

歴史的事象評價の標準に就て

文學士 三 木 清

世界戰役勃發後二度目のカイザー誕生祭に當つて、Ernst Troeltsch がベルリン大學で試みた講演は、歴史哲學的論議の漸く盛になりつゝある今日、私達の注目と興味とを價するやうに思はれる。そこに明示され若くは暗示される思想と問題とを、一層深く考慮し、一層鋭く批判する機會を作るために、私はその大要を抄録する、之を決心した。Historische Zeitschrift (s. Folge 20. Band—1. Heft) 1916. をついで私にこのトレルチの講演を示し、それを本誌上に紹介することを勧められたのは、坂口教授である (一九二〇、八、三二)

ブラトンが「理想國」(Politica) の中で、國家、社

會、文化に關する彼の根本思想を述べて以來、普通歴史哲學、文化哲學若くは倫理學と稱せられる學問は、凡ての哲學體系の重要な部分を成すに至つた。これらの名を以て呼ばれる研究が問題とするところは何であるか。それは昔のローマ人がなした如く、何等概念的一般的反省を加へることなしに、唯土著民族の傳説から、未來を解釋し豫示することを意味しない。それはイスラエルの豫言者達に倣つて、素朴な豫言、國民的自覺及これと密に關聯した國民的、宗教的情熱と倫理的

批判との混合から、將來を理解し先見しようとはしない。またそれは神學や教會哲學に従つて、半ば哲學的半ば啓示的な形而上學から、事物の踏まねばならぬ必然の過程とそれの標準である不變の理想とを構成することもない。歴史哲學は純粹な學的研究である。そしてこの學問は二つの掛離れた出發點から出發する。一は學藝復興と啓蒙時代に根を下し十九世紀に榮えた近世的、經驗的、歷史的研究であり、他は先天的形而上學の幻想から目覺めた近世的哲學である。かゝる二重の基礎の上に立つて初めて、歴史哲學は未來の意趣と目的との問題を自己の身に負ふ事が出来る。今私達がかまのあたり經驗しつゝある世界史的危機に際して、そのの意義を尋ねそのの運命を探らうとするならば、私達は又必ず此二つの出發點から旅立たねばならぬ。しかも私達はそれらの發足所を自ら新たに確立すべき必要に迫られてゐるのである。

第一の出發點を確立することは比較的簡單であ

る。蓋し近世の哲學は二つの刺戟から決定的な影響を受けてゐる。ガリレイやニュートンの數學的物理学の刺戟の下に、哲學は經驗と論理的構想とを密に結合する自然概念を用ひ、かゝる概念から實在界と概念界との全體を新たに整序し闡明しようとして試みた。機械觀的哲學がそれである。教會的文化組織及生活組織を批判的に解釋し、國家と社會、宗教と倫理、經濟學と藝術論などの一切を新しく基礎附けようとする企から、哲學は他の刺戟を與へられた。この新しい基礎附は歴史ヒストリカル的批判によつて中世の教會的組織を根柢にし、それを古典又は近代の運動の中に植付ける事であつたから、此やうな刺戟の下に哲學は歴史的思想を最廣い範圍へ擴めるやに導かれた。さて右の二重の影響は、近世哲學の間に相容れ難き二つの思想傾向を生む原因となり、そしてそれを調和せんとする絶えざる努力が随つたのである。この調和は或は、時に

歴史を機械化し自然化し、時に自然を歴史化し精神化する云ふ方向をとるか、若くは因果の原理に對して獲得された、複雑な自由概念によつて自然と歴史との領域を區別すると云ふ方向をとつたいづれにせよこれらの試は凡て形而上學の地盤の上を動いてをる。そして私達は現代佛蘭西の哲學者ベルグソンの思想をまたこの道に於て發見するであらう。獨逸ではこの問題の解決は異つた道を歩んだ。それは主としてカントの自然哲學、即ち自然と歴史との對立及對立の意味を形而上學的原理を以て究めようとはせず、却てそれらを、經驗を統一し、科學的概念に作る構成原理に就ての理性の自己考察から、明らかにしようとする努力に追從してをる。この場合、歴史と自然との對立が純粹に論理的方法論的意義のものとなることは疑ない。尤カント自身は單に自然科學的認識、しかも機械的學問の構成原理を展開するに停り、精神

的經驗界は、その非空間性の故に、嚴密な意味では學問の對象となり得ないと考へた。このことたる固より彼の思想の偏狹と不徹底とを現す、併し私達は後の人々によつて積極的に規定するべき自然科學と歴史學との差異がそこに暗示されてゐるとも見る事が出來よう。既にフイヒテやシュライエルマツヘルが個性に於て歴史的世界の特性その一般的な合理的法則に對する反對を認めて以後、この觀念は Dilthey, Windelband, Rickert, Heinrich Maier, Eduard Spranger, Georg Simmel 其他によつて原理的に確立された。

こゝにはその思想の主要點を指摘するにとゞめよう。法則科學的論理は個々の場合を單に一般的な自然法則の適用として考察し、特殊なものをかゝる普遍的法則から數學的なる因果の方程式に從つて説明する。これに反して個性科學的論理は個々のものをその具體的な一回性と特異性とに於

て把捉し、特殊なものを個性の原理即ち殊別的な唯體驗し得るのみなる、生けるものゝ因果性の原理に從つて發生的に理解する。前者の極をなすは物理學であり、後者の端をなすは狹義の人間歴史である。こゝに「個性的」と云ふのは、社會若くは典型若くは集團若くは全體の聯關に對する反對を意味するのではなく、却てそれは普遍的法則の抽象性に對する反對を現すのである。從て歴史的對象の一回性、特異性は、一時代、一文化傾向、一國家、一民族、集團の状態、階級の傾向若くは一個人に關して等しく語ることが出来る。私達はまた個性的對象が全然概念的性質を缺いてをると考へてはならない。唯この場合の普遍概念は、個々の出來事に對する法則のそれではなくて、個々の成素に對する生命統一のそれであるのである。Deutschum, Antike, Renaissance, Katholizismus などの概念はかゝる意味に解されなければならぬ

「七年戰役」、*「フレデリック大王時代のプロシア」*と云ふが如き活動結合體、一人の人間を一の統一として叙述する傳記などもまたこのやうな概念的思惟を示してをる。歴史的思惟にとつても勿論抽象が必要である。歴史家が照し、また照すことが出来るのは、無限なる現實の流の一部分に過ぎない。しかも彼等によつて抽象せられたものは、それが如實に高度の抽象に達してゐようとも、必ず個性を現す概念でなければならぬのである。歴史家に重要なのはいつでも、如何に「それ」があつたか、(*wie es gewesen ist*)を理解することである、各の時代は直接に神の傍にあり、他のものに對する手段若くは通路ではなく、個性的な、それ自らに於て生けるものである、などのランケの有名な言葉は、何よりも能辯にこの消息を語るであらう。

歴史論理學の右の思想が先づ第一に逢著する困

難は典型的發達過程、社會學的法則、一般的傾向等の觀念を、個性科學的概念構成の中に調和的に取入れ得るか否かに關係する。今私はこの問題に立入ることは出来ないが、兎に角上の考方が歴史の思惟の決定的な特徴を捉へてをることだけは疑はれないと思ふ。そしてその特質は、數學的機械の思惟が合理的なるに反して、反合理的若くは非合理的性質にあると云ふことが出来る。この歴史論理學と反合理主義のロマンチックとの歴史上及實質上の關聯は紛ふべくもないのである。私達はデイルタイやリツケルトの思想と、「直觀」と云ふ非合理主義的な認識原理を主張するベルグソン哲學との間の、多くの類似を見遁し難いであらう。固より獨逸の哲學者が、歴史の思惟の論理的抽象的概念的基礎を究めようとするのは正當である。然しながら歴史の思惟の理論的抽象的性質が明らかにされたとしても、正しくそのやうな性質の思

惟が私達を、特性的な、常に發生的に説明せらるべき、常に唯抽象によつて取上げられた相對者<sup>レラチベーター</sup>の極なき流の前に立たせると云ふ事實は變らないのである。如何にして斯の如き洪水の中から、歴史的全體若くは個々の歴史的成分の、理想的普遍的なる目的方向は作られることが出来るのであるか。若しまたこの目的が他の方面から得らるべきであるとしたならば、如何にして波の隨に浮沈する無數の相對者は斯の如き目的によつて評價され指導されることが出来るのであるか。これが第二の大問題である。一般に發生的歴史の思惟が、そのの本質上陥らねばならぬ相對主義は、歴史の普遍妥當的絶對的目的の觀念に對して、望なき根本的な反對にあるかのやうに見える。この事情からルナンは歴史の思惟の結論として涯しなき懷疑を導いた。ブルツクハルトにとつては歴史は事象に對する思惟の審美的・觀照的・理論的態度であつた

が、それは哲學的には極めて鮮かな悲觀主義を意味したのである。ランケは基督教の啓示と救済との信仰によつて纔に斯の如き結果から免れ得たに過ぎなかつた。歴史上の個性的形象を遍在的なる萬有精神の諸形態とみる一種の汎神論は最廣く行はれてゐるが、かゝる個人主義または多元主義が汎神論の根本内容と原理的に矛盾するは明瞭である。一層意志的な人々は、歴史の戲曲的情意的性質のために、國民的國家の隆盛または精神の人格的內面的完成に歴史の目的を定めた。併しながら彼等は彼等の理想の內面的必然性を論證することが出来なかつたし、また出來たとしても彼等の偏狹な見地は、無限に廣大豊富なる歴史的現實に暴力を加へずにはゐないであらう。最後に個人的幸福或は最大多数の最大幸福など、云ふ通俗的な觀念を歴史の意趣として示すことが失敗に終ることは殊更論ずるまでもない。

然らば私達は如何に考ふべきであるか。この際唯一つ明らかであり、また明らかに指摘されなければならぬのは、この問題と共に私達が經驗的研究及説明、自然科学的及歴史的思惟とは、全く異つた新しい範圍へ足を踏入れたと云ふことである。私達は規範的理念、理想樹立の領域にあるのであり、しかして斯の如き理想樹立は自體に於て妥當する價値の實現に對する私達自身の義務の感情から出發するのであり、そしてそれ故にこのやうな價値の承認は唯この義務の承認そのものからしてのみ基礎附けることが出來るのである。この義務それ自身に就て論争することは無意味であるそれは唯承認されるか、若くは單に否認されるかである。このことはカントを初め獨逸の偉大なる思想家によつて既に十分に明らかにされたところであつた。然し此處にも問題は起る。如何にしてかゝる理想概念は獲得されるのであるか。それは

經驗的歴史的生活に對して如何なる關係にあるのであるか。別けてもその普遍妥當性は、歴史論理學の示す如き歴史的成分が個性的であること云ふことゝ、如何にして契合し得るのであるか。

この問題は勿論前に擧げた獨逸の哲學者達の鮮かな意識に上つてをる。けれど彼等が、理想概念の合理的普遍妥當性に對して、あらゆる歴史的形象が個性的であることを明らかにするに従つて、

この問題の理論的困難は愈々鋭さを増して來た。

現代の歴史論理學は最早シユライエルマツヘルやフイヒテが與へた解決に満足することが出来なかつた。しかもデイルタイは、Anarchie der Werte “が自己の思索の結果であるばかりでなく、また獨逸の歴史が直接に明示するところであると語らねばならなかつた。同様な悲觀主義は歴史から出發して哲學に趣いた思想家の間に少からず見受けられる。Emil Hamacher は近代の歴史を一の悲劇

であると考へた。ゲオルグ・ジンメルの如きも~~卒~~化が理性の客觀的價値を主觀的な個人理性がそれを把握し得ない迄に複雑にし豊富にすることに、一切の文化の悲劇的性質を觀じた。勿論これらの思想は現代哲學の傍流をなすに過ぎない。思想の本流に於ては具體的な歴史と客觀的な目的及評價の理想との結合は絶えず新たに努力されたのである。然し此處にも困難は現れずにはゐないであらう。

ガントはこの問題に就ても先鞭をつけた。彼は經驗的歴史研究に學的性質を認めなかつたため、それだけ強く評價の標準の學的性質を主張したのである。この標準を彼は道德的理性の範圍から取り來り、それを道德的自由と自律とに基いた完全なる人類の共同に定めた。そしてそのためには個人の自由を保證する法的秩序、究極では、自由なる民族の法的世界結合が必要であるとした。彼は

斯の如き理想に従つて歴史的形象は評價され、指導さるべきであると考へた。この場合明白なのはかゝる概念構成が全く合理的——數學的機械的研究が合理的であると云ふ意味に於てはなく、普遍妥當なる、不變なる、永遠なる理想を構成すると云ふ意味で合理的——なることである。それは歴史から得られたのではなくて理性から得られたのであり、そしてそれは理性の要求として、感性的衝動と理想的衝動との混合體なる現實の歴史に對立する。このやうな抽象的な理想が個性科學的思惟と解された歴史に適用されることが出來ないのは云ふまでもない。更に理性そのもの、立場から考へても道德的・法律的理想の觀念はあまりに狭い。理念の總體としての理性の全體の概念はシユライエルマツヘル、ヅイルヘルム・フォン・フンボルト及ヘーゲルによつて、人々の腦裡より再び消去り難きまでに規定されたところである。然

のみならずカント哲學は經驗的なる歴史の過程と概念的なる目的との間の内面的聯關を示すことが出來ない。彼が不死の觀念と結合した、道德的自由の自然に對する勝利の道德的ポステュラート要請の思想も、歴史的發展に於ける自然と自由との協和に就ての目的論的判斷力の概念も、この場合未だ十分に現實の歴史との親密なる聯關を確立し得ないのである。同様な批評はこの點に於て殊にカントの忠實な弟子である。マールブルヒ學派の歴史哲學的思想に對して向けられなければならない。彼等は歴史の意味を意志結合の道德的・法律的組織に於ける人類の意志統一に定めた。歴史哲學の任務は、經濟學、法律學、教育學、宗教學などの特殊科學の結果を斯る目的に従つて理解し、展開するにあると彼等は考へた。この場合、實際の歴史生活は恰もその成素に關する個々の科學とこれらの科學の統一との中で行はれるかの如き觀を呈するに至



るであらう。これこそカントを遙に超えた合理主義ではないか。人は Görland の „Ethik als Kritik der Weltgeschichte“ を読んでみるがよい。彼は實際の歴史とは無關係な合理的理想構成が、如何に數學的自然科學的合理主義に一致せるかを驚かすにはゐないに相違ない。

上の思想が具體的な歴史との著しい乖離を現してをるに反して、ヘーゲル哲學は現實の歴史との一層親しい結合に於て合理主義の展開を企てた。概念そのものが全世界過程、その頂上に立つ人間文化を實現する力である、しかして世界を生産し發展する力として概念の運動の節奏は、自己を實現する思想の論理的辨證法に従ふ、とヘーゲルは論じた。私は今この説の不可能を全般に互つて説くことは出来ないが、いづれにせよ此處にも具體的歴史のと合理的概念的との間の離反が存在することは指摘されなければならぬ。考へ得べき

最密なる聯關が示されてゐるに拘らず、ヘーゲルに於ても合理的理念と個體的具體的歴史との間の矛盾は終に打勝たれなかつたのである。若し打勝たるべきであるとすれば、彼の論理學と辨證法とはこの矛盾を合理化し、それを概念の必然性の中に取入れ得るのでなければならぬ。併しこのことは出来得べくもない。然のみならず斯る矛盾の問題に加ふるに個性の問題は、更に新しい困難を齎すであらう。即ち兩者は歴史の論理化を不可能にし、それと共に絶對なる永遠なる標準と云ふ概念を破壊する。彼の體系は疑もなく歴史を哲學的に理解し、現實的事象と理想的標準との關係の問題を解決せんとするもの、中最偉大なるものに屬するが、併し彼の深い歴史的思想は體系そのものからば來ず、寧ろ彼自身の歴史の洞察力から來てをると云ふことが出来やう。今日私達の間ではヘーゲル哲學の復興が行はれつゝある。勿論この運動

はヘーゲル哲學の根本思想たる辨證法、若くは同時に根源であり目的であり評價の標準である理念からの歴史的過程の先天的構成を固執してはゐない。兎に角文化價値の全體若くは精神生活の體系と云ふ思想は、今日再び多くの人々の維持するところであり、しかして彼等はそれが評價の標準であり、且また神的なる根源より出で單なる心的生活の機制を脱した發展の衝動であると考へてをるのである。ルドルフ・オイケンはその最鮮かな代表者である。今この思想の功績が何であるかにせよ、少くともそれは、私がこゝに論じつゝある問題に就ては曖昧若くは矛盾に苦しまねばならぬかの如く見える。なせかならば、所謂「精神生活」と云ふことが西歐の文化生活からの抽象を意味するのであれば、それは嚴密には合理的必然的標準であることが出來ず、若しまたそれが精神の本質から合理的に派生されたものであるとすれば、それ

は豊富なる人間歴史に對して意味を失はねばならないからである。尤オイケン<sup>ル</sup>は現實とは無關係な精神生活の指導と云ふことを排斥し、歴史の結果から、その中に含まれてをりそして人間的以上のもの (das Mehralsmenschliche) を自己の中に宿してをる、理想内容へ進むべきであると論じた。併しながら「人間的以上のもの」とは何であるか。それは結局全體者<sup>ダズ、アル</sup>の謂ではないか。然らばこゝに全體者と個性的特殊のとの對立の問題は解かれることなしに提出されることゝならねばならないのである。

歴史論理學の研究に少からぬ貢獻をなした注目すべき哲學者ハインリッヒ・リッケルトに於ては、私達の問題は甚だ異つた取扱を受けてをる。彼も懷疑若くは審美的觀照の危險から遁れやうとしてをり、理想概念と規範概念との領域を認めてをる彼もまたこの概念を合理的なる、自律的な理性か

ら生産されたる價値の體系として構成してゐる。彼に於て新しく獨自なるものは、この合理的體系と具體的歴史との結合の仕方である。彼は歴史家が多様な事象の中から個性概念的理解の目的のために一定の事實の群を選択するに際して取る觀點を、價値の體系に屬する客觀的諸價値に結付けた。これら客觀的諸價値が選擇の原理であるが故に、歴史は科學的客觀的性質を得るのである。そしてこの場合選擇の原理は自ら評價の標準となつて來る。私達はこゝに尊敬すべき思想をみるが、併し私達はこゝでも個性科學的經驗的研究と合理的必然的普遍妥當なる評價の標準との十分な結合を見出すことが出來ないのである。なせなら第一に價値の體系は事實上歴史家の仕事に於て選擇の原理ではない。選擇の原理は一般に嚴密に規定し得ないものであつて、實際に於ては寧ろそれはそれが先驗的な文化價値に相應するか否かに拘ら

ず、歴史的に効力あるものと云ふことを意味する。縱文化價値が嚴密に選擇の原理であり得たとしても、選擇の原理は必ずしも評價の標準ではない。選擇は價値の體系が複雑なるときも、研究題目の決定に當つて、その中の一つ若くは他の價値によつて指導されることが出來るが、斯して成立した複雑なる歴史は豊富なる價値の體系によつては評價し得ないのである。それは唯歴史の全過程の根柢に、形式的論理的方法論的基礎ではなく、ヘーゲルに於けるが如き内容的な形而上學的思想を、置くことによつてのみなすことが出來る。併しながら若し人が形而上學の排斥を主張しつゝも根本では形而上學の句に甚だ豊かなリッケルトの哲學をこのやうに解しやうとするならば、彼はリッケルトによつて特に力説された歴史的形象の個性的性質と價値の普遍妥當なる客觀的なる體系の自律的先驗的合理的性質との間の解き難き對立に墮

かねばならぬであらう。そしてこの場合價値の體系がカントに於ての如く道德的・自由的な本質から若くはヘーゲルに於てのやうに思惟の分析から得られたものではなく、現實の歴史的過程から抽象された、内容的に充された體系であり、しかも再び自律的な普遍妥當性と先驗性との領域に移されて、現實の文化を評價し得べき客觀的理想の意義をもたねばならぬことを思ふならば、かゝる躰は一層危険な感を惹起せずにはゐない。この困難はリックケルトの弟子共の間に於ても減少されなかつた。Meinlsの「歴史哲學教科書」の如きではリックケルト思想のヘーゲル哲學への接近が鮮かになつてゐるだけこの困難は著しくなつてゐさへする。そこでは「學問的價値」のみが自律的に先驗的に構成されてゐて、他の諸價値は學的なる理性的内容と文化史から取つて來られた經驗的敘述との間にさまよつてゐるに過ぎない。新カント派の先

驗主義、古典的、古代的藝術、近代的法律國家、新プラトン派の神秘主義若くは浪漫主義化された古典などの概念が價値の體系を作り、歴史家に客觀的必爲的なる選擇の原理を與へるものゝ如く彼は考へた。彼の謂ふ「Konstruktion der Welgeschichte」は一のヘルダーリン風の幻想である。メーリスの説く價値の體系は單に人格的な判斷が並列されたものであるから、客觀的な理性とも、現實の歴史とも緊密な連絡を保つことが出來ないのである。このことは彼の云ふが如く選擇と評價とを行ふ場合には、「絶對的歴史的」事實と「相對的歴史的」事實との區別をたてねばならなくなる。ことによつて何よりも明瞭とならう。前者は絶對的價値の體系を以て計量するとき視野に入り來る事實であり、後者は斯る體系から評價されるならば、無關係なる若くは反價値的なる事實である。無關係なる事實は説明の必要のために手段または

前提として絶對的・史的との價值關係に取入れられることによつて歴史の中に位置を占め、反價値的なる事實は積極的價値の消極的例證として歴史の中に織込まれるに過ぎないのである。』それ故に歴史に於けるそれらの存在は説明と理解とを助けると云ふ意味をもつてをる。斯の如き方法は結局歴史を價値の合理的體系の例證の材料として取扱ふものではないか。しかも彼は價値の體系そのものを確實明瞭に組織することが出来なかつたのである。

右の事情の中にあつて私達は一體如何すべきであらうか。經驗的歴史的研究の個性的性質の故を以て私達は歴史哲學的及倫理的標準の思想の一切を放擲すべきであるか。併し私達の力強き生命意志は倫理的確信と密に結合して、生成の意味と目的とを斷念する事を執拗に反對する自律的な理性領域から出る規範と理想との生産は疑ふ

事が出来ず、しかして斯の如き理想や規範は與へられたものから出ながら、同時にそれを、精神の神秘なる生産力によつて變化し改造することは否定されない。私達は標準そのものを斷念されねばならぬ。即ちそのの普遍妥當性、永遠性、抽象性及理性そのもの若くは神的なる世界本質との單なる同一には反對しなければならぬ。永遠性、普遍妥當性及絶對性なき自發性、先驗性、自明性、それが唯一の可能なる形式である。そしてそれは斯る標準が各の場合に於て全體の状態から新しく形成され發見されねばならぬことを意味するのである。

この思想を今少し立入つて論じてみよう。私達の標準は内體の文化財、その中に生きまたは潜める一切の力を考慮し、それを批判的に選擇する事によつて得られるのである。内面的危機若くは新しき世界との接觸が起す文化組織の全般的動搖、

または内面的必然性を以て促がされた自己省察は文化の全内容を振盪し、淨化し統一する。それらは文化の一定特殊の要素を新しく若くは從來と異つた方面から時に高調し、力説する。この時には存在するもの、新しい綜合が行はれるばかりでなく、この新しい綜合の中には嘗て存在せざりしもの、舊きものより出で、しかも新しき生命の深みを意味するものが出現する。新しきものが内奥の深處より出で、しかしてその内面的自明性と意志を規定する力とのためにそれが信せられる限に於て、この過程は先驗的自發的創造である。併しながらそれは無からの創造、理性からの構成ではなくて、改造であり發展であり、そして同時に新しき心、新しき魂を吹込むことを意味する。この過程の究極の秘義は、その中に一時自己を啓示し主張する理性に對する信仰と斯る信仰を肯定する意志の力とである。斯の如き理想構成はそれが歴史

的全體への深き生ける沈潜の結果であり、全體者若くは神性の内面的生命活動の把握の確信を伴ふことによつて、主觀的な思付や強制から區別される。従て人々は屢斯る創造を宗教的に基礎附けやうと試みた。それは全く神學者が啓示と呼ぶもの秘義である。それは何人も先天的に構成する事もまた後天的に合理化する事も出來ず、寧ろ一定の點に於て必然と明晰との感情と共に輝き出る、神なる内面的なる本質の運動の過程の中に深き直觀を以て身を置くことである。

一切の文化圈に關する歴史的反省はこの様な理想構成に缺くべからざる補助手段である。それは單なる本能的直觀を補つて内面的客觀的必然性の保證を與へる。そしてそこに科學的歴史の占める文化哲學的位置は存在するのである。科學的歴史は固よりこの位置に向つて殊更努力することを要しないが、併し文化哲學的考察の要求はそれをこ

の位置へ引寄せし、また凡ての文化内容の批判的改造の時期に於ては、それは自らこの位置に這入つて来る。歴史家が過去の事實の客観的研究に身を委ねながら、彼等自身の時代の問題と生活状態とをそれによつて理解し闡明しようとする正當なる理由はこゝに存在するのである。

さてこのやうな意味で現代の歴史の評價の標準と云へば、それは最近の二世紀若くは高々五世紀の間の西洋歴史に關してのことである。私達がその中から評價の理想を得て來ることが出来るほど深い内面的關係に立つてゐるのは唯この間の運動だけである。けれどこのことは遠い過去の、または西洋以外の國の歴史に就ては、凡ての標準が斷念されねばならぬことを意味するのではない。それは唯斯る歴史には私達が私達自身の時代の歴史を評價するに當つて用ゐる標準を其儘移して使用し得ないことを云ふのである。私達とは掛離れた

歴史的事象を評價しやうと欲するならば、私達は唯所謂内在的批評イマセンブリク即ち一時代の歴史をその時代自身の本質と理想とを以て計量すると云ふ方法に依ることが出來、また依らなければならぬ。この目的のためにはその中における時代の本質が言表はされてゐるやうな一般的な歴史的概念が構成される必要がある。なせなら或時代を理解すると云ふのは、つまりそれをそれ自身の本質と理想とを以て計量するの謂であるからである。然るに私達とは疎遠な時代の特有なる状態は、一般に私達自身の生活と比較してその反對と類似とを明らかにすることによつて知られる。勿論私達はそれらの時代を相互に關係させてその間の對立と一致とを闡明することを斷念すべきではなからう。けれどそのときにも事實上私達はその世界をそれ自身の標準に於て評價してゐるばかりでなく、またそれを私達自身の標準に於て計量してをること

は疑ない。従て私達はそれを第二級の評價と名けることが出来やう。この第二級の評價によつて私達は昔から今に至るまで連續的に經過する歴史的全體の内面的聯關を發見することが出来、他方また何等か共通なるものを異つた仕方て形成し理解することから生じ、そしてそれ自身一つの歴史的關係を形造つてをる。歴史的全體に於ける對立を發見し得るのである、この系列と對立とを確立するため私達が用ゐる標準は、比較そのもの、中から自發的に生れて來るものでなければならぬ。その性質は對象の客觀的な沈潜とこれに伴ふ私達自身の立場の相對化とから定められ、その必然性は斯して擴大された標準に對する私達の人格的確信に基くのである。従て標準そのもの及それに相應する歴史系列と對立との構成は各の思想家に於て常に異なることが出来る。むしろ私達はそれらのものゝ形成に於てこそ歴史哲學者の偉大と

獨創とが現れるのであると云ふべきであらう。然のみならず彼等の思想の中心づれが眞であるかを最後に決定するのは、また私達の人格的態度に外ならない。さて斯の如くにして構成された内面的な生成の聯關としての系列と共通の精神的世界の範圍内に於ける差異としての對立とを認識することによつて、私達は歴史的發展の概念を形造るのである。それは私達が理解し得る二三千年の間の系列と對立との秩序を意味するに過ぎない。斯る系列と對立とを形而上學的にそれらの根柢にはたらく理性の内面的なる衝動に歸し、この理性を更に究極的なる神的根源、神的精神の有限者に於ける内面的運動に還元することは、凡ての科學の限界に屬する思想を構成することである。この思想は歴史系列と對立とが如何に秩序附けられるかに従つて異り、それ故にその權利は最早學問的に説明され得ないが、しかも意識的無意識的に凡



ての歴史の歸結と背景とをなしてをるのである。それは私達に歴史の個性的現實の運動が最後の統一者に於て完定してゐることを保證する。

斯て標準の構成は深きまた全き意味に於て信仰の事柄に屬する。即ちそれは生命の中から取出された一定の内容を神的なる生命の根源、この根源の私達には知られぬ世界の意味に對する内面的運動の、顯現として啓示として理解することであり各の生命の状態から生れ出る理想を不可認識的な絶對者の表示として把握することである。このことたる藝術家的なる形成力なくしては不可能である。併しながらそのこと自體はこのやうな形成力の仕事ではなくて、却て科學的に訓練されたる歴史的生活の多様な聯關と相互作用とを理解せる、修練された眼光を以て特殊なる個性的なる發達の關係を辿り得る、直觀的思想の仕事である。然のみならず斯の如き思惟は自然科學の知識を必

要とする。各の理想は特殊な地理學的、氣象學的、人類學的、工學的及社會學的條件を基礎として構成されるのであり、若しまた理想が種々の領域に適用され得るが如きものである場合には、それはこのやうな條件に従つて各の場合に於て個性化するべきであらう。私達は更に地球そのもの、物理的條件を度外視してはならない。最後に各の歴史的聯關のそれ自らの中に於ける統一と結合との論理的要求は、單なる空想を以て標準を構成しやうとする企に反對する。標準の構成は錯綜せる不純なる現實の状態に絶えずこの要求を以て向ひ、その中に潛み横はる本質的な理想を取上げ、統一し、學的關係に持ち來し、そしてこれに依つて再び現實の状態を照さうとする。このことは勿論個々の價值相互の實踐的な對立や背反を一の論理的矛盾と考へて、それに抽象的統一を與へることを意味するのではない。宗教、藝術、科學、國家、

法律、經濟などの間の背反は論理的矛盾ではないのである。従てそれらの統一は一の論理的統一ではなく、却て個々の場合に於て個性的なる綜合の超論理的統一である。

かやうにして歴史的經驗的研究と文化哲學的理想構成との間の矛盾は大體征服し得られたと思ふ兩者は相互に全く獨立なものであるが、併し相互に排斥し合ふものではない。固より多くの人々にとつてはこの調和のために拂はれた値即ち永遠なる無制約的なる絶對的なる普遍妥當性の斷念はあまりに高く見えるであらう。そして彼等はこの際先驗的と云ふ概念が危くされはしないかを氣遣ひまた標準と一切の理想の根柢たる神若くは世界理性の概念との聯關に對して恐るべき歸結が生じはしないかを懸念するであらう。それ故に私はこれらの點に關しては數言を費さねばならぬ。

先づ先驗性とは何を意味するか。先驗性とは標

準構成が自律的であると云ふことそれが單なる前提若くは前件から説明され得ないと云ふことを意味する。それは精神の他の何ものからも派生する事が出来ない自發的なる力の謂であり、その基礎附のために他の何等の意味を要しない内容的なる意味に基く確信の謂である。斯の如き先驗性は生命の單純なる事實であつて、その承認は一の意志決定の行爲に屬する。意志の承認のないところには一般に妥當なる先驗性は存在しない。或思想の先驗性若くは自律的なる、唯偶然に心理學的に成立したのでなく、それ自らの中に承認の要求を含んでをる妥當性の證明が、哲學上の最困難なる問題であることは周知の事柄である。普遍的なる承認は事實としては存在しない。従て人々が事實問題 (quaestio facti) と權利問題 (quaestio iuris) とを區別するのは正當である。ところで權利問題に就ては唯合理的必然性若くは理性の本質

からの歸結であると云ふことが證明を與へる。この必然性そのものは自己省察の結果、思想領域に於ける最後のものとして唯意志によつて承認さるべきもの、しかしてこの承認の權利は承認された思想の實際上の効力と成績とによつて確認されるのである。このことたる一切の理性必然性に關して云ひ得るのであつて、従てまた自然科学の範圍に於ても承認されなければならない事柄である。

自律的なるそしてその限に於て先驗的に構成されたる標準の客觀性はかやうにして二つの契機に基礎を置いてをると云ふことが出來よう。一は事實及全體の活動聯關への最注意深き、最公平なる沈潜であり、他はこの文化圏の思想の事實上の生活からの把握である。固より或時代の歴史の記述的分析的理解に當つて一般的なる範疇即ち文化の體系の概念が用ゐられることは疑ない。然し斯る體系は經驗から抽象されたものであり、個々の具

體的なる文化に於て特殊の内容を以て充され、特殊の内面的綜合に持ち來さるべき抽象的範疇である。それは理性そのものから構成され、現實の事象が次第にそれに接近してゆくこと云ふが如き、若くはその個性化として現實の事象が存在すること云ふが如き理想體系ではない。單に理論に於て永遠に絶對に構成されてゐるのみなる評價の標準は眞の意味で客觀的であるとは云ひ難いのである。なせならこのやうな理想は唯無限の進展に於て個性化若くは適合を見出し得るが故に、畢竟現實に適用されないことにならねばならないからである無限の進展と云ふことこそ究極の斷念である。

正しく解された標準の客觀性からはその無時間性、永遠性、普遍妥當性及絶對性は區別されなければならぬ。前者は可能であるが後者は不可能である。若し人が前者を後者の上に基礎付ける事が必要であると考へるならば、彼は前者を後者と

同じ運命に陥れやうとするに過ぎない。妥當の無時間性と不變性とは形式論理學や數學に就ては云ひ得るでもあらうが、經驗科學の認識——自然の

領域でも歴史の領域でも——及文化哲學的標準の構成に對しては成立せずまた成立し得ないのである。なせならばこれらの概念は私達の經驗の外延上及内包上の擴大によつて變化するのみならず、その對象そのものが常に動搖的であるためこれに應ずる思惟の新しい形成が絶えず要求されるからである。このやうな事情の下では無時間的不變的妥當性ではなく、一定の状態に相應し從てこの状態が繼續する限り普遍的なる妥當性のみが、純なる眞の妥當性として存在し得るは明瞭である。如何なる學問も生命そのもの、全體を支配し得ない。全體の統一と意味とは唯推測し情感し得るのであつて、學問的に表明し構成し得ないものである。私達は全體から個々の成素を確定し得るので

はなく、個々の成素の確定から全體の意味を、絶えず生きまたはたらけるものとして、推量するこゝとが出来るのである。

私は事象の根本表象として一切の思惟の背後に存在する神の思想に就て語るべき場合となつた。神の觀念若くは何等かそれに類似せるもの、觀念なくしては標準の構成はあり得ない。處で若し神が常に自己同一なるもの、無時間的なる不變性と考へられるならば、——それが絶對なる實體として信せられるにせよ若くは絶對なる法則として信せられるにせよ——標準は理想上神性其ものの如く永遠不變のものでなければならぬであらう。併るに若しヘラクライトスや豫言者的・基督教的理想世界が示す様に、概念的には把握し得ざる創造的なる生ける神の意志と云ふ思想から出發するならば全世界の事象及私達地球の歴史の構成の可能性は勿論消滅するであらうが、私達は之によつて、

神のみが知れる究極の眞理と統一とを常に目指しつゝも、神そのもの、内面的なる運動及變化と共に眞理と理想との變化及運動が生ずるとみる生命の底に徹する深き思想を獲得し得るに相違ない。それと同時に人間的な眞理若くは理想構成を絶對的なものと見做さうとする一切の欲求は消失せ、しかも相對的なる眞理と理想との中に神的生命を把握し得るの可能性は保證されるのである。單に形式的ならざる思惟は瞬時に閃く理性の思想を神の生命の顯現として理解し説明するの冒險をしなればならぬ。固より冒險には失敗は避け難いであらう。併し冒險や失敗や犠牲なくしては、眞理と價値との把握は不可能である。

私達はあらゆる文化哲學的標準を人類の概念に適合させることを思ひ止らなければならない。私達は人類に就て何を知つてゐるのであるか、如何程長く人類は地球上に棲息し來り、また如何程長

く地球は人類の居住に適し、若くは如何程長く人類の生活力は持續し得るのであらうか。人間が地上に棲息し始めてより數十若くは數百萬年の中、私達が知れるは最後の六千年、しかもその中で私達の文化領域とそれの前提のみに過ぎない。東方諸國は云ふまでもなく既に露西亞に於てさへ私達の文化哲學的標準は適合しない。それらの中私達が理解し得るのは唯私達の現實とそれの前提とに相應した部分のみである。若し全人類を包括し結合するに適した標準が構成するべきであるとしたならば、それは政治的社會的事件の發生によつて初めて可能になるのであつて、しかもこのとき新しい理想構成は私達が今日西歐に於て眞理として承認せるものとは異つたものであることは疑はれない。それ故に古き「世界史」が滅んでランケが人類の概念をゲルマニ的羅馬的民族の概念を以て置換へたのは理由のないことではなからう。

更に私達は進歩と發達との概念の妄想から解放されなければならぬ。この概念は、理想は既知の歴史の中では實現されてゐないが、進歩の無限の過程の最後に於て若くは人間生活の總和に於て到達され得るものであると考へさせることによつて私達を慰めやうとする。またそれは歴史前の野蠻時代から文化人の時代に至るまでの必然的な發達段階を示すことによつて、法則的必然的過程からの理想構成に對して根據を與へ、かくして從來の過程から將來の過程を構成することの可能性を保證しやうとする。けれどそれらは凡て明白なる妄想である。人類の全體の發達は事實何人も知り得ず、從てこの發達の法則は誰も理解し得ないのである。歴史の過程を以て絶對的價値の最後の實現のために存在すると見做すことは、現代そのものゝ意味を奪去つてしまふであらう。實現され完全された進歩の黄金時代の期待は、私達自身には

慰安を與へない。反對に有機的生命に類似した人類の凋落の豫想も、私達自身を落膽させはしない。私達が知れるは唯特殊なる歴史的聯關の中に於ける發達、成育と凋落とであつて、しかして個々特殊の聯關は實に直接に神の傍にあり、それ自らの理想を自己の歴史と自己の中にはたらける神的生命運動への内面的沈潜とから汲取るのである。若し發達の概念が必然的に繼起する段階の法則的な繼續を意味するのであるならば、そのときこそ一般に理想構成は破壊されてしまはなければならない。なせならそこには最早標準はなく唯宿命のみが存在するのであるから。

人類及全人類の發達の概念と共に私達はまた歴史に於ける比較の過重を慎まなければならぬ。それは私達に「あらゆる民族と時代の藝術史」と共に比較的藝術を、「比較法律史」と共に比較的法律を、「比較社會學」と共に比較的社會組織を提供し

ようとする。併しながら人々が今日好んで用ゐるこの思惟法は三つの大なる誤謬に私達を導くであらう。第一にそれは絶對的なる價值體系が個々の理性價值から離れて記述し得る發達史から組織されるものゝ如く思はせ、第二にそれは各の特殊なる價值が凡ての人類に妥當し従て人間の全體の發達に於て辿り得また辿らねばならぬものゝ如く考へさせ、第三にそれはこのやうな全體の發達が段階繼起の法則を有し従てそれから現代の發達傾向は推理されまた指導されるものゝ如く信じさせるのである。けれど事實各の文化圏に於ける價值の體系は、一切の矛盾と對立にも拘らず、一の内面的なる、相互な關係せる生命統一を作り、個々の文化價值は唯この個性的なる全體との聯關に於てのみ理解することが出来る。それは比較のためにこの聯關から引離して全く無關係な文化領域へ持ち來されてはならない。勿論比較が特性の理解

に役立つのは明らかである。併しながら歴史に於ける比較は唯特殊の場合と特殊の場合との比較であり、相互に接觸し争闘する若くは一定の見地から選ばれた形象の間の比較であり、そしてこの場合これらの形象は決して一般の具體的なる文化基礎から分離されてはならない。歴史は比較解剖學や動物學の如く原理的に體系的に比較する學問ではないのである。