

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

三木清歴史哲学コレクション

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

三木清歴史哲学コレクション 書肆心水  
**SAMPLE**  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

三木清歴史哲学コレクション 目次

I 歴史哲学

第一章 歴史の概念	11
第二章 存在の歴史性	43
第三章 歴史的発展	68
第四章 歴史的時間	96
第五章 史観の構造	125
第六章 歴史的認識	153
拙著批評に答う	176

II

歴史的意識と神話的意識	194
人間学と歴史哲学	203
理論 歴史 政策	219
歴史主義と歴史	249
ヘーゲルの歴史哲学	268
批判哲学と歴史哲学	288
歴史的因果律の問題	323

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

## 凡例

一、本書の底本には岩波書店版三木清全集を使用した。

一、底本は旧漢字・旧仮名遣い表記であるが、本書では新漢字・新仮名遣いで表記した。

一、読み仮名ルビを多少補った。読み仮名があつたほうがよいが読みを一つに定め難い場合には、読み仮名の附加を避けた（例、なんびと何人、なんびとかの）。

一、底本における段落末註および論文末註は、短いものは「」で括り本文中に挿入し、長く説明的なものは＊印をつけて段落末註で表記した。「」括りの註のうち、※印のあるものは本書刊行所による補記である。

一、収録各篇の発表年は文末に記した。

一、現今漢字表記が避けられる傾向にあるもののうち、左記のものを平仮名に置き換えた（送り仮名と活用語尾は代表例）。恰も（あたかも）、雖も（いえども）、苟も（いやしくも）、愈々、愈（いよいよ）、所謂（いわゆる）、却て（かえって）、斯く（かく）、嘗て（かつて）、蓋し（けだし）、斯う（こう）、此の（この）、併し（しかし）、併るに（しかるに）、屢々、屢（しばしば）、乃至（ないし）、猶（なお）、就中（ながんずく）、為す（なす）、儘（まま）、寧ろ（むしろ）、若し（もし）、固より（もとより）

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

三木清歴史哲学コレクション

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

I

歴  
史  
哲  
学

SAMPLE  
[Shoshi-Shinsui.com](http://Shoshi-Shinsui.com)

序

今私の手から離れたばかりのこの書の内容そのものに就いて、私はここに特に語るべきことをもたない。云おうと欲することはこの書のうちの何處かで何かの形に於て既に述べておいた筈である。他日この書の内容そのものが私にとって「歴史的なもの」となったとき、私自身これに就いて更めて語ることもある。もと叢書の中の一冊として定められていたために、紙幅の関係からしても論ずべくしてそこに論ぜられ得なかつた問題は多い。それらに関しては今後他の形式で論述され、究明されるであろう。歴史哲学としてもこの書はむしろその序論的部分に過ぎぬ。歴史の問題は我々の国に於ては従来あまり顧みられなかつたのであるが、今や事情は全く変化した。しかもなおこの方面に関する著述の殆ど全く欠けている場合、この書も幾分の存在理由を有し得るものと期待してよからうか。

私が歴史哲学上の諸問題に関心するのは、私の京都帝国大学哲学科在学の頃以来のことである。今自分の思想を一応、もとよりほんの一応、この書の形で纏め、この後の研究のひとつのかげたらしめようと考えるに際し、私は自分のとにかくここまで歩んで来たのはひとえに師友の指導と刺戟による想い、こころからなる感謝を捧げる。巻末に附した索引は池島重信君の力になるものである。君が貴重な研究の時間を割いてこの面倒な仕事にあたつてくれたのに對し特に謝意を表明する。

千九百三十二年一月三十一日

東京に於て  
三木 清

## 第一章 歴史の概念

### —

ここに考察される対象を表わすところの「歴史」という語は、普通に二重の意味を負わされている。これは我々に先立つて歴史の問題に就いて探求した人々によつて注意されたことであつて、既にヘーゲルの如きも、それをこの語の含む主観的及び客観的方面として区別したのである。即ち、歴史という語は、多くの国語に於て、我々の国語も例外をなすことなく、一方では主観的に、「出来事の叙述」 *historia rerum gestarum* の意味に於て、そして他方では客観的に、「出来事」 *res gestae* そのものの意味に於て、用いられている。後者はまさに存在としての歴史にほかならず、これに反し前者はかかる存在としての歴史に就いての知識及び叙述であり、ロゴスとしての歴史と呼ばれることが出来よう。かくの如き二重の意味に相応して、我々は歴史を経験する、などと云われると共に、我々は歴史を書く、などとも云われているのである。

いま歴史に関する考察を始めるに際し、先ず、歴史のこのような二つの概念を区別しておくことが大切である。それが必要なだけ十分に区別されていないために、思想の曖昧と混乱とを惹き起し、多くの議論も的無きものとなつてゐるということは、決して稀ではない。両者の区別は、例えば、次のように考えることによつて理解されよう。もしも東ローマの著述家たちが彼等の隣人に対して活潑な関心をもつていなかつたとしたならば、歴史家の云う如く、ロシア人、ハンガリア人、セルビア人、クロアチア人及びブルガリア人の早期に就いての我々

の歴史的知識は「白紙」であったであろう。然しながら、伝記者が書き留めるか否かと、ということから独立に行われる客観的な出来事の見地からするならば、「歴史無き」如何なる民族も存しない。歴史は必ずしもつねに歴史として記し伝えられるのではない。記し伝えられぬ歴史、ということは歌わぬ詩人、ということほどとの矛盾も含んでいない。そこでロゴスとしての歴史と存在としての歴史との間には或る距離、或る乖離があるということは明かであつて、この距離とこの乖離とに留意することが我々に對して先ず要求されるのである。もとよりかくの如き乖離は両者の関係的一面である。一つの語「歴史」 Geschichte, histoire, history が歴史の二つの意味を自然的に結合して含むところに表現されているように、存在としての歴史とロゴスとしての歴史との間には、他面に於て、或る統一の関係がある。けれども我々は、後に至つてこのようないくつかの統一の関係を一層明瞭に認識し、それの性質を一層明確に規定するために、最初に両者の間の乖離の関係を十分に理解しておかなければならぬのである。

ところで事物の本性に従うならば、存在としての歴史はもちろんロゴスとしての歴史の出発点である。前者は後者に先行し、或る歴史的事件の行われた後に於て初めて、それに就いての歴史叙述も成立し得ることは明かである。然るにロゴスとしての歴史即ち歴史叙述の立場から云うならば、存在としての歴史は自己の出発点ではなく、むしろ自己の到着点であるということが普通である。歴史叙述は殆ど凡ての場合、出来事をそれが行われている間に直接に観察することを許されていない、それはかえつて出来事の残して行つた痕跡を研究することによつて、これを間接に知るのである。かくの如き痕跡は一般に史料と称せられている。あたかも史料が、—— Quellen (源泉) というそれに當る語の表わしているように、——歴史学にとっての出発点である。然し史料は、—— docere (知らせる、教える) から出たところの documents (史料) という語が示しているように、——出来事そのものであるのでなく、出来事に就いて知らせるものであり、歴史家は史料のもとに來たつて出来事に就いて問い合わせるのである。従つて史料と出来事そのものとの間には距離がある。歴史叙述に於ては、「史料、それは出発点である。過去の事実、それが到着点である。」[Anglois et Seignobos, Introduction aux études historiques, p. 44.] と云われなければならぬ。そこで我々は史料と呼ばれるものの一般的な位置を規定するところが出来よう。それは存在

としての歴史とロゴスとしての歴史との丁度中間に位する。歴史に関する考察にとって有害な混乱の生じないた  
めに、史料のこのような中間的位置を正しく認識しておくことがまた必要であると思われる。まことにかくの如  
き位置に相応して、史料は、一方では或る意味に於て存在としての歴史の性質を担い、そして他方では或る意味  
に於てロゴスとしての歴史の性質を具えているところから、或はそれが出来事そのものであるかのように、或は  
それの羅列が歴史叙述そのものであるかのように、見做されるということが起り得る。然しながら史料はそのい  
ずれとも等しくない。それと存在としての歴史との間には或る距離ないし乖離のあるために、そこからして歴史  
家が史料の「批判」と称するものも飛び出して來るのである。また史料は歴史叙述の端初でこそあれ、その目  
標ではない。歴史的研究に於て史料が突き合わされ、相互の聯閥が尋ねられるというのは、史料がこの研究の目  
標であるからではなく、かえってかくすることによつて史料の背後にあるものが探し求められているのである。  
史料の研究はこのものを光に持ち来たすための「地下の仕事」（ニーブール）である。歴史叙述にとつてはその素  
材を意味するところの史料の背後になお存在としての歴史が横たわっている。歴史的研究は史料に結び付き、そ  
れを把握することを通じてまさにこの背後のものを理解しなければならぬ。

史料といわれるものには色々な種別があり、歴史理論家によつて種々に区分されている。それはもちろん言語  
及び文字をもつて伝えられたものに限られることなく、古器物、古泉、紋章、その他まことに様々なるものを含  
んでいるけれども、その中に於て言語及び文字即ちロゴスによるものが、最も重要な、且つ最も優越な位置を占  
めるということは争われないであろう。他の凡ての種類の遺物の理解または解釈はこのものを前提し、このもの  
に指示を求めてゐる、とさえ云われ得る。それだからランゲの如きも、凡ての歴史は文書と共に初めて始まる、  
と云つた。ロゴスの史料の欠けてゐるところでは歴史叙述の実際上の可能性もまた存しないように見える。かく  
の如き事情から歴史家は時に思想そのものが主として歴史を支配すると考える観念論的偏見に誘い込まれること  
があるが、かかる偏見を離れててもロゴスが史料として占める特に勝れた位置は認められなければならない。とこ  
ろで、いま我々にとつて注意すべきことは、ロゴスとしての歴史が絶えずこのようなロゴス的史料の位置へ移つ

て行くことである。即ちその当時にあってはそれみずからが一の歴史叙述であり、一の歴史書であったものが、後世の歴史家にとっては一の史料となる。ロゴス的史料のうちにはかつての歴史書がその注目すべき一部分として含まれている。云うまでもなく、あらゆる他の種類の史料と同じく、歴史書も史料として、存在としての歴史と決して等しくはない。ロゴスとしての歴史は史料の位置にまで移ることがあっても、存在としての歴史の位置にまで来ることは出来ない。しかもロゴスとしての歴史が史料の位置に移るということは、明かに一定の条件のもとに於て、即ちそれが新たなる歴史叙述、換言すれば、ロゴスとしての歴史のもとに従属されるときに於て、生じるのである。かくして我々は、史料の概念を媒介とすることによって、ロゴスとしての歴史と存在としての歴史との根本概念であること、且つ両者の間には、そこに史料の概念が介在するような距離のあることを明かにし得たと思う。史料は両者の中間にあって、ロゴスとしての歴史から云えば、なお歴史以下のものであり、存在としての歴史から云えば、既に歴史以上のものである。

然るに我々が丁度今指摘したこと、ロゴスとしての歴史が史料の位置へ移るということは、既に或る重要な問題を含んでいる。それはとりもなおさず歴史が書き更えられるということである。歴史は様々な条件のもとに於て書き更えられるに到る。ひとはかかる条件として何よりも史料の状態を挙げるであろう。従来の歴史叙述の基礎となっていた史料の虚偽または不確実の暴露、新たなる史料、特にこれまで用いられた史料と矛盾するような史料の発見、等々が歴史の書き更えられる条件に数えられるであろう。然しもし史料の状態に何等かくの如き変化が生じなかつたとしたならば、如何であろうか。そのときにもなお歴史は書き更えられるに到る。書き更えられるということは歴史の内面的な、必然的な性質に属しているのである。歴史が書き更えられるかくの如き内面的な、必然的な条件とはそもそも如何なるものであろうか。我々の歴史は途上にある。それは既に完結してしまつたのではなく、なおつねに進行しつつある。絶えず新たに生起する歴史的事件は絶えず新たな歴史叙述を促し、要求する。けれども唯それだけのことであるならば、歴史は書き加えられるとしても、本質的に書き更えられることはない。単に一が去つて他が来たるということ、言い換えれば、今が絶えず昔になるということ、この

ようには歴史の運動の時間が直線的に表象されるところでは、歴史の書き換えの内面的な理由は見出されないばかりでなく、一般に事物が歴史的なものとして受取られることはそもそも不可能でなければならぬ。単に今が昔になるばかりでなく、昔がまた今であるところに歴史はある。昔が今であるのは、それが単に過ぎ去ってしまったものでなく、今にお働き、影響を及ぼしているためである。エドゥアルト・マイヤーは歴史的なものを「影響あるもの」wirkstamと規定している。歴史的関心の対象となる個人、一民族、一國家、一文化、「これらの対象の如何なるものも、それがかつてひとたび世界のうちに在りもしくは在ったという理由で純粹にそれ自身のために関心を呼び起すのではなく、かえって唯それが及ぼした且つなお及ぼしつつある影響のために関心を呼び起すのである。」「現存する諸状態はそれ自身として決して歴史の対象でなく、かえって唯それが歴史的に影響ある限りに於てのみ、歴史の対象となる。」〔Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Kleine Schriften 1910, S. 45, S. 57.〕然るに事物の影響といいうものはその当時に尽きる」となく、またその当時に於て明かでることなく、むしろ後世に至って初めて顯わになることがしばしばであり、かかる事物こそかえって真に影響力あるもの、従つて真に歴史的なものと云われ得る。そうであるならば、歴史は対象の影響が後に於て次第に顯わになるに従つて書き更えられねばならなくなりはしないか。然しながら唯それだけのことであるとすれば、歴史が書き換えられる必然性はなお十分ではなかろう。もし歴史的なものが影響する仕方にして、ひとつ源から発した水が次第に河床を穿ち、他の流を合せて進むに従つて、附近の土地を灌漑して行くというが如きものであるとするならば、そのとき歴史は書き加えられこそすれ、書き換えられる必要は本質的には存しないであろう。書き換えられる必然性が内在しているためには、歴史的なものの影響の仕方はこのように唯ひとむきなる進行とは異なるものであるべきである。

歴史が書き換えられる条件は同時に歴史が書かれる条件である。それが書き換えられる条件は、それがそもそも書かれる条件である故に、内在的な、必然的なものであるのである。

第一、歴史を書くことはそれを繰り返すということである。伝えられたものはなお歴史ではない。伝えられた

ものをいま一度繰り返すところに歴史がある。この場合繰り返すということは伝えられるということに対してもうよう違つた新たなものであるであらうか。伝えられるとき、昔から次第に今へと伝えられるのである。これとは違つて繰り返すということは本来手繰り寄せることである。繰り返すということが手繰り寄せるということであるから歴史はあるのである。伝えられるとき、端初は過去にある。然し手繰り寄せるとき、端緒は自分の手元に、従つて現在にある。歴史の端初は、外見上そうあるように、過去にあるのではない。歴史的研究の行程はむしろ、ヒッペルがかつて小説に於て取ろうともぐるんだものに似ている、即ち彼は後方に向つて、次第に深く過去のうちへ、死から誕生へ、結果から原因へと、彼の道を取ろうとしたのであつた。現在が歴史の端初である故に、歴史には書き更えられる必然性が内面的に属する。もしその端初が過去であるとしたならば、歴史は本質的には唯書き加えられるのみで、書き更えられはしない。もとより伝えられるといふことがなければ繰り返すということもないであらう。然し我々は伝えられたものを繰り返すことによつてそれを後に伝え得るのである。

第一、歴史叙述には選択が必要である。如何なる歴史叙述も過去の無数の出来事をそのまま模写することが出来ず、よし出来たとしてもそれは無意味であろう。それは無数の伝えられたものの中から伝えるに足り、伝えるを要するものを選択して繰り返すのである。ところでこのような選択は何に基盤をもつのであらうか。「ここでもまた唯現代のみが答を与え得る」とマイヤーは云う。選択は、現代が或る影響、発展の結果に就いてもつ歴史的関心を基礎とし、この関心のために現代はそれを招致した諸機因を探索するという要求を感じるのである。如何なる領域にこの関心が高い度合に於て向けられるかということは、現代の構成に依存している、前景に現われるのは、或る時はこの、或る時は彼の方面、即ち、或は政治史、或は宗教史、或は経済史、或は文学、或は美術、等々である。」〔Op. cit., S. 44.〕かの歴史に於て繰り返すということは、選択的に繰り返すということであることによつて、既に単に繰り返すということではあり得ず、それは手繰り寄せるということである故に、かかる選択の原理は現代のうちに含まれているのである。歴史叙述に於てこのようにして選び出されるのは、もちろん、その

ものが特に歴史的なものと考えられるためでなければならぬ。いずれの歴史叙述もその現代の立場から歴史的に重要と見える事件及び関係を取り上げて叙述する。この叙述に取り残されるのは、そのものが特に歴史的なものとは見られていないからでなければならぬ。その限りに於てロゴスとしての歴史と存在としての歴史とは統一されていると云われよう。この統一を成立せしめるものはそれぞれの現代である。然るにかくの如く両者の統一の基礎となるものは同時に両者の乖離の基礎となる。何が歴史的に重要なものと見られるかということにしてそれぞの現代によつて規定されるとするならば、各々の新しい現代は過去の歴史叙述が特に歴史的なものと見たところのものをもはやかかるものとは見做さず、かえつて他のものを歴史的に重要なものと見るに到るであろう。そのとき従来叙述されたのとは異なる対象、関係、側面が新たに歴史的なものと見られ、ここにロゴスとしての歴史と存在としての歴史との距離が顯わになり、両者の間に乖離が生じる。新しい史料の発見などいうこともかかる条件のもとに於て行われることが多い。そこからして歴史は各々の新しい現代と共に絶えず書き更えられねばならぬということが起るのである。もとより歴史が過去の出来事のそのままの模写であるとしたならばこのこともあり得ないのであつて、歴史を書くということが選択するということであるがために、そのことも行われることは云うまでもなかろう。

第三、歴史が書かれるためには何等かの全体が与えられなければならない。そうでない限り、眞の歴史叙述は不可能である。なぜなら個々の出来事、それぞれの段階は、全体と結び付けられ、全体の中で、全体に対する関係に於て考察されるとき初めて、その独自性に於ても、またその必然性に於ても認識され得るのであるからである。然るにかかる全体が与えられるためには、歴史の過程が何等かの仕方で完結したものとして表象されなければならない。その限りに於て、「ミネルヴァの梟は侵い来る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」と云つたヘーゲルの言葉は真である。然しながら歴史は一つの時代の終りを告げるのを待つて、唯そのときに書かれるというようなものではない。人間が歴史を書くということは彼の存在の根本的な存在の仕方のひとつに属し、歴史は日々に絶えず書かれつつある。そして歴史そのものはつねに停まることなく無限なる進行を続けているではない

か。一の時代の終るところには既に他の時代の萌結が含まれている。この場合かくの如き不斷の過程を丁度完結せしめ、それによつて歴史の一の全体が与えられるような絶対的な時間点があるとしたならば、それはまさに現在を描いてのほかないであろう。歴史の端初が過去でなく現在であることによつて、歴史の初めと終りとは一致し、かくして全体なるものが与えられ得るのである。このような全体が形作られることによつて、各々のものは任意のもの、偶然的なものであることをやめて、「丁度時を得て」*kairos* 来たものとして理解される。歴史的認識を特徴付けるものはそれが *kairos* からの認識であるということであり、そしてそれは現在が絶対的なものとして絶えず移行する時間を一の完結的な全体に形作ることによつて達せられる。然るに歴史的認識の欠くべからざる条件であるところの全体を成立せしめるものが現在であるとするとき、それぞの新しい現在はそれぞれの新たなる全体を形作るであろう。そのとき各々の歴史的なものはその中に於て新たに認識され直すであろう。かくして歴史は書き更えられざるを得ないのである。

簡単に云えば、歴史はつねに唯「現在の時間のバースペクチヴ」Zeitperspektive der Gegenwart からしてのみ書かれることが出来る、とも云われよう〔Vgl. Ed. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, 1929.〕。然し歴史が書かれるこの条件は同時にそれが書き更えられる条件でもあつた。かかる現在は、ロゴスとしての歴史と存在としての歴史とを統一すると共に、また乖離せしめるものでもあつた。歴史は現在によつて動かされている。このことを理解しない人は、史料にのみ固執して、それをば或は存在としての歴史、或はロゴスとしての歴史と思いつついるのである。そこで我々の次の問題はかくの如き現在とは何であるかを出来るだけ明瞭に規定するといふ」とでなければならぬ。

## 二

問題はかくの如き現在が存在としての歴史の秩序に属するかどうかということである。存在としての歴史の秩序に於ける現在は普通に「現代」と称せられる。それは歴史学者のいわゆる時代区分に於て、古代、中世、近

世、そして現代と区別される場合に於ける現代である。いま我々が最も重要な概念として取り出した現在はこのような現代のことであろうか。歴史叙述に於てのその重要性を主張した人々の多くは、この間に對して肯定的な態度をとっているように見える。否、彼等はこの点に就いてむしろ明確な自覺をもたず、曖昧のままにしているのが普通である、と云つた方がよい。我々もこれまで「現代」と「現在」という二つの語を区別せずに用いて来た。然し今や両者を術語的に区別することが必要である。我々のいう現在は現代、即ち存在としての歴史の秩序に於て現在と考えられるものであることが出来ない。我々はそれを、存在としての歴史に對して、事実としての歴史と呼ぼうと思う。かくて我々は歴史のまさに第三の概念として、事実としての歴史なる概念を得る。このものを他の二つの歴史の概念、なんかずく存在としての歴史の概念から区別することが肝要である。マイヤーが「歴史家の現代は如何なる歴史叙述からも排除され得ない一の契機である」と云つた場合、この現代は存在としての歴史の秩序に於ける「現代」ではなく、かえつて「現在」のことでなければならない。クロオチエも現代性があらゆる歴史の本来の性格であり、凡ての歴史は現代の歴史であると述べているが、もしここにいわれた現代にして存在としての歴史の秩序に於ける現代を意味するならば、古代の歴史、中世の歴史、等は、明かに古代の歴史、中世の歴史、等のほかのものでなく、それが凡て現代の歴史であるなどとはもちろん云われ得ない筈である。従つて彼のいう現代性 *contemporaneità* はもと現在性のことでなければならないのであって、凡ての歴史はまさに現在によつて支えられ、現在によつて一の全体に形作られるが故に、それは同時性という意味での *contemporaneità* の性格をも得ることが出来るのである。我々は様々な点から現代と現在との両概念を区別し得る。先ずさきに歴史が書かれ且つ書き更えられる条件として挙げたものに關して述べよう。

一、我々は歴史を繰り返すといふことが手縕り寄せるということを云つた。歴史の端緒は現在であつて、そこから過去が手縕り寄せられるのである。今から昔へのこの順序は明かに存在としての歴史の進行とは逆である。後者は古代、中世、近世、そして現代へと進む。従つてその順序に於ては現代はどこまでも後のものであり、また後のものであるのほかなく、それが歴史の端初であるなどとは考えられ得ない。歴史の端初であ

現在はこのよき現代ではなく、およそ存在としての歴史とは異なる秩序のものでなければならぬ。それが事実としての歴史の秩序である。二、歴史的なものの選択は現在を基礎に有する。然るにそのときもしこの現在にして現代のことであり、現代の見地から選択がなされるのであるとすれば、そのときには、マルクスの非難した如き、「最後の形態が過去の諸形態を自己自身への諸段階と見、それをつねに一面的に把握する」という誤謬、或は「一切の歴史的差異を拭い消し、一切の社会形態のうちに市民的社會形態を見る経済学者」に類する誤謬に陥るということも免れ難いであろう。そのときこそ歴史叙述はいわゆるパースペクチヴィズム Perspektivismus に伴う種々なる危険にさらされる。そうではなくて、現在に立ちながら、しかも諸時代のそれぞれの独自性、その間の本質的な差異が認識され得るのは、この現在が現代のことではないからである。それだからこそ歴史的認識は單に現代とそれ以前の時代との比較というが如き外面的なものなく、一の内面的な統一を含むことも出来るのである。三、真の歴史的認識が成立するためにはひとつ全体が与えられねばならない。この全体を与えるものは現在である。これに反して現代は歴史的時代の一つとして、むしろかくの如き全体の一つの部分であるに過ぎぬ。古代、中世、近世と並んで同じ秩序に於て一つの部分であるものが全体を形作る原理であると考えられることは不可能である。かかる原理は存在としての歴史とは異なる秩序のものでなければならず、それが事実としての歴史である。歴史は現在の時間のパースペクチヴからしてのみ書かれる、と云われたが、このパースペクチヴの原理たる現在は存在としての歴史の秩序に属さないのであるから、このこともなお十分厳密に語られてはいないのである。歴史は現代を理解せしめる、と一般に云われている。これはもとよりその通りである。然しひとは同時に、現在は歴史を理解せしめる、という更に深い真理を忘れてはならない。

かくて現代と現在という二つの概念が区別せられる。しかもそれらは同じ秩序に於て区別せられるものではなく、全く異った秩序に属するものとして区別せられるのである。それ故に現在は現代と同じ列に続きその最先端に位すると考えられる意味に於けるいわゆる「瞬間」であるのではない。それは一年、一時間、一分などと計量される時間の最小なるものとしての瞬間であるのではない。もしも現在が現代と同じ秩序に於て連続していると

すれば、現在に最も密接に関係するのは古代や中世などであり得ず、まさに現代であるのがかないであらう。然るに真実を云えば、ひとは歴史に於てしばしば現代に対しても全くよそよそしく覚え、かえつて遙かなる過去に対して最も親密を感じことがある。かのルネサンス時代の人々は彼等に対して一層近き過去たる中世を葬つて、一層遠き過去たる古代に彼等の現在の活動を結び付けたのであつた。凡てこのようなことは、現在が存在としての歴史の秩序のものでなく、高次の秩序のものであることによつて可能である。現在はたとい瞬間と呼ばれるにしても、それは決して計量される時間の百年、十年などの比較に於てかく呼ばれるのではないのである。それは一般に計量され得る時間の秩序に属していない。

普通に考えられるところによれば、歴史とは過ぎ去つたもの、既に在つたところのものである。あらゆるものには歴史となる、などと云われるとき、歴史はこのように過去のものと考えられているのである。まことに存在としての歴史は唯過去のものとしてある。それがこの歴史概念の本質的な規定であつて、歴史ということが存在としての歴史を意味する限り、歴史の概念と過去の概念とは離れ難く結び付いている。この場合いわゆる現代といえどももとより例外をなし得ない。存在としての歴史の秩序に属する限り、現代もまたひとつ過去である。それ故にひとがしばしば「歴史」と「現代」とを対立させてているのは、不精密であると云われなければならぬ。あらゆる過去に対立するものは唯現在のみである。現代が存在としての歴史に属するのに對して、それと區別された現在は事実としての歴史である。後者の立場からするならば、前者に於ける現代も何等現在ではなく、なおひとつ過去であるに過ぎない。一般的に云つて、歴史とは凡て過去のことであるとせられるのは、存在としての歴史の立場に於てでなく、唯事実としての歴史の立場に立つてのことでなければならぬ。健全な常識が歴史とは凡て過去のことであるとするのは、存在としての歴史とは異なる秩序の事実としての歴史のあることを率直に語るものである。かくて眞の現在たる事実としての歴史は、最も近き現代をも要するに歴史であり、過去であるとすることによって葬る。然しこの同じ事実としての歴史は、最も遠き過去をも手繕り寄せ、全体のうちに包むことによつて活かす。死のみあつて生のなきところにも、生のみあつて死のなきところにも、共に歴史はなく、歴史

とは死と生との統一である。事実としての歴史は、それが過去の歴史を活かすものである限りまさしく「歴史的なもの」であるが、それがこのものを葬るものである限りかえって「非歴史的なもの」である。それは歴史的なものであると共に非歴史的なものである。「非歴史的なもの」と歴史的なものは同様に、一個人、一民族、一文化の健康にとって必要である」（ニイチエ）。ところで事実としての歴史はまたしばしば「生」と称せられている。そしてこの場合、丁度歴史と現代とが対立させられた如く、歴史と生とが対立させられる。かように考えることが理由のあることであるとしても、我々はなお注意することを忘れてはならない。眞の生は死と生との統一である。生は歴史を生あらしめるものであると同時に、歴史を葬るものも生である。また生といわれるものは本来二重のもの、即ち一方存在としての生、他方事実としての生である。前者は伝記に叙述されるような「生涯」である。従つて歴史に対立させられた生は存在としての生ではなく、事実としての生でなければならぬ。むろんこのように対立するからといって、事実としての生が歴史でないのではない。それは事実としての歴史であるのである。

さて一般的に次の如く云われることが出来る、——事実は存在に先立つ。これは一の最も原理的な命題である。もし事実にして存在に先立つならば、事実こそまさしく形而上学的なものである。もと形而上学 Metaphysik という語はギリシア語の *rà μετά rà φυσικά* に由来する。この不思議な名称は、その *μετά*（後に）が *trans*（越えて）の意味に解釈されることにより、物理的なもの或は自然を越えるものを現わす。形而上学的なものはかかるものとして本質存在もしくはイデーであつたり、意識の領域であつたりするのであるうか。自然の存在、或はまた歴史の存在、一般に存在を越えるものを何等かの存在と考へるとき、我々は旧き形而上学に陥らなければならぬ。形而上学的なものはむしろあらゆる存在を越えるものという意味で、事実でなければならぬ。かかる事実としての歴史は、存在としての歴史を越えるものとして原始歴史 Ur-Geschichte（オーヴァベック）と呼ばれてもよいであろう。事実が形而上学的なものと考えられるにしても、それはこのものが不易不動であるということを意味するのではない。それは絶えず運動し、発展する。旧き形而上学が存在をもつて変化的な現象となし、これを越

えるものを常住不変なものと見做したのとは反対に、事実こそ真に動的なものであり、これに対し存在はむしろ一面に於て事実の否定として固定的なものと云われよう。存在の運動と発展とは根源的には事実の運動と発展とともにとづくと見らるべきであろう。

存在の概念はいつでも領域の概念と結び付いている。あらゆる存在は領域的と考えられる。従つて一切の存在論はその性質上領域的存在論である。このようにしてまた普通に歴史と自然とが区別されるのは、存在の秩序に於て領域の区別としてでなければならぬ。或は自然と精神（ディルタイ等）、或は自然と文化（リッカート等）、などと区別される場合も同様である。歴史と自然とは、存在として、たしかに、それぞれひとつの領域を形作るものと見られる。これに反して事実というものは何等領域的なものではないのである。ここに存在と事実とのひとつ最も重要な相違が横たわっているであろう。それは何等領域的なものでない故に、かかる歴史は、それが領域の意味に於ける自然でないと同じように、領域としての自然に対する領域としての歴史の意味に於ける歴史でもない。事実としての歴史は自然から区別された歴史でない。この意味に於てはそれはむしろ自然と歴史との統一であると云わるべきである。それは高次の自然であつて高次の歴史である。事実としての歴史は、単なる歴史でもなく、單なる自然でもなく、かえつてもともと事実の歴史性のことである。原始的意味に於ける歴史的なものと自然的なものとの統一が单なる統一ではなく、實に弁証法的の統一であるところに、事実の歴史性があるのである。

### 三

先ず事実としての歴史は行為のことであると考えられる。人間は歴史を作ると云われている。このように歴史を作る行為そのものが事実としての歴史であつて、これに對して作られた歴史が存在としての歴史であると考えられるのである。作ることは作られたものよりも根源的であり、作ることがなければ作られたものもないのであるから、その意味に於て事実としての歴史は存在としての歴史に先行するであろう。そしてまた實際、作ること

と作られたものとは対立する。作られたものは固定した、限界せられた形態をとることによって、それが作られるや否や、作ることに對して他者となる。「魂が語るや否や、既に魂はもはや語っているのではない。」*Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.* という句は、單に言語に就いてばかりでなく、あらゆる歴史的なものに就いて云われ得ることであろう。従つて存在としての歴史は事實としての歴史に對して、一方もとよりその實現であると共に、他方それの否定でもある。行為はたしかに歴史的認識の基礎ともなつてゐる。なぜなら歴史的認識が成立するためには或る全体が与えられねばならないが、かかる全体は絶えず移行する歴史の過程を切斷する」と *Entscheidung* によつて初めて形作られ得るのであり、そのためには決心することと *Entscheidung* が必要である。認識しようと欲する者は決心することを避けることが出来ない。ところで凡ての行為は自由を含んでゐる。如何なる自由もないところには、本来行為といわるべきものはない。その限りに於て事實としての歴史はまさに自由である。

然しながら行為というとき、行為する「もの」が考えられる。斐ヒヒテの如き觀念論の立場に立たない限り、かかる「もの」を離れて行為を考えることは出来ない。哲學的に云つてかかる「もの」とは何であらうか。この問題はこの「もの」を「存在」と考えることによつては解決され得ないようと思われる。單に認識の場合に限らず、我々は一般に何等かの意味で主体＝客体――認識論的意味に於て主觀＝客觀といわれるのはそのひとつの場合である――なる概念を欠くことが出来ず、両者はどこまでも區別される。認識論者が如何にしても客觀化され得ぬものが主觀であると云うように、如何にしても客體の秩序に屬し得ないところに主体の本性が求められねばならぬ。我々は自己の存在をも行為の客體とすることが出来る。それだからとて、我々は主体ないし主觀が純粹自我であるとか、凡そ意識であるとかと云うのではない。我々は自己の意識の存在をさえ行為の客體となし得る。従つて主体を客體と同じ意味で存在と呼ぶことは出来ない。主体は同時に客體であり、我々は主体客體の統一であるということは、或る意味では全く正しいことであるにしても、かかる統一はなお主体と客體との區別を予想せねばならぬ。我々は「行為するもの」を事実と称する。そこでは行為と物とが二つでないところから、そ

れは事実 *Tat-Sache* と云われる。事実としての主体を前提した上で主体も初めて客体的存在であり得るのである。もとより事実と存在とは全く無関係ではない。事実の如何なるものであるかも存在を通じてでなければ客観的に認識されることが出来ぬ。

我々はロゴスとしての歴史と存在としての歴史とを区別して来た。然るにいま事実としての歴史という優越な見地に立つとき、ロゴスとしての歴史もやはり存在としての歴史に属するものと見られ得る。歴史叙述は、芸術、法律等と並んで文化の一形態であり、かかるものとして存在としての歴史の中に数えられる。歴史叙述も作られた歴史の一種であり、それを作る行為と見られる限りに於ける事実としての歴史の産物である。芸術を作ることが時に芸術的「実践」と呼ばれているように、歴史を書くことはひとつの一実践と考えられることが出来る。そうだからと云つて、もちろんロゴスとしての歴史と存在としての歴史との区別がなくされるわけではない。芸術そのものとそれに就いての歴史叙述たる芸術史とが区別されるように、歴史叙述そのものが文化のひとつとして、存在としての歴史と見られる場合にも、それとは区別されてかかる歴史叙述に就いての歴史叙述即ち史学史なるものが存し得るからである。実際、歴史を叙述するということは人間の行為の最も根本的なものに属しているのである。人類の最も古き伝説ないし神話も既にそれ自身の仕方に於てひとつの歴史叙述であったのである。ヴィコは最古の諸神話は政治的真理を含んでおり、そしてそれだから最初の諸民族の歴史を表現していると考えた。アリストテレスは神話を愛する者 *philosophos* は或る意味では智を愛する者 *philosophos* 即ち哲学者であると云つたが、我々はこの言葉を移して、神話を愛する者は或る意味では歴史家であるとも云い得よう。ところで問題は、何故に人間の行為の最も特色ある且つ最も根本的なもののひとつが歴史を書くことであるかということ、この全く単純な意味に於て既に何故に人間の行為が歴史的行為であるかということである。このときもしひとつが歴史を書くことは認識であつて行為ではないという一面に於てはもとより正しい反対をなすならば、我々はこれに答えて、歴史の認識そのものといえども右に記した如く行為を前提すると云い得るであろうし、更に歴史が書かれるということは純粹な認識でなくそのためにはペンや紙などが必要であるばかりでなく、古来歴史は「かがみ」と

云われたように人間はまことにしばしば実践上の目的から歴史を認識するのであると云い得るであろう。人間は彼等の現在の行為を過去の歴史に結び付ける。これらのこととは凡て人間の行為そのものの根本的な規定にもとづく筈であり、かかる規定はその行為の歴史性を現わすのでなければならぬ。そして問題はこのような歴史性が何であるかということであり、言い換えれば、何故に行為が事実としての歴史と呼ばれねばならぬかということである。そこで我々は次のことに注意せねばならぬ。

第一、我々は事実としての歴史を現在と称して来た。然るに我々にとって行為の概念は未来という時間概念と結び付いているのがつねである。我々の行為は絶えず未来への関係を含む。このように現在は未来への関係を含むが故に、我々にとって現在は「永遠」でなく、かえて「瞬間」であるのである。永遠は時間でなく超時間的である。現在が瞬間であるところに時間がある。従つて時間の最も重要な契機は未来である。その限り時間の特性は予料 Antizipation であり、時間は本来予料的時間であると云つてよいであろう。それにとって現在は瞬間であるから、我々の行為は歴史的と考えられるのである。これに反して永遠は超歴史的であつて、歴史的ではなからう。そして現在が瞬間である故に、實にまた我々の行為には「決心する」ということが属するのである。我々は上に於て、歴史は現在から書かれると述べておいたが、今や進んで、歴史は未来から書かれると云わねばならぬであろう。然るにかくの如く現在が永遠ではなく瞬間であるのは、そこに否定的なものが含まれてゐるからでなければならない。即ち現在のうちに含まれる未来が現在に対して否定的なものの意味を担つてゐるために、現在は瞬間であるのである。瞬間と云われる最も特殊な時間概念はこのように否定的なものを離れてはないのであって、單に未来を予料するということだけからは現在が瞬間であるということは生じて来ない。行為は未来に於て実現されると考えられる。然しながら單に実現という關係だけでは行為的現在が瞬間であることはなく、かかる実現は同時に否定であるがために、現在は瞬間であるのである。事実としての歴史は存在としての歴史となる必然性を含む。かくなるということは一面実現の意味をもつてゐる。けれども事実としての歴史と存在としての歴史とは、既に云つたように、対立せざるを得ないのであるから、後者は他面に於て前者の否定である。未來

が現在の否定または死である故に、未来を予料する現在はまさに瞬間であるのである。この意味に於て時間の本性は終末觀的 eschatologisch 時間であるとも云われよう。それだからこそ人間の行為は決心するということであるのである。かくの如き瞬間が常識の考えるような計量的時間の最小なるものとは全く異なることは前に云つた通りである。現在たる瞬間は未来を含むばかりでなく、過去をも包み得る、過去の歴史を込んで活かすものは現在であると述べられた。まことにかかるものとして瞬間は時間のうちにありながら永遠の相を現わしている。

第二、然るにもし現在の予料する未来が現在に對して否定的な方面を有するとするならば、このことは現在そのものが否定的なものをそのひとつの契機とすることを証しするのでなければならぬ。現在そのものが既に否定的な契機を含むが故に、否定的な方面を有する未来を含まさるを得ないのである。換言すれば、行為は絶対的に自由なものでなく、また必然的なものであるから、行為は歴史的なのである。歴史は、シェリングも論じた如く、絶対的な自由をもつても、絶対的な必然をもつても成立するのではなく、かえつて唯両者の結合によつてのみ可能である〔Vgl. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, WW, I, 3, S. 587 ff.〕。このような必然の原理は自然と呼ばれる。それはもとより存在としての自然ではなく、事実のうちに含まれる自然的なものを意味する。いまかかる自然的なものは我々の行為に必然的に結び付いているところの感性的なもの、特に身体的なものと考えられることが出来る。我々は事実をば領域的ならぬものとして規定したが、哲学の歴史に於て領域的ならぬものを發見したのはカントであつたと見られ得る。彼のいう自我がそれである。彼はこれによつて旧來の存在論、形而上学を破壊した。カントの自我は純粹に実践的なものに徹底されることによつてフィヒテのいわゆる事行となつた。然しながら我々のいう事實としての歴史はカントの自我はもとより、フィヒテの事行とも決して等しくない。それはフィヒテに於けるが如き純粹な行為でなくして、かえつて感性的なもの、身体的なものと結び付いた実践である。それは Tat-handlung (事行) ではなく、まことに Tat-sache (事実) である。換言すれば、それは Tat——しかも Handlung より一層客觀的な意味に於ける行為——であると共に、Sache——しかも Tat よりも一層客觀的な意味に於ける物——の意味をもつてゐる。行為が物の意味をもつてゐるのは、それが身体的、感性的であるがためであ

る。けだしもし事実としての歴史が単に行爲であると解されるならば、この行爲の主体は何であるかという問題が提起されるであろう。この行爲の主体は何等かの「存在」であり、行爲に先立つてその予想をなすものと考えることが出来ない。そうかといつて、我々はフイヒテの如き立場を認めることはなおさら出来ないのである。そのいずれでもなくして、歴史の基礎であるところの行爲に於ては行爲が直ちに物の意味をもつ、行爲が即ち事実であるのである。もとより物もまた行爲の意味をもつてゐる、そうでなければ物は事実 (*Tat-sache*) とは云われない。物が行爲を前提するのではなく、行爲が物を前提するのではなく、行爲と物とが一つであるのである。感性は身体的なものとして決して単に受容的であるのではなく、むしろ行爲的、実践的である。感性のかくの如き実践的性質を認め、力説したのはマルクスであった。このように身体的、感性的であるために、人間の行爲は必然的に自然の存在或は存在としての自然に結び付く。身体は単に自然の存在ではない、——それだからしてそれは外的自然に対し内なる自然とも、人間の自然とも呼ばれ得るのである、——身体は同時に事実としての自然的なものである。我々は身体を通じて外的自然につらなる。何等かの自然の存在に結び付くことがない如何なる行爲も歴史的とは云われない。歴史は決して自然の存在から切り離されたものではなく、これと最も密接に聯関して展開するのである。

ところで第三に、このように身体と見らるべきものは、単に個人的身体であるのではなく、他方に於て、また社会的身体とも云うべきものである。かような社会的身体を我々は、思想の歴史の伝統に従つて、種族 *Gattung* という語をもつて表わそそうと思う。ここに謂う種族は人間という類概念のことではなく、また人類学や民族学などの対象であるような存在としての種族のことでもなく、人間の社会的自然のことであり、一切の人間がもつて考えられ得る社会的身体のことである。そして我々の見るところによれば、かような社会的身体の概念を除いて如何なる社会概念も基礎付けられることが出来ない。ブルジョワ社会の成立以来、近代的な考え方は社会概念の解明にあたつて個人から出発するのをつねとする〔拙著『観念形態論』一九八頁以下参照〕。ルッソオ的の社会契約説はもとより、カント的な人格の共同体としての社会の概念、現代の社会学の諸学説に至るまで、殆ど凡てがそれ

である。然しながらこのようにしては社会は人為的なものとなり、或は現実的ならぬ倫理的當為となつてしまい、社会の現実性と根源性とは失われてしまう。そうではなくして、あらゆる人間は事実として社会的身体ともいうべきものを具えているのであって、そのために人間は社会の存在、従つて存在としての歴史に自己を結び付けるのである。プラトンは『シュムポジオン』の中でアリストパネスをして、昔男女は一つの全体の身体であったが、二分されてその各々の半分が男となり女となつたのであるために、今男と女とは相求め、相愛し合うのであるというひとつの神話を語らしめている。このように人間は社会的身体を有するが故に、社会の存在も作られるのであり、彼の凡ての行為は存在としての歴史に結び付かざるを得ないのである。そのことがなければ、人間には彼の最も特色ある活動のひとつとして歴史を書くということも属しないであろう。「種族」は人間の社会的「事實」である。個人的身体の保存と発達とのために自然物が消費されねばならぬよう、種族即ち社会的身体の保存と発達とにとつては個人の死滅するということが必要なのである。種族は個人の犠牲を要求する。個人が社会のために喜んで犠牲にならうといふのは、種族が彼の社会的身体であるためである。シェリングは云つてい、「如何なる犠牲も、ひとがそれに属する種族は、進歩することを決してやめることが出来ない」という確信なしには可能でないとすれば、いつたいこの確信は、もしもそれが唯専ら自由の上に築かれているとするならば、如何にして可能であるうか。人類の歴史が犠牲の歴史であるところに、我々は事実としての歴史のうちに或る必然的なものが含まれているのを知ることが出来る。種族はかかる必然的なものを現わすのである。云うまでもなく、我々は種族の概念をもつて社会の階級的構成を否定し、国民主義、民族主義、人類主義、等々に加担しようとするのではない。我々の問題にしているのは一般に種々なる社会の存在が成立するに至る哲学的基礎である。即ち我々は、何故に一般に人間は自己を社会の存在に結び付けるかと問うてゐるのである。一定の構造を有する社会の存在が人間に一定の影響を及ぼし、そのために入間が一定の仕方で結合することによつて例え階級なるものも成立するのであるが、このことは既に人間が一般に自己を社会の存在に結び付けるという事実の必然性を前提しなければならぬ。ここでも事実としての歴史が存在としての歴史を作るのである。もとよりまた逆に存在

としての歴史が事実としての歴史に影響を及ぼすことがなければ階級などいうものも構成されない。両者のこのような弁証法的関係に就いては更に後に詳論される筈である。

#### 四

事実としての歴史の含む否定の契機を明かにするために、いにしながらひとつの概念を持ち出そう。我々は従来の歴史哲学のうちに於て運命 Schicksal の概念がひとつ的重要な役割を絶えず演じて来たのを認めることが出来る。實際、現実的な歴史的思惟は唯或る特殊な運命の感情の背景のもとに於てのみ発展し得るとさえ見える。歴史上の大人物がしばしば運命の直接的な干渉、のみならずその神託的な啓示に対する特殊に色づけられた信仰をもつてゐる如く、歴史的思惟もまた運命の感情、従つて特殊な運命の概念に結び付けられている。ひとは運命の概念の変遷に於て歴史的意識の変化の洞見へのひとつの大切な手懸りを捉え得るであろう。かくして個人主義的思惟から歴史的思惟へ、早期ロマンティックからヘーメルへの決定的な転換は、實に運命の感情の変遷のうちに表現されて見出されるのである。早期ロマンティックの熱烈な信仰告白書、シュライエルマッハーの『モノローグン』に於ては、運命は単に永久に敵対する「世界の過程」、自由なる自我がそれに対して反抗するところの粗野な、外的なものに過ぎない。個人はこの「世界」に對して永久の敵対関係にあり、そこに彼の自由の意識がある。かような運命の暴虐の最後の残余まで滅ぼしてしまうことが自由の最高の勝利である。「かくの如き（即ち自由なる）意志の思惟にあつては運命の概念は消え失せる」[Schleiermacher, Monologen, Hrsg. v. F. M. Schiele, S. 54.]、とシュライエルマッハーは云つてゐる。ヘーゲルは夙に、運命の思想を深く表現せるギリシア悲劇によつて、歴史的思惟に導き入れられた。彼は既に『キリスト教の精神とその運命』の中に於て運命の概念に就いての甚だ深い哲学的思索を示したが、『精神の現象学』の一章に於ても「罪と運命」に就いて取扱つたのである。ところでヘーゲルにあつては運命はもはや粗野な、不可抗的な外的な力ではなく、かえつて深い、内的な必然性を意味する。「運命とは單に一定の個人が自体に於て内的な根源的な規定性としてあるものの現象である」[Hegel,

Phänomenologie des Geistes, WW. II, S. 236.]、と彼は云う。運命は或る全く内的なもの、肆意を完全に脱した或るものとなつた。ヘーゲルはそのためにパトス Pathos という特色ある概念を見出した。悲劇に於ける人間は、「實際生活に於ける凡俗な行為に伴う言語のように、無意識的に、自然的に、素樸に彼等の決意と行動との外的なものを表白するのでなく、かえつて内的な本質を発表し、彼等の行為の権利を証明し、彼等が属するところのパトスを、偶然的な事情や個人の特性から自由に、その一般的な個性に於て思慮深く主張し、明確に表白するのである。」[Ibid. S. 550.] と彼は書いている。この場合パトスとは内的必然性として解された運命にほかならないのである。更にシェリングはまた次のように記している、「歴史家にとって悲劇は諸々の偉大な觀念及びそれに向つて彼が訓練されていなければならぬところの崇高な考え方の眞の源泉である。」[Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, WW. I, 5, S. 312.] ヘーゲルも、シェリングも、悲劇と云えばギリシア悲劇のことを考えていたのであって、殊にシェリングに於て運命の概念が彼の歴史の見方に対し決定的に重要な意味をもつていたことは、彼が世界史の哲学的構成にあたり、世界史を運命、自然、摂理という三つの時代に区分したということによつても窺い知り得られるであろう。

いま我々は種族の或る概念、即ち氏族の概念がギリシア悲劇のひとつの中核概念であつたことを想い起す。即ち祖先の罪過の遺伝により子孫が故なくして罰せられる運命におかれることがそれの主なるテーマであつた。キリスト教は氏族や民族等を遙かに越えて人間種族 Menschengattung 即ち人類 Menschheit の理念を発見した。あらゆる人間はアダムの子であり、彼の罪を凡て遺伝するといふことは、キリスト教の歴史哲学の根本的前提であった。後の歴史哲学の多くはこの思想を受け継いでいるのであって、思索はかくの如き種族及び運命を哲学的に如何に理解すべきであるかということに向けられる。ヘーゲルはそれを全く精神的なものの方向に解釈しようとした。かくして彼は種族を説明して云う、「生命的なものそのものに於て、種族であるところのものは、精神的なものに於ては、合理性 Vernünftigkeit である。けだし種族は既に理性的なものの属するところの内的普遍性という規定をもつてゐる。種族と理性的なものとのこのような統一のうちに、生涯の過程に於て現われる精神的諸現

象が」の過程に於て発達する個人の身体的諸変化に一致するということの理由が横たわっているのである。」〔Hegel, Encyclopaedie § 396 Zusatz.〕「」のように種族と理性的なものとの統一を考えるところから、ヘーゲルの歴史哲学に於ては種族の概念は次第に自己の影を潜めて、民族精神及び世界精神の概念が立ち現われる。彼は種族という身体的なもの、自然的なものと、理性的なものの、イデー的なものとの対立の方面を没却したのである。これは彼の体系に於て一般にイデーに対する自然の根源性が考えられなかつたということに照應する。この点に関して私は彼が現象学の中で運命の概念に解明を与えてパトスとなし、且つ精神をさえパトスと呼んでいるのに興味を覚え、重要な意味を認めざるを得ない。曰く、「精神は個人に於て彼の普遍者として、個人がそれによつて支配される彼の力として、それに身を委せて彼の自己意識が自由を失う」ところの彼のパトスとしてある。」〔Phänomenologie des Geistes, WW. II, S. 530.〕我々は」のパトス、即ち情熱とも訳される言葉をば、かの甚だしばしば引用されるところの彼の歴史哲学の中の、「世界に於ける如何なる大いなるものも熱情Leidenschaftなしには成就されなかつた。」といわれた句に於けるライデンシャフトから區別しなければならぬ。我々の解釈によれば、ライデンシャフトは個人的身体に結合し、パトスは社会的身体に結合する。歴史に於ける如何なる大いなるものもライデンシャフトなしには、然しましたパトスなしにはなし遂げられなかつたのである。凡ての歴史的行為は個人的身体と社会的身体とに結び付いてゐる。精神が格別超個人的であつて、身体は單に個人的であるというのではない。身体は個人的な方面と共に社会的な方面を含んでゐるのである。

そこで我々は運命の概念に於て表現される哲學的なものが何であるかを一層明確に規定しておこうと思う。運命が先ず或る必然的なものを現わすということは上の叙述からして明かである。然しながら單に必然的なものはなお運命的とは云われ得ない。因果必然的なものを我々は運命的なものとは考えないのである。むしろ因果と運命とは根本的に対立する概念である。ヘルダートが運命をば「歴史の骰子投げ」Wurf der Geschichteと云つたように、運命は或る偶然的なものの意味をもち、因果法則の概念とは相容れない。しかももとより單に偶然的なものはなお運命的なものではないのである。偶然的なものが必然的なものの意味を含むところに運命の概念は成り立

つ。然しこのことは如何にして可能であろうか。偶然的なものが必然的なものの意味を含むことによつて運命的なものとなるのは、かかる偶然的なものが、普通偶然的と云われるもののように、單に附帶的なもの、副次的なものではなくて、偶然的なものこそかえつて原理的に根源的なものであるからであり、そして次に、かくの如く偶然的なものが否定の原理を自己自身に於て担つてゐるからである。運命とは或る否定的なものである。ところで運命は、それが偶然性を予想しつしかも偶然性の否定としての必然性であるように、実践的なものの上に立つ実践的なものの否定である。それ故もし歴史的思惟が或る運命の概念を欠き得ないとすれば、歴史が単なる行動主義の立場に於て成立し得ぬこともまた明かであろう。歴史は我々が作るものであると同時に我々にとつて作られるものである。行為が同時に物の意味をもつてゐるところに歴史はある。なすことが同時になされることであるところに歴史はある。従つてヘーゲルが運命をパトス——πάθω（働きかけられる）から來たπάθος——と呼んだのは意味深きことであつて、出来事が、πάθητα——パトスと同じ語原を有するこの言葉は、實際、ギリシア語に於て出来事 Ereignis の意味を有した——の意味をもつところに歴史はある。それだから運命の概念は勝れて悲劇という美的觀想的なものの中心概念ともなり得るのである。然しそれは決して純粹に觀想的なものを現わすのではなく、むしろ実践的なものを予想しつゝこれの否定としての觀想的なものである。更に運命の概念が歴史の概念に對して有する重要な意味は、前者が後者にとつて本質的な時間の概念と最も内面的につながつてゐることにも見られる。因果の概念は時間的前後の関係を除外し得るばかりでなく、時間の関係を除外するといふことが因果的な概念構成の理想であるとも見られ得よう。因果に對して運命はたしかに或る時間的なものを現わす。時間の関係はそれにとって決定的な意味を有する。否、ヘーゲルが「時間は自身に於て完結していない精神の運命であり、必然性である」と云つた如く、時間こそ運命的なものであり、凡ての運命的なものの象徴である。「唯本来の時間性——それは同時に有限的である——のみが、運命というような或るもの、即ち本来の歴史性を可能ならしめる。」とハイデッガーも書いてゐる。〔Martin Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte 1927, S. 385.〕

かくて運命とは一般的に云つて否定的なものであった。歴史はかくの如き否定的なものを離れて考えられ得な

い。我々は運命の概念が從来負わされて來た重要な役割に鑑みて、ここになお次のことを附け加えておかねばならぬであろう。オスワルト・シュベングラーはかのセノセイションを惹き起した書物『西洋の没落』の中で自然と歴史とを區別するものとして「因果の原理」と「運命の理念」とを掲げた〔Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, 1923, S. 154 ff.〕。このことは或る程度までたしかに正しいものを含んでいる。然しながら歴史と云つても、事實としての歴史及び存在としての歴史という二重のものであつて、運命的と考へらるべきは本来前者であり、そしてこのものに於てもそれはなお一つの契機であるに過ぎず、他方そこには行為或は自由の契機が含まれることを忘れてはならない。運命は行為と自由とを予想しての否定的なものである。且つ事實としての歴史に於ける運命的なものは自然的なものと見られ得るのであり、自然とは區別された歴史、即ち存在としての歴史に就いて云えば、その認識はよし因果の認識に尽きないとしても、決して因果の原理と相容れぬものでなく、かえつて因果の原理を欠くことが出来ないのである。存在としての歴史はもと運命的なものではない。

シュライエルマッハーは、上に記した如く、「世界」または「世界の過程」を、従つて我々のいう存在としての歴史を運命と考えた。そして我々の普通の意識もこのように存在としての歴史を運命と見做しているのがつねである。然しながら本来的な運命 Schicksal と云わるべきものは唯事實としての歴史であつて、存在としての歴史はむしろ非本來的な、それ故に外的な運命 *Geschick* であるに過ぎぬ。しかもそれが、たとい非本來的なものであるにせよ、なお運命と考えられるのは、存在としての歴史の根源であるところの事實としての歴史がもと運命であるためである。我々は本来——事實としての歴史として——運命であるが故に、世界または世界の過程も我々にとって運命の意味を得て來るのである。

## 五

さて事実そのものの中於て「基礎経験」と我々の称するものが自己自身を浮き上がらせる。事實としての歴史の中に於て歴史の基礎経験が浮き出て來るのである。このことは左の如く観察することによつて明瞭になる

う。既にシェリングによつて、或はロッヂエによつて言い表わされた如く、歴史の思想はもとギリシアにく、キリスト教によつて初めて人類に与えられた、と見做されている。<sup>\*</sup> シェリングによれば、ギリシアの神々はより高き自然の存在であり、常住不変なる諸々の姿である。これに反して、「キリスト教はその最も内的な精神に従つて且つその最も高き意味に於て歴史的である。」時間の各々の特殊な瞬間は神の一の特殊な方面の顯示であり、その各々に於て神は絶対的である。「ギリシアの宗教が同時的としてもつたものをキリスト教は継起的としてもつたのである。」ところで、もしもロゴスとしての歴史の見地からするならば、もとよりギリシアにも立派な歴史があつた。ヘロドトスは歴史学の父と呼ばれ、ツキデデスは歴史叙述の古典的なものと見られている。またもしも存在としての歴史の見地からするならば、ギリシア人こそ最も輝かしき歴史を作つた民族である。それにも拘らずギリシアには歴史の思想がなかつたと云われるとき、歴史という語は前者の意味に於てでもなく、また後者に關係してでもなく、かえつて或る他の意味に於て、他のものに關係して語られているのでなければならぬであろう。或はまた十七世紀は非歴史的であつたと云われている。近代に於ける歴史的な見方はヘルダーから出て、十九世紀に於て成熟したと考へられ、この世紀は「歴史の世紀」とも称せられる。更にまた今日、ブルジョワジーは非歴史的な見解をもち、これに反してプロレタリアートは歴史的な立場に立つ、と主張されている。このような場合凡て歴史ということがロゴスとしての歴史及び存在としての歴史のいずれにでもなく、かえつて或る他のものに關係して語られていることは明かであろう。しかもそれが特に或る優越な意味に於ける歴史の概念であることも同時に明かでなければならぬ。なぜならそれは、他の見方からは一様に歴史的と見られてゐるものに就いてなお歴史的と非歴史的とを區別するからである。従つてそれは或る規範的な意味のものである。このような歴史の思想は、我々はこれを歴史的意識と呼び慣わしている〔歴史的意識に關しては拙著『觀念形態論』における「歴史主義と歴史」を見よ〕。そこで我々は、ギリシアには歴史的意識がなかつた、プロレタリアートは歴史的意識を有する、などと語るのである。歴史的意識を与えるものは根源的には事實としての歴史のほかなかろう。——一般に存在の概念からは規範的な、価値評価的な意識の成立は説明されないのであつて、これを説明するためにも我々

のいう如き事実の概念が必要である。——然し事実の凡てが歴史的意識といわれる優越な、規範的な意味に於ける歴史の意識を与えるのではない。なぜならば、事実としての歴史は存在としての歴史の如何なる歴史的時代の根柢にあると考へられねばならぬに拘らず、歴史的意識は唯一定の歴史的時代に於て、唯一定の関係のもとに於てのみ、与えられているからである。それ故に事実としての歴史に就いて特に歴史的意識を与える事実そのものが区別され得、また区別さるべきであつて、私はかかる優越な意味に於ける——もとより唯歴史的意識との関係に於てのみ——事実を歴史の基礎経験と名付ける。

\*この点に関して全く異論がないわけではないことを我々は注意しておこう。例えば、ブルンナーはキリスト教の信仰の教義は歴史的思惟とは鋭い、意識的な対立をなすと主張する。我々はここでこの問題に深入りすることを必要としない。唯ブルンナーがその場合、歴史に就いて我々の如き弁証法的な考え方のあることを顧みないで、歴史的思惟は直ちに有機体説的發展の思想であると解していることを云つておけば足りる。Vgl. Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1923, S. 105 ff.

かくて優越なものの意味を担う歴史的意識は、事実としての歴史、特にその優越なものであるところの歴史の基礎経験によつて規定されて与えられる。歴史的意識は、それが意識の名をもつて称せられるにしても、ロゴスとしての歴史と同位のものであるのではなく、かえつてこれの根柢にあつてこれを規定するのである。前者は後者に対するは根源的な、従つて哲学的と云われ得る意識である。然しまた歴史的意識は存在としての歴史に就いてそれをその存在に於て示し、その本来の歴史性に於て頭わにするものである。歴史的意識は存在の歴史性そのものを初めて発見せしめる。いま歴史叙述がかような哲学的な、世界観的な意識によつて規定されるということは一般に如何なる意味を有するであろうか。歴史的意識は根源的には事実によつて規定される。然るに事実は存在に対して主体的なものの意味を担う。従つてこの哲学的な意識に於ける固有なるものは、それが主体的事実を表出しているところに求められねばならぬ。かくて歴史叙述は一方に於て存在としての歴史を模写する関係を通じて客觀的存在によつて規定されると共に、他方に於て歴史的意識によつて規定される関係を通じて主体的事実

を表出する。ロゴスとしての歴史は存在としての歴史を模写すると同時に事実としての歴史を表出する。しかもそれが如何に前者を模写するかという仕方はそれに於て表出される後者によって根源的に規定されるのである。事実は意識にとって超越的である。それは意識によって規定されるのではない。事実としての歴史もそれが如何なるものであるかは歴史的意識を俟つて初めて顯わになるにしても、このように事実を照らし返えす光であるところの意識はその根源に於て既に事実そのものによつて規定されているのである。事実というものは単に意識ではない。むしろ事実は意識を生むものなのである。歴史は生れた意識から始まるのでなく、かえつて意識が生れる、というところにこそ歴史の端初はある。意識そのものもまた歴史的であるのである。

我々は歴史的なものが何であるかに就いて様々に理解されているのを見出すであろう。例えば、フンボルトは云つてゐる、「歴史の目的は唯、人類を通じて表現さるべきイデーの、あらゆる方面に向つての、有限な形式がそれに於てイデーと結合され得るあらゆる姿態に於ての、實現でのみあることが出来る、そして諸々の出来事の過程は唯、両者が互にもはや貫き合うことの出来ぬ場合にのみ中断し得る。」「歴史家の仕事はその最後の、然し最も簡単な解決に於て、現実のうちで存在を獲得しようととするイデーの努力の叙述である。」「あらゆる出来事のうちに直接に知覚し得ぬイデーが支配するということ、然しこのイデーは唯諸々の出来事そのものに於てのみ認識され得る」といふことは、この研究の行程の固持しようと努めて來た二つの事柄である。」(Wilhelm von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, Die sprachphilosophischen Werke*, Wilhelm's von Humboldt, Hrsg. v. H. Steinthal [1884, SS. 143, 144.] ) かくてフンボルトは「世界歴史は（神の）世界統治なしには理解されない」という有名な言葉を語る。」) のような歴史の見方に対し、然し、マルクスはその唯物論的な見地から反対し、批評しつゝ云うであろう、「従来の凡ての歴史観は、歴史のこの現実的な土台を全然顧慮せずにおいたか、さもなければ、單にそれを歴史の過程とは全く何等の関聯をももたぬ一の附隨物と見做して來た。それだから、歴史はいつも、歴史の外に横たわる規準に従つて記述されざるを得ず、現実的な生活の生産が非歴史的なものとして現われ、これに反して歴史的なものが普通の生活から離れた格別超世俗的なものとして現わるのである。」そして彼は自分の立場を主張して云

う、「このようにして、道徳、宗教、形而上学及びその他のイデオロギー、並にそれらに相応する諸々の意識形態は、もはや独立性の外觀を保持しない。それらのものは何等歴史をもたない、それらのものは何等發展をもたない。かえつて彼等の物質的生産と彼等の物質的交通とを發展せしめつつある人間が、このような彼等の現實と共にまた彼等の思惟と彼等の思惟の生産物とを一緒に變化するのである。意識が生活を規定するのではなく、かえつて生活が意識を規定する。」フンボルトとマルクスとに於てはかくの如く歴史を理解する立場が異っている。然しふンボルトは近代の歴史的意識を豊かに表現した人と見られており、マルクスもまたもとより発達せる歴史的意識を体现せる人であった。そこで注意すべきことは、歴史的意識は歴史を単に平面的なものとしてではなくむしろつねに立体的なものとして考へてゐることである。換言すれば、それは歴史のうちに、或はイデーとその現象、或は下部建築たる物質的生産的生活と上部建築たるイデオロギーという風に、いわば階層組織を考へてゐる。このことは、我々の意見によれば、根本的には、歴史が事実としての歴史と存在としての歴史という二重のものであることから來るのであって、この二重のもの一定の史觀にもとづく解釈として現われるのである。

フンボルトのような歴史の見方は観念論的な史觀と云われ、マルクスの如き歴史の把握の仕方は唯物論的な史觀と云われる。二人の史觀はかく対立せるにも拘らず、共に歴史的意識を有したと云われ得るならば、「歴史的意識」の概念が「史觀」の概念に対し或る形式的な意味のものであることは明かであろう。丁度ヘーゲルは観念論者であり、マルクスは唯物論者であるが、共に弁証家であるところから、両者に共通な弁証法一般の理論といふものが考へられ、且つかかる弁証法一般の理論が打ち建てられる得るように、我々はヘーゲル、フンボルト等の観念論的な史觀及びマルクス主義の唯物論的な史觀に共通な歴史的意識一般の理論といふものを考へることが出来、且つこのようない理論を打ち建てることが出来よう。歴史、哲学、とはかかる歴史的意識の理論である、と定義されてもよい。この理論は哲学的である。なぜなら第一に、歴史的意識は個々の規定された史觀に対して形式的な意味をもち、このような形式性ないし一般性は哲学的認識のひとつつの特徴をなしている。第二に、歴史的意識は規範的な意味を担つてゐる。そしてこのようない規範的な性質もまた哲学的認識のひとつの特徴に属する。第三

に、歴史的意識はロゴスとしての歴史即ち歴史学と同位のものでなく、かえってそれの根柢にあってそれを規定する。歴史哲学はかかる歴史的意識の理論としてベルンハイン、セイニオボ等の論述したが如き歴史学方法論とは異なる独自の理論であり得る。弁証法の理論が弁証法は観念論的であるべきか唯物論的であるべきかを決定するよう、歴史的意識の理論は史觀が唯物論的であるべきか、それとも観念論的であるべきかを決定する。然し歴史哲学が単に何か一定の史觀そのものの叙述とは異なる或るものでなければならぬことは当然である。

我々は既に史觀という語を用いたのであるから、ここにこの概念を他の歴史の諸概念に対する秩序及び関係に於て規定しておくことが必要であると思われる。史觀は歴史的意識と特に呼ばれたものと同じ秩序に位する。それは主として事實としての歴史を自己のうちに表出する。ロゴスとしての歴史はその根柢に於て史觀によって規定され、このことを通じて、それは單に存在としての歴史を模写するにとどまらず、また主体的事実を自己のうちに表出せざるを得ない。歴史叙述がイデオロギーとしての性格をとるに至る根源はここに存している。史觀が歴史的意識の概念に對して一面或る内容的なものを意味することは既に云われた。全く異った史觀を有するファンボルトもマルクスも共に歴史的意識の上に立つていたと見られる。然し今や他面に於て史觀の概念の範囲を拡張することが要求されているように思われるのである。けだし我々の規定したところでは、歴史的意識は優越な意味のものであった。これを与えるのは優越な意味を有する事実、即ち歴史の基礎経験であった。けれども事実としての歴史は唯或る一定の歴史的時代にのみあって、他の歴史的時代にはないというが如きものではない。それはつねにある。そしてまた他方に於てあらゆる歴史的時代に、従つて規範的な意味に於ける歴史的意識からは非歴史的と見られる時代にも、ロゴスとしての歴史即ち歴史叙述が存在し、且つその根柢には歴史に就いての一定の見方が横たわってそれを規定しているのが認められる。例えばかの啓蒙時代は非歴史的であったと云われている。然しこの時代にも種々なる歴史叙述があつたし、そしてこのものは歴史に就いての一定の見方を含んでいたのである。このような歴史の見方の代表を我々は、歴史哲学 philosophie de l'histoire なる語を初めて用いた人として知られ、當時最も広く影響を与えたヴォルテールに於て見出し得よう。かれヴォルテールはなかんずく次の

ことを記している、「歴史の利益は主として、一政治家一市民が外国の法また風俗を自分の国のそれらと比較し得るところに存する、これは芸術に於て、農業に於て、商業に於て近代の諸国民の競争心を刺戟することである。過去の諸々の大なる過失は凡ての種類の人にとって大いに役立つ。ひとは罪や不幸をどれほど新たに考え直させられても過ぎることはなかろう、ひとは、何にせよこの両者のいずれをも予め防ぐことが出来るのである。」その後様々な運命に出会った歴史哲学という語は、ここではひとが歴史から教訓もしくは指導として引出しへ来る助言を意味したのであつた。かくの如き歴史の見方は本来の歴史的意識をもたぬ、或は不十分にしかもたぬものと正当に批評されるであろう。けれどもそれはしばしば繰り返して現われている歴史に関する一定の見方であつて、史観の一形態と見做されることを妨げない。實際それは「実用主義的」と名付けられるところの史観に属している。このように見るならば、我々は史観の概念をば、凡ての歴史叙述の根柢につねに含まれる或る哲學的なものとして規定することが出来る。この一般的な意味での史観はいづれの時代にもあり、且つそれぞれの時代に於てそれぞれ異つてゐる。非歴史的な見地に立つと云われるブルジョワジーも、非歴史的として特徴付けられる史観をもつてゐるのである。かくて史観には歴史的意識なき史観と歴史的意識を含む史観とがある。

然しながら一層重要な点は、等しく歴史的意識を含むとせられる史観に就いて、唯物論的と觀念論的とが区別せられるということでなければならぬ。この区別は存在としての歴史に於て何が優越な意味に於ける存在として決定されるかということに關係する。或は非感性的なイデーが、或は感性的な物質がそのようなものとして決定せられる。即ち存在論的決定と我々の称するものが各々の史観のうちには含まれているのであって、このものが史観の性質を規定する。然るにいわば客觀の側に於ける「存在論的決定」に主觀の側に於ては「人間学」が対応する。一定の人間学は必ず一定の存在論的決定と結び付く。この意味に於ては、主觀が客觀を規定するのでもなく、また客觀が主觀を規定するのでもなく、かえつて事実というものが主觀と客觀とと共に規定するのである。即ち主觀の側に於ける人間学と客觀の側に於ける存在論的決定とは共に事実としての歴史によつて規定され、従つて両者はまたつねに対応の關係にあることになる。史観の問題という空漠な問題は、このようにして、人間

学及び存在論的決定の問題としてその哲学的内容を明かにされる。そこで歴史哲学にとっての一の重要な課題は、マックス・シェーラーがその論文『人間と歴史』の中で企てたが如き、史観と人間学との聯閥を明かにすること、然しどりわけ優越なものの意味を有する歴史的意識を構成するが如き歴史の人間学とは何であるか、歴史の存在論的決定とは何であるか、を示すことである。シェーラーの立場からは甚だ不十分にしか解決され得なかつたこれらの問題に就いては、後の章に於てつまびらかに論究されるであろう。

このようにして我々は我々の歴史哲学の体系の基礎となるべき若干の根本概念をさしあたり必要な限り分析し、且つその一々を秩序付けて来た。中でも重要なのは事実としての歴史、存在としての歴史及びロゴスとしての歴史という三つの概念である。もしこれら三つの概念に相応するものを他に求めるとすれば、ディルタイがその『精神科学に於ける歴史的世界の構成』という勝れたる論文の中で生の三つの契機として挙げた体験、表現及び理解という三つの概念があるであらう〔Vgl. Wilh. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII. Band 1927. なお拙著『史的觀念論の諸問題』に於ける「ディルタイの解釈学」参照〕。私は読者の理解を容易ならしめるためにここにこのことを特に記しておこう。それにも拘らず我々の思想とディルタイの思想との間に何等かなる、決して重大でなくはない対立があるのであって、そのことは彼のいう体験が心理的ないし意識的なものであるに反して、我々のいう事実としての歴史が単にこのようなものでないところに於て既に明瞭である。一般的に云えば、彼の歴史哲学は解釈学的思想によつて導かれている。解釈学の論理は有機体説的論理である。そこでディルタイは体験、表現、理解の間の聯閥を一の構造聯閥であると考える。これとは反対に、我々の歴史哲学を導くものは弁証法的思想である。ディルタイ及び彼の先輩たちは從来歴史的意識の発達に対し甚だ貢献するところがあつた。我々はもちろん彼等の功績を認めなければならぬ。然しながら今や彼等の歴史観のうちに含まれる解釈学的、有機体説的思考を批判し、克服することが要求されていると思う。これより後我々は歴史を構成する三つの契機としての歴史、存在としての歴史、ロゴスとしての歴史の間に於ける弁証法的な関係を更に詳細に究明するに際し、それぞれの機会の与えられるに従つて、ディルタイ及び彼の先駆者

たちの批判にも立ち入るであろう。

# SAMPLE

# Shoshi-Shinsui.com

## 第二章 存在の歴史性

### —

我々は歴史の概念に就いて論じ、三つのものをその主要なる概念として区別して來た。いま次第に問題に深入りするに際し、さしあたり存在としての歴史の概念を手懸りとして我々の研究を進めようと思う。そして我々は、存在としての歴史はその存在に於て何か、と尋ねる。存在の歴史性の問題がそれである。研究のかくの如き手続は事物の秩序そのものに従つて与えられると見える。なぜなら存在としての歴史は、事実としての歴史及びロゴスとしての歴史に対し、秩序上丁度中間に立つのであるから、これを手懸りとして研究を進めるることにより、我々は他の二つのものに対する見通しを得つつ、区別された歴史の三つの概念をそれら相互の聯閥に於て統一的に把握することが出来ると考えられるからである。然しそのためには、存在としての歴史がそれにふさわしく根本的に取扱われることが要求されている。現代の歴史哲学の通弊である如く、このものが歴史叙述なし歴史学的概念構成の方面から一面的に見られるこのないよう特に慎まなければならない。我々はリッカートの如く、我々の歴史哲学を何よりも歴史的認識の問題に結び付けるのではなく、ましてこの問題を、彼がその主著を名付けたように、『自然科学的概念構成の限界』の意味に於てその方面から考察するのではないばかりでなく、我々はまた存在としての歴史を、ディルタイの如く、『精神科学に於ける歴史的世界の構成』の意味に於て何よりも精神科学的認識の側面から問題にするのでもない。現代哲学のうちに何等かの仕方で共通に現われているこの

## 拙著批評に答う

### —

小著『歴史哲学』に対し種々なる方面から批評に接することの出来たのは、著者にとって思わざる幸福であつて、深く感謝するところである。殊に本誌〔※『思想』〕に於ては、さきには（七月号）高山岩男氏が、いままた（八月号）本多謙三氏が、それぞれ紹介批評の労をとられたのは、著者の特に光榮とするところである。私はここに私の近作に対し与えられた諸批評の一々に答えようとする意図を有していない、唯、それら諸批評の中で本多氏のものは、最も異色あるものであり、そして最も華々しきものと思われるから、私は特にそれに対することで答えたいと思う。

最初に私の答の性質を率直に規定しておくことが許されるならば、私は本多氏の云われるところに遺憾ながら全く承服することが出来なかつた、従つて私の答は單に答弁したるにとどまらず、反駁に転ずることとなるであろう。この点、予め本多氏に諒解を願い、そして宥恕を乞うておかなければならぬ。

本多謙三氏の拙著『歴史哲学』に対する批評の一般的結論、或はむしろ一般的前提は次の如くである。一、三木は「近頃最も鮮かに（少くとも理論上）転身を遂げた」歴史哲学はこの転身の露骨なる表現であり、產物である。二、然るに三木に於て見られるかような転向は決して孤立した現象でなく、一般に「わが国における主流哲学の動向は最近再び著しい転機を示している。」そして三木はかような「目下の哲学における転向行進曲の音頭取

り」にほかならない。けだし、本多氏によれば、わが国に於ける哲学はさきごろまでは「従前の固執から解放されて、今までに一度も踏みだされたことのない処女地（筆者註、マルクス主義、唯物弁証法のこと）へ足を入れようとしていた」のであるが、——そのときにも三木は「誰よりも明白に強力に、わが国におけるかかる傾向を代表したようにみえた」——最近「忽ちにして寝返りをうち踏み固められた旧い坦道へ退く」に至つたというのである。かくの如きが読者の知られる如く「哲学の新転向」と題して書かれた本多氏の拙著に対する批評文の前書きの内容である。

この前書きは實に名せりふだ、然し単にせりふではないか。先ず第二の点を考えてみよ、わが国に於ける主流哲学が、かつて一度でも、現在「寝返りをうつた」と批評されねばならず、また批評され得るほど、マルクス主義に心を打込んだことがあつたであろうか。いつたい、わが国に於ける「主流哲学」とはこの場合何を指すのであらうか。哲学時評家本多謙三氏のかねて書かれたものから推して、それは西田哲学（現にこの批評文の中に於ても西田博士は數回引用されている）、及びその系統に属すると見られた田辺博士の哲学、その他、即ちいわば「京都学派」のことであり、私などもそれに属している。私のことは先ず除いて、西田博士及び田辺博士に就いて云えど、博士らのマルクス主義に対する態度の何處に寝返りうち的新転向が存するのであらうか。西田博士や田辺博士はマルクス主義を自己の立場から研究し、それを自己の哲学の中へ取り入れようとされているであろう。そしてこの態度は博士らに於て昔も今も變りはないと信ずる。然し博士らの哲学がみずからマルクス主義的であること意図し、或は世間からマルクス主義的として受取られたことがあつたであろうか。何某主義を自己の立場から研究して取り入れることと、何某主義的であること、即ちその主義の固有なる軌道の上に立つこと、或はその主義自体を發展させようとするることは決して同一でない。わが国に於ける哲学が、主流にせよ、一般的傾向にせよ、かつてなんらかマルクス主義的であったかのよう想像することは、まことにおめでたい限りであり、もし本多謙三氏がそういうおめでたい想像、あまい見方に従つてマルクス主義にふらふらと赴かれたのでなければ幸いである。本多氏にしたつて多分そういう風に想像されているのではないであろう。それは單にせりふ

的に語られたのだろうと思う。ところで哲学時評家本多謙三氏の観測によれば、わが国に於ける主流哲学はこの頃寝返りをうつた後、再び「歩みなれた安易な道へつこう」としているそうであり、「踏み固められた旧い坦道へ退こう」としているそうである。然し眞実を云えば、主流哲学と見られた京都学派は今なお生成のうちにある。従つてそこには「踏み固められ」、「歩みなれた」道というものはなく、道はつねに新たに開拓されつつあるのである。西田博士や田辺博士らの最近の発展を見れば、「安易な」、「旧い坦道」があつたものとは単純に考えられない。博士らがとりわけ弁証法を力説されるのは、この数年来のことであり、もしそういうことがマルクス主義的であるというのであれば、博士らは最近に於てこそ弁証法をいよいよ強調されているのである。そして更に本多氏に従えば、わが国に於ける主流哲学のマルクス主義に対する向背いすれの場合に於ても、「音頭取り」をしているのは三木であるということである。私は私自身が日本の哲学界に於てかくの如き重要な位置を占めているものとは決して信じない。本多氏にしたつて多分實際にはそのように考えられているのではなく、これもまた唯せりふ的に語られたものであろうと思う。然し要するに、本多氏がこのようにせりふでもつて私の書物を批評されたことは甚だ遺憾である。本多氏は「科学としての哲学を創設したいと熱望」されているように見える。そういう本多氏がせりふでもつて語ることを好まれるのは甚だ奇怪である。そして読者はせりふで始まつた氏の批評が結局せりふで終つてしまつていはしないかを疑わざるを得ないであろう。せりふは科学の言葉でなく、劇場の言葉である。科学的であろうと欲せられる本多氏があまりに劇場的であるということは矛盾ではないか。せりふ的誇張はジャーナリズムに附き物かも知れない。そうであれば、我々はただただ本多謙三氏のジャーナリストとしての進境を慶賀するばかりである。

第一の点に就いて云えど、私は『歴史哲学』に於て「転身」したであらうか。哲学的氣流の観測家本多謙三氏はそのように觀測される。(尤も批評家のうちには、私の記憶にして間違いがなければ、例えば、「理想」に於ける岩崎勉氏、『哲学雑誌』に於ける小松撰郎氏などの如く、私のこの新著も以前の著書の延長に過ぎないという風に云われた方々もある。) 実際を見よ。私は『唯物史觀と現代の意識』(一九二八年)に於て、基礎経験、アント

ロボロギー、イデオロギーなる三つのものの弁証法的関係をもつて私の理論——私は當時それを「理論の系譜学」と称した——の根柢となした。この考え方は少くとも今日にいたるまで変わることなく、現に歴史哲学の中でも人間学とイデオロギーとの関係に就いては旧著と同様に説いている（第五章、史觀の構造、特に一四〇頁〔※本書一三七—一三八頁〕を見よ）。「以下単に頁数をのみ記したのは凡て、岩波続哲学叢書『歴史哲学』のそれ指すのである。」唯かの旧著に於ては「基礎経験」という概念が甚だ不十分にしか規定されておらず、そのため私の立場は單なる観念論であるとか、人間学ないし人間学的唯物論の立場であるとかなどという批評を受けねばならなかつた。いま本多氏により主として批評の的となつた「事実」の概念は、実はこの基礎経験という概念を発展させたものにほかならないのであって、そのことは今度の書物『歴史哲学』の中でも明瞭に述べておいた筈だ（四六頁〔※本書三四一三五頁〕以下）。事実という概念もこの書物で初めて使つたわけではなく、既に『観念形態論』の序文（一九三一年五月）に於て用いており、そこでも事実及び基礎経験という二つの概念の関係に就いてはつきり記しておいた。かように基礎経験の概念が事実の概念によつて規定され直されると共に、アントロボロギー及びイデオロギーなる概念もまた同時に規定され直されたことは云うまでもない。その他、種々なる点に関して旧著と今度の書物との間の関係を指摘することが出来る。試みに、「ヘーゲルとマルクス」（『唯物史觀と現代の意識』）——「有機体說と弁証法」（『社会科学の予備概念』一九二九年）——今度の書物、或はまた、「形式論理学と弁証法」（『観念形態論』）——「弁証法の存在論的解明」（国際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』一九三一年）——今度の書物、という風に順次に読んでみられよ。それらの線に沿うて明かなる連繫と發展とが容易に認められ得ることと思う。これが「転身」というものであろうか。私はもちろん私が以前の考え方そのままにとどまつていなことを知つてゐる。然しそれが単なる転向でなく、かえつて一つの弁証法的な發展であることを信じてゐる。それが転身だといふのであれば、私は今後といえども、本多氏の好まれると好まれざると拘らず、恐らくしばしば転身をなし、そしてこれを決して恥辱とは考へないであらう。

それでは私は何に転身したというのであるか。本多氏によれば、それはほかならぬ「宗教」にというのであ

る。従つて本多氏の鑑定では、私の歴史哲学は一種の懺悔録であるということになる。これが哲学時評家本多謙三氏によつて私の『歴史哲学』に附けられた正札である。そうしてみれば、本多氏はよほどの宗教通であるらしい、然し私は不幸にして未だ氏のそういう方面に接したことがない。むしろこうであろう。わが国の学者者は、それに賛成する立場にある者もそれに反対する立場にある者も、あまりに容易に且つ安易に宗教に就いて語り過ぎる傾向がある。これはひとつ悪趣味である。私の今度の書物の中から宗教を取り出して来られた本多氏自身、やはりこのような悪趣味に感染されているのではないか。唯物論者をもつて自任されるらしき本多氏自身が、何か宗教と云わねば気がすまぬという気持に囚われているのではないかであろうか。いま百歩をゆずつて、私の歴史哲学が宗教であるとしても、それが私の転身を意味するであろうか。私は典型的な *homo religiosus* たるパスクアルに就いての研究を発表したことがある。尤も私の『パスクアルに於ける人間の研究』（一九二六年）はその序文にも記しておいた如く、宗教の本としてでなく、かえつて人間学に関する一著述として読まるべきものである。また私がマルクス主義宗教論に於ける宗教の社会的批判の方面はどこまでも承認し尊重しつつも、なお宗教の絶対的死滅の思想には同意し得ない者であることは、二年前のいわゆる三木哲学批判の事情に通じていられる本多氏の夙に承知されているところである筈である。私自身に於てはなんの矛盾も存しない。然しました私が私の歴史哲学に於て宗教を論じようとしたのでないということも同様に全く明瞭である。

然らば本多氏の錯覚は何にもとづくのであるうか。氏は云う、「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解している『事実』がここでは最も把えようのない神秘的な深淵と取り換えられてゐる。」本多氏が「」で「自然主義的態度」といわれるのは何を意味するか多少曖昧であるが、もしそれをいわゆる *naturliche Einstellung* の意味に解するならば、私はもちろん『事実』の概念をそのような意味での、自然的、概念もしくは範疇として用いたのでなく、かえつて一の哲学的、概念もしくは範疇として使つたのである。哲学者が自己の研究及び組織上の必要から概念を新たに作り、或は既存の概念に新しい意味と規定とを与えることは彼の学問上の自由に属し、且つそのときそのような新しい概念或は既存の概念の新しい意味規定が何よりも哲学的でなければ

ならないことは云うまでもなかろう。例えば「経験 Erfahrung という語がカント哲学に於て、或は「現実 Wirklichkeit 」という語がヘーゲル哲学に於て、或はまた「場所」 という語が西田哲学に於て、如何に特殊な哲学的意味を有するかを考えてみよ。私は「事実」 という語を自然的概念としてではなく、科学的概念としてでもなく、かえつて実に哲学的概念として用いる。哲学の研究と組織とは主として哲学的概念によるのほかないからである。それが「取り換え」 であるというならば、そういう取り換えは避けることが出来ない。いな、それは本来なんら取り換えではない。私もまた本多氏の云われるような「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解している『事実』の概念」 をまことに素直に認め、自分でも日常絶えず使用している。けれども本多氏は、例えば、レーニンが物質の概念に就いて、物理学的範疇としての物質と哲学的範疇としての物質とを区別せねばならぬと論じたのを記憶されるであろう。然るに今や、「科学としての哲学を創設したいと熱望」 されるところの本多氏の創設者的情熱は、あたかも熱病の如く氏を捉えて哲学的概念というものの性質をさえ全く理解しえない状態にまで立ち到らしめたのである。しかも氏の認められるのは「事実」 の自然的概念であつて、それの科学的概念でさえないというではないか。然し科学の立場から云つても、例えば、法律学は「人」というものについて、その自然的概念、その生物学的概念などのいずれとも異なる法律学的概念を構成することによつて初めて一個の科学として成立する如く、哲学は他の諸科学に於ける科学的概念とは異なる哲学的概念ないし範疇を有することによつて初めて科学としての哲学ともなり得るのである。この単純な事柄を理解されない、もしくは理解しようと欲せられないというのは、本多氏の最近の傾向がいわゆる Wissenschaftlicher Feuilletonismus に漸く陥りつつあることを示すものと解してよいであろうか。そこで問題は私のいう事実の概念が一の哲学的概念ではなくて、本多氏の評される通り何か「最も把えようのない神秘的な深淵」 という如きものであるか否かということである。私は次にこの点に就いてみずから再吟味してみよう。

## 二

先ずはつきり云つておかねばならぬ、私の研究はひとつの哲学的研究である。従つて私は本多氏の如く「事実」ということをば、「日常、最も解りきったこととして予想されている事柄」として、哲学に於てもそのまま予想されてよいと考えることが出来ない。かくの如きは哲学の何たるかを全く理解せざるものであり、少くとも哲学的・精神の枯渇を意味する。それは科学的精神の死滅でさえあろう。哲学は青葉ばかりを喰つて生きている芋虫ではないのである。

私のいう事実の概念に就いての本多氏の完全なる無理解は、氏が弁証法に於ける概念は凡て関係概念である、ということを全然理解されないのであるにもとづく。それは関係概念であるという意味に於て相対的であるとも見られ得る。私が「事実」というのは「存在」に対する関係概念であり、二つの概念はそれぞれ孤立したものではない。

私は現実的歴史的な弁証法は存在と事実との弁証法であるとなし、「かかる弁証法こそ、我々の歴史哲学を貫く根本思想であつた」（三〇九頁〔※本書一七四頁〕）と明白に述べている。存在の歴史性の規定、歴史的時間の解明、或はまたいわゆる目的論の解釈、等々、私の歴史哲学の中で取り扱われた限りのあらゆる重要な問題は、凡てこの存在と事実との弁証法ということによつて説明されており、従つてそれに就いては私の書物の中にはくどいほど繰返して記されている。然るに本多氏は私のいう「事実」を「存在」から全然切り離し、全く抽象して理解される。これこそ非弁証法的な物の見方の典型ではないか。かくの如き非弁証法的な抽象によつて、私のいう事実が本多氏の眼に本多氏の意味での「絶対者」として映じたとしても何の不思議があろう。事実を「絶対主義的に」捉えたのは私ではなく、かえつて反対に本多氏であり、氏の非弁証法的な抽象化の結果である。私にとっては事実と存在とが離すべからざる関係にあること、あたかも主観と客観との関係に於けるが如くである。主観なくして客観なく、客観なくして主観はないと考えられるように、存在を離れて事実なく、事実を離れて存在はない。一定の弁証法的な概念、例えば、マルクス主義経済学に於ける生産力の概念の如きも、もしそれを生産関係の概

念から全く抽象して捉えるならば、一の神秘的なものとならねばならぬこと、存在の概念から全く抽象して理解された事実の概念に於けると異なることがないであろう。

私自身に就いて云えば、私は私の歴史哲学に於て事実をなんらか「絶対主義的に」説いているであろうか。否。第一、私は存在が事実に対する対立物としてそれ自身の法則性を有することを明かに述べ、従つて存在が事実に對して働きかけ、これを規定し、或はこれを圧迫することのあるのを十分に認めている（一〇〇頁〔※本書六四頁〕以下、二九五頁〔※本書一六七頁〕、その他）。存在が事実に對して否定的意味を含み、相対的独立性を担うということに就いて到る處に記されている。第二、私は事実そのものに関してもそのうちに含まれる否定ないし自然の契機に就いて絶えず繰返して語った。然るに本多氏は云われる、「シエリングの考える『神における自然』、質料や闇の原理たる方面は言葉の上で認められながら、実質的には全く無視されている」というのが三木氏の構想ではなかろうか。」そして哲学時評家本多謙三氏の診断に従えば、私のいう「事実」はフィヒテの「事行」にほかならない、と。然し實際は如何であろうか。本多氏は、例えば、次の文章を読まれた筈である、「それ故もし歴史的思惟が或る運命の概念を欠き得ないとすれば、歴史が単なる行動主義の立場に於て成立し得ぬこともまた明かであろう。歴史は我々が作るものであると同時に我々にとって作られるものである。行為が同時に物の意味をもつているとこに歴史はある。なすことが同時になされることとこに歴史はある。」（四三頁〔※本書三三頁〕）。

フィヒテ的な純粹活動としての事行の概念によつては歴史は考えられない。單なる「自我」の概念によつては歴史は考えられない。本多氏は私が「運命」の概念に就いて比較的詳細に論じ、それを如何に規定しているかを、もう一度読み直されて然るべきであろう。或はまた私が「社会的身体」に就いて述べた箇所（三四頁〔※本書二八頁〕以下、二六四頁〔※本書一五〇頁〕以下）を参照さるべきである。或は更に私は事実を現在といい、この現在を特に「瞬間」として規定した。そして私はこの瞬間の概念を説明するに際しいつでも、否定的なものを含むことなしには瞬間はないと述べている（三〇頁〔※本書二六頁〕以下、一七六頁〔※本書一〇四頁〕以下）。第三、私は事実を行ふるものとして性格付けた。然るに私は「行為の歴史性」に就いて語り、「何故に行行為が事実としての歴史を行ふものとして性格付けた。然るに私は「行為の歴史性」に就いて語り、「何故に行行為が事実としての歴史を行ふものとして性格付けた。

史と呼ばれねばならぬか」と問い合わせ（二九頁〔※本書二六頁〕）。以下それに対し解答を与えた。その際私はながんずく、行為は必然的に社会及び自然の存在に結び付くということを論じ、従つて事実は存在に結び付くことなしには自己を実現し得ないということを説いていた。これもまたあらゆる場合に繰返されている根本思想であつて、例えば、ロゴスとしての歴史の如きもその見地から説明され、「然るにまたかくの如く存在としての歴史の忠実な研究が要求されるというのは、事実としての歴史がそれ自身このものに結び付く必然性を含み、且つこのものに結び付くことなしには事実としての歴史の発展もあり得ないからである。」と書かれている（二八八頁〔※本書一六三—一六四頁〕、この箇所は二八、二九頁〔※本書二五—二六頁〕）に照応する）。

凡てこれらのこととは本多氏にとつては書かれては書かれては書かれたに等しいのである。本多氏の手元にある『歴史哲学』の特別版は私の書いたものではなく、氏自身の特別編輯になるものであるらしい。他の場合に於ては引用をあれほど好まれる本多氏はこの批評文の中に於てももう少し私の書物から引用されて然るべきであつたであろう。そこには實にフィヒテ、シェリング、ヘーメル、ヤコービ、フォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴール、モーゼス・ヘッス、ディルタイ、ヤスペルス、さては弁証法的神学、西田博士、等々、あらゆる場所にあらゆる可能なる人物が飛び出して来て、氏のあつぱれな博識振りが發揮されているが、——だが読者諸君、哲学はVielwissereiではなく、かえつて反対のものなのである、——私の歴史哲学そのものに就いては極めて僅かしか語られていない。ところで私に於ては、私は既に存在と事実との弁証法を説き、事実が存在に結び付かねばならぬ必然性を論じ、そしてこの必然性の上に存在としての歴史を研究するロゴスとしての歴史を基礎付け、且つ特に「現代の歴史」（存在としての歴史に於ける現代）の研究の重要性を力説している（二八九頁〔※本書一六四頁〕）。かくて私の理解する歴史的現実的な行為、即ちいわゆる実践が本多氏の解釈とは反対に、単に直接的信仰的なものであり得ないことは明瞭であると云わねばならぬ。氏が私に於て非難される「トリック」というものは、反対に、哲学時評家としての本多謙三氏のものであり、氏の時評家の野心から意識的ないし無意識的に生れたものであろう。このことを更に明かにしてみよう。

## 三

本多氏は云う、「すると人間学と『事実』との関係はどうなるのであろうか。『事実』はどこまでも客体的存在を排除するのであるから、人間というような物心的、主客的 existence もそれと等置されることはできない。むしろ人間を絶対に否定し超越したものであるべきである。」私の歴史哲学の多少とも注意深い読者にかくの如き設問と推断とが出来たとしたならば、奇怪である。先ず、本多氏は人間学と事実との関係に就いて問い合わせ、そして人間と事実との関係に就いて断ぜられる。これ一の甚しき混乱ではないか。「人間」と「人間学」とは同一でない、後者はどこまでも意識の問題である。それを同一視されるのは、本多氏自身の観念論が知らず識らず現われたものと見なければならない。そして本多氏が疑問にされたような人間学と事実との関係に就いては私の書物の第五章の全体に亘って、特に二四九—二五五頁〔※本書一四二—一四六頁〕に論述されている。もう一度読み直してみられるがよい。次に、人間と事実との関係に就いては、本多氏の勝手な推断とは全く反対に、私は次のように書いている。「然し人は單に主体的事実でなく、同時に客体的存在である。人は現実的なものとして主体＝客体の統一である。この統一は対立に於ける統一であり、従つて人はその本性に於て弁証法的なものである。人は自己を絶えず二つのものに分裂し、分裂しつつ統一である。かかるものとして人は運動的、発展的である。それ故に人間を単に主体的にのみ捉えて、同時に客体的に捉えないことは、それ自身また一の非歴史的な見方と云わればならぬ。」（二六一頁〔※本書一四九頁〕）。けだし私は事実及び存在を主体及び客体として規定した。私によれば、人は事実であると共に存在であり、両者の弁証法的統一である。その限りに於て人は單に事実でないと共に、事実も單に人間的なものでないと云われることが出来よう。ところで本多氏も右に引用した文章の中で「人間というような物心的、主客的 existence」と書かれているが、私と本多氏との相違は、氏が無難作に常識的に「主客的 existence」というのを私は少しく哲学的に解明したところにあり、且つ「物心的」と「主客的」とが対応するものでないということを論究した点にある。かくて私は少くともこれまでのところ私の書物の何處に於て

も本多氏の評される如き「人間を絶対に否定し超越したもの」としての事実に就いて語ったことがない。それもまた哲学時評家本多謙三氏の「新発見」に属している。かえって私は、我々の根源的な存在理解に於て歴史と人間とがつねに一緒に理解されていること（二一九頁〔※本書一二七頁〕以下）、従つて歴史哲学の中心問題がつねに人間であることと述べた。私のいう事実は人間を絶対に超越したものでなく、かえって人間は事実と存在との弁証法的統一なのである。そういう意味に於て高山氏が、私の立場はジンメルに最も近いと云われたのには承服し難いとしても、それを一種の「生の哲学」であると評されたのは、本多氏の批評よりも適切であろう。なるほど私は実にしばしば超越に就いて語った、然しこれはまたそのつど内在に就いても語った、そして私のいう超越は、本多氏の想像される如き、屏風のうしろに机があるというような意味ではないのである。超越という語も哲学者によつてまことに種々なる意味に用いられている。例えは、リッカートのいう超越とハイデッガーのいう超越とはまるで違つてゐる。そして私のいう超越はまたそのいづれとも等しくない。私は超越という語によつて、存在と事実との非連続を、そしてかような存在と事実との分離があるのは人間には意識が属するためであることを現わそうとしたのである。従つて事実が意識に対して超越的であるばかりでなく、存在も意識に対して超越的である、——私はこれを「二重の超越」と呼び、「かくの如き二重の超越が初めて行為の立場（現実的な実践のこと）を成立せしめるのである」と書いてゐる（二九二頁〔※本書一二二頁〕）、——もとより二つの場合に於て超越の意味が同じくないのは明かである。それに相応して意識の構造も二つの方向、即ち表象の方向と情意の方向とに分れる（二九七頁〔※本書一六八頁〕以下を見よ）。我々は今それをフッセルの「志向性」Intentionalität とハイデッガーの「関心性」Sorge とに相応するものとして理解することも出来るであろう。かくて要するに次の如く考えてよい、人間はその構造に於て存在と事実との弁証法的構造を有し、この構造は意識によつて媒介されている。この媒介はもとより弁証法的意味を有する。或は意識は弁証法的超越の媒介的根源である。そこでフッセルのいう志向性、ハイデッガーがいう関心性——私はそのうちにこれらに代るべき一層適切な術語を提説し得るかも知れない——も、本来、一方は客体的方向に於ける、内在的超越、超越的内在を意味し、

両者は弁証法的統一的に考えらるべきであろう。存在と事実とは右の如き意味に於て構造的概念である。私がその区別をつねに「秩序に於ける」区別であると云つたのは、このことを表わさんがためであつた。

然るに本多氏は人間を「主客的存在」と自分でも称しながら、主体と客体とを哲学的に区別することを欲せられないものである。両者の区別を予想せずして如何にして主客的の存在などと云われ得るのであるか。人間は統一でありながらつねに自己を対立する二つのものに分裂せしめる。主体と客体との分裂があればこそ、人間に優越な意味に於て実践ということが属するのである。そのような弁証法的対立を認めるのでなければ、人間の実践ということも例えば植物の「生長」という如きことと区別されず、従つて真に実践的とは云われないのである。植物も動物も「実践的」とは考えられない。また主体と客体とへの弁証法的分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て認識ということが属するのである。一般的に云つて、認識ということにせよ、実践ということにせよ、つねに必ず主体及び客体という対立的概念を予想せずしては成立し得ない。もし出来るとするならば、本多氏はその証明の責任を負われているのである。氏は云う、「自己」をも先ず客観して、自らの社会的、歴史的、そして自然的全体における地位を見究め、かくした上での自己の行動が他の客体に対しても因果関係を測定し、然る後で初めて自己を包む全体性への信頼を以て断乎として行動することが、唯物弁証法における実践でなくてはなるまい」（傍点三木）。この考はまことに正しい。然るにこの文章には客觀とか客体とかいう語が現われているが、これは主觀ないし主体に対して有意味であり、そこにいう行動は主体を離れて考えられないではないか（主体的事実も客体的存在と結び付くことなしには現実的な行動のあり得ないことはさきに述べておいた）。また「信頼を以て断乎として」行動するというのは、主体的な言葉ではないであろうか。もし行動とか実践とかが単に客体的もしくは対象的にのみ考えられねばならぬとすれば、如何にして「信頼を以て断乎として」行動するということがあり得るであろうか。マルクス主義に於ては真理の基準が実践におかれれる。然るにもしこの場合実践ということが單に客体的な意味しかもたないとすれば、何が真理であるかは要するにあとからのみ経験的に決定されねばならぬこととなり、——従つて他の経験論と根本的には同じく悪しき相対主義に陥ることとなり、——それ故にそ

の場合自己の理論に「信頼して断乎として」行動することも不可能にされるであろう。かく云えば、本多氏は或は理論と実践との弁証法的統一という思想を持ち出されるかも知れない。然しながら、理論と実践という如き性質の二つのものが如何にして対立物であり得るのであろうか、またそれらが如何にして統一であり得るのであるか。理論と実践との弁証法がなんらかの意味で考えられ得るとすれば、それは実践ということが我々のいう如き存在と事実との弁証法を除いては考えられないからであり、且つ意識、特に理論がかような存在と事実との弁証法的関係に対して特殊な位置を占めると考えられるからのことではなければならない。

#### 四

右に云つた如く人間が主体と客体とに分裂するのは、人間には弁証法的超越の媒介的根源として優越な意味に於ける意識が属することによってである。意識を通じてでなければ客体は自己をその主体性に於て告知し得ない。また意識を通じてでなければ客体は自己をその客体性もしくは客觀性に於て現わすことが出来ない。それだから比喩的に云えば、意識は客觀的存在と主体的事実とのいわば中間に介在する。然るに意識のかくの如き中間性は一層正確にはそれの極限性を意味するであろう。従つて意識の根本的な存在論的規定は、それが存在論的意味に於ける極限概念であるということであると云われよう。それは主体の客体への方向に於ける極限であると共に、客体の主体への方向に於ける極限である。意識は一面事実に属し、事実の属性とも見られ得ると共に、他面それ自身の領域を作り、従つてひとつの存在とも見られ得るであろう。然しました存在と事実とは共に意識を超越すると見られ得るからは、意識はそのいずれにも属しないとも云われねばならぬであろう。しかも存在と事実とは秩序を異にしている。かような事態を凡て考慮に入れるならば、意識の根本的規定は極限性として哲学的に規定されるのが適当であると思われる。そして次にこのように事実と存在との中間に介在する意識の根本的性質は媒介性であると云われよう。主体の意味及び主体の客体に対する根源的な要求は意識に於て主として情意的に表出される。また客体は意識に於て表象的に模写されるばかりでなく、客体の主体にはたらきかけるところの

客体の主体的な意味も意識に於て表現される。我々は意識に於て事実をその主体性に於て知るに至るばかりでなく、存在もまた意識に於て客觀化され得るのである。このような関係を通じて意識は存在と事実とを媒介することができる。しかも意識は或る極限的なものとしてかかる媒介をなすのである。それは何等か存在と事実とに共通なものとしてその共通性に於て両者を媒介するのではない。かくの如き媒介は形式論理的な、類概念的な媒介であり、従つて眞の媒介とは云われない。弁証法的な媒介は凡て或る極限性の媒介であると考えられねばならぬであろう。私は主体をもつて行為的なものと考へた。然るにこの行為は私にとっても、本多氏の推断されるのとは反対に、決して直接的ではない。なぜなら先ず、主体的事実はつねに客体的存在に結び付くことによつてではなければ現実的な意味では行為することが出来ないからである。また次に、主体的事実は絶えず意識を媒介とすることによつてでなければ現実的に行為し得ないからである、けだし既に意識によつて媒介されるのでなければ主体＝客体的構造というのももなく、それがなければ実践ということもあり得ない。然るにかような主体＝客体的構造は同時に理論的認識の可能となる基礎である。そこで理論と実践とは必然的に結び付かねばならない。もちろん意識的であるからと云つて、現実的な行為があるのでない、現実的な行為は必ず客体的存在に結び付いたところの行為である。根源的な弁証法的運動は存在と事実との間に行われる。意識はこの運動の過程に於て媒介者としてはたらく。しかもそれの媒介性はその極限性ということと離れない。存在と事実との弁証法は意識の媒介を通じて具体的となる。その限りに於て具体的な弁証法は意識的な弁証法であり、或は自覺的なものの弁証法であると云われることも出来るであろう。

かくてまた基本的な意識形態がおのずから三つのものに區別されねばならぬということも理解されよう。私は最近それらをドクサ、ミュートス及びロゴスとして術語的に規定し、私の思想組織の中へ導き入れようとしている。これらの概念は今後の適用によつて豊富にされ、或はまた規定され直されるかも知れない。存在と事実とは弁証法的関係にあるから、両者は一面内在的連続的であると共に、他面超越的非連続的であり、そしてドクサ的意識とミュートス的意識とはかくの如き両面にそれぞれ一面的に相応すると考えられ得るであろう。言い換えれば

ば、ミュトス的意識に於ては存在と事実との超越的非連續的な関係が一面的に意識されており、これに反してドクサ的意識に於ては両者の内在的連続的な関係が一面的に意識される。両者の関係を唯單に内在的連続的として把握するのは、歴史哲学の中で示しておいた如く、有機体説にほかならない、それだからドクサ的意識は一種の有機的意識であるとも云われよう。ミュトス的意識が単に客体的な或は対象的な意識でないことは言うを俟たぬであろう。ドクサ的意識とともにそうである。けだしなんらかの有機的と考えられるものは、決して単に客体の秩序のみに於ては考えられず、事実と存在という如き秩序の異なる二つのものを予想するのであって、しかもその間の関係を唯單に内在的連続的として捉えるところに有機的なものの意識は生れるのである。ドクサ的意識、ミュトス的意識のいずれもが一面的である。ロゴス的意識、従つて科学的意識に於て初めてそれらの一面性は脱却される。従つて眞のロゴスなし理論は弁証法的な意識でなければならぬ。かかるロゴスの媒介によつて弁証法は初めて眞に自覺的と云われ得る弁証法に具体化されることが出来るのである。かようにして私は実践を何等か單に直接的なものと考える者では決してないのである。

尤も私は『歴史哲学』に於て理論と実践との関係に就いて説くことがあまりに少なかつたかも知れない。これは客観的及び主觀的の二つの理由があつた。即ち一方客観的には、私は、意識とか自覺とかをつねに最初に且つ前面に持ち出して物を考える從來の考え方とは違つたコースをとつてみようと思つた。そして他方主觀的には、私自身に於て意識の問題がなお体系的に解決されておらなかつたためである。右に述べたこともなお全く不十分である。然し私は今後出来るだけ速かに意識の問題に或る程度の解決を与えたいと願つている。いずれにしても、私の思想は生成の過程にある。単に「事実」の概念に限らず、私の思想の有する諸根本概念はこれからも規定され直されるであろうし、また新しき諸概念によつて補われるであろう。私はまだまだ学び、まだまだ考えなければならない。私はこの国に於ても西田博士、田辺博士などの、いわゆる「主流哲学」から学ぶであろうよに、畏友本多氏からも多くの学びたいと思う。従つて私がこの文章に於て多少逆襲に出たことを咎められるごとなく、むしろそれをもつて私にもまだまだ鬨志が枯渇していないしとなし、且つこれをもつて私のうちに

なお残されている発展可能性の現われであるとして受取られ、本多謙三氏が今後種々なる教示を惜みなく与えられんことを願う。

〔※一九三三年九月『思想』第一二四号。〕

# SAMPLE Shoshi-Shinsui.com