

# 弁証法批判の歴史

高木尚一著







国文研叢書  
No.3

弁証法批判の歴史

高木尚一著

社団法人 国民文化研究会



## はしがき

明治以来一世紀の間わが国は、西洋文化の摂取に苦闘の連続であった。中でもギリシヤ哲学にその源を発する西洋哲学を消化することは難行中の難行であつて、言葉の差違もさることながら、その根本にある考え方の相違は、ようやく今頃になつてわずかに明らかになつてきた程度である。

「哲学」についていつも思い出されるのは、明治時代三十六才の若さで死んだ、短歌革新の先駆者正岡子規が墨汁一滴に書いた左の一文である。

子規は旧制一高の前身大学予備門に在籍していた。

「明治二十四年の春哲学の試験があるので、この時も非常に脳を痛めた。ブッセ先生の哲学総論であつたが、余にはその哲学が少しも分らない。一例をいうとサブスタンスのレアリテーは有るか無いかというような事がいきなり書いてある。レアリテーが何んの事だか分らぬに有るか無いか分る筈がない。哲学という者はこんなに分らぬ者なら余は哲学なんかやりたくないと思うた。」

もともとこのような抽象的な議論は、日本人は不得意というよりも生命的な反撥を覚える

のである。それゆえ子規が哲学は分らないからやりたくないというのを、不勉強な怠け者といがいに非難し去るのは適當ではないのである。子規は右につづけて「そしてノートを一冊持って戸外を散歩すると菜の花、レンゲの花の咲く野道で歌や俳句が後から後から頭にわいてきた。」と書いている。もし子規がもっと健康で寿命があつたら、おそらく西洋哲学を徹底的に批判する業績を遺したであろうと惜しまれる。すなわち子規は、三十六才の短い生涯をほとんど病床で過しながら、短歌革新の大業を成し、古事記、万葉集、実朝、田安宗武等の歌の高いしらべを、明治の世に復活せしめた。

正岡子規が当時の有名歌人を論評した迫真の論理は緻密にして明快、生命力のあふれるものであったことは、墨汁一滴、病床六尺、歌よみに与うる書等をよめば分るのである。抽象的な概念に反撥するのは思想が生き生きしている証拠であつて、言挙げせぬ国の情意は、かくれた指導的天才の努力によりあらゆる国の文化に対して敏感に対応し、よきをとり悪しきをすてる批判力を發揮してきたのである。哲学といへば、私も旧制高校の三年の時に岩元という教授の講義を聞いたが、ドイッセンの哲学の翻譯をノートするだけで、試験の時にはそのノートのどこでもよいから一つの章を一字一句丸暗記してゆく。そしてどの問題が出て、自分の暗記していった部分を書いてくれば及第点をくれるというまことに変わった先生で



あった。そのため私たちは哲学といえは暗記物と心得て、中味を理解しようという意欲も興味も起こさなかったのである。これなど正岡子規がみたならばおそらく正気の沙汰とは考えないであろう。

岩元先生は夏目漱石の小説の中にも出てくる名物教授であったが、生徒どもに分ってたまるかといった調子で右のような授業をつづけておられた。当時は昭和六年頃、社会主義、共産主義運動の非常にはげしかった時で、こうした時に、ヘーゲル哲学の変形であるマルクス哲学に対してはノータッチで、超脱的講義をつづけていた先生方には、それ相当の責任がある。

しかもその後、大東亜戦争の進行とともにソ連は英米と組んで共産圏を拡大し、中国共産党の毛沢東主席は、マルクスレーニン主義の哲学をもって知識階級、政治家、実業家、農民、兵士等、国民のあらゆる階層を教育して今日の中国を建設し、東西ベルリン、南北朝鮮、南北ベトナムの対立は、深刻なるイデオロギーの対立を如実に示して、今日の世界に暗影をなげかけていることを思う時、日本人としてこれに無関心であることは許されないのである。

日本人は古来現実を重んずるがゆえに抽象的な議論を好まなかったが、それは同時に生命のこもった言葉を重んずるということであって、全く何もいわないというのではない。事実

に即して是非を明らかにする強烈な修行とともに、不言実行ということが重んじられてきた。こうして仏教も儒教も日本人の生活体験の中に生命化され、その理想を現実我正しく生かしてきたのである。今日唯物弁証法の論者が二言目には、宗教とは現実を逃避して清浄なる精神界に安住するものだといっているのであるが、聖徳太子により攝取解明され、山鹿素行等によって伝承された儒教と、親鸞、道元、空海、最澄、日蓮等によって伝承されてきた大乘仏教は、つねに現実政治社会生活の体験的教化改革を志す、なみなみならぬ生命を持ったものであって、明治以来の学校教育で、正しい日本の思想史が教えられなかったために、この点に分らなくなってしまうことは遺憾にたえない。

本書においては弁証法に批判を集中するのであるが、(観念弁証法とそれを裏返した唯物弁証法) 仏教、儒教、キリスト教のいずれに対しても、きわめて純一な信心をもってその真髓にふれようとしてきた日本人が、矛盾、階級闘争、過去の歴史の否定等の内容を持つマルクス主義の根底となる弁証法思想に対して、これをいかに考え、いかに取り入れ、いかに批判するかは、世界文化史上の重大問題である。

大正から昭和にかけて、マルクス主義が日本に宣伝され浸透してここに四十年、弁証法についての入門書も四、五種類は出版されている。真下信一氏の訳でヘーゲルの弁証法入門と題された本があるが、これは難解である。そして前述の四、五種類の入門書はことごとく唯

物弁証法の論者のものである。これらはみなできるだけ分りやすく、素人にも理解しやすいように書いてある。中国では毛沢東が労働者、農民、兵士を対象に、根気よく教宣活動をしたことを思う時、わが国においてもこれに対し正しく科学的に批判を加える必要があると信ずるのである。

本書では国内、国外の弁証法批判の歴史を中心として、日本思想の本質に及んでいるが、もちろん完結したものではなく、真実なる人生の原理を追及する苦闘は、永久に不断にくりかえされねばならない。この意味で、広く読者諸氏の御叱正をいただきたいと念ずるのである。

著者

## 目次

はしがき

一 弁証法とは何か…………… 3

二 弁証法批判の歴史…………… 25

(一) ギリシャ弁証法とアリストテレス…………… 27

(二) カントよりヘーゲルへ…………… 33

(三) ヴィンデルバントのヘーゲル批判…………… 47

(四) ゲーテとヘーゲル…………… 52

(五) フォイエルバッハの観念弁証法批判…………… 57

(六) 弁証法を全面的に否定するクロポトキン…………… 61

(七) コントの実証哲学における内在的批判…………… 70

(八) ジェームズのプラグマティズムと弁証法…………… 80

(九)	マルクスのヘーゲル批判	84
(八)	ショーペンハウエルのヘーゲル酷評	87
(七)	ニーチェの超人思想と弁証法	94
(六)	キエルケゴールのヘーゲル批判	102
(五)	生哲学よりの弁証法批判―ディルタイ	105
(四)	ベルグソンの弁証法批判	112
(三)	ヴントの思想と弁証法批判	115
(二)	唯物弁証法批判	119
	(イ) 大江精志郎氏の批判	119
	(ロ) ヤスバースの批判	126
	(ハ) レーニンの批判	129
(一)	毛沢東の教育論・矛盾論について	134
(二)	ベルンシュタインのマルキシズム修正	145
(三)	日本における批判―田辺元氏、秋沢修二氏の例	152
(四)	総括的批判	159
	(イ) 観念弁証法と唯物弁証法の両方を批判する二十世紀の学術	159

(四) 概念規定を正し、言葉の幻惑性に注意せよ

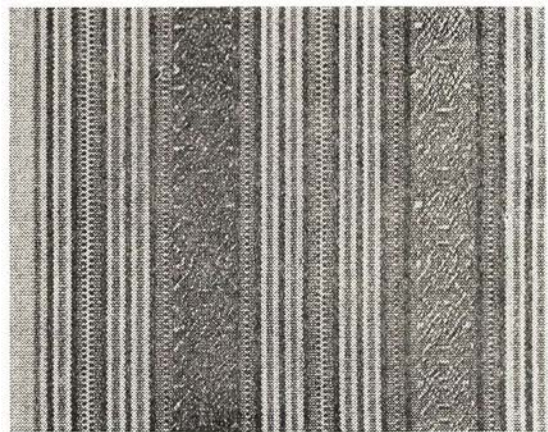
三 日本思想と弁証法……………171

(イ) 日本思想の動向……………183

(ロ) 道元と山鹿素行……………201

あとがき……………240

一、弁証法とは何か







まず弁証法とはなんである。その原語である *Dialectic* とはダイアログ、会話という意味からきていて、会話術、弁論術といった意味が含まれている。ギリシャ時代からはじまった、飛ぶ矢は飛ばずといったような詭弁、ヘラクライトスの万物流転説、万有一原論、イデーの永遠性といった内容の弁論が盛んに行なわれ、その中で、同一物がたとえばAであつて同時に非Aではあり得ないという矛盾律に対して、この矛盾が不可能ではない、すなわちAは非Aであり得るということを主張した一派があつた。つまりなんらかの方法で矛盾を統一しようというのである。これを弁証法論者と名づけろ。これに対し、Aはどこまでも非Aではないと言ひ張るのが形式論理なのである。しかしながらこれはまだ弁証法とは事物の認識方法の一つであり、論証のやり方の一つというべきものであつた。それが後に述べるように十八世紀から十九世紀にかけて、ドイツの哲学者ヘーゲルにより、実在の内部的な運動の法則として大成されるに至つた。

人間は言語を話しながら生活しているが、言語の重要性については日常あまり気づかずにいる場合が多い。しかし事にあたつて、不用意の一言が思わぬ混乱や誤解を招いたり時には大きな禍を招くこともあり、また心のこもつた他人の一言に窮迫した状態が救われるといった場合もあることは、われわれが経験するところである。言葉の用い方、すぢ道、論理とい

ったものがいかに重要なものであるかは明白であるといわねばならない。労資の団体交渉、裁判における論告弁論、国会の演説、質疑応答等、それぞれ論理の筋道を立てて衆知を集めて行なわれるわけであるが、なかなか相互に納得されない場合も多く、また初めから納得しないつもりで話し合う場合もあるのである。

弁証法なるものが、ギリシャの昔からダイアローグ、ディアレクティクとして行なわれたのは、相手を納得させる説得するということから、形式論理では、Aは非Aではない、AはBと矛盾するとしかいかえない問題を、一歩進めてAは非Aであり得る、AとBとの矛盾関係は、統一され矛盾しなくなることもあることを明らかにしようとした。

これは思考の方法からいえば一つの進歩であるが、それが十八世紀—十九世紀にヘーゲルに至って大成されるにおよび、この矛盾統一の過程が、人間の意志、統覚、情緒から遊離して絶対精神の自己運動として説かれ、それを裏返して物質の自己運動として説いたマルクス・エンゲルスたちの弁証法が、革命理論として宣伝され大きな影響を与えるにおよんで、各国の思想家によりさまざまに批判されてきたのである。

ところが今日までこうした批判の説は、わが国ではあまり系統的に紹介されていなかった。本書ではこの点に重点をおき、ヘーゲル、マルクスの弁証法が、後述するようにベルグソン、ヴント等の生理心理学を中心とする人々のうちたてた科学的法則によって批判され、

地についた論となる過程を説明し、日本の思想の開展すべき方向を明らかにしようとするのが、第一の目標である。

従来は「論理学」というものが、とかく現実と無関係な学問とみられがちであったが、今日ではあらゆる現代諸制度の各領域を結びつけるものとして、また思想の混迷を正し、動乱の世を治める言葉の道として、その重要性が再認識されてきている。

人生の学、人生のロジック（論理）といったものがいかに大切であるか、たとえば今の世には進歩派と保守派の二つしかなく、進歩派は善で保守派は悪であるとの簡単な色分けの上に立って、平気で世を渡る人もあり、また国民をブルジョアとプロレタリアとの二つに分けて、どちらかでなければならぬと考えたりするのは、人生のロジックとしては全く厳密さを欠いているだけでなく、不正確であるがゆえに混乱を増し、対立を深めていることは、ディスカッションとか質疑応答とかをいくらくり返しても、いつまでも敵味方に分れ平行線を保つのみであって、本當の議論にならない今日の状況によって明らかである。

形式論理学では明らかに次のようにいわれる。

A と 非 A      A は非Aではない

大人と子供      大人は子供ではない

生 と 死 生は死ではない

病氣と健康 病氣は健康ではない

戦争と平和 戦争は平和ではない

弁証法ではこれに運動変化の考え方を入れて、右のAと非Aとが矛盾しないことをいい表わそうとする。つまり矛盾をなんとかして統一しようとする論理、それによって形式論理学の固定した観念を打破しようとするところから出発したのである。

日本で古くからいわれている医者いへの不養生、紺屋ばかまの白袴びやくま、バイブルにある言葉「蛇へびの如くさとく、鳩はとの如くすなほなれ」聖徳太子の十七条憲法にある「和を以て貴しとなす」という語と「我独り得たりと雖も衆いへに従ひて同じくおこな挙へ」「賞罰必ず当てよ」という語は表面的には矛盾する。これにひっかかっているうちは聖人の言葉は分らない。矛盾する事実、矛盾せる言葉は人生に充満している。弁証法の発生をみると、動的で変化の状態をとらえようとする思想の開展の跡がみられることは事実である。

形式論理では、知識の経験的な内容に触れないで、どこでも、いつでもなんについても成り立つてあるような考え方を求めるのであるが、われわれはいろいろな能力（知覚・感情・論理・欲求・その他の諸機能）をいろいろな目的のために用いているのであるが、それらを自己保存のために、また環境の変化に対応して新しい体制をとるために使用する場合に

は、ある法則が立てられるのであって、弁証法が捕えようとしたのはこのような法則である。形式論理が経験内容を抽象した法則であるのに対し、経験的なきし必然的な法則といったものが弁証法であるといえるが、この経験とか必然的、というところが以下に批判を要する点となってくるのである。まずさきあげた点について少し考えてみよう。

「大人と子供」においては、大人という状態と子供という状態とでは明らかにちがいがあ  
るが、同時に大人がさらに年を取って老年に達すると、また子供に似た性向があらわれてく  
る。そうかと思うと、子供なのに、老成して大人もおよばぬ判断をするような場合もまれに  
はある。また、聖者は幼児の純真さの中に、神の心を仰ぐ場合もある。

「生と死」もしくりで、死を覚悟して生きる、死中に活を得る、生を明らめ死を明らめる  
等、生死をきりはなさずに内心に統一するのが、特に宗教的な体験である。

「病氣と健康」「戦争と平和」等も体験的に考えると、こういう状態が人間の身体に、ま  
た世の現状において同時に相表裏して存在することは否定できない事実である。

弁証法はこうした点を捕えたところに意義があるが、前にもいうようにヘーゲルに至って  
絶、体、精、神、の、自、己、運、動、の、法、則、と、して、人、間、の、意、志、か、ら、は、な、れ、て、説、か、れ、マ、ル、ク、ス、が、そ、れ、を、物、質、の、  
自、己、運、動、と、して、受、け、つ、ぎ、こ、れ、が、必、然、に、し、て、不、可、避、な、法、則、と、し、て、宣、伝、さ、れ、て、き、た、と、こ、ろ、に、

人生理論のまちがいが始まったのである。

それにしても弁証法におけるヘーゲルの思想は、哲学史上少なからぬ力を持っているのであって、後で述べるように、マルクスエンゲルスなども、ヘーゲルの思想を唯物論で裏返した後継者ともいえるが、それに対する批判も継続して行なわれ、自然科学、精神科学の進歩により、ようやくこの一連の弁証法に対して正しい分析が加えられるに至ったのである。

しかしながら日本においては、遺憾ながらこの分析作業がまだ適確に、しかも各方面の協力作業によって行なわれるまでに至っていないのである、

(註) 一

大槻博士の辞書「大言海」によって「弁証法」という言葉を引くと

「直覚、または経験によらず概念を分析して事理を研究すること」

とある。なかなか簡潔な解釈であるが、右の文をよくよく考えてみよう。

第一に事理とは、ものの道理とか法則とか理論とかいうものであるが、それを「研究」するのに、直覚や、経験によらないで概念を分析するというのは、具体的にはどのようなのであるだろうか。

元来概念なるものは、直覚による表象を接合し、経験による判断、批判を通してまとめ

上げたもので、「研究」という知情意の接合された意思行動の過程において、直覚経験を抜きにすることは不可能なはずである。

階級、人間、社会、人類、国家、イデオロ思想等の概念を分析するといっても、その具体的内容を究めることなくしては、研究などできないことは自明のことである。

それゆえに「この世はすべて階級社会である」と唯物弁証法論者が規定しても、なぜそうなのかという説明なしには先に進めない。ところが実際にはこの説明は行なわれないうままに一方的に議論が進められ、「階級社会には人類愛はあり得ない」「階級社会において階級闘争に専念しないものは、現状に不満を持たぬ動物に等しい」とたたみかけるのが唯物弁証法論者なのである。

(註)二

「矛盾」という言葉の語原は、中国の古い書物で「韓非子」という本から出ている。それによると昔楚に、この矛はどんな盾でも突き通す、この盾はどんな武器でも突き通せないといって矛と盾とを売る者があったが、ではその矛でその盾を突いたらどうなるかと人にいわれて、答えにつまったという故事からきていて、前後のつじつまの合わぬこと、自家撞着という意味に用いられる。

矛盾の語原は以上の如きものであるが、どんな盾でも突き破れる矛とかどんな矛でも防げ

る盾とかいうのが事実無根のホラであつて、その矛でその盾を突いたら如何とやりこめる方も一種のウィットである。ここで商人がぐつとつまつたところから、つじつまのあわぬ、筋の通らぬことを矛盾といい出したにせよ、実際には、材質の固い方の矛か盾が勝つわけで、こうわり切れればそれまでのことである。しかもその言葉が英語でもコンフリクション、コントラディクションというような言葉で表わされ、弁証法論者によつて有名な言葉になつてしまつたのである。英語でコンフリクション、コントラディクションというと絶対相容れない、どこまでも対立する、相互に摩擦することと解される。

弁証法 *Dialectic* とは前述したように、元來會話の技術、論議の方法という意味であつたが、十八世紀から十九世紀にかけてドイツのカント、フイヒテ、シェリングをへてヘーゲルに至つて、それは認識の方法からその対象としてあつた實在の内部的な運動の法則であると定義づけられるに至つた。すなわちヘーゲルによれば、あらゆる概念には矛盾が含まれており、その矛盾を媒介として否定—否定—統一（正、反、合）の三つの過程により、変化發展するものであるとするのであり、ヘーゲルはこの實在の運動を精神の自己運動として考えた。これが観念弁証法と名づけられたが、後にマルクスエンゲルスはこの「精神」を「物質」におきかえ、物質の自己運動—経済的の下部構造の変化をもつて、社会の現象を説明した。これが唯物弁証法と名づけられた。



ここで物質と精神、唯物論と唯心論という大きな問題とともに、認識主体としての人間の主観がいつの間にか「実在」の自己運動の中に埋没してしまつて、弁証法は不可侵の法則のごとく説かれたことがなはだ重大なことである。

本書においてはここに論点を集中し、西洋においても弁証法に対してはいろいろと批判が行なわれてきた事実をあげ、混沌の中にある人間の意志の確立を実現し、日本国民の文化史的使命を明らかにしようとする次第である。

以上で明らかのように、弁証法の意味がはじめは弁論、議論の方法ということから、実在（精神的実在—観念弁証法、物質的実在—唯物弁証法）の法則という意味に変わってきた。すなわちあらゆる概念のなかに矛盾が含まれていて、この矛盾が否定の否定による正反合の過程で統一され、より高い自覚に達するという考え方で、最後まで解決されないのは「否定」という他動詞と、矛盾を契機として統一されてゆく、精神または物質の自己運動（実在）との関連である。

弁証法の大成者といわれるヘーゲル自身がいうように、「弁証法の本質は、整理され方法的に訓練された、反抗的精神にすぎない」（ゲーテとの対話抄・一八一ページ）ものであるとする、否定の否定という場合の「否定」には、反抗精神で対象を否定しようとするある人間の

意志が作用していることを忘れてはならない。マルクスが「万国の労働者よ団結せよ」といった言葉も、団結しようという意志をかき立て、資本主義制度否定の革命へとかり立てるものであるが、経済的・下部構造の自己運動により、自然に革命が起こる唯物弁証法論とはそれこそ矛盾するわけで、これは数多くの論者の批判するところである。

それにもかかわらずいわゆる弁証法論者は、論理そのものを根源的には存在の論理として存在そのものの客観的法則の意味を持つことを強弁し、これに対して意志的に主観を確立しようとする考えを一面的な形式論理としてしりぞける。ここでわれわれは、人間の自主的判斷力を確立するためにも「主観」を確立して、弁証法論者のいう歴史的事実の発展的現実なるものを具体的に批判せねばならない。

ここで話を具体的にして弁証法理論の実体を内容的に説明するために、筆者は柳田謙十郎氏の弁証法十講（角川文庫）を例にあげて、検討してみることにする。

柳田氏は京都大学西田幾多郎教授のいわゆる西田哲学の使徒であり、第二次大戦後は弁証法的唯物論者になり切り、実践活動にも活躍している人である。

右にあげた書物の内容は「弁証法」について、「存在と論理」「直接性と媒介性」「運動変化発展」「量と質」「矛盾と対立」「肯定と否定」「環境と主体」「認識と実践」「自由と必然」

等の問題に分けて論じているが、その一、二について説明しつつ批判を加えよう。

まず「存在と論理」においては、要約すると次のような要旨になる。

形式論理学（アリストテレス、カント）

「思惟」と「存在」はおのおの独立したもの

弁証法論理学（ヘーゲル、マルクス）

人間は自然の一部として一定の身体をもった客観的存在であるから、「思惟」と「存在」は二つにして一つである。

と大別して、人間はどこまでも歴史的存在として動的に自発自展的に発展して止まないものであること、弁証法とはこの存在の発展の論理であるというのがその趣旨である。

ここで注意すべきことは、後にもたびたび述べるように、歴史的發展という、その歴史の見方は、弁証法論による、「人類の歴史は階級闘争の歴史である」という大前提があることで、これは批判の許されぬ客観的真理として、どんな場合にでも押しつけられるところに注目すべきである。

たしかに歴史の流れ、社会の動きから遊離した個人とか自己とかは抽象的なものであるが、その歴史とは弁証法的にのみ発展するもので人間は必ず、ブルジョア階級かプロレタリ

アート階級かどちらかにのみ属すると規定する考えは、決して具体的現実的とはいえない。  
「量と質」

次に量と質との相互媒介関係ということが弁証法の重要テーマになっている。しかしこれこそ、その究明に非常に科学性が欠けていることを立証せねばならない。

柳田氏の言によれば、事物の発展ということがなりたつためには、量の増大が質の変化をよび起こし、質の変化がまた量の増大をよび起こす。たとえば子供が大人になるということは、身長、体重がふえるという量的変化に加うるに、知能や感情、意志の成長が加わって、そこに質的变化がみられねばならぬ、というのであるが、子供と大人というようなアイマイな区別で量と質の変化を説くよりは、現在の生理学、心理学でも研究されている年齢による精神的身体的機能の変化を具体的に調べ、各種の才能、技能の年齢による成長発現と、訓練養成による変化をありのままに調べる方がより科学的であって、それを量から質の変化として説くのは無理が多い。

水が熱せられて一定の温度に達すると水蒸気となり、冷却されて零度に達すると氷になるという化学変化は、この量と質の弁証法でつねに引用されるのであるが、この自然科学の説明を人間の社会的現象に応用しようとする、例外だらけでとても法則とはいえなくなるのである。

柳田氏はいふ

「たとえば或人が生活の資料をうるために勤勉に労働する。そのおかげでだんだんと生活もらくになり財産も増大してゆくのであるが、かくしてこの財産がある限度をこえて日常生活の必要という立場からは、もはやそれ以上の増大は必ずしも必要でないというところまでゆくと、それは地位や名誉や権力のためのものとなって、財産は最初のものとは質的にちがった意味をもつものとなる。」（六九ページ）

この論をみても日常生活の必要性の限界がそんなに客観的にきめられるものではないし、財産がある一定の量に達すると、その質を変ずるといふのは事実には反する。財産をいろいろな目的に使うのは人間の意志によるものであり、日常の生活に要する費用もその内容、家族構成、生活目的により千差万別であつて、一定の額以上に達すると財産がその質を変ずるといふのは事実には反する。

柳田氏が次にあげるナポレオンの用兵についてのエンゲルスの言は、これまた量と質との関係を説くのに適切なようであるが、事実は例外だらけの議論になる。

すなわちナポレオンは、騎馬につたなくても訓練されたフランスの騎兵隊と、当時個人戦では最優秀ではあるが騎兵隊としての訓練のないマメルク人との戦を、自ら次のよう

に書いてあるという。「二人のマメルク人は三人のフランス人よりも無条件に優秀であった。百人のマメルク人は百人のフランス人に拮抗した。三百人のフランス人は三百人のマメルク人よりも通常は優秀であり、千人のフランス人はいつでも千五百人のマメルク人を打ち破った」と。

軍隊の戦闘訓練の徹底により、精兵の集団は精兵ならざる多勢の軍隊に打ち勝つことは常識としていえるが、軍隊の場合には指揮官の人格、意志、才能のいかん、構成する兵士の勇往忠誠の精神の内容等により千差万別であり、精兵といえども、指揮官にその人を得ない時、また全体の士気の弛んだ時には、たちまち敗兵ともなるわけで、量から質への変化は恒常的に行なわれ、しかもそれが持続されるとはいえない。千人のフランス人はいつでも千五百人のマメルク人を打ち破ったといっても、そのフランス人はナポレオンの指揮下に不断に訓練されていたからで、矛盾などをつねに感じているような人間関係からは、精兵の軍隊は生まれてこない。軍隊とか熟練工とかを唯物弁証法で説こうとすること自体、矛盾に陥ることを銘記すべきである。

かくて柳田氏は次に、量と質との弁証法を、経済は生産力の量的発展と社会組織の質的変革との関係として論じている。

すなわち経済的生産力の量的、発展と社会組織の質的、変革との関係の問題として、マルクスの「経済学批判」の序文にある有名な「経済的基礎の変化とともに巨大なる上部構造の全体が、あるいは徐々に、あるいは急激に変革される」という命題につながるのである。

ここで柳田氏は

生産力の量的発展——がある限度をこえると、生産関係の調和が破れ矛盾が生じ——社会革命により、組織の質的変革が行なわれる。

と説きながら、一方では

「もちろん人間の社会関係の変革は、意識的実践として行なわれるので、単なる自然必然として行なわれるのではない」として、人民大衆の革命的意識と社会の経済的諸矛盾とがマッチした時に革命が行なわれるものとし、現代がまさにそのような時期に達しているという。しかしながらその次につづけて

もし生産力の発展を規準として量から質への弁証法を考えるならば、何よりもまず資本主義先進国たる英米仏等に变革が起こらなければならぬはずであるのに、事実はいか

らずして、むしろ資本主義の発展の最もおくれたソ連や中国等に起こったのは何故であるか

という、よく出される疑問に答えている。

すなわちさく取、被さく取の関係は今や世界的国際的となっているために、隷属化の圧力をもつとも切実に感ずるものは、先進資本主義国のプロレタリアートであるよりは、後進資本主義国ならびに植民地化されまたは半植民地化された諸民族である。

といい、「日本民族をもふくめたアジア諸民族が世界資本主義のプロレタリア階級である」(九五ページ)と論ずるのであるが、こんなふうには後進諸国をまとめて弁証法の公式にあてはめてみても、英米仏に革命が起こらない理由の説明にはならない。ソ連、中国の革命の内容の差違、現在のソ連の修正主義と、中国のこれに対する反撥等をみる時、民族心理学、国民性格学を要素とする文化開展の歴史の再検討が迫られていることを知るのであって、ここに唯物弁証法理論の限界がみられるのである。



「矛盾と対立」

次に「矛盾と対立」という項の中で、氏は次のようにいっている。

「契約の自由はそれははじめは独立平等な人間と人間との自由であったが、自己の労働力を賃金として売ることなしには、一日として食ってゆくことのできなくなった無産者にとっては、もはやそれは一つの強制力以外の何ものでもなかった。どんな安値でたかかれても、それでは安すぎるから働かないということができなくなってみると、いかなる不当な条件の下にも、ただ頭を下げて使ってもらうより外に道はなくなってしまう。使ってもらって家族の糊口を失なわないためには、ただ一定の時間労働力を売りわたすというだけでなしに、思想や言論や人格的行動の自由さえも、同時に売り渡してしまうのでなければ相手の方で雇入れてくれない。労働者はもはや資本家と対等な人格として雇傭契約を結ぶのではなく、自己の人間性、その主体的自由意志を無とすることによってのみ、賃金にありつくことができるものとなるのである。」

右の説をみると、柳田氏はどこの国のいつ頃のことをいっておられるのか分らなくなってくる。

最近のように労働組合法、労働基準法、最低賃金法が実施せられ、加うるに最低生活費の

研究、理論生計費の研究等が整備してきている時において、労働賃金をどんな安値でたたかれても、それでは安すぎるから働かないということができなくなった、というのは一般的には通用しない。職業選択の自由がある以上、最初の賃金が折り合わねば、必ずしもそこで働かなくてもよいし、さらに高い技術技能を習練したり、あるいは学問をすることにより、もっと高給の職につくことも不可能ではない。給料値上げを主張することもできるし現に毎年各労働組合がやっている。「いかなる不当な条件の下でもただ頭を下げて使ってもらおうより外に道はなくなってしまった」というのは架空の国の話のようにきこえる。

生きた現実というものは、至るところ矛盾をはらんでいるという事実は否定できないのであるが、今日の状態を資本主義末期の段階と規定して行なう柳田氏の情勢分析が、事実においていないのは明らかである。

次に「矛盾は対立関係においてのみ捉えられる」という柳田氏の言葉を引用すると、

「論理的に矛盾する関係は実践的には対立関係として捉えられるのでなければならぬ。たとえばわれわれの自己にとって理性と感情とは単に論理的に矛盾しているということに止まるのではない。またそうあってはならない。われわれはむしろ理性的存在者として感情に対立するか、感情的存在者として理性に対立するか、いずれにしてもわれわれの自己そのものが、主体として他者と否定的に相対立するものでなければならぬ。」

右にいうところを要約すれば、事物のさまざまの「矛盾」に対して、これを解決する実践のやり方は、自己が他者に対して否定的「対立」関係に立ってたたかわねばならない、というのが矛盾論のすぢみちである。社会の改革は時々刻々に行なわれねばならないのは当然であるが、事実<sup>に</sup>そわな<sup>い</sup>情勢分析の下に階級闘争の激化を想定し、被抑圧階級を中心とした社会革命をもってゆこうとしても、それは決して本当の解決にはならない。

ソ連、中国は革命後数十年ないし十余年を経過して、それぞれに革命後の国家建設の労苦を味わいつつあるが、これにはマルクスの説にも具体的には誌されていない問題がいろいろとあることを知らねばならぬ。

まず第一に弁証法の矛盾論によると、人間のエゴイズムを打破し処理する原理が示されていない。したがって、共産主義国家内の権力闘争、モラルの低下をどうやって防ぐか、という問題が重要な課題として残されているのである。

今日ではどんなほんやりした人でも、プロレタリアートの革命が成就すれば、支配階級、被支配階級の対立はなくなり、永久平和の理想国家が実現するなど、漠然と夢想している人はないであろう。マルクス死後の人類の経験は、共産主義国家の建設経営にあたって、民族の歴史、文化発展の相違、国民性格の相違等々によって、同一の公式理論が当てはめられないことを現実<sup>に</sup>知りつつある。われわれ日本人としても、今日世界の政治、経済、文化の

情勢や動きをできるだけ具体的に調査研究しつつ、何が人類にとって最も正しい道であるかを究めねばならない。レーニンの次の言葉

数学では、プラスとマイナス　微分と積分

力学では、作用と反作用

物理学では、陽電気と陰電気

化学では、原子の化合と解離

社会科学では、階級闘争

も、弁証法論者が矛盾関係の説明としてよく引用するのであるが、さすがに柳田氏はこれに對しては、レーニンがいうように数学におけるプラスとマイナスや、微分と積分のごときものが、そのままでただちに弁証法的矛盾関係を構成するか否かということには、慎重な考慮を要するとし、力学、物理学においてもわかりである、といいつつ、しかしこれらを歴史的世界の現実的發展の全体系の一環としてみる時は、右の事実はすべて弁証法的ならざるものはない。といっているのであって、結局は弁証法的世界の一つの構図の中に、すべての現象をおさめて考えさせるのである。この世界の中では、政治は権力欲、経済は所有欲の世界であり、

資本主義下の労働者は、労働しない時の自己が真実の自己であって、労働しているときの自己はほんとうの自己ではない。労働は他によって強制された他人に属するものであるから、できるだけ余暇を多くして次第に本当の自己を恢復すべきである、というのであるが、この考え方による精神的職場離脱については、最近では経営者のみならず労働組合の組織の幹部の間でも、ようやくその非なることが自覚されはじめた。労働者は職場をはなれるなどということ、労使とも真剣に討議しはじめていることは注目に値する。

右の自然科学上の問題についての説明は、これと精神科学との関係について本書で後に述べるごとく、ドイツのヴント等により弁証法理論は問題とせず、きちんと科学的に行なわれはじめたのであって、ここに本当の思想学術の進歩が確認されるのである。



二、弁証法批判の歴史



二重蔓牡丹文金襴





次にギリシヤ以来思想家、哲学者によって弁証法がどのように批判されてきたか、ことに主として弁証法を大成したといわれるヘーゲル以後、これをめぐっていかなる議論が行なわれてきたかをほんのアウトラインだけでも述べて読者のご参考に供したいと思うのである。

それは、いわば弁証法の批判を中心にした哲学史ともいふべきものである。その批判には、はっきりと表面からするものと、内面的に行なうもの等さまざまであるが、要するに、弁証法は不滅の真理、不滅の法則ではないのであって、このようにいろいろな批判をうけてきていることを明らかにするとともに、二十世紀後半に入って、ヴント、ベルグソン等の生心理学を中心にして、自然科学と精神科学の研究方法がそれぞれ確立されようとしている時に、ヘーゲル、マルクスの一連の弁証法思想は、科学的に重大な欠陥を有するものであることを、逐次述べようとするのである。

### 一、ギリシヤ弁証法とアリストテレス

弁証法発展の基礎には、ツェノーンの飛ぶ矢の理論のごとく、運動の矛盾の解決、あるいはヘラクライトスの万物流転思想、存在と非存在との統一、万有一元論、思惟と存在の問

題、イデーの永遠性といったことが問題となり、いわゆる偽を真といいくるめるソフィストに対する、絶えざる論争による真理の解明を目指すダイアローグがあるのであって、弁証法は、矛盾を統一しようとする運動の論理として発展してきた。

ギリシャの学問は、後述するように、アリストテレスに至りようやく自然科学と精神科学の両面が確立してきたが、そこに至るまで漠然たる一元論その他の抽象性に対して、はっきりとその命題をまもり通したのがデモクリトスの論である。アテネにおいては、一方ソクラテスが対話による、言語を通じての真理実現に一生を捧げた後、プラトーンが出て、イデア論によって現象世界を基礎づけ、イデアこそみずから真なるものとし、存在と非存在とは相互に貫き合っている。変化は瞬間においてなる、瞬間は対立的なものを一としてみずからに包含する、そして変化はそれから二つの状態のいずれかに移る。静止と運動との中間にあらゆる時を超えた瞬間が横たわる、この瞬間は運動の状態にも静止の状態にもない。かかる存在の分析と総合により大なる努力のもとに弁証法は獲得せられたものである。

アリストテレスはアテネにあるプラトンのアカデミアに二十年間学び、従来の観念論と自然哲学とを綜合し近世形而上学の基礎を形成した。彼はその主著であるメタフィジカ中にソクラテス、プラトンを批評して、「ソクラテスは自然界はこれを毫も顧みることなく、倫

理的問題にのみ専念しそこに普遍的なるものを求めんとした。プラトンは若くしてソクラテスを知り、またすべての感性的なるものは不断に流転するもの、それに関する科学的認識はあり得ずとするヘラクライトスの思想に親しんだのであるが、彼は後年に至ってもこの思想を捨てなかつた」と評している。

彼はソクラテス、プラトンの弁証法を自然観察と結びつけ、対象概念を分析し、真理探求の方法を明示しようとした。しかしながら弁証法は、彼によれば真なる認識の単なる予備階梯にすぎなかつた。彼は弁証法を「哲学」と区別しまた詭弁等とも区別した。アリストテレスの名著であり哲学概論ともいふべきメタフュジユカ(第二章)の中で、次のごとくいうところに何よりも右の見解を示している。

「いったい弁証論者やソフィスト(詭弁論者)はまったく哲学者のごとき態度を装うている。というのはソフィステイケー(詭弁論)はただ似(え)而非なる智慧(即ち哲学)であり、弁証論者はまたあらゆる事柄について論ずるからである。しかもすべてのものに共通なるものは存在である。しかしながら彼等が存在について論じるのは明らかに、それが本来哲学に属するという理由からである。なぜならば、詭弁論も弁証論も共に哲学と同一種類のものに携わるのであるが、哲学は弁証論とはその能力の性質において異なり、詭弁論とはその生命の目的において異なっているのである。すなわち弁証論は、哲学の認識

するところのものを単に試みるに過ぎないものであり、詭弁論は似而非なる知識であつて、真の知識ではないのである。」

右によって明かなようにアリストテレスによれば、弁証法は「哲学」よりも一段低いところであり、詭弁学は似而非なる知識であるというのである。彼が形成した形式論理学の根本命題であるところの

同一律

矛盾律

排中律

は、後世永く形式論理学の基礎をなしているが、右の議論を親しく彼の著述に即しながら味わい、弁証法なるものをいかに批判的にみているかを究明しよう。

右の命題のうち、矛盾律というのはいうまでもなく、同一物のあると共にあらざることの不可能をいうのであるが、これに対しこれが不可能でないと主張する一派がある。これがいわゆる弁証法論者である。

メタフュジカ第四章に、アリストテレスは克明に右の説を批判している。まず例として「人」と「非人」というものをあげる。

まずここでアリストテレスは、同一のものを「人」と呼ぶとともに「非人」と呼ぶことができるかどうかということよりも、事実そうあり得るかどうかということの問題とする。もし「人」という概念を「二本足の動物」と規定すれば、「二本足の動物」であって同時にそうではないということはあり得ないものである。もちろん彼は他方において、事物の運動、変化、生成、破壊等の現象は認めている。しかしながら、反対なるものの中には中間的なものがあるが、相矛盾せるものの中には中間的なものはない、という説は一貫しており、その矛盾律、排中律を堅持している。彼の学問の分類を見れば、哲学者の任務は存在を存在として一般的に扱うのであり、存在のある一部分を取扱うものではない。数学者は抽象によって獲られたるものについて研究するのであり、物理学は事物が存在するものである限りにおいてではなく、事物が運動に関与してある限りにおいて考察する。したがって物理学、数学等は哲学の部分と考えるが、弁証学などは哲学とは切り離して考えている。彼が事物の運動変化を認めて、いわゆる運動の論理学を展開したことをもって、弁証法の発展史の重要な部分に入れる人もあって、これも一応一つの考え方であると同時に、一方の見方からすれば彼が事物の変化生成を認めたのは、現実態に対する自然觀察的認識方法にもとづくのであって、矛盾関係の統一としての運動の論理ではない。すなわち彼はメタフェジカの中で、人間が健全であり得るとともに病氣でもあり得ることを認め、相反する事柄の可能性

を認めるが、しかしこの相反する事柄が同時に存在することはできない。すなわち健康と疾病とのごとき現実態が、同時に存在することはできないということをはっきり断っている。これが彼の形式論理学の矛盾であり、このへんの点が微妙な点なのであって、ヘーゲルなどはある意味でこの相反する二つの事柄の可能性ということから、彼の弁証法論理を展開していったと見ることができるといふ意味で、アリストテレスを弁証法論の展開者と見ることができると同時に、彼が当時の詭弁学、弁証学に対して厳正な科学的批判を怠らず、「同一の言説が或時には真であり、或時には誤りであることはなく、それは常に真であるか或いは常に誤りであるかである」というように、あくまでも真偽の判別に忠実であった彼の批判的態度をも強調できるのである。

そして彼がつねに「弁証論者」と呼んで批判するものは、イデアのごとき実体を認め、この人々が事物とその本質とは一つのものであって、本質という以上、それが不在場合には事物もあり得ないということを作りかえし批判している。それゆえアリストテレスのいうディアレクティーク（弁証法）というものは詭弁に近いもので、それらの言説に対し「真理探求」という意味で「哲学」を確立し、概念的にも哲学と弁証学、詭弁学とを区別したことを私は強調し、彼をもって弁証法批判史の第一歩を劃する人に挙げたいのである。

アリストテレス以後、ギリシャ哲学は宗教と合して中世哲学を形成する。

中世哲学は、キリスト教の教義をギリシャ哲学によって論証せんとするものであるが、神性と人間性の統一と、矛盾の問題を中心として弁証法的思想を發展せしめた。

しかし中世神学も次第に發展して、世界の事物はすべて神の顯現であるという説からニコラウス、クザヌスに至り、人間の感性、悟性、理性を分け、その上に神たる真理そのものを加える認識論の初歩が展開される。人間をあらゆる事物の尺度としたが、やがてルネッサンスとともに自然科学の發達が行なわれ、それについて英国のロック、ヒューム等の經驗論が認識主体としての人間能力の批判を行ない、やがてカントの批判哲学へと發展するのである。哲学史上におけるカントの地位は、ギリシャにおけるアリストテレスにかようなものが多々あることを知らねばならぬ。

## 二、カントよりヘーゲルへ

イマヌエル・カント(一七二四—一八〇四)はドイツのケーニヒスベルグに生れ、十六才でケーニヒスベルグ大学に入学、その私講師から教授になり、思想的にはライプニッツ、ウオルフ、バウムガルデン、クルシウス、ヒュームを研究し、ケプラー、ニュートン等の物理学者の説を授受、また当時評判だったルソーの書物を耽読し、物理学、数学と、英国を中心と

する経験哲学とに深い影響をうけ、その批判哲学を樹立したのである。

カント哲学における弁証法の地位を説明すると、次のようになる。

まずカントは「内容なき思惟は空虚であり、概念なき直観は盲目である」といい、経験は直観によって可能になるのではなくて、直観されたものはさらに思惟されなければならぬ、といっているのである。

普通経験とは、およそ論理とは没交渉であるごとく想像されるであろうが、論理も単に無内容で形式的な制限を脱して、経験において具体的な内容を持ち内容ある論理であるべきであって、これを経験の論理とするならば、それはさらに経験の關係する存在、対象の論理でもあるであろう。かくて思惟と存在、認識と対象の同一を明らかにする真理の論理が要求される。これがギリシヤ的存在の抽象的論理に対する新たな自然科学的存在の論理として明らかにされ、カントにおいては超越的論理として示される。しかしこの超越的論理は、真理の論理のみならず仮象の論理 *Logik des Scheins* をも含む。それは自然科学の論理学のみならず形而上学の論理学であって、理論的形而上学の仮象を破り、新たな実践的形而上学の自由なる境地を開拓するために、形式的誤謬を伴う理論的形而上学の仮象を破壊せねばならない。カントはまず弁証法に関し、次のごとく批判する。

「弁証法は仮象の論理学 *ars sophistica, disputatoria* である。真なる認識の仮象が、





イマヌエル・カント

(1724~1804)

その表徴は客観と一致、したがって内容から取り来られねばならぬにせよ、単なる論理的形式によって捏造せられる限り、それは分析論の単なる誤用から生ずる。以前に於いては弁証法はきわめて熱心に研究された。この技術は真理の仮象のもとに誤れる原則を講じ、この原則に応じて仮象上から事物を主張しようと試みたのである。ギリシヤ人にあつては弁証論者はその欲するところに民衆を導いて行くことのできる代弁者であり弁舌家であつた。なぜなら民衆は仮象によって欺かれるから。従つて弁証法は当時において仮象の技術であつた。論理学にあつてもまたそれは久しく弁論術(Disputierkunst)の名のもとに述べられた。そしてその間、すべての論理学と哲学は、それぞれの仮象を

捏造する饒舌家たちの文化となつていた。しかし哲学者にとつてこのような技術の文化ほど相応しくないものはない。それ故かかる意味に於いては弁証法は全く廃棄されねばならぬ。そしてそのものに代えてむしろこの仮象の批判が論理学に導き入れられねばならぬ。かくして我々は論理学の二つの部門を有するであろう。真理の形式的なる標準を説く分析論と、そしてたと

えこのものと一致するように見えるにしても、その標準に一致しないことを我々に認識せしめうる表徴ならびに規則を含む弁証論とがそうである。この意味における弁証法はそれゆえに悟性の洗滌剤としてその良き効力を有するであろう」

(Kant. Logic Einleitung より 竹下直之訳)

「弁証法は論理学が一般に要求するところの深奥なる方法を模倣し、そしてその弁証法をそれぞれの空虚なる口実の弁解に利用して彼等の無知、いな彼等の故意の欺瞞に対してさえも真理という外観を与えんとする詭弁的なる技術であった。そこで確實なるしかも有用なる警告として注意すべきことが存する。道具（機関）として観察された一般的論理学はつねに仮象の論理学である。すなわちそれは弁証法的である。なぜならそれは我々に対してなんら認識の内容について教えるところなく、かえってただ悟性と一致するための、しかも対象に關しては全く無関係である形式的なる条件について教えるのみであるが故に、知識を少くともその自称するところに従えば、拡張し増大するためこのものを道具（機関）として用いんとする要求は、なんらかの仮象をもって人々の欲するすべてのことを主張し、もしくは勝手に論難する饒舌にとどまらざるを得ないから。この如き指導はいかにしても哲学の尊厳に相応しくない。弁証法というこの名称が、む

しろ弁証法的仮象の批判として論理学のうち数えられたのはこれがためである。そしてここで我々もまたこの名称をかかるとして理解したいと思う」

(Kant: Kritik der reinen Vernunft. B. S. 86 より 竹下直之訳)

以上の論中におけるカントの意図は、弁証法を仮象の論理とよび、この仮象を批判することをもって弁証法の真義としたいというのであって、カントにとって弁証法は、ヘーゲルにおけるごとく真理実現の方法ではなく、カントにおける真理実現の方法は Analytik (分析) であった。中世の神学的形而上学と、それに抗して発達した自然科学とを総合しようとしたカントの努力が、かつてのアリストテレスのごとく、アナリテイクに重きを置く傾向にあったことは注目すべきである。それとともに弁証法をさらに発展させて、仮象破壊、仮象批判の方向に持ってゆこうとする意図を見出すことができる。

カントの弁証法なるものに対する評価の度合を示すものとして、さらに「実践理性批判」の中の第二章中、幸福の概念と徳の概念の同一性を誤魔化ごまかし求め、概念統一によって主張しようとする者がかつてギリシヤ時代にあったことを指摘し、左のごとく批判するのを見てもわかる。

「我等は此等の人々の炯眼が（我等はこの炯眼が此かくの如く早き時代に於いて、既に哲学

的征服の凡ての想像し得べき道を求めたことをも亦感歎せねばならぬ）不幸にも極度に異なる概念、即ち幸福の概念と徳のそれとの間に同一性を考え出すことに適用せられたことを悲まざるを得ない。

けれども彼等の時代の弁証的精神に取っては、原理に於ける根本的にして決して結合することのできない区別をば言葉争いに變せんと努め、かくて単に異なる名称によって表面上概念の統一を誤魔化し求め、以ってかの区別を否定せんとしたのは——之は現代に於いてさえ時として緻密な頭脳を惑わしている——相応しいことである。そして此事は異なる原理の結合が、甚だ深く或は高い為め、或は普通哲学系統に於いて認めらるる学説の全き変革を要する為、我等が實際の区別の中に深く入ることを畏れ、寧ろ此の区別を、単なる形式上の差別として取扱わんと欲する如き場合に於て、普通に起ることである」

（カント、実践理性批判 第二章）

カントとしては、徳の概念と幸福の概念とのごとく、極度に異なる概念はその異なるゆえんをはっきりさせることが必要であって、それが真理実現の方法に外ならない。

それを言葉争いにより誤魔化して概念の統一を求め、区別すべき区別を否定せんとする彼

の時代（ギリシャ時代）における弁証的精神、それは現代においても緻密な頭脳を惑わしている」と批判するカントの頭の中には、やはり仮象の論理として「詭弁」に近い弁証法なるものが画かれているのである。この点前掲のアリストテレスに相通ずる考え方が見られる。

「全体性（総体性）は単一性として看做みなされたる数多性にはかならない。制限性は否定性と結びつけられたる实在性にはかならない。相互性は相互に他のものを規定する実体の因果性である。終りに必然性は可能性そのものによって与えられたる存在性（实在性）にほかならない」とい、

「第三の概念をうみ出すための第一と第二の概念の結合には、第一第二の二概念のもとで行われるものとは同一でない、特殊なる悟性作用を必要とする」

というような言葉により、ヘーゲルの弁証法への先駆的思想をみることができるといふ説も否定できないが、やはりカントにあっては、ヘーゲル的な弁証法思想は卵の時代であったという方が至当であろう。カントにあっては自我と物自体とはやはり対立せる存在であった。それがフィヒテに至り、物自体が抽象的な自我によって定立された非我のうちに変換し、それとともに意識のすべての内容が自我によって生産されたものとしてみる時、はじめてヘーゲルの弁証法の芽生えが見られるのである。

カントは定立と反定立の有名な二律背反の理念を説き、その相互の矛盾を突くことによつて、その成立不成立を説明しているが、かかる自然法則の中に、自我をも含めて考えることにおいて不徹底であった。カントはすぐれた人間学の開拓者ではあったが、ギリシャ的形而上学と近代自然科学との間に立って、両者を統一する人間心理の分析において、未だしの感があり、この点は後述するフィヒテ、ヘーゲルよりマルクスに至っても、依然不徹底に終っている。

この点にいわゆるドイツ観念論の現実的な弱点が存するのであるが、本論からはずれぬため先を急ぐこととする。

カントに始まるドイツ観念論はフィヒテに至り、その主観主義的色彩を最も強烈にした。フィヒテはカントの物自体を否定し去り、一切の存在事物を自我の純粹活動を基礎としてそこから演繹し説明しようとする。フィヒテは自我に対し非我を定立するが、この非我也絶対的自我の活動の所産であつて、自我とならぶ独立的存在性をもつものではない。フィヒテにつづくシェリングは、フィヒテのこの主観主義を改め、精神あるいは主観に対すると同様の権利を自然あるいは客観にも認めた。シェリングに従えば、精神も自然もともに等しくその根柢に存する第三者たる神あるいは絶対者の現われである。両者の差別は、一方が自覚的であり他方が無自覚的であるという点のみである。神あるいは絶対者のうちにあつては、精神



ヘーゲル (1770~1831)

と自然、主観と客観、観念的なるものと実在的なるものは、無差別同一である。シェリングにとつては自然は眼に見える精神であり、精神は眼に見えぬ自然である。二つのものはさまざまな段階によりつながる二つの極である。

ヘーゲル(一七七〇—一八三二)は、このシェリングの説に対する批判から出発した。ヘーゲルにとつてもシェリングのごとく、自然および有限的精神の一切は唯一なる絶対者の顕現であり、それを絶対的精神と呼び、絶対的理念とも呼んでいる。

ヘーゲルは一七七〇年八月二十七日、ヴェルテンベルク公国の首都シュトゥットガルトにて一財務官の子として生れ、一七八八年チュービンゲン大学神学科に入学、ここでシェリング、ヘルダーリンと知り合い、一七八九年のフランス革命に熱狂して政治クラブのメンバーとなる。しかしフランス革命に対しては次第に失望した。

一七九三年、スイスで家庭教師をしカントを研究。一七九六年ドイツに帰り、家庭教師をなしつつそれまでの啓蒙思想を次第に脱し、キリスト教の成立も歴史の必然性として認め、この

客観主義的歴史主義的傾向から弁証法思想に接近する。一八〇七年「精神現象学」完成。一八一六年ハイデルベルグ大学教授。一八一八年ベルリン大学教授。以後十三年間在職、プロイセン公認の国家哲学としてヘーゲル学派を形成した。

ヘーゲルの説を要約すれば、

世界は絶対者としての理念（理）ロゴスの弁証法的論理的発展であった。この発展のあとづけをするのが哲学である、ということになる。

ヘーゲルの考え方を表わすものに、次のような言葉がある。

「哲学の難解の今一つの点は概念として思惟の中にあるものを、表象の形で思い浮べた<sup>あそ</sup>いと焦ることにある。概念は既に持っているのだが、その際何を考えたらよいのか解らないというような言葉を我々は聞くのであるが、概念の場合には、正にその概念以上の何物をも考えてはいけないのである。」

（弁証法入門 真下信一訳）

これはたとえば、輝いている太陽、またたく星というような表象の属性を、思惟の抽象作用で総括したものが概念であるわけだが、ヘーゲルによれば哲学的な思考にあつては、概念はただ概念として考えればよいのであつて、それからいろいろな表象をひき出す必要はない



のだというのである。精神現象学を中心とするヘーゲルの弁証法の中の概念の自己運動的なものもまさしく、右のような考え方が根本になっている。

これは後に述べるヴントの説とは全く逆であって、ヴントは直接経験による感覚、感情、表象こそ大切なものであって、これが分らぬために、思想が現実を遊離するのであるというのである。

ヘーゲルによれば哲学は、知識の集積でもなければ、世界に当為を規程するものでもない。事物の認識は、シェリングにおけるごとく、直観によって得られるのではなく概念的思惟によってのみ達せられる。そしてそれをなすのは反省哲学におけるごとき分析的な悟性の立場でなく、それ自身のうちにそれ自身の矛盾とその克服を蔵している真なるものの相を全体的にみてゆくのである。

たとえば石なるものをみる場合、形式論理的には石は石であって非石ではない。これが矛盾律である。ところが弁証法的理論では概念が固定していないから、実在する石は、生き活動する概念は経験的に石であるが、そのみではなく、従って石ではない。概念が形式論理的に二重義との矛盾を保有しながら、しかもその統一である概念の弁証法的活動発展は、矛盾を契機として正反合の発展をなすというのが大略である。

ヘーゲルはきわめて現実的な学者である一方、概念そのもののみを凝視し、

「概念をその適用および結果を少しも顧慮せずに見てゆくことが、論理学にとっては全く欠くべからざることである。すなわち概念はもっぱらそれ自身でのみ立ち或いは倒れねばならない。」(デュボック宛の手紙)

こうした概念の自己発展はヘーゲル弁証法の根幹をなすのであるが、これがなかなか難解であって、ユーヴェルヴェーグ「哲学史」に引用されているテュービンゲン大学総長リユーメリンの言葉にもそれが端的にあらわれている。

「ヘーゲルのいわゆる思弁的方法なるものが、その創始者ヘーゲルにとって一体どんな意味を持っていたかということを理解するために……われわれがどんなに骨を折り頭を悩ましたかは言語に絶する。人々はみな他を顧みて頭をふりながらこう尋ねたものである。一体君にはわかるかね。君が何もしないのに概念は君の頭の中でひとりで動くかねと。そうだと答えられるような人は思弁的な頭脳の持主だと云われた。こういう人と別なわれわれは、有限、悟性的カテゴリーにおける思惟の段階に立っているにすぎなかった。われわれはなぜこの方法を充分に理解しなかったかという理由を、われわれ自身の天分の愚さに求め、あえてこの方法そのものの不明晰や欠陥にある、と考えるだけの勇気がなかったのである」

ヘーゲル論理学の基本観念は有、無成の順による概念の変化、運動にあるのであるが、カテゴリーの変化として、あるものが生じ、その次にその否定が生じ、さらに豊富にされたる最初ものが復活されると説く場合、その矛盾、変化を統一しようという人間の意志作用が、根柢には働いていながら、論理的にはそれが表面に出ないでカテゴリーの自己運動という形であらわれてくる。ヘーゲルの歴史哲学序論にある次の言葉は、彼の弁証法の底を流れる一つの無常観を示し、それがかかる難解なる論理学形成の動機をなしていることははっきり明記すべきであろう。

「この変化という思想の消極的方面はわれわれに哀愁の情をも催させるものである。われわれを悲しませる点は、最も豊かな形象、最も美しい生活が歴史において没落の憂き目にあうということ、われわれがそこでそのようなすばらしいものの廃墟をさまよっているということである。

歴史はわれわれをわれわれの関心をひきつける最も高貴な、最も美しいものからもぎ離してしまふ。さまざまの熱情はこの高貴な、美しいものを破滅させてしまった。

結局それは無常なものである。すべてははかなく過ぎ去って、常住不変なものは何ものもないように見える。この憂愁を覚えなかつた旅行者は一人もない。誰か、カルタゴ、パルミラ、ペルセポリス、ローマの廃墟に立って、諸々の国と人間との無常を観

じ、昔そこに存在していた力強く豊かな生活を思う哀愁の情をそそられなかった者があろうか」

(河野正通訳　ヘーゲル　歴史哲学緒論)

ヘーゲルのこういう直接的な表現は、読む者に卒直な共鳴を起こさせるにもかかわらず、一度その論理学の理論にふみ入ると、前述のような難解さが理解を妨げるのはいかなるわけか。がんらいカテゴリーなるものは抽象的なものであり「この葉は緑である」というような簡単な命題の中にも、有、個別性というようなカテゴリーが含まれる。それゆえ有、無、成という言葉の抽象性、一切が矛盾関係により有無成の必然的变化をなすという論理が、有無成という言葉の抽象性により人々を抽象的世界に引き入れてしまうのであって、これに入り込めない人々の心情がさまざまに批判となってあらわれてくるのである。人間の無常感は、同時に無常ならざるものを求める強い願いを伴なうのであって、ヘーゲルの矛盾による運動変化の理論も、変転して止まらない事物を統一的に見ようとする意志のあらわれではある。それゆえ多くの人から批判されるように、変化の底に絶対的イデーを前提している点が、哲学による神学の復興であり、政治的にはプロシア国家の存在の合理性、絶対化に役立たしめられる理論といわれるのである。弁証法の正しい意図は、事物の変化をありのままにしかも

統一的にみようとするとする点であって、そこに人間の判断力に対する反省がつけねに加えられねば、弁証法は詭弁化する。それと同時に、カント的主観主義の垣を破って、客観世界への帰一を願求する自己解放の意識もみとめられるのであって、これが後述するように、唯物弁証法に変じて、社会の質的变化の必然性より革命理論に展開するのであるが、その理論の底にも、絶対的イデーの自己回転の幻影がつきまとうのであって、中世的迷信と戦って偶像を破壊したはずのルネッサンス的人間が、再び新しい絶対観念に対しなければならなくなったのである。

ここにおいて弁証法批判史は、ヘーゲルの劃期的な弁証法理論を中心としてあらゆる角度から活潑化するのである。

### 三、ヴィンデルバンドのヘーゲル批判

カントは思想と存在とは異なるものであるという。これに、<sup>・</sup>してヘーゲルは思惟と存在の同一性を主張しようとする。

ヘーゲルは「論理学」の中にカントを評して次のごとくいう。

「あらゆる二元論的体系、しかもことにカントのそれにあつては、一瞬間以前に自立的

なるものとし、したがって合一され得ざるものとして説明されたものを、合一しようとする自家撞着によってその根本欠陥を示している。たった今合一化されたものが真なるものとして説明されたかと思えば、また直ちに、それ等の真理性としての合一のうちにおいては独自の存在を持たぬとせられたところの二つの契機は、ただその両者が分たれてある限りにおいてのみ、真理性や現実性を持つということが真なることとして説明せられる」

といい、欠陥はただ二つの思想——しかし形式の点からいえばただ二つ存在するのみである——を綜合し得ないことに存する、といっている。この二つとは前にいった思惟と實在、主観的なるものと實在的、客観的なるものの意味である。

「カント哲学は唯物論、自然主義の経験論に対立して、思惟および自由の原理を打ちたてながら、毫も経験論の普遍的原理から歩み出ることなくして、経験論に組みする。カント哲学の二元論の一側面は、知覚とおよびそれを反省する悟性の世界に止まっている。この世界は実際に現象の世界であると説明されながら、単なる名称、単に外形的なる規定に過ぎない。

また他の一側面は自己把握的なる思惟の自立性、自由の原理であり、そこでは理性と呼ばれるが、内容が空虚である。それ故カント哲学の効果は、絶対的内面性の意識を自

覚したことであるが、その内面性は、抽象的であるために、事実何ものにも自ら発展することなく、いかなる規定をも、すなわち認識をも道德的法則をも産出することができないとはいへ、外面的の性質を持つものを自らのうちに放置してそれを承認することを絶対に拒絶する。」

と相当深刻な批評をくだしている。ヘーゲルの弁証法がカント哲学に対する批判から出発したことがこれをもってわかるが、同時にこの後永く、カント哲学派のヘーゲルに対する反撃が行なわれる因をなしている。

新カント派といわれるヴァンデルバンド（一八四八—一九一五）がその著「哲学概論」の中において、

「ヘーゲルがこの課題を解くに用いた方法は、もはや今日では勿論吾々の承服し得ないものである。彼に於ける論理学的、心理学的、文化史的、哲學史的立場の錯綜も、なおまた立場のかかる変化がそこに隠されて<sup>ひみ</sup>いる秘やかな暗示も、今日では我々の忍ぶ能わざるところである。まして、斯くの如き叙述がその著者に於けると同じく、その読者に予想せる博識が最早や存せざるに於いては尚さらのことである。併し特に我々はヘーゲルが、彼の歴史的樂觀主義のもとに進歩の歴史的必然性と論理的必然性との同一を、少くとも原理的には信じた場合のその信頼を最早共にすることはできぬ。」

と批判し、ヘーゲルが進歩の歴史的必然性と論理的必然性との同一を信じた歴史的楽観主義は、

「精神が弁証法的にその他在へ転化するということから、特殊な姿に現われる自然の偶然性を演繹することが出来ない」

というのである。

「ヘーゲルの現実的なるものは理性的なるものであり、理性的なるものは現実的なるものである」

という有名な命題に示されるとおり、現実的なるものを重んじながら、現実の生を理性の発展としてのみ解せんとしたところに、ヴィンデルバンドらの右のごとき批判がくだされるのであって、ヘーゲルの合理主義に対する生の非合理主義を主張するディルタイ等の生哲学の主張もここに存するのである。

生哲学については後述するとして、ヴィンデルバンドの説をつづけよう。

もとより彼は、ヘーゲルの説を全面的に否定し去ろうとするのではないことは、次の言葉によっても明白である。

「言葉と苦闘しているこの最初の弁証法に於いて、(存在なる)反省概念は自らを肯定し、自らに対する全知覚世界を否定するほど強力なることを示している。思惟は自己意識に



まで強化し、知覚に対して自□をより真なる認識として対置する。思想家のかかる体験のうち、知覚されざる真存在の認識は全く独得な思惟活動でなくてはならぬ。という見解の起源、従ってまた現象に向けられた他の学問の知り方とは全く異った哲学の特別な方法への要求も存している。既にプラトンは彼の弁証法を経験的知識の思念 (Eide) に対立する哲学的知識 (Gnosin) の方法と見ている。爾来ヘルバルトの關係法による概念修正や、ヘーゲルの弁証法に至るまで、この課題を解決せんとする種々の試みが程度の差こそあれ、すべて一時的な成功を挙げつつ普及せるは史上に見られるところである。

ヴァインデルバンド 哲学概論 (速水、高桑、山本訳)

第一部 五二ページより「岩波文庫」

しかしながらそれにもかかわらず、

「哲学者たちが、論理的方法によって一者が多者へ分たれてゆく過程を説明するために試みた凡ての方法も、例えば新プラトニ派の弁証法にせよヘーゲルの弁証法にせよ、有限者を無限者から、被規定者を規定者から導出するという自己の課題を遂行することが出来なかった」

というのがその批判である。

ヴィンデルバンドの論拠によれば哲学は世界智であると同時に人生智でなければならぬ。

哲学はあらゆる認識の確実な基礎の上に立ち、できるだけ完成せる包括的な構造を有するとともに、かかる洞見の上に立って、実生活において内的支柱を与える確信を与えるものでなければならぬ。哲学と呼ばれるものが、ギリシャでは純粹に理論的興味から成長して次第に実践的要求の威力に屈し、數世紀間にわたり哲学は人間救済の学説たらんとしていた。ルネッサンスとともに新たに理論的努力が支配的となり、カントにおいて世界智と人生智との両側面の親密な関係が明瞭に意識せられ、理解せられたのであるといい、人間の知識と意欲とが分割し難き結合であり、意欲し行為し認識判断により動かされる有機体としての人間を強調する。カントの人間学はかくて近代心理学の發達とともに、ヴィンデルバンド等により展開せしめられているとともに、一方物理学、化学の發達による単原論ゆきづまの行詰りと多元論への出發、こうした見地より彼はヘーゲルの弁証法に批判を加えるのである。

#### 四、ゲーテとヘーゲル

カント、ヘーゲルと同時代に、ドイツ浪漫主義思潮の中心たりし詩人ゲーテ（一七四九—

八三〇の名はあまりにも有名である。ゲーテはドイツ人でありながら非常にイギリス人とイギリスの文化を重ね、エッケルマンの「ゲーテとの対話抄」の中にもしばしばそうした言葉が現われている。

たとえば、

「ドイツ人はたしかに変わり者だ。深い思想と観念を致る処に探し、到る処へ入れ、人生をそれで無暗に重苦しくしている。印象にひたったり、楽しんだり、感動させられたり、奮起させられたり、更に教わったり、偉大なものへ煽動され鼓舞されたりするだけの勇気をだしたらどうだ。抽象的な思想と観念でなければ、一切無駄だなぞと考えるならぬ」

というような批判をしているが、彼のヘーゲルの哲学に対する批評も、結局その全大系に深入りすることはしないが、全体的にその方向について批判するといった態度であった。

ただそこで取り上げたいのは右のエッケルマンの対話抄の中に、ゲーテが弁証法を批判した言葉があるので、これを中心に論ずることとする。

千八百二十七年十月十八日 木曜

ヘーゲルが当地に來ている。ゲーテは彼の哲学から萌した二三の果実を格別好まないが個人的には非常に尊敬している。ゲーテは彼のために茶話会を催した。ツェルテル



ゲーテ (1749~1832)

も、実は今夜のうちに出立するつもりではあるが、出席した。

ハアマンの話が非常に多かった。時にヘーゲルは特に話した。そしてかの非凡な人物について、対象の非常に真剣な極めて厳正な研究の後始めて生ずるような徹底的な意見を吐露した。

次いで談話は弁証法の本質にうつった。ヘーゲルは言った。「それは整理され、方法的に訓練された反抗的精神にすぎない。この精神は誰にもあるが、その能力は真偽の区別の際して偉大さを現わすものです。」

「ただ」とゲーテは言葉を入れた。そういう精神的伎倆と才幹とが、偽を真とし真を偽とするために、往々にして濫用されなければいいが。「そういうことはありましよう。」とヘーゲルは答えた。「併し精神の病的な人々がやるだけです。」

ゲーテは言った。「では私は、自然を研究したためそういう病気がおこらなくて幸福だ。というのは、自然の研究は永久不変の真理が目的で、真理は純粹に正直に対象を観察し取扱わない人を無能力者として排斥するからです。また私は多くの弁証法的病人に

は自然の研究がよい治療法だと信じている。」

ゲーテとの対話抄（亀尾英四郎訳）

一八〇一—一八一ページより「岩波文庫」

右の引用は谷川徹三氏の著「生の哲学」中のゲーテとヘーゲルの中にも引用されている。ゲーテとヘーゲルとの交渉は一八〇一年、ヘーゲルがイエナ大学の私講師となった時からであるが、彼の精神現象学、神学等の著作に対してあまり関心を持たなかった。

「……………人は宗教上の約束を信ずるがいい。しかし哲学が、我等の靈魂の不滅をもあ  
る伝説から引いて説明するのは非常に愚で無益だ。」

と言って、彼の神学上の講演などは聞いても少しも感心しなかった。彼の自然に対する客観的態度、そして哲学以外に、健全なる常識的立場がある、という態度は、いかに当時のドイツ哲学の煩瑣であり抽象的なことに耐えられなかったかということを示している。けれどもゲーテの右の弁証法の批判にはまたいろいろと議論があるであろう。ことに弁証法が真を偽とし偽を真とするために濫用されることもあり得ることをヘーゲルも認めてはいるが、弁証法の批判としてはこれだけで終れりとすることはできない。ゲーテの立場は自然に対するあくまでも厳密正確な観察を基礎とするもので、この見地から古代においてはアリストテレ

スを、同時代の哲学者としてはカントを最も重んじている。

「私は何よりも自然科学の研究で、人間が一番一層よくわかった。それには非常な犠牲もはらい又それに附随して色々苦しみもしたが、それでも経験を得たのが嬉しい。」

「アリストテレスは近代の何人よりもよく自然を見た。しかし考を早くまとめすぎた。自然から何か得ようと思えば、徐々に気長に研究せねばならない。」

とエッケルマンに語るゲーテは、また近代の哲学者の中で誰が最もすぐれていると思うかというエッケルマンの問いに対して、

「カントが疑いもなく最も秀れている。彼は又、その教がたえず働き、我が独逸文化の中に最も深くしみ込んでいる人の一人である。又その著書を読まなくても君は彼の影響をうけている。今では君に彼の必要はない。何故なら彼から学べる程のことはすでに君が持っているからだ。此後彼のものが読みたければ「判断力批判」*Kritik der Urteilskraft*をおすすめする。その中で彼は修弁学を巧みに、詩を可なりに取扱っている。が造形美術は充分でない。」

と答えている。ゲーテがカントから摂取した精神は、リッケルトのいう直観主義と生物学主義的契機との混交を特色とする生の哲学として、ジンメル、フォイエルバッハ、ニーチエ、ベルグソン等により継承された。

## 五、フオイエルバッハの觀念弁証法批判

ルードヴィッヒ・フオイエルバッハ（一八〇四—一八七二）は、ヘーゲルと同時代でしかもヘーゲルとはしばしば論争を行なっていた有力なるヘーゲル批判家の一人である。今、「将来の哲学の根本問題」、「ヘーゲル哲学の批判」（佐野文夫訳「岩波文庫」）等の著書に基づきその思想を検討し、弁証法批判史上のフオイエルバッハの地位を考えてみよう。

彼はまず弁証法を定義して、

「弁証法は自分自身に向つての思弁の独白ではなく、思弁と経験との対話である」という。すなわち、

「思惟者は、彼自身の反対者であるという点に於いてのみ弁証者である。自分自身を疑うというこのこと、このことが最高の技術であり力である。だから哲学が、乃至は論理学が、自らを証明しようと思ふなら合理的経験を反撥するか、又は悟性——即ち経験を否定し、これのみが経験と矛盾するところの——その悟性を反駁しなければならぬ」

といい、そうでない場合はすべてその証明は、悟性に対してはどこまでも主観的保証にとどまるといふ見地から、ヘーゲルにあっては、絶対的イデーなるものが一の真理として前提を

なしていて、その証明は——道程においての学問的厳密さにもかかわらず——本質上、原理上は単に形式的意義しか有しない。それゆえ形式的には批判者であり懷疑者であっても、内心においてはそうではなかった。それゆえヘーゲル哲学にはデカルトおよび、スピノザを始め、近代哲学全体にわたって加えられると同じ非難、すなわち、感性的直観との無媒介的絶縁という非難である。

それゆえヘーゲルの体系は理性の絶対的自己脱出であり、極批判的主観論の立場から無批判的客観論の極端に落ち込んだと評する。

かくて将来の哲学の根本問題中に左のような批判を加える。

「ヘーゲル弁証法の秘密は、最後には、之れ丈のこと、即ち彼が神学を哲学によって否定し、然る後再び哲学を神学によって否定していることにはすぎないのである」

「ヘーゲル哲学は思惟と有の矛盾を超越しなかった。フェノメノロギーがそれで始まっているところの有は、論理学がそれで出発しているところの有にも劣らず、現実的有との直接なる矛盾に立っている」

「ヘーゲルは実在論者、しかし、純粹に觀念論的な、或はむしろ抽象的な実在論者——一切の実在性の抽象に於ける実在論者である。彼は思惟を、即ち抽象的な思惟を否定する。だが、それ自身、再び抽象的な思惟に於いて、従って抽象の否定はそれ自身、再



び一個の抽象なのである。唯『あるところのもの』をのみ哲学は彼によれば対象として  
いる。しかしこの、或いはそれ自身、単に抽象された、思惟された、ある、である。

ヘーゲルは、思惟に於いて掛値を云う思想家だ。彼は物そのものを捉えようとする。だ  
が物の思想に於いて思惟の外にあらうとする。だが思惟そのものうちに於いて——こ  
こに『具体的』概念を把握し難い困難さが由来するのである」

フオイエルバッハの立場は、神学を人間学の中に解消せしめること、精神のみをみる觀念  
論と、自然のみをみる自然哲学の間に立って、私の感性的直観を強調する人間学の立場であ  
るが、ヘーゲルの絶対的イデーの前提とこれに対する批判の不徹底から、無批判的客観論に  
堕ちたと評するのは、いささか概括的過ぎるとはいえ、その意図は肯定できる。

フオイエルバッハは一応弁証法を肯定してはいる。しかし彼岸にあこがれる空想的思弁者  
のもてあそぶ弁証法理論には耐えられなかった。そして最後の救いを自然に即して生活する  
ところに見出した。ヘーゲル哲学の批判の最後の文章は、きわめて詩的な言葉をもって結ば  
れている。

「哲学は真理性及び全体性に於いての現実性の学問だ。そして現実性の総体概念こそは  
自然（最も普遍的な意義に於いての自然）である。最後の秘密は、彼岸にあこがれている空想  
的思弁者が蹂躪して顧みないところの、極めて単純な自然的事物のうちにある。自然へ

の復帰のみが救いの泉だ。自然を論理的自由との矛盾において把握するのは誤っている。自然は胃という有りふれた職場を建てただけでなく、頭脳という殿堂をも建てた。自然は我々に、腸絨毛に匹敵する乳頭状突起をもった舌を与えたばかりでなく、音の調和のみがそれを楽しませるところの耳や、光という天心無垢なもののみがそれを恍惚たらしめるところの眼をも与えた。自然は空想的自由に対してのみいきり立つのであって、理性的自由とは矛盾しない。我々の飲みすぎる葡萄酒の各杯は、情熱の抑圧が血を沸き立たすということの、極めて感動的な、そして逍遙学派的でさえもある証明であり、ギリシャ語のソフロズイーネが全然自然の意味であるということの証明である。ストア学徒——キリスト教徒的道德家の憎悪の的となつてゐる此の敵格なストア学徒——の原則こそは、周知の如く、自然に即して生活することであつた」

フォイエルバッハは一般に唯物論者といわれている。しかし彼もいうように、「唯物論と観念論の抗争対立は、物質と精神、肉と霊との抗争対立ではなく、感覚することと思惟することとのそれである。それ故思惟と感覚との関係の解決が主眼である、」といつて、唯物論と観念論を共に人間の論として、その対立解決に努力しようとしたのであり、ただ概念的に観念論者に対する唯物論者として区別することはまちがいである。

マルクス、エンゲルスが彼に価値を見出した点は、反キリスト教、反宗教、反ヘーゲルと

いう点であり、解釈の仕方、価値のつけようでいろいろな点から注目される思想家がフォイエールパツハである。

しかしフォイエールパツハのヘーゲルに対する批判が、絶対的イデーの肯定による無批判的客観論なりとするならば、唯物弁証法においていわゆる経済的・下部構造の自己発展なるものも、ヘーゲル弁証法における絶対的イデーの代替物となり、これまた同様、批判の対象となるのではないか。この意味で、彼をもって唯物弁証法思想の系列に入れるのは見当はずれであり、むしろこう概括しないでその意図を汲めば足りるのである。

## 六、弁証法を全面的に否定するクロボトキン

弁証法を全然否定する者として無政府主義の始祖、クロボトキンがいる。(一八四二—一九一七) 無政府主義とは言葉の上からは不穏当な思想であるが、その内容を弁証法を中心に検討してみよう。彼は弁証法を「最も勝手気儘な、實際的の結論を抽出する自由を完全に保留する」ものとし、スペンサー以来、「全く今日に至るまで、われらはまだ自然科学、社会科学両方面の同一基礎の上に築かれた総合哲学を有たないのである」と言いつつ、しかも弁証法一般を否定して、

「われらは自然科学がこれ「唯物弁証法」を認容しない如く、この方法を承認しない。弁証法は既に古びて忘れられた（科学によって）、時代後れの或るものを、近代の自然科学者に憶い出させる。力学・天文学・物理学・化学・生物学・心理学・人類学等に於ける十九世紀の如何なる発見も、弁証法によって為されはしなかった。十九世紀の巨大なる知的所得の総ては、帰納演繹法——唯一の科学的方法——の使用に負うのである」

として唯物弁証法、したがって自然弁証法に反対している。彼の理論の代表的な相互扶助論は、十九世紀の自然科学的唯物論の影響を強く受けた生物学的なものであり、帰納、演繹以外の一般的な科学的方法論としての弁証法は彼においては問題にならなかった。

彼は一八四二年モスコウで生れ、セントピーターズブルグで学び、一八六二年にコサック連隊に入り、また五年間シベリヤを旅行して地理学および動物学を研究した。彼がインタールショナルの運動に参加するのは、一八七二年ベルギーを訪問した際バクーニンと相知ってからであるが、それまでの彼の学問研究の基礎は主として自然科学であった。しかしその自然科学はオーギュスト・コントを代表とする実証主義により根抵づけられ、彼のいう唯一の科学的方法たる帰納演繹法はいわゆる弁証法を必要とはしないのである。彼はその著「近代科学と無政府主義」の中で

「今や人間の社会、制度、及び宗教の歴史はヘーゲルの形而上学的公式に立ち戻らなく

とも「本有観念」や、上よりの啓示や、或はカントの「実在」やに頼らなくとも、順応的進化的観察点から書くことが出来るのである」といっている。

右の著書の中における彼の弁証法批判の部分、さらに詳細に引用してみよう。

「形而上学者が自然科学者に、人間の知的及び感情的生活は、精神の本有の法則に依つて」展開せられるのであると説服したく思った時に、自然科学者は、彼の肩をすくめて軽蔑の意を表し、生命、知識、情操、感情等の現象に対する彼の忍耐強き研究を続け、凡てそれ等の現象は、物理学的化学的現象に還元し得ることを立証せんとしたのである。彼はそれらの自然法を発見する事を努めるのである。

同様に無政府主義者が、ヘーゲルによれば「総ての進化は正、反、合を表現する」とか、或は「法律の目的は至高理念の物質化を表わすところの正義の樹立にある」とか、聴かされた時、或いは又「しからは、君の説によれば、人生の目的は何であるか？」と問われた時、無政府主義者も亦、彼の肩をすくめる。そして彼自身は問う。「自然科学が現代の如く発達しているのは、それらの「言葉と言葉」を信じようとする、かかる古臭い人間の存在する事は如何にして可能であるか？ 自然は人間の形を持った存在物に依つて支配さるる物として考え、自然を擬人化する習慣を有していた原始の未開人の言

葉を今なお語っている人々があるとは！」と。

(近代科学と無政府主義 クロポトキン 室伏高信訳)

「世界大思想全集」四〇ページより

「勿論、早くも十九世紀の三十年代に於いて、フランスのオーギュスタン・チエリーの学派に依って、又ドイツのマウレル及び「独逸主義者」(ゴストマロフ、ピエラエフその他多くがロシアに於けるその学徒であつた)に依って既に完成されていた著作を忘れるのは、大なる誤りである。進化論的方法は、百科全書家以来、習慣及び制度並びに言語の研究に、確かに適用され来たつたのであつた。しかしながら、正確な且つ真に科学的な効果を得る事は科学者達が、博物学者が植物の器官又は新種の器官の漸次的発達を検討すると同一の方法に於いて、歴史的事実を取り扱うことを学んで以来、始めて可能になつて来たのである。

疑もなくその当時は、形而上学公式は思想家達が或る近似綜括をなすの扶けとなつた。それ等は自然の統一とその滅せざる生命とを時として詩的に指示することに依りて思想を刺戟した。十九世紀の最初の二十五年間にあつたごとく反動の熾んなる頃、百科全書家や彼等の英、蘇、の先蹤者等の帰納法的綜括が殆んど忘れられていた頃、勝ち誇れる神祕主義者等の面前に於いて物質界と「精神界」との統一に就て語るには大勇を要

したのであろう頃、——凡てこれ等の暗黒時代に於いては、或るフランスの思想家とドイツ人の朦朧形而上学者との詩的なる概念が、尠くも綜括に対する趣味を支持していたのである。

併しその当時の綜括は弁証法的方法によるか、然らずんば半酔の帰納法によって樹立されるのであって、それがために絶望的に漠然たるものであった。その第一——弁証法的なるもの——は主として、古代のギリシヤ人が惑星は輪が最も完全なる曲線なるが故に輪に沿うて空間を旅行せねばならぬ。と主張したる時代に行われたる弁証法と相似たる、素朴なる断定の上に置かれたるものであった。若し斯かる断定の素朴なる性質と証明を全然欠如していることが、誰をも驚かさなかつたとすれば、それは議論の漠然たることと、朦朧たる推理、並びに不透明で奇怪なる重苦しき文体とによりて隠されていただけのためでもある。第二、即ち半意識的なる帰納法に起源を有するところの綜括法は、常に極めて制限せられたる観察の系列の上に基礎を持っていたのであった。——最近、現時の生物学者の間に波乱を起したる、極めて狭き事実の基礎の上に築かれたる、ワインズマンの性急なる綜括のごとくに。斯かる半意識的なる帰納法の上に築かれたる仮説的なる綜括の価値は易く誇張せらるのであって、それ等が単なる臆測、単なる想定、又は事実による最も根本的なる検討に附すべき必要のある綜括の胎児であるにも拘

らず、論難の余地なき法則として表わさるのである。

併して、最後に、凡てこれ等のだらしなき綜括は非常に抽象的な、混沌としたる方式に於いて表現せられてるのであって——例えばヘーゲルの有名なる「正、反、合」のごとき——それがため、それ等より最も勝手気儘な實際的の結論を抜き出す自由を完全に残している。事実、誰でもそれ等の綜括から、バクーニンの革命的精神も、ドレスデンの革命も、将た又、マルクスの革命的ジャコピン主義も、多くの「右翼」ヘーゲリヤンをして「實在との平和」——即ち独裁政治の礼讚に没頭すること——をなすべく指導したる「存在するものの認容」も何んでも彼でも抽き出すことが出来たのである。私はここに最近マルクス主義者の陥いれる経済学的誤謬、即ち、彼等が経済生活の實際の事実を研究せずして、弁証法的方法や経済学的形而上学を最眞するために陥いった誤謬に就いては言及する必要があるまい。」

（近代科学と無政府主義 クロポトキン）

「世界大思想全集」二八一—二九ページより

最近、我々は、社会主義的理想を作り上げる為に、社会民主主義者が推奨する弁証法的方法に就いては甚だ多くを聞いた。しかし我々は、自然科学がこれを認容しないごとくに此の方法を承認しない。弁証法は既に古びて忘れられた（幸いにも科学によって、夙の昔



に忘れられた時代後れの或るものを、近代の自然科学者に憶い出させる。力学、天文学、物理学、化学、生物学、心理学、人類学等に於ける十九世紀の如何なる発見も、弁証法に依って、為されはしなかった。十九世紀の巨大なる知的所得の総ては、帰納演繹法——唯一の科学的方法——の使用に負うのである。そして人間も自然の一部分であり人間の個人的生活も社会的生活も、恰も花の成長の如く、蟻や蜂の社会生活の進化の如く、一つの自然現象であるが故に——我々が花から人間に、海狸の村から人間の都市に研究を進める時に、動植物の研究に致るまではそんなに有効であった方法を棄てて、形而上学の領分から、他の方法を求めねばならない何の理由も無いのである。

(近代科学と無政府主義 クロボトキン)

「世界大思想全集」四一ページより

上の引用文よりみて批評すると、彼の弁証法ならびに形而上学説に対する批判は論理的にはかなり粗雑であるが、一方彼の革命家的情熱は、緻密なる論理的批判を乗り越えてその核心に迫ろうとするものがある。たとえば上の文中に「例えばヘーゲルの有名なる『正、反、合』のごとき——それがため、それ等より最も勝手気儘な、實際的の結論を抜き出す自由を完全に残している」というような批評は、前掲ゲーテの弁証法が「偽を真とし真を偽とする

ために往々にして濫用されなければよいが」という言葉を連想せしめる。彼が十九世紀の形而上学をもって、自然の統一とその滅せざる生命とを、時として詩的に指示することにより思想を刺戟したというごとく、「詩的概念」というものに対する感覚を有しているが、それだけに、朦朧、半酔、不透明、重苦しき等、学術的にはきわめて粗雑な形容詞を使って彼の弁証法体系を批判し去るのである。

元来が自然科学者であって、実際の研究に努力している彼にとっては、煩わしい弁証法体系などは必要としなかったであろうとは察せられる。

今その弁証法批判論を説明するに当り、彼の無政府主義理論の根底を少しく解明し、彼が革命家でありながらマルクスとはつねに対立していたゆえんを究明してみよう。

まず無政府主義の理想は、支配する強権なき自由平等の人間の、相互扶助の世界の実現を目標とする。その理論の淵源は、ギリシャ、ストア派のツェノンに始まり、支那は老子に始まる。ツェノンは政府なき自由社会を唱導して、プラトンの国家制のユートピアに反対した。

彼は自己保存の本能の利己主義に反対して、自然が発展せしめた社会性の本能を立証し、人間が国境を越えて結合し調和せる世界を建設し、法律や法廷や寺院の必要が無くなり、相互の努力の交換のための金銭の必要がなくなる時代を予見した。ツェノンがイデア論者であ

り弁証法理論家たるプラトーンに反対し、その強権的國家観に反対した思想の流れは、ヘーゲル弁証法の國家主義への移行、およびその流れを汲む唯物弁証法による革命理論が、強権的共產主義理論に移行することに対する反撥となり、共產主義革命が少数独裁者の権力支配に終るならば、必然的に國家觀念への復歸になる、という無政府主義者の批判の源をなしている。

実証主義哲学、ダーウィンの進化論、生物学、人類学、人種学、悟性、意志及び感情の科学（生理、心理学）等に刺戟されたクロポトキンは、大自然の事物をば造物主や、神祕的生命力や、不滅の靈魂に依頼することなく、またヘーゲルの三部曲に相談することなく、読むことができると言い切るのであって、ここに前述のごとき思い切った弁証法批判論が生れてくるのである。

クロポトキンの無政府主義が、無秩序を欲するのではないこと、相互憎悪、無慈悲なる闘争の教えも、中央集権的革命的粉碎力も、人間の悟性と心情とに深く宿っている人間のソリダリテの感情を、除き去ることはできなかつたことを主張する点は、理想としては取るべき点があるであろう。ただ注意すべきは権力支配か、相互扶助か、事実これは相容れない矛盾概念ではないということである。権力についての研究は、フランスの社会心理学者（モリス・マルサル等）などが最近盛に行なっているが、それらは、いづれも正常にして不自然でな

い命令服従関係は、實際社会にぜひ必要であるとの見地をはっきりさせている。もし無政府主義運動なるものが、具体的事実の究明と批判にもとづかないで、上の二つの概念のいずれを取るかという方式で進み、ひたすらに反国家の運動にすすむならば、地につかない危険きわまるものになってしまうであらう。大自然を範とする実証主義は、かかる点の批判をも必要とすることを銘記したい。

## 七、コントの実証哲学における内在的批判

弁証法批判史上、さらに特記すべきものはフランスのオーギュスト・コント（一七九八—一八五七）に代表せられる実証哲学である。コントは一七九八年、南フランスのモンベリエに生れ一八一四年パリの理工科大学に入学したが教師と衝突して退学、二年後再びパリにゆき数学の私塾を開いて生活しつつ哲学や歴史の研究を行なった。モンテスキューの法の精神、コンドルセーの人間精神進歩の歴史概観等の影響をうけ、一八一八年以後社会主義者サン・シモンと交際してその影響をうけた。一八二六年に至り数学、天文学、物理学、化学、生理学、社会物理学等を総合して、実証哲学体系を作り上げようとした。彼はカトリック教徒の家に生れたが、パリ理工科大学に入った頃から神への信仰を捨てた。生計が苦しいため最初

の妻カロリンマサンと円満を欠き、一時セイヌ川に身を投げたのを救われ、一八三〇年実証哲学講座全六巻が世に出たが、依然として窮乏をきわめていた。一八四一年より英国のジョン・スチュアート・ミルの援助をうけ、一八四四年ミルの尽力によって英国の同情者から六千フランの金が贈られたが、その貧乏は一生続いた。

彼が四十六歳の時、デュ・ヴォー夫人との変愛により思想の転換を行ない、愛の精神をもつて人類教というものを唱えるに至った。

コントの思想の主流をなすものは、人類という生命を本として、自我を實在とする錯覚を除去すること、科学による形而上学、神学の批判である。

「物の本性に基づくアプリアリの考察は実証哲学に於いては禁じられている」

「人間精神の進歩は、神学的、形而上学的、及び実証的の三段階に分れる」

「適当な思想に到達するために先ず最初に観察を余儀なくされ、次いで引続く観察を企てる為に原理を思考し初めねばならぬという様な、循環論法から、人間精神を解放することが此哲学の任務に属する」

「新哲学は、最初原因と終局原因との探求を、悉く無益なものとして排する傾向に依つて古代哲学から区別される」

「新哲学は凡そ観察し得る事件、逐次的に予測し得べき事件の法則を構成するところの

諸關係を研究するだけである」

「自然の現象が超自然的な意志に帰せられていた間こそ、種々な存在物の起源と目的に関する思索のみが最も活動的な智能を働かす価値のあるものと思われたに相違ない。宗教的精神の衰微と共に、精神的活動が更に立派な糧を見出すに随い、これ等の問題は漸次に放棄せられて無意味なものと考えられる」。

「実証的研究の本性の認識は、我々を経験論と神秘論との両暗礁に坐礁する事なく、観察と推理とのそれぞれの任務を決定する事に導いた。我々は一方に於いては、すべての思索の根柢として、観察された事実を採用しなければならぬというベーコンの方針に従った。他方に於いては、科学をして連絡のない諸事実の集積たらしめ勝な組織方法を排した。科学は法則によって成るのであって、諸事実——これは法則の建設と承認とは欠くべからざるものであるけれども——から成るのではない。実証的精神は直接検証せられた現実を閑却する事なく、然も現象の探索に代わるに現象の予見を以てしつつ実験的領域を狭めて、常に合理的領域を拡張するのである」

これらの言葉が大体において、コントの実証哲学の方法と精神を要約している。

彼によれば、実証哲学は存在物の起源と、目的に関する探求は無益のものとしてしりぞけ、同時に観察された事実の連絡のない集積のみでもいけないのであって、現実の事実にも

とづきその事実の法則を探求するものである。

かかる見地からコントが哲学の発達をみる時、十六世紀および十七世紀において、科学が老衰した哲学から分離するにしたがい、哲学の方は科学の進化から孤立していつて、この分離以後真の哲学者というものは存在せず、この意味でライプニッツは近代最後の哲学者であつて、カントでさえその論理的な力にかかわらず、理性の進歩した状態に調和すべき哲学的一般性を持っていなかったと評する。

コントによれば、従来の哲学は、最も凝り過ぎたしかも結局ギリシヤかスコラ派の古代哲学の翻譯あるいは註釈を作るにすぎないと評する。

コントの説はフランスの哲学者に共通した点であるが、近世におけるドイツ哲学の思想系統に対してはなほだしく冷淡である。

フランス人の反ドイツ精神の伝統を、こうした点まで推しひろめて考えることはいささか早まった考えかも知れないが、ベルグソンにしてもポアンカレにしても、ドイツ哲学をあまり問題にしない態度を取っている。事実コントのような実証的精神からすれば、ヘーゲルの弁証法などは無視してしまえば無視できるのである。

コントはライプニッツの価値をカントよりも上に置いたが、一方カントについては、近代における最大の形而上学者であり、

「客観的であると共に主観的なる二重實在の思想によって、哲学的絶対論からの最初の脱出を試みた」

として賞讃しているが、しかしこの立派な思いつきも、デカルトの整理以後、哲学が孤立分離に陥っていたために、科学的確実さを欠き、相対的哲学を構成するに充分でなかった。そしてカントの思想の中にすら暗々に含まれていた絶対論が、その後継者によって、再び往昔の勢を取り戻したといっている。

コントの形而上学者に対する悪評は、かくてかなり辛らつな形容詞をもって終始する。彼のドイツ哲学に対する態度も、語句の順を追うて、念入りにやるほどに至らず、かなり直観的な批判をくだしている。この傾向はある程度フランスの哲学者に共通なるものがあるのは、両国民性の相違を物語るともみられるが、とにかくコントには、ドイツ観念論からの弁証法理論の発展はこれを問題にしないという態度に近い。古代においてはアリストテレスに価値を置き詭弁学を排し、修辞学を排する。そこに弁証法の法則化というようなことは入り込めない感がある。それだけにクロボトキンにおける時に近い、概括的に過ぎる批評に墮する危険性がある。

ただコントが形而上学にあきたらないで、団体生活をする人間の有機体組織に関する研究、そこに示される自他の関係を生物学にその基礎を求め、社会学に進んだ動機は、国家的



対立が激化するにつれて民族学、国家学等が發生發達しその刺戟により、漠然たる人間観と、抽象的なる弁証法理論の煩に耐えなかつた精神は汲むべきであらう。コントの必然論は自由を含んだ自然法則的必然論であり、自然科学を哲学的に基礎づけようとした努力は、思想史上に牢固たるものがあることを認めざるを得ない。

次に二、三コントの言葉を引用しよう。

「斯くの如くして、或いは純否定的形而上学の無力により、或いは詭弁主義の変態によつて、前世紀に於ける哲学諸派は、エピキュウル学派の誤謬と同様な道德的謬見に索引された。

形而上学の一時的使命を明証するに、以上の如き結果に勝るものはない。即ちそれは唯破壊するだけであつて、最も單純な人間関係をも組織することは出来なかつた。併し、その無能の故を以て神理哲学の信用失墜を忘れる訳には行かない。若し一方が道德を改悪したとすれば、他はそれを維持し得ないで、神理学の不信用を道德の上に及ぼしたのである。」

(コント 実証哲学 下巻 石川三四郎訳)

「春秋社版」二七三——二七四ページより

『精神』のみが彼等（形而上学者の意）の考察の殆んど排他的な対象となり感情的能力は全然顧みられず、理智に従属せしめられてしまった。処が斯くの如き觀念は、動物に就いて見ても人間に就いて見ても全く事実とは逆である。何となれば、情愛傾向、情熱が人類生活の原動力をなしている事は実験によって知り得るからである。最も卑しい最も獸的な傾向は、普通最も精力的であり従って最も有力である事も確かである。」

（コント 実証哲学 上巻）

四二四—四二五ページより

次にコントに対する批評として、レヴィ・ブリュールのオーギュスト・コント論の一端を引用する。

「我々の認識は必然的に相対的である、とコントは云った。認識の相対性は、プロタゴラスからヒュームとカントを通じてステュアート・ミルに到る迄、多くの為方によって解せられた。併し、一般に、哲学者達は、この相対性を組織する為に、心理学的考察と形而上学的考察とに基づいた。さて、コントは形而上学を用いることを棄てた。又彼は心理学的分析を錯覚的と見做した。「認識の原理」を根気よく弁明する哲学者達は、プラトンとアリストテレスとの時代に於いてよりも現今に於いて一層進んでいるか？

彼等の弁証法は実を結ばず、又彼等の巧妙さは無益に費える。コントは唯実証的根拠に助けを求めたに過ぎない。換言すれば生物学的或は社会学的根拠に助けを求めたに過ぎない。」

(レヴィ・ブリュール、オーギュスト・コント論)

レヴィ・ブリュールの見解にあるように、コントが形而上学を捨て、その実証哲学の根拠を生物学あるいは社会学に求めたのは、吾人の認識が必然的に相対的であって、多くの哲学者たちが認識の原理を説いたけれども、彼らの弁証法は実を結ばず、彼らの巧妙さは無益に費える。結局プラトン、アリストテレスよりどれだけ進んでいるかという点で、その煩わしさに耐えず、これを放棄したのであるが、カントなどが骨折った認識論的努力は、すべての科学的研究の基礎として全然価値なきものとも考えられない。しかしながらわが国においてもコント流の実証学者には、コント流の行き方からして弁証法理論にはげしい批判を加える人もあって、次に示すコント実証哲学の訳者石川三四郎氏の講演速記をみても、その点が明白に出ている。

「然し必然の意識なしには法則というものは樹てられませぬ。我々の本能的要求と社会生活との関係に、一定の法則が認識されなければ社会改造の計画は樹てられません。故

に我々が社会改造の計画を樹てるには、社会の静的生活及び動的生活の両方面に於ける総ゆる現象を、科学的に研究しなければなりません。広き意味の社会学の使命はここに存在するのであります。歴史学、経済学、心理学、地理学其他の人間生活に関係ある物質上、精神上のあらゆる現象を実証的に検討する科学を総合して、ここに新しい社会観、世界観を樹てなければなりません。弁証法などという形而上学的ドグマを樹てて、之を社会に応用するのは甚だしき非科学的方法であると言わねばなりません。

然るにここに問題となるのは、法則と自由との関係であります。必然の法則は之を一見すると自由の束縛である様に見えます。然るに必然の法則感なしには我々の意識的行動は自由ではありません。例えば電車に乗れば此処まで来られるという必然感があればこそ、此処に来るといふ自由があるのです。然らば此の必然と自由との二つの事實は如何に処置せらる可きでありますか。唯物史観の主張者は、殊にエンゲルスの如きは「必然の王国から自由の王国への向上」などと言って居りますが、其れが果して唯物論的弁証法に基ずく革命に拠って齎されるものであろうか。唯物論的弁証法に拠る革命は、正義或いは人道の本能に拠って動かされる人間の革命ではなくて、自然法則必然の過程として行われる機械的一現象に過ぎないのであります。斯うした革命は幾百回之れを繰り返すとも尽きることなく、あたかもヘーゲルの弁証法が永久性を以て考えられる

と同様に、正、反、合の社会的変動は永久に継続するものと見なければなりません。必然の法則は永久に自由の束縛となつて継続するのであります。ロシア革命がツァール治下の束縛から、いわゆる「プロレタリア独裁」下の束縛への変化に過ぎないのは、其の最も明らかな実証ではないか。斯くの如き思想をもって、どうして命懸けの革命運動などが出来ましようか。」

(実証哲学附記、石川三四郎)

(コント、実証哲学 下巻)

「春秋社版」四八八―四八九ページより

石川氏の批判は唯物弁証法の批判にも入れるべきものであろうが、社会改革の原理となるべき法則が、弁証法からは生れてこないということを端的に述べたものとして右に掲げたのである。これについての細論は後述の部分を参照されたい。

コントの実証哲学と並んで検討せらるべきは、英国から米国にその系統を持つプラグマティズムの理論であつて、その代表的なものとして、ウイリアム・ジェームズの説を引用しよう。

## 八、ジエームズのプラグマティズムと弁証法

十九世紀以来、実証主義哲学として第一に挙げられるものは、フランスのオーギュスト・コントの哲学であり、その後半世紀を経て、ドイツのリーヒャルト・アヴェナリウス、エルンストマツハ等の一群の人々である。後者を分類上新実証主義というが、この思潮と姉妹関係にあるのが英米のプラグマティズムである。プラグマティズムでは、アメリカのチャールズ・ピアース、ウイリアム・ジエームズ（一八四二—一九一〇）ジョン・デューイ等が代表的である。プラグマティズムとは実用主義ともいい、他の方法では涯はてしないであろうところの形而上学的争論を解決する方法、すなわち「世界は一であるか多であるか、精神的であるか物質的であるか」というような問題はいくら論じても涯はてしないのでこの場合、プラグマティックな方法は、相対立する概念を解釈して、それぞれの実際的結果を明らかにし、もしこの結果が異なることなければ、その争論は無用の業であると断じ、異なるならば、一方を採用することによってどのような差異がもたらされるかを見て、取捨を決する。その場合基準になる点は実際的結果ということである。たとえば「世界が物質によって動かされるか、精神によって動かされるか」という場合、プラグマティズムの見地から見ると、唯物論を取ると、

人間がいかに進化しても将来再び解体するかも知れぬ、そこには未来への希望と信頼がない。これに反し唯心論に従い、神の存在を信ずるならば、神による永遠の理想を信ずることが出来るから人生は明るくなる、それゆえ實際的結果の上から唯心論を取るべきである。というようなもので、一つの観念、真理がいかに現実化せられるか、それが真なることが、いかなる具体的な相違を人の现实生活にもたらすかということに重きをおくのである。

すなわち実証主義哲学に功利主義的色彩が入ったもので、知識生活内において経験を重んずること、知識を實踐に従属せしめる点等に特徴があるが、この場合の實際的結果という点は曖昧である。しかしながら弁証法批判の一見地として、プラグマティズムを挙げるべく一例として、アメリカのウイリアム・ジェームズの説を挙げよう。

「われわれはある具体的事態を考えるためには、そのうちにある顕著なあるいは重要な特徴を選び出して、その特徴の下にそれを分類し、次にその以前の一切の特質にそれの新らしい考え方がもたらすであろうところの一切の積極的結果を付加する代りに、われわれは概念を否定的に用い始める。本来は豊富なその現象を、抽象的に取られたあの名称の単なる暗示物にしてしまい、それをある概念に「過ぎないもの」の場合として取り扱い、そうしてそこからその概念が抽象されたところの他の一切の特質は抹消されたかのように振舞う、こういう風に叙述されてもよいであろうところの概念の用い方に、私

は「不当な抽象主義」の名を与えたいと思う。抽象作用は、こういう風に働けば、思考を進める手段となるよりは遙か以上にそれを妨げる手段となる。それは事物を毀傷する。それは困難を生み不可能を見出す。そうしてこの宇宙の逆説と弁証的難題に関する形而上学者や論理学者の苦心の半分以上は、私の確信するところでは、この比較的純な源泉に由来するようである。抽象的特質と類名称の不当に否定的な使用は、合理主義的精神の重大な原罪であると私は信ずる」

(ジエームズ 「真理の意味」 抽象主義と相対主義)

(岡島亀次郎訳) 「世界大思想全集」

右の論はきわめて概括的ではあるが、ジエームズのいう「不当なる抽象作用」の中に弁証法的難題ということが含まれ、これに対する形而上学者や論理学者の苦心の半分以上は無益というより有害であるというのである。さらに彼はいう。

「けれども哲学的認識の域内から単純な感覚を押し退けようとするヘーゲル学派の努力は、すべてこの誤った論点を基礎としている。感覚の概念そのものを無意味ならしめ、知識の研究者がその存在を否定することを証正する。と考えられるものは常に感覚の「無言であること」でありその何等の「立言」をもなし得ないことである」



(ジェームズ「真理の意味」)

また実際主義者に対する主知主義者の論争において、ジェームズの引用する例として、「彼等（主知主義者）のやり方は「果実」は欲するが、桜実や梨や葡萄は抽象的に果実ではないからというので拒否したところの、ヘーゲルの人間をわれわれに思い起こさせる。われわれは彼等に正一クォート入の瓶を提供するに、彼等は空っぽの一クォートの容量をくれと呼び立てるのである」

「真理の意味」

これらの批判は新実証主義といわれる抽象概念の打破と一元論の批判をあらわしている。ジェームズのいう実践的見地からは、

「もし悪漢が私を攻撃し毆打した時に、私の身体についての彼の視覚は私のに類似していたかどうか、あるいは彼が真に侮辱しようという意味したところの身体は、私のとは全然異った彼の心眼に映じたある身体ではなかったかというような、煩瑣的思弁に多くの時間を費すのは考え過ぎであり、ジェームズのいう実践的見地はかかる形而上学的蛛網を一掃する。」

それはフォイエエルバッハのヘーゲル批判を思わせるものであるが、それ以上に実証的であり、言葉の検討が厳密である。

認識の主体とその対象を説くところ、そこにいささかの飛躍をも許さぬ点等、その思考過程は大いに尊重する価値がある。

かかる思考過程からすれば、弁証法的発展の理論が、往々事実から飛躍しようとする危険に対してはびくともせぬほど嚴重にまもられるのである。

## 九、マルクスのヘーゲル批判

次には唯物弁証法を体系化したカール・マルクスのヘーゲル弁証法批判を掲げる。

マルクスの意図は、ヘーゲルにあってはみずからの思惟のうちでのみ起こるイデーの動きを、外界の動きの反映と見て思惟の法則として捉えようとしたところにある。次に挙げる言葉はそれを物語っている。

「ヘーゲルにとっては、これまで起こったこと、および現在なお起こりつつあることのもすべては、まさしく彼みずからの思惟のうちで起こるところのものにはかならない。それゆえに歴史の哲学はもはやその哲学の彼みずからの哲学の歴史にすぎない。時間の順序に従う歴史 (*l'histoire selon l'ordre des temps*) なるものは決して存在せず、そこにはただ理性におけるイデーの継起 (*la succession des idées dans l'entendement*)

があるのみである。

彼は思想の運動によって世界を構成し得ると考えている。ところが彼の果したものは、すべてその人々の頭脳のうちに存在する思想を体系的に再構成し、そして絶対的方法に基づいて整頓することのみであったのである」。

(哲学の貧困)

「物質的生活の生産方法は、社会的、政治的および精神的の生産過程一般を制約する。人間の意識が彼等の存在を規定するのではなく、むしろ反対に彼等の社会的存在が彼等の意識を規定するのである」

これがいわゆるマルクスの唯物弁証法の命題であって、これに関する批判は一括して後述するが、マルクスは次の言葉にあるようにヘーゲルの正反対の立場を取ると宣言しつつその体系を樹立したが、しかもヘーゲルの弁証法の影響は完全にうけるといふよりそれを裏がえしたような結果になったことは、以下に述べるとおりである。

「私の弁証法はその基礎に関しては単にヘーゲルのものと異なるばかりでなく、むしろその正反対である。ヘーゲルにとっては彼がイデーという名称のもとでさえ一つの独立なる主体へ変形させた思惟過程は、現実的なものは単に思惟過程の外的現象を形づくっている。私にあっては逆にイデー的なものは、人間の頭脳で顛倒され譚訳された物



カール マルクス (1818~1883)

質的なるものにほかならぬ。

ヘーゲル弁証法の欺罔する側面を私は約三十年前、それがなお時代の流行となっていた頃に批判して置いた。しかしまさに私が「資本論」の第一巻を書き終えた時は、現在教養ある独逸において牛耳をとっている不愉快なる、尊大なる、しかも凡庸なる亜流界は、恰も果敢なるモーゼス・メンデルスゾーンがレッシングの時代にあのスピノザを取り扱ったと同様に、ヘーゲルをすなわち死せる犬として取り扱うことに甘んじていた。それ故に私は卒直にかのすぐれたる思想学徒として自ら公言したのである。そしてそのみでなく価値論についての章のなかでそこに、彼に特有なる表現法に媚を呈したのであった。」

(資本論 高島訳)

マルクスがヘーゲルに対して正反對の立場をとると言いながらヘーゲルの思想学徒と称し価値論についての章のなかで、ヘーゲル特有の表現法に媚を呈したという矛盾は後述する大

江精志郎氏の批判にも指摘せられるごとく、唯物弁証法は観念弁証法の裏返し、概念の置きかえによって生まれたことを物語っている。詳論は後にゆずる。

### 一〇、シローペンハウエルのヘーゲル酷評

若きニーチエに非常な影響を与えた哲学者アルトゥール・シローペンハウエル（一七八八—一八六〇）は、これまたヘーゲルに対して口をきわめた酷評を浴せかけた人の一人である。

一七八八年ダンツィヒの富商の子として生まれ、父の死後ゲッチングンおよびベルリンにて哲学を修め、一八二〇年ベルリン大学の講師となった。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの講義にあきたらず、ベルリン大学においてヘーゲルに罵言を浴せ、同一時間に講義を行なおうとしたが学生出席せず大いに憤慨した。その後コレラの流行を避けてフランクフルトに移り、ヘーゲルはコレラにたおれた。これから次第に名声が上り、崇拜者の数を加えるようになり、一八六〇年に没した。

シローペンハウエルの哲学はカントの流れを汲み、印度の哲学宗教を加えたものである。彼のヘーゲルに対する批判は辛らつなもので、ヘーゲルには哲学上の功績は一つもないのみならず、哲学に対してそれによってまたドイツの文学全般に対して非常に有害で、またま

まったく非開化的な、いわば悪疫のような影響を与えた、下卑で精神のない香具師にすぎぬ、  
といている。その著「充足根拠の原理」、「倫理の二つの根本問題」等から二、三その例を  
拾ってみよう。

理性を予言者に祭り上げるためには貧弱極まる機智をさえ弄し、理性 Vernunft と  
いう語は聞き取る Vernehmen という語から生じたのであるから、理性はいわゆる  
「超感覚のもの」を聞き取る能力だという。この思い付きは、夥おびただしい喝采かつさいを受けドイツ  
では三十年間も言い難い満足の感で絶えず反覆して語られ、甚しきはこれを土台にして  
哲学の原則を建てたこともある。理性 Vernunft が聞き取る Vernehmen から来たの  
は分かり切った事であるが、これは理性が人間に動物のごとく聞くのみでなく、聞き取  
るといふ長所、それも雲間の御殿の中の出来事でなく理性を具えた人間が他の人間に語  
る事を聞き取るといふ長所を与える故で、相手の語ることを聞き取る、この能力を理性  
と称する。何れの国民、何れの時代、何れの国語も理性という概念を直観認識の能力で  
なく遍通な抽象認識の能力、言葉で表わしたまた固く定めをつける概念の能力と解する。  
元来この抽象認識概念、沢山な一々の物事の概括は言葉が必要とし、言葉があつて真の  
思考が出来、思考があるから動物のごとく現在を意識するのみでなく過去や未来をも意  
識し得、そこでまた明白な回想も思慮も用意も目論見もくろみも出来、沢山の人間が計画通り協

力して働くことも出来れば、国家も産業も芸術も科学も、宗教も哲学も成り立ち、約め  
て言うとな人間の生活を動物の生活から際立って区別する一切の事柄が出来上る。

ヘーゲルのいわゆる哲学は途方もないごまかし、後世のわれわれの時代を嘲笑せしめ  
る不尽の好題目で、一切の精神力を麻痺させ、本当の思考を悉く窒息させるもの、言葉  
を乱暴狼籍に濫用し、言葉の代りに空っぽで無意義で全く思想のない、それ故結果でも  
知れるごとく最も世界を愚にする駄弁を羅列した似而非哲学に過ぎず、虚構非理な思い  
付きを現実にし、根拠もなければ結果もなく、何物でも証明してなく況んや何物をも証  
明しあるいは説明し得ず、おまけに独創がなく、スコラ派の实在論とスピノザの説とを  
同時にもじつてあるのみ。キリスト教を後背向きにでもして見せたような怪物、いわば  
前は獅子、後は竜、真中は山羊、かく申しても差支えなからう。

(倫理の二つの根本問題)

「自由に就いての探求」の中にはカントの思想を説明した義解があるだけで、自由に関  
した新らしい、または根本の解釈と見る可きものは一つもない。自由とは「善と悪との  
能力」と定義してあるが、これだけを見てもこの事は直ぐ分かる。問答宗教ではかよ

うな定義も役に立つか知らぬが、哲学では全く無意義で、これでは何うにもしようがない。善や悪ではなかなか何うして簡単な概念 notions sim-plices でなく、自明で説明も確定も論拠も無用だというようなものではない。なおこの論文で意志に關したところはほんの小部分に過ぎず、主な内容は神様に關した詳しい報告で、シェリング君は神様と親交があるらしく、神様の發生の事さえ書いておるが、甚だ一つ惜しい事には何うしてかよような親交を結び得たかについて一言も洩らしていない。論文の初めの方は詭弁の織り合せて、鉄面皮な調子におどかさねぬ人なら誰でもその浅薄を認め得よう。

この論文やまたこれに似たものが続々出て来て、ドイツ哲学には明白な概念や正直な探求の代りに「知力直観」とか「絶対思考」とかいふものが現われ、人の眼を驚かし、魂を奪い神秘の雲で包み、読者を色々な手品でごまかすというのが方法になり、見識でなく徹頭徹尾目論見で講義をするようになった。このようなものを哲学と言い得るか何うか知らぬがまず哲学といっておくとして、この哲学は今言ったような事でだんだん墮落の深みへ沈み、政府の操り人形ヘーゲルに至って遂にそのどん底に達した。カントの成就し得た思考の自由を再び圧しつぶすための、理性の娘でありまた将来に真理を生む母でもある哲学を、国家の目的や蒙昧主義や祈教風なジェシュイット主義の道具にしてしまい、自らの汚辱を秘し隠し、また同時に他人の頭脳を能う限り愚にしようため、か



らっぱな駄法螺を少くとも顛狂院以外では聞いた事のないような無意識極まるたわ語を外套にして着る、このような男がヘーゲル。

(佐久間政一訳)

こうした口をきわめた酷評はいささか鼻につくが、概念が人間の思考作用により作られることから出発し、人間の個体的なる性格、経験的なる性格を究明したショーペンハウエルにとって、概念の自己運動を説くヘーゲルの説が全くやれ切れないほど迂遠なものであったに違いない。

ヨーロッパ人にして東洋に通う精神を持ったものはゲーテ、トルストイがあり、アメリカ人ではホイットマン、エマーソン等があるが、ショーペンハウエルがウパニシャッド哲学の影響をうけたのは、やはりニーチェ、キエルケゴールらと一脈通う不安の彷徨のあらわれである。

ショーペンハウエルはカントの流れを汲んでいるが、カントをも批判している。たとえば因果律について、

「カントは因果律を変化の客観的連続を認識する仲介として、その限りでは経験の条件であるとして、因果律の先験性と必然性を証明しようとし、非常に不思議なまた非常

に明白な迷いに陥いつておるが、カントがごとき迷いに捕われたのは、認識の先験的な部分を余りむずかしく考え過ぎたため、それにこだわって誰れにでもわかる事を見逃したのである。」

という彼はカントを批判しつつ、それが従来の思弁神学の基礎を打破した意義は認めるとともに、サンスクリット文学や波羅門教や仏教に關した知識が、ヨーロッパの哲学に与えた画期的影響を説いている。これに關し「倫理の二つの根本問題」の中に次のごとくいつている。

「自分は言うが、ヨーロッパの学者の抱いておった哲学上の根本觀念は、最近の五十年間に全く一変した。これは一つはカント哲学の影響であるが、一つはこれと同時に自然科学全体の無比の進歩から来た影響で、以前の時代はこの科学に關した事では現代に比して全く子供じみて見える。それからもう一つはサンスクリット文学や波羅門教や仏教に關した知識を得たため、これらの宗教は最も古くからまた最も広く行なわれ、時間の上でも空間の上でも最もすぐれた人類の宗教、ヨーロッパ人自らもこれは誰も知る通りアジア民族の出で、本土ではやはりこの宗教を原始宗教としておったのであるが、今日遅蒔きながら本土でない他国でこれに再会したわけ。——中にはこれ等のために生じた転変を白状するに躊躇する連中もあるが、それでもこれを否みはしない」

(佐久間政一訳)

かくのごとくバラモン教、サンスクリット文学等のアジヤの文学、宗教を最もすぐれた人類の宗教と称しているところに彼の哲学批判の基礎がうかがわれる。彼の説に全身の感銘をうけたニーチェが永劫回帰、善悪の彼岸という東洋的思想に到達した点を合わせて考える時、ドイツ哲学の行詰りが案外こんなところに解脱の方向を求めつつあることがわかる。ゲーテはドイツ人の抽象理論癖を批判して、イギリス人の常識を尊び、南方にあこがれ、東洋に注目した。ヨーロッパ精神はかくて、かぎりなく発展の方向と帰趨の方向とを求めてやまない。

バラモン、ウパニシャッドの批判はここでは触れないが、厭世哲学と別名を取るショーペンハウエルの無常観が、ヘーゲル弁証法の合理的楽天主思想と衝突するのは明白である。

ショーペンハウエルの批判に対してもう一步注文をつけるならば、ヘーゲルの理論にひそむ合理性と非合理性との関連を指摘しその論理学の構成につき、今少し余裕をもって批判すべきであった。ヘーゲルが理性的なるものは現実的なるものというとともに、現実的なるものは理性的なるものとして、「現実」を重んじたことは確かである。彼が歴史哲学に志し、また日常生活の交際範囲は哲学者ならざる人を求めて交わり、日常の会話には哲学的なこと

は話さなかったと伝えられる一面を見逃すことはできない。ただし現実を重んずる精神はそれだけでは駄目なので、必ずその学問の上に客観化されねばならない。それと同時に現実を重んずるという意味をよく考えねばならぬ。現実を重んずるということはそれをそのまま肯定し、合理化し、結果的にはそれに妥協することではない。ヘーゲルの思想は結局改革意志を抜きにした議論になったために、その学派をとるものは左派右派相分れて立場を取り合ひ、これを攻撃するものは、全面的反撥の意図に出たのである。ショーペンハウエルは正にその一人である。

## 一一、ニーチェの超人思想と弁証法

ドイツ哲学の特長は非常に精緻な概念構成によるものが多いだけに、これが形式固定化する危険が十分にある。この危険を体験的に批判したのがゲーテであり、いささか内容は異なるが、ニーチェであり、いわゆる哲学者としてはショーペンハウエルであった。フリードリッヒ・ウイルヘルム・ニーチェ（一八四四—一九〇〇）は、一八四四年プロシアザクセンのレツケンという町の技師の家に生まれ、十七才頃より人生に対し懐疑的な気持を抱くようになり、ブオルタの予備校で学課を無視して音楽や作詩に耽りギリシヤ哲学を読み漁った。一八

六四年ブオルタの予備校を終えてボン大学に入り言語学、神学を専攻したが、神学の研究には退屈して一学期でやめてしまったので、母の不満から親子の不和を生じたが決心を翻さなかつた。それから一年間ほとんど学業を顧みず、舞踏、音楽、芝居、酒場と遊び暮したが次第にこれらに嫌悪の情を抱くようになり、一八六五年二十二才でライプチヒ大学に転じた。ここで言語学に没頭するうちに、ショーペンハウエルの「意志と表象としての世界」を手に入れ、はじめて意志の世界を確認し、異常な昂奮の中に「ショーペンハウエルが直接自分と話しかけるように思われた。私は彼の熱情を感じ、またその姿を目前に見る気がした」と語るごとき勇気を与えられたのである。

一八六七年二十四才で兵役にとられ、まもなく落馬が因で除隊となり、一八六八年ライプチヒに帰りワグナーに会い、この芸術家の強烈な人格に圧倒され全身的な熱情と崇敬を捧げるようになった。まもなくパーゼル大学古典言語学の教授に招聘され、二十五才で博士号を贈られパーゼル大学の教授となった。一八七〇年普仏戦争に看護隊付一兵卒として出征したが、烈しいチフテリアに罹り送還され、これ以来生涯病苦と戦わねばならなくなった。

一八七六年頃よりニーチェのワグナーに対する尊敬の念は薄らぎはじめ、一八七八年「人間の余りに人間的な」が表われる頃、両者は完全に断絶し、ニーチェの孤独なる真の出発がはじまる。一八七九年パーゼルの教授を辞し、絶え間ない不眠、胃弱と戦いながらヴェネ

チア、マリエンバード、ストレーザ、ジエーブ、レコアロ等を孤独寂寥のうちに流浪した。一八八三年「ツアラトウストラ」第一篇、第二篇が出たが、無理解な冷評と黙殺の中に葬られた。しかし彼は屈せず著々著作を発表するうちに、一八八八年チュウリンの宿の付近で昏倒し、昏酔から醒めた時から知能喪失の徴を現わし、発狂した。爾来ナウムブルグの母のもとに引き取られ、一八九七年母が死に妹とともにワイマールの新邸に引きとられ、妹の看護の下に一九〇〇年八月この世を去った。

ニイチェの思想の中心をなす超人思想と永劫回帰の思想は、彼の漂泊時代の中に戦い取られた思想であるが、永劫回帰の思想は、一八八一年一月スイス山間ジルスマリアのシルヴプラーナ湖に沿うた森の中を歩いている時、ピラミッド形にそびえた岩の淵に停った時、突然この思想が襲った。一切の現象はそのままの姿で永劫回帰する。苦悩も美も醜も、現前の各瞬間はすべて永劫の価値を持っている。それゆえわれわれはこれら一切に堪えるのみか、絶対に愛さねばならない。

ここに彼の人生に対する偉大悲痛な肯定が生まれる。彼が厭世哲学と称せられるショーペンハウエルの思想に傾倒しつつこれを脱した経過は、彼の著「この人を見よ」にも触れている。

「私が厭世主義者たることを廃したのは、私の活力がその最低点に達した頃の数年の間

においてであった。自己恢復の本能が窮乏と自棄の哲学を抱くことを禁じたのである。さて自然の幸運は如何なる標徴によつて人々の間に認められるか、それらにかかる幸運は、吾人の感覚を喜ばせるものであるという事実によつて認められ、また彼は硬く甘くかつそれに伴つて香り佳き完全なる木材から彫刻されているという事実によつて認められる。彼は彼のためになるもののみを享受する。彼の快樂、彼の願望は彼にとってためになるものの限度を超えた時には停止する。彼は損害に対する救済法を予知している。彼は重大なる事件を彼自身の利益に転ずる術を知っている。彼を殺さないものは、彼を一層強くする。彼は彼の見聞き、また経験する総てのものから本能的に彼の實質を蒐集する。彼は選択の原理である。

彼の交際が書籍との交際であるか、人間との交際であるか、あるいは自然の景色との交際であるかを問わず、彼は常に彼自身の仲間の中にいる。彼は彼の選ぶ事物、彼の知っている事物、彼の信ずる事物を尊敬する。彼は「不幸」をも「罪惡」をも信じない。彼は彼自身も他のものをも消化する事が出来る。彼は忘却の術を知っている。

(加藤一夫訳) 「世界大思想全集」

彼はドイツ精神が、何物も同化しない不消化なものであるという。彼はドイツ哲学、ドイツ精神の重荷から解放たれるため、地と肉体に即した最も健全なる人間の理想型としての

「超人」を求めた。

しかしこの人間の理想型は、決してロゴスの中に求められるものではなく、永久を欲する生への熱愛に生き抜く、人間の永久の活動の中にこそ求められるものである。

永劫回帰説は、ピタゴラス派、ストアック派、ヘラクライトス等によっても説かれているが、ニーチェはこれを空想として斥ける。

またヘーゲルが宇宙の根柢は理性であり、すべてが論理的過程、思想の開展であるという点を鋭く批判して、宇宙の根柢は決して理性ではない、理性は真の生の蒼白なる影であり、目的は現前の生そのものを離れては存在しない。人生の目的は「此の生」の最高なる沸騰である。そしてそれは悲劇人、戦士、勝利者、英雄、すなわち人生の征服者によってのみ達せられるとなすのである。

それゆえ「此の人を見よ」の中に「ヘーゲルによって墮落したテース、彼は偉大なる人間および偉大なる時代に就いての彼の誤解をヘーゲルに感謝しなければならぬ」というようなことを言っている。

「人間的な、余りに人間的な」は自由精神のための書となっているが、その中に「哲学」について触れている言葉がある、その中にも理性哲学の迷蒙を次のように語っている。

「哲学上の問題は殆んど全般にわたっていままた二千年前と同じく、あるものが、いか



にしてその対立物から生じ得るかという問いの形をとっている。例えば、理性的なものが非理性的なものから、感覚をもったものが死んだものから、論理が非論理から、虚私の観照が勃々たる意欲から、他人のための生活がエゴイズムから、真理が誤謬から生じ得ると言うがごとくである。形而上学的哲学は従来より、あるものがそれとは全然別個のものから生ずることを否定し、より高き価値ありとしたものに就ては、直接「物そのもの」の核心本質から奇蹟的に発生せるものなりと説く限り、どうにかこの難関をすり抜けて来たものである。これに反して歴史的哲学はというと、自然科学を離れては、もはや考えられず、これこそあらゆる哲学的方法のうち最も新しきものであって、通俗的乃至は形而上学的考え方の、在来あり来りの誇張以外に対立物などはあるものでなく、理性哲学の迷蒙はこうした対立を立てるところにあるということを、一々その場合場合に指摘して来た。」

ニーチエの弁証法という語についての解釈は、論理的分析という程度の解釈を取って、その論理的構造に即して、こまかい批判を加えるには余りに詩人的でありすぎた。しかしながらヘーゲルなどの観念弁証法に対する内在的批判は、右の意見においても十分にみられるのである。

ニーチエのいう理性哲学の迷蒙とは、事物に対する他のある対立物を立てて、これを物そ

のものあるいは本質といい、これからあるものが生まれてきたというような無理な思考説をいうのであって、いわゆる弁証法とは、ある意味でこの対立物を統一する意図を有するものであるにもかかわらず、たとえ主観的にはこの二元的対立を払拭したにしても、それは観念の上で払拭したのであって、理性の自己開展という神話的非合理性を払拭せぬ限り、その迷蒙から脱却できない。

レアルな世界の再興を目指すニーチェは、まずギリシヤ哲学においてヘラクライトスを高く評価する。「しかしヘラクライトスが実在は空な捏造であるというのは永久に正しいだろう。『現象の世界』が唯一つの世界である。『真の世界』というのはつけ加えられた虚偽である。」(偶像の薄明)

かくて次にプラトンを攻撃する。「プラトンは現実に対して臆病である。だから理想の中に遁れるのである」(同右)彼の戦いは二つの歴史的世界に対して生涯つづけられる。一つは僧侶的浪漫的世界に対して、一つは合理的啓蒙主義的世界とに対してである。

かくてニーチェは、ヘーゲルの全体観念としての国家、国家に具体化されたワイマール精神を攻撃する。そうかといって彼は、政治的に国家に反抗した反対党とはなんらの関係もなくこれには加わらなかった。

「世には如何なる意志もない。自由な意志もなく不自由もない。ある状態においてひとつの思想にひとつの行為がつづく。思想とともに命令する者の激情が生ずる——われらが一般に意志そのものの中に移している自由の感情は、そういう激情のつきものである。意欲といわれているものは一つの偏見である。事實はただ、何物かがわれらを通じて起こるといふだけのことだ。くりかえし不調和から調和へとかえる一つの世界、豊かさより単純へかえりつつ、矛盾のたわむれから諧音のよろこびにまでかえる」

こういう詩的な言葉の中に、転々流通して止まらぬニーチェの思想が感得される。

自由を主張して自由に捉われず、権力を主張して固定せる権力に安住せず、開展をもとめてやまぬニーチェの思想は決して安易な理解に止まるべきではない。

ニーチェは日本の学生に愛好される。しかし、もし学生諸君が自分の単なる権威への反抗心、あるいは虚無的な気持をまぎらわすためにのみ読むのならば、ニーチェに甘えることになろう。ニーチェは自己流の解釈でよむべきではない。ニーチェには真に意志を強くするため食物の注意までしているくらい、リアリステイックな面があることを見逃してはならぬ。彼の打ち込むさびは、弁証法的思惟のゆとりもあらせぬほど、強烈に人の心に迫るのである。

## 一一、キエルケゴールのヘーゲル批判

——ヘーゲルは、実存者としての人間を見ること能わず——

ニーチエに相通う孤独と憂愁の魂をもって、ヘーゲルの弁証法を批判したものにキエルケ  
ゴール（一八一三—一八五五）がある。

ゼーレン・オオゼイ・キエルケゴールは、一八一三年デンマーク、コペンハーゲンの富裕な毛織物商の第七子として生まれた。当時ヨーロッパを支配していたロマンチズムの風潮の中に育った彼が、憂愁と快活、沈黙と諧謔の二つの矛盾した性格を父と母とからうけつぎ、弁証法的な思索を次第に峻厳な信仰の情熱にまで高めていった。その過程にあっては、少女レギイネとの恋愛と、その破局による深刻な不安動揺の心境と、一方その恋愛に没入できぬ宿命的な「憂愁」が彼を宗教に引きよせる。その深刻な内的体験の中に、彼は、客観的な真理でなく自己にとりての真理、彼のいわゆる自己の存在にかかわる主体的な真理を把握せんとし、自己の個性により「肉と魂とをもって鳩尾みぞおちをもって」思索すること、それにより主体性は真理であるという根本的態度が生まれてくる。この立場は、当時流行していたヘーゲル流のより高い統一、対立物の調和を矛盾を超えて求めるという思想と対立するが、キエ

ルケゴールの苦悶の体験は、その著「あれか——これか」等に示されているように、単なる思弁により到達した統一は真の統一ではない、それは方法や概念を通して得られた統一であって、生命の苦悶を通し、強烈な忍耐と意志により、人格的事実として獲られたものだけが真の統一であるということがそのたてまえである。

人間は必然的法則をもたず、断絶と矛盾と真理の中に自己の生をなげこんで生きる。ヘーゲルは実存者としてのこの人間を見逃して、普遍的な精神としての人間を規定した。ヘーゲルの体系にあつては、キリスト教的なロゴスとして理解された精神としての人間が考えられるが、地上的な欲望の主体としての人間は考えられない。ここにキエルケゴールの批判がある。ニーチエ、ショーペンハウエル、フォイエルバッツハラが一樣に批判した点も、多少の相違はあつてもこの点にあつたのである。

キエルケゴールとヘーゲルの差をさらに細論するならば、ヘーゲルにあつては自己としての精神が、自己の否定によつて生み出された他者を媒介することによつてさらに高度の自己を回復する。自己疎外と自己復帰との弁証法的運動により自己の存在を把握する。ヘーゲルにあつてはこの場合、自己によつて対立する二つの契機の外にさらにこの対立を措定する第三者をあくまでもしりぞける。精神の自己運動としての弁証法は、あくまでも精神が自己の原理において行なう自己による運動で、自己の運動の外に立つてそれを導く第三者を必要と

しない。ところがキエルケゴールにおいては、この場合自己の外に立って自己に対する絶対者をもとめる。それがキエルケゴールの神である。キエルケゴールは体験的に自己自身に徹する結果、人間としての個人の有限性と存在の自覚をはっきりもつところに、かえって第三者の神を強く認識するのに反し、ヘーゲルははじめから普遍的理性としての人間を考えて終始するので、自覚的には自己喪失の結果になる点が、キエルケゴールの不満であった。

キエルケゴールの「人間」も絶望の現実性と可能性の間を彷徨する不安の中にある点で、不断に対立を統一せんとする弁証法的思考をくりかえすものでありながら、この対立の彼岸へ達せんとする努力の過程にあって、絶対者たる神をみとめるのである。

ニーチェが「善悪の彼岸」を希求しつつ、同時にキリスト教的なる神を否定していった心理的経過と、キエルケゴールの絶対者たる神を媒介とする人間の強い自覚とは、互いに表と裏の関係に立つものとも言えるくらい、個性の強いものである。両者ともに恋愛しつつ恋愛に没入し切れず、全心的に魂の安定を求めて深刻なる不安の中を一生彷徨する。

ヨーロッパ人としてかかる予言者的性格は、シュペングラの西欧の没落などにも通う深刻なる不安の精神の表現であろう。

ニーチェの超人は本質的に非キリスト教的であるのに対し、キエルケゴールの無の深淵をさしはさんで神に直面する単独者は、キリスト教的な実存である。しかし彼の批判は、解放

された人類に対する批判であると同時に、神から隔離された当時のキリスト教界に対する批判でもあった。彼の単独者は「共同社会のイデーのために生きている」社会民主主義的人類と、教養となりおわった自由主義的なキリスト教会に対する批判であり訂正でもあった。キリスト教会が団体の權威をたのんで真正なるキリスト者の存在を拒み、各自がキリストとの同時代にさかのぼってキリストを模倣することを否認しようとする、哲学的には純粹思惟の体系の形成者である実存する思惟者自身を忘れること、さらに社会的には、理想社会を地上に夢みる空想的理論が、個人的人間的実存状況を見分け難くしてしまうこと、この三つの場合に対する批判がキエルケゴールの批判でありニーチェの批判でもあったのである。

### 一三、生哲学よりの弁証法批判——ディルタイ

ニーチェの影響による生の哲学を發展せしめんとした精神科学の研究方法を説いた者にウィルヘルム・ディルタイ（一八三三—一九一）がいる。

ディルタイはヘーゲルの永眠した翌年に生まれ、一八八二年ロツツエの後継者としてベルリン大学教授となり、多くの学生に感化を与えた。

彼の学問は統一した体系は示してはいないが、内的経験の基礎に立つ、実証的な客観的概

念論ともいふべきもので、ヴィンデルバンド、リッケルトの体系にコントおよびジョン・ステュアート・ミルの思想を加え、哲学ならびに形而上学的思索に制禦されず、ヘーゲルの独断的本体論に反対し、哲学を独立した思想体系として考えるよりも、哲学が有する文化關係について考察すべきであるという傾向を勃興させた。

彼の哲学は歴史の研究から出發しているが、歴史の過程が個人的な力、運命の偶然に帰するとせず実用主義的歴史家と、理性的世界の必然的進行を説くヘーゲルとを比較して次のようにいつている。

「実用主義的歴史家とヘーゲルとは、互いに他を理解しなかつた。何んとなれば彼等は堅固なる地上から空中に浮べる高所へ話すごとくに互いに語り合つてゐるからである。確かに兩者の各々は、真理の一部を所有している。何んとなれば、人間のかかる歴史的社会的現実において惹起される一切は、意志の弾機に基づいて行なわれてゐるが、この意志においては目的が動機として働いてゐるからである。意志を貫通する目的連関が基づくのは、人間の性質にである。それは人間における一般妥当なるもの、個々の生活を超越するところのものである。」



かくてデイルタイはその著「精神諸科学序説」においてヘーゲルを次のごとく批判する。

「歴史的世界過程における統一的計画の思想は、それが十八世紀において神学の体系の確乎たる前提から分たれることにより変化する。すなわち充実せる実在が形而上学的幻影となる。知られざる端緒の暗所からして、今や歴史的世界過程の不可思議に複雑なる出来事が現われ、先へ向つては、やはり同じ暗所へ迷いこんで行くのである。人類のかかる苦しき上昇努力は何んのためか、世界の不幸は何んのためか、進歩が何んのためか、アウグスティヌスの立場からは、すべてはよく理解出来るが、十八世紀の立場からは、すべては謎であり、その解決のための明瞭なる支持点が全く欠けている。従つて人間歴史における計画と意味とを示さんとする十八世紀の一の試みは、右の体系の変形に過ぎない。レッシングの人類の教化、ヘーゲルの神の自己発展、コントの体験的組織の变化等皆この例に洩れない。」

(同右)

「モンテスキュー・エルヴェシウス・バックルが完成したような発展の機械的解釈は人類の完全化を、シェリング、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトおよびヘーゲルが完成したようなドイツ観念論は、理念の上昇的系列の中に人間本質の完全化を求めている。これら両見解は感情および衝動として精神生活の有力な中心をなす原初的な力の意義を見

誤っている。」

(普遍妥当的教育学の可能性に就いて)

ヘーゲルの觀念弁証法が、アナクサゴラスによるヌース(世界理性)の自己回転による世界一元論に源を発することを指摘したデイルタイは、この宇宙發生論よりヨーロッパの一神論を批判し、それに対するレウキッポスおよびデモクリトスにより確立された機械的世界觀の反対も一時的無力性を有したことを説く。今彼の「精神諸科学序説」よりその点を引用しつつ説明を加えることとする。

レウキッポスおよびデモクリトスの元子論は一の物の表面的消失、個物の分割組織の過程を研究し、宇宙の一切の変化は、空間における不変なる元子の運動に帰せられるとなすのであるが、これがその時代にあつては支配的にはならなかつた。というわけは現象の説明のための理論の利用に対する諸制約が欠けていたためであるという。この元子論的理論が當時天文学を中心とする自然科学の主要問題となつていたにも拘らず、デモクリトスは天文学的構成の決定的な点においてなおアナクサゴラスに頼つていた。

たしかにデモクリトスは生物学の領域における綿密なる記述的科学を完成し、自然認識に關する見解ではアリストテレスの先驅をなしているが、しかし事態を動物の身体の器官と動物の生活の課題との間の合目的性の關係の表象によつて説明している。かかるところに機械的世界觀も、実験的方法がひらけるまでは一神論的形而上学に対し決定的な力は持ち得な

った、とデイルタイはいう。

かくて一神論的形而上学に対し機械的世界観、汎神論的世界観が起ったが、さらにそれよりも強い懐疑論がエレア学派、ヘラクライトス等から、宇宙の物理学の根本諸観念における矛盾、生成における矛盾として展開した。この懐疑的精神がまた科学の進歩の因をなしているが、一神論的世界観はこれら懐疑論また機械論、汎神論によっても妨げられないで残っている。人間の叡智が現象の深き分析と変化を究明するとともに、恒常的な法則をつねに求めている点に、それを支配する自然科学と精神科学の発展の基礎があることをデイルタイは結論している。

デイルタイは芸術家的天分と哲学者との両面の性質を有し、心理学を単に心と身体との関連を明かにする科学としてのみならず、心の中に起こる一切の現象と社会および歴史との関係を明かにする科学としてみた。

デイルタイは科学を自然科学と精神科学に分け、自然科学は主題となる実体を分析し記述し解説するに過ぎないのに反し、精神科学はその意義を了解 *Verstehen* するのが目的である。それゆえ哲学にあっても、その対象となる生を概念的思惟によらず直接的な体験によって把握せねばならぬとなす点で、論理を主とするマールブルグ派に対立した。

デイルタイにおける生の客観化というのはヘーゲルの客観的精神とは異っている。ヘーゲ

ルの体系にあって客観的精神は、精神の展開における一段階を意味し、精神展開の理念的構成を主とする。しかもその理念的構成は時間的經驗的歴史的關係を遊離したものである。ところがデイルタイにおける生の客観化は、ヘーゲルの客観的精神の範圍である言語、習俗、各種の生活形式、生活様式、家族、市民社会、国家、法を含むとともに、ヘーゲルにあっては絶対精神として客観的精神から区別される芸術、宗教、哲学をも含む。ヘーゲルにあっては普遍的理性が根本となつてゐるのに対し、生、体験、理解、歴史的生連関ということを究明しようとする。生を直接体験により了解しようとする時には、すでにヘーゲルの弁証法の媒介はデイルタイにあっては問題とならない。二十世紀における心理学の發達は、直接經驗による生の了解と、分析の実験的自然科学の發達とを客観的に支持する力となつて、一神論的形而上学、汎神論、機械論、懷疑論等ギリシャ以来の世界觀的対立に科学的解明を与えんとする方向に向つてゐる。しかしながら、いわゆる生哲学の基をなす心理学はまだまだ科学的基础において薄弱であり、指示されている学問の方向は正しいが實際の業績においてはまだ究明が足らない。デイルタイの生哲学はゲオルグ・シュメル（一八六五—一九一八）らによつて承継されているが、生とか体験とかが一つの流行語となり、生哲学が文化批判として流行思想をなしながら、具体的建設案を持たぬため、最終的に現実的威力とはなり得なかつた。

デイルタイが「精神諸科学序説」の最後において、

「しかし、何が起るにしても、ヨーロッパの思想の一切の形態には、基礎づけ的な前提における難点および矛盾の懐疑的意識が続く。形而上学は倦むことなく、抽象の深き点において、あらためて建設の仕事を始めるのである。その場合においても常に形而上学に伴う難点および矛盾は、さらに複雑な仕方において再帰するに過ぎないのではなからうか。」

と結んでいるように、デイルタイの生哲学なるものが、やはりヨーロッパ精神の苦悶の表現であることを考えざるを得ない。

ヘーゲルの弁証法が精密な論理の展開を示しながら、根底に非合理性を含めているごとくデイルタイの生哲学も、谷川徹三氏の言葉を借りれば、

「本能に対して理性の、心霊に対して精神の無力さと脆さを説いても、その拒斥する理性や精神を何んらかの形でその哲学に密輸入せねばならなかった。」

ヘーゲルが理性的なるものと現実的なるものとの一致を説いたのは、考え方によっては抽象的なるものを排して具体的なもの把握せんとした試みであったが、それに対する科学的基礎づけが不足であったように「生」の哲学の科学的基礎づけも十分ではなかった。デイルタイがいう精神科学上の了解 *Verstehen* と自然科学上の解説とはどこで区別するか。了解

という一つの心理過程は、主観的には一つの内的体験として把握されるにしてもこれが客観化される場合には、言語あるいは音楽、建築等の芸術的創作の中に表現せられねばならぬ、この価値判断が精神科学にあっては重要な作業になるわけである。弁証法が詭弁となるか、あるいは真理を説明するダイアログとして威力を発揮するか、生の哲学が精神の表現としての言語を判断する点まで突込んでゆくときには、どうしても弁証法的論理の批判にまでいかなくはならぬ。デイルタイがギリシャ的一元論に対する無力性を説き、経験論、唯物論等も一種の観念論ともいえると批判した点は、相当のところまで突込んだ論理であるが、それ以上に突込めなかったのは、やはり個人の力の限界か論理の不足である。

#### 一四、ベルグソンの弁証法批判

次にフランスの哲学者アンリ・ベルグソン（一八五九—一九四二）の学説は創造的進化、精神力、直観哲学等で有名であるが、彼の著書の中に、弁証法の批判が見られるので、これを用する。

ベルグソンの父はポーランドユダヤ族の系統で、母はアイリッシュの系統であり、数学に興味を持ちつつ、スピノザ、バークレー、ショーペンハウエル、ピラン、ブートルー、ギョ



アンリー・ベルグソン  
(1859~1941)

一等の影響をうけつつ直観哲学を唱導した。

ベルグソンの思想によれば、心の内に起こる時間の本性は不等性であり、絶え間のない変化であり、発展であり、創造的進化である。しかしてこの創造的生成でない一切を空間と名づける。そこで空間の世界と時間の世界とは確然と区別する。これから心と身体との関係におよぼし、精神的存在は本質的に創造的持続であり、創造的生長であり、時間的であり、肉体的存在は拡がりであり、物質であり、空間をもって説明される。

ベルグソンの著作「哲学の方法（思想と動くものⅢ）」（河野与一訳「岩波文庫」）から弁証法に言及している点を左に引用する。

「哲学が最初純粋な弁証法に甘んじて先づそこから出発したことは至極自然であった。哲学には他の手段がなかった。プラトンもアリストテレスも言語の中で出来上ってる事象の切抜を見出して採用した。「ディアレクティク」はディアレゲイン、ディアレゲスタイと結び附いた言葉で、「対話」と同時に「分配」と意味する。プラトンのやうな弁証法は、人が単語の意味に

ついて一致を求める会話であると同時に、言語の表示に従ふ事物の分類であった。しかし晩かれ早かれ単語をなぞって拵らへた観念のかういふ体系は、もっと明確な記号によって表現される厳密な認識に場所を譲らなければならなかった。

そうすれば、公然と物質を対象とし実験を手段とし数学を理想とすることになって科学が構成され、悟性は物質性、従ってまた自分自身に対する十分な研究に到達する。

又晩かれ早かれ発展して来る哲学も、それはそれで単語から解放されるが、今度は数学とは逆の方向に進み、原始的な社会的な認識に於て悟性的ではなく直観的な点を強調するやうになる。」(九五ページ―九六ページ)

右の文章は何度も読み直さねば分らない。「哲学が次第に単語から解放されて直観的な点を強調するようになる」という様な表現もよくかみしめたい点である。「ディアレクティク」に「対話」と同時に「分配」という意味があるといったのは、本書の中ではベルグソンがはじめてである。要するに弁証法の体系が「もっと明確な記号によって表現される厳密な認識に場所を譲らなければならなかった」といって新しい科学と直観哲学を創開する叡知のひらめきを見逃してはならない。ベルグソンが右の文につづけて「かうして強度になった直観と悟性の間に、言語はやはり元のままの姿で止まっている」といい、言語が科学的精神や哲学的精神のみずみずしい開展についてゆけない、古いものの並べ直しに止まりがちなことを強調



し、事物を工作し自分自身を工作する「工作人」と、機微の精神を以て悟性を深める「叡智人」には頭を下げるが「言語人」には反感を持つといっているのは、言葉と真実との一致を求めてやまない日本思想にも通うものがあり、また次に述べるドイツのウィルヘルムヴントの思想法にも通うものとして注目される。

### 一五、ヴントの思想と弁証法批判

ウィルヘルム・ヴント（一八三二—一九二〇）

バーデン州ネッカラウに生まる。テュービンゲン、ハイデルベルグ、ベルリンに哲学、自然科学、心理学を学び、一八五九年ハイデルベルグの生理学講師およびヘルムホルツの助手、一八七四年チューリッヒの哲学教授、一八七五——一九一八年ライプチヒ大学教授となる。

直接経験の学としての実験的心理学より出発し、個人心理学より民族心理学の大系を樹てる。生理学を補助として複雑なる心的過程を説明し、精神の創造活動を力説、情緒も意志作用の一種となし主意説をとる。ヴントの研究書としては、速水滉氏の「ヴント氏心理学要領」、須藤新吉氏「ヴントの心理学」上野直昭氏の「精神科学の基本問題」比屋根安定氏訳「民族心



W. Wundt

ウイルヘルム・ヴント  
(1832~1920)

は、ヴントの論理学第三巻のはじめの方の基礎論の内容の忠実な訳述であって、第一篇、精神科学の体系と、第二篇、精神科学の原理及び方法とに分れ、精神科学発達過程、区分、哲学との関係を述べ、精神科学の主導原理として、主観的判定の原理、精神的環境との関係の原理、精神過程の自然規定の原理を述べ、心理的因果という思想から自然界の法則と精神世界の法則を区別し、これを漠然と混同していた弁証法論理を根底から批判している。彼が近世のアリストテレスとも呼ばれ、哲学史上不滅の業績をのこしているにもかかわらず、わが国においてその老なる全著作の訳出も行なわれずにおるのは残念である。

ヴントはまたその著「諸国民とその哲学」の中に、ヘーゲルをその弁証法的概念発展の不

理学」松本亦太郎氏「ヴントの民族心理学」平野義太郎氏訳「政治的社会」(民族心理学より)房内幸成氏訳「諸国民とその哲学」等があるが、その精神科学研究方法の価値と詩魂と、言葉の威力を評価し伝えた三井甲之氏、蓑田胸喜氏等の功績も大きい。前掲の「精神科学の基本問題」(上野直昭著 岩波書店)

自然な索漠さにより多くの人から好まれていないと評し、弁証法について次のごとくいっている。

「弁証法についていえば、われらがこゝでもまた何よりも先に思ひ出さねばならないのは、弁証法が決して事物の實質的な開展史であると主張するのではなく、現実には自らの中に同時的に存在するものにおいても、またそこに歴史的に生起するものにおいても、一つの事実的所与として認められるということ、従つて概念の弁証法的運動は論理的概念の排列の一形式であつて、それはとくに根拠なきものとなつてゐるこの外殻が包んでゐる思想の核心をはつきりさせるためには、考慮の外におかねばならぬということである。」

(ヴァント「諸国民とその哲学」房内幸成訳 一二九ページ)

すなわち現にある所与の現実の承認こそヘーゲルの全哲学の基礎をなしているのだが、この事実はそのものをそのまま理解すればよいのであつて、それを抽象的概念図式である弁証法理論によつて理解するのは無用無意義のことであるという。そして、ヘーゲルがその絶対精神を国民精神に結びつけ、国家、社会、法律、歴史、芸術、宗教を論じたにもかかわらず、この場合にも「ヘーゲル弁証法概念図式が、事実そのものによつて要請される考察を妨げた」(同書二三三ページ)といつてゐる。

またその「論理学」第一巻においても形式論理学と弁証法論理学とを批判し、形式論理学は思考法則の発生の仕方を示しもしないし、なぜそれが妥当するかをも証明しない。また弁証法論理学は個々の科学的成果、およびそれにより事実上用いられる認識の方法を超越してしまう。そしてその結果、個々の研究の結びつきから現われる哲学的知識の特別な体系を樹立する。人々は弁証法がその独自の方法によって人間の知識の全体を支配しようとする、その精神的エネルギーには驚くであろう。弁証法が科学的探求の結果帰結する法則から、はなればはなれるほど、科学的探求の実際上の要求には応じられなくなるであろう。すなわち弁証法が打ち樹てる課題は、はじめから一つの異常なものであるからであると説いている。

ヴントによれば、われわれの経験にまず与えられるものは、思惟し意志する主体としての個人であり自己である。これを出発点として他の個人より社会国家等の人類の結合体に及ぼす。ここに主観的判定の原理が樹てられるのであるが、ヘーゲルはこの個人と個人を超えた公共体の存在を説きながら、人類の結合体との関連が心理学的に明白にされなかったために、経験的事実の整理がつかないで、自然科学と精神科学が混同されてしまったのである。

また自然科学の対象は経験に抽象を加えたものであって、心理学およびそれを基礎とする精神科学は、具体的経験をそのままに直接にとる。それゆえ概念の自己運動ということである。物を説明する弁証法によっては、本当の科学的探求はできないというのである。

ヴントについてはまだまだ多くのことが述べられなければならぬが、日本では六〇〇年前に山鹿素行が、朱子学の観念論を批判して実学を唱えた実地に即した思想法が、西洋においてはようやく二十世紀後半になって、弁証法の重圧をはねのけて展開されようとしているのは、注目に値する。

### 一六、唯物弁証法批判

#### (イ)、大江精志郎氏の批判

かつて昭和六年日本において、理想社より弁証法の批判的研究なる大江精志郎氏の論文集が出版された。これは当時の風潮に拘泥せず、唯物弁証法に対して批判したものであるがこれの摘録を以下に行なうことにする。

まず大江氏の立場であるが、これはヘーゲル弁証法の意図を正しく発展せしめようとする観念弁証法の立場にあるが、その唯物弁証法に対する批判は相当緻密に行なわれている。

本論、第一に唯物弁証法にいう、意識が存在を規定するのでなく、存在が意識を規定するという命題について、「存在とは何ぞや」という問題から出発する。これについて三木清氏

が現実存在という語を使用し、

「誰の眼にも明かである様に、現実存在は運動し、変化する」

「弁証法の固有なる領域は現実存在である……このような弁証法は現実をその固有なる領域とするのであるから、弁証法的研究は現実存在をどこまでも現実存在として研究しななければならない」(理想、唯物論研究)

といっていることにつき、現実存在の発展変化を説くのはアリストテレスもヘーゲルと同じであって、それがなぜ唯物的であるのかこれでは説明がつかない。しからば唯物弁証法はどこで、区別するのか、ということから出発する。

存在は経験的に認識されるが、それは人間が経験的に認識される限りにおいてである。

ところが人間の経験的認識には限界がある。そこで存在には人間認識により規定しつくされぬ全存在とすでに顕現された存在とを区別し、これを弁証法的に総合するというのが弁証法理論の根本であるが、唯物弁証法における存在ということが、もし人間の経験的認識の限界内のものであるならば、認識を規定する存在が前もって認識されていなければならぬ。

この模写說的循環を断ち切るために認識を実践的に考えるということ、いわゆる「理論と実践との弁証法的統一」という言葉が生まれてくるのであるが、そうなると今度は実践とい

う言葉が新たに問題となる。すなわち認識を規定する存在が、弁証法的に運動するもの、その中に社会的存在たる人間の活動または実践も含められて考えられるところの存在ということになるが、しかしこう考えても、なんとなくはつきりしないし、レーニンが、

「一切世界の進行を『自己運動』において、自発的發展において、生ける實在に於いて把握するための認識の条件は、それをば対立物の統一として認識することである」

(レーニンの弁証法)

というように、自己運動としての世界の進行を統一的に認識するといっても、客観的事象を主観に反映させる点では、やはり認識論の模写説となる。

元來物質的なるものを主観の外に分離せしめて、それが世界の進行として自己運動をなし、それが刻々に人間の意識を規定するという考え方は、社会、生活、社会的存在等を考えるに当って、その中における人間の地位をきわめて曖昧なものにしてしまっている点、可能体としての全体的存在と、その顕現による現実体としての部分的存在との弁証論的關係をはつきりしない点で、認識論的にも弁証法的にも自滅の危険があるというのが大江氏の論点である。マルクスが人間の経験について深く考えず、「存在」とか「生活」とかいう用語を用いているが、この点につきさらにくわしく引用してみよう。いわゆる唯物史観の公式構造と

して説かれているのは、

「人類は彼等の社会的生産に於いて、一定の必然的の彼等の意志により独立したる関係  
に、即ち彼等の物質的生産力の一定の発展階段に順応する所の生産関係に入り込むもの  
である。此等生産関係の総和は、法律的及び政治的の上層建築の拠って以て立つ所の、  
又一定の社会的意識形態が之に順応する所の規定の土台たる、社会の経済的構造を形成  
する」……「物質的生活の生産方法は一般に、社会的の政治的の及び精神的の生活過程  
を条件づける。人類の意識がその存在を決定するのではなくて、寧ろこれに反し彼等の  
社会的存在がその意識を決定するのである」

この言葉を分析し現実の土台となる即自態と、その土台によって決定される対自態とを分  
けると次のようになる。

即自態——生産関係、すなわちその総和が社会の経済的構造、物質的生活の生産方法、  
社会的存在、

対自態——法律的、政治的上層建築、一定の社会的意識形態、社会的の政治的のおよび  
精神的の生活過程意識

即自態たる生産関係としての現実の土台が、対自態たる上層建築を条件づけるのであつ



て、兩者の綜合は發展し生成しつつある社会的存在全体である。ゆえに對自態たるそれらは即自態たる生産關係の發展によって止揚されなければならない。この現実の土台としての物質的生産力とは何か、それは労働手段（労働具）をも含めての物質を生産する労働力を意味する。労働力とは精神的肉体的活動力を前提とするもので、労働力によって生産されたものは物質的であるが、労働力そのものは、科学的に物質的に規定されない以上、その前提がすでに唯物論的ではない。かく弁証法的發展の基礎が唯物的と規定し得ないゆえに、唯物弁証法というものが唯物論的であるためには、弁証法の真義に反するという理論的欠陥はどうしても免かれない。マルクスがヘーゲルの觀念弁証法を転倒して自説を立て、ヘーゲルのそれとは正反對のものであるというが、實際はそうではなくて、その弁証法は単に物質的とは規定され得ない、現実の存在におけるある人間力と自然との綜合的存在、換言すれば、ある可能体を前提しなければならぬから、ヘーゲルと根本において同一の弁証法となる。ヘーゲルにおける概念の自己運動を物質の自己運動と言い換えたごとき一種の觀念論を許容せねば、唯物弁証法は成り立たないというディレンマは避け得られぬものである。右の大江氏の論は少し結論を急ぎすぎているが大体において当っている。

生産手段たる道具機械を發明する人間の思考力、過去の經驗學問を承けつぎ、あるいはこれに判断を加えて、發明改良を行なう力、自然に学び、自然に則りつつ、自然を支配する力

はどこからくるか、また人間行動に際しての善悪の判断等はいかにして行われるか等々の問題は、この論によっては未解決である。それと同時に、マルクスが「経済学批判」の序文において、芸術をやはり経済的下部構造の上の上層建築なりとすることの困難さを左のごとく言っているのを見ると、ここにも唯物弁証法の破たんがある。

「芸術に於いては、一般に知られているようにその一定の最盛期は決してその社会の一般的発展に、従っていわばその組織の骨格をなす物質的基礎に比例するものではない。例えばギリシヤ人と近代人と、或はシェークスピアを近代人と比較して見るがよい」

(川上、宮川訳)

「困難はギリシヤの芸術及び英雄詩が、一定の社会的発展形態に結合していることを理解する点にあるのではない。困難はむしろそれ等が我々に対してもなお芸術的享楽を与え、一定の点に於いては規範として再び到達し得ざる模範として通用する事を理解する点にある」

「彼等の芸術が我々に対して魅力を有するという事實は、それがその上に成長せる社会階級の未発達なことで矛盾するものではない、魅力はむしろその結果であり、むしろ芸術がその下に発生し、而もその下のみ発生し得たところの、未熟なる社会的条件が決して復帰し得ない、という事実と不可分に結合しているのである」

マルクスがシェークスピア、ギリシャの詩人の価値を、その生まれた社会的条件に関係なく認めるといふようなことが「存在が意識を規定する」という公式からはどうしても出てこないことは分り切ったことであるのに、この公式を打破しても、芸術に価値を認めようとす  
る心理は、唯物弁証法によって解決のつかないものであって、マルクス自身その困難さに苦しんでいる。これというのも結局唯物弁証法なるものが、カント、ヘーゲルの、ドイツ・イ  
デアリスムスに正反対の立場を取るといいながら、根本においてはその影響下にあることの  
証拠である。マルキシズムの特徴は経済問題、労働問題を対象として刻明な分析を行なつた  
点にあって、そこに社会革命理論を樹立したが、その基礎となる哲学的理論は前述のごとく  
矛盾に満ちたものであった。

蔽密にいえば共産主義運動という、一つの意志を持った運動というようなことからして  
「存在が意識を規定する」式の観点からは説明がつかない。運動は人間が行なうものであり、  
障害を打破する意志と価値判断力とを不断にはたらかせて行なわれるものである。そこに思  
わぬ結果も生まれてくるし、偶然の結果も生まれてくる。資本主義の高度に発達したアメリ  
カに革命が起らず、それが未発達ドイツ、ロシアに起ったり、レーニンが帝国主義の基礎  
の弱い所をねらって革命を起すのだといったりするところは、例外の連続といった観であっ  
て、それがまた偽らざる人生の姿でもある。ベルンシュタインが言った「マルクス、エンゲ

ルスの仕事は、ヘーゲル理論によらなかつたところに成就した」という反語は、社会革命という実践の中に体験された弁証法理論に対する全身的批判を示している。

(回)、ヤスパースの批判

かくて唯物弁証法そのものをも成立せしめなくなつていくことは、近代実存主義哲学者としてハイデッガーと並び称されているヤスパースも次のごとく指摘している。

「前世紀は最初にヘーゲル、哲学に於いて一つの歴史的時代意識を創造し、それに於いて未だ嘗つて考えも及ばなかつた程の歴史的含蓄の富が、未曾有の柔軟で表現力の逞ましい弁証法的方法に於いて語られ、現代の独自なる意味のバトスと融合せられた。弁証法は人間意識の自己変化を示す。即ち意識の凡ゆる現存在は自己についての知識によって運動させられる。凡ゆる思念と知識とはそのように知る者を変え、彼は変じて自己に就いての新しい知識を彼の世界の中に求めねばならぬ。かくて彼は存在と意識が分裂し、この分裂を常に異つた形で改新するので、落着なく一つの形から他の形へと移ろふ。これが即ち人間の歴史的過程である。この過程が如何に進行するかが、ヘーゲルによって今日迄二度と果し得ない豊富さと深さで示された。人間の自己意識の不安はこの思惟に於いて明瞭になった。尤も不安はそこでまだ形而上学的に、全ての時代的特殊が

その現在に属しているところの精神の総体の中に埋もれている。というのも人間の歴史的知識の時代的動搖は、精神の総体に於いては永遠の常に完成した安定であるからである。

単に主知的にはなく、我々の内にあり、自己自身への要求が偉大なる精神の可能性たらしめるものによって含蓄ある充実さが本来理解さるべき、その都度の存在と意識との弁証法は、マルクス主義に於いては、存在を人間歴史の一義的に規定された存在へ、即ち生産手段の物質的存在へ固定することによって不自然にされた。弁証法は、形而上学をも、また歴史的人間存在の内容をも剝奪して、単なる方法に墮した。その代りに弁証法は、個々の歴史的、社会的連関の特殊な実り多き研究に機会を与える問題を可能ならしめた。併し弁証法は同時にまた不当にも科学の神聖を以て取囲まれた標語を可能ならしめた。それは根源的思惟の深い歴史的時代意識が萬人に通用する悪しき補助貨幣と化した姿なのである。終に弁証法もまた廢れた。マルクス主義に対して、人間存在を盲目的直接さで人種形成に経済的、唯物論的に単純化し、自然化することとが挑戦した。それ等には真の歴史的時代意識は失われて了っている。」

「現代の哲学的考察」の中におけるヤスパースの右のごとき意見には、ボルシェヴィズムとファシズムの権力支配の中心にあって、人間の実体性の危機を説き、信頼の欠除を説いてい

る限りなき批判が含まれている。

マルクス主義が人間存在を生産手段の物質的存在へ固定した、その場合の世界観は「類形的状況における特殊の関心を弁護せんがためのイデオロギー」となり、人間存在と意識とは分たれたものでなくなり、労働者と資本家の二階級の存在という事態に依拠した。しかし最後にこの階級の無い社会が成立し、支配強制機関としての国家もなく、余剰利得もなく、すべてのものの自由なる正しい秩序において、すべてのものの要求を配慮する社会がくるのであらうというマルクス主義の見解は、ヤスパースによれば、科学的認識ではなくて一つの悟性的信仰であって、この信仰が衰えると人間存在の仕方の精神的闘争の表現があらゆる主張となって現われるのであらう。

ここにおいて現実を持たぬ精神のみを想像的に見る理想主義に反し、人間を一つの機能に解体する唯物史観に反し、人間自体の存在を見ようとする人類学的な見方が加味せられ、人間が自己自身に帰らんとする実存哲学が説かれるのである。矛盾を契機として変化し、止揚される運動の理論たる弁証法は、人間自身の悟性、判断力の批判へ再び立ち戻ることによつて失われた客観性を取り戻そうとしている。

いわゆる実存哲学なるものの実存という語の意義は、一方に思惟的抽象に対立し一方経験的現存在に対立する「精神」と「肉体」との中間に位するものであり、精神と生命とを綜合

するものとして考えられ、実存哲学においては心理学的認識論的、形而上学的、いろいろな方法は区別せず、思索する現実が矛盾性もしくは反対性を有するならば、それを把握せんとして弁証法を要求することも考えられるというのであるから、何かしら原理の折衷みたいになって影響力に欠ける憾みがある。つまり唯物弁証法のもつ経済学的根抵と、社会的根抵等をも含めて、その誤謬を追究するとともに社会改革の示標を示すというところまでは積極性がないのが遺憾である。唯物弁証法によって真の弁証法が廃れたというヤスパースの結論はかなり重要な結論であるが、それだけでは説明不十分であろう。

つまりヤスパースの議論にはヘーゲルとマルクスの双方の弁証法の厳密な批判がなく、ここに論理の弱さが見られるのである。

### い、レーニンの批判

「人の意識が人の存在を決定するのではなく、むしろ反対に人の社会的存在が人の意識を決定する」というマルクスの命題に対する内在的批判は、ロシア革命の体験からしてレーニンも告白的に行なっている。ただレーニン自身理論的には唯物弁証法論者であったことは間違いないが、その政策その他のゆき方の失敗に対する体験の告白の中に、唯物弁証法の内在的批判が含まれている。すなわちレーニン著作集一九二三年「内外の形勢」の中で、

「吾々の主たる任務は政治上にあるのではない。また方向の変換——この思想は新經濟政策に関連して大いに討論はせられたが——にあるでもない。これは空虚なおしゃべりであり、最も危険なおしゃべりである。吾々は、いま新經濟対策に関連して機関の改造や、新しい機関の創設に忙殺されている。これは最も有害なおしゃべりである。吾々の中心問題主たる任務は人にある。即ち人の選択にあるという意見に到達した。この思想が私の報告の主旨である」

といひ、また一九二三年「協同組合と新經濟政策」において、

「吾々は社會主義に関する吾々の見地に、根本的の變化をきたしたことを認めざるを得ぬ。根本的の變化とは曾ては吾々は政治的闘争と、革命と、権力の獲得とを強調していた。そしてそうすることを余儀なくされていた。——然るに今日は、吾々は専ら平和的な組織の事業と「教養的」な仕事とを強調しなければならぬということである」

「吾々が今日必要とする一切のものは、要するに教養上の革命を行うことであつて、かくして初めて吾々の国土は完全に社會主義的となるであらう。」

といつてゐる点はその代表的な例であつて、まず教養を高め、教養上の革命を行なうといふことは、本来唯物弁証法の公式からは生まれてこないことなのである。レーニンはマルクス主義信奉者として、唯物弁証法を積極的に批判しようとしたことはないにもかかわらず、実



際問題として、社会主義的制度をもたらすに当ってはまず人間の改革が必要であり、人間の教養の向上が必要であるということを感じた。ここで教養の向上がまず必要だということが重要問題である。

彼が資本主義に取って代る制度としての社会主義の実行に当り、過去の経験と訓練というものが全然ないところに、実際の行詰りをきたしたことを卒直に認められた点はさすがである。レーニン自ら語るごとく、

「あらゆる資本主義諸国家に於いては、その無政府状態にもかかわらず、またその資本主義固有の混乱にもかかわらず、経済的な諸計画の立案に際しては、数十年の経験が足場となる。これらの経験は、資本主義が略々同一の経済的構造を有し、特殊なる点に於てのみ異っているにすぎない限り、各資本主義国家はお互いに比較参考し合うことが出来る。そしてこの比較から、真に科学的な法則、明確な法則性と規律性とを導き出すことが出来る。これに反し吾々の計算の場合にはこうした類似したものを持ち合わせていなかった。ここに一つの失敗が吾々の全ての活動に固有な失敗が存する。」

(ソヴェエトロシアの現勢) 一九二二年

といい、この固有な失敗を救うために前記のごとく人間の選択、教養の向上が最重要問題であることをくり返すのである。科学といい、文化といい、政治、経済、教育すべて永年に

わたる人類の営々たる苦心と経験に基き、それに不断の批判と創意と工夫とが積み重ねられて進歩発展が行なわれることはいうまでもない。それゆえ過去の一切の経験を無視した、全く新しい制度政策を一朝に行なわんとする時は必ず非常な無理と混乱とを招くことも明かであって、レーニンの告白は正に彼がロシア革命の実験により得た体験の告白なのである。ここに唯物弁証法の、概念的に人の社会的存在と意識とを切り離して、つねに前者が後者を決定するという公式は、かくて修正を加えられていることを認めざるを得ない。

今日日本においても唯物弁証法に批判を加えて、京都学派を主とする人々がこの主たる命題につき、意識と社会的存在とが影響し合うことは両者正に相互的であって、決して一方のみが、つねに一方を規定するというのではないと力説していることは注目すべきであるが、この批判もそれ自身概念的になると、通り一辺なものに終る危険がある。「人間を重んじ」「人間が土台である」「すべてが人間であり技術である」という言葉が、レーニン以後二十年間ソヴェエトの指導者により、くり返されてきたその間に、世界情勢はまた刻々と変化し現在なお変化しつつあるのである。同時に学術もマルクスの時代からさらに進歩し、心理学、生理学、社会学、物理学、化学、人類学等を中心に大きく展開してきている。

ヤスパースが、ボルシェヴィズムとフアッシズムの両面からの人間の類型化に反撥したごとく、唯物弁証法的公式に対する人間の批判的精神の復活は注目すべきであるとともに、こ

の批判的精神が抛り所とする原理はまたさまざまであつて、目下全世界を挙げて解決に苦悶しつつある問題が実にこの原理の探求に外ならない。

今日唯物弁証法を信奉する人々も、精神と物質とを対立させて精神の劣位性を説くようなことは、よほど浅薄な人でなければやらないことである。逆に精神と肉体との二元論を打破し、唯物弁証法を自然法則と一致せしめ、それが世界の必然的法則であるとともに同時にそれが思惟の法則であると説くのである。ただここにも扨拭されていないのは、人生自然の事物のすべての関係を矛盾関係においてみるという弁証法理論であつて、親子、夫婦、階級、国際等々の関係一切を、矛盾関係において把えるということは変りがない。それとともに世界発展の法則がすなわち思惟の法則なりと結論している点や、さき大江氏に指摘されたごとき模写説の片鱗がみえている点は、よほど嚴密な検討を要する。弁証法の自然法化という言葉も生まれているごとく、唯物弁証法もそれが信仰的な境地にまで絶対化せられると、一木一草のあり方にも弁証法がはたらいている。自然現象、社会現象すべてこの法則によつて動くという信念にまで到達するのである。

この立場に立つ人はいう、思惟の論理というのは存在の論理の反映であつて、思惟の論理によつてありのままに存在の論理を観察することができる。たとえば熱せられた水が量的變化をしてゆくというとき、われわれは水の変化に觀念の方からはなにもも附加してはいな

い。水が質的転化をとげてゆくというときも、ありのままにその事実を見ている。それと同様に世界を弁証法的世界として認識する弁証法的世界観においても、存在の論理の反映が思惟の論理であるという。しかしながらここで考えねばならぬことは、水の変化にしてもその量的質的变化は自然蒸発その他の自然現象である場合と、人間の意図により、これを加熱して変化せしむる場合とがあるし、人間生活を基底とする社会現象に至っては、不断に人間の改革意思あるいは反撥、抗争、破壊意志がはたらいていて万般の変化が行なわれているのである。レーニンがロシア革命に際し、ロシア国家に社会主義制度を実施するには、まず国民の教養を高め、その知識を向上せしめねばならぬと述べたのも、彼の改革意志を物語るのであって、もしありのままに事実を見るとすればかかる具体的事実を見て、そこから議論を出発させねばならない。

レーニンの論に関連して少し横道にそれたが、次に同じく共産主義運動家である毛沢東の説を批判してみよう。

### 一七、毛沢東の教育論矛盾論について

今日、中国全土を風靡したといわれる毛沢東の思想は、唯物弁証法を基礎とする「矛盾

論」がその中心をなしているが、その視野は驚くべき大胆さをもって、マルクスの公式を自己流に解釈し直し、その「矛盾」の説き方はこれまた目にふれ動くものすべてこれ矛盾といってもよいくらいのもので、軍隊の進退等々をみな矛盾として挙げています。

今あえて、ここに毛沢東の思想の一端をその矛盾論、教育論について検討するのも、その思想が日中思想交流に非常な障害をなしていることを痛感するからである。

まず、一九三七年八月に書かれた「矛盾論」は蘆溝橋事件（同年七月）のおこった直後のことで、対日武力抗戦の火蓋を切るとともに、国内思想工作のために書かれたもので、この中にくり返しいわれている「日本帝国主義」は、終戦後はすっかり変貌してしまったにもかかわらず、依然としてこの本は教典のごとき存在を示している。今その一端を引用すると、

「科学研究の区分は、科学の対象がもっている特殊な矛盾性にもとづくものである。したがって、ある現象の領域に特有なある矛盾についての研究が、科学のある部門の対象を構成する。たとえば、数学における正数と負数、力学における作用と反作用、物理学における陰電気と陽電気、化学における分解と化合、社会科学における生産力と生産関係、階級と階級との相互の闘争、軍事学における攻撃と防禦、哲学における観念論と唯物論、形而上学的見方と弁証法の見方など、みな特殊な矛盾と特殊な本質とをもって、科学的研究の異なった対象を構成するのである。

右に挙げた科学の対象については、前に述べたウィルヘルム・ヴントが確立した研究方法によれば「特殊な矛盾」などと呼ばないでも説明し得るのであるが、毛沢東は一応異なった方法によって異なった矛盾を解決する方法を示して、具体的事物について研究活動をしない教条主義者を批判する。そして問題を一面的に表面的にのみみてはいけなことを強調する。そして具体的な矛盾解決の方法として次の例を挙げている。

プロレタリアートとブルジョアジーとの矛盾は、社会主義革命の方法により、人民大衆と封建制度の矛盾は民主主義革命により、植民地と帝国主義の矛盾は民族革命戦争により、社会主義における労働者階級と農民階級の矛盾は——農業の集団化と機械化により、共産党内の矛盾は批判と自己批判により解決される。

かくて毛沢東の思想は、特殊なる矛盾の特殊の解決を追及してゆく中に、模範と仰ぐマルクス、エンゲルスの理論を次第に変えてゆくのである。次に引用する説は、精神的なものが物質的なものに影響をおよぼし、経済的土台に対する精神的上部構造の反作用をみとめる画期的な論である。

「政治、文化などの上部構造が経済的土台の発展を阻害しているばあいには、政治や文化のうえでの革新が主要な決定的なものとなる。

われわれのこういう言いかたは、唯物論に反しているだろうか、反してはいない。

なぜなら、われわれは一般的な歴史の発展のなかでは、物質的なものが精神的なものを決定し、社会的な存在が社会的な意識を決定することをみとめるが、同時にまた、精神的なもの、反作用、社会的存在にたいする社会的意識の反作用、経済的土台にたいする上部構造の反作用をもみとめるし、みとめなければならぬからである。これは唯物論にそむくことでなく、まさに、機械的唯物論を避けて弁証法的唯物論を堅持することである。」

(八九ページ)

ここにおいて毛沢東の説は、マルクスの唯物弁証法の公式「社会的存在が社会的意識を決定する」を一面に肯定しつつこれに全く捉われず、その逆の場合も肯定している。これが毛沢東流の実践にもとづく弁証法理論である。最近の中国における文化大革命が、マルクスレーニン主義を引込めてひたすら毛沢東理論を前面に出しているのは、右の点の大修正を強行しているからである。しかしマルクスすらその永久的な芸術的価値をみとめたシェークスピアの文学をも、現代中国はブルジョア的として抹殺している。これには地下のマルクスも苦笑しているであらう。

ともあれ毛沢東が革命遂行上最も苦心したのは、ソヴェエトのレーニンと同様に国民の「教育」である。

そこでその教育論（毛沢東教育論・青木文庫・斎藤秋男・新島淳良編訳より）の一端を次に引用し、批判することとする。

「われわれの歴史の遺産をまなび、マルクス主義的方法によってこれを批判的にしめくくることは、われわれの学習の他の一つの任務である。わが民族には数千年の歴史があり、その特徴があり、そのいくたの貴重な宝をもっている。これらのことについて、われわれはまだ小学生である。今日の中国は歴史上の中国が発展したものである。

われわれはマルクス主義的歴史主義者である。われわれは歴史を切断すべきではない。孔子から孫中山にいたるまでのものにしめくりをつけ、この貴重な遺産を継承すべきである。これは当面の偉大な運動の指導者にとって重要な助けとなるものである。

共産党員は国際主義的マルクス主義者である。

しかし、マルクス主義はわが国の具体的特徴とむすびつき、しかも、一定の民族的形式を通じてはじめて実現することができる。（中略）

偉大な中華民族の一部分であり、この民族と骨肉のつながりをもつ共産党員でありながら、中国の特徴をはなれてマルクス主義を論じるとすれば、それは抽象的なからっぽ



なマルクス主義にすぎない。」

(一〇八ページ)

「中国には数千年の歴史があり、われわれは歴史を切断すべきではない」といい「孔子より孫中山にいたる、遺産にしめくりをつけて継承すべきである」という言葉は、それ自身もつともなことであるが、問題はその具体的内容である。歴史の遺産をマルクス主義的方法でしめくるといふことは、その遺産の全面否定になりかねないからである。

「階級社会が出現していらい、世界にはただ二つの知識しかない。その一つは生産闘争の知識とよばれ、もう一つは階級闘争の知識とよばれる。自然科学と社会科学はこれらの二つの知識の結晶であり、哲学は自然の知識と社会の知識についての概括であり、総括である。このほかにどんな知識があるであろうか？ ありはしない」

(一四五—一四六ページ)

「中国にはまた半封建的文化がある。これは半封建的政治と半封建的経済を反映したものであり、孔子をたつとび四書五経を読むことを主張し、旧るい倫理と思想を提唱し、新文化、新思想に反対する人びとは、いずれも、この部類の文化を代表するものであ

「荒地を開墾し耕作することは、孔子さえやらなかった。孔子が学校をひらいていたとき、かれの学生は少なくなく、「賢人七十、弟子三千」であったから、盛んだったとさえよう。だがその学生たちは、延安にきている学生にくらべて、ずっとずっと少なかったばかりでなく、生産運動などは喜ばなかった。かれの学生が、土地はどんなふうにならば耕すのかとかれにきくと、かれはこういった。「知らない。わたしは農民にかなわない」。また野菜はどんなふうにならば栽培するのかときくと、かれはまた、こういった。「知らない。わたしは野菜を栽培するひとはかなわない」。聖人のもとで書を読んでいた中国古代の青年たちは、革命の理論を学ばなかったばかりでなく、労働もしなかった。いま広範な全国各地の学校でも、革命理論はあまり教えられないし、生産運動なども教えられない。われわれの延安および敵後方の抗日根拠地の青年たちだけは、これとは根本的にちがっている。かれらはほんとに、抗日救国の前衛部隊である。」(二〇六—二〇七ページ)

以上の文の中で「土地はどんなふうにならば耕すのか、野菜はどんなふうにならば栽培するのか」というところは、論語の中の次の子路第十三に誌されている。

「樊遲

稼を学ばんと請ふ。子曰く、吾は老農に如かず。圃を為すを学ばんと請ふ。子

曰く、吾は老圃に如かず。樊遲出づ。」

弟子の樊遲が、ある日孔子に五穀を栽培することについて学びたいと言い出したので、孔子は「吾は老農に如かず」といって、その問に返事することを拒まれた。樊遲がまた野菜を栽培することを学びたいと請うたのに対し、「吾は老圃に如かず」といって返事をしなかった。そこで樊遲は孔子の意向が分らずそのまま退出した。右の文章にはそれにつづけて左のような文がある。

「子曰く、小人なる哉樊須や、上礼を好めば即ち民敢て敬せざるなく、上義を好めば即ち民敢て服せざるなく、上信を好めば即ち民敢て情を用いざるなし。夫れ是の如くなれば即ち四方の民其子を強負して至らん。焉んぞ稼を用いん。」

右の意味は「樊須（樊遲のこと）は小人だな、上に立って政治をする者が礼を好めば、下人民上を敬し、上に立つものが義を好めば、下人民上に服せざるなく、上に立つ者が信を好めば、下人民、忠を尽さざるものなきに至り、しかれば四方から多くの人々が、わが民たらんと欲して、その子を背負って集まってきて耕作に従事してくれるから、自分で農業のこと

を知らなくてもよいではないか」といったので、孔子自身耕作を軽視したり無視したりして  
いるのではない。

これをもって、孔子およびその門下が生産運動を喜ばなかったとかいうのは、孔子の意  
図を全く汲んでいないことになる。

もちろん論語にあるような二千年前の事柄に対しては、山鹿素行がその著「謫居童問」の  
中で、

「古の道を師として今の俗を考へ、其の日用事物に相当ののりを以て行ふ、これ学者の  
格致の道なり、正しき道明かなるわざ、いつとも世に行はるべきことなれども、人情  
一途しがたきを以て、古今共に明かなる生まれ(稀)に、賢人朝に立つこと少し。」

というごとく、「古の道を師として今の俗を考える事」は必要であり、世を治める道の中  
に農業、技術、学問を重視することは必要である。孔子はそれを否定するのではなくて、弟  
子である樊遲の心理が、礼義信の政治の根本精神から末端の技術に走ろうとしたことを批判  
したのであるから、右の件に関する毛沢東の論は的がはずれている。

もっとも弁証法論からいうと、礼儀信などというものがそもそも抽象的なものであり、か  
かるものは政治の原理にはならぬ。全世界の階級をなくすための階級闘争こそ現代の政治の  
原理であるという。それは毛氏の次の言葉にもうかがえる。

いわゆる「人類愛」についていえば、人類が階級に分裂して以後は、こうした統一された愛はなくなった。過去のすべての支配階級は、このんでこうした愛（人類愛）をとなえたし、いくたの聖人賢人なるものもこのんでこうした愛（人類愛）をとなえたが、だれもほんとうに実行したものはいなかった。というのは、階級社会ではそれは実行できないことだからである。ほんとうの人類愛はありうるが、それは全世界に階級がなくなつたのちのことである。

階級が社会を多くの対立物に分裂させており、階級が消滅したのちには人類全体にたいする愛が生まれるだろうが、いまはまだ生まれていない。われわれには敵を愛することはできないし、社会の醜悪な現象を愛することはできない。（一九二ページ）

「人類が階級に分裂して以後は統一された『人類愛』はなくなった」と断言するのは、なんという浅はかな断定であろう。

もちろん今日、どの国にもどの民族にも属さぬところの「人類」などあり得ないことは明らかであるが、深厚なる国民の同胞感より生まれる愛が、広く海の彼方の他国の国民におよぶことは否定できない事実で、現に日本の明治天皇、今上天皇の御歌をよめば、外国人を「四方の国みなはらから」と心から思っておられる実感が表現されているのを、毛沢東はいかにみるであろう。

孔子の仁、キリストの愛、釈迦の菩提心、これらは実感できないものには単なる空しいコトバにすぎない。

故黒上正一郎氏が「聖徳太子の信仰思想と日本文化創業」の冒頭において、

「東洋文化の伝統および理想を正しく現実 に 把持するものはわが日本である。大乘仏教および儒教の如き東亜大陸の代表的文化は、すでにその本国において衰頹せるに拘らず、ともにわが国土に朝宗して国民生活の体験に融化せられ、その生命を持続開展せしめられている。」

と言われ、それにつづけて、

「日本文化とは実に東洋文化の総合としてのそれであって、それは西洋文化と対照補足せらるべき世界文化の重大要素であり、この文化を把持するわが国民はさらに、東西洋文化融合の世界史的使命を負うものである」

と述べられているが、大乘仏教および儒教がその本国である印度、中国においてすでに衰頹している事実のうち、儒教に関しては毛沢東の前述の言葉をみても明らかであって、中国においては儒教は今や唯物弁証法によって、前時代的封建的文化としてその生命を絶たれようとしている。

一八、ベルンシュタインのマルキシズム修正

同じく社会運動家でヘーゲル弁証法とマルキシズムを批判したものに、エドワルド・ベルンシュタイン（一八五〇—一九三三）がある。

彼は一八五〇年ベルリンに生まれ、実業界から社会民主党に身を投じ、マルクス、エンゲルスの説に傾倒したが、一八八八年—一九〇一年にわたるロンドン滞在により思想に一大転機を劃し、マルキシズムおよびその根底にあるヘーゲル弁証法に批判を加えるようになった。

ベルンシュタインのマルキシズム改造の第一章には、エンゲルスの左のごとき言葉を引用している。

「政治、法律、哲学、宗教、文学、芸術等の発達は、経済の発達に基づくものではあるが、又是等のもののすべては、相互にも反撃しあうし、またその経済的基礎にも反逆するものである。」

これに関してベルンシュタインは、マルクス、エンゲルスの初期の著作中には、非経済的要素が歴史進行上に影響を及ぼすという事実を推定させる箇所が非常に多くあること、人間

性なるものは、かなり弾力に富むもので、大きな財産制度があつたくらいでは、人間性の急激な変化は期待し得ないことを論じ、さらにエンゲルスの書簡の中に、社会制度が経済的発達の原因たる地勢から独立して、自力運動をなすところの社会的勢力となつたこと、そして今度はその社会的勢力が前者の経済的発達に反作用を及ぼすことを認めることを指摘し、歴史の唯物論もまた、政治的勢力および精神的勢力の有する自力運動を全然否定するものではないことを説いて「歴史の確固不動の必然性」なるものはかくのごとく制限をうけることを説いている。

これは彼の「マルクス理論の発達と完成を期するために、その批判をもって第一歩としなければならぬ」という意図の最初の発表である。

次にこの著の第二章マルキシズムとヘーゲルの弁証法の中の第一節「ヘーゲルの弁証法方法の陥穽」より、ヘーゲル弁証法の批判の箇所を左に引用する。

「エンゲルスは此の学説の成立に際して、弁証的方法が与つて力あつたことを、非常な熱心を以て述べている。ヘーゲルの例に従つて彼は、事物の形而上学的観察と、弁証法的観察とを区別しているが、前者に就いては、その事物或いはその事物の心像即ち概念を、固定的な又ただ一度きり与えられた対象として、その個々別々に論ずるものであると述べている。然るに後者は、その事物或いはその事物の心像を、その関係、その変



化、推移に当っては、例えば積極と消極というが如き二個の両極は全然相對立すべきものなるにもかかわらず、結果においては相互に影響し合うものであると述べている。然るにヘーゲルは、弁証法を以て概念の自発的發展と解すに對して、マルクス及び彼、エンゲルスは、概念の弁証法を以て現実世界の弁証法的運動の意識的反映と為している。是れに依つてこれを觀ればヘーゲルの弁証法は更に『頭で立っていたのが足で立つことになつた』のである。

エンゲルスはかようにその著「ルードヴィツヒ・フォイエルバッハと古典哲学」の終焉に書いてゐる。

「けれども弁証法の『足で立つこと』が決してしかく簡単な事柄ではない。如何に事物が常に現実にあるにしても、我々が經驗に依つて確証し得られる事實の範圍を超越してそれ以上に思考を及ぼさんとすれば、我々は忽ち派生的概念の世界に陥る。そして若しも我々が、此場合にヘーゲルの組立てたような法則に従うならば、我々はハッと気が付くより先に『概念の自発的發展』の係蹄わなにひっかかるであろう。此所にヘーゲルの矛盾論理の大なる科学的危険が横たわつてゐるのである。彼の論理の諸命題は、場合に依つては、或る現実的客体の關係と發展とを示すに甚だ役立つのである。と共に又それは科学上の諸問題の説明に大なる貢獻をなし又重大なる発見に衝動を与えたかも知れない。

が是等諸命題に基ずいて進化が演繹的に予断されるならば、勝手な組織をつくるという危険が忽ち現われるであろう。かような危険は、その進化を問題とされている対象が複雑であればあるほど、益々大となる。若しも極めて単純な客体の場合には『否定の否定』というが如き類推命題に依って、その対象の変化の可能性に關しその蓋然性の範圍外に存する結論に誤り導かれることを、我々は多くは経験と論理的判断能力とから保護されるであろう。然るに対象が複雑であればあるほど、又その要素の数が多ければ多いほど、又その性質が種々雑多であればあるほど、更に又その勢力關係が多種多様であればあるほど益々かような命題は、その対象の進化に關して我々に教え得ること少くなるのである。というのはその命題を基礎としてのみ考えんか、一切の判断標準を失うべきこと益々多くなるからである。」

右を要約すれば、我々が経験によって確証し得られる事実の範圍を超越して、それ以上に思考を及ぼさんとする時、我々の思考と現実の変化とが遊離することに氣付かぬまに、思惟における矛盾をすべての進化にそのまま現実事実の進化が附随して現われると断ずる危険を戒めたのである。それゆえ右の言につづけてベルンシュタインは次のごとく言う。

「斯くいえばとて、ヘーゲルの弁証法に、何等の功績をも認められないということは出来ぬ。むしろフリードリッヒ・ランゲがその著『労働者問題』に於いて、ヘーゲルの弁

証法に関して、ヘーゲルの歴史哲学並びにその根本思想たる『矛盾及びそれらの綜合に  
と進化する』ということは、『殆んど一の人類学的發展と稱することが出来る』と書いて  
いるのはヘーゲルの弁証法が歴史的著述に及ぼした影響に関する限り、最も適切に批  
評したものであるべきである。併しながらランゲが『個人の生活に於けると同様に歴史  
に於いてもまた、矛盾を経ての進化は、思索的構成に於けるが如く然かく容易に且つ急  
激に、更にまた正確に且つ对象的に行われるものではない』と附言したとすれば、是れ  
即ち同時に『殆んどその傷痕を指摘したものである。』

これは正に、彼がロンドンに移住して、イギリス經驗論の影響を受け、ヘーゲル流の進化  
の公式に対し嚴密なる検討を加えた結果に外ならない。ヘーゲル説は彼によれば鬼火を示す  
ように、漠然たる輪廓の彼岸の眺望を示してはいるが、ヘーゲル説を信頼して進むべき道  
を選擇すると、直に必ず沼沢に陥るのである。なんとなればヘーゲルの弁証法は未来の  
いかなる時、いかにして予期のごとき結果が生ずるかという現実事態に立ち至ると役に立  
たなくなってしまうからである。という観点から「マルクス及びエンゲルスがその大仕事を遂  
行したのは、ヘーゲルの弁証法の力によったからでなく、むしろその力によらなかつたから  
である」(マルキシズムの改造)といっている。この点に關しカウツキーの駁論があるが、実はこ  
んな簡単な言葉の中に觀念弁証法、唯物弁証法等を含めて、弁証法を考え、弁証法を批判す

る鍵があるのである。

ベルンシュタインには革命運動の歴史的発展の中に身を置いた体験があるため、その事実の進展と弁証法的公式論との間の差異を、どう調節してゆくかということを実際問題として考えざるを得ない。それゆえ彼がいうように、根本がヘーゲル流に組立てられている進化の公式を、仮りに保持しようとするならば、事実を解釈し直すか、あるいは初期の目的への過程を測量するに当って、一切の現実的諸関係を無視するか、でなければならぬ。そこにかぞえ上げられる矛盾は、

「社会の経済的構造の研究に対する天才の拮据<sup>きくく</sup>勉勵の結果たる細微、精密が存するにかかわらず、一方明白なる事実が殆んど信じ得られざるほどゆるがせにされている」という矛盾、

「経済が暴力以上に決定的影響を有するということから出發せるその理論が、暴力の創造力に対する殊に不思議な信仰に終っている」という矛盾。

が生ずる。かくてエンゲルスが晩年に至りその著「階級闘争」の序文において、彼とマルクスとが、社会のおよび政治的進化の期間の測定に当って犯した誤謬を大胆に指摘しているという点を述べ、しかしながらエンゲルスに対しこれがためにその学説そのものを修正すべしということも期待できないのであって、もし彼がこれをなしたとすればヘーゲルの弁証法こ

それは、マルクス学説中の反逆者であり、事物一切の合理的観察を妨げる係蹄わなである。しかるにエンゲルスは、これを超越することもできなかつたし、またしようとも思わなかつたのである。と評している。ここにも「変革」を「意志する」哲学、経済学としてのマルキシズムとその根底になる弁証法的公式理論との矛盾が見られるのである。

一つの社会科学的理論の真偽は、歴史的事実の中に立証されるのであって、マルクス・エンゲルスにより社会革命の理論として用いられた、弁証法的理論は、全能力を挙げて革命運動に没頭する人々によりその真偽を判定されながら展開されてきたのである。その間未だ百五十年、歴史としてもまだまだ新しいものである。ベルンシュタインの指摘するような矛盾は、おそらく多数の人々が感じているにちがいない。しかもその矛盾はマルクス、エンゲルス、レーニンが最も痛切に感じていたのである。この意味でベルンシュタインの修正は、ロシア革命後の政策の修正をも暗示し、その史的価値ははなはだ大きいものといわねばならない。

## 一九、日本における批判

——田辺元氏、秋沢修二氏の例——

最後に日本における弁証法批判論の一例として、西田哲学派の田辺元博士の理論を挙げる。博士の立場は、弁証法の真義を究明するためにまずヘーゲルの観念弁証法を批判し、次いでヘーゲルを批判したマルクスの批判の動機を認めつつ、ヘーゲルの理論が弁証法の破壊に導いたごとく、マルクスの唯物弁証法も弁証法の破壊に導くものであるとなし、この両者いづれにも属せざる絶対弁証法理論を樹立するのである。同博士の著「哲学通論」よりその個所を左に引用する。

「ヘーゲルの論理が普遍を観念的に対象化することに由って、存在を観念に吸収し、逆に言えば観念から存在を導く発出論の傾向を免れなかったことは否定出来ない。是れ其弁証法が観念弁証法として特色附けらるる所以である。併し観念と同一なるものに存在が還元せられるならば弁証法は消滅する。弁証法は相互に還元せられず類的に媒介せられざる対立者を直接に統一する所に其本質が存すること既に見来った所である。観念弁証法は、存在と観念との対立の統一でなく観念の同一を以て、存在を観念に還元する限

り、眞の弁証法ではない。個体が普遍の特殊化であり、概念の普遍が原始分割せられて判断となりそれに於いて個体としての主語が普遍としての述語に対立せしめられ、同時に統一せられるというのは、唯普遍を外延的に限定し特殊化して其結果個体が現われるという意味であることは出来ない。それでは弁証法がアリストテレスの判断論の難問を解くことは出来る筈はない（中略）思惟を離れた存在も、存在を離れた思惟もなく、又思惟に於いて自覚せられざる存在の矛盾も、存在に制約せられざる思惟の分裂もない、対立と統一とが飽くまで対立しながら統一せられて全体を貫くのが弁証法的構造の本質である。然るにヘーゲルの観念弁証法に於ては観念が存在に對する優位を占めて、前者の後者に對する支配は承認せられながら後者の前者に對する対立制約は十分に認められない。（中略）存在は思惟の自己否定であり、自然は精神の外化であり、客観は主観の自己疎外であるという如き主張は凡て観念弁証法の特徴を如実に言表わしたものである。それに於いて思惟と存在との対立の統一という弁証法の本質は失われて抽象的な観念の同一が存在の本質たる個体の分裂性を一様化し、その結果は前に述べたる個体の自由を否定する合理主義に導くことが必然でなければならぬ。」

かく説明して田辺氏は、結局観念弁証法が弁証法を裏切るのみならず、観念論の精神たる主観の自由自発性の尊重をも破棄するものと断ずる、「これに對しマルクスの唯物弁

証法は(一) 思惟に対する存在の優先(二) 存在自身の矛盾が思惟に反映して生ずる思惟の矛盾はただ実践に由つてのみ止揚せられ、単に思惟に由つて観念的に止揚せられるものではない」というマルクスの唯物弁証法を挙げ、これに対し田辺氏は次の如く批判する。

「ヘーゲルに於いて摂理の世界計画として、神の精神に予め存する観念の弁証法的展開が、それ自身の運動に由つて存在の世界を限定産出すると思惟せられたのを顛倒して、物質的存在のそれ自身に於ける矛盾に依る弁証法的運動が歴史の基礎をなすと考え、斯かる物質的運動の精神に反映せられたもの即ち観念形態であるというのがマルクスの思想である。従つてヘーゲルに於いて思惟と存在との対立統一が見失われて思惟それ自身の自己否定に弁証法の核心が置かれたのに対応して、マルクスに於いても同様に思惟と存在との対立的統一は無視せられる。思惟乃至一般に意識と離れた物質の運動に於ける自己矛盾が弁証法の核心と認められ、思惟乃至意識に於ける観念的矛盾は単にその結果と看做される。而してかかる矛盾の止揚としての結合はヘーゲルの場合に全く観念的観想的に行われ、全体の統一に依る目的論的合理性の宗教的諦観に帰着したに対し、マルクスに於いてはかかる観念的綜合は排せられて変革の実践のみが矛盾を止揚するものと認められる。然も実践とは、生産力の新しき段階に相当する社会組織の発展過程を洞察し、その必然なる転化の過程を単に意思活動の内容に化することに外ならないから、



対立を交互轉換的に否定せしめて無の全体を実現する如き意味はない。従つて全体的自覚としての哲学なるものはマルクスにとって無意味に歸し、哲学はかかる絶対自覚の意味に於いては存在しないのであつて、彼は哲学の中でただ形式論理と弁証法とを承認するに過ぎない。認識は歴史社会の弁証法的認識に於いてその最高の具体性に達する。科学的社会主義の原理としての唯物弁証法は科学的なる現実分析の方法ではないのである。」

かくて田辺氏が精神ないし主観に端的に対立する物質という存在の原理を高調して、ヘーゲルの欠陥を指摘したマルクスの炯眼を称してヘーゲルを顛倒したマルクスにおいて、物質が精神を離れて優勝の位置に立ち、それ自身の矛盾が弁証法的運動を生じ、ただそれが人間の頭脳に移し置かれて観念の内容を成すと主張することにより、物質の一樣化が物質的存在と精神的主体との直接なる対立の統一を否定してしまふ結果、この対立的統一を核心とする弁証法を危険に陥れると批判する。精神あるいは物質概念の一樣化による人間の主体性の喪失をくりかえし警告する博士の批判は、現在の日本においては有力なる批判である。ただ氏のいう「絶対弁証法」が「対立を交互轉換的に否定せしめて無の全体を実現する」ということが具体的にいかなる形となつて、あらわれるかという点になると、かなり主観的なものになつてくるので、この点社会改革運動をなす人々、制度の改革を目指す人々から納得されな

いのはいたし方ない点である。「唯物弁証法は科学的なる現実分析の方法であって哲学の方法ではない。」(哲学通論一九八ページ岩波文庫)という断定にも示されるとおり、唯物弁証法を「科学的分析の方法」なりとなす点、しかしこれが哲学の方法ではないとなす点等に、哲学と科学とを分離せしめる形而上学的迷執と、唯物弁証法を直ちに科学的なりと速断する粗漏さがうかがわれて、この点まことに惜しいと思うのである。田辺氏がヘーゲルとマルクスの両方を批判したその批判をさらに深めて、科学的社会主義の根底となる科学をも検討することが急務であって、それをさし置いて絶対弁証法という論理体系を樹立しようとするため、かえってせっかくの批判が徹底せず、唯物弁証法の立場の人をも納得させることができないのである。科学的(現実分析)というのは、あくまでも研究者が事実にもとづく正確さをもって行なわねばならない。この点哲学といい科学といい、少しも事情は変らない。しかるに氏は一方マルクスの唯物弁証法は、個人の自発性を否定して道徳の廃棄に導くと評しつつ、それが科学的なる現実分析の方法であると概括される点が、筆者は不満を覚えるのである。しかし前述した大江精志郎氏などもやはり田辺氏のごとき、学派の一人であり、弁証法の本来の形をつかむがために観念弁証法と唯物弁証法を両方とも批判して前進せんとする意図は大いに多とすべきである、ねがわくは無の全体性を実現するというごとき絶対弁証法なるものが、氏の一つの宗教的心境の中だけのものとして悟得されているものでなく、その哲

学がさらに深く科学の中に渾融して、客観性を持つようになることを祈るのである。

もう一つこれは今次大戦後の論文として、昭和二十三年度哲学誌上にのった秋沢修二氏の論文で、「自由か権威か」というのがある。短い論文であるが、実存哲学の流行と弁証法の詭弁化を副題とし、今日のわが国の実存哲学的な無の弁証法、および唯物弁証法、ともに、人間を超えた不動の権威、絶対の権威を求める他律的人間の態度のあらわれであるという批判である。氏の説を引用すると、

「人間を超えた不動の権威、絶対の権威を求める他律的人間の根本態度は、今日の我国の実存哲学的な無の弁証法の中にも極めて明瞭に現れている。「あれかこれか」というキエルケゴールのいわゆる質的弁証法、そこから出てくる無の媒介の弁証法は、もともと、実存的主体——即ち倫理的主体——の立場に於いて成立する論理であるが、この論理的主体の行為の論理がその本来の場から引き離されて、そのまま全実在世界の弁証法に転ぜられ無の弁証法の図式——絶対矛盾的自己同一とか無の絶対否定的な媒介とか——が対象的実在世界に勝手に押しつけられるその結果、それは、事物をまず観念のうえで勝手に絶対の対立、断絶の關係に固定させ、それからあとでこれまた単に観念のうえでこれを無によって媒介、統一する子供の手品のごときものとなる。そこには実在的ないかなる生成・発展・転化もない。対立の實在的な統一は即ち生成であり、実在世界

の弁証法とは生成・発展・運動・転化は全然なく、無の媒介による対立の統一といっても事物そのものには何らの変化もない。それは対立の實在的な統一ではないからである。」

といい、實在世界の弁証法は、有限的人間——主体的能動的な実践的具体的人間——パトスのロゴス的人間——の立場に立って、対象を科学的に認識し、科学的に分析することによって、實在世界そのものの中からつかみとられてこなければならぬものであるにもかかわらず、科学と人間を除外し、科学と人間を超えて超越的な不動の権威は絶対の真理をいきなりつかもうとする。——そこに、今日のわが国の形而上学的に神秘化された無の弁証法が成立する。ところが無の媒介による対立の統一といっても実物そのものには何らの変化もない。しかるにそれを変化のあるようにいうのは詭弁であって、もともと倫理的主体の場においてのみみられた無の論理を、この倫理的主体の場から引き離して全實在世界の論理として絶対化したからで、無の弁証法は主体性を強調しながら、実は主体的人間を超越する絶対主義、権威主義であった。ところがかかることが唯物弁証法の場合にもいえるので、唯物弁証法が歴史的、実践的、具体的な人間の立場に立って成立するのであり、対立の同一、反対物への転化移行は無条件的のではなく、ある一定の条件のもとに、ある特殊な仕方でのみ行なわれる。これがいかなる条件のもとで行なわれるかを、現存在的實在の科学的具体的分析にも

とづいて明かにせねばならぬ。これをせずには弁証法の図式を無条件化する時、唯物弁証法も詭弁化を免れないのであって、戦後のわが国のマルクス主義哲学のうちに、このような日本的な他律的人間が忍び込んでいることを認めざるを得ないと結んでいる。

これもなかなか要を得た批判であるが、問題は弁証法成立条件の科学的分析の内容であつて、その内容を具体的に示す議論が出てこなければ話にならない。田辺博士の論においても、唯物弁証法の科学的現実分析の科学の内容にまで批判が入っていない憾みがある。二十世紀の科学の進歩は精神科学、自然科学ともに日進月歩であつて、いわゆる哲学者といわれる人も「哲学」という領域にのみ閉じこもっているならば、最もじめに時代に取り残されるのであらう。

わが国における弁証法論争、哲学論争も、さらに大きなスケールの上に立つて展開されねばならない。

## 二〇、總括的批判

### (1)、観念弁証法と唯物弁証法の両方を批判する二十世紀の學術

ヘーゲルに至って集大成された弁証法理論がカントの理性論、ギリシア哲学のイデア論を

基とするものであることはすでに述べたが、それがドイツ国民の産物として、その国民性とも結びついている点を考察することも、今日意義のあることである。ゲーテはドイツ人でありながらドイツ国民の哲学をイギリス人の常識と対比させ、ドイツ人がもっと理論を少くして、イギリス人の常識に学ばねばドイツ人は進歩しないであろうとくり返し言ったことは注目すべきである。

ゲーテがファウストの中で、ヨハネ伝第一章冒頭の「はじめに言葉ありき」という文句の翻譯をするのに、「はじめに行ありき」と訳して落着いたといっているのは、ドイツ語のもつ抽象性に対する反撥で、「はじめにコトバありき」という聖書の文句をこう訳さねば安心できないほど、ドイツ語は抽象性が強いのである。

ヘーゲル弁証法が、かかる言葉を伴なうドイツ文化の中に集大成されたことをまず考えつつ、有、無、生成、矛盾、止揚等の語につづられたヘーゲルの意図を分析し、ヘーゲル前後の思想系列を検討せねばならない。

ヘーゲル弁証法を中心をなす概念という言葉の一つを取って考えてみても、この語は形式論理学においてはもろもろの具象性、特性を捨象したものであるのに対し、ヘーゲルにあっては、概念とは最も具体的な理性そのものであるといわれるのであるが、実はこの概念ほど主観的で客観性のない言葉はない。概念の自己運動を発展の論理と名づけつつ、実際におい

て概念の自己運動とは何なのか、何が發展なのか、この論理を裏づける具体的事実を求めようとする分らなくなるのである。ここにコントラの実証哲学者らは弁証法を問題としないゆえんがある。要するに実証哲学にあっては、世界の始元にロゴスとか概念とかを規定する必要はないのであるから。ただこの世の現象はすべて変転、生成、發展するもろもろの事象と、その事実を貫く法則とであって、これらをありのままに認識し、その認識にもとづいてかくあるべしという判断と理想を提示し、各自の実践行動をその理想と法則とに近づけてゆくという努力がなされればよい。いささかこの論は抽象的であるが、とにかく形式論理からずんば弁証法論理かの、二つに一つしかないというようなことはもはや時代おくれというべきであらう。

それよりもアリストテレスがやりかけたように、形式論理学における概念規定の問題をもっと突込んで考えるべきである。たとえば、Aは非Aに非ずという場合、Aを馬とすると、形式的には白馬といえばすでに非Aであるから白馬非馬説などが起つて来る。ただここで馬という概念が、もろもろの特性を抽象したもので、具体的には馬といえば白馬か黒馬か栗毛かどれか一つであり、同時にそれは、子馬か親馬か雄か雌かであって、そのどれでもないただの馬というものは、抽象的思惟の世界にしかない馬である。それと同時に、その子馬は刻々に成長して親になりつつある馬であることも間違いない。弁証法的運動の論理が形式論理

の静止固定にあきたらず、事物を变化の形において捉えようとした動機は正しいが、その運動がつねに否定を媒介として止揚されるといふ論理を、具体的事実に当てはめる場合事実にごくわぬことが起ってくる。たとえば生まれたての子馬が成長して、一定の大きさに達したとする。その場合の生長は一種の变化であり、以前の状態の否定の上に現在の状態がもたらされたといえよう。しかしこの場合の否定ということは、馬という本質が否定されたのでないことはいふまでもない。その变化が雌雄交尾して親馬となったという場合は、前より、变化の度合においては著しいものがあるが、それにしても馬という本質は変わっていない。今度はこれが馬でなく「水」という場合を考えてみる。水といえば蒸溜水か海水か清水かであるが、いずれにしても、これが化学変化を起して、水蒸気になったとする。この場合の変化はもはや以前の水と全く異なった気体になったのであるから、否定を媒介として止揚されるといふ論理が具体的事実にびたりくる。要するに变化とか否定とかいふことが、論理の上における場合のごとく一様には事実の上においては行なわれないことを知らねばならないのである。事実の關係は同等、上下、対立、相対等があり、対立關係の中に補足、交錯、選言關係があり、選言關係の中に、矛盾と反対とがある。矛盾關係といえは生死のごとき互いに拒斥し合う二つの概念間の關係であつて、反対とも異なり、詩人と武將、武將と政治家といふごとき交錯關係、親子夫婦といふごとき相対補足關係とも異なつてゐる。弁



証法にあつてはかかる事物の關係をことごとく矛盾關係におし込めてしまうのであつて、ここに具體的現實より出發すると稱するその理論が、具體的事実と遊離する結果を生ずるゆえんがある。

それゆえ、今日われわれが再出發するに当り、概念規定を正しく行なつて、たしかな事実から認識を進めて、理論を展開する必要がある。たとえば唯物論と観念論というように區別された二つの論がある。しからば唯物論とは何か、観念論とは何か、そこに具體的には、デモクリトス、ペーコン、ホップス、ライプニッツ、マルクス、エンゲルス、カント、フィヒテ、ヘーゲルの論といったものが挙げられる。しかしこの區別は具體的にはなかなかはっきりしなくなる場合が多いので、たとえばフォイエルバッハの議論を取ってみると、一般に彼は唯物論者といわれている。彼がクリスト教的神を否定して人間を重んじ、自然を重んじた点において唯物論者といわれる一方、マルクスからは観念論者といわれている。しからば彼は唯物論者というべきか観念論者というべきか、こういつた色分け、區別は簡単にできないのが事実であつて、今日でもこの色分けを簡單に行なつて、相互に立場を定め、その立場だけで物を言つて、少しも相手の具體的議論そのものに迫つてゆかない概念的論争が行なわれがちである。

相手を批判する時は、相手の議論を観念論か唯物論かと色分けする前に、いかなる議論で

いかなる点が正しく、いかなる点が誤りであるかを検討し、同時に自らの見地、自らの態度に誤りがないかをつねに反省せねばならない。

「社会的存在が意識を規定する」というようなことも、こういった早まった概念規定に駆り立てる命題ではあるし、いわゆる有閑的境遇から有閑的思想が生まれるといった例も存在することは事実であると同時に、いついかなる時もこうであるとはいえないこともまた事実である。人間の精神の緊張弛緩は刻々一瞬々々の変化であり、向上か墮落か、つねにこの線上を上下しつつ変化動揺しつつあるのが現状である。ある時は反省し、反省の整理に耐えられないである超越的な絶対者にすがろうとするのも事実であると同時に、いつもかくすがる気持ばかり持ちつづけるものでもない。欧米諸国民におけるキリスト教の影響は牢固たるものがあり、カントの批判哲学も神を究極においては否定し得ず、ヘーゲルの合理論も実は概念の絶対性という、フォイエエルバッハにいわせれば神学の哲学化という一種の絶対主義となり、日本のヘーゲリアンが国家主義者となったことなども思い合わせるとなかなか複雑微妙なるものがある。ヘーゲルはプロテスタント的な精神を持ち、反抗の精神によって弁証法理論を説いたと言っているが、結果においては右に述べたような絶対主義論になってしまったのは、彼がカント、フィヒテの哲学を反省哲学として排撃し、精神の開展を求めて、概念の自己運動に自らの精神を乗托せしめて、無限の開展を求めた結果、ロゴスの絶対性に自らの

精神を委ねるところの絶対主義論となつていったものと思わざるを得ない。こういった目的分化は人間の思想生活につきまとうものであつて、かかる帰趨に迷わないためにも、前述の概念規定、固定概念の打破ということは非常に重要なことになってくる。

ただ学問というものが、われわれの頭をつねに整理しつつ進められてゆくという意味で、概念規定ということは意義があるが、その規定の仕方が往々具体的事実を遠ざかる場合があることを注意せねばならないのである。

(四)、概念規定を正し、言葉の幻惑性に注意せよ

人間生活において言葉の持つ役割の重要なことは言うまでもない。思想は大部分言葉によつて伝えられるゆゑに、言葉の研究が充分に行なわれないと真理の探求ということは不可能である。

南方のある民族の言葉には「親切」という語がないといわれる。すなわち親切という言葉はないが、その代りに「誰々がなにかをくれた」「病氣の時に介抱してくれた」という具体的事実の叙述があるという。実際において「親切」という言葉は、そのようなさまざま人間の行為とそれに伴う感情、情緒とのつながりを概括し抽象してできた言葉なのである。階級、社会、国家、神、人類等すべて、かかる言葉が概括してあらわしている背後の事実

を、つねに見失わないように努めねばならない。階級という言葉の場合でも、支配階級、被支配階級という場合の階級と、会社、工場、官庁における職務上の階級とでは、一方では二つの階級しかないが一方では五から十ぐらいの階級がある。これらを一般には何の不思議もなく使い分けているが、厳密に自分の地位を考える場合に、前の二つのみの階級の区別の場合は相当漠然と用いる場合が多い。つまり階級という語のあらわす事実が明確な場合と不明確な場合とがある。社会には、支配階級と被支配階級の二つの相矛盾せる階級があつて互いに相抗争している、という文章をよむと、社会にはいかなる場合にもこの二つの階級しか、実存せぬという錯覚を起す人があるのも言葉の幻惑性によるのであるが、こういった種類の幻惑性はきわめて多く、ことに人心の動揺期、変動期にはそれが多いのである。戦時中日本の指導者といわれる人々がよく用いた「米英的」という言葉も、深くその意味が検討されないままに、「米英的すなわち悪」という批判の基準となり原理となつて通用していた。社会改革、社会運動はこうした固定概念に捉われていては、かえつて改革すべき対象を明確に突くことはできないのであつて、力となるべき人々をも離反せしめ、衆知を集めることもかなわぬ状態に陥るのである。

われわれがある事実について「かくあり」と認識する意識過程は「かくありたい」「かくあらしめたい」という願望と、「かくあらしめよう」とする意志とが一つのつながりをなし

ている。それゆえ「かくある」という断定が、往々「かくあらしめたい」あるいは「かくありたい」という願望と一つになって表現されることがある。主観的思惟を客観世界に投影するということが、思惟をもって事実を規定するということが、かくあらしめたいという願望を「かくある」と断定する危険があると同時に、事実がつねに意識を規定するという命題からは、かくあらしめたいという願望、かくあらしめようという意志により事実に変革を加えるという可能性が出てこない。今言葉の厳密性を云々するのも、以上の意識過程の分析を厳密ならしめんがためである。現代において唯物弁証法論者といわれる人々も必ずしも、正反合という公式に捉われたり、矛盾のみを取り立てていう人々ばかりではない。それでもやはり「宗教」「科学」「労働」「社会」等々の内容に対する検討を深く加える場合には、その概念規定が概括的に過ぎて、その批判が相手に浸透しないことがしばしばである。しかもその批判に道徳的善悪の価値判断が加わる時には一層厳密を要するのであって、簡単な色分けで善悪をも決するということは、戦時中われわれが失敗したことをくりかえすことにならる。つまり社会運動とか改革に当っては、その根底にしっかりと科学的な研究が必要であることをいいたいのである。

十九世紀から二十世紀にかけて社会学、心理学、生物学、化学の發達はいちじるしく、哲学と科学との相即一致はいよいよその度を加えてきた。

たとえば英国の学者ホルデーンの「生物学の哲学的基礎」のごとき、人体の高地順応の実験から、風土順応の現象、一般免疫性の現象を基底として、環境と生体との関連につき次のごとくいって生氣論と機械論の両方を打破している。

「生体の生命は内的環境に依存すると同時に究極に於いて外的環境に依存する。例えば酸素及び栄養の不断の供給がなければ生命は維持されることは出来ない。併しその場合生体の活動を以て外的環境の決定的原因と断ずることも出来なければ、外的環境を以て生体活動の決定的原因とすることも出来ないことは、内的環境の場合と何等異らないのである。全体と外的環境とは相互に連関したものであり、その連関の特異性が生命の正常的な特徴なのである。即ち生命とは実に空間的な境界を有さない所の特異的な全体を形づくっている自然なのである。我々の知覚する世界に空間的な境界が存在しないと全く同様に、一個の生物の生命にも空間的な境界は存在しないのである。

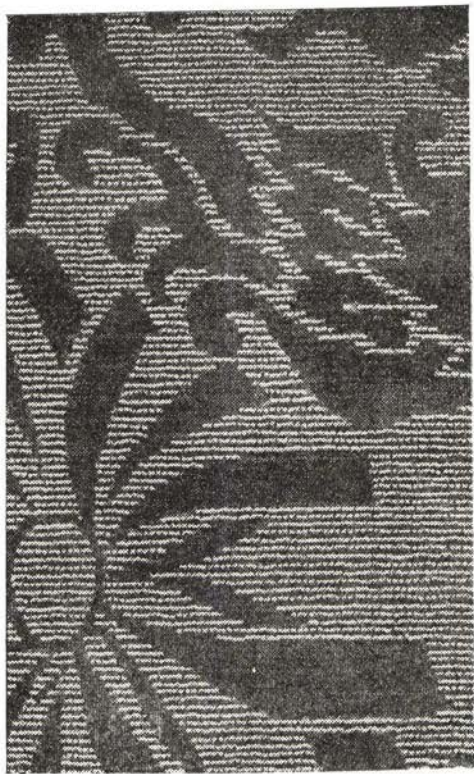
然るに生氣論者及び多くの哲学者は、全体をその環境より分離する所の概念より出発し、機械論者は全体を独立的な単位並びに事象から成る物理的宇宙の一部分であるとなす概念より出発する。かくては我々は到底生命に関し又科学としての生物学に関し適切妥当なる概念を構成することは出来ない。」

またマルクスが労働時間の長短により決定した労働価値説、その場合に複雑労働と単純労働の二大別のみが示されていた労働の内容については、労働の疲労の生理学的測定、労働環境の測定、労働のエネルギー代謝による労働量の決定、労働適性の判定等々の労働科学の発達は、マルクスの考え及ばなかった数々の研究題目と問題を提起している。また物理学における原子力の研究応用は衆知のごとく日進月歩である。今日必要なのはこれらの科学を結合し、自然法則と社会法則の両面を明確化する力強い哲学が現われることであって、いわゆる霞を食う式の現実ばなれのした哲学では役に立たない。最も現実的と自任している人々の哲学で案外現実ばなれしている場合もあるのであって、「現実を变革する哲学」とマルクスは自らの哲学を称したところにマルキシズムの躍動性があるごとく見えながら、その弁証法理論からは、直接に人間の变革意志なるものは湧いてこないところに理論の矛盾があるとともに、变革の条件、方法、対象の分析等には幾多の検討と研究を要する点が問題であり、カント的な義務遂行による道徳的実践を強調するいわゆる観念論者といわれる人も、それだけでは現実性を欠くことになる。現実ばなれしているかいないかは、研究者自身の不断の研究と反省によらねばならないことを筆者も反省するのである。





### 三、日本思想と弁証法



菊に竜丸文様輪奈ビロド



前記において筆者は、弁証法の内容とその批判について述べてきたが、最後に日本思想と弁証法の関係を述べて、日本人としてはっきりした判断の方法を述べるのが本論の目的である。

思想とは前にも繰り返し述べたように、情緒・思考・意志・行為のつながったもので、心に思い浮かぶ考え、物事を考え、判断し推理する心の作用、その結果得られた意識の内容、思考の方式等を総称するが、直接には、国民民族がそれぞれ日常用いている言葉により伝えられ伝承される。「思想」を「政治」と対立させる考え方があつたが、これは間違ひであつて、「政治」を暴力、非文化的なものとする極端な偏見と、思想とは個人的なもので公共心といつたものは認めない偏見からくるのである。本書の前編において紹介したドイツの哲学者W・ヴントは、その著「諸国民とその哲学」の最後に、カントの「人間にとって最高なものは義務であり、世の中の最大なるものは道徳的意志である」という言葉を引用して、公共心に開展すべき個人意志を説いているが、独立国家の生命の基礎には必ず思想がある。「日本思想」ということは、建国以来日本に生成発展する思想であつて「日本の思想」という言葉で表わすのとはやや異なつてゐる。「日本の思想」といへば概括的であり分類的である。思想は総合的・分類的な方法のみでは研究もできず体得もできない。

前編においてマルクスエンゲルスの弁証法が、心理学論理学を欠くがために多くの人々から批判されてきたことを述べたが、ここで再び本論の出発点に戻って、今日、日本人であるわれわれが、激動するアジアの中心に立って、西洋文化の本質を究め、これを撰取批判すべきわが文化史的使命を明らかにしようとするのである。

西洋史の村川堅固博士が、昭和十一年に講演された速記の中に「文化史上より観たる古代ギリシヤ人と日本人」という小論があるが、(啓明会発行)ギリシヤ人と日本人とが外国文化の吸収力、感受力、選択力においてともに優れているにもかかわらず、ギリシヤが個性發揮の競争心、自我本位の哲学思想により、有為の人物をみな陥いれ、相互の協力なくして結局は外敵に亡ぼされてしまったことを述べておられる。

日本はその後第二次大戦に敗れたけれども今や再び国家として復興し、世界の注目を浴びている生命力は何から生まれるのか。

ある学者はいう、「日本の国体思想は明治の元勳らが創り出したもので、非宗教的宗教として強固な力があつたが、今次大戦の日本の敗北で根底から崩壊してしまった」と。しかし国家の思想とか生命とかは個人の力で作くり出せるものではない。ザイン(実有)はデンケン(思考)に先行するものである。

日本の建国の歴史をみるに、帰化人、豪族、土着民族との激しい対立相剋を克服し、歴代天皇は智仁勇一体の政治理想を宣明し給い、君臣一体となって知情意の限りをつくして順逆の道を明らかにし、道徳的秩序を確立してきた。言向けることむという古典の言葉が今でいう思想言論を意味するので、まつろわざるものを言向けやわすということとは、単に武力で征伐することではなく、思想言論で納得させるという意味をもっている。かかる時の言葉こそ人の心と心をつなぐもので、生命ある言葉、靈驗ある言葉により、日本は言靈ことまの幸はう国であるといい伝えられている。古事記、万葉集にみられる詩歌の緊張した調べには、弁証法で問題とする「矛盾」などに、さまざまな形でぶつかっては一瞬一瞬にこれを統一し解決し、いやしくも概念思弁に引っかけかかってはいられないという、地上生活の現実条件を確認しようとする意志がみられるのである。

万葉集の時代は、推古朝から後の仏教、儒教、それに神仙術といったものの影響をうけていた時代であったが、大化の改新以来唐の制度による一種の土地国有制度である班田收受法がうまくゆかず、次第に土地の私有がはじまり、豪族同志の相剋、外国との戦、疫病の流行、連年凶作といった混乱がつづいていた。その中において憶良、人麿、旅人、家持等の歌人はもちろん、名もない兵士、防人の歌さきもり、農民、少女等の詠んだ歌に至るまで、すべて素朴でしらべの高いもので、全体として万葉調という一貫した調子を持っていることは、まこと

に日本思想の威力という外はない。

有名な山上憶良の令<sup>レ</sup>反<sup>ニ</sup>感情<sup>一</sup>歌のごとく、神仙術に擬<sup>テ</sup>て妻子を捨て山にこもり、「異俗先生」と名のる人を戒しめた歌など、切実なるしらべの中に、この世の正しき道を開かねばやまぬ止むに止まれぬ思いがこめられている。これを思想善導の歌などと称する人があるが、まことに弛緩した表現である。昭和の初期に思想善導という言葉が流行したことがある。この言葉は自分が一段高いところに立って人の思想を導くという感覚で、群生と苦を同じくして化すという大悲の教化にはおよばないもので、人の心を動かさないのである。

山鹿素行の言葉に、

### 誠

已むことを得ざる之を誠<sup>せい</sup>を謂ふ。純一にして雑<sup>まじ</sup>らず、古今上下易ふべからざるなり。維<sup>これ</sup>天の命、於<sup>あ</sup>穆<sup>ぼく</sup>として已<sup>や</sup>まざるなり。聖教は未だ嘗て誠を以てせずんばあらず。道や徳や仁義や礼楽や、人々已むことを得ざるの誠なり。父子の親の如き、是れ仮合付会に非ざるなり。」(聖教要録)

(注) 性とは性善性悪の性であつて、人の本質、物の本質、こころといつた意。

という言葉があるが、山鹿素行も当時の概念思弁の朱子学を批判し、

「学者性善を嗜たしなんで竟つひに心学理学の説あり。」

「性は善悪を以て言ふべからず、孟珂の所謂性善とは、已むを得ざるを以て之を字あてな（注。字を、仮にこういうよび方をする）し、堯舜を以て的と為るなり。後世其実を知らず、切に性の本善を認めて工夫を立つ。尤も学者の惑なり」（聖教要録）といっている。

「性の本善」というのがちやうどカントの道徳律、アプリアリなどを連想せしめる言葉であつて、ヘーゲルのいう絶対精神の自己運動の考え方にも通ずる。「性は多言に渉るべからず」と批判している素行の思想こそ、日本思想の真生命である。

万葉集の時代が西暦六〇〇年—七〇〇年代であり、山鹿素行は（二六二—二八五）と一〇〇〇年も時代が後になっているが、精神の伝承は、時代年月を超越して古今東西につながり発展する。これを感じ得できねば思想の本質は分らない。精神の伝承といえは聖徳太子（五七三—六一二）より六〇〇年後に親鸞（一一七三—一二六二）が生まれたが、親鸞は聖徳太子を「和国の教主聖徳皇、廣大恩徳謝しがたし、一心に帰命したてまつり、奉讃不退ならしめよ」と讃えている。山鹿素行も一〇〇〇年以上後から、聖徳太子を讃え、その著「中朝事実」（礼儀章）において、太子が隋の煬帝ようたいに遣わされた「東の天皇敬つしんで西の皇帝もうに白す」の国書について「唯に太子の大手筆のみに非ず、その志気洪量にして、能く本朝の中華たるの所以を知る也」と

いつている。

わが国が最初に外来文化に接触した推古朝に、聖徳太子が摂政として政治教育の枢機に立たれ、法華・勝鬘・維摩の三経に自ら註釈を加えて大乘仏教を融化せられ、さらに儒家法家の思想も採択され、憲法十七条を制定された。この指導的天才の指導精神、また後に西洋文化を輸入せる明治時代の転機に、日本国家の地位を全世界に対して確立された明治天皇の御指導、こういった文化開展の基礎にある指導的人格の苦闘と信念が、弁証法的史観によれば問題とされないところにその理論の非現実性がある。

東京大学の丸山真男教授著の「日本の思想」(岩波新書)によれば、日本伝来の思想的寛容に対し、「世界経験の論理的および価値的な秩序を内面的に強制する思想」が、「明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義である。キリスト教とマルクス主義は正反対の立場をとりながら、両方とも日本の精神的風土に対しては全面妥協すれば精神革命の意味を喪失し、その論理をどこまでも強制すれば、その風土とは絶対相容れないのである。」といつて、マルクス主義を清算して日本の精神的風土に一挙に融合したあるマルクス主義者の左の言葉を引用している。

「日本哲学は物心一如の世界であるし、われわれはマルクス主義を清算したときに、また日本民族の抱擁性を把握したときに、世界における日本民族の新使命を自覚するであ



ろう。而して東西文化の融合の将来の発展—それはわれわれの新しい信念とならなければならぬ—(小林杜人編・転向者の思想と生活、四八一—四九ページ)

私に言わしむればキリスト教もマルクス主義もたしかにある意味では、丸山氏がいうような性格のものではあるが、その世界経験の論理というのが各国各民族それぞれの体験により再検討され批判されつつあるのが今日であって、ソ連および東欧諸国の自由化、中共の苦悩等にみられるように、これに対しては排撃か妥協か二つに一つしかないというようなものではない。しっかりとその発生の歴史発展の論理過程を辿って地道に批判できるものである。キリスト教の聖書の言葉も、われわれの体験によりそのままのしらべにこもる生命を撮取できるのであって、それには総括論では絶対に駄目であって生命ある言葉の敏感性と、群生と苦楽をともにする、自他の二境を等しうする大悲の教化体験により、はじめて批判できるのである。

前記の丸山教授も、軍隊、警察、刑務所などを本来の暴力機構なりといっている(前掲「日本の思想」一〇五ページ)が、国家権力が暴力的に個人に対立するという考え方が、かくも浸透している今の日本の思想界は決して生やさしい平和状態ではない。

今日の日本では思想の対立による国内の不信感が問題である。

ドイツ、韓国、ベトナムのごとく、東西南北に分割されずとも、同じ日本語を使いながら

心が通い合わない不幸は悲痛きわまりないものがあるが、われらはどこまでも撓むことなく、和の精神をもって日本の文化史的使命達成に進まねばならない。

(註) 山上憶良 万葉集第五卷

令レ反ニ感情ニ歌一首

或は人有り、父母を敬うことを知れども侍養を忘れ、妻子を顧みずして脱履よりも軽んず。自ら異俗先生せんじょうと称なる。意気は青雲の上に揚ると雖も、身体は猶お塵俗の中に在り、未だ修行得道の聖を驗しるさず、蓋し是れ山沢に亡命するの民なり。所以ゆえに三綱を指示し、更に五教を開き、之に遺おくるに歌を以って其の惑を反かえさしむ。歌に曰く。

「侍養を忘れ」父母に侍して孝養することを忘れ、

「脱履」脱くつはきものぎすてた履

「意気は青雲の上に揚ると雖も」「志」は青雲たなびく空高い所を目指しているが

「未だ修行得道の聖を驗しるさず」まだ修行を積んで道を得た聖たるゆえんを實際に示さない

「蓋し是れ山沢に亡命するの民なり」これ全く、身をこの世に置くことができないうち山や沢の中に跡をくらます者である。

「所以に三綱を指示し更に五教を開き」それゆえ三綱（君臣、父子、夫婦の道）を示

し、さらに五教（父は義、母は慈、兄は友、弟は恭、子は孝たるべしという教）を明らかにして。

父母を見れば尊し　めこ見ればめぐしうつくし

世の中はかくぞことわり　鶉鳥もものかからはしもよ

行方知らねば　うけ沓を脱ぎつる如く

踏み脱ぎて　行くちふ人は　岩木より成り出し人か　汝が名告らさね

天へ行かば汝がまにまに

地ならば大君いますこの照らす日月の下は

天雲の向伏す極み　谷ぐくのさ渡る極み

聞しをす国のまほらぞ　かにかくに欲しきまにまに

然にはあらずか

久方の天路は遠しなおなおに家に帰りて業をしまさに

「めこ見れば」妻子をみれば

「めぐしうつくし」いとおしく可愛かわいらしい

「世の中はかくぞことわり」世の中はこうしたことが道理である。

「鴉鳥のかからはしもよ」もちどりのかからはし、にかかる枕詞。もちについた鳥がひっかかっているのがれられないように、係累となつてはなれられない。「かからはし」形容詞「も」「よ」は助詞。「行方知らねば」避けてゆくべき方が分らないので、避けようとして避けられないから、

「うけ沓」穴のあいたくつ

「行くちふ人は」行くというような人は

「岩木より成り出し人か」情のない岩や木から生まれた人か、

「汝が名告らさね」お前の名をいいなさい。

「天へ行かば汝がまにまに」この人は仙術を学んで天へ昇ろうとしているが、天に昇つてしまふならお前の思う通りであろうが

「地ならば大君います」いやしくも地上にある間は、天皇がおられるから勝手にはできない。

「天雲の向伏す極み」天の雲が地に向つて垂れているその果までも

「谷ぐくのさ渡る極み」ひきがえるの歩きまわる（「サ」は接頭語）地の果までも

「聞しをす国のまほらぞ」天皇の支配なさる国であるぞ。国のまほらマは接頭語  
ラは接尾語、ほは秀といい、「国のほ」国のすぐれて秀でたるところ

「かにかくに欲しきまにまに」あれやこれやと思うままにお前は行動している。  
「然しかにはあらずか」そうではないか。それはよくないぞ。

(1) 日本思想の動向

日本においては昭和二十年の終戦により、戦時中の軍の強権支配に対する反動として民主主義、社会主義、マルキシズム等々が、それまで、国の内外にあっていろいろと批判されてきた業績を抜きにして、生地そのまま復活し宣伝され、自然科学の日進月歩をうちから支えるべき精神科学は表面的にはいわゆるイデオロギッシュな進歩思想でぬりつぶされていた。その中において、世界的数学者として文化勲章受賞者たる岡潔博士が、敢然として真の精神のための自己抑止を唱え、日本の情緒、日本への回帰を説かれたことは、日本の知識階級に対する頂門の一針であった。

朝日新聞社から発行された岡潔博士の随筆集「紫の火花」の中から、二、三心にとまった言葉を誌してみると次のとおりである。

たとえば他の悲しみだが、これが本当に分ったら、自分も悲しくなるというのでなければいけない。一口に悲しみといっても、それにはいろいろな色どりのものがある。それがわかるためには、自分も悲しくならなければ駄目である。他の悲しみを理解した程

度で同情的行為をすると、かえってその人を怒らせてしまうことが多い。軽蔑されたように感じるのである。

これに反して、他の悲しみを自分の悲しみとするというわかり方でわかると、単にそういう人がいるということを知っただけで、その人には慰めともなれば、励ましともなる。このわかり方を道元禅師は「体取」といつている。ある一系のものをすべて体取することを「体得」するといふのである。

理解は自他对立的にわかるのであるが体取は自分がそのものとなることによつて、そのものがわかるのである。

(二二ページ—二三ページ)

自我本能は抑止すれば抑止するほどよいのだとして、これが完全に近いほど抑止できないならば、自由意志の活動はこれだけでよいのです。あとは純粹直観が受持つてくれますから。

心の深層に働く純粹直観は、外面から見れば強靱な意志力、内面から見れば心の悦びです。たとえば、松の種が運悪く大岩の上に落ちたとします。松の種は芽生えて岩の上のわずかな土に根を下ろします。根は少しは岩のなかにもはいります。

冬がくると、根のまわりの水分が凍って膨張して、岩を少し割ってくれます。それで小松は翌年は少しよけい岩のなかに根を入れることができます。その状態でまた冬がき

ます。これを繰返すのです。

そうすると、しまいにはさしもの大岩が割れてしまします。あなた方は時々、亭々たる松の巨木が大岩を割って、大地に根を下ろして、大空高く聳えているのを見かけるでしょう。こうしてそうなったのです。

これと純粹直観に基づく意志活動とは非常によく似ているのです。

(一九八ページ—一九九ページ)

本書の冒頭で岡氏は「情緒」についての評論を行なわれている。

氏によれば、情緒情操の欠けているものには数学もわからずまた人生もわからないのであって、道元禅師の言葉をよく引用されながら、自然はこころのなかにあるのだといわれている。

そして現代の教育では、自我の抑止による真我の生長をはかることが欠けていること、それゆえに真の自由、向上心が体得できず、正しい意味の民族性に欠けているというような言葉が湧くように書きつらねられている。

いにしへの奈良の都の風土の中に永年住まれた岡博士のみずみずしい感覚は、万葉の歌、芭蕉の句を一つ一つかみしめておられるのである。

今日企業内で人材養成の研修が一層盛んになっているのは、大企業に集る人々が企業からの利益のみを目当てにして、それを内から支える志気を欠き、創造力をなくすようなことがあれば企業はうちから崩れるからである。

センシティブィティトレーニング、人間理解等々のトレーニングは、かくしてますます盛んになりつつあるが、こうした訓練もまだまだ受身の人が多いし、まして国家を支える人材はいかにして教育されるかということ、特に政治家は真剣に考えねばならない。

それにはまず人間の精神思想の問題を深くどこまでも追究し、中途でいい加減にぼかしてしまわぬことである。

コンドルセ侯爵がフランス革命の渦中にあつて、追手を逃れつつ死を賭して書きつづけた「人間精神進歩の歴史」は、日本でも翻訳が出ているが、ヨーロッパにはこうした精神史に対する強靱なる追及の精神が伝えられている。生理学的心理学から民族心理学まで進んだウイヘルムヴントもわかりであるが、息をながく、思いを深くひそめて人間精神の開展に思いをいたすことは、今の日本においても特に必要である。

三井甲之氏の長詩「郷土追放」の一節に、

なげく、という日本語よ、

まことその言葉のごとく



わがつく息は長く

われらの祖先の

かなしくをしき

移動悲痛生活を

いまわが身に

体験せむとするのであるか、

「うらなげき」「なげきこひのみ」

さげびいのりし

みおやのことばは

記紀万葉に

みちみちてをったのを

ふるさとをのぞむが如く

いまかへりみしめらるるのである。

と歌われているが、まことわがつく息はながくという右の数節は、三十年にわたって私の心に刻みつけられている。

ヨーロッパ人の息は長いといったが、日本人の息はそれよりもさらに長い。

戦後の〇×式教育によって中断されたかにみえた文献文化史的研究は、かくして今また若い人々によってうけつがれつつあるのである。

若い学生諸君の合宿記録、往復文書のなかに時折りはっとさせられるような表現をみる時、私は青年の心中にきざしはじめた解脱智のはたらきを感得するのであるが、こうした解脱智の開展が今日の学校の成績、実社会の業績の上に直ちに点数となって評価されないとこゝろに、現代の行詰りの原因がある。わずかに旧制高校の寮生活、運動部生活で体験された型破りの生活のなかに、何かしら生命の拠点を求めている人々が、今日の指導層を形成しているが、その人々同志の間でまだまだディスカッションが不足しているため、とどのつまりは右翼とか左翼とか概括的色分けで人を区別するようになってしまふのである。

一時あれ程声を大にして叫ばれた「科学技術の振興」がいろいろやってみた末、その根底に人間精神の振興、人間能力の開發という難問が横たわっていることがようやく分つてくるにつれ、これはそう簡単に片づけられない問題だということになると、気の短い人々は手を引いてしまふのである。

思想問題を論ずれば、左翼右翼の人数、情報等のみを問題として、自分自身の内心の問題と結びつけて考える人は意外に少ない。

たとえばまたさきの「紫の火花」からの引用であるが、

芥川はこういっています「ギリシヤは東洋の永遠の敵である。しかし、またしても心がひかれる」私は大学生のときか、卒業して直ぐかにこれを読んだのですが、なかなかその意味がわからず、二十年位問題として心に温め続けていたことを憶えています。

(一七四ページ)

といわれるように「ギリシヤは東洋の永遠の敵である」というような言葉を、二十年も問題として心に温めつづけるという審細な工夫を重ねて、はじめて思想問題の真髓に達することができるのである。

今日の日本人にとって東洋も西洋も自分の外にあるものではない。日本はもはや東洋と西洋との間に固定的に存在するものではない。

最初に引用した「自然はこころの内にある」という岡博士の言葉とともに、私の用いた東洋も西洋も日本の外にあるものではないという表現も説明を要する。また博士のいわれる純粹直観という言葉もなかなかむづかしい。

ただ前に引用した岡博士の「松の木」の文章をよんでいると、そのいわれる純粹直観は親鸞のいう他力の信、他力易行道に一脈通うものがあるように思われる。これを博士は修羅道の「根性」と區別しておられるのはまことに微妙な教えである。

「他人（ひと）を先きにし、自分を後にせよ」と祖父上から教えられ、日々の一つ一つに

ついでこのことを実行された岡博士の戒律修行は、まことにおおらかにして自然な感を与へるのである。

今日事業場などで、何ということなく大小さまざまな災害が次々に起り、当事者の必死の努力にも拘わらずなかなかならない事実に対して、自我の抑止と真我の実現により、生命のリズムの高揚と注意力、情操の陶冶が必要であるといきなり説けば一笑に付せられるかも知れないが、これは真実である。

幾多の錬成、訓練、研修がどこまでも有終の美をおさめるためにも、日本人は本来の永久の生命に立ちかえり、正しい文化開展の歴史をつたえる古典、古人の教えに活眼を開く時であると繰り返し思うのである。

早大の事件が表面的には解決して以来、中央大学、明治大学と大学の問題は次々にジャーナリズムの社会面にあらわれてきている。

朝日ジャーナル昭和四十一年七月二十日の増刊号は「大学革命への提言」という論文集であるが、秀作九篇の長論文を集めたものである。「大学革命」とはややオーバーな表現であるが、制度論、運営論が圧倒的多数である。なかで学生の論文では現在の大学生が、アジる人とスポーツする人と勉強する人とに分れて、その間のギャップがだんだん大きくなってゆく、しかも大多数の学生は「俺は一体何なのだ」という混迷のなかに生きているといったム

ード論に終始して、大学革命といったような意志的なものは読み取れない。

また現在の日本の大学を思想的混乱にまき込んでいる「思想」について言及している人は誰一人もない。

専門分化した大学のなかでお互いの専門を尊重し合うのはよいが、それはなれ合いとはちがう。自然科学者は社会科学者の説に口出しするな、社会科学者は自然科学者を批判してはならない、こういったところから、学問は生命のないバラバラなものになってゆく。

「人間この未知なるもの」の著書で世界的に有名なアレキシスカレルは人間についての真の学問を発達させねばならぬ。

それは物理学や化学や力学より以上に必要である。

人間を分析するためにはあらゆる技術が必要である。

人間の分解は無限であるし専門家でない学者が必要である。

真の学者は追々少なくなつてゆく。  
とい、

最高の総合は毎日常生活の煩わしきで気の散るような人間にはできない。人間の科学の発達は他の科学以上に非常な精神的努力を必要とするのである。

(桜沢如一訳「人間この未知なるもの」)

といて専門の専門分化の危険を警告しているが、今日の大学の危機は正にこういった「眞の学者」の少なくなつてゆく状態を以て外にはない。

アレキシスカレル（一八七三—一九四四）はフランスの世界的な生理学外科医学者である。リヨン大学卒業後リヨン大学教授となり、五年目にアメリカに渡り（一九〇五）ロックフェラー研究所に入る。一九一二年に血管縫合術、および臓器移植法創案によりノーベル生理医学賞受賞。

第一次大戦に従軍、新考案の治療法により多くの傷病兵を救う。

専門の医学のみならず、キリスト教はじめ各種宗教哲学に詳しく、卓抜せる文明評論家として現代文明の精神的行づまりを警告していた。ここにその著「生命の知恵」（杉靖三郎・大竹健介訳）（日本教文社）から抄録してその言葉を味わつてみよう。

「オモエコノミクス経済人」は自由主義とマルクス主義のこしらえたものであつて、自然が作ったものではない。人間存在はただ生産したり消費したりするためばかりにつくられているのではない。人間は進化の当初から美への愛、宗教的感覚、知的好奇心、創造的構想力、犠牲の精神、英雄性等を証拠立ててきたのだ。人間を経済的活動に止めることは、それだから自身の一部を切断することにも等しい。自由主義とマルクス主義は、したがってふたつながら自然の基本的傾向を犯しているのである。

（五三ページ）

「人間精神にとって、現実を把握することほど困難なものはない」というカレルは、人間を「経済人」としてばかりみるのは「現実」に反することを強調する。真の科学とは現実をありのままに、あらゆる角度から分析するところに生れるのだというのがその主張である。

普通選挙は、個人の平等を信ずることから由来する。この信仰はしかしながら、私たちの心意の妄想でしかない。なぜなら一人が他と平等であるというのは、チンパンジーでもなく手長猿でもない、一個の人間だということにおいてに過ぎない。その上にさらに男と女から生れたなにかの生物が、人間らしい人格を持っているのかどうか、問われる必要がある。

— 中略 —

象徴と現実とが混乱して、各人に同じような特権が与えられている。たとえ哲学的見地からは平等となし得るも科学的見地からはそうはいかないことを、私たちは理解しなかった。

(一五ページ)

近代民主主義が、ここに生きよと強制している道徳的風土に、人は適応し損った。精神的水準が、医学、衛生学、教育学の進歩に併行して高まらなかつた。無節制、無責任、安楽の追求が、いわば生き方の規則となつて以来、神経の抵抗、努力する能力、知性そのものが減少してしまつた。

(一七ページ)

独り教会のみ、道徳の厳格な規則を維持するために闘いつつている。がこの闘いたるや勝てるところではない。

(二三ページ)

自由主義によつて作られし精神的風土において、利益という観念は私たちの意識の全領域を侵した。富は至高の善であるかのごとく見える。人生の成功は、貨幣を単位として測られる事業が神聖なものである。

(二四ページ)

精神は血液と組織とから不離である。精神を發達させずに身体を發達させることは、



身体を發達させずに精神を發達させることと同じく馬鹿げたことである。唯物主義と精神主義の二つの破産は、彼らの教義のいずれもが現実に合致していないことを示している。

(一三二ページ)

近代社会は、精神向上の法則への不服従という基本的誤謬を犯した。近代社会は勝手に精神を知性と同格に落してしまった。近代社会が知性を開拓したのは、知性が科学によって、すべてのものの支配権を与えるからなのである。しかし、精神の別の活動性については知らなかった。科学的言語にあっては、不完全な表象に留るのみであり、行動によってはしか表現されないこの活動性とは、芸術であり、ないしは祈りである。たとえば、道徳的感覚、品性、勇氣、美への感覚、聖なるものへの感覚、学校では、自己の規律、秩序、礼儀等を教えない。教科内容を見ると、子供たちを十分に、ものの美と芸術の美に接触させていない。偉大な時期には、すべての古代文明が聖なるものへの感覚を持っていたのを忘れてしまったのである。

(一〇三ページ)

新政経済研究会の機関誌「新政経」六月号には、一九六五年四月に米国インディアナ州のノートルダム大学で行なわれた「マルクスと西方世界」というシンポジウムに、日本から参加された京都大学の猪木正道教授の手記が載っているが、こういったシンポジウムをなぜ日本の大学は主催できないのか残念でたまらない。

ノートルダム大学はアメリカにおけるカトリックの大学として知られ、一九五六年のハンガリー事件後、この大学には多くの亡命学者学生も集り、反ソ反共といわれる同大学がソ連および東欧の研究者も招いて、マルクスの思想そのものを問題にして、シンポジウムを行なったところに意義があるが、この記録をよんでも、当時の論争は未解決のままに終わっている。

外国のこれらの学者のマルクスの思想に対する見解がこの程度のものであるとすると、いよいよ日本が主催して徹底的な批判討論会を行なわねばならないことを痛感する。そして研究は自由な原則に基き、学内において何らの政治的圧力を加えられることなく、マルキシズム批判の言論を堂々と展開し、教授学生一致協力して真の学術興隆に努力すべきである。かつて河合栄治郎教授が教場でいっていたが、「大学内でマルキシズムに反対を表明すると出世の途を絶たれるのである。」こうした世俗的権力が学内を支配しているようでは真の学問の発展は望めない。また反共とか防共とかいってもナチスなども理論はまだまだ不完

全不徹底なものであって、思想的混迷は依然としてつづいてゐる。

最近読んだ岡潔博士の著書「月影」のなかに、またまた心ひかれる文章があるので左に引用する。

『私はフランスに留学する途中シンガポールに立ち寄ったのであって、その後ずっとパリにいた。そうすると一九三一年に満州事変が起った。あのときの諸外国の日本に対する非難はすさまじいものであった。まるで戸外で暴風雨に逢ったようなもので、室内にいた人には想像もできないだろう。私は日本はどうなっていくだろうと思つた。シンガポールでの体験のこともあって、私の強い関心はおのずから日本の上に集まつた。私は一九三二年に日本に帰りその後ずっとこのくにいて、したしく日本のありさまを見つけたのであるが、その後日本は心配なほうへ心配なほうへと歩き続けて今なおそれをやめようとしめない。だから私は関心を日本から離す術がなく、とうとう三十年以上、主関心を日本の上に持ち続けてしまった。真我の位置は主関心の集まるところにある。だから私は普通の人のように小我を自分とは思はず、日本を自分だと思つてゐる。そうすると生死に対してどんな気がするかというと、私は日本の情緒のなかから生れてきて、やがてそこへ帰って行くのだという気がするのである。

私はまる三年パリに住んでみて何だか非常に大切なものがここには欠けていると感じて、帰国してから芭蕉や道元に本来の日本の風光を教えてもらったのであるが、パリに何が欠けていたのかといえ、それは「情」である。

右はまことに達人の言として何度も噛みしめ味わいたい。なるほど現代フランスの知性は大したものといえよう。前記のアレキシスカレルがフランス系アメリカ人で、同一思想系統のクロードベルナル、ベルグソンの生理心理学、生理学者で社会心理学、倫理学をも論じ、マルキシズムを鋭く批判するポールショシャル、精神医学等のバルマード等々、二十世紀後半に向って発展をつづける人間の科学はいよいよ精細をきわめている。

数学者ポアンカレ、また数学者、哲学者であり、同時にフランス革命の渦中に政治家として活躍し、革命中政敵に追われ逮捕の追手を避けながら「人間精神進歩の歴史」の大著を書き遣したコンドルセ侯爵等、枚挙にいとまないほどであるが、これらの人々の著書を読んでいると、確かに岡氏がいわれるように何か欠けている。それは「情」であるとは、名言といふべきである。

岡氏はまたこうもいわれる、

『実存哲学は、形だけを見ればもう東洋哲学が話せばわかりそうなどころまできているが、よくみると情の裏づけがまったく逆であるから、なかなかそうはゆくまい。』

そういわれれば、例の実存哲学のサルトルなども一世を風靡しているかのごとき哲学者ではあるが、日本の天皇をヒットラー、ムッソリーニと同じように考え、覇道的政治を行なつたと誌していることは非常な認識不足である。

サルトルの随筆「大戦の終末」渡辺一夫訳には、

「ただ今日になって、ムッソリーニもヒットラーもヒロヒトも、要するに小っぼけな王様どもにすぎないということに甫めて気づいた。民主主義国の上に襲いかかり、掠奪と殺人を恣性しいままにしたこれらの国々は列強であるどころか、ごく脆弱な国家だったのだ。これらの小っぼけな王様たちは、死んだり失墜したりしてしまったし、その封建的な小さな王国、ドイツ、イタリヤ、日本は地上に倒されている……」

と誌している。この論は一九四五年終戦の時に書かれたものであるにせよ、私はサルトルが来日して日本の国と天皇の意義を今一度考え直すことを切望する。去年来日したサルトルは、日本各地をまわり、神社、仏閣、都会、田園とエネルギーに歩いた。そして日本復興のさまと、日本文化が自然と渾然と調和している美しさに讃嘆を惜しまなかった。しかし日本の天皇の意義と日本の情緒はわからないで帰ったようである。天皇に関しては最近訳されているモズレーの書いた今上天皇の伝記の方がはるかに具体的である。

そこで前記の岡氏がいわれる「情」についていうならば、氏は最初情という字を和英辞典

で引くと「フィーリング」「エモーション」と書いてあるが、これでは浅すぎる。いくら欧米人が罪の子でも情が全くないのではない。そこで情に相当する欧米語を捜しているうちに、最近ある人から「キリスト教でいうソールがそれであって、あれを魂と解釈しているのは間違いです」と教えられた。フランス人は「情」を教会内にしまいこんでいるから、教会外をいくら捜しても見当らないわけだ。人の中心は「情」であって、情の根底は「人の心の悲しみを自分のからだの痛みのごとく感じる心」すなわち観音大悲の心である。と岡氏は説かれている。そしてそれにつづけて

『明治以後の日本はいつも欧米から「教会外」のものを取ってきては、無反省にまねたのであるが、こんなことを続けていると、ついには世に一滴の潤いもなくなってしまうだろう』  
といわれている。

たしかに明治以来日本人は外来文化吸収に異常な熱意を注ぎ今なおこれをつづけている。しかしそのために岡氏がいわれるような「情」の泉を枯らしていったのでは、文化の吸収どころかその逆になってしまう。少なくとも精神文化においては、日本人は自らの伝統に目覚めるべき時である。

明治百年は単に一に一を加えてやがて一〇〇に達したというような平坦なものではない。

明治維新の志士、日清、日露戦役、大東亜戦と祖国防護の戦にたおれた幾多の英靈は、今日の世界人類の苦悩に一すぢの光明を示現し得る国家の威力を、日本が一日も早く回復できるように悲願悲泣されているにちがいない。

それには道元禅師のいう「道心ありて名利をなげすてん人」が、年令、地位、性別のいかんを問わず、日本の文化史的使命に邁進せねばならない。

これなくして明治百年祭の意義はないものと知るべきである。

### (四) 道元と山鹿素行（その思想内容について）

ここで筆者は、日本思想史上に不朽の生命をもつと思われる山鹿素行と道元の思想について、その言葉に直接ふれながら所感を述べてみようと思う。

山上憶良の前記の歌ができた神亀五年は、聖武天皇即位後五年目（七二八）支那は唐の時代で、日本にも老宋の思想が入り込み、右の歌にある神仙の術などと同じ思想系統をもったものであった。

聖武天皇は仏教を深く尊信され、国分寺、薬師寺の建立、奈良東大寺大仏建立（開眼式は天皇御出家後四年目、孝謙天皇の時）等の事績を遺されたが、孝謙天皇の御代には次第に道鏡などと

いう僧が勢力を得てきて、苦惱彷徨の時代となった。そのなかにあって、万葉調の歌のしらが名も無き民にまであふれているのは、国家の生命力を示している。

ここで日本国内における仏教と儒教の発達の状況に一言ふれると、聖徳太子の没後、唐、三韓に学問僧がつぎつぎにわたり、奈良時代の六宗（三論、法相、成実、俱舍、律、華嚴）は、特に仏教の理論的性格を強く現わしていた。

つづいて平安時代、最澄が天台宗を創め、空海が真言宗を創めたが、両師とも、社会事業の実践家であると同時に理論家であって、その教学の伝統は、僧侶の政治的権力とも結んで牢固たる勢力を持つにいたった。この勢力は後に鎌倉時代となって、法然、親鸞の念仏宗、道元の曹洞宗、日蓮の日蓮宗に対する非常な圧力となったが、親鸞、道元の純一の求道の一念はこれらの圧力に屈することなく、仏教は聖徳太子がはじめて創開されたごとく、日本人の精神自体のなかに深く根をおろし、完全に日本人のものとなったのである。

### 道元（一一〇〇—一一五三）

道元は正治二年（一一〇〇）京都の貴族久我通親の子として生まれた。

当時鎌倉では源頼朝が急死した翌年であり、その子頼家が後を継いだ、諸将の統制ができず、源家の政権は早くも動揺しはじめていた。



當時は西歴十二世紀の初頭で、ヨーロッパは中世文化の時代、キリスト教を權威づけるスコラ哲学が発達し、またジェノア、ヴェニス、フロレンス、マルセイユ、リヨン等の中世都市の発達、商工業の発達により商業ギルド、手工業ギルドが発達しつつあった。隣の中国は南宋の時代で、宋学や仏教の禅宗が盛んであり、新たに蒙古が抬頭し国を建てつつあった時代である。道元は三歳で父を喪い、八歳で母を喪った。その無常感は出家求道の一念を決定するものであって、十四歳の時天台座主公円について剃髪、比叡山に入ったが、僧兵の横暴、天台教団の分裂等により、天台教団に疑問を持って比叡山を辞し、十五歳の時、京都建仁寺の栄西に参じた。栄西は仁安三年（一一六八）と文治三年（一一八七）の二回にわたり入宋し、臨済禅黄竜派を伝えて帰朝した。そして天台教団の迫害に抗しながら、九州に聖福寺、京都に建仁寺、鎌倉に寿福寺といった禅寺を開き禅宗発達の基礎をきざした。道元は栄西の教えをうけつつ諸寺を巡り、再び建仁寺に入り栄西の死後の住持となった明全に師事した。時に道元は十八歳であった。やがて承久の変に將軍実朝暗殺、後鳥羽上皇の討幕と北条泰時の幕府軍の戦鬪、官軍の敗北による三上皇の配流、官軍首謀者の処刑等を見て、いよいよ正法弘通による衆生救済の念高まり、入宋求法の念が高まったものと思われる。二十四歳の時、師明全とともに入宋、はじめの間はなかなか正師に会えず、かえってシナ仏教界の俗化に慨嘆しているが、天童山の如浄禪師に会い、はじめて身心脱落の大事を悟了し、如浄は宗

門の大事である仏戒を、日本国僧道元に伝法したと識している。当時の天童山における如浄の指導は厳格をきわめ、道元は如浄とともに、夜は午後十一時過ぎまで、朝は午前二時半か三時頃から坐禅をつづけた。

如浄は、はじめて道元に会った時、

仏仏祖祖面授の法門現成せり。これすなはち靈山りょうぜんの枯華わんげなり、嵩山の得髓なり、黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり、吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。(正法眼蔵面授)

といって、単伝正直の仏法を外国人である日本の僧道元に正伝する感激をあらわしている。二十六歳にして身心脱落の大悟の境を了得した道元は、不幸入宋中病にたおれた明全の遺骨を持って帰国した。時に二十八歳。その翌年に天童如浄はなくなっている。

道元が帰ってきた日本の国内は、大風、大地震、寒波、旱魃、飢饉、疫病が流行し、僧兵の争闘は依然止まず、社会不安のなから法然らの念仏宗の勃興とこれに対する弾圧がしきりに行なわれていた。

道元は普勸坐禅儀一卷を著し、京都建仁寺に二、三年とどまるが、三十一歳の時、建仁寺から南へ六―七キロの地にある山城の深草にゆき、極楽寺の別院安養院に閑居した。

深草に移った理由としては、当時の建仁寺僧団の惰落、叡山僧の迫害等に対して、一時思

いをひそめ激揚のときをまとうとしたものと思えるのは、深草閑居の翌年に著した弁道話に次のごとく書いてあるとおりである。

予発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。ちなみに建仁の全公(明金のこと)をみる。あひしたがふ霜華(年月)すみやかに九廻(九年)をへたり。いささか臨済の家風をきく。全公は祖師西和尚(栗西)の上足(高弟)としてひとり無上の仏法を正伝せり、あへて余輩のならぶべきにあらず。予かさねて大宋国におもむき、知識を南浙にとぶらひ家風を五門にきく。つひに大白峰の浄禅師(如浄)に参じて、一生参学の大事ここにはりぬ。それよりのち、大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり、なほ重担をかたにおけるがごとし。しかあるに弘道のところを放下せん。激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。ただしおのづから名利にかかはらず、道念をさきとせん。真実の参学あらんか、いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑふて、ひさしく迷郷にしづまん、なにによりてか般若の正種を長じ、得道の時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかとぶらはん。これをあはれむゆゑに、まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し知識の玄旨を稟持ぼんぢせしをしるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。これ真訣ならんかも。

道元の深草閑居はおのずから世人に知られるようになり、了然道者のような求道の念の強い人々が参集し、やがて天福元年（二二三三）興聖寺が深草にでき上り、ここに移った道元は積極的に教化活動を開始した。

その年に書いた「現成公案」の一卷は「仏性は常住であるのになぜわれらは修行を必要とするか」という疑問に答えた大文章である。

「正法眼蔵現成公案」より

自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり、迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず、しかあれども証仏なり、仏は証しもてゆく

仏道をならふといふは自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および侘己の身心をして脱落せしむるなり。

人はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すてにおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。人舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる。めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を弁肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。

人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず水やぶれず。ひろくおほきなる光にてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天し、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。悟の人をやぶらざること、月の水をうがたざるがごとし。

右の文章のなかで、人が舟にのって岸をみると、岸の方が後方へ進んでゆくようにみえるという言葉は、あちこちで道元が説く言葉である。舟が進むのか岸が進むのか、この迷いはいわゆる弁証法論者が陥り易い迷妄を衝いている。

道元はつねに自己をならえ、自己をわすれ万法に証せらるる自己をならえと教えていて、岸が動くともみる迷いを正している。

この本末がつねに顛倒しないところが、ヘーゲルの、したがってマルクスの弁証法に対す

る日本思想の勝利である。

つまりヘーゲル、ならびにマルクスは岸の方が動くのだという誤りを端的に犯したわけである。万法に証せられるといい、自己をわすれるということとは自己を忘却することではない。

次いで文暦元年（一二三四）道元三十四歳の冬、多武峯の日本達摩宗覚晏の門人孤雲懷辨（一二九八—一二八〇）が正式に門人となったが、懷辨は道元の入滅まで二十余年間ほとんど師道元の側をはなれることなく、影の形に添うがごとく師事した。懷辨は道元よりも二つ年長であったが、純一な信心で道元の教を体し、その書きしるした道元の言行録は「正法眼蔵随聞記」（岩波文庫）として刊行されている。

やがて天台宗一派の圧力妨害もあり、興聖寺は閉鎖、道元は懷辨らと越前に移り、（四十四歳）吉峯寺に入って著述説法を行なう。翌年大仏寺を建立し、翌々年これを永平寺と改め、五十四歳で病のため京都に療養し、歿するまで雪深い北越にて教化に当った。九十五巻におよぶ大著「正法眼蔵」の大半は、四十一歳から四十七歳ぐらまでの数年間に述作されたもので、その生気に満ちた文章は、年とともにその生命の光をますます強き和文である。

「正法眼蔵有時」は仁治元年（一二四〇）道元四十一歳の時の作で、山城興聖寺において衆に示したものである。

二十世紀のベルグソンの時間論、アレキシスカレルの時間論に先立って、きわめて明快に「時」を道破せる名文である。

「われを排列してわれこれを見る、自己の時なる道理」これなりといい、

時は飛び去るものではない。飛び去るといえばそこに間隙ができる。「尽界にあらゆる尽有はつらなりながら時時なり」つまり時はつらなっているが、それを心に痛感する自己によって時が体験される。

松も時なり、竹も時なり

青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり、自化すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり

こういった表現をみると、自己と環境が矛盾を媒介として統一されるといったような、迂遠な思考の余裕も与えない生命の論理の緊張がみられる。「自化すでに時なるがゆゑに」といった思想法は、西洋哲学からはなかなか出てこない。

頭燃をはらうという表現のごとく、道元の切々たる求道心はいまという時を全身心で感得している。「行持現成するをいまといふ」という行持は、名利にかかわらず、権力を物ともせず、つづけられ相続されたのである。その行持力により天地万物すべて生あるものごとく、深妙不可思議の仏事をなすといった信界が建現されたのである。

次の古鏡（二四一年作）の一節は、日本の神代より伝える神鏡につき説示し、「鏡をえるは国をえたるなり」といつている。これは禪宗を支那から独立させた道元の確信である。

山城興聖寺から雪深い北越の山中で説示した道元の文章には、日本の国の生命とともに不朽の言靈がこもっている。

「正法眼藏有時」より

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに、時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり。時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし。十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへどもこれを十二時といふ。

われを排列しおきて尽界とせり。この尽界の頭頭物物を時時なりと覩見すべし。物物の相礎せざるは時時の相礎せざるがごとし。このゆゑに同時発心あり、同心発時あり。および修行成道もかくのごとし。われを排列してわれこれを見るなり。自己の時なる道理それかくのごとし。

しかあれば松も時なり、竹も時なり。時は飛去に一任せば間隙ありぬべし。有時の道



を經聞せざるは、すぎぬるとのみ學するによりてなり。要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有はつらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。有時に經歷の功德あり。いはゆる今日より明日に經歷す、今日より昨日に經歷す、今日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す。經歷はそれ時の功德なるがゆゑに、古今の時かさなれるにあらず、ならばつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自佗すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり、入泥入水、おなじく時なり。

「正法眼藏古鏡」より

日本国自<sub>三</sub>神代<sub>二</sub>有<sub>三</sub>三鏡<sub>一</sub>璽之与<sub>レ</sub>劍而共伝来至<sub>レ</sub>今一枚は在<sub>ニ</sub>伊勢太神宮<sub>一</sub>、一枚在<sub>ニ</sub>紀伊国日前記社<sub>一</sub>一枚在<sub>ニ</sub>内裏内侍所<sub>一</sub>

しかあれば国家みな鏡を伝持することあきらかなり。鏡をえたるは国をえたるなり。人つたふらくは、この三枚の鏡は神位とおなじく伝来せり、天神より伝来せりと相伝す。しかあれば百練の銅も陰陽の化成なり。今来今現、古来古現ならん。これ古今を照臨するは古鏡なるべし。

「正法眼藏行持」より

正法眼藏「行持」は一二四二年、道元四十三歳の四月、山城興聖寺にて書かれたもので、上、下二篇にわかれ長文にしてかつ流るるごとき名文である。

仏祖の大道かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心、修行、菩提、涅槃し  
ばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑにみづからの強為にあらず、佗の強為に  
あらず、不<sub>レ</sub>曾<sub>レ</sub>染汚<sub>セ</sub>の行持なり

という書き出しにはじまり、釈迦牟尼仏から禅宗の初祖達摩大師以下二祖三祖四祖と、仏道  
が行によって正伝されて来た有様を、まのあたりみるような鮮明な描写と表現で書き綴って  
いる。

この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によりて依正身心  
あり、行持により四大五蘊あり。行持これ世人の愛処にあらざれども、諸人の実婦なる  
べし。過去、現在、未来の諸仏の行持によりて、過去、現在、未来の諸仏は現成するな  
り。その功德、ときにかくれず、かるがゆゑに発心修行す。その功德、ときにあらはれ  
ず、かるがゆゑに見聞覚知せず。あらはれざれどもかくれずと参学すべし。

この最後にある「あらはれざれどもかくれずと参学すべし」という言葉は、まことに道元  
の確信を示している。「行持」の文章のなかでとりわけ鮮明な印象を与えるのは、初祖達摩  
大師の山中の庵に二祖の慧可、正宗普覚大師が、はじめて参じて入門を乞うところの描写で

あるが、なかなか入室を許されず、夜通し雪のなかに立っていて、最後に小刀で左の手首を断つてはじめて入室を許されるのであるが、その箇所を引用しよう。

このとき窮臘寒天なり、十二月初九夜といふ。天大雨雪ならずとも、深山高峰の冬夜は、おもひやるに、人物の窓前に立地すべきにあらず、竹節なほ破す、おそれつべき時候なり。しかあるに大雪巾地ソウニシテ（地にあまねし）埋メ山ツ没ス峰ツなり、破雪して道をもとむいくばくの嶮難なりとかせん。つひに祖室にとづくといへども、入室ゆるされず、願カ眊カ（かえりみる）せざるがごとし。この夜ねぶらず坐せず、やすむことなし。堅立不動にして、あくるをまつに夜雪なさけなきがごとし。ややつもりて腰をうづむあひだ、おつるなみだ滴滴こほる。なみだをみるに、なみだをかさぬ。身をかへりみて身をかへりみる。自惟すらく、昔人求ム道ニ敲キテ骨ツ取リ髓ツ刺シテ血ツ濟ヒ飢ツ布レ髪掩ヒ泥ツ投レ崖飼レ虎ツ 古尚若レ此 我又何人ゾ。かくのごとくおもふに、志氣いよいよ勵志あり。（中略）

初祖あはれみて味旦にとふ、汝久シク立ニ雪中ニ当ニ求ム何事一ツカ かくのごとくきくに、二祖悲涙ますますおとしはいはく、惟ダ願ニ和尙慈悲ツ開ニ甘露門一ツ度ニ群品一ツかくのごとくまうすに 初祖曰ク諸仏無上妙道 曠劫精勤難レ行能行シ 非レ忍而忍フナリ 豈以ニ小徳小智輕心慢心一欲レ冀ニ真乘一徒ニ勞勤苦一ナラン。このとき二祖ききて

いよいよ誨<sup>クワイ</sup>励す。ひそかに利刀をとりて、みづから左臂を断て置<sup>ニ</sup>于師前<sup>ニ</sup>するに、初祖  
ちなみに、一祖これ法器なりとしりぬ。乃<sup>ナ</sup>曰<sup>ク</sup> 諸仏最初求<sup>ム</sup>レ<sup>ニ</sup>道<sup>ヲ</sup> 為<sup>レ</sup>ニ法<sup>ヲ</sup>忘<sup>レ</sup>キ<sup>レ</sup>  
形。汝今断<sup>ニ</sup>臂<sup>ヲ</sup>吾前<sup>ニ</sup> 求<sup>ル</sup>コト亦可<sup>ナ</sup>ルコト在<sup>リ</sup>。これより堂奥にいる。執侍八年 勤勞千万、  
まことにこれ人天の大依怙<sup>（たよりになるもの）</sup>なるなり、人天の大導師なるなり。かくの  
ごときの勤勞は西天にもきかず、東地はじめてあり。

以上ごく一部分であるが、岩波文庫版「正法眼藏」から引用した。

この外道元には食事の作法心得を教えた典座教訓（二三七）のような作がある。道元が入  
宋して間もなく、多くの宋の禪僧が俗化しているうちに、禪宗五山の一つ阿育王山の食事を  
司る役の典座<sup>てんざ</sup>なりという六十一歳の老僧に会い、衆僧の食事の管理のなかに真の仏道の修行  
の意義をみとめ、その役を大事に不二一体となつてゐる姿に大いに心を打たれたという話  
があるが、典座教訓はこうした体験のこもつた著作である。

真俗をわかたず男女をわけず、ひたすら坐禅をせよと教える道元のゆき方は、修行の過程  
は親鸞の念仏、他力易行道と異なつてゐるようであるが、その信をつたえる強き和文の言靈  
は、同じ日本文化の流れのなかに融化せられるのである。

道元の言葉はその詩的表現のなかに、形式論理からいえばはっきり矛盾したことを大胆に  
ぶつつけ（青原も時なり、黄蘗も時なりといった表現）、それを念々に内に統一する修行は、いわゆる

西洋流の弁証法の入り込む隙がまったくないといってもよい。

### 山鹿素行（一六三十一—一六八五）

山鹿素行といえは忠臣蔵の義士の討入りで、大石良雄が打ちならす山鹿流の陣太鼓しか現代の人には連想できないであろう。兵学、軍学、兵法家としての素行は知られていても、日本の生んだ偉大なる思想家、学問の研究手法、総合的学問の内容を示し、日本の国の万邦にすぐれた内容を宣明した素行を知らない人は多いであろう。山鹿素行は後水尾天皇の元和八年（一六二二年）会津若松に生れた。当時は徳川家康の死後六年、將軍秀忠の時代で、父は山鹿貞以といい、会津若松城主蒲生忠郷の重臣町野長門守幸和に寄寓。

当時隣国支那では、清国が統一興隆の時代であり、イギリスはクロンウエルのピュリタン革命の時代、オランダの勢力大きく、哲学者としてはカントの前のベーコン、ホッブス、ロック、ヒュームの時代である。

日本における徳川幕府は、ひたすら幕府の権力下に国内の統一をはかり、治平のためには諸侯は挙げて学者を召しかかえようとした。

素行は六歳の時父とともに江戸に移り住み、六歳より八歳の頃までに四書五経、七書、詩文の書を大方読み覚え、十一歳の時、松江の城主堀尾山城守より二百石にて召抱えたしとの

交渉があったが、父がこれを謝絶している。十五歳で初めて大学を講じ、尾畑勘兵衛、北条氏長に入門、甲府流兵法を修める。

十六歳で剣術免許、十八歳で高野按察院光宥より兩部神道の秘伝を受け、広田担齊より忌部神道の伝授を受ける。

これまでに大学、中庸諺解、論語諺解、孟子諺解等の著述をなす。

十七歳より二十歳まで広田担齊より源氏物語、源語秘訣、伊勢物語、大和物語、枕草子、万葉集、百人一首、三部抄、三代集を伝受、二十一歳で尾畑勘兵衛より兵法の印可を受く。二十五歳で桑名城主松平越中守定綱に兵法を伝える。

紀伊大納言徳川頼宣および老中阿部豊後守忠秋より同時に召聘の交渉があったが辞す。また金沢城主松平筑前守利常より召聘の交渉あるも辞す。

二十六歳で將軍家光の命による築城模型製作に当たり、北条氏長に協力する。

二十七歳で後に述べる修身受用抄を著し、学問修行の根本精神をはじめて確立する。

二十九歳の時、浅野内匠頭長直兵法入門。

三十二歳の時、伊勢神宮に参拝後播州赤穂に行き浅野長直に謁し、赤穂城の繩張を改め直す。

後に素行が赤穂に流されるが、この時から赤穂との因縁がはじまる。

三十三歳の時江戸に帰り、諸大名や幕臣に兵法や儒学を講じた。

四十一歳の頃より宋学に疑を抱き、四十四歳の時、時の幕府の重用した朱子学を批判した聖教要録を著した。

四十五歳の時聖教要録著作の罪により播州赤穂に流され、浅野長直に預けられ赤穂著。五十四歳にて赦免されて江戸に帰るまで赤穂に在住。

四十八歳の時、有名な中朝事実を著し、日本の建国の歴史と理想を宣明した。

有名な忠臣蔵の大石良雄の祖父大石内蔵助良欽とも親しく交わる。当時浅野長矩（忠臣蔵に出てくる）三歳、大石良雄は十一歳。

五十四歳にて江戸に帰った後は、諸侯や門人に聖教要録を講ずることが多くなり、また伊勢大神宮、諏訪大明神を礼拝することが多くなった。

その年譜からみると、山鹿素行の晩年は儒学者というよりは宗教家的である。

五十九歳の時、庶子山鹿万助にはじめて山鹿流兵法を伝えている。

一六八五年、貞亨二年九月二十六日黄疸病のため歿す。時に六十四歳。

素行の聖教要録が、幕府から弾圧された陰には、朱子学に対して宗教的信仰に近い信奉を示した山崎闇斎が、老中保科正之に重用されていたためであるともいわれている。そのため素行の門人で老中であつた板倉重矩、土屋但馬守もこれを防ぎようがなかつたとみえる。も

ともと素行は二十五歳の折、將軍家に直接徵用の内命あるため、他家へ奉公無用の旨伝えられ、他家への仕官はみな辞退していたのであるが、その思想内容はまことに雄大緻密で、幕府に媚びるところは全くなかった。

その精神伝統は長く今日まで躍動し、明治四十一年に素行会が生まれ、毎年九月二十六日宗參寺にて法要、講演、遺著出版が行なわれている。

大正元年九月十一日、明治天皇御大葬の二日前、乃木希典大將が自費印刷した「中朝事實」を時の皇太子殿下ならび皇子殿下に献上し、二日後に明治天皇に殉死したことは、精神の伝承について深く感銘を覚える事実である。昭和九年二百五十回忌の法会には、参会者四千人と称せられる。

(註)

### 朱子学

南宋の学者朱熹(一一三〇—一二〇〇)の大成した儒教の思想体系である。

宋代に儒教を哲学的に發展させた学問で、仏教に対抗して儒教的人倫を強化しようとした范仲淹、歐陽脩に始まり、周敦頤、張載、程頤らにより人間学と宇宙論が展開され、南宋の朱熹により大成された。

道を考察の中心にするとところから道学ともよばれ、宇宙論的思索に当たって根本的な



実在としての理を考えるとところから理学とも呼ばれる。

要するに理が陰陽五行の氣となつて一切の現象界が生成され、人間もその例外ではなく、ただ人間の場合は自己に内在する理を感得して、氣を調整するのが学問であり、修養であるというのがその主旨である。

素行が聖教要録のなかで

漢唐の儒生、仁を以て愛の字に作る。其説及ばず。宋に至つて仁を以て性と為す、太だ高尚なり。共に聖人の仁を知らず。漢唐の蔽は少なうして、宋明の蔽は甚し。仁の解は聖人之を詳にせり。

学者性善を嗜んで、意つひに心学理学の説あり。人々賦する所の性、初は相近し。氣質の習に因りて相遠ざかる。宋明の学者が異端に陥れるの失は、唯這の裏に在りとす。

此道を修めて以て天命の性に率ふは、是聖人なり。君子なり。己が氣質に習うて情に従ふは乃ち小人なり、夷狄なり。性は唯習教に在り。聖教に因らずして切に本善の性をもと覓むる者は異端なり。

と批判し、あまりに哲学的になりすぎた宋学（朱子学）に対して、直接聖人の教にかえるべき

ことを説いた。素行の学問を古学派というのはこの意味である。

次に素行の二、三の著書について簡単な説明を加えよう。

まず「修身受用抄」からはじめる。

素行は儒教は当時の大家林羅山に師事し、神道は広田担斉光宥法印に、国学和歌を広田担斉につき、仏教道教を自ら修め、兵学は尾畑景憲、北条氏長につき最高の免許をうけ、十五、六で経書、兵書を講じ、二十歳前後で大家の列に入ったが、三十歳近くになってようやく自らの一家の見を立てるにいたった。次に挙げる修身受用抄は、素行二十七歳の時に書いたもので、学問修行の根本原理を明快に説明した堂々たる文章である。原本は美濃紙三十八枚に行書体で記されているが、その文体は不思議に道元の正法眼蔵のしらべを思わせ、また親鸞の他力本願の信心にも通うものがある。

### 「修身受用抄」の素行の自序

凡万巻のふみをよみ、五車の書（たくさんの書籍）をそらんずる共、天理の信実にかなはず、明德にさはる（富貴名利のたぐい）外物ををさめざる時は、皆是れ外（道から外れている）をつとむる也。孔子、老子、釈迦三教共に文字をおぼえ、多聞に到る事を、ならへといふをしへ、あらゆる書物にみえず。万巻の書は、只だ自性明德の本徳の本体をしらんそのあししろ也。魚を得ては、うけをわするべし。信実にかなはずば学文を用ふるにたら

ずといへり。しかるに、心の本体にかなふべき受用ただ我が心の浅深によるべし。品々の受用をしるす事は、人にさまざまの根機あるゆゑ也。

修身受用抄

一、信勇の事

はじめて、かくもんに心をいれ、心理のまどひをみがかんと思ふ、そのころさし、ゆう（勇）にあらずしては、外のまどひさがたし。故に聖人も、智仁勇の三徳のそのひとつに入りたまへり。そのゆうと云ふは、ひぢをはり、まなこをいからしめ、大がたなをよこたへ、短衣をきて、ことばあらなるたぐひをいふにあらず。こうまん（高慢）がまん（我慢）にして人よりうはてになり、人にかつ事をよろこぶをいふにもあらず。そのゆゑは、知恵くらく、まどひふかき、けつき（血気）のままに、なすことはみな、わたくしよりいづるところ也。合戦せり（競）合あひのとき、その身ころみやう（高名）てがらをなすも、ゆうなりといへども、信勇とはいふべからず。日ごろのつとめたたく、心理のみがきをなして天理をわきまへ、義をしらざるがゆゑなり。其の上合戦とり合あひは、ふだんあるにあらず、国主そのさはふ（作法）ただしく、しんじつにかなふときは国をさまり家とのほりて、国家無事なるべし。国家無事なるときは、此のゆう（勇）用ふるに所なし。如レ此、道理をもつて、しんゆうとせざる也。さてしんゆうと云ふは、

我が本心の明德は、つねにめいはいはく(明白)なりと云ふことは、大かた世間の人にしらざるものなし。人欲のわたくしによつて、これをあきらにすることなし。此の人欲のわたくしをさるときは本心常住明白なりとはしりながら、目に見て色にまどい、耳にきいてこゑにまどひ、信実の理を外物のためにうしなふは、心の信ふかからず、信勇丈夫ならざるがゆゑなり。一度此の心の本理をきいて、七情のまどひをとく所をかんえう(肝要)とおもはば、何ぞ外をよく(欲)にうばはるべきと、なりにくき所をつとめ、心をはげまし、かりにも此のまどひあれば本心のゆうたらざると、心にはぢをおもひ、つとめはげます是れしんゆう也。ころざしふかく、理にいらん事をねがふ者、このゆうあらずんば時々じじに外物にうばはれて、七情のまどひをとく事、今生こんじやうにあるべからず。今生にあらざればこの心むみやう(無明)にして、永劫にも天理にかへるべからず。このしんゆうあるを、けつてう(精定)の心とも、信心のふかき共いふなり。文学をならひげいのうをなす共、この心けつてうせざれば、半途にして中絶する事あり。尤も日夜の工夫、此のゆうあらずしては、いろにまよひこゑにまどひ、七情にうばはれてつひに本心の受用かなふべからざる也。孟子はこれを大丈夫といへり。大丈夫と云ふは、大をとこにてたけたかく、こんこつ(健骨)のさうあるをいふにあらず、をとこはちひさく形はみにくく、筋骨丈夫ならずとも本心に大丈夫あるべし。本心の大丈夫といふは、富貴に

もおごらず、ひんせんにもむさふらず、あせいけんべい（威勢権柄）にもこころくつ（屈せず、金銀を見ても心動ぜず、七情きたりても心動ずることなく、逆境順境ともに明德さらに転動せず、これ大丈夫のしんゆう也。凡そ人の心のつたなくして人にへつらひ、物におそれ、戦場にのぞみて、ふかく（不覚）のひきやう（卑怯）をはたらき、おもはざるおくれをとり臆病のふるまひをなすこと、皆内に信実の丈夫心なきがゆゑ也。内に信実の丈夫あって、不動心にいたるときは、天地くつがへるといふとも、この心さらにうたがはず、外物前にさんらん（散乱）すれ共、此の心動ずる所なし。かくの如く修行したる人は、戦場にのぞみて、義を金石よりおもんじ、命を鴉毛かもちよりかるんずべし。只つた（拙）なき意こころは、まどひふかき所にあると知るべし。

「信勇」という言葉は素行の独特の用語であって、心けつでう（結定）信心のふかき等、仏教教典にもあるような語法も出てきて、これまでの素行の修行の並々ならぬことを物語っている。

次の物を迎へ物を追うことを戒しめる一文も独特の表現である。聖人の心を明鏡にたとえ、物きたるときは物みえ、物去るときはまた本の明白のみであるとなし、伊勢大神宮の神鏡にも言及している。

これは先に述べた道元の正法眼蔵「古鏡」にも相通ずるもので、聖学の極致を表現している。

次の流行而不<sup>トドマラ</sup>住事という一文も、念々相統というような宗教的言葉が出てくるように、親鸞の他力思想にも通ずる流れるような文章である。

「我がおこなひをよしとおもふもくひ(代)我がつとめは人にすぐれたりとおもふもくひ、人の非を見るも、我が是をとどむるも、七情のまどひ、是れ皆一心のくひなり。」といつて、このくひがあると物がそれに引かかって水が流れてゆかないのであるという主旨である。二十七歳でこれだけの境地に達しこれを出発点として武教小学、山鹿語類、中朝事実に発展していった思想はまことに日本の誇りといふべきである。

#### 一、迎<sup>むか</sup>レ物<sup>ツ</sup>追<sup>フ</sup>レ物<sup>レ</sup>事

まよひふかき愚人の、そのことわざを見るに、或は物をむかへ或は物をおふ。此の二つのまよひに不<sup>レ</sup>出<sup>テ</sup>。是れを莊子は將迎の心といへり。物をむかふると云ふは、見えざる所にすゐりやう(推量)をたてて、くみはかる(酌量)。その一物内にあるがゆゑ、事々みなまどふ、是れをうたがひとも、すゐりやうともいへり。むかひの人我をあしくおもふと見えたる、我をそしるやうすなりと、うたがひの一物内にあるときは、其の念則ちむかひ出でて、その人のやうす、そのごとく見ゆるもの也。是れ君臣父子の間夫婦兄弟

朋友の間、むかふる念慮内にあるときは、其の間にうたがひ出来て、ころざしへだたり、差別おほく成行くべし。肝胆も楚越なりといふこれ也。たとへば大名高貴の人のまへに出るとき、近習昵近の小姓、れき（歴）れきなみたる所をとほるに、我が作法を見て、何とかおもふらんと、むかふる意あるゆゑ、小姓人をささやくもわらふも、みな我がことかといよいよまどふ。是れ此方にむかふる一物たつゆゑに、明德黒闇になりて、ことごとく外物に転ぜらるるなり。物をおふと云ふはすぎさりたる事を心にとどめおくこと也。たとへば、我は道に志ふかきに、人は道をもこのまづ、おろかにまどへるものなりと、その人の旧悪を内にとどむれば其の人にたいして、あいさつおのづからとのほらず、是れ内に物をおふゆゑ也。尤も手前に用所有之の時分、外より客人来れば用所の事を心におうて、客に対するゆゑ、亭主のもてなしそそふ（租相）也。当然の理をしらず、目前になき物をおひかくる念慮是れ也。或は又我が所へきたる者あるに、その者の兼日のひ（非）をあらためおもふときは、その人のいふことかつて信用せず、かくの如き事、みな物をおふがゆゑ也。尤もすぎたる者をおもひ、かへらぬ事をくやむのたぐひ、皆此のまどひ也。是れを受用するときは、物をむかふる事もなく、物をおふこともなく、ただ当然の理ばかり也。聖人の心は明鏡のごとしといへるも、明白なると云ふをのみたとへたるにはあらず。鏡の正体を見るにかねて見べきともとむる心もなし、

さる影をおひかくる事もなし。物来る時は物みえ、物さるときは又本の明白のみにして、来てさはる所なく、さつてとどまる物もなし。性善明徳の本体れきぜんたり。此の故に日本宗びやう（廟）の元祖、伊勢大神宮の社内に神体はあらずして、明鏡ひとつをあらはせり。又帝王代々のはうき（宝器）に、内侍所といふは、かしこくも神代のれいきやう（靈鏡）也。是れ皆明徳自性の本体を物にへうしてあらはせるなり。聖人君子の此の徳にかなへる人は、物来るときは物を見、物さるときは物をとどめず、只だ当然の理ばかりにして、二つもなく三つもなし。但し又かへらぬ事をば不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>思<sub>レ</sub>みえざるさきをばくみはかるべからずといへ共、事の理によりて、思出さずしてかなはざる事あるべし。さきの事をも思案なくてはかなはぬ事あり。しかれば我が一念の非を見しり、本に一物を著<sub>レ</sub>せ<sub>レ</sub>ずして、道にころざしふかきときは、其の邪正あきらかにして、しかも邪正一致なり。故にただしく当然にかなふべし。

孔子曰<sub>ハ</sub> 不<sub>レ</sub>逆<sub>レ</sub>詐<sub>ヲ</sub> 不<sub>レ</sub>憶<sub>三</sub>不信<sub>二</sub>云々

一、流行而不<sub>レ</sub>住事<sub>トドマラ</sub>

夫れ明徳の本体をあきらかにするときは、たとへば水の流行するがごとく、昼夜をとどめず、日月のおしうつり、四時のじゆんくわん（循環）するがごとし。念々相續して



つひにかんだん（間斷）なし。我が自性の本体、七情の未発已発ともに、そのみなもとをいふときは、ただ流水のとどまることなきがごとし。水は潔白清浄の物なれども、流  
行することとどこほるときは、ちり（塵）たまり あくた（芥）あつまりて、水の性そん  
じ、下に泥土とどまり水常にこる。是れ流行せざる所のまどひなり。明徳の理にこ  
ろざしふかきときは、外物さらに内にとどまるべからず。内に一物もあらざれば、善悪  
是非ことごとく入れて、しかも是れをとゞめず。道に信ある人なり共、若し内に一物を  
とゞめて受用をなさば、水のながれにくひ（欸）をうちたるごとく、事々物々是れにか  
かるべし。我がおこなひをよしとおもふもくひ（欸）、我がつとめは人にすぐれたりとお  
もふもくひ、人の非を見るも我が是をとどむるも、七情のまどひ、是れ皆一心のくひな  
り。善悪ともに内に一物のくひをうてば、物きたりて是れによこたはり、これにつなが  
れかかる。かくのごとくなりゆきて、つひに流水ふさがれり。学者ただ此の一物のくひ  
を見しるべし。若し邪知をとらへて正知とおもひ、七情のまどひ視聽言動にふれて、人  
我、執着、慳貪、嫉妬、愚痴、欲心のふかき人は、ながれんとする水をつつみをつい  
（築）てせきとめ、水をさかさまに流すがごとし。念々の非をたくはへ人欲の私にとどま  
るときは、物々皆さきはり、善悪ともに内をわづらはすべし。流行の水とどまる時は、  
其の内にむし生じ、水たまりかね、堤をやぶりしがらみ（柵）をそこなひて洪水となり、

人家を流亡し、田畠をあらすがごとく、念々の非をつつみとし、七情の私をしがらみとして、明德の流行をせきとめ置くときは、其の人の氣質によりて或は大病をうけ、或は大腫物を出来して、其の身をくるしめ又は人欲の私をしらず、邪知邪見にほだされ、のぞみをたて、もとめをふかくして国家をうしなひ、子孫にわざはひをのこす。其の源は皆一物の内にふさがる所より出づるなり。かくの如くなりゆきてはひごふの死をなし、死して天理にかへる事を不可<sup>レ</sup>得。相かまへて人々此の所をつつしむべし。流行は天理明德の受用、水は視聽言動のわざなり。其のわざについてとどこほる所をしらば本来清浄の視聽言動なればなんぞ邪路にいらんや。孔子曰 逝<sup>ク</sup>者<sup>ハ</sup>如<sup>レ</sup>斯<sup>ク</sup>夫、不<sup>レ</sup>舎<sup>ニ</sup>昼夜<sup>一</sup>と有り、又云<sup>ハ</sup>乾道不<sup>レ</sup>息ともあり。くはしくは弁惑論出<sup>レ</sup>之。

### 「謫居童問」

たぐきよ 謫居とは罪せられて遠方に流されること。謫とは罰して流す意。

「謫居童問」は山鹿素行四十七歳の折、赤穂謫居中に若き門弟礒谷義言（当時十二歳）が傍に在って熱心に質問し、素行がこれに懇切に答えた講義録といったもので、十月から十二月まで三カ月間、素行はこれによって謫居の寥しさを慰めたという。

内容は学問と治平とにわかれ、思想、修身、政治各般の重要問題を平易明快に述べてい

る。全集第十二卷にあり、学問の方法論としては、今日でも立派に指針となり得るものである。

中でも聖学にもとる思想法の一つを挙げて次のようにいつている。

或は心性をあぢはひ、何も一心より出でければ此の心性を了覚悟道いたせば、天地の間通ぜざることなしと心得、無欲清浄の地をとめて（もとめて）聖人の仁、中庸の中なりとおぼえ、脱然洒落を事とし、一点の人欲なき処を味ふる輩あり。然るに此の説は各々己れが説を是として、人の説を不<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>。見聞の輩、本より善悪にくらければ、己れが氣質の好む処にひかれ、己がなりにくき事をつとめて行ふ人を殊勝なりと心得て、これに従ひまなぶ。一たび学ぶときは又外にうつることを不<sub>レ</sub>得。（下略）（俗学）

これは今日の観念弁証法、唯物弁証法論者にも相通ずる考え方で、「己れが説を是として人の説を入れず」これでは学問にもならず、本当の弁証法にもならない。批判力のない者が一たびこれを学ぶときはまた外にうつることができないことは、今日でも充分あり得ることである。

これら学者の失については、きわめて具体的にこまかく説明している。

### 謫居童問

学者の失

問 当代の学文者、其の身の言行不正シカラ古を引きて今をそしり高慢多し。是れに世事を尋ね六ヶ敷ことを談合する時は、更に一事も不通ゼ不ル学バものよりおとれる類多し。其の失いづくにあるや

答 文学讀書して実学なき輩と、世上になれ事物を學習して知恵ある人と、比較くらぶるに不レ及バ文字の学者日用を知るべからず、各々其の失ありといへども、當時にならへる人は当用にくらからず。文字の学者は今を不レ知ラゆゑに、不レ通ニ時義ニ又古をも不レ詳ニ、凡そ実学にあらざれば、文書却つて日用の害となる。其のゆゑは古今相限り風俗大に違ひ、大概百年に世間大變し、五十年三十年に中變す。是れを不レ考ル數千歳已前のことを取つて、今日に合せんとすること、大なる誤なり。但し不レ變ゼことと變ずることと、損益の道あること也。是れ実知きはまらざれば不レ知ル。次に文字の学者は以ニ異國ニ為シ師ト大唐と日本と同じく一天下なりといへども、国の大小有り、処、人品、萬物の次第不レ同ジカラ必ず異國の風俗になさんことを云ひ、大唐を以て日本を評し、本朝に居て異國を願ふゆゑ、日本の風俗に不ニ可ニ相応ス。(中略)

次に衣服、飲食の礼節、家宅、器用の作法、其の道を不レ尽サゆゑ、或は学ニ異朝衣

服<sup>ニ</sup>似<sup>セ</sup>宅<sup>一</sup>集<sup>ニ</sup>器物<sup>一</sup>事<sup>ニ</sup>トシ古<sup>一</sup>様<sup>一</sup>或は過<sup>ニ</sup>儉約質素<sup>一</sup>時宜<sup>一</sup>礼節を欠くことをし  
 らず。是れ泥<sup>ニ</sup>文書<sup>一</sup>ゆゑ也。次に本朝のわざを不<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>ゆゑ、平生のことあしもと  
 (足元)の小事、さらに不案内にして不<sup>レ</sup>能<sup>ハ</sup>勤<sup>ル</sup>コト況や大義大事に及ぶといへども、実  
 学あらざるゆゑ、是れを取りて指引することあたはず。忠孝、道德、仁義と云ふも、か  
 き付けてある文義字義にまかせて、思慮すること不<sup>レ</sup>能<sup>ハ</sup>ゆゑに或は無欲にして財宝  
 を手にとらず、口に不<sup>レ</sup>云<sup>ハ</sup>、人のぬすみとるをも不<sup>レ</sup>考<sup>ハ</sup>主人より禄を得てもあとより  
 一錢の蓄<sup>タ</sup>なくなり、朋友のたすけをうけても不<sup>レ</sup>日<sup>ル</sup>(日ならず、いく日もたたない中に)にまど  
 しくなる類、これを無欲なる高潔なると心得、或は慈悲を仁と心得そこなひて、人に物  
 をあたへとらせ、可<sup>レ</sup>殺(梁武帝)もころさず、可<sup>レ</sup>戒<sup>ム</sup>を不<sup>レ</sup>戒<sup>ハ</sup>家に盗あれば、我仕置  
 あしきゆゑなりとて是れを赦し、人の無作法なるをば、我が徳のたらざるゆゑなりとて  
 不<sup>レ</sup>改<sup>ム</sup>の類、似て不<sup>レ</sup>似<sup>マ</sup>まことの小人のいたすわざをよき言行と思ふ。是れ皆実の知ら  
 く、其の則を不<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>がゆゑ也。

「学者が大唐を以て日本を評し、本朝に居て異国を願ふ」ということも古来から今日にい  
 たるまで伝説的な考え方があって、素行の「実学」はこれに対して一例を挙げてその迷いを  
 正している。

次に挙げる「学の先後」にあつて、去<sup>ル</sup>惑<sup>ヲ</sup>と不<sup>レ</sup>惑<sup>ノ</sup>二つの差を説き、去<sup>ル</sup>惑<sup>ヲ</sup>といふの

は聖人の教ではないとしているのは卓見というべきである。

去<sup>レ</sup>感<sup>ッ</sup>とは感<sup>ウ</sup>可<sup>キ</sup>きものを去<sup>リ</sup>捨<sup>テ</sup>るといふ考<sup>エ</sup>え方で、生きている人間のできることではない。

聖人は惑をわきまへて惑わざるように教えておられるので、惑を去るにはおよばないと説かれるのだというのがその主旨である。

これは今日の社会心理学などで、職場志気(モラル)の調査に当り、はじめての職場で不安を感ずる。その不安を感ずることがいけないのではない。要はその不安にいかに対処して心を調整し、仕事をマスターするかが大切であると社会哲学者が説くのと同じである。ある場合にははじめの不安、動揺の度合の高い人が、かえって後になって職場で成績が伸びる場合もあるわけである。

惑をわきまへ、惑のなかにあって惑わずというのが素行の一貫した思想法であって、その惑の内容、わきまえ方についての教え方は実に懇切丁寧である。

### 学の先後

問 学問の道いづれを以て先として其の実に至る哉。

答 学者各々心知の物に惑ふ所あつて 不<sup>レ</sup>通<sup>セ</sup>ことあるゆゑんを不<sup>レ</sup>知<sup>ラ</sup>。ゆゑに事物に当りて是非邪正を不<sup>レ</sup>弁<sup>セ</sup>也。ここを以て案ずるに 学者の先務惑をわきまふるに

あるべし。惑は過と不及との二つに出づること也。定まれる誠の則りより厚く過す時は、泥著して必ず附益助長するに至る。是れを過と云ふ。附益助長と云ふは、本なきことを付けて大に云ひなし仕なすと、宋人の苗をぬきあげて長ぜしむるがごとく、強ひて是れをたすけます(慈)は皆惑也。

されば我がひいきの者、愛着の切なるものをば、少しの事を大にいひなし、なきこととをもありと云ひて、人の前にて称美せしめたき如き、是れ附益助長也。況や喜怒哀楽の情にまかせて、其の節を失ひ、其の本を失ふことは、過る処の惑也。

次に不及とは疎略軽率にして大に簡に陥るの惑也。大簡とは詳に不<sub>レ</sub>考<sub>へ</sub>、敬<sub>ん</sub>で不<sub>レ</sub>思<sub>は</sub>して先後のつもりなく、始終をはからず、当座の思ひ出づる処にまかせて、徑<sub>たゞち</sub>に行ふのこと也。是に過と不及との失によつて其の本を忘るるに至るが故に、惑と云ふ也。此の惑を不<sub>レ</sub>知<sub>ラ</sub>ゆゑに、是れを修することをば不<sub>レ</sub>得<sub>し</sub>て、或は惑を以て正とし、或は誠を以てまどいとす。異端の邪説暴行、全く惑をわきまへざるより起れり。惑を不<sub>レ</sub>弁<sub>へ</sub>ば、是を非とし、非をとらへて是として惑を以て惑を治むるゆゑ、遂に至大至公に至ることを不<sub>レ</sub>得<sub>し</sub>。聖人の教<sub>ワキマフル</sub>弁<sub>レ</sub>惑<sub>ヲ</sub>を以て要とす。惑を不<sub>レ</sub>知<sub>ラ</sub>時は学の標準たつべからざる也。

次に去<sub>レ</sub>惑と不<sub>レ</sub>惑<sub>へ</sub>との心得あり。去<sub>レ</sub>惑と云ふは可<sub>レ</sub>惑ものを去り捨つるの心也。

是れ聖人の教にあらず。多くは異端の沙汰すること也。聖人は不<sub>レ</sub>惑<sub>ハ</sub>と教へ玉うて去<sub>レ</sub>惑<sub>ヲ</sub>に不及<sub>バ</sub>。唯だ惑をわきまへて不<sub>レ</sub>惑<sub>ハ</sub>のみ也。惑も亦人の情にして人々未<sub>三</sub>嘗<sub>テ</sub>無<sub>ニ</sub>クシバアラ此惑ニ唯だ惑の中において不<sub>レ</sub>惑<sub>ハ</sub>ごとく可<sub>レ</sub>修<sub>ム</sub>也。

### 「中朝事実」

中朝事実は山鹿素行が四十八歳の時、赤穂に流されて三年目に書いたものであるが、その文章にあふれる靈力からして、晩年の素行の思想を全面的に支配していたものと推察するに難くない。その年譜をみても晩年特に伊勢大神宮の遙拝を欠かさず、六十歳の時、楠木正成の贊をつくり、津輕藩にて中朝事実が版行された。

本書は上下二卷より成り、上卷は皇統（天先章、中国章、皇統章、神器章、神教章、神治章、神知章）下卷は皇統（聖政章、礼儀章、賞罰章、武徳章、祭祀章、化功章）にわかれている。序文は素行の自序で漢文で書かれているが、和訳すると左の如くである。

恒に蒼海之窮み無きを観る者は其の大を知らず、常に原野の畦無<sub>き</sub>に居る者は其の広きを識らず。是れ久しく狂るるなり。

豈唯海野のみならんや。愚<sub>（われ）</sub>中華文明の土に生れ未だその美を知らず、専ら外朝の經典



を嗜み、嘯コウ（おどろいて）として其の人物を慕う。何ぞ其の心を放つや。何ぞ其の志を喪ふや。

抑奇を好むや將また異を尚ぶや。

夫れ中国之水土万邦に卓爾として人物八紘に精秀なり。故に

神明の洋洋、聖治の繇繇、煥乎たる文物、赫乎たる武徳、以て天壤に比す可き也。今歳冬十有一月皇統の実事を編み、児童をしてこれを誦し、其の本を忘れざらしめんと。云爾しかい。

中朝事実 上卷

皇統 天先章

天先づ成りて而して地後に定まる。然して後に神明かみ其の中に生れます。国常主尊くにとこだちのみことと号す。

一書あるふみに曰く 高天原たかまはらに所在あれます神の名を天御中主尊あめのみなかぬしのみことと曰う。

謹んで按ずるに、天は気なり、故に軽く揚る。地は形なり、故に重く凝る。人は二氣の精神なり、故に其中に位す。凡そ天地人の生は元先後なし。形氣神は独り立つ可からざれば也。天地人の成る、未だ嘗て先後なくんば非ず。氣これを倡いざなひ、形これを和し、神これを制すればなり、蓋し草味屯蒙の間、聖神其中に立ちて悠久にして変ぜ

ず。是れ其神を尊びて 国常天中と号する所以なり。夫れ天道は息む事無くして高明なり。地道は久遠にして厚博なり。人道は恒久にして疆無し。天其の中を得て日用明かに地其の中を得て万物載せ、人其中を得て天地位す。恒中の義、万代の神聖其祚を正しうする所以なり。二神の迹今知るべからずと雖も、竊に幸に常中の二尊の号を聞く事を得たり。是れ本朝治教休明の実なり。天下の治恒久にして 万物の情以て之を觀つ可し。至誠息む無くして以て其中を制して 礼乃ち明なり。政恒なる時は則ち交ぜず、礼行はるる時は則ち犯さず。神聖の知徳、万世の規範なり。凡そ神々相生して乾坤の道相参りて化る。所以に此の男女を成す。国常立尊より 伊弉諾尊、伊弉諾冊尊に迄るまで 是を神世七代と謂ふものなり。謹んで按ずるに、次第の天神生々悠久の間、天地の実に因りて以て此の皇極を建つ。此の間庸愚の舌頭を容る可からず。

中国章より、

神武帝、辛酉、畝傍の橿原に 宮柱、底つ磐根に太しき立て、高天原に搏風峻峙りたまふ。

一書に曰く 神武帝 都を橿原に建て、帝宅を經營す。仍りて 天富命（太玉命の孫）

に令せて手置帆負、彦狹知 二神の孫を率て 齋斧齋鉏を以て、始めて山材を採り、正殿を構立つ。所謂る底つ磐根に宮柱太しき立て 高天原に搏風高しりて、排皇孫の命の美豆の御殿を造り奉仕れり。故に其裔今紀伊国名草郡御木鹿麁の二郷に在り。(古語に正殿之を鹿麁と謂ふ) 材を採る齋部の居る所、之を御木を謂ふ。殿を造る齋部の居る所、之を鹿麁と謂ふ。

謹んで按ずるに 是人皇 宮殿の始なり。此時 荒濛の世を去ること未だ遠からず、唯正殿を構へて、以て神代の天柱に象り、万世の洪基をはじむるなり。凡そ宮は室なり。殿は堂の高大にして屋の殿正なるなり。人必ず居あり、居るときは則ち未だ嘗て宮殿無くんばあらず。況んや人君をや。況んや帝居をや。既に宮殿ある時は、則ち制度無くんばあらず。故に経始の宮 上は天の時を正して以て文明を象り、下は水土に随つて以て豊約を量り、中に百世を考へて以て聖賢を摸す。撲(あらしのまま)に匪ず(彫琢を施したこと) 匪ず、泰(驕ることを去り 甚(度を超えて極端なことを去り 折(中して以て当時に儀形して 万代に垂示す。是乃ち天神天柱の実か。(以下略)

中朝事實は、素行によれば文字どおり「事実」であって、ひとりよがりの夢などではな

い。広く外国文献、日本の古典内外の史実、地勢天文、風俗等をしらべつくした結果の確信であって、当時の徳川幕府が朱子学を政治の基本として武家を統括し、天下を自分の権力下に置こうとして着々手を打っていた最中に、こうした著述をなしたことは驚異に値する。おそらくこの著述をなした以後の素行の晩年にいたる生涯は、この中朝事実の言霊とともにあったと考える外なく、伊勢神宮はじめ、神々に対する礼拝は日夜欠かせぬものがあったにちがいない。

晩年江戸での講義は聖教要録が主になっているようであるが、それをうちに支える確信はつねに中朝事実であったにちがいない。それだけの威力を持っているのがこの著作である。

以上はなほだ概略ながら道元と山鹿素行について述べた。

今日、日本思想を論じ、世界文化のなかの日本文化のあり方を論ずる人々が、とかくこうした古人の文章に直接ふれないで、自分のはからいだけで思想を色わけし、類型化する傾向にあるのは、本当に思想を論ずることにならないことを筆者は強調したい。

国の安危をよそに、自らの本心は無関係にあるいは混沌のままにそっと隠したまま、誰それはいこうもいい、ああもいっていると言ひ合ひ、また、あまりにこまかい史実の分析や文章の訓話に日を送るといったようなことのみが学問であると考えられるところに、政治と学問

は止めどなく遊離して天下の乱れる因となる。

ここで挙げた道元、山鹿素行、アレキシスカレルなど、みな少数なりとも真の人間の学問の生命を後代につなぐ、教育教化を念願したところに一脉相通するものがある。

今日の世界人類を破滅から救うものは念々相続の信である。古今の時を問わず、洋の東西を問わず、時間を超えた信の世界の展開こそ、人類を救うものと確信するのである。

この本の中間を占めているギリシャ以来の弁証法の批判史といったものは、私が昭和二十四年頃に大半まとめたものに、ヘーゲル、ヴントの説を加筆したものでありますが、その中に弁証法に関するゲーテとヘーゲルの対話は私の心を強く捉え、或意味で本書をまとめた重要な動機をなしています。それと共に、戦後唯物弁証法の考え方が日本の歴史を根本的に書き換え、はっきりとした思想の断層を作ってきたことに対して、止むに止まれない批判の気持ちにさそわれて、本書の形成となったものであります。旧制一高時代から三井甲之先生や黒上正一郎先生に教をうけて、日本思想史を勉強してきましたが、こうして原稿を書いてみますと、弁証法についても日本思想についてもまだまだ、漸く一步を進めた程度にしか思えません。

科学の進歩は日進月歩であります。自然科学の目覚ましい進歩に比して、精神科学の方面はまだまだこれからであります。近代のアリストテレスといわれるドイツのウイルヘルムヴントの龐大な全著作すら、未だに完全に消化紹介されておらず、哲学史も、ヘーゲル以後の発展過程をまともに記述し得る人が内外共に非常に少ないのは全く残念であります。

私は、人間の生理、心理衛生学の中から近代思想の心身相関論をつかみ、ここに唯物論観念論の迷妄を解く鍵を見出しておりますが、本書で述べましたように、日本では六〇〇年前に山鹿素行がはっきりこの点を思想的に解明しております。その意味でも、日本思想の現実的威力を確信できるのであります。日本には思想がない哲学がないなどといって、自らを馬鹿にした時代はもう過ぎました。かかる点を客観的に公平に研究しながら、日本は世界に対してその思想の威力を示し、文化史的使命を遂行せねばなりません。

最後に本書を世に出して下さった小田村寅二郎氏に感謝し、また懇切な助言と助力をいただいた桑原暁一氏、夜久正雄氏、香川亮二氏、三浦貞蔵氏に感謝し、また出版につきお世話になった方々に厚く感謝いたします。

昭和四十二年二月

著者





著者略歴

- 一、明治四十五年（一九一二）東京都文京区（旧小石川区）に生れる
- 一、東京府立四中、第一高等学校を経て東京帝国大学法学部政治学科を卒業
- 一、現職・高崎経済大学教授・財団法人労働科学研究所所員

弁証法批判の歴史

国文研叢書 No. 3

昭和四十二年二月二十五日 発行（資料出版）  
昭和五十年二月二十五日 第二刷

頒価 五〇〇円

著者 高木 尚一

発行所

社団法人 国民文化研究会

理事長 小田村寅二郎

東京都中央区銀座七―一〇―一八柳瀬ビル

電話（五七二）一五二六と七

振替 東京六〇五〇七番

印刷所 東京綜合印刷  
第二刷 奥村印刷株式会社

東京都千代田区西神田一―一―四













