

# 哲學研究

第三百三十號

第二十八卷  
第九冊

## 歷史的世界の倫理

島 芳 夫

### 一

倫理は歴史的世界に屬するものである、この主張は今日では最早誰も異議を挟む餘地がない程に自明的になつた。然し眞の哲學者の本分はたゞ權威に従つて考へるのではなく、どんなに自明的な事柄でも自分自から考へて見ることにあるのである。多くの歴史家は歴史的世界を直ちに倫理的世界と同一視した。例へば、ドロイゼンは「歴史的方法の領域は倫理的世界の秩序である。倫理的世界はそれぞれその休みなく動く現在に於て事業と状態と關心と争鬪と激情の限りない錯綜である。」と述べてゐる。彼によると、歴史はその形相、目的、活動主體か

ら云つて歴史的であり、實踐理性の要請の發生を與へる。歴史家が理想主義的情熱を失はぬ限り、歴史の中に動く道義的生命力を認めざるを得ないであらう。カントのやうな先驗的合理主義者でも歴史を考察する場合には、目的論による歴史の倫理的肯定を試みたのである。人間が倫理を本質として有ち、又他面歴史的世界に屬する限りこの両者が必然的に交渉することは凡そ疑ひ得ない根本事實であらう。日本に於て早くから歴史が鏡として重んぜられたやうに、洋の東西を問はず歴史が國民的教養に缺く可らざるものであつたのは當然であつた。だが我々は他面、超時間的イデアを憧憬する希臘哲學以來の觀想的理想主義、自由と歴史の必然とを峻別する近代の道德

的理想主義、或は又歴史的世界を以て單なる自然と同一視し、或は歴史的價值に相對的妥當性以上のものを認めない自然主義や歴史主義があることを知つてゐる。而して、これらの學説はそれぞれ誤謬を含みながらもなほ倫理と歴史とを唯連續的に見る樂天的史觀、一元的倫理説に對して絶えず反省を促す謂はソクラテスの蛇の如きものであることを認めざるを得ない。我々はこれらの若干の哲學者と共に同じ蛇の役割を勤める必要はない。たゞこのやうな絶えざる反對の側からの警醒によつて歴史的世界の眞の倫理性は何れにあるかを考へることを怠つてはならない。我々の終始變らざる方法は常に反對の側に自己否定的に身を置きながらそれをより高く生かす全體の眞理の把握である。

(1) Droysen, *Historik*, S. 357.

歴史の世界は如何なる世界であらうか。この問ひに對する通例の答へは、それは時間的世界であると云ふことであらう。歴史は云ふまでもなく事柄の生成變化であり、これは當然時間に於て行はれる。然し時間と變化と歴史を直ちに同一のものとするは出來ないであらう。若しさうであれば、直觀の先驗的形式として時間と空間を

認め、更にこの中でも時間を根源的直觀形式としたカントに於て何よりも歴史的意识が存在すべき筈である、にも拘らず、事實はまさに正反對である。だから時間一般が即ち歴史であると云ふよりも、時間を具體的に考へることによつてそれが歴史的時間になると云つた方が正當である。歴史を時間の地平に於て見るよりも、我々は更に深く時間を歴史のならしめる根源を考へるべきである。換言すれば、歴史の根源は時間に於て自己を形成してゆく創造的主體にある。時間は直ちに歴史的でなく、歴史の主體が時間的である。歴史を成立させるには時間に尙多くの條件が加はらねばならない。さうでなければ自然の歴史と本來の歴史とは區別出來ないであらう。

歴史的世界に於ける時間と歴史との關係は分析論理の形式と質料の關係ではない。カントに於ては時間は先驗的直觀形式であり、これに反して變化は經驗的所與に屬してゐる。變化するものは時間に於てあるが、時間そのものは變化しない。變化には何等かの存在とその存在の規定の繼起との知覺、即ち經驗が必要である。時間は單なる變化でも又單なる秩序でもなくて變化の秩序である。このやうに時間は變化の原理秩序であるが、時間そのもの

のは變化しない、と云ふ主張には時間の辯證法が含まれるであらう。時間は唯變化を秩序付けるだけでなく、變化そのものである。たゞ變化そのものは變化するものではないのである。經驗の對象になるのは變化するものであるが變化自體ではない。カントのやうに變化を経験的所與とすれば、時間の形而上學は可能であるが變化の形而上學は不可能である。かくて物自體を時間から次に時間を變化から抽象する二重の抽象によつて歴史的世界の形而上學の存在する餘地は全く失はれた。だが時間の形式は先驗的に繼起の形式を含み、<sup>2)</sup>而して繼起の形式はまさに變化の形式に外ならない。かく考へると不動の時間が動の原理であることのアンチノミーが益々明瞭になつて来る。而もこれが單なるアンチノミーでない<sup>3)</sup>と云ふことは、動くものと動かないものとはどこまでも矛盾するにも拘らず、これらは他を豫想しないでは存在出来ない<sup>4)</sup>と云ふ事實の中に示されてゐる。然し時間そのものは矛盾的綜合の深い根據を露はになし得ないと云はねばならない。何故なら、時間自體はたとひ變化するものでなくともその本質は變化にあつて、永遠と變化の本質的對立はそこには全然現れ得ないからである。だから時間の矛

盾的綜合の根據は時間に於て時間を越えたものと時間と、又は本質上變化を越えたものと變化との結合が行はれる場合に始めて現前するのである。これが本來の歴史的時間である。悪しき意味の歴史主義、即ち相對主義は實は眞の歴史を把握してゐないのである。

(1) Kritik der reinen Vernunft, S. 95 (Philosophische Bibliothek).

2) 「時間是一次元のみを有する、異なる諸時間は同時的ではなくて繼時的である。これらの原則は經驗から引き出されることは出来ない」K. d. r. V. S. 86.

周知のやうにカントは自然界の理論的形成に際し悟性概念との直觀の媒介者として圖式論を考へてゐる。圖式は時間に於ける生産的構想力の所産である。このカントの圖式論は、自然を近代科學の實驗の精神に従つて能動的に把握しようとする構成主義が更に具體的に構想的時間的形成と結合したものとして充分注意してよいであらう。圖式は自然の科學的形成の直觀的企畫である。そしてそれは空間化されない純粹な時間形式の下に生産的構想力によつて作り出される。さて時間の様態は三つに分けられる。持続性・繼起・同時存在これである。然し注

意すべきことは、時間圖式の形成は構想力の生産的活動を媒介にすることである。換言すれば、時間的知覚は構想的主體の自發的綜合的行爲によつてゐる。勿論カントの圖式論は元自然認識の爲のものであつた。然し我々は一步進めて歴史的世界形成の圖式論を考へることが出来るであらう。この場合我々は第一時間の媒介者としての位置、第二この時間の媒介性の深い主體的根源に注意せねばならない。我々は通例唯過現未を通じて流れる時間を考へる。それが *Nachhinder* としての時間である。

然し時間は單に流れる時間ではなくて先づ根本的に時間そのものは流れずして持続的であり、過去から現在を通じて未來へ流れるのでなくて未來から豫料的に形成されるのであり、最後に同時存在の面に於て共同的相互作用を可能にさせる。而もこれらの時間規定が別々に分れないで一つの統一的時間を形成するところに、時間の具體的有り方が露になると云はねばならない。さて時間の持続性は一切の變化を擔ひつゝそれ自身は變化しない實體の圖式である。言ひ換へると、時間は變化するものと變化しないものとの媒介者になるのである。然しこの媒介する時間は構想力の創造的綜合を豫想するのであり、主

體の能動性から離れた客觀的時間ではない。このやうな持続性の圖式の構想力による創造が非常に含蓄味ある思想であると云ふことは第二、第三批判に於て持ち出された象徴の概念と關係させて見ると一層明瞭になるであらう。固より圖式と象徴とは前者が概念と直觀の直接的一致を、後者はこれに反して類推的間接的一致を表す點で區別される。然し兩者は共に構想力による直觀的表現である點で一致するのである。だからそれは單なる論理的な範型とは區別されねばならないであらう。實踐に於ける概念と直觀の媒介としては我々は範型よりも象徴を選ばねばならない。例へば神の國のやうな理想は構想力的直觀性と生命性とを有つ點で範型でなく象徴である。然し象徴を歴史的行爲の象徴として把握する爲には我々はこれに圖式の時間性を與へねばならぬであらう。換言すれば時間は永遠の象徴になるのである。永遠は時間に於て象徴的且つ持続的に作用するのである。歴史的行爲の象徴は圖式の時間性と象徴の永遠性を共に契機として含まねばならない。かくて始めて時間の媒介性の深い意味が露になるのである。かく考へると、時間の持続性に對應する概念として實體を擧げるのは自然認識の圖式論

としては當然であらうが、歴史的世界の圖式論としては全く許されないことである。歴史的世界に於て持続的であるのは單なる實體でなく創造的主體であるからである。實體概念の根本的缺點は變化と變化の基體の間を媒介してゐないことである。こゝからこのカント哲學の最大疾患である物自體と現象の二元論が生ずる。

(1) Kritik der Urteilskraft, § 59.

創造的主體の象徴的圖式が時間の持続性であると云つても、單なる時間の持続性は永遠の象徴とはなり得ないであらう。歴史的時間の媒介は永遠と時間の創造的媒介でなければならぬ。永遠の今は單に時間に於て持続するだけでなくて常に新たなものの形成を伴はねば創造的とは云へない。永遠の今は理念的有でなくて創造的無の根源である。だからそれは時間の有さへも否定出来るのである。中論の時間論はまさにこの極致であらう。だから時間的有は絶對否定を媒介にして始めて永遠なる創造的無の象徴になることが出来る。然るに無の時間的現成は持続と反對の繼起、生滅變化の形式である。中論は過現未の三時の空無なることを論證するが、實はこれは恐らく三時に就ての有論的考へ方の否定であつて、有無の

相對を絶した絶對空に於ては繼起は有無の媒介に於て肯定され得るであらう。このやうにして、時間は持続と繼起の聯關に於て永遠な創造活動の象徴になるのである。これはベルグソンの純粹持続の創造生活に於て明瞭に示されてゐる。純粹持続は過去の持続と未來の不可知性の相互滲透である。たゞ我々がベルグソンと違ふのは、時間が直ちに創造でなくて創造の象徴であることである。

だが繼起はたゞ主體のない流れではない。カントは時間直觀の形式であるが時間そのものは知覺されないこと云ふ。然し時間そのものと云ふ觀念は物自體と云ふ觀念と共に明かに例の抽象辭の所産である。否カント自身でさへも具體的時間規定は生産的構想力の綜合によつて把握されると考へてゐるのである。即ち時間の内包量や外延量は何れも構想的主體の綜合的作用がなくては存在出来ないものである。然し時間をたゞ直觀の形式としてはその主體面は充分に示されないであらう。時間の直觀的性格はベルグソンによつて天才的に見事な浮き彫りを得た。カントに於ても時間は比量的でなくて直觀的全體者と考へられた。然し彼は時間だけでなく空間をも直觀的

全體者と考へてゐるのである。實際空間をベルグソンのやうに比量的に見るのは形態心理學の成果に徴しても許されないことであらう。然しそれにも拘らず時間的直観と空間的直観とは同一に論ぜられない。何故なら、空間は如何程直観的全體的に知覺されても、その靜的固定的性格に基く空間的限界は依然として殘されてゐるからである。だから時間の動的連續性は空間の靜的連續性によつて到底理解され得ないものを有すると云はねばならぬ。然し直観はどれ程能動的に考へられても本來の受動性を脱し切れないのであり、構想力の生産に於てもなほ未だ主體の自發性は全面的に現れてゐない。かくてこれをコーヘンのやうに思惟の自發的行爲の方向に發展させ、時間を思惟の範疇と見る論理主義的時間論が現れて来る。コーヘンに於ては時間は多の範疇であるが、それは繼起でなくて豫料を特徴とする。即ち *Nachinander* でなく *Voreinander* であり、未來性の強調にその論理的自發性が明瞭に浮び出てゐる。然し時間の主體性は直観・構想力・思惟等の廣義の知的活動の中に求められるべきでなく、これらの活動を合理的契機としながらなほそれを越えた全體的主體の行爲に於て見出されるべきで

ある。

## 二

行爲的主體は現在に於ける實存である。我々が行爲する時間的場は現在である。而も我々が創造的に行爲するに應じて時間的現在には永遠なる現在の象徴になる。創造的現在には自己矛盾的に永遠なる現在と結合する。主體は時の中へ永遠の相を刻んでゆく。主體が時に於てあることと時が主體に於てあることは同一事實の不可分離的兩面である。然し行爲的現在は時間の系列に於て過去と未來に相對すると共にこれを自己の契機としてゐる。我が過去を知り、これに働き掛けるのは現在からである。歴史は現在から形成されると云はれる理由がこゝにある。認識論的に云へば、我々が過去から現在への繼起を知るのは時間的先後關係にある二つの異なる状態を構想力の綜合によつて知覺するからである。然し過去を知るのは行爲的現在からであるとすれば、それは唯構想力の綜合の結果とは云へないであらう。時間の意識は行爲的構想的である。我々が過去を鮮かに具象的に想起してこれを現在に結合するのは生産的構想力の綜合によるのであるが、

この綜合は行爲的綜合の一契機を成してゐるのである。歴史的世界に於ては現在が過去の所産である。然し過去からの現在の生産は自然的因果的、生起でなくて歴史的成果的行爲、即ち生と行の綜合的過程である。こゝに自然的時間と歴史的時間の根本相違があると云はねばならない。前者は自然の因果的生起として現象するに對して、後者は主體の生成即行爲の中に現成する。ところで現在の過去からの歴史の生成が歴史的時間意識に對目的に結晶するには現在の過去に對する反省がなければならぬ。而して、このやうな反省が行爲的反省であるからには過去の意識も亦行爲的現在によつて決定される筈である。それは過去が現在を生む歴史的行爲と現在が過去を反省する歴史的行爲の對應の所産であり、まさに二重の意味で行爲的である。復古的史觀はこの關係をよく示してゐるであらう。それは現在の創造的根源としての過去が深く反省されるに應じて過去へ歸らうとする歴史的實踐の一形態である。又過去の實踐的意識は東洋では報本反始の禮の形に於て生きてゐる。然しかく考へると、過去は一面現在に非連続的であると同時に他面現在の深い根柢に連続してゐると云はねばならない。所謂純粹持續がそ

れである。こゝに我々はカントに於て二元的に結び附かなかつた時間の外延量と内包量が矛盾的に結合する理由を見出すのである。時間を外延量的に見れば、それは瞬間から瞬間への繼起的進行の集積と見做される。即ち時間の部分から時の全體への非連続の方向である。逆に内包的量的に見れば時の全體から時の部分へと連続の方向を描くのである。既にアリストテレスが論じたやうに、時間は今との關係によつて連続的であると同時にそれによつて過去と未來とが分割される。たゞこの時間の連続性と非連続性とは彼が考へるやうに現勢と潛勢との關係、乃至單に同一の今が前後の位置を變へると云ふ空間的關係によつては到底具體的統一的に把握されないであらう。時間を空間に對照させるとすれば、それは連続的動性の原理であると云へるであらう。然しこれは決して時間がない連続的であると云ふのではない。クロノスは元已れの生んだ子を食ふ否定の原理であつた。アリストテレスが本來の時間を生成よりも破壊の原理と考へたのはこの時の神話から脱し切れなかつた爲であらう。純粹持續も同一なもの連續でなくて異質的内容の相互滲透なのである。然し異質的なものの相互滲透に於ては未だ内容の

對立的對立は現成してゐない。異質的內容が本質的對立として自覺される爲には、そこに空間的對峙が現れねばならない。而もこの對峙が非連續に媒介されたより高い連續的時間の中へ包まれるところに歴史的時間の本質がある。だから時間の外延量と内包量の抽象的對立は結局時間と空間の抽象的對立とこの對立を更に廣く包み切る歴史的時間の捨象とによるものと云はねばならない。だがこのやうな歴史的時間の真相は實はこの時間を擔ふ主體が何であるかを明かにして始めて明かにされるであらう。何故なら、主體は單に時間に於てあり、主體からの抽象に於て時間構造を明かに出来るものでなく、寧ろ反對に主體的には時間は主體によつて擔はれ、形成されるものであり、主體の行爲的現實を離れては時間の構造は理解され得べくもないからである。それでは歴史的時間の形成主體は何であらうか。この問題は更に深く歴史的主體の存在論に關係するが、今たゞ時間の權造論に限局して暫定的に説明するならば、それは世界に於て力學的相互限定に立つ國家であると云はねばならない。個人意識をモデルにする純粹持續は未だ歴史的話とは云ひ難い。尤もキェルケゴールのやうに個人の内面的歴史と外面的歴

史とを分つことも出来ようが、本來的歴史は内外の差別を止揚した具體的社會の歴史即ち國家の歴史である。歴史の編纂が元國家的自覺の要求から發した公的事業の性格を帯びてゐたことは注意するべきである。無論宗教史・學問史・藝術史は民族・國家の内部分から發生しながらそれを超越する世界主義的世界時間に於て成立してゐたことは疑はれぬことであらう。然しまさにこの抽象的世界性の爲にそれは歴史的時間構造を充分に顯現することが出来ないのである。歴史的時間は上に述べたやうに時間と空間の否定的相互媒介から成り立つてゐる。而して國家の歴史的時間はまさにこのやうな媒介構造を有するのである。國家は創造的であるが故によく歴史的生命を存續し得る。「天地の始めは今日を始とする」と云はれるやうに、國家生命の創造的根源は過去の單なる連續にあるとは云はれない。然し國家の創造生活は宗教や文化と異つて一定の秩序付けの根本原理、一定の國家精神を中心にして發展してゆくのである。特に我が國體の場合に著しいやうに、萬世にして一なる不動の根本原理が存續してゐるのである。一切の國家的生活の創造的變化はこの不動の根本精神を中心にして動き、それに向つて集



中される。我々はこゝに特に國家の歴史的時間に特徴的な時間と空間の媒介關係を認め得ると思ふ。即ち文化的創造に於ては形成されたものは常に又否定されて新たな文化的形成が試みられ、そこには一定の文化的形式の原理的存続は許されない。その點では宗教的創造も同じである。我々は或る一定の宗教原理を固執せねばならぬ理由を有しない、換言すれば、ここでは空間は時間の單なる媒介契機になり、時間の空間に對する優位は疑ふべくもなく。Denken im Gebilde よりは Denken im Bilden がより支配的である。然るに國家的創造に於ては國家的原理が一度創造されると同時に、それは原理として永遠不動の絶對性を獲得し、この原理の萬世相續が國民にとつて最高の義務になる。この意味では、國家は空間的總體性を現すと云へるであらう。國家はこのやうな不動の原理の主體なるが故に、他國家に對して高次の個體として對し得るのである。然しながら他面、國家は内と外の歴史的聯關に於て創造的に動きゆくのであり、所謂今を始として新たな現在に生きるのである。この意味で國家生活の歴史的變貌に就て語ることが出来るであらう。だから我々は國家に於て、有と無、創造と持續の獨自な内

面的相互媒介的關係を認めねばならない。我が國に於ては國家の根本原理は不變でありながら、常に新たな時代的精神の最高指導理念を成してゐる。永遠と變化とは外面的無媒介的にあるのでなく、變化は不動の個體に基いて始めて我が國家の變化であり得、反對に不動の個體は彈性的に變化を絶えず攝取することによつて燦然として光被するのである。こゝに我々は時間と空間の同時制約即同時現成としての媒介關係を認め得るであらう。神皇正統記の著者が正直の徳に就て、「其源と云は心に一物をたくはへざるを云ふ。しかも虚無の中に留るべからず。天地あり、君臣あり。」と述べてゐるのは神道的無私の特質をよく示してゐると云ふべきであらう。國家の有は一方で創造的絶對者の中に無私的に包まれ、そこから新たな有として常に創造されると同時に、逆に過去の有が絶對有として肯定され、作られたものが作るものを限定する、この無と有、時間と空間の相互限定を可能ならしめる歴史的創造の場に於てのみ成り立つのである。

- (1) Kr. d. r. V., S. 203, S. 206 ff.  
 (2) *Physica*, 222110-20, 219110-30.

現在に然したる過去を繼ぎ過去を保つだけでなく、未

來を豫料し、未來を胎動させる。この意味でそれは終りと始めの中の位置を占める。然しこの場合アリストテレスの考へたやうに、今を單なる點と考へ時を句切る今は點が線でない如くに時に屬さないと見做してはならないであらう。今が時でないと云ふのはこれを幅のない點と考へるからである。然し我々が運動を量る時の單位は決して單なる點としての今でなくて寧ろ幅のある今である。これは各民族が實際に行ふ時間の量り方を見れば明瞭である。曆の時の計算の單位は日であつて單なる今の點ではない。又どれだけの短い瞬間でも決して無内容な計算點でなく、却つて一瞬の中にも絶對が現するのである。これは結局時の計算はたゞ運動の量的計算でなくて歴史的生成の主體的秩序付けであることに基く。だからこそ時の計算は農民の曆や王の年のやうに、行事と結合して發生したのである。

(1) E. Meyer, Elemente der Anthropologie, S. 239ff.

現在は一方向から見れば未來を豫料することは出来ない。ベルグソンが創造的時間の未來は豫見出来ないと言ふのは創造的未來は對象化され、空間化され得ない故である。だからコーヘンがカントの知覺の豫料を以て直ちに時間

の本質と同一視したのはそこに時間の論理化の誤りがひそむと云はなければならぬ。無論時間の豫料性の強調はその未來性と行為性を露はならしめる點で注目されねばならないが、然し未來性即豫料性とは云ひ難い。だが他面異質的内容の相互的滲透と云ふ時、それは過去と同様に未來も亦異質的なるまゝに現在の中へ連続してゐることであらう。若しさうであれば、未來は既に現在の中で活動してゐるのである。だがたとひアリストテレス的な潛勢現勢の關係ではなくても既に現在に於ける未來の生成的内在を許すならば、未來は如何に現在と異なるにせよそれが或る程度豫見され得ないと如何して主張されるであらうか。未來の豫見可能性は現在と異質的であつても現在に於ける未來の内在性によつて、即ち現在と未來の時間的並存によつて認められるであらう。事實歴史的時間はこのやうな同時的並存を可能ならしめる幅を有する。新舊の傾向が争闘するのも現在の場に於てである。かくて現在は未來でないと同時に未來であると云ふ二律背反を含む。これは既にパルメニデスの瞬間の *ἐκστάσις* の概念が直面した生成のアポリアに外ならない。プラトンはこれを辭でもなければ動でもなく、而もまさにこの

故に兩者を同時に含む瞬間、「この理解すべからざる或るもの」の存在を認めることによつて解決しようとした。

たゞ彼は瞬間を對立を止揚する論理的場所と見、時間的場所と見なかつた。我々はこれに反し、現在と未來の對立を止揚する瞬間としての現在は永遠の現在が時間的に現成する過程に外ならぬと考へる。時間的現在に於てこのアポリアが存在する以上、それを解決する論理的瞬間も時間的瞬間を離れては解決にはならない。而もこの關係はたゞに現在と未來の關係だけに止まらず、過去と現在、過去と未來の兩關係にも、要するに現在を含む一切の時間規定の關係に見出される。我々はこゝに時間の中に現象する生成の大いなる秩序を看取すべきである。而して更に重要なことは、このやうな一即多の論理は客觀的自然時間でなくて主體的歴史時間に於てのみ形成されると云ふことである。時間を歴史的行爲的に把握し、歴史的行爲的に時間の秩序付けを行ふに應じて永遠なる瞬間の論理が愈々具現されて來るのである。これに反し、自然時間は單純な循環に止まつてゐる。自然は本來の歴史をもたぬと考へられる所以である。無論歴史にも循環や豫料の可能性が存在せぬとは云ひ得ぬであらう。へろ

ドトスが人事の循環に就て語つたやうに歴史は多くの繰返へしをもつであらう。我々は政治家的洞察をこのやうな歴史の洞察力と同一視してゐるが、偉大な歴史的英雄は皆神の如き豫見に恵まれてゐる。換言すれば、歴史は主體的行爲的に解すれば解する程、それは必ず豫料的である。豫料されぬ歴史は寧ろ凡人の歴史である。自然の豫料と歴史のそれとの相違は、前者は或る範圍に於て總ての人に開放された透明性を有するに對し、後者は若干の人々にだけ許された、而もその場合でも無限な不可知と誤謬とを伴ふ天才的知力であることである。確かに歴史に於ては結果は豫想通りではない。だがこれによつて歴史的行爲は豫料的であることを止めない。ベルグソンの全然豫知されぬ未來は歴史の未來でなくて創作的未來である。我々は歴史的行爲的なればなる程、不可知的な世界の中へ洞察の楔を打ち込む。歴史的行爲は歴史の生成を通して實現される。然るに生成は必然と偶然の兩契機を含む。所謂歴史の必然は偶然と別に存在するのでなく、事實真理の法則性として偶然的必然 *noostrictas* or *hypothetic* である。だから、かくなければならぬと云ふ歴史の洞察は最初から客體的に與へられた明證でなく、

多くの懷疑と躊躇に打ち勝つた結果として主體的に把持されるのである。必然と偶然、或は未來の可知性と不可知性ととの媒介者は主體的決意である。知られざる未來をもかくなければならぬと云ふ未來的洞察に轉ぜしめるのは主體的決意と信念である。反對に未來的洞察が主體の信念として把持されてゐる限り、それは偶然に對する不安を克服した結果として、否既に完全に克服したのでなくて絶えざる克服の力として已れを磐石の如く貫かしめるのである。私は歴史的な主體にどれほど意志的洞察力が本質的であるかを明かならしめる例證として次の文章を引くであらう。「行爲者はその任務に應じて目的を樹立する。彼は行爲の目的を漸次遠きに樹て、その實現を内心深く期待し得るところまで達する。かくの如き目的の樹立は、自己の所有する手段と力とに對する適確な判定とまさに遭遇すべき抵抗の多寡に關する能ふ限り正確な判斷によつて決定せられる。かゝる周到な考察の後、始めて、所求の目的が達せられ得るか否かを究極的に判定することが出来るのである。かくの如き熟慮と氣分とから——かゝる場合に氣分が重大な役割を演ずること何人も否定し得ないであらう、——決意が漸々に明瞭

な姿をとつて顯はれて来る。然し他方に於て疑惑は擡頭し、多くのものはまた曖昧模糊のうちにある。責任は闕へる精神の前に巨人の如く立ちはだかる。この時天才は『決定した』と叫び拳は卓を叩く。<sup>1)</sup>」

(1) ゼークト、篠田譯、一軍人の思想一七五頁。

形成行爲が藝術のやうな内面的形成から内外相即の歴史的形成に發展するに従つて高度の場所的洞察力、高度の合理性を伴うて来るのは明瞭である。歴史的未来は未來の不可知主義によつては特色附けられないであらう。それがたとひ占トや神祕的直觀によつて豫知されるにしても、それは尙洞察であることに變りはない。否古代人がこのやうな技術を重んじたと云ふことは未來の豫知に對する要求がどれ程深いかを示すものであらう。それをベルグソンのやうに日常的社會の實用主義によつて説明するのは、このやうな洞察が單なる實用主義的知識以上の高い意味を有することに當面して躡くであらう。未來の洞察は行爲を唯成功させる爲でなく、行爲そのものに高い創造性を與へる爲である。知識は行動の單なる手段でなく、寧ろ知識によつて行動が新たに創造的に生まれ来るのである。然し歴史的未来は一切の未來を客觀化

する合理主義によつても特徴附けられない。かくては未來そのものが過去・現在の延長に過ぎなくなる。だから未來的洞察は合理的に限定されざるもの限定でなければならぬ。合理的洞察の背後には無限に限定されぬ可能性のフリンジが續く。主體的決定は合理的洞察と無限な可能性との矛盾的媒介の全主體的措定に外ならない。

### 三

このやうに主體的時間は單に過現未の一方的方向に於て流動的因果的に流れ働くのでなく、永遠な創造的現在を根柢として相互的に限定し合ひ、主體による時間の綜合を行ふのであるが、このやうな時間の綜合的相互作用は既に時間の同時存在を豫想してゐる。ベルグソンは同時存在を時間の空間化と考へてゐるが、意識時間でも同時存在がなければ過去の現在に於ける持續に就て語ることは出来ないであらう。然し歴史的時間は單なる意識時ではなくて内外相即の世界時である。我々は世界と云ふ概念に於て時間と空間の本質的相互媒介が始めて現勢して來るのを見るのである。換言すれば、世界は同時存在である。世界は個體の相互關係の場所である以上、それは

唯一つの時間でなくて多くの時間の並存でなければならぬ。道元の所謂同時發心である。それは多くの創造的時間が並存してゐることを云ふのである。然し個體の時間が唯外面的無媒介的に多く並存してゐるだけでは歴史的同時存在を表し盡し得ないであらう。個體的時間は唯並存的でなくて相互作用的に同時存在するのである。だからカントは同時存在を力學的・共同體の圖式によつて理解した。即ちAとBが同時存在すると云ふのはAがBに作用し、次にBがAに作用する、即ち相互作用的共同存在を成すことである。無論これは同時存在の時間圖式による理解である。然し同時存在は個體が同時に存在することである以上、それは唯時間性に還元出來ぬ空間性をもする。個體間の作用の繼起、即ち相互作用は飽く迄作用の繼起であつて、個體の空間に於ける同時存在そのものを導き出すことは出来ない。否個體間の相互作用は作用の基礎である個體の同時存在を豫想する。だがこのやうな個體の時間的空間的同時存在を可能ならしめるものは何であらうか。我々はそれを歴史的世界として示すことが出來ると思ふ。個體の同時存在を可能にさせるのは個體間の相互作用でも、又個體相互の空間的對峙でもなく、

即ち時間乃至空間に於ける個體の關係でなくて、時間的空間的であつて而も個體を關係的にあらしめる、それ自身超個體的な世界である。同時發心と云ふこともこのやうな超越的歴史的世界からの出來事である。

こゝに於て我々の云ふ主體的時間とはそれが歴史的時間である以上單なる個人的時間ではなく、世界性を本質的に具へてゐることを明瞭にせねばならぬ。このやうな世界性は時間が空間との相互媒介によつて始めて世界存在の根本形式であることから導き出される。カントの云ふやうに、時間と空間は共に唯一な直觀的全體である。然し個體の存在は單なる時間の自己限定でなくて空間の自己限定の結果である。もつと正確に云へば、時間即空間、繼起即同時存在として世界の自己限定の結果である。主體的時間はこのやうな世界の、時間の面に於ける個體的自己限定と考へられるであらう。だから歴史的世界を今迄のやうに唯主體的時間として特徴付けることの不充分なことは今歴然となつた。我々は第一時間性に就て若干考察を施しはしたが、主體的時間の主體に就ては何等言及するところはなかつた。第二に歴史的世界は主體的時間を越えた時間空間相即の世界であり、且つ従つて主體

がそこから出てそこに歸る超越即內在の世界であることが示されねばならない。歴史的時間は決して單なる主體的時間でないことは元それは社會的時間として發生した事實を考ふれば明瞭である。デュルケイムが述べてゐるやうに、時間の觀念は元來は社會生活の、特に宗教的行事の時期の客觀的秩序付けと結合して發生した。これは單に未開人の社會だけの事ではなく、廣く人間社會に共通の現象である。これは歴史的時間區分に於て非常に明瞭になる。時代を劃すると云ふ言葉は歴史的重要性と同義であるやうに、時代の區分はその時代の歴史的评价の仕方を反映する。而して、この歴史的评价の主體は個人的主體でなくて歴史的世界に於てある主體であり、歴史的事象と評價主體の相互作用から離れ得ない。古代の日本人にとつては神代と人代の時代區分はまさに歴史的意识の中心を成すものであつた。歴史的時間區分は單なる過・現・未の如き抽象的區別でなくて内容的時代區分である。單なる意識時間と歴史的時間とを區別するのは、時代區分の有無にある。時代の區分に於て状態を規準にするかそれとも事件を規準にするか、或は社會的生活形式を根據にするか、それとも時代の精神的態度を根據に

するか、その間に差別はあつてもこゝに明瞭な一事は、これらの規準は何れも認識主觀乃至體驗主觀の時間の彼方に存在すると云ふことである。又支那で時の秩序がどれ程社會的秩序と密接に結合してゐるかは誰しも熟知することであらう。これは禮記の月令を見れば極めて明瞭である。そこでは月の區分はそれに相應する國家的行事の區分を必然的ならしめてゐる。そして、この秩序を亂す時には必ず天災が起ると信ぜられてゐるのである。

歴史的世界の存在構造を明瞭にさせねばならぬ以上、我々はその空間性を無視することは出来ない。歴史的世界の時間性と空間性の關係は歴史と自然の關係に姿を易へ得るであらう。歴史的空間が地政學的に重要視されるに至つた今日は兎も角、在來自然主義に對する反動として歴史的世界の構成契機としての自然空間が輕視され勝ちであつた。トゥレルチの歴史に對する自然の交渉の理解の仕方には *» Aber Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht* *»* 云々という理想主義が根柢を成してゐた。然し自然が歴史の中に入り込んでゐる關係を唯先史と文化史の關係として見るのは極めて消極的外面的な見方であつて、自然空間の歴史への滲透はもつと本

質的根柢的である。それは自然史が何時終り、文化史が何時始まつたかの穿鑿でなくて、如何なる歴史の段階に於ても本質的に内在する空間性の把握である。この意味で私は土地を民族の歴史的發展の基礎と見るラツツェルの人類地理學に意味を認めるものである。通例時間と空間とは動靜の對照的原理と考へられるが、もつと大切なことは歴史を動即靜の論理に従つて摺むことである。歴史的世界は存在即生成として時間的空間的である。時間と空間は連続と非連続の關係に於て對照させられるが、空間も直觀的全體としてはその部分は全體の自己限定と見られるのである。この關係は形態心理學によつて歴然たる確證を得た。反對に時間も單なる連続でなくて時間契機の差別を含んだ連続である。だから根本的對立は動と靜の對立であつて一と多の多立ではない。空間の形態性は固定されることによつてそれだけ明晰さを獲得するであらう。然しその代り時間に媒介されぬ限り生命と動性とを失ふのである。反對に流動に於てある時間は明晰な形態性を獲得出来ないがその代り動的生命を保つてゐるのである。歴史的世界は形成された世界である。而して、歴史的形相はたゞ概念的形相でなくて同時に物的形

相である。形相は元々概念的形相と感性的形相の二つの意味を有つてゐた。形相が元來制作の場合から考へ出されたものである以上これは當然のことである。道具の一定の機能は一定の姿をとることによつてのみ實現される。歴史的主體も亦その特有の形成行爲に對應する特有の身體と道具と生活空間とを有たねば、現實的個體として存在出来ない。歴史的空間はこのやうな個體の相互作用を成立させる場所である。歴史的世界は機能と形態の對應に於てある。現代の日本社會は經濟的政治的文化的人倫的空間をその機能に應ずる様々の姿に於て形成してゐる。八紘爲宇はこれを空間的に見れば、日本の歴史的空間の擴充の理念に外ならないであらう。而して、このやうな理念の爲の戦ひは我が國の内部に實に多様な精神的再形成に即應する空間的再形成の運動を廣く深く展開させてゐる。氏族社會から國家への發展は血縁的人格の統一から領域的空間的統一への方向を進ると云はれてゐるが、このことを明瞭にさせてゐるのが最近の經濟的政治的再編成に伴ふ廣汎な行政區域の再編成である。國家の空間的組織の最末端は家である。我々は自分の家の構造そのものは變らないと考へるかも知れない。事實さうであ

る。然しその爲に家の空間的聯關が變らないと考へたならば、それは家の存在を歴史的空間關係の變動から抽象してゐるからである。我々の家は隣保組織の中へ編入され、又國防的國民經濟的再組織に應ずる様々の道が、例へば共同の防空壕への道、市場への道、官廳への道が家に向つて開かれてゐる。トーチキズムの社會にもそれに相應した空間的秩序附けとトポロギイとがある。「凡四海之内九州。州方千里。州建三百里之國三十。七十里之國六十。五十里之國百有二十。凡二百一十國。名山大澤不<sub>ニ</sub>以封。其餘以爲<sub>ニ</sub>附庸間田。」と云ふ禮記の言葉は支那の封建的空間的秩序附けの一つのモデルを表してゐる。

1) Troeltsch, Der Historismus u. seine Probleme, S.

85 ff.

ゴットウルは生活空間に定住・發見・交通諸空間を分けてゐるが、我々の行爲は仔細に見れば實に多様な空間的支柱を本にしてゐる。空間は行爲を客觀的に限定する足場を與へる。一口に空間と云つても、主體との關係によつて身體空間・文化空間・自然空間の三つが分けられよう。身體は主體と最も直接に關係する、否主體そのものに屬する空間的限定であり、文化空間は風土としての自



然空間と異つて人間によつて形成された―建築物・道路―空間である。この場合、空間を單に自然科学的に見ずに行爲の主體との交渉關係に於て主體的即客體的に見ねばならない。即ち主體は空間によつて様々なる仕方で客觀的形成の足場を得ると同時に、行爲の論理的要求に従つて空間を様々な仕方で形成する。ところで總じて論理の本質をかゝる失驗的意識統一に於て現前してゐるやうな多様の統一、より具體的には一即多、乃至一般に對立の相即的統一にあるとすれば、空間的形成も亦時間的形成と同様にこの矛盾的綜合にあると云はねばならない。「場所柄を辨へない」とか、「所を得る」と云ふのは人倫關係に於ける空間的分別論理を表すと云へよう。然し大切なことは、この空間的分別は空間的體系を豫想し、その中に於てのみ行はれると云ふことである。人々がそれぞれ違つた仕方で振舞ふべき場所柄の辨別は實際に於ては、それらの場所がより廣い場所―例へば、家・學校・國土―の中に有機的に包括されてゐることを第二次的に意識してゐる。空間を唯外延量的比量的に考へてはこのやうな綜合は不可能である。「天に二日なく、地に二君なし」、このやうな國土の根本的統一は空間的綜合の可

能性を立證する。然し一層大切なことは、空間的綜合と時間的綜合とは相互に他を通して始めてその固有性を實現出來ると云ふことである。時間的發展を内質としない空間は生命ある歴史的空間でなく、空間的形相を有しない時間は形成的歴史的時間ではない。空間化は流動的時間の固定化であり、動を根柢にする靜である。實際又この一切の形相を否定し、一切の有を流動的連續の中へ投ずる時の生成を根柢にしないでは空間的綜合も不可能であらう。一箇の建築物の空間的綜合は建築材料を建築過程の中に總て投じて、そこから統一の建築意志を表現する形相を受けねばならない。形成的生命によつて一貫されぬ空間的綜合は單なる外延量的空間に過ぎない。歴史的空間は主體的空間である。即ち主體的に形成される空間である。それ故に我々は空間意識の歴史的变化に就て云ひ得るのである。ラツツェルは民族の發展は小空間から大空間への發展であり、そこに民族の大空間的意識が生ずると云つてゐる。而もそのやうな變化には、空間的形成を足場とする人倫意識の變化が伴ふのである。我々は封建時代から近代を経て現代に至る人倫の歴史的变化を歴史的空間の變化として觀察することが出來よう。封

建的主従關係は戰場と封土を共にする空間的拘束を土臺にしてゐた。そこでは國土の分散が必然的であり、自國の他國に對する、從つて又自國の世界に於ける統一は不可能であつた。近代の國家の形成はこの空間的統一を可能にする使命を帯びてゐた。然るに、近代國家に内在する個人主義的世界主義はこの使命と撞着する。そればかりでない。近代的合理主義は時間と空間とから共に遊離した理性人を考へせしめた。自由・平等・博愛はまさにこのやうな身體と土地を忘れた合理主義の倫理である。だからそこに殘る唯一の空間は世界である。而もそれは空間的安定を缺いた抽象的空間である。世界人は空間的拘束から自由な人間である。それは空間の中に於て自由に浮動する、だから空間に於て空間を忘れた人間である。だが現實の近代國家は決してこのやうな空間なき空間に満足してゐない。否それは近代のヨーロッパを以て直ちに世界と同一視する、最も一面的な内容を盛つた世界觀を把持してゐた。即ち最も觀念的抽象的な世界意識と最も現實的主我的な世界意識との予盾がそこに露呈されてゐる。現代の世界戰の使命はこの予盾の根本的解決にあるであらう。

(1) Patzel, Anthropogeographie, I, S. 153 ff.

#### 四

我々は今迄歴史的世界を構成する時間空間とその兩者の相互媒介に就て説明して來た。然しこの世界を形成する主體そのものに就ては何事も述べなかつた。だが根本問題は實はこゝに潜んでゐるのである。特に歴史的世界を人倫的世界と見る場合にこの間違は愈々重大性を帯びて來るのである。時間的空間の規定は未だ歴史的生命の形式的存在論の規定である。歴史的生命そのものは存在論的でなくて存在論的實踐的であり、まさにその故に無限な個別性を表現する。所謂歴史の現實とは單に *Das Wirkende* でなくて個別的創造的である。歴史は個別的なもの記述であると云はれる。カーライルは云つた、「事實だけが重要である。ジョン・ラクランドは此處を通過した、讚嘆すべきことがそこにある、私が世界的全理論をそのために擲つてもと思ふ一つの實在がそこにある。」これに對して、ポアンカレはこのカーライルの云ひ方は歴史家的である、物理學者は寧ろ「ジョン・ラクランドは此處を通過した。そんなことは私にはどう

でもよい。その人がそこを再び通過することはもうあるまいと思はれるからである。」と云ふべきであると云つてゐる。こゝに歴史的方法と自然科学的方法との相違が巧妙に要約されてゐる。だが歴史が記述する個別的なものとはどんなものであらうか。歴史の意識は確かに事實の意識であらう。だが歴史的事實とは何であるか。歴史の個別性を價值との關係から引き出したのはリツカートであつた。個別は分つことの出来ぬ個體であるが、それは價值の内在によつてこれ以上分つべきでないと言ふ要求を以て我々に向ふのである。このやうな要求を有つに至つた時、始めて本來の意味で個體になつたのである。

トウレルチが歴史の個別的全體性は有意義的全體性でなければならぬと云ふのもこのやうな歴史の意義論を豫想してをればこそである。だが作り上げられた建築物も一つの意味的全體性であれば、これを作る主體も又意味的全體性である。言ひ換へると、意味的全體性によつて一般に歴史的事實は説明され得るが、歴史の根源的主體は明かにされ得ない。それは歴史の概括的説明ではあるが、哲學的根本的説明ではない。歴史の主體に關する限り、價值が主體的統一の根據でなく、まさにその反對である。

主體の個體的統一は統一さるべき當爲でなく、疑ふ可らざる現實である。主體的統一を現實から當爲へ移し入れるのはカント的觀念論に過ぎない。だが歴史的世界を超越的價值との關係によつて説明するのはそれ自身全く理念的な非歴史の見方であると云はねばならぬ。歴史的には價值自體も亦生成發展する。無論これは歴史の中に何等の價值的理念的なものが存在せぬと言ふのではない。否歴史の現實は理念的に働くものである。これを倫理的價值に關する限り、人倫的力(ドロイゼン)とか道義的精神(ランケ)とか云ふのである。たゞこのやうな理念的力は無内容な超越的價值的述語でなくて歴史の深い根柢から具體的生命力を以て主體的に掴み出されて來るのである。歴史の行爲を動かす理念は單なる眞善美のやうな無内容な概念でなくて潑刺たる構想力によつて具象化された理念である。これを歴史の内容から抽象して行けば最も形式的な價值概念が殘留するであらう。然しこのやうな最も抽象的な價值概念でも主體との何等かな關係を失つてはゐない。唯價值を定立する主體が自我一般とか意識一般とかに抽象化されるのである。總じて價值は主體にとつてのみ價值である。價值の超越は實は偶然的個

の主體から本質的普遍的な主體への超越である。價值は主體の現實的世界に對する要求であると云へるであらう。歴史的價值は主體が一定の時と場所に於て當む人間關係の發展の底から生成して來る要求を自己の責任と決斷とを以て絶對的に選んだものに外ならない。

歴史學が對象とする歴史的個體性には三つの問題が存在する。第一は個體性を構成する價值と存在の兩規定の關係である。これは歴史と價值哲學の關係の問題に歸着する。第二は個體性と主體性との關係の問題である。これは歴史と實踐哲學の關係の問題である。第三は個體性と全體性との關係の問題である。これは歴史と社會哲學との關係を究めねばならないであらう。第一と第二の問題は元々關聯してゐるが、これに就てはトゥレルチの良心的にして視野の廣い考察が教へる所が多い。個體性は元單なる事實でなくて事實と價值との統一を表してゐる。而もその統一は完成的靜的統一でなくて未完成的動的統一である。それはトゥレルチの表現を使ふなら *Verfahenheit* である。價值の相對性は相對主義と相違する。相對主義は價值の偶然性と無政府主義を主張する立場である。だからそこでは絶對的なものは如何なる

意味でも許されない。然るに價值の相對性は絶對的價值を認めながら、それが實現の場と共に實現の仕方と異なる。だから價值の相對性は絶對の否定でなくて絶對と相對の相即を意味する。絶對者は時と所に於て相對的に異つた姿を現じつゝ、それらは何れも端的に神の象徴であるのである。無論價值の相對的實現は同時に相對的否定である。或は相對的實現が即ち絶對的實現であるやうに、相對的否定が即ち絶對的否定なのである。ランケによつて、各時代獨特の比較を絶した神性が端的に認められて歴史的價值の個體主義がこゝに完成した。然し我々はこのやうな個體主義では歴史的實踐の可能性は充分に認められぬと思ふのである。封建時代や近代がともに個有的神性を表現してゐるとすれば、如何して近代による封建時代の克服が、又現代による近代の超越が歴史的實踐の情熱に成り得ようか。無論かく云つても、時代の個性を否認する單純な進歩主義は非歴史的合理主義以外の何物でもないが、各時代はその個性を保ちつゝその個性の中に進歩的と退歩的の兩發展方向を認め得るのである。殊に時代の進歩と退歩が同時に各國家相互の指導理念として互に戦ひ合つてゐる今日の世界戰の現狀に於ては、

單なる平等的個體主義が最早維持され得ないのは餘りにも明瞭であらう。

(1) Troeltsch, a. a. O. S. 211.

だから價値の相對性は永遠の完成と未完成、神と惡魔、始めと終りとを同時に藏する常に新たな創造的動性を意味せねばならない。ドロイゼンの云ふやうに、人間は歴史に於て常に新たなものを自己に如へてゆく *etiamsi erit curio* である。無論我が愚管抄の史觀がその最もよい例であるやうに、歴史はたゞ新たに自己に如へてゆくのでなく、寧ろ新たに自己から減じてゆくのである。進歩と退歩とは同時に存在する。新しい善は新しい惡を伴うて來る。歴史の單純な直線的進歩に於ては實踐は全然存在出來ない。若し歴史がたゞ一向きに向上線を辿つて行くなら我々は別段道義の爲に努力する必要はない。新たな道義は新たな惡の克服と新たな理念の實現の爲に要求される。かくの如き戦ひと創造の爲の道義の要求が現在の文化綜合の内容でなければならぬ。トゥレルチの云ふ現在の文化綜合とは現在の理念的要求と過去の事實と未來的實現とが相互媒介的に一つの現在の文化的行爲として綜合されることを云ふのである。歴史哲學はこのやう

な綜合の哲學的反省であるが、綜合の實踐はひとり哲學者に限らず、總て歴史的に生きようとする人々の必然的課題である。而して、本來の歴史的實體はまさに文化的綜合の實踐者であり、又このやうな實踐が歴史的個體の主體性を形作つてゐる。然し現在の文化綜合の要求を主體的に深めてゆけば、それは在來の歴史學と價値論の關係を根本的に改めずんば止まないであらう。文化的綜合は理念と時間的生成との綜合であるが、本來超時間的な理念は主體の時間的綜合的行爲を通して把握されるのである。或る普遍的價値が豫め超歴史的に存在してそれが歴史的個別化の世界へ落ち込んで來るのでなく、一切の價値は絶えず時間的醱酵の中から新たに個別的具體的に掴み出されて來るのである。無論歴史的變化の中には變化しないものが存在する。然し歴史に於ては永遠なものでも絶えず時の變化の坩堝を通つて新しい時代的意味を得るのである。永遠は時に於ける永遠な復活である。ただ理念が時間の中から生成すると云つても、それは唯過・現・未の分離した時間部分の何れかの中にあるのではなく、若しさうとすれば我々は復古主義・保守主義・空想主義の何れかの邪路に陥るであらう——それらの綜合に

於て把握されるのである。我々が過去を顧み、未來を望むのも現在の主體的要求からである。これが價値の主體的個別的形成の謂ひである。然してこの現在の主體が高い理念を把握するには私を没して過去を反省し、未來に對して高大な視點を獲得せねばならない。こゝに永遠の創造を脊負つて立つ主體の時間的實存がある。

私は右に於て、現在の文化綜合を永遠と時間の關係から考察した。然し私は更にこのやうな綜合の中に己れを現はす倫理の歴史的形成に就て考へて見たい。現在の倫理的綜合は如何なる風に行はれるであらうか。それは唯現在が過去を媒介にして倫理的理念を確立することではない。このやうな單なる理念と事實の綜合ならば、それは未だ觀想的であるに止まる。然し實際理念が要求されるのは現在がそれ自身の中に大きな惡と對峙してゐるからである。かくて我々は惡に對して理念を選び、理念の爲に惡と戰はねばならなくなる。歴史的實存は必然的に戰鬥的である。だから倫理的綜合は戦ひの否定性を媒介にする。だが現在が惡に直接すると云ふのはそれだけの精神的退歩である。末法觀はこの退歩を一方的に抽象し、過去を一方的に理想化する結果である。それに反し、進

歩説は全然このやうな退歩を認めないのである。これに對しては、ランケの各時代の神化は否認すべからざる眞理を含んでゐる。然しこれらの三説の何れに於ても倫理的綜合意欲は生じないであらう。だが若し各時代がその歴史的個性の中に進歩と退歩とを同時に備へてゐるとすれば、我々は歴史的惡を唯否定し去ることの不可能と無意味とを知るであらう。宣長の幽顯の哲學によれば、善惡は元神々の作り給うた事柄であり、而も古事記の神話によれば善惡が相互に轉じ合つてより善き世界を生んでゆくのである。我々はこゝに古代神道の素朴な而も極めて具體的な一種の史觀を認め得ると思ふ。だから倫理的綜合に於ける現在の理念と過去の事實との綜合は同時に現在の善と過去の惡の否定的綜合である。善を生む現實は又惡の根源であり、そこに深い攝理がある。而も神々の隠れた御意志に人間が顯はに協力するのが地上に於ける神人の合一である。現代の理念による近代の克服にも、近代的惡を戦ひによつてその惡しき意志を撃碎しつゝ、それをより高い善へ轉せしめる政治的人倫の大義が働かねばならない。まことにトウレルチの云ふやうに、現在の文化綜合は倫理を越えて宗教的形而上學的綜合に連ると云はねばならぬ。(未完)