

反近代思想の史的展開
——ヨーロッパと日本——

目次

- 一、序 説
- 二、ヴィーコとヘルダー
- 三、一九世紀の反近代思想
- 四、いわゆる皇道哲学における反近代思想
- 五、難波田春夫「社会哲学」における反近代思想
- 六、結 語

多田真鋤

一、序 説

この小論で取扱う反近代思想とは、言葉をかえれば反合理主義、反啓蒙主義、反理性主義の思想と同義語であると言つてさしつかえない。すなわち、一六世紀ヨーロッパ・ルネッサンスによつてその基盤を形成し、一七、八世紀のヨーロッパの精神構造を深く規定し、一九世紀において加速度を伴い自然科学を急速に発展させ、現代世界の精神界にまでその強い影響力を持続してきている近代合理主義の思考に対して、この合理主義の思考形式とその社会思想を超克しなくては、人間本来の精神的在り方のみでなく、その自然存在までも根底において覆へられるとの危機意識に基づく思想なのである。

ヨーロッパにおいては、一七世紀のヴィーコ (Gianbattista Vico 1668—1744) のデカルト (René Descartes 1596—1650) の学問方法に対する懐疑と批判以来、一八世紀のヘルダー (Johann Gottfried Herder 1744—1803) のカント哲学批判へとこの反近代、反合理主義思想の系譜は展開し、一九世紀のドイツ・ローマン主義に継承されてくる。さらに二〇世紀に入つては、シュペンングラー (Oswald Spengler 1880—1936) の有機体論文化哲学やワイマール期の保守革命派⁽¹⁾、さらにまた一九三〇年代のフランクフルト学派⁽²⁾へと多様な展開を示してきている。わが国においても、一九四〇年代に入るに至つて、この危機意識を基礎として「近代の超克」という術語が当時の思想界において問題視されたことがあつた。すなわち、昭和一七年(一九四二年)一〇月号の雑誌「文学界」において、河上徹太郎氏を司会者として実施された「文化綜合会議シンポジウム——近代の超克——」と、さらに昭和一八年(一九四三年)六月号の「中央公論」誌上にとりあげられた、いわゆる京都学派の座談会「近代の

超克」は、戦時下における日本思想界の画期的な試みであった⁽³⁾。

近年においては、この「近代の超克」について、東京大学の廣松渉教授は「近代の超克論——昭和思想史への一断想——」と題された一書を公刊し、その独自の見解を披瀝しておられる。近代主義、または近代合理主義への懐疑と批判と反省は、現代日本における一つの重要な思想的課題として問題視されてきている。近年まで早稲田大学教授であった難波田春夫氏は、戦時中、著名な「国家と経済」の公刊以来、戦中、戦後を通して一貫した合理主義批判を続けられ、ことに十数年前から、その「社会哲学研究会」に依拠されてこの課題を追究しておられる。さらにまた、東京大学の数理統計学の竹内啓教授は、「近代合理主義の光と影」という著作において次のような指摘を試みられている。すなわち、「最近『近代合理主義』、あるいはその産物としての『近代科学』あるいは『近代社会』に対する批判の声が強くなっている。確かに近代合理主義が、ともすれば形式主義と『人間不在』の論理に流れやすいことは事実であるが、しかし『近代合理主義』に対する批判が『反合理主義』『反近代主義』に流れるとすれば、それは問題の解決にならないばかりか、かえって近代合理主義の産み出した貴重な資産を破壊することとなってしまうであろう。

問題は『近代合理主義』そのものを、より広い合理主義の立場から、吟味検討して、その短所と特質とを明らかにするとともに、その理念を未来に向かって守り通すことである。」⁽⁴⁾と言われ、この課題の深みと重みを指摘しておられる。この小論においては、反近代合理主義思想の原点ともいべきヴィーコとヘルダー以降のヨーロッパにおける反近代主義の系譜を概説し、わが国における「皇道哲学」⁽⁵⁾と、さきに触れた難波田「社会哲学」における反近代思想に言及してみたいと考える。

註(1)

保守革命派とは、第一次世界大戦にドイツが敗北し、一九三三年一月ヒトラーが、ナチス政権を樹立するまでの、いわゆるワイマール・ドイツ共和国時代に、この民主共和国に対して、思想的、精神的攻撃を加えた右派の思想家たちを総称する。

蔭山宏著「ワイマール文化とファシズム」(一九八六年、みすず書房刊)において、この保守革命思想が詳細に検討されている。蔭山氏によれば「保守革命論とは、特定の理論を根拠にした思想体系であるというより、『時代精神』を象徴する社会思潮である。保守革命という名称のほか、『国民革命』論、『反民主主義思想』あるいは、『ナシヨナルボルシェヴィズム』などと呼称されている。」(序論)と、この術語を解説している。

(2) 谷喬夫著「ヘーゲルとフランクフルト学派——政治哲学の根本問題——」(一九八二年、御茶の水書房刊)において、

谷氏は、とくに第二部「フランクフルト学派における政治社会の哲学——『啓蒙の弁証法』をめぐる——」をとりあげ、次のような解説をしている。すなわち、「一九三〇年、マクス・ホルクハイマー(Max Horkheimer)がフランクフルト大学に設置された社会研究所の所長に就任し、一九三二年『社会研究年報』(Zeitschrift für Sozialforschung)を刊行するようになってから、後年フランクフルト学派と呼ばれる一群の思想家・研究者集団の活動が公に開始されることになった。」(二二八頁)とされ、そして、東洋史のK・ヴィットフォーゲル、思想史のF・ボルケナウ、精神分析学のE・フロム・W・アドルノ、H・マルクーゼの諸学者がこれに参加し、とくに、ホルクハイマー、アドルノ、マルクーゼによる「批判的社会理論」について述べている。谷氏によれば、「ホルクハイマーの批判理論の意義を明らかにするためには、デカルトに始る近代哲学(伝統的理論)を考察」しなければならないとされ、「自然科学者が実験室で実験を行なうように、デカルト的伝統理論は、社会を取扱おうとする。客観性を得るために、社会科学はますます狭い範囲を専門とし、全体から分断された個々の事実を数量的に確定しようとする。」(二三六頁)そして、ホルクハイマーとアドルノの共著「啓蒙の弁証法」(一九四七年)の近代批判の意義を説いている。なお、徳永恂著「現代批判の哲学」(一九七九年東京大学出版会刊)参照。

(3) 廣松渉著「近代の超克——昭和思想史への一断想——」(昭和五五年朝日出版社刊)において、廣松氏は次のように述べておられる。「『文学界』という雑誌は、周知の通り、かつては左翼の闘士でもあった林房雄氏が、小林秀雄、川

端康成両氏などと一緒に、昭和八年に創刊したものであり、この雑誌の軌跡を辿れば一九三〇年代後半における日本文学界の動向を知ることができるという意味でも浮標的な存在である。出席者は、司会役の河上徹太郎氏が『これだけの人数の一流の人達』と呼んでいる次の十三氏である。

西谷啓治、諸井三郎、鈴木成高、菊池正士、下村寅太郎、吉満義彦、小林秀雄、亀井勝一郎、林房雄、三好達治、津村秀夫、中村光夫、河上徹太郎以上。(一七頁)

さらにまた、京都学派の「近代の超克」の座談会は、高坂正顯、高山岩男、西谷啓治、鈴木成高の四氏が出席者であるが、この座談会については、廣松著第二章、第三章参照。

- (4) 竹内啓著「近代合理主義の光と影」(昭和六〇年新曜社刊)二九一頁参照。また、この課題については、山口正春著「啓蒙主義の発生基盤とその問題点」(日本大学法学会発行「政経研究」平成二年六月第二十七卷第一号所収)において、山口氏は、独自の見解を述べておられる。すなわち、一、力学的世界観、二、二元論的世界観、三、進歩史観の三章において、デカルトの「方法序説」をめぐって、L・ホワイト、H・バターフィールド、E・カッシーラー、K・レヴィット等の所説を媒介しながら、「ヨーロッパに展開された近代科学はたしかに見事な現実への適応力と、確実な自然への支配力とを人類に託した。

人類がそれによって幸福の度合いを増したし、今日でも増しつつあることは、拒むことのできない事実である。それにもかかわらず、人びとはヨーロッパの近代科学のもたらした新しい暗黒と、それが押し流してしまった古きよきものとのなかに、もつと他のよう、にありうる別の科学の途を探す努力を忘れてきたことを、現在という時点で悔やまざるをえない状況に追い込まれてしまっているのである。」(一二九頁)と、近代合理主義の現代的問題点を指摘しておられる。

- (5) 皇道哲学とは、一九三二年(昭和七年)頃から形成された日本陸軍部内における一派閥である「皇道派」を支配した世界観をも含めて、もつと広義にここでは使用する。すなわち、当時の統制派對皇道派という狭義の思想ではなく、当時のいわゆる「理論右翼」一般に共通した世界観を指す。

二、ヴィーコとヘルダー

ヴィーコという思想家は、一七世紀後半から一八世紀にかけて、近代合理主義哲学の創始者ともいうべき、ルネ・デカルトの学問方法に真向うから対抗したイタリア ナポリの在野の思想家である。わが国では近年にいたるまでほとんど問題視されていなかったヴィーコは、⁽¹⁾ヨーロッパにおいても長期間忘却の役方に放たれていた思想家でもある。⁽²⁾

最近になって、ヴィーコの「学問の方法」が上村忠男、佐々木力の両氏の御努力によって邦訳され「岩波文庫」(一九八七年七月刊)に収録された。また上村忠男著「ヴィーコの懐疑」(一九八八年七月刊)や、福鎌忠恕訳「ヴィーコ自叙伝」(一九九〇年四月刊)が相次いで出版されてきている。⁽³⁾ ヴィーコの反近代合理主義思想をよりよく理解するために、彼の「学問の方法」に関する上村氏の解説をここに引用しておきたい。「ものごとには一般に方法というものがある。そして、それはそのものごとにおいて目指されているところの目的と不可分離の関係にある。こうして、近代ヨーロッパがその草創期、十七世紀の科学革命の時代に、デカルトにおいてひとつの新しい学問の方法を手に入れたときにも、そこにはまずもっては学問のそもそもの目的についてのある明確な自覚が存在したのであった。真理がそれである。デカルトにとっては、学問とは何よりもまず第一義的には真理探究の行為のことであり、真理こそは学問の究極目的、それもおそらくは唯一の目的であった。ひいては、彼が「方法」という場合にも、それはまさに『方法序説』のフル・タイトルにもあるように『理性を正しく導き、諸科学において真理を求めるための方法』のことに他ならなかった。

そして、これをデカルトは彼が諸学のうちで唯一その知識の確実性を信用するに足ると見た数学の証明諸規則を範として編み出すのであるが、こうして編み出された彼の『方法』が彼の掲げる学問目的にとってきわめて適格的であり、それなりに有効なものであったことは、この学問目的を共有して真理の探究に専念していったその後の近代諸科学の歩みが実証しているとおりでである。

しかし、まさにこのデカルトによって切り拓かれた近代ヨーロッパ的な学問方法の危機が意識されるようになってすでに久しいこともまた事実である。知識の確実性を求めて『方法』の研磨に励めば励むほど、その一方で学問の生に対する有意味性が見失われてゆく——端的に言えばこのような状況が、いまやいたるところで露頭するにいたっているのである。これはまたどうしたことなのか？ 原因は何なのか？ どこかがまちがっていたのであろうか？ どこがまちがっていたのであろうか？ こう人々は深い不安のうちに自問しつつある。そして、この近代ヨーロッパ的な学問のあり方に対する根底からの問い直し作業のなかで、近年来とみに注目を集めつつある一冊の著作——それがここに訳出したジャンバティスト・ヴィーコの『われらの時代の学問方法について』である。デカルトの没後半世紀余りを経た一七〇九年、イタリア半島南部の都市ナポリで公刊されている。デカルト的な学問方法に対する、おそらくは最初の正面からの徹底した批判の書である。』(一九九—二〇〇頁)と、上村氏はヴィーコ哲学の現代的意義を強調している。

一九七〇年代に入り、現代イギリスの政治思想家アイザiah・バーリンが「ヴィーコとヘルダー——理念の歴史、二つの試論——」(Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas, by Isaiah Berlin, London 1976) を公刊し、バーリンによってこの二人の思想家が現代の主要な課題としてよみがえってきた。⁽⁴⁾

バーリンは、ヴィーコやヘルダーの反近代、反合理の思想を一九世紀、二〇世紀の思想家たちの口を借りて現

代の主要なテーマとして喚起している。すなわち、一切を数学的確實性で処理しうるとする現代的諸傾向、あるいはまた人間性 (Human Nature) の普辺性をもって、社会現象一般を処理しうるとする現代の思考方法が、いかに愚かで馬鹿げているかを、イギリスの思想家らしく平易な文章で淡々と語っている。さて、ヴィーコは、デカルトの数学至上主義、数理絶対主義ともいふべき認識方法、あるいはまた、生命体を機械論 (Mechanism) 的に取り扱う哲学思想に対して、人間の生活現象や歴史は、数理的合理主義のみでは律しきれないものであると主張し、反合理主義的社会学や歴史学の成立を定礎づけようとしたのであった。ヴィーコはその「自叙伝」において次のように言っている。

すなわち、「ルネ・デカルトがもつぱら自分の哲学と数学を確立せんがために、また神学のおよび人間的知識を完成する他の一切の研究を打倒せんがために、自分の研究の方法に関して狡猾に捏造した事柄が、この自叙伝で捏造されるようなことはないであろう。

むしろ、歴史家の義務である率直さをもって自分が行なった一切の研究が次々と誠実に物語られ、かくして文芸学者としての自分のこのようであり、そしてこれ以外ではない成果の固有で本性的な諸原因が知られることであろう。⁽⁵⁾ という。デカルト以来の近代合理主義の思考方法は、限りなく高度な数理的厳密性をもとめてゆく態度であり、この態度が近代科学をいやがうえにも高度化し、精密化したことに間違いなく、よりミクロの世界を探究し、人間の内外における物的条件の研究をすすめてはきたが、人間現象の複雑多岐にわたり微妙にして曖昧模糊とした側面は容赦なく切り捨てられてしまうことになる。

科学の成立のための過程要件としては、対象を要素化し、数量化し、定式化 (法則化) してゆかねばならない。しかし、人間の社会集団の生活とその歴史はそう単純に要素化し、数量化し定式化しうるものではない。

人間の社会的歴史現象は、人間そのものの精神、意志、感情、欲望、生活慣習等々の複雑にして多様な要因を含んで成り立っているのである。「見境もなく高度の厳密性を求めて行くという態度であれば、なるほど、人間の内外に互る物的条件の研究は進むかも知れないが、人間という複雑で曖昧なもの、そういう人間が作り出す歴史という捕えどころのないリアリティ、それらは、最初から学問の対象としての資格を失うであろう。数学の理想や方法を人間の世界に持ち込んだ場合に得られる厳密性の外観という光栄と、それによる人間的歴史的な実質の喪失という犠牲とは、新古典派や分析哲学を見れば明らかになることである。」と清水幾太郎氏も指摘している。⁽⁶⁾

一八世紀後半においてはヘルダーが、カント的合理主義に敵対して、そのローマン主義的歴史哲学と社会哲学（有機体論）を提唱する。ヴィーコと同様にヘルダーもまたその時代の知識の全分野を包括しようと試みた。

近代合理主義が人間性を一律に普遍的なものとし、ヘルダーは各民族の多様性のなかに人間性の豊かさと本質を発見しようとした。彼は一七七四年に公刊した「人間性形成のための歴史哲学異説」(Auch eine Philosophie der Geschichte für Bildung der Menschheit, 1774)⁽⁷⁾と、未完の大著「人類の歴史哲学に関する理念」(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—91)において、人間とその認識の発生、社会や歴史的世界の形成に関しては、すべて根源的な「有機体的力」(organische Kräfte)が作用しているものとみる。この「有機体的力」という理念が、ヘルダーの歴史観と社会観の中核を形成しており、これに基づいて世界史と各民族史の特殊性を把握したのである。

彼は人類の偉大な創造力は普遍的な世界文明から派生してくるものではなく、個々の民族の独自の文化と風土から生じてくるものであると強調した。ヘルダーはその卓越した想像力と、完全な人格的個人という理想主義的見地に立って、言語の起源を探究し、各民族の文化が創り出してきた糸を、いかにして世界歴史という巨大な綴

織に織りこんだかを明示しようと試みた。神話や伝説のなかに各民族の精神がナチュラルに表明せられており、それゆえ各民族がそれぞれの国民性とか独自の詩や文芸、風土的状况を徹底的に理解することが肝要であると述べている。和辻哲郎博士は、その名著「風土——人間学的考察——」において、「ヘルデルの精神風土学」という一章に次のような指摘をしている。すなわち、「ヘルデルが風土を歴史に関係させて説くときに、それを自然科学的な『認識』の対象としてではなく、それにおいて内的なもの、現われている、『しるし』(Zeichen)として取り扱っていることである。彼のねらっているのは、風土の精神 (Geist des Klima) を捕えること、人の思惟力・感受力全体の風土学 (Klimatologie aller menschlichen Denk- und Empfindungskräfte) を作ることであった。」⁽⁸⁾といわれている。ヘルダーは、ある民族の習慣、芸術の形成、法律上の慣例などはその民族から他の民族へと移植することは不可能なものであって、それらが発生し (genetisch) かつ有機的 (organisch) に存在しているところではしか発展しえないものであると考えた。

すなわち、近代合理主義における普遍主義に対して、文化発生の固有性、自己法則性 (Eigengesetzlichkeit) という有機体思想を対置し、ヴィーコに続く反近代思想の原理を導き出したのであった。さきに引例したアイザイア・バーリンは、ヘルダーの創出した理念のうち、中心のかつアクチュアルな意義をもつものとして次の三点を指摘している。すなわち、(一) 人間は一定の共同体に帰属することによって最大の能力を発揮することが可能である。(民衆帰属説、Populism)、(二) 人間の精神的活動の所産は、人間から切離された実体として対象的にとらえられるべきものではなく、「語っている声」そのものであり、人々の情意伝達の生きた過程そのものである。人間の創造活動は、「個々人の生のヴィジョンの表現である」(表現主義 Expressionism)、(三) 諸文化にはそれぞれ固有のもの、見方、考え方、感じ方、動き方があって独自の理念と理想を生み出している。従ってある文明を

他の文明の尺度で測定するわけにはゆかず、その文明自体がもつ価値観、思考、行動の原則を規準としなければならぬ(多元主義 Pluralism) を挙げている。⁽⁹⁾

註(1) 日本の思想家でヴィーコについて強い関心を示したのは和辻哲郎博士である。和辻著「近代歴史哲学の先駆者」(昭和二五年刊)において、「ヴィーコはあらゆる異教民族の文化にそれぞれその固有の存在の権利を認められた点において、恐らくキリスト教の世界に生まれた最初の公平な歴史哲学と見るべきであろう。」と評価している。また、清水幾太郎氏には「私のヴィーコ」(昭和五四年中央公論社刊世界の名著「ヴィーコ」所収)の一文がある。さらに同氏の「デカルトの敵」(一九七一年刊『思想』五六〇号)参照。

(2) B・クローチェ著「ジャンバッティスタ・ヴィーコの哲学」(Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*) (一九一一年刊)はヴィーコの研究史上、画期的な著述である。なお、ヨーロッパにおけるヴィーコ研究に関しては、上村著「ヴィーコの懐疑」(一九八八年みすず書房刊)二七七―二八二頁参照。

(3) ヴィーコ「学問の方法」上村忠男・佐々木力訳(一九八七年岩波文庫)、上村忠男「ヴィーコの懐疑」(一九八八年みすず書房刊)、「ヴィーコ自叙伝」福鎌忠恕訳(一九九〇年法政大学出版局刊)なお、ヴィーコの主著である「新しい学」は清水幾太郎責任編集「ヴィーコ」(昭和五四年中央公論社刊)に邦訳がある。またナポリ大学のロベルト・エスポジト教授の「*La politica e la storia Machiavelli e Vico*」の邦訳が境慎介氏によって昭和六一年芸立出版刊として出ている。

(4) バーリンのこの著述は、邦訳「I・バーリン著ヴィーコとヘルダー小池銈訳一九八一年、みすず書房刊」がある。バーリンはその序説において、「ヴィーコの場合については、わたくしの眼に最も刮目すべきところと思われるものを、七つの命題の形で要約したい」といい、ヴィーコ思想の要点に触れている。バーリンの要約をさらに短縮してみれば「人間の本性は動的かつ可変的なものであり、静止的、不変的なものではない。歴史的世界についての知識と自然的世界についての知識は原理的に峻別すべきであり、従って自然的世界についての原理を人間的世界(歴史的世界)に適用しようとするデカルト的方法是肯定し難い。」(邦訳一三一―一八頁参照)という。

- (5) 前掲「ヴィーコ自叙伝」四〇―四一頁参照。
- (6) 前掲清水編「ヴィーコ」一六一―一七頁参照。なお、当著の「付録29」に、筒井清忠氏は、「ヴィーコはいう。物事にはその本性に応じた様々の方法があるのだ。『デカルト学徒が一般に方法と称しているものは、幾何学的方法という唯一種類の方法にすぎない。課題が様々に有れば有るだけ、それだけ様々の方法が存在するのだ。レトリックにはレトリックの方法が、詩には詩の方法が、歴史には歴史のそれが、幾何学には幾何学のそれが、論理学には論理学の方法が支配するのである。』この区別を弁えずに、数学的絶対的真理が得難いからといって歴史研究を貶価してはならない。こういつてヴィーコは、当時のデカルト的自然科学主義的知性の一元的支配の方向に敢然として抗したわけである、原子力エネルギーとコンピュータの時代、要するにデカルトの時代を生きている我々にとつて、ヴィーコの著述が尽きせぬ魅力をもっているのも、結局は、このデカルト批判の最初の一撃を彼が放ったところに淵源しているといえるだろう。」(ヴィーコ・解釈学・ポパー)とヴィーコの方法の現代的意義を指摘している。
- (7) ヘルダーのこの論説は、近年に至つて、登張正実責任編集の「ヘルダー・ゲーテ」(昭和五四年・中央公論社刊)に邦訳されている。なお、この訳書のなかに、「ヘルダーとゲーテ、ドイツ・フマニスムスの一系譜、登張正実、小栗浩共著」という一文があり、ヘルダーと和辻哲郎との類似性が述べられている。
- (8) 和辻哲郎著「風土―人間学的考察―」(岩波文庫)二五〇―二五一頁参照。
- (9) 前掲バーリン著邦訳二九四―二九五頁参照。

三、一九世紀の反近代思想

一七世紀のヴィーコに始り、一八世紀のヘルダーを経過した反近代、反合理主義の思想は、一九世紀に入ってドイツ・ローマン主義の政治哲学者アダム・ミュラー (Adam Müller 1779―1829)、『パウル・ラガルド (Paul

Anton de Lagarde 1827—1891) と継承され、さらにラングベーン (Julius Langbehn 1851—1907)、『ゴブノー (Arthur Gobineau 1816—1822)』、チェンブレン (Houston Stewart Chamberlain 1855—1927)、『シュペンゲラー (Oswald Spengler 1880—1936)』と展開してゆく。

ミュラーの反合理、反近代の思想は、一八世紀イギリスの政治思想家であり、その著「フランス革命の考察」において、フランス革命の政治理念を徹底的に批判したエドモンド・バーク (Edmund Burke 1729—1797) から強い影響を受けたものである。⁽¹⁾ すなわち、バークの「理性への不信」「合理への懐疑」は、ミュラーの政治哲学を深く規定している。ミュラーの名著「政治原論」(Elemente der Staatskunst, 3Bde, 1810) は、シェリング (Wilhelm. J. Schelling 1775—1854) の提唱した有機体理論を、その国家哲学に援用し、反合理主義的、反機械論的政治思想の近代における出発とみなしてよい。すなわち、シェリングの自然認識に関しての学説が、ミュラーによってはじめて国家と社会、および歴史の認識に移されたものである。ミュラーは国家を定義して次のようにいう。すなわち、「国家とは単なる工場や農場や企業体や商人組合(いわゆる、社会契約に基づく契約社会……筆者註)などではない。国家は国民の精神的、物質的要求のすべてを、それらの財産のすべてを、内外の生活のすべてを、強力な無限の活動力に富む一個の生き生きとした統一体に確実に結合するものである」といい、また「国家は先行するもろもろの世代と、後続するもろもろの世代との連帯であり、全体は部分を、部分は全体を相互に保全する関係を保つ」ものであるという。ミュラーによれば、合理主義的社会契約論(ロック、ルソー等)においては、国家を概念的に定義づけようとするが、ひとたび新事態が発生したときこれでは説明しえないことになる。ミュラーは「国家やその他のすべての偉大な人間の歴史的事件には、その本質を言語や定義のなかに包括し、または詰みこみえないところのものがある。……」

国家に関してはいかなる概念も存在しない。

われわれの先達たちは国家に関して、国家は強制的制度であるとの概念をもっていた。

それにもかかわらず、他の時代がおとずれると、この最も適した概念でも適当でなくなってくる。すなわち、概念はなんらの運動をもたないからである。」ところが、「もし対象が動き、成長し変化するならば、われわれはその思考を対象に関しての概念ではなく、理念(Idee)と命名する。」⁽²⁾という。彼はとくに部分の「人格の共同体(国家)への献身と犠牲」を要求し、国家を生と死によって結ばれた全体の位置に高めてゆく。そしてこの結合は、空間的に無限に緊密になるのみでなく、時間的に不滅であるとの思考に到達する。

この国家の恒久性の論理は、あらゆる事象を、過去、現在、未来を通じて歴史的流動の過程で把握しようとするローマン主義の歴史観であり、反合理主義的社会観である。

後期ローマン主義の思想家パウ・ラガルドは、その著作「ドイツ論集」(Deutsche Schriften 1866)において反合理、反近代思想を積極的に開陳する。「カントの哲学は実体を見失っている」と断言し、近代合理主義者たちの言うように「政治は一般に純客観的な抽象的な存在ではなく、政治の依拠する地盤は個々の具体性にある」⁽³⁾という。

彼が極力排斥したのは啓蒙主義的、合理主義的思考形式にみられるように、対象をその要素を抽出して冷静に分析し、それを形式論理的に再構成し、法則を定立してゆこうとする方法的態度であった。

ラガルドは、事象の本質に接近するためには本能を重視しようとする。「私は自らの本能を信頼している。ほかになにか役立つものがあるか? 雪もよいの重々しい大気、高山の清澄な空気、静寂な森林、大地の香り、こ

れらすべてのものが私のなかに、本能による力強い知覚を喚起するのである。」⁽⁴⁾と言っている。ラガルドの世界観の根底にあるものはその独自の歴史哲学である。その基本的観念は、絶えず発展しつづけている神の意志によって世界の秩序は規定されているとの信念に発している。

歴史は神の衝動と啓示によって規定されているのであるからそこには偶然性は存在しない。各時代にとって神の意志は、最善のもの、最高のもの、最も価値のあるものを表示する。彼によれば、いかなる時代の歴史的内容も、神の意志を誤認しない限り、過去に存在していたものすべてに関連しているものである。ラガルドによって表現されたような神の意志の表明は、ヘーゲルにおける絶対精神の自己実現の思想とは類似のものではない。

彼は歴史のうちにいかなる論理的過程をも見出さず、歴史をある段階が次の段階を支えているという意味で累積的なものとみなしている。「神は歴史を通して真実の啓示をいかなる教義、組織、または哲学の中にも見出され得ない。永遠の真理は長く、そしてその中で学び、発展する余地は広いのである。」⁽⁵⁾と、妻のアンナ宛に送った書簡に述べている。

一八九〇年頃から、ユリウス・ラングベーンが反近代思想の新しい旗手としてドイツ思想界に登場してくる。彼は、当時のドイツの精神的状況に批判を投げかけ、ドイツ国民に警告を発しはじめたのである。その著「教育者としてのレンブラント」(J. Langbehn, Rembrandt als Erzieher, 1891)を公刊し、次のようにいう。すなわち、「ドイツ国民の精神生活が次第に衰退しはじめている。

ドイツ国民は合理主義の科学の桎梏に苛まれているから、この苦境からドイツ国民を救出しなければならぬ。ドイツにはいまやその独自の哲学もなく芸術すら失われてきている。大学は存在していてもそこを支配している

のは自然科学である。自然科学的思考は人々の間に浸透してきたが、はたしてそれが真実の文化と称しえようか。ドイツには感情の文化、芸術の文化が喪失してしまった⁽⁶⁾という。彼はプロイセンはドイツ統一を完成させたが、しかしその軍事的、官僚的精神と平板な合理主義とによって、ドイツに精神的刷新を鼓吹することをなしえなかつたと断ずる。

「ビスマルクの偉大な人格にはよりこまやかな精神的生命の息吹きが欠けている」⁽⁷⁾という。すなわち、この時代の合理主義的科学思想に基づく急激な技術化、工業化、産業化の状況に対して、ラングベーンは危惧の念を表明したのである。彼によれば、ドイツをこのような脱精神的状态から救出する最良の方法は、オランダの画家レンブランドの思想と生涯を探究することであると考えたのである。

レンブランドの「情熱、直観、活力、そして天稟」は、すべてのドイツ人によって学ばれ、模倣されるべき特質であった。ラングベーンは、ドイツ国民の精神的疾患の一つとして「専門家」をとりあげる。ドイツ人は専門家と一般人との間の選択に直面させられているという。「ドイツ人はいまや眼鏡や顕微鏡を必要としない。必要とするものは活力ある心眼である。客観性は畏であり幻想にすぎない。直観は知識より高度なものであり、科学は芸術や宗教に敵対し、それらより劣るものである。何よりも偽りの客観主義に対しては敵として戦われるべきである。冷血であることは時においては有益ではあるが、蛙もまた冷血である。しかし、蛙のパスペクティブによって世界を判断することは決して正しい態度ではない。」⁽⁸⁾という。すなわち、ラングベーンは当時のドイツの精神界において、自然科学的思惟の論理が先行し、微視的分析の方向にのみ傾斜しすぎるのを憂慮したのであった。

「活気ある哲学、そして芸術は民族の魂が復活するときのみ再び覚醒する。ドイツ人の芸術はドイツ的であ

ればあるほど、アーリアンであればあるほどよいのである。芸術と哲学が再び民族の魂にめざめるとき、民族の魂もまた芸術と哲学を育み、これに魂を吹きこむであろう。」⁽⁹⁾ という。

ラングベーンの「教育者としてのレンブラント」は、当時のドイツ国民に異常な感激を与え、彼らは新たな福音の書としてこれを迎えた。公刊後三年間において四〇版を加え、さらに三五年間で六〇版を記録したのであった。

ラングベーンの思想がドイツ国民に熱狂的に迎えられてからほどなく、二人の特異な思想家が、科学論を装った反合理主義の人種理論を掲げて思想界に登場してきた。すなわち、ゴビノーとチエンバレンであり、両者ともその特異な人種理論をもってアーリアン・ドイツ民族の文化的優秀性を誇張しはじめた。

この二人の非合理的人種理論が、当時代のドイツにおいて持て囃されたのにはそれなりの理由があった。すなわち、ドイツがその帝国主義的領土拡大を敢行しようとしたこの時機には、ヨーロッパをはじめとして世界の各地域はすでに先進国の軍事的分割が完了していた。

再分割が平和裡に達成されない場合は、軍事力と財源の莫大な支出を必要とした。

それには過大な労苦を国民に課する上で正当化しうるような理念とかイデオロギーが必要となってくる。アーリアン・ドイツ民族の人種的優秀性を申し立てることがこの機能をはたすことに必要でもあったのである。

アーリアン人種の優越性を鼓吹しようとするこの傾向は、ドイツ精神史の中に根深いものでもあった。たとえばさきに述べたヘルダーは、「体格の頑強さ、戦争に際しての勇敢な忍耐強い精神によって、地球四分の一の幸、不幸に他の人種よりはるかに貢献してきた民族」としてアーリアン人種を讃え、さらに「クン族、ハンガリー人、モンゴル族、トルコ人の不断の侵略からキリスト教文化を擁護したのはドイツ人であり、また、ヨーロッパの大

部分はドイツ民族によって征服され、建設され、形成されたばかりではなく、庇護され、防衛されたのである。」⁽¹⁰⁾と説いている。

まずゴビノーは、フランスで一八五三年から五五年にかけて「諸人種の相違について」(Essai sur l'inégalité des races humaines) という論説を公刊した。そこにおいて彼は、人種の階層制 (hierarchy) を論じ、そのなかでニグロは最下層の型を、白人は唯一の文明化した型を代表し、とくにアーリアン・ゲルマン民族は指導的立場にあることを説く。ヨーロッパの近代文化は、ゲルマン民族と古代民族との混合によって創造されたものであり、現代の文明利器のすべてはゲルマン民族の祖先によって創設され、その使用法において優れていた結果であるとする。フランスにおいてはほとんど顧みられなかったこの著述は、一八九〇年から一九〇一年にかけてドイツ語に翻訳され、ドイツでゴビノー崇拜の風潮が醸し出されてきた。著名な音楽家ワグナー (Richard Wagner) は一八七六年にローマにおいてゴビノーと会い、彼から強い感化をうけゴビノーの人種理論の熱心な伝導者となった。

ワグナーの娘と結婚したチェンバレンは、まもなくゴビノーの人種理論の影響をうけ、非合理的人種理論と反ユダヤ主義の形成に協力することとなる。チェンバレンは、ゴビノーの人種理論をさらに徹底化し、反ユダヤ主義の思想を極端化していった。ゴビノーがその人種理論においてアーリアン人種の神話に形式と内容を与え、チェンバレンはこれを北歐神話として発展せしめたのである。いわば彼は、北歐神話をその広いヨーロッパ領域から抽出し、これを特殊ドイツの神話と化したのであった。⁽¹¹⁾チェンバレンの著書「一九世紀の基礎」(Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts) は、ローマン主義的神秘主義で貫かれ、客観的記述を度外視した直観的推理

に充ちたものであったが、当時のドイツでは広く喧伝されていった。一九世紀末のドイツにおいては、人種理論はその科学的論議をはるかに超えて、一種の世界史の哲学と化し、世界観となつてゆくのである。ウイヘルム二世は彼の子弟たちにチェンバレンのこの著作を読むことをすすめ、陸軍の将校たちに彼の著書を配分した。ウイヘルム二世は「チュートン民族の栄光がチェンバレンの著書によつてドイツにはじめて提示された。」⁽¹²⁾と賞讃した。

ドイツにおけるゴビノーの最も熱心な弟子であつたシェーマン (Ludwig Shemann) は「チェンバレンは、この世ではなにもものもなしとげえない強力な幻覚を覚醒するに必要な人々のためのリーダーになつた。」⁽¹³⁾と主張した。

当時のドイツ社会のあらゆる階層は、このドイツ民族の優秀性を実証したかにみえたこの書に、ドイツ主義 (Deutschtum) の究極的証明を見出したのであつた。

ナチス時代に、「血の信仰」をナチスの表現において創造する仕事に従事したアルフレート・ローゼンベルク (Alfred Rosenberg) は、「チェンバレンの業績は決して徒勞ではなかつた。ドイツ人の過去三〇年の歴史から彼の仕事を除外して考えるならば、そこには恐ろしい虚無が広がるであろう。」⁽¹⁴⁾といい、彼自身の著名な著述「二十世紀の神話」(Der Mythos des 20. Jahrhunderts.) の成立に深甚な影響を与えられたことを告白している。

ゴビノーおよびチェンバレンの人種理論は、科学的偽装を装つた反合理、反近代思想なのであつた。

二〇世紀に入つて、まず最初の反近代思想の担手は「西欧の没落」(Der Untergang des Abendlandes, 1923) の著者シュペンングラーであり、彼によつてヨーロッパの反近代思想はその原点に立ちかえり、鮮明に甦えつてき

たのである。⁽¹⁵⁾

「民族とか国家は、合理主義者のというような個々人の総計ではなく、もろもろの世代と家族の総計なのである。個人はその生活においてのみならず、その精神においても家族の要素にすぎない。家は家族の故郷であり、両親、子供、祖先、子孫という観念は『人間』というような抽象的観念以上に強力なものである。一八、九世紀の近代合理主義はこの事実を見落してしまっている。」⁽¹⁶⁾ といい、また他のところでは「私にとって『民族』は魂の統一体である。歴史上のあらゆる事件は、本来民族によって仕遂げられたものではなく、大事件が民族をこそ喚起したのである。民族を住民から区別し、それを住民から引き出し、またものごとく住民のうちに開花せしめるものは、常に『われわれ』という内的体験である。この感情が深ければ深いほど、結合体の生命力は強固となる。」⁽¹⁷⁾ といっている。

すなわち、シュペングラーにとっては、民族は言語とか血縁の統一体であるとみる合理主義的な統一体などではなく、『魂』の統一体なのである。シュペングラーによれば、民族性とは歴史的世界において、その固有の有機的力によって形成されてくる個性なのであり、自己完結性なのであり、不可換置性なものである。この思考はまさに一八世紀のヘルダー、一九世紀初期のミュラーの思考様式 (Denkweise) に連なるものなのである。

フランクフルト学派のテオドル・W・P・アドルノは、シュペングラーについて次のように述べている。すなわち、「シュペングラーの国家社会主義者たちとの関係、ヒトラーとの争い、はては彼の死に対してまで注目する人はまづいかなかった。ドイツでは彼は、ちょうどその頃の紳士たちの言葉遣いによると、悲観論者であり、反動だとして追放され、国外では野蛮への逆行についてイデオロギー的に責任の一端を負う者とされた。……

しかし彼の予測をいままた思い起してみると、世界史自身の歩みが、驚くほど彼の予測がそっくり正しいことを証明している。シュペングラを忘れたがために、かえって彼の説の正しさがその報いとしてわれわれに迫ってくる。(中略)最も特色のある予言は大衆支配の問題、プロパガンダ、大衆芸術、それから政治的支配の形態、とくに民主主義が自己から出て独裁政治へ激変するある種の傾向に関するものである。⁽¹⁸⁾と述べ、シュペングラ史観(文明史観)を評価している。

シュペングラと同時代のワイマール・ドイツ時代の、いわゆる「保守革命派」の思想家たち——例えば、アウグスト・ヴィニツヒ (August Winnig)、『オートマル・シュパン (Othmar Spann)』、『エドガー・ユング (Edger J. Jung)』、『ギャンター・グリュンデル (E. Günther Grüdel)』、『ゲルハルト・ギュンター (Gerhard Günther)』、『モエラー・ヴァン・デン・ブルック (Moeller van den Brucke)』等——の思考形態は総じて反近代思想、反合理主義的であるが、この小論においては割愛し、他日に譲りたい。

註(1) シュローラーは、自己の思想が、バークの思想とその精神構造の「有望なる継承者」(hoffnungsvolle Kinder des Burkschen Geistes) であるといひ、「この幻滅の世界に現われた最後の予言者である」とバークについて述べている。バークとシュローラーに関しては、拙論「E・バークとドイツ・ローマン主義の政治思想」(拙著「近代ドイツ政治思想研究」(一九八八年慶応通信社刊第二部収録))を参照されたい。

- (2) Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst, 1922 Band I S. 20
- (3) Paul de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, in Deutsche Schriften. S. 59
- (4) Lagarde, Konservativ? a. a. O., S. 7
- (5) Anna de Lagarde, Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben, 1918. S. 15

- (6) Julius Langbehn, Rembrandt als Erzieher, 1891 S. 1
- (7) J. Langbehn, a. a. O., S. 196
- (8) L. L. Snyder, German Nationalism, The Tragedy of a People, 1952. p.199
- (9) シュンペーターの歴史学上の論議を説く「Jean F. Neurohr, Der Mythos vom Dritten Reich, Zur Geistesgeschichte des National Sozialismus, 1957」S. S. 227—228 註を参照。
- (10) F. Neumann, Bechemoth, The Structure and Practice of National Socialism, 1933—1944 邦訳九六頁参照。
- (11) Hans Kohn, The Twentieth Century, 1949. p. 135. 及び H. Kohn, The Mind of Germany, The Education of a Nation, 1961. p.p.268—269 参照。ケルン・シュンペーターの歴史学を参照。
- (12) Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind, 1961. 及び前掲「ヘーローラの歴史を参照。
- (13) William II, Memoris, 1878—1918, 1922. 及び My Early Life, 1926. p.122. 参照。
- (14) F. Hertz, Race and Civilization, 1931. p.p.10—11
- (15) A. Rosenberg, Blut und Ehre, 1938 参照
- (16) シュンペーターの「Hildegard Kornhardt, Oswald Spengler—Gedanken, 1941. S. von Klemperer, Konservative Bewegungen, Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, 1957. Kurt Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, 1962. 及び 拙論「文明史観における政治思想——O・シュンペーターの政治観をめぐって——」(前掲拙著第三部所収)を参照されたい。
- (17) H. Kornhardt, a. a. O 邦訳七一頁
- (18) H. Kornhardt, a. a. O 邦訳七〇頁
- (19) Theodor W. Adorno, Spengler nach dem Untergang, in Gesammelte Schriften Band 10. I. 1977 S.S. 47—49 参照。

また、アドルノは、「シュンペーターはその自由主義批判において、進歩派の批判よりも多くの点において優れて

いる極端な反動の理論家の一人である。それが何故であるかを研究してみる価値がある。(S.63)」と評価している。

四、いわゆる皇道哲学における反近代思想

戦後のわが国の思想界では、戦前、戦中の政治・社会体制を、マルクス主義の視点に立って「天皇制ファシズム」と呼称し、すべての事象をこの用語のもとに安易にトータルに片づけてきた傾向が強かった。

学術用語（術語）というものは、自然科学の領域においては必要不可欠なものではあるが、社会現象や歴史に対しては必ずしも事実を的確に理解し、表現しているとは限らない。

むしろ術語によって事実が誤認されたり、歪曲され、事実から遊離した似而非環境をつくり出すことも多々ある。

例えば、政治学、社会学、哲学の「事典」等に掲載してある「日本のファシズム」の項目を瞥見してみれば、「ファシズム・イデオロギーは他の社会思想と異なり、一貫した体系性や論理性をもたず、その置かれた諸条件に応じて、最も強く大衆にアピールする諸スローガンやイデオロギーの断片的集積からなっている」とある。勿論、このような側面もあることに相違はないにしても、当時の日本の思想家や文筆家の個々の論説を仔細に検討してみれば、それぞれに独特の論理がみうけられ、またイデオロギーの断片的集積なのではないのである。今、私の手許にある昭和一六年（一九四一年）五月刊行の「鹿子木員信編集 皇国学大綱」⁽¹⁾をひもどいてみても、それぞれ独自の論説が掲載され、時流に便乗したものとは決して断定しえないものがある。

むしろ、それぞれの専攻領域において、広い哲学的視野に立って時代の精神構造を把握しているものが多々み

られる。マルクス主義者をはじめとして、社会科学者に共通にみられることは、「科学」の名に拘泥しすぎ、抽象的、普遍的な一般法則を定立するのに急であつて、個々の具体性を軽視してしまい、等閑に付してしまうのである。

因みにこの論文集の目次を一括して掲げてみれば、「皇国学総論」(鹿子木員信)、「皇国学の史的展開」(河野省三)、「皇位」(西晋一郎)、「日本神器観」(小島茂雄)、「君主制の帰趨」(井上孚磨)、「尊王の論理」(佐藤通次)、「日本的世界観」(田中晃)、「皇国兵学の原理」(有馬成甫)、「日本経済の理論」(難波田春夫)、「建武中興と国史の神髓」(平泉澄)とある。このうち、いわゆる反近代合理主義の立場から皇道哲学と皇国学の樹立をめざした論説は、鹿子木、田中、難波田の諸氏のものにみられるが、ここでは鹿子木博士の「皇国学総論」をとりあげてみたい。

なお、鹿子木員信については、近年、京都大学教授宮本盛太郎氏の「宗教的人間の政治思想——安部磯雄と鹿子木員信の場合——」(一九八八年 木鐸社刊)という著書において詳細な研究がなされている。⁽²⁾

まず鹿子木は、当時の美濃部達吉博士の憲法理論であつた「天皇機関説」⁽³⁾と、マルクス主義者らの「君主制撤廃論」をとりあげ、これに対し、次のようにいう。「我等は、これ等の思想的国体破壊力の普及伝播浸潤徹底が、何れもその所謂『学問的合理性』『科学性』等、所謂『学問』『科学』『合理性』の名目に負ふところ少からざるを見出すのである。由是観之。我等は所謂『科学性』『合理性』の名目が思想的国体破壊力醸成の少くも一温床たりし事實に、眼を掩ふことはできないのである。ここにおいてか、我等は、この名目の下に、深刻なる害毒を、我が皇国体制に及ぼしつつある歴史的社会的精神的諸科学に於ける所謂『科学性』なるものに対して、深刻なる検討を加ふるの必要を感ずる。これがためには、我等は一般に科学概念そのものの淵源、沿革、本質に対し、徹底

せる省察検討を加ふるところがあらねばならぬ。」⁽⁴⁾ といひ、一六世紀中葉以降のヨーロッパ近代科学の展開を辿り、「その自然認識に、空前の偉功を奏せる自然研究方法を以て、無分別にも、自然とはその本質を異にする人生の事までも無差別平等に、之を律するの風を馴致せしめ、以て倫理道德宗教政治経済社会等を対象とする精神諸学の中に、機械主義の思潮を誘致」⁽⁵⁾ したことに、日本思想界の昏迷が生じたとする。

そして、精神科学の領域に関する限り、この科学主義の行きつくところは、現実を遊離し、事実を無視し、架空虚構の「妄誕」に終ることになると厳しく論断する。

古典古代ギリシヤ、とくにプラトーンについて造詣が深い鹿子木は、遠くソフィスト、ソクラテース、プラトーンと古代哲学にまで遡及して問題の所在を解明しようとする。

そして、一七世紀のルネ・デカルトの数理的認識論について次のようにいう。

「近世西洋哲学の父と呼ばれるデカルトは、彼の哲学的思索の根本原理を、『Cogito ergo sum』我れ考ふ故に我れ在り』の命題に求めた。彼は、実にその哲学的思索の出発に際して、透徹せる自覚の上に立ちて、実在を思惟の上に確立した。此の徹底合理主義において、彼は、実に、実有と思惟とを同一視せる古代ギリシヤのパルメニデスの再来というも過言ではあるまい。デカルトに取りて、真理とは、実に、この明確なる自覚に対して、『明』且つ『瞭』なるものとしてうつるところのものである。然るに真に明且つ瞭にして一点の模糊曖昧を許さざるものは、唯だ数学的なるもののみである。此の見地の下に、彼は、感覺的性質認識を *imaginatio* と呼んで、これを数量的理性認識 *intellectio* より峻別し、厳密なる科学的認識は、唯だ後者にのみ存すと為したのである。」⁽⁶⁾ と指摘する。デカルトにおいては、その形而上学と認識論とは、結局において数学的物理学に終止してしまうことに

なり、ここに自然科学と近代哲学に共通する科学概念が生じたと鹿子木はいう。そして、鹿子木は、「科学とは数
学的思惟に依る外的物体的世界の把握認識なりと言ふも、思惟は、元来、眼に見へざるひろがりなき内的世界の
事であり、物体は、反之、眼に見ゆるひろがりある外的世界の物である。両者は、全然、その種を異にする。こ
の全然その種を異にするものが、いかにして吻合、以て認識を成就することができるのであるか。この間に答ふ
るところなくしては、近世自然科学も近世哲学も、その根底に於て、独断の譏を免るることはできないのである。」⁽⁷⁾
と、科学的合理主義のもつ偏向性と限界性を鋭く論断する。

さらにまた鹿子木の論鋒は、カント哲学批判へと向う。カントのいわゆる批判哲学を検証しつつ、次のような
結論をくだすのである。

すなわち、「カントの『純粹理性批判』に、最も善く西洋近世自然科学の本質とその限界との露呈するを見る。
それは、実に、民族と歴史とを超越する論理的数学的思惟を主体とし、物量的なるものをその客体とするところの
認識である。かくの如き科学概念の、本質的にその種を異にする民族的歴史的精神科学の領域における性急無批
判の適用の、全然、無意味、不当たるは、今更指摘するまでもあるまい。しかもかくの如き概念取り換えの欺瞞
こそ、マルクスの唯物主義的歴史哲学より一般自由主義的諸学に至るまでの偽学の、依って以て世の所謂知識階
級者流を瞞着籠絡し、以て自家の走狗たらしめむとせるところの手法であつたのである。」⁽⁸⁾と、近代ヨーロッパ
合理主義哲学一般と、とくに日本のマルキストを攻撃するのである。そして、鹿子木は、「真の精神科学の理念と
して、民族とその国土とその歴史を無視せる抽象的論理的数学的思惟の代りに、民族的国土的歴史的国家的自覚
を以て、その認識の主体とし、抽象的常住的一般者の代りに、具体的歴史的特殊者を以て、その認識の客体とす
るが如き精神科学を要求せざるを得ない。かくして我等に当面し来る精神科学、学問の中の学問として、我等の

眼前に現はれ来るところのものは、独特なる国体的秩序の史的発展の中に生くる日本民族の、強烈なる意志、悲痛なる苦悩、無限の憧憬をその中に包み蔵おさむる明哲なる叡智ちに映つるわが皇国真姿の学でなければならぬ」と称し独自の日本国家学としての皇国論と皇道哲学を展開するのである。この鹿子木の論説が公刊された昭和一六年(一九四一年)は、まさに日米開戦の年であった。この時代を背景とした鹿子木の思想は、反近代、反合理、反科学思想そのものであり、遠く一七世紀のヴィーコ、一八世紀のヘルダーに近似する歴史主義的思考の系譜に位置づけられるものといわざるをえない。

註(1) 鹿子木員信編集「皇国学大綱」(昭和十六年、五月同文書院刊)なお、鹿子木の著作は、ソクラテース、プラトーン、カント等を論じた「文明と哲学的精神」(一九一五年刊)、「戦闘的人生観」(一九一七年刊)、「理想主義的悪戦」(一九二六年刊)、をはじめとして、「日本精神の哲学」(一九三一年刊)、「やまとこころと独逸精神」(一九三一年刊)、「新日本主義と歴史哲学」(一九三二年刊)、「すめらあじあ」(一九三七年刊)等々がある。筆者の拙論「鹿子木員信博士——その著書を中心として——」(一九六〇年一月研究彙報第四巻—第五巻)を参照されたい。

(2) 宮本盛太郎著「宗教的人間の政治思想」——安部磯雄と鹿子木員信の場合——(一九八八年木鐸社刊)、宮本教授は、この著の「はじめに」次のように述べておられる。すなわち、「鹿子木員信の名を、ある一定以上の年齢の人は、大日本言論報国会の名と共に想起するであろう。哲学を専攻する人は哲学者として鹿子木を、山岳を愛する人は岳人としての鹿子木を思い浮かべ、日本近代史を専攻する人は国家主義者として鹿子木に言及することが多い。また、文学を愛する人は、蘆花の『みみずのたはこと』のモデルとして鹿子木について語るであろうし、宗教に強い関心を抱く人は、キリスト者として出発し、神道を信じる人となった鹿子木に興味を持つにちがいない。」といわれ、鹿子木のこれらの側面を、くまなく描写している。また、古在由重著「思想とはなにか」(岩波新書版)「あるロマンティストの路——鹿子木員信のこと——」の一文において、古在教授は、鹿子木からうけた若き日の印象を興味深く書き出している。

- (3) 天皇機関説とは、一九世紀ドイツの公法学者であるアルブレヒト、ゲルバー、イエリネック等によって唱えられた「国家法人説」を、明治憲法に適用した結果、主権は法人格をもつ国家に所在し、それゆえ天皇にはなく、法人における理事と同様に、天皇は、国家を代表する最高の機関にすぎないとする学説である。美濃部はイキリネックのこの公法理論をわが国の憲法理論としたので、昭和十年にいわゆる国体明徴問題を惹起した。
- (4) 前掲「皇国学大綱」四―五頁参照。引用文はすべて「原文のママ」とした。
- (5) 前掲書五―六頁
- (6) 前掲書二七頁
- (7) 前掲書二八頁
- (8) 前掲書三二頁
- (9) 前掲書三四頁

五、難波田春夫「社会哲学」における反近代思想

前章においてとりあつかった鹿子木員信編修「皇国学大綱」に、「日本経済の理論（おぼえがき）」という論説を執筆されている難波田春夫教授の、社会哲学思想における「反近代思想」を最後にとりあげてみたい。⁽¹⁾

難波田教授の社会哲学における「反近代思想」を論ずるにあたっては、その全著作集を対象とすべきことは当然ではあるが、この小論においては、「反近代思想の展開」という枠内のうちに論ずるものであるから、その社会哲学一般については他日の機会に譲りたい。

ここにおいては、昨一九九〇年に公刊された「新しい時代のための思想を語る」（社会哲学二二号）⁽²⁾を中心に、

「近代の終焉」(一九七三年刊)、「相互律の世界へ」(一九七九年刊)、「私の歴史社会哲学」(一九八七年刊)、「近代の終焉の哲学」(一九八九年刊)等を参照しつつ論じてみたいと思う。

難波田教授の「反近代思想」、すなわちその近代合理主義批判は、左記のような思考に基づいている。少々長くはなるが、理解しやすくするために引用しておきたい。すなわち、「日本語で合理主義」というと、理屈に合ったことだけを信頼し、実行しようとする主義であるということになって、誰もこれに反対することはできなくなってしまう。だが外国語で Rationalism というとき、そうは行かない。

それは人間の Ratio を尊重する主義であるが、人間には Ratio の他に Intellectus もあるからである。但し、近代以後になると、カントに典型的に見られるように、Ratio を唯一の認識能力とし、Intellectum を否定してしまった。ここに近代の悲劇がはじまる。

では、ラチオの認識とインテレクツスの認識とは、どこがちがうか。簡単にいうと、前者は悟性的分別、したがって A は A であるとする自同律に即した知識であり、後者は A と非 A の相即不二を見るところの相互律的な——仏教的用語をもってするならば——般若の智慧である。人間がものごとを思惟する場合には、A は A である、非 A は非 A であるというように、判別し、識別するより他はない。

しかし、実在そのものにあつては、A は非に依り、非 A は A を俟つてのみ実在する。

これが一切の実在のあり方である。だから、合理主義はまちがっているのではない。人間は合理主義的に思惟するより他に思惟する方法をもたない。しかし、この合理的思惟が真に生かされるためには、その背景に実在の論理をとらえている相互律的知恵がなければならぬ。知恵に裏付けられた知識のみが、人生に誤まりのない途

を指示することができる。」⁽³⁾といわれる。難波田氏は、平易な語り口で諄々と説き、知識人への啓蒙を試みられる。

それでは、「實在の論理をとらえている相互律的知慧」とはなにか。筆者が要約して説明することも不可能ではないが、いましばらく難波田氏の論理を続けてみよう。

「私は、近代という時代の本質を、元來は人間理性がものごとを考える (dianoein) 場合に、必ずそうせざるを得ない、*dia* (二つ) に分けて、*Noein* (考える)、つまり分別 (*Vijnana*) するときの「AはAである」という自律律が、単なる思惟の論理 (ものごとを思考する場合の考え方) にすぎないのに、それをそのまま實在の論理 (思惟の対象である實在の在り方) としてしまった点にある、と考えている。こういつてしまうと、至極簡単なことになってしまい、誰にでもすぐ理解されそうである。けれども、本当に理解してくれるものは、百人に一人あるか、ないかにすぎない。

……そこで理解をもう一步進めるため、涅槃經 (ねはんぎょう) のなかにある功德天と黒闇天のはなしを聞いていただくことにする。今日までの経験で、このはなしが思惟の論理と實在の論理がちがうことの理解を進めるための一助として、いちばん役に立った、と思われるからである。むかし或るところに、ひとりの長者が住んでいた。或る日、その長者の家に、ひとりのすばらしい美女が姿を現した。名前を聞くと功德天 (ひとびとに功德、仕合わせをもたらす女神) である、という。

喜んだ長者は、饗応をするから、是非上がってほしいという、功德天は、自分は妹を連れているので、一諸に御馳走してくれと答える。だが、美女の妹なら美女に相違ないと思った長者の快諾にに応じて、ものかげから姿

を現したのは、案に相違して、ふた眼と見れない醜女であり、しかもその名は黒闇天（人々に黒闇、つまり不仕合せをもたらす女神）であった。びつくりした長者は、妹さんはおことわり、姉さんだけどうぞ、というが、もちろんふたりは承知しない。私たちふたりはきょうだいであって、つねに必ず一緒に連れ立って歩くよう運命づけられている、どちらか一方だけとおっしゃるのなら止を得ません、と行って、ふたり連れ立って、何処ともなく立ち去って行く……。いまさら、その解説をする必要もあるまい。思惟の論理からすれば、功德天は功德天、黒闇天は黒闇天であって、それぞれ独立した、別個の存在である。

ところが両者は、功德天の在るところには常に必ず黒闇天があり、黒闇天の在るところには常に必ず功德天があつて、一方が他方なしに存在することは、絶対にあり得ない、両者は形影相伴なう関係にある。これが、あらゆるものの実在の姿である、実在の真のあり方、実在の論理である、⁽⁴⁾「と解説される。そして難波田「社会哲学」は、近代の論理であつたデカルト以来の「自同律」を超越するものとして、「相互律」(allogenomie)という新造話によつて創造される共同体の提唱へと展開してゆく。すなわち、「すべての人間(A)は、人間として自然(非A)なしには生きられず、またお互いに他の人間(非A)なしには生きられないようになっていく。これが人間存在の真実の相^{すがた}である。実相である。であればこそ、人間は、その存在を確保するためには、自然を——開発の名のもとに——破壊してばかりいないで、汚染しないよう大切にしなければならぬし、自分だけよければ他人はどうでもよいといった態度をとつてはいけない。そんなことをしていると、一時はしてやったりと思うような結果が得られても、結局は身を滅ぼすことになる。

だが、近代社会はそうは考えなかった。人間は人間であるだけでなく、人間は人間として独立した存在であるとした。独自の存在であるだけでなく、独立の存在であると思ひ込んだ。したがって自由である、思い通り

に行動してよいと妄想した。実に三百年の間、この妄想を抱きつづけて来た。」⁽⁵⁾といい、近代思想の特質であった、「思惟の論理」に基づく合理主義 (Rationalism) の超克を説いておられるのである。また簡潔に「背理こそ真理である。ここにいう背理とは、思惟の論理である自同律に背反していることをいい、真理とは、⁽⁶⁾ 实在の論理である相互律に合致していることをいう。实在の論理は、思惟の論理から見れば、背理である。」といわれている。本来、経済学者である難波田氏は、この相互律の論理に基づくその社会哲学によって、戦後の日本経済を分析され、とくに成長経済が危機的状况に陥入る必然性のあることを指摘され、「警告！ 日本経済の破綻」(昭和四五年刊) という実践的著作も公刊されている。

註(1) 難波田春夫教授は、戦前の東京帝国大学の経済学部助教授の時代において、すでにその「国家と経済」という独自の経済観に基づく著述によって、令名高い学者である。終戦とともに、東大を辞された難波田氏は、「経済学研究所」を創設され、日米講和締結後に、早稲田大学の専任教授となられ、「社会科学論」、「経済学」を講ぜられ、教年前まで関東学園大学の学長を務められた。戦前、戦中、戦後の三時期を通じての著述が、「難波田春夫著作集」として、昭和五七年(一九八二年)に早稲田大学出版部から全一〇巻を以て刊行されている。因みに一括してとりあげてみれば、次の通りである。(一)社会哲学序説、(二)スミス・ヘーゲル・マルクス、(三)危機の哲学、(四)経済学革新の道、(五)日本経済構造の原理的考察、(六)国家と経済、(七)近代日本社会経済思想史、(八)日本経済への警告、(九)共同体の理論、(十)ゾンバルト、ドイツ社会主義であり、別巻風流鈔が付録されている、これ以外にも、「社会科学研究」(一九六九年刊)等、多数の著作がある。

(2) 難波田春夫責任編集「社会哲学」(社会哲学研究会発行)。小冊子ではあるが一九九〇年度の最近号までに通巻二二号を数えている。

(3) 難波田著作集別巻「風流鈔」一二九—一三〇頁。

- (4) 前掲「社会哲学」(一九九〇年、新しい時代のための思想を語る) 一〇―一二頁。このほか、「近代の経焉」(一九七三年刊)、「相互律の世界へ」(一九七九年刊)、「私の歴史社会哲学」(一九八七年刊)、「近代の終焉の哲学」(一九八九年刊)等において、思惟の論理を以て実在をとらえることの非を説いてある。
- (5) 難波田著作集(9)「共同体の理論」二二九―三四〇頁。
- (6) 前掲「風流鈔」一〇二頁。

六、結 語

「反近代思想の史的展開——ヨーロッパと日本——」と題し、一七世紀のデカルト哲学に対抗したジャンバツティスタ・ヴィーコ、一八世紀のカント哲学に抗したヘルダーから説き起し、わが国の戦前の皇道哲学、現代の難波田社会哲学に至るその史的展開を瞥見してみたのであるが、それぞれにおいて理解が不足し、杜撰の譏りを免れえないものと思う。

今後、筆者はフランクフルト学派のホルクハイマー、アドルノの「啓蒙の弁証法」や、わが国の京都学派の「近代の超克」論を対象として、反合理主義の思想を検討してゆきたいと考えている。また、ハイデッガー哲学とナチズムについての、近年とくに問題視されている論争的課題について、反近代思想の視点においてかかわってゆきたいとも考えている。

さて、この小論を閉じるに当って、少々「あとがき」をしておきたい。

かつて文明史家アーノルド・トインビー (Arnold J. Toynbee) の言にあるように、「文明の哲学的同時代性」

という観点からみれば、デカルト、ヴィーコの時代と現代とは、人類の知的歴史 (Intellectual History) においては、ごく短い時間しか経過はしていない。

すなわち、トインビーが人類発生以来五〇万年を経過したと假定するとすれば、古典古代のギリシャから現代ヨーロッパの文明までは、僅かに二五〇〇—六〇〇年ぐらしか経過しておらず、古代ギリシャのプラトーン、アリストーテレスの思想が、現代文明社会に対しても決して無意味なものではなく、むしろ有意義な問題を投げしており、古代ギリシャと現代ヨーロッパは、文明の「哲学的同時代性」のうちにあるのであるといっている。してみれば、一七世紀のルネ・デカルトの「方法序説」も、またこれに批判を投じたヴィーコの「学問の方法」の思索もまさに現代的状況において再吟味されてしかるべきものであろう。

またニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann) が、マルクス主義の唯物論的歴史観を批判しつつ、「思想の超時代性」を説いているが、ハルトマンの主張も「思想史」、「理念史」を取扱う者にとつては、大なる示唆を与えられるものといえよう。すなわち、ハルトマンは、思想はその時代の「下部構造」(生産力および生産関係——物と経済——) から「力の法則」によつて規定されることを認めながら、思想(上部構造)は、たとえ下部構造にしばられるとしても、時代を超越してゆく「自由の法則」によつて導かれるという。

ハルトマン流に考えれば、一七世紀の反知主義のヴィーコの提言は、三〇〇年の時間的経過を超えて、現代文明状況とその思考形式に同時代性的批判を加えているものといえよう。また思想は超時代性をもつのみではなく、空間的広がりにおいても機能するものである。ヴィーコ、ヘルダーの近代合理主義批判は、文明史を異にするわが国においても、鹿子木、難波田の思想にみられるように、その系譜学が認められるものである。難波田社会哲学における「實在の論理——相互律——」は、東洋思想の側面をも兼ねたものである。

二〇世紀もあと残すところ十年余の現代は、地球の一体化がますます促進しつつある。

昨一九九〇年八月のイラクのクウェート侵攻に伴う、いわゆる湾岸戦争によって、情報伝達の迅速性を如実にわれわれは体験してきた。情報の同時性はまさに眼を見張る思いをさせられたのであった。このような「一つの世界」(One World)は、二一世紀に入れば、さらに急激な転換と発展をとげることは必定である。すなわち、いままでの西洋と東洋、さらにまた第三世界という個々を主体とした世界史、ならびにその歴史哲学とは大變貌を迫られているものといえる。デカルト以来の、いわゆる「思惟の論理」は、世界史の新展開によって、その根本的變貌を迫られているのである。そこに、いわゆる「實在の論理」が登場してくる所以もあるといえる。

従来の「思惟の論理——自同律——」をおしすすめ、科学と技術にのみ依存してゆけば、環境破壊、大気汚染、資源枯渇、等々によって人類の自然共同体としての地球そのものも破滅に陥入ることは必定である。自己と他者、自然と文化、競争と計画、自由と強制、権利と義務、生産と消費という対立概念を、矛盾なく調和させてゆく「實在の論理——相互律——」に即さなければ、人間存在そのものが自縄自縛となり自己崩壊をきたすのである。筆者は、この文明思想の變革と、世紀的転換について、従来のヨーロッパ精神史を規定してきた「自然法」の思想に一つの鍵があると考えている。

すなわち、自然法とは、「西洋の倫理、法、政治、社会の理論と現実にたいしてもっとも根本的な作用をおよぼした觀念の一つ。」であり、「時と所とによらず普遍的、斉一的に妥当する法則ないし規範と理解され、何らかの意味で先験的であり、永久不変である。」⁽¹⁾と考えられるものであるといえよう。

そして、ギリシャとローマの古典古代時代における自然法の中核理念は、その名の通り「自然」(Natur)であった。すなわち、アリストーテレスのいう「人は本来、ポリス的存在である」とは、「ポリス即自然」という基本

的観念にもとづいていたものと考えられる。そしてこの古代の自然法は、キリスト教の到来とともに、コスモス（宇宙・自然）の秩序も、人間社会の秩序も、神の摂理（Die Providenz）によって統一されるとの思想のもとに「神法」に転じるのである。古代から中世へのヨーロッパ精神構造の転換は、自然法の中核理念である「自然」から「神」への転換に基づいてなされたものといえよう。そしてほぼ一〇〇〇年間の中世ヨーロッパは、この神の摂理の観念を基とした自然法によって統一されることになる。「十字架の下には良き生活がある」（There is a good living under the Cross）という言葉は、ローマ・カソリック教会の統治政策を意味するとともに、キリスト教徒の偽らざる心情であり、また信条（Credo）でもあったと理解しうる。

一六世紀ヨーロッパの二つの精神革命、すなわち宗教改革（Reformation）とルネッサンス（Renaissance）によって触発され、一七、八世紀を通じて新しく「理性」（Ratio）観念が登場してくる。すなわち、「神法」から「理性法」へと自然法の理念は大転換をとげるのである。神信仰に代って理性に対する信仰が生じてくるのである。かつては自然界の事象も人間界の現象もすべて神の摂理によって把握され説明されていたことが、理性、主知という観念によって説明されるようになる。中世時代においては人々は自然界や人間界の現象に眼をむけるよりは、天国（heaven）に対して眼をむけていたのであり、来世にむけていた眼を現世に再びむけたことによって自然と社会に関する科学も発展する契機を得たのであった。

この理性への絶対的信仰、換言すれば、Rationalism が現代までかれこれ三〇〇年余続いてきたのである。そして、現代、この合理の思想は一つの岐路に立たされデット・ロックにのりあげてきている。

「理性」に代るべき「ある何か新しい」（etwas Neues）理念を模索しなくてはならない。すなわち、合理主義を支えてきたデカルト以来の「物心二元論」では、人間の本来的自然存在は破局を迎えるのみである。

そしてこの「ある新しい」理念は、東洋思想における「物心一如」の思考、ヨーロッパ的表現においては、一種の「汎神論」(Pantheismus)的思考が必然的に生じてくるのではないかと筆者は考えている。⁽²⁾近代の超克とは、この「何か新しい」理念を発見し、これを定着させることによって「超克」の成果を得ることになる。表現をかえれば、機械論(Mechanism)的思考にかえて、有機体論(Organism)的思考をとりいれてゆかなければならない。三世紀にわたったメカニズムの支配によって、現代における人間疎外はますます深刻化の一途を辿ってきている。メカニズムのもつ特性を踏まえた上でのオルガニズムの思考をいまわれわれは必要としている。⁽³⁾

二一世紀の世界は、東西のイデオロギーの対決を止揚し、南北問題を解決しながら、一つの歴史を人類は共通にしてゆくことであろう。この新しい世界史を導くためには、「理性信仰」に代る「何か新しい」理念を、人類共通の理念として把握すべきである。換言すれば、人類にとって地球全域を包含する新しい自然法が要求されているのである。

註(1) 「哲学事典」「自然法」担当項目福田歓一氏(昭和二九年平凡社刊五五三―五五七頁)参照。

(2) 色心不二、一般には物心一如と称する。事物ないし身体(色)と心とが不二・一体であることをいう。仏教の基本的考え方からすると、事物ないし身体にしても、心にしても、それぞれ独立・固定の実体(我)をもって無関係に存在しているのではなく、無我・空のもとで関係し合って不二であるとされている。キリスト教における汎神論と仏教におけるそれとは、かなり見解の相違はあるが、仏教は超越的な神を立てず、「一切衆生悉有仏性」(涅槃経)を説くので、しばしば汎神論として特徴づけられてきた。(中村元他編「岩波仏教辞典」一九八九年岩波書店刊)

(3) 拙著「政治・文化・歴史——保守主義の世界観——」(一九八九年南窓社刊第一章現代文明と人間疎外参照)、高度工業化社会、大衆社会、情報化社会、機械文明等、総じて現代文明の出現によって、人間の自己疎外現象は多様性を帯びてきている。マルクスの疎外克服の方途は、ヨーロッパ一九世紀においては、重要な提言であったと思うが、二〇

世紀の今日、現代文明そのものの根底を問い直し、洗い直すことが急務であると考ええる。