

三木 清全集 第六卷

1967年三月十七日岩波書店発行より

歷史哲學

社會科學概論

目次

歷史哲學	一
------	---

序	三
---	---

第一章 歷史の概念	五
-----------	---

第二章 存在の歴史性	五九
------------	----

第三章 歴史的發展	一〇二
-----------	-----

第四章 歴史的時間	一五一
-----------	-----

第五章 史觀の構造	二〇一
-----------	-----

第六章 歴史の認識	二四九
-----------	-----

目次

社會科學概論	二八九
--------	-----

第一 社會的知識の諸形態	二九一
--------------	-----

第二 社會科學とイデオロギー論	三二七
-----------------	-----

第三 社會科學の構造	三五六
------------	-----

第四 社會科學の方法論	四二三
-------------	-----

後記	四五五
----	-----

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。云はうと欲することはこの書のうちの何處かで何かの形に於て既に述べておいた筈である。他日この書の内容そのものが私にとつて「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らう。もと叢書の中の一冊として定められてゐたために、紙幅の關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。歴史哲學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國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。しかもなほこの方面に關する著述の殆ど全く缺けてゐる場合、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。

私が歴史哲學上の諸問題に關心するのは、私の京都帝國大學哲學科在學の頃以來のことである。今自分の思想を一應、もとよりほんの一應、この書の形で纏め、この後の研究のひとつの踏石た

らしめようと考へるに際し、私は自分のとにかくここまで歩んで來たのはひとへに師友の指導と刺戟とによることを思ひ、ここからなる感謝を捧げる。卷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對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はすところの「歴史」といふ語は、普通に二重の意味を負はされてゐる。これは我々に先立つて歴史の問題に就いて探求した人々によつて注意されたことであつて、既にヘーゲルの如きも、それをこの語の含む主觀的及び客觀的方面として區別したのである。即ち、歴史といふ語は、多くの國語に於て、我々の國語も例外をなすことなく、一方では主觀的に、「出來事の敘述」 *historia rerum gestarum* の意味に於て、そして他方では客觀的に、「*res gestae* そのものの意味に於て、用ゐられてゐる。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敘述であり、ロゴスとしての歴史と呼ばれることが出來よう。かくの如き二重の意味に相應して、我々は歴史を経験する、などと云はれると共に、我々は歴史を書く、などとも云はれてゐるのである。

いま歴史に關する考察を始めるに際し、先づ、歴史のこのやうな二つの概念を區別しておくことが大切である。それが必要なだけ十分に區別されてゐないために、思想の曖昧と混亂とを惹き起し、多くの議論も的無きものとなつてゐるといふことは、決して稀ではない。兩者の區別は、例へば、次のやうに考へ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對して活潑な關心をもつてゐなかつたとしたならば、歴史家の云ふ如く、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」であつたであらう。然しながら、傳記者が書き留めるか否かといふことから獨立に行はれる客觀的な出來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傳へられるのではない。記し傳へられぬ歴史といふことは歌はぬ詩人といふことほどの矛盾も含んでゐない。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ふことは明かであつて、この距離とこの乖離とに留意することが我々に對して先づ要求されるのである。固よりかくの如き乖離は兩者の關係の一面である。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ゐるやうに、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

關係がある。けれども我々は、後に至つてこのやうな統一の關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、最初に兩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ふならば、存在としての歴史はもちろんロゴスとしての歴史の出發點である。前者は後者に先行し、或る歴史的事件の行はれた後に於て初めて、それに就いての歴史敘述も成立し得ることは明かである。然るにロゴスとしての歴史即ち歴史敘述の立場から云ふならば、存在としての歴史は自己の出發點ではなく、寧ろ自己の到着點であるといふことが普通である。歴史敘述は殆ど凡ての場合、出來事をそれが行はれてゐる間に直接に觀察することを許されてゐない、それは却て出來事の殘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稱せられてゐる。恰も史料が、―― Quellen (源泉)といふそれに當る語の表はしてゐるやうに、―― 歴史學にとつての出發點である。然し史料は、―― docere (知らせる、教へる) から出たところの documents (史料)といふ語が示してゐるやうに、―― 出來事そのものであるのではなく、出來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來事に就いて問ひ合はせるのである。従つて史料と出來事そのもの

との間には距離がある。歴史敘述にとつては、「史料、それは出發點である。過去の事實、それが到着點である。」と云はなければならぬ。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來よう。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。歴史に關する考察にとつて有害な混亂の生じないために、史料のこのや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はれる。まことにかくの如き位置に相應して、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擔ひ、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へてゐるところから、或はそれが出來事そのものであるかのやうに、或はその羅列が歴史敘述そのものであるかのやうに、見做されるといふことが起り得る。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」と稱するものも飛び出して來るのである。また史料は歴史敘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はされ、相互の聯關が尋ねられるといふのは、史料がこの研究の目標であるからではなく、却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ゐるのである。史料の研究はこのものを光に持ち來たすための「地下の仕事」（ニール）である。歴史敘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ほ存在としての歴史が横たはつてゐる。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.

史料といは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區分されてゐる。それはもちろん言語及び文字をもつて傳へ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ゐるけれども、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はれないであらう。他の凡ての種類の遺物の理解または解釋はこのものを前提し、このものに指示を求めてゐる、とさへ云はれ得る。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。ロゴスの史料の缺けてゐるところでは歴史敘述の實際上の可能性もまた存しないやうに見える。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へる觀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やうなロゴスの史料の位置へ移つて行くといふことである。即ちその當時にあつては

それみづからが一の歴史敘述であり、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ゐる。云ふまでもなく、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來ることは出來ない。しかもロゴスとしての歴史が史料の位置に移るといふことは、明かに一定の條件のもとに於て、即ちそれが新たな歴史敘述、換言すれば、ロゴスとしての歴史のもとに従屬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、且つ兩者の間には、そこに史料の概念が介在するやうな距離のあること、を明かにし得たと思ふ。史料は兩者の中間にあつて、ロゴスとしての歴史から云へば、なほ歴史以下のものであり、存在としての歴史から云へば、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ゐる。それはとりもなほさず歴史が書き更へられるといふことである。歴史は様々な條件のもとに於て書き更へられるに到る。ひとはかかる條件として何よりも史料の

狀態を擧げるであらう。從來の歴史敘述の基礎となつてゐた史料の虚偽または不確實の暴露、新たな史料、特にこれまで用ゐられた史料と矛盾するやうな史料の發見、等々が歴史の書き更へられる條件に數へられるであらう。然しもし史料の狀態に何等かくの如き變化が生じなかつたとしたならば、如何であらうか。そのときにもなほ歴史は書き更へられるに到る。書き更へられるといふことは歴史の内面的な、必然的な性質に屬してゐるのである。歴史が書き更へられるかくの如き内面的な、必然的な條件とはそもそも如何なるものであらうか。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、なほ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敘述を促し、要求する。けれども唯それだけのことであるならば、歴史は書き更へられるとしても、本質的に書き更へられることはない。單に一が去つて他が來るといふこと、言ひ換へれば、今が絶えず昔になるといふこと、このや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、歴史の書き更への内面的な理由は見出されないばかりでなく、一般に事物が歴史的なものとして受取られることさへも不可能でなければならぬ。單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、それが單に過ぎ去つてしまつたものでなく、今になほ働き、影響を及ぼしてゐるためである。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*と規定してゐる。歴史的關心の對象となる一個人、一民族、一國家、一文化、「これらの對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つたといふ理由で純粹にそれ自身のために關心を喚び起すのではなく、却て唯それが及ぼした且つなほ及ぼしつつある影響のために關心を喚び起すのである。」「現存する諸狀態はそれ自身として決して歴史の對象でなく、却て唯それが歴史的に影響ある限りに於てのみ、歴史の對象となる。」^{*}然るに事物の影響といふものはその當時に盡きることなく、またその當時に於て明かであることなく、寧ろ後世に至つて初めて顯はになることが屢々であり、かかる事物こそ却て眞に影響力あるもの、從つて眞に歴史的なものと云はれ得る。さうであるならば、歴史は對象の影響が後に於て次第に顯はになるに從つて書き更へ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、歴史が書き更へられる必然性はなほ十分ではなからう。もし歴史的なものが影響する仕方にして、ひとつの源から發した水が次第に河床を穿ち、他の流を合せて進むに從つて、附近の土地を灌漑して行くといふが如きものであるとするならば、そのとき歴史は書き加へられこそすれ、書き更へられる必要は本質的には存しないであらう。書き更へられる必然性が内在してゐるためには、歴史的なものの影響の仕方はこのやうに唯

ひとむきなる進行とは異なるものであるべきである。

* Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Kleine Schriften 1910, S.45, S.57.

歴史が書き更へられる條件は同時に歴史が書かれる條件である。それが書き更へられる條件は、それがそもそも書かれる條件である故に、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ふことである。傳へられたものはなほ歴史ではない。傳へ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ふことは傳へられるといふことに對してどのやうに違つた新たなものであるであらうか。傳へられるといふとき、昔から次第に今へと傳へられるのである。これとは違つて繰り返すといふことは本來手繰り寄せるといふことである。繰り返すといふ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。傳へられるといふとき、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、外見上さうあるやうに、過去にあるのではない。歴史的研究の行程は寧ろ、ヒツペルが嘗て小説に於て取らうともくろんだものに似てゐる、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、彼の道を取らうとしたのであつた。現在が歴史の端初である故に、歴史には書き更へられる必然性が内面

的に屬する。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へられるのみで、書き更へられはしない。固より傳へられるといふことがなければ繰り返すといふこともないであらう。然し我々は傳へられたものを繰り返すことによつてそれを後に傳へ得るのである。

第二、歴史敘述には選擇が必要である。如何なる歴史敘述も過去の無數の出來事をそのまま模寫することが出來ず、よし出來たとしてもそれは無意味であらう。それは無數の傳へられたものの中から傳へるに足り、傳へるを要するものを選択して繰り返すのである。ところでこのやうな選擇は何に基礎をもつのであらうか。「ここでもまた唯現代のみが答を與へ得る。」とマイヤーは云ふ。「選擇は、現代が或る影響、發展の結果に就いてもつ歴史的關心を基礎とし、この關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ふ要求を感じるのである。如何なる領域にこの關心が高い度合に於て向けられるかといふことは、現代の構成に依存してゐる、前景に現はれるのは、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、或は經濟史、或は文學、或は美術、等々である*」かの歴史に於て繰り返すといふことは、選擇的に繰り返すといふことであることによつて、既に單に繰り返すといふことではあり得ず、それは手繰り寄せるといふことである故に、かかる選擇の原理は現代のうちに含まれてゐるのである。歴史敘述に於

てこのや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へられるため
でなければならぬ。いづれの歴史敘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關
係を取り上げて敘述する。この敘述に取り殘されるのは、そのものが特に歴史的なものとは見ら
れてゐ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
統一されてゐると云はれよう。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
くの如く兩者の統一の基礎となるものは同時に兩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ふことにしてそれぞれの現代によつて規定されとするならば、各々の新し
い現代は過去の歴史敘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とは見做さ
ず、却て他のものを歴史的に重要なものと見るに到るであらう。そのとき從來敘述されたのとは
異なる對象、關係、側面が新たに歴史的なものと見られ、ここにロゴスとしての歴史と存在として
の歴史との距離が顯はになり、兩者の間に乖離が生じる。新しい史料の發見などいふこともかか
る條件のもとに於て行はれることが多い。そこからして歴史は各々の新しい現代と共に絶えず書
き更へられねばならぬといふことが起るのである。固より歴史が過去の出來事そのまゝの模寫
であるとしたならばこのこともあり得ないのであつて、歴史を書くといふことが選擇するといふ

ことであるがために、そのことも行はれ得ることは云ふまでもなからう。

* Op. cit., S. 44.

第三、歴史が書かれるためには何等かの全體が與へられなければならない。さうでない限り、眞の歴史敘述は不可能である。なぜなら個々の出來事、それぞれの段階は、全體と結び付けられ、全體の中で、全體に對する關係に於て考察されるとき初めて、その獨自性に於ても、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。然るにかかる全體が與へられるためには、歴史の過程が何等かの仕方で完結したものとして表象されなければならない。その限りに於て、「ミネルヴの梟は侵ひ來る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」と云つたヘーゲルの言葉は眞である。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ふやうなものではない。人間が歴史を書くといふことは彼の存在の根本的な存在の仕方のひとつに屬し、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續けてゐるではないか。一の時代の終るところには既に他の時代の崩結が含まれてゐる。この場合かくの如き不斷の過程を丁度完結せしめ、それによつて歴史の一の全體が與へられるやうな絶對的な時間點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らう。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、かくして全體なるものが與へられ得るのである。このやうな全體が形作られることによつて、各々のものは任意のもので、偶然的なものであることをやめて、「丁度時を得て」*καίρος* 來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 *καίρος* からの認識であるといふことであり、そしてそれは現在が絶對的なものとして絶えず移行する時間を一の完結的な全體に形作ることによつて達せられる。然るに歴史的認識の缺くべからざる條件であるところの全體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れぞれの新たな全體を形作るであらう。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らう。かくて歴史は書き更へられざるを得ないのである。

簡單に云へば、歴史はつねに唯「現在の時間のパースペクチヴ」*Zeitherspektive der Gegenwart* からしてのみ書かれることが出来る、とも云はれよう。^{*} 然し歴史が書かれるこの條件は同時にそれが書き更へられる條件でもあつた。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ゐる。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ひ誤つてゐるのである。そこで我々の次の問題はかくの如き現在とは何であるかを出来るだけ明瞭に規定するといふことでなければならぬ。

* Vgl. Ed. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit 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屬するかどうかといふことである。存在としての歴史の秩序に於ける現在は普通に「現代」と稱せられる。それは歴史學者の所謂時代區分に於て、古代、中世、近世、そして現代と區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やうな現代のことであらうか。歴史敘述にとつてのその重要性を主張した人々の多くは、この間に對して肯定的な態度をとつてゐるやうに見える。否、彼等はこの點に就いて寧ろ明確な自覺をもたず、曖昧のままにしてゐるのが普通である、と云つた方がよい。我々もこれまで「現代」と「現在」といふ二つの語を區別せずに用ゐて來た。然し今や兩者を術語的に區別することが必要である。我々のいふ現在は現代、即ち存在としての歴史の秩序に於て現在と考へられるものであることが出来ない。我々はそれを、存在としての歴史に

對して、事實としての歴史と呼ばうと思ふ。かくて我々は歴史のまさに第三の概念として、事實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、就中存在としての歴史の概念から區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敘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、却て「現在」のことでなければならぬ。クロオチエも現代性があらゆる歴史の本來の性格であり、凡ての歴史は現代の歴史であると述べてゐるが、もしここにはれた現代にして存在としての歴史の秩序に於ける現代を意味するならば、古代の歴史、中世の歴史、等は、明かに古代の歴史、中世の歴史、等のほかのものでなく、それが凡て現代の歴史であるなどとはもちろん云はれ得ない筈である。従つて彼のいふ現代性 *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へられ、現在によつて一の全體に形作られるが故に、それは同時性といふ意味での *contemporaneità* の性格をも得ることが出来るのである。我々は様々な點から現代と現在との兩概念を區別し得る。先づきに歴史が書かれ且つ書き更へられる條件として擧げたものに關して述べよう。

一、我々は歴史を繰り返すといふことが手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、そこから過去が手繰り寄せられるのである。今から昔へのこの順序は明かに存在としての歴史の進行とは逆である。後者は古代、中世、近世、そして現代へと進む。従つてその順序に於ては現代はどこまでも後のものであり、また後のものであるのほかに、それが歴史の端初であるなどとは考へられ得ない。歴史の端初である現在はこのやうな現代ではなく、およそ存在としての歴史とは異なる秩序のもでなければならぬ。それが事實としての歴史の秩序である。二、歴史的なものの選擇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、現代の見地から選擇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」といふ誤謬、或は「一切の歴史的差異を拭ひ消し、一切の社會形態のうちに市民的社會形態を見る經濟學者」に類する誤謬に陥るといふことも免れ難いであらう。そのときこそ歴史敘述は所謂パースペクティヴズム *Perspektivismus* に伴ふ種々なる危険にさらされる。さうではなくて、現在に立ちながら、しかも諸時代のそれぞれの獨自性、その間の本質的な差異が認識され得るのは、この現在が現代のことではないからである。それだからこそ歴史的認識は單に現代とそれ以前の時代との比較といふ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體が與へられねばならない。この全體を與へ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、寧ろかくの如き全體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體を形作る原理であると考へ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、それが事實としての歴史である。歴史は現在の時間のパスpektyvからしてのみ書かれる、と云はれたが、このパスpektyvの原理たる現在は存在としての歴史の秩序に屬さないものであるから、このこともなほ十分嚴密に語られてはゐないのである。歴史は現代を理解せしめる、と一般に云はれてゐる。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、といふ更に深い眞理を忘れてはならない。

かくて現代と現在といふ二つの概念が區別せられる。しかもそれらは同じ秩序に於て區別せられるのではなく、全く異つた秩序に屬するものとして區別せられるのである。それ故に現在は現代と同じ列に續きその最先端に位すると考へ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續してゐるとすれば、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らう。然るに眞實を云へば、ひとは歴史に於て屢々現代に對して全くよそよしく覺え、却て遙かなる過去に對して最も親密を感ずることがある。かのルネサンス時代の人々は彼等に對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。凡てこのやうなことは、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。現在と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屬してゐない。

普通に考へられるところによれば、歴史とは過ぎ去つたものの、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、などと云はれるとき、歴史はこのやうに過去のものとして考へられてゐるのである。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、歴史といふ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ゐる。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屬する限り、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」とを對立させてゐるのは、不精密であると云はれなければならぬ。あらゆる過去に對立するもの

は唯現在のみである。現代が存在としての歴史に屬するのに對して、それと區別された現在が事實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、なほ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、唯事實としての歴史の立場に立つてのこととでなければならぬ。健全な常識が歴史とは凡て過去のことであるとするのは、存在としての歴史とは異なる秩序の事實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實としての歴史は、最も近き現代をも要するに、歴史であり、過去であることによつて葬る。然しこの同じ事實としての歴史は、最も遠き過去をも手繰り寄せ、全體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。事實としての歴史は、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」(ニイチエ)。ところで事實としての歴史はまた屢々「生」と稱せられてゐる。そしてこの場合、丁度歴史と現代とが

對立させられた如く、歴史と生とが對立させられる。かやうに考へることが理由のあることであるとしても、我々はなほ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。また生といはれるものは本來二重のもの、即ち一方存在としての生、他方事實としての生である。前者は傳記に敘述されるやうな「生涯」である。従つて歴史に對立させられた生は存在としての生ではなく、事實としての生でなければならぬ。むしろこのやうに對立するからといつて、事實としての生が歴史ではないのではない。それは事實としての歴史であるのである。

さて一般的に次の如く云はれることが出来る、――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。もし事實にして存在に先立つならば、事實こそまさしく形而上學的なものである。もと形而上學 Metaphysik といふ語はギリシア語の *trans* (越えて) の意味に解釋されることにより、物理的な思議な名稱は、その *meta* (後に) が *trans* (越えて) の意味に解釋されることにより、物理的なもの或は自然を越えるものを現はす。形而上學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つたり、意識の領域であつたりするのであらうか。自然の存在、或はまた歴史の存在、一般に存在を越えるものを何等かの存在と考へるとき、我々は舊き形而上學に陥らなければなら

ない。形而上學的なものは寧ろあらゆる存在を越えるものといふ意味で事實でなければならぬ。かかる事實としての歴史は、存在としての歴史を越えるものとして原始歴史 *Ur-Geschichte* (オーヴァベック) と呼ばれてもよいであらう。事實が形而上學的なものと考へられるにしても、それはこのものが不易不動であるといふことを意味するのではない。それは絶えず運動し、發展する。舊き形而上學が存在をもつて變化的な現象となし、これを越えるものを常住不變なものといふことは反對に、事實こそ眞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實の否定として固定的なものと云はれよう。存在の運動と發展とは根源的には事實の運動と發展とにもとづくと思はるべきであらう。

存在の概念はいつでも領域の概念と結び付いてゐる。あらゆる存在は領域的と考へられる。従つて一切の存在論はその性質上領域的存在論である。このや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 (リツカート等)、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。これに反して事實といふものは何等領域的なものではないのである。ここに存在と事實とのひとつの最も重要な

相違が横たはつてゐるであらう。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やうに、領域としての自然に對する領域としての歴史の意味に於ける歴史でもない。事實としての歴史は自然から區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はるべきである。それは高次の自然であつて高次の歴史である。事實としての歴史は、單なる歴史でもなく、單なる自然でもなく、却てもともと事實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單なる統一でなく、實に辯證法的統一であるところに、事實の歴史性があるのである。

二

先づ事實としての歴史は行爲のことであると考へられる。人間は歴史を作ると云はれてゐる。このやうに歴史を作る行爲そのものが事實としての歴史であつて、これに對して作られた歴史が存在としての歴史であると考へられるのである。作ること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、その意味に於て事實としての歴史は存在としての歴史に先行するであらう。そしてまた實際、作ることと作られたものとは對立する。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、作ることと對して他者となる。「魂が語るや否や、既に魂はもはや語つてゐるのではない。」*Sprich die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.* といふ句は、單に言語に就いてばかりでなく、あらゆる歴史的なものに就いて云はれ得ることであらう。従つて存在としての歴史は事實としての歴史に對して、一方固よりその實現であると共に、他方その否定でもある。行爲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體が與へられねばならないが、かかる全體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。認識しようと欲する者は決心することを避けることが出来ない。ところで凡ての行爲は自由を含んでゐる。如何なる自由もないところには、本來行爲といはるべきものはない。その限りに於て事實としての歴史はまさに自由である。

然しながら行爲といふとき、行爲する「もの」が考へられる。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」を離れて行爲を考へることは出来ない。哲學的に云つてかかる「もの」とは何であらうか。この問題はこの「もの」を「存在」と考へることによつては解決され得

ないやうに思はれる。單に認識の場合に限らず、我々は一般に何等かの意味で主體Ⅱ客體Ⅱ認識論的意味に於て主觀Ⅱ客觀といはれるのはそのひとつの場合である――なる概念を缺くことが出來ず、兩者はどこまでも區別される。認識論者が如何にしても客觀化され得ぬものが主觀である云ふやうに、如何にしても客體の秩序に屬し得ないところに主體の本性が求められねばならぬ。我々は自己の存在をも行爲の客體とすることが出来る。それだからとて、我々は主體乃至主觀が純粹自我であるとか、凡そ意識であるとかと云ふのではない。我々は自己の意識の存在をさへ行爲の客體となし得る。従つて主體を客體と同じ意味で存在と呼ぶことは出来ない。主體は同時に客體であり、我々は主體客體の統一であるといふことは、或る意味では全く正しいことであるにしても、かかる統一はなほ主體と客體との區別を豫想せねばならぬ。我々は「行爲するもの」を事實と稱する。そこでは行爲と物とが二つでないところから、それは事實 *Tat-Sache* と云はれる。事實としての主體を前提した上で主體も初めて客體的存在であり得るのである。固より事實と存在とは全く無關係ではない。事實の如何なるものであるかも存在を通じてでなければ客觀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區別して來た。然るにいま事實としての歴

史といふ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屬するものと見られ得る。歴史敘述は、藝術、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數へられる。歴史敘述も作られた歴史の一種であり、それを作る行爲と見られる限りに於ける事實としての歴史の產物である。藝術を作ることが時に藝術的「實踐」と呼ばれてゐるやうに、歴史を書くことはひとつの實踐と考へられることが出来る。さうだからと云つて、もちろんロゴスとしての歴史と存在としての歴史との區別がなくされるわけではない。藝術そのものとそれに就いての歴史敘述たる藝術史とが區別されるやうに、歴史敘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、それとは區別されてかかる歴史敘述に就いての歴史敘述即ち史學史なるものが存し得るからである。實際、歴史を敘述するといふことは人間の行爲の最も根本的なものに屬してゐるのである。人類の最も古き傳説乃至神話も既にそれ自身の仕方にてひとつの歴史敘述であつたのである。ヴィコは最古の諸神話は政治的眞理を含んでをり、そしてそれだから最初の諸民族の歴史を表現してゐると考へた。アリストテレスは神話を愛する者 φιλομυθον は或る意味では智を愛する者 φιλοσοφον 即ち哲學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ひ得よう。と

ところで問題は、何故に人間の行爲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ふこと、この全く單純な意味に於て既に何故に人間の行爲が歴史的、行爲であるかといふことである。このときもしひとが歴史を書くことは認識であつて行爲ではないといふ一面に於ては固より正しい反對をなすならば、我々はこれに答へて、歴史の認識そのものと雖も右に記した如く行爲を前提すると云ひ得るであらうし、更に歴史が書かれるといふ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、古來歴史は「かがみ」と云はれたやうに人間はまことに屢々實踐上の目的から歴史を認識するのであると云ひ得るであらう。人間は彼等の現在の行爲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爲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爲の歴史性を現はすのでなければならぬ。そして問題はこのやうな歴史性が何であるかといふことであり、言ひ換へれば、何故に行爲が事實としての歴史と呼ばねばならぬかといふことである。そこで我々は次のことに注意せねばならぬ。

第一、我々は事實としての歴史を現在と稱して來た。然るに我々にとつて行爲の概念は未來といふ時間概念と結び付いてゐるのがつねである。我々の行爲は絶えず未來への關係を含む。この

やうに現在とは未來への關係を含むが故に、我々にとつて現在は「永遠」でなく、却て「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。従つて時間の最も重要な契機は未來である。その限り時間の特性は豫料 Antizipation であり、時間は本來豫料的時間であると云つてよいであらう。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和考へられるのである。これに反して永遠は超歴史的和であつて、歴史的和ではなからう。そして現在が瞬間である故に、實にまた我々の行為には「決心する」といふことが屬するのである。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、歴史は未來から書かれると云はねばならぬであらう。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ゐるからでなければならぬ。即ち現在のうちに含まれる未來が現在に對して否定的なものの意味を擔つてゐるために、現在は瞬間であるのである。瞬間と云はれる最も特殊な時間概念はこのやうに否定的なものを離れてはないのであつて、單に未來を豫料するといふことだけからは現在が瞬間であるといふことは生じて來ない。行為は未來に於て實現されると考へられる。然しながら單に實現といふ關係だけでは行為的現在が瞬間であることはなく、かかる實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。事實としての歴史は存在とし

ての歴史となる必然性を含む。かくなるといふことは一面實現の意味をもつてゐる。けれども事實としての歴史と存在としての歴史とは、既に云つたやうに、對立せざるを得ないのであるから、後者は他面に於て前者の否定である。未來が現在の否定または死である故に、未來を豫料する現在にはまさに瞬間であるのである。この意味に於て時間の本性は終末觀的 *eschatologisch* 時間であるとも云はれよう。それだからこそ人間の行爲は決心するといふことであるのである。かくの如き瞬間が常識の考へるやうな計量的時間の最小なるものとは全く異なすることは前に云つた通りである。現在たる瞬間は未來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はしてゐる。

第二、然るにもし現在の豫料する未來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證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來を含まざるを得ないのである。換言すれば、行爲は絶對的に自由なものでなく、また必然的なものであるから、行爲は歴史的なのである。歴史は、シェリングも論じた如く、絶對的な自由をもつても、絶

對的な必然をもつても成立するのでなく、却て唯兩者の結合によつてのみ可能である*。このや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、事實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爲に必然的に結び付いてゐるところの感性的なもの、特に身體的なものと考へられることが出来る。我々は事實をば領域的ならぬものとして規定したが、哲學の歴史に於て領域的ならぬものを發見したのはカントであつたと見られ得る。彼のいふ自我がそれである。彼はこれによつて舊來の存在論、形而上學を破壊した。カントの自我は純粹に實踐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ふ事實としての歴史はカントの自我はもとより、フィヒテの事行とも決して等しくない。それはフィヒテに於けるが如き純粹な行爲でなくして、却て感性的なもの、身體的なものと結び付いた實踐である。それは Tathandlung (事行) ではなく、まさに Tatsache (事實) である。換言すれば、それは Tat 一しかも Handlung より一層客觀的な意味に於ける行爲一であると共に、Sache 一しかも Tat よりも一層客觀的な意味に於ける物一の意味をもつてゐる。行爲が物の意味をもつのは、それが身體的、感性的であるがためである。蓋しもし事實としての歴史が單に行爲であると解されるならば、この行爲の主體は何であるかといふ問

題が提起されるであらう。この行爲の主體は何等かの「存在」であり、行爲に先立つてその豫想をなすものと考へることが出来ない。さうかといつて、我々はフイヒテの如き立場を認めることはなほ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爲に於ては行爲が直ちに物の意味をもち、行爲が即ち事實であるのである。固より物もまた行爲の意味をもつてゐる、さうでなければ物は事實 (Tatsache) とは云はれない。物が行爲を前提するのでなく、行爲が物を前提するのではなく、行爲と物とが一つであるのである。感性は身體的なものとして決して單に受容的であるのではなく、寧ろ行爲的、實踐的である。感性のかくの如き實踐的性質を認め、力説したのはマルクスであつた。このやうに身體的、感性的であるために、人間の行爲は必然的に自然の存在或は存在としての自然に結び付く。身體は單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對して内的自然とも、人間の自然とも呼ばれ得るのである、――身體は同時に事實としての自然的なものである。我々は身體を通じて外的自然につらなる。何等かの自然の存在に結び付くことがない如何なる行爲も歴史的とは云はれない。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關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、このやうに身體と見らるべきものは、單に個人的身體であるのではなく、他方に於て、また社會的身體とも云ふべきものである。かやうな社會的身體を我々は、思想の歴史の傳統に従つて、種族 Gattung といふ語をもつて表はさうと思ふ。ここに謂ふ種族は人間といふ類概念のことではなく、また人類學や民族學などの對象であるやうな存在としての種族のことでもなく、人間の社會的自然のことであり、一切の人間がもつと考へられ得る社會的身體のことである。そして我々の見るところによれば、かやうな社會的身體の概念を除いて如何なる社會概念も基礎付けられることが出来ない。ブルジョワ社會の成立以來、近代的な考へ方は社會概念の解明にあたつて個人から出發するのをつねとする。^{*} ルッソオ的の社會契約説は固より、カント的な人格の共同體としての社會の概念、現代の社會學の諸學説に至るまで、殆ど凡てがそれである。然しながらこのやうにしては社會は人爲的なものとなり、或は現實的ならぬ倫理的當爲となつてしまひ、社會の現實性と根源性とは失はれてしまふ。さうではなくして、あらゆる人間は事實として社會的身體ともいふべきものを具へてゐるのであつて、そのために人間は社會の存在、從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、昔男女は一つの全體の身體であつたが、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、相愛し合ふのであるといふひとつの神話を語らしめてゐる。このやうに人間は社會的身體を有するが故に、社會の存在も作られるのであり、彼の凡ての行爲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ふことも屬しないであらう。「種族」は人間の社會的「事實」である。個人的身體の保存と發達とのために自然物が消費されねばならぬやうに、種族即ち社會的身體の保存と發達とにとつては個人の死滅するといふことが必要なのである。種族は個人の犠牲を要求する。個人が社會のために喜んで犠牲にならうといふのは、種族が彼の社會的身體であるためである。シェリングは云つてゐる、「如何なる犠牲も、ひとがそれに屬する種族は、進歩することを決してやめることが出来ないといふ確信なしには可能でないとすれば、いつたいこの確信は、もしもそれが唯専ら自由の上に築かれてゐるとするならば、如何にして可能であらうか。」人類の歴史が犠牲の歴史であるところに、我々は事實としての歴史のうちに或る必然的なものが含まれてゐ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はすのである。云ふまでもなく、我々は種族の概念をもつて社會の階級的構成を否定し、國民

主義、民族主義、人類主義、等々に加擔しようとするのではない。我々の問題にしてゐるのは一般に種々なる社會の存在が成立するに至る哲學的基礎である。即ち我々は、何故に一般に人間は自己を社會の存在に結び付けるかと問うてゐるのである。一定の構造を有する社會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へ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會の存在に結び付けるといふ事實の必然性を前提しなければならぬ。ここでも事實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實としての歴史に影響を及ぼすことがなければ階級などいふものも構成されない。兩者のこのやうな辯證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（全集第三卷收錄）參照。

四

事實としての歴史の含む否定の契機を明かにするために、ここになほひとつの概念を持ち出さう。我々は從來の歴史哲學のうちに於て運命 *Schicksal* の概念がひとつの重要な役割を絶えず演じて來たのを認めることが出来る。實際、現實的な歴史的思惟は唯或る特殊な運命の感情の背景

のもとに於てのみ發展し得るとさへ見える。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對する特殊に色づけられた信仰をもつてゐる如く、歴史的思惟もまた運命の感情、從つて特殊な運命の概念に結び付けられてゐる。ひとは運命の概念の變遷に於て歴史的意識の變化の洞見へのひとつの大切な手懸りを捉へ得るであらう。かくして個人主義的思惟から歴史的思惟への、早期ロマンティクからヘーゲルへの決定的な轉換は、實に運命の感情の變遷のうちに表現されて見出されるのである。早期ロマンティクの熱烈な信仰告白書、シュライエルマッハーの『モノローゲン』に於ては、運命は單に永久に敵對する「世界の過程」、自由なる自我がそれに對して反抗するところの粗野な、外的なものに過ぎない。個人はこの「世界」に對して永久の敵對關係にあり、そこに彼の自由の意識がある。かやうな運命の暴壓の最後の殘餘まで減ほしてしまふといふ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*」、とシュライエルマッハーは云つてゐる。ヘーゲルは夙に、運命の思想を深く表現せるギリシア悲劇によつて、歴史的思惟に導き入れられた。彼は既に『キリスト教の精神とその運命』の中に於て運命の概念に就いての甚だ深い哲學的思索を示したが、『精神の現象學』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、却て深い、内的な必然性を意味する。「運命とは單に一定の個人が自體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」、と彼は云ふ。運命は或る全く内的なもの、肆意を完全に脱した或るものとなつた。ヘーゲルはそのためにパトス *Pathos* といふ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爲に伴ふ言語のやうに、無意識的に、自然的に、素樸に彼等の決意と行動との外的なものを表白するのでなく、却て内的な本質を發表し、彼等の行爲の權利を證明し、彼等が屬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。」と彼は書いてゐる。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。更にシエリングはまた次のやうに記してゐる、「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ゐなければならぬところの崇高な考へ方の眞の源泉である。」ヘーゲルも、シエリングも、悲劇と云へばギリシア悲劇のことを考へてゐたのであつて、殊にシエリングに於て運命の概念が彼の歴史の見方に對し決定的に重要な意味をもつてゐたことは、彼が世界史の哲學的構成にあたり、世界史を運命、自然、攝理といふ三つの時代に區分したといふことによつても窺ひ知り得られるであらう。

* Schlegelmacher, Monologen, Hrsg. 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つたことを想ひ起す。即ち祖先の罪過の遺傳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ふことがその主なるテーマであつた。キリスト教は氏族や民族等を遙かに越えて人間種族 Menschengattung、即ち人類 Menschheit の理念を發見した。あらゆる人間はアダムの子であり、彼の罪を凡て遺傳するといふことは、キリスト教の歴史哲學の根本的前提であつた。後の歴史哲學の多くはこの思想を受け繼いでゐるのであつて、思索はかくの如き種族及び運命を哲學的に如何に理解すべきであるかといふことに向けられる。ヘーゲルはそれを全く精神的なものの方
向に解釋しようとした。かくして彼は種族を説明して云ふ、「生命的なものそのものに於て種族であるところのものは、精神的なものに於ては合理性、Vernünftigkeitである。蓋し種族は既に
理性的なものに屬するところの内的普遍性といふ規定をもつてゐる。種族と理性的なものとのこ

のやうな統一のうちに、生涯の過程に於て現はれる精神的諸現象がこの過程に於て發達する個人の身體的諸變化に一致するといふことの理由が横たはつてゐるのである。^{*}このやうに種族と理性的なものとの統一を考へるところから、ヘーゲルの歴史哲學に於ては種族の概念は次第に自己の影を潛めて、民族精神及び世界精神の概念が立ち現はれる。彼は種族といふ身體的なもの、自然的なものと、理性的なもの、イデー的なものとの對立の方面を沒却したのである。これは彼の體系に於て一般にイデーに對する自然の根源性が考へられなかつたといふことに照應する。この點に關して私は彼が現象學の中で運命の概念に解明を與へてパトスとなし、且つ精神をさへパトスと呼んでゐるのに興味を覺え、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ふところの彼のパトスとしてある。」^{**}我々はこのパトス、即ち情熱とも譯される言葉をば、かの甚だ屢々引用されるところの彼の歴史哲學の中の、「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。」といは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。我々の解釋によれば、ライデンシャフトは個人的身體に結合し、パトスは社會的身體に結合する。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爲し遂げられなかつたのである。凡ての歴史的行爲は個人的身體と社會的身體とに結び付いてゐる。精神が格別超個人的であつて、身體は單に個人的であるといふのではない。身體は個人的な方面と共に社會的な方面を含んでゐるのである。

* 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學的なものが何であるかを一層明確に規定しておかうと思ふ。運命が先づ或る必然的なものを現はすといふことは上の敘述からして明かである。然しながら單に必然的なものはなほ運命的とは云はれ得ない。因果必然的なものを我々は運命的なものとは考へないのである。寧ろ因果と運命とは根本的に對立する概念である。ヘルダーが運命をば「歴史の骰子投げ」Wurf der Geschichte と云つたやうに、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。しかも固より單に偶然的なものとはなほ運命的なものではないのである。偶然的なものが必然的なものの意味を含むところに運命の概念は成り立つ。然しこのことは如何にして可能であらうか。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、普通偶然的と云はれるもののやうに、單

に附帶的なもの、副次的なものではなくて、偶然的なものこそ却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擔つてゐるからである。運命とは或る否定的なものである。ところで運命は、それが偶然性を豫想しつつしかも偶然性の否定としての必然性であるやうに、實踐的なものの上に立つ實踐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缺き得ないとすれば、歴史が單なる行動主義の立場に於て成立し得ぬこともまた明かであらう。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。行爲が同時に物の意味をもつてゐるところに歴史はある。爲すことが同時に爲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——*πάθος*（働きかけられる）から來た *πάθος*——と呼んだのは意味深きことであつて、出來事が、*παθήματα*——パトスと同じ語原を有するこの言葉は、實際、ギリシア語に於て出來事 *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ふ美的觀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觀想的なものを現はすのではなく、寧ろ實踐的なものを豫想しつつこれの否定としての觀想的なものである。更に運命の概念が歴史の概念に對して有する重要な意味は、前者が後者にとつて本質的な時間の概念と最も内面的

につながつてゐるところにも見られる。因果の概念は時間的前後の關係を除外し得るばかりでなく、時間の關係を除外するといふことが因果的な概念構成の理想であるとも見られ得よう。因果に對して運命はたしかに或る時間的なものを現はす。時間の關係はそれにとつて決定的な意味を有する。否、ヘーゲルが「時間自身に於て完結してゐ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。「唯本來の時間性——それは同時に有限的である——のみが、運命といふやうな或るもの、即ち本來の歴史性を可能ならしめる。」とハイデッガーも書いてゐる*。

* Martin Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte 1927, S. 385.

かくて運命とは一般的に云つて否定的なものであつた。歴史はかくの如き否定的なものを離れて考へられ得ない。我々は運命の概念が從來負はされて來た重要な役割に鑑みて、ここになほ次のことを附け加へておかねばならぬであらう。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區別するものとして「因果の原理」と「運命の理念」とを掲げた*。このことは或る程度までたしかに正しいものを含んでゐる。然しながら歴史と云つても、事實としての歴史及び存在としての歴史といふ二重のものであつて、運命

的と考へらるべきは本來前者であり、そしてこのものに於てもそれはなほ一つの契機であるに過ぎず、他方そこには行爲或は自由の契機が含まれることを忘れてはならない。運命は行爲と自由とを豫想しての否定的なものである。且つ事實としての歴史に於ける運命的なものとは自然的なものと見られ得るのであり、自然とは區別された歴史、即ち存在としての歴史に就いて云へば、その認識はよし因果の認識に盡きないとしても、決して因果の原理と相容れぬものでなく、却て因果の原理を缺くことが出来ないものである。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、従つて我々のいふ存在としての歴史を運命と考へた。そして我々の普通の意識もこのやうに存在としての歴史を運命と見做してゐるのがつねである。然しながら本來的な運命 *Schicksal* と云はるべきものは唯事實としての歴史であつて、存在としての歴史は寧ろ非本來的な、それ故に外的な運命 *Geschick* であるに過ぎぬ。しかもそれが、たとひ非本來的なものであるにせよ、なほ運命と考へられるのは、存在としての歴史の根源であるところの事實としての歴史がもと運命であるためである。我々は本來――事實としての歴史として――運命であるが故に、世界または世界の過程も我々にとつて運命の意味を得て來るのである。

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

五

さて事實そのものの中に於て「基礎經驗」と我々の稱するものが自己自身を浮き上がらせる。事實としての歴史の中に於て歴史の基礎經驗が浮き出て來るのである。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、或はロツチエによつて言ひ表はされた如く、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與へられた、と見做されてゐる。^{*}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的である。」時間の各々の特殊な瞬間は神の一の特殊な方面の顯示であり、その各々に於て神は絶對的である、「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。ヘロドトスは歴史學の父と呼ばれ、ツキヂデスは歴史敘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はれるとき、歴史といふ語は前者の意味に於てでもなく、また後者に關係してでもなく、却て或る他の意味に於て、他のものに關係して語られてゐるのでなければならぬであらう。或はまた十七世紀は非歴史であつたと云はれてゐる。近代に於ける歴史的な見方はヘルダーから出て、十九世紀に於て成熟したと考へられ、この世紀は「歴史の世紀」とも稱せられる。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、と主張されてゐる。このやうな場合凡て歴史といふことがロゴスとしての歴史及び存在としての歴史のいづれにでもなく、却て或る他のものに關係して語られてゐることは明かであらう。しかもそれが特に或る優越な意味に於ける歴史の概念であることも同時に明かではなからぬ。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ゐるものに就いてなほ歴史的と非歴史的とを區別するからである。従つてそれは或る規範的な意味のものである。このやうな歴史の思想は、我々はこれを歴史的意識と呼び慣はしてゐる。^{***}そこで我々は、ギリシアには歴史的意識がなかつた、プロレタリアートは歴史的意識を有する、などと語るのである。歴史的意識を與へるものは根源的には事實としての歴史のほかなからう。――一般に存在の概念からは規範的

な、價值評價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ふ如き事實の概念が必要である。——然し事實の凡てが歴史的意識といはれる優越な、規範的な意味に於ける歴史の意識を與へるのではない。なぜならば、事實としての歴史は存在としての歴史の如何なる歴史的時代の根柢にもあると考へられねばならぬに拘らず、歴史的意識は唯一定の歴史的時代に於て、唯一定の關係のもとに於てのみ、與へられてゐるからである。それ故に事實としての歴史に就いて特に歴史的意識を與へる事實そのものが區別され得、また區別さるべきであつて、私はかかる優越な意味に於ける——固より唯歴史的意識との關係に於てのみ——事實を歴史の基礎經驗と名付ける。

＊ この點に關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かう。例へば、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、意識的な對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辯證法的な考へ方のあることを顧みないで、歴史的思惟は直ちに有機體說的發展の思想であると解してゐることを云つておけば足る。Vgl. Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1923, S. 105 ff.

＊ ＊ 歴史的意識に關しては拙著『觀念形態論』に於ける「歴史主義と歴史」〔全集第三卷收録〕を見よ。

かくて優越なものの意味を擔ふ歴史的意識は、事實としての歴史、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與へられる。歴史的意識は、それが意識の名をもつて稱せられるにしても、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。前者は後者に對しては根源的な、從つて哲學的と云はれ得る意識である。然しまた歴史的意識は存在としての歴史に就いてそれをその存在に於て示し、その本來の歴史性に於て顯はにするものである。歴史的意識は存在の歴史性そのものを初めて發見せしめる。いま歴史敘述がかやうな哲學的な、世界觀的な意識によつて規定されるといふことは一般に如何なる意味を有するであらうか。歴史的意識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對して主體的なものの意味を擔ふ。從つてこの哲學的な意識に於ける固有なるものは、それが主體的事實を表出してゐるところに求められねばならぬ。かくて歴史敘述は一方に於て存在としての歴史を模寫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識によつて規定される關係を通じて主體的事實を表出する。ロゴスとしての歴史は存在としての歴史を模寫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寫するかといふ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識を俟つて初めて顯はになるにしても、このやうに事實を照らし返へす光であるところの意識はその根源に於て既に事實そのものによつて規定されてゐるのである。事實といふものは單に意識ではない。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、却て意識が生れるといふところにこそ歴史の端初はある。意識そのものもまた歴史的であるのである。

我々は歴史的なものが何であるかに就いて様々に理解されてゐるのを見出すであらう。例へば、フンボルトは云つてゐる、「歴史の目的は唯、人類を通じて表現さるべきイデーの、あらゆる方面に向つての、有限な形式がそれに於てイデーと結合され得るあらゆる姿態に於ての、實現でのみあることが出来る、そして諸々の出來事の過程は唯、両者が互にもはや貫き合ふことの出來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、現實のうちで存在を獲得しようとするイデーの努力の敘述である。」「あらゆる出來事のうちに直接に知覺し得ぬイデーが支配するといふこと、然しこのイデーは唯諸々の出來事そのものに於てのみ認識され得るといふことは、この研究の行程の固持しようと努めて來た二つの事柄である。」「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」といふ有名な言葉を語る。このやうな歴史の見方に對して、然し、マルクスはその唯物論的な見地から反對し、批評しつつ云ふであらう、「從來の凡ての歴史觀は、歴史のこの現實的な土臺を全然顧慮せずにおいたか、さもなければ、單にそれを歴史の過程とは全く何等の關聯をもたぬ一の附隨物と見做して來た。それだから、歴史はいつも、歴史の外に横たはれる規準に従つて記述されざるを得ず、現實的な生活の生産が非歴史的なものとして現はれ、これに反して歴史的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はれるのである。」そして彼は自分の立場を主張して云ふ、「このやうにして、道徳、宗教、形而上學及びその他のイデオロギー、並にそれらに相應する諸々の意識形態は、もはや獨立性の外觀を保持しない。それらのものは何等歴史をもたない、それらのものは何等發展をもたない。却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、このやうな彼等の現實と共にまた彼等の思惟と彼等の思惟の生産物とを一緒に變化するのである。意識が生活を規定するのではなく、却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つてゐる。然しフンボルトは近代の歴史的意識を豊かに表現した人と見られてをり、マルクスもまた固より發達せる歴史的意識を體現せる人であ

つた。そこで注意すべきことは、歴史的意識は歴史を單に平面的なものとしてではなく寧ろつねに立體的なものとして考へてゐるといふことである。換言すれば、それは歴史のうちに、或はイデオとその現象、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ふ風に、いはば階層組織を考へてゐる。このことは、我々の意見によれば、根本的には、歴史が事實としての歴史と存在としての歴史といふ二重のものであることから來るのであつて、この二重のものの一定の史觀にもとづく解釋として現はれるのである。フンボルトのやうな歴史の見方は觀念論的な史觀と云はれ、マルクスの如き歴史の把握の仕方は唯物論的な史觀と云はれる。二人の史觀はかく對立せるにも拘らず、共に歴史的意識を有したと云はれ得るならば、「歴史的意識」の概念が「史觀」の概念に對して或る形式的な意味のものであることは明かであらう。丁度ヘーゲルは觀念論者であり、マルクスは唯物論者であるが、共に辯證家であるところから、兩者に共通な辯證法一般の理論といふものが考へられ、且つかかる辯證法一般の理論が打ち建てられ得るやうに、我々はヘーゲル、フンボルト等の觀念論的な史觀及びマルクス主義の唯物論的な史觀に共通な歴史的意識一般の理論といふものを考へることが出來、且つこのやうな理論を打ち建てることが出来よう。歴史哲學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

學的である。なぜなら第一に、歴史的意識は個々の規定された史觀に對して形式的な意味をもち、このやうな形式性乃至一般性は哲學的認識のひとつの特徴をなしてゐる。第二に、歴史的意識は規範的な意味を擔つてゐる。そしてこのやうな規範的な性質もまた哲學的認識のひとつの特徴に屬する。第三に、歴史的意識はロゴスとしての歴史即ち歴史學と同位のものでなく、却てその根柢にあつてそれを規定する。歴史哲學はかかる歴史的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學方法論とは異なる獨自の理論であり得る。辯證法の理論が辯證法は觀念論的であるべきか唯物論的であるべきかを決定するやうに、歴史的意識の理論は史觀が唯物論的であるべきか、それとも觀念論的であるべきかを決定する。然し歴史哲學が單に何か一定の史觀そのものの敘述とは異なるものでなければならぬことは當然である。

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

我々は既に史觀といふ語を用ゐたのであるから、ここにこの概念を他の歴史の諸概念に對する秩序及び關係に於て規定しておくことが必要であると思はれる。史觀は歴史的意識と特に呼ばれたものと同じ秩序に位する。それは主として事實としての歴史を自己のうちに表出する。ロゴ

スとしての歴史はその根柢に於て史觀によつて規定され、このことを通じて、それは單に存在としての歴史を模寫するにとどまらず、また主體的事實を自己のうちに表出せざるを得ない。歴史敘述がイデオロギ―としての性格をとるに至る根源はここに存してゐる。史觀が歴史的意識の概念に對して一面或る内容的なものを意味することは既に云はれた。全く異つた史觀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ゐたと見られる。然し今や他面に於て史觀の概念の範圍を擴張することが要求されてゐるやうに思はれるのである。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。これを與へるのは優越な意味を有する事實、即ち歴史の基礎經驗であつた。けれども事實としての歴史は唯或る一定の歴史的時代にのみあつて、他の歴史的時代にはないといふ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敘述が存在し、且つその根柢には歴史に就いての一定の見方が横たはつてそれを規定してゐるのが認められる。例へばかの啓蒙時代は非歴史的であつたと云はれてゐる。然しこの時代にも種々なる歴史敘述があつたし、そしてこのものは歴史に就いての一定の見方を含んでゐたのである。このやうな歴史の見方の代表を我々は、歴史哲

學 philosophie de l'histoire なる語を初めて用ゐた人として知られ、當時最も廣く影響を與へ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ゐる、「歴史の利益は主として、一政治家、一市民が外國の法また風俗を自分の國のそれらと比較し得るところに存する、これは藝術に於て、農業に於て、商業に於て近代の諸國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へ直させられても過ぎることはなからう、ひとは、何にせよ、この兩者のいづれをも豫め防ぐことが出来るのである。」その後様々な運命に出會つた歴史哲學といふ語は、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來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來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はれてゐる歴史に關する一定の見方であつて、史觀の一形態と見做されることを妨げない。實際それは「實用主義的」と名付けられるところの史觀に屬してゐる。このやうに見るならば、我々は史觀の概念をば、凡ての歴史敘述の根柢につねに含まれる或る哲學的なものとして規定することが出来る。この一般的な意味での史觀はいづれの時代にもあり、且つそれぞれの時代に於てそれぞれ異つてゐる。非歴史的な見地に立つと云はれるブル

ジョワジーも、非歴史的として特徴付けられる史觀をもつてゐるのである。かくて史觀には歴史的意識なき史觀と歴史的意識を含む史觀とがある。

然しながら一層重要な點は、等しく歴史的意識を含むとせられる史觀に就いて、唯物論的と觀念論的とが區別せられるといふことでなければならぬ。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ふことに關係する。或は非感性的なイデーが、或は感性的な物質がそのや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稱するものが各々の史觀のうちには含まれてゐるのであつて、このものが史觀の性質を規定する。然るにいはば客觀の側に於ける「存在論的決定」に主觀の側に於ては「人間學」が對應する。一定の人間學は必ず一定の存在論的決定と結び付く。この意味に於ては、主觀が客觀を規定するのではなく、また客觀が主觀を規定するのではなく、却て事實といふものが主觀と客觀とを共に規定するのである。即ち主觀の側に於ける人間學と客觀の側に於ける存在論的決定とは共に事實としての歴史によつて規定され、從つて兩者はまたつねに對應の關係にあることになる。史觀の問題といふ空漠な問題は、このやうにして、人間學及び存在論的決定の問題としてその哲學的內容を明かにされる。そこで歴史哲學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、史觀と人間學との聯關を明かにすること、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學とは何であるか、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。

このやうにして我々は我々の歴史哲學の體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來た。中でも重要なのは事實としての歴史、存在としての歴史及びロゴスとしての歴史といふ三つの概念である。もしこれら三つの概念に相應するものを他に求めるとすれば、デイルタイがその『精神科學に於ける歴史的世界の構成』といふ勝れたる論文の中で生の三つの契機として舉げた體驗、表現及び理解といふ三つの概念があるであらう。^{*}私は讀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かう。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對立があるのであつて、そのことは彼のいふ體驗が心理的乃至意識的なものであるに反して、我々のいふ事實としての歴史が單にこのやうなものでないところに於て既に明瞭である。一般的に云へば、彼の歴史哲學は解釋學的思想によつて導かれてゐる。解釋學の論理は有機體說的論理である。そこで

デイルタイは體驗、表現、理解の間の聯關を一の構造聯關であると考へる。これとは反對に、我々の歴史哲學を導くものは辯證法的思想である。デイルタイ及び彼の先輩たちは從來歴史的意識の發達に對して甚だ貢獻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觀のうちに含まれる解釋學的、有機體說的思想を批判し、克服することが要求されてゐると思ふ。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實としての歴史、存在としての歴史、ロゴスとしての歴史の間に於ける辯證法的な關係を更に詳細に究明するに際し、それぞれの機會の與へられるに従つて、デイルタイ及び彼の先輩者たちの批判にも立ち入るであらう。

* Vgl. Wilh. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII. Band 1927. なほ拙著『史的觀念論の諸問題』に於ける「デイルタイの解釋學」〔全集第

二卷收録〕参照。

第二章 存在の歴史性

一

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來た。いま次第に問題に深入りするに際し、さしあたり存在としての歴史の概念を手懸りとして我々の研究を進めようと思ふ。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續は事物の秩序そのものに從つて與へられると見える。なぜなら存在としての歴史は、事實としての歴史及びロゴスとしての歴史に對し、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對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關に於て統一的に把握することが出來ると考へられるからである。然しそのためには、存在としての歴史がそれにあらずして根本的に取扱はれることが要求されてゐる。現代の歴史哲學の通弊である如く、この

ものが歴史敘述乃至歴史學的概念構成の方面から一面的に見られることのないやうに特に慎まれない。我々はリッカートの如く、我々の歴史哲學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、彼がその主著を名付けたやうに、『自然科学的概念構成の限界』の意味に於てその方面から考察するのではないばかりでなく、我々はまた存在としての歴史を、デイルタイの如く、『精神科學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學的認識の側面から問題にするのでもない。現代哲學のうちに何等かの仕方で共通に現はれてゐるこのやうな「認識論的偏見」は、先づ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ふといふことが大切である。

歴史はその存在に於て何であらうか。この問に對して我々は、歴史はその存在に於て現實存在である、と答へる。この答は一見あまりに平凡であり、陳腐である。歴史的なものが現實的なものであるといふことは、殆ど凡ての場合に認められたことであると云つてよい。歴史を輕蔑した十八世紀の哲學者たちに於てさうであつた。彼等は恰も歴史を現實的なものと見做したが故に、法則、恆常的なものを、一般的なものを探求する哲學者にはふさはしからぬものとして、それを輕蔑したのであつた。史的唯物論の立場に立つ者が歴史を現實的なものと考へることは云ふまでも

なく、その歴史的諸著作に於て歴史の行程に對するイデーの影響を高調したランケも、「單にイデーが獨立なる生命をもち、凡ての人間は自己をイデーをもつて充す單なる影または幻である」、かのやうに見るヘーゲル學派の見解に反對し、歴史の指導的イデーといふものを、「各々の世紀に於ける支配的な傾向」として解釋し、規定したのである*。かくの如く、歴史は現實的な或るもの、少くともその本性に於て現實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。そこで歴史學はまた時に「現實科學」Wirklichkeitswissenschaftとも稱せられる（ジンメル）。歴史と現實といふことがこのやうに一緒に語られざるを得ないものであるにしても、所謂現實とはその存在に於て何であるか、といふことにして明瞭に規定されない限り、そのこともなほ殆ど全く何事も語つてゐないに等しい。現實的なものとは感性的なものである、と無難作に云つてしまへば、ヘーゲルは反對に「唯イデーのみが現實的である」と主張するであらう。それ故に、歴史はその存在に於て現實存在であるといふ我々の命題は、答であると同時に問の意味を負はされなければならない。現實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ふことが我々に對して要求されてゐるのである。

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

現實的な如何なるものもその現實存在の理由をもつてゐる。ライプニッツが定式化して云つたやうに、「理由なしには何物も存在しない。」現實存在 *existentia* は、他の場合に述べておいた如く*。「出て來てしまつた」 *existit* ものとして在り、それにとつてはつねに「その出て來るもの」が豫想される。即ちそれに於ては「存在」と「存在の根據」とが區別せられるといふことが現實存在の根本的規定である。現實的なものは凡てこのやうに自己の存在とは區別せられた存在の理由または根據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、神學的な意味を離れても、*creatures* ——スコラ哲學者は世界の存在を *ens creatum* として特性付けた——と呼べるべき意味を擔つてゐる。神を除き、あらゆる現實的なものに於てその存在と存在の根據とは一つでない。それらは自己の存在の根據を自己のうちに含まず、却て他のものうちに有する。これが現實存在に關する從來の存在論の傳統的な、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、この傳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「辨證法の存在論的解明」、國際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』（全集第四卷收録）参照。

歴史的なものにして現實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、歴史なものはその本性に於て偶然性を含むといふことでなければならぬ。歴史が或る偶然的なものを含むといふことは、否定され難き我々の根本的な經驗に屬する。然しこのやうな偶然性の本來何であるかが十分に透察されてゐないために、歴史の偶然性といふことは果てしなき、無效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從來の存在論に結び付くことが出来ると思ふ。それによれば、偶然的なものとはその現實存在と現實存在の理由とが一ならぬものを謂ふのである。ヴォルフは次の如き定義を與へた、*„ens necessarium est, cuius existentia absolute necessaria, contingens, quod rationem existentiae suae extra se habet.“* 即ち偶然的な存在とは自己の現實存在の理由を自己の外に有するもののことであつて、必然的な存在とはこれに反し、それに於ては現實存在と現實存在の理由とが一つであるところのものである。ヘーゲルもこのやうな規定を踏襲して、「偶然的なものとは一般に、その存在の根據を自己自身のうちにでなく、却て他のもの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實的なものは凡て偶然的であると云はれるのである。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、現實的なもの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つた仕方に於ける規定である。ひとはこの場合にも先づ認識論的偏見によつて導かれるやうなことがあつてはならぬ。

* Hegel, Encyclopaedie § 145 Zusatz. 哲學の歴史に通じてゐる者は、ヘーゲルがその論理學に於て如何に多くの場合從來の存在論の諸規定を踏襲し、新しい解釋を賦與しつつ、彼自身の立場に於て統一したかを知らねばならぬ。この態度は學ばねばならぬ。

それでは如何やうにして我々は、現實存在並にその偶然性に關する右の如き傳統的な存在論の思想を新たなる理解にもたらし、我々の歴史哲學の内容となさうとするのであらうか。

第一、自己の存在の根據を自己自身のうちにでなく、却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、トレンデンプ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*。然しながら在らぬことの出来るものと云つても、決してそれが現實に存在しないといふことでない。

寧ろ正反對に、偶然的と呼ばれるものは凡ての場合に於て既に、現實に現はれてゐるものなのである。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はれない。この特殊な「既に」が凡ての偶然的なものを性格付けてゐる。それは何等かの既にそこにあるものである。それは恰も現實的なものとして「現に」そこにあるのであるが、この「現に」といふことが眞の「現在」を意味するのでなく、却て「既に」の意味を擔つてゐるところに、偶然性をその根本的規定とする現實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」と言ひ換へられる場合に於ても、何等變りはない。「今」は決して眞の「現在」でなく、「既に」の意味を含む「現に」といふことである。かくして現實的なものに就いては、いはばその現存在が同時に既存在の意味を含んでゐるのである。固より、前に述べた如く、偶然的なものは在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ひ、「偶然とは單に可能性の價値を有する現實である」、と云ふことも出來よう。然し偶然的なものは單に可能的でなく、どこまでも現實的である。どこまでも現實的であるものが單に可能性の價値を有するに過ぎないのは、その現實性が眞の現在でなく、「既に」といふことであるからでなければならぬ。かくの如き存在に對して、それから區別せられる存在の根據は眞の意味に於ける現在として區別せら

れるのでなければならぬ。ところで我々は事實としての歴史をかかゝる「現在」として規定した。歴史はその存在に於て現實存在であると云はれるとき、それに於ては存在と存在の根據とが二つでなければならぬが、このとき存在の根據と見らるべきものは眞の現在たる事實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、自然科學的思惟の優勢な支配のもとに、存在の根據と云へば、直ちに所謂「原因」のことが考へられる。かくて必然性といふことも因果必然性の意味に解され、從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はれる場合に起る喧しい論争も多くはこれにもとづいてゐる。然るに本來、現實存在及びその存在根據といふ問題は、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、從つて現實存在の偶然性といふことも一切の存在の因果法則的決定性といふことと何等牴觸するものでない。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。凡てのその出來事を含めて全世界は、丁度異つた仕方でも仕掛けられ得たであら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ゐるのに出會ふ。即ち彼は同様の理由から、「現存在に於ける制約されたるものは一般に偶然的と云はれる」と記し、まさに因果的に制約されたるものをば偶然的なものと見做したのである。^{*}このや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、存在の根據が所謂「原因」と考へられるとき、存在の根據はやはり存在であると思はれる。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思はれ、存在と存在の根據とが同じ秩序に屬するといふことが因果的な見方を特徴付けてゐる。従つてヘーゲルが惡しき無限の例としたやうに、因果の系列は直線に象られ得る。ここでは現實的なものはいは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やうな見方は平面的でなく、却て立體的である。ここでは現實的なものは寧ろ二重のものである。即ちこの場合、存在と存在の根據とが區別せられるばかりでなく、兩者は同じ秩序のものでないと考へられる。或るものの存在の根據は再び存在の秩序に屬する他のものではない、といふのでなければ、因果的な見方に對してこのやうな見方の獨自性は基礎付けられない。然るに存在の根據は再び存在であり得ない、といふことは、全く原理的に理解されることが必要である。現實存在の根據は、從來の存在論が考へたやうに、現實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

さうであるとするならば、かかる存在の根據の上に立つ現實存在は偶然的とは云はれない筈である。一般に存在の根據が何等かの存在であると考へられる限り、偶然的なものではなく、そこには單に必然性の關係があるのみであらう。ところで如何なる意味に於ても存在といはれないものは唯「事實」のあるばかりである。その存在の根據が事實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。事實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來た通りである。しかも存在の根據たる事實はみづ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。そして現實的なものを二重のものとして立體的に把握し、存在と存在の根據とを秩序に於て區別される二つのものと見る見方が、後に示される如く、辯證法的な見方の特徴をなす。まさにかかるものとして辯證法的な見方は因果的な見方とは秩序を異にしてゐる。

* 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ゐるのを参照せよ。G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie 1922, SS. 130, 131. ジンメルに従へば、世界の現存すること、そしてそれが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 といふことばへも、「或る單に現實的なもの、法則からは理解され得ぬも

のであり、寧ろ一の歴史的事實である。我々のいふ「既に」がその現存を性格付けるであらう。然るに現存の問題、所謂事實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、存在の根據は再び存在の秩序に屬し得ない、といふ原理的な命題は、存在の根據が「主體」として把握されねばならぬことを意味する。その限りに於て辯證法を確立したと云はれるヘーゲルが、「私の意見によれば、凡ては、眞なるものを實體 Substanz としてでなく、却て恰もまさに主體 Subject 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實とを「客體的存在」及び「主體的事實」として規定して來たことに照應する。從來の存在論が存在の根據を「實體」として何等か客體的なものと考えたのとは反對に、我々によつて存在の根據と見られる事實は却て主體的なものである。それが主體的なものであると云つても、所謂主觀的なもののやうに、それが客觀的なものに比していはば存在の量に於て劣るとか、個人的なものであるとか、いふことであり得ないのはもちろんである。かかる意味に於ては寧ろ主體的事實こそ客觀的であり、存在的であり、超個人的でさへある。さうでないならば、それが存在の根據であるなどとはそもそも云はれない筈である。主體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* を意味した。然し固

より我々のいふ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據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、自然的なものを含むが故に、事實を自己の存在の根據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觀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、主體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、などとは云はれないであらう。必ず認められねばならぬことは、主體と客體とが同じ秩序のものであつてはならぬといふことである。そしてこの條件は觀念論的立場に於てのほか充されないといふが如きものではない。事實は主體として、どこまでも客體的存在の秩序に屬さないけれども、我々は意識を指して事實と云つてゐる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へられることが出来る。殊にフツセルの説くやうに、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ほ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ふ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は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ふことも、かのボルツァノに於ける眞理は無限に多くあるといふ論證と同様に、或る形式的なものであり、従つて少くとも歴史を考へる立場にとつては或る空虚なものであり得る。さうであるべきでない限り、われがわれを省みるといふことは、かの發心または更生といはれる場合の如く、われが新たに生れるといふ意味をもつてなければならぬ。然るにかくの如きことは、宗教家がそれを神の恩寵に歸して説明するやうに、純粹に内在的な立場からは眞に理解され得ない。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ゐるのであるからである。そのやうに、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。われといはれ、意識といはれるものも、生れたもの、作られたものとしては存在と考へられなければならぬ。このや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實と呼ぶものである。われは事實に於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。たとひ存在が或る意味では内在的なものと考へられねばならぬとしても、事實は決して内在的と考へられ得ないものである。

二

さて以上の敘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觀を惹き起さないために、我々はここに一二の現實的な問題の研究を試みよう。歴史的なものは一般に狀況に於てあるものと云はれ得る。歴史的なものは單に大抵の場合或る狀況に於てあるといふのでなく、このやうに狀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つてゐる。數學的存在は本來狀況性を擔ふものとは考へられない。凡そ本質もしくは本質存在なるものは狀況性を有しないか、もし狀況性を有するとしても狀況性はそのものにとつて構成的であるとは考へられないのである。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、赤の自體にとつては旗とか部屋とかは單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やうなものとは括弧に入れられ、かくて色の幾何學として「色の空間」Farbentraumの理論（マイノング）も考へられ得る。然るに歴史的なものはその本性上かくの如きいはば純粹な存在ではなく、却つてつねに一定の狀況に於てあるといふことをその最も根本的な規定として含んでゐる。狀況性はそれにとつて構成的な範疇のひとつである。何等かの狀況のうちにはないものは歴史的とは云はれ

ない。狀況性は存在の歴史性の基本的なもののひとつである。ところで歴史學に於てはこのやうな狀況は一般に「ミリュウ」(環境) *milieu* なる名稱をもつて知られてゐる。凡て歴史的なものはつねに或る環境に於てあるのである。

ミリュウの概念及びその理論は特にフランスの學者によつて有名にされた。就中テエヌがその『英文學史』の序に於て、歴史的研究の方法を規定しつつ、歴史を作るに與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、内部の彈力、外部からの壓力及び既に習得された動力を意味し、歴史の實存的な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へられた。テエヌは環境の理論に就いて、或はボダン、モンテスキュウに於て、或はコントに於てその先蹤者をもつてゐる。イギリスでは既にベーコンがこの思想を唱へた。もともと、地理的狀況、土壤の性狀、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ふ發見は極めて古く、ヒポクラテスは夙に様々な觀察を基礎とし多くの實例をもつてそのことを示してゐる。ドイツに於てヘルダーは單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、その狀況、その物理的環境に依存するといふ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ゐる、「人類歴史に就い

ての我々の哲學は、それがいはばこの名に値すべきであるならば、天體から始めなければならな^{***}い。」なぜなら我々の歴史の行はれる地球は「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學的に展開され、フリードリヒ・ラツェルに至つて所謂「人文地理學」Anthropogeographieとして發展させられた。このものは人間を、「彼が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」、地理學の對象の中に引き入れる。そしてラツツェルは「宗教、科學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.

環境に關する諸理論の内容に立入つて詮議を試みるといふ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學的意味をば、しかも歴史はその存在に於て現實存在であるといふ我々の主張及び現實存在に就いての我々の規定の仕方との關係に於て、闡明するといふこと

が我々の今の課題である。ところで、ミリュウといふ語も色々に使はれてゐる。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ゐられる。けれども環境の意味はこれに限られないのである。テエ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へ、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會的な諸要素をミリュウと稱してゐる。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、即ち藝術作品、藝術家、藝術家の團體を理解するためには、彼等が屬した時代の精神及び風習の一般的狀態を正確に思ひ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、そこに爾餘のものを決定する根源的原因が存する。」とテエヌは云ふ。^{*}『英文學史』の序に於ては風土、政治的事情、社會的狀態の三つがミリュウの概念の内容として述べられてゐる。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學以外のものでない」、と云つたヘルダーも、歴史理解の範疇として「狀況」*Umstände* なる概念を掲げ、「最も廣き意味に於ける一民族の政治的状態、法律、政府、習俗、市民的運命」をこのやうな狀況と見做した。然るに自然的環境といふことが天體から人間の生理的性狀に至るまであらゆる自然的なものの上に擴張され得るやうに、文化的

或は社會的環境といふことも言語、習慣及び風習、道德及び宗教、職業、商業、藝術、科學、法律及び憲法、經濟的及び社會的諸關係の一切を含むことが出来る。^{***}アンリ・ベルの如きはなほ「論理的環境」milieu logique といふことをさへ語つてゐるのである。^{***}蓋し彼によれば、思想の發見と雖も空に懸れるものではない。思想は思想にづらなる。發明的天才は集團的、國家的、社會的でなく、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屬する、このものは「意識に反射され意識によつて解釋された實在」である。このやうにして、實際、環境といふ概念はあらゆる存在をその中に包攝し得る。もしさうであるならば、それは恐らく世界といふ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らうか。

* 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. フランスの學者は「自然的環境」milieu naturel と「人爲的環境」milieu artificiel との區別を立てる。⁸ P. Lafargue, Le matérialisme économique de Charles Marx, Ch. Seignobos, La méthode historique appliquée aux sciences sociales. 等参照。

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

普通考へ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やうな考へ方を無難作に受け容れてゐる。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、それは單に外的なものとは云はれ得ない。アンリ・ベルの如きが論理的ミリュウといふや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へ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ムは「内的社會的環境」 *milieu social interne* といふ語を用ゐ、「何等かの重要性ある凡ての社會過程の最初の起原は内的社會的環境の構造のうちに尋ねられねばならぬ」と云つてゐる。^{*}社會の形態を特性付けるにあづかる種々なる要素が内的社會的ミリュウを構成する。かかる要素として就中デュルケムが社會の容積 *volume* と呼ぶもの即ち社會單位の數、及び彼が社會の密度 *densité* と稱するもの即ち人口の集中の度が擧げられるであらう。かくして單に外的といふことは環境の根本的な規定であり得ない。たとひ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、外的なものに對立せしめられる内的なものとは如何なるものであるか、といふことでなければならぬ。そこで我々は一層原理的に次のやうに考へね

ばならないであらう。

* E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p.138.

第一、環境の概念は或る偶然性の概念を含んでゐる。凡てのものが他と悉く絶對的に必然的な關係に於てつながり合つてゐるところでは、もともと環境と云はるべきものはあり得ない。従つて數學の世界に於ては固より、ラプラスの考へたが如き世界型式、一般に自然科學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へられ得ない。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。尤もここにいふ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。環境と考へられるものはそれ自身に於て現實的なものであり、その存在に於て現實存在である。従つてそれは、上に云つた如く、その存在の根據から抽象されて單にその存在に於て見られる限り、言ふ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ゐる。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ひ、凡そ歴史的なものの領域のうちに這入つて來ることがないであらう。このやうに必然的なものがその存在の根據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擔ふことが出来る。それ故に事實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。主體的事實との關係に於て

客體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とは如何なるものであらうか。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、などいふやうな何等か「純粹なもの」であらうか。よしそのやうに純粹なものを抽象して考へることが可能であり、また一定の學問上の目的から必要であるとしても、かかるものははや現實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とは無意味にされてをり、否、環境的要素との絶縁といふことそこかかる學問的抽象の目的であるのである。現實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ひ一の作用聯關を形作つてゐると見られねばならぬであらう。この場合、例へば文學史を書く者がその認識目的の上から文學を中心としてそれ以外の文化的諸要素をそれに對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單にこのやうな科學的概念構成に於て初めて作られたとは見られない現實的な意味をもつてゐる。そこで環境に對して中央にあるものとは「働くもの」と考へられないであらうか。この説明は尤もらしく見える。

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はれるやうである。然るに思想の歴史に於ては寧ろ反對に、環境理論は人間が自然によつて働きかけられるといふこと、従つて環境は働きかけるものであるといふことを主張することによつて發展したのである。もちろん自然の人間に及ぼす影響の重大性を説くラッツェルなどの人文地理學が一面的であることは免れないのであつて、これに對して、フランスの人文地理學 *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。個人に對して社會が環境と考へ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、それは環境とは異つた秩序の或るものでなければならぬことは明かである。そこでひとはこの場合カントの思想を想ひ起すであらう。我々は畢竟カントの云ふやうな自然の「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はないであらうか。カントによれば、かかる終局目的は自然の範圍内にはなく、それとは全く秩序を異にする自由の王國に屬する。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、彼が道德の主體であるとき初めて、一切の自然がそれに從屬せしめられる終局目的であり得るのである*。實際、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、價值的な見方からは遙かに遠い。かくして、要するに、現實的な環境の概念を基礎付けるものは事實としての歴史のほかないであらう。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實としての歴史である。一切の歴史的なものを中心は事實としての歴史である。主體的事實にとつてはあらゆる客體的存在、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實そのものの上に立つとき、凡てのものは悉く環境とも考へられるのである。

＊ 拙著『史的觀念論の諸問題』五九頁以下〔全集第二卷收録〕參照。

第三、環境的なものは既に、あるもの、與へられたものの性格を擔つてゐる。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つては、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關係であつて、この關係こそ實に我々が中央であるといふことの意味であり、從つてそこに環境なるものが與へられる。かく中央にあるものにとつては環境は最も廣い

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) といふ概念なくしては存し得ない。然るに環境といはれるものは「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。テエヌは彼が風土と區別したミリュウを「以前の諸世代の影響」とも云つてゐる。けれどもここに影響と云はれてゐる如く、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ゐる限り、それは單に過ぎ去つてしまつたものでなく、今なほ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、現世代もなほ環境であり得る。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擔つてゐるものでなければならぬ。このやうにして、一方では過去のも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」の性格を擔はせるものは、事實としての歴史のほかあり得ないであらう。我々が他の箇所にて於て現代を過去として現はすものが事實としての歴史であると述べておいたことを想ひ起してみよ。

右の如くにして我々は環境の概念が根源的には事實としての歴史、即ち存在としての歴史の存在の根據の基礎の上に於て成立することを明かにした。そして事實としての歴史の見地からすれ

ば、單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へが環境の意味を含んでゐる。實際、普通なされる如く、自然的環境のほかに社會的環境などいふものが數へられるとすれば、いつたい環境であり得ないやうな如何なる「存在」があらう。如何にしても環境とは考へられぬものは唯「事實」のみである。それ故に單に存在としての歴史、從つてこのものに結び付くところの歴史敘述の立場に於ては、環境の概念は寧ろ無用であるとも云はれよう。ベルンハイムは環境といふ語を避け、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ふ事實としての歴史のことではない――及び文化的要素の三つを擧げてゐる。このとき人間と自然、或は社會と自然とを對立せしめ――兩者は存在の領域として區別され――、人間に對して自然を環境と見做すことが、なほ有意味且つ必要であるとしても、重要なのは、マルクスの考へた如く、この對立が一の辯證法的な對立であり、從つて辯證法的な統一をなし、かくて人間と自然との相互作用の過程は全體として一の「自己變化」Selbstveränderungによつて把握され得ることである*。然しながら固より環境の概念は我々の現實的な歴史的活動にとつても、我々の現實的な歴史的思维にとつても、缺くべからざるものとして含まれてゐるのがつねである。このことは明かに歴史

が二重のもの、即ち存在としての歴史及び事實としての歴史であることを示す。換言すれば、主體的事實と客體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へられる。然しそれが本來的な運命でなく、却て本來運命的なものを豫想する非本來的な運命と見られねばならぬことは、我々が他の箇所で運命の二重の意義に就いて述べたところから明瞭であらう。

＊ 拙譯『ドイッチェ・イデオロギー』岩波文庫舊版三二頁參照。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をり、しかも各々の時代に於て産業の發達の大小に應じて異つた程度で成立してゐた、同じやうに、人間の生産力がそれに適應せる基礎の上に發達するに至るまでは、人間と自然との『鬭爭』もまたそのやうであつた。」

三

單に環境といはず、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、云ふまでもなく、因果必然性の連鎖のうちに立つてゐる。従つて存在としての歴史を直接の對象とする歴史學にとつては、先づこのものの因果的認識が必要である。歴史學は決して因果的認識を全く排斥す

るのでなく、却てそれを缺くべからざる條件とする。因果的認識によつて初めて、それは或る歴史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ふことは當然である。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つてゐる。因果的認識は眞の歴史的認識にとつて缺くべからざる條件であるとしても、終局的なものでない。因果的必然性は眞の歴史的必然性に對する條件であるけれども、そこにはなほ高次の必然性ともいふべきものが考へられねばならぬ。それによつて眞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らうか。これ即ち、全體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來事、特殊な段階は、それが全體の部分として全體に對する内面的な關係の明かにされることによつて初めて、その眞の歴史的必然性に於て理解されるのである。眞の歴史的必然性は、或るものが抽象的な法則的普遍によつて規定されてゐるところではなく、寧ろそれが具體的な全體的普遍によつて生かされ、かかる全體をつねに自己のうちに寫し出してゐるところにある。然るにこのやうな、部分の全體に對する關係は、實に「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、部分の全體に對する關係のうちに横たはつてゐるのである。^{*} 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學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ふ。

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

一、存在としての歴史に屬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、即ち全體と部分との關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、何等かのものは、その一つの秩序に於ける必然性の資格のままで直ちに他の秩序に於ける必然性を擔ふといふ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ほ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與へられる。ところで上に論じた如く、因果必然的な存在がなほ偶然的と見られるのは、事實の立場から、事實との關係に於てである。事實としての歴史は先づ存在としての歴史よりその必然性を奪ひ去る。二、然しながらこのやうにその必然性を奪ひ去るといふことは次にこのものに高次の必然性を與

へんがためである。かかる高次の必然性たる意味必然性は、一の現實的な全體が形作られ、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、一の全體を形作りつつ、これを擔ふものは事實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體は、つねに事實としての歴史によつて擔はれてゐるのであるから、生ける全體である。全體は生けるものとして初めて全體とも云はれることが出来る。三、我々は部分の全體に對する關係が意味の範疇を基礎付けることを述べた。實際、單なる存在の概念からしては意味といふが如きものは出て來ないのであつて、存在は事實に對する關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體と部分との關係に構成するものがまさに事實としての歴史であるところから、部分の全體に對する關係が有意味性を擔ふのである。このや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實としての歴史である。歴史的認識は事實としての歴史の立場からの、事實としての歴史に關係付けられたところの、存在としての歴史の認識である。

なほ事實としての歴史と存在としての歴史との關係に就いて起り易い誤解を防ぐために、我々

は更に詳しくこの關係を規定しておく。この場合多くの者は恐らくそれを内的なものと外的なものとの關係と見るであらう。かくの如く見るものが或る正しいものを現はしてゐるとしても、そのことがまた種々なる危險を伴ひ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* ものである。それではこれに對して内的なものと考へられた事實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らうか。我々は寧ろその反對のことを主張して來た。事實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バトスと云つたのに就いて我々がさきに與へた解釋を想ひ起してみても明かであらう。デカルトに於て、機械論的に歪められてゐるにせよ、明瞭に言ひ表はされた如く、古典的な心理學乃至人間學は情念 *passions* を凡て身體的なものの基礎の上に於て理解してゐる。我々はヘーゲルのいふバトスを事實としての社會的身體に結び付けて解釋した。我々が事實と稱するものはさしあたり内面性の問題とはかかはりをもたぬ。事實と存在とは、それが精神的なものと感性的なものとして對立するのではないやうに、また單に主觀的なものと客觀的なものとして對立するものでもないのである。かく考へ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「主體的事實」及び「客體的存在」なる語を用ゐて來た。然しな

がら主觀的及び客觀的といふ語は種々なる歴史的重荷を擔つてゐることが注意されねばならぬ。たとひ事實が主觀的と呼ばれるにしても、それは決して個人的、非現實的などいふ意味に於て主觀的なのではない、この意味に於てはそれは却て客觀的である。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へられて主觀的と云はれるのでもない。この意味に於てはそれは寧ろ存在である。行爲が直ちに物の意味をもつてゐるものが事實と云はれるのである。それ故に我々はことさらに「主觀的」といふ語を避けて「主體的」といふ語を用ゐた。けれども事實は「存在」と同じ意味に於て存在とは云はれ得ず、兩者はどこまでも秩序を異にする。我々は兩者の關係を存在と存在の根據との關係として示した。このやうにしてまた歴史の主體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體であるとするをもつて満足することの出来ないのも明かであらう。フンボルトが歴史の主體たる人類を「精神的・感性的性質」geistig-sinnliche Natur のものと考へ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體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、精神物理的統一體と考へられた所謂全體的人間は我々のいふ事實の秩序に屬するか、それとも存在の秩序に屬するかが問題とならざるを得ないであらう。人間は現實存在とし

て固よりそれ自身二つの秩序に同時に屬してゐる。一切の現實存在に就いてその存在と存在の根據とが區別せられるからである。然るにこの場合精神物理的統一體と考へられたものを再び分割して精神を所謂内的な事實、身體を所謂外的な存在と見做すことは出来なからう。そののみでなく、身體と云つても、我々によれば、二重のもの、即ち存在及び事實として見られ得、また見られなければならないのである。このやうに考へて來るならば、『ディルタイがその『精神科學概論』に於ける精神物理的統一體としての全體的人間を高調した立場から、『精神科學に於ける歴史的世界の構成』に於ては體驗、表現といふ語を使つて二つの秩序を區別する方向を取つたのは、ひとつの進歩と云はれねばならぬ。たしかに體驗及び表現といふことはこれまで擧げたいづれの言葉よりも適切に事實としての歴史と存在としての歴史との關係を規定し得るやうに見える。然しながらそこにはなほ種々なる問題がある。

一、體驗と云はれるとき、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らうか。それは何等かの存在であると答へられるかも知れない。けれどもそれが特に體驗と名付けられる限り、それは單に「對象的な」意識でなく、寧ろ主觀的に色どられ、そのうちには主觀的なものがにじみ出てゐると考へられてゐる筈である。換言すれば體驗は感情的な

もの、氣分的なものを含む。このことは根本的には、體驗といふものが單にいはば前面に於て客體的な存在によつて規定されるばかりでなく、背後に於て主體的な事實によつて規定されてゐることを意味するのでなければならぬ。かかる關係は就中創造の體驗、或はまた運命の感情に於て顯はにされて與へられるであらう。これらのものは、我々の意識には存在ならぬ事實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」の體驗と云はれるであらうが、さうかと云つてそこに何物も無く、空無であるのではない。無の體驗とも考へられる創造の體驗は却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釋した。^{*}これによつて運命などいはれるもの、即ち事實としての歴史の含む否定的契機、の體驗は説明されるにしても、同じく無の體驗と呼ばれ得るところの創造などいふもの、即ち事實としての歴史の含む肯定的契機の體驗は説明されない。無は單に意識に過ぎないのではない。事實が存在に對して無と云はれるのである。事實は意識でなく、却て意識を規定し、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へた如く、有と無との對立及び統一が辯證法の根本であるとするならば、存在と事實とはかかる意味に於て辯證法的關係をなしてゐる。然しこのことは後に譲らう。

* Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? 1929.

二、然るに體驗及び表現と云ふとき、對立的關係は現はされない。それは單に連續的關係を現はすのであつて、兩者の間に於ける非連續性の方面は認められない。寧ろそのやうな對立的、非連續的な關係を認めないところに、それを表現の關係として現はす理由がある。けれども實際は如何であらうか。事實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へられる。かかる實現の關係は表現といふ語をもつて表はされ得るけれども、後者が主として藝術的なものに就いて用ゐられるやうに、それによつて事實が行爲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。表現といふ語をもつてはかくの如き兩者の間の關係は表はされ得ない。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、壓迫するといふことは、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ゐるといふことである。存在と事實とは連續的なものでなく、兩者の間には秩序の差異があるといふばかりでもなく、そこには更に根源的な對立及び矛盾の關係が横たはつてゐるのである。

三、事實としての歴史を體驗と云ふとき、この體驗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。體驗と表現といふ關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、現在の體驗はその表現にあたつて必ずつねに自己を既にそこにあるものに結び付ける。どのやうな根源的な體驗内容と雖も自己を表現するに際し、先づ歴史に於て既に與へられた形式の或るものを取つて來なければならぬ。それは固よりそれ自身の形式を自己のうちに含んでゐるのであるけれども、先づ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くしては、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學ぶ。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ふことは歴史の根本的な規定の一つであり、「古典的なもの」といふのは存在の歴史性を表は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爲（認識の活動、藝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ふことは、もし事實にして純粹意志などいふが如きものであるとするならば、説明されないであらう。そのためには事實そのものが否定的なものを自己の契機とすると考へられねばならぬ。事實は否定的なものを含む故に、自己を

實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實も自己を生かし、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實を制限し、抑壓するものでもある。「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. とゲーテが書いてゐる。

一般に次の如く云はれ得よう。存在としての歴史と事實としての歴史との對立は存在と存在の根據との對立である。しかも兩者は、存在と存在の根據として互に相俟ち、對立でありながら統一である。如何なる現實的なものもその現實存在と現實存在の理由との二つの契機を含む統一である。かかる對立に於ける統一、統一に於ける對立は辯證法的として規定される。従つて一切の現實的なものは辯證法的である。事實としての歴史は自己の對立物たる存在としての歴史に於て自己を實現する。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づ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實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實としての歴史の對立物であり、前者はやがて後者に對する桎梏に轉化する。かくて一切の現實的なものは矛盾に陥るべき運命を有する。事實としての歴史はそのとき舊き存在形式を破壊し、新

たなる存在形式へと發展する。ニイチェが、「現存在はただ一の間斷なき既存在である、自己自身を否定し、食ひ盡し、自己自身に矛盾することによつて生きる物である。」*Dasein ist nur ein ununterbrochenes Gewesensein, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzeihen, sich selbst zu widersprechen.*と記してゐるのは、かくの如き消息を傳へるであらう。辯證法は存在の歴史性に對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。——存在と存在の根據との間に於ける辯證法的關係は存在そのもののうちに現はれる辯證法的關係の基礎である。存在としての歴史そのものの中には辯證法的關係が見出されるのであるが、かやうな辯證法的關係の根柢となつてそれを現出せしめるものは、もともと事實としての歴史と存在としての歴史との間に於ける辯證法的關係である。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來たこととの聯關に於て次のことを記すにとどめよう。

第一、事實としての歴史に就いて云へば、それが原理的な根源性をもつてゐる。それは存在に對して自己が存在の根據であるといふ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實としての歴史に對立し、これに働きかけ、

これを壓迫する性質を有する、けれども後者は、前者によつてどれほど抑壓されようとも、そのために決して馴らされてしまひ、萎えさせられてしまふことのない原始的なものである。辯證法的に矛盾するものは、いは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、そこに辯證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辯證法的な關係をなすと云はれるとき、生産力に就いてかくの如き根源性が認められてゐるのである。しかも生産力は生産關係の存在に對する存在の根據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實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」のうちに現はれたものであるからである。このやうなものに對する關係に於ては、事實は寧ろ無と呼ばれるにふさはしい性格を具へてゐる。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ふのではない。それは却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はれるのみである。丁度生産關係の言葉が「經濟的範疇」であるに對して、生産力

を現實的に表はす言葉はなく、それを現實的に表はさうとすれば生産關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、辯證法の一般的なものは有と無との辯證法であるとも云ひ得るであらう。否、ヘーゲルのいふ有と無との辯證法は、我々の如く、存在と存在の根據との辯證法と解するとき、初めて現實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當然である。

第三、存在としての歴史に就いて云へば、それは固より事實としての歴史をその存在の根據とするけれども、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と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實としての歴史に對して眞面目な對立物として、これに影響を及ぼすことが出來よう。従つて存在としての歴史は事實としての歴史の單なる「反映」であるとか、「表現」に過ぎぬとかと考へられ得ない或るものである。生産關係は自己自身の含む必然性に従つてみづから發展せんとする内面的な傾向を有すればこそ、生産力に對して矛盾するものともなるのである。一般にこのやうな關係があればこそ、科學に於て敘述されるものが「諸範疇の轉化」でもあり得るのである。例へばマルクスの『資本』に於て敘述されてゐるのは經濟的諸範疇、即ち生産關係を表はす諸概念、の轉化で

ある。――科學の直接の對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の含む矛盾によつてそれ自身だけで發展するかやうに現はれる。然し諸範疇のこのやうな轉化も、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從つて、本來存在と存在の根據との辯證法にもとづく。經濟的諸範疇の自己變化として現はれるものは、もともと生産力と生産關係との辯證法に由來するのである。

さてジンメルは『現代文化の葛藤』に就いて論ずるに際し、次の如く云ふ。「生が單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對立が顯はになる、この對立の發展、調停、新たなる生成が文化の全體の道を形作つてゐる。即ち明かに我々は、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、自己の實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來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與へるとき、文化に就いて語る、社會制度、藝術作品、宗教、科學的認識、技術、市民的法律及び無數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、その不斷の分裂と再結合とはもはや何等關係するところがない、特有なものをもつてゐる。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對する或る種の分離と獨立とに於て、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ゐる。この創造の瞬間に於てはそれは恐らく生に相應してゐるであらう、然し生が更に發展する程度に應じてそれは生に對する凝固した無關聯、實に對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ふことの究極の根源が存してゐる。^{*}また彼は云ふ。「生は唯自己の反對物の形式に於てのみ、換言すれば、一の形式に於てのみ現實のうちに現はれるといふことと離れ難く結び付いてゐる。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、その時效にかかることなき權利の要求に於て自己を我々の生存の本來の意味もしくは價值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學の智慧を認めることが出来る。そして讀者は、かかるジンメル、且つ多くの生の哲學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、容易に類似點を見出し得るであらう。それ故にかくの如き生の哲學と我々の主張との間のそれにも劣らぬ根本的な對立點の一二を、既にこの箇所に於て指摘し、後の論述のために準備しておくことが必要であると思ふ。最初に、生の哲學がその根源的な生を何等かの仕方で内在的——ジンメルはいふ「内面性」——と考へるに反し、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へらるべきものとしても、存在の根據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——我々のいふ存在としての歴史——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をもつてゐる。然しながらそれは生（もし事實としての歴史をかく呼ぶならば）の新たなる發展に對して孤立し、無關係なのでなく、却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。また文化は單に凝結し、固定せるものでなく、却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）といふ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。そこに歴史の辯證法的な運動の姿が見られる。^{*}ヘーゲルも歴史の範疇としての「變化」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。^{**}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、歴史はないであらう。けれど、もし彼の云ふやうに、生の發展に伴つて文化の形態が單に凝固した無關係と獨立性とに陥るに過ぎないとすれば、或はそれが創造的な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ふものはないであらう。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實としての歴史によつて擔はれ、動かされるからである。前者は後者との辯證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、生の哲學に對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。

* 私はこのやうな關係を嘗て「生の歴史性」及び「歴史の生命性」といふ語で表はした。拙著『社會科學の豫備概念』一三三頁〔全集第三卷二九二頁〕以下參照。

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

第三章 歴史的発展

一

歴史の概念は就中發展の概念と最も一般的に且つ最も根源的に結び付いてゐる。このことはジイベル、ドロイセンを始め、ベルンハイム、ペロウに至るまで、殆ど凡ての人々によつて認められ、明らかに言ひ表は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擧げてみよう。クセノボルは現象の二つの種類を區別し、一方を「共在的現象」*phénomènes coexistants* または「反覆的事實」*faits de répétition* と呼び、他方を「繼起的現象」*phénomènes successifs* と稱し、前者が自然科学の對象であるに對して、歴史學は唯後者にのみ關係する、と説いてゐる。そして彼によれば、自然科学が法則を求める科學であるに反し、歴史學の固有なる任務は「段階」*séries* を敘述するにある。^{*} 即ち歴史的といはれるものの特殊性は、繼起的な形式をとり、段階をなして發展するところにある、と考へられるのである。ドロイセンはクセノボルに先立つて、こ

の人と殆ど全く同じ思想を述べ、「繼起」Nacheinander と「並立」Nebeneinander をもちつゝ、歴史と自然とを區別する最も基本的な表徴と見做した。^{* *}

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

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

然しながら發展といふ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對する者がある。リツカートの如きはそれであつて、彼は發展の概念に就いて論じつつ、次のやうに書いてゐる。「この規定もまた我々はもちろん、クセノボルとは反對に、歴史的なものの純粹に論理的な規定のために用ゐ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、論理的對立を現はすのでなく、却て第二次的なものである、即ちそれは一回的な、個別的な現實に就いての科學の概念からして初めて従つて來るのである。」リツカートに従へば、歴史的なものの最も基礎的な規定は個性的なものといふことである。個性の概念は、彼によれば、科學的に妥當し得る論理的構造に於ては、實踐的な價值評價とは區別される「價值への理論的な關係付け」によつて初めて形作られ得る。然るにいま發展にしてどのやうな發展でもなく、特に「歴史的」發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、價值への理論的な關係付けを基礎としなければならない。なぜなら單に生成とか、變化とか、繼起とか、發展とかいふことであれば、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區別する基礎的な規定であるとは考へられ得ないのである。このやうにリッカートは云つてゐる。

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

けれども我々はリッカートとは丁度正反對のことを主張することが出来、またさうしなければならぬと思ふ。リッカートは、發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區別する基礎的な規定ではあり得ないと云つてゐるが、然し自然が發展的として把握される場合、それはほかならぬ自然史、*Naturgeschichte*と稱せられ、ひとつの歴史と見られてゐるのではないか。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、なほ一種の歴史と考へられざるを得ないやうな規定こそ、本來歴史の最も一般的な、最も基礎的な規定ではないであらうか。それだからラツツェルの如きは、歴史的科學即ち「發展の科學」*Entwicklungswissenschaft*であるとも云つたのである*。同様に、『ドイッチェ・イデオロギー』の中には記されてゐる、「我々は唯一つの科學、即ち歴史の科學を知るのみである。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區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ふ。」この場合歴史の科學とは明かに發展の科學を意味する。發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、その他どのや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ゐるところである。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、それが眞に歴史的、發展の概念であるためには、發展は如何なる本質のものとして把握さるべきであるかといふことである。個性的なものが歴史的と見られるといふことも發展の概念を基礎として初めて可能なものでなからうか。リッカートが個性的なものと云ふとき、それは單に個々のものを指してゐるのではなからう。然しそれが單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發展の概念を含まねばならないのではなからうか。否、自己自身のうちに發展を含まぬものはもと個性的とも考へられない。かの個別的實體の概念を立てたところのライプニツのモナド説に於て示された如く、個性の概念は發展の概念を基礎としてのみ成立し得るのである。これとは反對のことを考へるやうなリッカー

トの哲學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來ぬ。^{***}云ふまでもなく、彼もまた發展といふ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して見たのは、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ゐる。歴史はその存在に於て發展的存在である。しかもこのような發展はリツカートの哲學の論理たる所謂他立法 Heterologie によつては考へられ得ない。本來の歴史的發展を考へる論理は辯證法のあるのみである。辯證法が歴史の論理である。

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

** 拙著『社會科學の豫備概念』一〇一一—一三頁（全集第三卷二五九—二六一頁）に就きリツカートの歴史哲學に對する批評を見よ。

いま他立法に於ては一者と他者といふ、從つてまた同一性と差異性といふ關係が最も基本的である。リツカートによれば、異他性といふものよりも論理的になほ一層根源的なものは考へられることが出來ぬ。異他性は否定に論理上先行する。これに反し辯證法によれば、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發展の根源である。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

ふ。「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やうに見るのは、從來の論理學の、そして普通の考へ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らう。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、といふ主張に關して云へば、我々はこのやうな斷言を意に介することを要しない。本質の絶對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、並に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、少くとも澤山の矛盾する事物、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、却てそれらのものそのもののうちに現存するといふことを、自分で言ひ表はしてゐる。然し更に矛盾は單に此處彼處に於てのみ現はれるやうな異常性と見らるべきではなく、却て否定的なものはその本質的な規定に於て、否定的なものの敘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處

にありそして他の今には彼處にあることによつてではなく、却てそれが同一の今に於て此處に且つ此處にでなくあることによつて、それが此の此處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。ひとは昔の辯證家たちに對して、彼等が運動のうちに示してゐ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、といふことが従つて來るのではなく、寧ろ、運動は定有的矛盾 *der daseiende Widerspruch* そのものである、といふことが従つて來るのである*。」

* 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、現實的なものの凡てに於てその存在と存在の根據とが一ならぬことを意味する。あらゆる現實的なものはいはば一重のものでなく、却てその存在と存在の根據とから成る二重のものである。然るに他立法などいふ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體的なものは思惟され得ない。我々は既に辯證法的な見方の立體的性質を因果的な見方に比較して説明しておいた。歴史的なものの發展の根源は存在としての歴史と事實としての歴史との間に於ける矛盾のうちに横たはつてゐる。蓋し兩者は存在と存在の根據として統一であると共に對立である。そして我々は

まさにこの關係のうちに凡ての歴史的なものが運動的發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、讀者が不用意に読み過すことを許さぬものを含んでゐると思ふ。それは、少し精密に考へてみれば、一般には發展に就いて、特殊には辯證法的發展に就いて普通行は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

今日なほ廣く行はれるのは有機的發展の思想である。この思想は甚だ支配的であつて、發展と云へば、意識的または無意識的につねに有機的發展のことが理解されてゐるほどである。辯證法的發展に就いて語られる場合でさへ、それは元來有機的發展に對立すべきであるに拘らず、なほその中へこの思想の或るものが忍び込んでゐることも決して稀ではないのである。有機的發展の思想は、周知の如く、歴史學及び歴史哲學の内部に於ても非常な勢力を占めてゐる。このことは、一面、發展の概念が近代に於て、生物學上の進化學說の影響のもとに社會及び歴史に關する考察のうちへ導き入れられたといふことにも關係する。然しながらそれは何よりも、他方に於て、發展の思想がロマンテイク時代の哲學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

してこのとき發展は恰も有機的發展のことであつたといふ事情にもとづくのである。「ロマンティック期に於ては、發展の概念はもはや孤獨な、聞く者なき哲學者の思想たるにとどまらず、一般的な確信にまで擴げられた。それはもはやこつそりと暗示されて、或は文化の他の諸契機との矛盾に於て現はれたのでなく、その形、連繋、力、優勢なる支配を獲得した。」（クロオチエ）。このやうな影響は今日に至るまで持續し、かくて發展といへば直ちに何等かの有機的發展と同一視されるといふ有様である。然るに既にここに二重の影響の根源が指摘された如く、有機的發展の思想と云はれるものにも様々な傾向があり、極めて多彩なる形態が含まれる。それ故に我々は先づ一般に有機的として特徴付けられ得る發展の思想の種々なる方向を區別し、次にそれらに共通の前提及び基礎を検討することにより、これとの對立に於て我々の見解を明瞭ならしめることに努めなければならぬ。

その第一の方向を我々は古典的と名付けてよいであらう。運動及び發展に就いて述べた最初の偉大なる哲學者はアリストテレスであつたと云はれる。このアリストテレスは、「運動とは、可能性にあるものの、かかるものである限りに於ける、現實性である」^{*} $\eta\tau\omicron\upsilon\delta\upsilon\nu\alpha\iota\iota\varsigma\delta\upsilon\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha,\eta\tau\omicron\iota\upsilon\omicron\upsilon\tau\omicron\nu,\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ と定義した。〔#底本では η の下部の記号が rough breathing 記号

になつてゐるが、し記号の誤記と解する。」かく規定された運動の概念は人間思想の歴史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。然るにこのやうに把握された發展の概念は云ふまでもなく辯證法的でない。なぜなら一般に可能的と現實的といふ關係は連續の關係でこそあれ、對立または矛盾の關係でない、可能性と現實性とはアリストテレスに於て質料的なものと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是で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實性との關係として把握するところに見出される、と云ふことが出来る。有機的 *organisch* といふ語が元來このや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 *ὀργανικός* といふことを意味した。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體は器官的即ち有機的と見られる。ここに「自然的」といふのは、アリストテレスの規定に従へば、自分自身のうちに運動と靜止の原理を藏するものの謂である。か

やうな性質の自然的な身體は可能性に於て「生命」を有する。そして精神といふのはかくの如き自然的な身體の現實性である。現實性即ち形相であるところの精神に對して身體はその質料の意味をもつてゐる。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。このやうにアリストテレスは有機的生命に於ける身體と精神との關係を把握した。^{***}そして我々は彼の哲學の根本概念であり、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擴げられ、可能性と現實性との關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、歴史や社會に於てでなく、却てその著『フュジカ』の中で自然、特に有機的自然の領域に於て説明されて與へられたのを想ひ起さねばならぬ。^{***}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發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發展の概念は様々に姿を變へてまことに種々なる哲學のうちへ這入つて行つた。我々はヘーゲルの哲學に於てさへ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粹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。實際、もしひとが彼の『史學綱要』を少し精密に繙くならば、ひとは彼が如何に多くをアリストテレスから取つて來てゐるかに驚くであらう。ドロイセンによれば、歴史は一の連續、そこでは各々の先なるものが後なるものに於て繼續され、補充され、擴張され、各々の後なるものが先なるものの結果、充實、高昇として現はれる一の連續である。このやうな連續は自己に還り來たる圓環、繰り返される時代の連續の如きものでなく、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、生長するといふやうな過程である。彼はかかる過程をアリストテレスの言葉を借りて「自己みづからへの高昇」ἐπίδοσις εἰς αὐτό、として表現した。物が發展するとは自己自身の本性に向つて高昇するといふことである。然るにこれは即ち、アリストテレスの説明によれば、「現實性への高昇」ἐπίδοσις εἰς ἐντελέχειανといふことにほかならない。ドロイセンは實にこれをもつて歴史的發展の根本形式と見做し、「この休むことなき前後繼起に於て、この自己みづからへ高昇してゆく連續に於て時間の一般的表象は我々が歴史なる語をもつて總括するところのその内的な内容を得る。」と書いてゐる。

* Physics 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』、『全集第九卷收録』参照。

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

第二の方向は浪^{なみ}漫^{まん}的として特色付けられる。この方向の代表的哲學者として最も影響の大きかつ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絕對者に於ける兩者の同一性の完全な知的直觀に終る。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、もしくは世界を大規模に於て表現する全有機體の小規模に於ける模寫であるところの一の有機的な生命全體が形作られる。展相から展相へ、有機體から有機體への高揚力はその際、運動の論理的性質のうちにでなく、却て自己把握の無意識的な狀態から絶えず明瞭な、意識的な狀態へ向ふ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はつてゐる。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行行き、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殘存してをり、これによつてそれは一層容易に直觀的となる。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はなく、却てそれは直觀され、藝術的感覺をもつて共感され、そして何よりも個々の歴史的有機體に於てかかる直觀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體系を嫌つて直觀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、シェリングの哲學は近づき易く、親しみ易いものとして迎へられた。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「ドイツ歴史學派」に屬する人々がその學的活動に於て實踐した有機體說に哲學的背景を與へたのは、誰よりもシェリングであつたと云はれ得る。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觀的な生成を、生命的な發展の理念を置き換へた。歴史的發生的問題は、自然的なもの、自由なるもの、原生的なものに向けられる。^{*}歴史學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ふことであり、従つて美的な見地はここでは普遍的であつた。歴史學は悟性でなく直觀のことであり、理解の技術として問題にされた。そこでこの學派はかかる理解の技術たる解釋學を發達させることもなつたのである。我々は近代の解釋學がかくてもと有機體說の基礎の上に立つてゐることに注意しなければならないと思ふ。有機體說のこの方向は、とりわけ、ドイツ歴史學派の雰囲気

の中で生長した「デイルタイ」の影響を通じて、現代の哲學にも深く浸潤してゐる。或はひとは今日解釋學を方法としてそのまま受取ることによつてその根柢をなす有機體説をも無意識的に一緒に受容れたこととなつてゐる。

* Vgl. E. Troeltsch, „Die deutsche historische Schule,“ Die Diskuren, Erster Band 1922.

第三の方向は生物學的乃至實證主義的と呼ばれることが出来る。近代の實證主義はロマンティクに對する鬭爭にも拘らずなほ有機體説を根本的に克服し得ず、寧ろ多かれ少なかれそれによつて貫かれてゐる。例へば著名な實證主義者スペンサーは社會を有機體と見做し、有機體に關する生物學的原理は社會の進化の場合にも適用され得ると主張した。彼は書いてゐる、「社會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。これらの諸活動は單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やうに關聯してゐる。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、互に他によつてまた他のために生活することにより、個體的有機體と同じ一般の原理の上に形作られた一の集合體を形作るのである。」かかる原理とは綜合または統一 integration 及び分化または多樣 differentiation

の原理である。このやうな實證主義的な有機的發展の思想もまた今日に至るまで廣く行はれてゐる。例へばハンス・ドリーシュが最も一般的な意味に於ける發展の概念を定義して、「同一なる全體」と見られる物もしくは物の複合體の、それを通じてその物もしくはその複合體がより少く多様な狀態からより多く多様な狀態へ導かれるところの、諸變化の系列である。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數である。」と云ふとき、その根柢をなすものは明かになほこの種の見方である。^{**}そのみならず、ひとは歴史的發展に關するベルンハイムの規定のうちにも同様の思想が言ひ表はされてゐるのを見出すであらう。曰く、「我々は有機的なもの一般の領域に於ける發展をば、統一的な諸主體に於て知覺され得る繼起的な諸變化の系列が結び合はされる統一的な過程として定義する、これら諸變化の根據は諸主體の本質のうちに存するのであつて、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變化が生ずるのである。歴史學の領域に於て問題にされる有機的發展は、一般的な生物學的な發展から、社會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擴められた意識をもつて目的定立的に活動するといふことが存する主體の諸活動が取扱はれるといふことによつて區別される。」もちろん、歴史的發展は

生物學的發展とは相違するけれども、如何なる歴史家も自然科學的に訓練された哲學者に導かれて、ダーウキン主義によつて重要となつた生物學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ゐる。

* 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學的とも稱せられ得るものを區別することが適當であらう。尤もひとはこのものを浪漫的な有機體說の一種、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はれてをり、或る意味では常識化してゐる見方である。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、世界史的聯關を秩序付けるために度々持ち出されてゐる三つの可能なる見地、即ち、時、場所、人種のいづれもが用ゐるべからざるものであることを論じた後、みづから「發達年齢の生物學的思想」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狀態の形象の移り行きに従つて整序することを求める。丁度植物の生活に於て芽と蕾、花と實が相次いで現はれ、相承けて發展するやうに、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、近世の壯年期、最近世の老年期が互に相從ふ、とブライシヒは云ふ。世界史の内容をなすこのやうな諸狀態の系列は、あらゆる民族及び民族部分にあつて同じ順序に於て繼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やうな系列に就いて甚だ異なる長さの道のりを經過するといふ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ほ幼年期にとどまるとき、他のものは括潑な少年期、花咲ける青年期に、更に他のものは力強き壯年期に達してをり、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ゐるのである。かくの如くブライシヒは歴史的事象を生物の形態學的構造とのアナロジーに於て觀察した。發展といふ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 といふことを意味してゐる。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學的思想に出會ふであらう。彼はあからさまに「世界史の形態學」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ゐる諸々の有機體である。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をり、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ふ大きな有機體にも適用され得るのであつて、我々はインド的文化、エチプト的文化、古代的文化、等々の習性に就いて語ることが出来る。然るに有機體の習性にはまた一定の壽命或は生存期間と發達の一定のテンポとが屬してゐる。そこでシュペングラーに従へば、各々の文化はそれぞれ獨自なる形態、發達のテンポ、生存期間を有する有機體である。それがその少年期、青年期、壯年期、老年期を順次に經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發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歸結に於て捉へることが必要である。

一、有機的發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敘述を顧みるときおのづから明瞭であらう。それは本來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發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續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、價值評價の方面に於ても、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としてより高く評價される。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對し固有なる意味に於ける歴史の領域の中心をなしてゐる――との間には非連續性または對立性がある。固より兩者の間には連續的または統一的の側面もある。自然と歴史とのこのやうに連續的であると同時に對立的な關係は有機的發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辯證法のみである。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、有機的發展の思想は根本的には人間に於ける觀想的態度と聯繫してゐる。この思想の古典的な代表者アリストテレスの哲學がかかる觀想的な世界觀の模範的な表現であつたことは、他の機會に説明しておいた通りである。ひとがブルノーやゲーテの如き詩人的哲學者乃至哲學者的詩人に於て有機體説の最も鮮かな表現に出會ふのも偶然ではなからう。かく有機體説が觀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藝術作品の如く見られ、歴史學もまた藝術と内面的な關係におかれるといふことがある。シェリングは歴史を汚れたる手の觸れるに堪へぬ「神的悟性の永遠なる詩」であると考へた。そして彼によれば、歴史學の絶對的な立場は「歴

史的藝術」の立場である。蓋し眞の歴史學は與へられたもの、現實的なものと觀念的なものとの綜合の上に立つ。けれどもそれは哲學によつてではない、哲學は寧ろ現實を止揚して全然觀念的である。然るに歴史學は全く現實のうちにあり、しかも同時に觀念的であるべきである。このことは藝術に於てのほか何處に於ても可能でない、藝術は現實的なものを、舞臺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觀念の表現となる如く、全くそのままに存立させる。それ故に實に藝術によつて歴史學は、現實的なものものに就いての學でありながら、同時に現實的なものを越えて學位する觀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。歴史學の對象は「自由の客觀的有機體」即ち國家の形成であるとせられ、國家は「藝術作品」として現はされねばならぬとせられる。またシェリングは、歴史は全體として敘事詩の様式に従つて考察されねばならぬとも、或は歴史的文體の第一の原型は原始的な形に於ける敘事詩、及び悲劇であるとも云つてゐる。^{*}同じ線に沿うて、我々は例へばブルックハルトが、科學者として一層實證的な立場に立ちつつ、然し同様の美的歴史觀を次の如くあからさまに述べてゐるのを見出すであらう。「ひとつの形象を私の内部から紙の上に持ち出せないやうな場合には」、「私が直觀から出立し得ない場合には、私

は何事も爲遂げることが出来ない。」「私が歴史的に組立てるものは、批評や思辨の結果でなく、直觀の間隙を充さうとする想像の結果である。歴史は私にとつてなほつねに大部分詩である、それは私にとつて一列の最も美しい繪畫的構圖である。――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やうに、直觀に對する甚大な渴望から生れた。」ところで美的觀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。逆に云へば、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の認識におく思想の根柢には、有機體説が、そして美的觀想的な態度が含まれるのがつねである。然しながら、かやうな觀想的な態度は究極に於て發展の思想と相容れぬものをもつてゐるやうに思はれる。觀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觀にとつて既に或る過去の意味を擔ふ形象、眞の現在の否定より生れる形象である。直觀が眞の現在に對して否定的であるのは、いづれの現在も完了されぬ生成であり、それが直觀の要求する如き形象を與へぬためである。唯完了的なもののみが形象となる。それ故に過去、過去の歴史は觀想にとつて好ましき對象をなすであらう。けれどもかくの如く觀想は時間の主要契機なる現在を否定するところから、それにとつて發展といふことは眞に現實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、このものは事實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學は――相繼起した諸時代及び諸民族の間に於ける諸々の對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。彼處では他のものと成ることが寧ろ問題であり、此處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、を我々發展したものに對する對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。」然しこのや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爭はれない。時間的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、有機的發展の形式によつては本來の意味に於ける時間、發展、歴史などいふものは考へられ得ない。これらのものは根本的には實踐的態度と結び付いてゐる辯證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體の理念と結合してゐる。しかもかかる全體は

この場合何等かの意味で與へられたものと見られる。アリストテレスの哲學に於けるかのテロスの概念が既にこのやうな方向を示してゐた。我々は有機的發展の思想が歴史と藝術とを親和的に見ることに就いて述べたが、實際、藝術が特に完結的な全體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點に藝術の他の諸文化に異る特殊性が見出されるとさへ信ぜられてゐる。發展の思想に關して云へば、一般に觀想的態度は發展が一の何等かの仕方です了的な全體として與へられたものと見られるところに現はれる。なぜなら觀想は、それにとつて對象が一の與へられた了的な全體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與へられた完結的な全體がこの場合かの「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ゐる。このとき「與へられた」といふことと「完結的な」といふこ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、普通云はれるのとは反對に、辯證法に固有なものでなく、寧ろ有機體說に屬する。具體的普遍とは有機的な構造を有する普遍である。有機體說に於ては、具體物は、純粹に連續的な、いは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體である、しかもかかる全體は何等かの與へられたものと見られてゐる。それは認識され

るのでなく、却て理解される。従つて有機的發展の思想を根柢とする歴史學にあつては理解の技術たる解釋學が最も基礎的な方法である。かくてまた具體的普遍の概念は特に解釋學の概念である。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、或る相對主義に、即ち歴史的相對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對性の認識と必然的に結び付くと云はれる。けれど發展の思想が一般に相對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、いづれを絶對的として立てることも出來ず、あらゆるものは悉く相對的價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實としての歴史（存在の根據）と存在としての歴史（存在）とが單に連續的に把握されるといふことに由來する。そして事實と存在とが連續的と見られるところから、全體は與へられたものの意味をもつに至るのである。我々は具體的普遍が與へられた完結的な全體を意味し、且つこれが觀想と結び付くことを述べた。然るに觀想と云ふとき、美的及び理論的の二重のものが考

へられる。美的と理論的とは、固よりそれぞれ獨自なものでありながら、等しく觀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實踐的に對立する*。理論の場合にあつては具體的普通概念は特に體系の思想と結合するであらう。完結的な全體とは理論の意味に於ては體系のことであり、しかもかかる全體はその際與へられたものと考へられるところから、この體系はまた何等か先驗的に構成され得るものと信ぜられることもなる。そこからして體系の優位を固執したヘーゲルに於てその辯證法は抑壓されて有機體說への接近が現はれる。このことは彼の哲學が絶對的な觀想の哲學であつたことに關係してゐる。然しまたそれは、他の場合に論じておいた如く、本來、彼の哲學が存在と存在の根據との一つであるところの絶對者の哲學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對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、彼の哲學の含むこのやうな有機體說的傾向に基因する。かくて一般に有機的發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據とを、それ故に存在としての歴史と事實としての歴史とを單に連續的なものと考へるところに横たはつてゐる。ところで有機的發展は更に目的論的發展であると云はれてゐる。具體的普遍は目的論的構造のものと考へられる。然るにこの目的論に於ては、事實と存在とが單に連續的と見られてゐるために、目的は與へ

られたものの意味を有する。従つてそれはいはば目的ある目的論として、眞に行爲の立場に立つ辯證法が寧ろ目的なき目的論であるのと反對である。

* かくて例へばリッカートの如きも哲學の體系的編制の問題を論ずるに際し、觀想と活動なる見地を持ち出し、前者のうちに理論的觀想と美的觀想とを含ませて、道德的行爲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、理論と藝術とにあつては形式は共に「觀想的・抱擁的形式」kontemplativ-umschliessende Formであり、道德に於ては形式は「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可能性と現實性との關係として理解されるといふことである。その意味に於てアリストテレスの哲學はこの場合つねに模範的である。例へば、シュペングラーの次の文章を讀め。「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、成就された實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體、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れの可能的なるものの進み行く實現である。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ほ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。可能的なものと現實的なものとの關係は決して對立乃至矛盾の關係でなく、却て連續的な生成の關係である。表現、或る意味ではまた實現といふ語は兩者の間のこのやうな連續的な關係を表はすにふさはしい。有機體説はそれ故に一般的に表現の哲學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の性格を帶びる。キエルクゴールはヘーゲルの辯證法をも美的な辯證法であると云つて非難してゐる。これはヘーゲルの哲學が究極に於てその存在と存在の根據との一つであるところの絕對者の哲學であつたのにもとづく。かやうな絕對者を考へなくとも、何等かのものの存在と存在の根據とが單に連續的と見られる場合には、兩者の關係は根本に於て可能的なものと現實的なものとの關係、從つて表現の關係として有機體説的に見られてゐるのである。然るに我々はさきに存在の根據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、無の性格を擔ひ、これに對し存在が形式もしくは範疇に現は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へ方をしてゐ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、現實性を形相と見做した。然しながら我々のいふ事實は、就中、先づそれが主體的なものであつて客體的なもの

でないといふ點に於て、從つて次にそれが「既にそこにあるもの」*ὑποκειμενον*でなく、却て眞の現在的なものである點に於て、第三にその含む自然的なものは根源的な「否定」であつて、單なる「缺乏」*σπουδαία*の意味のものと見られ得ない點に於て、アリストテレス的な質料とは本質的に異つてゐる。また我々のいふ存在は一面事實の實現乃至表現であるばかりでなく、他面事實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據と存在、即ち事實としての歴史と存在としての歴史との關係が唯、單に連續的、內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實が或る仕方で認められてゐる。さうでない限り、そもそも發展に就いて語られはしないであらう。蓋し發展は單なる變化でなく、有意味的な變化である。如何に理論家がそれを排除しようとするにせよ、發展の概念が現實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單に客體的な存在の範圍内に於ては考へられ得ず、主體的な事實との關係に於て初めて理解されることが出来る。苟も發展が考へられる限り、存在は單なる存在としてではなく、その根柢に於て事實につながるものとして把握されてゐるのである。有機體說にあつては主體的なものと客體的なものとが唯單に連續的內在的に見られる。從つてここでは自然の存在

も純粹に存在としてではなく、寧ろ絶えず事實の意味に解釋されて受取られる。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へ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つてゐる。然しまたそこでは事實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續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、もと事實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。我々にかかる運命的なものを事實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、自由を豫想しつつその否定としての必然的なもの、實踐を前提しつつその否定としての觀想的なものと考へた。これら凡てのことを想ひ合はせるならば、有機體說的傾向は事實としての歴史への或る一定の關係を含むことによつて成立するといふことが理解されよう。それは事實としての歴史と存在としての歴史との關係を唯單に連續的統一的に把握する、――然し兩者の間には同時にまた非連續的な、超越的な關係が存することを我々は力説して來た、――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ふのが我々の意見であつた。そこで兩者の關係を連續的統一的に見る有機體說的傾向のうちには事實としての歴史の寧ろ否定的な方面が表出されるといふことにな

らう。

我々は發展が有意味的な變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ふ。この觀念は變化が單なる變化でなく、價値の増大なることを表はす。然しこの觀念に於ける特殊なものは、そこではかかる價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。従つて繼起及び連續といふ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繼續は、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。」といふ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へられてゐるためである。それ故また進歩の觀念は舊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對する内面的な關係は顧みられない。然るにこのや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。従つてそのとき價値の向上といふことも外面的に考へられるほかない。これら凡てのことを思想の歴史が示してゐる。即ち「進歩の觀念」 *Idée de progrès* は特に近代のもの、就中デカルトの合理主義的哲學を生んだ十七世紀のフランスに於て現はれたもの

であつた。そしてそれは實證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學の發展といふことであつた。内面的な有意義性は事實と存在との結合に於て與へられる。事實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、且つこのものは辯證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はれるといふことを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「資本は一の社會的な生産關係である」と云ひ、資本はまた一の「經濟的範疇」であるとも云はれる——、或はまた「諸形式」——例へばジンメルが文化を生に對して形式と呼ぶ場合——とも稱せられる。凡そ物が「現はれる」といふとき、物は必ず諸形式に於て、諸關係に於て、諸範疇に於て現はれるのである。そして「現はれる」といふことは、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。眞の現在たる事實としての歴史はこれに反しそれ自身としてはもと「現はれる」ものと云はれない。それは「現象」でなく、寧ろ「實體」であると考へられる。けれど

もそれは客體的なものでなく、却て「主體」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はす。事實は意識のうちに自己を表出するばかりでなく、寧ろいは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、却て意識を突き破るものである。存在は諸範疇に於て現はれ、そこでまた存在としての歴史の發展の過程は諸範疇の變化として現はれるであらう。辯證法的な科學の内容をなすのは諸範疇の變化の敘述といふことである。ヘーゲルの體系の如何なる部分もこのやうな諸範疇の變化として敘述された。ところでヘーゲルの主張に従へば、諸範疇の變化といふことは諸範疇の自己變化にほかならず、一の範疇が自己自身に内在する矛盾に追ひ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、辯證法を承認する立場にある者が普通考へる如く、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、範疇の辯證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ふことである。この問題に關して我々は、範疇がかかる矛盾をいは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へることは出来ぬと思ふ。よし範疇にどのやうな力が賦與されてゐるにしても、従つてたとひ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稱せられる矛盾も、ほかならぬ範疇のうちに包まれてゐるのであるから、そのやうな矛盾は眞の矛盾であるとは考へられ得ない。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」であるとも云はれる。尤も辯證法に於ては形式は單なる形式でない。ここでは範疇は單に形式でなく、また實質的な内容であり、云ふべくんば、存在論的意味のものである。もしさうだとすれば、範疇そのもののうちに内在すると稱せられる矛盾は、このや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らうか。然しながら範疇形式と範疇内容とが互に矛盾するものとは考へられ得ない。一般に形式と内容とが區別される場合、兩者は眞の對立 Antithesis をなすのでなく、却て唯他立 Heterothesis の關係にあるのみである。従つてそこには、リツカートの説くやうに、辯證法はなく、寧ろ他立法があるばかりであらう。さうではなくても、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ば第二次の内容であるに對し、第一次の内容とも稱せ

らるべきである。辯證法にあつては内容と形式とは抽象的に區別されず、辯證法は内容の論理學と考へられるとき、ここにいふ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」と云はれる場合、兩者に對して同時に超越のである。それは「存在を超越する」と我々が云ふ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、内容といふよりも事實と云はれるが適當である。それは何等かの存在でなく、却て存在の根據である。辯證法の意味に於ける範疇に内在的なものとして現はれる矛盾は、まさにかくの如き事實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實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、從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はれるのは、事實がまさに存在の根據であり、その限りに於て兩者の間には連續的な、内在的な方面があり、いはば兩者相合して現實的なものを形作つてゐるためである。

再び辯證法的な唯物史觀により右の事態を例解しよう。マルクスは『賃勞働と資本』の中で書いてゐる、「個人がそのうちに於て生産するところの社會的關係、即ち社會的な生産關係はそれ故に變化し、物質的生産手段の、生産力の變化と發展とにつれて轉化する。その總體に於ける生

產關係は、社會關係、社會と呼ばれるものを作り、しかも一定の、歴史的發展段階に於ける社會、即ち特有なる、區別された性格を有する社會を作るのである。古代的社會、封建的社會、有產者の社會はかくの如き生產關係の總體であつて、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はしてゐる。」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、封建的及び有產者の社會として掲げ、そして社會と呼ばれるものは生產關係の總體にほかならぬと云つてゐる。丁度そのやうに、普通に歴史と稱せられるのは諸範疇の總體として現はれる存在としての歴史のことである。然るに生產關係の變化及び發展、從つて社會の變化と發展とはこのもの自身の含む矛盾によつて行はれると見える。けれどもその根源に從つて云へば、かくの如き變化は唯生產力の發展につれてのみ生ずるのである。一層正確に云へば、生產關係、從つて社會的經濟的範疇に内在的として現はれ、社會の發展の動力たる矛盾は、もともと生産力と生產關係との間に於ける矛盾によつて生產關係のうちに内在せしめられるのである。丁度そのやうに、歴史と稱せられるものに内在的として現はれ、歴史に於ける發展の根源たる矛盾は、本來、事實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へられねばならぬ。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、事實としての歴史が

存在としての歴史の存在の根據であり、その限りに於て兩者の間には連續的な、內在的な方面がある故である。

從來一般に發展はただ純粹な內在の立場に於てのみ考へられ得ると云はれてゐる。従つてそれはつねに全體の概念と結び付くとせられるばかりでなく、かかる全體は具體的普遍の概念によつて論理的に闡明し得るとせられる。蓋し具體的普遍の概念は純粹な內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、發展が有機的發展のことであれば、このやうな主張は凡て正しい。或は寧ろ內在の立場に立つとき、發展は有機的發展の概念となる。然るに我々が確かめた辯證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辯證法とかは考へられない。そこで今我々は右の論述を回顧しつつ、有機體說との對立に於て、辯證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、有機的發展の思想は存在としての歴史と事實としての歴史との關係を唯單に連續的と見るところに成立する。そこにその純粹な內在の立場が生れる。これに反し辯證法では兩者の間に内在の關係のみでなく超越の關係があると考へられるのである。存在と事實とを區別して見ると

き、前者はそれ自身に於て寧ろ連續の性格を負ひ、後者はそれ自身に於て寧ろ非連續の性格を擔ふ。超越的な事實は非連續的に存在へ喰ひ入る。存在はこの切斷を絶えず繕つて連續を恢復する。そこに辯證法の面影がある。かくの如き發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的過程でない。然し眞の行爲の立場からすれば目的論は寧ろ觀想的なものと云はれよう。もちろん、存在の根據であるものは存在にとつて連續的な側面を含まねばならぬ。さもない限り、それが存在の根據であるとも云はれないであらう。このやうにして存在と事實との關係は內在的であると同時に超越的であるをもつて、その間の矛盾は辯證法的と云はれ得るのである。

二、存在としての歴史そのもののうちに現はれる矛盾は、根源的には、存在と事實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。然るに有機體說に於ては存在と事實とが單に連續的なものと見られるのであるから、發展は何等かの矛盾によつて生ずるといふよりも、寧ろ發出論的な性格をとる。辯證法にではなく、有機體說に屬するところの具體的普遍的論理はそこからして「發出論的論理」として特徴付けられることが出来る。このやうな發出性が單なる存在の平面に於て考へられ得ないことは云ふまでもない。存在の根據といふ優越な意味に於て働くもの、作るものなる事實を認め、これと存在とを純粹に連續的に見るところから發出性

なるものも考へられるのである。然るに事實と存在とを連續的なものとして表はすのはまさに表現といふことであるから、具體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爲の論理であり得ない。行爲の論理は辯證法である。辯證法が發出論的論理でないのは、それにあつては存在と存在の根據との非連續もしくは超越の關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、存在の根據たる事實が純粹なイデー、光でなく、却て自己のうちに否定、闇の契機を含むからである。もしもさうでないならば、事實が存在と矛盾するといふことも理解されないであらう。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へられない。我々は最初に事實としての歴史を主體的なもの、行爲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ふ必然性は、事實としての歴史の含む否定的なものにとづくことを論述した。まことに我々が行爲するとき、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。それ故にまた行爲の立場は唯單に目的なき目的論であることが出來ず、事實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。このやうにして現實的な行爲の辯證法は、目的なき目的論と目的ある目的論との辯證法である。そしてそれは根本的には、存在と事實との内在的であると共に超越的であるといふ辯證法的關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」たる事實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、却て任意の、（存在の根據との關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。事實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。このやうな關係があればこそ歴史の發展は直線的でなく、辯證法的であると云はれ得るのである。然るに歴史の運動がかくの如き姿をとるといふことは、事實が存在に對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據とを唯單に連續的と見る有機的發展の思想に於ては、何故に現在の行爲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、却て歴史の運動は直線的と考へ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來へ直線的に進行する、有機體説は事實と存在とを單に連續的に捉へるから、そこでは事實は絶えず存在の意味に理解されることとなり、かくて發展も究極に於て直線的と考へられざるを得ない。そしてもしも歴史がこのやうに直線的に發展するとすれば、相對主

義は歴史の立場にとつて避け難きものである。有機的發展の思想が歴史主義に陥る理由はここにある。「現在は過去を含み未來を孕む」*Le présent est plein du passé et gros de l'avenir*といふライプニツの言葉は、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眞理を表はしてゐる。然し我々はそれがまた有機的發展の思想につらなつてゐることを見逃してはならぬ。即ちそこに現はされるのは連續性の原理である。然るに過去が唯現在のうちに包まれてゐるとすれば過去の獨自性は認められない。過去は過去として死であるといふ特殊性が認められねばならぬ。また未來が唯現在のうちに含まれてゐるとすれば未來の獨自性は認められない。未來は現在の中からのみ生れるのでなく、寧ろ未來は未來から生れるのである。このやうにして有機的發展の思想に於ては過去も未來もその獨自性に於て認識されない。辯證法にとつてこのことが可能であるのは、事實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體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辯證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らうか。即ち全體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やうに、有機體説と内的に關聯するのではないであらうか。従つてまた歴史學の方法はもと辯證法的でなく、解釋學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體的普遍の概念にあつて全體が或る與へられたものの意味を含むことを述べておいた。それが與へられたものの意味を含むのは、そこでは存在と事實とが單に連續的と見られ、後者が前者の性格をなす「既に」の意味に理解されるといふことに關係してゐる。然るに我々は特に兩者の間の非連續的、超越的方面を力説する。このことに關聯して、我々が歴史的認識に缺くべからざるものと認める全體の概念は、與へられたものといふよりも寧ろ課せられたものの意味をもつてゐる。そしてこのことは辯證法が實踐的態度とながるといふことと關係する。全體は與へられたものでなく、却て事實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。かくて根源的には實踐——事實としての歴史は行爲的なものである——と關聯して形作られる全體は、ほかならぬ辯證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。部分の全體に對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、この全體は何等か與へられたものでなく、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、我々の實際に見る如く、歴史的なもの

の意味が歴史に於て絶えず轉化するといふことが生ずるのである。我々は有機體說的傾向が、これと結び付く觀想的にして特に理論的といふことを意味する場合、格別に體系の概念と關係あることを述べた。然るに何等かの體系的性質は如何なる科學も、それ故に凡そ歴史學が科學である限り歴史學もまた或る意味で缺き得ぬものであるかの如く見える。辯證法はこの點に關して如何に考へるであらうか。

ヘーゲルは體系の概念を甚だ重んじた。彼は絶對的な體系を欲し、そして彼自身の哲學がかかるものであると信じた。絶對的な體系が成立するためには、無前提的な、絶對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點に就いて彼を非難した。即ちフォイエルバッハ、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對する關係に於て著しく相違するに拘らず、體系、從つてまた端初に關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ゐる。唯物論者フォイエルバッハは云ふ、「いづれの哲學も、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はれる、それはまた以前の諸體系との關係に於てはその通りである、然し後の時代は實に、それもまた一の前提、換言すれば、絶對的

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な、理性的な諸前提とは異つて、一の特
殊な、自體に於ては偶然的な前提をなしたといふことを認識する。それともヘーゲル哲學は一
の前提をもつて始めないのであらうか。『否、それは純粹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、却て純粹に無規定的なものをもつて、端初そのものをもつて始める。』
さうであるか。然しそれならば、哲學が一般に一の端初をなさねばならぬといふことが既に一の
前提なのではないか。『いま、凡てのものは實に始められねばならぬ、といふことはまことに自
明のことである、それ故に哲學もまた始められなければならぬ。』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。これに反し哲學が始めるべき端初は特殊な意味、即ち
自體に於てもしくは學問的に第一のものといふ意味をもつてゐる。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、と問うてゐるのである。いつたい端初の内容はもはや批判の對象
でないのか、それは直接的に眞であり、一般的に妥當であるのか。何故に私は端初に於てまさ
に端初の内容を廢棄し得べきでないのか、何故に私は直接に現實的なものに私を關係させてはな
らないのであるか。『哲學は自分のアン、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。さうでない場合それはつねに主觀的に、つねに自我のうちに囚へられてとどまる。

何物も前提しない哲學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學である。^{*}ヘーゲルが何故に無前提的な、絶對的な端初を求めたかと云へば、彼は思惟を體系的な思惟と考へたからである。これに對してフオイエルバッハは云ふ、「然しそれにも拘らず體系的な思惟は思惟自體、本質的な思惟でなく、却て單に自己を敘述する思惟である。」敘述乃至表現にとつては端初は本質的な關係をもつてゐるであらう。「敘述は敘述の前に意識されたものから抽象する。それは絶對的な端初をなすべきである。然るにまさにこの點に於て直ちに敘述の限界が顯はにされる。思惟は思惟の敘述に先立つ。敘述に於ける端初は唯敘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、體系は思想の表現、從つて傳達のための手段であり、思想そのものと内的な、本質的な聯關があるのではない。「體系家はそれだから藝術家である。」「敘述的な、體系的な哲學は、自己のうちに向けられた實質的な思惟の敘情詩とは反對に劇的な、劇場的な哲學である。」^{*}マルクス及びエンゲルスは彼等の辯證法的、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、却て現實的な前提から出發し、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。ヘーゲル哲學の前には、究極的な、絶對的な、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ない、これはヘーゲルの方法の必然的な歸結である、然るに彼自身がこの歸結を引き出さなかつたのは、彼が體系を作る必要に迫られたからである。このやうにエンゲルスは辯證法的方法と體系の概念とは相排斥するとした。ヘーゲルの絶對的な體系は圓環行程の形式をとつてゐる。それはかかるものとして有限と無限との統一たる眞の無限なるものを現はすと考えられる。然るに何よりも主觀性を尊重したキエルケゴールによれば、本來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輕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ふ現實的な人間の辯證法たる「性質的辯證法」は完結的な性質をもち得ず、従つて體系の概念とは根本的に相容れぬものを含んでゐる。

* 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、辯證法的發展の概念は一般に體系の概念と相容れぬものかどうかといふことでなければならぬ。そして體系の概念が或る完結性及び絶對性なるものを含むとすれば、問題は、辯證法的發展の基礎では何等の意味に於ても絶對的なもの、完結的なものが考へられ得ないかどうかといふことでなければならぬ。もしこの問にして單に否定的にしか答へら

れ得ないならば、辯證法の概念は究極に於て科學の概念とも相容れぬこととならう。なぜなら科學の科學性のひとつには體系的性質が屬するからである。既に論じた如く、事實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。従つて單に存在の秩序に關する限りに於て見れば、絶對的な端初はなく、寧ろフォイエルバッハの云つたやうに、端初は偶然的な、任意の端初である。そして科學にとつては端初はかかる端初であるやうに見える。なぜなら科學はつねに直接には存在を對象とするからである。然しこのやうな端初は、事實としての歴史、即ち行爲的なものとの關係に於ては、決して偶然的でなく、却て必要的な、絶對的な意味を有する。體系の概念は全體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體がそれぞれの場合に於て事實としての歴史の立場から作られることを述べた。そこで辯證法的見地からすれば、體系も與へられたものでなく、事實としての歴史の根據からそれぞれの場合に作られるものなのである。それだから體系は、單に存在の秩序に關する限り、絶對的なものであり得ないけれども、事實との關係に於ては、絶對的な、完結的な意味を擔ふ。體系は固より存在に於てのみ形作られ得る。なぜなら存在は事實に對し、或は「既に」の性格を具へることによつて、或はまた特に連續性を含むことによつて、それ自身體系的性質を

もつてゐる。存在の歴史性は事實に對し體系的、歴史的であるとも云はれ得る。これに反し事實は寧ろ非連續的であり、瞬間的である。事實の歴史性は瞬間的、歴史的である。もしかやうに二つの歴史性が區別されるとすれば、體系に對する要求は凡そ事實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ふ必然性を前提しなければならぬであらう。然し單に存在としての歴史の立場に於ては、如何なる絶對的なもの、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、從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對に、自分の唯物論の立場から一切の歴史を、從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、このやうな絶對性、體系的性質に對する要求を含んでゐる。けれども廣く歴史を見渡すとき、如何なる歴史理論も變化するものであり、その相對的性質は疑はれることが出來ぬ。存在としての歴史に於ては凡てが相對的である。それ故に有機的發展の思想に於てのやうに事實と存在とが單に連續的に見られ、內在的統一をなすと解せられるならば、歴史的なものの相對性は救はれ得ず、歴史主義はその必然的な歸結である。絶對性は存在としての歴史とは秩序を異にする事實としての歴史に關係して、それ故に客體的なものでなく主體

的なものの立場から、観想でなく實踐の立場から、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。事實が存在に對して非連續的、超越的方面を有すればこそ、我々はまた現在の事實の立場から過去の諸體系の中へも自由に降りて行き、それにその獨自性と絶對性とを認め得るのである。フリードリヒ・シュレーゲルは云ふ、「體系をもつといふこともまた體系をもたぬといふことも精神にとつて同様に致命的である。精神はそれ故に實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らう。」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與へ得たと信ずる。即ちそこに言ひ表はされたのは存在と事實との、體系的歴史性と瞬間的歴史性との辯證法にほかならない。そして我々は目的論に就いても同様の關係を見た。

第四章 歴史的時間

一

歴史的なもの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へられる。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、發展的なものであつた。その意味に於ては歴史 *Geschichte* は出来事 *Geschehen* であつて、存在 *Sein* ではないとも云はれることが出来よう。歴史は在るのでなく、成るのである。然るに運動及び發展は時間といふものを離れて考へられない。かくて時間は、空間に對して、歴史を自然から區別するところの最も本質的な規定であるとさへ見られてゐる。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。」歴史的科學を「發展の科學」と呼んだラッツェルはそれをまた「時間の科學」*Zeitwissenschaft* とも稱した。ドロイセンもまた次のや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、歴史といふ語に直ちに過程の表象、時間的なものの表象が結び付けられることを、一致して認めてゐるであらう。」そしてひとは彼が多少カント的な言ひ廻しをもつてヘーゲルの上の命題を繰り返してゐるのに出會ふであらう。曰く、「我々はたしかに諸現象の總體をば、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へるとき、即ち、我々が自然及び歴史と云ふとき、包括することが出来る。」ところでこのやうに歴史的なものが時間的なものであることを思ふとき、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はれるのである。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、私は知つてゐる。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。」^{***} *quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerit, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* 歴史の祕密は時間の祕密である。時間の問題は歴史哲學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關して述べて來なければならなかつたが、いま必要なる限りそれを補ふために更めてこの問題を取り上げなければならぬと思ふ。

* Vgl. F. Gortl, 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對立に於て取扱はれねばならぬと考へる。このこと自體に固より間違ひはないであらう。然しながらそれは少くとも不精密であると思はれる。なぜなら先づ、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。例へば、我々が後に至つて論及しようとする「世代」Generationといふ概念の如きは、もと自然的時間を表はすけれども、それだからとてそれは本來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はされてゐ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沒交渉であるとしても、自然的時間の問題は決してさうではあり得ない筈である。それと共にまた、特にこのやうな自然的時間の概念に對して、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といふ概念をかかるとして擧げることが出来る——の明かにさ

れることが要求されるばかりでなく、更に兩者の聯關の示されることが必要になるであらう。

けれどもそれだけでなほ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ふ語のもつ兩義性に關係してゐるものの如くに見える。即ち我々は最初に歴史なる語の擔ふ意味を分析し、就中事實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づ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へられるのである。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。ところで後者が例へば時代の概念として歴史的諸科學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處に於て自己をロゴスのに表現することにならうか。我々はかやうな表現の場所として、歴史的諸科學を裏付けしてゐる史觀なるものを示すことが出来ようかと思ふ。これ史觀のうちには事實としての歴史が自己を表出するといふことに相應するのである。そのみでなく、我々は事實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はつてゐることを見出した。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關が存するのではない。

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らう。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、歴史にかかはる限り、明瞭にされることが出来る。もしかくの如く現實の歴史の時間にしてこれら三つのものの構造聯關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やうに唯ひとむきな直線的進行として表象することが如何に誤つてゐるかは明白である。寧ろ歴史の現實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。現實の時間には奥行もあり、深さもある。云ふまでもなく時間形成的な三要素の形作る構造聯關は、時間の本性上動的であり、従つて現實的な時間はそれぞれの場合に於てそれぞれ異つてゐる。時間の範疇そのものが歴史的である、とも云はれ得るであらう。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會ふのである。

いづれにせよ、歴史に於て甚だ種々なる時間の觀念が現はれてゐることはたしかである。二、三の例を擧げてみよう。今日普通に時間は無限に涯なく前進するものと考へられる。然るにこのや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。彼等のもつてゐたのは却て回歸的

時間の觀念であつた。「必然の環」とか「運命の車輪」などいふ言葉、プラトンの「完全年」の思想等がこれを示してゐる。アリストテレスもあらゆる種類の運動のうち圓運動が時間の最も正確なアナロジーを現はすと云つた。そして實際、歴史が圓環行程を形作るといふことは、單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へ方であつたのである。彼等にとつて歴史は無限なる進歩を過程するといふ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つた法則の上に立つそれぞれの全體であると見做し、前者は「圓環行程の體系」をなし、後者はこれに反して「無限なる前進の體系」をなすと解釋した^{*}。然るに原始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ゐるのを信じたが、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會を建てたとき、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くともこの日を肉の眼をもつて見るのであるといふ希望を仄めかすことによつて彼等を慰めたと云はれる。古代的な回歸的時間、近代的な無限進行の時間に對し、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觀のうちに具體的に表現されて出會はれるところのものである。例へば、回歸的時間は歴史の循環 *ἀνακύκλῳσις* の思想として、古代にあつて既にツキ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發達せしめられた。即ち諸國家の全發展は、興起、成熟及び死滅といふ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敘述を內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ゐる。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關する論争」 *querelle des anciens et des modernes* となつて現はれ、近代的な史觀の支配的な特徴をなすかの所謂「進歩の觀念」 *idée de progrès* と結び付いてゐる。然るにこのやうな時間が客體的な時間、換言すれば存在としての歴史の時間、我々のいふ「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觀察するとき、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、神の國の

到來の近づいたことを堅く信じた。けれども彼等の信仰は客觀的歴史的には實現されはしなかつた。この世界はなほ依然として存續してをり、事物の客觀的歴史的過程はその後も連續して行はれてゐる。ここにいま述べたやうな時間と歴史的時間との間の乖離が現はれて来る。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、却てそのことは二つの時間が何等か異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やうな時間の意識に於てのみ、まさに彼等のなしたがりき世界史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觀的であるに對してたしかに主觀的な意味を含んでゐる。その故をもつて、ひとはそれを單に主觀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」、「乙は未來に生きてゐる」、などといふ言葉を口にすることがないであらうか。もし彼がこのやうに語るならば、それは客觀的な歴史的時間とは異なるものに關して語つてゐるのである。なぜなら、單に客觀的に見るならば、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はれないからである。しかもなほかつ「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、それが單なる客觀的時間でなく、却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はれる場合、そこに意味されてゐるのはもと客觀的な歴史的時間とは違つたものであることではなからぬ。このやうにしていま歴史の問題に關係して云へば、史觀のうちに現はれてゐる時間の觀念が客體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ゐることは明かであらう。このことはさきに述べたやうに、史觀のうちにはつねに或る主體的なものが表出されてゐる、といふことに相應する。我々によれば、かかる史觀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」に對して、事實としての歴史の時間即ち「事實的時間」、もしくはこれの變形であるのである。事實的時間の觀念がこのやうにして歴史的時間の概念から區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爲的時間であるといふことは固より論ずるまでもなからうと思ふ。

我々は事實としての歴史をこれまで「現在」として規定して來た。「現在」は屢々「今」とも言ひ換へられる。然るに普通用ゐられるところでは、「現在」もしくは「今」といふ語は多義であつて、ここに少くともその三つの意味を區別することが必要である。そして我々のいふ事實的時間は、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」から區別されるのである。瞬間は先づ「永遠」といふことと等しくない。永遠もまた多くの場合に現在もしくは今といふ語で表はされてゐる。アウグスティヌスに於ての如きがさうである。彼は云ふ、「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、また昨日に繼ぐのでもないからである。汝の今日は永遠である*。 *hodiernus tuus aeternitas.*」今日といふことはここで永遠の意味に於て語られてゐる。ニコラウス・グザーヌスの「かくて今即ち現在は時間を包む」[*Ita nunc, sive praesens, complicat tempus*]といふ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。然るにかやうに現在が凡ての時間的なものを包むといふ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學の最も雄大な體系を敘述した『神の國』の中で、時間は運動及び變化といふものなしには考へられないと述べてゐる。「ひととは正當にも永遠と時間とをば、時間は何か變化し連動するものなしにはなく、然るに永遠のうちには何等の變化もないといふ點で區別する。そこでもしもそれに於て運動によつて或る變化が行はれる被造物が生じなかつたとしたならば、明かに時間も存しないであらう。蓋し時間は

兩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、この運動及び變化によつて要求されるより短い或はより長い持續の間隔から從つて來るのである。^{*}「それ故に何等の變化も含まぬ神は永遠であつて時間的でなく、却て「時間の創造者にして秩序者」 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、却て凡てはつねに現在のである。過ぎ去りしもの及び來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へられる。かくてアウグスティヌスにあつては時間の問題は神に對して被造物の根本的な存在の仕方の問題に關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本质及びその神（從つて永遠）に對する關係の問題としての時間であつた。人間の本质とは精神 anima である。そこからして彼に於ては主體的な、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状態がまさに「現在」の方向に解釋されたといふことに注目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、未來も過去もあるのではなく、また三つの時、過去、現在及び未來、があると本來云はるべきでなく、却て恐らく本來、三つの時、即ち過去せるものの現在 praesens de praeteritis、現在するものの現在

praesens de praesentibus^{***} 未來なるものの現在 praesens de futuris があると云はるべきであらう。」彼は進んで時間の諸様態を精神のはたらき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 meminī といふ精神の三つのはたらきから解明された。長い未來と云はれるとき、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、なぜならそれは既がないから。却て長い過去とは過去の長い記憶のことである。^{***}このや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はなければならない。詳しく言へば、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。そしてこのや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ふものの方向に理解されてゐたのである。ところで、かくの如く時間を現在の方向に解釋するといふことは、人間の觀想的もしくは瞑想的態度と内的につながつてゐるであらう。我々は他の機會に於てアリストテレスの哲學のひとつの重要な要素をなす「現在」の概念をこの哲學の觀想的性格から説明しておいた。かや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體的に解釋されたといふことにも關係をもつてゐる。彼が時

問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ひ起してみよ。アウグスティヌスは現在の見る video, intueor といふ精神のはたらきの基礎の上に時間の諸様態を考へる。従つて過去の基礎も現在であり、未來の基礎もまた現在であると云はれる。疑ひもなくアウグスティヌスの時間論は遙かに内面化されてゐる。彼がそれに就いて最も深き思索をめぐらしたのはその『コンフェシヨネス』に於てであつた。觀想は純粹に内に向けられた觀想である。それはギリシア的な「觀想的生」βίος θεωρητικόςの意味に於ける觀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、アウグスティヌスの哲學は最も深き「内面性」の哲學を代表する。従つて彼に於ては、未來なるもの、現在するもの、過去せるものが先づあつて、然る後それに就いての期待、直觀及び記憶の作用が行はれ、そこから時間の諸様態が生ずると考へられたと見るべきでなく、寧ろ期待、直觀、記憶の作用と共に時間の諸様態が生れ、それと共に未來なるもの、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ツセルなどのいふ「内的時間意識」の問題に過ぎなかつたと考へることは出来ない。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學的に裏付けるであらう。彼が時間を現在から解釋したのはもともとこれに關係するといふことを忘れてはならぬ。かくて一般的にかうも云はれ得るであらう。ギリシア的な永遠はなほ客體的に理解されてゐた、それ故に現在（永遠といふ意味を含めて）もなほ過去の、即ちかの「既に」の意味を擔つてゐた。――プラトンに於けるイデアの憶起 *ἀνάμνησις* といふ思想がこのことを示す、イデアは「存在」であつたのである。――これに對してアウグスティヌスは現在（永遠といふ意味を含めて）を眞に現在（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.

* * * Confessiones, XI, 26.

* * * Ibid. XI, 28.

そのいづれとも異つて、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はねばならぬ、「ギリシア的情熱が憶起に集中せられるに反し、我々の企圖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ィヌスの如く時間を現在から、從

つてまた永遠から解釋するのでなく、却て未來から規定する。瞬間は固より現在であり、今である。然し瞬間は永遠がいば現在の現在であるに對して、未來がそのうちに喰ひ入れる現在である。しかもそれがまさに瞬間であるのは、この未來が普通考へられる如く單に可能なものといふ意味ばかりでなく、根源的に否定的なものの意味を擔ふからである。我々のいふ事實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へられ得ないとすれば、瞬間こそ時間の最も本來的なものでなければならぬ。本來的な時間は根源的な未來から時來 *sich zeitigen* する。そして行爲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爲には決心するといふことが屬する。尤も瞬間として規定される事實的時間は或る意味では實に永遠の相を具へてゐる。蓋し事實としての歴史と存在としての歴史との關係は單に連續的でなく、却てまた非連續的である。それだからこそ、一方では、事實的時間は瞬間である、なぜならもし兩者の關係が單に連續的であるとしたならば、さきに述べた如く、かの「現在は過去を含み未來を孕む」といふことが時間の優越な姿を現はすこととなり、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擔ふのでもある、なぜなら事實としての歴史は存在としての歴史に對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處へでも降りて行き、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來れば、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」の何處へでも降り立ち得る。その意味で存在としての歴史の時間即ち歴史的時間に對して事實的時間は永遠の意味を擔ふものとも云はれることが出来る。「瞬間は本來時間の原子ではなく、却て永遠の原子である。」とキエルケゴールも書いてゐる。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はない、また我々は永遠から時間を解釋するのでもなく、反對に永遠をば主體的行爲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ふ、「時間と永遠とが接觸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はれ得る——かくていまや我々は瞬間の前に立つのである。」更に彼は云ふ、「永遠なものとは本來ひとつの物、ひとつの或る物ではない、却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ふ點で永遠なものはまさに他の凡てのものから區別される。」觀想に於てでなく、行爲に於て我々

は永遠なものにつながることが出来る。その仕方がそれぞれの場合唯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、事實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、我々が上に史觀のうちに表出されてゐ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觀的時間が事實的時間の面目を比較的によく現はしてゐることは明かであらう。そこで歴史の思想がキリスト教によつて初めて人類に與へられたと云は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體的な時間、客體的な時間の方向に轉釋され、もしくは前者は後者のうちに埋没せしめられてゐると見られることが出来る。

かくて事實的時間が、現在として、瞬間といふ意味で、先づ永遠といふ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、それが次に客體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ふこともまたおのづから明かであらう。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。現代といふのは存在としての歴史の時間、即ち事實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やうな歴史的時間の本質を、瞬間として特性付けられた事實的時間に對して、更に正確に特性付けなければな

らぬと思ふ。

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。これに對し事實的時間は同じ意味では決して範疇と云はれることが出来ない。もし強ひてそれを範疇に對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 (實存疇) とを區別したのに從ひ Existenzial と呼ぶのが適當であらう。彼によれば Existenzial が Dasein (現存在) に對する關係は Kategorie が Vorhandensein (既存在) に對する關係の如きものである。^{*} 我々のいふ事實は固よりハイデッガーのいふ現存在とは種々なる點に於て根本的に異つてゐるが、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體的な存在ならぬところの主體的な存在を考へようとしたのであつて、そこに彼の存在論が從來の存在論とは異なる最も重要な特色が横たはつてゐる。いづれにせよ、事實的時間は普通考へられる範疇とは區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ふ「存在」、即ち眞の現在でなく「既に」の性格を擔ふ存在の存在論的

規定を表は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。事實的時間に對しこのやうな範疇としての時間の特殊性は何であらうか。

* Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte, S.54. 云ふまでもなく、我々は範疇といふ語をかか
る制限を離れて用ゐることも出来、本書に於ても屢々そのやうな使用がなされてゐる。例へば我々もそれ
に就いて論じた「意味」なるものをデイルタイは「生の範疇」に數へてゐる。そしてハイデッガーのいふ
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」 *ποτε* といふことを「時間」 *χρονος* のといふものから區別した。彼は今日普通なされる如く「時間」といふ語を範疇の意味に用ゐず、却て彼が範疇として掲げたのはつねに「何時」といふことであつた。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、物理學に於てであつた。「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。それは一定の時間點をばかりでなく、「何時から」「何時まで」などといふ場合に於ける「何時」をも現はす。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、またさうあることも出来ない。物理學に於て解明されるやうな時間にして

初めて、後に述べられる如く、「何時」といふ範疇的關係を含み得るのである。ところで先づ、範疇としての歴史的時間はこのような「何時」といふ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、次のやうに書いてゐる、「一の現實内容は、我々がそれを我々の時間體系の内部に於て一定の所に綴ち付けにされてゐるのを知るとき、一の歴史的なものである——尤もこのやうな限定はその際様々な精密さの度合をもち得るであらう。この自明なこと且つ平凡なことは、歴史的なものに關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實により決定的なものであることが認められるであらう。」即ち單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ゐるといふことが歴史的なものにとつての根本的な規定に屬してゐる。一言で云へば、歴史的なものに就いては「何時」といふ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ふことが有意味であり、何時起つたと確定される限りに於て、本來、歴史的な或るものであるのである。従つて年代記といふものが歴史敘述の最も原始的な、然しまた最も基本的なものとも考へられ得るのである。どのやうな歴史も年代の前後關係に従つて敘述される。いまかくの如き「何時」といふ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ないであらうか。

* Vgl. G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit (Zur Philosophie der Kunst 1922.)

歴史的時間も或る意味では永遠と考へられることが出来る。それはたしかに無限なる持續といふ意味で永遠であるやうに見える。けれどもそれは「恒常的持續」duratio permanentis であるのでなく、却て「繼起的持續」duratio successiva である。歴史的時間にあつては、凡てが同時であり、凡てが全體であるといふのではなくて、凡ては前後繼起する。然るに歴史的時間が繼起的持續であるといふことは、二重のことを意味するであらう。即ち歴史的時間にあつては先づその如何なる部分に於ても「前後」の關係が含まれてをり、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關係は歴史的時間が「刻み」を含むといふ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に與へたところの、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數である。」^{*} τὸν χρόνον ὁ ἀριθμὸς κινήσεως ἐστίν. 底本の εἰς には不鮮明なアクセント記号が在る circumflex と解釈する。] κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. 時間は運動ではなく、却てただ數を含む限りに於ける運動である。ここに數とは數へられることであり、我々のいふ「刻み」にほかならない。ところでアリストテレスは更に次の如く云つてゐる、「今 τοῦ νῦν 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

續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、といふ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、といふ同一の今の連續であると見られるのである。このやうにして、事實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實に「今」であると云ふことが出来る。瞬間はたとひ今と稱せられるにしても、かくの如き今とは根本的に區別されなければならない。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」といふ範疇的關係が現はれ得るのである。

* Aristoteles, *Physica* A. 11, 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盡されたであらうか。歴史的なものにとつて「何時」といふことがどこまでも範疇的な意味を有する限り、歴史的時間は前後繼起し、刻まれ、根本的には「今」として性格付けられる方面を缺くことが出来ない。もしさうでないならば、それに於て「何時」といふことを語ることも出来ないであらう。實際、歴史的時間が存在として、歴史の時間である以上、それはそのや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、従つて單に歴史の存在に限らず、アリストテレスの説明したや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らうか。それ故に歴史的時間は、それがまさに自然の存在とは區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ゐるのでなければならぬ。このやうな他の方面とは如何なるものであらうか。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つてゐると云つた後、續いて特に理解といふ見地を持ち出し、次のやうに論じてゐる。疑ひもなく、理解といふことは一の現實内容を歴史的時間として認めるために缺くべからざる條件である。例へば、ひとりの人間に就いて報告されてゐる行爲が、彼の他の知られてゐ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、その行爲がそれ自體として可能であるとしても、我々はそれを歴史的事實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。といふのは、この理解そのものは歴史的時間そのものと何等かかはる必要がなく、却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ーリッツ・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。即ちジンメルに従へば、理解

は専ら觀念的な内容に向ふ。私はパウロを彼の歴史的實在性のために理解するのでなく、寧ろいはば逆に私はこの歴史的實在性に就いて唯觀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實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獨立に於て行はれる。かくて一方或る内容はそれが時間上固定されてゐる場合にのみ歴史的と認められ得るのであり、しかし他方また實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實質である故に、理解を何等減ずることなしに、任意の時間點におかれ得るといふことがある。このやうな矛盾は、ジンメルによれば、理解はそれが現實化された諸内容の總體を自己のうちへ關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總體はそれの各々の部分内容に對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。「一の出來事は、それが實質的な、その時間點に對して全然無關係な諸根據から一義的に一の時間點に固定されてゐるとき、歴史的である、とひとば云ふことが出来る。それ故に、一の内容が時間のうちにあるといふ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ふことがそれを歴史的にするのでもない。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據の

上に時間化されるとき初めて、それは歴史的存在であるのである。然るにこのことは原理的には唯理解が諸内容の總體を把握する場合にのみ行はれる、なぜなら唯絶對的な全體の聯關のうちに於てのみ個々のものは眞に理解されるからである。そこからして、時間化といふことはこの場合唯一、一定の時間點に於ける固定化といふことをのみ意味することが出来る。」眞の理解のために要求される歴史の全體なるものは、まさに全體である故に時間を超越する、「時間とは單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體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和云はれる。これがジンメルの意見である。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學の明からさまな、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對して若干の批評を加へておくことが適當であると思ふ。

歴史の全體は我々にとつて現實に與へられたものでなく、却て單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やうな全體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ふこともつまりは理念的性質のものとなり、時間はまさに現實性の形式であり、存在の歴史性といふこともその基本的な意味では存在の

現實性にほかならぬといふ最も明白な事柄に矛盾することになる。ジンメル云ふやうに、歴史の全體が恰も全體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體のうちに於て一定の場所を決定されるといふことが、如何にして現實的に時間的の意味をもつのであらうか。絶對的な全體のうちに於て一義的に位置付けられるといふことは、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らう。彼のいふ理解の統一としての全體はイデー的な全體であるが、單にイデー的なものからは時間は説明されない。時間的が考へられるためには、全體は永久に絶對的な仕方で自己自身のうちに安らへるものでなく、却て絶えず運動し發展するものと見られなければならない。理解の條件として我々も認めねばならず、且つ實際に認めて來たところの全體なるものは、ジンメルの説く如き何等かの仕方で與へられたものと見られる絶對的な全體として無時間的であるのでなく、却て我々のさきに述べたや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。このやうな全體は事實としての歴史の立場から、これとの關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、前者との關係に於て行はれるのである。ジンメルは現實内容は無時間的な根據から時

間化されると云ふが、このことは我々によれば、存在としての歴史の秩序に屬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實としての歴史の根據から規定されるといふことでなければならぬ。然し事實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。歴史的時間はこのやうにして事實的時間によつて制約される方面をもつてゐる。従つてそれは單に直線的なものでなく、却て全體と部分といふ形式をとる。このとき全體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へられ得るのである。全體は課せられたものとして豫料的意味を含む、そしてコーヘンの云つた如く、豫料は時間の特性をなす。然るにジンメルは眞に主體的な事實的時間の概念を知らない。彼の知るのは客體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實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體の概念を持ち出す。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、行爲の立場からでなく、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、現代の哲學に共通な傾向であり、その一つの偏見に屬する。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ふことが何よりも歴史の問題への接近の通路をなしてゐる。デイルタイは客觀的な存在の時間とは異なる「内的時間」を考へた、

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學を指導してゐたといふことにも關係があるであらう。世界時間とは異なる主體的な時間を純粹に取れ上げること、に全努力を傾けつつあるハイデッガーにあつてさへ、理解の立場、從つて解釋學的立場が決定的にはたらいてゐる。然るに一般に解釋學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學は何よりも歴史そのものを作る行爲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、理解といふことは彼の存在の仕方に根本的に屬してゐる。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。行爲の立場は、これを徹底するとき、意識の立場、從つて觀念論的立場を突き破る。このことはひとり、普通云はれるやうに、行爲の立場は行爲の對象として意識を超越する「存在」を認めねばならぬといふことを意味するのみではない。それは單に前面に於て意識を超越する客體をばかりでなく、更に背後に於て意識を超越する主體たる「事實」を認めることなしには眞に行爲の立場であることが出來ない。かくの如きいはば二重の超越が初めて行爲の立場を成立せしめるのである。このやうにしてまた我々の事實的時間といふものは單に意識の時間と考へられてはならない。單なる意識の時間は瞬間といふ意味をもつことが出來な

い。寧ろ超越的な主體的事實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。そして行爲の立場に立つとき、歴史的時間が事實的時間によつて規定されるといふことは誰にとつても明瞭に理解されよう。

歴史的時間は事實的時間によつて構造付けられる。具體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的性に就いて論じ、それを存在と事實との辯證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辯證法的として規定することが出来る。即ちそれは到る處全體と部分といふ關係を含み、しかもこの全體はつねに事實としての歴史の立場から新たに課せられ、豫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ふ性質を失ふことが出来ない。けれどもよく觀察すれば、このや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實的時間によつて構造付けられてゐるのが見出される。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來初めて文化の一直線の向上があるといふ、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爲によつて、完成に向つて進む世界年代が開始され

たといふ、一定の見方、史觀が含まれてゐたことが見られ得るであらう。然し特に歴史的時間を表はすものとして時代なる概念がある。歴史は時代的に區分され、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、却てそれが優越な意味に於ける「持續」Dauerを含み、時間が「期間」Zeitraumであることを現はす。このとき時代といふものは全體の意味を何等かの仕方で擔はせられてゐる。かの Periode といふ語はもとこのことを表はすべきであるのである。時代なるものは單に一の持續であるばかりでなく、また一の全體概念である。それはかかるものとしてそのうちに含まれる諸部分に對して有意義性の構造聯關に立つてゐる。このやうにして時代の概念は單に存在としての歴史の時間をもつては考へられず、却てそれは事實的時間によつて構造付けられてゐる。歴史に於ける時代區分は曆の時間に従つて平等なる間隔をもつて幾何かに區切られてゐるのではない。また時代區分の仕方は史觀の異なる應じてそれぞれ異つてゐるのである。最も簡單な例をとらう。今日なほ普通に行はれる古代、中世、近世なる時代區分はルネサンス時代の子供である。その當時盛んになつ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へた、かくてかの没落とこの再興との間に横たはる期間は、いはば冬籠りの時期として、陰暗な中間時

代 *media aetas*, *medium aevum* と見做され、そこからして三つの時代が區分されるに至つたのである。その他各々の史觀が各々自己に相應せる時代區分を立ててゐるばかりでなく、この區分が最も屢々三分法であること——五分法をとつてゐ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、それが事實的時間によつて規定され、構造付けられてゐるところから、現實的な時間の含む過去、現在、未來といふ三つの時間契機がそこに寫し出されることを暗示するものではないであらうか。ひとは歴史とは本來現代の歴史であると云ふ。それ自身固より時代の概念のひとつでありながら、現代といはれるものがかくの如く優越な意味を負はされるのは、それがまさに事實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、近世なる時代區分にあつても、なほ近世のうちに特に現代なるものが選出され、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如き外觀を呈するに至るといふことが起るのである。かかる四分法の外觀は、その三分法がまさに眞の現在たる事實によつて規定されてゐることを現はしてゐる。

このやうにして我々は云ふことが出来る。——第一、歴史的時間は先づ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擔ふ。それはどこまで延長されるにしてもいつでも「既に」の意味を含んでゐる。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ふことと必ずしも等しくはないのである。却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ふ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屬してゐる。そこでは未來もなほ或る「既に」の性格を負はされる、未來も「次の今」であり、「今」は眞の現在でなく「既に」の意味を含んでゐる。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へられる限り、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。然るにこのやうに未來もなほ「既に」の意味をもつところでは、發明、發見、創造などいふ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であると考へられる所以である。

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ゐる。「今」の時間は何よりも連續性を現はす。これに反し「瞬間」の時間は寧ろ非連續性を現はしてゐる。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續性を含み、従つて

その歴史性は體系的歴史性であるとも言はれよう。歴史と云へばもと二重のもの、即ち事實としての歴史及び存在としての歴史であつた。兩者は存在と存在の根據として對立であると共に統一であつた。かくてその具體的な姿に於て歴史は瞬間的歴史性と體系的歴史性との辯證法である。事實は存在に對し絶えずその連續性を破らうとする。然し存在はかく破られた連續性を絶えず綴り合はさうとする。歴史的時間は事實的時間によつて構造付けられたものとして現實的に歴史である。ヘーゲルの辯證法の體系的歴史性に對して瞬間的歴史性を高調したのはキエルケゴールの所謂性質的辯證法の功績であつた。然しまた後者が客觀的な存在の歴史を無視することによつて、却てまた他の意味では歴史的なものを失ひ、非歴史的な見方に陥つたといふことも争はれないのである。

第三、存在の時間は過去から未來へと流れる。いまこれが事實的時間によつて構造付けられるとき、それは逆に未來から過去へといふ方向をとらせられると見える、事實的時間は本來の未來性を特徴とするからである。それはコーヘンの的に云ふならば繼起 *Folge* ではなく系列 *Reihe* の形式をとることとなる*。ところで過去から未來への時間が因果的な見方に相應するならば、未來から過去への時間は目的論的な見方に相應すると考へられるであらう。目的手段の關係は原因結果

の關係の逆であると普通に考へられてゐる。歴史の原理が目的論であるといふことは我々も或る意味ではこれを認めなければならない。けれども目的論は因果論の單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へられてゐる。然るに本來の目的論はこのやうな一重の見方でなく、存在とは區別される事實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、主體的事實と客體的存在との間に於てのみ成立することが出来る。しかも兩者が單に連續的でなく、却てまた非連續的であるが故に、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。本來の目的論はその限り目的なき目的論であると云はなければならない。目的論は因果論の逆であるといふ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。このやうにしてまた目的論は全體と部分との關係に於て成立すると云はれるにしても、このやうな全體と部分との關係は單に有機的に把握さるべきでなく、却て我々の述べた如き辯證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

さて從來自然的時間として注意されて來たのは自然環境の時間であつた。即ち地球の公轉を基礎とする所謂太陽曆、或はまた太陰曆などの時間がそれである。このや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ふまでもない。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單位を與へるといふばかりでなく、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はれ、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ふ所に存してゐる。それだからこのやうな自然的時間は歴史的時間にとつて單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つてゐる。

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、なほ他のひとつの自然がある。普通に歴史的活動の主體と見られてゐ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」といふ概念をもつて表はされる。ところでこのや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つてゐるものの

如くに思はれる。なぜなら世代は、環境的自然の時間のやうに、歴史を外から測定するのでなく、却てまさに歴史の主體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や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對的な獨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やうに考へられるのである。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ふことは偶然ではなからう。我々は最近ドイツの文學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擧げられるであらう。ペーターゼンの主張するところによれば、單に文學に關する科學ばかりでなく、人間及び彼の生産物に就いての一切の科學は、何等かの仕方で世代の問題に關係するのである*。

* Vgl. Julius Petersen, Die literarischen Generationen in der „Philosophie der Literaturwissenschaft“, Hrsg. v. E. Ermatinger 1930.

世代の概念は、云ふまでもなく、もと自然的基礎の上に立つてゐる。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來する。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、エチプトの僧侶によつて、三代が丁度一世紀をなすといふことを教へられたと傳へられる。この場合そのや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・リュメリンは『世代の概念及び期幅に就いて』^{*}統計的研究を遂げ、このやうな平均は時代及び民族に従つてそれぞれ異つてをり、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（當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、決して不變な、一般的に妥當する時間の幅を示すものではない、といふ結論に達したのである。一世紀を三代とするとといふことは、このや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ふ重要な事實を現はすことが出来ない。人類に於ける世代の繼起にあつては、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、却て親と子供とは同じ時に重り合つて生活するのである。従つて一世紀は事實上五世代を含んでゐる。單に兩親のみでなく、祖父母もまた、彼等のあらゆる生活經驗を子や孫に傳へ得る。そこで一代を三分の一世紀と見做さうとする人々は、自分の主張をば、個々の人間の「生活活

動」といふことによつて維持しようとしてゐる。このやうな生活活動は、一世紀のうちに含まれる五世代のうち唯三世代にのみ屬する。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數へられないといふのである。有名な歴史家ランケの弟子オトカル・ローレンツは、かくの如き家族系圖學的年數計算の基礎の上に、『歴史的時代の自然的體系』を打ち建てようとしてた。^{**}彼に従へば、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關に立ち、そのうち中間に位する者にいつでも、彼が親から繼いだものを子供に傳へ、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はされてゐる。彼は歴史的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はしてゐ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傳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單位として刻むといふことは客觀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單位であらう。そこで彼は次に高い單位として、丁度一世紀が三代から成るやうに、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單位説の支持をドイツの文學史に於て、實際を云へば、ヴィルヘルム・シエラーのかの波動説のうちに見出し得ると信じた。このシエラーによるならば、ドイツの文學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をり、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、却て我々の普通の歴史の見方に絶えず影響を及ぼしてゐるものである。國家の統治者の家系に従つての歴史敘述は廣く一殊に日本や支那などに於て一に行はれてをり、このや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ふ言葉を始終用ゐてゐるのである。

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へられる人間そのものに關係してゐるところにある。ローレンツは彼の所謂「三世代の法則」を「一の人間的自然に内在する原理」と呼んでゐる。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區分の原理を求めようとする。この場合世代は、地球の公轉の一年の如く、歴史的時間測定の一の外的な單位にとどまるのでなく、それ自身が本質的に時代區分を形作つてゐると見做されてゐるのである。然るにこのことがあるのは、そのとき人間はもはや單に歴史的活動の基體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ゐるためでなければならぬ。そこでは例へば文化の蓄積及び傳承などいふ歴史的行為に重要な意味が與へられ、世代といふ自然的なものとは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釋されてゐるのである。ローレンツの如きが一代代をもつて歴史的時間を刻むことをせず、却てかの三世代の法則を立てねばならなかつたといふのも、根本的にはそのや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學的意味のものに解釋されることとなる。今日文學史家たちによつて開拓されてゐるのはそれのかかる意味なのである。既にディルタイがこの方向をとつた。^{*}ディルタイは世代の概念を年齢 *Lebensalter* の概念と共に精神科學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傳』に於て巧に使用した。彼によれば、世代とは「諸個人の同時性の關係」である。いは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、そしてその壯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。このやうな人々はひとつのより深い關係によつて結ばれてゐる。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はれた同じ大きな事件及び變化に同様に依存してゐることによつて、それに付け加つて來る他の要素の差異にも拘らず、一の同質的な全體に結び合はされる一定の範圍の個人は、一個の世代を形作る。このやうな世代を、例へば、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、ワツケンローデル、テイク、フリース、シェリングが形作つてゐる。ディルタイはひとつの世代の知的活動にはたらきかける無數の制約の總體を二つの群に分つた。先づ第一に、世代が形作られるとき、そこに

與へ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甚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ゐ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、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、社會的、政治的、その他種々様々な文化状態、特に新たに加つて來る知的諸事實がそれであつて、これらのものによつて、前の世代から與へられたより先への進歩の諸々の可能性に對して一定の限界がおかれる。實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對しディ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單に前後繼起ばかりでなく、また「同時性」の現象が單なる年代學の意味よりも一層深き意味を得たといふことである。このことによつて世代の概念は、一方遺傳學的乃至家族系圖學的の狭い地盤から解放されてより現實的な社會的歴史的現象のうちへ引き入れられると共に、他方單に直線的な時間に對して具體的な、持續的な全體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、ディルタイが世代の問題に關心したのは、彼自身云ふところに従へば、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

の過程の普通の單に外的な足場が、「内部から測られる表象」によつて置き換へ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體驗され得る直觀的な測定を可能ならしめると考へられた。デイルタイに於ける新しきものは、まさにこのやうな量的に測られ得る時間と唯質的にのみ捉へられ得る内的な體驗時間との區別であつた。世代は彼に於て單に外的な時間を現はすのでなく、寧ろ内的な時間を現はすべきであつた。

* Vgl. Wilt. 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は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擔ふべき特徴は、かくの如き自然的時間の刻みが本來の歴史的時間の刻みと平行し、對應し、調和すると考へ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。詳しく云へば、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はなく、一の内的な且つ自然的な單位であり、そして他方ではこのやうな内的な自然的な統一が本來の歴史的進行と一致する、と見られてゐるのである。デイルタイは次のやうに記してゐる。「精

神的諸運動及び科學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、十年といふ體系のうちに存する。我々がそれによつてこの過程を直觀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ない。時計の秒や分と内的な心理學的な時間との間の關係に、歷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對應する。といふのは、人間生活の經過のうちに精神的諸運動の歷史の直觀的な測定にとつての自然的な統一が與へられてゐるからである。」即ち彼は外的な時間と内的な時間または本來の歷史的時間とを區別しながら、しかも同時にかかる歷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ゐるのである。彼が「人間生活」といふ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、ヨーロッパの知的歷史は、その名と業績とが傳はれる最初の科學的研究者たるタレース以來、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。このや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說を特徵付けたところのものにほかならないことが知られよう。言ひ換へれば、その理論の基礎には、自然的なものと精神的なもの、實在的なものと觀念的なもの、外的なものと内的なもの、との調和、連續乃至統一の思

想が横たはつてゐる。

そこで我々は世代概念の歴史理論的特性を有機體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らう。即ちローレンツの權威に従へば、彼の師ランケが世代の思想を暗示したと云ふ。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）に際し、屢々引用されるところの次の文章を附け加へたのである。「恐らく一般に、諸世代をば、能ふ限り、それらが世界史の舞臺に於て互に一體となり且つ互に區別される有様に従つて、順次に配置するといふことが課題であるであらう。ひとはそれら諸世代の各々を完全に公平に取扱はねばならぬであらう、ひとはその時々それぞれ互に最も密接な關係をもち且つその諸對立に於て世界發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敘述し得るであらう、そのとき諸事件はその本性に一致する。」なほローレンツの傳へるところでは、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對する表現」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、廣義に於けるドイツ歴史學派の特色をなしたものが有機體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。この學派はその最初の形而上學的傾向から次第に實證主義的方向へ進んで行つた

が、それに應じてその有機體説も最初の形而上學的意味のから實證主義的意味のものに變化した。このとき人間的有機體的生命がその歴史理論の基礎におかれるやうになつたのは、最も自然的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、有機體説的な歴史の論理と實證主義との混合といふことである。實際、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ふ思想を全く棄て去つてゐないに拘らず、その世代の理論を生物學上の遺傳説によつて基礎付けようとしたのである。かやうにして、世代理論はまた我々がさきに有機體發展の思想に就いて掲げた種々なる性格を具へてゐる。例へばそれは、その實證主義的意圖にも拘らず、その有機體説的な理論に制約されて、歴史學に法則科學の意味を負はせることが出来る、これを寧ろ形態學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、シュティルの如きが歴史學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さまに主張してゐる通りである。然るにローレンツは彼の世代理論をもつて歴史學の本來の意味に於ける「將來理論」であると主張した。同じや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』（一八六一年）に於て將來に對する科學的見通しを與へることを公言したのである。ド

ロメルによれば、民主主義の社會にあつては市民の政治的活動は平均四十年間に亙るが、この活動の初期は前世代の人間がなほ生存してゐることによつて、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數を制し得、これによつて國家の運命を決定し得る。この法則はフランスに於ける諸變革が一七八九、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證明される、と云ふのである。今かりにローレンツの三世代の法則、或はドロメルの十五年說——この場合にはなほ社會が凡ての時代に民主主義的議會主義的であるので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、それは何等本來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はすのみである。寧ろ我々は世代理論の特徴をその有機體說的方向に、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らう。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、それが今日特に文學史家たちの間に喧傳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對して或る共通な性質を具へてゐる。然し自然と歴史とが存

在として區別される限り兩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らう。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へられ、歴史はこれに反し繰り返さぬもの、一回的なものと考へられる。待つのでなく期待するといふ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實的時間によつて構造付けられてゐるところに存し、そしてそれによつてその何處に於ても「既に」の性質を有する歴史的時間に或る未來性が負はされる。この特殊な未來性を現はすのは「期待する」といふことである。然し「期待する」といふ未來性は寧ろ非本來的な未來性に過ぎぬ。本來的な未來性はひとり事實的時間の性格である。これは期待するといふことでなく、寧ろ豫料するといふことである。思惟の意味に於て豫料するといふのでなく、却て行爲の意味に於て先取するといふことである、否、まさに「決心する」decide といふことである。期待するといふ未來性のうちにはもはや「既に」の意味が含まれてゐる。瞬間は未來から時來すると云つても、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、固よりそれぞれ獨立な時間であるの

でなく、却てそれらは眞に現實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。眞に現實的な時間はそれらのものの構造聯關に於て成立する。このやうにして、例へば、觀想的態度は自然的時間に優位を與へる。觀想的な世界觀の模範たるギリシア思想に於てさうであつた。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へられた。けれどもこれが決して單なる自然的時間のアナロジの意味に盡きるものでなく、また事實的時間の意味を含んでゐたことは、かかる回歸的時間がまさに運命的なものを意味したといふことによつても知られよう。そしてこのやうな觀想的態度に於て永遠は「圓環」をもつて象徴されるのをつねとする。或は時間を「包む」といふことが永遠の本性であると考へられる。然るに實踐的態度にあつては自然的時間に對する歴史的時間の獨立性と獨自性とが高調される。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ふ靜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處にでもつながり得るといふ動的な意味で永遠の相を現はしてゐるのである。然し實踐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、しかもそれは未來を期待するといふことと無關係ではなく、却てこのことの結果である。そこからフィヒテがその人類歴史の哲學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らう。^{*} 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說されるのである。なほシュレーゲルは古代史は圓環行程の體系をなし、近代史は無限なる前進の體系をなすと述べたが、このことは少くとも一面では、近代の歴史的發展に於て歴史的時間が自然的時間に對して次第にその相對的獨立性を増大して來たことを意味し、そしてこれは人間の自然に對するはたらきかけが深刻になり、擴張されて來たことを示すものとも考へられよう。いづれにせよ、我々の生活しつつある眞に現實的な時間はいはば一音のものでなく、却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關に於て成立する。けれどもそこに響いて來るのは必ずしもつねに美しいシウムフォニーではない。この聯關は何よりも辯證法的に構造付けられてゐる。そしてこのことは存在と事實との辯證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、運動は却て時間のうちにあるのであるとも云はれるであらう。然しまた事物の運動を離れて時間は考へられない。かくて現實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 史觀の構造

一

史觀とは何であるかに就いて、先づ下の如く答へられなければならない。第一、史觀は各々の歴史敘述のうちに含まれ、これをその根柢に於て規定してゐるところのものである。従つてそれは、その本性上、歴史科學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的原理といふが如きものでない。それはもと個々の研究の結果を總括し概觀せしめる一般的命題ではない。史觀は歴史科學にとつてかやうな結論であるといふよりも寧ろその前提である。もちろん史觀は個々の科學的研究によつて影響され、それを通じて科學的な形態に形作られるに至るのであるけれども、その根源に従へば、決して科學的研究の結果初めて出て來るといふやうなものでなく、却てそれに先行し、それに對し豫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覺されぬ無意識的な前提としてはたらいてゐる。史觀はロゴスとしての歴史

よりもいはば一層ロゴスのものであるのではなく、却ていは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、そのことと關係して、史觀が歴史學にとつて或る前提的なものを意味するにしても、それは單に歴史學の論理的乃至方法的な前提に過ぎぬといふが如きものではない。史觀は單にロゴス的前提的なものでなく、却て存在に關係して前提的なものである。即ち史觀の問題は、根本的には、歴史學の對象であり、それに就いて科學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關係してゐる。それだから、例へば、ひとが唯物史觀に於ける唯物論といふものを全く方法論の意味に理解し、それを單に方法論上の「現實主義」といふ意味に解釋するが如きは誤であると云はなければならぬ。固より歴史學の對象たる存在が、そしてそれに關聯してまた意識が、如何に把握されるかといふことは、歴史學の論理的、方法論的立場にとつて沒交渉ではない。然し史觀の問題は決して後者の意味に盡きるのでなく、寧ろ前者に關係して決定的な重要性をもつてゐる。歴史學の方法論そのものも史觀によつて規定されるのである。然しながら第三に、史觀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、寧ろそれが客體的存在よりも更に深く主體的事實に關係するところに求められなければならない。即ち史觀はその根源に於

て事實としての歴史によつて規定されてゐる。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ふのではない。然し史觀の固有なる本性は、それが客體的なものを模寫してゐるところに見らるべきでなく、寧ろ主體的なものを自己のうちに表出してゐるところに捉へらるべきである。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ふことも史觀を通じて事實としての歴史によつて規定される。そして歴史敘述はその根柢に於て史觀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擔はせられることとなる。蓋しイデオロギーといふ言葉は、ロゴスが單に客體的なものを模寫するにとどまらず、同時に主體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寫するかの方そのものがかかる主體的なものによつて規定されてゐるといふことを表はしてゐる。今日特に史觀の問題が我々の間でやかましく論ぜられるのも、歴史敘述のイデオロギー的性質、従つてその主體的制約の暴露及び批判に關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觀の問題を具體的に解明すべき場所は何處に求めらるべきであらうか。それは凡ての史觀が共通に立つてゐる處に求められねばならぬ。さうでない限り、問題はそれにふさはしく根本的に取扱はれることが出来ない。なぜなら問題は、種々な

る史觀に於ける相違もしくは對立の由來するもとを究めることであり、そして凡ての史觀が共通に立つてゐる處こそ恰もそれらの間に於ける相違もしくは對立の出て來る源の存する處である。この問題の解明に際し、我々は先づ存在としての歴史に手懸りを求めようと思ふ。そしてそのとき我々は何よりも次のことを見出すであらう。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區別する。この區別は歴史の領域の中心には人間が立つてゐるといふところに根本的に横たはつてゐる。歴史には人間が屬する、歴史は人間と共に始まりまた終る、少くとも優越な且つ決定的な意味ではさうであると思はれる。その限りに於て、歴史と云へば人間歴史のことである。然るにこのやうに歴史と人間とを實質的に聯關させるといふことは、單に觀念論的な史觀にのみ特有なことなのでなく、唯物史觀の立場をとる人々によつても等しく認められてゐるところである。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數の意志及びこのものの外界に對する多種多様の作用の結果がとりもなほさず歴史である*。」と書いてゐる。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區別せられて歴史である。どのやうな意味に於てであれ、人間が人間として自然から區

別せられるといふことがないならば、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ゐると云はなければならぬ。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ゐる事柄である。

* F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, Marxistische Bibliothek, S. 56.

然るにここに言ひ表は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、何等科學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、いづれかの科學的研究に於て専門的術語として作り出されたといふが如きものでなく、却てそれはもともと生のうちに含まれ、そこに與へられてゐる概念である。一般的に云つて、我々が特別に科學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ゐる。このいはば日常的な、含蓄的な存在理解はまことに生のひとつの現實である。かやうな根源的な存在理解に於て存在者の總體はその種々なる區域に従つて限定された諸々の事象領域の區劃の場となる。かかる事象領域といふのは、例へ

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應する科學的研究に於て所謂對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では既にかくの如き先科學的な經驗及び存在理解によつて遂行されてゐるのがつねである。そしてこのや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體的な闡明に際し科學的研究にとつて導きの絲となつてゐるのである。今述べた一般的な事態は凡そ何よりも歴史といはれるものの場合に特に明瞭に認められるであらう。我々は我々の日常的な、なほ科學的にあからさまに形成されてゐない存在理解に於て存在の總體の中に就いて歴史の領域を區切り、その諸根本構造に或る解明を與へ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はれた發展とか時間とかなどいふものは、もと歴史に關係したかかる性質の概念であるのである。ところでこのや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」といふ性質を根本的に含んでゐる。例へばひとが附近の谷間を散歩して苔むした岩を發見する。この場所に於て専門科學者としての歴史家の本來の研究の仕事は、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らう。歴史家はそれらの問題に就いて一定の解釋を與へる。然るにこ

のやうな解釋に於て、精密に觀察すれば、二つの部分が區別される。そしていま云つたやうな歴史家の歴史家としての解釋は寧ろその第二の部分に屬するのであり、第一の部分がつねに既にそれに先立つてゐるのである。解釋の第一の部分は唯單に、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、刻まれたといふことの理解にまで及ぶのみである。ここまでは解釋は我々にとつていとも容易であり、殆ど無意識的に行はれると云つてよい、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對し全體の眺めの中からおのづ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は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區別する。我々が何等かのものを歴史的なものとして受取るといふことは、直接的に、自然的に行はれるのであつて、かかる理解は歴史家には「解釋」とは考へられず、寧ろ單なる「事實」と見做されるであらう。然しながらかかる解釋こそ歴史家の専門的な解釋に先行し、それに地盤を與へる第一次的な解釋である。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ゐる。歴史的なものが人間的なものであるといふことは、ロゴスとしての歴史の以前に行はれ、その前提となつてゐるやうな存在理解の範圍

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體的なものと關係に於て把握されるといふことを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體として理解されるのである。歴史は主體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ゐる。自然が我々にとつてよそよそしきものと思はれるに反し、歴史が親しきもの、内的なもの、然しまた腹立しきもの、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單に外部であつて、内部でないから。社會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體驗する、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、社會の體系がそれから構成されるところの諸々の狀態及び力を知覺するのであるから。」（ディルタイ）。自然は單なる客體として把握されることが可能であるとしても、歴史は單なる客體としては一般に與へ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、主體的事實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兩者の間に同一のものが含まれてゐることによつて可能であり、且つ直接的自然的に行はれる。

この場合すぐさま次のやうな問題が生じて來るであらう。歴史は、好んで用ゐられる比喻によれば、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。芝居には舞臺があり、また役者がある。歴史の舞臺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發達史をもつてをり、次に人間もまた人間の發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來よう。蓋し人間の發展史は生命の發達史の單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體の出來事の發展の流の中に注ぎ入る、それはいはば地質學的な幾百萬年の出來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來事の總體は一つの連續として、表象されることが出来る。そして更にその場合かかる出來事の連續に相應して認識の連續が考へられることとなる。即ち、歴史學、先史學、歴史的地質學、なほ動物及び植物の發達史を加へて、これら凡ての學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」科學と稱せられることが出来る。それ故

もしも宇宙の總體の出來事にして單に連續的と見られるならば、その固有なる意味に於ける歴史學——特に自然科學に對する區別に於て——なるものの獨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單に相對的と考へ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區分の如きは殆ど全く無意味とせられるであらう。かくて實際に次の如き見解が現はれてゐる。ダーウキン主義の影響を受けたルド・モーリッツ・ハルトマンは『歴史的發展に就いて』語り、就中次のやうに論じてゐる、^{*}「何處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らうか。唯我々にとつて、純粹に主觀的にのみ、一の對立が存するのである。」「人間相互の及び人間の自然に對する諸關係はより複雑になつてゐるにせよ、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はらなかつたことは明かである。原始人と文化人とはいはば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對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區分にとつての諸規準に劣らず相對的且つ主觀的である。」然しもしこのやうに考へられるときには、ひとは進んで原始人と高等哺乳動物との、更に爾餘の動物との差異なども凡て主觀的であり、相對的で

あると云はなければならぬであらう。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。そしてこのや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やうに、「歴史的社會學」なるものへの序論となるのであらうか。社會といふことに關しても例へばエスピナスの如く「動物社會」といふ如きものを考へ得るにしても、かかる動物社會と人間社會との間に決定的な非連續、従つて單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關があるもののやうに主張してゐる。然しながらマルクス自身はこれに對して恐らく、彼がランゲに就いて云つた言葉を繰り返すであらう。曰く、「ランゲ氏（勞働者問題、第二版）は、自分自身を偉らさうに見せるために、私に大變な讃辭を呈してゐる。即ちランゲ氏は一の大發見をなしたのである。全歴史は單に唯一の大自然法則のもとに凝縮せしむべきである。この自然法則といふのは『生存のための闘争』struggle for lifeといふ空語（――ダーウキンの言葉はこのや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剰人口法則である。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はれてゐる様に於て分析する代りに、ひとはあらゆる具體的な鬭争を『生存のための鬭争』といふ空語に、そしてこの空語をマルサスの人口に關する想像に換へさへすればよいのだ。』^{*＊}なほ注意すべきことに、マルクスはこの同じ書簡の中でヘーゲルの辯證法に論及してゐる。實際、辯證法的發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續乃至飛躍を明かにし得る。そしてそれによつて歴史學の自然科学に對する獨自性の基礎付けも可能にされる。この非連續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、從つてまた自然科学と歴史學との間に何等の連續性も存しないといふのではない。かくの如き連續に於ける非連續、非連續に於ける連續の關係を理解せしめるものが辯證法にほかならないのである。然るに我々の既に確かめたところによれば、辯證法はもと單なる存在の平面に於ては考へられない。これを單なる存在の平面に於て考へようとすれば、因果的な見方と辯證法的な見方との混同と混亂とは免れ難きものとなるであらう。從つて自然と歴史或は自然と人間との間の辯證法的非連續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單に客體的に存在としてでなく、同時にまた主體的に事實として把握されるのでなければならぬ。このこ

とは即ち次のことを意味する。單に存在ontischにのみ考察されるとき、自然と人間との間の非連續性は眞に理解され得ない。單に存在ontischにのみ考察すれば、我々は寧ろ反對に兩者の間の限りなき連續性、そこでまた同一性を發見することが可能である。自然と人間との間の非連續性は、人間が單に存在ontischにでなく同時に存在ontologischに理解されるとき、初めて現實的に把握され得るのである。存在ontologischといふ語も多義であり、我々はそれを特殊な意味に用ゐる。即ちそれは、存在ontologischといふことが存在を存在の秩序に於て存在そのものの聯關から認識することの意味するに對し、存在を事實との聯關に於て、從つて主體的なもの、行爲するものとの關係から理解することを意味する。この場合固より事實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體的な事實をまさに主體的に表出するところにある。存在は事實にはたきかけるが、かくはたきかける意味、換言すれば存在の主體的な意味は意識に於て顯はにされて與へられる。そこで存在ontologischといふことは存在を存在の意識、しかも存在を客觀的に模寫する限りに於ける意識でなく、主體的なもの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といふこととなる。かかる意識の問題は單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單に主觀

的とは云はれない事實によつて規定され、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單に存在と意識との關係の問題でなく、同時に存在と事實との關係の問題である。存在論的見方の深さはそこにある。存在論的は單にそれが意識に關係することによつてでなく、却つてそれが事實との關係を含むことによつて存在的から區別される、——存在の或る意味では意識と無關係ではなからう。然しまた事實は內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はす。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體的に存在に於て表現され、他方主體的に意識に於て表出されるところから、歴史または人間に關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それ自身に於て、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规定を俟つて初めて現實的となる。然しまたその存在的规定は存在論的に理解されて初めて具體的となる。存在的見方と存在論的見方とが唯相補ふ二つのものでなく、存在の・存在論的見方として統一であり得るのはこのやうにして、我々の如く存在と意識との根柢に事實といふ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、存在と事實とが單に連續的なものでないからである。存在的・存在論的見方は辯證法的である。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ふことは、自覺された哲學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はれてゐる事柄である。即ち「自然」といふ語は普通自然の存在と自然科學とを一緒に意味しないに反し、「歴史」といふ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

さて史觀の問題の所在を明にするために我々はもう一度出發點に立ち歸らねばならぬ。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ゐる。そこで我々は次のやうに問ふ。然らば如何なる意味に於て人間の出現は宇宙の出來事の總體の發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區別せられることになるのであらうか。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・ゴッ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はうと思ふ。然るに歴史と人間とが離れ難く結び付いてゐるとすれば、このや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。今日の人類學、古生物學乃至地質學の研究の結果が人類の起原を何處におくにせよ、そのおかれた處に丁度歴史の限界は句切られてゐる筈である。けれども現實に於て我々の歴史學はそのやうな處からその歴史敘述を始めてゐはしない。我々の歴史學は人間歴史のたかだか數千年を取扱つてゐるに過ぎぬ。それ以前に數十萬年をもつて數へられる所謂「先史時代」なるものが横たはる。ここでも出來事はやはり人間と結び付いてゐるに拘らず、我々の歴史學がそれをほかならぬ先史時代として自己の本來の領域から除外するのは何にもとづくであらうか。それは先づ第一に歴史敘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やうに、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、そこでは歴史敘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らう。もしもさうだとすれば、それは歴史學にとつて避け得るならば避けたき一の實際上の

窮迫を意味するに過ぎないとも考へられよう。然しながら先史時代といふ語は一層理論的な意味を含む如くに思はれる。それは單に歴史敘述の實際上の可能性の限界を表はすにとどまらず、また第二にその理論上の可能性の限界の問題に連繫してゐる。蓋し、例へば歴史は文書と共に始まると云ふとき、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ふことは精神的文化的活動であり、従つてそのとき歴史敘述の限界は理論上から見て精神的文化の發端といふところになければならぬとせられてゐるとも考へられよう。このやうにしてオトカル・ローレンツは歴史の端初を「國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、それは云ふまでもなく歴史敘述はもと如何なるものであらうとするかといふ問題に關係してゐる。即ちそれは、デイトリヒ・シエファアの語を用ゐれば、「歴史の本來の作業領域^{*}」の問題であつて、歴史家がかかる理論的問題に對して取る態度の如何なるものであるかは、特に、彼が歴史敘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顯はになるであらう。この問題に關係して我々は、歴史は本來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ひ起すことが出来る。然るにこのやうな

歴史敘述の理論上の可能性の限界の問題は、その根柢に於て、より深い層に横たはるところの歴史の限界の問題につらなつてゐる。これとりもなほさず歴史的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、もはや歴史敘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。然るに歴史はその實體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、少くとも本質的な關係に於てはさうでなければならぬ。人間に關するかやうな存在的・存在論的理解がまさに人間學と呼ばれるものの本來の内容であるとすれば、歴史の問題にとつて人間學が最も密接な聯關を有することは明瞭であらう。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。ゴットルは歴史敘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、彼はこの問題に答へて、歴史學の向つて行く出来事といふのは「我々が論理的思惟諸法則の地盤からして、理性的行爲の組合せとして把握するところの出来事」であると述べてゐる。換言すれば、歴史學の對象たる出来事に就いては、「ここでは論理がいはいは出来事そのものうちに差込まれてをり、論理がその實體に屬し、その特殊な構造に對して決定を與へてゐる」

と云はれる。^{**} 然るに存在としての歴史に關するかかる見解は既に人間に就いての一定の解釋、即ちこの場合では理性人間の人間學といふものにもとづいてゐるのではないか。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、異つた人間學の上に立つて彼とは違つた見解を述べるであらう。そしてこのやうにそれ自身或る一定の人間學によつて規定される歴史的事來事そのものの限界に關する見方は、次に自分の側から、歴史敘述の本來の作業領域が何であるかといふその理論上の可能性の限界に關する見方を規定し、そしてこのものは更に、歴史敘述の實際上の可能性の限界が何處にあるかに關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、ゴットルの考へた如くそれぞれ獨立したものでなく、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關する見解がその根柢に於て人間學によつて規定されてゐるのを見出す。人間學はこのや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へたとき、そこには既に一定の人間學、即ち人間の本質を個人の人格的自覺と自由とに於て見る人間に關する一定の解釋が言ひ表はされてゐる。

* Dietrich Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte 1888.

* * F. Gotl, Op. cit., S. 37.

ところでひとは、例へば歴史學が本來政治史であるべきか、それとも文化史であるべきか、などといふことに就いての意見の相違は、結局史觀の相違にもとづく、といふ風に云つてゐる。實際、何處に歴史學の本來の作業領域があると考へられるかは、もと、それぞれの史觀によつて規定されてゐるのである。凡ての歴史敘述の根柢には一般に何等か一定の史觀が横たはつてをり、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、史觀そのもののうちに含まれ、それに一定の構造を與へるのは根本的には人間學である、と云はれねばならない。各々の史觀はそれに相應するそれぞれの人間學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敘述の根柢をなす史觀に就いて明確に自覺し、それを組織された理論としてもつてゐるわけではなく、却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てゐる。固よりそれはまた屢々自覺的に取り上げられて一の學的體系に即ち歴史哲學に組織されるが、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學者の仕事である。同じやうに、我々が人間學と云ふとき、先づ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學的に加工され、組織された人間に關する理論を指すのではないといふこ

とである。従つて人々はここに云はれた人間學のもとに、先づ、例へ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「人間學綱要」の如きものを考へに入れてはならない。フンボルトはいづれの言語も或る民族が到達した世界觀の一定の段階の生産物であると述べたが、この場合世界觀とは云ふまでもなく一定の哲學體系として展開された世界觀のことではなく、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「世界直觀」のことであつた。丁度そのやうに、人間學も最初にそして根源的にはいはば或る人間直觀を意味する。従つてひとはそれのもとにまた先づ何等かの所謂「哲學的人間學」を理解してはならない。人間學が本來或る全く根源的な意識に屬するといふことは、今日、或はフオイエルバッハ、或はデイルタイやシェーラー、或はまたハイデッガーの影響による哲學的人間學の流行のために忘れられがちになつてゐる。人間は彼等の現實の生活の中から彼等が何であるかをおのづから解釋するに至る。人間學は彼等の現實的な生活意識に屬する。然し哲學的人間學はその名のやうに人間に就いてのあからさまなる、意識的な、學問的な問であり、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。哲學的人間學の建設に根氣よく努力したシェーラーは云つてゐる、「如何なる時代に於ても人間の本質及び起原に關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權利を十分に與へる。我々はほぼ一萬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ふことを知つてゐる*。今日哲學的人間學が特別に關心を惹き起すのは、從來の各々の時代には暗黙の間に普遍的に認められてゐた一定の人間學があり、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つき、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ゐたことの反證であり、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ふやうな人間學を有しないことの證據である。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ふことが普遍的に受取られてゐた時代があつた。今日かやうな *consensus gentium* としての人間の見方は失はれてゐる。人間學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ふ地盤であつて、この共通の地盤が缺けてゐるところでは人間相互の理解も完全に行はれない。ひとは單なる論理によつてのみ相互に理解し合ふことは出来ぬ。共通の人間學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實性に於ては人間學によつて規

定されてゐるのである。イデオロギーの對立は根源的には人間學の對立である。そして今日人間がかくも問題となつたといふことは、我々の時代がまさに社會の轉形期であるといふことの徴候のひとつと見られることが出来る。アントロポロギー（人間學）の構造はイデオロギーの構造を規定する、――これは私の從來主張し且つその實證を試みたひとつの根本命題であつた。あらゆる歴史敘述は史觀によつて規定されてゐるといふことも、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ゐるのである。人間學は、もちろん屢々自覺されて學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、その本性に従へば、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。^{*＊}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ゐる人間學は顯はであるのではなく、却て最も多くの場合隱されてゐる。そして人々の間に共通の人間學が普遍的に認められてゐる場合にはイデオロギーに於てこのやうに隱されてゐる人間學に特に注目するといふ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學の問題は何より

も先づ、現存するイデオロギーに對して暴露的、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學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。我々は人間學に對してこのやうな批判的任務を負はせなければならぬ。そして我々は今日の所謂哲學的人間學に對してすらこのやうな批判的な仕事を遂行しなければならないやうに思ふ。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學によつて規定されてゐるのだからである。數年このかた諸科學の内部で叫ばれてゐるかの「基礎の危機」Grundlagenkrisisなるものは、何よりも人間學に於てその決定的な意味を見出すであらう。人間學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。そしてそれは單に論理的な基礎に關係するのではないだけ一層危機的である。

* Max Scheler, Mensch und Geschichte, Zürich 1929, S. 8. またハイテッカー (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik 1929, S. 200.) 更にディルタイ (W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, S. 88.) を見よ。

* * 拙著『唯物史觀と現代の意識』に於ける「人間學のマルクスの形態」〔全集第三卷收録〕参照。

なほこの論文に就き人間學とイデオロギーとの辯證法的關係、並びに、我々が「ロゴスの第一次變革過程」及び「ロゴスの第二次變革過程」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當て嵌まるのである。

私は歴史と人間學との關係をさきに觸れた歴史の限界乃至端初の問題に就いてここに一層具體的に調べてみよう。カントが『人類歴史の臆測的端初』といふ論文を書いたことは知られてゐる。^{*}彼はこの論文の中で、その後のドイツ觀念論の代表者たちの凡てによつて自覺的に彼等の歴史哲學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ふ思想を言ひ表はした。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發展」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爲を行つたところに、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ふ能力を發見した」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や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、然しそれは物の考へ方に一の全く新しい方

向を與へ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（たとひ唯漠然とであるにせよ）、自分は本來自然の目的であり、そして地上に生活する何物もこの點に就いて自分に對して競争者となり得ないといふ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ひ、汝の身に着けてゐる毛皮を自然は汝に汝のためではなく、却て自分のために與へ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ふ彼のこの特權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屬せず、却て自然の「終局目的」である。「終局目的は人間の全體的規定にほかならない、そしてこれに關する哲學は道德學と稱せられる。」彼にとつて歴史は倫理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。」とカントは云ふ。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應じて全く異つた人間の把握が横たはるのである。『ドイツチェ・イデオロギー』には書かれてある、「ひととは人間を意識によつて、宗教によつて、その他思ひの儘のものによつて、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^レ産^シ、始めるや否や、自己を動物から區別し始める。」かやうな生産は「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。」最初の歴史的行爲といふ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ほかならない。ここでは、ヘーゲルが「人間は思惟によつて自己を動物から區別し、かくて一切の人間的なものは、それが思惟によつて作られるといふことによつて専ら、人間的である」と考へたのとは反對に、生産が、就中物質的の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は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、詳しく言へば、彼等が何^レを生^レ産するか、並にまた彼等が如何^レに生産するかといふことと、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條件に依存してゐる。」云ふまでもなく、この生産は初めから個人的でなく社會的である。人間は元來社會的存在であり、彼等の生産は唯社會のうちに於てのみ現實的に行はれる。「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體ではない。その現實に於ては人間の本質は社會的諸關係の總體である。」とマルクスは『フョイエルバツハに關するテーゼ』の中に記して

る。意識と雖も他の人間との交通の欲望とその必要から發生せるものであり、「それ故に意識はもともと既にひとつの社會的な生産物である。」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ふことである。人間とは實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藝學 *Technologie* の發展のうちに歴史の理解の重要な指針を見出すのである。いま工藝乃至技術並にその文化及び歴史に對する關係の問題は十九世紀に於て初めて現はれ、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、工藝の問題でさへも人間學、従つてまた史觀の相違に應じて全然違つた意味に解釋されることが可能であるといふことである。マルクス主義が工藝を物質的生產の見地から觀察することは言ふを俟たない。これとの對照のためにシュペングラーを引合ひに出してみよう。何によつて人間は人間となつたのであるかといふ間に、それは手の成立によつてであると彼も答へる。手と道具とは最も密接に結び付いてゐる。道具が手の形から形作られたやうに、逆に手は道具の形に従つて形作られた。兩者の成立を時間的に分たう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發點をとりつつ、シュペングラーが彼特有の人間學の基礎に於て如何に前者とは相違する歴史解釋を企てたかを若干指摘しよう。後者も工藝を

甚だ重要視する、然しそれは社會的な物質的生産の方面から考察されるのでない。「工藝 Technik は全體的生の戰術 Taktik である。それは生そのものと同意義なる鬭爭に於ける行動の仕方の内面的形式である。」「唯、こゝろ Seele からしてのみ工藝的なものの意味は開示される。」「工藝は道具からして理解さるべきでない。事物の生産でなく、事物に對する行動の仕方が、武器でなく、鬭爭が問題なのである。」それ故に工藝は何等經濟の部分でなく、却て一個の、活動的な、鬭爭的な、こゝろに貫き生かされた生のひとつの方面である。蓋しシュペングラーの理解するところでは、人間は掠奪獸 Raubtier である。植物的な生とは異り動物の生は自由に運動する生であるが、掠奪獸は自由に運動する生の最高の形態である。そこで社會的といふことは人間の本性であり得ない。「こゝろは生存者がより、孤獨であるほど、それが自己の周りの凡ての世界に對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發達してゐるのである。」そこでまた「人間の工藝としてひとり、そのみは、人間種族の生から獨立的である。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獨立的になるといふことは、カントに於ての如く個人の人格的自由の意識の發展と見られるのでない。このやうにしてまた人間の工藝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——とがあるといふ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ふことは「多樣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こと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。従つて數々の偉大なる文化はその數だけの敗北と潰滅であると思ふされるのである。かくて我々は種々なる史觀のうちにそれぞれ特殊な人間學が織り込まれてゐるのを見ることが出来る。その史觀が獨特なものであるほど、それと結び付く人間學もまたそれだけ獨自なものであるとも云はれ得よう。そして我々は種々なる人間學相互の相違、殊にそれらの間に於ける非連續に注意することにより、人間學の問題が單に客觀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, Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.

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

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

人間學は人間の現實の生活の中から生れ、彼等の現實的な生活意識としてつねに既に成立して

ゐる。然るに人間はもと事實と存在とであるから、かやうな人間學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實である限り「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與へられてゐる。現代の哲學的狀態に鑑み、ここになほ簡單に既に述べたことに附け加へて人間學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ふ。そしてそれはやがて史觀の性質を規定することともなるであらう。

第一、人間學は一般的に云つて人間の自己解釋である。人間が自己を解釋するといふのは彼にとつて決して外的なことではなく、却て彼の存在の仕方の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顯はになつてゐるといふことが含まれてゐる。人間のこのやうな存在の仕方がハイデッガーによつて實存 *Existenz* と呼ばれる。ただ存在理解 *Seinsverständnis* の根據の上に於てのみ實存は可能であり、存在理解の根據の上に於て人間はまさに現存在 *Dasein* であると考へられる。「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ゐる*。即ち存在理解の根據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、顯はになる。従つて人間が何であるかは人間に於ける存在理解、この

ものの根據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へられ得ない。その限りに於て人間學の問題が存在論的問題であることは明かである。この場合存在論的とは何を意味するのであらうか。それが先づ存在理解に關係し、従つて或る意識の問題であることは云ふまでもなからう。けれどもそれは單に意識の問題といふ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ふ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與へられる。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體性、性が何よりも問題になつてゐるのでなければならぬ。存在論的とは主體的な存在理解といふことである。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づ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、特にハイデッガーに於て明かに見出す。彼に於て存在理解はつねに氣分的性格のものとして解明されてゐる。存在論は主體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「解釋」であると見ら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體性にあると考へられてのことである。

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

第二、然しながら人間學は存在論的として純粹に内在的な立場に立つてをり、また立ち得るであらうか。人間學は單なる意識の問題にとどまるのであらうか。ハイデッガーは内在の立場をとらうとしてゐる。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つて現存在の根本的規定と考へる。それではこのや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數へることによつては、有限性の本質が何處に存するか、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、全體的な規定であるかが理解されないことは、彼の云ふ通りである。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。固より客體的なものの――ハイデッガーの所謂 Vorhandensein 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。死と雖も單に客體的に把握される限り、いまだ人間の根柢的な全體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へば、人間は人間を産む、それによつて人間の形相は個體の死に拘らず持續し、人間は「出來得る限り永遠なもの、神的なものにあづかる」のであるとも考へられ得るからである。かくて有限性の本質の理解は客體的ならぬ主體的なものの方向に無限性を理解することによつて可能となる。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。主體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てキエルケゴールの立場に於て徹底するとも云はれよう。いま我々によれば、人間の自己解釋たる人間學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體的事實によつて規定されてゐるのである。行爲するものとしての事實は人間學よりも先きのものである。最初に行爲がある。事實はハイデッガーのいふ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。存在理解の仕方は、行爲によつて規定されるのである。主體的な且つ超越的な事實は自己を意識のうちに表出する。人間學は意識としてかかる事實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實の主體性、眞の主體性として理解することも出來ないであらう。そこに實に、意識がなほ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。かくて意識の主體性といふことも、唯意識に於てのみ主體的な事實がその主體性に於て自己を顯はにするといふことを意味するのでなければならぬ。人間の實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、事實の主體性、従つて事實の事實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實が理解され、かくて人間は自己を存在と事實との二重のものとして、即ち現實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、事實は一方主體的に自己を意識に於て表出するにとどまらず、他方客體的に自己を存在に於て實現する。事實は行爲するものとして意識のうちに閉ぢ込められてゐるのでなく、意識を超出して自己を存在に於て客觀化する。事實は意識されるに先立つて存在となる。かくの如き事實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觀的に自己を如何に理解してゐるかに従つてでなく、彼が客觀的に何を爲し、また爲したかによつて知られる。これは哲學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ゐるのである。それだから根源的な人間學のうちにはつねに既に、單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ゐる。人間は種々なる存在を

觀察することによつ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、就中社會に於ける自己の位置を理解する。人間の自己解釋たる人間學はこのやうにして特に彼の社會的「存在」によつて規定されてゐる。彼の存在の社會的規定を離れて彼の有する根源的な人間學の性質を把握することは出来ない。かくて要するに人間學は事實と存在との二重の規定を受けてゐることにならう。尤も注意すべきことは、單に人間の存在のみが社會的なのではないといふことである。最初に記しておいた如く、事實もまたそれ自身の意味で社會的である。寧ろ人間は事實として社會的であるが故に、彼等は社會的存在を作るに至るのである。それ故に存在的見方のみが社會的の見方であると云はるべきでなく、存在論的見方もそれ自身社會的なものを含む。意識も元來社會的なものであり、人間學はその本性上根源的に社會的規定を有する。人間は唯社會のうちに於てのみ自己を個別化し得る。かくて學問的に取り上げられた人間學の方法も存在的・存在論的でなければならぬことは明瞭であらう。存在的見方と存在論的見方との二重のものがそこに於て要求され、しかもそれらが單に二つのものでなく統一であるといふのは、事實が一面主體的に意識に於て自己を表出すると同時に、他面客體的に存在に於て自己を實現するからであり、このやうに意識も存在も共に根源的に事實によつて規定されてゐるからである。存在的・存在論

的見方はかかるものとして辯證法的でなければならぬ。史觀も同じや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。人間學も史觀もこのやうに本來存在的・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對する關係に於て人間學を、特殊的に歴史敘述に對する關係に於て史觀を見るとき、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來たのである。科學的研究は直接にはつねに存在を對象としてゐる。一般的にイデオロギー、特殊的に歴史敘述が主體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學、特殊적으로는史觀によつてその根柢に於て規定される關係を通じてであると云はれることが出来る。

三

さて如何ほど種々なる人間學、そしてそれに相應して如何ほど種々なる史觀が從來歴史に於て現は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』といふ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擧げてゐる。そ

れに就いて我々はここで再吟味を試みようとも思はない。ここには彼が人間學と歴史との聯關を總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つた歴史觀及び社會學が互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する諸理念が存するといふ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、社會學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、一定の種類の人間學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、我々の社會が分裂し、その内部に激烈な諸對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ふことを附け加へておかう。

ここで問題は、如何なる種類の人間學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、それを構成するやうな人間學であるかといふことである。かかる意味に於て歴史的な人間學と非歴史的な人間學とが區別される。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學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らう。この時代の一般的な史觀は「實用主義的」と稱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ゐる。歴史は先づ想像を樂しめ、次に悟性を改善し、そして最後に徳を力づける。歴史家は彼の敘述によつて賞讃及び非難の活潑な感情を喚び起し、それによつて情操に對して道德的感化を及ぼす者である。歴史的意识が非歴史的和見做すこのやうな實用主義的史觀には次の如き非歴史的な人間學が結び付いてゐたのである。即ちヒュームは書いてゐる、「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傳へない。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、といふのは、歴史は人間を境遇及び狀況のあらゆる可能なる相違に於て示し、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爲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學的材料の供給される場所である。人間は唯限られた數の動機及び性質しかもたず、これはヒュームの言葉を用ゐれば歴史に於て何等の擴大も受けないのである*。これに反し歴史的意识の發達に決定的な影響を與へ、近代の歴史學の發展に重要な寄與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ゐる。然し彼は、この人間學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對し、理性をもつてそ

れ自身運動するもの、歴史に於て發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。」彼は自由の意識の發展段階を次のやうに敘述した。一、なほ直接的な、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、そこでは唯一人の、即ち專制君主の自由があるのみである。人間は自體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覺めてゐるけれども、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覺に到達されたのである。かくの如くにして既に、取り立てて言ふを俟たないほど明かなことは、歴史的意識と結合する人間學、即ち歴史的人間學ともいふべきものに於ては、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ふことであらう。單

に個人のみでない、人類が、人類社會が發展するものと考へられなければならないのである。歴史的人間學の體系的な展開を企てることは他の機會に譲られねばならないであらう、今はこれまでに述べて來たこととの聯關に於て特に左の諸點を指摘しておくにとどめようと思ふ。

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

一、そこでは人間は先づ主體的に捉へられねばならぬ。人間が單に客體的に捉へられる限り、そこには自然があつても、本來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點に就いてである。周知の如くマルクスは云つてゐる、「從來の凡ての唯物論（フオイエルバッハのも含めて）の主要な缺陷は、對象、現實、感性が、ただ客體または直觀の形式のもとに捉へられて、感性的・人間的活動、實踐として捉へられず、主體的に捉へられてゐないといふことである。そこで活動的方面は、抽象的に、唯物論とは反對に觀念論——それはもちろん現實的、感性的活動をさういふものとして知らないものである——から展開された。」從來の唯物論には主體的な把握の仕方が缺如してゐたために、凡て非歴史的であるのほかなかつた。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。從來の觀念論も、よし抽象的にあれともかくも人間を主體的に考へた限り、歴史的な見方をなし得たのである。

ここに主體的といふことは全く原理的に、換言すれば、如何にしても客體の秩序には屬しないと
いふ意味に解されることが必要である。主體的なものをば單に働くものと考へるだけではなほ十
分とは云はれない。客體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對して、
且つ甚だ強力に働きかける。主體と客體とはどこまでも同じ秩序のものでないといふ意味をもつ
のでなければならぬ。かく云へばとて、そこに觀念論的立場の決定が含まねばならぬわけでは
ない。觀念論をとらなくともなほ主體と客體との秩序の相違を考へることが必要であり、またそ
れが考へられぬものでもない和我々は信じ、事實と存在並に兩者の關係の規定に於てそれを明か
にした筈である。その際我々は單なる觀念論こそ却て歴史の概念を不可能ならしめるといふこと
を示し得たと思ふ。然るに人間が自己を本來的に主體的なものとして把握し得るのは彼等には意
識が屬するからである。意識は事實が自己をその主體性に於て告知する唯一の場面である。ここ
に人間を主體的に把握しようとする者が最も屢々觀念論に陥るに至る理由が隱されてゐる。それ
だからと云つて、現實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ない。

二、然し人間は單に主體的事實でなく、同時に客體的存在である。人間は現實的なものとして

主體Ⅱ客體の統一である。この統一は對立に於ける統一であり、從つて人間はその本性に於て辯證法的なものである。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。それ故に人間を單に主體的にのみ捉へて、同時に客體的に捉へないことは、それ自身また一の非歴史的な見方と云はれねばならぬ。かかる意味での非歴史的な見方をひとはなほハイデッガーに於て見出すであらう。人間はみづから存在としての歴史に屬し、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は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づ自然の制約のもとに立つてゐる。人間の歴史性には彼等の風土的規定性その他のものが屬する。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。かやうな生産物といふの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さうである。一般的に云へば、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。かやうな壓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、事實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「實體」でなく「主體」であるとも考へられ得るのである。存在の運動ももと存在の根據たる事實の

運動にもとづく。もしも事實にして眞に發展的でないならば、存在に於て如何に多姿多態なる變化が現はれるにせよ、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らう。世界の實體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數とによつてのみ異つてゐる。本來の本質的な内容は到る處同一である。」存在に於ける變化はそれ自身として發展——單なる變化でなく——と見らるべき必然性を含まない。發展は存在と事實との關係に於て考へられる。然しそのためには事實は眞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、事實も事實としての歴史である。そして意識の歴史性といふことも、意識の特殊性に従つて本來、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 な見方を含んでゐる。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ゐなければならぬ。歴史的人間學は人間を社會的に把握する。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會的であるばかり

でなく、また事實として社會的である。社會的なものを單に客體的方向にのみ見て、主體のもののうちに理解しないといふことは多くの場合に見られる誤謬である。もし社會的といふことが唯客體的な意味しかもたないとするれば、そのとき主體のなものを尊ぶといふことは單なる主觀主義に陥ることともなり、またそのときには社會的なものを重んずるといふことは單なる客觀主義に陥ることともなるであらう。主觀主義はその場合また觀念論につらなるであらう。歴史的意識が客觀主義的であるとは屢々語られるところである。然しながら單なる客觀的見方から歴史の出て來ないことは我々の論述した如くである。けれどもさうかと云つて、我々の立場は主觀主義であるでもない。我々は事實の概念によつて主觀性を指すのでなく、却て主體のなもの、行爲するものを理解するのである。行爲が物の意味をもつのは、事實が純粹なイデーでなく、感性の意味を有し、身體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會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、身體的なもの、自然的なものを認めることなしには社會なるものは考へられない。これが普通に社會的なものを唯客體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實として社會的である。然るにもし主體のなものを純粹にイデーのと考へ

るならば、それによつて超個的自我といふ如きものは考へられるにしても、そのものは現實的に社會的な意味を含み得ないであらう。超個的と社會的とは同一でない。そこで我々は社會と個人との關係といふ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會哲學に於て更めて論ずることにしたい。

けれどもここになほ次のことを簡單に附け加へておかなければならぬであらう。我々はさきに歴史的なものをその存在に於て規定して、現實存在であるとした。歴史的な見方は現實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體的に成立する。そこには我々のいふ現實存在の方向に於ける存在論的決定が含まれてゐ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、他の點に關してはどれほど深く歴史的な見方がなされてゐるにしても、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ほイデーをば最も實在的な存在と考へたヘーゲルの歴史哲學に就いて何よりもよく示されることが出來よう*。然るに如何なる方向に存在論的決定がなされるかといふことは根本的には如何なる種類の人間學がとられるかといふことに相應する。今日も多くの哲學の自明の――この自明性こそ最も危險な性質のものである――前提をなしてゐる理性人

間の人間學は「ギリシア人の發見」に屬する。これに相應してギリシアの代表的哲學はイデー即ち一般的には本質存在の哲學であつた。そしてギリシア哲學が非歴史적であつたことをひと知つてゐる。歴史的な見方は現實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點に就いて規定した如き歴史的人間學でなければならぬ。このやうにしてまた人間の存在解釋は人間の自己解釋に相應する、とも云はれよう。人間は彼自身を解釋する仕方に相應して存在を解釋するのである。その限り人間學と存在論とは、ハイデッガーの云ふやうに、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。生の哲學はそのよき例である。否、ハイデッガー自身の哲學がその最もよき例であらう。そのやうな點から見ても人間學は心理學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實的に、具體的に規定され得るであらう。我々はこのことを實行して來た。人間學は單なる心理學ではないのである。云ふまでもなく、存在論的決定はその根源に従へば決して意識的に、自覺的に行はれるわけではない。學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ゐる。「存在」といふ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つてゐる。

一定の時代の歴史に對する關係は既にそこに現はれる。如何なるイデオロギーもその基礎に一定の人間學を含むと共にそれに相應する一定のかくの如き根源的な存在論的決定を含む。人間學と同じく、存在論的決定そのものもその根柢に於て事實によつて規定されてゐる。兩者は絶對的に主體的なものとも云はるべき事實の上に於て成立する主觀と客觀との側面を現はしてゐる。このやうにしてそれぞれの人間學にかかはる史觀はまたそれぞれの存在論的決定にかかはる。それ故に史觀の問題は單にロゴスとしての歴史にかかはることなく、實に存在としての歴史にかはることもあるのである。

* 拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」（『史的觀念論の諸問題』）〔全集第二卷收録〕參照。

第六章 歴史的認識

一

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處では、到る處既に或る歴史敘述が見出される。「歴史的感覚は人間の本性のうちに於て、それが夙に、幸福な諸關係のもとで、適當な形式に於てその表現を見出す筈がないには、あまりに括濫である。そしてこの自然的なタクトこそは、今もなほ我々の諸研究に道を示し、形式を與へ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、かかる歴史敘述は一定の階段を経て近代の所謂歴史學にまで發展した。この點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ゐる。^{*}彼は歴史學の概念の歴史的發展を三つの階梯に分つた。第一、物語的（報告的）歴史。この階梯に於ては、ひととはただ何が起つたかを知らうと欲する、材料そのものが知識慾の對象である。歴史的材料はその自然

的な時間上の順序に従つて物語られ、または數へ上げられる。この動機となる材料に對する關心は様々な方向のものであり、そしてそれに應じて再現の形式も色々と違つてゐる。最も古いのは、半ば傳説風な、半ば歴史風な敘事詩などの場合の如く、人の目を惹く英雄的な行爲、人間の運命の變化または冒險に就いての美的關心である。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、殊に權力者の行爲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、金屬或は木に法律、條約、戰勝のことも彫り付けられる場合の如きである。更により實際的な關心、即ち宗教上、儀禮上、政治上の目的から或る事實を保存し、確實に傳へようとするとき、他の形式が生れて来る。君主及び役人の人名錄、家族または氏族の系圖等がこの類に屬してゐる。第二、教訓的（實用的）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ヂデスが擧げられる。彼はあからさまに彼の著作が過去のことについて、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で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、過去に關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らうとする者であつて、このことは人間の本性及び行爲の普遍的な類似性のために可能であると彼は考へた。「實用的」pragmatischといふ語はもとより

ピ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「實用的」といふ語は最初かやうな立場を表はしたのでなく、却てポリピオスは彼の歴史敘述を、それが國事 *πομπαια* に關係してゐる限り、かく呼んだのである。この階梯の歴史認識は、その實用的傾向に従つて、事件を規定する心理的動因、言ひ換へれば、個人が一般に懷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。このやうに心理的動因に重きをおき、そして過去に關する敘述によつて現在に對する教訓を與へようとするところから、この種の歴史は屢々事件を道德的に判斷し、政治的に評價するといふ特徴を有する。それは第一の階梯の如く材料を素樸に再現するのではなく、それに一定の見解から反省を加へるのである。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關に於て發展したか、を知らうとする。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。それは對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學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はれたのは、ベルンハイムの云ふところでは、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條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ふ觀念、二、凡ての人間の諸關係のうちに一の連續的な變化が行はれてゐるといふ思想、三、人間の種々なる諸活動が内的な聯關に、相互の且つ自然的諸條件との交互作用に立つてゐるといふ洞見、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ゐるけれども、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。

* 例へば A. Meister, Grundzüge der historischen Methode, zweite Auflage 1913. 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『史學研究法』が歴史の種類として、物語、かがみ、史學の三つを掲げてゐるのも同様の内容のものである。なほヘーゲルに従へば、歴史の考察の仕方には原始的歴史、反省的歴史、哲學的歴史の三つの種類が區別される。

いはゆる物語的歴史、教訓的歴史、發生的歴史の三者は、一方から見れば、ベルンハイムの考へた如く、たしかに歴史學が實際に歴史に於て發展して來たところの發展の「段階」を現はして

ゐる。然しながら同時に他方に於て、それを單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らう。なるほど歴史學は物語的历史、實用的历史、發展的历史といふ段階を経て發展したのであるけれども、然し發展的历史の段階に到達するや否や、物語的历史、教訓的历史などが消え失せてしまつたのでもなく、全然背後に推しやられさへしたのでない。もしそのやうに考へるならば、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、明白な事實に對して目を閉ぢることとなる。ここでも歴史は一がただ他に代つて現はれるといふ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、科學的な見方であるといふことは、少くとも原理上は廣く認められてゐるにも拘らず、なほ絶えず物語的な歴史も書かれ、教訓的な歴史も作られてゐるのを我々は目前に見る。従つて物語的、教訓的、發展的といふことは、一面歴史學の相次いで經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敘述の種類を表はすものである。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、廢棄されたものと云はれることは出来ぬ。かの諸段階を支配する諸々の關心は、普遍人間的な常住なものであるから、それを満足させ

るといふこともまたどこまでも普遍的な持續的な要求であらう。あらゆる時に於て、主として物語的なもしくは教訓的な關心に仕へる著作が存在し得るし、また存在せねばならぬであらう。同一の材料はそれぞれ一または他の見方に従つて取扱はれる。^{*}即ち彼はその動機となる關心の「普遍人間の常住な」性質から物語的歴史及び教訓的歴史の普遍的な持續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、或は實際的な關心であるといはれば、發生的歴史の根柢にはどのやうな關心が横たはつてゐるであらうか。それは何等關心といはれるものの上に立つのでなく、却て全く關心を離れた或る純粹なものであらうか。ベルンハイムはそのやうに考へる。發生的な見方の段階に於ける歴史は「獨自な性質の材料の純粹な認識を目的とする」と彼は云つてゐる。他の種類の歴史が何等かの「關心」に動機付けられるのと異り、發生的歴史のみは「純粹な」認識を目差すといふのである。然し果してさうであるか。プロレタリア科學は發展的な見地に立つに反して、ブルジョワ科學は靜止的な見方をとると云はれる場合、後者はもちろん前者の見方と雖も、その根柢に於てなほ或る關心によつて規定されてゐることがないであらうか。ブルジョワは現存社會の變化しないことを願望し、プロレタリアはその變化することを意欲するといふことが、おのづから兩者の見地の相違に結び付く。^{**}一般に發展なるも

のは有意義性を離れて考へられず、従つてそれは純粹に客觀的な存在の概念でなく、主體的事實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辯證法的といふ方向を擧げ、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はることを論じた。それだから發展の歴史といはれるものに就いても、有機的發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、おのづから物語の歴史の性質を帶び易く、辯證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、おのづから實用的歴史の性質を擔ひ易いといふことも生ずる。云ふまでもなく、發展の歴史は他の種類の歴史に對し特に科學の名に値し、歴史的意識が他のものを非歴史的と見做して、唯このものをのみ眞に歴史的と考へるといふことは爭はれない。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ふが如きものでないことも同様に明かである。凡ての歴史は現在、即ち事實の見地から書かれる。主體的事實へのかかる關係をば、もし語弊を厭は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はねばならぬ。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をり、然るに史觀のうちには主體的事實が表出されるといふことを考へ

れば既に明白である。主體的なものとの關係を全く離れては歴史的なものが歴史的として受取られることさへもなからう。かくしてもしも歴史的知識の種類が區別さるべきであるとしたならば、この區別の原理はロゴスの形態のうちにでなく、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はれ得るであらう。

* Bernheim, Lehrbuch S. 37f.

* * 拙著『觀念形態論』に於ける「科學の發展の制限とその飛躍」〔全集第三卷收録〕を參照せよ。

いま歴史的認識の根源にして生のうちに横たはつてゐるとすれば、歴史の分類として普通行はれるベルンハイム風の區別よりもかのニイ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へてゐるかは容易に理解されよう*。ニイ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へた。歴史は彼によれば三つの見地に於て生ける者に屬する。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屬するのである。生そのものに對するこれら三重の關係に相應して、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

の歴史 kritische Historie との區別が生ずる。歴史は先づ何よりも活動的な者、強力な者、大いなる戦を戦ふ者、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屬してゐる。彼は歴史の中から偉大な行爲、偉大な人間の理想を讀み取り、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、彼がそこから來た處、彼がそこで生じた處、そこへ忠實と愛とをもつて回顧の眼を向ける者に屬してゐる。この敬虔によつて彼は彼の存在に對していはば返禮をなすのである。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條件を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、さうすることによつて彼は生に仕へる。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來る。（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、即ち批判的な仕方と必要とする。そしてこのものもまた生に仕へるのである。人間は生き得るために、過去を破壊し解消する力を具

へ、時々それを用ゐなければならぬ。過去を法廷へ引き出し、拷問にかけ、最後に斷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ふものではない、この場合判決を下す者は固より恩寵といふものではない、却てそれはただ生、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。このや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）。ここに述べたニイチエのいはゆる「時代はづれの考察」に於て見逃してはならぬ重要な點は、そこでは歴史が生、殊に生の歴史性の見地から考察されたといふことである。我々はそれを先づ次の如く解釋することが出来る。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らう。即ち生が實踐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、生が寧ろ觀想的に――觀想も生のひとつの在り方である以上、最も廣い意味では行爲乃至實踐の一様式とも見られないではないけれども、兩者が區別される限りに於ては觀想的に――過去の歴史を活かす場合、そこに古物的歴史の形式が現はれる。そして生が歴史を殺す場合に現はれるのは批判的歴史の形式で

ある。然しながら我々はニイチエの思想になほ一層根本的な解釋を與へることが出來、またさ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。我々はニイチエの區別した三つの種類の歴史を時間性の關係に従つて解釋し得るであらう。すなはちかうである。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。過去が未來の見地から把握される、このとき歴史は批判的である。かくの如く解釋することにより、我々はニイチエの歴史の分類が全く本質的なものを言ひ表はしてをり、彼の考へたより以上に完全なものであることを理解し得るであらう。ところで過去を現在として、過去を過去として、過去を未來の見地に於て解釋するものは何であらうか。「唯現在の最高の力からしてのみ汝等は過去を解釋せねばならぬ。」とニイチエは記してゐる。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ほ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が事實としての歴史のほかない。それは生と云つても、事實としての生のこととでなければならぬ。

* Vgl. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

二

然しここに恐らく一の重大な懸念が生ずるであらう。もしも歴史が主體的事實の見地から書かれるものとすれば歴史には當然科學性[、]が否認されねばならぬといふことにならないであらうか。歴史はいつたい科學ではないのか。ニイチエは歴史が純粹な認識であるべきことを拒んだ。歴史が科學たらんとする要求を掲げるや否や、歴史は單に過去を知るための過去の知識となり、かや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數の顯微鏡的事實に向つて好奇心をはたらかせ、生きることに、一切の問題を忘れることを學ぶべき場合に、認識の問題を求める。科學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、とニイチエは考へた。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對しては、一般にプラグマチズムに向ひ人々の繰り返へしてゐる非難、即ち知識は生にとつて有用だから眞であるのではなく、却て眞であるから生にとつても有用なのである、といふ非難が當て嵌まるであらう。單に生に對

する有用性といふ目的からのみ知識を求めるとき、ひとは却てかかる有用性にも到達することが出来ない。歴史的知識と主體的事實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對すると共に、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ゐると思ふ。

先づ歴史的知識をいは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ふ缺點をもつてゐる。ニイチェの云つたやうに、「歴史的知識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。」歴史的知識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説明することはとりもなほさずその事物の本性を説明することである。あらゆる歴史的なもの、人間的なものに就いてと同じく、歴史的知識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、ニイチェ的に云へば、歴史的知識の「系譜學」Genealogieの問題にほかならない。系譜學的に見るならば、歴史の根源は事實のうちにある。分り易く云へば、歴史的知識の根源は人間の歴史性のうちに存するのであつて、人間が歴史的である故に、歴史的知識もあり得るのであ

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。もし主體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實現するために、過去の歴史に自己を結び付けるといふ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らう。然るにこのや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はすものであり、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、このやうな否定の契機を含む故に事實も歴史的である。歴史を書くといふ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。

ところで我々のいふ事實は決して單に心理的なものではない。この點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對である。我々は系譜學的立場に立つことによつて心理的發生的な見方をとるのでなく、寧ろ我々の立場は云ふべくんば存在論的發生的である。もしも事實にただ心理的なものであるとしたならば、我々は單なる主觀主義乃至相對主義に陥るのほかになく、かくては固より歴史的認識の客觀性も基礎付けられ得ないであらう。事實が心理的主觀的なものでなく、その意味では却て最も客觀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。それのみでなく、我々は事實の存在に對する超越的關係を力説することに

より、事實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、それが實用主義であるとはなほさら云はるべきでないであらう。

事實は主體的なものである、然るに何等かのものは、それが主體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といふ意味をもち得る。主體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、却てもともとの成立するために缺くべからざる根本的な條件である。かかる主體的なものは客觀的なものとして、我々はそれを存在の根據として規定した。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や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的認識の可能性も與へられると云はねばならぬ。既にヴィコがこの原理的な事態を明瞭に言ひ表はした。「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的精神の諸形態のうちに歴史的世界の諸原理は發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^{*}。」ヴィコに従へば、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、自然に關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

に就いて確實な認識をもち得るのである。我々の意見によれば、どのやうな認識論もいはば自己自身から始まるのでなく、却て一定の存在論的前提ともいふべきものを含んでゐる。^{***}彼の作つたものは彼自身によつて確實に認識されることが出来るといふ命題は、認識論のこのやうな存在論的前提のひとつを言ひ表はす。それは認識可能の前提として古くから認められて來たところの、知るものと知られるものとのアナロジーの關係——心理學者イエンシュは近頃それを「自我と外界との凝聚」Kohärenz von Ich und Ausseuwelt の關係として實證的に認めてゐる——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缺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、事實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、兩者の間に最も内面的なアナロジーの關係が含まれてゐるからでなければならぬ。もしさうだとすれば、事實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實としての歴史に關係付けられることなしには認識され得ないと云はなければならぬであらう。

* Vgl. Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gesellschaftliche 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、展開されるであらう。簡單には拙稿「認識論の構造」（『觀念形態論』）（全集第三卷收錄）を見よ。

然るにさきに述べた通り、事實は一方主體的に意識のうちに自己を表出するにとどまらず、他方客體的に存在に於て自己を實現する。この全く基本的な關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ふことに就いては、後に至つて説明されるであらう。今のつながりに於て注意しておきたいのは、このやうな基本的な關係のあるが故に、主體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觀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觀性を獲得し得るといふことである。歴史的研究所は客觀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點と統制者とを求むべきである。この點に關してハルナックが『歴史の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らう。^{*}彼もまた先づ、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對象となるといふ要求を掲げ得ると述べてゐる。歴史的研究所の最後の目的は、發展の過程に干與すること、換言すれば、過去が現在に對し抑壓を加へてゐ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、未來を慎重に

準備するといふことである。そこに歴史的認識の存在理由が保證され、その生存權が證明されてゐるのである。ところでハルナツクによれば、歴史的認識は三つの問に答へなければならぬ。如何なる力が與へられた時代にはたらいてゐたか、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、といふ問がそれである。力 *Kräfte*、方向 *Richtung*、仕事 *Leistung*、ひとりこれらが歴史的研究所のかかは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、歴史的認識の對象が主體的なもの、事實的なものに關係して表現されてゐるのを見るであらう。これらのものの認識はどのやうにして確實性を得ることが出来るであらうか。いま到る處に三つの確實な源泉、諸々の大事實、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、とハルナツクは云つてゐる。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數の他の傳來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實、記念物及び制度の上に、第二次的に爾餘の傳來物の上に築かるべきである。そしてこのやうに築かれた歴史は事實的なものに關して確實性を保證する。」このやうに語られるとき、固より曖昧が含まれてゐる、ハルナツクは存在としての歴史と史料といふ二

つのものを十分に區別してゐない。大歴史家ハルナックに於て我々が兩者の混同を發見するのは寧ろ愉快である。大事實及び制度は明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り同時にまた史料としての意味をもつてゐる。過去の大事實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餘の傳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からう。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實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擧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やうに轉化して理解すべきであらう。即ち認識理論的に云へば、主體的事實に關係付けられてゐる歴史的認識はつねに絶えず自己を客體的な存在としての歴史に結合することによつてその客觀性を保證されることが出来る。このことを歴史學の方法論の問題として云ふならば、歴史的研究所はつねに絶えず與へ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。然しながら史料自體が歴史學の本來の目的であるのではなく、史料の研究は寧ろその背後に横たは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實な研究が要求

されるといふのは、事實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實としての歴史の發展もあり得ないからである。人間は單に事實でなく、同時に存在である。彼は存在の秩序に屬するが故に、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はれてゐるものは要求される。そして存在は事實と單に連續的でなく、それ自身の論理と法則とを含み、且つその歴史性は事實の瞬間的歴史性に對して寧ろ連續的な體系的な歴史性である故に、かかる研究は一個の科學となり得るのである。我々自身が存在としての歴史に屬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ふのは、既に論じておいた如く、たとひ不精密であるを免れないとしても、なほ「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らう。といふのは我々は、存在として、存在の秩序に於けるまさに現代に屬してゐ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、我々は從來特に前者を強調して來たが、ここにまた特に後者の重要性が力說されねばならない。

* Vgl. Adolf v. Harnack, Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis 1917. 然しながら既にエビクテトスは云つてゐる、「事實でなく、事實に就いての把握が人間に刺戟

を與へる。」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與へるのである。かく云ふ意味はかうである。一定の時代に於ける歴史敘述がその時代の歴史そのものに影響を及ぼし、歴史を作るといふことが見られるのは、歴史敘述がその本性上過去の歴史のそのままの、所謂客觀的な模寫でなく、却てそれが現在の主體的事實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「生産的なものがひとり眞である」 *Was fruchtbar ist, allein ist wahr.* といふゲーテの語を想ひ起してもよいであらう。然し事實が何であるかも存在を通じて初めて客觀的に把握されるに至る——これは事實が單に心理的なものではないことを考へれば當然である——といふことを忘れてはならない。事實は單に個人的心理的なものでない故に、生産的なものがひとり眞であるとも語られ得るのである。事實を生産的なしめるものは決して單に心理的功利的價值のあるものでなく、寧ろ最も多くその反對である。そして何等かのものは主體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與へられることもないとするれば、「生産性」といふことこそ少くとも歴史に關しては眞理の最も重要な表徴でなければならぬ。このやうに歴史敘述はその根柢に於て事實によつて規定されてゐるところから、一定の時代に於ける歴史敘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。例へば文藝上のクラ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ズムといはれる形をとつた。クラシズムは古代人の作品をばつねに美の永遠の模範、形式及び内容の絶對的な規範と見た。然るに十九世紀の古代學はその深い現實感をもつて現實の古代を再び新たに發見しようとした。我々はこれを古典解釋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藝に如何なる影響を與へたかを見るのは興味あることである。^{*}ギリシア及びローマの文化に關する解釋の仕方もそれぞれの時代に應じて異り、そしてその文化はかかる解釋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對する關係の發展の線を我々はヴィンケルマン—ゲーテ—ヘルダー—リッシャー—ニイチェといふ風に辿ることが出来る。歴史敘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對して生産的な關係を結び得る。歴史を敘述するといふ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屬してゐる。「生は生けるものによつて最もよく教へられる」とゲーテは云つた。歴史敘述は主體的事實に關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觀的なものとなるのではなく、却て社會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發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點である。ヒサルリツ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イレンツェの生活を知つてゐるために神曲をよりよく味ふ。私が藝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らうか。ゲーテは『唯一の永續力ある作品は折にふれての作品である。』といふ深い言葉を語つた。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ゐるから。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、理解ある愛をもつ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つたと信ずるのは傲慢な馬鹿に屬してゐる。最高の作品はただ生活に對するその關係によつてのみ價值を有する。この關係をよく捉へれば捉へるだけ、私は作品に對して愈々興味を感じる。」(Anatole France, *Le Jardin d'Épicure*)。専ら古代の美術、詩、哲學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實生活に就いて自己の形作つた形象の中へ移入したクラシズムの古代解釋に對して、我々はアナトール・フランスのこの文章のうちに古代學のリアリズムの立場が鮮かに言ひ表はされたのを讀む。

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ゐるであらう。歴史は二重のもの、事實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對象となるのは云ふ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觀察し得るのでなく、直接には寧ろ與へられた史料に結び付きその背後に横たは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實としての歴史との關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、我々は既に事實としての歴史の上に立つてゐるのである。そればかりでなく、歴史的研究に於て求められるのは、單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實としての歴史である、とさへも云はれ得るであらう。この意味でハルナツクが力、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へ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、却て我々のいふ事實の位置にあたるものを表はさうとした筈である。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もあらう。固より事實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觀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當然である。そしてそれは我々の現實の生そのものにとつても偶然的なこととでなく、無意味なことでもない。なぜなら我々は單に事實でなくまた存在の秩序に屬し、その歴史的制約のもとに立つてゐるのであるから、かかる制約を明かにし、將來の發展に對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。然しながらこのやうな研究と雖もその根柢に於て事實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敘述を通じて事實としての歴史への或る洞見を與へようとしてゐることが見出されるであらう。或はまた少くとも歴史家は客體的なものを主體的なものに關係させて解釋しようとしてゐる。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體的なものを主體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、意識は主體的事實がその主體性に於

て自己を表出する場面であるといふ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體的なものの聯關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缺き得ぬものと云はれよう。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與へられてをり、然るに史料は過去の歴史そのものでなく、却てそれに就いての把握であるといふ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ふ危險に陷つてはならない。存在は固より事實の根據の上に立つてゐ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をり、その限りに於て事實に對して獨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輕んじ、心理もしくは體驗の研究を重んずるといふことが、おのづから有機體說的考へ方の基礎の上に立つものであることが理解され得よう。

心理的研究の價值の過重といふまことに屢々現はれる危險に對して警戒するために、我々はなほ以下のことを注意しておかうと思ふ。――一、歴史の根柢たる事實は單に心理的なもので

ない。事實は自己を意識に於て或る仕方で顯はにするけれども、それ自身心理的なものに過ぎぬのではない。それを單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。反對に彼は社會や國家等の最も客觀的なものに於て理性の如何なるものであるかを示さうとした。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流の歴史學に於ける社會心理的立場に對しても云はれ得よう。歴史の根柢は社會心理でなく、却てそれ自身社會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へることが疑はれない限り、歴史の研究にとつて心理的分析は缺くべからざるものである、と考へられる。實にその通りである。けれど歴史的なものの中に意識が織り合はされてゐるといふことと、意識が凡て歴史を作るといふこととは等しくない。そして人間は哲學者の想像するよりも遙かに廣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觀的に意欲したのとはほかのものを客觀的に實現する。一般的に云へば、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ないのである。三、人間が意識を有し、意識が彼等の活動に對して重要な意味を有することは疑はれないにしても、この意識そのものが、一面主體的事實によつて規定されると共に、然しまた他面客體的存在によつて規定されてゐるのである。彼等の社會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實の存在の分析を離れては具體的に理解されない。ところで意識が存在によつて規定されるといふ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、これを模寫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對してはたきかける意味即ち主體的な意味に従つて、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」に従ひ、これに反し情意は却て「對象への要求」を現はすものと考へられる。意識の構造が表象及び思惟の方向と感情及び意志の方向を含むといふことは、我々の見るところでは、存在と事實といふ二重のものに相應してゐる。この關係に相應して意識そのものもまた辯證法的構造を含むであらう。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

存在が事實に對してはたらきかける主體的な意味を現は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ゐる。然し情意の意味はこれに盡きるのでなく、他面全く根源的に事實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對して主觀的であると云はれる、けれども情意の主觀性にしてそれが主體的事實を全く根源的に表出するところに存するとすれば、この主觀性が單に主觀的であり得ないことは明かである。事實は存在よりも或る意味に於て客觀的である限り、情意は表象よりも客觀的なものと云はれねばならぬ。そして情意といつてもそこに感情と意志とが區別せられるのは、もと事實が二重の契機を含むにもとづくものとも考へられよう。換言すれば、感情は事實の含む否定的ものに結び付き、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ゝる否定的なものとして規定した）の體驗としてその固有なるものであり、意志は自由の體驗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實は主體的に、且つ全く根源的に自己を表出する。存在の有に對し事實が無の意味をもつとすれば、情意は無の體驗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はれよう。然しながら客體的存在も歴史的なものとしては主體的事實に對する關係を含んでをらねばならず、そこからして單に表象

的にのみでなく、またつねに情意的に把握されてゐる。かかる情意的な把握を含む存在に對して人間は彼等の歴史的活動を向はしめるのである。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らう。——かくて要するに、歴史的研究所の方法はその基本的構造に於て存在の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學の方法を「歴史的分析和心理的分析との結合」として規定したのは正當であつたと云はれねばならぬであらう。そして歴史的研究所の方法がこのやうな構造のものでなければならぬといふことは、事實が一面主體的に自己を意識に於て表出し、他面客體的に自己を存在に於て實現するといふ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實によつて規定されてゐるのであるから、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釋學、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學的に解明されたそれを評價することが出来る。即ちこの解釋學の功績は、一方では、歴史的なものを一重のものとは考へず、客體的なものの根柢に主體的なものを認め、前者を後者から理解しようとしたところにある。解釋學とは一般的に云つて「理解」の方法的自覺であるが、デイルタイの定義に従へば、理解とは、「それに於て我々が外部から感性的に與へられた

記號からして内部を認識する過程」である。^{*} 理解は主體的なものと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、また理解は單なる思惟のことではなく、情意的なものと考へられる所以でもある。或はまた理解は單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はれてゐる。歴史學を科學の位置に高めるために因果的方法によらうとしたバックルなどの見解に對し解釋學の見方の勝れた點は、このやうにして歴史を單なる存在と考へず、主體的なものを特に重んじたところにある。然し解釋學の功績は、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與へ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ふ點を強調したところに認められねばならぬ。再びデイ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、認識に持ち來たすことが出来る、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學的にして體系的なる思惟を漸次に作り出すことを可能ならしめる。」心理的分析は勢ひ主觀的になるといふ危險にさらされてゐる。それ故に固定した輪郭を有する永續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檢證することが必要である。

このや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味であるのは、外なるものに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釋學の立場との間の根本的な對立が蔽ひ隠されてしまふことのないやうに注意しなければならない。我々はもちろん解釋學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、却て下の如く批評せねばならぬであらう。

一、解釋學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觀的な歴史的存在そのものに沈潜するといふことも十分に重んぜられ得た。汎神論にとつ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臺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對體驗ともいふべきものは次第に失はれ、イデーに對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、體驗的なものと見られるに至つた。しかも解釋學は一般に内在の立場に立

つところから、意識を超越する事實といふ如きものを認めず、寧ろ心理的なもの、體驗的なものが事實の位置に据ゑられる。然るにこのものは所謂内部知覺によつて知覺され得、或は内的に經驗され得る。そしてその際このやうな内部知覺乃至體驗はそれ自身に於て外的知覺または經驗よりも一層確實であると考へられる。かくして解釋學は、實際に於ては、心理的解釋に優越性を認めるといふ結果になつてゐる。解釋學的立場は外なるものを内なるものの表現と見、従つて兩者の間の超越或はまた矛盾の關係を考へないところから、この傾向は益々強められるであらう。かやうな心理的解釋の偏重に對しては、ここに反對にハルナツクの説を想ひ起すことも無駄でなからう。この人は考へる、例へば、フリードリヒ大王が七年戰爭を欲したかどうか、或はエムス電報事件は本當にはどうであつたか、といふが如き問題は、最も嚴密な意味ではもはや何等史學上の問題でなく、却て傳記上の問題である。なぜなら七年戰爭また一八七〇年の戰爭の現實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觀破術も必要としないのである。ハルナツクによれば、人物の動機や心の状態などの研究は「歴史」には屬せず、「傳記」Biographieに屬する。然るに歴史と傳記とはもちろん關聯してはゐるけれども、相異なる課題を有するものである。傳記家は云

ふまでもなく先づ歴史家でなければならぬが、彼にとつては心理學者及び藝術家であることが同様に必要である。けれども傳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單に歴史の確實性を危くするばかりでなく、また歴史の本來の課題を害ふからである。ここで我々は傳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はない。人間の心理と雖も必ずしも單に主觀的にして客觀性を含まないとは云はれないであらう。既に我々は個人意識でなく社會意識といふものを考へねばならぬ。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對し、デイルタイが傳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。デイルタイは心理學或は人間學を特に重視し、それをもつて精神科學の基礎と見做した。そして彼は一般的歴史學の内部に於ける傳記の位置は、歴史的社會的現實に關する理論的諸科學の内部に於ける人間學の位置に相當すると考へる。「傳記は基礎的な歴史的事實を純粹に、全體的に、その實在性に於て敘述する。そして唯、いはばこれらの生命諸統一體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、社會的諸結合一般、諸時代に關する見解に近づくかと努めるところの、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來られる死せ

る諸抽象物との對立に於て、歴史的全體の實在性を把握するであらう。^{*}」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らう。彼は歴史及び社會に先行する事實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ゐない。それにも拘らず、彼の解釋學的立場の必然的な歸結として現はれるところの心理的分析の一方的な重視は、歴史敘述に於ておのづから個人を偏重し、少くとも個人を基礎乃至中心とするといふ結果に傾き易いことは爭はれないであらう。

^{*} Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, SS. 33. 34.

二、解釋學は意識を超越せる事實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づから説明し得ず、却てこれをひとつのアポリアとして感ぜざるを得ない。デイルタイが解釋學に關して掲げたアポリア、特にその第三のものがこれを言ひ表はしてゐる。^{*} 彼はこのアポリアを次のやうに述べた。既に各々の個々の心的狀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缺くべからざるものである。押し詰めて云へば、理解はこのやうにして説明

から、かかるものがこの領域に於て可能なる限り、區別され得ない。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。かくの如く言ひ表はされたアポリアは、外部の説明と内部の理解との交互關係を成立せしめ、これを可能ならしめてゐ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觀を失ふことが出来る。かかる第三のものとは我々のいふ事實以外のものでない。即ち事實は一方存在に於て自己を實現すると共に、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雙方が要求されるのであり、そして兩者がまた一の統一でもあり得るのである。事實はいはば存在よりもより客觀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。事實に對しては意識もひとつの存在と見られ得る。事實は單に意識の「作用」といふ如きものではない、意識に於て作用と内容とは相關的構造をなし、かかる構造に於て一緒に意識の領域を形作つてゐるのである。事實は意識の作用に對し寧ろ「作用の作用」とも云ふべきものであり、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實の概念がある。我々人間は存在と事實との統一であり、この統一は兩者の對立をも含むが故に――この關係は、既に述べた如く、ディルタイの所謂精神物理的統一體としての人間の概念に

よつては不十分にしか表はされ得ない——我々にとつては内と外との關係も與へられてゐるのである。もちろん、意識に於てでなければ外部に對する内部は與へられない、なぜなら唯意識に於てのみ主體的な事實は自己をその主體性に於て表出するからである。

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

三、解釋學的立場の根柢をなすものは有機體說である。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らう。ここに唯ひとつの點を挙げれば、有機體說は美的觀想的態度とつながつてゐる。そして實際我々はこの態度がデイルタイの解釋學を性格付けてゐるのに出會ふ。彼は詩が「生そのものの信憑すべき解釋」であると見た。「宗教が神及び靈魂の存在に對する形而上學的諸推論の據所を失つたので、現代人の大多數にとつては唯なほ美術と詩とのうちに生の意味に就いての觀念的な見方が存してゐる。」と彼は云ふ。デイルタイ自身が唯なほ詩の體驗のうちから生の意味に就いての觀念的な見方を汲み取らうとしたのである。彼はロマンティクの代表的詩人ノヴァーリスのうちに所謂「實在的心理學」を探り出し、これと彼の心理學或は人間學との連繫を見出してゐる。「人間學的研究は詩と隣り合つてゐる。體驗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。注意深い讀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與へられたかを知つてゐる。然るに彼の友人で刺戟者であつたヨークはこの點に就いて書いてゐる、「特別に比較の方法が精神科學の方法として主張される。この點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さうとしたのでなく、寧ろゲーテ的な「形態」もしくはテュプスを發見しようとしたのである。模範的な有機的世界觀を抱いたゲーテもまたその獨特な自然研究に於て絶えず比較の方法を用ゐた。然るに比較の方法によつては歴史的なものは根源的に歴史的なものとして、換言すれば主體的なものとの關係に於て存在論的に捉へ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のを見て、その客觀性を保證するために歴史的的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獨立の意味をもちながらなほ統一をなすとは考へられ得ないのである。このことは根本的には存在と事實との辯證法の立場に於て可能であり、

必然でもある。そしてかかる辯證法こそ、我々の歴史哲學を貫く根本思想であつた。

* Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 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、一方では史學方法論、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づ本書を結ばうと思ふ。全體として取殘された問題は固より數多く、研究の道は歩んで盡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、また屢々新たに出發點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 社會的知識の諸形態

一

社會科學は社會的知識の存在し得る唯一の形態ではない。社會的知識は科學として以外になほ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ふことは、社會科學の科學としての性質を正確に且つ具體的に規定するためにも無駄ではなからうと思はれる。このとき先づ次のことが考慮に入れられねばならぬであらう。一、社會的知識の諸形態の區別は本來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。それは決して單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はれることが可能である。そしてかやうな知識の種々の存在の仕方を區別して明かにするといふことは特に社會的知識の問題を論ずるにあたつて重要であらう。或る一定の社會的知識が如何なるものであるかは、

單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、現實的には理解され得ないのである。二、社會的知識の爾餘の諸形態は、科學、今の場合では社會科學に對し、その固有性もしくは獨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やうに「前科學的」 *vorwissenschaftlich* として特性附けられ、科學の前段階とのみ見られ、單に科學の觀點から考察されることを許さない。もとよりそのやうに見らるべき方面が何等存しないといふのではない、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、それぞれ獨自の機能を含み、かやうにして科學の發生と發達によつて全然押し退けてしまはれ得るものでなく、むしろ科學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といふことが見出される。我々はこれを知識の轉態と名附けよう。このやうな知識の轉態の現象に注目するといふことは、社會的知識の問題を論究する場合特に大切である。

たとへば常識といふものは多くの場合ただ單純に前科學的知識と見られ、哲學者の特別の關心の對象にならないのがつねであるけれども、常識は決して單に科學の前段階とのみ見られ得ない特殊な存在である。常識といふ知識の形態は特に社會的知識に關係して、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らう。自然科學の性質の哲學的説明にとつて

常識の問題はなにほどの關係も持たないにしても、社會科學にかかはる場合、事情は全く異つてゐる。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學は可能であるか」といふことであつた。自然の知識に關する哲學的問題は恐らくこの定式によつて適切に言ひ表はされたものと見る事ができるであらう。自然の知識についてもなほ他の獨立の重要な意味を有する問題、例へば工藝學 *Technologie* の如き問題が存しないのではない。工藝學は單に自然科學の應用といふ方面からのみ見られるのできぬそれ自身の領域を形作つてゐる。しかるにそのやうな場合、問題はもはや單に自然にかかはるのでなく、むしろ社會及び歴史にかかはり、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、例へば常識の如きものは、自然科學への前段階と見られ、前科學的と考へられることを妨げないであらう。ゲーテはエッケルマンとの對話（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ほ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從來の哲學が閑却してきた重要な問題圈を言ひ表はしてゐる。近代の認識論的研究の中心をなしたのは主として科學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、ただ一面的に科學的認識の方面からのみ捉へられて、その現實性において取扱はれなかつた。ここに常識といふのはあのスコットランド學派のいはゆる常識哲學 *philosophy of common sense* などといふ常識とは異なる意味のものであり、また我々はこの常識學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。ここでいふ感性も全く具體的に把握されることが必要であり、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擔しようと欲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會的知識の場合大切な關係をもつてゐる。デイルタイはその『精神科學概論』の計畫をカントに倣つて歴史的理性の批判 *Kritik der historischen Vernunft* と稱した。今日新カント學派の人々は、如何にして歴史は科學として可能であるかといふ問をもつて、カントを補足しようと企ててゐる。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學の認識論に過ぎず、このものは當然、まさにカントの精神において、他の半球を形作つてゐる歴史科學の認識論によつて補足されねばならないと考へられたのである。かやうに考へることが間違つてゐないにしても、

なほ少くとも社會的知識に關しては知識の問題は決して科學的認識の問題に集約され得るものではないといふことに注意すべきであらう。そこで我々は社會的知識の種々の存在の仕方を究明しなければならぬ。

社會的知識の主要な形態として、我々は先づドクサ δόξα とミュトス μῦθος とを區別し得ると思ふ。ドクサとミュトスとは科學、もしこれを優越な意味におけるロゴス λόγος と稱するならば、ロゴスに對して社會的知識のそれぞれ特有な存在の仕方を表はしてゐる。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ふ。常識といつ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ふ概念よりも廣い意味を有し、そして新たに外國語を導入することによつて我々の國語において常識といふ語の有する種々の附帶的意味から離れて純粹に學術的に用ゐられることができる。ミュトスといふ語は神話などと譯されてゐる。神話といふ語が内容に關係するのに對して、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ふ。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やうに、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ふ三つの知識形態は、我々の信ずるところでは、知識學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會に譲り、ここでは簡単な説明を與へることで満足しなければならぬ。

二

先づドクサは知識の如何なる存在の仕方であらうか。この問題を哲學者として最も眞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、既に或る斷言である。この規定は全く根本的であると思はれる。ドクサは第一に探求 *ἔντησις* でない。この點においてそれは探求乃至研究を本性とする科學と異つてゐる。ドクサは尋ね究めるのでなく、「既に」 *ἔστιν* 與へられてゐる。この「既に」といふことがその特殊な存在の仕方を性格附ける。科學とドクサの相違は、知識の内容自體の相違にあるといふよりも、探求をそのうちに含むか否かといふ存在の仕方の相違にあるのである。それ自體としては科學的内容の知識も、研究を通じてでなく既にそこに與へられてゐるものとして單純に受取る場合には、もはや科學としてでなく、むしろドクサ的に存在すると見られねばならぬ。科學は、科學である限り、始から終まで研究によつて生かされてゐるのではない。これに對しドクサは、我々が探求の道を通じ

てそれに到達するのではなく、我々にとつて既にあるもの、既に社會的に與へられてゐるものである。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 *aporiai* 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心において我々も一緒に言ふのである。リッ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 *kataphorai* (肯定) もしくは *antiphorai* (否定) である。しかるにドクサは單なる *aporiai* である。科學の命題は判斷の形をとり、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。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 *katai* 及び *antoi* への分化對立を含まぬ單純な、直接的な *aporiai* として存在する。そこで第三にドクサは本來の意味において眞或ひは僞としての論理的性格を具へてゐないといはれる。本來の論理的意味における眞及び僞は、本來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。單なる肯定或ひは斷言であるドクサはもと眞 *alētheia* といふよりもむしろ眞との區別にお

いて正 *ὀρθότης* といはるべきものである。もちろん正しいドクサは實質的價值において眞と異ることなく、或る意味では眞であるけれども、しかしドクサと科學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* と結び附いてゐる。科學的知識は理由または根據を伴ふ、従つてそれはひとを説得する。信といふのはかやうな説得とは反對のものである。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。そしてそれ自體としては科學的内容の知識も、理由或ひは根據の意識に伴はれることなしに單にそのものとして信ぜられる限り、もはや科學としてではなく、むしろドクサ的に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へて、第五に、ドクサの對象は可變的なもの *τὸ ἐνδεχόμενον ὁμιλῶν εἶναι* であるといつてゐる。これは彼が科學的知識は本來つねに在るもの、永遠に然かあるものに關してのみ可能であると考へたことに相應するであらう。我々は固よりこのや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やうな意味に解釋し直して認めようと思ふ。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はれるところの社會及び歴史の領域は、知識がドクサの形態において存在するに最も適する、或ひはそのことが必然的でありさへする領域である。そこでは科

學も絶えずドクサの形態に轉化してゆくのが見られるのである。

ドクサに關する右のアリストテレスの説を我々は彼の『ニコマコス倫理學』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ゐるのは興味あることであり、偶然であるとはいはれないであらう。アリストテレスによると倫理學はもと政治學 *politikē* に屬してゐる。倫理學は人間の善を取扱ふものであるが、人間はその根本的規定において社會的であると考へられた。そして實際、社會的存在としての人間の社會的なものに關する知識の場合ドクサは格別に重要な意味をもつてゐるのである。ドクサといふ語は通常「意見」と譯され、意見といふ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會的なものである場合に限られるとすらいひ得てあらう。その發生において個人の力がどのや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會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はれるものをローマ人が *opinio juris* といつた場合、このやはり意見と譯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と見られないやうに、また時間空間を超越したドクサといふものはあり得ない。かやうにしてドクサは一定の歴史的時代における一定の社會乃至

集團と結び附いたものとして固有なものであるといはねばならぬ。

社會的知識がドクサとして存在するに至る條件は如何なるものであらうか。その主要なものはかうである。一定の時代における一定の社會は、苟もその社會がその形態において存續する限り、自己のうちに均衡への傾向を含むのでなければならぬ。言ふまでもなくこのやうな均衡への傾向は社會の一面にほかならない。歴史において社會の形態が一から他へ轉化してゆくのが見られる以上、均衡は絶對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。しかしながら相對的に見て、一定の社會が一定の形態において存續する限り、その社會は部分的な動搖にも拘らず全體として均衡を保つてゐるのでなければならぬ。ところで均衡の關係にある社會はつまり常態を有する社會である。このやうな場合人間の社會的行動の仕方も絶えず繰り返されるといふ形式をとり、このやうに習慣的に繰り返されることによつてその社會的機能を發揮する、即ちさうすることによつて社會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會的に交渉することの中から、人間にとつておのづから社會についての常識といふものが生ずる。それ故にひとは常識を單に知識の一定の水準――しかもこの水準は科學に比してつねに低いと見られる――を表はすものと考へてはならない。社會的知識が常識

として存在するためには、その主要な條件として、社會が均衡を保ち、常態を有するといふ現實的基礎がなければならない。このとき常識はこの社會の内部において繰り返し確かめられてゐる。しかしその妥當性はどこまでも經驗的妥當性を出ない。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ふことでなく、常識の存在し得る地盤としての社會が均衡を保つところから現實的矛盾を含まないといふことである。このや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な存在の仕方をするとは論ずるまでもなく明かであらう。それ故にドクサの現實的な一般的性質は、それが均衡ある社會、或ひはコントなどに倣つて社會の有機的時期と批判的もしくは危機的時期とを區別すると、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ふことである。

社會が均衡への傾向を含む限り、またその程度に應じて、社會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つてゐる。均衡ある社會においては人間は習慣的に繰り返される仕方で社會的に交渉するところから既にいはば自然生長的にドクサ的な社會的知識が発生するであらう。そして彼等は同時に、とりわけ社會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ゐる者は特に、この社會のこの均衡狀態を永續させようといふ要求を感じ、

かくの如き自然生長的なドクサはおのづから社會統制的意味を擔つてくる。我々はこのやうな場合を多分慣習法といふものにおいて最も明瞭に認めることができるであらう。自然生長的なものはかくて次第に社會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らう。それは必然的である、それは社會のうちに均衡への傾向と同時に矛盾への、従つて運動と變化への傾向が含まれる限り必然的でなければならぬ。

しかるに今の關係において特に問題になるのは、科學がドクサ的形態に轉態するといふことである。社會科學は、科學である限り、研究によつて生かされ、不斷の探究を含まねばならぬ。そのとき一の問は直ちに他の問を生み、答はやがて問に碎かれる。これは固よりいはゆる懷疑とは十分に區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會科學にしてこのやうに絶えず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會的實踐の中へ入ることのできないのは當然であらう。社會的實踐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へある。一定の科學的知識が社會的實踐の中へ入るためには、それは既に結論的なもの、確定的なものと看做されなければならない。ここにおいて科學的知識は、何等かドクサ的形態をと

らねばならぬやうに思はれる。しかしドクサは實踐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會の均衡狀態をその存在の現實的な基礎とするといふことを述べた。これはまた科學がドクサに轉態するための現實的な條件であるであらう。言ひ換へると、或る社會科學的知識は、その内容が一定の社會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ふことが科學的知識の内容の常識となり得る主要な條件と考へられてゐるけれども、それはひとつの條件であつて、決定的なものではない。決定的なのは、その知識が社會の現有する均衡に適應もしくは相應するか否かといふことである。この條件に適する限り、社會科學的知識は、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、一定の社會の内部における自然生長的なドクサは現實の條件に促されて目的意識的に取り上げられるやうになる。これはその合理化を意味するであらう。かやうな合理化の過程においてドクサは科學と結び附く。科學はドクサと組み合はされ、ドクサは科學と接ぎ合はされる。かやうにしてドクサ的科學ともいふべきものが生ずる。マルクスはブルジョワ經濟學の或るものを「俗流」vulgar經濟學と呼

んだが、俗流とは我々のいふドクサ的の意味に解することができであらう。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學となるのではない。そこでは科學の本性に屬する探求に一定の限界がおかれてゐる。即ち探求はそれから生ずる知識が社會の現存する均衡狀態に適應もしくは相應する範圍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ゐるのは、その社會形態と有機的關係にある知識、ドクサ或ひは常識である。かやうなドクサ的科學が科學として容易にドクサ化乃至常識化されるに至るのは當然である。このものについてなほ常識化され得ぬ部分があるとすれば、いはゆる専門家的な部分である。このやうな場合常識は科學よりも程度の低い知識であるといふ普通の見方が當て嵌まるのである。そしてかくの如き科學のつねとして、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。

しかしドクサ的科學はその根本の性質において科學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はれるのでなく、一定の限界がおかれ、しかもこの限界は科學の本質に内在するものではない。ドクサは本來そのとき科學化されるのでなく、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 といふ語を術語として導き入れようと思ふ。ド

グマといふと、これまた我々の間では通常個人的意見と解され、「獨斷」などとも譯されてゐるけれども、ドグマはむしろ社會的なものとして固有なものである。或ひはドグマがドグマとして重要性を有するのは社會的なものである場合である。その代表的な例として教會のドグマといふやうなものを考へてみると、そのことがわかるであらう。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實的な基礎として社會の一定の形態における均衡を前提し、この均衡が持續的であればあるほどドグマの發達に有利な地盤が與へられる。ドクサとドグマとを區別するならば、前者がより多く自然生長的であるのに對して、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兩者は性質を等しくする。そこで常識は科學の程度の低いものといふよりもドグマの程度の低いものといふべきである。社會のうちに含まれる均衡への傾向が絶對的でなく、同時に反對の傾向として矛盾の關係が存在する限り、この均衡状態を維持し存続させようといふ要求のもとに、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らう。ドグマは一定の範圍内においては十分科學的である、それは屢々過度に科學的 *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

をみづからに對しておいてゐる。この限界といふのは、その知識が一定の社會の現存する均衡狀態に適應もしくは相應する範圍内にとどまるといふことにほかならぬ。かやうに限界附けられてゐるところから、そこでは原理的なもの、基礎的なものは勢ひ、既定的なもの、不變的なものと見られざるを得ない。このとき研究が註釋、敷衍、辯護などいふ形式をとるのは自然である。

三

我々は社會的知識のドクサ的形態からそのミユトス的形態を區別する。ミユトスもしばしば、とりわけ實證主義者によつて、科學の前段階と見られてゐるけれども、單にそのやうに見るべきでなく、むしろ科學とは存在の仕方を異にすると考へられねばならぬ。従つてそれは原始古代にのみ屬するものではない。古代神話學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、我々はここにミユトスの概念を術語的に確定しようと思ふ。その意味は恐らく次の如き場合を想ひ浮べてみると推察することができであらう。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はすために『近代神話』moderne Mythologieといふ言葉を用ゐた」と書いてゐる。或ひはまたソレルは、

世界歴史のあらゆる革命的時代において、例へば原始キリスト教、宗教改革、フランス革命などにおいて、それぞれ或る社會的ミュトス *mythe social* が存在すると信じ、現代のプロレタリアの社會變革におけるミュトスは總同盟罷業であると考へた。ドクサの固有なものが社會的なものであるやうに、ミュトスは本來社會的なものである。しかも兩者の差異は次の諸點において認められるであらう。

第一、ドクサが社會における均衡への傾向に相應する形態であるに反し、ミュトスは社會における矛盾もしくは對立の關係に相應する形態である。前者がコントなどのいはゆる有機的時期にあたる知識形態であるのに對し、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* “とひふ”。「健全」*gesund* といふのは、その知識が社會の現存する均衡に對して調節され、これを亂し妨げることがないといふ意味である。しかるに優越な意味におけるミュトスは矛盾もしくは對立の意識から生れるのがつねである。自然についてのミュトスですら、人間と自然との間における矛盾もしくは對立の意識から生れたものと解釋することができるであらう。第二、ミュトスはこのや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つてゐる。その問題及びその見方において我々とは別の立場に立つてゐるにしても、エルンスト・カッシーレルはその『象徴的諸形式の哲學』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ゐる。「ミュトスの對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、それにとどまつてゐる限り、この世界の本來の存在、眞の『内部』へなほ全然入つてゐないやうに思はれる。我々がこの世界を表はすために使用する言語上の表現がすでに我々にこの點を指示することができる。即ち『ミュトス』といふ語そのものは、その根本的意味に従へば、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ゐる。それはそのもとに世界の總體が引張られる一定の時間的『アスペクト』を表はしてゐる。眞正のミュトスは、單に宇宙及びその個々の部分並びに力の直觀が一定の形象に、もろもろの惡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發生、生成、生命が與へられるところにはじめて、始まるのである。」このやうに本來のミュトスにとつては特殊な時間の觀念が構成的であると見られなければならぬ。これに對して社會的均衡の意識と結び附くドクサはむしろ空間的として特徴附けられ得るであらう。第三、ドクサは、常識が *Menschenverstand* といふ語をもつて表はされるやうに、その成立にあたつて或る悟

性、従つて或る判断を含んでゐる。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ロゴス即ちヌース *vous* に、ドクサをこれとは異なるデアノイア *diavoiā* 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。これに反してミュトスはもと或る直觀乃至表象と結び附いてゐる。このやうな直觀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。ミュトスは元來思惟の低い段階といふ意味での表象の產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發展させられるやうに、ミュトスはユートピアにまで轉化される。ユートピアはこの意味において *Mythologie* にほかならない。かやうなものとしてそれは單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はり、含まれてゐる。ユートピアは知的勞作の產物である。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。本來的なユートピアは對立の意識、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ゐる。ユートピアは單に幻想的なものでなく、正しいドクサがあるやうに、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眞理にほかならぬ」 *Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*、ニラマルティエヌはいつた。しかしそれは科學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來的なものであるやうに、ユートピアはミュトスを地盤すると

き本來的なものであるといはれよう。ところでミュトスはもと現實の矛盾から直接に生れる表象である。かやうなものとしてミュトスはなほ直接に社會的行動と結び附くことができる。我々はこの例へばトマス・ミュンツェルの場合を想ひ起して宜いであらう。ソレルによると、ミュトスは事物の敘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會集團の確信の表現である。このや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、とりわけ未來といふ時間の觀念が重要な意味をもつであらう。このとき未來は何か遠い彼方を意味するのでなく、現在のうちへ喰ひ入つてゐる未來、むしろ未來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^{ミュートロギ}となるとき、言ひ換へるとミュトスに或るロゴスが附け加つてユートピアとなるとき、未來はおのづから單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、このやうな未來の像を構成することは實踐的にも理論的にも無意味なこととなるであらう。その未來はもはや現實的な時間ではない。それだから遠い未來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獨立ならしめ、絶對的なイデーと看做すに至るのである。エンゲルスは『ユートピアから科學への社會主義的發展』の中で、サン・シモン、フーリエ、オーエン等のユートピア的社會主義

について論じていふ、「社會主義は彼等すべてにとつて絶對的眞理、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、ただ發見されることを要するだけだ。絶對的眞理は時間、空間及び人間的歴史的發展から獨立であるから、何時そして何處でそれが發見されるかは單なる偶然である。」現實の矛盾の中から直接に生れるミュトスの意識は、ミュトロギー的方向をとつて進むに従ひ、現在の世界と未來の世界との對立として表現され、やがてまた現實とイデーとの對立として表現されるに至るのである。

このやうにしてドクサとミュトスとについて簡單に説明した後に、それらに對する關係において我々のロゴスといふもの即ち社會科學の性質を簡單に特性附けておかう。ドクサは社會のうちに含まれる均衡への傾向に相應する社會的知識の形態であり、ミュトスは矛盾の關係に相應する形態であつた。従つて社會の歴史的發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づからドクサ的形態をとり、科學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づからミュト斯的形態をとり、科學はユートピアに傾き易いといふことがあらう。實際、社會科學と稱せられるものも、仔細に見ると、何等かの程度において或ひはミュト斯的に或ひはドクサ的に存在することが稀でないの

である。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。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。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。この點においてロゴ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

場合に或る社會科學的知識の内容が轉態してドグマ、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もない。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的見方は結局、ヘーゲルにおいての如く、そ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。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。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。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、従つてパトスの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。しかしながら主體と客體との

關係は單に內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斯的意識との關係もまたその意味において辯證法的に捉へられなければならない。主體・客體の辯證法において主體の客體に對する超越もしくは非連續が意識されるとき、ミュト斯的意識が生れる。それ故にミュトスはその根源からいふとパトロギー的である。そして逆に主體と客體との關係が內在的もしくは連續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斯的意識とパト斯的意識とが直接に結合してゐる。かやうなものとしてドクサやドグマは特にすぐれてイデオロギーと稱せらるべきであらう。この意味では本來の社會科學はイデオロギーと考へらるべきものではない。もちろんロゴ斯的意識とパト斯的意識とは絶対に分離したものでないから、如何なる社會科學も純粹にロゴ斯的なもの、イデー的なものでなく、何等かパトロギー的に規定され、從つてイデオロギー的性質を含んでゐる。しかしそれが科學であるべきである限り、ロゴ斯的意識とパト斯的意識との辯證法を自覺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ゐるのである。社會科學は自然科學のやうに比較的單純な仕方ではロゴス的であることは困難であり、却つてロゴ斯的意識とパト斯的意識との辯證法の自覺に立つことが眞に具體的にロゴス的になり得る道であらう。

第二 社會科學とイデオロギー論

一

今日廣く使用されるイデオロギーといふ語の意味は、嚴密に規定されることが必要である。この語が學問の言葉として用ゐられる限り、それは一定の理論的基礎を含んでゐるのでなければならぬ。然しこの語は同時に我々の時代のいはば合言葉として使はれてゐる、従つてそれはまた一定の歴史的基礎をもつてゐるのでなければならぬ。イデオロギーなる語のこのや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、兩者は相互に結び付きつらなり合つてゐる。この語の基礎に横たはれる理論的・歴史的・聯關を探り出すことが要求されてゐるのである。なぜならイデオロギーといふ語は、我々の生活と學問とが相交渉するまさにその點を顯はに表現せんとするものとして、その特殊性をもち、その全く現實的な意義を擔つてゐるのだからである。

イデオロギーといふ語はそれ自身のうちに既に或る見方を含んでゐる。これをイデオロギーの見方と云ふならば、この見方とは如何なるものであらうか。イデオロギーなる語はもとイデーといふ語と關係があり、且つこのものに對立する。カール・マンハイム（『イデオロギーとウトピー』一九二九年）のやうに、イデオロギーとウトピーとを對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。ユートピアに對立するものはドグマであり、かかる對立物の方法的な止揚として科學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れるべく、そしてイデオロギーに對立する概念は本來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關係並に對立に於て明かにすべきである。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轉化の過程には、イデーが内在的に、詳しく云へば、意識に内在的に、従つてその限りに於て主觀化されて考へられるに至る、といふ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觀に關係付けられてゐることを表はす。イデーなるものは歴史上プラトン

の哲學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、それは眞の存在（*to on*）を意味し、しかも何等精神的なものでなく、却て超精神的といはるべきものであつた。然るに既にストア哲學に於て、世界全體と人間とは大宇宙と小宇宙として、兩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。キリスト教的哲學に於ては、イデーは何よりも純粹なる精神としての神の内容と考へられる。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屬するものであつて、誕生と共に神からそれに賦與されてゐるものと見做した。この思想はデカルト及びその學派に於ていはゆる「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。かや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、それだけではなほ全く不十分である。

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へられた。現實の世界はこれに反し存在と非存在との「混合物」(*to lukton*)とせられる。このとき存在といふのは、勿論、我の言葉を用ゐるならば、「本質存在」のことである。ここにその根源が明かである如く、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、分り易く云へば、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つてゐるのである。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へられようと或は進んで人間意識に生具する觀念と見られようと、イデオロギー的な見方は出て來ることが出來ない。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。このやうな存在論的決定は、近世に於て、就中自然科學の新たな發展と共に現はれ、イギリスの經驗論哲學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、單なる「觀念」となる。イデーは超精神的な存在ではなく、却て精神の生産物と考へられるのである。ロックの思想はフランスへ這入つて大きな影響を與へ、かくてコンディヤックが出て、この人の學派のひとつは「イデオロギー」と呼ばれ、彼等の學問は「イデオロギー」と稱せられた。ナポレオンはデスチュト・ドゥ・トラシイをこれらのイデオロギー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來た最初であり、これ以來それは學問及び生活の言葉として普及

するやうになつたのである。この學派の仕事は形而上學を排斥し、諸々の精神科學乃至社會科學を心理學的に土臺付けようと企てたところにあつた。

三、然しながら今日いふイデオロギー論は固より單なる心理學ではない。それは先づ、意識の學といふよりも意識形態の學といはるべきである。私は「形態」なる概念を「形式」の概念から區別し、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へる見地から、形式と内容とのそれぞれ具體的な統一を形態と名付ける。心理學の見方が意識の形式を抽象的に、機械的に取扱は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・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、且つその全體の聯關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、多くの心理學の出發點となつてゐるやうな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へるとき、我々はカント哲學がイデオロギーの見方の發展のために爲し遂げた功績に思ひ及ばざるを得ない。ギリシア哲學以來絶えず支配して來たところの存在の領域に關する區別がある。かの可想的世界 (mundus intelligibilis) と可感的世界 (mundus sensibilis) との區別がそれである。カントの認識論はこのやうな存在に於ける區別を方法論の見地から止揚

し、一方を認識の形式として、他方を認識の内容として、方法的意味のものに解釋し、認識にとつての客觀は兩者の綜合によつて初めて成立すると考へた。この綜合をなすものは超個人的とされた主觀であり、カントによつて意識一般と呼ばれる。形式は主觀の形式であり、内容も主觀の形式に關は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、却て全世界は根源的に主觀に關係付けられ、主觀がいはいは世界の支持點である。カントはその意識一般によつて數學的自然科學に基礎を與へたのであるが、彼はかかる理論理性のほかに實踐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まうとした。ここに一切の文化をそれぞれの内容性に於て並に全體の聯關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的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、イデーはもと絶對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的見方の成立するためには、いはゆる「歴史的意識」の發達がなければならない。カントの意識一般はこの點に於てなほ非歴史的であり、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學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單に實體でなく、寧ろ主體を意味したが、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と見做してゐる。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擔ふところの民族精神或は時代精神がおかれた。歴史的意識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、超歴史的な理性の與へると考へられる如き規準を拒否する。それは寧ろかやうな現實と歴史との彼方に永久に變化することなきものとして横たはつてゐるが如き理性を認めず、却て絶對的なもの、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ゐる。然るにそれぞれの存在論的決定にはそれぞれの人間學が對應してをり、そして本質存在の方向に於ける存在論的決定に一般に對應するものは理性の人間學である。理性の人間學とイデーの見方とは相互に結び付いてゐる。それ故にイデーの見方に對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、理性の人間學が批判されなければならない。このやうな批判は根本的には近世に於て行はれたのであつて、就中ダーウソンの進化學説はそれに自然史的基礎を提供したものであるとして著名である。然しながら我々は、例へばダーウソンの、種の起源に關する自然科學的理論を俟つて

初めて理性の人間學が批判されるに至つたと見るべきではなく、却て人間學に於ける變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うちに於て、これに制約されて行は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、そのいづれを缺いても、本來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。かのフランスのいはゆるイデオログたちはなほ眞のイデオロギー的見方をもつてゐなかつた、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ゐなかつたからである。ヘーゲルの哲學はこれらのものを含んでゐたけれども、それはなほ依然としてイデーの見方の埒内にとどまつてゐる、なぜなら彼の哲學の根柢には理性の人間學があり、本質存在の方向に於ける存在論的決定が横たはつてゐるからである。このやうにして我々の明かにした五つのものは、そのそれぞれがイデオロギー的見方にとつての根柢をなすといふよりも、それら凡てが一緒になつて全體としてこれの基礎を形造り得るのである。ところでこのやうな統一を爲し遂げてイデオロギー的見方を確立したのはマルクス主義の哲學であるとすれば、我々の右の簡単な敘述からしても、この哲學が、或る人々の想像するやうに、決して素樸なものでなく、却てそれが如何に、その創始者たちの自覺してゐた如く、近代意識の上に

立つて古典的哲學を繼承し發展させつつあるところの、それみづから哲學史の主流に屬する哲學であるか、といふことが理解されるであらう。エンゲルスが「我々ドイツの社會主義者たちは、我々が舊にサン・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、フィヒテ及びヘーゲルを祖とするといふことを誇とする。」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發展を前提として含んでゐる。このことを先づ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。それらはおかろるものとして、それだけではなほ現實的なイデオロギーの見方を構成することが出来ない。それらは現實的なイデオロギーの見方が構成されるための必要な條件ではあるけれども、なほ十分な條件ではないのである。現實的なイデオロギーの見方が構成されるためには、そこになほ「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らうか。

ここに虚偽の意識といはれるものは、最初に、形式的・論理的な虚偽に關係してゐるのではない。推理上の誤謬、體系上の矛盾などといふことがこの虚偽の意識にとつて本質的な意味をもつてゐ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關係してゐるのではない。形式論理學の教科書の附録に掲げられるやうな、個人がその心理的もしくは生理的條件によつて自然的に陥り易い虚偽がここにいふ虚偽の意識の固有な内容をなしてゐるのではない。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來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、などといふことがそこでは問題になつてゐるのではないのである。このやうな虚偽のいづれ概念もイデオロギー的見方と根本的な關係をもち得ない。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的見方の基礎的諸前提を自己のうちに含んでゐないからである。形式的論理的虚偽の概念は寧ろイデオロギー的見方に關係してゐる。個人的心理的虚偽についていへば、イデオロギー論は心理學でなく、またイデオロギー的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ふべきものがそこでは問題になるのである。更にイデオロギー的見方に於ていふ虚偽は、その折々の意識的な虚言といふやうなものでなく、もしそれを虚言といふな

らば、それはそれ自身のうちに聯關を含むところの、實に體系的な虚言であり、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的見方に於ける虚偽の意識が單に、理論的ならぬ、超個人的な、體系的な、無意識的な虚偽に關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單に理論的なものであり得ないといふことは、一般的なイデオロギー論は單に理論的意識をのみ問題にするのではなく、法律、國家、宗教、道德、藝術、等一切の客觀的な意識形態を包括的に且つ統一的に研究する科學であるべきであるといふことから見ても明かであらう。このやうに包括的且つ統一的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。從來の哲學に於ては實に「理性」の概念が、しかもなほ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關性に於て具體的に把握されたヘーゲル的な理性が、かくの如く法律、國家、宗教、道德、藝術、哲學、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的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、例へば「反價值」として、定義することを許されない。現代のいはゆる價值哲學に於て發展させられた價值、從つて反價值といふ概念はもとと理性の人間學と構造的に結び付いてゐるものであり、然るにイデオロギー的見方は本來理性の立

場に立つものではない。我々の求めてゐるのは現實的な虚偽の概念である。從來の論理學上の、或は心理學的な虚偽論、哲學上の價值論のいづれもそれにとつては不十分である。しかもそれは、まさに現實的なものとして、何等理論的に構成されることを俟つものでなく、寧ろ現實の生活そのもののうちに現實的に與へられてゐるのである。

このやうな虚偽は、第一に非現實性を意味する。そこでイデオロギー的見方の根柢に存するものは、現實に對する飽くことなき、徹底的な欲望である。然しこのやうな虚偽は、第二に非實踐性を意味する。イデオロギー的見方の根柢には實踐に對する要求があり、尊重がある。しかもこれら二つのものは、非現實的といふことは非實踐的といふことであるといふ風に、そこでは統一されてゐるのである。歴史に於てイデオロギーといふ語が今日もつてゐるやうな含蓄的な意味を擔ふに至つたのは、偉大なる實行家及び實踐的思想家によつてであつたといふことに注意すべきであらう。偉大なる實行家ナポレオンはかのコンディヤックの學派の一群の哲學者たちを輕蔑した意味に於て「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價值なきものとして輕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ほ使用される場合が多い。しかもここに含蓄されてゐるのは非現實的、非實踐的といふ意味であ

つて、この意味に於てイデオロギーなる語は今日もなほ「虚偽の意識」の別名として使用されてゐることが多い。偉大なる實踐的思想家マルクスは書いてゐる。「哲學者たちは世界をただ種々に解釋して來ただけだ、世界を變化することが問題であらうに。」彼は中にも青年ヘーゲル派の哲學を「ドイツのイデオロギー」と輕蔑した調子で呼び、その非現實性及び非實踐性を批判した。然しながら現實的、實踐的などといふことも嚴密に考へられねばならぬ。これらの概念は最初に擧げておいたところのイデオロギー的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、現實的、實踐的などといふことも、イデオロギー的見方にとつて構成的であるために要求されてゐるやうな仕方で一義的に規定されることが出来ない。現實的といふこ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ゐたヘーゲルの哲學にとつては、イデーこそ最も現實的なものであり、感性的なものは寧ろ非現實的なものと考へられた。然しイデオロギー的見方に於ては、感性的なもの、物質的なものが現實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對の方向に於ける存在論的決定が根柢になければならぬ。同じやうに實踐的といふことも様々に語られてゐる。例へばカントに於ては、實踐的とは理性の自律といふことであり、従つて感性的なものは、本來、實踐的

とは關はりなきものであり、本來の實踐的なものから排除さるべきものであつた。そして實踐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實踐的といはれるのは何よりも感性的な活動のことである。それは本質的に社會的な實踐を意味する。そして實踐的といふことがこのやうに把握されるためには、その根柢として理性の人間學とは反對の人間學が存しなければならぬのである。かく全く反對の根柢の上に立つて、イデオロギーの見方は、從來のイデオリックの見方そのものをも、それが非現實的非實踐的であるといふ意味に於て、虚偽の意識として、單なるイデオロギーであると見做すのである。このやうにしてイデオロギーなる概念は、最初に、「單なるイデオロギー」といふ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變化並に人間學に於ける變化があるためには、歴史に於ける事實として新しい基礎經驗が生れ、これがそのやうな變化を制約するといふことがなければならぬ。かかる基礎經驗たる事實は、この場合、個々の孤立した事實と考へ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會的集團が既に

形成され、存在してゐるのでなければならぬ。プロレタリアートはかかる集團としての階級であり、この階級の基礎經驗の上にイデオロギイの見方にとつて構成的な諸條件は成立する。従つて現實的なイデオロギイの見方はこの階級の階級意識との關係を離れて考へることが出来ない。我々がこれまで述べて來たところのイデオロギイの見方の諸この前提は、この階級意識によつて現實化され、具體化されるのである。ここに於て我々はこのやうな現實化、具體化が如何なるものであるかを明かにしなければならない。

三

イデオロギイ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、たとひドクマ及びユートピアをイデオロギイと呼び得、少くとも部分的にはさう呼ぶ權利があるにしても、我々がドクマ、ユートピア及び社會科學を共通に、全體としてイデオロギイと稱したとき、それはイデオロギイ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らうか。『ドイツチェ・イデオロギイ』の中には次の如く記されてゐる。「觀念、表象、意識の生産は、先づ第一に、人間の

物質的活動及び物質的交通のうちに、現實的生活の言葉のうちに直接に織り込まれてゐる。人間の表象作用、思惟作用、精神的交通は、ここではなほ、彼等の物質的行動の直接な流出として現はれる。ひとつの民族の政治、法律、道德、宗教、形而上學、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、同一のことが云はれ得る。人間は彼等の表象、觀念、等々の生産者である、しかしここにいふ人間は、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應する交通の一定の發展によつて、制約されてゐるところの、現實的な、行動しつゝ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斷じてあり得ない、そして人間の存在とは彼等の現實的な生活過程である。全體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やうに、逆立ちして現は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やうに、人間の歴史的な生活過程から生ずるのである。」更に續けて曰ふ。「天上から地上へ降りて來るドイツ哲學とは全然反對に、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、それから肉體をもつた人間に到達するのでな

く、現實に活動してゐる人間から出發されて、彼等の現實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敘述されるのである。人間の頭腦に於ける假幻的構成物もまた、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ゐる生活過程の必然的な補足物である。このやうにして、道德、宗教、形而上學及びその他のイデオロギー並にそれらに相應する諸この意識形態は、もはや獨立性の外觀を保持しない。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、却て彼等の物質的生產と彼等の物質的交通とを發展せしめつつある人間が、このやうな彼等の現實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、現實の生活に適應せる見方に於ては、ひとは現實的な生ける個人そのものから出發し、そして意識を單に彼等の意識として見るのである。」我々はこれらの文章のうちに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ゐるのを見出し得ると考へられよう。ところで一切のイデオロギーは人間の現實の生活過程によつて制約されてゐる、といふそこに見出される根本思想は次の諸内容を含むであらう。第一に、イデオロギーと現實の存在との

關係に於て決定的なも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單に相對的にしかそれ自身の獨立な存在及び發展をもたぬと云はれる。それは固より相對的にはそれ自身の發展を有する、然しこの發展は現實の存在によつて必然的に一定の範圍と限界とを與へられてゐる。或はまたイデオロギーは現實の存在に對して何等の影響も及ぼすことがないと云ふのではない。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らきかける關係の存するといふことは明かである、そしてその限り前者は後者に對して相對的な獨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はつねに現實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實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、といふことは、現實の存在そのものの構造によつて制約され、規定されてゐる。これに反してイデオリックの見方は意識を現實の生活から切り離して、それ自身獨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實の生活過程によつて制約されてゐるのであるから、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學の上に立つてのみ可能である。さうではなくて、イデオロギーの生産にあつては、現實的な人間の意欲、衝動、等も一緒にはたらき、從つて人間の現實的な諸利害がその生産を制約してゐる。

るのである。第三に、人間の存在はそれぞれ社會的歴史的に制約されてゐる。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會的歴史的に制約されてをり、それぞれの歴史的時代に於ける社會の構成の變化に相應して變化する。しかも從來の社會は凡て階級社會であるから、イデオロギーの社會的規定性はその階級性を意味する。階級社會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、就中自己自身の抱懷し主張するところのそれを、その現實的な、社會的歴史的な規定性に於て、従つてイデオロギーとして自覺し、洞見するといふ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はれ得よう。イデオロギー的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實の生活過程によつて制約されるといふことは、自覺的に、意識的に行はれてゐるのでなく、却て個人の意識以前に行はれてゐるのであり、しかもこのやうに制約されるといふことは、生活の最も現實的な諸利害と直接に結び付いてゐるのであるから、この制約の關係を十分に見通すといふ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對性に對する要求を含み、それだからイデーたるの要求を掲げて立ち現はれてゐる

ところにある。これらの困難は、例へば、遠く、廣く歴史の上に目を放ち、それぞれの時及び處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ふことによつても、なほ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發見をもつて満足するといふ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「現實の土臺」に對する內面的な、法則的な諸關係を究明するといふことである。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やうに、單なる相對主義の思想に陥ることとならう。いま述べた困難が克服されて、イデオロギーとその現實の土臺との間に於ける制約關係が全面的に、統一的に見通されるに至るといふことは、それ自身、一の現實的な、即ち歴史的社會的な條件に依存してゐるのである。そのことは一定の社會がその有機的統一を破壊し、いはゆる崩潰期に入るに及んで可能になる。イデオロギーの現實的被制約性は、――固よりその認識はいづれの時に於ても部分的には可能であるが、――このやうな時期に於て初めて全面的に把握されることが出來、そのとき初めて體系的規模に於けるイデオロギー的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會の崩

潰期に於て新興階級の階級意識と結び付いて現は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ふことはそれにとつて附屬的なことであるのでなく、却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、と云は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。――外國語の *kritisch, critical* などいふ語は、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ゐる。――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らう。一、批判はイデオロギーを單なるイデオロギーの平面に於て批判するのではない。さ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實の土臺との關係に於て批判するのである。従つて批判は單なる非難や排撃にとどまるべきものでなく、却て最も冷靜に、最も科學的に、或る一定のイデオロギーとそれを制約せる現實の土臺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實的被制約性は誰の眼にも一見して明かであるのでなく、却て一方ではあらゆるイデオロギーは自己の普遍妥當性に對する要求をそれ自身のうちに含み且つ他方ではそれは

人間の最も現實的な諸利害と結び付いてゐるために、かの被制約性は蔽ひ隠されてゐるのが普通である。そこで批判はおのづから暴露的といふ性質を擔ふに至る。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ゐるものでなく、それを内面的に、構造的に規定せるところの社會性、從つて階級性である。三、批判は歴史的でなければならぬ。それはかのはゆる「發生的見方」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へ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應せる歴史的発展の段階に於けるそれぞれの現實の土臺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。過去を單に過去として、現在を單に現在として見るのではなく、それらを將來への發展の契機として捉へるところに眞に批判的意識は成立する。さうでないならば、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、批判は究極に於て實踐的批判でなければならぬといふことである。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、それを支へてゐるところの現實が必ずそこに現存してゐる筈である。この現實にして存續してゐる限り、そのイデオロギーが如何に理論的に批判されようとも、かかる現實の意識に於ける反映としてそれは依然として存續する。それをなくするためには、その存立の條件であるところの現實そのものを實踐的に變革しなければならない。現實にして實踐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づから消滅するに到ると考へられるのである。

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はに問ひ直さうと思ふ。イデオロギーの見方は新興階級の意識と結び付いてゐると云はれる、そこで問はれる、この階級自身の擔ふ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、答へられる。かくの如く兩様に答へられるところにイデオロギーなる語の擔ふ現實的な、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。先づさきに記したイデオロギーの一般概念の三つの點、即ち、それが人間の現實の生活過程によつて制約さ

れてゐること、それがいはゆる「純粹な」意識の生産物でないこと、それが社會的歴史的に變化することに就いて云へば、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づから自己のあらゆるイデオロギーの階級性乃至黨派性を主張してゐるところから見て既に明かであらう。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、決して單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。我々はこのや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、非現實性及び非實踐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實的、非實踐的でないといふ點に於て既に單なるイデオロギーではなく、却てまさに科學であると云はれる。このやうな意味に於てイデオロギーの概念と科學の概念とが對立することは云ふまでもない。それは虚偽の意識でなく、反對に眞なる意識である。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對して眞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ゐるのは、一般的にイデオロギーの見方に於ける認識の概念を、イデオリック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第三の意味として、非現実性及び非実践性なるものに當然附け加はり、關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、他は現實存在の方向に於ける存在論的決定を含んでゐる。然るにこの相違は特に認識理論に關係して現はれて來るであらう。認識論と存在論とは構造的に結び合つてゐるものである。一、本質存在の認識の場合には明證 (Evidenz) といふことが眞理の基準的表徴としての重要な意味を有する。例へ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覺 (clara et distincta perceptio) をもつて眞理の標準となした。明晰とは精神にとつて直觀的に現前するもの、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ゐるものを云ふ。この意味に於て明晰判明にして、その明證が如何なる他のものからも導かれ得ず、専らそれみづからに於て基礎付けられてゐるものが、本來彼の生具觀念と呼んだものであつたのである。二、明證に眞理の標準としての重要な意味を認める思想は、根本的には知覺説として特色付けられることが出来る。ここに謂ふ知覺は固より感性知覺のことではな

い。デカルトは知覺を二つのものに、感官によつての知覺 (perceptio sensu) と知性からの知覺 (perceptio ab intellectu) とに區別した。明證を伴ふのは明かに後のものであつて、我々はこれとギリシア哲學に於けるヌースの概念との關係を求めることも出來よう。アリストテレスはヌースは知覺の如きものであると云つてゐる。かかる意味に於ける知覺說をとるものは、従つて、第三に、比量的な思惟に最高の位置を與へない。西洋の哲學を永く支配せるところの認識能力に關する三つの區別は、夙にギリシア哲學に於て、 αἰσθησις (感性知覺) διανοια (比量的思惟、悟性) νοῦς (理性) の區別として發見されたが、哲學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やうに、同時に認識作用としての價値の順序を表はすことになるであらう。ところでこのやうに考へるならば、我々は、古來、本質存在の哲學がその認識理論の根柢に何等かのいはゆる「光の形而上學」(lichtmetaphysik) をもつてゐたこ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ΙΑ』に於て善のイデアを太陽と比較してゐる。善は認識される對象に眞理を賦與し、認識する主觀に認識する能力を賦與する。光の形而上學はその後宗教思想の影響のもとに大なる發展を遂げたが、ひとはそれを後にはアウグスティヌスの照明說 (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、現代に於けるフツセルなどの現象學のうちにさへひとは光の形而上學の痕跡を認めることが出来るであらう。更に我々は同じやうな聯關を辿つて、本質存在に關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。従つてここでは理論は文字通りの意味に於て Theorie (Beoria 觀想) である。然るに現實存在の方向に於ける存在論的決定の場合にあつては、事情は全く異つてゐる。このとき本來の思惟は比量的な、換言すれば直觀的でなく判斷的な思惟であると考へられるばかりでなく、寧ろ感覺が認識にとつて第一次的な契機であると見られる。感覺が重んぜられるところでは明證といふことは固より意味をもち得ない。このやうな場合何よりも實踐が認識の眞理性の基準となる。「對象的眞理が人間的思惟に到來するか否かといふ問題は、何等理論の問題でなく、却て一の實踐的な問題である。實踐に於て人間は眞理を、即ち自己の思惟の現實性と力、その此岸性を證明せねばならぬ。」とマルクスは記し、また「總體の、生ける、人間的實踐が認識論の中へ押し入り、眞理の客觀的基準を提供する。」とレーニンは云つてゐる。ここに實踐といはれたのは實驗のことであり、就中産業のことである。かくの如き實踐の立場は、結局は相對主義に陥らざるを得ないかの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「思惟の經濟」(Denkonomie)のうちに、眞理の基準を求める。これに對してレーニンは書いてゐる、「人間の思惟は、それが客觀的眞理を正しく模寫するとき、『經濟的』である、そしてこの正しさの基準は實踐、即ち實驗、産業である。」このやうに實踐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らう。なぜならプロレタリアートは自己自身生産的な實踐的な階級であるから、既にこの點から一般的に云つて、かくの如く特に優れて生産的な實踐的な階級はおのづから他の階級のイデオロギーを非現實的な實踐性なき意識と考へ、それを單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、――それは認識の主體たり得る可能性を他の階級よりも一層多く擔つてゐると云はれよう。然るに詳しく云へば、實踐といふことは認識に關係して二重のもの、即ち一方では認識の前提條件としての實踐、他方では認識の決定條件としての實踐である。普通に眞理の基準は實踐であると云はれるとき、それは認識の決定條件としての實踐を指し、一定の理論が對象に適合するか否かは、實踐に於て決定されると考へられてゐるのである。けれども認識の前提條件としての實踐を考へることはそれにも劣らず重要である。いまイデオロギー的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實の生活過程によつて制約さ

れると云はれるのであるから、特にこのやうな前提條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、最初まづ行爲があつた、人間は思惟するに先立つてまづ行爲した。彼等の實踐が擴まるに應じて、彼等の認識も一層廣くなり、且つ一層正しくなり得る。然し認識の前提條件としての實踐といふことは更に具體的に、現實的に把握され、人間の現實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らうか。前者は現存社會に於てその生存が肯定されてゐる故に、彼等はこの社會の根本的に變化しないことを希望し、意欲せざるを得ない、社會の根本的な變化といふことは彼等の特殊的諸利害に反する。これとは反對に後者は現存社會に於てその生存が否定されてゐる故に、彼等はこの社會の根本的に變化することを希望し、意欲せざるを得ない。社會の根本的な變化といふことは彼等の特殊的諸利害に一致する。ところで現存社會が變化のうちにあるといふことは一の客觀的な事態である。この客觀的な事態にその特殊的諸利害が一致する階級は、客觀的な現實であるがままに反映し得る可能性を有するから、眞理の認識可能性はより多くこの階級に屬することとならう。これに反して現有社會の變化なきことを希望し意欲する階級は、社會の客觀的な現實を誤認もしくは歪曲するやうに餘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ふまでもなく凡て意識的に行はれてゐるわけがなく、最も多くの場合無意識的に、いはば自然的に行はれてゐるのであるから、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ーであるとされるのである。

五

然るにイデオロギーの見方は一の相對主義ではないかといふ疑問が起り得る。あらゆるイデオロギーが（マルクス主義的イデオロギーも含めて）凡て變化し發展する現實の存在によつて制約されてゐるとするならば、その歸結は必然的に相對主義ではないであらうか。この問題に答へてレーニンを書いてゐる、「マルクス及びエンゲルスの唯物辯證法は無條件に相對主義を含む、けれどもそれは相對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對性を承認する、けれども客觀的な眞理を否定する意味に於てではなく、却て我々の知識のこの眞理への接近の諸限界が歴史的に制約されてゐるといふ意味に於てである。」即ち客觀的な眞理もしくは絶對的な眞理は無條件的にある。けれどもこの眞理は、ひと思ひに捉へられてしまふ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、なぜなら科學的發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會的に制約されてゐるから、かくの如き客觀的な、絶對的な眞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對的な眞理であり得るのみである。然し絶對的な眞理は「諸々の相對的な眞理の總計」にほかならず、科學的發展に於ける各々の段階は、絶對的な眞理のこのやうな總計に新しい一粒を附け加へる。人類はその歴史的發展の全體に於て、この發展のそれぞれの段階に於て発見された諸々の相對的な眞理の總和として、絶對的な眞理に到達する。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らう、「ただ總體の人間のみが自然を認識する、ただ總體の人間のみが人間のものを生活する。」(Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche.)

相對的な眞理と絶對的な眞理とに關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つたことを見出すであらう。相對的な眞理と絶對的な眞理とに關するかくの如き見解は、まさにヘーゲルの辯證法的な見方を承け繼ぐものである。ヘーゲルは具體的眞理たるイデーは一度に自己の凡てを顯現するものではなく、却て歴史的發展の諸

段階を通じて、その全體に於て初めて、自己を剩すところなく顯現すると考へた。歴史の各この段階に於て現はれるものは、絶對的な眞理たるイデーのひとつの方面、ひとつの契機、その限りに於て一面的な眞理（レーニンのいふ相對的な眞理）にほかならない。かかる一面的な、從つてまた抽象的な眞理の全體の綜合によつて、具體的な、絶對的な眞理は到達される。ヘーゲルのこの見解はまたマルクス主義のものであるやうに見える。もしもさうであるならば、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來たところに、次のことが附け加はらなければならぬ。第一、ブルジョワ・イデオロギーは單なるイデオロギーとして虚偽の意識であるのと云はれる。然し今はブルジョワ・イデオロギーと雖も決して單なる虚偽の意識であるのではなく、寧ろそれも絶對的な眞理のひとつの契機となるべき相對的な眞理を含んでゐるのである。そこでこの場合に於けるイデオロギーの概念も單なる虚偽の意識といふ意味を放棄して、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・イデオロギーも單なるイデオロギーではなく、却て相對的な眞理、換言すれば眞理の或る「契機」を含んでゐることを認め、且つ更に既に絶對的な眞理が無條件的に存立してゐるといふことを認める以上、イデオロギーの見方は單なる、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。尤もここにいふイデーは、それが歴史の過程を通じて實現されるものであるといふ意味ではヘーゲルの、けれどもそれが既に完結せる體系として我々に與へられてゐるのでなく、我々自身にとつてはどこまでも到達され得ぬものであるといふ點ではヘーゲルのではなく、却てカント的に把握さるべきである。このやうにして形作られるのは、一言でいへば、まさに辯證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來の面目が失はれたやうに感じないであらうか。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來の面目を再び發揮するやうに要求されてゐるのが感ぜられる。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實踐といふ見地を特に正面に持ち出さなければならぬ。固より單に理論的に云つても、辯證法的發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、より眞なるものであると云ひ得るであらう。けれどもこの發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、それは單により眞であると云は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、これに對し自己を眞なる意識として主張するといふや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・イデオロギーもなほ要するに一面的であり、そしてヘーゲルの表はせば、その限りに於てそれは虚偽であると云はれ得るからである。然るにひとたび實踐の立場に立つならば、永遠なる將來が、從つて完結せる體系として現はれ得るが如き絶對的な眞理そのものが問題であるのでなく、却てまさに現在が、現在の問題を實踐的に解決し得るが如き認識が絶對的な問題となる。ところでマルクスは云ふ、「人類はつねに自己が解決し得る問題をのみ問題とする、なぜなら精密に觀察するならば、つねに、問題そのものは、その解決のための物質的諸條件が既に現有してゐるか、或は少くともその生成の過程にあるか、の場合にのみ、發生するものであるからである。」眞に實踐的な階級はここにマルクスが云つてゐるやうな問題のみを問題とする。このやうな問題は、それが現在現實的に解決されることを要求されてゐるといふ意味に於て、且つこの解決のための物質的諸條件が現實的に存在してゐるといふ意味に於て、現實的な問題であり、それに就いての理論もまた現實的である。我々はイデオロギー（虚偽の意識としての）と云はるべきものは非現實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、それが非現實的ではないといふ意味に於て、イデオロギーではないのである。それは云ふまでも

なく人類の歴史的發展の全體に於て到達される絶對的な眞理に對してはなほ一の相對的な眞理に過ぎないけれども、現在の段階に於ける我々の現實の實踐との關係にとつて絶對的な意味を有する限りに於ては、それは一の絶對的な眞理である。實踐の立場からするならば、寧ろ、永遠の將來に屬するところの絶對的な眞理、即ち眞理のイデーをのみ問題とするといふことは、非現實的なことであり、従つて單なるイデオロギーに屬するであらう。

六

かくて我々はイデオロギーの内部に於て、如何にして科學は、それ自身イデオロギーの一般的性質を具へながら、しかも科學としての自己の性質を保有することが出来るか、といふ問に答へ得る端緒を捉へ得たやうに思ふ。それは辯證法によつてである、と原理的に答へられる。そしてこのことは右の敘述との關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、科學は自己を人類の思想の發展史の中に於て辯證法的に自覺しなければならぬ。この點を特にここに記しておくといふことは、イデオロギー的見方は、さきに述べたやうに、社會の危機的時期に相應するものであり、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づからう

ちに含まれるからである。この場合ユートピア的といふことは、現存する他のイデオロギーを凡て一様に單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學が始まるかのやうに空想するといふことである。かくの如きは實に機械的なイデオロギーの見方と云はるべく、その自然的基礎となつてゐるのはミユトスの意識にほかならない。これに對しただ辯證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學的性質を賦與し得ると云はれよう。マルクス主義の如きも、ドイツ古典哲學、イギリスの古典經濟學及びフランスの社會主義思想を契機として、それらを辯證法的に止揚することによつて科學として成立し得たのである。然し第二に、イデオロギーは單にイデオロギーの範圍内に於ける辯證法にとどまらず、更に根本的に理論と實踐との辯證法の立場に立つことによつて自己の科學的性質を獲得することが出来る。ここに實踐といふことがひとり認識の決定條件といふ意味に於ける實踐に限られることなく、なほまた認識の前提條件としての實踐を意味しなければならぬといふことは、既に論じたところから明瞭であらう。換言すれば、實踐は理論と結び付くことによつて實踐としても發展する、理論は實踐に移されることによつてそれが眞であるか否か、即ち對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實踐は、

理論そのものの發展にとつての前提ともなるのである。

尤もここにいふ實踐は特に優越な意味のもでなければならぬ。ドクサ的意識、またミユトス的意識ですらも、廣い意味では實踐と結び付いてゐると云はれるであらう。然し科學と聯關におかれる實踐はこのやうな意味での實踐でなく、特に變革的實踐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對立の意識からはミユトロギーが生れはしたが科學は生れず、自然科學は自然を支配し、變革しようとする實踐の中から生れ、かかる實踐の發展と共に發展した。同じやうに社會科學もまた現存する社會に働きかけ、これを變化しようとする實踐と結び付くことを通じて科學として成立し且つ發展することが出来る。ところで實踐といふことは何等かの主體の概念なくしては考へられない。それは一般的に云つて、主體の客體に對する働きかけであり、従つてそれは主體と客體とが何等かの仕方で區別されるといふことを豫想する。客體から區別される主體とは如何なるものであらうか。普通にそれは「自我」であると云はれる。よしそのやうに云ふにしても、このやうな自我にして單に觀念的に捉へられるならば、それは變革的實踐の主體とは考へ難いであらう。この場合主體は單に觀念的であり得ず、却て「もの」と考へられなければならぬ。そのみでなく、自我が單に個人的なものと見られる限り、イデオロ

ギーの見方はあり得ない。然しまた自我が單に超個的自我と考へられるだけでも不十分である。イデオロギーの見方は社會的見方を基礎とするのであるが、「超個的」といふことと「社會的」といふことは同一でない。このやうな主體が「もの」であるとき、それは何等かの存在のことであらうか。然しもしも客體を「存在」と呼ぶならば、主體的なものはそれと同じ意味では存在とはいはれないであらう、主體と客體とがどこまでも區別されるのであれば實踐の概念はその本來の意味に於て成立し得ないからである。客體が客體として、働くといふことは實踐とは考へられない、それだから單に「働くもの」といふことだけでは主體の概念は十分に規定されない。

一の實踐の主體であるものは他の實踐の客體であり、従つて現實に於ては主體は單に主體たるにとどまらず、主體 \parallel 客體の統一であると云はれるにしても、このやうな主體 \parallel 客體の統一が考へられるためには、既に主體と客體とが何等かの仕方で區別されてゐるものでなければならぬ。かくて主體とは如何にしても客體の秩序に屬せぬものと考へられるのほかない。それだからと云つて、かかる主體は何等か觀念的なものであることが出來ず、それはどこまでも「もの」の意味をもたねばならぬ。如何にしても客體の秩序に屬することなく、しかもどこまでも「もの」の意味を有する主體をば、我々は「存在」と稱せられる客體に對する區別に於て、特に「事實」と呼ばうと

思ふ。存在と事實とは相異なる二つの概念として、客體と主體といふ秩序を異にする概念に相應して規定される。單に存在の概念のみによつては實踐の概念は考へられず、そのためには我々のいふ如き事實の概念が缺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、このやうな事實の概念を導き入れることによつてイデオロギー的見方に一層深き基礎が與へられ、それと同時にドクサ及びミユ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、我々は社會科學そのものの基本的構造を分析することをもつて出發しようと思ふ。

第三 社會科學の構造

一

社會科學が三つの部門もしくは部分を包括するといふ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區別せられ、如何に關係するかといふことである。この問題は社會科學にとつて基本的なものであるばかりでなく、それはまた自然科學の場合には、少くともいはゆる「自然辯證法」の問題を除けば、十分な意味に於ては存しないところの、社會科學にとつて特徴的な問題であると見做されることが出来る。社會科學の方法論の自覺史の重要な一章をなす一八八三―八四年のメンガー對シュモラーの論争もこの問題にかかはるものであつたであらう。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區別を作り出すといふことを目指した、これに對しシュモラーは同様の方法論的詮議に於てそれらの區別が單に程度上のもの

であることを示さうとした。そこで我々は、この有名な論争を手懸りとして、先づこの問題に就いての代表的な意見に一瞥を與へよう。

メンガーの根本認識は、我々は二重の方法的觀點のもとに「諸現象の世界」を考察し得る、といふことであつた。一、我々は具體的な現象をその空間及び時間に於ける位置、その相互の具體的な關係に於て研究する、具體的なもの、個別的なものがその場合認識の對象となる。或ひは二、具體的な關係の交替のうちに繰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。メンガーは繼起及び共在の規則的に繰返される關係を現は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の科學に屬する。そしてなほ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ゐる。理論的認識と歴史的認識との對立は、形式的と歴史的、ないし一般的と個別的との對立に、現象形式並びにその繼起及び共在の法則に對する具體的事實といふ對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ふこと、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のでもない、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、なんら社會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價值あるものであり、それぞれ自己によつて立つ獨立のものである。同じやうにメンガーは理論と政策との間にもはつきりした境界線を引いた。實踐的科學は理論に「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。それ自身獨立な、實踐的科學としての政策を、科學方法論上根源的な立場と見做された理論の觀點のもとに完全に移すといふ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。過去からして將來及び現在にとつて國民經濟への「合目的な干渉のための諸原則」を取り出して來るといふことは、メンガーには不可能なことであると思はれた。

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ゐる。「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、國民經濟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」、且つ觀察さるべき規則性を國民經濟的現象の繼起及び共在に於て、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、精密自然科學とよし同一でないにしても類似の仕方、國民經濟の實在的な現象を最も單純な、嚴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、國民經濟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ふ課題が負はされる。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ゐる。「甲及び乙なる現象に一般に、（それ故に凡ての、觀察されない場合にも）丙なる現象が従ふといふ推理、或はここに論じられつつある現象が一般に、共在的であるといふ推理は、經驗を、嚴密な經驗論の立場を超えてゐる。それは上の（即ち經驗的・實在的の）考察の仕方 of 立場によつては嚴密には保證されてゐないのである」（『社會科學の方法に就いての研究』、一八八三年、三五頁）。そこで理論的研究の經驗的・實在的方向の方法論的條件といふものを考慮するならば、この方向に於て得られる科學的認識は、凡そ次の如き種類のもの以外であり得ないであらう。即ち、一、「實在型」(Realtypen)、「實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對して多少の廣さの活動範圍が與へられてゐる」、二、「經驗的法則」(empirische Gesetze)、「それに於て我々は「實在的な諸現象の繼起及び共在に於ける事實上の（然し決して例外のないことを保證されてゐない）諸規則性」を理論的に支配するのである。經驗的實在論の越えることの出來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らうか。「理論的眞理の研究

究にとつて唯一の認識規則——それは單に、このことが一般に到達され得る限り、經驗によつてではなく、却つてまさに我々の思惟法則によつて疑ふべからざる仕方で認證され、そして理論的研究の精密の方向に對してそれ故に最も基本的な意味を有するものであるが、この認識規則は、よし唯ひとつの場合に於てにせよ觀察されたものは、嚴密に同じ事實上の諸條件のもとに於てはつねに再び現はねばならぬ、或ひはその本質に於て同一のものである、といふ命題、一定の種類の嚴密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、一定の他の種類の嚴密に類型的な現象が従はねばならぬ、といふ命題である。甲及び乙が嚴密に類型的に考へられてをり且つここに論じられつつある現象繼起がただ唯一の場合に於てにせよ觀察された限り、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、嚴密に類型的な現象丙が従はねばならぬ。この規則は單に諸現象の本質に就てのみならず、またその量に就いても妥當する、そして經驗はこれに關して我々に單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）。嚴密に類型的な現象、例へば、絶対にただ經濟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與へられるものでなく、

寧ろ一部分は單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や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、即ちいはゆる「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、經濟學の領域に於ける精密な理論的研究の課題は、「人間的經濟の最も根源的な、最も基本的な要素の探究、當該現象の量の確定、及び人間的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らうか。それらは補ひ合ふ、しかもいづれもが、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ふ仕方に於てである。精密な研究と經驗的―實在的な研究とは、いづれも自己自身のうちに眞理の基礎付けと眞理價值を擔ひ、唯それ自身からし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、却つて或る異つたものである。」(五四頁)とメンガーは云つてゐる。このことは、彼が種々なる箇所に於て繰返したところの、あらゆる理論的研究は形式的である、といふ根本命題に根柢をもつてゐる。研究方向の相違は認識の觀點、課題もしくは目的の差異にもと

づくと云はれることが出来るであらう。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やうなすべての可變的要素はア priori に除外される。その求める精密な法則は具體的な經濟の法則といふよりも純粹な經濟性 (Wirtschaftlichkeit) の法則である。精密科學としての經濟學は、化學、物理學、力學や數學と等しく、我々に一定群の具體的な現象の「實在概念」 (Realbegriffe) を教へるのでなく、寧ろ一の理念的な國、そ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ならぬところの理念的な聯關を企畫するのである。精密な理論の認識の對象は「發展しつつある經濟」といふ經驗的對象からは獨立である、「歴史的觀點」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、可變性、差異性の契機を自己のうちへ引き入れる。歴史的觀點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、その前提が妥當する限り、凡ての時代及び凡ての民族にとつて妥當するけれども、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單にその研究の出發點であつた段階及びこれの變容にとつてのみ妥當し、現象一般もしくは「發展一般」に對しては妥當しないのである。

さて右の如きメンガーの思想は先づ形式主義と見られることが出来るであらう。彼は經濟學

にとつて、歴史のもしくは理論的もしくは實踐的であれ、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、言ひ換へればそれは認識の観點、課題乃至目的の相違によつて區別される。個別的並びに一般的の、社會科學的現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會研究との「形式的アナロジー」(formale Analogie)が結果する。蓋し「人間的活動の現象の領域に於ける精密な研究が行爲する主體の一定の意志方向の想定から出立する」といふこと、「精密社會科學のこの特有性は、なんら精密な自然研究と精密な社會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)。社會科學並びに自然科學の方法及び思惟法則によつて區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。社會科學の精密理論に自然科學の精密理論が對應し、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對應する。かや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對する歴史主義(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ふ、一方では空間及び時間に於ける個別的なもの、具體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、類型的な諸關係を把握する理

論、さうした認識方向に於ける區別を認める。「然しこのやうな對立は橋渡しすることの出來ぬ溝渠と考へられてはならぬ。」なぜならシュモラーにとつては個別的なものの科學或ひは記述的科學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、變化、原因結果に従つて記述されてゐるに應じて、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、觀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學の一般的本質の確定に寄與する。」(『國家Ⅱ並びに社會科學文獻史』、一八八八年、二七八頁)。そして或る科學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關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、或る科學に於てその記述的部分がなほ不完全であればあるほど、その理論がより多く單に暫定的な、なほ疑はしい、尙早な一般化から成つてをればあるほど、兩者の距離は益々遠い、と彼は考へる。次にメンガーが理論的研究の内部に設けた實在的―經驗的及び精密の二つの道は、シュモラーにとつては歸納及び演繹といふ意味しかもたない。そして彼にとつては、メンガーとは反對に、歸納的研究の道は嚴密な、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返して作り出すといふことを想定するやうに餘儀なくする。」（前掲書、二八〇頁）。更にシュモラーによれば、經濟に對する國家、道德、風習、法律等の諸關係が看過されてはならない。寧ろ經濟學は國民生活の全體の經濟的といふ一方面的の理論を與へるに過ぎぬといふ點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やうに、「個々のものにとつてもともと、それが全體の部分として、それのこの全體に對する知覺され得る諸關係に於て考察されることが要求されてゐる。」經濟の原理的な問題は經濟的現象の國民^{II}並びに國家生活に對する關係を離れては捉へられない。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やうに、價值並びに價格の形成、收益の分配の學說に、貨幣制度に盡きるといふものでない。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關を斷ち切り、部分を全體から引き裂くといふことになつてはならぬ。「我々は法則を如何なる犠牲を拂つても直ぐにもたねばならぬとは考へない、我々はそれをきいちこのや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當的な判斷を求め、そして法則がなほ缺けてゐる場合には、我々は現實の完全な分析、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、心理的大量聯關、精神的大量運動の成立に關する、道德、風習及び法律に關する、國家の權力及び自由の權利、等々に關する或る『一般的な』命題が凡ての社會科學に共通であり、從つて經濟學に於て前提され或ひは序論及び補助命題として講ぜられねばならぬといふことを信ずる。それによつてなんら經濟學的理論のうちへ歴史研究の特殊な觀點が持ち込まれるといふのでなく、却つて唯、それは同時に經濟的であるところの心理的及び社會的過程にとつて、この領域に存する全體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ラーにはメンガーの抽象は經濟學的研究及び眞理といふよりも單なる幻影もしくはロビンソン物語と思はれた。

シュモラーはこのやうに歸納的に得られた個別的認識から一般化された眞理への移り行きをば、經濟、國家、法律、道德、風習、宗教、科學等を同様の認識及び生活の一般的な心理學的な根本性質に土臺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、理論的經濟學と實踐的經濟學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、なんら根本的なものではなく、單に程度上のものである。」(二八五頁)。シュモラーに従へば、近代の進歩は財政學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、シュモラーは云ふ、「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ことが出来ない、彼にはそのための器官が缺けてゐるから。歴史學派はあらゆる實在性の缺けた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、歴史や統計が行ふや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。そのことは彼には聞かれてゐる、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へ、國民經濟的身體の骨骼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へないからである。」(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。

ここにはなほ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はしいであら

う。この歴史主義は、多くの場合歴史主義がさうであるやうに、一種の心理主義であつた。シュモラーは、「凡ての歴史的出來事の根本法則はただ心理學的法則であることが出来る。」といふ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、精神科學的心理學を經濟學の基礎と見た。このやうな心理主義は彼に於て如何なる意味を有したであらうか。新しい經濟學及び社會科學は古いそれとは全く違つた仕方で心理學及び倫理學に倚りかかる、と彼は考へる。それは國民經濟を再び凡ての爾餘の文化との正しい聯關に於て理解し、考察することを教へ、社會の機構のうちに於ける道德、風習及び法律の機能及び位置をより正しく規定した。今日の經濟學は合理主義及び唯物論とは反對に、歴史的及び倫理的國家觀及び社會觀に到達した。それは財並びに資本の世界の代りに再び人間を科學の中心におく。然るに人間は絶えず發展しつつあるものである。それ故に「人類の心理學的歴史、就中感情の發展の歴史が初めて、一切の國家に並びに社會科學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來た。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會に於ける成果と具體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的把握が初めて内容的な眞理に導くが故に、そこにまた内容的な「經驗的現實」を發展的に歴史的產物として捕捉するといふことが内面的に基礎付けられてゐるのである。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學化されてゐる、それはその出發點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、道徳的な價值判斷がおのづからまた歴史へ移された。然るにシュモラーに従へば、善そのものが一の生成しつつあるものである、各この時代はそれぞれの義務と徳とをもつてゐる、道徳的價值判斷は歴史的に發展する。「倫理學は次第々々に一の經驗科學となる、そして既にそれ故に道徳的判斷は種々なる意味で他の經驗的な判斷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。シュモラーの云ふところでは、國民經濟學は一方では諸々の應用自然科學、工藝學、機械學、農學、林學、並びに人類學、人種學、氣候學、一般的並びに特殊的植物地理學及び動物地理學の間に、他方では種々の最も重要な精神科學、心理學、倫理學、國家學、法律學、社會學の間に立つてゐる。蓋し國民經濟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、行爲する、組織された社會による文化形成である。即ち經濟は自然と文化、自然的―技術的と精神的―道徳的、さうしたものの交互作用から

生ずる。そこで國民經濟は「諸力の半ば自然的―技術的な、半ば精神的―社會的な體系」として、自然科學と精神科學のいづれとも同一でないから、自然科學と精神科學との間を媒介する要素を必要とするであらう。この位置を心理學が占めるのである、心理學は「次第々々に自然科學と精神科學との間の鏈環となり、そして同時に歴史及び特殊精神科學の基礎となる」、とシュモラーは信じた。然るにこのやうに社會科學の基礎を心理學におくところの所謂心理主義が、シュモラーに於て、心理主義的歴史主義がさもあるべきやうに、一の相對主義に終つたことは、我々のいま述べて來た如くである。

二

メンガーの理論の鋭さ、シュモラーの思想の豊かさを考へるとき、我々は彼等が共に凡庸の學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對しては、我々は種々なる疑問を懷かざるを得ないであらう。先づ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關する考察としての歴史と一般的なものに關する研究としての理論とを峻別する。それでは歴史の科學性は何處に存するのであらうか。彼の云ふや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學的性質を有するに至るのであらうか。この問題に對する解答はメンガーの自然主義的立場からは與へられない。それとも歴史は一般に科學ではないのであらうか。第二、メンガーは社會科學と自然科學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、社會科學は、少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、自然科學と全然同一であると云はざるを得ないであらう。それにも拘らずそこに何等かの差異があるとすれば、それは二つの科學に於ける對象の相違によるのであらうか。自然科學の對象は自然であるに反し、社會科學の對象は人間であると云はれる。「凡ての經濟の出發點及び目標點は究極に於て經濟的人間である、彼等の本質及び彼等の量に關して嚴密に決定されてゐる。」とメンガーは云ふ。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學的に、しかも且つ個人心理學的に捉へた。この二つの點に於て、そのやうな把握が社會科學の立場にとつて十分な出發點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、人間の欲望或ひは營利衝動或ひは利欲から出立することのうちに科學的意味での最後の簡単な諸要素を見るといふのはあまりに單純過ぎると云はねばならぬであらう。人間は、彼等の心理

と雖も、まさにその本質に於て歴史的、從つてまた社會的である。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會科學の原理的な差違があると云はれるであらう。第三、然るにメンガーは彼の認識論的見地からして單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。經驗とアプリオリの立場との間に、精密な理論と實在的な經濟學との間に、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、他の點は問はないでも、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やうに、彼は彼の方法論に於て時間、の要素に躓いたのである。例へば彼は「資本」を定義して、「その元が、技術的にであれまたは經濟的にであれ、消耗のためにでなく、利用のために捧げられてゐるところの、如何なる種類のものにせよ凡ての經濟的財である。」と云ふ。然るにこの中に含まれる「利用」(Nutzung)といふ如き概念は「類型的」でもなく、「單純」でもなく、從つてその「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かになる。この命題といふのはかうである、「享樂は人間にとつて、凡ての經驗の教へる如く、現在または近い未來に於ては、遠く離れた時間點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。」ボエーム・バヴェルクはこの命題に彼の利子説を結び付けて、利子とは時間に對する價格である、と考へた。利用といひ、享樂といひ、時間といふ、これ經驗的要素、歴史的に經過する出來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。ここに云はれたや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でいふ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來た點に關する限り、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、事柄はそれほど簡單ではないであらう。シュモラーにとつては國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）に歸着すべきものであるやうに、社會科學に於ても記述的部分は理論に歸着するのであらうか。彼が歴史と理論との區別を單に程度上のもの、段階的のものと考へ、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ひ起すならば、彼はこの意見であつたが如くである。もしさうだとすれば、彼の特色であり且つ強味でもあつた歴史的立場といふものは失はれてしまひはし

ないであらうか。實際に於ては、シュモラーにあつて過去の歴史哲學の傳統と近代の自然科學の意圖とが混淆してゐたと見られるであらう。そこで彼にあつて因果的見方と目的論的見方、機械的見方と全體論的見方との關係が清潔でないやうに、歴史と理論との關係も今云つたほど簡單ではないやうである。それ故に我々はここでは我々の目的に相應してとにかくシュンペーターの意見―シュモラーをいはばその歴史哲學的背景から引き離して新しく解釋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）を先づ顧みるのが便利であらう。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會科學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らう。

シュンペーターは歴史と理論との關係を如何に考へてゐるか。歴史敘述は發生的には明かにエポスに對する興味から成立した。ホメロスはヘロドトスの先驅者であつた。このいはば藝術的な混入物を歴史敘述が嘗て失つたことがないのは、ひとが例へばランケを讀むことによつて容易に確信し得るところであらう。それは丁度近代の抒情詩が藝術的でなくいはば科學的な混入物を缺いてゐないのと同様である。一方我々は認識をまた藝術的にも見、傳へ、基礎付けさへすること

が出来、他方我々は例へば近代小説の制作にあたつて甚だよく一巻の統計を用ゐることも出来る。尤もシュンペーターは云つてゐる、「或る現象の發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關に於ても甚だ重要である、即ち、ひとつの社會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爲し、中にもまたその理解にも導く、ことが出来るであらう。然しながらそれはこの理解をおのづと提供するものではない。また歴史的プリウス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單なものであるでもない。このやうな自明なことはどれほど度々繰返されてもまだ足らぬほどである。」——この註釋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學派の本來の哲學的立場から離れて、寧ろメンガーの方向へ滑り出してゐるのを認め得るであらう。——いづれにせよ、三つのことが歴史敘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、歴史敘述に従事するには、「學者」でなければならぬといふ、そのためには簡單にはものにするこの出來ぬ方法に熟達しなければならぬといふ、素樸な意味に於ける科學に歴史をばなしたのである。第二に、他のことに關心を有する人々が歴史的

資料に手を着けるやうになつた、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、科學史の如き、特殊な歴史の學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對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ほより高い程度且つより狹い意味に於て「科學的な」性格が歴史に與へられた。然るにそのやうな場合次の如き事情が生じた、この特殊な關心の動機は歴史家には歴史家としては先づ縁のないものであつた、なぜならそれは實に彼には無關係な領域に根差してゐたから。またたとひ彼がこの動機を捉へたとしても、彼は屢々専門上望まれた仕事を爲し得る状態になかつた、なぜなら例へば數學の歴史にあつては數學的豫備教育の方が歴史的な豫備教育よりもなほ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――本來の歴史家でない者の手によつて爲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、それで例へば歴史家及び法律家の雙方によつて差別なしに取扱はれるやうな一群の問題があるといふ有様である。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ふのはただ一部分のことだけで、事件に對する根源的な興味に對して、状态的なものに對する興味が絶えず増大して來た。そして更に事件をも既に物語的再現のうちに

必然的に含まれてゐるのは異つた他の、より高い意味に於て把握するといふ傾向が次第に發達した。特に歴史的な問題——一方では或る根本史料の純粹さの確定の如き技術の問題、他方では歴史的傳説の「正しさ」の問題——と並んで、例へば都市建設一般の問題或ひはその變化の社會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はれるに至つた。それは觀點の變化と研究方法に於ける轉換を意味しなければならぬ。物語的再現と雖も分析する。然し社會的諸狀態及びその諸變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狀態と他の狀態との諸類似性が原理的な重要性を得る、諸聯關はそれが單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やうに捉へられる、時間に従つての特殊化に對して題材に従つての特殊化が現はれねばならぬ、——これは「科學化」への更に進んだ道である。そのや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やうになるであらう。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來なければならぬ、經濟史家はそれ故に經濟學から取つて來なければならぬのである。

かやうな事情の歸結は如何なることとなるであらうか。歴史敘述の「科學化」の過程は、歴史

の材料並びにその成果を個々の社會科學の部門の壘に詰めるといふ傾向をもつてゐる。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ふ。理解し且つ理解され得るものとなさうと欲する經濟史家は、論理的に經濟學者とは異なる他の仕方で遣つてゆくことが出来ない、また經濟學者はひとつの歴史的事實に對して歴史家と根本的に違つた仕方で向ふことが出来ぬ。諸聯關を見、定式化し、考慮し、説明する、――これが兩者の共になすところである。關心の方向に於ても存しない、とシュンペーターは云ふ。抒事詩的興味ですらが専ら特殊的なもの、個別的なもの、獨自的なものに結び付くのではない。まこと獨自的なものは理解され得ざるものであり、且つ觀察者に對するあらゆる關係を缺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くとも一の「一般的人間的關心」がはたらいてゐるのであつて、これなくしては單なる物語的再現でさへもがあり得ない。歴史及びそれに對する關心の科學化につれて、このやうな要素は前面へ出て來る。苟くも經濟史の研究に従事する歴史家は、根源的な抒事詩的關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ふことも出来ないのである。彼は經濟學者の思想的武器並びに關心の方向を我が物としなければならぬ。個別的现象は彼にとつて經濟學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、彼のそれからは獨立に存する知識の貯への適用の一つの場合として、三、經濟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ほ利用し盡されてゐない事柄が明かになり、或ひはこの機會に觀察者が何か新しい事柄を思ひ付くといふ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體的と抽象的との對置は、論理的にも間違つてゐるところの歸納と演繹との對置にも劣らず失敗である。蓋し、もしも「具體的」といふことが「分析されてゐない」といふことと同じ意味であるならば、歴史敘述に於ても經濟學に於ても何等か具體的なものといふものは存しない。或ひはもしひとが具體的と抽象的との對立をば個別的と一般的との對立の意味に解するならば、なるほど具體的で意味あるものに對する關心と普遍的で眞なるものまたは寧ろ廣く適用され得るものに對する關心とは概念上分離されるけれども、然し實際の研究の仕事に於ては直ちに再び合流しなければならない。我々の領域にあつては、多少とも廣く適用され得る「一般的」認識は先づ大量の過程を包括するといふ機能を有し、これの個々の要素――例へば個々の交換行爲――はなんら具體的で意味あるものの性質をもたない。具體的で意味あるものはそれに於て單に、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處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。

このやうにして、シュモラーに結び付きながら、その歴史哲學的背景から自由であら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實際の科學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、シュモラーに對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」と云へば十分だ、と考へる。果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對する輕蔑は、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。さうした輕蔑にも全く理由がなくはないにしても、一般的に云つて、少くとも現在の學問の状態に於ては、社會科學の研究に際しては自然科學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はれる。そしてそれは社會科學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かにされるであらう。とにかくシュンペーター自身が右の論文の中で、例へば「理論」といふものの三つの意味を區別し、或ひは「歴史的理論」といふものに就いての種々なる見方を明かにしてゐる。

るが如き、これ全く社會科學に於ける方法論的反省の必要と重要性とを語るものでなくて何であらう。シュンペーターによれば、歴史の「科學化」(Vernwissenschaftlichung)の傾向はあり、この科學化は理論化を意味してゐる。歴史と理論との相違はその方法に於てもその關心の方向に於ても存せず、寧ろ兩者は同一である。しかもこのやうな同一は、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。科學化の過程に於て歴史は理論に従屬せしめられ、その際なほ特に歴史的なものとして残るのは史料の眞偽の確定といふ如き單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はれるであらう。固よりシュンペーターは理論もまた歴史に依存する、と考へる。然しこのとき歴史といふことは彼にあつて「特殊研究」(Detailuntersuchung)といふほどのことしか意味してゐない。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則的理論の、その個々の場合への接近の目的のための、單なる精細化が存するのでなく、體系及び思想行程そのものの豊富化と變化とが行はれるのである。」と彼は云ふ。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づから變化を受ける。そして社會

科學に於て特殊研究の對象となるのは歴史的事實である。然しそれだからとて、特殊研究は直ちに歴史的研究と云はれるであらうか。自然科學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。理論がいはいゆる「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單に考へるやうに「歴史的理論」(geschichtliche Theorie)であるとは必ずしも云はれないのである。歴史的と云はるべき研究は、本來、單に歴史的事實の研究といふだけのことでなく、却つて歴史的事實をその歴史性に於て研究するといふ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關係が嚴肅な問題となつて來るのである。そこに於て初めて個別的と一般的との關係が眞面目に問題となる。そのとき初めてシュンペーターが無難作に考へてゐる「歴史的理論」といふことがひとつの *contradictio in adjecto* ではないのか、理論は歴史的である限り理論ではないのか、といふ如き問題が十分な意味に於て提起されるのである。これらの問題は、歴史性とは何か、といふ問題に集中されるであらう。然るにシュンペーターはこの問題に就いて殆ど全く注意を拂つてゐない。彼の解釋に従へば、シュンペ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、その目標點は思想的(「理論的」)に加

工された普遍史としての統一的な社會學もしくは社會科學である（前掲論文、四六頁）、それがシュモラーの歴史主義の意味であつて、その觀點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、シュモラーの示してゐる如く、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らうか。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、といふジンメルの語に同意してゐる（二七頁）。然るにかかる歴史外的なもの或ひは超歴史的なものといふ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したならば、それを基礎にして歴史を理解することは歴史的、理解とは云はれないであらう。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ふ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、シュモラーないしシュンペーターの方向に於ても、十分に解決されてゐない。その解決に一步を進めたと思はれるのはマックス・ウェーバーのいはゆる「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、我々は豫め、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ねばならないであらう。

三

現實が科學的に把握されるに二つの形式がある、とリッカートは考へる。一は一般化的把握であり、他は個別化的把握である。現實は、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。自然科學の一般化的方法に歴史の個別化的方法が對する。自然科學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ゐる。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學性が保證されるのであらうか。歴史的知識の對象となるのは單に個別的なものでなく、個別的なものはこの場合價值に關係あるもの、即ち文化的なものでなければならぬ。この點、自然科學の對象が全然價值に無關係なのとは異つてをり、歴史科學は文化科學である。歴史的把握は價值への關係付けを含まねばならぬ。そしてリッカートによれば、「歴史的敘述の妥當は歴史的現實がそれに關係させられるところの價值の妥當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當に對する要求は、無制約的に普遍的な價值の承認を前提する。」即ち自然科學の科學性を現はすものが「法則」であるに對して、文化科學の科學性の基礎は「價值」である。彼のいふ價值は如何なる現實でも、物理的なそれでも、心理的なそれでもない。價值の本質はその妥當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。「價值の國は客觀と主觀との彼方に横たはつてゐる。」科學としての歴史に於てはこのやうな「超越的な要素が缺くべからざるものである」、とリッカートは考へる。超越的價值は超歴史的である。それ故に人間の歴史的活動はそれの本質とは原理的にはなんらかはりなきものと云はねばならぬであらう。然し歴史の問題はかくの如き單に超歴史的なものによつて解決され得るであらうか。よし超越的價值といふものを認めるとしても、少くとも歴史が問題となる限り重要なのは、如何にしてその價值が現實の中に於て實現に達するかといふこと、或ひは價值の實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價值と現實との統一をなんらかの仕方で考へることが要求されてゐると云はねばならぬであらう。

ところで上に述べたやうであれば、リッ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を意味し、そしてリッカートにあつて

一般化的把握はその本質上歴史的文化科學には屬しないからである。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學、即ち彼のいふ「一般化的文化科學」(generalisierende Kulturwissenschaft)が現實に於て存するといふことを認めざるを得ない。かくて彼は論理的には嚴密に區別される自然科學と文化科學との間に「中間領域」(Mittelgebiet)といふものを考へる。その概念構成に於て一般化的と歴史的との「混合形態」(Mischform)であるやうな科學、即ち一方では歴史的要素を含む自然科學(いはゆる「歴史的」自然科學)、他方では一般化的文化科學がこれに屬してゐる。いま我々にとつて問題になるのは特に後者である。リツカートに従へば、文化的意味は固よりつねに特殊的なものに附着してゐるが、然し同時に、特殊的及び普遍的の概念は相對的である。例へば、ドイツ人といふ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ふ概念に關係して見れば、或る特殊なものであり、従つて我々はかやうな相對的特殊的な概念を「相對的に歴史的な」(relativ historisch)概念と呼ぶことが出来る。文化科學にとつては單に本來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、却つて把握さるべき歴史的全體の部分が問題になる場合には、また對象の群 (Gruppe) に

於て見出されるところの個別的特有性が問題になる、いな、種々なる群概念を用ゐない文化科學といふものではなく、そして多くの學科にあつてはそれが全く前面へ押し出してゐるのである。云ふまでもなく、かやうな相對的に歴史的な概念の内容は、例へばひとがドイツ人といふ概念のもとに理解するものは、この民族を形成する凡ての個人に共通なるものを表はすところの、いはゆる一般概念の内容とは遙かに異つてゐる。それは「相對的に一般的な」(relativ allgemein)概念と云はれる。かやうな一般的概念に於てはなほ、歴史的な概念構成を指導するところの文化價值にとつて意味を有するやうな表徴の見出されることが可能である。かやうな場合には多數の對象に共通なものを總括する科學的概念構成が、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。例へば、經濟的生活を對象とする文化科學に於ては一般的概念が大きな場所を占めてゐる。なぜならこのやうな經濟的運動といふものが分離される限り、そこでは實に甚だ屢々ただ大衆といふものが問題であり、従つてこの文化科學にとつて本質的なものは大抵比較的に一般的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な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。またリッカートの規定するところでは、社會學は、「社會的生活の本性、換言すれば、そ

れ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しところの、諸概念の體系」である。人間的社會は「高き次元の相對的に歴史的なもの」である。もしさうだとすれば、人間的社會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らう。尤も文化科學に於ける概念の普遍性は限界をもち、この限界は文化價值に依存する、トリッカートは云つてゐる。

いまマックス・ウェーバーの「理想型」の説の源泉地は、特に「相對的に一般的な」そして「相對的に歴史的な」概念の存するトリッカートのいは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らう。

「理想型」といふ術語をウェーバーはエリネックから取つて來た。エリネックは彼の『一般國家學』の中で、因果的な認識の仕方と規範的な認識の仕方との區別から出發して、在るものを表はすのと、在るべきものを表はすのとの二つの種類の認識規則に到達した。このやうな認識の規則に方法的に研究の二つの仕方が相應する、「理想型」(der ideale Typus, Idealtypus)と「經驗型」(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つてゐる、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、與へられたものの價值標準

である。「それに相應するものは善く、そして自己を貫徹しそこに在る權利を有する、それに相應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。理想型は知識の對象でなくて、信仰の對象である。これに對置された經驗型は一の「より高き」客觀的存在を表はすのでなく、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。經驗型は一の論理的抽象の產物と見られる。ウェーバーは「理想型」といふ名前をエリネックから取つて來たけれども、その機能をも取つて來たのでない。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(これら二つの點に於てそれは寧ろエリネックのいふ經驗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ふやうな科學の二つの出發點を認めない、因果的及び規範的認識なる二元論は説明、解釋、理解なる彼の統一的な論理的良心に反した。ウェーバーにとつては社會科學は「現實科學」であり、また「經驗科學」である。しかもそれは文化に就いての現實科學である。その目標はその文化的意味に於ける現實の認識である。この點では彼はリッカートと一致してゐる。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、自然科學的概念構成と文化科學的概念構成との論理的異種性を認める。ところで科學の實際を見れば、殆ど凡ての社會科學はリッカー

トのいふ混合形態の性質をもつてゐる。そこでウェーバーはみづから實際に社會科學の研究に従事する者として、リッカードに於ける「相對的に歴史的な」といふ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らう。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「人間的文化に就いての科學にとつて特有であり且つ或る範圍に於て缺くべからざるところの、概念構成の形式」である、とウェーバーは云つてゐる（『科學論文集』、一九三二年、一九〇頁）。然しそれは決して經驗的認識の終局點であるのではなく、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。理想型といはれるのは、例へば、「資本主義」、「教會」、「經濟人」、等々の如き概念である。かや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、諸聯關のコスモスに結合する。理想型は現實の一定の要素の「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觀點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觀點に合するところの、此處にはより多く、彼處にはより少く、處によつては全く無いといふ風に漠然と擴がつて散在せる澤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實のうちには何處にも經驗的に見出

され得ないものである。理想型は歴史的現實または具體的な歴史的現實的諸聯關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。

理想型は文化科學に於て種々なる機能を營むことが出来る。その非現實性、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「齊合性」として、「論理的完全性」として報いられてゐる。そこで理想型は先づ「術語的」機能を有する、それは歴史的敘述に一義的な表現手段、鋭い概念を與へる。このことと關係してそれは「分類的」及び「體系的」機能を有する、それは文化的現實の多樣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「發見法的」(heuristic) 意味を有するといふことである。その優れた、獨特な發見法的意思是、ひとがそれとの現實の比較のために用ゐるとき、知られるであらう。更に理想型は「一の歴史的事件の、我々の認識の狀態に従つて可能なるものの範圍からの、その現實的な原因への妥當な歸屬を計畫的に遂行するための手段」である(前掲書、二〇四頁)。歴史的聯關の確定はただ理想型の助を借りてのみ可能である。ここで我々はウェーバーのいふ「歸屬」(Zurechnung) の意味を少し説明しておくことが必要であらう。ウェーバーによれば、あらゆる場合に於て個別的な現實のただ一部分のみが我々にとつて興味と意味をもつ

てゐる、なぜならただその部分のみが文化價值に對して關係に立つてゐるのであるから。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、文化科學に於て因果的説明の對象である。我々は一の出來事の個々の場合に於て「本質的な」要素を歸屬せしむべきやうな原因だけを擷み出す。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、却つて具體的な因果的聯關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從屬せしむべきかの問題でなく、却つて如何なる個別的な境位にそれを事件として歸屬せしむべきかの問題である。これが歸屬の問題である、とウェーバーは云つてゐる（一七八頁）。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。それは我々にとつて現象のその個性に於て文化的に有意義な要素のその具體的な原因への因果的歸屬を容易ならしめ、また可能ならしめる。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歸屬の要求に對してそれだけより少くしか役立たない。しかしながらまた「法則論的知識」(nomologisches Wissen)——因果聯關の規則性の知識——を振り向けることなしにはなんらかの具體的な結果の具體的な原因への妥當な歸屬は一般に可能では

ないのである。かくの如き事情を考量するならば、理想型が歸屬の問題にとつて有する機能はおのづから明瞭であらう。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」(geneischer Charakter)に就いて語つてゐるといふことである。例へば「交換」といふ概念は、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ふ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へば「限界效用の法則」と關係させ、經濟的に合理的な過程としての「經濟的交換」といふ概念を作るならば、それは交換の「類型的な」條件をそのうちに含んでゐる。このやうに理想型的概念がそれ自身の成立に關して意味解明にかかはる合理的な條件と連繫とを豫想してゐることを、ウェーバーはそれが生成的性格を有するといふ風に云つてゐる。

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關に於て評價することが出来てあらう。我々の問題は理論と歴史との問題であつた。リッ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はれ、方法論的意味では何か中途半端な、鵠的なものであるかのやうに見られたが、ウェーバーはこれに對し理想型の概念によつてその方法論的基礎を明かにし、それにいはば方法論的獨立性を與へることが出来た。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學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說に於て一應到達されたものの如く見える。我々はこの比類稀なる學者に對して十分な尊敬を拂ふことを決して惜まない者である。

四

社會科學に於ける概念はたしかにウエーバーのいふやうな理想型的性質をもつてゐる。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說くところによつて凡て残りなく片附けられたわけでない。審かに見れば、彼の說にもなほ種々なる疑問が含まれてゐると思ふ。ここではただ主なる點を論じよう。

第一、ウエーバーのいふ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。それは價值判斷の規準となるやうないはゆる「理想」と混同されてはならぬ。理想型はまた形式論理學に

於ける類概念とも等しくはない。けれどもそれは經驗的現實そのものを現はすのではなく、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「非現實的」(unwirklich)であるとも、「非實在的」(irreal)であるとも、或ひはまた「ユートピア」であるとも云つてゐる。然しこれは果して正確であらうか。如何なる概念も思想であつて、現實そのものでないといふことは疑はれない。然しそれだからと云つて、現實性(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らうか。さうではなくて、現實そのものでない概念もなほ現實的であり、現實性を有し得るのである。凡ての概念は非現實的であるといふ意見は、現實をもつて唯單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(といふのは概念はなんらか一般的なものであるから)。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學のいはゆる原子論的傾向に於て現はれ、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やうに、普遍的なものは現實のうちに生きてゐるのではなからうか。理想型は單に非現實的なものでなく、またなんらかの現實性を有する故に、歴史的認識の基礎となり得るも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ふを俟たない。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實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。然るにこのや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。またそのやうな思想に於ける高昇は決して單に任意の仕方で行はれ得ず、却つてそこにはいはば現實的な基礎がなければならぬであらう。即ち、例へば「藝術家」といふ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藝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で、現はしてゐる者が現實に於て現はれたといふことがなければならぬ。かの有名な「經濟人」(homo oeconomicus)といふ理想型に就いても同様に云はれ得るのであらう。同じことをまた社會科學の發展の歴史が示してゐると見られよう。人間の社會的生活の實踐に於ける分化がこの科學の分化を制約した。人間の活動に於ける一定の方面、例へば法律の方面が優越な仕方に於て高昇したとき、法律學は生じた。現實そのもののうちに於けるその一定の要素の高昇——それは云ふまでもなく歴史に於て行はれる——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。」といふ定式で表現した(『唯物史觀と現代の意識』、一九二八年)。ここに抽象といつたのは高昇

といふのと同じことである。高昇はつねに一面的であるといふ理由から、抽象といはれてもよい。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性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性、即ち存在論的性質のものでなければならぬ。かや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擔ふ。かくの如き歴史的範疇は具體的な歴史の理解にあたつて「手段」としての役割を演ずる。然しながらウエーバーがリッカートの科學論に従つて理想型に單に手段としての意味しか認めなかつたのとは異り、我々は歴史的範疇にそれ自身の理論的獨立性を認め、そのもの自身を十分な科學の目的として認めなければならない。リッカートも「一般化的文化科學」といふものを認めねばならなかつたし、ウエーバーの如きも社會學をば歴史から區別して「一般化的科學」と云つてゐる。かやうな一般化的或ひは理論的科學の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らう。ウエーバーの理想型の説は歴史的範疇の理論にまで發展しなければならぬであらう。

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單に認識の手段としてのみ見ず、寧ろそれが一定の科學にとつては認識の目的であることを認める限り、當然生じて來なければならぬ。且つそれは、もしウェーバーのいふ理想型の「生成的性格」といふことを二層突き込んで考へるならば、極めて重要な問題となつて來るであらう。いま例へば、資本主義、市場、價格、價值といふ如き理想型的諸概念をとつてみれば、その間には明かに或る關係が見出される。この關係はこの場合先づ、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ふ二つの概念を比較すれば、前者はより複雑な概念であり、後者はより單純な概念である。しかも後者は前者が概念的に生成するための條件をなすであらう。そして資本主義といふ概念が理想型的に構成されるための條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らう。即ちウェーバーの云ふやうに、資本主義といふ理想型を「生成的性格」に於て眺めるとき、市場といふ如き概念がその「合理的な」「類型的な」「條件」としてそのうちに含まれてゐなければならぬ。次に市場といふ理想型それ自身に就いてもこれと

同じ關係がなければならぬであらう。かくて資本主義といふやうな複雑な概念を起點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、より複雑な或ひはより具體的な概念とより單純な或ひはより抽象的な概念とが一定の系列と連繫とに於て示されるであらう。具體的な概念は抽象的な概念の總括として示される。即ち理想型相互の關係を理想型の「生成的性格」といふことから求めてゆけば、――さうすることによつて實に「一般化的文化科學」は初めて體系的、從つてその意味に於て科學的となるのである――ここに諸々の理想型的概念――我々が上に新しく解釋した意味に於ける諸々の歴史的範疇――は一定の系列と連繫とに於て組織されるに至るであらう。これが理論的社會科學の目標でなければならぬ。そしてこのやうな組織はまさに諸範疇の辯證法的體系を現はすであらう。蓋し、より具體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辯證法の道に從つてのほか可能でないであらうから。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實に辯證法的な意味の概念でなければならなかつたのである。なほこの場合、次のことどもが注意されねばならぬであらう。一、研究に於ける現實の出發點と體系上或ひは敘述上の出發點とは反對である。現實の出發點は具體的なものであり、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。これに反し敘述に於ては最も單純な範疇か

ら出發されて、思惟の道に於て抽象的な諸規定は具體的なものの再生産に導かれるのである。二、研究に於ける現實の出發點たる具體的なものといふのは我々にとつての現代でなければならぬ。従つて今日の社會科學にとつてはそれはブルジョワ社會でなければならぬ。何故にさ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」といふマルクスの言葉を想ひ起すにとどめておかう。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ふ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、「經濟的諸範疇をそれが歴史的に規定的なものであつたところの順序に於て互に従はせるといふことは爲し得ざることであり、且つ誤であるであらう。寧ろその系列はそれが近代のブルジョワ社會に於て互に有するところの關係によつて規定されてをり、そしてそれはその自然的な系列或ひは歴史的發展の順序に相應する系列として現はれるのとはまさに逆の系列である。經濟的諸關係が種々なる社會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。歴史的運動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ほさらない。却つて近代のブルジョワ社會の内部に於けるその編制が問題であるのである。」（『經濟學批判』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會を理論的に説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ふことである。それが理論的社會科學の體系的課題である。

第三、我々が歴史的範疇の意味に解釋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、いは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より理論的なものとが區別されるであらう。ウェーバーに於てはこの區別は歴史的理想型と社會學的理想型との區別と考へられることが出来る。もちろん、理論的と云つても比較のことであつて、歴史性を全然含まないやうなもの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、従つてより具體的な範疇、例へば資本主義といふや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、經濟學で規定されるやうな純粹な資本主義は何處にも存在しないといふことによつて明かである。このやうな範疇に就いて、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、いはゆる歴史の發展階段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型的に構成される。古代的社會、封建的社會、資本家的社會といふ如き理想型に就いてその相互の關係を尋ねるならば、かやうな發展段階の問題に突き當るであらう。歴史の發展段階は從來種々なる仕方で構成されて來た。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ふ風に區別した。ビューヒアーはそれに就いて、それが生産の主要方向から出發する、といふやうに批評してゐる。ヒルデブラントはリストに對して、その段階説が單に一もしくは若干の少數の民族の歴史から、しかのみならずその歴史の個々の部分から抽象されてゐる、となして非難した。そしてヒルデブラント自身は、自然經濟、貨幣經濟、信用經濟といふ段階説を樹てたが、これは取引及び決濟の手段の種々なる形態に従つての區別であり、且つベロウの云ふところでは、一定の社會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經濟、都市經濟、國民經濟といふ三つの經濟段階を考へた。彼は經濟段階の論理的性質を求めるのであつて、これは歴史家がそれに従つて材料を加工する時代といふものと混同されてはならないと云ふ。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單に正常的なもの(das Normale)を現はすことを要し、偶然的なものは度外視しなければならぬと彼は考へる。ビューヒアーはこのやうに經濟史家と經濟理論家との間に鋭い限界を設けたが、然し彼の著名な『國民經濟の發生』の讀者は、ビューヒアーが彼の經濟段階の敘述を一定の歴史的現象の敘述として感じたといふ印象を得ざるを得ないであらう。我々はもはやこれ以上シュモラー、ゾンバルト、等々の說に立ち入ることを必要としない。發展段階に關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らう。即ち發展段階の說は理想型的性質のものであつて、從つてそれは單なる理論と見らるべきでないと同様に單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來る、從つてかやうな發展段階の系列は歴史的發展の本質的な系列に相應することを要求されてゐる。然しそれは決して單なる歴史ではなく、どこまでもまた理論的性質をもたねばならぬ。從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かにされなければならない。然るにこのやうな段階的推移の内面的必然性を明かにし得る論理は辯證法を描いてないであらう。かくてマルクスは生産力と生産關係との辯證法に從つて、人類の歴史の發展の段階をアジア的、古代的、封建的、近代

市民的といふ風に構成した。このときいはばそのやうな理想型的概念構成の見地もしくは觀點となつたのは生産、従つて生産方法の見地もしくは觀點である。概念構成の觀點もしくは見地の問題に就いては然し後の聯關に於て論ぜられるであらう。ただなほここに簡單に附け加へておかねばならぬことは範疇の歴史性といふことの意味である。歴史性といふ場合、それには一面たしかに消滅性の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ゐる。「社會的諸關係を彼等の物質的生産力に相應して打ち建てるその同じ人間は、また諸原理、諸觀念、諸範疇を彼等の社會的諸關係に相應して作り出す。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關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產物である。」（『哲學の貧困』、一二五頁）。即ちマルクスによれば、社會的生產諸關係の理論的表現であり抽象であるに過ぎぬところの經濟的諸範疇は歴史的消滅的性質を具へてゐる。蓋し「生産力に於ける増大の、社會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ならば、科學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はねばならぬこととなるであらう。かくの如きは辯證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、「辯證法は現存の事物の

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『轉形期の經濟學』の中で、「資本家的商品生産を基礎とする社會の終焉は同時にまた經濟學の終焉を意味する。」と述べてゐる。經濟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。たしかにさういふところがある。社會經濟が市場及び競争といふ盲目的勢力によつて左右されることなく、意識的に實施される計畫に従つて統制されるやうになれば、價值、價格、利潤等の諸範疇は現實に於て消滅するに至るであらう。従つて價值論を基礎とするやうな經濟學は終結しなければならない。然るにレーニンは右に掲げたブハーリンの命題に評註して「間違ひだ」と書き入れた。そして彼は「純粹な共產主義社會に於てさへも」經濟學は存在するもののやうに考へた。更に續けて彼は、ブハーリンが「國民經濟學とは商品經濟を研究するものである」と記してゐるのに對して、「單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らうか。我々はこれらの場合經濟學といはれるものの二つの意味を考へなければならぬ。マルクスはケネーの『經濟表』をもつて經濟學の萌芽ないし小兒

期とし、十八世紀の最初の三分の一に經濟學が成立したとなした。その限り經濟學は歴史的に發生した歴史的な社會科學である。マルクス主義に於て普通に經濟學と云ふとき、かかる經濟學即ち資本家的生産方法の發生と發展とに伴うて成立した經濟學を指してゐる。マルクスが『資本』の中で展開したのはこれである。かやうな經濟學が資本主義社會とその運命を共にするであらうことは想像するに難くはない。然るにかやうないは狹義の經濟學に對して廣義の經濟學ともいふべきものが考へられる。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ゐる。「最も廣義に於ける經濟學とは、人間社會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學である。」また曰く、「經濟學、即ち種々異なる諸の人間社會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來たつたその條件や形態の學としての經濟學、かやうな廣い意味に於ける經濟學は今後に於て初めて打ち建てらるべきものである。」生産や分配といふ現象は、單に資本主義社會に限られず、將來社會に於ても存在する。そしてそれが存在する限り、生産や分配に關する知識、その知識の體系としての經濟學は存在し得るであらう。かくの如く考へるならば、經濟的範疇の中には價值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會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

すれば資本主義社會以後と雖も存在すべきものとが區別されるであらう。尤も後者とてもその現實性に於ては資本家的生産といふやうにそれぞれ規定されてゐるのではあるけれども、然しなほかかる規定を越えて一般化され得るに反して、前者は資本主義社會以後にまで及ぼすことが出来ないのである。かやうにしてここでも相對的に云つてより歴史的な範疇とより一般的な範疇との區別が認められるであらう。マックス・ウェーバーが歴史的類型と社會學的類型とを區別しようとした理由も、これと同様の關係からであつたとも見られることが出来るであらう。

五

さて右の論述を通じて我々は少くとも二つの問題を取殘して來た。そのひとつは理想型的概念構成に於ける觀點の問題であり、他のひとつは研究の現實の出發點が現代であるといふ問題である。この二つの問題は相互に關係があるばかりでなく、更に多くの他の問題にも連繫してゐるであらう。そこで我々は轉じてこの點に注意を向けよう。

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觀點の高昇に依存することを述べた。

固より觀點の高昇とても全く任意的であり得ず、對象的または客體的に規定される方面がなければならぬであらう。然し既に觀點と云ふからには、それはまた主體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へてみよう。この場合觀點の問題は二つに分れるであらう。ウェーバーはリツカートの従ひ文化科學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ゝの認識は單に手段としての意味しかもたぬと見做し、且つ文化科學に於ける認識は文化的意味にかかはると考へた。そこで觀點の問題は一方では個性といふことに、他方では意味といふことに關係して現はれる。リツカートはそのいづれの問題も純粹に論理的な問題であると云ふであらう。即ち彼は、自然科學と文化科學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價値の概念に於て基礎付ける。然しながらひととはそれらが決して單に純粹に論理的な問題でないことを明かにすることが出來よう。先づ個性といふ觀點に就いて云へば、そのことは既に、いはゆる一般化的文化科學に、リツカートの如く方法論上非獨立的な位置を與へるか、それとも彼とは異り、更にまたウェーバー以上に、方法論上の獨立性を認め、進んで文化科學ないし社會科學は歴史的科學ではなく、或る理論的科學であると考へるか、といふことに

關して現はれる。個別的なものを重んずるのは人間の美的觀想的な態度である。社會科學的認識の目的を個別的なものにおく見方は美的世界觀を有する浪漫主義の地盤に於て特に發達させられた。これに反し人間の實踐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らう。いな、社會科學に於ては純粹に美的觀想的な態度などいふものはあり得ず、凡てなんらかの實踐的關心によつて制約されてゐるとも云はれるであらう。ドイツの浪漫主義的な社會科學は、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對するドイツの立遅れにもとづく實踐的關心に由來すると見られよう。もしこのやうに見て來るならば、認識の觀點の問題が單に論理的な問題でないことは明かであらう。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。このことは社會科學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ひ起せば分らうと思ふ。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ゐる。それだから現實の實踐に於ては一般的理論と共につねに現實の有する特殊性の顧慮されることが必要である。理論の理想型的性質を考へないのは實踐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、それをリツカートのやうに超越的な、超歴史的な價值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。リツカートは價值の體系といふやうなものを考へる。然るにウエーバーは合理的・先驗的な基礎の上に於ける體系的な價值哲學といふ如きものは科學的には不可能であるとした。彼とリツカートとの意見の相違に關してはリツカート自身が述べてゐる。曰く、「彼は科學的哲學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、價值の一の包括的な體系の基礎の上に於ける普遍的な科學的な世界觀説の私の計畫、即ち私の科學論がその單に一部分をなすに過ぎぬところの試圖に對しても、嘗てフライブルクに於て歴史の論理の私の計畫に對してと同様な仕方で『懷疑的に』對した、固より云ふまでもなく彼は現代の哲學的弱蟲共のあらゆる相對主義からは非常に隔つてゐたけれども。」（『自然科學的概念構成の限界』第三及び第四版への序文、一九二二年）。ウエーバーは「價值の體系」といふ如きものが可能であるとは信じない。「かやうな價值の妥當を判斷することは、信仰の事柄である。そのほかに多分、人生及び世界のそのの意味に向つての思辨的な考察及び解釋の課題であるかも知れない、然したしかに經驗科學の對象ではない。」（『科學論論文集』一五三頁）。個人の現實的な意欲から獨立な文化價值の「客觀的な妥當」といふことは、ウエーバーにとつてはただ理論的價值即ち眞理價值に就いてのみ云はれ得る

ことであつて、他の種類の價值に關しては科學の外にあり、寧ろ信仰の範圍に屬する。それではウェーバーにとつて文化科學の先驗的條件といふものは如何なるものとなるであらうか。「あらゆる文化科學の先驗的前提は、我々が一定のもしくは一般になんらかの『文化』を價值あるものとして見出すといふ如きことでなく、却つて我々が意識的に世界に對して態度をとり且つそれに意味を與へるといふ能力及び意志を賦與された文化人であるといふことである。」「文化とは世界の出來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與へ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學は「人間中心的」(anthropozentrisch)であるとも云つてゐる。もしかくの如くであるならば文化科學に於ける概念構成の觀點は、それが文化的意味にかかはるものであり、然るに文化的意味は人間の立場にかかは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らう。ウェーバーがあらゆる文化科學の「先驗的前提」(transzendente Voraussetzung)と考へた人間とは如何なるものであり、もしくはあるべきであらうか。それがかの先驗論理學でいふやうな「主觀」であり得ないことは、右に觸れておいた彼とリッカートとの見解の相違に鑑みて明かであるであらう。それはなんらか「理性」もしくはいはゆる「自我」の如きものと考へられることが出來ない。そのやうなものに對しては、彼

のいふ人間はもつと具體的な、現實的な意味をもち、感性的な意味をさへ有すると見られねばならぬであらう。然しまた文化科學の先驗的前提と考へられるやうな人間はなんらか主觀といふ如き意味をもたねばならぬことも明かであらう。それが現實的な、具體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、即ち客體的な人間であることが出来ない。もし人間を單に客體的存在といふやうに考へれば、それから「意味」といふやうなものは一般に出て來ないであらう。かくて文化科學の先驗的前提たる人間は我々のいふ「主體」の意味のものでなければならぬ。それは客體的「存在」としての人間でなく、主體的「事實」としての人間のことを指すのでなければならぬ。

社會科學に於ける概念構成の觀點に對して規定的にはたらく人間はいはゆる理性とか自我とかいふやうなものでなく、現實的な人間である。然るに人間はその現實性に於ては種々なる社會的規定、就中階級性を具へてゐる。もしさうだとすれば、社會科學の階級性、從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らう。科學に於ける觀點の問題はやがてその立場の問題である。マルクス主義の經濟學の立場は、一、客觀主義的立場（社會的觀點）、二、歴史的觀點、三、生産の觀點であるといふやうに考へられ、そしてそれは、主觀主義的立場（個人主義

的觀點）、非歴史的觀點、消費の觀點に立つとせられるブルジョワ經濟學に對して、自己の立場の階級性を主張する。かくの如き立場の社會的規定とは何を意味するであらうか。既に立場と云ふ以上、それはなんらか主體といふものと關係があるのでなければならぬ。社會科學をひとつのイデオロギーと見做す場合、それは社會科學が何よりも主體的に規定されてゐるといふことを意味しなければならぬであらう。それが單に客體的或ひは對象的に規定されてゐるといふ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はれ得ないのである。しかもこの場合主體が純粹な自我とか理性とかいふ如きものであると考へられるならば、またイデオロギーといふことに就いては語られ得ないであらう。主體は單に「超個的な」ものではなくて、却つて「社會的な」ものでなければならぬ。然るに社會といふ概念は或る物質性の概念を離れては考へられないであらう。我々のいふ主體は身體的なものである。然し身體と云つても、客體的な意味に於ける身體即ち Körper のことでなく、却つて主體的な意味に於ける身體即ち眞の Leib のことである。そして身體は單に個人的身體の意味ばかりでなく、また實に社會的身體の意味を含まねばならぬであらう。かくの如き意味に於ける主體は意識とか心理とかいふ如きものでなく、寧ろそれに對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

識を超越するといふ場合の如く、客體的に超越的ではなく、却つて主體的に超越的であると考へられなければならない。このやうな主體といふ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學」(Interessenspsychologie)の如きものと異らぬものとならねばならぬであらう。そしてかかる主體の概念を認めるならば、我々がさきに述べたこと、即ち社會科學に於ける認識目的を個性と考へるかそれともなんらかの理論的なもの、法則的なものと考へるかといふことが人間の實踐的關心の方向に依存するといふこと、と我々が今述べたことが結合されるであらう。主體とは行爲するものであり、行爲といふことを離れて主體の概念はあり得ない。そして實踐の概念はつねに主體の概念と結び付いてゐるのである。

固より人間は單に主體でなく、同時に客體である。人間は「存在」であると共に「事實」である。しかも人間は主體客體の單なる統一でなく、この統一は辯證法的、即ち對立物の統一である。人間はつねに自己を對立する二つのものに分裂せしめながら統一である。主體と客體とへの分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て實踐といふことが屬するのである。そのやうな辯證法的對立を認めるのでなければ、人間の實踐といふことも例へば植物の「生長」(Wachstum)といふ如きことと區別されず、從つて眞に實踐的とは云はれないであらう。植物は實踐的とは考へら

れない。また主體と客體とへの辯證法的分裂があればこそ、人間には認識といふことが屬するのである。一般的に云つて、認識といふことにせよ、實踐といふことにせよ、つねに必ず主體及び客體といふ對立的な概念を豫想せずしては成立し得ない。そしてその際、主體とは如何にしても客體化され得ないものといふ意味を含み、従つて主體と客體とはどこまでも秩序を異にすると考へられねばならぬであらう。以上の如きが實に哲學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體と客體とに分裂するのは、人間には**意識**が屬することによつてである。意識を通じてでなければ主體的なものは自己をその主體性に於て告知することが出來ない。これ主體がいはいはゆる主觀として單に意識と見られるに至る理由であらう。然しながら我々のいふ主體は單なる意識のことではない。寧ろ比喩的に云へば、意識はいはば客體的存在と主體的事實との中間に介在する。そして存在は客體的に意識を超越し、事實は主體的に意識を超越すると見られるであらう。さういふ意味で、意識は主體と客體との對立の根據であると考へられることも出來よう。そこにまた意識の根本的性質としての**極限性**なるものが考へられる。意識的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**であるといふことである、と私は考へる。それは主體の客體への方向に於ける極限であると共に、客體の主體への方向に於ける極限である。

意識は一面事實に屬し、事實の屬性とも見られ得ると共に、他面それ自身の領域を形作り、從つてひとつの存在とも見られ得るであらう。然しまた存在と事實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屬しないとも云はれねばならぬであらう。しかも存在と事實とは秩序を異にする。かや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學的に規定されるのが適當であると思ふ。そして次にこのやうに事實と存在との中間に介在する意識の根本的性質は媒介性であると云はれよう。主體の意味及び主體の客體に對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。また客體は意識に於て表象的に模寫されるばかりでなく、客體の主體にはたきかけるところの客體の主體的な意味も意識に於て表現される。我々は意識に於て主體をその主體性に於て知るに至るばかりでなく、客體もまた意識に於て眞に客觀化され得るのである。その限り客觀化は主觀化を意味する。このやうにして意識は主體と客體とを媒介する。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實とに共通なものとしてその共通性に於て兩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、從つて眞の媒介とは云はれない。辯證法的な媒介は凡て或る極限性の媒介であると考へられねばならぬであらう。我々は主體をもつて行爲的な

ものと考へた。然るにこの行爲は決して直接的ではない。主體的事實は先づつねに客體的存在に結び付くことによつてでなければ現實的な意味に於ては行爲することが出来ないのである。然しまた次に主體的事實は絶えず意識を媒介とすることによつてでなければ現實的に行爲し得ない。もちろん主體が意識的であるからと云つて現實的な行爲があるのではない。現實的な行爲は必ず客體的存在に結び付いたところの行爲である。根源的な辯證法的運動は存在と事實との間に行はれる。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ふことと離れない。存在と事實との辯證法は意識の媒介を通じて具體的となる、その限りに於て具體的な辯證法は意識のないし自覺的な辯證法であると云はれることも出来るであらう。

存在と事實とは辯證法的關係にある。従つて一面兩者の關係は内在的連續的であると共に、他面それは超越的非連續的である。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斯的意識とはかくの如き兩面にそれぞれ相應するとも考へられ得るであらう。言ひ換へれば、ミユト斯的意識に於ては存在と事實との超越的非連續的な關係が一面的に意識されてをり、これに反してドクサ的意識に於ては兩者の内在的連續的な關係が一面的に意識される。兩者の關係を唯單に内在的連續的として把握するのは有機體説にほかならない、それだから我々はまたド

クサ的意識を有機的な意識として特性付けておいた。ミユトスの意識が單に客體的或ひは對象的な意識でないことは言ふを俟たぬであらう。ドクサ的意識とてもさうである。蓋しなんらかの有機的なものと考へられるものは、決して單に客體的秩序のみに於ては考へられず、我々のいふ存在と事實の如き秩序の異なる二つのものを豫想するのであつて、しかも兩者の關係を唯單に內在的連續的として捉へるところに有機的なものの意識は生れるのである。ドクサ的意識、ミユト斯的意識のいづれもが一面的である。ロゴ斯的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辯證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辯證法は初めて眞に自覺的と云はれ得る辯證法に具體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殘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。人間は主體と客體との辯證法的統一として事實と存在との二つの秩序に同時に屬してゐる。客體的存在として人間はまさに「現代」に屬し、主體的事實としてはかかる現代から區別されるべき「現在」に屬する。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ゐる。彼が客體的存在である限り、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らう。従つて客體的存在の研究を課題とする科學——科學の研究の直接の

對象となるのはつねに客體的存在である——が特に現代を問題にすべきことは當然である。然しながらこのやうに特に現代が問題になるといふのは、特に行爲の立場に立つからのことでなければならぬであらう。然るに行爲は主體ないし主體的といふことを離れては考へられない。そして人間は主體としては、上に述べた如く主體と客體とが區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屬する。そこでまた社會科學は單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はれよう。このやうな現在は哲學的に「瞬間」として規定されることが出来る。瞬間は單なる現在ではなくて、未來がそのうちに喰ひ入れる現在である。しかも未來が普通考へられるやうに單なる可能性でなく、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。未來が根源的な否定であるといふことは、事實が自己の對立物であるところの存在に於て自己を實現すべき必然性を含み、しかもかやうな自己實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ふことの意味を現はすのである。ここに瞬間といつたものは、一年、一日、一時間といふやうに計量され得る客體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屬せず、これとは全く秩序を異にしてゐる。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れば、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はれ得るであらう。それは主體の行爲もしくは實踐の立場によつて規定されてゐるのである。前に云つた如く、社會に關する理論が甚だ多くの場合ドグマ的となり、或ひは反對にユートピア的となる傾向を有するといふことは、まさにかくの如き事態を現はすであらう。ドグマ或ひ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。この一面性は辯證法的な社會科學に於て初めて止揚され得るのである。

歴史も同じやうに根本的にはこのやうな現在の見地から書かれる。それだから我々は歴史敘述に就いてもドグマ的傾向のものと、ミュトロギー的傾向のものとを認めることが出来る。そして眞に科學的な歴史敘述は辯證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ふことと現代といふことが區別されず、現在を現代と等しく考へるならば、あらゆる歴史は現在の見地から書かれると云ふとき、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」といふ誤謬、或ひは「一切の歴史的差異を拭ひ消し、一切の社會形態のうちに市民的社會形態を見る經濟學者」に類する誤謬に陥るといふことも免れ難いであらう。現在の見地に立ちながら、諸時代のそれぞれの獨自

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。同じやうに、あらゆる理論は根源的に實踐的、政策的であるといふ場合、もしも事實と存在とが區別されないならば、それは理論の中へ惡しき目的論或ひは主觀的な價值判斷を導き入れるが如き結果となるであらう。事實と存在とが對立物として、事實に對する存在の相對的な獨立性が認められ、存在の「自己法則性」(Eigengesetzlichkeit) が考へられるが故に、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。そしてそのやうに主體的事實の見地から形作られた理論であるから、現實的な實踐即ち主體が客體的存在に結び付いた實踐にあたつて指導の意味をもつことも出来る。そしてこの實踐を通じて理論もまた變化を受ける。理論と實踐とはかくして相互に規定し合ふことによつて發展する。理論と實踐とは辯證法的な關係に立つことになる。然るにこのやうないはゆる理論と實踐との辯證法的統一といふことがあるのは、哲學的に見れば、根本的には存在と事實との辯證法的統一があるからである。理論と實踐といふことが單にそれだけで對立物であつたり、統一であつたり、辯證法をなしたりするとは考へられないのである。さてかくして明かになつたのは、理論、歴史、政策といふ三つのものの統一はただ辯證法に於てのみ考へられ得るといふことである。それらのものが社會科學の部分として含まれるとい

ふことは、社會科學の基本的構造が辯證法的であることを示すものと云はれよう。そして我々の意見によれば、かくの如き辯證法は存在と事實との辯證法の一表現と見らるべきものである。

第四 社會科學の方法論

一

社會科學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、この科學に就いて哲學的反省を行はうとする者にとつて最も大きな不安を懷かせる原因である。なぜなら哲學は科學に干渉しもしくは命令すべきでなく、却つて科學の現實に立脚して自己の仕事をなすべきものであるとすれば、哲學は社會科學に關しては、數學や自然科學に關しての場合とは異り、自己の研究の據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。社會科學の方法が如何なるものであり、もしくはあるべきか、に就いては社會科學者自身の間に於てなんな意見が一致してゐないのである。實に様々な方法が社會科學の方法として掲げられてゐる。ポワンカレーは社會學に對して、「最も多くの方法を所有しそして最も少い結果をあげてゐる科學」と皮肉にも云つた。このやうな非難に向つて或る者は、方法論的見地からして社會學は「折

衷的」であらざるを得ないと答へる（アンドライ『社會學に於ける方法の問題』一九二七年）。さういふ意見によれば、社會學はいつでも觀察と實驗、分類と一般化、歸納と演繹を適用しなければならぬ。蓋し社會的諸過程は先づ何よりも人間の心の產物である、けれどもそれは物理的及び生物學的環境のうちに於て展開される、それは歴史的に制約されてゐる、それだから社會學は唯一つの、固定した方法の適用に限られることが出来ない。尤もこのやうにアンドライが云ふとき、果してそれが本當に方法的に「折衷的」であるか否かは疑はしいであらう。觀察と實驗、分類と一般化、歸納と演繹といふが如き諸方法は、なるほどそれぞれの間には區別があるとしても、方法的には凡て一つの方向に、即ち普通に自然科學的といはれてゐる方向に屬すると見られ得るであらう。従つてそこでは根本に於て自然科學と社會科學との方法の同一が考へられてをり、いはゆる方法的一元論の立場に立つものと云はれ得るであらう。然るにまた社會科學が方法的に折衷的であることを要求されてゐるとしても、そのやうに折衷的に使用される諸方法に就いてなほ特に社會科學的と見られ得るものが區別され、そして他の諸方法はこれに對し補助的と見られることが出来はしないかどうか、といふ問題も考へられるのである。もし社會科學がその方法的の本質の上からして唯一つの、或ひ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、それは社會科學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らう。即ち社會科學は理論、歴史、政策といふ三つの部分に區別されるとすれば、この區別に應じて社會科學は必然的に區別された諸方法を折衷的に混用しなければならないのではなからうか。ゾンバルトは方法論的見地から、整序的 (ordnend)、理解的 (verstehend) 及び判定的 (richtend) といふ經濟學の三つの種類を區別した (『三つの經濟學』)。ところで種々なる經濟學者の現實に存在する諸學說體系に就いて見れば、かやうな三つの方法のうちの一つが純粹に用ゐられてゐることは殆どなく、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ゐるのである。このことは、社會科學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やうに見える方法、即ち理論に應ずる整序的ないし説明的方法、歴史にふさはしく思はれる理解的方法、政策にとつて自然的な判定的方法がおのづと結び合はされるのによると考へられることも出来るであらう。然しながら、上に論じた如く、理論、歴史、政策の三つが辯證法に於て統一され得るものとすれば、社會科學に於ける統一的方法は辯證法的方法に於て與へられるのではないであらうか。

近代の社會科學に於ける方法論として最初のものと思われ、今日なほ影響多きものは、心理學的方法、方法論である。ここにいふところの心理學的方法是、後に論及する如き他のひとつの種類の心理學的方法とは區別されて特に „seelwissenschaftlich“ と稱せられる。これに對して他の種類のものは „geistwissenschaftlich“ と呼ばれ、いはゆる精神科學的心理學の方法である（両者は „psychologisch“ と „noologisch“ といふ風にして區別されることもある）。いまいふ心理學的方法是固より種々なる缺陷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、實にそれによつて近代の社會科學は從來の形而上學的傾向を脱し初めて經驗科學として獨立の道を歩み始めることとなつたのである。この心理學的方法によつて社會に關する研究は特にそれ以前に「自然法的な」考察の仕方を離れて獨立の經驗科學として出發することとなつたのである。心理學的社會科學の端初は十七世紀にまで溯られることが出來、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はれよう。方法論的に見て、この方向の代表的著作として今なほ我々の研究に十分値するところのものは、ミルの『論理學體系』である。ミルはこの古典的な書物の第六編に於て特に「社會科學の論理に就いて」(On the logic of the moral sciences) 取扱つてゐる。

このやうな心理學的方法の一般的特徴は、人間的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、單純なる心的根本要素に分解しようと試みるといふことである。我々は社會生活のうちに於て心的現象とは異なる、獨自なる現象に出會はない、とミルは考へる。社會のうちに於ても人間はどこまでも人間であり、彼等の集團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ゐるやうに、人間は結合によつて違つた諸性質を具へた他の種類の實體となるのではない。」更に「人間は社會のうちに於て、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ゐる。彼にとつては個々の人間に就いての、いはゆる「人間的本性(自然)」(Human Nature)に就いての科學は、社會に於ける人間に就いての科學のいはば原型である。そこで社會科學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ひ表はされる。「人間の行爲は、他の凡ての自然の出來事と同じく、不變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學的な理論の基礎であるところの、因果關係の不變性は、實際に人間の行爲の間に存するであらうか。」他の言葉をもつて云へば、自然科學をば初めて精密な科學となしたところの因果法則は、社會科學に關しても妥當するであらうか。ミルはこの問題に對して肯定的な答を

與へた。科學に嚴密性を與へるところの、現象のその原因への分解は、既に複雑な自然科學に於てはそこにはたらいて來る可變的要素によつて甚しく困難にされてゐる。この程度は人間的行爲に關する科學の場合には更に甚くなるであらう。然しながら人間的行爲の多くは「比較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ゐる、それは主として凡ての人類に共通な、或ひは少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ひは個人の獨特な歴史に依存してゐる。かくの如き凡ての結果に關しては、殆ど、凡ての場合に實證されるであらうやうな豫言をなし、殆ど凡ての場合に眞であるやうな一般的命題を立てるといふことが明かに可能である。そして人間種族の、或る國民の、もしくは一階級の人間の大多數が如何に考へ、感じ、且つ行爲するかを知るといふことで十分であるや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價值がある。政治的及び社會的科學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、社會的諸研究に於ては、精密な一般化と同等の價值がある。蓋し個別的に見られた人間に就いて斷言される場合蓋然的であるに過ぎぬことも、大衆の性質及び團體的行爲に就いて主張される場合には確實であるからである。」固よりそれらの命題はその論理的本質に於ては單に近似的に眞

であるに過ぎない。それ故に「研究に純粹な科學的性質を與へるためには、それ自身に於てはつまり最も低い種類の經驗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ふことは不可缺である。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ふことは不可缺である。他の言葉で云へば、人間の本性に就いての科學は、人類の實際的知識を形作るそれらの近似的眞理がそれらのもとづくところの人間の本性の普遍的法則から出て來る系として示され得る程度に應じて、存在すると云は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眞理の當然の限界が明かにされ、我々は諸事情のなんらかの新しい狀態に對して、特殊な經驗を豫料しつつ、他の眞理を演繹することが可能にされるであらう。」ところで人間の社會的生活に於てはその原因の、それから從ひ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。あらゆる社會現象が一般的な相互影響に於てあるといふ事實は、社會的事實の異つた種類が主として異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ふことを妨げるものではない。例へば、一群の社會現象に於ては、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關係せる心理學的法則は、より大

なる所得はより小なる所得よりも選ばれる、といふ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、社會現象のこの部分を、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、豫言することが出来る。その際社會のなんらかの他の事情の影響はいはば看過され、凡てはそれが單に富の欲望からのみ生じたかのやうに考察される。このやうにして構成された科學が經濟學にほかならない。そしてミルは社會科學の種々なる部門は凡てこのやうな仕方で構成されると考へた。科學はそのやうな仕方でや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豫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獨立に研究され、その法則が別々に探究されなければならない。人間は社會に於て様々な好惡の感情の凡ての影響のもとに如何に行動するであらうか、といふことを判斷し得るためには、我々は先づ豫め、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らうか、といふことを知らなければならないのである。

一般的に云つて、心理學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、單純な心的根本事實から組み立てることに向けられてゐるので、言語、宗教、國家、藝術、經濟等の客觀的形成物はそれの心的要素に「分解」され、元素的な心的過程から、かくていはゆる「人間的自然（本性）」から従つて來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、互に作用する心の產物であると見做される。次にこのやうな心理學的社會科學の究極の目標は凡ての自然科學の仕方に従つて一の法則學 (Nomologie) であるといふ、即ち一般的法則の樹立にあると考へられる。かかる一般性を有する法則と關係させられる諸要素は心的根本要素である。その法則が心理學的性質のものであると云つても、この場合心理學はその方法論の本質に於て自然科學と等しいと見られてゐるのである。そして社會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學が一切の社會科學のいはゆる「基礎學」(Grundwissenschaft) であると言張されるといふことがあるのである。

かやうな一般的法則に對する要求が社會に就いての研究を「科學化」しようとする要求から出たことは明かである。この要求は自然科學に影響されてをり、従つてその際自然科學の有する科學性が科學性一般の理念と見做された。社會に關する研究も科學的となるためには自然科學と同様の方法によらねばならぬと考へられた。然るにかかる自然科學的考察方法が擴がるに従つて、

單に社會に關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擴げられて行つた。歴史は昔の學者によつて「無方法な素材」(ἀμεθόδος ὑλὴ)と見做された。ところでバックルはかやうな非科學的と見えた歴史を科學の位置に高めようと企圖した。彼は「歴史家の將來」に就いて語る。彼によれば、歴史は歴史的諸事實を一般的法則から證明することを教へ得るとき初めて科學となる。歴史の充されてゐるあらゆる變化、人類の遭遇するあらゆる有爲轉變、その進歩とその崩壞、その幸福とその不幸は、然るに、我々の内部に對する外的現象の作用及び外的現象に對する我々の内部の作用といふ二重の活動の結果でなければならぬ、とバックルは見る。そして彼はこのやうな二重の作用の「法則」を發見し、それによつて人間の歴史を一の科學に高め得たと確信した。彼の云ふところでは、このやうな法則の發見に至り得る唯一の可能なる道は、演繹及び歸納といふ二つの方法である。イギリス及びフランスを中心として擴がつたかくの如き自然科學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對された。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對して、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、歴史の對象は「倫理的世界」(sittliche Welt)である。倫理的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。歴史的事物はそれ

の眞理を「倫理的力」(sittliche Mächte)に於て有する(丁度自然科学の對象である自然的世界または事物がその眞理を力學的、物理的、等々、の法則に於て有する如くに)。このやうな倫理的力は歴史的生活の要素であると同時にその產物である。――ランケも次の如く云つた、「歴史的特殊研究は、それがあらゆる點に於て人間的なもの、一般に妥當的なもの、道德的生活に接觸するといふところに、その價值をもつてゐる、然るにこの道德的生活はまた歴史に於ける大なる諸變化と直接の親縁關係を有する。」――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攝されるやうに、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。理解とはどのやうな過程であらうか。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邊的な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。個々のものは全體に於て、そして全體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體性であるが故に、全

體性を個々の表現から、そして個々の表現を全體性から補ふ。理解は綜合的であると共に分析的であり、歸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體性に、倫理的諸共同體（家族、國家、民族等）の中で、他のものを理解することによつて、そして他のものから理解されることによつて初めてなるのである。」或ひはまた彼は次の如く書いてゐる。「我々の生、我々の精神的にして感性的な存在、それは、みづからかくの如く自己のうちに於て分極化されてをり、單に感性的もしくは單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、却つてこのや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與へる。動かぬものであるならば現象の世界は我々の捉へ得ぬものであらう、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へ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ゐるといふことが、我々をしてそれをば、我々自身のうちに行はれるところのもののアナロジーのもとに、理解せしめるのである。」（『史學綱要』第二版、一八七五年、六八頁）。ひとはこれらの文章のうちに理解の本質に關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ひ表はされてゐるのを見ることが出来る。いはゆる精神科學的

心理學の最も勝れたる代表者として認められてゐ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であらう。凡ての社會科學は本質上精神科學であるとし、その方法はいはゆる精神科學的心理學的方法によらねばならぬとする見方は、このやうにして、就中ヘルダー以來發達して來た觀念論的歴史哲學の一發展——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來よう。

二

いはゆる心理學的方法と特に精神科學的心理學的方法とをその歴史的意圖に従つて比較するとき、右の敘述からして、次のことが知られるであらう。前者が理論への意圖を現はすに對して後者は歴史への意圖を現はす。前者は社會科學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、その基礎に一般的方法がおかれるに反して、後者にあつては理論的社會科學もなんらか歴史的科學として明かにされる。少くとも、前者の中心概念が理論であるに對して、後者のそれは歴史である。次に、前者に於てはあらゆる科學の方法の同一性が信ぜられ、後者に於ては科學の方法に自然科學的方法

(説明)と精神科學的方法(理解)とが區別され、兩者の異質性が主張される。即ち前者は「方法論的一元論」(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一元論といふとき、それは自然科學の方法をモデルとする。従つてそこでは社會科學の認識も、自然科學的認識と等しく、「意味」(Sinn, Bedeutung)を離れた認識でなければならないと考へられる。これに反し後者にあつては精神科學的認識は、自然科學的認識とは異り、意味に關係したもしくは有意味的な認識であると考へられる。説明は沒意味のないし沒價値的な認識であり、理解は何よりも意味の理解である。

これらの對立は社會科學の方法論に於ける恐らく最も根本的な對立であり、その及ぶところは右に述べた二つの方法の範圍に限られない。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學はドイツの歴史哲學ないしはゆる「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。心理學的方法に於て心理と云へば、それは個人心理のことであつた。デイルタイの心理學も、體驗といふことを何よりも重んずる立場から、體驗の心理學として、個

人心理學的色彩を多分にもつてゐる。然るに元來ドイツの歴史哲學に於いてイデーと云ひ、精神と云ふとき、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へられた。イデーの如きも或る時代うちに流れる支配的な傾向として時代精神のやうなものと解せられるに至つた。そこで形而上學的なイデー論はラツアルス、シュタイントールなどによつてかの民族心理學にまで發展させられた。この學問の課題を規定してラツアルスは云ふ、「從來の心理學が個人の精神の認識を作るやうに、民族精神の認識に努めること、或ひは多數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發見すること、それが最近民族心理學の名のもとに形作られ始めてゐる科學の課題である。」（一八六二年）。民族心理學は最初その起原に制約されてなほイデー的、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沒意味的な、自然科學的性質のものとなるに至つた。このやうにしてまたいはゆる社會心理學的方法をもつて社會科學の方法とするといふ傾向が生じて來た。社會心理學的方法是歴史研究の領域へも導き入れられてゐる。「近代歴史學は何よりも先づ社會心理學的科學である」、とランプレヒトは主張した（『近代歴史學』）。然るにこのやうな社會心理學はその方法論の本質に於て自然

科學と同じであつて、デイルタイなどのいふ精神科學とはその性質を異にしてゐる。

方法論上の二元論を異つた立場から主張したのはウインデルバント、リッカート及びその系統の人々である。デイルタイは自然科學と精神科學との區別を精神科學の取扱ふ對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、これは必ずしもリッカートなどのいふ個性とは同一でない。また彼はリッカートのやうに簡單に精神科學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、却つて彼は精神科學がその在りまた働くさまに於て歴史的、理論的及び實踐的といふ三つの相異なる種類の部分を含むといふことを認め、それは諸精神科學の「歴史のうちに働いてゐたところの、物の理性によつて」存在するところの根源的な關係であると云つてゐる(『精神科學概論』二六頁)。ウインデルバントはかの有名な講演『歴史と自然科學』(一八九四年)の中で、科學を主として方法の見地から「法則定立的」(nomothetisch)と「個性記述的」(idiographisch)とに區別した。リッカートはこの思想を更に理論的に徹底して、科學は方法的に自然科學的と歴史的とに分れ、文化はその對象の内容とする文化科學は方法上歴史的でなければならぬとした。歴史的の方法の特質は個別化であり、價值關係的であるところにある。——ついでながら、方法論的二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、主として對象の見地からそれを説くものとが區別され得るであらう。リールの如きは前者の例であつて、彼はその對象によつて分たれる諸科學も、方法によつて知識の統一に結び付けられてゐると云つてゐる（『現代文化』叢書の『體系的哲學』中に於けるリールの「論理學と認識論」、第三版、一九二一年、八三頁）。マルクス主義の如きは後者に屬し、そこでは人間及び社會もつまり自然の一部分と見られることによつて科學的方法の一元論が唱へられる。——ところでウインデルバントやリッカートによれば、心理學は、或ひは心を或ひは精神を對象とすると云ふも、その方法に於ては法則定立的もしくは一般化的であるのであつて、従つて方法論的には自然科學に屬すべきものである。従つてまた心理學は文化科學の研究にあたり補助として用ゐられねばならぬとしても、それを文化科學の「基礎學」と見ることは許されない。デイルタイは自然科學と精神科學とに於ける方法の區別を「説明」と「理解」との區別であると考へた。彼にとつて理解はつねに意味的理解のことであつたが、然し彼は意味といふ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關から解明される、換言すれば、それは主觀から獨立したものでなく、寧ろつねに主觀との關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やうに論じてゐる。よし理解といふことが特殊な認識の仕

方であるとしても、文化科學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、理解の問題は心理學的に、即ち實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與へられた記號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。それが實に問題なのである。いつたい内部といふ如き概念は無意味であり、そのことは問はないにしても、心理的なものといふ意味の内部といふことでは理解の問題にとつて不十分である。「外部から」與へられた記號はまさに實在的な「内部」以上のものを認識せしめるのでなければならぬ。さうでなければそれは理解され得ぬものであるであらう。理解といふとき、それは「非實在的な意味」(irrealer Sinn)の把握をいふのでなければならぬ。かやうな非實在的な意味は聯關の特殊な「統一」もしくは「全體性」を示してをり、このことはそれにとつて單に實在的な存在から區別されるところの特徴をなしてゐる。そしてそのことから對象の理解的把握がその説明との比較に於て有する獨特な性質が規定され、これによつて初めて理解といふ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體性としてのみ理解される。理解されたものは非實在的な意味形態としてつねに一の全體であり、一の統一である。デイルタイは心的構造聯關

の統一に就いて語り、このやうな統一は自然科学的に説明され得ないと云ふが、然し單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ゐる意味にもとづくのであり、そして意味は實在ではなく、非實在的なものである。歴史にとつて問題となるのは價值に關係した存在である、その限りに於て歴史の本質には理解が屬すると云はれることも出来る、なぜなら價值に關係した、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、説明されないやうに見えるからである。然しながら非實在的な意味の把握としての理解といふことは、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ふことは無關係である。蓋し、我々は一方非實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價值概念及び意味概念の體系のもとに組織することが目的であり、これは明かに哲學の課題に屬してゐる、そして他方我々は、特殊な、具體的な、内容的に充された意味形態をその特殊性及び具體性に於て捉へることを目的とするとき、非實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。歴史科學の方法論で問題となるのはこの個別化的理解である。詳しく云へば、歴史敘述にとつて問題となる材料は論理上嚴密に區別さるべき二つの要素から成つてゐる。そこで取扱はれるのは「意味に充ちた心的生活」であると云はれるならば、そのとき、心的

生活は實在を現はし、それが充されてゐる意味は非實在的なものの範圍に屬する。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、しかもその際實在的なものはそれを時間のうちに經過する一回的な個別的な出來事として確定し、非實在的なものはそれをその個性に於て理解する。そこで意味に充ちた心的生活の敘述といふ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「追體驗」(Nacherleben) として區別した。歴史的な理解といふのは他人の意味に充ちた心的生活の理解的追體驗であり、そこではそれがその實在的な存在の個性性に於て「追體驗される」と共にその非實在的な意味の個性性に於て「理解される」といふ二つの事柄が區別して考へられる。いはゆる精神科學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體驗に於て一緒になるかといふことでなければならぬ。ところでリッカートに従へば、我々は他人の個性の實在的な心的生活の非實在的な個別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性に從つて連れて渡すところの橋を架けるといふ可能性が開けるのである。然るに非實在的な意味は、

それが非實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實在的な心的生活と他人の實在的な心的生活との間に橋を架けることが出来るのである。かやうにしてリッカードに従へば、歴史的な理解に於ける原理的な關係は、それがつねに非實在的な意味形態の個別化的理解の基礎の上に於ける實在的なものの個別化的追體驗であるといふことである。

説明と理解とが方法として區別されるとき、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ドの説く如くであらう。自然科学と社會科學との方法が異らねばならぬといふのも、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やうに見える。そしてこのやうな意味の問題がデイルタイに於てのやうに純粹に心理學的に、従つてまた純粹に內在的な立場から解決され得ないといふことは、これまたリッカードが詳細に論じてゐる如くであらう。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、リッカードの價值哲學によつて、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觸れておいた如くであらう。ここに於て我々はリッカードとデイルタイとの中間に立つものの如く思はれるシュプランガーの所説を先づ一應顧みておかうと思ふ。

三

シュプランガーはデイルタイの影響のもとに精神科學的心理學といふものを提唱してゐる。然しながら彼は非實在的な、言ひ換へれば、心的なものにも物的なものにも屬しない意味といふ如きものを認めることによつて、リッカートの價值哲學の立場に接近したのである。彼は「文化」とは何であるか、といふ問題に答へて云ふ。一、文化はその存在に於てたしかに客觀的物的なものに結びつけられてゐる。それは單に文化の或る方面が感性的に知覺され得るものであるといふ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觀的物的なものを除くならば、不可能になるといふ理由からである。例へば全過去は、それが現在の人間に現實的に作用を及ぼしてゐる限り、ただ物的な記號、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はないであらう。それらの死せるものが文化として存在するためにはいはばなほ生命が附け加はらなければならない。二、この生命は先づ、それらの物的な對象が心理的な主觀と關係付けられ、このも

のによつて體驗されるといふことに基礎を有する。書物はそれが讀まれるとき、藝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覺める。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つてゐる。然し第三に、文化にはなほ他の種類の存在が屬する。眞理は、それがいま現實の判斷に於て洞見されたと否とに拘らず、妥當する。出來事の法則は、この瞬間に於てその適用のための事實上の諸條件が與へられてゐないとしても、妥當する。法の規範は、それが事實上此處もしくは彼處に於て犯されてゐるとしても、妥當する。對象は、それが現在實際にはその價值を評價されてゐないとしても、價值を有する。眞理、法則、價值及び規範がこのやうなその「妥當」によつて有する特殊な存在もしくは對象性を理念的存在と呼ぶならば、我々は文化にまたこのやうな存在の形式を認めることが出来る。理念的存在は現實的な及び可能的な心理的體驗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點に於て妥當する眞理、法則及び規範のそれとは異つてゐる。蓋し後者は無時間的であり、空間に對して無關係であり、空間的時間的世界には屬しない。文化はたしかにこの高所に向つて努力する、それは永遠なる眞理、法則及び規範を獲得しようと求める、然しそれはこの國に就いてもつねにその一截片を所有するに過ぎない。眞理

が歴史的に與へられた科學體系から區別され、倫理的なものが或る國民の道德體系から區別されるやうに、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區別される。かくして文化にとりいはばその頂點に於て缺けてゐるところのものを、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於て實在的な作用を及ぼすといふことによつて償ふのである。例へば、正しい判斷は心的な體驗複合の中へ這入つて行き、そして物的な行爲を通じて物體界の形成に對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觀の理解に俟たない限り、時間を越えてゐる。超時間的時間性といふことが文化の性質を表はすのである。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、これらの國のいづれの一つにも専ら屬するものでない」といふところに存する（フォルケルト七十歲祝賀論文集に於ける「理解の理論及び精神科學の心理學のために」、一九一八年、三六六頁）。かくてまた文化的諸聯關の理解もこれら三つの國の凡てを貫き通し、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ゐるのでなく、却つて所與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らうか。哲學者は——リッカートも同じく——普通に認識論的主觀と心理學的——現實的主觀とを區別する。前者は認識對象の純粹な事象的聯關に相應する主觀を意味し、後者は空間的時間的個人的に制約された體驗のあらゆる偶然性のうちに沈める主觀である。シュプランガーによれば、これら二つの主觀の恰も中間に第三の主觀として精神的主觀といふものが考へられねばならぬ。蓋し精神的主觀は認識論的主觀とは反對に歴史的及び地理的に變化する内容をもつてゐる。然しこの内容は決して單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實的に現在のな心理學的體驗に於て盡されるものでない、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。即ち精神といふ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はば括弧に入れられることが出來、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來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はれ得るであらう。なぜなら文化は上に述べた如く純粹な客觀性でもなく純粹な主觀性でもなく、主觀的に彩られた客觀性または客觀的

に沈澱した體驗であるから。もしも文化にして全然純粹な客觀性を構成する作用にもとづくものとすれば、文化科學にとつて心理學は必要でなく、却つてそれは純粹な論理學、純粹な價值學の問題に歸着するであらう。然しさ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、それは我々の主觀に內在的であつてしかも我を越えた作用である。

經濟學に於てもゾンバルトの如きはこのやうなシュプランガーの見解に最も近く立つてゐる。ゾンバルトに従へば、經濟も文化の一つとして、心的でもなく物的でもない領域に屬する。「文化は、それ故に經濟もまた、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ゐる。それは精神である。」と彼は云ふ。「心と身體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ゐる。即ち後者も書いてゐる、「我々は心的なもの (das Seelische) をば唯精神的なもの (das Geistige) を通じてのみ理解する。」

精神科學ないし社會科學の自然科學とは異なる特殊方法を「理解」といふやうに考へる立場に對

して生ずる問題は、先づ、理解と因果性との關係の問題であらう。自然科學にせよ、社會科學にせよ、あらゆる科學的知識は、因果の認識として初めて科學的知識といは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ふことと因果的認識といふ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屬することとなり、理解はかや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體性の概念である。このことはデイルタイも繰返して述べた。シュプランガーも、「理解はつねに關與せる諸要素の全體性から出發し、個々の諸契機の分析を唯全體の聯關からしてのみ得て來る。」と高調して書いてゐる。かやうな全體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。兩者が結び付かないとすれば、理解はつまり藝術家的な直觀のこととなつてしまひ、科學性を失はなければならぬのではなからうか。そこで我々はここに「理解的社會學」といは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（『經濟と社會』一九三二年）、社會學とは社會的行動を解釋し、つづつ理解し、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學である。すなはち注意すべきことに、ウェーバーに於ては社會學の課題として解釋的理解と因果的説

明とが一緒に考へられてゐる。社會的行爲といふとき、「行爲」といふのは行爲者がそれに主觀的な意味を結び付ける場合もしくは限りに於ける人間的態度のことであり、「社會的」行爲といふのは行爲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關係付けられ且つこれにその過程に於て方向付けられてゐる行爲のことである。ウェーバーによれば、社會學に於て問題とされるのは「主觀的に思念された意味」(subjektiv gemeinter Sinn)であつて、なんらかの客觀的に「正しい」もしくは形而上學的に考へ出された「眞なる」意味ではない。そこに社會學とか歴史の如き行爲に就いての經驗科學とその對象に於て「正しい」、「妥當的な」意味を研究しようとする法學、論理學、倫理學、美學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はゆる「主觀的に思念された意味」が科學に關係することが出来るかといふことである。この場合主觀的といふことが全く主觀的もしくは個人的といふことであれば、それは科學の中に這入つて來ないであらう。またそのやうな主觀的な意味は一般に理解されることも出来ないであらう。ウェーバーはあらゆる理解は明證 (Evidenz) を求めると云ひ、そして科學に於て求められる明證は合理的な明證でなければならぬと云ふ。合理的に明證的といふのは行爲の領域に於ては何よりもその思念された意味聯關に於て残りなく透明に知的に理解されたものである。

かやうに合理的な明證に達するために、科學的考察に於ては行爲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關は凡て行爲の純粹に目的合理的な過程からの「偏倚」と見做されることが必要である。例へば、「爲替恐慌」の説明にあたつては、先づ非合理的な感情による影響なしに、如何に行爲は経過したであらうかといふことが確定され、然る後にかの非合理的な要素は「妨害」または攪亂として勘定に入れられるのである。その限り、この方法上の目的性の根據からして、「理解的」社會學の方法は「合理主義的」である、とウェーバーは云つてゐる。このやうに合理主義的な方法に従ふといふのは、その概念構成が理想型のものであるからである。もしかくの如くであれば、主觀的に思念された意味といふことも全く理想型的な性質のものと考へられねばならぬであらう。そして實際、ウェーバーは、「型として考へられた行爲者によつて概念的に構成された純粹な型に於て主觀的に思念された意味」といふことを述べてゐる。然しながら我々は、何故にこのやうに純粹に理想型的な意味といふものが「主觀的に思念された」意味であるのかを理解し得ない。それはもはや主觀的とは云はれ難いであらう。それではそれは客觀的な意味であらうか。然しもし意味の客觀性がその「妥當性」といふことであるとしたならば、かやうな客觀的な意味が經驗科學の對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らう。いな、ウエーバーの云ふやうな合理的に明證的な、純粹に知的に透명한意味聯關といふものが因果聯關のほかになほ意味聯關であるといふことを我々は理解し得ないであらう。なぜならウエーバーの理想型は、彼自身の言葉に従へば、如何なる當爲、如何なる理想とも考へてはならないからである。従つてそのやうに合理主義的に構成された意味聯關はいはゆる「當爲の必然性」の如きものであり得ず、それ故に因果聯關以上のものであつてはならない筈である。ウエーバーは社會學に於て行爲は「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ふことが當爲または理想を意味するとするならば、目的合理的といふことは當爲必然的、理性必然的といふこととなり、かくては理想型にウエーバーの意圖とは反して規範的意味を負はせることとなるであらう。それ故に目的合理的といふことも純粹に方法的なこと、即ち行爲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」といふ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やうな高昇が本來決して單に主觀的なものでなく、現實の存在に於て基礎をもたねばならぬことを論じて、ウエーバーのいふやうな理想型は當然歴史的範疇、従つて社會的範疇の意味とならなければならぬと述べた。

かくて社會科學的認識は科學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へられる。それでは意味の問題は片附いてしまつたであらうか。事態はそれほど簡單ではないであらう。意味の問題を除くとしても、なほ因果性と辯證法の關係といふ問題が残されてゐる。そしてこれまた決して單純に考へることを許さない重要な問題を含んでゐる。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。實際我々はまだ社會科學の哲學的考察に於ける門口に立つてゐるに過ぎない。

後記

底本：三木清全集第六卷 1967年3月17日岩波書店発行

入力者 石井彰文

2006年十一月一二日作成

このPDF版は底本とほぼ同じ構成になっているが、行送りなどの違いで±2行ほど異なっている。

第六巻後記（筆者久野收）によると、『歴史哲學』は、岩波書店発行『續哲學叢書』の1冊として1932年4月出版されたものである。先立って、第1章は「歴史の概念——歴史哲學の一章」（『哲學年誌』1931年十二月法政大學哲學會篇岩波書店発行）、第2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。この底本（全集第六巻『歴史哲學』）の親本は、1946年四月発行（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「社會科學とイデオロギー論」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ということである。

『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』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。△・∇は底本の頁を示す。

[#1]

<p297>

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 *apópsis* 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 *katápsis* (肯定) もしくは *anópsis* (否定) である。しかるにドクサは單なる *opsis* である。科學の命題は判斷の形をとり、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斷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 *katá-* 及び *anó-* への分化對立を含まぬ單純な、直接的な *opsis* 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」

<p309>

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ロゴス即ちヌース *νοῦς* に、ドクサをこれとは異なるディアノイア *διάνοια* 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斷は理論的科學的判斷とは區別されて、日常的な意味でいふ判斷と解すべきである。しかしともかくドクサは或る悟性的なもの、或る判斷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。これに反してミユースはもと或る直觀乃至表象と結び附いてゐる。このやうな直觀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。ミユースは元來思惟の低い段階といふ意味での表象の產物であるのではない。一切のミユース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ユース的宗教的上構建築をもつて終つたのである。我々はジオヴァンニ・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、ミュトスは思惟をその高い段階として有するロゴ斯的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。ミュト斯的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、ミュトスはユートピアにまで轉化される。

[#3]

<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ないと思ふ。即ち我々は先づドクサ、ミュトス及びロゴ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ゴ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對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。この點においてロゴ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はい

る。また我々は多くの場合に或る社會科學的知識の内容が轉態してドグマ、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、そ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、従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、ドクサとミウ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なものではない。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ウトスとして存在するに至るということを見る。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斯的意識と呼ぶならば、主體的に規定される限りにおける意識はパト斯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。

〔以上〕