

Title	歴史哲学における人類の概念
Sub Title	The concept of mankind in the philosophy of history
Author	務台, 理作(Mutai, Risaku)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.34 (1958. 1) ,p.205- 223
JaLC DOI	
Abstract	<p>Broadly speaking, we can consider human existence under three categories: the individual, the nation and mankind. These three categories correspond to the three concepts in logic: the individual, the particular and the universal. The former are historical concepts with historical meanings, whereas the latter are logical concepts. In the trio of the individual, the nation and mankind, the individual and the nation are historical concepts, as they denote, in the last analysis, a historical individual or a historical nation. In the past formulations in the philosophy of history, however, the concept of mankind was still far from acquiring its full historical meaning. Philosophers like Leibnitz, Voltaire, Herder and Hegel, who are the founders of the modern philosophy of history, equated mankind with the idea of Menschheit, which they considered to be the nature or essence of the individual. They did not regard mankind as something that exists really on earth like an individual or a nation. Several philosophers of history like Dilthey, Windelband and Simmel who figured prominently at the outset of the 20th century, followed the same line of reasoning. Shortly after World War I, however, Spengler wrote <i>Der Untergang des Abendlandes</i>, which was followed by the philosophy of anxiety of Heidegger, Berdjajew and Jaspers. The philosophy of anxiety is an aspect of the philosophy of human existence. By this philosophy of human existence, the concept of mankind as a mere idea was gradually undermined, so to speak. As a result, nihilistic tendencies appeared. These are the same tendencies, which were already indicated by Nietzsche in his criticism of modern civilization towards the end of the 19th century. Mankind, as an actual and historical being, has been in the process of formation in the past 10 years since the end of World War II. Mankind is being gradually formed through the consciousness of its common destiny. This concept stands for a mankind which is the proponent of a movement for world peace, the exponent of the world public opinion and the carrier of international cultural and scientific advancement. The emergence of mankind as a community, I believe, has changed the concept of mankind in the philosophy of history. Mankind is no longer a mere idea of Menschheit. It is assuming, I think, a real being on earth and a new role in world history.</p>
Notes	小林澄兄先生古稀記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000034-0205

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

歴史哲学における人類の概念

務 台 理 作

一

もつとも広い意味での人間存在について三つのカテゴリーがある。個人・民族・人類、これである。この三つのカテゴリーは、ふつうに、論理学における個（個別）・種（特殊）・類（普遍）の三概念に対応させて考える。わが国でこの両者の対応関係が問題になったのは、田辺元博士の「西田先生の教を仰ぐ」（哲学研究一七〇号昭和五年）、「社会存在の論理」（哲学研究二二四—二二六号昭和九年）における西田哲学の批判においてであつた。博士は、西田幾多郎博士が個と類との関係について、両者が種を媒介とすることによつてはじめて個が個となり類が類となることを見のがし、たゞ個と類（普遍）との相互規定によつて社会存在の構造を明かにしようとしたことをとり上げ、これにきびしい批判を加えたものであつた。つまり西田哲学は個と類の哲学であつて、種の媒介を欠除しているというのが論旨の中心であり、それによつて田辺博士独特の「種の論理」を展開されたのであつた。この論争は論理と社会存在の関係について、きわめて重要な意味をもつていたにもかかわらず、両博士の間で十分論議をつく

される機会をえずに終つてしまつたのは、日本哲学界のために残念なことであつた。^(註1)

広義の人間存在に関する個人・民族・人類のカテゴリーは論理上の個・種・類との対応において考えることも大切であるが、それと関連してとくに歴史哲学における歴史的主体の問題において考察することも大切だと思われる。歴史は個人の伝記であれ、民族史であれ、世界史であれ、つねにその歴史を支え、それを担う主体を前提している筈である。主体はいうまでもなく広い意味での人間的存在である。人間の存在しないところ、普通の意味の歴史は成立しない（自然史は別として）。このような歴史の主体としての人間存在に対して、上にあげた三つのカテゴリーはいつたいていどういう関係をもつものであるか、このことは歴史哲学にとつても重要な問題となるであろう。

たとえば、日本中世の真宗教団の成立を支えたものは武士・商人の階級であつたか、それとも農民層であつたかという問題、また西欧近代資本主義の発達が中世末期の金融資本の発展を主流とするか、それとも宗教改革の担い手であつた小・中生産層を主流とするかというような問題は、まったく歴史の担い手、主体となるものに関する問題である^(註2)。

一般に歴史のおもな主体として、上に述べた人間存在の三つのカテゴリーはどういう関係をとるものであるか。まず(1)、個人(個別)について考えてみよう。歴史の担い手を個人とすることは可能であるか。個人が伝記としての歴史の主体となることはいうまでもない。たゞに伝記だけでなく一般に歴史の中における個人の役割はどうかという問題は、歴史の考察にとつて重要な問題になる。これはまた歴史的個体の問題とも結びつくであろう。歴史的個体は歴史的個人だけでなく、歴史の時代・時期などについても考えられる。このような歴史における個性性の問題は、いうまでもなく近代のフランス啓蒙期における歴史の進歩思想に対して反対するドイツの歴史主義の中

でしだいに形づくられたものであるが、それはその極限において歴史における個人の役割を高く評価するわけである。

つぎに(2)、民族(種、特殊)についてはどうか。ふつうに歴史は諸民族または諸国民の歴史として考えられる。もちろん一国民・一民族の歴史が成立しないわけではないが、しかし諸民族の関係から孤立した歴史的民族というものはありえないから、特定の民族史もけつきよく諸民族の歴史の中で成立することになるであろう。特定の民族史は同時に他の民族との交渉の歴史をその中に含まなければならぬ。とにかくこのようにして民族の歴史の主体は民族そのものである。

つぎに(3)、人類(類、普遍)について、しかし諸民族相互の関係を総合し、これを一つの歴史像にまでに統一しているものは一たい何ものであろうか。民族の歴史は一民族の歴史で終るべきでなく、諸民族の歴史になるべきであり、諸民族の歴史はけつきよくその総合としての世界史の立場にまで拡張されるべきであろう。ではその世界史の主体となるものは一たい何ものであろうか。世界史とは、たんに諸民族の歴史の並列的集積でなく、それに一つの統一された「世界」の歴史像を与えているものである。諸民族の歴史はただちに世界史ではない。諸民族の歴史を並列的に寄せ集めても世界史にはならない。世界史にはこのような集積に一つの歴史的な世界像を与えるものとして、諸民族の並列関係に還元して見ることでできない総合的統一がある。この総合的統一の主体こそ世界史の主体となるものである。このような世界史の主体とは何ものであろうか。いうまでもなくそれは普遍的存在としての「人類」である。じつさい世界史を「人類の普遍史」として見ることから近代の世界史の哲学ははじまったとも云える。民族そのものは民族史の主体ではあつても世界史の主体となるものではない。近代の歴史哲学は世界史の

主体についてこのように考えた。そして世界史の主体としての人類を発見した。近代イタリーのルネッサンスは「世界と人間の発見」(ブルックハルト)からはじまると云われたが、近代の歴史哲学は世界史の主体としての「人類」の発見からはじまる。この意味の人類の発見こそ近代の歴史哲学の出立点になったとも云える。この場合、世界史の主体である人類の概念と世界史の舞台となる世界の概念とはきわめて密接につながるようになる。こういう意味で近世の歴史哲学者たちは、世界史は「人類の普遍史」にほかならないと考えた。^(註3)

以上簡単に歴史の主体となるものと、人間存在の三つのカテゴリーとの関係を述べたが、さらにこれを世界史の重要な内容となつている文化の諸形態(宗教・文学・芸術・道德・科学など)と人間存在の三つのカテゴリーとの関係の上に及ぼして見ると、どのようなことになるか。

まず道德について、個人道德、民族道德(国民道德)、人類の道德の三者が区別される。民族道德は、ベルグソンにしたがえば、閉ぢられた社会の道德となり、人類道德は開かれた社会の道德として区別される。閉ぢられたものは有限であり、開かれたものは無限を指向しているとすれば、人類道德は民族道德に対して優越するものと云わねばならない。^(註4) つぎに文学について、告白文学、私小説、身边文学、個人へのふかい沈潜と反省の中に現われる人間そのものの文学など、個人としての人間の文学というものが成立することは疑いない。これに対して民族文学があり、また世界文学のあることも疑いない。宗教については、個人宗教というものが成立するかどうかは問題であろう。ソクラテスのダイモニオンは彼自身の守護神であつたが、本来はギリシアの民族宗教につながっているものであつた。宗教と云えばふつうに民族宗教と世界宗教とが区別される。これもベルグソンによれば閉ぢられた宗教と開かれた宗教との区別になり、開かれた宗教が優位をしめることは当然であらう。科学においては個人の科学と

か民族の科学というものは考えられず、科学と云えば人類共同の普遍性が要求される。科学の真理はもともと世界性をもつことが要求されているのである。

以上を総括してみると、世界史の重要な内容をなしている文化には、民族文化と世界文化（人類文化）がある。個人の文化的教養とか文化創出の活動は民族文化・世界文化の中で行われるが、一たびその中で個人の足場が築かれると、個人もまた民族文化とくに世界文化に対して重要な役割をもつものと考えねばならぬ。文化の面においては、世界文化・人類文化の深められていくにしたがつて、個人のそれに対する役割もまた深められていくことを認めなければならぬ。^{（註5）}

二

世界史の内容としての世界文化・人類文化の創出の主体をなしているものは、いうまでもなく人類である。もちろん世界文学の個々の作品を創り出したものは個人であるが、しかし彼の作品を「世界」文学たらしめるところのものは彼自身ではなく、彼の作品がよくそれに通じている世界人類の立場である。しかしその人類とは一たい何ものであるのか。われわれはきわめて好んで人類という言葉を用いるが、その人類の実体がどういうものかという点については、案外素朴的にしか考えていないではなからうか。

個人と民族とは現実存在としてこの地上に実在しているので、誰でも見ようとすれば見ることができ、認識しようとするれば認識することができる。それは持続するとともに特殊的であり、主体であるとともに発展するものとし

て認識できる。しかし人類の実体とはどういうものであるのか。もちろんここでは人類学上ホモ・サピエンスと呼ばれる生物学的人類のことを云うのではない。世界史の中で世界文化・人類文化の担い手となり、その創出主体となつている人類のことを云つてゐるのである。人類とは一たい何ものであらうか。

人類の思想は人間の思想とともに古くからあつた。中国では古くから南蛮北狄の語があり、異民族について獠・蠻・蠻などと、けもの偏をつけたり、蛮民というように虫字をつけたりしてこれを区別し、ギリシア人もみずからのヘレネスに対してバルバロイという語で異民族を区別した。しかしキリスト教はユデヤ人だけでなく他民族の上にも平等に神の摂理が及ぶことを教えた。古代の人類の思想はキリスト教によつて明かにされたものであらう。ムハメッドの教もこれと系譜を同じくしている。そう云えば原始仏教においても民族の相違をこえた衆生平等觀をもつてゐた筈である。このように世界宗教の中で、人類の思想ははぐくまれてきたが、近代になつて、世界史の思想の中へ人類概念が導入されたとき、それは果してこの地上に現実に存在するものとしてゐあつたらうか。

私はそうではなかつたと思う。世界史の思想の中へ人類概念が導入されたのは、この地上に存在するものとしてゐなく、一つのイデーとして、哲学思想の中にだけ妥当するものとしてゐあつた。ヴォルテールにおいて、ルッソーにおいて、カント、ヘルデルにおいてそうであつた。とくにドイツにおいて、所謂歴史主義に基づく人類の概念は、ライプニッツ、レッシング、カント、ヘルデルを経てゲーテにおいて大きく發展するのであるが、それはヘーゲルをも含めて、つねにイデーにとゞまつてゐた。つまり歴史哲学における人類の概念はどこまでも哲学的イデーであつて、現実にこの地上に実在する歴史的存在ではなかつた。このことは、民族の存在意識とくらべて見ると、まことにおどろくべきことがらである。

一つの民族史の主体としての民族はこの地上に、現実存在している。民族国家は厳然とした地上の存在であつて、現実的な権力によつてその民族を支配している。国家は国民としての個人に対する強大な支配力である。国家権力はこの地上に存在する最大の力であるということもできる。それは必要とあればその強力をもつて個人の意志・行為・思想をも抗束し、もし個人がこれに抵抗するならば厳然たる實力をもつてこれに報復を加える。国家の行う政治は、国内的にも国際的にもつねに力の政治である。この實力を背景とする民族・国民の存在については誰しも疑うものはあるまい。しかし世界文化・人類文化の主体としての人類がつねに一つのイデーとして、哲学的思想の中に存在するだけで、この地上に現実に存在するものでなかつたということ、云いかえれば人類概念が近代歴史哲学の中で非歴史的概念のまゝ久しくとゞまつていたということは、まことに不思議なことがらではないか。

ドイツの歴史哲学の基礎を築いたヘルデルについて見ても、彼の歴史哲学に関する主要な二つの著作、*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) にしても、人類は *Menschheit* という言葉で示され、書中それと同様な意味で *der menschliche Geschlecht*, *Menschengeschlecht*, *die Menschen* という言葉が用いられているが、それは現実にこの地上に存在するものとしての人類を示しているのではない。このことはヘルダーの „*Ideen*” についてきびしい批判を加えた彼の師カントにおいても同様である。^(註7) カントの *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) の所論にしても、人類は人間 (*Mensch*) という語の意味とは同じに用いられていたにすぎない。つまり十八世紀のドイツの哲学において、人類とは個人としての人間とは同じ意味であり、個人の類 (*Gattung*) を示すもの、或は個人の本性・本

質を示すものにほかならなかつた。その意味では個人の存在と、その存在のし方を別にしているものではなかつた。これはあだかも描かれた一個の三角形について、その本質としての普遍的三角形を見出すのと似たものがあつた。人類はあだかも個人としての人間の本質のように見られていたわけである。人類を、人間の本質としての *Menschheit, Humanität* と見たのである。このような概念はどこまでも一つのイデーであつて、現実的・歴史的な概念として用いられたものではない。

このように十八世紀の世界歴史における人類が、個人としての人間の本質をさしていたものであつただけ、世界史の原理はきわめて容易に人間性のイデーによつて合理化されることができた。人間性の原理が理性であると考えることから、世界史は容易に理性化されたのである。十八世紀の歴史観は、フランス啓蒙思想の進歩主義はもちろんのこと、それに対する反動として現われたドイツの歴史主義においても、明るく合理的であり、理性の原理と一致するものとしてオブティミズムの傾向を示していた。^(註8) このオブティミズムが崩壊してペシミズムがとりかわるのは、世界史における人類が、個人としての人間の本質に還元できない、非合理的な、頽廢的なものを含むと見たニイチェ以来のことである。

三

しかしこのように世界史の中で人類概念が一つのイデーとして、非歴史的なものにとどまっていたのは、今世紀、第一次大戦までのことではなかつたらうか。第一次大戦終結までドイツの歴史哲学においては、ディルタイ派

の思想と新カント派の思想が優勢であつた。ディルタイ派では、客観的精神の立場における生の表現の解釈学的方法によつて歴史の構造を解釈しようとしたが、それは地上における新しい人類の存在を保証するものではなかつた。新カント派では、ヴィンデルバント、リッカートの歴史哲学は歴史の論理学として成立したが、歴史の主体としての人類はカントより一層非歴史的に論理化され、イデーとしての文化価値への諸關係に還元されることになつた。歴史の主体としての人類の存在が、たんに観念的なイデーとしてでなく、現実にこの地上に存在するものとなつてきたのは、じつに第一次大戦の終結後のことである。

第一次大戦における悲惨な戦禍を経験することによつて、西欧の歴史哲学は人類共同の運命について暗い悲劇的なものを予感するようになった。ニーチェでは人間の悲劇的なものに直面する勇氣こそ人間を西欧的ニヒリズムの頹廢から救い上げることであつたが、第一次大戦後、西欧の歴史哲學者にとつて歴史の悲劇性はあまりに当然のものとして受けとられ、人間を救い上げるどころか人間に救われがたい不安と絶望を与えるものになつた。西欧文明は世界の文明の類型の一つにすぎず、それはやがて頹廢し没落するではないかという予感が生れたのである。世界史の近代とは西欧中心のもので、西欧的人間こそ近代世界史の主人公であると確信してきた西欧の哲學者にとつて、この予感は悲劇的なつまづきとならざるをえない。シュペンглаーの *Der Untergang des Abendlandes* (1918) の出たのも当然であり、西欧の没落という歴史的予感にうら付けられて、不安の哲学であるハイデッガーの *Sein und Zeit, I.* (1927) の現われたのもまた当然といふべきである。^(註9) とくに実存哲学の出現によつてイデーとしての人類概念は崩壊せざるをえなくなつた。そのことはハイデッガーの影響を受け、第二次大戦によつて実存思想を深化したサルトルにおいて顕著なものになつたと云えるだろう。

第一次大戦終結後、すでに人類は現実はこの地上に存在するものとして現われてきた。人類共同の平和と幸福を目標として戦争に反対する共同体が生れてきた（ロマン・ローランの平和運動を見よ）。しかしこのような共同体の出現を阻もうとする勢力も次第に大きくなつた。もつともつよくこれを阻んだものは、ファシズム帝国主義の出現である。このために反戦的人類共同体の形成は遅々として進行しえなかつた。

しかし第二次大戦を経験することによつて、ファシズム国家の解体となり、民主主義と社会主義の進行により、人類共同体はこの地上に形成される可能性を増加し、その主体としての人類は現実には地上に存在するものとして、出現するようになってきた。たしかに人類は今世紀までこの地上には存在していなかつた、それはたゞイデーとして存在しているにすぎなかつた。しかし今日では歴史的存在として、この地上に、個人・民族に対して現実に存在するものとなつてきた。「人類の発見」という言葉は、今日では、人類共同体を新しく形成するはたらきを意味する言葉になつた。

それでは人類はどのような形態をとつて現実的に存在することになつたか。イデーとしての人類は、地上に存在する人類として、どのような形態をとることになつてきたか。いうまでもなく人類共同体の成立の土台は人類共同の意識にあるであろう。人類共同の歴史的運命に関する意識である。このような運命意識はたんなる個人意識とも、また従来の民族意識とも区別されるものである。もちろんそれは個人意識と民族意識をはなれて、それとかわりなく存在するわけではないが、それはもはや個人意識や民族意識に還元されるものではない。きわめて一般的に云うならば、第一次・第二次、二回の世界大戦を経て、直接間接戦争の惨禍にさらされた人々、良心的な人道主義者、宗教者、反戦論者、平和を愛好する文学者・科学者・思想家などの国際的連帯である。その目標は「人類共

同の平和と幸福」をまもるための連帯ということになるであろう。これは理論的というよりは、倫理的・実践的要請から出立しているものである。

その現われとしてとり上げて見たいのは、平和に対する世界的与論の成立である。今日、世界の与論の上で、全面戦争を實際に支持する人々はほとんどあるまい。大陸間弾道兵器（ICBM）のようなものが可能になり、原子兵器が大量に作られている場合、強国間の全面戦争を望んでいるものなどはほとんどあるまい。もしあるとすれば何か人間の良識を欠いている人であろう。とにかく強国間の全面戦争を避けようとする与論は相当力づくもり上つている。このような戦争回避への世界的な与論というものは、第一次大戦までは、このような形では存在していなかった。すでに十八世紀からサン・ピエールとかルッソーとかカントなどの恒久平和論の主張があるが、しかしそれは一つの理想論であつて、世界人類の与論を伴っているものではなかった。しかし今では世界のどこかに平和のための国際会議が開かれると、政治的イデオロギーの相違、思想と信仰の相違、言語の相違、国籍と民族の相違を超えて、人類にとつてもつとも大切な共同の運命をまもるために、共同の連帯を形づくるために、世界の隅々から多くの人間が集まつてくる。これは人類共同の与論の結集というべきものである。このような与論の結集の主体となるものこそ新しい人類そのものにはかならない。また世界の平和と人類の幸福を目標とするいろいろな学術団体、宗教団体、文化団体の結集も、同じく新しい人類の形成を示すものであろう。

もちろんこのような人類連帯の運動がそのまゝ世界史の主体としての人類になるというのではない。世界史の主体としては、いうまでもなく政治的強力を行使している諸強国の存在をぬきにしては考えられるものでない。世界史は諸民族・諸国民の政治的力の関係をぬきにして成立するものではない。しかし世界史の中で、次第に小国間の

連帯の役割が大きくなり、上に述べた民衆としての人類の立場というものが、世界の与論として大きな役割をもちつゝいるではなからうか。昨年のエジプト問題、ハンガリー問題が世界大戦にならなかつたのは、平和をのぞむ世界の多くの小国の連帯、人類の与論というものが、これを抑制させたのではあるまいか。世界の与論というものが世界史的役割を大きく担うことになつたのではあるまいか。

四

世界文化・人類文化の担い手としての人類は、個人（個）と民族（種）をはなれて、それから独立して存在するものではない。それは個人と民族とに媒介されて成立することはいうまでもない。人類概念について、すでに一に述べたように、世界史を人類普遍史として見た十八世紀において、人類概念は人間概念と同一視され、人間が単数としては個人、複数となるとき人類を意味するように考えられた。じつさい人類は、個人としての人間の本性または本質としての *Menschheit, Humanität* と同視されていたのであつた。このことから人類概念は容易に理念化されるとともに、きわめて西欧的色彩を強くすることになるわけである。しかしこのような制限を超えて、しんに人類が世界文化・人類文化の担い手となり、その主体となるためには、個人としての人間と、人類との相互関係が直接的でなく、民族（種）によつて媒介される必要のあることは、田辺博士の主張されたごとくである。田辺博士が「種の論理の弁証法」（昭和二十二年）において、個と類との相互関係は種によつて媒介されるべきだという立論はまさにその通りであると云わねばならぬ。

しかし田辺博士の種の媒介の仕方について二つの問題がある。一つは種が弁証法的に否定的媒介者となるために、たやすくその歴史的性格を失い、非歴史的概念となってしまうことである。田辺博士は、種の論理としての媒介性のために切角の種概念が非歴史的概念となることについてとくべつの注意を払われていないようであるが、個人としての人間も、人類も、ともに世界史との関連において歴史の意味をもつ以上、種によるその媒介も当然歴史の意味をもつべきであろう。田辺博士の考え方にはこの点が顧慮されていないように思う。いま一つの問題は、種としての民族国家は、つねに歴史的存在であり、国家はそれぞれの歴史制約にしたがつて一定の体制をとつていく。一定の体制をとるという見方は、国家の存在にはじまりがあり、やがてその終りがあることを意味している。永遠の国家というものはこの地上に存在していない。したがつて種としての民族国家が個と人類を媒介すると云つても、その媒介のし方はその歴史的状况において異なるものになる筈である。国家の体制いかなんでは、個と類との関係の媒介者たりえない場合も生じてくる。たとえば現代の個人と人類を媒介するための種性は、古代国家体制や封建国家体制ではありえない。当然こゝに資本主義体制による国家か社会主義体制による国家かという問題が生じてくる筈である。しかるに田辺博士は、一般に種としての民族国家を挙げられるだけであつて、その体制の歴史的性格に論及されていない。

以上、個人としての人間と人類との関係が種としての民族国家に媒介される点について述べてきたが、一般に民族国家がその権力政治の主体であるという理由によつて個と類の媒介者となるとすれば、これは国家至上主義に陥る危険をはらむ筈である。その点は田辺博士も十分に意を用いられている。^(註10)しかし民族国家の歴史的性格を失うことなく、これを媒介者として合理化するにはどのように考えたらばよろしいか。この問題は種としての民族国家

と、世界文化の担い手としての人類との関係問題となるであろう。

近代の権力国家の代表であつたファシズム国家は、世界文化の担い手である人類の形成を、コスモポリタンの自由主義として排除しようとした。しかしこのような反人道的なファシズム国家だけでなく、一般に国家というものには強力を行使するものであるから、民族国家が個人と人類を媒介するにあたつては、この国家の強力は否定的なものとしてその媒介性を果すべきであらう。国家権力が否定的に媒介されず、現実のまゝに発動する場合は、国家は個人と人類を媒介するどころか、その両者を自己の民族的利己主義・権力主義の中にのみつくしてしまふであらう。ファシズム国家はその代表であるが、いずれの国家にしても現実的権力による政治を行う以上、個人の自由と人類の連帯を抑圧せざるを得ない。それ故民族国家が個と類とを媒介するのは、その力による媒介（権力支配）でなく、その歴史的種性による媒介であるべきである。民族国家の目標を文化国家の建設におくのはこの歴史的種性による媒介性を使命とすることの自覚にはかならない。力による国家でなく歴史的種性による国家の建設こそ文化国家の理念であつて、この目標は決してあやまつていない。そしてこのような民族国家の種性を明かにするためには却つてその種性が人類概念によつて媒介されることが必要になる。

たとえばこゝに「人類の平和と幸福」に対して「民族の独立と平和」こそ先決であるという考え方があつた。たしかに民族の眞の独立こそその民族の平和と幸福の条件となるものであり、民族の独立と平和こそ人類の平和と幸福の必須条件になるわけであらう。とくにアジアの後進諸民族においては、民族の独立をかちとることが世界の平和と安全の土台を築く条件であると確信されている。しかしその独立は世界人類の平和と幸福をまもるための条件であるという意味においてこそ、他民族からの、また人類の与論からの協力がえられるわけであつて、この協力がな

かつたならば民族の眞の独立はおぼつかないであろう。このことは民族国家としての種性はつねに人類の倫理、人類のヒューマニズムによつて媒介されなければならないことを示している。類は種によつて媒介されるが、同時に種が類によつて媒介されるのでなければ、種は歴史的種性をもつことができない。つまり種と類の問題には相互媒介の関係があるのである。

論理的に考えれば、広義の人間存在の三つのカテゴリーの相互関係について、まず個と種との関係は種によつて媒介されるとともに、種はまた個と類との関係によつて媒介される。つぎに個と種との関係においてそれは類によつて媒介されるとともに、類はまた個と種との関係によつて媒介され、さらに種と類との関係は個によつて媒介され、同時に個は種と類によつて媒介されることになる。しかしこの相互媒介の関係はまったく形式的・図式的であつて、歴史的存在的意味を欠いている。これを歴史的存在関係において見るとき、上述のように、個と類との関係が歴史的種に媒介され、この種が種となるためには、歴史的な類に媒介されることになる。歴史的種と歴史的類との相互媒介の関係こそ歴史哲学の上でもっとも重要な意味をもつことになる。

このような歴史的種（民族国家）と歴史的類（世界文化の主体としての人類）との関係に対して個人としての人間は、歴史的個人として、どのような関係をとることになるか。最後にこの問題を述べてこの稿を終ることにしよう。

世界史の中における人間は全体的人間と呼んでよからう。この全体的人間の存在は、二つの条件によつて規定されている。一は社会的・歴史的条件であり、他は個体的・実存的条件である。この二つの条件はじつさいは全体的人間の条件として互にからみ合っているわけであるが、存在のし方の上から二つの条件の区別を明かにすることが

できる。社会的・歴史的条件によつて人間は種化される。この種化はその中に特殊性を含み、民族的種化、階級的種化、身分的種化、職業的種化、大衆的種化などいろいろの形をとる。この条件によつて人間は、衆団の一員として、それぞれの種的存在の中へ編入され、歴史的種の形成に参与する。しかしこれと同時に人間は個体的・実存的条件（狭義の人間の条件）の下において個体化され、各自の実存を現わし出すことになる。

ところでこの二つの条件は、前者を高調するマルクス主義と、後者を高調する実存主義との関係に見られるように、きわめて対立的である。社会条件から実存的条件の出ることはないし、逆に実存的条件から社会的条件の出ることはない。しかしこの二つの条件によつて規定されるものは一つの全体的人間である。両者は一つの全体的人間の存在条件にはかならない。このことからこの二つの条件は人間存在の根本的意味にしたがつて綜合への関係をもっているにちがいない。この総合的關係を可能にするものは一体何であるか。私はそれこそ上に述べてきた歴史的人間の立場にほかならないと考えている。全体的人間は歴史的—世界史的人間の立場において、社会的条件と実存的条件という二つの条件に規定されながら一つの全体的人間を形成していると考えてるのである。^(註11)

註1 西田博士はこの批判に対して直接には応じられなかった。田辺博士はここに挙げた二つの論文の他に、戦後この論旨をさらに検討して書かれた『種の論理の弁証法』（昭和二十二年）がある。博士の「種の論理」に関する論旨はこの書によく示されている。なおこの問題について拙著『社会存在論』（昭和十四年）があるが、この書で私は個と類との関係に対する種の媒介性を軽視しすぎていたように思う。それはその当時の思想状況によるものであつたが、今では田辺博士の種の論理について同感している。

註2 前者については家永三郎氏『中世仏教思想史研究』所収論文と、服部之聰氏『親鸞ノート』笠原一男氏「東国における真宗の発展とその社会的基礎」（歴史学研究一九八号）との対立。後者はマックス・ウェーバーの Max Weber, Die

protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-1905. ヘルマン・フンターノの Lujo Brentano, Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, 1923. の中に収められている論文 Die Anfänge des modernen Kapitalismus. Puritanismus und Kapitalismus. の抜粋。

註3 ヘルマン・フンターノ

Voltaire, Essais sur les moeurs et l'esprit des nations, 1765.

Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774.

——, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791.

Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

——, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786.

註4 Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 1932.

註5 ここでは世界史における文化の諸形態をとり上げたが、他方政治・経済についても、経済に個人経済、国民経済、世界経済の区別があり、政治にも国民国家政治に対する国際連合政治とか世界国家に関する政治論がある。しかし政治・経済は所謂種性が強大であるために、世界性・人類性はおのづから稀薄である。その点他の文化諸形態とちがっている。

註6 アウグスチヌスは De Civitate Dei, 413-426. において「神の国」と「悪魔の国」即ち天上の国と地上の国の対立から、地上の国を一つの世界と見て、この見地から神意にもとづく人類の歴史（世界史）を考えた。世界史を六期に区分し、現在は最後の審判につらなる第六期にあたるという。これは地上にある人類に共通した歴史的運命を神意との関係において説明したものである。これはキリスト教の立場による最初の偉大な世界史の哲学であった。

註7 Kant, Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785. この書においてカントはヘルデルの歴史哲学が自然と民族の素朴な概念から出立し、自然から人間への自然史的な連続的發展を認めているに對し、そのような歴史観はライブニッツの影響による一種の目的論的歴史観であつて、元来反省的意味をもつにすぎないものを、構成的原理たらしめているもので、その中には形而上学的独断がひそんでいる。ヘルデルは人間の理解できないことを一層理解できないことから説明しようとしているものだとしてきびしく批判している。

カントによると自然と人間歴史の間には断絶がある。「自然の歴史は善からはじまる、神のわざなるが故に。自由の歴史は悪からはじまる、人間のわざなるが故に」(Mutmasslicher Anfang. Cassirers. Ausgabe, IV. S. 334)。ヘルデルは自然と自由とを連続的に見ているというのである。カントのこの批判はヘルデルが切角開いた見地——人類の歴史を自然(風土)と民族の特殊性と人類の一般性との関係から見ようとする見地についての理解を欠いているもので、あまりにきびしすぎると思う。そのためにカントは認識論の意味で、人類を一層理念化することになった。

註8 この考は十九世前半までつく。ヘーゲルの世界史は実証的世界史に対する哲学的世界史であつて、それにおける人類はやはり理念的なものにすぎなかつた。それはゲルマンの世界を世界史の最高最後のものにおいたこと、また哲学史講義で、哲学の二千五百年にわたる歴史はいまやその終結に達したというような点にもうかがうことができる。このゲルマン民族中心の世界史観はランケに伝えられる。ランケはヘーゲルの哲学的世界史に反対して実証的世界史の形成を企てたが、人類についての考え方——世界史を動かすものはモラリッシュ・エネルギーだという考え方はヘーゲルの「世界歴史は自由の意識における進歩である」という思想を受けついでいる。そこで人類は理念化されている。この人類の理念化に抵抗したものはハーマンならびにシェリングであつたが、両者はローマン的非合理主義に深入りしたために世界史の立場に立ち戻れなかつた。

註9 ハイデッガーの Verfall の思想にしても、ヤスパースの Grenzsituation の思想にしても、それは人間の普遍的本質から出るものでなく、十九世紀から現代にわたる西欧文明、西欧的教養の没落に関するものであつて、その実存思想は西欧の没落への不安を反映している。その点で実存思想はきわめて西欧的な精神状況と密着しているものと見るべきであらう。

註10 田辺元博士『種の論理の弁証法』四—一〇頁、一七頁等。

註11 全体的人間は主体的存在として、この二つの条件に規定されながら、また主体的にこの条件を規定していく可能性をもっている。社会改革と宗教改革はこの可能性をよく示している。しかしこの論文ではこの相互規定のことにふれていない。なお附記するならば人類はこの二つの条件の総合として、最初はまず理念として与えられ、現在ではたゞに理念としてあるだけでなく現実はこの地上に存在するものとしてあると考える。したがつて世界史における世界文化・人類文化の主体は、はじめは理念として人類であつたが、現在では地上に実在する人類にまでなろうとしていると

考える。世界史における人類は理念的存在から現実的存在へと歴史的に発展してきたのである。しかしこゝの意味は決してはじめに理念があり、それがそのまま現実化されたというのではなく、むしろその反対であつて、新しい現実の形成によつて古い理念が破棄されていくのである。これ等の問題については岩波現代思想第二巻『人間の問題』の中の拙稿「人類の問題」について見られたい。