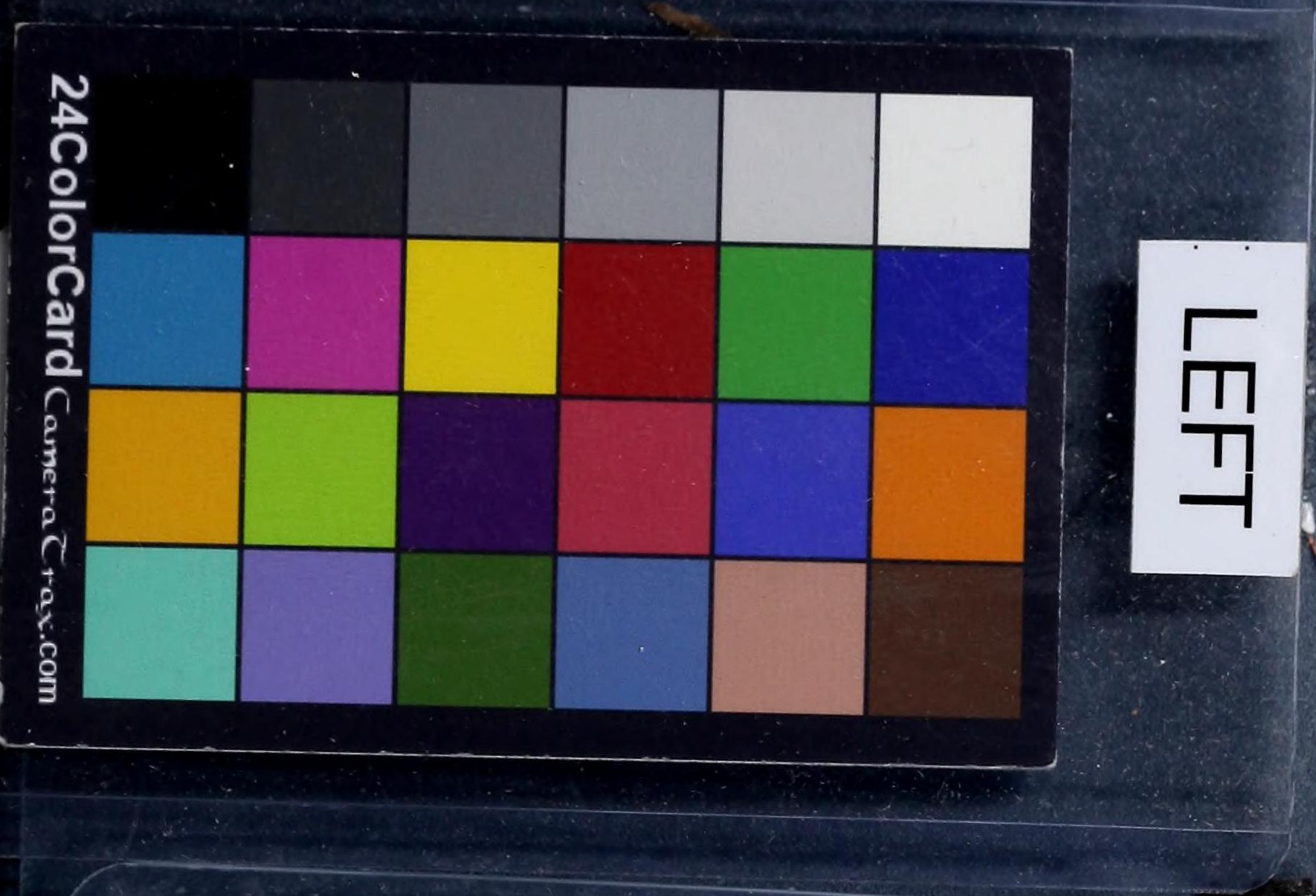


0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

HUAJIE H.3201

8 7 6 5 4 3 2 1



0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

HUAJIE H.3201

8 7 6 5 4 3 2 1



331036

戸坂

潤著

1900-19

# 日本イデオロギー論

—現代日本に於ける日本主義・ファッシズム・自由主義・思想の批判—

増補版

東京 白揚社 出版















Tosaka, Jun

戸坂潤著

増補版

# 日本イデオロギー論

—現代日本に於ける日本主義・ファッシズム・自由主義・思想の批判—

東京白揚社出版



DS822

.4

T67

1935

Copy 1

Asian

Japan

Cage

LC Control Number



00 507268



## 序

この書物で私は、現代日本の日本主義と自由主義とを、様々の視角から、併し終局に於て唯物論の觀點から、検討しようとして企てた。この論述に「日本イデオロギー論」といふ名をつけたのは、マルクスが、みづからを眞理と主張し又は社會の困難を解決すると自稱するドイツに於ける諸思想を批判するに際して、之を「ドイツ・イデオロギー」と呼んだのに倣つたのだが、それだけ云へば私がこの書物に就いて云ひたいと思ふことは一遍に判ると思ふ。無論私は自分の力の足りない點を充分に知つてゐると考へるので、敢へてマルクスの書名を僭する心算ではないのである。

〔現代日本の思想上の諸問題〕と「自由主義哲學と唯物論」の二つは新しく書いたものである。他の論文は「唯物論研究」「歴史科學」「社會評論」「進歩」「讀書」「知識」や、「改造」「經濟往來」「行動」「文藝」に、一旦載せたものであるが併し之を整理して一貫した秩序を與へたのである。）

なほ私がひそかに想定してゐる思考上の伏線に就いて、注意を拂ふ讀者があるならば、左記の書物を参照して貰へば幸ひである。特に第二以下のものが直接の役に立つたらうと思ふ。

### 一、科學方法論

(一九二九)

(岩波書店)



二、イデオロギーの論理學 (一九三〇) (鐵塔書院)

三、イデオロギー概論 (一九三二) (理想社出版部)

四、技術の哲學 (一九三三) (時潮社)

五、現代哲學講話 (一九三四) (白揚社)

(「現代のための哲學」——大畑書店——の改訂版)

以上

一九三五・六・三〇

東京

戸坂潤



## 増補版序文

再版に際して補足として三つの文章を加へることにした。時局の進展に應じてこれが必要だと思つたからである。——なほ参考として、初版序文に擧げた他に、「思想としての文學」（一九三六・三笠書房）と「科學論」（一九三五・唯物論全書・三笠書房）の二つの拙著をつけ加へておく。」

一九三六・五

著

者



## 増補版重版序文

増補版も版を重ねること數回に及んだ。今、特に云ふべき言葉は持たないが、たゞ増補版序文の後、本書と聯關のある私の著書が四つ程出版されてゐることを、讀者に報告しておきたいと思ふ。  
卷末の著書表を参照されたい。

一九三七・一

著

者



# 目次

## 序論

一、現代日本の思想上の諸問題……………三

## 第一編 日本主義の批判とその原則

二、「文献學」的哲學の批判……………二一

三、「常識」の分析……………四六

四、啓蒙論……………七七

五、文化の科學的批判……………九

六、ニッポンイ・デオロギ……………一五

八、日本倫理學と人間學……………三七

八、復古現象の分析……………一五

九、文化統制の本質……………一六

二〇、日本主義の歸趨……………一八〇



第二編 自由主義の批判とその原則

二、偽装した近代的觀念論……………一九三

三、「無の論理」は論理であるか……………二一六

四、「全體」の魔術……………二三二

五、反動期に於ける文學と哲學……………二四八

六、「文學的自由主義」の特質……………二六二

七、インテリ意識とインテリ階級説……………二七二

八、インテリゲンチヤ論に對する疑問……………二八二

九、インテリゲンチヤ論と技術論……………二九六

一〇、自由主義哲學と唯物論……………三一〇

結論

一〇、現代日本の思想と思想家……………三三一



補 足

- 一、現下に於ける進歩と反動との意義……………三五三
- 二、大衆の再考察……………三七四
- 三、自由主義・フアツシズム・社會主義……………三八六

——目次終——







序

論







## 一 現代日本の思想上の諸問題

### —日本主義・自由主義・唯物論

現代の日本に於いては、凡んどありとあらゆる思想が行はれてゐる。日本・東洋・歐米の、而も過去から現在にかけてのあれこれの人物に基く思想を取り上げるならば際限がない。曰く二宮尊徳・山鹿素行、曰く孔子、曰くニーチエ・ドストエフスキ、曰くハイデッガー、曰くヤスベルス、曰く何々。かう並べて見ると、かういふ所謂「思想」なるものが如何に無意味に並べられ得るかに驚かされるだらう。だがこの種のあれこれの思想はどれも、實は高々一個の「見解」といつたものにしか過ぎないのであつて、まだそれだけでは社會に於ける一貫した流れとして根を張つた「思想」ではない。——思想とはあれこれの思想家の頭腦の内にだけ横はるやうなたゞの觀念のことではない。それが一つの社會的勢力として社會的な客觀的存在をもち、そして社會の實際問題の解決に參加しようとする時、初めて思想といふものが成り立つのである。

さうした意味に於ける思想として、現代日本に於てまづ第一に擧げられるべきものは、自由主義なのである。



世間の或る者は自由主義が昨今顛落したと云つてゐる。だが、さう云ふならば一體最近に顛落し得るやうなどういふ自由主義が旺盛を極めてゐたか、と反問しなければならなくなるだらう。少くとも最近、自由主義は世間の意識に少しも積極的に上つてはゐなかつた。大戦以後、自由主義思想が勢力を有つたと見られ得たのは、僅かに吉野作造氏等によるデモクラシー運動位のものだつたが、それもマルクス主義の浸々たる擡頭の時には、完全に後退して了つたと見ねばならぬ。それ以後意識的に自由主義思想が高揚したのを吾々は見ないのである。だがそれにも拘らず、自由主義は明治以來の社會常識の基調をなして來てゐるといふ他面の事實を忘れてはならない。

云ふまでもなく日本に於ける民主主義は決して完全なブルジョア・デモクラシーの形態と實質とを備へたものではなかつた。封建性に由來する官僚的・軍閥的・勢力との混淆・妥協によつて、著しく歪められた民主主義でしか夫はなかつた。併しそれが夫なりに、矢張一個の民主主義を基調としたればこそ民主主義の歪曲でもあり得た、といふ點が今大切である。日本に於ける自由主義の意識は、甚だ不徹底な形に於てあるにも拘らず、吾々の社會常識の基調をなして今日に及んでゐる。たゞそれが餘りに常識化したものであつたため、それから又、決して常識以上に抜け出なかつたために、特別に「自由主義」として意識的に自覺され強調されるやうな場合が、極めて例外な偶然的な場合と見られるのに他ならない。日本主義が擡頭するに當つて、さし當り第一に目の敵としなければならなかつたのは、だから、この普及した社會常識としての自由主義思想だつたのであつて、之は別に、それまで自由主義の思想が特に意識的に旺盛を極めてゐたからではない。で、自由主義は無意識的にしろ近代日本



の思想のかくされた基調をなしてゐる。

自由主義思想は、自由主義の意識は、その本來の淵源を所謂經濟的、自由主義の内に持つにも拘らず、思想としての直接の源泉は之を政治的、デモクラシーの内に持つてゐる。だが自由主義思想は決してデモクラシーといふ觀念内容に終始するものではない。それはもつと廣汎な觀念内容を含んでゐるが、そこから、自由主義思想には、ありと凡ゆる内容が取り入れられることが出来る、といふことになつて來るのである。

一體自由主義が本當に獨立した一個の思想として成り立つかどうか抑々の疑問なのである。と云ふのは、一定の發展展開のメカニズムを有ち、自分と自分に對立するものとの甄別を通して自らを首尾一貫する處の、生きた論理組織を、自由主義が獨自に持つてゐるかどうか、抑々の疑問なのである。だが假にさうした自由主義の哲學體系が成り立つたとして、さうした「自由主義」哲學は必ずしも自由主義思想全般の忠實な組織であるとは限らないのである。なぜかと云ふに、自由主義的思想にはありと凡ゆる觀念内容が這入り得るのだつたから、假にその觀念内容を理論的な哲學體系にまで組織したとして、果してその體系が、依然として「自由主義」といふ名目に値ひするかどうか、保證の限りではないからである。つまりそれ程、自由主義思想の觀念内容は雜多で自由なのである。

自由主義思想にぞくする内容の一つには、社會的政治的觀念からの自由、とも云ふべきものが含まれてゐる。そこでは専ら文化的、自由だけが問題となる。之は今日多くの自由主義者の自由觀念の内に見出される處であるが、



その一つの場合として、その文化的自由の觀念が宗教的意識にまで高揚し、又は深化されるのを見なくてはならぬ。キリスト教的（主にプロテスタント的）神學や佛敎的哲學を通つて、自由主義者の哲學は宗教意識へと移行するのを、讀者は到る處に見るだらう。今日教養あるインテリゲンチヤが宗教觀念に到達する路は、多くはこゝにあるのであつて、この種の宗教意識は、この段階に止まる限り（この段階からもつと進めば別になるが）、自由主義意識の一つの特別な産物なのである。

この宗教的自由は云ふまでもなく政治的自由からの自由を意味する。現實からの逃避を意味してゐる。處がこゝに實は、宗教の第一義的な眞理が、即ち又その第一の用途が、横はることは人の知る處だ。社會に於ける現實的な矛盾がもはや自由主義思想のメカニズムでは解決出来なくなつた現在のやうな場合、その血路の一つが（但し唯一の血路ではないが）こゝにあるのであつて、矛盾の現實的な解決の代りに、矛盾の觀念的な解決が、或ひは矛盾の觀念的な無視・解消が、その血路である。現代は、從來國家的又社會的に認定された「既成宗教」や、比較的無教育な大衆の上に寄生する所謂邪宗の他に、インテリゲンチヤを以てとする多少とも哲學的な新興宗教の企業時代だが、一般に自由主義に基くインテリゲンチヤの動搖がなければ、かうした企業の目算は決して成り立たない筈であつた。

處で、この云はゞ宗教的な自由主義は、一變して、云はゞ宗教的な××××に轉化するのである。自由主義は宗教意識を仲立ちとすることによつて、容易に一種の××××に、而も一種の政治的××××に、移行すること



が出来るのである。宗教は今や政治的………し始める。例へば佛教は日本精神の一つの現はれだと解釋され始める。カトリック主義さへが法皇の宗教的權威と日本の………させよと主張し始める。日本の………が一種の宗教的………を意味することなど、もはや少しも問題ではないかのやうに。——で自由主義の埒外へ一歩でも踏み出した宗教意識は、やがて日本主義の埒内に收容されるのだ、といふことを注目すべきである。

宗教復興によつて宗教的世界觀が、宗教的思想が、最近の日本を支配し始めたやうに云はれてゐる。之が本當の「宗教」的眞理運動を意味することが出来るかどうかは別として、とに角さういふ特別な宗教思想が今日の著しい現象だといふことには疑ひはあるまい。だが、これは必ずしも、宗教的思想が獨自な思想分野を構成するものだといふことを意味しない。宗教意識は自由主義思想に基くものでなければ、日本主義思想に歸着するものであつたからだ。——思想は社會人の政治的活動と一定聯關を持つことによつて初めて思想の資格を得る。もし單なる宗教としての宗教といふものがあるとしたなら、それは何等の思想でもなく、全くの私事に過ぎないだらう。だが無論實際には、單なる宗教としての宗教などといふものは決して存在してゐない。

自由主義思想が一つの獨自な論理を有つことによつて哲學體系にまで組織される時、夫は廣く自由主義哲學と呼ばれてよいものになるのであるが、(尤もその多くのものはさういふ命名法に満足しないことは判つてゐる)、こ



の哲學體系の根本的な特色は、その方法が多少に拘らず精練された「解釋の哲學」だといふことにある。事物の現實的な秩序に就いて説明する代りに、それに對應する意味の秩序に就いてだけ語るのが、この哲學法の共通な得意な手口なのである。例へば現實の世界では、宇宙は物理的時間の秩序に従つて現在の瞬間にまで到つてゐる。よく云はれることであるが、意識の所有者である人間や（他の生物さへ）がまた存在しなかつた時にも、すでに地球が存在した、といふことを地質學と天文學とが證明してゐる。處が自由主義的論理に立つ解釋の哲學は、宇宙のかうした現實の秩序（物理的時間）を問題とはしない、その代りに人間と自然との關係を、人間の心理的時間の秩序に於て問題にしたり、或ひは超人間的な又は超宇宙的な従つて又超時間的な秩序（さういふ秩序は意味の世間に於てしかあり得ない）に於て問題にしたりしかしない。現實の世界に就いて語るやうに見せかけて、實際に聞かされるのは、意味の（だから全く觀念界にぞくする）世界に就いてよしかない。さういふことが世界の單なる解釋といふことなのである。

觀念論が最も近代的に自由主義的形態を取つたものが、この精巧に仕上げられた解釋哲學に他ならない。露骨な觀念論といふ醜態は、この自由主義といふ偽裝によつて、溫和なりべラルな肉付きを受けとる。だがそれだけ自由主義が觀念論の近代文化化された被服であるといふことが、證據立てられることになる。

この解釋哲學といふ哲學のメカニズムは非常に廣汎な（寧ろ哲學的觀念論全般に亘る）適用の範圍を有つてゐる。従つてこれが必ずしも自由主義哲學だけの母胎でないことは後に見る通りだが、併しこゝから出て來る最



も自由主義哲學らしい結論の一つは、文學的自由主義乃至文學主義といふ論理なのである。之は解釋哲學といふ方法の特殊な場合であつて、この解釋方法を、文化的に尤もらしく又進歩的に圓滑にさへ見せるために工夫し出されたメカニズムに他ならない。現實に就いてのファンタスティックな表象である處の文學的な表象乃至イメージを利用して、この文學的表象乃至イメージをそのまま哲學的論理的概念にまで仕立てたものが之である。かうすれば現實の秩序に基く現實的な範疇組織（＝論理）の代りに、イメージとイメージをつなぐに適した解釋用の範疇組織（＝論理）を結果するのに、何よりも都合がいゝからである。

處で實際問題として、この文學主義は、多く文學的自由主義者である處の日本現在のインテリゲンチヤの社會意識にとつて、何より氣に入つたアットホームなロジックなのである。だから現在インテリゲンチヤが自らインテリゲンチヤを論じるに際して知らず知らずに採用する立場はこの文學的自由主義乃至文學主義であらざるを得ない。事實インテリゲンチヤ論は現在に於ては何よりもまづ廣義の文學者達の一身上の問題として提起されてゐるのであつて、そこからこの種のインテリゲンチヤ論がインテリ至上主義に歸しはしないかと疑はれる點も出て來るのであるが、それはとに角、少くとも之が文學主義といふ一種の自由主義哲學に立脚してゐることはこの際特徴的だと考へられる。——だがインテリゲンチヤの問題は元來インテリジェンスの問題に集中する。處でインテリジェンスの問題を解くにはもはや自由主義哲學では役立たない。といふのは、一體インテリジェンスの問題に就いて、自由主義的に科學的解決を與へるといふことは、何か意味のある言葉だらうか。——こゝでも氣づくことだが、自



由主義哲學を、科學的理論體系として徹底することは、すでに何かの錯誤を意味してゐるのだ。

自由主義哲學の最もプロパーな場合は、自由そのものゝ觀念的な解釋に立脚する理論體系である。こゝでは經濟的・政治的・倫理的・自由が、それ自身だけとして問題になることによつて、自由そのものとなり、従つて又自由一般となり、従つて哲學は自由の一般的理論となる。こゝから結果するものは自由一般に關する形式主義的理論でしかない。——形式主義は解釋哲學の必然的な結果の一つであるが、元來形式主義と解釋哲學とは、形而上學＝觀念論的論理の、二つの著しい特色だと認められてゐる。

さて處で、自由主義が宗教的意識を産み出すことによつて、やがて××××としての日本主義に通じて行くことを前に見たが、今度は恰もこの現象に平行して、自由主義に於ける解釋哲學といふ方法が、日本主義を産み出す所以を見よう。之を見るならば、日本主義の哲學が實は或る意味に於て自由主義哲學の所産であり、少くとも日本主義哲學への餘地を與へたものが自由主義哲學の寛大な方法だつた、といふことに氣がつくだらう。

先に自由主義哲學の方法上の特徴であつた例の解釋哲學が、自由主義に特有な文學主義を産む所以を見たが、之に平行して、今度はこの解釋哲學は文學主義を産むのである。文學主義が現實に基く哲學的範疇の代りに文學的イメージに基く文學的範疇を採用するといふ解釋方法だつたとすれば、文學主義は、現實の事物の代りに文書乃至文献の語源學的乃至文義的解釋だけに立脚する。その最も極端な場合は、國語の内からあれこれの言葉



を勝手に取り出して来て、之を哲學的な概念にまで仕立てることである。文學主義は表象を概念にまで仕立てたが、文學主義は言葉を概念にまで仕立てる。處でそれだけならば誰しもかうした「哲學方法」(?)の極度に淺薄なことに氣付かぬ者はないのだが、併しこのやり方を古典的な文献に適用すると、その時代の現實に就いて人々が充分歴史科學的な知識を有つてゐない限り、相當の信用を博することも出来なくはない。そこでかうした古典の文學主義的「解釋」(或ひは寧ろコジツケ)を手頼つて、歴史の文學主義的な「解釋」を惹き出すことも出来る。今日の日本主義者達による「國史の認識」は殆んど凡てこの種類の方法に基いてゐるのである。

そしてつと大事な點は、かうした古典の文學主義的解釋を以て、現在の現實問題の實際的解決に代へようとする意圖なのである。佛典を講釋して現下の勞働問題を解決し得ようといつた類の企てが夫なのである。古典が成立した時代に於てしか通用しない範疇を持つて来て、夫を現代に適用すれば、現在の實際的な現實界の持つてゐる現實はどこかへ行つて了つて、その代りに古典的に解釋された意味の世界が展開する。現實の秩序の代りに、意味の秩序を持ち出すのに、恐らくこの位ひ尤もらしく見えるトリックはないだらう。

文學主義は尤も、必ずしもすぐ様日本主義へ行かなければならぬといふ必然性は有たない。元來日本主義といふものが何かと決して一般的に判つてゐるのではないが、少くとも文學主義から、ギリシヤ主義やヘブライ主義へ行くことも出来れば、古代支那主義(儒教主義)や古代印度主義(佛教主義)へ行くことも出来る。アカデミーの哲學者やキリスト教神學者、王道主義者や佛教神學者達は、夫々この文學主義のメカニズムを利用し



て、現代の事物に就いて口を利いてゐるのである。古典の研究は古典の研究であつて、現代の實際問題の解決ではない。處がこの古典研究を利用して、現在の實際問題を解き得るやうに見せかける手品が、文献學主義だといふのである。——之は現代の資本主義内部から必然的に發生する處の各種の反動主義の國際的原則をなしてゐるのである。

以上からすぐ様想像出来るやうに、文献學主義は容易に復古主義へ行くことが出来る。復古主義とは、現實の歴史が前方に向つて展開して行くのに、之を觀念的に逆轉し得たものとして解釋する方法の特殊なもので、古代的範疇を用ゐることによつて、現代社會の現實の姿を歪曲して解釋して見せる手段のことだ。そして忘れてならぬ點は、夫が結果に於て社會の進展の忠實な反映になると自ら稱するのが常だといふことである。

さて文献學主義が愈々日本主義の完全な用具となるのは、之が國史に適用される時なのである。元來漫然と日本主義と呼ばれるものには、無數の種類が含まれてゐる。一般的にムッソリーニ的ファシズムやナチス的ファシズム、社會ファシズムと呼ばれるべきものさへ、今日では日本主義と或る共通の利害に立つてゐると考へられる。又單に一般的な復古主義や精神主義や神秘主義や、又たゞの反動主義に過ぎないものも、日本主義的色彩によつて色どられてゐる。アジア主義や王道主義も實は一種の日本主義なのである。だがプロパーな意味での日本主義は「國史」の日本主義的「認識」に立脚してゐるのである。日本精神主義、日本農本主義、更に日本アジア主義（日本はアジアの盟主であるといふ主義）さへが、「國史的」日本主義の内容である。だから結局、一切の



日本主義は淘汰され統一されて、××主義にまで歸着しなければならず、又現にさうなりつゝあるのである。××そのものに就いては、論議の限りではないが、………は處で、全く文献學主義なる解釋哲學方法を國史へ適用したものに他ならない。この主義が日本に於ける積極的な觀念論の尖銳の極致である所以だ。之に較べれば自由主義は、消極的な觀念論の單なる安定状態を示してゐるものに他ならぬ。

と角の議論はあるにしても、日本主義は日本型の一種のファシズムである。さう見ない限り之を國際的な現象の一環として統一的に理解出来ないし、又日本主義に如何に多くヨーロッパのファシズム哲學が利用されてゐるかといふ特殊な事實を説明出来なくなる。色々のニュアンスを持つた全體主義的社會理論(ゲマインシャフト・全體國家・等々)は日本主義者が好んで利用するファシズム哲學のメカニズムなのである。だが日本主義はかうした外來思想のメカニズムによつては決して辻褃の合つた合理化を受け取ることは出来ないだらう。唯一の依り處は、國史といふものゝ、それ自身初めから日本主義的である處の「認識」(?)以外にはあるまい。(結論を豫め假定にしておくことは最も具合のいゝ論法だ。)處でそのために必要な哲學方法は、ヨーロッパ的全體主義の範疇論や何かではなくて、正に例の文献學主義以外のものではなかつたのである。——併し實は、この文献學主義自身は、もはや決して日本にだけ特有なものではない、寧ろドイツの最近の代表的な哲學が露骨な文献學主義なのだが(M・ハイデッガーの如き)。だから、日本主義に於て日本主義として残るものは、日本主義的國史だけであつて、もはや何等の哲學でもない、といふ結果になるのだ。



例へば自由主義乃至自由主義哲學によつて國史を検討する、といふやうな言葉には殆んど意味がないだらう。日本主義的歴史觀に對立するものは、唯物論による、即ち唯物史觀による、科學的研究と記述とでしかあり得ない。だからこの點からも判るやうに、日本主義に本當に對立するものは自由主義ではなくて正に唯物論なのである。その證據には、日本主義の殆んど唯一の「科學的」(?)方法である文献學主義のために餘地を與へたものは、他ならぬ自由主義の解釋哲學だつたのである。この意味に於て、自由主義的哲學乃至思想の或るものは、そのまま容易に日本主義哲學に移行することが出来る。日本主義哲學は所謂右翼反動團體的な哲學には限らない、最もリベラルな外貌を具へたモダン哲學であつても、それがモダンであり自由主義的であることに基いて、やがて典型的な日本主義哲學となることが出来る。和辻哲郎教授の「人間の學」などがその最もいゝ例であつて、元來「人間の學」乃至人間學なるものは、今日(可なり惡質な)自由主義哲學の代表物であり、例の文學主義の一體系にぞくするものであつたが、夫が誠に圓滑に、日本主義の代表物にまで轉化することが出来るのである。——こゝに自由主義的哲學と日本主義的哲學との本質的な類縁關係が横はる。

高橋里美教授の全體主義の論理は、それだけとして見れば全く自由主義の哲學體系に數へなければならぬが、併し全體といふ範疇がナチス的社會理論の不可缺な基礎概念となつてゐることは改めて指摘するまでもないだらう。西田幾多郎博士の「無」の論理も亦、決して一見さう思はれるやうな宗教的神秘的な境地だと云ふことは出来ないが、それにも拘らずこれはその客觀的な運命から判斷すれば、例のインテリ向きの宗教意識に應へんがために



存在してゐるやうにさへ見受けられる。そしてかうした宗教意識が、多少とも社會的な積極性を帯びると、忽ち日本主義のものになるといふ、現實の條件に就いてはすでに述べた。——自由主義はその自由主義らしい論理上の黨派的節操の缺乏から、日本主義に赴くことに對して殆んど何等の論理的抵抗力をも用意してゐないやうに見える。自由主義者乃至自由主義的哲學者が日本主義に赴かないのは、論理的な根據からではなくて、殆んど全く情緒的な或ひは又性格的な根據からであるに過ぎない。處が彼等が唯物論に赴けないのは、單に情緒的な或ひは又性格的な根據からだけではなく、又論理的な根據からでもあるのである。

普通自由主義は日本主義よりも寧ろまだ唯物論に近い、といふ政治的判斷が下されてゐる。だが自由主義が自由主義哲學の體系に關はり合つてゐる限り、それは原則的には唯物論の反對物であつて、寧ろ日本主義への準備に他ならない。にも拘らずなほ、自由主義が唯物論の同伴者めいた役割を持つことが出来るかと判斷されるのは、自由主義が自由主義としての立場を固執することを止めて、却つてその反對な立場にまで自分の立場を徹底させるだけの自由な立場を採る時に限る。自由主義は日本主義へ移行するには理論的に自由主義の立場を固執してゐても不可能ではない、だが自由主義が唯物論に移行するためには、自由主義は眞に自由主義として、否、もはや自由主義ではないものにまで、自らを徹底しなければならぬ。この意味に於てだから自由主義は、決して普通考へられるやうに、日本主義と唯物論との公平な中間地帯などではなかつたのである。



さて初めに私は、自由主義が近代日本の隠然たる社會常識だと云つた。このことは日本が曲りなりにも高度に發達した資本主義國であることから、當然出て來る結論でもある。今日の自由主義、即ちブルジョア・リベラリズムは、云ふまでもなく資本主義に基いたイデオロギーなのだから、これは又資本主義社會の根本常識でもなくてはならない筈だ。従つて自由主義が、發達した資本主義の社會的所産を現在の所與として假定する限り、さうした所與を無視する他の各種の思想に較べれば、少くとも進歩的だと云はねばならぬ。中世的封建制を思想上の地盤にしてゐる各種の復古思想の反動性と比較すれば、何と云つてもさうなのである。或るカトリック學者は自由主義が今日なぜ一應の社會常識であるかを理解し得ないと云ふのであるが、この常識の是非はとに角として、自由主義乃至プロテスタントイズムの方が、中世的なカトリチスムスなどに較べて、ブルジョア社會の常識に一致するといふことは、今更論證を必要としないことだらう。

處で日本主義（之が今日一個の復古思想であり又反動思想なのだといふ點に注意を拂ふことを怠つてはならぬ）は、この自由主義的ブルジョア社會常識に照せば、著しく非常識な特色を有つてゐる。この非常識さが自由主義者を日本主義的右翼反動思想から、情緒的に又趣味の上から、反撥させるに充分なのである。處がそれにも拘らず、事實上は、かうした非常識であるべき日本主義思潮が、今日日本のあまり教養のない大衆の或る層を動かしてゐるといふ現實を、どうすることも出來ない。さうなると之又一つの常識だといふことにならざるを得ないやうに見えるのである。社會に於ける大衆やその輿論（？）といふものがどこにあるか、といふ問題にも之は直接



聯關してゐる。——で、常識といふものゝ有つてゐるかうした困難を解決するものでなければ、今日の日本主義に對する批判は充分有力にはなれまい。

實際日本主義は自分がつてゐるこの一種の常識性(?)をすでに自覺してゐるばかりではなく、今では夫を愈々強調しようとする方針に出て來つゝあるやうに見える。日本主義は大衆を啓蒙(一)しなければならぬとさへ叫んでゐる。處が一般に大衆を相手にする啓蒙なるものは、今日の上品なりベラーレン達が決して潔しとしない仕事なのである。解釋哲學者や文學主義者達の多くは、専ら意味の形而上學の建設や自己意識(自意識—自己反省)の琢磨に多忙であつて、社會や大衆などは一杯の紅茶の値さへもないと考へる。これはつまり、如何に自由主義者達が日本主義的啓蒙運動(?)に對して、有力な援助を與へつゝあるかといふことを物語つてゐる。

自由主義者達の日本主義的啓蒙運動に對するこの援助は、云はゞ日本主義の前哨戰である文化フッシズムとしての文化統制運動となつて、日本主義者の側から感謝の手をさし延べられてゐるのである。今日の多くの自由主義者達が、最近の各種の文化統制運動に對して、殆んど何等の本質的な反撥を感じないらしいことは、關係が援助と感謝との間柄だからに他ならない。

日本主義と自由主義とに對立する第三の思想は、一ふまでもなく唯物論である。日本主義と自由主義との各々に就いて、又その相互の關係に就いて、科學的に批判し得るものは、日本主義でもなければ自由主義でもなくて、正に唯物論でなければならぬだらう。今この點に注目するならば、唯物論の思想としての優越性が、おのづから



間接に證明されることになる。——こゝに思想といふのは他でもない、實際問題の實地の解決のために、その論理を首尾一貫して展開出来る處の、包括的で統一的な觀念のメカニズムのことである。

私は以上のやうな觀點から、日本主義と自由主義との若干の批判を企て、或ひは少くとも批判の原則を指摘しようとする論みたのである。思ふに現在に於ける唯物論の仕事の半ばはこゝにあるのである。



第一編

日本主義の批判とその原則







## 二 「文獻學」的哲學の批判

### 一、文獻學の哲學への發達

#### 二、文獻學主義に對する批判の諸原則

まづ問題の意味を説明しよう。

現代に於ける唯物論の一つの課題は、世界と精神（文化）とに對する科學的批判である。こゝに一つの課題といふ意味は、之だけが現代に於ける唯物論の課題の凡てではないといふことだが、更にこゝに批判といふのは、批判されるべき對象の現實的な克服に相應する處の理論的克服のことである。理論的な克服だけで事物は決して現實的に克服されるものでないことは明らかだが、逆に理論的な克服なしに實際的な克服を全うすることは實際的に云つて出來ないことだ。世間では往々批判といふものを實證に對立させて、消極的な勞作にしか數へない場合が多いが、之は實證主義の安易な知慧に發するものだ。無論又、力量のないくせに眼だけ沃えた傍觀者の批評趣味や、それから所謂批判主義などは、吾々が今必要とするこの批判とは殆んど全く關係がない。

この批判が、そして科學的批判だといふ意味は、統一的で最も廣汎な科學的範疇（云ひ直せば哲學的範疇）を使つて事物を分析する處の批判といふことである。統一的で包括的な科學的諸範疇・哲學的諸範疇の組織は、無論嚴密に云ふとたゞ一つしかあつてはならない。一つしかないといふことが客觀的で科學的であることの特徴の



一つでもあるからだ。さういふ唯一性をもつた哲學的範疇組織を今日、唯物論（乃至もつと説明して云へば辯證法的唯物論）と吾々は呼んでゐる。唯物論はかうした唯一の科學的な論理のことなのだ。——この論理が使ふ色々の根本概念は、實際上はどういふ外貌をもつた具體的表象をでも外被として纏ふことが出来る。實際吾々は表象をアナロジーやユーモアやファンタジーやサジェクションに結びつけていつも文學的にもちゐることしか他に途を有たない、さうしなければ實際的の文章にも思想にもならないからだ。だが、それにも拘らず、否それであればこそ、さういふ浮動する文藝的表象、日常的觀念の礎となるものが唯物論の範疇と範疇組織とでなければならぬ。

處で、唯物論によるかうした科學的批判の一般的な基本的方法は、すでに廣く知られてゐる處であるが、問題はこの一般的な方法を、現在の諸事情に即して役に立つやうに具體化することなのである。科學的批判の現在に必要な諸根本命題、諸原則をこの一般方法から導き出しまたは新しく工夫して之に組み入れることなのである。——私の現在の課題は特に、現下の哲學的觀念論とそれのありと凡ゆる社會的・文化的適用とに對して、技術的に科學的批判を行ふのに實地に役立つ諸原則を求めらることに他ならない。この見透しに従つて私はこれまで、一方ジャーナリズム・日常性・常識などの問題を取り上げたし、他方解釋哲學乃至その一つである文學主義に對してどこから攻撃してかゝるべきかといふ吾々の態度をテーマとして來た。（三、四、一一、一四、等を見よ。）無論この二つの系統の問題は實は同じ根柢に基いてゐる。そしてまだ残つてゐるテーマは澤山ある。

文獻學（フィロロギ）は文學主義の問題其他と並んで、解釋哲學（世界を専ら解釋して濟ます哲學）の問題



の特殊な場合の一つとして提出される。つまり文獻學主義がこゝでの問題なのである。或る人は文獻學(Philologie)を文學と呼ぶことを提案し、そして所謂文學を文藝と呼ぶべきだと主張してゐるが、この提案は或る尤もな理由を有つてゐる。少くとも、こゝから見ても判るやうに、文獻學主義の問題が文學主義の問題とごく近親な關係に立つてゐることをまづ記憶しておくのが便利だらう。(文學主義に就ては一一、「偽裝した近代觀念論」を見よ。)

Philologie(文獻學)は世間で通俗的に言語學と譯されてゐる言葉である。併し言語學は必ずしもフィロロギーではないことを注意しなければならぬ。例へばソーシユール(Fer. de Saussure, Cours de Linguistique Générale)によれば、言語の研究はギリシヤにおいて文法學としてはじまつたが、それが主にF・A・ラルフの學派(十八世紀後半)によつてはじめて、所謂フィロロギーと呼び慣はされるやうになつたに過ぎない。しかもこのフィロロギーは主に古典語と古典語の解釋法に止まつてゐて、まだ活きた言葉の研究ではなかつたので、本當の言語學はこのラルフ的な「フィロロギー」をつき抜けて、比較文法學へまで發達し(F. Bopp)、やがて本來の科學的な言語學(それはもはやフィロロギーではなくて Linguistique と呼ばれる)の段階に這入つたのだ、と説明されてゐる。でフィロロギーなるものが必ずしも言語學と一致しないばかりではなく、實は言語學が横合ひから之に觸れ又は之を横切り交叉する處の或る一地帯を意味してゐるに他ならない。フィロロギー(文獻學)はフィロロギーで、その後言語學とは比較的別なコースを辿つて展開されてゐるやうに見える。つまり例のラルフ的な「フィロロギー」



は、單に言語學が文獻學と交叉した地點に他ならなかつたわけで、従つてフィロロギーを特に文獻學、更に「文學」とさへ譯す理由があるのである。フルフのこのフィロロギーは更に一般の文藝理論乃至藝術理論とも交叉してゐる（例へばボサンケットの美學史を見よ——B. Bosanquet, *A History of Aesthetic*. Chap. IX）。單なる言語學ではない所以だ。

吾々は文獻學の問題に就いて、所謂言語學自身の問題は之を一應等閑に附してもいゝことになるわけだが、（事實、言語學は現今の思想の動向に對して直接の影響を有つてゐないから）、併し文獻學が言語學的なものから全く獨立なものでなく必ずどこかで之と交叉しなければならぬといふ點は、どこまでも忘れてならない要所である。つまり文獻學の問題は、後にどれ程それが古典や歴史や、又更に哲學自身の問題としてさへ生長しようとも、萬一にも言葉の問題を離れてしまつては、もはやどこにも定位を有たなくなるわけで、大まかに云へば、言葉・言語と思想・論理との間から起きる困難が、文獻學乃至文獻學主義の問題を提起するのである。——事實を云へば文獻學的研究と言語學的研究とが殆んど一つに結び付いてゐる場合は決して少なくない。すでに先に云つたフルフがその先驅的な一例だが、十九世紀ではW. v. Fonboldtが何よりもいゝ例である。言語の比較研究が彼に於ては直ちに古典藝術の理解や歴史記述の問題に連続するのであるが、それは彼の一種の比較言語學が同時に文獻學の意義を有つてゐたからこそ出來たことだ。

處がFonboldtで見られるやうに、文獻學と言語學との聯關は普遍、言語哲學と呼ばれるものによつて最もよく特色づけられると考へられないでもない。そして言語哲學は一方哲學的な文獻學と他方實證的な言語學とに交錯



しながら、又それ自身に個有な発展のコースを辿つてゐる。——でアルフのフィロロギーは、言語學と言語哲學とが文獻學に於て交叉した點だつたと見てもいゝことになるが、文獻學自身はこの言語哲學からも割合獨立に發展する。それにも拘らずこゝでも大切なのは文獻學が言葉の問題から決して解放されるものでないといふ一つの要點だ。

文獻學としてのフィロロギーは、古典特に古典的文書の解讀を最初の課題としてゐる。併し事實之は、一方に於ては古典的な造形藝術其他の觀照へまで、他方に於ては同時代的な文書及び其他の一般文化的表現の理解へまでその課題を擴大される。文獻學が目的を單なる文獻の解讀に限らず、すぐ様な古典學や同時代的な文化表現の解釋理論へまで擴大されるといふ點は、このフィロロギーの非常に大切な特色なのであつて、そこから文獻學が所謂言語學や言語哲學を離れる點が出て來るのであり、従つて又一寸見ると、文獻學が言葉の問題の制約から自由になつて、何か独自の哲學的な——普遍的で現在に對して實際的な意味をもつ——方法にでもなるかのやうに思はれても來るのである。文獻學が言語學的なフィロロギーから外へ向つて擴大されるプロセスは、大體次のやうなものだ——

文書を解讀するのは、云ふまでもなく單に言葉や文章を理解するためでなく、そこに盛られた思想や觀念をかりして理解するためである。處で何でもがさう簡單に徒手空拳で理解出來るものではないので、理解の用具を提供するものが實は言葉や文章そのものだが、古典にぞくしてゐたり外國のものであつたり、又あまりに専門的な術



語に基くものであつたりすれば、この理解の用具の使ひ方自身を又理解するための用具が必要となる。かうした理解の用具・技法が**解釋**なのであつて、理解はいつもこの**解釋**を通じて行はれる。フィロロギーはかうした言葉や文章が盛つてゐる思想の**解釋**の技法を傳承して學問に仕上げたものゝことで、狭い意味に於ける「**解釋學**」(Interpretationswissenschaft — Hermeneutik)をその哲學的核心としてゐるのである。——なぜ狭い意味に於けるといふかと云へば、この**解釋學**はまだ言葉(乃至文章)の説明といふ直接目的を離れてゐないからである。(その内でも更に最も狭い意味で**解釋學**といふ言葉を使へば、言葉や文章の文法學的説明が**解釋**の事になる。)言葉の説明といふ直接目的から離れないこの狭義のフィロロギー——**解釋學**の立場はA・ボェックなどが最も忠實にこれを代表してゐる。(A. Boeckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften ——こゝでは**言葉**の説明——**解釋**の仕方が四つに區別されてゐる。)

處がフィロロギーの哲學的核心が**解釋學**にあるといふこと、**理解**といふ独自の人間的認識作用にあるといふことは、この理解對象や**解釋學**の適用範圍を、もはや文書だけには限定しないことを意味する。況して古典文書だけに限定しないことを意味する。だから**文獻學**をその哲學的核心について受取るとは、やがて**文獻學**を單に言葉の世界に制限されない、**一般的な解釋學**として、又更に、**一般的な理解論**として(Hermeneutische Theorie, Theorie des Verstehens)受取ることである。——之を極端に推して行けば、やがて**文獻學**は外見からいふと殆んど全く哲學的な(そして無論觀念論的な)科學自身と一致することになり、又結局は同じことだが、**哲學**の方が殆んど



全く文獻學化されて了ふ、といふ結果になる。かうした哲學的文獻學(?)への動きを代表するものが、誰よりも先にシュライエルマッヒヤーなのである。

シュライエルマッヒヤーは無論ボエックに較べて先輩である。だから時間上から云へば、シュライエルマッヒヤーの哲學的解釋はボエックの手によつて再び言語學的解釋にまで萎縮したのだとも考へられる。だから文獻學といふ科學の勝手な生長から云へばシュライエルマッヒヤーがその最高峯か分水嶺に立つわけだ。(但し現代に於ける文獻學の哲學的認識への全面的な適用は今見ないとして。)——一體解釋學乃至フィロロギーは、實はギリシヤ以來存在する。アリストテレスはフィロソφος(哲學者——智慧を愛する者)はフィロロゴス(文獻學者——言葉を愛する者)だとも云つてゐるし、アレキサンドリヤにはすでに文獻學派と呼ばれるものが存在した。中世を通じて(アヴェロイスや聖トーマス其他)、聖書とギリシヤ哲學古典との解釋學は著名である。だが近世の解釋學の特色は、それが組織的に科學的で、従つて又聖書とかギリシヤ哲學古典とかいふ特定の古典だけを對象とはしないといふ一般性にある。聖書解釋學を科學的にしたものは Semler であり、之を一般的解釋技法にまで高めたものは Meier だと云はれるが (Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik)。つまり近代文獻學の始まりは宗教改革以後だと見なければならぬ。(ルーテルは某大學の圖書館でバイブルを探した處、塵にまみれたラテン譯がたつた一冊出て來た。彼は之によつて初めて聖書なるものを手にしたといふ話である。當時はバイブルを讀まなくても立派に神學の教授になれたとさへ云はれる。)そして文獻學と哲學とを最も密接に結びつけたものはプロテスタントとしてのシュライエルマッヒヤーであつた。(シュライエルマッヒヤーの書物——Aka Jemiereden



über Hermeneutik. その先驅者としてはアスト——Fr. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik 1808 ; Der Grundriss der Philologie 1808. 及び前に述べたワルフ——Fr. A. Wolf, Museum der Altertumswissenschaft. Leitaufsatz) (J. Wach, Das Verstehen 1 参照。)

だがシュライエルマッヒヤーのフィロロギーが哲學的な深さを持つといふことは、同時に夫が神學的な深さを持つといふことに他ならない。(事實彼は哲學者としてよりも神學者として、又宗教的啓蒙家として、の方が勝れてゐた。)彼の神學乃至哲學は、無限なものへの思慕によつて裡づけられてゐる。この無限なものへの思慕が、獨り中世と云はず又ギリシヤ古典と云はず、凡そ過ぎ去つた世界への回顧的な思慕にまで行く處が、ドイツ・ロマンティックの落ちつく處なのである。世界の審美的觀想と人間的情緒による解釋とが、そこに於ける唯一の「科學的」なものとなる。或る時期のシェリングはその哲學によつて、現實を消去して自由なファンタジーの世界を導き入れたが、この自由なファンタジーの代りに過去の歴史を導き入れるものが、シュライエルマッヒヤーの解釋學の動機だと云つてもいゝだらう。——文獻學乃至解釋學が哲學と結びつき又は哲學となる時、その哲學はこのロマン派的・審美的・回顧的・觀想的な一種の解釋哲學であつたことを注意しておかなくてはならない。

シュライエルマッヒヤーの文獻學(乃至解釋學)は併し、どれ程それが哲學的であり又哲學化されてゐると云つても、依然として文獻學(乃至解釋學)プロパーの線の上に止まつてゐることを忘れてはならぬ。なる程彼によつて文獻學乃至解釋學はごく一般的な方法にまで、又可なり深遠とも見える世界觀にまでさへ擴大された。がそれ



はまだあくまで、文獻學乃至解釋學プロパーとして擴大されたものであつて、文獻學乃至解釋學が、文獻學乃至解釋學プロパー以上又は以外のものとして擴大されたのではない。——本當に文獻學が哲學化され、或ひは同じことだが、哲學が文獻學化されるためには、すでにW・v・フンボルトでも見られたやうに、その前段階として歴史の問題がこのフィロロギー・プロパーの線から獨立しなくてはならなかつた。文學が歴史記述又は歴史哲學の問題として、テーマを改めて現はれる時、文獻學は哲學へ向つて決定的な飛躍を用意するのである。こゝから初めて、理解一般といふものが文獻學プロパーや古典學に於ける「理解」から獨立化して、やがて一切の人間的認識の本質だと宣布され始めるのである。

この跳躍の最初の準備は恐らくドロイゼン(J. G. Droysen, Historik)の内にある。彼によれば理解は歴史學的方法の本質だといふことになるのである。處がG・ジムメルスの「歴史哲學の諸問題」になると、理解といふこの歴史認識そのものが、もはや單に歴史學の方法であるに止まらず、やがて一般的な哲學的態度そのものを決定するものとなるのである。これが最も大規模に展開されたものは云ふまでもなくディルタイであつて、彼は一方その精神科學の記述方法を例の解釋學から受取つてゐると共に他方、理解こそ、かうした精神科學の記述を通して表はされるその所謂「生の哲學」の、認識理論の樞軸をなしてゐるものだ。吾々の生活は歴史に於て客觀化されて表現される、この表現が本當の精神なのであつて、この精神の把握を通して初めて、吾々は却つて自分自身の生活を知ることが出来る。——表現の解釋こそ生の理解なのだ。哲學は生が歴史の内に表現されたものの解釋を通して生みづからを自己解釋し従つて又自己理解することなのだ、とディルタイは主張する。——かくて歴史に於



ける理解といふものを踏み臺にして、文獻學乃至解釋學は、歴史哲學にまで、又更に哲學そのものの方法にまで、高められる。この際、この文獻學乃至解釋學によつて支援される「歴史學」や「生の哲學」が、どういふ素性のものであるかは、今更説明するまでもないことだらう。

文獻學が解釋學＝理解論として、その本來の文獻學的地盤である言葉の問題から飛躍して哲學と一つになつたのは、ディルタイを以てさし當りの代表者とするのであるが、併しディルタイのこの文獻學的哲學は、その實質から云つて精神（文化及び社會）の最も豊富な歴史的記述に他ならないのだから、そして歴史的記述から云へば何と云つても文書の文獻學的解釋が中心的な手続きであることに間違ひはないのだから、（假に文獻學乃至解釋學が歴史科學の方法にならないまでも）、その點から云へばディルタイの哲學はなほ文獻學的・解釋學的な本質のものである權利を、或る限界の内では、實際上持つてゐるわけだ。假にこの哲學を歴史の原則的な記述に他ならぬものと考へて見るなら、それがフィロロギイ的であることに何の不思議も一應ないだらう。その哲學の無意味な點は、夫が單にフィロロギッシュだと考へられる處にあるよりも寧ろ、一應當然文獻學的であつてもよいこの哲學も結局解釋哲學につきてゐるといふ處にあるのである。この點を除けば、ディルタイの哲學は實に現實的で健全なので、これは却つて取りも直さずその文獻學的方法のおかげだとさへ云へるかも知れない。――併し文獻學的・解釋學的・哲學は、いやくも歴史記述といふ特別な形態を離れる時、その分相應の地盤を失つて、一舉にして昇天して了はざるを得ない。W・ハイデッガーの解釋學的現象學は丁度さうしたものに相當する。



ハイデッガーがフッサヤールから受け継いだ現象學なるものは、元來が文獻學的なものと無縁であつたばかりではなく、その反對物でさへあつた。フッサヤールが主にディルタイの生の哲學に對して嚴密學としての哲學を主張したことはよく知られてゐる通りだし、現象學の現象といふ觀念を直接にフッサヤールに傳へたF・ブレンタノーの「經驗的心理學」そのものも文獻學と殆んど何の關係もない。更にブレンタノーが現象といふ觀念を引き出したA・コントの實證主義こそは批判や解釋なるものをこき下すことを建前とするものに他ならなかつた。近代文獻學が主にプロテスタントのものであつて人間的情意の總體やそのオルガニズムを尊重したに對して、カトリック的なフェノメノロギーはさうしたヒューマニズムと縁の近いものではなかつた。そこをハイデッガーはディルタイの解釋學とフッサヤールの現象學とを結合したのである。——尤も晩年のディルタイはフッサヤールの現象學的分析に可なり動かされてゐたし、F・ブレンタノー自身有力なアリストテレス文獻學者でもあつたから、この結びつきが諸般の事情から云つて唐突だなどと云ふのではない。問題はもつと根本的な處に潜んでゐる。

どういふフェノメノロギーも凡て非歴史的だといふことにまづ注目してかゝらなければならぬ。ヘーゲルの「精神現象學」であつても、意識發達の段階の叙述ではあつても、書かれてゐるのは意識の歴史でもなければまして世界の歴史でもない。それが現代の所謂フェノメノロギーになると愈々ハッキリするのであつて、現象とは現象が現はれては隠れる一定の舞臺のことで、その舞臺面が意識とか存在とか其他其他と名づけられるのである。だからそれだけから云つても、現象に解釋學や文獻學を結合することは、もしその解釋學なり文獻學なりが歴史の



問題からの由緒の正しさを持つ限り、元來無意味でなければならぬ。處がまた、現象といふものゝ意味は、それがいつもその表面に於てしか問題として取り上げられない、といふ處に横はつてゐる。と云ふのは、現象の背後や裏面を正面から問題にするといふことがそこでは無意味なのである。表面化すといふことが現象するといふことに他ならない。さうだとすれば、例へば事物の背後や内奥に生活の表現を探り、事物の裡から事物の匿された意味を取り出すといつたやうな解釋學や文獻學は、現象なるものに對して初めからソリの合はない方法だと云はざるを得ない。表面といふものの厚さを量ることは出來ない相談だからである。

にも拘らずハイデッガーは解釋學的な現象學を企てようとする。つまりこの意圖を客觀的に見れば、解釋學乃至文獻學からその歴史用の用途を抜き去り、歴史的認識に代はるやうな體系的な、その意味に於て形而上的な（必ずしも所謂形而上學だといふものではない）哲學上の學的構築を齎らさうといふ事になる。文獻學乃至解釋學は歴史的には使へないから何か現象的にでも之を使ふ他はない。ドイツ・イデアリスムスの世界觀としての（人々はそれを好意的に形而上學と呼んだ）歴史的行き詰まりを打開するには、かうした非歴史的な哲學體系が何より時宜に適したものであつたに相違ない。ナチスの綱領がドイツの小市民を魅惑したと同様に、ドイツの所謂教養ある（？）インテリゲンチヤを魅惑したのがこの哲學「體系」であつた。

處が歴史的用途から解放されたこの解釋學乃至文獻學は、云ふまでもなく完全に「哲學」的用途のものにまで昇華する。今やハイデッガーに於ては、文獻學乃至解釋學は、そのプロパーな言語學的又歴史學的桎梏から脱して、正に哲學そのものゝ方法にまで羽化登仙するのである。文獻學にとつてこれ以上の名譽は又とあるまい。と同時に



に、これ程文獻學にとつて迷惑な事もないのである。なぜといふに、こゝでは文獻學はその本來の歴史學的言語學的な實體性を失つて、極めて戲畫化されて現はれざるを得なくなるからだ。例へばハイデッガーによれば、距離(Entfernung)とは遠く離れてある(Fern)處へ、手を伸ばすなり足を運ぶなりして、その遠さを取り除く(Ente)事によつて、成り立つといふのだ。かうした説明は一應甚だ尤ものやうに見えて案外他愛のないものであり、殆んど一切の言葉が同じ仕方では説明出来ない限り、語源學的な意義さへそこにはないのであつて、之は何等言語學的な説明でさへあり得ないのだ。言葉(ロゴス)が現象への通路だといふが、かういふ調子では、この通路もたゞ割合に工夫を凝した思ひつきの示唆にしか過ぎない。解釋學の實質がかういふフィロロギーのカリケチュアにまで萎縮したのは、全く解釋學や文獻學が自分に個有な歴史學的乃至言語學的エレメントから跳ね出したからで、もしそれ以外になほこの解釋學の實質があるといふなら、それは解釋學的現象學の科學的方法にではなくて、さうした方法が息つてゐる處の一つの何か僧侶的な「イデオロギー」にしか過ぎない、といふ事を注目すべきだ(死・不安・其他)。

で、文獻學はかうして哲學化されることによつて却つて戲畫化される。逆に哲學は、文獻學化することによつて非科學化する。文獻學は文獻學として無論少しも誤つてはゐない。だが世界の現下のアクチュアリティは決して文獻學の對象ではないのだ。だから、文獻學を何か特別な主賓として待遇しなければならぬと考へる哲學は、必ず何かこの現實にアクチュアリティを恐れなければならぬ理由を有つた哲學に違ひない。——そしてアクチュアリティが問題にならぬ時、どんな「歴史」も意味がないのだ。

さてハイデッガーの解釋學的現象學は、存在の問題を取り上げる、夫が「存在論」たる所以だが、存在(Sein)



は更に人間存在から始めて取り上げられる。そこで問題になるものが現實存在 (Existenz) だ。その意味で存在論は「人間學」から始められる。夫は存在の自己解釋であつた。

人間學 (アントロポロジー) の歴史は極めて多岐であり、その言葉の意味さへが様々である。遠く、人間知に始まつて、人性論・人類學更に哲學的、人類學にまで及んでゐる。だがこゝで云ふ人間學はさうしたものから區別された人間學のことであつて、この區別を與へるものがとりも直さず解釋學の有る無しにあるのである。だからこの人間學は云はば解釋學的人間學に他ならない。(人間學の系統的な批判を私は機會を得て試みたいと思つてゐる。)

——だから少くとも、例へば之を L・フ・オイエルバッハの宗教批判のための人間論などと同列に置くことは出来ない。こゝで解釋的と呼ばれる所以は、すでに云つたやうに歴史認識から足を洗つたといふ處にあるのだつたから、結局残るものとしては、形而上的な従つて又精々神學的な建築材料しか持ち合はさないからだ。之に直接比較されてよいものはさし當り S・キエルケゴールの著作などだらう。——なぜこんなことを云ふかと云へば、日本では曾つはフ・オイエルバッハに結びつけられて、人間學なるもの一般が、何かマルクス主義哲學と關係あるもののやうにして輸入されたからである。云ふまでもなく輸入されたこの人間學は例の解釋學的人間學のことで、唯物論とは凡そ原則的な對立物だつたのだが、にも拘らずかうした人間學が、その素性の曖昧な一般性を利用して、なほわが國の進歩的(?) な自由主義者達に可なりの魅惑を與へてゐるらしい。之は現下の文藝其他に於ける各種のヒューマニズムの素地とさへなるだらう。人間學は今日、あまり素質の高くないインテリの間では一つの合言葉とさへなつてゐる。どんなものにも人間學といふ言葉をつけられないことはないが、一旦さう名づ



けて見ると如何にも尤もらしく進歩的(?)に聞えて來るだらう。佛教も人間學として(高神覺昇・益谷文雄・其他の諸氏)、倫理學も就中「人間の學」として(和辻哲郎)現代物らしくなり多少とも「進歩的」なものになる、といふわけである。

文獻學を最も模範的に人間學に適用したものは和辻氏の「人間の學としての倫理學」である。(七、を見よ。)否、たゞの適用でなくて、云はゞ文獻學からの人間學の演繹だとさへ云つていゝだらう。文獻學の溶液に存在といふ微粒子を落すと忽ちにして人間學||倫理學の結晶が見る見る發達する。それ程文獻學の適用がこゝでは完全なのだ。それにもつと完全なことには、この人間の學の方はハイデッガーの人間學から、現象學的殘滓をすつかりとりのけて、その解釋學(||文獻學)を純化したものなのである。——つまり之はもつと純粹なハイデッガーに他ならない。だから吾々は之に對してハイデッガーの文獻學主義に就いて云つたことを、もつと純粹に云ひ直せば事は足りる。

## 二

以上は科學として發達して來た文獻學を想定した上で、之を解釋學といふ一般的な組織的、手續きに直して哲學に適用した場合を、解明して來たのであるが、私の今の目標は寧ろ、さうした組織的、手續きとしての文獻學の代りに、もつと斷片的に従つて又或る意味では常識的に、文獻學的なものに頼つて物を考へる場合の社會現象に對してとあつて、その意味に於ける文獻學の無組織的適用が次の問題だ。現在のわが國では特にこの問題が時事的重大さを持つてゐるのである。



だがこの現象を一つの社會現象として見れば、一見極めてナンセンスなものから、一見極めて莊重なものにまで及んでゐる。坊間の言論家（爲政者や朝野の名士も含めて）の茶番のやうな言動から、ブルジョア・アカデミーの紳士達（教授から副手や學生まで含めて）の高遠眞摯な研究に至るまで、この現象は及んでゐる。そしてこの社會現象の哲學的意義になると、坊間の茶番劇だからと云つて、決してアカデミーの悲劇的な身振に較べて、その重大さが劣るとばかりは云へない。却つて茶番劇であればある程、その科學的批判の原則は複雑で困難だといふのが事實である。實際相手が非科學的な時、之を科學的に批判するほどムツかしいことはあるまい。實はこの困難に打ち勝つためにこそ、私は文獻學の問題の必要を痛感するのである。

尤もこの現象にも罪障の甚だ深いものと割合罪のないものとの區別はある。前に云つた茶番と悲劇との區別に關係なく、別にこの區別がある。例へば和辻氏の倫理學は、その推理過程を殆んど凡て辭典的根據に置いてゐるが、それが「純粹」解釋學の重大な症狀であるにしても、それだけ取つて見れば比較的罪は輕いと云つていゝだらう。人々は容易にそこにすぐ様フィロロギーの「カリケチュア」を氣づくだらうからだ。紀平正美氏のやり口でも、その文義的論據にぞくするものは、同様に思ひ附きのギゴチなさを感じさせるだけで、眞剣な問題を惹き起こす類のものではない。（例へば「理」||コトワリ||斷||分割||ヘーゲルの Dr-Teilen）。このカリケチュア自身のカリケチュアは一例を挙げれば木村鷹太郎氏の日本||ギリシヤ説のやうなものに相當するが、之は併し實は、かの教授達のこの點でのナンセンスを單に高度にして見せたものに過ぎない。このフィロロギー現象と精神病理現象との間にはあまり本質的な距離があるものではない。



重大なのは、現在のアクチュアリティに向つて古典を無批判的に適用することの罪である。否、もつと一般的に云へば、文獻學的意義しか持たない古典を持ち出し、之に基いた勝手な結論で以て現實の實際問題を解決出來るといふ、故意の又無意識の想定なのである。之も亦、巷間からブルジョア・アカデミーの廻廊にまで及ぶ現象である。——例へば權藤翁における南淵書や、神道家の國學古典などが最も良い例で、この古典の古典としての眞偽とは關係なく、古典の現在への時事的適用自身が無意味でなければならぬ。紀平・鹿子木・平泉・の諸氏やその他多數の國粹主義的ファッション言論家が、この日本ものの部類にぞくする。東洋もの乃至支那ものでは、西晋一郎氏の「東洋倫理」や漢學者・アジャ主義者の言論、印度ものとしては佛教僧侶の時局說法、更に歐米ものとしてはブルジョア・アカデミー哲學者達の半フィロロギー的哲學問題の選擇——文獻學的に論じて行くうちに夫がいつの間にか問題の實際的解決になるとでも思つてゐるらしいドイツ語フィロロギーやギリシヤ文引用家達の哲學的作文等々、その現象には限りがない。

かうしたものを一つ一つ部分部分に批判して行くことは無論決して不可能ではない。一々現實界の状態や運動に引きあてゝそのナンセンスを實證してもいゝし、各々の不統一な主張をアブサーディティにまで追ひ落してもいゝ。だが困難はかういふデタラメなフィロロギー現象が、限りなく存在し又とめ度なく繰り返すといふ事實にある。吾々は百億といふ數値の〇を一つ／＼書いてゐる煩に耐へないといふので、10<sup>11</sup>といつたやうなフォーミュラ（公式）を必要とすることになるが、それと同様な必要から、文獻學のこの組織的な適用に對する批判の諸公式を、根本命題、原則の形で、今四つ程擧げようと思ふ。」



第一、一般に言葉の説明は事物の説明はならぬ。——この判り切つた命題は實は私の云ひたい事の初めであり又終りでもある。現在使はれてゐる各國乃至各民族の言葉は、當然夫々の現實の事物に對應する觀念を云ひ現はす。だがそれにも拘らず言葉と論理との間のギャップはいつも問題として残る。こゝで論理といふのは概念が實在に對する對應關係を云ふのであるが、この論理が人類の歴史を通じて發達すればする程、即ち實在に對する概念の對應が具體的になり精細になればなる程、言葉の方はいつも論理に引きづられることになるから、言葉と論理との間のギャップの可能性は増々大きくなる。論理は思想を首尾一貫して貫徹する活きたメカニズムだが、處が言葉も亦社會的に消長する活きた存在で、言葉は言葉でそれ自身の發育と代謝機能とを有つてゐる。言葉の説明、言葉による説明は、夫々の言葉の語源からの變遷を溯ることを普通とするが（もしさうでなければ社會的な統計でもとつて「通念」を算出しなければならなくなる）、さうして溯源の結果發見されるだらう言葉の語源的な意味を採つて、夫によつて事物を説明し、それで現在の言葉による事物の説明の代りにするならば、言葉と論理との間のギャップの可能性は二重に大きくなるわけだ。

古代の思想のメカニズムでは、言語と論理（古代論理）とは極めて親しい關係に立つてゐる。例へば E・ホフマンの論文（E. Hoffmann, Sprache und die archaische Logik）によれば、秘義（ミュステリオン・語るを許さず）——神秘（ミュステック・語る能はず）——神話（ミュトス・語らんと欲す）——ミュトス（話）——エポス（言葉）——ロゴス（思惟）といふ具合に、言語と論理との近親關係をつけることが出来る。つまり語ることを問題にしてゐる前の系列と、考へることを問題にする後の系列とがミュトスによつて直接に連なつてゐるのである。處が近



代の論理はかうした言葉から獨立することをこそその使命としてゐる。

言葉による説明は、だから、説明される事物が發展した社會の所産であればある程、夫を何等か古代的なものにまで歴史の流れを逆行させない限り、事物の説明の態をなさい。文獻學主義者は、何等かの意味での古典にまで論據を溯行させようとしたがる、さうした故意の又無意識の企てを有つのだ。併し――

第二、古典は實際問題の解決の論據とはならぬ。一體古典とは何を意味するか。(古典と云つても古典主義やギリシヤ古典と必ずしも關係はない。) 自然科学に於ける古典主義に就いては改めて考へなければぬが、少くとも文學・哲學・社會科學の領或に於ける古典は、大體三つの意義と科學的用途とを持つてゐると考へていゝやうだ。(一)或る考へ方や經驗(實驗までも含めていゝ)の有用な先例又は文獻として、(二)歴史的追跡のための事實又は資料として、そして最後に(三)訓練のための用具又は模範として。(一)ならばこの古典が先例又は文獻として現在役立つかどうかは古典自身が決める事ではなくて、現在の實際的な事情が決定することである。現に文獻を先例として引用しただけでは、一向自分の主張の論據にはなるまい。文獻は論據として見る限り、すぐに古くなるものだ。(二)ならば資料の使ひ途の決め方は資料自身にあるのではなくて、夫は全く現在の實際的な認識目的に基くことだ。資料それ自身は論據にはならぬので、誤謬の歴史に資する資料といふものもあるからである。(三)ならば模範は模範であつて少しも論據ではない。――だからいづれにしても、古典はあくまで参考物の限界を出ないもので、現在の實際問題解決のための論據を提出する使命をもつものでもないし、又持つてもならない。



たゞ古典の大切な条件の一つとして、それが歴史的に傳承されて今日現在に到つたものだといふ點を忘れてはならぬ。さうでなければ古典ではなくてたゞ過去の一介の歴史的所産にしか過ぎない。でこの古典が引く傳統の糸は、哲學なら哲學史の、社會科學なら社會科學史の、流れを貫いていつも不斷の作用を各時代に及ぼしてゐる。だからして古典は論據とされてはならぬが、併し又必ず参照されねばならぬものとなる。つまり古典とは實際問題の必要に應じて批判され淘汰・陶冶されて行かなければならないものなのである。

批判と淘汰・陶冶を用意しないで、その意味で無條件に、古典を何かの用に役立てることは、その言葉が示す通り、文獻學主義の根本特色の一つである。古典の引用に當つてもこのテーゼはその通りあてはまる。自分の主張を單に權威づけるために、古典的文章を引用することは、單に馬鹿げた無用なことばかりではなく、現在の問題を古典の時代の問題にまで引きかへす處の反動をさへ意味してゐるのだ。

普通このやり口を公式主義と一口に云ふのだが、併しさう云ふのは正確でない。公式は實は常に運用されるための公式なのである。公式主義の特色は、既知の公式を使ふことにあるのではなく（公式を使はなければ科學的でない）、却つて、既知の公式を使ふ代りに無用にもワザ／＼之を改めて導き出して見せて、そしてそこが解決點でもあるかのやうに問題を打ち切つて了ふ、といふ處に横はる。——併し一體公式は古典の意味を持たないか、古典的といふことは普通、均齊のとれた典型的なことだが、之は科學の上では公式に相當しないか、といふ疑問は起きるかも知れない。併しさうではない、典型的といふことは、（三）の模範性に他ならないからである。吾々は之を教育上の目的で使用することは出來ても論證上又は製作上の目的に之を技術的に實地に使用すること



は出来ない。もし出来るとしたらミケランジェロのデッサンの上に色彩を施すことも完全な繪畫の創作となるだらうが、それは無論文學で云へば剽竊に相當するものでしかないだらう。處が公式は單に訓練上だけではなくいつも論證上の又廣く制作上の目的に實地に技術的に役立てられるべきもので、古典のやうに過去のどこかに位置する事物ではなく、現在日常的に手廻り近くに用意されてある處の觀念的な生産用具に他ならないのである。

古典を何か實際的に直接技術的に役立つ公式か何かのやうに思ひ込むのは、つまり古典を使つて制作をするこゝと、古典を理想として製作することゝを混同するからである。この區別は唯物論的には重大な意味があるが、觀照的な解釋家であり審美的な理解者である古典學主義者（さうした特殊の文獻學主義者）にとつては、夫はどうでもいゝことらしい。彼等は云ふまでもなく古典を實地に技術的に用具として使ふことは出来ない。併し又初めから使はうなどとは思ひもよらないのである。元來さうしたものが古典なのだが、之に反して公式ならば夫が使はれないといふやうなことは許すべからざる不經濟だらう。——古典の權威に對する不當な尊重は、文獻學主義の一つの宿命である。

第三、古典的範疇はそのままでは論理をなさぬ。——古典に論據を求めるといふ誤りは、要するに古典的範疇乃至範疇組織を、現在に於ても論理的に通用するものと認めることに他ならない。ギリシヤ古典・印度の古典・支那・日本・中世ヨーロッパ・アラビヤ・其他の古典的文物は、夫々に個有な範疇と範疇組織——論理を持つてゐる。古典的でなくても未開人は未開人個有の範疇論理を有つてゐる。處が之等は今日の吾々の、即ち現代の文明諸國の、



國際的に通用する論理とは同じでない。極端な例はレギ・ブリューール等の一連の研究によつて示されてゐるが（未開人に於ける特有な集團表象・分有、パルティシパシヨンの論理・先論理）、古代印度人の思考のメカニズムも亦、今日の國際的な論理との間に可なり決定的なギャップを示してゐる。その良い例は因明論理の論證手續などだらう。（例へば Betty Heimann としふ女史は古代インド的思考の研究を Kant-Studien に時々發表してゐるが、その一つによるとヨーロッパと古代印度ではアナロジーをさへ絶する程異つた思考のメカニズムがあるといふ結果になる。）

蓋し範疇組織論理は、それぞれの時代の社會の歴史的條件によつて現實界に對應すべく組み立てられた思考の足場なのだが、この現實界が發展すれば當然この足場も發展せざるを得ない。足場が發展するには、この範疇組織といふ足場の材料となつてゐる各範疇がモディファイされ止揚されることによつて、斷えず足場が再構築されて行かなければならぬ。古典的範疇だからと云つて、勝手に持つて來て現實の實際問題を處理するオルガノンとすることは、だから絶対に許されない筈なのである。時代は時代の範疇組織を、論理を有つてゐる。文獻學主義は處で、古典の權威に對するその信賴によつて、時代の範疇組織論理を知らなかつたり、又強ひて認めなかつたりする。だが、古典的範疇はなる程理解はされよう、併し使ふことは出來ない。

第四、古典的範疇は翻譯され得ねばならぬ。併し翻譯はいつも翻譯に止まる。——狭い意味に於ける翻譯は一つの國語の文章を他の國語の文章で置き換へる事だが、廣い意味の翻譯は、一般に文化の紹介を意味してゐる。どれも文獻的勞作である點で變らない。シュレーゲルのシェークスピア翻譯や、カーライルのゲーテ紹介などはこ



の二つの意味を兼ね具へたものであつた。正にかうした翻譯こそフィロロギーの使命であり、現在の實際問題決に對するフィロロギーの唯一の寄與の仕方なのである。——だが翻譯は翻譯であつて原物ではない。未開・古代的・古典的な文書や言葉であつても、又同時代的な同一文化水準の外國語でも、言葉として或る程度まで翻譯は可能でなくてはならぬ。(この文學上の翻譯の問題に就いては野上豊一郎氏「翻譯論」——岩波講座、「世界文學」の内を見よ。なほフェノメノロギッシェな試論としては L. F. Clauss, Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks, 1929—Husserls Jahrbuch, Ergänzungsband などがあつて、尤も之は大したものとは思はれないが。)だが廣い意味の翻譯は文化の紹介なのだから、問題はこの種の文學上の翻譯に止まることは出来ない。今何より大事なのは、範疇乃至範疇組織の翻譯の問題なのである。

今日の同時代諸國の間の論理の翻譯は併しあまり問題ではない。なぜなら世界の生産力が或る程度まで發達した結果、生産技術と生産機構とは殆んど全く國際的な共通部面を持つようになつて來た。そして之が夫々の國の生産關係の尖端をなすのだから、尖端は國際的に出揃つたと云つていい。この生産の尖端に誘導されねばならぬ理由を有つてゐる夫々の國々の論理機構は又、その尖端を出揃はせるわけで、それに交通運輸機關の著しい發達の必要がこの論理の國際性を日増しに現實的なものにして行きつゝある。で、同じものを同じものに翻譯するのは翻譯ではなくて、たゞの交換か授受に過ぎない。ヨーロッパ文明が日本で消化し切れなかつたり、日本精神が外國人に判らなかつたりすると考へるのは、論理の翻譯の意義を知らぬものゝデマゴギーであつて、さういふ人間に限つて、古代インドや古代支那の論理を平氣で現代の日本に使はうとする癖がある、といふことを忘れて



はならない。

實は問題は、古代的・古典的諸論理を現代的論理へ翻譯する場合にあつたのである。例へばインドの原始佛教の文獻的内容は、單にそのテキストが國譯されただけでは吾々の理解にとつて不充分なので、更に之を現代的範疇と範疇組織によつて解釋して呉れなければ、原始佛教の文化内容も遂に今日の吾々の文化内容と接續し得ないで終る。單に古典學的興味の對象とはなつても文化的關心の圈内には這入つて來ないだらう。處が例へば之を木村泰賢氏のやうにカント哲學風に解釋して再現すれば初めて多少現代の文化財としての意義が生れて來る。更に之を和辻哲郎氏のやうに現象學的な立場からでも解釋し直せば、すでに吾々にとつて理論的に充分讀めるものとなる、といふ次第だ。(和辻哲郎氏「原始佛教の實踐哲學」參考。)

だが範疇又は範疇組織 $\parallel$ 論理を翻譯するといふ事は、AのものをBのものへ移して、Aの生きた生活聯關をBに於ける活きた生活聯關であるかのやうに作爲することに他ならない。Aに於て生きてゐた論理はだから、Bへまで翻譯された上で、なほBに個有な活きた聯關を有つことは、決して許されない。今その限りBへ移し植えられたこの被翻譯論理は死んでゐる、だから本當の論理ではあり得ない。このAが古代的・古典的論理であり、このBが現在の實際的論理なのである。——だから翻譯は永久に翻譯であつて、遂に原物ではないといふのである。即ち文獻學者は、文獻學者の資格に於ては、活きた論理を使用する使用者としての哲學者ではあり得ない。フィロソフは決してフィロソフオスではない。こゝがフィロロギー・文獻學の權利の限界をなしてゐるのである。でこの文獻學の制限を、無意識に、そして甚だ往々にしては故意に、無視することが、文獻學主義 $\parallel$ 文獻學的哲



學の根本的な誤謬か、又は最も根深い欺瞞の要點なのである。

フィロロギー現象Ⅱ文獻學主義は、解釋哲學（世界を單に解釋することによる觀念論）の一つの特殊な場合であつた。無論文獻學主義の形を採らない解獻哲學は他に多い。解釋哲學が必らづしも解釋學的哲學に限らないことは注目すべきだが、併し文獻學的・解釋學的・哲學の組織的な又斷片的な形態が、今日わが國の到る處に著しく目立つことに、着眼することは、各種の日本主義に對する批判にとつて、極めて大切だ。



### 三 「常識」の分析

#### ——二つの社會常識の矛盾對立の解決のために

文藝の領域では最近、日常性といふ問題が相當話題に上るやうに見受けられる。一部の知識人によると、現在の文藝家の或る者達が尊重する不安といふのも、社會生活の經濟的又觀念的な不安であるとかないとかいふよりも、何よりも先に、日常生活意識に對する懷疑と攻撃、としての不安でなくてはならぬといふのである。さうした不安にこそ、インテリゲンチヤの特色と、更に又インテリゲンチヤの積極的な自覺さへが宿つてゐると云ふ。日常的なものは、即ち、かうした不安らしいものと對比させられて、一部の文藝家の觀念に取り入れられる。文學的修辭からすると、日常的といふことは又俗物的なことでもなくてはならぬ。だから日常性は、俗物主義に反對するためにも取り上げられる必要があり、そして改めてハタき落されなくてはならないといふことになる。かうした考へ方は、確かに一種常識的な尤もらしさを持つてゐる。だが、では、日常性といふものはどういふものか、といふことになる。結局それが不安を覺えない俗物さの對應物だといふことに盡きてゐるらしく、ハタはそれ以上面倒な商量や考察を敢へてしようとはしないやうだ。日常性が不安を知らぬ俗物さの對應物だといふこの現在の一つの常識は、その素性を糺すと僧侶主義的な生活へ轉心（この宗教的な體驗の秘密は今日では



各種の轉向といふ世俗的な奇蹟として實現してゐるが、しない内の空しい墮ちた人間生活のことが日常性のことだとする、ある特定の神學又は哲學から來た民間常識なのであるが、それ以外のそれ以上のことになる、この常識にとつてはいつでもいふらしい。必要なことは却つて俗物的な情熱で以て日常性を俗物さと對置することではかないらしい。

處がかうして常識的に日常性を俗物的だとしか見ない態度が、却つてそれ自身ごく日常的なものに他ならないのであつて、従つて又それ自身却つて甚だ俗物的な常識に過ぎないのだが、俗物呼ばはりをするに熱心なこの俗物達にとつては、俗物さ自身のもつさうしたアイロニーやパラドクスなどはどうでもよい。この常識は何等の愛嬌もユーモアもなしに、日常性をひたすら俗物呼ばはりするのである。日常性といふものにどういふディアルクティッシュな裡の裡があるかにもお構ひなしに。——處が日常性には立派に日常性の原理とも云ふべきものがあつて、それが例へば哲學を俗悪で無意味な形而上論から區別してゐる。それを私は屢々色々の機會に説明したのであるが、日常性を俗物呼ばはりしたくて仕方のないこの常識論は、日常性の今云ふやうな意義に對して全く無感覺な程非常識なのである。

日常性とか俗物主義とか（その間を「不安」が取りもつのだが）に就いての今日の常識が、すぐ様如何に非常識なものかといふ事實を見れば、一般に常識といふものがどんなに一筋縄では片づかないものかといふことが判る。處で、日常性や俗物主義の場合は、單にこの常識のアイロニー（所謂ロマンティック・アイロニーのことを考へ



て貫つては困るが)の一例だといふばかりでなく、それ自身常識につらなる一聯の諸觀念に他ならなかつた。所謂日常性——所謂俗物主義——所謂常識といふ一聯の云はばメフィストフェレス的又はサタンの系列が問題だ。

だからこの種の問題は一切、常識に就いての問題に集中するのである。——事實常識は、例へば學問・科學・眞理・天才・獨創・等々を、試み批判する職能を持つてゐる。サタンは試みるものことであり、メフィストは誘惑するものことだ。

常識も亦文藝の世界で多少は話題に上つてゐる。常識的な文藝批評は遂に常識以上に出ないと云へば、さう云ふ當の側が非常識ではないかとやり返される。こゝの關係に一種込み入つた矛盾が横はつてゐることは明らかなのだが、誰もまだあまり注意を拂つてゐないやうだ。つまり常識は單に全く常識的にしか擱まれてゐないのである。そして常識に就いて單に常識的な觀念しか見當らないのは、何も今日の文藝の世界に限つたことではないのであつて、現在の一般の理論や哲學の世界に於てさへこの事情に變りはないのである。で、必要なのは、常識の(もはや常識的ならぬ)分析でなくてはならない。

常識は常識的に見て、この二つの相矛盾した側面を有たされてゐる。一方に於てそれは、非(又反)科學的・非(又反)哲學的・非(又反)文學的・等々の消極的又は否定的な知識を意味してゐる。處が他方に於ては之に



反して、却つて一人前の・ノルマルな・社會に通用する・實際的な健全で常態な知識のことをそれは意味してゐる。前の意味では常識的であることは恥づべきことであり、後の意味では常識的であることは誇るに値ひするものとだと考へられる。そしてこの二つの相矛盾した意味が、同じ常識といふ觀念の内に、どう折り合ひをつけるかといふ段になると、常識自身は一向それを氣にしない。常識はこの二つの矛盾したものゝ常識的對立で満足してゐるのであつて、この段階に止まるものが、常識の常識的觀念に他ならない。蓋し常識的な態度は、互ひに相容れない二つのテーゼを平氣で並べておいて願はないといふことを、その特色の一つとする。常識は常識自分自身に對してさへさうなのだ。

或る意味で文學的科學である哲學は、いつも時代の與へる常識から出發する。だから常識自身に對する哲學的反省も亦、今云つたこの常識的段階から出發するのを常とする。ギリシヤ古典に於ける「ドクサ」は丁度さう云つた常識に就いての哲學的觀念の初歩のもので、眞の知識＝學問から見れば、それは結果から云つて、凡そ眞理の反對物でしかあるまい（プラトンの段階）。だが哲學がこの常識・ドクサの有つアナキステックな本質に注目することは、この見解がすでにたゞの常識的觀念を離れ始めることを意味する。ドクサの本質は、その内にいくつもの相矛盾するテーゼが平氣に並んでゐるといふことである。この相矛盾する諸テーゼを整頓處理して初めて科學的な知識へも行くことが出來ると考へられる。アリストテレスがディアレクティックをこの種のドクサに於てだけ認めしたのは、恰もこの段階の常識概念に相當するのである。こゝでも併し、常識は眞の知識への一つの足場



にはなつても、云ふまでもなく、眞の知識の單なる反對物でしかない。蓋しドクサは一方に於て舊來の自然學者の多少とも偶然な見解や知識的傳説のことであり、他方に於てはデモクラティックな民衆の自然發生的な通念に地ならない。さうすれば之がギリシヤの貴族主義的な知識の依り處となれないことは當然だらう。

併し、常識といふ言葉 (Common sense, Gemein Sinn) そのものが、アリストテレスに於てドクサとは全く系統の違つた觀念として提唱されてゐる點は、よく知られてゐる。彼の *De Anima* によれば、一定種類の知覺に對應しては、それを受け取る夫々の感官があるのは云ふまでもないことで、眼は色や光や形を、耳は音を、知覺する。だが人間は色や光や形——さうした視覺的なものとなつて現はれる知覺と、音といふやうな聽覺となつて現はれる知覺との相違自身をも亦知つてゐる。單に赤が青でない事を知るだけではなく（それならば視覺だけで判る）、赤や青が音の高低とは全く別な系列にぞくすることを事實吾々は知つてゐる。而もこの相違は何と云つても知覺的に知られるのであつて、別に知覺以外の又は知覺以上の心的能力によつて知られるのではない。さうすると五官が夫々感受する知覺をば、相互に比較出来るやうな、従つて五官に共通した而も五官の外にある何かの共通な感官がなくてはならぬといふことになる。耳でも眼でも舌でも鼻でも皮膚でもない感官が、そこで想定されざるを得ない。かうした共通感官が、後に常識と譯されるものゝ語源なのである。だが之は無論單なる語源の問題には止まらないのだ。

この共通感官は、無論五官（外官）ではあり得ない。アリストテレスによれば之は多分腦髓のどこかに位置す



る器官だと想像される。だが吾々はそのやうな感官の位置に就いては問題を感覺生理學か解剖學に一任することにしよう。哲學的テルミノロジーとしては、感官は一種の心的性能の意味にまで抽象されるのを常とする。さうした生理解剖學的定位から抽象されたものとしてこの共通感官を見るならば、今云つた定位問題とは一應無關係に、之を外官に對する内官と考へることが出来るやうになる。無論外官とか内官とかいふ哲學上の常識觀念は、相當限定の困難なものだが、少くとも外官が常識的に云つても肉體上明らかな定位を持つてゐるのに較べれば、内官の方は、決してそんなに容易に肉體的器具と一致させることの出来ないやうに見える理由があるだらう。内官といふ觀念がだから既に、哲學的な抽象概念を意圖したものと云はねばならぬ。と云ふのは内官に就いては、もはや感覺器官を意味する官といふ規定が相應しくなくなるからである。そこで之を内感と呼んでもいゝと考へられるやうになつて來るのである。(この時内官に對比される外官も亦外感と書かれるに値して來る。)

さう考へると、感官がやがて感覺を意味して來る理由も亦おのづから理解出来るだらう。感官は元來感覺——哲學では知覺心理學からの訂正にも拘らずこの言葉に意味を認めていゝのだが——を受けとる器官だつたのだから、感官は感覺ではない筈だつたのだが、今云つた理由によつて、感官と感覺とが同じ觀念になる理由が生じて來たのである。——さてそこで今の共通感官も亦やがて共通感覺にまで、その意味を轉化して來るのである。センスやジンやサンスといふ外國語は事實この轉化をよく示してゐるので、單に感覺を意味するだけでなく、それが意味といふ言葉や核心といふ言葉をさへ意味するやうになるのを注意すべきだ。



だからアリストテレスの共通感覚は、やがて共通感覚といふ意味を受けとるやうになる。この時内感といふ文字の意味が初めて明瞭となるばかりではなく、その内感がやがて内部知覚といふ概念でも置き換えられ得る所以が明らかとなる。内感即ちやがて内部感覚は、之を少し心理學的內省によつて分析して見れば、内部知覚と云つた方が内容が限定されて問題がより具體的になるからだ。

共通感覚といふ古典的な規定を内感又は内部知覚といふ主に近世哲學的な規定で盡せるかどうかには、疑問の餘地があるだらうが、それは内感又は内部知覚といふ規定そのものに色々の決め方がある以上已むを得ないことだらう。だが共通感覚が何かしら内部的な感覚と考へられねばならぬといふ一般的な點だけが今大事なのであつて、それがなければ、共通感覚がなぜ後世の常識の概念の先驅として之に連なるかど、全く理解出來ないだらう。之が、たゞ言葉が共通だといふだけなら全く偶然なことに過ぎなくて、今茲に問題にするに足りないわけだ。共通感覚が内部的だといふ點で以て初めて、アリストテレスの共通感覚（コイネー・アイステーシス）は、近

世の例へば常識學派の哲學による常識に、連絡してゐるのである。

古典的なこの共通感覚の觀念と、近世的な常識の觀念との間には、スコラ哲學の一般感覚（之が即ち又内部的感覚の問題に歸着するのだが）が仲介の勞を取つてゐる。だが一足飛びに常識學派の場合に來た方が吾々の話しが簡潔になる。



常識學派はイギリスのスコットランド學派のことに他ならないが、今特に問題になるのはトマス・リード (Th. Reid—1710—96) の場合に就いてである。普通彼はイギリス經驗論 (その代表的な源泉はジョン・ロック) に反對して立つたと考へられてゐる。ロックが人間の心を白紙の如きものになぞらへたことから、イギリスに於ては、心理學では聯想心理學が、認識論では各種の主觀主義的懷疑論が、結果する。この前提と歸結とに反對することが、なる程リードの主な意圖であつたやうに見える。彼はシャフツベリ卿やハッチスンから來る審美的倫理的な疑ふべからざる直覺の權威を、人間の心一般の問題にまで徹底させるべく、經驗主義に對立したのだといふことに間違ひはない。だがリードは決して大陸のラシヨナリストが直觀主義者であつた (例へばデカルト) やうな意味で、反經驗論的な直覺主義者であつたのではない。彼が直覺主義に赴いたのは、却つて正にイギリス風の經驗主義の一つの必然的な歸結としてであつて、單に所謂經驗論的な經驗 (外的經驗) が、内的經驗にまでおきかへられた處の、云はゞ内的經驗論乃至は内的經驗主義に他ならないといふことを注意しておかなくてはならぬ。こゝで相變らず大事な根據として擧げられるものは、經驗主義風の「事實」であつて、たゞその事實が内的な事實でなければ本當の事實とは考へられないといふまでなのである。

外部的經驗は彼によれば、客觀的な各人に共通なスタンダードを有つ處の認識を與へることが出來ぬ、とも考



へられよう。もしだからそれだけが唯一の認識の源泉だとすると、ヒュームの場合のやうに、客觀的な實在界の因果的連鎖をさへ疑はなければならなくなる。つまり外部的經驗では事實は必ずしも事實としての經驗の名に値ひする權威を振へない事になる。この經驗の權威を護るためにはだから、「認識の根據を内部的經驗に、内部知覺に、直觀に、求めなくてはならぬ。そこで人間の心は初めて、疑ふことの出来ない事實にぶつかる、と云ふのである。

處がこの人間の心の内部で吾々がぶつかる内的事實は、それが事實である以上、もはやそれ以上の合理的な根據を必要としないし、又必要としない筈のものでなくてはならぬ。なぜなら事實はそれ自身自らの根據だからこそ事實の名に値ひするわけなのだ。デカルトの表象（觀念）が眞である場合は、明晰にして判明だといふ合理的根據が、この表象の唯一の直接的な根據即ち直觀となつてゐたが、リードに於てはさうした合理主義的根據の代りに、經驗主義的な事實が口を利くといふことになる。

合理主義的ではなくて經驗主義的なこの直覺は、この直接な内的事實は、だから事實といふものに個有な如何にも事實に相應はしい經驗的な所與性を持つてゐる。と云ふのは、この直覺内容の多様が、雑多な幾つかの内容物が、事實の名によつて、單に經驗的に、即ち合理論的な根據なしに、「事實眞理的」に結びつけられて興へられてゐるのである。だからこの直觀は決して單一な直觀ではなくて、一定の具體的内容に分割され得る處の、その意味に於てはアーティキュレーション（分節・音述）を持つた處の、テーゼ・命題でなくてはならぬのは尤もだら



う。而もこの命題は事實といふものゝ權威によつて組み立てられてゐる限り、之を合理的に分解することは不可能なことから、その命題の内部の凝結力は絶對的でなくてはならぬ。即ちこの命題は固定した處の——まるで合理主義によるアプリアリのやうに——不動の命題、公理の性質を持たざるを得ない。云はゞこの諸命題は人間が實際生活に於て下す一切の判断の元素や單位のやうなもので、判断はいつも之をそのまま使ふ他はなく、苟くも之を分解しそれ以上の要素に還元することの出来ないものなのだ。それにも拘らず、この元素的な單位が、本當は雜合物なのだから、之は正に公理の名に値ひするのである。

さて公理とは自明なものゝことである。それは直覺的に自明でなければならぬ筈だ。判断が使ふ人間的悟性、理解力はかうした直覺的明白さを持つた公理を唯一の根據とするわけであるが、客觀的世界が存在することやそこに因果關係が行はれるといふやうな公理を、人間の悟性は本能的に承認するものなのだ、とリードは云ふのである。處でリードによれば、かうした直覺の事實としての公理を本能的に承認することが常識の健全な職能であり、又この公理の内容がこの健全なる人間悟性の、即ち常識の、夫々の内容となるのである。常識とはつまり審美的・倫理的・宗教的・又理論的な・出來上つた一定不變の諸テーゼを、夫々公理として、即ち普遍的に通用するものとして承認し、認識をこゝから出發させようといふ、その態度と意識内容のことだといふことになる。

常識（健全な人間的悟性）のかうした權能は、専ら夫が外部的經驗によるものではなくて内的經驗のものでつたといふ處から發生したわけであつた。こゝにアリストテレスの共通感官と、リード風の（一般にスコトランド



學派の) 共通感覺⇨常識との、言葉の上だけではない連絡があつたのである。——云ふまでもなくアリストテレスに於ては、共通感覺が共通するのは五官乃至五官が受け取る五つ乃至それ以上の知覺(感覺)の間に於てとあつた。之に反してリードの共通感覺⇨常識が共通するのは、社會における各個人<sup>ひと</sup>の間に於てとある。こゝでは例へば各個人と云つても實は或る意味での平均人と云つたやうなものが必要となつて來る。共通といふ意味が、だから兩者の間で一向共通ではないかと云ふかも知れない。

だがリードの主著 (Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense) が、人間の外部的諸感官の問題から出發してゐることは多少の注意に値する。と云ふのは、五官に共通する感官によつて、實は初めて人間の意識的統一が成り立つわけだが、この人間的・個人的・統一がなければ、社會に於ける個人間に共通するといふ常識なる統一も成り立たないのは云ふまでもないし、それから又逆に、常識といふものが初めて、他面に於て個人々々の意識の統一を齎すものだといふ事實も見逃してはならない、からである。一人の個人の意識の統一を齎すものは、一方個人心理的に云へばコイナー・アイステーシスであると共に、その同じ關係が、個人を社會心理的に見ると、所謂常識となるのである。個人意識の統一といふ點から見れば、だからアリストテレス的共通感官の概念と、リード的常識の概念との、實質的な連絡がハッキリするわけだ。

常識のリード的概念が實はイギリス風の經驗論をその踏臺として有ち、經驗論の直覺主義的な變容とも見ることが出来る所以はすでに述べた。シャップツベリ卿やハッチソンは云ふまでもなくケンブリッジ・プラトニスト風に、



多少ともプラトンの乃至はプロティノ斯的であつて、その動機から云へば經驗論の反對者として現はれる外貌を有つてはゐるが、それがリードによつて、單に審美的乃至倫理的宗教的なものから、知的判斷にまで一般化され擴大されるに及んで、遂に常識といふそれ自身極めて經驗的で日常的な概念にまで到達したのである。大陸風の合理主義とハッキリ對立する點に於て、この概念の經驗論的本質は疑ふ餘地はあるまい。一切の人間が、總平均人としての社會の各個人が、その日常の經驗によつて、何が美であり醜であり、何が善であり惡であり、何が眞理であり虚偽であるかといふことを、理窟なしに、無條件に、直覺的本能的に、判定出来るといふことが、この常識の職能に他ならない。凡ての人が經驗的に客觀界の實在を信じるのが常識になつてゐるが、リードは單にこの日常經驗の根據を、人間の心に豫め横はる内的直觀に求めたに過ぎなかつたのである。

### 三

だが誰が考へても、このリード的な常識の觀念には多くの弱點が含まれてゐる。第一一定のテーゼの形をなしたドグマが公理として常識の内容になるといふ説明は極めて無理だと云はねばなるまい。と云ふのは、さうすれば常識とは、その内容から云つて（その全體の態度のことは後廻しにして）、單に社會の各人に平均的に通用する客觀性を持つだけではない、それが何か人間の悟性、理解力に個有な、それと共に永久不變なものだと假定されてゐるわけになるからである。合理主義は人間の悟性なり理性なりの永久不變さを假定するにしても、それは悟



性や理性といふ一般的な活動態度に就いてさう假定するまでであつて、さうした悟性や理性によつて規定される内容自身までが一定不變なものとは主張しない。寧ろさうした悟性乃至理性の内容は、悟性乃至理性自身の判断力によつて合理的に訂正され進歩せしめられると考へられる。處がリード的常識に於ては、常識（即ち悟性内容—悟性公理）は決して進歩すべきものではあり得ないので、謂はゞ常に變らず保守的なものでなくてはならない。リードの常識概念は、つまり、當時のイギリス的常識を、而も或る一定の社會層に行はれた一部の常識を、固定化永久化し、又普遍化したものに過ぎないといふことが想像される。

當時のイギリスは一方に於て政治的反動期であつて、アイルランド其他の新教徒の新教復興運動を眼の前に見てゐるのであるが、他方に於てフランスの大革命のジャコバン黨の活動に直面してゐる。代表的な保守家である晩年のエドモンド・バーク（ホキッダの巨頭）がフランス・ブルジョアジーのこの新興形態に對して取つた反啓蒙的な反動的態度は有名であるが、リードはバークの完全な同時代者であるばかりではない。バークはまた、そのシャフツベリ卿系の美學思想に立つて、永久不變な美的感情の單位を想定した點で、スコットランド學派の闘士の一人に數へられてゐる。スコットランド學派・常識學派は、イギリス風の經驗論に立ちながら、その經驗論自身に對立するやうに見える處のやゝ尙古的な思潮に立つものであつて、イギリス・ブルジョアジーの發達の上に發生したイギリス的現實を尊重する一種獨特な貴族主義的イデオロギーの上に立脚すると見ていゝだらう。

バークは一種の社會契約論者に數へられるが、ホッブスの社會契約説は云ふまでもなく個人主義に、その意味



では却つて一種デモクラティックな原理に、立つてゐるとさへ云ふことが出来よう。現實家であり歴史的傳統を重視するパークも亦、凡ゆる形式の政治に於ていつも人民が支配者なのだと言つてゐる。だから彼は一種のデモクラットと見えないでもない。フランス大革命に對する彼の激しい反感は、彼の自由主義から來る倫理的反撥に由來してゐる。だが彼は又舊ホッピング黨々是の無條件な信奉者であり、民衆的な衡平の反對者なのであつた。だから云はゞ彼は極めてイギリス貴族風に保守的なデモクラットだつたと云つてもいゝかも知れない。——處でこのイデオロギーはリードの常識概念の内に、相當鮮かに反映されてゐはしないかと考へられる。彼によれば、常識といふこの元來デモクラティックな觀念が、直ちにそれ自身イギリス貴族風の固定感覺を意味して來て、舊來變らぬ保守的な永久法則の意味を有たされたわけであつた。こゝで常識として強調されたものは、要するに社會的には革命的行動（ジャコバン黨の）に對して、觀念的には尖鋭な懷疑主義（ヒュームの——之が進歩的であらうと反動的であらうと）に對して、即ちさうした實際上の又觀念上の破壊的な又は突進的な動きに對して、守勢と保守との役割を負はされてゐる處のものに他ならない。

常識が一般に問題ではなくて、常識をさういふ風に役立てることが問題だつたのだから、この「常識」は、單に當時のイギリス風に經驗論的なそしてイギリス風にデモクラティックな「常識」の反映であつたばかりではなく、その内でも特殊に保守的な貴族層の常識によつて承認を與へられた常識に過ぎなかつた、と云はねばならぬ。リード達のスコットランド學派が、ケンブリッジ・プラトニスト達（カッドワース其他）の後裔であることは無意味



ではない。この常識によつて想定される平均人とは、謂はゞ貴族を模範としなければならぬ一般民衆のことになるだらう。——リード的「常識」は單に、かうした幾層かの制限によつて初めて限定され得る常識に過ぎなかつたのである。

この常識概念は、當時のイギリス貴族層の獨特なイデオロギ―を動機としてゐるから、常識の有つ積極的な貴族的役割ばかりが注目されて、却つて常識の消極的な云はゞ庶民的性質の方が殆んど完全に無視されて了つてゐることは、驚くに値しない。平民的常識が遂に常識に止まつてそれ以上のものになれないといふ制限も、又常識はいつもお互ひに撞着するものだといふ性質も、こゝでは頭から問題にしてゐない。凡てはこの貴族的常識によつて根本的に最高の形式で統一的に解決出來ると假定する。だからこの哲學的な常識概念は、常識に對して今日の吾々が持つてゐる常識的概念にさへ及ばない程、單純で一本調子なのである。之が第三の缺點である。——初めに云つた常識の辯證的本質は、この結局は經驗論的な、經驗主義的な、即ち又現象主義的なイギリス風の仕方によつて、完全に見落されて了つてゐる。處が常識は今日の常識から云つてさへ、もう少しは込み入つた矛盾を藏してゐるものだつた。



相當純粹なブルジョアの常識に興味を有つたものは、却つてドイツ産の「世界市民」カントだつたと云つてもいいだらう。事實彼は優れた常識家として有名であるし、彼の哲學の歴史上の大きさの一つも亦、「このブルジョアの常識」の哲學であつた處にあるだらう。彼自身トマス・リードの例の常識説にも觸れてゐるが、その際すでに、實は當然なことではあるが、常識の例のお互ひに撞着する本性に注意してゐる。だがそれよりも大事な點はカントの人間理性乃至人間悟性と呼んだものが、取りも直さず啓蒙期ブルジョア・イデオロギーによる人間常識の能力のやゝドイツ化された觀念に他ならなかつたといふことである。カントの「純粹理性」批判は「ブルジョアの常識」の批判だつたと見ることが出来る。なぜなら彼の問題は、人間悟性（理性）のどこまでが健全であり、どこから先が不健全な矛盾を曝露するか、にあつたのであり、前者の場合（それが「分析論」だ）の健全な悟性が即ち常識のことに他ならず、後者の場合が之に反して「辯證法」と呼ばれたわけだからである。

さう考へて見ると、感性の「先天的直観」や理性の先驗的「範疇」や、その結合と見做される先驗的「根本命題」（公理）やが、例へば因果律に就いても判るやうに、リードの常識による直觀的肯定を、如何に現象學的（？）に分析したものであるかに氣附くだらう。カントの所謂形式主義は、この點から見れば、リード的な貴族主義的内容常識の制限を破つて、之をブルジョア的な常識にまで一般化する企てと一致させることが出来る。彼はヒュームの懷疑論に對して、常識學派風の常識の獨斷（公理・ドクマ）の代りに、常識の批判を置いた。

カントによるブルジョアの常識の批判は、理性批判をするもの自身がその同じ理性だと云はれてゐるやうに、



それ自身一種の（ドイツ的な）ブルジョアの常識に従つてゐると云はなくてはならぬ。だがブルジョアの常識のこのブルジョア常識による批判は、ブルジョアの常識の「自己批判」として、やがてブルジョアの常識の限界の極めてきはどい處にまで迫つて行つてゐる。と云ふのは、カントが自分で辯證法と呼んでゐるものがそのきはどさを見せてゐる當のものであつて、例へば二律背反などは、正しく常識のもつお互ひの間の撞着性を、論理的に云ひ現はしたものに他ならない。こゝで示されてゐるものは、ブルジョアの常識が、良い意味でも悪い意味でも、辯證法的な一種の喰ひ違ひを持つたものだといふ認識なのだ。——ヘーゲルにまで來て辯證法が學的思考の方法として積極的に立ち現はれば、もはやこのブルジョアの常識——學的思考に對する非科學的思考としての——は退場するものであつて、そこには常識に對立した辯證法だけが残される。だがさうだからと云つて、常識の一切の問題がそこで消えて了ふのではない。現に、辯證法的な思考は、今日の吾々にとつて、一種のもはやブルジョア的ではない處の常識となつてをり、又はならねばならないからである。

常識の二律背反や辯證性は、單に二つの常識的命題が矛盾するといふ場合にはつきない。カントの見たのはそれだけであつたが、本當は、その他に、常識そのものが、常識であるが故に眞理だと考へられると共に、同時に又、常識であるが故に眞理でないと思へられてゐる、といふ二律背反こそ、常識の根本的な辯證性だつたのである。そしてこゝには非常に複雑したものが匿されてゐるのだ。

この矛盾を解く手段として、もう一遍リードの常識の一つの性質を思ひ出して見なくてはならぬ。リードの常



識は一定の獨斷的テーゼとして現はれた根本命題（公理）だつたから、その限りそれは實は個々の常識内容を意味してゐる。一つ一つの常識的な主張を含む命題が、常識といふものゝ實質だと考へられてゐる。處が他方に於て、かうした個々の常識内容は人間の健全な理性に具はる云はゞ本能のやうな必然性によつてヴァリディティーを與へられてゐるのだつたから、個々の常識内容の他に、この個々の常識内容を常識内容たらしめる處の形式が、さうした常識的態度が、常識のもう一つの契機でなくてはならぬ。故にこゝでは、さし當り、個々の常識内容と之を成り立たせてゐる常識形式とが區別される。この二つのものは常識に於ける内容と形式とに相當する。だが併し、單に何にでもある内容と形式との關係だけではない。實際、吾々が今は常識的に考へてゐる常識といふものに就いて、この個々の常識（テーゼの形をもつ）といふ内容と、常識といふ形式とは、對立した或ひは喰ひ違つてさへゐる處の、一つの關係におかれてゐるからである。この二つの區別をもつと展開して見よう。

××が今日のやうな自信を有つことの出来なかつた大戰直後の頃、或る私の知つてゐる將校が私に云ふのに、軍人に常識がないといふ非難があるので上部から常識涵養のために法律や經濟の勉強を勧められてゐるが、一體さういふ知識が不足してゐることが軍人の非常識とか没常識とかいふことの意味なのだらうか、どんなに知識を所有しても非常識は非常識であつて、そのまゝでは常識の涵養にならぬやうに思ふが、と云ふのであつた。なる程法律や經濟や政治といふ社會科學的な知識を有たなければ人間は必ず非常識になるには相違なく、又この知識を有てば常識の涵養の條件の一つが具はることも間違ひではないが、或る一定の意味に於ては、さうした常識の



獲得は必ずしも常識そのものを高めることにはならぬ。

もし常識といふものを個々の知識やその總和と考へるならば、知識の獲得はそれだけ常識内容の量的な増加になるわけだが、それによつては必ずしも人間的見識の水準が高まるとは限らない。常識といふ水準に人間が謂はゞ質的に高まり接近することは、量的な常識内容の増加とは一應獨立なのである。知識と見識といふものが直ちに一つにならぬことは、誰しも知つてゐることで、知識のたゞの總和が見識なのではない。

尤も知識が豊富ならばおのづから見識も高まるといふのが事實であり、そして知識といふものをよく考へて見ると、特に社會科學的知識などに於て明らかであるやうに、それ自身一種の見識に基き、或ひはそれ自身で一個の見識の意味をもつのだが、それにしても、たゞの知識や知識の總和が見識とはならぬ。一寸考へると、知識の總和的平均が人間的見識のやうに見えるかも知れないが、併しこの平均といふことが決して簡単なことではない。内容としての常識（個々の中庸の知識乃至その總和）と、水準としての常識（知識の總和平均と想像されるもの）との關係は、丁度、事象の個々の場合々々とその集團的・統計的な場合との關係に似てゐるが、この二つの場合の間に何かの實質的な連絡があることが明らかであるにも拘らず、二つは一應夫々獨立した立場に立つてゐる。一つの場合に就いて云はれることは、そのままでは他の場合に之を移し植ゑることが出来ない。凡ての場合を單に平均するといふことは、實はそれだけでも既に、個別的なものの立場から平均的・水準的なものゝ立場を獨立させることを意味してゐる。丁度それと同じやうに、個々の知識内容としての常識から獨立に、水準とし



ての常識が區別されねばならぬ。

水準としての常識・常識水準としての常識は、常識の内にでなければ見出せないやうな、常識の獨自性を示してゐる。常識が常識として、他のものに還元されずに問題にされ得るのは、だから内容としての常識ではなくてこの水準としての常識に就いてゞしかない。内容的常識はよく考へて見ると實は本當の常識ではなかつたので、つまり個々の知識やその總和に過ぎない。だから實は、之をそのまま平均しても、生じるものは常識(常識水準)ではなくて、要するに知識水準にしか過ぎないだらう。さうした知識水準は、組織的な知識に就いては學術的水準にまで發展するもので、更に総合的な知識に就いては文化水準にまで發展するものだらう。だがまだ夫は一向常識水準とはならぬ處のものだ。

今一般に常識なるものを、かうした知識水準・學術水準・文化水準によつて測定するとすれば、即ち常識なるものをそれ自身の標尺で量らずに、知識・學術・文化・等々の尺度に照して量るとすれば、それは常識なるものゝ有つ獨自性を、常識なるものを知識・學術・文化・等々なるものから區別してゐるその當の獨自性を、無視することになるわけだから、常識といふ概念は實は初めから否定されてかゝつてゐるに他ならない。その當然な結果としては、常識なるものが知識・學術・文化・等々なるものに還元されて了つた上で問題にされるから、常識なるものはいつも知識・學術・文化・等々以下のものであり、従つて、不完全な未熟な知識・學術・文化・等々にしか過ぎぬといふことにならざるを得ない。常識が自分自身に身の原理を有たないと假定されてゐるから、常識とは一般にそれ自



身最も低いもののかを意味することになるわけで、常識以下のものは何物も存しないといふことが同語反覆的に自明なこととなる。

常識を常識内容とする結果が之だが、之は常識の知識中心主義的乃至學術中心主義的な、アカデミシャン式な概念に他ならない。事實近頃のわが國のアカデミシャン達によれば、常識とは常にかうしたネガティブなものでしかないので、例へば科學や藝術を卑俗化し通俗化したものが常識のことだと彼等は考へてゐる。——だが一方、水準としての常識・常識水準に常識の本體があることを注目するならば、この常識の概念は完全に改められねばならぬだらう。之によつて示されるものは、常識がそれ自身の尺度を有つことであり、それ自身一個の水準を意味するといふことであつた。常識は獨自な（知識水準其他とは獨立した）ノルムを意味する。處でこのノルムに従へば、一切の他のものはこのノルムに一致する點に於て、常識それ自身の右に出ることの出來ないのは當然だ。だからこゝでは常識が最高であつて、常識以上のものはあり得ないこととなるのである。

常識が一方に於て常識であるが故に常に眞理でないと思へられると共に、他方に於ては又却つて常識であるが故に常に眞理だと考へられるといふ、かの矛盾、二律背反は、或ひは寧ろ常識のこのパラロギスムスは、かうした内容を有つてゐたのである。つまり、常識の獨自性、常識個有の原理、を承認すれば、この辯證性が解けるのであつた。



常識が非難されるのは、それが獨創性を缺いてゐるといふこと、その意味で單に平均的な凡庸に止まつてゐるといふことである。即ちこの際、一定の知識なら知識は、社會的な平均によつて與へられた一定の常識的、水準を有つてゐて（常識水準のことではない）、それ以下の場合には問題外として、その水準以上に拔けないことが、常識といふものゝネガティブな宿命だと云つて非難される。世間では殆んど凡てさういふ意味に従つて、常識以下とか常識的とか常識以上とか云つてゐる。そしてこの常識以上の知識水準に達したといふのが獨創性のことなのである。知識は云ふまでもなく、いつも獨創的でなくてはならぬ。獨創的でない處の即ち常識的な知識（それが例の常識内容だが）は、いつも不完全な未熟な知識のことをしか意味しない。社會の平均人に比較して知識が劣つてゐないといふことは、無論知識のこの不完全さ未熟さの辯解にはならぬ。

だが、知識が獨創的であるとなしに拘らず、さうしたものとは一應獨立に、常識水準の尺度が、云はゞ常識自身が、獨創的であるかないかの問題さへが、存在する。水準としてのこの常識であつても、それが社會人の見識の平均値だといふ端初的性質は無論無視出來ない。處がさう見てゐる限り、知識の平均値としての常識的水準（常識内容）とこの常識水準とは別なものではないやうに見える。併し少し考へて見れば判ることだが、本當に單に平均値的だといふだけでは、如何に常識といふ言葉に愛着を有つものでも、それが評價のノルムや標尺にな



れるとは考へ得られないだらう。で、社會人の見識の平均値と見えながら實はそれ以上のものでなくてはならぬといふのが、この常識水準なるもの内に見出される新しい矛盾なのだ。

今この矛盾を解くためには、この平均値といふ觀念の謎を解く必要がある。と云ふのは、この平均値を正直に單純に社會に於ける各個人の量質的な總和平均のことだと考へてゐては之は解けない。それが平均値であるが故に（どういふ根據だか判らないが）おのづから標準的なものであり、又理想的なものだといふのでなくてはならない。リード的常識の常識的態度は恰も、之を健全といふ標準又は理想で以て云ひ表はしたのであつた。（*bon sens* といふ常識概念も亦、かうした標準又は理想をひそかに想定してゐる。）健全とは無論、病氣と健康との總平均などではなくて、各人の健康状態の標準であり又理想のことなのである。それにも拘らず健全さは人間健康のノルマルな常態だと考へられる。この間の消息は、健康の保持（不健康勞疲物質の新陳代謝と健康恢復）といふものが傳へてゐる。即ちたえず健康を引き上げ健康さを發達させることが、人間の平均的な従つてノルマルで通常健康状態と考へられるわけである。

常識も亦、いつも常識といふ活きた社會人の見識をば、引き上げ發達させることによつて初めて自らを保持出來るのであり、そしてこの常識水準の保持がノルマルな常態なのであり、このノルマルな常態は更に、社會人の總平均値をいつも自分まで高めるべき動的イニシエーションとして現はれるのである。そこで初めて、平均値的なものが、おのづからノルマル（ノルマル的標尺的）なものとなるのである。で常識水準に於て平均値的なものと



考へられたものは、實はたゞの平均値ではなくて、この平均値自身を常に高めつゝ働く處のソリシテーション（促進）のことだったのである。

だから常識水準とはその時その時に與へられた社會人の見識の平均値のことではなくて、却つて、この平均値を高めるべき目標・理想線を意味してゐる。この理想線の方眼紙上の位置は不定であり、或ひはその位置を問題にすることは不可能なので、平均値のあるところ常にその近くにこの常識水準が力の場のやうな作用を持つて横はつてゐるのである。本當の常識はそれ自身いつも低下し消散し死滅して行く或る活きたものだが、これを常に刺戟して生きて行かせ保持發達させるものが、この常識水準といふ言葉の意味でなくてはならぬ。丁度眞理とは眞理を保持し高めるものゝことであるやうに、常識とは常識を保持し高めるものゝことだ。

本當の常識・常識水準は、社會人の見識の單なる平均ではなく、又況して社會人の知識の中庸のことでもなかつたから、所謂輿論と云つたやうなものとは可なりな距りを有つてゐる。輿論が大眾の政治的見識の平均値（實は多數者の共通した限りの政治的見識）と見做される限りさうである。輿論は一般に、多數決の原理によつて理解されてゐる。だが多數の原理も亦、多數者の權利を肯定する根據となると同様に之を否定する根據ともなる。多數原理を正直に受け取る限り、多數者の權利を之から惹き出すためには、理論的にはコンベンションに、行動としては單なる多數の存在といふ以上の行爲・暴力に、訴へなければならぬ。或る時代のギリシヤの議會に於ては、聲の最も高くて大きい者が多數を意味した。で輿論といふこの近世ブルジョアジのデモクラティックな觀念



を、かうした哲學的困難から救ふためには、輿論に於ける多數決の問題を「常識水準」に於ける平均値に準じて考へ直されなければならぬだらう。(常識をリードの常識に結びつけて分析し得たやうに、輿論——Opinion, Meritocracy——をギリシャの例のドクサに結びつけることも出来る。)

だが實は常識水準そのものが、政治的な性質のものだといふことを注意しなければならぬ。吾々は既に之を單なる知識(やがて學術・文化)から區別された意味に於て見識と呼んで來たが、社會人の見識とは、單に個人の知的意志の統一を意味するばかりではなく、その各個人が社會に於て(物質的生産を媒介として)相互の關係に這入ることからくる社會を通つた知的意志の統一を意味してゐる。かうした社會的な政治的な統一の、社會的・政治的・平均値を引き上げ發展させるものが例の常識水準であつた。だから常識水準はいつも政治的な根本特色を有つてゐる。輿論とは恐らく、このそれ自身政治的な常識の、特に狹義に於て政治的な場合のことだらう。

更に又常識に連なるものは通俗化乃至大衆化であるが、之等も亦普通ルーズに考へられてゐる處とは異つて、平均値や多數決の問題によつては解決出來ぬものである。大衆化といふことは、事物を多數者の平均値に近づけることではなくて、多數者たるべきものを事物にまで近づかしめる通路を提供することなのだ、そのためには人々は大衆にまで、多衆にまで、組織されねばならぬ。大衆化といふことはだから大衆への組織といふことを措いて正確な意味を持つことは出來ないだらう。今は常識水準の常識保持發展力がこの大衆組織化に相應するわけである。そして通俗化とは、かうした大衆化以外に正當な觀念内容を有つものではない。もし持つとすればそれ



は例の悪い常識（知識水準に照された常識内容）を混入してゐるからに過ぎない。

今まで述べて來たやうに、常識が一應端初的には社會人の多數の見識の平均値と關係があるにしても、又更に事實上の現象として一見した限りでは多數者の平均的な凡庸な見識のことにすぎぬにしても、この多數とか平均とかいふものが吟味を必要としたのであつて、その結果、常識は、常態としての水準常識は、本當を云ふと多數や平均そのものではなくて、却つて之等のものを引き上げ押し上げデベロッパさせる理想線のやうなものであつた。であるから、常識は結局に於て多數者のものでもなく平均値的なものでもなくて、却つて或る種の少數者だけが事實上このノルムに接近（？）出来るのであり、又却つてこの平均値を抜け出る處にこそ恰も卓越した常識が横はると考へられる。といふ事實が説明され得るのである。

假に本當に常識が平均値的なものに過ぎないならば、社會に於ける各個人の常識をもう一遍平均することは全く無意味な筈だが、處が實際は卓越した常識とはさうした平均値的常識を遙かに抜いてゐるが故にこそ卓越してゐるのである。そして卓越した常識家（例のエドモンド・バークやカント更にはヘーゲルやマルクスまでも之に數へることが出來ようと思ふが）は決して多數ではない。——尤も知識内容が例の内容的常識といふ常識的水準に止まつてゐる意味での「常識家」は世の中に必ずしも少くはない。だが之とても決して、絶對的に多數ではないので、従つて實際には平均値的な知識人よりも稍々高い知識水準を有つてゐるかも知れぬ。それにティピカルに平均的な人間といふものさへさう澤山はゐないのが事實だ。



## 六

かくて常識は平均値的なものや多数性から来る端初的な概念規定から、遂に解放される。この手続きを踏まずに、而も強ひて常識に独自の原理を認めようとして、ブルジョア民主主義的な常識概念は、平均性や多数性を常識の個有原理らしいものと考へるが、それは常識の原則を確立する所以ではない。常識の個有原則は、このやうなブルジョア民主主義的な（そしてそこでは社會人の抽象的な同一性・平等が機械論的に設定されてゐる）常識概念からは決して出て來ない。

かうした數量的な平均性や多数性の規定を脱して常識の規定はどこへ行くのかと云ふと、それは最初に觸れた日常性の原理と呼ばれてよいものに歸着するのである。尤も世間では俗物も超俗物も、日常性といふものを、平均的な多数者である世間の俗物の、原則を失つた生活状態のものだといふ風に考へてゐるらしいが、日常性をさういふ數量的な規定で片づけ得ると考へてゐることが、それ自身俗悪な常識的な知慧でしかない。日常性の原理とはそんなことから獨立に、實際性（Actuality）の原理のことだつたのである。（之はドイツ語では現實—*Wirklichkeit*—と呼ばれる。act = wirken）日常性の原理の分析そのものが又可なり面倒だと思ふが、それに就いては私は屢々出來るだけ機會を利用して説明をして來た。（拙著「現代哲學講話」参照。）

今最も簡単に實際性の原理を思ひ浮べるには、新聞なるものゝ日常的な機能を反省して見ればいゝだらう。誰



が一體新聞紙の機能の内に、アカデミーの研究室で行はれるやうな機能を求めるものがあらう。又單なる研究家や學究や篤學者が新聞に書いたり雑誌を編輯したり出來るとは誰も考へない。アカデミックな機能に對立する新聞のこのジャーナリスティックな機能こそ日常性の原理の最も手近かな證據になる。ジャーナリズムとは、言葉通り、日々の實際生活に立脚した主義のことであり、だから日常性の原理に立つことなのである。云ふまでもなく、之は學究的俗惡さの代表者であるアカデミック・フールが想像も及ばない原理かも知れぬ。

そして最後に、クリティシズム（批判・批評）は他ならぬこのジャーナリズムの、日常性の原理に立つた、一機能なのである。一般に事物の批判乃至批評はいつも、常識水準（この社會的政治的標尺）に準じて行はれるのだ。で今にして云へば、常識とは社會上の單なる共通感覺ではなかつたので、社會的な（従つて歴史的になる）日常感覺のことだつたのである。之は人間の歴史的な社會的な本能のやうなもので、人間生活に於ける智能の一形態だつたのである。

だが重ねて云ふが、この人間の日常感覺・常識（水準としての常識）は、單に社會的平均物でもなければ、又社會的共通物でもなかつた、之はノルム・水準であつた。だから之は反ノルムに對立してゐるのである、そしてこの反ノルム自身が皮肉にもノルムの名を僭稱してゐるのである。常識のメフィスト自身が、そこでこのカイゼルとゲーゲン・カイゼルとの間に處して一働きしなければならぬ。常識水準は階級的對立に従つて分裂對立する。知識—科學に階級性（階級的對立）があつたやうに、そして知識、科學の論理が階級的××性の首尾一貫に他



ならなかつたやうに、常識にも亦階級性・階級的對立が、そして階級的××性の首尾一貫が存する。さうして知識——科學に「論理」と呼ばれたものがこゝで「常識」水準と呼ばれた水準に相當するのであつた。

そこで今二つの常識水準が對立してゐるとして、この對立（いづれも水準としてのノルマリティーを主張して譲らない）はどこから導かれどう解決されるか。こゝで例の常識内容と常識水準との關係が又々參考に値ひする。今卓越した常識水準に較べて、低劣な方の常識水準が、往々より常識的で尤もらしい通念となるといふ事實を注意しよう。つまりこれは低劣な方の常識水準が、社會人の常識的な知識水準に一層適應したものをもち勝ちだといふ證據なのである。すると水準のこの低い方は、例の常識内容と呼ばれた知識の常識的水準と混同した分量だけ、それだけ卓越した高い常識水準から劣るのだ、といふことが判る。一體知識が完全に常識的水準（常識水準のことではない）に止まつてゐる限り、少くとも、之に對比される常識水準の方にも卓越さを期待出來ないのは當然だが、（尤も逆に知識が常識的水準を抜けてもそれだけでは常識水準の確立にはならなかつたが）、低劣な常識水準は、いつもその前提として、常識的水準又はそれ以下の知識内容を條件にしてゐる。これはつまり、知識の缺乏が非常識を結果する、といふ知れ切つた關係に歸するものなのである。

常識に今日ブルジョアの常識水準と無産者的常識水準とがあることは、それ自身日常經驗として明らかであるばかりではなく、ジャーナリズムにブルジョア・ジャーナリズムとプロレタリア・ジャーナリズムとの對立がある事からも明らかだ。これは大衆化の概念に就いても、輿論といふ概念に就いても實證される。處が例へばブルジョア



的大衆化は何かと云へば、つまり卑俗化・俗流化のことではしかない。大衆化のブルジョア的概念が、それ以外の分析をなし得ないのであり、従つて又元來大衆化といふ概念によつて一般的に期待された目標に到着するには、解すべき困難があまりに手に負へないのである。今日大衆化といふイデー（分析の結果を期待される觀念）が無産者的にしか分析され得ないのは周知の事實である。

輿論も亦之と同じであつて、このブルジョア民主主義的觀念は、ブルジョア的概念としては全く行きづまつて了つてゐると云はねばならぬ。輿論は今日ブルジョアのブルイクムともいふべき社會の一隅からブス／＼起こる私語であるが、それでなければ統制的官衙の石段を肅々として降つて來る「聲」かなのである。——常識はもはや今日地上のどこにも見當らぬ。常識は「地下室」などに押し込められて了つて、常識の息の根は壓しつぶされて了ひさうに見える。而もさうしたことが今日の日本主義などに於ける「常識」！なのだ。

さて、私が分析によつて得た結果は、水準としての常識・常識水準といふ規定なのである。この規定を必要に應じてハッキリさせることによつて、常識なるものゝもつ困難が、その矛盾・二律反背・辯證性が、解決され止揚されるだらうといふのである。常識に普通な相反する二つのテーゼの雜居、常識そのものゝ否定と肯定、常識に於ける平均性と卓越さ、常識といふホルムの階級的對立、等々がこの困難であつた。

だが、と讀者の何人かはキット云ふだらうと思ふ、今時常識の分析などをして、それが實際問題と何の關係が



るのかと。併し常識そのものはとに角として、常識の独自の原理の問題に注目することは、今日、唯物論の基石の一つを据ゑることなのだ。なぜと云ふに、常識に於て見出される日常性の原理・實際性の原理こそ、大衆の思想を、解釋哲學から、その意味での形而上學から、又その意味での觀念論から、防衛するための原理に他ならなかつたからである。



## 四 啓蒙論

——現代に於ける啓蒙の意義と必要とに就いて

一

啓蒙 (Aufklärung) と云ふ觀念は現在二つのものに區別されてゐる。一つは文化史上に於ける啓蒙期の所謂「啓蒙」であり、一つは今日一般世間で啓蒙といふ日常語を以て云ひ表はす處の夫である。二つのもの間には無論根本的な聯關があるのだが、併し歴史上の「啓蒙」は、一面に於て、この言葉のある限り永久に残るだらう處の普遍的な規定を有つてゐると共に、他面その時代の共通な特定の歴史的制限をも持つてゐる。従つて之は、現在の啓蒙と決して一つではありえない。でこの二つのもの間を、歴史的に且つ又理論的に媒介することが、さし當つての目的である。

啓蒙といふ觀念の正確な又は細かい内容はとに角として、少くとも今日世間の大多數の人達は、この言葉が大體何を意味するかを豫め知つてゐるだらうと思ふ。といふのは、何人も必要のない處のものは容易に直覺出來にくいもので、そこから無用に煩雜な哲學的分析も出て來ないとは限らないのだが、併し之とは反對に、必要の



ある處では、事物は最も速かに直覺的に理解されることが出来るものなのだ。でもし今日、啓蒙といふ言葉を日常的に理解出来ないといふ人があるとしたなら、その人は必ず今日啓蒙の必要を感じないで済ませる處の或る特別な事情の下にある人に相違ない。さういふ人は、啓蒙に就いて全く利益を感じない人か、又は逆に積極的に之から損害を蒙るだらうと考へてゐる人か、でなくてはならぬ。日本の昨今程に啓蒙といふものの必要な時代は、明治になつてからも全く久しぶりだと云はざるを得ない。啓蒙の必要を昨今切實に感じてゐる人は、啓蒙といふ言葉の大體の意味を、すでに日常的に理解してゐるだらう。吾々は結局、この日常觀念を土壤として、分析の結果この日常觀念の土に還れば、これからの目的を果すことになる。

今日わが國で啓蒙と譯されるドイツ語・アウフクレールングは恐らく英語のエンライツメント——文明——からの譯ではないかと思ふ。處でエンライトゥンされアウフクレールンされるものは、例へば闇とか妖雲とかいふものでなければなるまい。歴史上では、それは封建的な殘存機構から自然生的に發生した不合理な（アウフクレールング自身から見ても不合理な）觀念・イデオロギーのことだつたのである。無論こゝで文明と云ひアウフクレールングといふのは、社會の經濟的又技術的な機構の發達のことであるよりも、寧ろ主に社會に於ける文化的觀念の發達を意味するのである。例へばドイツはイギリス特に又フランスに較べてこの文明乃至啓蒙が著しく後れてゐた。一種の啓蒙思潮の代表者でもあるカントは處が、フリードリッヒ大王下のプロイセンを目して、啓蒙された時代ではないが啓蒙されつゝある時代だと呼んでゐる。イギリス・フランスに較べて、生産様式と文化意



識とが著しく後れてゐた當時のドイツにしてからが、すでに「啓蒙されつゝある」時代だつたといふのだが、このことはよく考へて見ると、この啓蒙されるべきものが當時の封建的殘存機構から全く自然生的に生じた闇であり妖雲であつたことを意味しなければなるまい。日本がプロイセンの憲法に則つて憲法を制定したと云はれる（今日迄の多くの權威ある法學者や歴史家の間ではこの點科學的常識になつてゐる）のも亦、日本の極めて長い封建制から自然生的に生じた觀念的殘存物に對するアウフクレールングとしてだつたと考へられる。

之は大體、歴史上に於ける所謂「啓蒙」の系列にぞくするものことだが、處が今日必要な啓蒙、従つて今日の意味での啓蒙は、少くとも一つの根本的な條件に就いて、之とは全く違つた新しい種類のものだ、といふ點を注目しなければならぬ。今日の啓蒙が打ち拂ふべき妖雲は、今日でも事實上濃厚に残つてゐる日本の封建的基礎條件から、自然生的に生じた妖雲では決してない。この闇はこの日本の封建制の基礎條件を目的々に採用することによつて、意識的に、「認識する」ことによつて又國民としての「自覺」によつて導き入れられようとしてゐる處の闇なのである。尤もいつの時代にも完全な闇はあり得ないので、闇とは實は薄明りのことなのだが、同じ薄明りでも、歴史上の所謂啓蒙期の「啓蒙」は、「啓蒙されつゝある處の」黎明だつたが、現今の薄明りは蒙昧化されつゝある黄昏にも類するだらう。或は日明を蔽ふ蝕魔の翳であるかも知れない。之だけ見ても今日の啓蒙の性能と機能とにおのづから新しい從來とは異つたものがなくてはならぬ理由が判る。まして今日の啓蒙は、單に封建制から自生的乃至意識的に導き出された觀念に光をあてなければならぬばかりではなく、歴史上の所謂「啓



「蒙」を産んだ資本制自身に基く觀念そのものにも亦、その強い光を當てねばならぬ。かうして今日の啓蒙の意義は、歴史上の所謂啓蒙に較べて、一方に於ては愈々規定が一般化されると同時に、他方に於ては愈々夫が限定されて來るのである。

だが、假に私が之まで云つて來たことに反對でなくても、又啓蒙の今云つた今日に於ける意義を一應認めなくてはならないにしても、なほこの問題に大して興味を持たない、といふ種類の識者が、日本のインテリゲンチヤの内には決して尠くない。吾々はさういふ事實を見逃せない。啓蒙も好いだらう、併し啓蒙よりも遙かに大切なものが吾々の手元には澤山ある。例へば研究・反省・自己不安・等々が何より吾々には大事で、抑々ひとを啓蒙するなどは後廻はしにしたらばどうか、と云つた具合に、この種のインテリはまづ私達自身を「啓蒙」しようと思つて企てるのである。——無論それもいゝだらう。だがさうやつて研究し反省し或ひは自己不安することによつて諸君は何を導き入れるか。例へば全體性・體驗・ゲマインシャフト・などといふ「哲學的」に尤もらしい諸範疇の強調は、殆んど總てかうした謙讓な研究家や反省家や不安家自身の口から洩れたものに他ならないのだ。之は現代的な神秘主義・現代的蒙昧主義の、哲學的な基礎工事に他ならないのである。抽象的に考へれば、なる程部分主義よりは全體主義が良いし、體驗無視より體驗尊重が正しいし、ゲゼルシャフトよりもゲマインシャフトの方が人間關係として勝つてゐるに決つてゐる。だがそれは形式的に云つてのこととて、その内容に合理的な啓蒙されたものが這入るか、それとも神秘的な蒙昧が這入るかによつて、百日の説法も屁一つとなるだらう。啓蒙活動の必要を感じない



者には何等の自己啓蒙さへもない、といふのが、今日吾々の置かれてゐる事情なのである。

さて歴史上の啓蒙期的啓蒙は、先づ第一に自由主義として現はれ、又自由主義をその第一の規定とする。一體歴史上の啓蒙といふのは、云はゞ文化史上の一時期乃至一範疇であつて、決してすぐ様政治的範疇とは考へられないし、まして經濟上の範疇ではあり得ない。従つてこゝに自由主義と云ふのも、無論經濟上の自由主義（自由契約・自由賣買・自由競争）でもなければ、又元來を云ふと政治上の自由主義（議會主義・立憲主義・デモクラシー）でもなくて、正に文化的自由主義とも呼ばれるべきものでなくてはならぬ。

だがそれにも拘らず、この文化上の自由主義（その意味は段々説明して行く）は無論經濟的乃至政治的自由主義から蒸溜されたものに他ならないのであつて、事實ジョン・ロックに於ては、政治上の自由主義に基いて初めて、啓蒙期的啓蒙の哲學組織が創始されたと見られてゐる。近世ブルジョア社會に於ける個人の經濟上のリベラリズムがその物質的根柢であることは今更述べるまでもないが、たゞこの經濟上のリベラリズムに相當する自由の觀念が、文化的な性質を受け取るためには、個人の企業や商行爲や契約や労働やの自由の觀念の代りに、同じ個人の自由であつても、多少とも文化的な側面にぞくする方の自由にまで、即ち、個人の悟性や意欲やの權威の確立にまで、蒸溜されねばならない。この時初めて、この自由は政治的自由の觀念へも完全に移行することが出来る。處でロックはこの内でも又特にその文化的なモメントをば、悟性即ち、人間悟性（今の處之を理性と云つても



いゝ)の内に、求めようとするのである。で今や、個人の経済的・政治的・又更に文化的・自由は、人間悟性の權威の名の下に一所に集中されることになる。人間悟性の前には、人間悟性自身を他にして、何等の權威もない。教會・貴族・國王・其他もこのブルジョアの活きた悟性を前にして、何の絶對性をも誇り得ない。

この悟性乃至理性は云ふまでもなく、フランス啓蒙家達の信條となつた處のもので、悟性乃至理性こそフランスの市民の自由を(平等や友愛と共に)保證する文化的權威に他ならなかつた。處でドイツではカントが、この悟性乃至理性の權威をば、恰も悟性乃至理性自身の自由<sub>||</sub>自律の内に求めることを創案する。自由は茲で單なる経済的・政治的・自由として受け容れられずに、悟性乃至理性の自己自由として、正に文化的自由にまで蒸溜されて受け容れられる。自由主義はカントによつて、このプロシヤ的世界市民の頭腦によつて、文化的自由主義にまで「哲學化」される。政治的行動の自由の代りに、哲學的思辨の自由が、社會に於ける自由の代りに、觀念に於ける自由が、この時以來ドイツ古典觀念論の中心課題として導き入れられたのである。啓蒙はかうして第一に文化的自由主義に歸着する。

カント自身の啓蒙の觀念が、最もよくこの消息を物語つてゐる。「啓蒙とは何かの問題に答へる」といふ有名な文章で、彼は啓蒙に就いて定義を下してまづ云つてゐる。「啓蒙とは理性が自業自得で陥つてゐる未丁年状態から解放されることだ」と。理性が自分自身成熟する自由を持つてゐるに拘らず、なほ未丁年状態に止まつてゐるのは全く理性自身の責任だといふのである。ドイツ資本主義の後れた發育が理性を未丁年状態に引き留めた責



任者などとは決して考へられてゐない。次第に啓蒙されつゝあるドイツはカントによると、フリードリッヒ二世の文化的經綸のおかげであつて、ドイツ統一によるドイツ資本制化のために、ドイツ諸公に對する大王にとつて必要な進歩政策の結果だつた。などとも考へられてゐない。そして特に注意すべきは、カントが啓蒙による理性の自由活動を専ら文化人の文化人に對する文化活動に限つてゐることだ。市民的職業や地位に就いて理性をどんなに自由に使つても、それは一向啓蒙活動でないばかりでなく、フリードリッヒの治下に於ては一個のバーバリズムでもあるかのやうにさへ考へてゐるらしい。カントの啓蒙に於ける自由主義の契機が、いかに文化的自由主義に限られてゐるかと、これで判るだらう。

啓蒙に於ける自由主義の契機をかうやつて蒸溜して見せた點では、カントは最も代表的な啓蒙思想家であると云つてもいいが、併し實はカントこそ却つて、ドイツに放ける啓蒙批判家・啓蒙脱却者であつた。一體彼の啓蒙に對して下した例の定義そのものが、ドイツは云ふまでもなく、當時のヨーロッパ・イギリスに於ける事實上の啓蒙現象を云ひ表はしたものでは決してなかつた。夫は寧ろ云はゞ啓蒙の理想を、啓蒙の永久に變らぬ普遍的な主義を、つかみ出さうとしたものに外ならない。カントの眼の前には有名な啓蒙哲學者モーゼス・コンデルスゾンがあるし、カントの先生にはドイツ啓蒙哲學の組織者クリスチャン・ワルフが控へてゐる。そして世間にはあり餘る程の「通俗哲學」が横行してゐる。カントは實にかうした常識的な諸現象の批判をこそその使命としたのだつた。



イギリス啓蒙思想の哲學的（世界觀的・論理的）根柢は無論經驗論である。之に對してフランスの夫は他に對して最も特徴あるものを挙げれば唯物論（ブルジョアの形而上學唯物論）であつた。ドイツ啓蒙哲學＝フーフ學派の哲學の根柢は處で「悟性の哲學」だつた。吾々は今やドイツ・アウフクレールングを少くともこゝまで溯つて、その第二の規定をこの悟性の哲學に、その合理主義に見出すことが出来るだらう。と云ふのは、歴史上の所謂啓蒙の第二の規定が、その矛盾律中心主義の哲學組織（フーフで初めて傳統的なドイツ哲學の例の「體系」が出来上つた）にあるといふのだ。

併しこの第二の規定は實は、ドイツ・アウフクレールングでは單に最も極端なドイツ式な形で現はれたと云ふまで、廣くフランスの唯物論にも共通な一つの論理機構に他ならない。矛盾律、その裡をかへせば同一律だが、この矛盾律を思考の最後の又は殆んど唯一の根據とし、思想の樞軸とすることは、つまり機械論＝機械主義の論理を採用することの宣言を意味する以外の何ものでもない。所謂經驗論も、所謂フランス唯物論も、この機械論に於てドイツ啓蒙的合理主義と全く一つなのである。だからこの三つのものは、夫が經驗論であるにも拘らず、又唯物論であるに拘らず、それから又合理主義であるにも拘らず、齊しく形而上學的と呼ばれる理由を有つてゐるのである。結局、啓蒙のこの第二の規定は、その形而上學としての特色をコンデンスして云ひ表はしたものに過ぎなかつたのだ。



そこで今二つの規定を與へたこの歴史上の所謂「啓蒙」と、現在に意味を有つ啓蒙との、聯關が次の問題だが、それには前者から後者への必然的な歴史の動きを見ればよいわけである。處が、啓蒙といふこの文化的範疇は、それが文化的であつて經濟的範疇でも政治的範疇でもなかつただけに、さうした範疇を實際に際して用ゐる必要を感じなかつたドイツ古典哲學の内を特に選んで、發育と變遷と脱化とを経なければならぬ理由があつたのである。すでにその批判を通して啓蒙を脱却しようと企てた最初の思想家はカントだつたと云つたが、恰もその消息が、原則的な形としては、カントの理性批判の辯證法の見解となつて現はれる。

カントの辯證法（それは理性の使用法の誤りから起る理性の各種の矛盾に就いての理論を意味する）は、彼の哲學組織に於て外見上消極的な否定的な役割をしか果してゐないが、それがフイヒテ・シュリングを通じて、ヘーゲルになると、論理そのものゝ根本的な積極的な本性に歸せられる處にまで展開される。夫をこゝで改めて述べる必要はないだらう。今たゞ大切な點は、カントに於てやゝ曖昧であつた悟性と理性との區別又は對立が、ヘーゲルに到つて初めてハッキリしたといふことだ。ヘーゲルはカントの理性を、まだ依然として悟性の段階に止まるものと見て、之を形而上學乃至機械論の代表者と見立て、之に本當の理性のデアレクティブを對立させたが、恰も之は、カントが批判し脱却しようとした啓蒙主義の特有な合理主義・矛盾律中心主義に對する判然とした批判を意味してゐる。即ち歴史上の所謂啓蒙の第二規定の方は、ヘーゲルに到つて、初めて徹底的に止揚されたわけだ。