

歴史と自由 (承前)

竹下直之

三

ここで提出した問題に答へるため、改めて我々は歴史の本質を問ひ糺すことから出發する必要はない。本質と呼ばれるものは、寧ろ現實的ならぬ可能的の存在である。例へば、幾何學が問題とする三角形は、確かに本質的のものとして考へられてゐる。然し、そこで嚴密に定義し規定せられるやうな三角形は、現實の三角形としては存在しないであらう。三角形は假令それが、紙の上に描かれようと、或はまた頭の中に描かれようと、幾何學の對象たる限り、つねに同一であるとせられる。かかるものとして本質と呼ばれるものは、即ち可能的存在であると云ひ得る。しかも同時にそれは、思惟の抽象によつて始めて生れるものである。本質的なものはつねに、いはゆる可想的存在として立てられてゐる。それは徹智的なものであつて、純粹性を有つと考へられる。純粹性を有つ抽象的思惟は、然しただ永遠の相のもとに於てのみ成り立つ。斯くして本質は可能的なものであると同時に普遍的なものであり、また時間を超えて永遠的なものである。然るにいま歴史は、それ自身が時間によつて規定されてゐる。歴史は云はば、過去にして現在なるものうちになり立つのである。従つて永遠的なものに就て問はうとする場合、そこには却つて非時間的な、

超歴史のもの、歴史のならぬものが現はれて来る。歴史の本質を問ひ糺すといふことは、本來意味をなさないのである。これまで歴史に關する、或はまた歴史的社会に關する存在論と稱したものは、多くがさうした本質學的研究であつた。その著しいものとして例へば、ワルターの『社會的協同體の存在論』(一九二三年)の如きを指摘し得るであらう。然し、歴史は時間的のものとして、可能的存在ならぬ現實的存在でなければならぬ。寧ろ、現實的といふこと自身が歴史的といふことである。人間的存在の歴史性とは、即ちその現實性を指すものにほかならない。かかるものとして人間的存在は、つねに一定の歴史的狀況のうちに在る。あらゆる個々の人間的存在は、その現實性を所有し且つ形成する一定の行爲のうちに在つて、必ず一定の社會的位置を占め、また一定の自然的ならびに歴史的条件のもとになり立つ國民の一員として、存在してゐる。地上に生誕すると同時に、一定の歴史的狀況のうちに置かれるのである。勿論このとき人間的存在に對立した事物、若しくは自然的世界は、なにも硬直した唯だ一個の意味を有するものではない。寧ろ、現實的な人間的存在によつて捕へられ、變易せしめられる。その限り、なほ一つの歴史的なものとして、先行した時代から繼承するものでなければならぬ。それ故に歴史的狀況としての條件は、單なる事實性としてではなく、却つて人間的存在そのものの現實化として與へられてゐる。ただ單に人間自身が歴史をつくるといふのみでなく、更にまた人間的存在の現實化への過程が、そのまま歴史的世界に於て在るのである。

歴史はいま、その主體が人間的存在である、といふところに一つの特色を有つ。極めて有名となつてゐるやうに、ニイチエは彼の『反時代的考察』の第二章で生に對する歴史の利害を論じ、その冒頭に於て、歴史はひとり人間にのみ固有なものであることを、敘説した。家畜の群は昨日が何であり、今日が何であるかを知らない。跳び廻り、むさぼ

り食ひ、休み、消化する。再び跳ねる。かくして朝から晩まで、その日その日をひたすら快不快につながれて、憂鬱もなく、また倦怠もない。然し人間はそれと相違して、忘れることを學び得ず、つねに過去に捕はれてゐる。如何に遠く、如何に速く走つたにしても、過去の鎖が一緒について来る。家畜は、一般に獸類は、まさに非歴史的な生き方をするものである。然し、到る處で生成を見るやう宣告されてゐる人間は、際限もなく歴史的な感覺を持ち続けねばならぬ。人間にとつて忘却なしに生きるといふことは、およそ不可能である。そこに歴史的感覺の一つの限度が存してゐる。そしてそれを超えるとき、生あるものは必ず害を受け、或は遂に没落の憂目を見る。假令それが一の人間であらうと、一の國民であらうと、或はまた一の文化であらうと、同じである。ニーチェの論ずるところはかうであつた。そして生の哲學者の名を以て呼ばれる彼は、特に歴史を生に基つて考へようとした。生に基つて考へることによつてのみ、歴史的な人間は存在の意味を、その過程の経過のうちに於て、次第に多く明かならしめることができる。しかも如何なる程度まで生に對する歴史の奉仕が必要であるか、といふ問題は、まさしく一人間の、一國民の、一文化の健康に關する最高なる問題と關心事となるものでなければならぬ。先づ三種の關係に於て、歴史は生あるものに必要である。第一に、歴史は行爲するもの、努力するものにとつて、第二に、保存するもの、崇敬するものにとつて、更に第三には、苦惱するもの、解放を求めるものにとつて、必要とせられる。これらに對應して、また記念碑的歴史・好古的歴史・批判的歴史といふ三様の歴史記述が區別し得られるのである。

現代に於ける實存の哲學者ハイデッガーもまた、一方で此のニーチェの學統を展開させる一人として、歴史の問題の考察に従事してゐる。このとき然しハイデッガーは、ニーチェの説いた歴史に於けるさきの三種の區別は、未だ必然性

とその統一の根據とを十分明瞭に指摘し得なかつたものとなす。歴史記述の三種類は、ただ人間的存在の歴史性のうちに於てのみ描き出される。人間的存在の歴史性は同時にまた、如何なる程度までかうした三つの可能性の、事實的に具體的な統一たらねばならぬか、といふことを理解せしめるものである。ニイチェの分類は確かに偶然的ではない。『反時代的考察』の最初の個所は、彼が傳へ得たより以上に理解してゐた、といふことを推測せしめるに足りる。然しなほ、人間的存在は歴史的なものとして、ただ時間性の根據の上に於てのみ可能的である。このことをひとびとは閑却してはならぬ。人間の現存在は、未來とそして現在としての過去性ととの統一のうちに於て、時熟する。このことを中心としてのみ記念碑的歴史、好古的歴史、批判的歴史といふ歴史記述の三つの可能性は、解明し得られるのである。ここでは時間性とは、いはゆる自覺存在論の立場に於て説かれた人間の根本的狀態性としての、「不安」の存在意味たべきものである。さうした時間性こそ、まさに本來的な歴史記述の基礎の原理となり得るものでなければならぬ。この見地に於て即ち存在論學者ハイデッガーは敢へて、歴史の主體を生に基づけてといふよりも、寧ろ明白に人間的存在として規定したのである。彼自身の言ひ廻しを以てするならば、根本に於て人間的な現存在が歴史の第一次的な主體であるといふことを否定するものは何人もない。歴史的存在といふ平俗な概念が、そのことを雄辯に物語つてゐる。けれども、現存在は歴史的存在といふ提題は、ただ單に存在的な事實を意味するものではない。即ち人間は世界歴史の動きに於ける、多少とも重要な「原子」たるのであり、そしていろいろの事情や事件の傀儡たるにとどまつてゐる、といふのでは決してない。さうでなくして、どの程度まで、また如何なる存在論的條件を根據として、歴史的な主體の主體性には根本狀態としての歴史性が所屬するか、といふ問題を提出するのである。現存在は事實的にな

らかその歴史を有してゐる。しかもかかるものたり得るのは、この存在者の存在が歴史性によつて構成されるといふの故である。従つてさきの提題は、歴史の存在論的問題を自覺存在論的のものとして表示せしめる。その限りに於て現存在の存在は、先づ此處で「不安」として限局された。不安はまた時間性に根據を置いてゐる。かくしていま、現實的存在を歴史的なものとして規定しようとする「現存在の歴史性」の解釋は、根本に於てただ時間性を一層具體的に彫琢する、といふことに歸着しなければならぬ。『存在と時間』といふハイデッガーの主要なる課題の一つは、即ちここに生誕したのであつた。

確かにハイデッガーが明かならしめようと努力してゐるやうに、歴史の主體が人間的存在であるといふのは、なにごとから人間が世界歴史の動きに於ける一つの原子である、といふことではない。いはゆる歴史の原子なるものは、ただすべてに共通した抽象的要素を指すものである。そこにはなごらの個性も存しない。それ故、かうした原子を如何ほど多く集合して見ても、歴史の意味は成り立ち得ないのである。『歴史的時間の問題』といふ小論文に於てジンメルが説いたところに倣うて、我々のはかかるものを「空虚なる空間」、若しくは「零」として考へることができる。「若し我々がすべてのかうした原子を、特定の異つた概念のもとに包括せしめるときには、この原子は先行原子ならびに後行原子に對して、全く離れた孤立體となり、我々は益々小さくなつて行く微粒子のみを認め、この微粒子と微粒子との間には空虚なる空間が生ずる。この空間は歴史認識にとつて、歴史像の形成にとつて、即ち零に等しいものである。」歴史認識論の問題を展開させつつ、さうジンメルは叙べた。歴史の主體は原子的のものであつてはならぬ。但し、さきにハイデッガーが歴史の主體を以て、原子ならぬ人間の現存在であるとなしたとき、その現存在は依然として未だ抽象的

な個人的存在であつたのである。人間の存在の考察に當つてハイデッガーは、多くその意識的な側面を強調することによつて論を進めてゐる。人間の根本的状態性を不安と呼び、或はまた超越的存在を「關心」として考へる如きは、即ちこの傾向に出でたものと云へるであらう。もともとハイデッガー哲學の一つの出發點となつたのは、フッサールのいはゆる純粹意識の現象學であつた。意識はそれが純粹な、即ちロゴス的なものとして捕へられるにせよ、或はまたパトス的なものと結びつけて考へられるにせよ、いづれにしても本來、個人を以てその擔ひ手とする。これらのことと關聯して、更には根本的な獨逸哲學の傳統のもとに、歴史の主體としての人間的存在が、此處で個人的存在として立てられたのである。

寧然し、人間的存在は假令それが意識を以て不可缺のものとなすにせよ、歴史の主體としては個人的存在ならぬ、ろ社會的存在として考へられねばならぬ。人間的存在は身體を有つものとして、我的存在と共にまた汝の對立を許してゐる。我と汝との對立の統一を求めて、社會的存在として成り立つのである。勿論ハイデッガーと雖も、人間の社會性を明かならしめる意圖に於て、共同相互存在といふことを説く。現存在は苟くも存在するからには、共同相互存在の在り方を有してゐる、といふのである。然し、此處で「内在」といふことが構成契機の一つである限りに於て、現存在は他者との交渉を有ち、或はまた共同相互存在の在り方をすると叙べたにしても、その他者は斷じて、この人でもない、あの人でもない、或る人々、或はその總和でもないと云ふ「中性者」、若しくは「平人」の如きものとして考へるべきではない。寧ろ、他者との交渉は、ただ身體の媒介によつてのみ統一せられる汝の對立を、嚴然として認めた一定の社會的状況に於て始めて規定せられるものである。そのみでなく更に、此處で人間の意識が問題となるに

ても、それはなにも個人的の意識ではない。却つてそれは、より透徹してヘーゲルによつて論議されたやうな、主観的なものから移つて客観的世界に現はれる「民族精神」といふ如きものでなければならぬ。意識の問題を多く論じた『精神現象學』でヘーゲルは、このものを意識から出でて自己意識(自覺)の媒介により、絶對の主體、すなはち理性的意識、精神にまで進むものとなしてゐる。個的な經驗的意識から種的な理性的意識へと辿り行く意識の主體として考へられる場合、始めて人間的存在は歴史的世界に於て在る、とも云はれることができるのである。然るにいま、ハイデッガーの説く人間の自覺存在なるものは、未だヘーゲルの自己意識といふ段階に停滯してゐる。従つて、彼は客観的な世界歴史に就て叙べ、現存在が習俗と流行とに身を委ねる非原本的な「中性者」、若しくは「平人」の立場に、頽落することによつて生ずるもの、となしたのである。かかる見方は現實的存在としての歴史が、ただ單に生の外化であり、或は精神の客觀化である、といふ點を重要視して、一つの抽象的な形式主義の立場を採用する場合にのみ、現はれきたるものにほかならない。確かに現實の歴史は一方で生、若しくは精神を超越する絶對なものの留意なくしては、解明し難い。然し同時に他方で、超越的なもの、無限的なものの偏重の立場に於てでなく、寧ろ絶對と相對との相互否定的統一といふところに、始めて歴史は成り立つのである。多く知られてゐるやうに、ハイデッガーは全體の自覺として無限の立場に、形而上學を樹立しようとする。超越無の形而上學を主張するのである。それによつて他の一つの出發點でもあつたデイルタイ的な、生の哲學に潜んでゐる内在主義的相對主義的傾向を脱却することができた。然し同時に、それに伴うて反對の抽象に陥り、逆に内在と相對とを抹殺した空虚なる超越と絶對との世界に踞踏せざるを得なくなつたのである。自覺存在論の立場に於ける歴史の解明は、未だ熟せざるものと云はねばならぬ。現實的な歴史的存在

の具體的基礎づけといふ點では、遙かに多くヘーゲルの思惟のうちに尊敬すべきものを、指摘し得るのである。

我々は歴史の主體が個人的存在ならぬ社會的存在である、と叙べた。このとき、社會的存在を規定するものは、またつねに個體的な行爲を包藏しつつ、このものを改變し持續せしめる民族性そのものでなければならぬ。「既にヴォルテールが(或る意味ではモンテスキューもまた)、ヘーゲルより以前に、民族精神と時代精神こそあらゆる歴史の基礎である、といふことを知つた」と一人の歴史哲學者は書いてゐる(Pichler; Zur Philosophie der Geschichte, S. 10, Les moeurs = Zeitgeist, l'esprit des nations = Volksgesinnung)。およそ民族と呼ばれるものは、單に外的に結合された集團ではない。却つて云はば内的に結合した全體であるのである。但し、いはゆる全體主義的歴史觀は個體主義的歴史觀に對立するものとして、ただ半面の真理のみを有してゐる。人間はその超越的性格によつて人間である。人間が人間であるといふことが、既に個體を超越することを意味する以上、人間自身がまた全體性の根據となる。然し、全體人間の存在はなにもその原子の數量的集積や、或はまた單なる總和を意味するものではない。寧ろ進んで個體や部分を超越しつつ、しかもそれらを根柢に於て成り立たしめる原理が、云はば「全體人間の知性」と呼ばれ得る。かかるものは單なる外面的世界のうちに求めらるべきではなく、却つて内在的世界のうちにこそ求められるべきものである。内在的世界とは勿論、主觀的觀念論の立場に於て説かれるやうな意識の内面性ではない。意識的内面性はなにも超越的のものをも有たぬ。超越と内在との身體的なものの媒介による統一によつて、始めて人間は歴史的社會に現出するのである。そしてまた其處に、人間の有する世界性の根據が存してゐる。世界は歴史的社會に對して、云はば超越無の關係に立つ。超越無として一つの限界を劃するのである。限界ある全體こそ、現實的存在の眞の在り方にほかならない。

この點に就てなほ我々は、ヘーゲル哲學の所信を問ひ糺して見よう。

ヘーゲルは存在者の普遍的な歴史性といふものに就て考へてゐる。それをもつて彼は、歴史的な存在を把握する一つの鍵となすのである。有限的な存在者の出來事は、なにか豫め定められた、若しくは未だ定められてゐない目標に向つての發展ではない。一般に何々に對する、何々に向つての出來事ではあり得ない。却つて、全く自己自身のうちに於ける出來事である、と云はねばならぬ。出來事は存在者に内在的のものである。有限的な存在者が歴史を所有するのではない。寧ろ、そのまま歴史である、と云ひ得る。そして人間の歴史は、ただ普遍的な出來事一般の一つの在り方に過ぎない。しかも普遍的な出來事と一緒に結んで、始めて人間歴史は把握せらるべきである。さう考へたのであつた。我々は存在者に關する眞無限と惡無限の辯證法を、かかるものとして指摘し得るであらう。元來ヘーゲルの『精神現象學』が實際に於て、まつたき歴史性のうちに於ける生といふ存在概念を根據としたものであつた。此處で、生の歴史性を基として、本來的な現實性としての「精神」の存在を開展せしめよう、と企てたのである。勿論、後になつて哲學體系の第一部として取り扱はれなくなつた此の『精神現象學』のなかには、既に體系を重んじて歴史性の位置を押し下げようとする、一つの傾向が芽生へ始めてゐた。この傾向に従ふとき、逆に生の歴史性が絶対精神を基として、解釋されねばならぬ。絶対精神に於て歴史は完成する。それは歴史が絶対精神に於て永遠的根據を獲得し、そして絶対精神を基として自己發展すること、によつてである。しかも最早、絶対精神を超出することはない、となすのである。ここで歴史は動的な性格を有つもの、として論ぜられてゐる。その限りに於て兎も角、精神は現實的な歴史を有する。否、精神それ自身がその歴史にほかならない。精神の現實的な歴史のうちに於て、精神は存在者そのものの

出來する全體である。斯くして、精神の現實性といふ性格が一層鋭くせられる。精神は單に實在である、といふのではない。却つてあらゆる實在である。あらゆる實在は「精神の圓環」である。従つて、存在者の種々なる領域とは、この圓環の種々なる契機でなければならぬ。精神の圓環は、精神が彼自身の他者たる自然に轉落することによつて、ならびにまた自己自身すなはち精神的世界へ還歸することによつて、描き改められる。かうした出來事の全體のみが、始めて精神である。

いづれにせよ此處で既に、歴史的な出來事に全體といふ性格が附與された。同時にそれは、歴史に於ける自己意識の實現に伴うて、「世界」といふものが現實のうちに現はれることである。世界の存立は自己意識の眞理性として、ならびに自己意識の現在として見出される。それは生の歴史的な實現である。生の歴史的な實現は存在者のあらゆる領域を、その出來事のなかへ攝取する。それぞれの存在者を歴史性のうちに於て、出來せしめるのである。従つて全體とは、ここで歴史性の存在論的性格を意味する。いま、自己自身に於ける自己意識の實現が一つの歴史的なものである、といふことが眞なる場合、そのとき生がこの出來事の主體たる形態は、また一つの歴史的なものでなければならぬ。そして實際ヘーゲルは、理性的な自己意識の現實性に對する見通しを、「自由なる民族」といふ概念を以てして完結させた。「民族の生のうちには實際、自己意識せられた理性の實現といふ概念が、完成されたその實在を有してゐる。」自由なる民族に於てはそれ故に、眞實に於て理性が實現されるのである。」と、さうヘーゲルは『精神現象學』の一つの個所に書いてゐる。生は民族の生として、出來事の主體たるものである。しかも生の歴史は精神の歴史に於て充實せられる。それは生の完成された現實である。そこでは存在者の一般的な實體が主體として存在するに至る。

主體は自己自身として、或はあらゆる個的のものとして、個體たると同時に、またあらゆる人の、及びそれぞれの人の行爲として、始めて一つの存在たる一般のものである。存在者の主體となつた實體は、「事態そのもの」と呼ばれる。事態そのものといふ形式に於て、主體としての實體に關する存在論的な根本原理が、生の具體的な出來事のうちに於て、その呈示と充實とを見出す。現實は自己意識の一般的な行爲である。そして自己意識はただかうした一般的な行爲としてのみ、現實性を有する。斯くして全體は個體と一般的なものと、自己運動をふまず融合にはかならない。特にこの點に結びつけてヘーゲルの世界概念は現はれてゐる。世界は精神である。精神はまた現實的意識の自己である。その自己に精神が、寧ろ或はその自己がみづからに、對象的な現實的世界として對立する。若しくは、生といふ存在概念の側から見れば、生は精神として、即ち精神的世界として出來する。精神的世界として出來することに、意識としてのみづからと、對象性としてのみづからとの、歸一がそこに招致される。生は自己意識として世界になるのである。具體的な全體を重んずる、そして民族精神、世界概念を強調するヘーゲルの思想は、凡そかうしたところに胚胎したのであつた。

此處で、歴史的存在とは生の存在である。そして歴史的生はただ生一般の一部たるに過ぎぬ。詳しく言へば、人間の生である。従つて歴史的生とは、人間の生の存在といふことである。歴史性は人間の本質を形成してゐる。個々の人間は、その自己自身に安らう個別的な現存在に於て、歴史的存在者である。その限りに於て歴史性は、人間の生の存在規定をなす。存在規定をなすものとして、歴史性はまた本質的に、出來事の特定の在り方として特質づけられる。出來事としての歴史性は、主觀性と客觀性との超越の止揚として看做され得る。歴史的存在は自我と世界、自

己意識と對象性との統一として、出來するのである。外界はただ生のうちに含まれた關係であるに過ぎぬ。その實在性はただかうした生の關係のうちのみ、存するのである。世界はただ生の「顯示」としてのみ、現實でなければならぬ。歴史的生は一般的な媒質である。この一般的媒質を通してあらゆる存在者は現實的のものとして出來し、そして始めて存在者たるの意味を獲得する。歴史は自然と精神とを包括する、云はば關聯である。出來事としてまた歴史性は、特殊なる時間性によつて特質づけられてゐる。即ち生の統一は、時間によつて規定されるのである。歴史的生の世界は折に觸れて、過ぎ去つた歴史的生の世界でなければならぬ。そしてかかるものとしてのみ現實である。現實として自己を保有する過去のうちに於てこそ、それぞれの歴史的現在は未來を基礎づける。かうした時間性に於ける、また時間性に對する生の特種なる自己關係によつて、始めて歴史性は出來事として成り立つ。しかも自己關係は、ここで即ち一つの行爲である。實現に向つて自己を伸長しようとする行爲である。このやうな諸性格に於て歴史的存在は、いまや精神的存在となる。歴史の出來事が精神的出來事であり、歴史的世界がまた精神的世界である。恐らくは、さうした解釋を根本に於て認容するであらうヘーゲルの歴史哲學は、それ自身が極めて示唆的な、教示するところ多きものと云はねばならぬ。

四

然し、ヘーゲルは『歴史哲學講義』のなかで、希臘文化の特性を個人主義といふ點に基づけた。それと同様のことが、なほゲルマン人としての血を有つ彼自身の思潮のうちに潜んでゐるなかつたか。「この國は眞の調和であり、最も優美

な花の國である。然し、その花は至つて移ろひ易い、束の間の花であつた、と、ヘーゲルは叙べてゐる。希臘の青年性が短命であつたのは、それが民族的統一を有たずして、寧ろ個人としての色彩が強烈であつた點に由來する。「斯くして希臘的性格の中心を形成する美はしい個性が、明白となつてゐる。」希臘では家族的血族的の連結は切り斷たれ、却つて「個人がみつからの上に立つ状態」こそ醸成された、とこの論者は説くのである。かかる状態は最も巧みに、そのヘーゲル自身の哲學のなかに攝取されてゐる。確かに彼は、世界歴史の發展を以て自由の意識に於ける進歩である、となした。進歩の歴史觀は自由思想家コンドルセーまで溯ることができる。その傾向のうちに於て特にヘーゲルは、自由の原理を個人的意識から獨立に働くもの、と看做す。そして個々の人間が自己の自由を樂しみ得る現實性は、寧ろ國家のうちにのみ存する、と主張するのである。その限りに於て民族精神が歴史の主體となる。歴史的世界は精神的な世界であり、その精神的世界がまた人倫的世界である。人倫的全體としての國家こそ、まさに自由の積極的な現實であり、満足であらねばならぬ。それ故ここで自由は、云はば普遍的全體の自由である。然しなから、いま普遍的全體の自由の徹底は、根本に於てまた個人的自由の徹底と歸一する。寧ろ本來、自由は個人的自由を無視することによつては成立しない。自由の強調は家族、若しくは社會的集團の結成を解體して、個々人の孤立化を招致せずには置かないのである。歐洲近代に於ける民主主義的思想は、かかるものを地盤としてゐる。そしてそれが特に政治的概念として立てられる場合、いはゆる自由主義なるものを其處に産み出すのである。

ヘーゲルは理性こそまさしく個々の人間をして、情慾のあらゆる專斷のうちに、彼等自身の目的を貫徹させるものである、と説いた。理性のみがその目的を維持し、追求し、しかも自己を主張する、と考へたのである。そして人倫

的全體としての國家は、ここで理性的存在でなければならぬ。然し、そのヘーゲルの云ふ「理性」なるものが、既に一つの問題を含んでゐる。此處で頂點に到達したと云はれる理性的自由の原理は、なにもそれ自身が歴史を支配する原理ではない。寧ろ歴史は、人間の生は、恰も數學教科書に於てのやうに、原理によつて支配されるものではない。また支配さるべきものでもない。理性主義は却つて一の反歴史的思想としてさへ、考へることができる。我々はその最も典型的なものを、デカルトの哲學に於て見出す。デカルトの示した理性(raison)は、點を思惟するとき、極限を除いては如何なるところにも靜止することができない。時間をつらぬいて永遠に同一なる運動を行ふものである。生きたものの象徴たる偶然性には、なにも關與しない。従つてそれは非現實のものである。ここに理性の核心は存してゐる。獨逸觀念論の地盤となつた「純粹理性」は、まさにこのところに成熟したのである。然し、現實の生きた存在として人間は、歴史をつくる。ヘーゲル自身の哲學が一方で示唆するやうに、歴史は生の歴史である。人間の生の歴史として、理性の根據は寧ろここで、生のうちにこそ求められねばならぬ。但し、それは非理性的生を保護して理性を破壊することを意味しない。理性を保護して生を抹殺する理性主義も、生を保護して理性を虐待する相對主義も、そのいづれも不可能である。ただ理性はその絶對的主權を僭稱することができぬ、理性は云はば「生命的理性」(オルテガ)と交代しなければならぬのである。理性が理性の方向に於て理性を乗り越えるとき、そこには抽象論理が現はれる。かかる立場に立つものは主觀主義である。理性と呼ばれ、自由と呼ばれるものは、その多くがこの立場に於て採り上げられた。然し、理性が抽象的方向に於て自己自身を乗り越えるとき、理性の客觀性は消失する。そしてそれに伴うて、具體的現實の世界は見落されるのである。現實的存在として人間は、新しい生を求める。そこには非理性的、偶然的

のものが働いてゐる。かかるものとして歴史は創造的である。創造的のものとして歴史的世界は、その根據を生のうちに仰いでゐる。その限りに於て、現實的に存在するものすべては、自然的なものをも含めて、歴史的と呼ばれる。歴史的存在は現實的存在である。

現實的存在としてまた人間は、世界に所屬する。世界に所屬するの故に、なにかの世界觀といふものが求められるのである。世界觀は心的精神的な形態に於て持續する。心的精神的の形態に於て持續するの故に、また世界觀に關する概念がつくり上げられる。概念は明白に且つ意味深く、人間の行爲の道義的な、また社會性を保持しようとする土臺を支持するものである。このときその概念を世界との關聯なしに把握するか、若しくは世界との關聯に於て把握するか、といふ二途が示される。前の場合には抽象論理が生れ、後の場合には、具體的現實を捕へようとする一の辯證法論理が提起されるのである。確かにヘーゲルのな哲學思索は、この場合にその最も強い動機を見出してゐた。彼の歴史哲學は世界との關聯を有つ概念を、世界歴史的な活動のうちに於てまさしく存在論的に導き出さう、と試みたものであつた。ヘーゲル以來、極めて力強く現實科學への意欲が働き始めてゐる。それに伴うて、世界との關聯に於ける概念性への洞察が、著しく深められたのである。然し同時にそれは、本來世界觀的なそしてまた哲學的な、原始體驗に立つ西歐以外の精神的世界に、目をむけることでもなければならぬ。かかるものとして例へば印度のブラーマを、若しくは支那のタオの如きものを、簡單に指摘し得るであらう。西歐に於ては世界觀的象徴はひたすらに神であり、自然であり、そしてまた理性であつた。其處からして力と物質、眞と善と美、精神と自然、肉體と心靈、個人と社會、有限と無限、知識と信仰、原因と目的、法と道徳、人種と民族と國家、歴史と文化、理念と意志、知的愛と理性、

などと云ふ如き相對立する諸概念が、その交錯するままに論議され來つたのである。そして理性は特にロゴスとして、嘗てヨハネ福音書のうちに神聖なるものの最高象徴として取り上げられたほか、寧ろ多くの場合、宗教的ならぬ象徴として扱はれてゐる。理性の否定はそこですべての宗教にとつて、一つの不可欠的條件(*conditio sine qua non*)としてさへ考へられたのである。かかるものと相違して理性は、著しく哲學的概念として評價され、聽てはヤコブ・ベームから獨逸觀念論に及ぶ、存在を包括しようとした精神形而上學の原理たるに至つた。その傳統に於て哲學は多く現實的な、存在と理性、世界と精神との超越的關係を默過し、理性のみを留意して、寧ろ理性の根據に就て問ふことを企てなかつたのである。然し改めて積極的に、理性の根據こそ明かにされねばならぬ。我々は既に一應そのことに對して、答へて置いた。

もともと論理とか科學とか云ふものが、その成立の根據に就て問ひ糺されなければならぬ。成立の根據に就て問ひ糺すといふのは、その成立した形式に就てではなく、却つてその成り立ち行く生成のうちに於て、見極めることである。論理も、そしてまた論理的に構成せられる科學も、そのいつれもが歴史的世界のうちに於て生成する。このとき、いはゆる理性はなにもそれ自身が最後の據點ではあり得ない。論理の、また科學の絶對性を主張するのは、その抽象的な形式性を暴露することである。かかるものを我々は、むかし一人の哲學者が白晝に提燈をさけつつ、人間を探し歩いた、といふ有名な逸話になぞらへることができらう。論理も科學も、人間の生の歴史的生成のうちに始めて成熟したものである。然るに一般の用語例によるとき、科學性とは論理的な、或は時に數理的な體系性を意味する。そして同時に、寧ろその要素的内容としての因果性の、或はまた齊一性などの強調が行はれる。さうしたものの土臺

は、つねに理性である。合理的といふことが、ここでの特質となる。いはゆる實證科學とは、それを觀察と實驗とを以てして裏づけよう、と意圖するものである。然し理性は、既に述べたやうに、理性の方向に於て自己を乗り越えるとき、そこに抽象論理を産む。抽象論理を基として普遍妥當性を求めようとするのが、即ち科學である。かかる科學に於て現實的存在としての人間は、生けるものとしての情熱を、パトス的なものを括弧する。そして理性のみを働かせる。感性の整理を理性が行ふのである。合理主義的立場はさうして成立し、科學はさうして構成される。従つて、現實的存在としての人間は、ここで無視される。人間はここで主體性を有つことができない。科學はそれ自身が抽象的のものである。自然科學と呼ばれ、文化科學と呼ばれるものさへ、さうであつた。然しその限りに於て、なほ科學はその職能を果し得てゐる。將來に於てもまた、その尊い職能を果すであらう。なぜなら、それらはすべて人間のための科學であるからである。括弧を解いて、根據を人間的生に求めるからである。此點に漸く、科學の現實性は與へられる。現實的のものとして科學は、歴史的世界のうちに生成するのである。ナチスの論者は結論を急ぐの餘り、概ね科學を血の成果として説く(例へば、ローゼンベルグ、シュタルク)。然し、科學は抽象的のものとして普遍妥當的たらねばならぬ。ただ現實的たらうとする限りに於て人間的生と結びつく。生きた人間的存在を現實的に規定するのは、社會であり、一層根源的には、民族的、國家的のものである。國家的形式に於て最も稔り豊かなものとなる。かうしたところに示されるのは、人間的行爲である。人間的行爲と結びつく限りに於て、科學もまた、歴史的世界のうちに在る、と云ふことができる。

人間的行爲はそれが現實化へ向ふ限りに於て、世界のうちにとともに、また世界に對して超越無の關係に立つ。

世界とのこのやうな關聯に在ることによつて、人間のための科學は關聯しつゝ、世界のなかへ足を履み入れようとする。普遍妥當性はいまや世界性となる。然し、世界性とはたゞ超越的關係に與へられる性格である。同時にそれは、すべての存在者にとつて必ずしも同一のものを意味しない。亞細亞人の世界はそのまま希臘人や、近代歐羅巴人の世界と同一のものではあり得ない。それが具體的現實のすがたである。かかる事態のうちに在るものとして、人間的行爲はつねに現實的でなければならぬ。行爲とは本來、存在と自由との辯證法的統一をなすものである。即ちそれは、一方で人間的存在の運動たると同時に、また他方で自由をそれ自身の契機として含んでゐる。自由と結びつかない存在は、如何に變化するとしても、それは單なる運動であつて、未だ行爲ではない。寧ろ行爲は、自由に出發する人間的存在の運動である。この限りに於て行爲は、身體的なものの媒介に基づいてゐる。身體的なものの媒介に基づくものとして人間的行爲は、また必然と自由との辯證法的統一をなすもの、とも考へられるのである。かかる行爲を特に存在に即して、即ち存在的に見る場合、そこにはゆる生なるものが現はれる。生とは行爲の存在化にほかならない。但し、行爲は自由に於てなほ、存在に還元せられることのできない契機を有つ。自由は存在から獨立し、寧ろ對立的なものとして否定的なるところに、その特質を現はす。然しそのところから直ちに我々は、自由を以て人間的行爲の歴史的生成に於ける標語たらしめよう、とすることは許されない。歴史の標語として自由を評價するのは、ひたすら人間を孤立的のものとしてのみ、前提する場合である。ヘーゲルの場合がなほさうであつた。

ヘーゲルは彼が精神と呼ぶものを、明かに理性から區別してゐる。そして精神は、行爲によつて自己を客觀化し、人倫の客觀的存在に於て始めて、自己意識を求める實踐的の主體たるもの、と考へる。人倫の實體的存在を媒介とし

つつ、しかもそれとの相互對立のうちに現はれ出る自由こそ、まさしく此處で現實的自由として尊重し得られるものでなければならぬ。その限りに於て確かにヘーゲルの精神哲學は、カントならびにフィヒテ等に於て説かれたやうな、傾向性からの自由と共に理性への自由に関する倫理的自由論を遙かに乗り超えて、極めて深く自由の現實性に迫ることのできたもの、と評し得られるのであらう。なぜなら、ここで精神の特性は人間的行爲として働く、政治的のものたらうとするところに、横たはつてゐるからである。歴史的主體としての民族精神は、ここで明かに一つの政治的觀念として役立ち得てゐる。然し、それにも拘らずなほヘーゲルは、さうした政治的觀念の解明を、ただひとりの人の、いはゆる「孤立的人間」の、立場に於て求めた。行爲そのものを以て通路たらしめ得なかつたのである。寧ろ、理想主義一般の制限ともなるべき共通性が、またここにも潜んでゐる。従つて、ここで現實的自由へ辿る手懸りは、依然として個人的自由でなければならなかつた。然し、政治的觀念として人間的行爲は、ただ單に「あれかこれか」の選擇に於ける最後の決斷によつてのみ、その飛躍的統一を見出すことができる。現實的社會にはつねに、相互對立するものの質的差異が指摘されねば止まないものである。そしてなにも人間は、孤立的のものではあり得ない。觀想的哲學者としてのヘーゲルには、政治的實踐の世界は明瞭に理解されることができなかつた、と云へる。

自由は決して人間的生の、また行爲の上位を占めるのではない。却つて、否定的のものとしてただ存在との對立のうちにあるのみ在る。それ故それは、未だ抽象的な、現實的たり得ないものである。自由といふ政治的觀念をそれ自身として神聖視することは、凡そ意味ない所業と云はねばならぬ。ひとり現實性を擔ふものは、人間的行爲である。人間的行爲こそ始めて歴史的社會のうちに於て成り立つ。かかる行爲を我々はいま一應、二分して論ずることができ

る。第一は勞働であり、そしてまた第二は、本來的意味の行爲である。勞働は指導され、本來的意味の行爲は逆に指導する。勞働は先づ始めに流行や習俗のなから生れ出る。従つてそれは經驗的である。經驗に資せられることによつて、規則的となる。規則に従ふ行爲が勞働と名附けられ得るのである。ここでは同質的、反復的、合法的といふことが特色となつてゐる。さうした形態に呼應するものとして、即ち「技術」が生れる。然し、本來的な人間の行爲は、必ずしも同質的でない。反復的でなく、また合法的でもない。寧ろ、一回限りのものとして、反復し難いものである。規則によらずして、いまや規則をつくる。ここに始めて、形成作用が行はれるのである。その限りに於て、勞働は未だ機械的であり、形成的のものとして人間的行爲のみが辯證法的構造を有つ。辯證法的構造を有すものとして、それは全體人間に所屬してゐる。全體人間の行爲は歴史をつくる。歴史をつくるとともに、またそれ自身が歴史的世界のうちにて在る。従つて、人間的行爲こそ、まさしく政治的概念として立てらるべきものである。そしてその歴史的生成に於ける主體は、つねに民族でなければならぬ。民族を通してのみ、歴史的形成は行はれ得るのである。

歴史的生成は動的性格を有すものとして、なにも機械的ではなく、また合目的でもない。機械的とか合目的とか考へるのは、寧ろ歴史的现实の世界を遊離して、抽象論理の側から眺めたものである。歴史的现实は形成されたものから、形成するものへの世界でなければならぬ。それ故ここでは、過去と未來とが相互否定的に現在する。形成されたものから形成するものへと、現在が現在自身を規定する。現在から現在へと運動して行くところに、歴史的生成は求められるのである。その限り、歴史的生成は形成的のものとして考へられねばならぬ。歴史的世界に於ては、いはゆる發展なるものは無い。在るものは寧ろ、なにかの轉態(メタモルフォーゼ)である。歴史的發展はなにも發展

ではない。却つてここには出來事の層こそ形成されるのである。斯くして歴史的時間の動きは、一の形成的作用として看做することができる。そこにまた人間的行爲が、或は更に自由が「時機」との關聯のうちに在る根據も存してゐる。時機とは「君子見機而作」といふ機である（易經、繫辭、下篇）。時代性は過去に向ひ、そして時機性は未來に向ふ。時機性が人間的行爲の存在的兎方に於て、即ち生の立場に於て採り上げられるとき、そこには時期（エポケー）なるものが現はれる。いづれにせよ、時代性と時機性とは、然しつねに辯證法的關係のうちに在るのである。歴史的时代はそれ自身が、必然と自由との相互對立的な統一を求めらるものでなければならぬ。かかるものとしてそれは、云はば歴史的存在たることを否定され得る存在であり、歴史的主體たることを否定され得る主體である。然るにいま、此の自ら否定され得る存在としての時代を、人間的行爲のうちに於て統一しようとする場合、そこに歴史の時機性が示される。存在論的には、また同時に「現在」の觀點なるものが現はれる。現實的のものとして人間的行爲は、それが決斷的たる時、また待望的たる時を論ぜず、如何なる時機に於てそれ自身を決定するか、といふことに就て、大いなる苦惱を有たねでならぬのである。平俗の觀念に於ける「ときが解決する」といふ態度は、まさにこの點に根據を求めらる觀想的思想の所産にほかならない。兎に角そのやうなものとして、人間的行爲は政治的である。政治的たる限りに於てその主體は、つねに民族でなければならぬ。なぜなら、歴史的世界に於ける人間の形成は、民族的形成を措いてほかに無いからである。其處で個人は、民族的形成を離れてなく、民族的形成を通して始めて、我々の自己は眞の自己たることができる。その媒介をなすものは、即ち我々の有する身體である。

身體に就て云爲されるとき、民族といふ概念は往々にして、人種なる概念と同一視せられる。確かに、この兩者は

或る程度の共通性を有つたものである。然し、人種とは寧ろ多く自然的存在として、考へられたものでなければならぬ。恰も歴史的時間がいはゆる「世代」として、その自然的な側面を示してゐるのと同様に、歴史的な人間の集團は、また人種に於てその生物的側面を現はすのである。従つてここでは、概ね世代の連続と、そしてまた「血」の聯繫とが指摘せられる。歴史的小いふより傳統的であり、身體的といふより、より多く肉體的である。然し、世代が時代のうちに統一されて始めて、本來的な歴史性を獲得するやうに、人種はまさに民族へ高められることによつてのみ、歴史的世界のうちに現實性を見出すことができる。人種はそれ自身として、創造ではない。それ故、歴史的概念としては未だ抽象的のものである。文化的創造はひとり民族に於てのみ行はれる。獨自の文化の擔ひ手たることが、此處での特色となる。人種とは自然的、存在的の概念であり、そしてまた民族とは文化的、存在論的の概念である、となし得るであらう。そのやうなものとして民族こそ、まさに歴史的主體たるべきものでなければならぬ。歴史的主體たるべきものとして民族は、即ち身體的である。身體的たるの故に、それが齎すものは、いはゆる運命共同體となる。運命共同體は同時にまた、ここで文化共同社會である。かかるものとしていまや民族は、文化的概念でなければならぬ。嘗てルナンは、それを一つの靈、一つの精神的原理である、として説いた(Renan: *Qu'est ce que une nation?* 7^e édition, 1925, p. 25)。恐らくは民族の文化的側面に就て云爲したものであつたであらう。然し、特に我々に先立つ時代に於て精神的生として理解されてゐた文化は、それ自身がなほ民族を超出して在るものではない。生にとつては如何に文化が必要であるかといふことよりも、寧ろ文化は民族を必須のものとなすことこそ、改めて考へらるべきである。民族はつねに諸民族として、それぞれの個性を承認せざるを得ぬ。個性的であることによつて、却つてそれは世界との關聯

のうちに在る、世界を超越無の關係に於て有つ。この點に於てまさしく民族は、限界ある全體とならねばならぬのである。

但し、文化的概念として民族はなほ、未だ十分に現實的たることができぬ。現實的とは、すなはち人間的行爲に統一が與へられることである。人間と呼ばれるものが、なにも個人的ならぬ、却つて間柄的、社會的のものを意味することに就ては、もはや繰り返すまでもないであらう。従つてここでは、さきに觸れたいはゆる「生命的理性」なるものに換へて、寧ろ政治的實踐こそ重んぜられる。政治的概念として始めて、民族は現實的たることができるのである。しかもそれは、同時に民族が國民として在ることとなければならぬ。國民として在るとは、民族が國家のうちに統一せられることである。統一的のものとして國家は、一體の國民社會に於て始めて現實的のものとなる。一體の國家社會たり得ない他の國家は、すべてこれに對する擬制である。擬制たるの故に、未だ浮動せざるを得ぬ。然し、國家は自己保存のため、より高い義務を有しないものである。國家それ自身が、なにも義務的存在ではない。寧ろ國家は、パトス的のものである。その限りに於てなほ、國家は道義的存在として現實性を有つ。かかる國家に於ていま、民族はその身體を「土」に求めねばならぬ。國土こそまさしく、民族の國家的形成に於ける媒介者たり得るもの、といふことができる。また、我々は歴史なるものの時間性を、即ち歴史的時間なるものを指摘する。それと同様に、ここで國土は云はば歴史的空間として看做さるべきものである。歴史的世界に於ける民族の國家的形成は、國土に於て始めてその空間性を示してゐる。空間性を有つものとして、國土は民族を包括するのである。

斯くして民族的形成は政治的のものとして、國家のうちにその行爲と決斷とを現實的ならしめる。現實的なる限

りに於て、それは歴史的世界のうちに在るのである。否、逆に歴史的世界こそ現實的世界でなければならぬ。『獨逸國民に告ぐ』のなかで、プロシヤ哲學者のフイヒニは、「現實的生命そのものが眞の生命である」と叙べた。人間的行爲は、たゞ現實のうちに於てのみ營まれる。歴史の現實のうちに營まれるといふことによつて、それは直ちに永遠と接觸する。永遠と接觸するとき、人間的境界は既に愛に包まれてゐる。ここにいはゆる祖國愛なるものは、生れ來るのである。そして同時に、嘗て歴史の標語として役立てられた自由の問題が、ここに始めてその解決を與へられ得るのである。我々はそのことの根據に就て、既に多くを叙べてきた。寧ろこゝではエプエソスのヘラクレイトスをして語らしむべきであらう。「國民は城壁を死守する如く、法律を死守しなければならぬ」(斷片、四四)。然しこのとき、歴史の現實の世界は理念によつて規定されてゐる。時代それ自身が、つねに一つの理念を有するのである。従つて、歴史的主體としての民族は、それに呼應するものとして、またなにかの理念を有たねばならぬ。如何なる時代に於ても民族の理念はそれ自身の「神話」である。神話は理念的なものとして、民族精神の身體にほかならない。神話によつて民族の行爲は規定され、神話によつて新たな歴史の時代が形成されるのである。そしてかかるものの解明のうちに、歴史の哲學はその最初にしてまた最後の課題を見出すことができる。

(昭和十三年二月、昭和十四年一月)