

## 歴史哲学序説 : 現代の歴史観的状况あるいは従属, 並列, 帰属

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328680>

---

出版情報 : 哲學年報. 34, pp.25-46, 1975-03-31. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 歴史哲学序説

——現代の歴史觀的状况あるいは從屬、並列、帰屬——

山崎 庸 佑

「歴史哲学」の崩壊を告げることが聴かれるようになってからすでに久しい。たとえばオルテガは、一九四八年から四九年にかけの講義において、「三〇年まえにはまだ『歴史哲学』と名づけられていたあるもの」は存在しない、「だから問題は、歴史哲学というようなものではなくて、出来事の混沌のなかに、歴史的な事実のこの混乱した連続のなかに、いくつかの線や特徴が、簡単にいえば、ひとつの人相が発見できるかどうかを見るという単純なことである」と語っている。

しかし、ほぼ三〇年まえの一九一五年に刊行されたクローチエのドイツ語版『歴史記述の理論と歴史』は、「普遍史」の排除とともに、「『歴史哲学』の成立とその概念的崩壊」について論及していたし、それどころか、ひとも知るように、すでにブルクハルトが、一八六八年冬および一八七〇—七一年冬の二度にわたる講義の導入部において、「歴史哲学なるものは、ケンタウロス、形容矛盾である。なぜなら、歴史すなわち並列 *Koordinieren* させることは非哲学であり、哲学すなわち從屬 *Subordinieren* させることは非歴史であるから」という有名なことばを残していた。

歴史的な生起をそれに「從屬」させることができる「世界の展開の普遍的なプログラム」は、ブルクハルトがいうように、ありそうにもない。ニーチェもまた、「現在の十字架」を背いながらという限定はつくものの、結局はその

現在の事実的なものの偶像化、「存在するもの、それが理性だ」とする「現実との和解」に導く「歴史のなかの理性」というヘーゲルの原理をばげしく非難したが、このニーチェとブルクハルトがともに高く評価したショーペンハウアーもすでに次のように述べていた。すなわち、「歴史学はほんらいまったく従属関係をもたない。というのも、歴史学における普遍的なものはたんに主要な時代を概観することから成りたつが、これらの時代から特殊な出来事を導きだすことはできず、特殊な出来事はそれらに時間的に従属しているだけで、概念的には並列しているからである。それゆえ歴史学は、正確にいえば、なるほど知識ではあっても科学ではない」。

これまで引きあいに出したショーペンハウアー、ブルクハルト、ニーチェ、オルテガといったひとびとは、程度に多少の差はあれ、神なき現代をまともに見すえたニヒリズムのいわゆる「知的誠実」を体現したひとびとである。したがってまた、彼らの状況診断は、レーヴィットにならって、もし「歴史哲学」というものが一つの原理を手引きとする世界歴史の「体系」的な解釈だとすれば、歴史哲学はすべて神学に、いかえれば、救済史としての歴史の神学的な解釈に、つまりは終末論的な解釈に依存していたのであり、現代ではこの神学的解釈を無条件に受け入れることはできないという状況判断に翻訳することもできる。しかも、レーヴィットによれば、歴史哲学が歴史の終末論的な解釈であることは、その歴史哲学がどれほど世俗化されたものであっても変わりがない。彼によれば、マルクスの唯物史観といえども例外ではなく、いわゆる「普遍人間的な解放」による真の自由の獲得は「終末」の目標に相当し、この解放のためのエネルギーとされる「プロレタリアート」は「選民」に、『共産党宣言』は「予言」に相当する。

初期マルクスによれば、プロレタリアートは、「あらゆる階級の解体であるような階級、その普遍的な苦悩によって普遍的な性格をもつ領域……結局、社会のあらゆる他の領域から自己を解放し、したがって、社会のあらゆる他の領域を解放することなしには、自己を解放できない領域、一言でいえば、人間の完全な喪失であり、したがって、人

間の完全な再獲得によってのみ自己自身を獲得できる領域<sup>7</sup>である。プロレタリアートは、人間が人間であるかぎりでの人間の「類的存在」としての本質、つまり自由の実現を図る普遍人間的な解放へのエネルギーが集中した領域であるが、一方、哲学はこのエネルギーを指導する頭脳である。「この解放の頭脳は哲学であり、その心臓はプロレタリアートである」。「哲学の実現」とプロレタリアートの解放とは、「哲学はプロレタリアートの止揚なしには実現されえず、プロレタリアートは哲学の実現なしには自己を止揚しえない<sup>8</sup>」という相互依存の関係にある。マルクスは、哲学を「実現することによって哲学を止揚することを考え、エンゲルスもまた、「学問の前進が容赦なく、また囚われのないものであればあるほど、それだけ多く学問は労働者の利益と努力に一致する」としながら、「ドイツ労働者運動は、ドイツ古典哲学の継承者だ<sup>9</sup>」と結んでいる。

以上のように、マルクスやエンゲルスが「哲学」を「実現」すべきだという場合の哲学は、ドイツ古典哲学、つまりドイツ観念論、とくにヘーゲルの哲学であったが、じっさいヘーゲルは、世界歴史を理性の原理、つまりマルクスやエンゲルスによってプロレタリアートがその実現のためのエネルギーの集中した領域であるとされた「自由」とよばれる理性の理念の展開過程として解釈していた。それどころか、ヘーゲルは、『歴史哲学講義』の序論において、哲学が提供するただ一つの思想は、「理性が世界を支配する」、「世界史においてもいっさいは理性的に行なわれてきた」という単純な理性の思想だとし、理性こそは実体であり、すべての現実と存立の根拠であると主張している。彼によれば、世界がたんなる偶然にゆだねられているのではなく、「摂理」が世界を支配しているという宗教的な真理の形において、「世界史における理性」という原理への信仰を要求してもよいほどであり、神の統治の内容、神の計画の遂行が世界史である。

もちろん、「歴史のなかの理性」という観点にしても、ヘーゲルの観念論とマルクスの唯物史観では相違があるのは当然で、マルクスの場合には、歴史においては偶然的なものではなく、歴史は理性的な発展をしめすとしながらも、し

かし最後の綜合はたんなる必然というよりも、「革命」とよばれる人間の自発的な行為にもとづき、歴史的世界そのものがなにか形而上学的な本質構造、世俗化された神の予定によって保障されているのではない。また、歴史の担い手、つまり弁証法的な運動の担い手にしても、マルクス主義のばあい、「世界精神」や「理念」ではなく、文字どおり「現実の人間」、物質との交渉（生活手段の生産や交換）に巻きこまれてあるかぎりでの感性的な人間であり、またこの物質との交渉をふくんだかぎりでの他の人間との関係（社会的共同）、つまり経済的な諸関係である。

\* ただし、ヘーゲルにおける「理念」はふつう軽蔑的にいわれる「たんなる概念」ではない。「現存在と概念、身体と魂との一体性が理念である。理念はたんに調和であるばかりか、完全な相互滲透である。なんらかの仕方では理念であるのではないかなるものも生きてはいない」。要するに、「理念とは「対象の理性」(die Vernunft des Gegenstandes)」、「事象そのものの内在的な発展」であり(Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp, S. 30.)、実在そのものの理性的(合理的)な法則的な構造である。

ヘーゲル＝マルクスの路線に反対し、歴史上のもろもろの事件をそれに「従属」させることができる永遠の普遍的プログラムなるものはないとしたブルクハルトは、それではいったい歴史研究はなにに出发点を求めたらよいかとうとき、それは「残るただ一つのわれわれに可能な中心からの、つまり現にそうであり、いつもそうであったし、またそうであるであろう忍耐し、努力し、行為する人間からの出发点」のほかにはなにもないとしたが、しかしこれはバラレルな意味ではマルクスやエンゲルスにおいても同じであり、彼らも前提とすべきは、恣意的なドクマではなくて、文字どおり「現実の諸個人、彼らの行為、彼らの物質的な生活条件」というまったく「現実的な前提」でなければならぬとする。「あらゆる人間の歴史の第一前提は、当然、生ける人間的な個体の実存 die Existenz lebendiger, menschlicher Individuen である」<sup>(1)</sup>。

しかし、もしマルクスの哲学が、いわゆる、マルクス主義として教条化の方向に流され、またもや大文字の「理性」

や歴史における「詭計」という発想にあともどりし、「歴史」を絶対化するにいたるならば、そのようなマルクス主義はマルクス自身が一面ではそれを越えようとしたはずの近代合理主義の亜流といわねばならないだろう。歴史は人間の痕跡である以上、その歴史がまったくなまのまの盲目的な事実の堆積であることはないにしても、しかし、「歴史性」というものが歴史の無限性（絶対性 l'infinitude de l'histoire）を意味するのではなく、人間の有限性 la finitude de l'homme を意味する<sup>(註)</sup>ことは銘記しておくべきである。人間が歴史に委託され、そのなかに沈没されてきた意味的なものの継承者であるということにもつく責任の意識は、この有限性の自覚によって深まりこそせよ、消し去られることはないし、またこの自覚は、歴史を恣意的なものとして捉えることによって、人間の人間性を圧殺することでもない。

人間を純粹の客体をまえにした純粹の主体、いわゆる超越論的な主観としてとらえた近代の表象主義のエピステーメを越え、ヘーゲル哲学やマルクス主義が主体性と客体性（実体性）の相互滲透（ヘーゲルがいう「理念」はこの相互滲透にほかならない。前ページの注を参照）と一致にむかってすすむ前進運動として弁証法を構想したのは、高く評価される。ルカーチのいわゆる「もっとも本質的な相互作用、つまり歴史の過程における主体と客体の弁証法的な関係<sup>(註)</sup>」にしても同じことがいえよう。それに、「経済」というものを広義に解するならば、それが人間相互のあいだに構成されるもろもろの関係が人間以外の「物」に媒介され、「物」ときり結ぶ交叉領域、つまり人間以外の「物」が人間的な意味をおびてくる根源的な場面の一つであることも否定できない。

しかし、それにしても、経済が物と人間関係のただ一つの交叉領域ではないし、一方交通的に経済がすべてを決定するわけでもあるまい。ヴェーバーが述べているように、歴史的な大事件や政治家の行動はおろか、個々人の出来事までが「経済的に制约」(konomisch bedingt)されていることは本当であるが、しかし他面では、文化上のあらゆる現象と制約が物質的な必要の形式、その充足の形式、物質的な利害集団の形成、その権力手段のあり方、一言

でいえば、「経済的なもの」に作用し、その意味で「経済的に重要」(ökonomisch relevant)であるという逆の連関も見落としてはならない<sup>10)</sup>。

以上のように、経済は物と人間関係のただ一つの交叉領域ではないが、この点を見落したり、ましてや、人間社会の諸関係のなかに満ちている矛盾は歴史上の一定体制の枠のうちでの矛盾にすぎず、その体制にとってかわる次の体制は、歴史のア・プリオリな法則によって「すでに」指定されているのだ、しかも、歴史の法則的な運動による歴史的な矛盾のこの解決は普遍的であり、文化のパターンや風俗習慣、価値意識や美意識は人間相互の経済的な交渉(利害の衝突)にくらべれば、歴史過程の決定上、無理してよいファクターにすぎないとするような図式的・教条的なマルクス主義がもしあるとすれば、これに対しては、メルロー・ポンティとともに、「歴史がそのまわりに組織化されるはずのこの普遍性の核は分裂した」といわねばなるまい。自然がデカルトやニュートン流の厳密学の対象としてのア・プリオリなエピステーメーの秩序にしたがった自然では尽くせなくなったように、人間的な世界の原テクストも歴史的ア・プリオリを手がかりに読み通すことはもはやできそうにもない。

いずれにしても、もしマルクス主義がみずからその破壊に貢献したはずの絶対知のドグマに逆もどりし、主体性(とくに階級意識の主体としてのプロレタリアート)と客体性(労働―商品としてのプロレタリア)の一致の過程そのものが、絶対的に普遍的な理性(おそらく、無謬の共産党首脳はこの理性を現世において代弁することになる)によって、申し分のない配慮を受け、保障されているというようにもし主張するならば、そうしたマルクス主義は、現実政策としてはともかく、哲学としては絶対理性との合体を信じた近代合理主義の垂流だといわねばなるまい。

ヘーゲルの哲学が近代哲学の最後をしめくくる合理主義の大体系であるとされる理由のひとつは、この大文字の「理性」への合体を信じた点にあり、そのことの顕著なあらわれの一つが彼における「われわれ」哲学者というものに見られる。

ヘーゲル精神哲学によれば、意識の本性は「否定性」にある。たんなる懐疑主義は否定されるべき結果のうち「ただの無」(reines Nichts)しか見ないが、しかし否定された結果は、まさに否定された結果であることによつて、「規定された否定」(Bestimmte Negation)つまり限定性の生成であり、そのことによつてまた、「移行」である。動物的な自然の生命は、自分自身の力によつて、自己の直接的な定有 (Dasein) を越えることはできない。越えるとすれば、それは他のなにかの力によつてであるが、しかしそれは直ちにその動物の「死」を意味しよう。これに反して、意識は本性的に自己超出の運動 (Hinausgehen über sich selbst) であり、否定の力であることによつて、意識の経験の弁証法を成立せしめる<sup>(16)</sup>。

ところが、意識には、(A)「あるものが意識にとつて für Bewußtsein ある」という知 (Wissen) のモメントと、(B) 意識に関係づけられるそのあるものが、それにもかかわらず、即自的に存在するものであるという真理 (Wahrheit) のモメントとの二つのモメントがあり、挫折と否定による「意識の経験」によつて、(A)の知のモメントが変化・移行すれば、知はしかし本質的に「対象の知」(Wissen von dem Gegenstand) とあることによつて、(B)の真理のモメント、したがつて対象性のモメントも変化・移行することになる。しかも、その場合とくに注目すべきことは、経験のこの新しい対象 (Bのモメント) がいかにして「生成」(werden) するか、考察は哲学者である「われわれの付加」(unsere Zutat) であり、「われわれのこの付加によつて、意識の諸経験の系列は学的な歩みにたかめられるが、このわれわれの付加はわれわれが考察している当の意識には気づかれていない<sup>(16)</sup>」という仕組になつていたことである。

以上のようにして、経験してゐる当の現象知としての「自然的な意識」(natürliches Bewußtsein) は、経験の新しい形態、新しい段階がじつは先行する経験の形態から必然的に生じた結果 (Resultat) であることを「忘れる」(vergibt)、つまり自然的な意識は弁証法的な生成の「歴史」を「忘れ」、したがつて「われわれにとっては生成し



た」(uns entstanden)ものも、現象知にとってはそうではない。<sup>(19)</sup>これに対して、「われわれ」哲学者にとっては、経験の新しい段階段階でいわばそのつど、アナムネーシスが可能であり、これから展開される新しい段階の経験の(そのつど先験的な)可能性の制約を掌中に行っている。要するに、精神現象学の仕組は、「われわれ」哲学者が経験する意識の形態(段階)の変わり目ごとに登場し、前後のつながりや、これから考察されるべき経験をそのつながり上どういう角度からどのように考察するべきか、等々の筋書きを先験的前口上としてそのつど述べるという仕組になる\*。

\* 一例をあげると、「知覚」の段階においては、「知覚」の「原理」(Prinzip)である「一般者」というものは、「われわれ」には「生成」(Entstehen)したものであり、いわば見透されている。最初の出発点であった「感覚的確信」においては、たんに「受けとる」以外になかったものが、知覚の段階では、感覚的確信の弁証法を経由したことによって、すでに「原理」として提示され、以後はこの「原理」に即して考察されてゆく。新しい経験は哲学者の前口上に導かれて進行するわけである。

ヘーゲルにおいては、以上のようにして、高次の新しい意識形態の生成の仕組は、つねに、「われわれ」にとってのみ知られていて、経験する当の意識にとっては、たんなる出来事(Geschehen)、いわば突然の発生でしかない。しかしこのことは、ヘーゲルの場合、混乱し苦悩する意識のある段階(形態)内部での無限の反転にも似た悪しき空転状態に放置せず、隠れた手でもかく正しく前方へ押ししてくれる、あるいはむしろ、ある段階(形態)がたち現われたその出発点のところでも正しい方向へむけて勢いよく一押ししておいてくれた「われわれ」哲学者というものがあったということではないだろうか。また、この「われわれ」哲学者というものは、近代の「理性」とその「理念」への合体表明でなくしてなんであろうか。スピノザの『エチカ』冒頭には、実体や様態にかんする定義があり、それらは「それ自らによって存在する」や「他者においてある」ものと定義されると同時に、「自らによって概念される concipitur」や「他者によって概念される」ものとも定義される。この後のほうの定義における「概念する」(concipere)とどうときの概念する主体、さらに根本的には、『エチカ』(の実体)を「幾何学的に」展開する知の

主体はなんであろうか。桂寿一によれば、それは「無限知性」(Intellectus infinitus)であり、この無限知性はデカルトにはじまる近代的な「主体」を無限の知性という形で神のうちに純化・拡大したものである。無限知性は様態(無限様態 *modus infinitus* のひとつ)であって属性ではないとされている以上、能産的か所産的かの区別でいえば、それは当然、所産的自然にぞくするが、しかしたんに「人間の」な知性を越えていることは否定できない。桂によれば、無限知性はいわゆる所産的自然に配当され、したがって「神の」知性とはいえないにしても、しかし「神的」な知性であることはたしかである。<sup>23)</sup> 同じようにして、ヘーゲルの弁証法を展開させるものも、あるいは少なくとも、その弁証法の運動をある一つの段階で無限に空転させないで、段階を追って上昇せしめるものも、やはり一種の神的な理性、あるいはその理性と一体化した「われわれ」ではないだろうか。

『精神現象学』の「緒論」(Einleitung)にたいするハイデガーの注釈によれば、絶対的なもの(ヘーゲルのいわゆる「精神」)は、一方の側にそれをとらえる道具あるいは媒質としての認識を考え、他方の側にこの認識から区別されたものとして絶対者をたてるならば、もはや真に絶対的ではない。「絶対的なものは、すでに、まったくそれ自体において、われわれのもと *bei uns* にある」。「その絶対性における絶対者」(*das Absolute in seiner Absolutheit*)とは「われわれのもとでの存在における」(*in seinem Bei-uns-sein*)絶対者にほかならない。この絶対的に真なるものの由来を直線的に遡源すれば、デカルト的な自己意識の確実性に結びつくとするハイデガーの解釈がその他の点でいかに暴力的であるにしても、「われわれのもとでの臨在における絶対者」(*das Absolute in seiner Parusie bei uns*)という観点は、たしかに、ヘーゲルの哲学を貫く基本的な前提のひとつではないだろうか。いいかえれば、ヘーゲルが「意識の経験の学」というときの「意識」は、ハイデガーが指摘するように、「たんに即自的な自然的意識でもなく、また、たんに対自的(自覚的)な実在的知でもなく」、両者の「根源的な一体性」という面がたしかにある。もしそうでなければ、意識がいくら経験を積んでも、その経験に意識がみずからを「学」

へと教養（形成）する歴史という意義がふくまれるはずはない。

『精神現象学』における「われわれ」哲学者は、あとで歴史哲学に登場してくる「理性の詭計」(List der Vernunft)とも無関係ではない。個別的な利害、利己的な意図、特殊な目的といったものはたがいに闘争し、没落していっても、これらの闘争に捲きこまれ危険にさらされるのは「理念」ではない。むしろ理念は、特殊な情熱をたがいに戦わせながら、自己を実現していく。この「理性の詭計」思想の一面には、情念のように一見非合理的なものまで「理性」のモメントにしてしまい、一八世紀啓蒙主義的な平板さを越え、「理性」を大きく深化・拡大した点で重要な意味があり、これは積極的に評価しなければならないが、しかし「理性の詭計」そのものは、要するに、理性は理性にふさわしい形態をとって十分に顕現する以前から歴史のなかに内在し、「詭計」としてあまたの状況や事件を組織的に競合させるということであり、またこの思想は、「哲学」とはこの理性の完成された歴史の体系を知的に把握し、所有することとする哲学観（ミネルヴァの梟の自負）とも結びつく。

しかし、ヘーゲルが「われわれにとって」(für uns)というばあいの哲学者である「われわれ」の体系的な自覚の先験的透視性にたいする自負は、彼にいたって完成された近代理性の、もっと限定していえば、ドイツ観念論の理性的自我の絶対性にたいする信頼がくずれた地平では、もはや意味を失うのではないだろうか。

ヘーゲル哲学にかんする研究書は、彼のいわゆる絶対者や理念がなんら神秘なものでないことをきまめたように解説している。つまり、「絶対者」は有限なものを離れた超越的存在ではなく、有限なものとしての歴史展開の全体そのものことだとか、存在と思考、現実と概念の一体性としての「理念」は、要するに、現実的なものの合理性、實在が思考にとって理性的に見透せるものであることの主張にはかならないことが説かれる。じっさいまた、ヘーゲルはたしかに、「あるものを理性的に考察する」ということは、外から取って付けた細工を加えることではなくて、「対象がそれ自身で理性的 vernünftig である」ことを認識することだと述べている。<sup>43</sup>

しかし、歴史的事実の世界がその構造全体において理性的であるとか、また、哲学者の智慧はこの実在を彼の理性によって先験的に見透し、生の事実がもつあらゆる雑多と混沌の抵抗を排し、残るくまなく「概念的に把握」できると主張するのは、なんといつても「理性」の肥大化であり、僭称ではないだろうか。もちろん、実在の世界に「理性」が内在し、その理性と人間の「理性」が根本において同一（「存在と思考は同一」）であるならば、それはわれわれが世界をとらえ、それを知的にも実践的にも支配・制御するうえで望ましいにはちがいない。しかしわれわれは、たとえばすでにニーチェの視野のなかには、大文字の理性と一体化しその透視の絶対性を保証された「われわれ」なるものの存在する余地はなかったことを知っている。彼の視野のなかではすべてが問題であり、「体系」への志向、ヘーゲルのいわゆる「学」の立場は自己欺瞞にすぎなかった。「体系への意志は誠実の欠如である」<sup>23</sup>。ヘーゲルの場合、さきに示唆したように、「われわれ」哲学者 → 「理性の詭計」 → 「理念の自己展開」のプロセスの知的体系的な把握としての哲学 → 「歴史哲学」としての哲学、といった連想が可能であるが、ニーチェの場合は、歴史はつねに『生にたいする歴史の利害』という観点から問題にされるべきであり、哲学はあくまでも流動変化する「生」の側にたった生の哲学であつて、本来、「歴史哲学」であつてはならなかった。

「歴史の過剰は生ける者をそこなう」<sup>24</sup>とし、ときには「忘却」も必要であることを説くニーチェは、自己の活動を増加させ、それに活力をあたえてくれることのないたんなる教示、活動を鈍らせるだけの知識としての歴史、つまり「知識の園における贅沢三昧の無精者」が必要とする歴史を憎むといい、「われわれは、歴史が生に仕えるそのかぎりにおいてのみ、歴史に仕えたい」とした<sup>25</sup>。もちろん、この非難は極端すぎて、知識（認識、しかしニーチェのみにれば、ヘーゲルの「ミネルヴァの梟」の智慧もつまりは同じ）としての「歴史の害」を攻撃したニーチェ自身は歴史をただ「生と行為のために」「利用することだけを考えたとするレーヴィットのような批判が生じる余地をあたえもするが、しかし他方、「諸君は現在の最高の力から発してのみ過去を解釈することが許される」<sup>26</sup>、「過去の託宣はつねに

神託である。諸君は、未来を建築する者、現在を知る者としてのみ、この神託を理解するだろう」というニーチェのことばには、最高の力とか神託といった形容詞の激しさを別にすれば、おそらくだれも反対しないだろう。

たんなる知識欲にとつては、「無限の歴史のあらゆる詳細」というものが考えられもする。しかし、クローチエによれば、有限の生ける人間精神がなすべきことは、そのような詳細からおのれを解放し、「それらを忘れる」こと、「ひとつの問題に答え、生ける活動的な歴史、つまり『現在の歴史』を構成する」特殊なものに身をいれることである。<sup>39</sup>じっさい、逆説的にいえば、「一匹の蚊につけ回わされている人間にとつては、この取るに足らない生き物の運動はクセルクセスの遠征よりも重大ではないか」といえるほど、歴史と生は一体化しているはずのものであり、その意味においては、歴史は図書館や文書のうちにはなく、「われわれすべての人間のうちにある」といわねばならない。歴史は現在の関心からする「生きた歴史」(lebendige Geschichte)であり、たとえばルネサンス期のヨーロッパ精神がギリシアの過去を現在のものたらしめたように、「過去のものが現在によってふたたび現在のものとなる」という意味において、歴史は理念的に「現在の歴史」(Geschichte der Gegenwart)、「永遠に現在のもの」の認識」(Erkenntnis des ewig Gegenwärtigen)であるともいえる。<sup>40</sup>

以上は、一見、「現在」の強調しすぎとも考えられるかもしれないが、しかし、控え目についても、現在を知り未来を建築する者としての「人間」の価値評価なしには、歴史科学を歴史科学として成立せしめる基本条件さえ欠くことになりかねない。ヴェーバーが『ロッシヤーとクニス』においてくりかえし力説したように、価値評価するわれわれ人間（『有限の人間精神』）の態度や観点を捨象しても、所与としての現実そのものうちにしか価値的なのがある、したがって（文化的に意義あるものが価値に無縁でない以上は）、一般に文化的な現象が存在すると考えるならば、それは悪しき形而上学にすぎない。いわゆる「没価値性」を扱った論文でも、ヴェーバーは、「純粹に經驗・科学的な研究でさえ、それに方向を指示するのは文化的関心であり、つまりは価値関心である」ことを明確に述べて

いる。なお、蛇足かもしれないが、念のために付言しておく、歴史とは本質的に「文化」の歴史であり、歴史の過程と自然の変化の過程は、人間精神の活動であり同時にまた産物でもある広義の「文化」がなければ、区別できないであろう。

冒頭でオルテガの「問題は……歴史的な事実のこの混乱した連続のなかに、いくつかの線や特徴が、簡単にいえば、ひとつの人相が発見できるかどうかを見るという単純なことである」という主張を引きあいに出したが、歴史の顔つきが意味ある顔つきとして解読されるのは、いうまでもなく、「人間にとって」のことであり、また「人間によって」である。ヴェーバー的にいえば、われわれ人間の歴史的な関心が結局そこに錨をつなぎとめている価値評価の観点というものなしには、歴史的現実はまだ「意味」のない混沌である。

価値評価といえ、例の「価値自由」(没価値性 Wertfreiheit)の学説にひかれ、ヴェーバーが科学としての社会科学からあらゆる意味の価値評価を排除したように考えられるかもしれないが、しかしそれは誤解である。ニーチェと同じく「知的誠実」に現代人の魂の尊厳をみた彼が大学の講壇で「いかなる科学の手段をもってしても証明可能でも『反駁可能』でもない」<sup>36</sup>世界観・人生観的な価値を主張することに異議をとなえたことはたしかであり、また、存在するものの研究と存在すべきもの、妥当すべきもの、の主張とを厳密に区別しなければならぬと説いたこともたしかであるが、しかし「存在するもの」のなかには、当然、価値に関係する文化的な諸現象もふくまれる。したがって、「社会学や国民経済学のような経験科学にとって価値評価 Wertung が演ずる役割」<sup>37</sup>はなんら否定すべきものではない。「経験的な論究の『価値自由』を要求する観点からすれば、価値評価についての議論が不毛であり、それどころか無意味であるなどということはけっしてない」<sup>38</sup>。もちろん、ヴェーバーの場合、この「価値評価の意味」を認識しよくわきまえておくことは、価値にかかわる種類の論究が有益であるためのそもその前提であり、それは価値評価が文化科学において果す役割を認めるうえでの絶対的な条件でもあった。

以上のように制限はあるが、しかし、歴史上の事件を価値に関係づけ「意味」あらしめるのは有限の「われわれ」「人間」であるということは、ヴェーバーの科学論を貫く基本的な立場のひとつである。この立場は、逆からいえば、歴史の現実の歴史的な「意味」をその現実のたんにいわゆる因果的な制約から導出（演繹）することができるとする単純な観方を否定する立場である。歴史的・文化的な現象の解明は、先行する原因から後続する結果を導きだすという仕方によるのではなく、むしろ逆に、われわれ有限の人間精神にとってそのつど意義ある事実から出発し、その現実の原因となった現象をさぐるといういわば結果から原因への逆方向の探求によるのであり、こうした探求手続きのつみかさねによる意味の了解でなければならない。<sup>\*</sup>

\*ここで当然、因果律や決定論の問題が生じる。マイネッケによれば、たとえ人間の心、精神にかんする力学が作られても、歴史科学は、實際上、自然科学（機械論的な因果の計算）とはちがった方法を用いざるをえない。なぜなら、歴史科学のばあい、ファクターがある意味では少なすぎて、また、ある意味では多すぎて、機械的な計算では割りだせないからである。要するに、マイネッケの観方によれば、「決定論をとらうが意志自由をとらうが、それに関係なく」、歴史科学は個性的なもの（das Individuelle）にかかわるその性格上、「その対象の本質によって自然に規定される固有の方法」を発達せねばならない（Meincke, F., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, 2. Aufl., S. 25）。この固有の方法とは、結局、ディルタイのそれに近い「了解」ということになるが、それというのも歴史科学の対象が「人間」だからである。

ヴェーバーによれば、「意志自由」の立場をとつても、そこから「行為の非合理性」が出てくるのではないとする観点によつて、歴史科学でいわれる規則性や合理性は保証される。すなわち、行為の予測がまったくたず特別の仕方（「計算不可能」(unberechenbar)であるところの「気遣い」の特権であり、普通は「自由の感情」(Freiheitsgefühl)と「合理的」(rational)に「さまの心理的および物理的な強制なしに「合理的」に目的をたて、そのつどの知識の程度に応じて」といふことにより、「経験的な規則」(Erfahrungsgesetz)にしたがって、適合した手段による行為をすることとは、すなわち「自由」と「規則」とは矛盾しない（Weber, M., Gesamte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 226）。なぜ、やや論点は争われるが、カンフヤヘーゲルにおおつて「自由」はなんでも勝手に選択しおこなうゆゑ「選択意志」(恣意 Willkür, libre arbitre, liberty of choice)とつてはななく、理性の自律、自己立法として考えらるべきである。ヘーゲルによれば、「意志は「思

考する知性としてのみ、真にして自由なる意志である」(Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 72)。すなわちして  
も、「意志自由」をたんなる恣意や偶然といきなり結びつけることは避けるべきである。

ヘーゲルの歴史観は、もちろん、因果的な決定論とはいえないかもしれないが、しかし、ヴェーバーが有限の人間精神によって意義ありと評価される個人的な事実から出発し、この個人的事実として決定づけた先行の個人的事実を「帰属」(zurechnen)させようとしたのに比較すれば、明らかにある種の原理を考えこれに歴史上のもろもろの事実を「従属」(subordinieren)させる歴史観であったといえる。すなわち、世界歴史を「自由」の理念の自己展開のプロセスとして解釈したヘーゲルは、このプロセスに三つの段階を考え、それらに東洋的な世界、ギリシア・ローマ的な世界、ゲルマン・キリスト教的な世界をあてた。しかも、この最後のゲルマン諸国民においてはじめて、それもキリスト教のお蔭で、人間が人間として(すべての人間が)自由であり、精神の自由こそは人間のもっとも固有の本性である、という意識が生じたとされ、その後の世界歴史は、はじめ宗教とよばれる精神のいちばん奥の領域で生まれたこの原理を俗世間にあまねく滲透させるプロセスにはかならないとされる。

\* 歴史的「決定論」は、一般に、「原因」の連鎖の探求をどこかで打ち切らないわけにはいかないこと、また、この連鎖をどこかで出発させないわけにはいかないことの二つの理由によって、厳密にはつねに当の決定論者そのひとの「恣意」を免れない。したがって、決定論を首尾一貫させなければ、なんらかの「目的」か超越的な意味(たとえば「世紀」、「民族」、「進歩」、「自由」、「経済」、「技術」、「科学」)をもちださないわけにはいかない。つまり、歴史的決定論のきわまるところはいわゆる「歴史哲学」(歴史的現実の超越的な解釈)になる(Croce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, S. 56 f.)。

以上は、『歴史哲学講義』におけるヘーゲルの、「世界史とは自由の意識の進歩を意味し」、この進歩の過程は三段階をふんで実現されるというテーゼの概略であるが、しかし、もしこの図式がア・プリオリに正しいとすれば、現在の東洋諸国は三段階のどこのところに「従属」せしめられるのであろうか。東洋諸国は、ひたすら自己をヨーロッパ



化する以外に、もはや歴史的な「意味」をもちえないのだろうか。ヘーゲルをはなれて考えても、たしかに、技術や制度のうえでは、いわゆる合理化の波が地球全体を覆いもしよう。ヨーロッパの科学革命と産業革命に端を発した技術や政治経済上の諸関係は、なるほど、地球上のいかなる地域にたいしても、もはや孤立的であることを許さず、その意味では世界を均質化し、連結し、将来いわゆる「普遍史」を可能にするかもしれない。しかし、それにもかかわらず、いずれは必ず東洋諸国が精神の底までヨーロッパ化されると考えられないし、また、そうしなければ「意味」をもたないとも考えられない。東洋諸国にもそれぞれの顔つきがあり、この顔つきは、すでに述べたように、また後でもっと詳しく述べるように、いぜんとして「意味」的であるからである。

\* コリングウッドによれば、歴史は「自由」の展開であり、この自由は社会的諸制度となつてあらわれる道徳的な理性と同一であるとし、歴史哲学の問題は、結局、国家哲学の問題と同じになると考えた点で、ヘーゲルはカントの後継者であり、また、人間の自由は人間が彼の自由について有する意識と同じことであり、したがって自由の発展のプロセスは意識の発展のプロセスに帰一し、これはまた弁証法的な論理的発展のプロセスと同じ点では、フイヒテの後継者である (Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, p. 114.)。

それに、西洋的な近代性が世界を覆うかもしれないといっても、その西洋的な近代化の最大の勢力のひとつである科学は、じつは、人間の営みの一部分にすぎず、西洋のこの科学がもっていた背景（近代科学に特有の自然の「脱生命化」）「脱精神化」はその一つにあげられるが、これは、シェーラーも指摘していたように、キリスト教的な世界観に負う<sup>(39)</sup>までもそっくりそのままひき取らなければ、非西洋世界で科学がやっていけないということもあるまい。

もちろん、いまかりに「普遍史」(Universalsgeschichte) という意味での「世界史」を構築しようとするとき、「現代ヨーロッパ文化世界の住人」たちが、ヨーロッパ中心の普遍史を構想しても、それは彼らにとって不自然なことではなからう。『宗教社会学論集』の序言のなかでヴェーバーが指摘しているように、ヨーロッパ人にとっては、

「ほかならぬ西洋の大地のうえに」のみ「普遍的な意義と妥当性をもった発展方向」にある文化現象（いわゆる「台理化」）を特性とする経済、法制、芸術、科学、技術などの文化的な諸現象）があらわれたのはなぜかという問題設定は、彼らが普遍史を構想するにあたっては、「回避できない、また当然」の系口になりましょう。しかしこれは、ヴェーバーもはっきり断わっているように、ヨーロッパ人が普遍史というものを考えとした上での当然さであり、東洋の歴史がその普遍史の原理に「従属」することの当然さではない。

クローチエによれば、「正しく理解された歴史は、普遍史、という観念を排除する」<sup>40</sup>。いわんや、この普遍史がなにか超越的な世界計画にもとづく「歴史哲学」、すなわち、「原因」の範疇（「決定論」の立場）の反対物とされるが、しかしそれに対立することによって、じつはそれと同一平面にたつ「目的」の範疇による「現実の超越的な解釈」としての「歴史哲学」につながるとすれば、それはますますもって受け容れがたい。歴史哲学というものが合理主義的な歴史のア・プリオリにもとづく世界歴史の体系的な解釈であるとすれば、もはや歴史哲学なるものは存在しそうにない。歴史を支配するのは、大文字の、まったく自己透視的な「理性」ではない。むしろわれわれは、後期フッサールやメルロー・ポンティにおける「知覚」の現象学にならない、「歴史的理性」にかえて「歴史的知覚」の論理を考えるべきである。つまり、経済のみならず、人間の感情や意識や価値観そのほかすべてをふくめた総体的な経験が混沌として渦まき、図式的な定式化がまさに図式的でしかありえない状況の全体を「生世界」的な基盤とする「歴史的知覚」を考えるべきである（神川正彦はこれを「歴史の土壌」とよぶ）。しかも、歴史的知覚をもって歴史的理性にかえたからといって、それは恣意やたんなる激情によって人間の人間性を圧殺することではない。

現象学でいわれる前述的な世界経験や生世界は、カントのことばでいえば、悟性の自発性と秩序にたいする感性の受容性、感性的なものの多様であり、生世界という発想は、結局、感性的なものの混沌とした豊饒性、秩序にいたらぬ生成の秩序、構想力的なものの生産性といったものを悟性的なものでき上がり整った秩序性にたいして優先さ

せるということであったが、これを歴史に適用すれば、当然、「歴史的知覚」ともいうべきものが考えられる。もし強いてヘーゲルやマルクスのことばに当てはめるとすれば、理性的なものの自覚的な形態、透視された構造、あるいは意識形態的なもの（制度としての制度、イデオロギーとしてのイデオロギー、等々）にたいして、混沌としてたえず固定したものの限定をつき破って動くものの否定的な馬力、人間の欲望や情熱がもつ原始的なヴァイタリティ、要するに、透明な「対自」的秩序にたいして、混沌とした「即自」的なもののエネルギーを重視するということになるだろう。

歴史的現実とは、秩序だった理性法則によって残るくまなくとり仕切られ、一望のもとにその法則的な把握が可能な現実ではなく、無限に錯雑した感性的現実である。ヴェーバーによれば、歴史科学においては、いわゆる法則や類的なものへの還元は、歴史的な現実の個性をとらえるゆえんではない。歴史的・文化的な現象の把握にあたっては、類的なものや規則的なものの認識は、「因果帰属」を可能にし容易にする不可欠の手段ではあっても、目標ではなく、目標そのものは個性の認識である。要するに、歴史的な概念形成の本質は、法則的なものや類的なもの方向においてはではなく、文字どおり「歴史的」に重要なもの、つまり個人的な生起のうえから重要なものの方角において、直観的にあたえられた現象の雑多を選択し、整序し、綜合する点にある。

この整序と綜合は、歴史的現実の認識は生の事実の無前提な模写であるべきだとするひとびとは毛嫌いするかもしれないが、結局、歴史にたいして関心を懐くわれわれ「人間によって」なされる。それどころか、歴史とは「現在の歴史」だとするクローチエによれば、歴史の出発点でさえ「生の事実」（彼によれば、そのようなものは実際には存在しない）ではなくて、「思考し、事実を根拠づける思想」であり、この意味での「思想」、つまり「直観と観念の綜合」思考によって構築された生ける事実<sup>43</sup>が得られたならば、それはただ歴史の出発点が得られたばかりか、歴史認識の目標そのものが達成せられたことを意味し<sup>43</sup>ます。いずれにしても、カント・ヴェーバーのいって、見渡し

がたく、不十分にしか理解できない、「直観的にあたえられたものの多様」から出発し、同じく、個性的だが、しかしわれわれにとつて有意義な要素をとりだすことによつて見渡しのきくようになった「理解可能な」（悟性的な *verständlich*<sup>44</sup>）像が形成されるのは、つまり歴史レヴェルの「感性的な所与の多様」のなかから「有意義な」文化現象の「像」がたちあらわれるのは、ヴェーバーのいわゆる「有限な人間精神」の価値評価の観点があればこそである。もちろん、歴史家の仕事は、この像をそれとして決定的に規定した個性的要因を歴史レヴェルの感性的データのうちに探り、原因としてのこの要因に問題の像、つまり個性的で有意義な文化現象を「因果帰属」(*kausale Zurechnung*)させ、そうすることによつてその文化現象の成立過程つまり生成を研究し、その意味を了解することである。

「歴史家の因果的認識は、具体的な結果を具体的な原因に帰属させることである」とするヴェーバーは、もちろん、ショーペンハウアーのように極端な年代記的史観はとらない。すなわち、「帰属」(*zurechnen*)させることは、「従属」(*subordinieren*)させたり、いわんや「演繹」あるいは「流出」せしめることでは断じてないと同時に、しかしたんに「並列」(*koordinieren*)させることに終始するものでもない。たんなる「並列」、つまり年代記的「記録」にとどまらんとすることは、クロッチェも主張したように、歴史を「死んだ歴史」にすることであるが、しかし現在の生きた生の関心をまったく捨象するのでないかぎり、歴史をたんなる「記録」の堆積として放置することはかえつてできないはずである。ヴェーバーには、一種の近代エピステメーとしての「歴史法則」(『世界の展開の普遍的なプログラム』)にたいする信仰は見当たらないが、しかし彼は歴史的生起のあいだの因果的な連関をたんに否定したのではない。彼はたとえば資本主義的・法治国家的な合理的文化というすぐれて西欧的な個性ある歴史像に「因果帰属」をこころみ、資本主義の精神、職業倫理、現世的禁欲、二重予定説というようにたどられる、それら自身ふたたび個性的な文化現象からなる原因の系列を考えたが、この点はあまりにもよく知られているので、これ以上たちいることはやめたい。

- (1) José Ortega y Gasset, Eine Interpretation der Weltgeschichte, übersetzt von W. Halm, 1964, S. 24.
- (2) Burchardt, J., Weltgeschichtliche Betrachtungen, Kröner, S. 4.
- (3) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp, S. 26.
- (4) Hegel, op. cit., S. 27.
- (5) 白水社版『ヘーゲル全集』第二卷一四一ページ。
- (6) Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 5te Aufl., S. 42.
- (7) Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Bd. 1, S. 390.
- (8) Marx-Engels Werke, Bd. 1, S. 391.
- (9) Marx-Engels Werke, Bd. 21, S. 307.
- (10) Burchardt, J., op. cit., S. 5f.
- (11) Marx-Engels Werke, Bd. 3, S. 20.
- (12) Dufrenne, M., La notion d'a priori, 1959, p. 223.
- (13) Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Bd. 2, Luchterhand, S. 173.
- (14) Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Dritte Aufl., S. 163.
- (15) Merleau-Ponty, M., Résumés de cours, 1968, p. 145.
- (16) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Philosophische Bibliothek, S. 69.
- (17) Hegel, op. cit., S. 70.
- (18) Hegel, op. cit., S. 74.
- (19) Hegel, op. cit., S. 86.
- (20) 桂井 一『近世主体主義の発展と限界』一六〇ページ。
- (21) Heidegger, M., Holzwege, S. 120.
- (22) Heidegger, M., op. cit., S. 140.
- (23) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 85.

- (27) Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Band II, S. 946.
- (28) Nietzsche, F., op. cit., Band I, S. 219.
- (29) Nietzsche, F., op. cit., Band I, S. 209.
- (30) Löwith, K., Jacob Burckhardt, 1966, S. 51.
- (31) Nietzsche, F., op. cit., Band I, S. 250.
- (32) Nietzsche, F., op. cit., Band I, S. 251.
- (33) Croce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, übersetzt von Enrico Pizzo, 1915, S. 43.
- (34) Croce, B., op. cit., S. 8.
- (35) Croce, B., op. cit., S. 16.
- (36) Croce, B., op. cit., S. 43.
- (37) Croce, B., op. cit., S. 50.
- (38) Weber, M., op. cit., S. 512.
- (39) Weber, M., op. cit., S. 507.
- (40) Weber, M., op. cit., S. 497.
- (41) Weber, M., op. cit., S. 503.
- (42) Scheler, M., Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke, Bd. 7, S. 94.
- (43) Croce, B., op. cit., S. 51.
- (44) Croce, B., op. cit., S. 56.
- (45) Croce, B., op. cit., S. 52.
- (46) Croce, B., op. cit., S. 64f.
- (47) Weber, M., op. cit., S. 14.
- (48) Weber, M., op. cit., S. 179.
- (49) Croce, B., op. cit., S. 9. ノローチキヨリニハ「歴史を「年代記」(Chronik)トシテユルベシキカヨシ」 「歴史」と「哲学」ノ相違ハ「年代記」ニハ「歴史」トシテユルベシキカヨシ」(op. cit., S. 50)°

付記

本論文は、私の近著『現象学の展開』（新曜社 昭四九）の第一章第七節の後半部分、および、旧著『ニーチェと現代の哲学』（理想社 昭四五）の第七章の一部分と、重複する部分があることをお断わりしておく。