

# カール・レーヴィットと戦後日本の「近代主義」

——近代の超克問題をめぐって——

佐藤 瑠威

## 一、問題としての「近代の超克」

西欧近代、あるいは西欧から発して世界に広がった文明としての「近代」を、理論的思想的にどう位置づけ、意味づけるかという問題は、西欧においてはヘーゲル以来、現代のポスト・モダン思想や批判理論に至るまで長い間議論の対象となってきたが、日本においても、近代をめぐる議論はすでに浅からぬ歴史を経てきている。西欧における近代論の展開は、ヘーゲルの哲学に出発点をもつといえる。ヘーゲルは、豊かな歴史意識と宏大な世界的視野と練り上げられた哲学的概念を用いて、西欧近代を世界史の究極目的が実現した偉大な世界として極めて肯定的に把握した<sup>①</sup>。ヘーゲルの卓越した哲学的世界史の近代論が一つの起点となつて、マルクスの唯物史観をはじめとして、理論的に立場は異なつても、その後今日に至るまで、深く豊かな検討が連綿として展開されてきている。

これに対して、日本における近代論の際立った特徴の一つは、それが近代の超克論を出発点として展開してきていることにある。ここでいう近代の超克論とは、いうまでもなく、一九四〇年代はじめ、特に太平洋戦争開戦後に論壇等ではしばしば唱えられたもの——その代表的なものが一九四二年に『文学界』誌上で行なわれたシンポジウム「近

代の超克」である<sup>②</sup>——のことであり、近代の超克論は戦時期の日本のもつとも顕著な時代思潮の一つであつたと思われる。その後の日本における近代論では、近代を擁護するものも否定するものも、ともにこの戦時期の近代の超克論を強く意識しつつそれぞれの近代論を展開している。

戦時期の一大思潮であつた近代の超克論が日本における近代論の出発点になつてしまったことは、その後今日に至るまで、近代の意義を論じる際の日本の知識人のアプローチの仕方に深い影をおとし、「雑念」なしに単刀直入に問題に接近することを甚だ困難なものにしていく。すなわち、これ以後、日本の近代論は過剰なまでの政治的イデオロギー的対立の文脈の中におかれるようになり、そして近代の超克問題というそれ自体としては無視しえぬ重要性をもつ課題を学問的客観的に究明していくことが——その論議がはらむ政治的効果を配慮せざるをえない故に——躊躇されるような状況がある。

戦時期の近代の超克論を代表するものとしてしばしば言及されるのは、『文学界』誌上のシンポジウム「近代の超克」と『中央公論』に掲載された京都学派の哲学者、歴史学者による座談会「世界的立場と日本」<sup>③</sup>である。この『文学界』の「近代の超克」をはじめとする時代思潮としての近代の超克論については、これまでに竹内好や廣松渉が深い考察や詳細にわたる検討を行なっている。近代の超克論が「大東

「戦争」の開戦を強く意識し、あの戦争を西欧の物質文明と帝国主義の世界支配を阻止する意義をもつ、すなわち近代の超克という思想的意味をもつものとみなして、戦争の遂行に思想的意味づけを与えようとしたものであったことは否定できない。ただ、竹内が注意するように、『文学界』のシンポジウムの参加者の全員が近代を超克すべきものとしていたわけでは決してないし、また廣松が指摘するように、そこでの議論には今日でも評価に値するものが含まれている。しかし、戦後、この最初の近代の超克論はもっぱら戦争とファシズムとの関係において問題とされ、戦争の遂行とファシズムとに対して思想責任をもつものとして徹底的に批判され、糾弾されていった。戦後においては、竹内や廣松の例を除けば、戦時期の近代の超克論の内容を冷静かつ客観的に吟味検討することはほとんどされなかつたし、また近代の超克という問題を語ることも自体がすでに一定の思想的バイアスをもつてみられてしまう傾向があつたように思われる。

日本において近代の超克問題は、最初の超克論のあまりにも時局的な提出のされ方とその後の経緯によつて、問題の所在や重要性がその後長い間見失われ、根本的な検討や対決がひき延ばされてしまった。竹内や廣松もいうように、近代の超克という問題自体は、依然として問われるべき問題として存在している。それもかつての超克論の論調が示すような問題としてでもなければ、西欧思想史における問題としてだけでもなく、後述するような意味での日本人が共有すべき思想的問題としてである。

## 二、近代の超克問題の意味

日本における近代の超克論は、すでに述べたように、最初の超克論の「大東亜戦争」と不可分の時代（時局）的性格と戦後の政治状況の変化との故に、イデオロギー的批判の対象となつただけで、一個

の思想的問題として継続的に深く検討されることは、竹内好や廣松渉の労作を除けば、ほとんどなかつたように思われる。西欧における近代の超克論は、實質的にはヘーゲルに対するマルクスやキェルケゴールらへーゲル左派の批判に始まっているが、西欧の超克論という時に普通連想されるのは第一次世界大戦後にあらわれたシュペングラーの思想傾向のことである。日本の超克論が同時代の西欧にあらわれた思想に刺激を受けていることは確かだとしても、西欧の議論のたんなる受け売りにすぎなかつたと片づけることはできない。それはまがりなりにも日本人としての立場に立つてこの問題に接近していくこととする態度がみられる。もちろん、日本人としての立場の自覚に立つ時、この時代においてそもそも近代の超克ということがはたして問題となりうるかあるいはなすべきかという、『文学界』のシンポジウムで中村光夫によつても提出され、そして戦後に多数の知識人によつて発せられた根本的な疑問はあるとしても。

戦時期の思潮としての近代の超克論において超克すべきものとされたのは、単純化していえば、世界を支配しつつある西欧の帝国主義であり、近代の科学的機械的物質的な文明であり、このような文明に汚染され疎外されている精神であつた。それは西欧近代の問題であると同時に、近代化＝西欧化された近代日本にも共通する問題としてとらえられていた。西欧近代が生みだした帝国主義や物質文明や人間性の疎外等に対する批判は、西欧においてはすでに十九世紀にマルクスやキェルケゴールやニーチェをはじめとするすぐれた知識人によつて徹底的になされてきており、西欧近代の根底にかかわる問題であることはいふまでもない。そして明治維新以後、近代化＝西欧化の道をたどつてきた近代日本に、西欧近代出自の病理が多少とも転位してあらわれたことも否定しがたいであろう。その意味では戦時期の近代の超克論にも一定の現実的な根拠があつたといえよう。

しかしながら、西欧近代出自の病理が近代日本にとつての死活的な

問題であるといえるか、そもそも近代日本は近代の病理が問題となるほど近代化されているか、むしろ前近代的封建的遺物こそが依然として克服されねばならぬ最大のものではないのか、という戦後にあらためて提起された批判の方が現実的な根拠をもつものであったことは明らかである。

このように、近代の超克論は、近代日本が直面していた課題の優先順位を無視して余りにも早熟的にそして声高に登場してきたという点において問題のあるものであったが、この超克論の批判されるべき点は、とりわけ、自らの文化に対する自己批判を欠いたナショナリズムに立って、日本の東洋的文化や原理をすで行き詰まったと彼らが見なした西欧近代にとってかわるべき世界的役割をもつものと安易にみなし、対欧米戦争をまさにこの「世界的課題」と結びつけて思想的に意義づけたこと、そしてさらに、西欧近代の病理の中でもっとも近代日本が克服せねばならなかったものである自らの帝国主義に対する批判意識を忘失して、この自らの帝国主義をも西欧の世界支配を阻止する意義をもつものとして追認していったこと、等である。このような数々の問題点を念頭におく時、戦時期の近代の超克論が戦後徹底的に批判されていったのは当然のことであった。しかし、戦時期の近代の超克論を批判すること、近代の超克という問題自体を否定することは、はつきりと区別されねばならない。戦後、竹内好や廣松渉が戦時期の近代の超克論について詳細にわたる検討を行ったのも、近代の超克という問題自体の重要性が最初の超克論に対する糾弾によって忘れ去られてはならないこと、そして思想としての近代の超克論は今後あらためて問われねばならないことを明らかにするためであったと思われる。竹内にとつては帝国主義としての近代の超克が、廣松にとつては「近代資本主義時代に照応する近代知の地平の超克」が問題であった。

この小論で近代の超克問題についてあらためて検討を試みるのは、

必ずしも竹内や廣松の問題意識を継承するためではない。いわんや戦時の超克論を再評価しようとするからでもない。それどころか、近代の超克」という言葉が含意する、一つの文化世界のトータルな革命的変革を遂行せねばならぬという立場に立つからでもない。実はここで近代の超克問題にあえて触れようとするのは(戦後日本の主として社会科学の思想と学問がその普遍的意味を明らかにしてきた)西欧近代の精神から少なからず学んできた歴史をもつ現代においては、西欧近代の精神がある抵抗しがたい内的必然性によって衰退しつつあるのだというすでにニーチェ以来広く知られた見方を、今や多少とも自らの問題として究明せざるをえなくなったのだという認識にもとづいている。いうまでもなく、このような問題意識は日本の学界においてもかなり以前から広まっており、別に新たな問題の発見を意味するものではない。ただ、この小論は、戦後「近代主義」の近代精神論とカール・レーヴィットの近代精神観とをつきあわせてみるという仕方を通して、この問題に新たな照明を与えようとするものである。

### 三、近代の超克論と戦後「近代主義」

丸山真男氏は『日本政治思想史研究』の「英語版への著者の序文」で次のように述べている。

「……ここに収録された論文が書かれた当時には、まさに知的サークルにおいて、『近代の超克』ということがしきりに論ぜられた時代であった。『超克』さるべき『近代』とは、広義ではルネッサンス以降の、狭義では産業革命とフランス革命以後の西欧の学問、芸術などの文化から技術、産業及び政治組織までをふくむ複合概念である。現代の世界史は英米仏等『先進国』が担って来た『近代』とその世界的規模の優越性が音を立てて崩れ、まったく新しい文化にとってかわられる転換点に立っている、というのがそうした超克論者に共通した

パースペクティヴであった。こうした主張をした知識人は必ずしも  
ファシストやミリタリストではなく、またその見解のなかには当時の  
私の眼にも、尤もと思われる点も含まれていた。けれども一九四〇年  
代はじめの時代的雰囲気の中からは、そうした叫びは英・米・仏など  
によって代表される『時代おくれの自由主義的諸イデオロギーを打倒  
し、日本・ドイツ・イタリアなど枢軸諸国が先頭に立つて押しすすめ  
ている《世界新秩序》の建設に協力することこそ知識人の使命であ  
る』という斉唱——軍部・革新官僚・反議会主義政治家だけであ  
く、左翼から転向した知識人たちによってリードされた——のとどろ  
きに呑みこまれ合流する傾向を強く帯びていた。しかもこの主張は、  
『近代』の病理が明治維新以後の日本のあらゆる領域に浸潤し、とく  
に知識人社会はもつともその病患に蝕まれている、という診断を伴っ  
ていたからして、問題は連合国対枢軸国という国際的対立だけであ  
く、同時に、日本の国内のイデオロギー的な斉一化の要請を内包  
していた。従って、『近代の超克』論と、それを背後から支えている全  
体主義的な思潮とに対して強い抵抗感を持った知識人や研究者は、そ  
れぞれの分野で、まさに贖罪羊贖罪羊にされている『近代』を擁護するの  
を自分たちの義務と感じたのである。時代の潮流に逆らったりペラ  
ルと、マルクス主義者とが、この知的戦線において『近代』の擁護の側  
に立った。……………本書の第一、第二章において、徳川時代に  
おける近代的思考様式の成熟とその程度を測ることを一つの共通した  
主題とした基底には、『近代の超克』論にたいし、私自身の専門領域に  
おいて対抗する、という純粹にアカデミックな関心を超えた動機が横  
たわっていたのである。」

ここで丸山氏の長大な文章の引用をしたのは、この文章の中に一九  
四〇年代前半の時期の日本の政治的社会的雰囲気と知的サークルの思  
潮とが実に鮮明に描かれているとともに、とりわけ第二の文明開化と  
いわれた戦後の思想が何をその（批判すべき）前提としてもっていた

かがはっきりと語られているからである。丸山氏がいうように、近代  
の超克論は一九四〇年代前半の時代——近代日本においてももつとも決  
定的な意味をもった時代——にきわめて広範囲にいきわたった時代思  
潮であっただけでなく、日本の国内のイデオロギー的な斉一化を行な  
うための国家的イデオロギーの役割を担うものであった。近代日本の  
公的イデオロギーとしての天皇制思想と西欧近代批判としての近代の  
超克論は表裏一体の関係にあったといえよう。実際、近代の超克論が  
国家思想としての天皇制思想のメダルの裏面をなすような役割を受け  
もったからこそ、戦後に天皇制思想と同じく近代の超克論に対する批  
判が高まったのであろう。そして丸山氏がいうように、戦時中のイデ  
オロギー的斉一化の役割を担った近代の超克論に対する抵抗感や批判  
意識はリベラルやマルクス主義者の間に多少とも広がっていた。こ  
のような思想的背景のもとに戦後あらわれたのがいわゆる「近代主  
義」であった。

今日では市民社会派とか戦後啓蒙という名でよばれることが多い  
が、かつては「近代主義」という名称でよばれていた思想的潮流が戦  
後の日本の思想と学問の世界において格別重要な位置をしめていたこ  
とは周知の事実である。主として社会科学と文学の領域にあらわれて  
きた知識人たち、すなわち政治思想史の丸山真男、経済史の大塚久  
雄、法社会学の川島武宜、経済学史の内田義彦、社会学の日高六郎、  
文学の桑原武夫と加藤周一などの諸氏、決して同一の学問や学派から  
あらわれてきたわけでもなければ必ずしも戦時中から協同関係を形成  
していたわけでもないこれらの人々が、丸山氏と同様に、戦時中の日  
本をおおっていた全体主義的な思想傾向への意識的な抵抗を通して共  
通した問題意識を形成していたのであり、この共通した問題意識が  
「近代主義」とよばれることになった思想的潮流を生みだしたのであ  
る。

日高六郎氏は、「近代主義者たちに共通のものは、日本の近代化とそ

の性格そのものにたいする強い関心である。同時に制度的変革としての近代化だけではなく、その変革をなう主体としての、いわゆる近代的人間確立の問題にたいする強い関心である」と述べている。このような共通した問題意識をもった人々が同時発生的にさまざまな異なる知的領域からあらわれ、一つの思想的潮流を形成していくことになったという事は、戦時中の近代の超克論やそれと似た思想傾向がいかに大きな影をなげかけていたかを逆に暗示している。その意味では、戦後の「近代主義」は、戦時期の近代の超克論に対する対抗思想、アンチ・テーゼであった（本来は超克論が近代へのアンチ・テーゼであったのだが）ということができる。

日高氏によれば、「近代主義者」に共通するものは、日本の近代化とその性格、および近代の人間確立の問題への強い関心であったが、これはいいかえれば、戦前までの日本の近代化が、人間の変革を抜きにした物質的機構の近代化にすぎなかったということ、それゆえ人間の変革、精神的近代化が戦後の課題でなければならぬという認識を「近代主義者」が共有していたことを意味している。

周知のように、明治維新以後の日本の近代化はほとんど西欧化と同義であり、進んだ西欧諸国の文物を熱心に取り入れようとするものであったが、他方において、「和魂洋才」「東洋道徳、西洋芸術」という言葉に象徴されるように、明治政府は天皇制を日本人の精神的機軸とする方針を定めて、西欧化は主として物質的技術的側面に限られていくようになった。福沢諭吉や内村鑑三や夏目漱石など一部のすぐれた知識人において西欧の精神文化の深い理解がみられたとはいえ、民衆の間では西欧精神はほとんど未知のものにとどまっていたと思われる。日本の近代化、西欧化のこの偏ったありかたこそが日本の近代史の運命を深く規定するとともに、あの戦時期の近代の超克論の内容や水準を制約するものとなったのである。

戦後の「近代主義」は、日本の近代化の特殊な性格と、そしておそ

らくは戦時期の近代の超克論を強く意識しつつ自らの思想を展開していった。近代的人間類型（大塚久雄）や近代的思惟（丸山真男）という言葉に象徴されるように、彼らはとりわけ人間・精神・意識の変革に近代化を戦後日本の必須の課題として掲げた。そして彼らにおける精神的近代化の内容や方向は、明らかにヨーロッパの近代精神を念頭において考えられたものであった。

「近代主義」とは、当事者の自称ではなく外側から批判的に用いられた他称であったが、明らかにこのような名称で括ることのできる共通の思想傾向と問題意識をもった人々が戦後に存在していた。しかし、日高氏もいうように、「近代主義」には共通の思想傾向はあるとしても、マルクス主義のような体系的な一貫性があるわけではない。「近代主義者」とされる人々の思想は「それぞれ微妙に、あるいは大いにちがっている」。それゆえ、個々の「近代主義者」を離れて、全体としての「近代主義」の思想的特徴について詳しく論じることは不可能である。大まかな共通性以上のことは、それぞれの人々の個人的な思想について検討するほかはない。これまで「近代主義」あるいは戦後啓蒙とよばれるこのグループの代表的存在とみなされてきたのは、衆目の一致するところ、とりわけ大塚久雄氏と丸山真男氏であった。そこで、ここでは特に丸山氏の〈近代〉に関わる思想を中心に「近代主義」の思想がはらむ問題について考察を進めていくことにしたい。⑩というのは、「近代主義」の近代精神観とカール・レーヴィットの近代精神観とを比較検討することによって、「近代主義」の近代精神観のはらむ問題性を明らかにしようとするわれわれの視角からすると、丸山氏がレーヴィットともっとも深く交錯する点に立っていると思われるからである。

#### 四、「近代主義」における〈近代〉

——丸山真男氏を中心にして——

先に引用した文章に書かれているように、丸山氏の青年期の傑作『日本政治思想史研究』は、近代の超克論に対して氏自身の専門領域において対抗する、という動機にもとづいてなされたものであった。超克論者によつて批判と否定の標的とされていた〈近代〉を擁護することが問題であつた。丸山氏の思想と学問において、〈近代〉はもつとも重要な価値概念の一つとなつている。しかし、その重要性にもかかわらず、丸山氏は〈近代〉という言葉について特別な定義は試みていないように思われる。それゆえ、氏の近代観を知るためには、氏がさまざまな作品の中で用いている近代という言葉の用い方を通して把握するほかはない。

丸山氏の思想と学問において決定的な重要性をもつ概念である〈近代〉という言葉の意味を探っていくとき、この概念が複合的で両義的な意味をもっていることに気づく。すなわち、丸山氏において〈近代〉という概念は、明らかに西欧近代を念頭においてそこから抽出されたものであるが、それは決して西欧近代だけにしか存在しないものではなく、非西欧世界にも、例えば日本にも多少とも存在するものである。このことは、丸山氏の歴史観が、特に戦前においては、マルクス主義の世界史観——世界史の普遍的発展段階論の見方、すなわち人類の歴史は、古代奴隸制社会、中世封建制社会、近代資本制社会という単一の普遍的な段階を通じて進んでいくのであり、西欧以外の地域もやがてはこの同じ段階を進んでいく、とする見方——を基礎においていたことに一因がある。しかし、マルクス主義とは決定的に異なつて、丸山氏は〈近代〉という言葉を社会主義によつて克服されるべきたんなる歴史の一段階としてではなく、歴史の進歩のプロセスである

と同時に歴史の進歩が実現された世界の意味において用いている。しかもこの近代という進歩した世界は、人類のすべてにとつて普遍的な意味や価値をもつものとして考えられている。ここで「普遍的」というのは、人類のすべてが事実として経験するという意味ではなく、人類のすべてが獲得すべき価値あるもの、という意味である。例えば、丸山氏において〈近代的思维〉とは、西欧近代においてもつとも典型的にあらわれてきたものであり、人間の思考様式の進歩したありかたであり、かつ人類にとつて普遍的な意味をもつ思考様式のことであるが、それは現代に近づけば近づくほど拡大したり、より進歩した形のものとなるというわけでは必ずしもなくて、かえつてナチズムのグライヒシャルトウングのごとく、その貧困化や退化化もありうるものであり、また思想史研究を通して、日本の近世の思想家の思考様式の中にもそれと類似した形のものを見出すことができるものである。

このように、丸山氏の近代概念は歴史内在的でもあれば歴史超越的でもある。すなわち、それは明らかに西欧近代の歴史に内在することによつてつかみだされてきた概念であるが、西欧以外の地域においても萌芽的な形ではあれ見出すことのできるものであり、そして西欧においてだけでなく、あらゆる地域において普遍的な価値をもつものである。それは西欧近代という一定の歴史的時代においてあらわれてきたものであるが、たんに歴史の一段階にすぎぬものではなく、歴史を越えた価値をもつものであり、人間にとつての普遍的な理念をあらわすものともなつている。西欧近代という歴史に即して考えられながら、その歴史から剝離され、一つの普遍的な理念として用いられている。

丸山氏の近代概念のこのような性格に注意するとき、丸山氏を〈近代主義者〉とよぶことは——それが西欧近代の歴史的現実そのものを人類の理想の世界とみなすような立場のことをいうのであれば——全

く不当な表現ということになるであろう。もし「近代主義」の近代概念が西欧近代の歴史的現実を固着したものでしなく、たんに「古代的」とか「封建的」とかいう歴史の一段階をあらわす言葉に対応するものでしなくなら、それは現実の歴史によって追いつかれたものでしなくなる。その場合、思想としての「近代主義」も過去の一思想にすぎなくなる。しかしながら、近代という概念が——丸山氏におけるように——西欧近代の歴史から導きだされながらも、その歴史から剝離されて、一個の普遍的な理念へと造形され、意味づけられている場合には、その理念の内容次第では、依然として普遍的意義に現代の意義をもつものであるはずである。筆者が丸山氏をはじめとする「近代主義者」の近代概念をここでとりあげるのも、この「近代」という言葉にきわめて内容豊かな意味がこめられており、その意味内容は今日でも古びてしまっていないと考えるからにはほかならない。

それでは、丸山氏において普遍的な理念としての意味をもつ「近代」の内実をなすものとは一体何であったか。笹倉秀夫氏の丹念で透徹した丸山研究によれば、丸山氏の「究極目標」をなすものは、内面的な自立に立脚した社会的な主体の形成<sup>⑩</sup>であるという。これは、丸山氏が人間のあるべき姿としての「近代的主体」の内実をなすものとしてしていることのもっとも簡潔な表現であるといえる。他の「近代主義者」と同じく、丸山氏の第一義的な関心の対象は、人間のありかたであり、それも人間の意識・思惟・精神のありかた、構造にある。氏にとって人間は近代的な主体へと変革されねばならないものである。それも外部的強制によってではなくて、自らの自己意識の深まりを通して変わるべきものである。

ヘーゲルは『歴史哲学』において東洋の世界の特徴を主観的自由や内面性の欠如にあるとし、ウェーバーは、東洋を外面的道徳の世界として特徴づけたが、一般に前近代的な世界においては人間の意識はその外部的環境と連続的であり、環境がいわば自然と化し、そこに埋没

している。それゆえ、人間の意識は彼をとりまく環境によって深く規定され、影響される。環境に対して精神的に独立した人間が存在することはまれである。それゆえ、近代的精神の確立のための第一の前提をなすのは、周囲の環境、外面的世界から相対的に独立した内面的世界が人間の意識に形成されることであり、しかもこの内面的世界が高次の規範意識によって満たされることである。丸山氏は「私事の倫理性」という表現をしばしば用いているが、個人が周囲の世界に対して自己の独立性を対置しうるのは、個人の意志がたんなる一時的偶然的な感情や欲望や思いつきによるのではなく、もっとも内面的に深く意識され考えられたものであり、しかもそれが外部世界の権威に対抗しうるだけの倫理性を内に蔵している場合である。ヨーロッパ精神史においてこのような内面的独立を可能にしたものは、明らかにキリスト教であった。ポリスが絶対的な威力として個人の上に君臨していた古代ギリシャの世界においては、内面性に立脚した個人の独立は本来不可能な問題であった。絶対的超越的存在者としての神、道徳的正しさを本質とする神への信仰を説き、信仰の本質を国家的公的祭祀に求めないで個人の内面的精神的ありかたにおき、罪の自覚と悔い改めの教説にもとづいて自己の存在を反省的意識的にみつめ直させ、超越的宗教的規範によって現世の世界のすべてを相対化させようとするキリスト教こそが、近代精神の核をなす内面的人格的自立を可能にしたのであった。それはとりわけ中世キリスト教会の腐敗を攻撃し、教会の権威に対して個々人の内面的信仰を対置した宗教改革運動を通して形成されたといえる。福田敏一氏によれば、近代精神の核をなすこの内面的人格的自立（律）の原理は、マルティン・ルターが改革運動のさ中、帝国議会に召喚されてその著書の取消しを求められた時に、自らの良心に従って世俗の権威の要求を拒否した態度の中に典型的な形であらわれたのであった。ただし、福田氏がいうように、結果的には、「ルターの内面と外面の切断は、内面の権威を強調しながら、外面に

おいては権力の支配を、そのまま認め、内と外との分裂を招いた<sup>10</sup>のであり、内面的原理は外面的の世界を変革していく力となるには至らなかった。

ウェーバーによれば、内面的信仰を梃子にして現世の世界に積極的にかかわり、それを変革していくたくましいエネルギーを生み出したのはカルヴィニズムの教説であった。周知のように、ウェーバーは、自らの職業を神に与えられた使命としてそれに献身することを命じるカルヴィニズム、禁欲的プロテスタンティズムの倫理が近代資本主義の精神を形成するに至ったという。現世を否定し、現世を越えた永遠の価値を説く宗教倫理が個人の内面をくまなく支配した時に、現世に対して積極的に働きかけ、それを合理的に改造していく方法的態度、内面的行動的人格という歴史上稀有な人間のありかた、近代的な精神構造が作りだされていったというのである。

西欧近代の精神の核心をなすもの一つを、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で描きだした禁欲的プロテスタンティズムの精神、すなわち超越的宗教的倫理によって内面的世界が全的に規律されており、内面の中心から生活と行動とを意識的明晰に導いてゆき、そして現世の職業に献身することによって社会的生産の合理的主体となる精神の中にも、**「近代主義」**の中心的存在であった大塚久雄氏と丸山氏との間には本質的相違はないと思われる。

しかし、政治思想家である丸山氏に特徴的なことは、**内面的行動的人格**ということに加えて、近代精神の不可欠の要素を**政治的・思维的・成熟に**みることである。笹倉氏は丸山氏の**「究極目標」**を「内面的な自立に立脚した社会的な主体の形成」と定義したが、社会的主体とは社会に対して能動的に働きかけてゆく行動的人格というだけのことではない。近代的な社会的主体でありうるためには、**現世**という多様な価値が錯綜し、さまざまな考えを異にする人々から成る社会の中で、

相互の自由や基本的権利を尊重しあいながら、自由や平等などの普遍的な社会的規範にもとづいた秩序を形成し、担っていくことのできる人間でなければならぬ。このような意味の社会的主体は、**「神に縛られた良心」**にもとづいて現世を超越しうる禁欲的な精神とは本質的に異なる精神を必要とする。それは禁欲的理想を厳格純粹に固守していくことのできる強靱な**「主体性」**とは性質を異にする強靱（かつ柔軟な）主体性を必要とする。すなわち、宗教改革の精神が**「神に被縛された良心」**による内面的自立を本質とし、そこにおける規範原理もすぐれて宗教的超越的品格をおびており、その原理への首尾一貫した誠実さがもつとも重視されるのに対して、丸山氏における社会的主体の精神構造、精神態度は、氏が『福沢諭吉の哲学』で見事に分析してみせた福沢の精神態度により近いものであると思われる<sup>11</sup>。福沢においては、価値は固定した絶対的なものではなく、多元的であり相対的である。それは常に一定の具体的状況の中でそれがもたらす実践的效果との関連において価値となるものである。その都度の具体的状況に照して価値判断を適切に行なっていくことができるためには、鋭い原理感覚、原理的思考と柔軟な状況判断とを兼ね備え、両者を結びつけてゆく**「強靱で柔軟な主体性」**を必要とする。福沢に典型的にみられるこのような精神態度こそ、近代的な社会秩序を担う主体の中核的要件であると思われる。

しかし、他方において、丸山氏の間人像の特質は、**価値判断の相対化**や**柔軟な状況把握**という成熟した政治的思维的強調という側面からだけ理解すべきものではない。丸山氏の間人像の理念的形姿とは、一方において、**外部的環境から独立し自由になった内面的精神的世界**をもち、そしてこの内面をある宗教性をおびた超越的原理や規範によって規律しうるとともに、その内面的私的世界を美的人間的な感覚で豊かに満たすことのできる人間であり、しかも他方において、**私的**内面的世界とは区別されるべき公的政治的世界に対しても積極的な関心を



もち、そして政治的社会的な問題についての明確な価値原理や規範の意識をもちながら、不斷に変化していく社会の中にあつてその都度の具体的状況に応じて原理や規範を適用する、あるいは逆に具体的状況から出発して原理を新たに構成していくことのできる成熟した精神態度をもつた人間、このような人間のことであつたと思われる。内面的規範意識によつて自立し、かつ外面的世界に社会の秩序を担いうる主体としての人間、丸山氏のこのような人間像は、明らかにとりわけ西欧近代の歴史から学びとられたものであるが、必ずしも現実の西欧近代の人間そのものではなく、あくまでそこから抽出し構成された人間像であり、未来において実現されるべき課題である。

このように、「近代主義」の人間像、特に丸山氏の人間像は西欧近代の歴史に内在しつつ、それを越えてもいる。歴史に即しながら歴史から剝離された普遍的理念をつくりだしている。西欧近代とのこの独特な関わり方に「近代主義」の特質をみるべきであると思われる。もし「近代主義」が、西欧近代の過去の歴史的事実に密着し、その歴史的事実そのものを理想化し、その理念も過去の現実にも即してそれを越えるものをもたなかつたならば、戦後「近代主義」の歴史的作用は早々と終つてしまつていたであらう。実際に、戦後日本の思想史は、「近代主義」を西欧近代を幻想的に理想化したにすぎないものとみなしていつたかに思われる。七〇年前後からの近代の超克論への関心や、八〇年代からのポスト・モダン思想の流行は、「近代主義」を西欧近代の歴史に固着した思想として理解する見方とつながつていふと思われる。

しかし、「近代主義」、特に丸山氏における「近代」は、明らかに歴史を越えた意味をもっている。換言すれば、「近代」とは西欧近代から発しつつも、未だその理念を実現するには至つていないものであり、あるいは将来とも完全に実現することはなく、永久革命的な過程としてしかありえぬものである。ハーバーマスは近代を「未完成のプロジェクト」とよび、丸山氏は近代を永久革命的なプロセスとしてみ

ているが、両者とも近代の本質を同じ形でとらえている。西欧近代は、それが実現したことに劣らず、むしろそれが育くんだ理念によつて決定的な意義をもつとみられている。

もし丸山氏やハーバーマスがみたように、西欧近代が現在でも価値を失うことのない普遍的理念を生みだし、その後の世界史はこの近代の理念が自らの実現を求めて闘つている歴史、永久革命的なプロセスであるとするれば、「近代化」は、前近代的な社会や「後進国」にのみ必要なことではなく、西欧をも含めていかなる国の人々にとつても「永遠の課題」であり続けることになる。

かくして、西欧近代の生みだした理念は、西欧近代の歴史を越えた意義をもっている。換言すれば、その理念は逆に西欧近代の歴史的现实を批判する尺度ともなるし、また西欧だけでなく、広く世界の歴史を導き動かしていく力を与えるものともなる。

しかしながら、近代の理念は、それがまさに西欧近代の歴史の中から生みだされたものであるということ自体によつて、その理念の普遍性や有効性は、西欧近代の歴史的现实に即して検証されねばならないものとなる。理念としての近代は、歴史を越えてもいるが歴史に内在してもいる。もし西欧近代の歴史が事実として衰退の過程をたどつていつたのだとすれば、その時には、歴史に内属しているこの理念そのものに遡つて検討することが必要である。

西欧における近代論の起点をなすヘーゲルの哲学は、周知のように、西欧近代を世界史の完成した世界として絶対的に評価したが、ヘーゲル以後の哲学や思想の多くはむしろ近代に対する徹底的な批判を展開している。マルクス、キェルケゴール、ブルクハルト、ニーチェ、オルテガ、シュペンゲラー、ハイデッガー、ホルクハイマー、アドルノ等々、十九世紀から二十世紀にかけてあらわれたその時代のもっともすぐれた思想家たちは、しばしば時代に対する峻烈な批判をおこなつてきた。余りにも早熟的に登場した日本の近代の超克論は、

明らかに西欧における時代批判、自己批判に触発されている。西欧において多くのすぐれた理論家たちが厳しい近代批判、時代批判を行ってきたことは、近代の理念の意味を考えていく上で無視しえぬ問題である。しかし、或る思想の意味や価値を時代的新しさや西欧における議論の動向によつてのみ考へることは正当ではない。戦後思潮としての「近代主義」が退潮していった後に、再び西欧の近代批判やポスト・モダンの思想に深い影響を受けた思想が日本においても広がっている。しかし、思想的流行のことような変遷は、かつて丸山氏が述べたように、思想と思想との間に本當の対話や対決が行なわれず、ただその時々には欧米でもつとも流行している思想が輸入され、もてはやされるという日本の「思想的伝統」のたんなるくり返しにしか思われない。たとえ西欧における近代批判に重要な思想的意義があり、それを日本においてとりあげることに深い意味があるにしても、西欧近代が生み出した理念の意義を確信し、それを学ぶことが日本においては不可欠の課題であると説いた「近代主義」のような思想との対話や内的対決が必要であると思われる。

## 五、「近代主義」とウェーバー論の転回

戦後「近代主義」の思想ともつとも真剣な対話や対決がなされているのは、おそらくウェーバー研究の領域においてであろう。周知のように、ウェーバーは「近代主義」にもつとも深い影響を及ぼした思想家、理論家の一人であった。西欧近代を世界史上画期的な意義をもつ歴史的世界とみたこと、その画期的意義を自由な労働の合理的組織としての近代資本主義の成立の中にもつとも、近代資本主義の成立を可能ならしめた禁欲的プロテスタンティズムの精神世界の中にもつとも、禁欲的プロテスタンティズムの精神の意義をその方法的倫理的な精神構造——内面深くから宗教的規範に信仰を通して人格的に自立

し、生活態度全体を意識的方法的に統制し、しかもその上、神に与えられた使命である職業への献身を通して現世に対して積極的に働きかけていくことのできる精神、内面的倫理的主体的であり同時に合理的行動的な精神という歴史上稀有な精神——の中にみたこと、以上のようなウェーバーの西欧近代論、近代精神論は、日本の東洋的精神の意義を強調した戦時の近代の超克論に対して西欧近代の精神の卓越した意義を印象づけるものであったと同時に、もう一つの近代の超克論であるマルクス主義の唯物史観に対して、精神的なものの独自の意義や役割を論証するものであった。西欧近代の決定的意義を何よりもその精神構造や精神態度の中にみた「近代主義」にとつて、近代精神の立体的構造をもつとも鮮やかに分析したウェーバーの所論は、もつとも重要な理論的基礎を提供するものであった。戦後「近代主義」にとつて、ウェーバーは明らかに西欧近代の世界史的意義を強調した人としてみられた。

大塚久雄氏によつて代表される戦後のウェーバー研究がうちだしていった（西欧近代精神の世界史的意義を強調した人としての）ウェーバー像に対して、近年の日本のウェーバー研究の中にはそれと本質的に異なるウェーバー像をおしだそうとする動きがみられる<sup>⑧</sup>。この新たな研究動向によれば、ウェーバーは西欧近代に対して根源的な批判的視点を有していた。それもたんに十九世紀以降の西欧、すなわち宗教改革の精神が失われ、現世的功利主義が広がっていき、資本主義が機械の基礎の上に立つ一つの歯車として自己運動を起こしていく時代の西欧に対してだけでなく、宗教改革期の西欧近代、しかもあの禁欲的プロテスタンティズムそのものに対しても、ウェーバーは批判的眼差しをもつていた、つまり近代の総体に対して厳しい批判の意識をもつていた、ということが強調されている。

この新たなウェーバー像を提出しつつある論者、たとえば山之内靖氏は、このウェーバー解釈の転換がたんにウェーバー研究の領域にお

ける変化にとどまる問題ではなく、戦後「近代主義」あるいは市民社会派という戦後日本の思想と社会科学において重要な位置をしめてきた学派に対する根本的な批判の意味をもつとみているように思われる。確かに、すでに述べたように、「近代主義」は西欧近代の歴史と思想史の研究を通して近代の理念をひきだしたのであり、近代の意義をとりわけその精神構造、精神態度の中にみただけであり、そして近代精神の偉大な特質についてもっとも重要な解釈を彼らに提供した人こそウェーバーであったのであるから、ウェーバー解釈、特に「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を中心とするウェーバーの近代論、近代精神論についての解釈の変動は、戦後日本の社会科学と思想にとつて無視しえぬ意味をもつことは否定できないと思われる。

しかし、この新たな解釈の方がウェーバーの実像に近いものだとしても、それだけで「近代主義」の理念的基礎の全体が否定されるわけではない。日高氏が指摘しているように、「近代主義者」の思想は相互に異なるものをもつ。西欧近代が生みだした理念、特に（内面的に自立し、社会秩序の主体である）精神の理念を決定的に重要なものとする点で、例えば大塚氏と丸山氏との間に、基本的な共通性があるとしても、大塚氏が近代精神をウェーバーにならつて宗教改革期の精神に中心をおいて理解しているように思われるのに対して、丸山氏（や福田歓一氏など）は、近代精神を宗教改革を起点としつつ（古プロテスタンティズムから新プロテスタンティズムへの転換をはさんで起こる）市民革命において一つの頂点をむかえるものとしてみているように思われるという点に顕著な相違がある。両者のこの相違は、大塚氏が近代精神の核心をとりわけ宗教的超越的規範にもとづく禁欲的生活態度の中にみているのに対して、丸山氏が相互に利害関係を異にする人間の集合体であり、かつ常に変動しつつある政治社会の中で、普遍的規範と秩序を担いうる成熟した柔軟な思考態度の中に近代精神の特質をみる傾きがあること、大塚氏の近代精神観が基本的にウェーバー

のそれに影響を受けていると思われるのに対して、丸山氏の場合は、ウェーバーと並んでロックやヘーゲルなどの啓蒙主義や理性の哲学が氏の近代精神の見方に深い影響を及ぼしていること、等々の中にもあらわれている。

近代精神の理念型を宗教改革期の古プロテスタンティズムの精神に即して考えるか、それとも新プロテスタンティズムへと転形していった後の市民革命期の精神に即して考えるかというこの相違は、「近代主義」思想の中核の理念が何よりも人間の精神構造、精神態度のありかたに求められていたことを思えば、きわめて重要な意義をもつ問題である。そしてわれわれの視点からするとき、後者、すなわち丸山氏や福田歓一氏が把握した近代精神の特質こそもっとも重要な意味をもつと思われる。戦後「近代主義」は、近代日本に根本的に欠落し、そしてそれと対照的に西欧近代が形成したもっとも重要なものはいわゆる「近代的主体」としての人間であるとみただけであるが、近代的主体の理念型をなすものは、公私の区別という近代世界の原理にもとづいて、独立した私的内的世界をもち、私事の自由を享受しながらもその私的内的世界を理性や高次の規範的原理によって貫き、かくして内面的人格的に自立した存在となると同時に、自己と考えや利害を異にする他者と協働的共存的關係をとり結ばねばならない社会や公的な場においては、公的なルールや法や普遍的道德にもとづいて行動し、公的社会的秩序や正義を自ら担い、さらに歴史における進歩のモメントを積極的に押し進めていく、社会や歴史の主体ともなるような人間のことであったと思われる。戦後「近代主義」のもっとも貴重な貢献は、西欧近代の歴史と思想史への沈潜を通してこのような精神の理念型をひきだしていったところにある。そしてこの精神の理念そのものは、このポスト・モダンといわれる時代にあっても、依然としてその輝きを失ってはいない。ただこの理念の導出の不滅の意義にもかかわらず、問われねばならぬ問題は次のようなことである。すなわ

ち、なぜ西欧近代はその後の歴史においてこの精神の理念を実現していく道を辿るよりも、むしろ逆に——ナチズムに極限的な形であらわれたように——その理念を見失い、精神的に退行し、衰退していったように思われるのであるか、ということであり、そしてこの西欧近代の精神の衰退は一時的な退行や偶然的出来事ではなく、不可避的必然的な過程としてみなされるべきではないのか、ということである。もしそれが不可避的な過程であるとすれば、西欧近代が育んだ精神の理念を継承しようとしていた「近代主義」にとつて、精神の理念の実現不可能性を暗示するかにみえるこの事態は、その思想の根底にかかわるアポリアであると思われる。西欧近代が育んだ精神の理念の不滅の意義と十九世紀以降の近代精神の衰退をもたらした危機の深刻さとを同時に視野におさめて、近代の意味を究明していくような立場が必要であると思われる。このような問題関心に立つとき、筆者にはウェーバーとともに、あるいはそれ以上に、カール・レーヴィットの精神史研究がもつとも重要な意味をもつものであると思われる。

## 六、カール・レーヴィットと近代精神の衰退史

西欧近代の精神の行き詰りとその衰退という問題を自らの研究の主題としてもつとも深く追究していった人がカール・レーヴィットであった。レーヴィットは、『ヘーゲルからニーチェへ』や『ヨーロッパのニヒリズム』などの作品において、十九世紀におけるヨーロッパ精神の衰退の歴史を詳細に後づけている<sup>⑧</sup>。レーヴィットの研究を参照することによって、われわれは、西欧近代の精神がなぜ、そしていかに、衰退していったのかについて深い示唆を与えることができる。

ここでレーヴィットの精神史研究を参照しようとする理由は他にもある。レーヴィットは周知のごとく、一九三六年の秋から四一年の初めまで日本に滞在し、東北大学で教鞭をとっていた。まさにその時期

に、レーヴィットはその主著である『ヘーゲルからニーチェへ』を執筆し、そして『ヘーゲルからニーチェへ』の梗概であり、しかも二十世紀におけるナチズムの勃興の精神史的背景をも論じた『ヨーロッパのニヒリズム』を日本の雑誌『思想』一九四〇年九・十・十一月号に発表したのであるが、この論文に『日本の読者に与える跋』と題する長大な後書きを寄せた。それ自体一個のすぐれた論文でもあるこの後書きにおいて、レーヴィットはヨーロッパ精神と日本精神を比較しながら、日本精神に対するきわめて辛らつな批判をおこなった。この後書きでのレーヴィットの見解の基本をなす考えは、ヨーロッパ精神の本質を「自己批判」の精神と規定し、日本的な精神の本質を「自己愛」の精神と特徴づけたこと、日本がヨーロッパと接触し始めた十九世紀にはヨーロッパの文化はすでに衰退し始めていたが、その時にあらわれたヨーロッパのすぐれた自己批判の精神から日本人は学ぼうとしないで、その自己批判を無邪気に西欧文化の行き詰り（と自文化の優越）を証拠だてるものであるかのように受けとつたということ、日本がヨーロッパから学んだのは結局その物質文明だけであり、ヨーロッパの精神を理解し身につけるには至らなかつたということ、ヨーロッパ精神の本質は自由な批判の精神である、すなわち、自己および世界に対して自由な態度をもち、自己と世界とを等しく客観的に眺めることができ、そして自己自身を含めてあらゆる対象を論理的につきつめて考える批判的な精神であるということ、あるがままの自分を愛している日本人にはこのような自己批判に耐えられないということ、以上のようなことであつた。ヨーロッパ精神と日本精神とを比較対照し、ヨーロッパ精神特有の批判精神を駆使して日本精神、特にその自愛の傾向を厳しく批判したこのエッセイは、目立たぬ形ではあれ、日本の少数の知識人に深いインパクトを与えたように思われる。事実、例えば丸山氏は数回にわたつてこのエッセイを引用している。戦後「近代主義」の特徴の一つをなす近代日本の歴史とその精神への徹底した自

己批判的態度は、あたかもこのレーヴィットの日本文化批判に触発されたものであるかのようにみえる。少なくとも日本の精神についての見方には、レーヴィットと「近代主義」、特に丸山氏との間には深い共通性がある。

レーヴィットはヨーロッパの知識人としては日本における近代論ともっとも深い関わりをもった人であるが、明らかに彼の議論は日本の文脈における近代の超克論に対しては否定的な立場に立つものである。『ヨーロッパのニヒリズム』の後書きの文章には、日本精神に対するヨーロッパ精神の「優越性」、換言すれば、素朴な自愛心に対する批判的自己認識の重要性についてのゆるがぬ確信が隠しがたくあらわれている。しかし、この後書きの本論である『ヨーロッパのニヒリズム』は、十九世紀後のヨーロッパ精神、特に二十世紀の精神状況に対する徹底的な批判によって貫かれている。この論文によれば、ヨーロッパの文化的統一は十九世紀において崩壊した。十九世紀にヨーロッパはその科学的技術的文明を世界に広げつつあったが、ヨーロッパ精神はそれとは逆に衰退の過程をたどり始めた。精神の衰退を生み出したものは（ヨーロッパのニヒリズム）であり、これ以後、ヨーロッパ精神はとめどなく衰退の過程をたどっている。レーヴィットは二十世紀のナチズムもまたこの精神的危機の一つの帰結とみているように思われる。

このように、本論としての『ヨーロッパのニヒリズム』はヨーロッパ精神の現状に対する仮借なき批判の態度に貫かれている。またこの論文とほぼ同じ時期に書かれたレーヴィットの名著ともいえるべき『ヘーゲルからニーチェへ』も、十九世紀ドイツ精神史を衰退の歴史としてみている。戦後のレーヴィットは、さらに進んで、近代の歴史的世界観全体の徹底した批判者となっていく。レーヴィットの哲学の全体が、まさにヨーロッパ精神、特に近代精神に対する倦むことなき批判＝自己批判の仕事であった。レーヴィットは明らかに西欧近代の

精神に対する批判者の立場に立っている。それゆえ、レーヴィットは日本の状況においては近代の超克論に対する批判者であり、ヨーロッパにおいては近代の批判者であるという外見上矛盾する立場に立っている。この外見上の矛盾を解きほぐすこと、すなわち、レーヴィットが日本人の（ヨーロッパ精神の本質についての無理解にもとづく）安易なヨーロッパ文化批判に対しては断固としてヨーロッパ精神の弁証者でありながら、同時に、ヨーロッパ精神の現状と行く末についてきわめて批判的な立場に立ち、ヨーロッパ精神の衰退の原因と現状とを凝視しつづけたことの意味を明らかにすることによって、日本における近代論、特に近代精神をめぐる議論をより深めていくことが可能であるように思われる。

約半世紀に及ぶレーヴィットの哲学者としての仕事の全体を貫く特徴は、著作のほとんどが十九世紀と二十世紀の哲学者、思想家にかんするものであるということである。レーヴィットが好んでとりあげた対象は、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクス、キェルケゴール、ブルクハルト、ニーチェ、ウエーバー等であり、それに哲学的師であると同時に理論的敵でもあったハイデッガーと、そして生涯最後の仕事を捧げることになったヴァレリーである。特に十九世紀の哲学者、思想家が圧倒的に多い。レーヴィットが十九世紀の哲学や思想の考察にこだわった理由は、十九世紀がヨーロッパ精神史の決定的な転回点をなす、という見方にもとづいている<sup>30</sup>。十九世紀にヨーロッパ精神の根本的な変化が起こったのであり、この変化の後に生まれた精神はそれ以前の精神とは本質的に別のものとなっている。二十世紀の、現代の精神は十九世紀に生じた変化によって根本的に規定されたものである。レーヴィットは、十九世紀に遡りつつ二十世紀の精神状況を把握しようとする。レーヴィットが十九世紀と二十世紀の哲学思想、特に十九世紀のそれに仕事の大半を傾けていったのは、このようなヨーロッパ精神史の見方にもとづいている。

それではレーヴィットは十九世紀におけるヨーロッパ精神の決定的な変化・転回をいかに把握したであろうか。レーヴィットはこの精神的転回を、『ヘーゲルからニーチェへ』という書名にあらわれているように、ヘーゲルからニーチェへ至るドイツ哲学史・精神史の中から読みとろうとする。ヘーゲルが変化の前の「古いヨーロッパ」を代表し、ニーチェが変化の後の「新しいヨーロッパ」を代表する。ヘーゲルとゲーテによって代表される十九世紀最初期までの市民的キリスト教的世界においては、人間はまだ世界と宥和し、この世界を自分の本来の故郷とし、そこで自由に生きることができた。哲学的にはヘーゲルによって完成されたこの世界は、その後、ヘーゲル左派、青年ヘーゲル派の人々、なかならずマルクスとキェルケゴールの批判によって破壊されてしまった。その破壊の後にあらわれてきた新たなヨーロッパ精神は、もはや世界と宥和することができず、現実と決裂してしまふ。ヘーゲル哲学はマルクス主義と実存主義とに分解していく。このような変化をレーヴィットは基本的にヨーロッパ精神の衰退をあらわすものとみる。しかし、この精神の衰退は起こるべきでなかったたんなる墮落ではなく、起こるべくして起きたもの、不可避的なものであったとみている。そしてこの不可避的な精神的变化の始まりをもつて、ヨーロッパ精神史のわれわれの時代が始まるのだ、という。

十九世紀にこのような決定的な精神史的变化が生じた理由としてレーヴィットが強調するのはヘーゲル哲学の独特な終末史的性格である。レーヴィットがヘーゲル哲学の特徴をなすものとして特に強調するのは、それが根本的にキリスト教の立場に立った「哲学的神学」であり、世界史を完成し終結せしめた「完了の哲学」であり、キリスト教の立場に立つて世界史を完了せしめることによって人間に宥和を与えた「宥和の哲学」である、ということである。

レーヴィットによれば、ヘーゲルはキリストが人間的なものと神的なものとの分離を宥和せしめたことにキリスト教の哲学的眞実性を見

ており、そしてヘーゲルにとつて哲学とはこのキリスト教によってなしとげられた宥和を概念的に把握することであつたのであり、その意味においてヘーゲルの哲学は哲学的神学であるという。そして、ヘーゲルはキリスト教の立場に立つて世界史をキリスト教的原理の実現過程、精神の自由の原理の実現過程として考察し、ヨーロッパ世界、特に宗教改革、啓蒙主義、フランス革命を通して成立する近代世界を歴史の目的の実現された世界、いかにえれば、歴史が完成することによって終結した世界として考察した。すなわち、ヘーゲル哲学は世界史を完了させた哲学であり、この完了によってヘーゲルは人間を現実と宥和せしめたのだ、とレーヴィットはいう。ヘーゲルにとつて、彼の生きていた時代はまさにキリスト教的原理が完成することによって人間に最終的に宥和が与えられた時代であり、その宥和を哲学によって認識せしめたところにヘーゲルの哲学の時代的性格があるとされる。このように、ヘーゲルの哲学と、そしてヘーゲルとは異なつた仕方ではあれ時代の現実と宥和することのできたゲーテとによって代表される世界を、レーヴィットは「市民的キリスト教的世界」とよぶが、ここでは人間ははまだキリスト教的世界解釈の地盤の上にあつて、世界と宥和することができ、人間は自分自身のもとにあつて自由に生きることができたのだ、とされる。

ゲーテとヘーゲルとは、事物が我々にとつて何であるかに関わり知ろうとせず、それがそれ自身何であるかを認識しようとしていた、そして、両人はこのような純粹なる観照という本来の意味のテオリアを最高の活動と考へていた、という。二人は、具体的客観的な世界と柔軟にわたりあふことのできる生産的で健全な精神をもち、そして現実の世界を超越したり、破壊したり、脱れようとすることなく、それらを自らの本来の故郷として、現実と調和しつつ生きることができた、とレーヴィットはみている。

十九世紀のその後の歴史に起こつたもつとも重要な問題は、まさに

ゲーテとヘーゲルによってうちたてられたこのような世界が徹底的に破壊されていったことである。この市民的キリスト教的世界の崩壊の原因を、レーヴィットはたんに時代の出来事、すなわち七月革命や民主主義の水平化や産業化に求めるだけでなく、まさにヘーゲル哲学そのものの独特な性格にも求めている。すなわち、ヘーゲルがその哲学によって世界史を完了せしめたことよって、かえってそれは根本的に新しい時代を開く企てを誘発することになったとみている。そして、ヘーゲルの哲学がキリスト教世界の完成を意図するものであったが故に、ヘーゲルに対する批判はキリスト教に対する批判、キリスト教的世界に対する批判をも意味することになる。

このヘーゲルによって完成された市民的キリスト教的世界の終末とともにヨーロッパのニヒリズムが始まるのであり、これはヨーロッパ精神史における決定的な転回点なのだとすることをレーヴィットは強調する。それは市民的キリスト教的の世界という一つの時代の終りであり、キリスト教的の世界解釈が生命力をもっていた時代の終りであり、従来の哲学的精神の終りである。そして、この決定的な終末から我々の時代の精神史が始まるのだ、とレーヴィットはいう。新しい時代の試みはヘーゲル左派、なかならずマルクスとキェルケゴール、そしてニーチェによって展開されるが、この新たな試みはまだ始まったばかりであり、いまだその帰結をもつには至っていない、とレーヴィットはいう。

ヘーゲル以後の哲学思想はマルクス主義と実存主義とに分解していくが、この変化をレーヴィットはむしろヨーロッパ精神の衰退をあらわすものとみている。この新たな時代において、人間は現実と宥和することができず、現実を批判し、否定し、破壊しようとし、自己を失わずに生きることのできる世界を失っていく。そして、レーヴィットはヘーゲル哲学のマルクス主義と実存主義への転回の中に哲学的精神の消滅をみている。「マルクスは社会的『実践』の名において、キェル

ケゴールは倫理的『行動』の名において、純粹な哲学的思弁と決別した。この決定的な転機以来、ドイツ哲学は知ることを欲する良心を失ったのである」。ヘーゲル哲学の失墜とともに哲学的テオリアの精神も消滅する。それにかわってあらわれるのは、たんなる時代への関心である。マルクス主義と実存主義とはきわめて性格を異にする哲学であるようにみえて、純粹な理論的態度を軽視し、現実のものに関心に向けることよって、かえって歴史の一次的動向に左右される傾向を生み出したということにおいて共通するものがある、とレーヴィットはみている。

人間が現実の世界に適合できなくなり、生存の意味を疑い、そして哲学がもつばら時代の一次的出来事に関心をよせていくこのような精神状況を、レーヴィットはヨーロッパ精神の衰退をあらわすものとみる。

しかし、レーヴィットは他方において、この精神の衰退の過程を避けたい必然的な力をもつて押し寄せてきたもののようにとらえている。なぜなら、キリスト教的な世界解釈が生命力をもっていた時代はもはやおわってしまったからであり、そしてヘーゲルによってうちたてられた宥和は現実へのいかにがわしい順応にもとづくいつわりの宥和であったからである。このいつわりの宥和をマルクスとキェルケゴールは正当にも破壊したのである。かくして、かつて存在した宥和はもはやとり戻しようのないものとなったのである。

十九世紀ドイツ精神史に生じた出来事の意味をレーヴィットは以上のようにとらえている。十九世紀精神史のこの革命的決裂、決定的転回は、その後の時代の精神を全く変質せしめた。すなわち、自己の時代と不和となり、現実を否定し、破壊し、超越し、あるいは現実から逃れようとする時代精神を生み出した。この精神状況は二十世紀にもちこされ、「われわれの時代」を特徴づけるものとなっている。ナチズムもまたこのわれわれの時代の精神状況と無関係なものではない。そ

して、この精神的現象はたんにドイツだけの問題とみられるべきではなく、広くヨーロッパ精神全体にかかわる問題でもある。

## 七、「近代主義」とカール・レーヴィット

レーヴィットのこの十九世紀精神史の見方からわれわれはいかなる「問題」をひきだすことができるであろうか。レーヴィットの精神史研究には、近代精神のはらむ問題性についてのものとも鋭い洞察と、そしてこの精神の現状と行く末についてのものとも厳しく懐疑的な批判が内在している。近代精神から普遍的意義をひきだそうとするものは、レーヴィットの近代精神論を避けてとおることはできないと思われる。

レーヴィットの近代精神論の見方の特徴は、まず第一に、近代精神が十九世紀において根本的決定的な変化・転回をとげたとき、そしてその変化を精神の衰退として把握していることにある。ユルゲン・ハーバーマスは、『近代——未完成のプロジェクト』と題する著名な近代論において、「十八世紀に啓蒙主義の哲学者たちによって表明されたモデルネの企てが目ざしていたのは、客観性を志向する科学、道徳および法の普遍主義的基盤、そして自律的芸術を……その固有の志向において展開させることであつた」といい、このモデルネの企てが、人類の進歩と幸福とを実現するだろうという当時の人々の楽天的な考え方の多くがその後捨て去られたとはいえ、「今なお基本的見解の岐れ目はどこにあるのかといえば、こうした啓蒙主義の志向……を守つて行くのか行かないのかということである」といつている。また丸山氏は『後衛の位置から』の中で次のように述べている。

「私は自分が十八世紀啓蒙精神の追隨者であつて、人間の進歩という『陳腐な』観念を依然として固守するものであることをよろこんで自認する。私がヘーゲル体系の真髄とみたものは、国家を最高道徳の

具現として讚美した点ではなくて、『歴史は自由の意識に向かつての進歩である』という彼の考え方であつた。……私は歴史における逆転しがたいある種の潮流を識別しようとする試みをまだあきらめてはいない。私にとつて、ルネッサンスと宗教改革以来の世界は、人間の自然に対する、貧者の特権者に対する、『低開発側』の『西側』に対する、反抗の物語であり、それらが順次に姿を現わし、それぞれが他のものを呼び出し、現代世界において最大規模に協和音と不協和音の混成した曲を作り上げている最中である。」

ハーバーマスは、近代を「未完成のプロジェクト」とよび、丸山氏は、近代を永久革命的な理念の展開過程とみているように思われる。両者いずれにも共通する特徴は、西欧近代が普遍的な理念を生みだしたとみたこと、そして、現代に至るまでの近代の歴史過程を、十九世紀および二十世紀のもろもろの危機にもかかわらず、この普遍的な理念の持続的な展開過程としてみていることにある。

近代を連続的な発展過程にあるとみるかそれとも十九世紀を境に根本的な変化が生じたものとみるか、それを進歩の過程とみるかそれとも十九世紀以後衰退の過程をたどりつつあるものとみるか、それを人類全体に及ぶべき普遍性をもつものとみるか否か、丸山氏やハーバーマスとレーヴィットとの間には、西欧近代についての架橋しがたい見解の相違が横たわつていようと思われる。両者を分かつ対立点は、ヘーゲル以来の近代の擁護論と近代批判、近代の超克論との対立と多少とも共通するものではあるが、レーヴィットと丸山氏や日本の「近代主義」との間の見解の相違が特に重要な意味をもつというのは、両者がともに西欧近代の特質をなすものを近代精神の中にみていたにもかかわらず、この近代精神についての評価が根本的なところで違い違つているからである。

西欧近代および近代精神についてのこの異なつた見方のうち、いずれが正当なものであるかを早急に断定しようとする前に、まず、両者



の見解の相違を生みだしたものは一体何なのかということを見きわめねばならない。

すでに述べたごとく、丸山氏が西欧近代の思想史の考察から抽出した理念の核心をなすものは、笹倉秀夫氏の定義によれば、「私的內面的自立に立脚した社会的主体性」ということであつた。戦後「近代主義」の思想的課題もまた、近代社会を形成しうる主体的人格の形成ということにあつた。彼らにおいて最大の関心事は、人間の精神構造、精神態度であつた。内面的人格性に裏うちされた主体性、しかも社会に能動的に働きかけ、社会秩序を支えてゆく主体性、このようなものを可能にする精神構造が最大の問題であり、そしてこのような精神構造のコロラリーをなすものとしての（自由や平等などの）普遍的規範や価値原理と、普遍的原理に則る近代社会のありかたが問題であつた。このような精神構造と価値原理と社会形態を多少とも実現したということ、あるいは少なくとも、それらについての明確な理念を形成したということ、この点において西欧近代は不滅の意義を人類史においてもつ、と彼らは見たのである。

人間の精神構造や精神態度のありかたに焦点をすえて、そこから近代精神の画期的意義を見出していった「近代主義」の近代精神論に対して、カール・レーヴィットは同じく近代精神を主題とするが、彼が問題とするのは精神が現実を把握する仕方であり、世界をみる見方、いわゆる世界観に焦点をすえて考える。存在するものの全体としての世界こそレーヴィットによれば哲学の主題をなすものであるが、この世界の考察の仕方は哲学と人間の知性の真実性が測られる試金石である。人間の精神構造のありかたもこの世界の見方、世界観のありかたと無関係ではない。むしろ、世界を把握する仕方によってこそ精神のありかたも定まってくる。レーヴィットにとつては、人間の精神のありかたを規定するもつとも根底的なものが、この世界観のありかたであつた。これを抜きにして精神構造について語ることはできないわけ

である。

哲学者・レーヴィットにとつて、世界を万物の創造主たる神の被造物とみるキリスト教の世界観は、およそ哲学的な世界の考察、すなわち世界を底意をもたずに可能なかぎり真実の姿において見ようとする考察とは根本的に一致しえないものである。世界の考察の仕方、世界観のありかたを哲学とそして人間の知性や精神の真実性を左右する最大の問題と考え、キリスト教的世界観と哲学的な世界考察との間に存する相違こそ根本的なものと考えるレーヴィットにとつて、ルネッサンスや宗教改革に始まる〈近代〉は、ヨーロッパ精神史の決定的な転回点を意味するものではなかつたように思われる。それは、あくまでキリスト教的ヨーロッパの一つの時代であつた。むしろ、レーヴィットにとつては、われわれが〈近代〉とよぶ時代の或る時期、すなわち十九世紀こそがヨーロッパ精神史の決定的な転回点であつた。なぜなら、それはまぎれもなくキリスト教的ヨーロッパの終焉の始まりであつたからである。

レーヴィットにとつて、近代はキリスト教的ヨーロッパの世俗化した時代であり、十八世紀において〈市民的キリスト教的世界〉という独特な世界を形成するに至つた時代である。それは、市民的であることとキリスト者であることが矛盾しない世界であり、キリスト者でありながら現実と宥和しうる世界である。しかし、このような宥和は十九世紀において決定的に破壊されてしまった。レーヴィットはこの破壊を必然的な出来事とみている。なぜなら、かつての宥和はいまだキリスト教的世界解釈にもとづくものであつたからであり、そしてヘーゲルにおけるキリスト教と哲学との宥和にもとづくものであつたからである。十九世紀において、哲学とキリスト教とは決裂し、キリスト教的世界解釈はその合理的支えを失い、徹底的に批判されていつた。それは十九世紀の唯物論によって壊滅的打撃を受け、ニーチェの無神論によつてとどめをさされてしまった。この精神史的過程はもは

や不可逆的なものであるとレーヴィットはみている。

しかもレーヴィットはこの十九世紀の決定的な変化以後の時代、すなわち「われわれの時代」を精神の衰退の過程とみている。なぜなら、十九世紀の破壊的批判によってキリスト教的世界の観が生命力を失い、ヨーロッパのニヒリズムが広がって以後、ヨーロッパの人間はたんに現実との宥和を失っただけでなく、ヨーロッパ精神の核をなす「自由な批判精神」を失いつつあるからである。かつての時代においては、人間はいまだキリスト教的世界解釈の枠の中にあつたといえ、自己の生きる世界と分裂して自己を失ったりすることはなく、そして哲学もまた世界を純粹に認識しようとしていた。これに対して、現代の特徴をなすのは、人間の現実との分裂、神と永遠と世界を人間が失つたこと、哲学が時代の（一時的）現実へのたんなる関心になつたこと、である。これらのことにレーヴィットはヨーロッパ精神の決定的な衰弱の徴候をみるのである。

以上の分析を通して、西欧近代の位置づけをめぐって、「近代主義」とレーヴィットとの間に根本的な相違が存在することの理由が多少とも明らかになつたと思われる。「近代主義」が人間の精神構造や思惟様式に論点をすえて近代精神を積極的に評価しようとしたのに対して、レーヴィットは、精神構造の基底にあつて精神構造のありかたを規定するものであるところのいわゆる世界観、世界の考察の仕方に関する論点をすえて、近代精神を批判的にとらえかえすのである。

「近代主義」は、決して歴史的事実としての西欧近代とその精神に人類の普遍的理念をみたわけではない。しかし、彼らの理念は明らかに西欧近代の歴史と思想史の考察を通してひきだされたものである。その理念は、歴史に内在しつつ、歴史から抽象されたものである。歴史の具体的現実内に在し、それをくぐって造型された理念であつたからこそ、理念としての「近代」は、人類にとつて普遍的意義をもちうるものとなつたのである。これに対して、レーヴィットは、精神構造

がよつてたつ土台、人間が現実とふれあう仕方を規定するもの、すなわち全体としての世界の見方、考察の仕方に注目し、西欧近代の精神がいかに根本的にキリスト教的な世界解釈に支えられたものであつたかを強調する。精神と世界観とは切り離すことができない。いかなる精神も一定の世界観を土台として形づくられる。この世界観の基底を度外視して人間精神の理念を構築することは不可能である。キリスト教的世界解釈の終焉という問題をカッコに入れて、キリスト教的世界解釈によつて支えられていた）西欧近代の精神構造のありかたから普遍的な理念をひきだすことはできないとレーヴィットならいうであらう。

レーヴィットは、十九世紀の精神史的变化によつて、キリスト教的世界解釈は決定的に過去のものとなつたと考える。そして、人間の精神を支える基礎であるこの世界の見方、世界解釈の地平に身をおいて、世界のいかなる見方がもつとも眞實になつたものであるかを熟考しつづける。この熟考のはてに彼がたどりついたのは古代ギリシャの世界観、すなわち、自ずから存在し、永遠に変わることなく存在し、それ自体美しい秩序をもつものである自然を根源的なものとする見方であつた。この古代ギリシャの自然的世界の見方は、ユダヤキリスト教の世界を神の被造物としてみる見方や、近代の歴史主義的世界観——世界を人間が自らの実践活動を通して変革すべきものとみる態度——と比較して、はるかに眞實になつたものであるとレーヴィットはみた。この基本的視点から、レーヴィットは戦後、キリスト教的世界解釈の世俗化された形のものであると彼のみならず現代の歴史哲学、歴史主義的世界観に対する徹底的な批判を行なつていった。「ヨーロッパのニヒリズム」の日本の読者への後書きにおいて「近代主義」ときわめて近い場所に立つていたかにみえたレーヴィットは、戦後には「近代主義」とはきわめて隔たる、ある意味では対立する方向に立つことになつた。

「近代主義」とレーヴィットとの間に存する相違や「対立」からわ

れわれはいかなる思想的意味をひきだすべきであろうか。すでに時代の流行からはずれ、忘れ去られた「近代主義」の思想を再検討し、さらにその上、思想的流行とは全く無縁でありつづけたレーヴィットの哲学を引っぱり出し、両者の思想をつき合わせて西欧近代の精神の意味を検討するということ自体、無意味な作業と思われるかもしれない。しかし、「近代主義」の仕事は、西欧近代の歴史と思想史に内在し、近代精神の卓越した構造を明らかにし、そしてそこから人間精神の普遍的理念を形成していった点において今もなお輝きを失っていない。精神構造・精神態度・思维様式等のありかたを問題とする「近代主義」のアプローチは、天皇制的精神構造の克服と近代社会を担う主体的精神の形成が急務であった戦後の課題にもっとも深く応えようとするものであった。そして民主主義の実現や普遍的原理にもとづく社会の形成が人類にとつての「永遠の課題」でありつづけるとすれば、「近代主義」の仕事が時代の変化によって無意味になるとはありえない。しかしながら、「近代主義」が明らかにしてみせた近代の主体的精神構造の意義を意識すればするほど、近代的精神構造を支えていた世界観的基礎はすでに失われてしまったというレーヴィットの主張は無視できないものとなる。

この問題状況を前にして、近代の超克や終焉を高らかに宣言したり、早急に二者選一をせまったりするものは、未だ問題の内実を真に理解していないものである。レーヴィット自身、これが簡単な二者選一を許さぬものであることを誰よりも自覚していた。

ニーチェに深い影響を受け、哲学者としてはキリスト教的世界観とつきぱりと手を切つてそれを破壊する立場に立つていたレーヴィットも、ナチズム——それはキリスト教的ヒューマニズムの破壊そのものであり、ニーチェが拓いた道からあらわれでた一つの極端な帰結である——の政治的蛮行に直面した時、キリスト教的ヒューマニズムと連帯し、それを抵抗の拠り所とせざるをえなかつた。このレーヴィット

の立場のあいまいさは、西欧近代の生みだした思想世界に代わりうるものを形成することがいかに容易ならぬことであるかをかえつてよく示している。近代の超克論を始めとして、西欧近代を破壊してその後

に根本的に新しい世界を決然として切り拓こうとした人たちは、この新たな道の途中でまぎまぎとつづいていて、キリスト教的世界解釈を徹底的に批判して、それと全く異なる世界像を形成しようとしたニーチェの壮大な企ても、一つの不十分な試みであつたにすぎない。哲学者レーヴィットの偉大さは、彼が誰よりもこの問題の重大さと困難さとを熟知して、人を惑わす「斬新な」理論や見方をつくらうとはしなかつたこと、マルクスやキェルケゴールやニーチェの批判の意義を深く理解しながらもこれらの批判によつて失われたものに対する目くばりを忘れぬその公正な歴史への態度、そして、吹き荒れる嵐のようなこの時代の激しい変化の中に生きながら、何よりも守りぬかねばならぬヨーロッパ精神の貴重な遺産をその「自由な批判精神」——彼がかつて日本の読者にヨーロッパ精神のもつともかけがえのない特質をなすものとして示したものと見定めて、そのヨーロッパ精神史研究において自らこの自由な批判精神を携えて、一步一步熟考を重ねていつたその誠実な態度、にある。自由な批判精神を人間におけるもつとも重要な精神態度とみていたことにおいて、レーヴィットと日本の「近代主義」のある人々、たとえば丸山氏との間には、戦後における両者の思想の歩みの方向の外見上の相違にもかかわらず、深い共通性が存すると思われる。

#### 注

- ① ヘーゲル 『歴史哲学』(武市健人訳) 岩波文庫
- ② 『近代の超克』(富山房百科文庫 一九七九年)
- ③ 高坂正顯・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高 『世界的立場と日本』 中

- ④ 竹内好 『近代の超克』(竹内好評論集第三卷『日本とアジア』所収) 筑摩書房 一九六六年
- ⑤ 廣松 渉 『〈近代の超克〉論』 講談社学術文庫 一九八九年
- ⑥ 富山房文庫 『近代の超克』 一五〇頁以下
- ⑦ 廣松 『〈近代の超克〉論』 四頁
- ⑧ とりわけ山之内靖氏の『現代社会の歴史的位相』(日本評論社 一九八二年) 『社会科学の現在』(未來社 一九八六年) 『ニーチェとヴェーバー』(未來社 一九九三年) 等の研究の中にこのような問題意識が見受けられる。
- ⑨ 丸山真男 『日本政治思想史研究』の「英語版への著者の序文」(東京大学出版会 一九八三年) 三九六～三九七頁
- ⑩ 現代日本思想大系34 日高六郎編 『近代主義』筑摩書房 一九六四年) 八頁。
- ⑪ 同書 七頁。
- ⑫ 当然のことながら、ここでは丸山氏の思想を全体として考察することはあらかじめ断念されている。ここで対象は、戦後日本の思想的一潮流としての「近代主義」に関連する限りでの丸山氏の思想である。時代的には戦時中から戦争直後の数年間の氏の仕事が特に問題となる。
- ⑬ 笹倉秀夫 『丸山真男論ノート』(みすず書房 一九八八年) 三二六頁。
- ⑭ 福田敏一 『政治学史』(東京大学出版会 一九八五年) 二二〇頁。『近代の政治思想』(岩波新書 一九七〇年) 六三頁。
- ⑮ 『政治学史』二三八頁。
- ⑯ 丸山真男 『福沢諭吉の哲学』(日高編『近代主義』所収)
- ⑰ J・ハーバーマス『〈近代〉——未完成のプロジェクト』(『思想』 一九八二年六月号 三島憲一訳)
- ⑱ 前掲の山之内靖氏の諸研究、特に『ニーチェとヴェーバー』の「まえがき」を参照。
- ⑳ Karl Löwith *Sämtliche Schriften* 4. Von Hegel zu Nietzsche (柴田治三郎訳『ヘーゲルからニーチェへ』I、II 岩波書店 一九五二年)
- ⑲ *Sämtliche Schriften* 2. *Der europäische Nihilismus* S. 473—540 (柴田訳『ヨーロッパのニヒリズム』 筑摩書房 一九七四年)
- ⑳ 例えば、『日本の思想』(岩波新書 一九六一年) 五頁。『後衛の位置から』(未來社 一九八二年) 十一頁。『戦中と戦後の間』(みすず書房 一九七六年) 一三三頁。
- ㉑ *Sämtliche Schriften* 4. Von Hegel zu Nietzsche S. 4『ヘーゲルからニーチェへ』VII 参照。この本の副題がまさに「十九世紀の思想における革命的決裂」であった。
- ㉒ *ibid.*, S. 66. 同書六一頁。S. 47. 同四十頁。S. 55. 同四九頁を参照。
- ㉓ *ibid.*, S. 66. 同六一頁参照。
- ㉔ *ibid.*, S. 49. 同四二頁。S. 66. 同六一頁を参照。
- ㉕ *ibid.*, S. 44. 同三八頁参照。
- ㉖ *ibid.*, S. 21. 同二二頁参照。
- ㉗ *ibid.*, S. 56—58. 同五〇—五二頁参照。
- ㉘ *Sämtliche Schriften* 4. *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*. S. 493—494. 柴田訳『ヘーゲル・マルクス・キェルケゴール』(未來社 一九六七年) 九頁参照。
- ㉙ *ibid.*, S. 509—510 同三八頁参照。
- ㉚ *Der europäische Nihilismus*. S. 503. (柴田訳『ヨーロッパのニヒリズム』五三頁。)
- ㉛ J・ハーバーマス『近代——未完成のプロジェクト』三島憲一訳 『思想』 一九八二年六月号 九七頁。
- ㉜ 『後衛の位置から』 一七頁。
- ㉝ 柴田治三郎訳『世界と世界史』(岩波書店 一九五九年) 参照。
- ㉞ vgl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. S. 138 秋間実訳『ナチズムと私の生活』(法政大学出版局 一九九〇年) 二二五頁参照。