終つた。或ひはむしろ歴史的意識は哲學上の「歴史主義」に變つた。いはゆる歴史主義とは一切の事物の歴史的相對性を主張するところの單なる相對主義のことである。ところで歴史的意識の歴史主義へのかくの如き轉化はもともとブルジョア的な歴史的意識のもつてゐたひとつの重大な制限から由來するものと見られ得よう。こゝでは歴史的意識がそもそも宗教改革と主として結びついて現はれたことから知られるやうに、それが革命的であつたときにもなほ觀念鬭争的であり、従つて眞に實踐的なものとして歴史的意識はブルジョア社會に於ては眞に辯證法的なものにまで發展し得なかつたのである\*。

\* 拙稿「有機體説と辯證法」(『社會科學の豫備概念』〔本全集第三卷〕 参照)。

かくて現代の諸哲學が歴史主義をば單なる相對主義として非難することは正當である。それらの哲學の誤謬はそれらのものがそれと同時に、近代的な科學的意識の本質たる歴史的意識そのものをも放棄して、單なる絶對主義、永遠主義の立場に走りつゝあるといふことである。このことは現代の諸哲學のうち歴史科學に對して最も多くの關心を有するものと稱せられるところのドイツ西南學派の哲學に於ても變りはない。リツカートによれば、歴史科學の認識は凡て價值に關係させての認識であるが、この場合價值そのものは絶對的なもの、永遠なものとして掲げられる。それ故に彼にあつては歴史的なものゝ問題もまた遂には超歴史的なものゝ領域へ引き入れられてしまふことになつてゐる\*。

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

こゝに一般的な結論がある。曰く、現代のブルジョア諸哲學はブルジョア社會に於て生産され、發展させられたる最も貴重なる財産であるところの近代的な科學的意識を今やみづから放棄しつゝあるのであり、否、放棄すべく餘儀なくされてゐるのである。

さてブルジョア社會にあつては自然科學と歴史科學とは對立した科學としてとまつてゐる。そこでは歴史科學は歴史科學としてはなほ十分に實證的精神によつて貫かれてゐない。歴史的意识はその最も發達した形態に於てすらなほかつ宗教的乃至形而上學的内容を多分に含んでゐるばかりでなく、むしろかゝる内容の表現であつた。ヘーゲル哲學がそれである。ヘーゲル哲學を構成的であるとして一層實證的であらうと欲した人々と雖もこの傾向をいまだ脱してゐない。例へばドロイセンは、その功績多き『ヘレニスムスの歴史』の第二篇への序文に於て「歴史の神學」について書き、「我々の科學の最高の課題は實に神義論である」とまで云つてゐる。「歴史は一の賢明にして仁慈なる神の世界秩序に對する信仰に固執する、この世界秩序たるや、單に若干の信仰ある者、また一の選ばれたる人類ばかりでなく、却つて全人類を、一切の創造されたるものを包括する。そして歴史がこの信仰、『即ちひとの見ないところのものについて疑はぬといふ一の信賴』を、歴史はこの信仰の無限なる内容をば有限な人間的な仕方にて、思惟と概念の諸範疇に於て、絶えず新たに、絶えずより狭く限界することによつて言表しようと試みるといふ認識をもつて、追ひ求めるといふところに、たゞそのところに歴史は自己を科學として知るのである\*。」この他我々は到る處に於て歴史的意識がいつでも神學的または形而上學的觀念をもつて纏はれて

ゐるのを見出すことが出来る。しかるに反對に、「歴史を科學の位置にまで高める」ことを求めるところの人々は、歴史をもつて一個の自然科學に轉化しようと欲した。有名な『イギリス文明史』の著者バックルは次のやうに記してゐる。「私は人間の歴史にとつて、他の研究家たちによつて自然科學の種々なる部門にとつてなされたのと何か同じこと、もしくは少くとも類したことを成し遂げることを希望する。自然に關しては、見たところ最も不規則な、氣儘な出來事が説明され、そして或る不變な且つ一般的な諸法則と一致せるものとして示される。……もし人間の出來事にして同じやうな處理法に従はされるならば、我々は同じやうな結果を期待するあらゆる權利をもつのである。」<sup>\*＊</sup>「いまもしバックルの云ふが如く、歴史科學にしてあらゆる歴史的時代に於ける人間的な出來事の「不變な且つ一般的な諸法則」を發見し得たとするならば、そのとき各々の時代の歴史的殊特性は全く顧みられることなく、従つて歴史科學はそれがまさに歴史を研究するといふ本來の任務から全く離れなければならないことになるであらう。しかのみならずバックルの主張の根柢には事實或ひは經驗についてのイギリスの經驗論または實證論の見方が横たはつてゐる。しかるに歴史的現象が恰も歴史的現象である所以のものは、そこにはなんらかの仕方にて於て先なるものゝ後なるものによる止揚の關係があるからである。事實はもとより單なる個々の事

實ではない。その間には聯關が規則的にあるといふだけでもなほ不十分である。そこには止揚の關係が含まれてゐるのである。

\* Vgl. I. G. Droysen, Grundriss der Historik. Hrsg. v. Erich Rothacker, 1925, S. 91.

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

ところで自然科学と歴史科學とのこのような對立的な、分離的な關係は現代のブルジョア哲學によつて單純に承認されてゐる。再びリッカートの哲學がこの傾向を代表するであらう。リッカートによれば、自然科学と歴史科學とはそれ／＼全く異つた方法論的形式を有する二個の獨立な科學として明確に、單純に分離して對立する。このやうな主張の哲學的根據を求めるならば、それはいふまでもなくカント的な自律の思想にあるであらう。しかるに各々の文化活動のそれ／＼の領域の自律的な獨立性を説くカント的な思想そのものゝ社會的根據を探るならば、それは近代ブルジョア社會の經濟的機構の自由主義的構造のうちに見出されるであらう。それはまた法律上、政治上のブルジョアの自由主義のうちにも表現されてゐる。ヘーゲルは市民的社會を「原子論の體系」(System der Atomistik)として特徴付けた\*。それは「獨立なる諸個人」の「外的な秩序」による結合である。このやうな社會的構造に相應して、いづれの文化活動も、從つていづれの科學

も、それ／＼互に獨立な、自律的な、自由なものであると考へられる。ブルジョア社會以前の如何なる社會に於ても文化領域が相互にみづからの自律性を主張し、維持し得るものと見做されたことは嘗てなかつた。例へば中世に於ては宗教が最高の位置にあり、科學も藝術も凡てみづから進んでこれに従屬した。このとき哲學の如きも「神學の僕」となることを却つて自己の最高の品位と考へたのである。道德的價值は科學的價值に對して、藝術的價值は政治的價值に對して、銘々獨立な、自律的なものであるといふが如き主張は、まさにかの原子論的な思想であつて、本來ブルジョア的なものである。<sup>\*\*) \*\*</sup>自然科学と歴史科學とを單純に分離し、對立させるところの哲學もまた原理的には同じ傾向に屬するであらう。

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

\*\*) 昨年盛に論議されたる藝術的價值と政治的價值との二元論的思想もまた同じ傾向のものである。ブルジョア的な科學的哲學的意識の内部に於てかくの如く結合し得なかつたもの、いなそればかりでなく次第に放棄されつゝあるところのものを、單に相續するばかりでなく、且つ統一するところのものは、プロレタリアの學たるマルクス主義である。

唯物辯證法は實證的精神と歴史的意識とを正統に繼承するものである。それは經驗論や實證論

等に陥ることなくして實證的精神を、また單なる歴史主義乃至相對主義などに陥ることなくして歴史的意識を、そのあるべき本來の意味に於て繼承する。マルクス主義は經驗を唯一の出發點とし、經驗的事實を全面的に研究しようとする。しかしそれはただ事實を限りなく拾ひ集めることに満足するのではなく、重要なのはいつでも事實の「魂」である。そして唯物辯證法にあつては實證的精神のうちに含まれてゐたところの理論と實踐との統一は自覺的に把握されてゐる。マルクス主義の唯物論は近代の實證的精神の表現である。そしてその辯證法はまた近代の歴史的意識の表現である。蓋し辯證法は事物を生成に於て、歴史に於て考察する方法であるからである。しかもこのとき歴史的意識は保守主義の名でなくして、却つて革命的な意味のものである。ブルジョア科學に於ては歴史的意識は眞に實踐的でなく、從つてまた眞に革命的であり得なかつた。このやうにして、唯物辯證法は近代科學の實證的精神と歴史的意識とを繼承し、しかも二つのものを別々に分離させておくのではなく、却つて兩者は唯物辯證法に於て結合され、統一されてゐると云はねばならぬ。

さてブルジョア社會に於てプロレタリアートは生産力を、ブルジョア階級は生産關係を代表するものと見られることが出来る。そして自然科學は直接に生産力に結びついてゐる。ブルジョア

ジーは自然科學を本來の意味で初めて生産した階級であつたが、その理論の産業的實踐をプロレタリアの階級に配當することによつて、こゝにこの階級を自己に對立し抗争するものとして形成した。

プロレタリアートは一面から見れば近代の自然科學的實踐の產物である。ブルジョアジーと闘争する階級としてプロレタリアの科學的研究は主として生産關係に向けられる。かくて自然科學が特にブルジョア的な科學であつたとすれば、今日の社會科學は特にプロレタリア的な科學であるとも見られることが出来る。蓋し今日不足してゐるのは生産力ではない。生産力は十分に發達し、ありあまるほどの富が作られつゝあるに拘らず、貧困がもはや堪え難きものにまで増大し、擴張しつゝあるといふことが今日の最も緊急な問題なのである。この事實によつて與へられたる問題を解決すべき社會科學が特に今日の科學である。從來の唯物論が社會や歴史に關してはなほ觀念論のうちにとゞまつてゐたのに反して、マルクス主義は特にそれらのものゝ中へ唯物辯證法を持ち込むことを企てるところの科學である。



## ニーチエ

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

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

元論の思想もまたその中に敷へられ得よう。或ひはまたフオイエルバッハからマルクス、エンゲルスの唯物論哲學もさうである。そして我々はニーチェやキエルケゴールなどをそれに屬せしめることが出来る。これらの及びその他の諸傾向は、種々なる仕方 に於ける、種々なる程度に於ける、そして種々なる意味に於ける、ロマンティクの克服乃至はそれに對する努力である。いま我々の問題になるのはフリードリッヒ・ニーチェその人である。

ニーチェの人格に於て象徵された出來事は、ときとして誤解されてゐるやうに、全く孤立してゐるものではない。我々はその平行現象としてゼーレン・キエルケゴールを擧げることが出来る。この出來事は無限に豊富なる變容に於て、そして屢々ひとを驚かすに足るが如き同一なる定式に於て繰返されてゐる。この出來事の核心をなすところの内容は、普遍的なる、絶對的な意味體驗の喪失にあると考へられる。嘗てヘーゲルが表現したやうな世界を統括する意味、またカントが確立したやうな世界のうちに實現さるべき意味、このやうな謂はば「自明なる」意味はもはや失はれてしまつたのである。人々はむしろ意味を求める、しかしそれを見出すことがない。それ故に不安と焦躁とが時代の特徴をなしてゐる。

ロマンティクにとつては普遍的な、絶對的な意味は與へられてゐた。ヘーゲルとゲーテとは「絶

對的な體驗」(das absolute Erlebnis)をなほもつてゐた。しかし今は「無」が與へられてゐる、そして或る物への、絶對的な體驗への跳躍が課せられてゐる。ヘーゲルとニーチェとを區別するものは、絶對的な體驗の所與性(Gegebenheit)と課題性(Aufgegebenheit)である。ショーペンハワーとヘッベルとはその中間に立つてゐる、なぜなら彼等は、この無の體驗といふ新しい實體をヘーゲルの手段をもつてひとつの宇宙的なる意味聯關に持ち來すことを知つてゐたからである。かくてロマンティカー、ショーペンハワーはなほ體系をもつことが出來た、そしてロマンティカー、ヘッベルはなほ普遍的悲劇を創作することが出來た。時代の連續が斷絶されるのは、文學の上ではハインリッヒ・フォン・クライストに於てであり、哲學の上ではニーチェに於てである。しかしながらこれらの人もなほ絶對的な體驗を憧憬し、追求することに見切りをつけなかつた點で等しくロマンティカーにとどまつてゐたと云はれることが出来る。彼等は悲劇的ロマンティカーであつたのである。

ここに我々はロマンティクの二つの意味を區別しておかねばならない。そのひとつは、最も積極的な意味に於けるもの、即ちそこでは存在と意味との統一、内容と形式との融合の體驗、換言すれば、絶對的な體驗が横はつてゐる。ゲーテやヘーゲルをロマンティカーと呼ぶ場合がそれで

ある。従つてこの場合には、ロマンティクとクラシイクとを對立させる意味でのロマンティクがいはれてゐるのではない。むしろそこには兩者の綜合が與へられてゐるのである。この意味ではもとよりショーペンハワーもヘッベルもロマンティカーではないであらう。第二に最も普通の意味に於けるロマンティクであつて、これはクラシイクと對立する。かの積極的な、絶對的な體驗はそこでは消滅してゐるか、若くは單に憧憬たるにとどまつてゐる。そこに在るのはむしろ意味に充てる文化形式一般の缺乏の體驗である。絶對的なものは現實の存在をもつことなく、現實の存在は絶對的なものを失つてゐる。絶對的な體驗の現實態と缺乏態、これがロマンティクの二つの意味を規定する。二つの概念規定の根源となるものは、いづれにせよ、絶對的な體驗である。それ故に第二の意味は論理的にはただ第一の意味を豫想してのみ規定されることが出来る。現實態の概念なしにはその缺乏態の意味は規定されることが出来ないからである。

もしさうであるならば、普通に謂ふところのロマンティクは論理的には三つの段階をもつてゐると考へられる。即ち、詩的なロマンティカー (der poetische Romaniker)、憂鬱なロマンティカー (der melancholische Romaniker)、悲劇的ロマンティカー (der tragische Romaniker)、がそれである。詩的なロマンティカーは現實のうちに存在をもつことなく、何等かの想像のう

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

さて存在の缺乏 (Existenzlosigkeit) といふことが、ニーチェの哲學的思索を動かすところの衝動であつた。世界のうちいづこにあつても故郷をもたぬといふこと、それが彼の精神生活に於ける根源的な感情であつた。彼は自己を「故郷なき者」に數へる。詩的なロマンティカーにもま

た現實の存在の缺乏は屬してゐるのではあるが、しかし彼等は彼等の想像によつて到る處を故郷に變へることが出来る。まことに「故郷」(Heimat)なる語は彼等の好んだ言葉のひとつである。遠きもの、見知らぬものの一切が彼等にとつて故郷となる。「我々はいづこへ行くか。——いつでも家に向つて。」といふのは、ノブリスの有名な句である。ノブリスは哲學を郷愁として説明した。彼にとつては自然の祕密として故郷の戀人が顯はになる。詩的なロマンティカーは甘き幻影と美しき假象、夢と魔術とを愛し、そこに眞理の國を見出すことが出来る。しかしながらニーチェはかくの如き遁れ路を知らない。ニーチェは眞理を求めた、——これが「彼のひつかかつた道德の最後の係蹄」である、とニーチェは云つてゐる。彼は眞理を求めたばかりでなく、それを眞實に求めた。そして彼は自己の存在が宇宙的な意味を奪はれてゐるのを見出す。彼はなによりも「孤獨」を體驗する。孤獨は存在の缺乏の積極的な體驗である。これの肯定が恰も彼を詩的なロマンティカーから區別する最初のものであり、また最も根源的なものである。「我々の精神は結合の實體である。」「精神とは内的な社會性である。」「とシュレーゲルは記す。友達と戀人との關係が詩的なロマンティカーの生活の眞理内容を意味する。しかるにニーチェはそこに虚偽を見る、眞理とは却つて孤獨である。彼は「眞實の苦惱」(das Leiden der Wahrheit)を云ふ。

眞實の苦惱をみづから進んで身に引受ける人間についてニーチェは云ふ、「彼は彼の勇氣によつて彼の地上の幸福を否定する、彼は彼の愛する人間に對してさへ、彼の母胎たる諸制度に對してさへ、敵であらねばならぬ。」賢者は冷氣空氣の中をかけり昇りゆく鷲であり、そこでは一切のものが遠く遠くにあるところの、凍える空のうちに突き立つ山頂に於ける孤獨の人である。「距離の情熱」こそニーチェにとつて最も根本的な生活の眞理内容である。

ここに我々は普通にニーチェに於ける貴族主義といはれてゐるものの源の如何なるものであるかを知ることが出来るよう。このものの由來するところは、自己の存在に於ける宇宙的な意味の喪失の體驗である、これがニーチェにあつて自己の大衆からの距離として感ぜられる、しかし彼はこの失はれた自己を取戻さうとしてあらゆる情熱をもつて戰ふ。今や彼はひとりの戰士として現はれる。ひとはニーチェを此れまたは彼れの事柄に對する戰士として見るべきでなく、却つて現士自體、戰士一般として理解すべきである、けだしニーチェの唯一の目的は失はれた絶對的な體験、宇宙的な意味、この全體を再び戰ひとることにあるからである。「諸君は云ふ、まさに善き物こそが戰爭をさへ神聖にする、と。私は諸君に云ふ、あらゆる物を神聖にするのは善き戰爭である、と。戰爭と勇氣とは隣人愛よりも一層多く偉大な事柄をなして來た。」絶對的な體験の奪

還のための戦争といふことが恰も彼の貴族主義、或ひはまた個人主義といはれてゐるものの根源であるのであつて、この點に於て普通の意味に於ける貴族主義もしくは個人主義とは本質的に異つてゐる。恰もノブリスなどの謂ふ社會性から社會主義の出で來ないのと同様である。社會とは詩的なロマンティカーにとつて社交といふほどの意味しかもつてゐなかつたのである。「私は會話のなかで最も多く創作する」、とノブリスは云つた、そしてドロテア・シュレーゲルは彼について、「あなたが彼の三十卷の書物を讀まれるときにも、あなたが一度彼と一緒にお茶を飲まれるときほどよくは彼を理解なさらないのです」、と書いてゐる。

さてニーチェの業績を論ずるにあたつて誰も考察に這入つて來るところの最初の著作は『悲劇の誕生』である。ニーチェみづからこのものを「一の不可能なる書物」(ein unmögliches Buch)と呼んでゐる。まことにそれは人間思想の歴史に於て全く類例を見ぬ書物である。しかもそれは「ただ季に先んじて、縁にまさる縁の自己の體驗からして築き上げられた」書物である。我々はそこに單に文化批評家としてのニーチェを見るべきでなく、自己の存在の獲得のために戦ひつゝある人を同時に捉ふべきである。多くのロマンティカーと同じやうにニーチェはなによりも先づ藝術家であり、美學者であつた。殊にキェルケゴールと同じく彼は Aesthetiker としての自己



を第一に清算した。審美家として彼は文化をもつて、ひとつの民族の一切の生活表現に於ける統一として把握した、多様のうちに於けるこの統一は我々が型式 (S.E.) と呼び慣はしてゐるところのものである。かくて文化の概念はもともと審美的範疇のうちに入れられてゐる。即ちニーチェは、「文化とはひとつの民族の一切の生活表現に於ける藝術的型式の統一である」と考へるのである。『悲劇の誕生』に於ては、ギリシア人の、この本來の文化民族の文化の發展が論ぜられてゐる。そこで重要な意味をもつてゐるのは、「ディオニソス的」と「アポロ的」といふ一對の概念である。ニーチェによればこれらの對立的なるものは自然そのものの中から湧き出でる對立であり、それがひとつの民族の藝術のうちに於てはたらく限り、それらは「自然の藝術衝動」と名づけられることが出来る。アポロは假象の、造形の、節度の神であり、アポロ的なものは夢のうちに最も純粹に現はれるのであつて、そこでは假象のうちに、形象の多彩なる交替のうちに、意志は眠らされて、生は鎮められ、馴らされて我々の上を通り過ぎてゆく。ディオニソス的なものは陶酔のうちに最も純粹に自己を啓示する、このとき我々は本源的なものと一となつてゐるのを感じ、またこのとき理智は眠り、意志は荒れ狂つて、そして生は崇高なる表現に到達するのである。ニーチェはこの一對の概念の導きのもとにギリシア文化の發展を六つの時期に區別した。

我々はいまそれに立入つて述べることは出来ない、ここにはただ次のことを注意しておく。普通の見方によれば、ギリシア文化はソクラテスをもつてその最盛時に入るのであるが、ニーチェはこれに反してソクラテスと共にその没落期が始つたと見做した。彼は特にディオニソス的なもの、即ち音樂の精神から産れた悲劇の作者達に於て文化の發展はその最高頂に達したと考へる。哲學について云へば、悲劇的時代の哲學者、パルメニデス、殊にヘラクレイトスに於てその頂上を見る。ディオニソスの智慧は世界の本質が苦惱にみちた無意識的な本源意志であることを教へ、この形而上學的厭世觀は悲劇の神祕的象徴に於て表現された。しかるにソクラテス主義はその明晰、冷靜、意識、その樂天觀をもつて、無意識的な本質を眞に現はし得るところの神祕的象徴的なものの解消者であり、破壊者である。「善くあるためには、凡ては意識されねばならぬ」、とソクラテスの倫理的合理主義は云ふ、そしてそれと平行して、ニーチェによれば、「美しくあるためには、凡ては意識されねばならぬ」、といふ、エウリピデスの美的ソクラテス主義が現はれたのであり、かくてギリシア文化は下り坂を辿つて行つたのである。

然しながら一層重要なことは、アポロ的及びディオニソス的概念に於て、かの「絶對的な體驗」、即ち存在と意味、形式と内容との統一の體驗の破壊が既に表現されてゐるといふことである。

自己の存在の肯定は、形式なき内容そのものの、謂はば意味なき存在そのものに於て求められるに到つた。最高のロマンティクにとつては形而上學こそが存在の象徴であつた。しかるに反ロマンティカーたるニーチェにとつてはそれは却つて存在からの逃避に見えた、なぜなら彼にはもはや、形而上學を可能ならしめるところのもの、即ち意味と存在、内容と形式との統一、融合といふ絶對的な體驗が缺けてゐたからである。「自己を紛らし慰めるための種々なる手段がある。しかしながら抽象的思惟ほど力強く人間を自己自身から遠ざけるところのものは殆どひとつもない、なぜならそれはただ出来る限り非人格的に振舞ふことを要求するからである。」論理や規範、一般に形式的なものに對するニーチェの鬭争は、個人は概念の非人格的な聯關のうちに解消さるべきでなく、却つてこの概念聯關が生ける、存在する個人のうちにその根源をもたねばならぬといふ體驗に相應するのである。彼の哲學はこの意味に於て、概念を生そのものうちから導き出し、それを生そのものに於て解明しようといふ、哲學上最も重要な傾向を代表するばかりでなく、また彼はこの見方の創設者のうちの最も有力なひとりである。しかし我々は同時にこの見方がニーチェにあつては絶對的な體驗の破壊といふ悲劇を通して到達されたものであることを忘れてはならない。ヘーゲルに於ては存在と存在の意味とは分たれずにあつた、そしてそのことが彼をして

普遍的體系家であることを可能にした。今や存在と意味とは分離してゐる。かくて意味はそれ自身だけで、詩的なロマンティカーに於て、お伽噺的な詩に於て生きる。このとき存在もまたそれ自身だけで、實證主義に於て、人間動物的存在に於て生きる。ニーチェはまたこの後の道を辿つたのである。我々はこの過程について簡単に述べよう。

ギリシア文化を説明すべき概念に關しては既に語られた。しかるにニーチェにとつては、他の多くのロマンティカーにとつてと同じく、ギリシアの文化は過去の文化一般の意味をもつてゐた。次の問題は、今は我々は如何なる文化をもつか、といふことである。ニーチェはドイツ文化が、ドイツの武器の勝利、ドイツ帝國の建設にも拘らず、それと結びついた自己満足と自己誇負とのために危険に瀕してゐるのを見た。文化とはひとつの民族の一切の生活表現に於ける藝術的型式の統一であつた。ドイツ民族は斯くの如き統一を有するか、といふ問に對して、ニーチェは否定をもつて答へる。むしろドイツには「一切の型式の渾沌たる錯綜」が支配してゐる、ドイツ人はその世界觀からその服裝、その生活様式に至るまで、種々なる時代及び國々に依屬してゐて、獨創的なドイツ文化をなほもつてゐないのである。一層悪いことには、彼等はあらゆる型式のこの混亂に安んじて、この似而非文化をもつて理想的文化であるかのやうに考へる。ここに必然的

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

そこで更に次の問が問はれねばならぬ、いつたい如何なる文化が存在すべきであるのであらう

か。ニーチェの謂ふ文化概念の意味を想ひ起すならば、この問は、いつたい如何なる種類の人間があらゆる生活表現のうちに於ける求められた統一を促進するのであるか、といふ問になる。教養の俗人はかかる統一に對して極端な正反對をなすが故に、求められるところの典型人はまた恰も教養の俗人に對する他の極のもでなければならぬ。しかるに教養の俗人の正反對のものはまさしく天才である。ニーチェは前者の典型をシュトラウスに於て見たやうに、後者の模範をシュローペンハワーに於て見ることが出來ると信じたのである。『教育家としてのシュローペンハワー』といふ書はこのことを論じてゐる。しかしながら天才のうちにあつても文化發展の本來の擔ひ手であるものは、天才的な政治家、天才的な學者の如きものでなくて、却つて、藝術家、哲學者及び聖者といふ三つの種類の人間のみである。如何にニーチェが悟性認識に基礎をおく教養を軽く評價したかといふことは、彼がここでも既に哲學者をもつて、純粹なる學問を目的とするものでなくして、却つて「物の尺度、金目及び重量に對しての立法者」であると考へたことから窺ひ知り得よう。——現代に於てもマックス・ウェーバーやカール・ヤスパースなどによつて唱へられてゐるところの學問としてでなく、「豫言」(Prophetic)としての哲學、いはゆる豫言的哲學の考へはニーチェに於て最も力強く主張されたのである。——しかるに天才といふ文化の最高頂は同

時に文化の究極目的である。それ故に天才の生産といふことが一切の文化の課題であるのである。偉大なる藝術家、偉大なる哲學者、偉大なる聖者の生産のうちに文化が存在するのであつて、政治の發達、社會的立法、啓蒙的教養の普及によつて大衆を幸福ならしめることが文化ではないのである。民衆は目的でなく、手段、天才に路を拓くための手段である。國家と雖もまたただ「天才の足場」に過ぎない。しかるに民衆、即ち凡庸人に向つて、世界は彼等のためにあるのではなく、いな、彼等自身と雖も自己のため、または彼等凡庸人の仲間のためにあるのでなくして、却つて凡ては悉く例外人、少數の天才のためにあるのである、といふことを、如何にして確信せしめることが出来るであらうか。それは偉人に對する狂熱的な愛の火を燃やしつけることによつてである、それによつて自己の無價値に對する眼を開かしめ、自己を卑下して引きさがり、「最も稀なる、最も價値ある類」のために奉仕しようといふ衝動と熱望とをいだかしめることによつてである。このやうにして凡庸人が最初の「文化の洗禮」を受けたときには、第二のもの、即ち一切の力をもつて天才の再生産のために積極的に活動するといふことは必然的に隨つて来る。かくの如く偉大なるものに對する愛に充ちた感激によつてのみ人類を文化の最高の任務のために贏ち得ることが出来るのである。この愛とこの仕事に目覺めしめること、そのことをショーペンハワーは

教育すべき者である、とニーチェは考へた。

ニーチェは天才の支配に於て理想的文化を見た。かかる藝術的、哲學的、宗教的天才は、彼によつて、或ひは美的な範疇のもとに、最も全體的なるが故に最も完成した類型として把握されたにせよ、或ひはまたダーウイン的生物學的範疇のもとに、一層高き種族への極限の型、過渡の型として把握されたにせよ（後に彼は「超人」といふ言葉によつて表現した）、或ひはまた倫理的な範疇のもとに、「物の裁判官及び價值測定者」として理解されたにせよ、これらの見解の根柢にはすべて、形而上學的なる根源本質は人類の範圍内では天才に於てその究極の目的、その最後の意圖を追求するものである、といふ確信がつねに横はつてゐる。天才崇拜と天才文化とを促進する者は、世界過程の流の中に泳ぐ者である。即ちそこには文化の形而上學的な意味に對する確信がある。嘗ては宇宙の一切の存在のうちに横はつてゐた絶對的な體驗を、このときニーチェはただ特に例外人たる天才に於てのみ體驗し得ると考へるのである。彼は天才に於て彼の求めてやまぬ絶對的な體驗を見出し得ると信じた。

如何なる文化が在るべきであるかが論ぜられた後に、次の問題は、かくの如き在るべき文化の萌芽は今既に存在するかどうか、といふことである。ニーチェは恰もリヒアルト・ワグナーに



於て實にそれを發見することが出來ると見做した。ニーチエの言葉によれば、「私にとつて、親しく見たワグナーの現象は、先づ消極的には、我々はギリシアの世界を今日に至るまで理解してゐなかつたといふことを明かにし、そして逆に我々はかしこに於て我々のワグナー現象に對する唯一の類似を見出すのである。」何故にさうであるか。ワグナーの藝術のうちに我々は初めて悲劇に於ける音樂と動作との偶然的でなく却つて必然的な結合を再び見るのであり、謂はば「音樂の精神からの悲劇の再生」をもつのである。詩と音樂、アポロ的なものとディオニソス的なものとの結合は、ワグナーにあつて、ギリシアの悲劇詩人に於けると同じく、完全である。そこでは、一切の見得るものは聞き得るものにまで自己を深め、一切の聞き得るものは見得るものとして現はれようと努力する。ワグナーは今の時代のアイスキュロスである。彼こそはアレキサンドリア時代の反對者であり、ギリシアの悲劇的時代の復活者である。

然しながら我々はいまやニーチエがひとつの重大な危機に立つてゐるのを見る。この危機が何であるかを洞察することは困難でない。絶對的な體驗は、まさにその絶對性の故に、ただ宇宙的な規模に於てのみ可能である。ゲーテの詩、ヘーゲルの形而上學はまことにかくの如きものであつた。しかるにニーチエにあつては、彼は本來絶對的な體驗を求めながら、もはや宇宙的な規模

のものであることが不可能である。第一に、彼の漸く見出し得たものは天才であり、例外人である。それのみでない、第二に、彼の見出し得たものは單に藝術的なもの、一般に非合理的なものである。この二つの制限が絶對的體驗の内部に喰ひ入るとき、絶對的な體驗は、絶對的な體驗として、おのづから破壊せざるを得ないであらう。この破壊は絶對的な體驗の自己分裂として理解されることが出來よう。しかるにこの自己分裂は、恰も存在と存在の意味との分裂を結果するであらう。存在の回復のためにあらゆる苦闘をすべく運命づけられてゐたニーチェにあつては、このとき凡てが單なる存在の側におかれるのである。かくして我々はここに實證主義者ニーチェを見出すのである。

ニーチェはショーペンハワーやワグナーの影響を離れて、主としてレイとの交際によつてミルその他のイギリスの實證主義の影響のもとに立つことになつた。我々はまたニーチェが同時にフランスのモラリストの影響を受けたことをも看過してはならない。ドイツの音楽と藝術とから、彼はイギリス及びフランスの心理學と道德論とへ移つていつたのである。「審美家」は破壊して、もしくは自己を征服してここに「倫理家」(Ethiker)が生れる。我々はまさに同じ魂の發展の道程をキェルケゴールについても語ることが出來たであらう。

先づ哲學について云へば、哲學は何等か特殊な、思辨的または藝術的な方法をもつのではない。それはむしろ自然科学及び精神科學と同一なる、即ちニーチェに従へば、一方では分析的な、他方では歴史的な方法を使用すべきである。かくて一方では、道德的な、宗教的な、美的な及び文化的な刺戟の「化學」が、そして他方では「歴史的な哲學的思索」が要求されるのである。ひとは統一を直接に所有してゐると信ずべきでなく、却つて到る處結び目を解いて行つて、次第に小なる要素に分つべきである。道德的感情についても統一といふ語のもとに現はされる事態が統一でなくして、却つて「千の源と支流とから成る流」であることを研究せねばならぬ。更にまた、以前はニーチェの文化哲學の基礎概念であつたところの（ディオニソス的とアポロ的、天才と俗人、個人と群衆などの如き）、對立を考へることに對して、いまは彼自身それを警戒せねばならぬと説く。なぜなら歴史的考察は、一切の現象を連續的な進化の產物として、無限に多くの小契機の漸次的な集積として理解すべきことを教へるからである。若しさうであるならば、「天才の權利と特殊能力」に對する信仰はまた「迷信」として排斥されねばならないであらう。かくしてニーチェは以前の彼の思想に屬したところの藝術的な文化理論と天才崇拜説とを放棄するまでに到る。連續性の原理が妥當し、あらゆる存在を無限に多くの力の總和として把握すべきであるな

らば、蟻も、即ち群衆もまた文化發展に於て分前を與へられてゐる筈である。そればかりではない、ニーチェはいまや人類の發展が増大しゆく自己意識に於て、生が明晰と知識とを増加しゆくことに於て成立すると説くのである。進みゆく發展の精神は啓蒙の精神である。このやうにして強大なる啓蒙家ソクラテスはヘラクレイトスよりも、嚴密に學問的な精神レイはショーペンハワーよりも、文化を促進する要素であると考へられる。

道德の問題に移らう。ニーチェによれば、現在の道德は生成したもの、發生したものであり、發展の結果であり、單純なものではなくて、却つて結合された量である。道德の根源となるものは有用性である。有用なものが善とされる。しかるにこの有用性の根本動機は現在では忘れられ、道德の起源は我々の眼から見失はれるに到つてゐる。道德のうち重要なのは自由と責任の概念である。しかるに凡ての科學によつて因果律の無制限なる妥當性が承認されてゐる以上、人間の意志の活動に關してのみその除外例を認めることは許されない。従つて人間の意志が自由であるといふことは不可能である。ところで自由なる意志の存在しないところにはまた責任も存在することが出来ない。それ故にまた我々は人間の意志を善または惡として評價することも出来ないであらう。それでは斯くの如き價值判斷の對象となるところのものは、意志でなくして、意志が必然

的に追求するところの目的でもあるのであらうか。このことも不可能である。なぜかならば、この目的は到る處同一である、即ち意志する主體の自身の利益、自身の快樂、みづからの自己保存であるからである。従つて凡てのものは價值を等しくしなければならぬ。意志の目的について評價するならば、凡ての主體は同様に善であるか若くは同様に惡であるかである。このやうにして、もし意欲のうちに何等かの區別がなほも存在するとするならば、この區別の根源はひとへに、知性が種々なる對象のうちに於て有用なるものを認識するところの明瞭さの程度の中に横はつてゐなければならぬ。しかるに知性の領域にはまた價值の、即ち論理的價值の區別がある。眞と偽とがそれである。あらゆる意志が同一のもの、即ち快樂を意志するとしても、あらゆる理知は、いづこにこの目的たる快樂を一般にまた個々の場合に於て求むべきであるかを同様に明かに認識しないのである。それ故に苟も人格の間に價值の區別があるべきであるならば、それはただ論理的性質のものであり得るばかりである。かくして主觀的道德的なる價值評價は知的なる價值判斷に解消される。功利主義と主知主義との結合——その代表者としてひとはソクラテスと思ふことも出来る——はまたニーチエに於ても見出されるのである。

我々はもはやこれ以上に立入ることが出来ない。この際最も注意すべきことは、審美家からし

て倫理家にまで發展したニーチェに於て、今や價值の問題が、殊に價值の體系の問題が次第に主なる關心となつて來たといふことである。今や問題は、ニーチェ自身の言葉を用ゐれば、次の如くである、「ひとはこれまで、行爲に如何なる價值を屬せしめたか、といふ問から分離されて、かくかくのやうに以前から行爲されてゐるのは如何なる價值をもつてゐるか、といふ問がこののである。——これまでの價值評價の、及びその根據の歴史は、評價そのものとは或る別なものである。」事實上の價值考察と規範上の價值考察との分離がここに現はれ始めたのである。價值とは一般に何であるか、といふ問題が浮び出でる。

我々はここでもまたニーチェに於ける價值體系の發見史を詳細に論ずることが出来ないから、この體系そのものについて簡単に述べることに満足せねばならぬ。ニーチェにとつて問題となつたのは何よりも根源價值 (Urwert) であつて、彼れまたは此れの價值ではなかつた。最高の價值とは何であるか。一言にして云へば、「生」 (das Leben) である。ニーチェは生に對して「ヤア」と云ふ、彼は何物にもまさつて生を欲し、生を最高の善として評價する。しかしそれはもはや彼自身の生ではなくて、却つて生そのものである。ニーチェは生をその全體の擴がり<sup>に</sup>於て、これを一切の存在と生成との原理として肯定する。生に必然的に屬するもの、それを維持し増進する

ものは、それと共に受け取られねばならぬ。しかるに快樂と共に苦痛、益と共に害、幸福と共に不幸は生そのものの缺くべからざる要素である。生は最も大なる苦しみからして最も大なる力を吸ひ取る。生はそれの一切の快樂、一切の苦痛と一緒にして肯定さるべきである。「運命の愛」(Amor fati)といふことはモットーであるべきである。このやうにしてニーチェは、あらゆる功利主義的、幸福主義的、快樂主義的なる道德原理から遙かに遠ざかつた。

ニーチェの思想として有名になつてゐる「超人」の概念は様々な段階を経て變化してゐるのであつて、これを一義的に規定することは不可能であらう。先づ第一に、超人はダーウインの進化的の意味に於て、人間からして進化してゆくところの、ひとつの新しい生物學上の種族を意味した。「汝等は蟲から人間への道を進んで來た」、そして「人間は動物と超人との間に結ばれた綱である」、とツアラツストラは云つてゐる。この意味に於ける超人が如何なる内容のものであるかをニーチェは規定してゐないやうに思はれる。それは限定された内容をもたぬ形式的な概念であつて、その哲學上の意味は、この概念がいつかは現實となり、かくて内容的に充たされたものになるやうにといふ意志そのもののうちに存するのである。しかるに第二に、生の概念が次第に發展させられて、それが單に「存在意志」(Wille zum Dasein)ではなく、却つて「權力意志」(Wille

zur Macht) であると考へられると共に、超人の概念は少數者たる英雄と結びつき、同時に理想と價值とを表現するものに變つていつた。その他、いづれにせよ、超人の概念に於ける最も重要にして、最も決定的なるものは、この概念を媒介として、未來の概念が最も天才的な仕方<sup>に</sup>に於て哲學の中へ導き入れられたといふことである。そしてこのことが一般に哲學思想の歴史に於ける、特にいはゆる生の哲學の内部に於けるニーチェの最も特殊なる位置を規定するところのものである。偉大なる形而上學的體系を打ち建てることの出來たショーペンハワーにとつても未來はない。歴史は彼にはただ異つた衣粧をもつて演出されるところの同じ内容の悲喜劇の單なる繰返しに過ぎぬものと見えたのである。最も成熟した生の哲學者であつたデイルタイに於てさへ未來の概念はその思想の中にあつて自己の位置を保證せしめることが出來なかつたのである。ロマンティクの克服はニーチェにとつて超人の概念をもつて初めて可能にされたものの如くにさへ見える。

超人に於て最も根源的な價值が発見された以上、一切の價值の位階、次序を規定することは原理的にはその方法が與へられることとなる。凡ての價值は、意志の最後の目的たる超人を實現するための手段である。生の能力ある、生に對して最も有爲なる、最も力強い個人を意識的に生産



することがつねに問題なのである。人間の力を形造り、維持し、増進するところのものの凡ては尊重されなければならない。この標準をもつて向ふとき、殆ど一切の從來の價值は評價し直されねばならぬ。あらゆる價值の轉換 (Umwertung aller Werte) が最も徹底的にここに行はれることとなるのである。

私はもはや清算を始めねばならぬときであると思ふ。「存在の缺乏」を征服すべく出發したニーチェは果して所期の目的を達し得たであらうか。我々はこの存在の缺乏が絶對的な體驗の喪失から由來することを述べておいた。この體驗の分裂のためにひたすらに存在そのものの方向を迫つて實證主義にまで行き着いたニーチェは、更に存在そのものを直ちに價值として考へようとしたけれども、この存在は既に實證的な存在であつたために、價值は價值として回復されることが出来なかつた。價值はどこまでも生物學的な價值として、従つて沒價值としてどまらねばならなかつたのである。存在の形而上學的な實質を形造ると信ぜられた權力意志は、最後にはただ稀少なる例外人に於てのみ評價されたが故に、これらの例外人と雖もただ自己と「人類」との、換言すれば大衆との絶對的な距離を主張することによつてのみ初めて自己の價值を確保することが出来るのであるから、従つて他の方面から見れば、それら人間は自己の存在を游離させることによ

つて愈々空虚ならしめてもつて初めて自己の存在を充實せしめねばならぬといふ矛盾した課題を負はされることとなるのである。ニーチェ自身の悲劇的な生涯の運命こそまさにこの矛盾の象徴であるであらう。この矛盾を除き得るためには、権力意志の存在する固有なる場所を、ニーチェに於けるとは逆に、大衆の中に求めねばならぬであらう。フランスのサンヂカリストとして有名なソレルはまさにこの途をとつたのである。彼は實にプロレタリアートこそ超人的なる原始的意志と生命とを抱くものであると考へ、この階級のうちに人類文化を更新し得る未來への力を見た。ニーチェが民衆といふとき、彼は眞の民衆をそこに見ずして、却つて教養の俗人たるインテリゲンチヤを、或ひはまたデカダンスに墮落したブルジョアを考へてゐたやうに思はれる。いづれにせよ、人間の存在を社會的に考へなかつたとくにニーチェの破滅のひとつの主なる原因は横はつてゐたのである。彼はロマンティクを克服しようとして戦ひながら畢竟敗れてしまつた。彼の思想は世界大戦に於てその行方を見究められざるを得なかつたプロシアの軍國主義にひとつの口實を與へたに過ぎなかつた。人類の未來をプロレタリアートのうちに把握し得ざる者は不幸である。ニーチェは遂に悲劇的ロマンティカーであることをすることが出来なかつた。

## 唯物論は如何にして觀念化されたか

### ——再批判の批判——

服部之總氏のいはゆる「哲學的唯物論」、即ち定義に於ける若くは普遍に於ける唯物論の存在の論證の仕方は、それ自身全く觀念論的である。このことを明かにするために、我々はいま觀念論の最も偉大なる代表者と見做されてゐるプラトンがイデー（觀念）の存在を論證した方法のひとつを想ひ起してみよう。人間のイデーの存在は、例へば、如何にして論證されるか。あらゆる人間は、現實にはどのやうな人間であらうとも、それが凡て人間と呼ばれるからには、そこには人間そのものの、一切の人間に共通に含まれる普遍としての人間がある筈である。これが人間のイデーである。かかるイデーとしての人間はもとより時間空間を超越して永遠である。ひとりの現實の人間が空間上時間上の如何なる點に生れて來るかといふことは、このやうな人間のイデーにとつては全く偶然的である。彼が百年前に現はれたにせよ、百年後に現はれるであらうにせよ、

彼が「人間」であることには變りはないからである。

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

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

このやうな非現實的な、非辯證法的な普遍としての唯物論こそまさしく服部氏の全説教の基礎である。若しこの説教のうちにいかほどの論理があるとすれば、それは形式論理以外の何物でもない。プラトンがイデーの存在を論證した論理はもとよりかかる形式論理であつたけれども、しかし彼にとつては形式論理もなんら形式的でなく、却つてそれが實質的な意味をもち得る理由があつた\*。プラトンのイデーは、それが存在であり、眞の存在であるとされた。そればかりでなくプラトンは、普遍としてのイデーが如何にして現實の特殊と結合し得るかの問題について、最も眞摯なる、最も執拗なる思索を重ね、この問題こそ彼の哲學的發展の重要な契機をなすものであり、そして既にヘーゲルが指摘してゐるやうに、彼はここに於て辯證法的な見方にまでさへ進んで行つたのである。しかるに我が服部氏にあつては、現實の特殊なる唯物論は凡て、普遍に於ける唯物論若くは唯物論のイデー（觀念）の「適用」乃至は「擴張」に過ぎないのである。適用または擴張などといふ概念の非辯證法的性質は、ここに繰り返して述べるまでもなく、明瞭で

あらう。<sup>\*＊</sup>唯物論のイデーは、プラトンのイデーとは異つて、單なるフラーゼ（空語）である。しかもそれは、イデーがそれ自身に具へる永遠性の故に、まことに、永遠なるフラーゼである。尤も普遍に於ける唯物論或ひは唯物論定義と雖も、それがあらゆる場合に全く無意味であるわけではない。併しながらひとはそれをもつては一步も前進することが出来ない。前進しようとするや否や、ひとは或ひは、服部氏の場合のやうに、ビュヒナー流の機械的唯物論——なぜなら氏は云ふ、「思惟能力の内容をなすところの感覺、意識、觀念（まことにみごとに哲學的分類ではないか、三木）は、機能的には、かの機械的唯物論が考へたやうに、腦髓の分泌物である。」——か、それともマルクス主義的な辯證法的唯物論か、或ひはその他のなんらかの唯物論かに趨かざるを得ないのである。この意味に於ていはゆる哲學的唯物論は、現實的には、單なるフラーゼでしかない。

\* 三木清「形式論理學と辯證法」（『理想』一九三〇年春期待輯號）〔全集第三卷收錄〕參照。

\*＊ 三木清「辯證法とその俗流化」（『經濟往來』一九三〇年一月號）〔全集本卷收錄〕參照。

いはゆる哲學的唯物論に關する服部式論法は、全く形式論理的であるがために、あらゆる可能なる事柄を、從つて就中非マルクス主義的な事柄を、人の欲するがままに、證明することが出来る。少しく舞臺を變へてみよう。凡ての藝術は、それがブルジョア藝術であるにせよ、プロレタ

リア藝術であるにせよ、いづれも藝術であつて科學等々のものでないからには、そこには藝術性一般若くは藝術の「本質」といふものがなければならぬ。かくの如き永遠なる藝術性の主張こそ新興藝術派といはれるものの理論のうちに含まれる論理ではないか。また一切の科學は、プロレタリア科學たとブルジョア科學たるとを問はず、それが科學であつて藝術等々でない以上、そこには科學性そのもの乃至は普遍に於ける科學があるべき筈である。ひとはかかる理論をもつて科學の超階級性を容易に證明し得るであらう。しかるにこれらの場合に用ゐられる論法は、まさに服部式論法以外のものではない。この論法の非辯證法的、非マルクス主義的本質はこれをもつて甚だ明瞭であらう。唯物論も服部氏にあつてはかくの如く觀念化されてゐるのである。

しかるに最も奇怪なことには、服部氏によれば、普遍に於ける唯物論または「唯物論定義」の發見こそがエンゲルス、そして特にレーニンの功績である。（むしろ正しく云へば、服部氏は服部式哲學的唯物論なるものをレーニンの『唯物論と經驗批判論』の中に發見されることによつて、世にも稀なる功績を擧げられたのである\*。）しかし事實はかうである。唯物論の定義が「物質は根源的で精神は第二次的である」といふ命題或ひは「存在は意識を規定する」といふ命題に於て表現されるとせよ。このやうな「一般的基礎命題」としての哲學的唯物論は、レーニンやエンゲ

ルスをまつて發見されるを要するまでもなく、それ以前から既に知られてゐたことであつた。それはあらゆる哲學概論の教科書に唯物論の定義として記されてゐることであり、私の如きもマルクス主義についてはなんら知ることのなかつた高等學校の生徒の當時から辨へてゐたことである。ロシア革命の偉大なる理論家及び實踐家としてのレーニンの仕事はかくの如き唯物論の定式化といふたわいもないことに存したのであるか。それとも服部氏は哲學について全くの無知なのであるか。いはゆる哲學的唯物論は單なるフラーゼ（空語）であることが出来る。しかしながら「存在は意識を規定する」といふ場合、存在そのものは單なるフラーゼではあり得ない。普遍に於ける存在といふものは實存しない。單なるフラーゼでない以上、存在はつねに現實的な、具體的な、従つて特殊な諸規定をそのうちに含む存在でなければならぬ。かかる存在によつていつでも規定されてゐる意識は、それ自身またいつでも特殊な諸規定をそのうちに含む意識である筈である。それ故に「存在は意識を規定する」といふ命題にして全く現實的に理解されるならば、マルクス主義的唯物論と雖も、服部氏の理解されるが如く、唯物論一般といふが如きものでなく、却つて具體的な、従つて特殊な唯物論であるのほかないのである。これは服部氏のやうに哲學的唯物論を單なるフラーゼとして理解しない限り、またマルクス主義的唯物論が特定の歴史的時代に



必然的に現はれた理論であることを忘却しない限り、極めて明かな歸結である。即ち、「存在は意識を規定する」といふ唯物論の理論こそ丁度服部氏の得意の唯物論を否定するところのものである。

\* レーニンが哲學的唯物論といふとき、それは全く違つた意味をもつてゐる。それは服部氏の吹聴されるやうな「抽象的唯物論」または「唯物論公式」ではなく、またあり得ない。

服部氏がこれらの事柄について何事も理解されないのは、服部氏が理論として存在から全く游離せしめて取扱つてゐられるがためである。かかる游離は唯物論一般が、従つてまた存在一般が問題である者にとつては極めて自然的である。しかるにかかる游離こそまさに反マルクス主義、非唯物論の絶頂ではないか。即ち服部氏にあつては「存在は意識を規定する」といふ唯物論の命題そのものでさへもが、純粹に觀念化されてゐるのである。それはただ言葉として暗誦されてゐるだけであつて、服部氏の全議論のうちに何處に於ても實現されてゐない。しかるに問題は、理論を實現することにあるのである。服部氏が求められるのは永遠の眞理としての唯物論定義である。そしてそれは永遠なるフラーゼとして氏に與へられる。そして氏は満足する。これはまことに服部之總氏の坊主主義にふさはしきことであらう。昔の宗教家は永遠の生命としての永

遠の眞理、人間の存在を救済するものとしての永遠の眞理を求めた。しかるに今や服部氏は存在の現實とはかかはりなき永遠なるフラーゼを求められる。マルクス主義者にとつて重要なのは、かくの如きフラーゼでなく、個々の現實の具體的な諸問題を絶えず唯物辯證法的に解決し、それによつて現存する存在を變革することである。

眞理はポケットに入れて持ち廻り、それでいつでも支拂し得る出來上つた貨幣ではない、とヘーゲルは云つた。ところが服部氏にとつて哲學的唯物論は出來上つた小錢にほかならないやうに見える。

さてそれ以外の服部氏の三木哲學批判に關する部分が、要するに、哲學の問題についての、就中現代の哲學の問題についての服部氏の無理解を表現するもの以外のものでないことは、哲學の方面に多少とも明るい人々には容易に氣付き得ることであらう。既にマルクスは『神聖家族』の中で、彼等の唯一の知識の源泉——シュタインの書物『今日のフランスの共產主義と社會主義』——がイギリスの諸體系については沈黙してゐるといふただそれだけの理由から、イギリスの諸體系についてはまるで何も知らないドイツの「批判家」たちを嘲笑してゐる。「批判家」服部氏は、レーニンの『唯物論と經驗批判論』がマッハ主義について語り、デイルタイやハイデッ

ガー、フッサールやその他の哲學者については語つてゐないといふただそれだけの理由から、これらの人々について語るものを直ちに觀念論者と思つたり、またマツハ主義者と同一視したりする權利を少しももつてゐないのである。存在の發展に伴つて理論の問題も亦進發する。尤もこれは「存在は意識を規定する」といふ命題も單なる御題目であるに過ぎぬ服部氏の關知せざることであらう。

## ヘーゲル復興とその方向

## 一

千八百三十一年十一月十四日、短いしかし激しい病氣の後にヘーゲルは死んだ。それから今年  
は丁度百年目である。これらの歳月の間に彼の出會はねばならなかつた運命が如何やうなもので  
あつたにしても、この記念すべき年には幸運の星が彼のために廻合はせてゐるやうに見える。紀  
念版としてグロックナーによつて刊行された二十卷のヘーゲル全集は完成されて我々の前に横た  
はつてゐる。ラッソンが新たに原稿をもととして出版しつつあるヘーゲル全集も既にこれまでに  
十三卷まで世に現はれた。クローナーの『カントからヘーゲルへ』を初め、ヘーゲル研究の文獻  
もまたこの數年來著しく増加しつつある。クローナー、ラッソン、グロックナー、その他のユリ  
ウス・ビンダー、ジェンティーレ、等々、世界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」は、ヘーゲル百年忌に先立つて、既に昨年四月、ハーグに於て第一回の會議をもつた。聯盟は、「その目的はヘーゲルの精神に於ける哲學の研究の促進にある」と規定してゐる。そのみでなく、他方に於ては、新しい社會の建設に向つて努力しつつあるソヴエート・ロシアに於ても、從來の哲學者の誰よりもヘーゲルに最大の好意が寄せられてゐる。ここでもヘーゲルは最大の哲學者として妥當し、その哲學の研究の必要は特に高調力説される。ヘーゲル全集のロシヤ語譯も目下進行中である。世界の到る處に於て、今年は恐らくヘーゲル百年紀念のための講演がなされ、出版が行はれるであらう。かくて今日我々は人々と共に所謂ヘーゲル・ルネサンスについて語り得るやうに見える。ヴァインデルバントが「ヘーゲル主義の復興」(『プレリューディエン』第一卷所載)といふ題で講演したのは千九百十年のことである。千九百二十六年にはハインリヒ・レ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」(カント協會哲學講演集第三十冊)に關して話した。然るに今日我々は一層一般的なしかし同時に一層明確な意味に於てヘーゲル復興について語ることが出來、また語らねばならぬやうに見える。我々もまた我々自身の仕方で千九百三十一年をヘーゲルの年として紀念しよう。そのために我々は先づ世界に於けるヘーゲル復興が現在如何なる姿をとり、如何なる方向をもつてゐるかを概觀し、そして我々自身

の方向を決定することに向はねばならぬ。

今日最も忠實にヘーゲルの傳統を保有する者と云へば、誰でも、ヘーゲル主義者アドルフ・ラッソンを父とするゲオルク・ラッソンを想ふであらう。彼がヘーゲルの諸著作の新たな刊行を始めてから既に二十五年以上になる、そして今なほ撓みなく全然獨力で彼はこの活動を續けてゐる。彼の出版にかかるヘーゲルの諸著作に附せられた彼自身の序文を讀むとき、ひとは彼が舊いヘーゲル主義の傳統を如何に堅く守る人であるかを知ることが出來よう。ひとは彼に於て現代には類ひ稀なる、感歎すべき敬虔と操守とを見出す。併しながらそれにも拘らず、また彼の出版がヘーゲル復興のためになした貢獻は決して無視さるべきでないにも拘らず、我々は彼の如きを「ヘーゲルの精神に於て」ヘーゲルを復興する者と呼び得るであらうか。ラッソンと比べて思ひ出されるのはフーゴー・ファルケンハイムである。ファルケンハイムは矢張ヘーゲル主義者のうちに數へられるクーノー・フィッシアーの名著近世哲學史の中の『ヘーゲル』の忠實な、敬虔に充てる保存者である。彼がこの書に附した附録によつて、彼が最も博識なヘーゲル通であることが知られる。アスター編輯の『大思想家』第二卷に於て、彼はヘーゲルの體系についての簡單なしかし勝れた敘述を與へてゐる。

ところでまさにヘーゲルの精神に於て、ヘーゲル復興は單に「ヘーゲルに還れ」といふことではあり得ない。ヘーゲル主義の傳統の單なる保存といふのは、むしろヘーゲル自身の精神に反することではなければならぬ。なぜなら彼は云つてゐる、「この傳統は、ただ受取つたものを忠實に保管し、そしてそれをかやうにして子孫のために變化しないで維持し、傳へるだけのことをする世帯持に過ぎぬものであつてはならない。」彼の體系を「動かぬ石像」の如く考へず、却つてこれを變化し、これに生命あらしめることこそ、ヘーゲルの精神に忠實な所以である。蓋し彼に従へば、哲學はその時代と全く同一である。哲學は思想に於て把握されたその時代である。「各々の哲學はその時代の哲學である、それは精神の發展の全體の鎖に於ける環である。それだから各々の哲學はただその時代に相應してゐる諸利害のために満足と與へ得るのみである。」「各々の哲學は、まさにそれが一の特種な發展段階の表現である故をもつて、その時代に屬し、そしてその制限に捉はれてゐる。」これらのヘーゲルの言葉を我々は今、正直に率直に彼自身の哲學に適用して考へなければならぬ。この率直さ、或ひはむしろ大膽さなくして、眞のヘーゲル復興はあり得ないであらう。我々にとつては彼の體系に纏はる、しかし固より決して偶然的ならぬ制限を限なく認識し、この時代の「諸利害のために満足と與へ得る」ところの、新しい發展段階の表現と

しての哲學を建設することが必要である。ヘーゲル哲學の眞の復興は、單なる讚美や憧憬でなく、またその儘の保存でもなく、その批判であり同時にその發展でなければならぬ。もしもさうであるならば、我々は、遺憾ながら、ゲオルク・ラッソン風のヘーゲル主義のうちにヘーゲルの精神に於けるヘーゲル復興の方向を求めることが出来ぬであらう。

この點に於て我々はリヒャルト・クローナーに一層多くの希望をかけ得るやうに見えよう。彼は現代の新カント學派から、迂回した道を通つてヘーゲル主義へ來た。ラッソンやファルケンハイムがもはや老齡であるに反して、彼はなほ人生の活動期にある。クローナーはその新著『精神の自己實現』に於て文化哲學の諸根本概念を展開したが、既にこの書の題名から察せられるやうに、我々はそこに明かにヘーゲルを讀み取ることが出来る。併し如何なるヘーゲルであるか。水の混ぜられたヘーゲルである。その故はクローナーの問題の立て方が根本に於てなほ新カント學派的であるためばかりではない。彼は新カント主義の一面性を脱してヘーゲルに還るために戦つてゐる。ヘーゲルに對する彼の態度は、「ヘーゲルを理解することは、彼は全くもはや超越され得ないといふことを知ることである」といふ彼の告白によつて窺はれる。彼もまた「純粹な」ヘーゲル主義者である。クローナーの不幸は、彼が決してヘーゲルに復歸し得ないことを理解しない



ところにある。ヘーゲルと時代を異にする彼はヘーゲルの基礎経験、我々が「絶対的體驗」と呼ばうとするところのものを決してもつてゐない。ヘーゲルの基礎経験をもたないでヘーゲルに還らうとするとき、そのヘーゲルが水の混ぜられたヘーゲル以外のものであり得ないのは明白であらう。基礎経験の稀薄な概念が味の悪いものであるのは當然である。グロックナーの如きでさへ、「私はクローナーの文化哲學がドイツに於て既に來るべき數年のうちに彼の以前の著作『カントからヘーゲルへ』と同様の成功をもつであらうとは信じない」と云つてゐる。

クローナーの考へる如く、ヘーゲルはもはや全く超越され得ないのであらうか。もちろん我々は、ヘーゲルを超越するために、クローチエの『ヘーゲル哲學に於ける生けるものと死せるもの』（初版千九百六年）以來有名になつた合言葉に従つて、ヘーゲルの體系のうち生けるものと死せるものとを何等かの抽象的な仕方で篩ひ分けるといふが如きことを企てるのを許されてゐない。或ひはまた我々は、何等かの「當爲」を掲げ、それに従つて形式的にヘーゲルの哲學を切り盛りするといふが如きことをなすべきでない。眞のヘーゲル復興の前提としてヘーゲル批判が要求されてゐるとしても、かくの如きは凡てヘーゲルの精神に従へるものとは云はれない。かくの如き遣り方は凡て、ヘーゲルによれば、「死せる悟性」の爲すところであり、「自分の抽象の夢を何等か

の眞なるものと思ひ做す悟性」の立場に留まるものである。かかる悟性の見地を遙かに越えて、現實的なもののうちに生ける理性の立場に立つことを彼は要求した。現實的なものは理性的である。従つて批判はヘーゲルの精神に於て歴史の線に従つてなされなければならぬ。そして實際歴史はヘーゲルを批判した。彼の死後間もなく始つたかの周知のヘーゲル哲學の「没落」はこのやうな批判の一つである。もちろん今日ヘーゲルの追隨者達にとつてはかの没落のうちに大なる歴史的誤謬を認識することは困難でないであらう。併しかの没落は決して單に誤謬であるのみでなかつた。その當時實際に没落したものは、それが歴史的に破産したのであるといふ理由をもつて、正當に没落したのである。實證的諸科學の進歩がそれを越えて進んだ。この没落したものを再び建て直さうといふのは、ヘーゲルの謂へる「世界歴史の審判」を認めぬことである。ヘーゲルの復興は、まさに彼の精神に従つて、世界歴史の法廷の前で行はれなければならない。ところでクローナーは自分で云つてゐる、「私は歴史そのものによつて開かれた道によつてヘーゲル哲學の研究と理解とに導かれた。」もし果してその通りであるならば、彼は何故に、ヘーゲルを理解することはもはや全くヘーゲルを超越し得ないといふことを知ることである、と語り得るのであるか。歴史は自己の進路に於て實際にヘーゲルを批判し、ヘーゲルを超越して來たのでないか。

今クローナーが、私は歴史そのものによつて開かれた道によつてヘーゲルの哲學に導かれた、と云ふとき、彼にとつて歴史とは、彼の書物の『カントからヘーゲルへ』といふ表題の示してゐるやうに、ドイツ觀念論の歴史のことである。新カント主義者として出發したクローナーは、今日漸くカントからヘーゲルへまで辿り着いた、そして彼はそこに永久の安息所を見出して留まる。ヘーゲル以後の歴史、現代の現實の歴史は彼にとつて全く存在せぬものの如くである。彼のヘーゲル主義が回顧的、憧憬的性質のものであるのは尤もであらう。

## 二

「カントからヘーゲルへ」といふクローナーの語は私をして今イギリスに於けるヘーゲル主義の歴史を想ひ起させる。イギリスへヘーゲルを導き入れた最初の功勞者は言ふまでもなくスターリングである。そしてスターリングは、ヘーゲルのうちにカントへの鍵を見出さうといふ希望から、彼の全精力を彼が「ヘーゲルの祕密」と呼んだものの發見のために傾けたのである。彼はこの同じ名の書物を千八百六十五年に出版した。ヘーゲルのイギリスへの移植から起つたひとつの運動は、特にこの運動に賛成しない人々の間では、「新ヘーゲル派」運動として知られてゐる。

併しそれは最初は殆んど同様に普通には「新カント派」運動とも稱せられたのであつた。この運動に屬した人々はカントの仕事に特別の注意を向けたのであるが、併し彼等がさうしたのは、「カントはヘーゲルの眞の基礎であり、ヘーゲルはカントの眞の解釋者である」といふ確信のもとに於てである。運動の最初の根源地はオックスフォード大學であつた。そして興味あることには、この運動に大きな刺戟を與へた人は哲學の教授でなく、却つてギリシア語の教授であり、プラトンの翻譯家として有名なデョウエットである。新ヘーゲル派運動に加はつた殆んど凡ての人々はデョウエットの弟子であつた。デョウエットは就中ヘーゲルの哲學史に對する貢獻を高調した。そしてヘーゲルは「ギリシア思想の説明に對して凡ての他の著作家を一緒に合はせたよりも多くのことをした」といふ彼の確信を、彼は繰返して述べた。彼は甚だ賢明にも、哲學の發展に關するヘーゲルの歴史的記述のうちに、「ヘーゲル自身の哲學の敘述が段階的に現はれてゐる」のを見出した。さてデョウエットの刺戟のもとにケエアード、グリーン、ワールスなどは彼等の心をヘーゲルに向けたのである。彼等はイギリスの經驗論的傳統と決然として別れて、カントからヘーゲルへ發展したが如き觀念論の諸原理を受け入れた。けれども彼等の誰もが嚴密な意味に於けるヘーゲル主義者とならなかつた。そのためには彼等はあまりにカント的であつたと云はれ得る

であらう。私はここにその後のイギリスに於けるヘーゲル主義の歴史を述べ、ブラッドレイやボースンケットなどに語り及ぶ必要がない。全く新しい傾向のヘーゲル復興はイギリスでは見られないからである。

イギリスの新ヘーゲル派は同時に新カント派であつた。カントからヘーゲルへ、ヘーゲルからカントへ、といふのがその方針であつた。この點に於て我々は如何にクローナーが、多少色彩の相違はあるにせよ、根本的には嘗てのイギリスの新ヘーゲル主義者と同じ方向の道を歩んでゐるか、を見逃し得ぬであらう。我々が今日クローナーの著述『カントからヘーゲルへ』（千九百二十一年—二十四年）を、例へばケエアードの書物『カントの批判哲學』（千八百八十九年）と並べても、さまで奇異な感じを起させないであらうと思はれる。クローナーと同じ流に泳いでゐるグロックナーは今なほ云つてゐる、「ヘーゲル問題は今日ドイツに於て先づひとつのカント問題である。」全く同じことを既に半世紀以上も前にイギリスに於て新ヘーゲル派の人々が云はなかつたであらうか。ところでかくの如き方向に於けるヘーゲル解釋はひとつの危険に曝されざるを得ない。それは歴史の發展を眞に辯證法的に把握しないといふことに傾き易い。それはカントをヘーゲルの、そしてヘーゲルをカント的に解釋することになり、かくしてカントからヘー

ゲルへの發展は純粹に連續的に或ひは純粹に內在的に理解されることになる。もちろんこの方面は大切であるけれども、他の方面もまたそれに劣らず重要である。蓋し辯證法は連續性のうちに非連續性を含み、內在的であると同時に超越的である。カントとの何等かの決定的な對立を認めることなしにはヘーゲルの理解は考へられない。既にエミール・ラスクはその『啓蒙的世界觀との關係に於けるヘーゲル』（千九百五年、著作集第一卷所載）の中でこの點を特に明瞭ならしめようとしてゐる。ハインリヒ・シオルツの『現代の哲學的思惟にとつてのヘーゲル哲學の意味』（カント協會哲學講演集第二十六冊、千九百二十一年）も同じ方向に屬するものと見られる。ニコライ・ハルトマンの如きは進んで云ふ、「ここに行はれるものは、觀念論そのものの——まさにその遂行の頂點に於ける——存在論への一の根本的な轉化である。それは觀念論の歴史的自己克服である。」ハルトマンにとつてはヘーゲルはもはや觀念論者でなく、却つて觀念論をば *philosophia perennis* の大いなる傳統の流のうちへ曲げ返した人である。

ここに於て我々はハルトマンの屬するマールブルク學派の新カント主義の内部に於けるヘーゲル復興に一瞥を與へよう。エルンスト・カッシーラーはその『象徴的諸形式の哲學』の中でヘーゲルの『精神の現象學』の諸問題を再び取り上げたが、これの解決の仕方はマールブルク學派的

カント主義にも拘らず、多くの點でヘーゲルの精神の辯證法への類似を示してゐる。カッシーラーはこの著の第三卷を『認識の現象學』（千九百二十九年）と名付けた。その序文の中で、彼はここに謂ふ現象學が、現代的用語法に於ける現象學にでなく、却つてヘーゲルが確立し且つ體系的に基礎付けたところの現象學に結び付くことを述べてゐる。曰く、「ヘーゲルにとつては現象學は哲學的認識の根本前提となる、なぜなら彼は後者に向つて精神的諸形式の總體を包括するといふ要求をなすからであり、且つこの總體は彼に従へば一の形式から他の形式への推移のうちに於てよりほかは顯はになり得ないからである。眞理は『全體』である——併しながらこの全體は一度に渡され得ない、却つてそれは思想によつて、その固有な自己運動に於て且つこの自己運動の節律に従つて、過程的に展開されねばならぬ。このやうな展開が初めて科學そのものの存在と本質とを形作る。科學がそのうちに在り且つ生きる思想の要素は、それだから、その完成と透明そのものをただその生成の運動によつてのみ得る。」これに續けてカッシーラーはヘーゲルの『精神の現象學』の序文の中から引用する。かくの如く彼はヘーゲルに對して親和を感じるにも拘らず、しかもなほマルブルク學派の學派的傳統が彼をヘーゲルとの抱合から妨げてゐる。即ちなほ依然として彼にとつては數學的自然科學が現實認識の最高頂を現はすものなのである。彼

にとつては精神の運動は、かの精密科學をその最高の形成とするやうな、體驗内容の諸形成の種々なる段階の歴進として現はれる。いづれにせよ、マールブルク學派に於てもヘーゲルへの接近が見られることは事實である。そこでニコライ・ハルトマンの如きも、彼の『ドイツ觀念論の哲學』の第二部『ヘーゲル』（千九百二十九年）の中で書いてゐる、「あらゆるものに於て告知されるヘーゲルの豊富な問題への復歸は、今日もはや一の課題でなく、却つて一の事實である。」

カッシーラーに於けるヘーゲルへの接近が動搖してゐるやうに、ハルトマンの『ヘーゲル』は、所々に甚だ興味ある解釋を示してゐるに拘らず、全體としては統一的な見地を缺いてゐる。彼は云ふ、「ヘーゲルの歴史的理理解のための見地については何等心配することはない。我々はそれを勝手に持ち運んで來ることを要しない、それは我々にとつて我々自身の歴史によつて指定されてをり、否、強制されてゐるのである。自分の見地以外の他の見地を如何なる時代も基礎におくことが出來ぬ。」この言葉はまことに正しく、且つヘーゲルのでもある。そしてハルトマンは、各々の時代は自分の見地が歴史的に制約されてゐるのを自覺すべきである、と述べ、「絶對的な歴史的意識」といふが如きユートピア的な自分免許を嘲笑つてゐる。それでは果してハルトマンはそのやうな自覺をもつてヘーゲルを理解することに徹底したであらうか。彼が我々自身の歴史に



よつて指定され、強制されてゐる見地と云ふとき、それは實際に於ては彼の意味に於ける存在論を意味する。この存在論は「立場」から解放されて自由な、従つて「觀念論と實在論との此方」にあるものと主張される。ハルトマンはかかる存在論をヘーゲルのうちに見出し得ると信ずる。「ヘーゲルには、何等體系形式によつて制約されてをらず、従つてこれに對して自律的に存立せるところの澤山な思想上の財産が存在してゐる。ひとはこのやうな自律性を容易に、單純な事象性に於て、觀念論と實在論とに對する無記性に於て認識する。ヘーゲルは——偉大な人々の多くの者に於てさうではなかつた程度に於て——對象に見地を刻み付けることなく、對象を一定の理論の光のうちへ押し込めることなく、對象そのものをして語らしめ、對象を内からして照明するといふ驚歎すべき客觀性を有する。」ハルトマンによれば、何よりもヘーゲルの辯證法はかくの如き觀念論と實在論との此方に立ち留まる客觀性を顯著に示してゐる。辯證法は、從來一般に考へられた如く、ヘーゲルの思惟に於ける體系形式でなく、却つて全然それとは反對のものである。彼の論理學の最初の二卷（『客觀的論理學』）の讀者は、かの有名なヘーゲルの觀念論については稀にしか感ぜられない、といふ奇異な經驗をなすであらう。これらの二卷は「存在論」といふ表題をもつても一向差支へないものである。

我々もヘーゲルに於ける不思議な客觀性に驚異する。我々もまたヘーゲルに於ける存在論について語つてもよいであらう。併しそれだからと云つて、我々はヘーゲルをもつて觀念論と實在論との此方に立ち留まる者と判斷することを許されてゐない。むしろ我々はそこにヘーゲルの觀念論が觀念論としてカント並びにフイヒテのそれに對してもつ特殊性を見なければならぬといふばかりである。しかもこの客觀的な、存在論的な觀念論と雖もカントのコペルニクスの轉回を離れては理解され得ないであらう。更に我々は、辯證法はヘーゲルに於ける體系形式でないといふハルトマンの説に賛成することが出來ぬ。「知識はただ科學として或ひは體系としてのみ現實的であり且つ敘述され得る」、とヘーゲルは云つてゐる。ところで辯證法以外の何物がヘーゲルの哲學をして體系的ならしめてゐるのであらうか。固より辯證法は單なる形式でなく、内容の論理學である。それだからそれは問題から問題へ、内容から内容へ、それぞれ他のものである。これはヘーゲルの謂ふ「範疇の變化」であつて、しかしそのために彼の哲學が體系的でないとは云はれない。辯證法は運動自體でなく、却つて「或るもの」の辯證法的運動である。この或るもののものはその構造に於て辯證法的である、けれどもそれはその特殊な種類及び内容性に於て辯證法的運動から導出されるものでない。この導出され得ぬ前提たる或るものを一般に存在と呼ぶならば、ヘー

ゲルの辯證法は言ふまでもなく存在論である。併しそれが存在論であるにしても、ここに謂はれた存在が如何なる種類のものであるかが問題なのである。ヘーゲルはその論理學の中で種々なる意味に於ける存在について段階的に取扱つた。そのうち最も優越な意味に於ける存在の概念は「現實性」である。彼は現實性の概念の敘述を論理學の第二卷の終で與へてゐる。けれどもここではなほこの概念の十分な、そして本質的な諸規定は見出されない。このやうな諸規定はより高い諸段階に於て、特に論理學の敘述の最後の段階に於て初めて與へられる。ここに於て現實性はイデーとして規定される。かくてヘーゲルにあつては最高の、最眞の意味に於ける存在はイデーである。辯證法の進行はイデーに於てその完成を見出す。然るにこの終る點は、體系の意味で本來の、眞の出發點である。なぜならヘーゲルは、その論理學の序論の中で、「何をもつて科學の端初はなされねばならぬか」といふ問に答へて、就中次の如く云つてゐる。「前進は根柢のうちへの、根源的なものと眞なるものへの背進であり、このものにそれをもつて端初がなされたものが依存し且つこのものからそれが生産される、といふことが一の本質的な考察であることをひとは認めねばならぬ。」かくしてヘーゲルにあつてその種々なる段階に於ける存在の範疇の辯證法的展開は、イデーによつて指導され、イデーの方向に規定されてゐる。これが彼の辯證法の觀念辯證法たる

意味である。

もしもさうであるならば、ハルトマンがヘーゲルの論理學の最初の二卷を最後の卷から抽象的に切り離して、それに特別に存在論の名を與へようとするのは不當であらう。存在論と云へば、論理學の全體が存在論なのである。固より最初の二卷で取扱はれてゐるのは本來の意味に於けるイデーではないが、しかしそこに見出される種々なる範疇に於ける存在は、つねに既にイデーの方向に解釋されてをり、その意味に於て觀念論的であつて、ハルトマンの考へる如く、「觀念論と實在論との此方」にあるものではない。むしろヘーゲルをして云はしむれば、それがハルトマンの見るやうな外觀をもつてゐるのは、それがイデーの低い諸段階に屬するためである。尤もハルトマンが「我々自身の歴史によつて指定され、強制された見地」からヘーゲルの辯證法を新たに解釋しようとするのは飽くまでも正しいことである。併しながらまさにかくの如き見地が、彼の云ふやうに、觀念論と實在論との此方に横たはつてゐるとは信ぜられない。それは却つて我々の見地が歴史的に制約されてゐるとする彼の思想に矛盾するのではない。觀念論と實在論との此方といふ見地は、超歴史的な、否、むしろ「歴史的な」見地であつて、それこそ現實に於てはひとつの空語に過ぎないのでないか。我々の存在にして歴史的に規定されてゐる限り、我々はそ

れに應じてつねに必然的に一定の方向に規定された根源的な存在の理解の仕方をもつのである。従つてそれぞれの時代に於て、ひとが「存在」なる概念のもとに根源的には何を理解するかがそれぞれ異つてゐる。歴史上の各々の時代はめいめいの仕方で一定の方向に規定された根源的な存在理解をもつてゐる。そしてかかる根源的な存在の理解の仕方に應じて、我々のもつ「理論」もまた、或ひは觀念論的、或ひは唯物論的、などいふが如き一定の方向に規定されるのである。ハルトマンの欲するやうな「存在論」は、存在そのものでなく、却つて概念を單に概念として取扱ふ立場に於てのみ可能であつて、従つて何等存在論ではない。彼の謂ふ「存在そのもの」或ひは「事象そのもの」の存在論は、眞實には、歴史に於ける種々なる方向に規定された存在の存在論の諸發展の綜合としてのみ期待されることが出来る。

### 三

さてヘーゲルの辯證法を純粹に觀念辯證法として解釋しようとする方向は、我々はこれをイタリヤに於けるヘーゲル主義者の間に見出すことが出来る。スパヴェンタ及びジエンティーレによつて代表されるこの方向について私は遺憾ながらここで立入つて述べることを斷念せねばなら

ぬ。一言で云へば、ここではヘーゲルの辯證法が著しくフィヒテの方向に於て理解されてゐる。思惟は純粹活動として把握される、「思想」は *actum* として *actus* たる「思惟」を前提する、それはしかのみならずただ思惟の定立するもの、活動によつて實現された思惟そのものの客觀的な規定である。思惟は存在の *Pris* である。このやうな根本思想の上に立つて、スパヴェンタ及びその繼承者たるジェンティーレは、ヘーゲルの論理學に於ける存在の諸範疇をば思惟の純粹活動の過程のうちに解消しようとした。尤も私はイタリヤに於けるヘーゲル主義のうちに一の他の傾向のあることを注意しておかねばならぬ。それは今日世界的に有名なクローチエによつて代表されるものである。

併しながら一般的に云つて、フィヒテ的、論理的なヘーゲル解釋はもはや次第に勢力を失ひつつあるやうに見える。この傾向を喚び起した人として我々は特にデイルタイを挙げねばならぬであらう。デイルタイはその著作『ヘーゲルの青年時代』（千九百五年）に於てヘーゲルがもともと「生」の哲學者であつたことを示さうとした。ヘーゲルの概念はかかる努力によつてその論理的な硬直さを脱して、一層生命的、流動的ならしめられた。デイルタイの刺戟のもとにヘルマン・ノールは千九百七年ヘーゲルの青年期の神學上の諸著作を原稿によつて編輯出版した。恰もこれ

らの基礎の上にテオドル・ヘーリングの『ヘーゲル』（未完、第一卷、千九百二十九年）は打ち建てられてゐる。彼はヘーゲルの思想及び言語の時間上の發展史を敘述しようとする。ヘーリングの特色は、クノー・フィッシャー、ヨハン・エドゥアルト・エルトマン、リヒャルト・クロウナーなどに於て普通の「カントからヘーゲルへ」といふ問題の立て方を避けて、ヘーゲルの發展過程を遙に自律的な、内在的なものとして現はさうとするところにある。併しながら我々はヘーリングの遣り方に對して疑問を挟まざるを得ないであらう。歴史的知識は生ける體系的な問題の意識による意味賦與なくして歴史的知識であるであらうか。眞の哲學史家はいつでも體系的に彼の時代の問題の高さに立つてゐる者ではなからうか。少くともヘーリングの方法はヘーゲルの精神に従ふものとは云はれない。「哲學の歴史そのものが科學的であり、しかのみならず、要點に於ては、哲學の科學となる」とヘーゲルは述べた。彼は哲學の歴史と哲學そのものとの統一を要求したのである。

永い間ヘーゲルに負はされてゐた合理主義者の名は今日全く反對のものに轉化しつつある。實際、彼が單なる合理主義者でなかつたことは、彼が新しい論理學の建設者であつたといふことそのことによつて既に明かでなければならぬ。まさに事象そのもののために、彼は舊い論理學にと

どまることが出来なかつた。辯證法の諸範疇は、具體的な事象に對して無理をしないために、十分に豊富であり、多様である。この論理學に於ける範疇の轉化は事象の生命と運動の表現でなければならぬ。クロナーはヘーゲルを非合理主義者として見出すことに努力した。グロツクナーもヘーゲルの「汎論理主義」のうちに非合理性の問題を探らうとしてゐる。併しこれらの人々にあつては非合理性の概念そのものが新カント學派的に、從つて論理的に理解されてゐる。これに反して他の人々はヘーゲルを現象學の方向に解釋しようとする。ハルトマンの如きも辯證法の直觀的、記述的性質を高調してゐる。ヘーゲルは屢々彼の方法を「純粹な諦視」として規定した。「科學的認識は」、と彼は云ふ、「身を對象の生命に委せること、同じことを言ひ換へれば、對象の內的必然性を眺め且つ表白することを要求する。」ひとはこれに類する言葉を今日の現象學のためにヘーゲルからいくらかでも取り出して來ることが出来るであらう。併しそれだからと云つて、我々は、例へばロスキイが『直觀主義の基礎付け』（千九百八年）の中でなしたやうに、ヘーゲルを單なる直觀主義者の列に加へることを許されてゐないのは勿論である。ハルトマンのやうに辯證法を藝術的天才の直觀に比することも誤謬であらう。「知識は」、とヘーゲルは書いてゐる、「如何に區別されたものがそれ自身に於て運動し、そしてその統一に還り來るか、をただ眺めるとい



ふ、このやうな外見上の無活動に存する。」即ち論理的思惟の活動を含まぬかの如く見ゆる「純粹な諦視」は、ヘーゲルによれば、單に外見上のものでしかないのである。辯證法の精神はむしろ「思惟と直觀との統一」にあると考へられねばならぬ。そしてヘーゲルが辯證法をもつて純粹な諦視であると云つた眞の意味は、それによつて彼が辯證法は事象そのものに内在的であることを言ひ表はさうとしたところに求められねばならない。尤もかかる内在的な立場は今日の現象學、就中マルチン・ハイデッガーのまた取るところである。このとき我々がなほヘーゲルの論理主義について語らねばならぬとすれば、それは何に基くのであらうか。

ヘーゲル哲學の發展の初期に於て中心的意義をもつてゐたのは「生」の概念であつた。然るに生は精神として把握されるに至つて、「精神」の概念がこれに代つた。併しまた精神の本性は「思惟」にあると理解された。浪漫的な生の概念から出發したヘーゲルはここに於てギリシア哲學の大いなる傳統につながつたのである。彼の精神の概念はアリストテレスのそれに甚だ多くの點で類似してゐる。——それだから例へばグロックナーが、今日のヘーゲル復興のうちに「新しい浪漫主義」を見るが如きは、ヘーゲルの精神に忠實なものとは考へられない。——人間の本性は思惟であり、思惟の本質は活動であり、思惟の活動は普遍者の要素に於て行はれる。これら及びその他の規定

に於てヘーゲルは全くアリストテレス的である。ただ前者は後者と異つて普遍を「具體的普遍」として把握する。かくてヘーゲルは精神の現象學に於て感性的知覺から初めて全意識生活を考察したが、この考察はつねに一定の方向に導かれてゐる。即ち彼はあらゆる意識作用のうちにつねに普遍的なものの含まれてゐるのを見出さうとし、そしてそれによつてそこにつねに思惟の要素を確定しようとした。『法律哲學』その他に於ける客觀的世界の考察に於ても同じことが行はれる。その考察もまたつねに一定の方向をとつてゐる。即ち彼は家族、市民的社會、等々、のうちに何等かの「普遍」が含まれてゐることを示し、まさにそのことによつてそこに「精神」が現はれてゐるのを確立しようとした。蓋しヘーゲルに於ては普遍的なものは精神的なものとして解釋されてゐるからである。かくの如き一定の方向に於ける存在の解釋がヘーゲルに於ける論理主義なるものの根源である。そしてこのやうな解釋は精神または理性をもつて歴史に於て發展するものと見る彼の思想のもとに徹底的であることが出來た。今もしこれらのことをカントのコペルニクスの轉回と結びつけて考へるならば、我々は多分誤なくヘーゲルに於ける所謂汎論理主義の意味を理解し得るであらう。

ハイデッガーの思想が辯證法的であることは争はれない。彼の『存在と時間』（第一

冊、千九百二十七年）は屢々ヘーゲルの精神の現象學に比較される。多くのセンセイションを喚び起した彼の講演『形而上學とは何か』（千九百二十九年）の中で、彼はヘーゲルの論理學の最初の部分を思はせるやうな有と無の問題を取扱つてゐる。彼もまたヘーゲルと同じやうに意識的な生に内在的な展開を與へようとしてゐる。かくて人々はハイデッガーの名を擧げて、現象學派の内部に於けるヘーゲル復興を語るのである。併しながら彼は根本的な點に於てヘーゲル主義者でない。その理由は、クローナーの指摘する如く、彼がなほ有限と無限との硬直な區別を固執して、ヘーゲルと共にそれを止揚するに至らないところにあるのであらうか。私はさうは思はぬ。理由は一層根源的なところに横たはつてゐる。即ちヘーゲルとハイデッガーとに於て生の存在の根源的な理解の仕方そのものに最も根本的な相違があるのである。兩者は共に生をもつて意識的な生と考へる。併しヘーゲルでは意識の根本的規定が理性であるに反して、ハイデッガーではそれは彼が「關心」と呼ぶものである。理性は思惟するに反して、關心は恐怖する。ハイデッガーはこの點でかの、フオイエルバッハと並べらるべきまた對立させらるべき偉大な反ヘーゲル主義者、キエルケゴールの思想に結び付いてゐる。キエルケゴールは反ヘーゲル主義者であつたに拘らず、その考へ方は甚だ辯證法的であつた。今日バルト一派の所謂辯證法的神學の人々はキエルケゴー

ルを彼等の先行者と見做してゐる。ところでこの派に屬する神學者ブルンナーなどがシュライエルマッハーを頭目とする浪漫主義と決定的に戰つてゐるのを考へるならば、我々はまた今日の辯證法復興を「新しい浪漫主義」と見ることは出来ぬであらう。千九百十八年に現はれた『人生觀』といふ書の中で、ジンメルは「生の内在的超越」について述べ、「イデーへの轉向」について語り、或る辯證法的なものを示してゐるが、彼がなほ徹底した辯證家でないのは生そのものについての彼の理解が明確に意識された方向をもつてゐないためであらう。

最後に我々はロシヤに於けるヘーゲルに眼を轉じよう。ここに全く新しい方向に於けるヘーゲル復興が見出される。レーニンとは、マルクス及びエンゲルスと等しく、ヘーゲルの辯證法に絶大なる價值を認めた。彼によれば、眞正のマルクス主義者と修正主義者との相違は、後者にはヘーゲルが缺けてをり、従つて辯證法が缺けてゐるところにある。彼の死の二年前に書かれた『戰鬪的唯物論の意義について』なる論文の中で、彼は「一の體系的な、唯物論的見地から出立せるヘーゲルの辯證法の研究を組織すること」を勧めた。そして彼は云つてゐる、「ヘーゲルの辯證法のかくの如き研究、かくの如きプロパガンダは、たしかに極端に困難な事柄である。そしてこの方向に於ける最初の試みは疑ひもなく過ちをもつて纏はれるであらう。けれども何事も爲さない者

だけが過ちをしないのである。唯物論的に理解されたるヘーゲルの辯證法のマルクスによつて行はれたる適用の上に倚りかかつて、我々はこの辯證法をあらゆる方向に向つて仕上げなければならない。」このやうにしてレーニンは「ヘーゲルの辯證法の唯物論的友の會」を作することを提案した。彼のこの遺言、この提案が今日ロシヤに於て如何に行はれつつあるかについて私はここに縷説することを要しないであらう。それは我々の間でよく知られてゐることである。ここでは私はマルクス主義の旗のもとに於けるヘーゲル復興が上述の他の諸傾向に對して有する特色を摘記しておく。第一、それは明確に規定された方向をもつてゐる。他の場合に於けるヘーゲル復興が甚だ動搖的であるのとこの點が先づ異つてゐる。第二、それは單に歴史的でなく、却つて體系的であらうとしてゐる。第三、それは現代の見地からするヘーゲル復興である。尤もクローナーやハルトマン、その他の人々に於ても現代の見地が缺けてゐるわけではない。ただクローナーにあつては現代の歴史が新カント學派の哲學に、ハルトマンにあつてはそれが彼自身の存在論に要約されてゐるのに反して、マルクス主義は現代の歴史を物質的に現實的な歴史として、階級闘争の歴史として把握するのである。それは「この時代の諸利害のために満足を與へ得る」哲學であらうとする。ロシヤに於けるヘーゲル復興が有するこれらの特色は、同時にその優越である。そ

してそれはまたヘーゲルの辯證法の精神になつたことでもあるであらう。ところでマルクス主義は唯物論哲學であるといふ理由であらゆる他の種類のヘーゲル復興に對立する。ここに於てマルクス主義哲學に少くとも次の三つの課題が負はされるであらう。第一に、それはヘーゲルの辯證法が唯物辯證法に轉化しなければならなかつた「内的必然性」を理論的に示さねばならぬ。第二に、唯物辯證法が「辯證法として」ヘーゲル辯證法と異なる點が體系的に敘述されねばならぬ。蓋し辯證法は單なる形式でなく、却つて内容の論理學である。従つてその内容とするものが精神であるか若くは物質であるかに應じて、辯證法は論理學としてもその構造を異にせねばならぬと考へられるからである。もしもさうであるならば、ヘーゲルの論理學に對して新しい論理學が書かれることが要求されるであらう。第三に、マルクス主義は他の諸思想を批判するに當つて辯證法的に、従つてまた「内在的に」批判せねばならぬ。これらの諸課題はこれまでマルクス主義によつて遺憾ながら十分に遂行されてゐないやうに見える。これらの諸點に關してマルクス主義はこれまであまりに形式的であり、抽象的であり、従つて非辯證法的な態度をとらなかつたであらうか。

嘗てオランダのヘーゲル主義者として有名なボランドは、「千九百年から千九百十年に至る年

の間純粹理性はオランダ語で話す」と云つた。今日ヘーゲルは世界の各國語で話してゐる。あからさまにヘーゲルの名に於て語られないところでも、辯證法的な言葉が絶えず聞かれるのである。機械論的な見方は殆ど凡ての哲學、殆ど一切の科學のうちで破られつつあるのである。これは或る人々の考へるやうに單なる「反動」の現象であらうか。それとも、資本主義社會の内部に於て新しい社會の要素が次第に發展して來るやうに、ブルジョア哲學乃至科學がそれ自身のうちから新しい哲學乃至科學の要素を發展させつつあるのであらうか。ロシヤの哲學者たちはウェルトハイマー、ケーラーなどの主唱する形態心理學に花環を贈つたといふことである。かかる事實を見ると、眞のヘーゲル復興はなほ今後のことに屬するやうにも思はれる。今や種々なる方面に現はれつつある新しい「諸契機」が眞に「止揚され」て全く新たな形態でヘーゲル主義の復興する日は來ないであらうか。そのときなほヘーゲル主義の「復興」といふことが云はれるならば、それは嘗ての文藝復興時代が古典文化の復興であると云はれるのと同じ意味に於てであらう。——ヘーゲルは云つてゐる、「自然は最短の道を通じてその目的に達する、といふのは一の知れきつた命題である、これは正しい、——併しながら精神の道は媒介であり、迂回の道である。時間、苦勞、消費、——有限な生命に於けるかくの如き諸規定はここでは當て填らない。我々は

また、特殊な諸知見が既に今成就され得ない、——此れ或ひは彼のものが既にそこにはない、といふことに辛抱し切れなくなつてはならない。世界歴史に於ては進歩は緩慢に進む。」



## 時代と世代

### 一

從來の哲學は範疇といふものを極めて抽象的にしか捉へることが出来なかつた。その弊害は特に時間の問題の取扱に於いて顯著である。時は流れる、これは無限なる直線的進行として表象せられる。空間が三つの次元を含むに反して時間は一次元のものである。このやうな見方は歴史に於ける時間の問題を考へるにあたつてもこれまで絶えず支配して來たものである。否、このやうな見方が自明のものとされるところに、歴史に就いて最も多く論じた人々でさへ時間の問題に特に立入ることを必要と思はず、また適々この問題に手を着けた者も多くの結果をもたらすことの出来なかつた理由があるのである。

歴史に於ける時間の問題は特に歴史的時間の問題として提出される。そしてひとは歴史的時間

の問題は、或ひは自然科學的時間との區別に於いて、或ひは所謂空間化された時間との對立に於いて取扱はれねばならぬと云つてゐる。このこと自體に固より間違ひはないであらう。然しながらそれは少くとも不精密である。なぜなら先づ、自然科學的時間と自然的時間とが區別され得るし、又區別されねばならぬからである。例へば、我々が以下に於いて取り上げようとする世代といふ概念は、もと自然的時間を現はすけれども、本來の自然科學的時間を意味するものではない。然るに若し人間の歴史にして自然を基礎とするものであり、何等かの仕方で自然と織り合はされてゐるものであるとするならば、自然的時間は歴史にとつて決して没交渉ではない筈である。従つてこのやうな自然的時間概念に對して固有なる意味に於ける歴史的時間の概念——ここでは時代といふ概念をかかゝるものとして世代の概念から區別して使はうと思ふ——が明かにされなければならぬばかりでなく、更に兩者の聯關の示されることが必要であらう。

然しながら問題はなほ全く透明にされてはゐない。この不透明は歴史といふ言葉のもつ兩義性に關係してゐるもののやうに見える。即ち歴史といふ言葉は、一方では、事實としての歴史そのもの、或ひは我々が現實に歴史的に生き、活動してゐる事實を、然し他方では、我々の論述する歴史、換言すれば、歴史敘述または歴史學としての歴史を意味する。丁度このことに相應して、

自然的時間から區別された歴史的時間の概念もまた二つの意味を含んでゐるものの如く考へられる。我々はその一方を事實的時間と稱し、その他方を固有なる意味に於ける歴史的時間と呼ぼう。ところで後者が歴史的諸科學のうちに於いて表現に達するとするならば、前者即ち事實的時間は何處に於いて自己の理論的表現を見出すであらうか。我々はかかる表現の場所として歴史的諸科學を裏付けしてゐると見られるところのかの史觀なるものを示すことが出来るやうに思ふ。然るに歴史といふ言葉が現實の生活の中で右の如く二つの意味を自然的に結び付けてもつてゐるといふことは、全く偶然的であると考へられることを許さない。同じやうにまた、歴史的時間——自然的時間から區別されたそれ——の二つの概念の間にも何等かの内面的な聯關が横たはつてゐるの でなければならぬ。

かくて時間の問題が歴史に關係して論ぜられるとき、そこには必ず明かにさるべき三つのものの關係の存在することが知られるであらう。自然的時間、歴史的時間及び事實的時間の關係がそれであつて、このものを明かにすることによつて初めて時間の全構造は、歴史にかかはる限り、明かにされ得る。若しかくの如く現實の歴史の時間にして三つのものの構造聯關に於いて成立せるものであるとするならば、それを普通になされるやうに唯ひとむきなる直線的進行として表象

することが如何に誤つてゐるかは明かである。寧ろ歴史の現實的な時間を形成する三つの要素は三つの次元と見らるべきであらう。現實の時間には興行もあり、深さもある。言ふまでもなく時間形成的な三要素の形作る聯關は、時間の本性上、動的であり、従つて現實的な時間はそれぞれの歴史的時代に於いてそれぞれ異つてゐる。時間そのものが歴史的である、とも云はれ得るであらう。そして我々はそこに範疇の歴史性の最も原始的な形態に出會ふのである。

私は今歴史の時間の問題に直接に向つて行き、それに就いて全面的な解答を與へようとは考へてゐない。ここでは遙かに迂回した道が取られ、ただ問題に接近することが若干企てられるだけである。然しながらこの場合にも次のことは補足的になほ附加へられておかねばならないであらう。

先づ私の事實的時間と呼ぶものが何であるかが一層明瞭にされることが必要である。時間は普通に無限に、涯なく前進するものと考へられてゐる。然るにこのやうな時間概念は古代人には縁のないものであつた。彼等のもつてゐたのは回歸的時間の觀念である。「必然の環」とか「運命の車輪」などいふ言葉、プラトンの「完全年」の思想等がこれを現はしてゐる。アリストテレスもあらゆる種類の運動のうち圓運動が時間の最も正確なアナロジーを示すと云つた。實際、歴史

が圓環行程を形作るといふことは、單に最も偉大なるギリシア及びローマの歴史家の見解であつたばかりでなく、その民族の一般的な考へ方であつたのである。彼等にとつて歴史は無限なる進歩を過程するといふ思想ほど遠いものはなかつた。これは全く近代人のものである。そこでフリードリヒ・シュレーゲルは、古代史と近代史とは二つの全く異つた法則の上に立つそれぞれの全體であると考へ、前者は「圓環行程の體系」をなし、後者はこれに反して「無限なる前進の體系」をなすとした。然るに原始キリスト教の場合に於いては如何であつたであらうか。その信徒達は彼等の感激に於いて固より全く新しく明ける日の微風に包まれてゐるのを信じたが、然しそれは同時にこの世界の過ぎ去る最後の審判の日であるべきであつたのである。パウロがテッサロニケの教會を建てたとき、改宗者達にかかる新しき日を経験することなく死んで行く兄弟達のために憂慮した。そこでパウロは自分自身は少くともこの日を肉の眼をもつて見るのであるといふ希望を仄めかすことによつて彼等を慰めた。

かくの如きが事實的時間の意識である。このものはそれぞれの具體的な史觀のうちに於いて表現される。ひとはこれをもつて單に主觀的なものとして却けるであらうか。然しこの同じ人は、彼自身もまた、甲は過去に生きてゐる、乙は未來に生きてゐる、などといふ言葉を口にしないで

あらうか。若し彼がこのやうに語るならば、それはまさに事實的時間に就いて語つてゐるのである。なぜなら、單に客觀的に見るならば、甲も乙も共に現在即ち一九三一年に生きてゐるのだからである。しかもなほかつ、「現在に生きよ」などと命令され、そしてそのことが有意味であり得るのは、それが單なる客觀的時間でなく、却つて事實的時間を意味してゐるためである。或ひはまたブルジョワジーは現在を永遠化し、プロレタリアートはこれを過渡的として把握すると云はれる場合、そこに意味されてゐるのは事實的時間のことではなければならぬ。事實的時間はまさに事實的時間のほかのものでなく、従つてそれは單に主觀的なものでない。それは人間の存在の全事實と結び付いてゐる。そしてそれは恰も歴史の事實を生産しつつある者としての人間の事實的に經驗する時間である。しかる限り、それは行爲的時間と呼ばれてもよいであらう。

事實的時間から歴史的時間が區別される。このことは次のことを觀察することによつて簡單に理解されるであらう。初代キリスト教の信徒達はこの世界の終末が間近に迫り、神の國の到來が近づいたことを信じた。けれども彼等の信仰は歴史的には實現されはしなかつた。この世界は依然として存續してをり、事物の歴史的進行はその後も繼續してゐる。ここに事實的時間と歴史的時間との乖離が現はれる。それだからと云つて事實的時間が虚妄であるのではなく、却つてそのこ

とは二つの時間が全く異つた秩序のものであることを示すに過ぎない。かのキリスト教の信徒等はまさに彼等が生きたやうな事實的時間の意識に於てのみ、彼等の爲したが如き歴史的活動をなし得たのである。そのみでなく、事實的時間は歴史的時間を規定する、とも云はれ得るであらう。歴史的時間を現はすべきものとして時代なる概念がある。今西洋に於ける年代計算に眼を投ずるならば、そこにはキリストの誕生以來初めて文化の一直線の向上があるといふ、それ以前の凡てのものが唯そのための準備に過ぎぬところの一回的な行爲によつて、完成に向つて進む世界時代が開始されたといふ、一定の見方、史觀が含まれてゐたことが見られよう。今日なほ普通に行はれる古代、中世、近世なる時代区分はルネサンス時代の子供である。その當時盛んになつた古代の研究はローマの偉大を知つた、人文主義者達は千年以前に没落したこの偉大を復興し得るものと考へた、かくてかの没落とこの再興との間に横たはる期間は、いはば冬籠りの時期として、陰暗な中間時代と見做されたのである。その他それぞれの史觀がそれぞれ自己に相應せる新しい時代区分を立ててゐること、しかもこの区分が最も屢々三分法であること——五分法をとつてゐるものも根本的には三分法の基礎の上に立ち、このものに還元されることが多い——などは、恐らく、歴史的時間が、過去、現在、未來の三つの時間契機を含むところの事實的時間によつて規

定されてゐることを暗示するものではないであらうか。ひとは歴史とは現代の歴史であると云ひ、歴史は現代の見地からのほか考察されないとも云ふ。それ自身時代の概念のひとつでありながら、現代といはれるものがかくの如く優越な意味を擔つてゐるのは、そこがまさに事實的時間が歴史的時間に喰ひ入る點であるためである。

## 二

從來自然的時間として注意されて來たのは自然環境の時間であつた。即ち地球の公轉を基礎とする所謂太陽曆、或ひは太陰曆などの時間がそれである。このやうな自然的時間はその規則性、就中その週期性の故に、歴史的時間の測定のために單位を與へるものとして重要であるばかりではない。その根本的な重要性は、寧ろ、人間のあらゆる歴史的活動が自然の基礎の上に於いて行はれ、従つてまたつねに自然によつて制約されるといふところに存してゐる。それだからこのやうな自然的時間は歴史的時間にとつて單に外面的である以上に深い關係をもつてゐるのでなければならぬ。歴史的時間はたしかに自然的時間に制約される方面をもつてゐる。

然るにかくの如き人間の歴史的活動の地盤乃至環境としての自然のほかに、なほ他のひとつの



自然がある。歴史的活動の主體としての人間そのものがまさに一の有機的自然なのである。人間有機體の時間は特に世代といふ概念に於いて顯はにされる。このやうな時間概念は歴史的時間にとつて環境的自然の時間よりも遙かに重要な意味をもつてゐるものの如くに思はれる。それは人間の歴史的活動のうちにあつても自然環境からの相對的獨立性の程度の高い所謂文化生産的活動の歴史にとつてはとりわけ重要なものであるやうに考へられるのである。それ故に特にイデオロギーの歴史の研究に従事する人々の歴史理論のうちに世代の概念が一の原理的なものとして導き入れられるに至つたといふことは偶然ではなからう。我々は最近ドイツの文學史家の間に於いて著しくこの傾向を認めることが出来る。その代表的理論家としてユリウス・ペーテルセンなどの名が擧げられるであらう。ペーテルセンの主張するところによれば、單に文學に關する科學ばかりでなく、人間及び彼の生産物に就いての一切の科學は、何等かの仕方で世代の問題に關係するのである。今日ドイツの學界に於ける或る意味での流行兒たるカール・マンハイムの如きも、この問題を取り上げて論じてゐる。

世代の概念は、言ふまでもなく、もと自然的基礎の上に立つてゐる。即ちそれは個々の家族の系列の内部に於ける生殖の序列のうちから由來する。父と子との間の年齢の相違に於いて規則的

に觀察される時間の幅が世代の概念を形作る。既にギリシアの歴史家ヘロドトスは、エジプトの僧侶によつて、三世代が丁度一世紀をなすといふことを教へられたと傳へられる。この場合そのやうな年齢の相違は平均三十三年三分の一に當るわけである。然るにグスタフ・リュメリンは『世代の概念及び期幅に就いて』（一八七五年）統計的研究を遂げ、このやうな平均は時代及び民族に從つてそれぞれ異つてをり、近代のヨーロッパにあつてはそれが三十二年から三十九年（當時のドイツでは三十六年二分の一、イギリスでは三十五年二分の一、フランスでは三十四年二分の一）の間にあり、從つてヘロドトスの計算は、彼の時代にとつては正しかつたとしても、決して不變な、一般的に妥當する時間の幅を示すものではない、といふ結論に達してゐる。

一世紀を三世代とすることは、このやうに統計的に必ずしも正確でないばかりでなく、それは歴史的協働の事實を現はすことが出来ない。人類に於ける世代の繼起にあつては、ヒュームの力説した如く、或る種の動物に見られるのとは異り、親の死が子供の誕生を初めて可能にするのではなく、却つて親と子供とは同じ時に重り合つて生活する。從つて一世紀は事實上五世代を含んでゐる。單に兩親のみでなく、祖父母もまた、彼等のあらゆる生活經驗を子孫に傳へ得るのである。そこで一世代を三分の一世紀と見做さうとする人々は、自分の主張を、個々の人間の「生活活動」

といふことによつて維持しようとする。このやうな生活活動は、一世紀のうちに含まれる五世代のうち唯三世代にのみ屬する。人間の歴史的活動は平均的に見て三十歳をもつて始まり、六十歳と七十歳との間に終る。それだから曾祖父及び孫は、祖父、父、子と同じ世紀のうちに見出されるにしても、前者はあまりに老いたるをもつて、後者はあまりに幼き故に、その生活活動はこの世紀のうちに數へられないといふのである。

有名な歴史家ランケの弟子オトカル・ローレンツは、かくの如き家族系圖學的年數計算の基礎の上に、『歴史的時代の自然的體系』（一八八六年）を建てようと企てた。彼に従へば、父から孫に至る三世代はつねに相互の直接的な影響の聯關に立ち、そのうち中間に位する者にいつでも、彼が親から繼いだものを子供に傳へ、そしてそこに何か排除すべきものがあればこれを子供から遠ざけるといふ任務が負はされてゐる。彼は歴史的意味に於ける三世代の平均期間を百年として計上し、かの世紀なる概念の有する意味は、それが原本的な「三世代の法則」にもとづく或る精神的歴史的統一を現はしてゐるところに見出されるとした。著名な家族即ち君王家の歴史のうちにこの法則が明瞭に認められるばかりでなく、一般的な觀念及び思想の傳播若くは後退に於いても同じ法則が見られ得る、とローレンツは考へた。従つて世紀は「一切の歴史的現象の客觀的に

基礎付けられた時間單位」である。けれども歴史的諸事件の長い系列にとつては世紀はあまりに小さい單位である。それで彼は次に高い單位として、丁度一世紀が三世代から成るやうに、三世紀即ち三百年をとり、更に三世紀の三倍をとつた。ローレンツは彼の三百年單位説の支持をドイツの文學史に於いて、換言すれば、ウィルヘルム・シェラー（一八八三年）の波動説のうちに見出し得ると信じた。この人によれば、ドイツ文學史は三百年目の興隆と三百年目の衰微との間を往復してをり、かくて六百年、千二百年、千八百年の三つの最高頂を経験した。

然るに世代の概念は、注意すべきことには、それほど新奇なものではなく、却つて我々の普通の歴史の見方に絶えず影響を及ぼしてゐるものである。國家の統治者の家系に従つての歴史敘述は廣く行はれてをり、このやうにして我々はまたペリクレス時代のアテン、アウグストゥス時代のローマ、フロレンスに於けるメディチ家時代、エリザベス時代、ルイ十四世時代などといふ言葉を開始用ゐてゐるのである。

既に述べた如く、世代概念の特色は、それが自然的時間の概念でありながら、歴史的活動の主體としての人間そのものに關係してゐるところにある。ローレンツは彼の所謂「三世代の法則」を「一の人間的自然に内在する原理」と呼んでゐる。ところで世代理論の主張者はかかる自然的

時間を直ちに歴史的時間の位置に引き上げ、そこにあらゆる歴史的現象の時代區分の原理を求めようとする。この場合世代は、地球の公轉の一年の如く、歴史的時間測定の一の外的な單位にとどまるのでなく、それ自身が本質的に時代區分を形作つてゐると見られてゐるのである。然るにこのことがあるのは、そのとき人間はもはや單に歴史的活動の基體としての自然としてではなく、歴史的活動そのものの、歴史そのものとして理解されてゐるからである。そこでは例へば文化の蓄積及び傳承などいふことに重要な意味が與へられてゐる。それだからこそローレンツの如きも一世代をもつて歴史的時間を刻むことをせず、かの所謂三世代の法則を立てたのであつた。

このやうにして世代の概念は次第に精神科學の意味のものに解釋されるやうになつた。今日文學史家によつて開拓されてゐるのはそのかくの如き意味である。既にデイルタイがこの方向をとつた。デイルタイは世代の概念を精神科學の方法概念として導き入れ、それを彼の『シュライエルマッハー傳』（一八七〇年）に於いて巧に使用した。彼によれば、世代とは「諸個人の同時性の關係」である。シュレーゲル兄弟、シュライエルマッハー、アレキサンダー・フォン・フムボルト、ヘーゲル、ノヴォリス、ヘルダーリン、テューク、シェリングなどがこのやうな一つの世代を形作つてゐる。固よりデイルタイも約三十年を包括する自然的時間としての世代を考へた。

けれどもそれは彼に於いて「精神的運動の過程の足場」と見られたに過ぎない。

いづれにせよ、世代の世代たる所以は、それが自然的時間の刻みを現はすところになければならない。従つて歴史理論としての世代理論の擔ふべき特徴は、かくの如き自然的時間の刻みが本來の歴史的時間の刻みと平行し、對應し、調和すると考へるところになければならぬ。ローレンツはこのことを主張した。然しながらこのことはあり得るであらうか。トレルチはかのウィルヘルム・シェーラーの三百年週期的波動説をもつて「全くのカバラ」であると批評し去つた。若し自然的時間の刻みと歴史的時間の刻みとが對應することがあるとすれば、それは、我々の想像するところによれば、完全に有機的調和を保ち、均衡を得た社會に於いてのことであらう。兩者の間の乖離が大であればあるほど、その社會は愈々多く均衡を失つてゐるのであると云はれないであらうか。兩者の間の關係は社會の均衡不均衡のひとつの標準を示さないであらうか。

### 三

ここに於いて我々は世代理論の史觀としての特質を見究めようと思ふ。我々は、我々の方法に従つて、このやうな理論の歴史的起原を突きとめることによつて、そのための手懸を得ることが

出來よう。さてローレンツの權威に従へば、彼の師ランケがこの思想を暗示したと云ふ。ランケはその『ロマン的・ゲルマン的諸民族の歴史』の改訂（一八七四年）に際し、多く引用される次の文章を附け加へた。「恐らく一般に、諸世代をば、能ふ限り、それが世界史の舞臺に於いて互に一體となり且つ互に區別される有様に従つて、順次に配置するといふことが課題であるであらう。ひとはそれら諸世代の各々を完全に公平に取扱はねばならぬであらう、ひとはその時々それぞれ互に最も密接な關係をもち且つその諸對立に於いて世界發展が更に進展するところの最も光輝ある諸形態の系列を敘述し得るであらう、そのとき諸事件はその本性に相應する。」なほローレンツの傳へるところでは、ランケは世代の概念のもとに「人間一代のうちにはたらける或る一定の理念に對する表現」を理解した。ところでランケをも含めての廣義に於ける所謂ドイツ歴史學派の特色をなしたものは、一般に、有機體說的な歴史理論である。この學派はその最初の形而上學的傾向から次第に實證主義的方向に進んで行つたが、それに應じてその有機體説も最初の形而上學的意味のものから實證主義の意味のものに變化した。このとき人間的有機的生命がその歴史理論の基礎におかれるやうになつたのは、最も自然なことであつたであらう、この過程に於いてかの民族精神なる理念は世代の概念によつて代られた。かくして世代の概念を特色付け

るものは、有機體說的歴史の理論と實證主義との混合といふことである。實際、ローレンツの如きはランケ的な、歴史を支配する理念といふ思想を全く棄て去つてゐないに拘らずその世代の理論を生理學上の遺傳說によつて基礎付けようとしたのである。

そこで世代理論は、その實證主義的意圖にも拘らず、その有機體說的な理論に制約されて、歴史學に法則科學の意味を負はせることが出來ず、これを寧ろ形態學的に見るのほかない。従つてそこでは一般に型式、即ちテュプス、シュティルの如き概念が歴史學の中心概念とならざるを得ないのであつて、これ全くパーテルセンなどの明らさまに主張してゐる通りである。然るにローレンツは彼の世代理論をもつて歴史學の本來の意味に於ける「將來理論」であると主張した。同じやうにフランスの人ジュスタン・ドロメルはその『諸革命の法則』（一八六一年）に於いて將來に對する科學的見透しを與へることを公言したのである。ドロメルによれば、民主主義の社會にあつては市民の政治的活動は平均四十年間に亙るが、この活動の初期は前世代の人間がなほ生存してゐることによつて、その末期は自分自身の世代の人間が既に死滅しつつあることによつて、共に制限を受ける。そこで各世代は唯約十五年の間投票に於ける多數を制することが出來、それによつて國家の運命を決定することが出来る。この法則はフランスに於いて諸變革が



一七八九、一八〇〇、一八一五、一八三〇、一八四八の年々に起つてゐることによつて證明されると云ふのである。今かりにローレンツの三世代の法則、或ひはドロメルの十五年説——この場合にはなほ社會が凡ての時代に於いて民主主義的であるのではないといふことを勘定に入れないで——事實に適合してゐるとしても、それは何等本來の意味に於ける法則であるのではない。それは高々歴史が週期的に、波動的に進行するといふことを記述的に表はすのみであつて、かかる變化の内容が具體的には如何なるものであるかを教へることが出来ないものである。寧ろ我々は世代理論の特徴をその有機體說的理論の方向に求むべきであらう。そしてこのことによつて世代理論はまさに美的な、觀想的な歴史觀に屬するのであつて、それが今日特に文學史家によつて宣傳されてゐるのも決して偶然ではないのである。

まことに世代理論は美的な、觀想的な史觀を背景としてゐる。然るにこのやうな史觀に於いて表現される事實的時間にあつては、現在とは未來によつて媒介されず、却つて現在とは過去を媒介として把握されてゐる。そしてかかる事實的時間は自然的時間と歴史的時間との間にあつて前者に優位を指定するやうに見える。美的な、觀想的な世界觀を最も模範的に展開したギリシア思想がさうであつた。そこでは天體的自然の時間に象つて歴史的時間が理解されたのであつたが、近代

の世代理論は人間的有機的自然に従つて歴史的時間を把握する。これとは反對に未來を媒介として現在を捉へる實踐的態度はつねに歴史的時間の獨自性を認めるであらう。

歴史的時間と自然的時間との關係に就いてはなほ種々なる問題があるであらう。シュレーゲルは古代史は圓環行程の體系をなし、近代史は無限なる前進の體系をなすと云つたが、このことは近代の歴史的發展に於いて歴史的時間が自然的時間に對して次第にその獨立性を増大して來たことを意味し、そしてこれは人間の自然に對するはたらきかけが漸次に深刻になり、擴張されて來たことを示すものとも考へることが出來よう。然しそれと共にかくの如き兩者の間の乖離を再び克服することが我々に課題として與へられたのであるとも見られよう。我々は上に於いて主として事實的時間が他の時間を規定する方面を述べた。事實的時間はかくの如く決定的なものでありながら、なほ他の時間によつて規定される方面をもつてゐるであらう。これら及びその他の問題に就いては今後十分に研究されねばならぬ。とにかく時間に關する從來のあまりに單純な考へ方に對してこの小論が若干の反省を喚び起す機會ともなれば幸である。

## ヘーゲルは如何に現代に生きるか

今日ヘーゲル復興はヨーロッパに於てもなほヘーゲル雰圍氣が醸し出された程度にとどまつてゐる。それは固より極めて特徴ある、我々の關心を十分に要求する現象である。然しそれはなほ雰圍氣たるに過ぎない。この雰圍氣が今後眞のヘーゲル復興に凝結するか否かといふことでさへなほ研究問題の範圍にとどまつてゐる。それは固より甚だ重要な研究問題である。然しながら今日我々の間でヘーゲル復興が恰も既定の事實であるかの如くあまり容易に信ぜられてゐる有様に鑑みて、それがなほヘーゲル雰圍氣の醸成の程度を多く出でゐないことを指摘しておくのは必要であると思ふ。現在ヘーゲル復興といふことは、與へられた事實であるといふよりも、それを願ふ者にとつての課題を意味するのである。

試みに今日ドイツに於けるヘーゲル復興と呼ばれる現象を一瞥してみよう。このときみづから新ヘーゲル主義者と名乗つてゐるのはクロナー、ビンダー、グロツクナーなどに過ぎない。しかもこれらの人々は多く新カント主義から轉向して來た。そして彼等の哲學者としての存在が嘗

ての勝れた新カント主義者たちに比して若干みすばらしく感ぜられるといふことも争はれないであらう。クローナーやグロックナーは、コーヘン、ナトルプの新カント學派に屬したカッシーラー及びハルトマンの最近の思想、ディルタイの生の哲學の流を汲むリットの思想、或はまたフッ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ヘーゲルの再興を認める。たしかに、現代の哲學の主要なる潮流をなす新カント學派、生の哲學、現象學などの最近の傾向のうちには著しくヘーゲルのものが含まれてゐるのであつて、我々は時としては、公然と名乗られた新ヘーゲル主義よりも寧ろこれらのものを新ヘーゲル主義と稱したいくらいである。それは固より決して見逃されてはならぬ事實である。然しそれらがなほみづから新ヘーゲル主義と呼ぶことを欲しないやうに、そこにはまた過小視することを許されない根本的な對立もある。あるものは一般的に云つてヘーゲル雰圍氣である。

この一般的なヘーゲル雰圍氣を種々なるものが特徴付けてゐる。二元的な世界觀に對する一元的な世界觀、當爲の思想に對する具體的な價值の思想、認識論的傾向に對する存在論的傾向、形而上學への要求、分離的抽象的思惟に對する辯證法的全體的思惟、等々。このやうに數へて來るとき、最近の哲學の諸傾向がヘーゲルに近づいてゐることは明かである。然しながら眞のヘーゲ

ル復興への決心は固められ、決定的な歩みは既に踏み出されてゐるであらうか。

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

ここに我々が新カント學派の發展の歴史を想ひ起すことは無駄ではなからう。新カント主義はカント雰圍氣に満足することなく、それ自身の立派な體系を建設した。ところでその勝れた體系家たちは何よりもカントの方法に注目した。彼等はカントの批判的方法に絶対の價値を認め、心理的方法、形而上學的方法——彼等によれば、辯證法は一の形而上學的方法たるに過ぎない——等、一切の他の方法を最も力強く排斥した。批判的方法の純化と徹底といふことこそ、彼等の哲學的努力の第一の目標であつたのである。何よりも方法の問題に集中された目的意識的な活動によつて、彼等はカントを眞に復興せしめることが出來た。この點については、新カント主義の二つの主なる學派、マールブルク學派及びバーデン學派に於て何等異るところがない。これはヘー

ゲル復興にとつても教訓となり得る事實である。

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

このやうにして彼等に於ては、辯證法なるものは要するに、グロツクナーの語を用ゐれば、單に「具體的思惟」といふほどのことしか意味しない。従つて「物そのもののへ」といふ現象學に於ける標語も、生への接近を高調する生の哲學も、直觀主義の哲學でさへも、凡て彼等にとつてはヘーゲル的といふことになる。それだから彼等にはもちろん、ヘーゲルがカントを批評した鋭さも、シェリングを攻撃した闘志も、ロマンティクから學問的思惟へ移らうとした苦心も缺けてゐ

る。かくて今日のヘーゲル復興はヘーゲル雰圍氣にとどまらざるを得ないのである。辯證法はたしかに「具體的思惟」である。然し具體的といふことは辯證法に於ては特定の意味をもつてゐる。辯證法はなるほど主觀的な見方を排して「物そのものへ」接近する方法である。然し物そのものが特定の運動形態をもつとせられるところに辯證法はあるのである。ヘーゲルは辯證法をもつて唯一の哲學的な方法と見做した。辯證法の純化と徹底とを第一の目標として努力するの でなければ、ヘーゲル雰圍氣は眞のヘーゲル復興に凝結することが出来ない。さうでなければ、新ヘーゲル主義も自己の體系を建設するまでに發展することが出来ぬ。

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

それともヘーゲル復興のこのやうな状態は、丁度四十年前プレハノフがヘーゲル六十年忌に際

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

然しひととは、ヘーゲル哲學の内容的方面については如何か、と問ふであらう。この問はマルクス主義の場合は云ふに及ばず、他の諸哲學に關しても、一般に否定的に、この方面に於ては現在のところヘーゲル復興の傾向はなほ認められない、と答へることが出来る。内容的に云へば、今日人々の關心を喚び起してゐるのはキエルケゴールとニーチエ、また或る意味では寧ろカントであつて、ヘーゲルではない。少くともドイツに於ける現在流行の哲學は、ヘーゲルが關心した客觀的な歴史的社會的現實の問題に對してよりも、人格的な心性の問題、内面性の問題に對して



一層大なる興味を寄せてゐるのである。この點に於ては、ヘーゲル哲學の體系的内容を排斥したマルクス主義が却てヘーゲルと同じ方面に關心してゐると云はれ得る。

どのような文化も内容的要素と形式的要素とをもつてゐるとすれば、歴史に於て傳承されるのは主としてその形式的方面である。傳統主義が形式主義であるといふのもこのことを示してゐる。ひとつの時代に於て或る新しい生活内容が根源的な力にみちて現はれるとき、最初なほ自己を表現すべき自己自身の形式を自覺された姿でもつてゐない。それは固より自己自身の形式を内在せしめてをり、やがてはかかる内容に内在的な形式を發展せしめるに至る。然しながらそれは先づ歴史に學び、歴史に傳承された形式の或るものを取つて來るといふところから出立しなければならぬ。このやうな段階を経ることなしには、新しい内容は自己自身の形式に到達するといふことも出来ない。これは藝術の場合などに於て屢々見られることである。今日哲學はヘーゲルの場合とは異なる新しい内容を問題として與へられてゐる。このときなほヘーゲル復興について語られるとすれば、それは辯證法の純化と發展のほかあり得ないやうに見える。なぜなら、ここに形式的要素と一般的に云はれたものは、學問に於てはその方法を意味するからである。

## キエルケゴールと現代

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

先づハイデッガーに就いて云へば、彼の哲學とキエルケゴールとの聯關は決して見逃され得ない。寧ろキエルケゴールの次の言葉が恐らくハイデッガーの哲學の意圖を適切に現はすものとして引用されてよいであらう。「抽象的思想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に反し、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。抽象的思想は具體的な人間を離れて純粹な人間に眼を向ける。主觀的思想家は抽象的な人間存在を具體

的なもののうちから理解する。」

蓋しハイデッガーの哲學は現存在の哲學として規定される。現存在とは彼に於て人間を意味する。しかもそれは本來、何等かの客體的なものとしての人間を指すのでなく、却て主體的なものとしての人間をいふのである。從來の存在論は凡て客體的な存在の存在論であり、主體的なものもそこでは何等かの仕方で客體的に把握された。これに對してハイデッガーは眞に主體的な存在の存在論を展開しようとする。その限りに於て彼はキエルケゴールのいふ「主觀的思想家」に屬する。

主體的なものと云ふとき、これまでの哲學は何等か「純粹な人間」を考へて來た。例へばコーヘンの純粹思惟、純粹感情、純粹意志の哲學の如きがさうである。然るにハイデッガーのいふ現存在はかかる純粹な人間でなく、却て現實的な人間であり、彼は具體的なものから一切のものを理解しようとする。そして實際、彼が現存在の根本的規定として示すところの「不安」とか「瞬間」とか、その他多くの重要な概念は、我々はこれを見出し得るのである。

それにも拘らず他方ハイデッガーとキエルケゴールとの根本的な相違も見逃されてはならぬ。

ハイデッガーはまた就中フッサールの現象學及びデイルタイの生の哲學の影響のもとに立つてゐる。フッサールとデイルタイとの間には固より種々なる相違があるにせよ、純粹に内在の立場をとる點は兩者に共通である。同じやうにハイデッガーの現象學もまたどこまでも内在の立場にとどまらうとしてゐるやうに見える。彼は有限な現存在の有限性をば無限なもの、絶對的なもの即ち超越的なものとの關係を排去して、現存在そのものから理解しようとする。

このことは彼の解釋學的方法とも無關係ではなからう。近代の解釋學を特徴付けるものはその内在の立場である。部分は全體から全體は部分から理解される、といふ解釋學の根本命題は、もと内在の立場を現はすべきものと考へられる。理解をもつてその根本的な規定とするハイデッガーの現存在はこのやうな全體と見られてゐるのである。

これに反しキェルケゴールの思想を特徴付けるものは、有限な人間と絶對者との間に於ける無限なる緊張である。兩者の間には絶對的な距離がある。有限なものとはヘーゲルの考へたやうに統一をなすのではなく、どこまでも非連續的である。彼はヘーゲルの辯證法をもつて絶對者を量的に見るものとなし、自己の性質的辯證法をこれに對立せしめる。彼はまたヘーゲルの辯證法が主觀的なものと客觀的なものとを統一するのに反對し、これを美的辯證法として排

斥する。有限な人間は固より絶對的なものを認識することが出来ない。我々の認識にとつて絶對者はパラドックスであるのほかない。それだからと云つて、キエルケゴールは人間の主觀性の具體的理解に於て單に內在の立場に立つのでなく、彼は有限な人間を絶えず超越者との無限なる緊張の側面から理解する。

ハイデッガーも純粹に內在の立場にとどまり得ないであらう。現存在の根本的規定が有限性であると言ふとき、そもそも有限性なるものは絶對者との關係を離れて考へ得るであらうか。內在の立場を突き破るのでなければ、彼の欲する如く、美的でなく倫理的であることは出来ぬ。超越的なものを認めるとき、解釋學は辯證法に轉化せねばならぬ。

辯證法的神學もまた自己をキエルケゴールに結び付ける。前者は後者から多くのものを學んでゐる。バルトはその神學がキエルケゴール、ルッター、カルヴィン、パウロ、エレミヤの列にたらなることを述べ、そしてこの列にはシュライエルマツハーのゐないことを特に注意する。ブルンナーの如きも繰り返してシュライエルマツハーを攻撃してゐる。何故に彼等は「十九世紀の教父」シュライエルマツハーを排斥して、キエルケゴールに於て新しき教父を見出すのであるか。その事情は丁度キエルケゴール自身のヘーゲルに對する攻撃に似てゐるのである。シュライエ

ルマツハーもまた有限者と無限者との對立を絶對的と見ず、且つ主觀的なものと客觀的なものとを統一的に考へる。然るにかくの如くにしては、人間が人間としては救ひ難き絶對的な窮迫のうちにあるといふ人間の現實の狀況が蔽ひ隠されてしまふ。有限者と無限者との間に絶對的な距離がないならば、人間はよしヘーゲルの主張する如く絶對者を認識し得ないとしても、シュライエルマツハーの説く如くそれを直觀し、體驗し得る。然るにかくては、神の「言葉」も無駄となり、神祕に對する「言葉」の、體驗及び認識に對する「信仰」の絶對的な獨自性は基礎付けらるべくもないのである。

ヘーゲル及びシュライエルマツハーはロマンティクに屬する。辯證法的神學はロマンティクと宗教改革とが根本的な對立をなすと考へ、前者を排して後者につながらうとする。人間と神、主觀的なものと客觀的なものとを連續的統一的に見るロマンティクの間學によつては、本來のキリスト教の間學の中心をなす原罪説の意義は失はれてしまふ。キエルケゴールの仕事はもと原罪を負へる人間の間學の解明にあつたと云はれることが出来る。それはギリシア的な理性の間學に對してその特色を發揮する。近世の初めに立つ文藝復興と宗教改革とを對立的に見るならば、前者のギリシア的ヒューマニズムに對し、キエルケゴールは明かに後者の方向に屬する。今

日あまりにヒューマニズム的となつたキリスト教神學をその本來の基礎の上に引き戻さうとする辯證法的神學が自己をキエルケゴールに結び付けるのは偶然でない。そしてロマンティクの根本的に美的な立場を克服するといふことが今日あらゆる方面に於ける課題であることを思へば、キエルケゴールの再認識の意義の重大さは明かであらう。

然しながら我々は他方に於て、カントが宗教改革の哲學者であつたことを想ひ起さねばならぬ。ルッターの一面にはたしかにカントにつらなるものがある。哲學史上カントが初めて如何にしても客觀とは考へられない主觀の概念を確立した。彼は主觀と客觀とをどこまでも對立的、二元的に見た。この點に於てキエルケゴールはヘーゲルよりもカントに近く立つてゐる。けれどもカントの自我は理性にほかならず、有限な主觀性ではない。キエルケゴールの性質的辯證法は有限者と絶對者との無限なる對立を説き、兩者の綜合をばヘーゲルに於て非難する。けれどもそれは、宗教的に見れば、神の愛の方面をあまりに無視するものではなからうか。これに反しヘーゲルの辯證法は神の絶對的愛的愛の辯證法としての意義をもたないであらうか。

ところでカントの自我哲學はフィヒテ、シェリング、ヘーゲル、シュライエルマツハーなどの所謂ドイツ觀念論の諸體系にまで發展した。この發展に於て重要なことは、哲學が單に主觀的な

世界を脱して、客觀的歴史的世界のうちへ這入つて行つたといふことである。シュライエルマツハーはカントの主觀的倫理學を越えて内容的な價值倫理學を打ち建てるに至つた。彼は歴史的なもの、社會的なもの、文化的なものの意義をその宗教哲學と結合しようとした。それによつて彼の最初の體驗主義的、神祕主義的傾向の克服への道も開かれることとなつたのである。

辯證法的神學はシュライエルマツハーのこの方面の業績を正當に評價しない。それは主として彼の最初の時代の思想を攻撃するのみであつて、彼の成熟期以後の仕事の價值を正當に認めることを知らないとも云はれ得よう。

辯證法的神學には歴史哲學、社會哲學が缺けてゐる。なぜなら、それは歴史とか、社會とか、乃至文化とかいふものの積極的意義を承認し得べき立場を含まないからである。然るにかくの如き反歴史的、反文化的傾向は辯證法的神學をして、それがあれほど攻撃する神祕主義に自己自身陥らざるを得なくならしめるものではなからうか。キエルケゴールは要するに「主觀的思想家」に終つた。彼が高調した行爲といふものも決して歴史的、社會的實踐のことではなかつた。然るに今日我々には社會とか歴史とかがまさに最大の問題としてかぶさつて來てゐることを思へば、我々はまた何等かの仕方でキエルケゴールの如き隱遁的立場を克服せねばならぬであらう。



實際、人類の思想に初めて「歴史」の觀念を與へたのはキリスト教であつた。ギリシア思想はその輝しさにも拘らず歴史の觀念をもたなかつた。歴史哲學を有するといふことがギリシア哲學に對するキリスト教の特色であつた。今やキリスト教はこの特色を恥辱として放棄しなければならないのであらうか。

ブルンナーは信仰と歴史的思惟とは鋭い且つ意識的な對立をなすと云ふ。歴史的思惟は根源的な二元性を否定する、神と歴史との兩者を同時に考へることは出来ぬ、などと彼は述べてゐる。もしも歴史的發展の思想にして有機的發展の思想であるとしたならば、たしかに彼の云ふ通りである。そのときにはまた歴史的相對主義はその必然的な歸結であるであらう。そして近代に於て歴史及び發展の思想を普及するに力あつたロマンティクの哲學に於て、この思想が有機體說的傾向を含んでゐたことは争はれ難き事實である。ヘーゲルの辯證法でさへもが有機體說によつて制約され制限されてゐた。デイルタイは彼の解釋學を誰よりもシュライエルマッハーから汲み取つたのであるが、解釋學なるものがまた根本的に有機體說的構造のものである。有機體說は内在地立場にとどまり、超越的なものはその基礎の上では考へられ得ない。

然しながら有機的發展とは根本的に異なるところの辯證法的發展の思想が成立しないであらう

か。バルト、ブルンナー一派の神學が辯證法的神學と云はれるとき、その辯證法なるものは發展の思想と相容れぬものであらうか。寧ろ反對に、發展の概念なくして辯證法の概念もあり得ない、と云はるべきである。然るに發展を認めるとき歴史を認めることとなる。從來の歴史哲學の多くはヒューマニズム的基礎の上に立つてゐた。そのことがそれを有機體説的な、非辯證法的なものにした。ヒューマニズムの排斥は一般に歴史の排斥を意味するのでなく、却てそれによつて初めて辯證法的な歴史哲學、社會哲學が成立するのである。そして今日要求されてゐるのはまさにかくの如きものであると思ふ。それは固より單にキエルケゴールの立場にとどまる限り打ち建てられ得ない。ハイデッガーの哲學はこの點に就いて一層効果的であるやうに見える。然しそのためには先づ第一歩として、彼は彼の哲學の内在の立場、解釋學的方法を突き破らねばならぬであらう。

## 拙著批評に答ふ

### 一

小著『歴史哲學』に對し種々なる方面から批評に接することの出來たのは、著者にとつて思はざる幸福であつて、深く感謝するところである。殊に本誌〔思想〕に於ては、さきには（七月號）高山岩男氏が、いままた（八月號）本多謙三氏が、それぞれ紹介批評の勞をとられたのは、著者の特に光榮とするところである。私はここに私の近作に對して與へられた諸批評の一切に答へようとする意圖を有してゐない、唯、それら諸批評の中で本多氏のものは、最も異色あるものであり、そして最も華々しきものと思はれるから、私は特にそれに對してここで答へたいと思ふ。

最初に私の答の性質を率直に規定しておくことが許されるならば、私は本多氏の云はれるところに遺憾ながら全く承服することが出來なかつた、従つて私の答は單に答辯たるにとどまらず、

反駁に轉ずることとなるであらう。この點、豫め本多氏に諒解を願ひ、そして宥恕を乞うておかなければならない。

本多謙三氏の拙著『歴史哲學』に對する批評の一般的結論、或は寧ろ一般的前提は次の如くである。一、三木は「近頃最も鮮かに（少くとも理論上）轉身を遂げた。」歴史哲學はこの轉身の露骨なる表現であり、產物である。二、然るに三木に於て見られるかやうな轉向は決して孤立した現象でなく、一般に「わが國における主流哲學の動向は最近再び著しい轉機を示してゐる。」そして三木はかやうな「目下の哲學における轉向・行進曲の音頭取り」にほかならない。蓋し、本多氏によれば、わが國に於ける哲學はさきごろまでは「從前の固執から解放されて、今までに一度も踏みだされたことのない處女地（筆者註、マルクス主義、唯物辯證法のこと）へ足を入れようとしてゐた」のであるが、——そのときにも三木は「誰よりも明白に強力に、わが國におけるかかる傾向を代表したやうにみえた」、——最近「忽ちにして寢返りをうち踏み固められた舊い坦道へ退く」に至つたといふのである。かくの如きが讀者の知られる如く「哲學の新轉向」と題して書かれた本多氏の拙著に對する批評文の前置きの内容である。

この前置きは實に名せりふだ、然し單にせりふではないか。先づ第二の點を考へてみよ、わが

國に於ける主流哲學が、嘗て一度でも、現在「寢返りをうつた」と批評されねばならず、また批評され得るほど、マルクス主義に心を打込んだことがあつたであらうか。いつたい、わが國に於ける「主流哲學」とはこの場合何を指すのであらうか。哲學時評家本多謙三氏のかねて書かれたものから推して、それは西田哲學（現にこの批評文の中に於ても西田博士は數回引用されてゐる）、及びその系統に屬すると見られた田邊博士の哲學、その他、即ちいはば「京都學派」のことであり、私などもそれに屬してゐる。私のことは先づ除いて、西田博士及び田邊博士に就いて云へば、博士らのマルクス主義に對する態度の何處に寢返りうち的新轉向が存するのであらうか。西田博士や田邊博士はマルクス主義を自己の立場から研究し、それを自己の哲學の中へ取り入れようとされてゐるであらう。そしてこの態度は博士らに於て昔も今も變りはないと信ずる。然し博士らの哲學がみづからマルクス主義的であることを意圖し、或は世間からマルクス主義的として受取られたことがあつたであらうか。何某主義を自己の立場から研究して取り入れることと、何某主義的であること、即ちその主義の固有なる軌道の上に立つこと、或はその主義自體を發展させようとするとは決して同一でない。わが國に於ける哲學が、主流にせよ、一般的傾向にせよ、嘗てなんらかマルクス主義的であつたかのやうに想像することは、まことにおめでたい限りであ

り、もし本多謙三氏がさういふおめでたい想像、あまい見方に従つてマルクス主義にふらふらと赴かれたのでなければ幸ひである。本多氏にしたつて多分さういふ風に想像されてゐるのではないであらう。それは單にせりふ的に語られたのだらうと思ふ。ところで哲學時評家本多謙三氏の觀測によれば、わが國に於ける主流哲學はこの頃寢返りをうつた後、再び「歩みなれた安易な道へつかう」としてゐるさうであり、「踏み固められた舊い坦道へ退かう」としてゐるさうである。然し眞實を云へば、主流哲學と見られた京都學派は今なほ生成のうちにある。従つてそこには「踏み固められ」、「歩みなれた」道といふものはなく、道はつねに新たに開拓されつつあるのである。西田博士や田邊博士らの最近の發展を見れば、「安易な」、「舊い坦道」があつたものとは單純に考へられない。博士らがとりわけ辯證法を力説されるのは、この數年來のことであり、もしさういふことがマルクス主義的であるといふのであれば、博士らは最近に於てこそ辯證法を愈々強調されてゐるのである。そして更に本多氏に従へば、わが國に於ける主流哲學のマルクス主義に對する向背いづれの場合に於ても、「音頭取り」をしてゐるのは三木であるといふことである。私は私自身が日本の哲學界に於てかくの如き重要な位置を占めてゐるものとは決して信じてない。本多氏にしたつて多分實際にはそのやうに考へられてゐるのではなく、これもまた唯せりふ的に語

られたものであらうと思ふ。然し要するに、本多氏がこのやうにせりふでもつて私の書物を批評されたことは甚だ遺憾である。本多氏は「科學としての哲學を創設したいと熱望」されてゐるやうに見える。さういふ本多氏がせりふでもつて語ることが好まれるのは甚だ奇怪である。そして讀者はせりふで始まつた氏の批評が結局せりふで終つてしまつてゐはしないかを疑はざるを得ないであらう。せりふは科學の言葉でなく、劇場の言葉である。科學的であらうと欲せられる本多氏があまりに劇場的であるといふことは矛盾ではないか。せりふ的誇張はチャーナリズムに附き物かも知れない。さうであれば、我々はただ本多謙三氏のチャーナリストとしての進境を慶賀するばかりである。

第一の點に就いて云へば、私は『歴史哲學』に於て「轉身」したであらうか。哲學的氣流の觀測家本多謙三氏はそのやうに觀測される。(尤も批評家のうちには、私の記憶にして間違ひがなければ、例へば、『理想』に於ける岩崎勉氏、『哲學雜誌』に於ける小松攝郎氏などの如く、私のこの新著も以前の著書の延長に過ぎないといふ風に云はれた方々もある。)實際を見よ。私は『唯物史觀と現代の意識』(一九二八年)に於て、基礎經驗、アントロポロジー、イデオロギーなる三つのものの辯證法的關係をもつて私の理論——私は當時それを「理論の系譜學」と稱した——

の根柢となした。この考へ方は少くとも今日にいたるまで變ることなく、現に歴史哲學の中でも人間學とイデオロギーとの關係に就いては舊著と同様に説いてゐる（第五章、史觀の構造、特に二四〇頁〔全集第六卷二三三頁〕を見よ\*）。唯かの舊著に於ては「基礎經驗」といふ概念が甚だ不十分にしか規定されてをらず、そのために私の立場は單なる觀念論であるとか、人間學ないし人間學的唯物論の立場であるとかなどいふ批評を受けねばならなかつた。いま本多氏により主として批評の的となつた「事實」の概念は、實はこの基礎經驗といふ概念を發展させたものにほかならないのであつて、そのことは今度の書物『歴史哲學』の中でも明瞭に述べておいた筈だ（四六頁〔同四六頁〕以下）。事實といふ概念もこの書物で初めて使つたわけでなく、既に『觀念形態論』の序文（一九三一年五月〔全集第三卷收錄〕）に於て用ゐてをり、そこでも事實及び基礎經驗といふ二つの概念の關係に就いてはつきり記しておいた。かやうに基礎經驗の概念が事實の概念によつて規定され直されると共に、アントロポロギー及びイデオロギーなる概念もまた同時に規定され直されたことは云ふまでもない。その他、種々なる點に關して舊著と今度の書物との間の關係を指摘することが出来る。試みに、「ヘーゲルとマルクス」（『唯物史觀と現代の意識』〔全集第三卷收錄〕）——「有機體説と辯證法」（『社會科學の豫備概念』一九二九年〔同第三卷收錄〕）——今度



の書物、或はまた、「形式論理學と辯證法」（『觀念形態論』（同第三卷收錄）——「辯證法」の存在論的解明」（國際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』一九三二年（同第四卷收錄）——今度の書物、といふ風に順次に讀んでみられよ。それらの線に沿うて明かなる連繫と發展とが容易に認められ得ることと思ふ。これが「轉身」といふものであらうか。私はもちろん私が以前の考へ方そのままにとどまつてゐないことを知つてゐる。然しそれが單なる轉向でなく、却て一の辯證法的な發展であることを信じてゐる。それが轉身だといふのであれば、私は今後と雖も、本多氏の好まれると好まれざるとに拘らず、恐らく屢々轉身をなし、そしてこれを決して恥辱とは考へないであらう。

\* 以下單に頁數をのみ記したのは凡て、岩波續哲學叢書『歷史哲學』のそれを指すのである。

それでは私は何に轉身したといふのであるか。本多氏によれば、それはほかならぬ「宗教」といふのである。従つて本多氏の鑑定では、私の歷史哲學は一種の懺悔録であるといふことになる。これが哲學時評家本多謙三氏によつて私の『歷史哲學』に附けられた正札である。さうしてみれば、本多氏はよほどの宗教通であるらしい、然し私は不幸にして未だ氏のさういふ方面に接したことがない。寧ろかうであらう。わが國の哲學者は、それに贊成する立場にある者もそれに

反對する立場にある者も、あまりに容易に且つ安易に宗教に就いて語り過ぎる傾向がある。これはひとつの惡趣味である。私の今度の書物の中から宗教を取り出して來られた本多氏自身、やはりこのやうな惡趣味に感染されてゐるのではないか。唯物論者をもつて自任されるらしき本多氏自身が、何か宗教と云はねば氣がすまぬといふ氣持に囚はれてゐるのではないであらうか。いま百歩をゆづつて、私の歴史哲學が宗教であるとしても、それが私の轉身を意味するであらうか。私は典型的な *homo religiosus* たるパスカルに就いての研究を發表したことがある。尤も私の『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六年）はその序文にも記しておいた如く、宗教の本としてでなく、却て人間學に關する一著述として讀まるべきものである。また私がマルクス主義宗教論に於ける宗教の社會的批判の方面はどこまでも承認し尊重しつつも、なほ宗教の絶對的死滅の思想には同意し得ない者であることは、二年前のいはゆる三木哲學批判の事情に通じてゐられる本多氏の夙に承知されてゐるところである筈である。私自身に於てはなんの矛盾も存しない。然しまた私が私の歴史哲學に於て宗教を論じようとしたのでないといふことも同様に全く明瞭である。

然らば本多氏の錯覺は何にもとづくのであらうか。氏は云ふ、「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解してゐる『事實』がここでは最も把へやうのない神祕的な深淵

と取り換へられてゐる。」本多氏がここで「自然主義的態度」といはれるのは何を意味するか多少曖昧であるが、もしそれをいはゆる *natürliche Einstellung* の意味に解するならば、私はもちろん「事實」の概念をそのやうな意味での自然的概念もしくは範疇として用ゐたのでなく、却て一の哲學的概念もしくは範疇として使つたのである。哲學者が自己の研究及び組織上の必要から概念を新たに作り、或は既存の概念に新しい意味と規定とを與へるといふことは彼の學問上の自由に屬し、且つそのときそのやうな新しい概念或は既存の概念の新しい意味規定が何よりも哲學的でなければならぬことは云ふまでもなからう。例へば「經驗」*Erfahrung* といふ語がカント哲學に於て、或は「現實」*Wirklichkeit* といふ語がヘーゲル哲學に於て、或はまた「場所」といふ語が西田哲學に於て、如何に特殊な哲學的意味を有するかを考へてみよ。私は「事實」といふ語を自然的概念としてでもなく、科學的概念としてでもなく、却て實に哲學的概念として用ゐる。哲學の研究と組織とは主として哲學的概念によるのほかないからである。それが「取り換へ」であるといふならば、さういふ取り換へは避けることが出来ない。いな、それは本來なんら取り換へではない。私もまた本多氏の云はれるやうな「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解してゐる『事實』の概念」をまことに素直に認め、自分でも日常絶えず使用して

ゐる。けれども本多氏は、例へば、レーニンが物質の概念に就いて、物理學的範疇としての物質と哲學的範疇としての物質とを區別せねばならぬと論じたのを記憶されるであらう。然るに今や、「科學としての哲學を創設したいと熱望」されるところの本多氏の創設者の情熱は、恰も熱病の如く氏を捉へて哲學的概念といふものの性質をさへ全く理解し得ない状態にまで立ち到らしめたのである。しかも氏の認められるのは「事實」の自然的概念であつて、その科學的概念でさへないといふではないか。然し科學の立場から云つても、例へば、法律學は「人」といふものについて、その自然的概念、その生物學的概念などのいづれとも異なる法律學的概念を構成することによつて初めて一個の科學として成立する如く、哲學は他の諸科學に於ける科學的概念とは異なる哲學的概念ないし範疇を有することによつて初めて科學としての哲學ともなり得るのである。この單純な事柄を理解されない、もしくは理解しようと欲せられないといふのは、本多氏の最近の傾向がいちゆる *Wissenschaftlicher Feuilletonismus* に漸く陥りつつあることを示すものと解してよいであらうか。そこで問題は私のいふ事實の概念が一の哲學的概念ではなくて、本多氏の評される通り何か「最も把へやうのない神祕的な深淵」といふ如きものであるか否かといふことである。私は次にこの點に就いてみづから再吟味してみよう。

先づはつきり云つておかねばならぬ、私の研究はひとつの哲學的研究である。従つて私は本多氏の如く「事實」といふことをば、「日常、最も解りきつたこととして豫想されてゐる事柄」として、哲學に於てもそのまま豫想されてよいと考へることが出来ない。かくの如きは哲學の何たるかを全く理解せざるものであり、少くとも哲學的精神の枯渴を意味する。それは科學的精神の死滅でさへあらう。哲學は青葉ばかりを喰つて生きてゐる芋蟲ではないのである。

私のいふ事實の概念に就いての本多氏の完全なる無理解は、氏が辯證法に於ける概念は凡て關係概念であるといふことを全然理解されないのにもとづく。それは關係概念であるといふ意味に於て相對的であるとも見られ得る。私が「事實」といふのは「存在」に對する關係概念であり、二つの概念はそれぞれ孤立したものではない。私は現實的歴史的な辯證法は存在と事實との辯證法であるとなし、「かかる辯證法こそ、我々の歴史哲學を貫く根本思想であつた」(三〇九頁「同二八七頁」)と明白に述べてゐる。存在の歴史性の規定、歴史的時間の解明、或はまたいはゆる目的論の解釋、等々、私の歴史哲學の中で取り扱はれた限りのあらゆる重要な問題は、凡てこ

の存在と事實との辯證法といふことによつて説明されてをり、従つてそれに就いては私の書物の中にはくどいほど繰返して記されてゐる。然るに本多氏は私のいふ「事實」を「存在」から全然切り離し、全く抽象して理解される。これこそ非辯證法的な物の見方の典型ではないか。かくの如き非辯證法的な抽象によつて、私のいふ事實が本多氏の眼に本多氏の意味での「絶對者」として映じたとしても何の不思議があらう。事實を「絶對主義的に」捉へたのは私ではなく、却て反對に本多氏であり、氏の非辯證法的な抽象化の結果である。私にとつては事實と存在とが離すべからざる關係にあること、恰も主觀と客觀との關係に於けるが如くである。主觀なくして客觀なく、客觀なくして主觀はないと考へられるやうに、存在を離れて事實なく、事實を離れて存在はない。一定の辯證法的な概念、例へば、マルクス主義經濟學に於ける生産力の概念の如きも、もしそれを生産關係の概念から全く抽象して捉へるならば、一の神祕的なものとならねばならぬこと、存在の概念から全く抽象して理解された事實の概念に於けると異なることがないであらう。

私自身に就いて云へば、私は私の歴史哲學に於て事實をなんらか「絶對主義的に」説いてゐるであらうか。否。第一、私は存在が事實に對する對立物としてそれ自身の法則性を有することを明かに述べ、従つて存在が事實に對して働きかけ、これを規定し、或はこれを壓迫することのあ

るのを十分に認めてゐる（二〇〇頁〔九五頁〕以下、二九五頁〔二七四頁〕、その他）。存在が事實に對して否定的意味を含み、相對的獨立性を擔ふといふことに就いて到る處に記されてゐる。第二、私は事實そのものに關してもそのうちに含まれる否定ないし自然の契機に就いて絶えず繰返して語つた。然るに本多氏は云はれる、「シェリングの考へる『神における自然』、質料や闇の原理たる方面は言葉の上で認められながら、實質的には全く無視されてゐるといふのが三木氏の構想ではなからうか。」そして哲學時評家本多謙三氏の診斷に従へば、私のいふ「事實」はフィヒテの「事行」にほかならない、と。然し實際は如何であらうか。本多氏は、例へば、次の文章を讀まれた筈である、「それ故もし歴史的思惟が或る運命の概念を缺き得ないとすれば、歴史が單なる行動主義の立場に於て成立し得ぬこともまた明かであらう。歴史は我々が作るものであると同時に我々にとつて作られるものである。行爲が同時に物の意味をもつてゐるところに歴史はある。爲すことが同時に爲されることであるところに歴史はある。」（四三頁〔四三頁〕）。フィヒテ的な純粹活動としての事行の概念によつては歴史は考へられない。單なる「自我」の概念によつては歴史は考へられない。本多氏は私が「運命」の概念に就いて比較的詳細に論じ、それを如何に規定してゐるかを、もう一度讀み直されて然るべきであらう。或はまた私が「社會的身體」に就い

て述べた箇所（三四頁「三五頁」以下、二六四頁「二四五頁」以下）を参照さるべきである。或は更に私は事實を現在といひ、この現在を特に「瞬間」として規定した。そして私はこの瞬間の概念を説明するに際しいつでも、否定的なものを含むことなしには瞬間はないと述べてゐる（三〇頁「三〇頁」以下、一七六頁「二六四頁」以下）。第三、私は事實を行爲するものとして性格付けた。然るに私は「行爲の歴史性」に就いて語り、「何故に行爲が事實としての歴史と呼ばれねばならぬか」と問ひ（二九頁「三〇頁」）、以下それに對して解答を與へた。その際私は就中、行爲は必然的に社會及び自然の存在に結び付くといふことを論じ、従つて事實は存在に結び付くことなしには自己を實現し得ないといふことを説いてゐる。これもまたあらゆる場合に繰返されてゐる根本思想であつて、例へば、ロゴスとしての歴史の如きもその見地から説明され、「然るにまたかくの如く存在としての歴史の忠實な研究が要求されるといふのは、事實としての歴史がそれ自身このものに結び付く必然性を含み、且つこのものに結び付くことなしには事實としての歴史の發展もあり得ないからである。」と書かれてゐる（二八八頁「二六七—八頁」）、この箇所は二八、二九頁「二九、三〇頁」に照應する）。

凡てこれらのことは本多氏にとつては書かれなかつたに等しいのである。本多氏の手元にある



『歴史哲學』の特別版は私の書いたものでなく、氏自身の特別編輯になるものであるらしい。他の場合に於ては引用をあれほど好まれる本多氏はこの批評文の中に於てももう少し私の書物から引用されて然るべきであつたであらう。そこには實にフィヒテ、シェリング、ヘーゲル、ヤコービ、フォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴール、モーゼス・ヘッス、デイルタイ、ヤスパース、さては辯證法的神學、西田博士、等々、あらゆる場所にあらゆる可能なる人物が飛び出して來て、氏のあつばねな博識振りが發揮されてゐるが、——だが讀者諸君、哲學は *Wissenschaft* ではなく、却て反對のものなのである、——私の歴史哲學そのものに就いては極めて僅かしか語られてゐない。ところで私に於ては、私は既に存在と事實との辯證法を説き、事實が存在に結び付かねばならぬ必然性を論じ、そしてこの必然性の上に存在としての歴史を研究するロゴスとしての歴史を基礎付け、且つ特に「現代の歴史」（存在としての歴史に於ける現代）の研究の重要性を力説してゐる（二八九頁（二六八頁））。かくて私の理解する歴史的現實的な行爲、即ちいはゆる實踐が、本多氏の解釋とは反對に、單に直接的信仰的なものであり得ないことは明瞭であると云はねばならぬ。氏が私に於て非難される「トリック」といふものは、反對に、哲學時評家としての本多謙三氏のものであり、氏の時評家的野心から意識的ないし無意識的に生れたものであらう。

このことを更に明かにしてみよう。

## 三

本多氏は云ふ、「すると人間學と『事實』との關係はどうなるのであらうか。『事實』はどこまでも客體的存在を排除するのであるから、人間といふやうな物心的、主客的存在もそれと等置されることはできない。むしろ人間を絶対に否定し超越したものであるべきである。」私の歴史哲學の多少とも注意深い讀者にかくの如き設問と推斷とが出来たとしたならば、奇怪である。先づ、本多氏は人間學と事實との關係に就いて問ひ、そして人間と事實との關係に就いて斷ぜられる。これ一の甚しき混亂ではないか。「人間」と「人間學」とは同一でない、後者はどこまでも意識の問題である。それを同一視されるのは、本多氏自身の觀念論が知らず識らず現はれたものと見なければならぬ。そして本多氏が疑問にされたやうな人間學と事實との關係に就いては私の書物の第五章の全體に互つて、特に二四九—二五五頁〔三三—三三七頁〕に論述されてゐる。もう一度讀み直してみられるがよい。次に、人間と事實との關係に就いては、本多氏の勝手な推斷とは全く反對に、私は次のやうに書いてゐる。「然し人間は單に主體的事實でなく、同時に客體

的存在である。人間は現實的なものとして主體＝客體の統一である。この統一は對立に於ける統一であり、從つて人間はその本性に於て辯證法的なものである。人間は自己を絶えず二つのものに分裂し、分裂しつつ統一である。かかるものとして人間は運動的、發展的である。それ故に人間を單に主體的にのみ捉へて、同時に客體的に捉へないことは、それ自身また一の非歴史的な見方と云はれねばならぬ。」(二六一頁(二三三頁))。蓋し私は事實及び存在を主體及び客體として規定した。私によれば、人間は事實であると共に存在であり、兩者の辯證法的統一であるのである。その限りに於て人間は單に事實でないと共に、事實も單に人間的なものでないと云はれることが出來よう。ところで本多氏も右に引用した文章の中で「人間といふやうな物心的、主客的存在」と書かれてゐるが、私と本多氏との相違は、氏が無雜作に常識的に「主客的存在」といふのを私は少しく哲學的に解明したところにある、且つ「物心的」と「主客的」とが對應するものではないといふことを論究した點にある。かくて私は少くともこれまでのところ私の書物の何處に於ても本多氏の評される如き「人間を絶対に否定し超越したもの」としての事實に就いて語つたことがない。それもまた哲學時評家本多謙三氏の「新發見」に屬してゐる。却て私は、我々の根源的な存在理解に於て歴史と人間とがつねに一緒に理解されてゐること(二一九頁(二〇四頁)以下)、

従つて歴史哲學の中心問題がつねに人間であることを述べた。私のいふ事實は人間を絶対に超越したものでなく、却て人間は事實と存在との辯證法的統一なのである。さういふ意味に於て高山氏が、私の立場はジンメルに最も近いと云はれたのには承服し難いとしても、それを一種の「生の哲學」であると評されたのは、本多氏の批評よりも適切であらう。なるほど私は實に屢々超越に就いて語つた、然し私はまたそのつど内在に就いても語つた、そして私のいふ超越は、本多氏の想像される如き、屏風のうしろに机があるといふやうな意味ではないのである。超越といふ語も哲學者によつてまことに種々なる意味に用ゐられてゐる。例へば、リッカートのいふ超越とハイデッガーのいふ超越とはまるで違つてゐる。そして私のいふ超越はまたそのいづれとも等しくない。私は超越といふ語によつて、存在と事實との非連續を、そしてかやうな存在と事實との分離があるのは人間には意識が屬するためであることを現はさうとしたのである。従つて事實が意識に對して超越的であるばかりでなく、存在も意識に對して超越的である、——私はこれを「二重の超越」と呼び、「かくの如き二重の超越が初めて行爲の立場（現實的な實踐のこと）を成立せしめるのである」と書いてゐる（二九一頁（二七八頁））、——固より二つの場合に於て超越の意味が同じくはないのは明かである。それに相應して意識の構造も二つの方向、即ち表象の方向と

情意の方向とに分れる（二九七頁〔二七五頁〕以下を見よ）。我々は今それをフッサールの「志向性」Intentionalität とハイデッガーの「關心性」Sorge とに相應するものとして理解することも出来るであらう。かくて要するに次の如く考へてよい、人間はその構造に於て存在と事實との辯證法的構造を有し、この構造は意識によつて媒介されてゐる。この媒介は固より辯證法的意味を有する。或は意識は辯證法的超越の媒介的根源である。そこでフッサールのいふ志向性、ハイデッガーがいふ關心性——私はそのうちにこれらに代るべき一層適切な術語を提説し得るかも知れない——も、本來、一方は客體的方向に於ける、他方は主體的方向に於ける、内在的超越、超越的内在を意味し、兩者は辯證法的統一的に考へらるべきであらう。存在と事實とは右の如き意味に於て構造的觀念である。私がその區別をつねに「秩序に於ける」區別であると云つたのは、このことを表はさんがためであつた。

然るに本多氏は人間を「主客的存在」と自分でも稱しながら、主體と客體とを哲學的に區別することを欲せられないのである。兩者の區別を豫想せずして如何にして主客的存在などと云はれ得るのであるか。人間は統一でありながらつねに自己を對立する二つのものに分裂せしめる。主體と客體とへの分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て實踐といふことが屬するのである。

そのやうな辯證法的對立を認めるのでなければ、人間の實踐といふことも例へば植物の「生長」といふ如きことと區別されず、從つて眞に實踐的とは云はれないであらう。植物も動物も「實踐的」とは考へられない。また主體と客體とへの辯證法的分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て認識といふことが屬するのである。一般的に云つて、認識といふことにせよ、實踐といふことにせよ、つねに必ず主體及び客體といふ對立的概念を豫想せずしては成立し得ない。もし出來るとするならば、本多氏はその證明の責任を負はれてゐるのである。氏は云ふ、「自己をも先づ客觀して、自らの社會的、歴史的、そして自然的全體における地位を見究め、かくした上で自己の行動が他の客體に對してとる因果關係を測定し、然る後で初めて自己を包む全體性への信賴を以て斷乎として行動することが、唯物辯證法における實踐でなくてはなるまい」(傍點三木)。この考はまことに正しい。然るにこの文章には客觀とか客體とかいふ語が現はれてゐるが、これは主觀ないし主體に對して有意味であり、そこにいふ行動は主體を離れて考へられないではないか(主體的事實も客體的存在と結び付くことなしには現實的な行動のあり得ないことはさきに述べておいた)。また「信賴を以て斷乎として」行動するといふのは、主體的な言葉ではないであらうか。もし行動とか實踐とかが單に客體적もしくは對象的にのみ考へられねばならぬとすれば、如何に

して「信賴を以て斷乎として」行動するといふことがあり得るであらうか。マルクス主義に於ては眞理の基準が實踐におかれる。然るにもしこの場合實踐といふことが單に客體的な意味しかもたないとすれば、何が眞理であるかは要するにあとからのみ經驗的に決定されねばならぬこととなり、——従つて他の經驗論と根本的には同じく惡しき相對主義に陥ることとなり、——それ故にその場合自己の理論に「信賴して斷乎として」行動することも不可能にされるであらう。かく云へば、本多氏は或は理論と實踐との辯證法的統一といふ思想を持ち出されるかも知れない。然しながら、理論と實踐といふ如き性質の二つのものが如何にして對立物であり得るのであらうか、またそれらが如何にして統一であり得るのであらうか。理論と實踐との辯證法がなんらかの意味で考へられ得るとすれば、それは實踐といふことが我々のいふ如き存在と事實との辯證法を除いては考へられないからであり、且つ意識、特に理論がかやうな存在と事實との辯證法的關係に對して特殊な位置を占めると考へられるからのことではなければならない。

#### 四

右に云つた如く人間が主體と客體とに分裂するのは、人間には辯證法的超越の媒介的根源とし

て優越な意味に於ける意識が屬することによつてである。意識を通じてでなければ主體は自己をその主體性に於て告知し得ない。また意識を通じてでなければ客體は自己をその客體性もしくは客觀性に於て現はすことが出来ない。それだから比喩的に云へば、意識は客觀的存在と主體的事實とのいはば中間に介在する。然るに意識のかくの如き中間性は一層正確にはその極限性を意味するであらう。従つて意識の根本的な存在論的規定は、それが存在論の意味に於ける極限概念であるといふことであると云はれよう。それは主體の客體への方向に於ける極限であると共に、客體の主體への方向に於ける極限である。意識は一面事實に屬し、事實の屬性とも見られ得ると共に、他面それ自身の領域を形作り、従つてひとつの存在とも見られ得るであらう。然しまた存在と事實とは共に意識を超越すると見られ得るからには、意識はそのいづれにも屬しないと云はれねばならぬであらう。しかも存在と事實とは秩序を異にしてゐる。かやうな事態を凡て考慮に入れるならば、意識の根本的規定は極限性として哲學的に規定されるのが適當であると思はれる。そして次にこのやうに事實と存在との中間に介在する意識の根本的性質は媒介性であると思はれよう。主體の意味及び主體の客體に對する根源的な要求は意識に於て主として情意的に表出される。また客體は意識に於て表象的に模寫されるばかりでなく、客體の主體にはたらきかける



ところの客體の主體的な意味も意識に於て表現される。我々は意識に於て事實をその主體性に於て知るに至るばかりでなく、存在もまた意識に於て客觀化され得るのである。このやうな關係を通じて意識は存在と事實とを媒介することが出来る。しかも意識は或る極限的なものとしてかかる媒介をなすのである。それは何等か存在と事實とに共通なものとしてその共通性に於て兩者を媒介するのではない。かくの如き媒介は形式論理的な、類概念的な媒介であり、從つて眞の媒介とは云はれない。辯證法的な媒介は凡て或る極限性、媒介であると考えられねばならぬであらう。私は主體をもつて行爲的なものと考へた。然るにこの行爲は私にとつても、本多氏の推斷されるのとは反對に、決して直接的ではない。なぜなら先づ、主體的事實はつねに客體的存在に結び付くことによつてでなければ現實的な意味では行爲することが出来ないからである。また次に、主體的事實は絶えず意識を媒介することによつてでなければ現實的に行爲し得ないからである、蓋し既に意識によつて媒介されるのでなければ主體客體の構造といふものもなく、それがなければ實踐といふこともあり得ない。然るにかやうな主體客體の構造は同時に理論的認識の可能となる基礎である。そこで理論と實踐とは必然的に結び付かねばならない。もちろん意識的であるからと云つて、現實的な行爲があるのではない、現實的な行爲は必ず客體的存在に結び付いた

ところの行爲である。根源的な辯證法的運動は存在と事實との間に行はれる。意識はこの運動の過程に於て媒介者としてはたらく。しかもその媒介性はその極限性といふことと離れない。存在と事實との辯證法は意識の媒介を通じて具體的となる。その限りに於て具體的な辯證法は意識的な辯證法であり、或は自覺的なものの辯證法であると云はれることも出来るであらう。

かくてまた基本的な意識形態がおのづから三つのものに區別されねばならぬといふことも理解されよう。私は最近それらをドクサ、ミユトス及びロゴスとして術語的に規定し、私の思想組織の中へ導き入れようとしてゐる。これらの概念は今後の適用によつて豊富にされ、或はまた規定され直されるかも知れない。存在と事實とは辯證法的關係にあるから、兩者は一面内在的連續的であると共に、他面超越的非連續的であり、そしてドクサ的意識とミユトス的意識とはかくの如き兩面にそれぞれ一面的に相應すると考へられ得るであらう。言ひ換へれば、ミユトス的意識に於ては存在と事實との超越的非連續的な關係が一面的に意識されてをり、これに反してドクサ的意識に於ては兩者の内在的連續的な關係が一面的に意識される。兩者の關係を唯單に内在的連續的として把握するのは、歴史哲學の中で示しておいた如く、有機體説にほかならない、それだからドクサ的意識は一種の有機的意識であるとも云はれよう。ミユトス的意識が單に客體的な或

は對象的な意識でないことは言ふを俟たぬであらう。ドクサの意識とてもさうである。蓋しなんらかの有機のと考へられるものは、決して單に客體の秩序のみに於ては考へられず、事實と存在といふ如き秩序の異なる二つのものを豫想するのであつて、しかもその間の關係を唯單に內在的連續的として捉へるところに有機的なものの意識は生れるのである。ドクサの意識、ミユトスの意識のいづれもが一面的である。ログスの意識、從つて科學的意識に於て初めてそれらの一面性は脱却される。從つて眞のログスないし理論は辯證法的な意識でなければならぬ。かかるログスの媒介によつて辯證法は初めて眞に自覺的と云はれ得る辯證法に具體化されることが出来るのである。かやうにして私は實踐を何等か單に直接的なものと考へる者では決してないのである。

尤も私は『歴史哲學』に於て理論と實踐との關係に就いて説くことがあまりに少なかつたかも知れない。これには客觀的及び主觀的の二つの理由があつた。即ち一方客觀的には、私は、意識とか自覺とかをつねに最初に且つ前面に持ち出して物を考へる從來の考へ方とは違つたコースをとつてみようと思つた。そして他方主觀的には、私自身に於て意識の問題がなほ體系的に解決されてをらなかつたためである。右に述べたこともなほ全く不十分である。然し私は今後出来るだけ速かに意識の問題に或る程度の解決を與へたいと願つてゐる。いづれにしても、私の思想は生

成の過程にある。單に「事實」の概念に限らず、私の思想の有する諸根本概念はこれからも規定され直されるであらうし、また新しき諸概念によつて補はれるであらう。私はまだまだ學び、まだまだ考へなければならぬ。私はこの國に於ても西田博士、田邊博士などの、いはゆる「主流哲學」から學ぶであらうやうに、畏友本多氏からも多くを學びたいと思ふ。従つて私がこの文章に於て多少逆襲に出たことを咎められることなく、寧ろそれをもつて私にもまだまだ闘志が枯渴してゐないしるしとなし、且つこれをもつて私のうちになほ殘されてゐる發展可能性の現はれであるとして受取られ、本多謙三氏が今後種々なる教示を惜みなく與へられんことを願ふ。

## 哲學の衰頹と再建の問題

### 一

最近文壇の一部ではゆる「純粹文學の滅亡」といふ題目が特に取上げられて問題にされた。尤もこの問題は今に初まつたことでなく、數年このかた絶えず觸れられて來たところのものである。純粹文學の滅亡といふことが問題にされるのと同様の意味で、哲學の衰頹といふことがまた問題になり得るやうに見える。なぜなら文學に何か純粹文學といふ如きものがあると考へられるやうに、哲學にも何か純粹なものがある如く考へられてゐるからである。いな、純粹なものは哲學の一種類もしくは一部分ではなくて、哲學は凡そ何か純粹なもの一般であるとも見られてゐる。そこで今日純粹文學の滅亡が問題にされるならば、哲學の衰頹はそれにもまして問題とならねばならぬかの如くに思はれる。いづれにせよ、「哲學は衰頹しつつある」、これが今日人々の間で一般に支配してゐる心理であり、或は見方であると云はれることが出來よう。

かく云はれる哲學の衰頹の徴候は何處に、如何な形で見出されるであらうか。それは先づいはゆる大衆の哲學に對する關心と熱意との衰頹に於て見出されると云はれよう。出版される哲學書の數は今日と雖も決して少いとは考へられないかも知れない。然し今日人々は、嘗てベルグソン、オイケンなどの流行した當時のやうな、或はまた西田哲學が普及した當時のやうな關心と熱意とを哲學に對して感じてゐるであらうか。哲學は今日一般人に對してかの時代の如き影響力ないし指導力を有するものとは到底思はれない。今日哲學に興味をよせてゐる者は、一般社會からして、どちらかといへば時代遅れの人、意志と力を缺ける人といふ風にさへ見られる。或る論者は云はう。かやうな状態は哲學にとつてなんら悲しむべきことでない、と。なぜならかの當時人々が哲學を求めたのはそれから人生觀、もしくは世界觀を得んがためであつた。然し哲學は本來科學であるべきであり、かかるものとして哲學は世界觀や人生觀——これは科學の問題でなくて信仰の問題である——を與ふべき性質のものでないから、このやうなものを求める一般人が哲學から離れ去つたといふことは哲學にとつてなんらの損失をも意味しないのである。私はもちろん、マックス・ウェーバー、或はカール・ヤスパースなどのいはゆる「豫言者的哲學」の理念に必ずしも同意する者でないから、論者のこのやうな意見にも或る眞理を認めることが出来る。人生觀や世

界觀は、哲學者自身の場合に於てさへ、根源的には哲學によつて初めて與へられるのでなく、他の處で、現實の生活の中から、既にいはば自然生的に形作られてゐると云はれよう。然しながら人間は彼等の生活の種々なる機會に於て、彼等の自然生的な世界觀を反省し、それを基礎付けようとする要求を感じる。このとき哲學は求められる。それだから謂ゆる大衆の哲學に對する關心と熱意との衰頹は一般的な哲學の衰頹のひとつの徴候と見られてよいであらう。第二、哲學の衰頹の他のひとつの徴候は哲學と爾餘の文化との交渉の稀薄といふところに於て認められるであらう。哲學はどこまでも科學的でなければならぬ、然しこのことは哲學がただ科學にのみ結び付き、それをのみ地盤とせねばならぬといふことを意味しない。哲學は更に藝術その他の諸文化と密接な交渉に立つことが出來、また立つべきであらう。哲學と他の諸文化との關係は云ふまでもなく交互的である。哲學は諸文化に影響することによつて自己の力と豊富さを示し、諸文化から影響されることによつて自己の豊富さと力とを増す。これに反しそれが他の諸文化から孤立してをればをるほど、或は孤立しなければならぬほど、それは無力であるであらう。そして實にかやうな無力さが現在日本の哲學を特徴付けてゐるかの如く見える。この状態はたしかに、一方から考へれば、我々の哲學があまりに短い傳統しか有しないといふことにもとづいてゐる。我々が普

通に哲學といつてゐるものが日本に移植されたのは明治以後のことである。それと諸文化との間に密接な交渉が行はれるに至るまでには相當長い傳統の存在することが必要であらう。こゝに一般的に哲學と諸文化との交互作用に就いて語るとき、それは固より文化主義といふことは直接には無關係である。或る場合には哲學は最も決定的に文化に對して反對することもあらう。然しそのときにはまたさういふ仕方では哲學は諸文化と交渉關係してゐると云はねばならぬ。

第三、今日哲學の衰頹の徴候は就中それと他の諸科學との沒交渉といふところに現はれてゐると云はれ得よう。哲學は科學的であるべきものとして、その時代の諸文化のうち、就中諸科學と特に密接な關係に立つことを要求されてゐる。嘗て西南學派の新カント主義から出た左右田博士の活動華かなりし頃、その影響のもとに經濟學徒にして哲學を研究する者が輩出したことがあつた。また同じ時代、新カント主義の他の一方向マルブルク學派の影響を受けて、哲學者にして數學や物理學などを研究する者も少くはなかつた。然しこのやうなことも一時の流行に終つた。今日では一般的に云つて哲學は科學に對して孤立してゐる。ひとはこゝに哲學の衰頹のひとつの顯著な徴候を見出し得ると信ずるであらう。その當時經濟學者にして哲學を追うた人々も、今では哲學を忘れてしまつたか、それとも經濟學を忘れてしまつたかした。そして我々はさういふ人々



が良い經濟學者になり、或は良い哲學者になつたと信ずることが出来るであらうか。

## 二

右に記した三つの徴候は固より決して相互に無關係ではない。それらは凡て現代に於ける一般的な文化危機の種々なる表現に他ならないのである。この危機は哲學に就て云へば先づその非現實性として總括される。大衆が哲學に對して關心と熱意とを失つたのは、現在の哲學が彼等の自然生的な世界觀と交渉するところがなく、従つて彼等の反省にとつて生命となり得る知識や概念を與へないからである。他の諸文化、それ故にまた科學の場合に於ても同様であつて、現在の哲學がそれらに對して指導的、刺戟的、暗示的であるやうな概念と知識とを含むことのあまりに少い故に、それらは哲學の研究の必要も興味も感じないのであると云はれよう。然るに哲學がその時代の生活及び文化に對してこのやうに積極的に交渉をもたうとしないならば、それはとりもなほさず、哲學的精神の枯渇もしくは死滅であり、従つて實に哲學そのものにとつての危機を意味するであらう。哲學的精神なき哲學者もなほ「教師」であり、殊に今のやうな時代に於ては、善良な少くとも無害な教師と見られるかも知れない。然し彼は研究者とは云はれず、まして哲學者

とは云はれ得ないのである。古來勝れたる哲學者は凡てその時代の悩みを最も深く悩んだ人であったであらうか。それとも苦しめる者に皮肉と冷笑とを送るのをもつて哲學者的超越とでも云ふのであらうか。そして古來勝れたる哲學は凡てその時代の諸文化、特に諸科學に對して積極的に通路を開拓することを怠らなかつたのである。哲學の危機は普遍的な文化危機の一表現である。それ故に右に記した諸徵候に於て見られる哲學の衰頹は、固より單に哲學の側のみの責任に歸せらるべきでない。それらの諸徵候に現はれた普遍的な文化危機は、いま特に哲學的な關係に於て言ひ表はせば、一般的に理論的意識の喪失として總括されることが出来るであらう。理論的意識の喪失といふことは現代の文化危機のひとつの重要な特徴をなしてゐる。

例へば、今日經濟學は流行の科學である。その流行が單なる流行以上の強い現實の根柢を有するといふことは誰の眼にも明白であつて、何人と雖も否定しないであらう。然るに一寸注意して見るならば、今日經濟學のかくも盛大なるにも拘らず、理論經濟學者の如何に少かに多少驚かざるを得ないであらう。特にマルクス主義が大學から閉め出されて以來理論經濟をやる者は次第になくなつて來たやうに思はれる。またしても景氣觀測だ、或は統制經濟、農村對策、滿蒙經營等々、どちらを見ても政策論ばかりである。私は講壇學者の政策論なるものにどれほどの價值

があるかを知らない。そのやうな問題に特別關心されるといふことも現代の社會狀態に於て十分理由のあることに相違なく、またその議論の内容も恐らく結構なものであると思ふ。そしてそれは大學の街頭進出として歓迎さるべきことでさへあらう。然し私は同時に恐れる、さうしたことのうちに學者の無理論がカムフラージされたり、理論的意識の喪失が蔽ひ隠されたり、またその死滅が用意されたりすることがないか、と。經濟學が科學である以上、それは何よりも理論である筈であり、従つてもう少しは純粹な理論家がゐてもよかりさうに思ふ。いはゆる實證的研究、政策論などの流行は、一面からすれば、理論的意識の喪失として現はれる文化危機の一表現とも見られなくはないのかと危まれるのである。そして理論經濟學が理論的であらうとすれば、恐らくなんらかの仕方で哲學と、意識的にせよ無意識的にせよ、交渉して來るであらう。政策學でさへもが、理論の基礎に立つべきである限りに於ては、さうであり、いな、特にさうであるとも云はれよう。或はまた例へば、いはゆる大衆なるものの哲學に對する關心と、熱心との衰頽にしてもが、理論的意識の喪失にもとづくと思はれる方面がなくはないであらう。哲學は一般に難解だ、と云はれる。従つて哲學が見限られるのも當然だ、と考へられる。この非難に對して哲學者の責任を負ふべき方面のあることは十分に認められねばならぬ。然しながら、哲學と雖も學問

である以上、他の諸科學の場合と同様、それが分るためには相當の努力と研究とが必要である筈であり、必要な勉強もしないで徒らに難解よばりをするのは無意味であらう。これは全く簡単な事柄だ。この簡単な事柄が忘れられるのは、一面から見れば、理論の要求に對する熱意の缺乏を示すものと云はれよう。ひとは眞實に必要なものであれば困難をおかしても求めざるを得ない。それ故にまた哲學が難解なために見棄てられるといふのは、實は決して單に難解なためばかりでなく、却つて哲學が必要なものを與へることの出來ぬ非現實的なものとなつてゐるためであると考へられるべきであらう。

かくて今日の哲學の衰頹は、普遍的な文化危機の一環であり、一表現である。現にいはゆる純粹文學の滅亡の問題が論じられつつあるではないか。そしてこのやうに哲學の危機が單獨なものでないといふことは、それが今日の社會的矛盾にまさに相應することを現はすのでなければならぬ。そしてそのことはまた、この社會的矛盾に對して積極的な意識を有し、態度を取るマルクス主義の如きに於て、右に述べたが如き哲學の衰頹の諸徴候に對し、少くとも理念上は、明かに反對され、それとは逆のことが自覺的に力説されてゐることによつても知られよう。即ちそこでは大衆、しかも漠然とした意味に於けるいはゆる大衆でなく、プロレタリア階級の自然生的な意識

が目的意識的に轉化され、明確な世界觀に高められねばならぬと主張され、且つそこでは哲學と藝術等の諸文化、特に諸科學との最も密接な關係が積極的に承認され、主張されてゐるのである。

### 三

私は哲學の衰頹の問題に立ち戻らう。最初私はこの問題を謂ゆる「純粹文學の滅亡」の問題とアナロジカルなものであるかのやうに提出した。ところで純粹文學の滅亡の問題は文壇論と結び付けて論ぜられるのがつねである。従つてまた哲學の衰頹の問題は文壇論とのアナロジーに於て哲學界、一般的に學界論と結び付けて考へられ得るであらう。そして注意すべきことは、哲學の衰頹のひとつの原因は實にかくいふ學界なるものが存在せず、また存在しなかつたところにあるとも云はれ得ることである。「學界」とはどのやうなものであるか。第一、學界とはパブリックである。日本の哲學界にはかやうなパブリックといふものが十分な意味では存してゐない。組織の方面から見ても、全國的に統一された哲學會は組織されてをらず、従つて全國の哲學研究者たちが集まつてその研究を發表し、意見を交換する機會といふものは與へられてゐない。自然科學關係ではよく發達してゐる全國的な學會組織が、法科、經濟科、文科となると、次第に少くなり、

或は全然なくなつてゐるといふ注目すべき現象は、何によるのであらうか。それは學問が次第にいはゆるイデオロギー的性質を増すのによると見られるかも知れない。いづれにせよ、學問の學問としての發達にとつてパブリックはたしかに一の重要な要素であらう。云ふまでもなく、學會が即ち學界であるのではない。學會を離れても、學界といふものは存在し得るであらう。然しさういふパブリックも日本の哲學竝に文化科學の方面では極めて不十分にしか存在してゐないやうに思はれる。あるのは寧ろ教壇とジャーナリズムとである（従つて教師とジャーナリストとである）。パブリックとしての學界は、「教師」によつては形作られることが出來ず、ただ「研究者」によつてのみ本當に形作られることが出來るものであり、且つそれはまた良き研究者を作るに甚だ役立つのである。

第二、學界とは傳統である。それは死せる傳統をいふのでなく、生ける傳統を意味する。即ちそこではつねに若干の共通に關心されてゐる中心問題があるといふことである。さういふことはもちろん、人々が互に先を争うて諸外國の最新版の學說または思想を輸入してゐるといふやうな状態ではあり得ないであらう。さういふことは新しい精神をもつて古典の研究に従事するといふ氣風がもつと盛んにならなければあり得ないであらう。さういふことは學者が自分の問題をどこ

までも考へてゆき、自分の思想をどこまでも發展させてゆくといふことになるのでなければあり得ないであらう。さういふことは眞の意味に於ける學派が成立するのでなければあり得ないことであらう。

第三、學界とは批評の自由である。批評の自由はパブリックといふものがなければ現實に存在し得ない。さうでなければ、批評は陰口となり、さうでなくとも陰口として受取られる。パブリックとしての學界といふものが存在しないために個人的關係が力をもち、或はまた批評を遠慮するやうに餘儀なくされ、無い腹を探られはしないかと氣兼ねし、その他どれほど多くの仕方で批評の自由といふものが妨げられてゐるか分らないであらう。然しまた批評の自由があるためには傳統、言ひ換へれば共通に關心されてゐるところの中心問題が存在しなければならぬ。さうでないならば、一般に批評といふものが成立しない。なぜならならの共通の地盤も存しないところでは批評は單に無駄であるばかりでなく、そもそも不可能であるからである。批評の自由が學問の發達のために如何に必要であるかはここに更めて論ずるまでもないことであらう。

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

ける「學界」の存しないといふことである。或は寧ろジャーナリズムが學界を併呑し、もしくは、それに代つてゐるといふことである。従つて問題は、或る論者の云つてゐるやうに、アカデミー（論者のいふアカデミーとは研究所の如きものを指すのでなく、教壇もしくは講壇のことである）とジャーナリズムといふ二つの範疇によつて解明され得るのでなく、却つて辯證法的に三つの範疇が必要であらう。アカデミーとジャーナリズムといふ二つの範疇で問題が提出されることこそ科學の危機を現はすものであらう。問題はアカデミーかジャーナリズムかといふことではない。我々のいふ「學界」、即ちパブリック、傳統、批評の自由といふ辯證法的な構成を有する學界は、いはばアカデミーとジャーナリズムとの統一であるとも見られよう。さういふものとしての學界はジャーナリズムのやうに潑刺たる現實性と批評の精神とをもち、然し單なる評論に終ることなく、寧ろアカデミーの如く理論的、従つて體系的でなければならぬ。然し現實に於てかくの如き學界が存在せず、或は寧ろ存在し得ざるところに、今日の文化危機が現はれてをり、そしてその根柢にそれを制約しつつ今日の社會的矛盾が横たはつてゐるのである。私はここで固より將來に來るかやうな學界の意味を有すべき研究所組織、即ち眞のアカデミー組織に就いて考へてみないであらう。然し今日の文化危機を知るために、例へばかの最近作られた或る研究所のことを考



へてみよ。そこでは一般に研究されるのではない。なぜなら結論は最初から與へられてゐるのであるから。研究の自由がなければ學問は要するにマンネリズムにほかならない。我々のいふやうな學界は現在では一の理論的構成物としてしか存しないのである。

#### 四

私はもう一度哲學の衰頹の問題に立ち戻らう。純粹文學とのアナロジーに於て哲學に於ける純粹なものとは何をいふのであらうか。明治時代には「純正哲學」といふ語が行はれた（この語は、今日學術語としては殆ど全く用ゐられなくなつてゐる。それはただ大學に於ける科を區別して呼ぶ際に「純哲」といふ風に略されてなほ學生の間に使はれてゐる）。この場合純正哲學といふことは主として形而上學ないし謂ゆる本體論のことを指したやうである。然しその後、かやうに純正哲學といはるべきものも變つて來たと考へられることが出来るであらう。即ちかの新カント主義が隆盛を極めた頃、その主張に従つて日本でも形而上學の不可能が唱へられて、哲學は認識論或は廣義の論理學であると考へる人もあつたやうである。然るに最近ではまた形而上學ないし存在論（本體論）が再び廣く認められるやうになつたが、この場合さうしたものが最初純正哲學と

いはれたものとその趣を異にするといふことはもちろんである。かくの如く何が純粹なものと見做されるかは時代によつて異なる——これは文學の場合にもアナロジカルに認められ得ることであらう——としても、何か一般に純粹性といふやうなものが考へられないであらうか。特殊科學殊に自然科學の場合に於ては「純粹」と云へば、それは「應用」に對する。従つてそこでは純粹なものとは理論のことであり、もし應用理論といふやうな言葉の遣ひ方を認めるならば、純粹なものとは原理もしくは原理的理論のことである。このやうな規定の仕方に従ふならば、哲學は一般に「原理の學」といはれるのであるから、哲學は凡そ純粹なもの一般であり、そこになんら純粹ならぬものがない筈である。

然るに今日かの「純正哲學」といふ語は學術語としては廢れてしまつたに拘らず、なほ哲學研究者の氣持のうちにはさういふ純正哲學的な觀念が知らず識らず支配してゐるといふことがありはしないかと思ふ。そしてそのことは現代の哲學の非現實性の一徴候と云はれよう。むかし哲學者ペーコンはイドラ（偶像觀念）論を書いたが、哲學者自身も案外澤山のイドラをもつてゐるかも知れない。かの純正哲學のイドラに捉へられてゐる人は、或る人が社會とか、歴史とか或はもつと具體的現實的な問題を取扱ふと、彼は何か純正哲學者でないかのやうに考へ、もしくは自然

的に感ずる。然し社會哲學、法律哲學、藝術哲學、等々、は應用哲學とでも呼ばねばいけないのであらうか。社會哲學は社會の原理の學であり、藝術哲學は藝術の原理の學であるとするならば、それらは決して單に應用の名をもつて稱せられるべきでない筈である。それらは寧ろ哲學體系の各部分にほかならない。プラトンの哲學に於ける最も重要な書は『ポリテイア』（國家論）の名を冠せられてゐる。もしもヘーゲルが最初から單なる論理學の専門家であつたとしたならば、彼は恐らく辯證法の體系的な觀念に到達しなかつたであらう。カントに於けるいはゆる先驗論理學の場合でも同様であつた。時代の生ける現實の問題の中へ深く沈潛することによつてこそ、論理學や認識論などいはゆる純正哲學なるものにとつても新しい思想が孕まれ得るのである。然るに、例へば几帳面なカントが時を忘れてルソーを感激しながら讀み耽つたといふことを立派な逸話として話す同じ人が、今日、學生が例へばマルクスを耽讀するからと云つて冷笑し、或は非難するとしたら、如何であらう。哲學者も所詮階級人である。哲學に於ける純粹性の問題は哲學的精神の問題であると云はれよう。それは「主體性」の問題である。さういふ意味に於てそれは文學に於ける純粹性の問題と似てゐる。なぜなら文學に於ける純粹性も作家の主體性の問題にかはるから（もちろん我々のいふ主體は純粹な自我といふやうなものでなく、そのうちに社會的

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

文學とのアナロジーに於て、固よりどこまでも或る程度に於てのことではあるが、哲學の純粹性といふことが考へられるとするならば、同じアナロジーに於てこれと反對のものも考へられるであらう。純粹文學に對して考へられるのは大衆文學である。それ故にもし純粹哲學に對立するものがあるとするならば、それは論理學や認識論に對する社會哲學や藝術哲學などのことではなくて、まさに大衆哲學のことでなければならぬ。大衆哲學といふのは俗流哲學のことである。さういふ俗流哲學といふのは、私が他の場合にミユトス及びロゴスに對して規定した意味に於けるドクサ的、從つてドグマ的哲學のことである。今日いはゆる大衆文學がファッシズム的イデオロギーの上に立つて現はれてゐるやうに、かかる大衆哲學もまたファッシズム的内容をもつて現はれてゐる。日本精神主義の諸博士の哲學がそれである。大衆文學の流行が必ずしも文學の隆盛を意味しないのと同じく、この種の哲學の流行は哲學の盛大を語るものでなく、恐らくその正反對の徴候と見られなければならないであらう。

さて哲學の再建が如何なる方向に於て、如何なる基礎の上に可能であるかは、右の論述からしておのづから明かであらう。なほ殘された問題はいはゆる純正哲學、しかもそれが形而上學ないし、存在論といふ意味に解された場合の問題である。周知の如く、エンゲルスは、從來の哲

學のうち存續するのは形式論理學と辯證法のみであると云つた。もしさうだとすれば、從來の哲學に於て多くの場合最も哲學的なものの如く見做された形而上學は遂に滅亡すべきものでなければならぬ。そこにはいはゆる純粹文學の滅亡の問題とは全く違つた意味での、いはゆる「純正哲學の滅亡」の問題が提出されてゐると考へられよう。それともカントにも拘らず、新カント主義にも拘らず、繰返して現はれて來た形而上學は、今後もまた何か新しい意味を含み、新しい形態をとつて現はれて來るであらうか。これは極めて重要な、そしてここに簡単に片付けてしまふことの出来ない問題であるやうに思はれる。我々の間でもポピュラーな名であるルナンは、彼の二十五歳のとき、『科學の將來』といふ書物を書いた。それは丁度一八四八年のことであり、この書物のサブタイトルは「一八四八年の思想」と記されてゐる。近代史に於ける最も記念すべきこの年に一青年學者によつて書かれたこの有名な書物の運命に就いて考へることは興味がなくはない。然し我々は今日ルナンの青年らしき野心に倣つて「哲學の將來」に就いて何か書くべきであらうか。

## 哲學者の定義による人間

### 一

近年「哲學的人間學」といふ題目がしきりに唱へられてゐる。さういふ企てに對しては色々と非難攻撃が加へられてゐることでもあるが、然し私は哲學的人間學の意圖の中には或る正當なものが含まれてゐると思ふ。尤も、「人間とは何であるか」といふ問は、この頃のいはゆる哲學的人間學を俟つて始めて問題にされるに至つたといふわけではなく、從來どのやうな哲學もそれを何等かの仕方で問題にして來た。この問が自覺的に問はれた例としていつも思ひ出されるのはソクラテスであらう。プラトンはその最も美しい對話篇のひとつである『パイドロス』の中でソクラテスをして、「私は知識を愛する者だ、然るに田園や樹々は私を教へず、私を教へるのは町の間である」といふまことに意味深い言葉を語らしめた。ソクラテスが狂的な情熱をもつて求めた

のは自然に關する知識でなく、人間の本質についての知識であつた。

人間とは何であるかといふ問に對して、これまで種々の哲學は種々に答へて來た。その答は、人間とは「理性的動物」であるといふ最もよく知られた人間定義から、ラ・メトリイの有名な「人間・機械」の説に至るまで、様々に異つてゐる。かやうな種々様々な人間の本质規定を、マックス・シェーラーの試みたやうに、いくつかの根本類型に分類するといふことも有益なことであらう。シェーラーは五個のそのやうな根本類型を區別してゐる。然しまたかくの如き根本類型の分類と並んで、いな寧ろそれよりも重要であり且つ興味があるのは、從來哲學者たちによつて色々なされた人間定義の、凡てにでなくとも、その大部分に共通な、人間に關する何等かの根本的規定が存在しないかを探ねて、言ひ表はすことでなければならぬ。

私はいま、從來現はれた人間についての哲學的諸定義の大多數に共通な規定を求めて、それを「中間者」(メデイウム)といふことにおいて見出し得るやうに思ふ。この「中間者」といふことは人間に關する單に最も一般的な哲學的な規定であるばかりでなく、私の見るところによれば、また最も根本的な且つ意味深き規定である。

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



者といふことがそれぞれの哲學者においてそれぞれ特殊な意味を擔つてゐることは云ふまでもない。私がここで問題にしてゐるのは次に、もちろん「哲學的な」人間規定である。然るに人間についての或る規定が哲學的であるかどうかといふことは、そのやうに規定された人間のうちに哲學するといふことの可能性と必然性とが含まれてゐるか否かによつて判別され得るであらう。哲學的な人間規定は同時に哲學そのものの可能性と必然性とを現はすものでなければならぬ。

一二の顯著な例を擧げて見よう。プラトンによれば、人間は存在と非存在との「中間者」(メタクシユ)である。そこで認識は人間において哲學(ピロソ피아、知を愛すること)としてある。人間の認識はエロス(愛)の形をとる。エロスは中間者としての人間の特に優れた存在の仕方である。既に知を所有する者の誰も、また全く知を所有せざる者の誰も哲學しないであらう。哲學は「知と無知との中間」である。哲學、そして一般にエロスは、所有と無所有との中間であつて、後者の前者への憧憬、努力、推移である。エロスはポロス(富)とペニア(貧)との間の子供である。それは非存在の眞の存在への運動である。このやうにしてプラトンは哲學をもつて中間者としての人間の優越な存在の仕方であると見做した。

同様の考へ方は近代においても現はれてゐる。例へば、デカルトの如きもその『メディタチオ

ネス』の中で、人間をもつて神と無との間の、即ち最高存在と非存在との中間者（メデイウム）であると云つてゐる。然し中間者（ミリュウ）といふことを最もはつきりと人間の根本的規定と考へたのはパスカルであらう。パスカルに従へば、宇宙における人間の地位はまさに中間者といふことである。我々の身體は宇宙の全體の裡にあつてはさらに知覺し得ぬほどのものであるが、我々の到底達することのできぬ虚無にも等しき微塵子に對しては一の巨體、一の世界、寧ろ全體である。かくて自然に於ける人間は、「無限に比しては虚無であり、虚無に比しては全體である、それは無と全との間の中間者である。」けれども人間はまた他の意味においても中間者である。「人間は天使でもなければ獣でもない。」といふのはパスカルの有名な言葉である。そして我々は、實際、その他の多くの哲學者や思想家の著作の中から凡てこれらに類する言葉を容易に取り出して來ることが出来るであらう。

## 二

人間が身體と精神とから成るといふことは極めて普通に行はれるところの見方である。然るにこの全く普通の見方は、實際においては、何等か物質から意識が出て來るといふやうな見方――

いはゆる唯物論的テーゼ——を含むのでもなければ、また逆に意識から物質が出て來るといふ風な見方——いはゆる觀念論的テーゼ——を含むのでもなく、寧ろほんとを云へば、人間が物質的な存在でもなく、純粹に精神的な存在でもなく、却つてその間の中間者であるといふことを言ひ表はしてゐるであらう。物心的存在といふ人間定義も中間者としての人間といふ規定のひとつの場合であることが普通である。

かやうな人間規定に相應して人間の意識そのものもまた多くの場合中間者として捉へられて來た。即ち人間の意識には二つの方向がある。傳統的な人間學はその一をアクチオ（能動作用）と、その他をパッシオ（受動作用）と呼び慣はしてゐる。能動作用といふのは思惟の活動であり、受動作用といふのは一方ではいはゆるパッション（感情、情緒）、他方では感覺を意味する。中世哲學を支配した人間定義は、人間とは身・心・靈的存在であるといふことであつたが、これは先づ人間をもつて身體と精神とから成るものとし、次にこの精神もしくは意識には純粹な能動作用をなす靈的部分と身體乃至物體によつて働きかけられるところの心的部分とがあると考へるところから生じたものと見ることができであらう。いづれにせよ、近世においても、意識におけるアクチオとパッシオとの區別はデカルトやスピノザを初め多くの哲學者たちによつて認められ、

用ゐられたところである。我々はカントの認識論においてさへなほその影響を見てもよいであらう。カントによると、人間の認識は二つの要素、言ひ換へれば感性和悟性との協同を俟つて初めて成立するものである。そのいづれか一方のみでは認識は成立せず、必ず両者が必要である。然るにカントに従へば、感性の本性は「受容性」であり、悟性の本性は「自發性」である。受容性はパッシオに、自發性はアクチオに相應すると見られるであらう。それ故にカントが人間的認識を感性和悟性との兩要素から成立すると考へた限り、彼もまた人間を中間者と見做した者と云はれ得るであらう。

中間といふことは種々なる意味に解することができる。先づそれは二つの要素の混合といふことを意味しよう。そして實際、プラトンの如きは人間をば存在と非存在との「混合物」(ミクトン)と呼んでゐる。中間といふことが何を意味するかはその兩極にあるものの關係によつて決まるであらう。アリストテレスは兩極にあるものを連續的に考へようと努力した。そこで彼は身體と精神との關係の如きをも、前者を可能態(デュナミス)として、後者をその實現としての現實態(エンテレケイア)として捉へた。連續的な見方は量的な見方と結び付くであらう。アリストテレスが人間諸徳の根本的な規定として「中間」(メソン)或は程よき乃至中庸を考へたのは

周知のことである。例へば、勇氣の徳は過ぎたる蠻勇と足らざる臆病との中間である。人間の行爲はたいてい多過ぎるか少な過ぎるかといふことの間に動いてゐる。徳とは過不足の中間のことである。このやうな場合アリストテレスの考へ方に量的な見方が多分に含まれてゐることは争はれないであらう。然しまたこれに反して、中間者の兩極に立つものを質的な對立物と見做すことができる。その場合、人間が中間者であるといふことはとりもなほさず人間の本質が「矛盾」であるといふことを意味するのである。このやうにパウロ、その他多くの宗教的な思想家や哲學者において、人間をもつて靈肉相剋の矛盾的存在と見る見方があるのである。

そのほかまことに種々様々な人間理解の根柢に中間者といふ規定が横たはつてゐる。例へば、人間が生成の世界に屬するといふこと、或はまた彼の常態が不安定、進んで不安であるといふこともそのやうな根本規定から導き出された。その他、その他。

### 三

とにかく人間が中間者であるといふことは我々の生活における根本的な基礎經驗に屬してゐるやうに思はれる。種々なる哲學はこの基礎經驗の種々なる理論的解明にほかならないやうに見える。

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

然るにこのこともまた種々なる意味において語られる。それは人間は人間からでなく社會から理解されねばならぬといふことを意味することでもきよう。人間は「社會的動物」であるといふクラシカルな定義を與へたアリストテレスの社會哲學的根本命題は、「全體は部分より先きである。」といふことであつた。換言すれば、社會は個人的人間に先行するといふのである。プラトンは社會もしくは國家をもつて大規模における人間と見做し、人間を知るためにはそれを大規模のものにおいて、即ち國家において研究せねばならぬと考へた。かやうな考へはヘーゲルにまで續いてゐる。然しまた中間者といふ基礎經驗は人間が被造物であることを現はすといふ風にも解釋された。中間者といふからには、人間以上のものが豫想され、そのものは人間が何であるかを知らるために本質的に缺くべからざるものでなければならぬ。かかるものとは神であり、人間は神によつて作られたものである。しかも人間はまさに中間者として動物その他一切の被造物とは異り、神に似せて造られたものである。そこで中間者といふことは人間の「宇宙における特殊地位」

を現はすことになる。

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

ところで人間が中間者であるといふことが從來最も多くの場合觀念論的に把握されたことは云ふまでもない。例へば、人間の意識には能動作用と受動作用とがある。受動作用即ちパッションが身體乃至物體から働きかけられ、それによつて限定されるに反し、能動作用は純粹な自發性として身體的に制約されることなき純粹な精神、言ひ換へればヌース即ち理性にもとづくのでなければならぬ。理性は身體から離れてなほ獨立に存し得る精神である。人間が「理性的動物」として定義されたとき、このやうな理性が認められた。理性的動物といふことも中間者としての人間

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

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

哲學は他の諸科學に對して「全體」の學として普通に特徴付けられてゐる。ところで哲學的問が全體についての問であるべきであるならば、その問は、單に問はれたもののみでなく、またかく問ふものが——しかもまさに問ふたものとして——一緒に問はれるといふやうに問はれるのでなければならぬ。さうでなければ、その問は眞に全體的な、從つて哲學的問であることができぬ。それ故に哲學的問においては人間は問はれたもの（客體）としてばかりでなく、同時にこの問を問ふもの（主體）として問はれなければならぬ。そこからしても知られるやうに、人間についての哲學的な規定は人間を主體・客體的に捉へねばならぬ、單に客體的にのみ人間を捉へたのでは、いまだ哲學的な人間規定と云ふことができない。然るに人間が中間者であるといふ意味は、實に、人間が主體と客體との中間者であるといふことであると考へられる。主體と客體とは異つた秩序に屬してゐる。そして人間は單なる客體でなく、また單なる主體でもなく、却つて



主體と客體との中間者である。この場合中間者といふことは辯證法的に、即ち對立物の統一といふ意味において語られる。

ここに主體と客體といふのは心と物とのことではない。主體は普通にいはゆる主觀、即ち意識でない。むしろ人間の意識の本性は人間が中間者であること、彼が主體と客體との中間者であるといふことを意識せしめるところにある。主體といはれるのはこの場合、客體が意識の外に超越して意識を限定するものであるのとは反對に、意識の内に超越して、いはば裏から意識を限定するものである。それは、分り易く云へば、外的自然に對する内的自然と考へられてもよい。或はそれは普通にいふ身體即ち外的身體に對して内的身體と考へられることもできる。ニーチェのいふディオニソスのものとはそのやうなものをいふのであらう。人間はアポロ的なものとディオニソスのものとの中間者、即ち兩者を一緒に含む矛盾のものと見られてもよいであらう。

いづれにせよ、人間が中間者であるといふことは古來哲學者たちが人間を色々に定義して來たことのうち恐らく最も一般的な規定であるばかりでなく、またそのことは我々の現實の生活に最も深く根ざせる我々の基礎經驗であるやうに思はれる。問題はこの中間者といふことを如何なる意味に如何に哲學的に解明するかにある。人間が中間者であるといふことは人間が辯證法的なもの

のであるといふ意味でなければならぬであらう。そしてまた人間が中間者であるといふことの根本的規定のうちに、哲學そのものの可能性も必然性もあるであらう。然し私は今ここで私自身の考を特に述べようとしたわけでなく、むしろ從來の哲學者たちの人間定義における最も一般的なものを一應取り出してみるといふことが私の興味であつた。

## 不安の思想とその超克

### 一

すでに數年このかた我が國においても精神的危機は絶えず叫ばれてきたが、その危機の最も内的なもの、いはば最も精神的なもの、従つてまた最も魅惑的でもあり得るものは、從來なほ一般には眞實に經驗されてゐなかつたといふことができる。これは日本の社會的、特に文化的條件に制約されてゐるのであらう。ヨーロッパにおいてはもちろんかやうな精神的危機は既に以前からその精神的な表現を生産してゐる。それは、文學において、神學において、哲學において、それぞれ魅惑的な表現を與へられた。プルースト、ジード等の文學、バルト、ブルンナーなどの神學、ハイデッガーその他の哲學がかやうなものと見られ得るであらう。ひとはそれらをおしなべて、不安の文學、不安の神學、不安の哲學といふやうに考へることができる。それらは既に早く日本にも紹介され、移植されてゐる。しかしながらこの國の社會的、特に文化的條件のために、

それらのものも、一般にはただ新しいもの、新しい文學、新しい神學、新しい哲學として受取られ、新しいものに對する日本人のいつもの愛好癖から歡迎されたに過ぎなかつた。攻撃する側の者も、それらの特殊な性質を十分に理解することなく、それらを他のものと一樣にブルジョワ文學、ファッシズムの哲學等として、無差別に批評するに止まつた。よしそれが必ずしも間違ひでないにしても、それは殆ど無意味にも近い概括であるであらう。例へば、バルトとシュパンを、ハイデッガーとジェンティーレを同列にして批判してみたところで、どれほどの利益、どれほどの切實さがあるであらうか。ともかく今舉げた種類の文學や哲學は、人間の生活、社會の將來に關し積極的なプログラムを掲げ、積極的なイメージを與へるものとしてよりも、現代人の不安乃至懷疑、その精神的危機の最も精神的なものの表現として特殊な性質をもつてゐるのである。

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

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

フランスの批評家クレミューは、世界大戰後の文學を決算し、その思想の登録を企てた書物のなかで、一九一八年から一九三〇年に至る間を一つの「ペリオード」と看做してゐる。ペギーは歴史において無秩序、分裂もしくは準備の時期である「ペリオード」と、大いなる體系または著作の開花に適する時期である「エポック」とを區別したが、それらの年に跨る時期はかやうな意味での「ペリオード」であつたといふのである。それは過渡的時期であつて、それを性格附けてゐるものはまさに不安の精神である。この時期は一九一八年に始まつてゐる、それはちやうど戦争の終つた年であつた。従つてこの不安は、クレミューによると、戦争の影響といふよりもむしろ戦後の影響と見られなければならない。平和に關してなされたあらゆる豫想、戦争の終結と靜穩及び幸福とをただ漠然と同一視してゐた期待は、完全に裏切られた。フランスは少くとも戰勝國ではなかつたであらうか。しかし勝利は社會の平和と幸福を意味しなかつたのみか、反對にイ

ンフレーションその他の原因のために社會的動搖と不安は増大するばかりであつた。一九一四年には、この年に戦争が始まつたにも拘らずなほ、世界は固定した不動のもの、徐々の進化によつて移つて行くものと見えてゐた。しかるに一九一八年は突然すべての者にこの世界の不安定と轉變を教へた。かやうにして普遍的な流動主義の像が人々の心に深く描かれるやうになつたのである。

この年以後において象徴的な意味を有するに至つた文學者や哲學者の名は、戦前にもよく知られてゐた。けれどもその場合彼等の多くは人生のヒロイックな解釋者として迎へられたのである。例へばベルグソンまたはジードは、彼等が影響を及ぼした限り、その當時このやうなヒロイックなそして活動的な意味において影響を及ぼした。ベルグソンの哲學は主意説の意味に受取られ、理智を越えて生命の跳躍を體驗することを教へた。ジードの作品はヒロイズムの意味に理解され、あらゆる束縛を斷ち切り、ニーチェに結合して、生を肯定することを教へた。「如何に活動すべきか」、この問に對する答が、一九一四年までは、青年たちが彼等の教師に尋ねたことであつた、とクレミューは記してゐる。社會において如何に身を處すべきか、自己を犠牲にして社會のために行動すべきか、それともかやうな犠牲を拒んで個人の見地を主張すべきか。ともかく行動の原

理が青年たちにとつて問題であつたといはれる。

しかるに、更にクレミューによると、戦争の大變動はこのやうな「行動の悲劇」に「知識の悲劇」を置き換へた。「人間とは何か。生活とは何か。世界とは何か。何故に生きるべきであらうか。」人間も、生活も、世界も、もはや理智の框の中へ入れることができぬやうに見えた。合理的であつた一切のもの、思想或ひは人格の骨組は碎けてしまつたやうに見えた。すべては不安定なものと感じられた。今やひとはベルグソンから事物の絶えざる流轉の感情を受取る。無意識のうちにあつてしかも我々の生活に對して殆ど獨裁的な力を現はすと看做されるリビドに關するフロイトの學説が、そのとき強く影響し始めた。プルーストは時間及び境遇の作用のもとに人間の人格が不斷に變化するといふことを教へる。ジードはかやうな流動主義を倫理のうちへ移し入れ、人間の行爲の偶然と無理由とを説き、あらゆる義務を斷ち切つて情熱と瞬間の充實とを求めることを勧める。そしてドストイェフスキーは不安の傳道者としてヨーロッパに現はれた。すべてこれらのことは一九一八年以後の社會の情勢に一致し、それを反映してゐた。それらの思想や文學は、懷疑、不安、否定の表現であつたか、或ひは少くともかかる意味に解釋されて影響したのである。

ところで日本では昨年あたりまではかやうな不安の思想の影響は局部的であつた。青年の心を壓倒的に支配したやうに見えたのはマルクス主義であつた。到る處旗幟鮮明であり、どこでも威勢が好かつた。ともかく「如何に活動すべきか。」が問題であつた。いはゆるプロレタリア文學に反對する者は、新興藝術派と稱し、或ひは新社會派、新心理主義の文學、等々と名乗つた。しかし反動期が順序としてやつて來た。外部に阻まれた青年知識人の心はおのづから内部に引込まれるであらう。社會的不安は精神的不安となり、しかも「内面化」される。我々はもとより歴史の類推を間違つて行ふことを避けねばならぬ。歴史はつねに具體的である。しかしながら今や我が國においても「行動の悲劇」に「知識の悲劇」が從つて來つつあるのであるまいか、少くともその危険の近づいて來たことが豫感されるやうである。かくの如き危機は、單なる文化的危機と直ちに同一視することのできぬ一つの「精神的」危機である。そしてこの危機は、青年インテリゲンチヤにとつて魅惑的でないだけ、一層危険でもある。

そこで我々はもう少しクレミューの記録をもととしてフランス文學のうちに現はれた不安の思想の特徴を指摘してみようと思ふ。先づそれが流動主義的であることは既に上に述べたところから知られよう。かかる流動主義は一方では事物の相對性に對する鋭敏にされた感覺と結び附く。



この感覺が強められるに従つて、相對的なものに對して絶對的なものに對すると殆ど同様の信用が與へられ、ひとは相對的なものに魅了されて生きるであらう。そして他方、流動主義的思想は時間性に對する特殊な感覺或ひは趣味と結び附く。空間的なものは單に外的なものであつて、本質的なものは時間的なもの、動的なものである。理智のかかはるのは空間的なものに過ぎず、また理智といふものは「自己の表面における」小さな光に過ぎない。我々の行爲、我々の存在を決定するものは、セックスuariティに浸潤された無意識的なもののうちに根差すかのやうに考へられた。いづれにしてもアフエクティヴな生活が我々自身の本質的なものであつて、これは我々の理智の捉へ得ぬものであり、そこではあらゆる矛盾するものが同時に存在することが可能であるとせられる。かやうにしてまた一面的にパトロギー的であることがそのやうな文學の特徴と見られ得るであらう。

しかるに理智的なもの、空間的なもの、剛性的なものから離れて、情緒的なもの、時間的なもの、流動的なものへ向ふ感覺乃至趣味は、客觀的なものから主觀的なものへの轉向と同じである。社會に信賴を失ひ、或ひは社會的に活動することを阻止された人間はいはば必然的に自己の内へ、内へと引き入れられる。かくして内觀もしくは内省がブルーストやジードなどの道に従つ

た新しい文學の方法であつた。主觀的といつても、不安の精神にとつてはもはやロマンティシズムは可能でなかつたであらう。そこで新しい文學は規則としてシンセリティをとつた、そこから今日新しいリアリズムといはれるものが生じた。假借のない鋭さをもつて、どのやうな道德的顧慮にも妨げられることなく、これらの心理學者たちは彼等の自己の追求に身を委ねた。それだからといつて、彼等を單に個人主義者と考へることは一面的であらう。十九世紀の偶像であつたところの個人及び個人の權利の觀念は、既に戰爭によつて無に等しいものであるといふことを教へられてゐたのである。戰後における社會的不安のうちにあらゆる事物の不安定を経験した人間は、外的世界の存在を疑つてはならぬ理由を見出すことができず、彼等にとつて現實の生活は彼等が想像し、發明する生活よりも實在性の少いものにすら感じられた。彼等は社會から孤立し、游離し、或ひはむしろ社會は彼等から逃げ去る。かくていはば外的世界の破産を宣言して人間生活の内部を追求した人々は、ここでも自己のうちに不動の基礎を見出すことに失敗したのである。外的世界の破産に内的世界の破産が附け加はる。人格の不動性と統一性とは把持されなかつた、却つてここですべてが流動的であつた。一九一八年から一九三〇年に至る時期は、文學史において「人格の分解」の時期として残るであらう、とクレミューはいつてゐる。人間の人格はたと

へば微塵のうちにあることになる、彼の「自己」は瞬間瞬間に生き、他の者に傳へることもできず、自分自身にも捉へることのできぬ連續的な多くの「自己」に分割されてしまふ。人格の統一は「意識の流」に置き換へられる。ブルーストは人間的自己の連續性はただ無意志的な記憶のはたつきによつて保證されるのではないかといふやうに考へたのであつた。

言ふまでもなく、我々はドストイェフスキー、ブルースト、ジード、ピランデロ或ひはジョイスなどの文學を決して低く評價しようとする者ではない。それが文學として、新しい藝術的世界の開拓者として有する独自の價值は十分に認められねばならぬであらう。それは特にシンセリティを藝術的態度とすることによつて主體的なりアリズムを立てた。またそこにおいてなされた人間心理の發見には多くの貴重なものが含まれてゐるであらう。しかしながら我々はそれがその性格において不安の文學であるといふことも忘れてはならない。社會的不安がかくも増大した時代も稀であり、人間の不安がかくも深く表現された時代も稀である、といはれ得るであらう。

## 二

さて我々はいま、同時代のドイツの哲學に轉じて一瞥を與へよう。ここでも、あの不安の文學

について教へられたのと同じ傾向、同じ特徴が見出されるといふことは、我々にとつて興味がないであらう。戦前のドイツにおいては、觀念的抽象的であつたにせよ、ともかく活動主義が支配的であつた。新カント派、或ひはむしろ新フイヒテ派ともいふべきマールブルク派の哲學は、その代表的なものと見られよう。しかるに戦争はここでも「行動の悲劇」を、いつものドイツ人の仕方ですらうはロマンティズム（ヘルダーリンの流行）をもつた後に、やがて「知識の悲劇」に置き換へた。そして、人間とは何か、といふことが問はれた。不安の哲學は生産され次第に流行するやうになつた。かやうな變化を示す一例としてニーチェ解釋の變化を擧げることができる。以前にはヒロイズムの哲學者として、活動的な理想主義者としてすら解釋されてゐたニーチェは、今やキェルケゴールと並んで不安の哲學のうちに取り入れられる。我々はここに、今日ハイデッガーを代表的な名とする不安の哲學の若干の特徴を簡單に記してみよう。

一、あの不安の文學が時間的であるやうに、この不安の哲學も時間的である。兩者の間に差異があるとなれば、南方のカトリックと北方のプロテスタントといふやうな差異であらう。彼の書物が『存在と時間』と名附けられてゐる如く、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ひは熱情さへもある。ライプニ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つ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。ヤスパースによると、彼の歴史における人間の本質は彼のいつにおいても完成されぬ時間存在の不安定として、つねに時間の途上にあるといふことである。

二、不安の文學と同じやうに不安の哲學も一面的にパトロギー的である。あの文學がフロイトの精神分析學から大きな影響を受けてゐる如く、この哲學の代表者の一人ヤスパースがもと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、理智、理性、一般にロゴス的なものに對する信頼が失はれ、アフエクティヴな生活が人間の根本であるやうに考へられる。ハイデッガーによると、世界における人間の存在の仕方を現はすものは「氣分」である。人間の根本的規定はゾルゲ（關心）であるときれ、しかもそれは直接に恐怖もしくは不安として解釋された。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はない。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ものとして根源的に顯はになる、言ひ換へると、それが存在者であつて、そし

て無でないといふことが顯になるのである。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。却つて不安において顯になる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顯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、と説明されてゐる。

三、不安の文學が主觀性の文學であるやうに、不安の哲學も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。抽象的思惟は具體的な人間から眼を背けて純粹な人間を見る、主觀的思想家は抽象的な人間存在を具體的なもののうちに理解する。」しかし具體的なもの、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ふと、哲學は手段でなく、まして魔法でなく、人間が世界のうちへ入つて行くことにおける意識である。世界のうちへ入つて行くこと

の意味が哲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はない。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なく、哲學的な生は却つ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。哲學に關するこのやうな見解は、例へばブルーストの文學についての見解と類似してゐないであらうか。「スタイルは決して或る人々の信ずる如く裝飾ではない、それはテクニクの問題ですらない、それは——畫家における色の如く——視覺のひとつの性質、我々の各々の者が見て、他の者が見ないところの特殊な宇宙の啓示である。」そして完全に精神的生の眞理のうちにあらうとする藝術家はただ獨りでゐなければならぬ、といふやうにブルーストは考へたのである。

四、不安の文學においてのやうに不安の哲學においても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。ハイデッガーによると、科學の問題が嚴密性 *Streng* にあるとすれば、形而上學の問題は嚴肅性 *Ernst* である。あの *sincérité* とこの *Ernst* とはほぼ同様の精神的

態度を現はすであらう。この哲學もあの文學と同じくアイディアリスティックでもなく、ロマンティックでもなく、リアリスティックであらうと欲する。「物そのもののへ」といふのが現象學のモットーである。物が自己自身を顯はにする即ち「現象する」場面は何處であらうか。いまこの窓前の樹木は私が眠つてゐる間にも存在しはする、しかしそれが自己自身を顯はにするのは私の覺めたる心の眼にとつて、即ち意識においてである。現象學は物が自己自身を顯はにする場面において物を捉へようとし、従つて意識の研究がそのテーマとなる。そしてパトロギー的な哲學は人間の本質的なもの、根源的なものが自己自身を顯はにする場面は情緒、感情、一般にパトスの意識であると考へる。ところで現象學は、既にフッサールにおいて、理論的構成を排して「純粹に記述的」であることを意圖してゐる。現象學においては「あらゆる原本的に與へる直觀は認識の權利の根源であるといふこと、我々にとつて直觀において原本的に（いはばその體現的な現實性において）現はれるすべてのものを、それが現はれるがままのものとして、しかしまたそれがそこに現はれる範圍内においてのみ、單純に受取るといふこと」が大切である、と彼はいふ。このやうに現象學においては直觀が重んじられるけれども、それを單なる直觀主義と考へてはならず、却つてひとが現象學において見出すのは、しばしばスコラの煩瑣として非難される如き精緻



な分析である。従つてそこには特殊な知性がはたらいてゐる。ハイデッガーも「構成」を排斥し、「體系」に對する極端な嫌惡をさへ抱いてゐる、彼もまた分析と記述とを重んじる。しかるにこのやうなことは不安の文學の方法についてもいはれ得ることであらう。

要するに、不安の哲學も不安の文學も、ヤスパースの語を轉用すると「限界情況」におかれた人間の表現であるといつて宜いであらう。なによりも客觀的社會から孤立させられることによつて、人間はかくの如き主觀的な限界情況に追ひやられる。世界はそこではその動かし難い客觀性において認められない。しかも注意すべきことは、そのやうな哲學や文學において人間は「限界」にあるものによつて根源的に規定されてゐると見られたといふことである。かやうに限界にあるものは、或る人にとつては「死」であり、他の人にとつては無意識のうちに乃至意識下においてはたらくリビド的なものであつた。

粗略ながら不安の文學と不安の哲學とに共通する思想の根本的特徴が指摘された後に、我々は次にこのやうな思想の行方を窺つてみよう。人間はいつまでも不安のうちにとどまり得るものではない。ゲーテがいつた如く、植物でさへすでに「純なる太陽に向ふ」、「色どられたる地上に向ふ」衝動をもつてゐるやうに見える。人間もまたかくの如きヘリオトロピズム（向日性）を具へてゐる。

いまクレミューによると、一九一八年に始まった「ペリオード」は一九三〇年には終結に達した。そのことを示す徴候は如何なるものであらうか。それは先づ一九一八年に教師として選ばれた人々に對する反動において現はれてゐる。彼等は見捨てられたか、彼等に對する興味が急になくなつたか、或ひは、最も多くの場合、彼等の著作に新しい解釋が加へられるやうになつたかした。例へば、ブルーストはもはや人格の破壊者とは見られないで、人間に藝術的創造をその生存理由として與へる詩人と見られるやうになつた。同じやうに、ジードはもはや道德の破壊者としてでなく、ヒューマニストとして、「新しいゲート」として理解されるやうになつた。このやうな解釋の變化は精神的不安の轉向を語るものであり、そしてクレミューは、もはや不安の時期が去つて再建の時期が來たことを告げるものであるといつてゐる。「知識の悲劇」に「新ヒューマニズム」の肯定が繼ぐのであると彼は考へる。一九三〇年の安定のひとつの他の徴候は、オリジナリティに對する考へ方の變化である。あらゆる不均衡の時期に支配的な絶對的獨創性といふ觀念は漸次消え失せ、青年たちは先輩の列に加はり、彼等の歩んだ道に従ひ、それを擴げることが再び始めるに到つた。そしてあの不安の精神の表現である文學がシンセリティを求めたのに對し、このとき確實性が求められる。かれが個人的伎倆を問題にしたのに對し、ここでは完全性が問題にされ

る。かれが精神もしくは想像の豊富を好んだのに對し、いまでは選擇、均衡、綜合、創造への傾向が現はれてゐる。そしてこれはクレミューによると歴史の法則に適合する。けれど、人類が參加した血腥い大闘争の後には、ヒューマニズムの光輝ある時代が從つて來るといふのがつねであるからである。しかしながら、事實、そのやうな新しいヒューマニズムの時代は、一九三〇年において、或ひはその後今日までにおいて、展開されたであらうか。我々はクレミューの考へが錯誤でないかを恐れる。例へば、戦争の危機はなくなつてゐないばかりか、むしろ増大してゐることは、今日フランス人こそ最もよく知つてゐるべき筈である。そしてドイツの哲學においては如何であらうか。ここでも一見「知識の悲劇」に既に「新ヒューマニズム」が從つたかのやうに見える。いはゆるヘーゲル復興、その他の現象がそれを示してゐるといはれるであらう。しかし新ヘーゲル主義の哲學の如きが今日に至るまで如何に無氣力であるかは誰の眼にも明瞭である。社會的安定の時期はまだ到來してゐないのみか、むしろ反對に矛盾は尖鋭化してゐるのである。あつたのはただ僅かな相對的安定期のみである。それだからまた不安の哲學が自己の轉化を企てる時、容易にファッシズムの哲學ともなり得るのである。そして新しいヒューマニズムが來るとしても、反對の側から來るであらう。クラシシズムの再生は全く新しい社會的地盤の上において

のみ可能であらう。

## 三

不安の思想が社會的不安に制約されてゐることは言ふまでもない。そのことは何よりも、互に直接に交渉してゐないやうに思はれるフランスの文學とドイツの哲學とが、右に述べた如く根本において共通の性質を含んでゐるところからも察知され得るであらう。それ故に社會的不安にして絶滅されない限り、不安の思想が完全に超克されることは不可能であるといはれるであらう。かくて最も基礎的な問題が實踐的にこの社會を革新することにあるのは確かである。しかしいま不安の文學及び不安の哲學として提出された問題は、文學及び哲學そのものに關する限り、一般に如何なる方向において解決を求むべきであらうか。ここに簡單にしてもこの問題に觸れておかねばならぬ。

前世紀の末から人間は自己に値する自己の定義を求めて迷つてきた。種々の努力がなされたにも拘らず、人間についての一義的な定義は發見されず、如何なる人間規定も普遍的な承認を得ることができなかった。「如何なる時代においても人間の本質及び起原に關する見解が我々の時代

におけるよりも一層不確かで、曖昧で、多様であつたことはない。——永年精細に人間の問題を研究した結果は著者にかく主張する權利を十分に與へる。我々はほぼ一萬年に亘る歴史において、人間が徹底的に『問題的』となつた最初の時代である。この時代において人間は彼が何であるかをもはや知らない、しかし同時にまた彼がそれを知らぬといふことを知つてゐる。」とマックス・シェーラーは書いてゐる。しかも人間が何であるかといふ問は、人類學、生物學、社會學、等々の諸科學によつては人間の現實的な生活意識に満足を與へるやうには答へられ得るものでなく、それに眞實に答ふべき任務を有し、また答へ得るものは哲學と文學とであらう。かやうに今日クレミューのいふ「新しいクラシカルな人間の定義」が要求されてゐるのである。

現代の哲學が「人間學的」であるといふことはそれ自體非難さるべきではないであらう。人間學的と觀念論的とを直ちに同一視する限り、唯物論はあまりに單純である。さういふ唯物論哲學こそ、今日、人間は何であるかといふ問に、正確に、具體的に、眞實に答へねばならぬ義務を有してゐると思ふ。この場合、單に人間の存在は社會的に規定されてゐるといふ如きのみでは不十分である。たとひ人間の現在の不幸が社會的原因によるとしても、何故に私は自己を犠牲にして社會の革新のために活動しなければならないのであるか、たとひ將來において幸福な社會が到達

することは確實であるとしても、私がその幸福に與り得るまで生存し得ないといふことも同様に確實であるとしたならば、何故に私は今自己を犠牲にすべきであらうか。たとひかくの如く問ふことが「知識の悲劇」であるとしても、もし一旦かかる問題に逢着したとするならば、如何であらう。そして實にかかる問題こそ嘗てロツツェの如き哲學者を苦しめたところのものであつた。不安の思想の超克のためには人間に値する新しい人間の定義が與へられねばならぬ。

實際、從來の偉大な哲學や文學は人間のタイプの創造してきた。プラトンはソクラテスを創造した。あの何等藝術的とはいへないカントの『實踐理性批判』においてすら我々はひとつの人間のタイプが生々と規定されてゐるのを感じる。偉大な文學においてさうであつたことは言ふまでもない。ハムレット、ドンキホーテ、ファウスト、等々はかやうなタイプを現はしてゐる。ユーゴーがシェークスピア論の中で書いてゐる。「最上級の天才における固有なことは、その各々が人間の一類型を作り出すといふことである。すべての天才は人類に彼の肖像の贈物をなした、或るものは笑ひながら、或るものは泣きながら、或るものは物思ひに沈みながら。」タイプとは如何なるものであるか。「タイプは何等か特殊な人間を再生するのでない。それは或る個人に正確に重り合ふものではない。それは一つの人間的形態のもとにすべて一群の性格と精神とを要約し

集中するのである。タイプは省略しない、それは凝結せしめるのである。」驚くべきことは、かやうなタイプが生きたものであるといふことである。それは決して單なる抽象でなく、いまだで會つた誰よりも強度の存在をもつて生存してゐる。そのやうなタイプは我々の目前に生きてゐる。我々は、彼はハムレットだといひ、彼はドンキホーテだといふ。

現代の「生の哲學」は、人間の研究を中心的なテーマにしたが、現實の「人間」に「生」といふ或るロマンティックな、しかも漠然とした概念を置き換へることによつて、何等正確で明瞭な人間規定を與へてゐない。デイルタイ、ジンメル、等々の生の哲學者に比して、例へばスピノザは如何に生々した人間のタイプを我々に示してゐるであらう。ドイツ古典哲學の崩壞以後、哲學は一度もクラシカルな人間のタイプを形作らなかつたといつてもよい。我々に與へられたタイプといへば、不安の思想における不安の人間である。かかる思想を超克するために、哲學は新しい人間のタイプを正確に、明瞭に、具體的に規定しなければならぬ。これは單なる觀念論的乃至個人主義的要求と看做さるべきことではない。これは新しい歴史的社會的條件のもとに、新しい哲學的基礎の上においてなされねばならぬことである。一時マルクス主義が多くの青年の心を捉へたのも、現代の諸哲學において人間がタイプとして崩され、失はれてゐたとき、それが「プロレ

タリアート」の名のもとに新しい人間のタイプの與へようとした魅力によるところもあつたであらう。しかしそこに示された諸要素も、まだ十分に正確で、明瞭で、具體的なタイプにまで綜合され、形成されてゐない。我々はその場合、人間は社會的存在であるとか、存在が意識を決定するとかいふやうな規定にとどまらないで、例へば、感覺とか思惟とか、感情とか意志とか、また身體とか、社會とかいふものに新しい哲學的規定を與へ、かくて社會的存在といはれる人間を底の底まで哲學的光のうちに規定し、形成し直さなければならぬであらう。感覺とか感情とかいふことも、それに新しい透徹した説明を與へないで、ただそれに實踐的とか社會的とかいふことを附け加へるだけで満足することができないであらう。いづれにせよ、新しい人間のタイプが心理學や生物學や經濟學などの爽雜物としてではなく、哲學自身の方法及び手段によつて、統一的に、具體的に規定され、構成されることが要求されてゐるやうに思はれる。

これはもちろん文學にとつてはなほさら必要なことであらう。不安の文學も或る意味では人間のタイプを創造したとも見られ得る。しかしこの場合にはいはばタイプのでない人間のタイプが問題であつたのであり、そこにそれが不安の文學である理由があるといへよう。感情があるのでなく、それを感じる個人があるのみである、とブルーストは考へる。感情を自然のうちにその純



粹な状態において出會ひ得る或ひはその母岩から分離し得る單純體として取扱ふことは不可能である。愛とか功名心とかいふものも、極めて不安定な複合物であつて、個々人によつて變り、そして各々の者において甚だ矛盾した、偶然的な諸要素がそこで相會するところの複合體である。かやうな見地に立つ文學が如何なる性質のものであるかは、既に上に述べた。不安の文學を超克するためには新しい人間のタイプが作り出されねばならぬ。人間のタイプを描くといふことは、これまでプロレタリア文學においても言はれなかつたことではないが、まだ十分に行届かず、實現されるに至らなかつた。客觀主義的リアリズムの主張が或る意味でその障礙になつてゐたと見られるであらう。それだから最近「社會主義的リアリズムと革命的ロマンティズム」といふやうなことが問題になつてゐるのも偶然ではないであらう。タイプは單純にリアルなものではない。外部にあるものの單なる模寫、或ひは抽象乃至概括によつてタイプは作られ得るものでなく、そこには内部から、自己の情熱から創造される方面がなければならぬ、そこでは觀察と構成とが幸福な結合を遂げねばならぬ。單にアイディアリスティックであるのではない、しかし單純なリアリズムではなくてクラシズムに近づくであらう。實際、リアリズムは古典的リアリズムへの道を示し、その方向を指す限り發展的であり得るやうに思はれる。

その際特に、あの不安の思想が立つてゐる上に擧げた諸見地の一面性乃至抽象性が理解され、それに對立する諸見地の重要性が正しく把握さるべきことは言ふまでもないであらう。即ち先づ時間性の見地に對して空間性の原理的な意味が示されねばならない。次に一面的にパトロギー的な見方に對して理智、理性、一般にロゴスの意識の固有の力と權利とについての信用と認識とが取り戻され、かくてパトロギーに對する意味におけるイデオロギーの見方が十分に主張され、滲透しなければならぬ。更に主觀性のリアリズム或ひは主體的眞實性に對して客觀的なリアリズムもしくは客體的眞實性の重要さが強調さるべきことは固よりである。更に純粹に記述的な方法に對して創造と構成的方法との必要が力説されねばならぬであらう。しかもすべてこれらのことはそれ自身一面的にでなく、辯證法的に考へるべきであると思ふ。かやうにして我々のいふ如き主體と客體との辯證法、従つてまたロゴスの意識とパトスの意識との辯證法が、體系的に展開されると共に、個別的に現實化され具體化されることが必要であると信ぜられるのである。例へば、タイプとは如何なるものであるかといへば、單に客觀的な抽象乃至概括ではなく、客觀的なものの單なる摸寫でもない。タイプは主體的意識から構成されるものである。しかしまた單にそれだけでなく、どこまでも客觀的に與へられたものに相應し、一致する方面がなければならぬ。タイ

プはユーゴーの言葉によると「觀察の混ぜられたインスピレーション」の創造するものである。インスピレーションといふ言葉を避けるならば、タイプはロゴ斯的意識とパト斯的意識との統一の上に立つものであると言ひ換へることができらう。そこでは客體的な現實性と主體的な眞實性が相寄つて、互に強め合ひ、高め合ふ。かかるものであるから、タイプは生きたものとして我々の目前につねに現はれ、我々の生活を慰め、勵まし、深め、力づけるのである。

## ハイデッガーと哲學の運命

少し以前アンドレ・ジイドのソヴェートへの轉向が文壇の一話題となつた。ところが今度はマルチン・ハイデッガーのナチス入黨が報道された。この事件については既に先日東京朝日新聞において田邊元博士がその批判を書かれてゐる。それからもう一つ、——傳へられるところによると、カール・バルトは同じナチスによつて大學から追放され、抗議をたたきつけたといふことである。ジイド、ハイデッガー、バルトと云へば、ともかく現代の文學、哲學、神學の世界における立物であり、また彼等の思想のうちに或る共通なもののあることは他の場合に述べた通りであるが、それが愈々社會的に三人三様の態度をとつて現はれるやうになつたといふことは、興味深いことである。固よりそれは單に外面的な出來事とのみ見らるべきでなく、彼等三人の性格もしくは思想的傾向に含まれる内的な差異を示すものである。私はまたそこに現代思想の行方について或る暗示が與へられてゐるやうにも思ふ。

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

に困難を感じた人は、あのニーチェを媒介にして考へてみるがよい。ハイデッガーとニーチェとの間に如何に密接な關聯があるか、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、二人の書物を取り出して多少詳しく讀めば誰にも氣付かれることである。ジイドとニーチェとの關係もさることながら、ニーチェとハイデッガーとの類似にはまことに顯著なものがある。ニーチェは現代の不安の思想に深い影響を及ぼした。そしてハイデッガーの哲學にもまさにそのやうな方面のあることは疑はれない。然るにニーチェは、かくの如きいはばドストイェフスキー乃至キエルケゴールの一面を有すると共に、他面において超人の傳道者であり、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ーチェのこの後の一面が強調されて現はれて來たものと見る事ができる。ハイデッガーの哲學者としての獨創性についてはいろいろ議論があらう。彼の哲學の専門學術的價值はともかくも、現代といふものに對する關係について云へば、彼の意義は殆ど凡てニーチェにおいて既に盡されてゐると云つても誇張ではないと思ふ。

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

大學總長に就任した際（一九三三年五月二七日）における就任演説『ドイツ大學の自己主張』の一節を取り上げて、彼とニーチェとの關係を考へてみよう。

ハイデッガーは云ふ、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——單に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、なんら絶対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。そこに西洋の間人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、さも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。

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、とハイデッガーは續けて云つてゐる。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た。「ところで知識は必然よりも遙かに無力なものである」と。この言葉は、事物に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」態度といふ、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。ひとはギリシア人を擔ぎ出して、理論とは純粹な觀照であり、それ自身のために行はるべきものである、と云ふ。けれどもそれは理由なきことである。なぜならギリシア人にとつては先づ「理論」はそ

れ自身のために行はれるのではなく、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（エネルゲイア）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戦つた。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」といふが如きものでなく、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。然しながら人間的活動の進歩は科學をも變化させなかつたのであるか。たしかに、その後のキリスト教的・神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。蓋し、根源的なギリシア的科學が或る偉大なものであるとすれば、この偉大なものの端初はその最も偉大なものである筈である。端初はなほ在る。それはとつくの昔から在つたものとして我々の後に横たはるのではなく、却てそれ



は我々の前に立つてゐるのである。端初は最も偉大なものとして一切の來たるべきものを越えて、従つてまた我々を越えて既に行つてゐるのである。端初は我々の未來に立ち、我々がそれに追付いて手に収めることを我々の上に命じてゐる。我々がこの遠方からの命令に應じて、端初の偉大さを取り戻す場合にのみ、科學は我々にとつて生存の最も内的な必然となる。

ところで我々自身の生存そのものがひとつの大きな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ーチェが云つたこと、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能力を展開する。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探き維持の力である。この精神的世界のみが民族に偉大さを保證する。

これがハイデッガーの演説において哲學的に見て最も内容的な部分の要旨である。この演説は、「凡て大いなるものは危険を有する」といふ句を、プラトンのポリテイアの中から引用することをもつて結ばれてゐる。ところで、もし我々が右の如き内容の文章をニーチェ哲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であらう。それほどニーチェとの類似は著しい。そこに言ひ表はされてゐるところは根本においてニーチェのあの「運命の愛」の思想と相通ずる。運命の前に、存在するものの測り難き深さの前に人間の無力を思ふといふことは、この場合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、ニーチェにおいてまさに「超人」の内容であり、それはまた「權力への意志」と結び付いてゐた。超人のミュトスはニーチェ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。また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最高の實踐の意味をもつてゐる。認識の意味についてのハイデッガーの考へ方にもニーチェと共通するところがある。そしてニーチェの運命の愛の思想が彼のギリシア解釋と極めて深い關係のあることは既に屢々云はれてゐる。

ギリシアへの、あの「端初」へのつながりを求めることにおいてニーチェは全く情熱的であつたが、この點においてもハイデッガーはニーチェに追隨する者と見られよう。『悲劇の出生』その他のにおけるニーチェのギリシア解釋の特色は、ヴィンケルマンによつて定式化され、そしてゲーテの古典主義を方向付けたやうなギリシア解釋に對して、いはゆるディオニソスのものを強調することであつた。かかる解釋においてハイデッガーはニーチェと同じ方向をとつてゐる。運命の愛にいふ愛は、キリスト教的なアガペ——それは神と隣人とに向ふ——でもなく、プラトンのエロス——それはイデアに、ロゴス的なものに向ふ——でもなく、却てパトス的なものの、従つてまたディオニソス的なものの熱情的な肯定である。ギリシア人が人間の本質規定としたロゴスは、ハイデッガーによつて、言語學者として出發したニーチェによつてと同じく、單に言葉として解釋された。ニーチェによれば、アポロ的なものは彫刻の原理であり、ディオニソス的なもの

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

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

ジイドはニーチェに影響されはしたが、然し彼のうちにはもともと古典主義への、ゲーテへの本質的な希求がある。ハイデッガーはニーチェからキエルケゴールに近づき、そしてその自然の道として、キエルケゴールに結び付くところのバルトの辯證法的神學の如き方向に進むかのやうにも見えたが、彼は今や再び逆轉してニーチェに、運命の愛と超人のミュトスを説いたニーチェに還つて行つた。尤も彼の叫びのうちに神を待つ者の聲がかすかに響いて來ないでもない。

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、凡てパトスのなものに求めるやうである。客觀的原理は何も示されてゐない。ニーチェによれば、ディオニソスのものは「個別化の原理」を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニソスのもの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。」（ニーチェ）。民族と云へば、普通にその基礎として血とか地とかいふものが考へられてゐるが、その場合血や地は單に客觀的自然的なものとしてでなく、却て意識的乃至無意識的に何等か主體的・自然的なものとして、従つてパトスのなものとして理解されてゐるのがつねである。民族は運命共同體として規定され得るであらう。然るに運命とはかの無であり、無の意識にはかならない。ナチスのディ

オニソスの舞踏は何處に向つて進まうとするのであるか。ロゴスの力を、理性の權利を回復せよ。ハイデッガーはニーチェのうちに沒した。ニーチェの徹底的な理解と、批判と、克服とは、現代哲學にとつてひとの想像するよりも遙かに重要な課題である。

## 歴史的意識と神話的意識

### 一

アンドレ・モーロワは『ポール・ヴァレリーの的方法序説』といふ書物の中で、ヴァレリーとデカルトとを對照的に取扱つてゐる。デカルトがあらゆる努力をもつて「確實性」を求めたやうに、ヴァレリーはあらゆる用意をもつて「嚴格性」を求めた。前者が先づすべてのものを疑つたやうに、後者は先づすべてのものを拂ひ退ける。我々は何を知つてゐるか、とヴァレリーは尋ねる。そして形而上學、歴史、科學、常識など、何ひとつとして争はれないものがないことが明かになる。黑板の上に書かれてゐたすべてのものは洗ひ落される、一切はいはゆるタブラ・ラザ（白紙）となる。今やこの上に何を書き附けようとするのであるか。といふのは、そこに「或る物」が存在するからである。人間は思考する、時には彼等の思想及び行爲を一致させる。人間社會は生き、

そして持續してゐる。ひとはそこに秩序を建てる材料を見出す。その材料は何であるか。ヴァレリイは、コンヴェンション或ひはフィクションがそれだ、と我々に答へるであらう、とモーロワは述べてゐる。コンヴェンションとは何をいふのであるか。それは一人もしくは多數の人間によつて承認された規則にほかならない。例へば私が諸君の前で講義するとき、この一時間のあひだ私が話しそして諸君が聴くやうに我々の間で一致してゐる。この一致がこの室における秩序を建てるのである。我々は他のコンヴェンションを承認することもできるであらう、諸君が合唱團で歌ひそして私が聴くといふこともあらう。このコンヴェンションはひとつの他の秩序を建てたであらう。かやうなコンヴェンションは絶對的なものでなく、フィクションである。しかるに人間社會にとつて固有なことは、それがかやうなフィクションによつてでなければ存在し得ないといふことである。人間社會においては本能はコンヴェンションによつて征服される。社會が文明に向ふ運動は象徴や記號の支配に向つての運動であるとヴァレリイは考へる。あらゆる社會はコンヴェンションのうち第一のもの、最も重要なものである言語の上に、文字の上に、習慣の上に横たはつてゐる。我々は帽子をとる、我々は拍手をする、我々は錢を拂ひまた受取る。これらの行為はいづれも無數の古いフィクションを前提してゐる。永い歴史を有する國民の生活は、彼等の



銘々がもはやその起原を知らない、従つてその擬制的性質を認識しない、數多くの關係の絲で織られてゐる。

コンヴェンションは秩序を建てる。そしてこの秩序のうちにおいて精神の自由は可能になる。秩序の創造者、自由の母、それはこのやうなものである。しかるにそれはやがて自己の形成した秩序や自由によつて脅かされる。批判的精神は大きくなり、コンヴェンションを破壊する。けれどもさうすることによつて人間は不幸になり、やがて新たにコンヴェンションを欲するやうになる。かやうにして人間にとつて最も必要なものは彼等の創造物のうち最も肆意的なものであるといふことができる。モローによると、ヴァレリイはその青年期にすべてを白紙にしたが、その成熟期において以前遠ざけられたコンヴェンションを再建した、しかし彼はそれを絶對的眞理としてではなくどこまでもコンヴェンションとして再建したのである。この點においてヴァレリイの態度は、コンヴェンションを超越的眞理であるかのやうに尊重するブルジェとも、またコンヴェンションに對して敵對的な、不信的な態度を持するジイドとも違つて、オリジナルなものと思はれる、と彼はいつてゐる。

このやうなコンヴェンションの思想は、あのホッブスなどの社會契約説に比して、或ひは現代

におけるファイヒンゲルの「アルス・オップ」(かのやうに)の哲學即ち擬制の說に比して、廣くまた深いもののやうに思はれる。それをベルグソンの哲學に比較して考察することも興味のあることであらう。先づそのやうなコンヴェンションの思想はホッブス流の合理主義或ひはファイヒンゲル流の實用主義の基礎の上に立つことができない。もちろんもし人間がただ本能的であつて知性を有しなかつたならば、コンヴェンションといふものは作られないであらう。その限りコンヴェンションは主知的なものである。人間が本能から解放され、知性の自由を得ることによつて初めて、コンヴェンションは作られるのである。しかしそれは單に知的產物でなくて、その底にはつねにパトスの意識があり、このものがそれを支へてゐる。それは知性の自由な產物であるにしても、それがまさにコンヴェンションとして妥當するのはパトスの意識と結び附くからである。知性はベルグソンのいつた如く實用主義的なものであらう。コンヴェンションはまことに實用性を有するにしても、ただそれだけではなく、モーロワの語を借りると「アンシャントマン」(魔術)である。「文明の最も堅固な支持物、それはアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションを支へてゐるパトスの意識は或る神話的意識である。それだからコンヴェンションは神話(ミト)とも言い換へられる。コンヴェンションは根源的な意味における神話的意味を含んでゐる。

人と人との結合の根柢はパトスの結合であるが、かやうなパトスの意識は神話の意識として外においてコンヴェンションを作るのである。「あらゆる社會はアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションなしに社會は存立し得ない。そしてかやうにして社會的意識が或る神話的意識を含むと同様に、神話的意識は歴史の意識といふものの重要な要素をなしてゐる。

## 二

歴史は時と共に流れる。そこでは何物ももとのままに止まらない。一切は變化し、時の錆は深く喰ひ入つてゐる。萬物は流れるとヘラクレイトスはいつたが、このやうな事物の流轉の意識が歴史の意識である。しかしながら一切がただ流れ去るもの、單に生成し推移するものであつて、何物も留まるものかないとしたならば、歴史といふものはないであらう。過去のものが現在に傳はるといふことがあればこそ歴史はある。傳統は歴史の重要な契機である。歴史は昔から今に傳はる。傳統の意識は歴史の意識の一面をなし、歴史家は傳統主義者乃至保守主義者になり易い傾向をもつてゐる。傳統といふと時間によつて神聖にされたものと考へられるやうに、その根柢になにか神話的意識がないならば傳統はその固有の意義を有し難いであらう。かやうにして歴史的

意識は先づ傳統の意識として神話的意識を含んでゐる。傳統といふものの多くはもとコンヴェンションである。ただそれにはつねに時間と歴史の意識が結び附いてゐる。傳統はコンヴェンションとして人間の自由な生産物である。しかるにあの浪漫主義の有機體說的歴史觀において見られる如く、歴史的意識は傳統の意識として、傳統的なものを何等か自然的なもの、一民族のうちにおける自然的なものと看做し、まさにかやうに自然的なものである故に價値を有するかのやうに考へる傾向がある。これに對して歴史的意識は傳統をいはば單に傳統としてでなくむしろコンヴェンションもしくは約束として、或ひは何等か自然的なものとしてでなく却つて人間の生産物として觀察することが必要であらう、そしてそれをその起原と變化とにおいて明かにしなければならぬ。そのことはおのづから批判的意義を有するであらう。批判はこの場合任意の規準を持ち出して量ることではなく、事物をその起原と變化とにおいて明かにすることがやがてその限界を明かにすることになり、批判的意義を有することになるのである。歴史的意識は傳統の意識であると共に批判の精神である。かやうなものとしてそれは神話的意識に對して破壊的にはたらくであらう。従つて歴史的意識は神話を建てるものであると共に神話を毀すものであるといふことができる。しかしながら傳統の意識が傳統を何等か自然的なものと見ることも、理由のないことで

はない。傳統の意識は本來主體的に規定されたパトスの意識であり、そして主體は根源的に自然的なものの意味を含んでゐる。いな、固有の意味で傳統と考へられるものは、人間の生産物のうち知性にもとづくよりもむしろ主としてパトスにもとづくものである。

尤もあらゆる傳統的なものがすぐれた意味で歴史的と考へられるのではないであらう。歴史家にしても過去から傳はる無數の事實のうち語るに足り記すに足りるものを選択する。民衆にとつては特にさうである。歴史的なものはすべて傳統的なものであるとすれば、すぐれた意味で歴史的と考へられるのは大いなる傳統である。民衆の間で歴史的なものとして生きてゐるのは、英雄とか偉人とか、何か偉大なものである。この意味において歴史と考へられるものがミュトス化（神話化）されたものであることは明かである。傳統と神話的意識との結合はここにおいて更に高昇する。一般に傳統といはれるものにおいて顯はでないミュトス化はこの場合顯はになる。かやうにして「傳統」は特に「傳説」となる。傳説は歴史的傳承の最も生命的な形態である。一般の傳統においてはその根柢にあつてその妥當性を支へてゐるに過ぎぬ神話的意識は、傳説においてはこのものの構造にまで作用する。ロゴスの組織作用に對してパトスの根本的な作用は結晶作用である。傳説はこの結晶作用を通じて形作られるのである。歴史は英雄の歴史として存在すること

を容易にやめるものではない。科學的な歴史家はもとよりそこに止まることなく、英雄と共に大衆を、傑作と共に凡庸の作品を研究しなければならぬ。大衆の動きを認識しなければ英雄の活動の意義も把握されないであらうし、凡庸の作品を研究しなければ傑作が社會的に如何に準備され、如何に影響したかを知ることできないであらう。しかしそれにも拘らず歴史家にしても神話的意識を全く脱し得るものではないであらう。例へば文學史の研究において傑作が中心をなすといふことは種々理由のあることであらうが、その場合にしても歴史家は一々の作品をすべて自分で批評した後はじめて、どれが傑作であるかを定めるとは信じられず、コンヴェンションに、それ故に神話に従つてゐることが少くないであらう。かやうなコンヴェンションが過去の歴史についても、それが社會的に生きてゐるものである限り、秩序を與へてゐる。過去の歴史のうちに秩序を建てるものもコンヴェンションである。

もとより傳統もまた變化し、一定の期間傳はつてゐたものもすたれて、その後には傳はらなくなるといふことがある。しかるに他方、從來忘却の海の中に沈んでゐたもの或ひは殆ど顧みられなかつたものが新しい力をもつて再生するのが見られるであらう。再生或ひは復興といふことは歴史のひとつの重要な方面をなしてゐる。ひとはヨーロッパの歴史におけるあの華かな一時期を

ルネサンスと呼んでゐるが、そのとき久しい間彼等の墓の中で眠つてゐたローマ人やギリシア人は喚び醒された。生きた歴史の發展が要求するに従つて、死んでゐた歴史は再び蘇り、過去の歴史は現在となる。復興といふことは單にあの文藝復興期を特徵附けるに止まらず、あらゆる歴史の本質的な一面である。もしルネサンス即ち再生或ひは復興といふことがないとしたならば、歴史といふものもないであらう。次から次へ生起する事象がただ過ぎ去つてしまひ、何物も若返り、再生することがないとしたならば、もと歴史といふものはあり得ない。歴史的意識のうちには復興の意識が含まれてゐる。

ところで復興の端初は現在にある。復興とは單に繰返すことではない。繰返すといふとき、端初は過去にある。ひとは昔から今へと繰返すのである。しかるに復興とは手繰り寄せることである。手繰り寄せるといふとき、端緒は自分の手元に、従つて現在にある。普通に歴史は昔に始まり今に至るといはれ、従つて歴史の端初は過去にあると考へられてゐる。しかしながら生きた歴史の端初は却つて現在にあるのであつて、そこから手繰り寄せられることによつて過去の歴史も生きたものになる。さきほど我が國でいはれたヘーゲル復興にしても、現在の歴史を端緒としてマルクスを手繰り寄せ、これを通じてヘーゲルを手繰り寄せたといふことがあつたであらう。ま

た現代におけるプラトン研究の興起にしても、カント哲學復興の刺激に俟ち、人々はカントを通じてプラトンを手繰り寄せたのである。今日また我が國では文藝復興といふことがいはれると共に種々の古典の復興が見られるが、この場合にも同様の關係があるであらう。かやうにして歴史的意識は單に過去の意識でなく、根源的に現在の意識によつて規定されてゐる。同じことは歴史が教訓と考へられる場合においても認められるであらう。東洋では歴史は「かがみ」と呼ばれてきた。過去の歴史から學ぶといふことが單にそれを繰返すことでなく、手繰り寄せることであるのは明かである。

## 三

かやうにして歴史的なものは過ぎ去つたものでなく、今なほ生き、はたらくものである。歴史は現在の意識によつて支へられてゐる。そして神話の意識はあたかも現在の意識から生れる。我々は神話の意識の根源をパトスの意識のうちに見出す。これに對するロゴスの意識は對象的な意識であり、その對象性は「既に」といふ性格によつて規定されてゐる。對象とは、我々が何を始めるにせよ、つねに既にそこにあるものである。それは現にあるものであるが、この「現に」とい



ふことは「既に」といふ意味を離れず、従つて或る過去性をもつてゐる。パトスの意識が眞の現在の意識である。それは對象的なものでなくて主體的なものの意識である。歴史的なものがさまざまに神話的意識によつて擔はれてゐるといふことは、歴史がその底においてある場所が現在であることを示してゐる。學者はしばしばロゴスとミュトスといふ語を對立させて用ゐてゐるが、その場合ロゴスは理性的なもの、ミュトスは歴史的なものをいふのである。

もちろん、そこに傳はるといふ方面、それ故に過去から流れる時間を考へなければ、歴史は考へられないであらう。しかし上に述べた如く歴史にはまた手繰り寄せるといふ方面がなければならぬ。前の場合には現在に過去からの歴史の終である。後の意味においては現在に歴史の始である。従つて歴史の始と終とは一致すると考へられる。そしてアルクマイオンのいつた如く、「その始を終と結び附ける」ものとして、歴史は生命的なものである。後の意味における時間は、前の場合のやうに過去から未來へ向つて流れる時間ではなく、未來から流れて來る時間と考へられねばならぬであらう。このいはば二つの方向の時間の相接するところが歴史の現在である。むしろ眞の現在はいかやうな二つの時間を包むものである。かやうなものとして現在に永遠の意味をもつてゐる。それは時間を包むのみでなく、時間はそれから生れるのである。ミュトスはここに

根差してゐる。歴史的なものについてこそ、"Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" といひ得るであらう。時間そのものがミュトスのものであり、ミュトスの原始形態とも考へられるであらう。

パトスのものは主體的なものであり、行爲的なものである。人間の現實の行爲は對象界において行はれ、これによつて規定されるが、單なる客體の運動は行爲と考へることができない。歴史的行爲は主體的に規定され、従つて表現の意味を含んでゐる。コンヴェンションにしても單に知的なものではなく、表現的などころがある。ただコンヴェンションは有用性に囚はれ、インテレストと結び附いてゐる。インテレストといふのは人間が世界のうちにある *interesse* といふことの存在的・存在論的規定である。即ちインテレストにもとづくコンヴェンションにおいては主體は客體のうちに縛られ、埋れてゐる。コンヴェンショナルな行爲はかやうなものとして、現在の行爲であつてもつねに既に過去性を負うてゐる。コンヴェンションは如何なる時にあるにしてもベルグソンのいふ「流れた時間」のうちにある。眞の現在はコンヴェンションに先立つ現實である。我々は如何にしてこのやうな現實に達し得るであらうか。この間にヴァレリイは、プルーストと同じやうに、藝術作品によつてであると答へると信ずる、とモーロワはいつてゐる。まこ

とに藝術上の創作はそのやうなものであらう。それにしても人間の創造はあらゆるミュトスの意識を離れ得るであらうか。藝術家の創造はインスピレーションにもとづくといはれるが、インスピレーションとはそれにおいてミュトスが孕まれることをいふのではなからうか。ミュトスの意識は主體的な意識であるが、パトスがミュトスになるといふことは主體的なものの客體的なものへの堪へ難い欲求を現はすものである。かやうな欲求の現はれとしてミュトスは表現的なものの根源形態である。その協力なしには藝術作品はないといはれるデモンとはかやうにミュトス的になつたパトスのことであらう。もとよりインスピレーションだけで藝術が出来ないのは、趣味だけで藝術が出来ないのと同様である。藝術家は何よりも作る者であり、作ることに於いて自己を證する者である。作るためには物體的なもの、たとへば詩においては語を操ることを知らねばならぬ、しかるに物體的な材料はそれ自身の固有の力をもつてゐる。ひとは感情によつて詩を作るのではなく、語によつて詩を作るのである。ヴァレリイは、詩人は職人のやうでなければならず、自覺的な、方法的な職人でなければならぬ、と力説してゐる。「詩は知性の祝祭でなければならぬ。」とはヴァレリイのよく知られた言葉である。職人氣質なしには詩的天才もない。しかし藝術家と職人との間には本質的な差異がある。職人は彼の頭の中に豫め存在するイデーに従つて

仕事をする、従つて彼の製作は對象的製作である。しかるに藝術家の仕事は、純粹であればあるほど、無からの創造である。彼のイデーは作ることのうちにおいて生れてくるのである。「あらゆる思想の端には溜息がある」といはれる如く、イデーはこの場合バトスに活かされたものである。インスピレーションは詩その他の藝術において深く隠されてゐるにしても存在する。いな、あらゆる歴史的行爲はミュトスから始まるといはれ得るであらう。そしてそれは行爲の主體といふものが根源的に自然的なものの意味を含むことを示してゐる。人間の行爲は、どれほど内的に考へるにしても、つねに身體的である。そしてそれはまた人間の行爲の根本的な受動性を意味するものである。身體はもとより單に受動的でないにしても、受動性の原理であることを離れるものではない。人間の行爲にはその原理が自分のうちにあると共に自分のうちにないといふところがある。歴史は我々の作るものであると共に我々にとつて作られるものであるといふ意味をもつてゐる。その運動の原理を自分のうちに有するものはアリストテレスがいつた意味での自然、即ち植物の如きものであつて、かやうに考へられる植物の生長の過程と人間の行爲とが異なるのは、人間の行爲にとつてその原理は自分のうちにあると共にまた自分のうちにないといふところがあるためである。創造的なミュトスもパッシオ即ちかやうな根源的な受動性から生れるものである。

## 新しい人間の哲學

### 一

ペトラルカは「最初の近代的人間」と呼ばれてゐる。我々は彼において、中世的人間とは異つた、新しい人間のタイプを見ることが出来る。ペトラルカの知的情熱は古代人の著作に向ふ。彼はそれを到る處に求めた。彼は古代人の間に生き、彼等を愛し、彼等を理解しようと欲した。この人文主義者は自己の生の價值について近代的な感情を有した。彼はわが名の不朽を望み、彼の仕事の目標が名譽であることを、率直に述べてゐる。彼は自己自身について、自己の身體的特徴、自己の知的性質、自己の才能について語る。「ひとは各々その容貌、身振、聲、言葉に、何か個人的な特殊なものをもつてゐる。これを變更するよりも、これを育成することが容易であるばかりでなく、それはまた必要で善い考である。」かやうな自己意識にもとづいた、自己の多面的な

教養が努力される。ペトルルカはその多方面の才能を示すことによつて、ルネサンスに特徴的な、かの「普遍的人間」のタイプを現はしてゐる。

尤もペトルルカはなほ過渡的人間として、種々の點で中世的なものから脱してゐない。彼の生の感情はなほ、キリスト教によつて發達させられた諸々のモチヴに規定されてゐた。然しながらこの生、この人間の解釋の仕方において、彼は既に新しい人間であり、近代的な「生の哲學者」に屬してゐる。ここに生の哲學と云はれるのは、その優越な意味において、即ちデイルタイがそれを規定したやうな意味においてである。デイルタイによれば、生の哲學の根本的志向は、「生を生そのものから理解する」といふことである。然るに、このやうに生を生そのものから理解するといふことは、中世的人間には存し得ないことであつた。中世的人間にとつては生も死も或る他のもののうちにその意味を有する。病も悩みもそれ自身から理解され得るやうなものでない。彼が自分について知ること、彼の自己認識は、人類の超越的に定められた運命の直觀において初めて、その眞の意味を得る。言ひ換へれば、彼の生は人間の普遍的本質、アダムとの關聯においてのみ理解されることが出来る。人間の生と死は、彼の生、彼の死でない、それは自分固有のものでなく、あらゆる者の一の生、一の死であり、人間が共通の運命によつて結合された共同體の

一員として感ずるときにのみ、理解され得るものである。中世的人間にとつては、自己の認識は、自己の運命をアダムの子孫たる人類の普遍的運命から理解することを意味した。然るに新しい人間は、自己の生を直接に捉へ、自己の體驗を、神及び人類といふ超越的なものに關係させることなく、それ自身に關係させる。生は生そのものから内在的に解釋されるのである。ペトラルカは人間として人間に向つて、それが私の感じたことであつた、私、ペトラルカが、體驗したことであつた、と語る。人間は純粹に體驗的に自分に關係する。凡ては、「私の體驗」といふ形式にはいる。ペトラルカにおいてはなほキリスト教的な生のモチヴが存した。彼は自己の心が病めることを知る、しかも彼は、彼のこの病氣のうちに留まり、彼のこの悩みのうちに自己を深める。彼は飽くまで生の經驗の内部に留まらうとした。心の悩みそのものがかくして新しい、それ自身の獨立の意味を得る。いな、彼はこの病氣からの治癒、内的な不安、悩みと喜びとの限りなき變化からの休憩を求めないのではない。然しながら彼にとつては、かくの如き恢復の意志そのものがまた、自己の體驗統一を越えた、超生命的な力として干渉するものでなく、却て悩みと喜びとのこの體驗聯關における一要素として經驗される。ペトラルカはまた「運命」の暗い力を感じ、然し彼の心はそれから超越的な攝理の思想に出てゆくのでなく、却てその直接的な生の意味の

體驗のうちに留まる。凡てに拘らず、生はそれ自身において意味である。生は、生以外のものに關係させられることによつてその意味が理解され得るやうなものでなく、それ自身意味的なものとして、自己表現に達すべきものと考へられた。ペトルルカはかかる生の自己體驗を表現するために、特にローマ的ギリシア的哲學、またキリスト教的世界觀の内部でも一定の教理的前提なしに理解され得るやうな諸概念を取つて來て、到る處に適用した。

ペトルルカにおいて見られるやうに、新しい人間は個人の自己意識、自己感情をもつて生れた。詩人は、私は惱み、私は愛する、と語る。かかる自己感情から主觀性の詩、新しい抒情詩が現はれた。抒情詩的な流が先づ新しい時代において特殊な價值領域を形作つてゐる。また個人の自己意識から數多くの自敘傳的作物が書かれるやうになつた。『新生』の作者ダンテはそれらの意味で既に新しい時代に屬してゐたと云はれよう。自己の個性的なものに對する關心はおのづから他の人間において見られる特性的なものに對する興味と結び付く。人文主義者にとつては人間的なもの、何物も無關心なものでない。人間の感情、氣質、性格等の、生き生きとした、特性的表現を含む種々なる文學が出現した。そしてイタリアでは、ペトルルカと共にキケロやセネカの意味における道徳哲學的論文の流行が始まつてゐる。かやうな生の哲學の發展にとつてボツカチオの如きも重要



な役割を有した。新たに現實的な感覺をもつて、人間、その心的生活の生理的制約、諸激情の力、諸氣質、個人の性格の相違等が研究され、それから實際生活上の諸歸結が導き出される。その場合古代の著作家たちは絶えず引用された。そして單にストアのみでなく、中世においては異教的不信仰の典型の如く見做されてゐたエピクロスまでが復活するやうになつた。既にポヂオはストアの嚴格とエピクロス主義との中間の道を歩まうとした。ロレンツォ・ヴァラは更に徹底してゐる。彼の『快樂について』といふ對話は、全くキケロのスタイルで書かれてゐる、彼はストアやエピクロス學派についての進歩した文獻學的知識をもつて、最高の善について論じた。そして彼は人生の最高の善が快樂にあることを示さうとしたが、その快樂は單に精神的快樂のみをいふのでなく、實にまたあらゆる種類の肉體的快樂をも意味したのである。

このやうに我々は人間の諸々の情念（パッション）の新しい評價が始まつたのを見出す。中世の現世否定とは反對に、ルネサンスを特徴付けたのは生の肯定といふことであつたが、それは特に諸情念の積極的評價となつて現はれた。諸情念もまた人間的「自然」といふ意味で認められ、その積極性が肯定される。超越的な諸觀念を排し生を生そのものから理解しようといふ生の内在的解釋は、人間を人間的自然から理解しようといふ生の自然解釋となつて來る。かくて最初の、

生の體驗的主觀的な、自己反省的な立場は、人間の歴史的社會的な、客觀的な觀察に移ることが可能にされる。ペトルカが人間の自己解剖の文學の先驅者であるとすれば、マキアヴェリは後の立場の代表的人物と云はれ得よう。マキアヴェリは古代の歴史家ポリビオスを愛讀し、彼の時代の社會に對して鋭い觀察をなした。彼は同時代の人文主義者の多くのやうに完全な異教徒であつた。彼はキリスト教の意識的な反對者であり、キリスト教に對して鋭利な歴史的批判を加へた。「キリスト教は我々をして世間の名譽を軽く評價させ、それによつて我々を溫順柔和ならしめる。然るに古代人はこの名譽を最高の善と考へ、そのために彼等の行爲と彼等の犠牲とにおいて大膽であつた。のみならず古代の宗教は、軍隊の統帥者や國家の支配者の如き、世間的榮譽に充ちた人間のみが幸福であるとした。我々の宗教は行動的人間よりも謙遜な、觀照的な人間を輝かしめる。それは最高の善を謙遜、下賤、地上的なものの輕蔑におき、古代の宗教はこれを精神の偉大、身體の強力、その他凡て人間を勇氣あらしめるに適したものにおいた。我々の宗教は強者が勇氣ある行爲を爲すよりも苦惱することを要求する。かやうにして世界は惡人どもの獲物となつた、人間は、天國に入らんがために、彼等に復讐するよりも彼等の虐待に堪へ忍ぶことを考へてゐるが故に、彼等は確實に世界を支配することができる。」マキアヴェリは宗教を、内面的な生に對

する意味に従つてでなく、ただその國家、並びに國家の必要とする道德に對する作用に従つて評價した。宗教は何等超自然的なものでなく、却て人間の案出したものに過ぎぬ。彼は道德も國家から與へられると考へた。道德も政治も假借することなく世俗化される。彼によれば、社會は諸情念のメカニズムである、然し諸情念は計算されることができ、なぜなら人間的自然是つねに同一であるから。人間性（人間的自然）の同一性といふことは彼の根本思想であつた。「如何になるかを予見するためには、如何にあつたかを考察せねばならぬ。蓋し世界の大舞臺において行動する人物、人間は、つねに同一の諸情念を有する、従つて同一の原因はつねに同一の結果を生ぜねばならぬ。」この根本思想の上に政治的科學の可能性は基礎付けられてをり、またそこで歴史を利用することも、將來を豫言することも可能にされてゐる。ポリビオスにおいて見られる歴史の「プラグマチックな」解釋はマキアヴェリによつて繰返された。道德、法律及び宗教の原理は、幸福への關心から人間の共同生活における諸情念の活動機構を計算する知性のうちにある。人間の本性の核心をなすのは諸衝動、諸情念である。國家を支配せんとする者は、それらの自然的諸力をよく計算して、或る情念を、他のより強い情念を惹き起すことによつて、抑壓するやうに心掛けねばならない。

人間の自然の同一性の思想はマキアヴェリの學說の基礎であつた。然しながら彼の關心は體系家であることではなかつた。彼は却て體系的演繹的思惟に對して嫌惡を抱いてゐた。彼の新しい見方は政治的に行動する人間の實務の中で發達させられたものに基づいてゐる。彼の見出したのは實際的悟性の「實務の論理」であり、それは生と歴史の材料についての觀察、歸納、比較、一般化のうちにある。彼は現實的な觀察者として、人間性の同一に基づく生の出來事の或る規則性にも拘らず、そこになほ一般的に計り得ぬもの、合理的に捉へ難きものの存することを見た。運命の偶然、不思議についての意識は、マキアヴェリの人生觀の背景をなしてゐる。けれども人間は運命に對して全く無力なのではない。人間は彼に供せられた歴史的情況が如何なるものであるかを規定することができる。眞の政治家は與へられた歴史的位相を認識し、機會に應じて行動する勇氣をもつてゐる。ただ彼の成功は、彼の行動が幸運と一致した場合に達せられ得る。幸運は我々の行爲の半分を支配するが、他の半分を我々自身に委す、とマキアヴェリは述べた。彼の實際家的立場にとつては、「運命」もいはゆる「運」のよしあしといふほどのことになつてゐる。

ルネサンスの人間は、生の一切の無規則的なもの、豫期されなかつたもの、豫見されなかつたもののうちに、「運命」(フォルトゥナ)の力を見た。ボツカチオにとつては、運命は一方では人

間の不幸を醸す暗い力である。然しそれは他方、人生の出來事をその豊富な多様性において現はし、かくしてそれに藝術的に絶えず新たな刺戟を與へるものである。かくの如く、運命は、それを超越的なものに關係させることなく、人間的生そのものから、この生そのもののうちにおいて見るならば、生の不思議な變化、多様性を現はし、これの記述に對して盡し得ぬ材料を提供する。各人は彼の特殊な生を有し、いづれも皆語るべきものをもつてゐる。かかる意識に基づいた、ペトラルカを先驅とする人間の自己解剖の文學の最も勝れたものを、我々はモンテーニユの『エセ』に見出すであらう。彼の書物は、キケロ、セネカ、特に彼の愛好したプルタルコス、その他の、古代著作家たちによつて飽和してゐる。彼は形而上學者や神學者の説く超越的なもの、超自然的なものに對して適度な懷疑を向ける。「私に何が分つてゐよう。」と彼は云ふ。彼にとつては人間はひとつの自然であり、自然以下のものでも、自然以上のものでもない。然しこのことは、彼にとつて、人間を對象的に觀察することをいふのでなく、却て彼は人間を自己の生の體驗における意味に従つて理解する。「私が描くのは自己である。……私自身が私の書物の材料である。」「世間の人は對ひ合つて見る。私は、私の眼を内部に向ける。……各人は自分の前を見る。私は、私の内部を見る。」モンテーニユの描くのは對象的に見られた人間ではなくて、人間の内的自然で

ある。このやうな人間は如何なるものであらうか。「たしかに、人間は、不思議に虚しい、多様な、そして變り易いものである。」とモンテーニュは書いてゐる。人間的自然是不安定で、多義的なものである。人間についての固定した、絶對的な眞理はあり得ないやうに見える。然るにそのことこそ、まさに、我々を絶えず我々の探求に刺戟するものである。觀察すべき新しい事實は絶えず豊富に提供される。自己の探求に志した者が仕事に不足するといふことはない。彼が正直な、注意深い觀察によつて自己の内部において知ることは、それが事實であるといふ理由で確實なことであり、意味なことである。しかもモンテーニュは、各個人は「彼の形式」をもつてゐるが、この彼の形式はまた「人間的狀態の全體の形式」であるといふ思想に達してゐる。人間の徳は自然に従つて生きるといふことに存する。これは明かにストアの倫理説を想ひ起させるものであるが、然しモンテーニュが到達したのは、形式的なストア主義とは遙かに距つたものであつた。彼の到達した倫理は平凡な人間の、囚はれず、荒されず、強ひられず、自由な、秩序ある生活であつた。

我々は右において、生を生そのものから理解しようとした、ルネサンスの生の哲學の二三の代表的なものを見て來た。北歐の人文主義者エラスムスもまたこの傾向に屬してゐた。然るに我々はルネサンスにおいてかかる生の哲學の方向とは、別の違つた方向の哲學が現はれてゐるのに注意しなければならぬ。後の方向はこの時期の「自然哲學」につらなるものである。生の哲學において復活したのが主として古代のストア、エピクロス學派等の哲學であつたとすれば、この場合に見られるのは特にプラトンやアリストテレス、新プラトン學派の如き古代の體系的哲學者であつた。前の場合、生は生から理解される。後の場合においては、人間は世界もしくは宇宙から把握され、人間解釋は宇宙論的である。

ここでも前提となつてゐるのは、人間の自己意識である。フィチノ及びピコ・デラ・ミランドラーの哲學はもと、人間の自己價値の體驗によつて滲透されてゐる。問題は、人間の固有價値を世界から把握すること、彼の自己意識を宇宙論的に基礎付けることである。このとき、宇宙の凡ての存在の價値の段階系列を作り、そのうちに人間の位置を指定するとする。さうするとき、人間の價値性格は、より上位のものとより下位のものとに對して相對的に規定されるに過ぎず、人間はまた世界存在の一つになつてしまふであらう。フィチノやピコにはかくの如き價値規定が

不満足に感ぜられた。人間は全く特殊なものである。彼は單にこの世界のうちにあるのみでなく、却てこの世界に對して立つてゐる。彼は單純にこの世界に屬するのではなく、却てそれ自身、獨立な世界である。人間は客觀的に與へられた世界に對して立つてそれを觀照する主觀である。彼は世界のうちの一物といふよりも、この全體の觀照者である。かかる特殊な仕方で人間は凡ての被造物の聯關の外部に、それに對して、立つてゐる。この點で人間は神と價值類似を有し、彼の精神は神的なものである。彼は世界の全體を綜合的に觀照する者として普遍的本質である。固より人間は單に精神でなく、また身體であり、その限り彼もまた自然に屬してゐる。然しながら、人間以外のものが自然によつて定められた、一定の素質をただ實現するのみで完結するに反して、人間は自然的に與へられたままの存在によつて規定され、限定され得るものでない。人間の本性は上に向つての絶えざる努力である。彼はつねに變化し、生成し、この世界のうちに彼にとつて決定された何等の位置も存しない。彼は絶えず世界の上に擴がらうと努力し、絶えずより高いものを希求する。かくの如き努力、かくの如き希求のうちに、ルネサンスの新しい人間はその自己肯定を見出した。彼の自己意識は彼のかかる動性によつて規定されてゐる。新しい人間の自己肯定は世界の否定に存するのではなく、却てこの世界を人間の生のうちへ、その動的契機として、凡



ての生のモチヅとして引き入れる。彼の生の觀念は此岸的なものと彼岸的なものとを包括する。彼岸的なものは、人間が努力する方向において、既に此岸的なものうちにある。フィチノやピコ・デラ・ミランドーラは人間の動的態度の最高の表現をエロスにおいて見出した。凡ての愛は自己を越えてゆき、自己のうちに低きものから高きものへの過程、高昇を含んでゐる。この愛において人間は此岸的なものうちに彼岸的なものを、有限なものうちに無限なものを體驗する。彼は美しきものを愛する、そして美しきものにおいて此岸的なものは彼にとつて彼岸的なものの象徴となる。愛は限りなき希求であると同時に、美しきものの觀照のうちに留まることである。運動と休憩、觀照と憧憬、満足と努力とはここにおいて統一を見出す。かかる愛はもちろん心理學的概念ではない。それは宇宙論的な、そしてミユトス的なものである。我々がここに見るのは人間のミユトスの解釋である。そしてこの宇宙論的解釋は主觀的、抒情詩的、體驗的なものによつて著しく彩られてゐるのを特色としてゐる。

然しながら、このやうな憧憬の價值意識から引き出される諸結論は、人間の事實上の生存、彼の現實的な存在の仕方と容易に一致し得ないであらう。ひとはそのことを告白するだけの力と成熟とをもたねばならぬ。我々は人間の宇宙論的解釋がポム・ポナチにおいて既に客觀的になりつつ

あつたのを認めることができよう。彼は人間の事實性、その客觀的運命から出發する。ポムポナチによれば、人間は決して自己自身から理解され得るものでなく、却てつねに他のものから理解されねばならぬ。自己自身の認識は世界の認識を通じてのみ可能である。ポムポナチの思惟は對象的なものに向けられる。對象的なものから獨立な心的體驗といふやうなものは存しない。精神とは知識を意味する。宇宙的な聯關において、他のものとの比較によつて、人間には何が屬し、何が屬しないか、彼の價值が如何なるものであるかは規定され得る。存在のより高いものとより低いものとの段階秩序があり、人間の位置はその中で決定的に定められてゐる。彼は彼が實際にあるより多くのものでも少いものでもあらうと欲すべきでない。彼が希求し、願望するものが決定的なことではなく、彼が事實上あるものが決定的なことなのである。個人の主觀的な憧憬から人間を理解すべきでなく、却て人間が人類として有する類的な、客觀的な規定の分析が重要である。人間は世界の全體の一部分、その中の個別的な一類を現はし、そしてこの類の内部において個人はまた、この全體の一員として個別的存在である。動物はただ個別的なものにおいて個別的なものを知覺する。人間以上のものは普遍的なものの直觀のうちに生きる。人間は恰も中間的存在であつて、兩者を結合する。人間は感性的・精神的存在であつて、彼はただ感性的世界において、

またついて、思惟することができ、ただ個別的なものからして普遍的なものに達することができ。人間の精神はその概念的知識によつて永遠なものにあづかりはするが、然し純粹に精神的世界に屬するのではなく、つねに感性的世界に結び付けられてゐる。かくの如き人間の本性は決定的に與へられたものであつて、それを踏み越えることはできぬ。

我々は、かくの如くポムボナチにおいて既に人間についての客觀的な認識の方向が開かれてゐるのを見出す。生は生そのものから理解されるのではなく、却て人間は世界から理解され、そこでは個人の體驗において顯はになるやうな生が問題にされるのではなく、却て人間は人類といふ普遍的本質において、問題にされる。かくの如き客觀的方向において、人間を認識するといふことは、人間を自然の聯關における一自然物として認識することを意味することになる。やがてスピノザが云ふであらうやうに、人間は自然のうちにおいて何等「帝國のうちににおける一帝國」をなすものでない。人間についての問は、自然についての一般的科學から答へられねばならぬ。然しながら、このやうな人間の科學が成立するためには、先づ自然の研究そのものが全く新しい方法の基礎の上に置かれることが必要であつた。かかる業績はガリレオ、ケプレル等によつて完成され、ここに近代的な科學が確立されるやうになつた。人間の研究もやがてこの新しい自然科學的方法に

従へられることになるであらう。ところで、既にマキアヴェリの政治學において人間は、精神科學の内部で、人間にとつて對象となつてゐる。客觀的に與へられた人間を如何に處理するか、彼等を如何に御し、如何に支配し得るかが問題であつた。政治家はいはば主體として、客體として現はれる他の諸人間に對する。このとき問題は、人間を、彼が自己自身を體驗する通りに捉へることではなく、彼を支配の對象とする者に對して與へられる通りに捉へることである。近代的な自然科學もまた、同様に、自然を觀照する態度からでなく、却て自然を支配し制御せんとする技術的問題と結び付いて生れた。この自然科學の方法がやがて人間の研究に適用され、既にマキアヴェリに見られたが如き、人間的自然の研究の基礎の上に精神科學を打ち建てる様々な企てがなされるやうになつた。かくしてデイルタイのいはゆる精神科學の自然的諸體系の構成が始まる。

生は生そのものから理解され得るか。人間は世界（自然）から理解されねばならぬか。それら二つの人間解釋の立場のうち、いずれが正しいか。それともそのいずれも不完全であるか。兩者が共に一面的であるとすれば、その統一は一般に、また如何にして可能であるか。問題はいままは我々に殘されてゐる。然しまた人間解釋のいまひとつの可能性がある。それは云ふまでもなく

人間を神との關係から理解することである。人間解釋のこの方向はルネサンスにおいては背後に退いたにしても、ほどなく踵を接して神の新たな體験によつて宗教改革の運動のうちに現はれて來た。

## ニーチエと現代思想

## 一

ニーチエと現代思想との關係は測り難く深い。彼の哲學は普通に體系といはれるものでないだけ、その影響の及ぶところも廣いのである。直接に彼の影響のもとに立つてゐない場合においても、現代思想の多くは何等かのニーチエ的要素を含み、ニーチエと或る内的な親縁を示してゐる。彼以後に現はれた種々の哲學がこの轉換期に際し歴史の波に攫はれて影を没してゆくとき、モダーニティを嫌惡した彼の哲學は最も「現代的な」哲學として生きてゐるのである。時代批評家であつたニーチエは傳統主義者で同時に豫言者でもあつた。この孤獨な、心理の複雑な、新しい姿の豫言者の哲學者の現代に對する關係は多面的である。

一般の哲學史の解釋によると、ニーチエの哲學は「生の哲學」の範疇に屬してゐる。たしかに

彼は生の哲學者と見られることができ、デイルタイやジンメル先の先驅者であつた。しかし、當時の風潮に制約されて、カント派的傾向を有したジンメルが、またカント的問題設定から脱し得なかつたデイルタイですが、今ではやや時代おくれの感があるのに對し、ニーチェは不思議にも今なほ全く現代的である。彼は、生の哲學の最近の發展とも見られ、それ自身の新しい傾向とも見られる今日の「實存哲學」と深いつながりをもつてゐる。かくてニーチェとキエルケゴールとの内的親和が問題にされ、ハイデッガー一派の哲學に對するニーチェの影響を指摘することも困難ではない。更にクラークスなどに及ぼしたニーチェの影響には顯著なものがあり、またひとはニーチェとベルグソンとの間に類似を見出してゐる。今日ベルグソンがヨーロッパ的地位を有するフランスの唯一の哲學者であるとすれば、ニーチェは實にヨーロッパ的地位を獲得するに至つたドイツの最後の思想家であつたのである。

ベルグソンの場合もさうであるが、ニーチェの影響は單に哲學の内部にとどまつてゐない。その影響がただ哲學の内部に限られるやうな哲學者は眞の哲學者とはいはれないであらう。ニーチェは言葉の天才であつた。現代文學は彼の思想からはもちろん、彼の言葉からも大きな影響を受けた。彼の新しい言葉の影響を離れて、現代ドイツの抒情詩や散文は考へられないほどである。

とりわけニーチェと明瞭な關係を有するといはれるのは、現代ドイツ文學において重要な位置を占めるゲオルゲ並びにその一派である。しかし彼の影響は遙か國境を越えてゐる。ニーチェと現代フランス文學の代表者の一人アンドレ・ジイドとの關係はよく知られてゐるであらう。ドストイェフスキーがヨーロッパ文學に及ぼした影響について語る者は、同じやうにニーチェの影響を見逃し得ない筈である。ニーチェはドストイェフスキーを最大の心理學者として尊敬した。これら二人の不思議な魅力を有する人物が相互にいかに深く接近してゐるかは、シェストフなどによつて明かにされてゐる。

ニーチェはまた現代社會思想に對しても様々の影響を與へ、種々の關係を含んでゐる。一例を挙げると、ニーチェとサンジカリズムの理論家ソレルとの關係である。ソレルの説く「暴力」はニーチェのいふ「權力意志」の一つの現はれと見ることが出来る。二人の思想家において同じペシミズムの本能が認められる。彼等は共にモダーニテイに對して嫌惡を懷いてゐた。彼等は、ヨーロッパ的世界はあまりに古い、原始的エナジーを失つてゐると考へ、そして彼等は、ニーチェが「ヨーロッパ的ニヒリズム」と稱するもの、ソレルがヴィコの用語に従つて「更新」と呼ぶものを實現することを欲した。かくの如くニーチェは革命思想に根據を與へるやうに見える一方、また保守



主義や傳統主義に味方するやうに思はれるところをもつてゐる。「ドイツ文化の將來はプロイセンの士官の子たちにかかつてゐる」と書いた彼は軍國主義の代辯者とも考へられたし、人間は「掠奪獸」であるといった彼は帝國主義の擁護者とも考へられたし、そして「國民的緊着（それは單純化し集中化する）」を稱揚した彼は、最近のナチス國家にとつてそのイデオログであり得るやうにも思はれてゐる。

既に見られる如く、ニーチェは從來さまざまに解釋され、かくてさまざまな方向に影響してきた。彼の自然主義、實證主義乃至生物學主義が語られると共に、彼の浪漫主義、彼の理想主義すらが論じられた。極端な傳統破壊者と見られる一方、貴族主義的な傳統主義者と見られた。最惡の無神論者として罵られる彼は、他方熱烈に神を求めたドイツ最後の哲學者として擧げられる。生の徹底的な肯定者、生の歡喜の讚美者と考へられる彼は、また不安の哲學者、底知れぬペシミストとも考へられるのである。たしかにニーチェは種々の解釋を容れ得るものをもつてゐる。けれどもそれは決して彼の思想や言葉が曖昧なためではない。嘗て曖昧な思想家で偉大であつた者は一人も存しない。しかしまた偉大な思想家で、ただ一通りの解釋しかあり得ないほど明白な者も一人も存しないのである。我々はもとよりニーチェの言葉のうちに見出される種々相反する思

想を單なる「逆説」とのみ看做して放置することはできない。それらの相反するものの出發點と統一點が何處に存するかを探究することが必要である。ニーチェの本質を掴み出すことによつて、種々の解釋のうちいづれが根本的で、いづれが表面的であるかを批判し評價しなければならぬ。これはあまりに屢々惡用されてゐるニーチェを正當に防衛するために我々の行使し得る權利である。またこれは、彼が現代思想に對して有する廣い影響、現代の精神的運命そのものに對して有する深い意義の故に、我々に課せられてゐる義務でもある。

## 二

テーヌが歴史理解の基礎と考へたものに「頭主的能力」(ファキュルテ・メートレス)といふ重要な概念がある。テーヌは、例へばローマの歴史家リヴィウスについて、彼の頭主的能力は「雄辯家」たることに存すると見て、それに基いて彼の諸活動を解釋した。テーヌの頭主的能力の思想はニーチェの如き人物を理解するにあたつて特に適切な方法的役割を果し得ると思ふ。ニーチェにおけるファキュルテ・メートレスは何であらうか。私はこれを「フィロログ」(文獻學者)たることに認め得るのではないかと考へる。この場合、文獻學といふ語がその本質的な深さと廣

さにおいて把握されることが必要であるのは言ふまでもない。ニーチェは哲學者であり、また豫言者であつた。彼は批評家であり、また詩人であつた。しかし彼の頭主的能力に従へば、ニーチェは文獻學者であつた。彼の諸活動の特質はここから理解されることができ、また理解されねばならぬ。

ニーチェは古典文獻學者として彼の經歷を出發したのみではない。彼は全生涯を通じて古代ギリシアに面して立つてゐた。とりわけ彼の遺稿は、告白や腹案の形で、彼が如何に文獻學と戰つたか、文獻學者たることが彼にとつて如何に重大な良心の問題であつたか、古代人の文化價值が彼にとつて如何に最大の生命問題であつたかを示してゐる。誰も恐らく古代人をニーチェよりも高く考へた者はない。「ギリシア人は確かにどんなに高く評價されても高過ぎることはない。」と彼はいふ。ギリシア人は「世界史の唯一の天才的民族」であり、更に「一民族において健康と呼べるべきものにとつて最高の權威」である。こののちの言葉はすでにニーチェの新しいギリシア解釋を暗示する。無数の人間がギリシア研究に従事してゐる、けれど「ギリシア語の助辭論は生の意味と何のかかはりがあるか」、とニーチェは訊ねる。彼は「古典的且つ模範的」といはれるギリシアを全體として理解することを欲した。しかも決していはゆる古典主義者の如くにはな

い。むしろ彼は普通に古典的ギリシアの開花と見られるものにおいて既にデカダンスの傾向を認めた。彼のギリシア解釋における新しいものは「ディオニュソスのなもの」の發見、悲劇的ギリシアもしくはギリシア浪漫主義の發見である。この解釋は一時期を劃するものであり、古典文學に與へたその直接乃至間接の影響は大きい。ニーチェの重要な業績の一つは古代ギリシアの復興であつた。しかし彼が復興しようとしたギリシアは、從來古典的なものとして歴史を支配してきた彫刻的・アポロ的ギリシアではなく、音樂的・ディオニュソスのギリシアであることによつて、ニーチェは古代の復興であると同時に古代に對する革命を意味することになつた。この古典文學學者は古代を研究したのみではない、單に古代を讚美したのみではない、彼は實に古代人と格闘したのである。古代は彼にとつて遺物や記念碑以上のもの、標準や模範以上のものであつた。それは彼にとつて單なる對象でなく、味方と敵であり、單なる「物」でなく、彼がそれに話し掛けまたそれと爭ふところの「汝」であつた。文獻學は彼にとつて文化闘争であつた。この文化闘争は今日なほ全く現實的な意義を有し、ギリシア文化が世界史において占める位置に鑑みて限りなく重要である。「古代の問題は今日ニーチェ問題となり、ニーチェ問題は古代の問題となつてゐる」とカール・ヨエルがいつたのも、何等誇張ではないであらう。全ニーチェ問題は文獻學者ニーチェ

の問題に集つて來ると見ることが出来る。彼の根本思想の如何に多くのものが、全く獨自の解釋を加へられた古代ギリシアに由來してゐるか。しかし單にそれのみではない。著名な文獻學者ベツクは、「文獻學は教養ある民族の根本衝動に基いてゐる。教養なき民族も哲學することはできる、けれども文獻學することはできない。」といったが、ヨーロッパはすでに文化的に老いてゐると考へたニーチェは、よしあからさまに語らなかつたにせよ、ヨーロッパ人にとつてはもはや正しく文獻學することが哲學することの唯一の可能性であると、ひそかに認めざるを得なかつたかのやうに思はれる。

しかし文獻學が文化闘争であるといふことがあり得るであらうか。この疑問を懷く者は近世の初めにおけるプロテスタンティズムの歴史を顧るが宜い。中世のカトリック教會に對するプロテスタントの闘争において、聖書即ち神の言葉を唯一の權威とする立場において、文獻學は一の文化闘争であつたのであり、かかる闘争と結び附いて文獻學もその際新たな發展を遂げたのである。文獻學の批評的精神はニーチェのうちに激しく活動してゐた。彼は書いてゐる。「私は古典文獻學が我々の時代において、この時代に時代はづれに——即ち時代に反對して、そしてそれによつて時代に對して且つ望むらくは來るべき時代のために——活動するといふ意味を有するのでな

ければ、如何なる意味を有するかを知らない。」と。

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

て見るのではなく、その端初において捉へたのである。

かくの如き端初への情熱は言ふまでもなく根源的なもの、原始的生命に溢れるもの、純粹なものに對する情熱である。ニーチェほど生について熱情をもつて語つた者はない。しかも彼のいふ生ほど様々に解釋されてゐるものもない。彼の生哲學はしばしば生物學主義と評せられるが、これは我々の見るところでは間違つてをり、少くとも皮相の見解に過ぎない。なるほど彼は或る時期には生物學や進化論の影響を受けてゐるが、その影響はむしろ偶然的もしくは表面的にとどまつてゐる。彼の思考の仕方はすぐれて文獻學的であり、従つて歴史的であつて、單に生物學的自然科学的ではない。その生の概念も單なる自然概念でなく、却つて或るデモニツシユなものとして、歴史的な自然と考へられてゐる。彼が現代において多數の歴史家に特に深い影響を及ぼしてゐるのも理由のあることでなければならぬ。ニーチェは文獻學者にふさはしく何よりも純粹なものを求めた。これが彼の思想に一種の禁欲主義的色彩をさへ與へてゐる。「純粹性」(エヒトハイト)の概念は文獻學的概念であり、また一般に歴史にとつて甚だ重要な概念である。なぜなら、言語はもとより、すべて歴史的なものは表現的なものであり、そして表現的なものにおける規準は純粹性である。「眞理」の概念はここではより適切な「純粹性」の概念をもつて置き換へられる。

蓋し眞理は普通、物についてでなく、物についての我々の觀念（判斷）についていはれるが、表現的なものにおいてはその物自體の眞が問題であり、また眞理は物と觀念との一致と考へられるが、表現的なものは元來創造されるものである故に、ここでは物と觀念との一致は問題にならないのである。ニーチェが眞理といふ言葉を用ゐた場合の多くにおいて、我々は純粹といふ言葉を置き換へることができる。彼はそのやうに絶えず表現的なものを問題にしたのであり、生も根本的に表現的なもの、従つて創造的なものと見られてゐる。彼のいふ生は自然科學の意味における自然でなく、むしろ自然は彼において創造的なものとしてデモニーニッシュな意味をもつてゐた。歴史的なものはデモニーニッシュなものであるといふグンドルフなどの思想はニーチェにつながつてゐる。

文獻學者ニーチェは既に述べた通り系譜と祖先を重んじた。しかしひとは彼が尋常の傳統主義者であつたと考へてはならぬ。彼はいふ、「過去の格言はつねに神託である、ただ未來の建築師、現在の認識者としてのみ、汝等はそれを理解するであらう。」「ただ現在の最高の力からしてのみ汝等は過去を解釋すべきである。」「ただ未來を築く者のみが過去を裁く權利を有することを知るべきである。」ニーチェにとつて過去を理解することはそれを解釋することであり、それを解釋



することはそれを審判することである。その際の立場は現在であり、また未來である。しかしニーチェは文獻學者であつた。「ツアラツストラは人類のいかなる過去をも失ふことを欲せず、すべてのものを坩堝に投げ込まうと欲する。」またツアラツストラは「新しい精神に古い犠牲を捧げ、古い魂を新しい肉體によつて變化させよう」と欲するのである。創造的なものを求め、虚無からの創造を信ぜざるを得なかつたニーチェも、なほ彼の文獻學者の本能において、いかなる過去をも失ふことを欲せず、新しい精神に對して古い犠牲を捧げることを思はざるを得なかつた。創造には忘却が必要であると説いた彼は、忘却されてゐる過去をも記憶に喚び起すのを仕事とする文獻學者であつた。過去が未來のために手段として自由に使はれることによつて過去の姿が毀されてしまひはしないかと本能的に恐れる文獻學者であつたのである。我々はここにニーチェの魂の悲劇の一つの原因を認めることができるであらう。彼が文獻學者たることをやめるべく迫られてゐることを感じるに應じて、彼の文獻學者の本能は活潑に動いた。ニーチェにおけるかくの如き悲劇は、その根本的な意味において、今日のインテリゲンチヤの悲劇であるといひ得ないであらうか。

現代哲學に多少とも通じてゐる者は、文獻學がもはや單に言語に關する學でなく、哲學の方

法一般にまで擴げられてゐることを知つてゐる筈である。哲學が文獻學に適用されるのみでなく、一層重要なことは、文獻學が哲學に適用される。デイルタイやハイデッガーなど解釋學的哲學と呼ばれるものは文獻學を哲學の方法に高めた。即ち文獻學は言語の解釋から進んで生と存在そのものの解釋の方法にまで擴げられた。文獻學のかくの如き擴張を行つた先驅者はニーチェである。解釋學的方法の根本命題はデイルタイによつて「生を生そのものから理解する」といふ風に定式化されたが、ニーチェは夙に文獻學が「生の光學のもとに」物を見なければならぬことを主張した。認識はただ何でのみあり得るかといふ問に答へて、それは「解釋」であつて「説明」ではないと彼は書いてゐる。あらゆる認識は解釋、生に對する意味の解釋である。彼は藝術、道德、宗教、科學等を生の根源から、生における意味に従つて解釋した。文獻學者ニーチェは「世界の解釋」を企てるに至つた。彼が知性や論理や概念を衝動の記號として理解したといふことも、單に自然科學的生物學の見方によるのではなく、彼の特殊な解釋學的要求に基くのである。道德、宗教等の諸觀念を生地の盤から理解することにおいて、ニーチェは今日イデオロギー論といはれるものを彼自身の仕方で先取してゐる。身分的觀念を基礎とした彼のイデオロギー論は特に興味深い。彼の生の哲學は根本的に歴史哲學的見地に立つてゐた。この點において、現代の最も歴

史哲學的な生の哲學者デイルタイも、或る意味ではニーチエに及ばないやうにさへ思はれる。ニーチエはしばしば代表的な個人主義者の如くいはれて非難されてきた。たしかに彼にそのやうなところがあるにしても、それは種々の限定と制限のもとに理解されねばならないことである。本質的には彼自身の問題しか考へなかつたニーチエほど情熱的に人類歴史の運命について思索した者は現代の哲學者中に見出すことができないであらう。「我々の現代の世界は何處に屬してゐるか。困憊にか、それとも上向にか。」といふ問を彼は絶えず繰り返した。彼の哲學は時代批評と深く結び附いてゐる。そこから知られるやうに、文獻學の哲學への適用乃至擴張はニーチエにおいて、デイルタイなどにおける如くいはば單に「解釋學的」ではない。蓋し文獻學の方法の二つのおもな部分は、批評と解釋である。兩者を相對的に分離して考へると、ニーチエにおいては文獻學の批評的機能が特に重要な意味を有すると考へることができる。文獻學的方法是彼において解釋學であるにまして批評學であつた。文獻學がその批評において探究するのは何が「純粹なもの」であるかといふことであるが、ニーチエが關心したのも根本においてこれにほかならない。批評は批評として必然的に破壊的たらざるを得ない。ニーチエにおいて解釋は破壊に仕へ、かくて文獻學者は傳統の破壊者として現はれる。もちろん、破壊そのものが文獻學者にふさはし

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

## 三

文獻學を哲學に適用したデイルタイが相對主義に陥つたとすれば、ニーチェはどうであつたであらうか。「我々の現代の世界は何處に屬してゐるか」と問うた彼は、如何なる答を得たであら

うか。「ニヒリズム」(虛無主義)と彼は答へるのである。「私の物語るのは、次の二世紀の歴史である。私は來るべきもの、もはや來らざるを得ぬもの、即ちニヒリズムの到來を描く。この歴史は今すでに物語られることができる、なぜなら必然性そのものがここで働いてゐるから。この未來はすでに幾百の兆しにおいて語り、この運命は到る處自己を告げ知らせてゐる。」とニーチェは書いてゐる。このやうにして彼はニヒリズムの豫言者、傳道者となつた。

文獻學者として過去に向けられ、いかなる過去も失ふことを欲しないニーチェは、また誰よりも深くヨーロッパが「壓迫する文化の重荷」を負うてゐることを感ぜざるを得なかつた。傳統の重壓のもとに人間は生の原始的エナジーを失ひ、今や破滅してゆくほかないデカダンス——藝術上の亞流者風、學問上の顯微鏡的穿鑿と混合主義、奴隸の道德の支配、等々、に陥つてゐる。この時代にとつてペシミズムはもはや論争の餘地を有する世界觀であることができぬ。けれどもペシミズムは、我々は何處に屬するかといふ問に答へるものでなく、ただ倦怠と没落の表現、徴候であるに過ぎない。ニーチェはペシミズムの眞理はニヒリズムであると考へた。「私の革新。ペシミズムの展開、即ち知性のペシミズム、道德的批評、最後の慰めの解體。」と彼は書いてゐる。ニーチェのニヒリズムは、第一に、デカダンスの論理である。それは奮い世界の解體と没落に伴

つて必然的に來なければならぬもの、現に來つつあるものである。第二に、ニヒリズムは論理であるのみでなく、また倫理である。それはこの解體の過程を速めようとする哲學者の意志を意味する。我々は破壊者でなければならぬ。没落をみづから意欲しなければならぬ、虚無に面接することを恐るべきではない。ニーチェの説くのは逃避的、受動的ニヒリズムではなく、「能動的ニヒリズム」である。眞のニヒリズムは強い者のニヒリズムである。「從來知られてゐるペシミズムのタイプの如何なるものもかかる程度の惡意に達したものはないやうに私には思はれる。」浪漫的なペシミズムはより強い、「惡意的な」ニヒリズムの前形に過ぎない。ところで第三に、ニヒリズムは没落であると同時に端初を意味する。ニーチェは「デカダンにして同時に端初」といつてゐる。しかるにこの端初は「渾沌」（カオス）である。「すべてのものが渾沌となるやうに見える。舊いものは失はれ、新しいものの何物も現はれてゐない。」「我々の本能は今やみづから到る處去り歸る、我々自身は一種の渾沌である。」このやうな渾沌と虚無に落ち込むことは我々が新しく生れるために、新たに生きるために要求されてゐる。「生とは一般に危險のうちにあることを意味する。」

かくの如き渾沌と虚無から、如何なる過程において、如何なるものが生れて來るのであるか。

そこに創造がなければならぬと信じられるにしても、文獻學者は眞に創造の哲學者であり得るであらうか。ひとはニーチェの生の思想をベルグソンの「エラン・ヴィタール」（生の跳躍）の思想と對照してゐる。二人の思想の間には類似があるにしても、また本質的な差異がある。ベルグソンが進化論的思想に縁がなくはないとすれば、ニーチェはこのやうな進化乃至發展を考へてゐたかどうかさへ疑問である。彼は根本においてどこまでも文獻學者に止まつてゐたやうに思はれる。文獻學者にふさはしく彼はモダーニティを嫌惡した。彼が虚無的端初的生を「渾沌」と呼ぶとき、古代の歴史哲學的思想、即ち歴史は一定の發展過程を経てまたとの渾沌に還り再び新たに始まるといふ思想の追憶がなかつたであらうか。かかる推測は「新しい生への示唆」を意圖したツアラツストラの思想的頂點において「永劫回歸」といふ古代的觀念が現はれてゐるところから見ても必ずしも無理ではないであらう。彼は創造を要求し、創造について繰返し述べながら、なほ文獻學者であることをやめなかつたといひ得るであらう。

ニーチェはしばしば個人主義者と見られて來た。しかし彼が語つたディオニュソスの陶醉はむしろ個人が自然と合體することを意味した。彼のニヒリズムも個人主義的ニヒリズムではない。オーベナウエルは彼を「奪魂的ニヒリスト」と稱してゐる。そして彼自身は書いてゐる、「一、

人格の崩壊と増しゆく弱さとに抗しての私の努力。私は新しい中心を求めた。二、この努力の不可能が認識された。三、そこで私は進んで解體の道を歩んだ、このことのうちに私は個人にとつての新しい力の源泉を見出した。我々は破壊者でなければならぬ。——私は個人がそのうちにおいて嘗てになく自己を完成し得る解體の状態が一般的な生存の模像であり、個々の場合であることを認識した。」この最後の文章は、ニーチェが自己の問題として體驗したニヒリズムが單に個人的ものでなくて世界的なものであること、彼が「ヨーロッパ的ニヒリズム」と名附けたものであることを現はしてゐる。ニーチェはニヒリズムを歴史哲學に位置附けた。そして初めの文章は、ニヒリズムがほかならぬ人格の分解の體驗に由來することを示してゐる。もしさうであるとすれば、「虚無」は外に見られる渾沌といふやうなものでなく、自己の奥底において顯はになるものでなければならぬ。言ひ換へると、彼のニヒリズムは今日「不安」といはれるものを現はし、かかる者として彼は現代思想に深く交渉してゐる。同時にこの不安は「能動的ニヒリズム」として新たな創造の端初でなければならぬとニーチェは説く。ところで彼はかやうな創造の原理を確立し得たであらうか。渾沌からは「超人」の神話が生れた。しかるに彼が新しい人間のタイプを規定しようとするや否や、彼は知らず識らず古典文獻學者に還つてゆく。彼の眼にはソク



ラテス以前の「悲劇的時代」のギリシアの哲學者たちが浮び、彼の情熱はとりわけ古代ギリシア人の「ヒュブリス」(驕り)、この「戰士」の心にひかれる。その他、その他、如何に彼と古代との關係には離れ難いものがあつたであらうか。しかしそれがニーチェにおいては單なる人本主義でも古典主義でもなく、まして懷古主義とは反對のものであつたといふことは注目すべきことである。彼が高貴にして偉大なる個人を力説したのも、決して單なる個人主義ではなく、人間價値の昂揚を宣べたものである。いはゆる人本主義を蹂躪しようとした彼ほど、純粹な人間價値を高く評價し烈しく意欲したヒューマニストは稀であり、そこに我々の深い感動がある。

ニーチェはたしかに創造と實踐を求めたであらう。しかし彼自身は結局「認識する者」であつた。權力意志を説いた彼も行爲の立場を確立することができなかったのである。創造する者は無知でなければならぬといひ、「知識の樹は生の樹ではない」ことをあんなによく知つてゐたにも拘らず、ニーチェは生れ附いた文獻學者であり、知識する者であつた。彼は結局ミソログスでなく、フィロログスであつた。よし彼がこのログスに從來の理性や科學とは異なる新しい意味を與へたにしても、彼のニヒリズムは「知性のペシミズム」と深く結び附いてゐたのであり「認識する者の悲劇」が彼の運命であつたのである。しかも彼の運命は實に現代のインテリゲンチヤにとつて象徴的意

義を有するものとなつてゐる。モダーニティを嫌惡したこの古典文獻學者は最も現代的な思想家となつてゐる。これはちやうど近代主義に反對する辯證法的神學が今日新しさを有するのと同じではなからうか。このやうな歴史の祕密はどこにあるか。ともかくニーチェとかかる神學的傾向の源泉とされるキエルケゴールとの間には内的な一致が認められる。私はここでニーチェとキリスト教といふ興味ある問題に立入る違がないが、ニーチェとの格闘が我々にとつて切實な現代的意義を有する課題であることは種々の方面からいはれ得ることである。

## 現代の浪漫主義について

### 一

浪漫的と古典的とは相對立する概念と考へられるが、如何なる具體的なものもつねにこれらの兩要素を含み、單純に浪漫的なもの、單純に古典的なものと云ひ得るものはないであらう。現實に存在する思想、藝術、人間、時代は、すべて浪漫的と古典的との二つの方面を具へてゐる。特にそれが優秀なものであればあるほど、それを古典的とか浪漫的とかと一義的に規定することは愈々困難である。古典的及び浪漫的といふ概念そのものも多義的であり、兩者の對立にしても種々異つて理解されてゐる。従つて私が今或る物を浪漫的として特徴付けようとするとき、私は何程かの危険を冒してゐることになる。他の人は同じ物の他の方面を取り出してそれを古典的と名付けることも不可能でないであらうし、また私の用ゐる浪漫的といふ語が他の人によつて私の考へてゐるのとは違つた意味に理解される可能性もあるのである。

古典的と浪漫的とは人間性のうちに含まれる二つの側面もしくは方向を現はしてゐる。一方は人間性の合理的側面、他方はその非合理的側面であるとも云ひ得るし、私の言葉を用ゐて、一方は人間性のロゴス的側面、他方はパトスの側面であるとも云ひ得るであらう。これらの二つの側面はつねに人間性のうちに含まれてゐるのであるが、絶えず同じ割合であるのでもなく、また絶えず同じ程度に活動するのでもない故に、そのいづれかがまさるに従つて、或ひは浪漫的或ひは古典的と云はれるのである。然し單にそれだけでない、T・E・ヒュームも述べた如く、浪漫主義と古典主義との對立は人間性の解釋の相違に於て特徴的に現はれる。ヒュームによると、人間を可能性の無限の貯水池と見るのが浪漫主義であつて、古典主義はこれに反し人間は限定されたもので、その性質は恆常なものであると考へる。そして前者は、人間を抑壓してゐる秩序を破壊して社會を作り直せば人間の有する無限の可能性の發現の機會が與へられ進歩があると見るに反し、後者は、ただ傳統と組織とによつてのみ凡て立派なものが人間のうちから生れ得ると考へる、とヒュームは附け加へて規定してゐる。古典主義者は人間性を限定されたもの、恆常的なものとして理解するのみでなく、その活動に於ても限定されたもの、恆常的なものを求める。浪漫主義者は自己のうちに限定されぬもの、可能なるものを見るのみでなく、外に向つても無限なるもの、

固定されぬものを懂れる。このやうに無限と有限といふ對立概念は浪漫主義と古典主義との區別を現はすために屢々使はれてゐる。

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

たものであらう。事實、現代のリアリズムは多くの浪漫的要素を含んでをり、そこにこのリアリズムの特徴が認められる。或ひは寧ろ浪漫主義が純粹な浪漫主義であることができず、何等カリアリズムとならねばならぬところに、現代の浪漫主義のひとつの特徴があるとも云ふことができる。我々はかかる浪漫主義を悲劇的浪漫主義と名付けてもよい。

あらゆる時代の浪漫主義が浪漫主義としての共通の性質を有することは云ふまでもないが、また時代の差異、歴史的情況の變化に従つて、それぞれの固有な性格を有することも争はれない。例へば、ルソーとアダム・ミュラーとは、いづれも浪漫主義の代表者の如く云はれてゐるが、二人の思想家は或る意味では甚しい對立をなしてゐる。浪漫主義とは固定した秩序、制度、形式に對する反抗的精神、革命的心情を謂ふとすれば、ルソーはその意味の浪漫主義者であるとしても、ミュラーは同じ意味では浪漫主義的でなく、寧ろ反對に保守的、傳統的である。ミュラー的立場からは、ルソーの思想は啓蒙主義的であり、そして浪漫主義と啓蒙主義とは相對立したものであつて、啓蒙主義の克服こそ浪漫主義の最も偉大な功績であるとされるのである。啓蒙主義は封建的イデオロギーに反對して起つた近代資本主義の思想であるが、ドイツの浪漫主義はヨーロッパ資本主義のうちにおけるドイツの立ち遅れに基づき、ドイツの獨自性の擁護のために

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

私は現代の浪漫主義的諸傾向における顯著な特徴を現はすために三つのものを挙げたいと思ふ。一、自然神祕説、二、創造の哲學、三、浪漫的アイロニイ、がそれである。これらのものは、

もとより個々獨立したものでなく、とりわけ浪漫主義が純粹である場合、相互に密接な關聯を有するが、然しまた或る思想は或る一つを、他の思想は他の一つを特別に明瞭に現はしてゐるのである。

## 二

從來の自然哲學の多くにおいて、我々はそれが神祕的思想と内的に結合してゐるのを認めることができる。カール・ヨエルの如きも自然哲學はすべて神祕的精神から生れたものであると説いてゐる。然るにかやうな自然神祕説は屢々浪漫主義と結び付き、その哲學的根據ともなつてゐる。ギリシアの初期、また近世の初めルネサンスは特に自然哲學の諸體系の時代であつた。そして、この時代の精神のうちには浪漫的なものが流れてゐた。古典的と云はれるギリシアにおいてすら、その自然哲學的時期は浪漫的であつたと云はれることができ、ヨエルはこれを「原初的浪漫主義」と呼んでゐる。また我々はドイツ浪漫主義の時代が自然哲學的體系の時代でもあつたことを想起する。このやうに浪漫主義は自然哲學、時に自然神祕説と密接に結び付いてゐるのが認められるが、このことは原理的に云つてさうあるべき理由を有するやうに思はれる。なぜなら偉大なるギ



ロシアの哲學者が説いた如く、すべての存在は質料と形相とから成り、質料と形相とはあらゆる存在に含まれる二つの要素であるとするならば、形相的原理によつて古典主義を、質料的原理によつて浪漫主義を代表させることも不可能ではないであらう。蓋し形相は限定されたもの、不變なもの、合理的なものを意味し、これに對して質料は無限定なもの、可能なもの、非合理的なものを意味する。質料、物質乃至自然はかくの如き性格の故に、浪漫主義者によつて浪漫的に解釋されて、その思想の基礎とされるに丁度ふさはしいものとなつてゐる。浪漫主義を單なる觀念論と見ることは屢々極めて不十分である。少くとも浪漫主義者はイデア主義者——イデアのものとの意味は物の姿、形相のことである——といふ意味において觀念論者でなく、彼等は屢々一見甚だ唯物論的に語る。「思惟はまた電氣である」、「思惟は筋肉運動である」、などとノブリスですら云つてゐる。浪漫主義を單なる觀念論として批評することは不適切であることを免れ難く、それに對する批評は自然神祕説の内奥にまで喰ひ入ることを要求されてゐる。浪漫主義の哲學者によつて特に重要な意味を負はされるに至つた精神（ガイスト）と心靈（ゼーレ）との區別を用ゐるならば、浪漫主義は觀念論であるにしても、精神の哲學でなくて寧ろ心靈の哲學である。精神はイデア的なもの、合理的なものに向ふに反して、心靈は形なきもの、質料的なものと直接に融合

する能力と考へられてゐる。

尤も自然と云つても多義的である。近代史において有名な人權宣言の根柢には自然法思想があつた。この場合の自然は到る處同一で、つねに不變なものを意味し、かかるものとして歴史的偶然的に成立した傳統や制度に對する革命的行爲の基礎とされたが、この自然は浪漫的とは云はれない。近代の浪漫主義に最も大きな影響を與へたルソーの思想の中心は自然の概念であり、それは同じやうに社會革命に對する武器として用ゐられたが、この自然は絶えず動くもの、抒情的なもの、やや神祕的なものであつて、それ故に浪漫的であつた。現代の浪漫主義も自然神祕説を基礎としてゐると云ふとき、その特色は如何なるものであらうか。もとより現代の浪漫主義にも種々あり、その自然神祕説にも直ちに同一視し得ない様々な區別がある。我々は先づその一つに注目しよう。そしてそれはほかならぬファッシズムである。

ファッシズムが浪漫主義であるのに注意することが先づ最も必要である。民族、國民、國家等に關するファッシズムの思想の系圖を尋ねるとき、我々はアダム・ミューラーその他の浪漫主義を見出す。そして實際、ファッシズムの理論家、例へばシュパンの如きはミューラー等の浪漫主義者をあからさまに祖師としてゐるのである。今日ドイツにおいてミューラーはナチスのイデオ

ローグとして盛んな復活を経験してゐる。ひとは浪漫主義がつねに革命的であつたなどと考へてはならぬ。就中ドイツ浪漫主義——それはともかく理論的な體系を有する模範的な浪漫主義である——は、最初のフランス及びイギリスの影響が過ぎた後、保守主義、傳統主義の代表的な理論として發達した。我々は現代ファッシズムの理論が、その民族主義、全體主義、有機體説等々に關して、如何にそのやうな浪漫主義の理論と一致するかをここに縷説する暇をもたぬ。ただミュラーの次の一句を引くだけで十分である、「國家は人間の重要事の總體である、その生ける全體への結合である。」國家の目的を問ふことは、國家を何等かのものための手段と見ることであり、國家がいつか無用のものとなつてより善き他のものが代るであらうといふ信仰を喚び起すからいけない、とミュラーは論じてゐる。ところで我々は現代ファッシズムにおける自然神祕説の特徴的なものとして「血と地の神祕主義」を擧げねばならぬ。運命共同體と理解される民族の基礎は何よりもその「血の根源性」に求められ、民族は血族的結合から生長した自然的聯關と見做される。かかる血の神祕主義に如何なる重要性がおかれてゐるかを傍證するに足る甚だ興味ある一例として、プラトンの國家哲學の新解釋を紹介したい。プラトンの國家哲學は最近に至るまで、よしコムニズムの例に引かれなにしても、正真正銘の精神的貴族主義として一般に

理解されてゐたものであつた。然るにギリシア哲學史家として從來かなりの名聲を有するマックス・ヴントは今ではこれに次のやうな解釋を與へてゐる。「プラトンが國家にとつて血の純粹性に如何に大なる重要性を認めたかは、實に周知のことである。戰士はその血統によつて貴族の身分として他の民衆から區別される。彼等の血の純粹性の番をすることが哲學者の特別に重要な任務である。そしてプラトンが子供を産むことや生活に處することに關してなしたあらゆる特殊な、今日の考へ方にとつて極端に見える要求も本質的には、血の純粹性を維持するといふこの目的に仕へるのである。國家民族、まさに戰士の身分は、自己を同じ血によつて統一された大なる家族と見なければならぬ。この血の力のうちにイデアは民族を統一にもたらす無意識的な力として生きてゐる。ただ高貴な血から出た高貴な精神のうちにおいてのみイデアは意識的な生活と明瞭な知見とに達することができぬ。」智慧の純粹性の番をすることなく、血の純粹性の番をすることが「哲學者の特別に重要な任務」と解釋される。イデアは血のうちに生き、高貴な精神と高貴な血とは同一視される。血の神祕主義であり、血の浪漫主義であり、現實的にはユダヤ人排斥である。我々はもはや地の神祕主義、風土の浪漫主義に立ち入る必要がないであらう。

我々は現代の浪漫主義の第二の特徴へ移らう。それは創造の哲學といふことであつたが、創造の哲學と云へば今日誰も先づベルグソンを想ひ起す。そのやうにベルグソン哲學の影響は廣く、特にこの哲學は現代の浪漫主義と深く交渉してゐる。創造といふ語はそれ自身何か浪漫的に聞こえる、けれども創造の哲學が一般に浪漫主義であるのでなく、また私の考へでは浪漫的な創造の哲學とは區別されるやうな創造の哲學が今日重要な問題である。創造の哲學が浪漫主義的であるのは、それが自然哲學或ひは自然神祕説と結合してゐる限りにおいてであり、更にそれが内在論的立場に立つてゐる限りにおいてである。とりわけ後の點は決定的に重要である。

ベルグソンの思想は、代表的な浪漫主義者で自然哲學者であつたシェリングの思想と種々の點で類似してをり、一時彼はシェリングの剽竊者と惡口されたこともある。現代フランスにおける自由論、偶然論は、ラヴェッソンの『習慣論』、ラシュリエの『歸納法の基礎』、ブトルウの『自然法則の偶然性』からベルグソンへと連續的につらなつてゐるが、そのすべてが自然哲學的考察と結び付いてゐることは注目に値すべく、そして、この系列の初めにあるラヴェッソンの如きも

シェリングの最も熱心な崇拜者であつた。もとよりベルグソンの創造的進化の哲學は單なる自然哲學でなくて、同時に意識哲學であり、寧ろ自然と意識とを連續的に考へるところにその浪漫的色彩がある。この哲學は單にその反主知主義、反機械論においてのみでなく、特にその時間論において浪漫的である。ベルグソンによれば、生命の創造的過程そのものの原型は純粹持續である。その一々の瞬間は個々異質的で、相互に滲透して流動する。この流動の連續は諸々の状態の一繼起と見られるが、眞實を云ふと、それらのものは、私が既に通り越してしまつてからその足跡を見るために振返つたとき初めて、多數の状態を組立ててみると見られ得るのみである。私が體驗してゐる間にあつては、それらのものは、何處でその或る一つが終り、何處で他の一つが始まるとも云ひ得ぬほど緊密に有機的に結合してをり、一の共通の生によつて深く生かされてゐる。すべては相互に融合して進展する。然るに我々の知性にかかる異質的滲透的連續的發展を捉へる手段でない。知性は同質性と反覆とを目差し、竝置と空間化とを仕事とするものであつて、このやうなことは我々が行動し生産するためには缺き得ぬ條件であるけれども、それだけ實在の認識にとつては不十分で、不完全である。實在はただ直觀によつてのみ知られることができる。直觀は知的同感であり、これによつて我々は物の獨特で概念的に表現し能はぬものと直接に合一せんが

ために、その物の内部に身を運び込み、かくて内からそれを捉へ得る。運動は分ち得ぬ全體であつて、そこでは出發點も到着點も問題となることができぬ。ひとは未來に就いて過去に類似せるもの若しくは過去の諸要素に類似せる諸要素をもつて再び組立て得るもののほか先見することができぬ。その各々の瞬間が獨創的な全體的流動的過程にあつてはすべての豫知が拒まれてゐる。

我々は無限の流動、時間に對する感覺が從來の浪漫主義においても特徴的なものであり、その抒情性の主なる根源であつたことを知つてゐる。「すべての方法はリズムである、リズムを支配することは世界を支配することである。各人は彼の個性的なリズムをもつてゐる。代數は詩である。リズムの感覺は天才である。」とノヴーリスは云つた。彼にとつてはリズムが世界法則であつた。「眞の詩を読みまた聴くとき、我々は自然の內的悟性が動いてゐるのを感じる。自然研究家と詩人とは同一の言葉をもつてゐる。」ところでベルグソンの哲學について云へば、それは生物進化論などと結び付いて客觀的に見えるに拘らず、その本質は、メーヌ・ド・ビランなどにも通ずる内面性の哲學である。創造的進化の面目に眞に接し得る場面は我々の内面生活にほかならない。客觀的な實踐は生の周邊へ押しやられて直觀もしくは知的同感がその中心におかれ、かくして實踐よりも直觀が實在に、生命の内奥に合致すると考へられる。そこに現實からの退却の重

要な一歩がある。生命は創造的なもの、飛躍的なものとして何等か行爲的なものであるにしても、その行爲は本質的に内面的なものにとどまつてゐる。惟ふにベルグソンのやうな内在論の立場において行爲といふものを基礎付けることは不可能である。そしてもし行爲を眞に基礎付けることが出来ないならば、如何にして創造を眞に基礎付けることができるであらうか。ベルグソンは「眞の經驗論が眞の形而上學である」と云つてゐる。彼はすべて出來合ひの概念で物を考へること、既製品で間に合はすことを排斥し、それぞれの物の身に合つた見方をすることを要求した。このやうな思想は全く正しく、そしてあらゆる種類の公式主義乃至形式論に向つて投げ掛けらるべきものであり、また、ペギがベルグソン哲學に關する評論の中で、「しなやかな方法、しなやかな論理、しなやかな道徳は、最も目が詰んでゐるから、最も嚴しい。」と云つた言葉にはまことに深いものがあるにしても、ベルグソニズムにはまた浪漫的非現實性の要素が含まれてゐることも争はれないのである。

もとよりベルグソニズムをファッシズムの浪漫主義と同一視することは間違つてゐる。ベルグソンの哲學は傳統主義、保守主義とは正反對のものですらあるであらう。それは寧ろ新しい自由主義やヒューマニズムの種々なる要素を含んでゐる。ベルグソンは家族、國家等を「閉ぢた社會」



と見、これに對して「開いた社會」として人類を考へた。そして閉ぢたものをどれほど大きくしても開いたものとはならぬやうに、兩者の間には有限と無限、靜止と運動との間におけるが如き相違があり、この距離はただ飛躍によつてのみ越えることができることと云つてゐる。然しながら彼のいふ人類もしくは開いた社會の概念には神祕的なところがあり、現實の歴史の原理となり難い。ベルグソンには歴史哲學がない。彼の創造の哲學が社會的行動の原理に適用されたとき、ソレルのサンジカリズムの如き革命的浪漫主義ともなつたが、然るにそのソレルの後裔の一人としてムツソリニも出て來たのである。ベルグソンの哲學は創造を説くにも拘らずその内的本質において行爲の哲學であるよりも認識の哲學であることは既に觸れたが、そこからまた他面ベルグソニズムが現實逃避の傾向を取るといふことも生ずるのであつて、かかる逃避的傾向は多かれ少かれ浪漫主義に絶えず附隨してゐる。その浪漫的な自然の概念によつて社會の革新のために戦つたルソーは同時に「孤獨なる散歩者の夢想」に耽る内向的自我主義者でもあつたのである。ルソーの近代思潮にとつての意義は彼が不安の諸相を最初に指摘したことである、とラヴリンは云つてゐる（寮金吉譯『ロマン主義心情』）。

## 四

今や我々は第三の點に到達した。我々は先づラヴリンの言葉を借りて語らう。「根據を缺ける不安は、經濟界が混亂し、社會制度の崩壞する時代に伴ふ必然的な現象である。このやうな不安の時代には常に、いづれの階級にも社會にも有機的に所屬してゐない人間がある。これらの人々は、實生活の激しい鬭争に弱くて堪へられないためにか、或は新しい環境に適應し得ないためにか、自己の周圍の情勢を許容することができない。彼等の趣味や理想はあまり高くて満足され得ない。實生活に堪へられないとか、環境に適應し得ないとかの場合では、大抵反抗することは殆どないのが普通で、實生活に缺けた部分をみたすために、何か空想的な、感情的な代用物を求め、その代用物によつて麻醉劑とか美しい白晝夢に耽ると同様な意味の満足を得ようとする。然し自己の趣味や要求が甚だ高いものである場合には必ずしも弱者とは限らない。寧ろ非常に強さへあつて、ただこの場合、強さそれ自身が却つて最大の危険となる恐れがある。といふわけは、強さが現實生活に適當な疏通口がないために、現實と調和せんがために無駄な探求に勢力を費すか、或は人生に背を向けて、全く否定的態度をとるに至るかである。もし環境が違つてゐたなら

ば、偉大な構成力ともなるべきものが、この場合自己の不安に關して、大膽不敵な挑戰的態度をとるか、復讐的態度になるかである。従つて、この種の人にとつては、唯一の眞剣な生活は、失望の強さに、破壊的狂暴の激しさに、是認し難い現實の單調に拮抗する主觀的な理想とか空想の熱烈さにおいてのみ可能なことになる。全體としての人生と有機的な接觸を缺くために自己自身の上に還つてき、爾餘の世界と自我の價值とを對立させねばならなくなる。その自我は更に膨脹して、所謂巨人的となり、超人的次元にまで進み、遂には現實生活は甚だ低劣な存在で、高き自己と低き現實との間には如何なる協定も到底不可能であると確信するやうになる。かくの如くにして、自己の根據を缺き不安なることは、彼が自己を偉大なりと空想する偉大さの證據になると自身には見えて来る。然しながらこの場合の自我主義は、自己の自我がやがては木端微塵に粉碎されはしないかと密かに危惧する者のそれである。」浪漫主義の社會的根據も、その階級的即ち知識階級的性質も、それが現實に對する關係も、この文章によつてよく説明されてゐる。

我々は浪漫的アイロニーといふ語の意味を少し擴張しさへすればこのやうな心的現象を一括することができるであらう。我々はキェルケゴールに従つて、「アイロニーは主觀性の最初の、最も抽象的な規定である」と云ふことができる。このキェルケゴール自身は自己に性格的な浪漫主

義を克服しようとして苦闘した思想家であつた。アイロニイはまた否定性である。しかもそれは無限である、なぜならそれは此のもしくは彼の現象を否定するのではないから。それは絶対的である、なぜならアイロニイがその力において否定するものは實は存在せぬより高いものであるから。アイロニイは無を建てる、なぜなら建てるべきものはその背後にあるのであるから。またアイロニイにおいて主觀は消極的に自由である、なぜなら主觀に内容と與ふべき現實はそこになのであるから。主觀は與へられた現實がそのうちに主觀を縛る束縛から自由である。主觀は消極的に自由であつて、かやうなものとして浮動的である。このやうな自由、このやうな浮動が人々に或る感激を與へる、なぜなら彼等はいはば無限の可能性に酔つてゐるのであるから。かくの如くキエルケゴールはアイロニイの概念を説明してゐる。云ふまでもなく、現代の浪漫的アイロニイはもはや單に夢想的でなく、虚無的であり、従つて悲劇的であることが屢々である。それは自己のうちにおける可能性を虚無として感ずる。この虚無はまた單に無限の豊富さを意味するのでなく、却つて同時に自己の生の根本的な窮迫として感ぜられるのである。かかる浪漫主義は主觀主義としてのみでなく、また特にその否定性によつて特徴付けられなければならぬ。その虚無のうちには創造への要求が含まれてゐる。限りなき窮迫にして同時に限りなき豊富さであるところに、

この虚無のデモニッシュな性質がある。浪漫主義がこのやうな虚無に憑かれるや否や、そのアイロニーが根本的に變質し、浪漫主義は自己克服の道を、しかも自己の立つ原理の内部で、辿らうとする。このとき浪漫主義は本質的に悲劇的である。

さてこれまで述べて來たところを顧みるとき、ニーチェが現代の最も典型的な浪漫主義者であることを我々は容易に知り得るであらう。自然神祕説、創造の哲學、浪漫的アイロニー、虚無主義、等々の諸要素は彼において極めて獨特な、しかしまた解き難い複雑さにおいて結合されてゐる。我々はここで浪漫主義に就いて詳細に批評することができない。浪漫的なものが人間の本性のうちに、もとよりその全部ではないが、深く根差してゐることは認められねばならぬ。その主觀主義と雖も全く虚妄なものでないことは明かである。主觀性なくして人間はなく、内的世界がひとつの世界として開示されるといふことは人間存在の特權であるとすら云ひ得るであらう。浪漫主義がリアリズムと如何に結び付くかは、リアリズムの定義の仕方によつて變つて來ることである。それにも拘らず我々が單なる浪漫主義にとどまり得ないことは、右の説述の仕方のうちに簡單ながら示されて來たことと思ふ。

## 非合理主義的傾向について

## 一

最近の哲學の著しい特徴として非合理主義的傾向を擧げることができる。それは、この傾向に反對する者、贊同する者、共に認めるところである。『唯物論研究』八月號に翻譯紹介された「ブルジョワ哲學の危機と辯證法的唯物論」といふマルクス主義的論文は、反對者の立場を示してゐる。そこでは觀念論の最近の段階に一般的特質として非合理主義を摘發し、かかる非合理主義はブルジョワジーがプロレタリアートとの闘争において自己の世界觀における合理的認識の最後の殘滓をも清算すべく餘儀なくされるに至つたことを現はすものであると批評してゐる。一切の形態の思考はブルジョワジーの支配にとつて危険なもの、資本家の利益と矛盾するものとなり、そこから叡智、理性、合理的認識に對するブルジョワ哲學者の熱烈な抗議が生じ、これらのものは

驅逐され追放されて、神祕的に理解された生、意志、直觀の原理によつて——一口で云へば非合理主義によつて代られねばならぬことになるといふのである。かくの如き見方に對して、他の立場の人々は、合理主義こそ却つてブルジョワ社會の原理であり、この社會の成立を規定した啓蒙思潮（アウフクレーリング）は合理主義であつたが、このやうな合理主義の克服は新時代の哲學の任務でなければならぬと主張してゐる。この見解は主として、ファッシストに限らず廣くドイツの哲學者によつて以前から唱へられて來た、いはば特殊的、ドイツ的見解とも稱し得るものであつて、ドイツ哲學の壓倒的な影響のもとに我が國の哲學研究者の間でも屢々無雜作に繼承されてゐるものである。

合理主義非合理主義と云つても種々の意味があり、またその問題は古來哲學上の大問題であつて、固より簡單に片付けることができぬ。然しここで一般論が私の問題であるのでない。私はただこの問題に關聯する二三の點について感想風に述べようとするに過ぎない。右に擧げたマルクス主義者の論文においては、問題があまりに單純化されてゐる。そこには丁度、嘗てリツカートが彼の論理主義の立場から廣い意味での「生の哲學」の直觀主義、非合理主義を批評した場合を想ひ起させるやうな單純化が見られる。もちろん最近の哲學に現はれた非合理主義的傾向のうち

に末期的徴候を有するものが多く存在することは否定できず、それに對してマルクス主義が抗争することは全く正當である。然らば、マルクス主義は合理主義かと云へば、合理主義であると單純に答へることはできないであらう。この頃中河與一氏らの偶然論に關する論議においても、マルクス主義者は偶然を絶對に認めないのでなく、寧ろ偶然と必然との辯證法を主張したのであるとすれば、既に非合理的なものに或る位置を與へたことになるであらう。他方また、合理主義は過去の哲學であり、非合理主義こそ新しい哲學の立場でなければならぬとする特殊的・ドイツ的見解にも我々は無難作に同意し得ない。ドイツ哲學は傳統的に非合理主義的色彩が濃厚であつて、ニーチェの如きも、あらゆるドイツ的哲學は浪漫主義的であると云つたことがある。ドイツ哲學の長所は認められねばならぬが、同時にこのやうな一般的性格のうちに含まれる缺陷を取り込まないやうに注意することは、あまりにドイツ的な日本の哲學の現狀において特に大切であると思ふ。

いつたい哲學が非合理主義的であることは或る意味では哲學の自殺である。哲學にして苟も學である限り、論理的思维を放棄し得ない筈である。何等かの非合理的なものを認めるにしても、哲學はそれを論理的な仕方で示さなければならぬ。さもなければ、哲學は哲學であることをや



めて、藝術か宗教かにならねばならぬであらう。ただ論理にも形式論理と辯證法といふやうな區別があり、それに應じて合理性の考へ方にも相違がある。もし合理性の規準として形式論理乃至ヘーゲルのいはゆる悟性の立場しか認めないとすれば、辯證法も形而上學だと非難され、マルクス主義の如きも非合理主義だと批評されることになる。その意味において合理主義的であつたのは寧ろあの啓蒙時代の哲學であつて、今日かやうな意味の合理主義が排斥されねばならぬと云はれるとすれば、理由のあることである。マックス・ウェーバーが明快に敘述した如く、市民社會の原理は簿記に現はれてゐるやうな合理性である。自由主義の思想がかかる意味における合理主義であるとすれば、それはもはや過去のものに屬すると云はれても致方がなからう。哲學は論理を放棄し得ないが、その論理は飽くまで具體的な存在に適應した論理でなければならぬ。辯證法は形式論理に對してこのやうに具體的な論理であり、従つてまた新しい合理性である。それは、ヘーゲルの云へば、悟性の立場よりも高次の理性の立場における合理性である。徹底した論理主義者は、思惟の内容そのものも思惟によつて產出されると考へる。もしこれが合理主義の典型であるならば、合理主義は觀念論にほかならず、唯物論はまさにそれとは正反對のものでなければならぬ。思惟よりも存在、自然、物質を根源的なものとするところに唯物論はある。その限り

においては、唯物論も合理主義に主要な制限をおくものと云はざるを得ない。然るに、この存在が飽くまで合理的な仕方で認識されるか否かについての見解の相違に従つて合理主義非合理主義を區別する場合、マルクス主義は合理主義であると主張されるのである。けれども既に思惟の外に存在を考へる以上、認識にとつて感覺の如き直觀的原理が缺くべからざる、重要なものとなる故に、この點においても唯物論は決して單純に合理主義であることができぬ。

合理主義に對する非合理主義は直觀主義と規定され、直觀主義が最近の科學の特徴として擧げられてゐる。思惟と直觀との關係も簡單に論じ難いが、兩者を抽象的に分離するが如きは辯證法的な見方とは云ひ難いであらう。具體的な思惟はそれ自身のうちに直觀的なところがあり、また眞の直觀はそれ自身のうちに思惟的なところがある。辯證法が悟性の立場よりも高次の立場であるといふことは、それが思惟と直觀との統一の上に立つてゐることであると云つてもよく、このやうな思惟が實は現實的な思惟である。従つてニコライ・ハルトマンなどが辯證法の直觀的性質について語るのも全く間違つてゐるのではないが、さらばとて辯證法が非合理主義、單なる直觀主義であるかのやうに語るのは間違ひである。多くの非合理主義は却つて思惟と直觀とを抽象的に分離して考へるところから生じてゐる。兩者を抽象的に分離すれば、思惟の能力が極めて局限さ

れたものになるのは當然である。一般的に見て、ドイツ哲學においては、悟性と云ひ理性と云つても、しなやかさを持たず、型に嵌り框に這入つた形式的なもののやうに考へられがちである。然るに主知主義と云はれるギリシア哲學においては、思惟そのものにもつと直觀的なところがあつた。主知的なギリシア哲學はまた極めて直觀的な哲學であつた。ギリシア的な思惟や直觀はドイツ哲學においてよりも却つてフランス哲學において繼承されてゐる。あれほど科學といふことをやかましく云ひ、科學的といふことを誇にして來たドイツ人が今日非合理主義のファッシズムの下にあるのは、社會的政治的事情は別にして、その思惟がしなやかさを持たぬ形式的なものであつた缺陷を如實に示してゐるとも理解できる。ペギがベルグソン論の中で書いてゐるやうに、しなやかな思惟ほど嚴しい思惟はなく、しなやかな倫理ほど嚴しい倫理はないのである。辯證法は具體的な思惟としてしなやかな思惟でなければならぬ。もちろん我々はそれから若干の法則を抽象して來ることはできる。然しそれが現實的に如何に彈力的なものでなければならぬかは、レーニンが實踐的諸問題を論じた論文について見ても明かである。公式主義は辯證法とは反對のものである。公式主義即ち合理主義であるのではない。

フランスにはデカルト以來合理主義乃至主知主義の根強い傳統がある。然るにフランス哲學に

おける知性、悟性、思惟といふものには直觀的なところがある。またその直觀といふものにも極めて知的なところがあつて、直觀主義と稱せられるベルグソンとドイッ流の生の哲學とを比較してみても、如何に前者が後者に比して主知的であるかが分ることである。實證科學と密接な關係を有することもフランス哲學の一特徴であつて、その意味で科學的哲學と呼ばれるべきは、哲學の科學性についてあのやうに澤山の論文を產出したドイッ哲學であるよりもフランス哲學である。ベルグソンの場合でも、彼が科學、特に生物學、生理學、病理學の豊富な知識を有するのは周知のことで、『物質と記憶』の準備をしたとき、彼は失語症に關する醫學的文獻を五ヶ年間研究したとのことである。ルヌヴィエ以後フランスにおいて彼ほど大きな影響を與へたものはないと云はれてゐるが、その影響によつて學生が實證科學を輕蔑するやうになつたといふ或る教師の報告をビネが發表したとき、ベルグソンは、自分は科學が形而上學に従屬的であるなどと嘗て考へたことも、教へたことも、書いたこともない、このやうに解釋し得る一行でも、一語でも、自分が書いたもののうちにあれば見せてくれるがよい、と激しい口調で答へた。幾何學や物理學も絕對者に達する、ただ物理的科學は生命や意識の問題を取扱ふとき相對的になる、然しここでもなほ、それは正當性を維持するのであつて、ただその場合形而上學といふ他の種類の研究によつて補は

れる必要があるのである、と彼は述べた。ベルグソンすらさうであるから、最近のドイツの反科學主義、反技術主義、非合理主義の哲學は、フランスでは、社會的政治的事情の相違によることも勿論だが、その哲學的傳統とも相容れないものがある。私がこのことを特別に述べるのは、今日ドイツ哲學において非合理主義的傾向が益々著しくなりつつある機會に、日本の哲學も從來のドイツ依存の傾向について反省し、フランス哲學へ注意を向ける必要があらうと考へるからにほかならない。

尤も、どのやうに科學に對する關心を示さうとも、それを理解する哲學的立場が觀念論的、ブルジョワ的であるならば、要するに無意味であると唯物論者は主張する。これに對して自由主義者は、科學や哲學をつねにそのやうに階級性の見地から觀察することは一の非合理主義に過ぎぬと云ふであらう。必ずしもさうではない。唯物論者はイデオロギーの階級性そのものを科學的な合理的な仕方で證明し得ると信じてゐるからである。然しながら他方、少くとも現在の狀態においては、唯物論者と雖も、自然科學その他の方面ではいはゆるブルジョワ科學者の研究成果に多く依存しなければならないのが事實であるやうに、哲學の方面でもなほ多くのものをブルジョワ哲學者から學ぶべきではなからうか。蓋し哲學と雖も、單にいはゆる「世界觀」であるのではなく、

また「科學」である。その世界觀的なものにおいて同意し難い場合にあつても、その科學的内容においては學ぶべきものが含まれてゐることが少くない。クラークスがニーチェ研究の中で、骨のない一般性をもつて織物を織ることは哲學的俗人のことであり、これとは反對に發見的な頭腦はつねに、彼が出るのを待つてゐたやうな少數の、寧ろ根本に於ては唯一つの特殊問題の研究に身を捧げるものであつて、この關係では哲學者も科學者と同じく特殊研究家である、と述べてゐることには眞理がある。ライプニツと云へば、「豫定調和」といふ合言葉で知られてゐる、だがこの教説を除いても、無限概念についての彼の深い思索には永續的價值がある。ニーチェと云へば、「權力意志」といふ合言葉で通つてゐる、然しこの教義を離れても、歴史的人類のあらゆる自己欺瞞の假面を剥ぐ技術家としてのニーチェがある。そのやうに、今一律に非合理主義と貼札されてゐる哲學のうちにも種々の發見を含むものがあるであらう。これを識別し判斷して、將來の哲學のために役立てることも大切である。それが學問研究における合理主義である。學問の問題を標語や貼札で片付けようとするのは政治主義の陥り易い非合理主義である。そしてこのやうな非合理主義が現在ファッシズムにおいて壓倒的であることは云ふまでもない。ファッシストは「文化闘爭」の名のもとに、あらゆる非文化的な、非合理的なことを行ひつつあるのである。

固より我々は合理主義といふものを近代自由主義と同様に解するものでない。抽象的な形式論理に具體的な辯證法が代らねばならぬ。そのみでなく、合理性の基準とされるロゴスそのものを普通にいふ論理の意味よりも廣く理解することが要求されてゐる。即ちロゴスを單に固有な意味におけるロジック（論理學）のロゴスに限らず、またフィロロジ（文獻學）のロゴスに、レトリック（修辭學）のロゴスに等において明かにすることは、歴史的社會的存在が哲學の最も重要な問題となつてゐる今日、特に必要であると思ふ。ロゴスは、もし論理といふ語を廣く解するならば、論理は文獻學や修辭學のうちにも含まれてゐるのであつて、このやうにロゴス（言語、思考）の現象を包括的に研究することによつて、具體的な論理と云はれる辯證法の本質も明かにされ得るであらう。文獻學のロゴスは現代哲學において「解釋學」（ヘルメノイティク）として取り出されるに至つたが、この解釋學の基礎となつてゐる世界觀はもちろんそのまま受け取ることはできないにしても、そのうちにはなほ歴史的社會的存在の論理にとつて貴重なものが含まれてゐる。然しまた我々は文獻主義といふが如きものに陥つてはならない。レトリックにしても單に言葉の美化の術でなく、人間存在の社會性に基づく思考の本質的な仕方を現はしてゐる。ロゴスの廣汎な現象を捉へ、その相互照明もしくは相互批判を通じて、從來の論理學の型を越えた

新しいロゴス學を組織することは、歴史的社會的存在の認識にとつて必要なことでないかと考へる。

## 二

現代の非合理主義を集中的に表現してゐるのはファッシズムである。ファッシズムに論理があるかと云へば、その論理としてともかく擧げられ得るのは全體性の論理くらゐのものであらう。この全體性の論理にしても固よりファッシズム自身によつて建設されたものでない。然るに全體と云つても實際には種々のものが考へられ、従つて全體性の論理はカトリック的世界主義の論理ともなることができる。全體性の論理とファッシストの國民主義との結合は、それ故に、ただ自然神祕説もしくは生物學的非合理主義によつてのみ可能である。そして全體性の論理から生物學的非合理主義への推移は、全體性の論理が有機體説にほかならぬことによつて導かれる。血や人種に關する生物學が哲學的學科となり、しかもかかる生理學的なもの、自然的なものはつねに神祕化されてゐる。自然神祕説は思想史の示すやうに、浪漫主義と結び付き、このものの重要な根源である。そして國民の歴史においても自然的なもの、原生的なものほど價值があるかの如く見



られ、復古主義、傳統主義、等々が従つて來る。また「精神」(ガイスト)よりも「心」(ゼーレ)が、自然と融合的なこの原理が重んぜられる。凡てこのやうなことは相互に關聯したものである。各々の國民及びその文化がそれぞれ特殊な性格を有すること、そしてそのやうな性格的なものが根源的に自然的なものに基づくところがあることは、否定できない。人と人との結合の基礎にはつねにゼーレ的なもの、情意的なものが含まれてゐる。また文化にしても、新カント派の文化哲學においていふ文化價値の如き合理的なものからのみ理解することができず、そのうちには何等かゼーレの意味がある。最近の非合理主義の哲學が特にその表現理論を通じてこのやうな點を明かにした限り、それは正しい。一般にそれは表現理論への寄與において注目すべきものをもつてゐる。然しながら、それが國民形成の自然的條件のみを見て社會的條件を無視するとき、ゼーレ(心)とガイスト(精神)とを抽象的に對立させ、そしてガイストを敵視して反科學主義、反技術主義を唱へるとき、それは誤謬と反動とに陥る。國民も一の歴史的範疇であり、國民性にしても決して不變のものでない。最近における國民主義の強調そのものが既に社會的條件によつて規定されてゐる。現代社會の行詰りは、科學や技術の發達の結果ではなく、寧ろ反對に科學や技術の健全な發達をも阻害してゐるこの社會の現實の組織にその原因を有する。このやうにして、

最近の非合理主義の哲學は資本主義社會の社會的危機のイデオロギー的表現にほかならないと見ることに、正當な理由のあることである。だからまた上にフランス哲學の特徴として述べたものにしても、社會的情勢が變つて來れば、十分變り得ることである。哲學的に云つても、ガイストとゼーレ、或は寧ろ私のいふロゴスとパトスとを抽象的に分離することは間違つてゐる。習慣はいはゆる「第二の自然」として或る自然的なもの、必然的なものを意味する。そしてメーヌ・ド・ビランを始めフランスの哲學者が明かにした如く、習慣は我々の道德、藝術、思惟のうちにも深く喰ひ入つてゐる。ところで石は千度繰り返して同じ方向に同じ速度で投げられても、そのことによつて習慣を作らない。即ち單に必然的なものは習慣を作らない。自由なものにして初めて習慣を作ることができる。言ひ換へれば、習慣を作り得るものはまた習慣を破り得るものである。コンヴェンションと言はれるものも同様である。コンヴェンションは單に合理的なものでなく、それを支へてゐるのは何等かゼーレ的なものである。けれども他方コンヴェンションは知的產物である。人間が單に本能的であつて知性を有しなかつたならば、コンヴェンションは作られない、本能から解放され、知性の自由を得ることによつて、人間はそれを作ることができる。然るに知性はまたコンヴェンションに對して批判的になり、絶えずそれを破壊し得るものである。これら

のことから察知されるやうに、人間文化のうちにおいて傳統が重要な意味を有することは亦認められねばならぬにしても、破壊され得ない傳統はまた傳統ですらあり得ないのである。

非合理主義は知性よりも感情や意志に優位を認める。ところが實を云へば、知情意を抽象的に分離し對立させることが屢々非合理主義に動機を與へてゐる。カントの如きもテテンスの心理學から知情意の三分法を受け繼ぎ、それに従つて彼の體系を理論哲學、藝術哲學、道德哲學の三部門に分類したと云はれてゐるが、かくの如き三分法は今日なほ意識的無意識的に哲學を支配し、そこから知情意を抽象的に分離することが生じてゐる。然しながら、道德と云つても單に意志的なものでなく、藝術と云つても單に感情的なものでない。知情意の三分法に類する哲學的心理學が先づ重要な訂正を受くべき場合である。人間のあらゆる意識は、我々の見解に依れば、ロゴスの意識とパトスの意識とから限なく辯證法的に結合されたものである。藝術的直觀そのものにも知的なところがなければならず、またアランなどの力説してゐるやうに技術、この知的なものを除いて藝術はなく、美も存しない。人間の發見の最高の法則は働くことにおいてのほか人間は發見しないといふことである。先づ職工でなければならぬ。天才は作品においてしか知られない。藝術には物質の抵抗を精神によつて越えるための努力、嚴密な技術的規則が要求される。思想に

おいてばかりでなく、道德においてすら技術が必要であらう。「思想は均衡と澄明である。眞は合理的である。美は合理的である。凡てのものにおいて、美と眞とは良識の閃めきである。」とアランは書いてゐる。良識とは抽象的な知性でなく、直觀的な、行爲的なものである。

我が國の國民主義も理知と合理性とを蔑視することにおいて外國のファッシズムと異らないが、ただそれが日本精神乃至日本國民性の絶對的特殊性の名においてなされてゐることは注意すべきである。合理主義は物質文明の西洋のものであつて、一切の西洋的なものと共に排斥されねばならぬと云はれるのである。國民文化の傳統のうちに固有な意味での科學並びに科學的哲學を有しなかつた過去の日本人が、西洋的な意味における合理主義を有しなかつたといふことは事實であるとしても、そのために非合理主義が國民的特殊性として認められるであらうか。いつたい合理主義の存しないところに固有な意味における非合理主義が存するであらうか。合理追求の烈しさのないところに非合理主義が生れるであらうか。私は寧ろ「實際的」といふことが日本人のかなり重要な特徴であつたと考へてよいのではないかと思ふ。實際的といふことは非合理主義と同じでなく、却つて或る意味では徹底した合理主義である。だから最近の非合理主義的な國民主義の如きは日本精神の傳統に反するとも云ひ得るので、寧ろ西洋的な思想である。それも當然の

ことで、今日の日本の社會が西洋化してゐるからにほかならない。國民精神と云つても不變のものでなく、社會的條件の變化によつて規定される方面の存することは明瞭である。ところで實際性は日常性と結び付いてゐる。この日常性の尊重といふことは東洋的な思想の一特徴であると見られることができる。そして一方日常的なものと歴史的なものと、他方自然と歴史といふ風に對置されるやうに、日常性と實際性の思想の根柢には特殊な自然の思想がある。そこから特殊な合理主義も出て來ると考へられるであらうが、然し日常性は單に合理的なもの、必然的なものでない。例へばコンヴェンションは日常性の重要な要素となつてゐるが、コンヴェンションはまた人間の作る物のうち最も肆意的なものである。挨拶するとき、帽子をとるとか、お辭儀をするとかといふことは、合理的必然的に定められたことであるよりも、偶然的なことであらう。しかもそれはコンヴェンションとなることによつて社會の秩序を作るものとなつてゐる。日常性は偶然と必然との交錯であり、従つてそれ自身歴史的なものである。歴史は單なる自由からは考へられ得ないやうに、單なる必然からも考へられ得ない。また日常的なものと歴史的なもの、より正確に云へば世界歴史的なものとは抽象的に對立するのでなく、辯證法的に關聯してゐる。世界歴史も日常性によつて支へられ、日常性も世界歴史が變化するに應じて變化するのである。然るに全

體性の論理が國民主義の論理であるとすれば、國民主義は必然論乃至決定論に終らざるを得ないであらう。この論理がけつきよく必然論であることは、ヘーゲルの辯證法が自己のうちに含む有機體說的もしくは全體主義的傾向によつて決定論に陥つたといふ事實によつても示されてゐる。しかも論理上の決定論は實踐的には極端な非合理主義に動機を與へ得るものである。また生物學的非合理主義は、まさに生物學的事實によつて、如何に非合理主義であらうとも、要するに決定論もしくは宿命論である。シュペングラーの植物學的宿命論の如き、その一例である。これに反して、興味深く感じられることは、この頃問題になつてゐるやうな偶然の思想は、却つて主知主義的、合理主義的と云はれるフランス哲學において、ブトルーその他によつて哲學の一系統として開拓されて來たといふことである。

人間の行爲といふものは決定論の立場からは理解できない。行爲は行爲の事實によつて決定論を否定する。寧ろ必然的なものが偶然化されるところに行爲はあるとも云へる。然しまた逆に偶然的なものを必然化するところに行爲はあるのである。「意欲するとは凡てが語られてゐるとは決して信じないことである。意欲するとはその機會を捉へることである、機會はそのものだけではなほ機會でないこと、それは意欲によつてのほか機會でないことを知るといふことである。私

はつねに行爲のことを云つてゐるので、爲すことを除いて意欲することが何であるかを私は知らない。」行爲は單に客觀的な立場からは把握されず、主體的に把握されることが必要である。それ故にもし合理主義が客觀主義を意味するならば、行爲はつねに合理主義の立場を越えたものである。然るに合理的と客觀的と同じに考へるのは科學主義のことであつて、我々はかやうな科學主義に留まり得ない。それだからと云つて、行爲は盲目的なものであり、盲目的なものでなければならぬと云ふのでは決してない。行爲にはアランのいふ「悟性」の如きものが要求され、しかもこの悟性には直觀的なところがある。眞の行爲は、アランの言葉を用ゐれば、メチエの保證によつて可能である。ここにメチエといふのは廣い意味での技術にほかならない。人間の行爲はつねに技術的なものであり、その限り知的なものでなければならぬ。ただこの場合技術は客觀的知識の應用といふが如きことに盡きるのでなく、また技術は技術として行爲的であり、科學よりも直觀的なところがあるであらう。今日我々にとつて必要なことは、從來主として科學との聯關においてのみ考へられて來た技術といふ語の意味を擴大し、人間生活の廣汎な現象の隅々にまで認められる技術的なものを觀察することによつて技術の哲學を研究することである。

## 西田哲學の性格について

——問者に答へる——

## 一

西田哲學について一般に理解されてゐる種々の特徴を挙げ、私の意見を求められた質問に對し、簡単に答へたい。私は先づ、當然のことだが、西田哲學はどこまでも哲學として理解さるべきものであると思ふ。この哲學といふ立場を離れて、それをすぐに宗教もしくは宗教哲學と結び付けて考へることは却つて誤解を招き易い。西田先生自身、宗教は自分にはなほこれからの問題である、と語られてゐる。先生の最近の中心問題は歴史的實在であつて、今後の哲學は歴史哲學でなければならぬとすら語られてゐるのである。西田哲學を佛教、殊に禪と結び付けて考へることは、君の云はれる通り、以前からの傳統であり、一つの傳説にすらなつてゐる。私はもちろん、それでもしかう云つて失禮でなければ、西田哲學を佛教と結び付けて論じてゐる人々と同様、佛教を



深く知らない。君も多分同様であらうと思ふ。だから君は西田哲學を佛教と結び付けて考へることは後廻しにして、それをそれ自身の哲學として理解することに努力するのが好いのである。ついでながら、キリスト教の人は西田哲學が辯證法神學に類似するやうに云つてゐる。佛教と辯證法神學とが同じだなどと云へば、佛教家もキリスト教徒も容易に同意しないであらう。二つの思想を結び付けることは、自分自身がそれらを綜合統一する新しい立場を發見し把握してゐる場合初めて眞に有意義なのであつて、さもなければ、却つてその一をもその他をも正しく理解せしめないことになる。私は西田哲學に東洋的なところ、日本的なところがあることを否定しない。けれどもそれは寧ろ先生がどこまでも自分自身で考へ抜いて行かれた結果現はれて來たものと見るべきであつて、その結果を何等か從來の東洋思想で説明することは、日本の哲學を後へ戻すことになる恐れがある。例へば佛教は歴史的實在をどのやうに考へたか、また禪にはどのやうな歴史哲學があるのか。かやうな先決問題を除いて西田哲學と佛教とを關係させてみたところで、全く抽象的な議論に終るほかない。私はこれらのことを東洋に於ける過去の勝れた思想を輕視するために云ふのでなく、日本の哲學の前進のために云ひたいのである。哲學の研究者にとつてあまりに簡単に宗教を持ち出すことは寧ろ好ましからぬ傾向である。宗教にせよ藝術にせよ、深い體驗

を有する哲學者は、そのことを語らなくともおのづから現はれるものである。藝術を輕んじたプラトンは最大級の藝術家であつた。しかしそれだからと云つて、彼の哲學を藝術的な見地から理解したペーターのプラトン解釋の如きが最も正しい解釋であるとは云ひ得ないであらう。彼れと此れと同じ意味ではないが、西田哲學の根柢に深い宗教的なものが潜むことは事實であるとしても、それをただ宗教的乃至宗教哲學の見地から解釋することは、殊に解釋者自身に眞の宗教的體驗があるかどうか疑問である場合、正しい理解に達し難いことになる。哲學は哲學として理論的に見るのが好いのである。西田哲學の歴史的位置は、明治以後に於ける西洋哲學の模倣時代から東洋思想の傳統への全く新しいつながりを作つたところにあると見るのは、間違つてゐないであらう。しかしそれは西田哲學の根源性に基づくのであつて、日本主義乃至東洋主義の結果ではない。それはどこまでも西洋文化移植後の日本に於いて作られた獨創的な哲學であつて、かかるものである故に將來の日本の哲學の新しい傳統のひとつの出發點となり得るものである。かかる出發點としての意味を理解しないで、それを過去の何等かの東洋思想と關係づけて満足することは我々の哲學の後退となる。

西田哲學の難解はその考へ方が綜合的であつて分析的でないのによると一般に考へられてゐる

ことは、君の云ふ通りであらう。しかしこの點について、私は寧ろ反對の意見である。西田哲學ほど分析的な哲學は現在の日本では他に見當らず、却つてそのために難解であると云つてよいほどである。それがどこまでも具體的に考へようとしてゐるといふ意味では、西田哲學は綜合的であるとも云へる。けれどもあの強靱な思索力は分析的追求力である。綜合的は形式的抽象的となり易く、従つてそれは實にしばしば折衷主義の特色をなしてゐる。具體的であらうとする西田哲學はその分析が、普通の分析に於ける如く平面的でなくて立體的であり、その限り綜合的とも考へられるが、その獨特の力強い立體的な分析力こそ私を驚かせるものである。もし君が西田哲學の特色は綜合的といふよりも分析的であると考へ直すならば、或は一層よくその思想を理解することが出来るかも知れない。綜合的と關係して直觀的といふことも西田哲學の特色として擧げられ、それがまた難解の主要素ともされてゐる。どのやうな獨創的な哲學が直觀に基かなかつたであらうか。獨創とは直觀である。西田哲學の根柢に豊富な直觀があるところから、それは藝術的な哲學であるとも云はれ、また文學主義であるとすら批評されてゐる。先生の論文執筆の有様には藝術家の創作の場合に似たところがあつて、先生は藝術家の創作活動に類する體驗を持たれ、そしてそのことが先生の哲學そのものの内容にも深い影響を與へてゐるやうに思ふ。しかしその

ことから西田哲學の文學主義などと云ふことは當らない。哲學は論理的でなければならぬが、分析的な西田哲學の直觀にはその意味に於てむしろ數學者の直觀に似たものがあると云へるやうである。さう云へば、あの主語主義から述語主義への轉換のあたり、ユークリッド幾何學から非ユークリッド幾何學への發展に似たところがないであらうか。だからもし君が述語主義といふ新しい立場を認めるならば、どこまでもその立場であらゆる問題を考へて行かねばならない。從來の主語主義と同じやうな立場から見て足らないところがあるからと云つて、西田哲學もなほ抽象的であるとするが如き批評も見受けられるが、それでは結局折衷主義になつてしまはねばならぬ。折衷主義は外形的には整備したものであることが容易であり、従つて一見甚だ論理的に見えるが、それが遂に無力であることは哲學史の實證してゐる通りである。西田哲學にも取殘された點があるのであらう、しかしそれはどこまでも述語主義の立場から内面的に展開さるべきものであつて、もう一度主語主義に還つて補足するといふのであれば、それは後戻りになり、折衷主義になる。西田哲學には數學者の直觀に似た明晰判明な直觀がある。先生がフランス哲學の研究を勧めてゐられる理由の一つも、その邊にあるのではないか。もちろん西田哲學の中心問題は數學的存在でないから、數學との類比は制限して考へねばならぬが、西田哲學は綜合的直觀的藝術的であると

いふ批評に對して、私はむしろ右の點を指摘したいと思ふ。

申すまでもなく西田哲學はプラトンのやうな主知主義でない。そこで非合理主義と云はれるのだが、この點もよほど注意しなければいけない。非合理主義といふやうなことから西田哲學を理解しようとするのと却つて誤解を招く恐れがある。從來の論理は對象の論理であり、論理は對象の規定であつた。カントの先驗論理によつて對象の論理は對象を考へ對象を認識する主觀に關係付けられたが、しかしまだかかる主觀そのものをも包む論理とはならなかつた。知ることも行爲することの一つと考へられるが、かかる行爲する自己をも包む論理とはならなかつた。従つてカントに於ては實踐理性の領域は理論理性の圏外におかれ、その倫理は主觀的倫理に留まつてゐる。しかるにヘーゲルは倫理と論理との同一を考へ、これによつて倫理を客觀的倫理にまで高めた。彼が論理と存在論との同一を述べたことは周知であるが、それと共に倫理と論理との同一を考へたことはそれにも劣らず重要である。近代的意味に於ける主觀主義とも客觀主義とも云ひ難いギリシア哲學には、かくの如き、論理と存在論との同一の思想と共に倫理と論理との同一の思想があつた。ヘーゲルはそれらの思想を彼の哲學に取入れたが、いま西田哲學に於てもまたそれらの思想が全く新たに活かされてゐると見ることが出来る。ヘーゲルに於ては倫理の根本をなす自由

の概念は目的論の原理によつて構成されてゐる。彼の辯證法はそのやうに目的論的な、有機體的な構造を含んでゐた。しかるに屢々批評される如く、ヘーゲルの辯證法に謂ふ特殊と一般の關係に於ては、個體の自由、自主性が考へられず、従つて働く個物といふものが考へられない。働くとは獨立な個體と個體とが關係することであるが、かかる關係がヘーゲルの論理では説明されない。個物と個物とが關係する行爲の世界を明かにする西田哲學の論理は、それが同時に倫理でもあると云つてよいであらう。ヘーゲルの論理によつては行爲の世界が考へられないとすれば、西田哲學は初めて、論理と存在論との同一に留まらず、進んで倫理と論理との同一を明かにしたものと云ふことができる。行爲とか倫理とか云つても、何等かの當爲もしくは理想をいふのではない。西田哲學の問題はどこまでも現實の世界の構造である。現實の世界は歴史的である。歴史的な世界はドロイセンの云つた如く「倫理的世界」(sittliche Welt)である。この意味に於て歴史的實在の論理は同時に歴史的行爲の倫理でなければならぬ。行爲は單に主觀的でも單に客觀的でもなく、主觀的・客觀的なものである。主觀・客觀を包む論理を明かにすることによつて西田哲學は、カントの主觀主義の倫理でもヘーゲルのなほ客觀主義的であつた倫理でも不十分であつた倫理的世界としての歴史的世界の意味を明かにしようとしてゐる。しかるに實にかくの如き行爲の世界

に於て初めて、論理と存在論との同一も考へられ得るのである。この場合、論理が何か出来上つた形式として存在するかのやうに考へることをやめねばならぬ。カントの先驗論理もそのやうな先入見から自由でなかつた。反對に、論理をその出て來るところから捉へなければならぬ。先生が最近、アリストテレスから、またプラトンから更に溯り、ヘラクレイトスあたりから論理を考へ直さねばならぬと云はれてゐるのも、その意味であらう。君はたしかデイルタイの『經驗と思维』(全集第五卷)といふ論文を讀んだ筈である。デイルタイは形式論理の出来上つた諸方式に満足せず、經驗そのものの分析から論理の諸方式を導き出さうとした。彼はそれを「分析的論理」(analytische Logik)と稱した。單に假設的にでなく妥當する知識が存在すべきであるならば、知覺と思维との間には、認識の基礎の二元性を止揚し、かくて單に假設的な、前提され要請された關係を客觀的に妥當する關係に轉化するやうな、發生的關係 (genetisches Verhältnis) が存しなければならぬ、と彼は云つてゐる。デイルタイの意圖は正しい。ただ彼の如く經驗を心理主義的に解することはできない。一般に經驗といふ概念のうちには、自己が主觀として自己に對する凡てのものは客觀であるといふやうな考へ方が含まれてゐる。ところが實際を云へば、私は物に對するよりも根源的に君に對するものとして私であり、主體は客體に對するよりも根源的に他

の主體に對するものとして主體である。カントの豊富な「經驗」の概念に於ても、働く自己といふものがその中に入つてゐない。かやうにして經驗の概念は出來事、の概念によつて代られねばならぬ。出來事とは獨立な個物と個物とが關係することである。經驗に於ては現實的でない關係の概念は出來事に於て現實的となる。論理と云ひ範疇と云ふも、その根本的な意味に於ては關係にほかならぬとすれば、それは、そこでは關係が眞に現實的であるやうな行爲の世界から考へて行かねばならないであらう。そのやうな意味で私はデュルケームが『宗教的生活の原始諸形態』の中で述べてゐるが如き社會學的認識論に興味を感じ、そのやうな考へを新しく活かしてみたいと思つてゐる。西田哲學の性格に戻つて云へば、それは決して單なる非合理主義ではない。從來の論理を超えたものに重要な意味を認めてゐる點では、それは非合理主義とも云ひ得るが、かかる非合理的なものをも包む新しい論理を考へようとしてゐる限り、それは非合理主義とは云はれない。丁度ヘーゲルが生の哲學者として出發し、やがてかかる生をも合理的に把握する論理を見出したやうに、西田哲學はヘーゲルの論理によつても考へられない一層深い生の問題から出發しつつ、それを思惟する論理の發見を目差してゐる。當時の浪漫主義者の生の哲學に對するヘーゲル哲學の關係は、現代の生の哲學に對する西田哲學の關係であると見られ得るであらう。生の哲學



が非合理主義であるのと同様の意味に於て西田哲學は非合理主義であるのではない。固よりその論理は、後に云ふ如く、單なるロゴスでなくて、寧ろロゴスの・パトス的なものを包むロゴスと見るべきものであると思ふ。

## 二

西田哲學の中心問題はその發展のあらゆる段階を通じて實在であると云ふことができる。實在はいろいろに考へられたが、最近では歴史的實在が中心問題になつてゐる。寧ろ實在は歴史的實在であると考へられる。かく考へることによつて西田哲學は從來の意識哲學乃至自我哲學の立場を越えるに至つた。西田哲學の最近の發展に於て、私にとつて特に重要に思はれるのは、それが意識もしくは自我の世界から脱け出して來たことである。そこに現象學などとは異なる新しい立場がある。昨年の秋、君たちの前で話したとき、私は今後の哲學は世界哲學でなければならぬと述べたが、そのとき私はかかる世界哲學の現存形態として特に西田哲學を念頭においてゐたのである。西田哲學は世界哲學と特徴付けることができる。このことを把握することが大切である。君を躓かせるやうに見える「無の論理」は實は世界の論理にほかならぬ。先生の論文に絶えず出て

來る「世界」といふ語を、君はその全き重さに於て理解しなければならない。世界は歴史的存在である。従つて歴史といふことは西田哲學に於て社會といふことよりも廣い意味に考へられてゐる。社會は體系的には歴史的世界の一形態として考へられる。ただ社會は世界構造の最も發展した形態と見られる限り、世界の論理の解明は歴史的社會的現實の論理の解明に俟つと云ふこともできるであらう。

西田哲學は世界哲學として我々をどこまでも世界の中に入れて考へる。これは何よりも注意すべき根本的特徴である。普通に世界は我々に對するものと考へられてゐる。しかしそれでは我々は世界の外にあることになる。固より我々は客觀的なものとしてどこまでもそのやうな客觀界に屬すると考へられるであらう。けれども我々は單に客觀的なものでなく、主觀的なものである。世界が單に客觀界と考へられる限り、それは主觀的・客觀的なものを包むことができない。しかし世界は固より所謂主觀の如きものでない。世界は自己でなく、却つて自己がそれに於てあるものが世界である。それは自己を内に於て超越するものと考へられるであらう。しかもそれは單に内に於て超越するのみでなく、かかるものが客觀的自己をも包むと考へられねばならぬ。外に於て我々を超越する客觀的有に對して、内に於て我々を超越するものは無と考へられるが、しかし

單にかく考へられる無は眞の無でない。ただそれのみでは結局主觀主義乃至神祕主義と異らないことになる。單に有でなくて無と考へられるものは眞の無ではない。内に於て超越するものが客觀的なものをも包み、かくして外の超越と内の超越とが或る意味に於て一つと考へられる。分り易く云へば、世界の深さを論理的に明かにしたのが西田哲學である。それは客觀的なもの、對象的なものを認めないのでなく、それを表現として行爲の立場から見るのである。世界哲學としての西田哲學に於ては、個物は世界の自己限定として考へられる。個物は一方どこまでも環境から限定されるものであり、環境に屬する、西田哲學の用語に従へば、個物はどこまでも一般的限定に於て限定される。このとき一般者といふのは客觀界の意味であり、我々は一方どこまでも客觀界に屬し、かかる一般者の限定として考へられる。しかし單にそれのみでは獨立な個物は考へられない。個物は他方またどこまでも自己自身を限定するもの、即ち個物的限定に於て自己を限定するものである。或は個物は單に客觀的限定に於て限定されるのでなく、主觀的限定に於て限定されるのでなければならぬ。個物は働く個物としてどこまでも環境から限定されると共に逆にどこまでも環境を限定し返すものである。そこで右の如き相反する方向に於ける限定の合一として個物は辯證法的物である。辯證法的物は辯證法的世界に於てあるものであり、その自己限定とし

て考へられる。辯證法的世界は辯證法的一般者であり、その個物的限定即一般的限定、その一般的限定即個物的限定といふが如き辯證法的自己限定として辯證法的物がある。物はつねに主觀的及び客觀的の二つの相反する方向に於て限定され、しかも一つの方向に於ける限定はつねに同時に他の方向に於ける限定であり、その統一として辯證法的である。丁度フッサールの現象學に於て意識がつねにノエシス・ノエマ相關の構造を有するやうに、西田哲學に於ても主觀的・客觀的、個物的・一般的といふことは相關してゐて、一方へ限定されると共につねに他方へ限定されるのであるが、しかしそれは單なる相關でなく、相反する方向に於ける限定の統一として辯證法的である。それは否定面肯定面といふ關係に立ち、肯定面即否定面、否定面即肯定面として矛盾の統一と考へられる。ところで個物はただ個物に對してのみ個物である。個物と個物とが關係するには媒介者がなければならず、個物と個物とを媒介するものは一般者である。かやうな媒介者は先づ客觀的一般者としての客觀界と見做される。客觀的に考へられた物と物とを媒介するものは空間であると云へる。その極、客觀的物は空間の限定乃至變容と考へられるであらう。客觀的限定もしくは一般的限定は空間的限定とも言ひ換へられる。けれどもかやうな空間的限定によつては眞の個物は考へられない。個物はどこまでも個物的に自己自身を限定するもの、客觀的にでなく

主觀的に、空間的にでなく時間的に自己を限定するものである。個物的限定は時間的限定であり、直線の限定である。かく限定される個物と個物との關係の媒介者は客觀的な一般者であることができる。個物と個物とは圓環的に限定されることによつて辯證法的に統一される。辯證法的一般者は直線的に限定される個物と個物とをその根柢に於て圓環的限定に於て媒介するものである。圓環的限定に於て獨立な個物と個物とが同時存在的であるといふ意味に於て、圓環的限定は空間的限定の意味をもつてゐる。けれどもまたそれに於ては獨立な個物が辯證法的に統一されるといふ意味に於て、それは非連續の連續と考へられる。しかるに非連續の連續といふことは時間的限定の意味を現はしてゐる。西田哲學に於ては時間的限定としての直線の限定は、單なる連續でなく非連續の連續と考へられてゐるのである。單なる一般者としての客觀界に於てあるものは空間的並列的にあると考へられる如く、辯證法的一般者としての世界に於ては、過去も未來も現在に同時存在的と考へられる現在に於てある。時にかかる永遠の今の自己限定として考へられるのである。かやうにして西田哲學に於ては時間と空間とが相即して考へられてゐる。そこから「歴史的自然」といふ概念も出て來るのであつて、從來は空間と時間とがそれぞれ自然と歴史とに配當され、歴史哲學が時間哲學的であつたのに對する關係に於ては、西田哲學は寧ろ空間哲學的であ

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

かくの如き世界が歴史的世界である。歴史的世界の一般的な性格は表現的世界といふことである。世界の論理は表現の論理である。歴史を表現と考へることはデイルタイなどから廣く行はれるやうになつたが、西田哲學は表現の問題を行爲の立場に於て考へる。歴史的世界は表現的世界であるとすれば、歴史的行爲はすべて表現的行爲の意味を有するのでなければならぬ。普通に表現と云へば、人間の作つたものの即ち所謂文化のことが理解される。しかし單にデイルタイの謂ふ文化の體系のみでなく、また彼の謂ふ社會の外的組織も表現的なものである。家族、社會、國家、教會等、いづれも表現的なものである。單に人間が作つたものが表現であるのでなく、實に人間そのものが表現である。歴史的世界に於てある歴史的物の一切が表現である。表現的なものは普通に作られたものと考へられるが、すべての歴史的物は歴史的世界から生れたものとして作られたものの意味をもつてゐる。表現は制作的行爲即ちポイエシスの立場に於て考へられねばならぬ。我々人間の存在の如きも、單に與へられたものでなく、却つて行爲に於て、すべて制作的・表現

的行爲の意味を有する行爲に於て作られるものである。行爲はすべて形成作用の意味をもつてゐる。ゲーテは *Bildung* といふことを單に人間に於てのみでなく、自然に於ても見た。この場合自然も表現的なものと見られたのである。あらゆる表現的なものは主觀的・客觀的なもの、或は内的・外的なものである。或はそれはパトスの・ロゴスのなものである。表現的行爲は表現的なものに對して起る、表現的なものから訴へられ、呼び掛けられることによつて我々の行爲は始まるのである。全く無意味な物質に對しては行爲は起らないであらう。行爲する私と君とを媒介すると考へられる限り、客觀界は一般の意味、或は客觀的意味、或はロゴスの意味を有するものでなければならぬ。かかるものとしてそれは表現である。しかし單にロゴス的一般的に限定されたものは眞に表現的とは云はれない。表現的なものは個物的限定乃至主觀的限定、従つてパトスの限定を含むものでなければならぬ。我々の行爲はどこまでもパトスのに限定されたものである。パトスは自己肯定的である。しかし表現的行爲は單なるパトスからは考へられず、それが自己を否定してノエマ的にイデアを見ることによつて成立するのである。ジンメルの所謂イデアへの轉向 (*Wendung zur Idee*) によつて表現的となるのである。表現的行爲は直接的でなく、否定によつて媒介されたものでなければならぬ、さもなくば行爲に於ける技術の意味も理解できぬ。けれ

ども行爲が單に客觀的な一般的なイデアによつて媒介されるものとすれば、行爲は眞に表現的であることができず、およそ行爲といふものは起らない。ヘーゲルが云つた如く、大いなる歴史的行爲にはライデンシャフト（熱情）が必要である。行爲はどこまでも主觀的に、個體的に、パトスの限定されたものである。行爲はまたつねに社會的である。パトスの限定に於て限定された行爲と行爲とを媒介するものは、直線的限定の根柢に圓環的限定が考へられ、そして圓環的限定は空間的限定とも考へられるやうに、ロゴスであると云はれよう。けれどもこのロゴスは客觀的一般者の意味に於けるロゴス（イデア）でなく、寧ろ無の一般者の意味に於けるロゴス的である。また圓環的限定は單に空間的意味のものでなく時間的意味を含むと考へられるやうに、このロゴスは同時にパトス的なものでなければならぬ。それはロゴスの・パトス的なものを包むロゴスである。それは客觀的ロゴスを越えたものである。凡て表現的なものはかかるロゴスの表現であり、無の表現であると云ふことができる。表現的なものはロゴスの・パトス的なものとして自己自身を表現すると共に世界を表現するのである。



そこで私は、西田哲學に於て國家の如きものは如何に考へられるかと云ふ君の質問に對して、私見を述べよう。國家の如きものを先生は特殊社會と見てゐられるやうである。ところでフツサールの現象學に於て意識のノエシス・ノエマ的構造に多くの様相が考へられるやうに、西田哲學に於ても、世界の自己限定に無限の様相もしくは段階が考へられると思ふ。その客觀的限定向に無限の客觀的限定の過程が考へられ、その主觀的限定向に無限の主觀的限定の過程が考へられるのである。かかる過程の各々の段階に於て成立する辯證法的物について、すべて西田哲學的な世界圖式が當嵌まると見てよいであらう。

尤も先生は國家などの問題はまだ詳しく論じられてゐないが、世代の問題については度々觸れられてゐる。私はいま世代の問題を先づ年齢の問題から考へてゆかう。人間の年齢は少年、青年、壯年、老年等に區分される。それが生物學的なものに制約されてゐることは云ふまでもない。我々の一生は時間的で、直線的に限定されてゐる。しかし年齢は單なる直線的限定からは考へられないのであつて、直線的に進行するものが同時に圓環的なし空間的に纏まつてゆくところに年齢は考へられる。それは例へば一年一年と過ぎてゆくものでなく、かやうに過ぎてゆく時が圓環的に纏まり、一つの期間 (Zeitraum) として例へば青年時代の如きものが考へられるのである。こ

ここにすでに西田哲學の意味に於ける世界圖式が認められると云ひ得るであらう。直線的に進行するものが同時に圓環的に限定されてゆくことによつて、年齢は表現的となる。そこに青年時代であれば青年時代の人生のスタイルが、或はジンメルの謂ふ意味での形式(Form)が現はれる。ジンメルは、形式はすべて限界といふ意味を有し、生に形式を與へるものは生の限界としての死であるとしてゐる。青年時代が滅びて壯年時代が生れるといふ風に、非連續の連續の形で、年齢は年齢から年齢へ移るものとして、年齢は形式を具へ、表現的になると考へられる。しかし現實に於ては、或る年齢の一人の人間があるのでなく、却つてほぼ同じ年齢の多數の人間が一つの世代を形作つてゐる。世代に於て圓環的限定的の意味は一層現實的になる。獨立な多數の人間が圓環的に限定されて一つの世代を形作るのである。世代は自己のスタイルを有し、表現的なものである。そして一世代に屬する個人は自己自身を表現すると共にその世代を表現する。個人はどこまでも眞に自己自身を表現することによつて、また眞に自己の屬する世代の表現となり得るのである。同じやうに、各々の世代は自己自身を表現すると共に全歴史を表現するといふ意味をもつてゐる。歴史は世代から世代へ移つてゆく。そしてそれらの世代はすべて圓環的に限定されて、同時存在的に永遠の今に於てであると云はれるのである。かくの如く世界圖式によつて考へられる世

代は、マントレのいはゆる社會的世代の意味に於てすでに或る特殊社會と考へられ得るであらう。世代も單なる時間的限定に於て考へられるものでない。ところで先生は國家は生物の種の如きものであると云はれてゐる。一定數の人間は同一の種に屬するものとして一つの國家を形成すると考へられる。國家は單に多數の個の統一からは考へられず、多數の個の種に於ける統一から考へられねばならぬと云はれるであらう。しかしながらまた先生の云はれるやうに國家は單に生物的なものでなく、歴史的なものである。種は不變なものでなく、國家も滅び得るものである。私はオトカール・ローレンツなどの世代についての生物學的解釋に反對するやうに、國家に關する生物學的（人種的）解釋にも反對する。國家は種であると云つても、國家は歴史的なものとして世界圖式に於て考へられるものでなければならぬ。即ちそれはすでに無の一般者の意味を含んでゐると云へる。種は單に主語的論理によつて考へられるものでなく、すでに述語主義的な考へ方を要求するものでなければならぬ。さもなければ、結局ヘーゲルに於ての如く、個人の國家に對する獨立性は考へられないことになる。個人は一方どこまでも國家に於てあり、國家の中に含まれ、國家から限定されながら、他方どこまでも獨立なものであり、逆に國家を限定するものでなければならぬ。種の連續を媒介として個と個との非連續が考へられるにしても、種は非連續の連續と

して單に主語的には考へられないものである。固より、世代が直ちに無の一般者でない如く、國家が直ちに無の一般者であるのではない。却つて世代から世代へ移りゆく諸世代が永遠の今に於てあると考へられる如く、一つの時代から他の時代へと直線的に發展してゆく國家と國家とは世界に於てあり、世界を媒介として相互に關係するのである。ここに謂ふ「世界」は同じ時代にある國家と國家との圓環的限定に於て成立するものであり、かかる世界も西田哲學で謂ふ辯證法的世界の自己限定として考へられる。しかるに種を媒介者として絶對化することはつまり述語主義から主語主義へ戻ることによつてしか可能とはならぬ。その場合、國家はヘーゲルの謂ふ國家乃至民族の如きものになるであらう。ヘーゲルのイデー哲學に於ては、客觀的精神を越えたものとして宗教、藝術、哲學の如き絶對的精神が考へられた。そのときには絶對的精神は却つて最高の現實としての國家によつて媒介されねばならぬと云ひ得るであらう。しかし國家と國家とを媒介する世界は決して單にイデー的なものでない。種の如きものが考へられるためには空間に重要な意味が認められねばならぬことは事實である。ジンメルが社會學の中で云つてゐるやうに、空間性は社會の基礎である。しかし種の如きものが考へられるためには空間の特殊化がなければならず、その意味に於てすでに時間性が認められなければならぬ。或は空間がすでに内的な意味を有

するのでなければならぬ。普通に空間は外的であつて、時間は内的であると考へられてゐる。ベルグソンやハイデッガーなどの時間哲學の如きもかかる考へ方を離れてゐない。しかし時間にしても外的と考へ得るやうに、空間にしても内的と考へ得るであらう。ゲーテの如きは空間をどこまでも内的に考へて行つた人であつた。私は君に先生の『ゲーテの背景』といふ論文を讀むことを勧めたい。西田哲學に於て圓環的限定は空間的限定とも考へられてゐるのであるが、これによつていはば空間の内面性が考へられてゐる。進んで云へば、場所の思想にしても、更に過去と未來とが現在に同時存在的である現在としての永遠の今の思想にしても、そのやうな意味に於て空間的であると云へるであらう。時間と空間といふ相反するものが一つと考へられることになるのである。國家の基礎とされる空間とか自然とかいふものは、單に外的なものでなく、内的な意味を有せねばならぬ。即ち國家の如きも、ちやうど世代がまた或る人々によつてさう考へられてゐるやうに、「運命共同體」と考へられるであらう。西田哲學の圓環的限定の思想は述語主義の立場に於て時間に即して空間もしくは自然の内面性を考へたものと見ることが出来る。私はかかる圓環的限定の思想は習慣性、日常、*Sitte* などを考へる論理的基礎となり得るものとして重要であると思ふ。しかしただ習慣を破り得るものが習慣を作ることができ、傳統を破り得るものの

みが傳統を作ることができるよう、圓環的限定は直線的限定と結び付いてゐる。國家は個人と個人とを媒介するが、媒介者としてそれはすでに辯證法的 一般者の圖式によつて考へられるものでなければならぬ。西田哲學に於ても單に世界と個人との直接媒介を考へるのではなからう。ここでは媒介者として種の如きものが重要な位置を占めねばならぬことは明かである。しかし種の如きものも述語主義の立場に於て辯證法的世界の自己限定の一樣相もしくは一段階として考へられねばならぬ。かくして種に對する個の獨立性が、また種は種に對して種であるといふ關係が認められ、世界はそれら相互の無限の媒介の體系となる。ヘーゲルの哲學に於ては媒介の體系は結局直線的であるが、述語主義の體系に於ては媒介は立體的に到る處に於て成立することができ。そして特に注意すべきことは、ランケがあらゆる時代は直接に神の傍にあると云つたやうに、述語主義の哲學に於てはあらゆるものは無限の媒介の過程に入りながら、しかもすべて直接に絶對無に於てあると云はれるのである。一方どこまでも媒介乃至否定を重要視しながら、他方同時に直接的結合を説くことができるのは述語主義の哲學である。前の方面を強調することによつて後の方面を無視することは却つて抽象的になるであらう。

最後に西田哲學に對する私の批評を述べよとの君の要求は、現在の私にはなほ力の足らない、

あまりに大きな問題である。根本に於て私は、私自身の哲學を築いてゆくことがその批評であると考へてゐる。また解釋はすでに批評であるといふ意味に於て、西田哲學を如何に解釋するかといふことが、すでにそれに對する批評を含んでゐる。とりわけ西田哲學の如く種々の發展を経てゐるものにあつては、そのいづれの時期、そのいづれの論文を最も重要と見るかは、人々によつて異らねばならず、そこにすでに批評があると見られるであらう。また西田哲學に於ては從來主として論理、しかもその基本的な形式が述べられてゐるのであつて、これを具體的な個々の問題に適用し、擴張してみることが必要である。その際或はその不十分な點が明かになつて來るかも知れない。ただ立場だけを議論してゐては、結局抽象論に終ることを免れ難いであらう。その具體的な適用と擴張によつて個々の範疇を發見し、更に範疇相互の辯證法的體系の形成にまで到ることが大切な仕事である。その際私は、西田哲學はいはば圓の如きものであつて、この圓を一定の角度に於て分析することが必要ではないかと思ふ。その角度を與へるものは永遠の意味に於ける現在でなく、時間的な現在、從つてまた未來の見地である。西田哲學は現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考へられてをり、そのために實踐的な時間性の立場、從つて過程的辯證法の意味が弱められてゐはしないかと思ふ。行爲の立場に立つ西田哲學がなほ觀想的であ

ると批評されるのも、それに基くのではなからうか。田邊先生が「種の論理」を強調される理由もそこにあるのではなからうか。そのことと關聯して生ずる一つの疑問は、個物が無數の個物に對するといふことのみに眞に矛盾が考へ得るかといふことである。無數の獨立な個物が非連續的に存在するといふことだから過程的辯證法は考へられず、個人が二つの階級の如きものに統一されて對立することによつて初めて社會的矛盾が考へられるやうに、辯證法は多元的でなく二元制的になることによつて初めて過程的辯證法となり得るのではないかといふ疑問である。田邊先生のやうに種の論理を考へるにしても、單に無數の種が非連續的に存在するといふのでは同様の疑問が残る。西田哲學の辯證法はこれらの問題を如何に解決し得るであらうか。それは畢竟「和解の論理」となり、そこでは *Entweder-oder* といふ實踐の契機が失ははしないか。過程的辯證法は抽象的であるとしても、述語主義の論理は如何にしてこれを自己の契機とすることができるか。これらの疑問は西田哲學に於ける「永遠の今」の思想に集中するのである。私はもう少しよく西田哲學を勉強した上で更めて論じてみたいと思つてゐる。



## 哲學ノート

### 世界史の哲學

近年わが國においても歴史哲學について種々書かれるやうになつた。歴史哲學は流行哲學の一つに屬すると云つても好いであらう。これからの哲學は歴史哲學でなければならぬときへ云はれてゐる。私はこの意見に必ずしも反對するものではない。しかし同じことなら私は云ひたい、これからの哲學は世界史の哲學でなければならぬ、と。

「世界史の哲學」といふ語はむろん私の新造語ではない。しかしこの語は哲學者の間で「歴史哲學」といふ語が術語的に用ゐられてゐるのと同様に術語的に用ゐられてゐないやうである。ヘーゲル全集の中に「歴史哲學」(Philosophie der Geschichte)に關する講義の出版されてゐることは誰も知つてゐるが、ラッソン版ではそれが「世界史の哲學」(Philosophie der

Weltgeschichte) に關する講義として新たに編纂されてゐる。ヘーゲルの歴史哲學が世界史の哲學と呼ばれるにふさはしいものであつたことは云ふまでもなからう。

名稱のことなど如何でも好いではないかと考へるのは短見である。名稱は哲學者にとつても謂はばその政治的スローガンである。それだからまた種々の主義の名は自分自身の與へたものであるよりも却つて反對者から與へられたものである場合が多いのである。歴史哲學といつても世界史の哲學といつても同じでないか、歴史哲學には形式的歴史哲學と内容的歴史哲學とが區別され、世界史の哲學といふのは内容的歴史哲學のことでないか、と云ふのは、命名といふものの有する歴史性を考へない非歴史的な見方である。例へば、知識の問題に關する研究はギリシア哲學以來つねに存在するのであるが、何故に「認識論」はロックやヒューム、そしてカントに始まつたと云はれるのであるか。我々はそこに認識論と特に呼ばれる知識の問題に關する研究の歴史性を認めることができる。また古來如何なる哲學が人間について研究しなかつたであらうか。しかるに何故に「人間學」と特に稱せられるものが現代において現はれるに至つたのであらうか。人間學の歴史性、その謂はば歴史的使命について考へないで、人間についての研究は何でも人間學であるかのやうに思ふのは間違つてゐる。同じやうに我々は「歴史哲學」といふものの歴史性を考へ

ねばならぬ、そして我々は云ふ、「歴史哲學」はその歴史性において「世界史の哲學」に移行しなければならない、と。

「歴史哲學」——しかも "Philosophie der Geschichte" とゞゞよりも "Geschichtsphilosophie" という語で表はされる——はその歴史性においてカント的な問題設定につながつてゐる。とりわけ日本においては、歴史哲學は先づ新カント派のヴィンデルバント、リッカート等の歴史哲學として入つてきたのである。この派の歴史哲學はヘーゲルの世界史の哲學を形而上學的構成に過ぎぬとして却つて歴史學に關する認識論的研究をその主要な對象としてゐる。やがてデイルタイなどが一層多く顧みられるやうになつたにしても、歴史哲學は彼においてもカントの「純粹理性の批判」に類する「歴史的理性の批判」の意味を有してゐるのであつて、デイルタイの立場における眞の歴史哲學は却つて彼の歴史的著作そのもののうちにこそ含まれるのではないかといふことを眞面目に研究してみる者はなかつたのである。新カント派の衰微と共に歴史哲學も生の哲學、現象學、存在論等の立場に移されたが、それにしても歴史哲學といはれるものは我が國においては現在に至るまで形式的な問題の究明に止まつて具體的な世界史の哲學とはなつてゐない。

世界史の哲學に對する要求はあの世界戦争（一九一四—一九一八）の結末と共に現實的になつた。

この要求に逸速く應ずることのできたのはマルクス主義である。マルクス主義の哲學には種々の弱點があるにしても、その大きな強味の一つは、それが世界史の發展に關する統一的な思想を有するといふことである。戦後の世界に廣く普及したシュペングラーの哲學も一種の世界史の哲學と見ることができるとしても、その形態學的考察の相對主義は却つて世界史の統一的な理念の拋棄となつて現はれてゐる。その他種々の流行の形態學的理論は一種の歴史哲學ではあつても世界史の哲學ではない。ファッシズムの哲學にも一種の歴史哲學はあるにしても、その大きな弱味の一つは、それが世界史の發展に關する統一的な思想を有しないといふことである。今日、理論的に眞にマルクス主義に對抗し得る思想は、みづから世界史の哲學を提げて現はれなければならぬ。單なる「歴史哲學」では不十分である、要求されてゐるのは新しい「世界史の哲學」である。

現代が轉換期であることはマルクス主義者でなくとも誰も認めてゐる。第二次世界戦争への危機についてさへ絶えず語られてゐる。この時代において果して人々は世界史の哲學を有するのであらうか。ヨーロッパの歴史のうちにキリスト教が大きな勢力となり得たのもそれが自己の世界史の哲學を有したからであると云ひ得るであらう。それはアウグスティヌスにおいて壯大な體系

に組織されたやうな世界史の哲學を有した。歴史家の云ふやうに、その後の歴史哲學は殆どすべてキリスト教の歴史哲學の影響のもとに構成されたものであり、この影響がなほ生命的であつた限り、歴史哲學は世界史の哲學であつたのである。しかるにやがてその歴史哲學も單なる歴史哲學として抽象化され、世界史の哲學であることを止めるに至つた。キリスト教においては、現代の辯證法神學はキリスト教の歴史哲學的思想を明かにすることに努力してゐるやうであり、そこにその力があると云へるのであるが、しかしそれもやはり歴史哲學に止まつて世界史の哲學にまでなつてゐないのではなからうか。

歴史とは何か、歴史的知識とは何か、歴史的時間とは何か、歴史的主體とは何か、等々に關する歴史哲學的考察が全く無意味であるといふのではない。そのやうな研究は具體的な世界史の哲學にとつて前提であるであらう。しかし歴史哲學が單にそのやうな問題を論議する歴史哲學に止まつて世界史そのものの動きについて具體的な哲學的構想を有しないところに現代の歴史哲學の無力がある。哲學は今日何よりも歴史哲學でなければならぬとすれば、歴史哲學は今日世界史の哲學として新たに生れなければならない。この轉換期において哲學が指導性を有すべきであるならば、まさにそのことが要求されてゐる。

最近わが國においては支那事變の世界史的意義といふものについて頻りに論ぜられてゐる。しかしながらその根柢に世界史の哲學がないために、否、いはゆる歴史哲學さへないために、その論ぜられるところが如何にも偶然的であり、間に合はせものであるやうに感ぜられることを如何ともし難いのである。支那事變の世界史的意義が闡明せらるべきであるならば、世界史の全體の過程についての歴史哲學的構想がなければならぬ。それは哲學者の構想力の問題である。時代に對する情熱の中から生れる構想力、時代に對する認識と結び附いた構想力、すべての豫言者のうちに生きてゐる構想力、そのやうな構想力が今日の哲學者に必要である。

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

日本文化の固有性について論ぜられることは好い。しかしその議論も現在では比較形態學的な議論に止まつてゐる。ところが世界の種々なる地域における文化についての形態學的な考察、この一種の歴史哲學的方法は、あの世界戦争後ヨーロッパにおいて世界史の統一的な理念の喪失と共に現はれたものであるといふことに注意しなければならぬ。およそ時代といふものを無視して東洋文化と西洋文化とを抽象的に比較論評してみても多くの意義がないであらう。しかるに例へばデカルトとジイドとが一緒に入ってくる我が國においては時代意識の混亂がつねに存在してゐる。時代意識の混亂といふものは現代の日本に特殊なものであり、それがこの國における文化の混亂の一つの原因となつてゐる。我々は先づ時代意識の混亂を矯正することから始めなければならぬ。さうすれば、東洋文化と西洋文化とについての無駄な議論もなくなるであらう。そして東洋文化と西洋文化といふ問題も世界史の哲學の新たな建設を基礎にして、世界史の統一的な理念のもとに考察さるべき問題である。從來の世界史の哲學がヨーロッパ的立場から考へられたものであることは事實である。ヨーロッパ思想に對抗するためには我々は我々自身の世界史の哲學をもたなければならぬ。西洋文明は物質文明で東洋文明は精神文明であるといつた種類の幼稚な議論では何の役にも立たぬ。

この頃いはれてゐる東亞協同體にしても、思想的には、新しい世界史の哲學を根柢としなければならぬであらう。それは現在世界史の發展に關する統一的な思想を有する殆ど唯一の哲學といつても好いマルクス主義を止揚し得るやうな新しい世界史の哲學をもつて現はれなければならぬ。

### 論理と心理

近代の哲學は、感性和悟性とを相互に抽象化したやうに、論理と心理とを相互に抽象化した。何等か心理的でない論理があり、何等か論理的でない心理があるであらうか。もしいはば文學的な讀み方を心得てゐる者であれば、あらゆる論理のうちに心理を讀み取ることができるであらうし、またもしいはば哲學的な讀み方を知つてゐる者であれば、あらゆる心理のうちに論理を讀み取ることができるであらう。今日我々、知性派と呼ばれる者の仕事は、論理と心理との統一を企てることである。

### 主體 的



主體的といふ言葉はいつのまにか我が國の哲學の通常の語彙のうちに入つてしまつた。哲學の科學に對する特色は、それが主體的な認識であるところに存するといはれる。しかるに主體的といふ言葉が普遍化した今日、果して我々は實際に主體的な哲學に出會ふのであらうか。例へば、主體的とは行爲的といふことであるといはれる、そして行爲について論理的に説明される。けれどもそのやうに説明する哲學者自身において果して實踐に對する己み難い要求が心理的にいきいきと體驗されてゐるであらうか。主體的であらうとする哲學にとつて必要なは何よりも先づ誠實といふことである。主體的とは心理的乃至倫理的にいへば誠實といふことである。そして誠實である場合、今日我が國の哲學者のうち果して幾人が觀想よりも實踐に優位を認め得る状態にあるであらうか。彼等の書物を心理的に讀むのは最も皮肉な讀み方であるといふことになる。もとより我々は單に心理的な哲學を求めてゐるのではない。要求されるのは心理と論理との統一であり、そしてそれが主體的といふことの意味である。

#### 觀想と實踐

觀想的と實踐的といふむづかしい區別は、これを日本の現實において考へるならば、封建的で

あるか否かといふ區別に該當する。我が國の哲學にはまだまだアウフクレールングが必要である。

### 驚異

哲學は驚異であるといふのは哲學に對する古典的な心理的説明であるが、今日なほつねに想起されるに値ひする。例へば哲學者が愛について論ずる場合、もし彼がそこに何等の驚異も感じてゐないならば、それを哲學的といひ得るであらうか。驚異は最も知性的な若しくは唯一の知性的な感情である。現在我が國の哲學にはこの感情が枯渴してゐるやうに思はれる、それが現在陷つてゐるマンネリズムから脱却するためにもこの感情が生きて來なければならぬ。論理とはマンネリズムのことであるか。

今日の哲學におけるマンネリズムはその封建的滯滞のひとつの兆しである。

### 深さ

我が國の哲學者には深さといふものに對する特殊な嗜好がある。そしてこの嗜好も封建的なものであることが多いのに注意しなければならぬ。明晰であることを深さに對する反對物のやうに

考へることは間違つてゐる。ただ論理的であれば明晰であるといふわけではない。それに心理が即應しなければならぬ。眞に明晰であるのは心理と論理との統一の存する場合である。深いといはれてゐるものも、もし心理的な読み方をするならば、意外に浅いことが多いのである。明晰でないからといふので、そこに何か深いものがあるかのやうに考へるのは、我が國の讀者の陥り易い錯覺である。知性は明晰を求める。そのことはしかし純粹に論理的もしくは合理的でなければならぬといふことではない。透明であるのは斷片でなくて結晶である。知性の求める明晰は論理と心理との、或ひは悟性と感性との、或ひは理性と感情との統一、それらの溶液の結晶である。悟性のみからは結晶作用は生じない。知性は結晶的な明晰を求めるものとして完璧性に達しようとする。悟性自身は完璧であることができぬ。あらゆる完璧なものは知性的であり、従つてあらゆる古典的なものは知性的である。その意味において知性派は本質的に古典主義者である。

### 知性の性格

古典的時代は悲劇的時代であつた。知性的と悲劇的とはニーチェが考へたやうに對立するものではない、悲劇的精神なしにソクラテスやプラトンの主知主義は考へられるであらうか。もとよ

り單なる悲劇的精神からは知性の哲學は生れ得ない、悲劇的精神は極端な非合理主義ともなり得るものである。しかしながら知性の哲學をオプチミズムと考へることほど大きな誤りはない。單なるオプチミズムの哲學は單なる合理主義の哲學であつて、そこにこのものと眞の知性の哲學との差異がある。

### 形の哲學

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

形相學的方向——形相が不變なもの、永遠に自己同一的なものであることを發見した。形相の超越性乃至先驗性を主張し、形相は經驗から分離されてそれ自身において捉へられ得るものと考

へる。論理學や數學の如き純粹科學、乃至は數學的自然科學をその固有の地盤としてゐる。形相は或ひは法則、或ひは範疇、或ひは形式の意味のものとなり、一般に概念的なものと考へられ、かくして形の固有の意味から遠ざかることになつた。

形態學的方向——イデアの内在性を説いたアリストテレスに端を發してゐる。形は内在的なものと考へられ、經驗的現實のうちに觀察される。形は運動乃至發展と結び付けられる。生物學、特に歴史學がその固有の領域となつてゐる。形は或ひは個性、或ひはタイプ、或ひはスタイルと考へられる。形は生物學的なものに近づけられたが、同時に相對主義に陥ることともなつた。

これら二つの方向における形の哲學はしかし觀想的であるといふことを共通の特徴としてゐる。形の哲學は、從來、觀想の哲學の最も代表的なもの、最も純粹なものと考へられた。如何にして形の哲學は行爲の哲學となることができであらうか。

形の哲學は技術の概念を根柢とすることによつて行爲の哲學となることができ。しかるにかなうな技術の哲學は從來の形相學的思想と形態學的思想とを自己のうちに止揚し綜合することができるのである。

知性の哲學はギリシアにおいて形相學の主知主義として出發したが、その形の哲學は今日形態

學となるに及んでシュペングラーなどに見られる如く非合理主義となつて知性の哲學から離れるに至つた。新しい知性の哲學は技術の概念を根柢としつつ行爲の哲學となると共に、形相學的思想と形態學的思想とを自己のうちに綜合しつつ合理主義と非合理主義とを止揚したものとならねばならぬ。

### 觀念論と唯物論

唯物論と觀念論との區別は、意識の外部に物があると認めるか否かによつて決定される、といふのが唯物論者の主張である。しかしこの區別の規準そのものは果して妥當であらうか。この規準はただ知識の立場においてのみ意味を有するに過ぎない。知るといふ作用をそれ自身として抽象して考へるならば、主體は意識であると云ふことができる。觀念論はその立場に立ち、意識が主體そのものであるかのやうに考へ、そしてすべて存在するものは意識に與へられたものであると考へる。意識に與へられたものは觀念として與へられたものである。しかるに唯物論もまたその點において觀念論と同じ立場に立つてゐる。即ち物とは意識の外部に存在するものであると唯物論者が云ふとき、それはただ知識の立場においてのみ意味を有し得ることである。いまもし行

爲の立場に立つならば、物は單に意識の外部にあるのでなく、却つて身體の外部にあると云はねばならぬ。我々は身體を有するものとして物に働き掛け物を變化し得るのであつて、そのとき物は我々の身體の外部にある。物は單に内部と見られる意識の外部にあるのでなく、寧ろ外部と見られる身體よりも外部にあるのであり、かやうにして眞に外部にあるものとして獨立のものなのである。ただ意識の外部にあるといふのみであれば、物は限りなく觀念化されることも可能であらう。物は身體よりも外部にあるものである故に、どこまでも觀念化されることを拒むのである。行爲の主體といはれるものは單なる意識でなく、身體を具へた現實の生命としての人間である。實踐の立場に立つと稱する唯物論も、物とは意識の外部に存在するものであると考へることによつて、みづから實踐の立場を拋棄してゐる。知るといふ作用をそれ自身として抽象した知識の立場に立つことによつて、觀念論も唯物論も同様に抽象的である。何故に行爲の立場は知識の立場よりも具體的であらうか。認識するといふことは行爲するといふこととどこまでも異つてゐるが、しかし認識は行爲の一種と見做されることが出来る。行爲の立場は歴史的社會的人間の現實の立場そのものである。知識も歴史的社會的現實のうちにおいて見られなければならぬ。

## 實踐と制作

觀念論の哲學は從來また實踐をも意識の問題として、從つて單に意志の問題として考へてきた。この抽象性を脱却するためには實踐を制作として、物を作ることとして捉へることが必要である。實踐は物體を作ることでない場合においても、人間を作ること、自己自身を形成すること、他の人間を形成すること、社會を形成することとして、つねに制作の意味を有してゐる。すべての實踐は他に働き掛けることによつて自己自身に働き掛けることである。作るものは同時に作られるものである。實踐は意識の内部におけることとしてでなく、世界のうちにおける出來事として捉へられねばならぬ。實踐を制作と考へるならば、それは單に意志のことであり得ず、却つてすべての實踐は知性を含まねばならぬことが理解される。

## 自然史と人間史

行爲の立場に立つといふことは主觀的な立場に立つことでなく、眞に客觀的な立場に立つことである。實踐を制作と考へることによつて、自然史と人間史とは結び付けられる。實踐は制作と



してすべて技術的なものである。「技術は自然の作品を繼續する」(J. Pacotte, *La pensée technique*, 1931, p. 10)。人間の技術は自然を繼續する。自然は技術的である。自然は形あるものを作りまた形の變化(transformation)を遂げる。自然は制作的である。すでにアリストテレスは云つてゐる、「技術は一方において自然が仕遂げ得ないことを完成し、他方において自然を模倣する」(Physica, II, 8)。技術は自然の作品を繼續することによつて自然史と人間史とは結び付けられる。人間は世界の transformation の一つの要素として働くのである。技術を中心として考へる場合、これまで科學において數學的自然科學のみが偏重されて來たのに對し、自然史的科學の重要性が認められねばならぬことになる。一般に機械的な——必ずしも機械論を意味しない——科學をモデルとした哲學に對し、形の哲學が新たに考へられねばならぬ。私のいふ構想力の論理の意義もそこにある。

### 意識の發生

具體的なものを抽象的なものから説明するのでなく、寧ろ逆に抽象的なものが具體的なものから説明されねばならぬ。意識の發生といふ抽象的な形而上學的問題も歴史的社會的な具體的事實

のうちに説明の鍵を見出すことができるであらう。例へば、學問の發達とは何であるか、意識の發達にほかならない。學問によつて我々が環境を支配し得るに従つて、我々の意識は擴大してゆく。かやうにして一般的にいへば、意識の發生は生命の環境支配から考へられねばならぬ。しかるに生命は環境を支配し得るに應じて主體として獨立になる、そこで能動性、自主性、獨立性は意識の本質的な規定である。それは哲學の歴史において示されてゐる事實である。カントの主觀主義の哲學は近代における自然科學の發達なくしては考へられない。自然科學の發達は人間の環境に對する支配を擴大した。意識の能動性、自主性、獨立性を強調したカントの哲學はこのやうな事實を背景として理解される。意識の獨立性を認めない唯物論は間違つてゐる、意識的になるといふことは獨立的になるといふことであるから。しかし意識の獨立性といふことから、意識を抽象して、意識が主體そのものであるかのやうに考へる場合、ひとは同様に抽象的な觀念論に陷るのである。生命は意識的になることによつて獨立的になるのであるが、しかし生命はつねに環境のうちにある。主體は、意識は、抽象的に能動的であるのでなく、受動的・能動的であるのである。

## 科學の媒介

抽象的な觀念論も唯物論も、近代科學の影響のもとに生れた。東洋には抽象的な觀念論も唯物論も存在しないといはれるのも、東洋においては科學が發達しなかつたことと關係があるであらう。しかし新しい東洋の哲學は科學によつて媒介されねばならぬ。ただその際科學は技術と結び付けられて transformation の一般的概念が科學のうちに廣く導き入れられ、かやうにしてまたこれまで數學的自然科學の方法に對して不當に輕視されてゐた自然史的科學の意味の新たに認識される必要があると思はれる。

## 經驗論

經驗論は現實尊重の意圖において全く正しい。しかし從來の經驗論は近代の機械論的な考へ方に立つことによつて抽象に陷つてゐる。それは感覺や觀念をそれだけ多くの孤立した存在と考へ、かやうなアトミズムを基礎として、いはゆる觀念聯合の機械的な法則によつて經驗を説明しようとした。經驗に與へられるものがばらばらなものであると考へることにおいて、カントも經驗論

の機械的な見方を脱却してをらず、寧ろカントの認識論はこれを前提として構成されてゐる。彼のいふ悟性はそのやうなばらばらな多様を統一するものとして考へられ、この統一作用は経験の外部から来るものと考へられ、かやうにして主観は世界の外部にあるもののやうに考へられた。経験が全く主観化され、單なる心理的事實と見られたといふことは、経験といふものがただ知識の立場から考へられ、行爲の立場において考へられなかつたことに關係してゐる。

### 主観主義と客觀主義

主観主義と客觀主義とは想像されるほど異なるものではない。兩者にあつて共に働く自己は世界の外部におかれてゐる。客觀主義においては世界は單に客觀的なものと見られることによつて主體的に働く自己は世界の中に入ることができず、主観主義においては主観は世界の外に立つことによつて主観であると考へられてゐる。

### プラグマティズム

アメリカのプラグマティズムの哲學はその系圖において、イギリスの経験論の哲學の發展で

ある。デューイは傳統的な經驗の概念を批判し、且つ「經驗の擔ひ手が世界の外部にあるかのやうに考へる」見方に反對して、生命と環境との力學的聯關を強調してゐる (Dewey, *The Need for Recovery of Philosophy in "Creative Intelligence"*, 1917)。その考へ方は顧みらるべきものが多いが、アメリカの哲學には歴史的な見方が缺けてゐる。新大陸においてはまだ歴史が淺いからなのであらう。歴史的な見方は或る意味においてはドイツの固有のものである。しかしその歴史哲學と稱するものがあらゆる非合理主義の源泉となつてゐることに注意しなければならぬ。プラグマティズムは生物學的であると批評されるやうに、それにはイデア的な思想が、従つてまた形思想が缺けてゐる。生物學的といはれるプラグマティズムもこのから形の思想を、形の變化 (transformation) の思想を取つて來なかつたのである。プラグマティズムは一面的に動態的であつて同時に靜態的でない。生命的な形は單に空間的靜止的なものでなく、動くものが同時に止まり、運動と靜止、存在と生成とが一つであるところに生命的な形がある。プラグマティズムはそのうちに形の思想が敲き込まれることによつて單にいはゆる生物學的であることをやめて歴史哲學的になり得るのである。

## イデア

アリストテレスの「エイドス」といふ語は普通に「形相」と譯されてゐるが、プラトンの同じ語は「觀念」とか「概念」とかと譯されてゐる。これは不當であるといはねばならぬ。この翻譯のためにプラトンのエイドスは實體化された概念であるかのやうに誤解され易いのである。バーネットは書いてゐる「私は故意に "idea" といふ語を避けた。それは不可避免的に "forms" (eide, idea) が、我々自身のものであらうと、神のものであらうと、concepts (noēmata) であるといふやうに我々に暗示し、そしてこれはその説の正しい解釋を不可能にする」(J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, I, p. 154, note 1.)。エイドス或ひはイデアといふ語は、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても「形」(フォーム)と譯され、またそのやうに理解されねばならぬ (Voir A. Grès, *Parménide de Platon, Notice générale.*)。

ギリシアの論理は根本において形の論理であつた。この論理が單なる「形式論理」となつたのは、それがキリスト教といふ全く違つた地盤へ移し入れられたためである。形の論理は形式的な論理でなくて存在論的な論理である。

## 形の多様性

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

形の多様性、それが自然の意志である。

しかしイデアの多は如何にして一と關係し得るであらうか。これがすでにプラトンの辯證法の根本問題であつた。形と形との關係は概念と概念との包攝關係のやうに考へられないところに形の辯證法がある。

## 構想力の論理

ギリシアの形の論理には制限があつた。そこでは先づ、形といふものが永遠不動のものとして見られて、形の歴史性が考へられなかつた。次に、それは形といふものを觀念の立場から捉へて、行爲的に實踐的に捉へなかつた。

近代においてカントの論理は、數學的自然科學に定位することによつて、形の論理の意味を失

つた。ヘーゲルの論理は再びギリシア的な形の論理に還らうとするものである。ヘーゲルは形の歴史性を考へることによつてギリシアの論理の一つの制限を破つたが、他の制限は破られることなく、彼も觀想の立場にとどまつてをり、従つてまた形の歴史性そのものも根本的に捉へられてゐない。

新しい論理は形を行爲或ひは實踐の立場から捉へねばならぬ。形を實踐の立場から捉へるといふのは技術の立場に立つことである。カントの論理が科學に定位するに對して、新しい論理は技術に定位する。技術が實踐的に作り出すものはつねに具體的な形である。しかし技術は法則の科學によつて媒介されてゐる。新しい論理は科學の論理と抽象的に對立するものでなく、却つてこれに結び付き、これを媒介とするものである。ヘーゲルの辯證法には科學の媒介が缺けてゐる。

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

それは主觀的と客觀的との統一、一般的と特殊的との統一、理論的と實踐的との統一、合理的と直觀的との統一、としての形の論理である。これらすべてのことの意味は何よりも技術を地盤



として最もよく説明されるであらう。

近代文化は數學的自然科學を理念とすることによつて抽象的なものになつた。新しい文化は技術の哲學的反省の中から理念を捉へて來なければならぬ。今日の文化はそのあらゆる問題を通じて形の論理を要求してゐる。しかも今日辯證法を説く者は、辯證法が根本において形の論理であり、形の創造の論理でなければならぬといふことを忘れて、退屈なマンネリズムに陥つてゐる。

## 出發點

我々の哲學の出發點は實踐的人間である。行爲する人間は身體を有する人間であり、物があるとは單に意識の外にあるといふことでなく身體の外にあるといふことでなければならず、かかるものとして物は獨立なものである。我々が物を作るといふのは、我々の身體の外部に獨立なものが出来てくることである。實踐とは獨立なものと獨立なものとが關係することである。個體の獨立性は實踐にとつて前提である。しかるに行爲するといふ場合、我々はまたつねに世界のうちにある。何處か世界の外にあるやうに考へられる主觀は實踐的な主體ではない。行爲する人間はつねに世界のうちに、自然のうちに、特に社會のうちにある人間である。實踐的人間は社會的人間

である。かやうにして實踐の立場に立つならば、個人が獨立のものであると同時に社會的なものであるといふことは、最も明瞭な事實である。しかしこの明瞭な事實は哲學においてあらゆる場合に明瞭に認められてゐるわけではなく、却つて最も屢々忘れられてゐるのである。

## 明 晰

明晰——Sapientia——といふことがつねにギリシアの修辭學の第一の目的であつた。従つてギリシア人が「レトリケー」と呼んだものは今日普通に「レトリック」と考へられてゐるものと屢々まさに反對のものを意味してゐる。明晰に考へ、明晰に秩序付け、單純に正確に表現するといふことが、ギリシアの修辭家の主要な教課であつた。明晰とは何か——これに絶えず思ひを到すことが今日も修辭學にとつて、いな、思考そのものにとつて、最も大切なことである。

しかしギリシア人の情熱、憂愁を理解することなしに、何故に彼等がかやうに明晰を求めたかを理解することができるであらうか。自己の魂のうちに深い渾沌、闇を湛へる者にして初めて、何が明晰であり、何故に明晰が求められるか、を眞に理解することができる。明晰とはそこに源を發する形成への意志を意味するのである。

## 單純

すべての偉大な、生命ある思想は本質的に單純なものである。これが數千年に亙る思想史の結論である。ニュートンについて傳へられる林檎の逸話も、そのことを示すものにほかならない。あらゆる永續的な思想は「天才的な單純さ」を有してゐる。

思想におけるデカダンスとはこの單純さが失はれたことである。折衷主義に缺けてゐるものの單純さであり、そこに折衷主義の無力であるところの原因がある。我々がそれに頼つて生きてゆくことのできるのは本質的に單純な思想である。

## 思想のヒューマニティ

思想のヒューマニティは、それが我々に何等かの形——ヴィジョン、イメージ、イデー、像、形成——を與へるところにある。それは思想の教育的な力であるといふこともできる。すべてのすぐれた思想家はすぐれた教育家である。ただ概念を與へるだけの哲學、たかだか我々の頭を整理してくれるだけの思想にはヒューマニティが缺けてゐる。

折衷主義は論理的でないのではない、寧ろそれは論理的には最も整つた思想であることさへできる。しかしひとは折衷主義からは如何なるヴィジョンも、イメージも、イデーも、得ることができぬ。そして今日、もともと形の論理であるべき筈の辯證法が折衷主義の論理に化してゐるのに我々は注意しなければならぬ。問題は思想の有する形成力である。

概念的な哲學が我々にヴィジョンを、イメージを、イデーを、像を、形を與へ得るといふことは、思想の衝動力に基いてゐる。思想の衝動力が元來體系構成的な力である。體系とは教科書的な整理のことではない。思想の衝動力に基く構想が本來の意味における體系である。思想が創造的であるといふことも、その概念が形を與へ得る力を有するといふことである。

哲學と教育とが一つであるといふことはギリシアのヒューマニズムの根本思想である。哲學者が眞の教育家であることをやめて職業的な學校教師となるに及んで、哲學はヒューマニティを失つてしまつた。

### 形の哲學とゲマインシャフト

醫者は個々の器官を癒すものでなく病氣してゐる人間を癒すものである、従つて今日あまりに

専門化した醫學はもつと綜合的なものにならねばならぬ、といはれてゐる。學問の専門的分化は學問の發達のために必要であつたけれども、その綜合の方面が失はれたといふことは近代社會の性質、そのゲゼルシャフト的アトミズムに規定されてゐる。

傳統的な東洋の科學は直觀的綜合的であることを特色とするといはれてゐる。その根柢には形相の思想があつたといふことができるであらう。形とか相とかといふものは直觀的綜合的なものである。そして形相學的思考は社會的にいへば、ゲマインシャフトと結び付いてゐる。形の哲學はゲマインシャフトの哲學であり、近代的ゲゼルシャフトにおいては形の哲學は失はれた。

今日新たに形の哲學が要求されるといふのは、近代的ゲゼルシャフトの行詰りに對して新しいゲマインシャフト的社會が形成されねばならぬといふことと關聯してゐる。もとよりこのゲマインシャフトは昔のゲマインシャフトと同じものであることができず、ゲゼルシャフトの要素を自己のうちに止揚したものでなければならぬ。丁度そのやうに、新しい形の哲學は昔の形の哲學に對して近代的思考を自己のうちに止揚したものとして生れなければならぬ。それは近代科學に媒介された技術的形態をモデルにして考へられると私がいふのも、その意味である。

伝統的な東洋的知性の根柢には形の思想があつた。この形の思想は西洋的な近代科學、それ自

身としては抽象的といはれ得るものを媒介とすることによつて今日新しい形の哲學に發展し得るのである。その連絡は技術のイデーにおいて示唆されてゐる。

西洋における近代的ヒューマニズムの人間中心主義に對して、東洋的ヒューマニズムにおいては人間と自然とが連續的に見られてゐる。しかるに技術は自然を繼續する。（本誌前號〔本卷四五〇—四五一頁「自然史と人間史」參照〕）技術についての哲學的反省の中から、東洋における形思想に新たな意味を與へると共に東洋的ヒューマニズムを新たな意味に活かし、しかも西洋の科學思想とも結び付いた哲學を作ることができるようにはれる。

## 古 典

ギリシア哲學の古典性について、我々はこれを想起し過ぎるといふことがない。

## 知識のモラル

現代の認識論の多くは、認識は判斷であるといふ主張に立つてゐる。即ち本來の意味において知識といはれるのは表象でなく判斷でなければならぬと考へられるのである。判斷とは何である

か。判断は表象でないにしても表象の結合であるといはれるであらう。しかし何故に表象でなく表象の結合のみが認識であるのであらうか。すでにアリストテレスは眞及び偽は結合と分離に關はると論じてゐる（拙著『アリストテレス形而上學』（全集第九卷收録）参照）。認識は眞理と虚偽に關はり、そして本來の意味において眞或ひは偽といはれるのは判断のみであると主張されるのである。しかしながら表象の結合はそれ自身表象の作用であり、或ひは表象の作用の連續的な發展であり、従つてもし表象といふものをかくの如く極めて廣く解するならば判断は表象と程度的に區別されるとしても、性質的に區別されることはできないであらう。判断は表象の結合であるといふのみでなく、判断と表象との區別は何か別のところに求められねばならぬやうに見える。この場合表象と異なる判断の固有の特徴と考へられるのは、判断は承認と否認、肯定と否定を含むといふことである。

ブレンターノは心的活動を、表象、判断及び愛憎の三種に分類したが、彼は判断が表象の結合と同じでないことを詳細に論じつつ次のやうに書いてゐる。「すべての判断において表象された表徴（Merkmale）の結合或ひは分離が存在するといふことでさへ正しくない。欲求或ひは嫌忌と同様、承認或ひは否認もまた専ら結合或ひは關係に向けられるのではない。我々が表象する

個々の表徴もまた承認され或ひは否認されるということが出来る」(Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hrsg. v. Oskar Kraus, II. Bd., S. 48—49.)。判斷の固有の特徴は承認もしくは否認にある。彼は更に書いてゐる、「表象のうちには徳や倫理的惡は存せず、認識や誤謬は存しない。それらはすべて表象にとつて内的に無關係であり、ただか同語異義的に我々は或る表象を倫理的に善いとか惡いとかと、眞とか偽とかと呼び得るのである。例へば、或る表象は、その表象されたものを愛した者が罪を犯す故をもつて惡いと呼ばれ、またそれは、その表象されたものを承認した者が誤謬を犯す故をもつて虚偽と呼ばれる、或ひはまた、その表象のうちにかの愛への危險が、この承認への危險が與へられてゐる故をもつて、そのやうに呼ばれるのである。かやうにして愛憎の領域は表象の領域がその最も微かな痕跡をも含まない全く新しい種類の完全性と不完全性を我々に示してゐる。表象の現象に愛憎が交ることによつて、——少くとも屢々、そして責任能力ある心的存在に關する場合——倫理的善と惡がその心的活動の領域へはいるのである。しかるにここに判斷についてもまた同様のことが云はれ得る。蓋しすでに述べた如く、單なる表象の與らない他の同じく新しい且つ重要な種類の完全性と不完全性が、前に擧げた完全性と不完全性が愛憎の領域の財産であるやうに、判斷の領域の財産である。愛憎が徳も



しくは惡であるやうに、承認もしくは否認が認識もしくは誤謬である」(op. cit., S. 66—67.)。即ちブレンターノに依れば、認識と誤謬は、元來、承認と否認に關はつてゐる。それは倫理的徳や惡とは異なるが、やはり完全性と不完全性に關はるものであり、従つて價值に關はると云はれることが出来るであらう。なほブレンターノにおいては感情と意志とは統一的に一つの類と見られてゐる。

表象と判斷とが區別されるのは、本來の意味においてはただ判斷のみが眞或ひは偽と云はれ得るからである。しかしながら、たとひ第一次的な意味においてではないにしても少くとも第二次的には表象もまた眞或ひは偽と語られることは、既にアリストテレスの云つた通りであらう。表象と判斷との區別は寧ろ、單純な表象がそれ自身としてはつねに單純に眞であるに反して、判斷における眞はつねに偽に對する眞であり、判斷は誤謬に陥り得るといふところに認められる。従つて虚偽乃至誤謬の問題は知識にとつて根本問題である。眞理の問題でなく寧ろ虚偽の問題が認識論にとつて試金石であると云はねばならぬであらう。

デカルトは『省察録』の中で、如何にして誤謬は生ずるかと訊ね、次のやうに述べてゐる。誤

謬は二つの原因の同時の協働に、言ひ換へると、私のうちにある認識の能力と選擇の能力或ひは自由意志に、即ち悟性 (intellectus) と同時に意志 (voluntas) に依存する。蓋し悟性だけによつて私は觀念を捉へ、この觀念について判斷を下すことができるが、かやうに見る場合、そのうちには何等本來の意味における誤謬は見出されない。意志の能力は或る同じことを爲しもしくは爲さないことができること (即ちそれを肯定もしくは否定する、追求もしくは回避することができること) に存する。或ひは寧ろそれは、悟性によつて我々に提供せられたものを肯定もしくは否定するために、さうすることにおいて我々が何等外的な力によつて決定されてゐないと感じるやうに行動するといふ事實に存してゐる。そして誤謬は、意志の及ぶところが悟性よりも廣く、私が意志を悟性の範圍内に拘束しないで、それを私の理解しないものにまで擴げるところから生ずるのである (Descartes, *Meditationes*, IV)。それでもし判斷の固有の特徴が肯定と否定、承認と否認にあるとするならば、認識は意志に關はり、そこに誤謬の根源も横たはつてゐると云はねばならぬであらう。

デカルトにおいては主として誤謬の問題を説明するために認識と意志との關係が考へられたが、更に進んで、認識の根柢には意志があると主張することもできるのであらう。例へば、ヴィン

デルバントは云つてゐる、「眞理といふ實辭は元來——デカルトが近世哲學に對して模範的に展開した如く——我々が言語的には文章において表現しそして論理的には判斷と呼ぶ表象結合にのみ相應する。しかるに判斷は心理的過程としては極めて特色ある構造のものであつて、これにおいては精神的存在の總體が、その理論的なものと並びに實踐的なものの二つの典型的な表徴をもつて、恐らく最も判明にまた最も完全に顯はれる。判斷するといふのは單に表象を互に結合することとなく、寧ろこの結合を妥當なるもの或ひは眞なるものとして主張することである——他方否定判斷においてはこの結合を偽なるものとして拒否することである。かやうにしてストア學徒が巧みにも名づけたこの *axiomata* (要求) のうちには、種々の内容を相互の一定の關係において思惟する知的契機のみでなく、この關係を肯定しもしくは否定する、主張しもしくは拒否する意志的契機が含まれてゐる。判斷において表象活動に加はるこの意志作用はストア學徒によつて承認 (*synkathesis*) と呼ばれた」(Wilhelm Windelband, *Eineitung in die Philosophie*, S. 196—197. 岩波文庫版、第一部、二二七—一八頁)。かやうにして意志決定なしには判斷は成立せず、意志は認識にとつて責任あるものとせられる。判斷には意志的契機が含まれるゆゑに、我々は我々の判斷に對して「責任あらしめられる」(*Verantwortlich-machen*) のである。認識の根柢には「眞理へ

の意志」(der Wille zur Wahrheit) が必要ならぬ。そこでひとはまた理論理性に對する實踐理性の優位の思想を導き出してゐる。

さて、ここにこれらのことを記したのは、認識にとつてもそのモラルの問題が重要であるといふことを指摘しようと思つたからである。そのことは認識論において主知主義的な立場をとるか主意主義的な立場をとるかといふことは差當り無關係である。主知主義的なデカルトにおいても我々が誤謬に陥るのは我々が我々の意志を我々の悟性が明晰判明に理解するもの以外に擴げて判斷を下すところから生ずると考へられる故に、我々の意志を悟性の範圍内に拘束するといふことが知識のモラルとして要求されてゐる筈である。寧ろ、我々の意志を制限することが知識のモラルであると考へるところに、認識論上の主知主義の特色が認められるであらう。知識のモラルの問題はまた認識の主體は單なる思惟の如きものでなく全體の人間であるといふいはゆる全人主義の立場とも差當り無關係である。認識するものは思惟であるといふことは争はれないにしても、思惟は現實において人間の他のもろもろの心的活動と結び付いて存在することは明かであるから、思惟が完全に働き得るためには他のもろもろの心的活動が一定の状態におかれることが必要であらう。そのことは主知主義者の考へるやうに他のもろもろの心的活動がすべて鎮靜に歸せられぬ

ばならぬといふことをのみ意味するのではない。或る一定の心的活動は抑止されねばならぬにしても、他の一定の心的活動は寧ろ活潑にされねばならぬと考へられるであらう。かやうにして我々の心のうちに一定の秩序の生ずることが認識にとつて必要であり、そして徳とはまさにかくの如き心のうちにおける秩序を意味するのである。また純粹に客觀主義の立場をとつて、認識とは對象に純粹に身を委ねることであるとしても、主觀のかやうな態度は現實において決して單に投遣りの態度でないことはもとより、單に受働的な態度でもなく、極めて道德的な心の準備を必要とするのである。更にヴィンデルバントの云ふやうに、本來の認識であるところの判斷には知的契機と共に意志的契機が含まれるとすれば、後者は前者に相應するやうになされねばならず、従つて意志の一定の性質乃至狀態が認識にとつて要求される筈である。彼のいふ眞理への意志は道德的な意志でなければならず、道德的な意志でない限り眞理への意志となることができない。

尤も、新カント派の哲學者はこのやうに知識のモラルについて考へることを欲しないであらう。彼等はその論理主義の立場において一切の心理的なものを排斥し、右の如く考へることは認識の生成に關する心理主義の見解に過ぎないとして拒否するであらう。しかし認識の生成の問題が認

識論にとつて無關係であり得るかどうかは疑問である。そしてあらゆる心理のうちには論理が含まれてゐると云ひ得るであらう。抽象的な論理主義は心理を全く除去したのでなく、寧ろ心理を抽象化することによつて成立してゐるのである。判斷の固有の特徴は承認と否認、或ひは肯定と否定にあるといはれる場合、それは意志の言葉をもつて語られてをり、そしてその際意志が抽象的なものにされ、かくして抽象的な論理が抽象的な認識論を支へてゐる。新カント派の認識論も論理——例へば「眞理への意志」といひ、またゾルレン（當爲）といふ——を豫想してゐる。その論理の抽象性がその論理の抽象性の、従つてまたその認識論の抽象性の根源である。そしてもし知識のモラルを具體的に考へてゆくならば、知識は表象であるか判斷であるかといふが如き問題は寧ろ從來論ぜられたやうな重要性を失ふことになるであらう。

いま古代及び中古の哲學を振り返つて見るならば、そこでは近世哲學におけるとは反對に、知識のモラルについて極めて熱心に説かれてゐるのを見出すであらう。「認識論」は近世哲學においてロックやヒュームと共に生れ、カントにおいて確立されたといはれてゐる。しかしそれ以前の哲學においても固より知識の問題が論ぜられなかつたわけではなく、寧ろつねに重要視されてき

たのである。近世におけるいはゆる認識論は知識の問題からそのモラルの問題を抽象することによつて生れたと云ひ得るであらう。それは近代のゲゼルシャフトにおける文化の抽象化の一つの例を提供してゐるのである。しかし例へば文學の場合作家のモラルについて論ずることが重要であると考へられるのに、何故に科學者や哲學者においてそのモラルが同様に重要であると考へられないのであらうか。

中世におけるキリスト教的哲學が、最高の認識は神の認識であるとする立場において知識のモラルを重んじたことは言ふまでもない。認識の道德的制約が考へられ、眞の認識に至るためには一定のモラルが必要とされ、かくして禁慾等の道德的行爲が勧められ、他方愛と認識との關係が力説されたのである。古代哲學においても、ソクラテスにとつて既に克己(enkrateia)と愛(eros)とは眞の知識に達するための道德的條件であつた。エロス(愛)の思想はプラトンにおいて發展させられ、彼の形而上學的認識の説と深く結び付けられた。プラトンに従へば、哲學者はエロスによつて——エロスは不完全なる存在のうちにある完全なる存在への希求、非存在の眞の存在への運動として規定される——生成消滅の世界に執する人間の自然知(ドクサ)から永遠なる存在(イデア)の世界についての眞知(エピステーメ)へ高められるのである。そこには「魂の翼

の運動」がなければならぬ。『ポリテイア』における有名な洞窟の神話が示してゐるやうに、ここには「魂の轉向」が要求されるのであり、この轉向は單に知的な意味のものでなく全體の人格に關するものである。一層世俗的なアリストテレスにおいてさへ、知識はまさに「知性的徳」として人間の生活態度の最高の形態でありこの知性的徳に至るためには段階的に「倫理的徳」が前提されたのである。かやうにして古代の哲學者は、マックス・シェーラーの言葉を借れば、哲學的認識の道德的制約について絶えず語つてゐる (Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, vom Ewigen im Menschen*, 一)。そしてそのことは東洋の學問においては更めて言ふまでもなく最も明瞭に認められることであらう。

近代科學は知識の世俗化 (secularization) によつて成立した。そしてそれと共に哲學もまた世俗化した。しかし知識の世俗化によつて知識のモラルがなくなつたのではない。世俗化そのものが實に近代における知識のモラルであつたのである。しかるに凡てが世俗化されてしまつた後においては、世俗化が一つのモラルであるといふことが忘れられ、それと共に知識のモラルその



ものが忘れられてしまった。今日知識のモラルの問題は、知識の世俗化に對する反動として考へられることなく、寧ろ知識が世俗化した後に生るべき新しい知識のモラルの問題として考へらるべきことである。知識のモラルを確立することは新しいヒューマニズムにとつて何よりも必要である。

知識のモラルを考へることは知識を道學者風に考へることではなく、寧ろ反對に道徳を一層的に考へるために必要なことである。知識のモラルを考へることによつて逆に道徳を知的に考へる道が與へられる。今日知性の民族性と世界性といふ形で提出されてゐる問題は、これを單にいはゆる認識論の問題として考へることは正しくない。それはその本性においては認識論の問題でなくて倫理的問題であり、かやうに知識のモラルの問題として把握するとき、それはその根本的な重要性を露呈せしめられるのである。今日における知識のモラルの問題は知性の民族性と世界性の問題において集中的に表現されてゐるといふことができるであらう。

#### 實體 關係 形態

古い哲學的思惟を支配してゐたのは實體概念であつた。近代において數學的自然科學が現

はれるに至つて、その哲學的反省から重要性を有するやうになつたのは函數概念である。實體概念 (Substanzbegriff) は物概念 (Dingbegriff) であり、函數概念 (Funktionsbegriff) は關係概念 (Relationsbegriff) である。かやうにして古代的思惟から近代的思惟への推移は、實體概念から函數概念への、物概念から關係概念への發展と見ることが出来る (特に例へば Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910.; Derselbe, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 Bde., 1906—1920. を見よ)。實體概念と關係概念とは思惟の方法或ひは理念における二つの根本的な方向を現はしてゐるが、そのほかになほ何等か他の方向における思惟の方法或ひは理念が存在しないであらうか。かく問ふことは、近代的文化の行詰りが感ぜられてゐるとき、重要な意義を有するであらう。そして私はここに形態概念ともいふべきものに想到するのである。關係概念が數學的自然科學をモデルにするものであるとすれば、形態概念は歴史科學にモデルをとることが出来る。從來の哲學が物理的存在に定位したのに對して、現代の哲學にとつての根本問題は歴史的社會的存在であるとは、しばしば云はれてゐることである。しかし從來の實體概念或ひは關係概念に代るべき新しい哲學における思惟の根本的方法もしくは理念を現はす概念が何であるかは、未だ明確に把握されてゐない。形態概

念こそそれであらねと私は考へるのである。

實體とは何をいふのであるか。アリストテレスに依れば、實體とは「第一次的な存在」である。性質とか量とかの範疇で現はされるものは、それ自身において、獨立に存在するものでなく、實體に附帶して存在するものである。性質とか量とかは實體があつて初めてそれについて語られるのであつて、實體はそれらの基礎に横たはるところのもの、即ち「基礎」である。實體は性質、量、状態、關係等よりも本性上より先なるもの、第一のものである。（拙著『アリストテレス形而上學』

#### 第五章（全集第九卷一一六頁以下）参照）。

ところで形式論理學における概念論に依れば、概念は特殊な個々のものから、それらの多數に共通に屬するものを取り出すことによつて作られる。かくして同一の特徴を共有する對象を一つの類に結合し、この手續を次第に高い段階において繰り返してゆくならば、ここに類似性に依る存在の秩序が漸次に成立する。その場合思惟の本質的な機能は、感覺的多樣性に對して比較すること區別することである。特殊な對象の間を往來する反省は抽象作用に導き、これによつて特殊な對象における類似の特徴は他のあらゆる非相似の要素の夾雜物から解き離されて純粹にそれだけとして捉へられ、取り出される。概念は感覺的實在に對して無關係なものとして現はれ

るのでなく、却つてそれはこの實在そのものの一つの部分をなしてゐる、それは感覺的實在のうちに直接に含まれてゐるものの抽出物にほかならない。従つてこの概念構成によつては自然的世界の統一は何處においても妨げられず危くされない、まさにその點にこの概念構成の固有の長所及びその正當性があると考へ得るであらう。

しかしながらそこに一つの危惧が生ずる。形式論理學における概念論に依れば、概念の外延と内包とは逆比例する、故により高い類に昇るに従つて概念の内容は減じ、かくして最も高い即ち最も一般的な概念はもはや何等特徴的な固有性も限定も有しないことになる。この概念構成の手續によつて築かれる「概念のピラミッド」は、上に向つては、あらゆる任意の對象がそのものに包攝され、同時にあらゆる特殊な意味の全く空になつた抽象的概念に終らねばならぬ。かやうにして傳統的論理學の概念構成の方法において最後に達すべき目標が全く空虚なものであるとすれば、そこに至る全體の道に對してもまた疑惑が生じ得るであらう。科學的概念に向つて先づ要求され期待されるのは、それが表象内容のものと無限定と多様性に對して明確な一義的な限定を與へることであるが、この場合には反對に、その論理的手續を進めれば進めるほど鋭い限界が消し去られるやうに見えるからである。形式論理學の内在的立場を認めるにしても、概念はもとの直

觀的な總體に對して單なる部分内容であるに過ぎない。この部分が全體を支配し且つ説明するといふ要求を掲げるのである。概念は、もしそれがその出發點であつた特殊な場合を廢棄し、その固有性を否定するに過ぎないならば、あらゆる價值を失ふであらう。否定の作用はむしろ全く積極的な仕事の表現でなければならぬ、即ちそこに残つたものは、單に任意に取り出された部分であるのでなく、却つてそれによつて全體が限定されるところの本質的な契機でなければならぬ。より高い概念はより低い概念に對してその特殊的な形成の根據を示すことによつてそれを理解され得るものとなすのでなければならぬ。しかるに概念構成の傳統的な規則は、かやうな目的が眞に達せられる保證を自己のうちに含んでゐない。ロツツェの例を借りるならば、櫻實と肉とを、赤い、汁氣のある、食べられる物體といふ概念のもとに包括するにしても、それによつて論理的な概念に達したとは云ひ得ないであらう。かくして明かに概念構成の傳統的な一般的形式的規則はそれだけでは不十分であり、他の思想的な規準を豫想するのでなければならぬ。

そして實際アリストテレスにおいては論理學のこの間隙は形而上學によつて充たされてゐたのである。彼にとつて概念は任意の對象から共通な要素を取り出してきた單に主觀的な圖式でなく、存在論的意味を有するものであつた。即ち彼の純粹に論理的な理論は絶えず實體の根本概念に關

係付けられてゐたのである (Vgl. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, II, 2, 1900, S. 183ff.)。彼の實體の形而上學の背景を除いて彼の論理學の本質的な意味は理解されない。彼に依れば、實體は第一次的に存在するものであり、量、性質、時、場所等の種々の存在規定はただこの物的基礎において支柱を見出し、それ自身として獨立に存在するものではない。かやうにして何よりも關係の範疇はアリストテレスの形而上學において從屬的な位置におかれた。關係は本來の本質概念に對して依存的なものに止まつてゐる。概念構成についてのアリストテレスの説における指導的な見地は物のその屬性に對する範疇的な根本關係であるといふことができる。

しかるに近代に至つて、まさに關係の概念が指導的な位置を獲得するに至つた。ロック、ヒューム、カント等の認識批評はつねに實體の概念に向けられてゐたことに注意すべきであらう。實體概念と關係概念との間に想定される相異なる價值關係に従つて、論理學の二つの典型的な形態が區別されるであらう。

近代自然科學に特徴的な認識論は、例へばこれをヘルムホルツにおいて見ることができる。アリストテレスの認識論が模寫説 (Abbildtheorie) であるに對して、ヘルムホルツのそれは記號説 (Zeichentheorie) として特色付けられる。我々の感覺や表象は對象の模寫でなく、記號である。

我々は心象と模寫された對象との間の同等を要求するのではなく、またかかる一致はの場合確かめることができぬ。記號は何等實體的類似を要求するのではなく、ただ雙方の側の構造の機能的（函数的）對應を要求するのである。記號のうちに捉へられたものは、記號された物の特殊な固有性でなく、それが他の類似のものに對して立つてゐる客觀的な關係である。かくて我々は我々の表象によつて現實そのものを、その孤立した自體において存在する性質において、認識するのでなく、この現實がそのもとに立ち且つそれに從つて變化する規則を認識するのである。我々が一義的に且つ假定を含まぬ事實として見出し得るものは、現象のうちにおける法則的なものである。我々にとつて現象が理解され得る條件であるこの法則性は、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の屬性である。

かやうにして我々は物を、それがただそれだけとしてあるところのものにおいてでなく、却つてただその相互的な關係においてのみ知ることができる。我々は物においてただ持續と變化の諸關係を確定し得るのみである。物はその相互作用の關係においてのみ我々に知られる。ヘルムホルツは云つてゐる、「物のあらゆる屬性或ひは性質は、實は、物の、他の物に或る作用を及ぼすことのできる力にほかならない……かやうな作用を我々は、このものがそれにおいて現はれる反

應體を自明なものとして擧げないで心のうちに留めておく場合、屬性と稱するのである。かくて我々は或る實體の溶解性について語る、これは水に對するその關係である。我々はその重さについて語る、これは地球に對するその引力である。同じやうに我々はそれと同一の權利をもつて青いと稱する、この場合ただその正常な眼に對する作用を現はすことに關してゐるといふことは自明なこととして前提されるのである。しかるに我々が屬性と稱するものがつねに二つの物の間の關係に關してゐるならば、かやうな作用はもちろん決して單に一つの作用者の性質に依存するのでなく、却つてそれは一般にただそれに對して作用される第二のものの性質に關係して、またそれに依存して存在するのである」Heimholz, Vorträge und Reden, 4te Aufl., 1896, S. 321.)。物と屬性の範疇は關係の範疇に移されるのである。

今や實體概念の優位に對して關係概念の、或ひは機能概念の、或ひは作用概念の優位が成立する。かやうにして精神についても、從來の心的實體を考へた心理學に對して、いはゆる「心のない心理學」(Psychologie ohne Seele)が唱へられ、また物理學についても、「物質は消滅した」かの如くにさへ云はれるやうになつたのである。しかしかくの如き思想、即ち科學からあらゆる存在論的要素を原理的に排除し得るとすることは間違つてゐる。認識の相對性を主張したやうに



見える右のヘルムホルツの思想も、その眞の意味は、我々はつねにただ存在要素の間の關係をのみ——その際これらの要素そのものはたとひなほ一つのぼんやりしたそれだけで存在する核のやうに考へられてゐるにせよ——思惟的に把握し得るといふことにあるのでなく、却つて我々はただ關係の範疇を通じてのみ物の範疇に達し得るといふことにあるのである。

ここに我々の考へる形態概念は、いはば、實體概念と關係概念との綜合である。古代的な實體概念が關係の概念を單に附帶的なものと見、また近代的な關係概念が實體の概念を廢棄しようとしたのに對して、新しい形態概念は實體概念と關係概念とを綜合するのである。

一方、形態概念は實體的なものを現はしてゐる。ギリシア哲學においては形相が實在と見られた。殊にアリストテレスはいはゆる内在的形相即ち質料に内在する形相を考へ、個別的實體の思想に達し、且つ存在を運動において眺め、實體である形相は運動を通じて現はれ、運動のうちに不變なものとして持續するものと考へた。かやうな思想はライプニツのモナドロジーにおいて發展させられ、モナドは表象作用を本質とすることによつて、意識或ひは主觀性の契機がそこに導き入れられた。アリストテレス的・ライプニツ的實體の概念は更にゲーテにおいて發展させられた。ゲーテの形態學 (Morphologie) において形態 (Gestalt) の概念は運動と靜止との統一である。

「形態は運動するもの、生成するもの、消滅するものであり、形態の説は變化の説である。形態變化の説は自然の一切の記號に對する鍵である」、と云つて、彼は形態概念における動的契機を強調してゐる。しかし他面、彼はまた形態概念における靜的契機に注目して云つてゐる、「ドイツ人は現實的本質の存在の複合に對してゲシュタルト（形態）といふ語を持つてゐる。彼はこの言葉において運動的なものを抽象し、一の聯關あるもの（ein Zusammengehöriges）が確定されたもの、完結したもの、その性格において固定されたものであると考へる。しかし我々がすべての形態、特に有機的形態を觀察するならば、我々は何處にも固定したものの、靜止したものの、完結したものが存せず、むしろ一切が不斷の運動において動搖してゐるのを見出す。……我々がその語（ゲシュタルトといふ語）を使ふ場合、我々はただイデーを、概念を、或ひは經驗においてただその瞬間にとつてのみ固定したものを考へるのである」。ゲーテに依れば、一切の現象は極性から、「收縮と擴張」（die Systole und Diastole）から展開される。「形なきもの、性格なきものへ」進みゆく擴張は、收縮によつて一定の形態に限定される。「生命的統一の根本性質は、分離し、結合し、普遍的なものに入り、特殊なものに止まり、變化し、特殊化し、千の條件のもとにおける生命的なものが示すやうに、現はれ消え、固體化し溶解し、凝固し流動し、擴

がり縮まることである」。凡ては永遠の收縮と擴張のうちにある。そこに働いてゐるのは形成作用である。「自然と藝術の最高にして唯一の操作は形成作用 (Gestaltung) である」、とゲーテは一八〇八年十月三十日附のツェルテルへの書簡の中で云つてゐる。形態は静止であると共に運動である、それは「ただその瞬間にとつてのみ固定したもの」であつて、形態は形態變化を遂げてゆくのである。

形態概念の動的意味を強調することによつてゲーテは形態を機能的なものとしたと考へることができであらう。形態は固定した形式でなく、靜的な本質でもなく、却つて機能である。「我々が一の事物の本質を言ひ表はさうと企てても無駄である。我々の目にとまるのは働きであつて、これらの働きの完全な歴史がともかくかの事物の本質を包括するのである。我々が一人の人間の性格を描かうと努力しても無駄である、反對に彼のものもろの行動、彼のものもろの行爲を總括するがよい、さうすればその性格の形象は我々に對して現はれてくるであらう」(『色彩論』序)。人間は彼の環境、社會、過去及び現在の歴史と交渉することによつて初めて自己の本質を形成し、發展させることができる。「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される」、とゲーテは云つてゐる。性格は形態であるが、形態は主體と環境との相互作用の關係から生ずるものであり、

かかるものとして形態は機能的なものと云ふことができる。環境との關係を離れて形態は考へられない。しかしながらもし形態が單に主體と環境との相互作用の關係からのみ考へられるものとしたならば、それは實體的意味を有するとは云ひ得ないであらう。形態が實體的意味を有するためには、主體は環境を限定すると共に環境から限定されるといふことにおいて同時に主體は自己自身によつて自己を限定してゆくといふことがなければならぬ。形態はどこまでも主體の自己自身のうちから發展するものであると同時にどこまでも主體と環境との作業的關係から形作られてくるものである。かやうにして形態は機能的であると共に實體的であり、實體概念であると同時に關係概念である。

ゲーテの思想は現代の歴史學及び精神科學に直接或いは間接に大きな影響を與へてゐる。この影響は想像されるよりも遙に深く且つ廣いであらう。しかし言ふまでもなくゲーテの思想は藝術的直觀的であつた。その形態概念は一層實證的な基礎に立つと共に、一層論理的に解明されることを要求してゐる。

現代における形態概念的思维への傾向は、第一に、機械論的思维に對する反動として現はれた。關係概念的思维の發達は近代の機械論的世界觀の發達と結び付いてゐた。その原子論的見

方に對して全體論的見方が到る處現はれて來た。機械性の概念に代つて全體性の概念が指導的になつたのである。それは、當然のことであるが、先づ特に現代の精神科學或ひは心理學において顯著である。いはゆる精神科學的心理學もしくは構造心理學、或ひは全體性心理學 (Ganzheit-Psychologie)、或ひは成全心理學 (Integrationspsychologie)、等々、いづれもこの傾向に屬してゐる。そして機械的見方と共に抽象的普遍的なものが斥けられ、個性的なもの、類型的なものが求められ、類型學 (Typologie) 的見方が現はれて來た。かくの如き傾向はすべて、一般的に云つて、形態概念に方向付けられてゐると云ふことができる。そしてそこに同時に、實體的なものを消去していつた機械的關係概念的思惟に對する實體概念への復歸の傾向を認めることができるであらう。

しかしもとより形而上學的な實體概念を復活させることが問題であるのではない。現代における形態概念的思惟は、第二に、機能的見方を取らうとしてゐる。メカニズムに對して強調されるのはダイナミクスである。機能的な力學的な見方は今日の精神科學或ひは心理學においては特に環境 (environment) 或ひはまた場 (field) の概念の導入と結び付いてゐる。ゲシュタルト心理學においては、いはゆる行動主義 (Behaviorism) の心理學がなほ機械的であつたのに對して全體性

の見地が強調され、また行動主義の一面的な客觀主義の見地に對して現象學の見方が取られ、更に環境乃至場の概念を導き入れることによつて機能的見方が力説されてゐる。ゲシュタルト心理學は全體性の心理學であるのみでなく、その形態概念の機能的性質を明かにするところに特色があると云へるであらう。

かやうにして近代の機械論の抽象性を克服すべきものとして現はれた形態概念は、一方構成主義的な關係概念に對して實體的なものを認めようとすると共に、他方實體概念の形而上學的性質を脱却して力學的機能的見方に立たうとしてゐる。それは本來、實體概念と關係概念との綜合としての形態概念でなければならぬ。この場合なほ次のことを記憶すべきである。第一、機械的な見方に缺けてゐたのは發展的な見方であつた。しかるに全體性もしくは形態の概念が導き入れられると共に發展の概念が重要になつた。單にいはゆる發達心理學 (Entwicklungspsychologie) においてのみでなく、精神科學的心理學その他においても發展の概念が強調されてゐる。形態の概念は發展の概念と結び附かねばならぬ。第二、從來の心理學が意識の心理學であつたのに對して、今日の心理學において次第に重要な位置を占めるやうになつたのは行動の概念である。しかもいはゆる行動主義の心理學が客觀主義の一面的な抽象性に陥つてゐるのに對して、新しい心理學にお

ける行動概念は固有に心理學的なものを考へようとしてをり、またミードの如きは社會的見方を導き入れて社會的行動主義 (Social behaviorism) の立場を取らうとしてゐる。もとより行動を取扱ふことと行動の立場から考察することは同じでないであらう。しかしアメリカの行動主義の心理學とプラグマティズムの哲學とが思想的に無關係でないやうに、行動の心理學にはその基礎に行動の哲學がなければならぬ。行動の心理學には形態概念的思惟が必要であり、形態概念は眞に行動の立場において捉へられねばならぬ。

形態概念は歴史學 (シュペングラ、チザルツ、その他) において、また心理學において先づ重要な位置を占めるに至つた。しかしゲシュタルト心理學者は Isomorphie (異質同型) の概念を通じて形態概念を生理學的現象にも認めようとしてゐる。ケーレルの如きは物理的形態 (die physischen Gestalten) について語つてゐる。形態概念は現代化されたアリストテレス的形相の概念であることと見ることができるとすれば、イソモルフィーの概念はアリストテレス的存在の比喩 (analogia entis) の思想の現代化と見ることもできるであらう。

しかし形態概念のかくの如き擴張の基礎には正しい行動の哲學がなければならぬ。この行動の哲學はプラグマティズムを超えたものでなければならぬ。トールマンなど今日の心理學者の一部

においては操作主義 (operationism) の説が唱へられてゐる。またブリッジマンは物理學的概念について操作的概念 (operational concepts) の思想を述べてゐる。すべて實證的知識は一定の物的或ひは心的操作もしくは技術によつて獲得される。かやうな概念はその獲得のうちに含まれる操作と當値 (equivalent) であつて操作的概念と呼ばれる。例へば一メートルといふ長さの概念は、この長さの測定を離れてなく、かかる測定と同義である。操作的概念の思想は物理的概念と實驗とを不可分の關係におくものである。ブリッジマンに依れば、實驗の場 (experimental field) の外部に位する物を取扱ふ概念は無意味である。それはコフカのいはゆる行動的環境を離れて行動の意味が考へられないのと同様である。實驗は小規模における技術であり、或ひはそれ自身技術である。そしてまたすべての行動は技術的である。科學と技術とは密接に結び付いてゐる。科學的知識は普通に技術といはれるものの基礎であるのみでなく、それは特に實驗といはれる操作或ひは技術と不可分に結び付いてゐる。近代の認識論は科學に定位をとると稱しながら、科學を技術から抽象して考へた。ところで技術の本質は形成作用 (Gestaltung) であるとするならば、實驗的操作と不可分の科學的認識も一種の形成作用であると云ひ得るであらう。かやうにして實體概念と結び付いた模寫說、關係概念と結び付いた構成說といふ從來の認識論に對して、我々の



立場は形成説といふべきものでなければならぬ。

## デカルト覺書

## 一

デカルトの『方法敍説』はひとつの傳記である。それは著者自身が「彼の理性を正しく導き、もろもろの學問において眞理を求めるための方法の敍説」である。「されば、私の計畫は各人がその理性を正しく導くために従はなければならぬ方法を教へようといふのではない。ただ單にいかなる仕方で私の理性を私は導かうと力めたかを示したいだけである。」と彼は書いてゐる。メルセンヌにあてた書簡（一六三七年三月）の中で、彼はこの書の表題を「方法の論」(Traité de la Méthode)とし、*「方法の話」* (Discours de la Méthode) とするが、その意味は方法に關する序言または私見といふのと同じであつて、自分の意圖はそれを教へることではなく、ただ單にそれについて話すにあるといつてゐる。彼はその方法の理論的説明を與へる代りに、彼の精神におけるその生成について物語るのである。それは一つの思想の傳記である、或ひは彼の言葉に依

ると、一つの「物語」(histoire)であり、一つの「寓話」(fable)でさへある。バルザックはデカルトにあてた書簡(一六二八年三月)の中で、貴方が約束した「貴方の精神の歴史」(histoire de votre esprit)について想起して貰ひたいといつてゐるが、『方法敍説』はまさにこの彼の精神の歴史である。純粹な哲學論が傳記の形式で述べられたといふことは、彼の時代を、その精神の一つの在り方を示してゐるであらう。

『方法敍説』はフランス語で書かれた。當時なほ學者の一般の用語はラテン語であつた。ラテン語が「彼等の言葉で、彼等の風習で」あり(『省察錄』の佛譯第一版の告知參照)、デカルト自身、『省察錄』、『哲學原理』等はラテン語で書いてゐる。しかるに『方法敍説』がこのやうな「スコラの言葉と趣味」を捨てて、フランス語で書かれたといふことは、それが傳記の形式を採つてゐることと關係があると考へ得るであらう。そこにモンテーニュを代表とするモラリストの系統につながるデカルトを認め得るやうに思はれる。この點から見て、『情念論』とか、『人間論』とかいふモラリスト風の問題を取扱つたデカルトの著作がやはりフランス語で書かれてゐるといふことも、注目すべきではあるまいか。

『方法敍説』におけるデカルトとモンテーニュ或ひはシャロンなどとのつながりは隨所に示さ

れる（落合譯『方法敍説』註、更にジルソン版の註等参照）。これらのモラリストとデカルトとの關係は一定の方向に規定されてゐる。即ちこれらのモラリストと同じくデカルトは、エピクテトス等のストイシズムの影響を受けてゐるのである（V. Brochard, Descartes Stoicien）。そこに何等かの古代復興、ルネサンスの反映を認め得るとすれば、ヒューマニスト・デカルトについて語ることも不可能ではないであらう。デカルトとモラリスト、或ひはストイシズムとの關係はとりわけ道徳論において明かに見ることができるとする。すでに『方法敍説』はひとつの傳記である、そこで「私の生を繪圖のやうに展げてみたい」とデカルトはいふ。かくて、もろもろの學問において眞理を求めるための方法について物語らうとするこの書物も、生活における規律、道徳の問題を避けることができないのは當然である。即ち彼はいふ、「ところで、自分の住居を改築しはじめより前に、これを取り拂ひ、多くの材料と技術家とを用意し、あるひはみづから建築術を習得し、なほまた綿密にその設計圖を作成したりするだけでは十分でない。なほその上に別の家を準備し、そこで仕事をする間も、氣持よく暮しうることが必要であると同じやうに、私のさまざまの判斷において理性が決意を鈍らせてゐるあひだも、生活はできるだけ幸福につづけてゆき、自分の日々の行動にかぎつては不決斷におちいることのないやうにと、三、四の格率から成るに過

ぎないものだが、私は自分のために一時しのぎの道徳を案出したのである。」かやうにして我々に傳へられるのはデカルトの「暫定的道徳」(morale par provision)として知られるものである。私は後に至つてデカルトの道徳論について検討するであらう。今はただ、如何にこの暫定的道徳がモンテーニュ、シャロン乃至エピクテトス等につながるかを簡單に見て過ぎることにする。

いはゆる暫定的道徳とストア主義者・ヒューマニストとの關聯は、その掲げる四つの格率を一讀すれば明瞭である。「第一の格率は、神の恵をもつて私を幼時から育ててきた宗教をつねに守りながら、またその他のすべての事においては、私が生きてゆくために共同しなければならぬ人々の、しかもその最も聰明な人々が實踐上では一般に承認するところの最も穩健な、極端からは最も遠い意見に従つて自分を支配しながら、國の法律および慣習に服従してゆかうといふことであつた。」そこにモンテーニュが認められないか。「私の第二の格率は、實踐上では私に可能な限り、どこまでも志を堅くして迷はぬこと、さうしていかに疑はしい意見であるにせよ一たびそれとみづから決定した以上は、それがきはめて確實なものであつたかのやうに、どこまでも忠實にそれに従ふことであつた。」これはモンテーニュではない、しかしこれを補足する次の句はモンテーニュ的であらう。「どれが最も眞實な意見であるかを識別する力が私共に無いときに

は、蓋然性の最も多い意見に従はねばならぬといふことはきめて確かな眞理である。」第三の格率は全くモンテーニュ的或ひはエピクテトス的である。「私の第三の格率はかうであつた、——運命によりはむしろ自分にうち勝たうと力め、世界の秩序をよりはむしろ自分の欲望を變へようと力めること。一般的にいへば、私どもの權力の埒内にそつくり有るものは私どもの思想である。これを除いては何も無い。」更にデカルトはいふ、「だが、萬事をかかる斜面から眺めるやうに慣れるためには、長い經驗としばしば繰りかへさるべき省察とを必要とすると私は告白したい。さうして主としてこの事においてこそ、みづから幸運の國を見棄てて、苦惱や貧困にもかかはらず、神々とその至福を競ひえた昔の哲學者の祕訣も存したのである、と私は思ふのである。けれど、自然が彼らに引いて見せた境界線を尊重することに彼らは絶えず專念してゐたので、彼らの思想のほかは何ものも彼らの權内に無いことを、他の物に何らの愛著をも抱かぬやうにするためにはこの用意のみで十分であることを、彼らは實に完全に知りぬいてゐたからである。彼らは自分の思想をかくも絶對的に支配してゐたので、かやうな點においてこそ、かかる哲學を持たぬ人々よりも、自然および運命の寵愛を存分に受けながら自分の欲する事をすべて彼らのやうに支配できぬいかなる人よりも、彼らがはるかに多く富み、はるかに強力で、はるかに自由で幸福

な身である、自分を評價する根據を彼らは握つてゐたのである。」ここに「哲學者」といふのはストア派の人々、セネカやエピクテトスらを指してゐる。第四の格率はデカルトに個人的なものである。「最後に私はかかる反省の結論のやうなものとして、この世の人々の營む雑多な仕事に眼を通し、そのうちから最善のものを擇ばうとした。いま自分以外の人の仕事についてこれ言ふことはやめるが、當時の自分としては與へられた仕事をつづけて行くこと、すなはち私の理性を開發するために、自分の立てた方法に従つて力のかぎり眞理の認識へと前進するために、全生涯を使ひ盡すことより以上に善いことを爲し得ないと私は考へたのであつた。」しかるにこの彼の個人的な格率を正當づけるために、デカルトはやはりストア的原理を持ち出してゐる。「私どもの意志は、私どもの悟性がそれに對して善い惡いを示してくれなければ、いかなるものにも従はうとはせず、いかなるものをも避けようとはせぬ以上、善く行爲するためにはよく判斷することと十分であり、できるかぎり善く行爲するためには、すなはち得らるべきかぎりのすべての徳を、同時に他のあらゆる善なるものを獲るためには、できるかぎり善く判斷すれば十分である。さうしてこのことが保證せられてゐるとき、人は満足せずにはゐられないであらう。」かやうにして我々はデカルトの暫定的道德のうちに容易にストア主義者・ヒューマニストを再認すること

ができる。そこに見出されるのはモンテーニュ的な *honnête homme* 或ひは *gentilhomme* であるともいひ得るであらう (E. Showski, *La sagesse française*.)。

しかし我々は問はなければならない。これが果して「デカルト」であらうか。もしこれもまたデカルトであるとすれば、これがデカルトの眞に「デカルト的なもの」であらうか。ヒューマニスト・デカルトは幾何學者・デカルト、自然學者・デカルトと如何なる關係にあるのであるか。ルネサンスのヒューマニズムの一つの根本觀念は「自然」である。その古代復興は自然の思想の復興であつた。ストアの哲學、モンテーニュの哲學の根柢にあるのは自然の思想である。しかしこの自然の思想とデカルトとの間に如何なる關係があるのか。眞理は、あのいはゆる暫定的道徳がデカルトの科學もしくは形而上學と何等の關係も有しないといふことである、とストロウスキーはいふ。尤もそれは、この道徳が「暫定的」のものであつて、決定的のものでないことに依るのではなからうか。しかしストロウスキーその他が主張するやうに、他の箇所に見出されるデカルトの道徳論も根柢においてこの暫定的道徳に一致し、従つてこの暫定的道徳は實質上「決定的道徳」であるとすれば(この點については後に還つて検討しよう)、この道徳は、ストロウスキーの説くやうに、「方法」のまことの敗北であり、現實と生命の復讐を意味するのである。デカル



トの方法は人間及び道德の問題に關して挫折し、ストア主義者・ヒューマニストの傳統に立戻らざるを得なかつたのであらうか。科學と哲學の秩序において全く新しい時代を劃したデカルトの革命的な天才も、モラリストの經驗論と現實主義を確認し、強化するのほかなかつたのであらうか。そこに我々はストロウスキーと共にデカルトにおける「フランス的叡智」を認むべきであるか。それともそれは單なる妥協、外見上の妥協に過ぎず、ここにも我々は「假面の哲學者デカルト」を認むべきであるか(M. Leroy, Descartes, le philosophe au masque)。ヤスバースはいふ、「デカルトはむしろ祕密 *Verborgenheit* そのもののやうに思はれる。」あのやうに明晰なデカルトが！「ただ單に彼の用心のために、彼は見透し難いのではない。この祕密は氣味が悪い、なぜならそれはひとが判じ得るやうな、さうして後に明かになるやうな或るものを隠して持つてゐるのではないから。デカルトが打明けた心として現はれてゐないといふことは、彼の祕密の心を尋ねるやうに誘惑する。しかしひととはそれを見出す代りに、彼の言つたことの意味のつねに他の可能性によつて、曖昧さを見るやうに餘儀なくされる、この曖昧さは、元來何等より以上のものを隠してゐるのでなく、それが彼の本質そのものであるかの如く、彼に屬してゐるやうに思はれるのである。」(K. Jaspers, Descartes und die Philosophie)。いつたデカルトの祕密とは何か。

彼の本質は何であるか。彼における革新的なものは何であらうか。

デカルトの『方法敍説』はモンテーニュの『エッセー』などと同じやうにフランス語で書かれた。ところでデカルトはいふ、「また、私の指導者たる人々の用語たるラテン語をもつてせずに、私の國のフランス語をもつて書くのは、古人の書物のみを尊信する人々よりも、全く單純な自然的理性のみを愛用する人々のはうが私の所説を正しく判斷せられるであらうと思ふからである。私は良識を學問に調和せしめる人々をこそ私の審判者として仰ぎたいのであつて、かかる人々は、私が俗用語をもつて私の論旨を説明したからとて、それを聽くことを拒むほどラテン語を偏重しないであらうことを私は確信する。」『方法敍説』の終に近く見出されるこの言葉は、その初めにある「書物による學問」に對する不信、理性や良識についての説と一致し、すでにデカルトの新しい精神を表明してゐる。「この世のもので最も公平に配分せられてゐるのは良識 (bon sens) である。誰にしてもこれを十分にそなへてゐると思ひ、他のいかなる事にも容易に満足しない人々さへ、現に持つてゐる以上にはこれを欲しがらぬからである。このことに限つては萬人がみなまちがつてゐるといふのは眞實らしくもない。このことはかへつて適切にも、良識あるひは理性 (raison) と呼ばれて、眞を偽から識別し正しく判斷する力が、萬人すべて生れながら平等だとい

ふことを證するのである。」また『精神指導の規則』第四には次の如くいはれてゐる。「事物の眞理を採ねるのに、方法なしでやる位なら、それを全く企てない方が遙かにましなのである。といふのは、さういふ無秩序な研究や不明瞭な省察によつて自然的光明が曇らされ精神が盲にされるにきまつてゐるからである。そして誰でもかやうに暗闇の中を歩き慣れると、視力を弱らせてしまひ、後には明かな光に堪へられなくなる。このことを経験も亦確證する、何故なら、少しも學問をしたことのない者が、ずつと學校に居た人よりも、遙かにしつかりした明晰な判斷を、眼前の事物について下すこと極めて多いからである。」

『方法敍説』は傳記の形式で書かれてゐる。しかしこれは普通の傳記とは全く違つた性質のものである。次にこの傳記の特殊性を明かにすることから始めて、私はデカルトの本質を究めてゆきたいと思ふ。

〔デカルトの譯は創元社版『デカルト選集』に據ることにした。〕

## 二

『方法敍説』は、デカルトの言葉によると、すべての人がその理性を正しく導くために従はな

ければならぬ方法を教へようとするのでなく、ただ單に彼自身が如何なる仕方で、彼の理性を導かうと努めたかを示さうとするのである。その意圖はひとに教へるよりも自分で心得るにあつた。彼の「精神の歴史」は多くの點でモンテーニュの意味における「エッセー」である。なぜならそれはデカルトにとつて「自分で心得る手段」(moyen de s'instruire)であつたし、またモンテーニュの『エッセー』は多くの點で「歴史」であつたのであるから。モンテーニュはかう書いてゐる、「私は私の生活の公表から思はぬ利益を感じてゐる。それは或る程度私に規則として役立つからである。私は折々、私の一生の歴史を裏切つてはならぬといふ考へを懷くことがある。この公の告白は、私の歩いてきた道を固執するやうに、私の諸性質の自畫像を裏切らないやうに、私を強要するのである、……」(Essais III, IX, p. 293, éd. Villey)。デカルトの「方法の話」もこのやうな意味を有する歴史と見られるであらう。彼はその中で學問の四つの規則を掲げ、それを「守ることをただの一度も怠らぬといふ堅固一徹の決心を有する」と公言してゐる。

この歴史について或る人々はその歴史性を問題にした。もちろんそこに物語られたデカルトの一生が架空のものであるといふのではない。彼自身が彼の精神の歴史に加へた解釋の歴史的價值が疑はれるのである。しかしながら「歴史性」(historicité)とはいつたい何であるか。何等の解

釋も加へられてゐない純粹に客觀的な歴史といふものがあるであらうか。まして自傳においては、著者のそれを書く時の關心が支配するといふのがつねである。何等か一定の關心なしに誰も自傳を書かうなどとはしないであらう。すべての自傳はゲーテが彼の自傳を名附けた如く「詩と眞實」である。しかも詩は時として史よりも一層眞實である。デカルトの精神の歴史として我々は『方法敍説』よりもすぐれたものを持つてゐない。もちろんその歴史は彼自身が彼の過去に加へた解釋を含んでゐる。そのことはこれが特に思想の傳記であるといふことを考へるとむしろ當然であらう。そこに見られるのは純粹な「思想人」(homme-pense)の歴史である。しかもそれは『屈折光學、氣象學、幾何學』の前におかれた「方法敍説」として書かれたものである。デカルトはその方法を理論的に説明する代りに、彼の精神におけるその形成を描き、彼の諸觀念を彼の知性のそれだけ多くの相繼いで現はれた作用として示すのである。

かやうにしてこの傳記の特性が明かになつてくる。我々はデカルトが彼の過去に加へた解釋における主要な關心を知らなければならぬ、また知ることができる。この關心を知ることとは彼の精神を知ることである。それはさしあたり「方法」への關心である。彼はもろもろの學問が一つのものであると考へた。さうであるとすれば、方法が最も重要であるのでなければならぬ。彼

の傳記は方法への關心から、その方法に従つて敘述或ひはむしろ構成されてゐる。「彼の理性を正しく導き、もろもろの學問において眞理を求めるための方法」について語る彼は、まさにその方法に従つて彼自身の歴史を描き出したのである。歴史敘述の方法として彼はその同じ方法を用ゐることしか欲しなかつた。文學者が歴史を書くとき、彼の文學の方法が同時にその歴史の方法である。哲學者が歴史を書くとき、彼の哲學の方法が同時にその歴史の方法である。かやうにして我々はデカルトの自傳の形式のうちに彼の方法そのものを讀み取ることができるし、また讀み取らなければならぬ。

『方法敘説』が我々に示すところによると、デカルトは彼の精神の形成において三つの段階を経てきた。彼は先づ「書物による學問」(lettres)によつて育てられた。次に彼は「世間といふ大きな書物」(le grand livre du monde)を勉強した。そして最後に彼は「自分自身を研究する」(étudier en moi-même)ことを決心したのである。この三つの段階は明瞭に區別して描かれてゐる。そしてそれは學問の方法の發達そのものに相應してゐるであらう。第一は讀書による學問である。これは彼が幼少の頃から學校で受けた教育であるが、しかしその本質においてまたスコラ的な學問の方法でもある。讀書が方法であるといふことは學問において傳統と權威とが支配し

てゐることを意味するであらう。第二の段階は世間といふ大きな書物の勉強であつて、旅行がその手段であつた。これは學問の方法としては經驗によることを意味してゐる。デカルトがその多くの遠方への旅行において、人間や風習を研究したのでなく、その土地の物理的特殊性、山や河、氣候や氣象を注意深く觀察したといふことは、彼の傳記者バイエに據つて明かである。それはルネサンスの學者によつて始められた方法であつて、人間の研究の方面ではモリスの方法であつた。第三の段階は內的直觀の方法である。これは彼特有の方法であり、デカルトの「コギト」と稱せられるものであつて、その發見は彼の生涯における決定的に重要な出來事であつた。それが何を意味するかについては後に立入つて考察したいと思ふ。

かやうに反省され解釋され乃至圖式化された彼の生の歴史の敘述において先づ認められるのは、秩序の觀念である。デカルトは彼の生を秩序に従つて、三つの段階に區別して描き出した。そしてこのやうな「秩序」といふものは彼の方法の特色であり、彼の精神そのものの特色である。彼の生の敘述における一つの段階から他の段階への移行は、懷疑によつて導かれてゐる。即ちそれは讀書による學問に對する懷疑から旅行による經驗の段階へ、更にこのものに對する懷疑から內的直觀の方法の段階へ移つてゆく。これによつても知られるやうに、彼の懷疑は決して無秩序

ではなく、つねに秩序に従つてゐた。彼のいはゆる「方法的懷疑」(le doute méthodique) そのものが如何に秩序に従つてゐるかについては、やがて『省察録』に據つて明かにしたい。ここでは先づ『方法敍説』第二部における次の文章に注意しなければならぬ。「いつたい自分のこれまでに受けいれてきたあらゆる意見を抛棄するといふ決心だけですら各人の従はなければならぬ範例だとはいへない。それに世の中はかやうな事にどうしても向かぬ二種類の人々のみでおほかた成りたつてゐる。すなはち、自分を實際よりもずつと有能であると信じ、急いで自分の判断を下さずにはゐられず、自分のすべての思想を順序よく導くために十分な忍耐を持たぬ人々がその一つ。故にかかる人々は彼らの受けいれた諸原理を疑ふ自由を、共通の道を離れる自由を、一たび手にすれば、もつと正しく行くために進まねばならぬ順路を辿ることはどうしてもできず、一生をさまよひ通すであらう。次には、自分に教へてくれる人々よりも、眞偽の判断力において自分は劣ると考へるだけに十分な分別を、または謙遜な心をそなへ、さらにすぐれた意見を自分みづから探求するよりは、むしろ有能なそれらの人々の意見に従ふことに満足すべき人々である。私はいへば、もし私がただ一人の師に就いただけであつたならば、または學識の最も深い人々のあひだで意見が常に相異したことを全く知らずにゐたのならば、私もおそらくこれら二種の



人々の後者に算へられたことであらう。」即ち彼は懷疑が無秩序に陥ること、「自分のすべての思想を順序よく導くために (pour conduire par ordre toutes leurs pensées)」十分な忍耐を持たぬことをしりぞけた。順序よくといふのは「秩序に従つて」といふことである。かくの如き人々、「急いで」自分の判断を下さずにはゐられない人々、かくの如き僭越な人々よりも、むしろ有能な人々の意見に従ふことで満足するといふ分別或ひは謙遜を有する人々の態度を彼は好んだのである。しかも右の文章に現はれたデカルトはまさにモンテーニュ的でないであらうか。懷疑家といはれるモンテーニュもその懷疑において節度を持つことを主としたのであり、むしろ彼の懷疑は心において生活において節度を持つためのものでさへあつた。デカルトの秩序の觀念にはかやうなモラリストの思想につながるものがある。いま彼のいはゆる暫定的道德を顧みると、その根柢に通ずるものかやうな秩序の思想であるといふことができるであらう。彼が「暫定的な」格率を設けたことそのことがすでに生活において學問において秩序を失はないためであつた。『方法敍説』におけるデカルトの生の敍述がモンテーニュの『エッセー』の中の「兒童の教育について」から影響を受けてゐるといふことは、註釋家たちの指摘する通りである。しかしデカルトはもちろんモンテーニュではない。デカルトにおける固有のもの、革新的なものは

何處にあるであらうか。

彼の方法、彼の精神そのものにおいて秩序の觀念は根本的に重要な意味を持つてゐる。これはエスピナスのいふやうにその時代の時代精神から説明することもできるであらう。エスピナスは書いてゐる、「道德的並びに政治的理論は集團的意志の多かれ少なかれ忠實な表現である。デカルトのそれは秩序の支配と思想を訓練し感情を集合させる權威の確立に向ふ國家的運動に結び附いてゐる。」(Alfred Espinas, Descartes et la morale.)。秩序の觀念と共に精神の權威の思想はデカルトのものであつた。哲學におけるデカルトは政治におけるリシュリューに相應する。エスピナスの引用したリシュリュー傳の著者(Hanotaux, Histoire du Cardinal de Richelieu)によると、「一六一四年のフランスはその統一工作の眞最中であつた。……フランス王國はこれから平和時代に入つたのである……斷乎として君主政治が行はれるやうになつた。それは敬虔な殆ど神祕的な躍進力によつて行はれるやうになり、そして人間精神は嵐の後やうやく見出した港に着いた思ひであつた。君主政治の觀念は當時の人々にとつて單に最上の政府といふ問題に對するすぐれた解決であつたのみでなく、それは彼等の眼には攝理的な權威を持つてゐたのである。」政治における秩序と權威を反映して、精神の秩序と權威を示した『方法敍説』が現はれた

のは、一六三七年のことである。そしてそれはコルネイユの『シード』のパリにおける初演の直後のことである。そこでまた人々はデカルトとコルネイユ、そしてフランス文學における古典主義との關係を種々問題にしてきた。デカルトは「古典主義の父」であるといふ。しかし、デカルトが直接にコルネイユに影響したといふ説、或ひは逆にコルネイユが直接にデカルトに影響したといふ説は、歴史的事實としては否定されねばならないであらう。デカルトとコルネイユとの間には、デカルトとリシュリユーとの間におけると同様、何等直接の關係はない。しかしランソンによると、デカルトの『情念論』とコルネイユの悲劇とは精神の類似のみでなく同一性が存在してゐる。この同一性を理解するためには彼等の共通の源泉に溯らなければならぬ。哲學者と悲劇詩人とは、ランソンによると、共通のモデルに従つて仕事をしたのであつて、このモデルといふのは十七世紀の初めにおけるフランスの社會が彼等に示した人間である。彼等は精神の堅固を描いたのであつて、これは當時においては何等異常のものでなく、彼等はこの精神の形式が求めた理想を我々に示したのである。實際、『方法敍説』に描かれてゐるのは、かやうな精神の堅固 (fermeté) である。それは一つのものに固執して動搖することなく眞直ぐに前進する精神である。「けだし良き精神を持つただけではなほ不十分であり、かかる精神を正しく働かせることが肝

要なのである。最大の精神には最大の不徳をも最大の徳と全く同様に行ひうる力がある。また、きはめてゆつくりでなければ歩かぬ人でも、常に眞直ぐな道をたどるならば、驅けあるく人や眞直ぐな道から遠ざかる人よりも、はるかによく前進し得るのである。」そしてあの暫定的道德の第二の格率を想ひ起すならば、かうである。「實踐上では私に可能なかぎり、どこまでも志を堅くして迷はぬこと、さうしていかに疑はしい意見であるにせよ一たびそれとみづから決定した以上は、それがきはめて確實なものであつたかのやうに、どこまでも忠實にそれに従ふといふことであつた。このことを私は旅人になぞらへたのであつた。彼らが森の中で道に迷つたならば、もちろん一箇處にとどまつてゐてはならないばかりでなく、あちらこちらとさまよひ歩いてはならず、絶えず同じ方角へとできるだけ眞直ぐに歩くべきである。たとへ最初に彼らをしてこの方角を擇ぶに至らしめたものがおそらくは偶然のみであつたにもせよ、薄弱な理由のゆゑにこれを變へてはならない。なぜなら、このやうにするならば、彼らの望む地點にうまく出られぬにしても、つひには少くともどこかに辿りつくであらうし、それはたしかに森の中に彳むよりもよいことであらうから。』『方法敍説』に描かれてゐるのはこのやうに絶えず同じ方角へ眞直ぐに歩いてゆく人間である。そのすべての敍述はかくの如き純粹な思想人を中心としてゐる。そしてこれはコル

ネイユ的でないであらうか。「コルネイユは、シェークスピアの文學の魅力をなしてゐるやうな、性格の見渡し難い豊富さ、氣分の絶えざる變化、精神的ニュアンスの柔軟さ、色調の纖細を知らない。後においてはすべてはいはば一つの音に調子を合はせてゐる、この同じ音が響く強さと持續性とに彼の劇の力は基いてゐる。」とカッシーラーはいふ(E. Cassirer, Descartes.)。『方法敍説』の文學形式の力もこれと同じ性質のものでないであらうか。『情念論』におけるデカルトの *homme génèreux* (高邁の人) の理想とコルネイユの人物との間には一致がある。そしてこれは兩者のストイシズムに對する關係に結び附いてゐるであらう。十六、十七世紀は、哲學においても文學においてもストイシズムの復興によつて特徴附けられてゐる。そこにまた我々はデカルトとモンテーニュとの結び附きを見た。しかしながら『エッセー』と『情念論』との間には何か本質的な差異がないであらうか。

『情念論』の出版にあたりデカルトは或る友人に宛てて書いてゐる。「私の計畫は、情念を演説家として (*en Orateur*) でなく、また道德哲學者として (*en Philosophe moral*) でもなく、ただ自然學者として (*en Physicien*)、説明するにあつた。」と。ここで演説家といふのはキケロやセネカ、或ひはリプシウスやデュ・ヴェール等を指すであらうし、道德哲學者といふのはモンテー

ニュやシャロン等を指すであらう。これらの古代並びに近代のストア主義者に對する本質的な差異をデカルトは自覺してゐた。これらのストア主義者の根本思想も自然の思想であつたが、自然學者・デカルトが自然を見る見方は根本的に別のものであつた。『情念論』は道德とは無關係であるといへるであらうか。否、この書こそデカルトのデカルト的な倫理學を述べたものである。バイエの傳へる所に依ると、デカルトは早くから道德の研究に従事してゐた。「そして彼はそれを一生繼續したといふことができる。けれどもそれは見せびらかすためでなく、他の人々の行爲よりも自分の行爲を規制するためであつた。彼を最も深く知つてゐたと思はれる世間の人は、道德が彼の最も日常的な省察の對象をなしてゐたことを我々に教へる。」デカルトは、『方法敍説』の中でいふやうに、知るまでに行動するために、暫定的道德の必要を認めたのみでなく、また早くから自然學と倫理學との間に密接な關聯があることを知つてゐたやうに思はれる。彼は一六四六年シャニュへの書簡の中でいつてゐる、「如何に我々は生きるべきかを知るための最も確かな手段は、あらかじめ、我々は何であるか、我々がそのうちに生きてゐる宇宙は何であるか、またこの宇宙の創造者或ひは我々が住んでゐる家の主人は誰であるかを知ることである。……打明けて言ふと、私が獲得するに努めた自然學の觀念は道德において確實な基礎を確立するために

私に頗る役立つたのである。」ストロウスキーのいふやうに、デカルトは道德の問題に關して自己の方法を抛棄してモンテーニュ的智慧に止まらうとしたのではない。彼の道德は多くの點でモンテーニュに類するところがあるにも拘らず、本質的に異なる基礎に立つてゐる。兩者の眞の關係は如何なるものであらうか。そこに一般的にいふと、デカルトの方法における經驗と合理的思惟の問題がある。既に述べた如く、『方法敍説』のうちに先づ認められるのは秩序の觀念である。この觀念は道德の根本であつたが、また學問の方法の根本でもあつた。デカルトは好んで「ゆつくり」(lentelement)といふ。「きはめてゆつくりでなければ歩かぬ人でも、常に眞直ぐな道をたどるならば (s'ils suivent toujours le droit chemin)、驅けあるく人や眞直ぐな道から遠ざかる人よりも、はるかによく前進しうるのである。」「ゆつくり」といふのは「秩序に従つて」といふことである。「だが、私は憚らずに言はうとおもふ。若干の知見と格率とに私を導いてくれた道のごときものに年少にしてめぐり逢へたことは非常に幸福であつたと。これらの知見や格率から私はある方法を組み立てた。それによつて、私の認識を漸を追うて (par degrés) 増してゆき、私の凡庸な精神と短い生涯とが到達せしめうる最高點にまで、少しつつ高めてゆくといふ手段を私は得られさうに思はれる。」と彼はいふ。また他の箇所では書いてゐる。「しかし、闇の中をた

だひとり歩く人のやうに、そろそろ行かう、さうしてあらゆることに周到な注意を拂はうと私は決心したので、まことに僅かしか進まなかつたけれど、少くとも躓きたふれることから幸に免れたやうである。」かやうに秩序に従ひ、一步一步漸を追うて進むといふことは、デカルトの學問の方法の根本であつた。『方法敍説』第二部に掲げられた學問の第三の規則はかうである。「私の思想を秩序に従つてみちびくといふこと、知るに最も單純であり最も容易であるものからはじめて、最も複雑なものの認識へまで少しずつ段々と登りゆきながら、なほ、本來ならば互に何の秩序をも争はぬ對象のあひだに秩序を假定しながら (supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres)」。この最後の句を引いて、アランは「この方法はそれ故に英雄的である」といつてゐる (Alain, Idées)。なぜならそれは全然、經驗に、また神が作つたままの宇宙に服しないことであるから (なほ Charles Péguy, Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne. を参照せよ)。そんなにデカルトにとつて秩序の觀念が大切であつたのである。知識には知識の倫理がある。英雄的な方法には英雄的な道徳がある。この規則は「守ることをただの一度も怠らぬといふ堅固一徹な決心を有する」とデカルトはいふ。精神の堅固は秩序の尊重或ひはむしろ信仰である。秩序の觀念は彼において



單に學問にのみ關するものでなく、また道德の根本であつた。この觀念の源泉は何處にあるであらうか。それは道德に由來するのか、それとも學問に由來するのか。もし學問に由來するとすれば、それは如何なる學問であるか。秩序の觀念はそれだけとしては決して新しいものでなく、トマスによつて代表されるスコラ哲學の根本概念である。デカルトにおける革新的なものは何處にあるのであらうか。(未完)

## ベルグソンについて

最近の外電はアンリ・ベルグソンの死を報じた。八十三歳の高齢であり、その五十年に亙る學問的活動は幾多不朽の業績に輝いてゐるのであるから、いはゆる功成り名遂げて世を去つたものといへるであらうが、この頃のフランスの状態を思ふとき、彼の死はまた深い感慨を覚えしめる。

ベルグソンの名は私にとつても親しいものである。私が哲學に興味をもち始めた時分、日本の思想界はベルグソンの流行時代であつた。大學の演習の時間に彼の『創造的進化』を西田幾多郎先生から習つたことがあるのも、私の學生時代における思ひ出の一つである。それから後も種々の場合にベルグソンを顧みることが多かつたが、ことにこの頃自分で構想力の論理といふものを考へるやうになつてから、彼の哲學の面白さがいくらか本當にわかつたやうに思はれるのである。ベルグソンの思想の系統については色々いはれてゐるが、やはりフランス哲學の傳統に繋がるものと見るのが正當であらう。それはピラン、ラヴェツソン、ラシュリエ、ブートルー、さうしてベルグソンと連つてゐる。ドイツ人の批評する如く彼の哲學にシェリングやショーペンハワーに

類似するところがあるのは争はれないが、それは彼の哲學が大きく現代のいはゆる生の哲學に屬することを意味するものである。ベルグソンの著作は廣く諸外國に紹介され、とりわけイギリスとアメリカにおいて最も強い影響を與へた。特にジエームズとベルグソンとが互に深い尊敬をもつて語つてゐるのは、兩者の思想に相通するものがあることを示してゐて面白い。ベルグソンの影響はひとり哲學界のみでなく、宗教界、藝術界、科學界にも及んでゐる。彼は現代において最も世界的な哲學者であつた。

ベルグソンと聞くと、直ちに直觀主義が考へられるほど、彼の直觀主義は有名である。彼の哲學が直觀主義であることには間違ひはないが、その直觀主義の意味は誤解されてはならぬ。いつたい直觀といふと、甚だ安易なものと考へられるか、それとも單に情意的なもの、全く天才的なもの或は神祕的なものと考へられがちである。現にベルグソンの哲學に對しても屢々そのやうな批評が下されてゐるのである。しかしながら直觀は本來決して單にそのやうなものではなく、非常な勞苦の結果得られるものである、それに達するには極めて嚴格な方法的な訓練が必要である。この事實は藝術家や發明家の誰もが理解してゐる筈のことである。例へば發明は究極において一つの單純な作用、即ち直觀である。けれどもこれに至るためには澤山の科學上の知識が集められ、

その組合せに多くの工夫を重ね、さうしてその努力が殆ど全く徒勞に歸したやうに思はれるとき、一瞬にしてこの幸福な綜合が得られるのである。ポアンカレは、彼がフックス函數に關する最初の論文を書いた時のことを追想して、この發見は、彼が旅行中の或る日散歩に出かけるために乗合馬車に乗らうとして、その階段に足を觸れた瞬間、——その時には數學上の仕事のことは忘れてゐたのに、——突然彼の頭に浮んできた、と語つてゐる。これは一つの直觀である。しかしその直觀を得るためには、ひとはポアンカレでなければならぬであらう、言ひ換へると、彼はポアンカレの如く豊富な數學上の知識をもたねばならないし、一つの問題の解決のために幾多の考究を行つてきたのでなければならぬ。直觀とは無限の過去を掻き集めて現在の一點を突破するその尖端である。即ちエラン・ヴィタール、生命の跳躍である。このやうにベルグソンは考へた。直觀を輕蔑する論理主義者は、如何にして直觀が生成するかを理解しない。それは辯證法の若干の形式を習得するといふが如き、なまやさしいものではない。このやうに直觀は嚴格な方法的な訓練を経て出てくるものであるとすれば、それが單に情意的なものであり得ないことは明かである。そこには知的なもの、叡智的なものが含まれてゐるのでなければならぬ。それ故にベルグソンを單純に反主知主義者、主意主義者と見ることはできない。我々はむしろそこにネオ・プラト

ニズムを見ることさへできるであらう。ベルグソンは直觀を知的共感としてゐる。このやうにしてまた彼を反科學主義者の如く考へることに對しても警戒を要する。

ベルグソンに依ると、却つて反對に、眞の直觀に至るためには科學的知識は缺くことのできぬものである。實在について直觀、即ちその内奥との知的共感を得るためには、我々は先づその表面の現はれと長い間親しむことによつてその信用を得なければならぬ。近世哲學の巨匠たちは彼等の時代のあらゆる科學的知識を同化した人々であつた。直觀の最も單純な特別の場合、自我と自我との直接の接觸の場合においてさへ、多くの心理學的分析を相互に結合し比較することなしには、その判明な直觀に達することは不可能である、と彼はいつてゐる。ベルグソンの直觀は單なる靈感の如きものではない。彼は數學の門口から哲學に入つた、無限に關する古いアンチノミー、ゼノンの有名なアキレスと龜のパラドックスが彼の能力をその獨斷の假睡から初めて覺ました刺戟であつた、とジェームズは述べてゐる。ベルグソンにはアインシュタインの理論に關して論じた著作がある。また彼は生物學その他の實證科學について豊富な知識をもつてゐた。『物質と記憶』を書いたとき、彼はその準備に五年間失語症に關する醫學上の文獻を研究したといはれる。このやうな事實は、彼の哲學の意味を正しく理解するために忘れてならぬことである。も

ちろん彼に依ると、哲學的直觀と科學の概念的知識との間には、飛躍によつてのみ越えることのできる距離が横たはつてゐる。概念的知識は相對的に止まり、絶對はただ直觀によつて捉へられる。哲學は科學的知識の要約或は綜合とは全く違つたものである。それにしても哲學の目指すところのものもまた經驗である。哲學は、科學における經驗の一般化とは違つてゐるが、それにも拘らず、「充足的經驗」と定義することができるとベルグソンはいつてゐる。そのみでなく、彼に依ると、科學もその起原に遡れば直觀である。彼はクロード・ベルナルについて論じて、發明は到る處に、事實の最も謙虛な探求のうちにも、最も單純な經驗のうちにも、存在しなければならぬ、人格的な、獨自的な努力の存在しない處には、科學の始めさへ存在しない、と述べてゐる。かくて科學と形而上學とは直觀において結び附くのであつて、眞に直觀的な哲學は形而上學と科學との結合を實現すると彼は考へた。

既にいつたことから、ベルグソンの哲學の目標が何處にあるかは明瞭である。彼の直觀主義は經驗の上を飛ぶのではなく、却つてどこまでも深く經驗の中に入つてゆくのである。それは近代の學問の精神であつた實證性を突き詰めて、その果てに到達した直觀主義である。「眞の經驗論は、できるだけ原物そのものに近づいて、その生命の中に沈み入り、さうして一種の知的聽診によつ

て、その魂の鼓動を感じようとするものである。この眞の經驗論が眞の形而上學である」、とベルグソンはいふ。近代科學の實證的精神はいはゆる經驗論の哲學を起したのであるが、カントの批判となり、カントはその批判主義の立場から独自の經驗理論を立てた。ベルグソンの問題もまた經驗であつたといつて好い。彼の哲學は物そのものにゆくといふ實證的精神の追求である。ラヴェッソンは、將來の哲學の主要な方向は「精神的現實主義或は實證主義」であるといつたが、この豫言はベルグソンにおいて實現されたと見ることができる。

あらゆる經驗は直觀に結び附いてゐる。これはカントも十分に認めたことである。そこでロツクは感覺を、ヒュームは印象を基礎とした。メーヌ・ド・ビランはこのやうな經驗論の誤謬を指摘して、そのいはゆる經驗は外的直觀の外的經驗に過ぎず、内面的感覺によつて捉へられる内面的經驗、内面的直觀の「原始的事實」を顧みないものとした。この直觀と原始的事實とは單に表象的なものではなく、情意的なものである。ベルグソンのいふ眞の經驗論はここに端を發したものと見られるであらう。彼の哲學はラヴェッソンのいはゆる精神的實證主義として意識の哲學であり、ビランの内面的經驗の心理學の發展である。しかるにビランにおいて心理學或は人間學にとどまつた意識の哲學は、如何にしてベルグソンにおいて宇宙論的意味のものになつたであらう

か。ここに我々はカントの経験理論における圖式論の思想を入れて考へてみる事ができる。カントに依ると、我々の表象は、それがどのやうな根源をもつにせよ、それを惹き起すものが外物の影響であらうと内的原因であらうと、心の變容として内官に屬し、そしてそのやうなものとして内官の形式的制約即ち時間に從屬してゐる。それはすべて時間において整序され、結合され、互に關係させられねばならぬものである。あらゆる直觀はかやうに時間的なものであるといふのがカントの圖式論の出發點である。カントの圖式論は時間の規定を圖式として感性和悟性との結合を企てるものであるが、カントにとつてはかやうに經驗が圖式化された悟性概念即ち範疇によつて構成されてゐるといふことは、我々の可能な經驗の範圍が現象であつて、物そのものの、物自體ではないといふことを意味した。物自體は時間の制約を脱したものである。カントのいふ經驗は單に現象に關はるものであつた。ベルグソンはもちろん經驗のこのやうな見方にとどまることを欲しない。しかしカントが概念的知識の範圍を現象に局限したことは、ベルグソンに依ると、一つの新しい哲學、「直觀の最高の努力によつて知識の悟性外の内容のうちに腰を据ゑた新しい哲學に道を開いた」ものである。直觀は物自體を、絶對を捉へることができる、そこにカント的な經驗とは違つた種類の經驗がある。



カントの經驗理論は直觀をヒュームなどと同じやうに、外的なもの、表象的なものと考へたに過ぎぬ。表象をばらばらなものと見たヒュームの原子論的心理學の見方はカントのうちにも残つてゐる。カントが時間の規定を圖式として直觀と概念との結合を考へたとき、その時間はベルグソンに依ると空間化された時間であつて、純粹な時間、純粹持續ではないといふことになる。概念が働くのはこのやうな空間化された時間、流れる時間ではなくて流れた時間においてである。カントは時間は現象の制約であつて、物自體は時間の形式を脱したものであるといふが、物自體が時間の形式を脱してゐるといふことは空間化された時間の形式を脱してゐるといふことであつて、物自體は却つて時間そのものの、純粹持續である。もちろん現象と物自體との二元論はベルグソンのものではない。彼はそこにむしろ經驗の二つの面、二つの方向を考へる。即ちベルグソンは次のやうに書いてゐる、「もしも經驗が二つの違つた面において、一方では、事實と事實とが並置され、殆ど繰返され、殆ど同様であり、さうして最後に判別された多様性と空間性との意味において展開されるといふ形式において、他方では、純粹持續として法則と計量とを拒むところの相互浸透の形式において、我々に現はれるのでないならば、哲學と科學といふ知識の二つの仕方にとつて場所がないであらう」。二つの場合において經驗は意識を意味してゐる、しかし第一

の場合においては、意識は外部に擴散し、外面化され、第二の場合においては、内部に集中され、深化するのである。純粹持續は量的に見ることを許さぬ異質的連續であつて、さうしてそれはつねに過去を負ひ未來を孕むのである。その時間論は、ベルグソンの最も大きな仕事であつて、現代哲學における劃期的な業績として深い影響を及ぼしてゐる。

哲學の本質は單純性の精神である。哲學において複雑は表面上のものであり、構成は附屬的なものであり、綜合は外見上のものである、哲學するといふことは單純な作用である、とベルグソンはいつてゐる。實際、彼の書物を讀んで、我々の心に觸れるのはこの單純なものである。それは「天才的な單純さ」といふものである。ひとりベルグソンのみでなく、あらゆる偉大な哲學の根柢は極めて單純であるといふことができる。この單純なもの、直觀が缺けてゐる場合、どのような複雑な論理的構成も、どのやうな包括的な概念的綜合も無價値である。すべての偉大な哲學者はイマーズを蹈まへて哲學してゐるといふことができる。あの晦澁なヘーゲルの辯證法的體系の根柢も極めて單純なものであり、それがその生命となつてゐる。

ベルグソンの哲學の影響は廣汎であるが、今その一つとして、ソレルがそのサンディカリズムの哲學的基礎をベルグソンに求めたといふことが思ひ出される。純粹持續は相互浸透的な不可

分の全體であつて、それについては未來を豫見することができないといふ說から、ソレルはその神話論と直接行動論とを引き出した。それがベルグソンの哲學を正しく解するものであるかどうかは、疑問であらう。ベルグソンの直觀といふものにはもつとパーソナリズムの要素があり、主知主義的なところがあると思ふ。いづれにしてもソレルの思想はファッシズムの形成にとつて一つの重要な要素となつた。さうしてそのファッシズムはドイツにおけるナチズムの擡頭の一つの重要な動力となつた。これらのいはゆる全體主義の思想とベルグソンの哲學との間にはもちろん種々の相違があり、ベルグソン自身同じに見られることを欲しなかつたであらう。しかしそれにも拘らず、もし全體主義者がベルグソンを引合ひに出さうと思へば出すことができる方面のあることも否定できない。このやうにして歴史の流れは、ベルグソンが欲しなかつた結果をもたらした。フランスは全體主義國家によつて敗られたのである。思想の影響といふものには何か運命的なものがあるやうに思ふ。影響は著作家自身のどうすることもできないものである。しかもその影響によつて、彼は時として自分の考へなかつたやうな名譽を浴せられることもある代りに、また自分の考へなかつたやうな不幸を負はれることがある。思想の運命の不思議を思ふのである。ベルグソンの哲學は勿論そのまま認め難いが、既成概念を棄てて物そのものにゆくことを繰返し

説いた彼の哲學は今日我々にとつて教へるものが多いであらう。

「#以下の書評は全二〇巻の中に無いのでここに収める」

山内得立著

### 現象學敍説

我々は山内氏に於て現象學のよき敍述者を期待せられる。氏がこの方面の研究に従事せられるのは十數年來のことであり、また氏は親しくフツサルについて數年間勉強された人であるからである。そこでこの書が出版されるのを知つたとき、我々の期待は甚だ大ならざるを得なかつた。いまそれを通讀することを得て私は、一方では私の期待の満足させられたことを喜ぶと共に、他方では多少とも失望させられたことを告白しなければならない。

讀者はここにフツサールの現象學の克明に丹念に、周到に解説されたところの勝れた參考書をもつ。敍述は凡て忠實であり、綿密である。説明の仕方はまことに手に入つたものであつて、誰でも著者がこの學に多年習熟してゐる人であるのを感じることが出来る。従つてフツサルを原書で讀み得ぬ人、若くはこれから讀んでみようとする人に對して、我々は山内氏の著書をよき解説書、よき手引として安心して勧めることが出来る。この點で我々は山内氏の勞を多として感謝

すべきである。

然しながら一步を進めて考へるとき、氏のとられた敘述の仕方そのものについて既に問題が起つて来る。その解説の忠實さは原書に對する非獨立性を意味することともなり、従つてフッサールを既に讀んだ者、若くは讀んで相當にこなし得る者は、この書からさほど多くを學び得ないといふ結果になる。著者をして一層自由な独自の活動をすることを許さなかつたのは、この書物が最初近代社刊の哲學講座のため講座風に書かれたものをもととして出來たことにもよるであらう。山内氏がフッサールの著作のうちでも『論理研究』を主として敘述されたことは正しきことに相違ない。なぜなら此著作は後の『イデエン』が構成的であるに比して著しく分析的であり、それ故にカント的な構成主義に對して「物そのものへ還り行く」(auf die Sachen selbst zurückgehen)ことを目差す現象學本來の趣旨に一層よく適合してゐると考へられるからである。しかるに山内氏はこの『論理研究』に重きをおかれながら、その解説を見るに、構成的、説明的、理論的であつて、分析的、敘述的、開示的傾向があまりに少くはないかと私には思はれる。簡単に云へば、氏の遣方はあまり理に落ちてゐる。一般に現象學についてはこの學問の本來の性質上「解説」といふことはあり得ず、しかもこれを企てられたところにくくとも山内氏に於ける無理

があるのではなからうか。『イデエン』の解説にあり得るとしても、『論理研究』の解説は不可能であらう。私は嘗てハイデッガー教授の處でこの『論理研究』の演習に列したときのことを想ひ起す。教授はこの書物の一定の部分を學生に自宅で讀ませて來ておいて、そこに何が書いてあつたかを問ふのをつねとした。そして學生がその部分の要領を説明すると、教授はいつでも「物はその通りの關係にあるか」と必ず問ひ直した。そして教授は『論理研究』は暗記すべき本でなく、『仕事の本』(Arbeitsbuch)であり、實にその名の如く「研究」であると毎時間のやうに繰り返して云つた。我々は現象學とは何であるかと尋ねべきでなく現象學的に物を見るときは如何にすることであるかを學ぶべきである、と云つてその書を書き始められた山内氏から我々の期待したことは、氏が『論理研究』をもつて仕事し、研究されたことの分析的敘述であつたのである。しかるに我々に與へられたものは「解説」ではなかつたのであらうか。ヘーゲルがその辯證法について考へたやうに、方法の解説でなく方法の遂行のみがそれについての眞の知識を與へることが出来る。

尤もかく要求するのは著者がみづから現象學そのものの立場に立つ學者である限りに於てのみ意味を有することであらう。しからざる場合解説はもとより重要な意味をもつてゐる。しかしこ

のときには批判の契機がこの解説そのもののうちに含まれてゐなければならない。山内氏に、私自身については今はより多くの關心をハイデッガにつないでゐる、と云はれる。それにも拘らず我々は氏の書物のうちにフッサールに對する批判の契機が顯はにされてゐるのを見出し得ないのである。氏はフッサールをブレンターノ、ボルツァーノ、トワルドウスキーその他の學者と關係せしめられる。著者のかかる解説によつて讀者は十分に利益を受けるに相違ないが、しかしそれは要するに解説であつて、讀者は現象學が何であるかを知り得ても、現象學的方法の習練を受け得ない。我々は氏が當體的な問題の研究に進まれるや否や、多くの場合現象學的にでなく、純粹論理的に進まれるのを見るのである。

然しながらこのことは恐らく山内氏のためでなく、却つて現象學がフッサールにあつてもともと純粹論理と最も密接に關係してゐることから由來するであらう。彼はライプニツの流を汲む人であるが、彼の關心のかかはつてゐるのはつねにライプニツの謂ふ「理性の眞理」(vérité de raison)であつて、それから區別された「事實の眞理」(vérité de fait)の問題はこれに反して殆ど全く無視されてゐるといつてよい。ここに既に現象學のひとつの限界があり、そしてその點に關して我々はなほフッサールに對するカントの優越を依然として信ぜざるを得ない。固より私の謂



ふのは新カント學派のことでない。新カント學派も感性的なもの物質的なもの、事實的なものを顧みないことでは、現象學と同一の轍を履むものである。そしてそこに現代哲學一般に對するマルクス主義的唯物論の批判の契機のひとつがある。

けれども山内氏の著書に於ける學術的なもの、それに關聯する現象學の若干問題を學問的に詳論することは他の場所に譲らう。ともあれ、我々にとつてもフッサールについての我々の見地からの「仕事の本」が邦語によつて現はされことは大なる喜びでなければならぬ。

(岩波書店刊、定價參圓)

※第十巻の人名表記について、

Nietzsche ニーチェは「ニイチェ」が標題にもあるが、「ニーチェ」に統一する。

Cassirer カッシーラーは「カッシーレル」が一箇所あるが、「カッシーラー」に統一する。

Scheler シェーラーは、二箇所「シェーレル」があるが「シェーラー」に統一する。

Spengler シュペングラーは二箇所「シュペンゲレル」があるが「シュペングラー」に統一する。

Schopenhauer ショーペンハウアーは「ショーペンハウエル」と「ショーペンハワー」があるが

「ショーペンハワー」に統一する。

Gentile ジェンティイレは「ジェンティイレ」があるが「ジェンティイレ」に統一する。

Heidegger ハイデッガーは三箇所「ハイデッゲル」であるが、「ハイデッガー」に統一する。

Maine de Biran メーヌ・ド・ビランは「メーヌ・ドウ・ビラン」があるが「メーヌ・ド・ビラン」

に統一する。

Husserl フッサールは「フッセル」があるが「フッサール」に統一する。

Plekhanov プレハノフは「プレハノフ」の方が多いため「プレハノフ」に統一する。

Hölderlin ヘルダーリンは「ヘルデルリン」があるが「ヘルダーリン」に統一する。  
Montaigne モンテーニユは「モンテエニユ」があるが「モンテーニユ」に統一する。  
Jaspers ヤスパースは「ヤスペルス」があるが「ヤスパース」に統一する。

Leibniz ライプニッツは「ライプニツ」と「ライプニッツ」があるが後者は一箇所のみであるので「ライプニツ」に統一する。

Rickert リッケルトは一箇所「リッケルト」であつたが「リツカート」に統一する。  
Rousseau ルソーは一箇所「ルソオ」であつたが「ルソー」に統一する。

「四七」ページ「アイスキロス」は「アイスキュロス」に換える。

Dostoevski ドストエフスキーは、「ドストエフスキー」は一箇所、「ドストイエフスキー」が五箇所であるので、「ドストイエフスキー」に統一する。

※巻数を示すローマ数字はすべてアルファベット「A-Z」に代えてある。

いくつかあるギリシャ文字は TekniaGreek フォントで正しく表示される。

# 後記

第十卷の編者久野収氏による各編の初出といくつかの解説を摘録しておく。

## 初出

マックス・シェーラー 『新興科學の旗のもとに』 第二卷第五号 1929 (昭和4) 年5月

方法と順序 『新興科學の旗のもとに』 第二卷第六号 1929 (昭和4) 年6月

現象學敍説 『思想』 第八八号 1929 (昭和4) 年9月

辯證法とその俗流化 『經濟往來』 1929 (昭和4) 年11月

ヘーゲルの辯證法とレーニン 『新興科學の旗のもとに』 第二卷第一二号 1929 (昭和4)

年11月

ハイデッガーの存在論 『中央公論』 第五〇四号 1930 (昭和5) 年1月

資本論の冒瀆 『中央公論』 第五〇五号 1930 (昭和5) 年2月

近代科學と唯物辯證法 『プロレタリア科學』 1930 (昭和5) 年2月

ニーチェ 岩波講座『世界思潮』 第一〇分冊 1930 (昭和5) 年3月

唯物論は如何にして觀念化されたか 『思想』 第九七号 1930 (昭和5) 年6月  
ヘーゲル復興とその方向 『中央公論』 第五一八号 1931 (昭和6) 年3月  
時代と世代 『改造』 第十三卷第八号 1931 (昭和6) 年8月  
ヘーゲルは如何に現代に生きるか 『讀賣新聞』 1931 (昭和6) 年11月7,10,11日  
キエルケゴールと現代 『讀賣新聞』 1931 (昭和6) 年12月15～19日  
拙著批評に答ふ 『思想』 第一二四号 1932 (昭和7) 年9月  
哲學の衰頹と再建の問題 『中央公論』 1932 (昭和7) 年9月  
哲學者の定義による人間 『經濟往來』 1933 (昭和8) 年1月  
不安の思想とその超克 『改造』 1933 (昭和8) 年6月  
ハイデッガーと哲學の運命 『セルパン』 1933 (昭和8) 年11月  
歴史的意識と神話的意識 『心境』 創刊号 1934 (昭和9) 年2月  
新しい人間の哲學 『文藝』 改造社版第二卷第七号 1934 (昭和9) 年7月  
ニーチェと現代思想 『經濟往來』 1935 (昭和10) 年3月  
現代の浪漫主義について 『中央公論』 1935 (昭和10) 年6月

非合理主義的傾向について『改造』第十七卷第九号 1935（昭和10）年9月

西田哲學の性格について『思想』第一六四号『西田哲學特集』1936（昭和11）年1月

哲學ノート『知性』1939（昭和14）年1月より同年九月まで八回（六月は休載）、ただし

七月第六回は『構想力の論理第一』に序として掲載された序文の原形である。

デカルト覺書『文學界』1942（昭和17）年1、2月号に連載

ベルグソンについて『改造』1941（昭和16）年2月

山内得立著現象学叙説『中央公論』1939（昭和4）年9月

現象學敘説 この論文は、山内得立『現象學敘説』（岩波書店、昭和四年七月）の現象学解釈に  
 対する著者の根本的異論の提出であり、山内氏はただちに、「拙著『現象學敘説』について」（『思想』第八九号、昭和四年十月）を執筆して、自己の立場に釈明をくわえなければならなかった。

資本論の冒瀆 著者の批判した論文は、二木保幾「マルクスの價值論に於ける平均觀察と限界

原理との矛盾」(『中央公論』昭和四年十二月)であり、二木論文は、昭和前期の論壇の大きなテーマであつた価値論争のくちびの一つになつた重要論文であつた。当時の哲学者のほとんど全部が、経済学における最重要な哲学問題であるにもかかわらず、価値論争に指一つそめえなかつた現実ばなれの中で、著者は哲学者として、マルクス主義を擁護する側から、この論争に参加したほとんどただ一人の学者であつた。

唯物論は如何にして觀念化されたか 第三卷後記でふれられた服部之総の三木哲学批判に答えるために、山崎謙、秋沢修二両氏と共同署名のもとに発表された三部作の第一部である。その成立の事情については、著者自身のつぎの「まえがき」がよくかたつてゐる。

「本誌前號に於て服部之總氏は「觀念論の粉飾形態」と題して「三木哲學の再批判」を公表された。それは説教の模範であり得るとしても、哲學の何物でもない。服部氏はそこに於て、坊主は觀念論と同じやうに唯物論をも雄辯に説教し得る、といふことを示されたに過ぎない。凡そ眞面目に思惟し、自分で何事かを研究し得る者は、かくの如き唯物論の觀念論的説教の「手品」の種が何處にあるかを極めて容易に發見することが出來たであらう。私はそこで最初には服部氏の「再批判」に對して答ふべ

き義務も必要もないと考へてゐた。しかるに間もなく二つの服部氏反批判の論文が私のもとへ届けられるに及んで、私は今これらの論文を發表する責任上、自分でも何か簡単に前置きを書かねばならぬことになつた。かくて本篇は三つの部分から組立てられてゐる。第一部は私自身の、第二部は山崎謙の、第三部は秋澤修二の書いたものである。全體の統一をはかるために私は他の二部についても若干加筆しておいた。兩筆者にお詫びしておく。科學に於て如何に我々が協同し得るかのひとつの例を本篇は與へることとならう。」

ヘーゲルは如何に現代に生きるか 当時、著者はヘーゲル百年忌を記念して成立した「國際ヘーゲル連盟」の日本支部責任者の位置につき、『ヘーゲルとヘーゲル主義』『スピノザとヘーゲル』『ヘーゲル哲學解説』などを編集した。本論は、その就任声明だと考えられてよい。著者が責任者の任務を引きうけたのは、ヘーゲル学者としての著者の実力とともに、著者のハイデルベルク留学時代の友人、ヘルマン・グロックナー——國際ヘーゲル連盟本部責任者——の依頼によつたのであらう。



拙著批評に答ふ 第六卷後記でふれられたように、本論は、本多謙三『哲學の新轉向——三木氏の歴史哲學について——』への反批判である。

底本：三木清全集第十卷 1967年7月17日岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2008.4.16