

哲學研究

第四百五十二號

第三十九卷
第六册

歴史と實存

ゲルハルト・クナウス

第一部 歴史の意味

—

歴史の意味への問ひは古くからあるもののやうに思はれるが、實はそれ程古いものではない。この問ひは、人間が歴史の中に生きてゐるといふたゞそれだけの事實からすぐに生れて來るものではない。即ち此の問ひの發生は、人類の意識せられる歴史のはじめ程遠くにまで溯るものではない。ギリシヤ人にあつては他のあらゆる哲學上の問題が簡潔な形で (in nuce) 提出されてゐるのが常であるが、然し彼らはこの歴史の意味への問ひをば知らなかつた。「ギリシヤ人の世界觀に従ふと、ありとあるすべての有は同一存在者の永遠なる繰返しの中で運動してゐるのであつて、この運動に於ては立ち現はれるといふことはその始まりへ歸りゆくことに他ならない。ギリシヤ人にとつて移ろひゆかぬものこそ、就中天體の整然たる運動の中にあらはれてゐるやうな不變なる存在こそ、いかなる段階的變化又は急激な

變化にも勝つて、遙かに關心を惹く事柄であり又深い意味を持つものであつた。」

自然界への觀照によつて支配されてゐるギリシヤのやうな精神的風土に於ては、或る歴史上の事件が持つ歴史的な意味への思索は抑、現はれやうがなかつた。ギリシヤ人は先づ何よりも宇宙コスモスのロゴスを、宇宙について普遍的に述べ得るところのものを問うた。然し、歴史とは一度限りのもの (das Einmalige)、個體的なものである。アリストテレスでさへも、即ちあらゆる有に反省を加へて之を記述し、かつはアレクサンダー大王の師傳としてその存命中に歴史が雄大な規模に於て變轉してゆくのをまざまざと身を以て體驗したアリストテレスでさへも、歴史に對してはたゞ一卷の著作をすら呈示してゐないのである。そのみか却つて、歴史は一度限りのもの・偶然的なもの・だけを取扱ふに過ぎぬが、哲學と詩作とは「常に斯くある有 (das immer-so-Seiende)」を取扱ふといふ理由で、彼は歴史を詩作よりも低く評價したのである。それ故ギリシヤの哲學者にとつては、歴史哲學などと言へば、それは他ならぬ一つの自己撞着であつたであらう。

(一) K. Löwith, Weltgeschichte und Heiligeschehen.

歴史哲學といふ概念が存在するやうになつたのは漸くここ二百年來の事である。ヴォルテールはその著「諸國民の習俗と精神とに關する小論 (Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)」においてはじめて「歴史家として且つ哲學者として」歴史について語つたが、彼はかゝる態度によつて自己を歴史神學者達から區別しようとしたのである。彼は、歴史を理解するための指導的原理は最早神の意志や神の攝理といふことではなく、人間の意志と人間の理性的配慮フォルツェとでなければならぬといふ。然し斯かる概念が一體何を示すかといへば、それは、歴史哲學が實は歴史神學の中から發展して來たといふ事柄を示すのである。歴史の考察とは、ヴォルテール以前では歴史の神學的解釋であり、この神學的思考法を世俗化 (Säkularisierung) することによつてはじめて、それは「歴史の」哲學となつたのである。キリスト教的・神學的に歴史を考察すると、歴史上最も本來的な出來事は救濟の出來事 (Heiligeschehen) であつ

て、この出來事に比べれば、さまざまな政治上の出來事などは單に色褪せた前景にすぎない。——それでは一體いかなる事柄がこの救済の出來事を政治的な歴史から本質的に區別するのであらうか。他でもない、救済の出來事に於て、その眼目をなす部分は歴史そのものの外に、即ち時間の外に在るといふことによつて、兩者の間に區別が成立するのである。神が世界を創造し、そして最後にこの世界を審判するといふことは本來時間の外の事柄であるし、又救済が展開するための重要な據點ツグポイントはすべて、即ち、罪、信仰、救済等はすべて或程度まで歴史の背面で演ぜられてゐる。救済はそれ故に歴史上の事實ではなく信仰の對象なのである。だがさうだとすれば救済史といふ意味での歴史哲學は學的——學を哲學といふ幅の廣い意味に解した場合にもやはり——ではあり得ない。いかにしてひとは救済への信仰を學的理性的に基礎づけることが出來よう。ユダヤ人は決して學的な學を形成しなかつた。キリスト教は哲學に非ずして實に告知であり啓示なのであつた。

ではあるが、たとへアウグスティヌスからボッシュエに至る諸々の歴史考察が、現實の歴史を學的に檢證するといふ意味での歴史理論を形成してゐなかつたにしても、若し近世の歴史哲學者たちが、彼等自身の立場においては救済史の諸概念に代つて學的な概念が定立されてゐるのだと信じてゐたとすれば、彼らも亦やはり自分自身を誤解してゐたといふべきであらう。彼等はこの救済史の概念を自らの學的言語に翻譯しただけであつて、眞に新しい歴史哲學の概念と取代へたのではない。従つて近代の歴史哲學は、歴史がそこから全體的に理解さるべき指導原理としての歴史の意味を探究した時にも猶、キリストの再臨を待望せる初期の基督教徒が持つてゐたのと同様な、歴史の中にやがて時滿つべきことへの信仰を抱いてゐるのである。尤もその信仰は永き間に「その原形を離れて」世俗化してしまつてゐるといふ違ひはあるけれども、歴史に於ける進歩の信念とは、一切を善き終末へ導き行く攝理への信仰を翻譯したものである。私達は自分自身の信念を學的に基礎づけることを試みねばならないが、いま學的に問はれてゐるこの歴史の意味は、實は信徒が熱望する救済と同一のものなのである。

ユダヤ人は、哲學者(Wissenschaftler)ではなかつた。そして正にその故に、彼等はたしかにすぐれて (par excellence) 歴史的な民族であることを示してはゐるけれども、いかなる歴史哲學をも發展させなかつたのである。他方ギリシヤ人は歴史の中に何等その意味の如きものを探求しなかつた、そしてそれ故に彼等は、諸民族の中最も哲學的な民族であつたけれども、やはり、ユダヤ人と同様な歴史的な歴史哲學をも持たなかつたのである。ユダヤ人の思考は常に創造から世界審判に迄至る途方もない廣がりの中で動いてゐる。このユダヤ的思考が豫言者達を、即ち神の意志を告知し、神にとつては既にはつきりと見通されてゐる將來を警告的に豫言する豫言者達を、生み出したのである。然るに私達が現在歴史哲學を持ち得るのは、私達がユダヤ人の歴史への諸觀念とギリシヤ人の學とを合せて繼承してゐるために他ならない。兩民族の後から來たものがはじめてこの兩者の統一を成し遂げた。歴史の經驗に於てユダヤ人とギリシヤ人とがいかに異つてゐたかは、彼等が世界の中に苦惱と禍ひとを経験した時——かゝる苦惱と禍ひとの經驗は人間一般に共通の仕方では背負はされ受取られるものと私達は思ひ勝ちであるけれども——全く違つた仕方であることを経験したといふ事實のうち既に明らかに示されてゐる。ギリシヤ人にはシジフスの神話があり、ユダヤ人には十字架上のキリストへの信仰がある。シジフスは救濟への希望といふ觀念を些かも抱かずに、永劫にわたつて苦惱の巨岩を永遠なる山の頂きへ轉がしてゆくのである。キリストは他者のために受ける自らの苦患のうち人生及び人類の歴史の意味を成就させる。ギリシヤ人の自然的な性向は、生ゼンが私達に日々提示する所のもの以上に出なかつた。假にこの日常的なものを幾分かなりとも超えるにしても、ひとはそこから再び古い境位に逆戻りするるのである。この單純な又單調な眞理を超えるためには超自然的な性向ゼンが必要であつた。就中、自然的な時間經驗をとびこえて時間をその終末から既に完成されたものとして先取するやうな、時間の理解 (ein Sinn von Zeit) が必要であつた。時間はこの先取された終末から滿ちて來るのであつて、かの希望なきシジフスの境位が繰返し繰返し逆戻りして來ることではない。

近世の歴史哲學も亦、歴史を構成するための指導原理を、自然的經驗から、即ち生まの歴史から引出さずに、逆に

その中へ導入する。若し歴史それ自身の中に歴史を導いてある原理が既に含まれてゐて、これを「歴史そのものの次元に於て」發見し得るものならば、哲學的に歴史を構成する必要は全然ないであらう。又歴史の意味が歴史そのものの中に啓かれて居るならば歴史を改めて解釋する必要はないであらう。そして歴史の意味が歴史上の出來事そのものの中に存するとすれば、歴史の意味への問ひは全然存しないであらう。およそ歴史哲學が存在するのは、純粹な意味での歴史學それ自身は歴史の意味について私達は何等語るすべを知らぬからであり、同様ユダヤ人に於て公認された豫言が存したのは、將來が公衆の日常的意識にとつては未だ認識出來ないからであつた。

さて哲學は、經驗的に回答することの出來ぬ問ひを立てる權利を勿論持つてはゐる。然しその場合哲學は自己が一體何處からその問ひの答を得て來るのかを知らなければならぬ。そして歴史哲學はそれ自身の**思索**（*スベレンヂヤン*）だけからその答を得て來たのでも又現に得てゐるのでもなく、むしろ歴史的にはその目の前にある神學上の觀念から得てゐるのである。それ故歴史の起源と目標とは、歴史哲學にとつても歴史そのものの内部には存しないのであつて、歴史といふ力線（*Kraftlinie*）がその間を経過する超越的な兩極なのである。私達が歴史をどんなに早い時代から研究し始めて見ても、そこには必ず人間が既に存在してゐるし、又學的研究を何處迄遠く押し進めてみても人間の歴史的な意味が完全に明らかになることはない。ある事柄（*ザツ*）の意味とは常に、その事柄そのものより以上の或者なのである。それ故意味は事柄の内ではなく外にある。意味とは事柄の目的と一つのものであり、目的は現實の事柄がそれへ向つてゐるやうな、現實の事柄の他者なのである。意味はそれ故事柄に對して超越的である。かくして歴史そのものは歴史の意味を含むことが出來ない。そして歴史は時間的な運動であるからその目的は將來の目標たらざるを得ない。個々の出來事も、又個々の出來事の結果も、いづれもそのものとしては、その意味を内に含んであるとはいへぬ。歴史の意味がその終末に在ればこそ、それに先立つ「歴史の各時期に於ける」歴史の暫定的な意味づけはすべて、歴史自體がこの暫定的な意味づけをこえて更に進んでゆく場合には、追越され得るのである。百年前には、ヨーロッパにおける諸民

族の民族主義的^{ナチスム}な努力を支持することは意味のあることであつた。然しそれは今日では無意味であり反動的なことなのである、丁度かつてはヨーロッパ人にとつては、植民地の膨張を追求し、世界に西歐の文明を齎らすことが意味があつたけれども今日ではその反對になつてゐるやうに。勿論今日と雖もなほ、アジアの多くの國々に於けるナシヨナリズムを多少とも支持することは正しいのであるが、ヨーロッパに於けるナシヨナリズムの支持はむしろ歴史に逆ふ罪なのである。歴史の、追ひ越すことの出来ない究極的な意味は、たゞ全體からのみ、即ち歴史の終末からのみ確定し得るであらう。

若しこのやうな歴史の意味への探究が未來主義的^(Futuristisch)な觀念にまで溯るとすれば、この觀念は自然的な時間經驗からではなく、神の意志の、根源的な超自然的啓示から生じたのである。自然的な時間經驗は、ギリシヤ人に於てさうであつたやうに、完了的^(Perfektivisch)であり、後を向いて^(zurückgewandt)居り、想起的^(erinnend)である。ギリシヤ人にとつて「ヒストレイン^(Historia)」は現在のもとの過去のものとにのみ關係し、將來には關係しない。ヒストレインは現に有るもの乃至有つた所のものを報告することを意味し、將に來らんとする所のものの報告を意味しはしない。それ故に私達が今日持つてゐる未來主義的な意識は、過去^(トウジチヤク)を輕んじ、將來^(アライシヤク)を強調することによつてその根底に於ては正しく超自然的なのである。私達はこのことを自覺すべきであらう。そして更に、私達は、私達が神の意志への超自然的な信仰を失つてしまつたにも拘らず猶も、歴史の意味が將來に於て完成されることを依然として信じつづけてゐるといふこの事實が果して統一的に把へ得るものなのかどうかを問ひ始めるべきであらう。そして若し私達に最早超自然的な信仰が許されてゐないとすれば、私達は、それにも拘らずなほ如何なる權利によつて歴史を哲學的に解釋し歴史を豫め決定することを企て得るのかを、自ら吟味すべきであらう。

時間觀念をその自然的意味に従つて判定すると、現在は現實的であり過去は完結的であるが、未來は最も非現實的なものを含んでゐる。未來は希望及び恐怖としてのみ現に在るが、希望はヘシオドスが傳へてゐるパンドラの神話に

従へばギリシヤ人にとつて禍ひを意味したのであつた。使徒パウロは恐怖と戦慄とのたゞ中にも希望によつて、救済を期待させるのであるけれども、彼と同時代のギリシヤ及びローマのストア派の人々は「希望も恐れもなく (nec spe nec metu)」といふ格率（ネキキヤク）に従つて生きてゐたのである。

未來の觀念と同様、歴史の起源に關する觀念について見ても、ユダヤ人の思想とギリシヤ人のそれとは對蹠的に相異してゐる。ギリシヤ及びローマの神話（ミト、フキ）に於ては、現實の歴史の流れは、それに於てその源泉が絶えず反復されつつあるものとして考へられてゐる。だがユダヤ人にとつてはたゞ一つの歴史の起源が端的に存在するのみであり、それ以來すべての人間は、創造と墮罪の中から展開して來つた唯一の「歴史の」動きの中に捲き込まれてゐるのである。ユダヤ人にとつては、複數的で、しかも相互に獨立的な歴史の展開（ウツト）が並存してゐるのではなく、唯一つの歴史があるのみである。それ故私達は今日、たとへばヤスパースが爲してゐるやうに歴史に於ける人間の複數の起源について語るとすれば、そして凡ゆる人間の中から新たに歴史が始まり得ることを認めるとすれば、その場合私達は、自分達がギリシヤ人の遺産を相續し、ユダヤ的キリスト教的な歴史思想に背いて思惟してゐることを自覺しなくてはならぬであらう。そして更に私達は、歴史の種々な起源に於て經驗的に出逢ふ自然的な複數の人間像をたゞ自然的にのみ考へてゆく態度と、神によつて創られ且つ歴史の動きの中で神によつて常に支配されてゐる唯一の人間像を信仰する超自然的な態度とを、果して統一出來るかどうかを問はねばならぬであらう。唯一の起源なるものが歴史に無いとすれば唯一の人間像も亦存しない。

私達は、歴史の起源と意味とは本來歴史を超越してゐる、といふやうに語つた。然し丁度神學的立場から現世的立場へ移つて行く (shiftariness) プロセスに在つた近世の歴史哲學にとつては、かゝる超越者を内在者へ轉化することが、不可避的な傾向とならなければならぬのである。歴史觀察の實際問題としてこの轉換を言ひ表はすならば、それは、歴史の指導原理を歴史の内在的な展開の中から指摘すること、即ち歴史哲學を經驗的な基礎の上に樹てること、

それが近世哲學が歴史を考察する場合の、常に渝らざる目標となる、といふことなのである。シュペンゲラー及びトインビーはこのやうな趨勢を、彼等の手許に蒐められた資料の一般性を據り所として、極めて明瞭に述べてゐる。

然しこの場合にも次のやうな事實、即ちひとは元來歴史の限らない豊富さの中から、彼が前以てその中に入れておいた原理によつて證明出來さうに思はれる所だけを選び取るにすぎないといふ事實は、依然としてそのまゝ存續してゐるのではないであらうか。歴史に於いてアプリアリオリな原理と經驗的事實とがこのやうに不明確な關係にあるといふことは即ち、あらゆる歴史哲學の根底に次のやうな矛盾が存することの最も明瞭な徴候^{ジグナル}ではないであらうか。その矛盾とは、歴史は一方では、それがさうならねばならぬやうに必然的に成り行くのであるけれども他方では人間によつて自由に形成されるものでなければならぬ、といふ矛盾である。それはマルクスに於て明瞭になる。即ちプロレタリアートの革命は希望すると否とに拘らず不可避的に必然的なのであるが然も他方では、ひとは革命を煽り立て^{erheben} (erheben) ねばならない、といはれる。シュペンゲラーは一方では、西歐の没落といふ運命がどうしても避けられぬものであることを信ずるのであるが、次には「乗るか反るかこのこの決斷の時期」に當つて「プロイセンの社會主義」によつて將來を支配せんことを、ドイツ人の良心に呼びかける。トインビーはずつと用心深くなつてゐて、最早「歴史の」運命をではなく歴史における挑戦と應答 (challenge and response) となつてのみ語るのであるが、彼のいふ種々な文明の搦碎は、きはめて規則正しく三拍半 (dreieinhalb Takt) のリズムをなして生ずるのである。しかも西歐は、彼の見解によると既にこのリズムの一拍半を経験したのである。トインビーは、人間の行爲について責任を要求してゐるが、しかも彼は西歐の文化が終るまでに西歐の人間のもつ創造的自由の、なほ二回の搏動をしか認めてゐない。

然しトインビーは、この文化循環 (Kulturzyklen) の無意味さを脱する爲に更に、その高等宗教の理論を展開させてゐる。それに従ふと諸々の文化の意味は、より高度な救済宗教 (Erlösungsreligion) の發生を可能ならしめ、且つその宗教が普及するための地盤を準備する點に成り立つのであつて、従つてローマの世界的帝國の意義は世界的な政治的統

一をキリスト教のために準備した、といふことにあるのである。この世界的な統一による安定した雰囲気の中にこそキリスト教の信仰は普及することが出来たのである。そして又、近世の技術文明の持つ意義は、それを結果した政治上文明上の世界統一が既に準備されてゐたといふ事實に基づいてゐる。キリスト教はこのやうな世界統一に於て、究極的な最高の、普遍的人類宗教たり得るであらう。——とはいふものの、このやうな思索が歴史に内在する事實を證據として引合ひに出すことが出来ず、歴史的经验を超越してゐることは明白である。ギボンが既に行つてゐるやうに、キリスト教をローマ帝國没落の原因として解釋することも出来るし、又近代の技術文明はキリスト教が弘布するための手段を意味するとも、又反對にこの宗教の終末を意味するともいづれともいへよう。そしてトインビーは宗教の發展するプロセスをば、諸文化の興隆と衰退との循環から除外して、それらの宗教の中に、より高度の發展が中斷することなく連續してゐることを認めてゐるのであるが、それは「神の國 (Gottreich)」とこの世界に於て興隆し來り衰亡し行く諸國とは相互に獨立に發展するといふアウグスティヌスの信仰へ現代が復歸することになつてゆくのである。

トインビーのやうな見解に對して私達が常に原則的に反對し得るのは次のやうな點に於てである、即ち歴史を思惟するための範疇を政治的な事件のそれから宗教的態度のそれへ切換へることは、現實の歴史を放棄して救濟史の方へ移行することを意味する、といふ點に於てである。ある宗教が眞實のものかそれとも偽りのものであるかといふこと、従つてそれが究極的包括的な人類宗教となるべき使命を有するか否かといふことは、文化の高さや深さに關する問題ではなく、たゞ信仰にのみ關する問題である。然も信仰は歴史を超越したものである。最初のキリスト教徒はキリスト教が最高の宗教であるといふやうなことは説かず、たゞ全く單純にキリストが神の子であることのみを説いたのであつた。

二

さて歴史の意味が常に將來に在るにしても、そして歴史の中に或の意味を見出してこれを實現することの難かしさが次のやうな點にあるとしても、即ち人間は如何にも歴史の主體であり且つ客體であるが、斯く自由でありながらも猶その環境界の性格によつて制限され、自己の行爲の動機を知り盡すことが出來ず、ために彼が行爲に先立つて行ふ考量は隙間だらけのものであるといふ點にあるとしても——、歴史は「元來」人間に對象として豫め前提されてゐる自然の中での、人間の自由な活動と考へられるから、この人間の活動が自然に對して優位を占めることが多ければ多いほど歴史は意味深いものになつて來る、といふことが先づ言はれるであらう。成程、電光と洪水とが、現實のいかなる瞬間をも破壊し得るとすれば、そして私達は人間精神が現實に對していかなる反應を示すかを豫め察知出來ぬ爲に、人間の感情と行爲とを計量の仕様もないままにその都度受取りざるを得ないとすれば、一切の有意義な設計が實は隙間だらけにされてゐることは確かであらう。

然し又私達は、經濟的な恐慌を統御することを既に學んでゐるやうに、政治的な危機をも亦、力ゲワッテによつてではなく、その動機と理由とを一層よく究めることによつて統御することを學び得ないであらうか。又若し私達が文化とその物質的的心理的基礎との聯關を一層良く理解することを學び得たならば、それによつて文化の危機をおそらく支配し得るのではないであらうか。私達は、私達の先輩たちが思ひ止まつた所のものを實行し、誤つて行つた所のものを中斷させることを歴史から學び得ないであらうか。私達は「將來への設計」といふ思想 (Planungsgedanken) を經濟學的な領域から生や文化の領域へ移し、過去を昇華するのにどれだけの目方のものが必要であるかを知るために正しく秤をかけることによつて、私達が持つ文化の全體を支配することが出來ないであらうか。

いかに、私達が自然に對して次第に物質的にも精神的にも支配力を増大させて來てゐることに間違ひはないであらう。然し種々の問題も亦増大して來てゐる。確かに自然を支配するための新しい方策が次々に發見せられてゐる。だが新しい抵抗と危険も亦新たに見出され、かくて兩者の間には一種の比例的對應が働いてゐるやうに思はれる。原

始人は火を發見し、それによつて自然を或程度まで支配することを習得した。然し火は同時に原始人に對して非常な危険とも成つたのである。私達は次々に火薬、蒸氣エネルギー、電氣、そして原子エネルギーをさへも發見し、それによつて全地球を限りなく支配して行けるかのやうに思つてゐる。けれどもこのやうな新らしい發見とともに新らしい危険も亦發生したのである。味方だけでなく敵も亦火薬を使用し得るのであり、原子エネルギーは善と惡との均衡に、何等本質的な變化を生ぜしめなかつた。根本においては、私達は自然を原始人以上に支配してゐるのではない。事情は歴史の経過なぐれを私達が支配する問題についても全く同様である。私達は現在では、往昔は人の知る所でなかつた人間の行爲の種々な根據や動機について多くを知つてはゐる。が然しそれだからといつて私達はかかる知識を、私達の未來に於ける生き方を指導するための原理と爲すことは出来ない、未來はそれが過ぎ去つたものの繰返しでない限りに於てのみ正しく未來なのであるから。時間がいかなる經驗に於てもその根本の形式フォルムとなつてゐるといふ意味で、歴史とは經驗であるといへる。そして私達は一般にある歴史上の出來事を理解するための指導原理を他ならぬ正にこの「特定の」出來事の經驗から得て來るのである。ドイツの一九四五年の敗北は一九一八年の敗北より遙かに徹底的であつた。然し敗北の十年後を比べて見ると、一九五五年のドイツでは産業が繁榮し労働者が不足してゐるのに、一九二八年のドイツでは、經濟は瓦解の一步手前にあり失業者は數百萬に及んでゐた。私達がこの二つの情勢を單純に比較することが出来ない理由、例へば一九一八年の情勢から一九四五年のそれに必要な情勢改善の方途 (Korrekturen) を學んで來ることが出来ない理由は、一九四五年の情勢が、一九一八年には現はれやうもなく又現はれやうもなかつたそのために、國民全體の敗北に對する受取り方を全く前とは異ならしめてしまつた諸因子を、含んでゐたからである。歴史は正にいかなるアナロギーを行ふことをも許さない。いかなるアナロギーに於ても前提されてゐる同一性の因子、即ち人間に於ける一定不變のものを私達は「歴史の中に」認識出來ないからである。一九四五年の人間が一九一八年と類比的な仕方では振舞ふであらう、と言ひ得るとすれば、それには、人間は一般に「時代や場處の制限をこえ

て〕普遍的な仕方で振舞ふものだと言出来ることが前提になつてゐる。種々な歴史的状況の間にアナロギーがなりたつといふことは、人間の本性に連続的な、一つの同一性が存する場合にのみあてはまる事實である。だが人間の本性とは或る能力 (Vermögen)、然も本性それ自身がみづからに歴史的に經驗してゆくその時々能力であるにすぎない。そしてこの能力は常に、その都度經驗された〔個別的〕状況の理解に到達し得るだけであつて、それを超えて行くものではない。

人は言ふであらう。正義と理性とが最後には歴史の中に成就されねばならぬ、と。それはまゝ正しい場合もあり得る。然しそれと同様に不正と背理も亦やはり地歩を固めて來るのである。たしかに眞に進歩的な偉大なイデーはすべて、たとへば科學の眞理や人權の承認等のイデーはすべて、歴史の中に成就されて來てはゐるが、それと同時に新しい不正と背理も亦理性と正義とが齎らしたもののそのものの中に生じて來てゐる。そして公正と不正、苦惱と快樂、希望と幻滅といふ人間の根底をなす對立的な状況に留意した場合、ひとはかゝる根源的な對立状況を根こそぎ變更しようとする、人間のいかなる偉大な試みもすべて、即ち人間を道徳的に教育するための組織としてのキリスト教も、將た又科學や哲學や社會主義もすべて、挫折してゐることを知るであらう。

それ故、歴史の意味への問ひは、歴史に於いて人間の立場を經驗的に改善してゆくといふやうな問題のなほ彼方にある。たとへ、未來への設計によつて現在を修整し、それを通じて歴史を私達のいふ意味で支配することが出来るにしても、いま私達が問うてゐる歴史の意味は「未來への設計 (Planen)」と決して一つではない。従つて完全に隅々まで設計の行届いた歴史が假にあるとしても、それは私達にとつて未だ眞に意味あるものとはいへない。問題はこの未來への設計が何を目標としてゐるのか、そして果してこの未來への設計が究極的に意味あるものであり得るのかどうか、といふことである。そして未來へ向つて設計しつつ行動することが出来るのは、人間の歴史支配が増大してゆくことを立證出来る場合であらう。然しその場合、多數の獨立した歴史の主體〔例へば多數の人間〕を成り立たしめて

る多數の自由が相互に必然的に干渉しあふといふことはもう無いであらうか。然し人間は實は歴史の主體であるばかりでなく歴史の客體でもあるのである。即ち人間は單に行爲に出る自由を持つのみでなく、自由に行爲する他の主體とも同時に關係するのであつて、彼の歴史支配が増大するとともに他人の歴史支配も亦増大する。そして自由はそれ自身としては空虚であり、歴史における種々な内容に即してそれ自身が選びとるものによつてはじめて規定されるのであるから、自由はいかなる意味の自由でもあり得るのである。それ故自由は算術の問題のやうに理解し得るものではない、つまり自由を寄せたり引いたりして考へうるものではない。二人の人間が個別的に同一のものを欲してゐるといふ事實は未だ、彼らがそれを共有することを欲してゐるといふことを意味しない。自由に對する萬人の要求から生じた筈の、革命そのものに於てすら示されてゐるやうに、多數の自由意志の中から一夜の中に思ひがけなくも獨裁が生じ、かくて革命が萬人の絶對の不自由に終ることがありうるのである。

所で、歴史が人間の未來への計らひを阻止するものである、といふことは人間の内又は外にある統御し難い種々な自然的要素エレメントから出て來るのではなく、自由そのものの内面的なアンティノミーから出て來るやうに思はれる。元來人間の自由はそれ自體は空虚であり、そして人間は、何が彼に相應はしく何が相應はしくないかを自己に「前以て」指定してくれるやうな「叙知的な」本性を所有せぬ故に、いかなるものをも、對立するものすらをも選びとることが出来るのである。たとへばごく一般的に言つて、いかなる人間も人間關係を良くすることを願つて居り、そしてそれを妨げるやうな明白な根據が無いのにも拘らず、人間の間の事件の發展は決して願はれてゐたやうな道筋をば辿らないのである。従つて歴史に於ては、人はその考察を善人と悪人、善意志と惡意志とが對時的に存在するといふ前提によつてではなく、すべての人がもともと「善」を意欲してゐるにも拘らず、彼等は歴史の意味が究極的にはどういふものであるかを知らないために、善そのものを抑、知らないものであるといふ前提によつて始めなければならぬ。人が未だ絶對に信心深くあつた時代にそのことを人は次のやうに言つた、「目論むのは人だがその成行は神の攝理による

(つまり人間が目論んだのとは違つた風に事は運ばれ、Der Mensch denkt und Gott lenkt.)」と。このやうな神の攝理の測り難さに較べれば、合理的な歴史説明に於て生ずるいかなる自然的困難も到底比べものにならない。といふのは私達は現在自然を支配すること益、多く、未來について愈、遠くまで設計を押し進め、自己の歴史的な行動について一層深く自覺する所がありはするけれども、それだけでは私達は、歴史の意味なるものに些かも近づいては居らぬからである。たとへ私達の未來への設計がすべて實現せられ、技術の究極的な完成が到達されたとしても猶、歴史の意味への問ひは依然として残つてゐるであらう、個人の生存は不可避的な終局を持つが、歴史は全體としては個人の生存を超えて更に遠くまで進むものであり、その限りに於て、即ち歴史の意味への問ひは人生の意味への問ひと一つではないその限りに於て。そしてこの歴史の意味への問ひは、根本に於て超越的な意味が歴史に内在すること求めてゐる限りに於て必然的に一つの自己矛盾に終る。即ち歴史の意味は、超越的な意味にそれを解する限り信仰の立場の、つまり「吾れ信ず (credo)」の内容をなすのであり、歴史に内在的な意味にとる限り理性の對象なのである。然し理性と信仰とは、前者は常に更に遠くへ問ひを進めるのに對し後者は自己自身の中に自己の辯明を擡つてゐるといふ點で區別せられる。それ故歴史の究極的な意味なるものを、それよりも更に一步進んだ立場から問ひたゞすことなしに信ずることは出来るが、然し理性に對してそれを更に問ふことを無理やりに禁止しておくのでなければ、證明することは出来ないのである。

私達が普通歴史的に意味ある行動について具體的に語る場合、かゝる行動は常にたゞ有限的相對的な現實の聯關にのみかゝはつてゐるのであるが、この場合問題となつて來るのは、現實の脈絡の中に存在する限られた障害を克服して、限られた目標を實現することである。この場合一つの行爲が有意味 (sinvoll) であると言へるとすれば、それは、正にこの行爲によつて、この行爲がなければ私達が依然その中にとゞまつてゐたに相違ないやうな或る状態を却けて選びとらるべき別個の、新しい状態が達成されるからなのである。勿論それ自身においては、この新たに達成さ

れた状態が全然無意味なこともあるであらう。たとへば私達の自然な感情に逆らつて田舎の到る處に防水堰と發電所とを建設することは、いかにも今日では有意味なことかもしれない。それが有意味なのは私達がそれによつて電力と新しい沃土とを獲得するからであり、更にかゝる電力と沃土の獲得は、人口とその欲望とが増加して來るためにそれらを用ひねばならぬといふ理由で、又發電所の建設はそれによつて新しい多數の飢ゑた胃袋が饜され不満が抑制されるといふ理由で有意味なのである。この場合飢ゑと不満とが募つて來るといふことが、つまり人間が一般に窮乏して來るといふ状況が「有意味な行動に出るための」前提となる。だが人口とその欲望との増加は、不可避的なものであるにせよそれ自身としては全然何の意味もないことである。

人間の行動はそれ故、現實の中に改善することの出来るやうな不都合がある場合にのみ有意味であり得る。逆に有意味な行動は一つの未完成の状態を前提してゐる。(このことは善が悪を前提するといふやうなことと恐らく同じではない。善は「客觀的價值それ自身としては」いかなる合目的運動である必要もないが、歴史的行為の意味なるものは必ず、人がそれに基き亦それを目指して思惟し行動する一つの目標を意味するからである。) 完成した状態に於ては最早いかなる行動もあり得ないであらう。

それ故、若し歴史的に意味のある行動は限られた一時的な不都合をたえず克服してゆく點に成立ち、かゝる不都合がない場合、従つて完成した状態に於ては、いかなる有意味な行動も最早存在しないとすれば、立場を更へてこのやうな完成した、それ故に無限な状態から見て、あらゆる有限な努力は、それがその努力のプロセスにあつて未だ究極的な目標に、完成した状態に到達してゐない限り、意味がない (sinuos) といへる。人類が陥つてゐる現在の窮狀とたえず格闘し續け、しかもその奮闘にも拘らず決定的にこれを克服し得ないやうな状態は、無限者から見ればどのみち意味のない辛酸なのである。成功へのひたすらな希望があるならば未だなほ努力の正しさを辯明することが出来るが、失敗することに間違ひないといふ確信は努力からいかなる意味をも奪ひとる。現實の種々な不都合を克服してゆ

くことによつて成り立つ生の特種個別的な意味は決して積極的な〔完結した〕善に到達せず、有限的な邪惡に常にただ相對的であるに過ぎないから、「完結的」無限性に直面した場合空無の中へ棄て去られざるを得ない。

若し私達が完成した理想的な状態を歴史的にあり得べき現實として考へ、これを理想社會 (social Utopie) と名づけるならば、私達は次のやうに言つてよいであらう、私達は歴史的に行動する場合ユートピアのことを考へてはならない、何故ならユートピアに於ては「理想主義的」生活は無意味となるであらうから、と。もしあらゆる目標が到達されあらゆる希望が適へられるとすれば、其の時にはもはや爲すべき何事も残つてゐないであらう。然るにユートピアへの信仰がなければ現實の生が再び無意味なものとなることも確かである。ユートピアとはそれ故に生を有意味ならしめる或る無意味さ (Simlosigkeit) の事である。かくしてユートピアの思想は歴史を超越した歴史の意味を歴史のうち内にさせて考へようとする爲に、上述の如き矛盾に究極する。私達はこの推移を次のやうに定式化する事も出来る、若し歴史が私達に對して一つの意味をもつならば、即ち、それが了解し得るものであり正當なものとして是認されるべきものであるならば、その場合私達は歴史の始元と終極とを知ることになるであらう、然しその場合私達の現實の生は正に意味のないものになるであらう、と。

それ故生と歴史とはある意味では、即ち道德的な意味では是認され得ないものなのである、兩者は共に未完成であり、未完成である故に絶えず自己を越えて行くのであるから。

三

地上のものであつてしかも完成してゐるたゞ一つのものは藝術作品である。藝術作品は元來「對他者的な」志向の働きも目的も實用性も持たない。それは自己自身の中に自己の意味の全體を擔つて居り、若しそれが完成してゐる場合には、生の聯關の外に在る。それは歴史の意味聯關に關しても、個別的な事實と同様その外に在る。完成した藝術

作品はすべてその都度的な一つの終極であり、この終極を越えて更に遠きに至る道はないのである。

それ故、ショーペンハウエルが言つてゐるやうに、藝術又は美學こそが生を内在的に是認する唯、一つの道である。生はこれを藝術作品として観るのでなければ、完結したものではあり得ない。人格の發展といふ古典主義的人文主義的な教養の理念は結局の所、藝術作品の理念と同じものと考へられる。即ち同時代や後世の人々によつて道徳的に是認して貰ふ必要のない自己完結的な藝術作品といふ意味でのみ、生の充實(Erfüllung des Lebens)は考へられる。

ゲーテは常に、このことを私達に首肯させてくれる大きな實例であつた。そして歴史の全體も亦これを完結的に考へようとする場合には、藝術作品と観ることが出来るであらう。この藝術作品を創造した藝術家は即ち人類である。歴史はたしかに自然に對立した場合、正しく藝術なのである。ニイチェが、歴史の正しさが天才によつて證示せられると説き、道徳的な諸價値の克服を試みる場合、このやうな歴史の美的解釋を目指してゐたことは確かだと思はれる。

この美的解釋に於ては超越的な目的テロースは否定せられ、生と歴史とは同一不變の存在が永劫に回歸してゐるその運動の中でただ自己自身の周圍を廻轉するだけなのである。

ニイチェがこのやうな解釋を下す場合に手本としたギリシヤの世界は、生と歴史とを斯くの如き美的な立場では是認しようとする、過去に唯、一度だけしかかなかつた試みの行はれた世界であつたといへる。ギリシヤ的な生の形式及び歴史の實ザイムクリヒカイトは、今日に至るまでかゝる美的是認の態度として又世界の哲學的自己解釋として現はれて來てゐる。

いかなるギリシヤ人も生及び歴史の道徳的超越の意味を問ふことはなかつたし、アリストテレスに至る迄は一般に目的論的に思惟することすらも滅多に行はれなかつた。世界史のエポックなるもの、即ち世界それ自體を自足的、模範的、代表的な形態で表示し、世界のあらゆる重要な問題に關與してこれを發展させその解決にまで齎らす如きエポックなるものは存在しないのである。私達はギリシヤのミュトスによつて始まりアレクサンダーの帝國の瓦解に終る世界史のプロセスを、一つの完結的なものとして考へることが出来るであらう。即ちそこに何等かの物足りなさを感じ

それを超えて行くやうに驅り立てられることなしに、それを考へることが出来るであらう。そしてこのやうに審美的なギリシヤ人の牧歌 (Idyll) の終焉を準備して、ヨーロッパ人の思惟を藝術の地平から歴史の地平へ決定的に引き込んだのが正しくユダヤ精神、非審美的ではあるがそれ故に一層道德的であり、且つ未來へ突進んでゆく歴史意識をもつたユダヤ精神なのであつた。

歴史に客觀的意味があるといふ信仰は、神が攝理によつて歴史を支配し地上に於ける神の國に於いてこれを成就するといふユダヤの信仰に由來してゐる。然しユダヤ人の希望はかなへられなかつた。ユダヤ人が久しく待望しそして神の國を齎らす筈であつたメシアは、期待されてゐたやうな王冠を戴いた王としてではなく下僕の姿をとつて現はれた。民族を地上的現世的な仕方で救済することがユダヤ民族全體の問題であつたが、それは今や個人的超越的な救済の意味に變つたのである。ユダヤ人は國粹主義的な次元で救ひを求めてゐた。彼等の間ではその神の國の成就する曉、國家的に統一せられたユダヤ民族の全體が、はじめて、長い辛苦にみちた自らの歴史の意味を身を以て覺るのであると主張されてゐた。然しキリストが教へたのは、神の國はこの世のものではなく其處へ至る道は狭く、たゞ僅かのものだけが選び取られるといふことであつた。民族の成員のすべてがキリストに向ふやうに洩れることなく定められてゐるのではない。キリスト教は自ら意識して個人の宗教であるが、ユダヤ教はどこ迄も民族の宗教であつた。豫言者達は神の聲としてその同胞に語りかけたが、キリストは民衆のひとりひとりに立ち向ひ、そこに何等民族的な區別をつけなかつた (「善きサマリヤ人」の物語りを思へ)。大體、古代ユダヤ人が人格の不死を信仰してゐなかつたといふ事實からして既に、ユダヤ教は民族の宗教であつたといへる。ユダヤ人の宗教にとつては民族といふ視野に於ける種族の自然的不死があるのみであつた。キリストは自らの復活によつて人格の不死へのキリスト教の信仰に基礎を與へ、この人格の不死といふことが彼岸にある神の國の信仰の基礎となつた。

キリスト教が普遍的な超國家的宗教となり得たのはそれが個人主義的な宗教であつたからであつた。一般に個人主

義と普遍主義 (Individualismus und Universalismus) とは相互に前提しあふものである。ストア派の普遍主義も亦上に述べた個人主義と一致してゐるのであつて、彼等にとつて歴史の基礎が、次のやうな経験にあつたこと、即ちギリシヤのポリスといふ形式に於てにせよ非ギリシヤ的な國家形態に於てにせよ、諸國民の歴史的行動の中には道德的に意味のある出來事を見出し得ないといふ經驗にあつたことは恐らく間違ひないであらう。諸國民は確かに歴史に於ける活動の主體ではあらうが、道德的に把握し得る主體では決してない。かくしてギリシヤのポリスの精神の中から、道德の意味が問題化するにつれて普遍主義的な個人主義が生じて來たのである。

然も夙にプラトンに於て、即ち彼自身の言葉に従へば、ソクラテスの運命が哲學に向ふ精神的な動機となつたそのプラトンに於て、同じ方向に向つてある重要な事柄が成し遂げられてゐた。ソクラテスの死はプラトンをして世界から——この世界に於てはかくも正しき人が不當な死罪に引渡されることがあり得るのである——離叛させ、正義の人が不當にも滅亡させられるやうな事の決してない善と美との別世界を求めさせた。然もソクラテスの死はプラトンにとつて單に彼をこの世界からイデヤの世界へ轉向させる精神的誘因であつたばかりでなく、現實生活の究極の意味である傳統的なギリシヤのポリスからも離反させたのである。彼の云ふ「國家」は決して地上の國家ではなくたイデヤとしてのみ實在するのであり、その意味で今日まであらゆるユートピアの典型となつてゐる。プラトンの哲學は確かに後世の意味での個人主義を含んでゐないがしかし、内在的客觀主義から超越的客觀主義への轉向を意味してゐる。

今日も、これと類似した狀況が、歴史の客觀的意味への信仰といふ問題に關して示され得るやうに思はれる。歴史の客觀的意味即ち歴史の發展目標への信仰は、これまで常に國家的な基礎か或ひは文化的な基礎の上に樹てられて來た。歴史の主體として觀察されて來たのは常に諸、の國民、文化又は文明であつた。ある國民の偉大さ、ある文化の高さ、ある文明の完全さ等々が歴史を評價する爲の正しい尺度であつた。——然し私達は今日もなほこのやうな尺度

のどれか一つを無條件に信ずる事が出来ようか。私達は國家主義(Nationalismus)の没落を悦びはするが、それと同時に西歐に於てこれまで常に他ならぬ國民國家によつて支へられて來た諸々の文化や文明が迎る運命をも憂へざるを得ない。私達は、丁度キリスト教徒が最早ユダヤ民族が永續する必然性を信じてゐなかつたやうに、文化の恒常性を、もう信ずることが出来ない。のみならず私達は既に、人類全體は自らの犯した罪に相當する最後を持つかも知れぬといふ考にしたいに慣れようとしてゐる。

それ故歴史の意味なるものの客觀的妥當性を疑ふとは、私達がこのやうな歴史の意味内容の歴史性・相對性を認識し始めたといふことより他の意味ではない。人間が元來持つてゐる非限定性(Unbestimmtheit)についての私達の認識が増大するにつれて、私達は人間の歴史を形成してゐる種々な内容の歴史の偶然性をも益、認識するに至る。人間を自由な能力の所有者として考察を進めれば進める程、私達は自由の能力の満足がそれと同時に如何に恣意に近づくものであるかを洞察せざるを得ない。

此等の歴史的内容——この歴史的内容の中に生命的、文化的、政治的及び宗教的な内容を區別出來と思ふのであるが——を觀察すればするほど益、私達は、凡て現實的なるものは理性的であるといふヘーゲルの確信に同意することが出来なくなるであらう。

たとへばゲーテも亦さうであつたが、信仰ある人は世界史の内容を信仰の不信仰に對する戦ひだと思つてゐる。然し如何なる理性もそのやうな内容の歴史を主張したり論議したりする事は出來ない。幾世紀にもわたるヨーロッパの歴史は信仰と不信仰との戦ひであるのと同様に信仰を持つもの同志が敵對し合ふ歴史であつて、この前の戦争では同じ教會の信徒達が第一線で敵味方に別れて、恐らくは同じ言葉で同じ神に祈つたのである。若し歴史の彼岸に自己の立場を定めるのではないならば、信仰と不信仰の戰場を現實の歴史の内に認識する事は決して出來ないであらう。

私達が文化上の諸價値を比較してこれを評價する場合、就中歴史の推移に於ける發展的展開を問題とする場合、き

わめて用心深くなつたのは、私達の歴史の知識が一層精確に一層包括的になつたために生じた不可避的な結果である。支那や印度や古代オリエントの、古い高度の文化の中に表明されてゐる諸價值をそれら自身の中で比較して序列をつけることは出来ないし、又、それ以來經過した四千年がかの古き諸價值を絶対に凌駕してゐるやうな何等かの價值を生み出してゐるといふこともない。

「種々な歴史内容のうちでも」恐らく、本來政治的な事柄が最も明瞭にその相對的にして偶然的な性格を開示するであらう。私達は、ひとたびは一時代を完成した政治組織が、僅か數年後にはもう「過去のものとして」評價され得ることを學んでゐる。最初のドイツ帝國は九一年から一八〇六年に至るまで約九百年間續いたが、第二帝國は僅々（一八七一年より一九一八年に至る）五十年間存在したに過ぎず、第三帝國に至つては十二年後に瓦解したのである。そして若し國家や國民や政府の形態等を、眞に政治の内容をなすものとは見做さないで、端的な力マイトそのものをそれとして考へることにする、といふならば、力マイトについていつたい理性的なことを言ひ得るであらうか。力は力自身の法則以外にどのやうな法則に従ふであらうか？ それは正にも不正にも齊しく味方するのであつて歴史に於ける理性を問ひはしない。それはエジプトに於て自由を抑壓するとともに、ハンガリーに於て自由を抑壓する力に味方したのである、然るに自由はあらゆる理性法則の上からいつてこのやうな力マイトに反抗せざるを得ないのである。民主主義が經ふ虚偽の外套マントの中にも、社會主義者が被る羊の毛皮の下にも殘忍な力が潜んでゐる。力に理性が缺けてゐるのは、理性が「かゝる意味での」力を持たないといふ全くたゞそれだけの理由からなのである。理性はそれが隨順する根據を持つが、力はただそれが満足させようと努める權力への意志と、自由といふ敵のみを持つ。自由を愛好する人々が、ソヴェエトが英國及びフランスに對してエジプト人の權利を防衛することを願ひ、然もそれと同時にハンガリー國民のソヴェエト・ロシアに對する自由の闘ひを英國とフランスとが支援することを希望せざるを得ないといふことは、現在の狀態の悲劇である。それはどの黨派の肩を持つか (Parteilichkeit) の問題ではなく、自由と力マイトとの關係に

於ける理性の問題である。或る黨派に與みすることは歴史的偶然性と同一の地盤に在ることであるが、客觀的理性は黨派を超えてゐる。歴史の具體的な狀況に於ては純粹な理性、純粹な力、純粹な自由の如きものは存在しないのであつて、それらは相互に絡み合つてゐる。そしてその都度毎の個々の政治情勢に於ては、いかにしてこの三者が一艘のボートの中でうまく調和してゆくかが問題になる。理性によつて力を制限し、又、力の助勢を仰ぎながらも、その都度自由を危くすることなく理性に勝利を得させることは常に、實務に携つてゐる政治家の課題である。現實的な政治家は力の必要性を、理想家的な政治家は理性の必要性を強調する。——然し「歴史の」客觀的な意味をこのやうな三つのモメントの交互的な消長 (Schicksal) から讀み取ることも亦遂に出来ないのである。

四

さて、歴史の、内在的客觀的な意味への信仰が消滅したにしても、歴史を主體的に理解する道だけは覆はれないで残つてゐる。歴史の意味を客觀的な歴史の中に求めることは最早出来ない、といふのは私達はかやうな歴史の客觀的意味を想定するための理性的根拠を持さぬからである。シラーにとつては世界史はなほ世界審判であつたが、シェンゲンラーにとつてはそれは裁判官のゐない世界審判 (Weltgericht ohne Gericht) であつて、その點に時代の全面的な變化が示されてゐる。トインビーは歴史の意味を諸々の超越的な宗教の中に置き、それによつて問題を再び、それがそこから出て來た出發點に、即ち創造神の超越性への信仰に逆戻りさせる。シェンゲンラーは歴史の中に自己の運命を認識してこれを克服する人間の主體的なヒロイズムをしか知らない。現代の人間には、對立を和解させてゆく正義を歴史の中に「客觀的内在的に」認識することは出来ないし、歴史の彼岸にある「超越的な」正義を信ずることも出来ない。そしてこのやうな歴史における正義への信仰と信頼とは、世界を神の創造物と見、人間を創造者の似姿として見る場合のみ、又その運命と歴史とを神の意志によつて規定されたものとして觀る場合にのみ、可能なのである。

神若しくはイデーの王國といふ超^{トランセンデンツ}越者への信仰が無ければ、主體的個人主義 (der subjektive Individualismus) は避け難い。一切を決定する究極的な問題は、いかやうに此の、客觀的秩序から主體的秩序への移行が行はれたかといふことである。この推移が事實制し難いものであつたといふことを最も徹底的に立證してゐるのは、この推移を押しとどめようとした諸々の試みが遂には絶望に陥つたといふ事實である。

それでは歴史の意味は主體的にはいかなるものであるだらうか。それは私達が歴史に參與してゐるといふことである。だがその意味は、歴史の内容が人間の内容となるといふことであらう。

若し人間を根本的に經驗の上に——そして人間が所有する一切の内容は經驗に負ふ所なのである——基礎づけられたものとして觀るならば、そして時間性 (Zeitlichkeit) を經驗の根本形式として従つて人間の根本の構造として考へるならば、このやうな人間は一般に「過去から」生成せる歴史であり且つ「未來を拓くといふ意味で」可能的な歴史なのである、即ちその意味は歴史を現實化するといふことである。

このやうな概念によつて、單に一つの可能性以上のものを暗示し得たと私は思ふ。即ちそれでも現代人の有する實際上の態度と觀念とが可成り精確に記述出來たと思ふ。私達は歴史を一つの足場^{ヒュッフェ}として、然もその上で欣んで自ら演技をしたり仔細に見物したりすることを願ふやうな「自分達の」足場として感じとる。其處で一體何が實際に「客觀的に」行はれてゐるのかを誰も知らない。然も歴史が現に形作られてゐるところのすぐ側に在るといふことが、現實に對する私達の熱望 (の内容) である。ゲーテはその「フランスの戦役」の中で次のやうな思想を記してゐる、即ち「此處 (つまりフランス革命) から世界史の新しいエポックが始まるであらう。そして諸君は、諸君がもう既にそのエポックの場に居合せたのだと言つても差支へないであらう」と。かやうな言葉によつて彼は、歴史的な經驗を持たないで現實を考へる場合には何か物足りない氣がするといふ現代的な感情を、つまりその場に居合はせなくてはならないといふ感情を語つてゐるのである、何故なら私達は歴史的經驗を持つことによつて「持たない場合よりも」

一層豊かになるからである。私達は未來の恐ろしい出來事におびえ、現在の苦惱の下に呻吟することはあつても、自己の經驗を何かとの引換へに譲り渡さうとは斷じて思はない。經驗はそれが眼前に差迫つた經驗であるならば、これを歡迎しないこともあり得よう、然し既になされたものとしてはそれは他によつて補ひ難いものである。その點に改めて過去の「未來及び現在に對する」優位アドヴァンテージといふことが示される。即ち過去は私達の經驗と成つた經驗であると同時に私達の存在と成つた存在でもある。

それ故歴史に參與するといふことは心理的な好奇心とか虚榮心とかだけに理解されてはならない、現代人の意識はこの二つのカテゴリーの中に最も良く表明されるのであるけれども。それは心理的ではなく存在論的に理解さるべきものである。私達は外から歴史の中へ入り込むのではなく歴史の中で既に流轉ワグネルしてゐるのである。歴史から遠ざかつた場合には私達は最早自分自身であるのではなく、非歴史的「非實在的」な意識を持つのである。私達は人間プラス歴史ではなく一個の歴史的人間 (ein geschichtlicher Mensch) である。

古代の歴史經驗にとつては主體は歴史に於て消失するものであつた。歴史經驗は英雄といふ個別的形態に於てはじめて消失〔する運命さだめ〕から身を守つたのである。英雄とは超個人的な運命に反抗する者のことであつた。現代の經驗は逆に歴史が主體の中に消失することを目標としてゐる。古代では歴史は人間及び宇宙カオスの客觀的本性ナトゥーラから見られた。私達は「逆に」人間を歴史から理解し宇宙カオスを歴史へ轉換するのである。

それ故主體的に言へば、歴史は、目標としての或る終末エンデに近づけば近づく程、或ひは或る客觀的な目的に到達すれば到達する程益々意味深くなるのではなくて、それが人間に與へる所が多ければ多い程意味深くなるのである。歴史の意味とは人間の存在のことである。歴史が果して人間存在を超えてなほも一つの客觀的な、つまり主體を超越した意味を持つかどうかは、それ自身すでに超越的な想定を抱かずには論議することの出來ない問題である。あらゆる時代が神に等しい距離にある、といふランケの言葉と類比的に、人間は、客觀的に觀られた歴史のいかなる瞬間におい

でも意味と無意味とへ等しい距離にあるといふことが出来る。主體的にいへば、意味深い時代や事件、或ひは無意味な時代や事件、さういふものが「客體的に」有るのではなくて、たゞ、ある時代に「歴史の」意味若くは無意味を経験する人間が有るだけである。

人間の實存が持つ時間的偶然性を歴史の客觀的意味と統一することは難かしい。歴史の意味が客觀的に歴史における或る一つの箇所又は多數の箇所に在るとすれば、従つて意味のある時代と意味の無い時代とが存するとすれば、かかる假定は即ち、人間にその誕生の日と同時に意味ある生活を又は無意味な生活を送るやうにアプリオリに判決を下すものであるであらう。成程私の誕生は生物學的に決定されてはゐる、然し私の自己了解にとつて何時生れたかといふその「いつ (das Wann)」は一つの偶然である。私が原子力時代に生きアラオーの時代の人間ではないといふことは、私はとつて何とも理解し難い事實である。私の中にこの事實を納得させてくれるやうな理性的根拠は存しない。他方、私が現に生きてゐるといふ事實は常に、私がある特定の時代に (zu einer bestimmten Zeit) 生きてゐるといふことを包含してゐる。普遍的實存 (allgemeine Existenz) といふものは存しない、普遍的時代なるものは存在せず、たゞある特定の時代があるばかりだからである。そして私が私自身を了解しようと試みる場合には常に、私が或る特定の時代に生きてゐるといふ事實が、既に前以て與へられてゐるのである。それ故何かを具體的に理解するといふことは元來常に歴史的なのである。即ち本來形式的な「自己を自己自身に關係させる (sich zu sich selbst verhalten)」理解態度に比して、より一層具體的な理解は歴史の諸内容に於て又諸内容によつて現實化されるものなのである。それ故私は常に私を私の時代に屬するものとして理解するであらう。何故私がアラオーの時代ではなく今日生きてゐるのかといふ理性的根拠は無いけれども、私は今日生きてゐるといふこの事實をたゞ偶然とも無意味とも感じないで、私を私の時代と内容的に同一のものと思見せずであらう。そしてそれは正に私が内容的には、つまり具體的には私の時代と同一であればこそなのである。私は現代の中に生きてゐる普遍的人間ではなく一個の現代人である。私が時間の中へ、

歴史的に投げ出されてゐるといふことがらを、普遍的な人間存在〔の面〕から、即ち形式的な「吾有り」^{イツヒレヒ}から理解して行くと、それは全然無意味で偶然的な姿でしか現はれるほかないであらう。そしてこの普遍的な人間存在は、歴史の客観的な意味が其處から主張されて來るやうな立場でもある。歴史の客観的な意味は正しく個々の具體的人間を跳び越して歴史の終末に必然的に存在するのであり、その故に個々の人間の實存を偶然的且つ相對的ならしめる。歴史の客観的な意味はたゞ「普遍的な人間存在」にとつてのみ意義を有し、具體的な個々の人間を歴史の手段となす。——然しこのやうな立場こそ却つて非現實的 (Ideal) なのである。私は決して具體的歴史的狀況から解き放たれた普遍的な人間なのではない。歴史性を意識的に拒否する立場と雖もなほそれ自身一つの歴史の立場である。私が私を具體的現實的に理解する場合には、私は本來歴史的な諸内容によつて、それ故單に偶然的なものとしてではなしに、私を把へるのである。私は私を、私の時間の中に、即ち私の實存の中に、理由なく投込まれたものとして理解する。そして私はこの事實を阻止することが出來ないのと同様否定することも出來ない。この〔實存に於ける〕無根據はたゞ外から見た場合にのみ偶然性なのである。この無根據はたゞ私の内面的な自己了解にとつてのみ、自由と責任との上に基礎づけられた一層深い意味を前提するものである。歴史の客観的な意味なるものは常に主體的自由の制限乃至は根絶を意味する。若し歴史の客観性が決定された客観性であるならば、つまり歴史を運命と法則とが支配してゐるとすれば、歴史の客観的な意味なるものは自由自體の根絶をしか意味しない。そして若しそれが、〔すでに決定されたものとしてではなく〕一步一步段階的に實現することが人間によつて要求されるやうな遠くにある目標である場合にも、主體的自由は制限されてゐる。自由は、若し自由を實現する人間が目的でなくて最早手段に過ぎない場合には、眞の自由ではない。自由とは自己限定のことである。然るに人間の彼岸に在るやうな歴史の客観的な意味なるものはこの自己限定そのものを制限する、何故ならその場合人間の自由はこの意味に向つて限定されてゐるからである。ひとは、自分が手段として歴史の中に排列されてゐることを知る場合には、最早全く自由に自ら選ぶことは出來ないであらう。

これに對して實存の無根據は、即ち歴史の中に投ぜられ、歴史へ差向けられ、歴史と同一なる實存の無根據は、自由を最高度に請求する。實存することの理性的根據は無いままに、實存する正當さを是認し、外部から「實存の」意味づけを取つて來ることなく「實存の」意味を實現すること、これこそが人間に於ける創造的なものへ課せられた義務なのである。

第二部 現代の状況

五

歴史的な諸内容の相對性と偶然性についての解明 (Aufklärung) はこれ迄述べたやうな段階にまで到達した。私達が、政治的な面からいつても又哲學の立場からいつても現にその中に身を置いてゐる状況は斯くの如きものなのである。哲學的には私達は、私達自身の思惟の歴史的な由來の解明を益、進めてゆくことによつて、このやうな相對性の認識に到達した。政治的には、この解明が意味する所は、私達がこれまでその中に生き、又歴史がその中に進行して來た古い傳統的な諸形象ゲレヒテが解消しつつあるといふことである。いかなる政治史もこれ迄は諸、の國家や國土や國民や帝國や文明文化の歴史であつた。今日ではかかる諸形象はその永續性を失つてしまつてゐる。それらは最早眞の意味での歴史の主體ではない。歴史における究極的な衝動インプルスはもうそれらのものからは出て來ない。それらのものは現實の動きに對して責任を負ひ得るだけの力を既に持たないのである。

歴史上の古い諸形態・諸内容のこのやうな解消は政黨 (Partei) といふ現象に於て最もはつきりとして來る。政黨といふものはこれまでの歴史の國民國家的な性格ナチョナルを完全に打碎いてしまつた。政黨とは、國民や國家や文明からさへも完全に異つた、否、異つてゐるのみでなく間、これと對立しきへする或る一つの利害關係 (Interesse) を主張するもの

である。共產黨の黨員は最早フランス人でも日本人でもない、何故なら彼は、自分をその同胞たるべきフランス民族又は日本民族に結び付けてゐる紐帶を、十九世紀の或るドイツ・ユダヤ的な哲學者が發展させた一つの抽象的な教説の故に断ち切つて居り、國民や國家を最高の法廷としては最早承認しないからである。又フランスの自由主義者は、ドイツ國民とフランス國民とは過去數世紀間敵對關係にあつたにも拘らず、フランスの超國家主義者とよりはむしろドイツの自由黨員と結びついてゐる。

政黨を構成してゐるものは共同の利益なのであるが、これに對して從來の政治的な諸形象は大い傳統といふ歴史的な紐帶によつて纏められてゐた。一國民又は一民族は、抽象的な或る共通の利益によつて國民又は民族になるのではなく、共通の歴史や傳統や言語によつてそれ自身となるのである。しかし現代のイデオロギー的諸政黨の有する抽象的な利害關係はこの歴史的な結合を斜めに断ち切つてゐる。さういふ事實は共產黨に於いて認められるのみでなく、あらゆるイデオロギー的思惟一般に對しても認められる。宗教でさへも、それが非歴史的な利害關係を擁護してゐる (vertreten) 限り、ある意味でイデオロギー的になり始めてゐる。インドがインド共和國とパキスタンとに分割されたことはそれに對する明瞭な例證である。そこでは歴史的な統一が宗教的利害關係のために犠牲にされてゐる。そして他方では近東に於ける政治情勢の展開は、非常に古くからの國家的な敵對關係が現在では、共同のアラブ・イスラムの意識に基いて——それは歴史的・傳統的なものといふよりはむしろ實際には人種の宗教的な意識としてイデオロギー的なのであるが——考へられてゐることを示してゐる。モロッコに住むバーバリ人達はパキスタン人と人種的な共通性を持つてゐるのでもなく、又兩者の間に眞に宗教上の一致が成立つてゐるのでもないが、この兩者の地理的歴史的な境位の中に基礎を置く或る共同の利益が、兩者を結び付けてゐるのである。

地理學上の位置といふものも亦、その「曾ては保有してゐた所の」無條件に人間を結合させる力を失つてしまつた。(ハウスホーファーの地政學《Geopolitik》はこの點で反駁される。) 即ち利害關係といふものが六大洲の悉くを

交錯させてゐるのである。イギリス聯邦はこの事實に對する極めて適切な實例であつて、この聯邦に於ては人種や文化や歴史や地理に背いて、極端に異つた諸要素が或る抽象的な理念によつて締め括られてゐる。西アフリカの黒人がフランス系カナダ人や母國のイギリス人と一體何を共通に持つてゐるであらうか。にも拘らず彼等はすべて同じ聯邦に屬してゐるのである。或ひは私達はもつと手近にある實例を擧げて見よう。大ていの日本人はフィリッピン人又はマレー人に對した場合、自己をアジャ人としてよりもむしろヨーロッパ人として感じてゐる。同様に香港にゐる支那人は歴史や血液や地理に反して自己を支那人としてよりもヨーロッパ人として感ずるのである。

アメリカとロシヤとが世界最強の二大國であるといふ事實は、歴史的に傳承されて來た諸、のものが今や解消し相対化しつつあることの最もよき徴候である。ロシヤは或る一人の男の抽象的な哲學說の上に築かれて居るが、その巨大な國土の中には全く種々様々に寄せ集められた民族や言語や文化や宗教が統合されてゐる。ロシヤの中には地球上のすべての宗教と、約二ダースの言語と、全く相異つた歴史を持つ諸民族が雜居してゐる。そしてこの巨大な國の全體が果して西歐に屬するものであるか、それともその中にはアジャ的な要素がより優つてゐるのであるか、いづれとも言ふことが出来ないであらう。はじめて西歐と接觸するに至つた若いアジャの諸民族にとつては、マルキシズムは西歐的な進歩的文明を意味するが、ヨーロッパの古くからの文化民族にとつてはロシヤのマルキシズムは逆にアジャ的な暴力支配と退歩と非自由を意味してゐる。

アメリカは宗教的經濟的政治的な種々の利害關係の集合から産み出されたものであり、殆んど非歴史的な地盤に發生したのであるが、今日ではあらゆる皮肉の色の人間、又あらゆる人種や民族や宗教を自己の内部に統合してゐる。地圖を一瞥しただけでも、即ち個々の州の間の區劃や又カナダやメキシコに對する國境設定の抽象的な形態を見ただけでも、その國土の非歴史的抽象的な性格を、十分認識することが出來よう。

この二大強國の相對的抽象性と非歴史性とは當然その政治的な行動の中にも反映してゐる。今日アメリカとロシヤ

とは歴史や宗教や文化に反した行動を執りつつ、歴史的には彼等と全く何等結びつく所のない或る國つまりエジプトに對する立場に於て、英國とフランスに對して共通に反對の態度を執る點で一致してゐる。一切の歴史内容がその中で相對化されて來てゐるやうな一般的な世界狀勢に於てのみ、私達が目下體驗してゐる所の斯くの如き悲喜劇的狀況が生じ得るのである。

自らの歴史の古さを誇つてゐるヨーロッパの内部でも亦種々の歴史的紐帶が解消しはじめてゐる。戰爭の結果による尨大な人口移動によつて二千五百萬を下らぬ人々がその歴史的な故郷を失ひ、ドイツは再び統一される見通しもなく分割され、東ヨーロッパは鐵のカーテンによつて閉ざされてゐる。こういつた事情のすべてが遠い昔からの歴史的な傳統を寸斷してしまつた。諸々の町や村や河川や土地の名稱は一代が經過せぬうちに三度も四度も變更せられ、それまでの言葉は禁ぜられて他のものが無理やりに教へこまれてゐる。例へば、東ヨーロッパ全體が、即ち東ドイツだけではなくて、これ迄長い間ドイツ文化の勢力圏でありそこから最も偉大なドイツ精神の多くが輩出してゐるバルチック諸國やバルカン諸國も亦、ドイツには失はれてゐるといふ事實がドイツにとつて何を意味するかを斷じて見逃してはならない。ハーマン、ヘルダー、カント、現代でいへばリルケ、カフカ、ニコライ・ハルトマン、グラーフ・カイザーリング等は、もしその古い故郷で今日生れたとしたならば最早ドイツ人ではないであらう。

歴史的なものを粉砕する働きはフランスに於ても別の意味で廣汎に押し進められてゐる。恐らくは最も自由主義的であつて、絶對的なデモクラシーの理念に最も近い所にゐるフランスの政黨のシステムは、正にそのやうに自由主義的であることによつて同時に、古くからの國民的な結合を最も廣い範圍にわたつて抽象的なものに解消しつつある。フランスの政黨は最も嚴密な意味に於ては單に、全く個別的な、經濟的、政治的、イデオロギー的、宗教的、哲學的な種々の利害關係だけを代表するのであつて、このやうな種々様々な利害關係全般を一體何が締め括つてゐるのかを言ふことは難しい。だが私はその中にデカダンスのしるしではなく、ある運命の徴候を、即ち私達皆の面前に現は

れており、フランスに於ては或る理由から私達よりも單に數歩だけ先んじて現はれて來てゐるある運命の徵候を認めるのである。古くから夫、その特色が鮮かに刻み付けられてゐる諸國家諸國民といへども、彼等がそこから生育して來た歴史的な根が枯死した時、最早自己の生命を維たゞくことは出來ないのである。何故フランスの勞働者はフランス的な感情を、ドイツの勞働者はドイツ的な感情を、持たなければならぬのであるか、最早彼等は夫、の過去の歴史について何も知る所がなくその共通の關心が實は勞働者の利益に他ならないといふ場合に。

このプロセスが、たとへそれに反對する反動的な運動がたえず繰返されるにしても、抑へ難く引留め難いものであること、このやうな歴史の主體の變化によつて、今日もなほその歸趨を豫測することの出來ぬやうな政治情勢の根本的な變化が惹き起されてゐること、を私は信ずるものである。恐らくはその中から勢力の新しい移動と勢力均衡の新しい形式が現はれて來るであらう。政治情勢の重點は一面に於て既にヨーロッパからアメリカとロシヤとに移動して居り、又他面に於てはそれは印度及び支那に、更にそれにつづいて昔のオリエント地域に新たに移動を行ひつつあるやうに思はれる。

人間を結合する力として働いて來たこれ迄の歴史が、このやうに地球の全表面にわたつて解體して來てゐるのに對應して、哲學に於ける諸内容も亦相對的にしか拘束する力を持つてゐないことが益々、認識されるに至つてゐる。私達は今日に至つてはじめて、歴史學や社會學や心理學の知識によつてあらゆる時代の思想や文化を相互に比較する可能性を得たのである。そしてそこから生ずる避け難い歸結は、あらゆる哲學上の理念が歴史的に制約されてゐるといふ認識であつた。人間の本性とは、いかなるものでもあり得るやうな「特定の内容のみには拘束されない」能力であり、自己の歴史的經驗に於て自己自身の内容として選り取つたものによつてはじめて自己を限定するやうな能力である、即ち自己を歴史的實在そのものとして理解する如き能力である。經驗的な事實の知識が絶えず増大してゆく一方では、哲學のアプリオリな自己確信は消え去つてゆく。歴史は、諸、の國民や文化や價值や眞理が歴史的なものであ

ること、これまで決して侵されたことのなかつたバイブルをすら私達は歴史的に解釋せねばならぬこと、生物學に於いては種族の恒存を進化論的に解消しなければならぬことなどを、示してゐるばかりでなく、それは又私達のこれ迄の人間像をも廢棄し、人間がこれまで敬虔にその中で生きてきたすべての地平を破壊し去つてゐるのである。

理念と信仰との衰微は、科學的哲學的に言へば、演繹的原理の消失であり歸納法の意義の増大である。經驗は單に經驗科學の形式に於てのみ、昔のアプリオリな演繹的な確信にとつてかはつたのではなく、私達の意識全體が實驗的となつて來たのである。新しい眞理に向つて私達が探求するといふことは繼續的に「試みること（實驗エクスペリメンテイレすること）」である。かくして私達西歐の文化の確固たる二つの地平を成してゐたキリスト教とプラトニズムが二つながら同じ様に歴史的變遷の中に引入れられてゐる。キリスト教によつてはじめて絶對的超越への信仰が世界の中に現はれたし、プラトニズムに私達が負うてゐるものは、あらゆる現實存在の根底に想定されねばならない理念イデアといふ根本觀念である。現在私達の持つてゐる倫理的社會的な諸概念は多かれ少かれキリスト教によつて根據づけられてゐるのであるし、プラトニズムは學と藝術とを現在あるが如くに限定した。然し今や私達の倫理も亦藝術も學問もすべて同じ様に益、實驗的となりつつある。私達は最早一般に絶對的な倫理的規範を信ずるものではないし、又あらゆる現實存在イデヤが思惟の對象たり得ることを確信するものでもない。然も、プラトンの言へばそれに對應する如何なる理念イデアも存在しないやうなもの、つまり合理的に考へ得られないやうなものの經驗が、哲學、物理學、生物學、心理學等に於て益、斷乎たる役割を占めて來てゐるのである。

このやうな狀況は、最早後戻りをさせることの出來ない嚴然たる事實である、何故ならこの現在の情勢に於ては人間の精神が解明されてゆくプロセスが何よりも中心問題となつてゐるのであるから。人間精神のこの解明のために、人間の思惟しうる一切のものが好むと好まざるとに拘らず寄與しなければならぬ。反動的な思想運動と雖もそれがこの過程に於て自らその正體を顯はすことによつて却つて精神的な進歩を促進するのである。ブルトマン及びドッツ

の非神話化の思想 (Entmythologisierung) はサルトルの實存分析やマックス・ウェーバーの經濟分析やフロイドの心理分析と同じ方向に、然もそれらは全く異つた意圖から源を發してゐるにも拘らず、同じ方向に働いてゐるのである。知るとは逆轉することの出来ない「精神の」前進であり、それに逆らつて精神は自己を曇らせることは出来ない。それ故私達は最早眼に見えない超越者が背後にあつて支配してゐるやうな理念的な天上界の下に生きてゐるのではなく、建設事務所 (Konstruktionsbüro) の中に、即ちその中で常に新しい事實を集め種々の計画を企てそれを目前の四圍の壁に貼りつけておく建設事務所の中に生きてゐるのである。このやうな状態に直面して私達は哲學に於て何をなし得るであらうか。

六

さて私には次の三つの可能性が提示出来るやうに思はれる。

(一) 或る新しい宗教體驗を、即ち啓示を待望し、その爲に準備をし、これを求めること。それはハイデッガーの後期の哲學に於て實際に現はれ出てる事柄である。

すべての高等宗教が超自然的な性質の、一回限りの宗教體驗に基づいてゐることは周知の如くである。所で、此等の高等宗教が時代を経るにつれてこの根本經驗から或程度獨立な存在體驗に進んでゆくものであるといふことは、蓋しこれら宗教經驗の本質に屬する事柄である。即ち超自然的な信仰經驗は、信仰から解き離し得る自然的な思惟經驗を可能ならしめるのである。佛陀の超自然的な開悟 (Erleuchtung) はその結果として有と無との同一といふ自然的な思惟經驗を可能ならしめた。同様に聖書の超理性的な啓示は時間と自己意識との新しい經驗を生み出した。時間が持つ將來性 (Zukunftigkeit)、個々の魂の深さ、神の超越性といふやうな思想は確かにキリスト教の啓示がなかつたならば存在しなかつたであらう。然しそれらの思想は或程度この啓示から引離しうるものであつた。その故にこそ、この啓

示及び開悟といふ事件が歴史的に確認されるやうな仕方では最早二度と繰返されなかつたにも拘らず、二千年來佛教哲學とキリスト教の哲學とが存在し得たのである。

従つて哲學が、その内容的な實りを他の何れの方面から經驗するよりも以上に、宗教によつて經驗して來てゐることは確實であり、そしてある新しい啓示への此の期待は新奇なものではない。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルは精神ガイネといふ最終的な、舊約及び新約に續く第三の啓示について語り、それを待望した。然し哲學がこの第三の啓示のために自分だけの立場でたい何を寄與しようといふのか頗る疑はしい。

(二) この最初の可能性は、理性的思惟を超越者の來臨の期待の中に放置しておく。所で第二の可能性とは思惟の内マネンツ在性から超越に向ふ〔内在的超越への〕新しい道を探すことであらう。それが意味する所は即ち、思惟そのものが内在から超越の方に向つて、人間的立場の高貴さと純粹さとが正しく其處にあるやうな超越の方に向つて確立されることであらう。かかる場合思惟はいづれにしても、形而上學の眞理がいかなる方面に、有神論、汎神論、無神論等、のいづれの方面に在るかを決定しなければならない。内面的世界存在がもつ種々、な客觀内容の聯關が人間に對してうち樹てられ、そしてこの聯關がいかなる場合にも中斷されることなく、人間にとつて普く理解され得るものである、といふ前提を立てるならば、それによつて既にある形而上學の體系の輪廓が描かれて來るであらう。

それ故ヤスパースの哲學の根底には人格的な、彼自身の偶然的實存に基礎を置く神體驗が存するか、或ひはその哲學は必然的にある形而上學に導いて行くか、そのいづれかである。

(三) 哲學的信仰の、即ち宗教的觀念によつて慰めを得るが、然し哲學的には結局無知に他ならぬこの哲學的信仰の、究極的不明瞭(Unklarheit)に對しては、一層明晰に〔信と知との間に〕限界を設けるやうに強調することが肝要である。即ち私達は自分達が何を知り何を只管信するのか、哲學とは何であり宗教とは何であるのかをはつきりと知らなければならぬ。私達は私達の思惟を限定する諸内容を何處から得て來るのか、私達の普遍的人間の本性から

か、人格的な宗教體驗からか、それとも歴史的な傳統から得てくるのかを究めねばならない。

ヤスパースはこれら私達の思惟を限定する内容を「根源的直観 (ursprüngliche Anschauungen)」と名(け)ける。『根源的直観は、何時からのものとも知れぬ古い傳承の中から、眞理を比喻や具體的行動や説話の形態に於て人間に傳達するのである。これらの直観は……根源的には、人間の生命を形成し充實してゐる不可分の一者である。この一者が展開するプロセスに於て分離して來るのが宗教であり藝術であり詩なのである』(眞理について)九一六頁

ヤスパースは更に言ふ『そして宗教は依然として哲學がそれに於て働くために豫定せられた空間であり、哲學の諸内容の擔ひ手である。』『宗教は魂を、たとへこの魂の方が宗教の歴史的な形態を捨て去つてゐる場合にも、形成するのである。』『宗教を放擲し忘却するならば、それと同時に本來的な哲學的思惟も亦中絶するであらう。』

哲學は宗教なしにはあり得ないであらう、といふのがヤスパースの意見である。然しその場合哲學は宗教によつてどうなるのであらうか。哲學の獨立性はいかなる所に成立つのであるか。

私は、ヤスパースが、宗教や神話や藝術や詩 (Dichtung) が哲學に及ぼす作用として記述してゐるものの中に、正に決定的な變化が行はれてゐるのだと信じてゐる。即ち私達が學び知つたのは他でもない、ひとは從來哲學に於て、哲學はその諸内容を自己自身の中から生産してゐるとばかり信じて來たのであるが、その實、哲學はその様々な形態に於て上述の如き他の諸源泉に依存してゐるのだ、といふことである。歴史的な自己反省が進むにつれて、私達は自己自身を學問的な仕方そのもので隔々まで見通せる段階に到達した。私達は哲學の實質が何時とも知れぬ遠い昔に由來するばかりでなく、個々の限定された現象や體驗にも由來してゐることを知つてゐる。そして若し哲學に於て、その諸内容の有する普遍的な特性を個別的形態から解放して認識する場合には、それら諸内容を原初の意味から解放して、中正な法廷 (Forum) で觀察することも出来よう。私達はたとへば、キリスト教を、或ひは歴史的事實として或ひは宗教的な信仰の對象として或ひは理性的な自覺のテーマとして夫々觀る場合、全く明晰に自己の態度を區別すべきことを

知つてゐる。このやうな考察態度の分離は數世紀來徐々に生じており、ヤスパース自身も亦この分離のために貢獻する所があつたのである。然し分離はこの場合、その終局まで進んで行くことではなくてはならない。即ち人間を全く歴史の實在として考へること、歴史なしにゐる場合人間には「自己同一といふ空虚な」無しか残されてゐないといふことに尻込みしないことである。

人間が歴史なしには空虚であるといふことは何も驚くに當らない、何故なら人間が歴史なしにあつたことはないからである。人間はその誕生とともに、その自己了解を可能ならしむべき諸内容を彼自身に提供してゐる或る聯關の中に既に入りこんでゐる。それ故破局カフストロフエによるにせよ、無理矢理に新しい出發を試みることによつてにせよ、歴史的傳統の斷絶だけからは人間にはただ空虚への根本的脅威が迫つて來るだけであらう。それ故近代の歴史哲學者の中で懷疑論者たるブルクハルトにとつて、「傳統の」連續性こそ歴史の唯一究極の意味なのであつた。この連續性が依然現實の中に認められる限りに於て、彼は未來の人間に對する危険の切迫を何等認めなかつた。然し彼が恐れたのは傳統の喪失であり、人間を結合させる力としての歴史の中斷である。新しい人間とは、この意味に於て、新しい歴史を始めるやうな人間のことであらう。

そして歴史の對象的な思惟が人間を超えて無に導いてゆくといふ事柄も何ら驚くに當らぬことである、何故ならあらゆる分析的思惟は一つの無に導くからである。思惟には種々の對象が與へられ、思惟はこれを直觀によつて結合することが出来る。かくして思惟は綜合的に一つの世界を形成する。然し思惟がこの道を逆戻りする場合には、それは必然的に再び自分自身の許へ空手のままで歸着するのである。かかる思惟は歴史に反逆するやうなプロセスである。

歴史は建設を行ひ、絶えず様々な新しい世界を調達して來るが、思惟はこの歴史の建てたものを撤去し種々の部分へ解消する。(論理學の全てを以てしても現實についてたの一言すら發することは出来ない。)それ故無に對する不安とは元來思惟に對する不安なのである。私達は論理に對して不安をば持たない、それでは何故私達は無に對して不安

を持つのであるか。

歴史に於て人間の意識は絶えず説明されて来たが、それはいかなる流行や傾向にも依存することなき精神の最も偉大で制し難き運動である、然もそれは歴史の究極目的として考へられる所の、ユートピア的な最終の状態に向ふ精神の運動ではなく、自己自身を理解しようとする人間の欲求の不斷の運動としての精神運動なのである。自己を理解しようとする衝動が今日他の何ものにも勝つて強烈であるといふ事實は、現代の哲學が人間の自己了解を人間の究極的カテゴリーとして見出してゐるといふ事柄に於てよく示されてゐる。歴史的な諸内容をいかなる立場に還元するにしても其處には、人間とは自己自身を了解しようとする實在であるといふ事柄が常に成立してゐるのである。

現代の思惟は又、益、分析的な性格を採りつつある。實存分析、心理分析、論理分析、言語分析、實存の解明等はみな同じ方向に動いてゐる。然し分析が意味を持ち得るのは、ただ人間を歴史的に一個の製作物として理解する場合だけである。これに對して人間は、自己自身を、自由の中から斯く現實に生成したものととして理解する場合にのみ自己を解明することが出来るのである。死せる非歴史的な自然をひとは理解することが出来ない。そのことを、かの最初に歴史を解明した學者の一人、ヴィコは、知つてゐた。彼は歴史こそ人間の本來的な地盤であり自然よりも遙かに良く理解出来るものであると感激に満ちて説いたのである。歴史が自然よりも分り易い (verständlicher) といふのは、私達は自然の構造を支配してゐる最後のな意圖 (Konstruktionsplan) を把握出来ないために、自然は私達には常に不可解であるほかないけれども、歴史の方は私達人間によつて形成されるからなのである。

私達は私達のおかれてゐる状況をペシミズムに陥ることなしに首肯すべきであらう。ペシミズムとは歴史的な諸内容をその相對性と偶然性との故に——丁度實證主義が同じ理由から大いの場合歴史的諸内容に對して行つてゐるやうな——否認する態度のことであらう。だがその場合この否認から生れて来るのは、ひとは一方では純粹な思惟の形式主義 (ein reiner Denkformalismus) を作り出しながら他方では、一切の他のものを經驗に委ねるといふ事實である。

それ故に實證主義^{ポジティブイスマス}は二つの平面上に、即ち哲學に於て用ひられる形式的な思惟の平面と、それについては哲學の中では語り得ない生の諸内容の平面といふ二つの平面上で進行するのである。その根底にあるものは、人間及び哲學に對する誤解である。私達は哲學する場合、生の個々の場合にも又生の全體に於ても反省的な態度で生そのものから距離を取る。哲學するとは思惟することである。生は思惟より遙かに多くのものである。思惟は空虚であり形式的であるが、正にその故に生からの諸内容を使用することが出来るのである。思惟は生の中に始まり、生の諸内容を反省を加へつつ分析してゆくことによつて、徐々に生から離れ去る。然し若し思惟が常に思惟にのみ留まるならば、思惟の究極的な結果は無^{ニヒツ}であらう。それ故哲學は究極に於ては生へ立ち歸ることによつて繰返し自己を止揚しなければならぬのである。哲學が無に到達した場合、それはそれ自身餘計物となる他はない。然し生は常に更に前進する。生はいつもその不明瞭な現實性ととも現に此處にある。この生の現實をこそ私達は理解しようと欲するのであり、この現實こそ、そこから私達の哲學的思惟が常に新たに始まる一點なのである。

哲學とは思惟することであり、思惟の働きは空虚で形式的である。人間とは一つの可能性であり能力である。そして現實の諸内容が作り出す世界はその無根據性と偶然性といふ姿に於て人間に現はれて來る。然し世界のこの無根據性と偶然性との中から私達の生の無意味さが生じて來るのではなく、撰擇する自由への最高度の權利主張が生じて來るのである。選擇する自由に於て私は私自身に就いて決斷を下す。選擇することによつて私は、いかに自分自身を理解してゐるかを表明するのである。そして私が、私のそれに於てある具體的状況の中で歴史的に私を理解しようと試みる場合、私の有する諸内容の偶然性は明瞭となつて來る。自己了解がそれ故このやうな哲學の最高點でなければならぬ。私はこれを内在的理性哲學(immanent Vernunftphilosophie)と名附けたい。哲學はあくまで内在的でなければならぬ、即ち世界智(Weltweisheit)でなければならず、神學からは明瞭に區別されねばならない。神學者達にとつては、パウロがコロサイ人への書簡に於て次の如く言ふ所が重んぜられねばならぬ、『汝等心すべし、恐らくはキリス

トに従はずして人の言ひ傳へと世のもろもろの靈力とに従ひ、人を惑はす空しき哲學もて汝等を奪ひ去る者あらん。』
 (コロサイ書二ノ八) 然し哲學にとつて價値あるのは、理性は決して、自分自身に對して、自己が最早理性ではなく信仰であると言ひ聞かせることが出来ないといふ事柄である。若し私達が哲學的に生きようと試みるならば、私達は自己を知る所のものによつて生きることを試みねばならない。かかる冒險を敢へて冒さうと欲しない人は信仰に向つて決斷しなければならぬであらう。

とはいへ、歴史の偶然が、歴史に於てはじめて自己の偶然性を自覺し得るやうな立場に私達を置いたといふ事柄から、私達は再び一個の運命を取出してこれにただ聽従しようといふのではない。然し若し運命への愛といふ言葉を使ふとすれば、この運命とは私達の自由のことであるであらう。

(筆者 Gerhard Krauß 東京大學教養學部教師)

附記 ここに譯出したのは昨昭和三十一年十一月五日から同月十四日まで京都大學文學部に於て「歴史と實存」と題して行はれたクナウス博士の集中講義の一部分である。講義は全體として五章より成り、ここに譯出された部分はその最後の二章に當る。譯出に當つては三宅剛一教授の御指導をいただいた。なほ譯文中()内は原文中の括弧の内容を、〔 〕内及び()内の原語は意味補足のための附加を示す。(譯者)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Geschichte und Existenz

von Gerhard Knauß

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist keine selbstverständliche Grundfrage der Philosophie. Sie ist selbst historisch bedingt und taucht erst im Zusammenhang mit dem Eindringen des christlich-eschatologischen Denkens in der Philosophie auf. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte führt immer über die Geschichte hinaus. Im zyklisch in sich zurückkehrenden und also endlichen Denken der Antike war darum kein Platz für diese Frage. Die Prophetie der Juden hingegen sah die Geschichte schon von Anfang an in der geraden Spanne zwischen Schöpfung und Endgericht durch einen transzendenten Gott, und das neutestamentliche Christentum hat durch seine Erwartung der irdischen Wiederkunft Christi das abendländische Bewusstsein ein für alle mal auf die Zukunft gerichtet. Geschichtsphilosophie aber entstand erst, als diese hoffend-gläubige Heilserwartung sich im 18. Jahrhundert zu einer rational vorausdenkenden Geschichtsbetrachtung säkularisierte. Aus einer Geschichtstheologie wurde Geschichtsphilosophie, als das heilsgeschichtliche Denken hinter dem weltgeschichtlichen im modernen Bewusstsein zurücktrat.

Aber diese Herkunft hat zur Folge, dass unser rationales Fragen nach dem Sinn der Geschichte immer in einem Widerspruch endet. Die rationale Rechtfertigung der Geschichte ist entweder immer überholbar oder macht heimlich Anleihen bei geschichtstranszendenten Annahmen. Marx, Spengler und Toynbee leiden an demselben Widerspruch, dass einerseits die Revolution oder der geschichtliche Prozess notwendig ist,

andererseits der Mensch aufgefordert wird, die Revolution zu machen oder den Prozess zu dirigieren; dass also einerseits die Geschichte einen (dem menschlichen Planen und Wollen transzendenten) Sinn schon hat, andererseits dieser Sinn vom Menschen erst verwirklicht werden muss. Dieser Widerspruch liegt am tiefsten in unserem modernen Verständnis der Freiheit als Selbstbestimmung. Im Namen dieser Freiheit verlangt der moderne Mensch, seine Zukunft politisch, ökonomisch und sozial selbst zu planen und zu bestimmen und im Namen derselben Freiheit wehrt er sich gegen jede rationale Vorausentscheidung der Zukunft. Es verstösst gegen die Würde der freien Vernunft, in eine unbestimmte, dunkle Zukunft hineinzuleben und verstösst gegen die gleiche Würde, nur ein vorausgewusstes Schicksal zu erfüllen.

Das einzige Irreversible in der Geschichte ist die Entwicklung der Freiheit und die Ausdehnung unseres Wissens. Die Erhellung der historischen Zufälligkeit aller Inhalte unseres gegenwärtigen Bewusstseins betrifft auch die Zufälligkeit unseres futuristischen geschichtlichen Denkens. Die Frage ist: Wenn wir nicht mehr an die transzendenten religiösen Voraussetzungen glauben, können wir dann noch die daraus abgeleiteten Säkularisierungen aufrecht erhalten?

Die moderne Philosophie konvergiert in der Überzeugung von der Freiheit als Grundbestimmung des Menschen. Die Antike bestimmte den Menschen von der Natur aus, der christliche Glaube von Gottes Offenbarung aus. Der moderne Mensch wehrt sich gegen seine natürliche Bestimmung und versteht sich als reines Vermögen. Dass der Mensch freies Vermögen ist, ist identisch damit, dass er ganz geschichtlich ist. Geschichtlich heisst, sich selbst in der Geschichte bestimmend. So verstanden ist die synthetische Natur des Menschen also aposteriorisch. Als apriori bleibt nur das rein analytische Denken. Darin stimmen die beiden Extreme der gegenwärtigen Philosophie überein: die logische Analyse des Positivismus und die Existentialanalyse Heideggers.

Ohne eine apriorisch-synthetische Natur ist eine Metaphysik aber eigentlich unmöglich geworden. Der Positivismus akzeptiert diese Konsequenz und verneint alle Metaphysik. Aber er übergeht auch alle

geschichtlich-relativen, "existentiellen" Inhalte und beschränkt sich auf das formale apriori. Heidegger wartet, am Ende aller abendländischen Metaphysik, auf eine neue inhaltliche Offenbarung des Seins.

Die Chance der Philosophie, als "Weltweisheit" verstanden, besteht darin, einerseits der Verarmung zu entgehen (Positivismus) und andererseits das philosophische Denken nicht mit religiösem Glauben zu verwechseln (Jaspers) oder die Wahrheit mit Offenbarung (Heidegger).

Das Ich bei Fichte

von Akira Ômine

Sein Hauptwerk „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ schrieb Fichte, wie er selbst behauptet, als eine systematische Entwicklung des Geistes der Kantischen Philosophie. Das Werk entsprang aus der Tiefe seiner Persönlichkeit, wo ein heißes Verlangen nach der geistigen Selbständigkeit mit einem starken Interesse für die wissenschaftliche Vollständigkeit innigst verbunden waren. Das Eigenste seiner Philosophie liegt darin, daß hier die Bestätigung der Selbständigkeit des Ich und die Ausbildung des wissenschaftlichen Systems eben dasselbe bedeuten. Was er durch die Darstellung seines Systems zu erweisen trachtete, war doch nichts anderes als die Freiheit des Ich.

Um sein System recht zu verstehen, muß man es genau im Auge behalten, daß ihm die Erklärung der Freiheit des Ich zugleich die einzige Aufgabe und die eigentliche Grenze des philosophischen Denkens war. Sein System ist keineswegs, wie öfter angenommen worden, eine Metaphysik, in der das absolute Ich ein Schöpfer der Welt wäre, sondern eine wissenschaftliche Auffassung der Grundstruktur des wirklichen, endlichen Ich.

Um dieses deutlich zu machen, wollen wir uns wohl auf den zweiten Grundsatz der „Grundlage“ berufen. In diesem Grundsatz unterscheidet unser Philosoph sorgfältig die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Setzens des Nicht-Ich. Er sagt, in diesem Grundsatz sei nur einiges