

三木清全集 第三卷

岩波書店刊より

唯物史觀研究

唯物史觀と現代の意識

社會科學の豫備概念

觀念形態論

目次

唯物史觀と現代の意識	一
序	三
人間學のマルクスの形態	五
マルクス主義と唯物論	四二
プラグマチズムとマルキシズムの哲學	七八
ヘーゲルとマルクス	一九
社會科學の豫備概念	一五七
序	一五九
問の構造	一六一
解釋學的現象學の基礎概念	一八六

科學批判の課題	二二一
理論 歴史 政策	二五三
有機體説と辯證法	三〇五
唯物論とその現實形態	三三四

觀念形態論	三六七
-------	-----

序	三六九
歴史主義と歴史	三七九
認識論の構造	四一三
形式論理學と辯證法	四三八
科學の發展の制限とその飛躍	四六二
自然科學の社會的規定性	四九二
後記	五二二

唯物史觀と現代の意識

序

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

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

理論を抽象する、といふことである。私はこのことをマルクスから學んだ。それは實にマルクスが「歴史的抽象」(historische Abstraktion)と呼んだところの過程である。――我々は更に更に多くのことをマルクスから學び得るしまた學ばねばならぬであらう。

ここに收められた諸論文の成立に機會を與へられた河上肇博士並びに京都帝國大學經濟學批判會の諸氏に對して私は今また改めて謝意を表したいと思ふ。

千九百二十八年四月十六日 東京に於て

人間學のマルクスの形態

一

人間の生活に於ける日常の經驗はつねに言葉によつて導かれてゐる。普通の場合ロゴスは人間の生活をあらかじめ支配する位置にある。我々は通常我々の既に有するロゴスの見地から存在と交渉する。我々は我々の經驗するところのものが言葉をもつて語られ得るやうに、言葉によつて解決され得るやうに、恰もその仕方に於て存在を經驗するのである。經驗の斯くの如き仕方から私は私の基礎經驗と呼ぶものを區別する。日常の經驗がロゴスによつて支配されてゐるのに反して、基礎經驗はロゴスに指導されることなく、却てみづからロゴスを指導し、要求し、生産する經驗である。それは言葉の支配から獨立であるといふ意味でひとつの全く自由なる、根源的な經驗である。しかるに經驗はロゴスに於て表現されることによつて救はれ、公共性を得て、安定におかれることが出来るから、我々の經驗がロゴスの指導のもとに立つてをり、また立つことが

出来る限り、我々には何の不安も起ることがない。最も公共的なロゴスである常識にとづいて凡ての存在と關係し、常識の言葉の解決し得るやうにあらゆる存在と交渉する普通の生に、不安の屬することがないのは當然であらう。基礎經驗はその本來の性格として既存のロゴスをもつて救済され、止揚され得ぬものである、したがつてそれはその存在に於て不安であるであらう。ロゴスは經驗を固定し、停止せしめる作用をするのであるが、ロゴスの支配し能はぬ根源的な經驗は動性として存在するの外ないであらう。不安的動性は基礎經驗の最も根本的な規定であらねばならぬ。言葉は經驗を救ひ、それを公にすることによつて、それに謂はば光を與へるのであるから、在來の言葉をもつて表現されることを拒むところの根源的な經驗はそれに對して闇として經驗されるであらう。基礎經驗は現實の經驗としてはひとつの闇である*。

* 拙稿、解釋學的現象學の基礎概念（「思想」第六十三號）〔本巻收録〕参照。

私は基礎經驗の名を借りて或る神秘的なるもの、形而上學的なるものを意味しようと欲するのではなく、むしろまさにその反對である*。それはひとつの全く單純なる、原始的なる事實に對する概念である。私は在る、私は他の人々と共に在り、他の事物の中に在る。これを經驗の最も基本的な形式と見做すとき、私は私以外の事物及び人間の存在そのものが私の意識に依存する、と

は主張してゐないのである。世界の存在は固より私自身の存在と同じやうに根源的であるであらう。然しながら、私は基礎經驗の概念をもつて素朴實在論的思想から私を明確に、決定的に分離せしめようと思ふ。我々をめぐつて在る世界の存在は、例へばかの物自體の如く、我々の交渉から全然獨立に、自體に於て完了した存在を保つてゐるのでなくして、却てそれは我々の交渉に於て初めてその存在性を顯はにする。人間が他の存在の中に在る仕方は植物が他の植物に圍まれてゐる關係とは異つてゐる。人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この關係の故に、そしてこの關係に於て、存在は彼にとつて凡て有意味的であり、そして存在の擔ふところの意味は、彼の交渉の仕方に應じて初めて具體的に限定されるのである。存在は彼の交渉の過程に於て意味を具現してゆき、そしてかかるものとして現實的になつてゆく。それのみではないのである、人間そのものの存在もまた實にこのやうな交渉の關係に於て初めて自己みづからに對して現實的になり、このやうな交渉の過程に於て次第に自己みづからに對して現實的になつてゆく。約言すれば、人間は他の存在と動的雙關的關係に立つてをり、他の存在と人間とは動的雙關的にその存在に於て意味を實現する。存在は我々の交渉に於て現實的になり、そしてそれに即して我々の存在の現實性は成立する。かかる關係を有することがまさしく人間の根本的な規定であつて、その

故にこそ人間は彼の世界を所有する存在であるのである。^{**}嘗て屢述べたやうに、人間は「世界に於ける存在」である、これに反して植物の如き存在は彼の世界を持つと云ふことが出来ない。ところで経験とは一般に右の動的雙關的關係の構造の全體の名であり、基礎経験とはその特殊なもの、即ち存在に對する人間の交渉の仕方が既に在るロゴスによつてあらかじめ強制されることなきものを意味するのである。

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

** マルクスも云つてゐる、「(私の環境に對する私の關係——〔交渉的關係 *Verhältnis*]——が私の意識である。)關係の存在するところ、それは私にとつて存在する、動物は何物に對しても關係せずそして一般に關係しない。動物にとつては他に對する彼の關係が關係として存在しない。」 (Marx-Engels Archiv, Band S. 247)

基礎經驗に對するロゴスに於て私は二つの種類若くは段階を區別しようと思ふ。第一次のロゴ

スは基礎經驗をなほその直接性に於て表現する。アントロポロギー（人間學）は、最初にそして原始的には、第一次的なロゴスに屬する。ここにアントロポロギーとは人間の自己解釋の謂である。人間は彼の生活の過程に於て彼みづからの本質に關して何等かの仕方に於て解釋を與へるやうに餘儀なくされるに到る。この解釋の仕方そのものは彼の基礎經驗によつてつねに必然的に一定の方向に決定される。人間は、したがつて彼の基礎經驗も、固より歴史的社會的に限定されて在るのであるから、彼の自己解釋はまた言ふまでもなく歴史的社會的な限定のもとに立つてゐる。それ故にひとはアントロポロギーが抽象的一般的な形式に於て恰も永遠の體系として成立するものであるかの如く考へてはならない。在るものはただ具體的な歴史的なるアントロポロギーである。各の時代に屬する人間は彼に特有な仕方に於てのみ存在に對して根源的に交渉することが出来る。この交渉の仕方に於てまさしく存在は彼に對して現實的になるばかりでなく、そしてそれと同時に彼はまさしく彼の存在をその存在に於て自覺し、把握する。彼が、例えば、特に感性的活動といはるべき性格を有する交渉の仕方をもつて絶えず存在と交渉するのであるならば、彼は恰も斯く交渉することに於て、自己の存在を感性的實踐的な存在として理解するに到るであらう。アントロポロギーは生の根源的な具體的な交渉の中から直接に産れる口

ゴスであつて、私がそれを第一次的なロゴスと名づける理由はそこにある。然るにひとたびこのロゴスの産出されるや否や、それは却てみづから主となつて、人間の生活のあらゆる経験を支配し、指導することとなる。それは我々の生の現實の中に織り込まれ、我々の行動も制作もこのロゴスの見地から意味づけられ、實行され、更に進んでは、我々の生の表現も生産もただその見地からしてのみ認識され、評價されるのである。即ち人間が彼の存在そしてその本質を如何に解釋するかは、彼の生に於ける實踐また生についての認識の仕方を規定するところの最も根本的な根源である。然しながら、人間に關するロゴスの斯くの如き支配的な力も勿論その限界をもたねばならぬであらう。生の基礎経験から生れ、その把握として、表現として、この基礎経験そのものを活かし、發展させることに役立つことの出來たロゴスは、それが絶對的な專制的なる位置を占めることによつて、今は却て生そのものを抑制し、壓迫するに到る。變化し運動する生に於ける基礎経験が或る強度と擴延とに達するとき、それはもはやロゴスの壓迫に堪へることが不可能となり、却てこの舊きロゴスに反對し反抗して、みづから新しきロゴスを要求する。我々はここにひとつの辯證法的なる關係を發見し得るであらう。基礎經驗の發展形式としてその發展を促進せしめるロゴスは、基礎經驗の發展が一定の段階に到達するに及んで、その

發展に對する桎梏に轉化する。^{*} ロゴスと基礎經驗との間の矛盾、それに伴ふアントロポロジーの變革はかくして或る時には徐々にそして他の時には急激に生起するのである。私はこの過程を、ロゴスの第一次變革過程と名づけるであらう。

* 1) 1) 私は發展形式 (Entwicklungsform) といふ語をマルクスが彼の唯物史觀を規定した句 (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort.) の中から轉用した。

第二次のロゴスを私はイデオロギーの概念をもつて總括しよう。それにはあらゆる種類の精神科學あるひは歴史的社會的科學が屬する。イデオロギーと第一次的なロゴスとの相違は、後者が基礎經驗をなほその直接性に於て表現するのに反して、前者はそれを媒介者を通じて把握するところにある。この媒介となるものはその時代の學問的意識、哲學的意識であつて、私の謂ふ *par excellence* なる「公共圏」に外ならない。經驗を救ふといふロゴスの課題は、それが客觀的な公共性を得ることによつて初めて満足に解決されるのであるが、かかる公共性に對するロゴスの衝動は、それがその當時の學問的もしくは哲學的意識によつて「基礎付けられ」、「客觀化される」ことに努力することを意味するのである。それ故に我々は、人間の自己解釋 (Selbstausslegung) としてのアントロポロジーに對立させて、イデオロギーを人間の自己了解

(Selbstverständigung) として規定し得るであらう。イデオロギーに於ては經驗の表現は夫々の時代の學問または哲學によつて媒介され、それらのものによつて客觀的に限定されてゐる。これに反して第一次のロゴスは生の根源的な交渉の中から直接に生れてそれを直接に反映し、自己みづからのうちには基礎付けられ、客觀化されることに對する要求はいまだ顯はでないのである。固よりこのものと雖も、それがロゴスである以上、客觀性への要求はそれ自身の中に含まれてゐるのであつて、それが自覺される場合このものはただちにイデオロギーにまで發展するであらう。アントロポロギーは最初にそして原始的にはひとつの第一次のロゴスであるけれども、しかしそれはイデオロギーの形態に於て存在することが出來、そしてまた事實上時としてはかかるものとして存在して來た。然しながら、それが人々から殆ど全く見逃されてゐる、そして私がここに特に高調しようとする重要な役目を演じて來たのは、多くの場合第一次のロゴスとしてである。アントロポロギーは、恰もカントのシェマティスムスに於ける時間が直觀と範疇とを媒介するやうに、基礎經驗とイデオロギーとを媒介する。けだしそれは、一方では、生の交渉の中から直接に産れるものとしてそれ自身或る意味では基礎經驗そのものであり、そして他方では、それは既にそれ自身ロゴスとして他の意味ではイデオロギーに屬するが故に、能く兩者を媒介するこ

とが出来るのである。このやうに媒介することに於て、アントロポロジーの構造は、イデオロギーの構造を規定することとなる。そしてまさにそこに人間學が第一次のロゴスとして有する機能の全き重要さは横はつてゐる。そしてその意味に於てまさしくそれはあらゆる歴史的社會的科學の基礎であると云はれることが出来る。けれどそれにも拘らず、最も注意すべき事柄は、各のイデオロギーにあつてはその構造を規定するアントロポロジーが直接には顯はでないといふことである。むしろイデオロギーの堅き概念の組織を破壊することによつてその根柢をなす隠れたるアントロポロジーは發見され得るのが普通である。アントロポロジーはイデオロギーの成立にあたつてその規定力としてはたらいてゐる、しかしひとたび後者が成立し終るや否や、前者みづからは後者の中に埋没し没入してしまふ。私は今これらの事情を多少詳細に分析してみよう。

精神科學は生、殊にそれに於ける實踐そのものの中から出生し、成長した。この學問の分化は生の分化、殊にその實踐の領域に於ける分化によつて規定されて來た。^{*}精神科學の對象をなす歴史的社會的存在は人間を基體として成立する世界である。自然は言ふまでもなくその缺くべからざる要素であるに相違ないが、それはただ人間と交渉し彼の生と關係する限りに於てのみこの世界へ這入つて來ることが出来る。歴史はひとつの人間的な、人間中心的な世界である。

純粹なる自然主義の立場にとつては一般に歴史は存在し得ない。歴史的世界は人間がそれを作るところの、作りつつあるところの、そして彼がみづからその中に住むところの世界である。人間はこの世界に單に對立するのではなく、却て絶えず彼自身その基本的なる契機としてそれと密に交渉する、——それは「對象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である、——したがつてそれは彼にとつて彼がそれと交渉するところの具體的な仕方を離れては現實的になることが絶對的に不可能であるであらう。そしてそれ故にこの世界に向ふところの認識もこの具體的な交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現實の通路も見出すことが出来ぬであらう。精神科學と生との不離なる關係は根本的にはここにその深き根據をもつてゐると考へられる。ところで歴史的社會的存在界を構成する者として、そして同時にそれと交渉する者として、人間は、單に精神ではなくむしろ精神物理的統一であり、單に思惟する主觀でなく却て意志、感情、表象のあらゆる方面に自己を表現する統一的主體である。精神科學の對象が生の交渉を離れて現實的になり得ぬ以上、またそれを離れてこの學問の認識は對象への現實の通路をもつことが出来ぬ以上、この學問に於て認識主觀と云はるべきものは、單に表象し思惟する主觀でなく、具體的な全體的存在の人間であることは明白であるであらう。この學問の領域に於て嘗て偉大な

る業績を爲し遂げた人々の多くが單なる理論家でなく同時に強大なる實踐家であつたことも同じ理由からむしろ當然のこととして感ぜられるであらう。さて、人間は彼が存在と交渉する仕方に応じて直接に自己の存在を把握する。彼は存在を語ることに即してそれに於て自己を語る。——一切の物は、人間の交渉を受ける程度に應じて、人間にとつて見ゆるものとなり、即ち初めて物となり、ここに於てその稱呼、その名稱を與へられるのであるが、その場合、ノアレによれば、「固有の人間の活動が原本的語根の内容として留まるのである。^{*}」——この過程に於て彼が自己を語るところの言葉即ちアントロポロジーが生れると共に、このロゴスはひとつの獨立なる力となり、彼の經驗の先導となり、支配者となる。このとき彼の經驗する存在は凡て人間學的なる限定のもとに立つこととなる。かやうにして、高次のロゴスである歴史的社會的諸科學が自己の研究の出發點に於て與へられたる現實として見出すところのものは、つねに既に斯くの如く人間學的なる限定のもとにある存在に外ならないのである。そしてそれ故に存在がこれらの學問に向つて提起する課題は、基礎經驗と人間學との間に矛盾の存在してゐない限りに於て、それは同時にアントロポロジーがそれらに對して提出する課題を意味するであらう。したがつてまたその限りに於ては、イデオロギーが存在の問題を残りなく解決し終るならば、それはやがてアントロポ

ギ―がそれに課する限りの問題を解決することにもなるであらう。アントロポギ―とイデオロギ―との間にこの場合にあつては矛盾が存在しない。そこで後者が一の完了した、客觀的な體系として組織されるとき、前者はこのものに於て完全に表現され、かくしてそれは安定を得て後者の中に埋没し没入してしまふ。イデオロギ―の概念體系に於てその構造を規定するアントロポロギ―が何故に直接に顯はでないかは明瞭になつた。尤も基礎經驗と人間學との間に矛盾の存在する場合、若くはイデオロギ―が存在の問題を満足に解決してゐない場合、アントロポロギ―がこれらのものの間にあつてひとつの獨立なる力として、自己の存在を維持し、主張しようとするのは論ずるまでもないことであるであらう。さて、ひとたび成立したところのイデオロギ―は我々の生活に徹底的に干渉するに到る。我々はその立場からのみ存在と交るやうにさせられ、その解決し得る問題のみを存在に於て見るやうに強ひられる。それは固より經驗の客觀的な表現であり、把握であるが故に、それは恰も斯く干渉することに於て、むしろ經驗を導き、教へ、それを活かし、發展させるに役立つことが出来る。然しながら經驗の發展が一定の段階に達するとき、斯く干渉することは、却てまさしくその根源的な發展を拘束し、妨害することとなる。即ちイデオロギ―は經驗の發展形式からその桎梏にまで轉化する。ロゴスと經驗との間の

この辯證法的なる關係に於て、イデオロギーの變革の運動は時としては緩慢にそして時としては急速に成就されるのである。私はこれをロゴスの第二次變革過程と呼ぼうと思ふ。我々はこの素晴らしい革命を見る。數世紀に亙つて大伽藍の如く聳えてゐた概念體系が徐々に動搖を始め、昨日まで帝王の如く君臨してゐた思想體系が一朝にして權威を失墜する。人々はかの文藝復興期に於ける、かの啓蒙時代に於ける變動を想ひ起してみるのが好い。然るにこのやうな目覺しい變動を觀察するにあつて、ひとはこの過程の根柢に横はつてゐるひとつの決定的なる要素を見落してはならない。アントロポロジーは基礎經驗とイデオロギーとを媒介するのであるが、イデオロギーの變革はまたアントロポロジーの變革によつて媒介される。イデオロギーが自己の研究を出發するに際して直接與件として見出すところの現實がそもそも既に人間學的なる限定のもとにある限り、それと經驗との間の辯證法的なる運動は、アントロポロジーの運動によつて媒介されることなくしては起り得ないであらう。高次のロゴスの變革は低次のロゴスの變革によつて規定される。ロゴスの第一次變革過程が既に行はれた後、あるひは少くとも現に行はれつつある場合でないならば、ロゴスの第二次變革過程は生ずることがない。前者の運動は後者のそれに比して、見たところ顯著でないために、人々に氣附かれぬことが多いけれども、それだけそれは一層直接

的であり、一層浸透的であり、一層普遍的である。イデオロギーの目目を惹くに足る變化も、若しそれがこのやうな基礎を缺いてゐるならば、眞實でなく、現實的でもなく、却てただ既成概念の整理であり、折衷であり、修正と補足であるに過ぎない。苟も根本的な、徹底的な、生命あるイデオロギーの變革に際しては、ひとはその背後に、たとひそれが顯はでないにせよ、必ずアントロポロジーの本質的な變革を見逃すことが出来ぬであらう。

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

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

人間學の位置と意義とは右の敘述によつて極めて簡單ながら明かにされた。そして私はそれによつて同時に私の當面の問題である唯物史觀の解釋に關して必要な手懸りを捉へ得たかのやうに思ふ。唯物史觀は言ふまでもなくひとつの——右に規定した概念の意味に於て——イデオロギーである。それは如何なる基礎經驗にもとづき、如何なる人間學——このものは勿論唯物史觀の概念體系そのものに於ては直接に顯はでないが、——に倚つて組織されたイデオロギーであるであらうか。斯く問ふことは、唯物史觀をひとつの固定したドグマとして單純に信奉するのでなく、それをひとつの凝結した體系として外面的に批評するのでもなく、却てそれをひとつの生ける

生命として根本的に把握するためには避くべからざることであると私は信ずる。アリストテレスやマキアヴェリの政治學が彼等のアントロポロギーを除いて理解されないやうに、唯物史觀はアントロポロギーのマルクスの形態を先づ認識することなしには到底完全に理解され得ないのである。若しこのイデオロギーに對して人間學が有する重要な意味を認めないならば、マルクスの『フオイエルバッハに關するテーゼ』について「新しい世界觀の天才的な萌芽を藏してゐる最初の文書としてこの上なく貴重なるものである」、とエンゲルスが云つた言葉の意味は十分に理解され得ないであらう。我々はこの貴重なる文書に於てマルクスの人間學に出會ふ。唯物史觀は一箇の獨立した、特色ある人間學の上に立つ世界觀である。それ故にこそそれは、ひとり經濟學者にとつてばかりでなく、また哲學者にとつて、そしてむしろあらゆる人間にとつて研究さるべき事柄なのである。唯物史觀は今やひとつの現實である。何人もこれと對質すべく迫られてゐる。

二

「ドイツにとつては宗教の批判は本質に於ては終つてゐる、そして宗教の批判はあらゆる批判

の前提である」、といふ語をもつて、マルクスは千八百四十四年『ヘーゲル法律哲學批判』の序論を書き起してゐる。一切の批判、從てまた經濟學批判の、前提であると考へられた宗教批判の仕事は實にフオイエルバッハによつて爲されたのである。彼が彼の劃期的な著述『キリスト教の本質』に於て遂行したこの仕事は、若いマルクスによつて全き情熱をもつて迎へられた。エンゲルスは後年、「この書が齎した救ひの力がどのやうなものであつたかは、みづからこれを體驗した者でなければ想像がつかぬ。世を擧げて感激した、我々は皆ひとときはフオイエルバッハの徒であつた」、と告白してゐる。フオイエルバッハの宗教批判はいつたい何を爲し遂げたのであらうか。それに於て何がマルクス及びエンゲルスにかくも決定的な影響を與へたのであるか。

フオイエルバッハの宗教批判に於て發見されたのは人間である。彼によれば、宗教は人間と動物との本質的な差異に基礎をもつてゐる、動物は如何なる宗教もたない。人間と動物との本質的な區別は意識にある。しかるに嚴密な意味に於ける意識はそのものにとつてその種あるひはその本質性が對象であるところにのみ存在する。このやうな意識は無限なるものの意識と離すことが出來ぬ、制限された意識は本來の意味に於ては何等の意識でもない。無限なるものの意識に於ては意識にとつて自己の本質の無限性が對象である。對象に於て人間は自己みづからを意識

する、對象の意識は人間の自己意識である。ところで宗教は無限なるものの意識である。従てそれは人間の、有限な、制限された彼の本質についてではなく、却て彼の無限なる本質についての、意識のほかの何物でもあり得ない。神的本質とは人間の本質の他のものではなく、しかし個人的な現實的な人間の制限から離れて、對象化された、即ちひとつの他の、彼とは異なる、獨立の存在として直觀され、崇拜された、人間の本質に外ならないのである。主觀的に若くは人間の側に於て本質の意義をもつものは、また客觀的に若くは對象の側に於て本質の意義を有する。神的本質のあらゆる規定はそれ故に人間の本質の規定である。宗教は人間の本質的な規定を人間から引離してそれを獨立なる本質として神化する。このとき單に人間の悟性的規定、道德的规定が神の規定として對象化されるばかりでなく、また特に彼の感情的、感性的規定が神のものとなされるのである。神は愛である、といふのは、人間の愛が神的なものであることであり、神は悩み、感ずる神である、と教會が教へるのは、人間の苦惱や感覺やが神的本質のものであるのを意味する、三位一體の教理は人間の性愛や友情の投射である。このやうにして我々は、「神學の祕密は人間學である」、と云ひ得るであらう*。宗教は人間の本質の自己内に於ける反射であり、反映である。人間は彼に對立する存在として神を自己に對せしめる。人間があるところのものは神

ではなく、神があるところのものは人間でない。神と人間とは兩極端である。然しながら、眞實を言へば、それをもつて宗教が成立するところのこの對立、この乖離は人間と彼自身の本質との乖離である。「人間——これが宗教の祕密である——は彼の本質を對象化し、そして然る後ふたたび、自己を、この對象化された、ひとつの主體、ひとつの人格にまで轉化された本質の封象とする。」「この過程に於て神的本質は萬能なる絶對者として人間に臨むに到る。然しながら彼に對する對象の力は彼みづからの本質の力に外ならない。感情の對象の力は感情の力であり、理性の對象の力は理性そのものの力であり、意志の對象の力は意志の力である。かくの如く、宗教は「人間の自己分離」であり、ヘーゲルの的に表現するならば「人間の自己疎外」(die menschliche Selbst entfremdung)である。

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

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

宗教の祕密を暴露することによつて見出されたものは人間であつた。神とは何か、といふ從來の神學の根本問題は、神とは人間である、といとも簡単に答へられたのである。「人間を否定す

るのは宗教を否定するの謂である*。」人間が宗教を作るのであつて、宗教が人間を作るのではないのである。我々はここにひとつの全く重大なる轉換を見定めずにはゐられないであらう。「宗教の批判は人間を迷ひから醒めしめ、それによつて彼がひとりの覺醒した、理性に達した人間の如くに考へ、行ひ、彼の存在を形造り、それによつて彼が自己みづからの周圍を、またかくて彼の眞實の太陽の周圍を運動するやうにせしめる。宗教はただ、人間が自分自身の周圍を廻轉してゐない間、人間の周圍をめぐる幻想的太陽に過ぎない*。」今や人間は自己みづからの上に立つことが可能になつた、彼は自己みづからを中心として廻轉し始めねばならない。彼は彼が宗教に與へることによつて失つた彼の本質を取戻すために、神へではなく彼自身へ正當に復歸すべきである、といふのがフォイエルバッハの仕事の當然の歸結である。マルクスは云つてゐる、「宗教の批判は、人間が人間にとつて最高の存在である、といふ教義をもつて終る、したがつてそれは、その中では人間が一の賤められた、隷從させられた、見棄てられた、輕蔑すべき存在であるところの一切の關係を覆さうとする無上命令をもつて終る***。」——ついでながら、彼が『資本』に謂ふ「自由の王國」はかかる顛覆の完成された状態であらう。——宗教の批判は人間を超人間的な外部的な力への隷屬から救ひ、彼をして彼自身が產出した關係によつてみづから束縛

されることから自由ならしめることを絶對的に命令するのである。「それ故に眞理の彼岸 (das Jenseits der Wahrheit) が消滅した後には、此岸の眞理 (die Wahrheit des Diesseits) を建設することが歴史の任務である。人間の自己疎外の神聖なる姿が面被を剥がれてしまった後には、その神聖ならぬ姿に於ける自己疎外の面被を剥ぐといふことがまづ歴史に仕へる哲學の任務である。天國の批判はかくして地上の批判に、宗教の批判は法律の批判に、神學の批判は政治の批判に變じて来る」、とマルクスは考へたのであると。

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

** Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, Hrsg. v. Mehring, I. Band, S. 385.) .

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

批判の原理はフオイエルバッハにとつて人間であつた。「新しい哲學は、人間を、人間の土臺として自然をも含めて、哲學の唯一の、普通の、最高の對象とする——人間學をそれ故に、生理學をも含めて、普遍學とする。」「宗教のイデオロギーはただその根柢であるアントロポロギーによつてのみ批判されることが出来る。神學の祕密が人間學であるやうに、思辨哲學の祕密は神

學である。ヘーゲルの哲學は神學の敎説の最も合理的なる表現に外ならない。したがつて哲學のイデオロギーはまたその基礎をなすところのアントロポロギーによつて最もよく批判され得るであらう。ところでフォイエルバッハに従へば、人間とは最も現實的な原理の謂である。彼は『キリスト敎の本質』の第二版の序文の中で、彼の批判の仕事を回顧して「この哲學はスピノザの實體、カントやフィヒテの自我、シェリングの絶對的同一者、ヘーゲルの絶對精神、簡單に言へば抽象的な、ただ思惟され若くは想像されたるのみなる存在ではなく、却てひとつの現實的な、あるひはむしろ最も現實的な存在、即ち人間を、したがつて最も實證的な實在原理を、その原理としてもつ[＊]」、と記してゐる。イデオロギーの批判は、單にその内的矛盾、その理論的困難を指摘するといふが如き、形式的な、抽象的な道を辿るべきでなくして、その現實的地盤を明瞭にして、それと具體的存在との聯關を決定することによつてのみ行はれることが可能である。「哲學はかくして自己みづからを始點とせず、却てその反對を、非哲學を始點とすべきである。」「哲學の端初は神でなく、絶對者でなく、絶對者若くは理念の客語としての存在でもない、——哲學の端初は有限なるもの、限定されたもの、現實的なものである。^{＊ ＊ ＊}」イデオロギーの批判が、一のイデオロギーに他のイデオロギーを、一の理論に他の理論を對立せしめ

ることをもつて始めらるべきではなく、あらゆる理論、凡てのイデオロギーの現實の土臺を吟味することをもつて始めらるべきである、といふことは、フオイエルバッハがマルクスに教へた最も重要な思想である。

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

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

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

然しながら人間を一切の隸屬的關係から解放するために、マルクスが要求した全面的なる批判は、フオイエルバッハの哲學の範圍内で遂行されることが不可能であつた。フオイエルバッハは神學のイデオロギーをその根柢に横はるところのアントロポロギーに解消した。アントロポロギーをもつて彼は神學の完成と考へられたヘーゲルの思辨哲學に反對した。それにも拘らず彼のアントロポロギーは神學と完全な分離をしてゐないのである。神學が彼の人間解釋をあらかじめ一定の方向に規定してゐる。彼が分析したのは神學と關係する限りに於ての人間である。彼は現實の人間の存在そのものが何であるかを根源的に研究することなく、却て宗教に於て反射される限りの人間が如何なるものであるかを、神學を手懸りとして研究してゐるのに過ぎない。フオイ

エルバツハは人間の本質がどこまでも宗教的なものであると見做し、宗教こそ人間と動物とを區別する標準であると考へる。そこでは人間に於ける宗教の最も決定的な支配が既に豫想されてゐる。この點に於て彼のアントロポロギ―は思辨哲學と共通の前提に立つてゐると云ふことが出来る。そこでマルクスが、「ドイツの批判は、その最近の努力にいたるまで、哲學の地盤を去らなかつた。それはその一般的哲學的前提を吟味するどころか、その全體の問題は却て一定の哲學的體系、即ちヘーゲルの體系の地盤の上に成長してゐるのである。その答に於てのみならず、既に問題そのものに於てひとつの神祕化が存した」、と評してゐるのは正當であらう*。尤もフオイエルバツハは感性と感覺とを著しく重んじはしたが、そしてそこにヘーゲルとの相違はあるのであるが、しかし彼はこれらのもののものをさへ直ちに宗教的に解釋して少しも怪しまなかつたのである。「人間はかくして、彼が動物の如く制限された感覺論者でなく、絶對的な感覺論者であるといふことによつてのみ、人間である。此れまたは彼れの感覺的なものでなく、一切の感性的なるもの、世界、無限なるものが、しかもそれが純粹にそれ自身のために、即ち美的享樂のために、彼の感官、彼の感覺の對象であることによつてのみ、人間は人間である*。」私はこの文章に於てロマンティクの基礎經驗が雄辯に語られてゐるのを見逃すことが出来る。

ない。——（フォイエルバッハの「人間」は、例へば、シュレーゲルの「ルチンデ」に於て最も美しい表現を見出しはしないだらうか。）——實際、フォイエルバッハのアントロポロギーは、ヘーゲルの哲學とは全く異なる仕方にてあるけれども、同じロマンティクの基礎經驗の表現であるかの如くに思はれる。二人が共に、この基礎經驗の最も古典的な表現であるところの、シュライエルマッハーの『宗教論』（*Reden über die Religion*）から影響されたことは、事實の我々に教へるところである。ヘーゲルがこの基礎經驗の創造的な過程の中に生きてゐたのに反して、フォイエルバッハはその崩壊してゆく過程を代表する。神學上のイデオロギーを生ける生そのものから解釋するといふことは、既にシュライエルマッハーがロマンティクの基礎經驗の中で企てた天才的な仕事に屬するのであつて、フォイエルバッハはその徹底した、しかしもはやこの基礎經驗の頽廢を表現する繼續者である。一般にイデオロギーの根本的な批判と變革はアントロポロギーの根源的な、本質的な變革なくしてはあり得ない。しかるに我々はフォイエルバッハの人間學に於てこのやうな原理的な變革を認めることが出来ない。その感覺論的、唯物論的傾向も今や衰亡しつつある基礎經驗の頽廢的な形態であつて、まさに新たに發展しつつある基礎經驗の積極的な把握ではなかつたのである。

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

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

ひとつの全く新しい基礎經驗が發展しつゝあつた。無產者の基礎經驗がそれである。その發展が一定の段階に達したとき、それはフオイエルバッハ流のアントロポロギーと必然的に衝突せねばならなかつた。彼の人間學を覆すべき基礎經驗が既に成長しつゝあつたに拘らず、フオイエルバッハはそれを知らなかつたのである。マルクスやエンゲルスは彼に無產者の基礎經驗の缺けてゐることを屢指摘し且つこれを非難してゐる。彼は遂に千八百四十八年といふ年を理解することなく、彼にとつてこの年は現實の世界との最後の絶縁、孤獨生活への隱退を意味したに過ぎない。さて進展の過程にあつたプロレタリアの基礎經驗はフオイエルバッハの人間學と矛盾に陥り、ここにアントロポロギーの變革は必然的に行はれたのであつたが、この變革を把握したのは實にマルクスであつたのである。

三

マルクス學に於けるアントロポロギーは無產者の基礎經驗の上に立つてゐる。先づ無產者は世

界に對して絶えず實踐的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することに於て自己の本質を實踐として把握する。しかるに如何なる實踐も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに實踐的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釋するに到る。フオイエルバッハも抽象的思惟をもつて満足せず、直觀を欲したけれども、彼は感性を實踐的活動として理解してゐない。彼は『キリスト教の本質』に於てただ觀想的受動的態度のみを純粹に人間のものと見、これに反して實踐的活動は凡てただその汚らしいユダヤ的現象形態に於てのみ捉へられて輕蔑され、その本質的な根源的な意義に於て理解されなかつたのである。彼にとつては、「感性的、即ち受動的、受容的」(sinnlich, d. i. leidend, receptiv)の謂であつたが、マルクスは無產者的基礎經驗からして感性をもつて「實踐的な、人間的―感性的な活動」(die praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit)として解さねばならなかつたし、そしてまた實に斯く解したのである。^{**}

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

** Die Thesen über Feuerbach, 5.

しかるに實踐はそれの對象の存在を必然的に前提する。若しはたらきかくべき何物も存在しないか、或はこのものが單に我々の觀念的影響に過ぎないかであるならば、感性的活動としての實

踐即ち勞働はあり得ないであらう。人間が勞働するにあつては、彼がそれをもつて、それに對して勞働すべき何物かが既にそこになければならず、しかもこのものは彼から獨立なる「他のもの」としてあらねばならぬ。かかるものを我々は一般に自然と呼んでゐる。自然とは人間にとつて既にそこにある他のものである。——ギリシア人は自然的存在を *φύσις* (既にそこに横はつてゐるもの) と考へた。——然しながら若しこの他のものがどこまでも他のものであるならばまた勞働は存在し得ない。勞働の概念は物にはたらきかけてそれを變化することを意味するからである。しかるに自然は人間にはたらきかけられることによつて謂はば人間化される。いま大工が机を作るとするならば、彼は彼の前に横はつてゐる木材を加工せねばならぬが、この加工の仕方は人間の存在の規定によつて限定されるばかりでなく、作らるべき机はまた人間の存在の規定によつて限定されるのであつて、例へばその高さは人間の身長によつて規定されるであらう。更にまた勞働に於ては人間そのものもひとつの自然力として、彼の身體に屬する自然力、手や足をはたらかせる。かくて勞働の過程に於て自然と人間との對立物は同一性に持ち來たされる。「人間はこの運動によつて彼の外部の自然に作用し、それを變化すると共に、彼は同時に彼みづからの性質を變化する*。」何故かならば、彼は彼自身の中に眠つてゐる能力を喚び起すので

なければ自然を變化し得ないばかりでなく、彼はその能力を對象的に規定するのでなければこの變化を有効に成就し得ない。大工は彼の可能なる力を現實的にすることによつて、そしてその際この力を彼のはたらきかける對象に即して規定することによつてのみ仕事をする事が出来るのであり、かくして彼は仕事をする事に於て自己を變化するのである。このやうにして自然と人間とは勞働の過程にあつて辯證法的統一に於て運動するが故に、我々はこれをひとつの自己變化 (Selbsteränderung) として辯證法的に合理的に把握することが出来る。そこでマルクスは云つた、「環境と人間的活動との變化の合致、あるひは自己變化は、ただ革命的實踐としてのみ把握され且つ合理的に理解され得る^{* *}」我々はここに唯、物、辯、證、法、の最も原始的なる根源的な形態を見出すことが出来る。唯物史觀は、時として全く誤解されてゐるやうに、人間は環境の產物である、などといふが如き俗流の理論を主張するものではない。このやうな思想に對してマルクスは、「環境と教育との變化に關する唯物論的學説は、環境が人間によつて變化されそして教育者自身が教育されねばならぬといふことを忘れてゐる。だから、それは社會を二つの部分——その一つはその他を超越する——に分たねばならぬ」、と云つて斷然と反對してゐる。

* Das Kapital, I, 140.

* * Die Thesen über Feuerbach, 3.

自然と人間との辯證法はひとつの最も重要な思想、即ち存在、存在の歴史性の認識に我々を導くであらう。フオイエルバッハは存在の歴史性については何事も理解することがなかつた。彼は彼をめぐる感性的なる世界が永遠の昔から全く直接に與へられた、つねに同一なる事物であるかの如く思惟する。けれども最も單純な感性的對象、例へば櫻樹でさへ、ただ社會的發展、産業と商業的交通によつてのみ彼に與へられたのである、櫻樹はやうやく數世紀前に商業によつて我々の地帯に移植されたのであり、そしてそれ故にそれは一定の時代に於ける一定の社會のかかる行動によつて初めてフオイエルバッハの感性に與へられたのである、と云つてマルクスは彼に反對してゐる。靜觀的なる、受容的なる感性をもつて存在と交渉する者にとつては、直接的なる、フオイエルバッハの謂ふ「感性的確實性」(die sinnliche Gewissheit)の認識にとどまり得るかも知れないが、實踐的なる、それ自身過程的なる活動に於て存在と絶えず交渉する者にとつては、存在はそれをその *ye'veotıs* に於て、過程に於て、したがつて歴史に於て把握することによつて、初めて現實的に理解され得るのである。我々にはもはや單純なる自然は存在しない。自然もまた歴史的に限定されてゐる。ところで自然と人間とは辯證法的に相交渉するが故に、自然の歴史は

また人間の歴史と相互に制約し、かくてそれらは一つの辯證法的なる、歴史的なる過程に於て發展する。「我々はただ一の唯一なる科學、歴史の科學を知るのみである*。」唯物史觀はそれ故に自然に絶對的に對立するものとしての歴史に關する理論ではなく、全世界の運動過程に就ての一の全體的なる世界觀である。それは「一切の世界の進行を自己運動において、自發的發展において、生ける實在において把握する*。」

* Marx-Engels Archiv, I, 237.

** 河上博士譯、『レーニンの辯證法』、一〇七頁。

自然は人間の感性的實踐的なる交渉に於てその歴史性に於て把握された。この交渉の過程に於て人間の存在そのものの歴史性の理解されぬ理由はあり得ないであらう。けだし人間は自然と辯證法的統一に於てあるからである。單に思惟し觀照するのみなる人間にとつては、自己の本質を孤獨なる存在として解釋することもまた可能であるであらう。然しながら、實踐的なる人間は、彼等の生産に於てただに自然にはたらきかけるのみならず、また人間相互の間にも作用し合ふ。彼等は一定の様式に於て共同に作用しまた彼等の活動を相互に交換することによつてのみ生産する。生産するためには彼等は相互に一定の關係に入り込み、そしてこの社會的關係に於ての

み彼等の自然へのはたらきかけは生じ、生産は生ずるのである。實踐的である限り人間は必然的に社會的であり、そして、「一切の社會的生活は本質上實踐的である*。」しかるにフオイエルバッハは人間を彼等の與へられた社會的聯關に於て、彼等の現實的生活關係に於て捉へることなく、ただ「人間」といふ抽象體として理解した。彼は人間を歴史的社會的生活過程から抽象して、恰も永遠に變らぬ人間自體があり、そして彼の本質が常住なる宗教的感情にあるかの如く考へた。

この人間の根本的規定は意識であり、そして意識の本性はそれが自己の本質を種 (Gattung) に於て對象とするにある。ところで種とは「內的な、暗黙な、多數の個人を自然的に結合する普遍性」に外ならないではないか、とマルクスは云ふ。人間の本質が種の意識にあるとフオイエルバッハが考へてゐる限り、彼はいまだ「現實的な、歴史的なる人間」を知らないのである。

「フオイエルバッハの新しい宗教の核心をなしてゐた抽象人の崇拜は、現實の人間と彼等の歴史的發展に關する學問 (die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung) によつて代へられねばならない*。」彼のアントロポロギーは必然的に變革さるべき理由があるであらう。固よりフオイエルバッハも人間と人間との關係を全く無視したのではない。「人間の本质はただ共同社會のうちに、人間と人間との統一のうちに含まれてゐる」、と彼

は云つてゐる^{***}。けれども彼は人間と人間との統一を、人類の存在する限り決して變ることなきものとして觀念的に把握された性愛や友情やに於てのみ見出したに過ぎない。フオイエルバッハの抽象人から現實の生きた人間に達するためには、人間を「歴史に於て行動する」ものとして考察せねばならぬ。

* Die Thesen über Feuerbach, 8.

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

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

神學的觀念を批判することによつてそれ自身ひとつのイデオロギーにまで發展したフオイエルバッハの人間學は、新興の無產者的基礎經驗を把握するマルクスの人間學によつて、必然的に押し退けられた。マルクスの人間學はフオイエルバッハのそれと對質せねばならなかつた歴史的状況に於てまたそれ自身ひとつのイデオロギーにまで展開された^{*}。それは無產者的基礎經驗の中から直接に生れる第一次のロゴスとしてのアントロポロギーの自覺された、その當時の學問的意識に於て客觀的公共性の中へ持ち出された形態に外ならないのである。それ故に我々はマルクス、

殊にエンゲルスのアントロポロジーが、一方では消極的に、フオイエルバッハのそれによつて限定されてゐると共に、他方では積極的に、その當時支配的な學問的意識であつた自然科学によつて特に著しく色づけられてゐることを怪しむべきではないのである。マルクスはフオイエルバッハの人間學を、後者がヘーゲルの思辨哲學を抽象的であると考へたやうに、抽象的であるとして排斥した。けだし如何なるイデオロギーもそれ自身として絶對的に抽象的であるのではない。

ヘーゲルの哲學と雖もその誕生の地盤であるロマンティクを支配した汎神論的な基礎經驗にとつては具體的であり現實的であつたのである。ひとつのイデオロギーが抽象的であるか否かは、それが現實の基礎經驗に對する關係に於て決定される。現代に支配的な無產者の基礎經驗に對しては、それとの必然的な聯關なき凡ての思想は、現代の意識にとつて抽象的である外なく、そして現代の意識のみが、他の箇所でも明かにされるやうに、我々には唯一の現實的な意識である。さてマルクスの人間學に於て最も重要なものは、繰り返して記せば、一は人間の實踐的感性的なる活動或ひは勞働の根源性の思想であり、他は存在の原理的な歴史性の思想である。然るに一般にアントロポロジーの構造はイデオロギーの構造を限定するから、これら二つのものこそまさに唯物史觀の構造を限定する最も根源的な契機である。かくて唯物史觀は無產者の基礎經

驗の上に、その規定する人間學の限定の上に、成立してゐると考へられる。そしてこの學問の階級性の理論もまた私が第一節に述べた基礎經驗とアントロポロジーとイデオロギーの相互制約の原理から最も根本的に把握され得るであらう。

* 『ドイッチェ・イデオロギー』の中で、マルクスは歴史に於て行動する人間を次の如く規定した。先づ最初に、歴史を作り得るためには人間は生活することが出来ねばならぬ。ところで生活には何よりも飲食、住居、衣服、なほその他若干のものが屬する。第一の歴史的行為はそれ故に、これらの欲望を満足させるための手段を作ること、即ち物質的生活そのものの生産である。第二に、満足させられた最初の欲望そのもの、満足させる行為、そして既に獲得された、満足させるための器具は、更に新しい欲望に導く。そしてこの新しい欲望の生産は第一の歴史的行為である。そもそも最初から歴史的発展の中へ入り込むところの第三の關係は、彼等自身の生活を日々新たにする人間が、他の人間を作り、繁殖し始めるといふことである。夫婦、親子の間の關係、即ち家族がそれである。――初めには唯一の社會的關係である家族は、後には、増大した欲望が新しい社會的關係を、そして増大した人間の數が新しい欲望を作るとき、從屬的な關係となる。――以上のものは人間の社會的活動の三つの方面若くは契機である。しかるにそれらの活動は凡て社會的であるが故に言葉によつて行はれる。言葉は他の人間との交通の欲望と必要とから生れる。言葉は意識と共に古く、

むしろ言葉こそ實踐的なる、他の人間に對しても存在し、したがつてまた私自身に對しても存在する、現實的なる意識そのものである。意識は根源的なる歴史的關係の第四の契機である。

私は最初に基礎經驗はロゴスに於て表現されることによつて安定を獲得すると云つた。若しさうであるならば、無産者の基礎經驗は唯物史觀に於て把握されることによつて果して安定におかれてゐるであらうか。このことはこの基礎經驗の特殊性によつて絶対に不可能である。何故ならプロレタリアの基礎經驗はその特殊性に於て根源的に實踐的であるからである。それにとつては意識を變革するといふことが最大の關心であり得ず、却て存在そのものを變革することが第一の關心事なのである。從てそこでは、マルクスが云つたやうに、「理論は物質的なる力となる。」しかして他方では、斯くの如き特性を有する基礎經驗の充全なる表現であるためには、唯物史觀はまたそれ自身實踐を止揚することなくしては理論としても成立し得ないのである。それは意識の變革の範圍内にとどまることが出来ない。フォイエルバッハはイデオロギーの變革によつて直ちに眞に人間的なる文化が創造され得るかのやうに思惟する。然しながらマルクスは云ふ、「意識を變革しようといふこの要求は、結局、現に存在するものを他の仕方で解釋しようといふ、即ちそれを他の解釋によつて承認しようといふ要求に外ならない。」「哲學者は世界を種々に解

釋しただけだ、世界を變革することが問題なのだ。」マルクス學はひとつの革命的なる理論である。そのことはこの理論が根源的に實踐的なる、現存の事物を革命的に變化することに於て自己の本質を見出すところの無產者の基礎經驗によつて限定されてゐることによつて必然的であるであらう。「一定の時代に於ける革命的なる思想の存在は既に革命的なる階級の存在を前提する*。」そして他方から考へるならば、無產者の基礎經驗はその發展形式であるロゴス、唯物史觀を戰ひとることによつてのみ、それを指導とし、指針とすることによつてのみ、自己みづからを發展せしめることが出来る。しかるにイデオロギーがひとつの物質的なる力となり得るためには、このイデオロギーが現實の基礎經驗を的確に把握してゐると共に、このイデオロギーを指導原理とすべき現實の基礎經驗がまたそれに對して必要なだけ十分に發展してゐるのでなければならぬ。イデオロギーが目的意識的に經驗に對してはたき得るためには、基礎經驗が自然成長的にそのイデオロギーへの發展の過程にあるのでなければならぬ。基礎經驗はつねに自然成長的に自己を表現すべきロゴスを要求する、けれどロゴスは基礎經驗に對しては明かに「他のもの」である。基礎經驗は自己を發展せしめるためにイデオロギー即ち「他のもの」を必要とするのであるが、この「他のもの」はしかしそれ自身現實の基礎經驗に於て具體的な地盤をもつてゐるのでなければ

ばならぬ。基礎經驗は自己から出て、「他のもの」に移り、しかもこの「他のもの」が自己の把握であることによつて、「他のもの」に移ることが自己に還ることとなる。レーニンが好んで用ゐた自然成長性と目的意識性との兩概念の關係はこのやうに辯證法的に把握さるべきであらう。そして基礎經驗とイデオロギーとの辯證法的統一の要求は、經驗の現實の段階の分析研究をつねに要求せずにはゐないであらう。かくてイデオロギーは、この辯證法的統一の故に、經驗を變化し發展させると共に自己を變化し發展させずにはゐられない。經驗の發展とイデオロギーの發展とは相互に制約する。これイデオロギーの實現の過程に於て所謂方向轉換が要求される所以である。さて、我々の研究は、マルクスが、「哲學はプロレタリアートを止揚することなくしては實現され得ないし、プロレタリアートは哲學を實現することなくしては自己を止揚し得ない」、と云つた言葉に多少の解明を與へ得たであらう。***

——（一九二七・五）——

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

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

マルクス主義と唯物論

一

言葉は魔術的なはたらきをする。或る人々にとつては、唯物論の名は、既に最初から何かいか
がはしいもの、汚らはしいものを暗示する。彼等はその名を聞くと、肩をゆすぶり、十字を切
つて去り、それを眞面目に相手にすることをさへ、何か爲すまじき卑しきことであると考へる。
それにも拘らず自己を唯物論として憚るところなく主張するマルクス主義は、もはや誰も見逃す
ことの出来ぬ現實の勢力である。一般に現實を回避することによつて思想の高貴さを示さうとす
る者は、ただ單に然か自己を粧ふのみであり、却てたまたま彼の思索の怯懦と怠慢とを暴露する
に外ならない。嘗て哲學はフランス革命に對する感激によつて著しい進展を遂げたやうに、今は
またそれは何等かの仕方でマルクス主義と交ることによつて、恐らく現在の無生産的な状態を
脱し得るであらう。マルクス主義はそれ自身多岐多様な意味に於て語られる唯物論の長い歴史
の列に屬してゐる。人々はこれに特に近代的唯物論の名を負はせてゐる。このとき冠せられた近

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

この問を正しく捉へようとする者は、唯物論の名と共に不幸にも最も屢聯想されてゐるところの、一は理論的見解に關する、他は實踐的態度に關する、唯物論のかの二つの形態を遠くに追ひ退けておかねばならない。マルクス主義は第一に生理學的唯物論ではない。それは意識の現象が腦髓の物質的構造そのものから導き出され、若くは思想が、恰も尿が腎臟から排泄されるやうに、人間の腦髓から分泌されるといふが如きことを説くものではない。斯くの如き唯物論は、それをマルクスが形而上學的と銘打つて排斥した當のものである。ところでまたマルクス主義は第二に倫理學的唯物論でもない。それは人間の一切の行爲を物質的欲望の満足と個人的幸福の追求とに従屬せしめようとする主張ではないのである。マルクスはこのやうな快樂主義的、功利主義的思想に對して手酷しい攻撃を加へてをり、それについてはつねに侮蔑と憎惡とをもつて語つてゐる。

十八世紀風の、粗雑なる、粗野なる唯物論が退けられた後に、我々は先づ如何にして、マルクス主義的唯物論のために、現實の地盤を獲得すべきであらうか。我々は既に、唯物史觀の構造を規定する人間學が、プロレタリアの基礎經驗の上に立つてゐることを論述した。したがつて近代

的唯物論がまた實に近代的無產者的基礎經驗のうちにその理論の具體的な根源を有するといふことを明白ならしめることが、我々の現在の課題でなければならぬであらう。私はこの課せられた問題を十分に解決し得ることを期待する。

私の意味する基礎經驗とは現實の存在の構造の全體である。現實の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的聯關に於て組織されてゐる。存在の組織——アリストテレスの謂ふ *being*——は、最も原始的には、その全體を構成する契機であるところの、人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一のうちに横はつてゐる。それが現實性に於て在る限り、人間は自然に於ける存在即ち生であり、そして自然はこの生に關係して限定されてゆく存在である。基礎經驗が我々にとつて構造づけられたまたは組織づけられた存在、したがつてまさに現實の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何者かの意識若くは體驗が直接に表現されてゐるかと考へてはならない。私が無產者的基礎經驗といふとき、私は特に無產者の體驗する、或ひは無產者のみの體驗し得る意識を謂つてゐるのではない。却て私はそれによつて特殊なる構造ある現實の存在そのものを指してゐるのである。ひとは基礎經驗の名に於てなによりも存在的なるものを理解すべきであつて、決して意識的なもの、從てまた觀念的なものを理解すべきではない

のである。むしろ私は意識的なもの、觀念的なものが一定の構造と組織とを有する——それ故にこそまさに存在は運動し、發展することが出来る、——存在の運動と發展の過程に於て初めて、現實的になるといふことを主張したいと思ふ。基礎經驗の「基礎」とは、このものが種々なる意識形態の根柢となつて、それを規定することを表はすのである。現實の存在そのものを特に「經驗」と稱するのは、さきにも記した如く、存在をそれ自體に於て完了したものと見做すところの、從てそれを特に運動に於て把握することなく、却て靜的なものに固定する傾向を含むところの、素朴實在論から我々を出来る限り截然と區別するためである。かくして基礎經驗とは、相互に自己の存在性を規定しつつ發展する諸契機を有する、動的なる、全體的なる存在に外ならない。しかるに存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の仕方である。この交渉の仕方そのものは歴史的社會的に限定されてゐるのであつて、「無產者的」とはこのやうな交渉の仕方の謂はばひとつの歴史的類型であり、またそれによつて規定された現實的存在そのものの歴史的なる性格である。それ故に我々はそれを恐らく正當に存在の歴史的範疇のひとつに算へ得るであらう。

さて無產者的基礎經驗の構造を根源的に規定するものは勞働である。無產者は感性的實踐とし

て特性づけられる交渉の仕方をもつて存在と交渉する。このとき、彼等がそれをもつて、またそれと共に働くところの物は、若し労働といふことがその本質を維持すべきであるならば、彼等の心の映像といふが如き觀念的なものであることが出来ない。實踐はその存在に於てその對象が實踐する者とは異なる他の獨立なる存在であることを本質的に必然的に要求する。さうであるから、最も徹底した觀念論者であつたフィヒテにあつてさへ、自我は自己の「實踐的な」本質を發揮するために、自己の克服すべき「抵抗」として、自我ならぬものを要請し、かくして必然的に非我を定立するに到る、と考へられた。むしろフィヒテは自我の實踐的な根本規定から感覺、したがつて感性的なる世界を演繹した。人間が實踐的に交渉する限り、彼のはたらかける存在がその存在に於て空無なる影であることは不可能である。もとよりフィヒテに於ては、實踐はどこまでも睿智的活動であつたから、自我がみづからの抵抗として定立する非我もなほかつ觀念的な性格を失ふことがない、と彼は思惟することが出来たのであつた。これに反して、我々にとつて實踐は、労働として、それ自身人間的感性的活動であるが故に、斯くの如き交渉の仕方にしてその存在性を顯はにする存在は、最後まで獨立する、感性的にして物質的な存在のほかの何物でもあり得ない。労働はあらゆる觀念論を不可能にする。フォイエルバッハは云ふ、

「觀念論の根本缺陷はまさに、それが世界の客觀性または主觀性に關する、實在性または非實在性に關する問題を、單に理論的な立場から提出しそして解決するところにある。けれど實際には世界は、それが意志の、存在に對する、また所有に對する意志の客體であるの故をもつてのみ、もともと、はじめて、悟性の客體なのである*」心の外に世界が實在するか否か、そしてこの世界が感性的物質的であるか否か、の思辨的な問題は、勞働に於て存在と交渉する者にとつては、問題となることさへ出來ぬ、ひとつの原始的なる事實に於て解決されてある事柄である。

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

ところで勞働に於て自然と構造的聯關に立つ者として人間はまた彼自身感性的存在でなければならぬ。彼は彼の物質的な力をもつて絶えず自然にはたらきかけ、斯く交渉することにおいて直接に彼は自己の存在を感性的として把握する。即ち勞働は自然を感性として、そして人間をまたかかるものとして構造づける。この場合ひとは感性を抽象的に理解してはならない。それは感覺そのもの若くは純粹感覺といふが如きものを意味するのでない。却て感性とは存在の「存在の仕方」の概念である。それは魂または意識そのものの作用を謂ふのではなく、寧ろこの現實的な

人間の「存在」——「私は魂でなく、却て人間である」、とブルタークの失はれた書の斷片の中で既にひとりのギリシアの哲學者が云つてゐる、——がその存在の現實性に於て存在するひとつの特殊なる仕方を示すのである。人間は言ふまでもなく精神物理的統一體である。この存在を感性的として規定するとき、それは感覺主義的觀念論の立場を採るものでは固よりないが、然しながらまたそれは精神から絶対に分離された物質を説く機械的唯物論の立場に與するものでも斷じてない。「眞理は唯物論でも觀念論でもなく、生理學でも心理學でもない。眞理はただアントロポロギー（人間學）である」、とフォイエルバッハは云つてゐる。彼は抽象的な觀念論や唯物論に反對して、具體的な人間學的なる立場を支持する。單に靈魂が考へたり、感じたりするのでないと同じく、また單に腦髓が考へたり、感じたりするのでない。意識とは却て全體的な人間的存在の具體的な存在の仕方に外ならない。マルクスが「意識（das Bewusstsein）とは意識された存在（das bewusste Sein）以外の何物でも決してあり得ない」、と云つたのはこの意味に解されねばならぬであらう。總じて精神と物質とを絶對的に對立せしめ、その一を排してその他を樹てる思想は、いづれも抽象的思維の產物に過ぎぬ。そこでまたフォイエルバッハは記してゐる、「人間を身體と精神に、感性的本質と非感性的本質とに分離することは、ただひとつの理論

的なる分離である。實踐に於て、生に於て、我々はこの分離を否定する。^{**}「實踐に於て生きるマルキシストは觀念論者であり得ないと共に、抽象的な意味に於ける唯物論の把持者であることも出来ないであらう。かくて唯物論と觀念論の問題は、物質から意識を「導出し」、若くは思惟から存在を「演繹する」といふが如き、それ自身既に形而上學的なる見地から放たれて、他の地盤に移されねばならぬ。マルクス主義は如何にして、具體性を失ふことなしに然も唯物論であり得るであらうか。答は既に與へられてゐる。存在は人間がそれと交渉する仕方に應じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如く交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に勞働即ち感性的物質的な實踐に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるひは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはゐられないであらう。マルクス主義の唯物論に謂ふ「物」とはかくして最初には人間の自己解釋の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釋學的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。勞働こそ實に具體的な唯物論を構成する根源である。

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

** Op. cit., II, 345.

勞働はその一層具體的な規定に於て生産である。しかるに近代的なる生産はその様式に於て特に社會的である。マルクスは『經濟學批判』の序説の首めに云つてゐる、「社會に於て生産しつつある人々が——從て人々の社會的に規定された生産が言ふまでもなく出發點である。スミスやリカードがそれをもつて始めるところの、個々の孤立的な獵夫や漁夫は、十八世紀の想像力なき空想に屬する。」我々の研究は現實には存在せぬ一個の抽象體であるロビンソンをもつて始むべきでなく、社會に於て生産しつつある人間を出發點とすべきである。人間は彼等相互に一定の關係に入り込むことなくしては生産し得ない。彼等は彼等の活動を相互に交換してのみ生産する。社會的である限り、私はいつまでも單に私としてとどまることが出来ない。その活動に於て相互の間に作用し合ふ限り、我は汝となり、汝は我となる。私は私に對しては我であり、同時に他の人に對しては汝である。私は主觀であると共に客觀である。それ故にフオイエルバッハの次の言葉は正しい、「現實的な我はただそれに汝が對立するところの我であり、そしてこの者自身は他の我に對しては汝であり、客觀である。しかるに觀念的な我にとつては、客觀一般が存在しないやうに、如何なる汝もまた存在しない*。」我と汝との統一として人間の現實性は初めて成立する。人間はひとつの綜合的、概念的である。「私はただ主觀—客觀 (Subjekt-Objekt) として在り、

思惟し、否、感覺する。^{**}」然しながらこのとき、主客の綜合、若くは統一 (Einheit) と謂ふのは、兩者の同一 (Identität) と直接には等しくないのである。ロマンティクの所謂同一哲學諸體系 (Identitätssysteme) は主觀と客觀との絶對的な同一性を主張した。これに反して、我々にとつては我と汝、主觀と客觀はどこまでも互に相異なる他の存在である、——若しさうでないならば相互の間の實踐的交渉は不可能であらう、——そして恰もその理由によつて人間は、社會的存在として、主客の綜合である。私は、私の存在の現實性の最初にして最後の根據から、本質的に私を私以外の他の存在に關係させる存在であり、この關係なくしては在り得ない。このやうにして各の人間の存在が主觀・客觀であり、そしてその意味に於て獨立的であるならば、そこにはもはや、あらゆる客觀を生産するものとしての、若くは支持するものとしての觀念的な絶對自我、または純粹意識は、何處にも存在すべき餘地を見出し得ないであらう。社會的生産はあらゆる種類の絶對的觀念論を不可能にする。

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

** Ebd., 215.

二

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

現代の認識論の中心問題は意識である。意識がむしろ今の哲學にとつて唯一の、あるひは凡ての研究對象を形造つてゐる。それは如何なる哲學も必ず取扱はねばならぬ、最初にして最後の問題であり、それ故に自明なる、永遠なる問題である、と考へられてゐる。しかしながら、我々にとつて自明なるものは多くの場合我々にとつて惡しき因縁であるものであるに過ぎず、永遠なるものは時として我々にとつて宿命であるものを意味する。我々は斯くの如きものを支配し得る位置に身をおくのでなければ、我々の學問、また我々の生を發展させることが出来ない。現代の哲學は意識の問題に對してそれを自由になし得る優越なる立場を發見し得るのでないならば、恐らく身動きのならぬ、もはや前進することの出來ぬ狀態に固着されてしまふであらう。この狀態

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

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

あらゆる存在は發見された存在である。如何なる存在も元々から單純に在るのでなく、我々が歴史に於てそれに出會ひそれを見出して在るのである。意識が哲學の中心に現はれて來たには歴史がある。外的社會的生活の一切を排して個人の内面的生活に唯一の、最高の價值をおくキリスト教の宗教的態度に於て意識は初めてその存在に於て捉へられたのである。宗教的關心の要求に従つて、内的世界の實在性と獨自性を明かにし、意識の事實の無限なる豊富さを顯はにしたのはアウグスティヌスであつた。かくして發見され闡明された意識は、デカルトに至つて、知識、殊に數學、力學等の認識の確實性の基礎付に對する關心によつて著しい變容に出會つた。アウグスティヌスにあつては、意識はそれが精神生活にとつて何物かを意味する限りに於て解明されたに反して、デカルトの意識の解釋は絶えず學的認識に對する支配的な關心によつて導かれてゐる。

る*。カントは更に、彼に於てはまた數學的自然科學の普遍妥當性の權利付がその中心問題であつたのであるが、この關心からそれまでは「存在の領域」であつたところの意識を意識一般の概念のもとに「主觀」として解釋し直した。それと共に主觀はもはや存在の一つであることをやめて、むしろあらゆる存在を向ふに廻はしてそれを統括するといふ普遍の意味を負ふものとなつた。最近に於てフッサールの現象學は、——彼にとつても數學や形式論理學が認識の理念性のモデルである、——デカルトの物心二元論を排棄しつつ、しかも意識を、アウグスティヌスの場合ではその最も根本的な規定は神と關係させられて恐怖や欲望として顯はにされたところの意識の存在を、デカルトの *Cogito ergo sum* の方向に徹底して解釋すると共に、このものに凡ての存在がそれに還元されるといふ普遍の意味を擔はせてゐる。このやうにして、もともと宗教的内面性とのつながりに於て見出され、その意味に於てその存在を規定された意識は、その後次第にその根源を離れて、純粹なる理論、それも主として形式論理學、數學、自然科學等の認識の基礎付をすべき任務を負はされて、遂にその視點からのみ根本的には解釋され闡明されることになつた。^{**}この轉釋 (*Umdeutung*) の過程に於て意識は次第に普遍の意味を獲得した。けれどこの普遍の意味は、マルクスの用語に於ける「妖怪的對象性」 (*gespenstige Gegenständlichkeit*) のうちに横た

はつてゐるに過ぎない。嘗ては人間の生を解放する役目をもつてゐた意識は、今はその固定された妖怪的對象性によつて我々を身動きもならず支配する。意識は今や矛盾の存在である。マルクス主義的唯物論はこの矛盾の解決でなければならぬ。

* デカルトとアウグスティヌスとの對立を、デカルトと、彼と同時代に生きてゐてアウグスティヌスの思想につながつてゐたパスカルとの對照に於て眺めることは、我々にとつて教訓多きことであらう（拙著『パスカルに於ける人間の研究』（全集第一卷收録）参照）。

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

我々が足をギリシアの思想世界の中に踏み入れるとき、そこには全く新しい展望が開ける。我々はもはや所謂主觀の概念に出會ふことがない。今日主觀と呼ぶ代りにギリシア人は我々、*(huetig)* と云つた。主觀が我々であると同時に、主觀の内容としての意識に對して、我々は言、*(λογος)* として内容を規定された。ギリシア人にとつては人間は本質的に社會的であり、

孤獨なる人間といふが如きはそれ自身矛盾した概念であつた。従て我は最初から我々を意味する。そして社會的である限り、意識はつねにただロゴスによつて代表され、むしろロゴスに於てのみ存在することが出来る。そこで彼等は人間を二重の規定に於て、即ち、社會的なる生存 (ζῆλον πολιτικόν) とし、言葉ある生存 (ζῆλον λογιστικόν) とし、最も根本的に規定し得ると考へたのである。社會的に生きる限り、個人の意識は公共的なる存在である言葉の中に埋没する。個人は自己の意識を言葉をもつて表現することによつて、その主觀性を言葉の中に没入せしめて、それを公共的ならしめることなしには、社會的に交渉し得ない。言葉こそ社會に於て唯一の現實的なる意識である。人間を歴史的社會的存在として考察したマルクスは云つてゐる、「言葉は意識と共に古い、——言葉は實踐的なる、他の人間に對しても存在する、従てまた私自身にとつても存在する、現實的なる意識である。そして言葉は、意識と同じく、他の人間との交通の欲望と必要とから初めて、生ずる。」*ここでは運動する空氣の層、音、簡単に言へば言葉の形式に於て現はれる物質と結合した精神が意識と考へられたのである。物質を呪ふ「純粹なる」意識は實踐的であることが出来ない。我々はフォイエルバッハに於ても同じやうな思想を見出すことが出来る、「人間は人間に話といふ器官を通じて彼の最も内面的な思想、感情、欲望を自ら進んで傳達する。ところでこの感性

的に言表された本質から區別されて、魂、内面、本質そのものは一體何であるのか。^{**}」

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

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

それ故に私は進んで言葉が存在に及ぼすはたらきのうち最も注目すべきものに關して研究しよう。言葉はその具體性に於て社會的である。話すといふことは、或る人が、或る物について、或る人に對して話すといふ構造をもつてゐる。^{*}言葉のこの構造によつて、語られた物は、語る私のものでもなく、聽く彼のものでもなく、誰といふ特定の人のものでなく、我々の共同のものになる。このとき存在を所有する者は「我々」であり、「世間」であり、範疇的な意味に於ける「ひと」（ドイツ語の“man”——フランス語の《on》）である。言葉の媒介を通じて初めて存在は十分なる意味で公共的となる。そして世界を相互ひに公共的に所有することによつてまた初めて社會は成立する。言葉が社會的であるといふのは、言葉によつて社會が存在するといふことである。アリストテレスも人間がロゴスをもつてゐることが彼の特に社會的な存在である理由だと述べてゐる。^{**}然るに存在が言葉によつて表現されて社會的となり、「ひと」といふ範疇に於て成立する世界へ這入つて來るとき、それはひとつの著しい性格を擔ふに到る。我々が存在の凡庸

性もしくは中和性と名づけるものがそれである。私がいま机を買ひに行くとする。私は家具屋の主人に向つて「机をくれ」と云ふ。このとき彼は私をただちに理解して、若干の机を取り出して私に示すであらう。彼が私を理解し得るのは机が言葉に於て中和的にされてゐるからである。家具店よりの歸途私は電車に乗る。車の中には高位高官の人もあるであらう、場末の商人もあるであらう。また悲しみに充てる人もあり、喜びに溢れたる人もあるであらう。然しながらこの場合それらの人々の凡ては乗客といふ言葉に於て凡庸化され、むしろこの言葉の見地から經驗されるのである。そのとき二三の空席が車中に見出されるならば、私はそのいづれであるかを構はず私に與へられた席に腰を卸すであらう。それはそれらの空席が凡て空席として中和的にあるからである。存在が斯くの如く中和性に於て在ることによつて、我々の特に社會的なる實踐は可能になる。机が若し中和的に存在し得ないならば、商人は机を賣り、私は机を買ふことは不可能であるであらう。言葉はその根源性に於て理論的でなく却て實踐的である。存在の凡庸性の現象はこのことを何よりも明かにする。言葉が本來社會的實踐的であるといふことを理解するのは、ロゴスと共に先づ第一に論理或ひは理論を考へることに慣れてゐる今の人々にとつて極めて大切である。そのことと關係して、存在の中和性が恰も概念の普遍性に基くものの如く見做す普通に行は

れてゐる誤解から、ひとは全く自由にならねばならぬ。私が家具屋と理解し合ふのは机といふ概念の普遍性に依るのである、と一般には思はれてゐる。然しながら、私が「机をくれ」と云ふとき、私は抽象的な、即ち理論的に普遍的なる机を意味してゐるのではなく、却て私は一個の具體的な、現實的な机を買はうと欲してゐるのである。しかもそのとき机といふ言葉は私が商人の示す種々なる机を選択し吟味した後買つて歸るところの全く特定の机をまさに最初から意味してゐるわけでもない。若しさうであるならば、何故に商人は一個の机の代りに數個の机を取り出し、そして何故に私は選擇と吟味を行ふか、は理解し難きことであらう。存在の中和性は概念の抽象性もしくは普遍性によつて成立するのではなく、また反對にその特殊性もしくは個別性によつて基礎付けられてゐるのではない。むしろそれは獨立なる、具體的な、しかも夫々の存在を表現する。簡単に云へば、それは存在の *Jeweiligkeit* の謂である。現實のどれでも存在が凡庸性といふことによつて意味される。アリストテレスの謂ふ *το κοινον* とはかかる性格に於ける存在であつて、多くの場合考へられてゐるやうに個別的なるものの謂ではない。言葉が最初には實踐的性質のものであり、そしてこの實踐が本質的には社會的性質のものであるところに、存在の凡庸性はその根源をもつてゐる。このとき存在は勿論交渉的存在である。前段で述べた、

「意識—主觀」の形式にあつてはそれに對するものは客觀または對象としての存在であるが、これに反して「言葉—我々」の形式に於てはそれに對するものは交渉的存在であるの外ない。それ故にギリシア人は物を *πρᾶγμα* といふ語で表はした。ところで存在の凡庸性に於て意識の埋没の行はれることは固より明かであらう。我々が存在に對して懷く愛も憎みも、主觀的なもの、内面的なるものの一切はそこでは埋没してしまひ、從て存在の主觀的なもの、内面的なる規定はここでは隠され蔽はれてしまふ。けれどもかくして失はれるものに比して得られるものは一層大であるであらう。人間の社會的なもの、實踐的な規定はそこに於て發揮され、満足させられることが出来るのである。然しながら、最も注意すべきことには、嘗てはこのやうに人間の社會性を發展させることに役立ち得た存在の凡庸性は、今ではそのものの發展に對する桎梏にまで轉化した。かかる轉化が行はれるためには、現實の存在そのものの構造に於て既に重大な變化が成就されてゐなければならぬ。けだし近代に於ける存在の凡庸化の原理は商品である。商品が次第に支配的範疇となり、遂には普遍的範疇となるに及んで、存在の凡庸性は人間の社會性の發展を拘束し、妨害することにまで到達した。存在の凡庸性はかくして矛盾に陥り、それと共にロゴスもまた同じ矛盾に陥らねばならなかつた。我々はこのことについて考察を試みるであらう。

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

* * Derselbe, *Politica*, A.2.

資本主義社會の全體を明かにしその根本的性格を示さうとした、マルクスの二つの大なる、成熟した著作が、共に商品の分析をもつて始められてゐるのは偶然でない。社會とは近代に於ては現實には商品生産社會である。人類の發展の現段階にあつては、如何なる問題も、その究極の分析は必ず商品を指し示し、その最後の謎はつねに商品の構造のうちに横はつてゐる。商品の問題は特殊科學としての經濟學の特殊問題ではなく、更にその中心問題であるばかりでなく、却て資本主義社會そのものの全體的なる問題である。商品の構造はこの社會に於けるあらゆる存在の對象性の形式の原型である。この社會的特性に應じて、存在の凡庸化の傾向は極限にまで推し擴げられる。そしてそれに應じて意識は我々の現實の生活から益埋没し、かくて存在の物質は愈支配的となる。そこでは人間の勞働、その最も内面的なるものも、一個の商品に過ぎない。最も物質的なる勞働と雖も固よりそれが精神的なる意味を有し得ることを妨げるものではない。

い。或る時は他に仕へて他のために働くといふことが、一の道義的精神の現はれであることもあつたであらう。然るに商品が全體の社會的存在の普遍的範疇として支配する資本主義社會に於ては、單に人間相互の間の意識的なる關係のみならず、一切の社會的關係そのものが埋没し、没入してしまふ。商品の構造の本質は人間の間の關係が物質性の性格を得、かやうにしてこのものにそれ自身の嚴密な法則性に於て人間の間の關係の一切の痕跡を隱蔽するところの、かの妖怪的對象性を賦與するところに存在する。本來各の勞働は社會的全體的勞働の一部分であり、そしてこれらの凡ての部分互に依存する。ところがそのことは、我々の社會に於ては、事實上は相互のために働くところの人間の間の社會的聯關は、我々の眼に隱されてしまふやうな形式に於て、行はれてゐるのである。資本主義の世界に於ては人間の間に於ける勞働結合は眼に見えぬものである。それは何に因つてであるか。事物がすべて商品の形態をとり、市場において運動し、そして人間が合理的に市場を支配するのでなく、却て市場がその價格をもつて人間を支配してゐるからである。人間の間の關係は斯くの如くにして商品の間に於ける關係として現はれる。これがまさにマルクスが「商品の魔術性」(Fetischcharakter der Ware)と呼んでその秘密を暴露したところのものの意義である。彼は次の如く記してゐる、「商品形態の全秘密はそれ故に單純に、それ

が人間に彼等自身の労働の社會的性質を、労働生産物そのものの對象的性質として、これらの物の社會的なる自然性質として反射し、かくしてまた總労働に對する生産者の社會的關係を、彼等の外部に存在する對象の社會的關係として反射するところに横はつてゐる。この *quid pro quo* によつて、労働生産物は商品、即ち感性的に超感性的なる、或は社會的なる物となる。……ここに人々の眼に物と物との關係の幻想的形態を採つて映ずるものは、唯人間自身の一定の社會的關係に外ならない*。『商品の世界のこの魔術的性質は、商品を生産する労働の特有なる社會的性質から生ずるのである。この根本的事實によつて、その背後に眞實には人間の相互的労働が隠れてゐる事物の運動は自己の法則に従つて固有の運動をし、そして逆に人間を支配するに到る。それによつて、人間に彼自身の活動、彼自身の労働が或る客觀的なもの、彼から獨立なるもの、即ち商品として、彼を人間とは縁なき自身の法則性によつて支配するものとして對立することとなる。簡單に言へば、人間は人間みづからの作つたものによつて支配される。ここに於て「人間の自己疎外」(*die menschliche Selbstentfremdung*)は成就される。資本主義社會の特質は存在の凡庸化が斯くの如き自己疎外に於て普遍的に完成するところにある。』[#入力者注…後記]

* Das Kapital I, 38-39.

この社會にあつて無產者の存在の可能性は如何なるものであらうか。社會的存在の客觀的現實性は、その直接性に於ては、無產者にとつても有產者にとつても「同一」である。けだし無產者は資本主義的社會秩序の必然的產物として現はれる。一切の生のかの物質化をそれ故に無產者は有產者と共同に分有する。然しながら兩階級がこの同一なる直接的現實性を、その媒介性に於て、本來の客體的現實性にまで高める範疇は、兩階級の存在の存在の仕方の相異なるに従つて、根本的に相異なるものでなければならぬ。マルクスはこのことを次の如き明瞭な言葉をもつて言ひ現はしてゐる、「有產階級と無產者の階級とは同一の人間の自己疎外を現はす。しかし第一の階級はこの自己疎外に於て幸福さと確實さを感じ、この疎外を彼自身の力として知り、そしてそれに於て人間的存在の假象を所有する。第二のものはこの疎外に於て否定されたのを感じ、それに於て彼の無力と非人間的存在の現實性を見る。」彼は更に我々に語る、「一切の人間性からの、人間性の假象からさへもの抽象は、發達したプロレタリアートに於て實踐的に完成されてゐるが故に、プロレタリアートの生活條件のうちに、今の社會の凡ての生活條件はその最も非人間的頂點に於て總括されてゐるが故に、人間はプロレタリアートに於て自己自身を亡失してをり、然しながら同時にこの亡失の理論的意識を獲たのみならず、またもはや拒むべからざる、もはや掩

ふべからざる、絶對的に命令するところの窮迫に——必然性の實踐的表現に——よつて直接的に、この非人間性に對する叛逆にまで餘儀なくされてゐるが故に、それ故にプロレタリアートは自己を解放し得るし、また解放せざるを得ぬ*。」このやうにして、同じ直接的現實性に對して相反する二様の實踐的態度が可能となる。有産者はこの社會の自己疎外に於て彼等の存在を肯定されてゐるから、その存在の必然性に従つて、この疎外の現象形態をその資本主義的地盤から、従てその歴史性から游離せしめて、それを獨立のものとし、そしてそれを——商品形態に於て構造づけられた人間の間の關係を——人間の關係の可能性一般の無時間的な典型として永遠化する。斯くの如き永遠化は一應可能であるかの如く見える。何故なら今や商品の構造は社會的存在一般の對象性の原型として普遍的意味を擔ふことにまで到達したからである。そこで彼等はこの永遠化を實現するために所謂「永遠なる」イデオロギーを打ち建て、所謂「普遍妥當的な」理論を築き上げる。眞實を言へば、このそれ自身抽象的な永遠性若くは普遍妥當性は、商品に於ける人間の自己疎外の、人間性そのものからの抽象の反映に外ならない。資本主義の發展の過程に於て、商品の構造は絶えず一層深く、一層運命的に、一層構成的に人間の意識の中に這入つてゆく。あらゆるロゴスは商品の範疇の普遍的なる、決定的なる支配のもとに、人間から抽象さ

れた、従て現實の存在から游離された、惡しき意味に於けるイデオロギーに移り變つてゆき、かくして逆に人間性の發展を抑制し、壓迫する。然しながら有産者にはこのやうなイデオロギーを批判する可能性がその存在のうちに與へられてゐない。なぜかならば彼等の存在はそこに於て直接に肯定されてをり、それ故に存在を過程に於て、歴史に於て考察することが拒まれてゐるからである。これに反して、無産者は現在の社會に於てその存在が否定されてゐるが故に、まさしくその否定性の故に、存在を運動性に於て、歴史性に於て把握することが出來、また把握せざるを得ない。彼等は所謂永遠なる理論が資本主義社會の歴史的條件の上に立つてゐることを理解する。「支配階級思想が各の時代に於て支配的なる思想である」^{***}。彼等は所謂普遍妥當なるイデオロギーが有産者階級のイデオロギーに過ぎないことを理解する。プロレタリアートは、その存在の必然性に従つて、必然的に批判的である。私は更にこの批判の特性、そしてそれと關係して、マルクス主義的唯物論の特性を見らう。

* Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Nachlass. II. Band, S. 132-133.

** Marx-Engels Archiv. I. 265.

三

イデオロギーを現實からの游離に於て見出した批判は、必然的に現實そのものから出發せねばならぬ。従て唯物論はその限りに於て先づ現實主義、實證主義を意味する。マルクスの先蹤として、宗教的イデオロギーの批判に従事したフォイエルバッハは、すでに記してゐる、「思辨は宗教をしてただ、思辨みづからが考へた、そして宗教よりも遙かによく語つたところのものを、語らしめる。それは、宗教から自己を規定せしめることなく、宗教を規定する。それは自己から出ることがない。しかるに私は宗教をして自己みづからを語らしめる。私は單にその聴手と通譯をなし、その後見をなさない。案出することではなく、——被ひを去ること、〔現實の存在を顯はにすること〕、が私の唯一の目的であつた。正しく見ることが私の唯一の努力であつた。」「即ち『キリスト教の本質』の中で彼の行はうとしたことは、「物に忠實な、その對象に最も嚴密にくつついてゆく、歴史的—哲學的分析」(eine sachgetreue, ihrem Gegenstand sich aufs Strengste anschliessende, historisch-philosophische Analyse) に外ならなかつたのである。彼はまた斯うも云つてゐる、「私は精神上の自然研究者に外ならぬ、ところで自然研究者は器具

なしには、物質的な手段なしには何事もなし得ない。」物質的な手段とは経験の謂である。若し我々が同様の思想をマルクスに於て見出し得なかつたならばむしろ不思議であるであらう。實際、彼は云つてゐる、「我々がそれをもつて始めるところの前提は、隨意なものではなく、ドグマではない、それは、それからひとはただ想像に於てのみ抽象し得る、現實的な前提である。……これらの前提は純粹に經驗的な方法で確められることが出来る。」また我々は、「この考察の仕方は無前提ではない。それは現實的な前提から出發し、それを瞬時と雖も離れない。その前提は、何等かの空想的な閉鎖性と固定性に於ける人間ではなく、却て一定の條件のもとに於ける、彼等の現實的な、經驗的に見ることの出来る發展過程に於ける人間である。」といふ言葉に出會ふ。マルクスは唯物史觀の歴史考察を、從來の觀念的な歴史敘述に對立せしめて、「現實的な歴史敘述」(die reale Geschichtschreibung)と呼んでゐる。恰もそのやうにマルクス主義は本來の意味に於ける現實主義である。そしてこのことはマルクス主義の理論的構成の必然的歸結であるであらう。この理論はもともと自己のうちに實踐の契機を含んでゐる。然るに存在に對して實踐的にはたらきかけ、それを實踐的に支配し得るためには、存在それ自身の法則を認識せねばならぬ。「自然はそれに従ふのでなければ征服されない」、とはベーコンの有名な言葉である。

現實の變革の理論は、現實にどこまでもかぶりついてその運動の法則を見究めるほか方法をもつことが出来ぬ。マルクス主義は、革命の理論として、現實から游離した惡しき意味に於けるイデオロギーではあり得ないのである。

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

** Op cit., VII, 290.

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

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

唯物論の批判的實踐的意義を認識することは極めて重要である。マルクスは『神聖家族』に於てフランスの唯物論と對質するに際して、そのこの意義を明かにしてゐる。彼に従へば、フランスの唯物論にはその起源をデカルトにもつものと、ロックにもつものとの二つの方向が存在する。前者は本來の自然科学の中へ流れ込んでしまつたに反して、後者は直接に社會主義または共產主義と結合した。例へばフリーエは直接にフランスの唯物論の思想から出立してゐる。共產主義と十八世紀の唯物論との聯關は、主として、このものが神學や觀念論的な形而上學、そして兩者から影響されてゐる道德に對して行つた批判の鋭さのうちに存する。唯物論は神學の獨斷的な

信仰、形而上學と倫理學との説く永遠なる觀念や理念に反對して、時と境遇とに應じて人間の道德や價值判斷の變化することを教へた。マルクスはイギリス及びフランスの社會主義または共產主義が唯物論の社會批判的方面と特に密接に結合してゐることを示してゐる。彼は、「人間の本性の善、平等な知的天分、經驗、習慣、教育の萬能、人間に對する外的境遇の影響、産業の重大な意味、享樂の是認、等々に關する唯物論の説から、それと共產主義及び社會主義との必然的な聯關を洞見するには、大なる慧眼を少しも必要としない*。」と述べた。唯物論の實踐哲學が何よりも特に共產主義の基礎であつたのである。然しながら、マルクスは同時に、この實踐哲學と關係する唯物論の理論的方面の、從てまたこの實踐哲學そのものの缺陷を紛ふ方なく認識した。この缺陷は第一に、十八世紀の機械的唯物論が存在の歴史性について何事も理解しなかつたところにある。それ故にそれは一の抽象的理論に終り、その上に立てられた實踐哲學はまた一の空想に終らねばならなかつた。それは眞に現實的な、そしてその意味に於て眞に學問的な方法を知らなかつた。マルクスは『資本』の中で、「抽象的、自然科學的唯物論の缺陷が歴史的過程を除外するにある」ことを記してゐる。これに反して、「唯一の唯物論的な、そしてそれ故に學問的な方法」(die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode)であるマルクス的方法

は、現實をその現實性に於て、歴史的過程に於て把握する。第二に、「あらゆる從來の唯物論（フオイエルバッハのそれをも計算に入れて）の主缺陷は、對象、現實性、感性がただ客觀のまたは直觀の形式のもとに於てのみ把握され、感性的・人間的活動、實踐として把握されず、主觀的に把握されないことである。」^{***}所謂「純粹なる唯物論者達」は、人間を靜的、觀照的存在として分析し、分解する。これに反してマルクス主義にとつては、生産行為——人間相互と自然との材料交換行為——が、人間の存在の、生活の、意識の基底である。「初めに行為があつた」（Anfang war die Tat）、それ故に人間は思惟する前に行為してゐた、——これがマルクス主義的唯物論の根柢である。

* Nachlass, II, 238-239.

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

*** Die Thesen über Feuerbach, I.

從來の唯物論は恰も右の缺陷の故に、その上に立つ變革的實踐は單にユートピアを描くにとどまり、或はそれ自身は現存の世界の革命的變革に到ることなく單にイデオロギーの理論的變革を要求するにとどまつた。これらの唯物論は凡て片端である。けだし唯物論は、空想的實踐には

しるときその現實主義的本質を失ひ、イデオロギーは範圍内に終始するときその唯物主義的特質を發揮し得ないからである。簡単に言へば、それらの凡ては理論と實踐との辯證法的統一を理解しない。これを把握するものはまさにマルクス主義的唯物論である。このものは第一に理論を重んずる。それはユートピア的社會主義に對して自己を科學的社會主義として規定する。「革命の理論なくして如何なる革命の運動もあり得ない」(レーニン)、とはそのモットーである。現實の忠實な歴史的哲學的分析がその第一の課題である。第二にこの唯物論は本質的に實踐的である。マルクスは云ふ、「實踐的唯物論者、即ち共產主義者にとつては、現存の世界を革命すること、現在の事物に實踐的にはたらきかけ、變化することが問題である*。」然しながら、マルクス主義は理論と實踐とを、第一のもの、第二のものとして、單に對立せしめるのでなく、却て兩者を辯證法的統一にもちきたす。そこでは理論は實踐の要求する限りの理論であり、實踐は理論に指導される限りの實踐である。理論と實踐との對立物は相互に制約し合ひ、實踐は理論に指導されることによつて發展し、かくして發展した實踐は更に新しき段階に於ける理論を要求する。理論は實踐を發展させると共に自己を發展させ、かくして發展した理論は更に新しき段階に於ける實踐を要求する。理論と實踐とはかかる必然的統一に於て各の段階を通じて相互に發展

する。斯くの如き辯證法的統一の故に、理論は決して現實の地盤から游離することが出来ない、マルクス主義がひとつのイデオロギーでありながら、決して惡しき意味に於けるイデオロギーであり得ない理由は根本的にはここに横はつてゐる。また恰もその故に、ひとはマルクス主義の概念のもとに固定したドグマを考ふべきでなく、却てつねに發展の過程にある現實的な理論を理解すべきである。そしてマルクス主義が從來の哲學的用語法に於ける相對主義若くは絕對主義の如何なるものでもない理由は、またまさにその故である。この理論と實踐との辯證法的統一に於てマルクス主義はその現實性の頂點に到達する。マルクス主義が單に從來の唯物論に對してのみならず、またあらゆる觀念論に對して、理論として有する最も固有なるもの、最も優越なるものは、實に斯くの如き辯證法のうちに表示されてゐる。そしてこのやうな特質はマルクス主義が無産者の基礎經驗をその現實の地盤とする限り必然的な歸結として生れるであらう。今ひとりの勞働者が机を作るとせよ、彼は木材を鋸でひき、それに鉋をかけ、鑿で孔を穿ち、そしてそれを組合はせる。このことは彼の勞働過程そのものから段階的に要求される。鋸でひくとき彼はその法則を必要とする、けれどそのとき彼は鉋を用ゐる法則を必要としない。このものは彼が鉋をかける段階にまで進んだとき初めて必要とされるのである。鋸でひく實踐は必然的に鉋をかけ

る法則を要求するに到る。あるひは鋸を用ゐる法則は必然的に鉋を使ふ法則にまで轉化する。斯くの如く、無産者の勞働者にあつては理論と實踐とは辯證法的統一にあり、これなくしては彼の彼の存在をもち得ないから、彼にとつては所謂イデオロギーは成立のしようもないのである。

* Marx-Engels Archiv, I, 241.

マルクス主義は理論と實踐との辯證法的統一を知るが故に、それは如何なる當爲をも、如何なるゾルレンをも知り得ない。マルクスは云ふ、「共產主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現實がそれに準ぜねばならぬ理想ではない。我々は今の状態を止揚するところの現實的な運動を共產主義と呼ぶ。この運動の諸條件は今現存する前提から生ずる*。」そこでエンゲルスもまた云つてゐる、「マルクスはそれ故に彼の共產主義的要求を決して我々の道德的感情の上に基礎付けなかつた、却て彼はそれを我々の眼前で毎日日増に成就されつつある、資本主義的生産社會の必然的な崩潰の上に基礎付けた、彼は、ひとつの單純な事實である、剩餘價值は支拂はれざる勞働から構成されてゐる、といふことを語るのをもつて満足する*。」ところでマルクス主義に従へば、この理論的な必然性は必ず實踐的な表現を得てゐなければならぬ。プロレタリアートの窮迫 (Noth) はまさにこの必然性の實踐的な表現 (der praktische Ausdruck der

Nothwendigkeit)である、とマルクスは考へる。今や人類の大衆が全く「無産」となり終り、彼等の貧困はもはや忍び難きものとなつた。かかる現實を將來した資本主義的生産方法はもはや「堪へ難き」力となり、それを革命することはもはや止むを得ることとなつた。無産者の生活の窮迫はかくしてもはや拒否し得ぬ絶對的命令に於て社會の變革を命令する。これがマルクス主義の理論の「實踐的前提」である。マルクス主義は理論と實踐との辯證法的統一の上に立つが故に、全無産階級の物質的貧困と窮迫とをその理論のうちに止揚する。ここにマルクス主義が自己を唯物論として規定するひとつの根源は横はつてゐる。

* Marx-Engels Archiv,I,252.

* * Misère de la philosophie,Préface,p.XII.

さて無産者は彼等の基礎經驗の特殊なる構造の故に生れながらの辯證論者であるから、彼等は自己を物質的窮乏から解放するために、全く物質化された彼等の現實、そして全社會そのものの現實とは少しの縁もなき何等か精神的なる方法に従ふことが出来ない。むしろ彼等の物質的要求を最も徹底的に主張することによつてのみ、單に彼等の現實のみならず、現實の全社會を變革し得ることをこの辯證法は彼等に必然的に認識せしめる。然しながら、眞實を語るならば、物質の

最も徹底的なる主張によつて解放されるものは、辯證法の本質に従つて、單に物質のみではないのである。既にマルクスは云つてゐる、「プロレタリアートはだが、彼自身の生活條件を止揚することなくしては、自己自身を解放し得ない。プロレタリアートは彼の状態のうちに總括されてゐる今日の社會の一切の非人間的な生活條件を止揚することなくしては、彼自身の生活條件を止揚し得ない。」無産階級運動の本質は、彼れ若くは此れの無産者を解放することなく、むしろ全無産階級を解放することであり、そしてこのことは、無産者の存在そのものの歴史的本質に従つて、却て一切の階級を止揚することなくしては實現されない。恰もそのやうに、物質の解放を要求する無産者は、此れ若くは彼れの物質的欲望の解放を要求するのではなく、むしろ全物質的生活の解放を要求するのであり、しかもこのことは、辯證法的唯物論の内的本質そのものに従つて、却て全人間的な生活を解放することなくしては成就されない。最も徹底的に物質を主張することによつて解放されるのは單なる物質のみではない、單なる精神ではもとよりない。却て物質と精神とは止揚されて全體の人間性そのものが解放されるのである。そこでは虐げられた物質は自由となるであらう、埋没した意識は回復されるであらう。そこでは物質的精神の人間の全體がその全體性に於て輝き始める。——私は私の研究が史的唯物論としてのマルクス主義に多少の解明を

與へ得たことを期待する。

* Nachlass, II, 133.

——（一九二七・七）——

プラグマチズムとマルキシズムの哲學

一

唯物史觀の哲學的基礎の把握に際して私の用ゐて來た諸概念は、多少とも大膽なものであつたかも知れない。私はそれらのものが種々なる誤解を誘ひ得ることを懸念せずにはゐられなかつた。私のこの懸念は現實に理由のないものではなかつたのである。しかも、誤解は最も簡単な事柄に關して最も起り易い、といふ人性論的な法則はこの場合にも例外を作ること欲しなかつた。私は從來屢交渉及び交渉的存在 (das pragmatische Sein) といふが如き語を使用し慣はした。そこから直ちに或る人たちは、私の見地をもつてプラグマチズムのそれである、と極めて無難作に結論することが出來た。^{*}この誤解は、それが全く素朴なものであるにしても、恐らく孤立したものではないであらう。かくして私は私の思想をプラグマチズムと對質せしめる必要を感じた。このことは私自身にとつて決して無駄ではなく、寧ろ甚だ歓迎すべきことであつたであらう。な

ぜなら、ラッサールがマルクスへ宛てた手紙の中で述べてゐる次の言葉はまた、一定の理論の生命と發展とに關しても眞理であると信ぜられるからである。——「鬭争は力と生氣とを黨に與へる。定つた形態の無いことそして明かに限られた境界の缺けてゐることは、黨の無力の最も有力な證左だ。純化されることによつて、黨は愈強力になる。」私はこの對質をこれによつて同時にマルキシズムがこの側面から闡明されてゆくやうに遂行するであらう。

* 秋山次郎氏は『マルクス主義』（一九二七年）七月、八月、九月の三號に互つて、『公式社會主義者の哲學』及び『唯物論と觀念論』なる二論文を發表され、河上博士の『唯物史觀に關する自己清算』（『社會問題研究』第七十七冊以下續載）を批評された。今ここに私は同氏と河上博士との間に割り込んで論議を試みようとする者ではない。私と關係する唯一つの點は斯うである。秋山氏は、博士がその自己清算の中で私の文章を引合ひに出された（特に第七十九冊）のに對して、それを再び引摺り出されて、それを根據として博士の立場をプラグマチズムのそれであると論斷された（特に八月號）。即ち氏は博士のプラグマチズムの理由の一つは少くとも私の思想の中に横はつてゐると思惟されるものの如くである。秋山氏の行論は不幸にして十分に分析的でなく、却て著しく神託的調子を帯びてゐるために、私は同氏の主張の基礎を把握するのに困難を覺える。それだから私は氏の議論に直接に應答することをやめて、むしろ私自身の見地を眞直に説述したいと

思ふ。それによつて私は秋山氏の論難に對して明瞭に自己を釋明し得ることを期待する。この場合私は固より神託の如くに語ることを好まない。マルクスは『資本』のフランス譯の出版に際して書かれた書簡の中で、彼の用ゐた特異なる方法が「分析の方法」であつたことを云つてゐる。分析的であることは如何なる學問的研究にとつても要求されてゐる。更に新しい誤解の起らないために、私の唯物史觀解釋が河上博士のものと同一でない、といふことは特に記されておく必要があるかも知れない。

私は二三の概念の内容を規定することをもつて始めなければならないであらう。私の意味する「交渉」は所謂實踐とは直接に同一でないのである。實踐は勿論一つの交渉であり、特にその優越なるものではあるが、然し後者は前者よりも一層包括的な概念である。それ故に私は實踐をひとつの交渉の「仕方」と呼ぶのであつて、交渉の仕方には實踐——このものが既に歴史的に多種多様に規定されてゐる——以外になほ他のもの、例へば藝術的、宗教的などがある。一般に交渉とは人間の存在が世界の存在に對する動的雙關的關係の謂である。これを特に交渉と名づけるのは、この關係を所謂主觀・客觀の關係に還元しようとすることなく、却てそれをその具體性に於て取扱はうとするために外ならない。近代の認識論は存在を凡て客觀の側に推し遣り、これに反して主觀はあらゆる意味で存在とは異なる存在ならぬものとしてそれに對立せしめる。しかるに

我々は認識の問題と雖も、それが十分具體的に把握される限り、存在の問題であり、このものの發展の過程に於て現實的に形成される問題であると考へる。それにも拘らず、存在の存在の仕方または性格が存在の交渉の仕方によつて根源的に規定されると理解し、更に斯く規定されることによつて存在は現實的には初めて存在すると見做す點に於ては、我々のはかの先驗哲學の根本思想を襲うてゐると言ひ得るであらう。一切の現實的な存在はつねに一定の性格を擔つてゐる。交渉に於てその存在性を規定されざる存在は、ギリシア的に表現すれば、存在無き存在、即ち *εἰς οὐδέν* である。單に在るものはいまだ在るとも言ひ得ない。如何に在るかに於て限定されるとき初めて在るものは現實的な意味に於て在ると語られ得るのである。認識の問題を存在の問題の展開秩序に於て捕捉する點で唯物論に接近しながら、しかも抽象的な唯物論に我々が反對するのは主としてこれに依るのである。否むしろ、存在そのものは交渉の一定の仕方に應じて、或ひは唯物論的に或ひは觀念論的に、その性格を規定されるのであつて、そしてそこから理論としての唯物論若くは觀念論は必然的に生れて来る。ところで存在の交渉の仕方はいつでも歴史的に規定されてゐる。一定の歴史的規定を有する交渉の仕方の根源的な特性に應じて、觀念論または唯物論は一定の時代に於て、その現實性に於て規定されて成立する。兩者を單に抽象的に對立せしめ、

その孰れが眞であるかを單に抽象的に決定しようと欲することなく、却てそれらを存在の大きな歴史的進行の道程に於て眺め、その必然性とその意義とを具體的に把握しようと試みることは、我々の哲學の企てに屬してゐる*。——マルクスは『共產黨宣言』の中で、如何に「ブルジョアジーが歴史に於て一の甚だ革命的なる役割を演じた」かを、極めて鮮かに敘述してゐる。ブルジョアの基礎經驗の中から發生したイデオロギーと雖も一定の歴史的時代にあつては頗る革命的なる眞理として妥當したのである。——かくして私は無產者の基礎經驗即ち感性的實踐なる交渉の仕方によつて構造づけられた存在から出發して、そこに生れる人間學の特殊なる形態を明瞭にし、そしてこのものによつてその構成を規定されてゐる唯物史觀の理論の成立を跡づけようと試みて來た。我々は全く同一の見地からマルクス經濟學の諸礎石をもまた理解され得るものとなすことが出来るであらう。例へば、その勞働價值説の如き、或ひは生産力の根源性の主張の如き、我々はその必然性をプロレタリアの基礎經驗によつて規定されたものとしてのみ把握し得る。存在は理論をして必然的に一定の方向に向つて抽象を遂行せしめる。この抽象性は存在との生ける聯關から産れる必然的な限定であつて、そこに理論が現實を變革し得る力は孕まれてゐる。從てこの抽象性は具體性である。限定こそ力なれ、とは單に生の知慧のみではないのである。

* ここに我々は、もとよりその意圖に於て我々のものとは距つてゐるにせよ、デイルタイの謂ふ「形而上學の現象學」(Phänomenologie der Metaphysik)の理念について想ひ起す。

然るに交渉の右の意味に應じて交渉的存在といふ概念の意味も與へられる。プラグマチズムはギリシア語の $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ から出た言葉である。そして $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ は根源的には $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ と同一であり、このものは行動または行爲を意味する。プラグマチズムは主としてプラグマのこの意味に固執してゐる。ジェームスに據れば、その概念は千八百七十八年、チャールス・ピアスによつて初めて哲學の中へ導き入れられた。^{*}ピアスは考へる。ひとつの思想の意味を顯はにするためには、我々はただそれが如何なる行爲を産み出すに適してゐるかを決定することが必要である。行爲が我々にとつて思想の唯一つの意味である。或る思想の眞理性を決定するものは、その論理的歸結でなくして、却てその實踐的歸結 (practical consequence) である。事實、ひとつの事柄に關して論理的には各齊合的な二つ以上の理論の成立の可能なことは屢あるのであつて、それらの間にあつてその如何なるものが眞理であるかはひとり實踐ばかりが裁斷し得ることである。然しながら、既にギリシアに於て $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ は單に行爲を意味したのみでなく、また狀態、更に關係、或ひは事實、進んでは事柄を意味するなど、極めて廣き範圍の使用をもつてゐた。廣き意味に於て

人間の現實の存在と具體的交渉のある凡ての存在がこの語によつて表現されてゐた。^{***}それだからそれは特に實踐と關係するといふこと以上の意味を含んでゐたのである。むしろプラグマといふ語に於て決定的なるものは、先づそれが主觀に對する客觀もしくは對象を意味せず、却て具體的な人間の存在と現實的に交渉するものを意味したことであり、次にそれがすべて特に過程的な存在 (Hergang) 、したがつてまた由來 (Herkunft) を有する存在の謂であつたことである。

我々は主として斯くの如き意味に従つて、近代の術語なる「對象」(Gegenstand) から區別する目的をもつて、交渉的存在 (ὄν ὡς πρὸς γινῶσκειν) といふ表現を用ゐようと思ふ。この語の意味に於て何を高調するかといふ點でプラグマチズムと我々の見地との差異は既に明瞭であるであらう。

* William James, Pragmatism, p.46.

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

二

さてプラグマチズムは次の如き契機を有する理論である。第一にプラグマチズムは實踐を重んずることによつて眞理を動的過程的に把握する。それは眞理についての一の發生説 (genetic theory) である。主知主義者の假想は眞理が本質的に惰性的な、靜的な關係を意味するといふことであるに反して、プラグマチストは先天的なる理由、固定された原理、閉鎖された體系、所謂絶對者を排斥する。「眞理は眞と成る、諸の出來事によつて眞と爲される。その眞理性は實にひとつの出來事であり、ひとつの過程である、即ちそれが自己を實證してゆくところの過程、その實證・過程である*。」我々の觀念は我々を、それが喚び起すところの行爲や他の觀念を通じて、經驗の他の諸部分へ導いてゆく。このやうな結合と移動とが一點から一點へと進行し、そしてそのとき何處までも調和と一致とが存するならば、それがその觀念の證明なのである。私は今この牛の通る路に沿うて一軒の家の表象をもつてゐる、私がこの心の像に従つてこの小徑を辿つて現實に家を見出す、この表象はそこで證明を得る。斯くの如く單純にそして十分に實證された指導 (leading) がまさに眞理・過程の原型である。第二に、眞理を指導として主張することに

よつて、プラグマチズムは自己を單なる方法として告知する。合理主義者は宇宙の所謂原理を魔術的な言葉をもつて名づける、この言葉を所有することが彼等にとつては、宇宙そのものを所有することである。善、物質、理性、絶對者などはこのやうな言葉に屬し、それを所有するとき彼等の形而上學的探究は終結を告げる。しかるにプラグマチズムはひとをして休憩せしめない。ひとは彼の所有する各の言葉の實際上の効果を試さねばならぬ、彼はそれを彼の經驗の流のうちに於て働かさねばならぬ。それは解決といふよりも、むしろ一層多くの仕事に對するプログラムであり、そして更に特に現存の存在が變化され得るが如き諸の途への指示である。かくて理論は道具 (instrument) となる。それは我々がそこに安住し得るところの、謎に對する答ではない。我々はその上に横臥することなく、我々は運動を續行する。プラグマチズムは強張れる理論を嫻かにして仕事に着かしむる方法である。それは方法として、特殊なる結果でなく、却て一定の態度である。第一の事物、原理、範疇、必然性から眼を背けて、最後の事物、結實、歸結、事實へと眼を向けるところの態度である。かくして第三に、プラグマチズムの足場は明かに經驗である。その趣くところは具體と充實、行爲と力である。

* James, Pragmatism, p. 201.

然るにプラグマチズムは經驗論として特殊性を有する。第一にそれは經驗「論」の偏執をもたぬことを誇つてゐる。プラグマチズムは方法である以外、如何なるドグマでも、如何なる理論的敎説でもない。従てそれは單に方法の上で合理主義や主知主義に反對するのみであつて、敎説内容の上でこれらのものに絶對に對立してゐるとは考へない。最も抽象的な觀念と雖も、それが具體的な生にとつて何等かの効果を現はす限り、それが現實の經驗のなかで何等かの收穫を齎す限り、それはプラグマチズムにとつて、「その限りに於て」(in so far forth)眞なのである。そこでジェームスはかの「絶對者」を‘its bare holiday-giving value’に従つて、しかしその制限内に於ては充分に承認してゐる。^{*}むしろプラグマチズムの最も著しい精神はこの方法が理論的論争の「仲裁者」(mediator)であり、「調停者」(reconciler)であらうと欲するところに横はつてゐる。それは本質的には新しい哲學ではなくて、古來の多くの哲學的傾向と調和するばかりでなく、却てそれらの間の鬭争を仲裁するといふ課題を負うてゐる。世界の實體は物であるかそれとも心であるか、一であるかそれとも多であるか、——これらの問題に關する議論は限なく盡きることがない。このやうな場合プラグマチズムの方法はその各の思想を夫々の實踐的歸結に従つて解釋することを努める。そして若しそこに如何なる實踐的差異も辿られることが出來ないな

らば、そのときには相排する二つの思想は實質的には同一のものを意味してゐるのであるから、一切の争論の無駄であることが示される。他のときには、各の意見は銘々の實踐的現實的價值 (practical cash-value) に應じて、「その限りに於て」互に眞とされることによつて、今後の輾轉の不用であることが明かにされる。「プラグマチズムの方法は第一に、さなくては果つることなきが如き形而上學的諸論争調停の方法である。^{***}我々はここに於てジェームス自身が云つてゐるやうに、如何にそれが「デモクラチック」であるかを見ることが出来るであらう。^{***}

* Op.cit., p. 72 ff.

** Ibid., p. 45.

*** Ibid., p. 81.

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

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

與へると考へる。或る者が柔軟なる心の人 (the tender-minded) であるか若くは強靱なる心の人 (the tough-minded) であるかに従つて、現實的に彼の採る哲學上の立場が定まる。氣質がその願望と拒否とをもつて哲學を限定する。そして斯くの如く認識が生の中の織り込まれるに應じて、認識の問題は存在の問題に轉化し、從てこの場合最も決定的なことは生の存在そのものが如何に把握されるかといふことに聯關することになるであらう。

* Essays in Radical Empiricism, p.193.

** Ibid., p. 196.

*** Pragmatism, p. 75.

あらゆる形態に於ける生の哲學は、多かれ少なかれ、凡てプラグマチズムの要素を具へてゐる。そのうち最も鮮明なものの一つはベルグソンの哲學である*。ベルグソンに依れば、本來、我々は行ふためのほか考へない。我々の知性は行爲の鑄型に嵌めて出來てゐる。「生の進化がそれを型作つた姿にあつて我々の知性は、我々の行爲に光を與へ、事物に對する我々の行爲を準備し、ひとつの與へられた狀況について、それに隨ひ得る有利な若くは不利な諸の出來事を豫見するといふことを、本質的な機能としてもつてゐる。」——私は更に他の箇所を引用しよう。「我々

は、一般に、知するために知ることを狙はない。却て決意するために、利益を取り出すために、つまり一の關心を満足させるために知ることを目指すのである。我々は、如何なる點まで知らるべき物が此れまたは彼れであるか、如何なる既知の部類の中へそれが這入るか、如何なる種類の行為、運動または態度をそれが我々に示唆すべきであるかを研究する。これら種々の可能なる行為と態度は恰もそれだけ種々なる、我々の思惟の、全然限定されたる概念的方面である、我々はそれらのものに従ふほかない、まさしくそこに事物に對する概念の適用は成立してゐる。ひとつの概念をひとつの物に於て試みるといふこと、それは我々がそれをもつて爲すべきところのもの、それが我々のために爲し得るところのものを、その物に尋ねることである。ひとつの物の上にひとつの概念の張札を張りつけるといふこと、それはその物が我々に示唆すべきであらうところの行為または態度の部類を精密な言葉に於て記し付けることである。^{***}「かくて進んで、我々の知識は主として行為にとつて有用なるもの、利用し得べきものの製作を目的とすると見做される。知性とは道具、殊に道具を作る道具を製造する能力の謂である。地球上に於ける人間の出現の時として我々の溯り得るのは、彼等が最初の武器、最初の道具を製造した日である。それ故に人間は *Homo sapiens* としてよりも *Homo faber* として一層適切に定義され得るであらう。^{***}」

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

* * L'Évolution créatrice, p. 31.

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

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

然しながらベルグソンに従へば、知性は大いなる生の進化の過程に於ける單に一つの方に過ぎない。この創造的過程そのものの原型は純粹持續 (durée pure) である。その一々の瞬間は個々異質的であり、相互に浸透して流動する。この流動の連續、それは諸の状態の一繼起であり、その各はそれに随ふところのものを告知し、それに先立つところのものを包含する。眞實を言へばそれらのものは、私がこれを既に通り越してしまひ、そして私が見るために後を振返つたときに於て、多數の状態を組立ててゐるばかりである。ところが私がこれを體驗した

間にあつては、それらのものは、何處でそれらのうちの或る一つが終り、何處で他の一つが始るかとも言ひ得ぬほど、緊密に有機的結合をなしてをり、ひとつの共通の生によつて深く生かされてゐたのである。實際、それらのうち如何なるものも始まりもせねば終りもせず、却て凡ては相互に融合して進展する。持續とは過去を含み未來を咬み前進しつつ膨れてゆく絶え間なき過程である。然るに我々の知性は斯くの如き異質的浸透的連續的發展を把握する手段でない。蓋し我々の知性は同質性と反覆とを狙ひ、並置と空間化とを仕事とする。このことは我々が行動し、創造するために缺くべからざる條件であるけれども、それだけ實在の認識にとつて不十分であり、不完全である。實在はただ直觀によつてのみ知られることが出来る。直觀は知的同感 (sympathie intellectuelle) であり、これによつてひとは、物の獨特な、從て表現し得ぬところと合一せんがために、その物の内部に身を運び込む。これに反して知性に屬する分析は、物を既知の諸要素に、換言すれば、この物と他の諸物に共通な諸要素に還元する處理法である。分析することはそこで物をその物ならぬところのものを借りて表現することにある。かくて凡ての分析は翻譯であり、記號に由つての展開であり、ひとが研究する新しい對象とひとが既に知つてゐると信ずる他の諸對象との間の接觸點をそれからして記述するところの次から次へと繼ぐ諸觀點より採られた表現

である。ひとはこのつねに不完全にとどまる表現を完全にするために限なく観點を増加し、撓みなく記號を變化する、しかし彼はいつまでもその物の外部を廻つてゐるに過ぎない。然るに直觀は觀點の上に立つことなく、記號を用ゐることなく、原物をその絶對性に於て内部から直接に捕捉する。それはひとつの單純な作用である。

三

前節に述べられた思想に對して我々は如何なる態度を取るべきであらうか。この場合、最も屢繰り返されてをり、そしてプラグマチズムを一撃にして撲殺し得るものの如く普通に信ぜられてゐる主張、即ち眞理は人生に有用なるが故に眞なるではなく、却て眞なるが故に人生に有用なのであるといふ主張は、我々にとつて多くのことを語るものとは思はれぬ。なぜなら、このやうな攻撃は、それが十分に意味を有すべきであるならば、眞理と生とが或る分離に於て考へらるべきことを前提しなければならぬ、或ひは、認識の問題が生の問題から獨立に成立し得る領域を形造るといふことが豫め承認されてゐなければならぬ。ところがプラグマチズムは斯くの如き見方をそもそも否定するのであつて、むしろ認識が生の一契機に繰り入れられ、從て認識の問題が

存在の問題のなかへ導き込まれることこそ、我々が注意しておいたやうに、まさにこの立場の特色である。「知識の理論と生の理論とは我々にとつて互に分離し難く見える」、とベルグソンは云ふ。「知性を生の一般的進化のうちに置かぬところの知識の理論は、如何に知識の諸框が構成されてゐるか、如何にして我々がそれらを擴げまたはそれらを超え得るかを我々に教へないであらう。」* それ故に若し我々がプラグマチズムを單に超越的ではなく眞に内在的に批評しようと欲するならば、我々は先づプラグマチズムに於ける存在の概念を批判し、然る後にこれとの聯關に於てその認識の概念を批判すべきであらう。

* L'Évolution créatrice, VI.

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

である。——ベルグソンに於ても意識がまさに存在のモデルである。^{***}——斯くの如く経験が意識の流によつて置換へられることによつて、存在はただ心理的主觀的のみに把握されることとなる。そして恰もそこにプラグマチズムの最も根本的な過誤は横はつてゐる。プラグマチズムの高調する實踐は心理的主觀的であり、従て實踐を樞軸とする眞理もまた心理的主觀的に規定されるほかない。ジェームスによれば、眞理は畢竟信仰 (belief) に於て成立し、それを信ずることが生にとつて有用であり、生の利益をもたらすところの觀念が眞なのである。マルクスもまた經驗を重ねずる。然しながら經驗は彼にあつては心理的主觀的でなく、却て客觀的歴史的に規定された存在である。それ故に彼にとつては意識は經驗そのものでもなければ、存在のモデルでもない。マルクスは「意識を單にそれの、(現實的な生ける諸個人の) 意識として考察する^{***}」、即ち意識は歴史に於て活動する人間の存在のひとつの契機に過ぎず、それ自身社會的歴史的に規定されてゐる。マルクスもまた實踐を高調する。けれども彼の謂ふ實踐は心理的主觀的な活動ではなくて、却てそれは勞働として、現實的な人間の社會的歴史的に規定された活動である。このやうに存在及びその實踐の歴史性——むしろ歴史的な實踐をもつて存在と交渉することによつて存在は歴史的に規定されて存在する——を根本的に理解するとき、『フォイエルバッハに關

するテーゼ』の中の次の言葉は、そのプラグマチズム的外觀を除き去られることが出来るであらう。——「人間的思惟に對象的眞理が適合するか否かの問題は、何等理論の問題でなく、却て一の實踐的なる問題である。實踐に於て人間は眞理を、即ち彼の思惟の現實性と力、此岸性を、證明せねばならぬ。思惟——實踐から游離されたそれ——の現實性または非現實性に關する争ひは、一の純粹にスコラ的な問題である。」マルクス經濟學の價值論は、歴史的客觀的なる勞働の上に立つことによつて心理的主觀的なる效用、この抽象的に永遠なる價值を、從てまたかの限界效用説を見棄てた。^{***}恰もそのやうに、實踐の歴史性の把握は我々をして、眞理をもつて人生に有用なるものと見做すところのプラグマチズムの迷妄を排除せしめるであらう。

* ここに私はベルグソンから次の一節を引いておかう。「テーヌのそのの如き所謂『經驗論』と或るドイツの汎神論者の最も超越的な思辨との間の距離は、ひとの想像するよりはずつと少い。方法は二つの場合に於て類似である、それは翻譯の諸要素について恰もそれらが原物の諸部分であるかのやうに論ずることのうちに成立してゐる。しかるに眞の經驗論は、原物そのものを出来るだけ近く引き寄せ、その生命を究め、そして、一種の知的聽診によつてその魂の鼓動するのを感じるのを目的とするところのものである、そしてこの眞の經驗論が眞の形而上學である」(Revue de métaphysique et de morale, 1903, p.14.)。

＊＊我々が哲學的研究の中へ導き入れようとする「存在のモデル」若くは「認識のモデル」なる概念の含む重大な諸問題に今は立入ることを許されない。我々のモデルの意味をフッサールは“der exemplarische Index”といふ語をもつて表現してゐるやうに見える (Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos J.S. 295.)。一般に認識のモデルが論理學または數學的自然科學に求められ、そしてこのモデルが更に存在のモデルにまで高められてゆくといふことは、現代の哲學の著しい傾向に屬する。我々はその例として矢張フッサールの『哲學的文化の理念』（『日獨學藝』一九二三年八月）を擧げることが出来る。この現代の傾向を批評することゝまた我々にとつて別個獨立の題目を作るであらう。

＊ ＊ ＊ Marx-Engels Archiv, J.S. 240.

＊ ＊ ＊ ＊ 千八百五十六年四月二日附のエンゲルスに宛てた書翰の中にマルクスは記してゐる、「價值。勞働量に純粹に還元されたもの、勞働の尺度としての時間。使用價值は——それが主觀的に勞働の usefulness として見られるにせよ、若くは客觀的に生産物の utility として見られるにせよ、——ここでは價值の素材的な前提として現はれ、このものは今のところ全然經濟的な形式規定から除外される。價值自體は勞働そのものの以外の如何なる他の「素材」もたぬ。價值のこの規定は、最初にはベティに於て暗示的に、純粹にはリカードに於て作り出されたのであるが、單に資本家の富の最も抽象的な形式である。それ自身に於て既に次のことを前提する。一、自然成長的な共產主義の排棄（インドその他）、二、そのうちでは交換が生産をそ

れの全範圍に互つて支配してゐないところの、一切の未發達な、前資本主義的な生産の仕方 of 排棄。尤もこの抽象、歴史的抽象は、まさにただ社會の一定の經濟的發展の基礎の上に於てのみ行はれることが出來た」

(Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, Hrsg. v. Bebel und Bernstein, II, S. 266.)。

ベルグソンは意識を純粹持續のモデルと見做すばかりでなく、むしろこの意識を大いなる生の創造的進化の過程の中へ流し込んでゐる。これによつて彼にあつては存在が一層客觀的に把握されてゐるかの如く見える。然しながら、このときベルグソンの説く客觀的な生は、人々が屢彼の哲學を生物主義と名附けてゐるやうに、一の生物學的なる生に外ならない。生の持續は生物學的なる生の不斷の流動と發展とを意味してゐる。然るに若し生にして生物學的なる生の謂であるならば、それが純粹持續の形式に於て進化するといふことは如何にして基礎付けられることが出来るか。純粹持續は我々の内面的意識にとつては恐らく直接に與へられた經驗であり得るであらう、けれどその故をもつてそれが客觀的な生物學的なる生の發展過程の形式であるといふことは未だ確保されてゐない。この場合我々は、ベルグソンのするやうに、生物學上の進化論に根據を求めることが出来ない。なぜなら、進化論について生物學の内部で種々なる議論があるばかりでなく、最も重要なことは、そもそも進化の概念そのものが根源的には生物學の範圍の中で生れ

たのでなく、却て人間及び歴史に關する研究のうちにその誕生の地をもつといふことである。そして生物學者が彼等の指針を求めたのは特に經濟學のもとにおいてであつた*。ペリエは云つてゐる、「經濟學の諸法則の新しい適用が形態學に對してなされる度毎に、この適用は結果に於て收穫あるものとして現はれる。」分業、自由競争、聯合などいふが如き經濟學に於て作り出された諸概念は、生物學の中へ輸入されてそこで多くの實を結ぶものとして自己を證した。斯くの如き概念は、それがひとたび生物學の領域へ導き入れられるや否や、固よりこの領域に於ける現象は人間及び歴史に關する現象よりも一層單純であるから、そこに於て運用されることによつて一層明確なる規定に到達することが出来る。そして斯く明確になつた概念は、再び歴史的諸科學の中へその手引として逆輸入される。この場合その概念は斯くの如くにして明確に形造られることによつて、それが元々人間及び歴史の世界の中で生れたものであることが忘れられて、恰も生物學から全く新たに借りて來られるかの如き外觀を呈することが普通である。然しながらあらゆる概念についてその由來する固有なる地盤が認識されることは大切である*。さうでないならば、その具體的な意味、またその限界も理解されず、我々はつねに所謂 *μεταβατικὸν ἐν ὁρίωνι* の過誤を犯すことになる。概念をその由來に従つて知らないならば、我々はただ概念に引

摺りまはされるのみであつて、これを支配する優越なる位置に立つことは出来ぬであらう。ところで若し進化の概念にして根源的には人間及び歴史の世界にその固有なる成立の地盤を有するとするならば、——ソレルはその興味深き著述、『進歩の諸幻想』の中で進歩の説がブルジョアジーの支配階級となつた時代に於てドグマとして受け容れられたこと、それがブルジョアの理論に外ならぬことを述べてゐる、——存在の運動及び發展の具體的な、現實的な意味は歴史的世界に於て與へられるのであつて、生物學上の進化論によつて基礎付けられるものではないであらう。ミルが有機體の概念に關して既に云つた、社會の問題の解決は動物的有機體の問題の解決よりも一層早くそして一層完全に成功するであらう、との言葉を、我々は移してまた進化の概念についても語り得るであらう。

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

** 所謂自然辯證法の問題を論ずるにあつても、辯證法が果して自然をその固有なる成立の地盤としてゐるか否かは最も吟味を要するであらう。總じて自然辯證法を唯物史觀の根柢に据ゑようとする立場は、左の問題を十分に考慮すべきであらう。一、自然辯證法を除いても辯證法的なる史的唯物論は獨立に成立しないか否か。二、辯證法の成立する固有なる領域は自然であるか否か。三、自然科學は所謂イデオロギー的要

素を含まぬか否か。四、最も進歩した自然科学は現實に辯證法を支持してゐるか否か。かくして最後に問題は根本に還つて来る、辯證法とは何であるか。

存在の歴史性を把握しないことによつて、ベルグソンの哲學にとつてひとつの重大なる結果が起つて来るやうに見える。私はそれによつて彼の思想の中心をなすところの時間及び運動が何等現實的な意味をもたぬものと結局なりはしないかを恐れる。實在的な持續 (*durée réelle*) は事物を噛みそしてそこにその齒の跡形をのこすところのものである、とベルグソンは云ふ。然しながら若し凡てのものが時間のうちにあり、凡てのものが内面的に變化し、そしてその各の瞬間が相互に限りなく浸透してゐるとするならば、そこには過去、現在、未來なる時間の諸契機を分つところの何物もないであらう。このやうな持續は進むとも退くとも云ひ得ず、これを持続と呼ぶことさへ不可能であらう。若し強ひて語るならばそれは唯「永遠の今」として名附けられ得るばかりである。かくて直觀の方向に従へば永遠があるのみであつて、過現末の契機を有する現實的な時間は見出されない。それでは反對に概念の方向に従へば如何であらうか。概念的認識の本質は、譬喩的に云へば、未來と過去とを現在の函數として計算し得るが如く見做すにある。けれど眞實を云へば、それは時間的繼起の關係を空間的並置の關係に直すことである。一言にして

云へば、ベルグソンの謂ふ「流れる時間」(le temps qui s'écoule)は永遠であつて時間でなく、「流れた時間」(le temps écoulé)は空間であつて時間でない。即ちベルグソンには現實的な時間は何處にもないのである。若しさうであるならば、そのことと關聯して、彼の最も力説する運動及び變化の實在性といふこともまた現實的な意味を奪はれるであらう*。現實的な時間及び運動の概念は、ベルグソンの如く、知的なる直觀を謂はば生を中心におき、それと共に實踐をその周邊に退ける態度からしては生れて來ない。それらはただ優越なる意味に於て現實的な、歴史的なる實踐の基礎經驗のうちにもその具體的な地盤を有する概念である。今この基礎經驗の分析に這入るのをやめて、私はここにはただひとつの歴史的事實を注意しておかう。靜觀的な生(βίος θεωρητικός)を最高としたギリシアの思想にとつては凡ては畢竟自然であつた。歴史の概念はヘブライ人、殊に彼等の豫言者たちの實踐的な生の中から初めて產れたのである。

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

然るにひとたび生の歴史性(Geschichtlichkeit des Lebens)が明瞭に把握されるや否や、我々

はもはやベルグソンの如くその理解を直観に委ねてしまふことが出来ない。我々はこのときむしろデイルタイの如くに語るべきであらう。「人間が何であるか、はただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を斷念することである。」^{*}生が何であるかを、我々は感傷的な臆想、天才的な、斷片的な直観、若くは心理學的實驗によつて知るのではなく、却て歴史を通して知るのである。歴史的諸生産物の聯關、更にはその形成されるところの歴史的諸過程の分析が初めて客觀的に人間を理解せしめる。むしろ生はその存在に於て本質的に歴史的であるが故に、その認識は分析的であり得る。ベルグソンは、「或ひは哲學が可能でなくして事物についての一切の知識がそのものから引出される利益に對して向けられた實際的知識であるか、或ひは哲學することが直觀の努力によつて物そのもののうちに身をおくことに成立してゐるかである」と主張する。然しこのやうな *alternative* は存在の根源的な歴史性に對する無智のうちに於てのみ意味を有する。存在は歴史的であるから、我々がそれについて分析的に、學問的に、體系的に、漸次に認識を獲得してゆくことは可能である。そしてまさしくその故に哲學が「學問」であることを斷念して、直観にひたすらに身を委せることは無用でもあれば、正當でもないのである。

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

四

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

ソレルは階級闘争においてマルキシズムの根柢を見る。この闘争を戦ふべき方法は、直接行動(l'action directe)を描いてない。サンヂカリストは議會、立法等の所謂合理的なる迂路を経ずして、直ちに勞働組合の暴力(violence)の行使による總同盟罷工(gève générale)に訴へようとする。このときこの直接行動の目的として如何なる未來の理想社會をも描くことが許されない。プロレタリアの暴力は革命的變革の運動である。然るにベルグソンによれば、運動は分ち得ぬ全體であつて、そこでは出發點も到着點も問題となることが出来ない。従て革命的運動が豫め定められた方向に都合好く進行することを期待するのは無意味であつて、むしろそこでは凡ては豫見し得ない。豫見するとは未來のうちへひとが過去に於て知つたことを投射するにある。『ひ

とは未來について過去に類似するところのもの或ひは過去の諸要素に類似なる諸要素をもつて再び組立て得るところのものの外は先見しないのである*。」その各の瞬間が獨創的な歴史の獨創的な瞬間である全體的流動的過程にあつてはあらゆる豫知が拒まれてゐる。豫知するといふことはものが創造されるに先立つてそれを創造することであるから自己自身に矛盾する。即ち革命的運動は理知の分析を容れぬものである。然るに「ユートピアは一の知的勞作の產物である、それは理論家の作物である*。」理論家は事實を観察し、反省し、論議した後に、現存する社會をそれと比較し得る模型を作る、それはひとつの想像的な制度であるが、然もそれに關して思辨し得るために十分であるやうに現在の社會との類似を含んでゐる。これに反して如何なるユートピアとも係りなき總同盟罷工は、ソレルの語を用ゐれば、一の *mythe* である。ミトは「事物の敘述でなく、却て意志の表現である。」それは一個の社會團體の確信の運動の言葉をもつての表現であり、從て諸部分に解體し能はぬものである。總同盟罷工は一の分たれぬ全體として見られねばならぬ。それ故に實行の如何なる細目も社會主義の智慧にとつて利益を供しない、のみならず若しひとがこの全體を部分に分解しようと試みるならば彼はこの智慧に於て或る物を失ふ危險にある、と云はれることが出来る。「ミトは現在の上に働きかける手段として判斷されねばならぬ。

歴史の過程の上にそれを實質的に適用する仕方についての一切の議論は意味無きことである。重要なのはひとりミトの全體である。^{***}「現代の社會に反對して、社會主義によつて開始された戰鬪の種々なる運動に相應する諸感情の總體を、一切の反省された分析に先立つて、全體としてそして唯一の直觀によつて (en bloc et par la seule intuition, avant toute analyse réfléchie) 喚び起すことの可能なるところの心象の全體に訴へることが必要である。サンデカリストは全社會主義を總同盟罷工の劇のうちに集中することによつてこの問題を完全に解決する。^{***}」

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

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

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

* * * * Ibid., p. 173.

ソレルの思想のうち最も特色あるものはこの *mythe social* の概念である。彼は世界歴史のあらゆる革命的時代に於て、例へば、原始基督教、宗教改革、フランス革命等にあつて、夫々ミトを見出し得ると信じた。これらの時代に於て如何に人々が革命に對してつねに準備されてゐたかを探究するとき、我々は彼等がつねに、時代に從つて各異つた形式を有する社會的ミトを頼みと

してゐたことを容易に知り得る。一定の社會團體の意志と確信の表現としてのミトの認識は歴史家にとつて重要である。ソレルは更に云ふ、「主知主義の哲學はまことに、歴史上の大なる諸運動の説明に對して、根本的に無力なものである。」^{*}ひとはミトを、物をその要素に解體する如く、分析することなく、却てこれを一の歴史的勢力として全體として捉へなければならぬ、「殊に、行動の前に受け容れられてゐた諸表象（即ちミト）と成し遂げられた諸事實とを比較することを慎しまなければならない。」^{**}ミトは革命を全體として與へる。それ故にそれはこの革命の運動を、恰もこのものを構成する如く見られるところの、系列的に並べられた繼起的なる諸斷片に解體することを許さない。不可分的であるべき運動が諸部分に分解され得ると思惟するところに、あらゆる改良主義、合理的議會主義等の誤謬は横はつてゐる、とソレルは主張する。^{***}

* Op.cit.,p.38.

** Ibid.,p.33. ベルトラムはその注目すべき著作『ニイチェ』（E.Bertram,Nietzsche.）の中で Mythos について語つてゐる。彼によれば歴史はひとつの Mythologie である。「説話」（Legende）は歴史的傳承の最も根源的な形態である。それは古代と現代、聖者と民衆、英雄と農民、豫言者と後代とを結びつける。歴史的なる人格はただ説話の形態に於てのみ存續する。彼は形象として、ミュトスとしてのみ生きるのであつ

て、嘗て在りし者の知識及び認識としてではない。如何なる分析的方法もこの形象を形造ることが出来ない。ところでベルトラムの概念とソレルのそれとの間の根本的相違は、一が個人の人格の後の歴史のうちに働く力として傳承されるところの形態に關係してゐるのに反して、他は一定の社會團體が現存の歴史に對してまさに革命を實行せんとするところの形態に關係してゐるにある。

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

サンヂカリズムの思想とベルグソンの哲學とは果して合致するであらうか。直接的なる運動が理知の分析を容れぬとする點に於て、未來の發展が豫知を許さぬとする點に於て、兩者の間に吻合點の認められるのは固よりである。我々はユートピア的社會主義、政黨主義等をベルグソンの謂ふ知性に、そして革命的サンヂカリズムをベルグソンの直觀に配し得るやうに見える。然しながら翻つて考へるならば、ベルグソンにあつては直觀は、知性がつねに人間の行動と聯關してゐるのに異つて、實踐と全く係りなきものである。これに反してサンヂカリストの直觀はそれが行動の動力である。若しベルグソンに於て行動の直觀的な原理を求めるならば、それは知性に對する直觀 (*intuition*) ではなく、却て知性に對する本能 (*instinct*) であるであらう。そして實際、ソレルは總同盟罷工若くは暴力のミトがプロレタリアの間に於ける自然成長的 (*spontané*) なも

のであり、本能的に悟られるものである、と述べてゐる。しかしここまでベルグソンとの間の類似を押して來るとしても、なほ兩者の間には原理的な差異が存在するであらう。けだしソレルにあつては、「階級闘争が一切の社會主義的考察の出發點である。」暴力と雖もそれが階級闘争のなまの、明かなる表現でない限り歴史的價值をもたない。階級とは一の歴史的觀念である。然るにベルグソンにあつては存在は斯くの如き客觀的歴史的規定に於て考へられることなく、客觀的に考へられる限り、存在はつねに生物學的に捉へられてゐる。所謂「エラン・ヴィタール」に於ては階級、況んや階級の對立は基礎付けらるべくもない。ベルグソンの場合、知性と本能との對立は矛盾なく生の流れの中へ流れ込む。ソレルの場合、直觀と知性とは相矛盾する二つの階級の表現であり、そしてその限りに於てのみ意味を有する。階級の絶對的な對立を高調することに於てソレルは最も徹底的である。この點に於てサンヂカリズムは、連續を説くベルグソンの思想と一致しないのみならず、またその根本精神に於て調停的でデモクラチックであるジェームス流のプラグマチズムと最も著しい對立に立つてゐると見られねばならぬであらう。

この相違は更に次のことを考察することによつて愈顯著となる。ベルグソンに於て未來は豫知し得ないにせよ、しかも一の持續のうちにそれは過去及び現在と相互に連續してゐる。ところが

ソレルに於て總同盟罷工がひとつの眞に完全な仕方 に於て提供するものは「全體的なる異變の繪」(le tableau de la catastrophe totale)である。社會政策主義者や社會改良論者が連續的なる「進歩」を實現しようと努力するのは反對に、サンヂカリストは「資本主義から社會主義への經過を、その過程は敘述し得ぬところのひとつのカタストロフとして理解する*」。過去及び現在、そして未來との間にはあらゆる連續が拒まれてゐる。ここに我々はソレルの思想がベルグソンのものであるよりも、むしろその精神に於てキリスト教的であることを見逃すことが出來ぬであらう。彼はキリスト教的社會の誕生を細心の用意をもつて研究し、この研究に大なる重要さをおいた。何故なら、若し社會主義が勝利を得べきであるならば、それはそれが初代キリスト教徒の用ゐたのと類似した手續を使ふことによつてである、と彼には見えたからである。プロレタリアにとつて總同盟罷工、社會革命は、今日、復活や神の國の到來が初代キリスト教徒にとつて演じたのと同じ役割を演ずる。私は實にソレルにおいて最後の審判、かの終末觀(escatologie)の觀念を見る*。ブルジョア社會は今や最後のデカダンスに陥つてゐる。このデカダンスから人類を救ひ出すものは唯プロレタリアの暴力の行使による究極的なるカタストロフしかない。この全體的なる破壊から生ずる世界は窺知することを許さない。それ故に革命的階級は「不確實なるもの

ために働く」のである。^{***}《On travaille pour l'incertain.》即ちプロレタリアの革命的行動はパスカルの所謂「賭」である。この賭による以外人類の現在の墮落に對する救済の途はない。それによつてのみ全く新しい歴史は始り得る。或る人がサンヂカリズムを「熱烈なる社會的ジャンセニスム」(ardent jansénisme social)と呼んだのは理由なきことではないであらう。^{***}現在社會と將來社會との間の絶對的な距離を力説し、この間の轉換がただ賭による意志決定を通じて可能であると見做す點に於て、サンヂカリストは疑ひもなくパスカリザンである。サンヂカリストにとつては同盟罷工が成功するか否かは問ふところではない。彼等はユートピスト流のオプチミスムをもつて却て反動的と見做してゐる。ひとつの絶對的なカタストロフが押し迫つてゐる、この感情に於て彼等は明かにペシミストである。然しながらソレルはペシミスムなくしてはこの世に於て如何なる崇高なるものも成就されないと確信する。同盟罷工が失敗するとしても、それによつてプロレタリアが教育され、巨大なる事業に對して準備されるといふことがサンヂカリストにとつて重要なのである。異變と救済、絶望と希望、この分たれたる感情の間にあつて、我々がサンヂカリストに於て紛ふ方なく感ずるものは高貴なるものに對する情熱であらう。

* Op. cit., p. 217.

** マルクスもまた共產社會と共に全く新しい歴史が始るとし、それまでの從來の一切の歴史を人類の「前史」と見做し、歴史のこれら二つの時代の間には絶對的な分離が存在すると考へた。Sorel, Op. cit., p. 201.

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

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

高貴なるもの、崇高なるものへの感情に於て、私はソレルがニイチェに接近するのを見る。前者がプロレタリアートとブルジョアジーとの間の越ゆべからざる溝渠を説くところに、私は後者の所謂「距離の情熱」(Pathos der Distanz)を感じる。ニイチェは『道德の系譜學』(Zur Genealogie der Moral)などに於て、距離の情熱から道德的價值判斷の發生を説明した。我々はソレルが「暴力の道德」を語り、「生産者の倫理」を語るとき、まさにこれに類したものを發見する。彼がブルジョアをもつてデカダンスを、プロレタリアをもつて生の原的エネルギーを代表させるところに、我々はニイチェの俗人と超人との關係を見ないであらうか。今日ヨーロッパは

民主主義、平和主義、人道主義等によつて馴らされ、馬鹿にされ、昔のエネルギーを失つた。プロレタリアの暴力のみがひとりこの無氣力に根源的な生——ハイチェの blonde Bestie——の精氣を與へ得る。この暴力のみがひとり、資本家として現在の妥協的傾向から脱せしめて、彼等に彼等がかつて所有したエネルギー、鬭争的性質を賦與するところのものである。プロレタリアこそ、ソレルがヴィコの用語に従つて用ゐた言葉を使へば、あまりに老いた現代文明に對して、一の「更新」(renouveau)を實現する。プロレタリアは「ブルジョアの怯懦」(lâcheté bourgeoise)のためにデカダンスに墮した人類の中へ新しい精氣を流し込み、世界を更新し得る新しい力である。

さてマルキシズムの「新學派」であるサンヂカリズムは正統マルキシズムに對して如何なる關係にあるであらうか。私は最後にこの問題に觸れよう。所謂新學派はマルクスの思想に於て階級鬭争を正面へ持ち出し、そのうちになほ殘存すると見えるユートピアを全く排除することによつて、革命的マルキシズムを生かし得ると信ずる。それにも拘らず兩者の間には本質的な對立が存在する。サンヂカリズムはマルキシズムの根柢をなす唯物辯證法を知らない。それがその精神に於て如何に觀念的であるかは、既に上の敘述によつて明瞭であつて、再び繰り返す必要がな

いであらう。ソレルが唯物論的に語ると考へられるとき、彼は「經濟史觀」の範圍を出てゐないのである。彼に於て歴史の運動は辯證法的でない。そこに何等かの法則が認められる限り、ソレルはヴィコの影響のもとに立つてゐる。ヴィコは我々に人類が二つの條件に従つてゐることを教へた、即ち先づ人類は、本能、ヘロイズム、詩から出發して、理知、法律、科學へ向つて行くといふ、規則的な順序を、そして次にこの順序の繰返を有する。この繰返を新たに再び始めるといふことは反省や知的なる批評の仕事から出て來ることが出來ない、それは、その出發點に本能的なる、熱情的なる、ミトロザックなる或る物があるときにのみ生れ得る。ソレルは理知的な、合理的なブルジョアジーがその文化によつて骨抜きにされ、活動と信仰とに對する絶對の無能力に達したとき、歴史をして再び開始せしめるものはプロレタリアトであると考へる。かくて彼はこの階級に於ける本能的なるもの、自然成長的なるものを極端にまで尊重する。その結果理論と本能、目的意識性と自然成長性とは相對立する二つの階級の間に絶對的な仕方にて分配されるのである。プロレタリアトは單にブルジョア的イデオロギーを除去すべきであるばかりでなく、またあらゆる理論を、理論そのものを排斥すべきである、なぜなら理論的なるものは凡てブルジョアジーに屬してゐるからである。このやうにしてまたサンズカリストは鬭爭手段としても

目的意識的であると見做されるところの政治的手段を全然退けて、ひとり自然成長的であると信ぜられるところの總同盟罷工に訴ふべきであるとする。マルクスによれば、「各の階級闘争は然しながら一の政治的闘争である。」^{*}「經濟的諸條件は先づ大衆を勞働者に變形した。資本の支配はこの大衆に向つて一の共同の状態、共同の諸利害を創造した。かくてこの大衆は資本に對しては既に一の階級であるが、自己自身にとつてはなほ未だ階級ではない。闘争の進展につれてこの大衆は結合し、自己自身にとつての階級を構成する。彼等が防禦する諸利害は階級の諸利害となる。」ところが階級對階級の闘争は一の政治的闘争である^{*}、とマルクスは云ふ。^{*}既に政治的闘争である以上、そこでは政治的闘争手段は避けられないばかりでなく、また大いに重大とされねばならぬ。次に、マルクスは理論を排するのでなくて、却て極めて理論を重要視する。彼の攻撃するのは現實の根柢を缺ける理論である。彼は云ふ、「共產主義者たちの理論的諸命題は、此れまたは彼れの世界改良家によつて案出され若くは發見されてゐるところの諸觀念の上に、諸原理の上に基礎をおくものでは決してない。それはただ、現存する階級闘争の、我々の目前で行はれつつある歴史的運動の、事實上の諸關係の一般的なる表現である。」^{**}「共產主義の理論は勞働階級の諸關係の中から言ふまでもなく自然成長的に發生しはするけれども、それが理論である限り、

理論としての力を現はすべきである限り、目的意識性はその条件である。レーニンは、殊に『何を爲すべきか』(Que faire?)の中で、所謂エコノミストその他に反対して、目的意識性を力説した。理論に對する無關心こそ、理論闘争の缺如こそ、實にプロレタリア運動の發展に對する妨害である。彼は『ドイツ農民戦争』の中からエンゲルスの次の言葉を引用してゐる。^{****}「ドイツの労働者たちはヨーロッパのその他の國の労働者たちにまさつて二つの重要な長所をもつてゐる。第一のものは、即ち、彼等がヨーロッパの最も理論的な民族に屬すること、そして彼等が、ドイツの教化された諸階級によつて殆ど全く失はれた、理論のこの意識を保存したことである。この理論に先立つたドイツ哲學なしには、殊にヘーゲルの哲學なしには、ドイツの科學的社會主義、嘗て存在した唯一の科學的社會主義、は決して構成されなかつたであらう。彼等には生具なるこの理論的意識なしには、労働者たちはこの科學的社會主義を斯くの如き點まで決して同化しなかつたであらう。云々。」かくしてサンヂカリズムとマルキシズムとの對立は我々にとつてもはや明瞭になつて來た。

* Das kommunistische Manifest.

** Misère de la philosophie,p.217.

ブラグマチズムとマルキシズムの哲學

——(一九二七・一一)——

* * * Das kommunistische Manifest.

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

ヘーゲルとマルクス

一

ヘーゲルの『法律哲學綱要』の序文の中に我々は次の如く書かれてゐるのを見出す、「個人に關して云へば、もとより各の者は彼の時代の子である。哲學もまたさうであつて、思想に於て把握されたその時代である。何等かの哲學がその現在の世界を越えて行くと思ふのは、個人が彼の時代を飛び越え、ロードウスを飛び渡ると思ふと同じく馬鹿なことである。」もしこの言葉にして眞であるならば、それは何よりも先づヘーゲル自身の哲學に對して適用されねばならぬであらう。まことにヘーゲル哲學はその屬するロマンティクの時代、この時代の存在の基本的構造としてのロマンティクの基礎經驗の最も宏大なる表現ではあるが、しかしなほロマンティクを越えて進むことが出來ず、却てこのものによつて根本的に限定されてゐる。基礎經驗の構造はイデオロギーの構造を規定する。ヘーゲル哲學に於ける最も強力なるもの、その辯證法的方法と雖

も、ロマンティクの基礎經驗によつてその構造を規定され、斯く規定されることによつてその意義と特質とを獲得すると共にまたその制限と限界とをも賦與されてゐる。けだし辯證法は形式論理學の如きものではない。ヘーゲルは考へる、哲學は學問であるべきであるが、それはこのためにその方法を下級の學問、例へば數學の如きから借りてはならず、それかと云つて、また內的直觀の斷言的なる保證に身を委せてもならず、更にそれは外面的なる反省の根據からの論證、即ち形式論理學を用ゐることも許されない。認識の絶對的なる方法は同時に「内容そのものの内在的なる魂」であるべきである。學問的認識のうちに運動するものは内容の本性であり得るのみである。「方法とはその内容の內的なる自己運動の形式についての意識である」(die Methode ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts) とヘーゲルは云つてゐる。^{*}さうであるとすれば、ヘーゲルの辯證法的方法はその特性を、彼の學問的加工に這入つて來た存在の特殊性によつて、與へられねばならぬであらう。私はこの聯關をいまだ少し嚴密に分析してみようと思ふ。

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

私は存在の最も原始的なる構造を一般に基礎經驗と名附けて來た。基礎經驗は直接に、謂はば

裸のままで、イデオロギーの中へ取り容れられるのではなかった。兩者の間には媒介がある。そして私はアントロポロギーをかかえる媒介として指し示した。しかるに、アントロポロギーの媒介を通じて基礎経験がその特殊な構造に於て説明されることによつて、イデオロギーにとつて先づ成立するものは、私が「存在のモデル」と呼ばうと欲するところのものである。このものに於て基礎経験は自己をその特殊性に従つて抽象せしめる。この抽象の過程は全く自然的に行はれる。なぜかならば、各の基礎経験の特殊性は人間の存在の特殊なる交渉の仕方によつて規定されてをり、そしてアントロポロギーはこの人間の存在が恰もその交渉の仕方によつて規定されてを把握することによつて夫々特殊なる形態に於て成立してゐるが故に、基礎経験とアントロポロギーとの間には同質性、むしろ通約性とも見らるべきものが存在するからである。存在のモデルはこのやうにして全く自然的な抽象の過程によつて生成するをもつて、まさにそのために、それは殆ど凡ての理論家によつてその抽象的本質を洞察されることなく、却て最も具體的なもの、最も根源的なものとして主張されることがつねである。かかる存在のモデルとして、基礎経験の種々なる構成要素が、或ひは人間の存在が、しかもときには意識、ときには身體が、若くは世界の存在が、しかもときには人間の世界、ときには自然の世界が、歴史に於て自己を抽象せし

めて來た。ひとたびこのモデルが成立するや否や、それはモデルとして、存在のあらゆる研究にとつて指導的な、支配的な位置に立つこととなる。一切の存在はこのモデルによつて代表されるか、若くはその形式に従つて調節され、變容されるか、して初めて理論的構成のうちに現實的には這入つて來ることが出来る。存在のうち理論家が學問的に最も研究さるべき根本的な存在として眞面目に問題にするのは、このモデルの意味を擔ふ存在ばかりである。他の種類の存在は彼等によつて、意識のあるひは無意識的に顧られないか、または暴力をもつてそのモデルの形式の中へ押込められるかするのが普通である。ここに我々はひとつの根本原理を把握する、即ち存在は先づ存在を抽象することによつて理論を抽象する。いま一定の歴史的時代に於て特に「意識」が存在のモデルとして妥當してゐるとせよ。このとき意識は固より抽象的な存在であるに拘らず、その抽象的本質に於て認識されることなく——この批判的な認識は上に述べた理由からして、基礎經驗したがつてアントロポロジーの變化と發展のみがひとりよく成就し得るところである——、寧ろこのものこそ最も根源的な、最も具體的な存在として定立される。このとき歴史的社會的存在は無視され、それが問題となる限りに於ては、それはそれが意識に在る限りに於てのみ、意識の形式に於て捉へられ得る限りに於てのみ、取扱はれるのである。あからさまに

研究の對象となるのは意識ばかりである。斯くの如く存在と理論との聯關はつねにただ存在のモデルを通じて行はれる。従て一定の理論の構造の研究にとつて、何がそこに存在のモデルの役割を演じてゐるかを發見するといふことは、重要なことであらう。基礎經驗やアントロポロギーが歴史的に制約されてゐるやうに、各の歴史的時代は種々相異なる存在のモデルを有して來たのである。この場合次のことが注意されねばならぬ。ロゴスはその本性上經驗に對して優越なる位置にあり、これを支配し、指導しようとする。平生我々は我々の既に有するロゴスの見地からしてのみ存在と交渉し、これを経験する。私はこのやうな經驗から基礎經驗を區別した。丁度そのやうに、右に敘述したが如くにして存在のモデルが形成される過程から、このものが形成されるころのひとつの他の過程が區別されねばならぬ。即ち存在のモデルがロゴスの見地から形作られる場合がそれである。ロゴスのうち最も優越なるものは言ふまでもなく學問的認識であらう。しかるに學問的認識の中に於ても、或る時代にあつては或る特定の種類の認識が、他の時代にあつては他の特定の種類の認識が、一切の認識に對するモデルとして現はれる。それのみでない、この認識のモデルの構造が存在のモデルにまで高められ、かくしてあらゆる存在がこのモデルの構造を通じてのみ理論的構成の中へ取り容れられることがある。例へば、形式論理學または數學が認

識のモデルとされて、一切の認識はこの認識の形式に填る限りに於て「學問性」を與へられるばかりでなく、この認識の構造が存在一般の構造の原型と見做され、存在はそれに於て説明され得る限りに於てのみ存在として、——現今普通に「認識の對象」といふ高貴なる名をもつて呼ばれてゐるところの存在はまさに斯くの如きものではないであらうか、——理論的考察に値すると思われる。このとき存在は存在の側から、或ひは、存在はその存在に於て問題とされない。寧ろこのとき存在そのものの無視が實に學問性の名に於て公然と行はれるのである*。存在のモデルの抽象性は、先きの場合にあつては、基礎經驗そのものによつて基礎付けられてゐるが故に、その基礎經驗を有する一定の時代の範圍内に於ては、現實的意義を失ふことがない。これに反して今の場合にあつては、具體的な存在は元々から絶縁されてゐるから、存在のモデルの抽象性はただそれに於てこの絶縁が完成されることを意味するに外ならないのである。さて、もし我々の分析にして正しいならば、我々は、何がヘーゲルに於て存在のモデルであつたかを見究めることなしには、彼自身、物の自己運動の形式であると考へたところの彼の辯證法の特質を把握し得ないであらう。けだしマルクスにあつても辯證法は物の自己運動の形式以外の何物でもない。そして哲學者のうち嘗てヘーゲルほど歴史的社會的存在に關して廣汎な、透徹した研究を爲し遂げた者は

ない。それにも拘らず、マルクスは彼の辯證法をヘーゲルのそれに對立せしめてゐる。「私の辯證法的方法是、根本において、ヘーゲルのそれとただに異なるのみならず、むしろその正反對のものである」、とマルクスは記し、また、「辯證法は彼にあつては逆立ちしてゐる」、とも云つてゐる。等しく客觀的歴史的存在を考察しながら、そして時としてはその考察に於て唯物論的傾向を示しながら、^{***}何故にヘーゲルの辯證法が觀念的であつたかといふことは、彼に於ける存在のモデルを検討することによつて具體的に究明されることが出来る。なぜならイデオロギーにとつて存在は存在のモデルを通じて初めて現實的に存在として在る。辯證法は單純に、抽象的に、物の自己運動の形式であるのでない。存在のモデルに於て限定された存在の運動法則としてののみ、辯證法は現實的意義を有するものである。然しながら、この問題を追ふに先立つて、我々はマルクス主義がヘーゲル哲學に於ける制限として思惟したところのものを吟味しておかう。

* 拙稿、問の構造（「哲學研究」第百二十四、百二十八號）「本卷收録」参照。

** 笠信太郎氏譯、プレハノフ、『ヘーゲル論』、参照。

「理性的なるものは現實的である、そして現實的なるものは理性的である」（Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was Wirklich ist, das ist vernünftig.）とはヘーゲルの有名なる命題で

ある。彼は云ふ、「在るところのものを把握するといふことが哲學の課題である、なぜなら在るところのものは理性であるから。」然しながら現實性は、ヘーゲルの思想に従へば、與へられた事實にあらゆる状況のもとにあらゆる時代にあつて屬するところの屬性でない。ローマ共和國は現實的であつた、けれどそれを推し除けるローマ帝國もまた現實的であつた。フランス王政は千七百八十九年に於て、ヘーゲルがそれに就ては絶えず感激をもつて語つた大革命によつて、絶滅されねばならなかつたやうに、非現實的となり、かくて一切の必然性を奪はれ、非理性的となつた。それ故にこのとき王政は非現實的なものであり、革命は現實的なものであつた。このやうに發展の過程に於て凡て以前に現實的なものは非現實的となり、その必然性、存在の權利、その合理性を失ふ、そして滅びつつある現實的なものの代りにひとつの新しい、生存の能力ある現實が現はれるのである。各の歴史的状態は、それがその起源を負ふところの時代とその條件にとつては必然的である、然しながらそのもの自身の懷の中から發展するところの一層新しい、一層高い條件に對してはそれは力無きものである、それは一層高い段階に場所を譲らねばならぬ、そしてこのものもまたそれ自身次には崩壊と滅亡の列につらなるのである。エンゲルスはヘーゲルのかの有名な命題を實に斯くの如くに解して云つてゐる、「このやうにしてヘーゲル

の命題はヘーゲルの辯證法そのものによつてその反對へと同轉する。人間歴史の領域に於て現實的なる一切のものは、時と共に非理性的となる、それ故に既にその規定に於て非理性的であり、元々から非合理性 (Unvernünftigkeit) を負はられてゐる。」「一切の現實的なるものの合理性に關する命題は、ヘーゲルの思维方法のあらゆる規則に従つて、他の命題に自己を解消する、即ち、存立する凡てのものは、沒落するに値する*。」そしてまさしくそこにエンゲルスはヘーゲル哲學の眞の意義、その「革命的性質」 (der revolutionäre Charakter) は横はつてゐると考へた。それは人間の思维及び行爲の一切の結果の究極性を打ち碎く。哲學に於て認識さるべき眞理は、ヘーゲルにあつてはもはや、ひとたび發見されて、ただ暗誦的に學ばれることを欲するところの、出來上つたドグマの蒐集ではない。眞理は認識そのものの過程のうちに、認識の低次の階梯から絶えず高次の階梯へと昇りゆく學問の歴史的發展のうちに横はつてゐる。しかるにこの發展は所謂絕對的眞理の發見によつて、そこでは更に前進することの不可能であるが如き點に決して到達することがない。實踐的活動の領域に於ても同様である。ここでもまた歴史は人類の完全な理想狀態、完全な社會、完全な「國家」に於て一の完成した終結を見出すことがない。辯證法的哲學は最後妥當的なるもの、究極的なるもの、絕對的なるものに關する一切の表象を解消する。我々はこのことを形式

的には次のやうに表現し得るであらう。辯證法にあつては、正は反を樹て、兩者の矛盾は合に於て統一される、けれど綜合が成立するや否や、それはそれ自身またひとつの（高次の）正として現はれ、そしてその反對者を自己に對立せしめる、この矛盾は再びひとつの（高次の）合に於て綜合されはするけれども、この綜合はそれ自身やがて矛盾に陷るべき綜合である。かくして辯證法は、方法として、形式的には、限無き發展の過程を意味するのみであつて、自己のうちに終結、または完了の必然性を含まない。歴史に於ける各の形態はその實現に於て自己を同時にみづから解消し、それ自身の否定をその結果としてもつ、そしてこのやうにして一層高い形態へと轉化する。かかる終結なき、完了することを知らぬ轉化の必然性のうちに辯證法の革命的意義は存在する。尤も辯證法はまたひとつの保守的な方面をもたぬではない。それは一定の認識並びに社會の段階のその時代及び狀態に對する權利を承認する、しかしまたただその限りに於て承認するのみである。「この見方の保守主義は相對的である、その革命的性質は絕對的である——それが妥當せしめるところの唯一つ絕對的なものである。」然るにヘーゲルは彼の方法のこの必然的な歸結を明らかに斯くの如き鋭さをもつて導かなかつた。このことは、エンゲルスに從ふならば、ひとつの單純な理由からである。即ち彼は一の體系を作るべく迫られ、そして哲學の

體系は在來の要求によれば何等かの種類の絶對的眞理をもつて閉ぢられねばならなかつたからである。ヘーゲルはその方法に従つて永遠の眞理が歴史的過程そのものの以外の何物でもないことを高調しながら、彼の體系に於ては何處かで終局に達せねばならなかつたが故に、恰もその故に彼自身はこの過程に終結を與へるやうに餘儀なくされた、とエンゲルスは考へる。かくて、ヘーゲルは彼の哲學に於て歴史に於ける哲學的認識の全發展は完了し、その一切の矛盾は完全に、最後究極的に止揚され盡したとなした。歴史の終局は人類が絶對的理念の認識に到るにある、ところで彼はこの認識がまさにヘーゲル哲學に於て到達されたものの如く言明する。彼は斯くの如く彼の體系の全體のドグマを絶對的眞理として宣することによつて、彼の辯證法的なる、一切のドグマ的なるものを解消する方法と矛盾に陥ることとなる。何故なら、辯證法に従へば、彼の哲學が從來の哲學の歴史的發展に於ける凡ての矛盾の綜合として結果したとしても、それが成立するや否や、それはひとつのテーゼとして、必ずそのアンティテーゼを豫想すべきであるからである。歴史的實踐に關しても同じことが語られ得る。絶對的理念の社會的客觀的な表現形態は國家に於てその發展を完成する、そしてヘーゲルはかかる完成の實現をフリードリッヒ・ウィルヘルム三世の國家に於て現實的に見た。しかるに辯證法によれば、この國家と雖も人間社會の低き

より高きへ昇る限なき發展過程に於ける一の單なる段階であるべきであるから、斯くの如く見ることによつてヘーゲルは自己自身に矛盾する者でなければならぬであらう。

* Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, S. 17.

ヘーゲルのこの錯誤は何に由來するのであるか。それは、エンゲルスの説明した如く、體系に對する彼の欲望が彼の方法を制限したのに基くのであらうか。換言すれば、辯證法の革命的性質は體系の保守的傾向によつて窒息せしめられたのであらうか。事柄はそのやうに形式的ではない。けだし體系と方法との分離こそまさにヘーゲルがつとめて反對したところである。彼にあつては成果はその生成の道から別たれることが出來ぬ、結果の敘述 (Darstellung) は同時にその生産過程 (Herstellung) であることを要求する。それ故に、若し彼の體系にして保守的であるならば、彼の方法そのものもまた既に何等かの保守的性質を擔つてゐるのでなければならぬ。實際、ヘーゲルに於てはその通りであるやうに見える。彼の辯證法は定立、否定、綜合の單に無限なる進行ではない。彼はこのやうな、ひとむきなる、ひたすらに前進するのみなる無限を、惡しき無限として、つねに輕蔑してゐる。完全なのは圓運動の如きものである。それは自己より出て自己に還る運動の過程であるべきである。辯證法は、ヘーゲルにあつては、絶對的理念が An

sich から Für sich となり、An und für sich に到る過程であり、この全體の道は、理念が自己のそもそも最初に立つてゐる點に復歸することにほかならず、自己の根源への歸還以外の他のものではない。簡単に云へば、それは理念の自覺もしくは自己認識の過程である。かかる辯證法は、その本性上、終結的であり、自己完結的であり得るであらう。我々はそこに於てまさに、觀念的辯證法が唯物辯證法に對して有する保守的性質を紛ふべくもなく認識し得るであらう。辯證法が一般に、方法として、いつでも革命的性質を帯びてゐるのではない。内容から離された辯證法の所謂「論理」は究極は單にひとつの空虚な概念に過ぎないからである。ひとは辯證法の概念のもとにつねに存在論的なるもの、(das Ontologische)——デイルタイの用語を恐れずに用ゐるならば、「生の範疇」(die Kategorien des Lebens)の體系——を理解すべきであつて、單に論理的なるもの、あるひは單に認識論的なるものを理解すべきではないのである。革命的なのはひとり唯物辯證法のみである。——ついでながら、唯物辯證法をもつて一の不可能なる概念と見做すところの思想は、二つの、私の信ずる限り、間違つた前提の上に立つてゐる。第一に、それは辯證法の眞理内容を單に論理に求め、第二に、それは「存在論的なるもの」と「存在的なるもの」(das Ontische)とを區別することを知らない。そして唯物論は、少くとも現實的なる唯物論は、ひと

つの存在論である。また辯證法に於て論理的なるものと然らざるものとを篩ひ分けようとする試みも、單に辯證法を破壊するばかりであつて、畢竟無駄な努力であるであらう。具體的な生に於ては *ὄν* と *λόγος* とは分離し難きものである、生は根源的に *ontologisch* である。この認識は、最も偉大なるアリストテリカーであり、また最も優越なる意味に於ける「生の哲學者」であつた、ヘーゲルのものであつた。——革命的な、マルクス主義的辯證法の把握にとつて必要である限り、私はヘーゲルの辯證法の特徴を闡明しよう。このときヘーゲルに於ける存在のモデル、進んでは基礎經驗そのものの分析が行はるべきであるといふことは、我々にとつてもはや明瞭であると信ずる。

* デイルタイが如何なる意味でヘーゲル主義者であつたかを、私は私の論文『デイルタイの解釋學』（近代社刊、「哲學講座」、第十五）「全集第二卷收録」の中で明かにした。

二

成熟した形態に於けるロマンティクの基礎經驗のひとつの著しい性格は、それが汎神論的なるところにある。しかもこの汎神論は特殊なものである。それは、例へばスピノザに於ける汎神論とは異つて、發展史的であることをその特色とする。しかるに汎神論は宗教的體驗のうちでも特

殊なものである。それは、例へば人格神論的な宗教が實踐を重ねずるのと違つて、つねに觀想的であることをその本質としてゐる。觀想的、發展史的、汎神論的、は、ロマンティクの代表者が共通に擔ふところの性格であつた。ゲーテとヘーゲルとは彼等の各の領域に於て「オリュンピアのツォイス」であつたが、等しくこれらの性格を代表してゐる。

汎神論的體驗は有限なるもののうちに於ける無限なるものの存在の直觀、神と世界との統一の直觀である。汎神論の立場に於ては、神と世界、永遠に普遍的なるものと特殊的なるもの、空間的並びに時間的に限定されたるものは、世界全體または宇宙の二つの方面である。しかもこのとき存在の實在性若くは實在性の量はその存在に屬する價值若くは價值の量から分たれない、世界の諸規定に於てその實在性と價值とは合致する。しかるに若し神的なるものが全く有限なる諸現象のうちに含まれてゐるとするならば、それはまた全くこれら諸現象に於て認識されることが出来る。世界の認識が即ち神の認識である。汎神論はかくて此岸性 (Diesseitigkeit) の思想につらなる。そこに於てそれはこの世に於ける大いなる諸客觀態 (Objektivitäten)、すなはち歴史的社會的諸生産物への轉向を導くのである。汎神論的觀念論は「客觀的觀念論」 (Objektiver Idealismus) である。このやうにして、シュライエルマッハーがカントの心情の倫理學から文化

財の内容的價值倫理學へ轉じたが如く、ヘーゲルはカントの規範的歴史哲學または當爲の社會哲學から一切の歴史的なる、社會的なる客觀態の最も包括的なる考察へ移つた。現實的なるもの、客觀的なるものに對する情熱はヘーゲルに於て決して缺けてゐなかつたばかりでなく、むしろ我々はそれが彼に於て他の如何なる哲學者に於てよりも烈しく燃えてゐたのを感じる。彼のファウスト的なる欲望、百科全書的なる知識は、世界の全體に於て絶對的なるものは自己を顯現してゐるといふ汎神論的經驗のうちにおのづから意味付けられてゐたのである。ところで汎神論にとつては宇宙を超越して、この現象世界の彼岸に、何物も存在することが許されぬから、宇宙の理解はまさに宇宙そのものからなされねばならぬ、超越的なる諸表象は除外されて、世界は世界そのものから解釋されるの外ない。存在のこのやうな内在的な解釋は存在の自己解釋として初めて完全に表現されることが出来るであらう。しかるに汎神論はヘーゲルにあつては發展史的である、神的本質は一度にそして究極的に世界のうちに自己を表現するのではなく、却て段階的に、歴史を通じて、歴史に於て、自己を實現する。それ故に彼にあつては存在の自己解釋はまた歴史的に、發展的行はれなければならない。辯證法は恰も斯くの如き發展史的なる存在の自己解釋の過程であるべきであらう。

然しながら、客觀的なものの中に没入し、現實的なもののうちに沈潜しようとするヘーゲルの衝動は、まさしくその汎神論的前提の故に、制限をもたねばならなかった。汎神論は言ふまでもなくひとつの宗教的態度である。宗教的態度はいつでも意識と最も密接に繋り合つてゐる。けれど意識の存在または精神生活は、人間の歴史に於て、彼の宗教的な交渉に於て初めて、その實在性と獨立性とに於て、發見されたものである。それは、人間の宗教的交渉の仕方から離れてはその根源的な意味を奪はれると共に、この交渉の仕方にあつては最も根源的なもの、最も現實的なものの意味を失ふことがない。かくて宗教的な基礎經驗の關係する限り、そこで存在のモデルであるところのものはつねにただ意識または精神であり得るのみである。ヘーゲルは彼の成長の歴史に於て神學から哲學へ來た。彼にあつては、まさしくこの神學的研究に於て、彼が歴史的生の諸形態に適用したところの、特異な方法が發展した、と考へられる*。このヘーゲルに於て意識が存在のモデルであつたのは固よりである。「私の意見によれば、凡ては、眞なるものを實體 (Substanz) としてでなく、却て恰もまづに主體 (Subjekt) として把握しそして表現する、ことにかかつてゐる」、と彼は云ふ*。この注目すべき言葉はスピノザの實體に對して、シェリングの絶對者に對して語られる。眞なるものは自然としてではなくて——スピノザの根本

命題は「神即自然」(Deus sive natura)であつた、——精神として把握され、表現さるべきである。それはまたシェリングに於ての如く知的直觀をもつて諦觀されるところの無差別同一の絶對者ではなくて、思惟をもつて認識され、思惟の諸規定に於て自己を敘述するところの特殊なる構造を有する精神である。精神のこの固有なる構造は一般に差別と運動とにあると云ひ得るであらう。——アリストテレスは既に $\kappa\rho\iota\upsilon\tau\epsilon\iota\nu$ と $\kappa\iota\nu\epsilon\iota\nu$ とをもつて $\mu\upsilon\chi\eta$ の根本規定と見做してゐる。^{***}——差別と運動とに於てある精神の構造的聯關が畢竟辯證法である。精神の辯證法はヘーゲルに於ては、フィヒテやシェリングに於てさうであるやうに、要するに精神の自覺の過程に外ならない。自體に於ける精神は自己を必然的に否定し、否定は更に必然的に否定される。否定に於て自己を外化した精神が、否定の否定に於て再び自己を取り戻す過程が自覺である。精神は否定を媒介とすることなくしては自己認識に到達し得ない、否定はそれ自身積極的なものである。肯定、否定、否定の否定(肯定)に於て運動する辯證法は、精神が自己より出て自己に還りゆく過程である。辯證法は、ヘーゲルにあつては、自覺の辯證法であつたが故に、必然的に自己完了的であつたのである。さて、精神を存在のモデルとすることによつて、客觀的觀念論は宇宙の説明に精神の聯關をその基礎におかうと企てる。客觀的觀念論の課題は、今や、外的なる現實のうち

に精神的なる聯關、ヘーゲルの場合に於ては自覺の辯證法、を指し示し、このものによつてこの現實の意味を理解し得るものとなさうと試みることにある。かくして、一切の歴史に於て、その最高點は精神の發展してゆく自己認識である、といふことが示されねばならぬ。ヘーゲルの言葉を用ゐれば、「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である」ことが、その必然性に於て認識されなければならない。精神の構造的聯關は一切の歴史的客觀的過程に對するシエマを含んでゐる。しかるにこの聯關はヘーゲルでは論理學に外ならぬから、論理學が彼に於ては歴史の最も優越なる意味に於けるシエマ若くはオルガノンであつた。「自己みづからに來りそしてただ自己のうちに在るところの思惟の靜かなる場所に於て、諸民族及び諸個人の生を動かすところの諸關心は默してゐる。」外的現實のうちに精神的聯關を解明しそしてこのものによつてこの現實の意味を解釋するといふ課題は、ヘーゲル主義の最近の形態であるところのデイルタイの哲學が或る程度まで企てたやうに、分析的に遂行されることも出来る。然しながらヘーゲル自身に於てこのことは、まさに彼の哲學の汎神論的前提の故に、不可能であつた。汎神論はかの課題が綜合的に實現されることを要求する。汎神論そのものが包括的、普遍的、綜合的であることを本質とするからである。それはかの課題が世界全體に於て自體に於ては到るところ解決されてゐることを前提

する。意識のモデルの斯くの如き、謂はば宇宙的なる使用は如何にして可能であらうか。この可能性を與へるものはカントの所謂コペルニクスの轉廻であると信ぜられる。コペルニクスの轉廻に汎神論的意味を負はせることによつて、かの課題は初めて綜合的に解決されて、宇宙の一切の内容は餘すところなくそれみづからに於て精神的聯關を現はすこととなる。精神は存在のモデルであることから進んで存在そのものとなる、宇宙は精神の自己發展として把握される。論理學は存在の認識のシエマもしくはオルガノンであることをやめて、宇宙そのものが却て大いなる論理學となる。即ち、汎論理主義 (Panlogismus) がそれである。それと共に固有なる意味に於ける論理學は理念のそれ自身論理的なる發展に於ける一つの段階、即ち即自に於ける理念となり、これに對しては對自に於ける理念としての自然哲學、そして即自對自に於ける理念としての精神の哲學が存在する。コペルニクスの轉廻が汎神論的意味を負ふためには、宇宙の體系は精神の流出的 (emanatistisch) 體系とならなければならない。ここに於て論理學はまた流出的論理學とならねばならぬ。最も特異なる形態に於ける新プラトン主義であるところのヘーゲルの哲學に於て、辯證法は流出的性質を具へてゐる。流出性は然しながら辯證法の凡ての本質に屬するものではないのである。唯物辯證法は流出性については何事も知らうと欲しない。流出性は觀念的辯證法に

とつて、その汎神論的前提の故に、その契機であるのである。さて、このやうな流出的體系に於ては一切は構成的であつて分析的であり得ないから、現實の事實に對する無視の行はれるのは言ふまでもないことであらう。

* W.Ditthey, Die Jugendgeschichte Hegels. 參照。なほ簡單には、クローノ・フィッシャーの近世哲學史の中の『ヘーゲル』についてのティルタイの批評 (Beilage zur Deutschen Literaturzeitung 1900, Nr.1.) を看よ。

* * Phänomenologie des Geistes, Vorrede.

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

* * * * 流出的論理學については、E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 參照。

「眞なるものは全體である」 (Das Wahre ist das Ganze) といふヘーゲルの語が、その意味を残りなく盡し得る地盤は明かに汎神論の地盤であらう。けだし汎神論にとつてはつねに宇宙が、世界全體が問題であるからである。しかるに汎神論はヘーゲルに於て發展史的であるが故に、そしてまた直觀のものでないが故に、全體はただ「彼の發展によつて自己を完成しつつある本質」であり得るばかりである。絶對的なるものは直接的なものでなくて、却て本質的に結果であ

り、終末に於て初めてそれが眞實にあるところのものであるものである。眞なるものは發展の過程を通じて自己を實現してゆくものであるが、しかし汎神論が何よりも全體に重心をおく限り、この過程は終末に達して完了することが要求される。宇宙は自己完了的な發展の全體でなければぬ。簡単に言へば、宇宙は體系として把握され、表現されねばならぬ。「眞なるものはただ體系として現實的である」(Das Wahre ist nur als System wirklich)、とヘーゲルは云つてゐる。體系の要求は、ヘーゲルにあつて、エンゲルスの考へた如く現實的な意味をもち得ぬものであつたのではなくて、却て彼の發展史的汎神論の上に具體的な地盤をもつてゐたのである。

發展が絶えず自己完了的全體を目差すことによつて、辯證法はまた特殊な構造をもたねばならないであらう。一般に辯證法は正、反、合の三つの契機を具へてゐるが、そのうち正と反とは矛盾であり、合はこの矛盾の綜合であるから、辯證法には矛盾と綜合との二つの方面があるとい解されることが出来る。矛盾は辯證法的運動に於て特に過程的なものであり、これに反して綜合は、よしや暫定的と考へられるにせよ、完了的なものの性質をおのづから帶びてゐる。従て體系が現實的に求められるところでは、辯證法に於て、矛盾ではなく却て綜合に重きがおかれるのは自然の勢ひであらう。實際ヘーゲルの辯證法にあつてはその通りである。そしてこのこと

はまた次のことと關係する。汎神論では存在の諸規定と價值の諸規定とが合致する。從てそこでは存在の高まりゆく規定に於て同時に價值的に否定的なるもの、矛盾的なるものが次第に肯定と調和とに昇つてゆき、かくて遂には宇宙に於ける神の、絶對的價值の支配が限なく認識されねばならない。神の攝理が到るところ現實に實現されてあるといふことを理解するのが汎神論の大いなる關心である。宇宙は矛盾と鬭争とを経つつも究極は調和と和解とに於てあり、世界に於ける否定的なもの、反價值的なものも神の普遍的現在を妨げるものではない、といふことを闡明することは、その關心すべき目的である。このやうにして、ヘーゲルは彼の歴史哲學的考察がひとつの「神義論」(Theodizee: Rechtfertigung Gottes)であることを述べてゐる。それは世界に於ける禍を概念的に把握し、思惟する精神と惡とを和解せしめ、かくて思惟をもつてこの世界の罪を贖ふべき、ひとつの"versöhnende Erkenntnis"である。斯くの如き罪を贖ふところの、和解せしめるところの認識は、何處に於ても世界歴史に於てほど甚しく要求されはしない、とヘーゲルは信じた。「この和解はただ、そのうちではかの否定的なるものがひとつの從屬的なもの、征服されたものにまで消え失せるところの肯定的なるものの認識によつて、一部分は、眞理に於てあるものが世界の究極目的であるといふところの、一部分は、この目的が世界のうちに實

現されてあり、そして惡はそれとは究極は競ひ得なかつたといふところの意識によつて、到達されることが出来る*。」そのためには、ヘーゲルによれば、單に攝理に對する信仰のみでは不十分であつて、*Voraus*に對する信仰が必要である。理性はその「思辨的」本質の故に、否定的なるものを肯定的なるものへの必然的關係に於て思惟する。然しながら理性の辯證法的思惟がひとつの *versöhnende Erkenntnis* であり得るためには、辯證法はそれ自身特殊な性格のものであるべきであらう。そのためには、辯證法の構造に於けるかの二つの方面のうち特に綜合に重心が落ちて來なければならぬ。ヘーゲルの辯證法が自己完了的傾向を示してゐるのは、一部分はここからも由來するのである。このやうにしてヘーゲルにあつては世界歴史は漸次に高まりゆく調和の過程であり、それは恰もヘーゲルに於て最高點に達したものの如く見做される。彼の哲學に於て過去の歴史の一切の矛盾は綜合され、聖化されて、理念は絶對的認識に到る。これに反してマルクスに於ては如何であつたか。彼によれば、あらゆる從來の社會の歴史は階級闘争の歴史である。抑壓者と被抑壓者とは互ひに絶えざる對立に立ち、間斷なき、或るときは隠れたる、他のときは明らかにさまざまな戦を戦つた、この闘争たる、つねに全社會の革命的な變革もしくは相戦ふ階級の共通の没落をもつて終つたのである。階級の間の對立、矛盾乃至闘争は、現代に於て調和に到達しな

いのみか、まさに凡ての歴史的時代よりも普遍的となり、全面的となり、激烈となつたのである。かかる見方をするマルクス主義に於て、その辯證法がいつでも矛盾の方面に重きをおくのは當然であらう。辯證法は、それが辯證法である限り、必然的に矛盾と綜合とを自己のうちに含んでゐる。しかしヘーゲルの觀念的辯證法では特に綜合に、これに反してマルクスの唯物辯證法では特に矛盾に、おのづからその構造の重心が定まるのである。この著しい對立は、如何に兩者が現代を把握したか、といふことに於て最も顯はになる。ヘーゲルは彼の屬する現代を綜合の完成した時代と見做し、マルクスは現代をもつて矛盾の完成した時代であると考へた。現代の意識はしかるに、過去の歴史が如何に把握されるか、といふことに對する根源である。二人の思想家の全史觀の對立は辯證法の構造に於ける對立に於て明瞭に窺はれることが出来る。ところでこのことは恰も次のことと聯關する。

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

現在といふ時の契機はそれが過程的であることを本質とする。今は刻々に過ぎ去つてとどまることがない。我々は現在を直接に認識にもたらしべき手段をもたないのである。現在はただ媒介されることによつてのみ認識されることが出来る。しかるに我々は現在の認識を媒介するも

のとして過去と未來とを考へ得るであらう。現在は過去を契機として媒介されるとき、即ち回顧的に把握されるとき、如何にあらうか。この場合現在は過去の延長として若くは過去の結果乃至は終結として現はれるであらう。即ちこのとき現在はそれ自身過去に屬し、少くとも過程としてあることをやめる。かくては現在の本質は把握されることが出來ぬ、なぜなら現在の本質はまさにそれが過程であるところに横はつてゐるからである。これに反して、現在が未來を契機として媒介されるとき、即ち回顧的にでなく寧ろ展望的に把握されるときには、如何にあるか。言ふまでもなくこの場合には現在は未來への傾向として、手續として、即ち一般に未來への過程として現はれる。かくして現在はその現在性[、]に於て認識されることとなる。けだし現在性は恰も過程性を意味するが故である。現在は過去を媒介とすることによつてでなく、却て未來を媒介とすることによつて初めて、本質的に把握されることが出来る。しかるに人間の生活態度に於て、觀想的 (kontemplativ) なるそれは主として過去への關係を含み、從て回顧的であり、實踐的 (praktisch) なるそれは主として未來への傾向を含み、從て展望的である、と云はれ得る。それ故に現在をその現在性に於て捉へ得るものは、觀想でなくて却て實踐である。ヘーゲルの哲學的態度は根本的に觀想的であつた。そしてそれは彼の哲學の前提であつたところの汎神論と根源

に於てつながつてゐる、汎神論的態度は本質的に觀想的であるからである。ヘーゲルの哲學が如何に觀想的であり、回顧的であつたかは、彼が哲學そのものの本質について述べたところに最も雄辯に語られてゐる。哲學そのものは彼の全體系に於て最高の段階にあり、それを冠する榮位に据ゑられてゐる。各の歴史的哲學は各の歴史的時代の時代精神の概念的表現である。それはこのものの政治、法律、藝術、宗教などに於ける様々の表現のうち最も優越なる形態である。それは最高の華である。精神の全體の姿の概念、全體の狀態の意識または精神の本質である。多姿多態なる相に分化した全體は、哲學のうちに、恰も一の單一なる焦點においての如く、反映する。そこから、哲學はその時代と全然同一である、といふことが随つて來る。哲學は、ヘーゲルによれば、「その時代の實體的なものもの知識」(das Wissen des Substantiellen ihrer Zeit)である。しかるに一定の時代精神の自己認識として、哲學は、この時代精神がその外的なる發展に於て既に謂はば「その多面性の全體の富を顯現しそして展開し」終つた段階に到つたとき初めて、この時代精神がその生命に於て外に向つては既に謂はば自己を汲み盡した段階に達したとき初めて、可能である。そのとき初めて、この時代精神の外的なる道行をひとつの哲學的體系に於て表現に持ち來さうといふ欲望が現はれて來るのである。一の民族が彼の具體的な生活から一般に離

れ出て、そしてその民族が彼の没落に近づいた場合、そのとき初めて哲學される、とヘーゲルは考へる。「哲學は實在的な世界の没落と共に始まる、それがその諸抽象性をもつて、灰衣を灰色で描きながら、現はれるとき、青年の、生命性の新鮮さは既に過ぎ去つてゐる。」彼はまた記してゐる、「哲學がその灰色を灰色で描くとき、生の姿は老人となつてゐる、そして灰色を灰色でもつてしてはその姿は自己を若返らしめるのでなく、却てただ認識せしめるのである。ミネルプの梟は侵ひ來る薄暮と共に初めてその飛翔を始める*。」哲學的認識は一定の時代が成熟し終つて、その外的なる騷擾の全體が過ぎ去つてしまつた後、これを回顧し觀照する立場にある者にとつてのみ可能である。まことにヘーゲルは斯くの如き立場にある者であつた。彼はロマンティック時代の結實期に於て哲學した。ここに私の引用した美しい言葉はなによりも觀想的なる彼の哲學の本質を語つてゐる。彼の體系は觀想的に構造づけられたロマンティックの基礎經驗の最も雄大なる表現である。このやうにして、ヘーゲルの哲學が彼みづからによつて過去の歴史に於ける哲學的發展の綜合として、結果として、終結として理解されたのは當然であらう。ヘーゲルの偉大なる先驅者はアリストテレスである。ところでアリストテレスはまた、それ自身觀想を本質としたところのギリシア的世界の、外的には没落の、思想的には完成の、時期に立つてゐた。ヘーゲ

ルと類似した彼の立場は彼をしてまたヘーゲルと類似した哲學を構成せしめたと思はれる。如何にアリストテレスが彼自身の時代を考へたかと尋ねるとき、我々は彼が政治的及び美的領域にあつては發展は本質に於て終結してゐると見做したのを疑ふことが出来ない。彼は『ポリテイカ』の中でまさに云つてゐる、若しそれらの制度がよいものであつたならば、多くの時、多くの年に於て、それらのものが知られずに隠されてゐた筈がないといふことを我々は記憶せねばならぬ、凡てのものは殆ど發見されてゐる、それらのものをひとは綜合しないか若くはひとは知りながら利用しないかであるばかりである。^{***}理論的領域にあつても同様である。彼以前の歴史的發展に於て既に見出されて、彼の前に材料として横はつてゐるところの諸の思想は、ひとつの終結的な認識を導くためには既に十分である。アリストテレスはそれらの思想を彼の哲學に對せしめて單純に虚偽として斥けるのでない。それらのものは固より眞理である、しかしいづれも部分的、從て抽象的眞理に過ぎないから、それらのものに於けるこの眞理の契機を綜合的に、統一的に把握することによつて、一の全體的なる、具體的な眞理を完結せしめることが必要である。彼の哲學はこの課題の解決である。アリストテレスは彼の體系をもつて學問の發展が包括的に、大仕掛に終結し、研究の最高頂が到達されてゐる、と考へた。然しながら哲學の歴史はアリストテレス

をもつて結ばれなかつたやうに、またヘーゲルに於て終りはしない。二人の思想家は「現代」をただ單に過去の結果として理解するのみであつて、それを同時に未來への過程として把握しない。そしてこのことは兩者の代表する基礎經驗が共に觀想を本質としたといふことによつて必然的に規定されてゐるのである。發展を根本概念とするアリストテレス的、ヘーゲルの哲學にとつて觀想的性質はその最も重大なる制限であり、恰もこのものがそれをして自己矛盾をおのづから犯さしめる。まさにこのために、現在は單なる生産物となり、過程的な生成は實體的な物となり、辯證法は再び形而上學となる。彼等には未來への展望、「未來の論理」がない。この點に於てフィヒテは彼等に優つてゐたかのやうに見える、彼には未來の認識が存在するかの如くに見える。フィヒテは人類の地上生活の歴史の全體を五つの根本時期に分つて、彼の屬する現代をそのうちの第三のもの、即ち「罪惡の完成した狀態」(der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit)に配した。従て彼にとつては現代は終結的なものでなく、却て過程的なもの、未來へまで自己を發展すべきものであつた。この未來を彼は理性科學及び理性藝術なる二つの時期として認識した。かく未來への展望をもつといふことはフィヒテの哲學の實踐的な性格と聯關してゐるであらう。然しながらこの場合、未來は、歴史の全體の過程が自覺のモデルに於て認識されたが故に、なほ

それ自身完了的であつたばかりでなく、またそれは、具體的な現實の地盤の上に於てでなく却て先驗的な構成に於て、當然として把握されたに過ぎないのである。未來の認識はフィヒテに於て當爲の認識である。しかるにヘーゲルは當爲をもつて抽象的なもの、形式的なものとなし、それに對しては絶えず鋭い批評と攻撃とを加へてゐる。當爲はひとつのユートピア、その最も獨自な形態のものであるにせよ、畢竟ユートピアに外ならぬ。この意味に於て、ヘーゲルに未來の論理が缺けてゐるといふこと、彼が現在に、精神が既に自己みづからに到達した段階と見做された現在に、留まつてゐるといふことは、彼の哲學に於ける——アリストテレスの哲學に於てもまたさうであつた——現實に對する根源的な衝動、あらゆるユートピアの排斥、哲學をもつて歴史を超越するものとしてでなく却て歴史そのものの思想に於ける表現として把握しようとする彼の企圖を表はす。現在の絶對化といふことは、範疇を歴史的過程そのものから展開しようといふ、彼のこの衝動から出てゐるとも考へられる。ヘーゲルの哲學はその汎神論的流出論的傾向にも拘らず、驚くべく現實的であり、從て實に分析的であるのである。そして普通には形而上學者の部類に入れられてゐるアリストテレス、彼は實に比類稀なる分析家であつた。然しながらそれらの凡てに拘らず、二人の思想家の制限は制限として承認されねばならぬ。繰り返して言へば、彼等に

は未來への展望がない。そしてそのことは彼等が現在を結果としてのみ認識して、同時にそれを過程として把握しないのに由來する。未來を現實的に、フィヒテに於ての如くそれを單に當爲としてでなく、認識するためには、現在を辯證法的に把握しなければならない。それによつてヘーゲル主義は克服され得るのであつて、そしてマルクス主義はそれを爲し遂げたと私は考へる。私はこのことを明瞭にするであらう。

* Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede.

** Aristoteles, Politica, B. 5.

三

先づ一般的なることを記しておかう。我々はヘーゲル哲學の根本的前提を汎神論に於て見た。そこでヘーゲル主義からの解放のためには第一にこの汎神論的前提の除去が成就されねばならないのは明白であらう。フォイエルバッハの宗教批判はこの仕事を遂行し得たと信ぜられた。彼は思辨哲學の祕密を神學に於て發見し、そして神學を人間學に解消することによつてヘーゲルを批判したのである。

しかるにフオイエルバッハはヘーゲルの批判にあたつて同時に辯證法そのものをも排除せねばならぬと考へた。辯證法の本質は事物を「媒介性」(Vermittelung)に於て認識するにある。フオイエルバッハは媒介性をもつて單に觀念的なものと見做して、それにあらゆる現實性と客觀性を拒否する。彼によれば、現實的なものはただ直接的なるもののみであり、客觀的な眞理はひとり「直接性」(Unmittelbarkeit)に於ける認識ばかりである。「何等の證明も要せぬもの、直接に自己みづからによつて確實であり、直接に自己のために語り且つ取り入れ、直接に、それがあるといふ肯定を、伴ふもの——單純に決定されたもの、單純に疑はしからぬもの、白日の明白さあるもの、のみが眞でありまた神的である。」「一切は媒介されてある、とヘーゲル哲學は云ふ。しかし或るものはただ、それかもはや媒介されたものでなくて、却て直接的なるものであるとき、眞なのである。」「かく述べてフオイエルバッハはただちに反問する、「自己を媒介する眞理はなほその反對に纏はれた眞理である。反對から始められる、それはしかしその後止揚される。ところでそれがひとつの止揚さるべきもの、ひとつの否定さるべきものであるならば、何故に私はそれから始むべきであつて、何故に同様にその否定から始むべきでないのであるか*」かくてフオイエルバッハにとつては媒介性はもはや存在そのものの辯證法的なる構造の

思想的表現ではない。彼にあつてはそれは直接に明白なる思惟内容の傳達 (Mittelung) のための形式的な手段にまで墮し終つたのである。彼はこのことを彼の『ヘーゲル哲學批判』の中で全く明瞭に語つてゐる。^{* *} 思惟は、それが自己活動である限り、直接的なる活動である。證明は他の者に對する思想の媒介活動のうちにその根據を有するに過ぎぬ。私が或ることを證明しようとすると、私はそれを他の者に對して證明するのである。一切の證明はそれ故に思想そのものに於けるまた對する思想の媒介ではなく、却て言葉をもつての、それが私のものである限りの思惟とそれが彼のものである限りの他の者の思惟との間の媒介である。證明の諸形式はただ傳達の諸形式である。このやうにしてフオイエルバッハは媒介性の問題を、一部分は純粹に論理的に、形式的に、一部分は直接的な直觀、感性に訴へることによつて解決しようとする。彼はヘーゲル哲學に「直接的な統一、直接的な確實性、直接的な眞理」の缺けてゐることを屢非難する。

* Grundsätze der Philosophie der Zukunft, II, 301.

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

然しながらフオイエルバッハは斯くの如くにしては、彼みづからの希望したやうに、ヘーゲル主義を克服することが出来ない。なぜなら彼は——マルクスが『ドイッチェ・イデオロギー』の

中に書き記してゐる如く——「この感性的世界が何等直接に永遠の昔から與へられた、絶えず自己同一なる、物でなく、却てその各がそれに先立つものの肩の上に倚りかかつてゐるところの諸世代の生産物である」、といふことを看過したからである。フオイエルバッハの感性に直接に供せられる現實の世界もただ歴史的發展の過程に於て生成したものであり、かく生成したものとして初めて彼の直接的なる感性に這入つて來るのである。然るに彼は存在の歴史性については何事も知らない。彼は現實をその生成の道に於て、ゲネシスに於て把握しない。そして辯證法とはまさしく事物をその生成 (Werden) に於て認識する方法である。それではこの辯證法は直接性については何事も知らないのであらうか。恰もその反對である。辯證法はただ直接性を、フオイエルバッハがこれを絶對化するのに反して、相對化するのみである。即ちヘーゲルに従へば、存在の辯證法的發展の各の段階にあつて、從來の過程の結果はつねに直接的なるものとして現はれる。例へば、我々にとつて我々の現在の社會形態は直接的なる明證に於て與へられてをり、しかもそれが一層複雑な、ヘーゲルの言ふならば、一層媒介された形態であればあるほど、それだけ一層直接的に明證的なのである。ところがこの直接性は、まさにそれが發展の結果の擔ふところのものであるの故をもつて、假象である。この直接性は、このものがこの直接性となるため

に過程に於てそれを通して進展して來たところの媒介の諸範疇がなほ認識されてゐないことを意味する。然しながらこの假象そのものは存在の一の必然的な客觀的な形態である。そしてこの必然性と客觀性との認識はそのものを存在の必然的な假象、存在の必然的な現象形態となして來たところの媒介の諸範疇が示されるとき、それ故に直接的なるものが單に結果としてその直接性に於て把握されるばかりでなく、また同時に過程の一契機としてその媒介性に於て把握されるとき、可能である。

ヘーゲルの辯證法は右の關係を正しく理解した。それにも拘らず彼の哲學は「現代」——それは最初にそして原始的には直接性に於て與へられてゐる——の絶對化、從て直接性の絶對化をもつて終つてゐる。彼は現代をただ結果としてのみ觀察して過程として觀察しない。我々はこの制限の根源を、彼に於ては意識が存在のモデルであり、そしてその辯證法が自覺のモデルに従つて自己より出て自己に還るところの或ひは即自に於ける直接性の對自を媒介として即自對自に於ける絶對的な直接性に到るところの完結的な過程であつたといふこと、そしてそのことと聯關して彼の哲學的態度が根本的に觀想的であつたといふこと、のうちに見出した。この制限が除かれるためには、觀念論から唯物論への、觀想から實踐への、轉換が行はなければならない。マ

ルクス主義はかかる轉換を爲し遂げた。實踐的な唯物論——フオイエルバッハの唯物論は觀想的であつたため直接性を絶對化せねばならなかつた——、所謂戰鬪的唯物論 (der kämpfende Materialismus) にして初めて能く現代を單に結果としてのみならずまた同時に過程として把握し得る。實踐に於ては現在とは未來と關係させられて特に過程として現はれる。しかるに過程が過程として批判的に認識されるためには、それは同時に過去の發展の結果として觀察されねばならぬ。現在を過去に關係せしめるのは特に優越なる意味に於ける觀想であり、理論的態度がそれである。——我々が理論と譯する言葉の語源をなすギリシア語の *θεορία* は根源的には觀るといふことを意味した。——このやうにして、そのうちには理論と實踐との二元性が止揚されるところの態度にとつては、現代は一方では具體的な、直接的なものととして、けれど歴史の過程の結果として、從てゲネシスに於て、その直接性の根柢に横はる凡ての媒介性を通じて、捕へられ、そして他方では現代はこのものを越えてゆく過程の契機として擱まれる。我々は既に屢マルクス主義の本質を理論と實踐との辯證法的統一に於て見た。現在の直接性に對する批判的な態度のみがそれを人間の活動と關係せしめ得る。現在の含むところの自己自身を打越える契機のうちに人間の實踐的批判的活動、革命的なる實踐の現實の地盤がある。そして現在を單に後方に向つて

ばかりでなく、却てまた前方に向つて一の過程に轉化するところの態度のみが現在を批判的に把握することが出来る。現在は成つたものとしてそして同時に成りつつあるものとして理解されねばならぬ。この矛盾の理解は理論と實踐とを辯證法的に止揚する立場に於て初めて可能である。まさに現在に於てあらゆる對象性に於ける過程的なものは全く具體的に充實されてゐる。なぜなら現在は過程の結果と出發點との統一を示してゐるからである。恰も斯くの如きものとして、現在は最も具體的なもの、最も現實的なものである、と云はれることが出来る。従て現實的なもの、具體的なものの認識が單なる觀想的、理論的態度によつては不可能であるといふことは明かであらう。理論と實踐との辯證法的統一の上に立つ哲學のみが眞に具體的な哲學である。未來への展望を含むか否かが學問の現實性の基準である。我々はこのことをマルクス主義から學ばねばならぬ。

社會科學の豫備概念

序

ここにこの形態で刊行する著作の主なる内容をなすものは、雑誌『新興科學の旗のもとに』の中に掲載された諸論文である。私は今それらの諸論文に舊稿二篇を先立たせた。そしてこの書に私は社會科學の豫備概念といふ名を與へようと思ふ。二重の理由が私をしてかくの如く命名させるのである。先づ私はこの中で分析され、究明された諸概念が社會的歴史的諸科學の研究を志望する人々に對して何等かの豫備として役立ち得ることを期待する。私は從來の認識論の諸概念がこの種の諸科學の構成並びに性質の哲學的解明に對して無能力なること、少くとも不生産的なことを感ぜずにはゐられなかつた。それらのものを改造して新たに能力を與へること、若くはそれらのものに生産的な諸概念を置き換へること、この企てに對する若干の結果がこの書物に於て示されてゐるであらう。若しそれが不結果に終つてゐるにしても、そこに含まれる善き意志だけは有爲なる讀者の心のうちに根をおろして、やがて實り多きものとなることを私は願つてゐる。次にこの著作はしかし誰よりも私自身にとつてまことに豫備概念である。今や私は方法論の領域

から一步を、しかも巨大なる一步を踏み出すべきときであると思ふ。嘗てロツチエは認識論者または方法論者を批評し、決して截らうとは欲せずして徒らに小刀を磨いてのみゐる者に彼等を譬へたが、私もまた恐らく彼のこの比喩に相當する者であつたであらう。時代は右顧左眄する反省ではなく、却つて勇氣を、まさに「眞理の勇氣」を要求する。私は大膽なる旅に、むしろ果敢なる戦いのぼるべき場合となつた。これまでの仕事の一切は私自身にとつても悉く豫備たるに過ぎなかつたのである。

千九百二十九年三月七日 東京に於て

問の構造

一

あらゆる問は必然的に三つの契機を含んでゐる。

問の第一の契機は「問はれたもの」である。例へば、歴史は客観性を有するか、といふ問にあつては、歴史がそれである。問はれたもの、この場合では何が歴史であるかといふことは、問の視野のうちに或ひは一層多く或ひは一層少く這入つて來ることが可能である。むしろそれが何であるかが明瞭にされてゐないことが普通である。問はれたものは誰も知つてをり、何人も理解してゐる、とひとはつねに豫想する。従つてみづからもまたそのものについて特に問ふことなく、問ひ直すことなく、恰もそれが彼にとつて自明なものの、熟知されたものであるが如く思ひ做して、それについて論議する。自己が何に關して語つてゐるのであるかをみづから知らずして、しかも雄辯に議論し得るといふ笑ふべき現象はかくして生れ得るのである。第二に、問に於ては問

はれたものが單純にそのものとして問はれるのではなく、却つてそれが何物かとして問はれる。問には「問はれたこと」がある。問はれたことに於て問はれたものはつねに何物かとして問はれる。前の例を用ゐるならば、我々は一般に歴史そのものについて尋ねてゐるのでなく、却つて客觀性に關する限りに於ける歴史について問うてゐるのであつて、この限りに於ける歴史が恰も問はれたことである。換言すれば、この問にあつては、歴史はそれが抑々客觀性に關係あるものとして決められて問はれてゐるのである。問はれたものは問はれたことに於てアクセントを附けられ、まさしくその姿に於て問の中に現はれて来る。問はれたものは問はれたこととして初めて、問の視野に於て見ゆるものとなり、顯はなるものとなる。それはそれ自身としては問の中に現前してゐない。従つて普通ひとが問はれたことを直ちに問はれたものと同一視してゐるのは最も自然なことであらう。問に於ける第三のものは「問の觀點」である。我々の例でいふならば、歴史がそれを目當てとして問はれるところのもの、即ち客觀性がそれである。問は單純に問はれることなく、いつでも何かを目差して問はれる。この問の觀點に於て問はれたことは自己を顯はにする。それによつて問はれたことは何物か「として」の性格を得て来る。問の觀點は、如何に問はれたものそのものに於て、それに於ける可能なる契機、我々の場合では可能なる客觀性の契機が見出

され得るか、といふことに對する根源である。——かくして觀點が問に於て最も重要な契機であることは明白とならう。なぜなら、右に述べたやうに、問はれたものは問はれたことに於て限定され、そして問はれたことは問の觀點によつて限定されるのであるが故に、この二段の限定の過程に於て最後の限定根據となるものはつねに問の觀點であるからである。如何なる問もかくの如き限定の内面的聯關を自己のうちに含んでゐる。そして恰もその故に凡ての問は悉く或る種の必然性を粧ふことが出来る。なぜかならば、ひとたび觀點が定まるや否や、それによつて問はれたことは必然的に限定され、そしてこのものに於て問はれたものはまた必然的に限定され、このやうにして問の觀點は問の全體を一定の方向に決定することによつて、如何なる場合にもそれに必然なる構造を與へるからである。

然しながら、問の有するこの必然性こそ多くの無意味なる問の存在を可能ならしめるものであることは特に注意されねばならぬであらう。我々の明かにした必然性は問の構造そのものの有する形式的な必然性である。しかるにひとは屢この形式的な必然性を直ちに實質的な必然性の如く思ひ誤つてゐる。むしろ彼は彼の問がいつでも形式的な必然性をもつてゐるのに欺かれて、それが果して實質的な必然性を有するか否かを吟味することを怠つてゐるのがつねである。そこに

虚偽と錯誤との可能性は存在する。しからば問に於ける實質的な必然性とは何を謂ふのであらうか。即ち問はれたものと問の觀點との内面的連絡がそれである。問に於ては觀點と問はれたものとの關係が偶然的でなく必然的であることが重要である。觀點は問はれたもののうちから生れ、問はれたものによつて要求されてゐるが如きものでなければならぬ。我々はなによりも問はれたものに無關係なる觀點をもつてそのものを問ふことを慎しまねばならぬ。簡單に言へば、問は問はれたものから問はれねばならぬ。もし觀點の選び方にして誤つてゐるならば、固よりこのときと雖も問はそれ自身として必然性を具へてゐるにも拘らず、この問は無意味なるものとなるであらう。我々は問ふにあたつて我々の問の觀點が我々の問ふところのものと内面的な關係を有するか否かを絶えず顧慮すべきである。この用意は我々に必然的に課せられてゐる。なぜなら、問の構造は問はれたものがそれ自身としては問の視野のうちに顯はに現はれぬことを必然的ならしめてゐるから、従つて問はれたものは忽せにされ、無視される可能性をみづからのうちに必然的に含んでゐるからである。無意味なる問を避けるためには、我々は問はれたものと交り、それと親しむことによつて、問の觀點をそのものに於て養ひ、そのものから導いて來ることが大切である。あらゆる學問が問に始る以上、物の熟知は眞の學問の條件である。何故に我々は我々の實際

の生活に於ては極めて稀にしか無意味なる問に出會はないのであるか。誰も石に向つて君はパンをもつてゐるかと問はないであらう。ひとは石そのものがパンの所有とは無關係であることを知つてゐる。彼は、或ひは家を作るために、或ひは記念碑を建てるために、石を用ゐることによつて、石の存在をその存在に於て熟知してゐるからである。物の熟知は無意味なる問の提出を妨げる。然るに我々は學問の領域に於てはあまりに屢無意味なる問を見出すのである。そこには何等か特殊なる理由があるのであらうか。多くの無意味なる問が存在するといふことは物を認識すべき學問が物について却つて無知であることを告白するものである。學問に於けるこの物の無知は何等か特殊なる性質のものであるであらうか。これらの事情を檢べるために私は問と類縁ある問題の構造を研究してみよう。

問題とは顯はにされた問である。しかるに問が顯はになるのはその觀點に於てであつたから、問題にあつてはこれが特に顯はになつてゐるのがつねである。この場合觀點はいつも定かなる形を具へてゐる。問題に於て觀點が明確に形成されてゐるのは、この形成作用にいはゆる立場が與つてはたらいてゐるがためである。このとき觀點を規定するものは立場であり、むしろ立場はいつでも觀點のうちに含まれてゐる。觀點は問題にあつてはただ立場に對してのみあり、そしてか

やうにして問題そのものもまたただ立場に對してのみ存在する。Problem の語源であるギリシア語の *προβλήματα* (文字通りの譯では *Vorwurf*) が示してゐるやうに、問題はひとつの "pro-" 或ひは "vor-" の契機をそれ自身に於てもつてゐる。それは我々の言葉の前提、先入主見などの意味するが如き、「先」または「前」の性格を擔つてゐる。私があらゆる問題は立場を含んでゐるといふのはこの意味である。ところが人々は問題の有するこの性質に氣附かない。そして彼等はプラトンやデカルト、カントなどに於て、彼等自身の研究に役立つものとなるやうに細工され得べきものとしていはゆる問題を求めてゐる。然しながら一定の問題はただ一定の立場にとつてのみ存在する。この事實が最も屢見逃され、看過されるのは如何なる理由にもとづくのであらうか。その最も根本的な理由について論ずるのは後にまはして、今そのひとつの理由を擧げるならば、それは立場が傳承されるよりも問題は一層多く傳承される性質をもつてゐるといふにある。けれど立場は、それが立場として自覺されるとき、それが立場として有する一面性と制限性とは同時に自覺されることが容易である。立場はこの一面性と制限性との自覺と共に捨て去られることが多い、けれどその立場の形造つた問題はそれにも拘らずその後にもなほ生存を續けるのが普通である。なぜならそのとき問題は既に一定の明確な形に固定されてをり、そしてそれは勿論そ

のうちに立場を宿してゐるにも拘らず、それはかかる固定作用によつてその本來の立場から獨立となり、それから離れて浮游する傾向を得て、その美しき名を掲げて自由に徘徊するに到り得るからである。かくて問題は次第にそれ自身として人々に熟知され、謂はば通言葉となつて、おのづから自明性を伴つて来る。ここにいはゆる永遠なる問題が成立する。人々はもはや問題そのものについて、殊にその由來について反省をめぐらすことなく、ただただ問題を論ずる。恰もそれは永遠なる問題であると考へられてゐるからである。我々はみづから問題を求めることをもはや必要としない。我々はそのあまりに多くのものに出會ふ、——主觀、客觀、自由、必然、價值、存在、等々。古き立場を棄てたと公言する者がなほかつ古き問題を論じてみづから怪しまないといふ不思議な現象は、問題の有する右の性質からしてのみ理解されることが出来るであらう。即ち問題は立場から游離する性質を具へてゐる。固よりこの問題が展開されるに際しては、そのうちに含まれてゐた立場はおのづから現はれて来るに相違ないが、しかしそのときひとはこの問題の有するかの必然性へのみ心を奪はれて、この立場そのものにはもはや氣附かない。實際、問題はすぐれて必然性をもつてゐると思はれる。問の構造の聯關に必然性を與へるところの觀點は、顯はなる問としての問題にあつては、單なる問に於けるよりも一層明確に形作られてゐるが故で

ある。然しながら問題に於て、問の有するこの形式的なる必然性が増大するに従つて、問の觀點に必然的に伴はれる危険性はまた一層増大するであらう。すべて觀點は問はれたものを限定してそれに於て我々の見得る範圍を局限する。觀點が明確に固定されてそれが明らかに問の重心を占めるとき、この限定と局限とはまた明確に固定されることとならう。他の言葉を用ゐるならば、問はれたものに對する接近の通路は問題と共に確定して與へられる。觀點は問はれたものをそのものとして顧ることなく、却つてただ自己の通路に従つてそれに向つて無頓着にはたさきかける。それはひとつの暴力として問はれたものに迫り来る。このやうにして觀點は問はれたものを故意に挾めるばかりでなく、またそれを歪め、曲げ、そして破壊するに到る。問は斯く問ふことが問はれたものに對していつたい有意味であるか否かを尋ねることなく問はれるのである。ここに問の觀點が問はれたものと何等關係なきものとなり得る可能性は存在するのである。

問題に於ける物に對する斯くの如き無視は、問題が顯はにされた問として有する第二の特性によつて更に著しくなるであらう。あらゆる問は答に向ふ衝動をもつてゐる。しかるに問題は明らかにさまに答を欲求する。むしろそれは答へらるべきもの、答へられるに價值あるものとしてたてられた問である。簡單に言へば、問題は課題としての性格を擔つてゐる。ひとは絶対に答に到達せ

ねばならない。凡ては答に集中される。この必然性は問題の提出に於て恰も問はれたものを歪め、それを蔽ふこととなる。ひとはひたすらに答に向つて驀進するが故に、問題に於ては問はれたものは普通の間に於けるよりも一層少く吟味されてゐる。問はれたものは彼の立場より答へ得るものとして、または答へ得る限りに於て問はれるのであつて、それがそれ自體に於て彼の問に答ふべきものであるか、または答へ得るものであるか、は顧慮されてゐない。それにも拘らず、それがつねに答をもたらし得ると見えるのは、問の觀點がひとつの強制力としてはたらいで、問はれたものを何等かの意味で彼の問に答へ得るものとしてあらかじめ限定してゐるためである。

二

かくて問題はそれに於て如何に物が問はれるかといふことに對するそれ自身ひとつの決定である。物への通路は問題と共に既に定められてゐる、物を取扱ふ方法はそれと共に既に決められてゐる。一定の限界があらかじめ句切られる。如何なる問題に於てもそれがたてられると共に物の全く限定された領域が方法の全く限定された方向に於て一緒に受け容れられるのである。それ故に或る問題を究明するといふことは、その問を課題としてとること、即ち問はれたものに對し

て、答の方向に於て、問の觀點に於て、この問題そのものの豫定せるところに従つて自己を決定することにほかならない。そこに問題が問題としてその名の故に公平と正直とを粧ひながら、私心あるもの、下心あるもの、獨斷的なものであり、更に一般に無意味なるものであり得る可能性は存在する。問はれたものの關はり知らぬことをそのものに向つて問ひ、しかも答を強ひることは無意味である。我々の學問は斯くの如き無意味なる問題をあまりに多くもつてゐるかのやうに見える。學問上の問題の研究が物の無知を誘ひ、事實の蔑視に陥り易き傾向をみづからのうちに十分に具へてゐることは注意されねばならぬ。いま我々はこの危險の必然性の理由を知るが故にいはゆる問題に對して警戒することが大切である。しかるにこの警戒は問題が傳統的であればあるほど一層必要であるであらう。なぜならこの場合、一方ではかかる問題に對する答は何人かによつて既に與へられてゐるのが普通であり、従つてひとが彼もまたそれを問題とする以上、これらの他の答に對して自己もまたひとつの答に達するのでなければ彼の仕事は無駄であるかの如く思はれて、ここに答に向ふ問の衝動はひとつの焦心となりおのづから物の無視を惹き起すからである。そして他方では答に對する問の焦燥はひとをして問の觀點を選ぶに際して既に一定の物の取扱ひ方或ひは答の仕方を含蓄してゐるところの傳統的な觀點、従つて問題をとるに到らしめ

るのが通例である。このとき問題を論ずるのはただ逸速く尤もらしき解答を得るための謂はば方便であつて、物の眞理を根本的に見究めようとする心からではない。ひとは學問に於て屢みづから知らずしてこのやうな不誠實を犯してゐる。我々にとつて重要なのは或る問題の解決に到達することにあり、むしろその問題そのものを理解することにある。そこで私は一般に問題についてなほ立入つて觀察したいと思ふ。

すべて問題は立場に對してのみ存在する問である。その觀點は立場によつて支へられてゐる。私はいま立場そのものの構造を仔細に分析しようとはしないけれども、ただ立場の成立を規定する最も主なるものが關心と呼ばれるものであることだけはここに述べておかねばならぬ。然るに問題に於て觀點を固定するものは立場であつたから、從つて問題の觀點を限定するものは根本的には關心であると言ひ得るであらう。斯くの如く語るならば他の者は、關心とは個人の體驗、主觀の意識であつて、客觀に對立してそれとは關はりなきものであるが故に、これをもつて客觀的なるべき神聖な學問上の立場もしくは問題の規定根據とするのは最も甚しき冒瀆であると論じて反對するであらう。けれど關心は主觀的なものでもなければ、また個人的なものでもない。然か考へることは凡て偏見に過ぎぬ。單に自己に好ましきもの、必要なるものに對する關心

があるばかりでなく、あまねく通用すべきもの、絶対に承認さるべきものに對する關心がある。例へば確實性に對するデカルトの關心、普遍妥當性に對するカント及びカント主義者の關心の如きがそれである。いな本來を言へば、關心はおよそ立場の生に於ける地盤である。一切の人間的なもの、人間精神の表現と制作とは、二重の仕方で觀察されそして認識されることが出来る。ひとつはその時間に於ける多様性に從つて、他はその生に於ける根源に從つて。一方から見れば、各のものは此處彼處に於て全く限定された姿をとれるものとして歴史の產物である。他方から見ると、それは人間の存在のひとつの必然的な存在の仕方の中に基礎をもつところの人間性の顯現である。一層深く考へるならば、生はその最も根本的な規定に於て歴史であるが故に、その生産は歴史であり、そしてかかる歴史を通してのみ生そのものは自己を表現する。生は歴史を *hinweisen* し、歴史は生を *zurückweisen* する。學問上の立場は斯くの如くにして考察されることが出来る。各の立場は時間に制約されて歴史的同時に、生の關心に於てその根據が與へられてゐる。むしろ關心そのものが歴史である。従つてそれによつて限定される立場は歴史である。それが歴史であるといふことは、それが主觀的、個人的であるといふことではなく、却つてまさにその正反對を意味する。關心は生の根本的規定である。それは單

に心理的なもの、従つて抽象的なものではなく、却つてこの具體的な人間の存在の「存在の仕方」である。人間は一般に關心するといふ仕方に於て存在する。人間に關係するあらゆる存在は關心された存在である。關心は關心として見るものであり、そしてそれに於て存在は見ゆるものとなる。關心は單に見るのでなく、いな寧ろつねに見廻るのである。關心することに於て見ることは見廻ることであり、斯く見廻ることの各の過程に於て一定の存在の領域が關心すべきものとして初めて顯はになる。そこに存在の現實性が成立する。すべて現實的なものは關心された存在であり、關心に於て限定された存在である。それ故に一定の存在の存在性を知らうとする者は、それがそのうちに立つてゐるところの關心を理解せねばならない。存在の解釋は、如何様に、また如何なる仕方に於て、それが關心されてゐるか、を理解することを仕事とすべきである。これによつて存在の存在性の認識への通路は開かれることとなり、このとき存在そのものは自己の存在の性格をおのづから示すこととならう。即ち關心は存在が「如何に在るか」といふことの根源である。然るにいま生の地盤から止揚されて學問に這入るとき、關心はそこに於て存在が「如何に問はれるか」といふことに對する根源となる。學問と雖も人間のひとつの可能なる存在の仕方であり、問は固より生のひとつの必然的な契機にほかならない。ところで、如何に問はれる

か、を決定するものは問の觀點であり、問題に於て觀點を決定するものは立場であつた。立場は關心の生の地盤からの高まりであり、同時に固定であり、また游離である。斯くの如き過程がどのやうにして行はれるかを私は關心の運動を分析することによつて敘述しよう。そしてそれによつて同時に問題そのものの由來もまた我々に語られるであらう。

あらゆる關心はつねにそれ自身の影を伴ふ。それは一切のものに於て自己を反射する。關心に於て關心されたもの、例へばカント主義者の場合では普遍妥當性、はひとつの強制力としてはたつき、すべて關心の中へ這入つて來るものはただそれのみからして見られる。如何なるものも普遍妥當性の契機のもとに於て受け容れられ、この契機は關心の捉へ來るあらゆるものの上に反射するのである。第二、關心は反射することから進んで設計するに到る。關心はそれに於て關心されたものの見地から物を考察するばかりでなく、更に何が關心のうちに持ち來されるかはこのものの見地からして規定される。即ち關心は自己の關心し得るもののみを自己に引寄せ、かくてそれは自己のプログラムを作製するに到るのである。それはおのづからなる衝動に引摺られて自己が關心すべきことの豫定の計畫を設計することに急ぐのである。このプログラムの中に収まらぬものは關心されるに價值なきものとして無關心のうちにおかれるか、もしくは排斥される。この

やうなプログラムの作製にあつて關心に於ける反射の可能性は強められ、凡てはそのとき暴力を加へられてひとしくプログラムの中に押し込められる。物そのものはや審理されない、Program — 再びこの“pro-”を注意せよ——の遂行がなによりもの關心事なのである。然しながら關心が斯くの如く設計することは必然的である。けだしそれによつて關心は自己を形造ることが出来るから、そしてそれによつて關心は自己の存在の可能性を作り出し得るからである。ひとたびプログラムが出来上るや否や、關心はもはや不安であることを要しない。このとき彼の見出すあらゆるものは彼の關心し得るものであり、彼によつて満足させられ得るもののみである。ここに或る種の安らかさと確かさがある。然るにかかる安定のうちに自己の存在の可能性を作り出すと同時に、不安を本性とする關心は自己の獨立性を維持することが出来ずして、却つてみづからの關心したものの中に没入することとなる。關心は自己の不安を征服するためにプログラムを作る、この征服が終るとき關心はプログラムの中に埋没してしまふ。關心が埋没し没入するとき、プログラムはプロブレム即ち問題の性格を擔ふに到る。問題に於てはそれを成立させてゐる關心が關心としては顯はでない。人々が問題の含む「先」もしくは「前」の契機に氣附かないのはこの故である。そして彼等が問題はただ立場に對して存在するといふことを最も屢見

逃すのもまた根本的にはこれによるのである。さて第三に、プログラムが出来上ると同時に他のひとつの著しい現象が現はれる。關心に於ける繫縛の現象がそれである。關心は關心することに於て自己が設計したところのものに今はみづから引寄せられ、引摺られるのである。それは自己自身のうちに繫縛される。彼の前には一定のプログラムが築かれてゐる。彼はそれに遮られて自由により通路を見出すことが出来ず、それに拘束されて自由に自己の活動を進行させることが出来ない。むしろ彼は一定の存在の領域をあらかじめ自己の考察の限界外に推し遣り、そして退いて自己のプログラムの中に立籠るに到る。彼を縛るものは固より彼自身の作り出したものである、従つて彼は繫がれることによつて却つて自己のエレメントのうちにある。彼の繫縛は彼の安定である。そこに關心に於ける第四の現象が生れる理由はある。あらゆる關心はつねに一定の怠慢を含んでゐる。如何なる關心も關心として何ものかを忽せにする。このことたる、單に偶然に、また單に外面的に起るのではなく、むしろ怠慢の向ふところのものこそまさしく關心が關心するところのものである。怠慢は失念でもなければ、見落しでもない。關心は關心することに於て怠慢に陥る、或ひは怠慢はそれ自身ひとつの消極的な關心である。關心は關心されたものに關して何物かを除外することにみづから關心する。怠慢に於て忽せにされたものかものはや妨害となら

ぬやうに怠慢は明らさまにそのものを忽せにする。このことは必然である、なぜなら斯くすることによつて初めて關心は自己の存在の確かさを獲得し得るからである。それは自己の生存の衝動に驅られて關心すべきものを却つて忽せにし、むしろ、このものに於て自己を見失ふのである。

もし右の觀察にして誤つてゐないならば、關心、従つてそれから生れる問題が如何に物の無視を誘致するかは明白になつたであらう。そしてそれと共に我々が何處からこの弊害を矯正すべきであるかも暗示されたであらう。我々はただ手當り次第に問題を非難し、放擲すべきではない。我々は問題の由來、即ちそれが如何なる關心に於て成立してゐるかを先づ理解し、解釋することをもつて我々の仕事を始めねばならぬ。然るに關心の運動の過程に於て問題を問題たらしめる特性、その「pro-」の性質の發生するのは恰も關心が設計を企てるときであつた。この設計の行はれると共に關心は固^レ定され、斯く固定されることによつてそれは立場に變じ、問の觀點は固定されることとなる。それと共にかの繫縛とかの怠慢とはおのづから伴はれる。物そのものの無視はそこから必然的に結果する。物を知らうとする者は關心が忽せにするところのものを關心せねばならない。彼は怠慢の存在する恰もその點から心配せねばならない。そのためには何よりも關心の設計の破壊されることが必要である。このとき問の觀點は固定から放たれて動的となり、問

題は謂はば問に碎かれることとなる。學問的な粧ひをなす問題は一層單純なる問になることによつて却つて一層學問的となり得る。けだしそれによつて現實への自由なる接近は可能となり、そして學問は現實に對する忠實を根本の態度としなければならぬからである。問題は問に碎かれた。然しながら問はまたそれ自身何等かの意味に於て關心によつて問はれ、そしてそれはまたそれ自身何等かの仕方に於て觀點をもつて問はれる。従つて問そのものと雖も何等かの仕方に於て關心の反射を伴ひ、何等かの意味に於て觀點の "po-" の性質を含むことを免れることが出来ない。關心は一般に問の根源であり、觀點は問の必然的な契機である。何等の先入主見もなき問はその限りに於て存在し得ない。最初私は問ふに際して問はれたものを熟知すべきことを要求した。然るに物を知るにはこれを問はねばならぬ。問ふためには既に觀點を採らねばならぬ。それ故に何等の前提もなくして物の知識に近づくことは不可能である。前提もなく先入主見もなき研究は我々にとつては畢竟ひとつのユートピアに過ぎないのであつて、私は學問に於て斯くの如きユートピアを要求しようとは思はない。私の要求するのは全くの無前提ではなく、むしろ前提に對する優越である。即ち研究の途上に於て若しひとつの事柄の偏見であり、先入主見であることが明かになるや否や、容赦なくそれを棄て去る勇氣が大切である。あらゆる問は必ず問ひ直さ

れねばならぬ。何故かならば、如何なる問も觀點を有し、そしてこの觀點は問はれたものに於て見ゆる範圍を必然的に限定するからである。ひとつの問は物のひとつの方面を顯はにすると共に他の方面を蔽ふはたらきをもつてゐる。それは存在の一定の領域を解放すると同時にその他の一定の領域を壓迫する矛盾の性質の所有者である。この矛盾はひとつの問をそのみにて終らしめず、必ず他の問に移り行かしめる根源である。ひとつの問は自己の必然的な制限を超越するために必然的に他の問に向つて進まなければならない。問ふことは問ひ直されることであることによつて問はひとつの動的なる過程となる。問はその本質に従へば運動である。かかる動的なる問の過程に於て存在はそれの全體性に於て自己を顯現する。問の運動は存在の聯關の中へ徹入し、存在の聯關は問の運動の中に歸入する。問の運動はやがて存在の運動である。問はすなはち存在そのものの契機である。斯くして我々はヘーゲルに倣つて、方法とは物の自己運動である、と言ひ得るであらう。存在を存在そのものから規定された問、それみづからがまた存在そのもののひとつの可能性であるところの問に於て問ふことこそ問のあるべき相である。問は斯くあるために動的であることが必要である。そしていまは問題に對する我々の非難が、最も根本的には何にもとづくのであるかもおのづから理解されるであらう。如何なる問題に於てもその觀點から

物のひとつの方面が明かにされ得るに相違ないであらう。然しながら恰もその觀點の故に物の他の方面が隠されるに到るに拘らず、問題はつねにその觀點を固執しようとする。觀點が問題に於て固定されることによつて問の本來の動性は妨げられ、殺されることとなるのであつて、我々の非難するものはまさしくここに横はつてゐる。

* パスカルは『パンセ』斷片第九に於て曰ふ、「他人に對して有效に非難をし彼が誤つてゐることを示さうと欲するときには、彼が如何なる側からものを見てゐるかを觀察せねばならない、なぜならそれは通常まさしく其の側からは眞であるから、そこで彼にこの眞理を正當に認めてやらねばならない、がしかしそれが偽である側はこれを彼に向つて顯はにしてやらねばならない。彼はそれで満足する。なぜなら彼は彼が間違つてゐなかつたことを見、そして彼がただ全ての側を見ることに缺けてゐたのを知るからである。ところでひとは全てを見ないことを氣まづく思はない、がしかし自分が間違つてゐたことを欲しない。そして恐らくそれは自然的には人間は全てを見ることが出来ないといふこと、また自然的には人間は彼の觀る側に於ては間違ひ得ないといふことに由來する。」

問の構造に關する斯くの如き考察はおのづから我々をアリストテレスの *epoia* の概念へ導くであらう。簡單に言へば、アポリアは問題の分析である。問題は何處にあり、如何に取扱はるべきである、とアリストテレスは考へたであらうか。彼は彼の哲學の出發點を *epoia* に求

めることをつねとした。ヒュポレープセイスとは先行の思想家、例へばピュタゴラス、エムペドクレス、アナクサゴラスやプラトンなどの意見、そしてそれらに影響されて同時代の人々の間に謂はば常識として生きてゐた意見の數々である。アリストテレスはこれらの意見を一々吟味するにあたつてその各の含む若くはそれらの相互の間にわだかまる單に論理的なる矛盾または困難を指摘することをもつて満足しなかつた。むしろ彼はひとつの意見或ひは見方を展開し進展せしめることによつて、それが物そのものに於て通路を遮り阻まれて前進することの不可能となることがないかを究めようとする。 *utopia* とは方法が存在を通ずる道の遮斷され阻止されることを意味する。それは文字通りには *Unwegsamkeit* または *Weglosigkeit* の謂である。このときその意見は物そのものを貫徹してその本質を限なく表現してゐないの故をもつて、たとひそれ自身論理的なる矛盾をもたないにせよ、物そのものを通過するに際して困難に出會ふ。この困難はひとつの「ほだし」 (*Sonstiges*) であつて、その意見はこのときこのほだしに縛られて前へ進むことが出来ない。即ち注意すべきことは、アリストテレスが思想に對するほだしは根源的には物そのものに於てであると考へたことである。そこでアポリアを論ずることがひとつの意見の含む問題を解決するためでないことは明白であらう。むしろそれはその意見を媒介として、存在に於てそ

れの契機を顯はにすることを目的とする。アポリアに於て意見は存在と對質させられ、その存在に於ける根據は檢覈され、そしてこれとの乖離、矛盾は暴露される。然しながらこれによつてアリストテレスは一々の意見が單純に虚偽であることを明かにして、それを絶對的に拒否しようと欲したのではないのである。彼は先づ各のヒュポレーシスがそれ自身必然性をもつてゐることを認めた。蓋し一つの意見はそのうちに一定の見方または見地を含んでゐるのであつて、「斯くの如き見方をする者にとつては」(ὅς τῳ σκοποῦμένῳις)、或ひは「斯くの如き見地からは」(ἐκ τοῦ τῳ θεωροῦσσι)、まさしくその意見こそ「必然的」(ἀνάγκη)である*。其の見方をと、其の見地に立つ限り、ひとは退引ならず其の意見に到達する。即ちこの場合必然性は觀點の機能のうちに基礎づけられてゐる必然性である。アリストテレスは更に一層積極的にヒュポレーシスを評價することを知つてゐた。各の意見が存在そのものについての眞理を何等かの仕方ではしてゐるといふことは彼の確信であつた。人々の意見は存在の眞理のひとつの可能性もしくは契機である。然るにそれをもつて唯一の見方であり従つて全體の眞理であると見做すとき彼等の意見は虚偽となる。それが存在に於てアポリアに會し、矛盾と乖離を露はすのは、それが單純に虚偽であるためではなく、却つてそれが部分的抽象的眞理であつて全體的具體的眞理で

ないが故である。全體的なる具體的なる眞理をたづねる者はこれらのヒュポレープセイスに於ける眞理の契機を綜合し統一する概念を求めねばならない。それには様々の可能なるヒュポレープセイスについてアポリアの遂行されることが必要である。むしろひとつのアポリアはひとを必然的に他の道に導き、そしてそこに於て彼はまた他のアポリアに出逢ふ。このやうにしてひとつのアポリアから他のアポリアへと進展してゆく過程、即ち διαπολιᾶ に於てアポリアは眞に方法的なる意義を獲得する。 ἀπολιᾶ は μεθοδος としては διαπολιᾶ である。ディアポリアに於て存在の諸の契機は顯はになり、これを綜合し統一する可能性は與へられる。さてアリストテレスはかかる綜合の概念を最も根本的には「運動」(κίνησις) に於て見出し得ると信じた。彼は學問の研究をもそれ自身ひとつの運動として理解することを欲したのであつて、ディアポリアはこの運動のひとつの表現にほかならないのである。アポリアの行はれる地盤はヒュポレープセイスであつた。我々がアリストテレスの殆ど凡ての書に於てギリシアの哲學、一般に學問の歴史とも呼ぶべきものの敘述に出逢ふのは偶然ではないであらう。單に興味ある物語を傳へるために、自己の博識に媚び自己の好奇心を満足させるために、彼は斯くの如き敘述を企てたのではないのである。彼は歴史——固より本來の意味に於ける歴史的意識はギリシア人たる彼に缺けてゐたには

相違ないが——に於て現實的存在への通路は與へられてをり、そしてそれに於て存在の眞理はそれの諸の可能性を發現し、このやうな可能性の綜合的統一に於て具體的な眞理は存在する、といふことを本能的に感得したのであらう。彼のこの本能を自覺にまで高めたのは彼の最も偉大な後繼者であるヘーゲルであつた。然しながらかかる哲學思想に深入りしてそれを批評するのは今はその場所でない。一層謙遜なる目的をもつて始められたこの研究は、私はそれを再びアリストテレスを引くことによつて終るのが適當であらうと思ふ。アリストテレスに據れば、學者で在るといふことは存在に對して二つの態度に於て在るといふことである。第一には *ἐπιστήμη τοῦ πρᾶγματος* を有すること、第二には謂はば或る *καταεία* を有すること。ひとは先づ彼の取扱ふものについて熟知してゐなければならぬ。次に彼は研究に對する或る種の成熟をもつてゐなければならぬ。成熟してゐる者は謂はば本能的に正しき取扱の仕方を用ゐることが出来る。彼は他の人が何物かについて語るとき彼が果して其の物について理解し其の物について語つてゐるか否かを識別することが出来る。物の熟知と取扱ひ方の確かさはひとりの人間が眞の學者であるか若くは單なる冗舌家に過ぎないかを判斷する標準である。そして恰もこの二つのものは問の構造の分析が我々に要求したところのものである。

* Metaphysica Z, 3.

* * Ibid. B, I.

* * * De partibus animalium A, I.

解釋學的現象學の基礎概念

一

現象といふ言葉は種々に語られる。私は最初にその最も根源的な意味を規定しておかう。現象として翻譯される言葉のギリシア語にあたる $\phiαινομενον$ は $\phiαινεσθαι$ といふ動詞から來てをり、これはみづからを顯はにする、自己を現はすといふ意味の言葉である。しかるにこの動詞は $\phiαινω$ のメデイウムであつて、このものは $\phiως$ (光) といふ言葉と語根の上のつながりがあり、根本的には、明るみに出す、光に持ち來すことを意味する。それ故に現象とは自己みづからを現はしてゐるもの、自己を光の中に示してゐるものの謂である。現象はまことにかかるものとしてまた見ゆるもの、顯はなるものである。見ゆるものとは存在の如何なる概念であらうか。アリストテレスは *De anima* の中で視覺について研究してゐる。視覺に這入つて來るものそのものは何であるか、視覺に於て出會ふものは如何なる性格のものであるか、と彼は尋ねてゐる。見

ることに於て覺知されるものは見ゆるもの (ὁρατόν) であり、見ゆるものは更に主として色として特性づけられる。色とは自體に於て見ゆるものの上に廣がるものである。何物の色もつねに光の中に於て見られ、光なくしては如何なる色も見られない。光は明るさの現實態 (ἐκπεσις) であつて、明るさは自己を通して或る物を見えしめるところのもの、物の色はそこに於て謂はば自己のエレメントのうちにある。明るさ従つてまた光は物でもなく、物體的なるものでもない、それは動かないからである。それは天上に火、主として太陽が現在するといふことである。火の現在は一とをして見ることを可能ならしめる、ひとは火そのもの、例へば太陽の動くのを見ることが出来る、しかし光もしくは明るさそのものは火ではない、それは運動しないであらうから。むしろ明るさは世界、殊に天上の世界の在り方であつて、簡単に言へば、日中であるといふことである。ひとは見る事が出来る、太陽は動いてゐる、そして晝で在る。これが光に關してそこに現はれてゐることであつて、光に關して他のことを主張するのは現象そのものを捉へずして、却つて現象をそれて (παρὰ τὸ φαίνεσθαι)、即ちそこにみづからを顯はにしてゐるもののだ傍らを通り過ぎることにほかならないのである。光は物の色の見ゆるための條件である。見ゆるものは日中にあらねばならぬ。日中とは世界のひとつの存在の仕方である。見ゆるものは斯く

の如き條件に制約されてあるものとしてまたそれ自身存在のひとつの存在の仕方の概念である。見るといふことは世界の或る存在の仕方の條件のもとに立つてゐる。ひとは光の中に於てのみ見ることが出来る。しかるに視覚はまたそれ自身特殊なる存在のひとつの存在の仕方にほかならぬ。それは「世界に於ける存在」即ち生のひとつの存在の仕方であつて、生は見るといふ仕方に於て彼の世界に出會ふのである。このやうにして、アリストテレスの記述の分析によつて到達したところの我々にとつて最も決定的な結果は、ファイノメノンの概念が、最も根源的には、存在の一定の存在の仕方に基礎づけられてゐる存在の存在の仕方を表現するといふことである。しかもそれは存在の優越なる存在の仕方である。晝と明るさの存在がそれに屬してゐるからである。現象とは一般に自己をみづからに於て示してゐるものを意味する*。

* De anima B. 7. 凡てのものは光に於てのみ見ゆるものであるのではなく、或る物はむしろ闇の中に於てこそ初めて見ゆるものであることをアリストテレスは固より注意してゐる。燐光を發するものの如きがそれである。闇もまた自己を通して物を見えしめるところのものであるけれども特殊のものである。闇は明るさの可能態 (δυναμις) 或ひはそれの缺乏 (στέρησις) である。それに於て見ゆるものは本來の色でない。我々はこのものに對しては色に對してのやうに積極的な名をもたぬ。人間の言葉は謂はば晝の言葉である。そしてそれは偶然でないであらう。夜のものも闇のものも在る、しかし我々はそれを消極的、否定的にしか表現し得

ない。そこにフアイノメノンの優越なる意味は存在するのである。

現象のこのやうな概念が如何に原理的なものであるかを闡明するために、ここにその他の概念を想ひ起すのは無駄ではないであらう。普通に現象の概念は二重の見地から用ゐられてゐる。それは論理的には互に区別され得る、けれど実際には屢複合せる二つの前提を抱き込んでゐるのが通常である。現象の語を語るとき人々は、一方では、みづからは現象であることなく、そして現象に於て現はれる或るものを前提し、他方では、それに對して現象が現はれるところの、そしてみづからは同じ意味では現象であり得ぬ或るものを豫想してゐる。別の言葉を用ゐるならば、現象はその背後に隠れてゐる本體に對立してをり、そしてかやうな形而上学的前提を除くにしても、現象は自我もしくは主觀に對する關係に於て成立するといふ認識論的前提をつねに含んでゐると考へられる。即ち現象は、第一には或るものの現象 (*Erscheinung von etwas*) —— 或るものとは本體若くは物自體である ——、第二には或るものに對する現象 (*Erscheinung für etwas*) —— 1) の場合或るものとは自我もしくは主觀である ——、のいずれかの意味に使用される。一般に斯くの如き形而上学的或ひは認識論的立場に立つのでなければ苟くも現象について語ることが無意味であるばかりでなくまた不可能である、と或る論者は主張するのである。^{*} 然しな

がら、我々の規定した現象の概念は物自體の如何なる概念もそして主觀の如何なる概念も豫想してゐないのである。それはあらゆる理論的構成の此方にある。現象とは自己をみづからに於て現はしてゐるものである。それは存在の特殊なる存在の仕方である。如何にしてかかる概念はいはゆる本體の概念を混へることが出來よう。尤も我々の謂ふ現象も一定の條件、例へば日中であるといふことを條件として在るに相違ない。しかしこの場合ひとは認識論者のいふ條件を聯想してはならぬ。晝は世界の存在に屬する、日中とは我々が太陽の現在として表現する世界の存在の仕方にはかならないのである。またひとは視覺の名のもとにはゆる主觀の作用を考ふべきではないのである。視覺は生即ち彼の世界の中に在るといふ優越なる存在の仕方を有する存在のひとつの存在の仕方を意味する。人間は見るといふ仕方によつて世界に交り、そしてそれを所有する。現象は見ゆるもの、顯はなるものとして「そこにある」存在である。然しながらそこに在るといふことは主觀に對してそこに在るといふ意味ではない。却つてそこに在るといふことは存在そのもののひとつの根本的な性格である。

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

現象はそこにある存在、即ち *Dasein* である。それはそこにある存在であるから、その存在

は我々の研究によつて初めて論定されることを必要としない。むしろそれは我々の研究に際してつねに既にそこに先づあるところのものである。かかるものとして現象は存在の可能なる研究を出發する地盤となることが出来る。我々は學問を始めるにあたつてなによりもこのやうな存在を熟知することが大切である。換言すれば、我々は考へる前にいまひとたび最も根本的に見ることを學ばねばならぬ。正しく考へるといふのは見つつ考へることである。現象はみづからに於て明るみに在るもの、従つてそれは見逃されることの出来ぬものである。それはそのものとして捉へられることを要求する。この要求はそのもの自身に於て存在する。^{*}ひとは現象を捉へねばならぬ (ἀντικεινὸν τῷ φαινόμενῳ)、ひとは自己みづからを示してゐるものを認めねばならぬ。自己みづからを示してゐるものは、アリストテレスに従へば、救はれ (σῶναι) ねばならず、ヘーゲルの言葉を用ゐれば、保存され、止揚され (aufheben) ねばならない。かくて現象とは一層進んだ學問的分析に對して地盤となるべき要求をもつて自己をみづからに於て現はしてゐるものの謂である。存在を學問に於て捉へようとする者は、先づそれをそのもの自身に於て捉へなければならぬ。存在が何處より來り、また何故にあるか、などといふことを討ねようと欲する者は、それがそれ自身に於て何であるかを先づ問ふべきであつて、このやうにしてこそ彼の欲する研究の地

盤は作られることとなる。自己自身を顯はにせるものこそあらゆる考察の出發點である。

* リップスも對象の要求 (Forderung) について語つてゐるが、我々の意味するものがそれと異なることは次第に明瞭になるであらう。いづれにせよ、我々の謂ふ存在は對象 (Gegenstand) ではなく、最初にそして原始的には、交渉的存在 (pragmatisches Sein) である。このことはつねに記憶されてゐなければならぬ。Vgl. Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Zweite Auflage, 1906.

二

現象學に於ける第一の基礎概念はかくして *Dasein* である。それは現實的存在、或ひは簡單に、存在である。存在は根源的には現象の形態に於て、即ち自己みづからを示してゐるもの、そこにあるものとして在る。私が今或る集會に列してゐるとせよ。私の前には演壇があり、私の傍には他の人達がゐる。それらのものは見ゆるものであり、私はそれらのものを見る。それらのものは存在、現實的存在である。斯く語るならば、人々は私がいはいゆる素朴實在論の立場に立つてゐると言ふかも知れない。しかし私はそのやうな考へ方をしてゐない筈である。私が此處に坐つてゐるとき、私は私の前、私の周圍に在るもの、例へば机がいはいゆる實在であるとは思つてゐない。

机はただそこにある、それはみづからを顯はにしてゐる、それは私に見える。その限りに於てそれは實在と呼ばれるよりもむしろ現象と名づけられるに適はしい性格を擔つてゐるのである。しかるにこのやうに言ふならば、他の者は私をもつて認識論上の摸寫説の立場を信ずる者として非難するかも知れない。會場も集會者も固より私に見ゆるものである。けれどこの事實は私の心の外にそれらのものが在り、そして私に見ゆるものは私の心に映るそれらのものの影であるといふが如きことを意味しない。見ゆるものとは、心の影であることをいふのではなく、却つて存在のひとつの存在の仕方として、存在そのものに屬する性格を指すのである。この机は如何にも見ゆるものである、そしてまことにそれは在るものである。私は此處にをり、人々を其處に見る。私はこの机に凭りかかり、そして彼等に話しかける。この事實は根源的であつて、私の單なる表象として初めて在るのではない。我々はこの根源的な事實を現實的存在と呼ぶのであつて、そこにはそれ以上の理論は挟まれてゐない筈である。

第二の基礎概念は *Sein* である。 *Sein* とは *Wie des Daseins* の謂である。それは存在の「如何に」を、その存在の仕方を、簡單には、その存在性を意味する。在るものはつねに「如何に」に於てあり、それに於て在るものは自己を顯はにする。私は私の周圍に見出す

室や人間を、單なる室、單なる人間として見出すのではなく、却つて特に會場、特に來會者として見出すのである。そこに在るもの——ドイツ語の *sich vorfinden* なる言葉はこの「在る」の意味を恐らく適切に表現し得るであらう——は、謂はば、會場の資格に於て、來會者の資格に於て、見ゆるものとなつてゐる。これらのものはかかるものとして、若くはかかる資格に於て自己を顯はにする。存在がその存在性に於て自己を顯はにするとは恰もこのことである。我々に見ゆる存在は一般に無限定なる存在ではなく、つねに何物かとして、或ひは何物かの見地に於て限定されて在る。

現象學に於ける第三の基礎概念は *Existenz* である。*Existenz* とはロゴスに於ける存在、我々はそれを概念的存在または存在の概念性と名づけることが出來よう。現象は自己みづからを示してゐるものとして捉へらるべき要求、救はるべき要求をそれ自身に於て擔つてゐる。現實的存在のこの要求に應じてそれを把握し、それを止揚するものはまさにロゴスである。かかるロゴスは一體如何なるものであらうか。それは單純に論理的なものではない。従つてひとはここに謂ふ概念性をただちに論理性として理解すべきではないのである。ロゴスとは寧ろ人間の存在の最も根本的な存在の仕方である。彼はその具體的な存在に於てロゴスをもつて彼の世界と交渉し、そし

てそこに彼の存在の優越性はある。ギリシア人は人間を *ζῷον λογικόν* として定義した。それによつて彼等は、普通ひとびとの言ふ如く、人間は理性的或ひは合理的存在者である、と解釋しようとしたのではない。彼等の意味に於てロゴスは根源的には語るといふこと、従つてまた語られたものを謂ふ。人間は優れて言葉を有する存在である。人間は言葉をもつて單に思辨するばかりでなく、彼の實踐も彼の制作も語者としての彼の存在の仕方のうちに基礎づけられ、性格づけられてゐる。ロゴスにとつて最も固有な機能は、アリストテレスに據れば、存在を顯はにする (*ἀποφαίνεσθαι*) にある。一層精密に言へば、それは現實的な存在を存在そのものから示すといふことにある。それに於て物はそれ自身から語らしめられる。在るものは語られることによつて顯はにされ、そしてそれと同時に固定され、かく固定されることによつて現象性から脱却せしめられて救はれることとなる。ところでロゴスは原理的に三つの契機をもつてゐる。一、語る者。二、それについて語られるもの。三、聞く人。これら三つの契機は外面的に結合してゐるのでなく、却つて人間の存在の根本的規定によつてその結合は必然的である。人間は世界の中に他の人間と共にある存在である。それだから語することは、世界について他の人間に向つて語ることであらねばならない。ひとは先づ彼の世界のうちにあり、そして見、そして語る。世界がファイ

ノメノン即ち自己みづからを示してゐるものの性格に於て見ゆるものとして存在するといふことはロゴスの條件である。存在は恰もその *Da* の性格の故にロゴスに對して基體 (*ὑποκειμενον*) であることが出来る。ロゴスの向ふところの終は聞き手である。語るといふことは聞く人に對して、從つていはゆる世間に向つて語ることを意味するのであるから、ロゴスはその具體性に於てつねに傳達的である。語るといふことが存在を顯はにすることであり、そしてそれは他の人に傳へることであることによつて、存在はそれについて語られるとともに語る者と聞く人との共同の所有となる。私は私の前に横はる物を「あれは演壇である」と語る。かく語られることによつて其の物はその存在に於て顯はにされるばかりでなく、また其の物は單に私のものでもなく、單に彼のものでもなく、却つて我々の共同に所有するひとつの世界、謂はばひとつの客觀的な世界に這入つて来る。傳達する (*mitteilen*) といふことは共に分有する (*mit-teilen*) といふことである。ロゴスは人間をして世界を相互ひにそこにもつことを可能ならしめ、そしてそこに初めて人間の最も根源的な社會性は成立することが出来る。まさにこのことが言葉を有する人間の生の根本的な存在の仕方である。ロゴスは動き漂ふ現象を固定し、靜止せしめるのみならず、現象はロゴスに於て表現されることによつて公共性 (*Öffentlichkeit*) を贏ち得るに到る。そして

存在の「そこにある」といふ性格はそれが公共的となることによつて完全に救はれることが出来る。現象のかの要求を最もよく満足させるものがロゴスであるところの理由は主としてここにあるのである。存在はかくの如くにして公共的となることによつて理解され得るものとなる。理解は存在の公共性に於て成立する。かくて概念性に於ける存在は理解性 (Verständlichkeit) に於ける存在を意味することとならう。もとより存在を顯はにするロゴスはまたそれ自身として特殊な存在の仕方をもつてゐなければならぬであらう。このやうなロゴスはその存在性に於て統一でなければならぬ。統一としてのロゴスにして初めてよく現象を固定し、止揚することが出来る。それは言ふまでもなく部分をもつてゐるが、——單なる名の如きものでなく却つて文章として現はされるが如き構造をみづからのうちに具へてゐなければならぬが、——しかしそれが統一である限りに於てのみロゴスは存在するものを統一的なものとして示すことが可能である。ロゴスの統一は物を顯はにすること、理解され得るものとする、即ち意味することの統一的なる機能のうちに生きてゐる。

かやうにして存在の三つの概念は、その發生に従つて、順次に記述されて來た。然しながらこれらの概念のゲネシスの順序はその本質に従つての順序でないのである。本質の順序に於て最

初のものは恰もロゴスである。ロゴスは先づ *Dasein* と最も根本的な聯關に立つてゐる。ロゴスの存在は最も根源的にはそれについて語られるものがそこに在るといふところに存在する。それが語るといふことのまさに原始的な意味であるから、斯くの如き場合には、本來のロゴスは單一なものであり得ぬに拘らず、單なる語もまたよくロゴスの本質を十分に發揮することが出来る。例へば、「この室にゐるのは誰か」といふ問に對して、「私の友達」と答へる場合の如きがそれである。これによつてロゴスの有する構造と統一は、あらゆる言語的な表現の形式の前に、その存在に對する本質的な存在論的な關係、存在を顯はにするといふ關係そのものの中に横はつてゐることを知り得るであらう。この場合存在は勿論現實的存在の謂である。それはそこに在るもの、そして一般に見ゆるものの性格を擔つてゐる。しかるに見るといふことは知覺のひとつであり、そして知覺は人間が世界と交渉する種々なる仕方のうち最も單純な仕方であると考へられてゐる。知覺は一般に識別性を有する。物は知覺に於て共に在る他の物から區別されて在る。ひとはそこに在る物に於てそこに在るがままの區別を識別する。そこに在るものとして我々が見出すことと共に我々はそれに於ける區別を直接に見出す、或ひは自己を現はしてゐるものはそのものとしてみづからに於て區別されてゐる。そしてこのやうに區別されたものは區別されたものと

して根源的なる仕方にて於て統一的に知覺されるのである。區別する知覺が根源的であるならば統一する知覺もまた根源的である。區別と結合、分離と統一とは知覺そのもののうちに既に含まれてゐる。このことは何を意味するのであらうか。區別し結合する知覺の存在の仕方にはロゴスが屬してゐなければならぬ。見るといふことの中にも語るといふことが最早はたらいてゐる。それであるから見ゆるものは語られることに於て見ゆるものとして顯はにされ得るのである。知覺し識別することのうちにさへ既に生きてゐるほどロゴスは人間の存在に於て根源的である。恰もその故に現實の存在は我々にとつて單なる渾沌ではなく、却つて見ゆるもの、顯はなるものの性格を擔ひ得るのであらう。存在は自己を示してゐるものであるが故に我々はそれに接近することが出来る、しかるに存在が顯はなるものであるのはそれが區別されそして結合されて知覺されてゐるからであり、かかる區別と結合のあるのはロゴスが知覺そのものに於て既にはたらいてゐるためであるから、それ故に我々にとつて存在への接近が可能となる通路は最も根源的にはロゴスにあると云はねばならぬ。或ひは寧ろ次のやうに考ふべきであらう。ロゴスは人間の存在の最も根本的な存在の仕方であつて、その本質は存在を顯はにするにある。顯はにされるためには一般に限定されねばならず、そしてロゴスの機能は存在を限定する (ορίστικόν) にある、——かか

る限定の最も固有なるものが本來のロゴス、アリストテレスのいはゆる *ousia* (定義) である。存在が限定され、顯はにされることによつて、後に述べるやうに、人間の存在は彼の存在の確實性を獲得することが出来る。彼の存在の確實性が獲得されるといふことは、これまた後に記す如く、人間の最も根本的な要求である。ロゴスはこの要求に應ずるところの謂はば最も優越なる手段として、人間の存在に於て最も重要な地位を占めてゐる。彼の理論、學問は言ふまでもなく、彼の制作、實踐に至るまで、すべて言葉をもつて、むしろ言葉と共に始まる。語るといふ要求は我々の存在に於て指導的であり、また支配的である。我々の最も原始的なる存在の仕方、即ち知覺と雖もつねにロゴスによつて導かれるのである。我々は知覺されたものが語られ得るやうに根源的に知覺する。換言すれば、我々はいつでも語るといふ見地から知覺する。存在に於て知覺されるものはロゴスによつて解決さるべき要求を、そしてまた解決され得る可能性をみづからに於てもつてゐる。このやうにして自己自身を示してゐるもの即ちファイノメノン¹はロゴスと原始的にそして原理的に關聯してゐるのである。そこにひとはフェノメノロギ²が人間の存在そのものの發展であるところの最も根源的な理由を理解せねばならぬであらう^{*}。さて在るものはつねにその「如何に」に於て自己を顯はにする。存在が顯はになるのはその存在性に於

てであつた。そして本來のロゴスは Dasein を Sein に於て顯はにする。しかるに存在が或る物「として」顯はになつてゐるのは、Sein がまたそれ自身ロゴスによつて根源的に基礎づけられてゐるためである。現實の存在は何物かとして在ることによつて限定されて在るのであるが、この限定そのものは限定を本質的な機能とするロゴスによつて支配されてゐる。物は謂はばロゴスの見地に於て初めて或る物として限定されるのである。そしてまさしくこの見地に於て物そのものは顯はになる。斯くの如くにして、ロゴスは Sein を規定し、そして Sein はまたそのものとして Dasein を限定する。それ故に本質の順序に於ては概念性は存在性に先立ち、存在性は存在に先立つと云はれねばならないであらう。

* こゝに我々は我々のフェノメノロジーがヘーゲルの *Phänomenologie des Geistes* と或る根本的なつながりを有することを思はずにはゐられない。この驚歎すべき著作に於て、ヘーゲルも感性的知覺に於けるロゴスの契機を明かにすることをもつて出發した。然しながらヘーゲルはロゴスを主として論理的なものと解したに反して、我々はそれを根源的には論理的なものとせず却つてそれを人間の具體的な交渉と關係させて考へ、そして我々はそれを人間が彼の存在の確實性を獲得しようとする原始的な要求との具體的な聯關に於て見ようとする。ヘーゲルとのこれらの相違は重大でなくはない。

三

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

存在は先づそこに在るものとして消滅性 (Entgänglichkeit) の契機をみづからに於てもつてゐる

る。固有なる意味に於ける無或ひは缺乏に於て世界の多くの物はそこに在る。晝と夜、生と死とが世界の存在に屬してゐる。消滅性は現象としての世界そのものの性格である。今私の前には机が明かに見えてゐる、けれど次の時にはそれはもはや消え失せて無きが如くである、まさに夜になつたからである。彼はいま動いてゐる、しかし次の瞬間には彼はもはや動いてゐないであらう。そこに在るものは事實としてそこに在る限り消滅する。夜も死も固よりそれ自身世界のひとつの積極的な存在であるに相違ない、然しながら我々が存在へ接近する通路にしてロゴスによつて與へられてゐる限り、それらのものは無として缺乏として在るほかないのである。それにも拘らず無や缺乏は事實在るが故に、消滅性は存在の根本的な規定である。消滅性が存在そのものの契機である限り、現象は假象と必然的な關係にあらねばならぬ。

然るに存在の消滅性は主として物が我々にはつねにそれぞれの狀況に於て與へられてゐることと關聯してゐる。即ち第二に、存在はつねに狀況性 (Umständlichkeit) の契機をそれ自身に於て擔つてゐる。世界の狀況性はそれの消滅性の基礎である。我々は事實として純粹なる、謂はば理論的な物を見出すのでなく、却つてこのものを個々の狀況のうちに見出すのである。私は普通に音そのものを聞くのでなく、却つて時計を聞き、自動車を聞く。私は色そのものを見るのでな

く、却つて家を見、人間を見る。私は白を見ずして壁を見、赤を見ずして夕焼の空を見る。すなはち私はそこにひとつの無限定なるものを見出すのでなくして、却つてつねに或る物「として」(als etwas)の存在に出會ふのである。私の見るのは無限定なる白ではなく白い紙としての白であり、無限定なる赤ではなく赤い旗としての赤である。そして重要なことはこのやうな限定がいつでもそれぞれの状況によつての限定であるといふことである。我々は存在に「として」の性格に於て出會ひ、存在はかかる性格に於て自己みづからを示してゐる。存在の状況性は最初にはそのAlsの性格を意味する。そして恰もそこに現象が假象であり得るところの根源は横はつてゐる。自己を或る物として示してゐるものはただ自己をかかゝる物として粧ふものであることが出来る。ひとはそこにみづからを現はしてゐるものを純粹にそのAlsの性格に於てとるに拘らず、しかもその際間違つてゐることがあり得る。私は今ひとりの人間を見、そして彼を某氏としてとる、彼はまさに然か見えるからである。けれど私はそのとき間違つてゐる。そこに見える白を白と純粹に見てゐる限り、私は勿論決して間違ふことがない。しかしそれを白い紙として見る限り私は間違ひ得る、なぜならそれは實際には白い布であり得るからである。然しながら存在の状況性はそれが單にひとつのAlsに於てではなく、却つてそれが多くのAlsに於てとられ得

るところに更に著しくなるであらう。他の言葉で云へば、存在は種々なる見地に於て顯はになり得る可能性をもつてゐる。そこにゐる人間はこの會の講演者として、私の友人として、そして私の親戚として、そしてその他の資格に於て私にとつて自己を現はすことが出来る。講演者として顯はであるとき彼は私の親戚としては顯はでない。私の親戚として顯はであるとき彼は講演者としては顯はではない。即ち存在が多くの見地に於てとられ得るといふことはその消滅性の最も原理的な根源であるであらう。そしてまたそこに我々が自己を示してゐるものについて間違ひ得るところの根源はあるであらう。なぜかならば、存在をひとつの Δ に於てとるといふことは謂はばそれをひとつの先入主見に於て見ることにほかならず、恰もその Σ に於て見られることによつて存在は他の Δ に於て見られる可能性を奪ひ去られるからである。存在はつねにそれぞれの狀況に於てのみあるが故に、或ひはそれはつねにそれぞれの「として」に於てのみ自己を示してゐるが故に、かく自己を示すことによつてその他の可能なる「として」は一々蔽はれてゐるからである。このやうにして、現實的存在が恰も現象即ち見ゆるものであるといふことは、まさにそれが見逃されることとなる理由である。

然しながら第三に、存在が Δ の性格に於て在るといふことは根本的にはロゴスによつて基

礎づけられてゐるのである。存在は既に述べたやうに區別に於て根源的にみづからを示してゐる。ところで區別は一つの限定であり、それは自己を或る物として示すことに於て顯はになる。そして自己を或る物として (als etwas) 限定することは自己を他の物とは異(く) (anders als) 在るものとして現はすことである。白で在ることは黒で在ることとは異つて在ることである。存在がこのやうな Anders als の性格に於て自己を示すといふことはロゴスに導かれてのみ可能である。存在は Anders als に於て初めて顯はに見ゆるものであるが、それに於て顯はにすることはロゴスが存在を顯はにする仕方のうち根本的な仕方である。けだしロゴスは存在をその全き Als に於て、あらゆる可能な Als に於て限定し得ない。ロゴスに於て存在を顯はにするといふことはつねに區別する Als に於て顯はにするといふことである。これによつて我々は言葉が我々の知覺、殊に Als の知覺を支配してゐることを知り得るであらう。知覺は人間に於ては彼がロゴスをもつ存在であるといふことによつて基礎づけられてゐる。人間は物をつねにそれを語る仕方で根源的に見る。我々はここに於て最も注目すべきひとつの顛倒に出會ふであらう。ロゴスは現實的な存在を現實的な存在そのものから顯はにする——それがロゴスの根本的な機能としての ἀποφαίνεσθαι の意味である——ものであるべきに拘らず、ロゴスが存在に先立

ち、ひとはあらかじめロゴスをもつて存在にのぞむ。ロゴスはまさに斯くの如く人間の存在に於て指導的なるのみならず支配的である。かくしてロゴスは存在を顯はすることなく、却つてまさしくそれを蔽ふに到る。人間はこのやうな顛倒を自然的に必然的に自己みづからのうちに擔つてゐる。従つて虚偽性（Verdecktheit）は存在そのもののひとつの根本的な契機である。ここに虚偽と謂ふのは蔽はれて在るといふ存在の仕方にほかならない。私は存在の虚偽性についていま少し詳しく記しておく。物への通路は言葉を通じてのみある、けれど恰もそのためにひとが物そのものを熟知することなくただ單に語り得る可能性は與へられてゐる。語るといふことは單なる冗舌となり得る。哲學がソフィスティクとなる可能性はロゴスそのもの、従つて人間の存在そのもののうちに横はつてゐるのである。ソフィスティクとは見せかけの（φανομεν）の知識である。ひとは彼の言葉によつて物を顯はにすると思つてゐる、けれど彼はただ單に考へてゐるのみに過ぎない、そのときロゴスは地盤を離れて謂はば宙に浮いてゐる。更にまた物との交渉が言葉によつてどこまでも支配されてゐる限り、我々が先入主見や偏見をもつて物に對するといふことは極めて自然である。我々が物について語るとき、我々は既に物についての一定の見方のうちに生きてゐる。一層進んで考へるならば、存在を顯はにするといふ言葉の本質的な性質

の故に人間が存在を蔽ひ隠すことは可能となる。けだし語るといふことは世間に於て語るといふこと、従つてひとが互に了解し合ふといふことを原理的に意味する。それ故に何事かが語られるときそれは本來何事かが傳へられるものとして把握される。即ち言葉は物を公にするものとしてそこにある。それは或る物を顯はにするといふ自然的なそして生々した要求をそれ自身に於てもつてゐる。言葉が語られるとき、それと共にひとはそれによつて物そのものが示され公にされたものとしてといふ自然的な必然的な要求を既に喚び起されるのである。そこに恰も物をそれがまさに在るのは異つて示し得るところの可能性は既に本源的に横はつてゐる。物を蔽ひ隠し得る可能性は人間にあつてはひとを欺くといふ積極的な傾向をとることが出来る。しかるにひとりの人間が他の者を欺くといふ事實は、要するに言葉が本性上物そのものを顯はにするといふ根源的な要求をみづからに於て擔つてゐるところに初めて存在することが出来る。ロゴスは存在を顯はにするものであるが故にまさにその故にまた存在を蔽ふ。そこでアリストテレスは意味深くも、本來の意味に於て顯はにすること即ち隠されたるを顯はにすること (ἀνθεύειν)、そして蔽ひ隠されること (κρυπτεσθαι) を共に λόγος ἀποφαιντικός に屬せしめてゐる。人間は最も多くの場合虚偽の中に住んでゐる。このことは彼の存在に於てロゴスが根本的に支配的なもの

である限り偶然ではないのである。ロゴスが在るといふ事實がそれ自身虚偽が在ることの根源である。かくて恰も人間の存在はまさに「問はるべき」存在である。

* De interpretatione 4.

我々は現象そのものの概念を求めて、消滅性、状況性、虚偽性なる三つの概念を得た。そこで私はこの一群の概念を特に現象性に於ける存在の概念と呼び慣はすことにしよう。そしてこれらのものが存在、存在性、概念性の三つの概念に相應してゐることは言ふまでもないであらう。然るにいま我々の求め得た概念にあつてもロゴスが支配的なものであることが次第に明かにならねばならなかつた。その限りに於て我々はなほ現象そのものを具體的に捉へてゐないに相違ない。我々はむしろロゴスを支配するところのものを存在に於て擱むことに努力せねばならない。かくしてこそロゴスそのものも存在を存在そのものから顯はにするといいふ自己の自分を遺憾なく守ることが出来るであらう。我々はロゴスの根源をつきとめるべきである。

四

私は新たに出發しよう。私は生そのものの考察から出發しよう。生とは世界に於ける存在であ

る。世界に於ける人間の存在は根源的に不安である。このことは彼と世界の存在に單に晝のみでなくまた夜が、單に生のみでなくまた死が屬する限り必然的であらう。夜と死、一般に無或ひは缺乏と呼ばれるものは現實の存在の必然的な契機である。我々はこれらのものをただ消極的にしか表現し得ないにせよ、それらのものはそれ自身ひとつの積極的な存在である。生が根源的に不安であるところにその最も根本的な規定が動性である理由はある。生が不安的動性であるところにその活動の全體が一般に關心、(Sorge) と名づけられ得る理由はあるであらう。關心は人間の存在の最も一般的なる規定であり、人間は關心するといふ仕方にて根源的に存在する。關心する (besorgen) といふことと單に興味をもつ (interessiert sein) といふことは明確に區別されねばならぬ。興味は假初のもの、一時のものであるけれども關心は人間のあらゆる活動の、從つてまた興味をもつといふはたらきも、避けることの出來ぬ存在の仕方である。人間の根本が不安である限り、關心のうち最も基本的なもの、凡ての形態に於ける關心の基礎となるものが彼の存在の確實性 (Sicherheit) に對する關心であることは最も自然なことである。然るにこの不安が主として現實的存在に無と缺乏が屬してゐるのに基づくことを思ふならば、確實性に對する關心が主として存在を顯はにするといふはたらきに於て現はれることは容易に理解され得

るであらう。今夜が來た。私は火を點ずる。私は闇の中にゐることが不安だからである。そして私は私の住む世界を顯はにしようとする謂はば本能的な關心をもつてゐるからである。そしてこのやうに考へるとき、存在を顯はにするといふロゴスが我々の生に於て最も根本的な位置を占めてゐる理由もおのづから明瞭となる。私はいま他の人と對坐してゐる。私達の間にはながい沈黙がつづいてゐる。私は不安になる、私は語らざるを得なくなる。私は語る、そして私は身のおちつきを感じるのである。ロゴスもまた生の最も根本的な關心によつて基礎づけられてゐる。そして斯くの如く觀察するとき初めて我々はロゴスをそのゲネシスに於て完全に認識することが出来る。既に述べたやうに語るといふことがその本來の意味に於て在るためには、先づ既に何物かがそこに在るもの (υποκειμενον) として、しかもいはゆるファイノメノンの形に於て在らねばならぬ。然るに存在がそこに在るもの、見ゆるものであるのは最も根源的には關心に因つてである。それ故にロゴスの根柢には關心がなければならぬ。ロゴスは關心によつて見ゆるものとなつてゐるものについて語り、そしてそれを顯はにする。關心は關心として見るものである。それに於て世界の存在に見ゆるものの性格が根源的に屬することとなる。關心が見るといふことは最初には單なる理論的態度とは無關係である。それは純粹に理論的に見るのではなく、むしろ

ろそれに於て見ゆるものとなるものは關心されたものとして在るのであり、かかるものとして在るものは、つねにそれ自身に於て有意味的 (Bedeutsam) である。このやうに有意味性を擔つてゐるものは生の關心に於て具體的に解釋されて在るものにほかならない。解釋されて在ること (Ausgelegtheit) が現實的存在の見ゆるもので在る (Entdecktheit) の根本の意義である。

このことは原理的である。然しながら、恰も火番は火を見る者でなく火を見廻る者であるやうに、關心は單に見るのではなく却つてつねに見廻るのである。見廻るといふことは不安的動性の現はれである。火番は火を見廻る者であることによつて、彼にとつては單に火のみではなく却つて一定の存在の領域がつねに現實的となつてゐる。關心に於て見ることは見廻ることであるが故に、關心によつて見ゆるものとなる世界はつねに或る大いさをもつてゐる。即ち我々にとつて自己みづからを示してゐるものがつねに或る大いさの範圍をもつてゐるのは見廻るといふ關心の性質に因るのである。

かやうにして解釋學的現象學の第一の概念は先、所有 (Vorhabe) である。關心によつて見ゆるものとなる存在はいはゆる對象即ち認識する主觀に對立する客觀でなくして、却つて具體的な生がその關心の交渉に於てまさに「所有する」存在である。我々がその中にある世界は我々が

所有する世界である。一般にそこに在るものとはそこに持つてゐるものの謂である。私のくはへてゐるパイプは烟草を喫まうとする關心に於て初めてその存在を發揮する。この机はその上で書き物をしようとする關心に於て初めて十分に自己を現はし得る。斯くの如く存在は一定の具體的な關心によつて現實的となるのであるが、この場合現實的とは具體的に解釋された姿に於て見えるといふことであり、かく現實的となることは所有されて在ることにほかならぬ。これが先所有の意味であつて、凡て現實的存在は先所有の範疇によつて成立してゐるといふことが出来る。

解釋學的現象學の第二の概念は先觀取 (Vorsicht) である。關心は見廻るものであるからそれによつて見ゆるものとなるものは一定の領域を作つてゐるのがつねである。しかるにこのやうにして限定された領域が如何なる性格のものであるかは、各の關心の向ふところのもの、その目當てによつて決定される。關心の目當てがその見廻るはたらきを導く。目當てはあらゆる見廻りに干渉し、見廻りの一步一步を指導し、かくて物の一定の範圍が關心すべきものとして自己を現はすに到る。ところで關心の目當てが存在に於て自己を現はすのは存在の「如何に」に於てであらう。存在の *Als* に於て關心の向ふところは推測されることが出来る。他の方面から言ふならば、如何なる *Als* に於て存在がみづからを顯はにしてゐるかはつねに關心の目當てに従つて

定つてゐる。存在は固より多くの AIs に於て顯はになり得る可能性をそれ自身のうちにもつてゐるのに拘らず、現實にあつては存在は必ずひとつの限定された AIs に於て自己を示してゐるのであるが、このやうな限定はまさに關心の目當てを目當てとして行はれるのである。例へば、私の前に立つてゐるひとりの人間は、私の友達として、私の縁者として、また演説する人として、そしてその他の多くの資格に於て自己自身を示し得るところの可能性を有するに拘らず、今の場合、彼はこのやうな多くの可能なる資格に於てではなく、却つてただ特に演説する人として私にとつて顯はであるのは、現在私の主なる關心がこの室で演説を聞くことを目當てとしてゐるのにもとづくのである。單に彼のみでない、彼の前にある机も、この室も、私と共にゐる人々も、凡て私にとつて自己を示してゐるものは、演説を聞くといふ關心に於て顯はになつてゐる。即ちこれらのものは、今の場合、單に机としてではなく演壇として、單に室としてではなく演説會場として、單に人間としてではなく聽衆として限定されて顯はである。先觀取とは一定の存在の領域が恰も斯くの如き仕方に於て見ゆるものとなることを意味する。しかるに關心がみづから見ゆるものとしたところのものをこのやうに AIs に於て顯はにすることは勿論必然的であらう。なぜなら斯くすることによつて關心は自己の所有するところのものをまさしく維持することが出来る

からである。現實の存在はそれの現象性に於ては絶えず生成消滅する。私に向つて立つてゐる人間はいま話してゐる、けれど次の瞬間には彼は黒板の上に字を書いてゐる。彼はいま動いてゐない、けれど彼は次の瞬間には歩いてゐる。このやうに變化し去來する現象はまさに演説する人として、限定されることによつて恰もその生成消滅する姿に於て維持され得るのである。そして斯くの如く關心されて在るものを維持することによつて、關心は自己の不安を征服しようとする要求を充し得る可能性を作り出すことが出来るのである。

關心のこの傾向はおのづからロゴスに結びつく。解釋學的現象學の第三の概念なる先把握 (Vorgriff) は、いかに生れる。關心は自己の維持するところのものに謂はば表現 (Explication) を與へようとする。それは何よりも自己の安定を獲得するために、そのものを公共的にし、理解され得るものにしようとする。この目的のために關心はロゴスを捉へるのである。しかるにロゴスによる存在の表現は現實にはつねに一定の方向に限定される必然性をもつてゐる。なぜかならば、關心は自己の確實性を得るために必然的に公共性を要求するが故に、ロゴスの表現はそれぞれの生の屬する時代の公共圏に於て行はれるところの必然性を具へてゐる。ここに公共圏と謂ふのは、同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中に於て相互に理解し合つてゐると

ころの謂はばひとつの客觀的な世界である。固よりこの世界がロゴスによつて初めて生れるものであることは既に最初に述べておいた通りである。それぞれの公共圏はその時代の單に常識としてばかりでなく、また學問的意識として、そして最も根本的には哲學的意識として存在する。先把握とは關心が存在をロゴスをもつて顯はにするとき、その表現がつねに一定の公共圏に於て、従つてその一定の方向に於て、——それとの對立若しくは反對に於てといふことも含めて、——行はれることを意味してゐる。

先所有、先觀取、先把握といふ三つの概念が存在、存在性、概念性のそれらのものに相應することは論ずるまでもなく明かであらう。ところでこれら三つの存在の概念に於て最も著しいことは、それらが凡て範疇的な Vor 即ち「先」によつて限定されてゐることである。範疇的な「先」は存在の現實性そのものの最も根本的な規定である。存在が Vor に於て存在するところの必然性は現實的存在そのもののうちに含まれてゐる。存在は根源的には關心によつて現實的となるのであるが、しかるに各の關心はその存在の仕方 に於てつねに事實的な (faktisch) 關心である。その存在性には事實的な具體性が根本的に屬してゐる。關心は人間の存在の存在の仕方としてそれ自身具體的でなければならぬ。具體的といふのは歴史的に限定されて在ると

いふことにほかならない。歴史的なる關心によつて具體的に限定される存在はまたそれみづから歴史的である。かくて存在の *Vor* の性格はそれの最も根源的な歴史性に對する表現である。歴史性は存在そのものによつて範疇的である。そこで私は恰もいま明瞭にされた三つの概念を歴史性に於ける存在の概念として適當に命名し得るであらう。存在の歴史性はそれとロゴスとの關係に於て最も明かに現はれる。關心が自己の捉へ來るところのものをロゴスによつて表現しようとする必然性については既に記された。然るにロゴスは人間の存在に於て手や足の如きものでもなく、さては眼や耳などの感官の如きものでもない。それはそれ自身歴史的である。そして斯くの如きロゴスに於て成立する公共圏が歴史的でなければならぬことは固よりであらう。我々が普通に傳統若くは歴史と稱してゐるものは凡てそこに生きてゐる。生そのものが歴史であるばかりでない、凡て事實的なもの、現實的なものは歴史である。歴史はあらゆる現實的な存在によつて構成的なる範疇である。

五

現實的存在は範疇的な「先」に於てある。従つて我々によつて根源的に與へられてゐる存在

は謂はば公平なる、私心なき存在でなくして、却つてつねに何等かの意味に於て前提或ひは先入主見をみづからのうちに含んでゐる。このことは全く原理的に理解されねばならぬ。現實的存在をそのの全き具體性に於て、全き事實性に於て理解しようとする研究がフッサールの謂ふ純粹現象學 (reine Phänomenologie) であることが出來ず、却つてむしろハイデッガーの謂ふ解釋學的現象學 (hermeneutische Phänomenologie) であるべき理由はここにある。その最も根本的な規定として Vor の性格を有する存在は、そのの具體性、そのの事實性を破壊することなくしては、抽象することなくしては、いはゆる還元の方法によつて研究されることが不可能である。存在をそのの Vor に於て、また Vor を通じて理解する方法が解釋である。しかるに存在の「先」を規定する根源は關心であつた。それ故に存在の解釋はその規定根據であるところの關心そのものからなされねばならない。しかるに關心は人間の存在の最も根本的な存在の仕方であつて、物は關心によつて限定されて初めて我々に與へられるのである。關心はひとつの基礎經驗、物を與へるところの基礎經驗である。そこで解釋は、第一に、基礎經驗から解釋せねばならぬ。しかるに基礎經驗に於て與へられる存在はつねに何物かとして根源的に限定されてをり、その根源的な見地に於て捉へられ、救はるべき要求をそれみづからに於て擔つてゐる。したがつて解

釋は、第二に、存在そのものの擔ふ根源的なる見地から解釋せねばならぬ。しかるに存在はつねにロゴスによつて救はるべき傾向をみづからのうちに宿してゐる。この傾向は公共圏に於ける理解性に對する傾向として現はれる。それ故に解釋は、第三に、理解性への傾向から解釋せねばならぬ。右の三つの命題は解釋學の基本命題である。解釋學はこれらの命題に従つて存在を解釋することを存在そのものの構造から要求されてゐるのである。

さて存在の「先」の性格が最も顯はになるのは言ふまでもなく先把握に於てである。それに於て存在の歴史性は具體的となる。この「先」の性格の根源であるところのかの關心そのものは普通には隠されてゐる。けだし關心はその存在性に於て不安であり、それは自己の不安を征服するためにロゴスに於て成立する公共圏へまで這入つてゆく。ところで關心は公共性と理解性とを到達することによつて自己の安定を獲得し、然しながらかくすることによつて不安を本質とする關心は自己の存在を維持することが出來ず、彼みづからは公共圏そのもののうちに埋没してしまふ。このやうにして關心は關心として我々にとつて顯はでないのがつねである。却つて我々はただロゴスを通じて、その公共圏を通じてのみ存在に接近することが出来る。しかるに存在への接近の通路となる公共圏は現實にあつてはまたそれみづからいつでも必然的に限定されてゐる。

それは我々がその中に生きてゐるところの公共圏、簡単に云へば、現代の意識である。過去そのものと雖も我々はただ現代の意識を通じてのみそれに接近することが出来る。解釋學的現象學の唯一の可能なる出發點は現代の意識である。それがこの學問の「現實の出發點」(der wirkliche Ausgangspunkt)である。我々の研究の出發點は明かになつた。解釋學的現象學は、實際、これから初めて始るのである。それは現代の意識を出發點として如何なる特殊の方法によつて存在を獲得してゆくのであらうか。

科學批判の課題

"Ja, Wie lächerlich! und doch wie reich an solchen Lächerlichkeiten ist die Geschichte! Sie wiederholen sich in allen kritischen Zeiten. Kein Wunder; in der Vergangenheit lässt man sich Alles gefallen, anerkennt man die Nothwendigkeit der vorgefallenen Veränderungen und Revolutionen; aber gegen die Anwendung auf den *gegenwärtigen* Fall sträubt man sich immer mit Händen und Füßen; die Gegenwart macht man aus Kurzsichtigkeit und Bequemlichkeit zu der Ausnahme von der Regel."

Ludwig Feuerbach

哲學はその他の文化の諸形態とつねに或る原理的な聯關に於て繋ぎ合はされてゐる。この聯關からして哲學にとつて、その課題は必然的に産れて來るのであり、生産的であらうとする限り、哲學は、この聯關の自覺の上に自己の任務を把握して行かねばならない。文化の諸領域相互の結合の仕方そのものはいつでも歴史的に規定されてゐる。そして私はこの特殊なる規定性の根

源をそれぞれの歴史的時代に於ける基礎經驗の特殊なる性格に於て見出し得ると思ふ*。一層詳しく云へば斯うである。各の時代にあつて文化の諸形態、或ひは最も廣い意味に於けるイデオロギーは、單純に平面的な交互作用の關係に立つてゐるのではなく、却つてそれらは層を成して重り合ひ、かかる立體的なる關係に於て交互作用を形作つてゐる。しかもこの成層構造は時代によつて歴史的に異なる。或る時代に於てはイデオロギーのうち例へば宗教が、然しながら他の時代に於ては學問的意識がその構造の基礎となつてゐる。このやうな差異の根柢はそれらの時代に於ける基礎經驗の構造のそれぞれの特殊性にある。基礎經驗はその特殊性に應じて自己を存在[、]モデルに於て抽象せしめる*。かく存在のモデルとして各の時代に於て新たに把握された存在の領域は、それ自身モデルの意味に於て、まさに存在論的に過重されるところの必然性をもつてゐる。新たに把握された存在の領域は規則的に先づ現實存在、更には價值存在の絶對圈へ引き入れられ、その對象はつねに一切の世界變化の獨立變數として妥當する。この選ばれた領域の構造は他の存在の領域へ導き込まれ、かくして全體の世界、或ひは少くともその大部分はこのモデルに従つて説明されることとなる。ところで斯くの如き過程に相應して恰も次のことがある。存在のモデルとして必然的に抽出された領域に關する意識即ちイデオロギーは、その優越なる存在論的性

質の故に、謂はば「形而上學的なる」妥當性を獲得すると同時に、他方では諸のイデオロギーの聯關に於てつねに基礎層の位置を占めるに到るのである。しかるに基礎經驗の構造は各の歴史的時代に於てそれぞれ特殊のであり、そして存在のモデルもまたさうであるから、從つてイデオロギー諸形態の成層構造の土臺となるものもまた時代に應じて相異らざるを得ない。このことがいま我々にとつて重要である。固より諸文化形態の成層構造の認識は、或る人々が注意してゐるところの文化形態相互の間の類型的及び類構的 (stil- und strukturanalog) 關係の事項と矛盾するものでない。偉大なる時期の藝術、哲學並びに科學の間には型式と構造との類似がある。例へばフランスの古典悲劇と第十七、第十八世紀のフランスの數學的物理学との間のこの關係はデュエムによつて敘述されてゐる。またひとはシェクスピア及びミルトンとイギリスの物理学との間に、或ひはライプニツの哲學とバロック藝術との間に、更にはマッハ、アヴェナリウスと繪畫上の印象主義との間にそのやうな類似を見出し得ると信ずる。ところで斯くの如き事實は單純に文化の諸領域の間に平面的な交互作用の關係があることを語るものではない。その事實はこのやうな關係に基づくのではなく、またそれらの文化形態相互の間の意識的な翻案に因るのでもなく、——勿論かかる場合も存在する、例へばダンテとトマスとの場合、——却つてそれはその根

源をそれらの文化形態が一の同一の基礎經驗の表現であるところにもつてゐる。このことは所謂型式類似の最も嚴密に行はれてゐる場合が、新しい時代の基礎經驗の、傳承され、出來あがつた、古い文化形式を力強く推し除けて新たに自己みづからのうちから表現形式を産みつつあるときであるといふことによつて明かである。このとき個人的な、意識的な影響から全く獨立に、諸のイデオロギーの間に型式類似が成立する、文化の形式または方向の推移は知識若くは意志以前に行はれる。若しさうであるならば、意識形態相互の間の類型的及び類構的關係とは撞着することなしに我々はイデオロギーの成層構造を考へることが出来る。そして若し各の時代に於てそれぞれ獨自なる構成を有するイデオロギーの層の意味を把握するならば、我々は、何故に唯物史觀が經濟史觀と絶えず混同され、そして何故にかく混同されることに原理的には反對しつつもなほそこに否定し難き統一を認めざるを得ないかの理由を理解し得るであらう。蓋し現代にあつてはその基礎經驗の特殊なる構造に應じてイデオロギーのうち經濟學に特に優越なる位置が與へられる。經濟學はイデオロギーの構成に於て基礎層を成す。そこからして現代の全世界觀たる唯物史觀に於ける唯物論と經濟主義とのイデオロギーの範圍内に於ける統一の傾向は出て來るのである。

* 文化の諸領域相互の聯關の問題は、近世哲學の歴史に於て、既にカントによつて意識されてゐた。我々は

彼の第三批判書のうちにこの問題への指示を見出すことが出来る。それはその後の哲學に於てカントの提出した方向に従つて所謂「理性の體系」の問題として現はれ、フィヒテを初めとして斯くの如き體系を理性そのものの根據から先驗的に演繹するといふ放膽な、天才的な種々の企てがなされた。ヘーゲルはこのやうな先驗的演繹に歴史的發展を結び付けた。ヘーゲル哲學の意圖を一層實證的な、一層分析的な仕方で解決しようとしたのがドイツ歴史學派であつたのである。それ故に文化形態の相互の聯關の研究はこの學派の人々の最も好んだ題目のひとつとなつてゐる。現代の哲學に於てデイルタイはこの問題についても歴史學派の仕事を哲學的に反省し、そしてヘーゲル主義に再び近づいてゐると云はれることが出来る (Dilthey, Das Wesen der Philosophie. 參照)。

** 存在のモデルの意味その他については拙著『唯物史觀と現代の意識』〔本卷收錄〕參照。

かくて現代哲學の課題は現代に於けるイデオロギーの構造の特殊性によつて規定されて成立する。即ち哲學は今や經濟學を中心とする社會科學一般と特に密接な聯關に立つことを要求されてゐる。このことは現代の基礎經驗そのものの構造によつてまさにさうなのであつて、現實的であらうとする限り哲學はそれを回避することを許されない。かくの如く哲學が種々なるイデオロギーのうち特に科學、しかも特に社會科學と結び付かねばならぬといふ主張は、或る人々とする

やうに所謂「科學主義」の名をもつて非難さるべきでなく、却つて現實の歴史的特殊性によつて理由づけられてゐるのである。^{*}このことは我々に先立つて、固より我々とは異つた根據からではあるが、既にデイルタイによつて十分に自覺されてゐた。デイルタイの哲學的勞作の中心は歴史的社會的諸科學の基礎づけにある。この仕事に對して彼は彼の素質や天分によつて規定されてゐるばかりでなく、また實に彼の學問的活動の歴史的地位によつて必然的にされてゐる、と彼は考へた。彼によれば、個々の文化現象は相互に歴史的に規定された一定の聯關に立つてをり、哲學の任務はこの聯關によつて必然的に規定されて存在する。この根本思想に基づいてデイルタイは云ふ、「我々の課題は我々にとつて明瞭に豫示されてゐる、カントの批判的な道を辿つて、人間精神の一の經驗科學を他の諸領域の研究者たちとの協同に於て基礎付けることがそれである。」即ち彼はカントが自然科學に對してなしたと同じ仕事を精神科學に對して試みるのであつて、彼はこの課題がドイツに於ける千七百七十年から千八百年に至る詩的及び哲學的運動、レッシングからシュライエルマツハー及びヘーゲルまでの發展、近くは歴史學派の活動によつて彼に課せられてゐると信じた。更に彼は云ふ、「現實に對する飽くことなき熱望は現代の學問の強大なる魂である。」そして彼はこの熱望が哲學にとつてはただそれが特殊科學と結合することによつての

み満足させられ得ると考へる。我々もまた歴史的社會的科學の批判をもつて現代哲學の優越なる課題であるとする。我々もまた或る意味では哲學の精神が實證的な經驗科學のうちに内在してゐると思ふ。その一般的な根據については冒頭に話された。そして我々の仕事が如何にドイツのそれと異らねばならぬかといふことは、社會科學に於けるマルクスよりレーニンまでの發展、世界に於ける無產者階級解放運動の進展の事實が既に明かにこれを物語るであらう。ドイツの尊敬すべき著作『精神科學概論』は千八百八十三年に世に出たに拘らず、ヘーゲル主義者たる彼はマルクス主義については何等顧慮しなかつたのであつた。

* 現今わが國に行はれるプロレタリア藝術論があまりに科學的ないふ理由によつて屢非難されるに拘らず、かくあることの必然性と眞理性とはここに述べられたのと同じ理由から否むことが出來ぬ。問題は他の處にある。

一

「學問」の理念の發見はギリシア人が人類歴史に於て成し遂げた諸業績のうち最も偉大なるもののひとつに屬してゐる。今日我々が普通に學問の理念に與へるところの諸規定は、その殆ど凡

てが既に彼等によつて見出されてゐたのである。アリストテレスは彼の『メタフュヂカ』の首めに於て學問を次のやうに規定してゐる。一、經驗が個々のものについての知識であるに反して、學問は普遍的なるもの (τὸ καθόλου) に關する知識である。二、經驗ある者が單に斯く在る (τὸ οὕτως) といふことを知るにとどまると異つて、學問ある人は何故に然かあるか (τὸ διότι) といふことを知つてゐる。學問は原因 (αἰτία) に關する知識である。三、學問は教へる (διδάσκειν) ことの出来るもの、従つてまた學ぶことの出来るものである。それは學問が方法的な知識であるといふことの表徴である、四、學問は實用のためのものでない (μὴ πρὸς χρῆσιν)。それは生活の快樂または生活に必需なるもののためのものでなく、却つてそれらのものから獨立してゐるといふところにその本質がある。ところでこれらの規定がアリストテレス自身の初めて作り出したものではないといふことは、『メタフュヂカ』第一卷第一章及び第二章を少しく詳しく讀むものにはおづから明かであらう。^{*}彼はそこでも彼のつねに用ゐる方法に従つて「知者」(ὁ σοφός) についてのギリシア人の種々なる意見 (ὑπολήψεις) を分析することによつて學問理念のこれらの内容に到達してゐる。即ち斯く規定された學問の理念はギリシア人の生活そのものの中から生れた概念であつたのである。そして生活のうちから出た意見の歴史の分析的研究によつて事物の本質を把握すると

いふことはアリストテレスの方法の特質に屬してゐる。尤も、注意すべきはアリストテレスが斯くの如き歴史的研究に生の存在論的研究を結び付けてゐるといふことであらう。彼は私のいま指摘した箇所最初に於て——それは『メタフュジカ』冒頭の句として有名な「凡ての人間は本性上知ることを努める」といふ語をもつて始まつてゐる——人間の規定に應じて、知覺 (αἰσθησις)、記憶 (μνήμη)、經驗 (ἐμπειρία)、學問 (ἐπιστήμη) の四段の發展の過程を敘述してゐる。

* これらの章は惟ふにアリストテレス哲學の構成を模範的に示してゐるものであつて、『倫理學』第一卷の最初の數章と共に、アリストテレスの哲學的方法並びに精神を理解するために反覆熟讀さるべきものであらう。

さて學問理念の右の規定は人類の學問の歴史を運命的に支配して來た。今日若し我々が、學問とは何であるか、と訊ねられるにしても我々は恐らく右の規定以上のものをもつて答へることが出來ぬであらう。學問の定義はアリストテレスに於て夙に盡されてゐるかの如くに見える。否、事實を云ふならば、我々は今もなほ最も多くの場合ギリシア的な學問の理念の傳統のもとに立つてゐるのである。ところでこの理念に於ける最も特性的なるものは、學問が純粹に觀想的本質のものと考へられたことに關係する。このことを理解するのは容易である。既に我々はその規定の

ひとつに學問が實用とは没交渉であると云はれてゐるのを知つてゐる。従つてそれは何等實踐とはかはりなきものである。ひとは、アリストテレスの言葉を用ゐれば、「それ自身のためにそして知るために求められた知識」をのみ特に學問と呼ぶ。學問は他の結果のためのものでなく、まさに學問のための學問である。そこでは理論と實踐との間の完全な分離が行はれてゐる。更に他のひとつの規定、學問は普遍的なるものの知識であるといふことをとつてみても同様である。ここに謂ふ普遍的なるものとは自然科學の一般的法則といふが如きものではなくて、かの εἰδός 即ち觀る者にとつて事物が現はれるところの形相である。εἶδος の語は、ιδεῖν の語も同じく、ギリシアの哲學者にとつて事物の本質を意味したが、共に id- (vid-) ——ラテン語の videre——に由來して觀るといふことと關係があり、そして εἰδὲν (知る) といふ語もまた同じ由來をもつてゐる。形相とは時間空間を超越した事物の永遠なる本質の謂である。かくの如き本質の直觀が恰もギリシア人にとつて最高の認識であつた。然るに實踐はこれに反してつねに空間的時間的に規定された存在に關係する。同じ事情はアリストテレスが學問をもつて原因についての知識であると定義した場合にも何等異るところがないであらう。この場合ひとは原因の概念のもとに近世的な意味を持ち込んでゐる。近世に於ては原因は結果 (ドイツ語では Wirkung) に對してこれを惹き起す、働き

出す (wirken) といふ意味をもつてゐる。そこには或る力の關係、ヒュームの謂ふ *propter hoc* の關係、從つて或る實踐的な意味が含まれてゐる。かかる力の概念が人性論的なものとして學問の構成の中から排斥される場合にあつても、因果關係は法則性の概念と結合され、しかるに法則性の概念は、後にも述べられるやうに、究極は人間の實踐とつながつた認識の概念である。これとは異つてアリストテレスの原因は力或ひは法則とは係はりなく、それ故に何等實踐の意味を有しない。固より原因といふからには存在は過程として捉へられてはゐるが、しかしこの過程はつねにそれ自身に於て完了し、完結した過程として、從つて未來に向ふ過程としてでなく却つてつねに現在的なる過程として理解されてゐる。アリストテレスは不終結的な、テロスのならぬ過程に一般に「過程」の意味を拒みさへしてゐるのである。原因とはそれ自身に於て完了した過程としての存在の構造そのものを解明すべき始點、從つてまた終點以外の何物でもない。それ故に過程的なものの解明はいつでも常住的なものへの方向に於てなされてゐる。^{*}過程はアリストテレスにあつては存在の優越なる現在性 (*παρουσία*) を示す他の表現である。ところでこの現在性こそまさに人間の觀想的態度と關係する。否、最も注意すべきことは、アリストテレスにあつては實踐的なものの分析そのもののさへもが究極は觀想的なるものへの方向に於て行はれてゐるといふことである。彼は人間の

實踐的活動を凡てテロスの活動、從つてそれ自身に於て完結した過程として考へる。蓋しテロスとは過程の最初に在るものと最後に在るものとが等しきものである。それ故に彼に於ては實踐は實踐の本質に於て、即ちカント、殊にフィヒテが説くが如き、無限に抵抗を打越えてゆく過程として把握されてゐない。^{***} 實踐もまた彼に於ては一箇の限定である。しかるに限定 (πέρας) といふこともまた人間の觀想的態度に關係する。かくして學問のギリシア的理念を分析することによつて得た結果は、要するに學問が純粹なる θεωρία であつて、πραΐς とは關はりなきものであるといふことである。そこでアリストテレスはまた學問の人生論的起源を求めて驚異 (θαυμάζειν) にあるとした。——ひとは更にプラトンの『テアイテトス』155D. を見よ。——驚異はあらゆるパトスのうち純粹に知的なる性質のものである。

* 因果關係についてのヘーゲルの解釋は斯うである。ヘーゲル論理學によれば、因果性の眞理は相互作用である。普通の意味に於ける因果關係はその中に無限へ向つての進行を含んでゐる。ひとつの出來事の原因が發見されるや否や、その原因の原因が見出されることが要求され、かくして無限の進行がなければならぬ。結果の方向を辿つても同様である。この惡しき無限、不終結と無完成とに對して、他の到る處に於てと同じく、ここでもまたヘーゲルは反抗する。——アリストテレスにあつても εἰς ἀπείρου πρότερον といふ言葉は

事物の不可能を示す決定的な意味をつねにもつてゐる。——そして彼はそれを止揚するために因果の關係を相互作用の關係に轉化する。「相互作用に於て」、と彼は云ふ、「原因と結果との無限への進行は進行として眞實なる仕方¹に於て止揚されてゐる、原因から結果へのまた結果から原因への直線的な外出は自己のうちへ曲げ入れられ、曲げ還されてゐるからである」(WW. VI, 306)、そしてしかも「一の自己みづからに於て閉鎖した關係へ」(ebd., 307)とである。そこに於て直線的な關係は自己みづからのうちに閉ぢ込められた關係となる。しかるに因果關係についての斯くの如き解釋は、原因結果の關係の中に元々から變化の過程よりも一層多く變化を通ずる持續の状態を眺めるといふことによつて可能である。ヘーゲルは因果關係にあつてつねに原因と結果のうちに自己同一にとどまり、持續する統一²的な量を見るのである。

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

ギリシア的學問の觀想的性質を明かにした後に、我々は如何にそれがギリシア的生活と深く聯

關してゐるかを知ることが出来る。ギリシアに於て理論が純粹に理論のためのものであつたのは、偶然でもなく、また故意のことでもなく、却つてその生活地盤のうちに於ては必然であり、寧ろ自然のことであつたのである。それはギリシア的基礎經驗の中から生れたアントロポロギーに於ける人間解釋のひとつの表現である。この人間の存在の解釋の學問的な表現はプラトンに鮮かに現はれてをり、或ひは既にそれ以前に溯り得るものであるが、殊にアリストテレスに於て最も明確に規定されてゐる。後者は人間の生活を、享樂的生活、社會的生活、觀想的生活の三つに區別した。そして觀想的生活 (*Bios theoretikos*) をもつて最高のものとし、これを社會的實踐的生活 (*Bios politikos*) の上位に置いた。『倫理學』第十卷に於ては觀想的生活の淨福が最も美しく語られてゐる*。かく觀想を重んじた彼等ギリシア人にとつて、學問が人間の存在の仕方の最高の可能性に屬し、實踐からの分離に於て彼等がその完成を見たのは當然であらう。然るに理論を實踐よりも尊ぶところの斯くの如き人間解釋は、社會的に觀察すれば、奴隸制度によつて維持されてゐたギリシアの有閑階級生活の表現にほかならないであらう。アリストテレスは、プラトンも同じく、閑暇 (*σχολή*) の重要な意味を認めた。觀想的なる生活はまさに閑暇にある生活であり、従つて學問もまた必然的に閑暇と聯關する*。このやうにしてアリストテレスは學

問の歴史的起源を敘述して、數學的學問はエジプトに於て最初に現はれたが、それはかしこでは僧侶の階級が閑暇をもつてゐたためである、と云つてゐる。ギリシア的學問の理念は實に特殊なる有閑階級の生活の地盤に於て成立し、發展したのである。

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

* * ラテン語の *schola*、近代語の *school*: *Schule* などは凡て閑暇 (*σχολή*) といふ語から出てゐる。

二

然るにルネサンスに於ける自然科學の成立と共にひとつの新しい學問理念が生れた。ここでは學問はもはや單純に觀想を本質としない。ギリシア的學問と自然科學との理念上の差異は、兩者が用ゐた手段に於て明瞭に認識され得るであらう。ギリシア人が見出したところの一切の學問的認識の手段は概念、即ちロゴスであつた。『ポリテイア』に於けるプラトンの熱情的な感激は、究極は、その當時初めて認識の大いなる手段としての概念の意味が自覺されたといふことから説明され得る。アリストテレスによれば、まさにソクラテスが概念の發見者である。概念こそはひとが他の者をして、彼が全く何事も知らないと告白するか、若くはそのことが恰も盲目なる人間の

行動營爲の如く消滅することのなき永遠の眞理であると承認するか、せしめることなしにおかぬところのものである。ソクラテスのこの體驗は彼の弟子たちによつて學問的意識にまで高められたのである。ヘレニズムの精神のこの發見のほかに、ルネサンスの時代の子供として學問的勞作の第二の大なる道具として現はれたのは、合理的なる實驗であつた。それはこれなくしては今日の自然科學が不可能であるが如き、信賴すべく統制されたる經驗の手段としての實驗である*。

* Max Weber, Wissenschaft als Beruf. 參照。

概念と實驗との間には如何なる本質的な差異があるであらうか。概念即ちギリシア人の謂ふ λόγος の最も固有なる機能はアリストテレスに従へば存在を顯はにする (ἀποφαίνειν)、光の中に持ち出して見ゆるものとするといふことにある。存在とは本性上見ゆるもの、自己みづからを明るみのうちに示してゐるもの、即ち、根源的な意味に於ける現象 (φαίνεσθαι) である。現象はみづからに於て明るみに在るもの、従つてそれは見逃されることの出来ぬものである。それはそのものとして捕捉されることを要求する。この要求はそのもの自身に於て存在してゐる。アリストテレス學派に於て知られた言葉を用ゐるならば、ひとは現象を救はねばならぬ (σώζειν τὰ φαίνεσθαι)。ロゴスは恰もかかる要求に應ずるものである。もとより本性上最

もよく見ゆべき存在が我々にとつても最もよく見ゆるといふことは云ひ得ない。むしろかかるものこそ我々にとつては隠されてゐる。それだからこそ特に學問的な研究が必要なのである。そしてそれ故にギリシア人は「眞理」(ἀλήθεια)という言葉をも α-privativum の形で、隠されずに在ることとして表現したのであらう。ロゴスが本性上存在を顯はにするものであるといふことは固よりそれがつねに存在を顯はにすることを意味するものでない。むしろまさしくこの本性の故にロゴスは存在を隠し得る。即ち言葉は物を公にするものとしてそこにある。従つて言葉が語られるとき、それと共にひとはそれによつて物そのものが示されたものとして受取るといふ自然的な、必然的な要求を既に喚び起される。そこに恰も物をそれがまさに在るのとは異つて示し得るところの可能性は既に本源的に横はつてゐる。物を蔽ひ隠し得る可能性は人間にあつてはひとを欺くといふ積極的な傾向をとることが出来る。ロゴスは存在を顯はにするものであるが故にまさにその故にまた存在を蔽ひ隠す。このやうにして特に學問的な研究が必要とされるのである。今やロゴスが觀想的性質のものであることは明かである。それは存在を顯はに、現的に所有する手段である。いま私が眼をもつてこの机を見てゐるとせよ、この机はそのときまのあたり現的にそこにある。けれど私が眼を轉ずるか、この室から出て行くかするや否や、もはやこの机は

そこに現在のない。然るにそれが机として語られ、かく語られることによつて机がロゴス即ち概念として存在するに到るとき、私は現實にこの机を見てゐなくとも机のロゴス即ち概念について思惟することが出来る。この場合机は概念的存在として私の思惟にとつて現在のそこにあるのである。ギリシア人にとつて思惟は視覚よりも優越なる意味に於て觀るといふ作用であり、思惟は概念に於て存在を視覚よりも優越なる意味に於て觀るといふ手段を所有する*。このやうにして本性上最も明かに見ゆべきもの、即ち事物の永遠に現在のなる本質はロゴスによつて救ひ上げられ得るのである。このことはロゴスの他のひとつの機能、存在を限定する (ὀρίειν) といふことと關係する。現象は我々にとつて動き漂ひ、生成消滅する。この机は窓から這入つて來る光線の強弱に従つて朝と夕とに於て變化して見える。しかしいまそれが机といふ概念に於て存在するに到るならば、それはこれらの變化のうちに机として限定され、かく限定されることによつて固定されて消滅の中から救ひ出されるのである。我々はギリシア的なるロゴスの觀想的性質を簡單ながら明瞭にすることが出来たと思ふ。アリストテレスにとつて學問の方法は一般に、今日普通に演繹法及び歸納法として譯されてゐる ἀποδείξις と ἐπαγωγή と雖も、存在を顯はにする——δηλον εἶναι といふ語はまた彼の好んで用ゐるところである——方法の、即ち δεικνόντις のそ

それぞれの仕方にほかならなかつたのである。^{**}

* ここには深く立入つて論ずることは出来ないが、この敘述からしても既に現代の一の流行哲學に屬してゐるところの本質直觀の學、現象學が如何に觀想的性質のものであるかは理解され得よう。それは文化史的見地からしても、キリスト教のうち特に觀想を重んずるカトリックと聯關してゐるのである。現象學に關する批判はこの方面からなされねばならぬ。

* * Metaphysica E. I. 從來のギリシア論理學の解釋はあまりに近代の學問的意識の影響のもとに立つてゐると思はれる。私は他の機會に於てこの點を論述しようと思ふ。

實驗を研究そのものの原理に高めたのはルネサンスの業績に屬する。しかもその開拓者、創始者たちが藝術の領域に於ける人々であつたことは注意に價する。レオナルドはその著しい例であるであらう。ここに既に暗示されてゐるやうに實驗は人間の制作的な活動と根源的な關係をもつてゐる。自然科學の種々なる部分にとつて刺戟となつたものが到る處技術的課題であり、従つてかくして見出された結果の嚴密な論理化乃至體系化が到る處後のものであつたといふことは、デューエムやマツハなどの歴史的的研究が明かにしたところである。一般に科學と技術との根源的な聯關に於ける發展史の研究は、今日學者の愛好する題目のひとつとなつてゐる。研

究方法としての實驗は自然に對する技術的なる干渉の中から生れた。それは自然を觀照し、觀察することを可能ならしめるためのものではなくて、却つて實踐的にこれに對して働きかけることと結びついてゐる。實驗は決して純粹な認識の態度からのものではなく、何物か欲求されたところのものを生産しようとする實踐的態度のうちにその根柢をもつてゐる。——ヴィコは原理的に表現して云ふ、「我々は、我々がまた生産し得るところのものをのみ、自然に於て認識する。」——自然科學はその誕生並びに發展の過程に於て、例へば神學上ではカルヴィニスムス、政治上ではホッブスやマキアヴェリに現はれてゐるところの力の思想のもとに立つてゐる。技術が純粹に理論的觀想的なる學問の後からの隨伴的な「應用」に過ぎぬといふが如きものでなく、むしろ強かれ弱かれ既に存在するところの、現實の存在の此れまたは被れの領域に向けられたところの支配及び制御の意志がそもそも學問的思惟の方法並びに目的を規定するに與るといふことは、自然科學の歴史が我々に教へるところである。實驗は發生的には謂はば技術的干渉の極限の場合である。そこでは元々欲求された特殊な目的は忘れられ、かくして特殊な諸目的は一般的な、包括的な目的に水平化され、既に豫め定められた目的ではなく却つて一切の可能なる目的の總體を自然に對する干渉によつて到達し得るが如き、規則を獲得することが求められる。自然科學に

あつてはギリシア的な「形相」ではなく、量的に規定された「自然法則」が求められるのである。なぜならそこでは單純に見ることが欲せられるのではなく、却つて「豫見するために見る」(voir pour prévoir) ことが欲せられてゐるからである。しかも自然に對する人間の支配力が要求する限りに於てのみ豫見しようと欲するからである。ギリシア的なロゴスはここに於て法則の概念に轉化する。^{*}このやうな學問理念の變革にあたつて、ベーコンはアリストテレスの『オルガノン』に對して『新オルガノン』を書かねばならなかつたし、また書き得たのであつた。ベーコンの根本題のひとつは「知は力である」(Scientia est potentia)と云ふ。彼は自然科學のモットーを有名な語をもつて表はす、「自然は服従することによつてでなければ征服されない」(Natura non vincitur nisi parendo)。自然を征服しようとする者は、自己の頭腦の中で恣なる構想をするのでなく、自然に忠實に従つてこれを實證的に研究しなければならない。自然の客觀的な條件、法則を把握することが自然に對して實踐的に働きかけ、これを支配するための前提である。かくて自然科學の實證的客觀的研究の根柢に實踐的克服的態度の横はつてゐることが見出されるのである。

* 自然科學の斯くの如き性質については、Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. の中に參考となることが多く含まれてゐる。固より私はシェラーの「知識社會學」(Wissenssoziologie) の諸根本題

に疑ひを挟む者であつて、それに關しては近く詳細に論議したいと思ふ。なほシェラーの思想に關するドイツ社會學者たちの討論は、Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages, 1924. の中に載せてある。

然しながら斯くの如き學問理念の變革は決して偶然に行はれたのではないのである。それはまさに新興社會の生活態度のイデオロギーに於ける反映にほかならない。我々はここに新しい階級、即ち近代のブルジョアジーの擡頭しつつあつたことを考へねばならぬ。新興の自然科學は封建的僧侶的社會の享受的觀想的構成を次第に推し退けつつあつたところの新興の市民階級の生産的實踐的本質の表現にほかならなかつたのである。

三

さて現代に於て最も重要な役割を演じつつある社會科學、即ちマルクス主義の學問は、我々の見るところではまたひとつの新しい學問理念の變革を成就しつつある。マルクス主義にとつて學問は純粹に觀想的本質のものではない。それにとつては「現在の世界を革命すること、現在の事物に實踐的に働きかけ、變化することが問題である。」我々はかのベーコンの言葉に於て

自然の語を社會の語に置き換へさへすれば、恐らくマルクス主義のモットーを作り得るであらう。——「社會は服従することによつてでなければ征服されない」 (*Societas non vincitur nisi parendo*)。マルクス學は社會の客觀的な條件並びに法則を自然科學のやうに忠實に實證的に研究する。さうしないならば現實の社會を實踐的に克服すべき方法と手段とは獲得されることが出来ないからである。ところで斯くの如き學問の成立は實に現代に於てブルジョアジーに對抗して擡頭し、進出しつつあるプロレタリアートの生産的實踐的本質にその土臺を有するのである。

然るに社會科學はその研究の手段として自然科學の如く實驗を用ゐることが出來ぬ。マルクスは云ふ、「經濟的諸形態の分析にあつては、顯微鏡も化學的試薬も役には立ち得ない。抽象力が兩者に代らねばならぬ。」ところでここに謂ふ抽象は普通の意味に於ける抽象ではあり得ない。社會科學は、その實踐の本質の故に必然的に現實の存在と聯關を保ち従つて實證的でなければならぬから、現實の存在からの抽象は必然的に現實の存在そのものの分析と結び付かねばならぬ。マルクスは分析なき抽象を次のやうに批評する、「かくの如く抽象のみありて分析の存在せざる以上、究極の抽象に於て、一切の事物が論理的範疇として表現されるといふことは、何等驚くに當らぬことではないか。一個の家屋の個別性を形成してゐるところの凡てのものを、次から次へ

と剥がしてゆくならば、即ちそれをもつてその家屋が組立てられてゐるところの材料や、それを他と區別せしめるところの形式や、を抽象してゆくならば、そこには遂に單に一個の物體のみしか残らない、——更にこの物體の限界を抽象するならば、そこにはもはや單に一個の空間しか残らない、——最後にこの空間の諸次元を抽象するならば、遂にはもはや單に全く純粹な量、この量といふ論理的範疇しか残らなくなるといふことは、何等驚くに當らぬことではないか。かくの如くあらゆる對象から、有生たると無生たるとを問はず、人間たると物たるとに論なく、一切の所謂偶性を抽象することによつて、これを究極まで抽象してゆけば、ただ論理的範疇のみがそこに實體として残る、といひ得るわけである。従つて、これらの抽象を試みることによつて、分析をなすものの如くに想像し、客觀から遠ざかれば遠ざかるほどそれを洞見すべき點に近づくものの如くに想像するところの、かの形而上學者たち、これらの形而上學者たちはまた、この地上の事物は刺繍であつて、論理的範疇こそその地布を形づくるものである、といひ得るわけである*。現實の社會の分析は如何にして、それなくしては學問が一般に成立し能はぬところの抽象と結び付き得るであらうか。最も具體的な存在への接近の要求は如何にして、學問的抽象の要求と合致し得るであらうか。この根本的な問題の解決の鍵は、他の箇所に於て私の既に掲げておいた

ところの、歴史に於て存在は存在を抽象することによつて理論を抽象する、といふひとつの原理的な命題ではないかと思はれる。^{***}例へば、かの「商品」は社會科學にとつて一個の最も抽象的な範疇である。然るにそれが單に抽象的なものに過ぎぬといふが如きものでないのは、近代社會の機構の發展が商品といふ一個の抽象體を現實に於て具體的に抽象し出すまでに到つたからである。かくして抽象性は歴史性と結び付く。然るに存在の歴史性の理解は必然的にその發展の理解に繋がらなければならぬ。かくの如き發展過程をマルクス主義は辯證法的に把握する。しかるに既にそこでは抽象は單なる抽象ではなく、却つて現實の存在の分析と結合してゐるが故に、このやうな辯證法はまた抽象的な思惟の辯證法でなくて、却つて唯物辯證法でなければならぬ。まさに唯物辯證法に於てマルクス主義的方法はその頂點に達する。簡單にすれば、自然科學にとつて實驗であるところのものが社會科學にとつては唯物辯證法であると云はれることが出来るであらう。この辯證法の實踐的性格は明白である、「なぜならば辯證法は、現存事物の肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の、その必然的沒落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流に於て、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり、革命的であるから」^{***}。自然についての學問が實驗を使用することによつ

て目覺しい進歩を成就したやうに、今日社會科學は唯物辯證法を把握することによつて社會に關する研究に於て著しい發達を成し遂げつつある。またまさにこの把握によつて學問理念の革新は遂行されてゆくであらう。

* Marx, *Misère de la philosophie*, p.119 et suiv. 淺野晃氏譯『哲學の貧困』、一七一、一七二頁。

** 拙著『唯物史觀と現代の意識』（本卷收録）。

*** 岩波文庫版、『資本論』第一卷第一分冊、三二頁。

今や我々にとつてひとつのベークン的な課題が課せられてゐる、と私は信ずる。此處彼處に於て自然科學が成功しつつあつたとき、ベークンはこの科學の方法について反省し、それを包括的に普遍的に表現することによつて新しいオルガノンを作らうとして、ギリシアの學問に於けるアリストテレスの位置を占めようと企てたのであるが、今日此處彼處にあつて社會科學がマルクス主義によつて着々業績を擧げつつあるとき、我々はその方法を哲學的に反省し、これを包括的に普遍的に把握し且つ表現し、もつて更に新しいオルガノンを書くことを仕事とすることが出来るし、また仕事とせねばならないのである。若し既にフランス・ベークンの仕事がなされ終つてゐるとするならば、我々のはかの『論理學の體系』を書いたジョン・スチエアルト・ミルの仕事

を引受くべきではないであらうか。多少の誤解を恐れずに、形式的に云へば斯うである、ギリシア的學問に於ける演繹的論理を明かにしたアリストテレス、自然科学に於ける歸納的論理（それは實驗と必然的に關係する）を明かにしたベーコン乃至ミルの後を承けて、今日我々は辯證法的論理の本質を究明すべき位置にある*。

* デボーリンも云つてゐる、「マルクスの順奉者は惟ふに、なほ極めて重要なひとつの任務を遂行しなければならぬ。……マルクス、エンゲルス、プレハノフ及びレーニンの諸勞作に立脚する唯物辯證法の理論の完成といふ任務を果さなければならぬ。」Deborin, Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft im

"Unter dem Banner des Marxismus", I. Jahrg. Heft 3, S. 431.

このやうにして私は現代哲學のひとつの重要な課題を示すことが出来たと思ふ。この課題の要求は前にも述べた如く現代社會の構成の中から必然的に生れて來るのである。凡て學問上の課題の變化は單に論理の埒内で若くはイデオロギーの範圍内のみで生起するものではない。それは凡て人間の存在、殊に彼の社會的存在と密接に關係して、その地盤の上で行はれる。このことはブハーリンが彼の『金利生活者の經濟學』の中で經濟學に關して模範的に分析し、闡明したところである。若しただイデオロギーの内部にとどまるならば、今日かの哲學者仲間のなかでなされ

てゐるやうに、「形而上學」に反對して興つた「認識論」が行詰つたとき、再び「形而上學」へ還れと叫ばれるが如く、單に絶えざる繰返しの現はれるに過ぎぬであらう。然るに現在哲學の領域に於て行はれてゐることは、マルクス主義に對する、好意からであれ惡意からであれ、默殺か、若くは、多くは反感と無理解とから發する、最も通俗な意味での所謂批判である、或ひは、ただかマルクス主義には善い方面もあるが惡い方面もある、と云つた上での折衷主義的、混合主義的修正である。然しながら、スピノザの有名な句にある如く、凡てを憎まず、笑はず、嘲らず、その必然性を理解することこそまさに哲學的精神である。そして批判といふことは、『純粹理性批判』の著者たるカントに於ての如く、單に善惡を判決するといふ以上の深い意味をもたねばならない。カントの仕事は、當時の自然科學、殊にニュートンの物理學の個々の命題の善惡、正否を批評することにあつたのでなく、誰でも知るやうに、數學的自然科學の基礎づけ、その論理的前提乃至は條件の闡明であつたのである。今日若し哲學者にして、苟も彼が眞の哲學者として、社會科學を批判しようと欲するならば、彼は恰もカントの先蹤に倣つて、社會科學の基礎づけの仕事に従事すべきであらう。否、かくの如きカント的なる課題、即ち社會科學批判の課題はまさに現實に課せられてゐるのである。それは先きに掲げたベーコン的なる課題と共にそれと手を携

へて、むしろその根柢として、極めて重要である。然るに人々はかくの如き批判の意味を、何故か特に社會科學としてのマルクス主義に對してのみは、否認しようとするのである。彼等は、デイルタイが精神科學に對するカント的な課題をみづから引受けて、自己の任務を「歴史的理性の批判」と呼んだところのその批判の意味をさへ理解しようとはしないのである。如何に笑ふべきことだ。言ふまでもなく、デイルタイの科學批判の方法がカントのそれとは異つてゐたやうに、我々の科學批判の方法はカントのそれからも、またデイルタイのそれからも必然的に異らねばならぬであらう。ところで不幸にして多くの人々は、今まさに、ここに説かれたが如き批判の意味をさへ理解し得ない状態にあるのであるから、我々の仕事はその手始めとして先づ、ベーコンのなした如く、種々なる「偶像」(idol)を指摘せねばならない、特に現代のイデオロギーの内部に於ける諸のイドーラの摘發こそは目下の急務である。マルクスが例へばその『神聖家族』に於て、殊にエンゲルスがその『反デューリング論』に於て、始めたが如き仕事は、今日もなほ勇敢に強力に繼續さるべきものであると思はれる。

さて新興科學の批判を引受けようとするに當つて次のことは注意されねばならぬ。マルクス主義は學問理念の變革を成就しようとする、それは意識形態の範圍内に於ても從來のイデオロギー

を革命しようとする。そこからしてひとはマルクス主義がこれまでの一切の學問の破壊的な力であると結論する。この結論はしかるに單に一部の眞理であるに過ぎない、なぜならマルクス主義は單なる破壊的な力であるのみではないからである。エンゲルスの有名な言葉は斯く語る、「我々ドイツの社會主義者たちは、我々がただにサン・シモン、フーリエ及びオーエンを祖とするばかりでなく、却つてまたカント、フイヒテ及びヘーゲルを祖とするといふことを誇とする。」彼は偉大なるドイツの哲學者たち並びに彼等によつて擔はれた辯證法の記憶を荒れたる折衷主義の沼のうちに溺死せしめたのは、むしろドイツのブルジョアジーの教師たちであると主張する。嘗て自然科學は新しき學問理念を打ち樹てたが、そのときこの學問はそれにも拘らずギリシア的學問に結び付くことなしには發展させられ、完成させられることが出來ず、そしてその優れたる先覺者たちは彼等のギリシア的學問に對する、殊にプラトンに對する關係を自覺してゐた。——この關係の誤認がイギリス經驗論の、特にベーコンの大なる制限をなしてゐる。——恰もそのやうに今日社會科學は、その卓越せる創始者たちが自覺してゐたやうに、自然科學並びにギリシア的學問の傳統を繼ぐ哲學と交ることなくしては發展させられ、完成させられることが不可能であらう。マルクス主義は文化の傳統の絶對的な破壊を説くものではないのである。却つ

てマルクスの思想に於ける最も天才的なものは、彼が社會革命をもつて文化の傳統のための必然的な條件であるとなし、それなくしてはこの傳統は必然的に失はれてゆかねばならぬといふことを示したところにあると云ひ得るであらう*。人間は既に到達された生産力及び文化の水準を放棄することが出来ない。しかしこのことの意味は、彼等が、そのうちに於て彼等のこの水準に到達したところの社會的關係の諸形態を放棄しないといふことではない。まさにその反對である。既に到達された文化の水準を損失しないためにこそ、人間は、歴史的發展の一定の時代に於て、突如として、根柢から、社會的關係の一切の形態を決定的に變化すべく餘儀なくされてゐるのである。生産力の進化、その「内在的」なる生長はそれ自體に於てなほ決して文化の絶ゆることなく進みゆく發展を保證するものでない。生長した生産力が古い、それを拘束し狹隘ならしめるところの生産關係の諸形態を破壊することに成功するときには於てのみ、社會は既に獲得されたとこの文化を保存し、一層高い發展段階に高まることが出来る。換言すれば、文化の發展の連續性を實現するためには社會革命が必要である。斯くの如きがマルクスの思想である。マルクス主義は文化の傳統を決して否定するものではないのである。若しさうであれば、我々の提出した科學批判の課題は一箇の包括的な課題となる。ここではマルクス主義は、獨斷論者のなすが

如く、それ自身として取扱はるべきではなく、却つて從來の他のイデオロギーとの聯關に於て捕へらるべきである。

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

理論 歴史 政策

歴史的社會的存在に關する學問は三つの部分をもつてゐる。經濟についての學問を例にとるならば、そこには先づ理論經濟學、普通に謂ふ經濟原論があり、次に經濟史または經濟學史があり、更に經濟政策がある。同じことは法律その他の現象に關する學問についても云ひ得るであらう。かくてデイルタイは、精神科學は、それが在りまた働くさまに於て、三つの相異なる種類の立言を自己のうちに結び合はせてゐる、と述べてゐる。そのひとつは知覺に與へられてゐる現實を言表する、これが認識の歴史的部分を含む。他のひとつは抽象によつて分離されるこの現實の部分内容の同形的なる關係を展開する、これが認識の理論的部分を形造る。最後のものは價值判斷を表現し、規則を指圖する、このもののうちに精神科學の實踐的部分は含まれる。歴史、理論、政策、これら三種類の命題から精神科學は成立する。そして、歴史的方向に於ける理解と、理論的方向に於ける認識と、實踐的方向に於ける把握との間の關係は、一の共通なる根本關係として、諸の精神科學を貫いて存在する。それは全く新たに建てようとする大膽なる學問上の建築家の設計圖

の中にのみ存在するのではなくて、デイルタイの語を用ゐれば、諸精神科學の「歴史のうちに働いてゐたところの、物の理性によつて」(Kraft der Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte tätig war) 存在するところの根源的な關係である*。私がいま問題にしようとするのは、理論歴史政策の間のこの關係である。そして私はそれが新興の科學に於て如何にあるかを究明したいと思ふ。

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

—

私は最初に、歴史的社會的存在に關する學問の右の三つの要素相互の分離を學問理念として樹立する一二の思想について、吟味しておかう。現代の學問論に於て、理論と歴史との分離を説く者の代表者はリッカートであり、そして更に理論と政策との分離を唱へる人々の代表者はマックス・ウェーバーである、と見做されることが出来るであらう。

現實存在が學問的に把握されるに二つの形式がある、とリッカートは考へる。一は普遍化的把握であり、他は個別化的把握である。現實は、我々がそれを普遍的なるものに關係して考察する

とき、自然となり、我々がそれを特殊なもの、個別的なるものに關係して考察するとき、歴史となる。自然科学の普遍化的方法に歴史の個別化的方法が對立する。自然科学は、それが事物を説明しようとするにせよ若くは記述しようとするにせよ、到る處普遍的なるものに向ひ、そしてその概念構成はこの普遍化的傾向によつて支配されてゐる。歴史的科學に於ける概念構成はこれとは全く相反する。この學問の課題はいつでも一回的なもの、個性的なるもののそのものの敘述のうちに横はつてゐる。従つて若しそこで何等か普遍的なるもの、一般的なるものが形作られるにしても、このものは究極に於て補助的な意味をもつに過ぎず、最後の目的を現はすものではないのである。いま若しリツカートの言ふが如くであるならば、理論と歴史とは、その究極の理念に於て、分離しなければならない。なぜなら理論、歴史、政策の三つが區別される場合、理論はつねに一般的なるものへの、普遍化への傾向を意味するのであり、しかるにリツカートにあつて、普遍化乃至一般化的把握は歴史的文化科學と本質的に對立する自然科学のことに屬するからである。このやうにしてリツカートは、彼が現實に普遍化的傾向を有する文化科學を見出さざるを得ないとき、このものをいはゆる「中間領域」(Mittelgebiet)へ推し遣る。それは彼によつて自然科学的及び文化科學的概念構成の「混合形態」(Mischform)と見做され、それ故に何等か不

純なる、中途半端なる、獨立性をもたぬ、鵠的な學問とされるのである*。

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

いづれにせよ、歴史的社會的存在に關して一般化を目的とするところの學問は、學問の歴史のうちに現實に存在する。即ち「理論的なる」文化科學の存在は一箇の動かし難き事實である。如何なる學問論、如何なる認識論もこの歴史の事實を否定し去ることが出來ず、またさうすべきでないのである。むしろそれは歴史の事實を救ひ、これを止揚することをつねに意とせねばならぬ。學問の認識論的研究は現實の學問の歴史そのものにオリエンテーレンしなければならぬ。學問の歴史、そのものを無視しながら歴史、科學に關する理論を打ち建てようとするのは、一の自己撞着した試みであると評せらるべきであらう。デイルタイも云つてゐる、「經驗的方法是、諸科學のこの成立態そのものに於て、思惟がここに自己の課題の解決のために用ゐるところの個々の方法の價值が、歴史的に批判的に展開されることを要求し、その主體は人類そのものであるところのこの大いなる過程の直觀に於て、この領域に於ける知識及び認識の性質が解明されることを要求する。」デイルタイの謂ふ經驗的方法は固より經驗論の意味するものと等しくない。彼はまたそれが所謂實證主義者の使ふ方法とまさに反對してゐることを注意してゐる。ここに意

味された經驗的方法とは、いま引用した文章の中で既に示されてゐるやうに、歴史的に批判的方法の謂である。學問的意識は歴史の世界のうちに成立してゐる。それ故に悟性の技巧的な概念によつて、或ひは單に論理上の抽象的な可能性を數へることによつて、學問を分類しようといふのは不可能であらう。學問上の方法概念は學問そのものの歴史に於ける發展を通じて規定されることが出来る。論理學の研究は學問史の研究に結び付かねばならぬ。かくてデイルタイは精神科學の認識論的基礎づけにあつてこの學問の歴史をつねに展開してゐる。然るに歴史的研究はまた必然的に批判的であるべきである。このとき批判的といふのは、何等か超越的なものを持ち出して、その立場から一撃をもつて歴史の事實を評價し、ひとおもひに或ひはこれを辯護し或ひはこれを排斥することを意味するのではない、かくてはまさに歴史的研究そのものが否定されるからである。デイルタイは彼の『精神科學概論』に於て、精神科學の認識論を究明するに、恰も形而上學の歴史の敘述をもつて始めてゐる。この意味深き企ての方法論的意味は斯うである。形而上學は、自然的體系として、ヨーロッパの諸民族の精神的發展に於ける一の必然的な階梯であつた。従つて形而上學の立場は諸科學のうちに現はれるところの立場からして、單なる論辯によつて決して傍らに推し除けられ得るものではなく、却つてその立場から全く考へ貫かれ、かくして

解消されねばならぬ。形而上學の諸歸結は近代の諸概念の全聯關を通じて擴つてゐる、宗教、國家、法律並びに歴史の文獻は大部分形而上學の支配のもとに成立したのであり、そしてその今は残つてゐる部分も多くは形而上學の影響のもとに立つてゐるのである。それ故に、「この立場をその全き力に於て明かにした者のみが、換言すれば、人間の變らぬ本性のうちに根差してゐるこのものへの要求を、歴史的に理解し、その久しきに互る勢力をその根柢から認識し、そしてその歸結を展開した者のみが、彼自身の思惟の仕方をもこの形而上學的地盤から全く解放し、そして既存の諸精神科學の文獻のうちに於ける形而上學の諸影響を認識し、並びにそれを除去し得る。」^{***} 批判が如何にして歴史的でなければならぬかといふことは、これらの言葉のうちに示されてゐるであらう。然るにデイルタイはこの文章に續けて直ちに次の如き決定的な語を記してゐるのである、「實に人類そのものがこの道を探つて來た。」即ち、人間歴史の發展そのものが、まさに形而上學の批判を行つて來たのである。形而上學の歴史に於ける經驗科學のそれからの分化と分離の過程そのものが恰も形而上學の批判である。一切の歴史は批判である、と云はれることが出来るであらう、この見地からデイルタイは形而上學の批判に際して、種々なる論理を構へて形而上學の排撃に當ることなく、形而上學の崩壊と經驗的精神科學の成立との歴史的過程の認識の

うちに批判の仕事を見出したのである。批判はそのうちに必然的に崩壊過程の認識を含む、そして歴史的認識は批判的であるべきである。この意味で歴史的方法は必然的に破壊の方法でなければならない。歴史の研究の意味は、普通に誤つて考へられてゐるやうに、過去の保存にあるのではない、むしろ新しきものの發展のために舊きものを掃除し、廣濶なる地盤を作るところに、その現實の意味は横はつてゐる。一定の事態が自己の成立の地盤を失ひゆく必然性の認識として、歴史的研究はおのづから破壊的である。

* Ditley, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 5.

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

さて今や歴史的破壊的方法に従つて、我々はリツカートの歴史論を調査しよう。このとき我々は直ちに彼の歴史の論理學が既に一定の國に於ける一定の時代の一定の學派の歴史科學的研究の上に凭りかかつてゐるのを見逃すことが出来ないであらう。かく云ふそれがドイツ歴史學派のそれであることは明かであらう。その最も光輝ある形態から初めて、その最も墮落した形態に至るまで、ドイツ歴史學派の共通の特色は、歴史的社會的諸科學の認識目的をもつて、特殊的なるもの、一回的で繰返さぬもの、個性的なるものの記述にある、としたことである。そこで

は到る虚普遍的なるもの、理論的なるもの、法則的なるものに對する嫌惡が氣づかれる。歴史科學あるひは社會科學は、リッカートの師にして矢張ドイツ歴史學派の傳統を承けてゐるウインデルバントの適切な表現を借れば、個性記述的 (idiographisch) な學問であつて、法則定立的 (nomothetisch) な學問であるべきではないのである。然るに我々は歴史的社會的存在に關する學問の斯くの如き理念を一般に審美主義として特性づけることが出來よう。人間の美的作用は言ふまでもなく主として個性的なるものに向ふ。それだから、ウインデルバントの如き人が歴史家の活動のうちに藝術家の魂を見出さうとしたのも無理ならぬことであらう*。實際、ドイツ歴史學派の活動が最も光彩ある形姿をとつて現はれたのはロマンティクの審美的世界觀の地盤の上に於てであつたのである。フンボルトやドロイセンの歴史理論に於て我々はその最も美しき表現に出會ふ。經濟學者シュモーラーの如きはまさにその頽廢した姿である。この學派の祖先ともいふべきはハマンやヘルダーの如き詩人的哲學者であつた。しかるに審美的傾向はおのづから觀想的性格を現はす。觀想的といふことはまたここに問題の歴史理論のひとつの性質に屬する。それは純粹に直觀的な音色をもつてゐる。かのブルックハルトに於て完成してゐたと見える觀想的性格は、多かれ少なかれ、歴史學派の人々の特質でもあり、またその長所でもあつた。しかるに觀想

的な傾向はおのづから回顧的な見方につらなる。リッカードが屢引合に出す歴史家ランケの有名な語によれば、「彼は單にそれが本來如何にあつたかを語らうと欲する」(er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen ist.)。過去の、或ひは過去からの過程の、個性の敘述が歴史科學の最も固有なる目的と見做されて、特に未來へ向ふ過程としての現代そのものの歴史は歴史家の關心の重要な對象となり得ないのである。このやうにして、リッカードの歴史の論理の前提であるドイツ歴史學派の一般的性質の二三が指摘された後、我々は容易に、如何にしてこの論理が現代にとつてもはや現實の地盤なきものであるか、を認識し得るであらう。そこにはプロレタリアートのイデオロギーにとつて、この階級の實踐の本質の故に、典型的なる活動の要素が缺けてゐる。實踐は本性上未來に向つての活動である。従つて實踐の立場にとつては未來へ向ふ過程としての現代の運動こそまさに最も問題である。その實踐が現實的であるためには、何等かの仕方に於て未來を豫見することが要求され、そしてそのためには、法的なるものの認識が必要である。社會科學の認識は美しく鮮かなる個性の傍らにとどまり安らふことが出來ず、強力なる、暴力的でありさへする、法則の把握を目掛けざるを得ない。そのみではない、プロレタリアは、現代社會に於て、何等個人として個性として、ブルジョアジーに對立するのではなくて、却つて

一個のインターナショナルな階級に屬してゐる。個々のブルジョアもまたその存在は彼の階級の本質のうちに吸収されてゐる。資本主義社會にあつては、マルクスの云ふが如く、「有産階級と無産者の階級とは同一の人間の自己疎外 (die menschliche Selbstentfremdung) を現はす。」自己疎外の完成した社會に於ては、人間は必然的に各の個性を埋没せしめざるを得ない、彼の存在はただ階級的な性格のものとなる。商品の構造がこの社會の一切の存在の對象性の普遍的な形式となつてゆくに應じて、世界市場の發達と共に、人間はいよいよ自己の個性を埋没してゆく。個性の埋没といふことが恰も現代社會の歴史的個性である。それ故に、既に簡単に觸れられたやうに、後に一層詳細に論ぜられるやうに、歴史的な研究の重心が、その實踐的性質の故に、現代社會におかれるところでは、ここでは各の人間は階級に集約され、みづからの個性を喪失すべく餘儀なくされてゐるのであるから、この研究の理念は個性的なるもの、特殊なるもののうちに定められることが出来ない。歴史的研究は個性ではなく却つて階級をおのづから對象とするに到る。このやうにして、私はリツカートの歴史の論理がまさに現代に於て如何に非現實的なものとなつてゐるかを闡明することが出来たと思ふ。我々がデイルタイの諸勞作のうちになほ尊重すべき多くのものを見出し得るにも拘らず、究極に於ては彼と手を切らねばならぬのも、同様の理由にも

とづく。精神科學に關する彼の認識論的基礎づけは、彼自身屢告白し、また公言してゐるやうに、絶えずドイツ歴史學派の仕事を反省することに出發してゐる。もとよりこの學派の精神を理解することの深さと廣さとに於て、みづから最も勝れた歴史家であつたデイルタイは單なる論理學者リッカートの比ではない。^{*}それにも拘らず、デイルタイの歴史理論もまたその成立の地盤の制約の故に有する審美主義的、觀想的、回顧的性質のために現代に於て次第に現實的意義を失つてゆかねばならぬであらう。

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

** この點に關してトレルチは云つてゐる。「リッカートはロマンティクの個性説を取り入れた、そこから彼の對象概念の生産性は來てゐる。しかし彼はロマンティク的發展理念を斥けた、そこから歴史の生成についての彼の諸表象の生産性が來てゐる。」リッカートはただ時間のカント的數學的概念を認めるのみであつて、歴史的時間または具體的持續の概念を知らない。一般にリッカートの學說のうちではカント的な自然概念の支配が行はれてゐて、個性化的文化科學の理念は單にそれとの平行に於て、若くは對立に於て解釋されてをり、従つて後者は絶えず前者によつて制約され、規定されてゐる。(Vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, I, SS. 221-242.)

尤もリッカートは歴史的文化科學をもつて具體的な現實その儘の直觀とする者ではない。この學問と雖もひとつの「概念構成」である。それは、苟もそれがひとつの學問的認識である限り、認識の本質上、現實的なものの模寫ではなく却つて加工であり、従つて現實的なもののものに比較してはつねに單純化を意味する。そこには單純化の原理、それ故に選擇の原理がなければならぬ。そしてこの原理はリッカートによつて價值として樹てられる。價值によつて、價值に關係させることによつて、現實的なもののうち文化科學にとつて本質的なものは本質的ならぬものから選出され、單なる特異性より區別された歴史的個性の概念は初めて構成されるのである。然るにリッカートはこの場合理論的な價值關係 (Wertbeziehung) と實踐的な價值判斷 (Wertung) との相違を高調する。歴史家にとつて問題となり得るのはひとへに前者ばかりである。このやうにして、例へば、歴史家は歴史家としては、フランス革命がフランスにとつて若くはヨーロッパにとつて有益であつたか、それとも有害であつたかを決定してはならぬ。それはひとつの價值判斷であるであらう。これに反して如何なる歴史家も、フランス革命の名のもとに總括される出來事がフランス及びヨーロッパの文化の發展に對して意味あり、重要であつたといふこと、従つてそれはその個性に於て本質的としてヨーロッパの歴史の敘述のうちに取り入

れられねばならぬといふこと、については何等疑はないであらう。これは實踐的な價值判斷ではなくて價值への理論的な關係である。簡単に言へば、價值判斷はいつでも賞讃または非難であらねばならぬ。價值に關係させることは兩者のいづれでもないのである。我々はここにリッカードの根本思想のひとつに出會ふことが出来る、理論は本質的に原理的に實踐的態度から分離されねばならぬといふのがそれである。そののみでない、次のことはまた注意さるべきである。カント主義者リッカードはカントの意味で認識の客觀性または妥當性に保證を與へようと欲するが故に、歴史の原理としての文化價值の永遠なる妥當性を主張する。即ち價值は如何なる現實でも、物理的なそれでも心理的なそれでもない。價值の本質はそれの妥當性のうちに横はつてゐるのであつて、その實在的な事實性に於て成立してゐるのではないのである。かくの如く妥當性を事實性から區別して、リッカードは考へる、價值の普遍妥當性といふことは、それが事實として凡ての人によつて承認されるか否かといふことは無關係である、よしや現實には何人によつてもそれが普遍妥當的な價值として認容されずとも、よしやあらゆる人間が事實上それに反對するとも、價值の普遍妥當性には少しの増減もないのである。約言するならば、價值は超歴史的なものである、人間の歴史的活動はその本質とは原理的には何等かかはりなきものである。

果してさうであるとするならば、リッカートは歴史的個性の概念を基礎づけるに超歴史的價值をもつてする者であらう。然しながら、このやうに歴史的なるものを超歴史的なるものによつて基礎づけようとするのは、歴史的なるものそのものの問題を究極は超歴史的なるものの領域へ導き入れようとするもの、いはゆる顧みて他を言ふのたぐひであつて、そこには問題の轉嫁若くは回避があるのみで、問題そのものの解決は與へられてゐないのである。リッカートの謂ふ價值は自然科學に於ける法則の如きものではなく、むしろプラトンの理想なるイデアに比較さるべきものである。それ故に、たとひ彼の如きプラトニスムスの立場に立つとしても、まさに歴史が問題となる限り、最も重要なものは、如何にして永遠なる價值が現實の歴史の中に於て實現に到達するかといふこと、或ひは、價值の實現の過程そのものに關する問題である。他の言葉で云へば、そこでは超越的なるものに問題の重心があるのではなくして、却つて內在的なるものにあるのである。なぜならば歴史の歴史たる所以は、その妥當性（*Geltung*）にあるのではなく、却つて實にその事實性（*Tatsächlichkeit*）にあるからである。それだから、從來の思想の歴史に於ても卓越した歴史の理論家たちが、ヘーゲルはもとより、ディルタイに至るまで、おほむね內在性の立場、または此岸性（*Diesseitigkeit*）の思想を採つたのは、もつともであると云はるべきであらう。ディ

ルタイの根本命題は、「生を生そのものから理解する」といふことであつた。それは、超越的な諸表象を除外して、「現實的存在の現實的存在そのものからの解釋」(eine Auslegung des Daseins aus ihm selbst)である。

しかるに、更になほ重要なことは、如何にしてリッカートに於て超越的價値の概念が形造られたかといふことである。彼の主著『認識の對象』を讀む誰にでも明かであるやうに、まことにこの概念は存在の分析からして發見されたのではなく却つて認識の構造の研究によつて初めて見出されたのである。しかもこのとき認識とは特に學問的な認識の謂であり、しかもこのものは一般に判斷と同一視されてゐる。リッカートの哲學は到る處判斷といふ認識形態の構造を手引としてゐると云つて恐らく差支ないであらう。従つて歴史が論議される場合にあつても、彼が問題の中心としたのは、いつでも特に歴史科學の認識であつて、恰も存在としての歴史ではないのである。他の處では、例へば、『歴史哲學』(ウインデルバントの編纂した『二十世紀初頭における哲學』に收む)の中で、歴史的な生活あるひは普遍史の如き存在としての歴史が問題となつてゐるやうに見える場所でも、問題はつねに認識の構造を存在のモデルとして組立てられてをり、従つて前者の方向に向つて解決が試みられてゐる、と考へられることが出来るであらう。然しながら

ら、いま述べた如く、歴史の歴史たる所以はその事實性にある。歴史は、本來そして根源的には、歴史科學もしくは認識としての歴史ではなく、却つてまさしく存在の歴史性を意味する。かくして、哲學的に最初のものは、リッカートに於てさうであるやうに、歴史の概念構成の理論でなく、また歴史的認識の理論でもなく、更に歴史學の對象としての歴史の理論でもなく、却つて本來歴史的なる存在の、その歴史性の解釋である。歴史の問題は、第一次的には、論理的なる (logisch) 問題でなく、存在論的なる (ontologisch) 問題である。存在の歴史性の説明が初めて歴史的認識の闡明に「土臺」(Fundament)を與へる*。しかるに論理學者リッカートは、歴史を論じながら、存在の歴史性については何事も知らないのである。彼にとつて存在は單なる存在である。彼には存在から科學への系譜學 (Genealogie) が缺けてゐる。存在から科學への由來を説いてゐるやうに見える場合でも彼は斯う考へる。現實存在の最も根本的な規定は、それが「異質的連續」(heterogenes Kontinuum)であるところにある。その各の部分に於て異質的連續である現實存在は、非合理性の性格を擔ひ、その儘では概念の中に受け容れられることが出来ない。ただ異質性と連續性との概念的分離によつてのみ現實存在は合理的となり得る。連續はそれが同質的であるや否や、概念的に支配されることが出來、そして異質的なものは、我々がそ

のうちに切斷をなし得るとき、従つてその連續性が非連續性に轉化するとき、概念的に把握されることが可能である。このやうにして學問にとつて二つの互に恰も反對した概念構成の道が開かれる。我々はあらゆる現實存在のうちに含まれる異質的連續性を、或ひはひとつの同質的連續性に、或ひはひとつの異質的非連續性に變形する、それに應じて、一方では自然科学的概念構成が可能になり、他方では文化科學的概念構成が可能になる。^{*＊}然しながら存在の原始的規定としてのリッカートの謂ふ異質的連續の概念はそれ自身のうちに歴史性の意味を少しも含まず、また含み得ないのである。この規定そのものが極めて抽象的である。ベルグソンの純粹持續にも類したリッカートの異質的連續はそれに比してさへなほ甚しく歴史性をもつてゐない、ベルグソンでは純粹持續が過去を負ひ未來を孕むといふことが絶えず高調力説されてゐる。歴史性なき存在から歴史科學を生ひ立たしめることは出来ぬ、單なる異質性が歴史性でないことはリッカートのみづから縷説してゐる通りである。それ故に彼は、異質的なものは價值に關係させられて初めて歴史的なるものの領域まで高められる、と考へる。だが斯くの如く歴史的なるものの本質を超歴史なるものに求めるといふことが、何等問題の解決とはなり得ぬことは、この企てが結局自己撞着に陥らねばならないといふことからかも知り得るであらう。若し歴史的個性にして價值に關係さ

せられて初めて歴史的個性となるのであるならば、個性は要するに價値の事例 (Exemplar) となつてしまひはしないか。即ちこのとき歴史的個性の本質は個性的差異にあるのではなくして、同一なる理性的要素に於て成立するのである。かくては個性は價値の傳達器もしくは見本となつてしまひはしないかを私は恐れる。個性に於ける積極的なもの、特殊なるものの固有價値は終に認められることが出来ないのである。個性の評價は直ちにその全體に向ふべきであつて、具體的に與へられたものを超越した形式的なものを目差してはならないのである。私はリツカートの超越的價値の概念、彼の形式主義の立場が究極は、彼の基礎づけようとする個性を却つて否定し、破壊することになりはしないかを疑はざるを得ないのである。^{***}個性が個性として成立するためには、むしろリツカートの排斥したところの實踐的な價値判斷が必要なのではなからうか。要するに超越的なもの、超事實的なものによつては歴史は基礎づけられないやうに見える。ここでは内在性の立場が守られねばならぬやうに思はれるのである。

* 學問としての歴史 (Historie) から存在としての歴史 (Geschichte) を區別したもののには、未だその價値の十分に認められてゐない書物、F. Gottl. Die Grenzen der Geschichte. がある。存在の歴史性の分析は最も重要な問題である。なほこれについては、M. Heidegger, Sein und Zeit. を看よ。

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

*** かく簡単に批評してしまふことには多少無理があるかに見えるにも拘らず、私は最後にはリッカードを、彼のカント主義的形式主義の故に、かく批評すべく餘儀なくされてゐる。カントはむしろ正直に云はざるを得ない、「或る人に對する一切の尊敬は、本來ただ彼が我々にそれについて例を示すやうな法則に對する尊敬である」(Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten)。この言葉をもつて彼は彼があれほど力説した人格の固有價值を否定してしまつてゐるやうに見える。詳しくは拙著『史的觀念論の諸問題』〔全集第二卷收録〕参照。

二

私は歴史の基礎づけのために超越論的立場を斥けた。しかしこのことをもつて恰も私があらゆる意味に於ける二元主義的思想を遠ざけると考へられてはならない。私の排斥するのは所謂プラトンのなる超越的二元論である。むしろ私は他の種類の二元主義的思想、即ち内在的二元論とも呼ばるべきものが一定の歴史概念にとつて缺くべからざるものであることを主張する。有名な言葉に、ひとはプラトン主義者であるかアリストテレス主義者であるかと云ふ。一般にプラ

トンは二元主義の代表者、アリストテレスは一元主義の代表者であると見做されてゐる。この言葉は恐らく個人についてよりも時代に關して一層適切に語られてゐるであらう。即ち歴史にはプラトン主義的な時期があり、アリストテレス主義的な時期がある。プラトンとアリストテレスとは人間を二つの類型に分つ言葉であるばかりでなく、却つて歴史上の時代を二つの形態に特性づけるための表現である。この場合私は多分一般に次のやうに云ふことが出來はしないかと思ふ、歴史に於て一定の基礎經驗が成立し發展しつつあるときには、この時期の構造の表現としてプラトンの二元主義的思想が現はれる傾向があり、それが成熟し完結しつつあるときには、その時期の構造の表現としてアリストテレスの一元主義的思想の現はれる傾向がある。初代キリスト教の神學にあつてはプラトン主義的思想が勢力を占めてゐたのに反して、シヨラスティクの完成期に於てはアリストテレスの哲學が支配した。近くはドイツ觀念論の歴史に徴しても、その初めに立つカントはプラトニカーであり、その終りに位するヘーゲルはアリストテリカーであつた。蓋し一定の基礎經驗の成立發展の時期は特に過程的な、または過渡的な時であるから、この過渡性の故に、矛盾と對立とを含み、そしてこのものの表現は二元的思想たるべく、これに反してその成熟完結の時期は、統一と調和との時であるをもつて、このものの表現は勢ひ一元的思想

となる。今の時代は言ふまでもなく矛盾と對立とがあらゆる處に於て激成され尖銳化した時代である。従つて現代の思想は、それが現實的な意義を有すべきである限り、何等かの意味で二元主義的傾向を含まざるを得ない。ところで歴史的意識のなほ存在せず若くは未だ發達してゐなかつたときには、二元的思想は超越的二元論としてのプラトン主義であるのほかなかつたかも知れない。然るにひとたび歴史的意識が十分に獲得されるや否や、そして現代は恰も最も過程的な時代であるために特に歴史的意識を獲得すべく迫られてゐるが故に——なぜなら歴史の本質は、後に一層詳しく述べるやうに、過程性にあるからである——、このとき二元的思想は超越主義的なプラトニスムであることが出来ない。既に記した如く、歴史は内在性の立場に於てのみ歴史として成立し得るからである。かくして、まさに自己の歴史的使命を自覺して出現したプロレタリアートにとつて、現代に於て現實的な理論はその構造に於て内在的なもののうちに二元的なるものを含まねばならぬ。このやうな構造を有するものはただ辯證法的な理論のあるのみであらう。けだし辯證法の本質的な特色は、そこでは矛盾するものが積極的な意味を有するところにある。しかも矛盾する二つのものはこの場合一が他を超越するといふ關係にあるのではない、それではただそこには高々 Heterothetik があり得るだけであらう。Dialektik を成立せしむ

べき眞實の *Antithetik* は全體のうちに於ける矛盾、綜合への必然的な衝動を含む矛盾である。ここでは矛盾の關係は謂はば内面的であり、内在的である。かかる辯證法的なる二元主義こそまさしく現代の意識が示すべき理論的構造である。そしてマルクス學は到る處このやうな構造を含んでゐるのである*。

* 辯證法の全體の構造に於ていづこに重心が定まるかといふことは、ここに述べたことと關係する。しかしそれについては既に拙著『唯物史觀と現代の意識』に收められた「ヘーゲルとマルクス」〔本巻收録〕の中で論じておいたから再び繰返さないことにしよう。

さて若干の迂回の後に私は轉じて、理論と政策とを最も明確に分離した學者マックス・ウェーバーを簡単に批判しよう。この場合私は固より歴史的破壊的方法によらうと思ふ。我々はさきにリッカートが價值關係と價值判斷とを嚴密に區別することによつて理論と實踐とを分離してゐるのを知つてゐる。ウェーバーの有名なる、社會學的及び經濟學的諸科學の「沒價值性」(Wertfreiheit) の思想はこのもののエネルギッシュな展開にほかならないと思はれる*。社會學並びに經濟學の論理的性質に關するウェーバーの爾餘の考へがまたリッカートと極めて多くの親縁を示してゐるのはここに取り立てて言ふまでもない。ところでウェーバーは沒價值性の問題を

論ずるにあたつて、ひとつの現實的な問題、即ち「職業としての學問」の問題から出立してゐる。換言すれば、大學教授は講堂に於て實踐的な價值評價をなすべきか否かが彼の問の出發點であつたのである。従つてここに謂はれた沒價值性の概念は何等理論的な意味を含んでゐない。理論的見地から觀察するならば、社會科學もとより科學として、第一に、學問は價值ある (wertvoll) もの、即ち論理的及び當體的に評價されて正しい結果を目的とするといふ點に於て、第二に、それは價值ある、即ち學問的關心の意味で重要な結果を目差すといふ點に於て、そして更に、材料の選擇は既にひとつの價值判斷を含んでゐるといふ點に於て、何等もとより沒價值なるものではないのである。そしてまたそこでは、經驗的科學は人間の主觀的な價值評價を自己の對象として取扱ひ得るか否か、の疑問が提出されてゐるわけでも決してないのである。ウェーバーの問題はもつと現實的なものだ、大學の教育に於て實踐的な價值評價が代表さるべきであるか、如何であらうか。彼はこの間に明確な否定をもつて答へる。教授は講壇に於てただ教師 (Lehrer) であるべきであつて、決して指導者 (Führer) であつてはならず、況んや豫言者 (Prophet) を振舞ふべきではないのである。このことは教室では學生が一種の強制された状態におかれてゐるので猶さら大切である。例へば、實踐的、政治的に態度を決定するといふことと

政治形態及び政黨組織の學問的分析とは相異なる二つの事柄に屬してゐる。教師が民主主義について語るとき、彼はその種々なる形式を挙げ、それらが如何なる機能を營むかを分析し、その一またはその他が生活諸關係に對して有する個々の歸結を定立し、その上に、民主的ならぬ他の諸の政治的秩序の形態をこれらのものに對立せしめて闡明しなければならぬ。然しながら、教師としての彼には、講壇で民主主義に對して一定の態度を採り、これを賞讃し若くは非難することは許されてゐないのである。一方では、事實を定めること、諸の文化財の數學的または論理的關係あるひは內的構造を確めること、そして他方では、文化の、並びにその個々の内容の價值についての問、若くはひとが文化團體または政治結合の内部に於て如何に行動すべきであるかといふ問に答へること——これら兩者は全然性質を異にした問題である。そこでは學生は沈黙してをらねばならぬところの、及第するために講義を聽かねばならぬところの、そして何人も教師に對して批評をもつて立ち向ふことを許されてをらぬところの、講堂に於て、教師はこの事情を利用して、彼の任務であるところの、彼の知識及び學問上の經驗をもつて聽講者に益するといふことをせず、却つて彼の個人的な政治的意見を植ゑ付けようとするのは絶対に許されぬことである。煽動家と豫言者とは講壇は屬してゐないのである。彼等は街頭に立つがよい、そこでは批評が

可能である場所へ出て行くがよい。このやうにして、我々はウェーバーに於ける社會科學的認識の沒價值性の主張と、リツカートに於ける價值關係からの價值判斷の區別とにあつて、問題の出發點並びに觀點が著しく異つてゐるのを認めることが出来るやうである。後者の區別の重心は學問的認識の客觀性を「主觀的な」評價作用から保證しようとするところにある。これに反して前者の主張は純粹に理論的な問題に關係してゐるのでなく、却つて社會的事實に、そしてこの事實に對するひとつの倫理的なる決定に關係してゐる。大學教育に於て實踐的な價值評價はなざるべきであるか否か、の問題は學問的に論議され得ることでなく、それ自身實踐的な評價によつて初めて解決されることが出来る。従つてそれは政策的な、大學政策的な問題であるやうにさへ見える。實際、ウェーバーの論文を正直に讀む者は、そのうちに到る處政策的な言葉を聞かざるを得ないであらう。今日學生が講堂に於て彼の教師から學ぶべきことは何よりも斯うである、一、與へられた日課をただ素直に果すことに満足する能力、二、事實を、殊に個人的には不愉快な事實をとにかく先づ承認し、そして事實の定立をそれに對する評價的な態度を採ることから區別する能力、三、彼自身の人格を物のうしろへ退け、従つて彼の個人的な趣味その他の感じを望まれないに外に現はすといふ欲望を何よりも抑へる能力。そしてウェーバーは云ふ、「このこ

とは今日、この問題が恰も元々この形に於ては少しも存在しなかつた四十年前などとは比較にならぬほど全く差迫つて必要であると私には見える。^{*.*}」しかしながら、講壇では一般に價值評價をしてはならぬといふことが、若し大學政策以上の意味をもち、それがウェーバーの欲する如くの一の「當爲」であり、規範的な倫理的な意味を擔ふべきであるとしたならば、惟ふに、それはただ一定の學問理念と結び付くことによつてのみ可能であるであらう。かく言ふはもちろんかの「學問のための學問」、「それ自身のための理論」といふ理念である。事實、ウェーバーは私のここに問題にしてゐる論文の中で、まことに尊敬すべき綿密さをもつて、社會科學的認識が如何なる意味で沒價值的でなければならぬかを、單に大學教育の見地からのみでなく、却つてこの科學の理念に従つて分析説明してゐる。私は既に他の箇所¹に於てこの理念がギリシアのものである²、それが今日に到るまで力強く傳承されてゐることについて述べておいた。そして私は同時にそれが觀想を本質としたギリシアの生活地盤と密接な關聯をもつてゐることについても述べておいた。學問のための純粹な學問といふ理念に結合すべきウェーバーの沒價値性の考察が特に大學教授の問題を出發點としたのは偶然ではないのである。大學教授は現在發達した分業の結果何等直接の生産に従事することなく觀想を享受することが出来る。しかしながら今や、ギリシア的

な、實踐から分離された學問の理念のほかに、全く新しい理念が現はれてゐる。本質的に生産的、實踐的なプロレタリアの階級の意識としてマルクス主義的社會科學は理論と實踐との辯證法的統一を説く。否、今日斯くの如き理念が現實に存在するといふことが、幾多のウェーバーをして、大學に於て理論が實踐から分離されることは數十年前などとは比較にならぬほど全く差迫つた必要事である、と愈叫ばしめる所以である。ギリシア的な學問理念の主張もまた實に今日では政策的な、實踐的な意味を有するにまで立ち到つたのである。この事實によつてさへ明瞭であるやうに、社會科學的認識はその構造に於て本來實踐から分離し難きものである。それ故に或る人々の信ずるやうに、純粹に論理的に推論し得る若くは純粹に經驗的な物の關係と實踐的なまたは倫理的なる價值判斷とは事實、上、明確に區別し得ることではない。歴史的社會的諸科學の歴史そのものは當の反對のことを我々に教へるのである。諸精神科學は、デイルタイが云つてゐるやうに、生そのものの實踐のうちに於て生長した。それは職業教育の必要によつて發展させられ、従つてこの職業教育に仕へつつある大學各科の組織はこれら諸科學間の聯關の自然生長的形式を現はしてゐる。精神科學の諸根本概念並びに諸規則は實際大部分社會的諸機能そのものの行使に於て見出されたのである。イエリングは如何にして法律的思惟が法律生活そのものの中に

働いてゐた意識的な活動によつてローマ法の諸根本概念を作り出したかを示した。經濟學と譯される英語の *political economy* といふ語は、この學問が政策的、實踐的な起源のものであることを現はしてゐる。社會に關する諸特殊科學の分化も理論的悟性の技巧によつて行はれたのではなく、却つて生そのものがそれを成し遂げたのである。社會的存在の領域の分離が現はれ、そしてこの領域が事實のひとつの秩序を作り出す度毎に、ひとつの理論の生成すべき要求と條件とが與へられる。若し斯くの如くであるならば、歴史的社會的存在に關する學問に於ては理論は實踐から分離されることが出來ぬ。そこではむしろ實踐が理論そのものの構造を、その理念に於て、その方法に於て、規定してゐる。ひとつのギリシア的な理念に従つてウェーバーの論ずるやうに、政策的なるものは理論にとつて、ただ「隨伴的なもの」、單に「手段的なもの」にのみ關係してゐるのではないのである。強ひて理論と政策とを分離するのはただ理念のために、しかも一定特殊の理念のために學問の歴史の發展過程そのものに暴力を加へることになり、従つてウェーバーがあれほどまでに尊重する事實を否定することになる。ウェーバーにして、若し彼の欲する如くどこまでも忠實な經驗科學者であらうとするならば——彼はかくも忠實な經驗科學者にとどまるためにまさに社會學的及び經濟學的學問の沒價值性を説くのである——、彼は何よりも學問史の事實に忠實であるべきであつ

たであらう。學問の本質はただ歴史を通じて顯はになり得る。恰もそのやうにまた學問の性質は出來上つた理論を教へることに於てでなく、却つて理論を作る過程に於て一層よく明瞭にされ得るであらう。ウェーバーは教師 (Lehrer) でなく研究家 (Forscher) を問題の出發點とすべきであつたであらう。教師はただ大學のみにある、しかし研究家は廣い社會にあることが出来る。社會科學の領域に於て秀でた研究家は多くの場合同時に勝れた實踐家であつた。經濟學者リカードがさうであつた。マルクスやレーニンはもとよりである。

私は進んで更に他のひとつの論點に移らう。ウェーバーは論ずる^{***}。實踐的な態度決定を「學問的に」代表することの不可能——確かに與へられたものとして前提された目的に對する手段の説明の場合を除いて——は、遙かに深く横はつてゐるところの理由から従つて来る。かかる態度決定は、世界の種々なる價值秩序は相互に解き難き争ひのうちに立つてゐるが故に、まさに無意味である。老ミルが嘗て云つたやうに、純粹な經驗から出立するならば、ひとが多神論に到達するであらう。如何なる經驗的考察も互ひに相戦ふ價值のうちいづれが神であり、いづれが惡魔であるかを決定することが出来ない。いま假にウェーバーのこの考へ方が正當であるとするならば、彼はそれによつて却つて恰も社會科學の沒價值性の主張をみづから破壊せねばならぬであらう。

なぜなら、理論のための理論を求めるギリシア的な學問理念がひとつの價值であるとすれば、理論と實踐との辯證法的統一を求めるマルクス主義的な學問理念もまた他のひとつの價值である。價值の多神論の立場からしては、そのいづれが神であり、そのいづれが悪魔であるかを斷定し難いであらう。多神論は學問上では究極はひとつの相對主義に陥る。そして相對主義の立場からは如何なる現實的な意義ある思想も出て來ることが出來ないのである。

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

** Op. cit., S. 455.

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

三

諸の歴史的社會的科學を貫くところの、理論歴史政策の間の關係は、ひとつの共通なる根本關係として、再びデイルタイの言葉を用ゐるならば、「その歴史のうちに働いてゐたところの、

物の理性によつて」存在する。若しさうであるならば、理論、歴史及び政策の三者の聯關そのものは一の統一的なる、綜合的なる表現を得ることをみづから要求せずにはゐないであらう。この要求の必然性は多分次のことからして理解されるであらう。ディルタイに據れば、諸精神科學に於て働くところの把握の能力は全體の人間である。それは單なる表象もしくは思惟の作用でなく、却つて具體的なる、即ち表象し、思惟し、情感し、意志するところの、人間の存在の全體である。そこでは我々の知、情、意の三つの機能が全體として活動してゐる。若しひとりの人が單純に表象し、思惟するのみの者であつたならば、彼は例へばひとつの戀愛事件をまさに戀愛事件として理解することが不可能であらう。我々は恰も我々の血を湧かせ肉を躍らせることによつて初めて戰爭を戰爭として理解し得るのである。斯くの如く歴史的社會的現象の把握にあたつて働くものが知、情、意の全體であり、しかもこれら三つのものが現實に於て各分離したものでなく却つて絶えず統一をなしてゐるとするならば、精神科學の認識の主體としての人間はおのづから一個の統一的なる、全體のなる認識を求めずにはゐないであらう。蓋し、形式的に見るならば、精神科學に於ける理論的部分は特に人間の知的作用に、歴史的部分は特に彼の感情の作用に、そして實踐的部分は特に彼の意志的活動に關係してゐるからである。固より人間の存在の全體の構

造に於て思惟感情意志は、三つの相異なる方向または次元に於ける活動として、それぞれ相對的には獨立してゐるのであるから、それに應じて、精神科學の三つの部分もまた相對的に獨立してゐるのは事實である。然しながらこのやうな獨立性はいづれにせよ相對的であつて、そこには強かれ弱かれつねに統一に向ふ傾向が存在する。人間の存在に於ける知情意の統一的構造は、精神科學の構造に於ける理論歴史政策の統一的なる表現を要求するであらう。かかる統一的なる、全體的なる表現はただひとつの世界觀に於てのみ到達されることが出来る。このやうな世界觀は歴史的社會的存在に關係してゐるのであるから、今の場合我々はこれを一般に史觀と呼んで差支へないであらう。かくして精神科學、文化科學、歷史科學または社會科學などと名付けられてゐる種類の學問は、その根柢に一定の史觀をもつてゐるのがつねである。經濟學について言へば、ただマルクス主義の經濟學ばかりが特に史觀によつて擔はれてゐるのではない、イギリスの古典學派の經濟學と雖もまた特定の史觀をその基礎としてゐるのである。何等かの世界觀なしに苟も歴史または社會について論ずることの不可能であるといふことは歴史科學そのものの歴史が既にこれを證明してゐる。それ故にひとはポリビオスの歴史哲學もしくはマキアヴェリの歴史哲學について語り、ブルックハルトの史觀あるひはランケの史觀について述べ、そしてまたさうすることが

出来るのである。もちろんこの場合各の經驗的特殊科學がみづから自己の根柢にある世界觀的要素たる史觀について意識的であるか否かは問ふところでない。また言ふまでもなく、或る學問が歴史的世界觀を有するといふことは、それがその屬する時代を特に歴史として、即ち過程として、未來への過渡の段階として、把握してゐるといふことをのみ意味するものではない。過去の時代にあつては、その時代を永遠のものと見做し、それを一の歴史的存在として歴史の發展の過程に於て理解することを知らない學問的意識も存在した。事物を歴史に於て認識しないといふことがまさしくその學問的意識に於ける歴史的世界觀の特徴に屬してゐる。更にまた同じやうに、史觀はいつでも理論歴史政策の統一そのものを學問的に意識し、自覺的に表現すると限らないのは固よりである。否、或るときにはまさに理論と歴史との分離、若くは理論と政策との分離そのものが明らかに、顯はに主張されるのである。この場合にあつては恰もかかる分離の主張そのものに於てこそ、その歴史的世界觀、その歴史哲學的思想の一定の特徴が明かになり、顯はになつてゐると云はれ得るであらう。個性の敘述をもつて歴史科學の認識目的とすることによつて、理論的なものと歴史的なものとの分離したところのリッカートの見方が審美的、觀想的、回顧的な一定の世界觀を背景としてゐることは、さきに記しておいた通りである。

理論、歴史、政策が如何に史觀に於て結合されてゐるかを示すために私はひとつの例を挙げよう。かの「進歩」の概念は從來の史觀に於ける最も重要な、最も根本的な概念のひとつであらう。多くの史觀は歴史の進歩について、それと關係して歴史の退歩について語る。私は進歩の概念をとつて右の結合を分析しよう。先づ第一に、歴史の進歩について語られるところ、そこには法則的なもの、從つて理論的なものが意味されてゐる。例へば有名なコントの三段階説、即ち人類歴史をもつて神學的より形而上學的へ、そしてこのものより實證的への進歩の過程とみる思想をとつてみても、コントはこれをひとつの法則と考へ、明かにこれを「三段階の法則」 (*des trois états*) と呼んでゐる。第二に、進歩といふことは何物か新しきもの、その個性または特殊性に於てなほ嘗て存在しなかつたものの生成といふことを、從つて歴史的なるものを含んでゐる。第三に、進歩は價值概念に關係し、詳しく言へば、それは價值の増大の謂であり、從つて價值の標準なくしては、且つまた價值判斷、それ故に何等か實踐的な決定なくしては、ひととは進歩について語ることが出来ぬ。コントの三段階説にあつても、「實證的なもの」は彼にとつて當に在るべきもの、絶對的な理想として妥當した。この見地から彼は人類の發達を考察し、その種々なる段階が彼の理想の實現に對して如何なる新しきもの、如何なる價值に充ちたもので

あるかを決定した。このやうに、從來の史觀の根本概念のひとつである進歩の概念は、理論的なもの、歴史的なるもの、實踐的なものの三つを謂はばひと息に語らうとしてゐるのである。かかる要求の必然性については述べられた。然しながら、リッカードも指摘してゐるやうに、進歩の概念は學問の概念としては自己矛盾のものであるやうに見える。それが含むひとつの契機としての價值標準の概念は當に在るべきものの概念として、到るところ常に在りまた在らねばならぬ、ところのものを包む法則の概念とは決して合致し得ない。Sollen と Müssen とは概念的に相互に排斥し合ふ。更に、新しきもの、嘗てなかつたものの生成は如何なる法則の中にも這入つてゆかない。法則はただ任意に繰返し得るもののみを含むからである。かくて進歩の概念のもとに、ひとが新しきものの生成、次に價値の増大を理解し、且つひとが法則の概念のもとに自然法則を理解するならば、このときひととは論理的には二重の矛盾を犯すこととならう*。いま從來の史觀に於ける最も重要な概念が斯くの如く批判された後に、我々の問題はおのづから斯うである。自己矛盾に陥ることなしに、社會科學にとつて、學問的に、理論的なもの、歴史的なるもの、實踐的なものを結合することは出来ぬであらうか。從來の社會科學は凡て「形而上學的なる」世界觀によつて立ち、この世界觀のうちに於て理論歴史政策の統一は與へられてゐたやうに見え

る。コントの所謂社會學の基底をなす實證主義もまた言ふまでもなく立派な形而上學のひとつである。我々の問題は斯うである。形而上學に基づくことなしに、なほ且つ政策、理論、歴史の統一はいづれかの社會科學に於て學問的に與へられてゐないであらうか。このやうにして私はここにマルクス主義社會科學の理論的構造の検討へと移つてゆく。

* H. Rickert, *Geschichtsphilosophie in der "Philosophie im Beginnen des zwanzigsten Jahr hunderts"*, Zweite Auflage, S. 383 ff. 參照。

この場合豫め次のことが注意されねばならぬ。私は理論歴史政策の統一の必然性を論ずるに際して、デイルタイの思想、即ち精神科學にあつて認識の主體ともいふべきものは全體の人間性であるといふことから出發して、全人間における知力感情意志の統一といふことに基礎をおいた。しかるに人間とは現實には歴史的存在である。それ故に我々は知情意の間の構造並びにこの構造に於ける統一を抽象的に形式的に理解すべきではなく、却つてこの構造そのもの、この統一の仕方そのものの歴史性を把握すべきである。歴史及び社會に先立つ事實としての人間はひとつの假構物に過ぎぬ。健全な分析的な科學が對象としてもつところの人間は社會の成素としての人間でなければならぬ、否、この科學を研究する人間自身が一個の歴史的社會的存在であるのである。

蓋し人間は社會に對してその外からこれに對立してゐるのではなく、却つて彼はみづから社會の契機としてその内部に於てこれと交渉する。歴史的社會は人間がそれを作つたところの、それを作りつつあるところの、そして彼自身その中に棲むところの世界である。社會は我々にとつて他人ではない、自然は我々にとつてフレムトであり得る、しかし社會は我々の世界である。社會に於ける交互作用の活動を我々は我々の全存在の凡ての力をもつて經驗する。歴史的社會的存在に關する認識の主體としても、我々はみづからがその中に織り合はされてゐるところの歴史及び社會によつて根源的に規定されてゐるのであるから、歴史的社會的科學の構造は我々の存在の歴史的社會的な規定によつてまたそれ自身規定されざるを得ないのである。いま人間の存在のかかる歴史的なる社會的な規定の最も根本的なものがその階級的規定にあるとするならば、社會科學は勢ひ階級的性格のものとならざるを得ないであらう。我々が歴史について語る言葉は同時に何か我々自身について語る言葉である。このやうに社會科學に於ける認識主體そのものの歴史性を把握することは大切である。これがこの學問に關する認識論的研究が何等歴史的規定を含まざるカントの先驗的統覺または純粹自我の概念をもつて片付けることの出来ぬ所以である。社會科學の學問的性質の研究はこの意味で本來の知識社會學と結びつかねばならぬ。そして

恰もこの點からして我々はデイルタイの精神科學認識論の根本的な制限を思はずにはゐられないであらう。あれほど生の歴史性を高調しながらデイルタイは終にこの歴史性を見棄ててしまつた。私はこのことを彼に於ける「人間學」の概念から「心理學」の概念への轉化に於て見出すことが出来ると思ふ*。精神科學の基礎としての人間學は人間の存在の歴史的社會的規定性をその學問的理論の中へ十分に取り入れることが出来、またさうしなければならぬ。しかし心理學にとつてはそのことはこの學問の構成上殆んど不可能であるやうに見える。心理學へ移つてしまつた後には、デイルタイは恰も人間の精神作用の永久に易らぬ構造があるものの如くに説く。しかし我々はどこまでも人間の存在に於ける知情意の構造並びにその統一を歴史的社會的に考へねばならぬ。

* デイルタイの思想の發達史を注意深く觀察するとき、我々はそこに人間學より心理學への推移を見ることが出来る。『精神科學概論』にあつては人間學の概念が主なる位置を占めてゐる。これ私がこの書物を特に高く評價する理由である。ところで斯くの如き推移はどこから起つたであらうか。『精神科學概論』ではデイルタイは歴史に於て生産されて存在する現實の諸精神科學の分析を主としてゐる。しかるに彼に於て次第にカント的な問題、即ちこれらの學問の「妥當性」または「基礎づけ」の問題が關心の中心となるに應じて、

彼は心理學へと移つて行つた。人間學は心理學に解消された。このときヨーロッパの學問的世界に於て十九世紀の末葉最も勢力を振つた學問のひとつが心理學であつたことが彼に影響を與へたこともあつたであらう。

四

私は先づ歴史の概念から出發しよう。歴史は普通に過去のもの、そして歴史科學は過去のものについての認識であると見做されてゐる。生の歴史性について語られるとき、我々はかの屢用ゐられてゐる言葉、即ち文明人は生れながらにして既に老いてゐる、といふ言葉をすぐさま思ひ出すのがつねである。歴史の知識についてもニイチエは、もとより嘲りつつ云つてゐる、「歴史的教養はまだ實に一種の生れつきの白髪性である、そしてこの記號を子供のときから擔つてゐる者は、まことに人類の老齡に對する本能的な信仰に達しなければならぬ。」然しここに恰も歴史的意識の本質があるのではなからうか。我々の産み落された社會は歴史的に成つたものである。我々の話す言語は歴史的に傳承されたものである。我々がそこで休憩し、生長し、自己を形作り得るところの、造形美術、物語、詩、歴史敘述及び學問的思惟等のこの雰圍氣はもちろん歴史的なものである。そればかりでない、私がいまここに直接に私の眼に與へられるものとして見るこ

の机でさへ、指物師によつて作られ、商業によつて賣買されて初めて私の眼に直接的なものとして這入つて來るところのもの、從つて一個の歴史的存在である。このやうに人間の生に關係する一切のものが歴史的に生成したものであり、かく歴史的に生成したものによつて彼の生が規定されてゐるばかりでなく、また彼自身の生そのものが一定の生ひ立、履歷、發展をもつて過去から生成したものであるところに、生の歴史性は横はつてゐると考へることが出来る。まことにその通りである。然しながらそれは存在の歴史性の半面、もとよりこの半面も極めて重要なものではあるけれども、ただ半面に過ぎぬ。在る (Sein) といふことが成つて在る (Gewordensein) といふことであるといふのは、歴史的意識の、見逃すべからざる、しかし半分の眞理である。いな、從來の歴史的意識があまりにこのことをのみ尊重し、そのみならず、單にこのことだけをもつて存在の歴史性そのものの全體の意味であるとしたところに、ニイチエの嘲笑つたが如き歴史的意識の缺陷があつたのである。生の歴史性の半面にはまさに他のこと、即ち在る (Sein) といふことが成りつつ在る (Werden) といふことである、といふ意味が存在する。「在るもの」が「成つて在るもの」であると同時に「成りつつ在るもの」であるといふところに、存在の歴史性の全體の意味が横はつてゐる。ところで、この全體の意味の後半を特に歴史の生命性 (Lebendigkeit

der Geschichte) と呼ぶならば、生の歴史性 (Geschichtlichkeit des Lebens) には同時に歴史の生命性が屬しなければならない。蓋し生命性とは特に過程的なもの、現實に生成轉化しつつあるものの表現であるべきであるからである。そればかりでない、在るものを成つたものとして理解することよりも、それを成りつつあるものとして把握することが一層根源的な歴史的意識であるときへ云はれることが出来るであらう。歴史といふことの最も一般的なる意味はいつでも「過程」といふことと關係してゐる。歴史とは出來事である。——ドイツ語の Geschichte は Geschehen といふ語から來てゐる。——しかるにいま過程といふことに重心をおくならば、最も歴史性を即ち過程性を具へたものは、過去ではなく却つて現在である。現在こそ最も優越なる意味に於て過程的なものである。なぜなら現在は實に過去からの過程の結果であると同時にまた恰も未來への過程の出發點であつて、まさに現在に於てこそ過程性は集中されてゐるからである。然るに注意すべきことには現在が過程として、従つてその現在性の本質に於て把握されるといふことはただ未來を媒介とすることによつてのみ可能である。若し過去がこの媒介の契機となるとときには、現在はまだ過去の延長若くは結果乃至は終結として現はれ、かくて現在はまたそれみづから過去に屬することとならう。これに反して現在は、それが未來を契機として媒介される

とき、未來への傾向として、手續として、即ち一般に過程として現はれる。かくしてまた我々は優越なる意味に於ける過程性、從つて歴史性の意識はただ實踐的な人間にとつてのみ到達されると考へることが出来る。なぜなら實踐はその本質に於て未來への關係を含むからである。これに反して觀想の態度にとつては原理的な過程性の意識を獲得することが不可能であらう。歴史的意識は本來ひとつの實踐的意識である。ニイチェの言葉を用ゐるならば、歴史を喚び醒すといふことが、それからまさにただ *Geschichte* (昔物語) のみが出て來て、如何なる *Geschehen* (出來事) も出て來ないといふことであつては、そこに本來の歴史的意識が存在するとは云ひ得ないのである。むしろ自己が未來に向つて生き得るために過去を破壊し、過去の集積としての現在を克服しようとする意識、ニイチェの所謂「批判的歴史」(*kritische Geschichte*) のうちに歴史的意識の本質的なものが横はつてゐる。^{*} デイルタイは歴史的意識がドイツ歴史學派に於て最も成熟したと見做すけれども、我々はそこにただ生の歴史性の發達した意識を見出すのみであつて、歴史の生命性の意識には殆んど出會はないのである。彼自身觀想的な思想家であつたデイルタイは、偉大な歴史家であつたにも拘らず、人類歴史に於て歴史の意識が初めて原始的な力と輝きとをもつて現はれたのは實にイスラエルの豫言者たちの實踐的活動のうちに於てであつた、といふ

ことを時として忘却せざるを得なかつたのである。そしてまた彼はドイツ歴史學派の主なる歴史概念が、或る程度まではヘーゲルと同じく、例へばかの最も愛好された有機體説 (Organologie) の如く究極は「自然概念」であつて、固有なる歴史概念ではなかつた、といふことに多く留意することが出来なかつたのである。歴史とは單に過去のことではない。最も固有なる意味に於て、歴史とは現在である。本來の歴史はまさに「現代の歴史」である。このことはヘーゲルによつても、デイルタイによつても意識されず、却つて實踐的なる、革命的なるプロレタリアートの意識を負うて立つたマルクスによつて把握されたのである。然しながら、現在はもとより單に未來への過程であるのみではない、それは同時に過去からの過程である。ニイチェは前者を力説するに急にして、後者を顧みなかつた。歴史の生命性は彼によつて把握されたけれども、生の歴史性を彼は十分に理解しなかつた。現在は具體的なる現實性に於ては、過程の、過去からの到着點であると共に未來への出發點である。現在は成つたものとして同時に成りつつあるものとして構造づけられてゐるところの一の矛盾の存在である。この矛盾の把握は、回顧的と同時に展望的、觀想的と同時に實踐的、否、正確に言へば、兩者の辯證法的統一の上に於てのみ可能である。矛盾の存在としての現在の辯證法的構造、そのものがまさに理論と實踐との辯證法的統一の基礎の上に於

ける把握を要求するのである。そしてマルクス主義は恰も斯くの如き辯證法に立つてゐる。これに反してニイチェは理論を重んずる所以を知らなかつた。彼は「學問」としての歴史に重大なる意味を認め得なかつたのである。

* Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

かくて我々は存在の歴史性の最も簡単な究明によつて、眞の歴史と呼べるべきものは現代の歴史であるといふ原理的な結論に到達した。クロオチェはその教ふところ多き著作、『歴史敘述の理論及び歴史』の中で云つてゐる、「ひとが根本的に立ち入つて物を究めるならば、この既に出來上つてしまつてゐる歴史、非現代的歴史または過去の歴史と名づけられる種類の歴史も、（もとよりこのものが眞の歴史であるといふ、換言すれば、このものが何事かを意味すべきであつて空虚な言葉から成つてゐないといふ、前提のもとに）、現代の歴史である。」「そして現代の歴史が直接に生から産れ出るとすれば、ひとが過去の歴史と呼び慣はしてゐるところのものもまた直接に生から産れ出る、なぜならば、ただ現在の生の關心のみが我々を動かして、過去の事實を知らうとさせることが出来るからである、それ故に過去の事實は、それが現在の生に與ることによつてこのものと結びついてゐる限り、過去の關心にはなく、却つて現在の關心に相應す

るのである。」更にクロオチェは我々に語る、「若し現代性が單に或る種類の歴史の性質であるばかりでなく、却つて凡そあらゆる歴史の本來の性格であるならば、生に對する歴史の關係は統一の關係として把握されねばならぬ、勿論たしかに、一の抽象的同一の意味に於てではなく、表現の區別と統一とを同時に意味するところの一の綜合的統一の意味に於てである*。これらの含蓄深きクロオチェの言葉を、それになほ附き纏ふ心理主義的意味から解放して理解するならば、私はそれらの言葉に裏書しても差支へないであらう。ここにクロオチェが意味してゐるやうに、認識そのものの立場から考へるにしても、過去が若し單なる過去、即ちもはや過ぎ去つてしまつたものであつたならば、我々はそれが在つたとも語り得ないであらう。過去とは「なほ在るところのもの」、我々の現在のうちになほ働いてゐるところのもの、従つてまたひとつの現在であり、そして我々の現在がそれに交渉する仕方に於てまさにそれはその存在性を顯はにする。現代の意識は過去の歴史が如何に把握されるかといふことに對する根源である。

* B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*. 羽仁五郎氏譯『歴史敘述の理論及び歴史』、四頁以下參照。

さてプロレタリアートは現代社會に對して實踐的にこれを克服しようとする。しかるに實踐が

問題となるや否や、我々はまさに法則を要求する。けれどもここに謂ふ法則は自然科学的法則と同一であることが出来ぬ。嘗て人々は歴史をその非科学的性質から脱せしめて、これを科学の段階まで高めるために、歴史の中へ自然科学的方法を導き入れようとした。歴史科学を自然科学と同じ意味での法則の學問とすることが彼等の理想であつたのである。かのテーヌ、殊にバックルがこの考へを提唱し、その當時またその後もこの問題は屢盛んに討論された。私はここにこの討論を繰返す必要をもたないであらう。寧ろこの場合マルクスの次の言葉が決定的な意味を有するものとして引用さるべきであらう。そこには「思惟により一般的なものとして固定されるところの共通なる諸規定が存在しはするが、しかしいはゆる凡ての生産の一般的諸條件なるものは、それをもつてしては如何なる現實の歴史的生産段階も把握されないとところの抽象的諸要素にほかならぬ*。」即ち歴史科学に於て求められる法則は、實に歴史的法則として、歴史のあらゆる時代に等しく適用され得るところの一個同一の一般的法則ではあり得ないのである。もちろん思惟はひたすらなる抽象によつて一切の歴史に通ずる何等かの法則を見出すことが出来るであらう。しかしそれは現實の歴史を現實的に説明することがないから、かかる抽象的な法則は本來歴史の法則ではあり得ないのである。却つて反對に、各の歴史的時代はそれぞれ特有な法則をもつてゐる。

人類の生活は、一定の發展時代を生き盡すや否や、或る一定の段階から他の段階へ移り行くや否や、それはまた他の法則によつて支配され始める。これが實にマルクスの意見であつたと考へられる。^{*＊}しかるに革命的プロレタリアートにとつては、その實踐の本質の故に、本來の歴史と呼べるべきものは、上の敘述から明白であるやうに、まさに現代の歴史である。それ故に恰も現代の歴史の法則を闡明するといふことがこの階級にとつて社會科學の最も優越なる意味に於ける課題でなければならぬ。しかるに現代の「現代性」はそれが最も優越なる意味に於て過程であるといふことであつた。従つて現代の歴史の法則は必然的に過程の過程性に關する法則、即ち運動の法則でなければならぬ。かくしてマルクスは彼の『資本』の目的を掲げて云ふ、「近代社會の經濟的運動法則を暴露することはこの著作の最後の窮極目的である。」このとき近代社會といふのは斷るまでもなく資本家的な生産の仕方が支配的である社會、即ちこの我々の今の社會のことである。ところで、さきに述べられた現代の辯證法的構造といふことからして既に察せられるやうに、現代の歴史の運動法則は一の辯證法的發展の法則であるべきである。この法則は近代社會の成立の過程を示すと共に、また何よりもそれが必然的に未來へ轉化すべき過程を表現する。「なぜなら、辯證法は、現存の事物の肯定的理解のうちに、同時にまたその否定の、その必然的沒落

の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流れに於て、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり、革命的であるからである。」「しかるに辯證法は固より自然法則の如きものではない。それは歴史の法則である。そこで問題は斯うである。辯證法は歴史の「法則」としてそれ自身何か抽象的なもの、一般的なものであらねばならぬと共に、またそれは「歴史」の法則としてそれ自身何か具體的なもの、現實的なものを表現しなければならない。このことは如何にして可能であらうか。換言すれば、辯證法に於ける諸範疇はまさに範疇として抽象的であるに拘らず、如何にしてそれらのものは、同時に歴史的範疇として恰も現實的であることが可能であらうか。この問題に對して精密に、そして包括的に答へることは、マルクスの辯證法を具體的に展開することと共に、我々の今後の仕事として残しておいて、ここにはただ次のことだけを私は注意しておかう。最初に記しておいたやうに、歴史はその存在に於て批判的である、批判的な歴史は、その批判の過程に於て、存在の抽象を行ふ。辯證法に於ける諸範疇は、まさしくこの歴史の批判の過程そのものに於て現實的に抽象された——マルクスのいはゆる歴史的抽象によつて抽象された——存在の表現である。このやうにして、私は何等の形而上學的基礎をも借りることなしに、抽象的思維と歴史的存在との結合

を考へることが出来はしないかと思ふ。

* 河上、宮川兩氏譯、『經濟學批判序説』一四頁。

* * 岩波文庫版、『資本論』第一卷第一分冊、二九—三〇頁、參照。

マルクス學にとつて理論、歴史、政策の三つの要素が如何に結合してゐるか、といふことを理解するために、少くとも最も基礎的に必要なものは、もはや我々に隠されてゐないと思はれる。マルクス主義の究明しようと欲するのは何よりも特に現代社會の運動法則である。歴史とは *par excellence* には現代の歴史である、その法則は現代をその特殊性に於て、從つて歴史性に於て把握するところの歴史法則である。ここに於て法則または理論の概念と歴史の概念とは矛盾することなく結合する。しかるに若し法則にして自然法則の意味であり、到る處あらゆる時に妥當する法則の謂であるならば、法則の概念、それ故に理論の概念は歴史の概念または特殊性の概念と矛盾せざるを得ないであらう。もとより現代社會の運動法則の暴露がまたいはゆる過去の歴史の理解に對して洞察を與へるのは言ふまでもない。現代の意識は過去の意識の根源であるからである。キリスト教は、その自己批判が或る一定の程度まで完成するや否や、初めてそれ以前の神話の客觀的認識に到達することを助けることが出来た。このやうに市民的經濟學も、市民

的社會の自己批判が始まるや否や、初めて封建的、古代的、東洋的社會の理解にまで到達した、とマルクスは記してゐる。更にまた法則にして進歩の法則の場合に於てのやうに、價值定式であるならば、法則の概念は自己矛盾のものとならぬを得ざること、上述の如くである。しかしながらマルクスの法則はもともと當爲若くは理想の表現とは何等かはりなきものである。彼は云ふ、「共產主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現實がそれに準ぜねばならぬ理想ではない、我々は今の状態を止揚するところの現實的な運動を共產主義と呼ぶ。この運動の諸條件は今現存する前提から生ずる。」即ちそれは恰も現代の現實の運動の法則である。このものは最も優越な意味に於て運動の法則である。言ひ換へれば、この法則は現代を過去からの過程の結果としてのみ表現するのではなく、却つてそれを未來への過程として表現する。それは現代の辯證法的構造の表現たる一の辯證法的法則である。辯證法は、その偉大なる理論家ヘーゲルがカント哲學に反對して明かにしたやうに、如何なるゾルレン、如何なる當爲も含まない。このことは觀想的なる構造を有するヘーゲルの辯證法にとつてばかりでなく、却つてまた實踐的な構造を擔ふマルクスの辯證法について云はれることが出来る。マルクス主義の根本命題のひとつは理論と實踐との辯證法的統一である。しかるに理論と實踐との辯證法的統一のあるところでは、つね

にまさに現、在、の、段、階、そのものに重心が定つて來るから、そこには如何なる當爲、如何なるユートピアもあり得ないのである。寧ろ現代の辯證法的構造の含むところの自己自身を打ち越える契機のうち人間の實踐的活動の可能性があるばかりでなく、またそこにこれの現實的な地盤が横はつてゐる。エンゲルスは云つてゐる、「ヘーゲルは自由と必然との關係を正しく敘述した最初の人である。彼にとつては、自由とは必然の洞見である。必然はただそのものが把握されざるかぎり、に於てのみ盲目である。自由は自然法則からの夢想的な獨立のうちに横はるのでなく、この法則の認識のうちに、且つその認識によつて與へられたところの、この法則を計畫的に一定の目的のために働かしめることの可能性のうちに横はるものである。このことは外的自然の諸法則に關して妥當すると同じやうに、人間の肉體的及び精神的存在そのものを支配する諸法則についても云ひ得られる。」かく云ふエンゲルスの言葉が歴史法則をもつて自然法則と同一視する響をもつてゐることを除くとき、そしてヘーゲルの辯證法にあつてはその觀想的性格の故に「現代」の辯證法的構造に中心がおかれてゐないといふことを除くとき、我々は辯證法をもつて直ちに實踐の法則のうちに實踐の自由を含むものと考へることが出来る。マルクス主義社會科學は恰も現代そのものの辯證法的なる運動法則を闡明するが故に、ここでは理論と政策とは結合する。

政策は理論の後からの「應用」、またはその「隨伴的な」歸結といふが如きものでなく、却つて理論即ち政策である。かくして我々はマルクス學に於てこそ初めて理論歴史政策が、何等の形而上學的基礎の上に立つことなしに、密接に、嚴密に、完全に結合され、統一されてゐるのを見る。しかるにかかる統一を可能ならしめたものは、我々の研究の途上を顧るとき明かであるやうに、實踐的なる、辯證法的なる、唯物論である。例へば、實踐的であるが故に現代の歴史が問題となる、そしてまたこの故にこの時代に於ける特に法則的なるものの認識が要求される、そして更に、現代の唯物論的なる構成の故に歴史科學の認識目的は個性であることが出来なかつたのである。このやうにして我々は唯物史觀に於て實に理論、歴史、政策の三つが統一的に表現されてゐるのを知ることが出来るであらう。さて、斯くの如き統一的なる認識の主體としてのデイルタイの所謂「人間」は、階級としてのプロレタリアートである。理論歴史政策の統一的把握の必然性は、人間の斯くの如き歴史的社會的規定のうちに横はつてゐるのを我々は見出す。

有機體說と辯證法

觀念辯證法は、辯證法として、それ自身ひとつの辯證法的性質をもつ。觀念辯證法は、恰もそれが概念論の基礎の上に立つが故に、辯證法に於ける「辯證的なるもの」と矛盾するに到り、かくてその反對のものに、唯物辯證法にまで轉化した。私はこの小論に於てこの轉化の必然性を闡明するであらう。しかもこの場合私はまさに有機體說を媒介とすることによつて私の課題を解決するであらう。

辯證法に於ける「辯證的なるもの」とは何を謂ふのであらうか。凡て論理的なるもの（das Logische）は三つの方面もしくは契機をもつ、とヘーゲルは云ふ^{*}。第一に、抽象的なるもの、或ひは悟性的なるもの（das Abstrakte oder Verständige）。悟性としての思惟は、固定した規定性並びにそれの他に對する差別性の傍らにとどまる。ひとつのかかる制限された抽象的なるものがそれにとつて獨立に成立し存在するものとして認められるのである。第二に、辯證的なるもの、或ひは否定的＝理性的なるもの（das Dialektische oder Negativ-Vernünftige）。辯證的なる契機と

は、かくの如き有限なる諸規定のみづからの自己止揚、そのそれに對立した諸規定への推移である。「辯證法とはこの内在的な移渡、そこでは悟性の諸規定の一面性と制限性は、それが在るところのものとして、即ちその否定としてみづからを表現する。一切の有限なるものはこのもの、自己自身を止揚するといふことである。辯證的なものは従つて學問的行程の運動する魂を形造り、そして、それによつてひとり内在的な聯關と必然性が學問の内容のうちへ來り、並びにそのうちに一般に有限なるものを越えての眞實なる、外面的ならぬ高揚が横はつてゐるところの原理である。」第三に、思辨的なもの、或ひは肯定的、理性的なもの、(das *Spekulative oder Positiv-Vernünftige*)。このものは諸規定のその對立に於ける統一、その解消と推移とのうちに含まれてゐる肯定的なるもの、を包括する。それは區別された諸規定の統一として具體的なものである。さて、若し「ヘーゲルの辯證法が一切の辯證法の根本形態」であるとするならば、辯證法に於ける特に辯證的なものが否定的なもの、矛盾するもの、それへの推移と過渡、否定または矛盾の媒介による自己止揚への衝動にあるといふことは明かであらう。觀念辯證法は如何なる意味で辯證的なものの桎梏となるであらうか。

* *Encyclopädie* §79—§82.

—

有機體説は歴史的発展に關するひとつの理論である。有機的發展は辯證法的發展に對して如何なる差異を有するであらうか。私はそこから、しかも兩者を最も鋭い對立に於て比較することをもつて、始めよう。

一、有機的發展はいづこに於ても絶えず連續的な發展である。これに反して辯證法的發展は「轉化」もしくは「飛躍」の契機——例へば量から質への轉化または飛躍——を含んでゐる、それは固より發展として連續的でありながら、しかもそのうちに非連續性を抱く。ここに辯證法に於ける「過渡」(Uebergang)の最も積極的な意味が横はつてゐる。

二、このことと關係して、有機的發展ではその發展の動因となるものは諸部分を包む統一であり、統一的全體の個々の部分の間の平衡を得た交互作用であるが、辯證法的發展の動因は全體のうちに内在する矛盾である。「けだし同一性は矛盾に對してはただ單純なる直接的なるものの、死せる存在の、規定に過ぎない。しかるに矛盾は凡ての運動と生命性との根源である、何等かの

ものはそれ自身のうちに矛盾をもつ限りに於てのみ、それは運動し、衝動と活動とをもつ。^{*}」
は平和的であるのに異つて、他は鬭争的である。

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

四、有機的發展に於ては全體は所與性の性質を有するに反して、辯證法的發展に於ては全體は却つて課題性の性格を擔ふ。發展の理解は發展の動因の理解を中心とする。ところで有機的發展にあつてはそれは全體であり、全體によつて規定されてゐる限りに於ける部分の間の交互作用であるから、全體が自己完了的な統一體でないならば、そしてかかるものとして「與へられたもの」として理解されるのでないならば、この發展は現實的に理解されない。全體はこの場合本來の意味に於てテロ斯的でなければならぬ、有機的全體はつねに完結的全體である。辯證法的發展も、それが發展である以上、保存の一面を含んでゐたやうに、また何等かの統一、何等かの全體の理解なしには、把握されることが出來ぬであらう。然しながら、このとき發展の動因となるものは

恰も矛盾と闘争であるの故をもつて、そこでは發展の把握のためにテロ斯的なる全體、究極的な統一は必ずしも必要とされることなく、必要なはただ當の矛盾の綜合たるべき次の段階に於ける全體、謂はば暫時的なる統一である。有機的發展と辯證法的發展の間に於ける斯くの如き相違は、正確に言へば、統一の概念の具へる終局性への傾向、矛盾の概念の含む過渡性への傾向、といふ兩者の傾向の相違の表現である。

五、有機的發展にあつては全體は「構造」の概念に於て、そして辯證法的發展にあつては全體はむしろ「層」の概念に於て、説明されることが出来るであらう。蓋し構造に於ては全體は所與でなければならぬ。――構造といふことを最も力説したデイルタイも、構造では全體が根源的に與へられる、と繰返し述べてゐる。――しかるに成層的發展に於ては層から層へと疊み重ねられてゆきはするが、全體は必ずしも完結的、封鎖的なものとして與へられてゐることを要しない。言ふまでもなく、それがひとつの發展である限り、有機的發展の場合にも全體は課題の意味を全然もたぬのではない。けれども重要なことは、このときこの課題そのものがなほ何等か自己完了的なもの、従つて何等か與へられたものの意味をいつでも含んでゐるといふことである。

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

さてこのやうに極めて形式的にであるにせよ有機體説と辯證法との概念構成上に於ける差異を分析した後に、私は云はうと思ふ、辯證法はヘーゲルにあつて著しく有機體説への傾向を含んでゐる。この認識は甚だ重大である。ヘーゲルの辯證法は、まさしくその汎神論的基礎のために、おのづから有機體説の概念構成の諸要素を具へざるを得なかつたのである。逆説的に言へば斯うである、辯證法はヘーゲルにあつてなほシェリング的なものに附き纏はれてゐる、——シェリングは有機體説の源である、——ヘーゲルを解放して眞にヘーゲルたらしめたのは却つて唯物論者マルクスであつた。このことは次第に明瞭にされるであらう。然るに、いまヘーゲルの辯證法が有機體説的なものであるとするならば、そこには兩者をして聯關せしめ得るところの何等か共通なるものが存在すべきであらう。かかるものこそ實にかの「具體的普遍」(das Konkrete-Allgemeine)である。このものは辯證法に於ては、最初に掲げたかの辯證法の三つの契機のうち特に「思辨的なるもの」に屬する。ところでこの思辨的なるものは單にヘーゲルにのみ特有のものではなく、寧ろあらゆるドイツ思辨哲學に、従つてシェリングにも共有のものである。それは既にカントによつて所謂綜合的普遍(das Synthetisch-Allgemeine)として發見された。それ故

にヘーゲル自身もカントを批評して云ふ、「判斷力批判は、カントがそこに於てイデーの表象、いな思想を言ひ表はしたといふ、著しいものをもつてゐる。直觀的悟性、內的合目的性、等の表象は、同時にそのもの自身に於て具體的として考へられた、普遍である。従つてこれらの表象に於てひとりカントの哲學は思辨的としてみづからを示す*」カントが夙に有機體に結びつけたところの具體的普遍的なるもの、ヘーゲルの謂ふ思辨的なるものは、まことに有機體説の主なる思想内容である。具體的普遍にあつては、一切の特殊が一の完了した、統一ある全體の中で一義的な、必然的な位置を保つ。このとき各の部分は全體を要求し且つ部分部分を互に要求する。それと共に全體はまた部分を要求し且つ各の部分をして互に要求せしめる。如何なる部分も全體によつて規定されて、全體の意味を現はさぬものとはない。カントは斯くの如き構成を有機體に於て見、ドイツ歴史學派の有機體説はそれを歴史的存在一般のうちに見た。このやうにして思辨的なるもの、具體的普遍は辯證法のみに固有なるものではないのである。しかるに奇妙にも、從來、哲學者の側から辯證法が説かれるとき、殆どすべての場合、具體的普遍の論理のみが、少くともそれを中心として、論ぜられてゐる。人々はヘーゲルの論理學を全くこの意味に解釋して怪しまなかつた。*かく解釋したのは、ヘーゲルの辯證法がその觀念論的前提によつてそこへ誘惑し

たのであつたばかりでなく、我々は同時にそこに觀念論的哲學者たちの辯證法に對する認識の制限を見ることが出来る。辯證法に於ける辯證的なものがそこに於て最も顯はであるのでないといふことは、具體的普遍の把握はそれ自身として辯證法的であるを要しない、と見えることによつても明白であらう。ひとは具體的普遍の認識に對して特に「理解」といふ術語を育成した。理解の理論としての「解釋學」はドイツ歴史學派の有機體説の内部に於て著しい生長を遂げた。理解の根本命題は、「個々のものは全體のうちで、そして全體は個々のものから、理解される」、といふことである。それ故にただ具體的普遍の概念が單純に辯證法の特質を形造るのではなく、却つてこのものの生成過程のうちにそれが現はれるのである。即ち辯證法にあつては、具體物は辯證的論理的に、換言すれば、否定の「媒介」を通じて、反對物への轉化の過程を通じて生成し、従つて優越な意味に於て思辨的なものである。これに反して有機體説の場合では、具體物は普遍と特殊との各のときに於て全く個性的な結合であり、藝術的天才の創造の場合と類似して、純粹に連續的な、謂はば無意識からの生成をもち、従つて特に天才的なもの、優越な意味に於て藝術的なものである。有機的具體物は直接的なものである。辯證的具體物と雖も、もとより具體物としては、かかるものである、けだし、「この結果はそれ自ら單純な直接性である。な

ぜならそれは、自己自身のうちに安らひ、對立者を傍らに持ち來しそしてそれをそこに置いておくのではなく、却つてそれと和解してゐるところの、自覺された自由である。^{***}」然しながら、ヘーゲルの云つた如く、「物はその目的に於て盡されるのでなくて、却つてその遂行に於て盡される、また結果は現實的な全體でなくて、却つてそれはその生成と一緒にして斯かるものである。」かくて辯證法に於ける辯證的なものは依然としてかの矛盾による發展であり、媒介による自己止揚である。それにも拘らず、ヘーゲルの體系にあつてはこのやうな辯證的なものが絶えず抑壓され、束縛され、かくて有機體説の傾向は著しくなつてゐる。

* Encyclopädie § 55.

** 例へばラスクはヘーゲルの論理學をもつて直觀的悟性の論理學となし、それを流出的論理學 (die emanatistische Logik) と呼んでゐる。マックス・ウェーバーその他の人はこれに従つてゐる。しかし斯く特性付けることによつては、ヘーゲルの辯證法に於ける思辨的なもののみが表はされて、それに於ける「辯證的なもの」、それ故にそれが運動論理學 (Bewegungslogik) である所以のものが見失はれてしまふ。後述のことが主要事なのである、このものこそまさに純粹に救はるべきである。

*** Phänomenologie des Geistes, Vorrede.

二

全體の所與性といふことは有機體説の最も重要な構成要素のひとつであつた。しかるにこのことは、全體が自己完了的性質のものであるといふことと密接に關聯する。ヘーゲルにあつては幾重もの理由からして全體は與へられてあるものであつた。それは宗教的體驗によつて與へられた全體的なる神であつた。彼は彼の哲學體系の初めに序して云ふ、「哲學はいかにもその對象を先づ宗教と共通にもつてゐる。兩者は眞理をその對象にもつ、そしてしかも、——神が眞理であり、彼ひとり眞理である、といふ——最高の意味に於てである。」ここに謂はれた神は言ふまでもなく汎神論の神である。しかも神は直接的なる自己同一にとどまることなく、世界過程を通して發展するが、かく發展することによつて再び自己みづからに還り來る。全體の過程は神の自己發展もしくは自己展開として自己完結的である。神はもちろん自己を疎外し、二重化しはするが、しかしそれはまさに、「己れ自身を見出し得んがためであり、己れ自身に來り得んがためである。」發展は、その終末と端初とが同一なる、自己封鎖的運動である。もし比喩を用ゐるの危険を恐れないならば、ヘーゲルにあつて發展は、流れる河の如きものでなくて、むしろ噴泉の

如きものであらう。自己から出て行く運動は自己へ戻つて来る運動であり、全體の立場からすれば、凡ては永遠の現在である。發展はかの現在、アリストテレス的な「現在性」(παρουσία)の表現にほかならないのである。ヘーゲルが彼の『エンチクロペディ』をアリストテレスの『メタフジカ』に於ける神の永遠なる生についての最も美しき言葉をもつて結んだのは偶然でないであらう。このやうに發展の意味が現在性であるとき、發展に於てそれが連續的(συνεχής)であるといふことに重心が落ち、それが自己完結的、即ち τελειωτικός 的であるといふことが求められるであらう。實際、ヘーゲルに於ては、矛盾と變化とのうちにつねに持續する統一的な量が求められる、發展と外化は到る處自己のうちへ曲折還されてゐるのである。かくて發展を發展たらしめる根源的な力、絶ゆることなく自己を喰ひ破つてゆく原始的なる勢力は、彼に於て、謂はば馴らされ、鎮められてゐる。發展のもつ上述の如き傾向に應じて、ヘーゲルの辯證法的體系は「層」の組織よりも、むしろ「構造」の組立を有するやうに我々に見える。このやうにして、彼の體系は、もとより辯證法的構成を具へながら、有機體説の性格をおのづから帶びて來るのである。そしてこの性格は、その汎神論的前提の故に、彼の辯證法がいゆる流出的論理の特性を擔つてゐることによつて、愈著しくされるであらう。流出性は、辯證法を一般に形而上學として排撃する

者の考へる如く、あらゆる辯證法の内在的本質に屬するのでなく、却つてそれは恰も有機體說的論理の構成にとつてこそ適しきものであるであらう。——私は更に進まう。保存といふことは有機體說のひとつの構成要素であつた。ところで我々はまた保存の概念がヘーゲルにあつて絶對的な意味をもつてゐるのを見る。彼は云ふ、「哲學の歴史の全體は一のそれ自身に於て必然的な齊合的な進行である、この進行たるやそれ自身に於て、その理念によつて規定されてゐるが故に、合理性的である。……第二の規定は、各の哲學は必然的であつたしまたなほ必然的であり、それ故に如何なる哲學も沒落し終ることなく、却つて凡ては一の全體の契機として肯定的に哲學のうちに保存されてゐる。」もちろん歴史に現はれた外的現象は、單なる外的現象としては、アテネも、カルタゴも、永遠の都ローマも、凡て沒落したであらう。けれどもそれらの擔ふ理念的内容、從つて謂はばその「哲學的なもの」（なぜなら各の哲學は、ヘーゲルによると、その時代の實體的なるものの知識であるから）、は悉く沒落から救はれて、絶對者のうちに永遠の現在に於て保存されるのである。——アウグスチヌスは記憶に關係させて永遠を説いてゐる。——「この現在に於ける各の點は成つたものである。それが在つたところのもの、それが如何に成つたかといふこと、は過ぎ去つてしまつてゐる、しかしその過去は觀念的に (ideell) そのう

ちにある」^{*}、とドロイセンは語る。一切の過去は觀念的に保存される、この保存の場所とも云ふべきは絶対的なイデーである、そして絶対的なイデーにとつては過去の凡ては現在的につねに在る。絶対的な保存を可能にするところのものはまさに絶対的觀念論である。否、かかる限り無き保存、極り無き肯定こそまことに汎神論の要求するところのものである。蓋し、神の攝理が限なく現實に實現されてをり、それ故に歴史の一切が肯定され、保存されるといふことは汎神論の根本の關心である。^{**}かくてヘーゲルの辯證法に於てはその辯證的なものの活動は制限され、少くとも和らげられざるを得なかつたのであつた。否定的なるものはただ「理性の狡智」(die List der Vernunft)の意味にまでおとしめられるに到つた。

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

** 拙著、『唯物史觀と現代の意識』一三七—一三八頁〔本卷一三九—一四〇頁〕参照。なほこの一節についてはこの書の最後の論文〔本卷「ヘーゲルとマルクス」〕の全體を參看されることを希望する。

まことに我々は屢ヘーゲルが有機體説の言葉をもつて語つてゐるのを聞く。「有機的」、「有機的統一」などいふ語は彼の書物の種々なる箇所に見出される。このやうにして或る者はヘーゲルに於けるヘーゲル的なものが辯證法であることを忘れて、有機體思想をもつて彼の哲

學の根本概念と見做すまでに立ち到つてゐる。^{*} いづれにせよ、ヘーゲル自身がこのやうな解釋を誘發すべきものをもつてゐることは疑ふことが出來ぬであらう。數多くの中から一二の例を引いておかう。「植物の芽——この感性的に存在する概念——はその發展をそれと同様な存在をもつて、種子の生産をもつて閉ぢる。……この端初と終末とが一に結び合ふこと、この概念がその實現に於て自己自身に來ることは、しかるに、精神に於て、單に生けるものに於てよりもなほ一層完成された姿をもつて現はれる、けだし、後のものにあつては生産された種子は、このものがそれから生産されたところのものと同一でないに反して、自己を認識する精神に於ては生産されたものは生産するものと一の同一のものである。^{**}」有機體思想は既に彼の初期の著作のひとつ、『自然法の學問的な取扱方について』といふ論文の中で完全に展開されてをり、有機的自然の領域から歴史の領域へ、特に民族と個人との關係へ適用された。單に自然ばかりでなく、歴史に於ける人類の生活もまたひとつの生ける、絶えざる發展のうちにあるところの、有機的統一を現はす、そこでは個々のものは全體の發展と生命とに於けるひとつの「契機」に過ぎず、そしてただこの聯關に於ける項としてのみ眞理性と意味とを獲得する。この見方はヘーゲルの歴史哲學を支配してゐるものであり、殊に哲學史の考察に於て最も著しい。「哲學の部分の各はひとつの哲學

的全體であり、自己みづからに閉ぢ込められた圓である。けれども哲學のイデーはそこではひとつの特殊な規定性もしくは契機に於てある。個々の圓は、それがみづからに於て全體性であるの故をもつて、その契機の制限をまた破り、次の圈を建てる。全體は從つて諸圓の圓としてみづからを表はし、その各はひとつの必然的な契機であり、かくてそれらの固有なる諸契機の體系が全體のイデーを形造り、このものは同様に各の個々のものに於て現はれる。^{***}「ここに有機體説は恐らく最も完全な相に於て表現されてゐるであらう。事實、ヘーゲルの體系にあつて全體の存在は一の完結した統一態であり、その諸の特殊態は純粹に従屬的な諸の完結した統一態から成つてゐる。この體系の全體はもとより、そのいづれの部分に於ても、我々のかの An sich—Für sich—An und für sich の各完結した統一態につねに出會ふのである。私はいまひとつの引用を重ねよう。「これら諸の特殊な固有性はかの一般的な固有性即ち民族の特殊な原理から理解すべきであり、また逆に歴史のうちに存する詳細な事實から特殊性のかの一般者を見付け出すべきである。一定の特殊性が實際ひとつの民族の固有なる原理を形造るといふこと、これは經驗的に受け容れられそして歴史的な仕方で證明されねばならぬところの方面である。このことをなすことは、單に熟練した抽象ばかりでなく、また既にイデーとの親密な知合を前提する。^{***}」宗教、政治、

道徳、法律などは民族精神から理解さるべきであり、そして逆に民族精神はそれら個々の形態から理解さるべきである、と言ふ。かく語るヘーゲルの言葉は、我々はそれを彼に於てよりもドイツ歴史學派の人々に於て期待すべき筈のものであつたのである。まことにそこでは辯證法の聲は黙して、有機體説が、そして解釋學がひとり語つてゐるのである。

* 例へば、O. Engel, Der Einfluss Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines. に於ては、有機體並びに有機的發展の概念がヘーゲルの全哲學を支配するところの本來の中心概念であると説かれ、その上で彼とテーヌとの比較が行はれてゐる。テーヌが辯證論者でなかつたことは言ふまでもない。

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

*** Encyclopädie § 15.

**** Philosophie der Geschichte, Reclam-Ausgabe, S. 107.

有機體説はドイツ歴史學派のものである。ヘーゲルにあつて全體は體系として先驗的に構成されたに對して、この學派はかかる構成を排斥しようとする。またこの學派はヘーゲルに於てあまりに支配的であつた「普遍者への情熱」に打ち勝つて、個性的なものに目をとどめる。このとき

考へられた個性は勿論單なる特殊ではなくして、普遍と特殊との結合である。「世界は何等體系でなく、却つて歴史である」、とフリードリッヒ・シュレーゲルは云ふ。全體は概念的體系としてでなく、直接的なるもの、直觀的なものとしてある。それだからこの學派に於ける發展理念はヘーゲルのそれよりも却つてシェリングのそれに一層多くの親縁をもつてゐる。シェリングの汎神論は自然的な、審美的な、従つて感性的な性質を擔つてゐるからである。普遍と特殊との有機的統一態としての個性の理解の問題は、もはや辯證法を要求することなく、却つてかの「解釋學」(Hermeneutik)の發達を促進させた。解釋學は特にシュライエルマッハーの影響のもとにドイツ歴史學派の人々によつて目覺しい形態を採るに到つた。このやうにして、全體は直接的なもの、従つて經驗的研究によつて近づき得るものである、といふことがこの學派の活動の基礎となしてゐる。かかる全體として、從來の歴史哲學の根本思想のひとつに屬してゐた「人類の理念」は、そこでは次第に影が薄れていつた。蓋し人類の理念は、歴史の形而上學の他の一切の概念と同じやうに、宗教的體驗に根差したものの、神學的起源のものであつて、それから切り離されては勢ひ枯死せざるを得ない*。人類の理念に一層具體的な「民族精神」の概念が代つた。けれども經驗的實證的研究が進むにつれてこの概念のなほ形而上學的なものであることが見出され、人々は

それを種々なる文化形態の有機的な構造聯關の概念に解消した。然しながら同時に斯くの如き構造聯關を有機的に統一するところの實在的な全體に對する信仰は追々に薄らぎ、弱められていった。有機體説はかくて單なる「構造聯關」の概念となつて、或ひはまた「理解」、從つて解釋學の概念となつて、ドイツ歴史學派からその現代の後繼者たるデイルタイに傳へられたのである。デイルタイはもはや人類または民族精神などについて知らうと欲しない。彼の中心概念たる生または人間は斯くの如きものの性質をもたぬ。唯物論者マルクスこそ却つてかの人類の理念を現實的に確保した。「古き唯物論の立場はブルジョア的社會であり、新しきその立場は人間の社會若くは社會的人類である」、と彼は云ふ。^{***}神學的形而上學的實體としての人類の概念は排棄されて、「社會的人類」(die gesellschaftliche Menschheit)といふ現實的な全體性の理念は現實的に打ち建てられる。そしてこのことは實に歴史に於ける階級闘爭の過程の辯證法的把握によつて可能にされたのである。

* W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 98 ff. 參照。

** Die Thesen über Feuerbach, 10.

私は更に進んで、ヘーゲルの辯證法並びにドイツ歴史學派の有機體説に共通なる制限について

論すべき場合となつた。けれどもそれについては既に他の場合に比較的詳細に述べておいたから、今はただそれについて一言を費すにとどめよう*。二つの觀念論の形態に共通なのは、それらが等しく觀想的性格を擔ふといふことである。然るにこのことはまさに發展といふことに對して致命的な制限を加へる。ヘーゲルも、歴史學派の人々も、私が存在の歴史性の二つの契機として分析し出したもののうち、生の歴史性については完全に理解するが、歴史の生命性に關しては殆ど全くこれを把握し得ないのである。従つて彼等は恰も現代こそ發展として、歴史として把握さるべきであるといふことを認識しない、現代はむしろ終結的なもの、完了した統一體、それ故に何等か永遠なるものの如くに見做される。かくて發展は、それが最も發展的なるものとして理解さるべきところのものを發展して理解しないのであるから、自殺することとなる。このやうな缺陷はドイツ歴史學派の崩壞過程に於けるひとつの現象として、主として經濟學の範圍内に現はれたところの、歴史發展の段階説に於て著しく顯はにされてゐるであらう。それについてはマルクスが既に十分決定的な批評を下してゐる、「いはゆる歴史的發展なるものは、一般に、最後の形態が過去の諸形態をば自己に對する段階と見做し、それらをつねに一面的に理解するといふことに基づいてゐる、なぜそのやうな見方が生ずるかといへば、最後の形態は、稀に且つ全く限定さ

れた諸條件の下においてしか、自分自身を批判することが出来ないから、——もちろんここでは、それ自身が崩壊期として現はれるやうな、さういふ歴史的時代について云つてゐるのではないが。」「歴史的發展の段階説は、從來の發展の最後の形態たる自己みづからの屬する時代を批判し得ることなく、却つてこれを究極的なもの、一切の過去の發展のテロス、永久に持續するものと直接に考へ、過去のあらゆる時代をこの究極的なテロスに到達するための單なる階梯と見做し、それらをただこのものの見地からのみ全く一面的に把握する。かくして例へば、「凡ての歴史的差異を混同し、凡ての社會形態のうちに市民的形態を見るところの、經濟學者の様式」が生れるのである。我々はまさに同様の言葉をもつてコントの三段階説を批評することが出来るであらう。——ここにひとは段階説が二重の意味に於て自己否定に終るのを見る。先づ歴史の概念を破壊することによつて。なぜなら、それは過去の諸形態を偏に自己に引寄せて解釋し、凡てを一樣に自らの色をもつて塗ることによつて、其々の具へる特殊性を抹殺する、しかるに特殊性の概念なくしては一般に歴史の概念はあり得ない。次に發展の概念を破壊することによつて。なぜなら、それはいかにも過去のうちに發展を認めはするが、現在そのものを發展の過程にあるものとして理解することを知らない、しかるに發展として把握さるべきものは特に現在であるべき筈

であるからである。ところがマルクスの注意した如く、崩壊期として現われる一定の歴史的時代は自己批判をすることが出来るし、またせざるを得ない。資本主義社會の崩壊期たる現代にあつて、かかる全面的なる批判をなすものは、現代に於ける批判的階級たる、實踐的なプロレタリアートである。この階級の批判の武器たるマルクス主義は辯證法的唯物論を中心思想とする。唯物辯證法は、辯證法として、如何なる性質のものであらうか。

* ヘーゲルについては、『唯物史觀と現代の意識』〔本卷「ヘーゲルとマルクス」〕の中で、ドイツ歴史學派については、前掲『理論 歴史 政策』〔本卷收録〕の中で述べておいた。

* * 宮川實氏譯、『經濟學批判』、序説、四七、四八頁、參照。

三

我々は辯證法がヘーゲルにあつて、その觀念論的前提のために、到る處「辯證的なもの」の活動を拘束され、抑壓されてゐるのを見て來た。ここに觀念辯證法は、自己自身の基礎たる「辯證的なもの」と矛盾するに到り、必然的に唯物辯證法へと轉化する。このやうにしてマルクスは考へた、「辯證法は彼にあつて逆立ちしてゐる。我々は、神祕的な外皮の中に合理的な核心を

發見するため、これを顛倒しなければならぬ。」唯物辯證法によつて、辯證法に於ける「合理的な核心」、即ち辯證的なものは發揮されることが出来る、と考へられた。

唯物辯證法と觀念辯證法との差異が、一は唯物論の基礎をもち他は觀念論を根柢とするにあるといふことは、固より明白である。マルクスは云ふ、「私の辯證的方法是、根本において、ヘーゲルのそれと啻に異なるばかりでなく、むしろその正反對のものである。ヘーゲルにとつては、彼が觀念の名のもとに一の獨立せる主體にまで轉化したところのかの思惟過程は、現實的なものの創造主であり、現實的なものはただこの思惟過程の外的現象をなすに過ぎない、私にあつては、これに反し、觀念的なものは、人間の頭腦で轉化され翻譯されてゐる物質的なものに外ならぬ。」かくて、わが國に於ても、從來、觀念辯證法と唯物辯證法との對立を論ずる者は、殆ど悉く觀念論と唯物論といふ一般的な哲學的な立場の相違を問題にしてゐる。このことにもちろん誤謬があるのでない。しかしながら、若し人々にしてただそのことに「辯證法の理論」の問題が盡きると思ふならば、そこには少くとも理論上の不足のあるといふことが注意されねばならぬ。辯證法は單なる論理ではなくて、それは同時に現實の内在的な形式、現實そのものの「魂」である。果してさうであるならば、ここに謂ふ現實が如何に在るか、換言すれば、それが觀念論的に

若くは唯物論的に把握されるに應じて、辯證法そのものの全體の構成のうちに內在的に著しい差異が現はれねばならぬであらう。唯物論と觀念論との對立は、二つの辯證法の謂はば單に論理的、前提を規定するばかりでなく、それらの辯證法の理論的構成の全體の中に反映すべき筈である。いはゆる形式論理學に於ては、一の同一の思惟法則が、みづからはつねに自己同一にとどまりながら、相異なる種々の對象の上に、(ess.)適用されると見做されることが出来る。けれども辯證法にとつてはこのことは不可能にされてゐる。それは對象からの、(aus)思惟であり、對象の内的な自己運動の形式であるからである。それにも拘らずこの事情は辯證法の敘述者たちによつていまだ明確に意識されてゐない。ひとびとは唯物論の觀念論に對する哲學的立場の相違を論じはするが、唯物辯證法の理論そのものを説明するに當つては、絶えずヘーゲルに單純によりかかつてゐる。この方面の權威と見做されてゐるデボーリンの如きもなほこの範圍を出でないのである。このやうなやり方が如何に危険であるかは、私の右の研究によつて多少とも明瞭にされたであらう。ヘーゲルの辯證法は有機體說への傾向を具へてゐる。有機體說の克服は唯物辯證法によつて如何になされてゐるであらうか。この問に對する答は既に上の敘述から明瞭であらうが、なほ以下に簡單に記しておかう。――

一、辯證法的發展に於けるかの飛躍の、非連續性の契機はここでは最も積極的に承認されてゐる。レーニンは、辯證法のみが「凡ての實在せるものの自己運動の理解に對する鍵を提供する、そのみが、飛躍の、連續における斷絶の、反對物への轉化の、古きものの廢滅と新たなるものの發生との、理解に對する鍵を提供する」と記す。辯證法の本質に對する斯くの如き洞見は、現代そのものを過渡として知らざるを得ぬ。實踐的な、批判的な階級にとつては、曇りなく維持されることが出来る。

二、辯證法の構造に於てそこでは統一の方面よりも矛盾の方面に重心がおかれる。矛盾が發展の推進力であるからである。再びレーニンは記す、「對立物の統一（合一、同一性、作用平衡）は、條件的であり、一時的、過渡的、相對的である。相互に排斥する對立物の鬭争は、發展が、運動が絶對的であるやうに、絶對的である。」マルクスは云ふ、「我々は生産諸力の増長の、社會的諸關係の破滅の、諸觀念の形成の絶えざる運動の唯中に生活する。運動からの抽象のみが不動である——*mors immortalis*。」ヘーゲルが辯證法に於けるヘラクリット主義的なものをアリストテレス主義へ轉化しようとするに反して、マルクス主義は前者のうちに固執する。事物の見せかけの分離と獨立とは消え失せ、生成の過程に於けるそれらの結合に場所を讓る。けれどもマ

ルクス主義は單なる流轉説ではない。絶對的な流動主義がまたそれ自身ひとつの永遠主義であることは、近くはベルグソンがその例を示すであらう。矛盾と轉化との辯證法的なる運動についての意識はひとつの實踐的なる意識としてのみ現實的である。そして實踐的なる意識にとつてのみ時間の諸契機は現實的であることが出来る。

三、ヘーゲルの觀念的辯證法では保存といふことが絶對的であつた。そのことは彼の哲學の根本命題、「現實的なるものは理性的である」、のうちに表現されてゐる。そこでマルクスも述べてゐる、「辯證法は、その神祕化された形態においては、ドイツの流行となつた、それは現存事物を聖化するかに思へたからである。」これとは著しい對立に於て、唯物辯證法は保存と共に破壊を、むしろかの *Aufhebung* に於ける特に否定の契機を重んずる。そこでマルクスはいま掲げた言葉に續けて云ふ、「しかるにその合理的な姿においては、辯證法は、ブルジョアジー及びその空論的代辯者たちにとつて、一の苦悶であり恐怖である。なぜなれば辯證法は、現存事物の肯定的理解のうちに、同時にまたその否定の、その必然的没落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流において、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり革命的であるから。」更にエンゲルスを見よ。「一切の現實的

なるものの合理性に關する命題は、ヘーゲルの思惟方法のあらゆる規則に従つて、他の命題に自己を解消する、即ち、存立する凡てのものは没落するに値する。」「ヘーゲルの命題はヘーゲルの辯證法そのものによつてその反對へと回轉する。人間歴史の領域に於て現實的な一切のものは、時と共に非理性的となる、それ故に既にその規定に於て非理性的であり、元々から非合理性を負はされてゐる。」まことにこれらの言葉に於て、觀念辯證法と唯物辯證法との間の對立、一から他への推移は明白に語られてゐる。

四、ヘーゲルにとつて、彼は觀念論者だから、辯證法的發展の全體の體系は先驗的に與へられてゐる。「そこでは思惟が獨立でありそしてかくして自己のために彼の對象そのものを生産しそして賦與するところの立場に身をおくといふことは、これ、思惟の自由なる活動である。」哲學の出發點は直觀的悟性としての神である。これに反して、唯物辯證法にとつて基點となるものは經驗的に確め得る諸事實である。ここでは「文化そのものを對象とする批判が、意識の何等かの形態あるひは何等かの結果をその基礎となし得ざることは、おのづから明かである。即ち、觀念ではなく、ただ外的現象のみが、かかる批判のため出發點として役立ち得る。」現實の經驗の上に立脚してゐる限り、マルクス主義辯證法は永遠の未來にわたつて完結せるところの全體系を與

へられたものとしてもつことが出来ぬ。そしてまたその必要もないのである。ヘーゲルの汎神論的體系にとつては、世界の全過程を神が自己から出て自己に還り来る過程として示すことが最大の關心事であらう。従つて彼の體系は全體としてかかる即自、對自、即自對自の三位一體をなし、三位一體の構造はこの全體のうちに到る處含まれてゐる。しかるに實踐的唯物論にとつては、まさしく現代の現實が問題であり、最緊要事である。歴史とはこのとき現代を意味する。そこでは、現代を辯證法的に把握することが最大の課題であつて、過去、現在、未來の一切を包む永遠なる、完結的な體系の敘述が要求されてゐるのではない。かく云へばひとは、マルクス主義辯證法に於ても、原始共產體が階級對立の社會に推移し、そしてこのものが更に共產主義社會によつて止揚されると見做され、このことはヘーゲルに於けるが如き自己完了的な體系をなすものであり、恰も神が自己から出て自己へ復歸するのと趣を同じくするではないか、と云つて反對するかも知れない。斯くの如き非難に對しては、レーニンが既に『人民の友とは何ぞや』の中で答へてゐる。ヘーゲルによれば、三位一體の辯證法的法則に従ふイデーの發展が現實の發展を規定する。若し現實にしてそれに従はないならば現實はそれだけ罰せらるべきである。かかる場合には、何等かのものはそれが三位一體的に示されるならば、それは不可抗論的であらう。これとは違つて、マ

ルクスは現代社會の事實の忠實な分析から出發する。そして若しその研究の結果、事物が三位一體の辯證法的構成を現はしたからといつて何の罪がマルクスにあらう。マルクスは三位一體の論理によつて將來の共產主義社會を構成したのではない。却つて彼は現代の資本家社會の科學的研究そのものによつて、それが必然的に共產主義社會に轉化してゆくことを闡明したのである。從つてユートピア社會主義者が最も雄辯に語り初めるところでは、マルクスは最も一般的な示唆を與へるにとどめてゐる。そのみならず、マルクスは來るべき共產主義社會の到達と共に人類の發展は完結すると考へたのではなく、却つてそこで人類の「前史」が終つて新しい歴史が始ると見做してゐる。來るべき共產主義社會は今の階級對立の社會を止揚する次の、高次の發展形態であつて、究極的な全體を意味しない。そしてしかも我々は「その先は如何なるのか」と問ふことを要しないのである。實踐的唯物論にとつては何よりも現代そのものの把握と克服とが肝要である。それだからレーニンは、人類歴史の發展一般の研究の方向にマルクス主義を進行させるよりも、むしろ現代社會の發展の現段階、革命の實踐が當面する現在の段階の測定、分析にその研究の中心をおいた。否、彼の最も偉大なる功績のひとつは、彼が「實踐の辯證法」を打ち建てたことである。いはゆる組織の問題の理論的辯證法的構成の解明は彼によつて模範的に行はれた。こ

のやうにしてヘーゲルでは現實的な意味をもつべき理由があつたところの辯證法の三位一體的體系は、マルクス主義にとつてはそれが何等主要事ではないのである。

五、かくてヘーゲルの辯證法が「閉ぢられた」體系であるに反して、マルクスの辯證法は「開かれた」體系を成す。ヘーゲルに於て發展は永遠なる現在性の表現であつた。しかるにマルクス主義は現實的に未來を保證する發展概念を所有する。ひとはヘーゲルに於てその永遠の絶對的な觀照に魅せられるであらう。そこでは辯證法的必然性の認識は事物をそのままに肯定し承認することである。しかるにマルクス主義にあつては事物の辯證法的必然性の把握は我々の實踐の地盤である。觀想的と實踐的とは二つの辯證法の性格を區別する最も包括的な表現のひとつである。マルクス主義者は云ふ、「我々の學説は決してドグマではなく、むしろ行動への案内である。」

——(一九二八・一一)——

唯物論とその現實形態

——批判の批判——

—

理論もまた歴史的生産物である。一定の理論は、下に於ては、その時代の存在によつて規定され、上に於ては、その時代の理論的意識によつて制約されてゐる。この後のものを私はこれまで屢「公共圏」の名をもつて呼んで來た。理論と雖も一箇のロビンソンではなく、却つて社會的な存在である。それが孕まれ、産まれ、育てられるに當つて、それは、與へられたものとして見出す他の種々なるイデオロギーに對して必然的に何等かの關係に入り込む。かくてのみ理論は現實的になり得るばかりでなく、そこに初めて他に理解され得るものとなることが出来る。そのことなしには理論は説得力はもとより、衝擊力をもち得ない。私のいま「下に於ける」及び「上に於ける」理論の歴史的規定性と云つたものについては、既にエンゲルスが述べてゐる。彼は『オイ

ケン・デューリング氏の科學の變革』の序説を次の言葉をもつて始めた。「近代社會主義は、その内容からすれば先づ、一方では近代社會のうちに支配せるところの、所有者と無所有者、賃勞働者とブルジョアなる階級對立、他方では生産のうちに支配せるところの無政府狀態、の直觀の產物である。然るにその理論的形式からすれば、それは最初は、十八世紀の偉大なフランスの啓蒙主義者たちによつて樹てられた諸原理の、一層徹底した、いはゆる一層首尾一貫したる繼續として現はれたのである。凡ての新しい理論と同様に、近代社會主義も、よしいかにその根は經濟的事實の中に横はつてゐようと、先づそこに見出された思想材料に結びつかねばならなかつた*。」さてこの事情が我々に要求するところは斯うである。一定の理論を、その現實の土臺からこれを闡明しようとする場合は言ふまでもなく、これを理論として理解しようとするに際してもなほ、その歴史的特殊性を通じてこれを捕へなければならぬ。もしさうしないならば、その理論に於ける現實的なもの、その活動力、戰鬭力、支配力は失はれてしまふ。或ひは斯うである。理論は、殊に自己を戰鬭的唯物論として規定する戰鬭的なマルクス主義の理論は、その形成、展開、發展にあたつて、自己の向ふべきフロントをもつてゐる。従つてこのフロントの特殊性を考へるのなければ、その理論のエネルギーを擱むことは出來ないのである。このことをレーニ

ンは明かに理解してゐた。彼は云つてゐる。「フオイエルバッハは下半身は唯物論者であり、上半身は觀念論者であつた。同様のことは或る程度ではまたビュヒナー、フォクト、モレシヨット及びデューリングについても言ふことが出来る、本質的な相違は、凡てこれらの哲學者たちがフオイエルバッハに比較しては、こびとであり、憐むべきいかものしであつたことである。フオイエルバッハから生長し、これらのいかものしとの鬭争のうちに成熟したマルクスとエンゲルスとは、當然、唯物論の哲學を上部に向つて竣工することに、言ひ換へれば、唯物論的認識論ではなく唯物史觀に、最大の注意を向けた。これがためにマルクスとエンゲルスとは彼等の著作に於て辯證法的唯物論よりも辯證法的唯物論を強調し、史的唯物論よりも史的唯物論を主張した。^{***}」これに反して、レーニン自身がその著書『唯物論と經驗批判論』に於て戰つたロシアのマツハ主義者たちはどうであつたか。ボグダーノフ及びその一味は、「逆になつたロシアのビュヒナー及びデューリング」である。すなはち「彼等は上半身は唯物論者であるかも知れないが、下半身に於ては混亂せる觀念論から脱することを理解してゐない。^{***}」我々は恰もまたこの情勢がレーニンの右の書物の特殊性を規定してゐるのを認めざるを得ない。レーニンに倣つて言へば、そこでは辯證法的唯物論よりも辯證法的唯物論が強調され、史的唯物論よりも史的唯物論が主張

されてゐる。それ故にそこに於てレーニンが或る意味ではマルクスからフォイエルバッハへ還つてゐる——或ひはむしろ一方ではフォイエルバッハ他方ではマルクス及びエンゲルスの上に差異をおかず却つて同一視してゐる——のを見出すにしても、我々は驚くべきでなく、當然のこととすべきである。^{***}この特殊性は忘れられてはならぬ。

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

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

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

*** レーニンによるフォイエルバッハの甚だ高き評價についてはデボーリンも注意してゐる。この評價の仕方に關して彼は『マルクス主義の根本問題』に於けるブレハーノフと相違してゐた。そしてデボーリンにしたがへば、ブレハーノフも後にはその考へを變へて、レーニンの見方に近づいた。Deborin, Lenin der kämpfende Materialist, S. 13 Anmerkung. 参照。

かくの如き特殊性の重視——はまさに辯證法的思维の特性を形造るものでなければならぬ。もとより特殊は單に特殊としてでなく、普遍をその中に含むことによつてのみ現實的に特殊となる。普遍が特殊を自己の契機とすることによつて初めて具體的な普遍になるのと同様である。

「マルクス主義は、——とデボーリンは云ふ、——特殊なる特性の契機にいつも重大な意義を置き、これによつて斯かる特性を普遍と法則性とに調和せしめる。レーニンは特性および普通の辯證法、その内的聯絡、ならびにその區別及び對立性を、完全に理解してゐた。辯證法を、辯證法そのものから出て來る特質に於て取扱ふこの能力は、我々の見るところによれば、一箇の理論家及び實際家としてのレーニンの威力の源泉である。他のマルクス主義者は、社會的生活の種々なる問題に對し、社會的生活の發展法則に關するマルクスの學說をただそのままに借り來れる千篇一律の論を繰り返へしてゐるに反し、レーニンは普遍的な法則性の認識の上に立脚しつつ、つねに一定の時代の、一つの階段または一つの時期の、諸現象の特質を觀察し、且つこれによつて、現象の鎖におけるかの最も重要な特殊の環——それは與へられたる諸事情の下においては普遍的、本質的な一契機であり普遍そのものを表現するところのもの——を把握することを知つてゐた。そこで特殊は辯證法的に普遍となり、普遍はまた特殊となる。かくてレーニンは、抽象的な眞理の土臺に固執する件のマルクス主義者と反對に、一箇の具體的な眞理の基礎を作ることを知つてゐた*。惟ふにこの文章のうちに眞實の辯證家といはゆる公式主義者との相違、對立は明瞭に規定され、表現されてゐるであらう。公式主義者とは即ち「マルクスの學說をただそのままに借り

來れる千篇一律の論を繰り返へしてゐる」者、或ひは、「抽象的な眞理の土臺に固執するマルクス主義者」の謂である。彼等とはもとより、公式主義者として、眞理が何等か普遍的なものであることを理解してゐる。その限りに於て彼等は正しい。しかし同時に彼等はこの普遍を單に普遍として抽象的にこれを固定する。これが彼等の好んで用ゐるところの公式乃至定義である。換言すれば彼等の論理は形式論理にほかならない。しかるに普遍的なまたは包括的な定義は、まさにその普遍性即ちその抽象性の故に、特殊な個別の場合にとつては屢不十分である。そこで現實の個々の場合に、一定の公式若くは定義に合致しないものに出會ふとき、或ひはその形式的な適用乃至應用が不可能にされてゐるのを見出すとき、彼等公式主義者は直ちに異端呼ばはり、反動呼ばはりを始める。これ公式主義者が多くの場合宗派的分裂主義者である所以である。然しながら辯證家は、一般的な概念規定が條件的な且つ相對的な意義をもつてゐること、それは對象の全面的な聯關をその全發展に於て把握し得るものでないこと、を知つてゐる。「具體的な、歴史的な過程においては、『辯證法的な運動』においては、時とすると正に特殊なものが強く前面に現はれると同時に、他の場合にはそれが普遍の背後に引つこむ。何が與へられたる瞬間において本質的であり、何がこれに反して『偶然的』であるかを、各の個々の場合において指示することが、

具體的分析の職分である。^{*}」かくの如き具體的な分析はまた一定の理論の究明にあたつても要求されてゐる。なぜなら理論もまたそれ自身一箇の具體的な、歴史的な產物であるからである。

^{*} デボーリン、革命的辯證家としてのレーニン、『レーニンの辯證法』（河上博士譯）、第十六―十七頁。

^{**} 前掲書、第十九頁。

二

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

^{*} 佐伯峻平氏、『唯物辯證法と唯物史觀』（『マルクス主義講座』第拾壹卷、昭和三年十一月刊行）、參照。

私は佐伯氏の議論を整理しつつ進まう。氏の主張の根柢は、「全唯物論の一般的基礎命題としての哲學的唯物論と、唯物論哲學が各々の史的條件の下に採つて現はれた具體的理論體系とを區別すること」にある。我々はここに哲學的唯物論といふ語が極めて特殊な意味に用ゐられてゐることに

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

* Op. cit., S. 239.

それでは佐伯氏のいはゆる哲學的唯物論とは如何なるものであらうか。氏がかかるものとして掲げられるのは、實にエンゲルスの書物からの抜き書にほかならない。氏は引用する、「根源的

なるものは、精神であるかそれとも自然であるか。……この問が答へられる仕方の異なるにつれて、哲學者は二大陣營に分裂した。自然に對する精神の根源性を主張した人々は……觀念論の陣營を構成した。自然を根源的なものと見做した他の人々は、唯物論の種々なる學派に屬する。觀念論と唯物論なる兩つの言葉は根源的にはこれ以外のことを意味するものでない*。私は佐伯氏のために更にレーニンを引くことが出來よう。「我々は物からして感覺にそして思想に行くべきか。それとも思想からそして感覺から物に行くべきか。第一の、即ち唯物論の方向をエンゲルスはとつてゐる。第二の、即ち觀念論の方向をマッハがとつてゐる*。」

* Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie (Marxistische Bibliothek), S. 28.

** Op. cit., S. 23.

我々は右のエンゲルスの言葉のうちに、佐伯氏の謂ふ「最も抽象的な把握」に於ける、歴史上のありとあらゆる唯物論の通有する「一般的基礎命題」を認めてもよい。公式主義者佐伯氏の不幸は、この抽象性、この普遍性にのみ固執して、何等の特殊性をも見まいとするところにある。これとは反對に、レーニンはエンゲルスの當の定式を極めて重要視しながら、しかも同時にマル

クス主義的唯物論の特殊性を決して見逃してゐないのである。佐伯氏は私に抗論しつつ云ふ、「唯物論とは物質から意識を導出し若くは演繹すること以外の何ものでもない筈である。」また曰く、「思惟能力の内容をなすところの感覺、意識、觀念は、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。」斯く佐伯氏の表現される思想が、物質を第一次的なものとし、精神を第二次的なものとするといふエンゲルスの唯物論定式に適合してゐることは論ずるを俟たない。それは立派な唯物論である。しかし佐伯氏の不幸は、それがビュヒナー流の唯物論であつて、決してマルクス主義的唯物論でないところにある。レーニンは後者の特殊性を固持しつつ言つてゐる。「この見方は感覺を物質の運動から演繹し (ableiten) または物質の運動に還元する (reduzieren) ことに存するのではなく、却つてむしろ感覺が運動する物質の屬性 (Eigenschaft) のひとつとして認められるところに存する。この問題に於てエンゲルスはデイドウロと見解を共にし、そして彼は『俗學的』唯物論者達、就中フォクト、ビュヒナー及びモレシヨットから自分を區別してゐる、そのわけは實に彼等が恰も我々の腦髓は、肝臓が膽汁を分泌するとまさに同様に、思想を分泌するといふ見方に陥つたためである。」このやうに唯物論の範圍内に於けるマルクス主義的立場に重きを置いたレーニンは、その『唯物論と經驗批判論』の中で、佐伯氏の空想され

る如く、「一切の唯物論者を一切の觀念論者に對して、自己の側に自由に動員することが出来る」とは信じなかつた。却つて彼はただマルクス主義的な唯物論者、即ちデイドウロ、フォイエルバッハ、マルクス及びエンゲルスを自己の味方に引き入れてマツハ主義者たちと闘争したのである。

* Op. cit., S. 29.

思考方法の上に於けるレーニンと佐伯氏との間の相違は更に簡單には次のことから窺ひ知ることが出来る。佐伯氏は「哲學的唯物論」なる術語をレーニンから受取られたやうに見える。しかるに氏はこの語をレーニンの意味とは全く異つて用ゐられる。氏によれば、哲學的唯物論とは、凡ゆる唯物論を通じ、凡ゆる唯物論の根據をなす哲學的命題である。換言すれば、それは一切の唯物論が唯物論である所以のものである。分り易く言へば、それは恰もあらゆる馬が馬であつて牛でないことを規定し、そしてあらゆる馬に對して通用する馬の一般的概念の如きものである。形式論理學はこのやうな一般的概念の優越なるものを定義と名づけてゐる。佐伯氏が哲學的唯物論と呼ばれるものは實は唯物論の定義にほかならぬ。馬の定義と現實の馬とが等しくないやうに、唯物論の定義と具體的歴史的な唯物論とを區別することは、佐伯氏がその絶對の必要を叫ばれるまでもなく、何人もこれを行はねばならぬ。このときこの定義は「最も抽象的」であり、

形式的であり、従つて殆ど全く現實性を有しないからである。かくて佐伯氏の謂ふ哲學的唯物論の概念は現實の歴史に對して不生産的たらざるを得ない。しかしながら、レーニンはその哲學的唯物論の概念をこのやうに非現實的な、非歴史的なものとして、即ち形式的な定義として構成しなかつた。レーニンが哲學的唯物論といふとき、それは、佐伯氏の場合の如く、「各々の史的條件の下に現はれた具體的理論體系」としての唯物論から區別された非歴史的な定義を云つてゐるのでなく、却つてまさにマルクス主義的な、——この一定の史的條件のもとに現はれた具體的理論體系としての唯物論である。特に哲學的唯物論といはれるのは、史的唯物論若くは唯物史觀と區別するためである。即ちエンゲルスに倣つてレーニンの屢用ゐた言葉によれば、哲學的唯物論とは、「上部に向つての」唯物論に對して「下部に向つての」唯物論を謂ふのであつて、それ以外のものを意味するのではない。従つてレーニンの意味する哲學的唯物論は具體的な、歴史的な、マルクス主義的唯物論であり、またかくあらざるを得ないのである。

いま指摘した佐伯氏に於ける混亂に聯關するものとして、私は同氏の次の錯誤を挙げねばならぬ。マルクス主義唯物論の重要な特徴としてそれに「實踐」の契機の屬することは、今日周知の事柄である。然るに、實踐は、例へばそれが眞理の基準を意味するといふ如く、明かにまたマル

クス主義に於ける哲學的唯物論に屬する。それ故にレーニン^{*}は、その論文『カール・マルクス』に於けるマルクスの學說解説の第一の項たる「哲學的唯物論」の中で、この實踐の契機に説き及んでゐるばかりでなく、また、私の信ずるところでは、そこでは何よりも哲學的唯物論が問題にされてゐるところの『唯物論と經驗批判論』に於ても、マルクス主義唯物論の實踐的要素について屢力説してゐる。これに反し佐伯氏の論文にあつては、この第一章の（一）「哲學的唯物論」の項では、少しも實踐について語られることがないのである。これ忠實なレーニン祖述家をもつて任ぜられるらしき佐伯氏に於けるひとつの不忠實、少くとも手落でなくて何であらう。

* 瓜生、直井兩氏譯、『マルクス・エンゲルス・マルクス主義』、參照。

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

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

* この文章を書き始めてから、微恙のため筆者が中斷してゐた間に、河上博士譯纂にかかる事項別レーニン選集の第一分冊『辯證法的唯物論について』が世に出た。その譯者註の中に曰く、「哲學的研究乃至論戰自身を、嚴密にその黨的政治活動、組織活動の發展の見地から遂行し、これに従屬せしめたレーニンに於て（マル

クス及びエンゲルスに於ても然りし如く)、學校教師風の哲學概論の著述なきことは、むしろ當然であつたと
言はねばならぬ」(八六頁)。しかるにわが公式主義者たちは、例へばレーニンの『唯物論と經驗批判論』を、
恰も哲學概論の書物なるかの如くに、或ひは哲學辭典なるかのやうに使用する。彼等はみづから思惟する代り
にただただ引用する。思惟の怠惰といふことは公式主義者の特徴をなす。しかるに辯證法はなによりも思惟の
怠惰を許さない筈である。ついでながら次のことを言つておかう。他の箇所で既に注意しておいたに拘らず、
佐伯氏は言ふ、「我々は博士の『自己清算』を全體として通覽するとき、第三冊以前と第四冊以後とにおいて
著しい色調の差異を見出す。第三冊以前においては、専ら特に三木清氏の方向に於けるマルキシズムを見るに
對し、第四冊以後においては、三木氏の理論と絶對に相容れざる基本的立論のために多くの頁が當てられてゐ
るのを見る。而して、第三冊と第四冊との間にはレーニンの『經驗批判論』が横はつてゐる。」なるほど河上
博士の自己清算の中には立場の轉換乃至動搖がある。しかしそれは第三冊と第四冊との間に於て一度だけ起つ
たことでなく、注意深い讀者はその後にも屢それを見出すであらう。そして佐伯氏の指摘してゐられるものに
關して云へば、なるほど第三冊以前には、私の論文からの引用が現はれてをり、そして第四冊以後にはレーニ
ンの該著からの引用が見られる。しかし、引用文によつて直ちに考へ方の同一を推論するのは公式主義者だけ
のなし得ることだ。現に辯證法について度々長談議をしながら、その考へ方が少しも辯證法的でない仲間も澤

山ある。河上博士の自己清算がその第三冊以前と雖も「三木哲學的」でないことは、親切な、公平な、そして書物を本當に讀むことを知つてゐる讀者は、ここに縷説するまでもなく、理解され得る筈である。

三

先づ第一に、私の見るところでは、唯物論と觀念論の名をもつて表現され得る對立は、ヨーロッパの思想の歴史に於て、キリスト敎の出現後に初めてその十分な意味をもち得るものである。従つてそれ以前のギリシア哲學の中へこの對立の概念を持ち込まうとするとき、それは不十分であり、屢誤謬を喚起することとなる。純粹な觀念論はキリスト敎の宗教的體驗の地盤の上に於て現はれることが可能となつたのであり、そしてそれに應じてまた唯物論も自己を明確に形作り得たのである。それだから哲學を一般に觀念論と唯物論との二大類型に分つことは、一定の史的條件のもとに於てのみ妥當する。むしろ他の對立概念が一層一般的な分類に役立ち得るやうに見える。このやうにして最近、例へばクロウナーの如きは「自我哲學」(Ichphilosophie)と「世界哲學」(Welphilosophie)なる對立概念を掲げてゐる。彼は考へる、「合理主義と經驗主義、實在論と觀念論なる一切の區別は、究極は、自我哲學と自我無き、單なる世界哲學との間の新し

い、強大なる區別の背後に消え失せる*。」クローナーに據れば、カント以前の一切の思惟は世界の思惟であつた。カントに於ける自我の發見の意義を評價して彼は云ふ、「中世の全キリスト教的思惟が、ギリシアの諸概念の優勢なる跳梁に對して、キリスト教的信仰の眞の本質、特有なる深さを哲學的世界觀の内部に於て十分に確立させることが出来なかつたに反して、カント及びドイツ觀念論によつてこの世界史的課題が解決された*。」私はここにクローナーの設けた區別について立入つて論じようとは思はない。私自身は、他の箇所で、世界觀の對立する二つの類型として、「自然概念」(Naturbegriff)と「生の概念」(Lebensbegriff)を掲げたことがある。いづれにせよ、純粹な觀念論の發展が宗教的體驗と結合してゐることは否定出来ない。それ故に自覺された唯物論哲學は多くの場合宗教批判として現はれたのである。フオイエルバッハがさうであつた。彼は觀念論的哲學の本質をもつて神學と見做し、これの批判を主として宗教の批判に從屬せしめてゐる。宗教の本質についての彼の見方のうちには啓蒙時代の唯物論者のそれに共通なものが多く存してゐる。マルクス及びエンゲルスは唯物論に於ける「戰鬪的なもの」がその宗教批判にあることを意識し、認識してゐた。エンゲルスはその『史的唯物論について』なる論文の中で特にこの問題に觸れてゐる。同じことはレーニンについても固より言はれ得る。レーニンは

千九百二十二年に公にされた『戰鬪的唯物論の意味について』なる論文の中で、唯物論がなによりも、支配する宗教に對して鬪争せねばならぬことを強調し、そして云つてゐる、「十八世紀の、即ちブルジョア階級が革命的であつたかの時期のブルジョアジーの代表者たちとの同盟を恐れてしりごみするのは、マルクス主義と唯物論とに對する裏切に等しい。けだし支配的な宗教的愚物に對する鬪争に於ては、或るまたは他の形態に於ける、此れまたは彼の程度に於けるドレウスとの『同盟』は我々にとつて義務である。^{***}」即ち彼は、支配的な宗教に對して批判を向けるためには、『キリスト神話』（千九百十年、第四版）の著者たるドイツの學者アルトゥル・ドレウスとさへ、もとより一定の限界内ではあるが、「同盟」を結ぶことをマルクス主義理論家の義務と考へたのである。このレーニンの態度に於てこそ我々は、凡てが社會革命の唯一の目的のために集中されてゐるのを見る。この態度はわが公式主義的理論家の間には遺憾にも見出され得ない。彼等はみづからを強ひて偏狹にすることによつて、みづからを強ひて無力にすることにのみ骨折つてゐるやうでさへある。このやうにして、わが國に於て現實に如何なる形態に於けるマルクス主義的哲學が形成さるべきであるかは、私の考へるところでは、わが國に於ける宗教批判の意義とその重要性の程度にかかはることが多大である。しかるに佐伯氏は、公式主義者として、もちろんこの

やうな問題についての少しの反省も經ずして、ひたすらに唯物論公式を云々されるである。

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

** Ibid. S. 42.

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

第二に注意すべきことは、エンゲルス、ことにレーニンの唯物論が著しく自然科学的であるといふことである。十九世紀に於て自然科学は最も目覺しい進歩をなし、その驚くべき收穫は時代の理論的意識を特に自然科学的にした。エンゲルスはそのフォイエルバッハ論の中で、自然過程の聯關に關する我々の知識に巨大なる進歩を與へたものとして、就中三大發見について語つてゐる。即ちそれは、第一に細胞の發見、第二にエネルギーの轉化に關する說、第三にダーウ_井ンの進化論である。自然科学的であつた時代の意識の中にあつて、社會主義理論を公共的にし、強力にするために、エンゲルスはなによりも自然科学にその理論の根柢を求めねばならなかつた。かくて彼は云ふ、「自然は辯證法にとつての試金である、そして我々は近代自然科学に向つて、それがこの試金のために極めて豊富な、日々に堆積されてゆく材料を供給し、そしてそれによつて、自然にあつて、究極は、物は辯證法的に進行し、形而上學的に進行するのではないといふ

ことを證明したことを認めねばならぬ*。」自然科学に對するひたすらなる、絶對的な信頼は彼の次の有名な言葉のうちに更に更に率直に表現されてゐる。曰く、「從來の全哲學のうちなほ獨立に残存するものは、思惟及びその法則に關する理論——形式論理學と辯證法とである*。」辯證法的唯物論の基礎を自然科学におかうとする、既にかくの如くエンゲルスに於て顯著な傾向は、また千九百九年に現はれたレーニンの『唯物論と經驗批判論』を特色づけるものである。總じてロシヤのマルクス主義者の哲學論は自然科学的である。そしてこのことは、私は、近代ロシヤに於ける理論的意識の公共圏の歴史的特殊性に基くのではないかと思ふ。著名な無政府主義者クロポトキンも、彼はまた彼自身に引寄せて、近代科學に於ける無政府主義の位置を論じて云つてゐる、「無政府主義は、人間社會の生活及びその經濟的、政治的、道德的諸問題を含めて、自然の全體を包括するところの、諸現象の機械的説明に基いた宇宙についての觀念である。その方法は自然科学のそれであり、そしてその到達する如何なる結論も、それが科學的であることを要求するならば、この方法によつて檢證されねばならぬ。」なほ進んで彼は語る、「我々は最近、社會主義理想を仕上げるために社會民主主義者によつて我々に推薦されたところの、辯證法的方法について極めて多く聞いてゐる。然し我々はこの方法を、自然科学と同じく、許容しない。辯證法的

方法は近代の自然科學者をして、一時は榮えたが、科學によつて忘れられてゐる、幸ひにもずつと以前から忘れられてゐるところの、或るひどく古びたものを想ひ起させる。力學、天文學、物理學、化學、生物學、心理學、または人類學に於ける、十九世紀の如何なる發見も、辯證法的方法によつてなされなかつた。この世紀の莫大なる成果は凡て唯一の科學的方法——歸納的の演繹的方法の使用に負ふのである。***ここに一例として擧げたクロポトキンの言葉からも推察される如く、時代の公共圏に於ける支配的なものが自然科學であつたロシアに於て、科學的社會主義として他と對質し鬭爭せねばならぬとき、マルクス主義が自己の基礎を自然科學に求めたのは必然的である。レーニンは唯物論と辯證法とが自然科學に於て證明を得てゐると繰返し述べる。さて、一方では、このやうに自然科學に對して絶對的な信頼が寄せられ、かくてそれを根據として、唯物論を絶對化し永遠化しようとする傾向があるのに對して、他方では、我々は既にマルクス主義の創始者に於て自然科學についての別な見方が現はれてゐるのを見るのである。『ドイツチェ・イデオロギー』に曰く、「フォイエルバッハは特に自然科學の直觀について語り、彼はただ物理學者や化學者の眼にのみ顯はになる祕密について述べてゐる。然し産業及び商業なくして自然科學は何處にあらう。この『純粹な』自然科學でさへ實にその目的並びにその材料を商業及び産業

によつて、人間の感性的活動によつて、初めて得るのである。***
「即ちそこには自然科學をも、これをひとつのイデオロギーとして、その社會的歴史的性質に於て眺め、人間の社會的歴史的活動の發展のうちにその根柢を尋ねようとする見方が現はれてゐる。換言すれば、自然科學をも、哲學や藝術などの他のイデオロギーと同じく、まさに史的唯物論の見地から把握するのである。恰も同様な見方は唯物論そのものに關しても現はれてゐる。『神聖家族』に於ける、フランス唯物論についての古典的な文章の中で、マルクスは次の如く記す。「かくて十七世紀の形而上學の没落が十八世紀の唯物論的理論からして説明され得るのは、ただ、この理論的運動そのものが當時のフランスの生活の實踐的形態からして説明される限りに於てのみである。この生活は直接の現在に、世俗的享樂と世俗的利益とに、地上の世界に向けられてゐた。その反神學的、反形而上學的、その唯物論的實踐に、反神學的、反形而上學的、唯物論的理論が相應せねばならなかつた。形而上學は實踐的に一切の信用を失つた。***
「一定の實踐的社會的形態に一定の觀念形態が對應する。唯物論そのものと雖も社會の一定の構造に應ずるものであり、そしてまたそれが如何なる特定の形態のものとして能く現實的であるかは、社會的構造の歴史的特殊性に依存する。右の事柄を一切考慮に入れて、さて問題は、わが國に於けるマルクス主義にとつて唯物論は現實に如何な

るものであるべきかといふにある。然しながらわが佐伯氏は固よりこのやうな問題を眞面目に問題にすることなく、ただただ唯物論公式を云々されるのである。

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

** Op. cit., S. 11.

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

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

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

四

一般的な問題については論議された。私は更に進んで私自身の問題を究明せねばならぬ場合に立ち到つた。その論文の多くの頁を私に對する批評にあてるの勞をとり、親切を示された佐伯氏に對して、遺憾ながら、私は豫め正直に告白せざるを得ない。氏は僧侶的な態度をもつて、三木の哲學は觀念論である、と託宣される。しかるに、そのために氏のとられた道行を吟味するとき、そこには多くの紛糾と混亂、曖昧があり、その足取りは甚だ不確かである。私はそこにまさに觀

念論的小兒病患者の舞踏を見る。けだし事物を客觀的に把握することはマルクス主義的唯物論の根本主張のひとつである筈であり、自己が事物について描いた幻想に従つて、それに向ひ、それと共に動くことは觀念論者の特徴である。

『唯物史觀と現代の意識』に於ける、最初の、最も基本的な概念は、つねに存在であつた。存在がその端初であつた。私が生といふ語を用ゐたときにも、それは例へばジェームスやベルグソンなどに於けるが如き意味に於てではなく、却つて生をもつて存在の「存在の仕方」と解した。いな、私は意識をも存在の「存在の仕方」と見做し、そしてそのやうに屢記してゐる。^{*}私はまた、それ自身の獨立の世界を形造るものとしての意識の存在をもつて、實に歴史に於て發見されたものとなした。ここにかく記す私の言葉に偽のないことは、佐伯氏自身問題の書について幾度でも檢證され得ることである。しかるに氏はなほも氏の觀念論の定義たる「心から物へ」の尺度をもつて、私の考へ方を觀念論であると斷ぜられ得るであらうか。固より私の思想は自然科學的唯物論と同一ではない。しかし觀念論の何物でもないことは明白である。若し佐伯氏にして欲せられるならば、氏が輝ける唯物論者フォイエルバッハの言葉として引用されたところの、「存在は主語であり、思惟は客語である」、に私は私自身の立場からして十分に裏書することが出来る。

* 既に上に引照した句に於て明かであるやうに、レーニンは意識をもつて存在の「屬性」としてゐる。私は屬性といふ語を避ける。物に屬性なる範疇はけだし既に一箇の自然科学的範疇である。私はその代りに「存在の仕方」(Jedem Dasein mögliche Weisen zu sein)なる言葉を用ゐる。そしてこのことに於て私はハイデッガー教授に従ふ(Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte, S. 42 ff.)。ついでながら私の思想は人々によつて屢ハイデッガー教授のそれと同一視されてをり、そしてもちろん私は同教授に負ふところ甚だ多きにも拘らず、私自身はさうは思はない。教授の思想と自分を對質せしめ、それを批評することも私に残された問題のひとつである。

佐伯氏が私の考へ方を觀念論とされる第一の根據は、私が存在の組織といふ語をもつて表現し、その最も原始的な、端初的な形態を人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一として規定したところのものに關係する。氏はこの問題について何等自ら研究されることなく、レーニンの『唯物論と經驗批判論』を開いて何等かこれに類した文句が見出されはしないかと尋ねる。そして幸運なる佐伯氏はその第一章の三に於て、レーニンがアヴェナリウスの原理的同格(Prinzipialkoordination)説を批評してゐるのに出會はれる。^{*}この説に於ける最も本質的なものは、「我」と呼ばれたものと「環境」との不可分的同格(相互關係)である。我と環境とは、

單に兩者が同じ意味に於てそこに在るものとして見出されたものであるばかりでなく、また兩者は常に一緒に、そこに在るものとして見出されたものである。見たところ、私が人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一と云つたのは、アヴェナリウスのこの原理的同格説と同一のもののやうである。ところでレーニンはこの説の批評としてフィヒテの著書から次の句を取出して來る。

「かうして君自身を跳び越えようと欲したまふな、そして君がまさに捕へ得るもの以外の何等か或る他のものを捕へようと欲したまふな、即ち、意識と物、物と意識、或ひは一層正しく言へば、兩者のいづれでもなく、却つて、後になつて初めて兩者に區別されるところのもの、絶對的に主觀的、客觀的にして且つ客觀的、主觀的なもの以外の何等か或る他のものを捕へようと欲したまふな。」^{**}そしてレーニンはアヴェナリウスの説がこの主觀的觀念論の典型的代表者フィヒテの思想の新しい言ひ換へに過ぎぬと説く。私は今ここでマツハ及びアヴェナリウスの意味での主觀的觀念論とフィヒテの意味での主觀的觀念論とを等しいとするレーニンの主張が正しいか否かを吟味する必要がある。アヴェナリウスの原理的同格説について言へば、それは疑ひもなく觀念論の範圍を脱し得るものでない。なぜかならば、既に根本に於て彼が「世界要素」(Weltelemente)として感覺を樹てる以上、後から我と環境との原理的同格を説かうが、その他如何なる折衷的思

想を説かうが、觀念論から脱け出ることの出来ないのは明瞭である。或ひは斯うも言ふことが出来る。原理的同格説はそれ自身としては何等觀念論でなければならぬといふ必然性をもたず、それが必然的に觀念論であるのは、アヴェナリウスの純粹經驗批判論の觀念論的根^本前提^に基くのである。レーニン^は原理的同格説に論じ及ぶ以前にこの根本前提について縷々として述べてゐる。然るに佐伯氏は該書を繙くにあたつてこの部分をとばして讀まれたものの如く、原理的同格説に類した思想をもつていきなり觀念論であると結論される。誤解の起らないために、私は特に「類した」といふことを高調せねばならぬ。なぜなら、アヴェナリウスにあつては我と環境との相互關係と云はれてゐるに反して、私は人間の存在と自然の存在との動的雙關的關係を説くのであり、そして我と云はれるときには人間が個人と考へられるに反して、人間の概念はそのままこの存在の社會的規定を含み得るからである。私の考へ方の根本前提が觀念論的でないことについては既に述べた。なほここに言つておくべきは、人間と自然との動的雙關的統一に關してはマルクス自身が明瞭な言葉をもつて記してゐることである。『フォイエルバッハに關するテーゼ』の第三に於て佐伯氏は何を讀まれるか。——「環境と教育との變化についての唯物論的學説は、環境が人間によつて變化されそして教育者自身が教育されねばならぬといふことを忘れてゐる。だ

からそれは社會を二つの部分——その一つはそれを超越する——に分たねばならぬ。環境と人間の活動との變化の合致或ひは自己變化は、ただ革命的實踐としてのみ把握され且つ合理的に理解され得る。」これ佐伯氏の最も嫌ひな「人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一」の考へでなくして何であらうか。^{**}また『資本』に曰く、「人間はこの運動によつて彼の外部の自然に作用し、それを變化すると共に、彼は同時に彼みづからの性質を變化する。」かく語るマルクスもまた、わが佐伯氏によれば、觀念論者でなければならぬ。

* Op. cit., S. 51 ff. 參照。

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

* * * 詳しくは拙著「『唯物史觀と現代の意識』」、二七—二九頁〔本卷三〇—三二頁〕參照。

第二の點は、私がこれまで度々用ゐて來たところの「交渉」といふ語に關係する。佐伯氏はそこからしてまた私の觀念論を結論されるもののやうである。私はもとより存在が交渉によつて初めて一般に在るとは述べなかつた筈である。若しさうでなかつたとすれば、私は恐らくショーペンハワー的な見方に陥るであらう。むしろ交渉は「存在」が如何に在るかを規定する。この「如

何に」はこの場合主として人間學的な規定性をさす。かくして、私は他の箇所では、この「如何に」に於て規定された存在——特に "Sein" と呼ばれたもの——を存在の第二の概念として掲げた。存在の最初の、根源的な概念は、そいでは、却つて *Da-Sein* として示された。それはギリシア的に表現すれば、*ὑποκειμενον* (*das Schon-da-liegende*) 或ひは *das Vor-handene* の謂である。我々はこのものから直ちに觀念形態に於ける存在——即ち存在の第三の概念としての *Existenz*——へ移行行かずして、兩者の間に *Sein* の概念を設ける。このことは言ふまでもなく自然科学的な見方を根柢とする理論にとつては不必要であらう。それにも拘らず、その必要と重要性は、具體的に、そして手近かには次のことから理解されることが出來よう。マルクス主義理論のひとつの要素として觀念形態の階級性、或ひは一般に階級意識といふことが説かれてゐる。そして同時に、階級意識は單に目的意識的にのみ存在し得るのではなく、却つて自然生長的に存在する。階級意識の自然生長性の問題は、私の信ずるところによれば、何等か人間學的なるものなくしては、解決することが出來ない*。ブルジョアもプロレタリアも、自體に於ては——或ひは自然科学的に見れば——一の同一の社會に住む人間である。しかるに何故にこの同じ社會に對して兩者は階級的に異つた、相對立する意識を所有するに到るであらうか。この問は、自然科学

的唯物論者のやうに、意識をもつて外界物の模象または映像 (Abbild) と見る立場からは到底答へられ得ないやうに思はれる。むしろそれは、存在に對する兩者の交渉の仕方の差異乃至は對立からして、従つて何等か人間學的なるものからして説明されることが出来るのではなからうか。これ私が唯物史觀を特に無產者的基礎經驗から展開しようと企てた所以である。

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

第三に、私がマルクス主義唯物論を具體的、現實的に説明しようとしたのを排斥して、佐伯氏は飽くまで「抽象的唯物論」に固執される。ここに抽象的唯物論とは、佐伯氏によれば、物質と意識との絶對的な對立を認め、しかる後に物質から意識を「導出する」唯物論の謂である。しかるにこの導出の觀念は、前に記したやうに、レーニンもまた認め得ないところであつた。私は精神と物質とを絶對的に對立させる見方がキリスト敎出現後のヨーロッパに於ける哲學のものであることを既に述べておいた。そして佐伯氏がその唯物論公式を發見されたエンゲルスの上掲の文章の前後を少し注意深く讀まれる讀者は、エンゲルスがまた純粹な觀念論の

本質を特にキリスト教の教義、殊にその神の世界創造説と關係させて考へてゐたのを知られるであらう。精神と物質との絶對的對立から豫め出發することは、このやうな宗教的體驗の地盤を離れては多くの意味をもたないと信ずるが故に、私はそれから出立することを敢てなさなかつたのである。「神に酔へる人」とされたスピノザは、最近、マルクス主義者によつて偉大なる唯物論者として解釋されるに到つた。^{*}スピノザ、*Deus sive natura* と考へた彼が何等かの仕方で唯物論者として理解される可能性があるとしても、彼は物と心との關係については所謂平行論をとつたのである。有名な命題に云ふ、^{**}「觀念の秩序と聯關は物の秩序と聯關と同一である」(*Ordo et conexio idearum idem est, ac ordo et conexio rerum.*)。彼はこの命題を説明して、「意識する實體と延長ある實體とは一の同一の實體であつて、このものが或るときは此の、或るときは彼の屬性のもとに考へられるのである (*iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur.*)」そして「屬性」は、「叡智が實體についてその本質 (*essentia*) を構成するものの如く認知するところのもの」、として定義されてゐる。そこには、言ふまでもなく、「物から心へ」の公式はない。それにも拘らず、スピノザを唯物論者と見做すマルクス主義者は、私の思想をもつて觀念論とするであらうか。

* Thalheimer und Deborin, Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. 参照。ひとは同時にスピノザがドイツのロマンティクに與へた影響を想起すべきである。なほ最近まではデボーリンが、そして最近はタールハイマーがそれに代つて日本に於ける流行を作つてゐる。現に佐伯氏の論文を見よ。

* * Ethices pars secunda. propos VII. 参照。

佐伯氏の批判の如何なる性質のものであるかがもはや明白になつた以上、私はこれ以上讀者を煩はすことを好まない。私はレーニンの『唯物論と經驗批判論』から次の文章を引いて、このあまりに消極的で不生産的ではなかつたかを恐れられる批判の批判を結ばう*。「エンゲルスは、最も望ましき明瞭さをもつて、ビュヒナー一派が『彼等の教師たちの、即ち十八世紀の唯物論者たちの制限を何等の仕方にも越えなかつた』こと、彼等が一步も前進しなかつたこと、を述べてゐる。これに對して、そしてこれに對してのみ、エンゲルスはビュヒナー一味を非難してゐるのであつて、それは、無學者たちが考へるやうに、彼等の唯物論のためにではなく、彼等が唯物論を前進させなかつたことのためである。——『（唯物論の）理論を更に發展させることは全然、彼等の商賣外のことであつた。』」現實の發展、その發展の特殊性に、理論の發展、その發展

の特殊性が相應しなければならぬ。マルクスの經濟理論をその『帝國主義論』にまで發展させたレーニン、マルクス主義の國家理論をその『國家と革命』に於て發展させたレーニン、彼の如き現實的なる、卓越した理論家にしてよく實踐の指導者たり得る。同じやうに彼はマルクス主義的唯物論哲學をも發展させることを知つてゐた。マルクス主義者としてとどまる限り、もとより、唯物論の根本思想そのものを放棄すべきでないことはまことに彼の教へる通りである。しかしながら、この理論を更に發展させることを全然自分の商賣外におくところの公式主義者をば、彼は決して彼の正嫡の理論的後繼者であるとは考へぬであらう。唯物論の現實形態が問題なのである。

* Op. cit., S. 238.

—— (一九二九・一) ——

觀念形態論

序

同じ名の書物を讀者及び出版書肆に約束してから既に二年以上になる。觀念形態論に關する體系的な著述を公にするといふ、當時の私の意圖は、その後種々なる事情に妨げられ、今なほ實現されないばかりでなく、これが實現は豫測し得ぬ將來に屬することになるかも知れない。その間に於て、私が從來獨立に展開して來た思想と様々な點で交渉し、相接近しながら、しかもまたそれに劣らず根本的に相對立する思想を含む書物、例へばカール・マンハイムの『イデオロギーとウトピー』（一九二九年）、或ひはハンス・フライヤーの『現實科學としての社會學』（一九三〇年）——固より、これら兩者はその主張に於て全く同じであるのではなく、そしてそれらに對して私の立場は更に他のものである——などがドイツの學界に於ても多くの刺戟を與へ、問題を惹き起すやうになつた。この事實を見て、この頃若干の人々は、觀念形態論に關係ある私の諸論文が單行本として纏められることを、私に勸説した。今他の仕事の完成に努力しつつある私は、多少躊躇したけれども、書肆の希望をも慮り、遂にこの出版を決意するに至つた。私はこの機會を捉

へ、全體に互つてかなり多くの訂正増補をしておいた。

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

これらの諸論文はそのいづれが先に讀まれるもよい。初めての讀者は文學論に關する後の部分から始めるならば、理解が一層容易であらう。(編者注！)併しながら私は凡ての論文がその根柢に於て相互に聯關し、相互に指示し合つてゐるといふことの見逃がされないやうに希望する。私は私の思想がこれらの諸論文の現にとれる形に於てもなほ、ただ個々の思付としてのみ受取られることを欲しない。そこで私はここで讀者に必要な限り統一的な見地を與へるために、次のことだけは簡單

に記しておかれねばならぬと思ふ。

「存在は色々に語られる」(τὸ ὄν λέγεται πολλὰχῶς)。このアリストテレスの命題は、單に彼自身の哲學にとつてばかりでなく、その後の全存在論にとつても、一の根本命題であつた。そして我々は哲學の全體の歴史を顧みる時、存在といふ語がまことに色々に語られてゐるのを見出す。併し一層重要なことは、かくの如く種々なる意味に於ける存在の諸概念のうち、それぞれの哲學に於て、それぞれ一定のものが特に優越な意味に於ける存在概念として取り上げられ、他の諸々の存在概念は、このものの見地から、このものの方向に於て解釋されるといふ傾向がつねに存する、といふことである。このやうに各々の哲學が一定の存在概念を特に優越な意味に於けるものとして選び取つてもつてゐるといふ關係を、私は、凡ての哲學はそれぞれの存在論的決定(ontologische Entscheidung)を含んでゐる、と云ふ。そこからして、例へば、或る哲學は根本的には「本質存在」の哲學として、他の哲學は併しながら根本的には「現實存在」の哲學として、特徴付けられることが出来るのである。私の謂ふ存在論的決定が何を意味するかは、本書七八頁から八四頁(編者注)(この部分も今度新たに書き加へられたものである)に互るヘーゲルとマルクスとの對比から、窺ひ知り得られるであらう。私はそこで、二人の思想家が等しく果實に例

をとりながら、互に全く異つた結論を引き出してゐるのは、兩者に於て存在論的決定が根本的に異つてゐるためであることを述べておいた。かかる存在論的決定にもとづく相違は、それ自身一の存在概念でありながら、多くの場合或る價值的な意味を帯びてゐるところの「現實性」(Wirklichkeit)の概念についても明かに認められるであらう。ヘーゲルに於て現實的と云へば、本來、イデー的なものことであり、感性的なものは寧ろ非現實的なものと見做される、これとは反對に、マルクスにあつては感性的なものこそ現實的なものであり、イデー的なものは却つて非現實的であるとされてゐる。

存在論的決定は哲學の凡ての學科にとつてつねに重大な關係を含んでゐる。この決定の異なるに應じて、認識論、論理學、倫理學、美學等は、それぞれ一定の方向に於ける必然的な理論的構成を擔はせられる。即ちこれらの學科のそれぞれの理論は、一定の存在論的決定と内面的に、構造的に結び付いてゐる。このやうな内面的な構造聯關を分析することは觀念形態論の主なる仕事のひとつに屬する。従つて私はそれを本書の諸論文に於て、若干の場合について闡明し、少くともかかる闡明のために必要な手懸を與へておいたつもりである。

併るに一定の存在論的決定は必ず一定の人間學と結び付いてゐる。兩者はいつでも相關的關係

に立つてゐるのである。それ故にまた、それぞれの人間學は諸々の理論の構造をその基礎に於てそれぞれ規定するのであつて、私は特にこの關係をこの書に於て取扱はれた諸問題について明瞭ならしめることに努めた。アリストテレスは「存在は色々に語られる」と云つたが、この「語られる」といふ關係を全く離れて存在自體を問題にすることは出来ない。私が人間學と呼ぶものは、かくの如き「語られる」といふ關係を更に具體的に考へたものであつて、この關係を十分に顧慮することによつて初めて、研究は存在論的 (onto-logisch) であり得るのである。かくてその相關者としての理性の人間學を離れて、本質存在の方向に於ける存在論的決定はなく、これに反して現實存在の哲學は、その本性上、理性なき人間學の上に立つてゐる。ヘーゲルの哲學は理性の人間學を含み、フォイエルバッハの哲學及びその發展としてのマルクス主義の哲學は理性なき人間學を基礎としてゐる。併るにフォイエルバッハと並稱せらるべきヘーゲル批判者たるキエルケゴールの哲學に於て、それは同じやうに現實存在の哲學と呼ばれ得る——なぜなら理性なき人間學であるといふ點だけをとれば、二つの場合同じであるからである——にしても、我々は全く違つた種類の哲學に出會ふ。キエルケゴールの考へる現實存在が如何なるものであるかは、次の文章から明かである。「現實的な主觀性は知識する主觀性ではない、なぜなら知識によ

つてはひとは可能性の媒介のうちにある、さうでなくてそれは倫理的・現存的な主観性である」
(Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen befindet man sich im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch-existierende Subjektivität.) 即ち現實存在とは個人の内面的な主観性のことであり、それは「可能性の媒介」を含む知識を追ふ限りに於ける主観性であり得ず、却つて倫理的現實的な主観性のことである。キェルケゴールはヘーゲルが主観的なものと客観的なものとを統一するのを美的として却け、主観の内面性の立場に純粹にとどまり、且つその本性上可能性を媒介とすると考へられた知識の態度を排して、行爲的な、現實的な主観性の上に立つ。併しここに行爲的と云つても、それはマルクス主義に謂ふ實踐とは全く違つたものである。彼の系統に屬する今日の所謂「現實存在の哲學」(Existenz-Philosophie) から見れば、マルクス主義の哲學は、ハイデッガーの語を借れば、眞の「現存在」(Dasein) の哲學でなく、なほ「既存在」(Vorhandensein) の哲學であるであらう。併しながらまたマルクス主義の哲學から云へば、かの所謂現實存在の哲學は眞に現實的な存在の哲學でなく、却つて主観的な、抽象的な哲學であるに過ぎないであらう。かくの如く兩者に於て實踐的と呼ばれ、現實的と考へられるものが異なるのは、存在論的決定が相異なるからであり、且つこのものの相關者としての人間

學が二つの場合に於てそれぞれ異なるからである。兩者はイデー的な理性なき人間學を基礎とするといふ一つの點では同一でありながら、併しマルクス主義は *homo faber*（道具を作る動物としての人間）の人間學を、これに反してキエルケゴールの流を汲む哲學はアウグスティヌスの所謂 *homo abyssus*（深淵に臨める人間）の人間學を含んでゐる。

ところで本質存在、現實存在、等——如何なる種類乃至方向の存在概念が如何ほど多くあるか、それは一定數に限られてゐるか、それとも本來不定數でなければならぬか、などの問題がまた研究さるべきであらう——の存在の諸概念のうち何が特に優越な意味に於ける存在概念として取り上げられるかといふ、各々の哲學の含むところの存在論的決定は、それぞれの哲學に於て決して意識的に、自覺的に行はれてゐるわけではない。それは却つて意識されざる、自覺されざる基礎として理論的構成のうちにはたらいてゐる。それは自然的な、根源的な存在理解に關係し、このものが理論のうちに於て説明を與へられ展開されるに至るといふ要求をみづからに於て擔つてゐるのである。かかる既に一定の方向に決定された自然的な、根源的な存在理解は、寧ろあらゆる理論的構成の此方に横たはるところの、一の生素な事實である。存在論的決定は事實的なものである。それはまさに事實として、この我々の言葉に當る *Faktum, fact, fait*——ラテン語

の *facere* (爲す) から出た *factum* にもとづく——などの言葉が表はしてゐるやうに、もともと理論的な決定でなく、却つて行爲的な、現實的な決定である。このやうな意味に於ける事實として、人間は彼等の現實の生活過程に於ておのづから一の存在論的決定をなすに到る。存在論的決定の根據はかくの如き事實に溯つて求められなければならない。そして人間の存在が歴史的、社會的である限り、且つ各々の哲學がそれぞれの歴史的時代に於ける社會の表現である限り、かく歴史的、社會的に規定された自然的な、根源的な存在論的決定は、それぞれの時代の哲學に於て自覺的な、理論的な表現に到達する。存在論的決定の相關者であるところの人間學についても同様に語られ得るであらう。

ここに規定された意味に於ける事實の概念から、私がこれまで基礎經驗と云つて來たものの何を意味するかといふことも、更に明かにされ得よう。ハイデッガーはその『形而上學とは何か』(一九二九年)の中で「無」について論じ、就中次のやうに述べてゐる。無は一の否定判斷、「甲は乙でない」といふ場合にも決して經驗されないわけではない。併し無をその根源性に於て顯はにするものは「恐怖」である。若しもこのことが正しいとするならば、そのやうな場合我々は、否定判斷の作用などに對して、無の基礎經驗は恐怖である、と云ふ。種々なる存在概念について

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

さてそれぞれの時代はそれ自身の基礎経験を有する、そしてそれに應じて一定の存在論的決定を含んでゐるのである。これらのものに結び付かない哲學は、少くともその時代に於ては社會に對して現實的な意味をもち得ないばかりでなく、自分自身としても十分に生産的、發展的であり得ない。このことを我々は今日、理性の哲學、本質存在の哲學の運命について見る事が出来るやうに思ふ。このやうな哲學が一の理論的謔語であるとか、理論的不可能であるとか、などと單純に我々は主張するのではない、寧ろ反對に我々は、一定の出發點をとりさへすれば、その道に於て必ずそのやうな理論に突當らざるを得ない必然性を示し得さへする筈である。我々の云はうと欲するのは、かくの如き出發點そのものが、少くとも今日では非現實的であり、從つてこれを

とる哲學は自分自身としても非生産的ではないかどうか、と云ふことである。生活と結び付くところのみ思想の發展はある。これは平凡な、併し動かし難き眞理である。かくして觀念形態論は特に今日の學問であるかのやうに見える。この觀念形態論が體系的には如何なるものであるかについては、程なく刊行される筈の理想社出版部編輯にかかるイデオロギー論に關する論文集のために書く論文の中で獨立に考察するつもりである。

嘗て、人間學といふ語を使用したために、私の思想をもつてフオイエルバッハへ逆行するもののやうに批評した批評は、我が國の哲學界に於てもこの語が一般化して來た今日、既に自分の素樸さを證した筈である。併るに我々は今日また他の種類の誤解に對して警戒しなければならぬ。人間學は、觀念形態論も同じく、それがそれだけで哲學の凡てであるのではないのである。哲學の體系のうちに於けるそれらのものの位置を正しく見定めるといふことがつねに大切である。

千九百三十一年五月十九日 東京に於て

(注1) 全集第十一卷「啓蒙文學論」「藝術的價值と政治的價值」「文學形態論」の三篇を指す。

(注2) 本卷八一頁―八七頁參照。

歴史主義と歴史

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

歴史主義といふ語は多様な意味を擔ふことが出来る。それだから問題を捉へるためには、我々はそれらの意味を相互に區別し、かく區別する過程に於てそれを純化することが必要である。先づ第一に、歴史主義は哲學上歴史科學から出立し、このものに基礎を求める立場を指すことが出来る。それは歴史科學主義とも呼ばるべきものである。これに對しては當然ひとつの非難が加へられる。歴史科學は一個の特殊科學としてみづから哲學的なものを基礎とするのであつ

て、反對にこのものが哲學に根柢を與へることは不可能である故に、それは哲學と科學との關係を顛倒したものであると云はねばならぬ。この非難は正當であらう。我々は歴史科學主義と本來の歴史主義とを區別すべきである。歴史主義の意味は歴史科學をしてまさしく歴史科學たらしめてゐるものに於て形造られなければならない。併るにかくの如きものを我々は一般に歴史的意思と名付け得る。歴史主義なる言葉の意味規定は歴史的意思との結合に於てなさるべきである。このとき歴史科學から出發し得ないといふことは、現實にあつては歴史的意思を含まずしてしかもみづからは歴史科學と稱してゐるものの存在することによつて明かであらう。一個の歴史科學が眞にその名に値するか否かを決定するものが却つて歴史的意思であると考へられるのである。

併しながら第二に、歴史的意思といふ語も何等一義的に用ゐられてゐない。それは先づ純粹に形式的に歴史一般に對する任意の態度を現はすことが出来る。この意味に於てはそれは、例へば「趣味感」(Geschmack) または「音樂感」(Musikalität) などの如く、ひとつの心理學的範疇である。私は特に歴史的感覚(historischer Sinn)といふ表現をそのために用ゐよう。本來の歴史的意思(historisches Bewusstsein)は歴史的感覺の形式的な概念から區別される*。それは内容的に明確に圖取りされたものである。このものは精神史の一の具體的な事實であつて、固よりそ

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

* "Historischer Sinn" といふ言葉をかくの如き一般的な意味に用ゐてゐる例には、H. Proesler, Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes, Berlin 1920. がある。このものを "historisches Bewusstsein" といふ言葉から區別するのは、私の用語法上の便宜にもとづくのであつて、寧ろ普通には兩者は同一義のものとして使はれてゐる。

それでは歴史的意識の解放と發達とは哲學的思惟に對して如何なる結果を齎したであらうか。ドイツ歴史學派の正系の哲學者たるデイルタイは云つてゐる。「懷疑主義に絶えず新たに榮養を與へる諸々の理由のうち最も有力なもののひとつは、諸哲學體系の無政府狀態といふことであ

る。「歴史は我々に向つて從來の凡ての、少くとも大多數の哲學者たちによつて眞理として共同に承認されてゐるが如き、一の同一なる體系を提供しない。歴史的考察は寧ろ我々をして種々相異なる、相敵對する諸々の思想の前に佇ましめ、我々はそのいづれもが互に他を排して自己の妥當性を固く主張してゐるのを眺めて、果して絶對的な眞理は存在するかとの懷疑に陥らざるを得ない。「併しながら人間の諸意見の對立から出る懷疑主義的結論よりも、歴史的意識の進みゆく發達の中から生長した懷疑は、更に更に深く届いてゐる。」「發展の思想は歴史的なる生の形態の相對性の認識と必然的に結び付いてゐる。地上の一切の過去に擴がりわたるまなざしの前では、生活、制度、宗教或ひは哲學の或る個々の形態の絶對的妥當性は消え失せる。そこで歴史的意識の發達は、諸體系の爭の通覽よりもなほ一層根本的に、或るひとつの哲學の普遍妥當性に對する信仰を破壊する*。」これは歴史學派の中で成長し、その魂のうちに歴史的意識を十分に發達させたデイルタイの晩年に於ける告白である。しかもこれは言ふまでもなくかの歴史的相對主義(historischer Relativismus)の告白であつたのである。このやうにして、歴史的意識によつて浸透されてゐる思想を一般に歴史主義と呼ぶならば、相對主義は歴史主義の必然的な歸結でなければならぬかの如くに見える。

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

されば歴史主義は相對主義である、といふことは時代の常識として現代の哲學の中で通用してゐる。例へば、フッセルはデイルタイを批評しつつ云ふ。「ひとは、歴史主義が首尾一貫して遂行されるとき極端なる懷疑的主觀主義に移りゆくのを、容易に見る。」彼によれば、ヘーゲル哲學と雖も、ロマンティクの哲學一般と同じく、嚴密なる哲學的科學の構成に對する衝動を「弱める」(Schwächung)といふ、または「質を惡くする」(Verfälschung)といふ影響を及ぼしたに過ぎない。^{*} リッカートに於ても同様である。「一切の歴史主義は、それが首尾一貫してゐるならば、相對主義に、いな、虛無主義に終る」、と彼は云ふ。^{* *} これらの場合、歴史主義は相對主義であると見做され、しかも注意すべきことは、このとき相對主義は懷疑主義、虛無主義、主觀主義などの意味に解されてゐる。ここにこれらの批評家たちの不嚴密さは先づ暴露される。歴史主義は、かりにそれが相對主義であるとしても、それは何等主觀主義でなく、主觀的相對主義ではないのである。若しそれが相對主義と云はるべきであるならば、それは實に客觀的相對主義であつて、既に客觀主義としてその相對主義は相對主義的意味を十分に減殺されてゐる。歴史的意識

は二重の意味に於て主觀主義とは別の方向に立つてゐる。第一にそれは個人主義的でなく、超個人主義的 (transpersonalistisch) であつた。民族の概念はここに新しい含蓄をもつて現はれた。

個人はその存在に於て全く彼の民族及び時代によつて決定されてをり、このものの代人であるに過ぎない、とヘーゲルは考へる。民族はそれからして個人が現はれ、そのうちに彼が立つてゐるところのものである。「このものが各々の者に於て客觀性を形作る。」「民族精神の實體的なものは諸々の魂を下界へ案内するヘルメスと見られなければならない、それは民族の一切の個人にとつて指導者であり、案内人である。」^{***}普遍的なるものの力に對する承認が歴史的意識の本質に屬してゐる。第二に歴史的意識は規範主義的でないといふ意味で客觀主義的である。規範的觀念の立場に立つ觀念論にとつては、歴史は盲目なる偶然の雜ぜ合せであり、感性的なものとの妥協であり、理想と不完全との汚れた混血兒であつて、根本に於ては哲學的考察に何等値せざるものである。若きエナの哲學者クラウゼの有名な言葉がある、「如何に世界があるべきであつたかを私は今や知つてゐる、それ故に、それが如何に現實にあるかを識るといふことは勞力に値しない。」かかる規範主義的立場に對してヘーゲルは絶えまなく戰つた。「あることなくして、單にあるべきものは何等眞理性を有しない。」^{***}現實的なものに對する飽くことなき欲望が歴史的意識

の本質に屬してゐるのである。

* Ed. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, S. 324 u. S. 292. 戸田、坂田、三木譯『哲學とは何か』二四二、一六五頁。

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

* * * Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hrsg. v. Lasson, I, S. 101—102.

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

歴史主義が、その批判者等の云ふやうに、主觀主義、懷疑主義、虛無主義の如何なるものでもないことは明白である。歴史的意識にとつて歴史は最も客觀的なものである。そこにはこの最も客觀的なものへの信賴が横たはつてゐる。歴史は個人がそれを非難したり若くは賞讃したり、それを單に利用したり若くは單に放擲したりなし得る或るものではなく、却つて或る最も必然的なものである。たとひ歴史主義が相對主義であるとしても、それはかくの如く最も客觀的なもの、最も必然的なものと考へられたものの範圍内に於ける相對主義であるに過ぎない。そしてこのことは歴史的意識にとつて歴史とはまさに存在、そのものを意味するといふことと根本的につながつ

てゐる。併るに現代の批評家たちはこれらの事情を全く理解しないのである。歴史は彼等にとつてひとつの經驗科學、特殊科學としての歴史科學のことであり、歴史主義とは單にかかる歴史科學の上に據つてゐる哲學的世界觀の謂である。磨史主義をもつて主觀主義となす彼等の批評のうちに若し何等かの理由が含まれてゐるとするならば、それはただ歴史主義が歴史科學主義の意味で主張される場合に對してのみであらう。このやうな場合歴史主義は、自然科學と並んで單にひとつの科學たるに過ぎぬ歴史科學の上に全哲學を打ち建てようとするものとして、一面的であり、従つてその限りに於て既に虚偽であることは明瞭である。併るに我々にとつては歴史とは根源的には存在そのものの以外の何物でもない。それは最も包括的な存在である。それはあらゆるイデオロギーを、自然科學も、歴史科學も、哲學をも、その一方面若くは一契機として包括するところの存在である。「世界過程は人類のうち最も善き者のこれらの華々しき演説の上にも勝利を占める」、といふヘーゲルの言葉は、現代に於ける彼等歴史主義の批判者たちの哲學的議論に向つても語られねばならない。この意味で歴史は存在として、それが絶對的なもの、永遠なものなのである。そして我々はここに歴史主義が直接に相對主義に等しからざるひとつの點を見出し得るであらう。

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

* * 歴史的意識の他の方面からの分析及び特徴付けについては、拙著『史的觀念論の諸問題』二五三—二五四頁〔全集第二卷二二七—二二八頁〕參照。

批判者たちの絶對主義、永遠主義はこれに反して、現實の存在からの逃避の上に立つてゐる。そこに表現されるものは歴史に對する嫌惡であり、現實の存在に對する恐怖である。ここにこれらの哲學の現實的意義がある。かやうな逃避を巧妙に成就するために、現代哲學の出發點となつてゐるものは、いつでも科學的認識である。それは存在そのものから出立することなく、却つて存在は、それが認識の絶對的妥當性を危くするといふ理由から、彼等の研究の端初にあつて豫め遠くに推し除けられるのがつねである。かくして「命題」が彼等のために存在の代りとなる。眞理とは命題の眞理性、その形式的なる眞理性である。——併し眞理はその最も決定的な意味に於て具體的な存在そのものに關係する概念であるのではない*。——認識の「對象」とは彼等にとつて如何なるものであらうか。リッカートはこれを「價值」であるとする。フッセルにあつては對象は「何等かの或るもの」(irgend etwas)として定義される。そして彼は附け加へて云ふ、「この一般的な對象概念を私はまた實に案出したのでなく、却つてただ凡ての純粹に論理的な命

題によつて要求されたものを建て直したのであり、そして同時に、それが原理的に缺くべからざるものであり、従つてまた一般的な科學的な説話を規定するものであることを指示したまでである。^{* *}」リツカートでも、フツセルでも、單に科學主義 (Scientismus) の立場から認識の問題を取扱つてゐるばかりでなく、この取扱ひに際して命題が唯一の手懸となつてゐる。そこで對象概念の規定にあつても存在はその役割を演ずることを許されない。元來認識論的問題の根本をなすところの認識の「對象性」の概念は、近代の認識論に基礎を据ゑたとされるカントにあつて、二つの意味をもつてゐた。それは先づ「對象に關係する」(auf den Gegenstand beziehen) といふことを、次に認識の「普遍性と必然性」(die Allgemeinheit und die Notwendigkeit) 即ち認識の普遍妥當性を、換言すれば、認識が時間、空間、歴史を通じて變ることなく同一にとどまるといふことを、意味した。カントの認識論の中心問題は對象性のこの二つの意味を結合統一すべき立場を發見することにあつたとも見られ得るであらう。併しながらこの二つの意味はそれぞれ獨立的であることが出来る、なぜなら「對象に關係する」といふ場合、「對象」は明かに存在以外のものを意味し得ず、併るに若しこの存在にしてその本性上變化的發展적であると見たならば、認識は對象に關係することによつてそれ自身また變化的發展的であるのほかなく、かくて第二の

意味に於ける對象性の概念と結び付き得ないからである。ところが對象性の右の二つの意味に於いていづれが根源的であるかと云へば、それは明かに第一の意味、即ち對象に關係するといふことであつて、それは認識論上の、一般に哲學上の立場の如何に拘らず、苟も認識が認識である限り、必ず保持しなければならぬものである。併るに現代の哲學は却つてその第二の意味に重心をおくといふ一般的傾向を示してゐる。かくてカントが對象性の缺くべからざる要素と見做したところの感性的内容はここでは寧ろ無視されてゐるのである。彼等もまた上に引用したところのクラウゼの語を暗黙の間に承認しつつある者である。フッセルによれば、歴史的事實は純なるイデーに對してその「曇らされたる現象形態」(getrübe Erscheinungsform)に過ぎない^{***}。それはそれ自身のうちに何等の支持點を有せざる、謂はば假現物である。リツカートにあつても科學的概念構成の前におかれる現實の存在は單に流動して息むことなき個別的なる多様、従つてそれ自身のうちに何等持續的なもの、普遍的なものを含まざるものである。このやうにして、現實的存在そのものの問題に關しては主觀主義、相對主義であるといふことが現代哲學の著しい特徴であるかのやうに見える。若し歴史にして現實的存在を意味するならば、歴史に關する相對主義、主觀主義をとる者はまさに彼等であつて、我々ではないのである。

* 聖書に傳へられた次の物語を見よ。「ピラト彼にいひけるは、されば爾は王なるか。イエス答へけるは、爾の言ふところの如く我は王なり、我これが爲に生れこれが爲に世にきたれり、そは眞理について證をなさんためなり。すべて眞理につく者は我が聲を聴く。ピラト彼にいひけるは、眞理は如何なるものぞ (τὴ ἐστὶν ἀληθεα:.)。」「の物語にヘーゲルは意味深き解釋を與へてゐる。Vgl. Hegel, WW. XIII, 26, 27.

* * Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, 1913, S. 40. フリーは 114 頁。"Alles was etwas ist, heisst ein Gegenstand. Insbesondere ist es auch nicht eine Bestimmung des Gegenstandes, dass er *ist*, also existiert oder besteht. Jeder Gegenstand ist *etwas*, aber nicht jedes *Etwas ist*." (Vgl. E. Mally, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens.)

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

このやうにして現代哲學の諸學派に於ける理論についての永遠主義、絶對主義が現實の存在に關する消滅主義、相對主義を前提として獲得されたものであることが明かになつた。何故に認識または理論は絶對的なもの、永遠なものでなければならぬのであらうか。人々はその根源的な理由について何事も語つてゐない。併しながら、惟ふに、それは人間が「彼の存在の

確實性」(die Sicherheit seines Daseins)を取得せんがためである。然らば何故に、人間は彼の存在の確實性を保證するために、何よりも特に認識の方向に於て絶對的なものを求めねばならないのであらうか。これは何等自明のことではない。そのことはただ一定の人間學の上に於てのみ必然性をもち得るのである。それは特にギリシア的な人間學である。この人間學はギリシアの市民によつて初めて發見されたものであるにも拘らず、久しくその歴史的起源は埋沒され、忘却され、從つて動かず變らぬもの、自明なるものと考へられて來た。人間が自己の立つ根本的前提を前提として、從つて歴史的なものとして自覺しないといふことは極めて自然的であり、寧ろ必然的である。ただ歴史の特定の時期——それはまさに危機として現はれる——に於てのみ、彼等にとつて彼等の存在の前提を批判的に認識することは可能となる。ギリシア的な人間學が自明なものとされてゐる限り、人間が彼等の存在の確實性を特に理論的認識に於ける絶對的なものに於て獲得しようとすることはまた自明なものとされるのである。ギリシア的な人間學はかの homo sapiens の理念を樹てる。ギリシア人は人間の本質をもつて *λόγος* または *νοῦς* にあると解釋した。後に謂ふ理性 (ratio, Vernunft) がそれである。人間とは「理性的動物」である。若し人間の本質にして合理的なる、永遠なる理性にあるとするならば、彼の存在の確實性に對す

る要求がかのデカルト的な *certitudo*——現代哲學に謂ふ *Gültigkeit* もいのものにほかならない——即ち合理的なる、理性的なる認識の確實性によつて最もよく満足され得ると考へられるのは當然であらう。併しながらひとたび他の種類の人間學の上に立てばそのことは決して自明なことではあり得ないのである。我々は既に本來のユダヤ的・キリスト教的人間學が人間の存在の確實性のために全く他のものを求めたのを知つてゐる。この人間學は、一言でいへば、原罪說の人間學である。そこでは絶對的なもの、永遠なものは理論的認識の方向に尋ねられはしない。人間の認識の相對性は不安の種とはならない。人々はここでは絶對的なものを神の存在に於てのみ見た。相對的なのは單に人間の認識ばかりでなく、彼の存在そのものもまた相對的である。そしてこれらの事柄こそ却つてまさに神の存在の絶對性とそれからの恩寵の必然性とを愈々明かにするところのものである。かくて例へば、パスカルは、「デカルトは無用であり、不確實である」と云ふ^{*}。永遠なるもの、絶對的なものが必ずしも認識に於て見出されることを要しないのは明瞭である。認識の相對性を主張することは絶對的なものをあらゆる意味で承認しないといふことと等しくはない。

* 拙著『パスカルに於ける人間の研究』四四頁〔全集第一卷四二頁〕以下参照。

歴史に對する現代哲學の關係を更に立入つて特徴付けるために、私はなほリッカートの歴史哲學に觸れておかう。彼は現代に於て歴史について最も多く語つた哲學者の一人であり、彼のこの方面に於ける功績は一般の承認するところとなつてゐるからである。けれども私の見るところでは、彼の歴史哲學は歴史的意識なき歴史哲學に過ぎない。従つて彼の多量なる論議も殆ど全く冗舌に終つてゐると思はれる。彼に於て歴史が存在でなく、特殊科學としての歴史を意味することについては右に述べた。存在の概念は彼に於て極めて貧弱な内容のものであつた。それでは歴史科學としての歴史の概念は如何に考へられてゐるか。彼の著作の『自然科學的概念構成の限界』といふ表題が既に示してゐるやうに、それは、自然科學との形式的なる對立に於て、主としてこのものの側面から規定される。それ故に、そこに見出さるべきものは、實際に於て、彼自身の歴史科學的概念構成の限界以外のものでないのである。リッカートは歴史の認識目的として個性を樹ててゐる。個別的なものを歴史科學の對象と見做すことはドイツ歴史學派の、殊にその發展の後期の思想に屬する。けれどもこの學派にあつては個性は、本來、つねに、或ひは民族精神、或ひは神の如く、具體的なる、普遍的なるものとの活ける聯關に於て理解されてゐたのであつた。リッカートはこの關係を見棄てつつ、單に個別的なものの概念を歴史學派から取り入れる。特殊

なもの、一回的なものが彼に於て關係させられるのは文化價值である。併るに文化價值と呼ばれるものは、例へば民族精神のやうにそれ自身歴史的なる量ではなくて、却つて形式的、抽象的にして歴史を超越したところのものである。かくの如き一般的價值の上に於ては、個性と個性との間の活ける聯關は成立することが出來ず、歴史的世界は結局一の Atomistik (原子論) となつてしまふ。またアトミスティクの上に於ては個性の絶對的意義は保證されることなく、凡ては要するに相對的意義のものとならざるを得ないであらう。そしてこの事情は、リッカートが種々なる價值相互の間に如何なる次序も體系も認めぬことによつて、更に惡くなる。絶對的とされた諸々の價值自體が、そこにはそれらのものの必然的位置を定むべき體系の存しないために、究極は相對的なものとなる。分離と孤立のあるところでは眞の絶對性は考へられることが出來ない、このことは單に存在についてばかりでなく、また價值そのものについても等しく妥當する。リッカートの形式的な絶對主義は實質的には相對主義である。各々の個性は一の體系の中に於て他によつて換ふべからざる必然的な位置を占めることによつて初めて絶對的なものであることが出來るのである。このやうにしてリッカートは歴史學派の個性の概念を破壊してしまつたばかりでなく、この學派に於て、且つ一般に歴史的意識にとつて、最も重要な發展の概念をも見棄ててしま

つた。彼は時間のカント的自然科學的概念を受取るのみであつて、具體的な持續、歴史的な時間の概念を認めない。従つて個性と個性との間に結ばれるものは所謂個別的因果律であつて、何等發展の關係ではないのである。^{*}このこともまた決定的である。かくて我々は、リッカードが彼の歴史哲學に於て到る處歴史的意識を驅逐してゐるのを見たであらう。それによつて彼は相對主義と考へられた歴史主義を避け得たであらう。けれども同時に我々はそれと共に歴史そのものの問題が彼の手の中から滑り出てしまつてゐるのみならず、彼の哲學が絕對主義の形を粧へる相對主義にほかならないことを知らねばならなかつたのである。

* 拙著『史的觀念論の諸問題』 一三四頁〔全集第二卷一二九頁〕以下參照。

** 前掲拙著に於ける「歴史的因果律の問題」八九頁〔全集第二卷九一—九二頁〕以下參照

私は一般に相對主義の問題を論ずるにあつてはその場ともいふべきものが考へられなければならぬと思ふ。物が相對化されるのは場に於てである。ところで相對主義が絕對的な意味で成立するのは、この場そのものが何等かの意味に於て、主觀的なもの、従つて變轉極まりなきものであるか、若くは少くともこの場そのものが何等の秩序乃至體系を含まぬものであるかの場合に於てのみである。且つまた場の如何なる觀念をも容れざる純粹な流動主義の立場に於ては、そこ

に如何なる相對主義も思惟されることが出来ない。これらの場合以外に於て相對主義は十分に問題であり得るのである。従つてその際にはその場が如何なるもの、如何なる構造のものであるかが吟味されなければならぬ。

さて過去の歴史哲學の諸體系にあつては所謂歴史的相對主義の問題は存し得なかつた。なぜならそこにはつねに或る絶對的な場が横たはつてゐたからである。歴史のうちに現はれる各々のものが次に來るものによつて必ず推し退けられ、その各々の意味は單にそれぞれの時にとつてのみ認められ得るものであるとしても、若し人間歴史の全體にして一個の絶對的な體系を含むものであるならば、各々の歴史的形態はただ單純に相對的ではあり得ない。それが單純に相對的であるかのやうに思はれるとすれば、この場合、それはその認識が十分に包括的でなく、具體的でないとふことを示すに過ぎない。なぜなら、このとき各々のものはいかにも他の個々のものとの比較に於ては相對的であるけれども、全體の絶對的な體系の中にあつてはそれはそれぞれ一もつて他に代へ難き必然的な位置を占めると見られ得るが故に、この意味に於てまさに絶對的なものでなければならぬ。統一的な、絶對的な全體が根柢にあるところでは、個々のものはこの全體に於て、またこの全體によつて、自己の絶對性を獲得しまた賦與される。この際各々のものの現

はす相對性は寧ろ全體の「個別化の原理」の象徵と見らるべきである。かかる絶對的な場として我々は例へばライプニツのモナドロジーを想ひ起し得るであらう。ライプニツに於ては數學的に展開されたこのやうな全體を、從來の歴史哲學は種々なる仕方で含んでゐた。我々はこのものを最も一般的にかの「世界計畫」(Weltpian)の概念をもつて表はすことが出来る。世界計畫の概念は言ふまでもなく宗教的な起源のものである。人類歴史の統一的計畫の思想は神學によつて作り出された。このものと關係してまた歴史に於ける神の人類教育の理念がそこで生産された。併るに神學にとつてはかくの如き構成のために、一切の歴史の端初と終末とに於て確固たる點が豫め與へられてゐる。換言すれば、ここでは世界計畫の構成の課題は、原人の墮落と最後の審判との間に歴史的世界過程を通じてそれを結び付ける絲をひくといふ現實に解決の可能なる課題として成立してゐた。ひとはこの解決の最も模範的な例をアウグスティヌスの『神の國』に於て見ることが出来る。絶對的な端初と終末とを有するこの歴史の聯關、それによつて世界過程が一の統一的な意味を擔ひそして人類が一の實在的な統一であるところの聯關、それについては何人も決して疑ひ得なかつたのである。蓋しユダヤ的・キリスト教的な人間學に従へば、アダムから遣傳された血は人類の全體の各々の要素を貫き流れて、その暗き色をもつてこれを色取る、そして

他方ではかかる人類に對して教會の神祕的な機體のうちに於て上からして恩寵のまさに同じく實在的なみちびきが行はれると信ぜられた。歴史の形而上學の共通の財産である「人類」の理念はこのやうにしてまた宗教的體驗によつてそこに植え付けられたものである。その後の種々なる歴史哲學的企圖は、ボッシュエ、チュルゴー、ヴィコなどを初めとして、レッシング、カント、フィヒテ、ヘーゲルなどに至るまで、要するに、凡て古き神學的體系の、或ひは一層地上的經驗的であらうとする、或ひは一層合理的先驗的であらうとするところの、諸々の變形にほかならぬ、と見做されることが出来る。過去の歴史哲學にあつては歴史主義の問題は現實にあり得なかつた。そこには神の世界計畫といふ絶對的な場が含まれてゐたからである。

それ故にひとが普通にヘーゲルをもつて歴史的相對主義の代表者であるかの如く考へるのは明白なる誤謬であらう。ヘーゲルの歴史哲學は固よりユダヤ的・キリスト教的な人間學の上に立つものではない。却つてそれは中世の崩壞以來次第に普遍的になつて來たところのキリスト教化されたギリシア的人間學、即ちフマニスムス的人間學、その一形態としてのロマンティクの人間學にもとづいてゐる。従つてそれはいはゆるヘーゲルの歴史主義批判者たちの哲學と同じ種類の人間學を地盤としてゐるのである。人間は思惟によつて動物から區別される、といふのはヘーゲル

の好んで屢々記すところの、彼の全哲學の最初の命題である。尤も彼は最も根本的なひとつの點に於てギリシア的な人間學を打ち破つた。このものに従へば、人間の本質を形造る理性は、歴史や民族や身分を超越してつねに不變なる定量である。併るにヘーゲルは神的な理性そのものをもつて運動するもの、過程的なものとなす。即ち彼は理性の中へまさしく歴史を導き入れたのであつて、このことが彼の事業のうち最も偉大なものに屬してゐる。彼はそれによつて近代の歴史的意識の發達のために比びなき貢獻をなしたのであるが、併るに恰もそこに同時に相對主義が孕まれたのではないであらうか。人々のこのやうな懸念は無駄である。なぜなら理性は運動しはするけれども、この運動の過程は一の絶對的な體系を形成してゐるからである。まことにヘーゲルは、各々の哲學は時代の子である、と相對主義者のやうに語る。けれども同時に彼によれば、それらの各々相對的な諸哲學は、一の絶對的な、先驗的に構成され得る眞理、即ち神の理性の必然的な發展の諸段階に於ける諸契機にほかならないのである。絶對的な眞理はひとたび見出されて永遠にみづからのうちに安らつてゐるものでなく、歴史に於て發展する全體の諸契機の綜合的統一であるといふことを、それぞれの時代の哲學はそれぞれの言葉をもつて物語るべきである。歴史の流の中に相異なる、相矛盾する種々なる哲學が存在するといふ、懷疑主義の根源とな

るところの事實は、ヘーゲルにとつては却つて神的眞理の豊富さと、このもののそれに對する絶對的支配の力強さとを顯はす。それ故に思想の歴史的規定性乃至被制約性についての歴史的意識は、ヘーゲルにあつて相對主義としての歴史主義の問題を何等形成することがない。歴史的發展はそこではイデーの絶對的な、自己完結的な、完了的な體系によつて搖ぎなく支へられてゐる。彼の相對主義もまた絶對的な場の上に据ゑられてゐるのである*。

* これらヘーゲルに於ける人間學、その他の點については、拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」（『史的觀念論の

諸問題』）〔全集第二卷收録〕及び「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』）〔全集第四卷收録〕参照。

もともとヘーゲルの哲學は歴史主義とは何の關はりもなかつたのでないか。彼の哲學の唯一の對象として掲げられた存在は本來イデーを意味し、單なる事實、歴史の與へる單なる經驗的なものではなかつた。ドイツ歴史學派の人々はヘーゲルに於けるが如き歴史の先驗的構成を退けて一層親しく經驗的なもの、實證的なものへ進んで行つた。しかも彼等はなほイデーをもつて歴史を動かす根本的な力と見做してゐる。彼等にとつては最早イデーはヘーゲルに於けるが如く論理的な體系ではなく、寧ろ生命であつた。それにも拘らず、彼等の一人なるランケは言つてゐる、

「各々の時代は直接に神に屬する、そしてその價值は決してそれから生れ出るところのものにもとづくのではなく、却つてその存在そのもののうちに、それ自身の自己のうちにある*。」即ち從來の歴史的意識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內容を多分に含んでゐるばかりでなく、寧ろかかる內容の表現であつたことが知られ得よう。例へばドロイセンの如きも、その功績多き『ヘレニスムスの歴史』の第二卷への序文に於て「歴史の神學」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」とまで言つてゐる。「歴史は一の賢明にして仁慈なる神の世界秩序に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、「即ち眼に見えぬものについて疑はないといふ一の信賴」をば、歴史はこの信仰の無限なる内容を有限な人間的な仕方^{***}に於て、思惟と概念の諸範疇に於て、絶えず新たに、絶えずより狭く限界することによつて言表せんと試みるものである、といふ認識をもつて追ひ求めるところに、唯そのところに歴史は自己を科學として知るのである*。」かくの如く歴史的意識が神學的または形而上學的觀念によつて基礎付けられてゐるところでは、固より相對主義について語らるべくもないであらう。歴史學派に於ても絶對的なものは失はれてし

まひはしなかつたのである。歴史的相對主義はデイルタイの如き人に於て初めて問題となること
が出来る。デイルタイは從來の歴史の形而上學の成立の地盤を歴史的に批判し、且つこれを見棄
ててしまつた。彼の歴史的意識にとつては最早世界計畫の理念もなく、人類の理念もなく、凡て
絶對的な場は失はれてしまひ、従つてそれは唯ひたすらなる相對主義的結論に向はねばならぬか
の如くに見える。

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

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

デイルタイに於けるこのやうな状態は更に次のことによつて一層甚しくされると見える。即ち
彼はヘーゲルの如くギリシアの人間學を自明なものとして彼の哲學の前提にもつことが出来なく
なつた。曰く、「合理主義的立場は今日カントの學派によつて主として通用せしめられてゐる。
この立場の父はデカルトであつた。彼が最初に知性の主權に勝利にみちた表現を與へた。この主
權はその支持者を彼の時代の全體の宗教的または形而上學的立場のうちにもつてゐた。そしてそ
れはガリレイやデカルトに於てと同様にロックやニュートンに於て存した。このものに従へば理
性はまさに世界の構成の原理であつて、挿話的な地上の事實ではない。けれども今日では、この

宏大なる宗教的・形而上學的背景が最早自明でないといふことは何人の眼も遁れ得ない。多くのものがこの方向に於てはたらいだ。自然の分析はその原理としての構成的理性を漸次必要ならしめるやうに見える。ラプラスとダーウキンとは最も簡單にこの轉化を代表する。また人間の自然の分析は同様に今日の科學的常識にとつてこの自然の一層高き秩序との聯關を必要ならしめるやうに見える。二つの變化のうちに第三のものとして、創造者と被造物との間の宗教的聯關は我々にとつてもはや何等證明力ある事實ではないといふことが含まれてゐる。これらの凡ての事柄からして、デカルトの主權的な知性を地球及び恐らく他の星の表面に於ける自然の一の暫時的な、單一な生産物と見るところの見解は、もはや最初から退けらるべきものでないといふことが生ずる。多數の我々の哲學者たちはこの見解を駁撃する。併しながら彼等の如何なる者にとつても全體の世界の聯關の背景としての理性は自明でないのである。かくて、實在を思惟することによつて支配するといふこの理性の能力は、假設若くは要請となる*。」「デイルタイにとつては理性は最早自明なものでない、しかも彼はこの理性に對する批判のうちに現はれてゐる新しい人間學の上に立つことが出來ぬ。——それは人間をもつて自然の一物と見做し、彼を「道具を作る動物」として規定する人間學である、——この躊躇逡巡せる狀態こそがデイルタイをまさに懷疑

的相對主義に陥れるところのものである。

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

デイルタイは科學のために從來の歴史哲學に於ける形而上學的前提を取り除いた。彼の哲學の根本概念である生或ひは人間は、無限なる神的生または超個人的なる人間であるべきでなかつた。彼によつて歴史的世界の基體として見出され、その基礎におかれた人間は歴史的に規定された人間であつたが、併しそのために相對主義への轉落は愈々甚しくなるばかりであるであらう。この状態を救ふべくデイルタイは遂に心理學者として現はれる。今や彼は人間を心的なものに解消して、恰も永遠に變らぬその活動様式があるかのやうに見做し、そしてそこに歴史の永遠なる諸範疇を求めようとする。絶對的な場はこのやうにして彼にも與へられるかの如くである。デイルタイは彼の晩年に於てフツセルの純粹意識の現象學に多くの關心を寄せたと傳へられてゐる。ここに歴史的相對主義は救済され得たにしても、それはただ自己自身を犠牲にすることによつてであつたのである。即ち人間の歴史的社會的規定性といふ最も重要なものは永久に放棄されてしまはなければならない。

かくて歴史的意識はデイルタイに於てその本來の客觀主義的本質を奪ひ去られるに到つてゐる。

る。このことは彼の哲學が一方ではなほカント・フイヒテ的であつたと共に、他方では彼に於ける實證主義的傾向そのものがその内容に於て心理主義にほかならなかつたイギリスの實證主義の影響のもとに立つてゐたといふことに起因するであらう。かの「現象性の命題」が彼の哲學の根本的前提として横たはつてゐた。その限りに於て彼もまた絶對的なもの、確實なものを認識の方向に於て求めざるを得ないであらう。精神科學の普遍妥當性の基礎付けの課題は彼の全生涯の活動の中心としてつねにとどまつてゐたのである。歴史的意識の本質を形造つてゐたところの客觀主義的傾向が徹底されるためには、意識の立場を去つて存在そのものの立場に移つてゆくことが要求されてゐると思はれる。マルクス主義的唯物論に於て初めて歴史的意識はその本來の傾向を十分に發揮し得るかゝの如くに見える。マルクス主義はヘーゲルに於て成熟した歴史的意識の客觀主義的内容の相續者として立ち現はれたと考へられる。^{*}ここでは存在が第一次的なものであつて、意識の諸形態は第二次的なものである。根源的な歴史は存在の歴史であつて、意識の歴史が存在の歴史の原型となるのではない。併るに歴史的意識に於けるこのやうな轉化は實に人間學そのものに於ける轉化の基礎の上に、それに制約されて行はれたのである。人間と動物との差異は絶對的でなく、却つて程度の差異に過ぎない、人間とは道具を作る動物、所謂 *homo faber* であ

る、人間に於けるこの「技術的知性」(technische Intelligenz)に對して發達した神經系統の諸機能が全く一義的な相關者を形造つてゐる。^{***}ギリシア的な人間學に代りつつあるこの近代的な人間學の上に唯物論哲學は成立する。絶對的なもの、永遠なものは存在、就中自然の存在そのものに於て承認される。このとき人間認識の基準となるものは彼の實踐である。

* 拙著『史的觀念論の諸問題』二六五—二六八頁〔全集第二卷二三七—二四〇頁〕參照。

** Vgl. F. Engels, Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen (Marxismus und Naturwissenschaft, Hrg. v. Otto Jussen, Berlin 1925), 邦譯エンゲルス『自然の辨證法』(岩波文庫版)上卷參照。

さて歴史的意識の他のひとつの重要な契機をなすものは發展の概念である。發展は單なる變化の概念ではない。歴史的現象の生成にして若し單なる變化と見做されるならば、そこには相對主義的歸結に陥ることを免れしめ得る如何なる場も存在し得ないであらう。併るに發展は何等かの持續的なものの概念をそれ自身のうちに含んでゐる。そこではあらゆる物が消滅してしまふのではなく、つねに必ず何物かが保存されねばならぬ。次から次へ現はれて來るものが泡沫の如く消え失せてしまふものでもなく、その先なるものが後なるものをただ惹き起すだけのものでもなく、

前なるものは後なるもののうちに含まれ保たれてゆくところに發展の固有なる意味はあり、それによつて發展は單なる變化から區別される。——ドロイセンはそれ故に歴史の最も根本的な範疇としてアリストテレスの謂ふ「自己みづからに向つての高昇」(ἐρισότης εἰς αὐτό)を掲げた。——そこでまた發展は事物の無秩序なる生成を意味するのではなく、却つてそれが一定の構造に從つて繼起するといふことを意味する。若しかくの如くであるならば、發展の概念の生きてゐるところでは我々は單純に相對主義について語り得ないであらう。事物は一定の構造に從つて必然的に現はれ、そしてそこに持續するものは絶對的な場としてその保存を完うすることが出来るからである。かくてヘーゲルは歴史をもつて「絶對精神の頭蓋埋積所」(Schädelstätte des absoluten Geistes)なる聖地に譬へた。彼はまた歴史を諸々の神の姿のパンテオンにも比較してゐる。この場合ヘーゲルにあつては保存は絶對的と考へられた。併るに若し保存にして絶對的なものであり、從つて歴史のうちに生じた如何なるものも悉く絶對的な場に於て保存されるとするならば、そのとき一切の歴史的なものは凡てそのままで承認されることとなり、そしてこのことこそまさに相對主義に道を開くものではないか。人々の歴史主義に對する非難は恰もこの點に向けられてゐる。

併しながら歴史的意識は必ずしもつねに過去の保有に向つてのみはたらしめないものである。

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解釋學が形造られたのであるが、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つある古代學から受け取つた。併るにそれは實に同時に歴史的生活の諸要求によつて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、新たな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従つて研究し、その權利要求を攻撃し若くは擁護することが重要であつたからである*。」この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。宗教改革はかかる傳統の原理を承

認せず、聖書のそのままの理解の可能を宣言した。そしてそれと共にル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思はれることが出来る。このとき解釋學及びその根柢をなす歴史的意识が主として過去の傳統の破壊力として活動したことは明かである。ところがそれはヘーゲル、殊に歴史學派に於て傳統の尊重といふ方向に専ら向けられるに到つた。いまマルクス主義にあつては歴史的意识は革命的な力として活動しつつある。

歴史的意识の近代に於けるはたらきはこのやうに三つの段階をもつてゐると見られることが出来る。^{***}これを純粹に理論的に考察するならば、歴史的意识のうちに含まれる發展の思想は就中二つのものに別たれる。一は有機體説であり、他は辯證法である。そして絶對的な保存を可能ならしめるものは有機體説的發展の概念である。これに反して辯證法的發展にあつては保存と共に破壊が、とりわけ唯物辯證法にあつては革命が重んぜられるのである。^{***}なほ次のことを忘れてはならぬ。人々が歴史主義を非難する理由のひとつは、そこには批判がないといふことである。けれども、眞實を云へば、一切の歴史がそれ自身批判的なものである。歴史そのものがその存在に於て批判を含んでゐる。^{***}この批判は理窟や議論でなく、一切の詭辯をなみする存在そのものに於ける批判である。かやうにして唯物辯證法的な歴史的意识のうちに單なる相對主義的なものの横たはつ

てゐないことは明かであらう。

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

** 歴史的意識と結び付くのをつねとする特殊性の重視といふことも或ひは傳統の革命、或ひは傳統の尊重といふ相反する二つの役割をそれぞれの時代に應じて演じて來た。

*** 拙稿、「有機體説と辯證法」（『社會科學の豫備概念』）〔全集本卷收録〕參照。

**** 同書九九—一〇一頁〔同卷二五七—二五九頁〕參照。

更に、歴史主義に對する非難は歴史的意識をもつて觀想的本質のものと見做すことと關係してゐるのが屢々である。まことに歴史的意識はヘーゲルに於て絶對的な觀想を意味した。デイルタイもまた「創造的精神と歴史的意識との間に於ける永遠なる矛盾」について語つてゐる。^{*}併しながら歴史的意識がその最初の起源に於ては、何よりも實踐的意識として現はれたといふことはいつても記憶されておかねばならぬ。それは實踐的意識として恰も現在の絶對性を定める。ユダヤ的・キリスト教的なエスカトロギーはかかる意識の表現であつたのである。そこでは現在が絶對的な危機として表象せられ、このとき「此れか——被れか」の最後究極的な意志決定が絶對的

に要求された。^{**} 最も優越な意味に於て歴史と呼べるべきものはまさに現在の歴史であるといふことを私は絶えず繰り返して主張して來た。マルクス主義に於ては歴史的意識は實踐と最も密接に結び付いてゐる。歴史的意識にして實踐的なものである限り、それが一切の歴史的時代を水平化し、これを一樣に灰色で塗り潰すといふことはあり得ない。相對主義はそれには決して屬し得ない。寧ろ所謂絕對主義者こそ實踐的には相對主義者であると云はるべきであらう。なぜなら彼等にとつては實踐の唯一の地盤であるところの現在の絕對性をその優越なる意味に於て把握する途はないからである。この點に關しても唯歴史的意識のみが我々に絕對的立場を與へることが出来るのである。

* Dilthey, Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften, V, S. 364. 戸田、坂田、三木譯『哲學とは何か』五三頁。

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

なほ最後に云つておかねばならぬ、今や哲學は存在に對する現實的な關係を再び取り戻すべき時期に面してゐる。大膽に、しかも信賴をもつて現實の存在と關係を取り結ぶことによつて初

めて、哲學は生けるもの、生長するもの、働くものを産むことが出来る。認識と雖も具體的な存在の一契機であり、従つて存在にして發展するものである限り、認識もまたそれと相對的に發展する。併るに存在そのものの發展は究極は實踐なくしては不可能であるが故に、存在に對する人間の正しき實踐が認識の發展を規定する最後の要素である。存在への接近の決定的な機關は、理論的な意味に於ても、實踐である。存在に對する信賴なくして實踐はあり得ず、實踐に於ける發展なくしては認識の發展もあり得ないであらう。そして發展の思想がそのものとして何等相對主義的でないことは上に述べた通りである。

認識論の構造

——特に唯物論に關聯して——

一

唯物論は認識論上維持され得ないと云はれるとき、この主張の主要な學問的内容をなしてゐるのは、——唯物論は認識論としては模寫說の上に立つてゐる、併るに模寫說は哲學的に見て不可能である、といふことである。認識模寫說に反對の立場は認識構成說として特色付けられる。前者は認識の對象をもつて我々の心の外に存在するものとなし、認識とは恰も鏡に映じた物の影の如く、かかる對象の我々の心の内に於ける模寫であると考えへる。これに反して後者によれば、認識の對象は認識する主觀から獨立に存在するものでなく、却つてこの主觀によつて初めて對象として構成されたものである。ところでカントの所謂コペルニクスの轉廻以來、多くの哲學者の間では、模寫說が一の理論的不可能であるといふことは、殆ど自明の事柄であるかの如く通用して

る。否、そのことを自明の事柄として受取るところに、唯物論は認識論的に云つて成立しないといふ主張があるのである。

けれども認識論に關する豊富な文獻に多少とも通じてゐる者は、事態がそれほど簡單でないことを知つてゐるであらう。なるほど模寫說に對してはその種々なる困難が持ち出されてゐる。併しまた同様に認識構成說に對してもその様々なる困難が擧げられるのである。カントの認識論を觀念論的に理解すべきか、實在論的に解釋すべきか、といふことも問題になつてゐる。私がこのことをここに記すのは、模寫說を單純に拒む者に向つて、自分の立場には少しも困難が伴はないかどうかを嚴正に反省することを求めるためである。他人の家へ石を投ずる者は自分の家もまた同じやうにガラスの家でないかどうかを先づ考へてみるべきである。

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

一體、認識論といふ言葉を語ることによつて何等か絶對的なものが持ち出されたかの如く考へ

てはならない。觀念論と唯物論との眞偽がそれによつて決定される基準となり得るやうな絶對的な學問としての認識論は何處にも存在しないのである。事實として我々は唯種々なる認識論を知つてゐるのみである。認識論が絶對的なものであるといふのは、それが無前提的なものであり、寧ろあらゆる理論の前提を究明する當のものであるといふ意味であらうか。恰もかくの如きものとして、認識論は唯物論の不可能を論證するのであらうか。併しながら私は以下に於てまさに反對のことを種々なる點から明かにしようと思ふ。即ち認識論そのものが種々なる前提を含んでゐるのである。それはみづからは無前提的なものとして唯物論と觀念論との眞偽を決定し得るが如き絶對的なものでなく、却つてそれが含む前提に於て、それは既に唯物論的にか、觀念論的にか、規定されてゐるのである。

最初に我々是我々の思惟がおかれてゐる歴史的狀況について知らねばならぬ。今日我々にとつて認識論といふ言葉は二重の意味をもつてゐる。第一にそれは言ふまでもなく認識の理論一般のことを意味し、かかるものとしてそれは勿論哲學と共に古く、如何なる哲學もそれを含んでゐる。併るにこのやうな一般的な意味のほかに、第二に、認識論といふ言葉は或る歴史的重荷を負うてゐる。哲學史が普通に教へるところによれば、「認識論」は近代に於て、ロックやヒューム

に始まり、カントによつて基礎を据ゑられたものである。かくの如く認識論といふ言葉が兩義性をもつてゐるといふことは、我々の思惟のおかれてゐる歴史的状况であつて、そのことが我々の思惟を知らず識らず兩義的ならしめ、曖昧ならしめる傾向を含んでゐるであらう。これに對して警戒することが我々にとつて必要である。若し第二の意味に於て、認識論は哲學史上カントを俟つて初めて確立されたと見るならば、認識論的といふことは、當然、構成説的といふことと、さうでなくとも觀念論的といふことと、さうでなくとも認識論は凡ての哲學の第一條件であるといふ思想と、直接的に結び付く。新カント主義者は認識論を絶對的な位置にまで高め、哲學即ち認識論であるとさへ主張するに到つた。このやうな場合、唯物論が凡そ反認識論的な哲學であることは明瞭である。それは認識の研究に全力を傾けず、これを哲學の第一條件としないといふ理由から既に、認識論的哲學からは取るに足らぬもの、否、實に非哲學として輕蔑されることは想像するに難くない。

今日認識論といふ言葉を持ち出して無雜作に唯物論を非難する人々の腦裡には、ここに述べた第二の意味の認識論が無意識的にせよ往來してゐるのではなからうか。これに對しては我々ばかりの認識論の廢史性を指摘しなければならぬ。それは歴史上の一定の時代に始まつたやうに、今

は最早終るべき時期に達してゐる。最近の哲學の主要な諸傾向は最早認識論に絶對的な位置を認めることを欲しない。人々は却つてかの認識論を認識論的偏見として示し、これを克服しようとしてゐる。十年前の哲學の合言葉が認識論であつたとすれば、今日のそれは存在論であるとも云はれ得るであらう。これらのことは哲學の現状を観察する者には誰にでも認められることである。

それだから唯物論が所謂認識論的哲學に屬しないからと云つて、その學的價值がないとは云はれない。凡ての理論はそれぞれの時代と結び付き、そこに於て現實的な意義をもち、一定の社會的役割を果たす。唯物論は現代に於て社會批判の原理として最も重要な仕事に就いてゐる。最近の哲學に於ては最早一の偏見として退けられつつあるかの「認識論」と雖も、それが近代に於て現はれたとき、封建的な神學的なイデオロギーに對する最も鋭利な批判の武器として一定の社會的意義をもつてゐたのである。近代の認識論的哲學はこの意味でブルジョアの哲學であつた。

我々が區別した第一の意味に於ては、唯物論もまたそれ自身の認識論をもち、従つて認識論的である。この認識論は固より唯物論的な認識論である。一般に唯物論的でもなく觀念論的でもない認識論なるものが絶對的に存在し、それが基準となつて觀念論と唯物論との兩者のうちいずれが認識論的に見て眞であるかが決定されるのでなく、認識論そのものが既にその前提に於ていづ

れかの方向に規定されてゐるのである。また我々は或る一定の認識論的問題を持ち出して、この問題を唯物論が解決出来ないからといって、唯物論は認識論的に不可能であると考へてはならない。寧ろ我々は先づその問題そのもの、その提出の仕方が既に豫め觀念論的に規定されてゐるのではないか如何かを吟味すべきである。同じやうにして我々はまた、認識は模寫であるかそれとも構成であるかといふことも、既に一定の、それ自身は最早認識論的でなく、却つて認識論にとつては豫想であるところの、前提に關係してゐはしないかどうかを明かにせねばならぬ。

二

あらゆる認識論にとつて眞理の概念はその中心概念である。なぜなら認識の概念は眞理の概念を離れては考へられない。ところで認識模寫説と認識構成説との間に於ける最も根源的な對立はまことに次の點に横たはつてゐるのである。即ち後者にとつては眞理とは認識の性格であつて、それ以外のものを意味しないのに反して、前者にとつては眞理とは第一次的には存在そのものの性格であり、そして二次的にそれは認識の性格であるに過ぎない。構成説はつねに眞理を唯認識にのみ屬する價值と解し、従つてそこでは眞理といへばつねに「命題の眞理」のことである。

これとは反對に模寫說に於ては、それが觀念論的なものであるか唯物論的なものであるかを問はずいづれの場合でも、人間の認識は二次的な意味で眞理であるのであつて、根源的に眞理と呼ばれるべきものは寧ろ存在である。ひとは例へばプラトンの認識理論を模寫說のひとつに數へてゐる。併るにプラトンにあつて認識は恰もイデアの、即ち彼によれば眞の存在の模寫として初めて眞なる認識である。どのやうな物の模寫でもが模寫として眞なる認識であると考へられたのである。現實の世界、即ちプラトンによれば純粹な存在ではなく却つて存在と非存在との混合であるところの世界については、本來の認識(επιστήμη)はなく、唯意見(δόξα)があり得るのみである、とプラトンは考へた。觀念論的模寫說の他の例をとらう。キリスト教哲學に於て最高の意味に於ける眞理とは神のことである。ひとり神のみが眞理である。この場合神は明かに單なる認識生産物を意味するのでなく、却つて神こそ最高の、最も實在的な存在であると考へられてゐる。眞理は第一次的に存在の性格である。唯物論的な模寫說についても同じことが云はれるであらう。この場合にも認識はまさに「物の眞理」を模寫するものとして認識であると見られてゐるのである。ところで構成說の側からする模寫說批評は眞理の概念の見方に關する右の如き根本的な對立を考慮してゐない。それは相手が自分と同様な眞理の概念をもつべきであると豫想してゐる。

併るに唯認識の性格としてのみ眞理を見るか、それとも眞理は第一次的には存在の性格であると考へるかといふことは、それ自身最早認識論的には決定されない事柄である。それは却つて認識論の前提となるやうな決定を含んでゐるのである。私は今かかる前提のひとつが認識する主體としての人間そのものを如何に理解するかといふことに、従つて或る人間學的なものに關はつてゐるのを見出す。それは人間の自己理解として一切の認識理論に先行する。模寫説的な認識論は人間の有限性の理解の上に立つてゐる。人間の存在の有限性はそれぞれの場合に於て種々に理解されてゐる。人間は或ひは存在と非存在との中間として（プラトン）、或ひは神によつて創造されたものとして（キリスト教哲學）、有限である。そして唯物論に於ては人間は自然の一部分であるといふ意味で有限であると見られる。これらの場合眞理は何よりも存在そのものにかかり、眞なる存在または存在の眞を寫す限りに於て人間の認識には第二次的に眞理性が屬するとせられるのほかないであらう。かくてまた我々は如何に模寫説的な眞理の概念が生命と具體性とに充ちてゐるかを理解し得るであらう。眞理はこのとき人間をしてその現實の有限性から何等かの仕方で解放せしめるところのものである。眞理はまさに存在としてのみこのことをなし得る。私はここにこれらの言葉を單に宗教的な意味で語つてゐるのではない。唯物論者にとつても眞理とは人

間の物質的な有限性から人間を解放するものとして眞理であるのである。併るに構成主義の認識論は、カントに於ける超個人的な認識主観としての自我の場合の如く、人間の無限性を認めることによつて成立することが出来る。それだからそれはその根源に於てつねに宗教的である。従つてまた摸寫說の場合にあつては唯物論的な摸寫說も成立し得る十分な根據があるのに反して、構成説はつねに唯觀念論的であるのほかない。

現實の人間の有限性にして信ぜられずにはゐられない限り、認識論はつねに摸寫說的な要素を含むであらう。尤も誤解の起らないために注意しておかねばならぬことは、私がここに摸寫とか構成とか言ふとき、それは認識の究極的な哲學的意義に關して言つてゐるのであるといふことである。従つて認識の手續乃至方法として構成が用ゐられるからといつて、認識がその究極的な哲學的意義に於て摸寫であると主張することを何等妨げるものではないのである。實際、科學者は絶えず假設を用ゐて仕事をしてゐる。假設による研究はそれだけとしては明かに構成的である。併しながら科學者は實驗によつて自己の假設を事實に於て實證しなければならぬと考へてゐる。彼がかく考へてゐるのは、彼が認識は究極的には事實の模寫であると考へてゐるためである。唯物論者と雖も認識に何等の構成的な意義をも認めないのではない。理論と實踐との辯證法

的統一といふことが語られるとき、それは理論の構成的な性質を認めてをればこそかく語られるのである。理論はその本性上構成的なものである。併しながらまた認識の究極的な哲學的意義は模寫であると考へてをればこそ、理論と實踐との辯證法的統一について語ることも意味なのである。同じやうにして我々は、凡ての認識はその本質上抽象であるといふ理由をもつて認識模寫説に對して反對する者に向つても答へ得るであらう。即ち決定的なことは次のことである、認識がその究極的な哲學的意義に於て模寫であるか構成であるかといふことは、それ自身最早認識論そのものの内部には存しないところの、或る一層哲學的なものに關はつてゐるのである。

カントは人間の感性をもつて受容的なものと見做した。これによつて彼は人間の有限性を認めたものであると云はれ得よう。なぜなら若し人間にして眞に無限的であつたならば、人間の思惟はカントの所謂直觀的悟性若くは知的直觀であることが出來、認識の形式と共に内容そのものをもみづから生産し得る筈であるからである。フィヒテはかかる立場に立つた。構成主義はまことにフィヒテの如き立場に於て徹底的であり得るであらう。併るにカントにあつては認識の内容は思惟にとつて感性から與へられるものであり、感性はそれ自身受容的な能力であつて、物自體から觸發されてこの内容となるところのものを受取るのである。かくの如くカントは認識主觀の外

部にそれから獨立に存在する物自體を考へたのであるが、これは自己の構成主義的認識論に一の重大な制限を認め、そして模寫說的な見方に對して一の重大な讓歩をなしたものであると云はねばならぬ。ところでこのことはカントが人間の感性を受容的な能力と見、そこに人間の有限性を考へたことに由來する。人間の存在の有限性にして疑はれない限り、認識論はその決定的な點に於て模寫說であるのほかないやうである。

それにも拘らずカントの認識論が構成主義的であるのは何にもとづくのであらうか。私はここに於て近代の認識論の不幸なる出發點に思ひ及ばざるを得ない。私はこの出發點を原子論的公理と呼ぶ。原子論的公理は哲學史上認識論が彼等から始まつたと云はれてゐるロックやヒュームの哲學に共通な出發點であつた。即ちそれによれば、我々の意識にとつて最初に、最も直接的に與へられるものは元素的な、ばらばらの、個々のものであるといふのである。そこでイギリスの經驗論的諸哲學は觀念聯合の諸法則を明かにすることによつて我々の認識を研究しようとした。同様な前提がなほカントにも附き纏つてゐる。カントによるも、我々にとつて與へられたものは「直觀の多様なるもの」である。彼はまたそのものを「現象の雜踏」とも稱してゐる。意識に根源的に與へられたものにして多様なるもの、雜踏せるものであるからには、それは自體に於て

は、それ自身のうちに普遍的なもの、統一的なものを含まぬものとせねばならぬ。若しさうであるならば、我々の認識の最も關心するところのこの普遍的なもの、統一的なものは、我々に與へられたもののうちにはないものとして、却つて我々がこのものに與へたところのものであるとせられなければならない。そこでカントは云ふ、「我々は物について唯我々自身物が物の中へ入れるもののみを先験的に認識する。」統一的なもの、普遍的なものは凡て主觀の側に歸せられ、認識は主觀の構成にかかることとなる。經驗の所與にして唯單に多様なものであるならば、認識が模寫説の云ふやうに對象に依準し得ないのは當然である。そのときには、カントの云つた如く、對象が我々の認識に依準せねばならぬであらう。

最近の心理學に於ける主要なる諸傾向はロックやヒュームなどの古典的な原子論的公理に對して等しく反對しつつある。既にデイルタイの心理學がこの點に關して注目すべき仕事を成し遂げてゐる。統一、關係、聯關、範疇などの如きものは、最初に與へられた個々のもの、單に多様なものに對して後から附け加はるものでなく、却つてそれらのものこそ第一次的に經驗され、根源的に與へられるものである。同様な事實は今日實驗の基礎の上に於て所謂形態心理學の人々によつて確かめられつつある。その中でもケーラーの如きは單に心理的形態にとどまらず、進んで物理的形態にま

で説き及んでゐる。これらのことが直ちに認識模寫説の眞理性を證明するに足らないとしても、それによつて少くも模寫説が全く間違つた心理學的前提の上に立つてゐるものでないことは明瞭であらう。蓋し模寫説は我々の意識にとつて第一次的に、根源的に與へられるものが單に個々のもの、多様なものでないといふことを、その本來の出發點とすべきであるからである。

三

私は先に模寫説的な眞理の概念が如何に生命と具體性とに充ちてゐるかについて述べておいた。實際、模寫説はその生命と具體性とに於て理解されることが何よりも必要であるにも拘らず、近代の認識論はこのことを全く顧みないで模寫説批評をしてゐるのである。その具體性に於て見るならば、模寫説はつねに模寫としての認識のための現實的な前提條件について語つてゐる。例へばプラトンによれば、認識は人間の生活に於ける一定の態度をその一般的な條件として要求する。この條件はひとつの道德的な條件である。認識し得るためには人間は先づ諸々の情慾を去り、實際的な諸目的から離れなければならない。地上の身體的な生活から自由になることによつてのみ、天上の、物的ならぬイデアの認識は初めて可能になる。認識の前提條件となるかか

る活動をプラトンは魂の轉向と呼んだ。キリスト教的哲學に於て眞理としての神の認識のための道德的な前提條件が要求されてゐることは言ふまでもないであらう。

今日マルクス主義の唯物論もまた模寫說としてかくの如き認識のための前提條件を説いてゐる。マルクス主義によれば、實踐がつねに理論に先行すべきである。自然に對する人間の働きかけの範圍が廣ければ廣いほど、自然に關する彼の認識も一層廣く、一層正しくあり得る。エンゲルスは云つてゐる、「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。」若しかくの如くであるならば、マルクスの考へたやうに、感性が單に直觀としてでなく、實踐的な人間的感性的活動として捉へられねばならぬことも明かであらう。併るに感性にして感性的實踐的であるならば、自然は服従することによつてでなければ征服されないといふことが直ちに分るであらう。ところでこのことは、經驗に與へられる存在そのもののうちに或る普遍的なもの、必然的なものが含まれてゐることの證據となる。ここに於て上に述べた模寫說的な眞理の概念が與へられる。即ち眞理は第一次的には存在の側に屬する名であり、第二次的に存在の模寫としての認識の性格を現はすと見られるに到るのである。

第二に、觀念論的な模寫說にあつては認識の前提條件となるものが認識以外の或る道德的實踐

的なものに求められるにしても、認識の眞理性の決定條件は認識そのもののうちに見出されることも出来よう。なぜならこの場合存在と云はれるものは本質存在であり、併るに本質存在の本質關係についての認識はそれ自身明視的 (einsichtig) であると考へられ得るからである。これに反して唯物論の立場に於て存在と云はれるのは何よりも感性的な現實的な存在である。現實存在のうちに含まれる普遍的法則的關係の認識はそれ自身としては明視的ではあり得ないであらう。勿論我々はこれを明視的に表現することが出来る。近代の自然科学がその諸法則に數學的表現を與へようとしてゐるのは、かかる明視性のための努力であるとも見られることが出来よう。我々にかかる努力の意味を固より十分に承認する者であるけれども、併しそれだからと云つて、現實存在に關する諸法則の眞理性の決定條件そのものは、それらが數學を含むか否かといふことに横たはつてゐるものとは考へられないのである。かくて認識の前提條件を實踐であるとした認識理論は、認識の決定條件をまた實踐に求める。そこでマルクスは書いてゐる、「對象的眞理が人間的思惟に到來するか否かといふ問題は、何等理論の問題でなく、却つて一の實踐的な問題である。實踐に於て人間は眞理を、即ち自己の思惟の現實性と力、その此岸性を證明せねばならぬ。思惟——實踐から游離されてゐる思惟——が現實的であるか、それとも非現實的であるかに

ついでに論争は、全くスコラ哲學的な問題である。」このやうにして認識の前提條件及びその決定條件が實踐のうちに求められるところに理論と實踐との辯證法的統一が成立するのである。

ここからして我々は次のことを知る。即ち唯物論に於ける模寫説は辯證法を離れてはその生命と具體性とに於て理解されることが全く不可能である。認識は模寫であるか乃至は構成であるかといふことを單にそれだけとしてどれほど追求したところで、我々は何等決定的なものに到達することがないであらう。辯證法から獨立に唯單なる模寫説として唯物論の認識論があるのでなく、このものは辯證法と内面的に結び付いてゐるのである。そして辯證法は單に方法論であつて認識論ではないと考へらるべきでなく、却つて辯證法は即ち認識論なのである。このことはまことにヘーゲルに於てもさうであつた。このやうに考へることの出来ない者は既に認識論の名のもとに認識理論一般をでなく、却つて特定の認識論を、即ち我々が最初にその歴史性を指摘しておいたかの「認識論」を豫め理解してゐるのである。今若し模寫説を上記した如くその具體性に於て見るならば、多くの人々が普通に物の影を寫す鏡の比喻をもつて模寫説を説明し且つ反駁することの如何に不十分であるかは容易に知られ得るであらう。人間は死せる鏡の如きものでなく、生きて働けるものである。認識が模寫であると云ふのはその究極的な哲學的意義について云

ふのであつて、認識の手續或ひは方法に於て構成的であることを拒まないといふことが既に、模寫説の説明としての鏡の比喩の不十分さを語るであらう。

ところで近代の認識論の先驅をなすとせられるイギリスの經驗論哲學の諸體系は、元來、新興の自然科學の刺戟のもとに生れたものであつた。この近代的な科學的意識を構成する最も重要な要素は「實證的精神」である。實證的精神とは如何なるものであるであらうか。第十五、十六世紀の所謂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、この社會の發展した實踐的な諸目的は、到る處新しい課題を人間の科學的思惟に課した。その増大しつつある都市の不安な人口が改良された生産手段、より急速な海上交易を要求したこの社會は、古い大學に於けるスコラ哲學的な方法をもつてしては、最早何事も始めることが出来なかつた。唯實驗、計算、經驗の道に於てのみ、思惟は生の諸要求を満足させることが出来たのである。そして、その中からこれらの近代的な課題が発生したその同じ新しい市民的社會のうちに、その解決のための近代的な手段もまた横たはつてゐた。蓋しこの社會のうちに於て今や、勞働する手と科學的思惟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。まことにかくの如き

結合こそが近代に於ける自然科学の飛躍的な發展を初めて可能にしたのである。理論と實踐との統一はそこに根源的に存在してゐた。近代の自然科学のうちに生長した實證的精神は、本來、このやうな統一の上に立てる科學的意識にほかならない。實證的精神の本質にして理論と實踐との統一であるとするならば、かの經驗論の諸體系が自然科学と共に發達した科學的意識を自己のうちに十分に生かし得なかつたことは明白であらう。同じやうにして我々はその後實證主義の名をもつて現はれたところの諸哲學が、如何に本來の實證的精神から離れたものであるかといふことも理解し得るであらう。近代の認識論を促し起した科學的意識は却つてマルクス主義に於て、その理論と實踐との辯證法的統一の思想のうちに忠實に繼承され、發展させられたのである。

四

さてあらゆる認識論のうちに共通に含まれてゐる一の根本原理がある。私はそれを知るものと知られるものとの間に於けるアナロジーの原理と呼ぼうと思ふ。この原理は甚だ古く、ギリシア哲學に於ても、等しきものは等しきものによつて知られる、といふ言葉で定式化された。知るものと知られるものとの間には或る相等または相似の、或る比例、或るアナロジーの關係が存して

るなければならぬ。かくてプラトンは存在の種々なる種類に精神の種々なる種類を全く一義的に對應させ、相關せしめてゐる。一方の極には純粹な存在、イデアがある。このものに理性的思惟が一義的に對應する、存在は理性的思惟によつてのみ捉へられ、理性的思惟はただ存在にのみ向ふ活動である。他の極には全き非存在がある。このものに對應するのは感性知覺である。我々の日常の生活の世界はそれら二つのいづれでもなく、却つて兩極の中間にあり、このものには意見 (δόξα) が對應せしめられる。我々の原理はキリスト教哲學のうちに於てもまた姿を變へて現はれてゐる。如何にして人間にとつて眞理を認識することは可能であるかと云へば、神によつて造られた存在としての人間は神との相似に於てあるからである。併るに人間のうちに於ける神的要求はまた世界を世界に形成し、秩序付ける要素と同一であるから、人間はまた世界を認識し得る能力を具へてゐるのである。知るものと知られるものとの間に於けるアナロジーの原理は我々の日常の會話のうちにも絶えず表現されてゐる。天才を知る者は天才のみである、などと語られる。ヘーゲルは云つた、——侍僕にとつては何等の英雄も存しないといふのはよく知られた諺である、私はこの諺に次のやうに附け加へる、けれどもそれは此の者が英雄でないためでなく、却つて彼の者が侍僕であるためである。

同じ原理は構成主義の認識論のうちにもはたらいてゐる。否、構成説は認識可能の基礎として知るものと知られるものとの間のアナロジーが成り立つためには、認識の對象は主觀の構成にかかるものと考へられねばならぬとして、構成説をとつてゐるのである。若しも客觀にして主觀の構成したものであるとするならば、兩者の間にアナロジーが存することは言ふまでもなく明かである。併るに構成説は、前に述べたやうに、その本性上人間の無限性を信ずるものであるから、構成説にあつてはアナロジーの原理はかの所謂同一性のテーゼにまで高められることが出来る。思惟と存在との同一性の原理がこれであつて、フイヒテ、ヘーゲルなどに現はれてゐるところのものである。觀念論はここに於て絶對的觀念論となる。

模寫説はこれに反して、認識可能の一般的基礎としての知るものと知られるものとの間のアナロジーは、客觀が主觀の構成物であることによつて成り立つのでなく、却つて全體の存在の構造そのもののうちに含まれてゐるのであると考へる。かの大宇宙（マクロコスモス）と小宇宙（ミクロコスモス）といふ言葉はこの關係を適切に表現するであらう。唯物論にあつては、このやうなアナロジーは、人間が自然の全過程そのもののうちに屬することによつて、人間の存在に於て與へられてゐる。ところで模寫説は人間を有限なものとするから、思惟と存在とのアナロジーは

どこまでも比例的關係であつて、兩者は直接に同一であるとは考へられない。固より人間が單に有限なものでしかないならば、アナロジ―は一般に成立しない。アナロジ―と云はれるからには、有限なものは同時に無限なものを含んでゐなければならぬ。プラトンに於ても人間は存在と非存在との中間と考へられた。キリスト教哲學は人間は被造物として有限であるけれども彼はまさに神にかたどつて造られたものであると見た。

思惟と存在とのアナロジ―の原理から知られることは、存在を現實存在として把握する唯物論に於ては、それに相應して認識に於ける感性の活動が重要視されるといふことである。唯物論が感性を重んずるのはここに深い根柢をもつてゐるのであつて、かかる認識論的基礎を離れてそれを單なる感覺主義と考へてはならない。次に唯物論が認識の條件を高調するといふことも、思惟と存在とが同一でなく、アナロジ―の關係にあるためである。更に同じ關係は人間の認識に一定の性格を負はしめるであらう。人間の認識は過程的である。既にプラトンやアリストテレスは認識の本性は探求にあるとしたが、認識が探求的であるといふことは決して偶然的な狀態を現はすものでなく、却つて人間認識の本質規定に屬するのである。アナロジ―の原理は人間が有限であると共に無限であることを現はす。人間は母なる自然から生れたものとして有限でありながら、

自然の最高頂であるといふ意味に於て無限性を擔ふ。人間は自然の一部分でありながら、自然も人間あつて初めて自然であるといふ意味に於て全體である。かくの如く有限と無限、部分と全體との統一としての人間の認識はつねに運動的、過程的である。

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

認識に於て認識されるものは一般に認識の對象と云はれる。普通、認識に關係する限りに於ける存在は、本來、「對象的存在」であると考へられてゐる。本來の、優越な意味に於ける「認識」(Erkenntnis)は、從來つねに對象的存在との關係に於て捉へられて來たのである。そして模寫說的な見方に於ける所謂模寫なるものの最も根本的な意味は、それがまさしくかくの如き關係

を、換言すれば、認識の場合に云はれる存在が對象 (Gegenstand) としての存在であるといふことを、表現しようとしてゐるところに求めらるべきである。蓋し存在にして對象的存在、我々に對して立つてゐる限りに於ける存在であるならば、そのとき模寫なる語は少くとも最も不適當な表現であるとは云はれないであらう。ここに謂ふ對象的存在の意味は存在論的に理解されねばならぬ。即ちそれは近代の哲學に於けるが如き主觀 || 客觀といふ概念構成の仕方からは先づ獨立に理解されることが必要である。併るに對象的存在以外に、他の種類の若くは他の方向に於て規定されたる存在の概念がある。我々はかかるものとして例へば「交渉的存在」の概念を擧げ得るであらう。交渉的存在についても明かに或る種の、交渉的知識ともいふべき知識がある。そこでも我々には知るといふことがある。對象的存在と交渉的存在との區別は、「赤い花」、「高い木」などいふ場合と「楽しい夕」、「恐しい夜」などいふ場合との區別に於て現はれ、それらが分割されて判斷の形をとるときにも、そこに二つの違つた種類の知識が當然區別されねばならないであらう。後の場合に於ては物は我々に對して立てるものとして「在る」といふよりも、我々に向つてやつて來るのであり、我々はそれに「出會ふ」のである。そして唯かくの如き動的相關的關係に於てのみ物はその存在性を限定されてゐるのである。ところで從來の、對象的存在の方向に

方向付けられた認識論は、このやうな他の種類の知識をもいつでも對象的知識の方向に解釋して來た。同じやうに交渉的存在も對象的存在の方向に解釋された。それによつては交渉的知識の獨自性が認められないのは言ふまでもなく、寧ろ根本的には交渉的存在そのものの根源的な存在性が見失はれてしまふ。かの認識論にとつては本來の、優越な意味に於ける認識とは對象的知識のことであるから、従つて交渉的知識は程度の低い、或ひはまた不明瞭な、錯雜した認識であるものやうに解釋されるのである。交渉的知識の根源的な獨自性を規定するためには、ひとつの新しい知識の概念が必要である。この要求に應ずべきものとして「理解」(Verstehen)といふ語を、それに術語的な意味をもたせて、取り上げることが出來よう。理解といふ語は現代に於て就中デイルタイの心理學以來有名になつたものであるが、彼はこの語を説明といふ語に對置し、しかもこの場合説明といふことを特定の意味に、即ち機械的説明の意味に把捉した。このやうな概念規定は言ふまでもなく彼に於ける一の歴史的制限であつて、それは彼の時代の自然科学の機械論的傾向の影響のもとに立つてゐる。今日自然科学の内部に於てもかかる機械論的傾向は次第に打ち破られつつあるやうに見える。またデイルタイは説明と理解とを、前者を自然に、後者を精神生活に結び付けたが、このとき彼にあつては、「存在」(das Sein)と「存在するやう」(das Seiende)との區別がなほ

十分明瞭でない。存在は固より存在するものの存在ではあるけれども、併し兩者は決して等しくはない。我々が對象的存在、交渉的存在などと云ふとき、それは或る存在するものについて云つてゐるのでなく、却つて存在そのものについて語つてゐるのである。それだから自然も交渉的存在として捉へられ得るやうに、精神もまた對象的存在として捉へられることが可能である。今これら及びその他のことを考慮に入れて、私は次の如き概念規定を持ち出さう。即ち、對象的存在に關はる知識を私は特に「認識」と呼び、これに對して交渉的存在に關はる知識を私は特に「理解」と名付ける。かくの如き意味に於ける理解の概念は、我々はこれを最近、例へばハイデッガーの哲學のうちに見出すことが出来るであらう。私はここでこの哲學の検討に立入らうとは思はない。我々にとつて重要なのは寧ろ次のことである。即ち、模寫說的な認識の概念は、存在にして對象的存在と見られる限り、どこまでも何等かの形でそこに潜まざるを得ないものであつて、若しそれが根こそぎにされ得るとしたならば、それは唯他の存在、例へば交渉的存在を、従つて右に規定された意味に於ける理解的知識の場合を取り上げることによつてのみである。ここに存在論的に把握された模寫說の一の決定的な意味が横たはつてゐるものの如くに思はれる。

形式論理學と辯證法

一

論理學はアリストテレス以來一步も先へ進まなかつたといふのはカントの有名な言葉である。ここにいはれたのは、今日普通に形式論理學と呼ばれるものである。形式論理學はギリシアに於て出來上つた、ギリシア的な論理學であると見做され得る。併るに注意すべきことには、論理學の父の名あるアリストテレスは固より、その他のギリシアの哲學者乃至論理學者は、その論理學をもつてそれが「形式的」であるとは決して考へなかつたといふことである。彼等にとつては論理學は形而上學と最も密接に結合してゐた。論理は單に形式的なものでなく、寧ろ實質的なものであり、存在論的な意味をもつてゐた。ギリシアの論理學は、それがもともと形式的であつたのではなく、却つて歴史的發展の過程に於て、且つ一定の關係に於て、形式論理學となつたのである。實質的な意味のものが歴史に於て形式的な意味のものに轉化するといふことは、あらゆ

る文化の領域に於て絶えず行はれてゐることであつて、かくの如き轉化——私の一般に「意味の歴史の轉化の原則」の名のもとに包攝しようと思ふところの轉化、を我々はまた實に論理學に於てさへ見出すことが出来る。蓋しかくの如き轉化の存在するによつて初めて文化の傳承と蓄積とは可能になるのである。

所謂形式論理學はギリシア哲學の内部に於て如何なる意味で實質的なものであつたであらうか。論理が實質的であるのは、それが存在との内容的な、内面的な聯關を含むためである。併るに「存在」といふとき、この言葉の實質は凡ての場合に一義的に規定されて與へられてゐるのではない。何が優越な意味に於て、或ひは根源的な意味に於て存在として直接に理解されるかは、各々の歴史的時代に於てそれぞれ異つてゐる*。ところで存在の種々なる概念に於ける最も一般的な區別を擧げるならば、「本質存在」と「現實存在」との區別であるであらう。いま所謂形式論理學が實質的であるのは本質存在に關してであり、それが形式的であるのは現實存在に關してである。それがギリシア哲學に於て内容的な、従つて存在論的な論理學と考へられたのは、そこでは優越な意味に於ける存在が實に本質存在であつたによつてゐる。併るに存在といはれるものが根源的には現實存在であるに及んで、それは形式的な、従つてまた抽象的な論理學となるに至つ

た。蓋し如何なる思惟も、本來、存在の思惟であり、それ故に如何なる思惟の法則の學たる論理學もまたつねに一定の存在の領域との必然的な聯關に於て形造られる。論理學にとつてかくの如く形成的なる意味を有する、換言すれば、そのもののうちから論理學が形成される存在の領域は、その論理學の固有なる領域と呼ばれることが出来る。一定の論理學はその固有なる領域にとつてはつねに内容的な論理學である。その固有なる領域以外の存在の領域へ擴張されるとき論理學は初めて形式的な意味のものとなる。このことを我々は先づ何よりもギリシア的な論理學について示し得るであらう。

* これは私のいふ「存在のモデル」の概念とも關係する。拙著『唯物史觀と現代の意識』一一七、一一八頁「全集本卷一二一、一二二頁」參照。

本質存在とは如何なる存在であらうか。プラトンのアイデアのやうなものがそれである。アリストテレスはプラトンの哲學の如きは「論理的研究」(λογικὸς ἔρευν) によるものであると云つてゐる。これに反して、火や地などを萬物の根源と見做したところの以前の哲學者たちは、アリストテレスによれば、「物理的考察」(φυσικὴ ὁρμή) に従ふ者にほかならない。特に論理的研究に結び付けられたアイデアとは如何なるものであらうか。火や地などか「其々のもの」(τὰ αὐτὰ φερόμενα)。

ἐκκρόν)であるに對して、イデアはプラトンによつて「一般的なもの」(τὰ καθόλου)と考へられた。現實にあるものは、この机、かの机といふ風に個々のものである。併るにそれら個々の机が凡て机といはれるからには、そこには或る一般的なもの、即ち机そのものまたは机の本質といふが如きものがなければならぬ。イデアとはこのやうなものである。イデアは時間を超越して永遠に在るものと見られ得る。この私といふ人間及び私の周圍に見出されるあらゆる現實の人間は、一定の時に生れたのであり、また一定の時には死ぬであらう。けれども我々の前に死んで行つた人間、そして我々の後に生れて來るであらう人間、それら一切の人間が悉く人間といはれるからには、人間そのもの、人間のイデアは時間を超越して永遠であるとせねばならぬ。このものは現實の人間が生成し消滅し、變化するに反してつねに「一にして同一」(ἐν τε καὶ ταύτῳ)にとどまる。本質存在は自己同一なる、永遠なる存在である。そしてこれこそプラトンによれば「眞の存在」(ὁ οὐρανός)である。現實に在るものは生成と消滅とを有するから、それは眞の存在ではなく、寧ろ存在にして同時に非存在、或ひは兩者の混合物であると見られなければならない。ところでプラトンはただイデアについてのみ眞の科學(ἐπιστήμη)は可能であると考へた。動かぬもの、變らぬもの、永遠に自己同一なる「自體」(αὐτό καὶ αὐτό)のみが科學的思惟の對象であることが出

來る。併るに現實の世界は純粹なる思惟の對象ではなく、却つてそれは感性的知覺に關係し、且つそれについては本來單に意見 (εἰσέξις) があり得るばかりである。思惟は本性上ただイデアのみに向ふ。プラトンにあつてはかくて存在と思惟とは全く一義的に相屬する。そして感性的事物と感性的知覺とも全く一義的に相屬する。且つ科學と意見とがまたそれぞれに全く一義的に相屬する。このやうな全く一義的な、思惟と存在との間に於ける相屬性こそ、まさしくギリシア的な意味に於ける思惟と存在との同一性の意味にほかならないのである。そしてこの意味に於てプラトンのイデア説はアリストテレスの所謂「論理的研究」であつたのである。

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

ら生じたとすれば、存在は無い、と矛盾的に思惟することを要するからである。非存在を容るることなき存在を思惟するには、パルメニデスの云ふやうに、「それは在るか若くは無い」といふ絶對的な決定がそこになければならぬ(註¹)。併るにこのやうに矛盾律が絶對的に妥當するところの存在は何等か物理的なものであり得ないであらう。この點に於て、なほ物理學者として存在を把握したパルメニデスには、問題が隠されてゐたかまたは殘されてゐたと云はなければならぬ。しかもパルメニデスは思惟と存在との同一性を主張した限り、彼の謂ふ存在は、既にアリストテレスが正しく解釋してゐる通り、一方では物理的な存在であると共に、他方では「論理的な」(κατὰ τὸν λόγον)存在であると理解されねばならぬ。パルメニデスにあつてはなほ曖昧であつた存在の概念は、プラトンのイデア説に於て純粹に且つ明確に規定されたと見做されることが出来る。眞の存在とせられたイデアの各々については、パルメニデスに於て矛盾律の根本を意味したところの「存在は在る」といふ命題は最も十分な意味で妥當する。現實のものが「同時に存在と非存在」(ἔμμεν ὄν τε καὶ μὴ ὄν)であり、兩者に同時に分與するに反して、「つねに同一にある」(ἀεί κατὰ ταύτ᾽ ὁσάυτως ἔχουσιν)と云ふイデアに關してのみは、「存在は在る」と完全に語られることが出来るであらう。

* コーヘンはその『純粹認識の論理學』に於て屢々バルメニデスの名を挙げ、思惟と存在との同一性の思想の故に、彼をいたく尊敬してゐる。併しコーヘンのバルメニデスの命題の解釋はフィヒテ的であつて正常ではないと思はれる。我々の解釋の仕方については上に述べた。一般にギリシア哲學に於ける思惟と存在との同一性の主張の根柢をなすものは「等しきものは等しきものによつて知られる」といふギリシア的な原理であつたであらう。

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

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

このやうに存在にして本質存在であるならば、それは永遠に自己同一にとどまるから、それについては矛盾律、従つて自同律は單に形式的ではなく、却つてまさに内容的な、實質的な意味に於て妥當する*。本質は感性的な存在でなくして叡智的な存在である。嘗てカントは「論理學は單なる形式に従つてでなく、却つて内容に従つて、一の理性科學である、蓋しその諸規則は經驗から取つて來られたのではないし、またそれは同時に理性をその對象にもつてゐるからである。」と云つた*。我々はこのカントの言葉をギリシア的な意味に解して、所謂形式論理學の諸原理はギリシアにあつて決して單に思惟の形式にのみ關係したものでなく、却つてまた對象によつ

て規定されてゐたものであると云ひ得るであらう。ひとは固より矛盾律をアリストテレスに於て見出す。併しそれは決して論理學の發端に立つてゐるのでなく、却つて以前の哲學者たちの形而上學的諸問題に關係して、形而上學の中に於て取扱はれてゐる（『形而上學』第四卷第三章以下）。アリストテレスがこの原理に與へた全表現は、近代人たちに於けるかの單に論理的な態度（甲は甲である及び甲は非甲でない）からは著しく遠い。アリストテレスはそれを次の語をもつて規定する。「同一のものに同一の見地に於て同一のものが同時に屬し且つ屬さぬといふことは不可能である。」明かに彼はこの命題のこの嚴格な形式によつて、それ自身としてそれ自身に於て限定され、兩義性を除外するところの、事物に於ける不可分の點に到達しようと努めてゐるのである。^{***}事物に於けるかかる不可分の點とは即ち事物に於けるイデア的なもの、アリストテレスの所謂形相 (εἶδος) にほかならぬ。

* 矛盾律と同一律または自同律とは同じ事態を兩面から云つたものに過ぎぬ。それだからカントの如きも兩者を一括して Satz des Widerspruchs und der Identität *αὐτὸν εἶναι* (Kant, Logik, Hrsg. v. Jäsche, S. 75.)。かの排中律と呼ばれるものもやはり同じである。

** Kant, Logik, S. 7.

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

アリストテレスは科學は本來「永遠に在るもの」(τὸ αἰεὶ ὄν)について可能であると論じた。科學はたかだか「大抵の場合在るをつねとするもの」(τὸ ὄν ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν)に及び得るのみであつて、單に「附帶的または偶然的に在るもの」(τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν)に關しては科學は一般に不可能である*。この根本的な、そしてプラトンに通ずる思想は、事物を運動に於て考察した人として有名なアリストテレスの哲學のうちにいつでも含まれてゐる。アリストテレスもまた、「若しも凡てのものが運動するならば、何物も眞でなく、寧ろ凡てのものは偽であるであらう。」と云ふ*。かくて彼は矛盾律の妥當性を完全に保證するためには、一の全く不變なる存在を想定することが必要であると考へる。そしてこのことはアリストテレスにとつて運動するものに關して可能(δύναμις)と現實(ἐντελέχεια)とを區別することによつて出來た。「可能に於ては同一のものが同時に矛盾したものであることは出來るが、併し現實に於ては出來ない。」と彼は云つてゐる。

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

スはいふ——中概念とは原因 (τὸ αἰτιον) である」(Anal. post. II, 2.)。併るにアリストテレスは、周知の如く、彼の存在論に於て四つの種類の原因、即ち質料因、運動因、目的因及び形相因を分析し出してゐる。それらのものはいづれも中概念に於てそれぞれ表現に達し得ると考へられる。なかにも後の三つの種類の原因は、『物理学』の有名な箇所にはれてゐるやうに、屢々一のもの、即ち形相に歸せられる (Physica, II, 7.)。かくて推論の理由たる中概念となるところのものは、本質であり、少くともその機能に於て本質の代りとして役立つところのものである。それ故にアリストテレスは「本質が三段論法の原理である」と云つてゐる。^{***}このやうにして我々は三段論法の如きものでさへもが存在の構造 (τὸ εἶδος) そのものに於いて基礎付けられてをり、しかもその重心がなほ依然として「本質」であることを知り得るであらう。

* Vgl. Metaphysica E. 2.

** Metaphysica Γ. 8.

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

*** Metaphysica M. 4. ἀρχὴ δὲ τὸν συλλογιστικὸν τὸ τί ἐστιν. [入力者注：後記]

ここにはもはやこれ以上立入つてアリストテレスの論理學について説述する必要がない。いづれ

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

デヨルダノ・ブルノによつて「神の如きクザーヌス」と呼ばれたかのニコラス・クザーヌスは、その「矛盾の調和」の思想をもつて有名であるが、彼はそれがアリストテレス的な論理學に相反するもの、詳しく言へば、この論理學の根本原理たる矛盾律と相容れぬものであることを最初に意識した。いづれにせよキリスト教的世界に對してギリシア的な論理學がもはや實質的な意味をもつことが出來ず、寧ろただ形式的なものであるのほかないことは明かであらう*。この論理學の形式化はキリスト教的な學校哲學の内部に於て進行した。學校は殆ど凡ての場合その教育的な目的のために科學の形式化を惹き起すのがつねであるからである。

* 全く異つた地盤のうちに於て生れたギリシア哲學の概念を他の全く異つた地盤のうちへ移し入れようとしたキリスト教の神學は凡て失敗に終るやうに最初から約束されてゐたのである。ヘーゲルの論理學はこの點に於てキリスト教的な生及び世界を内容的に、實質的に論理化することをその意圖のうちに含んで生れた。拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」（『史的觀念論の諸問題』）〔全集第二卷收録〕参照。

二

さて現實存在が本質存在から區別される。併るに、誰の眼にも明かであるやうに、現實存在は運

動し、變化する。辯證法はまさしく「運動の論理學」として現實存在にとつて恰も内容的な、實質的な意味を有する論理學である。なるほどアリストテレスの哲學にあつても運動の概念は最も重要なもののひとつであつた。けれども先きに記した通り、彼が形相因、運動因及び目的因なる三種の理由は唯一つのもの、即ち本質または形相に歸せられると考へたところからも既に察せられる如く、彼にとつての關心の中心は運動そのものにあつたといふよりも、却つて運動のうちに於てつねに自己同一にとどまる永遠なるものにあつたのである。彼は運動または變化の例として好んで屢々人間は人間を生むといふ事實を擧げた。この場合には形相因と目的因とは同一であり、また運動因も同一であると見られ得るであらう。現實の人間は死ぬる、この變化が彼にとつて問題であつたのでなく、親も子も孫も凡て人間の形相をもつてゐる以上、それら代々の人間を通じて不變なものとしてとどまる形相に彼は注目したのである。運動し變化する現實存在を現實存在として思惟する論理は、アリストテレス的な論理學でなく、寧ろ辯證法的な論理學でなければならぬ。いま運動は一の矛盾をそのうちに含む。従つてそこではかの形式論理學の自同律乃至矛盾律は用をなさぬ。このことは辯證法の批評家として知られるトレンデレンブルクの如きもなほ認めたところである。彼は云ふ、「その概念上同一の點に同時に在り且つ在らぬところの運動は、死せる若くはたかだ

かつねに唯みづからを繰り返すのみなる自同性の生ける反對物である*。」併るに同じトレンデレンブルクはまた他の箇所でも云つてゐる、「矛盾律は運動に適用されることが出来ぬ、運動が初めてその適用のための諸對象を制約し且つ生産するのである*。」この言葉はアリストテレスの精神に於て語られてゐるもののやうである。例へば、運動の過程に於て初めて人間は人間を生む、この運動そのものには矛盾律は適用されない、けれども生れた人間もまた人間である以上、そこには自己同一なる人間の本质があり、このものには矛盾律乃至自同律が適用されねばならぬ。併しながら運動を一の矛盾として分析したトレンデレンブルクは、現實存在を本質存在に還元することなく現實存在として把握するために、一步を進めなければならなかつた筈である。さうでないならば、最初の運動もまた、アリストテレスに於ての如く、現實的に把握されてゐないこととならう。蓋し運動は單に對象を産出するばかりでなく、また産出された對象を絶えず變化する。従つて運動の論理學たる辯證法は運動によつて作られた對象についても妥當する。運動によつて作られた對象も絶えず變化のうちにあるのであるから、矛盾はまたそこにもある、ヘーゲルの云ふ如く、變化は「現實に存在する矛盾」(der daseiende Widerspruch) である。かくて「矛盾の論理學」たる辯證法は現實存在については内容的な、實質的な論理學である。

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

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

辯證法の固有なる領域は現實存在である。従つて前に述べた如く、本質存在をもつて優越な意味に於ける存在と見做したギリシア哲學の代表者たちにあつてこの論理學は十分に展開されることが不可能であつた。ディアレクティクなる語はもとギリシア的な起源のものではあるけれども、そのときディアレクティクは寧ろ形式的な意味のものであつた。アリストテレスはエレアのゼノンをもつてディアレクティクの創始者としてゐる。併るにゼノンのディアレクティクの根柢をなしてゐたのは却つて彼の師パルメニデスの矛盾律であつたのである。パルメニデスとは反對にヘラクレイトスは運動の實在性を主張した。ヘーゲルは哲學史の講義の中で、「ヘラクレイトスの如何なる命題も私の論理學のうちに取り入れられぬものはない。」と云つてゐる。それほど彼の思想は辯證法的であつたが、併し彼は論理的な思想家といふよりも寧ろ直觀的な哲學者であつた*。彼は古の人々によつて「暗き人」といふ譚名をもつて呼ばれた。精密な特殊科學的研究に對して彼が如何に無關心であつたかは、彼のものとして傳へられるところの、「太陽は毎日新し

こ」(fr. 6)、「太陽は人間の足の廣さのものである」(fr. 3)などの斷片からも察知され得るであらう。辯證法的關係を示すものとして擧げられたのは、晝と夜、夏と冬、飽滿と飢餓、その他醒と眠、若と老などの如き凡て直觀的なものであつた。彼はなほ「物理的考察」をなす者である。我々は彼の辯證法的な直觀が主として現實存在に於て得られたとさへ云ひ得るであらう。ヘラクレイトスは單に物界に於てのみならず人生に於て辯證法を見た。

* 「夫故にまた彼は、逆に、動かぬ秩序は萬物の流動として現はれること、一者は多者に於て己を示すこと、彼の言を借りるならば、一者は相背きつつ相合すること、争鬭は正義なること、を信じた、さてこの事はいかにして、可能であらうか。論理的困難なく、思惟の法則を愚弄する恐れなく、考へ得られるであらうか。

ヘラクレイトスにかかる學究者を惱ます類の懸念には取合はなかつた。」波多野精一博士著『西洋宗教思想史』希臘の卷第一、一五五、一五六頁。

併しながら辯證法的な思想は寧ろキリスト教的世界に於て一層多く現はれることが出來た。なぜならそこでは現實の存在としての生が一層多く問題になつたからである。ヘーゲルはキリスト教的論理の確立者として現はれ得るであらう。彼の辯證法はキリスト教的な生を更に多く客觀化し、現實化することによつて生れたと見られることが出来る。このことは彼の汎神論的前提によ

つて可能であつた。今や彼は歴史的なる、社會的なる生に彼の考察を向ける。普通に思辨的構成と稱せられてゐる彼の辯證法は本來却つて經驗的な、記述的な、分析的な性質のものであつた*。その辯證法が現實存在と結び付いてゐるところに、ヘーゲルの辯證法のフィヒテに於けるが如き純粹自我の辯證法に對する、限りなき優越の根源がある。辯證法にとつての固有なる領域は叡智的なもののうちにあるのでなくて、現實的なもののうちに存してゐるのである。それにも拘らず、ヘーゲルは、觀念論者として、現實的なものをば絶えず本質的なものに還元することを欲する。私の場合屢々述べておいたヘーゲルに於けるアリストテレス主義はここにも存在するのであり、そしてまさしくそこにマルクス、エンゲルスの所謂「思辨的構成の祕密」なるものが存在するのである。『神聖家族』第五章第二節には就中次の如く書かれてゐる。「若しも私が現實的林檎、梨、莓、巴旦杏から一般的な表象、果實を作るならば、若しも私が更に進んで、現實の諸果實から得られたる私の抽象的な表象、果實そのものを、一の私の外部に存在する本質、いな、梨、林檎等々の眞の本質であると想像するならば、そのとき私は——思辨的に表現すれば——果實そのものを梨、林檎、巴旦杏等々の『實體』として説明する。それ故に私は云ふ、梨にとつて梨たることは非本質的であり、林檎にとつて林檎たることは非本質的である。これらの事物に

於ける本質的なものは、その現實的な、感性的に直觀され得る現實存在ではなく、却つて私によつてそれらのものから抽象されたる且つそれらのものの下に押し込まれたる本質、私の表象の本質、果實そのものである。」

* 拙稿「辯證法に於ける自由と必然」（『思想』一九二九年一〇月號）〔全集第四卷收録〕參照。

このやうに辯證法は現實存在をその固有なる領域とするのであるから、辯證法的研究は現實存在をどこまでも現實存在として研究しなければならない。併るにどこまでも現實存在のうちにとどまらうといふことは、まさに唯物辯證法の最も根本的な要求である。従つて辯證法は唯物辯證法として現實的なものであると云はれなければならぬ。かくの如く飽くまでもその固有なる領域であるところの現實存在のうちにとどまらうとする唯物辯證法的要求をば、マルクスはその『經濟學批判』の序説に於て「經濟學の方法」に關説しつつ一の方法論的な要求として定式化した*。彼はそこで經濟學上の研究が具體的なものから抽象的なものへ下向する方法と、その逆であるところの抽象的なものから具體的なものへと上向する方法とによつて行はれねばならぬとした。我々の研究にとつて「現實の出發點」をなすものは「全體の渾沌たる表象」である。これはまた「表象されたる具體物」（das vorgestellte Konkrete）といはれてゐる。これらの語は何等か

の暗きもの、見えぬものを指すのではなく、却つてアリストテレスがその『物理學』の始めに於て^{*＊}「錯綜したるもの」(τὰ συγκεχυμένα)と云つたものと同じく、そしてアリストテレスはこれが寧ろ「我々にとつて最も顯はな且つ直接的に明かな」ものであると云つてゐる。これをまたアリストテレスは「全體」(τὸ ὅλον)とも云つてゐるが、それは即ちマルクスが全體と云つたものと等しい。かかる意味での具體的な全體は、アリストテレスによれば、「感性知覺に従つてより容易に知られ得るもの」(τὸ κατὰ τὴν αἰσθητικὴν γνωρίμωδες)である。マルクスも現實の出發點をなすところの表象されたる具體物はまた「直觀及び表象の出發點」であると云つてゐる。ここから現實的に出發した研究は、二人の教師たちが共に説く如く、この具體的な全體の分析によつて進行するのほかないであらう。「具體物が具體的であるのは、それが多くの規定の總括、従つて多様なものの統一であるからである。」併し特に注意すべきことは、唯物辯證法の場合に於ては、かくの如き分析、従つてまた抽象の運動の進行と雖もつねに必ず何等か現實的なものの範圍内にとどまらなければならない、蓋し一旦下向の道を歩み終つた後には、そこに到達されたる最も抽象的なものから、再び最も具體的なものへと綜合上向してゆくことが要求されてゐるからである。「第一の道に於ては豊富な表象が揮發されて抽象的な規定となり、第二の

道に於ては抽象的な諸規定は思惟の道に於ける具體物の再生産へ導く。」しかもここに重要なのは、上向の過程の必然性が下向の過程の進行を制約するといふことである。かく制約されてゐることによつて、思惟はその分析、抽象に於て全く自由となり、非現實的なものにまで進み行くことが出来ぬ。それだから先きに引用された『神聖家族』の文章に續いて書かれてある。「種々なる現實の諸果實から抽象の一個の果實——果實そのものを作つた思辨は、それ故に、現實的な内容の假象に到達するために、何等かの仕方で、果實そのものから、即ち實體そのものから、再び現實的な、種々なる種類の、世俗的な諸果實に、即ち梨、林檎、巴旦杏等々に立ち戻ることを企てなければならぬ。ところで現實の諸果實から抽象的な表象、果實そのものを作ることはいとも容易であるが、抽象的な表象、果實そのものから現實の諸果實を作ることはいとも困難である。そればかりでなく、私が抽象を廢棄するのでなければ、抽象から抽象の反對物に到ることは不可能である。」唯物辯證法にとつても、固より、それが科學的である限り、抽象はいつでも缺くべからざる條件である。併し抽象は何等かの非現實的な、非歴史的な、非社會的な概念に到ることなく、どこまでも現實的なものの範圍のうちにとどまらねばならないのである。***

* K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. XXXV ff.

** Aristoteles, Physica, I. 1.

*** なほ拙著『社會科學の豫備概念』八五—八七、一四二—一四三頁（全集本卷二四三—二四五、二九九—三〇〇頁）参照

併るにヘーゲルは述べてゐる。「單なる差異に固執し、そして一の普遍的なものがそのうちに現實的に存在するところの特殊に對する嫌惡と恐怖とからこの普遍を捉へまたは認めようと欲しないところの、かの遁辭及び理窟を——私は他の箇所で、ひとりの病人、醫者が彼に果實を食ふように勸告し、そしてひとが彼に櫻の實、香の實または葡萄の實を差出したのに、悟性の小理窟から、これらの實の何物もが果實でなく、却つて一は櫻の實であり、他は杏の實または葡萄の實であるといふかどで、手にとらない病人に、譬へた。^{*}」ここでヘーゲルが「他の箇所」と云つてゐるのは、『エンチクロペディ』第一三節註解のことであつて、そこには次の如く書かれてゐる。

「普遍的なものは、形式的に解せられ、特殊的なものとして並べて置かれるならば、それ自身また或る特殊なものとなる。かかる態度は日常の生活の諸對象の場合に於てさへおのづから適はしくなく、まづいものであることが分るであらう。例へば、果實を欲する者が、櫻の實、梨の實、葡萄の實等々を、それらが櫻の實、梨の實、葡萄の實であつて、果實ではないといふかどで、却け

る場合の如きである。」いまこれらの文章を上に掲げたマルクスのそれと比較するとき、等しく果實に例をとりながら、それが全く相反した意味に解釋されてゐるのを讀者は見るであらう。しかも我々はその解釋のいづれもが、それ相當の根據のあることを思はざるを得ないであらう。そしてかかる相違の由つて來る理由を尋ねて、私はそれが、最も根本的には、二人の思想家に於て根源的な「存在理解」が異つてゐるところに横たはつてゐるのを見出すのである。マルクスも、辯證家である限り、特殊と普遍との關係についてはヘーゲルの如くに考へたに相違ない。併るに兩者が同じ果實を例にして全く相反した結論を導くに至つたのは、マルクスにあつては「現實存在」が、ヘーゲルにあつては「本質存在」が、存在の概念のもとに根源的に理解されたのに基づくのである。「存在」と云ふとき、ひとりとは感性的なものを、他のひとりとはこれに反して叡智的なものを、全く自然的に、優越的に理解した。私はこのやうな場合、二人に於て存在論的決定 (ontologische Entscheidung) が異つてゐるのであると云ふ。——いづれの哲學もその最も根本的な前提として必ず一定の存在論的決定を、意識的にせよ、無意識的にせよ、その基礎にもつてゐる。——このことに相應してまた普遍の概念のもとにも前者は法則的なものを、後者はこれに反してイデー的なものを根本的に理解したのであつた。ところで他の箇所に於て示された如く、

イデー的なものを根柢に置く存在論にあつては辯證法の辯證法的なものとは十分に發揮されず、それは却つて有機體説的なものに轉化するやうに餘儀なくされるのである。

* Hegel, *WW*, XIII, 31.

* * 前掲拙稿「辯證法の存在論的解明」〔全集第四卷收録〕参照。

ここに次のことを附け加へておかう。自然の辯證法に關する問題はなほ解決されぬこととして盛んに論争されてゐる。けれどもこの問題も或る點に於ては最も簡單に解決されてゐるものと思はれる。「自然科學」に於ける自然が如何に考へられるにせよ、「現實存在」としての自然は辯證法的である。それだからヘーゲルの如きも辯證法の説明のために屢々自然物を、例へば芽を出し、花を開き、實を結ぶところの現實の樹木を、とつてゐる。我々が現實の存在として見出し、且つこれに現實的に交渉するところの自然は、自然科學的に把握された自然が如何にあるかに拘らず、辯證法的なものであると云はれねばならぬ。

科學の發展の制限とその飛躍

一

科學の發展に關して普通に行はれてゐる見解は次の如くである。科學は「進歩」の過程にある。しかもそれは不斷に、連續的に進歩してゐる。そしてこの點に於て科學は他の種々なる文化形態に對して特殊な位置を占めてゐる。例へば藝術については、或る時代の藝術作品が初めて新しい技術的手段または遠近法の法則を用ゐるに到つたからといつて、そのためにそれが、それ以前のかかる手段及び法則の知識を全く缺いてゐた藝術作品よりも、純粹に藝術的に一層高く立つてゐるとは云はれない。各々の藝術作品はそれぞれの「完成」である、従つてそれは決して打ち克たれるものでなく、また決して舊びるものでもない。一の完成である一の藝術作品は、他の完成である他の藝術作品によつて追ひ越されるといふことが出来ない。これに反して科學に於ては、今日の成果が明日の成果によつて打ち克たれ、舊び、追ひ越されるのを誰も知つてゐる。各々

の科學的「完成」は新たな「問題」を意味し、「追ひ越され」そして舊くなることを欲する。このやうに間斷なき、連續的な進歩の過程のうちにあるといふことが、まさに科學の發展形態の特殊性をなすと考へられてゐるのである*。

* Vgl. Max Weber, Wissenschaft als Beruf.

この見解は訂正され、そして次のやうに限定されねばならぬ。科學は世界觀に依存し、科學の進歩性に對して世界觀の持續性は根源的な制限をおく。ここに世界觀と謂ふのは哲學一般を指すのではなく、却つて「科學としての哲學」をもなほ規定してゐるところの或る根源的なもの、或る事實的なものをいふのである。誰よりもフンボルトは彼の言語の研究に於てかかる世界觀の意味を明かにした。世界觀とは人間がその存在の仕方に応じて直接に所有する「世界直觀」(Weltanschauen)のそれぞれの事實的な、自然的な諸形式であつて、このものは言語、神話、宗教、道徳、等々のうちにつねに含まれて生きてゐる。かくの如き世界觀に於て見られることは、それが「持續性」を帶び、従つて極めて困難をもつてしか變化することなく、併るにそれがひとたび變化し始めるや否や、飛躍的に變化するといふことである。ところで科學はつねに不斷の、連續的な進歩のうちにあるやうに見える。けれども事實を云へば、科學のかくの如き不斷の、運

續的な進歩といふこともただ一定の世界觀の内部に於て、この世界觀そのものが許す限りに於てのみあり得るのであつて、その限界を越えてどこまでも間斷なく連續的に進歩するといふことは不可能である。例へば中世の世界觀を見れば、それは明かに持續性を具へてゐる。科學はこの時代に於ても決して進歩しなかつたのではなかつたけれども、しかもそれはなほこの世界觀の範圍内に於てこのものが許す限りの進歩であつて、かかる持續的な世界觀の近世の初めに於ける飛躍的な變化と共に、科學そのものもまたその制限を破壊して、飛躍的に、根本的に發展し得たのであつた。かくして生れた近代の科學についても同様なことが云はれ得るのである。そしてそれは自然科學と社會科學との場合に於て原理的には何等の相違もない筈である。このことを承認することなく、自然科學の如きにあつては、その近代に於ける成立と共にその不變不動なる基礎、即ちその認識方法及び認識目的が確立せられ、かくてその後は最早この同一の基礎の上に於て永久の未來に向つて絶えざる進歩が可能であるばかりである、と考へることは許されない。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といふことにもとづく。科學が單に連續的に進歩するものでないのは明瞭であつて、このことはまた次の事實によつても示されるであらう。即ち科學の飛躍的な進歩の時期にあつてはいつでも世界觀的なもの、従つてまた哲學的な

ものに關する問題が科學そのものの内部に於ても重要視されるに到る。所謂「方法論的なもの」についての研究がこのとき重要性を擔つて來るのである。方法論的なものとは世界觀的なものの科學の座標をもつての表現にほかならない。このやうにして轉換期に於ける科學者は哲學的科學者として現はれるのがつねである。ガリレオやケプレルがさうであつた。マルクスやレーニンがまたさうである。

* この場合マックス・ウェーバーなどの唱へるところの、本來の「科學」(Wissenschaft) はただ西洋的世界に於てのみ存在するといふ説 (Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.) を吟味することとは、それ自身の問題を形造るであらう。

私は世界觀の變化が飛躍的に行はれることを注意した。かく飛躍的にしかその變化が生じないといふことは、それぞれの世界觀がみづからのうちに持續性への、自己完結性への、有機的統一性への傾向をつねに含んでゐるがためである。併るに世界觀がこのやうな傾向を含むといふことは、第一に、それが人間の存在の仕方、彼の存在の社會形態と直接に且つ自然的に結びついて、このものの表現であるといふこと、そして第二に、如何なる社會形態もそれ自身のうちに均衡への、または有機的統一への傾向を含んでゐるといふこと、をおのづから現はしてゐる。どのやう

な社會形態も、それがまさにその形態に於て存續してゐる限り、その内部の諸關係、就中生産諸關係が均衡を維持し、有機的に組織されてゐるのでなければならぬ。この均衡が絶えず妨害され、この組織が絶えず破壊されるにしても、そこにはまたこの均衡の絶えざる回復、この統一の絶えざる再組織が存續するのでなければならぬ。各々の世界觀はこのやうな持續性への傾向を有する社會「有機體」と直接に且つ自然的に結び付いて、それと共に生長するものであるから、それ自身また持續性及び有機的統一性への傾向を含んでゐるのである*。かかる傾向を有する世界觀によつて土臺付けられると共に自己の運動の限界を區切られてゐるところの科學は、一定の歴史的時代に於て、固よりその個々の部分に於ては絶えず新たな發展が見られるにも拘らず、全體としては、古代的、封建的、ブルジョア的などと稱せられ得る一定の特徴を擔はせられるのである。一般に社會の構造がその世界觀の構造を規定し、このものが科學の構造を制約する、とも云はれることが出來よう。そして社會形態が辯證法的に、飛躍的に發展するとき、それに應じて世界觀もまた辯證法的に、飛躍的に發展する、そして更にこのものに應ずる科學の新しい展開が生ずるのである。このやうにして科學の方法乃至目的の規定性が本來社會形態の規定性に相應するとすれば、一定の社會がその轉換期に遭遇するや否や、科學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ぬ。方法論的なもの、哲學的なものに關する問題が勢ひ重要性を帶びて來るのはこの時期に於てである。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。併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であらう。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最早大なる進歩を期待することが出来ぬ状態におかれてゐるやうに見える。それらの科學がこれまで一般的な前提或ひは基礎乃至は方針としてもつてゐたものが最早役立たなくなつてゐるからである。このときその研究が如何ほど専門的になるにせよ、また如何ほど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。併るにかくの如く諸科學の魂であるところの一般的なもののこそ哲學的なものである。このやうにして、過去の歴史のあらゆる時代に於て哲學は種々なる特殊科學によつて、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、それを指導するといふ役割を演じて來た。この事情は最も經驗的な、最も實證的な科學と見做される自然科學の成立にあつ

ても、何等異らなかつたのである。そこでまた逆に見て、諸々の特殊科學にとつて或る時に於て哲學的なものが特に問題になつて來るとすれば、それはそれらの特殊科學がその目的並びに方法に關して危機にあるからであり、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、恰も現在の社會狀態に相應するのである。

* ここに社會を一般に有機體として考へることは固よりかの社會「有機體説」とかはりなきことである。

例へばマルクスも社會を有機體だと云つてゐる。併し彼はこのとき有機的な統一乃至は均衡が合目的な統制によつて生じたものと見たのでなく、却つてかかる統一若くは均衡は沈黙な、盲目な、自然必然的なものであると考へたのである。資本主義社會の有機的統一は寧ろまさに絶對的な無統制の產物である。

併るに一の世界觀については、人々はつねに、それが「誰のものであるか」と問うてゐる。それが「何であるか」と問はれると共に、却つてかく問はれるに先立つて、それが「誰のものであるか」と問はれるのが普通である。即ち各々の世界觀が人間の存在の存在の仕方、彼等の存在の社會形態に密接に結び付き、それと共に生長してゐるといふことがおのづから理解されてゐるか

らである。併るに若し科學の世界觀への依存性にして疑はれないとすれば、我々は科學についてもまた、それが「誰のものであるか」と問はねばならない。そこで我々は今日或る科學について、それがブルジョア科學であるか、若くはプロレタリアの科學であるか、と問ふのである。ここからして我々の問題の提出の仕方が規定される。いま「如何にして科學の發展は可能であるか」を問題にすると、この問題は、一様に提出され得よう。我々は「何が科學の發展を可能にするか」と問ふことも出來れば、また我々は「誰が科學の發展を可能にするか」とも問ふことが出来る。そして我々は實に彼の問を問ふ者である。

二

近代哲學を支配するひとつの意見がある。それはかうである。なによりも「何か」(was?)といふことが問題である。「誰か」(wer?)と問ふことは科學的には問題でない。換言すれば、科學の問題は事象に盡きるのであつて、人間はそこでは問題にならない。そののみならず、事象に近づくことは人間に近づくことよりも容易であり、従つて人間を通して初めて事象に近づかねばならぬといふことはない。この意見は近代に於ける認識論的偏見の一つに數へらるべきもので

ある*。かくしてひとは、例へば、藝術を研究するにあたつて、いきなり「藝術とは何か」と尋ねて、先づ「藝術家とは誰か」とは尋ねようとはしない。或ひはまた哲學を研究するに際して、ひとはいきなり「哲學とは何か」と問うて、先づ「哲學者とは誰か」と問はうとはしないのである。一を問うて他を問はないこと、若くは他のために一を問はないこと、は自明なこととして最初から問題にされないのである。併るに事實を云へば、我々は人間については容易に一致し得るに反して、事象については却つてなかなか一致しない。或る人、例へば、ダンテまたはゲーテが「藝術家」であるかどうかに関しては我々の間に意見の一致が容易に見出されるに拘らず、何が「藝術」であるかといふことに關しては容易に我々の間に見解の一致が求められないのである。このことから我々は一の方法的なものを導いて來ることが出来るであらう、即ち、人間は事象に接近するための通路をなしてゐる。しかもそれは、後に述べられる如く、單にひとつの通路であるばかりでなく、却つて實に必然的な通路である。そして一般に近代の科學論の缺陷は、かくの如き事象への「接近の通路」のことを全く問題にしないところにあると見られ得る。この點に於て生活は科學よりも賢明である。ひとは、例へば、或る哲學者の「哲學」を學ぼうとするとき、その「哲學者」と交り、彼の人間を通して事象に到ることが確かなそして近い路であることを知つて

ゐる。彼はこのことを方法的意識からではなく、寧ろ謂はば本能的に實行しようとする。この事實は、生活がつねに現實的な地盤を求め、そのうちに動いてゐるに反して、科學は地盤なき、從つて非現實的なものであり得ることを意味する。併るにこのやうに人間を通路として事象に接近するといふ方法は、古代人たち、就中プラトンやアリストテレスに於て、自覺的に且つ極めて模範に行はれた方法であつた。近代の認識論的偏見がこの古い、尊敬すべき傳統を忘れ、見棄ててしまつたのである。

* Vgl. Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. 前掲『哲學とは何か』二九〇頁以下、參照。

かくて例へば、プラトンによれば、哲學とは眞の存在の認識である、併るにかかる認識の第一の、一般的な基礎として或る人間的なもの、從つて道德的なものが要求されてゐる。存在との接觸は全體の人間の一定の活動と結び付いて初めて可能になる。プラトンは彼の弟子たちを哲學の本質へ導かうとするとき、人間的なこの活動の本質を彼等に明瞭ならしめることに絶えず倦むことなく努力したのである。この活動を彼は「魂の轉向」(ψυχῆς περιστροφή)と云つてゐる。それは人間の全存在にかかはる轉向であり、我々をして下なるものから轉じて上なるものに向は

せる魂の翼の運動である。かかる運動の「彈機」(ὄργανον)がはたらくとき、ひとは初めて哲學に入ることが出来る。それ故にプラトンに従へば、哲學は、それが認識であるに先立つて、「轉向の技術」(ἐκτενὴ τεχνικὴ γνῶσις)である。哲學的態度のないところに哲學的認識はない。人間の一定の存在の仕方のみが哲學を可能ならしめる。それだからプラトンは、哲學の本質について語らうとするや否や、哲學者の理念について最も熱心に且つ最も雄辯に語り出すことをつねとした*。事象の問題は人間の問題を離れて考へられ得ないと信ぜられたからである。同じやうにアリストテレスもまた科學の本質を闡明するにあたつて、「知者」の概念から出立してゐる。即ち彼もまた、誰が知者と呼ばれてゐるかを分析することによつて、何が科學であるかを究明するといふ途をとつたのである**。

* 就中 Politeia Z の美しき感激にみちたる文章を見よ。

** 拙著『社會科學の豫備概念』六九—七一頁(本卷二二七—二二九頁)參照。

このことから我々は次のことを知り得る。第一、科學は人間の存在の存在の仕方のひとつであるといふことは、ギリシアの科學にとつて自明のことであつた。そしてソクラテスの偉大は、彼が科學とは何かといふことを發見したにあるといふよりも——それは彼以前に於て既に夙くから

發見されてゐたと見られ得る——、彼がかかる科學的な人間の存在の仕方を明かに示したところにある。プラトンはソクラテスの實踐的な仕事を存在論的に解釋した。彼によれば、「愛」(ἔρως)こそは「哲學的衝動」である。種々なる形態をとつて現はれるエロスに於て「哲學こそはそれの最も高き且つ最も純粹なる意味である。エロスは中間的存在 (μεταξύ) としての人間の存在の特に優れた存在の仕方である。既に知を所有する者の誰も、また全く知を所有せざる者の誰も哲學しないであらう。哲學、そして一般にエロスは、所有と無所有との中間であり、前者への後者の憧憬、努力、推移である。エロスはポロス(富裕)とペニア(貧困)との子供である。それは一切の不完全なる存在に生具するところの、完全なる存在への、換言すれ τι οὐκ ὄντος への運動である*。第二に、このことと關係して、科學は人間的存在の動性として何物かのためのものであるといふこともまた、ギリシアの科學にとつて自明のことであつた。科學が「そのためにあるもの」(οὐκ ἐνεκα) に對して古代人たちはつねに眼を向けてゐた。プラトンやアリストテレスはさうであつた。併るに運動がそのためにあるもの、即ち運動の κίνησις は彼等によつて等しく「善」(ἀγαθόν) として規定されてゐる。科學もまた人間的存在のテロスの運動として善を目差してゐる。善とはギリシア人にとつてつねに快樂 (ἡδονή)、特に優れて

幸福 (εὐδαιμονία) を意味する。人間の存在の科學的形成の動機はかくて幸福である。アリストテレスによれば一切の運動——従つて科學もまた——は可能なるものが現實的と成ることである。神はかかる現實性の完成であり、それ故にまた人間の存在の科學的形成——科學的生活は他のいづれの生活よりも一般に高きものである——の最高の可能性を意味する。神は彼によつて「思惟の思惟」 (νόησις νοήσεως) として規定されてゐるのである。かかる神の現實的な活動は快樂であり、神とは永遠にして且つ最善なる生活者である。^{**}

* 就中 Symposion を見よ。

** Metaphysica XII, 7. 參照。

近代の認識論的偏見はこのやうな科學についてのギリシア的な理解の仕方を棄ててしまった。人々は科學が人間の存在のひとつの存在の仕方であることを忘れてゐる。それだから彼等はまた科學が「何のために」 (worum Willen) あるのかについて決して問はうとはしない。人々は街へ出る時、また船に乗るとき、それが何のためであるかを知り、若くは知らうとする筈である。併るに科學に關してかくの如く問ふことは、却つて科學に對する冒瀆であるとして拒絶されてゐるのである。ところでいまギリシアの偉大なる教師たちの科學に關する理解の仕方を想ひ起すとき、我々は

我々の問題について、次のやうに研究せねばならぬことを教へられるであらう。即ち我々は、人間の如何なる存在の仕方が科學の發展を可能にするのであるか、と問ひ、また我々は、人間の如何なる目的のためのものが科學の發展を可能にするのであるか、と問はなければならぬ。

三

併るに若し「如何にして科學の發展は可能であるか」といふ問にして、「何が科學の發展を可能にするか」といふ風に問はれたとしよう。この場合恐らく、それは方法であり、方法の改革である、と答へられるであらう。このやうな答は、特に現在に於ける「方法論主義」(Methodologismus)の流行のために容易に豫期され得ることである。現代の科學論の多くは方法の優位の思想の上に立つてゐる。この思想の動機は理解されることが出来る。一個の科學にして苟も科學である限り、それはつねに科學性を擔つてゐるのでなければならぬ。併るに科學性とは方法的といふことにほかならず、方法的認識にして初めて科學的と云はれることが出来る。對象と雖も、方法なくしては、對象として發見されず、一般に對象として存在し得ぬであらう。對象の「對象性」は方法を俟つて成立するものであるからである。併しながらかくの如き方法の優

位の思想は、これを徹底し得るであらうか。^{*} 認識論はこの思想の限界の問題を思惟に對する感覺の非合理性の問題として見出した。若し思惟にして絶對的に生産的、従つて世界創造的でない限り、方法の優位といふことも絶對的ではあり得ない。蓋し感覺の感覺たる所以のもの、従つてまた物質の物質たる所以のものは、それが自己自身に於て自己の要求を掲げ、この要求に對して思惟の服従、少くとも適應を命ずるところにある。かくして對象は「對象の要求」をみづからに於て根源的に具へてゐる。科學にして對象の認識である以上、その方法はまた對象によつて規定されなければならぬ。方法は自由であるのでなく、必然に對象の要求する方法でなければならぬ。併しながらまた他方から見れば、方法はただ單に對象に服従するのでなく、却つて方法はそれが對象を支配するものであるが故に恰も方法なのである。科學とは人間が對象を支配するひとつの仕方にほかならぬ。かかる支配の仕方のうち最も一般的なのは抽象であつて、抽象なくして科學はあり得ない。對象の豊富な、多様な内容がそのまま「科學的對象」となるのではなく、科學的對象とはつねに抽象された、従つて方法的に加工されたものである。しかもこの場合また科學は自由に抽象し得るものでなく、却つて對象にとつて必然的な抽象を行はねばならぬであらう。

* このことは社會的存在の如く、歴史に於てその存在の仕方を變化してゆく對象に關しては、特に明瞭にな

るであらう。ウインデルバント・リッカーの學派は科學を、方法の優位の思想から出立して、法則定立的と個性記述的とに分類し、社會的歴史的對象についての科學は必ず個性記述的でなければならぬとした。併しながら、現代資本主義社會に於ての如く、そこではあらゆる對象が平均化し、凡庸化することをその本質規定とする社會に關しては、これを個性記述的な方法で研究しようと企てることは、非科學的であるばかりでなく、無意味なことではなければならぬ。個性記述的な科學が有意味になるとすれば、それは人間の解放が成就された社會に於てのことであらう。人間の解放のため、現代の社會科學は法則定立的でなければならぬ。ここに我々は社會科學そのものの歴史性の問題に打ち當るであらう。

そこで我々はひとつの事態を確認することが出来る。即ち、科學に於て方法と對象との間に相互決定が存在する。科學にして對象の認識である限り、そこには方法の優位が認められる。併し科學にして對象の認識である限り、そこには對象の優位が認められなければならぬ。この事態を一つに表現すれば、對象と方法との相互決定といふことになる。ところで第一に、この相互關係の意味は全く原理的に理解されることが必要である。従つてそれは、從來の科學論に見られる如く、何等かの折衷主義を準備するものであつてはならない。ここに示された事態の存するがために、人々は、例へば科學の分類に際して、對象若くは方法の見地に一元的に徹底することなく、

或ひは一を他よりも一層多くまたは一層少く、或ひは他を一よりも一層先にまたは一層後から持ち出すことによつて、兩者の見地を何等かの仕方で折衷しようとした。我々は固よりかかる態度に反對する。併るに第二に、方法と對象との間に於ける相互決定は理論的には一の循環である、といふことに我々は注意しなければならない。いま我々は或る科學が何であるかを規定しようとする。このとき若し方法から出發すれば、我々は對象に到着する、方法は對象によつて規定されるがためである。反對にこの場合若し對象から出發すれば、我々は方法に到着する、對象と雖も方法によつて規定されるが故である。ここにひとつの循環が存在する。この循環は我々にして形而上學に學を放棄することなく、方法的に認識を求める限り存在する。この循環は我々にして形而上學にはしり、思惟の世界生産性を信じない限り存在する。この循環は方法と對象との相互決定を全く原理的に把握し、一をもつて他を補ふといふやうな折衷主義におもむかない限り存在する。この相互決定は、科學自體のうちに含まれたる一の内的な、必然的な聯關として、科學の構造そのものに屬してゐる。しかも上の相互決定の認識は一の事態の分析であつて、この事態の含む問題の解決ではあり得ない。なぜなら、その相互決定は理論的には一の循環であり、そして循環のあるところにはなほ問題の解決はないからである。若しこの必然的に存在する循環にして理論的に解

決さるべきであるならば、かかる循環をなす二つのものの背後にある「第三のもの」が発見されなければならない。この「第三のもの」が科學の方法と對象との根柢にあつて、單に兩者を共に規定してゐるばかりでなく、また兩者の間に於ける相互決定を初めて成立せしめてゐることが示されるのでなければ、問題の解決は與へられないのである。

このとき私は「誰か」を思ひ起す。科學もまた「誰かのもの」である限り、その對象もその方法も共に、また「誰か」によつて規定されてゐる筈である。先づ對象は單に對象としてでなく、却つて「問題」であることによつて初めて、科學にとつて對象なのである。對象とは「問題性」を擔つた存在である。併るに「何が」問題になるかといふことは「誰か」によつて規定される。問題にして苟も問題性をもつてゐるものである限り、それは誰かの問題なのである。^{*}このことは次のことを考察することによつて一層明瞭にならう。凡て存在は科學にとつて問題となるに先立つて、交渉にとつて問題となつてゐるのでなければならぬ。存在は我々人間の交渉にとつて、或ひはそれを邪魔するもの、或ひはそれを促進するものとして問題になつてゐる。存在はまた我々人間の交渉に於て、恐怖を與へるもの、憤怒を喚ぶもの、不平や不満を惹き起すもの、または恐怖を忘れしめるもの、憤怒を慰めるもの、不平や不満を誤魔化させるものとして、問題とな

り、若くは問題となることを蔽ひ隠すといふ意味で問題となつてゐる。存在の擔ふ問題性とは、最初にそして根源的には、かくの如き交渉的意味のものである。存在は一般に科學にとつての對象としての存在である前にこのやうな「交渉的存在」である。即ちそれらは凡て「何かのための」存在なのである。ところで科學にとつて「具體的な」または「現實的な」問題といはれてゐるのは、その問題が交渉的問題性を具へてゐることを意味するのでなければならぬ。科學は具體的であり、現實的であるために、かかる交渉的問題性を擔つた存在を取り上げねばならない。私はこのことは實に一の方法論的な重要性をもつてゐると思ふ。普通に科學の基礎となるものは表象であり、表象が科學の出發點であると思ふ。即ち存在の客觀的な構造への接近の唯一の通路は表象であるとされてゐるのである。併しながら我々は表象といふが如き知的なものでなく、却つて憤怒や不滿の如き、情緒的なもの或ひは意志的なものが存在の客觀的な構造への一層適切な通路となり得ることに注意しなければならない。例へば、それ自身のうちに矛盾を含む、換言すれば、辯證法的構造を有する社會的存在の如きは、我々の交渉に於て不平や不滿を與へるのがつねである。社會の辯證法的構造の科學的認識はこのとき單なる表象でなく、寧ろ階級的憎惡などいふ情緒的なものを出發點として、客觀化への道を進むことによつて一層よく獲得されるであらう。^{**}

* 拙稿「問の構造」（『社會科學の豫備概念』）〔本卷收録〕參照。

* * ヘーゲルが「表象」（Vorsellung）と云ふとき、それは凡て「直接的なもの」を意味し、従つて情緒、感情、衝動、意志等に對する或る知的なものとしての單なる表象のみではなく、寧ろこれら凡てのものを含めて云つてゐるのである（Vgl. Encyclopädie §3.）。それは凡て bekannt または gewusst なものを指し、かかるものを Erkenntnis 若くは Gedanke に高めるのが辯證法的科學である。

同じやうに方法もまた「誰か」によつて規定される。我々は既に「問題」が「誰か」に關係してゐることを述べた。併るに何が問題となるかといふことのうちに既に「立場」の決定が含まれてゐる。従つてそれは既に方法的意味のものである。若し立場にして決定されるならば、問題の取扱の更に詳細な方法もこれによつて規定されて來るであらう。凡ての問題はその取扱の一定の仕方をそれみづからに於て指示してゐると見られることが出来る。このやうにして例へば、消費といふことが金利生活者の全生活の基礎を形造つてをり、「純粹なる消費」がこの生活にその特殊なるシュティルを賦與してゐる、そこでボエム・バウエルク等の經濟學は金利生活者の經濟學として勢ひ消費の立場に立つこととなる。反對に、プロレタリアートは生産の領域に於て生活してゐる。彼等は物質（Materie）と直接に交渉し、物質は彼等にとつて材料（Material）即ち

労働の對象にと自己を轉化する。かくてマルクス主義の經濟學は必然的に生産の立場に立たざるを得ないのである。物質的生産の見地、客觀的社會的立場、辯證法的歴史的方法の如き、この經濟學の方法論の特質をなすものはこのやうにしてこの經濟學が「誰のものであるか」といふことと關係させて初めてその根源から理解され得るであらう。ブハーリンが社會的心理は論理を規定すると云つたのもこの意味であらう。

我々は科學の對象と方法との「根據」(Grund)を人間の存在の存在の仕方のうちに求めた。一般に根據、寧ろ根據付け(Grundlegung)は、哲學の最も一般的な且つ最も基本的な仕事である。從來の認識論的な哲學はこれを問題としたのであるけれども、併しこのとき根據は「理由」(raison)として、また「權利」として、従つて一般に論理的なものとして理解され、問題にされた。そこで認識論は敢へて循環論證をなさざるを得なかつた*。ロゴスの問題を同じロゴスの平面に於て解決しようとする限り、それは循環論證に陥らざるを得ないであらう**。我々は根據といふことを單に論理的にではなく、却つて存在論的に理解し、そして根據を問題にする***。ロゴスもまた人間の存在のひとつの存在の仕方になかならぬと考へるからである。存在に於て科學を根據付けることが我々の課題をなしてゐる。

* Vgl. W. Windelband, Kritische oder genetische Methode? Präjudien, Zweiter Band, S. 123.

** Vgl. L. Nelson, Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, Göttingen 1911.

*** 二つの根據の概念の相違について或る觀念を得るために、コーヘン (H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis) とハイデッガー (M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes) とを比較せよ。

四

さて、誰が科學の發展を可能にするのであるか、と問はれる。「限界狀況」 (Grenzsituation) にある人間である、と我々は答へる。^{*} 限界狀況とは何を謂ふのであるか。それは終局的な窮迫にある人間の存在の存在の仕方である。例へば死といふが如きがその例である。死は人間の存在の終局的な窮迫である。何故に限界狀況にある人間は科學を發展させ得るのであるか。一切の科學は問である。従つて科學の發展の契機をなすものは問の根源性でなければならぬ。若し問はるべきものにして問はれなかつたり、また若し中途にして問ふことがやめられたりするやうな場合、即ち問が十分に根源的でない場合、科學の發展は望まれることが出來ぬ。ところで彼等の問をして根源的ならしめるものは彼等の存在の限界狀況である。

* 「限界狀況」なる語を私は K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* から轉用した。

例をもつてこの關係を明かにしよう。死は人間の存在そのものの終末であり、その究極的な窮迫である。人間は物質のみで生きるものでないと云はれる。如何にも彼は科學、藝術の如き精神的諸價値を創造し、これを享受する。併しながら死に於て、物質的な彼と共に、かかる美しき藝術を享受し、かかる尊き眞理を創造するその彼がまた、彼の全體が死ぬるのである。それだから死といふ限界狀況に於て問はれるならば、このやうな科學や藝術に於ける所謂永遠なものと雖も、それ自身なほ問題とならざるを得ないのである。彼の生産せるものがよし永遠的であるとしても、かかる永遠なるものは彼の時間的消滅に對して何等の保證をも與へぬであらう。二と二との和は四である、といふ命題は、變ることなき、自明の眞理であると云はれる。併し死に際しては、かくの如く自明の眞理であるものも彼にとつて何等の慰めともならぬであらう。死に面しては觀念論の哲學も意味をもたない。なぜなら、その前提である人間に於ける永遠な、神的なものが死にあつては問題となり、却つて人間が永遠的でもなく、神でもないといふことがその底から理解されずにはゐられないからである。そこでは理想主義も意味をもたぬ。なぜなら、このとき一人の者が善であり他の者が惡であるといふことは意味を失ひ、寧ろ凡ての者が惡であるとき

れるからである。そこでは内面性といふことも意味をもたない。なぜなら、單に物質的な人間ばかりでなく、精神的な人間をも含めて全體の人間が死んでゆくといふことがまさに問題なのであるからである。このやうに、限界狀況に於てはあらゆることの問はれることが可能にされる。一切は揺り動かされる。問は中途にとどまることなく、却つて一の答はただちに他の問に移つてゆく。そこに於て問は根源的であり、問に對する絶對的な自由が與へられる。かくの如き限界狀況に於ける問の態度を、若し神學的な響のある言葉を用ゐることを厭はないならば、我々は「終末觀的立場」(eschatologischer Standpunkt)とも呼ぶことが出來よう。この立場こそ最も具體的である。なぜなら、そこでは例へば、人間の精神のみが、或ひは彼の身體のみが、問題になるのではなく、却つて人間の現實的な存在そのものの全體が問題になるのであるからである。心理主義、論理主義などいふ立場の如何なるものも、これに比しては凡て一面的であり、抽象的であり、なほ問題を殘すものと見らるべきであらう。ところで終末觀的立場の他のひとつの重要な特色は、そこでは根本に於て未來が問題になつてゐるといふことである。ここに於て問はその根本に於て悉く未來への關係から問はれる。未來が絶對的な力として現在にはたらかける。それだから終末觀は終末觀的希望を伴ふのがつねである。未來が根本的な問題になつてゐない限り、現在

は本來の意味に於ける終末としては意識されない。併しまた未來が現在の單なる連續であると見られてゐる限り、現在は限界狀況として意識されない。終末は未來が現在の飛躍であるところのみ終末として現實的にある。更にまた未來がただ未來としてのみ問題となつてゐるところにも限界狀況はない。かくて終末觀的立場にあつては、未來が根本的な問題でありながら、しかも現在がまさに限界狀況として絶對的な問題になつてゐるのである。この矛盾は現實存在そのものの有する辯證法的構造に由來する。それはこの辯證法的構造の含む内在と超越といふ矛盾なるものの他のひとつの現はれにほかならない。辯證法的なものは限界狀況におかれるものである、と云はれなければならぬ。そして限界狀況にあるものは、まさに自己のおかれてゐる狀況の故に、必然的に觀想的でなく、實踐的であらざるを得ない。併るに實踐に於ける發展こそ科學の發展を可能ならしめる現實的な條件であるから、この意味に於てもまた人間の存在のおかれる限界狀況は科學の發展の根源となるのである。

ここに我々は限界狀況なる概念を個人的に、非歴史的な意味から解放して、社會的、歴史的に盤に移さう。一般に「狀況」(Situation)または「狀態」(Lage)といふ範疇は具體的な思维にとつて缺くべからざるものである。歴史の進行の過程に於て一定の社會階級が限界狀況におか

れることがある。絶對的な窮迫がこの階級の存在の仕方等特色付ける。このときこの階級は科學を發展させる可能性の擔ひ手となり得る。なぜかといへば、それは恰も限界狀況にある階級として問を根源的ならしめ得るためである。他の階級が問を途中で打ち切るとき、それは更に進んで問はざるを得ない。問の仕方の一面性と抽象性とを脱して、この階級はかくて全體的に、具體的に問ふであらう。しかもこの階級にとつては現在がその固有な意味に於て絶對的な問題とならざるを得ない故に、且つこの階級は飽くまで實踐的であらざるを得ない故に、その問は決して非現實であることが出來ない。如何にして科學の發展は可能であるかといふ問題について、第一の點はここに示されたと思ふ。

第二の點については、我々は如何なる目的のためのものが科學の發展を可能にするかといふ問を提起しておいた。我々は答へる、先づ人間の存在を發展させることを目的とするもの、そして次にこの目的が自由であるところのもの。限界狀況にある階級はその一切の活動を、従つて科學的生産の活動をも、一の絶對的な目的、即ち彼の存在そのものの發展のために集中することを餘儀なくされてゐる。併るに存在そのものの變革といふ實踐的な目的を含むところの科學は、現實的客觀的でなければならぬ。存在そのものを支配する法則が客觀的現實的に認識されてゐない

ならば、これを變革するといふ目的は實現され難いからである。それのみでなく科學も人間の存在の存在の仕方のひとつにほかならぬから、科學の發展といふこともこの存在の仕方そのものに於ける發展なくしては根本的にはあり得ないと云はれることが出来る。従つて人間の存在の存在の仕方を實踐的に變革しようとするこの階級は、また恰もこの目的のために科學の發展を可能にするものであると云はなければならない。固よりどのやうな科學と雖も何等かの意味で人間の存在のためのものであらう。併し科學もまたまさに彼等の存在のひとつの存在の仕方であるが故に、彼の存在に於ける制限はまたおのづから彼等の科學に於ける制限となる。そこで科學を發展させる者は、自己の存在の目的が自由なる者であるべきである。ここに自由といふのは、一切の社會的現實から遠く離れて大氣の稀薄な高所に自由に浮游して、公平である——かくの如きは唯しか粧はれ、幻想されるのみであつて、現實的には不可能である——といふことでなく、ヘーゲルの考へたやうに、主觀的なものが客觀的なものに一致してゐるといふ意味である。自己の主觀的な目的が客觀的なものの發展過程に必然的に合致してゐるところにのみ現實的な自由はある。社會の運動の一般的方向に特殊な階級の特種な利害關係が適合し、相應してゐる場合、自由はこの階級に屬する。そして自由なる者にして初めて認識に成功することが出来る。蓋し社會的存在

は絶えざる變化のうちにある。就中社會の基本的要素たる生産諸關係は何等固定したものでなく、却つてつねに轉化しつつあるものである。運動し發展するものを、運動し發展するものとして把握する認識は、適合せる認識の仕方として、少くともより眞なる認識であり得る條件を具へてゐる。社會的存在について充全なる認識に到達するの見込は、社會的發展に對して肯定的に向ふところの人々にとつて特に大きいのに相違ない。その見込は、社會的變化を承認することを拒むところの人々にとつては少い筈である。これらの人々は社會的生活の流の一定の點に立ち停り、その更に進んだ運動を否定し、否認し、若くは非難し、排斥しようとする。併るに或る人が社會的發展を肯定するかそれとも否定するか、従つてそれを認識するかそれとも誤認するかは、その人間の社會的特殊性に依存する。この點から眺められる限り、マックス・アドラーの如きがブルジョアの科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)とを擧げてゐるのも間違つてゐないであらう。ブハーリンが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」とを用ゐてゐるのもこれに相應する。蓋し生産諸關係の變化は一切の社會階級を一樣に利益するわけでなく、却つてその一を向上させ、そして他をその從來の特權的地位から突き落す。かくて社會の動態に對して人

間が如何なる態度を取るかの問題は、第一次的には純粹な認識の問題ではなく、却つて或る一定の階級の現實的な利害關係によつて規定されてゐる社會的な問題であるのである。認識の缺くべからざる條件をなすところの人間の存在に於ける自由は彼等の特殊な目的と客觀的な事態とが一致する場合に存するのであるが、かくの如き條件は、この社會に於て自己の存在の變化を意欲せざるを得ない階級に於て、その變化のなきことを意欲せざるを得ぬ階級に於てよりも、一層よく満足させられてゐる筈である。なぜなら社會の變化、發展といふことは客觀的な事態なのであるからである。このやうにして第二の點も明かにされたと思ふ。

そこでは一般的に次の如く云はれ得る。人間の社會的生活の全體を自己のうちへ引き入れるところの絶えざる流は、單に社會層を變化させるばかりでなく、また個々の社會群が特に認識の主體であるところの可能性をも變化させる。一定の編制を有する社會構造の内部に於て認識のための最も有利な諸條件は、この社會に於て支配しつつある層にとつては、變化の流が見たところ固定的に存在する秩序——靜止もまた究極はただ極度に緩慢にされた運動である——をその根本要素に解體し始め、かくしてその歴史的消滅的性質を明かに現はさせるに至るまで、存在する。解體に先立つこの時期にあつては、支配階級の代表者乃至代辯者にとつて彼等の思想を最高

度に於て事實に適合させることが可能である。併るに解體が行はれ始めると、現實と認識との間の乖離はこの階級に於て絶えず大きくなり、かくして不可知論、懷疑論乃至は相對主義の諸思想が生み出される。そしてそれと共に認識主體たるの役割は從來の支配階級を離れて新興の階級に移つてゆくのである。

自然科學の社會的規定性

一

あらゆるイデオロギーは何等かの仕方にてこのものの生産者たちの社會的規定をみづからの中に反映する。これはひとつの根本命題である。この根本命題を、藝術であれ、科學であれ、凡ての種類のイデオロギーの一切に於て提示し、解明することが我々の仕事である。この仕事はイデオロギーの領域のそれぞれ異なるに應じて、難易の程度の差をもつてゐるかのやうに見える。そのイデオロギーが我々の社會的實踐的生活と直接の現實性に於て密接に關係してゐる場合、従つてそのいはゆる「主觀性」が顯はである場合、例へば道德の如き場合に於ては、我々の仕事は比較的容易であらう。併るに藝術の如く、人間の歴史的社會的生活と現實的に交渉することなく、却つていはゆる「假象性」をその本質とするかのやうに見られ得るものにあつてはそれは一層困難であるらしく思はれる。この仕事の最も困難に感ぜられるのは、そのものの自體の内面的

なる性質として、かの「客觀性」または普遍妥當性を要求するところの學問に於ける場合であらう。^{*} しかもこのときにも程度の差が區別される。人間の現實的な生活と直接に結び付くのをつねとする人生觀或ひは世界觀を含むところの哲學に於ては容易である。社會科學にあつてもさまで困難でない。^{**} 自然科學に至つては、それは更に更に困難である。いづれにせよ、最初に掲げた根本命題は、イデオロギーのあらゆる種類に於て限なく指示され、闡明されることを要求する。如何なる種類のイデオロギーもこの根本命題の支配の外に立つことを許され得ない。かくて人間社會の全體の構造の「土臺」そのものに關係する經濟學と雖もそこに於て例外をなさないやうに、自然科學もまた、それが如何に特殊のものであるにせよ、人間の生産物の一であり、ひとつのイデオロギーである限り、それは必然的にイデオロギー一般に關する根本命題の制約を、何等かの仕方で、何等かの程度に於て、受けてゐるものでなければならない。私のこの小さい覺書は特にこのことを明かにするための準備として記しておかれるものである。^{***} それがなほ今後の一層廣汎なる研究、殊に科學史の研究を俟つて訂正され、修補さるべきことは勿論である。

* 道德、藝術、學問をかくの如く特性付けるのは、ただ差當つての規定の意味しかもない。我々はもとよりカント學派の如きが道德や藝術についても學問と同じやうに「客觀性」を要求してゐるのを知つてゐる。

けれどもその場合にも、道德に於ては主觀的意志の、藝術にあつては美的假象の客觀性が問題になつてゐるのである。

*** 社會科學に關しては拙著『社會科學の豫備概念』一三〇—一三二頁（本卷二二五—二二七頁）參照。

*** 同じ問題は自然科學、社會科學の如きいはゆる「實質的科學」に對して「形式的科學」と稱せられる數學、論理學の如きについても提出されることが可能である。

この仕事を開始するに際して、その差當りの手懸を何處に求めるかといふことは、それが困難なものであるだけ、豫め十分に考慮されねばならぬ事柄であらう。ブハーリンはオーストリア學派の經濟學の理論的特性の根源を追求してそれを金利生活者の社會心理的規定のうちに發見し、かかるものとしてその階級性を暴露するにあたつて、次のやうに書いてゐる。「彼の社會的存在から直接に生れ出る金利生活者の社會的意識の諸特徴は、また彼の意識の最高の發展段階たる彼の科學的思惟に影響する。心理はつねに論理にとつて基礎をなし、感情や氣分は一般的な考へ方を、そこからして現實が觀察され、論理的に加工される觀點を、規定する。時として、しかも或る理論の個々の孤離された命題の甚だ立入つた分析にも拘らず、その社會的下層建築を露はにするに成功しないにしても、この下層建築はこれに反して、與へられた理論的體系の他から區別

される表徴、その一般的な見地が擧げ示されるや否や、つねに明瞭に現はれて来る。しかるとき各々の個々の命題は新しき意味を獲る、それは或る階級の、或る社會群の生活經驗を包括する全體の鏈の必然なる一環となる* 即ち我々は、一定の科學の個々の命題の分析をもつて始めるよりも、寧ろその「一般的な考へ方」、「一般的な見地」、「他から區別される表徴」、一言でいへばその科學のイデーの究明から出立することによつて、一層容易に我々の目的に近づき得るであらう。否、如何に自然科學の社會的規定性が明かにされようとも、その個々の命題までがそれ自體として悉くかかる規定性を反映してゐるものとして示されることは不可能であらう。社會的に制約されてゐるのはなによりも科學のイデーである。併るに一定の科學に於て、それが本來科學的であり、従つて體系的であるならば、その個々の命題は實にこの一般的なイデーによつてつねに初めてその具體的な意義を規定される。そしてこのことが大切なのである。自然科學に於てかくの如き一般的な考へ方または見地を擧げるならば、AtomistikやTeleologie或ひはDialektikなどがあるであらう。

* N. Bucharin, Die politische Oekonomie des Rentners, SS. 24, 25.

二

私は先づひとつの例、しかもその極めて顯著なものについて語らう。チャールズ・ダーウキンが彼のビーグル號航海の最初の報告を出版したとき、彼はなほ種の不變性の見解をとつてゐたのである。併るに、この旅行記の第一版（千八百三十九年）と第二版（千八百四十五年）との間にはひとつの本質的な差異が認められる。その間に彼はたまたま、その當時イギリス並びに大陸に於て廣く傳播されてゐたマルサスの『人口論』を讀み、これが彼に大いなる印象を與へるに至つた。彼はその自敘傳の中にかう書いてゐる。「私は偶々慰みに、マルサスの人口論を讀んだが、動植物の習性に關して、永い間續けて來た觀察の結果として、所在に行はれてゐる生存のための鬭争を認める素地が出來てゐたので、忽ち、かくの如き事情の下に於ては、好都合なる變異は保存され、不都合なるものは滅ぼされる傾向があることを思ひ浮んだ。このことの結果は、即ち新しい種の形成となるであらう。茲に至つて、自分は、終に、據つてもつて仕事すべき一學說に到達した* (Here then I had at last got a theory by which to work.)」。この讀書の新鮮な印象のもとに彼は（千八百四十四年）かの多くの年の後に初めて公刊されたところの有機的存在の變異に

關する論説を書いた。これは彼の全學説の基礎を含むものであつて、そこで彼はあからさまにマルサスの人口論に論及してゐる。食糧と種の増加との間に於ける永久の不調和、「生存のための闘争」などの觀念は彼がマルサスに負ふところのものである。彼の主著に於てもまた彼は直接にマルサスとその學説とに溯つてゐる。「それは強められた力をもつて動植物の全王國に適用されたマルサス説である。」生物の幾何學的増加の思想、並びに二十五年間に於けるその倍加といふ主張に至るまで、彼はそれをマルサスから取り入れたのであつた。かくして我々は、近代の生物學はマルサスと經濟學なしには考へられ得ない、とさへ云ふことが出来るであらう。

* 小泉丹氏譯、チャールズ・ダーウキン（岩波文庫版）八二頁、參照。

エンゲルスはダーウキンの進化論をもつて近代自然科學に於ける三大發見のうちの「第三の大發見」と見做してゐる。——その第一のものは細胞の發見、第二のものはエネルギーの轉化の發見である。——彼がこの學説に如何に關心を寄せてゐたかは、彼が『種の起源』（千八百五十九年十一月二十四日發行）をその公にされた數日後に既に讀んでゐた、といふ事實からも窺はれる。マルクスについては、彼は、千八百六十年にはカール・フォクトとの論争に従事してゐたので、この年の末になつて漸くダーウキンを手にした。^{*}併るに六十二年六月十八日附のエンゲル

スへの彼の書簡のうちに我々は次の如き言葉を讀む。^{***}「再び眼を通したダーウキンについては、私には、彼が『マルサスの』説を植物や動物にも適用すると云ひ、恰もマルサス氏にあつて洒落が、その説は植物や動物にでなく、却つてただ人間に——幾何學的累進をもつて——植物や動物とは反對に適用される、といふことに存しないかのやうに云つてゐるのが面白く思はれる。如何にダーウキンが動物や植物の間に彼のイギリス社會を、その分業、競争、新市場の開拓、『發明』及びマルサスの謂ふ『生存のための闘争』を再認してゐるかは注目すべきことである。それはホッブスの *bellum omnium contra omnes* であり、そしてそれはフェノメノロジーに於けるヘーゲルを想ひ起させる、ここでは市民的社會は『精神的動物界』として像どられてをり、これに反してダーウキンにあつては動物界は市民的社會として像どられてゐる。『マルクスのこの陳述は後にはエンゲルスによつて文字通りに繰り返されてゐる。我々はマルクス主義の創始者たちがダーウキンの進化論のうちにイギリス社會の反映、若くはこの反映としてのマルサス經濟學の反映を再認識したのを知ることが出来る。

* Vgl. D. Rjazanov, Einleitung in die Engels' "Dialektik und Natur" (Marx-Engels Archiv, II. Bd., S. 124.).

** Briefwechsel zwischen Engels und Marx, Hrg. v. Bebel u. Bernstein, Dritter Band, S. 70.

資本主義經濟並びに社會の最も著しい特徴をなすものは自由競争である。既に十七世紀に於て、初めてブルジョアジーの權力を將來すべきであつたイギリス革命の間に、ホッブスは鋭敏にされた反對者の感覺をもつて、このことを認識した。彼は政府の權能の強大化に對する彼の要求を、人間は本性上「一切人對一切人の鬭争」への、従つて無政府狀態への傾向を有し、かかる狀態を停止させ得るものはひとりただ強力なる政府である、といふ思想をもつて支持した。即ち彼は生長しつつあるブルジョアジーのうちにとくに現はれたかの特徴を見、これを人類一般の本性として前提することによつて彼の理論を打ち建てたのである。併しながらその當時自由競争はなほ經濟的社會的生活の專横なる支配者でなかつた。市場を支配してゐたのはなほ主として生産であつた。ベティよりスミスに至るイギリスの經濟學者たちが、經濟生活の根本法則たる價值法則を、生産によつて、競争によつてではなく、規定されたものとして認識したのは、この事實に基づくであらう。けれども既にアダム・スミスにあつて經濟學的思惟の二つの方向は交錯してをり、それが後には一層尖鋭に對立することとなつた。リカードは價值を勞働に歸し、そして競争によつては唯生産の法則が遂行されるに過ぎないことを示した。マルサスはこれに反して全經濟を自

由競争の見地のもとに眺める。彼にとつては需要供給が商品價值を規定するものであり、そして彼はまたその他の經濟的諸範疇の説明にあたつても何より自由競争の原理を導き入れた。彼の比喩によれば、生活の食卓に於てはそこへ押し寄せて来る凡ての人のために用意がなされてゐるのではない。それだからひとつの席を占めるに成功しなかつた者は食はずに出てゆかねばならぬ。このやうな學説がブルジョア意識の間に大いなる共鳴を見出すことが出來たのは、それが資本主義的經濟組織によつて作り出された弊害を一の不變なる自然法則に歸し得るやうに見え、従つて勞働大衆の進出のためのあらゆる試みを笑ふべきユートピアとして嘲り得るかの如く見えたが故であつた。それはブルジョア的な考へ方、資本主義制度の自然法則性に對する、わけても自由競争の萬能に對する信仰に相應したものであつたのである。このイデオロギーは全ブルジョア生活を支配した。ところでダーウキンの天才的な仕事は、この自由競争の原理を今やまた種の起源といふ自然科学的な問題の解決のために導き入れたところにある。彼の進化論に於ける自然淘汰の原理は自由競争の原理の自然科学的な表現にほかならない。ダーウキンは競争の原理、生存のための闘争の思想を生物學に適用した最初の人ではなかつた。彼自身の述べてゐるやうに、ドウ・カンドル、ライエル及びハーバードが既に彼に先立つてそのことをなした。併しその原理を特に

種の變異の説明のために採用したといふことは、新しい、彼の天才的な思想に屬する。ダーウキン
ンは種の變化の説を出した最初の人でもなかつた。彼の主著の發表以前まさに五十年の昔にラマルクがそれを最も詳細に説いてゐる。ダーウキン自身が『種の起源』の中で種の變化を信じた者として三十四人の著者を算へてゐるのである。併しただダーウキンの著作のみが生物學の革命を齎らすことが出來た。この成功は固より彼の理論が驚くべく豊富な事實の材料の上に支へられてゐること等によるけれども、併しそれがかくも偉大な影響を及ぼし、反響を惹き起したのは、ひとつには主として、彼がその説明の根據として、その効果の日常の經驗からして各人に熟知されてゐたところの、自由競争の要素を取り入れたといふことにも基づくであらう。ダーウキンの前に種の變化を信じた自然研究者たちの多くの者はこの變化を齎すべき力を擧げることをしなかつた。ラマルクはこのものに説き及びはしたが、そこにはなほ心理學的乃至形而上學の見方が含まれてゐた。併るにダーウキンに於ける競争の原理は誰の眼にも明かであり、何等の超自然的なものもそこに存しない。人間を支配するこの原理はまた自然科學の領域にあつてもその力を現はすべきであつたのである。社會の機械的説明を可能にする自由競争の原理は、自然の機械的説明のために勝利を與へるかの如くである。併しながら我々はそこに同時にダーウキン説の限界を

もおのづから豫見せずにはゐられぬのでなからうか。有機的自然の變化の説明原理としての機械的淘汰はブルジョア社會のうちにに行はれる自由競争の適用であつた。併るに自由競争はブルジョア經濟の内部に於て次第に他のものに移るべく餘儀なくされてゆきつつある。經濟學は新しい原理を捉へざるを得ないし、またそれを捉へ得るやうになる。かくの如き推移に相應して、種の變異の説明もまた新しい原理、新しい説明の仕方を要求されるに到るであらう。ひとは新ラマルク説をもつてかかるものと見做さうとしてもしてゐるのである*。

* Vgl. Gustav Eckstein, *Der Kampf ums Dasein* (Marxismus und Naturwissenschaft, Hrg. v. O. Janssen, Berlin, 1925.).

いづれにせよ、自然科學がその見方を社會科學から持つて來るといふことは、ダーウキンの淘汰説が最初の場合でもなく、また最後の場合でもない。それは意識的または無意識的に始終行はれてゐることであつて、研究者がいつもそれを意識してゐるのでないといふことは決してこの聯關の事實の否定とはなり得ない*。我々はこの事實の承認の上に立つて、その意味の究明を心掛けなければならない。

* Georges Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, 1921. Franz Eulenburg, *Gesellschaft und Natur*, 1905. 等を參

照。

三

自然科學に於ける一般的な見地乃至考へ方は社會科學の側から導き込まれるといふ命題は、多くの點で嚴密に且つ詳細に規定されて來ることが必要である。それは何よりも社會科學が、科學として、自然科學に對して優位にある、といふことを主張するものではない。却つてこの命題の本來の意味は歴史的なる社會の存在が自然についての解釋の仕方規定するといふことにある。従つてそれは最初に掲げておいたかの根本命題のひとつの特殊な場合の意味に理解するべきである。我々は社會的なものの優位といふことを、根源的には、存在が意識を規定するといふ意味に於て主張しようと思ふ。かくて社會的存在は先づ直接に且つ明瞭に社會科學のうちに反映され、このイデオロギーの媒介を通じて、また自然科學のうちに自己を反映させるといふことが極めて自然的に行はれる。マンチェスターの自由競争は先づマルサスの經濟學に於て表現に達し、このものを媒介として、それはまたダーウキンの生物學的イデオロギーのうちに自己を表現させるに到つた。このやうに社會的存在が自然科學的意識を規定するにあつて、社會科學が自然的に媒

介者となるといふ意味に於てのみ、社會科學は理論の系譜學的見地に於て、自然科學に對して優位に立つてゐると見做されることが出来る。固より斯くの如き意味に於ける優位は決して決定的ではあり得ない。決定的なのはいつでも社會的存在が社會的意識——このとき自然科學そのものもまたひとつの社會的意識として解される——を規定するといふことである。それ故に自然科學が社會科學の媒介によることなくしてしかも社會的存在の規定を受けるといふことは十分屢々起ることが出来る。尤もこのやうな場合と雖も社會的存在が直接に自然科學を規定してゐるのでなく、却つてなほそこには媒介者があるであらう。そのとき媒介者となつてゐるのはまさにアントロポギーである。——ブハーリンは社會心理が論理を規定すると云つたが、私の謂ふアントロポギーとはこの社會心理の概念を一層哲學的に深めたものとも見られ得るであらう。——併るにアントロポギーはその本性上なほ顯はなるイデオロギーではないが故に、そのやうな場合そこには何等の媒介も存在せぬかの如き外觀が現はれることが出来るのである。アントロポギーの媒介なしに社會的存在は如何なる場合と雖もみづからをイデオロギーのうちに表現することは不可能である。

私は理論の系譜學の見地に於て社會科學は自然的に自然科學に對して優位を占めると云ふ。併

しながらかくの如き主張はまさに事實に矛盾するものではないであらうか。我々は最も多くの場合却つて反對に社會科學がその根本概念及び根本原理を自然科學のうちに求めてゐるのを知つてゐる。このことは如何であらうか。それについて私は他の箇所ので次のやうに述べたことがある。

「分業、自由競争、聯合などといふが如き經濟學に於て作り出された諸概念は、生物學の中へ輸入されてそこで多くの實を結ぶものとして自己を證した。斯くの如き概念は、それがひとたび生物學の領域へ導き入れられるや否や、固よりこの領域に於ける現象は人間及び歴史に關する現象よりも一層單純であるから、そこに於て運用されることによつて一層明確なる規定に到達することが出来る。そして斯く明確になつた概念は、再び歴史的諸科學の中へその手引として逆輸入される。この場合その概念は斯くの如くにして明確に形造られることによつて、それが元々人間及び歴史の世界の中で生れたものであることが忘れられて、恰も生物學から全く新たに借りて來られるかの如き外觀を呈することが普通である*。」このやうにしてダーウキンの自然淘汰説は根源的には經濟學の範圍に於て生れた原理であるにも拘らず、そのことは洞察されることなく、若くは忘却されてしまつて、却つて彼の學說によつて社會科學的思想を基礎付けようとするところの、いはゆるダーウキン主義の社會科學が一時流行をなすに到つたのである**。これらの事情を察

するとき、我々は、近代に於て屢々行はれてゐるところの、自然科学を絶対確實なる認識と見做し、その基礎の上に社會科學をおかうとする傾向に對して、十分に警戒せねばならぬことがおのづから明かとなるであらう。蓋し自然科学に於ける一般的な見方そのものは社會的存在のうちから生れ、從つて歴史的社會的制約を、それ故にまた階級性をも擔つてゐることがあるからである。それだからひとは寧ろ自然科学的諸原理をその誕生の地盤、即ち社會的な、歴史的なる生活にまで還元し、その歴史的社會的制約を吟味するやうに最も多くの場合要求されてゐるのである。なほ一層進んで考へるならば、社會科學を自然科学によつて基礎付けようとする要求そのものが既に歴史的社會的に規定されてゐる。歴史的にはそれは主として近代のことに屬する。この要求は、人間を自然の一部分と見做すところのアントロポロジーが生れた後に、そのアントロポロジーの上に於て初めて、自然的であり、必然的であり、絶對的でさへあることが出来る。このやうな人間學が初めて自然科学の社會科學に對する觀念形態論上の優位を定めるのである。併るに人間學のこの形態はそれ自身一定の社會的存在によつて規定されて生れる。それ故にこの場合自然科学に優位を賦與するものは究極は社會的存在にほかならない。否、近代に於ける自然科学の誕生と發達そのものでさへもが社會的存在の一定の發展形態に依存してゐる。

* 拙著『唯物史觀と現代の意識』九六、九七頁〔本卷一〇〇頁〕參照。

* * 千八百六十年十二月十九日附のエンゲルスに宛てた手紙の中でマルクスは云つてゐる。「たとひ粗雜なイギリス風に展開されてゐるにせよ、これ（ダーウキンの書）は我々の見解にとつて自然的基礎を含んでゐる書物である。」マルクスはまたこの書物のことをラッサールに注意し、そして彼に向つて千八百六十一年一月十六日には次のやうに書いてゐる。「ダーウキンの書物は甚だ重要であり、私にとつて歴史的な階級闘争の自然科学的基礎として適合する。粗雜なイギリス風の展開の仕方は言ふまでもなく我慢されねばならぬ。あらゆる缺陷にも拘らずここに初めて自然科学に於ける『目的論』に對して致命的な打撃が加へられたばかりでなく、寧ろその合理的な意味が經驗的に示されたのである。」ダーウキンの方法は機械論的であつた、そこで彼は自然科学に於ける目的論に打ち勝つことが出來た。併しながら彼の説いた進化または發展といふことは單なるメハニスムによつて明かにし盡されるものでない。それを明かにするためにはテレオロギイをその神祕的な姿から解放して、その「合理的な意味」を把握することがまた必要である。唯物辯證法とは恰も斯くの如きものである。かくしてマルクスはダーウキンの進化論を唯物辯證法の意味に解して、そこに歴史的なる階級闘争の基礎を見出し得ると信じた。しかるに他の人々はダーウキンの學說によつて現存社會に於ける不平等の永遠化に自然法則的な根據を與へようとしてゐる。これらの人々は進化論を機械論的に理解

するのが普通である。このやうに有機的自然に於ける一個の事實が、辯證法的若くは機械論的に解釋されるに従つて、全く違つた意味を擔ふに到るといふことは注意すべきであらう。

かくて各々の時代に於ける社會は、その歴史的特殊性に應じて、自然の科學的解釋のそれぞれ特殊なるイデーを有する。例へば、atomistisch な構成をもつ社會では Atomistik のイデーが、organisch な社會の内部では Teleologie のそれが、そして dialektisch な構造を含む社會に於ては Dialektik のそれが現はれるであらう。併るにこのやうに云ふならば、ひとはそれこそ自然科學的認識をもつて Anthropomorphismus と見做す者として我々に直ちに反對するに相違ない。そして彼は、プランクの考へた如く、まさにかかる擬人說からの解放こそ自然科學のつねに變ることなきイデーである、と主張するであらう*。これに對して我々は如何に答ふべきであらうか。たとひ擬人說からの解放が自然科學にとつて絶対唯一のイデーであるとしても、何が一體擬人說と見做されるかといふことは決して一義的に定められ得ることなく、各々の時代に於てそれぞれ異つてゐる。有機體の思想がそれであるとされることがあり、辯證法の思想がそれであるとされることもあり、或ひはまた機械論がかかるものであるとされることがもあり得るであらう。それぞれの歴史的時代に於てアントロポロギーが各々異るとするならば、擬人說として科學的認識か

ら排斥されるところのものもまたそれに應じてそれぞれ異らざるを得ない。なほ一層よく考へてみれば、擬人説からの解放をもつて自然科学の一般的なイデーとして建てる思想そのものが既に或る特定のアントロポギーの上に立つてゐることを我々は發見し得るやうである。即ちそれは *homo sapiens* のアントロポギーであつて、ここでは理性と感性とは絶對的に異なるものであるばかりでなく、兩者は認識の根源としての價值を本質的に異にし、従つて自然科学にあつても感覺の要素は擬人的なもの、言ひ換へれば主觀的なものとして遠ざけらるべきであるとされるに到るのである。このイデーは人間の本質をもつて理性であると解釋する一定特殊なるアントロポギーと根源的につながつてゐるやうに見える。^{***}併しながら感覺が主觀的であると考へることは一のドグマであるに過ぎない。それは感覺を單に心理的なものと見做すためにほかならぬ。いま感覺についての從來の認識論的な見方を棄てて、それを存在論的に把握し、人間の存在が自然の存在に對して交渉する存在論的な關係として理解するならば、感覺にも十分客觀的な意味が認められ得るであらう。このやうにして擬人説からの解放といふ一般的なイデーも、科學的認識は一般に客觀的であるべきである、といふことを單に他の言葉で言ひ表はしたに過ぎないのである。併るに一定の認識が果して客觀的であるか否かを決定する最後のものは理性ではなく、却つて人間

の感性的なる、社會的な實踐である。更にまた擬人説からの解放のイデーが内容的には自然現象の數學化といふことであるとし、かかる數學化のイデーこそ不變的なものであると主張されるとしても、若し數學にしてなほかつ社會的に規定されてゐるとするならば、如何なる方向に數學化のイデーが理解されるかといふことはまたおのづから社會的に規定されてゐる筈であらう。

* プランク著、田邊元博士譯『物理學的世界像の統一』參照。

* * 前掲書の譯者小引の中で田邊博士がプランクの思想について次の如く記されてゐるのは私のこの解釋を裏書することとならう。「その説は從來物理學者の批判的要求を満足するものとして廣く斯界に行はれたマツハの實證主義的思惟經濟説に反對して、物理學にはそれに固有の認識目的があり、それに必然なる方法的特色があること、即ち一定のアプリオリたる指導原理がこの學の研究と組織とを導く標準として存するものなることを説き、斯かる前提に由つて漸次に種々の意味に於ける人爲的隨意性を去つて、統一となる物理學的世界像の理想に近づくのが斯學發展の意義なる所以を主張するものである。斯くしてその趣意がカント派の先驗的構成主義に一致することは最も顯著なる事實である。ナトルプ、カッシーラー、リッカート、パウホ等カント派の認識論者が、何れもプランクの説を引用して自説の有力なる助けとして居るのもこれが爲めに外ならない。」

尤も、我々が問題としてゐるのは科學のイデーであつて、このものはそこに於てなによりも

heuristicisches Prinzip の意味をもつてゐる。従つてそれがかかるものとして有する必然的な限界の存するといふことはつねに忘れられてはならない。カントは特にテレオロギーをもつて heuristicisches Prinzip と見做し、それをば規定的判斷力でなく却つて反省的判斷力に屬せしめ、それに konstitutiv な意味を拒んだ。併し單にテレオロギーのみが heuristisch な意味しかもたぬのではない。或る意味ではメハニスムもまたさうである。ディアレクティクもさうである。これらのものは自然に於ける眞理の發見のための指導的原理としてはたらく。人間はこれらの原理を手引として自然の存在に接近してゆく。固より手引は要するに手引であつて、それが認識の眞理性の決定條件でないのは勿論である、併しながら同時に如何なる研究、觀察、實驗も何等のイデーもなしに效果的に行はれ得ないことは明瞭である。しかも前者を高調するために、後者は屢々無視されがちになつてゐる。カントはその『純粹理性批判』の第二版への序文の中で、ガリレイやトリチェリイ、シュタールなどの研究方法に論及し、正當にも後者の重要な意味を承認しつつ次の如く書いてゐる。「彼等の理解したところによれば、理性は唯理性自身が自己の計畫に従つて産出するところのもののみを洞見する、理性は恆常なる法則に従つての自己の判斷の原理をもつて先行し、自然を自己の質問に答へるやうに強制しなければならぬ、反對に自然のみから

して謂はばアンヨ紐でアンヨさせられてはならぬ、さうでなくて何等豫め立てられたる計畫なしになされた偶然的な諸觀察は決して一の必然的な法則に於てつながり合ふことなく、しかもかかる必然的な法則こそは理性の求め且つ必要とするところのものであるからである。理性は、それに従つてのみ合致せる現象が法則として妥當し得るところの自己の原理を片手に持ち、他の手にはその原理に従つて考へ出されたる實驗をもつて自然に向はねばならぬ、固より自然から教へられるためではあるけれども、併し教師からなんでも教師の思ふままのことを述べられる生徒の資格に於てではなく、却つて彼が提出する質問に對して答辯することを證人に強ひるところの任命された裁判官の資格に於てである。かくして物理學さへもその思考法の甚だ有利な革命を専らひとつの思い付きに、即ち、理性が自然から學ばねばならぬこと、それについては理性が自分自身だけでは何事も知らないことを、理性自身が自然の中へ入れたものに則つて、自然のうちに求める（自然に對して捏造するのではなく）といふ思ひ付きに負うたのである。これによつて初めて自然科學は一個の科學の確實な進路へもち來たされた、それは多くの世紀に亙つて單なる暗中摸索以上のものでなかつたのであつた*。カントは自然科學の研究の過程を分析し、これを彼の構成主義的認識論の意味に解したのであるが、かくの如き哲學的立場に立たずとも、我々は自然科學

の研究に於けるイデーの重要性を十分に承認しなければならぬと思ふ。

* Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. XIII, XIV. 天野貞祐氏譯、カント『純粹理性批判』上卷二七、二八頁。

併るにかくの如く自然の存在への接近の手引となる各々の原理は、それぞれ社會の歴史的なる形態と一定の聯關に立つてゐる。このことから我々は次の事實を説明することが出来る。自然科学の歴史に於てその諸部門、物理學、化學、生物學等は凡て平行して一様に發達してゐるのである。或る時代には或る特定の部門が、他の時代には他の特定の部門が、特に顯著なる發達を遂げる。これはその時代の社會的存在に相應して現はれるイデーがその特定の部門の取扱ふ對象の領域に對して特に勝れて適合しており、従つてそのイデーがそこに於て特に著しく有効に手引または指導的原理として役立ち得るがためである。このやうにして漸次に、各々のイデーに相對的に、自然の全存在に於て各々の眞理契機が發見されてゆく。これら各々の眞理契機の全體の綜合によつて初めて自然に關する具體的な、絶對的な眞理は到達されることが出来る。それ故に自然科学の發達は、一個の先驗的なイデーが次第に實現されるといふが如きことを意味するのでなく、却つて自然の全體の眞理の各々の契機が次第に見出され、次第に綜合されてゆくところ

ろに存在する。この發見の手引となるべきイデーは寧ろ社會的に規定されてゐる。従つて社會的存在に於ける發展なしには自然科學の發達もあり得ない。人間の社會的存在の解放が科學的認識の發展の現實的な條件である。

四

さて簡單ながら右の敘述を辿つて來た後に、我々はマルクス主義の自然科學に對する關係を正當に理解することが出來ると思ふ。その唯物史觀によれば、一切のイデオロギーは社會的存在によつて規定されてゐるが故に、自然科學もまた一個のイデオロギーとしてそれ自身歴史的社會的に規定されてゐるのでなければならぬ。マルクスは次のやうに記してゐる。「フオイエルバッハは特に自然科學の直觀について語り、彼はただ物理學者や化學者の眼にのみ顯はになる祕密について述べてゐる。しかし産業及び商業なくして自然科學は何處にあらう。この『純粹な』自然科學でさへ實にその目的並びにその材料を商業及び産業によつて、人間の感性的活動によつて初めて得るのである。」併るに他方に於ては、マルクス主義の内部に自然科學をもつて確實な基礎となし、自然科學によつて唯物史觀を基礎付けようとするひとつの著しい傾向が存在する。この

傾向こそは併しながらまさに唯物史觀のさきの根本思想に矛盾するものではないであらうか。我々はこの矛盾をマルクス主義のために如何に解決すべきであるのか。その解決の原理は我々によつて既に暗示されてゐる。社會科學の基礎を自然科學に求める要求そのものが特定の、即ち人間をもつて自然の一部分と見做すところの、アントロポロギーによつて基礎付けられてゐることを我々は上に述べておいた。^{*} マルクス主義は實にかくの如きアントロポロギーを含んでゐるものであり、それについてはエンゲルスが『猿の人間への進化に於ける勞働の寄與』といふ論文の中で甚だ明晰に語つてゐる。人間の存在にして、如何に特殊なものであるにせよ、自然の存在の一發展形態にほかならぬと考へられるならば、人間社會に關する科學的見解に自然科學的基礎を與へようとする要求は必然的であり、理由のあることでなければならぬ。併るにひとつのアントロポロギーは根源的には社會的存在のひとつの形態に規定され、それに相應して把握されるのがつねである。若しかくの如く見ることにして正しいならば、マルクス主義が自己の社會科學的見解を自然科學によつて基礎付けようとするにしても、それは唯物史觀の根本的な考へ方に何等矛盾するものではないのである。^{**}

* アントロポロギーの種々なる形態の區別については Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929, が

多少とも參考にならう。

*** この論述によつて拙稿、「唯物論とその現實形態」（『社會科學の豫備概念』）（『本卷收録』）に於ける説明の補はれることを私は希望する。そこでは私は右の矛盾を主として理論的意識の公、共、圈の概念によつて解決しようと試みた。

我々は進んで自然の辯證法の問題に觸れよう。辯證法はマルクス主義の内部に於て最初には社會の辯證法として闡明された。それは最初には社會の辯證法的構成の最も顯著になつた近代資本主義社會の社會科學のうちに於ける反映にほかならなかつたのである。併るに辯證法は特にエンゲルスによつて、またレーニンによつて、社會科學の中から自然科學の方へ移し入れられるに到つた。そしていまは却つて辯證法的なる自然科學によつて辯證法的なる社會科學に基礎を與へようとなされる。これが歴史的進行の秩序であつた。ところでかくの如き進行の秩序は科學の歴史に於て決して孤立したものではないのである。前に述べたやうに、ダーウキン主義の發展が既にこのやうな秩序に従つて行はれてゐる。即ちイギリスのブルジョア社會の原理であつた自由競争は先づマルサスなどの經濟學のうちに反映し、次にそこからダーウキンによつて自然科學の中へ取り入れられ、その後更にダーウキンの自然科學をもつて社會科學的理論を基礎付けようとする

る幾多の試みが企てられるに到つた。併るにこの事情のために誰もダーウキンを非難することなく、何人も彼の自然科学上の業績の價值を否認することがないであらう。彼は科學の根本的方法たる事實の觀察によつて彼の原理を経験的に證明しようとしたからである。それと同じやうに、マルクス主義の科學が辯證法を社會科學の範圍から今や自然科学の領域へ移し込まうとするのを見て、如何なる者もそれを笑ふべきこととして排斥することを許されてゐないのである。なぜならマルクス主義者は先驗的構成主義の立場に立つのではなく、却つてまさに唯物論者として、自然の辯證法を事實の觀察、觀測、實驗によつて經驗的に證明することを絶えず忘れない筈であるからである。若しひとがヘーゲルの仕方に倣つて自然の辯證法的過程を先驗的に構成しようとしてゐるならば、そのときにこそ我々はそれを科學の名に於て斷然拒否すべきである。デアアレクティクは他の以前の諸々のイデーと少くとも同等の權利をもつて自然の heuristisches Prinzip であり得るわけである。今後自然科学は辯證法を指導的原理とすることによつてその研究に於て恐らく今日誰も想像しないやうな發展を遂げ得るであらう。少くともそれを手引とすることによつて從來の自然科学のイデーをもつては明かにされ得なかつた自然の存在に於ける眞理の諸契機が発見されるに到ることは明瞭である*。それ故に若しひとが自然の辯證法の概念を豫斷

的に排撃しようと欲するならば、彼はそのことを科學のためになしてゐるのでなく、却つて一定の階級のためになしてゐるのである。

* マルクスは彼の唯物史觀のかの定式をば「一旦これを得た後は、私の研究の手引 (Leitfaden) として役立つところの一般の結論」と云つてゐる（『經濟學批判』の序）。ところで一般に唯物論の立場にあつては、カント學派に於けるが如き「構成的範疇」 (konstitutive Kategorien) と「反省的範疇」 (reflexive Kategorien) といふやうな範疇の區別は設けられないであらう。

最後に私は極めて粗略ながら一二のことを注意しておかねばならない。我々は自然科學の一般的諸原理が社會的に規定されるといふことを述べて來た。これに對して批判主義者たちは次のやうに反對するであらう。たとひそのやうなことがあるとしても、それは要するに科學的認識についての發生的な見方であつて、併るにこのものは科學的認識の權利の問題とは全く無關係である。併しながら、惟ふに、「發生的」といふ言葉は嚴密にされなければならない。批判主義者たちはそれを主として心理發生的といふ意味にとり、さうでなくてそれが歴史的といふ意味に解される場合にもなほ彼等はこのものを主觀的なものと見做してゐるのがつねである。即ち彼等は彼等の認識論的偏見の上に立つて發生的といふことの意味を定めて、これを攻撃する。けれども發

生的は必ずしも心理的乃至主觀的と等しくはないのである。我々は寧ろそのやうな認識論的偏見を離れて發生的の概念を規定する。第一に、我々の見方は心理的でなく、人間學である。我々は單に心理を問題にしてゐるのでなく、人間の全存在の具體的な存在の仕方に関係して論じてゐるのである。そして更に我々の見地から云ふならば、心理學そのものと雖もその根柢に於て既に或る一定の人間學によつて規定され、その上に立つてゐるのである。第二に、我々の見方は歴史であるが、歴史といふとき、既に他の箇所述べておいた如く、我々は最も客觀的なものの意味してゐるのである。かく現實の歴史的に考察することによつて、普通にはその對象を歴史的なものとして取扱はず、寧ろこの歴史性を抽象してしまふところの心理的發生的な見方に我々は對立する。従つて第三に、歴史の後の諸段階に現はれたそれぞれのものを、凡て一樣に最も原始的なものうちに還元して眺めることをもつて發生的な見方であるとする立場は、固より我々のものではない。我々は却つて事物をそれぞれに固有な歴史的發展の段階に關係させて、その根柢の特異性との關係に於て解明しようとするのである。一言で云へば、我々の明かにしようとしたのは科學の存在論的な關係であつて、このものは十分に客觀的であり得るであらう。

次に我々の見解に對して、それが究極はまた自然を觀念的なものにしてしまひはしないかとい

ふ懸念が起り得る。この懸念を除くためには自然の二つの概念を區別することが必要である。レーニンは既に物質の概念を究明するにあつて、哲學的範疇としての物質と自然科学的範疇としての物質とを區別してゐる。^{*}彼は後者を「物質の構造」と稱する。物質の構造は時代によつて異つて把握される、十八世紀に於ては分子構造として、十九世紀に於ては原子構造として、二十世紀に於ては電子構造として解釋されてゐるが如きである。自然科学者が物質について語るとき、彼はつねに一または他の物質の構造を意味してゐるのである。しかるに哲學的範疇としての物質はあらゆる時代の一切の唯物論哲學によつて絶えず同様に規定されてゐる。レーニンはこれを定義して云ふ。「物質とは凡て、それが我々の感官に作用するとき、感覺を喚び起すところのものである。物質とは感覺によつて我々に與へられてゐる客觀的實在である。」^{*}「その承認に哲學的唯物論が結び付いてゐるところの物質の唯一の屬性は、客觀的實在であること、我々の意識の外部に存在するといふことである。」^{**}これに反して物質の一または他の構造の問題は何等哲學の問題でなく、却つて物理學の特殊なる問題であり、そしてこの特殊領域にあつては言ふまでもなく、レーニンの意見に従へば、反動的な若くは進歩的な學說が可能である。かくの如く、我々が問題にしたのは自然科学に於ける自然或ひは物質であつて、哲學的な意味に於ける物質または

自然ではなかつたのである。前者は後者そのものではなく、むしろ後者についての解釋である。哲學的な意味での物質に關しては我々は稿を改めて十分に論究するであらう。そしてそのとき初めて物質としての自然と社會との區別及び關係が哲學的に解明されるに到るであらう。

* Vgl. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 117. und I. Luppel, Lenin und die Philosophie, S. 59 ff.

** 物質についてのレーニンのこれらの規定を見ると、興味あることには、それがカントに於ける「物自體」の規定と甚だ類似してゐることが思ひ出されるであらう。カントにあつても物自體は我々の意識の外部に存在するものであり、感覺を觸發するところのものであつた。現代の新カント學派がつとめて抹殺しようと試みてゐるこの物自體に積極的な意味を認めてカントを新しく解釋し直すことが出来るやうである。しかるにそのためにはカントの全哲學がこれまでのやうに認識論的にでなく、寧ろ存在論的に解釋されることが必要であらう。そして他方に於ては、マルクス主義の唯物論が從來の感覺主義的認識論に陥らないためには、感覺そのものがまた存在論的に把握されることが要求されてゐるやうに見える。かくて一般にこれまで意識と呼ばれたものの心理學、更には認識論に對して、その存在論を企てることは重要な事柄であると思はれる。

後記

第三卷編者久野収によると本巻は、単行本『唯物史觀と現代の意識』（1928（昭和三）年五月、岩波書店）、『社会科学の豫備概念』（1929（昭和四）年四月、鉄塔書院）、『觀念形態論』（1931（昭和六）年六月、鉄塔書院）の三冊を納める。公刊本を底本に原論文を参照し明白な誤植のみを訂正したとの事です。

各論文の初出

『唯物史觀と現代の意識』

「人間學のマルクスの形態」 『思想』第68号（1927（昭和2）年6月号）

「マルクス主義と唯物論」 『思想』第70号（1927（昭和2）年8月号）

「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」 『思想』第74号（1927（昭和2）年12月号）

「ヘーゲルとマルクス」 新稿

『社會科學の豫備概念』

- 「問の構造」 『哲學研究』第124号及び第128号（大正15年9月及び昭和2年1月号）
「解釈學的現象學の基礎概念」 『思想』第63号（（1927（昭和2）年1月号）
「科學批判の課題」 『新興科學の旗のもとに』第1巻第1号（1928（昭和3）年10月号）
「理論 歴史 政策」 同誌第1巻第2号（1928（昭和3）年11月号）
「有機體說と辯證法」 同誌第1巻第3号（1928（昭和3）年12月号）
「唯物論とその現實形態」 同誌第2巻第2号（1929（昭和4）年2月号）

『觀念形態論』

- 一、「歷史主義と歴史」 『新興科學の旗のもとに』第2巻第7号（1929（昭和4）年7月号）
原題 「歷史主義の問題」
二、「認識論の構造」 誌名不詳（1929（昭和4）年）

三、「形式論理學と辯證法」『理想』第15号（1930（昭和5年）4月号）

四、「科學の發展の制限とその飛躍」『思想』第92号（1930（昭和5年）1月号）、原題「如何にして科學の發展は可能であるか」

五、「自然科學の社會的規定性」『思想』第87号（1929（昭和4）年8月号）原題「社會と自然」

以下は第十一卷に収録

六、啓蒙文學論『改造』（1930（昭和5年）10月号）

七、芸術的価値と政治的価値『プロレタリア芸術教程』第二輯、世界社（1929（昭和4）年11月）

八、文学形態論 発表場所及び年次未詳。

久野収によると、この時期に、三木清は官憲による弾圧とスターリン主義に固まりつつある左からの攻撃に曝された。三木批判の合唱と応接の例は以下、

服部之総（筆名佐伯俊平）『唯物弁証法と唯物史観』（『マルクス主義講座』第十一、十二

卷 1928 (昭和三) 年十二月)

同 「観念論の粉飾形態」 『思想』 第96号 (1930 (昭和5) 年5月号)

三木・山崎謙・秋沢修二 「唯物論は如何にして観念化されたか」 『思想』 第97号 (1930 (昭和5) 年6月号)

服部之総 「唯物弁証法的世界観と自然」 『思想』 第98号 (1930 (昭和5) 年7月号)

栗原百寿 「相対主義と浮浪的弁証法」 (同号)

川内唯彦 「マルクス主義者は宗教に如何なる態度を取るか」 『プロレタリア科学』 第2巻 第6号 (1930 (昭和5) 年6月号)

寺島一夫 「三木清とその哲学」 同誌

プロレタリア科学研究所 「哲学に対する我々の態度——三木哲学に対するテーゼ」 『プロ

レタリア科学』 第2巻第8号 (1930 (昭和5) 年8月号)

加藤正 「三木哲学に対する覚書」

などが挙げられている。

入力者注… 「マルクス主義と唯物論」のこのパラグラフには、ルカーチからの無断引用とも言える文がある。参考に「物象化とプロレタリアートの意識」（城塚登訊 白水社刊ルカーチ著作集9）の冒頭部分を載せる。

「マルクスの二つの偉大な成熟した著作（『経済学批判』と『資本論』）は、資本主義社会の総体を描きだし、その基本的性格を示そうとしているのであるが、この二つの著作が商品の分析から始められていることは、けつして偶然ではない。なぜなら、資本主義社会という人類の発展段階のどのような問題も、その究極の分析が商品の問題に導かれなければならないような問題はなく、その解決が商品構造の謎を解くことのなかに求められないような問題はないからである。もちろん、問題がこのような一般性をもつにいたつたということは、マルクス自身の分析が示しているような広さと深さをもつて、問題が提起されるようになったからにはかならない。すなわち、商品の問題が、個別科学としてとらえられた経済学の個別の問題としてあらわれる場合はもちろんのこと、たとえ経済学の中心的問題としてあらわれる場合でも、まだ問題は一般的にならず、商品の問題が資本主義社会のすべての生活諸現象に於ける中心的な構造的な問題としてあらわれる場合にはじめて、問題が一般性をもつにいたるのである。というのは、この最後の場合にはじめて、商品関係の構造のなかに、ブルジョア社会でのあらゆる対象性の形態と、それに

対応する主体性の形態との原形を見出すことが出来るからである。」

誤植と字形について

底本には明らかにそうだと思える誤植がいくつか有ります。

第19巻月報正誤表から

p56 「πολικόν」は「πολιτικόν」

p114 「根抵」は「根柢」

p123 「一箇所」「學問的認識」とある。「学問的認識」とする。

p308 「全體の理しには解な、」とある。「全體の理解なしには」とする。

これ以外に

p28 「『宗教論』」とある。「『宗教論』」とする。

p295 「辨證法的統一」とある。「辯證法的統一」とする。

p310 「Konkret-All」で改行されているが、「Konkret-All」であったとして、「Konkret-

Allgemeine」とする。

p448 脚注のギリシャ文字で「τὸν συλλογισμὸν」の二つのオメガに共に不明確な下線または点がある。どちらもゴミと解する。また、「推論」は「συλλογισμός」であるので、νの次のιが一つ多いのではないか。未調査なので二つのままにする。

p455 二行目末尾が「あつた(*)」であるが、読点が抜けていると判断する。

p516 「既ちイギリスの」とあるが、「即ちイギリスの」とする。

底本ではいくつかの文字で字形の統一に欠けている。例えば「化」は旧字の「化」とが混ざって、同一頁で異なる場合がある。「偏」は一つの論文では新字の「偏」であるが、旧字に統一する。他に、「起」「受」「意」「冗」「所」「商」「判」「啓」「程」これらは、旧字の方が圧倒的に多い場合もあるが、すべて新字に統一する。

※人名の「ダーウキン」の「キ」の小文字はないので文字サイズを変える。

p352「ダーウィン」であったが「ダーウキン」に統一する。

※「リカード」「リカアド」「リカルドオ」は、David Ricardoと解して「リカード」に統一する。

※巻番号に使われているローマ数字はすべてアルファベットに置き換えてある。

※後記で、底本では「形式論理學と辯證法」『理想』第15号（1930（昭和5年）1月号）とあるが、正しくは春季特輯号発行月は四月である。三月二十日印刷・四月一日発行とある。

入力者：石井彰文

作成日：2008.5.20

修正日：2010.7.14