

「歴史」と「哲学」との狭間での京都学派の歴史哲学——高坂正顕を中心に——

杉本耕一

序

昭和初期における京都学派の哲学者たちが、「歴史」という問題を根本的な問題として共有していたということは広く知られている。「歴史」の問題は、京都学派においては、まず何よりも「人間の歴史性」「歴史的現実の世界の構造」というような哲学的・原理的な問題として現れた。当初の京都学派においては、過去の歴史の中で起った、あるいは現在起りつつある一々の出来事の分析ということは、必ずしも中心的なテーマとはならない。彼らは、そのような個別的小な考察に従事するよりも、その根柢にさかのぼっ

て、それらの考察がそこから可能となる哲学的根柢を探ることこそまず必要であると考えていた。この傾向は、京都学派の中心人物である西田幾多郎においてもつとも顕著である。⁽¹⁾

とはいえ、京都学派の人々も、歴史における個別的小な出来事に関して無関心でありつづけたわけではない。昭和十年代に入り、時代がより緊迫した様相を帯びてくるにしたがい、歴史における一々の出来事に対する関心は強まってゆく。とりわけ、「大東亜戦争」へと向かってゆく時代の中で、当時の日本が直面していた問題の一々を歴史的に分析してゆくということが、緊急の課題として自覚されるようになる。この自覚を特に強くもったのが、西谷啓治、高

坂正顕、高山岩男といった、西田の門下生にあたる、いわば京都学派の第二世代の哲学者たちであった。彼らは、「歴史」をめぐる哲学的・原理的な考察にとどまらず、当時の日本が直面していた個別的な問題についての時局的な発言を積極的におこなってゆく。「世界史」という視点に立ってなされたその哲学は、「世界史の哲学」として知られている。ただし、周知のようにその哲学は、「大東亜戦争」を擁護し、それに哲学的な基礎を与えたものとして、戦後になって厳しい政治的な批判を浴びることになったのであった。

この時局的発言の内容をめぐっては、戦後の研究の中で、政治的な批判とそれに対する弁護とが繰り返されてきた²⁾。けれども、批判的な立場に立つにしても弁護の態度をとるにしても、多くの場合、表面にあらわれた時局的発言そのものに関心が集中しており、背後にある哲学的・原理的な議論にまでさかのぼった考察はなお十分に尽されていないように思われる。そこで本論文では、京都学派の歴史哲学の時局的発言を、その背後にある哲学的・原理的な議論と結びつけて考察することにより、一層根本的に理解することを目指す³⁾。具体的には、特に次の二点についてそれぞれ検討することにした。①京都学派において、時局的発言に飛び込むということが不可避免であると考えられた哲学

的な動機はどこにあったのか。②京都学派において、時局的発言に飛び込むことが可能であると考えられた哲学的な根拠はどこにあったのか。

本論文ではこれらの問題について、西田の門下生の一人である高坂正顕の戦前の歴史哲学的著作を主に参照しつつ考察を進める。そして、時局的発言に飛び込むこと自体に含まれる困難を指摘することを通して、外在的な政治的批判とは違った角度から、京都学派の歴史哲学の問題点を示唆する可能性を探りたい。

一 高坂正顕における歴史哲学の展開と問題の所在

高坂正顕は、西田の門下生の一人であり、他の京都学派の人々とともにいわゆる「世界史の哲学」を提唱した人としても知られている。今特に高坂の思想をとりあげるのは、彼の戦前における歴史哲学の展開には、京都学派の歴史哲学の問題意識が典型的に現れていると考えられるからである。京都学派の歴史哲学の展開の特徴として、「歴史」の問題に関する哲学的・原理的な考察から出発しながら、徐々に時局的な発言へと向かってゆくということを先に指摘したが、これはまさに、戦前期の高坂の歴史哲学の展開の道筋であった。しかも高坂は、この展開を極めて自覚的

な仕方でおこなっている。すなわち彼は、自身が時局的問題に従事するようになっていったことを、自らの哲学的・原理的考察の必然的な展開として位置づけているのである。加えて、高坂は、時局的発言に従事するようになった際にも、ただ単に、今たまたま目の前にある時局の問題のみに没頭したのではなかった。彼は、カント研究から出発し、終生カントを尊重しつづけた立場から、時局的な問題に従事しつつも、永遠なるもの、普遍的なるものへの志向を失うことはなかった。彼の思想の内には、歴史的なるものへ、そして時局的発言へと向ってゆく志向と、永遠なるもの、普遍的なるものへと向って行く志向との間での葛藤、揺れが見られる。ここにもまた、京都学派の歴史哲学の一つの大きな特徴を見出すことができる。

右に略述した戦前の高坂の歴史哲学の特徴を、実際の展開に沿って具体的に見てみよう。高坂の最初の著作は、昭和一二年に刊行された『歴史的世界』⁽⁵⁾である。同書は、昭和七年に発表された論文「歴史的なるもの」に始まる論文集であり、「歴史の周辺」「歴史の認識」「歴史の基体」「歴史的主体」「歴史的世界」といった章より成る。同書は「現象学的試論」という副題をもち、「一方においては歴史的世界の種々なる分析を営むと共に、他方においてはかかる諸現象の分析を通じて、歴史的世界そのものの成立を跡

づけんと試みたものである」（世界「二九八」）とされる。内容としては、「噂話」「逸話」といった事象から出発し、人間の世界の底に潜む歴史性を描き出すとともに、「民族」「国家」「時代」「類型」といった問題の哲学的分析に及んでいる。そこでは、「民族」や「国家」というものを哲学的な立場から積極的に意義づけようとする発言は見られるものの、当時の日本が直面している問題を直接あつかった時局的発言は皆無である。

高坂は、『歴史的世界』以降、『歴史哲学と政治哲学』⁽⁶⁾（昭和一四年）、『民族の哲学』⁽⁷⁾（昭和一七年）、『歴史哲学序説』⁽⁸⁾（昭和一八年）と立て続けに歴史哲学的著書を刊行してゆくのだが、これらの著書の中では、『歴史的世界』においてはほとんど見られなかった時局的発言が頻繁に現れるようになる。高坂自身、『歴史的世界』からそれ以降の著作への展開について、次のように語っている。「実践的関心、歴史における覚悟について」「歴史的世界」のなかでも触れていない訳ではないが、第二次世界大戦はその点についての私の考えを改めて掘り下げたことを促がした。そしていくつか論文を次々にかいた⁽⁹⁾。つまり、第二次世界大戦へと向ってゆく時代の背景が、「実践的関心、歴史における覚悟」を喚起し、時局的発言へと高坂を駆り立てたのである。なお、「世界史的立場と日本」にはじまる悪名高い座

談会¹⁰への出席もこの頃のことであり、座談会での彼の発言は、これらの著書における時局的発言とほぼ一致している。

『歴史的世界』以降の著書の性格について、たとえば、『民族の哲学』に注目してもう少し詳しく見てみよう。同書は、「民族の哲学」「大東亜共栄圏への道」「戦争の形而上学」の三章より成る（なお、第二の論文の淨写を終えようとしている頃に、昭和十六年二月八日の「大東亜戦争」開戦を迎えたとのことである）。第一の論文と第三の論文においては、「民族」あるいは「戦争」といった、当時の時局と密接に結びついた問題について、各所に時局的な発言を滲ませながらも、あくまでも原理的・哲学的な議論がなされている。それに対して、第二の論文では、その表題からも窺われるように、「大東亜共栄圏」の建設という問題について、極めて直接的な発言がなされている。そこでは、「我々は現在、何としても避け難い二つの問題に直面してゐる。一つは言ふまでもなく支那問題であり、一つは蘭印問題、より包括的に言へば南方圏の問題である」（民族「九七」という主張から議論が始められ、「英国的世界制覇の意義と限界」（民族「一一八」）の指摘などを通して、「大東亜共栄圏への道」が、概ね当時の政府の見解に沿った形で提示されている。

以上に、戦前の高坂の歴史哲学的な著書の中から、『歴

史的世界』と『民族の哲学』という二つの著書を紹介した。これらの二つの著書は、一方は歴史をめぐる哲学的・原理的な考察を中心とするもの、他方は時局的発言を含むものという点で違いはあるが、決して切り離してとらえられるべきものではない。高坂は、『民族の哲学』につづいて刊行された『歴史哲学序説』の「序」において、右の二著と同書との関係について次のように述べている。「かくして本書は、旧著『歴史的世界』の後を承け、その後の思想を整理しつつ、前著『民族の哲学』をその帰結の一として有つところのもの、しかして同書に更に広汎な基礎を与へる筈のものである」（序説「九」）。『歴史哲学序説』は、『歴史的世界』と並んで哲学的・原理的な考察を主とする著書であるのだが、高坂は、『民族の哲学』が『歴史的世界』および『歴史哲学序説』の「帰結」であり、『歴史的世界』および『歴史哲学序説』が『民族の哲学』に「基礎」を与えるとして述べている。つまり、高坂の自覚においては、哲学的・原理的な考察と時局的な発言とは、前者が後者の哲学的な基礎となり、後者は前者の現実世界における帰結となるという、双方向的な密接な関係にあるのである。

ただし、高坂は、この両者の関係を単純に直接的な相互関係として考えていたわけではない。彼は、哲学的・原理的考察と時局的発言との間のずれをも自覚していた。『民

族の哲学』の「序」では次のように述べられている。「私はもとより哲学がその場限りの思索であつてはならないことは、深く信じてゐる。しかしそれと共に哲学は、あくまでも深い歴史の現実^にに根ざすべき筈のものであると考へる。哲学は、人倫的実体そのものの根源から動き行く歴史的世界に對し、その方向づけの学問でなければならぬ。そこに哲学と倫理——詳しくは世界史の哲学と世界史的當為——の關聯がある。それが哲学の義務である。折にふれての詩が恥でないやうに、折にふれての哲学をも人は恥ぢてはならないであらう。歴史の現実との角逐の唯中からのみ、新たなる哲学は誕生するからである」(民族「二」)。

高坂のこの言葉からは、「歴史」の問題を論ずるに際してもあくまでも「哲学」の立場に立とうとする態度と、現実の「歴史」の中で積極的に時局的な問題に關わつてゆかなければならぬとする要請との間での揺れ動く「歴史哲学」の姿を見て取ることが出来る。時局的発言というものは、どうしても、たまたま自分がおかれた状況の中では、「その場かぎりでの思索」「折に触れての哲学」としての性格をまぬかれぬ。「哲学」の立場からすればそれは一段価値の低いものとみなされざるをえない。しかし、哲学が「歴史の現実^にに根ざす」哲学であるためには、たとえ「その場かぎりでの思索」「折に触れての哲学」の誇りを受け

るとしても、時局的な問題に飛び込んでゆくことが要請される。それは哲学にとつて一つの「義務」でさえある。高坂の歴史哲学における時局的発言は、このような形での揺れを含みつつ、その葛藤の中で生み出されたものであった。この揺れあるいは葛藤は、高坂のみならず、京都学派の時局的発言のほぼ全般にわたつて見られるものである。

二 「歴史」への思索の徹底から時局的発言へ

以上のような形で、京都学派の歴史哲学は、微妙な揺れを含みつつ、哲学的・原理的考察から時局的発言への道にたどつたのであった。このことを踏まえた上で、はじめに掲げた第一の問い、すなわち(1)京都学派において、時局的発言に飛び込むということが不可避的であると考へられた哲学的な動機はどこにあったのか、という問題について考へてみよう。京都学派においては、哲学的・原理的な考察にとどまらず、時局的発言に飛び込んでゆくということは、単に外的な要求に迫られてかりそめの発言をするということ以上の意味をもつていた。彼らによれば、それは、現代という時代における哲学そのものの要求による不可避的な事態であつた。従来の哲学は、さまざまな問題の原理的な考察に専心していることが許されたのであるが、現代とい

う時代にあつては、哲学そのものの性格の変質により、哲学が時局的な問題に積極的に関わってゆくことが不可欠となつてゐる。これが彼らの認識であつた。

現代という時代の中の哲学の課題について、高坂は次のように述べてゐる。「かつて哲学とは基礎づけ Grundlegung の学問と考へられてゐた時があつた。しかしこの考は改められなければならない。哲学は単に現在存するところのもの……を基礎づけるだけの学問ではない。しからずして哲学とは正に方向づけ Orientierung の学問、定位する学問でなければならぬであらう」(民族「二〇二」)。高坂はここで、現代において哲学の最重要課題が、「基礎づけ」から「方向づけ」へと移行したことを強調してゐる。「基礎づけ」といふのは、カントの批判哲学に見られるように、既に実際に成立している事柄に関して、それが如何にして可能となつてゐるのかを問い、その権利を原理的に基礎づけるということの意味する。高坂によれば、これまでの哲学はもっぱらこの「基礎づけ」に従事するのみで事足りた。けれども、現代の哲学は単にそれだけの学問にとどまることはできなくなつてゐると高坂は主張する。「基礎づけ」の学問は、既に成立してゐる現実に対して、それをただ事実として追認することしかできない。それは、これから現実を動かしてゆくこと、あるいは現実がこれから

動いてゆく方向を見定めることに対しては全く無力である。しかるに高坂によれば、現代の哲学の最重要課題はむしろここにこそある。つまり、現代の哲学は、単なる「基礎づけ」から一歩進んで、世界がこれからどこに向かつて進んでゆくかを「方向づけ」ることのできるものとならなければならない。

それでは、どうして現代における哲学は「基礎づけ」の学問から「方向づけ」の学問へとその性質を変えなければならないのであろうか。また、「方向づけ」の学問としての哲学が、どのようにして時局的発言を要求するのであろうか。高坂の次の言葉を参考に考えてみよう。「現在特に哲学は方向づけの学問でなければならないことが力説されるのは、充分の根拠がある。それは我々の位置せしめられてゐる世界が、自然的世界ではなくして歴史的世界であり、哲学もまた具体化されれば歴史哲学であり、更には世界史の哲学であることに依るのである。人間は安定した自然的世界の中にあるのではなく、常に動揺し、転変する歴史的世界の中にあるのである」(民族「二〇三」)。

高坂がまず指摘するのは、現代においては、我々の置かれてゐる世界が、「自然的世界」ではなく「歴史的世界」として現れるようになってゐるといふことである。自然的世界といふのは、すべてが自然法則によつて必然的に決定

されていると考えられる世界である。それに対して、歴史的世界というのは、一つの法則によって説明し尽くすことのできない、動揺し、転変する世界である。一九世紀における「歴史主義」¹²⁾の成立以降、哲学は世界の「歴史」的な性格を無視することができなくなってきた。 「歴史主義」は、歴史を支配する一つの法則というものの存在を否定し、歴史的世界を不安定な動揺の中に突き落としたからである。

高坂が哲学そのものの性格が変化したと主張する根拠もそこにある。世界が「自然的世界」として現れているかぎりには、「方向づけ」ということはそれほど大きな問題にならずにすむ。自然的世界は一つの法則によって動きゆく世界であるため、世界の方向はおのずから決定されているからである。そこでは、こちらから世界を方向づけるといふことは意味を成さない。したがって哲学は、現実を追認し、ただその「基礎づけ」に従事していればよいのであり、それ以上のことは要求されずにすむ。それに対して、世界が「歴史的世界」として現れてきた場合、状況は変わってくる。歴史的世界は転変極まりない世界なのであるから、ただ現実を追認しているのみでは、世界の進むべき方向は見えてこない。動揺し、転変する世界の中で、人間は、世界における自らの位置を見定め、自らの進むべき方向を自ら決定

してゆかなければならない。このようにして、歴史的世界における人間には、自ら世界の方向を見出してゆくことが要求される。哲学も、歴史的世界の哲学である以上、この要求から逃れることはできない。ここにおいて哲学は、単に「基礎づけ」の学問から「方向づけ」の学問へと変質する。

このようにして成立した「方向づけ」の学問としての哲学が、時局的な問題への関わりを必要とするのは不可避的である。歴史的世界において自己の位置を知り、世界の方向を見出そうとする哲学は、この世界の中で起こっている一々の出来事に常に目を配っていなければならぬ。しかも、高坂が言うように、歴史的世界においては、自己の置かれている位置は常に変化しており、世界の方向も定まらずに動いているのであるから、自己と世界とに関する認識を、そのつどの状況に応じて絶えず更新してゆかなければならない。高坂は言う、「歴史的危险に於ては、自分が置かれてゐると思ふその位置が、次の瞬間には全く違つた位置に變つてゐないとは限らない。しかも自分の人倫的実体の根柢からである。これが歴史的现实の眞実である。従つて人は歴史的现实を乗り越えて行き得るためには、常に新に自己の位置 Situation が見定められなければならない。……それは絶えず自己の位置を反省し、決定しなければ

らないのである」(民族「二〇三―四」)。時局的な問題が重要な意味をもつてくるのはここにおいてである。時局的な問題は、確かに「その場かぎりで」、「折に触れての」という性格をもつ。しかし、歴史的世界の中の「方向づけ」の学問であろうとする現代の哲学の要求に従おうとするかぎり、哲学は、そのような一見瑣末に見える問題にも常に目を向けてゆかなければならないのである。

三 時局的発言の哲学的根拠

前節では、京都学派において時局的発言に飛び込むということが不可避的であると考えられた動機について考察し、それが、彼らの考える現代の哲学そのものの課題、すなわち世界の「方向づけ」という課題に由来することを示した。しかし、たとえ世界の「方向づけ」ということが、そして時局的発言ということが緊要の課題であったとしても、それらの課題に本当に客観的な解決がありうるのかどうかということについて疑念が生ずることは避けられない。歴史の世界がどこまでも不安定な世界だとすれば、その世界を「方向づけ」るなどということは不可能のようにも見える。また、世界の「方向づけ」のために時局的問題にとりくむといっても、不安定な歴史的世界の中では、結局論者の恣

意的な意見以上の答えはありえないようにも見える。そこで問題になってくるのが、はじめに掲げた第二の問題、(2) 京都学派において、時局的発言に飛び込むということが可能であると考えられた哲学的な根拠はどこにあったのか、という問題である。

第一に考えておきたいのは、哲学が時局的発言をおこなう、世界の方向づけをおこなおうとするとき、その客観性あるいは妥当性が如何にして保証されるのか、という問題である。この問題を考えるために参考になるのが、「歴史的認識」の客観妥当性に関する高坂の次のような言葉である。「歴史的認識そのものが一つの歴史的出来事であり、歴史的形成功用の一面なのである。歴史的認識の客観性は、単なる普遍妥当性にあるのでなく、それによつて歴史的現実が形成されるか否かにある。それが歴史的認識の客観妥当性であるであらう」(序説「二〇」)。

右の引用において高坂はまず、歴史的世界に関する認識の客観妥当性が「単なる普遍妥当性」にあるのではないという主張をおこなっている。普遍妥当性というのは、如何なる時、如何なる場所においても、また如何なる人によつても、常に同じように通用するということである。自然的世界に関する認識の客観性は、自然科学において見られるようにこの意味での普遍妥当性をもつ。多くの人は、自然

的世界にならい、この意味での客観性を歴史的認識にも要求する。けれども、もし普遍妥当性という意味での客観性が要求されるのであったとすれば、客観的に妥当な時局的発言や歴史的方向づけということはどこまでいっても不可能であろう。歴史主義が教えたように、動揺転変する歴史的世界においては普遍妥当性ということは遂にありえないからである。歴史的世界の客観妥当的な方向づけ、そして客観妥当的な時局的発言が何らかの意味で可能となるためには——そしてそれは前節で述べたように現代においてはどうしても必要であると京都学派は考える——、歴史的認識の客観性として、「単なる普遍妥当性」という意味での客観性とは別の意味での客観性が求められるのでなければならぬ。

そのような歴史的認識の客観性として、高坂は上記の引用において、新しい基準を提示している。それは、「それによつて歴史的現実が形成されるか否か」という基準である。つまり、歴史的世界においては、歴史的現実の形成に資するものが客観妥当的とされ、それに関わることでできないものは客観妥当的ではないということになるのである。歴史的世界の認識においては、認識する主体も歴史的世界の中にあり、主体的に歴史を形成しつつある。そのために、歴史的認識においては、認識される世界は常に認識する主

体に相関的となり、自然的世界の認識に見られるような普遍妥当的な認識は不可能である。けれども歴史的世界においては、主体と無関係な普遍妥当的な認識ということは、はや重要な問題ではない。歴史的世界において重要なのは、いわゆる普遍妥当性ではなく、今現在我々が置かれているこの局面において歴史的世界を形成してゆくということそのことである。したがって、歴史的認識の客観妥当性をもつばら、我々が今従事している歴史的形成にどれだけ資するかによつて判断されることになる（「客観性」という語はいわゆる「普遍妥当性」を連想させるため、ここでははや不適切であるかもしれない）。ここには、歴史的認識の客観性に関して、「理論」（テオリア、観照）の立場から「実践」の立場へとという立場の転換がある。高坂はたとえば、「世界史の真理は我々によつて実現され得て、始めて真理として実証されるのである。歴史的認識は実践的創造によつて媒介される」（序説「九四」と述べているが、「実践」という語は、京都学派の歴史哲学が時局的な問題に飛び込んでゆく際の一つのキーワードであった¹⁴）。

以上のようにして京都学派は、歴史を形成する「実践」の立場を導入することにおいて、時局的発言の哲学的根拠を見出す。この「実践」の立場での歴史的認識ということについて、いくつかの別の視点からもう少し見ておこう。

まず「歴史的普遍」という問題を取り上げる。歴史的の世界においてあるものは、原則的に個別的なものである。自然的世界においてあるものが普遍妥当な一般法則に還元されるのに対して、それが不可能であるというところに、歴史的世界においてあるものの固有の性格がある。高坂が、「歴史の世界は固有名詞の世界なのである」(序説「二〇四」)と述べるのも、その意味においてである。けれども、歴史的なるものが全く普遍性をもたず、相互に全く共通面をもたない個別の集まりであつたならば、やはり歴史的認識は成立しないであらう。歴史におけるさまざまな出来事が、今まさに我々がとりくんでいる問題と全く共通面をもたなかつたとすれば、それらの出来事について言及する意味がなくなるからである。過去の歴史に関する認識や現在生じているさまざまな出来事をめぐる時局的発言が意味をもちうるためには、それらの中に、何らかの普遍的なもの、つまり、我々が今まさにとりくんでいる問題に通ずるものがあるでなければならぬ。しかもその「普遍」は、自然的世界におけるようないわゆる「単なる普遍妥当性」とは別の意味の普遍でなければならぬ。

高坂は以上のような意味の歴史的世界における「普遍」を、「代表的普遍」として規定する。高坂は言う、「歴史的認識にとつて意味ある固有名詞は、代表的普遍の性格を有

つてある」(序説「二〇四」)。たとえばナポレオンという固有名詞が、単にナポレオン個人のみならず、その背後にある世界的な動きを代表しているように、傑出した歴史的人物の固有名詞は、「自己の背後にある何らかの普遍的なもの、全体的なもの、例えば時代を、或は民族を、そしてそれを通じて世界歴史を究極に於て代表してゐる」(序説「二〇五」)。高坂はこの意味での「代表的普遍」が、「典型」(現実に存在する理想的個体)と見られ、「類型」(典型が論理的可能性に還元され普通名詞化されたもの)となることによつて、さらに一層「普遍」としての性格を強めると述べている。過去および現在の歴史におけるさまざまな出来事に言及することが意味をもつのも、それらがあくまでも個別的なものであると同時に、今述べた意味で「代表的普遍」「典型的普遍」「類型的普遍」という性格をもつからにはかならない。

それでは、「代表的普遍」ということ、つまり個別的なものが普遍を「代表する」ということは、如何にして可能となつているのであるうか。どうして歴史における特定の個別的なものは、普遍を「代表する」ことができるのであろうか。ポイントはやはり、歴史を形成する「実践」にある。高坂は述べる、「歴史的なる固有名詞のもつ代表的関係……それは歴史的現実の形成作用そのものに實在的な根

拠を有つのである。固有名詞的なものが、歴史的な形成作用の中心に立ち、それを代表するからである」(序説「二〇五」)。つまり、歴史の中心に立ち、歴史を形成してゆくはたらかに参画するということにおいて、固有名詞的なものが、普遍を代表するものとなるのである。ナポレオンの小姓たちではなくナポレオンその人のみが普遍を代表すると考えられるのもそれ故にほかならない。前者のような歴史の周辺にあるものは普遍としての性格をもつことはできない。後者のように、まさに歴史的な形成の中心にあるもののみが、歴史的な普遍の意義を担うことができるのである。

さらにいえば、過去の出来事が普遍的なものとして現れるということが、現在における歴史的な形成の「実践」ということと不可分であるということにも注意を払う必要がある。高坂は言う、「類型は……単に永遠に妥当し、何等かの偶然によつて歴史化されたといふ如きものではなく、却つて代表的主体——それは個人であつても民族であつてもよい——によつて典型的に樹立され、歴史的な過程によつて類型化され、維持されるものである」(序説「二〇九」)。過去の出来事が、それ自体の性質として普遍性をもつているのではない。歴史におけるさまざまな出来事の中に普遍性を見出すのは、あくまでもそれぞれの現在において歴史形成の實踐に従事している主体である。実践的な主体が、

「過去をその主体性に関し、現在にまで媒介する」(序説「二〇九」)ため、すなわち、過去の歴史的な形成を現在の歴史的な形成につなげるという要求に基づいて、歴史的な普遍を見出すのである。

「実践」の立場からの歴史的な認識をめぐる問題として、次に、「歴史的な理性」という問題をとりあげてみよう。「実践」の立場から歴史におけるさまざまな出来事の中に含まれる普遍を見出すということを上記に論じたが、それだけではなお歴史的な世界の「方向づけ」の可能性を根拠づけることはできない。それぞれが各自の普遍性をもつということだけでは、「歴史の「方向」を示すことはできない。歴史の中に「方向」を見出すことができるためには、それぞれの普遍性をもつた出来事を結びつけるもの、それらのすべてを一貫して働いていると考えられるものが見出されなければならない。それが歴史における「理性」である。歴史を貫く「理性」という思想は、ヘーゲルによつて提示されたものが有名であるが、それはヘーゲル以降の歴史哲学においては極めて評判が悪い。それは、歴史を越えたところに歴史を支配する原理を想定するものと考えられるからである。今歴史において「理性」を求めるとすれば、それは、ヘーゲルの言うような「理性」とは異なったもの、あくまでも歴史自身の中に見出される「理性」でなければならない。

高坂は、歴史的理性を「探求としての歴史」という観点から論ずる。高坂によれば、「歴史が一面探求であるべきところに、歴史的理性の概念が、不可欠となる」（序説「二二五」）。歴史という語が、過去の出来事およびその記述という二重の意義をもっていることはしばしば指摘されることであるが、高坂はそれに加えて、歴史という語に「探求」という語義があつたことに注目する。「探求としての歴史」というのは、「歴史的現実が、常に何らかの問題に面して」おり、「歴史は常に、問題とその解決の錯綜である」（序説「二二五」ということである。歴史を形成する主体は、その実践の中で何らかの問題にぶつかり、その解決を目指す。歴史の形成ということはその繰り返しである。ここから考えると、歴史は、単に相互に無関係な出来事の羅列（およびその言い伝え）ではない。歴史の中には、問題から解決へ、そしてまた新たな問題にぶつかり、新たな解決を生み出す、という筋道が一貫しているのでなければならぬ。その筋道が「歴史的理性」である。

高坂は、この歴史的理性の性格として二点を指摘する。第一に、それがあくまでも歴史的位置に置かれたものであるということである。歴史的世界における問題と解決とは、あくまでも特定の歴史的状況の中での問題であり、そのような問題に対する歴史的な解決である。それは、歴史を越

えて普遍妥当的に通用するものではない。むしろ、歴史的位置を離ればそれらは意味を失う。その意味で、そのような問題と解決との中に見出される歴史的理性というものは、ヘーゲルの非理性とは別のものである。第二に、歴史的理性は「創造的・実践的理性」（序説「二二七」）であるとされる。過去から現在、未来へという歴史的理性の展開は、「単に連続的な展開ではなくして、その時々々の歴史的位置に於ける新たな解決即創造の飛躍を含む」（序説「二二八」）というのが高坂の主張である。ここから分かるように、歴史的理性というものは、歴史的形成に従事する主体と無関係に、それ自身の展開として動いてゆくものではない。それはただ、その時々々の歴史的主体の実践によつてのみ展開してゆく。つまり、歴史的主体が、過去の事実を過去に属するものとして否定すると同時に、それを現在の立場で引受け、未来に向かって新たな創造をおこなうという実践に従事するかぎりにおいてのみ、歴史は動いてゆくのであり、そのような実践の主体に対してのみ、歴史的理性の筋道は現れるのである。

以上本節では、歴史的認識の客観性、歴史的普遍、歴史的理性といった問題に関する高坂の思想を見てきた。高坂は、「客観性」「普遍」「理性」といった、歴史的世界においては一見不可能とも思われる事態を、「実践」という視

点を導入し、自然的世界とは異なった歴史的世界独自の認識のあり方を提示することによって、新たに根拠づけたのであった。歴史的世界の「方向づけ」や時局的発言とこの哲学的根拠も、やはりここに求められる。我々が歴史的形成に実践的に従事しているという立場に立つことが、歴史の認識の客観性や歴史の普遍、歴史の理性を成立させ、それによって、世界の進展に何らかの「方向」を見出すということが、また時局の問題について単に主観的な意見以上の発言をおこなうということが可能となるとされるのである。

四 京都学派の歴史哲学の困窮

前節において、京都学派による時局的発言の哲学的根拠を論じたが、この哲学的根拠は、京都学派の歴史哲学のもっとも評判の悪い部分、すなわち、「大東亜戦争」を賛美するかのような発言の背後にも置かれていたものである。「一」で述べたように、「大東亜戦争」をめぐる発言を含め、京都学派によるほとんどの時局的発言は、単なる場当たり的な感想ではなく、自身が構築した哲学的根拠に基づいてなされた主張であった。

たとえば、高坂の著書『民族の哲学』を紹介する際に少

し言及した「支那問題」や「蘭印問題」をめぐる発言にしてもそうである。高坂は、上記のような根拠によって世界の「方向づけ」は歴史的形成の「実践」の立場に立つことによって可能となると考えるのであるが、彼が自身の実践的立場から発見した歴史的形成の方向、つまり日本の進むべき方向とは、「現在の日本の世界史的課題は、過去の東洋的世界及び西洋の世界を、新なる世界に否定的に媒介する点にある」（民族「二〇七」という方向であった。「支那問題」や「蘭印問題」も、この方向を基準として評価される。高坂は、「実践」の立場に立つことによって見出した上記のような世界史の「方向」を根拠として、これらの時局的問題における日本の立場を積極的に肯定する。高坂は言う、「率直に言へば支那問題とは過去の東洋をいかにして未来に媒介するかの問題であり、また蘭印問題とはいかにして過去の西洋を未来に否定的に媒介するかの問題である」（民族「九八」）。つまり、「支那問題」や「蘭印問題」における日本の立場は、「過去の東洋の世界及び西洋の世界を、新なる世界に否定的に媒介する」という世界史の方向に資する立場であるという根拠で、正当化されるのである。このようにしてなされた京都学派の時局的発言は、現代からすれば、「大東亜戦争」における日本の主張をそのまま跡付けたものとして批判的に見られざるをえないである

う。その批判は一つには、京都学派の時局的発言の具体的な内容そのものに対する批判という形でなされる。しかしここでは、その形での批判についてはしばらくおき「序」で述べたようにそれについては既に多くの議論がなされている。彼らが採用した哲学的立場そのものにさかのぼってその問題性を検討することにはしたい。今指摘したいのは、京都学派による時局的発言の背景にあった哲学的立場、すなわち「実践」の立場そのものの中に潜む危うさ、「実践」の立場を根拠として時局的発言に飛び込んでゆくということそのことの危うさである。

既に論じたように、「実践」の立場というのは、時間空間を越えてすべての人に通用する普遍妥当性ということが不可能となった歴史的世界において、新たな客観的妥当性を提供する立場として見出されたものであった。ここでは、現在の歴史的形成に資するものが妥当なもの、それから離れたものが妥当でないものとされる。しかし、そこで歴史的世界における客観妥当性の基準となつてくる歴史的形成の内容は、極めて不確定なものといわざるをえない。その内容は、あくまでも歴史的なものであつて、それを評価する普遍的な基準というものは存在しない。それはただ、まさに「実践」に従事しつつかある主体によつて、自分が「実践」に従事しつつかあるというそのことだけを根拠として決

定される。戦中期の京都学派は、日本が古い東洋と古い西洋とを媒介するということを世界史の進みつつある方向であるとして、それを「実践」的な客観性の基準としたが、その客観性を保証するものは、まさに自分がその「実践」をおこなつているという事実以外にはない。その意味でそれは、いわば自己言及的、同語反復的な論理たることをまぬかれない。ここでは、自身の立場を外から批判的に反省する視点は閉ざされている。その立場が、ややもすれば容易に時の勢いに従つて、その時代の権力になびきがちであつたのもそのためであつたといえるであらう。

ただし、「実践」の立場がそのような危うさをもつものであつたとしても、単純にそれを否定し去るのは早計である。「実践」の立場は、やはりそれ自身の必然性によつて出された立場であつて、ひとたび「実践」の立場に立つたのである以上、もはや旧来の「理論」「観照」の立場に戻ることとはできない。したがつて、如何にそれが危うい立場であつたとしても、あえて実践の立場に立ち、危ういと分かつていながらもそこから時局的発言をおこなわざるをえないという事態も、歴史的世界においては生じうる。京都学派の歴史哲学にも、確かにそのようなところがあつた。

たとえば、高坂は、歴史的世界の形成の「実践」の一面というべき「政治」の立場の性格について次のように述

べている。「哲学的思索に於ては、カントの如く純粹理性の問題を解くために十年の歳月を費すことが許されよう。しかも七年戦争に於けるフリードリッヒ大王は、その屢の危機に際して、数日の遷延を許さぬ決断を強いられたのである。……かくて指導者、政治家は、洞察をもつて決断すべきであるに閥はらず、その洞察には限界があり、欠陥を伴はざるを得ない」(政治「八八」)。「政治は人間の原始現象として、遂に避けることは出来ない。この悲壮なる役割を演ずるのが指導者ではないであらうか。それは神的な権威に連りながら、なほ罪を含み、否定を含む。それは罪を含む限り、なほ歴史に於ける審判を受けなければならぬ。ここに世界史に於ける指導者の悲劇は成立し得る」(政治「九〇」)。

高坂は、政治的な「実践」の立場が「罪を含む」ものであるかもしれないということを知っていた。しかし、純粹な哲学的思索と違って、政治的な実践の場面では、一つの問題を解くためにそれに必要なだけの年月をかけることは許されない。現在直面している問題に直ちに解答を出す必要がある。そのため、たとえまだ充分な洞察を加えることができず、欠陥のある罪深い解答だということが分かっていただけとしても、緊急の問題に対する解答は直ちに決断しなければならぬ。高坂はここに、政治という「実践」の立

場の「悲劇」性を見てとっていた。おそらく、京都学派の歴史哲学における時局的発言も、このような意味での「悲劇」性をもつものであったと言いうことができるであろう。

結 語

京都学派の歴史哲学における時局的発言を批判するといふとき、多くの場合それは、彼らの発言の具体的内容、つまり「大東亜戦争」を肯定するような内容に対して、現代の政治的立場から批判を加えるということを意味していた。それに対して本論文では、それへの評価を保留し、京都学派における議論の哲学的根拠にさかのぼって、その問題性を考察した。その際もつとも問題となったのは「実践」という立場である。「実践」の立場は、世界が歴史的世界として現れている時代にあつては不可欠の立場であるのだが、同時に、あたかも魔法の杖のように、如何なる行為をも正当化しうる論理として用いられる危険性をもっていた。戦争中の京都学派をめぐる問題を考えてゆく際、彼らの直接的な時局的発言を政治的な観点から批判するということはもちろん一つの意味のある作業であるが、より根本的には、その発言の哲学的根拠にさかのぼって、この「実践」の概念を、その積極的意義と危うさとの両面にわたって解

明するということが必要なのではないだろうか。

もちろん、直接的な時局的発言と原理的・哲学的考察とを完全に分離し、後者を純粹に抽象するということは、厳密に言えば不可能なことである。原理的・哲学的考察といえども、多かれ少なかれ、それがなされた時代の中で時局的な刻印を受けていると考えられるからである。¹⁵⁾しかし、あえて方法的に、一旦両者を分けて考えるところにもそれなりの意義があるように思われる。

直接的な時局的発言にもつばら注目しているとき、我々は、何よりも過去の思想と現代の自身の思想との違いに強い印象をうけるであろう。このとき我々は、現代という時代の中にあつて、昭和初期の京都学派の歴史哲学と同じような時局的発言を自らがおこなうなどということは決してありえないと考えるはずである。しかし、本論文でおこなつたように、その時局的発言の背景にあつた哲学的な論理をあえて方法的に取り出してみるならば、彼らの論理が、決して現代の我々のものと考え方とかけ離れたものではないことに気付くのではないだろうか。現代の我々がそれぞれの立場から時局的な発言をおこなうとき、その発言の具体的な内容は当然戦争中の京都学派と同じではないであろうが、その背景には、京都学派が提示したのとなりの程度において共通する「実践」の論理が潜んでいるのかもし

れない。そうであるとすれば、上に摘出したような京都学派の歴史哲学における「実践」の思想の危うさは、現代の我々が時局的な発言をおこなう際にも付随しうる危うさでもありうる。あるいはより限定的に言つて、思想史研究において自身の政治的な立場を前提して過去の思想を批判する——京都学派の戦争中の時局的発言を現代の政治的な視点から批判するときのように——という作業の中にも、「実践」の立場にともなう上述の危険性が潜んでいる可能性はある。我々はこの点を十分に自覚している必要があるであろう。

注

(1) 杉本耕一「西田哲学と「歴史哲学」」(『西田哲学年報』創刊号、八八—一〇二頁、平成一六年七月)を参照。

(2) 京都学派の時局的発言をめぐる戦後の研究を跡づけると共に、近年のポストモダ的な立場からの政治的批判の問題点を指摘した研究としては、轟孝夫「戦後の「京都学派」像」(大橋良介編『京都学派の思想』人文書院、平成一六年、六三—九〇頁)を参照。

(3) 同じ観点からの先行研究には、古典的なものとして、廣松渉『近代の超克』論(講談社、平成元年、初版は昭和五五年)がある。そこで廣松は、京都学派の時局的発言の背景にある「近代の超克」をめぐる哲学的思想に注目し、

その問題提起に一定の共感を示しながらも、京都学派には社会科学的分析が不足しているために、そこで示される「近代の超克」の方向は生彩を欠くと批判する。そして、自身の立脚するマルクス主義の立場から、京都学派とは別の「近代の超克」の可能性を提示しようとする。しかし、現在の研究において、京都学派の歴史哲学と廣松とが共有する「近代の超克」という発想そのものの問題性が問われている（子安宣邦「日本の近代と近代化論——戦争と近代日本の知識人」〈日本近代思想批判〉岩波書店、平成一五年、一七七—二四頁）などを参照）ということとは看過できない。本論文では、原理的な問題にさかのぼって京都学派の歴史哲学を考察することを通して、「近代の超克」という発想そのものの可能性をめぐる問題をも射程に含むような視座を求めてゆきたい。一方、同じく京都学派の歴史哲学を哲学的・原理的などから考察し、その積極的意義を示そうとした研究として、大橋良介「京都学派と「近代の超克」」（同『西田哲学の世界』筑摩書房、平成七年、一五七—一七八頁）がある。ここでは京都学派の「近代の超克」論の背景にあった哲学的思想として、宗教哲学にもつながる「無」の思想が提示されている。本論文では、「無」の思想とのつながりを念頭に置きつつも、一挙に「無」の立場に立って歴史哲学を論ずるのではなく、あくまでも歴史哲学的な問題に即する形で、京都学派における

「歴史」をめぐる原理的考察を解明することを目指す。

(4) 高坂史朗氏は、高坂正顕の歴史哲学のカント的性格を観想的として批判している（高坂史朗「解説」、高坂正顕『歴史の意味とその行方』こぶし書房、平成一四年）。この指摘の通り、そのカント的性格のために高坂における現実問題の分析が不十分に終わったという点は認めざるをえないであろう。しかしここではむしろ、高坂がその性格ゆえに、単純に時局の問題に没頭するのではなく、「哲学」と「歴史」との間の葛藤をもちつづけたということに注目したい。それが高坂の思索の動力となったと考えられるからである。

(5) 高坂正顕『歴史的世界』岩波書店、昭和一二年。『歴史的世界』（京都哲学撰書第二五巻、長谷正當編、燈影舎、平成一四年）として再刊。引用に際しては後者を用い、（世界「頁数」）の形で略記する。

(6) 高坂正顕『歴史哲学と政治哲学』弘文堂、昭和一四年。高坂正顕『歴史の意味とその行方』（高坂史朗編、こぶし書房、平成一四年）にも収録。引用に際しては後者を用い、（政治「頁数」）の形で略記する。

(7) 高坂正顕『民族の哲学』岩波書店、昭和一七年。引用に際しては（民族「頁数」）の形で略記する。

(8) 高坂正顕『歴史哲学序説』岩波書店、昭和一八年。引用に際しては（序説「頁数」）の形で略記する。

(9) 『高坂正顕著作集』第一巻、理想社、昭和三十九年、三九九頁。なお、この文章に続いて、「それらに手を加え、一冊の書物にしたのが『統歴史的世界』である」と言われている。ここで言われている『統歴史的世界』というのは、戦後、昭和二五年になって出版された『歴史の意味とその行方』（『著作集』の刊行に際して改題。前掲『歴史の意味とその行方』（高坂史朗編）として再刊。ただし本論文では、戦前の歴史哲学に議論を集中させるため、この著書については直接にはあつかわない。

(10) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』中央公論社、昭和一八年。引用に際しては（座談会〔頁数〕）の形で略記する。

(11) このことは、座談会「世界史的立場と日本」でも言及されている（座談会〔一六〕）。

(12) 「歴史主義」の問題は、京都学派の歴史哲学において共有された大きなテーマの一つであり、座談会でもくりかえし話題になっている（座談会〔四五、七一、九四他〕）。

(13) この議論は、もともとの文脈では、「過去に関はる認識」に関する議論である。しかしそれだけでなく、歴史の中で現在起りつつある出来事の認識にも議論を拡張することができるのであるう。

(14) 植村和秀『「日本」への問いをめぐる闘争——京都学派と原理日本社』（柏書房、平成一九年）では、西田をは

じめとする昭和初期の京都学派の思想の特徴を「創造」という語をキーワードとして論じている。本論文で引用する「実践」という語もそれに通ずるものである。

(15) この問題をめぐっては、日本思想史学会二〇〇四年度大会シンポジウム「思想史における一九三〇年代——京都学派の位置」において、とりわけ社会思想の立場からの米谷匡史氏の発表をめぐって議論がなされた。同シンポジウムの発表および討議の要旨は、『日本思想史学』第三七号、一—四〇頁に掲載されている。

（大阪教育大学非常勤講師）