

# 歷史的現實

田邊 元述

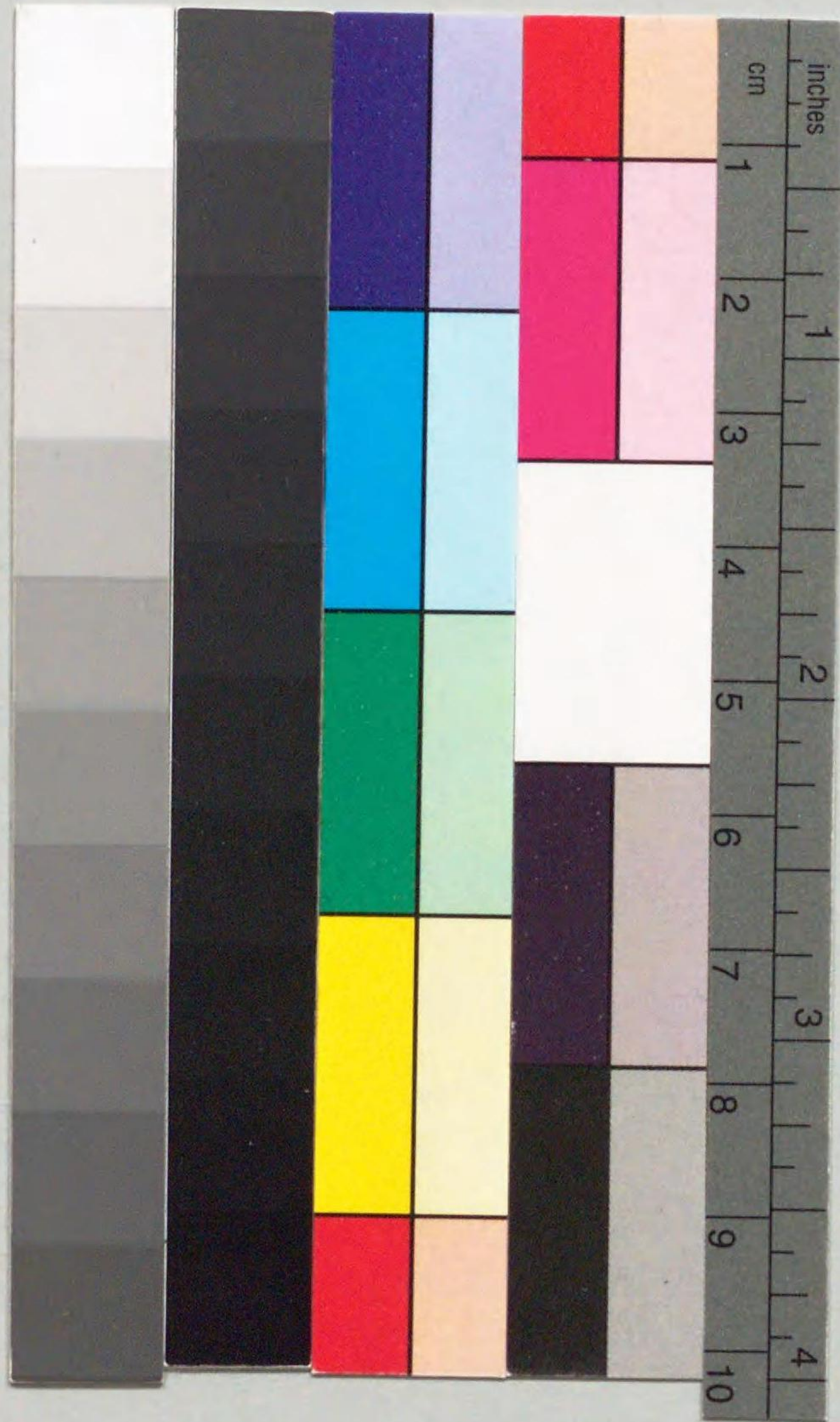


201.1

201.1  
Ta689r



00447062



田邊 元述

歴史的現實

岩波書店刊行



この圖書は本館調査立扶考査局主査 故能勢寅造氏の遺贈にかかるものである。(1957年12月)



447062

201.1  
Ta6892  
II

### はしがき

本書は昭和十四年五月十日から同年六月十四日迄の間に前後六回に亙る京都帝國大學學生課主催の日本文化講義に於て田邊元先生のなされた御話を速記し、教養局の許諾を得、先生に請うて上梓したものである。當時滿堂の學生が非常な緊張と感激とを以て此の講義を傾聴した光景を今も眼前にまざ／＼と憶ひ浮べる。最初先生は本講義を廣く世に公にせられる御考を持たれなかつたのであるが、本書を出版するに至つたのは獨り本學學生のみが之を私すべきものでないと思はれる事と、先生が本學學生中學資に乏しき者のある事を平生御心にかけて居られた事とにもとづく。

本書の印税は舉げて先生の御意思に副ふやう奨學資金にあてる事になつて居る。 1

なほ岩波書店は前記の趣旨に賛意を表し、並々ならぬ援助を與へられた。  
學生課は田邊先生に、教學局に、又岩波書店に對し、茲に厚き感謝を捧げるも  
のである。

申す迄もなくこれは速記であつて、文責の先生にない事を御ことはりして置く。

昭和十五年三月廿日

京都帝國大學學生課

## 目次

一 歴史的現實の一般的意味	三
二 時の構造	一九
三 歴史の地域性、國家と人類、政治と文化 (一)	四〇
四 同 (二)	五九
五 歴史に於ける發展と建設	七七
六 歴史的現實の新段階	八九

歷史的現實

目次

- 一 緒言
- 二 歷史的現實
- 三 歷史的現實與現實的歷史
- 四 歷史的現實與現實的歷史
- 五 歷史的現實與現實的歷史
- 六 歷史的現實與現實的歷史

今日から六回にわたつて歴史的現實といふ題でお話したいと思ふのであります。出来るだけ氣を付けて餘り平生お聞きにならない哲學の専門用語等を避けて分り易い言葉で、分り易い筋道をお話したいと思ひます。一體哲學は難かしい分りにくいといふ印象を誰しも持つのであります。併し私が今若し皆さんに十分お分りになる様に話が出来ないならば、これは必ずしも皆さんの罪ではなく、又哲學そのものの罪でもなく、私の力が不十分で未熟な爲であります。勿論私自ら求めて分りにくくお話ししようといふ事は絶対にありません。ただ私の力が足りない、自分に問題の隅々まで見透しが附いて居ない爲に、お分りにくくなるのであります。

す。それは私の本意でなく、出来るだけ避けたいと思つてゐるのであります。併し今申した様に、私の力の不足の爲に御了解にならないやうな事があれば、これは慚愧致す外ありません。ただ私自身の力の及ぶ限り、分りよいやうにお話したいと思ひます。

尤もそれに關聯して申して置きたい事は、今私は哲學は難しいものではないと申しました。それは人間が本當の人間になると云ふ要求を満たす學問が哲學であるからであります。若し或思想がほんとうに人々に分らないならば、それはその思想が哲學として十分の資格がないからであるかと考へられるのでありますが、しかしその反面に次の事をも御承知置き願ひたい。哲學は一方からいへば一般に人間に固有な要求を満たす學問であつて、人間が人間になる爲の道であります。併し人間になるとは現在本當の人間になつてゐない、十分に本當の知識を持つてゐない事を意味する、日常ある所のままの人間では本當の人間と云へない所があ

るといふことを意味します。日常の生活にはそれで足りてゐる常識とか知識とかいふものだけでは、我々は本當の人間になれない。其故に常識の外に本當の人間になる爲の知識が必要である。それで若し哲學が常識の立場では分らない、それどころか、却て常識で分つてゐると思つてゐる事を分らなくするものだとすれば、それは私の力の不足な爲に分りにくいのと違つた意味に於て分りにくいのである。これは哲學の長所の爲で短所の爲ではない。分らない事を分らないと知る事も、ある意味で分る事である。分つたと思つてゐる事を分らないと自覺させる、所謂無知を自覺させるのは哲學の職分である。そこで私の話を聞いていよいよ分らなくなつたとしても、私の話には分つたと思つて居る事を分らなくする事も本來意圖されて居るものと豫め御承知置き願ひたいのであります。

何故といふと、例へば歴史的現實といふ題で話す事が、既に分らない事を含んでゐる。我々と對立し、我々と獨立に存在して居る自然の事物に就いて語り、認

識する場合には、分つて居る事は分つてゐ、分つてゐないものは分つてゐないことは明白である。ところが歴史的現實について語る場合には、分つてゐる事が分らないことであり、分らない事が分つて居ると云ふ事がある。それは歴史的現實といふものが我々を離れてあるものでなく、我々自身も歴史的現實の内にあるだけであるからであります。歴史的現實の如何なるものなるかは我々自身によつて決定せられる所があるからであります。歴史的現實について語る事それ自身が或意味で矛盾した循環論的な、我々を周圍から擲めつけて望みをなくさせる困難なパラドックスを含んで居る。一體歴史的現實について私が御話するといふ事が、一つの動かす事の出来ない現實であり、それに就いてそれが何であるかを知つてお話する事は、自然の現象である此の机とか此のマイクロホンに就いて知り、又語るのとは違ふのであります。皆さんの御考へになるのも、私の話するのも夫々現實であり、寧ろ現實そのものが、皆さんや私を通して自覺するのであります。更に私は皆さん

に御話することを通して自覺し、皆さんは私の話を通して自覺されるのであります。さういふ事は分つてゐて分らないといふ事を前以て想像させる。何故なら現實が自覺するなら、之より分つてゐるものはない。小さくいへば私自身がどんなものかは私には一番よく分つてゐる筈である。然るに却て、私が私を知る事は、これ程困難な事はない。寧ろ私は皆さんについては大體知り得ても私については殆ど知らない、そしてその知らないといふ事を知るのが本當に私について知る事の第一歩であります。同様に現實は却て最も分らないものであり、寧ろその分らない事を知るのが現實に就いて知る第一歩である。この意味で自己を知るとは自己の無知を知る事であり、自覺とは自覺を持つてゐない事を知る事である。御承知の通り古代の偉大な哲學者であるソクラテスは、我々が無知を知る事が知の第一歩であると考え、青年殊にアテネの青年をして彼等が何も知らない事を知らせる事を務めとした。ソクラテスは知を何も知らない事から始めた。それでは、



ソクラテスはそれ以上何も知らなかつたかといふとさうではない。彼が泰然として毒杯を口にし、逃亡の機会があつたにも拘はらず弟子の勧めを斥けて國法に殉じたのを見ると、ソクラテスは單なる無知を知つただけでなく、それだけの事をする知識と確信とを持つてゐたのである。もし私がいくらかでも皆さんに御知らせしたい事があれば、先づ皆さんに何も知らない事を自覺して頂くことから始めるより外に途がない。歴史的現實について語る場合にもかういふ半面のある事を、同時に前以て考へて置いて頂きたいと思ふのであります。

そこで一體歴史的現實とはどういふ事を意味するかを第一に御話するはずですが、今申した通り電氣とか熱とかいふ物についてと同じやうに歴史的現實について語る事は出来ない筈である。我々は寧ろ歴史的現實を知らないといふ事を先づ知らねばならない。併し歴史的現實について何か知る手懸りはないか。それには我々は歴史的現實の中に於てありそれに最も近い故に分つてゐると感じてゐる事

から、却て其事がどういふ意味を持つてゐるかを解きほぐす事によつて手懸りを持つより外に途がない。ところで改めて申すまでもなく我々が歴史的現實に關心を持つのは、それから殆ど堪へ切れない壓力を加へられてをり、我々自身の希望とか要求とかがその前には全く無力であり、それが我々に抵抗することの出来ない力としてはたらいてゐるからであります。斯様に自己はそれに對して何もなし得ない、歴史的現實の力に流されてゐると感ずるのはどんな關係にあるからであるかといふと、それは我々は自分の將來に對してはまだ現にはないが、かくあれかしといふ願をもち、又進んでかくあるべしといふ要求をもつてゐる、かかる要求・希望は今現に在るのではないが在る可能性に係はつて居る。これに對しその可能性を不可能ならしめる必然的な力が我々をして現實のもつ力と感ぜられるのである。所でこの可能性を不可能にする必然的な力は過去から働いてきてゐる。だから歴史的現實は歴史的といふ言葉が示すやうに差當り過去に由來する力が我

我を押してゐる事を意味するのである。

然るに現實とは何であるかといふと、それは現在に於て成立つて居るものである。過去も未來も直ちに現實とは云へない。現實とはこの現在に我々が直接に面接してゐるものである。若し單に自然の現象のやうに過去から現在、現在から未來にわたり同じ法則に支配せられてゐるものとすれば、過去・現在・未來といふ時の様態を區別しても、それらは特に意味をもつものではない。物理學者は時をパラメーターで表しYの座標軸に盛つて行きさへすればよい。原點はどこにとつてもよい、然るに我々が現實といふとき現實のもつ現在はどこにとつてもよいといふものではない。それは我々が動けないやうに限定されてゐる所である。併し動けないやうに制約されてゐるその裏には、我々が希望と要求に従ひ自由に未來を作つて行く事が出来るといふ事を豫想してゐると考へねばならない。前に我々が歴史的現實について關心を持つのは、過去が我々の未來の可能性を押へてゐる

からだと云つたが、他面、關心を持つのは動けるからである。若し全く自由の餘地の無いものならば、關心を持つといふ事が意味のない事である。關心を持つのは、自由が在り、それを否定するものが在る故に、その否定する力について知らうとする要求を持つからである。そこで現實は過去からいへば動けないもの、而も未來的には動ける筈のものである、未來に對する自由を含むものである。こゝに歴史的現實の持つ極めて明かな矛盾がある。この事は又歴史に就いても常識が分つたと思つてゐるものを分らないと感じさせる。常識は歴史は過去のもので動かし得ないものと考へてゐる。併し又歴史は過去のものであるが而も現在に係はるもの、歴史的效驗性・有効性を持つものであるとする。單に過去にあり、全然現在と關係のない、現在にヴィルクザームでないもの、例へばアフリカの未開土人が或時代に何をしたといふ様な事は、それだけで歴史とは云へないからである。我々は普通是までしか考へない。然るに、歴史が現在に働く、有効性を持つとい

ふ事は、現在が未來に向つて自由な可能性を持つてゐるといふ事と結び付いてゐる。この面は普通忘れられてゐる。普通には歴史とは過去が現在に向つて伸びて來、生成して來たものと考へるのであるが、併しそれだけでは、伸びて行くといつても、物理學者が時の原點を何處にでも考へ得る様に、畢竟眞の現在はないのである。現實とか現在とかいふものは未來の可能性を豫想しなければ成立たない。で、過去が我々を動く事の出來ない様に取圍み抑へてゐても、それが歴史的現實と考へられる時、尙自由に働き得る、新に作り得ると云ふ意味を同時に含んでゐなければならぬ。これが歴史の自然と違ふ特色である。自然は運動變化するだけである。生物にしても、何等かの見地から價値が増大し、その構造がより複雑な機能を持つ様に分化し發展するといふだけで、それは尙歴史ではない。歴史とは生成するものが同時に我々の自由な働きに屬する、生成は行爲を含みそれを媒介とする、生成即行爲であると云ふ所に成立つものである。併しさうだからとい

つて、我々は歴史的現實を勝手に作爲する事は出來ない。我々は過去の必然性によつて決定されてゐる事を通してでなければ、自由に可能性を未來に實現する事は出來ない。決して單に無媒介に新に未來を決定して行くといふ事は出來ない。

この事は極めて何でもなしの様であるが、歴史的現實を考へる時容易に忘れがちな重要事である。例へば我々が目の前に見る種々なる事を不合理であるといふ時は、それに對し何か合理的なものを頭の中で考へてさう言ふのである。併し道理に適ふとか適はぬとかいふ時、その道理が現實の中から出て來たものでなく、道理から歴史が始まる様に思ふならば、それは最早歴史的現實の立場を脱してゐるものといはなければならぬ。現實に對する批判の多くはかういふ抽象を犯して居るものである事は、少し考へれば氣づかせられることである。次の例が適切かどうか分らないが、例へばもてる國、もたざる國といふ時に、持たざる國が實力により生存權を主張する事は持てる國からは正義に反した事といはれ、現に理性

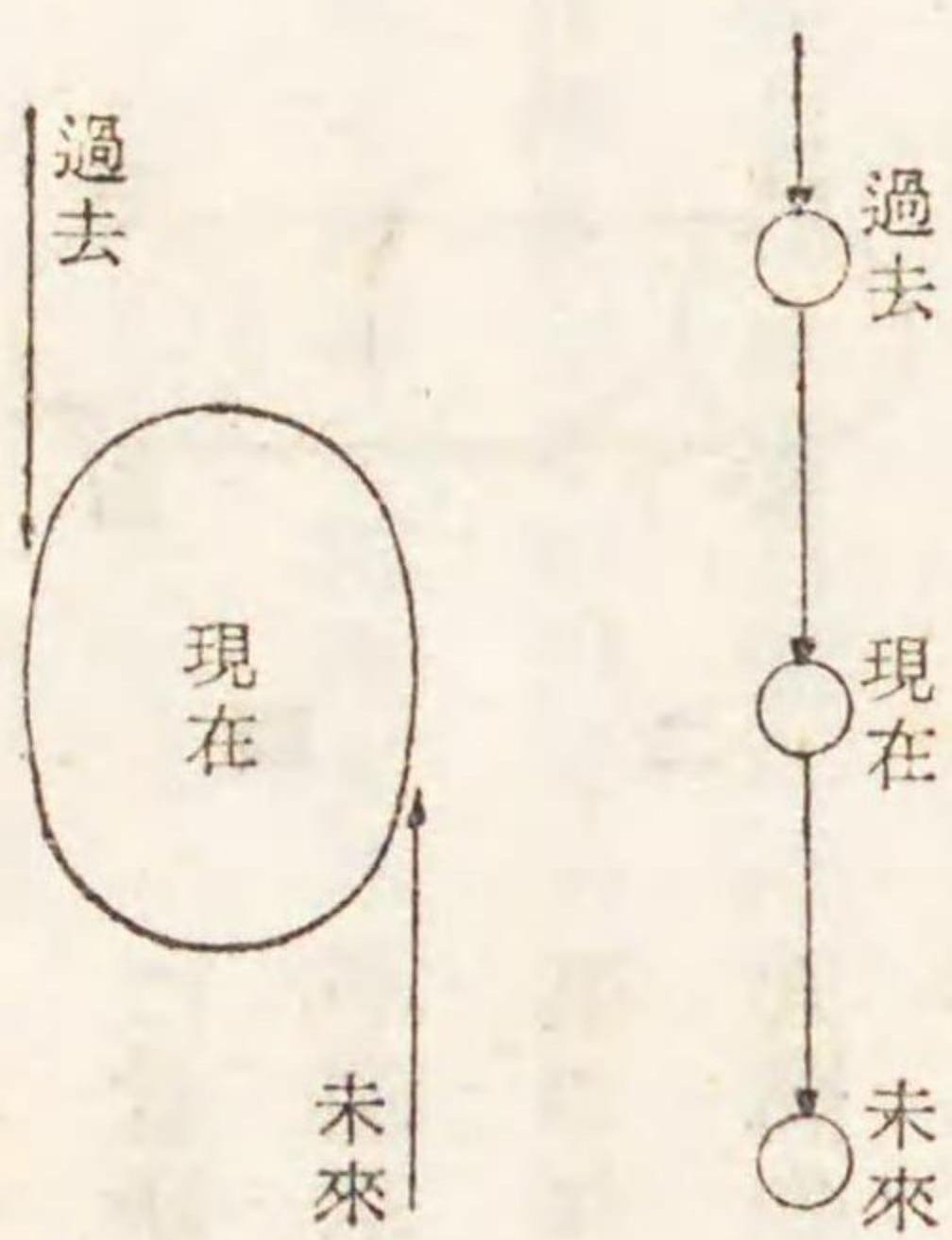
を尊ぶ知識人は容易にその議論に同感をもちやすい——私も亦かかる考方を完全に脱却しては居ないかも知れませんが、併しそこに考へるべき事は、歴史が或時から計画的に一定の規準に従つて始められ、土地資源が公平に分配されてゐたのなら、それを勝手に變更し、他のもてるものを勝手に要求したり之を奪つたりする事が不都合なのは明白であり、是認出来ない事であります。併し地球上の土地が諸民族によつて占有されてゐるのは、初に正義の法則に従つて公平に分配された結果ではない。却て偶然に或民族がそれを占有し又實力を以て之を擴大したのが歴史的事實であります。或哲學者は人間の過去のなあり方は投げられてゐるあり方であると云つて居ますが、或者は乏しい状態に投げ込まれて居り、また他の者は偶然に都合よく投げられてゐるのであります。これが事實である。之を離れて我々は歴史の外に出る事は出来ない。然るにそれを忘れて歴史の外から歴史を批判する事が多いのである。これは自然法的立場といはれる。法律學にい

ふ自然法と歴史法の對立もかういふ對立である。自然法は歴史の中で法を考へず、歴史の外なる自然的理性で考へるものであり、自ら神の位置にたつて計劃し現實を頭の中で考へて作らうとするものに外ならない。これは歴史的現實に就いて十分な自覺を持たない結果といはなければならぬ。歴史は自然の事物と同じ様に知られるものでなく、それについては我々は何も知らない所がある、といふ自覺を持たないからさういふ事になるのである。歴史的現實を考へる時この事は先づ以てはつきり頭に入れて置く必要がある。それを考へない爲に、必要以上の壓力と同時に自己の無力を感じる事が起る。

我々は勝手に何も出来ないこと、現實には我々に知り得ない所があること、をはつきり自覺する必要がある。このどうにもならない所が分れば却てそれが何事かをなし得、知り得る所だといふ事になる。これは言葉で矛盾した事をつないでゐるやうであります、實は小さい我々の生活についても同じ事が見られる。我

我は色々計画をたててもなか／＼思ひ通りになるものでない。併しどうにもならない中で飽くまで無私謙虚に精進してゐると却て思ひもよらぬ先方から道が開けて来る事を我々は何らかの程度で経験する。これが現實の自由である。我々は歴史的現實として動かす事の出来ないものをはつきり知る時、歴史的現實として自由を感得する。そこに歴史は單に成るものでない、現實の中に自己を失つて現實と一になつた私が行爲するといふ所がある。斯くして歴史は生成即行爲であり發展即建設である。歴史を離れて建設・創造・行爲する事は出来ない。併しそれは同時に發展・生成でなければならぬ。未來の可能性が過去の必然性を通して、過去に瀧が落ち水が流れてゐるやうなものと考へる事は出来ない。歴史は直線的に瀧が落ち水が流れてゐるやうなものと考へる事は出来ない。歴史は過去から押す力と未來から決定する力との、相反對する二つの力が結び合ひ、交互相媒介する圓環に成立するのであります。

ここ以後にも使ふ概念ですから、一寸説明して置きたいことがあります。我々は普通に歴史的現實を因果關係でもつて考へる。併し矛盾的であり、循環的である歴史的現實を考へる時は、單に因果の様な一方向的なものでは考へられない。

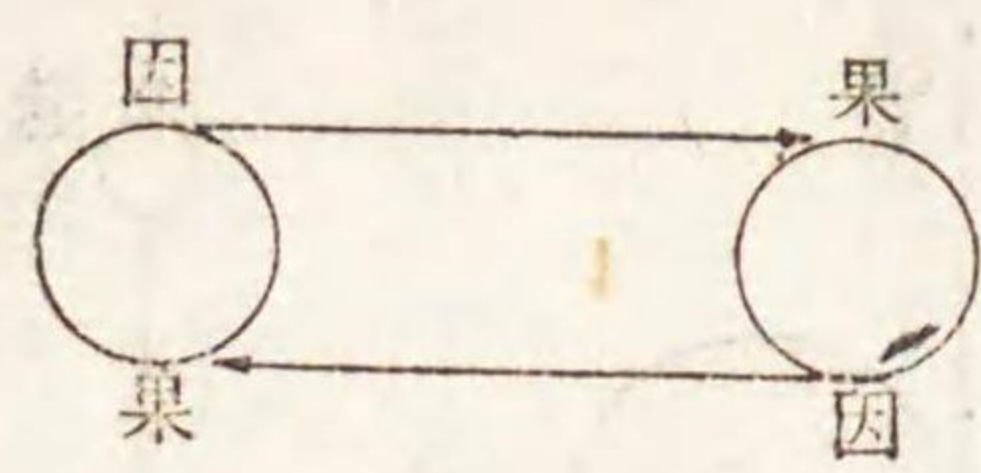


圖

歴史は直線的でなく、交互關係にあり従つて圓環的となる(圖一)。これが歴史が地域的に決定されるとか、時代が變れば過去の意味が變るとかいふ現象を理解するのに大切な事である。交互性は單に因果を双方から働き合はせたものではない。因果とは因が果を決定する事で、結果

が原因を決定する事はあり得ない。所が交互關係に於ては一方は自己の結果であるところの他方によつて決定されるから、それは最早因果ではない。自分が自分を決定するといふ自發性がそこにはある。即ち二つの項を含む全體が、自分で自

分を決定するのである(圖二)。歴史の中の關係は交互關係であり、自分で自己を決定する全體の自己限定である。之を一方的に抽象したのが因果關係である。この事を忘れるのが一般に史觀を間違つたものにする理由である。唯物史觀や觀念



二 圖

史觀は自然について云はれるものであるこの因果性を、歴史に當嵌めたものである。豈圖らんや自然についても最近では、不確定性原理とか統計的效果とかが特殊な現象に見られるに至つたのである。自然科学でも自然を見る時は、自然の中に人間の協力が加はり、自然が自分だけでは露はにする事の出來ないものを、技術が露はにさせるのである。物理や化學がその實驗を以て交渉する自然は、實驗を通して始めて其の關係を露はにするものである。我々は自然をして自己の内面關係を語らしむべく媒介にはひるのだといつてよい。媒介は普通は抜かしても結果に係はりないものである。併し量子論の

取扱ふ様な特殊な現象になると、實驗が媒介的に參加する時に現實そのものが變化するのである。その意味で自然が却て歴史的といふ意味を持つやうになつて來て居ると云はねばならない。かく自然も具體的には歴史性を持たねばならないのであるが、併し本來自然はそれを抽象したものである。行爲が生成であるといふ時、始めて具體的に歴史といふものが出来る。歴史は必然の自由である。この事は歴史を單に因果的にばかり考へる事を捨てる事を要求する。之が自ら後に現はれる困難を解決するものになるかと思ふのであります。

二

この前には歴史的現實といふもののごくざつとした一般的な意味をお話しました。あまりざつとした事で十分御理解なさらなかつたかと思ふから、今日は第二

番目に掲げてある時の構造を話す心算であるが、しかし自ら問題が歴史的現實の一般的意味に關係するので、この前の事を敷衍しながらお話をすすめる事にします。この前の話の要點は、歴史的現實は過去のもつ必然性の結果として動かすことの出来ない、どうにもならないものであり、而もそれが我々の未來に於て自由に自己を決斷する可能性の媒介であると云ふのであります。我々はこのどうにもならないといふ所を手離してはならぬ。それを忘れず捨てず、自己と現實とが隔てのないものになるとき、このどうにもならない必然が却てどうにでもなるのであり、その中に自由の天地が開けて來るのである。所でこの隔たり、よそ／＼しさのなくなると云ふのは、ただ諦めて身を任せる事と思はれるかもしれないが、私のいひたいのはその正反對である。却て現實が私なのであるから、それは懷手をして成り行きに任せるのとは正反對の絶對行爲である。必然即自由である。此點をはつきり擱んで頂きたい。これからの話はそれを色々な點から、私に出來る

だけ解いてお話をする事に盡きるといつてもよい。今申した事はそれぞれの程度で皆さんがどうにもならない所に置かれた時、御自身に體驗しておいでになる事と思ひますが、それを卑近な例を以て敷衍して置きたい。それは禪宗の人（碧巖集の評唱を作つた圓悟の師匠である五祖法演）が、一體禪とはどんなものかを素人に知らせる爲に作つた寓話の様なもので御承知の方もあらうが、今の説明につけ加へて置きたい。それによると禪は泥棒の技（わざ）の様なものである。或る其道に長じた泥棒の親方が居たが、年をとつて來たので、息子が修行して置かねば食つて行く事が出來ない事になつた。そこで息子は親爺に泥棒の商賣を教へてもらひたいと頼んだ。すると親爺は息子を連れて金持の家に垣根を破つて忍び入り、立派な着物の入つて居る大きな櫃を開けてその中の衣類を盗む爲にその櫃の中に息子をはひらせてから、蓋をして錠をかけ、そして自分は垣根から外に出てその家の玄關を叩いて「泥棒が入つた泥棒が入つた」といつて家の人を起した。

息子は騒ぐと見附かるし、といつて黙つて居るとそのまま飢死せねばならなくなるので、實に怪しからぬ慘酷な親爺であると怨んだ。これは我々がどうにもならない所に陥ちた所である。そこで何にも出来ず何もしないで居ては泥棒になる資格はない。ところで息子は櫃の中で鼠が物を咬むやうな音をさせた。すると鼠が居ると云ふので女中が手燭を持つて来て蓋を開けたので、彼は女中の燈りを消して逃げた。泥棒だと云ふので家の人達が後を追ふと、大きな石を井戸に放り込んで、家の人々が逃げられなくなつて井戸に跳び込んだのかと思つて、井戸の周りに集まつて騒いで居る隙に逃げ歸つた。そして父を詰ると、父は「それは大變結構だ、それで一人前になれた」といつたといふ。法演の話はそんなものであるが、そこに外から教へるのでなくどうにもならない所から自由な働きが生れて來ることを自得さず禪の立場がよくあらはれて居る。併し今云つた事は禪と云ふ特別なものに限らない。一體禪は何も特別なものではなく、人間が本當に人間になる爲

の道と云つてもよいものでありませう。皆さんも現實といふものの意味について今申した様なことを多少とも感得せられる事と思ふ。即ち私達は現實が壓力を加へるからと云つて現實を手離してはならない。泥棒の息子は働く事を止めなかつた。歴史的現實が歴史的現實であり、生成が行爲に轉化せねばならぬと云ふことの意味は之によつて理解できるでありませう。

それで凡そ歴史は歴史でないものから之を考へてはならない。またこの前申した例を云へば、例へば持てる國が持たざる國の行動を非難するのは神の世界計劃 (Weltplan) によつて世界が作られ歴史が始まつたとする考へを前提して居る場合が少なくない。それでは歴史的現實を正しく理解する事は出來ない。それはただどうにもならない必然ではなく、そんな勝手をいふ餘地があると思つてゐるのだからである。歴史を現實と離れた理念で批判する事は許されない。併しさういふと、水の流れるまゝに萍の様に流されるのが現實に處する道なのかといふなら



ば、それは必然即自由といふ事がまだよく腹の中に入つてゐない爲である。凡そ理性を持つものは批判的に態度を決する事が必要であると云はれるが、それはその通りである。併し批判が現實の外に前提した規準から行はれるなら、それは現實から浮いてしまふ。我々にかかる態度は捨てねばならぬ。かかる批判は畢竟人間を神の位置に置くもので、それは人間には許されない。かかる超歴史的・無歴史的な規準を考へるのも矢張りそれ自身歴史的なのである。さう考へる事も歴史的に發生したので、批判も決して歴史の外にあるのではない。人間は現實の中にあつて批判するのであり、寧ろ現實が人間を通して自己を批判するのである。さうでなければ批判は權威を持つ事は出来ない。現實の外にある永遠の立場の理念と云ふ様なものは、いつか現實がそれをふき飛ばし粉碎してしまふ事を認めねばならない。併し批判は現實そのものが自己を批判するのであると云へば、すると何處に批判の規準があるか、それは批判でなく單に現實に便乗する事に外ならな

いではないかと云ふ疑ひも起きるでありませう。實際現實を上から、超越的に批判する規準はないのである。之をはつきり腹に入れる事が第一に必要である。歴史的であるとは一切が歴史に相對的であるといふ事である。併しそれはなにも絶對的なものがないといふのではない。相對的なものが、相對的であると共に絶對的と云ふ意味を持つならば、相對と絶對とは矛盾しないで兩立するではありませんか。相對が動く、その活動の中には一々が絶對であると云ふ所がある。これは我々が時の構造を語る際、この現在の中には永遠即ち時を超えたものがあり、それが時を成り立たせるのだと云つたのと聯關してお分りになるでせう。我々が相對を免れる事の出来ないのは、前いつた現實について語る事が矛盾であり循環であるのと同じである。そこにぐるぐる廻つて出る事の出来ないものがある。併しこのぐるぐる廻るものは絶對的である。それが單に相對的だといはれるのは、一々の相對的なものを固定してそれに執着するからである。この執着を去れば相對

的であつて同時に絶對的であるといはなければならぬ。それで批判も相對性を免れないので、而も絶對性を要求して居る。併し絶對性を求めても本當に絶對的であるとは云ふ證明は出來ない。それを出來ると考へるのは自己の持つ制限の自覺がないのである。我々は自然科学の認識では眞理であるか否かは絶對的に決つた事と考へ、それを歴史的なものにも當はめ、絶對的な批判の規準・眞理を求め、併し自然科学、その中でも精密科學 (exact science) と云はれる物理學さへも、決して動かす事の出來ない精密さを與へはしないのであります。御承知の通り新量子論ではこの精密性への要求が満たされない事を認めて居る。物體の現象を記述する爲には、その位置と共にそれが一定の速度で運動する事が分らねばならない。我々は普通にそれを何時でも知る事が出來ると考へてゐる。併し電子と云ふ様な微細な物質要素になると直接に見る事は出來ないから、顯微鏡下に光を與へて見なければならぬ。所が位置を知るに十分な光を與へると粒子は光のエネルギー

を受けて速度を變へる。すると位置と速度とは同時に正確には決定する事は出來ない譯になる。そこに所謂不確定性がなりたち、絶對的な精密性は許されないのである。勿論量子論にしても複雑な實驗の上に立つ理論、その理論に基く實驗といふ風に理論と實驗とが重ねられて確められ、だんだん精密にはなるが、絶對の精密さは自然科学、物理學に於てさへあり得ないのである。實驗の操作によつて自然を知るのは、自然を作り變へて知るのである。我々が自然の中に入込んで、自然をして人間の操作なしには現はし得ないその關係を露はならしめるのである。併し此様に自然ではなりつつある (becoming) がなしつつある (making) であるといつても、自然は飽く迄我々を離れてあるもので、我々は手を貸してやるだけであるともいへる。所が歴史に於ては「作る」と「なる」とが、一方を他方の單なる媒介手段とのみ見る事は許されない。両者は常に不離相即するのである。それで歴史については決して固定された絶對不動の規準、不變の認識はあり得ない。

併しそれはただ「無い」と云ふのではない。自然科学で理論と實驗とが持ちつ持たれつして次第に精密なものに向つて進んで居る。それと同じく我々の歴史的現實に於ても、絶對的超歴史的な規準を一舉にして掴む事は出来ないが、然も「なる」は「作る」といふ行爲の間に自ら正しかつたものは自己を維持し間違つたものは破滅するといふ様に自己を検證 (verity) しつつあるのである。自然の場合、絶對的な眞理が一舉に掴めないからといつて眞理が無いと云ふ人は無いであらう。我々にとつて生きて行くのにもつと重大嚴肅なものである歴史的現實について、一舉に確定せられる理念がないからといつて絶對的なものがないといふのは不公平であり抽象である。それはまだ本當に自分を捨ててゐないのである。我々は相對的でありながら常に何か絶對的なものに觸れて居る。ただその絶對的なものは相對の外にあるのでなく、如何なる相對の中にもありながら何れの相對にも捉はれない之を超えたものとしてあるのである。

この事が自ら時をどういふ風に考へたらよいかといふ事を示して居ると思ふ。時と云ふのも歴史的現實と同じく分らないもの、分つてゐて分らないと云ふ不思議な性質のものであります。皆さんもお讀みのことと思ひますが、基督教の神學の土臺を置いたアウグスティヌスの、告白録の中に時の問題が深い立場から論議されてゐます。その中でアウグスティヌスは、時は誰もきかなければ私に分つてゐるが、きかれると分らないものだと言つてゐる。時間は向ふに置いて語ることは出来ない、それは時を時でないものに投射して考へることに外ならない。この事は恰もこの前現實について御話した事と同じ様に皆さんに不思議な感じを懐かせるかもしれません。時は歴史的現實よりもつと客觀的なもので、歴史をも包むものである、それに自分の事を考へるのはおかしと思はれるかもしれません。併し私に關係しないやうな現實とか時間とかは知る事が出来ない。時は私に關係して成立する故私に非常に近い、従つて人にきかれなければ時は私に分つてゐる

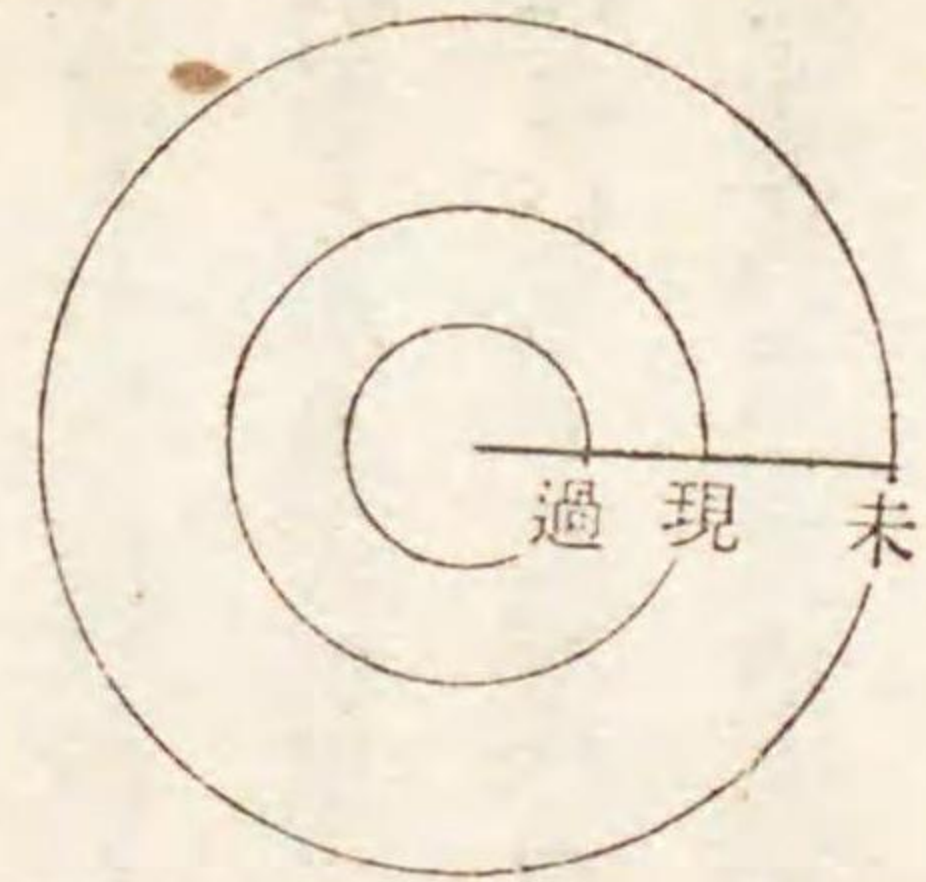
のである。所が人にきかれる事になると、私は第三者としてその外に立ちこれ  
語る事になる、それは時を時でなくすることである。時は斯様に分り難いもの  
すが、しかし兎に角手懸りとしては過去・現在・未來の分析から出發する外ない。  
過去とは昔あつた事に違ないが、併し必ず現在にまで働いて效力・影響をもつも  
のでなければ意味をなさない。過去が現在にあるとは我々の意識とか記憶の中に  
我々の働きを制約するものとして働いてゐる事である。過去は過ぎ去つてゐなが  
ら「ある」もの、現在を必然的に規定してゐるものである。併し現在に「ある」  
なら過去ではない。過去といふからには同時に過ぎ去つてゐなければならぬ。  
それで過去は「なくてある」といふより外に言ひやうのないものである。過去に  
は過ぎ去つてゐる面と現在に働いてゐる面と兩方がなければならぬ。しかし若  
し過去が現在に於ても働いて居るのなら、それが現在と區別される點はどこにあ  
るか。現在の中には過去だけにはもろ切れないものがあるからである。過去から

必然的に決定されてゐるものでありながら、却て自由に活動して過去の意味を變  
化させるのが現在の特色である。現在は却て自分の中から働き出す、過去の必然  
が活動に轉ずる所である。では働くとは何であるか。働くとは我々が自由に決定  
する、我々の力でかくあらしめるといふ事である。併しそれは未來に對する可能  
性、即ち將來あり得るものが現在に於て決定される事である。過去が現在なくし  
ては考へられない様に、現在は未來なくしては考へられない。が、亦未來も現在  
なくして考へる事が出來ない。單に抽象的に考へられた可能性では未來と云はれ  
ない、現在はないが現在の私の働きによつてあるやうになるものが未來である。  
それで未來は現在に結びつき現在の中に働かねばならない。故に未だないものが  
現在といふ「あるもの」を決定する、現在は未來によりかくあらしむべく限定さ  
れ、規定されてゐるのである。時間を唯水の流れのやうに直線的に考へれば時間  
でも何でもない、それは直線的・空間的なものにすぎない。現代に特色ある時間

の考へを提出したベルグソンの言葉を借りると、このやうな時間は空間化・幾何學化された時間である。かかる時間は時間でない。さうではなくして我々が働いて生きて行く事が時間を成り立たしめるのである。時間は何處かにあつてその中でもものが起ると考へるのは時間を空間化して考へる事である。アウグスティヌスは宗教の立場から時間の中で神が世界を造つたのか、時間も神によつて造られたのか、といふ問題を提出してゐる。時間を神が造らなかつたとすれば神は時間の中にあるものとなり永遠性をもつ事が出来ない。之に反して神が時間を造つたものとすれば、神は時間を超えて永遠性をもつ事が出来る。これは宗教論的に重要な問題となつて来る。普通我々が考へて居る様に時間は川の流れのやうに流れてをり、時間の中でもものが木の葉が押し流されるやうに流されると考へるのは、時間を空間的に考へる事である。時間は却て世界と共にある、世界の創造に先立つ時間の中に世界が発生するのではない。神は世界と共に時間を造つたのであり、

世界なくして時間は成り立たない。それ所か世界・時間は我々の自己なくしては意味をもたない。全く過ぎ去つて現在にないものがあるとは考へるのは我々が記憶を持つからであり、又未だ無いものである未來が何故現在を決定する事が出来るかといふと、我々が未來を目的としてそれによつて現在を限定せしめる想像とか豫測とかを持つからである。併しそれだからと言つて勿論、豫測や記憶によつて未來とか過去が出て來たのでない。却てこれらと結びつかねばそれらも意味をもたないのである。要するに記憶とか豫測とかがあるものでそれと共に過去や未來が成り立ち、又過去や未來について記憶や豫測が成り立つのである。而して時は過去と未來とが互に對立しながら結びついてをるものであり、その轉化し合ふ所が現在である。若し時間が直線的に川の流れのやうなものなら一つの統一を形作る事は出来ない。時は圓環をなしてゐると云はねばならない。併し唯圓環だけでは時は成り立たない。一方では直線的に考へられる面もなければならぬ。時が單

に圓環的であるとすれば、現在は唯一つだけでなく限り無く幾つもの現在があつて、動いてゐるといふ事が云へない。故に圓環が圓環を包んで重なつて行く所に時が考へられる(圖三)。



三 圖

こんな風に時が圓環的に重なつて行けば之を一方から観れば直線的になる。併し一々の現在が同時に纏りを持つてをらねばならぬ、その方からいへば一々の現在が完結してゐる。その意味で時は一面非連続と云はねばならぬが、又同時に重なり繋がつてゐる點から云ふと連続的である。連続と非連続とが統一されてゐるのが時間である。所でこの事は後の話に關係するので後になつて具體的な意味は判然しますが、一體自己なくして時は考へられないと云ふが併し私だけ時を持つと考へてはならない。私も皆さんも歴史的な時の中に生存してゐる。五月十七日といふのは私にも皆さんにも同じ日附けである。私なくしては時間は

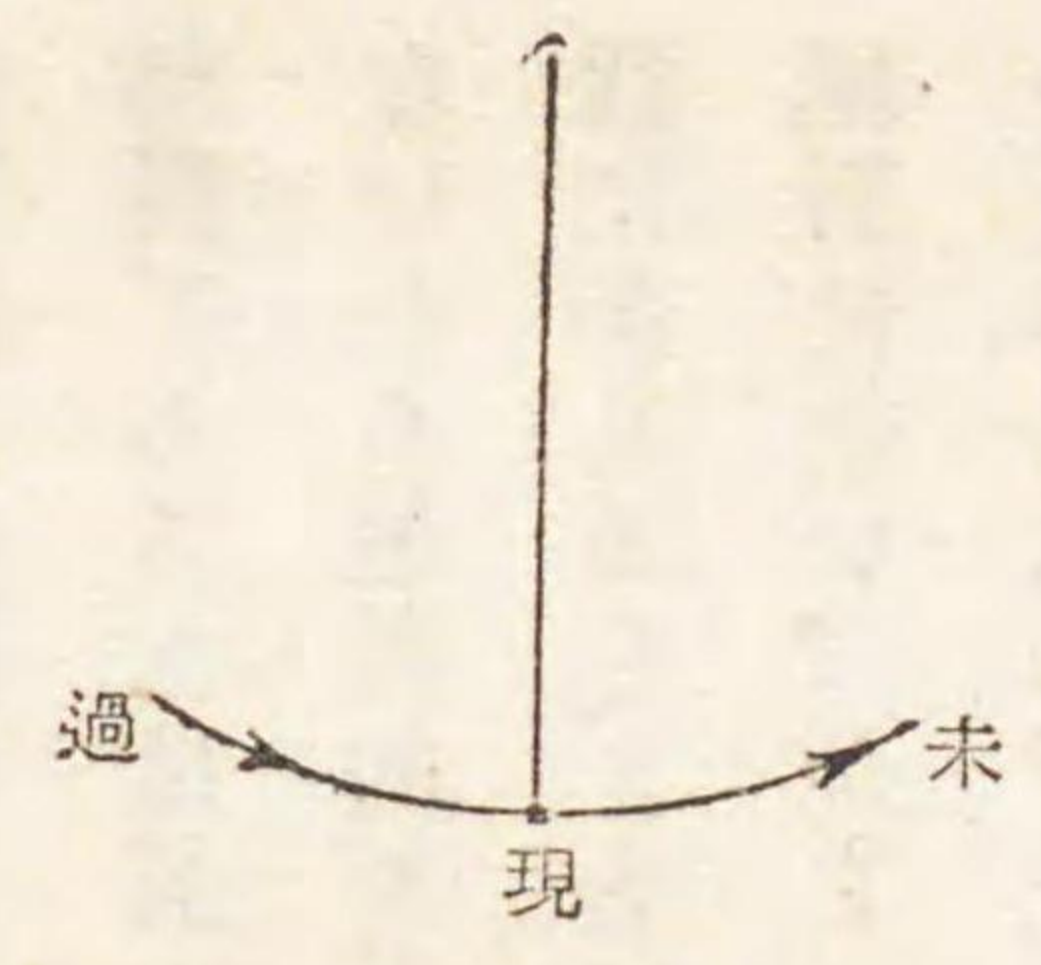
考へられないが私だけで時間は考へられない。主観と客観とが結びつかねば時は成立しない。歴史は人間が作るものでなければ歴史にならないが、併し勝手に歴史を作るものではない。「なる」事を通して「なす」、「なる」と「なす」が結びつかねばならない。「なる事」(Verden)は客観的であり「作る事」(Tat)は主観的である。歴史は客観的であると共に主観的である。單に客観的なものは自然的なものに外ならない。例へば地層が重なつて行く事だけでは歴史とは云へない。歴史といふものは人間の生活と關係しなければならぬ。そこに歴史は主観と客観とを必要とする。兩者の結附くのが歴史的現實である。すると自己はどういふ位置になるかを、序に前以て全體の構造を豫測なさるのに都合がよい様にお話して置きますと、もし無限に大きな半徑をもつた圓を考へますなら、この圓では到る所に中心があると考へることが出来る。さういふ無限に大きな圓は一が他を包むと云つても或意味では重なることと云つてもよい。無限は大きさの比較を許さない

ものである。有限なものを加へても減らしても變らないものである。それ故圓は包むといふ面からは互に違つてゐるが、無限といふ點からは同じである、重なつて居る。そこではどの點も中心である。圓の中のあらゆる點が中心であり、それが我々の自己である。時間とか歴史とかは自己を包んでゐる無限な圓であり、そのどの點についても自己が存在するのである。一の圓が他の圓を包む方からいへば非連続であるが、變化しないで自己を維持してゐる方からは連続的な統一である。さういふものが時間とか歴史とかいふものであると考へられる。

過去・現在・未來の關係はかかるものであるが、更に細かく考へると現在はその一々が絶對的な意味をもつので、さうでなければ過去と未來といふ全く對立したものを統一する事は出来ない。現在は過去・未來に對しては一の時の様態であるが、併し現在は單に過去・未來と同格に並ぶものではない。現在は時の中にあるながら時を超えてゐる。現在は過去・未來に對しては過ぎ去らず又未だ來らざ

るにあらざるもの、その意味で動かないものである。アウグスティヌスが過去の現在、現在の現在、未來の現在といった現在はさういふものであらう。併し現在は又他の現在に對しては動いてゐる。動いてゐて、動いてゐないのでなければ現在とは言へない。相對の中にあるがらどの相對にも捉はれないものは自分自身相對であるとは言へない。固定すれば相對でありながらどの相對にもとらへられないから絶對的である。それと同じくどの現在も圓環であり、而もそれは無限な圓だから重なり合つて發展してゐる。それは變らないで變つてゐる。相對の外に絶對はない、がどの相對にもとらはれれば絶對でなくなる。現在は變つて變らないものである。そこに現在は時の中にあつて時を超えてゐると云ふ事が出来る所がある。卑近な實例をとれば、振子が動いて一番下へ來た時は一體下りてゐると云ふか上つてゐると云ふか、そのどちらでもない(圖四)。併しさうだとするとそこに止まつて居るのかといふとさうでもない。下りもせず上りもせずして而も

下りつつ又上りつつあるのであるから、止まつて居るのではなくして、下りる運動と上る運動とがそこに統一されてゐるといふ外ない。それで下りる方を過去、上る方を未来といへばこの點は過去と未来とを統一してゐる現在である。それが



四 圖

なければ運動は理解出来ない。ベルグソンも運動を一點から次の點へと一つ一つ辿ることであると考へれば運動が理解出来ないと云つて、ギリシヤのゼノンの考へを論駁した。ゼノンは運動は或所から或所までの距離の半分を、更にその半分の點をと無限に辿らねばならない、それは不可能故運動は起らないといつた。一見馬鹿馬鹿しい議論のやうであるが、それを論理的に壞す事はさう容易でない。數學や物理学の様に運動が起つてから運動の起つた空間を刻んでその點をよせ集めて運動が出来るかと考へれば運動は不可能と考へるより外ない。所が運動は實際に起つ

てゐる。そこで運動は下りつつ上つてゐるその瞬間に於て捉へられなければならない。但しその點は今ばかり易い爲に振子が一番下に來た點をとつたが、振子の動く線上のどの點にとつても差支へない、上るのと下りるのを一つで兼ねてゐるものが運動を成立せしめるのである。我々が瞬間 (Augenblick) と呼ぶものは過去に屬するとも未来に屬するとも云へない、而もそれは過去未来を包むものである。今日の有力な神學の一派である危機神學では現實は斷絶してゐる、時の間 (Zwischen-den-Zeiten) に成り立つものであるとし、一々の現在が危機・深淵・裂目に臨んでゐる、破れてゐると云ふ。かく現在は斷ち切られてゐる。切れてゐるから何が出てくるか分らない。現在は偶然を常に含むのである。併し斯様に斷ち切られては居るが、斷ち切られたものがつながつてゐる。だから偶然が必然となり、即自由となる。現在とはさういふものであるといふ事が出来る。



この前に時の構造を大體お話ししたので、今日はそれを敷衍しながら次の「歴史の地域性」といふ事、更に次の「國家と人類、政治と文化」といふ事を一緒に纏めてお話ししたいと思ふ。この前に時について話した事は、我々は普通時は過去・現在・未來と川の流れの様に直線的、一方向的に流れてゆくものと考へて居るが、さう考へては眞に時の構造を具體的に理解する事は出來ない。成程過去は過ぎ去つて今は無いものである。併し單にそれだけでなく現在の中に働いて居る、その意味で「無くして有る」といふ不思議なものである。同様に未來も「無い」ものであるが、ただ無いのでなく將來の企劃が我々の現在を支配してゐる。即ち實は現在にあるものである。そこでこの前にも第一圖に書いて置いた様に、全く反對

の方向のものが現在で統一されねばならない。現在といふ中心で時の構造を考へねばならない。それで現在のこの結び附け方は單に過去が未來の方へ一方向的に流れて行くこと、又は未來が過去の中に侵入して行くことだけでは考へられない。それでは時の様態が區別出來ない。區別出來る爲には現在は過去と未來とを切離すことによつて結びつけねばならない。所謂、無が有を成り立たしめるといふより外ない。この切離すことによつて結びつけるといふのは、丁度前に云つたどうにもならない必然に、却て創造的な自由の境地がそこから産れて來るといふのと同じで、それは有たる立場では何も出來ないものが無として働くからである。自由とは此にも彼にも執はれない無となることである。同様に過去にも屬せず未來にも屬せずして、この公約數のない共通なものないものを結びつけるのが現在であり、現在は過去と未來の時の間にあつて而も時を成り立たしめるから永遠性をもつ。過去も未來もあらゆる時が成り立つのが現在である、現在は永遠であり、

永遠は絶対無である。さういふ事をお話して置きました。

それで過去が現在に働いてゐるのではあるが、その過去が現在に接する所では過去の方向が無になるのである。決して過去が押し来て現在を突き抜けて未來をそつちの方向に引張つてゐるのではない。それでは現在即ち我々の行爲する所が無くなる。我々は所謂無の深淵に一度入らねばならない。現在私が話してゐるこののっぴきならない現在、全く唯一な現在、而もそれが自由である、さういふものを見ないのはこの時間を空間化する自然科学的な考へ方の抽象によるのである。所謂唯物論的な歴史の考へ方、過去の法則がそのまま現在も未來も必然的に規定するといふのが、不十分であり抽象である事もここからお分りになるであらう。勿論抽象的なものが具體的なもの或る一面として成り立つ事は許さねばならない。例へば歴史的現實に於て經濟的な事情が重要な働きを及ぼす事は、我々が現實を見る以上無視する事は出来ない。併しそれが歴史の全體を支配するので

なく、却て我々は現在その法則の中にありながら現在の裂目を通して未來に目標を置き現在を動かして居ることを認めねばならない。その具體的なものから抽象的な面を抜き出して見る時のみ、經濟的法則が歴史を支配すると云へるのである。又唯物史觀が自然的な側面に重きを置き、因果的に、過去を主として考へるのに對し、精神の實現すべき目標を未來に置き、それが目的論的に現在を支配してゐるとすると、觀念史觀・唯心史觀となる。單に因果的に規定されると考へるのは過去が現在を支配するといふ事であり、又目的論的に働くといふのは未來が現在を規定する事であるから、この兩者は一見すると反對の様に見えるが、實は却て同じ關係を裏と表とから見たものに過ぎない。そのどちらも眞の現在を捉へてゐない、現在の無の圓環的統一を見失つてゐるのであつて、歴史の見方としては不十分であるといはなければならぬ。

そこから時に關して普通の考へ方と違つた考へ方をしなければならぬ。今ま

では話を分り易くするために、過去の方向が現在の中で消えると云つてゐた。併し今いつた過去と未來とが統一された所で考へると、我々が過去といつて居たものは現在の中で働いてをらねばならず、又その現在は未來から規定されてゐる、それで現在といふ立場から見れば過去は却て未來に規定されるとも云はねばならぬ。これは我々に非常に不思議な事のやうに思はれる。併し實際そんな構造があるのである。例へば我々は普通日本でも支那でも過去の歴史は一遍あつたきりでもう動かす事の出来ないものと考へてゐる。併し過去がどんな意味をもつかといふに、決してそれは固定された意味をもつてゐるものではなく、それは現在が如何に動くかによつて、従つて又未來に何が目指されて居るかによつてきめられるのである。その事は何か歴史的な事件を例にとるまでもなく、私たちが自分自身の生活をとつてみると明白である。例へば私が或る過失を犯したとして、それは自然現象としては私の閱歴から消す事の出来ないもの、變らないものとして一方

向きに現在をも未來をも規定してゐる。併しその過ちが歴史的現實としてどういふものであるかは、私がそれを現在の自分に如何に働きかけさせ如何に自己の行為の媒介にするかによつて定まり、又この現在は私が未來に於てどういふ事を爲し得るかによつて意味を變るのである。それで私が若し過ちを犯したからこそ却て更生し、再びそれを犯さないやうに之を超克して行けば、過ちは却て私にとつて恵みとなり、それに反してそれが縁になつて何時までも習慣的に同じ過ちを繰返すなら禍となるのである。奇を街つた云ひ方をすれば、歴史は過去にあるのでなく、現在に否、未來にあるとさへ云へる。併し勿論これは一面的で歴史はやはり過去にもある。そこに時或ひは歴史的現實の不思議な構造がある。

それで歴史的過去にはいつも我々が現在それを如何に解するかが入り込んでゐる。我々が如何に解釋するかを離れて歴史は考へられない。外國語で history といふのは、歴史的事實 (historical facts) をいふ事もあり、同時に History of Ja-

past といふ書物の題の様に記述された知識を言ひ表はすこともある。これは自然にはない事で、自然と自然科学は別なものである。歴史に於ては過去は現在、更に未來によつて規定され、事實と我々の觀念・解釋・知識とが離れない所があるのである。唯物史觀と唯心史觀といふものに就いてもこれと同じ様な事がいへる。その一方は過去が現在を支配するとし、他方は未來が現在を支配するとするのであるが、過去と未來とは物質と精神との如く前いつた様に離れて却て結びつかねばならない。この事は一層詳しくお話しすればよく御了解になるでせうが、いま時の構造をお話した事からも大體の見當はおつきになると思ふ。つまり精神と物質とは直接結びつける事の出来ないものでありながら、常に我々の行爲に於ては結びついて居るものである。従つて我々は無の上でそれを切り離すことにより結びつけるといはねばならない。無といつても何もたぢろぐ必要はない。この身體を持つた我々の精神生活を考へて見ると分るのである。若し身體が一方的に我々の

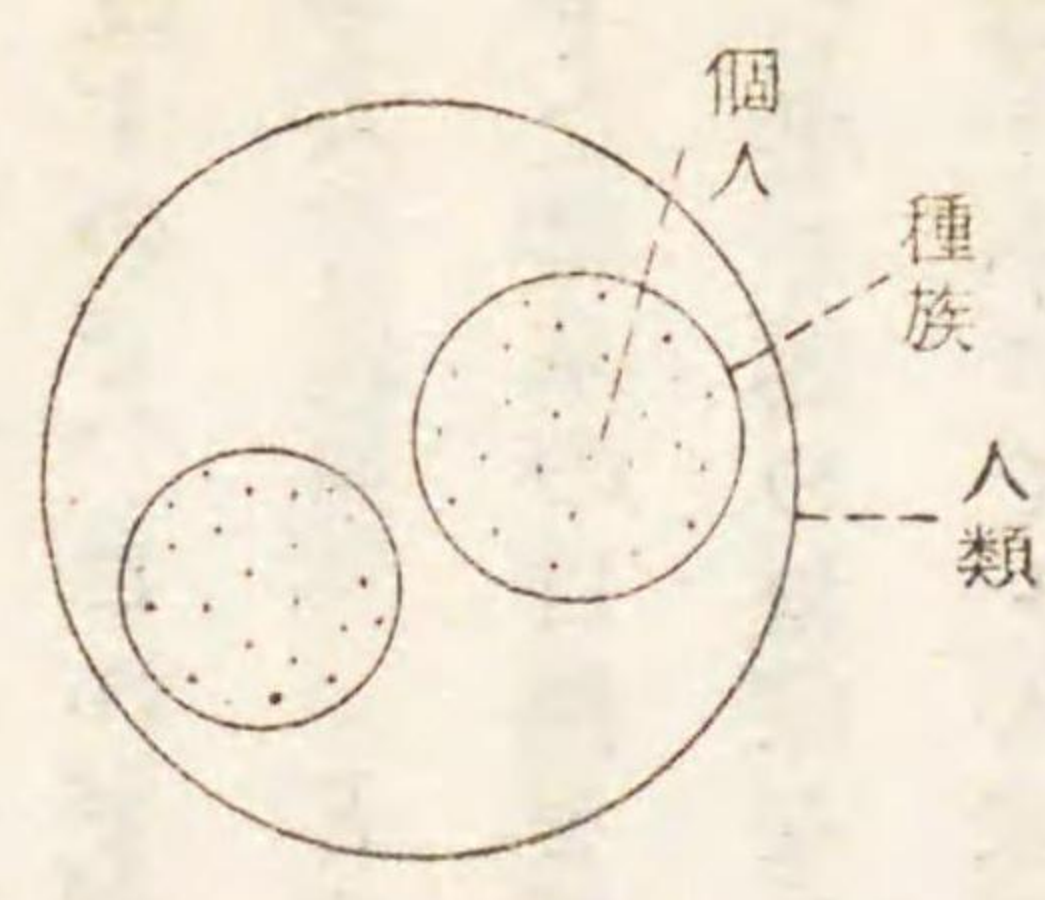
行爲を規定するならば、我々が未來に目標・理想をたてて行爲すると考へるのは迷ひといはねばならない。しかしさういふ身體の運動は生きた人間の行爲ではない。併し精神に目標さへたてると物理学や生理學の法則に反した行爲が出来るかといふとさうでもない。これらの法則を通して我々の理想が實現されるのである。そんな譯で無が兩者を結びつけるのであるから、物心の關係を因果關係で考へる事は出来ない。一番初めの日に言つて置きました様に交互作用は因果に解消出来ない。過去は過去、未來は未來、方向の反對なものが引き離される事によつて却て結びつけられるのである。すなはち無が有を成り立たしめる。そこで時は各現在に於て無に形成されるといはねばならない。ですから時は圓環が圓環を含む事であるといつたりしたのであります。

その事から更に歴史が地域的な限界を持たねばならないといふ事をも考へる事が出来る。歴史では過去は現在に働きを及ぼしてをらねばならない。そこで過去

が現在に働きを及ぼすとは一體どういふ事であるか。それにはその働きで規定される自己がどんなものかを考へねばならぬ。私に外からの力が感せられるのは私に動きだす力があるからである。力は何時も反対の力と交互的にはたらくのである、反対の力のない力はない。物理学でも原動と反動とを考へてゐる。我々の現在には未來から働かれて居るから過去の力が感せられるのである。そこで簡単にいへば我々を束縛し未來に自由に働く事を押へる力が過去として働いて居るのである。所でかかる束縛を加へる過去はいろ／＼考へられますが、最も強く我々の規定される過去とはどんなものかと云ふと、それは單に人類の世界に起つた出來事ではなく、我々が屬してゐる種族の傳統となつて居るものである。自分の屬する種族以外の方が自分を動かすのも、種族を通して動かすのである。この種族といふ制限の全く無い世界から我々が動かされるのではない。さう見える場合にも、それは種族と種族との關係を通してさういふ力が間接に働くのである。この種族

といふのを民族とか國民とか特に嚴密に規定する必要は今ない。私が種族といふのは未開人の部落でも今日の民族でも更に將來には幾つかの民族を併せたものも有り得る。これがどんなものになるかが歴史によつて決められ又歴史の内容を成すので、これを何か變らないものとするのは歴史を觀念で構成する事でありませぬ(後出参照)。どの場合にせよ、我々は我々の中から生れ、現在そこにあり、また將來の目標を與へられて居る、さういふ種族の規定力を脱却する事は出來ない事を認めねばならない。それはもと／＼我々は元來一人で生れたのでなく、如何に小さくとも家族の中から生れ、部族の中に生れたのだからである。併し我々がその中に生れた種族は直ちに人類ではない。人類は私が如何なる行爲をするかに對して拘束を加へない。我々は大きく云へば人類の中に生れたのであるが、人類といふ集團が私の行爲に束縛を加へる事はない。ベルグソンの言葉を借りればそれは「開かれた社會」(société ouverte)である。従つてこの開かれた社會で私

が何をしようと直接束縛は加へられない。之に反して例へば部落の慣習に反すれば殺されるか、追放されるか、又追放されて外の部落で生活出来なければやはり元の社會の束縛を受けねばならない。かかる社會は「閉ぢられた社會」(societs close)である。それで我々は時が點の集まりと考へられないと同様に、個人が集



まつて家族となり、家族が集まつて種族となり、種族が集まつて人類となるといふ考へ方をやめなければ歴史的社會を具體的に理解することは出来ない(圖五)。時は反對の方向のものが現在で統一されて成り立つのであつて、過去・現在・未來は一方向的に同一のものがずつと發展

するのでない。川が上流から中流、下流と流れる様に流れるのではない。それは同一性的な見方で、論理で云へば同一性の論理である。さうでなく時の過去・現在・未來は交互的統一をなす、三位一體的な(dreieinig)關係をなす。さうで

なければ時は了解せられない。それと同じく個人が集まつて種族となり、更にそれが集まつて人類となると考へるのは、やはり一方向的な同一性的な考へ方と云はねばならぬ。さういふ考へ方を捨てて個人・種族・人類はお互に各々が他の二つを媒介し合ふのであるとせねばならない。時間の話の時は現在が未來と過去とを結びつけると云つたが、未來が却て過去・現在を結びつけるともいへる。又過去が一貫して現在・未來をつなぐとも云へる。過・現・未は三位一體的に結びついてお互に媒介し合つてゐるのである。之と同じく個人・種族・人類を一方向的に考へる考へ方を捨てなければ、歴史に於ける社會・國家をはつきり考へる事は出来ない。國家をよせ集めても人類にならない。國家と人類は過去と未來とが方向を異にする様に在り方が違ふ。そこには對立がある。民族とか種族は閉ぢられた社會で、この社會に生れた個人を外に出さない様に束縛してゐるのである。では何故そんな窮屈な閉鎖社會があるのかといふ問は、既に歴史をはなれて歴史を

考へる立場である。ニイチェが若い時に書いた「歴史の利害に就いて」の中で、歴史は人間を押さへつける事が多い、過去の民族とか英雄とかの事実が我々を奮ひ起たせて生命の力を昂揚させる利益はあるがそれは半面にすぎない、そんなものから力を得るのは自發的な生命が不十分だからである、餘り過去に頼りすぎて所謂現状維持になれば歴史は害になる、それで人間は歴史を忘れねばならない場合がある、と云つてゐる。それは眞實であらう、併し我々は歴史を忘れると云つても、歴史があるのに歴史を忘れる事は出来ない。歴史は歴史として働いてゐる。我々はその歴史を未來に向つて働く行爲の媒介に轉ずるより外に歴史を無視したり忘れたりする事は出来ない。ニイチェの言葉は或る程度の戒めにはなるであらうが、決して歴史の全部を忘れる事は出来るものでない。全部忘れれば却て未來に合理的な働きをする事も出来なくなる。歴史、殊に政治史は國事に關する知識として——東洋では所謂溫古知新の用をなすものと考へられ、春秋・讀史餘論な

どの例がある——政治的な人間の行爲の教訓として未來に如何に行爲すべきかを指示するものとされる。斯かる歴史記述の方法は實用的歴史記述 (Pragmatische Geschichtsschreibung) と呼ばれるが、實用的とはもと國事に關するといふ意味であつた。かういふ見方があり得る事は、過去を知らねば未來に働けない事を意味する。

丁度時間に於て過去が我々を支配し束縛してゐる様に社會にも傳統や慣習があつて我々を押へてゐる。そこで歴史的社會の構造を時の構造に引き合せて考へると、種族固有の方向が過去に當り、個人は計劃を立てて未來に働くものであるから未來に對應する。過去と未來が方向を異にする様に、種族と個人は方向が逆である。この方向の逆なものを統一するものとして現在に對應するのが人類である。所が現在を捉へれば現在でなくなる様に、人類を捉へることは出来ない。人類が理念に過ぎないと云はれる譯である。人類を捉へて「之が人類だ」といふ時は種

族になつてしまふ。眞の人類は別に種族の外にあるのでない。現在が過去・未來の統一にある様に、人類の開放社會が成り立つのは種族の閉鎖社會の關係に於て之を超える所である。閉鎖社會は一方に個人に束縛を加へてその自由な働きを限定し、個人は他方この社會と方向を逆にするものであり乍ら然も兩者が調和された時、即ち個人が種族の中で一々自分の行爲の目的を實現出来るやうになり、又個人が種族の進む方向に自己の行先を認め、閉鎖社會の規律や統制がそのまま個人の自由な行爲と媒介され統一された時は、種族は閉鎖性から人類の開放性に高められる。これが國家である。閉鎖社會は閉鎖といふ言葉が示すやうに相互に排除し合ふ。種族は種族に對し排他的關係にある。併し一つの種族に屬する個人がその種族の統一と完全に調和する時、閉鎖社會の拘束性はなくなり、そこでは自由であるのと同時に、その閉鎖社會の中の個人は閉鎖社會の境を越えて他の種族の個人と相互に認め合ひ協調し合ふ事が出来る。それが人類の立場であり、永遠

の現在に於て時が成り立つのと同じく、人類の立場にたつた個人を通して國家と國家とが結び合ふのである。また開放された社會・人類の立場は、時の現在と同じく無の立場であるが、無といつても種族性が無くなるのではなく、種族の統制は個人の自由と媒介されて國家に存するのである。斯様に個人・種族・人類は一方向きに小さなものから大きなものになるのではなく、三者が三一性的な交互媒介的な關係を形作つて國家を成すと考へられる。さういへばさういふ事をいふのは空想で、個人と種族とが國家に統一されて個人が夫々の位置でその天分を發揮出来るやうな社會が何處にあるか、國家の統一を促進する様に働く個人は現實にあるか、それは理想にすぎないではないか、といふ疑ひが起るであらう。それは一應その通りである。が、それが全く空想的な状態にすぎず、何らの程度でも實現されないものと考へるなら、それは嘘である。何らの程度でも實現出来ぬなら國家の正義、法律の正義は何を意味するのであるか。法の正義は理性により頭で考



案して現實の中に實現したものは考へられない。併し又どんな慣習も法たる價値があるとは云へない。慣習傳統も單に種族の利益になるからといふだけでなく、或る歴史の段階でそれに屬する個人が同時に自由に正しいと認める事が何らかの程度で可能であるから、法たる事が出来るのである。歴史の外から歴史を裁く規準はない。そんな無歴史的な規準の考へ方が實はそれ自身歴史の産物なのである。具體的にいへば近世の自由主義の産物である。併しそれでは何處にも絶對的なものはないかといふのに、それは歴史の外にはないが内にあるのであつて、種族の統一に必要であると共に種族が人類的な國家の立場で個人の正しい要求や生活を保證する時、法は權威をもつ。法は全く歴史的・相對的であるが、所謂「相對的」で全く價值的な批判を容れないのかと云ふとさうでない。勿論或人が法たる權威を認めるものをも、他の人はそれを法たる權威がない、不法である、といふこともあり得る。併しそれは權威のあるものとなないものとが混在して居るので、法の

權威が全くないといふのではない。前に私は自然科學の認識が假說的・暫定的であるといつたのと同じく、法の認識も假說的・暫定的である事を免れない、併しさうだから法は權威をもたないかといふと、もつのである。若し法に權威がなければ社會の秩序はどうして保たれて行くか。成程種族的統一が個人に不當の拘束を加へる事もあり得る。併しその時にはその種族は他の種族に對して長く自己を維持して行く事は出来ない。長く種族性を維持する様な國家たるには、個人が種族より束縛をうけながら却てそれが束縛でない、自分の自主的な決斷で行爲を決定する事がそれと一致する様なものでなければならぬ。即ち種族は自己を維持するためには國家に於て人類的な立場と媒介されねばならない。そこに政治は文化をはなれては政治の目的である權力的な統一を國外に對しても國內に對しても維持することが出来ない理由がある。人類的とは價值普遍的即ち文化的と云ふ事である。文化は他の目的の手段でなく自律的であり、自分自身に價值をもつ、故

にどの人からも認められる、すなはち人類の立場で成り立つのである。國家は對內的に個人を統制して自己に統一する（内治）と共に、對外的に自己を主張する（之が外交戦争である）。この兩面を統一する事が政治である。政治が個人の自由な働きを認め、それが種族の統一を具體化することになり、或は權力的な種族の統制が却てそれに屬する個人の自由な行爲と自ら調和する時、それは人類の立場に立つてゐるのである。この立場に立たずしては對外的にも對內的にも種族の國家的統一を維持する事は出来ない。これは空想でなくして歴史の事實として見る事である。かかる統一は實現されるであらうし、また實現されるやうに我々が努めねばならない。それは當爲（Sollen）である、併しこの當爲は事實に對して天下りのたてられたものではない。現實の中にそれが既に示されてゐる。さうでなければ現實が意味をもつ事が出来ない譯である。現實が意味をもつといふのは當爲・理想が何らかの程度でそこに實現されてゐるからである。斯くしてそれ

は當爲であるけれども併し存在（Sein）に對した當爲ではない。現實は存在でありながら同時に當爲なのである。存在即當爲、當爲即存在といふ關係が我々の現實を成立たしめるのである。

## 四

この前には時間の構造と結びつけて歴史的社會の構造をお話し、國家と人類、政治と文化のことに簡単に觸れて置きましたが、少し話が抽象的でお分りにくかつたかも知れないし、又途中で時間が來て歴史の地域性には觸れる間がなかつたので、今日はそれを一緒にひつくるめて具體的な内容を入れてお話ししたい。この前、時間について話した要點は、我々を拘束する力としての過去と可能な未來とが對立してをり、その二つが媒介統一される所に眞の自由である現在があり、そ

それは絶對無として永遠の意味を持たねばならないといふことであつた。それに對應して歴史的社會には時の未來に相當して個人が考へられ、過去に相當して種族が考へられるといひました。この種族といふ言葉は餘り使はれない言葉ではつきりしないかもしれない。今日では民族といつてもよいのだが何故さういはぬかといふと、歴史を回顧すると歴史の統一的單位がいつの時代にも今の様な形態であつた譯ではないからである。今の様に中央集權的に民族が統一されて居ない時代もあつた。ギリシヤのポリスの様に小さな都市國家といふものもあつた。また未來性を要求しつつある東亞盟協體など——それがどんな内容をもつものであるかはこれから研究されねばならないが——盟協體或はブロックと呼ばれる民族より大きなものも考へられる。又民族と呼ばれるものも歴史的に發展したもので、自然科學的な血の純潔だけでは考へられない。どの民族も他の民族と混淆して居る。また征服民族が被征服民族をすつかり同化すると新しい民族が出来る様になる。

民族とはこんなものであるから必ずしも自然科學的・人種學的でなく、運命協同體である等とも云はれるのである。斯様に個人に對して束縛をもつ閉鎖社會と呼ばれるものが、寧ろ歴史そのものの發展によつて色々に決つて行く。それでどんな場合でも包括する靜的・抽象的或は寧ろ論理的な概念として種族といつたのである。

ところでそれが種と呼ばれる事によつて既に明らかである様に、種族は決して普遍的なものではない。歴史の立場では人類全體を種とはいへない。若しさういへば、それは自然科學的に他の動物に對していふのである。そこで種族は必然的に相互對立してをり、必要ならば他を犠牲にしても自己の生命を維持し發展させようとして居る。これは生物の生存競争と同じである。我々はそれを嫌だからといつて無視して、何かもつと好ましい觀念で歴史を組立てる譯にはゆかない。種族は生命共同體ともいふべき生命の統一である。生物は生命を維持するためには

自然から物質的要素をとらねばならぬ。その時凡ゆる生産の土臺たる土地に制限があるから、種族の争ひが自己の領域を擴張し、他の領域を奪はうといふ形で現はれるのは避け難い事實である。種族にとつては生命の共同と之を支へる固有の土地とは離すべからざる關係がある。そこに今日強調される *Blut und Boden* 即ち人種的な血と、血の統一が支へられる土地とが、種族にとつて根本的な意味をもつものになるのである。かかる自然的な地盤を無視して歴史を考へる事は出来ない。

所で時間と空間の結びつきを考へたいのであるが、常識的には極めて無造作に空間は横に擴がり、時間は縦に貫いてゐると考へるが、併し物理学でも時間と空間は結びついて居る。即ち光が兩方を結びつけるので、光のない、合圖の出来ない空間は物理学では取扱はれない。合圖の出来ないとは時間性のないことである。それと同じく歴史でも時間と空間は離れ離れではなく、歴史的時間と歴史的空間

は初から結びついてゐる。何かで連絡の出来ない空間は光の合圖の出来ない空間が物理学で取扱はれないのと同じく、歴史の中で問題にならない。そこに交通が歴史的社會の發達にとつて大事な要件である事が理解出来る。歴史の古い所をとつてみて、エジプトのナイル河、印度のインダス河、ガンヂス河、支那の黄河等は、土地の豊饒を來し生産に便宜を與へると共に交通の要路でもあつた。かく交通で結びついた空間は、時間に於て行はれる所の運動を含んで居るから、それだけ時間性をもつてゐる。その意味で時間的な統一の形づくられる空間はやたらに無制限に擴がるものではない。ある種族が他の種族と對立し征服するのにも矢張り交通が出来ねばならない。かく歴史的空間は交通の出来る空間であるといふ地域性をもつ。これは歴史の構造を考へる時無視する事の出来ない契機である。

所で尙我々が氣を付けると注意されることは、種の對外的な對立は一般に内部的な對立、種の中の對立と自然に相伴つてゐる。種族の内には他の種族に同情を

もつ様な個人がある。それは種族の内部に支配と被支配の對立があつて、支配を受けてゐるものは他の種族の助を籍りて支配關係を逆轉しようとするからである。ここに個人が對立のどちらに加擔するかといふ決斷が、「これかあれか」といふ形で現はれる事が出来る。若し個人が全く種族の内にあるだけならば個人が自由を主張する機縁がなくなるであらう。生物の社會がどんなものかを知る事は困難であるが、生物では一方が他方を撲滅する事はあつても生かして置いて同化する事は恐らくないのでないかと思ふ。それで生物には種族に反抗して個體が自己の自由を主張する事はない。茲に人間の歴史社會に於ける種族の注意すべき特色がある。これは今日現はれてゐることによつても明白である。そこから未來と過去の對立に應ずるものとして個人と種族のはつきりした對立が出てくる。そして種に内部的な對立がある様に、過去にも——今迄は話を分り易くするため過去を一つのものとして來たが——複雑な關係、色々な力の對立があるのである。

併し個は種に對立し拘束されるばかりでなく進んで種の團結を固めようと協力する事が出来る。種族の對外的、内部的なる分裂を否定し完全なる統一を回復せんとするのである。又種族も個人をただ外から抑へつけ統制するのではなく、個人がそれぞれ自由な機能を發揮する様にして、而も之を自發的に協力せしめ種族の統一を固めさせる事が出来る。斯様に兩方の結合が何等かの程度で交互媒介的に行はれてをり、又それが生存の目的であると感せられてゐるのが常である。それはただ感せられてゐるばかりでなく、歴史が成り立つ爲には時の過去と未來が永遠の現在によつて統一される様に、個人と社會のどちらもが成り立つ交互媒介的統一として成り立つ爲に人類の立場が必要なのである。そこに歴史が單に種の生命の要求や個人の恣意のままになるのではなく、兩方にとつて都合の悪い制限が却て兩方を成り立たせるに善いことである様な人類の調和的統一がそれを媒介する事が知られる。之は單なる當爲・理想ではない。若し單なる當爲であるとすれば、

現實が必ずそれを可能ならしめるとは考へられない。併しこれが當爲であると共に事實であり、事實であると共に當爲であるから、歴史が成り立つのである。個體と種族が對立しても、正常な場合には到底個人が種族を倒す事はあり得ない。また種族が個人の自由を全く否定し窒息させる時は、その種族は決して長く歴史の舞臺に自己を維持する事が出来ない。よく引かれる言葉であります——獨逸の詩人シュラーの Resignation といふ詩の中にある言葉、特にヘーゲルが引いて居るので有名なのですが「世界歴史は世界審判である」(Die Weltgeschichte ist das Weltgericht) といふ事がいはれる。この審判といふのはキリスト教更に溯つて寧ろユデヤ教の考へ方から來たものである。歴史を單に天體現象の様に人間の現象が繰返すものと考へたのは希臘人の考へ方である。併し自然現象の様に法的に繰返すと考へるのでは歴史は歴史として特殊の對象とはならない。それに反し個々の一回限りの事實が、神の最後審判といふ立場から如何なる意味をもつか

と考へられるやうになつて初めて歴史といふものが成立する。歴史哲學がユデヤ教・キリスト教の思想と共に初まつたと云はれる所以である。これは歴史哲學は歴史の意味を考へるものであるとすれば當然のことと云へませう。實際歴史が全く無意味なものでないとすれば、歴史の最後に世界審判があるとするのは、勿論特殊な宗教的信仰に束縛された見解だとしても、一々の現在に永遠なるものが意味を與へるのであるといふ意味で正しい。之を社會的に考へればそれが人類の立場なのである。故にただ個人を拘束して其自由な生命を殺す種族が自己を主張すれば、その種族は人類の立場から審判されて歴史の舞臺に長く自己を維持することが出来ない。これは當然の事である。もともと統一は對立、分化があるから力をもつ事が出来る。單に自主性のない死物をよせ集めた種族は外面的にはよく統一を保つてゐると見えても、却て長く活潑なる生命を維持することは出来ないのである。種族には、種族の中にあつて然もそれから自由にならうとし、時に種

族に反対し對抗し之を批判する個人が必要である。個人は單に種族の一員であるのみならず、同時に人類の一員でもある。そこで種族は人類的な立場から、かかる個人が進んで協力する様に自己を統一する事が、歴史の裁きに於て長く自己を保つ所以であると考へねばならない。これが國家の本質的成立である。個人は種族といふ地盤を離れ國家の外に於てはその自由を實現する事が出来ない。兩者は國家に於て調和的な統一にはひらねば夫々自己を保つ事が出来ないのである。その調和的統一を我々は種族と個人に對して人類の立場と呼ぶ事が出来る。國家は人類の立場に成り立つ。ここでは種族の爲に働く事が同時に、個人をしてその性を自由に發揮せしめる意味をもつのである。自發的・自主的に個人が協力する事が種族の統一を維持發展する事になり、種族の爲といふ事が個人の爲といふ意味をもつ。そこに文化の發生・發達があるのである。

文化は例へば種族の爲といふ風に他の特殊な目的の爲の手段と考へられる間は

決して眞の文化と云へない。文化には自主性がなければならない。藝術の爲の藝術 (L'art pour l'art)、學問の爲の學問といふのは其意味である。夫々の文化は自主自律的であり、他律的に制約されるものではない。併しそれだからと云つてそれが種族の爲といふ事と矛盾すると考へるのは、個人と種族の調和的な統一を忘れてゐるのである。文化を容れない統制、それを政治といふならば、もし政治が文化を滅却する時には、かかる政治を行ふ國家は歴史の裁きによつて否定されてしまふ。文化が自律性をもつ事は種族の爲といふ事と兩立しないのでない。却て政治は文化を容れ、國家は人類的とならなければ自己を維持發展することが出来ないのである。種族の統一は個人の自發的な協力と媒介されて具體的となるのだからである。種族と個人とが單に對立し争ひ合つて調和がないならば個人も種族も自滅してしまはなければならない。調和が行はれてゐるから兩方が生命を保ち得るのである。それが雙方共に人類の立場に立つことに外ならない。現實がさう

いふもの、その意味で存在と當爲とが結びついてゐるものなのである。現實を當爲・觀念・理想の面から見ればそれは當爲と遠い距離をもつてゐる。併し當爲は何等かの程度で實現されてゐるのである。種族と個人とは兩立して夫々自己を維持してゐるので、一方を滅すれば他方も自滅してしまふ。それが歴史のパラドックス的な事態である。歴史はパラドックスをもつ。存在と當爲が結びつかねば歴史にならない。存在のない當爲、當爲のない存在は歴史的現實の世界にはない。その意味で人類は種族と個人の媒介統一せられた在り方として考へる事が出来る。が實際人類は種族と種族の對立をなくして、夫々の種族に屬する個人を人類社會の中に解消する事を意味しない。單に個人を集めても全體が成立するのでない。そこに全體主義の主張さるべき理由がある。併し全體は個人の先で全體から個人が出ると簡単に云ひ切れるかどうか。種族に相當する全體と個人とが對立してゐながら互に夫々の立場で兩立し調和してゐるのでなければ種族も個人も滅びてし

まふといふのが私の趣意である。全體が個人より先といふのは成程理由はあるけれども、それは一面で、却て個人が進んで自由・自發性を以て全體の統一を促進・維持しないなら、全體そのものが生命を失つてしまふことを忘れてはならない。全體は要素たる個が協力的に働いてゐる故に全體性をもつのであつて、死物のやうな全體は全體たる事を止めてしまふ。そこに全體主義の一面性がある。全體が單に個體に先だつのでなく、兩者夫々自立しながら同時に相媒介せられると考へなければならぬ。

繰返して云へば人類の立場は決して他律的でなく自律的であり、單なる政治的な活動でなく同時に文化的な活動である。文化の中で最も政治に近いものである。法も、何らかの程度で文化の原理である正義の實現といふ意味をもたねばならぬ。さもなければ法は單なる強制に止る。法が法として認められるのは、種族の統制・統一が個人によつて自己の自發的な自己統制であると自覺せられ、進んで遵



奉される限りに於てである。その際は法は單に政治的な目的のための手段でなく自律的な文化に屬する。法は人類の文化に参加・貢獻してゐるものである。かく種族の目的が同時に個體の自發性と調和して文化の意味をもつやうになれば、それは最早單に種族と種族とが對立するだけでない。勿論種族が種族に對立する面のある事は認めなければならぬけれども、而も同時に個人を通して種族と種族とが人類の立場で調和を保つことが出来るのである。又文化は普遍妥當的である事を特色としてゐるものと考へられるが、文化は種族の中から、種族の爲にといふことを通して發達して來たのである。普通最も人類的なものと考へられ人類の宗教等と云はれる宗教も、源に溯れば種族の守神の禮拜であり、又先祖を絶對化して歸依したものなのである。藝術も種族宗教と結びついて祭の唄・踊等として發達して來た。併しそれが文化となるのは個人の自由な生命の要求と調和せられ、人類の立場に立つ限りに於てである。かくて人類の立場に立つ事によつて他の種

族に屬する個人も却て其の價値を認めるものになる。却て文化は種族の特性を發揮することにより内容の豊富な、生命の饒なものとなるのである。種族性をなくした個人が人類の立場に立つとすればこんなことは考へられない。種族を撤廢して人類に行くのではなく、政治と文化とが結合せられて、種族と人類とが結びつけられるのである。

國家は單に種族ではない。國家は種族が同時に文化特に直接には法を通して人類の立場に高まり、その立場で個人と媒介調和せられ主體化せられたものである。國家は單に種族的社會でなく、個人をして夫々その所を得しめる國家即自己の統一でなければならぬ。種族の立場からの對立がありながら個體との調和・統一を通して他の種族と文化的に結びつくやうな國家の集まりを世界と呼ぶならば、世界も文化的な意味をもたねばならない。人類と種族、世界と國家、文化と政治は結びついて離れられない。政治だけを主張して文化を無視すれば國家は國家性を

失つて、單なる種族に墜ち、種族は自己の中に個人の潑刺たる生命を許さないからその種族も生命を失つて、歴史の裁きを受けるやうになる。勿論、種族と個人が統一・調和するにしても、どちらがより強力であり、又より劣勢であるかは歴史に於てその時々を決まる事である。或時は種族の方が優勢で個人を強く統制する事もあり得る、戦争の時などはこの事は當然である。種族と個體がどういふ關係で統一されるかといつてもそれは一般的に答へることは出来ない。それを決定するのも歴史に外ならない。外から斯々の比例・割合といふ様なものを立てられるのでなしに、その時々により一定の調和點が決まるのである。その決まるべき點を正しく捉へて調和をなす民族が歴史の裁きに於て長く自己を維持出来るのである。正しい調和點を捉へずして一方が偏頗に優勢になれば、長く自己を維持出来ないといふのが歴史の審判である。種族と個體のかかる調和・統一をなすべく我々が努力する事が當爲なのであるが、それは抽象的な當爲でなく、現實そのものの要

求なのである。

今述べた意味で歴史は政治的であると共に文化的でなければならぬ。昔は歴史は王朝の交替、國と國との戦争、又は個人の事業戦功など、政治史がその全部を形作るものとせられたが、十八世紀の啓蒙時代に初めて文化史が登場して來た。歴史は政治史でなくして、人類を形作つてゐる種々の民族の風習とか精神とかいふ文化の發展を書き記すのがその本分とされるやうになつた。これによつて人類の全體の發展を知り得るとしてヴォルテールやヘルダーなどが文化史を唱へ出したのである。それ以來文化史が優勢になり、もう少し前には歴史と云へば政治史でなくして文化史と云はれる位であつた。が、それは十八世紀からの歴史の考へ方で、それも歴史的に出て來たものである。併し文化史だけでは眞の歴史と云へない。文化史の立場でも政治を除けば歴史は書けない。例へば印度や支那の文化、更にその綜合としての日本の文化は今迄、世界歴史の中に主流としては書き

記されてはゐない。書き記されてゐても西歐の歴史と關係ある時に引き合ひに出されてゐるにすぎず、従つて文化として認められてゐるものはどんなものかといふに、政治的に優勢な西歐の諸民族を標準にして定められてゐるのである。それが今日は政治的に事情が變らうとして居るのである。さういふ譯で政治を無視した歴史は意味がない。文化は政治と結びつかねば歴史の中に具體性をもち得ない。併し歴史は政治史だけでも云へない。文化史と政治史とが相俟つて歴史を形作るのである。その一方だけを主にする事は出来ない。

今種族・個體・人類の相互の關係を多少前より具體的にお話しましたが、三つのもがお互に結びつく仕方によつて色々な現實の形態が出る事は認めなければならぬ。それで私が依然として型をお話してゐるに止るのは止むを得ない事ですが、併し個體が間にはひつて種族を人類に高める大切な働きをするといふ事は豫想出来る譯であります。

## 五

前回には歴史社會の構造契機である種族・個人・人類の關係を時間の過去・未來・現在に對比して考へ、その契機のどの一つも他の二つを媒介してゐるといふ事をお話しました。その場合意志をもつて爲すべきことを爲すのは個人の外にはない。種族と人類は決してそれ自身が直接に自覺的に意志をもつて努力する事はない。勿論民族意志などといふ事もあるが、それは本能的なもので理性を含んだ自覺的な意志ではない。理性を含む事の出来るのは國家、即ち個人の組織されたものであつて、種族は唯生きんとする意志を持つ。そして人間を考へるのに食物とか性の本能とかを抜きにして考へられない様に、歴史の單位ともいふべき國家を考へるにも、種族的な面を無視する事は出来ない。又人類の意志とも云はれる

が——例へば歴史の審判をするものは人類の意志であるといふ風に——併し之も實は比喩的な云ひ方である。人類の意志と云はれるのも個人の意志を通して實現されるのである。そして互に他を排斥し或は更に征服し自己に同化して統一しようとして争ひ合ふ閉鎖社會である種族が、その中に自由な個人を生かし、個人がそれに自發的に協力する時、種は人類といふ開放的な社會に高められて國家となる事は前に話しました。その點からいへば個人は種族を人類の立場に媒介するものであり、そこに個人の任務があるといつてよい。それ故前にいつた様に歴史が政治的な優勝劣敗に盡きるのでなく、文化が建設されねば歴史の意味が成り立たないとすれば、歴史に於ける個人の任務は大である事を認めねばならない。

安定した歴史の時代には個人が直接に文化に貢獻する事が個人の意味であると考へる事が許されてゐた。その場合も國家の統制がなかつたのではないが、自ら調和されて自覺される事はなかつたのである。併し今日の様な危機の時代には個

人に對する統制は強く、而も内部的な對立は對外的な對立と結びついてゐるので、自己の屬する種族・國家だけでなく、種族と種族との關係、國際的な壓力を感ぜざるを得ない。その際個人は無力である、何もする事は出来ないと感じられがちであるが、併し之は歴史を具體的に見てゐるとはいへない。今日でもその對立する國家・種族が極めて少數の人、所謂指導者によつて動かされ指導されて居る事を見ない譯にはゆかぬ。それを見ると個人に力がないとは云へない。更にかかる指導者と云はれる特殊な人も、全然他の多くの個人、所謂「名もなき人々」を無視してゐるのではない。指導者は専制君主と違ふ。指導といはれるには他の個人も追隨する事がなければならぬ。そこに力づくで強制してゐるだけでなく——それも成程強く行はれてゐるでありませうが——個人が國家に協力しようとする意志をもつて自發的に働いて居る事を見逃す事は出来ない。そこに個人の働きがあるのである。更に單に種族に對立し反抗する事を考へればこそ、個人は何もな

す事が出来ないのである。もと／＼個人は種族を母胎にして居る。それ故個人が母胎である種族に反抗しても、それには制限があるのである。母胎がそれ自身變る様な時には個人の力がそれに参加する事により、種族を個人が倒す様に見える事があるが、それは正常な場合ではない。正常な場合には個人が種族に反抗して勝つ事は考へられない。併し個人は種族の動く様に動くより外ないか、又種族は個人を無視して長く自己を維持出来るかといふに、たび／＼繰返す様にさうではない。而も種は特殊である以上、それだけで足りてゐるのでなく、種族相互に認めあふ統一に入る事が種族の使命である。その面から云へば種族は人類的な個人に従はねばならない。それ故個人は種族に對しては無力であるかもしれないが、自己の屬する種族を人類的な立場に高める役目をもつのである。その場合丁度過去は何等かの程度で決つて居り、我々がそれを全體的に作り直す事は出来ないと同じく、種族は本能的生命の衝動的なものを性格としてゐる。それで意志をも

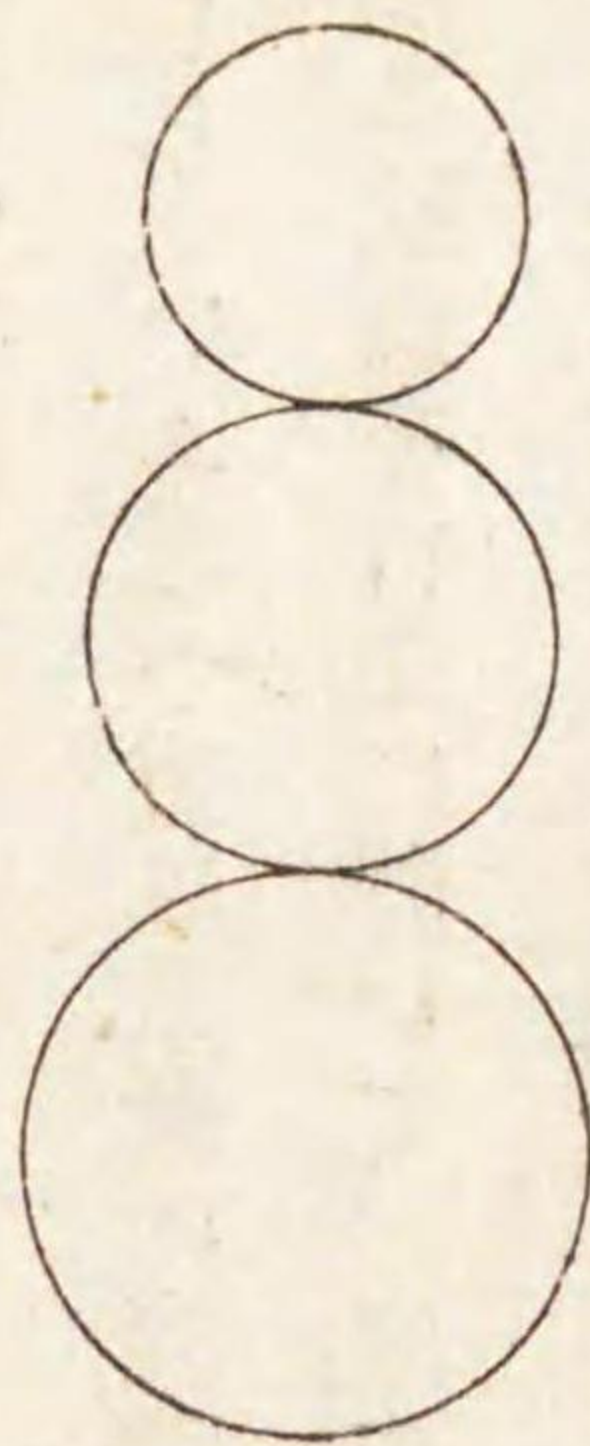
つて種族を人類に高める個人は、種族の中に自己を否定する事により或る意味で個人に對する種族をも否定して、人類の立場に自己を復活するのである。それと共に種族も人類の立場に高められる。個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によつて却て生きる。その限り個人がなし得る所は種族の爲に死ぬ事である。我々が何も爲す事は出来ないといつて働かないのは、謙遜のやうで實は傲慢である。何も出来ないなら種族の動く如く動いたらよい。さうすると却て種族は個人を生かさねばならないものであるから、——もと／＼種は種だけでは足りず、個人が自己に協力する事を必要とするものであるから——自己をも向ふをも生かす事が出来るのである。國家の中に死ぬべく入る時、豈圖らんやこちらの協力が必要とされ、そこに自由の生命が復つてくる。國家即自己といつた所以であります。何か個人に對立するものを外において、それに對して我意を通すことは、社會の構造から云つて出来ない事である。その意味で歴史に於ける個人は縦ひ名もなき人

であるにせよ、種族の中に死ぬ事によつて、それを人類的な意味をもつた國家に高めるといふ働きをなすといふ事が出来る。

さう考へると歴史は、文化史で考へる様に單に發展であるとする時、その「發展」の概念が不十分である事に氣付かせられる。文化史では個人と人類だけを考へて、人類が或一つの時代から他の時代へ形を變へて動いて行く即ち *Metamorphose* をなすとする考へ方が支配的である。例へばルネサンス時代とか啓蒙時代とかの文化形態といふ風に種々の形態 (*Gestalt*) が現はれて來る文化のメタモルフォーゼが、歴史とされる。従つて歴史の記述は文化の發展形態を記述する事であり、ここから發展史といふ見方が文化史に於てなされるのである。この發展といふ概念はそれに近くして多く混同される進歩とは直ちに同一でない。西洋歴史哲學の上では發展の考へは十九世紀の歴史主義から文化史に於て行はれる特有な概念であり、進歩とは十八世紀の啓蒙時代の主知主義、合理主義的な歴史の考へ

方である。歴史は單に優勝劣敗だけでなく——前に *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* といふ言葉を引いた時にも觸れて置いたかと思ふが——何か固有の意味をもつと考へる時、それに行先きがあるとするのが一番考へやすい方法である。歴史哲學が歴史の全體の意味を考へる時、基督教やユデア教の最後の審判の様な歴史の行先・目標を考へるのが最も容易な原始的な考へ方であつた譯である。併しさういふ考へ方は宗教の衰頹と共に取り去られて、啓蒙時代には人間が願ひ求める状態を行先に置いて、歴史がこの完全な状態へ向つて進む、歴史は人類の進歩といふ方向に於て進むものと考へた。それが十九世紀になつて歴史主義が現れると共に、歴史は單に一定の方向に進歩するとは考へられないとされて來た。十九世紀前半のランケはかかる進歩といふ考へ方に反對して、その進講録「近世史の諸時代に就いて」の中で、人類の歴史は進歩 (*Fortschritt*) とは認められない、藝術も昔の方が巨匠があり、道德性も昔の方が純潔であつた、唯知識だけは進歩

が認められるとし、「夫々の時代は神に直接する」といつて、どの時代も夫々完成態に於て人類の文化を代表してゐるといふ考を述べてゐる。どの時代も皆夫々完結的に纏まつて、完成してゐる(圖六)。そこで發展といふ時は各各の形態は纏まり完成をもつてゐるのであるから、或一つの形態が成熟すれば終りを告げ、新し



六 圖

い形態の統一へ場所を譲らねばならないことになる。一つの時代はただ次の新しい時代を生む素地をもつと考へられる。かかる考へ方はヘーゲルや唯物史觀の中にもはひつてゐる。歴史は自己の中に自己を否定するやうな矛盾をもつてゐる。恰も生物の生育は死の方向に向ひつつあると同じである。即ち生命は自己の中に否定をもつてゐる様に、文化が榮える事は終りに近づく事であり、それは又新しい文化へ轉化する事であると考へるのである。併し我々はかかる立場に立つ事は出来ない。

歴史は單に生成して行くのではなく、生成を通して行爲する、行爲を通して生成するものである。行爲がなくして單に生成し發展するものは歴史とはいへない。歴史は行爲が生成であるといふ二重の性格をもつてゐる。それ故文化史的に歴史を發展とする事は一面的である。勿論單に過去にあつたものとして歴史を理解し文化を記述する時は一應發展といふ事も云へる。併し歴史は單に向ふにあるものでなく我々が行爲的に建設するものでなければならぬ。これは政治史的な側面である。實際文化の一々の段階は、皆種族と個人との人類の立場に於ける綜合によつて政治と結びついて建設されたるものである。一般に歴史は單に政治史でもないがさりとて單に文化史でもない。却て政治を媒介にしなければ文化も成立しない。かく政治と文化とを結びつけて考へるならば、發展は同時に行爲・所業である。この後の方面を表はすにナチス獨逸の歴史家の使ふ建設(Aufbau)といふ言葉を借りて用ひる事が出来る。勿論私は單なる全體主義の立場に立つてゐる譯で

ないから、建設といつても單に政治的な概念としてではなくして、政治を通して文化を建設するといふ総合的な意味で用ひるのであります。

それでは歴史を建設と見るか發展と見るかでどこが違つてくるかといふと、建設といふ時は個人の決斷が中心的な意味をもつてくる所が違ふ。そこに現代獨逸の新しい歴史觀の注目すべき點がある。十九世紀の歴史觀は自由主義的理想主義の産物で、それは種族・民族・國家等を輕視或は無視して個人と人類の關係だけを専ら考へてゐるのである。個人の本分は自己の欲望を抑へて藝術や學問に身を捧げることにあるとする理想主義は一見自己犠牲を含んでゐるやうに見える。併し實は高い意味の利己主義・個人主義である。藝術の爲に身を捧げるといつても實は藝術が好きでありその爲に外の好きな事を犠牲にするのであるから本當は自己犠牲でない。それは外の低い欲望を抑へて文化的な欲望の爲にする、即ち單に欲望に秩序を樹てたにすぎない、自分を全部犠牲にしたのではない。この事は既

にヘーゲルが鋭く批判してゐるが、それは確に適切な所があると云はなければならぬ。かかる立場は自分を犠牲にする事によつて、却て自分以上のものに生きる眞の意味の決斷、行爲を含んでゐない。個人が眞に自ら死ぬ事、かかる意味で自由に自己の行爲を擇ぶといふ事は、文化主義の立場では認める事が出来ない。併しドイツの現在の歴史の自覺には個人の決斷がその根柢にあるといはれて居る。さうすると個人の決斷と云ふ以上それはもはや單なる全體主義の立場でない譯である。それは既に人類的な立場に自分を高めてゐるのである。この點を新しい歴史觀を説く人も十分に認めてをらないやうである。歴史に於ては個人の決斷が建設を成り立たしめるので、それは單なる政治史でも文化史でもなく兩者の綜合でなければならぬ。従つて建設即發展であり、發展即建設である。その中では個人も種族に協力する事が必要とされてゐるのである。歴史の建設に於ては個人も重要な役割をもつ事は、全體主義の歴史家も個人の決斷を重要なものと説く以上認



めなければならぬ。具體的に考へるならば建設は單に種族的な民族の建設でない、それは同時に人類的な國家の建設でなければならぬ。その限り歴史は單に發展でなく同時に建設であるといつて差支へないと思ふ。その様に歴史が建設である以上單に手をつかねてゐるべきでない事は明かであるが、併し同時に生成する力がなければ我々は行爲する事が出来ない。眞空では飛ぶ事が出来ないやうに行爲には生成の地盤がなければならぬ。歴史は生成すると共に作られるのである。我々が作るといふ面から見ると歴史の中には當爲がある。併しそれは天下りの當爲でなく現實が當爲を含んでゐるのである。存在と當爲とが交流し合つて現實が成り立つてゐる。これが我々の歴史であり、そこに個人の任務とか、個人を通しての歴史の建設とかいふ意味が認められる。それならば建設は同時に發展だといふことも出来なければならぬ。

## 六

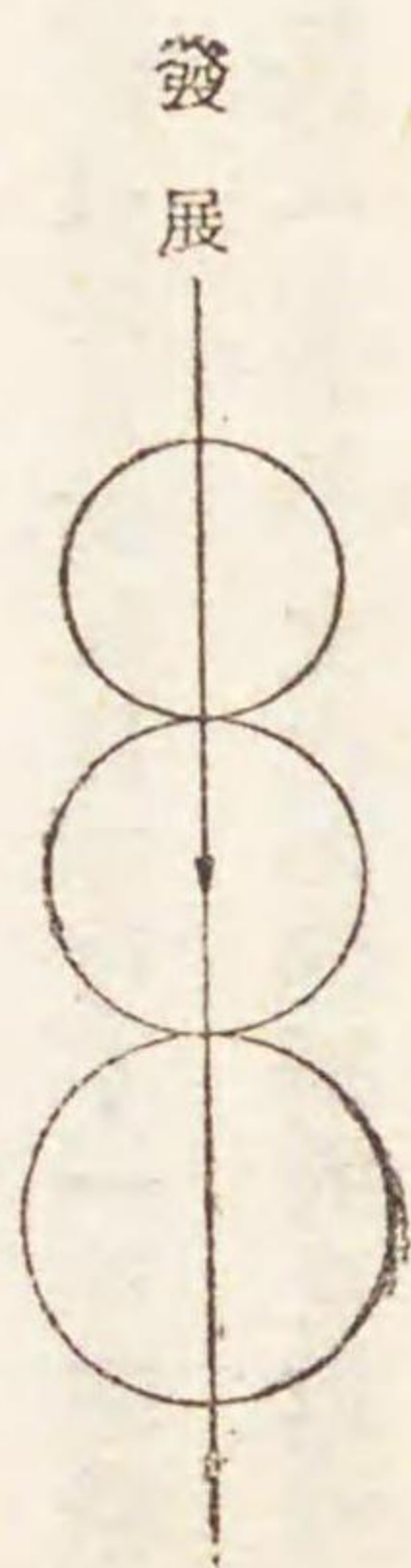
この前には歴史は單に所謂文化史の立場で發展だとするだけでは十分でない、文化と政治とが結び付き、對立しながら相補ふ事によつて歴史の主體とも云ふべき國家が成立するのであるから、政治史の面をも同時に尊重して考へるならば、歴史は又建設と云ふ意味をも持たねばならないといふ事を申しました。尤もこの建設といふ言葉は理解の仕様によつては、文化と政治との雙方に關係すると解する事も出来る。世界大戰の直後に、自由主義・理想主義の立場から書かれた歴史哲學の書物として最も力の籠つた、重要なものと考へられて居るトレルチの「歴史主義と其問題」(Der Historismus und seine Probleme)といふ書物の中に、歴史を文化の層が建設される事と解してゐるが、これは文化史的な意味を持つてゐる。

併しこの前には名前を出さずに引いておいた今日のナチスの指導的な社會學者であるフライヤーの「二十世紀の歴史的自覺」(Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts)では、自由主義的發展的な思想を斥けて建設を説いてゐる。之は政治的な意味のものである。それで建設といふ言葉をフライヤーの意味に使へば、建設は發展と結び付かねばならないと云つてよい。又建設といふ事から、建設を行ふものとして歴史に於ける個人の位置は、個人によつて國家が歴史の審判に耐へるものになるといふ、大きな意味を持つて居るといふ事をお話しました。その意味で善い國家は善い個人を通してあり、又逆に善い個人は善い國家に於てのみあると云つてよい。「人間はゾーオン ポリテイオンである」と云ふアリストテレスの言葉は、普通には社會的動物 (social beings) だといふ意味に無造作に解せられて居るが、アリストテレスの眞意は、人間は國家に於てのみ最高の善を實現する事が出来、最高の生活をなす事が出来るといふことであつた。そ

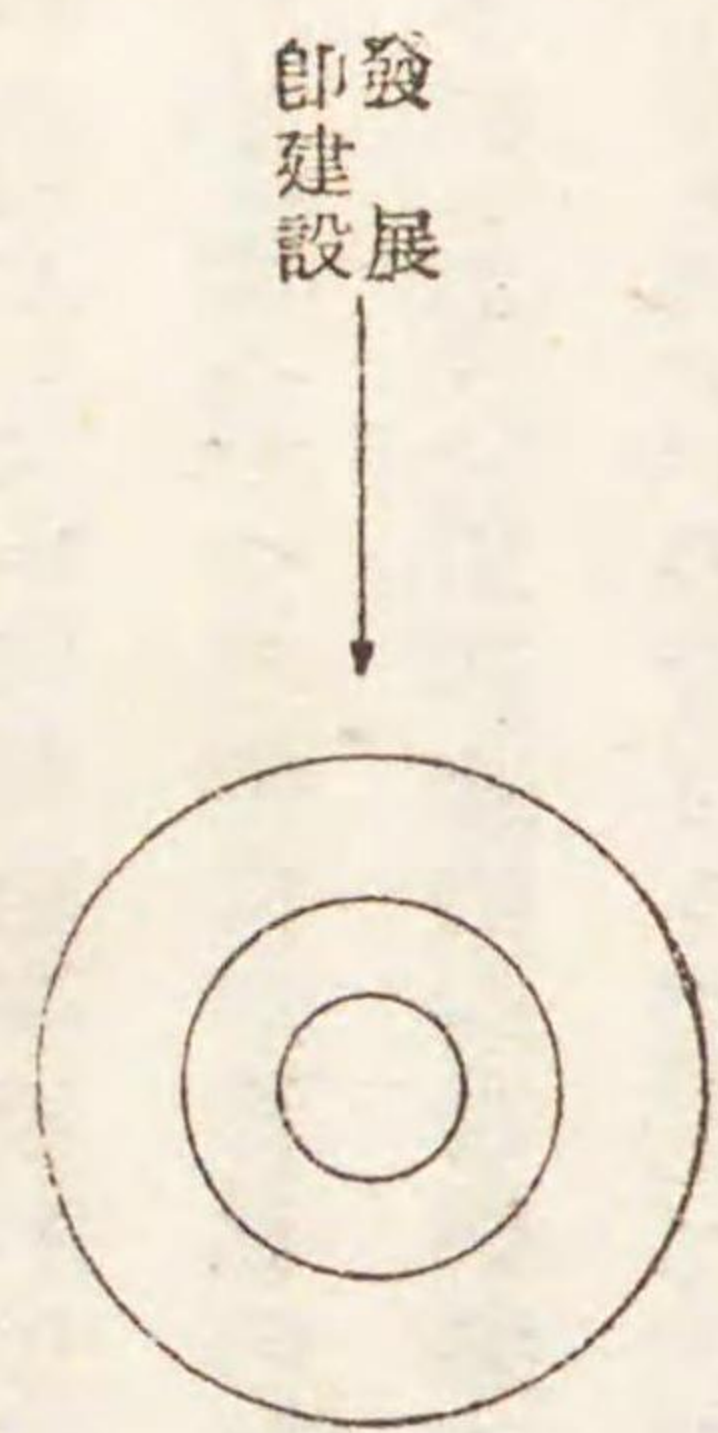
して私はその逆に、「善い國家は善い個人を通してのみある」ともいはねばならぬと考へる。併し之は單なる當爲を云つてゐるのではないといふ事は繰返して申した所であります。その實例は遠い所に求めなくとも我々の生れた此の日本の國家を考へて見ると、それが既に現實になつてゐる事を認めねばならぬ。抑、天皇の御位置は單に民族の支配者、種族の首長に止まつてゐらせられるのではない。一君萬民・君民一體といふ言葉が表はして居る様に、個人は國家の統一の中で自發的な生命を發揮する様に不可分的に組織され生かされて居る、國家の統制と個人の自發性とが直接に結合統一されて居る、之が我が國家の誇るべき特色であり、さういふ國家の理念を御體現あらせられるのが天皇であると御解釋申上げてよろしいのではないかと存じます。又斯様な内部的な組織の調和は對外的にも調和を伴ふ。それで日本の文化は排他的・閉鎖的でなく統一が開放的な意味を持つてゐる。これがいろ／＼難しい解釋のある八紘一字といふ言葉の意味かと考へます。

これは單なる當爲や理想ではなく、日本の國家が現實自分の中に實現して居る所である。併し統一には常に壞れて行く面がある。そこで常にこの統一が壞れない様に新に之を進めるのが當爲であり、我々の努力せねばならぬ所である。かく當爲と存在、建設と生成發展は結び付いてゐるものでなければならぬ。どんな當爲でも當爲として力を持つとは考へられないし、建設といつても現實がさう動いてゐない所で出来るのではない。私がこの手を擧げるといふ些細な行爲でも、自然の法則、生理學・物理學の法則に従はねば出來ないのであります。そこに政治が建設であると云つても、その建設を可能ならしめる現實の方向が認められねばならぬ。建設はそれを指導する知識がなければ盲目的になり、國家を主體とした建設ではなく、單に生きんとする意志の主體である種族の盲目的な衝動に過ぎなくなる。そこに單なる個人でなく、知識・學問に携はる個人——皆さんや私の様な個人——の大切な任務があるのであります。

そこで前に日本の國家が現實に歴史の具體的な構造を實現してゐると申しましたが、かかる日本の國家が世界歴史の新段階を建設するといふ時、果して現實的な地盤があるかどうか、現實の方向がさう動いてゐるかどうかが問題にならざるを得ない。それを具體的に論ずる前に、



圖



七

歴史が單に發展でなく建設であるといふ事と聯關して、歴史に於ては時代といふものが重要な意味を持つので、先づ之に就いてお話ししたいと思ふ。一體時代がどんなものかは歴史を發展と考へるか建設と考へるかによつて趣が變

つて來る。發展は進歩が單一の直線的方向を意味すると異なり、文化の各段階が完結したものである點に於て圓環の連結に比せられる。其限り矢張り連續的で

あつて、直線的進行と考へられる。然るに建設は決して直線的・一次元的な連続とは考へられない。一見さう見える面があると共に層が重なつてゐると考へなければならぬ。勿論連続的な面を抜きにしては歴史は考へられない。併し歴史に於ては又一つの時代が自己の統一を保つ事が出来ない時は新しい統一に置き換へられるといふ非連続的な構造があるので、歴史は連続と非連続との統一でなければならぬのである(圖七)。そしてそこに時代が考へられるので、時代は單に流れてゐる時間に著しい出来事で切れ目を與へる事によつて出来るのではない。時代は單なる切れ目でなく一々完結したものと考へなければならぬ。歴史を發展と考へると、文化の連続的な進行が考へられ、時代とは歴史の流れを著しい出来事で切れ目をつけたものと考へられ易いが、建設と考へる時は、一次元的に水が流れてゐる様に考へられるのではなく、非連続的な統一された層が重なつて行くと考へられ、時代はそれぞれ完結したものとして對立して來る。併し時に於ける

と同じく、歴史は何時も現在に中心を置いてゐる。前に未來の方から現在を通して過去の意味が變へられると云つたが、或る層の次にただ他の層が重なるのでなく前に進む事は後に還る事と結び付いてゐる。之が圓環的といふ事である。そこで過去は何時も現在から即ち新しい時代から翻つて考へ直されねばならぬ。新しい時代が來ると過去の意味が變るのである。一體、時代を如何に區分するかは歴史の上で難しい問題であるが、具體的な問題に立ち入らず、一般的な立場からいつて、やはり古代、中世、近代或は近世と三つに分ける事に意味があると云つてよい。併し西ローマ帝國の滅亡を境にして古代と中世、東ローマ帝國の滅亡を境にして中世と近世と云ふ様に、著しい出来事で分けるだけなら、古代、中世、近世といつても偶然に過ぎないが、單に偶然的な事實の上で著しい出来事があつたからといふことでなく、時の構造からいつてこの三分法は意味があるのである。古代と近世とは、現在を中心としてそれと全くかけ離れてゐる、即ち連続が切れ

てゐるか、或は同じ傾向が支配してゐるかに従ひ區別される。つまり我々に對立して一應縁が切れて居る過去である事と、我々が現に行爲する所の未來的な現在に連續してゐる事とによつて、古代と近世とは區別されるのである。併し斯様に非連續的に對立してゐるが、又過去の中にはこの現在が起るべき由來萌芽がある。そこで建設の面から云へば古代と近代とが對立するが、發展の面から、過渡の時代としてそれを連續的につなぐものが考へられる、之が中世である。それで中世は一方から云へば現在と離れてゐる様で又繋がつてゐる面をもつ。これが歴史家の力を振ふ事の出来る最も興味ある時代として、研究される理由である。日本の歴史では鎌倉時代が中世に當る。その頃は王朝の文化が壞れ、新しい文化は未だ生れて居ない。それでヨーロッパで中世を *Dark Age* と呼んで居たのと同じく暗黒時代とも云へる。併し唯暗黒のではなく、却て新しい黎明が動きつつある時代である。或は又古代と中世、中世と近世の間にも過渡の時代を考へ、——例へ

ば十四五世紀の文藝復興は中世と近世の間の獨特な時代とも見られる——時代を五つに分ける事も出来よう。併し兎に角、古代、中世、近世と分けるのは偶然でなく一般的な理由のある事と云はねばならない。ところでどこまでが古代であり、どこまでが近世であるかは、それは現在が決めるのである。現在がどういふ時代であるかによつて、どこに區分が置かれ、如何に各時代の特色が考へられるかが決まるのである。今日世界歴史の區分として教へられてゐるのは西歐を中心としたものである。若し新しい時代、東亞中心の時代といふものが生れて來るとすれば、今迄の古代、中世、近世の區分が内容的にそのまま當嵌まるかどうかは疑問といはなければならぬ。その時は新しい東亞の文化の建設される時代を近世とすれば、ヨーロッパの中世、近世は一括して中世であると云つて差支ない。丁度鎌倉時代を中世といはずに中古として、其後の徳川期を中世とする如く、今の西洋史の中世が中古となり、近世が中世となることもあるかも知れない。それは唯の

空想ではなく、もと／＼中世とは古代と近世との過渡時代を意味するのであるから、見方によつて動く筈のものである。歴史の時代区分は一遍切りのものではない。新しい時代が始まるなら、それは時代区分をも新にして、歴史を書き改めることを要求せねばならぬ。ところで果して我々はさう云ふ時代に臨んでゐるか、又我々はその時代に如何なる使命を持つかといふ事を、或は私だけの考へかも知れないが、今迄申した事に結び付けてお話ししたいと思います。

今日所謂西歐主義が危機に陥つてゐる事は前に申したトレルチの書物が明白に認めてゐる事である。西歐では所謂西歐の没落 (Untergang des Abendlandes) の兆候が大戦後に現れて來てをり、トレルチはこの西歐主義の再建を目指して歴史哲學を説いてゐるのである。西歐が今日危機に臨んでゐる事は我々西歐人でないものがいふのではなく、かく西歐人自らが問題にして惱んでゐるのである。その根本的な危機の由來は、科學によつて發展した技術的文化が、元來人間の爲に發展

したものであるのに、それが却て人間を支配する枷・桎梏になつてゐるといふ事にある。そこに科學そのものの必然的な結果ではないが由來を求めると科學と結び付いて、人間の生命が機械化されてゐる事を認めねばならぬ。これは歐羅巴の歴史を考へると、畢竟希臘に發達した科學的知性が人間全體の自由な發展に背き之を裏切る結果になつたといふ事を意味する。近世ではかかる知性が基督教の倫理的・宗教的精神によつて統制・指導されて人類の發展に貢獻してゐた。即ち人間の精神と技術的・機械的な知性の側面とが調和的に統一されてゐたのであるが、今日ではこの統一が破れて技術的知性が精神を束縛してゐる。今日の西歐には邪魔になるまで大きくなつた技術的知性を統制する精神の力が足りない。そこで兩者が分裂して技術的知性の方にばかり行かうとすれば唯物主義になる。之は今日西歐或は廣く世界の大きな力である事を認めねばならぬ。之に對してかかる精神の敗北を認める事の出來ない人は宗教的神祕主義の立場に閉ぢこもる。之が今日

の思想傾向の一の特色をなしてゐる。今日の哲學の有力な傾向は斯かる現實逃避の方向に行つて精神の要求を満たさうとするのである。併し唯物論も神祕主義も元來統一さるべきものが分裂して偏頗に一方的に向つてゐるのであると云はなければならぬ。それ故新しい時代の文化の統一原理は、希臘の知性・科學を容れて然もそれを支配出来るやうな精神でなければならぬ。歐羅巴に於ては今日この統一の原理の曙光を認める事が出来ない。この事は我々が單に外から同情のない立場で云ふ譯ではない。我々の中にも既に西洋の思想は流れて居る。その我々が影響を受けてゐる歐羅巴の思想を、多かれ少かれその中で生きる事によつて我々はさう批判せざるを得ないのである。唯物論は到底人間の具體的な要求を満たす事は出来ない。又それによつて建設された社會が満足なものでない事は、細かい點は擧げないでも、もと／＼その據つて立つ原理の偏頗といふ事から考へて當然であると思ふ。それでは唯物論的な科學・技術と宗教的な神祕主義とを統一す

る新しい原理はどこにあるか、それは極めて難しい問題であり寧ろ信念に屬するもので證明は出来ないであらう。併し我々はそれを現實の中から豫測する事が全く出来ないかといふと、それは必ずしもさうとは思へない。

一體何故に西歐の思想が技術とか科學とかを包み切れない様になつたのか。近世歐羅巴精神の根本動力は基督教であり、その思想は終末觀、即ち將來に於て人類の歴史の終末・行く先・目的を認めて歴史に意味を與へるものである。この人類の活動が一つの目標に向つて指導・統制されてゐるといふ考へは現實が都合よく調和的に統一されてゐる間は極めて有力な思想である。歐羅巴の近世に於てはかかる宗教的思想が倫理的的精神を支持し技術的文化の原動力となつたのである。併し現實が調和的に統一されてゐる間はよいが、一度その調和が破れ、現實に喰ひ違が出て來た時には、この思想では收拾する事が出来ない。歴史は單に一方的に段々文化の發展に向つて進んでゐるのではない。恰も時の構造に於て過去と未

來といふ相反するものが現在に於て統一されてゐるやうに、統一の裏は分裂であり、綜合の裏は乖離・疎外なのである。現實に於てはいつも肯定が否定と結びつき、善が悪と結びついてゐる。善悪が結びつくから悪を通して善が實現されるのである。肯定・綜合の裏は直ぐ否定・分裂なのであるから、善だとしてそこに安住しその立場に固着して、ただ慣習とか傳統とかに支配されてゐては、それは最早善でなく怠慢と呼ばれる根本的悪にならざるを得ない。善悪は裏合せにくつついてゐる。人間のもつ色々な力が統一的・調和的に現はれる時それが善であり、この統一が破れる時それが悪である。この事は我々が具體的に現實を生きる時どうしても認めずにはをられない事である。

近世歐羅巴の文化は基督教の宗教的・道徳的な精神と技術的な知性とが相俟つて發展せしめたものであるが、兩者は元來分裂の可能性をもつてゐるのであり、そして今日ではもはや兩者が統一されて生きた力をもつ事が出来なくなつてゐる

譯である。單に人類的個人的人間の救濟解放を目的とする基督教思想は、個人解放の自由主義時代の原動力たり得ても、今日の集團的生産技術の立場とは背離する傾向を免れない。従つて茲に新しい精神が要求される譯である。その際西歐の技術的知性をすつかり棄ててしまふといふ事は出来ないし、又さうすべきでもないので、それを生かして使ふ事の出来る具體的な精神が出て來なければならぬ。併しこの精神はもはや終末觀的救濟を説く基督教の精神、即ち神の意志とか神の攝理とかを説く精神である事は出来ない。それは種族的對立の必然を認め、その爲に起る悪を通して却て善を實現せしめ、以て如何なる分裂・否定をも尙綜合・統一する精神でなければならぬ。併しかかる新しい精神を見出さうとする時それを全く無い所から創造しようとする事は出来ない。恰も當爲は存在から生れると同じく、新しい創造も却て古いものを媒介としなければならぬ。前に時間或は歴史は先に進む事は即ち過去へ歸る事であると云ひましたが、新しい段階に發展



しようとするれば却て古い所へ歸る事が必要である。茲に革新は復古と結びつくといふ一見バラドックス的な現象が必然になる譯がある。併し革新と復古と結びつくと云つても、我々がそれを結びつけるのであるから、それが分れて一方復古の方ばかりに進む事も又他方地盤のない革新の方ばかりに進む事もあり得る。そこに兩者を結びつける我々の努力が必要とされる。

このやうな結び付きを西歐の精神に求める事が出来ないとしても私はそれを我我の中に求める事が出来ると思ふ。日本の國家は單に種族的な統一ではない。そこには個人が自發性を以て閉鎖的・種族的な統一を開放的・人類的な立場へ高める原理を御體現あそばされる天皇があらせられ、臣民は天皇を翼賛し奉る事によつてそれを實際に實現してゐる。従つて他國に發達した思想も其眞理は日本の國體精神に攝取せられてゆくことが出来るのである。現に印度及び支那で重要な固有思想であつた佛教は、今日日本に於ける如き力をもつてゐず、

ただ日本佛教として獨特な發展をなし今日に存續して居る。儒教の様な支那に於て發展した實踐的思想もこれと同様である。斯く佛教・儒教は本國では生きて力を失ひ日本に於て却て眞に生きた力をもつてゐるが、更に我々は支那印度ではまだ十分取入れられてゐない西歐の技術・科學的文化を攝取して居る。所で否定即肯定といふ大乘佛教の精神は、基督教的な有神論の立場では最終的に包んで行く事がどうしても出来ない科學の二律背反を其内に包容して行く事が出来ると思ふ。それは終末觀的歴史觀と方向が全く反對してをり、ランケの「夫々の時代が神に直接する」といふ思想と同じく、現在が絶對に觸れてゐるといふ考へである。私はいはゆる佛教信者でも、佛教に關係ある者でもありませんが、日本の國體思想によつて日本化せられた日本佛教は、新しい時代を作つて行く精神を含んでゐると思ふ。斯様に科學と結びついて科學を生かして行く宗教的精神が新しい時代の建設の原理になると思ふのであります。しかしそれが實際さうなるかならぬかは

我々の努力に俟つより外道がない。若し努力しても現實がその通りになる傾向。可能性のないものならば我々の努力は徒勞に歸するであらう。併し我々には信じて行ふといふ冒険の心がなければならぬ。今日最も精密な知識といはれる物理学に於てさへ、なほ絶対に精密確實な知識はない。行爲は偶然を含み冒険であるから行爲なのである。行爲を導く知識は不確定的なものであらざるを得ない、そこに知識も信じ行ふといふ事を必要とするのである。この意味に於て新しい時代建設の原理が日本化せられた大乘佛敎の精神の中に示されてをり、日本の指導する東亞建設が世界歴史に於て重要な意味をもつ所以がある。それは單に想像で誇大的に自己を考へるのでなく、現實に於てその可能が既に示されてゐると思ふ。併し諸君が私の意見に同意なさるかなさらぬかは諸君の御決斷如何によるのであり、私の如何ともする事の出来ないことでもあります。ただ私は諸君が夫々眞劍に此事を御考慮なさる事を希望します。

兎に角先にも述べました様に、歴史は時間が永遠に觸れる所に成り立つのである。我々個人はそれぞれの時代に永遠と觸れて居る。個人は國家を通して人類の文化の建設に參與する事によつて永遠に繋がる事が出来るのである。今日我々の置かれて居る非常時に於ては、多くの人が平生忘れてゐた死の問題にどうしても現實に直面しなければならぬ。皆さんのやうに一朝召される時は銃をとつて戦場に立たねばならぬ若い人々はもとより、私共のやうな銃後の非戦闘民と雖も、今日の戦争に於ては生命の危険を免かれる事が出来ない。死は考へまいとしても考へざるを得ない眞劍な問題となる。そこで生死の問題を、歴史に於て永遠に參與する立場から考へる事がどうしても必要である。併しこの問題の解決は時間及び歴史の構造に就いて御話した事から既に暗示されてゐると云へる。即ち我々が生きてゐる事が死につつある事なのである。善悪と同じく生死は離れてゐるものでない。我々は唯生きて居ると考へるから死を恐れるのであるが、死は始終實は生に

くっついてゐるのである。生の中に少しも死がはみらず、その生の流れが途切れ  
て死に來るのならば死は問題にならない筈である。死が問題になるのは死に於て  
生きつつあると共に、生に於て死に關係してゐるからである。私は明日死ぬかも  
來年死ぬかも分らない。私が死ぬ事は決つてゐる。唯何時死ぬかは不定である。  
永生といふ事が單に死なないといふことならば、それは我々に問題となる事が出  
來ない。所で我々が死に對して自由になる即ち永遠に觸れる事によつて生死を超  
越するといふのはどういふ事かといふと、それは自己が自ら進んで人間は死に於  
て生きるのであるといふ事を眞實として體認し、自らの意志を以て死に於ける生  
を遂行する事に外ならない。その事は決して死なない事ではなく、却て死を媒介  
にして生きることにより生死の對立を越え、生死に拘らない立場に立つといふ事  
である。具體的にいへば歴史に於て個人が國家を通して人類的な立場に永遠なる  
ものを建設すべく身を捧げる事が生死を越える事である。自ら進んで自由に死ぬ

事によつて死を超越する事の外に、死を越える道は考へられない。妙心寺の開山  
である關山國師は、人を導くのに「慧玄が這裏に生死無し」と言ふ言葉だけで悟  
りに入らせたと傳へられてゐる。生死を超越する事は難しいことに相違ないが、  
我々が眞劍な立場に立つ時には小さいものは小さいだけにこの眞理を悟る事が出  
來るのではないか。さうして歴史に於て永遠なるものの建設に身を捧げ、かかる  
境地を實現した個人は、同時に他の個人を覺醒せしめる力をもつのである。事實  
幾人かの人は眞に生死を越えたのであり、時あつて永遠なるものに觸れるに過ぎ  
ない我々でも、その事により不斷の緊張を促され、新しい力を喚起して、互に手  
をとり合つて益々永遠なるものの建設に向はしめられるのである。

それではこれで此の講義を終ることに致します。

昭和十五年六月十日印  
昭和十五年六月十五日第一刷發行  
昭和十六年四月十日第五刷發行

歴史的現實

定價六拾錢

著作權者

京都帝國大學學生課

發行者

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地  
岩波茂雄

印刷者

東京市神田區錦町三丁目十一番地  
白井赫太郎

發行所

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地  
岩波書店

電話九段(33)二八七・二八八番  
振替口座東京二六二四〇〇番

本製中田 刷印社興精



小店出版物中、萬一不完全な品(落丁・亂丁等)がありましたら、御手数取付致し、御申出下さる事を御願ひ致します。たとひ御請後でありましたも早速お取替致します。



¥ .60