

「體驗及びその客觀化」としての歴史

船 山 信 一

一

人間の歴史的社會的實在即ち所謂精神界は根原的には内的經驗又は體驗に於て成立する。そして體驗とは常にそのあるがまゝの姿に於て眞實であるやうな意識である。我々はこのことをヘーゲルの用語法を借りて確實性 *Gewissheit* と眞理性 *Wahrheit* との直接的同一性として特色付けることが出來やうと思ふ。この點に體驗と事物意識との根本的區別の一つが横はつて居ると考へられる。事物意識が單なる主觀的確實性から客觀的眞理性へ昂まるためには次の二つの條件が滿されることが必要である。即ちその中の一つは何等かの意味に於ける超越者との一致といふことであり、他は之と並んで又はこのことの必然的歸結としての所謂普遍妥當性である。然るに體驗に於ける眞理性はこれらの條件の何れからも自由である。又單なる體驗界に止つてゐる限りは未だ體驗の原因規定根據は考察の中に入つて來ない。要素からの組立てといふ意味に於ては勿論のこと、かかる意味に於ても

亦體驗は説明さるべきではなくして單に記述されれば足りるのである。體驗は復歸すべき背後を持つて居らぬ、體驗は背後のものからではなくして全く自己自身から理解さるべきである等といはれるのはこの故である。尙又ここでは體驗の實現又は客觀化といふことも全然問題の外にある。一定の體驗が一方に於ては、如何にして又如何なる地盤に於て成立し得るか、及び他方に於てはそれが如何に成り行き、又如何なる結果を持ち、そして如何なる境位に於て客觀化され得るかといふことは體驗界内に於ては不問に付されてよい。この體驗の規定根據及び體驗の客觀化といふ二つの問題は、後に到つて始めて提起され、そして解決されるものである。こゝでは我々は唯與へられた體驗をそのまゝに取りあげれば足りるのである。

この二つ又は四つの意味に於て體驗界に於ては主觀的觀念的現象的なものは直ちに客觀的實在的本質的なものである。兩者の間には如何なる意味に於ても區別媒介綜合といふが如き關係は存在しない。即ち兩者は絶對的無媒介的に同一的である。否嚴密な意味に於ては、兩者と呼び同一と呼ぶことさへ不當であると言はねばならぬ。そこには一般に關係が存在しないからである。こゝに體驗界を他の一切の世界から確然と區別する標識がある。そして又體驗を而も唯體驗を問題を

する時に生れ出る思想體系が常に觀念論である理由もこゝにあるのである。然らざる場合の觀念論は凡て歪曲されたもの、褪色されたもの、顛倒されたもの又は外見丈のものとならざるを得ない。このことはたとへ夫々異つた意味に於てであるにしても、先驗的觀念論經驗的觀念論及び形而上學的即ち客觀的絶對的觀念論等の何れにもあてはまる。そしてこのことは單に理論的當體的のみならず又歴史的に見ても明かであらう。

次にかゝる體驗は直接に内からのみ知られ外から窺ふことを許さないが故に、少くとも最初には個人的であり無窓である。而も體驗は抽象的ではなくして具體的即ち單に表象し思惟するのみならず同時に又意欲し情感する所の全人である。かゝる意識に於ては作用の對象に對する優越性が考へられる。勿論このことは或る意味に於ては事物意識に付いても言へないことはないかも知れぬ。然しそれはどこまでも論理的反省に於てであつて直接意識の事實としてではない。單なる先驗的又は純粹意識ではなくして現實の意識が問題となる時、作用の對象に對する優越性が正當且つ充分の意義を發揮し得るのは唯精神界に於てのみである。此のことは例へば作用と對象とのより自然的な形態である所の主觀と客觀との關係に關す

る、カントの所謂コペルニクス的轉向に付いて考へて見ても明かである。成る程自然は意識一般の構成によるものであるかも知れぬ。そしてこの考を徹底させれば、物自體は、カントの意味に於ては否定せられて、僅に極限概念又は課題の如きものとして認められるに止まるであらう。否更に進んでヘーゲルの如く「物自體とは純粹抽象にまで進んだ思惟が自己の空虚な同一性を對象化して得た産物にすぎない」(Vgl. Enzyklopädie herm. v. Lasson, S. 44) といはねばならぬ。かくすれば主觀と客觀との關係の問題は難なく解決されたかの如く見える。然し之は眞實には解決ではなくして、主觀客觀の問題をそのまま主觀の内部に移植したまでのことにすぎぬ。我々は改めて意識一般と經驗意識との關係を問はねばならぬ。その時我々はヘーゲルとは反對に「意識一般とは客觀に於ける形相的實體的なるものの反映にすぎぬ」ともいひ得るであらう。先驗意識が經驗意識の規範であるといふことは實質的には主觀が客觀に従はねばならぬことゝ同一である。従つて先驗意識の客觀に對する優越性は決して經驗意識のそれを意味しはしない。先驗的觀念論は經驗的實在論であると言はれねばならぬ所以である。先驗意識は一つの理念にすぎぬ。自然を構成する意識一般は現實の自我に對して何らの安心をも興へはしない。カントは

絶對化に對しては充分に批判的であつたが純粹化に對してはむしろ獨斷的であつたといはねばならない。經驗意識はそのまま先驗意識ではない。而も作用の優越性とは經驗意識についてもいへない限り無意味である。従つて作用の優越性とは唯個別が一般の單なる類例や例外ではない所の體驗界に於てのみ可能であり有意味である。そしてこの個別の優位といふことは體驗が情意をも含むといふことと密接に關聯して居る。(註¹)

然しこの作用の優越性はまだ體驗従つて意識の内部に於ける關係であるが故に、どこまでも構造的であつて因果的の意味を持つては居らぬ。作用は對象を創造することも改造することも出来ない。作用は唯既に對象に於て備はつて居る所のものを、自己の觀點から、始めてか又は今までもは別の仕方で、顯現し開示するに止る。作用は決して直接に對象を變化させるのでは無い。對象の變化は作用が變ればそれにそつくり應じて對象が自身で變化する、といふ仕方によつて行はれる。かくて兩者は尙正しく相關的と呼ばれることが出来るのである。そしてこのことは對象の存在についてののみならず、對象の存在の仕方又は存在性についてもいはれねばならぬ。固より體驗界に於ては對象の「自體に於ける存在」An-sich-seinは「我々に對する

存在「Für-uns-sein」以外にはどこにも存在せず、むしろ後者こそそのまま優れたる「自體」に於ける存在である。對象の所謂「自體」に於ける存在又は「客觀的存在」とは事物界に於ける事物か、又はたとへ精神界であつても他の體験に對してのことであつて、此の體験に取つては何等本質的決定的なことではない。體験がそれ自身に於て眞實であるといふことは、對象が自體に於ても作用に對してあると全く同じ仕方に於てあるといふことである。然し對象は作用に對しては明に他者であり、決して作用の自由になるものではない。人格體験は作用的に分析されねばならぬといふことはしばしばいはれることである。然し之によつて對象が無視輕視されるのでは無い。況んや對象が存在しないといふやうなことは全く考へられない。人格的作用も自己特有の對象をもつて居る。唯人格的體験に於ては作用的に見ることによつてのみ體験全體従つて對象も充全的に明かにされるといふに止る。對象が價值あるが故に愛されるのではなくして愛されるが故に價值あるのであるといふやうな事は事物意識についてはいへない。そして又體験に於ける作用の優位は價值に於ける個別性の一般性に對する優位を基礎付ける。對象が支配的である所では、たとへ對象は他の對象との關係に於ては個別的存在であるにしても、凡ての作用に對して同様に即

ち一般的當爲的に現れる。(註²)

かゝる體驗界は自己の中に作用的對象的構造を含むものとして自足的であり得る。然し我々はこの全體としての體驗の外に、その客觀化又は表現を考へることが出来る。この體驗と表現との關係は體驗の内部に於ける作用と對象との關係と異つて、相關性志向性・開示性等の概念を以て説明することが出来ぬ。勿論體驗は必ず何等かの形に於て自己を表現し、表現は又常に體驗の外化であるといふ意味に於ては兩者は相關的である。然しこの二つは相合して始めて一を形成すると共に、各々は互に他を離れても一つの獨立的全一者として有意味的であることが出来る。而もここでは問題はより多くこの可分離性の方に懸つて居るのである。之に反して作用と對象とは常に共に與へられて居る。作用を離れた對象及び對象を離れた作用は全く考へられない。作用と對象との關係は同時的否むしろ非時間的であるに反し、體驗と表現との間には時間的關係が入つて來る。作用と對象とは同一の場面上にあるが、體驗と表現とはそれを異にする。従つて體驗と表現との關係は靜的構造的ではなくして、特定の意味に於て動的因果的である。體驗は表現され又は表現になり、表現は理解され従つて又再び體驗に轉化することが出来る。然るに作

用はどこまでも作用であつて決して決して對象に成ることが出來ず、對象も亦どこまでも對象であつて決して作用に成ることが出來ない。人は之に反對して「固より精神的又は人格的作用 *geistiger od. persönlicher Akt* は絶對的に對象化されないが、然し心的又は心理的作用 *seelische od. psychische Funktion* は對象化される」といふかも知れぬ。然し詳しく考へるならば、後者の場合にも、作用が自分で自分を對象化するのではない。又作用が作用たることを止めて對象になる又はされるのでもない。唯低次の作用がそのまま自分又は他人のより高次の作用に對して、對象といふ地位に置かれるといふにすぎないのである。然るに體驗は自己と全く在り方を異にする所の表現に轉化する。而もこの相互の間に於ける轉化作用によつて、體驗及び表現の一方が他方に流入しそして消滅するのではない。體驗は表現され表現は理解されることによつて、何ものをも失ふことなく却つて他の形に於ける自己を獲得する。體驗は他の體驗によつて、又表現は他の表現によつてのみ驅逐される。作用と對象との關係は單に並行的であるに反し、體驗と表現とは相互に交徹し滲透する。事物意識と事物の間にはかういふことはいへない。表現は全體としての體驗の客觀化であるが故に、單に對象的ではなくして又作用の契機をも自己の中に含んで居る。「單に客觀

としてではなくして、同時に又主觀的にも把握されねばならない感性對象現實性」は正當にはかゝる意味での表現又はその素材でなければならぬ。對象は體驗の半身であるに反し、表現は體驗の全身的他在である。従つて對象の超越性とは單なる極限概念であるに反し、表現は全く體驗の外にある。而も表現は體驗に對して一者が他者に對して在るが如くに在るのではない。表現は體驗が自分で作つた自分ならぬ自分である。

表現が體驗によつて作られたものであるといふことは決してその假象性を意味しはしない。むしろジッネルのいふ如く「自己自身の意味をもち自己自身の法則をもつものを産み出すといふことが精神生活の本質なのである」。(Lebensanschauung, S. 14) そして表現は決して體驗から演繹導出發出されはしない。體驗は自己を客觀化するためには必ず自己ならぬ事物的なものの媒介を必要とする。そしてこの事物的なものも必ずしも常に純粹に自然的なものではなくして、むしろ大抵の場合にはそれ自ら既にかつての又は他人の體驗の表現であるが如きものでもあらう。且つ體驗とても決して單に心的ではなくして、具體的には常に精神物理的統一體である。従つて體驗の外化又は事物的者の精神化としての表現活動はたとへ「である」に

關しては別としても少くとも「がある」に關しては、無から有の創造ではなく、既に存在するものの改作變形である。我々は又このことを一層適切に意味吹込み、意味吹更へとよぶことが出來よう。かゝる意味に於て表現は被措定的被前提的 *gesetzlich-voraus-gesetzt* といふ二重の性質をもつて居る。最初は體驗は直接的なもの即ち自立存在 *An-sich-sein* であり、表現は媒介されたもの即ち被措定在 (*Gesetz-sein*) である。然し次にはこの媒介そのものが止揚されて、表現は體驗からの由來を解消して獨立するに到る。體驗も亦直接には直接的でありながらも、後には與へられた表現の自覺として却つて媒介されたものとなる。かくて自立存在は被措定在となり被措定在は自立存在となる。體驗と表現とのこのやうな關係こそ單なる體驗界ならざる精神界即ち歴史の基礎構造、いはばその細胞である。一が他に於て自己を見出すといふ自覺の過程もここに於て始めて始めて充全なる姿を以て現れることが出来る。

この自覺の過程を明にするために私はこゝで一「關係」の問題にふれて見ようと思ふ。關係には色々の種類があるが最初に現れるものは「一者と他者」[*Etwas; Anderes*] である。この關係は全く偶然的外面的である。他者は一者に對して何等必然的なものでは無い。従つて他者はあれでもよくこれでもよく全く不定である。即ち一

者以外のあらゆるものが一者に對して他者として立つことが出来るのである。一者の他者といふやうな特定のものには存在しない。その上兩者は單にいはば接觸點で而も何時でも引離されるやうな仕方では結び付けられて居るにすぎない。一者自身はもとより我々さへも他者に於て一者を見出すことが出来ない。一者は他者ではなく又他者に等しくもない。従つてこゝでは何等の意味に於ても自覺はない。一者と他者の關係は移行 *Übergang* ともよばれる。然し一者が他者へ移行するのではない。一者が一者として終る所に外から他者が他者として始まるにすぎない。兩者の共通の地盤は單なる繼起並存としての時空である。然るに例へば「物と性質」*Ding; Eigenschaften* の關係はこれと異なる。この關係も「保持するものと保持されるもの」「本體と現象」「全體と部分等」として見られる。然し何れにしても兩者の關係は必然的本質的である。その上一方は他方そのもの即ち同一的であるか、又は他方と等しく即ち平行的であるかであることが出来る。一言にしていへば物が性質を措定することが出来るのである。即ち物と性質は措定するものと措定されたものの關係にある。然し嚴密に言へば物自身が性質を措定することが出来ない。我々がさう見る丈である。即ちこゝでいふ措定するとか措定されるとかは「自體に於て」のことで

はなくして「我々に對して」のことである。或はむしろ措定といふことを低い意味に取れば物と性質との措定關係は「自體に於て」又は「我々に對して」ではあるが「それ自身に對して」ではない。事物意識と事物との關係も之以上に出ることが出來ぬ。自覺的措定は自覺者即ち體驗の客觀化に關してのみ云へることである。單なる事物に於ては悟性は自己を見出すことが出來るかも知れぬが、體驗に對しては自然事物としての事物は外から與へられたものである。自己發見といふことが嚴密な意味では自己が自覺的に作つたものに付てのみ云へることであるならば、自覺とは具體的には體驗と表現及び表現を媒介としての體驗と體驗との間にのみ云へることなのである。(註³)

體驗は天來的に勃發するものではなくして、たとへそのみには盡きないにしても、與へられたる表現の自覺として常に再體驗従つて理解である。而もこの理解は單に「自體に於て」又は「我々に對して」から「それ自身に對して」へ、即ち無意識的から自覺的へ進むことが出来る。又逆に理解は前の體驗の單なる繰り返しではなくして何等か獨創的なものを付け加へる所の新しき體驗である。もしさうでなければ解釋學の根本命題の一つなる「作者を彼自身が理解したよりも一層よく理解する」といふ

主張は無意味となるであらう。この命題は單に著者が自體に於てさうでありながらもそれを自覺してゐなかつた所のものを顯にするといふこと丈を意味するものではない。それは又同時に著者が絶對的に知らなかつた所のものを著者の作品を媒介として我々が始めて明にするといふ意味をも含んで居る。そしてこのことは又自己の表現についてもあてはまる。表現に於て我々は自分が在り且つ知つて居るものを他人に知らせる丈では無い。又我々は自分の表現に於て既に自分がさうでありながらも意識出来ないものを照らし見る丈でもない。表現することによつて我々は今までは絶對的に知らなかつた野へ一步前進さへするのである。即ち體驗は客觀化されることによつて、自他の理解を深める丈ではなくして、體驗そのものとして一步深まるのである。

體驗表現理解のこのやうな關係を自己の中に成立せしめる世界に於て始めて所謂外界の實在性の問題も正當に解決される。否問題の提起そのものさへもここに於てのみ意味あることとなり得るのである。獨斷的素朴的立場を捨ててならば我々はデイルタイの現象性の命題が示す如くに「私に對してそこにある凡てのものは、私の意識の事實であるといふ最も一般的な條件の下に立つて居る」といはねばな

らぬ。いふまでもなくここでいふ現象性とは假象性夢幻性とは何等共通のもをもつてはゐない。従つて現象性の命題はたとへそれが主知主義的に理解されても決して外界の虚無性を招來しはしない。唯表象的思惟的主觀が抽象的であるが故に、それに對立する客觀も亦抽象的、即ち單なる表象として現れるといふに止る。之に反して情意をも含んだ全人に對しては主觀が具體的であるが故に、客觀も亦具體的、即ち生命として現れる。かくてデイルタイに於ける實在性とはこの具體的現象性を指すに止る。そして彼はその實在性の根原的場所を衝動とそれに對する抵抗とに於て見た。而も自己と客觀意志とその妨碍とは同一の意識内に横り且つ現れる。従つてかかる意味での實在性の意識はハイデッガーの言葉を借りるならばそれ自身、現實存在の存在性としての世界に於ける存在の一つの仕方となる。かくして一種の徹底的内在論が成立する。私が先に作用の優越性と呼んだものも、つまりは此のことを意味するに外ならない。精神界を凡て體驗に還元せんとするならば、ここまで行くのが否、ここまでしか行けないのが當然である。表現は體驗によつて作られたものであるが、對象は決して作用によつて作られはしない。従つて考へ様によつては、表現が體驗に無依存在的であるといふことよりは一層強い意味で、

對象は作用から獨立的であるとも見られよう。然し作用と對象とは常に同時にそして同一の場面に於て與へられる。そしてこの場面が意識に外ならぬのであるから、存在とは凡て意識に於ける存在であるといへるのである。然るに表現は體驗から出でながらも、後には自己の法則によつて運動し、逆に體驗を促進又は阻止する。即ち兩者は各々その場面を異にするに到るのである。作用は正直に自己の對象を示すのであるが、體驗は誤つて更には偽はつて客觀化され、表現は誤解更には曲解されることさへ出来る。一言にしていへば體驗は不充全的に自己を表現し、表現は不充全的に理解されることが出来る。作用と對象とは常に「……」の如く「……」そのやうに「……」[Weisso]の關係にあつて、對象は作用に對して高々かくされて居るにすぎざるに反し、體驗と表現とはそれを破ることが出来る。もし實在性が單なる具體的現象性ではなくして、而も意識に於ける對象的方向の超越性に求められるならば、それは假設的極限の如きものとなる。かくては超越と内在との區別は全く浮動的とならざるを得ない。即ち一方から見れば凡てが内在的となり、他方から見れば凡てが超越的となる。かくて遂に兩者は表裏の相違の如きものに墮する。それは恰度、感覺の中にあらざる何もものも知性の中にはないといふ主張と、知性の中にあらざる何も

のも感覺の中にはない」といふ主張とが全く同等の力を以て主張され得るやうなものである。かくては何れにしても、ものが超越的であるか内在的であるかは何等實質に影響を及ぼさないこととなる。然るに體驗と表現との區別は確立的實質的である。體驗が單に體驗に止るかそれとも客觀化されるかといふことは、體驗の運命に取つて殆ど決定的なことである。然しこの表現が全く體驗の外にあるといふことは、他者が全く一者の外にあるといふことは嚴密に區別されなければならぬ。又體驗と表現とは單に自體に於て等しくあるにすぎずその等しきを知るものは第三の者であるといふが如きものでもない。否單に體驗自身が自己と表現との等しさを知ることが出来るといふ丈では尙不充分である。表現は體驗によつて作られたものである。即ち體驗は自己ならぬ表現を作り、而もこのものと自己との同一性を自分で知ることが出来る。従つてかかる意味を含む表現の實在性は決して素朴的な意味のものではない。我々はこのやうな實在性を絶對的に具體的な自覺的實在性と呼ぶことが出来る。かかる意味での實在性は自然についてには言へない。自然には體驗表現の關係は考へられない。「自然を精神の有として定立する」といふことは神の立場に於てのみ言へることなのである。自然としての自然及び全體と

しての自然は、たとへ有限精神の象徴とはなり得ても、決してその表現となることは出来ない。

他我の體驗及びその表現の理解と實在性もここから考へられる。これらは明らかに同と異との二面を含んでゐなければならぬ。理解といふことが「自體に於て」又は「我々に對して」のものであるならば、各々が別々に等感して居るか、又は二人が一人に融合して共感してゐるかで充分である。そして所謂同一情感又は作用と作用との直接的結合等とよばれるのはこの後者の場合である。然し眞實の理解とはかゝるものに止つてゐてはならない。それは又他人の體驗を外から冷かに觀察することであつてもならない。眞に具體的な理解とは自分が實際に於て他人の體驗と同一な體驗をもち、而も自己の體驗と他人の體驗とが同一であるといふこと、及び前者は自己のであり後者は他人のであるといふ二つのことを共に自覺してゐる場合に始めて考へられる。この理解は明に反省的である。従つてそれは表現を媒介としてのみ可能である。表現なしには體驗と體驗が覗き合ふことが出来ぬ。表現の媒介がなければ二つの體驗は相互に窓なき二つのモナドであるか、又は一つの同じく窓なきモナドを形成するかの何れかである。例へば一つの藝術作品を機會因と

して「自體に於て」作者と同一の體驗になつたとしても、未だこの作品及び作者の體驗の理解と實在性とは與へられてゐない。このことは反省の立場に立つて、かゝる體驗を自分に與へた作品を自己の表現として居るやうな他の體驗を想定し、そして又逆にこの作品をこの想定された體驗の表現として見ることによつて、始めて可能である。かくて他我は自我の體驗の對象としてではなくして、體驗する主觀而も自我とは異つた主觀として考へられる。同じく他人の表現も自己の體驗の對象としてではなくして、この他人の表現として見られる。即ち Umwelt は Welt となる。そしてここから最後には自己をも媒介されたものとして客觀的に反省することが出来る。ものを體驗の對象としてではなくしてその表現として見ることによつて、我々はこのプラグマチズムや原理的同格説から脱却することが出来るのである。體驗の内部に於いては作用と對象との同格性又は前者の優越性丈が見られ、何故にそのやうな體驗に於ける作用をもたねばならなかつたかの必然性は見られないのである。然しこれらのことは歴史の細胞としての一つの體驗と一つの表現との關係からは明にされない。部分から全體へ進む構成的立場の外に、全體から部分を見る解釋學的立場が要求される所以である。歴史的社會的立場に於てのみ體驗はその無窓性

から解放される。心理的個人的なものは歴史的社會的地盤に於てのみ始めて充分に理解される。心理的なものは「我々に對して」は最初であるが「本質的」にはむしろ歴史的なものが最初である。個人的なものは歴史的なものの個別化又は歴史的なものの上に於ける個別である。従つて心理的なものから歴史的なものへの前進は、同時に心理的なものの自己自身の根據への復歸である。

表現は實在的であると同時に又自らの内に統一と構造をもつて居る。そしてこのことは體驗が本質的に構造聯關であり、表現はこの體驗の實在化であるから可能である。然らばこの歴史に於ける構造聯關は如何なるものであるか。我々は次にこの歴史の縦斷面を明にせねばならぬ。そして又このことによつて我々が今までにのべて來た横斷面も一層明にせられるであらう。

註1 事物意識と體驗に於ける作用對象の關係の異同を論ずるには、「我々に對して」と「それ自身に對して」の二點からもつと詳しく研究されることが必要であらう。自然と歴史の根原性に關する争もその根原性の意味を明にしない限り無意味となる。又人格は物自體の世界に求められてはならぬ。現象としての事物に對する本體はそれ自身事物的であるからである。

註2 作用の優位を主張するならば、價値の絶對的永遠的段階は考へられない。作用は本來時間的であつて、超時間的作用は自家撞着である。この兩者を結合し得ると考へたシェーラーは矛盾を侵して居ると言はねばならぬ。然し我々はそれだからと言つて無秩序主義に陥る必要はない。個人的體驗の背後に歴史的社會的なものを認めることによつて、作用の對象に對する優位を保ちつゝ、尚作用の背後からの被規定性を考へ得るからである。然しこれらのことは一つの體驗を問題として居ること、に於ては

なくして(三)に於て明にされるであらう。

尙我々は作用の優位説によつて、歴史科學の對象としての一回性の概念を全く新たな光で見ることが出来る。一回性を對象的に見るならば過去に於て何があつたかを問へば足りるのであるが、我々の立場ではそれが現在に對して如何なる意味を持つかが問題となるのである。従つて歴史と實踐の結合といふことも考へられるのである。

註。私がこゝで述べた三つの關係「者と他者」「物と性質」「體驗と表現」の關係は或意味でヘーゲルの論理學の「有」に於ける「移行」Übergang「本質」に於ける「反省又は反映」Reflexion od. Schein「概念」に於ける「發展」Entwicklung 特に主觀性から客觀性への實在化 Realization に對比されることも出来よう。少くとも一脈の血が通つてゐることは事實である。けれども兩者を關係付ける前にはそも／＼論理學は何ぞやといふことが明にされねばならない。體驗の客觀化といふことと「概念」の「發展」とは異なる。そしてそれは單に論理學が本來ノエマ的であるといふこと丈によるのではない。ヘーゲルの體系では精神哲學に於ても私といふ意味での體驗の客觀化はそのまゝの姿で取扱はれてゐない。そしてその理由の一つは彼の哲學が客觀主義であることにも基付いてゐよう。客觀主義に於ては Subject も Substanz たることを免れ得ない。これらの點及びその他色々の點からヘーゲルの論理學を読み取る ことは有意義であらう。Ding 々 Ding 々 Ding 々 Eigenschaffen Person (Aktezentrum) 々 Akte Person 又は Erlebnis 々 Ausdruck Person 々 Person 々 等の關係はそれ自身及び又相互に如何なる關係聯關をなすか。それは一つの獨立せる研究を要求する。ヘーゲルの客觀主義、觀想主義に於ては媒介そのものが媒介されるといふ方面が強く調へられて居る。我々は主觀性から客觀性への移行に於てもつゞ／＼媒介を高調することに「實踐の論理」Logik der Praxis といふものを考へ得るであらう。

二

歴史的發展は一體合目的であるかそれとも因果的であるか。そして又何れにしてもそれは如何なる意味に於てであるか。我々の研究はこの古きそして常に新しき設問から出發する。然しここでも亦我々は「歴史を歴史自身から理解する」とい

ふ所謂歴史の内在的解釋の立場に立ち又それに止らなければならぬ。歴史は一方に於ては神に對し他方に於ては自然に對して自己の限界を持つて居る。従つて歴史が歴史として現れるのは、唯それが人間に對して、そして又人間の歴史として見られた限りに於てのみである。歴史を神の世界計畫の遂行として見るならば、そこには絶對的な目的が支配して居て、凡てがそれに合目的に配置されて居るかも知れぬ。又自然史の一部として見れば、限なく因果の鐵則に縛られても居よう。固よりこれ等の立場も一定の限界内に於ては自己の正當性を主張し得る。そして又それらのもつ一面性をおほひかくして、歴史の全體原理にまで昂めんとする要求も、一種の人性論的必然性を持つてゐるとも言はれよう。然し斯くの如き態度は決して歴史の本來的な意味を把握し得る所以ではない。二つの正反對の事象さへも同等の資格を以て、神義論的には是認され、因果的には必然であることが出来る。神の狡智の立場では一つとして無價値反價値なものはない。又自然生起として見れば、凡てが批判の外にある。かくては個人及び集團の責任努力等は一切無意味となる。總じてかゝる無政府状態は、二つの正反對ではあるが共に歴史に取つては外的な見地から出發することに由來して居る。

我々は歴史そのものの中に突き込まねばならぬ。然しながら(一)に於て見た如く具體的全體的歴史は體驗とその客觀化との二面を有する。従つて歴史の發展形態も相對的には兩者に於て異なる。それ故に全體としての歴史の發展形態はしかく簡單ではない。それは唯體驗の方面に於ける發展と表現の方面に於ける發展とを研究し、しかる後に(二)に於て見た兩者の交錯過程をより全體的な立場から見直すことによつて始めて明にされる。而も歴史への通路は體驗にそして唯體驗のみに與へられて居る。従つて歴史に於ける目的論の研究も最初には體驗に赴かなければならない。然るに體驗に於ては生は因果的にも目的論的にも完全に合理化されて居るのでは無い。又生は自由としてであらうと盲目的にであらうと、一瞬の先も豫見出来ないやうな絶對的流動でもない。生は常に限定的非限定的である。我々は又之を非限定性又は可限定性の限定化と呼ぶことも出来よう。未來の一點に一定の主要目的を設定して、その下に從屬目的の階層を作り、それ等が形成する目的圈内に動いて居るのが生の實相である。勿論この主要目的は完全に規定しつくされては居らず、又絶對的究極のものでもない。それはむしろ不定の内容をもち、又浮動的相對的従つて常に乗り越えらるべき或ものである。生に於ける目的とは船の進行

と共に顯になりそして變る所の地平線の如きものである。そして又目的が目的として意識されては居らず、單に限界として存在するのが常であらう。この場合にも我々は次の二つの場合を考へることが出来る。即ちその一つは始めから目的として設定されたのではない場合であり、他は始めはさうであつたが次第に忘れられた場合である。然し何れにしても生にはかゝるものを目的として意識するといふ可能性が常に與へられて居なければならぬ。その意味でデイルタイの「心的構造聯關は同時に目的論的聯關従つて一つの目的聯關である」といふ言葉は全く正しい。それは直接意識の事實であつて何ものも否定することが出来ない。固より目的實現は勿論のこと、目的設定そのことも個人の恣意によるものでないことは確かである。然し何故にかの目的ではなくしてこの目的が設定されたかは窮極にまで必然化することが出来ぬ。あらゆる存在者又は生起者はその存在又は生起の理由を持たねばならぬ限りは決して反理法的ではあり得ない。然し未來への必然性と過去からの必然性とは同一ではない。未來への必然性を絶對的のものとして考へることはいはゞそれを發出化することに外ならない。歴史に於ける未來と自然に於ける未來とは根本的に異なる。後者は「我々に對して」「不明」であるに過ぎざるに反し、前者は

「それ自身に於て」「不定」である。即ち未來に於ける偶然性は、自然に於ては單に認識に關するに反し、歴史に於ては同時に存在にも關する。従つて歴史に於ける未來の必然性は實は可能性に外ならぬ。それは破ることの出來ない一般的方向付けであつて、自己の中に多くの個別化を含んで居る。この個別化が可能となる理由の一つは、歴史に於て過去から未來への移り行きを媒介するものが常に意識であるといふことに存する。自然に對しては我々の意識はそれを反映する丈である。然るに歴史に於ては現在の意識が單に觀念的ではなくして又實在的に流れをせきとめる。自然に於ては我々の意識の過去現在未來に對する關係は全て同一である。歴史に於ては我々の意識は過去を質料として一つの未來像を作り上げる。そしてこの未來像の作り上げ方に個別化作用の基地が横つて居るのである。而もこの單なる體驗の立場に於ては、勝利を占むべき選ばれたる未來像は未だ全く不定である。尙この場合我々は未來に於ける實現の可能性は未來像自身の間にかける闘にかゝつて居ることを忘れてはならぬ。従つて未來像の形成は單なる豫想や豫見とは根本的に異なるのである。それ故に敗けた未來像も幾分かの自己を實現して居り、勝つた未來像も部分的には否定されて居る。自然に於ては主觀は客觀を外から單に反映す

るか、又はそれ自身多くの客觀の中に於ける一つの客觀であるかにすぎない。然るに歴史に於ける主觀は客觀自身の主觀化であり、従つて又能く客觀化され得るのである。固より歴史に於ても實在全部が觀念化されるのでは無い。あらゆる意識から獨立して恰も自然の如く經過する部分も存在する。この方から見る時歴史は所謂自然史として現れるのである。けれどもかゝる歴史に於ける自然的なものが主題となるのは體驗界に於ては無い。體驗界とは既に觀念化された過去とまだ實現されざる未來とを自己の中に成立せしめる現在に於ける意識である。意識は本來的に現在的といふ性格を擔つて居る。そして又現在の現在性はそれが意識するもの又は意識されたものであるといふ點に横つて居る。かゝる現在は點の如きものでは無くして内容と幅とを持つて居る。このことは本質的には現在に於ける意識が過去から傳來されたものであることに基付いて居る。過去は現在に於ける意識に關係させられて始めて過去としても存在するといはれるのは正しい。けれども更にこの過去を觀念化し未來像を作り上げる現在は、一方に於ては超越的過去の結果であり、他方に於ては超越的未來の原因である。ハイデッガーに於てはこのことは忘れられて居る。彼に取つてはこゝでも直接性丈が問題であつて媒介性は不問

に付されて居る。現在は過去であり未來であるのであつて、過去から來りそして未來へ行くのではない。現在は過去から理解されるのではなくして、過去として見られるに過ぎない。従つて彼の思想に於ける必然と自由の原型であると思はれないこともない所の負課性 *Geworfenheit* と逃課性 *Entwurf* の區別も何等内容的のものではない。必然性への洞察又は自己が既にある所のものを自覺するといふことが自由の定義の全部である。従つて必然から自由への轉向に於ても何等積極的な新たな内容が開けて來はしない。同じことを新たな光の下で見直す丈である。このことはハイデッガーが又本來的な在り方と非本來的な在り方についても明言して居る。惟ふにこのことは體驗を體驗としてのみ見るあらゆる思想の必然的制限であらう。必然性への洞察としての自由は、自然に對する人間の關係に付いても妥當する。然しそれは考へやうによつては體驗に妥當するとは全く反對の意味に於てある。自然に對しては人々は知ることによつて始めて自由になる。然し體驗に於ては始が自由なのであつて、必然性を知ることによつて却つて主觀的には非自由となるのである。何故ならこゝでは自由であるためには自由の意識をもちさへすればよいのであるから。體驗的自由は主觀的であつて客觀的には背後のものゝ傀儡であつ

てもかまはない。然し主觀的自由は一旦必然として理解され、而る後に必然が洞察されて再び客觀的自由となる。かゝる自由は全く形式的である。然しながらそれは自己自身が空虚であるが故にこそ又能くあらゆる内容を盛ることが出来るのである。その意味で體驗は全體として自由であるといふことが出来る。けれど一層正確にいふならば體驗に於ては自由が形式的なものではない。自由と必然との區別が形式的なのである。自由とは意識的觀念的なものなしには考へられない。従つて自然には自由は無い。自然に於ける對立は偶然と必然である。この對立は自覺者にのみ存在する強制と自由の對立とは全く別種のものである。然し眞に具體的な自由とは、あらゆる必然を含む自由ではなくして、實質的必然に對立する自由でなければならぬ。而もそれが自由と呼ばれるからには、必然者を否定し、意識に於ける自由を現實に於て實現する力を持つことが必要である。かゝるものは體驗と表現の間の關係に於てのみ考へられる。目的論と決定論の争が眞に意義あるものとなるのは自然でも單なる體驗界でもなく、體驗面と表現面とを包んだ最も具體的な歴史的世界に於てゝある。自然界は必然であり體驗界は自由であり歴史界はその綜合である。

歴史は觀念的なものと實在的なものとの對立及び統一である。そしてこの對立及び統一は、觀念的なものは實在的なものゝ觀念化であり、實在的なものは觀念的なものゝ實在化である、といふ仕方によつて行はれる。兩者の關係は平行的では無く、又絶對的に即ち直接的抽象的に同一的でもない。もとより觀念的なものは單に觀念的なものとして實在的なものは單に實在的なものとして、歩みを續けて行くといふことも考へられる。然しこのやうなものは共に歴史の歴史たる所以を構成するものではない。或は又かゝるものは歴史に於ては極微的な意味しかもつて居らぬともいはれよう。實在的なものが觀念化され、それが更に實在化されるといふ所に歴史の本質がある。歴史に於て占め得る觀念的なものゝ地位は徹頭徹尾媒介であり中間である。然しながらこの媒介者であり中間者であるといふことは、決して歴史に於ける觀念的なものゝ意義をいさゝかも傷けるものではない。觀念的なものが否定されるならば歴史は没して自然となる。觀念的なものが全體化絶對化されるならば歴史は體驗に解消する。所謂社會的意識からの社會的存在の獨立性といふことも歴史に於ては二重の意味を持つて居る。その一つは生活が意識を決定するといふ場合であつて、我々は之を「觀念的なものゝ規定根據としての實在的なもの」

と呼ぶことが出來よう。エンゲルスが「自然に於ては何ものも意欲され意識された目的として起らないに反し、歴史に於ては意識された意圖意欲された目標なしには何ものも起らない」といふことを充分認めた上で、然し「不條理は觀念的原動力が承認されることに横つて居るのではなくして、此者から更にそれを働かす所の原因にまでさかのぼらないことに横つて居るのである」(Vgl. F. Engels, Ludwig Feuerbach u. d. Ausgang d. k. Phi. S. 55-57)と言つて居るのは全くこの意味に於てゝあらう。存在の意識からの獨立性といふことの他の意味は、體驗の背後ではなくしてその客觀化に關する。體驗の發生の必然性は未だその實現の必然性を意味しはしない。體驗の客觀化の可能性は體驗の努力にのみかゝつて居るのではない。それは又同時に與へられた素材の性質に支配される。體驗は單に過去の體驗の表現によつて制約され又それを媒介として生れるのみならず、自己の表現をも處理することが出來ない場合がある。この二つの存在の意識からの獨立性の中、我々に對して最初に現れるものは表現の方に於ける存在の獨立性である。我々は自分の體驗の客觀化が妨害される時始めて體驗の根據をふりかへるのである。然らざる時には我々は一度成功したものはどこでも可能であると考へる。自己の利益を人間一般の利益と思惟

するといふことはこの種の人の陥る謬見である。こゝに自己の否定されて居るもの又は失敗者が肯定されて居るもの又は成功者よりも一層批判的客觀的であり得る一つの理由がある。ものを過程性として理解し得るのは否定されたる人間である。然しこれらの必然性は如何に絶對的に見えようとも自然必然とは區別されなければならぬ。それは體驗の原因であり結果である。而も體驗は常に必ずしも原因を充實的に反映せず結果に對しては全くの無氣力者ではない。絶對的必然絶對的自由は共に歴史の本質たる實踐を基礎付けることが出來ぬ。實踐は必然と自由との綜合に於て成立する。而もこの綜合は主觀的形式的ではなくして客觀的實質的でなければならぬ。又この實踐は過去から未來への一直線的移行ではなくして、未來の動搖性従つて未來と未來との鬭争を含まねばならぬ。體驗の本質は自由でありながらも與へられた表現の自覺として却つて必然であり、表現は本來必然的でありながらも體驗の表現として自己の中に自由の契機をも含んで居る。

歴史に於ける客觀は主觀の實現であるといふことが、その目的論を自然の目的論から決定的に區別する。兩者の區別は本質的であるが故に、前者は後者との比論を以て考へることが出來ぬ。カント哲學に於ては目的論は對象そのものゝ構成に係

りのない反省的判斷力の必然的ではあるが主觀的な原理とされて居る。然し眞實には目的論は表象し情感し意欲しそして特に行動する所の全人に誕生の地盤をもつて居る。自然に對する外的反省に於て成立する目的論は、この生の目的論の抽象的脱落的様態にすぎぬ。目的論が主觀的であるといふことは、體驗され内的經驗に於て與へられる「といふ意味である。従つてそれは何も客觀的の反對では無くして、一方に於てはそのまゝ、他方に於ては客觀は主觀の實現であるといふ、二重の意味に於て客觀的である。かくて歴史に於ける目的論は主觀的ではあるが、否より正しくいへば主觀的であるからこそ、又能く客觀的でもあり得るのである。それに反して所謂客觀的合目的性は却つて主觀的である。何故なら、合目的性の性格は根原的には唯心的構造に於てのみ與へられ居る。そしてもし我々が合目的性を有機體又は世界に歸屬させるならば、この概念は唯内面的體驗から轉移されたものに過ぎない」(Vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften Bd. 5, S. 215.) のだから。自然認識に於ては主觀は何等かの意味に於て自己の外に對應すべき客觀を豫想する。而も絶對的内在論の立場を取らない限り、主觀はこの客觀を作り出すといふことが言へない。従つて自然認識に於ては最後まであらゆる原理が假設的發見的性格を脱することが出來な

い。眞理性の證明の形式として觀測とか實驗とかいふ方法が取られるのはこの故である。これらのものによつて原理が眞又は非眞にされるものではない。既に眞であり偽であつたものがかゝるものとして見分けられるに止る。こゝでは發見するといふことが唯一の課題である。發明は發見された色々な眞理の組合せに過ぎない。主觀的なものと客觀的なものとの媒介をなすものは主觀自身ではない。従つて兩者の一致はむしろ全く無關係なものゝ偶然の落合にすぎない。然るに歴史に於て體験的に與へられる凡ての原理は、體験が自己自身に於て即ち超越者との一致を俟たずして否かゝる超越者はそもく存在しないからそのまゝ眞理であり、又自己を客觀化するといふ二重の意味に於て構成的である。而も歴史的目的論に於ては目的が完全なる規定性をもたず、又常に部分的にしか實現されないが故に、反省的規制的意味をも失はない。一言でいへば歴史に於ては判斷力が限定的では無いにしても、反省的判斷力は構成的である。こゝでは認識のみならず存在そのものが反省的なのである。従つて反省的は同時に構成的といふ意味を持つて來る。それ故に歴史に於てはあらゆる原理が虚偽であるといふことはなくして、唯一面的部分的であり得るのみである。「眞理は全體である」といふヘーゲルの有名なる命題もこ

ゝに於て始めてその充全なる意味を發揮することが出来る。歴史に於ては存在への解釋は外からの單なる解釋では無くして、同時に存在からの解釋即ち存在の自己解釋である。人間的存在の自己解釋としての世界觀及びその體系又は世界觀說が成立し得るのもこの故である。もし眞理が唯一つしか存在せず、他は凡て虚偽であるならば、かゝるものは考へられない。實に世界觀的又は觀念形態的思想及び認識は「眞理」と誤謬との抽象的對立とは全く別の仕方で理解されることが必要である。科學の歴史性社會性は歴史的社會的存在を對象とする科學に於てのみ充分に效果的な問題であることが出来る。けれど我々は色々の思想を唯同價値的平面的に並べた丈で満足してはならない。それから又たとへばヘーゲルの如くそれ等を一つの思想の發展と見て絶對的な秩序を想定することも獨斷であらう。この三つの災厄から我々を救ひ同時にそれらから教訓を汲み取らせるものが何であるかは後に三に於て述べる所があるであらう。何れにしても歴史に於ては理論又は觀念は現實又は實在の單なる反映又は後の祭りの如きものではない。生活に規定される意識は一定の限界内に於て又能く生活を規定することが出来る。存在と意識には間隙又は喰ひ違ひがある。實踐が眞に意味あるものとなる理由の一つはこゝに存在

する。目的意識性は自然成長性を單に短縮したり延長したりする丈では無くして、いくらかの性質的變更をも加へ得るのである。従つて歴史に於ては如何に非現實的な理論であつても實踐を媒介として若干の現實的勢力を振ふことが出来る。絶對的な意味に於ては歴史的な理論の世界に於ては徒花は咲かない。それは段階的な意味に於て了解さるべきである。でなければ必ず勝つ者が何故に戦はなければならぬかと問ふ人を充分に承服せしめることが出来ぬであらう。未來は定命付けられて居るものでは無くして我々が作る所のものである。目的論が原理として特に取り上げられるのは有機的時代に於ては有るにしても、構造的副次的媒介的には歴史そのものゝ本質に屬する。目的や觀念は歴史の決定者ではないにしても、歴史的實在は必ずその媒介を経たものを含んで始めて歴史と呼ばれることが出来る。(註)

自然的又は客觀的目的論及び體驗的目的論はそれ／＼別の意味に於ては有るが共に主觀的である。それに反し歴史的目的論は自體的且自覺的に客觀的である。そしてこのことは歴史的目的性が必然的に實踐的合目的性であるが故にのみ可能である。カントは合目的性を定義して「偶然者の法則性」と呼んだ。詳しく考へるならばこゝにもカントの關心が自然にあつたことが表れて居る。彼に於ては歴史

は自然からの本質的區別相に於ては無く、自然特に有機的自然との比論に於て又は自然の一部として見られて居る。彼は歴史を人間の力とは無關係に生起するものであるかの如く考へて居る。少くとも人間は歴史の主體として見られて居らぬ。このやうな立場に於ては現實的歴史について語られる時は過去のみが問題とされ、未來は唯願望又は當爲の中に求められるのが當然である。歴史が自然の如く人間の彼岸に考へられるならば我々は觀想的にしか振舞ふことが出来ない。然るに人間が歴史の客體であると同時にその主體として見られる時は未來が中心となる。この實踐的な立場に於ては合目的性は肯定的是認的よりはむしろ否定的破壞的、即ち「偶然者の法則性」ではなくして「必然者の偶然化」といふ形を取る。かくて目的論は「觀る」ことから「爲す」ことへ轉ずるのである。様態の範疇はカントに於ては他の範疇と異つて客觀そのものに關するのでは無くして、主觀の客觀に對する關係に於て成立するものとされて居る。このことは勿論一つの深き洞察であらう。けれども彼に於ては主觀と客觀とが交錯するものと考へられてゐない。然るにこのことは歴史の本質に屬することは我々が今まで屢々見た所である。かゝる立場に於ては客觀の主觀に對する關係は直ちに客觀そのものゝ在り方である。従つて可能といふ

ことは實在そのものゝ在り方の一つである。客觀の主觀への反省は同時に客觀の自己自身への反省である。又逆に客觀の自己自身に對する關係は必ず客觀の主觀への關係を含まねばならぬ。未來は「我々に對して」のみならず又「それ自身に於ても」可能である。そして客觀に於ける可能の現實化は主觀の客觀化を媒介として行はれる。歴史に於ては様態の範疇はかくして現實そのものに關する。然しこのことはヘーゲルの目的論乃至は可能現實必然に關する考へとは區別されなければならぬ。彼に於てはこれらは凡てカントとは正反對に單に又は絶對的に客觀の在り方と解されて居る。そこには主觀との關係といふ意味は少しも含まれて居らぬ。我々は様態の範疇が主客の關係に存するものなることをカントから學び、而もそれを單に認識的ではなくして存在的に解することをヘーゲルから學ばねばならぬ。絶對的客觀主義に於ては必然、現實、可能は何等實質的區別ではなくなる。この區別が眞に意味あるものとなるのは單なる主觀主義でも又單なる客觀主義でもない。それは主客の對立を認めた上で客觀を主觀の行による結果と見て始めて可能である。行による合目的性とは目的の實現及び否定である。従つてそれは正に「目的ある合目的性」でなければならぬ。「目的なき合目的性」は實踐的であることが出來ぬ。

而も人間が實踐的即ち歴史の主體であるためには少くとも可能性としては目的を意識してゐなければならぬ。「自然目的」としての有機體は單に「自體に於て」即ち「我々に對して」さうであるにすぎず「それ自身に取つて」は何等合目的では無い。自然に意圖ある合目的性を想定することは不合理であるが、歴史にもそれを拒むことは無意味である。歴史に於ける合目的性は「知に投射されたる信の對象」以上の何ものかでないければならぬ。然し嚴密な意味での意識が個人に於てのみ可能である限り、合目的性も生のまゝに現れるのは個人に於てゝある。たとへ全體意識は個人意識の總體につきないにしても、前者は後者と同じ意味での統一を持つことが出來ぬ。このやうなものを人類に想定するが故にこそ目的論は神學へと導くのである。我々は人間を如何なる意味に於ても「自然的目的」と解することなくして而も「自己目的」となし得るのである。合目的性は和解の原理と共に鬭争の原理でもある。歴史的合目的性は相對的複合的であつて、調和よりはむしろ共存的にも繼起的にも目的相食むといふヘーゲルの所謂精神的動物界の如きものである。我々は我々の周圍に之こそ眞の目的であるといふやうな生活を知つてゐない。否、すべてが單なる手段にすぎざるものであるかの如くさへ見える。「手段の目的化」といふ事が生の本質であ

る。否、喜々として自分自身の墓をほつて居るものは敢て特定の階級のみでは無いのである。自己を實現することに依つて自己を否定するとは生の祕密の一つである。固よりそれが合目的性と叫ばれるためには全體的調和的なものへ向いてゐねばならぬ。然しそれも暫定的であつて時には姿を消すことさへあるのである。のみならず偉大なる危機に於ては意識的に全體をしりぞけることによつて、却つて全體が實現されるのである。従つて目的論を和解の原理と見るか闘争の原理と見るかは生の全體性の問題と關係さして始めて決められる。眞にデイルタイのいふ如く「自然に於てかゝるものが覗かれぬ如く、歴史に於てもその眞の意味を言表するやうな最後のそして簡単な言葉はどこにも在存しない」(G. S. Bd. I S. 92)のである。

註。眞理の規準としての實踐といふことは簡單には片付けられない問題である。少くとも自然認識と歴史認識に於ては互にその意味を異にする。前者に於ては既に眞理であるものが實踐によつて眞理として知られるといふ丈の意味であるに反し、後者では始めて眞理となる又は眞理とされるといふ意味が含まれてゐなければならぬ。いひかへれば眞理の規準としての實踐は自然に於ては單に「我々に對して」のものであるに反し、歴史に於ては「それ自身に於て」のものである。もしさうでなければ理論と實踐との辨證法的統一といふことは意義をなさないであらう。ましてや理論そのものの戰闘性といふものは考へられない。

三

我々は「體驗及びその客觀化」としての歴史の構造を(一)に於ては一又は横断面(二)に

於ては多又は縦斷面に於て見た。次に進んで我々は生の全體性を問題とせねばならぬ。何となれば生の全き理解は、たゞ生の全體性の理解によつてのみ可能となるからである。そして又此のことによつて、前二節に於て述べられたことも、より深くそしてより具體的に照らし直されるであらう。

もし歴史が體驗のみに盡きるとすれば、それは結局には個人の意識に於ける限りの存在であることを意味する。このことは勿論直ちには歴史や社會従つて世界そのものゝ否定へと導きはしないであらう。けれども精神界を體驗に限る立場に於ては、これらのものは個人の中に、又は個人と相覆的にしか考へられない。云ひかへればこゝでは歴史社會世界等は、個人の開示性の構成要素以上の何物でもないのである。勿論此の際にも自己以外のあらゆる存在、即ち事物と他人とは、私の交渉の對象として、我以外のものであると考へられはする。しかし此の交渉の場面は我の中にある否、我そのものなのである。そして世界とは此の場面の總體、即ち私の全體、又はハイデッガーのいはゆる事情全體 (Bewandtnisganzheit) に外ならない。従つて自我はハイデッガーの Dasein の如く、如何なる意味に於ても「そこにある」ではなくして「そこである」 Dasein Da-sein としてはられねばならぬ。彼に於ては In-der-Welt-Sein は實

は Welt im Dasein に外ならぬ。否、Dasein ist (seine) Welt, Welt ist Dasein! 即ち Dasein = Welt である。固より此の世界は閉塞されたものではなくして、展望臺的に開放されては居る。然しそれも死に對して、従つて個人が存在する限りに於てのみである。それ故にハイデッガーに於ては死と全と無とは三位一體のやうな關係をなして居る。彼が無は有の根柢であるといふのもかゝる意味に於てある。このやうな立場に於ては、それが全であり又無であるといふ二にして一なる意味に於て、死は絶對でなければならぬ。生の全體存在の獲得は同時に生そのものゝ喪失である。個人の死と共にその世界は終り、而もこの世界の外にその個人にとつては世界はなく、他人に取つての世界はその個人には問題とならないが故に、一般に死後には何ものも存在しないと云へるのである。然るに體驗以外にその客觀化を考へる立場に於ては、死は人間の全體存在の獲得ではないが故に、又決して絶對的無を意味しもしない。むしろ體驗は表現に於て自己を疎外して居ることによつて、死を逃れ、死後にも異つた在り方に於ける自己を維持することが出来る。この際勿論體驗は體驗としては、即ち體驗の絶對的個別性は永久に失はれる。然し尙體驗は自己の同形性同質性によつて、表現から轉じて再び又體驗としても現れることが出来る。單なる體驗者とし

ての個人は窓無きモナドの如く、自己のみを、従つて自己の個別性しか意識出來ないのである。けれども體驗は自他の表現を通して、他の體驗及び全體者との聯關、従つて又自己を一般的としても理解することが出来る。自己の體驗の客觀性 *Objectivität* を知り得るのは客觀態 *Objectivität* を媒介としてである。理解は共通的なものを媒介としてのみ可能となるからである。そして又かくしてのみ自己及び他人を眞に個別的として見ることも出來よう。自己の内に世界をではなく、世界の中に自己を見出すことが出来るのは、唯表現を媒介としてのみである。始は自己からのもの又は自己のみのものであつたものが、自己を通してのもの又は他人と共にして居るものとなるのである。體驗は自己を表現することによつて、單に他人に理解されるばかりではない。又體驗は他人の表現を理解することによつて、他人の體驗を自己の中に取り入れて、そして自己を豊富にするばかりでもない。體驗は自己を表現し、又この自己の表現を理解することによつて、自己に知られざる自己を明にする、即ち自己を一層よく理解する。否體驗はかくて更に進んで又體驗そのものとしても、即ち自己の理解に於てのみならず自己の存在に於ても一層よく深まるのである。體驗の客觀化を考へる立場に於ては體驗は全ではない。従つて又體驗の死は無では

ない。而もこの後に残る表現は、體驗の表現であるが故に、體驗の死は又體驗の無を意味もしないのである。表現も亦自らは亡びても、その根原である所の元の體驗又はその表現によつて呼び起された新しき體驗が生きて居る限りは、表現としても亦再現の可能性がある。自然は一方に於て主觀から全然獨立してをると考へられる限り、主觀の死によつて何ものをも失ひはしない。又他方に於て自然は全然主觀に依存するとすれば、主觀の死は又自然の無を意味する。この後のことは單なる體驗界として考へられた精神界には完全にあてはまる。然るに體驗及びその客觀化として考へられた全體歴史に於ては、一は他の死によつて決して無に歸することはないが、而も必ず代へがたき何ものかを實質的に失ふのである。こゝでは「全か無か」alles od. nichtsではなくして常に「一部分は、そして他の部分は」teils...teilsである。このことは表現が體驗の自己客觀化であるが故にのみいひうることである。そして之こそ眞の意味の實踐なのである。

眞實の未來といふものもかゝる實踐の立場に於てのみ考へられる。時間性は本來的には未來から成熟するといふ主張は全く正しい。然しこのことは決して時間性が死に對して在ることに基付いてをることを意味するものではない。未來に對

して在ることゝ死に對して在ることゝの間には、唯に無限の量的距離又は極微的距離が横つて居るのみではない。むしろ前者は後者に基付けられることによつて、一つの根本的な性質的變容を受け、延いては正反對のものにさへ轉化させられるであらう。死は人間に取つては絶對的のものであつて、我々はそれを偶然化して避けたり、否定したりすることが出来ない。我々は必ず死なねばならぬ。いはゞ必然を可能と見る立場、即ち死なねばならぬのを死ぬることが出来ることと觀する立場が、我々の死に對して取りうる最高の態度、即ち死に對する自由である。死の超克は意識に於ける超克又は觀念的超克に過ぎない。そして又この觀念的超克は死の場合に於ては同時に現實的超克でもあり得る。觀念的なものゝ外に實在的なものが存在しない又は絶對に不可能である時には、觀念的なものは單なる觀念的なものではなくして同時にそのまゝ實在的である。然るに實踐とは觀念的に必然を可能と觀する丈ではなくして、それを現實に於て偶然化し否定する態度である。それ故に實踐的未來従つて實踐的時間は、必然的ではあるが而も絶對的究極的宿命的ではなくして、相對的暫定的なもの、それを超えて尙生々とした展望の開けてをるものに對して在ることによつて始めて可能である。そしてかゝる對象は、死の前にあつて、而も同時に死

を越えて居るものでなければならぬ。單に死の前にあるものは、死と共にやがて滅するものであるが故に、我々を驅り立てない。又全く死の後にあるものは、我々の手の彼方にあるが故に、我々を引きつけない。體驗の客觀化としての實踐のみが、我々をこの二つの絶望から救ひ出すことが出来る。即ち體驗は死の彼岸にあるものをも、此岸に於て前走的觀念的に味ふことを可能にし、客觀化は此岸的なものをも死の彼岸に於て實在的に存立せしめる。實踐とは本來、相對的有限的なもの、相對的有限的なものに對する關係である。無限者の實踐及び無限者に對する實踐は、空なるものの實踐及び空なるものへの實踐と共に全く無意味である。永遠に於てはあらゆる可能が直ちに現實であり、空に於てはあらゆる現實がそのまま無である。現實が無になり、可能が現實になるといふことは、こゝでは考へられない。永遠と無は無媒介の立場であり、有限は媒介の立場である。そして實踐とはこの媒介の最も優れたものゝ一つに外ならない。いはゆる時間性の有限性とは、時の構造即ち様態に關するものであつて、時の持續に關するものではない。従つてそれは一定の限界又は目標に對して在るこゝによつて充分明かにされるのであつて、必ずしも終末に對して在ることを必要としないのである。死に對してあることは人間を孤立化はする

が決して個性化はしない。死は怖ろしき深淵であつてあらゆるものを吞下する。従つて死の前に於ては一切の人々一切の事象が灰色化平面化される。それ故に死の前に開けるものは時間ではなくして一種の空間である。ハイデッガーは一見空間をも時間化するかの如く説くのであるが、實は時間を空間化して居るのである。かゝる死に前走的に對することによつて開かれる一種の空間化された時間は、所謂永遠の今と多くの共通なものをもつて居る。相違は唯前者は否定的暗黒的であるに反し、後者は肯定的光明的である所に存在する。兩者は正反對ではあるが、意識を最初にして最後のものとする同一の前提の下に立つて居る。そして又意識を最初にして最後のものとする立場に於けるあらゆる時間は、つまりはこの兩者の何れかに歸着せねばならない。固より時間性は物理的時間を唯一のものとしざる限りは意識なしには考へられない。然し意識で説明出来る時間は心理的時間にすぎぬ。心理的時間に於てもその様態の何れを中心とするかによつて色々の種類が考へられる。然しながらそれらに於ては凡て過去は記憶想起又は過去せる否過去する限りに於て、未來は單に期待又は前走されてをる限りに於てのみ問題とされるに過ぎない。然るに歴史的時間に於ける過去とは、更に上の過去と未來とを觀念的に自己

の中に成立せしめる歴史的現在即ち全體としての心理的時間を決定するもの、即ちその原因である。又歴史的時間に於ける未來とはこの現在の實在的超越的結果である。ここでは未來は現在の肯定又は否定である。一言でいへば時の様態は、心理的時間に於ては存在の在り方の相違にすぎないが、歴史的時間に於ては存在の生死に關係する。従つて死とは心理的時間そのものの終末ではあるが、歴史的時間に取つては唯現在の終熄を意味するに過ぎない。かくて我々は歴史的時間の立場に立つならば、作用としては死の前でありながらも、作品によつて死を超える事が出来るのである。けれども我々がこゝでいふ死の超克とは全く特別の意味に於て理解されなければならぬ。即ちそれは決して「不死」でも「永生」でもないのである。不死とは本來意識に於ける對象の超越性に關係する。意味とか價值とかいふ如きもののみが不死であると考へられる。これらのものは存在するものではなくして、單に妥當するものである。従つて始から時の外にあると考へられる。時の中に入つて來るのは、妥當としての價值又は價值そのものではなくして、意識に於ける存在としての價值である。超時間的な價值は、時間的な作用との關係に入る事によつて、それ自身何等の變化をも受けない。従つて作用は價值に對して自己の刻印を押すことが

出來ぬ。それは恰度月が幾多の歌作の對象となりながらも、何等歌人の面影を宿して居らぬと一般である。歌人の面影を宿して居るのは歌だけである。従つて價値の不死は我々に對して何等の安心をも與へない。それはどこまでも價値の不死であつて何等の意味に於ても我々の不死ではないからである。他人が我々と同じ作用をもつて居るならば、我々と同じ價値を開示するであらう。然しこのことは全く我々自身の力の外にある。我々は單に不死なる價値に參與することによつて、他人々をもそれに參與せしめるのではない。このことは價値參與の體驗を表現することによつてのみ可能である。即ち他人をして價値に參與する機會を得せしめることが出来るのは、價値が不死なるが故ではなくして、全く體驗が表現されるが故である。價値は妥當としては凡て不死である。然し存在としては全く時間的である。従つて價値の不死といふことは何の魅力をもたない。それが有意味となるのは作用と關係させられて意識の中に絶えず存立する場合である。之を我々は永生と名付けやうと思ふ。即ち永生は價値の妥當ではなくして存在に關係する。換言せば、永生とは時間的な作用従つて體驗が絶えず存在することを意味する。然し體驗は最も良き場合を考へても個人の死で終る。種族の體驗又は遺傳といふやうなこ

とは精神としての人間に關することではない。價値の不死は人間に取つて無意味であり、體驗の永生は不可能である。前者が意義あるものとなるのは後者の可能を前提としてのみである。然し體驗の客觀化による死の超克はこれらの獨斷から自由である。表現による死の超克とは、表現が従つてその根原たる體驗が不滅であることを意味しはしないのである。體驗は價値に自らを刻印付けることが出来ないが、表現に於て自己を實在化する。かくて人間に取つては「もつこと」「他人の表象に於てあること」「單に在ること又は體驗すること」よりも「作ること」が最も優れたる生き方なのである。シェーラーは人間の本質としての精神の本質が「對象化作用」「自己意識」「純粹作用性」の三つであることをのべて居る。(Stellung des Menschen im Kosmos) 然し彼のいふ對象化作用とは精神が自己を對象化することではない。本來對象的なものを對象として見ることに、即ち交渉的關心を離れて觀察することにすぎない。「*Funktion*」も「自己」を對象化することは出来ない。又自己意識に於て「*Funktion*」が對象化されるといふ意味も、それが「*Funktion*」たることを止めて對象になつたのではない。そのまま高次の作用に對して對象の地位に立つたにすぎない。そして精神的又は人格的作用 *geistiger od. persönlicher Akt* はこの何れの意味に於ても對象化され得

ない。人格が作用中心と呼ばれる所以である。然るに我々が屢々のべた意味に於ては、人格體驗従つて人格そのものが客觀化又は表現される。即ち作用體としての人格は自己を客觀化する。こゝに我々はシェーラーがあげた人間の三本性の一層高き立場に於ける具體的統一を見得ないであらうか。(註¹)文化價值と人格價值の結合の問題もこゝから正當に理解されると思はれる。かゝる意味で人間の本質は作ることにあるのである。動物に於ては作るといふことは體驗の客觀化といふ意味をもつて居らぬ。従つて動物を含めての自然一般に於ては行爲實踐はよく運動流れあるのみである。體驗をもつこと、即ち自己の主觀性へ沈潜することによつて、精神は自然から區別される。このことは道德的には人間の本質は先づ惡を爲し得ることにあることを示す。惡をなし得るもののみが又善をもなし得るのである。然し人間はその主觀性を再び客觀化し、動けるものを定める事によつて、一層優れた生活に入るのである。人は自己を主觀化し得る故に又よく客觀化し得るのである。この體驗と表現との關係は媒介的複雑的であればあるほど高次となる。最も烈しい惡を體驗したものは又最も高い善を知り且つ行ふことが出来る。最も直接的な表情の如きは高等動物に於て充分に現はれて居る。體驗の客觀化といふ立場から

見ると、死が如何なるものとなるかは、ヘーゲルの所謂下僕の死を想起すれば分る。下僕としての自覺は、自己を否定されては居るが、勞作又は形成といふ對象化作用によつて、却つて自覺としても生き永らへ得るに反し、その出來ない主人としての自覺は、死によつて迹形もなくなる。死は下僕と主人との地位を顛倒せしめる。人間が永久に死なないものとすれば、下僕は永久に下僕たるに甘んじなければならぬ。人間に死があることによつてのみ下僕は主人を征服することが出来る。かくて死はそれ自身としてはともかくとしても、少くとも作らざる人との對比に於ては、作る人にとつてはむしろ喜びである。死の恐怖を充分に體驗して而もそれを怖れないといふことは、作る人にとつてのみ可能である。現在に於て否定されつゝも更にその否定を否定し得る地位の人にもこのことはあてはまる。一旦死よりもひどい生を、又は生を死よりもましと體驗した人こそ、眞劍に生き得るのである。肯定される人又は作れない人は、ひたすらに死を怖れる丈である。我々がいふ意味での體驗の客觀化といふことを方法的原理的自覺的にとらへられない立場に於ては死は凡てこの主人の死として表れざるを得ない。ハイデツガーもその例外ではない。彼のいふ解釋には體驗を我々のいふいみでの表現から理解するといふことは含まれ

て居らぬ。體驗内部に於て部分を全體から見るといふ丈である。たとへ表現の解釋といふことがいはれるにしても、表現は作用と對象を包んだ體驗の全身的他在としてではなくして、單なる對象として見られて居る。従つて彼のいふ全體はどこまでも個人的である。彼に於ける生の歴史性とは誕生と死の間の脱出的伸張にすぎない。然し眞に具體的な解釋學に於ては、解釋の地盤となるものは決して彼のいふ全體性即ち *Unit* ではない。我々は之をも究極的絶對的全體的のものとしてではなくして、部分として又は媒介され指定されたものとして見得る。ハイデッガーに於ては直接性だけがあつて媒介性が缺けて居る。否、媒介性が直接性化されて居る。個人は社會に於ける個人としてのみその全體存在に於て明にされる。そしてこの全體存在は決して無ではなく又それへ導きもしない。むしろより大いなる全體存在へ通ずる。ハイデッガーは認識から存在へ進んだ。けれども彼がいふ存在とは理解された限りの存在である。人間の存在又は實體が存在の理解にあるといふことは、理解されざるものは存在でないといふことを意味するささへいはれるのである。此は意識とは意識された存在であるといふ主張とは根本的に對立する。後者は社會の立場に立つて始めていはれ得ることである。個人は社會の部分であるば

かりでなく又社會は個人の背後でもある。見えざる全體といふことも個人的な立場をこえて有意味的となる。現象の原因又は本體は現象學では明にされ得ない。

かく考へるならば心理學又は人間學を歴史科學の基礎とすることは自明のことではない。抽象的人間を對象とする心理學は普遍妥當的であるかもしれぬ。然し歴史を作り社會を構成する人間は具體的である。従つて具體的人間は單に一般人間ののではなくして、又個性的を以て特に歴史的社會的である。それ故にかゝる人間を對象とする心理學も亦必然的に歴史的社會的制約をになはされてをる。この制約は一方に於ては一種の制限ではあるが、他方に於ては同時に又強みでもある。そしてこのことの理由は歴史性社會性が現實を現實的に説明し理解することが出来るといふことに横はつて居るのである。プレハーノフのいふ如く、史的一元論不變なる人間性は決して歴史に於ける變化を説明することが出来ない。そして又人間性といふ立場に於ては、批判的に振舞ふ限り、我々は必然的に相對主義に陥らざるを得ない。このことは例へば優れたる人間學者の殆んど全部が自己の思想をパラドックスで以て表現したといふことを考へて見れば充分である。人間を中間者として理解する立場も、その現實の地盤から引き離されては、中間的人間の立場となら

ざるを得ない。又ブレハーフがその(藝術論)に於てのべて居る如く、一般人間性は單に可能性の原理にすぎない。可能を現實化するものは常に歴史的社會的境位なのである。歴史性社會性は一種の機會因とも見られやうが、然し決して非本質的偶然的なものではない。むしろそれこそ現實をして現實たらしむる處のもの、即ち現實の本質である。特殊的個別的なものが形相であつて、一般的なものとは質料にすぎない。一般人間性はあらゆる事を説明することが出来る。然し、否、それ故に何事も説明出来ないのである。かくて最初には歴史の動力は個人に求められ、歴史理解への通路は自己の體驗に於て與へられて居る。然し次には却つて個人的心理的なのが、歴史的社會的なものから、又は歴史的社會的なものの上に於て、更に又歴史的社會的なものとして、明にされねばならぬ。けれど心理的なのは決して社會的なものへ還元又は解消されはしない。従つて前者は後者の影の如きものではない。即ち心理的なのは社會的なものの中に自己の存在の根據をもちつつも、それに反作用することが出来る。兩者はどこまでも第一次的と第二次的又は主語と述語との關係に止まつて居る。現實はこの歴史的社會的なるものと個人的なるものとの單なる相互作用ならぬ一種の循環を通しての發展によつて形成され且つ理解される。

かくて最も具體的な存在は歴史に於ける個人である。此者に於ては我々はそれのもつ一定の「生の理想」を媒介として、生の諸相の價值秩序付け又はその發展様式の叙述として「精神の現象學」のやうなものを與へることが出来る。此の生の理想及び生の諸相の段階付けの仕方が、歴史的社會的に決定されたものである限りは、具體的には人間一般の「精神の現象學」を考へることが出来ない。批判的な純粹の立場とは無段階並列的の立場である。純粹性が同時に具體的な現實性を要求する時は獨斷論に陥らざるを得ない。従つて具體的な純粹性とは實は一つの時代性にすぎぬ。唯その時代の理想が同時に歴史全體の理想と考へられる時にのみ、純粹性は同時に絶對性従つて具體性を要求することが出来るのである。然し之は一つの獨斷である。歴史的社會的科學に於ては、歴史性社會性は科學性の否定ではなくして、却つてその根據である。従つてこゝでは科學性は同時に現實性具體性であることが出来る。歴史的なもの、歴史的に把握さるべきである。即ち歴史科學は對象的にも方法的にも歴史的である。そして又歴史科學にとつてはこの現實は同時にその理想でもある。(註)こゝに自然科學の歴史性階級性と社會科學のそれとの區別の一つが横はつて居ると考へられる。自然を人間化歴史化することは歴史の自然化と同じく

誤でなければならぬ。我々は歴史と自然との統一と共に又その區別をも忘れてはならぬ。歴史科學の階級性も自然科學の階級性と同じく、如何なる科學が榮えるかは歴史的社會的に決定されるといふ以上の意味をもち得ぬではなからうか。そしてそれで充分である否、かくしてのみ有意味的であると思はれる。科學の歴史性にそれ以上の又はそれ以下の意味をもたせるといふことは、理論のための理論を前提として居る抽象論である。もし單純な意味で一定の階級の科學家が眞であり他のそれが偽であるとせられるならば、それは眞と偽との對立であつて何ら眞理又は科學の階級性ではない。科學の階級性とはむしろ問題の階級性、又は問題の解決の仕方の方の階級性否かかる問題を問題とし得る地位の階級性にすぎないではなからうか。(註)勿論生の理想は歴史的社會的であると共に又個人的でもある。然し個性が特に原理的支配的な意味をもつて來るのはやはり一定の時代に於てのみである。思ふに一定の文化が時代的制約をもつて居るといふことは、時としては却つてそのもつ美しさと魅力を増す所以ともならう。それは丁度個人が幼時に懂れる所以の一つは、そこに再び歸ることが出來ないといふことにあると一般である。もし我々にして何時でもそこに歸へることが出來るのであるならば、たとへそれが如何に

美しいものであるにせよ、決して我々を引き附けはしないであらう。然し個人精神の發展と歴史の發展とは明に區別されねばならぬ。前者に於ては最後の段階はそれに到るまでの凡ての段階の目的として、中途のものを凡て自己の中に肯定的に含むことが出来る。然るに一つの時代は決して他の時代の目的と見ることが出来ぬ。むしろ兩者は原理を異にするのである。原理を同じくする社會に於てのみ幼年期、青年期、成年期、老年期といふやうな關係が考へられる。然るに原理を異にする時代は互に他の否定として見ることによつて一層よく理解される。歴史が現象學とよりはむしろ系譜學と呼ぶべきであるといはれる理由もここにあるのである。(註4)けれども我々は一の時代から他の時代への移り行きを、偶然的なもの又は神秘的なものとして考へてはならない。歴史に於ける諸々の時代を一つの者の發展と見ず、むしろ一つのものから別のものへの移り行きと見ることによつても、なほこの移り行きの必然性は充分に基礎付けられる。歴史の完結に於てはあらゆる時代がそれぞれ場所に於てもつぱら肯定的に理解される。然しそれは神の立場に於てのみいへることである。神に於ては人間に於ける過去及び可能は凡て現實である。即ち人間に取つての歴史的時間は神に取つては心理的時間である。歴史を神的精神の現

象學と見ない限り、我々はむしろ歴史に於ける惡しき無限の優位を強調しなければならぬであらう。個人及び一つの時代は少くとも相對的には完結するが、歴史全體の完結といふことは理念としてしか考へることが出来ない。

心理的時間の背後に歴史的時間を考へない立場に於ては、過去現在未來は何等實質的對立ではない。従つてそこでは現在のなものが特に自覺されて優越的意味をもたせられて居るわけではない。然し客觀的にはむしろ現在が絶對化されて居るともいへやう。而もその意味は現在が現在として重んぜられて居るといふのではなくして、現在が永遠化されてをるといふ意味に於てある。あらゆる種類の永遠の今の立場に於ては亡びるとか興るとかといふことは意味をもたない。そこでは眼前に與へられたものが絶對的であつて、それが如何にして生じ又如何に成り行くかを問ふのは無意味である。然るに未來を問題とする實踐的立場は、何よりも先づこの現在を批判しやうとする。この立場に於てのみ現在には永遠ではなくして現在として、即ち過去から來りそしてやがて未來へ移り行くものとして理解され且つ重視される。現在を永遠化絶對化又は輕視するいはゆる永遠の立場も實は現在の一面の表現に外ならぬ。永遠は決して永遠に問題にされては居らず、又されることが出

來ない。我々は永遠そのものと、永遠が問題となる立場とを分けて考へなければならぬ。永遠が問題とされるのもやはり歴史の中に於ていある。永遠を問題とすると云ふことは、さういふことを可能にする地盤が現實に於て作られてあるといふことを前提とする。従つて永遠を問題とし得る立場が破壊された時には、人々は直接に永遠にしがみつくことを止めて、却つて先づその地盤を回復することに努力すべきである。然らざれば永遠は永遠に具體的生命的に現はれることを止めないとも限らない。これらのことは永遠そのものに取つては何等本質的のことでないかもしれぬ。然し我々に取つてはむしろ決定的のことである。而も永遠は我々に對しても具體的であることによつてのみ、自己自身に於ても又眞に具體的であることが出来るのである。永遠が一定の時代に於てのみ問題とされるといふことは、決して永遠の價値を傷つけはしない。永遠は常にそして何處に於ても問題とされる程安價なものではないはずである。あらゆる思想は時代の反映である。區別は唯その時代を如何に映すか、又はその時代の如何なる方面を映すか、及びその時代の如何なる部分の子であるかにかゝつて居る。而も前二者は最後のものに依存して居るといふことが出来る。一つの時代は決して灰色ではない。従つてその子も亦灰色

ではない。哲學は時代の問題を自己の問題とせざるを得ぬし又せねばならぬ。而もこのことを積極的意識的に遂行することによつて哲學は一層生命的となることが出来来る。哲學は常に歴史的に見ても問題を哲學ならぬものから、即ち非哲學から提供されて來たのである。哲學は問題を一人では決して生むことが出来ない。否哲學は文字通り産婆であり乳母であるかもしれない。何となれば、哲學は、問題の産出のみならずその解決さへも終極には他のものに任せるからである。

あらゆる哲學がたとへ正反對の仕方に於てゝあつても、宿命的に現在と結び付けられて居る限りは、現在を最もよく理解し得る所の未來への關心を而も積極的に含むことは、個人的興味以上の要求をもち而も進歩を愛するあらゆる哲學の、たとへ唯一ではないにしても第一の義務である。「眞理は全體である」といふ命題はどこまでも正しい。然し同時に又眞理は現實的でなければならぬ。この二つの命題がいさゝかの矛盾もなく一致し得るのは、疑もなく完成期に於てゝある。即ちそこではあらゆるものが實現され完成されて横はつて居るのであるから、我々は唯それを知りさへすればよいのである。理性が既に存在して居るのであるならば、理性を知ることが哲學の唯一最高の課題である。然し理性が未だ存在せぬならば、知るために

も先づ在らしめることが必要である。又もしかつて在つた理性が否定されて居るのであるならば、それを回復すべく努力すべきである。ヘーゲルは哲學の和解は現實に於ける和解ではなくして觀念的和解であるといふ。然しこの主張は彼の哲學の他の根本信條たる「思惟する理性と存在する理性との統一」に矛盾しないためには、既に現實に於て和解が遂行されて居る時にのみ正當であることが出来る。然し我々はこのことによつて彼を批難してはならない。彼が徹底しすぎたといふことは、それ丈の根據が彼の時代の構造そのものにあつたから可能であつたのである。即ちヘーゲルの時代に於てはヘーゲルは正しかつたのであるといはれねばならぬ。然し現實に於て和解が遂行されて居ない時には、單なる觀念的和解のみならず現實に於ける和解も亦哲學の任務の一つとならなければならぬ。このやうな時には解釋すると同時に變更する哲學が要求される所以である。それがもし哲學の自殺と呼ばれるならば、哲學は又死ぬ勇氣をもたなければならぬ。死ぬことによつて生きるといふことは個人に關してのみいはるべきことではないのである。かかる場合に於ては「眞理は一面的である」といへないこともないであらう。そしてそれは現實そのものが一面的であるといふ理由によつて正當化される。むしろかゝる

時代に於ては批判的餘りに批判的な態度は、却つて日和見的折衷的従つて一種の獨斷的態度に墮落せざるを得ない。然しこの場合にも苟もそれが哲學である限りは、必ず全體性への要求と展望とをもたねばならぬといふことは忘れられてはならない。死ぬにしても無駄に又は下手に死んではいからである。生きるための死である限り、再生出来る様な死に方をしなければならぬ。然し嚴密にいふならば抽象的と具體の一面的と全面的とを決定することは抽象的には出来ない。思想又は理論の天上界を考へるならばこのことは可能である。然し實はこれらのものゝもつ自律性は相對的であつて、生及び現實にその發生及び發展の根原と限界とをもつて居る。理論は結局批判されるものであつて批判するものではない。理性や理念には積極的な創造力が與へられて居らず、唯處理し誘導し得る丈である。けれど我々はそれだからと云つて、根原的なものを所謂非合理的なものに求める必要はないであらう。我々はそれ自身合理的にして、盲目的衝動的なものを傀儡として働か、而も觀念的ならざるものを考へることが出来るのである。理論は單に現實に追隨するものではなくして、一定の條件の下では却つてそれを引き上げることが出来る。然し理論を單なる理論として批判することは少くとも無意味である。従つて

眞の意味の批判はカントの先驗的批判ではなくして、ディルタイの歴史的批判でなければならぬ。理論の發生は理論の本質と同等の資格を以て取り扱はるべき権利をもつて居る。否、發生の批判を及第したものが本質的批判を受ける資格がある。一定の理論をその發生の地盤から引き離して批判することは的外れである。如何に非整合的な理論もその源泉が現實に於て實踐的に批判されない限りは、決して又理論的にも批判克服されることがないであらう。現實的な理論は自己を實現せざる限りは決して亡びることがない。従つてもし人がかゝる一定の理論に不満足ならば、それを批判したり、一面性、行き過ぎを指摘する前に、先づ以つてこの理論をして自己を實現さすべきである。而る後に始めてその理論は自己自身を止揚して論者の求むる方向へ向くであらう。但し此の場合にも論者の主張が眞に全體的綜合的でなければならぬといふ前提がある。歴史には飛躍はあるが省略はない。我々がかゝる意味での批判概念をドイチェイデオロギーの著者に於て見ることが出來ようと思ふ。(註⁵) 現實への批判も實は現實からの批判の一つにすぎない。従つて批判は常に現實又は生の自己批判それ故にそれ自ら本質的に實踐的である。歴史は批判の歴史であると共に、批判は又歴史の批判である。惟ふに哲學史上に現はれた

あらゆる問題の中で、完全に解消されたとよばれるべきものは一つとして存在しないといふも過言ではない。問題は現實性を失ふか、又は現實が要求して居る程度に解決されるならば、自づと消滅するのである。科學の發展は時として古き問題の解決にこびりつくよりは、むしろそれを勇敢に放棄し、他の新らしき生きた問題を取り上げることによつて可能となる。我々は問題の解決に努力する前に、果してその問題が問題として價值あるか、又はその問題の提出の仕方が正しいか否かを吟味せねばならぬ。あらゆる問題が單に問題で、あるといふ故を以つて問題にされるならば、哲學は専ら個人的關心に墮せざるを得ない。少くともかゝる問題は從屬的な地位に置かれねばならぬ。世界觀的な科學にたづさはる人々にとつては、意識的に現代と結び付き、現代の重要性と制約性とを同時に自覺することが絶対に必要である。このことによつてのみ我々は絶対主義の獨斷性、相對主義の無體系無秩序無原則、及び悟性主義の單純なる取一排斥性の何れからも免れることが出来るのである。現代に於ては個人的完成のみが人々の任務ではなくして、何等かの仕方に於ける社會的活動が何人に對しても熱烈に要求されて居る。否あらゆる個人的生活の地盤は破壊され、凡てが社會的實踐的意味をもたされて居る。社會生活は本質的に實踐的で

あるといふ命題は、今や我々が到る處に於て如實に見且つ體驗する處のものとなつたのである。このやうな時代に於ては、ひたすらに *Caput mortuum* の如きものに墮した小宇宙に閉ぢこもらんとすることは、決して世界史の法廷に於て是なりと斷せられる所以ではない。むしろ勇敢に天上から俗界へ降り、未來のために現在を、全體のために自己を犠牲にすることこそ、世界精神の寵兒たる所以であるかもしれぬ。(註6)

神の國の實現、人間性の奪還、個性の解放は時としては間接的方法によつてのみ可能となるのである。非本來的な時代に於て本來的な生活をせんとすることは、最も非本來的な生き方であることさへいはれるであらう。むしろ逆に非本來的な時代に於ては、非本來的生活に徹底することこそ、却つて本來的に生くる所以であるかもしれぬ。何となればかゝる生活はたとへそれ自身は本來的ではないにしても、とにかく本來的生活への一つの又は唯一の而も必然的にしてそして最も近い段階であるのだから。それが如何に望ましきものであるにせよ、やがて亡び行かねばならぬ運命のものであるならば、我々は進んで捨てる丈の勇氣をもたねばならぬ。最後の一片にまでしがみつくとことによつて、玉は永久に碎けそして失はれる。けれど全き中に手離されたものには、再び全き姿に於て歸つて來る可能性が與へられて居る。歴史

は本來或意味に於ては再び復活するものをも、一旦は無慈悲に否定せねばならぬといふ悲劇的性質のものである。あらゆるものは保存と共に又没落に價する。而も又嚴密に考察するならば、高貴なものにして始めて能く眞に没落することが出来るのである。何となれば没落は興隆を前提とする。然るに興隆するといふことは高貴なものについていはれて始めて意味あることとなるのであるから。卑俗なものは興隆出来ないが故に又没落も出来ない。絶えず繰り返すといふことはむしろ凡庸なものゝ性質に屬する。従つて没落し得るといふことは、單に高貴なものゝ悲哀であるばかりでなく、又同時にその榮譽特權でもある。高貴なものは没落すること、に於て、自己の高貴さの保證従つて自負を感得することが出来ることさへもいはれるであらう。世界精神の一つの段階から他の段階への移り行きは一つの大きいなる破局である。我々はそれを善惡好惡の彼岸にある所の、光輝ある惡德「glänzende Taster」を呼ぶことが出来る。それは單に古きものを破壊するのみならず、同時に新しきものに對しては建設と發展とへの道を開拓してくれる。而も尙それは古きものゝ中に於ける眞に價値あり生命あるものを蘇らせない程吝ではない。否この新しき地盤に於てのみ、古き殼のもてるあらゆる制限から脱却して、充分に伸びそして享受さ

れることが出来るであらう。ヘーゲルのいふ如く「理性が世界を支配して居るといふこと、従つて又世界歴史に於ても理性的に遂行されて居るといふことは、理性の簡短な思想である」。けれど又我々は彼と共に、同時に世界精神の歩みが緩漫であり、又圖り難き迂路を辿ることを忘れてはならぬ。個人に取つての永遠も世界精神に取つてはつかの間にすぎない。この両面を見ざるものは凡て嘲笑と追放とに價する。而も絶對者は相對者を、永遠は時を媒介としてのみ自己を實現することが出来る以上、時代に没入することは又能くその外見以上の意義をもち得るであらう。小我を滅じて大我に没することを説く人々が、往々にして兩者の媒介をなす所の時代に沈潜することを嫌ふのは、むしろ滑稽といはれねばならぬ。小我が無媒介的に結び付くことの出来るやうな大我は未だ抽象的たるを免れない。

觀念的内包的には社會が個人の中にあるのであるが、實在的外延的には個人が社會の中にある。(註⁷) 個人は一方に於ては自己完結的閉鎖的たらんとしつつも、他方に於ては常に全體との聯關をもち又全體の部分たる地位に宿命的におかれてゐる。そして一層不幸なことには、人は單に「自體に於て」有限的部分的であるのみならず、又自己が有限的部分的であることを「知り得るし又知らざるを得ぬのである。そして

このことは根原的には、生が體驗につきず、同時にその客觀化をも含まねばならぬといふ、眞に簡單なだが最も根本的なことから基付いて居る。體驗が何故に自己を表現するかを説明することは不可能であるが、表現は體驗にとつて必然である。體驗は必ず不應なしに表現されるし、又與へられた表現なしには、體驗が発生することさへ不可能であらう。一定の表現が邪魔なるの故を以つて表現一般を否定せんとするならば、體驗は自己自身を否定せざるを得ないのである。歴史が體驗につきるならば、その中の作用の優越性によつて、直ちにあらゆる問題が解決される。即ち我々は當該對象に對する我々の態度を變へさへすればよいのである。然るに體驗と共にその客觀化を考へるならば、かのジッメルが精神文化の典型的悲劇性と呼んだ所のものに似たことが起らざるを得ない。(Vgl. Lebensanschauung S. 156-7) 「生」と「形式」及び形式を媒介としての生と生との矛盾の最も激しい時には、靜觀と實踐は「あれかこれか」(Entweder-oder)の關係にあつて「兩者の具體的綜合又は「あれもこれも」(Eben-sowohl-als)は現實が一步前進せざる限り絶對的に不可能である。否靜觀そのものが否定せられる。何となればこの際にも靜觀的生活はたとへ自體に於て又は主觀的には可能であるとしても、他者に對して又は客觀的にはそれ自ら實踐的意味をにな

ばせられるからである。正眞なる生は全體性と過程性、對立と綜合とを兼ね備へねばならないといふことは正しい。けれども兩者が同じ程度に評價されるといふことは抽象的に丈出來ることである。現實に於ては必ずその中のごちらかに重點が置かれねばならぬ。そしてそれを決定するものは現實そのものゝ構造である。而もこの重點の問題は又單なる重點の問題ではない。對立と過程とに徹底すること
 が却つて生の正眞性を構成する場合もあり得るのである。それは決して抽象化形式化絶對化として斥けらるべきではない。觀と行との何れをさるか、は、歴史の社會的境位と共に結局にはその個人の個性人格又は性格によるでもあらう。然しこれらのものは決して最後の審判者ではなくしてむしろ被告にすぎぬ。歴史は同時に批判の歴史であるといふことは宗教乃至社會一般と同じく個人に關してもいはれ得る。そして困難なことにはこの命題は個人の場合に於ては一層多く命法の形をとるのである。我々は歴史が無意識的に遂行する所のものを意識的前走的にも取り上げなければならぬ。そして時としては愛着をもつあらゆるものを勇敢に放棄せねばならない。眞に「世界歴史は幸運の土地ではない」のである。

註1 人格の商品化といふやうなことはこのことを離れては全く謎である。對象化されるものは人格ではないなどと考へることは

思惟の怠慢以外の何ものでもない。

註②こゝから自然科学の歴史と、世界觀又は世界觀的科學の歴史との相違が考へられるはしないであらうか。

註③一つのイイズムは決して全能ではない。極端にいふならば各々のイイズムは唯一つの問題しか充全的に説くことが出来ない。それにもかゝらず一定のイイズムは、自己の母胎を忘れて又はおほひかくしてあらゆる領域を征服せんとする。このことは「純粹」な理論の立場に取つては許すべからざる潜越であるかもしれぬ。然し文化のあらゆる領域が一つの生ける聯關を爲して居る限りは、ひたすらに内在的自律的に論證せられるのは、その時々々に於ける若干の又は唯一の領域でしかあることが出来ない。けれどもあらゆるイイズムをその適所 *Element* 又は思惟動機から理解することは絶對に必要である。そしてこのことは敵に對してと同じく又味方又は同情者に對しても要求される。一つのイイズムがあらゆる問題を同等に解決せんとすることは無謀である。何故ならかくては自己の問題の優越性が見失はれるからである。我々は敵のあらゆる方面から切り込むべきである。然し同時に我々は敵の本丸従つて敵の急所がどこにあるかを忘れてはならぬ。而もそれは唯我々自身の武器がどこで一番優れた切れ味を示し得るかか自覺を前提とする。劔をむやみやたらにふりまはすことは自縛自縛となる危険がある。

註④然し歴史主義に陥らざるためにはこのことはものと考研されねばならぬ。そのために我々はアルタイ的なものから何らかの意味に於てヘーゲル的なものは歸る必要であらう。

註⑤「批判とは何ぞや」之は一つの問題である。實際あらゆる哲學者はそれぞれ特有の批判概念を準備して居るかの如くさへ見える。私はいつか常識的批判先驗的批判、歴史的批判、絶對的批判、等の關係を明にしてみたいと思ふ。このことは現在我々が古典に對して取るべき態度が實に複雑多岐にして、而もその解決が待望されて居る時、決して無意味さはいはれまい。註⑥我々はこれらのことに關してヘーゲルの哲學史講義に於ける緒論から多くのことを學ばねばならぬと思ふ。特に序に於ける哲學と世事 *Weltbegebenheiten* との關係に關する理説に於て然りである。我々の時代は彼が迎へることを喜んだ嗜さは正反對ではあるまいか。註⑦ハイテツガーに於ては世界ではなくして世界性が、時間ではなくして時間性が、歴史ではなくして歴史性が問題にされて居る。そして彼に於ては前者と度者は對象と作用の如き關係に於て考へられて居る。之に反し我々の立場では前者を後者の客觀化と見るこゝによつて、前者は後者の俗流的様態の如きものと考へられはしない。