

哲學研究

第百八十號

第十六卷
第三號

歴史哲學の地位

その一 前言的なもの

船山 信 一

時代の各肢體はそれ／＼の性格に適應した仕方に於てヘーゲルに關心を向け、延いては何らかの意味に於て彼を復興させつゝある。假にこの世に於て僭越の惡徳といふものがそも／＼存在しないとすれば、この小論もそれらの現れの中の一つとして見られることが出來よう。取り別け、世界觀的な理論の世界に於ては、絶對的に消え去つてしまつたもの、又は消え去るものは何一つとして存在しない。然し又同時に、現存せるものを單純に保守せんとしたり、既に葬られしものを復活せんとしたりすることは、この上もなく愚なことであると言はねばならぬ。理論は常にそ

の主體と對象とを自己ならぬものの中にもつて居る。詳言すれば、理論は理論ならぬものゝもつ理論であり、理論ならぬものに關する理論である。然し我々がこゝで意味する理論ならぬものとは、決して理論的ならぬものと同一ではない。理論的理論や理論的ならぬ理論ならぬものと同様に、理論的ならぬ理論や理論的にして理論ならぬものが存在して居る。然し我々はこのこと、及び二つの意味での理論ならぬものゝ間に於ける關係や、理論と理論ならぬものとの關係を論ずることを全て後に譲らう。理論が自足的でないとするならば、一定の理論の有意義なる復興とは、理論ならぬものゝ變遷に應じて行はれるものでなければならぬ。その上理論の理論ならぬものに對する關係自身が變化的である。蓋し理論の理論ならぬものに對する關係そのものが、又理論ならぬものゝ構造によつて規定されて居るからである。*
従つて古典の復興に就いて語ることは最も困難な業の一つであらう。

* 歴史に於ける理論と存在との關係は、單に自然に於ける理論と存在との關係から區別される許りでなくして、又自己内に於ても區別をもつて居る。この自己内區別を單に世界觀の類型として理解することに止まるまいとすれば、我々は本文に於けるこの命題を輕視することが出来ない。テイルタイの卓越せる類型學的研究もその方に更に一步前進して一層現實性を増さう。

ヘーゲルはスピノザ主義に關聯して、「一定の思想體系の眞の意味の駁撃は、唯、先づその立場が本質的、必然的として承認され、次に自己自身から一層高き立場へ昂め

られることによつてのみ可能となる」といふ意味のことを述べて居る。ヘーゲル自身はこの主張をロゴスと存在との既に出来上つた統一の見地から理解して居たことには疑がない。のみならずヘーゲルの立場が結極に於ては神の立場である限り、存在とロゴスとの既に出来上つた統一は、彼に於ては單に部分的意味のものではなくして、全體的、絶對的意味をもつて居た。固より絶對者の發展に於ける各段階は、それ／＼特有のロゴスと存在との分裂を含んで居はする。概念は單に概念であつて實在性をもたず實在態は又未だ概念に到達して居ない。然し概念と實在態とのこの不一致そのものが又各段階の概念にすぎない。而も各々の分裂は唯一定の立場に止まつて居る限りに於てのみ分裂として現れるのであつて、一段高き段階に於ては最早や分裂として存在しはしない。加ふるにヘーゲルに於ては有限性の立場そのものが全體的に廢棄されてしまつて、絶對的立場が現實化されて居る。このやうな見地に於てはロゴスと存在との分裂のあらゆる形態が薄暮の中に没してしまふ。その意味に於てヘーゲルに於ける存在とロゴスとの統一は辯證法的であることを越えて、同一性の立場に足を踏み入れて居るとも言ひ得るであらう。*存在とロゴスとの既に出来上つた全體的統一は、存在内部のあらゆる矛盾の克服を前提としても

つて居る。理論の完全なる自己發展は存在自身の餘すところなき自己顯示を背景として、もつて居るところの存在とロゴスとの絶對的統一を俟つて始めて現實的であり得るであらう。かゝる場合に於ては全ての理論が、それ自身としては否定されつゝも、全體者に對して合目的なものとして、それらの定位に於て肯定的に保存されて居る。一定の理論は自己自身から自己自身の力によつて最高位にまで登ることが出来る。蓋し存在自身が既にかゝる發展を成就してしまつて居るからである。このやうな立場に於てなされる批判を我々は絶對的批判と呼ぶことが出来る。絶對的批判の見地に於ては、爲すべきが故に爲し能ふなる命題が完全なる現實性をもつことが出来る。何故なら爲さるべきことが既に爲されて居るからである。ここでは當爲が實現されるのではなくして、存在がそのまゝ當爲なのである。當爲はむしろ存在を當爲として知ることとして残つて居るのみである。その意味に於て上の命題は絶對的立場に於ては、二元論の立場とは正反對の意味に於ては、あるが、矢張り無内容たるを免れ得ない。然るに我々の立場に於ては存在の自己顯示が完成して居らず、又分裂が存在自身の中に横つて居る。それ故に又ロゴスと存在との間にも分裂が現存して居る。従つて理論の自己發展に對しては一定の限界が置か

れて居る。たとへ一定の理論は他の理論によつて駁撃されるのでないにしても、理論ならぬものによつて駁撃されたり、促進されたりする。一定の思想體系は外から他の思想體系によつて駁撃されるべきではなく、又駁撃され盡しもしない。むしろかゝる場合には立場の相違としての水掛論が結着として生れ出るだけである。然しかくしては問題は少しも進展せぬ。それから又所謂内在批評も完全なものではない。内在批評と超越批評との區別は決して批評の根本的區別ではない。それらは共に理論の自足性を前提して居る。理論の自足性は絶對者の全體的實現を地盤としてのみ強力的なものとなることが出来る。然らざる場合には理論の自足性は單に形式的なる自律性となつてしまふ。かくて絶對的批判の先驗的批判への轉化が行はれる。自足的な理論が思辨的構成として解釋されるやうになるのも、絶對者の全體の實現といふ地盤の喪失によつてある。ヘーゲルに於て生けるものと死せるものとを區別することもそれ自身としては決して無意義なことではない。然し重要な問題はもつと根本的なところに横つて居る。ヘーゲル主義の中で今は死せるものも當時は生きて居たのである。かく今は死せるものを當時生かして居たものは何であつたか。ヘーゲル主義の一面を殺したものは今何を生かしつゝあるか。そ

こまで行かなければ批判は徹底的になることが出来ぬ。

* 辯證法に於て過程よりば成果に重點が置かれる時は、統一は著しく同一性の色彩を帯びて來よう。その意味に於て結構に於てのヘーゲルのシェリング化も、ヘーゲルそのもの、解釋としては一理あることである。然し我々の取るべき道は又別である。加ふるに存在内部、ロゴス内部に於ける對立の統一ではなくして、ロゴスと存在との統一に於ては、統一は同一性化されることによつて平行論に陥る危険を含んで居る。

ロゴスは單なる言葉ではない、然し又存在の形相そのものでもない。ロゴスを存在的なものとなしつづつ、而も尙存在そのものと同一化しないことによつてのみ、ロゴスと存在との統一は、一方に於ては平行論から、他方に於ては同一論から自由なることが出来るのである。

我々は先に引用したヘーゲルの主張の中に理論ならぬものを媒介として持ち込まねばならぬ。その時我々は一定の理論の批判は理論を單にそれ自身に於て必然的としてのみではなくして、背景への關係に於て必然的として承認することから出發せねばならぬと言ひ得るであらう。そしてこのことは批判されるべき理論が絶對主義的傾向を帯びて居る際にも例外を許さない。人々はかゝる理論をして絶對主義的傾向を帯びしめたものが何であるかを理解することから始めずに、それを獨斷的誇張的として非難することから始めるのが常である。生けるものと死せるものとを區別することが公平なる人々の取るべき態度であるとなされて居る。然しかくは批判者の理論が如何に批判的、又は時としては相對主義的であらうとも、批判

者自身の立場の絶對性が主張されて居ることになつて、却つて一種の獨斷主義が生れ出よう。唯批判する理論が最も現實的である場合には、この災厄から免れて居るやうに見える。そしてその理由はかゝる場合には理論が最高度にまで密接に政策と結び付けられて居ることの中に横つて居る。あらゆる思想の歴史性を主張する思想が、時としては自己だけがその例外であるかの如く振舞ふことがあるのは理由のないことではない。ⁱ然しこの場合にも政策が如何に重要なものであらうとも、理論は少なくとも展望的には自己の制限を自覺して居なければならぬ。蓋し我々は唯現實との結び付きと全體者としての未來への自己止揚とによつてのみ、かの惡しき意味の歴史主義への顛落から自由になり得るからである。さうでなければ批判の武器は自らの喉を絞める道具と化さないと限らない。眞の批判は批判さるゝものと批判するものとの背景の反省的自覺から始まるのである。理論の變遷は背景の變遷の中にその理解の合理的鍵をもつて居る。かくて理論の理論に對する批判は背景の背景に對する批判となる。實踐的批判なる概念はこゝから得られる。ⁱⁱ實踐は批判を媒介として理論と結合する。實踐的批判は理論的批判によつて尖銳化され、理論的批判は實踐的批判によつて強力化される。

* 歴史性のかゝる忘却は過去への關係に於てよりも、未來への關係に於て起るのが常である。このことを、ハイテツガーが人間存在の *Endlichkeit* を説く際に、生に於ては誕生としての *Ende* ではなくして、死としての *Ende* が關心の對象になることをのべて居るのと比較して見ることは興味あることであらう。

** 理論の政策的、更には又政治的批判といふやうなことが考へられるものからである。然し之は所謂略的批判とは嚴密に區別されなければならぬ。

所謂ヘーゲル・ルネッサンスも、單にヘーゲルの復興である限りは、決して、ヘーゲル・ルネッサンスの名に價せぬであらう。そしてこの事は、人々がヘーゲルの復興に於けるヘーゲルなる名の下で、ヘーゲル主義全體を理解しようと、その内容又は方法の何れか一方を理解しようと、更には又ヘーゲル主義に於ける真理内容的部分を理解しようと、本質的には變りはない。ヘーゲル・ルネッサンスは他の如何なるものゝルネッサンスよりも困難なものなのである。蓋し完き意味に於てのヘーゲル・ルネッサンスとは、單に、ヘーゲルの復興であるばかりではなくして、何よりも先づ、ヘーゲルの復興でなければならぬからである。方法をも含めての内容だけではなくして、態度としての方法をも吟味する事は、ヘーゲルに於て程強く要求される場合は恐らく他の何處にも存在せぬであらう。言ふまでもなく私はかゝる大業の一部をなりとも果さうと思つて居るものでもなければ、又果せると思つて居るものでもない。加

ふるに復興の仕方そのものが又復興者の存在の仕方によつて規定されて居る。誰でもが眞の意味でのヘーゲル復興者たり得るのではない。一定の人々を除いては單にそのための力に不足して居る許りではなくして、始から全然無資格であるかもしれぬ。そして恐らくは私自身もその選ばれたる人々の圏外に屬するでもあらう。然し企てることは一つのことであり、成ることは別のことである。而も私は私の存在のもつて居る歴史的社會的意義を自覺して居る。それは固より偉大なものではない、然し又無なるものでもない。加ふるに、結果がどうあらうと各人は何ごとかを爲さねばならぬ、少くとも爲さうと努めねばならぬ。又人々は常に自己をあからさまにすることを怠つてはならぬ。然し私の立場は未だ固定したものではない。従つて今こゝでそれを顯にすることは不賢明であり、絶對的な意味では不可能である。且つ又それは行論そのものが他の何ものよりも正直に物語るであらうが故に無用であらう。私が今如何なる立場にあるかを明にするものも、これから如何なる立場に着くかを語るものも共に結末自らである。ヘーゲルが「情熱なしには偉大なる何ごともし生起し得ない」と言ふ時、偉大なる何ごとかを單に何ごとかと解するならば、その情熱なる名の下で「冒險の情熱」又はむしろ「蹉跌の情熱」を解しても強ちに不當不遜

とばかりは言へまい。迷ひ兒となることのみが私の怖るゝところである。私はただ私に *bekannt* なものを *erkant* にすることさへ出來れば満足である。

私は本論に於てはヘーゲルの論理學に於ける「存在」「本質」「概念」の聯關の綱要的檢討から出發しようと思ふ。そして次にヘーゲル論理學全體に眼を向け、更にこのものが彼の全體系の中に於て占めて居る地位を突き止めねばならぬ。ヘーゲルの論理學は單にその内容によつてのみならず、又自己を論理學と稱して居ることによつても、種々なる非難と誤解とを蒙つて居る。ヘーゲル論理學は單なる論理學でないことは勿論である。それは單なる思惟の論理學ではなくして、存在の論理學である、より正しく言へば絕對的思惟の論理學であり、思惟存在の論理學である。その意味に於いてヘーゲル論理學は最も正當に存在論と呼ばれ得るであらう。その限りに於てそれを本體論、更には形而上學として見ることも許され得ることである。ヘーゲル論理學を發出論、汎論理主義、思辨的構成として非難する人は、論理學なる名によつて迷はされずに、全く新たな見地から理解し直すことを心懸けねばならぬ。同時に又ヘーゲル論理學を生る範疇、宗教の論理學として辯護する人も、ヘーゲルが自己

の論理學に他の如何なる名をも與へずして、正に論理學と名付けた所以のものを理解することを怠つてはならぬ。問題はヘーゲル論理學は存在論であるか、どうかといふことの中にあるのではなくして、如何なる存在論であるかといふことの中にあるのである。それにもかゝはらずヘーゲルが自己の論理學を論理學と呼んだことの中には深い意味が横つて居る。むしろこゝにこそヘーゲルの理解に取つて最も決定的なものゝ一つが潜んで居るやうに見える。ヘーゲル論理學の正體を明にすることは、それと爾余の論理學との關係を闡明にすることなくしては不可能である。而も後のことはヘーゲル哲學の體系の内部に於ける論理學の地位を究めることによつて始めて根本的に成し上げられる。ヘーゲルに於ける論理學の地位を定めんとすれば我々は現象學を經最後に歴史哲學に突き當る。かくて當然我々の前には論理學精神の現象學、歴史哲學の關係の問題が立ち現れる。然し今の私の眞實の意圖は所謂ヘーゲルの史的研究ではない。現象學や論理學は歴史哲學と關係付けて見られることによつて始めてその眞理性に於て顯にされるといふことを單にヘーゲルに於ける特殊なことゝして止めずに、一般的原理的なものにならざるまで昂めることが我々の課題なのである。そして我々はこのことを新なる當爲として主張せんと

するのではなくして、單に現實として理解し、自覺し、隠されて居ることを顯にせんとするにすぎない。歴史哲學そのものが歴史的に規定されて居る限り、論理學や現象學それ自身及びこれら三つの學の關係も、決して一義的なものとして現れて居るのではない。我々が顯にせんとして居るやうな關係は、單に錯雜し、區々たるものであるばかりではなくして、むしろ全く隱蔽されたり、顛倒したりして居るのが常であらう。従つてこの關係は一般性に於てと同様に、特殊性に於て明にされることが必要である。加ふるに上の三つの學は、潜在的にはとにかくとしても、正眞ならざる形態に於てさへも、學として常に現れて居るとは限らない。一定の學には太陽の光に浴する事が全然恵まれて居らぬやうな時代もあらう。かゝる事態は我々の眼をして學の本質から學と政策との關係の方へ轉せしめる。この問題は多くの人々によつて學理とその應用の問題として解されて居る。然し學問の實用性の問題は、何ら學問的關心の對象とはならぬ。學と政策との關係の構造に就いての學問的理論は、例へばデイルタイ等に於ても充分には展開されて居らぬ。而のみならず我々の當面の問題は、政策のための學ではなくして、むしろ學のための政策であつた。これは恐らく學問的危機の時代に於てのみ現れる特異の問題であらう。平常時に於て現れ

る「政策のための學」に於ける政策は、學そのもの、内部には屬さずして、學の學以外への擴張として存在する。然るに學問の危機時代に於ては政策は先づ學問そのもの、否定として現れる。そしてこの政策による學の否定は同時に學の自己否定である。學と政策との關係の問題がそれ自身學となり得るのはこれが爲である。かゝる時代には政策のための學が學そのものとなり、學のための學は遊びとなる。従つて學の否定となる。學の自己肯定は、學の自己否定へまで進んだ政策による學の否定が、更に政策による學の肯定へまで起ち上ることによつて始めて實現される。「學のための學」は「政策のための政策」にまで顛落した「政策のための學」が再び自己を「學のための政策」にまで回復することによつて有意味的となる。これが學問の危機の發生から克服までの辯證法的過程である。政策は本來、本質や可能性にはなくして、現實性に關係する。従つて學と政策との關係の理論は、既に現存せる學の基礎付けとしてではなくして、舊き學の死の恐怖と、新しき學の生れ出づる悩みとして現れる。政策は「爲すべきが故に爲し能ふ」の立場に於ては學に取つて無縁のものである。従つて政策が方便以上の意味をもち得るのは、いはゞ個人道德の見地に於ては、なくして、一定の歴史的社會的見地に於てのみである。政策は歴史の大河から見れば理

論自身に取つても、ヘーゲルが數學的認識に於ける證明についてのべて居ることゝは異つて、成果としての學に何らの足跡をも、殘さぬやうなものではない。政策は學の内容には立ち入らぬであらう。然し政策は學を活殺する力である。學の政策的考察は個人道徳の殻の中に於ては常に學の冒瀆である。然し歴史的社會的立場に於ては政策が常に學を冒瀆するとは限らない。

學を歴史哲學へまで掘り下げる見地に立たざる限り、我々は決して例へばヘーゲルに於ける精神の現象學と、近代的な意味に於ける現象學との、異同の本質と必然性を徹底的に究明することが出来ぬ。前者を單に獨斷的として斥けたり、後者を只抽象的として片付けたりしたゞけでは、問題は少しも解決されては居ない。近代の現象學が構成的現象學から解釋學的現象學へ進みつゝも、依然として辯證法を缺いて居ることには何人も異存があるまい。問題を作用的對象的構造として立てる限りは、勝義に於ける辯證法が入つて來得る餘地はない。蓋し作用と對象との間には否定關係が成立し得ぬからである。對象的側面に於ける積み重ねは勿論のこと、作用と作用中心との關係も、兩者の中何れを根原的なるものとして理解しようと、辯證

法的關係へ進むまでには大いなる無理が横つて居る。個別意識相互及び個別意識と全體意識との關係に於ても、意識ならぬ媒介者が取り入れられざる限り、勝義に於ける否定性の原理は現れることが出来ぬ。これらの場合に於ては否定は單に、それだけのものであるか、又はそのまゝ肯定であるやうな否定であるかにすぎない。そしてこのことは現象學が意識の現象學である限りは如何にしても免れ得ぬ宿命的限界であらう。否、現象學は本來的には唯意識の現象學としてのみ成立し得るものである限り、右の制限は現象學そのものゝ本質に根ざして居るものであると言はねばならぬであらう。たとへ人々が意識を自己意識へまでたかめたにしてもこの事態には變りはない。ヘーゲルの現象學が辯證法的であつたのは、單なる意識の現象學ではなくして、正に精神の現象學であつたからである。然しヘーゲルの精神の現象學が精神の現象學でありつゝも、而も尙正當に精神の現象學とよばれ得るのは、彼のいふ精神が神的意識であつたからであらう。こゝに我々はヘーゲルに於ける辯證法の一つの特殊性を見ることが出来る。精神の現象學に於ける辯證法は、精神の辯證法であると共に、神的意識の辯證法であつたのである。絕對知はこの神的意識が具象化、一段階化したものである。絕對知はヘーゲルの精神の現象學に取つては

缺くべからざるものである。そして絶対知は自己より下のあらゆる段階へ滲透して居り、後者は前者への道として解釋されて居る。意識のあらゆる經驗は絶対知に於て透明になり、いはゞ觀念化され、叙知的空間とでもいふべき場面に移される。現象學が歴史や系譜學と異るのは絶対的統一、又はあらゆるものを觀念化する絶対的否定性をもつたものに於て成立するからである。然るにかゝるものは何らかの意味に於て意識でなければならぬ。而も意識は本來的には個別意識である。神的意識は個別意識の無限化、絶対化されたものであり、集團意識は絶対的統一をもつ事が出来ぬ。神的意識であらうと人間の意識であらうと結局には時の中にあるものとしてではなくして、何らかの仕方に於て時を自己の中に包むもの、場所的なものとして考へられたものに於てのみ現象學は考へられる。而も現象學を成立させるものは、たとへ無意識又は無として規定されようとも、何らか意識的なるものをもたねばならぬ。ハイデツガーの「そこ」もこの條件に適つて居る。ヘーゲルに於てかゝる役目を果す絶対知なくしては、彼の精神の現象學はデイルタイの所謂形而上學の現象學の如きものとならざるを得ぬであらう。デイルタイの形而上學の現象學は正當には現象學ではなくして諸世界觀の歴史であつた。現象學は實體的に統一、的なも

の、諸々の現象形態に係り合ふ。その上現象學は何らかの意味に於て意識の現象學でなければならぬ。歴史の現象學や社會の現象學は本來的には成立することが出来ぬ。歴史の現象學や社會の現象學が成立し得るのは、唯、歴史的存在や社會的存在が歴史的意識や社會的意識へ還元され、そして歴史的意識や社會的意識が實體的統一をもち得ると考へる立場に於てのみである。ヘーゲルの精神が單なる意識ではなくして存在でありながら、而も尙現象學の對象であり得るのは、存在としての精神が絶對知に於て始めて、又は各段階への絶對知的立場の滲透によつて始めから、完全に神的意識化されて居る事によつてである。ヘーゲルの精神の現象學は絶對知又は各段階に滲透して居る絶對知的立場を除かれることによつて、神又は神的人間の立場から人間の立場へ引き降ろされる。神的意識の現象學に於ては歴史と意識との完き結合、又はむしろ絶對的同一が現存して居た。ⁱ然るに現象學は神から人間へ降ることによつて、歴史と意識との分離を経験しなければならぬ。精神の現象學を人間の立場へ引き降ろしつゝも、現象學として、而も尙内容的には、そのまゝ維持せんとするならば、精神は存在性、歴史性を奪はれて、意識性をもつにすぎなくなる。神の立場に於ては歴史はそのまゝに意識であり、意識はそのまゝに歴史であつた。

従つて神的意識の現象學に於ては、意識はその背景たる歴史との必然的聯關に於て理解されて居る。人間から見れば對立の統一として見られる歴史と意識とは、神に於ては融合して現れて居るといふ區別があるだけである。人間から見れば一定の意識の經驗は一定の時代に相應するといふことが、神に於ても忘れられては居ず、唯一性へ翻譯されて居るだけである。然るに人間の立場に於ける精神の現象學に於ては、歴史との同一性に於ける意識ではなくして、歴史から區別されたものとしての意識が、背景との聯關に於て必然的なるものとしてではなくして、それ自身に於て必然的なものとして解釋される。而も現象學者は最早や神ではなくして人間であつた。従つて彼は意識に於て必然的なものはそのまゝ歴史に於ても必然的でなければならぬと叫ぶ程大膽ではない。彼は現在の歴史的經驗を唯一の必然的なものとして見ることも出來ず、又自己の意識の經驗を最高のものとなすことも出來ない。その結果彼は著しく相對主義への轉向を示さざるを得ない。人間現象學者に取つては意識は歴史と同一ではない。又彼は意識の經驗は歴史を離れてはどこにも現れ得ないことを認めはする。然し彼に於ては歴史は意識に對して機會因以上の意味をもたぬ。このやうな意識の狡智の立場に於ては、歴史は意識の諸々の經驗の供

給者や貯藏庫にすぎなくなり、意識に對しての否定力は奪はれてしまふ。然し眞實には歴史は意識の經驗の發生地である許りではなくして、又その生存權を保證したり、剝奪したりするものである。従つて歴史からの意識の經驗の獨立性は暫時的相對的のものであつて、前者の滅亡と共に、後者も亦早晚それと同一の運命に出會ふか、遺産化されるかする。意識の經驗は一旦發生した後は、自己の地盤から獨立して公共財となりながらも、別な歴史の社會的地盤に於てはしつくりとした根を張ることが出來ぬ。現象學者の見た歴史は、硝子戸の中から見た歴史である。我々は更に進んでその硝子の色を外から檢討することを怠つてはならぬ。このことは現象學を歴史から眺めることによつて可能となる。神としての人間ではなく、人間としての人間の立場に於ての精神の現象學は、本質的に相對主義的たらざるを得ない。ハイデッガーの現象學も一つのモナドロギーである。然しそこには最早やヘーゲルの現象學の人間化に於けるが如き意味での相對主義は存在しない。我々はモナドのモナドたり得ずんば、モナドとモナドとの中間者たるよりは、むしろ單なるモナドたるべきであらう。その意味に於て近代の現象學が辯證法を缺いて居るといふことは、見方によつては却つて賢明な方策であるかもしれない。デイルタイが

後年形而上學の現象學から現象學そのものへ轉向しかけたと言はれて居ることは、我々に對して多くの暗示を與へるものではあるまいか。^{*ii}ヘーゲルの精神の現象學から、デイルタイの形而上學の現象學を経て、現代の現象學へと通ずる道は偶然の道ではない。精神の現象學を、今、現象學として維持せんとする限りは、意識の現象學の方へ走るのがより確實であるやうに見える。たとへ現象學はその事によつて抽象的にならうとも、少くとも相對主義から足を洗ふことが出来る。之に反し、精神の現象學に於て精神を維持せんとせば、我々はむしろ精神の歴史へ赴くべきであらう。我々はそのことによつて萬一「惡無限」に墜ちようとも、現實性を得る事が出来る。歴史と意識との一致の回復、従つて精神の現象學の復興は歴史自身の歩みに待たねばならぬ。歴史と意識とは分離して結合せねばならず、精神の現象學は死して生きねばならぬ。

ⁱこゝでのべたことに従へばヘーゲルに於ける精神の現象學と歴史との區別がどこにあるか解らなくなると思はれるかもしれない。然しこのことについては後に詳しくのべる。こゝでは兩者の同一性の方面を一才取り出しただけである。蓋し今の我々の仕事は、ヘーゲルに於ける現象學と歴史との關係ではなくして、ヘーゲルの現象學と他の現象學との關係についてふれることであつたからである。歴史を取り出したのはそのための方便にすぎない。

^{*}デイルタイの形而上學の現象學はそのまま、人間の立場の精神の現象學ではなくして、歴史に近い。それにもかゝらず彼が現象學の方へ向いたといふことは、歴史主義から相對主義への距離が如何に近いものであるかを示す一例である。我々はこゝで

も亦、現代を他の時代と同一平面に並んでの單なる一時代として見ないこと、一時代から他の時代への移行を何らか神祕的なものとしてではなくして、兩時代の間に於ける實體的なものを認め、後に來るものを先行せるもの、眞實態と見ることが我々を歴史主義から救ふことを注意して置かねばならぬ。現實態に於ける歴史主義は觀念態に於ては世界觀說となる。

論理學や現象學の根柢に歴史哲學を考へる我々の立場は、先づ存在論は現象學としてのみ可能であるとすゝる立場に對立する。同時に又我々の立場は、意識も諸々の存在の中の一つの存在にすぎないとすゝる立場とも異なるであらう。意識を諸々の存在の中の一つの存在そのものとして見ることもよりも、諸々の存在の中の一つの存在の意識として見ることが一層根本的であるやうに見える。蓋しこのことによつて意識をもつ存在としての人間の特殊性が明瞭にされるからである。人間は單なる存在でもなければ又單なる意識でもなくして、正に意識をもつ存在である。意識を存在化する立場は存在を意識化する立場と同様に不當である。

我々の立場に於ては歴史哲學は所謂形式的存在論の意味をもつて居るものではない。歴史哲學の任務はあらゆる存在をして存在たらしめる所以のものを究明することにあるのではなかつた。我々に取つては歴史的存在はヘーゲルの表現するならば、存在の最高の眞實態であり、あらゆる存在の中で最も眞實なる存在である。

而もこゝでは眞實性は同時に具體性である。従つて又現實性である。その意味で歴史的存在は又最も直接的なる存在でもあらう。歴史的存在はそれ自身最も近い存在でありながら、歴史的存在そのものとして、最も遠い存在である。蓋し、自體に於ては歴史的な存在も、我々に對しては心理的存在、論理的存在、自然的存在、永遠的存在として現はれるからである。最も抽象的なる存在であるといふ意味に於て最も直接的なる存在は、却つて最も媒介されたる存在である。そして逆に、最も具體的なる存在であるといふ意味に於て最も媒介されたる存在は、むしろ最も直接的なる存在である。この關係は限定された意味に於ては、歴史的存在と他のあらゆる存在との間にもあてはまり得るであらう。然し歴史的存在の眞實性は假象性に對する本質性ではない。従つて歴史的存在以外のあらゆる存在は、歴史的存在に對しては假象的存在であるやうなものではない。むしろあらゆる存在はそれぞれ特有の本質性をもつて居るのである。例へば人間存在、人間のための存在、それ自身に於ける存在といふやうな區別に於ても、それ自身に於ける存在を人間のための存在の脱落的形態として見ることが出來ぬ。全ての存在を對人的に見ることによつては、單に離人存在の獨自性が否定されるばかりではなくして、對人存在そのもの、特殊性も見失

はれる。それらはむしろ同一なる存在の異つた存在の仕方として解さるべきである。對人存在が離人存在として見られ得るは勿論のこと、人間存在そのものさへも對人存在として従つて又離人存在としても見られ得るのである。存在はかく存在の仕方、に於て自己を異種の存在として顯にするのみならずいはゞ存在の様態とでもいふべきものをもつて居る。可能性、必然性、現實性の如きはその一つである。それらの範疇は勿論それぞれの存在に於て意味を異にして居る。然しかゝる範疇はそれぞれの存在を區別する標識ではなくして、各存在の自己内區別を表現するものである。従つてそれは歴史哲學の取り扱ふものではなくして形式的存在論の對象となるものであらう。歴史哲學は形式的存在論を否定するものでもなければ、又形式的存在論の役を買つて出ようとするものでもない。むしろ兩者は共に必然的なる獨特の範圍をもつて居る。

形式的存在論が存在の一般性を明にせんとするに反し、領域的存在論はそれぞれの存在の特殊性を究めんとする。その限りに於て歴史哲學は又單なる一つの領域的存在論でもない。蓋し歴史哲學は歴史的存在だけの存在論ではないからである。領域的存在論なる概念は恐らく各々の存在を個別的に考察する立場にふさはしい

ものであらう。歴史哲學は歴史的存在を他の諸々の存在と並んで居る一つの存在と見るものでもなければ、他の諸々の存在に抜んで居る一つの存在と見るものでもない。歴史哲學は何よりも先づ歴史的存在を中心や基礎としての何らかの意味に於て歴史的と呼ばれ得る存在や、何らかの仕方では歴史的存在との關聯をもつて居る存在の組織であり、あらゆる存在の歴史的存在への關係論、又は時としては無關係論である。

存在論は現象學としてのみ可能であるとする立場は、恐らく存在の我々に對する存在にだけ眼を向けて、存在のそれ自身に於ける存在を見失つた場合に現れる諸々の立場の中の一つであらう。存在のそれ自體に於ける存在を認めれば、現象學は諸々の存在論の中の一つ従つて一つの領域的存在にすぎない。解釋學的現象學の立場は、存在の我々に對する存在の立場の中で、最も具體的なものである事を認むる點に於て、我々は決して人後に落ちるものではない。認識論を基礎學とする立場は既にこの國に於ても可成りの程度に清算されて居るやうに見える。ⁱ認識することは人間存在の存在の仕方の中の一つにすぎない。従つて、認識される存在は、存在の我々に對する存在の中でも、多くの存在の一つにすぎない。我々に對する存在の立場

に立つ限り、現象學が存在論として見られ、存在論が現象學化されるのは當然である。そしてその考へを徹底させれば、自ら、構成的現象學から解釋學的現象學への發展が要求される。認識を根本的なものとする際には、認識論たると現象學たるとを問はず、何らかの意味に於て超越的なものを考へねばならぬ。而もこの場合には超越者は、對象として措定される。然るに解釋學的現象學に於ては内在的なものこそ最も「超越的」なものなのである。こゝでは存在は最早や對象として見られはしない。然し、對象的なものではないけれども、存在の我々に對する存在の外に、存在の自體に於ける存在を認めるならば、普遍的存在論は形相的還元にとまつて居て充分なのであつて、狹義に於ての現象學的還元まで進む必要はない。この場合には現象學的還元は、諸々の領域的存在論の中の一つのもの、又は若干のものに於て要求されるだけである。現象學は形式的存在論としてよりもむしろ領域的存在論の一つと見做される方がより適切であらう。而も徹底的に言へば、意識は領域的存在としても自己完結的な存在ではなくして、一定の存在の意識である。意識は何ものかについての意識であると共に、一定の存在のもつ意識である。我々は後者の意味での存在を問ふことによつてのみ、先驗的觀念論一般の眞理性を充分に認めつゝ、而も尙現象學の背

後の存在論を考へることが出来る。かくして意識の存在論としての現象學は、歴史的存在的存在論によつて基付けられる。現象學があらゆる存在の存在論たることを止めるのは「何ものかのもつ意識」に於ける存在が問はれることによつてである。

「何ものかに關しての意識」に於ける存在は、何らかの仕方で内在化され、括弧に括られる。こゝに意識と歴史的存在的との特殊なる關係が横つて居る。歴史的存在的意識の對象であるばかりではなくして、又その主體である。ⁱⁱ

*i この點に關して純粹理性批判の存在論的解釋は色々の問題を含んで居るであらう。蓋しヘーゲルの論理學が論理學であつたことの中にと同様に、カントの理性批判が理性批判であることの中には、深い意味が横つて居るからである。カントの存在論的復興の場合にも、ハイデッガーの所謂歴史的破壊の方法は、どこまでも歴史的な破壊、又は歴史のなす破壊であるべきであつて、歴史の破壊であつてはならぬ。

*ii 「何ものかに關しての意識」に於ける超越の方へ現象學を越えしめんとすれば、我々は恐らく對象論的方向へ近付いて行くであらう。根原的なものは對象ではなくして存在であるとする立場に於ては、意識はあらゆる存在に對立するものではなくして、それ自身それらのものの中の一つにすぎない。然し、我々が今立つて居る立場に於ては、意識はあらゆる存在の根原、あらゆる存在に對立するもの、一つの獨立存在の何れでもなし、何よりも先づ媒介者中間者の意味をもつて居る。その限りこの立場は現象學、對象論は勿論のこと、存在論の立場でもない。

我々は論理學を出發點として取らうとして居る。その理由の説明は行論そのものに任せることにする。然し、歴史的なものから最も遠いものとされて居る論理的

なものをたぐつて、その中に歴史性を求めるといふ方法は偶然的なものではない。蓋し、現象的には實體的なものから最も懸け離れて居るもの、實體性を發くことによつて、實體的なもの、現象化が最も直截的に明にされるからである。而も我々の方法は論者の主張をそのまま認めて、その由つて來る根據を曝露する遣り方であつた。ⁱ人々は論理學がヘーゲル哲學の基本學であると認めて居るし、又限定された意味に於てはヘーゲル自身も而か思惟して居たであらう。我々はヘーゲル自身が論理學を基本學としたことを獨斷として斥けたり、人々がヘーゲルをかく解することゝを誤解として片限けたりすることに満足して居てはならない。ヘーゲルが論理學を基本學としたこと及び人々が然く解することの中には理由があるのであるから、我々はその理由を顯にして、ヘーゲルの立場が必然的であつたことを認めてかゝることが必要である。ヘーゲル主義は汎論理主義であるとなされて居る。そしてこのことは一應正しい。然し我々に取つて重要なことは、ヘーゲル主義が汎論理主義であつたかどうかといふことではなくして、如何なる汎論理主義であつたかといふことである。かく問ふことによつて我々は恐らく、ヘーゲルに於ける汎論理主義なるものは、人々の思惟して居るものとは全く別のものであることを見出さねばなら

ぬであらう。このことは、論理學自體だけを眼中に置く時には、充分には顯にされ得ないかもしれない。従つて我々はヘーゲル論理學を一應論理學として見たる後は、論理學とその他の諸學との關係を問はねばならぬ。そしてこのことによつて再び論理學内部の聯關も一層鮮明に照らし直されるであらう。ヘーゲル論理學の特殊性の祕密は、論理學と精神の現象學との聯關の究明を媒介として、彼の歴史哲學の中に、従つてこのものを發生せしめた地盤の中に求められねばならぬ。ヘーゲルは學、そのものとしての論理學に對して、精神の現象學を學の生成として特色付けて居る。私は學の生成そのものが又それ自身學であることを忘れて居るものではない。然しヘーゲルに於て精神の現象學が學そのものではなくして、學の生成であつたといふことは偶然ではない。ヘーゲルに於ては現象學の根原性は我々に對してのものであつた。而もヘーゲルは我々に對しての根原性の外に、自體に於ての根原性がある事を忘れては居ない。のみならず彼に於ては前者は後者への道にすぎない。従つて、現象學が近代に於ては存在論や基本學の意味を有するに反し、ヘーゲルに於ては豫備學の意味をもつに止まる。固より、現象學が豫備學であるのは無限者に取つてであつて、有限者に取つてではない。有限者そのものに取つては現象學はむしろ

最勝義に於ける學そのものでもあらう。ⁱⁱ然しヘーゲルに於ては無限者は單なる理
 念ではなく、有限者の無限者への覺醒は當爲ではない。それ故に、精神の現象學は有
 限者への關係に於ける無限者に取つては決定的な意味をもつては居るが、それ自體
 に於ける無限者に取つては從つて本質的には自己發展の一段階にすぎない。人間
 に取つては精神の現象學は生の無限なる泉である。然し神の立場に於てはエンチ
 クロペデイーに於ける地位がふさはしくもあらう。エンチクロペデイーは論理的
 なものから始まつて論理的なもので終つて居る。その意味でエンチクロペデイー
 全體が論理學であるとさへも言はれよう。少くともエンチクロペデイーは論理學
 を基本學とする立場で出來上つて居る。歴史も現象學もその中に織り込まれて居
 る一段階にすぎない。歴史的なもの、心理的なもの、論理的なものはヘーゲルに於て
 は同一理念の諸々の對等的現象形態ではなくして、論理的なものを中心としてもち、
 全體を貫く赤き糸としてもつて居るところの體系的聯關をなして居る。我々は彼
 に於けるこの三つのものゝ獨立性と共に、秩序付けの關係を忘れてはならぬ。然る
 に現代の現象學は學の生成學への道ではなくして、學そのものであり、更に重要な事
 には學の學である。かくヘーゲルに於ては論理的なものが根原者であり、現象學に

於ては限定された意味に於ける心理的なものが根原者である。然し論理的なものや心理的なものを根原者と見做す立場の發生そのものをも歴史的なものから説明し得るのでなければ、歴史的なものを根原者とする立場自身が充分強力の整合的になり得ない。ⁱⁱⁱ

*i この方法は外見的には所謂内在批評と同一に見えるかもしれない、然し眞實にはこのものと正反對である。内在批評とは相手の立場を假に認めて、その矛盾を指摘することによつて、相手の見解を破壊するか、補足するかするものである。然るに我々の方法は相手の主張をそのまま承認して、その成立し得る地盤を曝露し、この地盤に對しての必然性を明にし、その上で始めて當の地盤の喪失を示し、新たな地盤の上へ新たな主張を築かんとするのである。内在批評は歸結へ向つて行くに反し、我々の方法は根拠へ廻つて行くのである。

*ii 精神の現象學についてのこの方面からの詳論は後の問題である。蓋しこの事は我々の主題の一つであるからである。又ヘーゲルに於ては神的意識は人間の意識と區別されて考へられたものではない。彼に於ては人間の意識が又そのまゝ、神の意識、又は少くともその直接態であらう。このいはば人間を神とする立場のことについても本論に於て詳しくのべることにする。神と人間との統一についてのヘーゲルの見解と、フォイエルバッハの見解とを比較することは興味あることである。

*iii このことは例へばあらゆる觀念形態の歴史の必然性を主張する學徒の間に於ても充分自覺されて居ないやうに思はれる。テホーリンのヘーゲル論理學の辯證法批判の如きも、單なる論理學の立場に於てなされて居るのではなからうか。それには勿論彼の住國の過去の學界、そして特に現在の社會的客觀的狀態の特殊性によるでもあらう。然しとにかく歴史の必然性を主張するのは、偶然や恣意をも必然的として説明することまで進まなければならぬ。(その一、完)

附言

讀者は直ちに私の歴史哲學なる用語の曖昧さに氣付かれたであらう。然し私は今この語に代る適當な概念を見出し得ないが故に、しばらくこのまゝにしておかうと思ふ。私の意味する歴史哲學とは歴史觀、又は現實態としての歴史論であつて、これらとは區別された限りの歴史認識の理論ではない。