

史

林

第二十八卷 第二號

(通卷第百九號) 昭和十八年四月發行

歴史的實存と實存的歴史

——歴史主義に克服の道ありや——

高山 岩 男

一 歴史主義とその克服の問題

歴史主義といふ概念は種々の意味で用ひられる漠然とした概念である。併しそれが主題的に哲學上の問題として取りあげられ、特にその克服といふことが問題となるとき、歴史主義とはヨーロッパ前世紀の盛んな歴史研究の結果、漸次自覺せられ來つた一つの歴史思想を指してゐる。それは歴史を極度に重視し、一切を歴史的のものとして考へ、超歴史のなものの存在を認めない歴史思想である。然るにこの思想は論理上當然に相對主義の立場に歸

著する。歴史的なるものは生成する時間的なものであり、従つて凡て相對的である。歴史の中には如何なるものと雖も絶對的なもの、永遠なるものは存在しない。我々の行動の規準たるべき眞善美の絶對的價値は歴史の中には存せず、従つて歴史主義は必ず絶對的なものへの懷疑と絶望とに陥らざるを得ない。然るに我々の中には絶對性を追求して止まぬ形而上的乃至宗教的要求が存してゐる。この絶對性への深い要求と相對性の歴史的事實とは如何に結びつくべきものであるか。相對を相對と知る相對意識の奥底には既に絶對の意識が存してゐる。この

絶對意識と歴史認識の示す相對性の事實とは如何に綜合せらるべきであるか。歴史主義の克服といふ問題は、このやうに歴史と形而上學或は宗教との接觸する境から發生し來るのであつて、そこには極めて深刻な哲學上の根據と、而も極めて困難な問題とが潜んでゐるのである。

今世紀初頭のドイツ哲學界に於て、この問題は周知の如く盛んな論戰を喚起した。新カント學派は存在ザイの歴史相對性に對して當爲乃至價值の超歴史の絶對性を主張し、歴史の領域の外に超歴史の領域が存することを明かにして、この問題に對する解決の立場を開かうとした。

デイルタイは早く歴史意識の相對性と形而上學の絶對性の要求との矛盾が、西洋精神史の根柢を一貫する動力なることを認め、この矛盾を生命の本源的機能の中で融會しようと試みた。マックス・ウェーバーやジムメル等の哲學者は、またそれぞれこの問題に對する獨自な態度決定をなさうと努めた。今世紀初頭の哲學界の一つの中心課題は實に歴史主義とその克服といふ課題にあり、この課題に對する關心と思索とは殆ど凡ての哲學者を支配し

たのである。特に、新カント派の立場に關心を寄せながら、それと同一態度を採り得なかつたトレルチが、キリスト教を中心としたヨーロッパ精神史の研究を背景にこの問題に最も突込んだ思索を行ひ、晩年のイギリスに於ける講演に於て、「文化倫理」と「人格倫理」とのアンチノミーといふ主題の下に、その解決を試みようと思つたことは、周知のところであると思ふ。(歴史主義の思想とその成立地盤、並びにトレルチの思想に就いては、拙著『世界史の哲學』の最後の章「歴史主義の問題と世界史」を参照せられたい。)

私は今これらの哲學者の思索の跡を追ひ、彼らが見出さうと努力した解決方法を検討し、それに對して私の見解を提出してみようと思ふのではない。否、私は、これらの哲學者が克服しようとして追求した何らかの形に於ける理論的解決なるものが、歴史主義に對しては存在し得ないといふことを考へるのである。歴史主義の理論的克服、換言すれば歴史主義を克服せる思想を客觀的な思想として提出することは原理上不可能であると私は考へ

るのである。勿論、私はその故を以て、歴史主義の陥る相対主義をそのまま是認しようとするのではない。相対主義を超克せる絶対的立場の追求は、我々の深き形而上

的・宗教的要求に發するものであつて、かかる要求の始めから存せぬところに、歴史の相對性の意識や自覺の生ずべき理はない。併しこの相對主義と絶対性の要求とは獨り歴史の部面に限らず、一般に客觀的・論理的な思想として綜合し得るものではないのであつて、いはゆる歴史主義の克服は單なる思想とは違つた領域に求めざるを得ないのである。歴史主義の理論的・思想的なる克服が存せぬことを自覺するところに、却つて眞正なる克服の道が見出されると私は考へる。解決不可能なる問題を解決不可能と認識することが、理論的には唯一の解決といふべきであつて、これが眞の究極的解決への道でなければならぬ。このため、私は正面からは不可能な解決法を問題とはせず、寧ろ逆に歴史主義を單なる相對主義（いはゆる惡しき相對主義）とする見解が何處より生じ來るかの根據を明かにし、従つてまたこの見解と正面から對

抗してゐる絶対主義が如何に的外れであるかを明かにし、以て歴史主義の克服なるものが何處に存するかを論じてみたいと思ふ。

歴史を單に相對的と考へる歴史相對主義は、いつたい何處に於て成立するのであるか。私の見るところによれば、それは歴史觀、想の立場、即ち自分自身は歴史の中に入らずに歴史を眺めるといふ觀想の立場で成立するものに外ならないのである。かかる立場が或は「意識一般」と稱せられたり（カント）、或は「觀察理性」と稱せられたり（ヘーゲル）、或は廣く理論理性、學的理性と稱せらるる立場（即ち精神的態度）である。我々が歴史の現實の中に飛び込んで歴史の建設に懸命するとき、そこには文字通り懸命の、即ち自己の全生命を懸け、全存在を投げ出す絶対的的信念が存してゐる。眞に歴史のといふ名に値する歴史の建設は、凡てこのやうな絶対的信念に立つ行爲によつて成るのであつて、人類の建設の跡たる歴史には常にかかる意味の絶対的立場が存してゐる。然るにこれを單に相對的と觀するならば、かく觀する立場は建設的行

爲の立場ではなく、歴史を單に外より比較考量する觀想の立場でなければならぬ。即ち、歴史そのものの立場といふより、歴史を客觀的に考察する立場、史學の立場が、歴史相對主義の發源地に外ならぬのである。いはゆる意識一般や觀察理性はこのやうな學的立場を構成する理想的精神態度であつて、ここに於ては、自分が歴史の中に存しても實は一個の他人の如く取扱はれること、恰も現代が最近世の末端として過去の取扱はれるのと同様である。このことは事の善し惡しを問はず、凡そ學問的立場を構成するには必須の態度であつて、これなくしては學問といふものが成立しない。従つて意識一般や觀察理性の要請する理論的觀想の態度は、學問といふものに避け難い一つの原則的な制限をなすのである。

併しとにかく空虚な相對主義が生ずるのは、依然としてかかる歴史觀想の立場に於てである。歴史觀想の立場に立つ限り、凡ては相對的で、何一つ絶對的なものは存しない。このことは歴史觀想の立場に始めから約束せられた事柄である。と同時に、空虚な絶對主義が生ずる

のも、實はまたこの立場からなのである。時を離れて安當する永遠の價値の如きものを立てる立場、即ち永遠なものを歴史の外部に歴史と並存せしめる立場は、均しく歴史觀想の立場に立つてゐるといはなければならぬ。このことはかかる價値の世界を考へた新カント學派が、それをいはゆる意識一般の對象としたことから明瞭である。存在の時間性に對して價値の永遠性を、存在の相對性に對して價値の絶對性を説くところに、新カント學派独自の哲學的立場が存した。併しこのやうな永遠的・普遍的な價値や形式的・抽象的な當爲を以て、何ら歴史の具體的建設に對する指導的規程が得られぬことはいふまでもない。このことは價値や當爲が歴史の外部に存することから當然である。のみならず、存在と價値、時間と永遠、即ち相對と絶對とが二元的に二世界として對立するとき、その絶對はもはや眞の絶對ではあり得ない。それは相對に對立する絶對であり、相對とは對立の義に外ならぬのであるから、實は一つの相對たる性格を脱することができない。かかる立場で歴史相對主義を克服する

如きことは全く不可能であつて、畢竟事實上は歴史相對主義の承認となり、ただ歴史外の領域や歴史の終末に空虚な絶對性を定立するより外なくなる。このことは歴史に對するに觀想を以てする立場から當然歸結する事柄である。

意識一般や觀察理性の立場、即ち歴史を認識や了解の對象とする史學的立場では、従つて歴史主義の克服なるものは不可能である。このことは決して學者の思索の不十分とか不徹底とかに由來する事柄ではない。それは偶然的な事柄ではなく、必然的・原理的な事柄に屬する。

勿論、歴史主義の克服を試みる學者の思想は、右に述べたやうな單純な定式に纏め得るものではない。併し凡そ歴史觀想の立場が相對主義に歸著すること、そしてこの相對主義を承認しつつ絶對性を歴史の外部に追求するとき、この立場も遂に歴史主義を超越するには至らないといふ道理には何ら變るところがないのである。歴史主義の克服は客觀的な思想、即ちノエマとしては本來不可能である。そしてこのことは、相對と絶對との二元論的立

場に對し、相對即絶對、絶對即相對を説き、一見歴史主義を克服するかの如く見える汎神論的哲學の立場に就いても、また同様であると思はれる。

存在の相對性と當爲の絶對性との二元的立場に立つカント哲學に對し、この二元的對立をいはゆる辯證法的運動の中に融合解消し、相對と絶對との相即に絶對の自己運動を見たヘーゲル哲學が、近世に於ける汎神論の最大の哲學なることはいふまでもない。「理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的である」といふ汎理性主義を哲學の基礎原理としたヘーゲル哲學は、明瞭に歴史汎神論とも稱すべき思想を展開した。ここに於ては、歴史は時間的經過の形式をとつた絶對精神の顯現とせられ、歴史は時間的・相對的たると同時に理性的・絶對的のものとせられ、恰も歴史の相對性と永遠の絶對性とは綜合せられて、歴史主義の克服は歴史汎神論を以て可能なる如く思はれるのである。併しながら凡ての汎神論の運命と同じく、歴史汎神論もまた歴史に於ける惡を理解し得ないのである。歴史の發展を阻害する根源的な

隋性、歴史的怠惰とも稱すべき歴史否定の力——歴史の中にあつて而も歴史を否定するかかる原理の存在と意義とは、歴史汎神論の思想を以ては到底理解し得ないものである。悪の原理は汎神論一般の直面する限界問題であつて、このことはここに指摘するまでもなく、ヘーゲル哲學に對するシェリングの批判以來殆ど問題なき程明瞭な事柄である。然るに、歴史の中にあつて歴史を否定する根源悪なくしては歴史といふものが存しない。闇なきところに光なく、而も闇に輝かざる光は光ならざる如く、歴史否定の惰性なくしては歴史といふものの成立すべき謂れなく、永遠を單に永遠として求めるこの空虚な永遠意志に對し、却つて歴史を求めつつ時を得て發現する道義的生命力の抗争に、歴史といふものが成立するのである。ここに歴史が深く道義的自由の發現であり、歴史に於て人間が本來の面目を發揮し、歴史が宇宙の創造に通ずる創造の意義を有する所以がある。故に、我々が歴史汎神論の立場から歴史的なるものは凡て善しと観るとき、その歴史的なるものはもはや眞に歴史といはるべ

きものではない。歴史汎神論はまた後向きの解釋の立場に於ける思想であり、觀察理性の歴史觀想に成立する思想であるといはなければならぬ。汎神論的立場で歴史主義が克服せられたと思つた瞬間、今度は歴史といふものが消えて無くなつてしまふのである。

右に述べた如く、我々が歴史觀想の立場に存する以上歴史主義を克服することは原則的に不可能であつて、我々は客觀的・論理的な思想として、歴史主義克服の方途を提出することは斷念せざるを得ないのである。歴史の外部に非歴史的な絶對原理を立つるときは、何ら實質的に歴史主義を克服する立場が築かれず、歴史を單純に絶對者の顯現と見る汎神論では、眞に歴史といはれるものは消失し、共に歴史主義の直面する至難な課題は解決でき難い。このことは絶對といはれるものが客觀的な存在（有）ではなく、従つて思想としては捉へ得ないといふ事情に基いてゐるのである。我々はこのことを自覺し、却つて別個の立場よりこの課題を解決するより外ない。では、別個の立場とは何であるか。それは歴史觀想の立場

に對して歴史建設の立場である。歴史相對性を徹底して却つてそれを超出し、かくて歴史絕對性の立場に達するものは、歴史建設の行爲に外ならないのである。歴史建設の行爲は如何にして絕對性の實現たり得るか。かかる歴史建設の成跡を素直に理解し得る理論的原理は如何なるものであるか。

二 歴史建設の原理と歴史理解の原理

歴史は建設の成跡である。建設の成跡を稱して我々は歴史といふのである。それ故、歴史といふ言葉は建設の行爲とその成跡(或は記録)との雙方を意味する。建設の行爲は我々がそのために全生命を擲つ行爲として、常に絕對の信念の上に立つてゐる。と共に、我々がその成跡を後から反省するとき、如何なるものと雖も相對的ならざるはない。建設の行爲はかくて絕對的・相對的であるといはなければならぬ。然るにこの建設行爲を意識面乃至知識面に映し出すならば(意識一般乃至觀察理性の立場より觀るならば)、建設行爲も單にその成れる跡として

相對的のものならざるを得ない。建設行爲が依つて立つところの絕對性の契機は見失はれるのである。然るにこのやうに意識面乃至知識面に映し出されたものは、もはや眞實の行爲そのものではない。それは鏡に映された目は見られた目で、見る目ではないのと同様である。心不可得といはれる如く、捉へる主體の心は捉へられない。比較する主體の立場は比較せられる客觀の事物の中には入らず、實驗する主體は實驗せられる事物の中には存しない。絶對といはれるものは恰もこのやうな見る目、捉へる心、比較する主體、實驗する主體の如く、映し出された客觀の中に有として存するものではなく、行爲する主體の中に主體的にのみ現存するのである。歴史建設の行爲に於ける絕對性は、かかる意味に於て受け取られなければならぬ。物理的に實驗せられた事物の間にも時間の経過は存するであらう。かかる時間は物理的時間といはれる。併し物理的實驗そのものはこの物理的時間の中には存しない。それは歴史的時間の中にある歴史的行爲である。歴史建設としての行爲、建設行爲としての歴史

は、これと同じく、意識面や知識面に映し出された出來事としてではなく、建設する行爲そのものとして受け取られなければならない。

歴史とはこのやうな意味に於ける建設行爲の跡である。それ故、過去の歴史の了解に於ても、それが眞實の了解であるならば、實は同時に建設の會得であることが必要である。換言すれば、歴史理解の原理は同時に歴史建設の原理たり、歴史建設の原理は同時に歴史理解の原理たることが必要である。私はこれが極めて重要な意義を有する史學の基本公理をなすものであると思ふ。このことは裏面より見れば、現在の建設に無縁な過去の理解の原理は、實は史學の理論としても間違ひであるといふことを意味してゐる。理解の原理が同時に建設の原理であり、建設の原理が同時に理解の原理であるならば、過去の歴史の解釋は直ちに現在の建設に奉仕し、今日の建設の働きは直ちに故人の建設行爲と深い根柢で通ずるのである。

現在の建設に無縁で、今日の創造を成し得ない過去の

理解原理が、史學理論として誤謬であることは、歴史の必然論的把握の中に見られる。歴史を單に機械觀的因果關係より解し、歴史を本來的に自然として見る自然主義的實證主義的立場は勿論の事、ヘーゲル哲學に代表的に見られる精神史觀乃至唯心史觀の立場も、マルクスに代表的に見られる經濟史觀乃至唯物史觀の立場も、共に歴史を必然論的に把握してゐる立場である。然るにこの必然論的把握は、現在の歴史建設の主體性を容れ得ないといふ一點で、救ひ難い根本的な誤謬を犯してゐる。更に、今日なほ史學に根強く支配してゐる發展段階説の如きものも、同じく現在の建設行爲に指導原理を提供し得ない點で誤つてゐる。(東亞共榮圈の建設は發展段階説の立場では不可能である)歴史理論としての發展段階説は、過去をその都度に於ける建設の跡として理解するに困難である。このことが、發展段階を如何に綿密に且つ公正なものにするか、といふことと異なることはいふまでもない。歴史を發展段階の必然性に於て捉へることそのことが問題なのであり、それが歴史をその都度の建設として

捉へ得ない點に誤謬を藏するのである。過去の歴史をも眞に歴史として解し得る原理は、どうしても歴史をその都度 に於ける建設の行爲として解することができ、現在の建設と建設といふ一點で内面的に連なる如き原理でなければならぬ。歴史は單に連続的な發展ではない。絶對から絶對へ、完成から完成へ連なるものが存して歴史である。そこには連続的漸進的な發展を越えた断絶があると共に、この断絶は直ちに永遠の現在に於て相會するのである。

では、歴史を建設の跡として捉へ得るやうな原理は何なるものであるか。これを私は課題と解決であると考へるのである。勿論、課題と解決といふ圖式は極めて廣汎な視野を有してゐる。それは凡そ人生といふものを捉へる普遍的原理であるともいへよう。歴史の場合には従つて歴史的課題とその歴史的解決といふ意味をもつてなければならぬ。併し歴史性の核心に肉薄しようとして課題と解決といふ原理を問題としてゐる今、それに始めから歴史的といふ概念を使ふ事は曖昧たるを免れない。

歴史的課題の歴史的解決とは如何なる事態を意味するのであるか。今もし永遠な人間學的課題といふものがあり、それに對する永遠な解決といふものがあるとすれば、このやうな課題と解決とは歴史的のものとはいへないであらう。然るに古來宗教と稱せられて來てゐるものは、このやうな永遠の人間學的課題に對する解決として成立したものと考へることができ。生病死の如き人間が人間たる限り永遠に直面する限界境界、或は罪業の如き倫理意識の反省が常に突き當らざるを得ない限界境界、ここに永遠の人間學的課題が發生して來る。かかる限界境界に直面して成立する人間本來の不安を解決し、以て安心立命の絶對境地を開き、人間的な苦惱を「解脱」する如き方法を講ずるところに、一般に宗教と稱せられるものが存するのである。それ故、宗教はその核心に於て永遠の課題に對する永遠の解決を與へるものと考へることができ。宗教の眞理が歴史を離れ、歴史を越えた永遠性を要求し、現世的秩序を離れた個人の事柄として、民族や國民をも離れた普遍性を要求するのは、一

つはこのやうな事柄に基くであらうと思ふ。

今、我々が考へる歴史的課題に對する歴史的解決とは、かかる意味の宗教的な課題解決とは全然異なるものである。それは常に繰返される同様な課題ではなく、従つてまた常に同様に妥當する一般的な解決といふものではない。歴史に於ては一つとして同じ課題といふものはない。歴史的課題は一回的のもの、個別的のものである。

解決は必ず課題の特質に應ずる解決として要求せられる。一回的・個別的な課題に對する解決は、當然一回的・個別的なものでなければならぬ。そこには幾何學的方法の如き公式的・一般的のものは存しない。いつ如何なる所でも通用する如き一般的理念は、歴史的課題に對する解決の原理たり得る力は有しないのである。ここに歴史といふものの特質がある。歴史は一回的な課題解決の連続であるといつてよい。そしてこの解決は常に時を得て行はれるのである。

大東亞戦争は直接には支那事變の解決として遂行せられた戦争であり、更に溯れば支那事變前に既に醸成せら

れ來つた世界史的課題、即ち東亞のアングロ・サクソンの秩序と東亞の自主的秩序の要請との拮抗より成立した課題に對する抜本的な解決として成立せる戦争である。この課題はヨーロッパ中心の近代世界史の段階を経た現代世界史の課題として、我が國の未だ曾て直面したことなき唯一の課題であり、従つてその解決もまたそれに應ずる独自の方法を以て遂行せられるのでなければならぬ。

大東亞戦争が明治維新や日露戦役の直後に連続せず、また滿洲事變や支那事變と同時に遂行せられず、支那事變の途次、昭和十六年の暮を以て始めて開始せられたといふことは、そこに課題の唯一性に對する解決の唯一性が存することを示すと共に、解決が凡て時を得て行はれることを示すのである。時を得る——ここに歴史的解決の歴史的特質があり、やがてまた歴史といふものの本質がある。もし時を得るといふことがなければ、歴史的解決といふものは成立せず、やがて歴史といふものもあり得ないであらう。時が歴史といふものを成立せしめる基本要素と考へられるのもこれによる。萬邦をして所を得し

むるといふ八紘爲宇の精神も、このやうな意味で時を得ることによつて、始めて歴史的な世界に現成するのである。ここに歴史的課題に對する歴史的解決としての建設行爲が成り、歴史の新たな創造が行はれる。

では、歴史を創造するこのやうな建設行爲は、如何なる本質を有してゐるのであるか。先づ、かかる行爲は生死を賭した行爲、人間の全生存を懸けた行爲である。次にかかる行爲は絶對的な行爲である。何故絶對的と稱し得るのであるか。第一に、この行爲は何人がこれを遂行しようと、この状況、この位置に於ては、これ以外に絶對に道なし、といふ確信に立脚する。第二に、それは自己の全責任を以て果たす行爲である。第三に、このとき自己は全くの無我である。これらの點に於て、歴史建設の創造的行爲は絶對的であるといひ得ると思ふ。

自己の生死を賭し、自己の全責任を懸けて遂行するとき、この行動の主體は他よりの一切の制約を越えた絶對の境に立つ。責任感が自由な主體にのみ存することは敢て注意するまでもない。自由意志なきものに責任感なき

ことは、人命を奪ふ落岩に責任感があり得ないのと一般である。責任の念が強ければ強い程、その人は自由な人、自主的な人である。自己の全存在を懸ける行爲の責任は、もはや何人にも轉嫁し得ず、我れひとりそれを甘受するのみである。かく我れが責任の絶對的主體たるとき、我れは存在の全體性の限界に到達し、絶對、無に直面する。絶對的責任の根據には、他より規定せらるべき如何なる原因も存しない。絶對的責任の根據は無底である、即ち絶對の無である。勿論、責任感の根據に自由意志があるといふことは、その行爲が全體の組織より規定せられた行爲であり、上より遂行を命ぜられた行爲であることを妨げるものではない。命令を受けて自己の行爲の遂行に轉じたとき、この行爲を自己の責任に於て遂行する主體は絶對自由の立場に立つのである。夜間艦上にて見張りする水兵は勿論上官の命によつて行ふのであるが、敵艦の出現を見張る行爲の責任は全く自己一身のものであり、絶對に他人に轉嫁を許さざるものである。この水兵は艦全體の生命と運命とを自己一身の責任に引き

受け、従つてその任務は敵艦出現のとき艦全體の行動を規定する根源となる。そこには命令服従の次元に存する部分的立場を一步越え、自らが全體の立場に立ち、全體を規定する絶対的立場への轉換がなければならぬ。歴史的創造の行爲にはこれと相似て、過去からの運命を背負ひつつ、この運命を切斷して絶対の無に直面する轉換が存するのである。

かくて自己の生死を賭し、我の全責任を懸けた行爲は、常に無我の境に達するものである。人事を盡して天命を俟つといはれる如く、絶対の責任主體は絶対無に直面する者として却つて無我である。眞に人事を盡す者のみ天命を知り、無我の境に立つといへるであらう。自己の責任自主性の極に徹するとき、却つて自我が消えて無我となるといふところ、ここに私は歴史建設の行爲の特質があり、また歴史的質存の質存性があると考へる。かかる境地は自我の有の極致が自我の無であり、有我が同時に無我に外ならぬといふことであるから、論理的には極めて矛盾した事柄であるといはなければならぬ。併しこの

論理的には矛盾してゐるところ、即ち矛盾的同一の境にこそ、常に建設行爲は立つてをり、歴史的質存は立つのである。絶対とは何處かに存在する超越的有ではない。行爲の立つこのやうな矛盾的同一が絶対の外ならず、これ以外に絶対といふものは存しないのである。

歴史建設の行爲が立つこの絶対の境に於て、歴史の創造が行はれると共に時が新たに始まる。歴史建設の行爲は勿論歴史の中にあり、従つて時の中にあるものである。それは決して時を離れた彼岸の世界から空に起きて來るものではなく、歴史的課題の要求に應じて時を得て行はれるものである。併しこゝに同時に時が新たに始まる。時の中にあつて而も時の初となるもの、これが歴史的創造であり、この歴史的創造なくして歴史といふものはない。歴史とは時の中にあつて時を始めるものといふべきである。私は歴史といふものの、根源的な定義をこゝに見出したいと思ふ。時の中にあつて時を始めるところに「永遠の今」がある。永遠がこの時に時を得、この今に熟するところ、こゝに歴史的創造が見られるのであつ

て、天地の初が今日を初とするとは、こゝを指していふのでなければならぬ。過去から現在に流れ來つた時の連続の尖端に於て、この連続を遮断して永遠の今に立つところに、歴史は常に新たに始まるのである。この意味で、歴史は常に現在から成立するといふことができる。

右に述べたところから明かなやうに、知識の立場には絶対的なものはなく、絶対的なものはひとり行爲の立場にのみ存するのである。それ故、いはゆる歴史主義の克服は歴史學の立場で得られるものでなく、ただ時の中にあつて時を新たに始める歴史建設の行爲で達せられるといはなければならぬ。このことは勿論歴史主義の理論的克服ではない。併し歴史主義の理論的克服といふものは原理的に不可能なのである。克服は即ち實踐的克服でなければならぬ。我々は今日の初を天地の初とする歴史建設の創造的行爲をおいて外に歴史主義克服の道を求めることはできない。ただ我々はかゝる行爲的立場を行爲的立場として受けとり得る史學の原理を追求する必要があるのであつて、これは私は課題と解決といふ原理に見出

し得ると考へるのである。課題と解決はもと歴史を貫く行爲的・實踐的な圖式であるが、同時にそれは史學の反省的・理論的な原理でもあり得るのであつて、こゝに歴史そのものと歴史學との接觸點が見出されると思ふ。過去の歴史を課題とその解決の跡として解するとき、我々は古人の歴史建設の努力を眞に理解し、それに限りなき尊崇の念を抱き得ると共に、その行跡は直ちに今日の歴史建設の指針の中に生きて來るのである。

三 歴史的實存と實存的歴史

今日、我が國の思想界に於て「實存」と稱せられてゐるものは、現代ドイツ哲學界の主流をなす實存哲學 (Existenzphilosophie) の唱へる實存であつて、この概念は周知の如くキェルケゴールに源を發するものである、併しハイデッガーやヤスパースを代表者とする今日の實存哲學は單にキェルケゴールの先蹤を追ふだけでなく、ヘーゲル哲學没落以後のヨーロッパ精神史を背景として出現した哲學であつて、その根本思想には近世ヨーロッパの文

化と精神に對する懷疑と批判が潛み、近世ヨーロッパの文化が失墜せしめんとした人間本來の自己を新たに回復しようとする要求の上に出發するものである。この人間本來の自己、或は本來的な人間、即ち自己本來の面目を自覺する人間、それが眞實の存在としての實存といはれるものに外ならないのである。

この意味で、實存哲學が今日思想界に深く喰入る傾向をもつことは、決して故なきことではなく、歴史的な現實的根據をもつてゐると考へてよい。それは近代西洋哲學に對し、新たに人間本來の實存性を回復しようとする現代の哲學たらんとするものである。カントからヘーゲルへ到つて一種の完成に達したいはゆるドイツ觀念論の哲學は、前世紀の初葉ヘーゲルの死と共に崩壞し、一方でフオイエルバツハよりマルクスに發展する唯物論が成立すると共に、他方キェルケゴールやショーペンハワーの哲學が成立し、共にヘーゲル哲學に對する反抗の意圖を有するものであつた。マルクスの思想はヘーゲルの辯證法を逆轉し、唯心論を唯物論へ轉回せしめたものである

が、依然辯證法的合理主義を信奉する點に於て、この合理主義そのものを根本より否定するキェルケゴールのいはゆる逆説辯證法や、同じく合理的精神に代つて生命意志を宇宙の根柢とするショーペンハワーの意志哲學とは異なり、前述の二つの思想傾向には著しく異なるものが存するのである。否、キェルケゴールの傾向とショーペンハワーの傾向との間にも、根本的に相違する氣分が支配してゐるが、前世紀中葉以來の哲學はニイチエ、デイルタイ、ベルグソン等、皆一種の意志哲學、生命哲學の傾向を有し、それが現代新たにキェルケゴールの思想と結びつくことによつて、ハイデッガーやヤスパースの實存哲學が生誕するに至つたと見る事ができる。

今、この前世紀中葉より今世紀の實存哲學に至るまでの右の思想傾向を通觀するに、そこに一つの共通な根本趨勢が支配してゐる。それがヨーロッパ近世の文明と精神に對する懷疑、批判、反抗であり、失はれんとする人間本來の實存性の回復に外ならないのである。カントからヘーゲルに發展するドイツ觀念論の哲學には、その間種

種の體系があり、カント的な理想主義からヘーゲル的な現實主義(汎神論)への發展には、人間精神の要求に發する内面的な聯關が見出されるが、それにも拘らず普遍的、人間性の理念に立つ共通の前提が流れてゐた。カントからヘーゲルへの發展は、この共同前提の上での發展に過ぎなかつた。この共同前提、即ち普遍的人間性の理念こそ、超越神を生活の規準とした中世精神に代る近代精神の核心を構成するものであり、これが或は「理性」と稱せられ、或は「精神」と稱せられて、近代、ヨーロッパの文化と社會とを形成すると共に、哲學的思索の中心原理をなしたのである。この理性や精神は中世の神の位置に位するものであり、従つて近代哲學は本來の性格に於て人間中心のであり、近代哲學の自覺はその根柢に於て人間的自我の自覺であつた。ところが、近代西歐文明や資本主義社會の缺陷が漸く表面に現れ、その根柢に存する自己矛盾が深く自覺せられるにつれ、こゝに理性や精神の哲學に代つて「意志」や「生命」を主張し、更に「衝動」の如きものを主張する諸種の哲學が現れ始めた。意志や生命

や衝動を理性や精神に代へるこの哲學の中には、單に人間的な理性や精神によつて失はれ行く人間の根源的な生命力を回復し、天地自然にも通すべき本來の人間的存在を蘇生せしめようとする傾向が存してゐる。そしてこの傾向は遂に神に對して人間を自覺するキェルケゴールの實存の理念と結びつき、それを復活する如き實存哲學となつて現れるに至つた。これと同様の傾向はキリスト敎神學の内部にも現れ、シュライエルマッヘルの汎神論的な立場に對し、キェルケゴールを復活する危機神學或は辯證法的神學が出現したのである。

それ故、「理性」や「精神」に代つて「生命」や「實存」を原理とする哲學は、理性から精神に發展したドイツ唯心論の共同前提を否認し、それに根本的な轉回を與へようとするのであつて、その意圖するものは哲學内部の些細な變更ではなく、實に哲學そのものの意義の變更であり、こゝから今日の實存哲學は顯著に宗教的な性格を有してゐるのである。實存は近代思想にはゆる「人格」ではない。いはゆる人格の内實は普遍的な人間性であり、個々の

人格はそれを本質とする道徳法則の類例的實現者であるとせられる。人格は一般的な法との關係に於て考へられ、而もその關係は形式論理的な合理的關係と考へられるのである。然るに實存とはかゝるものではない。實存性とは普遍的人間性のやうなものではない。實存は超越者の前に立つ者であり、そこに於ては普遍的人間性が否定せられるのである。實存がその前に立つ超越者とは、

理性とか精神とか、或はイデアとかいふ如き、人間によつて實現せらるべき理想的な一般者ではない。却つて我々の實存を實存として覺醒せしむる根源である。今日の實存哲學は、近代の機械文明や資本主義社會、大衆的存在などによつて、我々が陥つてゐる現存在の平均性、無自覺性、日常性等を分析し、こゝから本來の自己に目覺むべき狀況を解明しようとする。かゝる狀況として實存哲學が取りあけるものは、死、運命、良心、罪、覺悟、決斷などであつて、これら人間本來の基本問題を取りあける點に於て、この哲學は再び眞實の哲學に立返つたといふ如き感を與へる。理性や精神はもともと不死永遠なる

ものとせられる故、カントからヘーゲルへ到るドイツ唯心論の哲學は、その雄大な體系的構成にも拘らず、眞實の意味で死や運命や罪や覺悟、決斷などを問題として取りあけることができなかった。我々はカントよりヘーゲルに進むドイツ唯心論よりも、ヘーゲル哲學の没落より實存哲學の誕生に至る哲學史の方に、却つて人間精神の深い苦悶と眞劍な思索とを見出し得るであらう。

この意味で、實存哲學の誕生には、嘗てローマに於て汎神論的なギリシヤ風の古代思想が没落し、キリスト教がそれに代つて出現した精神的轉換期に通ずるものが見られ、更に我が國の平安時代後期に於て天台、眞言等の即身成佛的佛敎に代り、淨土敎の信仰が發展して行く精神的轉換期に通ずるものが見られる。今日の實存哲學は近代ヨーロッパ文化の没落期に於ける哲學であり、現代世界への轉換を豫感する哲學であると見ることができよう。そして私の解するところでは、轉換を豫感する哲學に過ぎないのである。何故であるか。それは、實存哲學の「實存」なるものは、單に獨り超越者の前に立つ實存に

過ぎず、その「現存在」と稱するものに屬する現代の社會、經濟、技術、國家、世界等は、未だ非本來的のものとして超出せらるべきものと考へられ、實存はこれらに即するものではないからである。實存哲學は近代に對する批判的態度を含みながら、歴史といふものに深い理解なく、現代の世界史的特殊性に深い注意を拂ふところがない。勿論、實存哲學も歴史性や社會性を解釋するのであるが、その本來的な歴史性や社會性に對する見解は餘りにも宗教的に走り、世界史も國家もその中には含まれないのである。實存哲學の主題たる本來の自己は、實存は未だ歴史的自己ではなく、なほ近代風の意識的自己を深めたものに過ぎない。こゝにその背景となるものがキリスト教であり、キェルケゴールに源を發する實存哲學の避け難い制限が存すると思はれる。

實存哲學は近代文化、近代精神に對する反感を根柢に藏しながら、現代の課題を解くのに、現代の獨自な立場に於てせず、それを單に一般的・恒常的な人間學的課題に轉じて解かうとしてゐる。従つて現代の課題に對する

實存哲學の解決は單に一般的・永遠的な解決とならざるを得ない。この意味で、實存哲學は哲學であるにも拘らず、本來的に濃厚な宗教的性格を有し、而もキリスト教的性格を有してゐる。こゝから實存哲學に附隨してゐる歴史意識、特に現代意識の稀薄さは、いはゆる歴史主義の問題に對する解決に於て無力たらざるを得なくなる。

然るに實存といふものはいはゆる人格や理性存在とは異なり、その都度に於ける現在の實存としてのみ實存なのであつて、現在或は現代の實存を離れて實存なるものはあり得ないのである。實存は即ち本來的に歴史的實存でなければならぬ。實存哲學といふものはその都度の現在に於ける實存哲學としてのみ存するものである。理性哲學や精神哲學の要求する如きいはゆる永遠普通の妥當性を要求することは、理性や精神の本質たる抽象的な合理性に屬することに外ならず、もし實存哲學がかゝる妥當性を要求するならば、それは實存哲學の自己撞著に過ぎない。理性哲學や精神哲學の永遠なるものが、時を離れた無時間性に過ぎないのに對し、實存哲學の解明する如

く、眞實の永遠は永遠の今である。哲學の傳達性も知性によるものではなく、その普遍性も論理的一般性ではない。實存は單に永遠な人間學的課題に對する永遠的解決者といふものではなく、常に現在の實存として現代の歴史的課題に對する解決者であるべきであり、宗教性はその解決の中に含まれてゐるものでなければならぬ。人間學的課題が歴史的課題を含むのではない、歴史的課題の中に人間學的課題が含まれてゐるのである。従つて、歴史的解決に宗教的解決が存するのであつて、宗教的解決に歴史的解決が存するのではない。我々の直面する永遠な人間學的課題は、歴史の中に於けるその時々々の具體的な課題と結びつき、その時を得た独自の解決としての眞の解決に達するのである。こゝに却つて宗教の眞の永遠性がある。と共に、歴史的解決は常に宗教性を含んで完成するといふことができる。

實存が今日の實存として本來歴史的實存であるならば、歴史もまた本來は實存的歴史でなければならぬ。實存哲學は歴史にも非本來的な世俗歴史と本來的な歴史と

を區別する傾きを有してゐる。併し歴史といふものに本來・非本來的の區別が存するものではなく、眞に歴史といはれるものは歴史的實存の歴史である。歴史は即ち實存的歴史であり、實存的歴史を含むもので眞の歴史である。物理的時間や天體的時間が如何に經過しても、それで歴史であるといはれぬことはいふまでもない。否、人間界の出來事が如何に多くとも、それで直ちに歴史が豊富であるとはいへないのである。歴史的課題が未解決のままに持續せられ、同一の社會的・經濟的・文化的情勢が連続してゐるならば、年月は如何に長くとも同一の時代である。時代區分は課題に對する解決を以て行はれる。時代は歲月の長短とは無關係のものである。これと同じく、「歴史的」とは歲月の長短や非實存的出來事の多寡とは全く別物であるといはなければならぬ。歴史的實存の建設行爲に關聯する限り、いはゆる出來事も歴史の中に存在する權利を與へられるのである。我々が歴史と稱するものの中核は常に實存的なものであり、歴史は實存的歴史として始めて眞の歴史たるものである。

私は前に歴史的實存を歴史的課題の解決を行ふ者として絶對的な責任主體であると規定し、この歴史的實存は絶對的な責任主體なるが故に無我であると規定した。私は今やこれを以て實存といふものの根本規定とすることができる。生死を賭する強烈な責任感の主體、死を日常の覺悟とし、決斷を直ちに棄身の行爲に轉ずる如き人、かゝる人間が實存である。かゝる實存は絶對無に直面する。それは超越者の前に怖れ戦く無力な罪人の如き者ではない。實存の立場は絶對の自由であり、強烈な自力である。自主性は實存の根本本質をなす。而も棄身の自力なるが故に、その極却つて無我となる者が實存である。自力の極致に於て無我となれる實存は、もはや全くの他力に立てる者であり、こゝに於て實存の自力は他力より涌出して來る。自力は即ち他力であり、他力は即ち自力である。自力の極致に行ける者にして始めてよく絶對の他力を知る。自力なき者に他力はあり得ない。と共に、絶對の他力に直接せる者のみよく自力の意義を知る。他力を知らぬ者に眞の自力はない。かくて自力と他力とが

一つなる境、相反して容れざる自力と他力とが而も一つなる境、こゝが絶對無の現成するところであり、こゝがまた宗教の立場に外ならない。單なる自力に宗教があるわけはなく（こゝには宗教の必要がない）、また單なる他力に宗教の境地在るものでもない。禪も念佛も自力即他力、他力即自力の極致に於て何ら變るところはないと思ふ。この意味で、實存はその深い根柢に於て宗教的であり、歴史的實存は常に宗教性を有するのである。

然るに、これは獨り宗教の本質をなすのみに止らず、實は同時に道義といふものの本質をもなすのである。正義を遂行するものは我である。その行爲に對して負ふ責任は一切我に歸し、他人に轉嫁することは許されない。而も正義を遂行するとき、我れが正義を遂行するのではなく、正義なるが故に我も遂行せざるを得ないのである。こゝに道義の極致がある。道義もまた自我即無我、自力即他力の境に於て遂行せられるのであつて、道義の極致は宗教に通ずるといはなければならぬ。善に誇るとき善はもはや善ではない。道徳は良心の自律に立ち、他

から規定せられる他律は道徳ではない。併し自律の極致は絶対の他律に翻るのであつて、こゝにまで自律を固守するときは實は眞の道徳ではない。我々の深い道徳意識は常に自律他律の相即の境に達する。かくて歴史的質存の中に於て、歴史と道義と宗教とは一點に融合するのである。この歴史と道義と宗教との一點に融合するところ、これが道義的生命力、そのものに外ならない。道義的生命力は人間に潛む力であると同時に、天地の心に通ふ天地正大の氣である。故に歴史も道義も宗教もこれを一點に收めれば、正直の心といはれ、清明心といはれ、天地正大の氣と稱せられる唯だ一つの道義的生命力に過ぎず、而もこれを開けば、歴史となり道義となり宗教となるのである。

私はこのやうな心が日本の國史を一貫して神國を今に傳へる大和心であり、日本の宗教、道義、文化を貫徹してゐる日本精神であると思ふ。自力の極無我に轉じて自力即他力、他力即自力の境を實現する人間が、日本人の最も日本人らしき點である。「汝、日本人たれ」といふ場

合、その日本人とは右に規定して來たやうな歴史的質存であると思ふ。西洋近代の文化と精神は餘りにも自我の方面に勝ち過ぎた。自我と自力との放漫な發現が西洋の缺陷である。これに對し、東洋の文化と精神は古來無私の側面に傾き過ぎ、自我の諦念に陥り過ぎた。無我と他力と諦念との豐饒が東洋の缺陷である。然るに我が日本人はこの點に於て、理窟抜きにこの矛盾的同一の境を爲的に實現し來つてゐる。こゝに現實で同時に理想であり、理想で同時に現實である「日本人」が存する。大君の邊にこそ死なめ顧みはせじと、私を滅して大君のために奉ずる忠義の心、それは私の全力を盡して大君に歸一する態度である。生死を懸けた己が責任の完遂に生きる武士が、一度蹉跌するや腹かき切つて果つる武士道の極致も、自力の極無我たるの態度である。我が國の神は人間を離れてそれ自體に絶対的といふ如き彼岸的な性格をもたない。神は人間と共同して日本の國土を造り成し、經營するのである。國民皆神の子として、護國の靈また神となると考へられるのも、これによるであらう。こゝに

人間の責務（つとめ）が同時に神への歸一たる所以がある。今日、戦場の勇士が 天皇陛下萬歳を以て瞑目するのも、自我のつとめの極致に無我を實現することに外ならないであらう。嘗て中世の日本佛教は、自力即他力、他力即自力の極致を、稱名や唱題の一事に實現し得るものとした。それ故、日本佛教はよく現世的なものに即して實存を保持し得た。禪宗がよく武士道を形成する力となり得たのも同様の根據からであつて、こゝに日本佛教の實存性が現今の實存哲學の實存性と違つて、深く實存と現存在との統一に達した所以が見られる。我が日本の歴史と文化の根柢には深くこのやうな實存性が貫いてゐる。大君を現人神として、天皇に國祖神の現存を信ずる日本國民は、天地の初を常に今日の初とし、今日の日本の建設に永遠の肇國を行ふといふ歴史觀を抱くものといへる。時の中にあつて時を始める働きを歴史とする歴史意識は、我々日本人にとつては極めて自明な歴史意識であるといはなければならぬ。

時の中にあつて時を始める眞の歴史は實存的歴史である

る。實存的歴史といふものは政治史とか文化史とか、或は唯心史觀とか唯物史觀とかいふやうな、歴史の特殊な部面や史觀を意味するものではない。即ち、特別な歴史でもなければ、特別な歴史記述でもない。如何なる歴史も眞の歴史たる限り、その根柢は常に實存的歴史なのであつて、これなくしては政治史も文化史も眞の歴史たり得ないのである。過去からの生成發展や、その内面的必然性、或は時代の趨勢の中にあつて、而もこの連続を切断して永遠の今に立つものの歴史、これが實存的歴史に外ならぬのであつて、この點を逸するとき、史學は如何に生成發展の必然性や時代の一般的趨勢を明かにしても、遂にその完成には達し得ないのである。一般的な趨勢や理念は、ただそれだけでは、未だ可能性の次元を脱するものではない。これが一回的な現實的決定性をもたらるところに歴史が成立するのであり、この可能性から現實性への飛躍に時を得る歴史の創造が行はれる。この瞬間に永遠は今として熟するのである。このやうな意味で歴史は創造の跡であり、歴史の中には前後繼起して而も永遠の今から永遠の今へ飛躍的に連なる面が存するのである。（昭和十七年十一月）