

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第六卷

一九六七年三月十七日 岩波書店刊 より

## 凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。■による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシヤ文字はTekniaGreek fontを使っている。但しsrは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

榊田啓三郎

久野 收

三木清全集 第六卷 歴史哲学・社会科学概論

目次

歴史哲学

序

第一章 歴史の概念

第二章 存在の歴史性

第三章 歴史的發展

第四章 歴史的時間

第五章 史観の構造

第六章 歴史の認識

社会科学概論

- 第一 社会的知識の諸形態
- 第二 社会科学とイデオロギー論
- 第三 社会科学の構造
- 第四 社会科学の方法論

【解題】

# 歷史哲學

## 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処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つて「歴史的なもの」となつたとき、私自身これに就いて更めて語ることもあろう。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。それらに關しては今後他の形式で論述され、究明されるであらう。歴史哲学としてもこの書は寧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從來あまり顧みられなかつたのであるが、今や事情は全く變化した。しかもなおこの方面に關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關心するのは、私の京都帝国大学哲学科在学の頃以來のことである。

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踏石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とによることを思い、ここ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ってくれたのに対し特に謝意を表明する。〔編者注——索引は本全集では省略した。〕

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

### 一

ここに考察される対象を表すところの「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っ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いくことは、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ったとしたならば、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」であつたであろう。然しながら、伝記者が書き留めるか否か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とは明らかであつて、この距離とこの乖離とに留意することが我々に対して先ず要求されるのである。固よりかくの如き乖離は両者の関係の一面である。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統一の関係を一層明瞭に認識し、その性質

を一層明確に規定するために、最初に両者の間の乖離の關係を十分に理解しておかなければならないのである。

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らかである。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、寧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觀察することを許されていない、それは却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。恰も史料が、——*Quellen* (源泉) というそれに当る語の表しているように、——歴史学にとつての出発点である。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はなく、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。歴史叙述にとつては、「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。」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位置を規定することが出来よう。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つ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づれとも等しくない。それと存在としての歴史との間には或る距離乃至乖離のあるために、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来るのである。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、相互の聯関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、却つてかくすることによつて史料の背後にあるものが探り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。

\* Langlois et Seignobos, Introduction aux études historiques, p. 44.

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ふことは争われまいであろう。他の凡ての種類 of 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いる、とさえ云われ得る。それだからランケの如きも、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い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ひ込まれることがあるが、かかる偏見を離れ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の史料の位置へ移つて行くことである。即ちその当時にあつてはそれみずからが一の歴史叙述であり、一の歴史書であつたものが、後世の歴史家にとつては一の

史料となる。ロゴスの史料のうちには嘗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つても、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、明ら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せられるときに於て、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つて、ロゴスとしての歴史と存在としての歴史とが歴史の二つ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、を明らかにし得たと思う。史料は両者の中間にあつて、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ふことは、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ふことである。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らう。従来の歴史叙述の基礎となつ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ゝある。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るといふこと、言い換えれば、今が絶えず昔になるといふこと、このように歴史の運動の時間が直線的に表象されるところでは、歴史の書き更えの内面的な理由は見出されなければならず、一般に事物が歴史的なものとして受取られることさえ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、それが単に過ぎ去つてしまつたものでなく、今になお働き、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」*wirksam*と規定している。歴史的関心の対象となる一

個人、一民族、一国家、一文化、「これらの対象の如何なるものも、それが嘗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喚び起すのではなく、却つ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喚び起すのである。」「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、却つ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。」\*然るに事物の影響というものはその当時に尽きることなく、またその当時に於て明らかであることなく、寧ろ後世に至つて初めて顕になることが屢々であり、かかる事物こそ却つ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顕になるに従つて書き更えられねばならぬはしないか。然しながら唯それだけのことであるとすれば、歴史が書き更えられる必然性はなお十分ではなからう。もし歴史的なものが影響する仕方にして、ひとつの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、書き更えられる必要は本質的には存しないであろう。書き更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。



\* Edward Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Kleine Schriften* 1910, S.45, S.57. 【*Kleine Schriften zur geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*】

歴史が書き更えられる条件は同時に歴史が書かれる条件である。それが書き更えられる条件は、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どのように違った新たなものであるであろうか。伝えられるというとき、昔から次第に今へと伝えられるのである。これとは違って繰り返すということは本来手繰り寄せるといふことである。繰り返すということが手繰り寄せるといふことであるから歴史はするのである。伝えられるというとき、端初は過去にある。然し手繰り寄せるといふとき、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寧ろ、ヒッペルが嘗て小説に於て取ろうともくろ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。固より伝えられるということがなければ繰り返すということもないであろう。然し我々は伝えられたものを繰り返すことによってそれを後に伝え得るのである。

第二、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礎をもつのであろうか。「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、前景に現れるのは、或る時は此の、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。\*」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ふことである故に、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れ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、却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に見られ、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顕になり、両者の間に乖離が生じる。新しい史料の発見などと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。固より歴史が過去の出来事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。

あるがために、そのことも行われ得ることは云うまでもなからう。

\* Op. cit., S. 44.

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、真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、「ミネルバの梟は侵い来る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」と云っ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断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措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」*κατὰ καιρὸν* 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 *κατὰ καιρὸν* 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、それぞれの新しい現在はその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「現在の時間のパースペクチヴ」*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。<sup>\*</sup> 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ているのである。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うことではなければならぬ。

\* Vgl. Eduard Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungsfähigkeit in den Geisteswissenschaften*, 1929.

## 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。それは歴史学者の所謂時代区分に於て、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。歴史叙述にとつてのその重要性を主張した人々の多くは、この問に対して肯定的な態度をとつて見るように見える。否、彼等はこの点に就いて寧ろ明確な自覚をもたず、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

対して、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、なかんずく就中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、却つて「現在」のことでなければならぬ。クロー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、明らかに古代の歴史、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ぬのであつて、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関して述べよう。

一、我々は歴史を繰り返すということが手繰り寄せるといふことであることを云つた。歴史の

端緒は現在であつて、そこから過去が手續り寄せられるのである。今から昔へのこの順序は明ら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に、それが歴史の端初であるなどは考えられ得ない。歴史の端初である現在はこのような現代ではなく、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市民的社会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所謂「パースペクティブ・ペルスペクティヴ」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単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でなく、一の内面的な統一を含むことも



出来るのである。三、眞の歴史的認識が成立するためにはひとつの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、寧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。これは固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のではなく、全く異なつ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所謂「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、現在に最も密接に關係する

のは古代や中世などであり得ず、まさに現代であるのほかないであろう。然るに眞実を云えば、ひとは歴史に於て屢々現代に対して全くよそよそしく覚え、却つて遙かなる過去に対して最も親密を感じることもある。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。現在はたとひ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、十年などと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はいない。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。この場合所謂現代と雖も固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、現代もまたひとつの過去である。それ故にひとが屢々「歴史」と「現代」とを対立させているのは、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対して、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、なおひとつの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ある。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、過去であるとするることによつて葬る。然しこの同じ事実としての歴史は、最も遠き過去をも手繰り寄せ、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却つて「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」と歴史的なものとは同様に、一個人、一民族、一文化の健康にとつて必要である」(ニーチェ)。ところで事実としての歴史はまた屢々「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。むしろ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、——事實は存在に先立つ。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 *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* に由来する。この不思議な名称は、その *μετὰ* (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す。形而上学的なものとはかかるものとして本質存在もしくはイデーであったり、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えるとき、我々は旧き形而上学に陥らなければならない。

形而上学的なものゝ寧ろ、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 [Franz Camille Overbeck]) 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の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变化的な現象となし、これを越えるものを常住不變なものに見做したのとは反対に、事実こそ真に動的なものであり、これに對して存在は寧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もとづくと思はるべきであろう。

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區別されるのは、存在の秩序に於て領域の區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)、などと區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の最も重要な相違が

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寧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、単なる自然でもなく、却つてもと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単なる統一でなく、実に弁証法的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、これに対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。そしてまた実際、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つて、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、既に魂はもはや語つていない。」*Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.* という句は、単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実としての歴史に對して、一方固よりその実現であると共に、他方その否定でもある。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こと *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 *Entscheidung* が必要である。認識しようと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。その限りに於て事実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。フイ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。哲学的に云つてかかる「もの」とは何であろうか。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

ないように思われる。単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観〓客観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、両者はどこまでも区別される。認識論者が如何にしても客観化され得ぬものが主観であると云うように、如何にしても客体の秩序に属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体とすることが出来る。それだからとて、我々は主体乃至主観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体となし得る。従つて主体を客体と同じ意味で存在と呼ぶことは出来ない。主体は同時に客体であり、我々は主体客体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体との区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 *TatSache* 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。固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、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乃至神話も既にそれ自身の仕方にてひとつの歴史叙述であつたのである。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 *paideutikos* は或る意味では智を愛する者 *theoretikos* 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固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雖も右に記した如く行為を前提すると云い得るであらうし、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屢々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らう。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、却つて「瞬間」

であるのである。永遠は時間では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。従っ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 Anticipation 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。それにとつて現在は瞬間であるから、我々の行為は歴史的思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、歴史ではなからう。そして現在が瞬間である故に、実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なく瞬間であるのは、そこに否定的なものが含まれているからでなければならぬ。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っているために、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つて、単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。然しながら単に実現という関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っている。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。未来が現在の否定または死である故に、未来を予想する現在はまだ瞬間であるのである。この意味に於て時間の本性は終末観的 *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、過去の歴史を包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ざ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なく、却つて唯両者の結合によつてのみ可能である\*。このような

必然の原理は自然と呼ばれる。それは固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発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来の存在論、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所謂事行となつた。然しながら我々のいう事実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、却つて感性的なもの、身体的なもの結び付いた実践である。それは「Tathandlung（事行）」ではなく、まさに「Tatsache（事実）」である。換言すれば、それは「Tat——しかも Handlung（事行）」ではなく、まさに「Tatsache（事実）」であると共に、「Sache——しかも Tat」よりも一層客観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のは、それが身体的、感性的であるがためである。蓋しもし事実としての歴史が単に行為であると解されるならば、この行為の主体は何であるかという問題が提起されるであらう。この行為の主体は何等かの「存在」であり、行為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。そのいづれでもなくて、歴史の基礎であるところの行為に於ては行為が直ちに物の意味をもち、行為が即ち事実であるのである。固より物もまた行為の意味をもっている、そうでなければ物は事実 (*Tatsache*) とは云われない。物が行為を前提するのでもなく、行為が物を前提するのでもなく、行為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、寧ろ行為的、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、人間の行為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あるのではない、――それだからしてそれは外的自然に対して内的自然とも、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於て、何等かの自然の存在に結び付くことがない如何なる行為も歴史的話とは云われない。歴史は決して自然の存在から切り離されたものでなく、これと最も密接に聯関して展開するのである。

\* Vgl. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, WW. I. 3, S. 587 ff.

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、一切の人間がもつと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つて個人から出発するのをつねとする。<sup>\*</sup>ルソー的の社会契約説は固より、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当為となつてしまひ、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ふべきものを具えているのであつて、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『シユムポジョン』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つたが、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「事実」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に、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ろうというのは、種族が彼の社会的身体であるためである。シェリングは云っている、「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、いったいこの確信は、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ろうか。」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は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いるのである。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、そのために人間が一定の仕方で結合することによつて例えば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。固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というものも構成されない。両者のこのような弁証法的關係に就いては更に後に詳論される筈である。

\* 拙著『觀念形態論』一九八頁以下〔全集第三卷収録〕【第11卷収録「文學形態論」第一節半ば付近】参照。

#### 四

事実としての歴史の含む否定の契機を明らかにするために、ここになお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 の概念がひとつの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、現実的な歴史的思想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。歴史上の大人物が屢々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っている如く、歴史的思想もまた

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らう。かくして個人主義的思惟から歴史的思惟への、早期ロマンテイクからヘーゲルへの決定的な転換は、実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。早期ロマンテイクの熱烈な信仰告白書、シュライエルマツハーの『モノローゲン』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」に対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。かような運命の暴圧の最後の残余まで滅ぼしてしまふとい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」とシュライエルマツハーは云つている。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、却つて深い、内的な必然性を意味する。「運命とは単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<sup>\*\*</sup>、と彼は云う。運命は或る全く内的なもの、肆<sup>し</sup>意<sup>い</sup>を完全に脱した或るものとなった。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はなく、却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。」<sup>\*\*\*</sup>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、「歴史家にとつ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真の源泉である。」<sup>\*\*\*</sup>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つて、殊にシェリングに於て運命の觀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、彼が世界史の哲學的構成にあたり、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らう。

\* Schlegelmacher, *Monologen*, Hsg. v. F. M. Schiele, S. 54.

\*\* Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WW. II, S. 236.

\*\*\* Ibid. S. 550.

\*\*\* Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, WW. I. 5, S. 312

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心概念であったことを想い起す。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ということがその主なるテーマであった。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うことは、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。蓋し種族は既に理性的なものに属するところの内的普遍性という規定をもっている。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れる精神的諸現象がこ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の理由が横たわっているのである。」\*このように種族と理性的なもの

との統一を考えるとところから、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れる。彼は種族という身体的なもの、自然的なもの、理性的なもの、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応する。この点に關して私は彼が現象学の中で運命の概念に説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。」<sup>\*\*</sup>我々はこのパトス、即ち情熱とも訳される言葉をば、かの甚だ屢々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、然しまたパトスなしには為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いる。精神が格別超個人的であつて、身体は単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いるのである。

\* Hegel, *Encyclopaedie* § 396 Zusatz.

\* \* *Phänomenologie des Geistes*, WW, II, S. 530.

そこで我々は運命の概念に於て表現される哲学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すということは上の叙述からして明らかである。然しながら単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。寧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。しかも固より単に偶然的なものはお運命的なものではないのである。偶然的なものが必要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、単に附帯的なもの、副次的なものではなくて、偶然的なものこそ却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っているか

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想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らかであろう。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っているところに歴史はある。為すことが同時に為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——*patos*（働きかけられる）から来た *πάθος*——と呼んだのは意味深きことであつて、出来事が、*πάθημα*——パトスと同じ語原を有するこの言葉は、実際、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観想的なものを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観想的なものを現すのでなく、寧ろ実践的なものを予想しつつこれの否定としての観想的なものである。更に運命の概念が歴史の概念に対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ながつているところにも見られる。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う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。因果に対

して運命はたしかに或る時間的なものを現す。時間の関係はそれにとつ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limits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いる。<sup>\*</sup>

\* 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つた。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従来負わされて来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・シュペングラーはかのセン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区別するものとして「因果の原理」と「運命の理念」とを掲げた。<sup>\*</sup> 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、事実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。且つ事実としての歴史に於ける運命的なものとは自然的なものに見られ得るのであり、自然とは区別された歴史、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、却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あるのではない。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 *Schickal* と云わるべきものは唯事実としての歴史であつて、存在としての歴史は寧ろ非本来的な、それ故に外的な運命 *Geschick* であるに過ぎぬ。しかもそれが、たとい非本来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実としての歴史がもと運命であるためである。我々は本来——事実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つて運命の意味を得て来るのである。

\* Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, 1923, S. 154 ff.

さて事実そのものの中に於て、「基礎經驗」と我々の称するものが自己自身を浮き上がらせる。事実としての歴史の中に於て歴史の基礎經驗が浮き出て来るのである。このことは左の如く觀察することによつて明瞭にならう。既にシェリングによつて、或はロツツエによつて言い表された如く、歴史の思想はもとギリシアになく、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>0\*</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、常住不變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對的である。「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繼起的としてもつのである。」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、固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、ツキディデスは歴史叙述の古典的なものと見られてゐる。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、また後者に関係してでもなく、

却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の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えられ、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、却つて或る他のものに關係して語られていることは明らかであろう。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らかでなければならぬ。なぜならそれは、他の見方からは一樣に歴史的と見られているものに就いてなお歴史的と非歴史的とを区別するからである。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。<sup>\*.\*</sup>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。歴史の意識を与えるものは根源的には事実としての歴史のほかならう。——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の時代の根柢にもあると考え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、私ほかかる優越な意味に於ける——固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.

\* \* 歴史的意識に関しては拙著『觀念形態論』に於ける「歴史主義と歴史」(全集第三卷収録)を見よ。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經驗によつて規定されて与えられる。歴史的意识は、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、却つてこれの根柢にあつてこれを規定するのである。前者は後者に対しては根源的な、従つて哲学的と云われ得る意識である。然しまた歴史的意识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顯にするものである。歴史的意识は存在の歴史性そのものを初めて發見せしめる。いま歴史叙述がかような哲学的な、世界觀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。歴史的意识は根源的には事實によつて規定される。然るに事實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、それが主体的事實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關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识によつて規定される關係を通じて主体的事實を表出する。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實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つて根源的に規定されるのである。事實は意識にとつて超越的である。それは意識によつて規定されるのではない。事實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识を俟つて初めて顕になるにしても、このように事実を照らし返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。寧ろ事實は意識を生むものである。歴史は生れた意識から始まるのでなく、却つて意識が生れる、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存在であるのである。

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らう。例えば、フンボルトは云つている、「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、実現のみあることが出来る、そして諸々の出来事の過程は唯、両者が互い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うことは、この研究の行程の固持しようと努めて来た二つの事柄である。\*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。このような歴史の見方に対して、然し、マルクスはその唯物論的な見地から反対し、批評しつつ云うであろう、「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、単にそれを歴史の過程とは全く何等の関聯をもたぬ一の附随物と見做して来た。それだから、歴史はいつも、歴史の外に横たわれ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れ、これに反して歴史なる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れるのである。」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、並びにそれらに相応する諸々の意識形態は、もはや独立性の外観を保持しない。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発展をもたない。却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実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、却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なっている。然しフンボルトは近代の歴史の意識を豊かに表現した人と見られており、マルクスもまた固より發達せる歴史の意識を体现せる人であつた。そこで注意すべきことは、歴史の意識は歴史を単に平面的なものとしてではな

く寧ろつねに立体的なものとして考えているということである。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えている。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来るのであつて、この  
二重のものゝ一定の史観にもとづく解釈として現れるのである。フンボルトのような歴史の見方  
は觀念論的な史観と云われ、マルクスの如き歴史の把握の仕方は唯物論的な史観と云われる。二  
人の史観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「史観」の概念に対して或る形式的な意味のものであることは明らかであろう。丁度へ  
ーゲルは觀念論者であり、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うものが考えられ、且つかかる弁証法一般の理論が打ち建てられ得  
るように、我々はへーゲル、フンボルト等の觀念論的な史観及びマルクス主義の唯物論的な史観  
に共通な歴史的意識一般の理論というものを考えることが出来、且つこのような理論を打ち建て  
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観に対して形式的な意味



をもち、このような形式性乃至一般性は哲学的認識のひとつの特徴をなしている。第二に、歴史の意識は規範的な意味を担っている。そしてこのような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、歴史の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、却つてその根柢にあつてそれを規定する。歴史哲学はかかる歴史の意識の理論としてベルンハイム、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に、歴史の意識の理論は史観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観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。

\* Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers*, *Die sprachphilosophischen Werke* *Wilhelm's von Humboldt*, Hrsg. v. H. Steinthal 1884, SS. 143, 144.

我々は既に史観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。史観は歴史の意識と特に呼ばれたものと同じ秩序に位する。それは主として事実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観によつて規定され、このことを通じて、それは単に存在とし

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。史観が歴史的意識の概念に対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。全く異なった史観を有するフ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観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。蓋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つた。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つた。けれども事実としての歴史は唯或る一定の歴史的時代のみあつて、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つ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つたと云われている。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、当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就中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つて大いに役立つ。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らう、ひとは、何にせよ、この兩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つ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て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當に批評されるであらう。けれどもそれは屢々繰り返して現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学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ずれの時代にもあり、且つそれぞれの時代に於てそれぞれ異なつてゐる。非歴史的な見地に立つと云われるブルジョワジ―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、唯物論的と観念論的とが區別せられるということではなければならぬ。この區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つて、このものが史観の性質を規定する。然るにいわば客観の側に於ける「存在論的決定」に主観の側に於ては「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、主観が客観を規定するのでもなく、また客観が主観を規定するのでもなく、却つて事実というものが主観と客観とを共に規定するのである。即ち主観の側に於ける人間学と客観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らかにされる。そこで歴史哲学にとつ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関を明らかにすること、然しとりわけ優越

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らう。

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、デイルタイがその『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。<sup>○\*</sup>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イルタイの思想との間には種々なる、決して重大でなくはない対立があるのであつて、そのことは彼のいう体験が心理的乃至意識的の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。そこでデイルタイは体験、表現、理解の間の聯関を一の構造聯関であると考える。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。デイルタイ及び彼の先輩たちは従来歴史的意识の発達に対して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、有機体説的思想を批判し、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事実としての歴史、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、デイルタイ及び彼の先蹤者<sup>せんしゅう</sup>たちの批判にも立ち入るであらう。

\* Vgl. Wilt. 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「デイルタイの解釈学」〔全集第二卷収録〕参照。

## 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區別して来た。いま次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、區別された歴史の三つの概念をそれら相互の聯関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乃至歴史学的概念構成の方面から一面的に見られることのないように特に慎まれ

なければならぬ。我々はリツカートの如く、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なく、ましてこの問題を、彼がその名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ないばかりでなく、我々はまた存在としての歴史を、デイルタイの如く、『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。現代哲学のうちは何等かの仕方で共通に現れているこのような「認識論的偏見」は、先ず我々の研究から遠くに推し退けられておかねばならぬ。存在としての歴史を何よりもその存在に於て問うということが大切である。

歴史はその存在に於て何であろうか。この問に対して我々は、歴史はその存在に於て現実存在である、と答える。この答は一見あまりに平凡であり、陳腐である。歴史的なものが現実的なものであるということは、殆ど凡ての場合に認められたことであると云つてよい。歴史を軽蔑した十八世紀の哲学者たちに於てそうであつた。彼等は恰も歴史を現実的なものと見做したが故に、法則、恒常的なもの、一般的なものを探求する哲学者にはふさわしからぬものとして、それを軽蔑したのであつた。史的唯物論の立場に立つ者が歴史を現実的なものと考え、それは云うまでもなく、その歴史的諸著作に於て歴史の行程に対するイデーの影響を高調したランケも、「単にイ



デーが独立なる生命をもち、凡ての人間は自己をイデーをもつて充す単なる影または幻である」、  
かのように見るヘーゲル学派の見解に反対し、歴史の指導的イデーというものを、「各々の世紀  
に於ける支配的なる傾向」として解釈し、規定したのである。<sup>\*</sup>かくの如く、歴史は現実的な或る  
もの、少なくともその本性に於て現実的なものとの必然的なつながりを含む或るものとして理解  
されるのがつねである。そこで歴史学はまた時に「現実科学」 Wirklichkeitswissenschaftとも称せ  
られる（ジンメル）。歴史と現実ということがこのように一緒に語られざるを得ないものである  
にしても、所謂現実とはその存在に於て何であるか、ということにして明瞭に規定されない限り、  
そのこともなお殆ど全く何事も語っていないに等しい。現実的なものとは感性的なものである、  
と無雑作に云つてしまえば、ヘーゲルは反対に「唯イデーのみが現実的である」と主張するであ  
ろう。それ故に、歴史はその存在に於て現実存在であるという我々の命題は、答であると同時に  
問の意味を負わされなければならない。現実存在とは何であるかを根本的に解明し、そしてそこ  
から存在としての歴史の諸規定を統一的に、原理的に展開するということが我々に対して要求さ  
れているのである。

\* Vgl. Leopold v. Ranke, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, München und Leipzig, 1921, S. 18.

現実的な如何なるものもその現実存在の理由をもっている。ライプニッツが定式化して云ったように、「理由なしには何物も存在しない。」現実存在 *existentia* は、他の場合に述べておいた如く\*。「出て来てしまった」 *existit* ものとして在り、それにとつてはつねに「その出て来るものと」が予想される。即ちそれに於ては「存在」と「存在の根拠」とが区別せられるということが現実存在の根本的規定である。現実的なものは凡てこのように自己の存在とは区別せられた存在の理由または根拠の上に立つのであるから、世界——歴史的世界も固より——の一切の存在は、神学的な意味を離れても、*creatures*【生き物・所産】——スコラ哲学者は世界の存在を *ens creatum*【被造物】として特性付けた——と呼ばれるべき意味を担っている。神を除き、あらゆる現実的なものに於てその存在と存在の根拠とは一つでない。それらは自己の存在の根拠を自己のうちに含まず、却つて他のもののうちに有する。これが現実存在に関する従来の存在論の伝統的な、然し今では殆ど棄てて顧みられない根本思想である。我々にとつて必要なのは、この伝統的な思想を再び取り上げ、新たに理解し直すことである、と信ぜられる。

\* 拙稿「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』（全集第四

巻収録）参照。

歴史的なものにして現実存在であるとするならば、そこから従つて来る第一のことは、歴史的なものはその本性に於て偶然性を含むということであらねばならぬ。歴史が或る偶然性なるものを含むということは、否定され難き我々の根本的な経験に属する。然しこのような偶然性の本来何であるかが十分に透察されていないために、歴史の偶然性ということは果てしなき、無効果なる論争の種となつてゐる。我々はここでも新たな理解のもとに従来の存在論に結び付くことが出来ると思う。それによれば、偶然性なるものはその現実存在と現実存在の理由とが一ならぬものを謂うのである。ヴォルフは次の如き定義を与へた、*„ens necessarium est, cuius existentia absolute necessaria, contingens, quod rationem existentiae suae extra se habet.“* 即ち偶然性なる存在とは自己の現実存在の理由を自己の外に有するものことであつて、必然的な存在とはこれに反し、それに於ては現実存在と現実存在の理由とが一つであるところのものである。ヘーゲルもこのよゝうな規定を踏襲して、「偶然性なるものは一般に、その存在の根拠を自己自身のうちにでなく、却つて他のものうちにもてるが如きものである」、と語つてゐる\*。かくて神以外の一切の現実的なものは凡て偶然性であると云われるのである。ことわるまでもなく、偶然性に就いてのかくの如き規定は、現実的なものその存在に於ける規定であつて、今日普通になされる如き、認識

の見地から、従つて法則、殊に因果法則の見地から偶然性を規定するのとは全く異なつた仕方  
に於ける規定である。ひとはこの場合にも先ず認識論的偏見によつて導かれるようなことがあつて  
はならぬ。

\* Hegel, *Encyclopaedie* § 145 Zusatz. 哲学の歴史に通じている者は、ヘーゲルがその論理学に於て如  
何に多くの場合従来の存在論の諸規定を踏襲し、新しい解釈を賦与しつつ、彼自身の立場に於て  
統一したかを知っている。この態度は学ばなければならぬ。

それでは如何ようにして我々は、現実存在並びにその偶然性に関する右の如き伝統的な存在  
論の思想を新たな理解にもたらし、我々の歴史哲学の内容となそうとするのであろうか。

第一、自己の存在の根拠を自己自身のうちにでなく、却つて他のもののうちに有するものは、  
存在することも存在せぬことも可能であると見られ得る。その限りに於て偶然的なものは、トレ  
ンデレンブルクの定義した如く、「在らぬことの出来るもの」*quod potest non esse* である。<sup>\*</sup> 然し  
ながら在らぬことの出来るものと云つても、決してそれが現実に存在しないということでない。  
寧ろ正反対に、偶然的と呼ばれるものは凡ての場合に於て既に、現実に現れているものなのである。  
既に、そこにあるのではないものは、もともと偶然的とは云われない。この特殊な「既に」が凡ての

偶然的なものを性格付けている。それは何等かの既にそこにあるものである。それは恰も現実的なものとして「現に」そこにあるのであるが、この「現に」ということが真の「現在」を意味するのでなく、却つて「既に」の意味を担つているところに、偶然性をその根本的規定とする現実存在の特性があるのである。このことは、「現にある」が「今ある」と言い換えられる場合に於ても、何等変りはない。「今」は決して真の「現在」でなく、「既に」の意味を含む「現に」ということである。かくして現実的なものに就いては、いわばその現存在が同時に既存在の意味を含んでいるのである。固より、前に述べた如く、偶然的なもの是在することも在らぬことも可能であると考えられる故に、その限りに於て我々は、ローゼンクランツに従い、「偶然とは単に可能性の価値を有する現実である」、と云うことも出来よう。然し偶然的なものは単に可能的でなく、どこまでも現実的である。どこまでも現実的であるものが単に可能性の価値を有するに過ぎないのは、その現実性が真の現在でなく、「既に」ということであるからでなければならぬ。かくの如き存在に対して、それから区別せられる存在の根拠は真の意味に於ける現在として区別せられるのでなければならぬ。ところで我々は事実としての歴史をかかす「現在」として規定した。歴史はその存在に於て現実存在であると云われるとき、それに於ては存在と存在の根拠とが二つでな

ればならないが、このとき存在の根拠と見らるべきものは眞の現在たる事実としての歴史である。

\* A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* 1870, II, S. 218.

第二、近代に於ては、自然科学的思惟の優勢な支配のもとに、存在の根拠と云えば、直ちに所謂「原因」のことが考えられる。かくて必然性ということも因果必然性の意味に解され、従つて偶然的なものとは因果必然的でないものと見られるのがつねである。歴史的なものは偶然的であると云われる場合に起る喧しい論争も多くはこれにもとづいている。然るに本来、現実存在及びその存在根拠という問題は、因果的な見方とは全く秩序を異にする見方から問題にされるのであり、従つて現実存在の偶然性ということも一切の存在の因果法則的決定性ということと何等接触するものでない。ヴォルフによれば、全因果連鎖も、全く偶然的な諸要素から結合されたものとして、それ自身偶然的である。凡てのその出来事を含めて全世界は、丁度異なつた仕方でも仕掛けられ得たであろう時計の歩みの如く、偶然的とみられる。ひとはカントのうちにも不思議に同じ思想が残されているのに出会う。即ち彼は同様の理由から、「現存在に於ける制約されたものは一般に偶然的と云われる」と記し、まさに因果的に制約されたものをば偶然的なものとして見做したのである。<sup>\*</sup>このようなことは如何に理解さるべきであらうか。因果的な見方に於て、

存在の根拠が所謂「原因」と考えられるとき、存在の根拠はやはり存在であると思われる。一の原因であるものは他の結果であり、一の結果であるものは他の原因であると見られ、存在と存在の根拠と同じ秩序に属するということが因果的な見方を特徴付けている。従つてヘーゲルが悪しき無限の例としたように、因果の系列は直線に象られ得る。ここでは現実的なものはいわば一重のものである。これに反して、いま問題になつてゐるような見方は平面的でなく、却つて立体的である。ここでは現実的なものは寧ろ二重のものである。即ちこの場合、存在と存在の根拠とが區別せられるばかりでなく、両者は同じ秩序のものでないと考えられる。或るものの存在の根拠は再び存在の秩序に属する他のものではない、というのでなければ、因果的な見方に対してこのような見方の独自性は基礎付けられない。然るに存在の根拠は再び存在であり得ない、ということは、全く原理的に理解されることが必要である。現実存在の根拠は、従来の存在論が考えたように、現実存在とは異なる他の存在、即ち本質存在或はイデア的存在であつてもならぬ。もしもそうであるとするならば、かかる存在の根拠の上に立つ現実存在は偶然的とは云われない筈である。一般に存在の根拠が何等かの存在であると考えられる限り、偶然的なものはなく、そこには単に必然性の関係があるのみであろう。ところで如何なる意味に於ても存在といわれないもの

は唯「事実」のあるばかりである。その存在の根拠が事実としての歴史であるが故に、存在としての歴史の根本的規定は偶然性であるのである。事実としての歴史と存在としての歴史とが秩序を異にすることは屢々述べて来た通りである。しかも存在の根拠たる事実はみずからのうちに否定の契機を含む故に、存在は偶然的なのである。そして現実的なものを二重のものとして立体的に把握し、存在と存在の根拠とを秩序に於て区別される二つのものと見る見方が、後に示される如く、弁証法的な見方の特徴をなす。まさにかかるものとして弁証法的な見方は因果的な見方とは秩序を異にしている。

\* Vgl. W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, 1870, S.74. なおジンメルが現存在の自然法則的決定性の限界に就いて論じているのを参照せよ。G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1922, SS.130, 131. ジンメルに従えば、世界の現存すること、そしてそれがもともと一定の形態を有するものとして現存すること、否、自然法則の「現存」Existenzということでも、或る単に現実的なもの、法則からは理解され得ぬものであり、寧ろ一の歴史的「事実」である。我々のいう「既に」がその現存を性格付けるであろう。然るに現存の問題、所謂事実の確定の問題が歴史家にとつてはどこまでも第一次的な問題である。



第三、存在の根拠は再び存在の秩序に属し得ない、という原理的な命題は、存在の根拠が「主体」として把握されねばならぬということの意味する。その限りに於て弁証法を確立したと云われるヘーゲルが、「私の意見によれば、凡ては、真なるものを実体 *Substanz* としてでなく、却つて恰もまさに主体 *Subjekt* として把握しそして表現する、ことにかかつてゐる。」と云つたのは、まことに正しい。そしてそのことは我々が存在と事実とを「客体的存在」及び「主体的事実」として規定して来たことに照応する。従来存在論が存在の根拠を「実体」として何等か客体的なものと考えたのとは反対に、我々によつて存在の根拠と見られる事實は却つて主体的なものである。それが主体的なものであると云つても、所謂主観的なもののように、それが客観的なものに比していわば存在の量に於て劣るとか、個人的なものであるとか、いうことであり得ないものもちろんである。かかる意味に於ては寧ろ主体的な事実こそ客観的であり、存在的であり、超個人的でさえある。そうでないならば、それが存在の根拠であるなどはそもそも云われない筈である。主体として把握されたイデーはヘーゲルに於てもそれが *ens realissimum* 【最も現実的な存在】を意味した。然し固より我々のいう事實はヘーゲルのイデーとは決して等しくない。それが如何なるものであるにせよ、一般にイデー的なものの根拠の上に於ては存在の偶然性なるものは基礎付

けられ得ない。我々の規定した意味に於ける事實はそのうちに否定的なもの、自然的ものを含むが故に、事實を自己の存在の根拠とする存在は偶然的であるのである。認識論に於て論ぜられる如く、主観はどこまでも客観化されない或るものでなければならぬ。けれどもそれだからとて、主体的なものは必ず純粹な自我でなければならぬとか、或は何か意識でなければならぬとか、などは云われぬであろう。必ず認められねばならぬことは、主体と客体とが同じ秩序のものであつてはならぬということである。そしてこの条件は觀念論的立場に於てのほか充されないと云うが如きものではない。事實は主体として、どこまでも客体的存在の秩序に属さないけれども、我々は意識を指して事實と云つていてのではないのである。寧ろ我々によれば、意識もまたひとつの存在と考えられることが出来る。殊にフッサールの説くように、意識がノエシス・ノエマ的構造を含むとすれば、そのことはまさに意識もそれ自身なおひとつの存在と見られ得ることを示すものではなからうか。このとき自我の無限なる反省可能という有名な思想を持ち出して、如何なる意味に於ても存在とは云われない事實とは畢竟かかる自我のほかあり得ないではないか、とひととは論ずるかも知れない。然しながら自我の無限なる反省可能ということも、かのボルツァーノに於ける真理は無限に多くあるという論証と同様に、或る形式的なものであり、従つて少なく

とも歴史を考える立場にとつては或る空虚なものであり得る。そうであるべきでない限り、われがわれを省みるということは、かの発心または更生といわれる場合の如く、われが新たに生れるという意味をもつのでなければならぬ。然るにかくの如きことは、宗教家がそれを神の恩寵に帰して説明するように、純粹に内在的な立場からは真に理解され得ない。そこではまさにわれそのもの、意識そのものが新たに生れることが問題になつているのであるからである。そのように、歴史はわれそのもの、意識そのものの生れるところから始まる。われといわれ、意識といわれるものも、生れたもの、作られたものとしては存在と考えられなければならぬ。このようにわれそのものを作り、意識そのものを生むところのものこそまさしく我々が事実と呼ぶものである。われは事実にて絶えず新たに作られつつある。そして意識を生むものは固より意識に内在的なものであることが出来ない。事實は寧ろ意識を絶えず破るところのものである。事實はまことに超越的なものである。たとい存在が或る意味では内在的なものと考えられねばならぬとしても、事實は決して内在的と考えられ得ないものである。

## 二

さて以上の叙述が歴史の考察にとつて何か縁遠いことであるかの如き外観を惹き起さないために、我々はここに一二の現実的な問題の研究を試みよう。歴史的なものは一般に状況に於てあるものと云われ得る。歴史的なものは単に大抵の場合或る状況に於てあるというのでなく、このように状況に於てあることは歴史的なものにとつて構成的な意味をもっている。数学的存在は本来状況性を担うものとは考えられない。凡そ本質もしくは本質存在なるものは状況性を有しないか、もし状況性を有するとしても状況性はそのものにとつて構成的であるとは考えられないのである。我々の普通見る赤は赤旗の赤、また赤い部屋の赤である。然し赤の本質、赤の自体にとつては旗とか部屋とかは単に附帶的なものと見做される。従つて色の本質の研究に於てはこのようなものとは括弧に入れられ、かくて色の幾何学として「色の空間」Farbentraumの理論(マイノング[Alexius Meinong])も考えられ得る。然るに歴史的なものはその本性上かくの如きいわば純粹な存在ではなく、却つてつねに一定の状況に於てあるということをもその最も根本的な規定として含んでいる。状況性はそれにとつて構成的な範疇のひとつである。何等かの状況のうちにはないものは歴史的話とは云われない。状況性は存在の歴史性の基本的なものひとつである。ところで歴史学に於てはこのような状況は一般に「ミリュウ」(環境) milieuなる名称をもつて知られている。凡

て歴史的なもののはつねに或る環境に於てあるのである。

ミリユウの概念及びその理論は特にフランスの学者によつて有名にされた。就中テーヌがその『英文学史』の序に於て、歴史的研究の方法を規定しつつ、歴史を作るに与る三つの主要な力として人種 *race*、環境 *milieu* 及び時代 *moment* を挙げたことは著名である\*。それらのものは、内部の弾力、外部からの圧力及び既に習得された動力を意味し、歴史の実存的原因であるばかりでなく、その運動の可能なるすべての原因であると考えられた。テーヌは環境の理論に就いて、或はボダン、モンテスキューに於て、或はコントに於てその先蹤者をもつている。イギリスでは既にベーコンがこの思想を唱えた。もともと、地理的状况、土壤の性状、氣候等のものがその地方の住民の性質に影響を及ぼすという発見は極めて古く、ヒポクラテスは夙に様々な観察を基礎とし多くの実例をもつてそのことを示している。ドイツに於てヘルダーは単に諸民族の存在ばかりでなく、またその思惟、活動、即ち歴史は、その状況、その物理的環境に依存するということを詳細に論述した。彼の古典的な著作の冒頭には次の如く書かれている、「人類歴史に就いての我々の哲学は、それがいわばこの名に値すべきであるならば、天体から始めなければならない」\*。なぜなら我々の歴史の行われる地球は「諸々の星のうちに於ける一つの星」であるからである。

ヘルダーの思想はカール・リッターによつて科学的に展開され、フリードリヒ・ラッツェルに至つて所謂「人文地理学」Anthropogeographieとして発展させられた。このものは人間を、「地球の空間的諸關係に依存しもしくは影響される限りに於て」、地理学の対象の中に引き入れる。そしてラッツェルは「宗教、科学及び詩は大部分人間の精神に於て反射された自然の諸反映である」とまで云つてゐる。

\* H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*.

\* \* Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

\* \* \* F. Ratzel, *Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, I Teil, zweite Auflage, S. 21.

環境に関する諸理論の内容に立入つて詮議を試みるということは我々のさしあたつての仕事ではない。一般に環境なる概念の哲学的意味をば、しかも歴史はその存在に於て現実存在であるという我々の主張及び現実存在に就いての我々の規定の仕方との關係に於て、闡明せんめいするということが我々の今の課題である。ところで、ミリュウという語も色々に使われている。普通にそれは氣候乃至風土等、地理的或は自然的環境の意味に用いられる。けれども環境の意味はこれに限られ

ないのである。テーヌもミリュウなる概念のうちに種々なるものを包括せしめた。彼はこの表現のもとに時には主として自然の諸影響を考え、他の場合にはこのものを特に風土 *climat* と呼んで、寧ろ文化的な或は社会的な諸要素をミリュウと称している。それだから彼のミリュウ説は次の如き形をもとる。「かくて我々は遂に次の規則を立てる、即ち芸術作品、芸術家、芸術家の団体を理解するためには、彼等が属した時代の精神及び風習の一般的状态を正確に思い浮べることが必要である。そこに最後の説明が見出される、そこに爾余のものを決定する根源的原因が存する。」とテーヌは云う。<sup>\*</sup>『英文学史』の序に於ては風土、政治的事情、社会的状態の三つがミリュウの概念の内容として述べられている。歴史的勢力としての風土の意義を重要視し、「歴史は諸時代及び諸民族の運動せしめられた地理学以外のものでない」、と云つたヘルダーも、歴史理解の範疇として「状況」*Umstände* なる概念を掲げ、「最も広き意味に於ける一民族の政治的状态、法律、政府、習俗、市民的運命」をこのような状況と見做した。然るに自然的環境ということが天体から人間の生理的性状に至るまであらゆる自然的なものの上に拡張され得るように、文化的或は社会的環境ということも言語、習慣及び風習、道德及び宗教、職業、商業、芸術、科学、法律及び憲法、経済的及び社会的諸関係の一切を含むことが出来る。<sup>\*\*</sup> アンリ・ベルの如きはなお「論理的

環境」 milieu logique といふことをちえ語つているのである<sup>\*\*\*</sup>。蓋し彼によれば、思想の発見と雖も空に懸れるものではない。思想は思想に付らなる。発明的天才は集团的、国家的、社会的でなく、人間的で、非人格的なミリュウ、即ち論理的ミリュウのうちに属する、このものは「意識に反射され意識によつて解釈された實在」である。このようにして、實際、環境という概念はあらゆる存在をその中に包摂し得る。もしそうであるならば、それは恐らく世界<sup>、</sup>ということと同意義のものにならなければならなくなる。かくの如く普遍的な意味を有し得る環境なるものの最も一般的な且つ最も根本的な規定は如何なるものであろうか。

\* H. Taine, *Philosophie de l'art*, I, p. 8.

\*\* Vgl. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 1914, S. 634 u. S. 677 ff. フランスの学者は「自然的環境」 milieu naturel と「人為的環境」 milieu artificiel との區別を立づける。P. Lafargue, *Le matérialisme économique* de Charles Marx. [*Le matérialisme économique de Karl Marx*] Ch. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*. 等参照。

\*\*\* Henri Berr, *La synthèse en histoire*, p. 215.

普通考えられるところでは環境とは一般に或る外的なものである。そして我々もまた多



くの場合このような考え方を無難作に受け容れている。然しながら、既に述べた如く、環境は歴史的なものにとつて構成的な意味を有するとすれば、それは単に外的なものとは云われ得ない。アンリ・ベルの如きが論理的ミリュウというようなものを認めたのも、あらゆる歴史的なものはその本性上ミリュウのうちにあると考えられねばならぬことによるのである。それ故にまたデュルケームは「内的社会的環境」milieu social interne という語を用い、「何等かの重要性ある凡ての社会過程の最初の起原は内的社会的環境の構造のうち尋ねられねばならぬ」と云っている。<sup>\*</sup> 社会の形態を特性付けるにあずかる種々なる要素が内的社会的ミリュウを構成する。かかる要素として就中デュルケームが社会の容積 volume と呼ぶもの即ち社会単位の数、及び彼が社会の密度 densité と称するもの即ち人口の集中の度が挙げられるであろう。かくして単に外的ということとは環境の根本的な規定であり得ない。たといそれを或る外的なものとして規定し得るとしても、問題は寧ろ、外的とは何を意味するか、外的なものに対立せしめられる内的なものとは如何なるものであるか、ということではなければならぬ。そこで我々は一層原理的に次のように考えねばならないであろう。

\* E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p.138. 【田辺訳『社会学的方法の規準』】

第一、環境の概念は或る偶然性の概念を含んでいる。凡てのものが他と悉く絶対的に必然的な關係に於てつながり合っているところでは、もともと環境と云わるべきものはあり得ない。従つて数学の世界に於ては固より、ラプラスの考えたが如き世界型式、一般に自然科学的世界像のうちに於ては環境なるものはその固有の意味では考えられ得ない。必然性の網の中には環境として示さるべき如何なる場所もないのである。尤も<sup>もつと</sup>ここにいう偶然性は決して必然性と相容れないものであつてはならぬ。環境と考えられるものはそれ自身に於て現実的なものであり、その存在に於て現実存在である。従つてそれは、上に云つた如く、その存在の根拠から抽象されて単にその存在に於て見られる限り、言うまでもなく他の一切のものとの必然性の連鎖のうちに立つている。然しながらかかるものとしてはそれはもはや環境としての意味を失い、凡そ歴史的なものの領域のうちに這入つて来ることがないであろう。このように必然的なものがその存在の根拠との關係に於て偶然的として受取られたとき初めて、それは環境の意味を担うことが出来る。それ故に事実としての歴史の立場に於てのみ環境なるものは成立するのである。主体的事実との關係に於て客体的存在は凡て環境と見られ得るのである。

第二、もとミリュウ milieu という語は「中央」を意味し、そこからこのものの「周圍」を意味

する。何物かが中央となるのでなければ環境なるものもあり得ない。このとき中央にあるものは如何なるものであろうか。もしこのものにして限定されないならば何が環境であるかも規定されない筈である。中央にあるものとは、純經濟過程、純法律過程、などいうような何等か「純粹なもの」であらうか。よしそのように純粹なものを抽象して考えることが可能であり、また一定の学問上の目的から必要であるとしても、かかるものはや現実的に歴史的なものではない故に、そこに於ては環境に就いて語ることは無意味にされており、否、環境的要素との絶縁ということこそかかる学問的抽象の目的であるのである。現実の歴史に於ては寧ろ、法律、政治、宗教等の諸々の文化は相互に作用し合い一の作用聯関を形作つていると見られねばならぬであろう。この場合、例えば文学史を書く者がその認識目的の上から文学を中心としてそれ以外の文化的諸要素をそれに対する環境と見做すことが出来る。然しながら實際に於て環境の概念は単にこのような科学的概念構成に於て初めて作られたとは見られない現実的な意味をもっている。そこで環境に対して中央にあるものとは「働くもの」と考えられないであらうか。この説明は尤もつとらしく見える。人間は働くものであり、彼等の周囲の自然は彼等によつて働きかけられるものとして環境といわれるようである。然るに思想の歴史に於ては寧ろ反対に、環境理論は人間が自然に

よつて働きかけられるということ、従つて環境は働きかけるものであるということを主張することによつて発展したのである。もちろん自然の人間に及ぼす影響の重大性を説くラツツェルなどの人文地理学が一面的であることは免れないのであつて、これに対して、フランスの人文地理学 *géographie humaine* は自然に働きかける人間の研究を重要視する。人間は自然に働きかけると同時に自然から働きかけられる。個人に対して社会が環境と考えられる場合も同様である。それ故に環境がそれにとつて環境であるところのものが働くものであるとしても、それは環境とは異なつた秩序の或るものでなければならぬことは明らかである。そこでひとはこの場合カントの思想を想起せずであらう。我々は畢竟カントの云うような自然の「終局目的」*Endzweck* の概念を立てるのでなければ、環境の概念を基礎付け得ないのであるか。カントによれば、かかる終局目的は自然の範囲内にはなく、それとは全く秩序を異にする自由の王国に属する。人間も自然的存在と見られる限り自然の終局目的ではあり得ないのであつて、彼が道徳の主体であるとき初めて、一切の自然がそれに従属せしめられる終局目的であり得るのである。<sup>\*</sup> 実際、カントに於ての如く、自然の秩序とは全く異なる自由の秩序のうちに自然の終局目的を立てるならば、たしかに環境の概念は基礎付けられるであらう。然しながら、よしカント的な二元論が正しいとし

ても、そのときにはまた環境の概念のうちへこの概念の含む以上のものが投げ込まれることになる。我々の、そして歴史家の有する環境の概念はかくの如き道徳的、価値的な見方からは遙かに遠い。かくして、要するに、現実的な環境の概念を基礎付けるものは事実としての歴史のほかにいであらう。環境的存在とは秩序を異にし、それを成立せしめるものは事実としての歴史である。一切の歴史的なものの中心は事実としての歴史である。主体的事実にとつてはあらゆる客体的存在、所謂世界は凡て環境の意味をもつことが出来る。我々が歴史の中心たる事実そのものの上に立つとき、凡てのものは悉く環境とも考えられるのである。

\* 拙著『史的觀念論の諸問題』五九頁以下（全集第二卷収録）「批判哲学と歴史哲学」第6節後から二段落目】参照。

第三、環境的なものは既に、あるもの、与えられたものの性格を担っている。如何なる種類のものであれ、我々が何等かの活動を始めるにあたっては、必ずつねにそこに既に何物かが見出される。これは全く原理的な関係であつて、この関係こそ実に我々が中央であるといふことの意味であり、従つてそこに環境なるものが与えられる。かく中央にあるものにとつては環境は最も広い意味に於ける手段となる。そこで *Mittel*（手段）なる概念は *Mitte*（中央）という概念なくしては

存し得ない。然るに環境といわれるものは「既に」の性格をもつのであるから、それは或る意味で過去のものである。テーヌは彼が風土と区別したミリュウを「以前の諸世代の影響」とも云っている。けれどもここに影響と云われている如く、環境はそれが過去のものであるにしても、それが現在に影響している限り、それは単に過ぎ去ってしまったものでなく、今なお在るものでなければならぬ。環境的なものは現に在るものである。従つてそれは以前の諸世代に限られず、現世代もなお環境であり得る。然しながらそれは「現に」あるものであるとしても、まさに環境として「既に」そこに在るといふ性格をどこまでも担っているでなければならぬ。このようにして、一方では過去のを現にそこに在るものたらしめると共に、然し他方では現にそこに在るものに「既に」の性格を担わせるものは、事実としての歴史のほかあり得ないであろう。我々が他の箇所にて於て現代を過去として現すものが事実としての歴史であると述べておいたことを想い起してみよ。

右の如くにして我々は環境の概念が根源的には事実としての歴史、即ち存在としての歴史の存在の根拠の基礎の上に於て成立することを明らかにした。そして事実としての歴史の見地からすれば、単に外的自然ばかりでなく、人間によつて作られた凡てのもの、ひとり他の人間によつて

のみならず自分自身によつて作られたものでさえが環境の意味を含んでいる。實際、普通なされる如く、自然的環境のほかに社会的環境などいうものが数えられるとすれば、いつたい環境であり得ないような如何なる「存在」があろう。如何にしても環境とは考えられぬものは唯「事實」のみである。それ故に単に存在としての歴史、従つてこのものに結び付くところの歴史叙述の立場に於ては、環境の概念は寧ろ無用であるとも云われよう。ベルンハイムは環境という語を避け、歴史の「要素」として、自然的要素、心理的要素——これはもちろん我々の謂う事実としての歴史のことではない——及び文化的要素の三つを挙げてゐる。このとき人間と自然、或は社会と自然とを対立せしめ——両者は存在の領域として區別され——、人間に対して自然を環境と見做すことが、なお有意味且つ必要であるとしても、重要なのは、マルクスの考えた如く、この対立が一の弁証法的な対立であり、従つて弁証法的な統一をなし、かくて人間と自然との相互作用の過程は全体として一の「自己変化」*Selbsteränderung*として把握され得るということである。<sup>\*</sup>然しながら固より環境の概念は我々の現実的な歴史的活動にとつても、我々の現実的な歴史的思维にとつても、欠くべからざるものとして含まれているのがつねである。このことは明らかに歴史が二重のもの、即ち存在としての歴史及び事実としての歴史であることを示す。換言すれば、主

体的事実と客体的存在とが秩序を異にするにより環境の概念は生れるのである。ところで環境はまた屢々運命的なものと考えられる。然しそれが本来的な運命でなく、却つて本来運命的なものを予想する非本来的な運命と見られねばならぬことは、我々が他の箇所て運命の二重の意義に就いて述べたところから明瞭であろう。

\* 拙訳『ドイツチェ・イデオロギー』岩波文庫旧版三三二頁参照【フォイエルバッハに関するテーゼ第三】。同書五四頁に我々は次の文章を読む、「大評判の『人間と自然との統一』なるものは産業に於て既に以前から成立しており、しかも各々の時代に於て産業の発達の大小に応じて異なつた程度で成立していた、同じように、人間の生産力がそれに適應せる基礎の上に発達するに至るまでは、人間と自然との『闘争』もまたそのようであつた。」【エンゲルスの文章で(2019)にある。】

### 三

単に環境といわず、一般に存在としての歴史は、それ自身として見られる限り、云うまでもなく、因果必然性の連鎖のうちに立っている。従つて存在としての歴史を直接の対象とする歴史学にとつては、先ずこのものの因果的認識が必要である。歴史学は決して因果的認識を全く排斥す



るのでなく、却つてそれを欠くべからざる条件とする。因果的認識によつて初めて、それは或る歴史的なものが存在しなければならぬ必然性を把握することが出来る。因果法則に合致しない何物が見出される場合、歴史家がその歴史的真理を否定するということは当然である。然しながら我々は、歴史的認識が因果的認識以上の或るものであることを、多くの勝れた歴史家たち及び歴史理論家たちの認めたのを知っている。因果的認識は真の歴史的認識にとつて欠くべからざる条件であるとしても、終局的なものではない。因果的必然性は真の歴史的必然性に対する条件であるけれども、そこにはなお高次の必然性ともいふべきものが考えられねばならぬ。それによつて真の歴史的認識が成立する高次の必然性とは如何なるものであろうか。これ即ち、全体と部分との關係に於て規定される必然性にほかならない。それぞれの特殊な出来事、特殊な段階は、それが全体の部分として全体に対する内面的な關係の明らかにされることによつて初めて、その真の歴史的必然性に於て理解されるのである。真の歴史的必然性は、或るものが抽象的な法則的普遍によつて規定されているところではなく、寧ろそれが具体的な全体的普遍によつて生かされ、かかる全体をつねに自己のうちに写し出しているところにある。然るにこのような、部分の全体に対する關係は、実に「意味」*Bedeutung*の範疇を基礎付ける。歴史の最も重要な範疇の一なる

意味の範疇は、デイルタイの述べた如く、一般に、部分の全体に対する関係のうちに横たわつてゐるのである。<sup>\*</sup> 歴史的なものは凡て有意味的 *bedeutsam* である。歴史的認識はその本性に於て事物の有意味性からの認識である。けれどもこれらのことを哲学的に把握するためには、次のことどもが明瞭にされなければならぬと思う。

\* Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII. Band, S. 232 ff.

一、存在としての歴史に属するものは悉く因果必然的である。かくの如きものはそのまま高次の必然性たる意味必然性、即ち全体と部分との関係に於て規定される必然性の秩序へ這入つて行くことが出来ない。二つの異なる必然性の秩序がある場合、何等かのは、その一つの秩序に於ける必然性の資格のまま直ちに他の秩序に於ける必然性を担うということは不可能である。それには、論理的過程としては、因果必然的なものがなお偶然的と見られることがなければならぬ。このことによつてそのものの意味必然的として把握されるための地盤が与えられる。ところで上に論じた如く、因果必然的な存在がなお偶然的と見られるのは、事実の立場から、事実との関係に於てである。事実としての歴史は先ず存在としての歴史よりその必然性を奪い去る。二、然しながらこのようにその必然性を奪い去るということは次にこのものに高次の必然性を与

えんがためである。かかる高次の必然性たる意味必然性は、一の現実的な全体が形作られ、各々の歴史的なものがその部分として、そのうちにそれぞれ位置付けられることによつて生ずる。絶えず移行して停止することなき歴史の過程を丁度完結せしめ、一の全体を形作りつつ、これを担うものは事実としての歴史以外のものであり得ない。これ我々が既に示しておいた通りである。存在としての歴史に於て形作られる全体は、つねに事実としての歴史によつて担われているのであるから、生ける全体である。全体は生けるものとして初めて全体とも云われることが出来る。三、我々は部分の全体に対する関係が意味の範疇を基礎付けることを述べた。實際、単なる存在の概念からしては意味というが如きものは出て来ないのであつて、存在は事実に対する関係を含むことによつてのみ有意味的となり得るのである。因果必然的な存在としての歴史を全体と部分との関係に構成するものがまさに事実としての歴史であるところから、部分の全体に対する関係が有意味性を担うのである。このようにして歴史的なものを因果的必然性とは異なる意味的必然性に於て認識する基礎となるのは事実としての歴史である。歴史的認識は事実としての歴史の立場からの、事実としての歴史に関係付けられたところの、存在としての歴史の認識である。

なお事実としての歴史と存在としての歴史との関係に就いて起り易い誤解を防ぐために、我々

は更に詳しくこの関係を規定しておこう。この場合多くの者は恐らくそれを内的なものとの外的なものとの関係と見るであろう。かくの如く見るのが或る正しいものを現しているとしても、そのことがまた種々なる危険を伴い易いことも注意されねばならぬ。普通理解されるところでは、外的なものとは感官に落ちて来る *sinnfällig* ものことである。それではこれに対して内的なものとは考えられた事実は何等か純粹に精神的なものであつて、感官の意味をもたないであろうか。我々は寧ろその反対のことを主張して来た。事実としての歴史は感性的なものの意味を含む。このことはヘーゲルが内的必然性としての運命をパトスと云つたのに就いて我々がさきと与えた解釈を想い起してみても明らかであろう。デカルトに於て、機械論的に歪められているにせよ、明瞭に言い表された如く、古典的な心理学乃至人間学は情念 *Passions* を凡て身体的なもの基礎の上に於て理解している。我々はヘーゲルのいうパトスを事実としての社会的身体に結び付けて解釈した。我々が事実と称するものはさしあたり内面性の問題とはかかわりをもたぬ。事実と存在とは、それが精神的なものと感性的なものとして対立するのでないように、また単に主観的なものと客観的なものとして対立するものでもないのである。かく考えることもまた固より全く間違つてゐるのではない。我々自身「主体的事実」及び「客体的存在」なる語を用いて来た。然しながら

ら主観的及び客観的という語は種々なる歴史的重荷を担っていることが注意されねばならぬ。たとい事実が主観的と呼ばれるにしても、それは決して個人的、非現実的などいう意味に於て主観的のではない、この意味に於てはそれは却つて客観的である。或はまた事實は如何なる意味に於ても「物」の意味をもたぬと考えられて主観的と云われるのでもない。この意味に於てはそれは寧ろ存在である。行為が直ちに物の意味をもっているものが事実と云われるのである。それ故に我々はことさらに「主観的」という語を避けて「主体的」という語を用いた。けれども事實は「存在」と同じ意味に於て存在とは云われ得ず、両者はどこまでも秩序を異にする。我々は両者の關係を存在と存在の根拠との關係として示した。このようにしてまた歴史の主体が純粹に精神的なものでないからと云つて、それを所謂精神物理的統一体であるとするをもつて満足することの出来ないのも明らかであろう。フンボルトが歴史の主体たる人類を「精神的・感性的性質」*geistig-sinnliche Natur*のものと考えたことは有名であり、近くはデイルタイが歴史の基礎たる人間を精神物理的統一体として規定したのは周知のことである。かく見ることが或る意味では正しいとしても、精神物理的統一体と考えられた所謂全体的人間は我々のいう事實の秩序に属するか、それとも存在の秩序に属するかが問題とならざるを得ないであろう。人間は現実存在として固よ

りそれ自身二つの秩序に同時に属している。一切の現実存在に就いてその存在と存在の根拠とが区別せられるからである。然るにこの場合精神物理的統一と考えられたものを再び分割して精神を所謂内的な事実、身体を所謂外的な存在と見做すことは出来なからう。そのみでなく、身体と云つても、我々によれば、二重のもの、即ち存在及び事実として見られ得、また見られなければならぬのである。このように考えて来るならば、デイルタイがその『精神科学概論』に於ける精神物理的統一体としての全体的人間を高調した立場から、『精神科学に於ける歴史的世界の構成』に於ては体験、表現という語を使って二つの秩序を区別する方向を取つたのは、ひとつの進歩と云われねばならぬ。たしかに体験及び表現ということはこれまで挙げたいずれの言葉よりも適切に事実としての歴史と存在としての歴史との関係を規定し得るように見える。然しながらそこにはなお種々なる問題がある。

一、体験と云われるとき、それは意識を意味する。然らばこの意識の内容をなすものは如何なるものであろうか。それは何等かの存在であると答えられるかも知れない。けれどもそれが特に体験と名付けられる限り、それは単に「对象的な」意識でなく、寧ろ主観的に色どられ、そのうちには主観的なものがにじみ出ていると考えられている筈である。換言すれば体験は感情的な

もの、気分的なものを含む。このことは根本的には、体験というものが単にいわば前面に於て客体的な存在によつて規定されるばかりでなく、背後に於て主体的な事実によつて規定されていることを意味するのでなければならぬ。かかる関係は就中創造の体験、或はまた運命の感情に於て顕にされて与えられるであろう。これらのものは、我々の意識には存在ならぬ事実によつて規定される方面のあることを認めるのでなければ、十分に理解されない。それは一般に「無」の体験と云われるであろうが、そうかと云つてそこに何物も無く、空無であるのではない。無の体験とも考えられる創造の体験は却つて最も積極的なものを孕む。ハイデッガーは無を現存在の有限性から解釈した。<sup>\*</sup>これによつて運命などいわれるもの、即ち事実としての歴史の含む否定的契機、の体験は説明されるにしても、同じく無の体験と呼ばれ得るところの創造などというもの、即ち事実としての歴史の含む肯定的契機の体験は説明されない。無は単に意識に過ぎないのではない。事実が存在に對して無と云われるのである。事實は意識でなく、却つて意識を規定し、自己をそのうちに表出するものである。ところでヘーゲルの考えた如く、有と無との対立及び統一が弁証法の根本であるとするならば、存在と事実とはかかる意味に於て弁証法的関係をなしている。然しこのことは後に譲ろう。

\* Vgl. M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.

二、然るに体験及び表現と云うとき、対立的関係は現されない。それは単に連続的關係を現すのであって、両者の間に於ける非連続性の方面は認められない。寧ろそのような対立的、非連続的關係を認めないところに、それを表現の關係として現す理由がある。けれども實際は如何であらうか。事実としての歴史は一面存在としての歴史に於てその實現に達すると考えられる。かかる實現の關係は表現という語をもつて表され得るけれども、後者が主として芸術的なものに就いて用いられるように、それによつて事實が行為的なものであることの隠され易いことに注意せねばならぬ。然し他面に於て存在は事實の否定である。表現という語をもつてはかくの如き両者の間の關係は表され得ない。人間によつて作られたものが、作られたものでありながら逆に、それを作る人間に作用し、圧迫するということは、あらゆる場合に經驗されるところである。これを一般的に且つ根本的に考察するならば、存在としての歴史は事實としての歴史に對して否定的に對立する方面をもつているということである。存在と事實とは連続的なものでなく、両者の間には秩序の差異があるというばかりでもなく、そこには更に根源的な對立及び矛盾の關係が横たわっているのである。



三、事実としての歴史を体験と云うとき、この体験が自己を表現する場合、何故に必ずつねに自己を自然の存在、及び、過去並びに現代の歴史的なものに結び付けねばならぬかの必然性は理解されない。体験と表現という関係は全く自己充足的な過程と見られることが可能である。然るに實際に於ては、現在の体験はその表現にあたって必ずつねに自己を既にそこにあるものに結び付ける。どのような根源的な体験内容と雖も自己を表現するに際し、先ず歴史に於て既に与えられた形式の或るものを取つて来なければならぬ。それは固よりそれ自身の形式を自己のうちに含んでいるのであるけれども、先ず自己を歴史のうちに既にある何等かのものに結び付けることなぐしては、それはかかる自己に内在的な形式をも發展させることも出来ないのである。人間は絶えず歴史に学ぶ。それ故に何等かの模範的なもの、「古典的なもの」をつねに有するということは歴史の根本的な規定の一つであり、「古典的なもの」というのは存在の歴史性を表す一の範疇的なものと見られ得る。然るにかくの如く現在の行為（認識の活動、芸術的制作等を含めて）が必然的に他の既にそこにあるものに自己を結び付けるということは、もし事実にして純粹意志などというが如きものであるとするならば、説明されないであらう。そのためには事実そのものが否定的なものを自己の契機とすると考えられねばならぬ。事實は否定的なものを含む故に、自

己を実現するに際して過去の歴史に結び付かざるを得ないのである。かくすることによつて事実も自己を生かし、自己を發展せしめ得る。然しながら同時に過去の歴史は事実を制限し、抑圧するものでもある。「我々は凡て過去によつて生き、そして過去に於て滅ぶ」*Wir alle leben vom Vergangenen und gehen am Vergangenen zu Grunde.*<sup>i</sup>とゲーテが書いている。

一般に次の如く云われ得よう。存在としての歴史と事実としての歴史との対立は存在と存在の根拠との対立である。しかも両者は、存在と存在の根拠として互いに相俟ち、対立でありながら統一である。如何なる現実的なものもその現実存在と現実存在の理由との二つの契機を含む統一である。かかる対立に於ける統一、統一に於ける対立は弁証法的として規定される。従つて一切の現実的なものは弁証法的である。事実としての歴史は自己の対立物たる存在としての歴史に於て自己を実現する。この場合それは過去の存在としての歴史に結び付くことを通じて自己の存在を規定する。これらのことなしにはそれはみずからを發展せしめ得ない。その限りに於て存在としての歴史は事実としての歴史の發展形式である。然し存在としての歴史はどこまでも事実としての歴史の対立物であり、前者はやがて後者に対する桎梏に転化する。かくて一切の現実

<sup>i</sup> Goethe's *Maximen und Reflexionen. Aphorismen und Aufzeichnungen.*

的なものは矛盾に陥るべき運命を有する。事実としての歴史はそのとき旧き存在形式を破壊し、新たな存在形式へと発展する。ニーチェが、「現存在はただ一の間断なき既存在である、自己自身を否定し、食い尽し、自己自身に矛盾することによって生きる物である。」*Dasein ist nur ein ununterbrochenes Gewesensein [ist], ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.*【時代はすれの考察】と記しているのは、かくの如き消息を伝えるであろう。弁証法は存在の歴史性に対する最も根本的な且つ最も包括的な表現である。ところでここに一の原理的な命題がある。——存在と存在の根拠との間に於ける弁証法的関係は存在そのもののうち、現れる、弁証法的関係の基礎である。存在としての歴史そのものうちには弁証法的関係が見出されるのであるが、かような弁証法的関係の根柢となつてそれを現出せしめるものは、もともと事実としての歴史と存在としての歴史との間に於ける弁証法的関係である。これは後の章に於て示さるべき根本命題である、その準備の意味をも含め、今はこれまで述べて来たこととの聯関に於て次のことを記すにとどめよう。

第一、事実としての歴史に就いて云えば、それが原理的な根源性をもっている。それは存在に對して自己が存在の根拠であるという意味に於て既に根源的であるばかりでなく、他の意味に於

てもまた根源的である。即ち存在としての歴史は事実としての歴史に對立し、これに働きかけ、これを圧迫する性質を有する、けれども後者は、前者によってどれほど抑圧されようとも、そのために決して馴らされてしまい、萎えさせられてしまうことのない原始的なものである。弁証法的に矛盾するものは、いわば同等の力をもつて對立するのでなく、かく矛盾するものの一方が究極的な根源性を有するが故に、そこに弁証法的發展なるものもあり得るのである。唯物史觀に於て生産力と生産關係とが弁証法的な關係をなすと云われるとき、生産力に就いてかくの如き根源性が認められているのである。しかも生産力は生産關係の存在に對する存在の根拠と見られてかかる根源性を有するのである。

第二、存在としての歴史と事実としての歴史との關係は「有」と「無」との關係として一般に規定され得る。前者が後者に對して有として性格付けられるのは、如何なる存在も「形態」あるものであり、「範疇」のうちに見れたものであるからである。このようなものに対する關係に於ては、事實は寧ろ無と呼ばれるにふさわしい性格を具えている。それが無と稱せられるにしても、もちろんそれが空無であるというのではない。それは却つて根源的なものとしてあるのであるけれども、それを名付けるためには我々は存在の言葉によるのほかないのであつて、それ自身に於

ては無と云われるのみである。丁度生産関係の言葉が「経済的範疇」であるに対して、生産力を現実的に表す言葉はなく、それを現実的に表そうとすれば生産関係の言葉を通ずるのほかないのと同様である。そこからして我々は、ヘーゲルに倣つて、弁証法の一般的なものは有と無との弁証法であるとも云い得るであらう。否、ヘーゲルのいう有と無との弁証法は、我々の如く、存在と存在の根拠との弁証法と解するとき、初めて現実的に成立するのである。この場合無の根源性が認めらるべきは当然である。

第三、存在としての歴史に就いて云えば、それは固より事実としての歴史をその存在の根拠とするけれども、しかもそれ自身の論理と法則性とを有する。もしそれがそれ自身の論理と法則性をもたなかつたとしたならば、如何にしてそれは、根源的な勢力であるところの事実としての歴史に対して真面目な対立物として、これに影響を及ぼすことが出来よう。従つて存在としての歴史は事実としての歴史の単なる「反映」であるとか、「表現」に過ぎぬとかと考えられ得ない或るものである。生産関係は自己自身の含む必然性に従つてみずから發展せんとする内面的な傾向を有すればこそ、生産力に対して矛盾するものともなるのである。一般にこのような関係があればこそ、科学に於て叙述されるものが「諸範疇の転化」でもあり得るのである。例えばマルク

スの『資本』に於て叙述されているのは経済的諸範疇、即ち生産關係を表す諸概念、の転化である。——科学の直接の対象となるのは一般に「存在」である。——そのとき諸範疇は恰も自己自身を含む矛盾によつてそれ自身だけで發展するかのように現れる。然し諸範疇のこのような転化も、根源的に見れば、我々が後に詳説すべき根本命題として掲げておいたものに従つて、本来存在と存在の根拠との弁証法にもとづく。経済的諸範疇の自己変化として現れるものは、もともと生産力と生産關係との弁証法に由来するのである。

さてジンメルは『現代文化の葛藤』に就いて論ずるに際し、次の如く云う。「生が単に動物的なものを越えて精神の段階に進み、そして精神がそれ自身文化の段階に進むや否や、生のうちに於てひとつの内的な対立が顕になる、この対立の發展、調停、新たなる生成が文化の全体の道を形作っている。即ち明らかに我々は、生の創造的な運動が或る生産物を作り出し、それらのものに於てこの運動が自己の表現、自己の実現の諸形式を見出し、そしてそれらのものがそれ自身また後に来る生の潮を自己のうちに受け入れ、これに内容と形式、活動範圍と秩序とを与えるとき、文化に就いて語る、社会制度、芸術作品、宗教、科学的認識、技術、市民的法律及び無数の他のものはかくの如きものである。然るにこれら生の過程の生産物は、それがその生成の瞬間に於て

既に自己自身の確固たる存立性を持ち、この存立性たるや、生そのものの休み無き律動、その生起と没落、その絶えざる更新、その不断の分裂と再結合とはもはや何等関係するところがない、特異なものをもっている。それは、それを再び見棄て去るところの創造的な生の殻であり、そして遂にはそのうちにもはや宿を借りないところの後から流れて来る生の殻である。それは、それを創造した生の運動に対する或る種の分離と独立とに於て、それ自身の論理と法則性、それ自身の意味と抵抗力とを示している。この創造の瞬間に於てはそれは恐らく生に相応しているであろう、然し生が更に發展する程度に應じてそれは生に対する凝固した無関聯、実に対立性に陥るのをつねとする。ところでここに文化が歴史を有するということの究極の根源が存している。\*また彼は云う。「生は唯自己の反対物の形式に於てのみ、換言すれば、一の形式に於てのみ現実のうちに見れるということと離れ難く結び付いている。この矛盾は、我々が唯生そのものと呼び得るのみなるかの内面性が、その造形されぬ強さに於て自己を主張する程度に應じて、他方では形式がその凝固せる自己存立性、その時効にかかることなき権利の要求に於て自己を我々の生存の本来の意味もしくは価値として告知する程度に應じて、それ故に恐らく文化の生長した程度に應じて、愈々激しくなり、調和し難く見えるのである。」\*\*

\* G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1921, S. 3. なお同じく Simmel, *Die Transzendenz des Lebens in der "Lebensanschauung"*, 1918. を参照せよ。

\*\* Op. cit., S. 28.

我々はこれらの文章のうちに所謂生の哲学の智慧を認めることが出来る。そして読者は、かかるジンメルの、且つ多くの生の哲学者たちが同じく種々なる形で繰り返した思想と、我々の述べたところとの間に、容易に類似点を見出し得るであろう。それ故にかくの如き生の哲学と我々の主張との間のそれにも劣らぬ根本的な対立点の一二を、既にこの箇所にて指摘し、後の論述のために準備しておく必要があると思う。最初に、生の哲学がその根源的な生を何等かの仕方で内在的——ジンメルのいう「内面性」——と考えるに反し、我々の意見によれば、寧ろ、存在は何等かの仕方で内在的と考えらるべきものとしても、存在の根拠であるところの根源的な事實は超越的なものである。次に、文化——我々のいう存在としての歴史——は、ジンメルの説く如く、いかにもそれ自身の論理と法則性とをもっている。然しながらそれは生（もし事実としての歴史をかく呼ぶならば）の新たな発展に対して孤立し、無関係なのでなく、却つて生は一面過去の文化に結び付くことなしには自己を發展せしめ得ない。また文化は単に凝結し、固定せる



ものでなく、却つて生の發展が要求するに従つて運動せしめられ、過去の文化も蘇るに至る。それ故かの「復興」または「再生」(ルネサンス)ということは歴史にとつて全く本質的な現象である。歴史は絶えず古くなる *veralten* と同時に絶えず若返る *verjüngen* ものである。そこに歴史の弁証法的な運動の姿が見られる。<sup>\*</sup>ヘーゲルも歴史の範疇としての「変化」に就いて論じ、それは一面没落を意味すると共に、他面更生を意味すると云つてゐる。<sup>\*\*</sup>尤もジンメルの説く如く、文化が自己自身の存立性と法則性とを有しなかつたならば、歴史はないであろう。けれど、もし彼の云うように、生の發展に伴つて文化の形態が単に凝固した無関係と独立性とに陥るに過ぎないとなれば、或はそれが創造的なる生の殻であるに過ぎないとすれば、そこにはまた歴史というものはないであろう。然し固定への傾向を含む存在としての歴史が一般に運動するのは、根源的にはそれが事実としての歴史によつて担われ、動かされるからである。前者は後者との弁証法的關係に於てのみ發展することが出来る。それ故に我々は、生の哲学に対する批評の見地を一層明瞭ならしめるために、今や歴史的發展の問題の考察に這入つて行かねばならぬ。

\* 私はこのような關係を嘗て「生の歴史性」及び「歴史の生命性」という語で表した。拙著『社会科学の予備概念』一三三頁(全集第三卷二九一頁)【理論 歴史 政策】第4節】以下参照。

\* \* Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. Lasson, S. 10 ff.

### 第三章 歴史的発展

—

歴史の概念は就中発展の概念と最も一般的に且つ最も根源的に結び付いている。このことはジイベル【Heinrich von Sybel】、ドロイセン【Johann Gustav Droysen】を始め、ベルンハイム【Ernst Bernheim】、ペロウ【Georg von Below】に至るまで、殆ど凡ての人々によつて認められ、明らかに言い表されたところである。種々なる説明の仕方のうちここに一例を挙げてみよう。クセノポールは現象の二つの種類を区別し、一方を「共在的現象」【phenomènes coexistants】または「反覆的事実」【faits de répétition】と呼び、他方を「継起的現象」【phenomènes successifs】と称し、前者が自然科学の対象であるに對して、歴史学は唯後者にのみ関係する、と説いている。そして彼によれば、自然科学が法則を求める科学であるに反し、歴史学の固有なる任務は「段階」【series】を叙述するにある。<sup>\*</sup>即ち歴史的といわれるものの特異性は、継起的な形式をとり、段階をなして発展するところにある、と考えられるのである。ドロイセンはクセノポールに先立つて、この人と殆ど全く同じ思

想を述べ、「継起」Nacheinanderと「並立」Nebeneinanderとをもつて、歴史と自然とを区別する最も基本的な表徴と見做した。<sup>\* \* \*</sup>

\* \* A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*.

\* \* J. G. Droysen, *Natur und Geschichte, Beilage zum „Grundriss der Historik“*.

然しながら発展ということを歴史的なものの最も基礎的な規定と見ることに反対する者があ  
る。リツカートの如きはそれであつて、彼は発展の概念に就いて論じつつ、次のように書いてい  
る。「この規定もまた我々はもちろん、クセノポールとは反対に、歴史的なものの純粹に論理的な  
規定のために用いることが出来なかつた、なぜならそれは自然と歴史との基礎的な論理的対立を  
現すのでなく、却つて第二次的なものである、即ちそれは一回的な、個別的な、現実<sup>に</sup>に就いての科  
学の概念からして初めて従つて来るのである。」<sup>\*</sup>リツカートに従えば、歴史的なものの最も基礎  
的な規定は個性的なものということである。個性の概念は、彼によれば、科学的に妥当し得る論  
理的構造に於ては、実践的な価値評価とは区別される「価値への理論的な関係付け」によつて初  
めて形作られ得る。然るにいま発展にしてどのような発展でもなく、特に「歴史的」発展のこ  
とであるべきであるならば、それは個性的なものの概念を含まねばならず、従つて歴史的な概念構

成の原理としての、価値への理論的な関係付けを基礎としなければならぬ。なぜなら単に生成とか、変化とか、継起とか、発展とかいうことであれば、それは歴史に於てと同様に自然に於ても見出され得、それがそれだけとして自然と歴史とを区別する基礎的な規定であるとは考えられ得ないのである。このようにリツカートは云っている。

\* H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* 1921, S. 301.

けれども我々はリツカートとは丁度正反対のことを主張することが出来、またそうしなければならぬと思う。リツカートは、発展なるものは自然のうちにも歴史のうちにも共に存するのであるから、それは歴史を自然から区別する基礎的な規定ではあり得ないと云っているが、然し自然が発展的として把握される場合、それはほかならぬ自然史、*Natungeschichte* と称せられ、ひとつの歴史と見られているのではないか。かくの如く、自然の領域に就いてと雖も、それが見出される限り、なお一種の歴史と考えられざるを得ないような規定こそ、本来歴史の最も一般的な、最も基礎的な規定ではなからうか。それだからラツツェルの如きは、歴史的科学即ち「発展の科学」*Entwicklungswissenschaft* であるとも云ったのである。<sup>\*</sup> 同様に、『ドイツチェ・イデオロギー』の中には記されている、「我々は唯一つの科学、即ち歴史の科学を知るのみである。歴史は二つ

の方面から見られて自然の歴史と人間の歴史とに区分されることが出来る。けれどこの二つの方面は分離すべきでない、人間が生存する限り、自然の歴史と人間の歴史とは相互に制約し合う。」この場合歴史の科学とは明らかに発展の科学を意味する。発展の概念は歴史的なものの最も基礎的な規定であつて、このことは、リッカートの歴史理論を認めない者ばかりでなく、その他のどのように種々異なる歴史理論をもてる者も、殆ど凡てが一致してつねに承認しているところである。我々はこの概念の基礎的な地位をどこまでも認めねばならず、そこに問題があるとすれば、問題は寧ろ、それが真に歴史的發展の概念であるためには、発展は如何なる本質のものとして把握されるべきであるかということである。個性的なものが歴史的和見られるということも発展の概念を基礎として初めて可能なでなからうか。リッカートが個性的なものと云うとき、それは単に個々のものを指しているのではなからう。然しそれが単に個々のもの以上の或るものを意味するならば、そのときそれはその根本的な規定として何よりも発展の概念を含まねばならないのではなからうか。否、自己自身のうちに発展を含まぬものもと個性的とも考えられない。かの個別的実体の概念を立てたところのライブニッツのモノド説に於て示された如く、個性の概念は発展の概念を基礎としてのみ成立し得るのである。これとは反対のことを考えるようなリッカートの哲学

的立場に於ては個性的なものの概念も十分に基礎付けられることが出来ぬ。<sup>\*\*</sup>云うまでもなく、彼もまた発展というものを全然認めないのではない。然し彼がそれを第二次的なものと思做したのは、彼が歴史をその存在に於て根本的に把握しなかつたのにもとづいている。歴史はその存在に於て発展的である。しかもこのような発展はリツカートの哲学の論理たる所謂他立法 Heterologie によつては考えられ得ない。本来の歴史的發展を考える論理は弁証法のあるのみである。弁証法が歴史の論理である。

\* F. Ratzel, *Raum und Zeit in Geographie und Geologie*, 1907, S. 53.

\*\* 拙著『社会科学の予備概念』一〇一—一三頁（全集第三卷二五九—二六一頁）【「理論 歴史 政策」第一節】に就きリツカートの歴史哲学に対する批評を見よ。

いま他立法に於ては一者と他者という、従つてまた同一性と差異性という関係が最も基本的である。リツカートによれば、異他性というものよりも論理的になお一層根源的なものは考えられることが出来ぬ。異他性は否定に論理上先行する。これに反し弁証法によれば、矛盾こそ根本的なもの、生命的なものであり、矛盾或は否定が運動乃至発展の根源である。ここにヘーゲルをしてこの上なく深き言葉を語らしめよう。「一切の事物は自己自身に於て矛盾的である」、と彼は云

う。「然るに矛盾が同一性ほど本質的な、内在的な規定でないかのように見るのは、従来の論理学の、そして普通の考え方の根本的偏見の一である。否、もし位階が問題であり且つ二つの規定が分れたものとして固持さるべきならば、矛盾こそより深きもの、より本質的なものと見らるべきであろう。なぜなら同一性は矛盾に比しては唯單純に直接的なものの、死せる存在の規定である、然るに矛盾は一切の運動及び生命性の根源である。唯或るものが自己自身のうちに矛盾を有する限りに於てのみ、そのものは運動し、衝動と活動とを有する。」「矛盾は存在しない、それは現存するものではない、という主張に関して云えば、我々はこのような斷言を意に介することを要しない。本質の絶対的な規定は凡ての經驗のうちに、凡ての現實的なもののうちに、並びあらゆる概念のうちに見出されなければならぬ。……普通の經驗は、少なくとも沢山の矛盾する事物、矛盾する制度、等々が存在し、この矛盾は單に外面的な反省に於てではなく、却つてそれらのものそのものうちに現存するということを、自分で言い表している。然し更に矛盾は單に此處彼處に於てのみ現れるような異常性と見らるべきではなく、却つて否定的なものはその本質的な規定に於て、否定的なものとの叙述に於てのほか存しないところの凡ての自己運動の原理である。外的な感性的な運動そのものはその直接的な定有である。或るものは唯、それが此の今には此



処にありそして他の今には彼処にあることによつてではなく、却つてそれが同一の今に於て此処に且つ此処にでなくあることによつて、それが此の此処に於て同時にあり且つないことによつて、運動するのである。ひとは昔の弁証家たちに対して、彼等が運動のうちに示している諸矛盾を認めなければならぬ、然しながらそのことからして、それだから運動はない、ということが従つて来るのではなく、寧ろ、運動は定有的矛盾 *der dasende Widerspruch* そのものである、ということが従つて来るのである。\*

\* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, WW. IV, SS. 67, 68, 69.

ところで我々の見解によれば、一切の事物は自己自身に於て矛盾的であるといふのは、現実的なものの凡てに於てその存在と存在の根拠とが一ならぬことを意味する。あらゆる現実的なものはいわば一重のものでなく、却つてその存在と存在の根拠とから成る二重のものである。然るに他立法などいうものは平面的な論理であり、それによつてはかくの如き立体的なものと思惟されない。我々は既に弁証法的な見方の立体的性質を因果的な見方に比較して説明しておいた。歴史的なものの発展の根源は存在としての歴史と事実としての歴史との間に於ける矛盾のうちに横たわつてゐる。蓋し両者は存在と存在の根拠として統一であると共に対立である。そして我々は

まさにこの関係のうちに凡ての歴史的なものが運動的発展的であることの根柢が存すると主張する。この我々の主張は、読者が不用意に読み過すことを許さぬものを含んでいると思う。それは、少し精密に考えてみれば、一般には発展に就いて、特殊には弁証法的発展に就いて普通行われる見解とは異なるものを含むと信ぜられるのである。

## 二

今日なお広く行われるのは有機的発展の思想である。この思想は甚だ支配的であつて、発展と云えば、意識的または無意識的につねに有機的発展のことが理解されているほどである。弁証法的発展に就いて語られる場合でさえ、それは元來有機的発展に対立すべきであるに拘らず、なおその中へこの思想の或るものが忍び込んでいることも決して稀ではないのである。有機的発展の思想は、周知の如く、歴史学及び歴史哲学の内部に於ても非常な勢力を占めている。このことは、一面、発展の概念が近代に於て、生物学上の進化学説の影響のもとに社会及び歴史に関する考察のうちへ導き入れられたということにも関係する。然しながらそれは何よりも、他方に於て、発展の思想がロマンテイク時代の哲学及び文化によつて豊富にされ、且つ普遍化されるに至り、そ



にとつて決定的な意味を有するのであつて、その後には於ける運動及び發展に關する諸思想の多くのものは、根本的には凡てこの公式に還元されることが出来る。それによれば、發展とは實現可能なるものの、實現可能である限りに於ける、實現である。然るにこのように把握された發展の概念は云うまでもなく弁証法的でない。なぜなら一般に可能的と現実的という關係は連続の關係でこそあれ、対立または矛盾の關係でない、可能性と現実性とはアリストテレスに於て質料的なものとの形相的なものとを意味したが、質料と形相との關係は固より何等矛盾的ではあり得ないのである。そこには寧ろ有機的な發展の概念がある。我々は、そもそも有機的發展の思想の最も基礎的な特徴は、發展なるものを根本的にはアリストテレス的に、即ち何等かの意味で可能性と現実性との關係として把握するところに見出される、と云うことが出来る。有機的 *organisch* という語が元來このような意味に關係をもつてゐる。この語はもと道具的或は器官的 *organikos* ということを意味した。アリストテレスによれば、植物、動物などの諸部分は道具または器官の意味を有し、それらのものの自然的な身体は器官的即ち有機的と見られる。ここに「自然的」というのは、アリストテレスの規定に従えば、自分自身のうちに運動と静止の原理を蔵するものとの謂である。かような性質の自然的な身体は可能性に於て「生命」を有する。そして精神というの

はかくの如き自然的な身体の現実性である。現実性即ち形相であるところの精神に対して身体はその質料の意味をもっている。もし眼が生命あるものとすれば、精神はこのものの視作用の如きものである。それは眼の形相であり、そして眼は視作用の質料である。このようにアリストテレスは有機的生命に於ける身体と精神との関係を把握した。<sup>\*＊\*</sup>そして我々は彼の哲学の根本概念であり、その適用は有機的自然に限られずあらゆる種類の存在の上に拡張られ、可能性と現実性との関係として規定された運動の概念が、彼にあつて根源的には、歴史や社会に於てでなく、却つてその著『フュジカ』『自然学』の中で自然、特に有機的自然の領域に於て説明されて与えられたのを想い起さねばならぬ。<sup>\*＊\*</sup>このことは、その後の思想の歴史に最も重大な影響を及ぼした彼の運動及び発展の概念を批判的に理解するために、殊に注意さるべきである。アリストテレス的な発展の概念は様々に姿を変えてまことに種々なる哲学のうちへ這入つて行つた。我々はヘーゲルの哲学に於てさえ判然とその影響を認めることが出来る。ゲーテの自然説もその最も輝かしき表現のひとつであらう。然し近代に於て誰よりもドロイセンが明らかにアリストテレスの思想をその歴史理論の中へ取り入れた。ドロイセンの努力はヘーゲル主義を純粋なアリストテレス主義に引き戻すことにあつたとも見られ得るのである。実際、もしひとが彼の『史学綱要』を少し精密

に緋くならば、ひとは彼が如何に多くをアリストテレスから取つて来ているかに驚くであろう。ドロイセンによれば、歴史は一の連続、そこでは各々の先なるものが後なるものに於て継続され、補充され、拡張され、各々の後なるものが先なるものの結果、充実、高昇として現れる一の連続である。このような連続は自己に還り来たる円環、繰り返される時代の連続の如きものでなく、各々の新しきもののうちに既に更に次の新しきものが芽生え、生長するというような過程である。彼はかかる過程をアリストテレスの言葉を借りて「自己みずからへの高昇」*ἐπίδοσις εἰς αὐτό*として表現した。物が発展するとは自己自身の本性に向つて高昇するということである。然るにこれは即ち、アリストテレスの説明によれば、「現実性への高昇」*ἐπίδοσις εἰς ἐντελέθειαν*と云うことにほかならない。ドロイセンは実にこれをもつて歴史的発展の根本形式と見做し、「この休むことなき前後継起に於て、この自己みずからへ高昇してゆく連続に於て時間の一般的表象は我々が歴史なる語をもつて総括するところのその内的な内容を得る。」<sup>\*\*\*</sup>と書いている。

\* *Physica* I. c. 1, 201a 10f.

\*\* *De anima*, B. 1, 2.

\*\*\* 拙稿「アリストテレス」、岩波講座『世界思潮』、『全集第九卷収録』参照。

\*\*\* Droysen, *Grundriss der Historik*, 1875, S. 69.

第二の方向は浪漫的として特色付けられる。この方向の代表的哲学者として最も影響の大きかったのはシェリングであつた。シェリングに於ては、世界の各々の過程は觀念的なものと實在的なものとの二つの極性から形作られ、段階から段階或は展相から展相を追うて遂には絶対者に於ける両者の同一性の完全な知的直観に終る。各々の展相或は段階に於て觀念的なものと實在的なものとの一の個性的な生命統一、もしくはは世界を大規模に於て表現する全有機体の小規模に於ける模写であるところの一の有機的な生命全体が形作られる。展相から展相へ、有機体から有機体への高揚力はその際、運動の論理的性質のうちでなく、却つて自己把握の無意識的な状態から絶えず明瞭な、意識的な状態へ向う同一性の努力のうちに、それ故に有機的宇宙の一の合目的な根本衝動のうちに横たわっている。自然と精神との發展の間には深い切れ目は存せず、寧ろ自然は直ちに精神の世界へ移り行き、後者は畢竟高い段階に於けるひとつの自然過程である。精神の發展のうちにも或る植物的なもの及び動物的なものが残存しており、これによつてそれは一層容易に直観的となる。そこで發展は神及び世界の本質から論理的に構成され、そして何よりも世界法則として見られるのでなく、却つてそれは直観され、芸術的感觉をもつて共感され、そして

何よりも個々の歴史的有機体に於てかかる直観にもたらされるのである。かくの如き思想はヘーゲルに比してたしかに放漫であり、無規定的である。然しながらヘーゲルの論理主義的な傾向及び鋭い体系を嫌つて直観的經驗的なものを目差し、しかも概念を必要とした歴史家たちにとつては、シェリングの哲学は近づき易く、親しみ易いものとして迎えられた。アダム・ミュラーがその影響のもとに立つた。ミュラーを初め、一般に「ドイツ歴史学派」に属する人々がその学的活動に於て実践した有機体説に哲学的背景を与えたのは、誰よりもシェリングであつたと云われ得る。人々はヘーゲルのイデーの代りに生の概念を、構成された生成の代りに直観的な生成を、生命的な発展の理念を置き換えた。歴史的発生的問題は、自然的なもの、自由なるもの、原生的なもの、のに向けられる。<sup>\*</sup>歴史学派の全運動の一の最も本質的な思想は内容と形式との調和ということであり、従つて美的な見地はこここでは普遍的であつた。歴史学は悟性でなく直観のことであり、理解の技術として問題にされた。そこでこの学派はかかる理解の技術たる解釈学を発達させることともなつたのである。我々は近代の解釈学がかくとも有機体説の基礎の上に立つていることに注意しなければならぬと思う。有機体説のこの方向は、とりわけ、ドイツ歴史学派の雰囲気の中で生長したデイルタイの影響を通じて、現代の哲学にも深く浸潤している。或はひとは今日



解剖学を方法としてそのまま受取ることによってその根柢をなす有機体説をも無意識的に一緒に受容れたこととなっている。

\* Vgl. E. Troeltsch, "Die deutsche historische Schule," Die Dioskuren, Erster Band 1922. [*Die Dioskuren Jahrbuch für Geisteswissenschaften*, Erster Band, S. 174-]

第三の方向は生物学的乃至実証主義的と呼ばれることが出来る。近代の実証主義はロマンティックに対する闘争にも拘らずなお有機体説を根本的に克服し得ず、寧ろ多かれ少なかれそれによって貫かれている。例えば著名な実証主義者スペンサーは社会を有機体と見做し、有機体に関する生物学的原理は社会の進化の場合にも適用され得ると主張した。彼は書いている、「社会は絶えず生長を受ける。それが生長するに伴つて、その諸部分は不等となる、それは構造の増大をさぐる生長を受ける。それが生長するに伴つて、その諸部分は不等となる、それは構造の増大を示す。不等なる諸部分は同時に不等なる種類の諸活動をとる。これらの諸活動は単に相異なるばかりでなく、その諸差異は一が他を可能ならしめるといふように関聯している。相互の扶助はかくして諸部分の相互的依存を惹き起す。そして相互に依存する諸部分は、互いに他によつてまた他のために生活することにより、個体的有機体と同じ一般的原理の上に形作られた一の集合体を形作るのである。\*」かかる原理とは総合または統一 integration 及び分化または多様 differentiation

の原理である。このような実証主義的な有機的発展の思想もまた今日に至るまで広く行われている。例えばハンス・ドリーシュが最も一般的な意味に於ける発展の概念を定義して、「同一なる全体と見られる物もしくは物の複合体の、それを通じてその物もしくはその複合体がより少なく多様な状態からより多く多様な状態へ導かれるところの、諸変化の系列である。多様性の標準は全く一般的に云つて相異なるものに於ける数である。」と云うとき、その根柢をなすものは明らかになおこの種の見方である。<sup>\*＊</sup>そののみならず、ひとは歴史的発展に関するベルンハイムの規定のうちにも同様の思想が言い表されているのを見出すであろう。曰く、「我々は有機的なもの、一般の領域に於ける発展をば、統一的な諸主体に於て知覚され得る継起的な諸変化の系列が結び合わされる統一的な過程として定義する、これら諸変化の根柢は諸主体の本質のうち存するのであつて、かくてこの本質によつて、その形式に於て一層多様であり且つ新しい諸性質及び諸機能を示すところの新形成物の意味に於ける諸変化が生ずるのである。歴史学の領域に於て問題にされる有機的発展は、一般的な生物学的な発展から、社会的本質としての人間、即ち、その本質のうちには絶えずより高められた且つより拡められた意識をもつて目的定立的に活動するということが存する主体の諸活動が取扱われるということによつて區別される。」もちろん、歴史的発

展は生物学的發展とは相違するけれども、如何なる歴史家も自然科学的に訓練された哲學者に導かれて、ダーウイン主義によつて重要となつた生物学的發展概念を研究することを怠つてはならない、とベルンハイムは記している。

\* H. Spencer, *The Principles of Sociology*, I, p. 462.

\* \* H. Driesch, *Logische Studien über Entwicklung*, 1918, S. 5.

第四の方向として更に我々は形態学的とも称せられ得るものを區別することが適當であろう。尤もひとはこのものを浪漫的な有機體説の一種、しかもその頽廢した形態とも見做すであらう。けれどもそれは古くから屢々現れており、或る意味では常識化している見方である。近くは『世界史の段階構造及び諸法則』の著者クルト・ブライシヒ [Kurt Breybig, 1866-1940] に於て見られるものの如きがそのひとつの場合である。彼はこの書の中で、世界的聯関を秩序付けるために度々持ち出されている三つの可能なる見地、即ち、時、場所、人種のいずれもが用いるべからざるものであることを論じた後、みづから「發達年齢の生物学的思想」を述べた。それは地上に於けるあらゆる民族の歴史を、それらの凡てに共通な諸々の状態の形象の移り行きに従つて整理することを求める。丁度植物の生活に於て芽と蕾、花と実が相次いで現れ、相承けて發展するように、

民族の生活に於ても、原始時代の幼年期、古代の少年期、中世の青年期、近世の壮年期、最近世の老年期が互いに相従う、とブライシヒは云う。世界史の内容をなすこのような諸状態の系列は、あらゆる民族及び民族部分にあつて同じ順序に於て継起するのが見られるのであつて、唯人類の個々の部分はこのような系列に就いて甚だ異なる長さの道のを経過するという差異があるばかりである。そこで人類の或る部分が今日なお幼年期にとどまるとき、他のものは活潑な少年期、花咲ける青年期に、更に他のものは力強き壮年期に達しており、然るに二三のものは重々しい老年期にまで、生の高頂にまで推し進んでいるのである。かくの如くブライシヒは歴史的事象を生物の形態学的構造とのアナロジーに於て観察した。發展ということはこの場合その本質的な内容に於て何よりも「生長」Wachstum ということを意味している。或はまたひとはシュペングラの『西洋の没落』に於て他のひとつの種類の形態学的思想に出会うであらう。彼はあからさまに「世界史の形態学」に就いて語つた。彼によれば、諸々の文化——そして唯複数の文化のみがある——は地球上の種々なる地帯に分布されている諸々の有機体である。その各々は一定の限られた地域に植物的に結び付けられており、この地盤の上に於て生長し、花咲き、老衰し、死滅する。ひとは或る植物に就いて、それがその諸部分の凡てに於て且つその生存の凡ての段階に於てあらゆる

る他の種類の植物から區別されるところの、ひとりそれにのみ固有な外形、性状、過程等をその植物の習性と呼ぶ。この概念は歴史という大きな有機体にも適用され得るのであつて、我々はインド的文化、エジプト的文化、古代的文化、等々の習性に就いて語ることが出来る。然るに有機体の習性にはまた一定の寿命或は生存期間と発達の一定のテンポとが属している。そこでシュペングラーに従えば、各々の文化はそれぞれ独自なる形態、発達のテンポ、生存期間を有する有機体である。それがその少年期、青年期、壮年期、老年期を順次に経過すると見られることは、ブライシヒなどの場合と同様である。

我々は今やかくの如き種々なる形態に於ける有機的発展の思想の根本構造を探り出さなければならぬ。そのためには我々はそれらの種々なる思想をその前提に於て且つその帰結に於て捉えることが必要である。

一、有機的発展の思想は根源的には一の自然概念である。このことはここに繰り返すまでもなく右の叙述を顧みるときおのずから明瞭であらう。それは本来一の自然概念であるから、その基礎の上では固有なる意味に於ける歴史的発展の概念は成立つことが出来ない。そこでは寧ろ自然と歴史とは連続的或は統一的に把握され、歴史も何等かの自然的なもの、自然のひとつの高き段

階と見られ、価値評価の方面に於ても、原生的なもの、自然生長的なものほど純粹に歴史的なものとしてより高く評価される。然しながら自然と歴史或は自然と人間——なぜなら人間の存在が自然に対し固有なる意味に於ける歴史の領域の中心をなしている——との間には非連続性または対立性がある。固より両者の間には連続的または統一的の側面もある。自然と歴史とのこのように連続的であると同時に対立的な関係は有機的発展の概念をもつては基礎付けられず、これを基礎付け得るものはただ弁証法のみである。尤も自然と云つても多義である。今の場合この概念の最も特徴的な意味が何であるかは次第に明瞭にならう。

二、有機的発展の思想は根本的には人間に於ける観想的態度と連繫している。この思想の古典的な代表者アリストテレスの哲学がかかる観想的な世界観の模範的な表現であったことは、他の機会に説明しておいた通りである。ひとがブルーノやゲーテの如き詩人的哲学者乃至哲学者的詩人に於て有機体説の最も鮮かな表現に出会うのも偶然ではなからう。かく有機体説が観想的態度と結び付くところから、その基礎の上に於ては屢々歴史は芸術作品の如く見られ、歴史学もまた芸術と内面的な関係におかれるということがある。シェリングは歴史を汚れたる手の触れるに堪えぬ「神的悟性の永遠なる詩」であると考えた。そして彼によれば、歴史学の絶対的な立場は「歴

史的芸術」の立場である。蓋し眞の歴史学は与えられたもの、現実的なものと観念的なものとの綜合の上に立つ。けれどもそれは哲学によつてではない、哲学は寧ろ現実を止揚して全然観念的である。然るに歴史学は全く現実のうちであり、しかも同時に観念的であるべきである。このことは芸術に於てのほか何処に於ても可能でない、芸術は現実的なものを、舞台が諸々の實在の事件或は歴史をそのままに存立させ、然し一の完結態と統一態とに於て表現し、これによつてそれらが最高の諸観念の表現となる如く、全くそのままに存立させる。それ故に実に芸術によつて歴史学は、現実的なものものに就いての学でありながら、同時に現実的なものを越えて学の位する観念的なものより高い領域にまで引き上げられるのである。歴史学の対象は「自由の客観的有機体」即ち国家の形成であるとせられ、国家は「芸術作品」として現されねばならぬとせられる。またシェリングは、歴史は全体として叙事詩の様式に従つて考察されねばならぬとも、或は歴史的文体の第一の原型は原始的な形に於ける叙事詩、及び悲劇であるとも云つてゐる。<sup>\*</sup>同じ線に沿うて、我々は例えばブルックハルトが、科学者として一層実証的な立場に立ちつつ、然し同様の美的歴史観を次の如くあからさまに述べてゐるのを見出すであろう。「ひとつの形象を私の内部から紙の上に持ち出せないような場合には」、「私が直観から出立し得ない場合には、私は

何事も為遂げることが出来ない。」私が歴史的に組立てるものは、批評や思弁の結果でなく、直観の間隙を充そうとする想像の結果である。歴史は私にとってなおつねに大部分詩である、それは私にとって一列の最も美しい絵画的構図である。——私の全歴史研究は、私の風景スケッチ及び私の美術研究と同じように、直観に対する甚大な渴望から生れた。」ところで美的観想的な態度にとつて内容となるのは主として類型的なもの、個性的なものであつて、法則ではあり得ない。逆に云えば、歴史的研究の目的を何等かの法則でなく類型的なもの或は個性的なもの認識におく思想の根柢には、有機体説が、そして美的観想的な態度が含まれるのがつねである。然しながら、かような観想的な態度は究極に於て発展の思想と相容れぬものをもっているように思われる。観想の要求するものは特に形象である。光に輝ける形象は然るに直観にとつて既に或る過去の意味を担う形象、眞の現在の否定より生れる形象である。直観が眞の現在に対して否定的であるのは、いずれの現在も完了されぬ生成であり、それが直観の要求する如き形象を与えぬためである。唯完了的なもののみが形象となる。それ故に過去の歴史は観想にとつて好ましき対象をなすであらう。けれどもかくの如く観想は時間の主要契機なる現在を否定するところから、それにとつて発展ということは眞に現実的な意味をもつことが出来ない。眞の歴史は過去の意味を有する歴史



でなく、現在の歴史であり、このものは事実としての歴史として一切の歴史的発展の根源である。然るにブルックハルトの如きは却つて時間的な見方をこそ排斥したのである。曰く、「時間的にやつてゆく歴史哲学は——相継起した諸時代及び諸民族の間に於ける諸々の対立に寧ろ重きをおき、我々は諸々の同一と類似とに寧ろ重きをおく。彼処では他のものと成ることが寧ろ問題であり、此処では相似て在ることが問題である。」歴史哲學者は過去のもの、我々發展したものに對する対立及び前階として觀察する。——我々は繰り返すもの、恒常なもの、類型的なものを觀察する。<sup>\* \* \*</sup>然しこのような觀察の仕方が歴史をまた何等かの自然的なものとする結果になることは争われぬ。時間的なならぬ如何なる歴史的なものもなく、繰り返すものは寧ろ自然である。いづれにせよ、有機的発展の形式によつては本来の意味に於ける時間、發展、歴史などいうものは考えられ得ない。これらのものは根本的には実践的態度と結び付いている弁証法的發展の論理の基礎の上に於てのみ十分に理解されることが出来る。

\* Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, WW. I 5, S. 309ff.

\* \* \* Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, SS. 4, 82.

三、有機的發展の思想はつねに或る完結的な全体の理念と結合している。しかもかかる全体は

この場合何等の意味で与えられたものと見られる。アリストテレスの哲学に於けるかのテロスの概念が既にこのような方向を示していた。我々は有機的發展の思想が歴史と芸術とを親和的に見ることに就いて述べたが、實際、芸術が特に完結的な全体の理念に結び付くことは多くの人々によつて屢々語られたところである。それぞれの作品がそれ自身に於て完成したものである点に芸術の他の諸文化に異なる特殊性が見出されるとさえ信ぜられている。發展の思想に關して云えば、一般に觀想的態度は發展が一の何等かの仕方で完了的な全体として与えられたものと見られるところに現れる。なぜなら觀想は、それにとつて対象が一の与えられた完了的な全体として眺められるとき、觀想として完成する。然るにかくの如き何等かの与えられた完結的な全体がこの場合かの「具體的普遍」の名稱をもつて知られる論理的概念の内容をなしている。このとき「与えられた」ということと「完結的な」ということとに同時にアクセントがおかれねばならぬ。具體的普遍の概念は、普通云われるのとは反對に、弁証法に固有なものでなく、寧ろ有機體説に属する。具體的普遍とは有機的な構造を有する普遍である。有機體説に於ては、具體物は、純粹に連続的なものなる、いわば無意識からの生成をもち、普遍と特殊との各々の場合に於て全く個性的な結合としての全体である、しかもかかる全体は何等かの与えられたものと見られている。それは認

識されるのでなく、却つて理解される。従つて有機的發展の思想を根柢とする歴史学にあつては理解の技術たる解釈学が最も基礎的な方法である。かくてまた具体的普遍の概念は特に解釈学の概念である。然るにここに見逃し得ぬことは、有機的發展の思想が、人々の批評する如く、或る相対主義に、即ち歴史的相対主義なるかの歴史主義に陥るといふことである。發展の思想は歴史的なる生の形態の相対性の認識と必然的に結び付くと云われる。けれど發展の思想が一般に相対主義的であるのでなく、ただ有機的發展の思想が歴史主義と結び付くのである。この思想の基礎の上では歴史に於て存在するものは凡て等しくその意味を認められ、いずれを絶対的として立てることも出来ず、あらゆるものは悉く相対的価値のものとならざるを得ない。なぜなら、上に云つた如く、有機的發展の思想は根柢に於てつねにひとつの自然概念であり、それは要するに一個の自然主義だからである。然しまた有機的發展の思想が歴史主義に陥らざるを得ないのは後に説く如くそこでは事実としての歴史（存在の根柢）と存在としての歴史（存在）とが単に連続的に把握されるということに由来する。そして事実と存在とが連続的と見られるところから、全体は与えられたものの意味をもつに至るのである。我々は具体的普遍が与えられた完結的な全体を意味し、且つこれが観想と結び付くことを述べた。然るに観想と云うとき、美的及び理論的の二重

のものが考えられる。美的と理論的とは、固よりそれぞれ独自なものでありながら、等しく観想的として特徴付けられ得る共通なものを含み、かかるものとして一緒に実践的に対立する。<sup>\*</sup>理論の場合にあつては具体的普遍の概念は特に体系の思想と結合するであらう。完結的な全体とは理論的意味に於ては体系のことであり、しかもかかる全体はその際与えられたものと考えられるところから、この体系はまた何等か先験的に構成され得るものと信ぜられることもなる。そこからして体系の優位を固執したヘーゲルに於てその弁証法は抑圧されて有機体説への接近が現れる。このことは彼の哲学が絶対的な観想の哲学であつたことに關係している。然しまたそれは、他の場合に論じておいた如く、本来、彼の哲学が存在と存在の根拠との一つであるところの絶対者の哲学であらうとしたことによるのである。あれほど度々非難の対象となつたヘーゲルに於ける有名な歴史主義なるものは、彼の哲学の含むこのような有機体說的傾向に基因する。かくて一般に有機的発展の思想に於ける最も決定的なものは、それが存在と存在の根拠とを、それ故に存在としての歴史と事実としての歴史とを単に連続的なものと考えるところに横たわつてゐる。ところで有機的発展は更に目的論的發展であると云われている。具体的普遍は目的論的構造のものと考えられる。然るにこの目的論に於ては、事実と存在とが単に連続的と見られてゐるために、

目的は与えられたものの意味を有する。従つてそれはいわば目的ある目的論として、真に行為の立場に立つ弁証法が寧ろ目的なき目的論であるのと反対である。

\* かくて例えばリツカートの如きも哲学の体系的編制の問題を論ずるに際し、観想と活動なる見地を持ち出し、前者のうちに理論的観想と美的観想とを含ませて、道徳的行為と解せられた後者に對置した。ついでながら、彼によれば、前者にあつては形式が内容を抱擁するに反して、後者に於ては形式が内容を貫徹する。即ち、理論と芸術とにあつては形式は共に「観想的・抱擁的形式」*kontemplativ-umschliessende Form*であり、道徳に於ては形式は「活動的・貫徹的形式」*aktiv-durchdringende Form*である。Vgl. H. Rickert, *System der Philosophie*, I, 1921, S. 365ff.

四、有機體説の最も基本的な規定は、そこでは發展なるものが何等かの仕方でも可能性と現実性との關係として理解されるということである。その意味に於てアリストテレスの哲学はこの場合つねに模範的である。例えば、シュペングラの次の文章を読め。「私はひとつの文化の理念、即ちその内的な可能性の總體を、成就された表現としての歴史の形象に於けるその感性的な現象から區別する。それは魂が生ける身体、即ち我々の眼の光の世界のまなかに於けるその表現に對する關係である。ひとつの文化の歴史はその可能的なるものの進み行く表現である。完

成は終末と同意義である。」ひとはこの文章に於て種々なる相違にも拘らずなお根本的にアリストテレス的な思想を認めることが出来よう。可能的なものと現実的なものとの関係は決して対立乃至矛盾の関係でなく、却つて連続的な生成の関係である。表現、或る意味ではまた実現という語は両者の間のこのような連続的な関係を表すにふさわしい。有機体説はそれ故に一般的に表現の哲学として特色付けられ得る。かかるものとしてそれは或る美的なもの性格を帯びる。キエルケゴールはヘーゲルの弁証法をも美的な弁証法であると云つて非難している。これはヘーゲルの哲学が究極に於てその存在と存在の根拠との一つであるところの絶対者の哲学であつたのにもとづく。かような絶対者を考えなくとも、何等かのものの存在と存在の根拠とが単に連続的と見られる場合には、両者の関係は根本に於て可能的なものと現実的なものとの関係、従つて表現の關係として有機体説的に見られているのである。然るに我々はさきに存在の根拠の意味をもつ事實がその否定的契機として自然的なものを含み、無の性格を担い、これに對し存在が形式もしくは範疇に現れたものであると語つた。このことによつて我々自身また何等かアリストテレス的な考え方をしているのではないであらうか。アリストテレスは可能性を質料と、現実性を形相と見做した。然しながら我々のいう事實は、就中、先ずそれが主体的なものであつて客体的なもので

ないという点に於て、従つて次にそれが「既にそこにあるもの」*prokazuevov*でなく、却つて眞の現在のなものである点に於て、第三にその含む自然的なものに根源的な「否定」であつて、単なる「欠乏」*otsoionis*の意味のものと見られ得ない点に於て、アリストテレス的な質料とは本質的に異なつてゐる。また我々のいう存在は一面事実の実現乃至表現であるばかりでなく、他面事実の否定の意味を有する。

かくて要するに有機的發展の思想は存在の根拠と存在、即ち事実としての歴史と存在としての歴史との關係が唯、単に、連続的、内在的にのみ把握されるところに成立する。そこに於ても存在とは異なる事実が或る仕方では認められてゐる。そうでない限り、そもそも發展に就いて語られはしないであらう。蓋し發展は単なる変化でなく、有意味的な変化である。如何に理論家がそれを排除しようとするにせよ、發展の概念が現実に於て或る有意味性を含むことは否定され得ない。然るに有意味性なるものは単に客体的な存在の範圍内に於ては考えられ得ず、主体的な事実との關係に於て初めて理解されることが出来る。苟も發展が考えられる限り、存在は単なる存在としてではなく、その根柢に於て事実につながるものとして把握されてゐるのである。有機體説にあつては主体的なものと同客体的なものと同唯單に連続的内在的に見られる。従つてそこでは自然の存

在も純粹に存在としてではなく、寧ろ絶えず事実の意味に解釈されて受取られる。ここにこの自然概念の特徴が生ずる。それが運命的なものと考えられるのもこのためである、ひとはこの思想がシェリングやシュペングラー等に於ての如く特に運命の觀念と結び付くことを知っている。然しまたそこでは事実も絶えず存在の意味に理解される。それだから自然と歴史との間の非連続性も認められることが出来ない。存在としての歴史が運命として受取られるのは、もと事実としての歴史のうちに運命的なものが含まれるためである。我々はかかる運命的なものを事実としての歴史の含む否定の契機と解した。我々はそれをば、自由を予想しつつその否定としての必然的なもの、実践を前提しつつその否定としての観想的なものと考えた。これら凡てのことを想い合わせるならば、有機体說的傾向は事実としての歴史への或る一定の關係を含むことよつて成立するということが理解されよう。それは事実としての歴史と存在としての歴史との關係を唯単に連続的統一的に把握する、——然し兩者の間には同時にまた非連続的な、超越的な關係が存することを我々は力説して来た、——前者が後者に結び付くのは前者のうちに含まれる自然もしくは否定の契機のためであるというのが我々の意見であつた。そこで兩者の關係を連続的統一的に見る有機體說的傾向のうちには事実としての歴史の寧ろ否定的な方面が表出されるということに



なろう。

我々は發展が有意味的な変化であると云つたのであるから、ここに簡單にかの進歩の觀念に論及しておくのが適當であると思う。この觀念は変化が單なる変化でなく、価値の増大なることを表す。然しこの觀念に於ける特殊なものは、そこではかかる価値の増大が直線的な向上として表象されるといふことである。従つて継起及び連続ということがその重要な概念内容をなしてゐる。「幾世紀の久しきに亙る人類の全継続は、恒久に生存し不斷に習得する唯一人の人間の如く見られねばならぬ。」というパスカルの句が進歩の思想のモットーとして引かれるのも、そこでは直線的な向上が考えられているためである。それ故また進歩の觀念は旧きものを絶えず推し退けて行く新しきものの生成を意味し、かくてそこでは現在の歴史の過去の歴史に対する内面的な關係は顧みられない。然るにこのように直線的に進行する時間は、後に説く如く、事實から抽象される限りに於ける存在としての歴史の時間である故に、進歩の思想は事實を認めず寧ろ存在の立場に立ちとどまつてゐる。従つてそのとき価値の向上ということも外面的に考えられるほかない。これら凡てのことを思想の歴史が示している。即ち「進歩の觀念」idee de progrèsは特に近代のもの、就中デカルトの合理主義的哲学を生んだ十七世紀のフランスに於て現れたものであつ

た。そしてそれは実証主義によつて繼承され、その際進歩の目標とされたのは最も屢々科学の發展ということであつた。内面的な有意義性は事実と存在との結合に於て与えられる。事実の立場に立つとき單なる進歩の觀念は排棄されてそれとは區別される發展の思想が生ずるのである。

## 三

いま存在としての歴史に目を放つとき、そこには發展があり、且つこのものは弁証法的發展と見られる。然るに一般に存在としての歴史は諸範疇に於て現れる、ということをも根本的な規定とする。ここに諸範疇と云つたものは、或は「諸關係」——マルクスは「資本は一の社会的な生産關係である」と云い、資本はまた一の「經濟的範疇」であるとも云われる——、或はまた「諸形式」——例えばジンメルが文化を生に対して形式と呼ぶ場合——とも称せられる。凡そ物が「現れる」というとき、物は必ず諸形式に於て、諸關係に於て、諸範疇に於て現れるのである。そして「現れる」ということは、我々が存在としての歴史の根本的な性格として指摘したかの「既に」を意味するのである。眞の現在たる事実としての歴史はこれに反しそれ自身としてはもと「現れる」とものと云われない。それは「現象」でなく、寧ろ「実体」であると考えられる。けれどもそれは

客体的なものでなく、却つて「主体」である。然るに存在は現象としての性格を含み、存在に於て事實は自己を現す。事實は意識のうちに自己を表出するばかりでなく、寧ろいわば意識せられるよりも先に存在となる。事實は意識に内在的でなく、却つて意識を突き破るものである。存在は諸範疇に於て現れ、そこでまた存在としての歴史の發展の過程は諸範疇の変化として現れるであらう。弁証法的な科学の内容をなすのは諸範疇の変化の叙述ということである。ヘーゲルの体系の如何なる部分もこのような諸範疇の変化として叙述された。ところでヘーゲルの主張に従えば、諸範疇の変化ということは諸範疇の自己変化にほかならず、一の範疇が自己自身に内在する矛盾に迫り立てられて他の範疇へ移行する過程である。彼のこの主張は、弁証法を承認する立場にある者が普通考える如く、文字通りに承諾されねばならず、また承認され得るであらうか。

問題は、範疇の弁証法的運動の根源とせられ、且つ範疇そのものに内在するとせられる矛盾は如何にしてあり得るかということである。この問題に關して我々は、範疇がかかる矛盾をいわば自己自身の力によつて自己のうちに内在せしめるのであると考えることは出来ぬと思う。よし範疇にどのような力が賦与されているにしても、従つてたとい範疇が歴史を支配し、歴史を創造する力であるとしても、そのことは不可能でなければならぬ。その場合範疇のうちに含まれると称

せられる矛盾も、ほかならぬ範疇のうちに含まれているのであるから、そのような矛盾は眞の矛盾であるとは考えられ得ない。蓋し範疇は或る形相的なもの、イデー的なものであり、かかるイデー的なものの基礎の上に於ては一般に矛盾なるものは成立し得ないからである。範疇はまた「形式」であるとも云われる。尤も弁証法に於ては形式は単なる形式でない。ここでは範疇は単に形式でなく、また実質的な内容であり、云うべくんば、存在論的意味のものである。もしそうだとすれば、範疇そのもののうちに内在すると称せられる矛盾は、このような内容と形式との矛盾によつて、範疇のうちに内在せしめられるのもあろうか。然しながら範疇形式と範疇内容とが互いに矛盾するものとは考えられ得ない。一般に形式と内容とが区別される場合、両者は眞の対立 *Antithesis* をなすのでなく、却つて唯他立 *Heterothesis* の関係にあるのみである。従つてそこには、リッカートの説くように、弁証法はなく、寧ろ他立法があるばかりであらう。そうではなくて、もし形式と内容とが相矛盾するものなる場合があるべきであれば、そのとき内容と見られるのは所謂「範疇内容」の意味を超越する或るものでなければならぬ。これをしも内容と呼ぶことを欲するならば、それは範疇内容がいわば第二次の内容であるに對し、第一次の内容とも称せらるべきである。弁証法にあつては内容と形式とは抽象的に區別されず、弁証法は内容の論理学と考

えられるとき、ここにいう第一次の内容なるものは、かかる意味の内容と形式とを共に超越するものでなければならぬ。それは、「内容と形式」と云われる場合、両者に対して同時に超越的である。それは「存在を超越する」と我々が云うのは恰もこの意味である。存在を超越する第一次の内容は、内容というよりも事実と云われるが適當である。それは何等かの存在でなく、却つて存在の根拠である。弁証法の意味に於ける範疇に内在的なものとして現れる矛盾は、まさにかくの如き事実によつてそのうちに内在せしめられるのである。しかもそれは存在と事実との間に於ける根源的な矛盾の故にかく内在せしめられるのである。それは範疇に、従つて存在のうちにかく内在せしめられるものでありながら、それが所謂「内在的矛盾」として、即ち内在するものとして現れるのは、事実がまさに存在の根拠であり、その限りに於て両者の間には連続的な、内在的な方面があり、いわば両者相合して現実的なものを形作つているためである。

再び弁証法的な唯物史観により右の事態を例解しよう。マルクスは『賃労働と資本』の中で書いて、「個人がそのうちに於て生産するところの社会的関係、即ち社会的な生産関係はそれ故に変化し、物質的生産手段の、生産力の変化と発展とにつれて転化する。その総体に於ける生産関係は、社会関係、社会と呼ばれるものを作り、しかも一定の、歴史的発展段階に於ける社会、

即ち特有なる、區別された性格を有する社会を作るのである。古代的社会、封建的社会、有産者的社会はかくの如き生産關係の總体であつて、その各々は同時に人類の歴史に於けるひとつの特殊な發展段階を現している。」即ちマルクスはこの箇所で人類歴史の發展段階を古代的、封建的及び有産者的社会として掲げ、そして社会と呼ばれるものは生産關係の總体にはかならぬと云つてゐる。丁度そのように、普通に歴史と称せられるのは諸範疇の總体として現れる存在としての歴史のことである。然るに生産關係の变化及び發展、従つて社会の变化と發展とはこのもの自身の含む矛盾によつて行われると見える。けれどもその根源に従つて云えば、かくの如き变化は唯生産力の發展につれてのみ生ずるのである。一層正確に云えば、生産關係、従つて社会的經濟的範疇に内在的として現れ、社会の發展の動力たる矛盾は、もともと生産力と生産關係との間に於ける矛盾によつて生産關係のうちに内在せしめられるのである。丁度そのように、歴史と称せられるものに内在的として現れ、歴史に於ける發展の根源たる矛盾は、本来、事実としての歴史と存在としての歴史との間に於ける矛盾によつて後者のうちに内在せしめられると考えられねばならぬ。かかる矛盾が所謂歴史に於ける内在的矛盾と見られるのは、事実としての歴史が存在としての歴史の存在の根拠であり、その限りに於て両者の間には連続的な、内在的な方面がある故で

ある。

従来一般に發展はただ純粹な内在の立場に於てのみ考えられ得ると云われている。従つてそれはつねに全体の概念と結び付くとせられるばかりでなく、かかる全体は具体的普遍の概念によつて論理的に闡明し得るとせられる。蓋し具体的普遍の概念は純粹な内在の立場と結び付き、その基礎の上に於て十分な意味を有し得るものである。そして實際、發展が有機的発展のことであれば、このような主張は凡て正しい。或は寧ろ内在の立場に立つとき、發展は有機的発展の概念となる。然るに我々が確かめた弁証法的發展なるものは内在と共に超越のあるところに存する。それ故に我々の立場は單なる「史的一元論」ではないのである。單なる一元論の立場では發展とか弁証法とかは考えられない。そこで今我々は右の論述を回顧しつつ、有機体説との対立に於て、弁証法的發展に就き特に次のことを強調して記しておかねばならぬ。

一、有機的発展の思想は存在としての歴史と事実としての歴史との關係を唯單に連続的と見るところに成立する。そこにその純粹な内在の立場が生れる。これに反し弁証法では両者の間に内在の關係のみでなく超越の關係があると考えられるのである。存在と事実とを區別して見るとき、前者はそれ自身に於て寧ろ連続の性格を負い、後者はそれ自身に於て寧ろ非連続の性格を担

う。超越的な事実是非連続的に存在へ喰い入る。存在はこの切断を絶えず繕つて連続を恢復する。そこに弁証法の面影がある。かくの如き発展は固よりテロスのでなく、従つてそれは目的ある目的論の過程でない。然し眞の行為の立場からすれば目的ある目的論は寧ろ観想的なものと云われよう。もちろん、存在の根拠であるものは存在にとつて連続的な側面を含まねばならぬ。さもない限り、それが存在の根拠であるとも云われまいであらう。このようにして存在と事実との関係は内在的であると同時に超越的であるをもつて、その間の矛盾は弁証法的と云われ得るのである。

二、存在としての歴史そのもののうちに現れる矛盾は、根源的には、存在と事実との間に於ける矛盾によつて存在のうちに内在せしめられたものである。然るに有機体説に於ては存在と事実とが単に連続的なものと見られるのであるから、発展は何等かの矛盾によつて生ずるというよりも、寧ろ発出論的な性格をとる。弁証法ではなく、有機体説に属するところの具体的普遍の論理はそこからして「発出論的論理」として特徴付けられることが出来る。このような発出性が単なる存在の平面に於て考えられ得ないことは云うまでもない。存在の根拠という優越な意味に於て働くもの、作るものなる事実を認め、これと存在とを純粹に連続的に見るとそこから発出性なるものも考えられるのである。然るに事実と存在とを連続的なものとして表すのはまさに表現と



いうことであるから、具体的普遍の論理はやがて表現の論理である。そこでまたそれは美的な論理であつても行為の論理であり得ない。行為の論理は弁証法である。弁証法が発出論的論理でないのは、それにあつては存在と存在の根拠との非連続もしくは超越の関係が重んぜられるためである。

三、然るに存在のうちに含ませられるものが恰も矛盾であるのは、存在の根拠たる事実が純粋なイデー、光でなく、却つて自己のうちに否定、闇の契機を含むからである。もしもそうでないならば、事実が存在と矛盾するということも理解されないのであろう。イデー的なものの基礎に於ては一般に矛盾なるものは考えられない。我々は最初に事実としての歴史を主体的なもの、行為的なものとして規定し、またかかるものとしてのそれがつねに自己を存在としての歴史に結び付けるという必然性は、事実としての歴史の含む否定的なものにもとづくことを論述した。まことに我々が行為するとき、我々は絶えず自己を既にそこに見出される存在に結び付ける。事實は存在に結び付くことなしには自己自身を發展させることも出来ないのである。それ故にまた行為の立場は唯単に目的なき目的論であることが出来ず、事実が自己を存在に結び付けるべき必然性の存する限り、それは同時に目的ある目的論でなければならぬ。このようにして現実的な行為の弁

証法は、目的なき目的論と目的ある目的論との弁証法である。そしてそれは根本的には、存在と事実との内在的であると共に超越的であるという弁証法的関係にもとづくのである。ところで一般的に云つて、眞の「現在」たる事実としての歴史はつねに必ず「現代」の歴史に自己を結び付けるわけではなく、却つて任意の（存在の根拠との関係を抽象して存在の秩序からのみ見られる限り）存在としての歴史に自己を結び付ける。事実としての歴史の要求するに従つて古き過去の歴史も若返り、新たにされる。このような関係があればこそ歴史の発展は直線的でなく、弁証法的であると云われ得るのである。然るに歴史の運動がかくの如き姿をとるといふことは、事実が存在に対して超越的な方面を有する限りに於て可能なのである。これに反し存在と存在の根拠とを唯単に連続的と見る有機的発展の思想に於ては、何故に現在の行為が屢々自己を遙かなる過去に結び付けるかは十分に説明されず、却つて歴史の運動は直線的と考えられざるを得ないのである。蓋し存在の時間は過去から未来へ直線的に進行する、有機体説は事実と存在とを単に連続的に捉えるから、そこでは事実は絶えず存在の意味に理解されることとなり、かくて発展も究極に於て直線的と考えられざるを得ない。そしてもしも歴史がこのように直線的に発展するとすれば、相対主義は歴史の立場にとつて避け難きものである。有機的発展の思想が歴史主義に陥る理由は

ここに於ける。「現在は過去を含み未来を孕む」*Le présent est plein du passé et gros de l'avenir* といふライブニッツの言葉は、深き洞察として好んで口にされるところである。それはたしかに或る真理を表している。然し我々はそれがまた有機的發展の思想に於て見逃してはならぬ。即ちそこに現されるのは連続性の原理である。然るに過去が唯現在のうちに包まれておれば過去の独自性は認められない。過去は過去として死であるという特殊性が認められねばならぬ。また未来が唯現在のうちに含まれておれば未来の独自性は認められない。未来は現在の中からのみ生れるのでなく、寧ろ未来は未来から生れるのである。このようにして有機的發展の思想に於ては過去も未来もその独自性に於て認識されない。弁証法にとつてこのことが可能であるのは、事実と存在との間に於ける超越の方面が認められるからである。

四、我々はさきに歴史的認識の必然性が全体と部分との關係に於て規定される必然性であることに就いて語つた。果たしてその通りであるとすれば、かかる必然性は恰も有機體説を基礎とせねばならず、かくて我々はここに説いた弁証法的發展の思想と矛盾することを主張したのではなかつたであろうか。即ち全体と部分との關係に於て規定される必然性を基礎付けるものは具體的普遍の概念にほかならず、そしてこの概念は、我々自身の確定したように、有機體説と内的に關

聯するのではないであろうか。従つてまた歴史学の方法はもと弁証法的でなく、解釈学的であるのではなからうか。けれども我々はその際同時に具体的普遍の概念にあつて全体が或る与えられたものの意味を含むことを述べておいた。それが与えられたものの意味を含むのは、そこでは存在と事実とが単に連続的と見られ、後者が前者の性格をなす「既に」の意味に理解されるということに關係している。然るに我々は特に両者の間の非連続的、超越的方面を力説する。このことに關係して、我々が歴史的認識に欠くべからざるものと認める全体の概念は、与えられたものというよりも寧ろ課せられたものの意味をもっている。そしてこのことは弁証法が実践的態度とながるということと關係する。全体は与えられたものでなく、却つて事実としての歴史の立場からそれぞれの場合に新たに作らるべきものである。かくて根源的には実践——事実としての歴史は行為的なものである——と關係して形作られる全体は、ほかならぬ弁証法的普遍として具體的普遍から明確に區別されなければならない。部分の全体に対する關係が歴史的認識の範疇として重要な意味の範疇を基礎付けるのであつたが、この全体は何等か与えられたものでなく、絶えず新たに作られ、従つて作り直されるものであるために、我々の実際に見る如く、歴史的なものの意味が歴史に於て絶えず転化するということが生ずるのである。我々は有機體說的傾向が、

これと結び付く観想的にして特に理論的ということの意味する場合、格別に体系の概念と関係あることを述べた。然るに何等かの体系的性質は如何なる科学も、それ故に凡そ歴史学が科学である限り歴史学もまた或る意味で欠き得ぬものであるかの如く見える。弁証法はこの点に関して如何に考へるであろうか。

ヘーゲルは体系の概念を甚だ重んじた。彼は絶対的な体系を欲し、そして彼自身の哲学がかかものであると信じた。絶対的な体系が成立するためには、無前提的な、絶対的な端初がなされねばならぬと考へられる。然るに注意すべきことには、ヘーゲル批評家として重要な位置を占める人々は皆この点に就いて彼を非難した。即ちフオイエルバッハ、マルクス及びエンゲルス、キエルケゴールは、固より銘々のヘーゲルに対する関係に於て著しく相違するに拘らず、体系、従つてまた端初に関するヘーゲルの思想を否認することに於て彼等は皆一致している。唯物論者フオイエルバッハは云う、「いずれの哲学も、一定の時間の現象として、一の前提をもつて始める。それ自身は自分にとつては、もちろん無前提的として現れる、それはまた以前の諸体系との關係に於てはその通りである、然し後の時代は実に、それもまた一の前提、換言すれば、絶対的な不合理に陥ることなしには否定され得ぬところの必然的な、理性的な諸前提とは異なつて、一の特

な、自体に於ては偶然的な前提をなしたということを認識する。それともヘーゲル哲学は一の前提をもつて始めないのであるか。『否、それは純粋な有をもつて始める。それは何等特殊な端初をもつてではなく、却つて純粹に無規定なものをもつて、端初そのものをもつて始める。』そうであるか。然しそれならば、哲学が一般に一の端初をなさねばならぬということが既に一の前提なのではないか。『いま、凡てのものは実に始められねばならぬ、ということとはまことに自明のことである、それ故に哲学もまた始められねばならぬ。』もちろん。然しながらこの端初は一の偶然的な、任意的な端初である。これに反し哲学が始めるべき端初は特殊な意味、即ち自体に於てもしくは学問的に第一のものという意味をもっている。然るに私はまさに、何故に一般にかくの如き端初をなすか、と問うているのである。いったい端初概念はもはや批判の対象でないのか、それは直接的に真であり、一般的に妥当であるのか。何故に私は端初に於てまさに端初概念を廢棄し得べきでないのか、何故に私は直接に現実なものに私を關係させてはならないのであるか。『哲学は自分のアン、テイ、テーゼ、自分の他我、Alter Egoをもつて始めなければならぬ。そうでない場合それはつねに主観的に、つねに自我のうちに囚えられてとどまる。何物も前提しない哲学は自己自身を前提するところの、直接に自己自身をもつて始めるところの哲

学である。<sup>\*</sup>ヘーゲルが何故に無前提的な、絶対的な端初を求めたかと云えば、彼は思惟を体系的な思惟と考えたからである。これに対してフオイエルバッハは云う、「然しそれにも拘らず体系的な思惟は思惟自体、本質的な思惟でなく、却つて単に自己を叙述する思惟である。」叙述乃至表現にとつては端初は本質的な関係をもつていであらう。「叙述は叙述の前に意識されたものから抽象する。それは絶対的な端初をなすべきである。然るにまさにこの点に於て直ちに叙述の限界が顕にされる。思惟は思惟の叙述に先立つ。叙述に於ける端初は唯叙述にとつてのものであり、思惟にとつて第一のものではない。」フオイエルバッハによれば、体系は思想の表現、従つて伝達のための手段であり、思想そのものと内的な、本質的な聯関があるのではない。「体系家はそれだから芸術家である。」叙述的な、体系的な哲学は、自己のうちに向けられた実質的な思惟の叙情詩とは反対に劇的な、劇場的な哲学である。<sup>\*</sup>マルクス及びエンゲルスは彼等の弁証法的、唯物論的考察の仕方に就いて、この考察の仕方は無前提でなく、却つて現実的な前提から出発し、それを瞬時と雖も離れないと云つてゐる。更にエンゲルスは次の如く論ずる。ヘーゲル哲学の前には、究極的な、絶対的な、神聖な何物も存し得ず、一切の物は自己の消滅性、過渡的性質を示さなければならぬ、これはヘーゲルの方法の必然的な帰結である、然るに彼自身がこの帰結を

引き出さなかつたのは、彼が体系を作る必要に迫られたからである。このようにエンゲルスは弁証法的方法と体系の概念とは相排斥するとした。ヘーゲルの絶対的な体系は円環行程の形式をとっている。それはかかるものとして有限と無限との統一たる真の無限なるものを現すと考えられる。然るに何よりも主観性を尊重したキエルケゴールによれば、本来有限な存在者たる人間にとつては、ヘーゲルが悪しき無限として軽蔑したところの限りなき進行の無限こそ最高のものである。キエルケゴールのいう現実的な人間の弁証法たる「性質的弁証法」は完結的な性質をもち得ず、従つて体系の概念とは根本的に相容れぬものを含んでいる。

\* L. Feuerbach, *WW. II*, SS. 165, 208, 209, 230.

\*\* *Op. cit.*, SS. 167, 173, 174, 176.

かくて我々にとつての問題は、弁証法的発展の概念は一般に体系の概念と相容れぬものかどうかということではなければならぬ。そして体系の概念が或る完結性及び絶対性なるものを含むとすれば、問題は、弁証法的発展の基礎では何等の意味に於ても絶対的なもの、完結的なものが考えられ得ないかどうかということではなければならない。もしこの間に於て単に否定的にしか答えられ得ないならば、弁証法の概念は究極に於て科学の概念とも相容れぬこととなる。なぜなら科



学の科学性のひとつには体系的性質が属するからである。既に論じた如く、事実としての歴史は自己の發展が要求するに従つて存在としての歴史の如何なるものにも自己を結び付ける。従つて単に存在の秩序に関する限りに於て見れば、絶対的な端初はなく、寧ろフオイエルバッハの云つたように、端初は偶然的な、任意の端初である。そして科学にとつては端初はかかる端初であるように見える。なぜなら科学はつねに直接には存在を対象とするからである。然しこのような端初は、事実としての歴史、即ち行為的なものとの關係に於ては、決して偶然的でなく、却つて必要な、絶対的な意味を有する。体系の概念は全体の概念から分離され得ない。然るに我々はまた存在としての歴史に於ける全体がそれぞれの場合に於て事実としての歴史の立場から作られることを述べた。そこで弁証法的見地からすれば、体系も与えられたものでなく、事実としての歴史の根拠からそれぞれの場合に作られるものなのである。それだから体系は、単に存在の秩序に関する限り、絶対的なものであり得ないけれども、事実との關係に於ては、絶対的な、完結的な意味を担う。体系は固より存在に於てのみ形作られ得る。なぜなら存在は事実に対し、或は「既に」の性格を具えることによつて、或はまた特に連続性を含むことによつて、それ自身体系的性質をもつてゐる。存在の歴史性は事実に対し体系的、歴史性であるとも云われ得る。これに反し事實は

寧ろ非連続的であり、瞬間的である。事実の歴史性は瞬間的歴史性である。もしかように二つの歴史性が区別されるとすれば、体系に対する要求は凡そ事実としての歴史が存在としての歴史に自己を結び付けるという必然性を前提しなければならぬであろう。然し単に存在としての歴史の立場に於ては、如何なる絶対的なもの、究極的なものもあり得ない。ヘーゲルは自分の觀念論の立場から凡ての歴史を、従つて唯物論そのものをも統一的に、根本的に説明し、展開し得ると信じた。然しマルクス主義は反対に、自分の唯物論の立場から一切の歴史を、従つてヘーゲル及びその他の觀念論的な史觀そのものをも統一的に、根本的に説明し、展開し得ると主張する。いづれの歴史理論も、まさに理論として、このような絶対性、体系的性質に対する要求を含んでいる。けれども広く歴史を見渡すとき、如何なる歴史理論も変化するものであり、その相対的性質は疑われることが出来ぬ。存在としての歴史に於ては凡てが相対的である。それ故に有機的發展の思想に於てのように事実と存在とが単に連続的に見られ、内在的統一をなすと解せられるならば、歴史的なものの相対性は救われ得ず、歴史主義はその必然的な帰結である。絶対性は存在としての歴史とは秩序を異にする事実としての歴史に關係して、それ故に客体的なものでなく主体的なもの立場から、観想でなく実践の立場から、作られた歴史でなく歴史を作る立場から定め

られるのである。事実が存在に対して非連続的、超越的方面を有すればこそ、我々はまた現在の事実の立場から過去の諸体系の中へも自由に降りて行き、それにその独自性と絶対性を認め得るのである。フリードリヒ・シュレーゲルは云う、「体系をもつということもまた体系をもたぬということも精神にとつて同様に致命的である。精神はそれ故に実に二つのことを結合することと決心しなければならぬであろう。」我々はこのまことに正しい言葉に多少とも満足な説明を与え得たと信ずる。即ちそこに言い表されたのは存在と事実との、体系的歴史性と瞬間的歴史性と弁証法にほかならない。そして我々は目的論に就いても同様の関係を見た。

## 第四章 歴史的時間

—

歴史的なものとは時間的なものである。時間的ならぬものは非歴史的もしくは超歴史的と考えられる。歴史的なものは本来「時間から理解されることを欲する事物」である。蓋しそれは運動的、発展的なものであった。その意味に於ては歴史 *Geschichte* は出来事 *Geschehen* であつて、存在 *Sein* ではないとも云われることが出来よう。<sup>\*</sup> 歴史は在るのでなく、成るのである。然るに運動及び発展は時間というものを離れて考えられない。かくて時間は、空間に対して、歴史を自然から区別するところの最も本質的な規定であるときえ見られている。ヘーゲルは云つてゐる、「それだから世界歴史は一般に、恰も空間に於てイデーは自己を自然として開示する如く、時間に於ける精神の開示である。」歴史的科学を「発展の科学」と呼んだラッツェルはそれをまた「時間の科学」*Zeitwissenschaft* とも称した。ドロイセンもまた次のように書いたのである。「我々は我々の言語のうちに自然及び歴史なる語を見出す。そして何人も、歴史という語に直ちに過程の表

象、時間的なるものの表象が結び付けられることを、一致して認めているであろう。」そしてひとは彼が多少カント的な言い廻しをもつてヘーゲルの上の命題を繰り返しているのに出会うであろう。曰く、「我々はたしかに諸現象の総体をば、我々がそれを空間及び時間に従つて秩序付けられたものとして考えるとき、即ち、我々が自然及び歴史と云うとき、包括することが出来る。」\*<sup>\*</sup>とここでこのように歴史的なものが時間的なるものであることを思うとき、まさに時間の驚歎すべき性質のために、歴史は我々にとつて愈々不思議なものとして現れるのである。時間に就いて嘗て恐らく最も深き思索をめぐらしたアウグスティヌスは語る、「然らば時間とは何か。もし誰も私に尋ねないならば、私は知っている。もし私が尋ねる者に説明しようと欲するならば、私は知らない。」\*<sup>\*</sup> *quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* 歴史の秘密は時間の秘密である。時間の問題は歴史哲学の中心に立たねばならぬ。それ故に我々はこれまでに於ても種々なる場合に時間に関して述べて来なければならなかつたが、いま必要なる限りそれを補うために更めてこの問題を取り上げなければならぬと思う。

\* Vgl. F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte*, 1904.

\* \* J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, 1875, S. 64. u. S. 67.

\*\*\* Augustinus, *Confessiones*, XI, 14.

歴史に於ける時間の問題は特に「歴史的時間」の問題として提出される。そしてひとは歴史的時間の問題は、或は自然科学的時間との區別に於て、或は所謂空間化された時間との対立に於て取扱われねばならぬと考える。このこと自体に固より間違いはないであろう。然しながらそれは少なくとも不精密であると思われる。なぜなら先ず、同じく自然的と云つても、「自然科学的時間」と「自然的時間」とが區別され得るし、また區別されなければならぬからである。例えば、我々が後に至つて論及しようとする「世代」(Generation)という概念の如きは、もと自然的時間を表すけれども、それだからとてそれは本来の自然科学的時間であるのではない。然るにもし人間の歴史にして自然を基礎とするものであり、何等かの仕方で自然と織り合わされているものであるとするならば、よし自然科学的時間の問題は歴史の問題にとつて没交渉であるとしても、自然的時間の問題は決してそうではあり得ない筈である。それと共にまた、特にこのような自然的時間の概念に対して、固有なる意味に於ける歴史的時間の概念——ここでは「世代」の概念との區別に於て「時代」Zeitalter という概念をかかるとして挙げるものが出来る——の明らかにされることが要求されるばかりでなく、更に両者の聯関の示されることが必要になるであろう。

けれどもそれだけでなお問題は全く透明にされたわけでない。この不透明は歴史という語のつ両義性に關係しているものの如くに見える。即ち我々は最初に歴史なる語の担う意味を分析し、就中事実としての歴史と存在としての歴史とを區別したが、丁度このことに相應して、自然的時間からひとまず區別された歴史的時間の概念に於てもまた二つの意味が區別されねばならぬものと考えられるのである。我々はその一方を「事實的時間」と稱し、その他方を特に固有なる意味に於ける「歴史的時間」と名付けよう。ところで後者が例えば時代の概念として歴史の諸科学に於てそのロゴスの表現に達するものとするならば、前者即ち事實的時間は何処に於て自己をロゴスの表現することになるか。我々はおよばぬ表現の場所として、歴史の諸科学を裏付けしている史観なるものを示すことが出来ようかと思う。これ史観のうちには事実としての歴史が自己を表現するということに相應するのである。それのみでなく、我々は事実としての歴史と存在としての歴史との間に或る一定の本質的な關係の横たわっていることを見出した。そこでまたそれに相應して歴史的時間——自然的時間から區別されたそれ——の二つの概念の間にも何等か一定の内面的な聯繫が存するのでなければならぬ。

かくて時間の問題が歴史に關係して論ぜられるとき、そこには必ず明らかにさるべき三つのもの

の關係のあることが知られるであろう。自然的時間、歴史的時間及び事實的時間の關係がそれであつて、このものを解明することによつて初めて時間の全構造は、歴史にかかわる限り、明瞭にされることが出来る。もしかくの如く現実の歴史の時間にしてこれら三つのものの構造聯関に於て成立せるものであるとするならば、それを普通になされるように唯ひとむぎなる直線的進行として表象することが如何に誤つているかは明白である。寧ろ歴史の現実的な時間を形成するそれら三つの要素はかかる時間の三つの次元と見らるべきであらう。現実の時間には奥行もあり、深さもある。云うまでもなく時間形成的な三要素の形作る構造聯関は、時間の本性上動的であり、従つて現実的な時間はそれぞれの場合に於てそれぞれ異なつてゐる。時間の範疇そのものが歴史である、とも云われ得るであらう。そして我々はそこに範疇の歴史性の最も原始的な且つ最も根源的な形態に出会ふのである。

いづれにせよ、歴史に於て甚だ種々なる時間の觀念が現れてゐることはたしかである。一、三の例を挙げてみよう。今日普通に時間は無限に涯なく前進するものと考えられる。然るにこのよゝうな時間の觀念は古代人には殆ど全く縁のないものであつた。彼等のもつていたのは却つて帰歸的時間の觀念であつた。「必然の環」とか「運命の車輪」などという言葉、プラトンの「完全年」



の思想等がこれを示している。アリストテレスもあらゆる種類の運動のうち円運動が時間の最も正確なアナロジーを現すと云った。そして実際、歴史が円環行程を形作るということは、単に最も偉大なギリシア及びローマの歴史家たちの見解であつたばかりでなく、その民族の一般的な考え方であつたのである。彼等にとって歴史は無限なる進歩を過程するという思想ほど縁遠いものはなかつた。これは全く近代人のものである。そこでフリードリヒ・シュレーゲルは、古代史と近代史とは二つの全く異なつた法則の上に立つそれぞれの全体であると見做し、前者は「円環行程の体系」をなし、後者はこれに反して「無限なる前進の体系」をなすと解釈した\*。然るに原初キリスト教の場合に於ては如何であつたであらうか。その信徒等は彼等の感激に於て固より全く新しく明ける日の微風に包まれているのを信じたが、然しそれは同時にこの世界の過ぎ去る最後の審判の日であるべきであつたのである。パウロがテッサロニケの教会を建てたとき、改宗者たちはかかる新しき日を経験することなく死んで行く兄弟たちのために憂慮した、そこでパウロは自分自身は少なくともこの日を肉の眼をもつて見るのであるという希望を仄めかすことによつて彼等を慰めたと云われる。古代的な回帰的時間、近代的な無限進行の時間に対し、ここには或る第三のものとして終末觀的時間がある。

\* Vgl. Friedrich Schlegel, Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer.

かくの如き時間がそれぞれの史観のうちに具体的に表現されて出会われるところのものである。例えば、回帰的時間は歴史の循環 *αἰώνικὸς κύκλος* の思想として、古代にあつて既にツキディデスのうちにその萌芽が見られ、ポリビオスの見解のうちに於て残りなく発達せしめられた。即ち諸国家の全発展は、興起、成熟及び死滅という段階を通じて運動し、かくて次に再び繰り返して最初からこの過程を始めるといふ思想がポリビオスの歴史叙述を内的にも外的にも制約したのであつた。或はまた無限進行の時間は啓蒙時代に於ける人類の完成の無限なる可能といふ思想のうちに制限されることなく表現されている。即ちそれは、十七世紀に於て特にフランスに生れ、有名な「古代人近代人の優越に関する論争」 *querelle des anciens et des modernes* となつて現れ、近代的な史観の支配的な特徴をなすかの所謂「進歩の觀念」 *idée de progrès* と結び付いている。然るにこのような時間が客体的な時間、換言すれば存在としての歴史の時間、我々のいう「歴史的時間」とは異なるものであることは、その最も極端な場合を観察するとき、容易に理解されるであらう。初代キリスト教の信徒たちはこの世界の終末が全く間近に迫り、神の国の到来の近づいたことを堅く信じた。けれども彼等の信仰は客観的歴史的には実現されはしなかつた。この

世界はなお依然として存続しており、事物の客観的歴史的過程はその後と雖も連続して行われている。ここにいま述べたような時間と歴史的時間との間の乖離が現れて来る。それだからと云つて、問題の時間が虚妄であるのではなく、却つてそのことは二つの時間が何等か異なつた秩序のものであることを示すに過ぎない。かのキリスト教の信徒等は恰も彼等が生きたような時間の意識に於てのみ、まさに彼等のなしたが如き世界的意義を有する歴史的活動をなし得たのである。もちろん、かかる時間は歴史的時間が客観的であるに對してたしかに主観的な意味を含んでゐる。その故をもつて、ひとはそれを単に主観的なものに過ぎぬとして却けるであらうか。然しこの同じ人は、彼自身もまた、「甲は過去に生きてゐる」、「乙は未来に生きてゐる」、などという言葉を口にすることがないであらうか。もし彼がこのように語るならば、それは客観的な歴史的時間とは異なる或るものに関して語つてゐるのである。なぜなら、単に客観的に見るならば、甲も乙も共に所謂現在即ちこの一九三一年に生きてゐることは疑われないからである。しかもなおかつ「現在に生きよ」などと命令され、そしてそれが有意義なこととして受取られるのは、それが単なる客観的時間でなく、却つてこれとは秩序を異にする時間を意味するためである。或はまたブルジョワジーは現在を永遠化し、プロレタリアートはこれを過渡的として把握すると云われる場合、

そこに意味されているのはもと客観的な歴史的時間とは違ったものことでなければならぬ。このようにしていま歴史の問題に關係して云えば、史観のうちに現れている時間の觀念が客体的な存在としての歴史の時間とは異なる秩序の主體的な時間を含んで表出していることは明らかであろう。このことはさきに述べたように、史観のうちにはつねに或る主體的なものが表出されている、ということに相応する。我々によれば、かかる史観のうちに表出される時間の觀念は、存在としての歴史の時間即ち固有なる「歴史的時間」に対して、事実としての歴史の時間即ち「事實的時間」、もしくはこれの変形であるのである。事實的時間の觀念がこのようにして歴史的時間の概念から区別されねばならぬことは明瞭である。そして事實的時間が行為的時間であるということは固より論ずるまでもなからうと思う。

我々は事実としての歴史をこれまで「現在」として規定して来た。「現在」は屢々「今」とも言い換えられる。然るに普通用いられるところでは、「現在」もしくは「今」という語は多義であつて、ここに少なくともその三つの意味を区別することが必要である。そして我々のいう事實的時間は、既に最初の章で云つた如く、まさに「瞬間」として規定せられて、その他の二つの意味、即ち一方では「永遠」そして他方では後に説く如き固有なる意味に於ける「今」から区別

されるのである。瞬間は先ず「永遠」ということと等しくない。永遠もまた多くの場合に現在もしくは今という語で表されている。アウグスティヌスに於ての如きがそうである。彼は云う、「汝の年は一日である、そして汝の日は毎日でなく、今日である、汝の今日は明日に移るのでなく、また昨日に継ぐのでもないからである。汝の今日は永遠である。\* *hodiernus tuus aeternitas.*」今日ということとはここで永遠の意味に於て語られている。ニコラウス・グザーヌス [Nicolaus Cusanus, 1401-64] の「かくて今即ち現在を包む」 *Ia nunc, sive praesens, complicat tempus* という有名な言葉にあつても、今または現在が永遠を意味することは明らかである。それはまさに永遠であつて、時間ではない。然るにかように現在が凡ての時間的なものを包むという思想はまたアウグスティヌスのものであつたのである。アウグスティヌスは彼の、そして一般にキリスト教の歴史哲学の最も雄大な体系を叙述した『神の国』の中で、時間は運動及び変化というものなしには考えられないと述べている。「ひととは正当にも永遠と時間とをば、時間は何か変化し運動するものなしにはなく、然るに永遠のうちには何等の変化もないという点で区別する。そこでもしもそれに於て運動によつて或る変化が行われる被造物が生じなかつたとしたならば、明らかに時間も存しないであろう。蓋し時間は両者同時に存し得ぬところの一の状態が他の状態に所を譲り且つ繼

ぐ場合、この運動及び変化によつて要求されるより短い或はより長い持続の間隔から従つて来るのである。」<sup>\*\*\*</sup>それ故に何等の変化も含まぬ神は永遠であつて時間的でなく、却つて「時間の創造者にして整序者」creator et ordinator temporumである。永遠のうちにあつては何物も過ぎ行くことなく、却つて凡てはつねに現在のである。過ぎ去りしもの及び来らんとするあらゆるものは、永遠に現在のなるものによつて造られると考えられる。かくてアウグスティヌスにあつては時間の問題は神に対して被造物の根本的な存在の仕方の問題に係してゐるのである。そして彼がその深き解明を試みたのは、外部の世界の時間、所謂「世界時間」の問題ではなく、寧ろ特に被造物たる人間の物質及びその神（従つて永遠）に対する関係の問題としての時間であつた。人間の本質とは精神 anima である。そこからして彼に於ては主体的な、内面的な時間が問題にされる。この場合にあたり我々は凡ての時間の様態がまさに「現在」の方向に解釈されたということが注目にしなければならない。即ちアウグスティヌスは云つてゐる、「いまや次のことが明白であり、明瞭である、未来も過去もあるのでなく、また三つの時、過去、現在及び未来、があると本来云わるべきでなく、却つて恐らく本来、三つの時、即ち過去せるもの、現在 praesens de praeteritis、現在するもの、現在 praesens de praesentibus、未来なるもの、現在 praesens de futuris がある」と云

わるべきであらう。\*\*\*」彼は進んで時間の諸様態を精神のはたらぎに關係して説明を企てた。未來と現在と過去とはそれぞれ期待 *expecto*、直觀 *attendo* 及び記憶 *memini* という精神の三つのはたらぎから解明された。長い未來と云われるとき、長いのは未來の時間ではない、なぜならそれは未だないから。却つて長い未來とは未來の長い期待のことである。或はまた長いのは過去の時間ではない、なぜならそれは既にないから。却つて長い過去とは過去の長い記憶のことである。\*\*\*このように見るのは時間の諸様態を特に現在から解明することでなければならぬ。詳しく言えば、期待とは未來なるものを現在的に把持することであり、直觀とは現在するものを現在的に把持することであり、記憶とは過去せるものを現在的に把持することである。そしてこのように時間が現在から解明を受けるとき、この現在がまた永遠というものの方向に理解されていたのである。ところで、かくの如く時間を現在の方向に解釈するということは、人間の觀想的もしくは瞑想的態度と内的につながっているであらう。我々は他の機會に於てアリストテレスの哲学のひとつの重要な要素をなす「現在」の概念をこの哲学の觀想的性格から説明しておいた。かような觀想的態度はアリストテレスの場合ではまた時間が客体的に解釈されたということにも關係をもっている。彼が時間論を根本的に展開したのは何よりもその『フュジカ』に於てであつたことを想い起

してみよ。アウグステイヌスは現在のに見る video, inuor という精神のはたらきの基礎の上に時間の諸様態を考える。従つて過去の基礎も現在であり、未来の基礎もまた現在であると云われる。疑いもなくアウグステイヌスの時間論は遙かに内面化されている。彼がそれに就いて最も深き思索をめぐらしたのはその『コンフェシヨーンズ』【Confessiones 告白】に於てであつた。観想は純粹に内に向けられた観想である。それはギリシア的な「観想的生」βίος θεωρητικόςの意味に於ける観想を越えたキリスト教的な「瞑想的生」vita contemplativaの意味に於ける瞑想であり、アウグステイヌスの哲学は最も深き「内面性」の哲学を代表する。従つて彼に於ては、未来なるもの、現在するもの、過去せるものが先ずあつて、然る後それに就いての期待、直観及び記憶の作用が行われ、そこから時間の諸様態が生ずると考えられたと見らるべきでなく、寧ろ期待、直観、記憶の作用と共に時間の諸様態が生れ、それと共に未来なるもの、現在するもの、過去せるものも志向的に區別せられるのであると理解さるべきであらう。然しながらそれにしても、彼に於ける時間の問題がフッサールなどのいう「内的時間意識」の問題に過ぎなかつたと考えることは出来ない。彼に於て意識の問題も被造物たる人間の本質的な存在の仕方としての精神の問題であり、そしてそこから神につらなる問題であつた。彼は内的時間意識を永遠なる神をもつて形而



上学的に裏付けるであろう。彼が時間を現在から解釈したのはもともとこれに関係するということとを忘れてはならぬ。かくて一般的にこうも云われ得るであろう。ギリシア的な永遠はなお客体的に理解されていた、それ故に現在（永遠という意味を含めて）もなお過去の、即ちかの「既に」の意味を担っていた。——プラトンに於けるイデアの憶起 ἀναμνησις【アナムネーシス・想起説】という思想がこのことを示す、イデアは「存在」であったのである。——これに対してアウグステイヌスは現在（永遠という意味を含めて）を真に現在（永遠的）として把握する方向に進んだのである。

\* Augustinus, *Confessiones*, XI, 16.

\*\* *De civitate Dei*, XI, 6. 【『神の国』】

\*\*\* *Confessiones*, XI, 26.

\*\*\*\* *Ibid.* XI, 28.

そのいずれとも異なつて、我々は現在をば「瞬間」として性格付け、説明する。我々は一方キエルケゴールと共に云わねばならぬ、「ギリシア的情熱が憶起に集中せられるに反し、我々の企図的情熱は瞬間に集中せられる。」けれど他方我々はアウグステイヌスの如く時間を現在から、

従つてまた永遠から解釈するのでなく、却つて未来から規定する。瞬間は固より現在であり、今である。然し瞬間は永遠がいわば現在の現在であるに對して、未来がそのうちに喰い入れる現在である。しかもそれがまさに瞬間であるのは、この未来が普通考えられる如く単に可能なものという意味ばかりでなく、根源的に否定的なものの意味を担うからである。我々のいう事実としての歴史は純粹にイデー的なものでなく、そのうちに否定の契機を含むものであつた。然るに一般に否定の原理なしに運動はなく、運動を離れて時間は考えられ得ないとすれば、瞬間こそ時間の最も本来的なものでなければならぬ。本来的な時間は根源的な未来から *sich zeigend* する。そして行為的時間は永遠の意味をもつ現在としてではなく、唯瞬間としてのみ特性付けられることが出来る。現在が瞬間である故に我々の行為には決心するということが属する。尤も瞬間として規定される事実的時間は或る意味では実に永遠の相を具えている。蓋し事実としての歴史と存在としての歴史との関係は単に連続的でなく、却つてまた非連続的である。それだからこそ、一方では、事実的時間は瞬間である、なぜならもし両者の関係が単に連続的であるとすれば、さきに述べた如く、かの「現在は過去を含み未来を孕む」ということが時間の優越な姿を現すこととなり、そしてかくては瞬間なるものの固有なる意味はなくなるであらう。然しそれだからこ

そ、他方では、瞬間はまた永遠の意味を担うのでもある、なぜなら事実としての歴史は存在としての歴史に対して超越的な方面を有する故に、我々は前者の立場から後者の何処へでも降りて行き、かくて自己を最も近き過去の歴史に結び付けることも出来れば、最も遠き過去の歴史に結び付けることも出来る。我々は「瞬間」から「歴史的時間」の何処へでも降り立ち得る。その意味で存在としての歴史的時間即ち歴史的時間に対して事実的時間は永遠の意味を担うものとも云われることが出来る。「瞬間は本来時間の原子ではなく、却つて永遠の原子である。」とキエルケゴールも書いている。瞬間はそれによつて「存在」の時間が構成される原子ではない。この意味ではそれは寧ろ永遠の原子である。然しながら瞬間はそれ自身永遠であるのでない、また我々は永遠から時間を解釈するのでもなく、反対に永遠をば主体的行為的時間としての瞬間から理解するのである。キエルケゴールは云う、「時間と永遠とが接触すべきであるならば、このことは唯時間のうちに於てのみ行われ得る——かくていまや我々は瞬間の前に立つのである。」更に彼は云う、「永遠なものとは本来ひとつの物、ひとつの或る物ではない、却つてそれはひとつがそれを得る仕方である。永遠なものをひとは唯一つの仕方得る、そしてそれが唯一つの仕方得られることが出来るという点で永遠なものはまさに他の凡てのものから區別される。」観想に於てでな

く、行為に於て我々は永遠なものにつながる事が出来る。その仕方がそれぞれの場合唯一一つの仕方しかないところに行為的時間が瞬間である理由があり、事実が時間的として優越な意味で歴史と呼ばれる理由があるのである。ところでもしかくの如く見られ得るとするならば、我々が上に史観のうちに表出されているとした時間の種々なる形態のうち特にキリスト教的な終末観的時間が事実的時間の面目を比較的によく現していることは明らかであろう。そこで歴史の思想がキリスト教によつて初めて人類に与えられたと云われるのも決して偶然ではないのである。これに反し他の種類の時間の觀念にあつては多かれ少なかれ主体的な時間は客体的な時間の方向に転積され、もしくは前者は後者のうちに埋没せしめられていると見られる事が出来る。

かくて事実的時間が、現在として、瞬間という意味で、先ず永遠という意味に於ける現在或は所謂「永遠の今」から區別せられるばかりでなく、それが次に客体的な時間に於ける現在からも區別せられなければならぬということもまたおのずから明らかであろう。我々はさきにそれを「現在」と「現代」との區別として説明した。現代というのは存在としての歴史の時間、即ち事実的時間から區別せられた歴史的時間の意味に於ける現在である。ここに於て我々はかような歴史的時間の本質を、瞬間として特性付けられた事実的時間に対して、更に正確に特性付けなければなら

らぬと思う。

## 二

歴史的時間は範疇の一つであり、それは「範疇」としての時間である。さしあたりここにこの時間の重要な規定がある。これに対し事実的時間は同じ意味では決して範疇と云われることが出来ない。もし強いてそれを範疇に対して名付けようと欲するならば、ひとはそれを寧ろハイデッガーが *Kategorie* (範疇) と *Existenzial* (実存疇) とを区別したのに従い *Existenzial* と呼ぶのが適當であろう。彼によれば *Existenzial* が *Dasein* (現存在) に対する関係は *Kategorie* が *Vorhandensein* (既存在) に対する関係の如きものである。<sup>\*</sup>我々のいう事實は固よりハイデッガーのいう現存在とは種々なる点に於て根本的に異なっているが、然しハイデッガーもその現存在の概念をもつて我々と同じく客体的な存在ならぬところの主體的な存在を考えようとしたのであって、そこに彼の存在論が従来存在論とは異なる最も重要な特色が横たわっている。いずれにせよ、事実的時間は普通考えられる範疇とは区別されねばならない或るものである。蓋し範疇なるものは普通には我々のいう「存在」、即ち眞の現在でなく「既に」の性格を担う存在の存在論的規定を表すべき

ものであるからである。歴史も「存在」としてはまことにかくの如き範疇的關係を含み、時間はその主なるひとつである。事実的時間に対しこのような範疇としての時間の特殊性は何であるうか。

\* Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, S.54. 云うまでもなく、我々は範疇という語をかかる制限を離れて用いることも出来、本書に於ても屢々そのような使用がなされている。例えば我々もそれに就いて論じた「意味」なるものをデイルタイは「生の範疇」に数えている。そしてハイデッカーのいう *Existenzial* はデイルタイの「生の範疇」の純化し徹底されたものとも見られ得る。

アリストテレスは「何時」*rote*、ということをも「時間」*χρονος* のというものから区別した。彼は今日普通なされる如く「時間」という語を範疇の意味に用いず、却つて彼が範疇として掲げたのはつねに「何時」ということであつた。時間そのものの問題が彼によつて研究されたのは範疇論としてでなく、物理学に於てであつた。「何時」とは「限定された時間」である。即ち「何時」は關係の限定を包む。それは一定の時間点をばかりでなく、「何時から」「何時まで」などという場合に於ける「何時」をも現す。もちろんアリストテレスに於て「時間」と「何時」とは無關係であるのではなく、またそうあることも出来ない。物理学に於て解明されるような時間にして初

めて、後に述べられる如く、「何時」という範疇的關係を含み得るのである。ところで先ず、範疇としての歴史的時間はこのような「何時」ということに於て性格付けられると見える。そこでジンメルの如きも『歴史的時間の問題』に就いて論じ、次のように書いてある、「一の現実内容は、我々がそれを我々の時間体系の内部に於て一定の所に綴じ付けにされているのを知るとき、一の歴史的名ものである——尤もこのような限定はその際様々な精密さの度合をもち得るのである。この自明なこと且つ平凡なことは、歴史的名ものに関するより深い且つより進んだと見える形式的な諸定義に比して実により決定的なものであることが認められるであろう。」即ち単に一般に時間に於てあることでなく、一定の時間に於て立つていふことが歴史的名ものにとつての根本的な規定に属している。一言で云えば、歴史的名ものに就いては「何時」ということが範疇的である。何等かのものは、それに就いて何時起つたかと問うことが有意義であり、何時起つたと確定される限りに於て、本来、歴史的な或るものであるのである。従つて年代記というものが歴史叙述の最も原始的な、然しまた最も基本的なものとも考えられ得るのである。どのような歴史も年代の前後關係に従つて叙述される。いまかくの如き「何時」という範疇的關係を成立せしめるものとして時間はそれ自身如何なる規定を含まなければならぬであらうか。

\* Vgl. G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit (*Zur Philosophie der Kunst*, 1922.) [この注に対応する

\*は底本にないが、『歴史的時間の問題』を指す。]

歴史的時間も或る意味では永遠と考えられることが出来る。それはたしかに無限なる持続という意味で永遠であるように見える。けれどもそれは「恒常的持続」*duratio permanens* であるのではなく、却つて「継起的持続」*duratio successiva* である。歴史的時間にあつては、凡てが同時であり、凡てが全体であるというのではなくて、凡ては前後継起する。然るに歴史的時間が継起的持続であるということは、二重のことを意味するであろう。即ち歴史的時間にあつては先ずその如何なる部分に於ても「前後」の関係が含まれており、そして次にかくの如きその凡ての部分に於て見出される前後の関係は歴史的時間が「刻み」を含むということによつて存在する。それだからこの場合アリストテレスが時間を与えたところの、かの古典的な定義が十分に適用され得る。「時間とは前後に従つての運動の数である。」\* *τὸ αὐτὸ γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* 時間は運動ではなく、却つてただ数を含む限りに於ける運動である。ここに数とは数えられることであり、我々のいう「刻み」にはかならない。ところでアリストテレスは更に次の如く云つている、「*ἡν τὸ χρόνον*」が時間を、それが前後を含む限りに於て、量る。「時間



は今によつて連続的であると共に今に従つて分たれる。」即ち時間は先の今、今の今、次の今、という風に刻まれるのである。「それが時間を分つ限りに於て、今はつねに異なつたものである、それが結合する限りに於て、今はつねに同一である。」時間は今、今、今、という同一の今の連続であると思はれるのである。このようにして、事実としての時間を特性付けるものが「瞬間」であるとしたならば、存在としての時間を特性付けるものは、アリストテレスに従つて実に「今」であると云うことが出来よう。瞬間はたとい今と称せられるにしても、かくの如き今とは根本的に区別されなければならぬ。まさにかくの如き今として規定される時間にして初めて、前後に従つて刻まれそのうちに「何時」という範疇的關係が現れ得るのである。

\* Aristoteles, *Physica* A. II, 219b.

然しながら右の如くにして歴史的時間の本性は説明し尽されたであろうか。歴史的なものにとつて「何時」ということがどこまでも範疇的な意味を有する限り、歴史的時間は前後継起し、刻まれ、根本的には「今」として性格付けられる方面を欠くことが出来ない。もしそうでないならば、それに於て「何時」ということを語ることも出来ないであろう。實際、歴史的時間が存在としての歴史の時間である以上、それはそのような方面をもたなければならぬ。然しながらそれは、

あらゆる存在が、従つて単に歴史の存在に限らず、アリストテレスの説明したように自然の存在もまた、それが運動するものとして把握される限り、そのうちにある時間の性質ではないであろうか。それ故に歴史的時間は、それがまさに自然の存在とは区別される存在としての歴史的時間である限りに於ては、更に他の特殊な方面を含んでいるのでなければならぬ。このような他の方面とは如何なるものであろうか。ジンメルは上記の論文に於て、如何なる歴史的なものも一定の時間のうちに立っていると云つた後、続いて特に理解という見地を持ち出し、次のように論じている。疑いもなく、理解ということは一の現実内容を歴史的時間として認めるために欠くべからざる条件である。例えば、ひとりの人間に就いて報告されている行為が、彼の他の知られている性格に關係して我々にとつて全然「理解され難き」ものであるときには、その行為がそれ自体としては可能であるとしても、我々はそれを歴史的事実として認めることを拒むのである。然るにここに一のパラドックスと見える事柄が生ずる。というのは、この理解そのものは歴史的現実そのものと何等かかわる必要がなく、却つて全然無時間的な或るものである。私がパウロもしくはモリーツ・フォン・サクセンの性格を理解する作用は、私がオセロまたはヴィルヘルム・マイスターの性格を理解する場合に於けると原理的には全く同一の作用である。即ちジンメルに従えば、

理解は専ら観念的な内容に向う。私はパウロを彼の歴史的事実性のために理解するのではなく、寧ろいわば逆に私はこの歴史的事実性に就いて唯観念的にそれから分離され得る内容を理解するのである。ところで歴史的時間は専ら現実性の形式であるから、理解はまた歴史的時間からの完全な独立に於て行われる。かくて一方或る内容はそれが時間上固定されている場合にのみ歴史的と認められ得るのであり、しかし他方また実にそれが他のものと一緒に一の理解の統一を形作るときにのみ歴史的として認められ得るのであるが、この理解の統一なるものは、理解を規定するのは専ら無時間的な実質である故に、理解を何等減ずることなしに、任意の時間点におかれ得るということがある。このような矛盾は、ジンメルによれば、理解はそれが現実化された諸内容の総体を自己のうちへ関係付けたとき初めて完全であり、然るにこの理解的に秩序付けられた総体はその各々の部分内容に対して唯一つの場所を有するのみであることを洞察するとき、除かれる。

「二の出来事は、それが実質的な、その時間点に対して全然無関係な諸根拠から一義的に一の時間点に固定されているとき、歴史的事実である、とひととは云うことが出来る。それ故に、一の内容が時間のうちにあるということがそれを歴史的にするのではない、それが理解されるということがそれを歴史的にするのではない。二つの事柄が交叉するとき、即ちそれが無時間的な理解の根

抛の上に時間化されるとき初めて、それは歴史的であるのである。然るにこのことは原理的には唯理解が諸内容の総体を把握する場合にのみ行われる、なぜなら唯絶対的な全体の聯関のうちに於てのみ個々のものは真に理解されるからである。そこからして、時間化ということはこの場合唯一、一定の時間点に於ける固定化ということをものみ意味することが出来る。」真の理解のために要求される歴史の全体なるものは、まさに全体である故に時間を超越する、「時間とは単に諸々の歴史内容の關係に過ぎない」、これらの諸内容はかかる全体のうちに於て理解的に全く一義的に決定された位置を占めるものとして、まさにその故に歴史的と云われる。これがジンメルの見である。然しそれは彼に於て孤立せるものでなく、また他の多くの歴史哲学の明からさまな、もしくは隠された前提をなすものであるから、我々はここにそれに対して若干の批評を加えておくことが適當であると思う。

歴史の全体は我々にとつて現実に与えられたものでなく、却つて単に一の理念に過ぎない。それ故にもしも歴史的時間の問題の鍵がこのような全体のうちにあるとしたならば、歴史的時間は理念的本質のものとなり、かくて存在の歴史性ということもつまりは理念的性質のものとなり、時間はまさに現実性の形式であり、存在の歴史性ということもその基本的な意味では存在

の現実性にほかならぬという最も明白な事柄に矛盾することになる。ジンメルの云うように、歴史の全体が恰も全体として時間を越えたものであるとしたならば、かかる無時間的な全体のうちに於て一定の場所を決定されるということが、如何にして現実的に時間的の意味をもつのであるか。絶対的な全体のうちに於て一義的に位置付けられるということは、時間的な事物が永遠化される所以でこそあつても、事物の時間化される所以ではあり得ないであろう。彼のいう理解の統一としての全体はイデー的な全体であるが、単にイデー的なものからは時間は説明されない。時間的が考えられるためには、全体は永久に絶対的な仕方で自己自身のうちに安らえるものでなく、却つて絶えず運動し発展するものと見られなければならぬ。理解の条件として我々も認めねばならず、且つ実際に認めて来たところの全体なるものは、ジンメルの説く如き何等かの仕方では与えられたものと見られる絶対的な全体として無時間的であるのではなく、却つて我々のさきに述べたようにそれぞれの場合に課せられたものであり、形作られるものである故に、そのうちに一義的に位置付けられたものは時間的の意味をもつのでなからうか。このような全体は事実としての歴史の立場から、これとの関係に於て存在としての歴史に於て形作られる。従つて後者の理解も前者の立場から、前者との関係に於て行われるのである。ジンメルは現実内容は無時間的な根

拋から時間化されると云うが、このことは我々によれば、存在としての歴史の秩序に属するものの時間性は、これと同じ秩序の意味の時間とは見られない事実としての歴史の根拠から規定されるということではなければならぬ。然し事実もそれ自身時間的であるから、理解は超時間的でなく、寧ろ時間的である。歴史的時間はこのようにして事実的時間によつて制約される方面をもつてゐる。従つてそれは単に直線的なものでなく、却つて全体と部分という形式をとる。このとき全体はどこまでも課せられたものの意味を含んでゐる。それだからこそそこに時間が考えられ得るのである。全体は課せられたものとして予料的意味を含む、そしてコーヘンの云つた如く、予料は時間の特性をなす。然るにジンメルは真に主体的な事実的時間の概念を知らない。彼の知るのは客体的な存在の時間の概念のみである。それ故に彼は歴史的時間の問題を現実的に解決することが出来ない。この問題を解決するために彼は理解の統一たる全体の概念を持ち出す。ところで一般的に見て、歴史の問題を論ずるに際し、歴史を作る、行為の立場からでなく、歴史を理解する、立場からそれに近づいて行くといふことは、現代の哲学に共通な傾向であり、そのひとつの偏見に属する。ひとりジンメルのみでない、デイルタイに於ても歴史の理解ということが何よりも歴史の問題への接近の通路をなしている。デイルタイは客観的な存在の時間とは異なる「内的時間」

を考えた、けれどもそれが要するに内的な意識の時間に過ぎなかつたのは、理解の立場が彼の哲学を指導していたということにも関係があるであろう。世界時間とは異なる主体的な時間を純粹に取り上げること全努力を傾けつつあるハイデッガーにあつてさえ、理解の立場、従つて解釈的立場が決定的にはたらいっている。然るに一般に解釈学的立場は内在の立場であり、そこでは時間は結局意識の時間にとどまる。これに反し新しい歴史哲学は何よりも歴史そのものを作る行為の立場に立たなければならぬ。固より人間は凡て或る意味で「歴史家」である。その限りに於て、理解ということは彼の存在の仕方にも根本的に属している。然しそれより以上に人間は凡て「歴史人」、即ち歴史を作りつつある人間である。行為の立場は、これを徹底するとき、意識の立場、従つて觀念論的立場を突き破る。このことはひとり、普通云われるように、行為の立場は行為の対象として意識を超越する「存在」を認めねばならぬということの意味するのみではない。それは単に前面に於て意識を超越する客体をばかりでなく、更に背後に於て意識を超越する主体たる「事実」を認めることなしには真に行為の立場であることが出来ない。かくの如きいわば二重の超越が初めて行為の立場を成立せしめるのである。このようにしてまた我々の事実的時間というものには単に意識の時間と考えられてはならない。単なる意識の時間は瞬間という意味をもつこと

が出来ない。寧ろ超越的な主体的事実が絶えず新たに意識を破るところに瞬間なるものの面影がある。そして行為の立場に立つとき、歴史的時間が事実的時間によつて規定されるということは誰にとつても明瞭に理解されよう。

歴史的時間は事実的時間によつて構造付けられる。具体的な歴史的時間とはまさにかくの如きものであり、そしてそこにそれが特に歴史的、時間と呼ばれる特性があるのでもある。我々はさきに存在の歴史性に就いて論じ、それを存在と事実との弁証法的關係に於て見出した。そこからまた我々は歴史的時間の構造を弁証法的として規定することが出来る。即ちそれは到る処全体と部分という關係を含み、しかもこの全体はつねに事実としての歴史の立場から新たに課せられ、資料せられるものである。固より歴史的時間は、上に云つた如く、どこまでも存在としての歴史の時間であり、その限り前後の關係に於て刻まれるという性質を失うことが出来ない。けれどもよく觀察すれば、このように前後の關係に於て刻まれる仕方そのものがそれ自身既に事実的時間によつて構造付けられているのが見出される。いま西洋に於ける年代計算に眼を投ずるならば、そこにはキリストの誕生以来初めて文化の一直線の向上があるという、それ以前の凡てのものが唯そのための準備に過ぎぬところの一回的な行為によつて、完成に向つて進む世界年代が開始され



たという、一定の見方、史観が含まれていたことが見られ得るであろう。然し特に歴史的時間を表すものとして時代なる概念がある。歴史は時代的に区分され、刻まれるのをつねとする。このことは歴史的時間が刻々に交替してやむことなき時間ではなく、却つてそれが優越な意味に於ける「持続」Dauerを含み、時間が「期間」Zeitraumであることを現す。このとき時代というものは全体の意味を何等かの仕方でも担わせられている。かの Periode という語はもとこのことを表すべきであるのである。時代なるものは単に一の持続であるばかりでなく、また一の全体概念である。それはかかるものとしてそのうちに含まれる諸部分に対して有意味性の構造聯関に立っている。このようにして時代の概念は単に存在としての歴史の時間をもつては考えられず、却つてそれは事実的時間によつて構造付けられている。歴史に於ける時代区分は暦の時間に従つて平等なる間隔をもつて幾何かに区切られているのではない。また時代区分の仕方は史観の異なるに依じてそれぞれ異なっているのである。最も簡単な例をとろう。今日なお普通に行われる古代、中世、近世なる時代区分はルネサンス時代の子供である。その当時盛んになった古代研究はローマの偉大を知つた、人文主義者たちは千年以前に没落したこの偉大を復興し得るものと考えた、かくてかの没落とこの再興との間に横たわる期間は、いわば冬籠りの時期として、陰暗な中間時代 media

aeas, medium aevum と見做され、そこからして三つの時代が区分されるに至つたのである。その他各々の史観が各々自己に相応せる時代区分を立てているばかりでなく、この区分が最も屢々三分法であること——五分法をとっているものも根本的には三分法の基礎の上に立ち、このものに還元されることが多い——などは、恐らく、歴史的時間は凡て一様に過去と見られ得るに拘らず、それが事実的時間によつて規定され、構造付けられているところから、現実的な時間の含む過去、現在、未来という三つの時間契機がそこに写し出されることを暗示するものではないであらうか。ひとは歴史とは本来現代の歴史であると云う。それ自身固より時代の概念のひとつでありながら、現代といわれるものがかくの如く優越な意味を負わされるのは、それがまさに事実的時間の存在としての歴史の時間のうちに於ける投影であるためである。そこからしてまた、かの根本的には三分法の上に立つところの古代、中世、近世なる時代区分にあつても、なお近世のうちに特に現代なるものが選び出され、かくてそれが恰も古代、中世、近世、現代なる四分法をとるかのように外観を呈するに至るといふことが起るのである。かかる四分法の外観は、その三分法がまさに眞の現在たる事実によつて規定されていることを現している。

このようにして我々は云うことが出来る。——第一、歴史的時間は先ず存在としての歴史の時

間として、事實的時間に對してはつねに或る過去の意味を担う。それはどこまで延長されるにしてもいつでも「既に」の意味を含んでいる。然しながらそのことは歴史的時間が回顧的時間であるということと必ずしも等しくはないのである。却つてそれは歴史的時間が存在としての歴史の時間であるということと根本的に關係する。即ちそれは「今」として特性付けられる存在の時間の本質に属している。そこでは未来もなお或る「既に」の性格を負わされる、未来も「次の今」であり、「今」は眞の現在でなく「既に」の意味を含んでいる。あらゆるユートピアは、存在としての歴史の秩序に於て考えられる限り、つまり過去の像である。眞の現在は今ではなく瞬間である。然るにこのように未来もなお「既に」の意味をもつところでは、發明、発見、創造などいうこともその固有なる意味をもち得ず、従つて眞の歴史はない。これ根源的な歴史が存在とは區別される事實に於てあると考えられる所以である。

第二、歴史的時間は次に存在としての歴史の時間として、事實的時間によつて構造付けられている。「今」の時間は何よりも連続性を現す。これに反し「瞬間」の時間は寧ろ非連続性を現している。事實的時間に於ては時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れるのである。それ故に根源的な歴史性は瞬間的歴史性である。存在としての歴史はこれに對し寧ろ連続性を含み、従つてそれ

の歴史性は体系的歴史性であるとも言われよう。歴史と云えばもと二重のもの、即ち事実としての歴史及び存在としての歴史であつた。両者は存在と存在の根拠として対立であると共に統一であつた。かくてその具体的な姿に於て歴史は瞬間的歴史性と体系的歴史性との弁証法である。事實は存在に対し絶えずその連続性を破ろうとする。然し存在はかく破られた連続性を絶えず綴り合わそうとする。歴史的時間は事実的時間によつて構造付けられたものとして現実に歴史的である。ヘーゲルの弁証法の体系的歴史性に対して瞬間的歴史性を高調したのはキェルケゴールの所謂性質的弁証法の功績であつた。然しまた後者が客観的な存在の歴史を無視することによつて、却つてまた他の意味では歴史的なものを失い、非歴史的な見方に陥つたということも争われないのである。

第三、存在の時間は過去から未来へと流れる。いまこれが事実的時間によつて構造付けられるとき、それは逆に未来から過去へという方向をとらせられると見える、事実的時間は本来の未来性を特徴とするからである。それはコーヘンの云うならば継起 *Folge* でなく系列 *Reihe* の形式をとることとなる\*。ところで過去から未来への時間が因果的な見方に相応するならば、未来から過去への時間は目的論的な見方に相応すると考えられるであろう。目的手段の関係は原因結果の

關係の逆であると普通に考えられている。歴史の原理が目的論であるということは我々も或る意味ではこれを認めなければならぬ。けれども目的論は因果論の単なる逆であるのではない。蓋し既に云つた如く、因果的な見方に於ては原因と結果とは同じく存在の秩序にあると考えられている。然るに本来の目的論はこのようない重の見方でなく、存在とは區別される事実を認めるところに成立する。目的論的關係は、因果的關係の如く存在と存在との間に於てでなく、主体的事實と客体的存在との間に於てのみ成立することが出来る。しかも両者が単に連続的でなく、却つてまた非連続的であるが故に、そこに目的論もあり得るのである。このとき目的は根源的には事實の側にある。従つてかかる目的論にあつては、目的は存在の意味に於ては無いに等しい。本来の目的論はその限り目的なき目的論であると云われなければならぬ。目的論は因果論の逆であるという通俗の見方にとつてのみ目的論は目的ある目的論であるのである。このようにしてまた目的論は全体と部分との關係に於て成立すると云われるにしても、このような全体と部分との關係は単に有機的に把握さるべきでなく、却つて我々の述べた如き弁証法の基礎の上に於てのみ目的論は成立するのである。

\* Vgl. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, zweite Auflage 1914, S. 154.

## 三

さて従来自然的時間として注意されて来たのは自然環境の時間であつた。即ち地球の公転を基礎とする所謂太陽暦、或はまた太陰暦などの時間がそれである。このような自然的時間が存在の時間としてそれ自身前後の關係に従つて刻まれることは云うまでもない。それが歴史にとつて有する重要性は、それがその規則性、就中その周期性の故に、歴史的時間を刻むための単位を与えらるゝというばかりでなく、その根本的な重要性は、寧ろ、人間のあらゆる歴史的活動が自然の基礎の上に於て行われ、従つてまたつねに自然によつて制約される方面を有するという所に存している。それだからこのような自然的時間は歴史的時間にとつて単に外面的である以上に深い關係を有するのでなければならぬ。歴史的時間はたしかに自然的時間に制約される方面をもっている。

然るにかくの如き人間の歴史的活動の地盤乃至環境としての自然のほかに、なお他のひとつの自然がある。普通に歴史的活動の主体と見られている人間そのものがまさに一の有機的自然なのである。人間的有機的自然の時間の統一は「世代」という概念をもつて表される。ところでこのような時間概念は歴史にとつて環境的自然の時間よりも遙かに重要な意味をもっているものの如

くに思われる。なぜなら世代は、環境的自然の時間のように、歴史を外から測定するのではなく、却つてまさに歴史の主体と見做される人間生命に結び付き、従つて歴史を内部から測定するように見えるからである。それは人間の歴史的活動に於ても、自然的環境からの相対的な独立性の程度の高いところの所謂文化生産的な活動の歴史にとつてはとりわけ重要なものであるように考えられるのである。それ故に特にイデオロギーの歴史の研究に従事する人々の歴史理論の中へ世代の概念が一の原理的なものとして導き入れられるに至つたということは偶然ではなからう。我々は最近ドイツの文学史家の間に於て著しくこの傾向を認めることが出来る。その代表的理論家としてユリウス・ペーターゼンなどの名が挙げられるであろう。ペーターゼンの主張するところによれば、単に文学に関する科学ばかりでなく、人間及び彼の生産物に就いての一切の科学は、何等かの仕方で世代の問題に関係するのである。<sup>\*</sup>

\* Vgl. Julius Petersen, *Die literarischen Generationen in der "Philosophie der Literaturwissenschaft,"* Hrg. v. E. Erimainger 1930.

世代の概念は、云うまでもなく、もと自然的基礎の上に立っている。即ちそれは個々の家族の系列の内部に於ける生殖の序列のうちから由来する。父と子との間の年齢の相違に於て規則的に

觀察される時間の幅が世代の概念を形作る。既にギリシアの歴史家ヘロドトスは、エジプトの僧侶によつて、三世代が丁度一世紀をなすということ教えられたと伝えられる。この場合そのよ  
うな年齢の相違は平均三十三年三分の一にあたるわけである。然るにグスタフ・リユメリンは『世  
代の概念及び期幅に就いて』<sup>\*</sup>統計的研究を遂げ、このような平均は時代及び民族に従つてそれぞ  
れ異なつており、近代のヨーロッパにあつてはそれが三十二年から三十九年（当時のドイツでは  
三十六年二分の一、イギリスでは三十五年二分の一、フランスでは三十四年二分の一）の間にあり、  
従つてヘロドトスの計算は、彼の時代にとつては正しかつたとしても、決して不変な、一般的に  
妥当する時間の幅を示すものではない、という結論に達したのである。一世紀を三世代とする  
いうことは、このように統計的に必ずしも正確でないばかりでなく、それはまた歴史的協働とい  
う重要な事実を現すことが出来ない。人類に於ける世代の継起にあつては、ヒュームの力説した  
如く、或る種の動物に見られるのとは異なり、親の死が子供の誕生を初めて可能にするのではな  
く、却つて親と子供とは同じ時に重なり合つて生活するのである。従つて一世紀は事実上五世代  
を含んでいる。単に両親のみでなく、祖父母もまた、彼等のあらゆる生活経験を子や孫に伝え得  
る。そこで一世代を三分の一世紀と見做せうとする人々は、自分の主張をば、個々の人間の「生



活活動」ということによつて維持しようとしている。このような生活活動は、一世紀のうちに含まれる五世代のうち唯三世代にのみ属する。人間の歴史的活動は平均的に見て三十歳をもつて始まり、六十歳と七十歳との間に終る、それだから曾祖父及び孫は、祖父、父、子と同じ世紀のうちに見出されるにしても、前者はあまりに老いたるをもつて、後者はあまりに幼き故に、その生活活動はこの世紀のうちに数えられないのである。有名な歴史家ランケの弟子オトカル・ローレンツは、かくの如き家族系図学的年数計算の基礎の上に、『歴史的時代の自然的体系』を打ち建てようとして企てた。<sup>\*\*</sup>彼に従えば、父から孫に至る三世代は、つねに相互の直接的な影響の聯関に立ち、そのうち中間に位する者にいつでも、彼が親から継いだものを子供に伝え、そしてそこに何か排除すべきものがあればこれを子供から遠ざけるといふ任務が負わされている。彼は歴史の意味に於ける三世代の平均期間を百年として計上し、かの「世紀」なる概念の有する重要な意味は、それが原本的な「三世代の法則」にもとづく或る精神的歴史的統一を現しているところに見出されるとした。著名な家族即ち君王家の歴史に於てこの法則が明瞭に認められるばかりでなく、一般的な觀念及び思想の伝播または後退に於ても同じ法則が見られる、とローレンツは考へた。それ故に「世紀」なるものは「一切の歴史的現象の客觀的に基礎付けられた時間單位」で

ある。歴史的時間をば世紀を単位として刻むということは客観的意味のあることでなければならぬ。けれども歴史的諸事件の長い系列にとつては世紀はあまりに小さい単位であろう。そこで彼は次に高い単位として、丁度一世紀が三世代から成るように、三世紀即ち三百年をとり、更に三世紀の三倍をとつた。ローレンツはその三百年単位説の支持をドイツの文学史に於て、實際を云えば、ヴィルヘルム・シェーラーのかの波動説のうちに見出し得ると信じた。このシェーラーによるならば、ドイツの文学史は三百年目の興隆と三百年目の衰微との間を往復しており、かくして紀元六〇〇年、一二〇〇年、一八〇〇年の三つの最高頂を経験したとされる。

\* Vgl. Gustav Rümelin, Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation in den „*Reden und Aufsätze*“, I, 1875.

\* \* Vgl. Ottokar Lorenz, Ueber ein natürliches System geschichtlicher Perioden in der „*Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*“, 1886.

尤も世代の概念はそれほど新奇なものではなく、却つて我々の普通の歴史の見方に絶えず影響を及ぼしているものである。国家の統治者の家系に従つての歴史叙述は広く——殊に日本や支那などに於て——行われており、このようにして我々はまたペリクレス時代のアテナイ、アウグ

ストゥス時代のローマ、フィレンツェに於けるメディチ家時代、或はエリザベス時代、或はルイ十四世時代などという言葉を開始用いているのである。

世代概念の特色は、既に述べた如く、それが自然的時間の概念でありながら、歴史的活動の主体と考えられる人間そのものに関係しているところにある。ローレンツは彼の所謂「三世代の法則」を「一の人間の自然に内在する原理」と呼んでいる。然るに世代理論の主張者はかかる自然的時間を直ちに歴史的時間の位置に引き上げ、そこに一切の歴史的現象の時代区分の原理を求めようとする。この場合世代は、地球の公転の一年の如く、歴史的時間測定の一の外的な単位にとどまるのでなく、それ自身が本質的に時代区分を形作っていると見做されているのである。然るにこのことがあるのは、そのとき人間はもはや単に歴史的活動の基体としての自然の存在としてではなく、寧ろ歴史的活動そのものの、歴史そのものとして理解されているためでなければならぬ。そこでは例えば文化の蓄積及び伝承などいう歴史的行為に重要な意味が与えられ、世代という自然的なものにかかる歴史的行為と有機的な結合を保ち、有機的な統一を形成すると解釈されているのである。ローレンツの如きが一世代をもつて歴史的時間を刻むことをせず、却つてかの三世代の法則を立てねばならなかつたというのも、根本的にはそのような理由によるのである。かく

て世代の概念は次第に所謂精神科学的意味のものに解釈されることとなる。今日文学史家たちによつて開拓されているのはそのかかる意味なのである。既にデイルタイがこの方向をとつた。<sup>\*</sup>デイルタイは世代の概念を年齢 *Lebensalter* の概念と共に精神科学の方法概念として導き、それを彼の『シュライエルマツハー伝』【*Leben Schlemmachers*】に於て巧に使用した。彼によれば、世代とは「諸個人の同時性の関係」である。いわば相並んで生れたる、即ち共通の少年時代、共通の青年時代をもち、そしてその壮年の活動時代が一部分合致するところの人々は、同一の世代と呼ばれる。このような人々はひとつのより深い関係によつて結ばれている。彼等はその感受性の最も強い年頃に於て同一の指導的な諸影響を受ける。彼等の感受の時代に於て現れた同じ大きな事件及び変化に同様に依存していることによつて、それに付け加わつて来る他の要素の差異にも拘らず、一の同質的な全体に結び合わされる一定の範囲の個人は、一個の世代を形作る。このような世代を、例えば、アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲル、シュライエルマツハー、アレキサンダー・フォン・フンボルト、ヘーゲル、ノヴァーリス、フリードリヒ・シュレーゲル、ヘルダーリン、ワッケンローデル、ティーク、フリース、シェリングが形作つている。デイルタイはひとつの世代の知的活動にはたらきかける無数の制約の総体を二つの群に分つた。先ず第一に、

世代が形作られるとき、そこに与えられて見出される知的文化の資産ともいふべきものがある、この資産よりひとは諸々の進歩の基だ大なる可能性を望み見る。然るに今や生長した人間が蓄積されている精神的諸内容を占有し、そこから先へ前進しようと試みるとき、彼は第二の群の制約の影響のもとにおかれる。即ち周囲の生活、社会的、政治的、その他種々様々な文化状態、特に新たに加わつて来る知的諸事実がそれであつて、これらのものによつて、前の世代から与えられたより先への進歩の諸々の可能性に対して一定の限界がおかれる。実にかくの如き諸制約の影響のもとに、それらによつて規定された同質的な諸個人が一世代として形作られるのである。いまローレンツなどの世代概念に対しデルタイに於ける同じ概念の含む比較的新しきものは、第一に、ここでは世代の現象に於て単に前後継起ばかりでなく、また「同時性」の現象が単なる年代的意味よりも一層深き意味を得たということである。このことによつて世代の概念は、一方遺学的乃至家族系図学的の狭い地盤から解放されてより現実的な社会的歴史的现象のうちへ引き入れられると共に、他方単に直線的な時間に対して具体的な、持続的な全体性の意味を含む歴史的時間を考へることが可能にされた。然し一層重要なことは、第二に、デルタイが世代の問題に関心したのは、彼自身云うところに従えば、主として、世代統一によつて、時、月、年等を

基礎にもつところの、精神的諸運動の過程の普通の単に外的な足場が、「内部から測られる表象」によつて置き換えられ得るためであつた。世代統一は精神的諸運動の一の追体験され得る直観的な測定を可能ならしめると考えられた。デイルタイに於ける新しきものは、まさにこのような量的に測られ得る時間と唯質的にのみ捉えられ得る内的な体験時間との区別であつた。世代は彼に於て単に外的な時間を現すのでなく、寧ろ内的な時間を現すべきであつた。

\* Vgl. Wihl. Dilthey, Ueber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat 1875, Gesammelte Schriften V. Band, S. 38 ff.

然しながらそれにも拘らず、世代概念の世代概念たる基礎的な意味はどこまでもそれが自然的時間の刻みを現すところになければならない。従つて歴史理論としての世代理論の担うべき特徴は、かくの如き自然的時間の刻みが本来の歴史的時間の刻みと平行し、対応し、調和すると考えられるところに求められなければならない。ローレンツはこのことを主張した。詳しく云えば、世代理論にあつては、一方では世代が我々の時計の時間の如く歴史的過程にとつて外的なものでなく、一の内的な且つ自然的な単位であり、そして他方ではこのような内的な自然的な統一が本来の歴史的進行と一致する、と見られているのである。デイルタイは次のように記している。「精

神的諸運動及び科学的諸活動の過程の足場は、唯外部から見られるときにのみ、我々がそれらを秩序付けるところの時、月、年、十年という体系のうちに存する。我々がそれによつてこの過程を直観的に表象するところの統一は、この過程そのもののうちに存しなければならぬ。時計の秒や分と内的な心理学的な時間との間の關係に、歴史的過程の大きな期間にとつては、十年、百年とそして他方ではその中間の平均に於ける及びその年齢の繼起に於ける人間生活との間の關係が対応する。というのは、人間生活の経過のうちに精神的諸運動の歴史の直観的な測定にとつての自然的な統一が与えられているからである。」即ち彼は外的な時間と内的な時間または本来の歴史的時間とを區別しながら、しかも同時にかかる歴史的時間と人間の自然の時間とを統一的に見ようとしているのである。彼が「人間生活」というのはかかる統一の基礎である。彼もまた一世代を約三十年であるとし、ヨーロッパの知的歴史は、その名と業績とが伝われる最初の科学的研究者たるタレース以来、彼の時に至るまで僅か八十四世代に過ぎない、と云つてゐる。このようにして世代理論の根本思想をなすのは、我々がかの浪漫的有機體説を特徴付けたところのものにほかならないことが知られよう。言い換えれば、その理論の基礎には、自然的なものと精神的なもの、実在的なものと観念的なもの、外的なものと内的なもの、との調和、連続乃至統一の思

想が横たわっている。

そこで我々は世代概念の歴史理論的特性を有機体説的として規定することが出来る。このことを我々はこの概念の歴史的起原を突きとめることによつても理解し得るであろう。即ちローレンツの権威に従えば、彼の師ランケが世代の思想を暗示したと云う。ランケはその『ロマン的・ゲルマン的諸民族の歴史』の改訂（一八七四年）【*Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*】に際し、屢々引用されることの次の文章を附け加えたのである。「恐らく一般に、諸世代をば、能う限り、それらが世界史の舞台に於て互いに一体となり且つ互いに区別される有様に従つて、順次に配置するということが課題であるであろう。ひとはそれら諸世代の各々を完全に公平に取扱わねばならぬであろう、ひとはその時々それぞれ互いに最も密接な関係をもち且つその諸対立に於て世界発展が更に進展するところの最も光輝ある諸形態の系列を叙述し得るであろう、そのとき諸事件はその本性に一致する。」なおローレンツの伝えるところでは、ランケは世代の概念のもとに「人間一代のうちにはたらける或る一定の理念に対する表現」を理解した。然るにランケも根本的には例外をなさず、一般に、広義に於けるドイツ歴史学派の特色をなしたものが有機体説的な歴史理論であつたことは、さきに論じた通りである。この学派はその最



初の形而上学的傾向から次第に実証主義的方向へ進んで行つたが、それに応じてその有機体説も最初の形而上学的意味のものから実証主義の意味のものに変化した。このとき人間的有機的生命がその歴史理論の基礎におかれるようになったのは、最も自然なことであつたであらう、この過程に於てかの「民族精神」なる理念は世代の概念によつて代られたとも見られることが出来る。そこでまた世代の概念を特色付けるものは、有機体説的な歴史の論理と実証主義との混合ということである。実際、ローレンツの如きはランケ的な歴史を支配する理念という思想を全く棄て去つていないに拘らず、その世代の理論を生物学上の遺伝説によつて基礎付けようとしたのである。かようにして、世代理論はまた我々がさきに有機的発展の思想に就いて掲げた種々なる性格を具えている。例えばそれは、その実証主義的意図にも拘らず、その有機体説的な理論に制約されて、歴史学に法則科学的意味を負わせることが出来ず、これを寧ろ形態学的に見るのほかない。従つてそこでは一般に類型、即ちテュプス、シュティル【Typus, Stil】の如きが歴史学の中心概念とならざるを得ないのであつて、これ全くペーターゼンなどの明らかに主張している通りである。然るにローレンツは彼の世代理論をもつて歴史学の本来の意味に於ける「将来理論」であると主張した。同じようにフランスの人ジュスタン・ドロメルはその『諸革命の法則』(二八六一年)【L'his-

Dromel, *「La loi des révolutions」* に於て将来に対する科学的見通しを与えることを公言したのである。ドロメルによれば、民主主義の社会にあつては市民の政治的活動は平均四十年間に亘るが、この活動の初期は前世代の人間がなお生存していることによつて、その末期は自分自身の世代の人間が既に死滅しつつあることによつて、共に制限を受ける。そこで各世代はただ約十五年の間投票に於ける多数を制し得、これによつて国家の運命を決定し得る。この法則はフランスに於ける諸変革が一七八九、一八〇〇、一八一五、一八三〇、一八四八の年々に起つてゐることによつて証明される、と云うのである。今かりにローレンツの三世代の法則、或はドロメル十五年説——この場合にはなお社会が凡ての時代に民主主義的議會主義的であるのではないといふことを勘定に入れないで——が事實に適合するとしても、それは何等本来の意味に於ける法則であるのではない。それはただか歴史が周期的に、波動的に進行するといふことを記述的に表すのみである。寧ろ我々は世代理論の特徴をその有機體的方向に、その個性記述的乃至類型記述的理論の方向に求むべきであろう。そしてこのことによつて世代理論は美的な、觀想的な史觀に屬するのであつて、それが今日特に文学史家たちの間に喧伝されてゐるのも偶然的ではなからう。

さて我々は事實的時間、歴史的時間及び自然的時間の三つを區別して來た。後の二つは共に存

在の時間である限り最初のものに対して或る共通な性質を具えている。然し自然と歴史とが存在として区別される限り両者の間にはまた差異がなければならぬ。我々は自然的時間を「待つ」wait 時間として、歴史的時間を「期待する」expect 時間として特性付けることも出来るであろう。自然は繰り返すこと或は循環することを特色とする。そこでは我々は待てばよいのである、待てば繰り返して来るのである。自然は繰り返すものと考えられ、歴史はこれに反し繰り返さぬもの、一回的なものと考えられる。待つのでなく期待するということが歴史的時間の特色である。自然人は待ち、文化人は期待する。既に述べた如く、歴史的時間の歴史的なる所以はそれが事実的時間によって構造付けられているところに存し、そしてそれによってその何処に於ても「既に」の性質を有する歴史的時間に或る未来性が負わされる。この特殊な未来性を現すのは「期待する」ということである。然し「期待する」という未来性は寧ろ非本来的な未来性に過ぎぬ。本来的な未来性はひとり事実的時間の性格である。これは期待するということでなく、寧ろ予想するということである。思惟の意味に於て予想するというのでなく、却つて行為の意味に於て先取するということである、否、まさに「決心する」decide ということである。期待するという未来性のうちにはもはや「既に」の意味が含まれている。瞬間は未来から時来すると云つても、それは決し

て期待する時間ではないのである。ところで三つの時間は、固よりそれぞれ独立な時間であるのでなく、却つてそれらは真に現実的な時間を構成する三つの要素乃至次元と見らるべきである。真に現実的な時間はそれらのものの構造聯繫に於て成立する。このようにして、例えば、観想的態度は自然的時間に優位を与える。観想的な世界観の模範たるギリシア思想に於てそうであつた。そこでは自然的時間に象つて歴史的時間が理解され、従つて歴史は循環すると考えられた。けれどもこれが決して単なる自然的時間のアナロジの意味に尽きるものでなく、また事実的時間の意味を含んでいたことは、かかる回帰的時間がまさに運命的なものを意味したということによつても知られよう。そしてこのような観想的態度に於て永遠は「円環」をもつて象徴されるのをつねとする。或は時間を「包む」ということが永遠の本性であると考えられる。然るに実践的態度にあつては自然的時間に対する歴史的時間の独立性と独自性とは高調される。このとき瞬間こそ永遠の象徴であると見られる。瞬間は凡ての時間を包むものという静的な意味で永遠であるよりも、寧ろそれは存在の時間を超越し、そこから存在の時間の何処にでもつながり得るという動的な意味で永遠の相を現しているのである。然し実践的態度は歴史的時間の現在に最も重要性をおくであらう、しかもそれは未来を期待するということと無關係ではなく、却つてこのことの結果

である。そこからしてフイヒテがその人類歴史の哲学的構成に於てこれを五つの時代に分ち、彼の現代はまさしくその第三の時代即ち「罪惡の完成した状態」にあると見做したが如きことも一部分説明され得るであろう。<sup>\*</sup>即ち現代を最大の危機として把握することによつて現代の決定的な重大性が力説されるのである。なおシュレーゲルは古代史は円環行程の体系をなし、近代史は無限なる前進の体系をなすと述べたが、このことは少なくとも一面では、近代の歴史的發展に於て歴史的時間が自然的時間に対して次第にその相対的獨立性を増大して来たことを意味し、そしてこれは人間の自然に対するはたらきかけが深刻になり、拡張されて来たことを示すものとも考えられよう。いずれにせよ、我々の生活しつつある真に現実的な時間はいわば一音のものでなく、却つて多くの音の合成である。それは自然的時間、歴史的時間及び事實的時間のそれぞれ具體的な構造聯関に於て成立する。けれどもそこに響いて来るのは必ずしもつねに美しいシユムフォニーではない。この聯関は何よりも弁証法的に構造付けられている。そしてこのことは存在と事実との弁証法的關係に相應する。固より事物の運動そのものが時間ではない、運動は却つて時間のうちにあるのであるとも云われるであろう。然しまた事物の運動を離れて時間は考えられない。かくて現実的な時間の形成そのものが動的である。

\* Vgl. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.

## 第五章 史観の構造

—

史観とは何であるかに就いて、先ず下の如く答えられなければならない。第一、史観は各々の歴史叙述のうちに含まれ、これをその根柢に於て規定しているところのものである。従つてそれは、その本性上、歴史科学的研究の後にその結論として初めて打ち建てられた一般の原理というが如きものでない。それはもと個々の研究の結果を総括し概観せしめる一般の命題ではない。史観は歴史科学にとつてかような結論であるというよりも寧ろその前提である。もちろん史観は個々の科学的研究によつて影響され、それを通じて科学的な形態に形作られるに至るのであるけれども、その根源に従えば、決して科学的研究の結果初めて出て来るというようなものでなく、却つてそれに先行し、それに対し予め一定の方向を指定するところのものである。それは歴史家にとつて多くの場合自覚されぬ無意識的な前提としてはたらいっている。史観はロゴスとしての歴史よりもいわば一層ロゴスのものであるのではなく、却つていわば一層ロゴスでないものであ

る。前者は後者よりも意識として一層根源的である。第二に、そのことと関係して、史観が歴史学にとって或る前提的なものを意味するにしても、それは単に歴史学の論理的乃至方法論的前提に過ぎぬというのが如きものではない。史観は単にロゴスの前提的なものでなく、却つて存在に關係して前提的なものである。即ち史観の問題は、根本的には、歴史学の対象であり、それに就いて科学的方法論的研究がなされる存在としての歴史の存在そのものの把握の仕方に関係している。それだから、例えば、ひとが唯物史観に於ける唯物論というものを全く方法論の意味に理解し、それを単に方法論上の「現実主義」という意味に解釈するが如きは誤であると云わなければならない。固より歴史学の対象たる存在が、そしてそれに関聯してまた意識が、如何に把握されるかということは、歴史学の論理的、方法論的立場にとつて没交渉ではない。然し史観の問題は決して後者の意味に尽きるのでなく、寧ろ前者に關係して決定的な重要性をもっている。歴史学の方法論そのものも史観によつて規定されるのである。然しながら第三に、史観に於ける固有なるものは、それがロゴスの平面よりも深く存在の問題に關係するばかりでなく、寧ろそれが客体的存在よりも更に深く主体的事實に關係するところに求められなければならない。即ち史観はその根源に於て事實としての歴史によつて規定されている。それは固より存在としての歴史によつて



規定されることがないと云うのではない。然し史観の固有なる本性は、それが客体的なものを模写しているところに見らるべきでなく、寧ろ主体的なものを自己のうちに表出しているところに捉えらるべきである。かかるものとしてそれはロゴスとしての歴史よりも根源的な意味をもつ意識なのである。存在の問題が如何に把握されるかということも史観を通じて事実としての歴史によつて規定される。そして歴史叙述はその根柢に於て史観に規定されることによつてイデオロギーとしての性格を担わせられることとなる。蓋しイデオロギーという言葉は、ロゴスが単に客体的なものを模写するにとどまらず、同時に主体的なものを自己のうちに表出し、且つそれが如何に前者を模写するかの方そのものがかかる主体的なものによつて規定されているということを表している。今日特に史観の問題が我々の間でやかましく論ぜられるのも、歴史叙述のイデオロギーの性質、従つてその主体的制約の暴露及び批判に関係してのことである。

それではかくの如き根源的な意識としての史観の問題を具体的に解明すべき場所は何処に求めらるべきであろうか。それは凡ての史観が共通に立っている処に求められねばならぬ。そうでない限り、問題はそれにふさわしく根本的に取扱われることが出来ない。なぜなら問題は、種々なる史観に於ける相違もしくは対立の由来するものとを究めることであり、そして凡ての史観が共通

に立っている処こそ恰もそれらの間に於ける相違もしくは対立の出て来る源の存する処である。この問題の解明に際し、我々は先ず存在としての歴史に手懸りを求めようと思う。そしてそのとき我々は何よりも次のことを見出すであろう。存在としての歴史はそれ自身一個の領域を形作り、自然の存在の領域から自己を区別する。この区別は歴史の領域の中心には人間が立っているといふところに根本的に横たわっている。歴史には人間が属する、歴史は人間と共に始まりまた終る、少なくとも優越な且つ決定的な意味ではそうであると思われる。その限りに於て、歴史と云えば人間歴史のことである。然るにこのように歴史と人間とを實質的に聯関させるということが、単に観念論的な史観にのみ特有なことなのでなく、唯物史観の立場をとる人々によつても等しく認められているところである。即ちエンゲルスも、「各人が彼自身の、意識的に意欲した諸目的を追求することによつて、人間はそれがどういふことにならうと彼等の歴史を作る、そして種々なる方向にはたらくこの多数の意志及びこのものの外界に対する多種多様の作用の結果がとりもたず歴史である。」<sup>\*</sup>と書いている。歴史とは自然でなく人間の作るものである。或は人間自身は自然から区別せられて歴史である。どのような意味に於てであれ、人間が人間として自然から区別せられるということがないならば、存在としての歴史、換言すれば自然とは異なるものとし

ての歴史に就いて語るといふことは無意味にされていると云わなければならぬ。優越な、固有な意味に於ける歴史的なものとは人間的なものであるといふことは、凡ての史観によつて何等かの仕方で共通に認められている事柄である。

\* F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Marxistische Bibliothek, S. 56. 【佐野文夫訳『フョイエルバッハ論』第四節半ば】

然るにここに言い表されたのは或る全く根源的な事柄である。歴史と人間とをかくの如く結合するといふことは、何等科学的研究の後に初めて決定されたことではない。歴史といふ概念は、實際、いずれかの科学的研究に於て専門的術語として作り出されたというが如きものでなく、却つてそれはもともと生のうちに含まれ、そこに与えられている概念である。一般的に云つて、我々が特別に科学的な問と研究の仕方とをもつてあからさまに存在に近づくに先立ち、我々はつねに既に或る仕方に於て存在理解のうちに運動している。このいわば日常的な、含蓄的な存在理解はまことに生のひとつの現実である。かような根源的な存在理解に於て存在者の総体はその種々なる区域に従つて限定された諸々の事象領域の区劃の場となる。かかる事象領域といふのは、例えば、自然、歴史、植物、動物、生命、言語、等々であり、これらのものはそれに相応する科学的

研究に於て所謂対象としてその研究のテーマとなる。然るに事象領域のその諸根本構造に於ける解明は或る仕方て既にかくの如き先科学的な経験及び存在理解によつて遂行されているのがつねである。そしてこのようにして生れる諸根本概念がさしあたり一定の事象領域の最初の具体的な闡明に際し科学的研究にとつて導きの糸となつているのである。今述べた一般的な事態は凡そ何よりも歴史といわれるものの場合に特に明瞭に認められるであろう。我々は我々の日常的な、なお科学的にあからさまに形成されていない存在理解に於て存在の総体の中に就いて歴史の領域を区切り、その諸根本構造に或る解明を与えつつ歴史の諸根本概念を形作つてもつてゐる。本書に於てこれまで取扱われた発展とか時間とかなどというものは、もと歴史に關係したかかる性質の概念であるのである。ところでこのような根源的な存在理解に於て他の種類の存在から區別されて特に「歴史」として見出されるものは「人間的なもの」という性質を根本的に含んでいる。例えばひとが附近の谷間を散歩して苔むした岩を発見する。この場所に於て専門科学者としての歴史家の本来の研究の仕事は、何時の時代に、如何なる目的のために、何人の手がこの岩に働きかけたかを確定することであろう。歴史家はそれらの問題に就いて一定の解明を与える。然るにこのような解釈に於て、精密に観察すれば、二つの部分が區別される。そしていま云つたような歴

史家の歴史家としての解釈は寧ろその第二の部分に属するのであり、第一の部分がつねに既にそれに先立っているのである。解釈の第一の部分は唯単に、そこに一般に人間の手が働いた、即ち岩の表面が平にされ、滑かにされ、刻まれたということの理解にまで及ぶのみである。ここまでは解釈は我々にとつていとも容易であり、殆ど無意識的に行われると云つてよい、その結果は我々にとつて殆ど全く直接的な印象に等しい。その岩に於ける特殊な規則正しい形態の形象が我々の眼に対し全体の眺めの中からおのずから自分を浮き上がらせ、そこに働いた人間の手の表象をいわば直接的に喚び起す。そして我々はそれを特に「歴史的なもの」としてそのあたりに見られる多くの他の諸々の姿の岩から自然的に区別する。我々が何等かのものを歴史的なものとして受取るということは、直接的に、自然的に行われるのであつて、かかる理解は歴史家には「解釈」とは考えられず、寧ろ単なる「事実」と見做されるであらう。然しながらかかる解釈こそ歴史家の専門的な解釈に先行し、それに地盤を与える第一次的な解釈である。かかる根源的な存在理解に於て歴史と人間とが一緒のものとして理解されている。歴史的なものが人間的なものであるということは、ロゴスとしての歴史の以前に行われ、その前提となつていふような存在理解の範囲にある。然るにそのことはかかる根源的な意識にとつて歴史的なものが何よりもまたつねに主体

的なものとの關係に於て把握されるということの意味しなければならぬ。蓋し人間が自然との區別に於て歴史と結び付けられるとき、自然から區別されて人間は一般に主体として理解されているのである。歴史は主体的なものとしての人間によつて作られたものであり、従つて歴史的なものの根柢には我々自身の根柢にはたらけるものと同一のものがはたらいている。自然が我々にとつてよそよそしきものと思われるに反し、歴史が親しきもの、内的なもの、然しまた腹立しきものの、憎むべきものと感ぜられるのもこのためである。「自然は我々にとつて疎遠である。なぜならそれは我々にとつて単に外部であつて、内部でないから。社会は我々の世界である。そのうちに於ける諸々の交互作用の活動を我々は我々の全存在のあらゆる力をもつて一緒に体験する、なぜなら我々は我々自身のうちに内部から、最も生々した運動に於て、社会の体系がそれから構成されるところの諸々の状態及び力を知覚するのであるから。」(デイルタイ)。自然は單なる客体として把握されることが可能であるとしても、歴史は單なる客体としては一般に与えられないものである。歴史は單なる存在でなく、同時に事實であり、單なる外部でなく、同時に内部である。存在としての歴史が一般に歴史として理解されるのも、主体的事実との關係に於てである。そしてかく理解されることは、歴史は我々自身の作つたものとして両者の間に同一のものが含まれて

いることによつて可能であり、且つ直接的自然的に行われる。

この場合すぐさま次のような問題が生じて来るであろう。歴史は、好んで用いられる比喩によれば、その内容が人間の諸運命であるところの芝居に見立てられる。芝居には舞台があり、また役者がある。歴史の舞台は我々の棲息する地球であり、歴史の役者は我々人間である。然るに地球はそれ自身地球の発達史をもつており、次に人間もまた人間の発展史をその背後に負うてゐる。そして後者は前者につらなり、前者の終るところに後者は始まると見られることが出来よう。蓋し人間の発展史は生命の発達史の単なる一節をなすに過ぎず、このものはまた母なる自然の全体の出来事の発展の流の中に注ぎ入る、それはいわば地質学的な幾百万年の出来事のうちに自己を見失つてしまふであらう。かくていまこれら一切の出来事の総体は一つの連続として、表象されることが出来る。そして更にその場合かかる出来事の連続に相応して認識の連続が考えられることとなる。即ち、歴史学、先史学、歴史的地質学、なお動物及び植物の発達史を加えて、これら凡ての学科はその本質に於て同質的な認識であり得、またあらねばならぬであらう。これらのものはその精神に於て姉妹であり、皆等しく「歴史的」科学と称せられることが出来る。それ故もしも宇宙の総体の出来事にして単に連続的と見られるならば、その固有なる意味に於ける

歴史学——特に自然科学に対する區別に於て——なるものの独自性は認めらるべくもない。そのときには、歴史的時代と先史時代との區別も単に相対的と考えられるほかないのであるから、その固有なる意味に於ける歴史的時代の發展の諸段階の区分の如きは殆ど全く無意味とせられるであろう。かくて實際に次の如き見解が現れている。ダーウイン主義の影響を受けたルド・モリーツツ・ハルトマンは『歴史的發展に就いて』語り、就中次のように論じている。<sup>\*</sup>「何処にいつたいかの原始的諸發展と所謂歴史的時代の諸發展との間に於ける原理的な差異が存するのであるか。唯我々にとって、純粹に主觀的のみに、一の対立が存するのである。」「人間相互の及び人間の自然に対する諸關係はより複雑になつていゝにせよ、しかも原始人の時代から我々の時代に至るまで發展にとつて何等全然新しい動因も附け加わらなかつたことは明らかである。原始人と文化人とはいゝ程度上區別されるのであつて、質的に區別されるのではない。」「原始的諸狀態と文化との間に於ける対立にとつての諸規準は、歴史的時代の古代、中世及び近世への普通の区分にとつての諸規準に劣らず相対的且つ主觀的である。」然しもしこのように考えられるときには、ひとに進んで原始人と高等哺乳動物との、更に爾余の動物との差異なども凡て主觀的であり、相対的であると云わなければならなくなるであろう。従つてそのときには、何故にハルトマンが自



然的發展に就いてでなく、歴史的、發展に就いて語つてゐることになるかも知解されない。そしてこのような發展に就いて語ることが何故に、ハルトマン自身の提唱するように、「歴史的社會學」なるものへの序論となるのであろうか。社會とすることに關しても例えばエスピナスの如く「動物社會」という如きものを考え得るにしても、かかる動物社會と人間社會との間に決定的な非連続、従つて単に量的差異とは見られない質的差異があるのでなければ、もと「社會」なる語はその固有な、含蓄的なる意味に於ては語られ得ない筈である。ハルトマンは自分の見方とマルクスとの間には聯関があるもののように主張している。然しながらマルクス自身はこれに対して恐らく、彼がランゲ【Friedrich Albert Lange】に就いて云つた言葉を繰り返すであらう。曰く、「ランゲ氏（労働者問題、第二版）は、自分自身を偉らそうに見せるために、私に大變な讚辭を呈している。即ちランゲ氏は一の大發見をなしたのである。全歴史は単に唯一の大自然法則のもとに凝縮せしむべきである。この自然法則というのは『生存のための闘争』struggle for life と云う空語（一）——ダーウインの言葉はこのような適用に於ては單なる空語となる——であり、そしてこの空語の内容はマルサスの人口法則或は寧ろ過剩人口法則である。それ故に生存のための闘争をば、それが歴史的に種々なる一定の社會形態のうちに現れてゐる様に於て分析する代りに、ひととはあらゆる

具体的な闘争を『生存のための闘争』という空語に、そしてこの空語をマルサスの人口に関する想像に換えさえすればよいのだ。\*」<sup>※</sup>なお注意すべきことに、マルクスはこの同じ書簡の中でヘーゲルの弁証法に論及している。実際、弁証法的発展の思想のみが歴史的時代の諸段階の間に於ける、そして根本的には自然と人間、或は自然の歴史と優越な意味に於ける歴史即ち人間の歴史との間に於ける非連続乃至飛躍を明らかにし得る。そしてそれによつて歴史学の自然科学に対する独自性の基礎付けも可能にされる。この非連続性はどこまでも決定的なものでなければならぬ。けれども他面自然と人間、従つてまた自然科学と歴史学との間に何等の連続性も存しないというのではない。かくの如き連続に於ける非連続、非連続に於ける連続の関係を理解せしめるものがないのではない。かくの如き連続に於ける非連続、非連続に於ける連続の關係を理解せしめるものがない。然るに我々の既に確かめたところによれば、弁証法はもと単なる存在の平面に於ては考えられない。これを単なる存在の平面に於て考えようとすれば、因果的な見方と弁証法的な見方との混同と混乱とは免れ難きものとなるであろう。従つて自然と歴史とは自然と人間との間の弁証法的非連続性がまさにかかるものとして把握されるためには、歴史もしくは人間が単に客体的に存在としてでなく、同時にまた主体的に事実として把握されるのであればならぬ。このことは即ち次のことを意味する。単に存在的 *ontisch* にのみ考察されるとき、

自然と人間との間の非連続性は真に理解され得ない。単に存在的にのみ考察すれば、我々は寧ろ反対に両者の間の限りなき連続性、そこでまた同一性を発見することが可能である。自然と人間との間の非連続性は、人間が単に存在的にでなく同時に存在論的 *ontologisch* に理解されるとき、初めて現実的に把握され得るのである。存在論的という語も多義であり、我々はそれを特殊な意味に用いる。即ちそれは、存在的ということが存在を存在の秩序に於て存在そのものの聯関から認識することを意味するに對し、存在を事実との聯関に於て、従つて主体的なもの、行為するものとの關係から理解することを意味する。この場合固より事実が何であるかはそれ自身に於ては理解され得ない、然し事實は意識に於て表出され、しかも意識の特殊性は、後にも述べる如く主体的な事実をまさに主体的に表出するところにある。存在は事實にはたつきかけるが、かくはたつきかける意味、換言すれば存在の主体的な意味は意識に於て顯にされて与えられる。そこで存在論的ということとは存在を存在の意識、しかも存在を客觀的に模写する限りに於ける意識でなく、主体的なもの存在に對する關係を表出する限りに於ける意識に即して理解することとなる。かかる意識の問題は単に主觀的な問題に過ぎぬのではない。この意識そのものは寧ろ決して単に主觀的とは云われない事実によつて規定され、存在の事實に對する意味及び事實の存在に對

する根源的な要求を自己のうちに表出する。それ故に存在の意識の問題は単に存在と意識との関係の問題でなく、同時に存在と事実との関係の問題である。存在論的見方の深さはそこにある。存在論的は単にそれが意識に関係することによってでなく、却つてそれが事実との関係を含むことによつて存在的から区別される、——存在的も或る意味では意識と無関係ではなからう。然しまた事實は内在的に自己を意識せしめるのみでなく、寧ろそれよりも先に意識を破つて意識に超越的に自己を存在として現す。従つて存在論的見方は存在的見方を離れ得ない。かくて事實が一方客体的に存在に於て表現され、他方主体的に意識に於て表出されるところから、歴史または人間に関する考察の仕方は存在的・存在論的でなければならぬ。それがかかる考察の仕方を、自身に於て要求するのは、それが屢々云つた如く一重でなく二重のものだからである。その存在論的規定は存在的規定を俟つて初めて現実的となる。然しまたその存在的規定は存在論的に理解されて初めて具体的となる。存在的見方と存在論的見方とが唯相補う二つのものでなく、存在的・存在論的見方として統一であり得るのはこのようにして、我々の如く存在と意識との根柢に事実というものを認めてのことではなければならない。そしてまた存在的と存在論的とが無差別であり得ないのは、存在と事実とが単に連続的なものでないからである。存在的・存在論的見方は

弁証法的である。これらに關しては後に更めて論じよう。唯ここで注意しておかねばならないのは、歴史を存在的・存在論的に把握するということは、自覚された哲学的要求にとどまらず、我々の日常的な、原始的な歴史の理解に於て既に行われている事柄である。即ち「自然」という語は普通自然の存在と自然科学とを一緒に意味しないに反し、「歴史」という一つの語が普通存在としての歴史とロゴスとしての歴史とを同時に意味するのは、恰もこのことを示すものと見られよう。

\* Ludo Moritz Hartmann, *Ueber historische Entwicklung, Sechs Vorträge zur Einleitung in eine historische Soziologie*, 1905, SS. 10, 11.

\*\* K. Marx, *Briefe an Kugelmann*, Hrsg. v. H. Duncker, zweite Auflage 1927, S. 85.

## 二

さて史観の問題の所在を明らかにするために我々はもう一度出発点に立ち帰らねばならぬ。根源的な存在理解に於て歴史と人間とは結び付けられている。そこで我々は次のように問う。然らば如何なる意味に於て人間の出現は宇宙の出来事の総体の発展のうちに鋭い且つ深い線を劃し、

それによつて自然と歴史とが区別せられることになるのであろうか。この問の意味を出来るだけ明瞭にするために、我々はいまそれを極端にまで推し進め、フリードリヒ・ゴツトルに倣つてそれを「歴史の限界」もしくは端初の問題として問おうと思う。然るに歴史と人間とが離れ難く結び付いているとすれば、このような歴史の限界は丁度人類の起原と合致することとなる。今日の人類学、古生物学乃至地質学の研究の結果が人類の起原を何処におくにせよ、そのおかれた処に丁度歴史の限界は句切られている筈である。けれども現実には我々の歴史学はそのような処からその歴史叙述を始めてはいはしない。我々の歴史学は人間歴史のたかだか数千年を取扱つてゐるに過ぎぬ。それ以前に数十万年をもつて数えられる所謂「先史時代」なるものが横たわる。ここでも出来事はやはり人間と結び付いてゐるに拘らず、我々の歴史学がそれをほかならぬ先史時代として自己の本来の領域から除外するのは何にもとづくであらうか。それは先ず第一に歴史叙述の實際上の可能性の問題に關係するかの如く見える。もしランケの云つたように、あらゆる歴史は文書と共に初めて始まるとするならば、或る一定の時以前には文字による記録の存しないために、ここでは歴史叙述も實際上不可能であり、そのためにその時以前は先史時代と見做されることともなる。もしもそうだとすれば、それは歴史学にとつて避け得るならば避けたき一の実際

上の窮迫を意味するに過ぎないとも考えられよう。然しながら先史時代という語は一層理論的な意味を含む如くに思われる。それは単に歴史叙述の実際上の可能性の限界を表すにとどまらず、また第二にその理論上の可能性の限界の問題に連繋している。蓋し、例えば歴史は文書と共に始まると云うとき、自己の活動を言語及び文字によつて表現もしくは記録するということは精神的文化的活動であり、従つてそのとき歴史叙述の限界は理論上から見て精神的文化の発端といふところになければならぬとせられているとも考えられよう。このようにしてオトカル・ローレンツは歴史の端初を「国家に於て活動する人間の出現」のうちに、或はエドゥアルト・マイヤーは嘗てそれを「一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出」のうちに見た。かかる仕方では歴史の端初が問題にされるとき、それは云うまでもなく歴史叙述はもと如何なるものであるかとするかという問題に関係している。即ちそれは、デイトリヒ・シェーフアーの語を用いれば、「歴史の本来の作業領域」\*の問題であつて、歴史家がかかる理論的問題に対して取る態度の如何なるものであるかは、特に、彼が歴史叙述の本質をその端初の形象に於て眺めようと試みるとき最も顕になるであらう。この問題に関係して我々は、歴史は本来政治史であるべきか、それとも文化史であるべきかに就いての、往年の有名な論争を想い起すことが出来る。然るにこのよう

な歴史叙述の理論上の可能性の限界の問題は、その根柢に於て、より深い層に横たわるところの歴史の限界の問題につらなっている。これとりもなおさず歴史の出来事そのものの限界の問題である。この第三の意味に於ける歴史の限界の問題は、もはや歴史叙述に關係するロゴス的問題でなく、寧ろ存在としての歴史に關係する存在的・存在論的問題である。然るに歴史はその実体に於て人間の歴史にほかならないから、この問題はやがて人間に就いての存在的・存在論的問題であり、少なくとも本質的な關係に於てはそうでなければならぬ。人間に關係するかような存在的・存在論的理解がまさに人間学と呼ばれるものの本来の内容であるとすれば、歴史の問題にとつて人間学が最も密接な聯関を有することは明瞭であろう。人間がその本性に於て何であるとして理解されるかの仕方は、歴史的なものがその本質に於て何であるかに就いての理解の仕方に連繫する。ゴットルは歴史叙述の限界の問題とは區別される歴史的出来事そのものの限界の問題を明快に摘出したが、彼はこの問題に答えて、歴史学の向つて行く出来事というのは「我々が論理的思惟諸法則の地盤からして、理性的行為の組合せとして把握するところの出来事」であると述べている。換言すれば、歴史学の対象たる出来事に就いては、「ここでは論理がいわば出来事そのもののうちに差込まれており、論理がその実体に属し、その特殊な構造に対して決定を与えて



いる」と云われる。<sup>\*\*</sup>然るに存在としての歴史に関するかかるといふ見解は既に人間に就いての一定の解釈、即ちこの場合では理性人間の人間学というものにもとづいていのではないか。他の者は、歴史的なものは人間的なものであることを同じく認めつつも、異なつた人間学の上に立つて彼とは違つた見解を述べるであらう。そしてこのようにそれ自身或る一定の人間学によつて規定される歴史的事そのものの限界に関する見方は、次に自分の側から、歴史叙述の本来の作業領域が何であるかというその理論上の可能性の限界に関する見方を規定し、そしてこのものは更に、歴史叙述の実際上の可能性の限界が何処にあるかに関する見方を規定する。それ故これら三つの意味に於ける歴史の限界の問題は、ゴットホルの考えた如くそれぞれ独立したものでなく、寧ろ相互に密接に關聯する。しかも我々はそれらの問題に関する見解がその根柢に於て人間学によつて規定されているのを見出す。人間学はこのようにして歴史のあらゆる問題にとつて少なからぬ交渉をもつてゐる。マイヤーが歴史の端初は一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出にあると考えたとき、そこには既に一定の人間学、即ち人間の本質を個人の人格的自覚と自由とに於て見る人間に関する一定の解釈が言い表されてゐる。

\* *Dietrich Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte, 1888.*

ところでひとは、例えば歴史学が本来政治史であるべきか、それとも文化史であるべきか、などということに就いての意見の相違は、結局史観の相違にもとづく、という風に云っている。實際、何処に歴史学の本来の作業領域があると考えられるかは、もと、それぞれの史観によつて規定されているのである。凡ての歴史叙述の根柢には一般に何等か一定の史観が横たわつており、後者は前者を制約し、規定する。然るに右に述べたことにして正しいならば、史観そのものうちに含まれ、それに一定の構造を与えるのは根本的には人間学である、と云われねばならない。各々の史観はそれに相応するそれぞれの人間学に於てその最も基礎的な且つ最も決定的な内容を見出す。實際の歴史家は彼の研究及び叙述の根柢をなす史観に就いて明確に自覚し、それを組織された理論としてもっているわけでなく、却つて多くの場合それは彼に於て無意識的に、然し決定的にはたらいっている。固よりそれはまた屢々自覚的に取り上げられて一の学的体系に即ち歴史哲学に組織されはするが、このことは歴史家の歴史家としての仕事であるよりも寧ろ哲学者の仕事である。同じように、我々が人間学と云うとき、先ず注意されねばならないのは、それが最初にそして根源的には何等かの学的に加工され、組織された人間に関する理論を指すのではないと

いうことである。従つて人々はここに云われた人間学のもとに、先ず、例えばマイヤーが功績ある大著『古代史』の序論として附した一卷に於ける「人間学綱要」の如きものを考えに入れてはならない。フンボルトはいずれの言語も或る民族が到達した世界観の一定の段階の生産物であると述べたが、この場合世界観とは云うまでもなく一定の哲学体系として展開された世界観のことではなく、寧ろそれぞれの民族の所有する自然的な諸形式としての「世界直観」のことであつた。丁度そのように、人間学も最初にそして根源的にはいわば或る人間直観を意味する。従つてひとはそれのもとにまた先ず何等かの所謂「哲学的人間学」を理解してはならない。人間学が本来或る全く根源的な意識に属するということは、今日、或はフォイエルバッハ、或はデイルタイやシエラー、或はまたハイデッガーの影響による哲学的人間学の流行のために忘れられがちになつてゐる。人間は彼等の現実の生活の中から彼等が何であるかをおのずから解釈するに至る。人間学は彼等の現実的な生活意識に属する。然し哲学的人間学はその名のように人間に就いてのあからさまなる、意識的な、学問的な問であり、探求である。それが特に今日人々にとつて重大な意味をもつに至つたのは何に起因するであらうか。哲学的人間学の建設に根気よく努力したシエラーは云つてゐる、「如何なる時代に於ても人間の本質及び起原に関する見解が我々の時代

に於けるよりも一層不確かで、曖昧で、多様であつたことはない。——永年精細に人間の問題を研究した結果は著者にかく主張する権利を十分に与える。我々はほぼ一万年に亙る歴史に於て、人間が徹底的に『問題的』となつた最初の時代である。この時代に於て人間は彼が何であるかをもはや知らない、然し同時にまた彼がそれ知らぬということを知っている。\*今日哲学の人間学が特別に関心を惹き起すのは、従来の各々の時代には暗黙の間に普遍的に認められていた一定の人間学があり、このものが凡ての場合に於て論議にのぼるまでもない無意識的な且つ自明的な前提としてはたらき、あらゆるイデオロギーがその上に立つ共通の地盤をなしていたことの反証であり、そして我々の時代はもはやかくの如き共通な、自明的な、そこでまた特に論議されるに至ることもないというような人間学を有しないことの証拠である。人間は神の被造物であり、凡ての者はアダムの子であるということが普遍的に受取られていた時代があつた。今日かような *consensus gentium* としての人間の見方は失われている。人間学はその基礎の上に於て人間が相互に他の思想を理解し合う地盤であつて、この共通の地盤が欠けているところでは人間相互の理解も完全に行われ得ない。ひとは単なる論理によつてのみ相互に理解し合うことは出来ぬ。共通の人間学の存しない場合にはあらゆる議論も無駄となる。論理そのものが既にその現実性に於ては

人間学によつて規定されているのである。イデオロギーの対立は根源的には人間学の対立である。そして今日人間がかくも問題的となつたということは、我々の時代がまさに社会の転形期であるということの徴候のひとつと見られることが出来る。アントロポロジー（人間学）の構造はイデオロギーの構造を規定する、——これは私の従来主張し且つその実証を試みたひとつの根本命題であつた。あらゆる歴史叙述は史観によつて規定されているということも、その基本的な意味ではこの命題のひとつの場合にほかならぬことを、我々はここで説明しようとしているのである。人間学は、もちろん屢々自覚されて学問的に形成されそれ自身一個のイデオロギーの位置に高まることがあるにしても、その本性に従えば、イデオロギーが第二次のロゴスであるに對し寧ろ第一次のロゴスともいふべき根源的な意識である。<sup>\*<sub>1</sub></sup>それはかかるものとして高次のロゴスたるイデオロギーの成立にあたつてその規定力としてはたつき、けれどもイデオロギーの一旦成立し終つた場合には寧ろこのものうちに埋没してしまふのがつねである。イデオロギーに於てそれを規定している人間学は顕であるのでなく、却つて最も多くの場合隠されている。そして人々の間に共通の人間学が普遍的に認められている場合にはイデオロギーに於てこのように隠されている人間学に特に注目するという要求も感ぜられることがないのである。そこで我々にとつて人間学

の問題は何よりも先ず、現存するイデオロギーに対して暴露的、それ故にまた破壊的の意味を有する。一定のイデオロギーが如何なるものであるかは、そのうちに含まれる人間学を明るみに持ち出すことにより、最も根本的に暴露されることが出来る。我々は人間学に対してこのような批判的任務を負わせなければならない。そして我々は今日の所謂哲学的人間学に対してすらこのような批判的な仕事を遂行しなければならないように思う。なぜならこのものもまたイデオロギーのひとつとしてその根柢に於てそれ自身既に我々の意味に於ける人間学によつて規定されているのだからである。数年このかた諸科学の内部で叫ばれているかの「基礎の危機」Grundlagenkrisisなるものは、何よりも人間学に於てその決定的な意味を見出すであろう。人間学の危機はあらゆるイデオロギーにとつての基礎の危機である。そしてそれは単に論理的な基礎に関係するのでないだけ一層危機的である。

- \* Max Scheler, Mensch und Geschichte, Zürich 1929, S. 8. またハイデッガー (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, S. 200.) 【“Kant and the problem of metaphysics”】、更にディルタイ (W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, S. 88.) を見よ。

\* \* 拙著『唯物史観と現代の意識』に於ける「人間学のマルクスの形態」〔全集第三巻収録〕参照。

なおこの論文に就き人間学とイデオロギーとの弁証法的関係、並びに、我々が「ロゴスの第一次変革過程」及び「ロゴスの第二次変革過程」と云つたものに注目せよ。これらのことは歴史の場合にも当て嵌まるのである。

私は歴史と人間学との関係をさきに触れた歴史の限界乃至端初の問題に就いてここに一層具体的に調べてみよう。カントが『人類歴史の臆測的端初』という論文を書いたことは知られている。<sup>\*</sup>彼はこの論文の中で、その後のドイツ観念論の代表者たちの凡てによつて自覚的に彼等の歴史哲学的諸考察の基礎におかれた思想、即ち、歴史とは自由の歴史以外の何物でもないという思想を言い表した。彼は歴史のテーマとして自由を、そして人類歴史の端初の研究のテーマとして「人間の本性のうちに於けるその根源的な素質からの自由の最初の発展」を掲げた。自由とはもちろん人格の自己律法、自律を意味した。それは理性の支配のことである。それ故に人類歴史の端初は、人間が初めて自由な行為を行ったところに、彼が初めて「自然的衝動に背いた」ところに、そして「自分のうちに自分自身で生活の仕方を選ぶ」という能力を発見した」ところに存する。カントは聖書が原罪として取扱つた事件のうちにこのような意味に於ける歴史の端初を見た。そこに記されたのはまことに「一の小さい端初である、然しそれは物の考え方に一の全く新しい

方向を与えることによつて時期を劃するものである。」「人間を動物との共同生活の上に完全に超越せしめる理性のなした最後の歩みは、彼が（たとい唯漠然とであるにせよ）、自分は本来自然の目的であり、そして地上に生活する何物もこの点に就いて自分に對して競争者となり得ないということを理解したことであつた。」かくて人間が初めて羊に向い、汝の身に着けている毛皮を自然は汝に汝のためにではなく、却つて自分のために与えたのであると云つて、それを羊から剥いでわが身に着けたとき、人間は自然の目的であるという彼のこの特権を意識したのである。それだからカントによれば、自由な理性が人間を、そして歴史を自然から區別する根本的な規定である。それによつて人間は自然の範圍に属せず、却つて自然の「終局目的」である。「終局目的は人間の全体的規定にほかならない、そしてこれに關する哲学は道德學と稱せられる。」<sup>\*＊</sup>彼によつて歴史は倫理的的目的論の問題である。歴史の「端初は先行する自然的諸原因からの人間の理性による何等の導出も可能でないものからなされなければならぬ。」とカントは云う。然るに觀念論的な史觀に反對するマルクス主義の史觀の根柢にはそれに応じて全く異なつた人間の把握が横たわるのである。『ドイツェ・イデオロギー』には書かれてある、「ひとは人間を意識によつて、宗教によつて、その他思ひの俣のものによつて、動物から區別することが出来る。人間自身



は、彼等が彼等の生活資料を生産し、始めるや否や、自己を動物から区別し始める。」【1120】「よ  
うな生産は「羊または犬にあつては決して存在しないところの一の歴史的過程である。」【(89a=60)】  
最初の歴史的行為というのも人間の衣食住の欲望を満足するための手段の生産即ち物質的生活そ  
のものの生産にはかならない。ここでは、ヘーゲルが「人間は思惟によって自己を動物から区別  
し、かくて一切の人間のものは、それが思惟によって作られるということによって専ら、人間  
的である」と考えたのとは反対に、生産が、就中物質的生産が人間の基本的な規定として把握さ  
れる。「生産のこの仕方は個人の活動の一定の仕方であり、彼等の生活を表現する一定の仕方  
であり、彼等の一定の生活の仕方なのである。個人が彼等の生活を表現する仕方はすなわち彼等の  
存在する仕方である。それ故に、彼等が何であるかは、彼等の生産と、詳しく言えば、彼等が何  
を生産するか、並びにまた彼等が如何に生産するかということと、合致する。それ故に個人が何  
であるかは、彼等の生産の物質的諸条件に依存している。」【89】云うまでもなく、この生産は  
初めから個人的でなく社会的である。人間は元来社会的存在であり、彼等の生産は唯社会のうち  
に於てのみ現実的に行われる。「人間の本質はなんら個々の個人に内在するところの抽象体では  
ない。その現実には人間の本質は社会的諸関係の総体である。」とマルクスは『フオイエル

バッハに関する『テーゼ』の中に記している。意識と雖も他の人間との交通の欲望とその必要から発生せるものであり、「それ故に意識はもともと既にひとつの社会的な生産物である。」ところで人間の生産に於て最も特色あるものは、彼等がそれをもつて生産に従事する道具の生産というところである。人間とは実に道具を作る動物である。この規定に従つてマルクス主義者たちは特に工芸学 *Technologie* の発展のうちに歴史の理解の重要な指針を見出すのである。いま工芸乃至技術並びにその文化及び歴史に対する関係の問題は十九世紀に於て初めて現れ、その後次第にその重要性を意識されるに至つたものである。然るに注目すべきことは、工芸の問題でさえも人間学、従つてまた史観の相違に依つて全然違つた意味に解釈されることが可能であるということである。マルクス主義が工芸を物質的生産の見地から観察することは言うを俟たない。これとの対照のためにシュペングラーを引合いに出してみよう。何によつて人間は人間となつたのであるかという間に、それは手の成立によつてであると彼も答える。手と道具とは最も密接に結び付いている。道具が手の形から形作られたように、逆に手は道具の形に従つて形作られた。両者の成立を時間的に分とうとするのは無意味である。かくの如くマルクス主義の場合と同様の出発点をとりつつ、シュペングラーが彼特有の人間学の基礎に於て如何に前者とは相違する歴史解釈を企て

たかを若干指摘しよう。<sup>\*\*\*</sup> 後者も工芸を甚だ重要視する、然しそれは社会的な物質的生産の方面から考察されるのではない。「工芸 Technik は全体的生の戦術 Taktik である。それは生そのものと同意義なる闘争に於ける行動の仕方の内面的形式である。」唯、こゝろ Seele からしてのみ工芸的なものの意味は開示される。「工芸は道具からして理解さるべきでない。事物の生産でなく、事物に対する行動の仕方が、武器でなく、闘争が問題なのである。」それ故に工芸は何等経済の部分でなく、却つて一個の、活動的な、闘争的な、こゝろに貫き生かされた生のひとつの方面である。蓋しシュペングラの理解するところでは、人間は掠奪獣 Raubtier である。植物的な生とは異なり動物の生は自由に運動する生であるが、掠奪獣は自由に運動する生の最高の形態である。そこで社会的ということは人間の本性であり得ない。「こゝろは生存者がより、孤独であるほど、それが自己の周りの凡ての世界に対してより決定的に自分自身の世界を形作るほど、それだけ愈々力強く発達しているのである。」そこでまた「人間の工芸をしてひとり、そのみは、人間種族の生から独立的である。それは生の全歴史に於て、個別的生存者が種族の強制から脱け出る唯一の場合である。」この場合個人が個人として種族から独立的になるということは、カントに於ての如く個人の人格的自由の意識の発展と見られるのではない。このようにしてまた人間の工芸に於ては

その本性上命令する者と服従する者——根本的には天才と大衆として區別される——とがあるということは全く自明のこととして認められる。かかる二つの種類の人間があるということは「多様化された人間の生の根本形態」であり、「唯生そのものと共にのみ排除され得る」ものである。然し個人が種族の強制から脱け出るとはつまり自然への叛逆であり、そこに人間の悲劇は始まる。なぜなら自然は一層強く、人間はどこまでも自然に依存し、自然は凡てに拘らず自己の被造物たる人間そのものをも包含する。従つて数々の偉大なる文化はその数だけの敗北と潰滅であると思はれるのである。かくて我々は種々なる史観のうちにそれぞれ特殊な人間学が織り込まれているのを見ることが出来る。その史観が独特なものであるほど、それと結び付く人間学もまたそれだけ独自のものであるとも云われ得よう。そして我々は種々なる人間学相互の相違、殊にそれらの間に於ける非連続に注意することにより、人間学の問題が単に客観的な存在的問題でないことを容易に看取し得るであらう。

\* Vgl. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*.

\*\* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 868.

\*\*\* Vgl. O. Spengler, *Der Mensch und die Technik* 1931.

人間学は人間の現実の生活の中から生れ、彼等の現実的な生活意識としてつねに既に成立している。然るに人間はもと事実と存在とであるから、かような人間学もまた二重の規定のものである。即ちそれは一面人間が事実である限り「現在の歴史」によつて、他面人間が存在である限り「現代の歴史」によつて規定されて与えられている。現代の哲学的状態に鑑み、ここになお簡単に既に述べたことに附け加えて人間学の性質を規定しておくことが我々にとつて必要であると思う。そしてそれはやがて史観の性質を規定することともなるであろう。

第一、人間学は一般的に云つて人間の自己解釈である。人間が自己を解釈するというのは彼にとつて決して外的なことではなく、却つて彼の存在の仕方のも最も根本的なもののひとつである。人間は種々なる存在者のまなかにある存在者であり、そしてその際彼でないところの存在者及び彼自身であるところの存在者が彼にとつてつねに既に顕になつてゐるといふことが含まれている。人間のこのような存在の仕方がハイデッガーによつて実存 *Existenz* と呼ばれる。ただ存在理解 *Seinsverständnis* の根拠の上に於てのみ実存は可能であり、存在理解の根拠の上に於て人間はまさに現存在 *Dasein* であると考えられる。「人間よりも人間に於ける現存在の有限性は一層根源的である。」とハイデッガーは云つている。<sup>\*</sup> 即ち存在理解の根拠の上に立つ人間の現存在と共に人間

も初めて人間として、顕になる。従つて人間が何であるかは人間に於ける存在理解、このものの根柢の上に於て可能となる人間に於ける現存在の問題を離れては考えられ得ない。その限りに於て人間学の問題が存在論的問題であることは明らかである。この場合存在論的とは何を意味するのであろうか。それが先ず存在理解に關係し、従つて或る意識の問題であることは云うまでもなからう。けれどもそれは単に意識の問題ということだけではあり得ない。なぜなら存在論的とは區別される存在的ということも或る意味では意識の問題であるからである、存在も我々には感覺や表象を通じて初めて与えられる。それ故に存在論的が存在的から區別さるべきである限り、前者にあつては意識の主体性が何よりも問題になつているのでなければならぬ。存在論的とは主体的な存在理解ということである。そこでまた存在論の言葉は表象の言葉であるよりも寧ろおのずから情意の言葉でなければならぬであらう。ひとはこのことを今日の存在論、特にハイデッグに於て明らかに見出す。彼に於て存在理解はつねに気分的性格のものとして説明されている。存在論は主体的な意味に従つての存在の解明として固有なものであり得る。新しい存在論は「認識」とは異なる「理解」乃至「解釈」であると思はれるのもこのためである。存在論的立場が意識の立場と結び付けられるのは、意識の意識としての特殊性が主体性にあると考えられてのこと

である。

\* M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 219.

第二、然しながら人間学は存在論的として純粹に内在的な立場に立っており、また立ち得るであろうか。人間学は単なる意識の問題にとどまるのであろうか。ハイデッガーは内在の立場をとうとうとしている。彼もまたデイルタイが「生を生そのものから理解しよう」とした哲學的情熱を自己のものとする。ところで彼は有限性をもって現存在の根本的規定と考える。それではこのような有限性の理解は如何にして可能であらうか。人間に於ける個々の有限なものを挙げ、彼の諸々の不完全性のうちから任意のものを数えることによつては、有限性の本質が何処に存するか、この有限性が如何にして存在者としての人間の根柢的な、全体的な規定であるかが理解されないことは、彼の云う通りである。然しまた何等かの無限性の理解なくして有限性が有限性として理解されることは不可能でなければならぬ。固より客体的なもの——ハイデッガーの所謂 *Vorhandensein* 【現在する存在・現存】としての存在者——のうちに何等かの無限なものを見出しそれとの比較に於て人間の有限性の本質が理解されるのではない。悠久なる自然の存在に比して人間のはかなき死を見ることによつて我々は我々の有限性を理解するであらうか。死と雖も単に客体

的に把握される限り、いまだ人間の根底的な全体的な規定としての有限性の本質を理解せしめるものではない。なぜならアリストテレス的に云えば、人間は人間を産む、それによって人間の形相は個体の死に拘らず持続し、人間は「出来得る限り永遠なもの、神的なものにあずかる」のであるとも考えられ得るからである。かくて有限性の本質の理解は客体的ならぬ主体的なものの方に向に無限性を理解することによって可能となる。かかる無限なものは現存在の有限性にとつて超越的であるのほかない。主体的に超越的な無限なものとの間に於ける限りなき緊張によつて初めて有限性はその全本質に於て理解されるのである。それ故にハイデッガーの立場は却つてキェルケゴールの立場に於て徹底するとも云われよう。いま我々によれば、人間の自己解釈たる人間学は純粹に内在的なものでなく、その根柢に於て超越的な主体的事実によつて規定されているのである。行為するものとしての事實は人間学よりも先きのものである。最初に行為がある。事實はハイデッガーのいう人間に於ける現存在よりも一層根源的なものであり、この現存在を規定し、現存在の有限性なるものもそれによつて初めて可能となる。存在理解の仕方、行為によつて規定されるのである。主体的な且つ超越的な事實は自己を意識のうちに表出する。人間学は意識としてかかる事実の自己表出の最も根源的な場面である。意識に於てでなければ我々は事実の主体



性を眞の主体性として理解することも出来ないであろう。そこに実に、意識がなお存在のひとつと見做され得るにしても、意識の特殊な位置と重要性とがあるのである。かくて意識の主体性ということも、唯意識に於てのみ主体的な事実がその主体性に於て自己を顕にするということの意味するものでなければならぬ。人間の実存によつて存在者の存在理解が生ずるばかりでなく、寧ろ根本的には、事実の主体性、従つて事実の事実性の理解が可能にされるのである。それによつて存在とは異なる事実が理解され、かくて人間は自己を存在と事実との二重のものとして、即ち現実存在として理解するに至るのである。

第三、然しながら既に云つた如く、事實は一方主体的に自己を意識に於て表出するにとどまらず、他方客体的に自己を存在に於て実現する。事實は行為するものとして意識のうちに閉じ込められているのでなく、意識を超出して自己を存在に於て客観化する。事實は意識されるに先立つて存在となる。かくの如き事実の意識超出の方面に留意されることがまた甚だ必要である。人間が何であるかは彼が主観的に自己を如何に理解しているかに従つてでなく、彼が客観的に何を為し、また為したかによつて知られる。これは哲学者の智慧であるのみでなく、我々は我々の日常生活に於てこれをよく理解しているのである。それだから根源的な人間学のうちにはつねに既

に、単に存在論的な見方のみならず、また存在的な見方が含まれている。人間は種々なる存在を觀察することによってシェーラーの所謂「宇宙に於ける人間の位置」、その特殊位置を知り、就中社会に於ける自己の位置を理解する。人間の自己解釈たる人間学はこのようにして特に彼の社会的「存在」によつて規定されている。彼の存在の社会的規定を離れて彼の有する根源的な人間の性質を把握することは出来ない。かくて要するに人間学は事実と存在との二重の規定を受けていることにならう。尤も注意すべきことは、単に人間の存在のみが社会的なのではないということである。最初に記しておいた如く、事実もまたそれ自身の意味で社会的である。寧ろ人間は事実として社会的であるが故に、彼等は社会的存在を作るに至るのである。それ故に存在論的な見方のみが社会的見方であると云わるべきでなく、存在論的な見方もそれ自身社会的なものを含む。意識も元来社会的なものであり、人間学はその本性上根源的に社会的規定を有する。人間は唯社会のうちに於てのみ自己を個別化し得る。かくて学問的に取り上げられた人間学の方法も存在論的存在論的でなければならぬことは明瞭であろう。存在論的な見方と存在論的な見方との二重のものがそこに於て要求され、しかもそれらが単に二つのものでなく統一であるというのは、事実が一面主体的に意識に於て自己を表出すると同時に、他面客体的に存在に於て自己を実現するからであり、

このように意識も存在も共に根源的に事実によつて規定されているからである。存在的・存在論の見方はかかるものとして弁証法的でなければならぬ。史観も同じように現在の歴史と現代の歴史との二重の制約のもとに立ち、意識として存在的・存在論的構造のものである。人間学も史観もこのように本来存在的・存在論的規定のものであるけれども、一般的にイデオロギーに対する関係を於て人間学を、特殊的に歴史叙述に対する関係を於て史観を見るとき、前者が主として存在的なるに對し、特に後者の存在論的な側面が強調されることとなる。我々も實際これまでかくの如き特に強調された意味に従つてそれらのものに就いて語つて来たのである。科学的研究は直接にはつねに存在を対象としている。一般的にイデオロギー、特殊的に歴史叙述が主体的な規定を受けるといふのも、主としてそれらが一般的には人間学、特殊的には史観によつてその根柢に於て規定される関係を通じてであると云われることが出来る。

### 三

さて如何ほど種々なる人間学、そしてそれに相應して如何ほど種々なる史観が従来歴史に於て現れたかを立入つて検討することは今の問題でない。シェーラーは『人間と歴史』という論文の

中で彼の詳細な研究の結果として、かかるものを五つの根本的類型に區別して挙げてゐる。それに就いて我々はここで再吟味を試みようとも思わない。ここには彼が人間学と歴史との聯関を総括した次の文章を同意しつつ引用するにとどめよう。「何故に我々は今日かくも多くの且つかくも全く相異なつた歴史觀及び社会学が互いに激烈に争つてゐるのを見るかの最も深い理由は、凡てこれらの歴史觀の根柢には人間の本質、構造及び起原に關する根本的に相異なる諸理念が存するということのうちに看取さるべきである。なぜなら各々の歴史理論は、歴史家、社会学者または歴史哲學者にそれが意識され、理解されてゐると否とに拘らず、一定の種類の人間学にその基礎を有するからである。」我々はこの場合、今日人間の本性に關する人々の意見の間に何等の統一も存しないのは、我々の社会が分裂し、その内部に激烈な諸対立が含まれてゐるところにひとつの重要な理由を有するということを附け加えておこう。

ここで問題は、如何なる種類の人間学が我々の初めに規定した優越な意味に於ける「歴史的意識」と結び付き、それを構成するような人間学であるかということである。かかる意味に於て歴史的な人間学と非歴史的な人間学とが區別される。そして歴史的意識から非歴史的と見られる史觀には非歴史的な人間学が結び付いてゐるのがつねである。かの非歴史的な啓蒙時代に例をとる

う。この時代の一般的な史観は「実用主義的」と称せられるものであつた。ヒュームは歴史の研究に就いて論じ、この研究は三つの利益を有すると述べている。歴史は先ず想像を樂しましめ、次に悟性を改善し、そして最後に徳を力づける。歴史家は彼の叙述によつて賞讀及び非難の活潑な感情を喚び起し、それによつて情操に対して道德的感化を及ぼす者である。歴史的意识が非歴史のと見做すこのような実用主義的史観には次の如き非歴史的な人間學が結び付いていたのである。即ちヒュームは書いている、「人間性はあらゆる時あらゆる處に於て全く同一であり、そこで歴史は人間性に就いて我々に何等新しいことまたは珍しいことを伝えない。歴史の主要な利益は唯人間性の恒常的な且つ普遍的な諸原理を發見することにある、というのは、歴史は人間を境遇及び狀況のあらゆる可能な相違に於て示し、かくて我々に我々の觀察の材料を提供し、これに就いて我々は人間の行為及び活動の規則的な諸原因を知ることが出来る。」ヒュームにとつて歴史は人間の認識のための心理学的材料の供給される場所である。人間は唯限られた数の動機及び性質しかもたず、これはヒュームの言葉を用いれば歴史に於て何等の拡大も受けないのである。<sup>\*</sup>これに反し歴史的意识の發達に決定的な影響を与え、近代の歴史學の發展に重要な寄与をなしたヘーゲルにあつては如何であらうか。ヘーゲルは理性人間の人間學の上に立つている。然し

彼は、この人間学がもと理性を歴史的にも民族的にも恒常な量と見たのに対し、理性をもつてそれ自身運動するもの、歴史に於て発展するものと考へた。人間は生成の過程に於て彼が理念上あるところのもの即ち自由の絶えず高まりゆく意識に到達する。「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である。」彼は自由の意識の発展段階を次のように叙述した。一、なお直接的な、精神が自然性の中に沈める状態。二、精神がこの状態を脱して自己の自由の意識に移つてゆく段階、けれどもここではまだ自然からの分離は不完全で、部分的である。三、この特殊な自由よりその純粹な普遍性への高昇、ここに於て精神はその實質たる自由の完全な自己意識に到達する。第一の段階にあたるのは東洋人の世界であつて、ここでは唯一人の、即ち専制君主の自由があるのみである。人間は自体に於て自由であることを知らず、従つて自由でない。第二の段階はギリシア人及びローマ人の世界である。ここでは自由の意識は特殊的には目覚めてゐるけれども、この世界は奴隸の存在を前提するのであるから、唯若干人の自由があるのみである。第三の段階はゲルマン人の世界であつて、キリスト教的世界である。ここに於て少なくとも原理上一切の人間が人間として自由なものであることの自覚に到達されたのである。かくの如くにして既に、取り立てて言うを俟たないほど明らかなことは、歴史的意識と結合する人間学、即ち歴史的人間学ともい

べきものに於ては、人間が彼等自身發展的なものとして把握されねばならぬということであろう。単に個人のみでない、人類が、人類社会が發展するものと考えられなければならないのである。歴史の人間学の体系的な展開を企てることは他の機会に譲られねばならないであろう、今はこれまでに述べて来たこととの聯関に於て特に左の諸点を指摘しておくにとどめようと思う。

\* Vgl. J. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, 1903.

一、そこでは人間は先ず主体的に捉えられねばならぬ。人間が単に客体的に捉えられる限り、そこには自然があつても、本来の意味に於ける歴史はあり得ない。マルクス主義が十八世紀の唯物論を排斥するのもこの点に就いてである。周知の如くマルクスは云つている、「従来の凡ての唯物論（フオイエルバッハも含めて）の主要な欠陥は、対象、現実、感性が、ただ客体または直観の形式のもとに捉えられて、感性的・人間的活動、実践として捉えられず、主体的に捉えられないということである。そこで活動的方面は、抽象的に、唯物論とは反対に観念論——それはもちろん現実的、感性的活動をそういうものとして知らないものである——から展開された。」従来の唯物論には主体的な把握の仕方が欠如していたために、凡て非歴史的存在のほかなかつた。マルクス主義はそれを含むことによつて恰も史的唯物論として成立する。従来の観念論も、

よし抽象的にであれともかくも人間を主体的に考えた限り、歴史的な見方をなし得たのである。ここに主体的ということは全く原理的に、換言すれば、如何にしても客体の秩序には属しないという意味に解されることが必要である。主体的なものをば単に働くものと考えただけではなお十分とは云われない。客体的なものも或る意味では働くものである。自然の存在は人間に対して、且つ甚だ強力に働きかける。主体と客体とはどこまでも同じ秩序のものでないという意味をもつのでなければならぬ。かく云えばとて、そこに観念論的立場の決定が含まれねばならぬわけではない。観念論をとらなくともなお主体と客体との秩序の相違を考えることが必要であり、またそれが考えられぬものでもないと我々は信じ、事実と存在並びに両者の関係の規定に於てそれを明らかにした筈である。その際我々は単なる観念論こそ却つて歴史の概念を不可能ならしめるということを示し得たと思う。然るに人間が自己を本来的に主体的なものとして把握し得るのは彼等には意識が属するからである。意識は事実が自己をその主体性に於て告知する唯一の場面である。ここに人間を主体的に把握しようとする者が最も屢々観念論に陥るに至る理由が隠されている。それだからと云つて、現実的な人間から意識を抽象することは許されず、寧ろそれをその特殊性に於て認めなければならぬ。



二、然し人間は単に主体的事実でなく、同時に客体的存在である。人間は現実的なものとして主体Ⅱ客体の統一である。この統一は対立に於ける統一であり、従つて人間はその本性に於て弁証法的なものである。人間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間は運動的、發展的である。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ねばならぬ。かかる意味での非歴史的な見方をひとはなおハイデッガーに於て見出すであらう。人間はみずから存在としての歴史に属し、これによつて規定され、制約される方面を有する。かかる制約、即ち普通に人間の歴史性といわれるものの尊重されることが大切である。人間は歴史的存在である。歴史的存在として人間は先ず自然の制約のもとに立っている。人間の歴史性には彼等の風土的規定性その他のものが属する。然し最も特有なのは、人間の生産物が生産者たる人間自身を規定し、支配するに至るといふことである。かような生産物というのとは彼等の物質的な生産物に限られず、彼等の觀念的な生産物がまたそうである。一般的に云えば、歴史は人間の被造物でありながら、創造者たる人間を隷屬せしめる。かような圧迫を越えての發展即ち眞の歴史があるためには、既に云つた如く、事実そのものが眞に運動的、發展的と見られねばならぬ。眞に運動的、發展的なものにして「実

体」でなく「主体」であるとも考えられ得るのである。存在の運動もも存在の根拠たる事実の運動にもとづく。もしも事実にして真に発展的でないならば、存在に於て如何に多姿多態なる変化が現れるにせよ、我々は結局ショーペンハワーの如く語らねばならぬであろう。世界の实体を盲目的な意志と見做した彼によれば、「歴史はあらゆるページに於て種々なる形態のもとに唯同一のものを示すに過ぎぬ。諸民族の歴史の諸章は根本に於て唯名と年数とによつてのみ異なつてゐる。本来の本質的な内容は到る処同一である。」存在に於ける変化はそれ自身として発展——単なる変化でなく——と見らるべき必然性を含まない。発展は存在と事実との關係に於て考えられる。然しそのためには事實は真に發展的と見られなければならない。存在のみが歴史的なのではない、事實も事実としての歴史である。そして意識の歴史性ということも、意識の特殊性に從つて本来、それが存在の歴史性よりも寧ろ事實の歴史性即ち瞬間的歴史性によつて規定される側面に於て認められねばならぬ。

三、歴史的意識は個人主義的でなく、超個人主義的 *transpersonalistisch* な見方を含んでいる。歴史は固より個人がそれを作る、に参加するのであるけれども、個人にとつてどこまでも作られるものの意味をもつていなければならない。歴史的人間学は人間を社会的に把握する。しかもこの

ことは原理的に二重の意味に於てでなければならぬ。即ち人間は存在として社会的であるばかりでなく、また事実として社会的である。社会的なものを単に客体的方向にのみ見て、主体的なものうちに理解しないということは多くの場合に見られる誤謬である。もし社会的ということが唯客体的な意味しかもたないとすれば、そのとき主体的なものを尊ぶということは単なる主観主義に陥ることともなり、またそのときには社会的なものを重んずるということは単なる客観主義に陥ることともなるであろう。主観主義はその場合また観念論につらなるであろう。歴史的意識が客観主義的であるとは屢々語られるところである。然しながら単なる客観的見方から歴史の出て来ないことは我々の論述した如くである。けれどもそうかと云つて、我々の立場は主観主義であるのでもない。我々は事実の概念によつて主観性を指すのでなく、却つて主体的なもの、行為するものを理解するのである。行為が物の意味をもつのは、事実が純粹なイデーでなく、感性の意味を有し、身体的自然的なものを含むからでなければならぬ。丁度それ故にまた事實はそれ自身社会的なものの意味をもち得るのである。蓋し何等かの意味で感性的なもの、身体的なもの、自然的なものを認めることなしには社会なるものは考えられない。これが普通に社会的なものを唯客体的方向に於てのみ見るといふことにひとを導く理由でもある。我々によれば、人間は存在

としてよりも更に深く事実として社会的である。然るにもし主体的なものを純粹にイデー的と考えるならば、それによつて超個的自我という如きものは考えられるにしても、そのものは現実的に社会的な意味を含み得ないであろう。超個的と社会的とは同一でない。そこで我々は社会と個人との関係という重要な問題に遭遇せざるを得ないのであるが、それに就いては我々の社会哲学に於て更めて論ずることにした。

けれどもここになお次のことを簡単に付け加えておかなければならないであろう。我々はさきに歴史的なものをその存在に於て規定して、現実存在であるとした。歴史的な見方は現実存在をもつて優越な意味に於ける存在として決定することにより初めて具体的に成立する。そこには我々のいう現実存在の方向に於ける存在論的決定が含まれているのでなければならぬ。これに反しもしも本質存在の方向に存在論的決定がなされる場合には、他の点に關してはどれほど深く歴史的な見方がなされているにしても、究極に於てそれも非歴史的な見方に終らざるを得ない。このことは歴史的な見方をしながらなおイデーをば最も実在的な存在と考へたヘーゲルの歴史哲学に就いて何よりもよく示されることが出来よう\*。然るに如何なる方向に存在論的決定がなされるかということは根本的には如何なる種類の人間学がとられるかということに相應する。今日も多

くの哲学の自明の——この自明性こそ最も危険な性質のものである——前提をなしている理性人間の人間学は「ギリシア人の発見」に属する。これに相應してギリシアの代表的哲学はイデー即ち一般的には本質存在の哲学であつた。そしてギリシア哲学が非歴史的であつたことをひと知つてゐる。歴史的な見方は現実存在の方向に於ける存在論的決定を含まねばならず、このものに相應するのは我々がその二三の点に就いて規定した如き歴史的人間学でなければならぬ。このようにしてまた人間の存在、解釈は人間の自己、解釈に相應する、とも云われよう。人間は彼自身を解釈する仕方に相應して存在を解釈するのである。その限り人間学と存在論とは、ハイデッガーの云うように、よし區別さるべきものであるとしても、相互に最も内面的につながり合つてゐる。生の哲学はそのよき例である。否、ハイデッガー自身の哲学がその最もよき例であろう。そのような点から見ても人間学は心理学的な言葉をもつてよりも存在論的な言葉をもつて一層現実的に、具体的に規定され得るであらう。我々はこのことを実行して来た。人間学は単なる心理学ではないのである。云うまでもなく、存在論的決定はその根源に従えば決して意識的に、自覚的に行われるわけではない。学問に於ける存在論上の態度 *Einstellung* は寧ろその根柢に於てかかる根源的な存在論的決定によつて規定されている。「存在」という言葉が語られるとき、ひとがそ

のもとに直接的自然的に如何なる種類の存在を理解するかは、それぞれの時代に於て異なっている。一定の時代の歴史に対する関係は既にそこに現れる。如何なるイデオロギーもその基礎に一定の人間学を含むと共にそれに相応する一定のかくの如き根源的な存在論的決定を含む。人間学と同じく、存在論的決定そのものもその根柢に於て事実によつて規定されている。両者は絶対的に主体的なものとも云わるべき事実の上に於て成立する主観と客観との側面を現している。このようにしてそれぞれの人間学にかかわる史観はまたそれぞれの存在論的決定にかかわる。それ故に史観の問題は単にロゴスとしての歴史にかかわることだけでなく、実に存在としての歴史にかかわることでもあるのである。

\* 拙稿「ヘーゲルの歴史哲学」(『史的觀念論の諸問題』〔全集第二卷収録〕参照。

## 第六章 歴史的認識

—

歴史的知識は人類そのものと共に古い。ひとつの民族が唯何等かの仕方でも文化の段階に到達した処では、到る処既に或る歴史叙述が見出される。「歴史的感覚は人間の本性のうちにて、それが夙に、幸福な諸関係のもとで、適当な形式に於てその表現を見出す筈がないには、あまりに活潑である。そしてこの自然的なタクトこそは、今もなお我々の諸研究に道を示し、形式を与えるところのものである。」(ドロイセン)。凡ての人間は歴史人であると共に歴史家である。然るに歴史理論家によれば、かかる歴史叙述は一定の階段を経て近代の所謂歴史学にまで発展した。この点に就いてベルンハイムの説くところは模範的として認められている。<sup>\*</sup>彼は歴史学の概念の歴史的発展を三つの階段に分つた。第一、物語(報告的)歴史。この階段に於ては、ひととはただ何が起つたかを知ろうと欲する、材料そのものが知識欲の対象である。歴史的材はその自然的な時間上の順序に従つて物語られ、または数え上げられる。この動機となる材料に対する関心

は様々な方向のものであり、そしてそれに応じて再現の形式も色々と違っている。最も古いのは、半ば伝説風な、半ば歴史風な叙事詩などの場合の如く、人の目を惹く英雄的な行為、人間の運命の変化または冒険に就いての美的関心である。ホメロスの詩はその類である。次に名譽心や功名心、重要と見える事件、殊に権力者の行為を記憶に保存しようとする願望から他の類の記録が生ずる。石、金属或は木に法律、条約、戦勝のことどもが彫り付けられる場合の如きである。更により實際的な関心、即ち宗教上、儀礼上、政治上の目的から或る事実を保存し、確実に伝えようとするとき、他の形式が生れて来る。君主及び役人の人名録、家族または氏族の系図等がこの類に属している。第二、教訓的（実用的）歴史。この見方の最初の意識的な且つ古典的な代表者としてツキディデスが挙げられる。彼はあからさまに彼の著作が過去のことにおいて、そしてそれによつて人事の常としていつかその通りにもしくは似た仕方做起り得ることに就いて、明瞭な觀念を得ようとする人々に役立つと述べた。従つて彼は、過去に関する知識から以後の同様の政治的狀態にとつての實際上の教訓を汲み取ろうとする者であつて、このことは人間の本性及び行為の普遍的な類似性のために可能であると彼は考えた。「実用的」pragmatisch という語はもとポリビオスから出たものであり、彼もまた教訓的歴史の立場をとつた。尤もこの有名になつた「実用



的」という語は最初かような立場を表したのでなく、却つてポリビオスは彼の歴史叙述を、それが国事 *politiká* に関係している限り、かく呼んだのである。この階梯の歴史認識は、その実用的傾向に従つて、事件を規定する心理的動因、言い換えれば、個人が一般に懐く人間的な動機や目的に特に注意を向け、所作する人物の激情及び思慮から一切を説明しようとするのがつねである。このように心理的動因に重きをおき、そして過去に関する叙述によつて現在に對する教訓を与えようとするところから、この種の歴史は屢々事件を道徳的に判断し、政治的に評価するという特徴を有する。それは第一の階梯の如く材料を素樸に再現するのでなく、それに一定の見解から反省を加えるのである。第三、發展的（發生的）歴史。この階梯に於てひとは各々の歴史的現象に就き、如何にしてそれが今在るものにまで生成したか、如何にしてそれが諸々の事件との聯関に於て發展したか、を知ろうとする。この見方は材料の蒐集にとどまつたり、この材料から實際上の教訓的方面を読み取ることに満足するものではない。それは対象をその固有性に於て認識し、理解しようとする。この階梯に至つて歴史は眞の科学にまで高められるのである。然るにかかる發展的な見方が遅れてやつと現れたのは、ベルンハイムの云うところでは、理由のないことでない。なぜならかくの如き見地に到達するためには様々な前提条件の作られることが必要であ

つた。そのためには就中三つのこと、即ち、一、全人間種族が一の内的な統一をなすという觀念、二、凡ての人的諸關係のうちの一の連続的な変化が行われているという思想、三、人間の種々なる諸活動が内的な聯関に、相互の且つ自然的諸条件との交互作用に立っているという洞見、がなければならぬ。これらのことは今日我々にとつて殆ど自明のこととなつてはいるけれども、人類が歴史に於て漸次に到達した諸思想であつて、その基礎の上に歴史の發展的な見方は徐々に築かれたのである。

\* 例えば、A. Meister: *Grundzüge der historischen Methode*, zweite Auflage 1913. [*Grundriss der*

*Geschichtswissenschaft*], BAND I, ABTLG. 6] A. Feder: *Lehrbuch der historischen Methodik*, zweite Auflage

1921.等は皆同じ分類の仕方に従つてゐる。坪井九馬三氏の『史学研究法』が歴史の種類として、物語、かがみ、史学の三つを掲げているのも同様の内容のものである。なおヘーゲルに従えば、

歴史の考察の仕方には原始的歴史、反省的歴史、哲学的歴史の三つの種類が區別される。

いわゆる物語的歴史、教訓的歴史、發生的歴史の三者は、一方から見れば、ベルンハイムの考えた如く、たしかに歴史学が実際に歴史に於て發展して来たところの發展の「段階」を現している。然しながら同時に他方に於て、それを単に一面的にただ發展段階としてのみ見るとき、ひとは種々

なる誤解と誤謬とに引き込まれるであろう。なるほど歴史学は物語的歴史、実用的歴史、發展的歴史という段階を経て發展したのであるけれども、然し發展的歴史の段階に到達するや否や、物語的歴史、教訓的歴史などが消え失せてしまったのでもなく、全然背後に推しやられさえたのでもない。もしそのように考えるならば、ひとは理論上かのコントの三段階説に就いて屢々非難されるのと同様の誤謬に陥ることとなるばかりでなく、明白な事実に対して目を閉じることとなる。ここでも歴史は一がただ他に代つて現れるという風に直線的な進行をなすものではない。實際、今日、發展的な見方が歴史の唯一の正しい、科学的な見方であるということは、少なくとも原理上は広く認められているにも拘らず、なお絶えず物語的な歴史も書かれ、教訓的な歴史も作られているのを我々は目前に見る。従つて物語的、教訓的、發展的ということは、一面歴史学の相次いで経過した段階を示すと共に、他方から見れば、相並んで存在する歴史叙述の種類を表すものである。そこでベルンハイムも次のことを認めざるを得ない。歴史の發生的な見方の成立と共に「それ以前の諸段階の見方が克服されたもの、廃棄されたものと云われることは出来ぬ。かの諸段階を支配する諸々の関心は、普遍人間的な常住なものであるから、それを満足させるということもまたどこまでも普遍的な持続的な要求であるであろう。あらゆる時に於て、主として物

語的なもしくは教訓的な関心に仕える著作が存在し得るし、また存在せねばならぬであろう。同一の材料はそれぞれ一または他の見方に従つて取扱われる。<sup>\*</sup>即ち彼はその動機となる関心の「普遍人間的な常住な」性質から物語の歴史及び教訓的歴史の普遍的な持続的な存在を説明する。然るにこれらの種類の歴史の基礎をなすものが或は美的な、或は實際的な関心であるとすれば、発生的歴史の根柢にはどのような関心が横たわっているであろうか。それは何等関心といわれるものの上に立つのでなく、却つて全く関心を離れた或る純粹なものであるか。ベルンハイムはどのように考える。発生的な見方の段階に於ける歴史は「独自の性質の材料の純粹な認識を目的とする」と彼は云つている。他の種類の歴史が何等かの「関心」に動機付けられるのと異なり、発生的歴史のみは「純粹な」認識を旨とするのである。然し果たしてそうであるか。プロレタリア科学は發展的な見地に立つに反して、ブルジョワ科学は静止的な見方をとると云われる場合、後者はもちろん前者の見方と雖も、その根柢に於てなお或る関心によつて規定されていることがないであろうか。ブルジョワは現存社会の変化しないことを願望し、プロレタリアはその変化することを意欲するということが、おのずから両者の見地の相違に結び付く。<sup>\*<sup>\*</sup></sup>一般に發展なるものは有意義性を離れて考えられず、従つてそれは純粹に客観的な存在の概念でなく、主体的事実

との關係を含む概念である。我々は上に於て發展の概念を分析して有機體説的と弁証法的という方向を挙げ、前者は主として美的觀想的な態度に、そして後者は特に實踐的な態度にかかわることを論じた。それだから發展の歴史といわれるものに就いても、有機的発展の思想を含むものは、それが人間の美的觀想的態度につらなるところから、おのずから物語的歴史の性質を帯び易く、弁証法的發展の思想をとるものは、それが人間の實踐的態度につながるところから、おのずから實用的歴史の性質を担い易いということも生ずる。云うまでもなく、發展の歴史は他の種類の歴史に対し特に科学の名に値し、歴史の意識が他のものを非歴史的と見做して、唯このものをのみ真に歴史的と考へるといふことは争われない。然しそれにも拘らず、發展の歴史と雖も決して單に所謂知識のための知識というが如きものでないことも同様に明らかである。凡ての歴史は現在、即ち事實の見地から書かれる。主体的事實へのかかる關係をば、もし語弊を厭わずして一般に關心と呼ぶならば、あらゆる歴史は何等かの關心によつて規定されると云わねばならぬ。そのことは如何なる歴史も、従つてベルンハイムの所謂發生的歴史も、その根柢に何等かの史觀を含み、これによつて規定されており、然るに史觀のうちには主体的事實が表出されるということを考えれば既に明白である。主体的なものとの關係を全く離れては歴史のものが歴史として受取ら

れることさえもなからう。かくしてもしも歴史的知識の種類が区別さるべきであるとしたならば、この区別の原理はロゴスの形態のうちでなく、根本的には寧ろ生そのものの構造のうちに求められねばならぬと云われ得るであらう。

\* Bernheim, Lehrbuch, S. 37f.

\* \* 拙著『觀念形態論』に於ける「科学の發展の制限とその飛躍」(全集第三卷収録)を参照せよ。

いま歴史的認識の根源にして生のうちに横たわつてしているとすれば、歴史の分類として普通行われるベルンハイム風の区別よりもかのニーチエのなした分析が如何に遙かに深く本質的なものを捉えているかは容易に理解されよう\*。ニーチエは歴史が生に一定の仕方に於て——然し唯一定の仕方に於てのみ——奉仕し、且つこのことを生は必要とすると考えた。歴史は彼によれば三つの見地に於て生ける者に属する。換言すればそれは、活動する者及び努力する者としての生ける者に、保有する者及び崇拜する者としての生ける者に、苦惱する者及び解放を要する者としての生ける者に属するのである。生そのものに対するこれら三重の關係に相応して、歴史の三つの種類、即ち、記念物的歴史 *monumentalische Historie* と古物的歴史 *antiquarische Historie* と批判的歴史 *kritische Historie* との区別が生ずる。歴史は先ず何よりも活動的な者、強力な者、大いなる戦

を戦う者、模範と教師と慰める人を必要としてしかもそれを彼の仲間、彼の時代のうちに見出し得ぬ者に属している。彼は歴史の中から偉大な行為、偉大な人間の理想を読み取り、それによつて強大な刺戟を受ける。そこからして彼は、偉大なものが一度は嘗てあり、とにかく一回は可能であつた故に、それ故にまた再び可能であらうと思惟し、勇敢に彼の道を進むのである。(記念物的歴史)。次に歴史は保存する者及び崇拜する者、彼がそこから来た処、彼がそこで生じた処、そこへ忠実と愛とをもつて回顧の眼を向ける者に属している。この敬虔によつて彼は彼の存在に對していわば返礼をなすのである。彼は昔から在るものを注意深く育むことにより、彼がそのもとで生成した諸条件をば彼の後に生成すべき者のために保存しようとするのであつて、そうすることによつて彼は生に仕える。小さきもの、限られたもの、朽ちたるもの、ふるびたものも、古物的人間の保存し崇拜する魂がこれらの事物のうちへ移住し、そこに故郷の巢を作ることにより、それ自身の品位と不可侵性とを得て来る。(古物的歴史)。然しながら更に人間は、過去を考察する記念物的及び古物的仕方と並んで、屢々第三の、即ち批判的な仕方を必要とする。そしてこのものもまた生に仕えるのである。人間は生き得るために、過去を破壊し解消する力を具え、時々それを用いなければならぬ。過去を法廷へ引き出し、拷問にかけ、最後に断罪することによつて

彼はこのことをなし遂げる。蓋しあらゆる過去は罪せられるに値する、これに値せぬが如き人間の事物の何物も存しない。このとき裁判する者は正義というものではない、この場合判決を下す者は固より恩寵というものではない、却つてそれはただ生、かの暗き、衝動的な、飽くことなく自己自身を意欲する力である。このようにして過去の忘却を必要とする生は、この忘却の否定を一時必要とする、そのとき過去は批判的に考察されるのである。(批判的歴史)。ここに述べたニーチェのいわゆる「時代はずれの考察」に於て見逃してはならぬ重要な点は、ここでは歴史が生、殊に生の歴史性の見地から考察されたということである。我々はそれを先ず次の如く解釈することが出来る。過去の歴史を活かすものも生であり、それを殺すものも生である。かかる二重の關係の統一に於て生の歴史性が成り立つ。前の場合は更に二つに分れるであろう。即ち生が実践的に過去の歴史を活かす場合、そこに記念物的歴史の形式が生れ、生が寧ろ観想的に——観想も生のひとつの在り方である以上、最も広い意味では行為乃至実践の様式とも見られないではないけれども、両者が区別される限りに於ては観想的に——過去の歴史を活かす場合、そこに古物的歴史の形式が現れる。そして生が歴史を殺す場合に現れるのは批判的歴史の形式である。然しながら我々はニーチェの思想になお一層根本的な解釈を与えることが出来、またそうすることが必



要である。生の歴史性の最も根本的な規定は時間性である。我々はニーチェの区別した三つの種類の歴史を時間性の関係に従つて解釈し得るであろう。すなわちこうである。過去が現在として把握される、このとき歴史は記念物的である。過去が過去として把握される、このとき歴史は古物的である。過去が未来の見地から把握される、このとき歴史は批判的である。かくの如く解釈することにより、我々はニーチェの歴史の分類が全く本質的なものを言い表しており、彼の考えたより以上に完全なものであることを理解し得るであろう。ところで過去を現在として、過去を過去として、過去を未来の見地に於て解釈するものは何であろうか。「唯現在の最高の力からしてのみ汝等は過去を解釈せねばならぬ。」とニーチェは記している。歴史は現在から書かれる。然しながら現在と云つても二重のものである。生も同じく二重のものである。そして存在としての歴史の秩序に於ける現在即ち現代はそれ自身なおひとつの過去であり、このものに就いても記念物的、古物的及び批判的の三様の歴史が原理的に可能である。従つてそれから歴史が書かれる現在は事実としての歴史のほかない。それは生と云つても、事実としての生のことではなければならぬ。

\* Vgl. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *【Unzeitgemäße Betrachtungen,】*

## 二

然しここに恐らく一の重大な懸念が生ずるであろう。もしも歴史が主体的事実の見地から書かれるものとすれば歴史には当然科学性が否認されねばならぬということにならないであろうか。歴史はいつたい科学ではないのか。ニーチェは歴史が純粹な認識であるべきことを拒んだ。歴史が科学たらんとする要求を掲げるや否や、歴史は単に過去を知るための過去の知識となり、かような知識が増せば増すほど、生ける生の歩行は困難にされるばかりである。そのときひとは過去の無数の顕微鏡的事実に向つて好奇心をはたらかせ、生きること、一切の問題を忘れることを学ぶべき場合に、認識の問題を求め、科学的歴史は生の健康を害するものであり、「歴史的疾病」と見らるべきものである、とニーチェは考えた。然しながら歴史的知識をひたすら生への有用性の見地からのみ見るところの、かくの如き歴史的プラグマチズムに対しては、一般にプラグマチズムに向い人々の繰り返している非難、即ち知識は生にとつて有用だから真であるのではなく、却つて真であるから生にとつても有用なのである、という非難が当て嵌まるであろう。単に生に対

する有用性という目的からのみ知識を求めるとき、ひとは却つてかかる有用性にも到達することが出来ない。歴史的知识と主体的事実との關係を重んずる我々の立場はプラグマチズムであつてはならぬ。それ故ここに我々は、一方歴史を何等か純粹な認識であるとする見解に反対すると共に、他方然し我々の立場からそのプラグマチズム的外觀を除き去ることが要求されていると思う。

先ず歴史的知识をいわゆる純粹な認識であるとする見解は、それ自身が既に歴史的でないという欠点をもつてゐる。ニーチエの云つたように、「歴史的知识の根源がそれ自身また歴史的に認識されねばならぬ、歴史は歴史そのものの問題を解かねばならぬ、知識はその針を自分自身に向けなければならぬ。」歴史的知识は何よりも自己自身を歴史的に究明すべきである。そして事物の成立の仕方を解明することはとりもおさずその事物の本性を解明することである。あらゆる歴史的なもの、人間のなものに就いてと同じく、歴史的知识がもと如何なる性質のものであるかは、それが如何にして成立したかを明らかにすることによつて根本的に示されることが出来る。それは、ニーチエ的に云えば、歴史的知识の「系譜学」Genealogieの問題にほかならない。系譜学的に見るならば、歴史の根源は事実のうちにある。分り易く云えば、歴史的知识の根源は人間の歴史性のうちに存するのであつて、人間が歴史的存在である故に、歴史的知识もあり得るのである。

事實が事實としての歴史であるから、歴史的知識もあり得るのである。もし主体的事實にして自己を發展させるために、或は自己を存在に於て実現するために、過去の歴史に自己を結び付けるという必然性を何等含まないとしたならば、ロゴスとしての歴史は一般に存在しないであろう。然るにこのように存在としての歴史に自己を結び付けることは事實の歴史性を現すものであり、且つそのことがあるのは、事實が自己のうちに否定的なものを含むからであり、このような否定の契機を含む故に事實も歴史的である。歴史を書くということが既にひとつの歴史的行為として事實としての歴史にもとづくのである。

ところで我々のいう事實は決して単に心理的なものであるのではない。この点に於て我々は多くのプラグマチズムが心理主義的であるのと全然反対である。我々は系譜学的立場に立つことによつて心理的発生的な見方をとるのでなく、寧ろ我々の立場は云うべくんば存在論的発生的である。もしも事實にただ心理的なものであるとしたならば、我々は単なる主観主義乃至相對主義に陥るのほかなく、かくては固より歴史的認識の客観性も基礎付けられ得ないであろう。事實が心理的主観的なものでなく、その意味では却つて最も客観的なものであることに就いて我々はこれまで屢々論述した。そのみでなく、我々は事實の存在に対する超越的關係を力説すること

により、事実の立場に立つことが普通の意味に於て目的論でないことを示したのであるから、それが実用主義であるとはなおさら云わるべきでないであろう。

事實は主体的なものである、然るに何等かものは、それが主体的なものとの關係に於て理解されることにより初めて歴史的这个の意味をもち得る。主体的なものは歴史的世界の認識にとつて任意に除き去り得或は除き去らねばならぬ要素でなく、却つてもともとその成立するため欠くべからざる根本的な条件である。かかる主体的なものは客觀的なものとして、我々はそれを存在の根拠として規定した。存在としての歴史は作られたものであり、事實としての歴史は作るものである。前者と後者との間にはこのように作られたものと作るものとの關係があるために歴史の認識の可能性も与えられると云わねばならぬ。既にヴィコがこの原理的な事態を明瞭に言い表した。「歴史的世界は全くたしかに人間によつて作られた、そしてそれだから我々自身の人間の精神の諸形態のうちに歴史的世界の諸原理は発見されることが出来る。」「歴史的世界は、人間がそれを作つたが故に、それを人間は認識することが出来る。」<sup>\*</sup>「ヴィコに従えば、自然の世界は神がそれを作つたのであるから、それはひとり神によつてのみ認識され得、自然に関する人間の知識は不完全たるを免れないけれども、歴史は人間自身が作る世界である故に、人間はこのもの

に就いて確実な認識をもち得るのである。我々の意見によれば、どのような認識論もいわば自己自身から始まるのでなく、却つて一定の存在論的前提ともいふべきものを含んでいる\*。彼の作つたものは彼自身によつて確実に認識されることが出来るという命題は、認識論のこのような存在論的前提のひとつを言い表す。それは認識可能の前提として古くから認められて来たところの、知るものと知られるものとのアナロジーの関係——心理学者イェンシュは近頃それを「自我と外界との凝聚」Kohärenz von Ich und Aussenweltの関係として実証的に認めている——と一般的に呼ばれ得るもののひとつの場合と見られよう。いまかかる前提が認識の可能なるために欠くべからざるものとすれば、歴史的認識が一般に可能であるのは、事実としての歴史と存在としての歴史とが作るものと作られたものとして、両者の間に最も内面的なアナロジーの関係が含まれているからでなければならぬ。もしそうだとすれば、事実の立場に立つことによつて初めて歴史的認識も可能となるのであり、存在としての歴史は事実としての歴史に関係付けられることなしには認識され得ないと云わなければならぬであらう。

\* Vgl. Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, Uebersetzt von E. Auerbach, S. 125 u. S. 139.

\*\* この命題は我々の認識論に於て基礎付けられ、展開されるであろう。簡単には拙稿「認識論の構造」（『觀念形態論』）（全集第三卷収録）を見よ。

然るにさきに述べた通り、事實は一方主体的に意識のうちに自己を表出するにとどまらず、他方客体的に存在に於て自己を実現する。この全く基本的な関係が歴史的認識の方法を根本的な構造に於て規定するということに就いては、後に至つて説明されるであろう。今のつながりに於て注意しておきたいのは、このような基本的な関係のあるが故に、主体的なものに關係付けられる歴史的認識もつねに絶えず客観的な存在に自己を結び付けねばならず、またかくすることににより自己の客観性を獲得し得るということである。歴史的認識は客観的に存在するものに於てつねに絶えず自己の手懸りと支持点と統制者とを求むべきである。この点に関してハルナックが『歴史的認識の確實性及び限界に就いて』論じた講演は顧みられるに足るであろう。<sup>\*</sup>彼もまた先ず、認識の甲斐ある凡ての歴史は或る意味で且つ何等かの仕方で「現代の歴史」でなければならず、ただ現代に就いての認識に役立つもののみが我々にとり認識の対象となるという要求を掲げ得ると述べている。歴史的認識の最後の目的は、発展の過程に干与すること、換言すれば、過去が現在に対し抑圧を加えている場合にはそれを突き離し、現在に於て正しきことをなし、未来を慎重に

準備するということである。そこに歴史的認識の存在理由が保証され、その生存権が証明されているのである。ところでハルナックによれば、歴史的認識は三つの問に答えなければならぬ。如何なる力が与えられた時代にはたらいていたか、如何なる方向にその力は歩んだか、何がその時代の仕事であつたか、という問がそれである。力 *Kräfte*、方向 *Richtung*、仕事 *Leistung*、ひとりこれらが歴史的研究所のかかわる決定的に重要なものである。我々はこれらの注目すべき語に於て、歴史的認識の対象が主体的なもの、事実的なものに關係して表現されているのを見るであろう。これらのものの認識はどのようにして確実性を得ることが出来るであろうか。いま到る処に三つの確実な源泉、諸々の大事実、信憑するに足る現存の諸々の記念物、及び一時代の諸々の制度がある。それらのものをば歴史家は何よりも頼りにし、他の凡ての材料を批判的にそれらに照して振り分けねばならない、とハルナックは云っている。そこに研究の確固たる基礎が存するのであり、その基礎からして無数の他の伝来物を批判することが可能であり、且つ効果的である。「歴史は第一次的には大事実、記念物及び制度の上に、第二次的に爾余の伝来物の上に築かるべきである。そしてこのように築かれた歴史は事実的なものに関して確実性を保証する。」このように語られるとき、固より曖昧が含まれている、ハルナックは存在としての歴史と史料という二つの



ものを十分に區別していない。大歴史家ハルナックに於て我々が両者の混同を發見するのは寧ろ愉快である。大事実及び制度は明らかに存在としての歴史を指す筈であり、記念物はこれとは異なり同時にまた史料としての意味をもっている。過去の大事実はそれが如何ほど大なるものであるにしても我々の目前にはもはやなく、我々はそれが残して行つた諸痕跡、即ちハルナックが爾余の伝來物と稱したところの史料を通してこれを知るのほかならう。記念物もかかる史料のひとつと見られる。一定の時代の制度に就いても所謂大事実に關してと同様に語られ得るのである。ハルナックが特に三つのものを挙げた動機も理由も存在としての歴史と史料との混同にもとづくと考えられよう。それ故に我々はハルナックの意圖を次のように転化して理解すべきであらう。即ち認識理論的に云えば、主体的事實に關係付けられている歴史的認識はつねに絶えず自己を客体的な存在としての歴史に結合することによつてその客観性を保証されることが出来る。このことを歴史学の方法論の問題として云うならば、歴史的研究所に絶えず与えられた史料に結び付かねばならない。史料の研究はどれほど勧められても足りないほどである。然しながら史料自体が歴史学の本来の目的であるのでなく、史料の研究は寧ろその背後に横たわる存在としての歴史に到達せんがためのものである。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。人間は単に事実でなく、同時に存在である。彼は存在の秩序に属するが故に、彼にとつて存在としての歴史の研究、普通に歴史の研究と云われているものは要求される。そして存在は事実と単に連続的でなく、それ自身の論理と法則とを含み、且つその歴史性は事実の瞬間的歴史性に対して寧ろ連続的な体系的な歴史性である故に、かかる研究は一個の科学となり得るのである。我々自身が存在としての歴史に属することに着目するならば、あらゆる歴史は現代の歴史であるというものは、既に論じておいた如く、たとい不精密であるを免れないとしても、なお「現代の歴史」の研究が何故に我々にとつて特に重要であるかも理解され得るであろう。というのは我々は、存在として、存在の秩序に於けるまさに現代に属している者であるからである。現在の歴史と現代の歴史との區別に於て、我々は従来特に前者を強調して来たが、ここにまた特に後者の重要性が力説されねばならない。

\* Vgl. Adolf v. Harnack, Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, 1917.

然しながら既にエピクテトスは云っている、「事実でなく、事実に就いての把握が人間に刺戟

を与える。」と。過去の歴史でなく、過去の歴史に就いての把握が現在の歴史的行為に影響を与えるのである。かく云う意味はこうである。一定の時代に於ける歴史叙述がその時代の歴史そのものに影響を及ぼし、歴史を作るということが見られるのは、歴史叙述がその本性上過去の歴史のそのままの、所謂客観的な模写でなく、却つてそれが現在の主体的事実との關係に於て過去の歴史を把握したものであるからである。ひとはここにまた「生産的なのがひとり真である」Was fruchtbar ist, allein ist wahr. というゲーテの語を想い起してもよいであろう。然し事実が何であるかも存在を通じて初めて客観的に把握されるに至る——これは事実が単に心理的なものではないことを考えれば当然である——ということ忘れてはならない。事實は単に個人的心理的なものでない故に、生産的なのがひとり真であるとも語られ得るのである。事實を生産的ならしめるものは決して単に心理的功利的価値のあるものでなく、寧ろ最も多くその反対である。そして何等かのものは主体的なものとの關係を離れては一般に歴史的なものとして与えられることもないとするれば、「生産性」ということこそ少なくとも歴史に關しては真理の最も重要な表徴でなければならぬ。このように歴史叙述はその根柢に於て事實によつて規定されているところから、一定の時代に於ける歴史叙述とその時代の他の諸文化との間には同形性が見出され得るといふこ

とも生ずるのである。例えば文芸上のクラシシズムの時代に於ては、ギリシア及びローマの文化の歴史的研究もまたクラシシズムといわれる形をとった。クラシシズムは古代人の作品をばつねに美の永遠の模範、形式及び内容の絶対的な規範と見た。然るに十九世紀の古代学はその深い現実感をもつて現実の古代を再び新たに発見しようとした。我々はこれを古典解釈のリアリズムの傾向とも呼び得よう。この新しい見方が同時代のやはりリアリズムの傾向をとつた文芸に如何なる影響を与えたかを見るのは興味あることである。<sup>\*6</sup>ギリシア及びローマの文化に関する解釈の仕方それぞれ時代の時代に應じて異なり、そしてその文化はかかる解釈の仕方に應じてまたそれぞれ特殊な仕方でその時代に影響を及ぼしたのである。ドイツにあつてはそれの古代に対する関係の発展の線を我々はヴィンケルマン—ゲーテ—ヘルダーリン—ニーチェという風に辿ることが出来る。歴史叙述も生の中から生れる、そして唯生の中から生れたもののみが生に対して生産的な関係を結び得る。歴史を叙述するということが既に人間の生き方のひとつ、しかもその最も特色的なものに属している。「生は生けるものによつて最もよく教えられる」とゲーテは云つた。歴史叙述は主体的事実に関係する深さに従つて生けるものとなるのである。これによつてそれは心理的主観的なものとなるのでなく、却つて社会的生産的なものとなるのである。

\* 「私は時間と空間とから離して美を理解し得ない、そこで私は精神の産物に就いて、私がそれと生活とのつながりを発見するとき初めて喜びを感じ始める、且つそれが私をひきつける結合点である。ヒサルリックの粗野な土器は私をしてイリアスをよりよく愛せしめた、そして私は十三世紀に於けるフィレンツェの生活を知っているために神曲をよりよく味わう。私が芸術家のうちに求めるのは人間、ただ人間である。最も美しき詩は遺物以外の何であろうか。ゲーテは『唯一の永続力ある作品は折にふれての作品である。』という深い言葉を語った。然るに結局は一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならあらゆる作品はそれが作られた場所と瞬間とに依存しているから。ひとはそれを、もしその起原の所、時そして事情を知らないならば、理解ある愛をもって理解することも愛することも出来ない。自己充足的な作品を作ったと信ずるのは傲慢な馬鹿に属している。最高の作品はただ生活に対するその関係によつてのみ価値を有する。この関係をよく捉えれば捉えるだけ、私は作品に対して愈々興味を感じる。」(Anatole France, *Le Jardin d'Épicure*)。専ら古代の美術、詩、哲学の偉大なる精神的産物の理念的世界に生き、そして無意識的にこれらの領域の理念性を古代人の実生活に就いて自己の形作った形象の中へ移入したクラシシズムの古代解釈に対して、我々はアナトール・フランスのこの文章のうちに古代学のリアリズ

ムの立場が鮮かに言い表されたのを読む。

### 三

歴史的認識の方法がその基本的構造に於て如何なるものであるべきかは、歴史そのものの根本的構成によつて規定されているであらう。歴史は二重のもの、事実としての歴史及び存在としての歴史であり、前者は作るもの、後者は作られたものである。歴史的研究の直接の対象となるのは云うまでもなく存在としての歴史であらう。然し歴史家は最も多くの場合このものを直接に観察し得るのでなく、直接には寧ろ与えられた史料に結び付きその背後に横たわる存在としての歴史を探り出すのである。然し存在としての歴史の認識は事実としての歴史との関聯に於て初めて歴史的認識ともなる。歴史的なものが歴史的として把握される場合、我々は既に事実としての歴史の上に立っているのである。そればかりでなく、歴史的研究に於て求められるのは、単に史料の背後にある存在としての歴史にとどまらず、また更にこのものの背後にある事実としての歴史である、とさえも云われ得るであらう。この意味でハルナックが力、方向及び仕事の究明をもつて歴史的研究にとつての最も重要な課題と考えたのは興味あることである。彼はこれらのものに

よつて存在ではなく、却つて我々のいう事実の位置にあたるものを表そうとした筈である。それだからこそ、大事件、制度の如き存在の位置にあるものを史料の意味に誤解することとなつたのでもあろう。固より事実としての歴史はそれ自身に於て認識され得ない。それは存在に於てのみ客観的に認識されることが出来る。それ故に歴史家が彼等の研究の目標を何よりも存在としての歴史におくべきことは当然である。そしてそれは我々の現実の生そのものにとつても偶然的なことではなく、無意味なことでもない。なぜなら我々は単に事実でなくまた存在の秩序に属し、その歴史的制約のもとに立つているのであるから、かかる制約を明らかにし、将来の発展に対する或る見通しを得るといふことは、我々にとつて必然でもあり、必要でもある。然しながらこのよきな研究と雖もその根柢に於て事実としての歴史の上に立つてゐるばかりでなく、寧ろ歴史家のうち勝れたる者は存在としての歴史の叙述を通じて事実としての歴史への或る洞見を与えようとしてゐることが見出されるであらう。或はまた少なくとも歴史家は客体的なものを主体的なものに關係させて解釈しようとしてゐる。彼等はその歴史的存在の研究に際し、多くの心理的分析を行つてゐるのであるが、我々はこれをもつて客体的なものを主体的なものとの關係に於て把握しようとする彼等の努力と解することも出来る。なぜなら、意識もむろん或る意味ではひとつの存

在と見做され得るにしても、その特殊性は、既に記した如く、意識は主体的事実がその主体性に於て自己を表出する場面であるというところにあるからである。それだから歴史的なものの認識にして主体的なものとの聯関を全く見棄てるべきでないならば、心理的分析は歴史的研究にとつて欠き得ぬものと云われよう。心理的分析は更に單純な理由から既に必要である。歴史家にとつて過去の歴史は史料に於て与えられており、然るに史料は過去の歴史そのものでなく、却つてそれに就いての把握であるという理由から既にそれは必要である。けれども我々は心理的分析の重要性を過大視するという危険に陥つてはならない。存在は固より事實の根柢の上に立つているのであるけれども、それはそれ自身の論理を含み、自己法則性をもつており、その限りに於て事實に対して独立的な方面を有する。それだからこそ存在を存在として研究することも可能なのである。それだからこそまたそれは事實の反射とか反映とかに過ぎぬものでなく、却つて事實に對立し、これと矛盾するに至るものでもあるのである。そこでまた存在をそれ自身に於て研究することを軽んじ、心理もしくは体験の研究を重んずるということが、おのずから有機體説的考え方の基礎の上に立つものであることが理解され得よう。

心理的研究の価値の過重というまことに屢々現れる危険に對して警戒するために、我々はなお



以下のことどもを注意しておこうと思う。——一、歴史の根柢たる事實は単に心理的なものでない。事實は自己を意識に於て或る仕方で蹟にするけれども、それ自身心理的なものに過ぎぬのではない。それを単に心理的なものと考えるとき、歴史の究極の原因は心理的なものに求められ、あらゆる歴史を心理から説明しようとする事となる。これは所謂實用主義的歴史に於て多く見られることであり、かくの如き小商人根性はヘーゲルの特に嘲笑し、輕蔑したところである。反対に彼は社会や国家等の最も客観的なものに於て理性の如何なるものであるかを示そうとした。我々もまた心理的分析を存在的分析に結合せねばならぬ。同じことは凡てランプレヒト【Lamprecht】流の歴史学に於ける社会心理的立場に対しても云われ得よう。歴史の根柢は社会心理でなく、却つてそれ自身社会性を含む事實である。二、歴史的なものは人間のなものである、然るに人間は意識を具えることが疑われない限り、歴史の研究にとつて心理的分析は欠くべからざるものである、と考えられる。実にその通りである。けれど歴史的なものうちに意識が織り合わされているということ、意識が凡て歴史を作るということとは等しくない。そして人間は哲学者の想像するよりも遙かに広範圍に互り無意識的に行動する。またヘーゲルが「理性の狡智」と云つた如く、人間は彼等の行動に於て彼等が主観的に意欲したのとはほかのものを客観的に実

現する。一般的に云えば、事實は意識を超出して存在となる。存在としての歴史は到底心理的なものに還元されて説明され得るものでない。従つて歴史の研究はまた心理的分析によらず、寧ろ存在を存在として研究しなければならぬのである。三、人間が意識を有し、意識が彼等の活動に対して重要な意味を有することは疑われないにしても、この意識そのものが、一面主体的事實によつて規定されると共に、然しまた他面客体的存在によつて規定されているのである。彼等の社会的存在が彼等の意識を規定する。それだから意識が何であるかも現実の存在の分析を離れては具体的に理解されない。ところで意識が存在によつて規定されるということはまた二重の關係に於てである、即ち、意識はそれが存在を對象的に表象し、これを模写する關係に於て存在によつて規定されると共に、より重要なことは、意識は存在が事實に対してはたらきかける意味即ち主体的な意味に従つて、情意的に、存在によつて規定される。表象は所謂「對象の要求」に従い、これに反し情意は却つて「對象への要求」を現すものと考えられる。意識の構造が表象及び思维の方向と感情及び意志の方向を含むということは、我々の見るところでは、存在と事實という二重のものに相応している。この關係に相応して意識そのものもまた弁証法的構造を含むであろう。そして根源的な歴史が事實としての歴史であるとすれば、我々の歴史的活動にとつてより重要な

意味を有するのは情意でなければならぬ。人間は歴史人としては寧ろ情意の人である。情意はいま述べた通り存在が事実に対してはたらきかける主体的な意味を現すものとしてたしかに存在によつて規定される方面をもつている。然し情意の意味はこれに尽きるのでなく、他面全く根源的に、事実そのものを表出する、情意の深さはここに求められなければならぬ。情意は表象及び思惟に対して主観的であると云われる、けれども情意の主観性にしてそれが主体的事実を全く根源的に表出するところに存するとすれば、この主観性が単に主観的であり得ないことは明らかである。事実は存在よりも或る意味に於て客観的である限り、情意は表象よりも客観的なものと云われねばならぬ。そして情意といつてもそこに感情と意志とが区別せられるのは、もと事実が二重の契機を含むにもとづくものとも考えられよう。換言すれば、感情は事実の含む否定的なものに結び付き、意志はその積極的なものに結び付く。そこでまた感情は運命（我々は運命的なものをかか否定的なものとして規定した）の体験としてその固有なるものであり、意志は自由の体験としてその固有なるものであるとも見られ得よう。運命の感情及び自由の意志に於て事実は主体的に、且つ全く根源的に自己を表出する。存在の有に對し事実が無の意味をもつとすれば、情意は無の体験としてその最も固有なるもの、最も根源的なものであるとも云われよう。然しながら客

体的存在も歴史的なものとしては主体的事実に対する關係を含んでおらねばならず、そこからして単に表象的のみにでなく、またつねに情意的に把握されている。かかる情意的な把握を含む存在に対して人間は彼等の歴史的活動を向わしめるのである。その限りに於て存在の分析は心理的分析に結び付かなければならないであろう。——かくて要するに、歴史的研究の方法はその基本的構造に於て存在的分析と心理的分析との結合である。この意味でデイルタイが精神科学の方法を「歴史的分析と心理的分析との結合」として規定したのは正当であつたと云われねばならぬであろう。そして歴史的研究の方法がこのような構造のものでなければならぬということは、事実が一面主体的に自己を意識に於て表出し、他面客体的に自己を存在に於て実現するということによつて要求されるのである。意識も存在も根源的には事実によつて規定されているのであるから、心理的分析と存在的分析とは二つのものでありながら、統一である。

さて右の如き見地から我々は近代の解釈学、就中シュライエルマツハー、ベエクを経てデイルタイに於て哲学的に説明されたそれを評価することが出来る。即ちこの解釈学の功績は、一方では、歴史的なものを一重のものとは考えず、客体的なもの根柢に主体的なものを認め、前者を後者から理解しようとしたところにある。解釈学とは一般的に云つて「理解」の方法的自覚であ

るが、ディルタイの定義に従えば、理解とは、「それに於て我々が外部から感性的に与えられた記号からして内部を認識する過程」である。<sup>\*</sup> 理解は主体的なものとの關係に於ての理解として初めて理解であり、そのことが理解は説明乃至所謂認識とは異なる過程と見られる所以であり、また理解は単なる思惟のことではなく、情意的なものと考えられる所以でもある。或はまた理解は単なる受容であるべきでなく、作品の受容を作者の創作活動と結び付けねばならぬとも云われている。歴史学を科学の位置に高めるために因果的方法にしようとしたバツクルなどの見解に対し解積学的見方の勝れた点は、このようにして歴史を単なる存在と考えず、主体的なものを特に重んじたところにある。然し解積学の功績は、他方では、かくの如き内部の理解はつねに外部に於て客觀的に与えられたものに結び付くことにより、それを通じてなされなければならぬという点を強調したところに認められねばならぬ。再びディルタイを引用しよう、「人間の精神が何であるかは、唯歴史的意識が、その精神の生活し且つ生産したものに於て、認識に持ち来たすことが出来る、そして精神のこの歴史的自己意識がひとり我々をして人間に就いての科学的にして体系的なる思惟を漸次に作り出すことを可能ならしめる。」心理的分析は勢い主觀的になるといふ危険にさらされている。それ故に固定した輪郭を有する永続的な客觀的な諸形態を我々の前にもち、

我々の研究は絶えず繰り返しのものに還つていつて、その正しさをつねに検証することが必要である。このように内なるものの研究が外なるものに結び付くことが有意義であるのは、外なるものが内なるものの表現であるがためである。

\* Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften, V. Bd. S. 318.

それにも拘らず、我々の立場とデイルタイなどの解釈学的立場との間の根本的な対立が蔽い隠されてしまうことのないように注意しなければならない。我々はもちろん解釈学が方法として含むべきものを正當に認めなければならないけれども、その立場を我々のものとなし得ず、却つて下の如く批評せねばならぬであらう。

一、解釈学は外なるものを通じて内なるものを理解しようとする。内なるものはもとヘーゲル的なイデーを意味した。この場合にはその汎神論的前提のために客観的な歴史的存在そのものに沈潜するということも十分に重んぜられ得た。汎神論にとっては神は即ち世界にほかならないからである。「まことの謙虚はまさに神を一切に於て認識し、彼を一切に於て光榮あらしめ、そして特に世界歴史の舞台に於てそのことをなすに存する。」(ヘーゲル)。然しながらかかる絶対体験ともいふべきものは次第に失われ、イデーに対する信仰は漸次に薄らぎ行き、内なるものはか

くて唯心理的なもの、体験的なものと見られるに至つた。しかも解釈学は一般に内在の立場に立つところから、意識を超越する事実という如きものを認めず、寧ろ心理的なもの、体験的なものが事実の位置に据えられる。然るにこのものは所謂内部知覚によつて知覚され得、或は内的に経験され得る。そしてその際このような内部知覚乃至体験はそれ自身に於て外的知覚または経験よりも一層確實であると考えられる。かくして解釈学は、実際に於ては、心理的解釈に優越性を認めるという結果になつている。解釈学的立場は外なるものを内なるものと見、従つて両者の間の超越或はまた矛盾の關係を考えないと、ここに反対にハルナックの説を想い起すことも無駄でなからう。かような心理的解釈の偏重に対しては、ここに反対にハルナックの説を想い起すことも無駄でなからう。この人は考える、例えば、フリードリヒ大王が七年戦争を欲したかどうか、或はエムス電報事件は本当にはどうであつたか、というが如き問題は、最も嚴密な意味ではもはや何等史学上の問題でなく、却つて伝記上の問題である。なぜなら七年戦争また一八七〇年の戦争の現実的な原因が如何なるものであつたかは、遙かにより一般的な且つより深い觀察及び考慮から決定されるのであつて、何等の心的動機の研究も人心観破術も必要としないのである。ハルナックによれば、人物の動機や心の状態などの研究は「歴史」には属せず、「伝記」Biographieに属する。然るに歴

史と伝記とはもちろん關聯してはいるけれども、相異なる課題を有するものである。伝記家は云うまでもなく先ず歴史家でなければならぬが、彼にとっては心理学者及び芸術家であることが同様に必要である。けれども伝記は歴史の大筋に這入るべき性質のものでない、なぜなら動機や心理の研究は単に歴史の確實性を危くするばかりでなく、また歴史の本来の課題を害うからである。ここで我々は伝記が歴史にとつて如何なる位置を占めるかを決定しようとは思わない。人間の心理と雖も必ずしも単に主觀的にして客觀性を含まないとは云われないであろう。既に我々は個人意識でなく社会意識というものを考えねばならぬ。然し多少偏頗であるにせよ、心理的研究の過重視を戒めたと見られ得るハルナツクの右の意見に対し、デイルタイが伝記の意味に就いて述べたことを比較してみるのは興味がなくはなからう。デイルタイは心理学或は人間学を特に重視し、それをもつて精神科学の基礎と見做した。そして彼は一般的歴史学の内部に於ける伝記の位置は、歴史的社会的現實に関する理論的諸科学の内部に於ける人間学の位置に相当すると考へる。「伝記は基礎的な歴史的事実を純粹に、全体的に、その實在性に於て叙述する。そして唯、いわばこれらの生命諸統一体から出發して歴史を築き上げるところの、類型及び代表の概念を通じて諸身分、社会的諸結合一般、諸時代に関する見解に近づこうと努めるところの、諸世代の概



念によつて生の諸過程を連繫するところの歴史家のみが、多くは諸記録から取つて来られる死せる諸抽象物との対立に於て、歴史的全体の實在性を把握するであろう。<sup>\*</sup>この文章から推して直ちにデイルタイの歴史觀を個人主義的として論評するのは固より早計であろう。彼は歴史及び社会に先行する事実としての人間は一の擬制に過ぎぬと述べ、また人間と自然との交互作用をも閑却していない。それにも拘らず、彼の解釈学的立場の必然的な帰結として現れるところの心理的分析の一方的な重視は、歴史叙述に於ておのずから個人を偏重し、少なくとも個人を基礎乃至中心とするという結果に傾き易いことは争われないであろう。

\* Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, SS. 33, 34.

二、解釈学は意識を超越せる事実を認めないことによつて、自己の主張する存在的分析と心理的分析との結合の關係をみずから説明し得ず、却つてこれをひとつのアポリアとして感ぜざるを得ない。デイルタイが解釈学に関して掲げたアポリア、特にその第三のものがこれを言い表している。<sup>\*</sup>彼はこのアポリアを次のように述べた。既に各々の個々の心的状態ですらそれがそれを喚び起した外的刺戟からしてのみ理解される。私は憎みを生への有害な侵害からして理解する。このものへ關係付けることなしには諸々の激情は私にとつて全然表象され得ぬものである。それだから

環境は理解にとつて欠くべからざるものである。押し詰めて云えば、理解はこのようにして説明から、かかるものがこの領域に於て可能なる限り、区別され得ない。そして説明はまたそれ自身理解の完成をその前提に有する。なぜなら環境は生への交渉を含むことによつて初めて環境としての意味をもつのであるからである。かくの如く言い表されたアポリアは、外部の説明と内部の理解との交互関係を成立せしめ、これを可能ならしめているところの或る第三のものを認めることによつてアポリアの外観を失うことが出来る。かかる第三のものは我々のいう事実以外のものではない。即ち事實は一方存在に於て自己を実現すると共に、他方意識に於て自己を表出するが故に、存在的分析と心理的分析との双方が要求されるのであり、そして両者がまた一の統一でもあり得るのである。事實はいわば存在よりもより客観的なものであると共に、意識よりもより内なるもの、より主體的なものである。事實に対しては意識もひとつの存在と見られ得る。事實は単に意識の「作用」という如きものではない、意識に於て作用と内容とは相関的構造をなし、かかる構造に於て一緒に意識の領域を形作つてるのである。事實は意識の作用に対し寧ろ「作用の作用」とも云うべきものであり、かかる作用の作用が同時に「もの」の意味を含むところに事実の概念がある。我々人間は存在と事実との統一であり、この統一は両者の対立をも含むが故

に——この關係は、既に述べた如く、デイルタイの所謂精神物理的統一体としての人間の概念によつては不十分にしか表され得ない——我々にとつては内と外との關係も与えられているのである。もちろん、意識に於てでなければ外部に対する内部は与えられない、なぜなら唯意識に於てのみ主体的な事實は自己をその主体性に於て表出するからである。

\* Vgl. Dilthey, V, SS. 333, 334.

三、解釈学的立場の根柢をなすものは有機体説である。このことは既に詳論しておいたから再び繰り返さないであろう。ここに唯ひとつの点を挙げれば、有機体説は美的観想的態度とつながっている。そして実際我々はこの態度がデイルタイの解釈学を性格付けているのに出会う。彼は詩が「生そのものの信憑すべき解釈」であると見た。「宗教が神及び靈魂の存在に対する形而上学的諸推論の拠所を失つたので、現代人の大多数にとつては唯なお美術と詩とのうちに生の意味に就いての観念的な見方が存している。」と彼は云う。デイルタイ自身が唯なお詩の体験のうちから生の意味に就いての観念的な見方を汲み取るうとしたのである。彼はロマンテイクの代表的詩人ノヴァーリスのうちに所謂「実在的心理学」を探り出し、これと彼の心理学或は人間学との連繫を見出している。「人間学的研究は詩と隣り合っている。体験はここでは想像のうちに於て

それに内住する意味に従つて形成される。」かくの如く有機體說的思想は心理的研究の方面に於て詩的體驗を偏重するが、それはまた存在的研究の方面に於ては比較の方法を偏重するといふことが認められる。注意深い読者はデイルタイに於て比較の方法に如何に重要な位置が与えられたかを知っている。然るに彼の友人で刺戟者であつたヨークはこの点に就いて書いてゐる、「特別に比較の方法が精神科学の方法として主張される。この点で私はあなたと一致しない。比較はつねに美的であり、つねに形態を離れない。」\* デイルタイは比較の方法によつて法則を見出そうとしたのでなく、寧ろゲーテ的な「形態」もしくはテュプスを発見しようとしたのである。模範的なる有機的世界觀を抱いたゲーテもまたその独特な自然研究に於て絶えず比較の方法を用いた。然るに比較の方法によつては歴史的なものとは根源的に歴史的なものとして、換言すれば主体的なものとの關係に於て存在論的に捉えられることが出来ない。それだからまたヨークはデイルタイの諸研究が「存在的なもの das Ontische と歴史的なもの das Historische との間に於ける種の差異を強調することがあまりに少ない」ことを指摘してゐる。デイルタイは心理的研究が主觀的になり易いを見て、その客觀性を保証するために歴史的な存在に結び付くのであるが、しかも彼の立場に於ては心理的分析と存在的分析とはそれぞれ独立の意味をもちながらなお統一をなすとは

考えられ得ないのである。このことは根本的には存在と事実との弁証法の立場に於て可能であり、必然でもある。そしてかかる弁証法こそ、我々の歴史哲学を貫く根本思想であつた。

\* *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dithely und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg* [1877-1897] 1923. SS. 191, 193.

さてこれ以上歴史的認識の問題に深入りするためには、一方では史学方法論、他方では認識論の問題に立ち入らねばならぬこととなるから、ここで我々はひとまず本書を結ぼうと思う。全体として取残された問題は固より数多く、研究の道は歩んで尽くるところを知らぬ。しかも我々はつねに前へ進み得るのでなく、また屢々新たに出发点へ立ち戻つて出直さねばならない。――

Stirb und werde!

# 社会科学概論

## 第一 社会的知識の諸形態

### 一

社会科学は社会的知識の存在し得る唯一の形態ではない。社会的知識は科学として以外になお種々の形態をとつて存在することができる。それらの諸形態について若干の究明を企てるということは、社会科学の科学としての性質を正確に且つ具体的に規定するためにも無駄ではなからうと思われぬ。このとき先ず次のことが考慮に入れられねばならぬであらう。一、社会的知識の諸形態の区別は本来何よりも知識の存在の仕方そのものの相違において認めらるべきである。それは決して単に知識の内容自身の相違にもとづくのではない。むしろそれ自身としては同一の内容の知識も、その存在の仕方の相違に従つて根本的に異なる二つの形態において現れることが可能である。そしてかような知識の種々の存在の仕方を区別して明らかにすることは特に社会的知識の問題を論ずるにあつて重要であらう。或る一定の社会的知識が如何なるものであるかは、単にその内容のみでなく同時にその存在の仕方を一緒に究めるのでなければ、現実的には理

解され得ないのである。二、社会的知識の爾余の諸形態は、科学、今の場合では社会科学に対し、その固有性もしくは独自性において承認さるべきところのものである。それらはしばしばなされるように「前科学的」 *vorwissenschaftlich* として特性附けられ、科学の前段階とのみ見られ、単に科学の観点から考察されることを許さない。もとよりそのように見らるべき方面が何等存しないというのではない、けれどもまたそれらのものはそれぞれ固有の存在の仕方を有し、それぞれ独自の機能を含み、かようにして科学の発生と発達によつて全然押し退けてしまわれ得るものでなく、むしろ科学的知識の内容もそれら他の形態をとつて存在するに至ることが見出される。我々はこれを知識の転態と名附けよう。このような知識の転態の現象に注目することは、社会的知識の問題を論究する場合特に大切である。

たとえば常識というものは多くの場合ただ単純に前科学的知識と見られ、哲学者の特別の関心の対象にならないのがつねであるけれども、常識は決して単に科学の前段階とのみ見られ得ない特殊な存在である。常識という知識の形態は特に社会的知識に關係して、自然についての知識の場合とは殆ど比較にならぬ重要性を持つてゐるであろう。自然科学の性質の哲学的説明にとつて常識の問題はなにほどの關係も持たないにしても、社会科学にかかわる場合、事情は全く異なつ



ている。カントの『純粹理性批判』の主なるテーマは、「如何にして純粹自然科学は可能であるか」ということであつた。自然の知識に関する哲學的問題は恐らくこの定式によつて適切に言い表されたものと見ることが出来るであらう。自然の知識についてもなお他の獨立の重要な意味を有する問題、例えば工芸學 *Technologie* の如き問題が存しないのではない。工芸學は單に自然科学の應用という方面からのみ見られることのできぬそれ自身の領域を形作つてゐる。しかるにそのよ  
うな場合、問題はもはや單に自然にかかわるのでなく、むしろ社會及び歴史にかかわり、従つて  
社會科學的に考察さるべき性質のものである。純粹に自然に關係する限り、知識の他の諸形態、  
例えば常識の如きものは、自然科学への前段階と見られ、前科學的と考えられることを妨げない  
であらう。ゲーテはエツケルマンとの對話（一八二九年二月十七日）の中でいつた、「ドイツ哲  
學においてなおなすべき二つの偉大な事業があるであらう。カントは純粹理性批判を書き、それ  
によつて限りなく多くのことがなされた、しかし仕事はまだ完結してゐない。今や能ある者、秀  
でたる人が感性と常識との批判を書かねばならぬ。そしてこれが同様に立派になされたならば、  
我々はドイツ哲學においてもはやそれ以上希望すべき多くのことをもたないであらう。」ゲーテ  
のこの言葉は従来の哲學が閑却してきた重要な問題圈を言い表してゐる。近代の認識論的研究の

中心をなしたのは主として科学的認識の問題であつて、感性や常識は、それが問題にされた限りでは、ただ一面的に科学的認識の方面からのみ捉えられて、その現実性において取扱われなかつた。ここに常識というのはあのスコットランド学派のいわゆる常識哲学 *philosophy of common sense* などという常識とは異なる意味のものであり、また我々はこの常識学派によつて常識の本性が正しい方向に解明されたものとは信じない。ここでいう感性も全く具体的に把握される必要があるであり、従つて我々は感性の問題を重要視することによつて固より感覺論の立場に加担しようとするものではないのである。感性と常識との批判は特に社会的知識の場合大切な關係をもっている。デイルタイはその『精神科学概論』の計画をカントに倣つて歴史的理性の批判 *Kritik der historischen Vernunft* と称した。今日新カント学派の人々は、如何にして歴史は科学として可能であるかという問をもつて、カントを補足しようと企てている。カントが純粹理性批判において論究したのは知識の世界の一つの半球をなす自然科学の認識論に過ぎず、このものは当然、まさにカントの精神において、他の半球を形作つている歴史科学の認識論によつて補足されねばならないと考えられたのである。かように考えることが間違つていないにしても、なお少なくとも社会的知識に關しては知識の問題は決して科学的認識の問題に集約され得るものでないという

ことに注意すべきであろう。そこで我々は社会的知識の種々の存在の仕方を究明しなければならぬ。

社会的知識の主要な形態として、我々は先ずドクサ *dogma* とミュトス *mythos* とを区別し得ると思う。ドクサとミュトスとは科学、もしこれを優越な意味におけるロゴス *logos* と称するならば、ロゴスに対して社会的知識のそれぞれ特有な存在の仕方を表している。我々はこれらの語をここに特に術語として確定したいと思う。常識といってきたものはこの場合ドクサのうちへ入れられる。ドクサの概念は常識という概念よりも広い意味を有し、そして新たに外国語を導入することによって我々の国語において常識という語の有する種々の附帯の意味から離れて純粹に学術的に用いられることができる。ミュトスという語は神話などと訳されている。神話という語が内容に關係するのに対して、我々はミュトスの概念を主として知識の一定の存在の仕方を表現するものとして規定しようと思う。ミュトスはこのとき内容上必ずしも神々や英雄等に關係するのではないように、時間上必ずしも原始的なものであるのではない。ドクサ、ミュトス及びロゴスという三つの知識形態は、我々の信ずるところでは、知識学の内部において重要な問題領域を形作るのであるが、それらについて詳細に研究することは他の機会に譲り、ここでは簡単な説明を与えるこ

とで満足しなければならぬ。

## 二

先ずドクサは知識の如何なる存在の仕方であろうか。この問題を哲学者として最も真面目に取扱つた人はアリストテレスである。アリストテレスによると、ドクサは探求でなく、既に或る断言である。この規定は全く根本的であると思われる。ドクサは第一に探求 *ἕκρινσις* でない。この点においてそれは探求乃至研究を本性とする科学と異なっている。ドクサは尋ね究めるのでなく、「既に」*ἔστιν* 与えられている。この「既に」ということがその特殊な存在の仕方を性格附ける。科学とドクサの相違は、知識の内容自体の相違にあるというよりも、探求をそのうちに含むか否かという存在の仕方の相違にあるのである。それ自体としては科学的内容の知識も、研究を通じてでなく既にそこに与えられているものとして単純に受取る場合には、もはや科学としてでなく、むしろドクサ的に存在すると見られねばならぬ。科学は、科学である限り、始から終まで研究によって生かされているのでなければならぬ。これに対しドクサは、我々が探求の道を通じてそれに到達するのでなく、我々にとつて既にあるもの、既に社会的に与えられているもので

ある。我々はいわばドクサの中へ産れ落ちる、社会の中へ産れ落ちるとき人間は同時に種々のドクサの中へ産れ落ちるのである。第二にドクサは或る断言 *aporiai* である。このとき断言というのは、否定に対立する肯定でなく、ただ単なる肯定を意味する。断言といつても、我々はそれを主張として自己の責任において言うのでなく、むしろ言われていることの中において我々も一緒に言うのである。リッカートがいつたように、判断というものの性質はこれに問に対して答と考えるとよく分る。判断はかようなものとして、アリストテレスのいう *kat'aporiai* (肯定) もしくは *anaporiai* (否定) である。しかるにドクサは単なる *aporiai* である。科学の命題は判断の形をとり、ただ単なる肯定でなく、つねに肯定と否定との対立を含み、その肯定はつねに否定に対する肯定の意味をもっている。従つて科学は絶えざる問のうちに生きなければならぬ。ドクサはかような *kat'aporiai* 及び *anaporiai* への分化対立を含まぬ単純な、直接的な *aporiai* として存在する。そこで第三にドクサは本来の意味において真或いは偽としての論理的性格を具えていないといわれる。本来の論理の意味における真及び偽は、本来的な肯定及び否定を含むロゴスについて語られ得るのみである。単なる肯定或いは断言であるドクサはもと真 *alētheia* というよりもむしろ真との区別において正 *orthōtēs* といわらるべきものである。もちろん正しいドクサは実質的価値において真と

異なることなく、或る意味では真であるけれども、しかしドクサと科学とは知識としてどこまでも存在の仕方を異にするのである。第四にドクサは或る信 *πίστις* と結び附いている。科学的知識は理由または根拠を伴う、従つてそれはひとを説得する。信というのはかような説得とは反対のものである。ドクサは理由をもつて説得するのではなく、むしろ單純に受取られ、そのまま信ぜられる。そしてそれ自体としては科学的内容の知識も、理由或いは根拠の意識に伴われることなしに単にそのものとして信ぜられる限り、もはや科学としてではなく、むしろドクサ的存在すると見られねばならぬ。ところでアリストテレスは、これらの諸規定に附け加えて、第五に、ドクサの対象は可變的なもの *ἡ ἀμετάβλητος* であるといっている。これは彼が科学的知識は本来つねに在るもの、永遠に然かあるものに関してのみ可能であると考へたことに相応するであろう。我々は固よりこのような見方にそのまま直ちに承服することができぬ。ただ我々はこの思想を次のような意味に解釈し直して認めようと思う。即ちそれ自身のうちに運動を含み、可變的なもの、偶然的なものとして現れるところの社会及び歴史の領域は、知識がドクサの形態において存在するに最も適する、或いはそのことが必然的でありさえする領域である。そこでは科学も絶えずドクサの形態に転化してゆくのが見られるのである。

ドクサに関する右のアリストテレスの説を我々は彼の『ニコマコス倫理学』の中から取つて概括した。彼が特にこの書においてドクサについて詳しく論じているのは興味あることであり、偶然であるとはいわれないであろう。アリストテレスによると倫理学はもと政治学 *politikē* に属している。倫理学は人間の善を取扱うものであるが、人間はその根本的規定において社会的であると考えられた。そして実際、社会的存在としての人間の社会的なものに関する知識の場合ドクサは格別に重要な意味をもっているのである。ドクサという語は通常「意見」と訳され、意見というと個人的なものと解され易いけれども、個人的意見はむしろドクサの固有なものではない。意見が意見として意味を有するのは社会的なものである場合に限らるとすらいい得るであろう。その発生において個人の力がどのようにはたらくにせよ、ドクサはその存在の仕方において社会的なものとして固有なものである。それは恰も今日慣習法といわれるものをローマ人が *opinio juris* といった場合、このやはり意見と訳されるオピニオがなんら個人的意見を意味しなかつたのと同様である。ドクサは個人的なもので見られないように、また時間空間を超越したドクサというものはあり得ない。かようにしてドクサは一定の歴史的時代における一定の社会乃至集団と結び附いたものとして固有なものであるといわねばならぬ。

社会的知識がドクサとして存在するに至る条件は如何なるものであろうか。その主要なものはこうである。一定の時代における一定の社会は、苟もその社会がその形態において存続する限り、自己のうちに均衡への傾向を含むのでなければならぬ。言うまでもなくこのような均衡への傾向は社会の一面にほかならない。歴史において社会の形態が一から他へ転化してゆくのが見られる以上、均衡は絶対的永久的のものでなく、そこには他面矛盾の關係が含まれるのでなければならぬ。しかしながら相対的に見て、一定の社会が一定の形態において存続する限り、その社会は部分的な動揺にも拘らず全体として均衡を保っているのでなければならぬ。ところで均衡の關係にある社会はつまり常態を有する社会である。このような場合人間の社会的行動の仕方も絶えず繰り返されるといふ形式をとり、このように習慣的に繰り返されることによつてその社会的機能を發揮する、即ちそうすることによつて社会の均衡は維持されるのである。かくの如く習慣的に繰り返される仕方において社会的に交渉することの中から、人間にとつておのずから社会についての常識というものが生ずる。それ故にひとは常識を単に知識の一定の水準——しかもこの水準は科学に比してつねに低いと見られる——を表すものと考えてはならない。社会的知識が常識として存在するためには、その主要な条件として、社会が均衡を保ち、常態を有するという現実的



基礎がなければならぬ。このとき常識はこの社会の内部において繰り返し確かめられている。しかしその妥当性はどこまでも経験的妥当性を出ない。常識は矛盾を含まない。しかしそれは論理的矛盾を含まないということではなく、常識の存在し得る地盤としての社会が均衡を保つところから現実的矛盾を含まないということである。このような常識が上にアリストテレスに従つて規定した如きドクサ的存在の仕方を有することは論ずるまでもなく明らかであろう。それ故にドクサの現実的な一般的性質は、それが均衡ある社会、或いはコントなどに倣つて社会の有機的時間と批判的もしくは危機的時期とを区別すると、その有機的時期における知識の形態として、それ自身有機的知識であるということである。

社会が均衡への傾向を含む限り、またその程度に依じて、社会的知識はドクサ的形態において存在することができ、また存在する必然性をもっている。均衡ある社会においては人間は習慣的に繰り返される仕方で社会的に「交渉するところから既にいわば自然生長的にドクサ的な社会的知識が発生するであろう。そして彼等は同時に、とりわけ社会のこの形態のうちにおいて自己の生存の優越を確保されている者は特に、この社会のこの均衡状態を永続させようという要求を感じ、かくの如き自然生長的なドクサはおのずから社会統制的意味を担つてくる。我々はこのよう

な場合を多分慣習法というものにおいて最も明瞭に認めることができるであろう。自然生長的なものはかくて次第に社会の一定の形態における均衡状態を持続させるために目的意識的に取り上げられることになるであろう。それは必然的である、それは社会のうちに均衡への傾向と同時に矛盾への、従つて運動と変化への傾向が含まれる限り必然的でなければならぬ。

しかるに今の関係において特に問題になるのは、科学がドクサの形態に転態するということがある。社会科学は、科学である限り、研究によつて生かされ、不断の探究を含まねばならぬ。そのとき一の間は直ちに他の問を生み、答はやがて問に碎かれる。これは固よりいわゆる懷疑とは十分に区別さるべきものである。しかしながら探求を本性とする社会科学にしてこのように絶えざる生成の過程において存在するものとすれば、その知識がその存在の仕方で直ちに社会的実践の中へ入ることのできないのは当然であろう。社会的実践の必要とするのは生成のうちにある知識ではなく、むしろ結論にある知識である。過程を含む知識ではなく、却つて若干のスローガンでさえある。一定の科学的知識が社会的実践の中へ入るためには、それは既に結論的なもの、確定的なものと同様視されなければならない。ここにおいて科学的知識は、何等かドクサの形態をとらねばならぬように思われる。しかしドクサは実践と結び附いた知識の存在の仕方一般であるの

ではない。我々はドクサが有機的知識として一定の社会の均衡状態をその存在の現実的な基礎とするということを述べた。これはまた科学がドクサに転態するための現実的な条件であるであろう。言い換えると、或る社会科学の知識は、その内容が一定の社会のその形態における均衡を維持するに適する限り、常識化される可能性を含む。普通には理解の容易ということが科学的知識の内容の常識となり得る主要な条件と考えられているけれども、それはひとつの条件であつて、決定的なものではない。決定的なのは、その知識が社会の現有する均衡に適應もしくは相応するか否かということである。この条件に適する限り、社会科学の知識は、知識としては高度のものであつても、常識化される可能性を含み、また如何にかして常識化されることが要求され、種々の手段によつて常識化することが企てられる。ところですでにいつた如く、一定の社会の内部における自然生長的なドクサは現実の条件に促されて目的意識的に取り上げられるようになる。これはその合理化を意味するであろう。かような合理化の過程においてドクサは科学と結び附く。科学はドクサと組み合わされ、ドクサは科学と接ぎ合わされる。かようにしてドクサの科学ともいふべきものが生ずる。マルクスはブルジョワ経済学の或るものを「俗流」*Meinungsstrom* 経済学と呼ぶだが、俗流とは我々のいうドクサの意味に解することができるであろう。ドクサはこのとき合

理化されるが、それによつて根本的に科学となるのではない。そこでは科学の本性に属する探求に一定の限界がおかれている。即ち探求はそれから生ずる知識が社会の現存する均衡状態に適應もしくは相応する範囲乃至限度の外に出ることができない。その研究の地盤をなし基礎となつているのは、その社会形態と有機的關係にある知識、ドクサ或いは常識である。かようなドクサ的科学が科学として容易にドクサ化乃至常識化されるに至るのは当然である。このものについてなお常識化され得ぬ部分があるとすれば、いわゆる専門家的な部分である。このような場合常識は科学よりも程度の低い知識であるという普通の見方が当て嵌まるのである。そしてかくの如き科学のつねとして、その基礎が常識的であるのに反して、その枝葉が徒らに煩瑣で、徒らに専門家的であるのが見出される。

しかしドクサ的科学はその根本の性質において科学であるよりもむしろドクサである。ドクサの合理化はこの場合容赦なく行われるのでなく、一定の限界がおかれ、しかもこの限界は科学の本質に内在するものではない。ドクサは本来そのとき科学化されるのでなく、むしろドグマ化されるのである。我々はここにまたドグマ dogma という語を術語として導き入れようと思う。ドグマというと、これまた我々の間では通常個人的意見と解され、「独断」などとも訳されているけ

れども、ドグマはむしろ社会的なものとして固有なものである。或いはドグマがドグマとして重要性を有するのは社会的なものである場合である。その代表的な例として教会のドグマというようなものを考えてみると、そのことがわかるであろう。我々の理解するところでは、ドグマもその根本的性質において知識のドクサ的形態である。従つてそれはその存在の現実的な基礎として社会の一定の形態における均衡を前提し、この均衡が持続的であればあるほどドグマの発達に有利な地盤が与えられる。ドクサとドグマとを区別するならば、前者がより多く自然生長的であるのに対して、後者はより多く目的意識的である。しかし有機的知識であることにおいて両者は性質を等しくする。そこで常識は科学の程度の低いものというよりもドグマの程度の低いものといふべきである。社会のうちに含まれる均衡への傾向が絶対的でなく、同時に反対の傾向として矛盾の関係が存在する限り、この均衡状態を維持し存続させようという要求のもとに、目的意識的なドグマが形作られるに至るといふことは必然であろう。ドグマは一定の範囲内においては十分科学的である、それは屢々過度に科学的 hyperwissenschaftlich ですらある。しかし探求または研究はそれにも拘らずこの場合どこまでも延びてゆくことを許されず、つねに原理的な限界をみずからに対しておいている。この限界というのは、その知識が一定の社会の現存する均衡状態に適

応もしくは相応する範囲内にとどまるといふことにほかならぬ。かように限界附けられているところから、そこでは原理的なもの、基礎的なものは勢い、既定的なもの、不変的なものと見られるを得ない。このとき研究が注釈、敷衍、弁護などという形式をとるのは自然である。

## 三

我々は社会的知識のドクサ的形態からそのミュトスの形態を区別する。ミュトスもしばしば、とりわけ実証主義者によつて、科学の前段階と見られているけれども、単にそのように見るべきでなく、むしろ科学とは存在の仕方を異にすると考えられねばならぬ。従つてそれは原始古代にのみ属するものではない。古代神話学の問題を如何に把握し、如何に解決すべきであるかは別として、我々はこのミュトスの概念を術語的に確定しようと思う。その意味は恐らく次の如き場合を想い浮べてみると推察することができよう。マルクスは一八七七年八月一日附のエンゲルスへの書簡の中で、「再び流行しつつある『正義、自由、平等』等々の女神たちを現すために『近代神話』 *moderne Mythologie* という言葉を用いた」【MEW 34 Bd. S. 65-】と書いている。或いはまたソレルは、世界歴史のあらゆる革命的時代において、例えば原始キリスト教、宗教改革、フラン

ス革命などにおいて、それぞれ或る社会的ミユトス *mythe social* が存在すると信じ、現代のプロレタリアの社会変革におけるミユトスは総同盟罷業であると考えた。ドクサの固有なものが社会的なものであるように、ミユトスは本来社会的なものである。しかも両者の差異は次の諸点において認められるであろう。

第一、ドクサが社会における均衡への傾向に相応する形態であるに反し、ミユトスは社会における矛盾もしくは対立の關係に相応する形態である。前者がコントなどのいわゆる有機的時期にあたる知識形態であるのに対し、後者は批判的もしくは危機的時期にあたる知識形態として固有なものである。ドクサ的と見られる常識のことをドイツ語では“*gesunder Menschenverstand*”という。「健全」*gesund* というのは、その知識が社会の現存する均衡に対して調節され、これを乱し妨げることがないという意味である。しかるに優越な意味におけるミユトスは矛盾もしくは対立の意識から生れるのがつねである。自然についてのミユトスですら、人間と自然との間における矛盾もしくは対立の意識から生れたものと解釈することができるであろう。第二、ミユトスはこのように矛盾の意識から生れるところから、特殊な時間の觀念がそれにおいて全く重要な意味をもっている。その問題及びその見方において我々とは別の立場に立っているにしても、

エルンスト・カッシーラーはその『象徴的諸形式の哲学』第二部「ミュトスの思惟」（一九二五年）の中で次の如く記している。「ミュトスの対象界の構成にとつて空間の根本形式の重要なことがわかるにせよ、——しかも我々は、それにとどまつている限り、この世界の本来の存在、真の『内部』へなお全然入っていないように思われる。我々がこの世界を表すために使用する言語上の表現がすでに我々にこの点を指示することができ。即ち『ミュトス』という語そのものは、その根本的意味に従えば、なんら空間的でなく却つて純粹に時間的な見方を自己のうちに含んでいる。それはそのもとに世界の総体が引張られる一定の時間的『アスペクト』を表している。真正のミュトスは、単に宇宙及びその個々の部分並びに力の直観が一定の形象に、もろもろの悪魔や神々の姿に形作られるところではなく、これらの姿に時間のうちにおける発生、生成、生命が与えられるところにはじめて、始まるのである。」このように本来のミュトスにとつては特殊な時間の観念が構成的であると見られなければならぬ。これに対して社会的均衡の意識と結びつくドクサはむしろ空間的として特徴附けられ得るであろう。第三、ドクサは、常識が *Menschenverstand* という語をもつて表されるように、その成立にあつて或る悟性、従つて或る判断を含んでいる。このような悟性は科学の能力と同様のもの、或いは同一の仕方においてはた



らくものとは考えられないであろう。ギリシアの哲学者は科学をロゴス即ちヌース νόσς に、ドクサをこれとは異なるデアノイア δανώια に属せしめた。いずれにしてもこの場合悟性はいわゆる Menschenverstand として全く現実的に、具体的に捉えられねばならぬ。従つてまたこのとき判断は理論的科学的判断とは区別されて、日常的な意味でいう判断と解すべきである。しかしともかくドクサは或る悟性的なもの、或る判断的なものを含むところから、それはそれ自身のうちに容易に科学的知識と接合され、結合され、否むしろドグマ化される可能性を有すると見られよう。これに反してミュトスはもと或る直観乃至表象と結び附いている。このような直観乃至表象はその固有性と独自性において認められなければならない。ミュトスは元来思惟の低い段階という意味での表象の産物であるのではない。一切のミュトス的なものを原始時代、科学の前時代へ追放することをもつて始まったコントの体系は、不思議にもそれ自身ひとつのミュトスの宗教的上構建築をもつて終つたのである。我々はジイオヴァンニ・パティスタ・ヴィコがデカルトの合理主義的哲学に対する対立において彼の「新科学」、特に「詩的知慧」の理論を展開することによつて近代の神話学に基礎を据えたことを知っている。根源的にいうと、ミュトスは思惟をその高い段階として有するロゴスの意識の一形態としての表象から生れるものではない。ミュトスの

根源はむしろパトスである。ミュトスの表象の裏にはパトスがはたらき、その表象はパトスによつて喚び起されたものである。

尤もドクサがドグマにまで発展させられるように、ミュトスはユートピアにまで転化される。ユートピアはこの意味において *Mytho-logie* にほかならない。かようなものとしてそれは単なるミュトスでなく、そこに或るロゴス、従つて或る理論が附け加わり、含まれている。ユートピアは知的労作の産物である。それはもとよりひまつぶしの空想に過ぎぬものではない。本来的なユートピアは対立の意識、それ故に批判的意識から生れる。カウツキイは『トマス・モアとそのユートピア』(第六版、一九二六年)においてこの有名なユートピアを分析し、それが如何に革命的であつたかを鮮かに描いている。ユートピアは単に幻想的なものでなく、正しいドクサがあるように、正しいユートピアもあり得る。「ユートピアはしばしば時期尚早の真理にほかならぬ。」  
*Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées.* とラマルティヌはいつた。しかしそれは科学とは存在の仕方を異にし、この特殊性において理解さるべきである。恰もドグマがドクサを地盤とするとき本来的なものであるように、ユートピアはミュトスを地盤とするとき本来的なものであるといわれよう。ところでミュトスはもと現実の矛盾から直接に生れる表象である。かよう

なものとしてミュトスはなお直接に社会的行動と結び附くことができる。我々はここに例えばトマス・ミュンツェルの場合を想い起して宜いであろう。ソレルによると、ミュトスは事物の叙述でなくて意志の表現である。それは運動の言葉をもつてする一個の社会集団の確信の表現である。このようなミュトスにとつては特殊な時間の觀念が構成的であり、とりわけ未来という時間の觀念が重要な意味をもつてであろう。このとき未来は何か遠い彼方を意味するのでなく、現在のうちへ喰い入つてゐる未来、むしろ未来によつて特殊にアクセント附けられた現在である。しかるにミュトスがミュトロ、ギ、となるとき、言い換えるとミュトスに或るロゴスが附け加わつてユートピアとなるとき、未来はおのずから単に遠方を意味することとなり、従つて無規定なものとなり、このような未来の像を構成することは実践的にも理論的にも無意味なこととなるであろう。その未来はもはや現実的な時間ではない。それだから遠い未来において構成されるユートピアは遠い過去において構成されても宜い。いな、ひとはユートピアをいまや時間の觀念から独立ならしめ、絶対的なイデーと看做すに至るのである。エンゲルスは『ユートピアから科学への社会主義の発展』の中で、サン・シモン、フリーエ、オーエン等のユートピア的社会主義について論じていう、「社会主義は彼等すべてにとつて絶対的真理、理性及び正義の表現であり、それが自分自身の力

で世界を征服するためには、ただ発見されることを要するだけだ。絶対的真理は時間、空間及び人間的歴史的発展から独立であるから、何時そして何処でそれが発見されるかは単なる偶然である。」【第1節最後の段落】現実の矛盾の中から直接に生れるミュトスの意識は、ミュトロギー的方角をとって進むに従い、現在の世界と未来の世界との対立として表現され、やがてまた現実とイデーとの対立として表現されるに至るのである。

このようにしてドクサとミュトスとについて簡単に説明した後、それらに対する関係において我々のロゴスというもの即ち社会科学の性質を簡単に特性付けておこう。ドクサは社会のうちに含まれる均衡への傾向に相応する社会的知識の形態であり、ミュトスは矛盾の關係に相応する形態であつた。従つて社会の歴史的発展において均衡への傾向の支配的な時期、即ち有機的時期においてはロゴスはおのずからドクサ的形態をとり、科学はドグマとなり易く、これに反して矛盾の關係の支配的な時期即ち危機的時期においてはロゴスはおのずからミュトスの形態をとり、科学はユートピアに傾き易いということがあろう。実際、社会科学と称せられるものも、仔細に見ると、何等かの程度において或いはミュト斯的に或いはドクサ的に存在することが稀でないものである。これは現実において自然必然的なことである。しかしながらまたこのような自然必然性

を自覚的に、方法的に統制するところに科学は存在することができる。しかるにいずれの社会にも元来均衡と矛盾との二つの傾向が共に含まれるとすれば、社会科学は両者を同時に、正しい関係において、統一的に把握することによって科学として成立するといわれよう。そしてこれは社会科学にとって弁証法の厳格で妥当な適用によって可能であると思われる。弁証法によつてのみ社会科学はドグマにもユートピアにも陥ることなしに、しかも科学としてドクサの意識とミュトスの意識とを自己に止揚し得るであろう。ドクサもミュトスも元来社会的なものであつた。従つてそれらは普通に個人の名をもつて呼ばれることなく、或る一定の社会集団の名をもつて称せられるのがつねである。この点においてロゴスはドクサとミュトスとに対し外見上すでに对照をなしているように見える。社会科学は、たとえばアダム・スミスの経済学、モンテスキューの政治学説、フンボルトの言語学などというように個人の名に結び附けて称せられるのが普通である。これは自然科学において或る法則が一定の個人の名を冠しているのとは別の意味と重要性とを有するであろう。しかしそれだからといって、社会科学が全く個人的なものに過ぎぬとは考えられない。マルクス主義はプロレタリアートの科学であるというようにいわれる。また我々は多くの場合に或る社会科学的内容が転態してドグマ、もしくはミュトス乃至ユートピアとして存

在するに至るのを見るのである。かようなことが可能であるのは、根源的には、科学と結び附くと思われる個人的主体が自己のうちですでに社会的規定を含むからでなければならぬ。人間はその最も根本的な規定において中間者である。しかもこれは社会に対する関係においてもまたそうである、言い換えると、人間は社会と個人との弁証法的中間者である。人間すなわち個人であるのではない。そのようないわゆる個人主義の見解はもとより抽象的である。しかしまた人間すなわち社会であるのではない。そのようないわゆる普遍主義の見解も非現実的である。しかしまた個人と社会との関係をただ有機的に考えるということもあまりに観念的である。そのような有機説的見方は結局、ヘーゲルにおいての如く、ここでは全体が特殊を吸い込んでしまつて個人の社会に対する独自性が認められず、普遍主義的帰結に陥らなければならぬであらう。人間はその全き現実性において個人と社会との弁証法的中間者である。社会科学者はかような中間者として、従つて社会に対する内在と共に超越の関係において、自己を自覚しなければならぬ。この意味における弁証法的自覚は社会科学が科学として成立すべき立場であるように思われる。

ところで更に注意すべきことは、ドクサとミュトスとは或る一定の歴史的時代における或る一定の社会集団のつながりを離れては考えられず、これに対して社会科学は、集団よりもむしろ個

人の名をもつて、或いはマルクス主義はプロレタリアートの科学であるという場合のように個人と集団とを一緒にして呼ばれるにしても、前の二者と後者とに共通なことは、それらが普通に何等かの主体的な名をもつて称せられるということであろう。即ちそれらすべてにとつてそれぞれの場合主体は内面的な必然的な聯関に立ち、いわば構成的な意味を有するものの如く見える。かくの如き主体的規定性を含む知識をひとは今日一般にイデオロギーと称している。人間の意識は客体によつて限定されるばかりでなく、また主体的に規定されている。客体的に限定される限りにおける意識をロゴスの意識と呼ぶならば、主体的に規定される限りにおける意識はパトスの意識と呼ばれることができる。ロゴスの意識はその優越なものに従つてイデーと名附けられてもよい。そうするとき、イデオロギーというものとイデーとを區別して考えねばならぬ限り、イデオロギーは単にロゴスの意識の形態ではなく、このものがその根柢においてパトスの意識によつて規定されていることを現すべきであらう。もとより主体は客体に対してただ超越的でなく、前者は後者によつて規定される方面があり、従つてパトスの意識のうちには主体が自己を根源的に表出するばかりでなく更に客体の主体に対する意味が表現される。しかしながら主体と客体との関係は単に内在的でなく同時に超越的である故に、パトスの意識とロゴスの意識との関係もまたそ

の意味において弁証法的に捉えられなければならない。主体・客体の弁証法において主体の客体に対する超越もしくは非連続が意識されるとき、ミュトスの意識が生れる。それ故にミュトスはその根源からいうとパトロギー的である。そして逆に主体と客体との関係が内在的もしくは連続的に意識されるとき、ドクサやドクマが生れる。これらにおいてはロゴスの意識とパトスの意識とが直接に結合している。かようなものとしてドクサやドクマは特にすぐれてイデオロギーと称せらるべきであろう。この意味では本来の社会科学はイデオロギーと考えらるべきものではない。もちろんロゴスの意識とパトスの意識とは絶対に分離したものでないから、如何なる社会科学も純粹にロゴスのなもの、イデー的なものでなく、何等かパトロギー的に規定され、従つてイデオロギー的性質を含んでいる。しかしそれが科学であるべきである限り、ロゴスの意識とパトスの意識との弁証法を自覚することによつてどこまでもロゴス的であることを要求されているのである。社会科学は自然科学のように比較的単純な仕方でロゴス的であることは困難であり、却つてロゴスの意識とパトスの意識との弁証法の自覚に立つことが真に具体的にロゴス的になり得る道であろう。



## 第二 社会科学とイデオロギー論

### 一

今日広く使用されるイデオロギーという語の意味は、厳密に規定されることが必要である。この語が学問の言葉として用いられる限り、それは一定の理論的基礎を含んでいなければならない。然しこの語は同時に我々の時代のいわば合言葉として使われている、従つてそれはまた一定の歴史的基礎をもっているものでなければならぬ。イデオロギーなる語のこのような理論的及び歴史的基礎の究明されることが肝要であり、しかもこの場合理論的と歴史的とは決して二つのものでなく、両者は相互に結び付きつらなり合っている。この語の基礎に横たわれる理論的・歴史的・聯関を探り出すことが要求されているのである。なぜならイデオロギーという語は、我々の生活と学問とが相交渉するまさにその点を顕に表現せんとするものとして、その特殊性をもち、その全く現実的な意義を担っているのだからである。

イデオロギーという語はそれ自身のうちに既に或る見方を含んでいる。これをイデオロギー的

見方と云うならば、この見方とは如何なるものであろうか。イデオロギーなる語はもとイデーという語と関係があり、且つこのものに対立する。カール・マンハイム（『イデオロギーとウトピア』一九二九年【英訳『*Ideology and Utopia*』】）のように、イデオロギーとユートピアとを対立させることは理論上齊合的であり得ず、且つ無意味に終るであらう。ユートピアに対立するものはドグマであり、かかる対立物の方法的な止揚として科学の意味に於けるロゴスがある。それらはすべてイデオロギーと共通に呼ばるべく、そしてイデオロギーに対立する概念は本来イデーでなければならぬ。そこで我々はイデオロギーの見方の特殊性をイデーの見方との関係並びに対立に於て明らかにすべきである。しかもこのとき歴史のうちにイデーの見方からイデオロギーの見方への推移の跡が辿られることが出来る。この推移に於ける決定的な要素は次の如きものであるであらう。

一、イデーの見方からイデオロギーの見方への転化の過程には、イデーが内在的に、詳しく云えば、意識に内在的に、従つてその限りに於て主観化されて考えられるに至る、ということがなければならぬ。Ideologieなる語に於ける-logieは、他の造語の場合に於けると同じく、Ideeなるものの意識或は主観に関係付けられていることを表す。イデーなるものは歴史上プラトンの哲学によつて有名にされたが、イデーはプラトンにあつて超越的なもの、換言すれば、それは真の

存在 (τὸ ὄντως ὄν) を意味し、しかも何等精神的なものでなく、却つて超精神的といわるべきものであつた。然るに既にストア哲学に於て、世界全体と人間とは大宇宙と小宇宙として、両者の間のアナロジーが説かれ、それが深められた精神の概念に結び付いて、イデーは精神に内在的なものと見られるに至つてゐる。キリスト教的哲学に於ては、イデーは何よりも純粹なる精神としての神の内容と考えられる。ルネサンス時代の新プラトン主義者たちは、ストアの模範に倣つて、イデーは人間精神にその本性上属するものであつて、誕生と共に神からそれに賦与されてゐるものであると見做した。この思想はデカルト及びその学派に於ていわゆる「生具觀念」(ideae innatae) の思想として發展させられることになつた。かようにして超越的なイデーは内在的に、その意味に於て「觀念的なもの」になつた。ここにイデー的からイデオロギー的への道はいくらか準備されたけれども、それだけではなお全く不十分である。

二、イデーはもとプラトンに於て、それが眞の存在であると考えられた。現実の世界はこれに反し存在と非存在との「混合物」(τὸ μικτόν) とせられる。このとき存在といふのは、勿論、我々の言葉を用いるならば、「本質存在」のことである。ここにその根源が明らかである如く、一般にイデーの見方は、本質存在の方向に於ける存在論的決定、分り易く云えば、優越な意味に於け

る存在を本質存在として受取ることと最も内面的につながり合っているのである。本質存在の方向に於ける存在論的決定にしてその根柢に存する限り、イデーが神的意識の内容と考えられようとも或は進んで人間意識に生具する觀念と見られようとも、イデオロギー的な見方は出て来ることが出来ない。イデオロギー的な見方が成立するためには、他の方向に於ける、即ち「現實存在」の方向に於ける存在論的決定がその根柢になければならぬ。優越な意味に於ける存在はもはや睿智的なものでなく却つて感性的なものであるとせられるのでなければならぬ。このような存在論的決定は、近世に於て、就中自然科学の新たな発展と共に現れ、イギリスの經驗論哲学のうちに表現されるに至つた。ここではイデーはもはや「存在」の意味を失ひ、単なる「觀念」となる。イデーは超精神的な存在ではなく、却つて精神の生産物と考えられるのである。ロックの思想はフランスへ這入つて大きな影響を与え、かくてコンデイヤックが出て、この人の学派のひとたちは「イデオログ」と呼ばれ、彼等の学問は「イデオロジ」と称せられた。ナポレオンはデスチュト・ドウ・トラシイをこれらのイデオログたちの頭目と見做した。これがイデオロギーなる語の思想史の中へ這入つて来た最初であり、これ以来それは学問及び生活の言葉として普及するようになったのである。この学派の仕事は形而上学を排斥し、諸々の精神科学乃至社会科学を

心理学的に土台付けようと企てたところにあつた。

三、然しながら今日いうイデオロギー論は固より単なる心理学ではない。それは先ず、意識の学というよりも意識形態の学といわるべきである。私は「形態」なる概念を「形式」の概念から区別し、一定の内容は必ず自己の一定の形式に結び付いて存在すると考える見地から、形式と内容とのそれぞれ具体的な統一を形態と名付ける。心理学的見方が意識の形式を抽象的に、機械的に取扱おうとする傾向のあるに反して、イデオロギーの見方は意識を内容的に形式的に考察する。ここでは一切の文化はその全内容性に於て、且つその全体の聯関性に於て考察されねばならない。しかもかくの如き考察が可能であるためには、意識は、多くの心理学の出発点となつていよう個人的な意識でなく、何等かの意味に於て超個人的なものと見られねばならぬであらう。いまこれらのことを考えるとき、我々はカント哲学がイデオロギーの見方の発展のために為し遂げた功績に思い及ばざるを得ない。ギリシア哲学以来絶えず支配して来たところの存在の領域に関する区別がある。かの可想的世界 (*mundus intelligibilis*) と可感的世界 (*mundus sensibilis*) との区別がそれである。カントの認識論はこのような存在に於ける区別を方法論的見地から止揚し、一方を認識の形式として、他方を認識の内容として、方法論的意味のものに解釈し、認識にとつて

の客観は両者の綜合によつて初めて成立すると考えた。この綜合をなすものは超個人的とされた主観であり、カントによつて意識一般と呼ばれる。形式は主観の形式であり、内容も主観の形式に関わる限りに於て内容である。今や世界はそれ自身の存在ではなく、却つて全世界は根源的に主観に関係付けられ、主観がいれば世界の支持点である。カントはその意識一般によつて数学的自然科学に基礎を与えたのであるが、彼はかかる理論理性のほかに実践理性及び美的理性を發見し且つそれらのものの統一の立場にまで進もうとした。ここに一切の文化をそれぞれの内容性に於て並びに全体の聯関性に於て考察する見方が發見されたのであり、そしてそれはイデオロギーの見方の成立するための歴史的及び理論的前提のひとつとなつたのである。

四、イデーはもと絶対に變化することなく、永遠に自己同一にとどまるところの超歴史的なものを意味する。然るにイデオロギーの見方の成立するためには、いわゆる「歴史的意識」の發達がなければならぬ。カントの意識一般はこの点に於てなお非歴史的であり、そこには意識の歴史化されることが必要であつた。特にヘーゲル及び彼の影響のもとにあつたかの歴史学派が歴史的な見方を導き入れた。イデーはヘーゲルにあつて単に実体でなく、寧ろ主体を意味したが、ヘーゲルはイデーをもつてそれ自身のうちに發展を含む、従つて歴史的なものを見做している。各々

の文化の有する歴史的規定性に注意が向けられ、その根柢にそれぞれ歴史的規定性を担うところの民族精神或は時代精神がおかれた。歴史的意识は凡ての歴史的なものをそのもの自身から理解しようとし、超歴史的な理性の与えると考えられる如き規準を拒否する。それは寧ろかような現実と歴史との彼方に永久に変化することなきものとして横たわっているが如き理性を認めず、却つて絶対的なもの、イデー的なものはつねに唯歴史の過程を通じてのみ理解され得ると信ずるのである。

五、イデーの見方は本質存在の方向に於ける存在論的決定を含んでいる。然るにそれぞれの存在論的決定にはそれぞれの人間学が対応しており、そして本質存在の方向に於ける存在論的決定に一般に対応するものは理性の人間学である。理性の人間学とイデーの見方とは相互に結び付いている。それ故にイデーの見方に対してイデオロギーの見方が成立するためには、その基礎的前提として、理性の人間学が批判されなければならない。このような批判は根本的には近世に於て行われたのであつて、就中ダーウインの進化学説はそれに自然的基礎を提供したものとして著名である。然しながら我々は、例えばダーウインの、種の起源に關する自然科学的理論を俟つて初めて理性の人間学が批判されるに至つたと見るべきではなく、却つて人間学に於ける変化はか

かる自然科学的理論に先立つて、寧ろこのものの成立の根柢として、歴史的社會事實そのもののうちに於て、これに制約されて行われたのであると考へなければならぬであらう。

かくて示された諸々の基礎は、そのいずれを欠いても、本来の意味に於けるイデオロギー的見方の成立し得ないものである。かのフランスのいわゆるイデオログたちはなお真のイデオロギー的見方の見方をもつていなかった、彼等の思想のうちには超個的な意識の概念がなく、また歴史的な立場が含まれていなかったからである。ヘーゲルの哲学はこれらのものを含んでいたけれども、それはなお依然としてイデーの見方の埒内にとどまつている、なぜなら彼の哲学の根柢には理性の人間学があり、本質存在の方向に於ける存在論的決定が横たわつてゐるからである。このようにして我々の明らかにした五つのものは、それぞれがイデオロギーの見方にとつての根柢をなすというよりも、それら凡てが一緒になつて全体としてこれの基礎を形造り得るのである。ところでこのような統一を為し遂げてイデオロギーの見方を確立したのはマルクス主義の哲学であるとするれば、我々の右の簡単な叙述からしても、この哲学が、或る人々の想像するように、決して素樸なものでなく、却つてそれが如何に、その創始者たちの自覚してゐた如く、近代的意思の上立つて古典的哲学を継承し發展させつつあるところの、それみずから哲学史の主流に属する



哲学であるか、ということが理解されるであろう。エンゲルスが「我々ドイツの社会主義者たちは、我々が嘗たにサン・シモン、フーリエ及びオーエンを祖とするばかりでなく、またカント、フイヒテ及びヘーゲルを祖とするということを誇とする。」【『空想から科学へ』1888版序文】と云つたのはひとの知るところである。それ故にイデオロギーの見方は決して無前提的でなく、過去の思想の歴史的発展を前提として含んでいる。このことを先ず認識しておくことが大切である。

## 二

然しながら右に指摘されたのはイデオロギーの見方の成立するための諸基礎であり、寧ろ諸前提である。それらにかかるものとして、それだけではなお現実的なイデオロギーの見方を構成することが出来ない。それらは現実的なイデオロギーの見方が構成されるための必要な条件ではあるけれども、なお十分な条件ではないのである。現実的なイデオロギーの見方が構成されるためには、そこになお「虚偽の意識」の概念が導き入れられなければならない。このものはこのとき何を意味し得、また意味すべきであろうか。

ここに虚偽の意識といわれるものは、最初に、形式的・論理的な虚偽に関係しているのではな

い。推理上の誤謬、体系上の矛盾などということがこの虚偽の意識にとつて本質的な意味をもっているのではないのである。然し第二に、それは個人的・心理的乃至生理的な虚偽に関係しているのではない。形式論理学の教科書の附録に掲げられるような、個人がその心理的もしくは生理的条件によつて自然的に陥り易い虚偽がここにいう虚偽の意識の固有な内容をなしているのではない。然しまた第三に、それは或る個人が他の者に向つてする意識的な虚言をその本来の内容となすものでもない。個人がその時々、意識的に嘘を吐くとか、ひとを騙すとか、などということがそこでは問題になつてゐるのではないのである。このような虚偽のいずれの概念もイデオロギーの見方と根本的な関係をもち得ない。なぜなら、それらの虚偽の概念は上に掲げたイデオロギーの見方の基礎的諸前提を自己のうちに含んでいないからである。形式的論理的虚偽の概念は寧ろイデオロギーの見方に関係してゐる。個人的心理的虚偽についていえば、イデオロギー論は心理学でなく、またイデオロギーの見方は何等かの超個人的な意識の概念をもち、従つてその限りに於ては寧ろ無意識的虚偽というべきものがそこでは問題になるのである。更にイデオロギーの見方に於ていう虚偽は、その折々の意識的な虚言というようなものでなく、もしそれを虚言というならば、それはそれ自身のうちに聯関を含むところの、実に体系的な虚言であり、またその限りに

於て無意識的な虚言である。かくして我々はイデオロギーの見方に於ける虚偽の意識が単に、理論的ならぬ、超個人的な、体系的な、無意識的な虚偽に関係することを見定めておかねばならない。この場合虚偽の意識が単に理論的なものであり得ないということは、一般的なイデオロギー論は単に理論的意識をのみ問題にするのではなく、法律、国家、宗教、道徳、芸術、等一切の客観的な意識形態を包括的に且つ統一的に研究する科学であるべきであるということから見ても明らかであろう。このように包括的且つ統一的の研究は包括的且つ統一的概念を自分のものとしてもたねばならぬ。従来の哲学に於ては実に「理性」の概念が、しかもなお形式的であるを免れなかつたカント的な理性よりも、その全内容及び全聯関性に於て具体的に把握されたヘーゲル的な理性が、かくの如く法律、国家、宗教、道徳、芸術、哲学、等を包括的に且つ統一的に理解させるところのものであつた。然しながら、最後に、我々はイデオロギーの見方に於ける包括的な、統一的な虚偽の概念を求めて、これを理性の立場から、例えば「反価値」として、定義することを許されない。現代のいわゆる価値哲学に於て發展させられた価値、従つて反価値という概念はもともと理性の人間学と構造的に結び付いているものであり、然るにイデオロギーの見方は本来理性の立場に立つものではない。我々の求めているのは現実的な虚偽の概念である。従来の論理学上

の、或は心理学的な虚偽論、哲学上の価値論のいずれもそれにとつては不十分である。しかもそれは、まさに現実的なものとして、何等理論的に構成されることを俟つものでなく、寧ろ現実の生活そのもののうちに現実的に与えられているのである。

このような虚偽は、第一に非現実性を意味する。そこでイデオロギーの見方の根柢に存するものは、現実に対する飽くことなき、徹底的な欲望である。然しこのような虚偽は、第二に非実践性を意味する。イデオロギーの見方の根柢には実践に対する要求があり、尊重がある。しかもこれら二つのものは、非現実的ということは非実践的ということであるという風に、ここでは統一されているのである。歴史に於てイデオロギーという語が今日もつていような含蓄的な意味を担うに至つたのは、偉大なる実行家及び実践的思想家によつてであつたということに注意すべきであろう。偉大なる実行家ナポレオンはかのコンデイヤックの学派の一群の哲学者たちを軽蔑した意味に於て「イデオログ」と呼び非難した。ここに歴史上初めてイデオロギーなる語は価値なきものとして軽蔑された意味に使用されたのであり、この含蓄的な意味に於てそれは今日もなお使用される場合が多い。しかもここに含蓄されているのは非現実的、非実践的という意味であつて、この意味に於てイデオロギーなる語は今日もなお「虚偽の意識」の別名として使用されて

いることが多い。偉大なる実践的思想家マルクスは書いている。「哲学者たちは世界をただ種々に解釈して来ただけだ、世界を変化することが問題であろうに。」彼は中にも青年ヘーゲル派の哲学を「ドイツのイデオロギー」と軽蔑した調子で呼び、その非現実性及び非実践性を批判した。然しながら現実的、実践的などということも厳密に考えられねばならぬ。これらの概念は最初に挙げておいたところのイデオロギーの見方の諸基礎の上に於て把握されることが必要である。これらの基礎を離れては、現実的、実践的などということも、イデオロギーの見方にとって構成的であるために要求されているような仕方で一義的に規定されることが出来ない。現実的ということとは色々に語られる。根本的には本質存在の方向に於ける存在論的決定を含んでいたヘーゲルの哲学にとつては、イデーこそ最も現実的なものであり、感性的なものは寧ろ非現実的なものと考えられた。然しイデオロギーの見方に於ては、感性的なもの、物質的なものが現実的と見られることが必要であり、そのためには既に述べた如く、ヘーゲルとは全く反対の方向に於ける存在論的決定が根柢になければならぬ。同じように実践的ということも様々に語られている。例えばカントに於ては、実践的とは理性の自律ということであり、従つて感性的なものは、本来、実践的とは関わりなきものであり、本来の実践的なものから排除されるべきものであつた。そして実践は

このとき人格の概念と原理的に分つべからざるものである。然るにイデオロギーの見方に於て実践的といわれるのは何よりも感性的な活動のことである。それは本質的に社会的な実践を意味する。そして実践的ということがこのように把握されるためには、その根柢として理性の人間学とは反対の人間学が存しなければならぬのである。かく全く反対の根柢の上に立つて、イデオロギーの見方は、従来のイデーの見方そのものをも、それが非現実的非実践的であるという意味に於て、虚偽の意識として、単なるイデオロギーであると見做すのである。このようにしてイデオロギーなる概念は、最初に、「単なるイデオロギー」という意味に於て虚偽の意識を意味する。我々はこれをイデオロギーの特殊概念とも呼ぶことが出来る。

ところでかかる存在論的決定に於ける変化並びに人間学に於ける変化があるためには、歴史に於ける事実として新しい基礎経験が生れ、これがそのような変化を制約するということがなければならぬ。かかる基礎経験たる事實は、この場合、個々の孤立した事実と考えることを許されない。なぜならイデオロギーの見方はその本性上超個的な歴史的な立場に立つのであり、然るにかくの如き立場が意識されるためには、個人を自己のうちに有機的に結合する一定の社会的集団が既に形成され、存在しているのでなければならぬ。プロレタリアートはかかる集団としての階

級であり、この階級の基礎経験の上にイデオロギーの見方にとつて構造的な諸条件は成立する。従つて現実的なイデオロギーの見方はこの階級の階級意識との関係を離れて考えることが出来ない。我々がこれまで述べて来たところのイデオロギーの見方の諸々の前提は、この階級意識によつて現実化され、具体化されるのである。ここに於て我々はこのような現実化、具体化が如何なるものであるかを明らかにしなければならない。

### 三

イデオロギーの右の特殊概念のほかにその**一般概念**ともいふべきものが規定されねばならぬ。かの特殊概念に従つて、たといドクマ及びユートピアをイデオロギーと呼び得、少なくとも部分的にはそう呼ぶ権利があるにしても、我々がドグマ、ユートピア及び社会科学を共通に、全体としてイデオロギーと称したとき、それはイデオロギーの何等かの一般概念に従つてのことであつたのでなければならぬ。かかる一般概念とは如何なるものであろうか。『**ドイツチエ・イデオロギー**』の中には次の如く記されている。「**観念、表象、意識の生産は、先ず第一に、人間の物質的活動及び物質的交通のうちに、現実的生活の言葉のうちに直接に織り込まれている。人**

間の表象作用、思惟作用、精神的交通は、ここではなお、彼等の物質的行動の直接的な流出として現れる。ひとつの民族の政治、法律、道徳、宗教、形而上学、等々の言葉のうちに見られるところの精神的生産についても、同一のことが云われ得る。人間は彼等の表象、觀念、等々の生産者である、しかしここにいう人間は、彼等の生産力の一定の發展によつて、且つその最高の形態に至るまでこの生産力に相応する交通の一定の發展によつて、制約されているところの、現実的な、行動しつつかある人間なのである。意識とは意識する存在以外の何物でも断じてあり得ない<sup>i</sup>、そして人間の存在とは彼等の現実的な生活過程である。全体のイデオロギーのうちに於て、人間及び彼等の諸關係が、丁度カメラの暗箱の中に於てのように、逆立ちして現れることがあるにしても、この現象は、網膜の上に於ける事物の倒立が人間の直接に物理的な生活過程から生ずるのと丁度同じように、人間の歴史的な生活過程から生ずるのである。【55】更に続けて曰う。「天上から地上へ降りて来るドイツ哲学とは全然反対に、ここでは地上から天上へ昇られる。換言すれば、人間が語り、想像し、表象するところのものから出發されて、或はまた語られたる、思惟された

i 「意識する存在」は、訳本では「意識のある存在」となつてゐる。Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein. 「意識とは意識された存在以外の何物でもない」



る、想像されたる、表象されたる人間から出發されて、それから肉体をもつた人間に到達するのではなく、現実に活動している人間から出發されて、彼等の現実的な生活過程からして、この生活過程のイデオロギー的反射と反響の發展もまた叙述されるのである。人間の頭腦に於ける仮幻的構成物もまた、彼等の物質的な、經驗的に確かめ得る、そして物質的諸前提に結びつけられている生活過程の必然的な補足物である。このようにして、道德、宗教、形而上学及びその他のイデオロギー並びにそれらに相應する諸々の意識形態は、もはや独立性の外観を保持しない。それらのものはなんら歴史をもたない、それらのものはなんら發展をもたない、却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実ととも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、却つて生活が意識を規定する。第一の見方に於ては、ひとは生ける個人と見られた意識から出發する、第二の、現実の生活に適應せる見方に於ては、ひとは現実的な生ける個人そのものから出發し、そして意識を単に彼等の意識として見るのである。」【55】我々はこれらの文章のうちイデオロギーの概念が、イデオロギーの見方と共に、一般的に且つ甚だ明晰に規定されているのを見出し得ると考えられよう。ところで一切のイデオロギーは人間の現実の生活過程によつて制約

されている、というそこに見出される根本思想は次の諸内容を含むであろう。第一に、イデオロギーと現実の存在との關係に於て決定的なもののはつねに後者の側にある。それだからイデオロギーは唯単に相対的にしかそれ自身の独立な存在及び發展をもたぬと云われる。それは固より相対的にはそれ自身の發展を有する、然しこの發展は現実の存在によつて必然的に一定の範圍と限界とを与えられている。或はまたイデオロギーは現実の存在に對して何等の影響も及ぼすことがないと云うのではない。かく理解するのはひとつの誤解であつて、前者が後者に對してはたつきかける關係の存するということは明らかである、そしてその限り前者は後者に對して相対的な独立性を有すると見られなければならない。けれどもこの場合に於ても決定的なもののはつねに現実の存在の側にあるのであつて、或る一定のイデオロギーが現実の存在に對して作用し得るか否か、また如何なる作用をするか、ということは、現実の存在そのものの構造によつて制約され、規定されている。これに反してイデーの見方は意識を現実の生活から切り離して、それ自身独立なものとして考察する。第二に、凡てのイデオロギーは人間の現実の生活過程によつて制約されているのであるから、それは「純粹な」思惟、「純粹な」感情、等の生産物と見らるべきではない、かく見ることは理性の人間学の上に立つてのみ可能である。そうではなくて、イデオロギーの生産

にあつては、現実的な人間の意欲、衝動、等も一緒にはたらき、従つて人間の現実的な諸利害がその生産を制約しているのである。第三に、人間の存在はそれぞれ社会的歴史的に制約されている。それだからその生産物であるところのイデオロギーもまた社会的歴史的に制約されており、それぞれの歴史的時代に於ける社会の構成の変化に相応して変化する。しかも従来の社会は凡て階級社会であるから、イデオロギーの社会的規定性はその階級性を意味する。階級社会に於けるイデオロギーは階級的イデオロギーである。

然るに人間の一切の意識形態を、就中自己自身の抱懐し主張するところのそれを、その現実的な、社会的歴史的な規定性に於て、従つてイデオロギーとして自覚し、洞見するということはそれほど容易ではない。この困難は相反する方向をもつた二重のものとして現れ得よう。イデオロギーの見方に於けるこの二重の困難は、一方では、あらゆる意識形態が人間の現実の生活過程によつて制約されるということは、自覚的に、意識的に行われているのでなく、却つて個人の意識以前に行われているのであり、しかもこのように制約されるということは、生活の最も現実的な諸利害と直接に結び付いていのであるから、この制約の関係を十分に見通すということは決して容易ではない。そして他方では、困難は、如何なるイデオロギーもそれ自身に於て自己の普遍

性もしくは絶対性に対する要求を含み、それだからイデーたるの要求を掲げて立ち現れているところにある。これらの困難は、例えば、遠く、広く歴史の上に目を放ち、それぞれの時及び処に於ける種々なるイデオロギーを相互に比較し、その間の相違或は特殊性を見出すということによつても、なお十分に克服されない。比較の方法によつては意識形態の有する特殊性が明らかにされるのみである、然るにイデオロギー論の目差すところは、かかる個別特殊性の発見をもつて満足するという美的態度にとどまることなく、それぞれのイデオロギーの「現実の土台」に対する内面的な、法則的な諸関係を究明するということである。このことは比較法によつては、もし可能であるとしても、唯個々分離的に、部分的にしか可能でなく、従つてその結果は、多くの場合に見られるように、単なる相対主義の思想に陥ることとなる。いま述べた困難が克服されて、イデオロギーとその現実の土台との間に於ける制約関係が全面的に、統一的に見通されるに至るといふことは、それ自身、一の現実的な、即ち歴史的社会的な条件に依存しているのである。そのことは一定の社会がその有機的統一を破壊し、いわゆる崩潰期に入るに及んで可能になる。イデオロギーの現実的制約性は、——固よりその認識はいずれの時に於ても部分的には可能であるが、——このような時期に於て初めて全面的に把握されることが出来、そのとき初めて体系

的規模に於けるイデオロギーの見方は可能にされるのである。イデオロギー論は一定の社会の崩潰期に於て新興階級の階級意識と結び付いて現れる理論形態である。

かくてイデオロギーの見方は根本的に批判的である。それが批判的であるということはそれにとつて附屬的なことであるのでなく、却つてそれはその本質に於て批判的なのである。イデオロギー論とはイデオロギー批判である、と云われることが出来よう。それはまさに「危機的な」時代の理論的意識であるが故に根源的に「批判的な」のである。——外国語の *kritisch, critical* などという語は、危機的と批判的との二つの意味を合せてもち、この事態の統一を表現している。——ところでイデオロギー論の内容をなすところのイデオロギー批判は、イデオロギーの見方の根本的基礎に従つて、次の如き性質をもつであろう。一、批判はイデオロギーを単なるイデオロギーの平面に於て批判するのではない。そうではなくて批判はイデオロギーをまさにイデオロギーとしてその根柢をなす現実の土台との關係に於て批判するのである。従つて批判は単なる非難や排撃にとどまるべきものでなく、却つて最も冷静に、最も科学的に、或る一定のイデオロギーとそれを制約せる現実の土台との間に於ける内面的な、必然的な聯繫を分析すべきである。二、然るにイデオロギーの現実的被制約性は誰の眼にも一見して明らかであるのでなく、却つて一方で

はあらゆるイデオロギーは自己の普遍妥当性に対する要求をそれ自身のうちに含み且つ他方ではそれは人間の最も現実的な諸利害と結び付いているために、かの被制約性は蔽い隠されているのが普通である。そこで批判はおのずから暴露的という性質を担うに至る。暴露に於て暴露さるべきものは、或る一定のイデオロギーが偶然的にもつていゝものでなく、それを内面的に、構造的に規定せるところの社会性、従つて階級性である。三、批判は歴史的でなければならぬ。それはかのいわゆる「発生的見方」の場合に於けるが如く、それぞれの歴史的時代に於けるイデオロギーを凡て一様に何等か最も原始的と考えられたものに還元して説明すべきではなく、それぞれのイデオロギーをそれに相応せる歴史的発展の段階に於けるそれぞれの現実の土台に關係させて説明しなければならぬ。かくの如く歴史的であることによつて批判は眞の意味で破壊的であることが出来る。各々のイデオロギーの歴史性を客觀的に明らかにすることがそれを破壊する道である。四、批判は發展的でなければならぬ。過去を単に過去として、現在を単に現在として見るのではなく、それらを将来への發展の契機として捉えるところに眞に批判的意識は成立する。そうでないならば、批判も要するにデカダンスであり、無政府主義的意識の一表現たるに過ぎない。五、然し最も重要なことは、批判は究極に於て実践的批判でなければならぬということである。ここ

にイデオロギーの見方の最も著しい特色がある。蓋し如何なるイデオロギーと雖も、それが苟も現存する以上、それを支えているところの現実が必ずそこに現存している筈である。この現実にして存続している限り、そのイデオロギーが如何に理論的に批判されようとも、かかる現実の意識に於ける反映としてそれは依然として存続する。それをなくするためには、その存立の条件であるところの現実そのものを実践的に変革しなければならぬ。現実にして実践的に止揚されるならば、問題のイデオロギーはその生存の地盤を失つておのずから消滅するに到ると考えられるのである。

#### 四

ところで問題を次第に深めて行くために我々は次の如き問をあらわに問い直そうと思う。イデオロギーの見方は新興階級の意識と結び付いていると云われる、そこで問われる、この階級自身の担う意識形態もまたイデオロギーであるのか、と。この問は一面肯定的に、そして他面否定的に、答えられる。かくの如く両様に答えられるところにイデオロギーなる語の担う現実的な、歴史的な意義があるのであり、そこにまたイデオロギーの見方の特殊性が存するのである。先ずさきに

記したイデオロギーの一般概念の三つの点、即ち、それが人間の現実の生活過程によつて制約されていること、それがいわゆる「純粋な」意識の生産物でないこと、それが社会的歴史的に変化することに就いて云えば、プロレタリアのイデオロギー、内容的にはマルクス主義的イデオロギーも確かにイデオロギーである。このことはマルクス主義がみずから自己のあらゆるイデオロギーの階級性乃至党派性を主張しているところから見て既に明らかであろう。けれども次に、マルクス主義のイデオロギーは、他面から見れば、決して単なるイデオロギーではないと主張される。この場合イデオロギーとはかの虚偽の意識としてのイデオロギーを意味する。我々はこのようなイデオロギーの概念にとつて構成的な意味を有する虚偽性として、非現実性及び非実践性を指摘しておいた。マルクス主義のイデオロギーは非現実的、非実践的でないという点に於て既に単なるイデオロギーではなく、却つてまさに科学であると言われる。このような意味に於てイデオロギーの概念と科学の概念とが対立することは云うまでもない。それは虚偽の意識でなく、反対に真なる意識である。そこでイデオロギーの一般概念そのものの内部に於て虚偽の意識としてのイデオロギーの概念に対して真なる意識としてのイデオロギーの概念を確立することが必要になつて来る。そしてここに要求されているのは、一般的にイデオロギーの見方に於ける認識の概念を、



イデーの見方に於ける認識の概念との區別に於て、明瞭ならしめることでなければならぬ。それによつて認識論の意味に於ける虚偽の内容も明らかにされ、且つこのものはこれまで我々がイデオロギーの虚偽性を規定する際にとさらに論及しなかつたところのその第三の意味として、非現実性及び非実践性なるものに当然附け加わり、関聯せしめらるべきものである。

イデーの見方とイデオロギーの見方との間に於ける相違はその根柢に於て存在論的決定の相違に關係する、即ち一は本質存在の方向に於ける、他は現実存在の方向に於ける存在論的決定を含まれている。然るにこの相違は特に認識理論に關係して現れて来るであらう。認識論と存在論とは構造的に結び合っているものである。一、本質存在の認識の場合には明証 (Evidenz) ということが真理の基準的表徴としての重要な意味を有する。例えばデカルトの場合を想起せよ。彼は明晰にして判明なる知覚 (*clara et distincta perceptio*) をもつて真理の標準となした。明晰とは精神にとつて直観的に現前するもの、判明とは全くそれ自身に於て明晰にして且つ判然と限定されているものを云う。この意味に於て明晰判明にして、その明証が如何なる他のものからも導かれ得ず、専らそれみずからに於て基礎付けられているものが、本来彼の生具観念と呼んだものであつたのである。二、明証に真理の標準としての重要な意味を認める思想は、根本的には知覚説と

して特色付けられることが出来る。ここに謂う知覚は固より感性知覚のことではない。デカルトは知覚を二つのものに、感官によつての知覚 (perceptio sensu) と知性からの知覚 (perceptio ab intellectu) とに區別した。明証を伴うのは明らかに後のものであつて、我々はこれとギリシア哲学に於けるヌースの概念との關係を求めるところも出来よう。アリストテレスはヌースは知覚の如きものであると云つてゐる。かかる意味に於ける知覚説をとるものは、従つて、第三に、比量的な思维に最高の位置を与えない。西洋の哲学を永く支配せるところの認識能力に関する三つの區別は、夙にギリシア哲学に於て、 αἰσθησις (感性知覚) διανοια (比量的思维、悟性) νοῦς (理性) の區別として発見されたが、哲学にして本質存在の方向に於ける存在論的決定を含む限り、ここに書き付けられた順序は、多くの場合に於て見られるように、同時に認識作用としての価値の順序を表すことになるであらう。ところでこのように考えるならば、我々は、古来、本質存在の哲学がその認識理論の根柢に何等かのいわゆる「光の形而上学」(Lichtmetaphysik) をもつていたこととの深い意義を見出し得るであらう。既にプラトンは『ポリテイア』に於て善のアイデアを太陽と比較している。善は認識される対象に真理を賦与し、認識する主観に認識する能力を賦与する。光の形而上学はその後宗教思想の影響のもとに大なる発展を遂げたが、ひとはそれを後にはアウ

グステイヌスの照明説 (Illuminationstheorie) に於て、更に降つてデカルトの「自然的光」(lumen naturale) の思想に於て見出し、現代に於けるフッサールなどの現象学のうちにさえひとは光の形而上学の痕跡を認めることが出来るであろう。更に我々は同じような聯関を辿つて、本質存在に関する思惟はその究極に於て形象的思惟 (bildliches Denken) であることを示し得ると思ふ。従つてそこでは理論は文字通りの意味に於て Theorie (Georia: 観想) である。然るに現実存在の方向に於ける存在論的決定の場合にあつては、事情は全く異なつてゐる。このとき本来の思惟は比量的な、換言すれば直観的でなく判断的な思惟であると考へられるばかりでなく、寧ろ感覚が認識にとつて第一次的な契機であると思はれる。感覚が重んぜられるところでは明証ということに固より意味をもち得ない。このような場合何よりも実践が認識の真理性の基準となる。「対象の真理が人間的思惟に到来するか否かという問題は、何等理論の問題でなく、却つて一の実践的な問題である。実践に於て人間は真理を、即ち自己の思惟の現実性と力、その此岸性を証明せねばならぬ。」とマルクスは記し、また「總体の、生ける、人間的実践が認識論の中へ押し入り、真理の客観的基準を提供する。」とレーニンは云つてゐる。ここに実践といわれたのは実験のことであり、就中産業のことである。かくの如き実践の立場は、結局は相対主義に陥らざるを得な

いかにプラグマチズムと混同されてはならぬ。プラグマチズムは有用性のうちに、或は「思惟の経済」(Denkonomie)のうちに、真理の基準を求め、これに対してレーニンを書いてある、「人間の思惟は、それが客観的真理を正しく模写するとき、『経済的』である、そしてこの正しさの基準は実践、即ち実験、産業である。」このように実践の見地が持出されるとき、我々の問題は新たな展望を得るのである。なぜならプロレタリアートは自己自身生産的な実践的な階級であるから、既にこの点から一般的に云つて、かくの如く特に優れて生産的な実践的な階級はおのずから他の階級のイデオロギーを非現実的な実践性なき意識と考へ、それを単なるイデオロギーとして見るばかりでなく、——このことは自然生長的な階級意識として無意識的に存在する、——それは認識の主体たり得る可能性を他の階級よりも一層多く担つていと云われよう。然るに詳しく云へば、実践ということは認識に係して二重のもの、即ち一方では認識の前提条件としての実践、他方では認識の決定条件としての実践である。普通に真理の基準は実践であると云われるとき、それは認識の決定条件としての実践を指し、一定の理論が対象に適合するか否かは、実践に於て決定されると考へられてるのである。けれども認識の前提条件としての実践を考へることはそれにも劣らず重要である。いまイデオロギーの見方に於てはイデオロギーは上部建築と

してその下部建築たる人間の現実の生活過程によつて制約されると云われるのであるから、特にこのような前提条件を重要視することが大切であるべき筈である。一般的に見て、最初まず行為があつた、人間は思惟するに先立つてまず行為した。彼等の実践が拡まるに依じて、彼等の認識も一層広くなり、且つ一層正しくなり得る。然し認識の前提条件としての実践ということは更に具体的に、現実的に把握され、人間の現実の全生活過程として理解されることが必要である。この關係に於てブルジョワとプロレタリアとは如何に相違するであろうか。前者は現存社会に於てその生存が肯定されている故に、彼等はこの社会の根本的に変化しないことを希望し、意欲せざるを得ない、社会の根本的な変化ということは彼等の特殊的諸利害に反する。これとは反対に後者は現存社会に於てその生存が否定されている故に、彼等はこの社会の根本的に変化することを希望し、意欲せざるを得ない。社会の根本的な変化ということは彼等の特殊的諸利害に一致する。ところで現存社会が変化のうちにあるということは一の客観的な事態である。この客観的な事態にその特殊的諸利害が一致する階級は、客観的な現実をあるがままに反映し得る可能性を有するから、真理の認識可能性はより多くこの階級に属することとならう。これに反して現有社会の變化なきことを希望し意欲する階級は、社会の客観的な現実を誤認しもしくは歪曲するように余儀

なくされるが故に、その階級の意識は虚偽となる。かくの如き誤認乃至歪曲は云うまでもなく凡て意識的に行われているわけではなく、最も多くの場合無意識的に、いわば自然的に行われているのであるから、この虚偽は無意識的虚偽である。この意味に於てブルジョワ的意識はイデオロギイであるとされるのである。

## 五

然るにイデオロギイの見方は一の相対主義ではないかという疑問が起り得る。あらゆるイデオロギイが（マルクス主義的イデオロギイも含めて）凡て変化し発展する現実の存在によつて制約されているとするならば、その帰結は必然的に相対主義ではないであろうか。この問題に答えてレーニンは書いている、「マルクス及びエンゲルスの唯物弁証法は無条件に相対主義を含む、けれどもそれは相対主義に還元されはしない、換言すれば、それはあらゆる我々の知識の相対性を承認する、けれども客観的な真理を否定する意味に於てではなく、却つて我々の知識のこの真理への接近の諸限界が歴史的に制約されているという意味に於てである。」即ち客観的な真理もしくは絶対的な真理は無条件的にある。けれどもこの真理は、ひと思いに捉えられてしまう程内容

の貧弱なものではない。「唯物論者にとつては、世界は、それが見えるよりも、より豊富なものであり、より活々したものであり、且つより多様なものである、なぜなら科学的発展の一步一步は世界のうちに新たな方面を発見する。」我々の認識は歴史的社会的に制約されているから、かくの如き客観的な、絶対的な真理に一足飛びに近づくことが出来ない。我々の認識はただ相対的な真理であり得るのみである。然し絶対的な真理は「諸々の相対的な真理の総計」にほかならず、科学の発展に於ける各々の段階は、絶対的な真理のこのような総計に新しい一粒を附け加える。人類はその歴史的発展の全体に於て、この発展のそれぞれの段階に於て発見された諸々の相対的な真理の総和として、絶対的な真理に到達する。かくてマルクス主義者もゲーテの次の言葉を承認するであろう、「ただ総体の人間のみが自然を認識する、ただ総体の人間のみが人間的なものを生活する。」(Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche.)

相対的な真理と絶対的な真理とに関するかくの如き見解を通じて、我々は今やイデオロギーの見方そのものが全く異なる相貌をとるに到ったことを見出すであろう。相対的な真理と絶対的な真理とに関するかくの如き見解は、まさにヘーゲルの弁証法的な見方を承継ぐものである。へ

ーゲルは具体的真理たるイデアは一度に自己の凡てを顕現するものではなく、却つて歴史の発展の諸段階を通じて、その全体に於て初めて、自己を剩すところなく顕現すると考えた。歴史の各々の段階に於て現れるものは、絶対的な真理たるイデアのひとつの方面、ひとつの契機、その限りに於て一面的な真理（レーニンのいう相対的な真理）にはかならない。かかる一面的な、従つてまた抽象的な真理の全体の綜合によつて、具体的な、絶対的な真理は到達される。ヘーゲルのこの見解はまたマルクス主義のものであるように見える。もしもそうであるならば、イデオロギーの概念及びイデオロギーの見方に就いてこれまで述べて来たところに、次のことが附け加わらなければならぬ。第一、ブルジョワ・イデオロギーは単なるイデオロギーとして虚偽の意識である、と云われる。然し今はブルジョワ・イデオロギーと雖も決して単なる虚偽の意識であるのではなく、寧ろそれも絶対的な真理のひとつの契機となるべき相対的な真理を含んでいるのである。そこでこの場合に於けるイデオロギーの概念も単なる虚偽の意識という意味を放棄して、イデオロギーの一般概念に再び結び付くのである。けれどもそればかりではない。第二に、既にブルジョワ・イデオロギーも単なるイデオロギーではなく、却つて相対的な真理、換言すれば真理の或る「契機」を含んでいることを認め、且つ更に既に絶対的な真理が無条件的に存立しているということ



を認める以上、イデオロギーの見方は単なるイデオロギーの見方であることをやめて、或る意味ではイデーの見方に結び付かねばならない。尤もここにいうイデーは、それが歴史の過程を通じて実現されるものであるという意味ではヘーゲルのに、けれどもそれが既に完結せる体系として我々に与えられているのでなく、我々自身にとってはどこまでも到達され得ぬものであるという点ではヘーゲルののではなく、却つてカント的に把握されるべきである。このようにして形作られるのは、一言でいえば、まさに弁証法的なイデオロギーの見方にほかならない。

然しながらかくの如く虚偽の意識としてのイデオロギーの概念がイデオロギーの一般概念に、またイデオロギーの見方がイデーの見方に結び付けられるとき、我々はイデオロギーの見方の本来の面目が失われたように感じないであろうか。それ故にかかる結合の後に、イデオロギーの見方は自己の本来の面目を再び發揮するように要求されているのが感ぜられる。この要求に應ずるためには、イデオロギーの見方の根柢にある実践という見地を特に正面に持ち出さなければならぬ。固より単に理論的に云つても、弁証法的発展の見方の上に立つならば、プロレタリア・イデオロギーはブルジョワ・イデオロギーを止揚する限り、より真なるものであると云い得るであろう。けれどもこの発展にしてプロレタリア・イデオロギーにとどまるべきものでない限り、そ

れは単により、真であると云われ得るのみであつて、相手の階級のイデオロギーを虚偽の意識として、これに対し自己を真なる意識として主張するといふようなことは出来ないであらう。なぜなら、そのときプロレタリア・イデオロギーも必要するに一面的であり、そしてヘーゲルの表せば、その限りに於てそれは虚偽であると云われ得るからである。然るにひとたび実践の立場に立つならば、永遠なる将来が、従つて完結せる体系として現れ得るが如き絶対的な真理そのものが問題であるのでなく、却つてまさに現在が、現在の問題を実践的に解決し得るが如き認識が絶対的な問題となる。ところでマルクスは云う、「人類はつねに自己が解決し得る問題をのみ問題とする、なぜなら精密に観察するならば、つねに、問題そのものは、その解決のための物質的諸条件が既に現有しているか、或は少なくともその生成の過程にあるか、の場合にのみ、発生するものであるからである。」真に実践的な階級はここにマルクスが云つてゐるような問題のみを問題とする。このような問題は、それが現在現実的に解決されることを要求されてゐるという意味に於て、且つこの解決のための物質的諸条件が現実的に存在しているといふ意味に於て、現実的な問題であり、それに就いての理論もまた現実的である。我々はイデオロギー（虚偽の意識としての）と云わるべきものは非現実的な意識であると規定したのであつたが、かくの如き論理は、

それが非現実的ではないという意味に於て、イデオロギーではないのである。それは云うまでもなく人類の歴史的発展の全体に於て到達される絶対的な真理に対してはなお一の相対的な真理に過ぎないけれども、現在の段階に於ける我々の現実の實踐との關係にとつて絶対的な意味を有する限りに於ては、それは一の絶対的な真理である。實踐の立場からするならば、寧ろ、永遠の將來に属するところの絶対的な真理、即ち真理のイデーをのみ問題とするということは、非現実的なことであり、従つて単なるイデオロギーに属するであらう。

## 六

かくて我々はイデオロギーの内部に於て、如何にして科学は、それ自身イデオロギーの一般的性質を具えながら、しかも科学としての自己の性質を保有することが出来るか、という問に答へ得る端緒を捉え得たように思う。それは弁証法によつてである、と原理的に答えられる。そしてこのことは右の叙述との関聯に於てさしあたり二重のことを意味するであらう。第一に、科学は自己を人類の思想の発展史の中に於て弁証法的に自覚しなければならぬ。この点を特にここに記しておくということは、イデオロギーの見方は、さきに述べたように、社会の危機的時期に相

応するものであり、かかるものとしてそれはユートピア的になり易い自然的傾向をみずからうちに含んでいるからである。この場合ユートピア的ということは、現存する他のイデオロギーを凡て一様に単なるイデオロギー即ち虚偽の意識として却け、恰も自己から初めて科学が始まるかのように空想するということである。かくの如きは実に機械的なイデオロギーの見方と云わるべく、その自然的基礎となつてゐるのはミュトスの意識にほかならない。これに対しただ弁証法的なイデオロギーの見方に生きることによつて、何等かのイデオロギーは自己に科学的性質を賦与し得ると云われよう。マルクス主義の如きも、ドイツ古典哲学、イギリスの古典経済学及びフランスの社会主義思想を契機として、それらを弁証法的に止揚することによつて科学として成立し得たのである。然し第二に、イデオロギーは単にイデオロギーの範囲内に於ける弁証法にとどまらず、更に根本的に理論と実践との弁証法の立場に立つことによつて自己の科学的性質を獲得することが出来る。ここに実践ということがひとり認識の決定条件という意味に於ける実践に限られることなく、なおまた認識の前提条件としての実践を意味しなければならぬということは、既に論じたところから明瞭であろう。換言すれば、実践は理論と結び付くことによつて実践としても発展する、理論は実践に移されることによつてそれが真であるか否か、即ち対象に適合する

か否かが決定される、それと同時に理論と結び付くことによつて發展させられたところの実践は、理論そのものの發展にとつての前提ともなるのである。

尤もここにいう実践は特に優越な意味のものでなければならぬ。ドクサ的意識、またミュトスの意識ですらもが、広い意味では実践と結び付いていと云われるであろう。然し科学と聯関におかれる実践はこのような意味での実践でなく、特に變革的実践として規定されねばならない。自然に就いても、それと人間との單なる対立の意識からはミュトロギーが生れはしたが科学は生れず、自然科学は自然を支配し、變革しようとする実践の中から生れ、かかる実践の發展と共に發展した。同じように社会科学もまた現存する社会に働きかけ、これを變化しようとする実践と結び付くことを通じて科学として成立し且つ發展することが出来る。ところで実践ということは何等かの主体の概念なくしては考えられない。それは一般的に云つて、主体の客体に対する働きかけであり、従つてそれは主体と客体とが何等かの仕方で區別されるといふことを予想する。客体から區別される主体とは如何なるものであろうか。普通にそれは「自我」であると云われる。よしそのように云うにしても、このような自我にして単に観念的に捉えられるならば、それは變革的実践の主体とは考え難いであろう。この場合主体は単に観念的であり得ず、却つて「もの」

と考えられなければならない。それのみでなく、自我が単に個人的なもので見られる限り、イデオロギーの見方はあり得ない。然しまた自我が単に超個的自我と考えられるだけでも不十分である。イデオロギーの見方は社会的見方を基礎とするのであるが、「超個的」ということと「社会的」ということは同一でない。このような主体が「もの」であると云うとき、それは何等かの存在のことであろうか。然しもしも客体を「存在」と呼ぶならば、主体的なものはそれと同じ意味では存在とはいわれぬであろう、主体と客体とがどこまでも区別されるのでなければ実践の概念はその本来の意味に於て成立し得ないからである。客体が客体として働くということは実践とは考えられない、それだから単に「働くもの」ということだけでは主体の概念は十分に規定されない。

一の実践の主体であるものは他の実践の客体であり、従つて現実に於ては主体は単に主体たるにとどまらず、主体 $\parallel$ 客体の統一であると云われるにしても、このような主体 $\parallel$ 客体の統一が考えられるためには、既に主体と客体とが何等かの仕方で区別されているのでなければならぬ。かくて主体とは如何にしても客体の秩序に属せぬものと考えられるのほかない。それだからと云つて、かかる主体は何等か観念的なものであることが出来ず、それはどこまでも「もの」の意味をもたねばならぬ。如何にしても客体の秩序に属することなく、しかもどこまでも「もの」の意味を有

する主体をば、我々は「存在」と称せられる客体に対する區別に於て、特に「事実」と呼ぼうと思ふ。存在と事実とは相異なる二つの概念として、客体と主体という秩序を異にする概念に相應して規定される。単に存在の概念のみによつては実践の概念は考えられず、そのためには我々の如き事実の概念が欠くべからざるものであらう。そして我々の信ずるところによれば、このような事実の概念を導き入れることによつてイデオロギーの見方に一層深き基礎が与えられ、それと同時にドクサ及びミュトスの概念の意味も更に深められることが出来る。然しそれに就いて論ずるにあたり、我々は社会科学そのものの基本的構造を分析することをもつて出発しようと思ふ。

### 第三 社会科学の構造

#### 一

社会科学が三つの部門もしくは部分を包括するということは普通に認められるところである。それらは一般に、理論、歴史、政策、と呼ばれる。この三つがあるとして、問題はそれが相互に如何に区別せられ、如何に関係するかということである。この問題は社会科学にとって基本的なものであるばかりでなく、それはまた自然科学の場合には、少なくともいわゆる「自然弁証法」の問題を除けば、十分な意味に於ては存しないところの、社会科学にとって特徴的な問題である。と見做されることが出来る。社会科学の方法論の自覚史の重要な一章をなす一八八三―一八四年のメンガー【Carl Menger】対シュモラー【Gustav von Schmoller】の論争もこの問題にかかわるものであったであろう。メンガーの全努力は理論と歴史との間に於ける、理論と政策との間に於ける根本的な区別を作り出すということを目差した、これに対しシュモラーは同様の方法論的詮議に



於てそれらの区別が単に程度上のものであることを示そうとした。そこで我々は、この有名な論争を手懸りとして、先ずこの問題に就いての代表的な意見に一瞥を与えよう。

メンガーの根本認識は、我々は二重の方法的観点のもとに「諸現象の世界」を考察し得る、ということであつた。一、我々は具体的な現象をその空間及び時間に於ける位置、その相互の具体的な關係に於て研究する、具体的なもの、個別的なものがその場合認識の対象となる。或いは二、具体的な關係の交替のうちに繰り返される現象形式を研究する、我々はそのとき一般的なものの認識を求める。メンガーは継起及び共在の規則的に繰り返される關係を現す一般的な現象形式を「型」或は「類型」(Typus)と呼んだ。かくて歴史と統計とは國民經濟の領域に於ける現象の個別的なものに科學に、理論的國民經濟學說(理論經濟學)は經濟の内部に於ける一般的なものに科學に屬する。そしてなお國民經濟政策及び財政學は實踐的もしくは實際的科學または技術論に屬している。理論的認識と歴史的認識との対立は、形式的と歴史的、ないし一般的と個別的との対立に、現象形式並びにその継起及び共在の法則に對する具體的事實という対立に一致するのである。理論と歴史との關係は、原理的に、相互に補助科學となるということ、以上には決して出ることが出来ない。理論が歴史を基礎付けるものでなければ、またその逆でもない。具體的な

現象の特に歴史的な理解は、ならぬ社会現象の理論的な認識の基礎となるものでなく、寧ろこれら二つの種類の知識は同等の価値あるものであり、それぞれ自己によつて立つ独立のものである。同じようにメンガーは理論と政策との間にもはっきりした境界線を引いた。実践的科学は理論に「高められる」ことを要しない。「位階」に於てではなく、「課題」に於て理論と政策とは區別されるのである。それ自身独立な、実践的科学としての政策を、科学方法論上根源的な立場と見做された理論の観点のもとに完全に移すということは許されないことである。歴史もまた政策の基礎となり得るものでない。過去からして将来及び現在にとつて国民経済への「合目的な干渉のための諸原則」を取り出して来るといふことは、メンガーには不可能なことであると思われた。

ところでメンガーは理論的研究の内部に於て二つの主要方向を區別している。「經驗的—實在的」(empirisch-realistisch)の方向と「精密」(exakt)の方向とがこれである。第一の(經驗的な)方向は、国民経済の實在的な現象の現象形式を「その十分な經驗的現實性に於て」、且つ觀察するべき規則性を国民経済的現象の継起及び共在に於て、確定するといふことを目的とするに反し、理論的研究の他の(精密の)方向には、精密自然科学とよし同一でないにしても類似の仕方、国民経済の實在的な現象を最も單純な、厳密に類型的な諸要素に還元し、そして分離法

(Isolierungsverfahren) を基礎として、国民経済の複雑な現象がそれに従つて諸要素から展開される法則を示すという課題が負わされる。メンガーによると、これら二つの方向に於ける認識は性質を異にしている。「甲及び乙なる現象に一般に、(それ故に凡ての、観察されない場合にも) 丙なる現象が従うという推理、或はここに論じられつつある現象が一般に、共在的であるという推理は、経験を、厳密な経験論の立場を超えている。それは上の(即ち経験的—実在的の) 考察の仕方の方によつては厳密には保証されていないのである」(『社会科学の方法に就いての研究』、一八八三年、三五頁 *Investigations into the Method of the Social Sciences*)。そこで理論的研究の経験的—実在的方面の方法論的条件というものを考慮するならば、この方向に於て得られる科学的認識は、凡そ次の如き種類のもの以外であり得ないであろう。即ち、一、「実在型」(Realitypen)、「実在的な諸現象の諸根本形式、この現象の内部で類型的形象には諸特殊性に対して多少の広さの活動範囲が与えられている」、二、「経験的法則」(empirische Gesetze)、それに於て我々は「実在的な諸現象の継起及び共在に於ける事実上の(然し決して例外のないことを保証されていない) 諸規則性」を理論的に支配するのである。経験的実在論の越えることの出来ぬ理論的精密性への溝渠は、我々の「思惟法則」その「認識規則」によつて埋められる。かかる認識規則とは如何なるものである

うか。「理論的真理の研究にとつて唯一の認識規則——それは単に、このことが一般に到達される限り、経験によつてではなく、却つてまさに我々の思惟法則によつて疑うべからざる仕方であるが、この認識規則は、よし唯ひとつの場合に於てにせよ観察されたものは、厳密に同じ事実上の諸条件のもとに於てはつねに再び現れねばならぬ、或いはその本質に於て同一のものである、という命題、一定の種類に類型的な現象には、同じ諸事情のもとに於てはつねに、しかも我々の思惟法則に關してはまさに必然的に、一定の他の種類に類型的な現象が従わねばならぬ、という命題である。甲及び乙が厳密に類型的に考えられており且つここに論じられつつある現象継起がただ唯一の場合に於てにせよ観察された限り、甲及び乙なる現象に、同様の諸關係のもとに於てはつねに、厳密に類型的な現象丙が従わねばならぬ。この規則は単に諸現象の本質に就いてのみならず、またその量に就いても妥当する、そして経験はこれに關して我々に単に何等の例外も供しないばかりでなく、かくの如き例外は批判的な悟性にとつて寧ろまさに思惟し得ざるものに見える。」(前掲書、三九、四〇頁)。厳密に類型的な現象、例えば、絶対にただ経済的な目的を追求する人間、等々の如きは、絶対に純粹な酸素、酒精、金と同じく、直接に經驗のう

ちに与えられるものでなく、寧ろ一部分は単に我々の觀念に於てのみ存するものである。然し分離法を通じて得られるこのような嚴密に類型的な要素、その精密な量を想定することによつて、今述べた認識規則から、我々は初めて諸現象の精密な法則、即ちいわゆる「自然法則」に到達することが出来る。かくてメンガーによれば、経済学の領域に於ける精密な理論的研究の課題は、「人間の經濟の最も根源的な、最も基本的な要素の探究、当該現象の量の確定、及び人間の經濟の複雑な現象形式がそれに従つてかの最も單純な要素から展開されるところの法則の研究」(前掲書、四五頁)である。

理論的研究の二つの方向、もしくは、「實在型」及び經驗的法則と、精密な法則とは、如何なる關係にあるのであろうか。それらは補い合う、しかもいずれもが、それぞれ、それに特有な仕方で國民經濟的諸現象の全領域を闡明するという仕方にある。精密な研究と經驗的—實在的な研究とは、いずれも自己自身のうちに真理の基礎付けと真理価値を担い、唯それ自身からしつてのみ理解され得るものである。「理論的研究に於ける實在論はその精密の方向に對して或るより高きものでなく、却つて或る異なつたものである。」(五四頁)とメンガーは云つている。このことは、彼が種々なる箇所にて繰り返したところの、あらゆる理論的研究は形式的である、

という根本命題に根柢をもっている。研究方向の相違は認識の観点、課題もしくは目的の差異にもとづくことと云われることが出来るであろう。精密な理論に於ては、時間、意志、誤謬、肆意の如き、類型的な要素の内在的な因果を妨害し得るようなすべての可変的要素はアプリオリに除外される。その求める精密な法則は具体的な經濟の法則というよりも純粹な經濟性(Wirtschaftlichkeit)の法則である。精密科学としての經濟学は、化学、物理学、力学や数学と等しく、我々に一定群の具体的な現象の「實在概念」(Realbegriffe)を教えるのでなく、寧ろ一の理念的な国、そのの要素が一部分は質的に、一部分はまた量的にも經驗的ならぬところの理念的な聯関を企画するのである。精密な理論の認識の対象は「發展しつつある經濟」という經驗的对象からは独立である。「歴史的観点」は精密な理論からは消去される。理論的研究の實在的方向はこれに反して發展、可変性、差異性の契機を自己のうちへ引き入れる。歴史的観点はこの方向の理論にあつては考慮に入れられなければならない。精密な法則は、その前提が妥当する限り、凡ての時代及び凡ての民族にとつて妥当するけれども、實在的研究の示す經驗的法則は經濟現象の發展の經過の内部に於て単にその研究の出発点であつた段階及びこれの変容にとつてのみ妥当し、現象一般もしくは「發展一般」に対しては妥当しないのである。

さて右の如きメンガーの思想は先ず形式主義と見られることが出来るであろう。彼は経済学にとつて、歴史的もしくは理論的もしくは実践的であれ、形式的立場を維持した。それら各種の研究は形式的である、言い換えればそれは認識の観点、課題乃至目的の相違によつて区別される。個別的並びに一般的の、社会科学的现象の認識の形式主義が、方法の形式主義へ移つて行くことによつて、メンガーに於ては、精密な自然研究と精密な社会研究との「形式的アナロジー」(formale Analogie) が結果する。蓋し「人間の活動の現象の領域に於ける精密な研究が行爲する主体の一定の意志方向の想定から出立する」ということ、「精密社会科学のこの特有性は、なんら精密な自然研究と精密な社会研究との間の本質的な差異の基礎とはならない。」(前掲書、二六〇頁)。社会科学並びに自然科学の方法及び思惟法則によつて区分されたる種々なる層または種別の間にはアナロジーの關係がある。社会科学の精密理論に自然科学の精密理論が対応し、經驗的—實在的理論に於ても同様である。人間諸現象に自然諸現象が対応する。かようなメンガーの思想はまた自然主義(Naturalismus)と考へられることが出来るであらう。そこで我々はこれに対する歴史主義(Historismus)の立場からのシュモラーの批評を見よう。

シュモラーはメンガーのいう、一方では空間及び時間に於ける個別的なもの、具体的なもの

を把握する統計及び歴史、他方では一般的なもの、類型的なもの、類型的な諸関係を把握する理論、そうした認識方向に於ける区別を認める。「然しこのような対立は橋渡しすることの出来ぬ溝渠と考えられてはならぬ。」なぜならシュモラーにとつては個別的なものの科学或いは記述的科学は一般的理論にとつての準備仕事の意味をもつことが出来る。「この準備仕事は、現象が凡ての本質的な表徴、変化、原因結果に従つて記述されているに依じて、より完全である。完全な記述は然るにまた現象の完全な分類、完全な概念構成、観察された類型のもとへの個々のものの正しい整頓、可能なる原因に就いての十分な見通しを前提する。それ故にあらゆる完全な記述はくだんの科学の一般の本質の確定に寄与する。」(『国家Ⅱ並びに社会科学文献史』、一八八八年、二七八頁)。そして或る科学がすでに完全であればあるほど、完全な記述と事物の一般的聯関に就いての理論との間の接觸は愈々密接である。これに反して、或る科学に於てその記述的部分がなお不完全であればあるほど、その理論がより多く単に暫定的な、なお疑わしい、尚早な一般化から成つておればおるほど、両者の距離は益々遠い、と彼は考える。次にメンガーが理論的研究の内部に設けた実在的―經驗的及び精密の二つの道は、シュモラーにとつては帰納及び演繹という意味しかもたない。そして彼にとつては、メンガーとは反対に、帰納的研究の道は厳密な、



精密な結果に導くのである。「觀察が量的及び質的に完全となるや否や、我々の思惟法則は我々をして、同様の質的及び量的原因が唯一度にせよ觀察された結果をつねに繰り返して作り出すということを想定するように余儀なくする。」(前掲書、二八〇頁)。更にシュモラーによれば、經濟に対する国家、道德、風習、法律等の諸關係が看過されてはならない。寧ろ經濟學は国民生活の全体の經濟的という一方面的理論を与えるに過ぎぬという点が考慮に入れらるべきである。論理學者シグワルトが云つたように、「個々のものにとつてもともと、それが全体の部分として、そのこの全体に対する知覚され得る諸關係に於て考察されることが要求されている。」經濟の原理的な問題は經濟的現象の国民に並びに國家生活に対する關係を離れては捉えられない。それだから彼には經濟の一般の本質の理論は、メンガーに於て主として見られるように、価値並びに價格の形成、収益の分配の學說に、貨幣制度に尽きるというものでない。分離法は、ただ理論のため、ただ法則のために、凡ての一緒にはたらく原因の普遍的な聯繫を断ち切り、部分を全体から引き裂くということになつてはならぬ。「我々は法則を如何なる犠牲を払つても直ぐにもたねばならぬとは考えない、我々はそれをきいちこのように摘むことが出来るとは信じない、なぜなら我々は何よりも眞の認識、即ち必然的な普遍妥当的な判断を求め、そして法則がなお欠けてい

る場合には、我々は現実の完全な分析、この材料の分類、原因の研究に従事することをもつて満足する。」「然し固より我々は、心理的大量聯関、精神的大量運動の成立に関する、道徳、風習及び法律に関する、国家の権力及び自由の権利、等々に関する或る『一般的な』命題が凡ての社会科学に共通であり、従つて経済学に於て前提され或いは序論及び補助命題として講ぜられねばならぬということを信ずる。それによつてならんら経済学的理論のうちへ歴史研究の特殊な観点が持ち込まれるというのでなく、却つて唯、それは同時に経済的であるところの心理的及び社会的過程にとつて、この領域に存する全体の認識が利用されるのである。」「(二八三、二八四頁)。かくの如き見方をとるシュモローにはメンガーの抽象は経済学的研究及び真理というよりも単なる幻影もしくはロビンソン物語と思われた。

シュモローはこのように帰納的に得られた個別的認識から一般化された真理への移り行きをば、経済、国家、法律、道徳、風習、宗教、科学等を同様の認識及び生活の一般的な心理学的な根本性質に土台付けることによつて埋める。そして彼は云つてゐる、「この立場に立つ者にとつては、理論的経済学と実践的経済学との取扱に於ける方法論的差異は、メンガーにとつての如く、ならんら根本的なものではなく、単に程度上のものである。」「(二八五頁)。シュモローに従えば、

近代の進歩は財政学の如き實際的科學を「理論的科學の地位に高める」ことに成功しつつある。財政學も、それが比較財政統計から出立しつつ國家經濟の一般的本質に就いての學說にまで高まる程度に應じて、科學となるのである。

理論的研究の内部に於てメンガーが單に經驗的—實在的方向にのみ歴史への交渉を認めて、精密の方向には歴史的制約へのあらゆる關係付けを免じ、それを却つて非科學的と見做したに對して、シュモラーは云う、「メンガーは歴史學派の本質的な原因と必然性とを少しも理解するところが出来ない、彼にはそのための器官が欠けているから。歴史學派はあらゆる實在性の欠けたる一群の抽象的な朦朧たる物のまぼろしの代りに現實の科學的な把握への復歸を代表する。メンガーはまた、凡てのより重要な國民經濟的現象が空間上及び時間上甚だ包括的であつて、歴史や統計が行うような集合的な考察によつてのみ接近され得るといふことを理解しない。そのことは彼には閉ざされている、なぜなら彼は専ら個別經濟の單一的考察から出立し、つねに唯交換、價值、貨幣等々のことを考え、國民經濟的身体の骨格を形作つてゐるところの國民經濟上の諸機關及び諸制度のことを考えないからである。」(二八七頁)。またシュモラーは、「彼の時代の本質を國民經濟の一般的本質と見做す」といふメンガーの大なる方法的誤謬をも指摘した。

ここにはなおシュモラーの歴史主義の性質を若干明瞭にしておくことがふさわしいであろう。この歴史主義は、多くの場合歴史主義がそうであるように、一種の心理主義であつた。シュモラーは、「凡ての歴史的出来事の根本法則はただ心理学的法則であることが出来る。」というシグワルトの命題を同意しつつ引用する。即ち彼はデイルタイ、シグワルト、ヴントなどと同じく、精神科学的心理学を経済学の基礎と見た。このような心理主義は彼に於て如何なる意味を有したのであろうか。新しい経済学及び社会科学は古いそれとは全く違つた仕方では心理学及び倫理学に倚りかかる、と彼は考へる。それは国民経済を再び凡ての爾余の文化との正しい聯関に於て理解し、考察することを教え、社会の機構のうちには於ける道德、風習及び法律の機能及び位置をより正しく規定した。今日の経済学は合理主義及び唯物論とは反対に、歴史的及び倫理的國家觀及び社会觀に到達した。それは財並びに資本の世界の代りに再び人間を科学の中心におく。然るに人間は絶えず発展しつつあるものである。それ故に「人類の心理学的歴史、就中感情の發展の歴史が初めて、一切の國家並に社会科学にとつての正しい基礎を我々に供するであらう。」人間はその靈的及び心的素質、能力に於て絶えずより高い段階に發展して来た。そして我々がこの終局產物たる人間を凡ての彼の生成段階に於て知るときに初めて、我々はまたこの彼の力の國家及び社

会に於ける成果と具体化とを理解することが出来る。人間は歴史的に發展し且つ完全となつたが故に、心理的な發展系列の發生的理解と歴史の把握が初めて内容的な真理に導くが故に、そこにまた内容的な「經驗的現実」を發展的に歴史的産物として捕捉するということが内面的に基礎付けられているのである。かくてシュモラーにあつて發生的―歴史的な問題の立て方は心理学化されている、それはその出発点に於て就中衝動の構造に依存し、そしてこのものは道徳的と見られたから、道徳的な価値判断がおのずからまた歴史へ移された。然るにシュモラーに従えば、善そのものが一の生成しつあるものである、各々の時代はそれぞれの義務と徳とをもつて、道徳的価値判断は歴史的に發展する。「倫理学は次第々々に一の經驗科学となる、そして既にそれ故に道徳的判断は種々なる意味で他の經驗的な判断と同列のものである。」これはまさに一の相對主義を表明するものではないか。シュモラーの云うところでは、国民経済学は一方では諸々の応用自然科学、工芸学、機械学、農学、林学、並びに人類学、人種学、氣候学、一般的並びに特殊的植物地理学及び動物地理学の中に、他方では種々の最も重要な精神科学、心理学、倫理学、国家学、法律学、社会学の間に立っている。蓋し国民経済はつねに一部分人間による自然形成であると同時に一部分情感し、思惟し、行為する、組織された社会による文化形成である。即ち經

済は自然と文化、自然的―技術的と精神的―道德的、そうしたものの交互作用から生ずる。そこで国民経済は「諸力の半ば自然的―技術的な、半ば精神的―社会的な体系」として、自然科学と精神科学のいづれとも同一でないから、自然科学と精神科学との間を媒介する要素を必要とするであろう。この位置を心理学が占めるのである、心理学は「次第々々に自然科学と精神科学との間の鏈環（ねんかん）となり、そして同時に歴史及び特殊精神科学の基礎となる」、とシュモローは信じた。然るにこのように社会科学の基礎を心理学におくところの所謂心理主義が、シュモローに於て、心理主義的歴史主義がさもあるべきように、一の相対主義に終つたことは、我々のいま述べて来た如くである。

## 二

メンガーの理論の鋭さ、シュモローの思想の豊かさを考えるとき、我々は彼等が共に凡庸の学者でなかつたことを容易に知ることが出来る。然しながら彼等の方法論そのものに対しては、我々は種々なる疑問を懐かざるを得ないであろう。先ずメンガーに就いて見よう。第一、メンガーは個別的なものに関する考察としての歴史と一般的なものに関する研究としての理論とを峻別

する。それでは歴史の科学性は、何処に存するのであるか。彼の云うように理論は歴史にとつて補助であるとしてもその基礎ではないとすれば、如何にして個別的なものに就いての歴史的知識は科学的性質を有するに至るのであるか。この問題に対する解答はメンガーの自然主義的立場からは与えられない。それとも歴史は一般に科学ではないのであるか。第二、メンガーは社会科学と自然科学との形式的アナロジーに就いて語る。然し彼の説く通りであるとすれば、社会科学は、少なくともその精密な理論は、その究極的な認識論的意味に於て、自然科学と全然同一であると言わざるを得ないであろう。それにも拘らずそこに何等かの差異があるとすれば、それは二つの科学に於ける対象の相違によるのであるか。自然科学の対象は自然であるに反し、社会科学の対象は人間であると云われる。「凡ての経済の出発点及び目標点は究極に於て経済的人間である、彼等の本質及び彼等の量に関して厳密に決定されている。」とメンガーは云う。然し人間と雖も全く自然物のひとつとして考察されることが可能である。メンガーは人間の本質を心理学的に、しかも且つ個人心理学的に捉えた。この二つの点に於て、そのような把握が社会科学の立場にとつて十分な出発点となり得るかは甚しく疑問である。そしてシュモラーの評した如く、人間の欲望或いは営利衝動或いは利欲から出立することのうちに科学的意味での最後の簡單

な諸要素を見るといふのはあまりに単純過ぎると云わねばならぬであろう。人間は、彼等の心理と雖も、まさにその本質に於て歴史的、従つてまた社会的である。人間の本質的な歴史性を考慮に入れるところに、自然科学に對する社会科学の原理的な差違があると云われるであろう。第三、然るにメンガーは彼の認識論的見地からして単に理論と歴史とを鋭く區別したばかりでなく、また精密な理論から歴史を除去した。経験とアプリアオリの立場との間に、精密な理論と実在的な経済学との間に、終局的な、結合すべからざる割れ目が口を開けるのである。その結果、他の点は問わないでも、最も重要な一つの問題に於てメンガーは躓かねばならなかつた。即ち既に若干の人々が指摘したように、彼は彼の方法論に於て時間、の要素に躓いたのである。例えば彼は「資本」を定義して、「その元が、技術的にであれまたは経済的にであれ、消耗のためにでなく、利用のために捧げられているところの、如何なる種類のものにせよ凡ての経済的財である。」と云う。然るにこの中に含まれる「利用」(Nutzung) という如き概念は「類型的」でもなく、「單純」でもなく、従つてその「自然法則性」は利用といふことのうちに存する可變的、時間的要素によつて跳ね飛ばされる。このことはメンガーのひとつの命題の上に築かれたボエーム・バヴェルクの資本利子説に於て明らかになる。この命題といふのはこうである、「享樂は人間にとつて、凡



ての経験の教える如く、現在または近い未来に於ては、遠く離れた時間点に於ける同じ強度の享樂よりも、より重要と見えるのがつねである。」ポエム・バヴェルクはこの命題に彼の利子説を結び付けて、利子とは時間に対する価格である、と考えた。利用といい、享樂といい、時間という、これ経験的要素、歴史的に経過する出来事を理論の基礎として「精密な」理論の中へ押し込むものではないか。ここに云われたような時間は類型的な、最も簡単な諸要素とは相容れないものである。この時間は自然科学という時間の如きものでなく、却つてまさに歴史的時間でなければならぬ。かかる時間こそ存在の歴史性の最も原始的な且つ最も基本的な表徴であるのである。今メンガーに就いて問題にして来た点に關する限り、シュモラーの意見には一見疑問がないかの如くである。然し一層詳しく見るならば、事柄はそれほど簡単ではないであろう。シュモラーにとつては国民經濟の歴史は經濟學の記述的部分である。然らばシュモラーにとつて、恰も自然科学に於て、理想上は、記述は理論（説明ないし一般的法則的認識）に帰着すべきものであるように、社会科学に於ても記述的部分は理論に帰着するのであろうか。彼が歴史と理論との區別を単に程度上のもの、段階的のものと考え、記述をもつて一般的理論のための「準備仕事」(Vorarbeit)と見做したことを想起すならば、彼はこの意見であつたが如くである。もしそう

だとすれば、彼の特色であり且つ強味でもあつた歴史的立場というものは失われてしまいはしないであろうか。実際に於ては、シュモラーにあつて過去の歴史哲学の伝統と近代の自然科学の意図とが混淆していたと見られるであろう。そこで彼にあつて因果の見方と目的論の見方、機械的見方と全体論の見方との関係が清潔でないように、歴史と理論との関係も今云つたほど簡単ではないようである。それ故に我々ここでは我々の目的に相応してとにかくシュンペーターの見方——シュモラーをいわばその歴史哲学的背景から引き離して新しく解釈しようとしたシュンペーターの意見（『グスタフ・フォン・シュモラーと今日の諸問題』、シュモラー年報、一九二六年、第三冊）を先ず顧みるのが便利であろう。そしてシュモラーに結び付き、シュモラーに信賴して展開された彼の意見はまた社会科学の性質に就いての一の代表的な意見と見られることが出来るであろう。

シュンペーターは歴史と理論との関係を如何に考えているか。歴史叙述は発生的には明らかにエポス【epos 叙事詩】に対する興味から成立した。ホメロスはヘロドトスの先駆者であつた。このいわば芸術的な混入物を歴史叙述が嘗て失つたことがないのは、ひとが例えばランケを読むことによつて容易に確信し得るところであろう。それは丁度近代の抒情詩が芸術的でなくいわば科学

的な混入物を欠いていないのと同様である。一方我々は認識をまた芸術的にも見、伝え、基礎付けさえすることが出来、他方我々は例え近代小説の制作にあつて甚だよく一巻の統計を用いることも出来る。尤もシュンペーターは云つている、「或る現象の発生は必然的にその本質を示すものでない。この認識は我々にとり他の聯関に於ても甚だ重要である、即ち、ひとつの社会制度の生成の歴史的研究は我々のためにあらゆる可能なことを為し、中にもまたその理解にも導くことが出来るでもあらう。然しながらそれはこの理解をおのずと提供するものではない。また歴史のプリウス【Hins.先立つ】が既に論理的プリウスでもあるのでなければ、歴史上根源的なものが必然的に概念上最も簡単なものであるのでもない。このような自明なことはどれほど度々繰り返されてもまだ足らぬほどである。」——この注釈に於て既に我々はシュンペーターが、凡て在るものは成つたものであり、事物の本質はひとりその生成を通じてのみ把握されるとする歴史学派の本来の哲学的立場から離れて、寧ろメンガーの方向へ滑り出しているのを認め得るであらう。——いづれにせよ、三つのことが歴史叙述をばそれが根源的にあつたよりも或る他のものとなした。第一に資料の蒐集、批判、取扱の技術の發展である。それが、歴史叙述に従事するには、「学者」でなければならぬという、そのためには簡単にはものにすることの出来ぬ方法に

熟達しなければならぬという、素樸な意味に於ける科学に歴史をばなしたのである。第二に、他のことに関心を有する人々が歴史的資料に手を着けるようになった、彼等にとつては特殊な理由からしてこの資料の一部分が重要であつた。それによつて法律史、宗教史、科学史の如き、特殊な歴史的学科が成立するに至つたのである。この種の歴史にあつては何等か他の特殊な認識目的に対する關係に於て浪漫的興味は全然後方に退き、かくしてここではなおより高い程度且つより狭い意味に於て「科学的な」性格が歴史に与えられた。然るにそのような場合次の如き事情が生じた、この特殊な関心の動機は歴史家には歴史家としては先ず縁のないものであつた、なぜならそれは実に彼には無關係な領域に根差していたから。またたとい彼がこの動機を捉えたとしても、彼は屢々専門上望まれた仕事を為し得る状態になかつた、なぜなら例えば数学の歴史にあつては数学的予備教育の方が歴史的予備教育よりもなお遙かに必要であるのだから。これら二つの理由からこの仕事——それは歴史的な仕事であるに拘らず——本来の歴史家でない者の手によつて為されねばならなかつた。その中には歴史家の協力するものもある、それで例えば歴史家及び法律家の双方によつて差別なしに取扱われるような一群の問題があるという有様である。第三に歴史家自身の間で、そしてしかも外部からの刺戟にもとづくというのはただ一部分のことだけで、事

件に対する根源的な興味に対して、状态的なものに対する興味が絶えず増大して来た。そして更に事件をも既に物語の再現のうちに必然的に含まれているとは異なつた他の、より高い意味に於て把握するという傾向が次第に発達した。特に歴史的問題——一方では或る根本史料の純粋さの確定の如き技術の問題、他方では歴史的伝説の「正しさ」の問題——と並んで、例えば都市建設一般の問題或いはその変化の社会的構造及び原因の問題の如き、他の種類の問題が次第に多く現れるに至つた。それは観点の変化と研究方法に於ける転換を意味しなければならぬ。物語の再現と雖も分析する。然し社会的諸状態及びその諸変化の研究にあつては、歴史的事件の「説明」にあつては分析が全く違つた、遙かに本質的な役割を演ずるのである。かくして研究された状態と他の状態との諸類似性が原理的な重要性を得る、諸聯関はそれが単に個別の場合にのみでなく、「一般的に」適用されることの出来るものとなるように捉えられる、時間に従つての特殊化に対して題材に従つての特殊化が現れねばならぬ、——これは「科学化」への更に進んだ道である。そのような場合歴史家は彼の研究のために歴史以外の専門的知識を必要とするようになるであらう。そのとき歴史家はこの専門的知識、従つてその概念の道具立てと物の見方とを問題の領域から取つて来なければならぬ、経済史家はそれ故に経済学から取つて来なければならぬ

いのである。

かような事情の帰結は如何なることとなるであろうか。歴史叙述の「科学化」の過程は、歴史の材料並びにその成果を個々の社会科学の部門の壇に詰めるという傾向をもっている。論理上の隔壁はそこに存しない。方法に於て存しない、とシュンペーターは云う。理解し且つ理解され得るものとなそうと欲する経済史家は、論理的に経済学者とは異なる他の仕方では遣つてゆくことが出来ない、また経済学者はひとつの歴史的事実に対して歴史家と根本的に違つた仕方で向うことが出来ぬ。諸聯関を見、定式化し、考慮し、説明する、——これが両者の共になすところである。関心の方向に於ても存しない、とシュンペーターは云う。抒事詩的興味ですらが専ら特殊的なもの、個別的なもの、独自のなものに結び付くのではない。まこと独自のものは理解され得ざるものであり、且つ観察者に対するあらゆる關係を欠くために興味を喚び起さざるものであるであらう。寧ろそこにはつねに少なくとも一の「一般的人間的関心」がはたらいているのであつて、これなくしては単なる物語的再現でさえもがあり得ない。歴史及びそれに対する関心の科学化につれて、このような要素は前面へ出て来る。苟くも経済史の研究に従事する歴史家は、根源的な抒事詩的関心の境界内にとどまり得ず、また特に歴史的な方法でもつて片附けてしまうことも出

来ないのである。彼は経済学者の思想的武器並びに関心の方向を我が物としなければならぬ。個別的現象は彼にとつて経済学者にとつてと同じく、次の三つの關係に於てのほか何等の意味も有することが出来ぬ、即ち、一、一定の状況のそれ自身に於て意味に充ちたる要素として、二、彼のそれからは独立に存する知識の貯えの適用の一つの場合として、三、経済に就いての新しい知識の可能なる庫として——なぜなら或る特殊な現象の研究に際して新しいもしくはなお利用し尽されていない事柄が明らかに、或いはこの機会に觀察者が何か新しい事柄を思い付くということがあり得るからである。一般に我々の領域に於ける具体的と抽象的との對置は、論理的にも間違つているところの帰納と演繹との對置にも劣らず失敗である。蓋し、もしも「具体的」ということが「分析されていない」ということと同じ意味であるならば、歴史叙述に於ても経済学に於ても何等か具体的なものというものは存しない。或いはもしひとが具体的と抽象的との對置をば個別的と一般的との對立の意味に解するならば、なるほど具体的で意味あるものに対する關心と普遍的で真なるものまたは寧ろ広く適用され得るものに対する關心とは概念上分離されるけれども、然し實際の研究的仕事に於ては直ちに再び合流しなければならぬ。我々の領域にあつては、多少とも広く適用され得る「一般的」認識は先ず大量の過程を包括するという機能を

有し、これの個々の要素——例えば個々の交換行為——はなんら具体的で意味あるものの性質をもたない。具体的で意味あるものはそれに於て単に、大量的な個々の場合に固有であるところの特殊性であることが出来、従つてそのときそれはつねにまた既に一般的意義を有するのである。個別的と一般的との間には何処にも論理的飛躍は存しない、とシュンペーターは主張する。

このようにして、シュモラーに結び付きながら、その歴史哲学的背景から自由であろうとするシュンペーターの見解は簡明である。シュンペーターにとつて重要なのは実際の科学的仕事のプログラムであつて、認識論的論議ではない。そして彼は、シュモラーに対して認識論上からの非難があれば、「彼の認識論はまさに創造的研究家のそれであつて、論理的美食家のそれではない」と云えば十分だ、と考える。果たしてこれがシュモラー自身の意見であつたか否かは別として、認識論ないし方法論に対する軽蔑は、この場合に限らず、種々なる研究家の間に於て見出されるところである。そうした軽蔑にも全く理由がなくはないにしても、一般的に云つて、少なくとも現在の学問の状態に於ては、社会科学の研究に際しては自然科学の研究の場合に比し多くの程度に於て且つ違つた意味に於て方法論的反省が重要であると思われる。そしてそれは社会科学そのものの根本的性質のうちにその理由を有するのである。この理由に就いては次第に明ら



かにされるであろう。とにかくシュンペーター自身が右の論文の中で、例えば「理論」というものの三つの意味を区別し、或いは「歴史的理論」というものに就いての種々なる見方を明らかにしているが如き、これ全く社会科学に於ける方法的反省の必要と重要性とを語るものでなくて何であろう。シュンペーターによれば、歴史の「科学化」(Verwissenschaftlichung)の傾向はあり、この科学化は理論化を意味している。歴史と理論との相違はその方法に於てもその関心の方向に於ても存せず、寧ろ両者は同一である。しかもこのような同一は、我々の見るところでは、彼にあつて歴史の側の犠牲に於て主張されるのである。科学化の過程に於て歴史は理論に従属せしめられ、その際なお特に歴史的なものとして残るのは史料の真偽の確定という如き単に技術的な問題のみである。従つて歴史は理論の準備仕事であるに過ぎないと云われるであろう。固よりシュンペーターは理論もまた歴史に依存する、と考える。然しこのとき歴史ということは彼にあつて「特殊研究」(Detailuntersuchung)というほどのことしか意味していない。理論は特殊研究に於てまた特殊研究から築かれなければならぬ。そして特殊研究に於ては「原理的に自律的な一般法的理論の、その個々の場合への接近の目的のための、単なる精細化が存するのでなく、体系及び思想行程そのものの豊富化と変化とが行われるのである。」と彼は云う。確かに理論は原

理的に自律的なものでなく、却つて特殊研究に依存せねばならず、且つ特殊研究は理論を豊富ならしめ、しかもその際理論は特殊研究に影響され制約されてみずから変化を受ける。そして社会科学に於て特殊研究の対象となるのは歴史的事実である。然しそれだからとて、特殊研究は直ちに歴史的研究と云われるであろうか。自然科学に於ても個々の事實は研究される、けれどもその特殊研究はなんら歴史的研究ではあり得ないのである。理論がいわゆる「實在論的な特殊研究」(realistische Detailuntersuchung)の道を通じて得られたからと云つて、その理論はシュンペーターが簡単に考えるように「歴史的理論」(geschichtliche Theorie)であるとは必ずしも云われないのである。歴史的と云わるべき研究は、本来、単に歴史的事実の研究というだけのことではなく、却つて歴史的事実をその歴史性に於て研究するということでなければならぬ。この意味での歴史的研究に於て初めて歴史と理論との関係が嚴肅な問題となつて来るのである。そこに於て初めて個別的と一般的との関係が真面目に問題となる。そのとき初めてシュンペーターが無難作に考えている「歴史的理論」ということがひとつの *contradictio in adjecto*【形容矛盾】ではないのか、理論は歴史的存在の限り理論ではないのか、という如き問題が十分な意味に於て提起され得るのである。これらの問題は、歴史性とは何か、という問題に集中されるであろう。然るにシ

ユンペーターはこの問題に就いて殆ど全く注意を払っていない。彼の解釈に従えば、シュモーターのプログラムは「歴史を歴史から理解すること」であり、その目標点は思想的（「理論的」）に加工された普遍史としての統一的な社会学もしくは社会科学である（前掲論文、四六頁）、それがシュモーターの歴史主義の意味であつて、その観点から特殊研究はその「最後の」意味を受取る。然し「歴史を歴史から理解すること」は、シュモーターの示している如く、相對主義に陥り、かくてそれは嚴密な意味に於ける理論の概念を不可能にしはしないであろうか。現にシュンペーター自身、あらゆる歴史的理解——歴史的なものの理解——はただ超歴史的にまた歴史外的に可能である、というジンメルの語に同意している（二七頁）。然るにかかる歴史外的もの或いは超歴史的なものというものをシュンペーターは單純に理論の意味に解する。けれど、もしも理論にしてまこと超歴史的ないし歴史外的であるとすれば、それを基礎にして歴史を理解することは歴史的、理解とは云われないであろう。なぜなら、そのときには歴史的なものをその歴史性に於て理解するということにはなり得ないからである。

さてかくの如くにして歴史と理論との問題は、メンガーの方向に於ても、シュモーターないしシュンペーターの方向に於ても、十分に解決されていない。その解決に一步を進めたと思われ

るのはマックス・ウェーバーのいわゆる「理想型」(Idealtypus)の説である。然るにこの説の意味を理解するためには、我々は予め、ウェーバーに多くの影響を及ぼしたところのリッカートの思想に就いて簡単に述べておかなければならないであろう。

## 三

現実が科学的に把握されるに二つの形式がある、トリッカートは考える。一は一般化的把握であり、他は個別化的把握である。現実には、我々がそれを普遍的なものに關係して考察するとき、自然となり、我々がそれを特殊なものに關係して考察するとき、歴史となる。自然科学の一般化的方法に歴史の個別化的方法が対する。自然科学に於ける概念構成は一般化の方向をとり、一般的法則の確立を目差している。歴史的概念構成はこれとは全く相反し、ここでは一回的なもの、個別的なものの把握が課題である。然らば個別的なものに就いての知識であるところの歴史には如何にして科学性が保証されるのであろうか。歴史的知識の対象となるのは単に個別的なものでなく、個別的なものはこの場合価値に關係あるもの、即ち文化的なものでなければならぬ。この点、自然科学の対象が全然価値に無關係なのとは異なっており、歴史科学は文化科学である。歴史的

把握は価値への関係付けを含まねばならぬ。そしてリッカートによれば、「歴史的叙述の妥当は歴史的現実がそれに関係させられるところの価値の妥当に依存せねばならず、従つて歴史的概念の無制約的に普遍的な妥当に対する要求は、無制約的に普遍的な価値の承認を前提する。」即ち自然科学の科学性を現すものが「法則」であるに對して、文化科学の科学性の基礎は「価値」である。彼のいう価値は如何なる現実でも、物理的なそれでも、心理的なでもない。価値の本質はその妥当性のうちに存するのであつて、その實在的な事實性に於て成立するのでない。「価値の国は客観と主観との彼方に横たわつてゐる。」科学としての歴史に於てはこのような「超越的な要素が欠くべからざるものである」、とリッカートは考へる。超越的価値は超歴史である。それ故に人間の歴史的活動はその本質とは原理的にはなんらかかわりなきものと云わねばならぬであらう。然し歴史の問題はかくの如き単に超歴史的なものによつて解決され得るであらうか。よし超越的価値というものを認めるとしても、少なくとも歴史が問題となる限り重要なものは、如何にしてその価値が現実の中に於て実現に達するかということ、或いは価値の実現の過程そのものに關する問題である。リッカートの峻別した価値と現実との統一をなんらかの仕方で考へることが要求されていると云わねばならぬであらう。

ところで上に述べたようであれば、リツカートにあつて理論と歴史とはその理念に於て分離しなければならぬ。蓋し理論はつねに一般的なものの意味し、そしてリツカートにあつて一般化的把握はその本質上歴史的文化科学には属しないからである。然しながらリツカートと雖も一般化的方向を含む文化科学、即ち彼のいう「一般化的文化科学」(generalisierende Kulturwissenschaft) が現実に於て存するということを認めざるを得ない。かくて彼は論理的には厳密に区別される自然科学と文化科学との間に「中間領域」(Mittelgebiet) というものを考える。その概念構成に於て一般化的と歴史的との「混合形態」(Mischform) であるような科学、即ち一方では歴史的要素を含む自然科学(いわゆる「歴史的」自然科学)、他方では一般化的文化科学がこれに属している。いま我々にとつて問題になるのは特に後者である。リツカートに従えば、文化的意味は固よりつねに特殊なものに附着しているが、然し同時に、特殊的及び普遍的概念は相対的である。例えば、ドイツ人という概念はフリードリヒ大王またはゲーテの概念に比較してはたしかに一般的である。然しこの概念は同時に、もし我々がそれを人間一般という概念に係して見れば、或る特殊なものであり、従つて我々はかような相対的特殊的概念を「相対的に歴史的な」(relativ historisch) 概念と呼ぶことが出来る。文化科学にとつては単に本来の意味

に於ける個々のもの及び特殊なものがある個別的特有性のみが問題になるのではなく、却つて把握すべき歴史的全体の部分が問題になる場合には、また対象の群 (Gruppe) に於て見出されるところの個別の特有性が問題になる、いな、種々なる群概念を用いない文化科学というものはなく、そして多くの学科にあつてはそれが全く前面へ押し出しているのである。云うまでもなく、かような相対的に歴史的な概念の内容は、例えばひとがドイツ人という概念のもとに理解するのも、この民族を形成する凡ての個人に共通なるものを表すところの、いわゆる一般概念の内容とは遙かに異なっている。それは「相対的に一般的な」(relativ allgemein) 概念と云われる。かような一般的な概念に於てはなお、歴史的概念構成を指導するところの文化価値にとつて意味を有するような表徴の見出されることが可能である。かような場合には多数の対象に共通なものを総括する科学的概念構成が、この群に於てその文化的意味に關してもまた本質的なものを、丁度同じく本質的と見ることが出来るのである。例えば、經濟的生活を対象とする文化科学に於ては一般的概念が大きな場所を占めている。なぜならこのような經濟的運動というものが分離される限り、そこでは実に甚だ屢々ただ大衆というものが問題であり、従つてこの文化科学にとつて本質的なものは大抵比較的に一般的な概念の内容と一致するのである。一定の時代の民族に於け

る農民の歴史的本質はその凡ての個々の農民に共通なものとかなり精密に一致する。またリツカートの規定するところでは、社会学は、「社会的生活の本性、換言すれば、その種々なる形態に共通なものを、そして可能であれば、その諸法則を表現にもたらすところの、諸概念の体系」である。人間の社会は「高き次元の相対的に歴史的なもの」である。もしそうだとすれば、人間の社会は一般化的方法と個別化的方法との混合形態にとつての格別の領域とも見られるであろう。尤も文化科学に於ける概念の普遍性は限界をもち、この限界は文化価値に依存する、とりつカートは云っている。

いまマックス・ウェーバーの「理想型」の説の源泉地は、特に「相対的に一般的なもの」そして「相対的に歴史的なもの」概念の存するリツカートのいわゆる混合形態の領域であると見られることが出来るであろう。

「理想型」という術語をウェーバーはエリネック【Georg Jellinek, 1851-1911】から取つて来た。エリネックは彼の『一般国家学』【*Allgemeine Staatslehre*】の中で、因果的な認識の仕方と規範的な認識の仕方との区別から出発して、在るものを表すのと、在るべきものを表すのと二つの種類の認識規則に到達した。このような認識の規則に方法的に研究の二つの仕方が相応する、「理想型」(Ei-



ideale Typus, Idealtypus) と「経験型」(der empirische Typus) とがそれである。理想型は本質的に目的論的な意味をもっている、それはなんら在るものでなく、却つて在るべきものであり、従つて同時に、与えられたものの価値標準である。「それに相応するものは善く、そして自己を貫徹しそこに在る権利を有する、それに相応しないものは非難さるべく克服さるべきである」(三五頁)とエリネックは云つてゐる。即ちそれは規範の性格を有する。理想型は知識の対象でなく、信仰の対象である。これに對置された経験型は一の「より高き」客觀的存在を表すのでなく、却つて「研究者が取る立場に全然依存するところの」、現象の表徴の一の總括を意味する。経験型は一の論理的抽象の産物と見られる。

ウェーバーは「理想型」という名前をエリネックから取つて来たけれども、その機能をも取つて来たのでない。蓋し彼の理想型は論理的性質のものであり、經驗的足場から構成される(これら二つの点に於てそれは寧ろエリネックのいう経験型と一致してゐるであらう。【】ウェーバーはエリネックのいうような科学の二つの出发点を認めない、因果的及び規範的認識なる二元論は説明、解釈、理解なる彼の統一的な論理的良心に反した。ウェーバーにとっては社会科学は「現実科学」であり、また「經驗科学」である。しかもそれは文化に就いての現実科学である。それ

の目標はその文化的意味に於ける現実の認識である。この点では彼はリッカートと一致している。彼はリッカートの説いたがままの自然と文化との二元論、自然科学的概念構成と文化科学的概念構成との論理的異種性を認める。ところで科学の実際を見れば、殆ど凡ての社会科学はリッカートの混合形態の性質をもっている。そこでウェーバーはみずから実際に社会科学の研究に従事する者として、リッカートに於ける「相対的に歴史的な」という概念の方法論的意味を發展させ、確立する要求を感じたであろう。そして理想型の説はこの要求から生れ出たものと見られ得る。理想型は「人間の文化に就いての科学にとつて特有であり且つ或る範圍に於て欠くべからざるところの、概念構成の形式」である、とウェーバーは云っている（『科学論論文集』、一九二二年、一九〇頁【*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*】）。然しそれは決して經驗的認識の終局点であるのではなく、寧ろそれは經驗的な文化認識にとつて種々なる關係に於て「手段」として役立つのである。理想型といわれるのは、例えば、「資本主義」、「教会」、「経済人」、等々の如き概念である。かような思想形象は歴史的生活の一定の諸關係及び諸過程を一の自己自身のうちに矛盾のない、思惟された諸聯関のコスモスに結合する。理想型は現実の一定の要素の「思想に於ける高昇」(gedankliche Steigerung) によつて構成される。それは一もしくは若干の観点の一面的な高昇

によつて、そしてこの一面的に高調された観点に合するところの、此処にはより多く、彼処にはより少なく、処によつては全く無いという風に漠然と拡がつて散在せる沢山な個々の現象を一の統一的な思想形象に結集せしめることによつて得られる。この思想形象はその概念的な純粹性に於て現実のうちには何処にも經驗的に見出され得ないものである。理想型は歴史的現実または具體的な歴史的現実的諸聯関そのものの概念でなく、寧ろその認識を可能ならしめ、もしくは容易ならしめる手段の用をなすのである。

理想型は文化科学に於て種々なる機能を営むことが出来る。その非現実性、抽象性、一面性は積極的に、「高昇された一面性」として、「概念的な」鋭さ及び「純粹性」として、内的な「斉合性」として、「論理的完全性」として報いられている。そこで理想型は先ず「術語的」機能を有する、それは歴史的叙述に一義的な表現手段、鋭い概念を与える。このことと關係してそれは「分類的」及び「体系的」機能を有する、それは文化的現実の多様性を秩序付けるために役立つのである。然し一層重要なのは、理想型が「発見法的」(heuristisch)意味を有するということである。その優れた、独特な発見法的意味は、ひとがそれとの現実の比較のために用いるとき、知られるであろう。更に理想型は、「一の歴史的事件の、我々の認識の状態に従つて可能なるものの範圍からの、

その現実的な原因への妥当な帰属を計画的に遂行するための手段」である（前掲書、二〇四頁）。歴史的聯関の確定はただ理想型の助を借りてのみ可能である。ここで我々はウエーバーのいう「帰属」(Zurechnung)の意味を少し説明しておくことが必要であろう。ウエーバーによれば、あらゆる場合に於て個別的な現実のただ一部分のみが我々にとって興味と意味をもっている、なぜならただその部分のみが文化価値に対して関係に立っているのであるから。つねに無限に多様な個々の現象のただ一定の方面のみが、即ち我々がそれに文化的意味を賦する方面のみが、文化科学に於て因果的説明の対象である。我々は一の出来事の個々の場合に於て「本質的な」要素を帰属せしむべきような原因だけを掴み出す。因果の問題は、現象の個性が問題である場合、法則に就いての問題でなく、却つて具体的な因果的聯関に就いての問題であり、如何なる定式に現象を類例として従属せしむべきかの問題でなく、却つて如何なる個別的な境界にそれを事件として帰属せしむべきかの問題である。これが帰属の問題である、とウエーバーは云っている（二七八頁）。文化現象の因果的説明が問題になるところでは、因果關係の法則に就いての知識は目的ではなくて、ただ研究の手段であり得るばかりである。それは我々にとって現象のその個性に於て文化的に有意な要素のその具体的な原因への因果的帰属を容易ならしめ、また可能ならしめる。と

ところでこの場合法則が「より一般的」であり、より抽象的であればあるほど、それは個別的な現象の因果的帰属の要求に対してそれだけより少なくしか役立たない。しかしながらまた「法則論的知識」(nomologisches Wissen)——因果聯関の規則性の知識——を振り向けることなしにはなんらかの具体的な結果の具体的な原因への妥当な帰属は一般に可能ではないのである。かくの如き事情を考量するならば、理想型が帰属の問題にとつて有する機能はおのずから明瞭であらう。そしてこのとき注意すべきことは、ウェーバーが理想型の「生成的性格」(genetischer Charakter)に就いて語っているということである。例えば「交換」という概念は、私とその概念の要素の意味を度外視する限り、多くの現象に於て共通に見出される表徴の複合という意味での一の單純な類概念である。然るに私がこの概念を例えば「限界効用の法則」と關係させ、經濟的に合理的な過程としての「經濟的交換」という概念を作るならば、それは交換の「類型的な」条件をそのうちに含んでいる。このように理想型的概念がそれ自身の成立に関して意味解明にかかわる合理的な条件と連繫とを予想していることを、ウェーバーはそれが生成的性格を有するという風に云つている。

さて今や我々はマックス・ウェーバーのかくの如き説を我々の問題の聯関に於て評価すること

が出来るのであろう。我々の問題は理論と歴史との問題であつた。リツカートに於てはこの問題は中間領域ないし混合形態として取扱われ、方法論的意味では何か中途半端な、鵠的めえなものでもあるかのように見られたが、ウエーバーはこれに対し理想型の概念によつてその方法論的基礎を明らかにし、それにいわば方法論的独立性を与えることが出来た。理想型は一方に於ては理論であり、そして同時に他方に於ては歴史である。それは一方に於ては文化科学に於ける一般的なものを意味する。けれどもそれは類概念の意味に於て一般的なのではない。それは同時に他方に於て歴史であるのである。かくて歴史と理論との統一はウエーバーの理想型の説に於て一応到達されたものの如く見える。我々はこの比類稀なる学者に対して十分な尊敬を払うことを決して惜まない者である。

## 四

社会科学に於ける概念はたしかにウエーバーのいうような理想型的性質をもっている。これはどこまでも認められねばならぬ。然しながら問題はウエーバーの説くところによつて凡て残りなく片付けられたわけでない。審かに見れば、彼の説にもなお種々なる疑問が含まれていると思う。

ここではただ主なる点を論じよう。

第一、ウェーバーのいう理想型はエリネックに於ての如く規範的性質のものでない。それは価値判断の規準となるようないわゆる「理想」と混同されてはならぬ。理想型はまた形式論理学に於ける類概念とも等しくはない。けれどもそれは経験的現実そのものを現すのでなく、それから思想的に構成されたものである。かくの如く思想的構成物であるとの故をもつて、ウェーバーは理想型は「非現実的」(unwirklich)であるとも、「非實在的」(irreal)であるとも、或いはまた「ユートピア」であるとも云っている。然しこれは果たして正確であろうか。如何なる概念も思想であつて、現実そのものでないということは疑われない。然しそれだからと云つて、現実性(Wirklichkeit)を如何なる概念も有することが全く出来ないものであろうか。そうではなくて、現実そのものでない概念もお現実的であり、現実性を有し得るのである。凡ての概念は非現実的であるという意見は、現実をもつて唯単に個別的なものと見做す偏見の上に立つて初めて成り立つことが出来る(というの)は概念はなんらか一般なものであるから)。そしてウェーバーはこの偏見をリツカートと共に分ち有するかの如く見える。それはヒュームなどの古典的心理学の間をゆる原子論的傾向に於て現れ、カントにも存したところの偏見である。然しながらヘーゲルが

深く洞察したように、普遍的なものは現実のうちに生きているのではなからうか。理想型は単に非現実的なものでなく、またなんらかの現実性を有する故に、歴史的認識の基礎となり得るのでなければならぬ。理想型が或る抽象によつて作られることは言うを俟たない。然しそれは形式論理的な類概念の場合と同じ意味での抽象によつて作られるのではなからう。ウェーバーはそれが現実の一定の要素ないし方面の「思想に於ける高昇」によつて構成されると云つてゐる。然るにこのような高昇は類概念形成の場合に於ける抽象と同一であることが出来ない。またそのような思想に於ける高昇は決して単に任意の仕方で行われ得ず、却つてそこにはいわば現実的な基礎がなければならぬであらう。即ち、例えば「芸術家」という概念が理想型の意味に於て作られるためには、凡ての人間がなんらか芸術家的な素質を有するだけでなく、人間のこの方面もしくは要素を優越な仕方<sup>で</sup>現している者が現実<sup>に</sup>於て現れたということがなければならぬ。かの有名な「経済人」(homo oeconomicus)という理想型に就いても同様に云われ得るであらう。同じことをまた社会科学の発展の歴史が示していると見られよう。人間の社会的生活の実践に於ける分化がこの科学の分化を制約した。人間の活動に於ける一定の方面、例えば法律の方面が優越な仕方<sup>に</sup>於て高昇したとき、法律学は生じた。現実そのものうちに於けるその一定の要素の高昇——そ



これは云うまでもなく歴史に於て行われる——が理想型の思想に於ける高昇の基礎である。かくの如き事情を私は嘗て、「歴史に於て存在は存在を抽象することによつて理論を抽象する。」という定式で表現した(『唯物史観と現代の意識』、一九二八年【第三卷収録】)。ここに抽象といつたのは高昇というのと同じことである。高昇はつねに一面的であるという理由から、抽象といわれてもよい。かくて理想型は一方思惟による構成物として論理的性質のものであると同時に、他方存在そのものに於ける存在の抽象に基礎をおくものとして存在的性質のものでなければならぬ。それは論理的であると同時に存在的、即ち存在論的性質のものでなければならぬ。かような存在論的性質を有する概念は範疇と呼ばれることが出来、しかもそれはまさにマルクスのいつた如き「歴史的範疇」である。歴史的範疇は範疇として一般的なないし理論的性質を有すると共に、歴史的として特殊のないし歴史的性質を担う。かくの如き歴史的範疇は具体的な歴史の理解にあたつて「手段」としての役割を演ずる。然しながらウェーバーがリツカートの科学論に従つて理想型に単に手段としての意味しか認めなかつたのとは異なり、我々は歴史的範疇にそれ自身の理論的独立性を認め、そのもの自身を十分な科学の目的として認めなければならぬ。リツカートも「一般化的文化科学」というものを認めねばならなかつたし、ウェーバーの如きも社会学をば歴史から区

別して「一般化的科学」と云っている。かような一般化的或いは理論的科学的認識の目的となるのは一般的に云つて歴史的範疇にほかならないであろう。ウェーバーの理想型の説は歴史的範疇の理論にまで発展しなければならぬであろう。

第二、理想型には甚だ種々なるものがある。そこでそれら種々なる理想型相互の關係が問題になり得る。この問題は理想型をもつて単に認識の手段としてのみ見ず、寧ろそれが一定の科学にとつては認識の目的であることを認める限り、当然生じて来なければならぬ。且つそれは、もしウェーバーのいう理想型の「生成的性格」ということを一層突き込んで考えるならば、極めて重要な問題となつて来るであろう。いま例えば、資本主義、市場、価格、価値という如き理想型的諸概念をとつてみれば、その間には明らかに或る關係が見出される。この關係はこの場合先ず、理想型がさきに述べた如く歴史であると同時に理論であるところから、ひとつの理論的もしくは論理的關係として問題になり得る。即ちそれはそれらの間の理論的依存の關係の問題である。資本主義及び市場という二つの概念を比較すれば、前者はより複雑な概念であり、後者はより単純な概念である。しかも後者は前者が概念的に生成するための条件をなすであろう。そして資本主義という概念が理想型的に構成されるための条件と見られる市場の概念はそれ自身また理想型的

のものでなければならぬであろう。即ちウェーバーの云うように、資本主義という理想型を「生成的性格」に於て眺めるとき、市場という如き概念がその「合理的な」「類型的な」「条件」としてそのうちに含まれていなければならない。次に市場という理想型それ自身に就いてもこれと同じ関係がなければならぬであろう。かくて資本主義というような複雑な概念を起点としてその概念に於ける生成を次第に追求してゆくならば、より複雑な或いはより具体的な概念とより単純な或いはより抽象的な概念とが一定の系列と連繋とに於て示されるであろう。具体的な概念は抽象的な概念の総括として示される。即ち理想型相互の関係を理想型の「生成的性格」ということから求めてゆけば、——そうすることによつて実に「一般化的文化科学」は初めて体系的、従つてその意味に於て科学的となるのである——ここに諸々の理想型的概念——我々が上に新しく解釈した意味に於ける諸々の歴史的範疇——は一定の系列と連繋とに於て組織されるに至るのである。これが理論的社会科学の目標でなければならぬ。そしてこのような組織はまさに諸範疇の弁証法的体系を現すであろう。蓋し、より具体的なものをより抽象的なものの結果として示すことはもと弁証法の道に従つてのほか可能でないであろうから。ウェーバーが形式論理的な類概念とは異なるとした理想型は実に弁証法的な意味の概念でなければならなかつたのである。なおこの

場合、次のことどもが注意されねばならぬであろう。一、研究に於ける現実の出発点と体系上或いは叙述上の出発点とは反対である。現実の出発点は具体的なものであり、このものは研究の過程に於て思惟によつて抽象的な諸規定に分析される。これに反し叙述に於ては最も單純な範疇から出発されて、思惟の道に於て抽象的な諸規定は具体的なものの再生産に導かれるのである。二、研究に於ける現実の出発点たる具体的なものというのは我々にとつての現代でなければならぬ。従つて今日の社会科学にとつてはそれはブルジョワ社会でなければならぬ。何故にそうであるかの理由は後に至つて論ぜられるが、ここではその理由のひとつとして「人間の解剖は猿の解剖にとつての鍵である」というマルクスの言葉を想い起すにとどめておこう。三、我々は諸範疇の系列に就いて語つた。然るに我々が今の場合に云つてゐるのは諸範疇の理論的な、概念的に内面的な系列のことであつて、その歴史的な系列のことではないのである。範疇の論理的順序が必ずしもその歴史的順序と一致しないということはまたマルクスの論じた通りである。即ち彼は書いてゐる、「経済的諸範疇をそれが歴史的に规定的なものであつたところの順序に於て互いに従わせるといふことは為し得ざることであり、且つ誤であるであろう。寧ろその系列はそれが近代のブルジョワ社会に於て互いに有するところの關係によつて規定されており、そしてそれは

その自然的な系列或いは歴史的發展の順序に相應する系列として現れるのはまさに逆の系列である。經濟的諸關係が種々なる社会形態の繼起のうちに於て歴史的に占める位置が問題なのではない。歴史的运动の氣迷つた表象に過ぎぬところの、『觀念に於ける』(ブルードン)その系列が問題であるのではなおさらない。却つて近代のブルジョワ社会の内部に於けるその編制が問題であるのである。」「『經濟学批判』序説、六四、六五頁)。問題は我々にとつて現代であるところのブルジョワ社会を理論的に解明すべきところの諸範疇の概念的に内面的な系列を打ち建てるということである。それが理論的社会科学の体系的課題である。

第三、我々が歴史の範疇の意味に解釈した理想型は理論であると同時に歴史であつた。そこで今度はその歴史の方面に注目するならば、いわゆる範疇の歴史性の問題が生じて来る。理想型の中にはより歴史のものとしてより理論的なものが区別されるであろう。ウェーバーに於てはこの区別は歴史的理想型と社会学的理想型との区別と考えられることが出来る。もちろん、理論的と云つても比較的事実のことであつて、歴史性を全然含まないようなものもはや理想型の意味を有せず、寧ろそれは類概念の如きものとなつてしまふであらう。ところでより歴史的な、従つてより具体的な範疇、例えば資本主義というような範疇をとつてみる。それが理想型的のものである

ことは、経済学で規定されるような純粹な資本主義は何処にも存在しないということによつて明らかである。このような範疇に就いて、その歴史性に關しての相互の關係が問題にされるであらう。我々がさきに云つたのは諸範疇の概念上もしくは理論上の系列の問題であつたが、ここでは他の方面から諸範疇の歴史的系列が、いわゆる歴史の發展段階が問題にされるのである。かかる場合固よりその發展段階は理想的に構成される。古代的社会、封建的社会、資本家的社会という如き理想型に就いてその相互の關係を尋ねるならば、かような發展段階の問題に突き当るであらう。歴史の發展段階は従来種々なる仕方で構成されて来た。コントの三段階の法則はあまりにも有名である。フリードリヒ・リストは、狩獵生活の時代、牧畜生活の時代、農耕の時代、農業・手工業時代、農業・手工業商業時代という風に區別した。ビューヒアー【Karl Bucher】はそれに就いて、それが生産の主要方向から出發する、というように批評している。ヒルデブランドはリストに対して、その段階説が単に一もしくは若干の少数の民族の歴史から、しかのみならずその歴史の個々の部分から抽象されている、となして非難した。そしてヒルデブランド自身は、自然經濟、貨幣經濟、信用經濟という段階説を樹てたが、これは取引及び決済の手段の種々なる形態に従つての區別であり、且つペロウの云うところでは、一定の社会政策的考慮からして理解さるべ

きものである。ビューヒアーは家内経済、都市経済、国民経済という三つの経済段階を考えた。彼は経済段階の論理的性質を求めたのであつて、これは歴史家がそれに従つて材料を加工する時代というものと混同されてはならないと云う。歴史家は一つの時代に於てそのうちに起つた如何なることも忘れてはならぬに反し、理論家の建てる段階は単に正常的なもの (*das Normale*) を現すことを要し、偶然的なものは度外視しなければならぬと彼は考える。ビューヒアーはこのように経済史家と経済理論家との間に鋭い限界を設けたが、然し彼の著名な『国民経済の発生』【*Die Entstehung der Volkswirtschaft*】の読者は、ビューヒアーが彼の経済段階の叙述を一定の歴史的現象の叙述として感じたという印象を得ざるを得ないであろう。我々はもはやこれ以上シユモラー、ゾンバルト、等々の説に立ち入ることを必要としない。発展段階に関する論争の若干の問題は理想型の思想を持ち込むことによつて或る程度まで方法的に解決されることが出来るであろう。即ち発展段階の説は理想型的性質のものであつて、従つてそれは単なる理論と見らるべきでないと同様に単なる歴史とも見らるべきではないのである。固よりここでは理想型の理論的性質よりもその歴史的性質が著しく前面に出て来る、従つてかような発展段階の系列は歴史的発展の本質的な系列に相応することを要求されている。然しそれは決して単なる歴史ではなく、どこまで

もまた理論的性質をもたねばならぬ。従つてその場合一の段階から他の段階への推移が理論的に明らかにされなければならない。然るにこのような段階的推移の内面的必然性を明らかにし得る論理は弁証法を措いてないであろう。かくてマルクスは生産力と生産関係との弁証法に従つて、人類の歴史の発展の段階をアジア的、古代的、封建的、近代市民的という風に構成した。このときいわばそのような理想型的概念構成の見地もしくは観点となつたのは生産、従つて生産方法の見地もしくは観点である。概念構成の観点もしくは見地の問題に就いては然し後の聯関に於て論ぜられるであろう。ただなおここに簡単に附け加えておかねばならぬことは範疇の歴史性ということの意味である。歴史性という場合、それには一面たしかに消滅性という意味が含まれねばならぬ。この意味の範疇の歴史性に就いては、マルクスは次の如く書いている。「社会的諸関係を彼等の物質的生产力に相応して打ち建てるその同じ人間は、また諸原理、諸観念、諸範疇を彼等の社会的諸関係に相応して作り出す。かくてこれらの諸概念、諸範疇は、それらが表現するところの諸関係と同じく極めて非永久的なものである。それらは歴史的且つ一時的な産物である。」(『哲学の貧困』、一二五頁【“The Poverty of Philosophy”, 第二章 §1, Second Observation】)。即ちマルクスによれば、社会的生産諸関係の理論的表現であり抽象であるに過ぎぬところの経済的諸範疇は歴史的消滅的



性質を具えている。蓋し「生産力に於ける増大の、社会的諸關係に於ける破壊の、諸觀念に於ける形成の、絶えざる運動が存する」のであるから。もしもかくの如くであるとしたりば、科学は歴史的範疇をその生成に於て、然しまたその消滅の過程に於て取扱わねばならぬこととなるであらう。かくの如きは弁証法的な取扱方にほかならない。蓋しマルクスの云つた如く、「弁証法は現存の事物の背定的理解のうちに同時にまたその否定の、その必然的没落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流れに於て、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり、革命的である。」然しここにひとつの問題がある。ブハーリンはその『転形期の経済学』の中で、「資本家的商品生産を基礎とする社会の終焉は同時にまた経済学の終焉を意味する。」と述べている。経済的範疇の歴史的消滅的性質に就いてのマルクスの見解はこの主張に裏書するであらうか。たしかにそういうところがある。社会経済が市場及び競争という盲目的勢力によつて左右されることなく、意識的に実施される計画に従つて統制されるようになれば、価値、価格、利潤等の諸範疇は現実に於て消滅するに至るであらう。従つて価値論を基礎とするような経済学は終結しなければならない。然るにレーニンも右に掲げたブハーリンの命題に評注して「間違いだ」と書き入れた。そして彼は「純粹な共産主義

社会に於てさえも」経済学は存在するもののように考えた。更に続けて彼は、ブハーリンが「国民経済学とは商品経済を研究するものである」と記しているのに対して、「単にそれだけではない」と批評した。これらのことは何を意味するのであろうか。我々はこれらの場合経済学といわれるものの二つの意味を考えなければならぬ。マルクスはケネーの『経済表』をもつて経済学の萌芽ないし小児期とし、十八世紀の最初の三分の一に経済学が成立したとなした。その限り経済学は歴史的に発生した歴史的な社会科学である。マルクス主義に於て普通に経済学と云うとき、かかる経済学即ち資本家的生産方法の発生と発展に伴うて成立した経済学を指している。マルクスが『資本』の中で展開したのはこれである。かような経済学が資本主義社会とその運命を共にするであろうことは想像するに難くはない。然るにかようないわば狭義の経済学に対して広義の経済学ともいふべきものが考えられる。それに就いてはエンゲルスが『反デューリング論』に於て次の如く述べている。「最も広義に於ける経済学とは、人間社会に於て物質的生活資料の生産及び交換を支配する諸法則の学である。」また曰く、「経済学、即ち種々異なる諸々の人間社会がそのもとで生産し、交換し、またこれに應じてそれぞれ生産物を分配し来たつたその条件や形態の学としての経済学、かような広い意味に於ける経済学は今後に於て初めて打ち建てらるべきも

のである。」生産や分配という現象は、単に資本主義社会に限られず、将来社会に於ても存在する。そしてそれが存在する限り、生産や分配に関する知識、その知識の体系としての経済学は存在し得るであろう。かくの如く考えるならば、経済的範疇の中には価値とか利潤とかの如き特に歴史的な範疇、換言すれば資本主義社会の終焉と共に終焉すべきものと、生産とか分配とかの如き一般的な範疇、換言すれば資本主義社会以後と雖も存在すべきものとが区別されるであろう。尤も後者とてもその現実性に於ては資本家的生産というようにそれぞれ規定されているのではあるけれども、然しなおかかる規定を越えて一般化され得るに反して、前者は資本主義社会以後にまで及ぼすことが出来ないのである。かようにしてここでも相対的に云つてより歴史的な範疇とより一般的な範疇との区別が認められるであろう。マックス・ウェーバーが歴史的的理想型と社会学的理想型とを区別しようとした理由も、これと同様の関係からであつたとも見られることが出来るであろう。

## 五

さて右の論述を通じて我々は少なくとも二つの問題を取残して来た。そのひとつは理想型的概

念構成に於ける観点の問題であり、他のひとつは研究の現実の出発点が現代であるという問題である。この二つの問題は相互に関係があるばかりでなく、更に多くの他の問題にも連繋しているであろう。そこで我々は転じてこの点に注意を向けよう。

マックス・ウェーバーは理想型の構成が一もしくは若干の観点の高昇に依存することを述べた。固より観点の高昇とても全く任意的であり得ず、对象的または客体的に規定される方面がなければならぬであろう。然し既に観点と云うからには、それはまた主体的に規定される方面を含まねばならぬ。前の方面に就いては上に述べておいたから、ここでは後の方面に就いて考えてみよう。この場合観点の問題は二つに分れるであろう。ウェーバーはリッカートに従い文化科学の認識の究極の目的は個性であり、それ故に理想型の如き何等か一般的なものの認識は単に手段としての意味しかもたぬと見做し、且つ文化科学に於ける認識は文化的意味にかかわると考えた。そこで観点の問題は一方では個性ということに、他方では意味ということに関係して現れる。リッカートはそのいずれの問題も純粹に論理的な問題であると云うであろう。即ち彼は、自然科学と文化科学との認識目的に於ける區別を普遍と特殊との論理的區別に於て基礎付け、そして文化的意味の概念を超越的な価値の概念に於て基礎付ける。然しながらひとはそれらが決して単に純

粹に論理的な問題でないことを明らかにすることが出来よう。先ず個性という観点に就いて云えば、そのことは既に、いわゆる一般化的文化科学に、リッカートの如く方法論上非独立的な位置を与えるか、それとも彼とは異なり、更にまたウェーバー以上に、方法論上の独立性を認め、進んで文化科学ないし社会科学は歴史的科学ではなく、或る理論的科学であると考えるか、ということに関して現れる。個別的なものを重んずるのは人間の美的観想的な態度である。社会科学の認識の目的を個別的なものにおく見方は美的世界観を有する浪漫主義の地盤に於て特に發達させられた。これに反し人間の実践的態度はなんらかの法則的なものの認識を要求するであろう。いな、社会科学に於ては純粹に美的観想的な態度などいうものはあり得ず、凡てなんらかの實踐的關心によつて制約されているとも云われるであろう。ドイツの浪漫主義的な社会科学は、近代の資本主義的發展に於けるイギリス及びフランスに対するドイツの立遅れにもとづく實踐的關心に由来すると見られよう。もしこのように見て来るならば、認識の観点の問題が単に論理的な問題でないことは明らかであろう。尤も人間の實踐もただ法則的なもの、従つて理論的なものの認識だけで決して足りるのではない。このことは社会科学に於ける理論がつねに或る理想型的性質を有することを想い起せば分らうと思う。即ちその理論は理想型的性質を離れ得ず、従つて現實は

決してその理論の通りであるのではなく、却つてつねになんらかの特殊性を含んでいる。それだから現実の実践に於ては一般的理論と共につねに現実の有する特殊性の顧慮されることが必要である。理論的理想型的性質を考えないのは実践に於ける公式主義にほかならない。次に意味の問題に就いては、それをリッカートのように超越的な、超歴史的な価値によつて基礎付けるのでは、歴史の問題の解決にとつて不十分なことはさきに述べた通りである。リッカートは価値の体系というようなものを考える。然るにウェーバーは合理的・先験的な基礎の上に於ける体系的な価値哲学という如きものは科学的には不可能であるとした。彼とリッカートとの意見の相違に關してはリッカート自身が述べている。曰く、「彼は科学的哲学及びその今日の可能性に就いて或る一面的な意見を立てた、即ち彼は元來唯『論理』をのみ信じた。それだから彼は、価値の一の包括的な体系の基礎の上に於ける普遍的な科学的な世界觀説の私の計画、即ち私の科学論がその単に一部分をなすに過ぎぬところの試図に対しても、嘗てフライブルクに於て歴史の論理の私の計画に対してと同様な仕方です『懐疑的に』対した、固より云うまでもなく彼は現代の哲学的弱虫共のあらゆる相対主義からは非常に隔たつていたけれども。」（『自然科学的概念構成の限界』第三及び第四版への序文、一九二二年【*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*】）。ウェーバーは「価

値の体系」という如きものが可能であるとは信じない。「かような価値の妥当を判断することは、信仰の事柄である。そのほかに多分、人生及び世界のその意味に向つての思弁的な考察及び解積の課題であるかも知れない、然したしかに経験科学の対象ではない。」（『科学論文集』一五二頁）。個人の現実的な意欲から独立な文化価値の「客観的な」妥当ということは、ウェーバーにとつてはただ理論的価値即ち真理価値に就いてのみ云われ得ることであつて、他の種類の価値に關しては科学の外にあり、寧ろ信仰の範圍に属する。それではウェーバーにとつて文化科学の先驗的条件というものは如何なるものとなるであらうか。「あらゆる文化科学の先驗的前提は、我々が一定のもしくは一般になんらかの『文化』を価値あるものとして見出すという如きことでなく、却つて我々が意識的に世界に対して態度をとり且つそれに意味を与えるという能力及び意志を賦与された文化人であるということである。」「文化とは世界の出来事の意味無き無限の中からの人間の立場からして意味を与えられた有限なる截切片である。」（同書一八〇頁）。そこでウェーバーは文化科学は「人間中心的」(anthropozentrisch)であるとも云つている。もしかくの如くであるならば文化科学に於ける概念構成の観点は、それが文化的意味にかかわるものであり、然るに文化的意味は人間の立場にかかわるものであるところから、人間の立場に依存することとなるであ

ろう。ウェーバーがあらゆる文化科学の「先験的前提」(transzendente Voraussetzung)と考えた人間とは如何なるものであり、もしくはあるべきであろうか。それがかの先験論理学というよ  
うな「主観」であり得ないことは、右に触れておいた彼とリツカートとの見解の相違に鑑みて明  
らかであるであろう。それはなんらか「理性」もしくはいわゆる「自我」の如きものと考えられ  
ることが出来ない。そのようなものに対しては、彼のいう人間はもつと具体的な、現実的な意味  
をもち、感性的な意味をさえ有すると見られねばならぬであろう。然しまた文化科学の先験的前  
提と考えられるような人間はなんらか主観という如き意味をもたねばならぬことも明らかであろ  
う。それが現実的な、具体的な人間であるからと云つても、それは「存在」としての人間、即ち  
客体的な人間であることが出来ない。もし人間を単に客体的存在というように考えれば、それか  
ら「意味」というようなものは一般に出て来ないであろう。かくて文化科学の先験的前提たる人  
間は我々のいう「主体」の意味のものでなければならぬ。それは客体的「存在」としての人間で  
なく、主体的「事実」としての人間のことを指すのでなければならぬ。

社会科学に於ける概念構成の観点に対して規定的にはたらく人間はいわゆる理性とか自我とか  
いうようなものでなく、現実的な人間である。然るに人間はその現実性に於ては種々なる社会的



規定、就中階級性を具えている。もしそうだとすれば、社会科学の階級性、従つてそのイデオロギー的性質も認められなければならぬであろう。科学に於ける観点の問題はやがてその立場の問題である。マルクス主義の経済学の立場は、一、客観主義的立場（社会的観点）、二、歴史的観点、三、生産の観点であるように考えられ、そしてそれは、主観主義的立場（個人主義的観点）、非歴史的観点、消費の観点に立つとせられるブルジョワ経済学に対して、自己の立場の階級性を主張する。かくの如き立場の社会的規定とは何を意味するであろうか。既に立場と云う以上、それはなんらか主体というものと關係があるのでなければならぬ。社会科学をひとつのイデオロギーと見做す場合、それは社会科学が何よりも主体的に規定されているということを意味しなければならぬであろう。それが単に客体的或いは对象的に規定されているということだけからしては、それがイデオロギー的性質のものであるとは十分な意味に於ては云われ得ないのである。しかもこの場合主体が純粹な自我とか理性とかいう如きものであると考えられるならば、またイデオロギーということに就いては語られ得ないであろう。主体は単に「超個的な」ものではなくて、却つて「社会的な」ものでなければならぬ。然るに社会という概念は或る物質性の概念を離れては考えられないであろう。我々のいう主体は身体的なものである。然し身体と云つても、客体的な

意味に於ける身体即ち Körper のことではなく、却つて主体的な意味に於ける身体即ち眞の Leib のことである。そして身体は単に個人的身体の意味ばかりでなく、また實に社会的身体の意味を含まねばならぬであろう。かくの如き意味に於ける主体は意識とか心理とかいう如きものでなく、寧ろそれに対して超越的と見られなければならぬ。超越的と云つても、存在が意識を超越するという場合の如く、客体的に超越的なのではなく、却つて主体的に超越的であると考えられなければならぬ。このような主体というものを認めるのでなければ、イデオロギー論は單なるかの「インテレストの心理学」(Interesspsychologie) の如きものと異ならぬものとならねばならぬであろう。そしてかかる主体の概念を認めるならば、我々がさきに述べたこと、即ち社会科学に於ける認識目的を個性と考えるかそれともなんらかの理論的なもの、法則的なものと考えるかということが人間の実践的関心の方向に依存するということ、と我々が今述べたことが結合されるであろう。主体とは行為するものであり、行為ということとを離れて主体の概念はあり得ない。そして実践の概念はつねに主体の概念と結び付いているのである。

固より人間は単に主体でなく、同時に客体である。人間は「存在」であると共に「事実」である。しかも人間は主体客体の單なる統一でなく、この統一は弁証法的、即ち対立物の統一である。

人間はつねに自己を対立する二つのものに分裂せしめながら統一である。主体と客体との分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て実践、というものが属するのである。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」(Wachstum)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であろう。植物は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な概念を予想せずしては成立し得ない。そしてその際、主体とは如何にしても客体化され得ないものという意味を含み、従つて主体と客体とはどこまでも秩序を異にすると考えられねばならぬであろう。以上の如きが実に哲学的意味に於ける人間の**本質**であるのである。

ところでかくの如く人間が主体と客体とに分裂するのは、人間には**意識**が属することによつてである。意識を通じてでなければ主体的なものは自己をその主体性に於て告知することが出来ないのである。これが**主体**がいわゆる**主観**として単に**意識**と見られるに至る理由であろう。然しながら我々の**主体**は単なる**意識**のことではない。寧ろ**比喩**的に云えば、**意識**はいわば**客体的存在**と**主体的**事実との中間に介在する。そして**存在**は**客体的に意識を超越し**、**事実**は**主体的に意識を超越する**

と見られるであろう。そういう意味で、意識は主体と客体との対立の根拠であると考えられることも出来よう。そこにまた意識の根本的性質としての極限性なるものが考えられる。意識の存在論的な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、と私は考える。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形作り、従つてひとつの存在とも見られ得るであろう。然しまた存在と事実とは共に意識を超越すると見られるからには、意識はそのいづ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する。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當であると思う。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思われよう。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的な意味も意識に於て表現される。我々は意識に於て主体をその主体性に於て知るに至るばかりでなく、客体もまた意識に於て真に客観化され得るのである。その限り客観化は主観化を意味する。このようにして意識は主体

と客体とを媒介する。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ぬ。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らう。我々は主体をもつて行為的なものと考へた。然るにこの行為は決して直接的ではない。主体的事実は先ずつねに客体的存在に結び付くことによつてでなければ現実的な意味に於ては行為することが出来ないのである。然し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。もちろん主体が意識的であるからと云つて現実的な行為があるのではない。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のないし自覚的な弁証法であると云われることも出来るであらう。

存在と事実とは弁証法的関係にある。従つて一面両者の関係は内在的連続的であると共に、他面それは超越的非連続的である。そこで我々が最初に規定しておいたところのドクサ的意識とミ

ユトスの意識とはかくの如き両面にそれぞれ相応するとも考えられ得るであろう。言い換えれば、ミユトスの意識に於ては存在と事実との超越的非連続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の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。両者の関係を唯単に内在的連続的として把握するのは有機体説にほかならない、それだから我々はまたドクサの意識を有機的な意識として特性付けておいた。ミユトスの意識が単に客体的或いは対象的な意識でないことは言うを俟たぬであろう。ドクサの意識とてもそうである。蓋しなんらかの有機的なもの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、我々のいう存在と事実の如き秩序の異なる二つのものを予想するのであつて、しかも両者の関係を唯単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。ドクサの意識、ミユトスの意識のいずれもが一面的である。ロゴスの意識に於て初めてこの一面性は脱却される。従つて眞のロゴス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覚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。

かくて今や我々はこの節の初めに記したところの取残された二つの問題の後のものに移つてゆくことが出来る。人間は主体と客体との弁証法的統一として事実と存在との二つの秩序に同時に

属している。客体的存在として人間はまさに「現代」に属し、主体的事実としてはかかる現代から区別さるべき「現在」に属する。人間は現代によつて規定されると共に現在によつて規定されている。彼が客体的存在である限り、彼にとつての主なる問題は古代、中世等ではなくて現代でなければならぬであろう。従つて客体的存在の研究を課題とする科学——科学の研究の直接の対象となるのはつねに客体的存在である——が特に現代を問題にすべきことは当然である。然しながらこのように特に現代が問題になるというのは、特に行為の立場に立つからのことではなければならぬであろう。然るに行為は主体ないし主体的ということとを離れては考えられない。そして人間は主体としては、上に述べた如く主体と客体とが区別されねばならぬ限り、現代とは異なる意味を有すべき現在に属する。そこでまた社会科学は単に現代の立場からのみでなく、却つて現在の立場から研究されるとも云われよう。このような現在は哲学的に「瞬間」として規定されることが出来る。瞬間は単なる現在ではなくて、未来がそのうちに喰い入れる現在である。しかも未来が普通考えられるように単なる可能性でなく、却つて根源的な否定であるが故に、瞬間なるものもあるのである。未来が根源的な否定であるということは、事実が自己の対立物であるところの存在に於て自己を実現すべき必然性を含み、しかもかような自己実現はただ存在に自己を結

び付けることによつてのみ可能であるということの意味を現すのである。ここに瞬間といったものは、一年、一日、一時間というように計量され得る客体的な時間の最小なるものを意味するのではない。それは凡そ計量され得る時間に属せず、これとは全く秩序を異にしている。ところで如何なる理論もかくの如き現在の立場から形作られるとするならば、あらゆる理論はこの最も根源的な意味に於て政策的であると云われ得るのである。それは主体の行為もしくは実践の立場によつて規定されているのである。前に云つた如く、社会に関する理論が甚だ多くの場合ドグマ的となり、或いは反対にユートピア的となる傾向を有するということは、まさにかくの如き事態を現すであらう。ドグマ或いはユートピアは根源的な政策的意識の相反する方向に於ける一面的な表現である。それはどこまでも一面的である。この一面性は弁証法的な社会科学に於て初めて止揚され得るのである。

歴史も同じように根本的にはこのような現在の見地から書かれる。それだから我々は歴史叙述に就いてもドグマ的傾向のものと、ミウトロギー的傾向のものとを認めることが出来る。そして真に科学的な歴史叙述は弁証法的な見方に立たねばならぬであらう。ところでもしも現在ということと現代ということが区別されず、現在を現代と等しく考えるならば、あらゆる歴史は現在



の見地から書かれると云うとき、それはマルクスの非難した如き誤謬、即ち「最後の形態が過去の諸形態を自己自身への諸段階と見、それらをつねに一面的に把握する」という誤謬、或いは「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会形態を見る経済学者」に類する誤謬に陥るといふことも免れ難いであろう。現在の見地に立ちながら、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。同じように、あらゆる理論は根源的に実践的、政策的であるという場合、もしも事実と存在とが區別されないならば、それは理論の中へ悪しき目的論或いは主観的な価値判断を導き入れるが如き結果となるであろう。事実と存在とが対立物として、事実に対する存在の相対的な独立性が認められ、存在の「自己法則性」(Eigengesetzlichkeit) が考えられるが故に、理論は根本的に政策的でありながらしかもよく理論であることが出来る。そしてそのように主体的事実の見地から形作られた理論であるから、現実的な実践即ち主体が客体的存在に結び付いた実践にあたって指導的意味をもつことも出来る。そしてこの実践を通じて理論もまた変化を受ける。理論と実践とはかくして相互に規定し合うことによつて発展する。理論と実践とは弁証法的な関係に立つことになる。然るにこのようにいわゆる理論と実践との弁証法的統一といふことがあるのは、哲学的に見

れば、根本的には存在と事実との弁証法的統一があるからである。理論と実践ということが単にそれだけで対立物であつたり、統一であつたり、弁証法をなしたりするとは考えられないのである。さてかくして明らかにしたのは、理論、歴史、政策という三つのものの統一はただ弁証法に於てのみ考えられ得るということである。それらのものが社会科学の部分として含まれるということは、社会科学の基本的構造が弁証法的であることを示すものと云われよう。そして我々の意見によれば、かくの如き弁証法は存在と事実との弁証法の一表現と見らるべきものである。

## 第四 社会科学の方法論

—

社会科学の方法論に關してなんら一定した意見の存しないことは、この科学に就いて哲學的反省を行おうとする者にとつて最も大きな不安を懐かせる原因である。なぜなら哲學は科学に干渉しもしくは命令すべきでなく、却つて科学の現実に立脚して自己の仕事をなすべきものであるとすれば、哲學は社会科学に關しては、数学や自然科学に關しての場合とは異なり、自己の研究の拠所となし得るが如き一般に認められたる確固たる地盤をもつことが出来ないからである。社会科学の方法が如何なるものであり、もしくはあるべきか、に就いては社会学者自身の間に於てなら意見が一致していないのである。実に様々な方法が社会科学の方法として掲げられている。ポワンカレーは社会学に対して、「最も多くの方法を所有しそして最も少ない結果をあげている科学」、と皮肉にも云つた。このような非難に向つて或る者は、方法論的見地からして社会学は

「折衷的」であらざるを得ないと答える（アンドライ『社会学に於ける方法の問題』一九二七年【*Paris Andrei, "Das Problem der Methode in der Soziologie"*】）。そういう意見によれば、社会学はいつでも観察と実験、分類と一般化、帰納と演繹を適用しなければならない。蓋し社会的諸過程は先ず何よりも人間の心の産物である、けれどもそれは物理的及び生物学的環境のうちにて展開される、それは歴史的に制約されている、それだから社会学は唯一つの、固定した方法の適用に限られることが出来ない。尤もこのようにアンドライが云うとき、果たしてそれが本当に方法論的に「折衷的」であるか否かは疑わしいであろう。観察と実験、分類と一般化、帰納と演繹というが如き諸方法は、なるほどそれぞれの間には区別があるとしても、方法論的には凡て一つの方向に、即ち普通に自然科学的といわれている方向に属すると見られ得るであろう。従つてそこでは根本に於て自然科学と社会科学との方法の同一が考えられており、いわゆる方法論的一元論の立場に立つものと云われ得るであろう。然るにまた社会科学が方法論的に折衷的であることを要求されているとしても、そのように折衷的に使用される諸方法に就いてなお特に社会科学のものと見られ得るものが区別され、そして他の諸方法はこれに対し補助的と見られることが出来はしないかどうか、という問題も考えられるのである。もし社会科学がその方法論的本質の上からして唯一つの、或いは

寧ろ唯一つの方向に於ける方法の適用に限られず、種々なる方法を折衷的に混用しなければならぬものとすれば、それは社会科学のさきに述べたが如き基本的構造そのものにもとづくと考えられるのが適當であろう。即ち社会科学は理論、歴史、政策という三つの部分に区別されるとすれば、この区別に應じて社会科学は必然的に区別された諸方法を折衷的に混用しなければならぬのではなからうか。ゾンバルトは方法論的見地から、秩序的 (ordentlich)、理解的 (verstehend) 及び判定的 (richtend) という経済学の三つの種類を区別した(『三つの経済学』)。ところで種々なる経済学者の現実に存在する諸学説体系に就いて見れば、かような三つの方法のうちの一つが純粹に用いられていることは殆どなく、最も多くの場合それらが何等かの程度に於て混用されているのである。このことは、社会科学がその基本的構造に於て理論、歴史、政策の三つの部分を含むところから、そのそれぞれの目的に一面的に相應するように見える方法、即ち理論に應ずる秩序的ないし説明的方法、歴史にふさわしく思われる理解的方法、政策にとつて自然的な判定的方法がおのずと結び合わされるのによると考えられることも出来るであろう。然しながら、上に論じた如く、理論、歴史、政策の三つが弁証法に於て統一され得るものとすれば、社会科学に於ける統一的な方法は弁証法的方法に於て与えられるのではないであらうか。

近代の社会科学に於ける方法論として最初のものが見られ、今日なお影響多きものは心理学的方法の方法論である。ここにいうところの心理学的方法は、後に論及する如き他のひとつの種類の心理学的方法とは区別されて特に“seelwissenschaftlich”とも称せられる。これに對して他の種類のもは“geistwissenschaftlich”と呼ばれ、いわゆる精神科学的心理学の方法である（両者は“psychologisch”と“noologisch”【精神論的】という風にして区別されることもある）。いまいう心理学的方法は固より種々なる欠陥を有するにも拘らず、その歴史的功績には甚だ大なるものがあり、実にそれによつて近代の社会科学は従来の形而上学的傾向を脱し初めて経験科学として独立の道を歩み始めることとなつたのである。この心理学的方法によつて社会に関する研究は特にそれ以前の「自然法的な」考察の仕方を離れて独立の経験科学として出発することとなつたのである。心理学的社会科学の端初は十七世紀にまで溯られることが出来、そしてそれは十九世紀に至つて殆ど全くその形態を完成したと云われよう。方法論的に見て、この方向の代表的著作として今なお我々の研究に十分値するところのものは、ミルの『論理学体系』である。ミルはこの古典的な書物の第六編に於て特に「社会科学の論理に就いて」(On the logic of the moral sciences)取扱つている。このような心理学的方法の一般的特徴は、人間の文化を個人の心理的過程の複合として理解し、

かかる複雑な心理的過程を最後の、単純なる心的根本要素に分解しようと試みるということである。我々は社会生活のうちに於て心的現象とは異なる、独自なる現象に出会わない、とミルは考へる。社会のうちに於ても人間はどこまでも人間であり、彼等の集団化によつて彼等は何か他のものとなるのではない。「水素と酸素が水とは違つてるように、人間は結合によつて違つた諸性質を具えた他の種類の実体となるのではない。」更に「人間は社会のうちに於て、個人的人間の法則から導かれそしてそれに分解される以外のなんら他の性質を有しない。」かくの如くミルは書いている。彼にとつては個々の人間に就いての、いわゆる「人間的本性(自然)」(Human Nature)に就いての科学は、社会に於ける人間に就いての科学のいわば原型である。そこで社会科学の論理の問題にとつて原理的な問題はミルによつて次の如く言い表される。「人間の行為は、他の凡ての自然の出来事と同じく、不変なる法則に従つてゐるであらうか。繼起的な現象のあらゆる科学的な理論の基礎であるところの、因果關係の不変性は、實際に人間の行為の間に存するであらうか。」他の言葉をもつて云えば、自然科学をば初めて精密な科学となしたところの因果法則は、社会科学に関しても妥当するであらうか。ミルはこの問題に対して肯定的な答を与えた。科学に嚴密性を与えるところの、現象のその原因への分解は、既に複雑な自然科学に於てはそ

こにはたらいて来る可变的要素によつて甚しく困難にされている。この程度は人間の行為に関する科学の場合には更に甚しくなるであろう。然しながら人間の行為の多くは「比較にならぬほど大なる程度に於て、凡ての部分的原因を一緒にしてよりも一般的原因によつて決定されている、それは主として凡ての人類に共通な、或いは少なくとも彼等の大部分に共通な諸事情及び諸性質に依存し、唯小なる程度に於てのみ組織の特殊性質或いは個人の独特な歴史に依存している。かくの如き凡ての結果に關しては、殆ど凡ての場合に実証されるであろうような予言をなし、殆ど凡ての場合に真であるような一般の命題を立てることが明らかに可能である。そして人間種族の、或る国民の、もしくはは一階級の人間の大多数が如何に考え、感じ、且つ行為するかを知るといふことで十分であるような場合にはいつでも、これらの命題は普遍的な命題と同等の価値がある。政治的及び社会的科学の目的にとつてはこれで十分である。近似的一般化は實際上、社会的諸研究に於ては、精密な一般化と同等の価値がある。蓋し個別的に見られた人間に就いて断言される場合蓋然的であるに過ぎぬことも、大衆の性質及び団体的行為に就いて主張される場合には確實であるからである。」固よりこれらの命題はその論理の本質に於ては単に近似的に真であるに過ぎない。それ故に「研究に純粹な科学的性質を与えるためには、それ自身に於てはつま



り最も低い種類の経験的法則に過ぎぬこれらの近似的一般化は、演繹的にそれらがそれから結果するところの自然の諸法則に結び付けられねばならぬということは不可欠である。現象がそれに依存するところの諸原因の本性に還元されねばならぬということは不可欠である。他の言葉で云えば、人間の本性に就いての科学は、人類の實際的知識を形作るそれらの近似的真理がそれらのもつづくところの人間の本性の普遍的法則から出て来る系として示され得る程度に依じて、存在すると云われることが出来るのである。それによつてそれらの近似的真理の当然の限界が明らかにされ、我々は諸事情のなんらかの新しい状態に対して、特殊な経験を予料しつつ、他の真理を演繹することが可能にされるであらう。」とところで人間の社会的生活に於てはその原因の、それから従いつつまたその結果の、かくてまたその傾向の或る同形性、類似性が認められる。あらゆる社会現象が一般的な相互影響に於てあるという事實は、社会的事實の異なつた種類が主として異なつた種類の原因に依存し、そしてそのために分離されて研究され得るということを妨げるものではない。例えば、一群の社会現象に於ては、その直接の決定原因は主として富の欲望を通じてはたらくところのものである、そしてそこに於て主として関係せる心理学的法則は、より大なる所得はより小なる所得よりも選ばれる、というよく知られた法則である。我々は人間の

本性のひとつの法則から、及びこの法則を通じて人間の心にはたらきかける主なる外的事情から推理して、社会現象のこの部分を、それがその部類の事情にのみ依存する限りに於て、説明し、予言することが出来る。その際社会のなんらかの他の事情の影響はいわば看過され、凡てはそれが単に富の欲望からのみ生じたかのように考察される。このようにして構成された科学が経済学にはかならない。そしてミルは社会科学の種々なる部門は凡てこのような仕方で構成されると考えた。科学はそのような仕方で行つてゆかねばならず、またそのことは合目的でもある。なぜなら、ひとつの結果が諸原因の協働にもとづく場合、苟くも我々が原因の知識によつて結果を予言するもしくは支配する力を得ようと望む限り、これら諸原因の各々が独立に研究され、その法則が別々に探究されなければならない。人間は社会に於て様々な好悪の感情の凡ての影響のもとに如何に行動するであろうか、ということを判断し得るためには、我々は先ず予め、人間はそれらの感情の各々の専らなる支配のもとに如何に行動するであろうか、ということを知らなければならないのである。

一般的に云つて、心理学的方法の特徴は次のところに見出される。この方法の努力は凡ての文化を最後の、単純な心的根本事実から組み立てることに向けられているので、言語、宗教、国家、

芸術、経済等の客観的形成物はその心的要素に「分解」され、元素的な心的過程から、かくていわゆる「人間的自然(本性)」から従つて来るものとして示される。それらのものは人間がそれを作るに先立つては存在しなかつた、それらは個人的な、互いに作用する心の産物であると見做される。次にこのような心理学的社会科学の究極の目標は凡ての自然科学の仕方に従つて一の法則学(Nomologie)であること、即ち一般的法則の樹立にあると考えられる。かかる一般性を有する法則と関係させられる諸要素は心的根本要素である。その法則が心理学的性質のものであると云つても、この場合心理学はその方法論の本質に於て自然科学と等しいと見られているのである。そして社会は心に分解されるところから、かくの如き立場に於ては心理学が一切の社会科学のいわゆる「基礎学」(Grundwissenschaft)であると主張されるということがあるのである。

かような一般的法則に対する要求が社会に就いての研究を「科学化」しようとする要求から出たことは明らかである。この要求は自然科学に影響されており、従つてその際自然科学の有する科学性が科学性一般の理念と見做された。社会に関する研究も科学的となるためには自然科学と同様の方法によらねばならぬと考えられた。然るにかかる自然科学的考察方法が拡がるに従つて、

i Nomologie 解釈学的アプローチと反対に、法則的連関にあるとして捉えようとする。

単に社会に関する理論の方面ばかりでなく、更に歴史の方面へもそれが拡げられて行つた。歴史は昔の学者によつて「無方法な素材」(Inyic sogogantio)と見做された。ところでバックルはかような非科学的と見えた歴史を科学の位置に高めようと企図した。彼は「歴史家の将来」に就いて語る。彼によれば、歴史は歴史的諸事実を一般的法則から証明することを教え得るとき初めて科学となる。歴史の充ざれているあらゆる変化、人類の遭遇するあらゆる有為転変、その進歩とその崩壊、その幸福とその不幸は、然るに、我々の内部に対する外的現象の作用及び外的現象に対する我々の内部の作用という二重の活動の結果でなければならぬ、とバックルは見る。そして彼はこのような二重の作用の「法則」を発見し、それによつて人間の歴史を一の科学に高め得たと確信した。彼の云うところでは、このような法則の発見に至り得る唯一の可能なる道は、演繹及び帰納という二つの方法である。イギリス及びフランスを中心として拡がったかくの如き自然科学的方法の歴史への導入は特にドイツの歴史家たちによつて反対された。彼等はかくの如き合理主義、歴史的法則の自然法則性に反対して、歴史の固有なる存在、その特殊方法と特殊位置とを主張した。ドロイセンによれば、歴史の対象は「倫理的世界」(sittliche Welt)である。倫理的な世界をその生成と生長とに於て、その運動に於て考察するのが歴史である。歴史的な事物はその

真理を「倫理的力」(sittliche Mächte)に於て有する(丁度自然科学の対象である自然的世界または事物がその真理を力学的、物理的、等々、の法則に於て有する如くに)。このような倫理的力は歴史的生活の要素であると同時にその産物である。——ランケも次の如く云つた、「歴史的特殊研究は、それがあらゆる点に於て人間的なもの、一般に妥当なもの、道徳的生活に接触するところ、その価値をもっている、然るにこの道徳的生活はまた歴史に於ける大なる諸変化と直接の親縁関係を有する。」——歴史に於て倫理的世界は、自然科学に於て自然的事物が「説明」(erklären)される、即ちその特殊が一般的法則の一類例としてそのもとに包摂されるように、説明されるのではなくて、却つて「理解」(verstehen)されるのである。説明と理解とはその性質と構造とを全く異にする認識の仕方である。理解とはどのような過程であろうか。ドロイセンの規定を見よう。「個々の表現は内部の一表現として且つこの内部への投影に於て理解される、内部はこの表現の例に於て、一の中心的な力——それは、それ自身に於ては同質的で、しかもそのあらゆる周辺の現象に於てと同じくこの現象に於て自己を表現する——として理解される。個々のものは全体に於て、そして全体は個々のものから理解される。理解する者は、彼は彼の理解せんとする者と同じく一の我、一のそれ自身に於ける全体性であるが故に、全体性を個々

の表現から、そして個々の表現を全体性から補う。理解は総合的であると共に分析的であり、帰納であると共に演繹である。「人間は、彼がその素質上あるところのもの、即ちそれ自身に於ける全体性に、倫理的諸共同体（家族、国家、民族等）の中で、他のものを理解することによって、そして他のものから理解されることによって初めてなるのである。」或いはまた彼は次の如く書いている。「我々の生、我々の精神的にして感性的な存在、それは、みずからかくの如く自己のうちにて分極化されており、単に感性的もしくは単に精神的でもなければ、また交替的にその一もしくは他であるのでもなく、却つてこのように分裂したものの生ける統一であるのであるが、かかる我々の生の自己感情は、我々に運動の、及びその契機たる空間及び時間の概念を与える。動かぬものであるならば現象の世界は我々の捉え得ぬものであろう、また我々自身のうちに於ける運動なしには我々はそれを捉えることが出来ないであらう。我々のうちに於ける我々と同じく、外部の世界は運動しているということが、我々をしてそれをば、我々自身のうちに行われるところのものアナロジーのもとに、理解せしめるのである。」（『史学綱要』第二版、一八七五年、六八頁【前出“Grundriss der Historik”】）。ひとはこれらの文章のうちに理解の本質に関する重要な事柄が殆ど凡て、最も簡潔に且つ最も含蓄的に言い表されているのを見ることが出来よう。い

わゆる精神科学的心理学の最も勝れたる代表者として認められているデイルタイの根本思想がかくの如き觀念の發展にほかならないことは容易に知られ得るのである。凡ての社会科学は本質上精神科学であるとし、その方法はいわゆる精神科学的心理学的方法によらねばならぬとする見方は、このようにして、就中ヘルダー以来發達して来た觀念論的歴史哲学の一發展——イデーなるものの經驗化の方向に於ける發展——もしくはその一變種と見られることが出来よう。

## 二

いわゆる心理学的方法と特に精神科学的心理学的方法とをその歴史的意図に従つて比較するとき、右の叙述からして、次のことが知られるであろう。前者が理論への意図を現すに対して後者は歴史への意図を現す。前者は社会科学を理論化しようとする要求から、後者は歴史の獨自性を認めようとする要求から生れた。前者にあつては歴史も理論化され、その基礎に一般的法則がおかれるに反して、後者にあつては理論的社会科学もなんらか歴史的科学として明らかにされる。少なくとも、前者の中心概念が理論であるに対して、後者のそれは歴史である。次に、前者に於てはあらゆる科学の方法の同一性が信ぜられ、後者に於ては科学の方法に自然科学的方法

法（説明）と精神科学的方法（理解）とが區別され、両者の異質性が主張される。即ち前者は「方法論的二元論」（*der methodologische Monismus*）の立場に立ち、後者は「方法論的二元論」（*der methodologische Dualismus*）の立場をとるのである。更に、前者に於て方法論的二元論といふとき、それは自然科学の方法をモデルとする。従つてそこでは社会科学の認識も、自然科学的認識と等しく、「意味」（*Sinn, Bedeutung*）を離れた認識でなければならぬと考えられる。これに反し後者にあつては精神科学的認識は、自然科学的認識とは異なり、意味に関係したもしくは有意味的な認識であると考えられる。説明は没意味的ないし没価値的な認識であり、理解は何よりも意味の理解である。

これらの対立は社会科学の方法論に於ける恐らく最も根本的な対立であり、その及ぶところは右に述べた二つの方法の範囲に限られない。ここに一例を挙げよう。既に云つた如く、デイルタイ流の精神科学はドイツの歴史哲学会いしはいわゆる「歴史的イデー論」（*historische Ideenlehre*）の發展の一形態と見られる。然るにこの歴史的イデー論の發展はこの形態をとつてのみ現れたのではない。心理学的方法に於て心理と云えば、それは個人心理のことであつた。デイルタイの心理学も、体験ということは何よりも重んずる立場から、体験の心理学として、個人心理学的色彩



を多分にもつている。然るに元来ドイツの歴史哲学に於いてイデーと云い、精神と云うとき、それは決して個人的なものを意味したのでなく、却つて超個人的なものを意味した。イデーは神的なものと見られ、精神は歴史的原理として民族精神の如きものと考えられた。イデーの如きも或る時代のうちに流れる支配的な傾向として時代精神のようなものと解せられるに至つた。そこで形而上学的なイデー論はラツアルス、シュタインタールなどによつてかの民族心理学にまで発展させられた。この学問の課題を規定してラツアルスは云う、「従来の心理学が個人の精神の認識を作るように、民族精神の認識に努めること、或いは多数人が一の統一として一緒に生活し活動する場合にはいつでもはたらくところの諸法則を発見すること、それが最近民族心理学の名のもとに形作られ始めている科学の課題である。」(一八六二年)。民族心理学は最初その起原に制約されてなおイデーの、有意味的認識の痕跡を有したが、それが更に發展するに及んで没意味的な、自然科学的性質のものとなるに至つた。このようにしてまたいわゆる社会心理学的方法をもつて社会科学の方法とするという傾向が生じて来た。社会心理学的方法は歴史研究の領域へも導き入れられている。「近代歴史学は何よりも先ず社会心理学的科学である」、とランプレヒトは主張した(『近代歴史学』【*Moderne Geschichtswissenschaft*】)。然るにこのような社会心理学はその方法論的本

質に於て自然科学と同じであつて、デイルタイなどのいう精神科学とはその性質を異にしている。

方法論上の二元論を異なつた立場から主張したのはヴァインデルバント、リツカート及びその系統の人々である。デイルタイは自然科学と精神科学との區別を精神科学の取扱う対象の特殊性と固有性の方面から考へた。彼に於ける歴史の中心概念はむしろ「型」(Typus)であつて、これは必ずしもリツカートなどのいう個性とは同一でない。また彼はリツカートのように簡単に精神科学に於ける概念構成は個別化的でなければならぬとは考へなかつたのであつて、却つて彼は精神科学がその在りまた働くさまに於て歴史的、理論的及び実践的という三つの相異なる種類の部分を含むことを認め、それは諸精神科学の「歴史のうち

に働いていたところの、物の理性によつて」存在するところの根源的な関係であると云つてゐる(『精神科学概論』二六頁)。ヴァインデルバントはかの有名な講演『歴史と自然科学』(一八九四年)【“*Geschichte und Naturwissenschaft*”】の中で、科学を主として方法、法の見地から「法則定立的」(nomothetisch)と「個性記述的」(idiographisch)とに區別した。リツカートはこの思想を更に理論的に徹底して、科学は方法的に自然科学的と歴史的分れ、文化をその対象的内容とする文化科学は方法上歴史的でなければならぬとした。歴史的方法の特質は個別化であり、価値關係的であるところにある。——ついでながら、方法論

的一元論を主張するものの中にも、主として方法の見地からそれを説くものと、主として対象の見地からそれを説くものが区別され得るであろう。リール【Alois Riehl】の如きは前者の例であつて、彼はその対象によつて分たれる諸科学も、方法によつて知識の統一に結び付けられていと云つてゐる（『現代文化』叢書の『体系的哲学』中に於けるリールの「論理学と認識論」、第三版、一九二一年、八三頁【*Systematische Philosophie*, 1908】）。マルクス主義の如きは後者に属し、そこでは人間及び社会もつまり自然の一部分と見られることによつて科学的方法の一元論が唱えられる。——ところでヴェインデルバントやリッカートによれば、心理学は、或いは心を或いは精神を対象とすると云うも、その方法に於ては法則定立的もしくは一般化するのであるであつて、従つて方法的には自然科学に属すべきものである。従つてまた心理学は文化科学の研究にあたり補助として用いらねばならぬとしても、それを文化科学の「基礎学」と見ることは許されない。デイルタイは自然科学と精神科学とに於ける方法の区別を「説明」と「理解」との区別であると考えた。彼にとつて理解はつねに意味的理解のことであつたが、然し彼は意味というものを心理的に説いてゐる。即ち意味は彼に於て心的生活の構造聯関から解明される、換言すれば、それは主観から独立したものでなく、寧ろつねに主観との関係を含むものである。然るにリッカートは理解の概

念に就いて次のように論じている。よし理解ということが特殊な認識の仕方であるとしても、文化科学の場合に於て問題となるのは理解一般の概念ではなく、却つて歴史的、理解の概念でなければならぬ。ところが歴史的理解の問題は心理学的に、即ち実在的な心的生活の研究のみによつては解くことが出来ない。デイルタイは「我々が外部から感性的に与えられた記号からして内部を認識する過程を我々は理解と呼ぶ」と云つたが、「内部」とは何であるか。それが実に問題なのである。いつたい内部という如き概念は無意味であり、そのことは問わないにしても、心理的なものという意味の内部ということでは理解の問題にとつて不十分である。「外部から」与えられた記号はまさに実在的な「内部」以上のものを認識せしめるのでなければならぬ。そうでなければそれは理解され得ぬものであるであらう。理解というとき、それは「非実在的な意味」(irrealer Sinn)の把握をいふのでなければならぬ。かような非実在的な意味は聯関の特殊な「統一」もしくは「全体性」を示しており、このことはそれにとつて単に実在的な存在から区別されるところの特徴をなしている。そしてそのことから対象の理解的把握がその説明との比較に於て有する独特な性質が規定され、これによつて初めて理解という語は全く含蓄的な意味を得るのである。意味はただ統一もしくは全体性としてのみ理解される。理解されたものは非実在的な意味形態と

してつねに一の全体であり、一の統一である。デイルタイは心的構造聯関の統一に就いて語り、このような統一は自然科学的に説明され得ないと云うが、然し単に心理的なものとしての内部はかかる統一を有せず、統一は寧ろそれを充している意味にもとづくのであり、そして意味は実在ではなく、非実在的なものである。歴史にとって問題となるのは価値に関係した存在である、その限りに於て歴史の本質には理解が属すると云われることも出来る、なぜなら価値に関係した、意味に充ちた存在は今述べた意味に於てただ理解されるのであつて、説明されないように見えるからである。然しながら非実在的な意味の把握としての理解ということとは、さしあたり、一般化的概念構成及び個別化的概念構成ということとは無関係である。蓋し、我々は一方非実在的な意味の一般化的理解に就いて語ることが出来、この場合には多様な意味形態を一般的な価値概念及び意味概念の体系のもとに組織することが目的であり、これは明らかに哲学の課題に属している、そして他方我々は、特殊な、具体的な、内容的に充された意味形態をその特殊性及び具体性に於て捉えることを目的とするとき、非実在的な意味の個別化的理解に就いて語らなければならぬ。歴史科学の方法論で問題となるのはこの個別化的理解である。詳しく云えば、歴史叙述にとって問題となる材料は論理上厳密に区別さるべき二つの要素から成つている。そこで取扱われ

るのは「意味に充ちた心的生活」であると云われるならば、そのとき、心的生活は實在を現し、それが充ちられている意味は非實在的なものの範圍に属する。歴史家は固より兩者、即ち實在的なものと並びに非實在的なものを彼等の概念のうちへ取り入れようとし、しかもその實際的なものはそれを時間のうちに経過する一回的な個別的な出来事として確定し、非實在的なものはそれを個性に於て理解する。そこで意味に充ちた心的生活の叙述という歴史家にとつての問題は二つに分れる、即ちそれは一方他人の心的生活に於ける非實在的な意味の把握の問題であり、他方實在的な他人の心的生活の把握の問題である。リッカートはそれを「理解」(Verstehen)と「追体験」(Nacherleben)として區別した。歴史的理解というのは他人の意味に充ちた心的生活の理解の追体験であり、そこではそれがその實在的な存在の個性に於て「追体験される」と共にその非實在的な意味の個性に於て「理解される」という二つの事柄が區別して考えられる。いわゆる精神科学の論理にとつて決定的な問題は如何にしてこれら二つの事柄が理解的追体験に於て一緒になるかということではなければならぬ。ところでリッカートに従えば、我々は他人の個性の實在的な心的生活の非實在的な意味を理解するが故に、それによつて同時に、この意味が我々をば我々自身の心的生活から他人の心的生活へその實在的な個性に従つて連れて渡すと

ころの橋を架けるという可能性が開けるのである。然るに非実在的な意味は、それが非実在的な意味として自分のでもなく他人のでもないが故に、まさにその故に自分の実在的な生活と他人の実在的な生活との間に橋を架けることが出来るのである。かようにしてリッカートに従えば、歴史的な理解に於ける原理的な関係は、それがつねに非実在的な意味形態の個別化的理解の基礎の上に於ける実在的なものの個別化的追体験であるということである。

説明と理解とが方法として区別される時、理解の問題の中心が「意味」の問題にあることはまことにリッカートの説く如くであろう。自然科学と社会科学との方法が異ならねばならぬというのも、後者にあつてはつねになんらかの仕方の意味が問題にならねばならぬためであるかのように見える。そしてこのような意味の問題がデイルタイに於てのように純粹に心理学的に、従つてまた純粹に内在的な立場から解決され得ないということは、これまたリッカートが詳細に論じている如くであろう。意味はなんらか超越的な性質をもたなければならぬ。然しながらそれだからと云つて、リッカートの価値哲学によつて、従つて純粹に超越的な立場からして文化とか歴史とかの問題を解くことが出来ないことは我々のさきに既に触れておいた如くであろう。ここに於て我々はリッカートとデイルタイとの中間に立つものの如く思われるシュプランガー [Edmund

Spangier, 1882-1963】の所説を先ず一応顧みておこうと思う。

## 三

シュプランガーはデイルタイの影響のもとに精神科学的心理学というものを提唱している。然しながら彼は非実在的な、言い換えれば、心的なものにも物的なものにも属しない意味という如きものを認めることによつて、リツカートの価値哲学の立場に接近したのである。彼は「文化」とは何であるか、という問題に答えて云う。一、文化はその存在に於てたしかに客観的物的なものに結びつけられている。それは単に文化の或る方面が感性的に知覚され得るものであるという理由からばかりでなく、却つて文化は一般に、もしひとがそれから客観的物的なものを除くならば、不可能になるという理由からである。例えば全過去は、それが現在の人間に現実的に作用を及ぼしている限り、ただ物的な記号、書物、建築物、道具、機械等の如きものを通じてのみそこに在るのである。然し何人もかくの如き物的なものが既にそれ自身で文化であるとは云わないうであろう。それらの死せるものが文化として存在するためにはいわばなお生命が附け加わらなければならぬ。二、この生命は先ず、それらの物的な対象が心理的な主観と関係付けられ、このも



のによつて体験されるということに基礎を有する。書物はそれが読まれるとき、芸術品はそれが享受されるとき、初めてその物的な眠から目覚める。神殿は誰かがその中で祈をするとき初めて石の塊であることをやめる。その限りに於て文化はたしかに心理的な存在をもっている。然し第三に、文化にはなお他の種類の存在が属する。真理は、それがいま現実の判断に於て洞見されるかと否とに拘らず、妥当する。出来事の法則は、この瞬間に於てその適用のための事実上の諸条件が与えられていないとしても、妥当する。法の規範は、それが事実上此処もしくは彼処に於て犯されているとしても、妥当する。対象は、それが現在実際にはその価値を評価されていないとしても、価値を有する。真理、法則、価値及び規範がこのようなその「妥当」によつて有する特殊な存在もしくは対象性を理念的存在と呼ぶならば、我々は文化にまたこのような存在の形式を認めることが出来る。理念的存在は現実的な及び可能的な心理的体験を越えたところのものである。然し文化の理念的存在はひとつの本質的な点に於て妥当する真理、法則及び規範のそれとは異なっている。蓋し後者は無時間的であり、空間に対して無関係であり、空間的時間的世界には属しない。文化はたしかにこの高所に向つて努力する、それは永遠なる真理、法則及び規範を獲得しようと求める、然しそれはこの国に就いてもつねにその一截片を所有するに過ぎない。真

理が歴史的に与えられた科学体系から区別され、倫理的なものが或る国民の道德体系から区別されるように、純粹に理念的なものは時間的及び空間的に規定された文化から区別される。かくして文化にとりいわばその頂点に於て欠けているところのものを、文化はその理念的な部分内容が心的並びに物的實在のうちにて於て實在的な作用を及ぼすということによつて償うのである。例えば、正しい判断は心的な体験複合の中へ這入つて行き、そして物的な行為を通じて物世界の形成に対しても影響を及ぼすことが出来る。そこで文化は一方その成立が空間的時間的世界の具體的な諸要素に依存する限り、時間のうちにある。然しまた他方文化は、それが「その意味に於て」これまたはかれの個々の主観的理解に俟たない限り、時間を越えている。超時間的時間性ということが文化の性質を表すのである。かくしてシュプランガーによれば、文化の本質は、「それが心的、物的及び理念的存在の三つの形式を同時に貫き通し、これらの国のいずれの一つにも専ら属するものでない」というところ存する（フォルケルト七十歳祝賀論文集に於ける「理解の理論及び精神科学的心理学のために」、一九一八年、三六六頁【*Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag*】）。かくてまた文化的諸聯関の理解もこれら三つの国の凡てを貫き通し、理解は純粹に理念的にも、純粹に心的にも、純粹に物的にも制約されているのでなく、却つて所与性のこれらの三つの仕方を

特殊な作用に於て結び付けるのである。

かくの如き理解の問題はシュプランガーによれば「精神」(Geist)の問題である。精神とは如何なるものであろうか。哲学者は——リツカートも同じく——普通に認識論的主観と心理学的、現実的主観とを区別する。前者は認識対象の純粹な事象的聯関に相応する主観を意味し、後者は空間的、時間的個人的に制約された体験のあらゆる偶然性のうちに沈める主観である。シュプランガーによれば、これら二つの主観の恰も中間に第三の主観として精神的主観というものが考えられねばならぬ。蓋し精神的主観は認識論的主観とは反対に歴史的及び地理的に變化する内容をもっている。然しこの内容は決して単に一つの我にとつてのみあるのではない、それは決してまた現実的に現在のな心理学的体験に於て尽されるものでない、寧ろそれは個々の我を越え、その意味に於て多くの(可能的には凡ての)我にとつて達せられ得るところの作用を包括する。即ち精神というものは我を越えた或るものであり、その考察にあたつて我はいわば括弧に入れられることが出来、そしてその意味に於て私は他の多くの我と完全に一致することの出来るところのものである。かくの如き多くの我の遭遇する場所が精神にほかならない。そして精神にしてかくの如く規定され得るとするならば、文化は精神的なものと云われ得るであらう。なぜなら文化は上に

述べた如く純粋な客観性でもなく純粋な主観性でもなく、主観的に彩られた客観性または客観的に沈澱した体験であるから。もしも文化にして全然純粋な客観性を構成する作用にもとづくものとすれば、文化科学にとって心理学は必要でなく、却つてそれは純粋な論理学、純粋な価値学の問題に帰着するであろう。然しそうではなくて文化はいま云つた意味で精神的なものである故に、唯「理解される」ことが出来るのである。理解は精神的な作用である、換言すれば、それは我々の主観に内在的であつてしかも我を越えた作用である。

経済学に於てもゾンバルトの如きはこのようなシュプランガーの見解に最も近く立つている。ゾンバルトに従えば、経済も文化の一つとして、心的でもなく物的でもない領域に属する。「文化は、それ故に経済もまた、物的でも心的でもない領域であり、特殊な性質のものである。それは心的ならぬ意味形態から成つている。それは精神である。」と彼は云う。「心と身体とは唯精神的なものに於てのみその意味を見出すのであり、唯精神的なものの領域を通じてのみ理解される。」かくの如くゾンバルトが語るとき、それは全くシュプランガーと一致している。即ち後者も書いている、「我々は心的なもの (das Seelische) をは唯精神的なもの (das Geistige) を通じてのみ理解する。」

精神科学ないし社会科学の自然科学とは異なる特殊方法を「理解」というように考える立場に對して生ずる問題は、先ず、理解と因果性との關係の問題であらう。自然科学にせよ、社会科学にせよ、あらゆる科学的知識は、因果の認識として初めて科学的知識といわれ得るのではなからうか。然るに「説明」と「理解」とを峻別するデイルタイの如き立場に於て理解ということと因果的認識ということとは結び付き得るであらうか。寧ろそこでは因果的認識は説明の部類に属することとなり、理解はかような認識とは相容れないことになりはしないであらうか。理解の方法の根本概念は全体性の概念である。このことはデイルタイも繰り返して述べた。シュプランガーも、「理解はつねに關与せる諸要素の全体性から出發し、個々の諸契機の分析を唯全体の聯関からしてのみ得て来る。」と高調して書いてゐる。かような全体的理解と因果的説明とは如何にして結び付くのであるか。両者が結び付かないとすれば、理解はつまり芸術家的な直観のこととなつてしまい、科学性を失わなければならないのではなからうか。そこで我々はここに「理解的社会学」といわれるものの代表者として、マックス・ウェーバーの説にもう一度立返つてみよう。マックス・ウェーバーによれば（『經濟と社会』一九二二年）、社会学とは社会的行為を解釈し、つづいて理解し、そしてこれによつてその過程及びその作用に於て因果的に説明しようとする科学であ

る。すなわち注意すべきことに、ウェーバーに於ては社会学の課題として解枳的理解と因果的説明とが一緒に考えられている。社会的行為というとき、「行為」というのは行為者がそれに主観的な意味を結び付ける場合もしくはは限りに於ける人間的態度のことであり、「社会的」行為というのは行為者によつて思念された意味に従つてそれが他の人々の態度に関係付けられ且つこれにその過程に於て方向付けられている行為のことである。ウェーバーによれば、社会学に於て問題とされるのは「主観的に思念された意味」(subjektiv gemeynter Sinn)であつて、なんらかの客観的に「正しい」もしくはは形而上学的に考え出された「真なる」意味ではない。そこに社会学とか歴史の如き行為に就いての経験科学とその対象に於て「正しい」、「妥当的な」意味を研究しようとする法学、論理学、倫理学、美学などとの差異が存するのである。ところで問題は如何にしていわゆる「主観的に思念された意味」が科学に関係することが出来るかということである。この場合主観的ということが全く主観的もしくは個人的ということであれば、それは科学の中に這入つて来ないであろう。またそのような主観的な意味は一般に理解されることも出来ないであろう。ウェーバーはあらゆる理解は明証(Evidenz)を求めると云い、そして科学に於て求められる明証は合理的な明証でなければならぬと云う。合理的に明証的というのは行為の領域に於ては

何よりもその思念された意味聯関に於て残りなく透明に知的に理解されたものである。かように合理的な明証に達するために、科学的考察に於ては行為に影響を及ぼすあらゆる非合理的な、感情的に制約された態度の意味聯関は凡て行為の純粹に目的合理的な過程からの「偏倚」と見做される必要がある。例えば、「為替恐慌」の説明にあつては、先ず非合理的な感情による影響なしに如何に行為は経過したであらうかということが確定され、然る後にかの非合理的な要素は「妨害」または攪乱として勘定に入れられるのである。その限り、この方法上の合目的性の根拠からして、「理解的」社会学の方法は「合理主義的」である、とウェーバーは云つてゐる。このように合理主義的な方法に従うというのは、その概念構成が理想型的のものであるからである。もしかくの如くであれば、主観的に思念された意味ということも全く理想型的な性質のものと考えられねばならぬであらう。そして實際、ウェーバーは、「型として考えられた行為者によつて概念的に構成された純粹な型に於て主観的に思念された意味」ということを述べてゐる。然しながら我々は、何故にこのように純粹に理想型的な意味というものが「主観的に思念された」意味であるのかを理解し得ない。それはもはや主観的とは云われ難いであらう。それはそれは客観的な意味であらうか。然しもし意味の客観性がその「妥当性」ということである

としたならば、かような客観的な意味が経験科学の対象となり得ないことはウェーバー自身の云つてゐる如くであろう。いな、ウェーバーの云うような合理的に明証的な、純粹に知的に透明な意味聯関というものが因果聯関のほかになお意味聯関であるということを我々は理解し得ないであらう。なぜならウェーバーの理想型は、彼自身の言葉に従えば、如何なる當為、如何なる理想とも考へてはならないからである。従つてそのように合理主義的に構成された意味聯関はいわゆる「當為の必然性」の如きものであり得ず、それ故に因果聯関以上のものであつてはならない筈である。ウェーバーは社会学に於て行為は「目的合理的な」(zweckrational)ものとして構成されねばならぬと云つてゐる。然るにこの場合目的ということが當為または理想を意味するとするならば、目的合理的ということとは當為必然的、理性必然的ということとなり、かくては理想型にウェーバーの意図とは反して規範的意味を負わせることとなるであらう。それ故に目的合理的ということも純粹に方法論的なこと、即ち行為の把握にあたりその含む一定の方面もしくは要素を「思想に於て高昇する」ということ以外を意味すべきではないであらう。そして我々は既にこのような高昇が本来決して単に主観的なものでなく、現実の存在に於て基礎をもたねばならぬことを論じて、ウェーバーのこのような理想型は当然歴史的範疇、従つて社会的範疇の意味となら



なければならぬと述べた。

かくて社会科学の認識は科学的認識としてどこまでも因果的認識でなければならぬと考えられる。それでは意味の問題は片附いてしまつたであろうか。事態はそれほど簡単ではないであろう。意味の問題を除くとしても、なお因果性と弁証法の関係という問題が残されている。そしてこれまた決して単純に考えることを許さない重要な問題を含んでいる。これらの残された問題は他の諸問題と共に他日の論究に譲らなければならぬ。実際我々はまだ社会科学の哲学的考察に於ける門口に立つているに過ぎない。

## 解題

第六卷後記（筆者久野収）によると、「歴史哲学」は、第一章は「歴史の概念—歴史哲学の一章」（『哲學年誌』1931年十二月法政大学哲學會篇岩波書店発行）、第二章は「存在の歴史性」（『思想』第一一五号1931年十二月）として発表された。後『續哲学叢書』（岩波書店刊）の一冊として1932（昭和7）年4月出版された。本巻の底本は、単行本として発行された『歴史哲学』（岩波書店刊1956年4月発行第十七刷戦後版）である。

『社会科学概論』は、岩波講座『哲學』として二分冊で発行された。上巻（第一章及び第二章）1932年四月、下巻（第三章及び第四章）1932年八月。ただし底本では第一章は、推敲されて『哲學ノート』に再録されたものを採用している。また、第二章「社会科学とイデオロギー論」は著者たちの論文集『イデオロギー論』（昭和六年七月、理想社）のために執筆されたものを加筆、訂正し、第六節を新しく追加したものである。

『社会科学概論』第一章は、底本においては『哲學ノート』所収の原文を収録している。以下に、初出の岩波講座『哲學』第一（1932年）との異同を底本後記から写す。主な箇所として記載されているのは3箇所ある。付け加えられた文章を青で示し、削除された文は「#削除と示し」「赤字」で表す。即ち青字部分を無視し、赤字を生かして読むと初出の文章となる。△p…▽は底本の頁を示す。

【#1】

pp297>

我々はいはばドクサの中へ産れ落ちる、社會の中へ産れ落ちるとき人間は同時に種々のドクサの中へ産れ落ちるのである。第二にドクサは或る斷言 *ἀξις* である。このとき斷言といふのは、否定に對立する肯定でなく、ただ單なる肯定を意味する。斷言といつても、我々はそれを主張として自己の責任において言ふのでなく、むしろ言はれてゐることの中において我々も一緒に言ふのである。リツケルトがいつたやうに、判斷といふものの性質はこれを問に對する答と考へるとよく分る。判斷はかやうなものとして、アリストテレスのいふ *κατάφασις* (肯定) もしくは *ἀπόφασις* (否定) である。しか

るにドクサは單なる *αἰσῆσις* である。科學の命題は判断の形をとり、ただ單なる肯定でなく、つねに肯定と否定との對立を含み、その肯定はつねに否定に對する肯定の意味をもつてゐる。「#削除」「このことは近代の判断論に於て詳細に論究されたところである。」従つて科學は絶えざる問のうちに生きなければならぬ。ドクサはかやうな *κατὰ* 及び *ἐν* への分化對立を含まぬ單純な、直接的な *αἰσῆσις* として存在する。そこで第三にドクサは本來の意味において眞或ひは偽としての論理的性格を具へてゐないといはれる。

## 〔#2〕

### <pp.309>

このやうな悟性は科學の能力と同様のもの、或ひは同一の仕方においてはたらくものとは考へられないであらう。ギリシアの哲學者は科學を *λογος* 即ち *λογος* に、ドクサをこれとは異なる *δία* *νοια* *διανοια* に屬せしめた。いづれにしてもこの場合悟性はいはゆる *Menschenverstand* として全く現實的に、具體的に捉へられねばならぬ。従つてまたこのとき判断は理論的科學的判断とは區別されて、日常的な意味でいふ判断と解すべきである。しかしともかくドクサは或る悟性的なもの、或る判断的なものを含むところから、それはそれ自身のうちに容易に科學的知識と接合され、結合され、否

むしろドグマ化される可能性を有すると見られよう。これに反してミューズはもと或る直観乃至表象と結び附いてゐる。このやうな直観乃至表象はその固有性と獨自性において認められなければならない。ミューズは元來思惟の低い段階といふ意味での表象の産物であるのではない。一切のミューズ的なものを原始時代、科學の前時代へ追放することをもつて始まつたコントの體系は、不思議にもそれ自身ひとつのミューズの宗教的上構建築をもつて終つたのである。我々はジイオヴァンニ・パティスタ・ヴィコがデカルトの合理主義的哲學に對する對立において彼の「新科學」、特に「詩的知慧」の理論を展開することによつて近代の神話學に基礎を据ゑたことを知つてゐる。根源的にいふと、ミューズは思惟をその高い<P310>段階として有するロゴスの意識の一形態としての表象から生れるものではない。ミューズの根源はむしろパトスである。ミューズの表象の裏にはパトスがはたらき、その表象はパトスによつて喚び起されたものである。

尤もドクサがドグマにまで發展させられるやうに、ミューズはユートピアにまで轉化される。

[#30]

<P313>

これは現實において自然必然的なことである。しかしながらまたこのやうな自然必然性を自覺的に、

方法的に統制するところに科學は存在することができる。しかるに**いづれの社會にも元來均衡と矛盾との二つの傾向が共に含まれる**とすれば、社會科學は兩者を同時に、正しい關係において、統一的に把握することによつて科學として成立するといはれよう。そしてこれは社會科學にとつて辯證法の嚴格で妥當な適用によつて可能であると思はれる。辯證法によつてのみ社會科學はドグマにもユートピアにも陥ることなしに、しかも科學としてドクサ的意識とミュト斯的意識とを自己に止揚し得るであらう。「#削除」然るに我々は社會科學のこのような**方法論の問題に這入るにあたり特殊な道をとらなければならぬと思ふ。即ち我々は先づドクサ、ミュトス及びログスの三者が共通にそれであるところのもの**の研究から出發しなければならぬ。そうすることによつてログスは他の二つのものから**具體的に區別されることが出來、ドグマとユートピアとに対して社會科學の性質が現實的に規定されることが出來る。**」ドクサもミュトスも元來社會的なものであつた。従つてそれらは普通に個人の名をもつて呼ばれることなく、或る一定の社會集團の名をもつて稱せられるのがつねである。この點においてログスはドクサとミュトスとに對し外見上すでに對照をなしてゐるやうに見える。社會科學は、たとへばアダム・スミスの經濟學、モンテスキューの政治學說、フンボルトの言語學などといふやうに個人の名に結び附けて稱せられるのが普通である。これは自然科學において或る法則が一定の個人の名を冠してゐるのは別の意味と重要性とを有するであらう。しかしそれだからといつて、社

會科學が全く個人的なものに過ぎぬとは考へられない。マルクス主義はプロレタリアートの科學であるといふやうにいられる。また我々は多くの **APTA** 場合に或る社會科學的知識の内容が轉態してドラマ、もしくはミユトス乃至ユートピアとして存在するに至るのを見るのである。かやうなことが可能であるのは、根源的には、科學と結び附くと思はれる個人的主體が自己のうちにすでに社會的規定を含むからでなければならぬ。人間はその最も根本的な規定において中間者である。しかもこれは社會に對する關係においてもまたさうである、言ひ換へると、人間は社會と個人との辯證法的中間者である。人間すなはち個人であるのではない。そのやうないはゆる個人主義的見解はもとより抽象的である。しかしまた人間すなはち社會であるのではない。そのやうないはゆる普遍主義的見解も非現實的である。しかしまた個人と社會との關係をただ有機的に考へるといふこともあまりに觀念的である。そのやうな有機體說の見方は結局、ヘーゲルにおいての如く、ここでは全體が特殊を吸ひ込んでしまつて個人の社會に對する獨自性が認められず、普遍主義的歸結に陥らなければならぬであらう。人間はその全き現實性において個人と社會との辯證法的中間者である。社會科學者はかやうな中間者として、從つて社會に對する内在と共に超越の關係において、自己を自覺しなければならぬ。この意味における辯證法的自覺は社會科學が科學として成立すべき立場であるやうに思はれる。

ところで更に注意すべきことは、ドクサとミユトスとは或る一定の歴史的時代における或る一

▷p315◁ 定の社會集團のつながりを離れては考へられず、これに對して社會科學は、集團よりもむしろ個人の名をもつて、或ひはマルクス主義はプロレタリアートの科學であるといふ場合のやうに個人と集團とを一緒にして呼ばれるにしても、前の二者と後者とに共通なことは、それらが普通に何等かの主體的な名をもつて稱せられるといふことであらう。即ちそれらすべてにとつてそれぞれの場合主體は内面的な必然的な聯關に立ち、いはば構成的な意味を有するものの如く見える。「#削除」しかもこの主體は科學にあつても唯單に個人的のではない。我々は甚だ多くの場合に或る科學的知識の内容が轉態してドクサ或はまたミユトスとして存在するに至るといふことを見る。このことが可能であるのは、根源的には、科學と結びつくと思われる個人的主觀がみずからのうちに既に或る社會的規定を含んでゐるからでなければならぬ。」かくの如き主體的規定性を含む知識をひとは今日一般にイデオロギーと稱してゐる。「#削除」そこでドグマ、ユートピア、科學を共通に言ひ表はすものはイデオロギーなる名稱にほかならない。イデオロギーとは本來社會的なものをいふ。それは單に主體に規定されてゐるばかりでなく、この主體が社會的に規定されてゐるものとしてイデオロギーなのである。我々はイデオロギーの問題を論究することを通じて社會科學そのもの問題へ進まうと思ふ。」人間の意識は客體によつて限定されるばかりでなく、また主體的に規定されてゐる。客體的に限定される限りにおける意識をロゴスの意識と呼ぶならば、主體的に規定される限りにおける意識はパトス



的意識と呼ばれることができる。ロゴ斯的意識はその優越なものに従つてイデーと名附けられてもよい。さうするとき、イデオロギーといふものとイデーとを區別して考へねばならぬ限り、イデオロギーは單にロゴ斯的意識の形態ではなく、このものがその根柢においてパト斯的意識によつて規定されてゐることを現はすべきであらう。もとより主體は客體に對してただ超越的でなく、前者は後者によつて規定される方面があり、従つてパト斯的意識のうちには主體が自己を根源的に表出するばかりでなく更に客體の主體に對する意味が表現される。

底本：三木清全集第六卷、岩波書店刊

1967（昭和43）年6月17日発行

作成者：石井彰文

作成日：2019.8.15