

## ハイデッガーと歴史の問題

辻村 公一

歴史とは何で有らうか。この問を基にして且この問に向つて、歴史に關するハイデッガーの哲學的思想を考へてみる。小論の企圖である。それは、この問つまり「有の問との繋がりの中に於ける歴史の本質への問」が、歴史に關する彼の哲學的思想を底から觸き動かしてあるとともにそれにそれを方向を賦與してゐる問であると、思はれるからである。すなはち、「ドゥッス・スコトッスの範疇論と意味論」(一九一六)の内に既に語られてゐるところの「問題史的考察としての哲學史的考察」(die philosophie-geschichtliche Betrachtung als problemgeschichtliche Betrachtung)と云ふ思想の内に胚胎し、「有と時」(一九二七)の内に於ける「現有の歴史性」(die Geschichtlichkeit des Daseins)と云ふことを基にしてなされた諸考察を通り、「ヘルダーリン解釋」(一九四四)とそれ以後の著作の内に現はれて來るところの「有の歴史」(die Seinsgeschichte)とか「有の歴史」(das Seinsgeschick)と言はれる思想に至るまで、歴史に關する彼の思索とその屈折と深化とは、この問から發してこの問を問ひ方の深化であると同時に、問ひ方の深化に應じて現はれて來る問自身の一層根源的な露呈として、解釋され得ると思はれる。ハイデッガーの思想の *Be-weg-ung* のかかる解釋を通じて、吾々は「歴史とは何で有らうか」と云ふ問の一層根源的な現前の内に導かれ、そこから、「有の歴史」と言はれる彼の恐らくは最後のなる思想に對する一つの批判的應答が、生れるものなら生れて來るであらう。吾々は先づ最初に、この問を廻る彼の思索の推移を三つの時期に區分し、第一の時期から順次に、この問が彼の思惟の内で如何なる問題として擱まれ、如何なる仕方で問題とされて來たかを、追究してみ

sein und nicht sein。

## I

「ドゥッンス・スコトゥスの範疇論と意味論」に依つて代表されるハイデッガーの思索の第一の時期は、「有の間」(die Seinfrage)が有の間として未だ爆發せず、「有の問題」が認識論的問ひ方の支配の下で「範疇の問題」(das Kategoriennproblem)として模索されてゐた時期である。そこでは、「有の間」が未だ Geschehen しないことに對應して、歴史とは何ぞ有らうかといふ問も、未だ表明的な問としては立てられて來ない。そのことは、歴史に關する當時のハイデッガーの思索を、次の如き仕方で規定してゐる。(i)「歴史の本質」が未だ Fragwürdig にならず、その結果「歴史」(die Geschichte)は自明的に「歴史學の對象」として理解される傾向が存し、そのやうな傾向の内で理解されたる「歴史」に關する哲學的考察は「歴史學的認識」に關する認識論的研究となり、而も「範疇の問題」が彼の主要なる哲學的關心を惹きつけてゐた關係上、歴史學的認識に關する彼の認識論的研究は、歴史學の「中心概念」(der Zentralbegriff)と目される「時間概念」つまり「歴史學的範疇」(die historische Kategorie)としての「歴史學的時間概念」(der historische Zeitbegriff)に向けられ、自然科学の代表と考へられる物理學の内に於ける時間概念、つまり「物理學的時間概念」(der physikalische Zeitbegriff)に對して「歴史學的時間概念」の構造上の相異を明らかにし、そこから、自然科学に解消され得ざる歴史學の學的獨立性を、根柢づけんとした。(ii)併し乍ら、「歴史の本質」が未だ眞に問はれて來ないといふことは、それに關する何等の理解も彼の内に存しないといふことではなく、歴史の本質に關する一定の理解が、深く問ひつめられることなしに、彼の内に受け容れられてゐたことを、示してゐる。吾々は當時の彼の思想の内に、歴史の本質を「文化價値の實現」と觀る價值哲學的歴史觀(ウインデルバント、リッカート)と、歴史の本質を「人間的生の客觀化」と解する生哲學的歴史觀(デイルタイ)との混在を、認め

得る。iii)併し乍ら、歴史一般の本質が未だ真に問はれてゐないといふことは、或る特殊なる事柄の歴史に關し、その歴史の本質が或る程度まで明確な自覺に齎らされてゐることを、妨げはしない。彼の「問題史的考察としての哲學史的考察」といふ主張の内には哲學の歴史の本質に關する一つの際立つた洞察が認められ得るとともに、その洞察の内には、前記の二つの歴史觀を一つに統一して行く或る統一の仕方が認められ得る。その統一は、差當りは哲學の歴史の内、一定の仕方で實現されてゐるが、「生」(das Leben)から歴史の本質を理解する歴史觀と、「價值」(der Wert)から歴史の本質を觀る歴史觀とは、歴史全體に關しても、統一に齎らされねばならない。iv)その統一は、「範疇の問題」それ自身から要求されて來るところのいはば範疇問題の歴史化といふ課題が、通常は非歴史的なア・プリアリな規定と目されてゐるところの範疇の内、歴史性を認めしめると同時に、歴史をして、その内からア・プリアリな規定を生み出す如き歴史として、通常の意味に於ける歴史より一層根源的なる歴史たらしめ、かくの如く一層根源的なる歴史性を現はして來たところの歴史の眞實の主體が、最早單なる「認識論的主觀」(das erkenntnistheoretische Subjekt)ではあり得ず、「生ける精神」(der lebendige Geist)であり、歴史は「生ける精神の歴史」であるといふ方向に求められて行く。かくの如く、當時のハイデッガーの思索は四つの仕方で歴史の問題に觸れてゐるが、未だ歴史の本質への問が「有の問」の Geschehen との繋がりの中で表明的に立てられて來ないがために、それらの四つの仕方で歴史に關する考察は、相互に十分緊密な聯關の内齎らされてはゐない。吾々はそれらの統一を強ひて求めることなく、各々の考察についてその要點と問題點を取り出すことにする。

(i)

「歴史學的時概念」の構造は「物理學的時概念」のそれと對比して解明される。物理學的時概念の「機能」は「時間」を以てする運動の測定 (die Messung der Bewegung mit der Zeit) であるが、その機能を發揮し得るためには、物理學的時間がそれ自身亦「測定され得る時間」(die meßbare und zu messende Zeit) とならね

ばならず、その條件は、物理學的時間が連続的なる一方向的系列であるとともにその系列内の各時點が出發點から測定される位置に依つてのみ相互に區別される同質的時點であるといふことに依つて、満たされる。従つて、物理學的時間概念の「構造」は「同質的なる、量的に限定可能なる、位置の順序」(die homogene, quantitativ bestimmbare Stellenordnung)として規定される。

それに對して、歴史學的時間概念の「機能」は、「過去のもの」(das Vergangene)と云ふ「歴史學の對象」の理解と敘述とを可能にする點に、認められねばならない。然るに、「過去のもの」である歴史學の對象は、「最早存在しなす」(nicht mehr existieren)のものであり、従つて歴史學の對象と歴史家との間には「或る時間の距たり」(eine Zeitferne)が存する。それ故、歴史學の對象が理解され敘述され得るためには、「時間を超克し時間的間隙を超えて現在から過去の内に生き入ることが必要となる」。かくの如き「時間の超克」(die Zeitüberwindung)は「歴史學の目標と對象」から要求されて來る要求であり、その充實は「その際、時間それ自身が何等かの機能を發揮することに依つてのみ」可能となる。そのことは、歴史學の根本的方法たる「史料批判」といふ操作を考へてみれば、明らかになる。過去のもの是最早存在しないものであるが故に、史料に基づいて再構成される他はない。そのために先づ史料の眞僞が確かめられねばならぬ。それは、史料が、それが成立したと稱せられてゐる「時代の刻印」(das Gepräge der Zeit)を、荷つてゐるか否かと云ふことを、示すと云ふ仕方で行はれる。すなはち、歴史學的時間概念の根本的な一つの機能は、「時代の刻印」として「史料批判」を可能にする點に、存する。従つて、かかる機能を發揮し得るためには、歴史學的時間は、固有なる動向をもつ質的に他から區別される時代でなければならず、歴史學的時間(時代)概念の「構造」は「質的時間」として規定される。その「質的性格」(das Qualitative des historischen Zeitbegriffes)は、その時代の「主導動向」(die leitenden Tendenzen)を表はしてこそ、「歴史の内」に與へられた生活の「客觀化の濃密化、結晶化」(die Verdichtung-Kristallisation-einer in der Geschichte gegebenen Lebe-

nsobjektivation)を意味すると言はれる。<sup>(5)</sup>

ハイデッガーがここで語つてゐる「歴史學的時間(時代)概念」に關しては、吾々は餘り言ふべきことをもたぬであらう。それに關する彼の所説は餘りにも平明であり貧弱でさへある。彼が時代を質的時間と規定するのは、歴史學的時間概念の構造を物理學的時間概念のそれから區別せんとする意圖から來るが、それは殆ど、前者は後者ではないと言ふに過ぎず、それに依つて時代概念の構造が解明されたとは到底考へられない。假令時代の「質的性格」をその「主導動向」と解し「歴史の内に與へられた生の一つの客觀化の濃密化、結晶化」に基づけんとしても、「主導動向」とか「生の一つの客觀化の濃密化、結晶化」と言はれる事柄が明らかになれない限り、殆ど無意味である。要するに、物理學的時間概念に對して、歴史學的時間概念の構造を解明せんとする企圖が、まさしくその覆轍を歸結してをり、それは根本的には、時代といふことが彼の内では未だ問題となつて來てゐないからである。

それに反して、過去の歴史學的理解と敘述とに關して、その可能性の制約として語られた「時間の超克」といふことは、極めて問題である。それは、歴史家が彼と歴史學的對象との間の「時間的間隙を超えて現在から過去の内に生き入ること」といふ意味で語られてゐる。そのことは、「史料批判」といふ操作と同じではなく、史料を史料として見出すことを可能にし史料批判を可能にする如き根本的な制約である。現在から過去の内に「生き入り」過去を過去として現在に現前するといふことは、さういふ意味での「時間超克」といふことは、それに依つて歴史家が初めて歴史家として有り得るところの歴史家性であり、歴史家の本質的有り方であると同時に歴史家の現在の存在である。併し乍ら、それが「時間超克」として捉へられたことは、次の如き理解に基づいてゐる。先づ第一に、歴史家の現在と歴史學的對象の過去とが「時間間隙もしくは時間の距たり」(die Zeitliche Kluft od. die Zeitferne)として理解される以上、兩者の存在は、aufeinander-folgen として理解された時間(Zeit)の上に前・後の時點もしくは期間として位置づけられて理解されてゐる。すなはち「時間間隙」と言はれた場合の「時間」は aufeinander-folgen 乃至 nacheinander-

der」として理解された時間であり、後のハイデッガーの言葉を借りれば、「通俗的時間概念」(der vulgäre Zeitbegriff<sup>(5)</sup>)であるとともに、歴史家の現在はいふ時間の上の今の一點に置かれ、歴史的對象の過去はいふ時間の上の以前の一定の期間に位置づけられてゐる。従つて、そのやうに理解された時間の上では「現在から過去の内に生き入り」過去を過去としつつ現在に現前するといふことは、不可能な筈である。すなはち、歴史學的理解は成り立つ筈がない。然るに、さういふことが現に可能であり、それが歴史家の本質的有り方であると同時に現在の存在である。

そこから、そのことの可能性を理解するために、第二に、aufeinander-folgen 乃至 nacheinander として理解された時間つまり「通俗的時間概念」の「超克」といふことが、主張されて來らざるを得ないのである。それ故、ハイデッガーがここで語つてゐる「時間の超克」といふ言葉は、通俗的時間概念に依つてはその有が理解され得ないもの、有—つまり歴史家の有とか歴史學的對象の有、従つて亦歴史學的認識の本質—を、通俗的時間概念に立脚して捉へんとしつとも、それに依つては捉へ得ざるそのものの有の迫力に押されて、語り出されて來た言葉である。従つて、この言葉に依つて指示されてゐる事態の内には、通俗的時間概念を突破する動向が既に藏されてゐる。「現在から過去の内に生き入り」過去を過去として現在に現前するといふことは、通俗的時間概念の突破に現するところの歴史家の有の根源的に脱自的な時性、一般に現有の脱自の時性—歴史性といふことに至つて、初めてその可能性が解明され、そこに於て、時代の本質が本質的に問題となるといふことが同時に起るのである。併し、その突破は、當時のハイデッガーの内では、それへの動向が動いてゐるに留まり、未だ現實的に起つてはゐない。

そのことは同時に「歴史の本質」が彼の内で未だ真に問はれて來ないといふことであり、その代りに一定の歴史觀が、深く問題とされることなしに、彼の内に受け容れられてゐたといふことである。それは如何なる歴史觀であらうか。

(ii)

彼は、歴史學の對象を、生物學的客觀としての人間ではなく、「彼の精神的—身體的な諸々の働きに依つて文化の理念が實現される限りでの人間」と考へ、「文化創造は、究極の根底に於ては、人間精神の客觀化である」と言ふ。ここには差當つて、二つの歴史觀の混在が認められるであらう。一つは、歴史の本質を「文化理念もしくは文化價値の實現」(die Verwirklichung der Idee der Kultur oder der Kulturwerte) として觀るところの、價値哲學に立脚せるウインデルバント、リツカートの歴史觀であり、他の一つは、歴史の本質を「人間精神もしくは人間の生の客觀化」(die Objektivierung des menschlichen Geistes oder des menschlichen Lebens) と解するところの、生哲學に基づくデイルタイの歴史觀である。「非現實的」(unwirklich) なる併し現實に妥當すべき「理念」もしくは軌範的「價値」の觀點から、歴史を「文化價値の實現」と觀る歴史觀と、かかる非現實的理念から歴史を規定する捉へ方を徹底的に排除し「歴史を歴史から」何處までも歴史に内在的に理解せんとし而もそれを人間の生の客觀化として捉へる歴史觀とは、そのままでは相容れないと思はれる。然るに、當時のハイデッガーの内では、兩者は、その乖離・對立に關心されることなく、無造作に混在せしめられてゐるかに見える。それは、單に彼の思想的未成熟を示すに過ぎないであらうか。

もとより、さういふこともあるであらう。併し文化創造が「究極の根底に於ては」人間精神の客觀化であるとされる以上、「價値」の究極的根底に「人間の生」が置かれ、従つてデイルタイの歴史觀の方が優越なる地位を占めてゐることは明らかである。そののみならず、當時の文化主義に對する顯はな不満と反撥とは既に彼の著作の諸處に表明されてをり、少くとも「哲學」に關する限りそれを「文化價値」と考へる考へ方は、烈しい調子で拒否されてゐる。<sup>(12)</sup>それは所詮、「文化價値」と稱せられるもの、従つて亦文化主義が、「生」の切要なる要求から遊離した裝飾的なものとして、當時のハイデッガーに依つて考へられてゐたからであらう。併しそれにも不拘、彼の歴史觀の内に價値的觀點が保存されてゐるのは、沒價値的なる自然主義的世界觀とそれに基づく歴史觀とに反對して、特に、實證主

義の一種たる所謂「歴史主義」(der Historismus) に反對して「超越的なもの・永遠なるもの」を擁護せんとする形而上學的要求が、彼をして、リッカート的な「非現實的價值」の内に「超越的なもの・永遠なるもの」を認め得ると、考へさせたからに他ならぬ。つまり彼は、unsinnlich-unwirklich と言はれた「價值」の内に das über-sinnlich-Wirkliche を認めようとするのである。併し、そのやうな仕方では價值的觀點が保持されたことは、同時に、價值哲學の内で考へられてゐた如き「價值」を、內的に改變して來る。すなはち、「價值」は文化主義の色合ひを剥ぎ取られ、一方に於ては「生」の要求に基づく「生命價值」(Der Lebenswert) といふ側面が強調されて來るとともに、他方に於ては「超越的なもの・永遠なるもの」の方向に向つて形而上學的に轉釋されて行く。かくの如く「價值」が形而上學的に超越化されて行くと同時に「生」に内在化されて來ることは、同時に、生それ自身が「超越的なもの」との繋がりの中に入り、その繋がりをして「生」きるといふ仕方ですれ自身の内から超越性を顯はにして來ることであり、そこに於て、「人間的生の客觀化」といふデュルタイの歴史觀は、ハイデッガーの内に受容されながら、その特色をなす相對主義、內的歴史主義は拂拭され、後に語られる如く、「形而上學的根源」として「神の絕對精神」(der absolute Geist Gottes) が定立され、「神の絕對精神」との緊張と内通の内に「生」きるところの「生ける精神」としての「人間的精神」が、歴史の主體として捉へられて來る。要するに、當時のハイデッガーの内に於ける價值哲學的歴史觀と哲學的歴史觀との混在は、彼の思索の根本傾向から解して、消極的には、文化主義と歴史主義とに對する反對に基づいてをり、前者に對しては「生」の必然的要求を主張し、後者に對しては「超越的なもの」の存立を守護し、歴史の内には、單なる時間的過程の内に解消され得ざる事柄が有り、nacheinander としての時間の上では認識され得ざる事柄があり、而もさういふ事柄が、眞に歴史的な事柄であることを主張せんとする處から由來し、そこから、「生」を基にして歴史を「生の客觀化」として解する方向と「價值」の内に認められる「超越的なもの」から歴史を「超越的なもの實現」として捉へる方向とが、交錯して來たのであると、思はれる。



もとより二つの歴史観のかかる混在は、そのままでは済まされ得る筈はなく、一層根源的なる立場からの兩者の統一を課題として課して來るとともに、差當つて、かかる混在の底に潜む二つの積極的要求が、いはば超越的なるものと繋がりの中に於ける生の切要なる要求といふ仕方でもつに合する處から、彼の「哲學する衝動」(Trieb, der philosophieirt)<sup>(14)</sup>が發し、「生」からの方向と「超越的なるもの」からの方向とが其處で一つに合する如き歴史として「哲學の歴史」が捉へられて來る。それは如何なる構造をもつた歴史であらうか。その歴史を考察する「哲學史的考察」は如何なる仕方での考察となるであらうか。

## (iii)

ハイデッガーは「ドゥッンス・スコトゥスの範疇論と意味論」の序文に「スコラ學の問題史的考察の必要性」(Notwendigkeit einer problemgeschichtlichen Betrachtung der Scholastik)と云ふ標題を附し、「哲學の内的本質と云ふ點に關しては先蹤も後進も存じなく」(…im Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger)<sup>(15)</sup>と云ふヘーゲルの言葉をキットとして掲げてゐる。標題は、恐らく當時グラープマン等に依つて開拓されつゝあつたスコラ學の「純粹に歴史學的な研究」に對して、彼自身の哲學史的考察の仕方を宣明し、スコラ學が哲學として問題とされる限り、さういふ哲學史的考察の仕方がスコラ學自身に依つて要求されて來らざるを得ない一つの必然的な考察の仕方であることを、表明したものであると思はれるが、この序文の内には、當時彼が「哲學の本質」と「哲學の歴史」と「哲學史的考察」とに關して如何なる洞察をもつてゐたかが、語り出されてゐる。

彼は先づ「哲學の歴史」(die Geschichte der Philosophie)の内を「哲學的諸問題」(die philosophischen Probleme)が「反復される」(sich wiederholen)と云ふ事態に注目し、その事態が「人間の自然本性の恒常性」(die Konstanz der Menschennatur)と云ふことからの理解され得ると言ふ<sup>(16)</sup>。彼がかかる事態に言及するのは、哲學的諸問題

題の反復が哲學の歴史にとつて偶然的・附帶的な事態ではなくして本質的な事態であり、哲學の歴史は哲學的諸問題の反復といふ仕方にて初めて哲學の歴史となると、考へられてゐるからである。すなはち「哲學の歴史」の本質は「哲學的諸問題の反復」以外の何物でもない。それでは一體何故に、哲學的諸問題は反復されるのであらうか。

それは、哲學的諸問題が「人間の自然本性の恒常性」に根を張つた問題であり乍ら解き盡されることの出来ぬ問題であり、而も哲學にとつて抛棄することが不可能なる問題であるからであらう。もしこれらの問題を捨て去るならば、哲學も亦消滅するのである。それ故、ハイデッガーがここで「哲學的諸問題の反復」と言ふ時の「哲學的諸問題」とは、所謂「哲學の根本諸問題」を意味してゐると、解して差支へないであらう。然るに、哲學の根本諸問題は、哲學の探究する諸問題の内の根本的な問題であるとか諸問題の根底を形造つてゐる問題であるといふだけではなく、哲學そのものの根底を成してゐる如き問題である。言ひ換へれば、哲學が哲學として先づ存在し、次にこれらの根本諸問題を問題とするのではなく、それらの問題を問題とすることに於て哲學が初めて哲學として存在し始めるのである。彼つて、哲學の根本諸問題の本質は、そこから哲學が哲學として現實に存在し始めるところの哲學の端初であり、従つて哲學の端初以來一貫せる問題であり、それに依つて哲學が哲學で有り得るところの「哲學の内的本質」(das innere Wesen der Philosophie)である。然るに、哲學の根本諸問題が反復されるのは、それらの本質が「哲學の内的本質」であるとともに、それらがその本質上解き盡され得ない問題であり、アリストテレスの言葉を借りれば「以前に於ても問はれ、今も問はれ、永遠に問はれるものでありながら永遠に解かれな<sup>(17)</sup>もの」(τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰ σγροῦνενον καὶ αἰ ἀποδύενον)であり、まういふ意味に於ける「永遠なる問」であるからに他ならない。「以前に於ても問はれ、今も問はれ、永遠に問はれるものでありながら永遠に解かれな<sup>(17)</sup>もの」が、哲學の「何で有るべく有つたかもの」(τὸ τί πᾶν εἶναι)として「哲學の内的本質」である。要するに、ハイデッガーがヘーゲルの言葉を借りてここで語つてゐるところの「哲學の内的本質」は、「人間の自然本性の恒常性」に、すなは

ち流轉する通常の人間の生の底に存する一層根源的なる變らざる生に根差してゐる「永遠なる間」であると、解され得るであらう。併し、それは一體如何なることであらうか。併し、それより先に、彼の言ふ「哲學の内的本質」を「永遠なる間」と解するのは、吾々の解釋の行き過ぎではないであらうか。

「永遠なるもの」は、この時期に於けるハイデッガーにとつて決して無關心であり得る如き事柄ではなかつた。そのことは、例へば、彼が所謂 *philosophia perennis* に言及してゐる點から觀ても、彼の哲學的關心がストア學(1)に惹きつけられたことから言つても、更に亦彼が自己の思索のモットーとして掲げてゐる言葉に徴しても、明らかである。當時、彼がモットーとして語つてゐる言葉は、既に引用されたヘーゲルの「哲學の内的本質といふ點に關しては先蹤も後進も存しない」といふ言葉と「吾々は到る處で無制約者を求めるが、見出すのは常に諸々の物でしかない」(Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge) と(2)いふソアリスの言葉と「時は變化し、多化するものであり、永遠は單一に留まる」(Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach) と(3)いふヘックホルトの言葉の三つである。これらの三つの言葉は孰れも「永遠なるもの」「絶對的なるもの」を「時間的なるもの」「現實的なるもの」に對比し、後者に對する前者の不盡性、斷絶性を語つてゐる。その點から觀て、さきのヘーゲルの言葉も、「哲學の内的本質」が「先蹤」「後進」といふ歴史的現實に成り立つ時間の規定を撥無する如き「永遠なるもの」としてハイデッガーに理解されてゐたと、考へても行き過ぎではないであらう。それと同時にこれらの三つのモットーの共通性格は、摸索期に於けるハイデッガーの哲學的衝動が如何なるものであり、その衝動に依つて動かされた彼の思惟が如何なる性格のものであつたかを、示してゐる。一口に言へば、彼は「永遠なるもの」を求め、永遠なるものとの繋がりの中に於て「歴史的なるもの」「現實的なるもの」の眞相を觀ようとする。さういふ *Sehnsucht* に貫ぬかれた眼に對して初めて、「永遠なるもの」は「觀得ざるもの」として、「觀得るもの」は「永遠たり得ぬもの」として、斷絶しつゝ而も斷絶といふ仕方では繋がりつゝ、現はれて來る。さき

の三つの言葉をモットーとしたといふ事實の底には、さういふ衝動と *Sehn-sucht* と思惟が潜んでゐたと思はれるとともに、モットーの内容は、さういふ衝動と *Sehn-sucht* と思惟の自己表明に他ならないと思はれる。そこから考へて、「哲學的内的本質」がハイデッガーに依つて「永遠なるもの」として、窺得る歴史上の諸哲學を生起せしめるとともに而もそれらに依つて解き盡され得ない「根本の間」として、つまり「歴史上の諸哲學」との斷絶的繋がりにおける「永遠なる間」として理解されてゐたことは、明らかであると思はれる。

かくの如き根據に基づいて吾々は彼の言ふ「哲學的内的本質」を「永遠なる間」と解するのであるが、その根據は更に「哲學的内的本質」としての「永遠なる間」の意味を明確にして來る。「永遠なる間」は、永遠に問として存続する問といふことを意味するのみならず、一層根源的には、永遠なるものそれ自身が *Fräwändig* になることを意味するであらう。前者は後者の時間的展開相に他ならない。永遠なるものそれ自身が問になるとは、永遠なるものはになるものとして先づ顯はになり次にそれが問はれるといふことではなく、永遠なるものが永遠なるものとして顯はになることが、直ちに永遠なるものがそれ自身の内に永遠に隠れることであり、すなはち永遠なるものがXとして現することである。それは、いはば時の時ならざる根源が時にそれ自身をXとして現することであり、それは同時に、時間的なるものがその根源から問はれて來ることである。永遠なるものが時にそれ自身をXとして現すると言つても、それは、時が時として先づ有つて次にその内に永遠なるものがXとして現するのではなく、永遠なるものX的現が直ちに時の動性であり、時の本質に他ならない。時はまさしく時であることに於て既に永遠のX的現であり、その事實の露呈が、永遠なるものが問として問かれるといふことである。そのことが、「人間の自然本性の恒常性」の内から「哲學する衝動」が發現することであり、「哲學的思索」の端初である。當時のハイデッガーに依つて「哲學的内的本質」が「永遠なる間」として理解されてゐたとともに、「哲學的衝動」の根源が「人間の自然本性の恒常性」と考へられてゐた以上、ここに語られてゐる「人間の自然本性」すなはち人間の根源的自然是、人間を超えた永

遠なるものとの断絶的繋がりの中に於て、すなはち永遠のX的現として解釋されることを、少くともさういふ方向への動向を藏してゐると解釋されることを、許すであらう。人間は時的に有るといふ單純な事實に於て、人間は意識すると否とに不拘、彼の有に於て既に「永遠なるX」に立つてをり、そこに哲學的思索の内的必然性が藏されてゐる。

かくの如く、永遠なるものがXとして現ずるといふことは、自己自身の有が永遠なるXに立つことが自覺されて來ることであり、そこから自己自身の一切の哲學的思索が始まるとともに、Xとして時に現じた永遠なるものは、永遠に存続するXとして、歴史上の諸哲學の内で反復され、而もそれらに依つて解決し盡され得ない。従つて、「哲學の内的本質」としての「永遠なる間」に於ては、次の二つの側面が一つにされてゐる。すなはち一方に於ては、それは「永遠なるものがXとして現ずること」として、自己自身の哲學的思索の根源であり、更に哲學である限り一切の哲學的思索の根源であるとともに、他方に於ては、それは「永遠に存続するX」として、自己自身の哲學的思索をも含めて一切の哲學的思索を歴史的に相對化する。前者の側面に着目すれば、「歴史上の諸哲學」は「一つの哲學」であり、後者の側面から觀れば、「哲學」は哲學で有ることに基ついて必然的に「哲學の歴史」となる。

「Xとして現じた永遠なるもの」は「それ自身を時に且時として現じた永遠なるもの」として「それ自身を多様化」(sich mannigfaltigen)「哲學的諸問題」といふ現實的有り方に達する。然るに、それらの「哲學的諸問題」は、諸問題として多でありながら、その本質は「Xとして現じた永遠なるもの」であるが故に、「永遠に存続するX」といふ本質性格に於ては一であり、所謂「哲學の根本諸問題」といふ形態をとるとともに「それ自身を反復」(sich wiederholen)「哲學の歴史」となる。すなはち「哲學」は「哲學の内的本質」に基つて「哲學の根本諸問題」となると同時に「哲學の歴史」となる。それ故に、「哲學の歴史」は本質的に「哲學の根本諸問題の反復」であり、「哲學の根本諸問題」は歴史的に反復される「多かれ少かれ同様な一つの問題群」を形造り、「一つの限界づけられた問題

「**ein begrenzter Problemkreis**」を成して來る。つまり「哲學の根本諸問題」は古來から餘り變らなす「一定の諸問題」(**bestimmte Probleme**)である。「多かれ少かれ同様な一つの問題群」(eine mehr oder minder gleiche **Problemgruppe**)と云はれるのは、外形は多少とを變じてゐる本質的には變らなす問題群といふことである。その問題を問題にする仕方つまり「問題の立て方」(**die Problemstellungen**)の變動性と「問題自體」(**die Probleme an sich**)の本質的不變性とを含蓄し、而も前者の變動性が後者の不變性に限定された限りでの變動性であることを意味してゐる。それ故、「哲學の根本諸問題の反復」として規定された「哲學の歴史」は、それ自身亦次の二つの契機の動的統一である。すなはち、一つは本質的には不變なる「一定の根本諸問題」であり、他の一つは絶えず變動する「問題の立て方」である。後者の變動性は前者の不變性に限定された限りでの變動性でなければならぬが、それにも拘ら、なほ後者の變動が可能であるのは、前者の不變性が問題としての不變性であるからに他ならず、まさしくその故に「根本問題の不變性」は「絶えず新たに出現して來る問題の立て方の變動」を要求し、後者の變動に應じて前者の盡くることなき「汝み出し」(**die Ausschöpfung**)が起る。「哲學の歴史」は、「以前になされた諸々の解決が基礎に置かれ、そのことが條件になつて諸々の新しい間に向つて連續的に進歩が行はれるといふ意味での發展」(**die Entwicklung**)であるといふは、「一定の諸問題の解きほぐし」(**die Auswicklung**)を本質性格としてをいふ(47)。「哲學の歴史」に關しては、根本的には「進歩」とか「發展」は語られ得なす。大體かくの如きが、當時のハイデッガーに依つて理解されてゐた「哲學の歴史」の根本構造である。要するに、「哲學の歴史」は「哲學の根本諸問題の反復」といふ意味での「問題の歴史」(**die Problemgeschichte**)である。

従つて、かかる「哲學の歴史」を理解せんと企てる「哲學史的考察」(**die philosophie-geschichtliche Betrachtung**)は、必然的に「問題史的考察」(**die problemgeschichtliche Betrachtung**)といふ考察の仕方を取る。すなはち、「哲學の歴史」は、本質的には不變なる一定の根本諸問題を廻る「諸々の問題の立て方の變動」であり、その變動

に於ける「根本諸問題の反復」であるが故に、そこに出現して来る「歴史上の諸哲學」は、根本諸問題の要求に應じて提出された「諸々の問題の立て方」(die Problemstellungen)とその立て方に依つて限定された「諸々の問題の解き方々」(die Problemlösungen)として觀られて来る<sup>(46)</sup>。言ひ換へれば、「問題史的考察」とは、「歴史上の諸哲學」を「一定の根本諸問題」に「求心的」(zentripetal)に差し向けつゝ、それらの諸問題を問題にする「諸々の問題の立て方」及びそれらの立て方に呼應する「諸々の問題の解き方々」として捉へ、それらの諸哲學に依つて「根本諸問題」が如何に問題とされ如何に解き解かれたかといふ觀點から、すなはち「純粹に哲學的な關心に於て」(in rein philosophischer Interesse)それらの諸哲學に「一つの哲學的評價」(eine philosophische Auswertung)を加へる考察の仕方である<sup>(47)</sup>。従つて、それは一種の永遠の相の下に於ける歴史上の諸哲學の哲學的考察であり、「永遠なるもの」はここでは「以前に於ても問はれ今も問はれ永遠に問はれるものでありながら永遠に解かれないもの」として現じてゐるが故に、「問題史的考察」はいはば永遠なる問題の相の下に於ける歴史上の諸哲學の考察と解され得るであらう。そこでは、「一つの哲學の發生と歴史的被制約性との理解」にとつては不可欠な要件と考へられるところの「その時代の宗教的、政治的、文化的諸契機」は度外視され、「時間、すなはち歴史學的範疇としての時代は、いはば排除せられ」(Die Zeit, als historische Kategorie hier verstanden, wird gleichsam ausgeschaltet.)<sup>(48)</sup>すべての哲學は永遠に問に斷絶的に直接する。

かくの如き問題史考察が、歴史上の諸哲學の考察に、必然的なる考察の仕方として要求されて来るのは、歴史上の諸哲學が本來哲學として有り哲學として生きてゐたのは、それらを絶した永遠なる問題との斷絶的繋りの内に於てであるが故に、それらの諸哲學を哲學として問題にし考察し得るためには、それらの諸哲學を通俗的時間概念の地平の上で單に過去の諸哲學として對象的に捉へそれらの發生とか歴史的被制約性を理解することに留まつてゐるところの「純粹に歴史學的な」(rein historisch)考察の仕方では、原理的に不可能であり、さういふ考察の仕方を突破し

て、考察されるべき歴史上の諸哲學を、それらを超えた永遠なる問題（それらの根源）との斷絶的繋がりの中に置き戻し、その繋がりの中でそれらの諸哲學を考察せざるを得ないからである。さういふ仕方でも永遠なる問題との斷絶的繋がりの中に齎らさるのでなければ、歴史上の諸哲學は哲學として、出會はれることも出來ず、問題にされることも出來ない。何故ならば、それとの斷絶的繋がり（緊張）の内に於て歴史上の諸哲學が哲學として生きてゐたところのそれらの根源（永遠なる問題）から、切離されて捉へられるならば、歴史上の諸哲學は最早生きた哲學として捉へられてゐるのではなく、過去の諸哲學として對象的に眺められるならば、それらの諸哲學は哲學として問題とされたことにはならぬからである。歴史主義に立脚せる「純粹に歴史學的な研究」は、暗黙の裡に通俗的時間概念の地平の上で歴史上の諸哲學を捉へることに於て、既に歴史上の諸哲學を殺し哲學ならざるものに歪曲してしまつてゐる。

「問題史的考察としての哲學史的考察」の内に藏されてゐる轉換、而も當時のハイデッガー自身に依つては十分洞察されてゐないところの轉換が、もう少し明らかにされねばならないが、ここでは要點を指摘して置くに留める。(イ)、問題史的考察としての哲學史的考察は、通俗的時間概念の突破として「歴史主義」と通常の「歴史學」の内を突き抜けてつづつ、それらをその本質に於て顛倒する。(ロ)、その顛倒に於て、考察される歴史上の諸哲學は、異なつた光の下に現はれ、秘められてゐたその真相を顯はにして來る。すなはち、歴史上の諸哲學は「過去のもの」ではなくなり、根源との斷絶的繋がりの中に置き戻されることに於て問題となり、「生きた哲學」となる。(ハ)、問題史的考察としての哲學史的考察はそれ自身、歴史上の諸哲學の根源たる永遠なる問題との斷絶的繋がりの中に入り、それ自身「哲學的思索」となる。(ニ)、かくして問題史的考察としての哲學史的考察は、哲學の根源たる永遠なる問題との斷絶的繋がりの下での哲學と哲學との問答となり、そこに於て「哲學的諸問題の反復」が起る。すなはち「問題史的考察としての哲學史的考察」(die philosophie-geschichtliche Betrachtung)は「哲學的諸問題の反復」を、その外から考察するのではなく、その考察それ自身が「哲學的諸問題の反復」となり、かくして「哲學史的考察」それ自身が文字通り「哲學の歴史的



に」(Philosophie-geschichtlich) 歴史的となる。言ひ換へれば、それは、「以前に於ても問はれれ今も問はれ永遠に問はれるもの」が哲學と哲學との問答の内に今現することであり、今現することに於て、元々さういふものが有りさういふもので有ることを、如實に證すといふことである。以上の如き諸點は、「問題史的考察としての哲學史的考察」の内に含まれ、それを構成してゐるところの若干の諸契機であるが、當時のハイデッガーの問題史的考察の内では、元來意圖されてをり或る程度まで實現されてをり乍らも、徹底的に遂行され自覺されるまでには至つてゐない。その遂行は、就中(=)、の點に於て著しく阻害されてゐる。その結果、「哲學史的考察」が、「哲學の歴史」を「哲學的諸問題の反復」として、その外側に立つて眺めるといふ中途半端な態度が、尙殘されてゐる。さういふ中途半端な態度が殘されたといふことは、彼が尙リッカートの「價值哲學」の立場を脱却し得なかつたといふことである。すなはちリッカートの「價值」の内に「超越的なるもの」を認め「超越的なるもの」を「永遠なる問題」といふ方向に改變して行くのが、本來ハイデッガーの思惟の方向であるが、「永遠なる問題」を尙その外に立つて眺めるといふ態度が殘されてゐるため、「永遠なる問題」が「價值」とは全く異なつたそれ自身の有り方に達することが出來ず、逆に「價值」と同様な有り方に逆轉されてしまふのである。すなはち、「永遠なる問題」は、「實現されるべき價值」と同様に、單に未來―而も通俗的時間概念の未來―の地平に置かれ、その解決は一つの價値の實現として觀念されて來る。「永遠なる問題」がそのやうに歪曲されてしまつてゐるが故に、「問題史的考察」は「哲學的評價」となる。

それでは、かくの如き「問題史的考察としての哲學史的考察」の内に含蓄されてゐるところの「哲學の歴史の本質」に關する洞察は、唯「哲學の歴史」についての洞察に留まつてゐるであらうか。それは、歴史全體の本質に關する認識を惹き起して來るであらうか。「歴史全體の本質」に關する彼の洞察は「生ける精神の哲學とその歴史」といふ仕方で豫見されてゐる。それは果して「哲學の歴史」についての洞察と何等かの仕方で繋がつてゐるであらうか。

(iv)

ハイデッガーは、諸々の範疇を「單なる思惟形式」として捉へそれらを「貧弱な、圖式的な一箇の範疇表」に記載することを以つて事足れりとしてゐるところの從來の多くの範疇論に反對し、範疇論に要求される「根本要求」(das Grunderfordernis) もしくは「根本課題」(die Grundaufgabe) として、次の三つの事柄を掲げてゐる。第一の根本要求は、「*「あらゆる対象諸領域を、性格づけひひつゝ、範疇的に相互に不可還元的な諸領域に區劃すること」*と言はれる。この要求に沿つて、諸々の範疇はいはば客觀的な對象の方向に向つて擴大され、諸々の對象領域を構成する規定となり、範疇論は對象諸領域の夫々の領域的本質を説明するところの「領域的有論」(die regionale Ontologie) の如き性格をもつて来る。第二の根本課題は、「*「範疇の問題を、判断の問題と主觀の問題との内に、置き入れること」*である。すなはち、第一の要求に従つて「對象の規定」(Gegenstandsbestimmtheit) もしくは「有るものの有り方」(modus essendi) とされた範疇は、對象は元々認識の對象であり主觀に對する對象であるが故に、認識作用(判断作用)や意味作用(表現作用)、一般に主觀の主觀性をなすところの意識の諸作用との聯關の内に、齎らされて來なければならぬ。「有るものの有り方」は「認識の仕方」(modus intelligendi) を規定してゐるとともに「認識の仕方」の内で認識され、「認識された有り方」は「意味の仕方」(modus significandi) を規定してゐるとともにそれに依つて表現される。要するに、第二の方向に於て範疇論は主觀の方向に延長され、判断論や意味論との連繫の内に置き入れられて來る、第三の根本要求は、「*「歴史と歴史についての文化哲學的—目的論的解釋とが、範疇の問題にとつて、一つの意味規定的なエレメントにならねばならぬ」*」(Die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung muß ein bedeutungs-bestimmendes Element für das Kategorienproblem werden) と言はれる。それはいはば、範疇問題の歴史化とでも言はれるべき要求である。併し、それは一層具體的には、如何なることであらうか。

範疇は元來、實在論的に對象それ自身の方に歸着されようとも、觀念論的に意識の綜合の仕方つまり認識の仕方として理解されようとも、それに依つては、範疇の本質は十分に捉へられ得ないであらう。何故ならば、範疇が「最も一般的なる對象規定」(die allgemeinsten Gegenstandsbestimmtheiten)として捉へられるとしても、それは、認識された限りでの對象の規定でなければならず、更に、一般的なる對象規定としての範疇それ自身は、「實在的な」(real, wirklich, sinnlich) 對象それ自身ではなく、「非實在的な」(irreal, unwirlich, unsinnlich) 對象規定であり、「意味」(der Sinn)であるからである。逆に、範疇が對象構成的なる意識のア・プリオリな綜合の仕方として規定されるとしても、すなはち「認識の仕方」に還元されるとしても、その認識は對象の認識でなければならず、従つて、對象の有り方から離れて、認識の仕方としての範疇は考へられないからである。事實、諸々の範疇の多様性は、それらに依つて認識され規定されるところの諸々の對象領域の有り方の多様性に由來すると、考へられる他はない。それ故、範疇の本質は、認識論上の實在論に依つても觀念論に依つても解明され得ず、それは差當り、對象の客觀的な「有り方」(modus essendi)と意識の主觀的な「認識の仕方」(modus intelligendi)との交互限定から、考へられる他はない。然るに、兩者の交互限定もしくは相關關係を承認し、そこに諸範疇のいはば誕生の場處を求めるとは、その上に於て主觀的意識が意識であり客觀的對象が對象であるところの地盤として「歴史」を承認し、「歴史」の内に諸範疇の成立の場處を求め、諸範疇を歴史的に生成した諸規定として理解することに、導いて行く。そのために、「範疇論の第三の根本要求」として範疇問題の歴史化が要求されて來たのであらう。従つて、第三の要求は、彼自身の主張にも不拘、第一の要求と第二の要求とに並列的な要求ではなく相反する兩方向に擴大された第一の要求と第二の要求とがその上で、綜合統一されるところの地盤の開闢といふ意味を、帯びて來る。

然るに、一般に「主觀—客觀關係」(Subjekt-Objekt-Verhältnis)とか「形相—質料關係」(Form-Material-Verhältnis)と云ふ二元性的視圖が通常の認識論の立場の本質性格をなしてゐるが故に、認識論の立場は、それ自身の二

元性的視圈に基づいて、觀念論と實在論との對立を惹き起さざるを得ない。假令兩者を止揚する第三の立場が所謂「觀念—實在論」とか「實在—觀念論」として主張されるとしても、ここでは第三の立場は依然として二元性的視圈の内で捉へられてゐるに過ぎない。然るに、さういふ第三の立場が觀念論と實在論とを眞に止揚し得る立場であるならば、それは、兩者の成立の根底をなしてゐるところの「主觀—客觀關係」とか「形相—質料關係」といふ視圈を突破し「認識論」の立場を超えて「形而上學」に至らざるを得ない。然るに、「範疇の問題」が觀念論に依つても實在論に依つても説明され得ない側面を残す問題であり、兩者の何等かの仕方での根源的統一を要求してゐる問題であるならば、範疇の問題はまさしく、單なる「認識論の内に於ける停留」(das Stehenbleiben bei bloßer Erkenntnistheorie)を突破し、何等かの形而上學を要求して來らざるを得ない問題であり、而もその形而上學は、その上で諸範疇が産み出されて來るところの地盤としての歴史と本質的な繋がりをもつた形而上學でなければならぬ。當時のハイデッガーは、かかる形而上學の大體の輪郭を豫見してゐるに過ぎないが、彼はそれを「生ける精神の哲學」(die Philosophie des lebendigen Geistes)と名付けてゐる。それでは「生ける精神の哲學」とは如何なる形而上學であり、そこに於て「範疇の問題」と「歴史の問題」とは如何なる聯關に齎らされて來るであらうか。更に亦、さういふ聯關に齎らされた「範疇の問題」と「歴史の問題」とは、各々如何なる性格を示して來るであらうか。

彼は「認識問題の或る形而上學的完結の必然性」(die Notwendigkeit eines metaphysischen Abschlusses des Erkenntnisproblems) について次の如くに語つてゐる。すなはち「論理學とその諸問題は一般に、そこからそれらが説明されるところの聯關が或る超論理學的聯關とならないならば、眞の明るみの内で見られることは出来ない。哲學は、それ自身に固有な光學(觀方)つまり形而上學を、無して濟ませることを永く續けて行くことは出来ない。そのことは、眞理論にとつては、意識についての或る究極的な、形而上學的—目的論的解釋を、課することになる。意識が意味に充ちた意味實現的な生きた行爲である限り、意識の内には元々本來的に、價值的なるものが既に生きてゐる

る。併し、この意味に充ちた意味實現的な生きて行爲といふことは、それが生物學的な盲目的活動性といふ如き事實として中性化されつつ概念されるならば、些かも理解されたことにはならぬ」と。ここでこの句の詳細な解釋はなされ得ないが、ハイデッガーがここで語つてゐるのは、範疇の客觀的妥當性の究極的根據に關する問題であり、その問題を通じて「認識論的主觀」としての「意識」を「生ける精神」の内にその一部として編入することであり、「認識論(＝論理學)」から「形而上學」への道を示すことである。周知の如く、バーデン學派に於ては「範疇」は「感性的質料」に「妥當」するところの「非感性的形式」として理解されてゐた。ハイデッガーはこの考へを受け容れるとともに、範疇が質料に向つて妥當するといふことの根底に、範疇を使つて對象を捕捉し限定する認識活動の合目的性格を認め、そこから一般に意識を目的論的に解釋せんとする。それは、「意識」(das Bewußtsein)の根底に目的實現的な「生」(das Leben)を置き、生の目的實現的な「行爲」(die Tat)から、意識を、従つて亦、理論的な認識をも、解釋するといふ仕方だ、行はれる。然るに、かくの如くそれ自身の内から「眞」といふ理論的價值を初めとしてその他の諸々の超越的價值を定立するとともにそれらを実現するところの「生」は、單なる生物の生ではなく、精神の生であり「生ける精神」でなければならぬ。それは、意識や理論的認識を自己自身の内に含み、それらをして意味實現的・目的實現的な活動であらしめてゐる。併し「生ける精神」と「その生ける行爲」とは、理論的認識活動に盡くされ得ない。従つて「認識論的主觀は、精神のもつ形而上學的に最も重要な意味を、指し示してゐるのもなければ、況んやその全内質を、指示してゐるのでもなく、「認識」すなはち「理論的な精神態度は、生ける精神の諸々の形成方向の多様な豊饒さの内に於ける、單に一つの形成方向であるに過ぎない」ことが、主張され、「意識」は、眞實の主體たる「生ける精神」の内に積分される。かくして、「範疇」の客觀的妥當性の究極的根據も、「生ける精神の意味實現的な行爲」の内に置かれることになる。

然るに、かかる「精神の生」もしくは「生ける精神」は、超越的な意味もしくは價值に充ちた精神として「形而上

學的」であると同時に、かかる意味もしくは價值を目的論的に實現して行く精神として本質的に「歴史的」である。そのことをハイデッガーは次の如くに語る。すなはち「生ける精神はかかる精神として本質的に、最廣義に於ける歴史的**精神**である。眞實の世界觀は、生から切り離された一箇の理論として單なる點的存在をもつてはなからず、精神はそれが實現した諸業績の充實全體つまり**精神の歴史**が、精神の内に止揚される場合にのみ、概念され得るのであり、精神の歴史の絶えず増大して行く充實が哲學的に概念され、概念的に把握されたその充實を以つて、神の絶対精神の生ける概念的把握のための絶えず高まり行く手段が、與へられるのである」(Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes. Die wahre Weltanschauung ist weit entfernt von bloßer punktueller Existenz einer von Leben abgelösten Theorie. Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d. h. seine Geschichte, in ihm aufgehoben wird, mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begrifflichkeit ein sich fortwährend steigendes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist)<sup>(8)</sup>と。「生ける精神」とは、差當り「神の絶対精神」から區別されてゐるが故に、人間の精神と考へられるであらう。併し、ここで人間の精神が人間の精神と言はれずに「生ける精神」と言はれてゐるのは、それが「神の絶対精神」から區別されながらも尙「神の絶対精神」との繋がりの中で把握されてゐるからであらう。すなはち「生ける精神」が「生」ける精神であるのは、それが「形而上學的根源」(der metaphysische Ursprung)と云つた「神の絶対精神」との繋がりの中でその繋がりをして「生」きるからである。「生ける精神」と形而上學的『根源』(der Ursprung)<sup>(9)</sup>は「緊張と内通」(die Spannung und die Innigkeit)<sup>(10)</sup>である。然るに「かかる「生ける精神」は「最廣義に於ける歴史的**精神**」である。「最廣義に於ける歴史的**精神**」とは、「歴史」を形成するところの「歴史の主體」としての精神を意味すると同時に、自己の業績たる「歴史」を「自己の内に止揚する」といふ仕方

「歴史」を認識するところの「歴史學的主体」としての精神を意味してゐると思はれる。要するに「生ける精神」は「神の絶対精神」との緊張と内通との内に生きる「形而上學的精神」であると同時に、「歴史と歴史學的認識との主体」としての「歴史的精神」であり、かかる有り方に於て目撃された「人間の精神」である。

それ故、「歴史」(die Geschichte)は一般に「精神の諸業績の充實全體」として、すなはち「生ける精神の歴史」として理解されて來る。併し、その場合に於ける「生ける精神」は、單なる經驗的存在者としての人間の精神ではなく、「神の絶対精神」と斷絶的に繋がり、それへの「緊張と内通」の内に生き、さういふ仕方で「神の絶対精神」を自己の「根源」としてゐるところの「人間の精神」であるが故に、その「業績」たる「歴史」は、「純粹に歴史學的に」(rein historisch)認識され解明され盡くされず、さういふ通常の歴史學的認識の仕方を超えて「形而上學的・目的論的に」(metaphysisch-teleologisch) <sup>(註)</sup> 解釋されることを、すなはち「哲學的解釋」を要求して來る。さういふことに關して、ハイデッガーは次のやうに言ふ、すなはち「併し乍ら(＝通常の歴史學的説明にも不拘)一つの『時代』とその内に働いてゐる精神の諸業績との生きた理解が問題となる處では、究極目標について、諸思想に導かれたところの、その時代の意味についての、解釋が、無くてはならぬ事柄になる」(Wo es aber auf das Lebendige Verstehen einer „Zeit“ ankommt und der in ihr wirksamen Leistungen des Geistes, wird eine von letzten Zielgedanken geleitete Deutung ihres Sinnes notwendig) <sup>(註)</sup> である。すなはち「一つの時代とその内に働いてゐる精神の諸業績」の「生きた理解」はそれらを「生ける精神の諸業績」としてそれらの生ける有り方に於て理解することであるが、「生ける精神」は元々「形而上學的根源」としての「神の絶対精神」への繋がりの中に「生ける精神」であるが故に、「一つの時代とその内に働いてゐる精神の諸業績」を「生ける精神の諸業績」として、それらを「生きたもの」として理解することは、それらをそれらの元々の有り方たる「形而上學根源たる神の絶対精神への繋がりの中に」置き戻し、その繋がりの中で解釋しなければならなくなる。すなはち「一つの時代とその内に働い

てゐる精神の諸業績」を「生きたものとして理解するところの「生ける理解」のためには、「形而上學的解釋」が「無くてはならぬ事柄」(notwendig)として要求されて来る。然るに、さういふ「形而上學的解釋」が「究極目標」についての諸思想に導かれた解釋すなはち「形而上學的—目的論的解釋」とされて来るのは、單に經驗主義的なメカニカルな説明の仕方つまり所謂「發生的説明」(die genetische Erklärung)<sup>(4)</sup>に對する反對を表明するといふだけではなく、「形而上學的根源」(神の絶對精神)への繋がりから決められて来るところの「究極諸目標」が—かかる究極諸目標が何であるかは、語られてゐないが、恐らく諸價値の本質は、かかる仕方で決められた究極諸目標たる點に存すると、考へられてゐるのであらう—「時代」と「生ける精神」の内に、つまり「精神の歴史」の内に、働いてゐると、考へられてゐたからである。

従つて、「精神の歴史」は、神の絶對精神への繋がりから決められて来るところの「究極諸目標」の實現に向つて進む「連續的に増大して行く充實」(die stets wachsende Fülle)として、哲學的—目的論的に概念されて來るとともに、逆に、かくの如く哲學的—目的論的に概念された「精神の歴史」は、それへの繋がりの中で「究極諸目標」が決められたところの「神の絶對精神」を、その生ける働きに於て概念的に把握するための「手段」とされ、「精神の歴史」の「連續的に増大して行く充實」に應じて、「神の絶對精神の生ける概念的把握の手段」は「絶えず高まつて行く」と、言はれる。要するに、當時のハイデッガーにとつては、歴史全體は「精神の歴史」として觀られ、「精神の歴史」の本質は神の絶對精神への繋がりから決められた「究極諸目標」の益々豊富な實現に向ふ進歩として、考へられてゐる。

ここに於て、「問題史的考察」に現はれた「哲學の歴史」の本質と、「生ける精神の哲學」の下で見られた「歴史全體」の本質つまり「精神の歴史」の本質との異同、前者から後者への推移が明らかになる。すなはち、「哲學の歴史」は「永遠なる問題」との繋がりの中で「一定の哲學的諸問題の反覆」と規定されたのに對し、「精神の歴史」は「神の



絶對精神」への繋がりの中から決められる「究極諸目標」の益々豊富な實現に向つて進む「連續的進歩」として觀られてゐた。通俗的時間概念の地平を超えて「超越的なるもの」「永遠なるもの」との繋がりの中で「歴史の本質」が觀られようとされてゐる點では、兩者は一致してをり、構造上的一致を示す。併し、「諸問題の反復」といふ「哲學の歴史」は本質的には「進歩」ではなく「連續的進歩」の否定である。「諸問題の反復」と「絶えず増大してゆく内容の充實としての進歩」とは根本的には相容れない點を残してゐる。それにも不拘、兩者が並存してゐるのは「諸問題の反復」としての「哲學の歴史」が眞に反復的に自覺されず、「諸問題の反復」の外に立つて「諸問題の反復」が眺められてゐるからである。そのやうに眺められるならば、「諸問題の反復」は「實現されるべき目標」への「連續的進歩」としても眺められ得て来る。そのことは、さきに指摘された如く、「永遠なる問題」がその解決に關して暗黙のうちに、「價值」の實現として觀念されてゐたことに、基づいてゐる。そこから、「諸問題の反復」としての「哲學の歴史」の本質から「連續的進歩」としての「精神の歴史」の本質への推移が可能となり、前者は後者の内にその一部として含まれて来る。併し、その解決が「價值」の實現として觀られた「問題」は、問題として、出會はれた問題ではなく、問題の覆蔽である。それ故、「哲學の歴史」の本質から「精神の歴史」の本質への推移は、「諸問題の歴史」としての「哲學の歴史」の本質を覆ふことになり、寧ろその推移自身が「哲學の歴史」の本質の隱蔽に基づいてゐる。目的論的觀想が「問題の歴史」の本質への洞察を塞いでゐるのである。

それでは、かかる「生ける精神の哲學」と「生ける精神の歴史」との内で、「認識論」から「形而上學」への飛躍の跳板となつた「範疇の問題」は如何なる相を示して来るであらうか。「歴史と歴史の文化哲學的―目的論的解釋とが、範疇の問題にとつて、一つの意味規定的なエレメントにならねばならぬ」ことは、既に語られた。それは、範疇の意味が歴史から規定されることを承認する點に於て、範疇を歴史の所産として理解することになり、範疇の歴史化を惹き起して來た。すなはち、通常は認識論とか論理學の内で思惟のア・プリオリな形式として捉へられるか、對

象自身の一般的規定として理解され、従つて歴史とは無關係な、歴史に依つて左右されざる規定として考へられておるところの範疇は、實はかかる非歴史的な規定ではなく、歴史の内から産み出され、歴史に依つてその意味が規定されるどころの歴史的な規定として、精神の歴史の内に移し入れられて来る。従つて、範疇は、思惟の「ア・プリオリな形式であるにしても、歴史に依つてその意味が規定されるところの歴史的に「ア・プリオリな思惟形式であり、對象自身」の一般的規定であるにしても、歴史性を帯びた一般的規定であり、範疇の兩側面は歴史性に於て統一されてゐると考へられるであらう。かかる意味に於て範疇が歴史的所産として理解されるとしても、そのことは、範疇を、通常の意味での歴史的所産と同列的なものとして、すなはち單に經驗的な歴史的出來事として、理解することではない。範疇は、通常の意味での諸々の「歴史的なもの」に對しては、それらに先行し且それらに先廻りしつゝそれらの「有り方と認識の仕方」を規定してゐるといふ點では、それらに對してはどこまでも「ア・プリオリな規定である。而もさういふ「ア・プリオリな規定が、歴史的に生成した規定であり、いはば歴史的に「ア・プリオリな規定である。それ故、範疇の内」に認められる歴史性は、通常の意味での「歴史的なもの」とか「歴史的な出來事」より一層高次な、一層根源的な歴史性であり、範疇は、通常の意味での歴史的なものとか歴史的な出來事に先立つて先廻りしつゝそれらの「有り方と認識の仕方」を規定してゐるところの、いはば「一層歴史的なもの」であり、その到來は「一層歴史的な出來事」である。それは、ひそやかなものであり、ひとの目につかぬ。それは「鳩の脚をしてやつて來る思想」であり、「鳩の脚をしてやつて來る思想が世界の方向を轉ずる」(Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt)。範疇の歴史性は、まさしく、箇々の歴史の出來事やそれらの聯關に先立つて先廻りしつゝそれらの「有り方と認識の仕方」を限定してゐるところの一つの歴史的時代とか時期の歴史性に他ならない。(一つの歴史的時代とか時期の歴史性は、もとより時間的であるが、その時間性格は *nacheinander* では有り得ない。それは一層根源的に歴史的なるものの時間として一層根源的な時間でなければならず、さういふ時間はどのやうにして捉へられる

か。もとより、この時期のハイデッガーではさういふ問題は出て来ない。併し、ア・プリオリなものの中に歴史性を認める以上、さういふ問題は當然出て来る。それはすつと後になつて出て来る「有のエポヘ」といふ思想に繋がる。この時期では、(i)に於て述べられた如く唯、質的時間と言はれるにすぎない。尙(i)に於て語られた「時代」の「質的性格」としてこの「主導動向」とか「生の客観化の濃密化、結晶化」といふこともそこから考へられねばならぬ。(\*) 要するに、範疇の内には「一つの歴史的時代の精神」(der Zeitgeist)の根源的に歴史的な有り方が現はれてゐる。それ故、ハイデッガーは、範疇の意味に對する歴史の規定性を認めると同時に、その場合の歴史性は、一つの歴史的時代とか時期を劃する根源的歴史性であり割期的歴史性であるが故に、逆に、範疇の意味を通じて一つの歴史的時代もしくは時期の根源的な相を捉へ得ると、考へ、次のやうに言ふ。すなはち「逆に、かくの如く廣く定位された範疇論(=精神の歴史の内に移し置かれた範疇論)に基づいて初めて、精神史の個々の時期を生きた仕方では概念的に把握するための、概念的手段と目標設定とが、齎らされ得るのである」(Umgekehrt können allererst von einer so weit orientierten Kategorienlehre aus die begrifflichen Mittel und Zielgebungen beigebracht werden, um die einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen)と。(\*\*) 要するに、「生ける精神の哲學」と「生ける精神の歴史」との内で、「範疇」は、通常の意味での歴史を超えた歴史性を示すとともに、「歴史」はその根源的に歴史的な有り方を、範疇の内概念的に表現する。かくの如き「範疇と歴史との關係」は、更に亦「哲學と歴史全體との關係」を暗示してゐる。彼は更に、「生ける精神と形而上學的「根源」へのその繋がり」といふことに於て、「諸々の作用の唯一性、個體性」(Einzigkeit, Individualität der Akte)とそれらの作用に依つて實現されることこの「意味の普遍安當性、自體的存立」(Allgemeingültigkeit, Ansichbestehen des Sinnes)とが「生ける統一」(lebendige Einheit)に齎らされ、そこで「時と永遠」「變動と絶對的妥當」「世界と神」「歴史と哲學」といふ如き諸關係の問題が存すると言ふ。(\*)

併し乍ら、當時のハイデッガーにとつては、「生ける精神の哲學、行爲に満ちた愛と、畏敬に於ける神への内通性との哲學」(die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit)は、認識論から形而上學への超越の途上に於て、目標としてその大體の輪郭が豫見されるに留まつてゐる。かかる形而上學の本來的使命として、「眞なる現實と現實的なる眞理との内への突破」(Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit)が目指されてゐり、而もその突破は問題そのものの迫力に押されて或る程度まで諸處に現はれてをりながらも、突破は未だ完遂されてゐない。その完遂を阻止したものは、既述の如く、「問題史的考察」を「哲學的評價」に歪曲してしまふところに現はれてゐる。價值哲學的、目的論的、觀想である。その觀想が破られ、評價的思惟が脱ぎ捨てられる時が、「眞なる現實と現實的なる眞理との内への突破」が Geschehen する時であり、通俗的時間概念が根源的時の内に突破される時である。その時、「神」、「永遠なる問題」、「生ける精神」、「哲學の歴史」、「歴史の本質」は、如何なる現前を示すであらうか。吾々は考察を彼の思索の第二の時期に移さねばならない。

〔未完〕

註

PS= Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. 1914.

ZT= Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ Bd. 161, S. 173-S. 188). 1916.

SC= Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. 1916.

(一) 範疇の問題が、この時期に於ける彼の根本問題であつたことは、「意味の問題」(das Bedeutungsproblem) として、「意味範疇」(die Bedeutungskategorie, modus significandi) の問題として扱ふられ、「時間の問題」として、「時間概念」が「特定の」の範疇」(eine bestimmte Einzelkategorie) として扱ふられる點が、明らかであると思はれる。vgl.

SC. S. 147. ZT. S. 175. 彼「範疇の問題が彼の内へ問題とされて来た」の理由は、「問ひ方」(die Art der Fragestellung)の問題との繋がりが「存する」。すなはち「問ひ方」が場合に依つては「問はれるもの」の本質的な「有り方」への通路を「狭めて」しまつてゐることを、彼は「心理主義に於ける判断論」の内に「認めてゐる」。vgl. PS. S. 3. S. 86.-S. 87. つまり木に於いて魚を求めるといふ問ひ方を原理的に克服しようとするれば、対象の本質的な有り方の領域的区分と性格づけとが問題となり、「範疇の問題」が問題とされるを得なくなる。尙、この問題の重要性に關しては、「範疇の問題」と題されてゐる「ノトス論文」の結語を参照。SC. S. 228-S. 241.

- (31) ZT. S. 175.  
 (3) 言ひまじきもの、この問題は「ヴァインマンバント、リツカート以来のハイデン學派に相傳的な問題であり、ハイデッガーの「歴史學に於ける時間概念」はまさしく、この問題の繼承である。唯、時間概念の構造上の相異を根本に置く點に、彼の獨自な観方があるであらう。ZT. S. 173-S. 175.  
 (4) ZT. S. 181.  
 (5) ZT. S. 184.  
 (6) ZT. S. 186.  
 (7) ZT. S. 187.  
 (8) ZT. S. 187.  
 (9) ZT. S. 187.  
 (10) Sein und Zeit. S. 422.  
 (11) ZT. S. 183.  
 (12) SC. S. 4.  
 (13) 當時に於ける實證主義のもう一つの形態は「心理主義」(der Psychologismus)である。通俗的時間概念に立脚して、その内へ一切を解消する如き観方をする點では「歴史主義」と「心理主義」とは軌を一にしてゐる。「心理主義」に對するあらゆる角度からの批判は、「判断の問題」に即して、既に彼の學位論文の内へ遂行されてゐた。vgl. PS.  
 (14) SC. S. 4.  
 (15) SC. S. 15. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. „Wenn aber das Ab-

solute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist) : so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“  
WW (Glockner) Bd. I. S. 41.

- (16) SC. S. 4.  
 (17) Aristoteles, *Metaphysica* Z 1, 1028<sup>b</sup> 2.  
 (18) SC. S. 240.  
 (19) 終極(學)論證。參 SC. S. 1.  
 (20) SC. S. 228.  
 (21) ZT. S. 173.  
 (22) アナлогия analogia 同様の事象の類似性。参 SC. S. 8. S. 70-S. 77. S. 239.  
 (23) SC. S. 5.  
 (24) SC. S. 4.  
 (25) SC. S. 4.  
 (26) SC. S. 4.  
 (27) vgl. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, V. VI.  
 (28) SC. S. 5.  
 (29) SC. S. 5.  
 (30) SC. S. 3.  
 (31) SC. S. 5.  
 (32) SC. S. 229.  
 (33) SC. S. 230.

- (34) SC. S. 130-S. 131. S. 136-S. 138.  
 (35) SC. S. 238.  
 (36) SC. S. 232.  
 (37) ZT. S. 173. SC. S. 235.  
 (38) SC. S. 235-S. 236.  
 (39) SC. S. 236.  
 (40) SC. S. 238.  
 (41) SC. S. 240.  
 (42) die metaphysische Spannung. SC. S. 8. die Verehrende Göttinigkeit. S. 241. vgl. auch S. 239.  
 (43) SC. S. 235.  
 (44) SC. S. 231.  
 (45) SC. S. 10.  
 (46) Nietzsche, Also sprach Zarathustra, II. Teil, Die stillste Stunde.  
 (47) SC. S. 238. 例へば、その例として彼は中世スコラ學の analogia の概念を擧げしめる。彼はこの概念の内に、中世精神の根源的な有り方を觀つ取り、その概念を「中世の人間の質的に充實された、價值附着的な、超越に向つて繋げられた、體驗世界の概念的表現」(der begriffliche Ausdruck der qualitativ erfüllten, wertbehafteten, auf die Transzendenz bezogenen Erlebniswelt des mittelalterlichen Menschen. SC. S. 239) であり、「類稀な完結した仕方では中世に於て生きてゐた如き内的生の一定の形式、つまり神に向ふ魂の超越的関係といふことの中に根底を置かれてゐるとしてその内的現有の有り方の概念的表現」(der begriffliche Ausdruck der bestimmten, im transzendenten Urverhältnis der Seele zu Gott verankerten Form inneren Daseins, wie es im Mittelalter in seltener Geschlossenheit lebendig war. SC. S. 239) であるを論じてゐる。
- (48) SC. S. 240.  
 (49) SC. S. 241. 「生ける精神の哲學」は、當時尚彼の内に存したカトリシズム (vgl. SC. S. 240. Anmerkung) と、中世哲學に關する彼の研究とを通じて、中世哲學の生ける眞實相として洞察されて来た立場であると思はれる。その立場に據つて彼はハイデッガーと歴史の問題

當時の代表的な哲學であつたところの「價值哲學」や「生哲學」、更に亦キユルペ一派に代表されてゐたところの「批判的實在論」(der kritische Realismus)の如き立場をも、形而上學的方向に向つて綜合統一せんと企てたのであると思はれるが(SC. S. 233. 234. 287. Anmerkungen)。それはヘーゲルの「精神の哲學」に類似した性格を帯びて來る。それ故、「生ける精神の哲學」とその哲學の根本諸傾向に導かれた「範疇論」は、「ヘーゲルとの原理的對決、すなはち、その充實と深き、體驗の豊かさと概念構成の堅牢さといふ點に於て、歴史的世界觀の最も強力な體系であり、かかる體系として、それに先行せるすべての基礎的な哲學的問題動機を自己の内に止揚した體系であるところの、ヘーゲル哲學との原理的對決」といふ「大きな課題」下面することになると、彼は言ふ。(SC. S. 241)

(50) SC. S. 228. S. 232.

(51) SC. S. 236.

(策者 京都大學教養部「哲學」助教授)