

哲學研究

第二百八十一號

第二十四卷
第八册

歴史における理念

樺 俊 雄

三

第二節においてわれわれはデイルタイの客観的精神としての歴史的世界の把握の仕方を通じて、それがランケにおける歴史的理念よりも一層よく理念の性格を有する點のあることを論じた。しかし、事態を一層深く考へるならば、デイルタイの客観的精神は果してランケの歴史的理念に代りうるものであるか、またさらに進んでランケの理念論を離れて一般に歴史的理念の名に値するものであるかといふことが、問題となつてくる。それゆゑわれわれはなほ暫くデイルタイにおける歴史的世界の把握を右の如き觀點から考察してみたいと思ふ。

デイルタイの客観的精神は、それがまさに客観的精神である限り、理念としての特質を有してゐる。理念とはまづ何よりも現實的なものに對立するものであるといふ意味では精神的なものであり、また心理的なものとしての主観的

精神とは異るといふ意味では客觀的なものであると考へられるからである。かやうな意味ではデイルタイのいはゆる客觀的精神は理念としての特質をもつと言へるのである。しかし歴史における理念とは歴史的事實に一定の論理性を與へるものと考へらるべきであらうし、ヘーゲルにおける理念は事實そのやうな役割をもつものであつた。もし歴史における理念をかやうなものと考へるならば、それはいはゆる合理性の原理を表はすものであつて、いはゆる實證性の原理に對立するものと考へられねばならない。合理性と實證性とが互に對立する二理であるのは、丁度かの理念と事實とが對立するものであつたのと同様である。言ひ換れば理念に従ふ事態が合理性を表はすのであるし、また事實に従ふ事態が實證性を表はすのである。理念といふ概念をかやうに規定することはランケの精神に反するものではない。前に論じた如くランケの理念論の原型と見做してよいフンボルトの理念論においても、理念は事實に對立するものであり、合理性の原理を表はすものと解せられてゐるやうに見える。(Vgl. W. von Humboldt, Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers.) フンボルトによれば、理念とは感覺界に現はれる知覺される事實とは異つて、内面的眞理を宿す内面的根源的聯關を意味するものであり、また必然性の形式の法則を意味するものである。従つてまた理念は歴史家に對しては想像力の働きを通して達せられるものであり、また歴史家を嚮導する働きを有するものとされてゐる。かくの如く理念とはフンボルトにあつても合理性の原理を表はすものと考へられてゐるのであるが、かやうな意味における理念の特質はデイルタイのいはゆる客觀的精神に認められないやうである。

勿論デイルタイにあつても、歴史的世界とは客觀的精神の構造のもつ聯關を意味してゐるのであるから、フンボルト乃至はランケにおける理念の特質の或るものはこの客觀的精神に認められる。しかし、合理性の原理とか嚮導的理

念とかといつたやうな理念の特質はデイルタイの客觀的精神には認められない。元來デイルタイの客觀的精神といふものは精神的なものではありながら、またそれ自身が現實性を表はすものである。いはゞさきに論じた合理性と實證性とはデイルタイの歴史的世界においては一に合してしまつてゐるとも考へられるのである。勿論、歴史における理念は歴史的世界のなかに内在せるものでなければならず、また歴史的事實に即せるものでなければならぬことは、すでにランケの理念論の所説の際に知つたところである。かくの如く理念を歴史のなかに内在せるものと見る點に、フンボルトに始りランケによつて發展せしめられるとともにドイツ歴史學派の歴史主義を通じて見出される史的理念論の特色があると言へる。(Vgl. J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902, S. 116.) 此意味においてはデイルタイはドイツ歴史學派の

歴史主義の精神を繼承し發展せしめてゐると言へるのである。しかしデイルタイの思想における實證主義的傾向の優越性はフンボルトやランケに見られる理念のもつ超越性の側面を弱めてゐるのである。ランケにおいても理念は先天的なものとして超越性を有してゐる。「理念は神的な起源をもつものである」と彼が言ふのは、その意味である。勿論經驗の尊重といふ點で人後に落ちないランケは理念をあくまで地上のものとして考へ、歴史的事實に即してのみあるものと考へてはゐる。しかし「神的な思想」とか「最高の理念」とかといふやうな語を用ひてゐる時、彼は理念の先天性、超越性を考へてゐるのである。マイネッケがランケについて彼が認識と豫感との二者をその探究の方法としたと語つてゐるのも、ランケの理念のかゝる特質を念頭に置いてゐるのであらう。(Vgl. Meinecke, Leopold v. Ranke, Die Entstehung des Historismus, 2. Bd. S. 637.) たゞランケはかゝる理念を抽象化して概念の形で把握するのは哲學の認識に屬することと考へ、歴史の認識としてはあくまで個物の認識から始めて結果として普遍的なものの認識に達すべきことを説いてゐるのである。ところでデ

イェルタイの場合はどうかと言へば、彼は全く内在主義の立場を徹底させてかゝる理念の超越性の如きものは認めてゐない。

理念といふものは合理性の原理である限り認識に方向を與へる (richtungsgebend) といふ嚮導性をもつものである。フンボルトにあつても理念は歴史的認識に對してかゝる嚮導性をもつものと考へられてゐる。ランケにあつては個別を通して顯現する世界史の普遍として理念はそのやうな意義を有してゐる。ところでイェルタイにあつて理念のかゝる働きをするものは何であらうか。かゝるものとしては類型 (Typus) の概念を指摘することが出来るやうに思ふ。周知の如くイェルタイは世界解釋の形而上學體系に類型概念を適用して、それを自然主義と自由の觀念論と客觀的觀念論の三つの類型に分けてゐる。彼によれば世界解釋の多様性から生ずる形而上學體系のアナルキーを克服する手段としては、歴史的に與へられた形而上學の諸體系を比較することによつて互に共通性を有する體系同士を一の類型に概括することが出来る。それゆゑ、かくの如く歴史的比較的方法によつて類型に到達することは對象の多様性に統一を齎す確實な方法であると、彼は主張するのである。かやうなイェルタイの類型論的方法が認識に方向を與へるものとしてかの歴史的觀念の働きに相應するものであることは、容易に考へられるところである。しかし、この場合考へねばならぬことは、イェルタイにおける類型概念はあくまでも彼の内在主義的生の哲學の立場から考へられたものであつて、理念のもつ如き超越性を有してをらぬことである。なぜかと云へば、形而上學的諸體系がそれぞれ普遍妥當性を要求しながら互に抗爭する所に諸世界觀の矛盾が生ずるのであるが、これは世界解釋の形而上學的體系といふ科學的認識の立場において生ずることである。このやうな諸世界觀がそれぞれの生經驗を基として形成されたものである

ことを知つて、これらの世界觀を生へ還元させることによつてかの諸世界觀の矛盾を解決することができると、彼は主張する。ところで、かの世界觀の類型としてディルタイが指摘したものはかゝる彼の生の哲學の立場において如何なる性質のものと考えられるであらうか。ディルタイの世界觀の三つの類型の構想が系譜的にはトレンデレンブルクの思想から由來するものであることはヴァッハの研究の示すところであるが、ディルタイ自身もかゝる世界觀の諸類型を一層統一的な立場から一の原理によつて説明することをしてゐない。(Vgl. J. Wach, *Trendelenburg's Begründung und Dilthey, 1926.*)むしろ、かくの如き世界觀の類型の多様性は生へ還元されても生の多面性(Mehrsseitigkeit des Lebens)として形を變へるにすぎないといふ、ディルタイは考へる。すなはち世界觀の諸類型は多面的な生のそれぞれの一面を表はすものと考へられてゐるのである。(Vgl. Dilthey's *Gesammelte Schriften*, S. Bd. S. 8, S. 20, S. 69, S. 147.) かやうに世界觀の類型が一定数のものに限られるといふディルタイの思想はシェーラーのなしてゐるやうに簡單に是認されるべきであるかどうかは、充分に批判される餘地のあるテーマである。しかし、かやうな問題はさておいて、當面のわれわれの問題たるディルタイの類型概念が究極においては生のうちにその形成の根據をもつものであり、かゝる意味でそれは根本的に内在性を本質とする概念であるといふことが、知られたのである。

尤もかくの如き見地からのみ考へてディルタイにおける類型概念を片付けてしまふことは一面的であると言ひえられるのであつて、見地を更へればディルタイの類型概念の歴史認識において有する意義についてわれわれは辯護することもできるのである。元來、類型といふ概念は自然認識における法則といふ概念に代る働きを有するものである。

自然認識における法則概念は抽象的普遍的な概念であつて特殊的な諸現象を包攝することによつて認識に統一を齎す

ものである。しかるに歴史的世界においてはすべての事象が個別的であるといふ點にその本質が存する。従つて歴史的世界の認識の場合に個別的な諸事象を抽象的普遍的な法則のもとに包攝することは、その特質を無視することになる。そこで個別性を認めながらもそこに普遍性を確立する概念として類型概念が求められるのである。類型概念のもつ普遍性とはそれであるから、デイルタイの用語を用ふるならば、個別的なものの代表(Vertrauens)によつて有する普遍性であると言へるのである。すなはち法則概念が特殊性を包攝するとすれば、類型概念は代表するところに成立する。また自然界が齊一性を前提として成立するとすれば、歴史的世界はデイルタイのいはゆる共通性(Gemeinsamkeit)を前提として成立するものであるからして、後者に適用される類型概念は特殊性を代表して、意義(Bedeutung)を有するものであると言へるであらう。

右に述べたやうに類型概念が歴史認識の場合には適用される充分の意味をもつのであつて、デイルタイがそれを使用するのも大體かやうな意味においてであると思ふ。この點においてはデイルタイの立場をわれわれは擁護せねばならぬと思ふのであるが、それにしても彼の類型概念が彼の内在主義的な生の哲學の立場の上に立つて用ひられてゐるところに、その缺陷が生ずると考へるのである。それは類型概念が歴史認識において果す役割はあくまでも合理性の原理に立つて統一と秩序とを齎すものでなければならぬからである。この見地から考へるならば、デイルタイの類型概念は不充分であると言はなければならぬ。むしろ類型概念は歴史的事實に合理性を賦與し、それを規制するものでなければならぬ。このやうな機能をもつ類型概念としてはマックス・ヴェーバーの理想型(Idealtypus)の概念を擧げることができらうであらう。それゆゑ、われわれはヴェーバーの理想型の概念の特質を知ることによつて、

われわれの本来の目的とする歴史的理念の特質の考察への手掛をえたいと思ふ。

ヴェーバーの理想型が一の類型としては右に述べた如き類型概念一般の特質を具へてゐることは言ふまでもない。

彼もすべての自然科学的認識に對しては合法則的なもの獲得の必要なことを確信する。『合法則的なもの』のみが諸現象における科學上本質的なものでありうるのであつて、『個別的な現象は『類型』としてのみ、すなはちこの場合には法則の例證的代表者としてのみ考慮されることがあつたのである。』と彼は言つてゐる。(Max Weber, Gesamte Auf-
1922, S.) しかるに、彼によれば、歴史家にとつては個々の事象を因果法則によつて包攝するやうなことは問題ではな
1936. (Sitzbe zur Wissenschaftslehre.

くて、具體的な結果を具體的な原因に歸屬せしめることが問題である。それゆゑこの場合には普遍的なもの (das
Generelle) の認識であるとか抽象的類概念の構成であるとか合法則性の認識であるとかは學問上權利をもたない。

(Ibid. S.) それゆゑ、一般に文化科學において取扱はれるのは理想型であるとされる。理想型といふ概念も一の普遍
178 ff.) 的なものである。しかし、それは經驗的諸現象の共通的特性を抽象することによつて構成される平
均的類型といふ意味における類概念であるのではない。なぜなら、理想型を構成する意圖は、文化現象の類的普遍で
はなく、むしろその特質を明確にせんとする所にあるからである。とこのやうな見地に立つてヴェーバーは理想型を
以て歴史的現象からの理想化的抽象によつて成立つものであることを論じてゐる。すなはち、理想型と彼が稱ぶとこ
ろのものは、一の乃至は若干の見地を一面的に高めると同時に、それらの一面的に引き出された見地に適合する多數
の個々の現象を統一ある思想的形象にまで結合することによつて、えられるものである。(Ibid. S.) かつての意味でヴェ
ーバーは理想型的概念構成がユートピアの性格をもつものであることを屢々説いてゐる。

かやうなヴェーバーの理想型といふ概念は實在に對して合理性を與へ、それを合理的に認識するための手段といふ意義を有する。こゝでわれわれの特に注目せねばならぬことは、ヴェーバーの理想型が歴史的現實に内在するといふやうなものでないといふことである。それは理想化的抽象による所産であるからして、歴史的現實の一面を手掛とするこゝとはあつても、歴史的現實そのものを表はすものではない。それが「ユートピア」と稱ばれる所以である。そして理想型が構成されるに當つては、その理想化的抽象の行はれる一定の特殊な見地が前提される。すなはち、理想型が構成されるためには何が重要であり重要でないかの選擇が行はれ、價值評價が行はれなければならぬ。かくして理想型による文化科學的認識は「主觀的な前提」に結付けられるものとされるのである。(H. H. S.) かゝる主觀的な前提を前提とする見地に立つて理想化的抽象が行はれるのであるから、理想型による認識が目的論的見地に立つものとされることも當然である。すなはちヴェーバーの理想型は目的論的見地に立つて「客觀的可能性」を確認するための手段であると言はれるであらう。そしてかゝることこそ合理性とわれわれの稱ぶところのものを實現するものである。すなはち合理性と稱するものは現實についての合理的聯關なのであるが、決して現實そのものではないのである。さきにわれわれが合理性を實證性に對立させて使つたのも、この意味においてである。かくしてヴェーバーの理想型が合理性の原理であることは、その實在に對する關係において明かにされる。ヴェーバーの理想型も一の類的普遍性を有する類型概念である以上、それは諸現象の特殊性を代表する機能を有するものである。しかし、ヴェーバーがその理想型を適用するに當つて特異なことは、それを實在の諸現象と比較して後者が如何に理想型から遠去つてゐるかといふ點に彼は力點をおく。すなはち理想型と實在との一致ではなしに、兩者の相違といふことが彼の強調するところである。

これは、このことによつてまさに實在の個性が明瞭にされのに、基く。(Ibid. S. 190.) かゝる點からも理想型が合理性の原理を表はすものであることがよく分るのである。

右に述べた如きヴェーバーの理想型の思想がわれわれの歴史理念の考察に對して寄與するところは尠くない。ヴェーバーが理想型を設定する場合の構想について第一に注目すべきことは、理想型と實在との對立といふことである。彼によれば理想型は合理化の手段である限り合理性の原理であるのに反して、實在は全く非合理的なものである。そしてこの非合理的な實在は合理的な理想型に對する距離と差異に基いて合理的に解釋される。かゝる理想型のもつ特質は實在のなかに内在することではなく、むしろそれから超越することにある。われわれがまさに歴史的理念の超越性を挙げ、またディルタイの類型概念が不充分であると論じたことも、かゝるヴェーバーの理想型の機能を考へることによつて一層よく理解されるのである。このやうな見方をすれば、歴史的理念も理念である限り、理念の古典的な形であるプラトンのイデアの如く、現實に對する理想的な原型といふ意義をもたなければならぬ。歴史的现实のうちには内在するものでありながら、現實に對する理想化の原理を表はすものである限り、歴史的現實から超越してをらねばならない。合理性が實證性に對立する意味も、かく考へることによつて理解されるからである。

しかし、さらにヴェーバーの理想型からわれわれが學びうることは、その理想化的抽象といふ機能についてである。理想型は實在のもつ特質の一面の理想化的抽象によつて成立つといふ意味で、それが實在から超越するものであることはさきに論じた如くであるが、その超越といふことは、實在を現象と見做してその實體化を行ふといふことを決して意味しない。さきに理想型の理想的な性格によつて、それをプラトンのイデアと比較したが、しかしそのことは

決してプラトンのイデアの場合の如く形而上學的な本體だといふ意味ではない。歴史的理念を實體的なものと見做し、客體視することは、歴史における理念といふ問題提出そのものに反することである。言ひ換へるならば、われわれが理念について超越を論ずるのは、客體の方向に超越することではなく却つて主體の方向に超越することを意味したのである。ヴェーバー自身も理念を以て「無常な諸現象の背後に存する『眞の』實在、歴史のうちに働く現實的な『力』として實體化する」ことの誤れることを指摘してゐる。(Ibid. S.) ヴェーバーの理想型は合理化の原理であるが、彼においては合理性は主觀性と結付いてのみ成立するものなのである。彼は文化實在の認識がつねに「特殊な見地」に立つ認識であることを説き、この特殊な見地は價值理念を制約するものであることを説くが、そこに認識の合理性は認識の主觀性と合致することが主張されてゐるのである。理想型による合理化がつねに實在の一面の合理化であるといふのも、このことに基く。彼の言ふ所によれば、「目的合理的な解釋」にしてはじめて「明證」をもつものであるが、目的合理的な態度とは「(主觀的に)一義的に捉へられた目的に對する(主觀的に)適合せるものと考へられた手段にのみ方向を定められてゐる」態度なのである。(Ibid. S.) かくの如く彼において合理性が主觀性と合致する限り成立するといふことは、われわれの問題とする歴史的理念についても言ひえられることである。ランケは歴史的理念が各時代の各國家の指導的理念であると考へ、理念が歴史的事實に内在するとしてゐるが、今やわれわれの達した見地から言ふならば、彼の言ふ諸理念も畢竟歴史家ランケの一定の見地にとつてのみ與へられるものであることを、知るのである。ランケが理念を神的な起源をもつものであるとすることは、彼の宗教的信念の表白としては意義を有するとはいへ、論理的に考へて決して徹底せるものと言へまい。たゞそれが歴史家としての彼が歴史學の客觀性を言ひ表はすも

のと解する時にのみ、われわれの是認しうるところとなるのである。

さてヴェーバーの理想型の所説を手掛として歴史的理念について次の如く言ひえられると思ふ。歴史的理念が歴史の合理性の原理であるとするならば、それは主體的なものとしてのみ理解される。主體的なものである限り、それは客體的なる歴史的事實に對して超越的な關係にある。それゆゑ、この場合の超越は歴史の外に向つてではなく、歴史の内に向つて超越することである。いはゞ内在における超越が考へられねばならぬ。しかし、それにしても、さきに一應解決されたかに見える理念の歴史の内在性とは如何にして言ひえられるかが問題となる。この問題を解決するのに再びヴェーバーの思想を吟味することにしよう。

ヴェーバーによれば、理想型は實在のもつ特質の一面を理想化的に抽象することによつて構成されるといふ。それであるから、理想型は實在から超越はしてをりながら、理想型の構成の出發點においてはそれは實在と聯關をもつものである。ところで、この實在は彼によれば非合理的なものであつて、合理的な聯關の構成からの距離と偏差とによつてのみ理解しうるものであるとされてゐる。すなはち、ヴェーバーの見解によれば、實在は無限に多様なものであり、またそれのもつ無限なる諸聯關もそれ自身としては何ものによつても意義を與へられることのないものである。

しかし、かやうなヴェーバーの見解はそのまゝ受取ることとはできない。ヴェーバーのこの實在を認識の所與の如く多様なものと考へることの誤りであることは勿論であるとしても、ヴェーバーの所説において考へられてゐるやうに研究者にとつてその研究すべき實在がそのものとしては無限に多様であつて何等意義をもたぬものとすることも、事實に忠實な見方ではない。ヴェーバーにあつては、非合理的な實在は全くそれ自體客體的なものとして存すると考へら

れてゐることは、宛も認識論上の模寫說の場合の如くである。しかし、實際には實在は研究者に對してかくの如くに與へられてゐるのではない。もとより實在が單に存在するといふ點から見れば、かくの如く無限の意義をもたぬ基體として存するといふことも言へるであらう。しかし、研究者が實在に對するときは、實在はすでに一定の意義聯關のうちに與へられてゐると、老へねばならぬことはランズフートの言ふ如くである。(S. Landshut, Kritik der Zeitsologie, 1929, S. 43.) ヴェーバーは理想型の構成に當つて研究者のもつ一定の見地、一定の「價値的見地」が前提されると言つてゐるが、このやうに研究者に對して一定の價値的見地が與へられるといふことは、研究者自身が一定の意義聯關をもつ實在を見出すことに基くためだと言へぬであらうか。研究者が實在を見出すといふ言廻しが誤解を招きやすいとすれば、一定の意義聯關をもつ實在が研究者に向つて迫つてくると言つてもよい。とにかく、研究者が一定の價値的見地をもつといふ事態は實はその研究者がそのやうな價値的見地をもつやうな一定の意義聯關をもつて實在が現はれることに基くと、言ひえられると思ふ。ヴェーバーが「概念の構成は問題の提出に依存する」(Al. Weber)と言つてゐるのも、このやうな見解を表はすものと解しえられるであらう。

このやうに考へるならば、理想型そのものは實在からの理想化的抽象によつて構成されるものであつても、この構成作用そのものはやはり實在によつて規定されると、言へるのである。われわれが歴史的理念を考へるに當つても、理念をばかやうに實在からの理想化的抽象によつて構成されるものであるとするとも、この構成作用そのものはやはり實在によつて規定されるものと考へねばならぬ。そしてなほ附け加へるならば、理念によつて合理化さるべき實在乃至は事實は、歴史的なものであり従つて過去のものであるとはいへ、それはそれを探究する歴史家にとつては一

定の意義聯關のうちのみ與へられるものである以上、單に客觀的なものとして與へられるのではなく主體的な事實として與へられるのである。従つて意義聯關をもつものとしては過去の事實も現に存するものである。たゞ過去の事實は實在のもつ時間的構造聯關のうちにおいて過去のものとして規定されるにすぎないのである。ところで、歴史的事實がかやうな一定の意義聯關のうちにあるものとされること自體は合理性の原理たる理念の働きのよるものと考へられねばならない。とすれば、歴史的事實といひ歴史的事實といつても、それはすでに歴史的理念によつて媒介されてあるものである。實在をヴェーバーの如く非合理的なものと考へることは、理想型からの距離乃至は偏差といふ意味における非合理的であるといふ場合を除けば、理念と對立するといふ意味における極限のことである。實際には實在そのものも理念によつて媒介されてゐると言ふべきであるし、また前述せる如く理念そのものもまた實在によつて媒介されてゐるのである。歴史的世界において媒介されずに直接的に存するものは何ものもないといふのは、さきにも述べた如くわれわれの根本命題であるからである。それゆゑ、歴史的世界を考察するに當つて絶対的な始源といふやうなものも存しえない。歴史的世界における理念と實在とがかくの如く絶対否定的に對立しながら互に媒介されるものであることを、今や再びわれわれは確認することができた。しかし、理念と實在とがかくの如き仕方では相即すると言つても、最初に考察せるランケの思想における場合と全く異なる意味を有するのである。

四

前節までにわれわれは歴史的理念が歴史的事實に對して超越的の內在的關係にあること、従つて理念と事實(實在)

とは絶對否定的に對立しながら互に媒介されてあることを、考察した。しかし、われわれはさらに歴史的世界における理念と事實との絶對否定的相互媒介が如何にして成立するものであるかを一層詳細に考察しなければならぬ。そしてかゝる考察が歴史主義の問題に關聯する限り、歴史主義の問題にも觸れるところがなければならぬ。

さきに歴史的理念が形成される場合にその形成作用を制約するものが歴史家に對して一定の意義聯關をもつて現はれる實在であることを述べた。一體かやうな事實は如何なる意味をもつてあらうか。この事實の示すことは、一定の意義聯關をもつて實在が現はれるのは或る歴史家に對してであるからして、その歴史家の立つ位置の異なるにつれて實在の意義聯關も異り従つて實在も異つたものとなる。いはゞ實在といふものは歴史家の立つ位置に對して遠近法的 (Perspektiv) に與へられるものなのである。すなはち實在が一定の意義聯關をもつて現はれるのは必ず一定の具體的な狀況のうちにおいてなのである。歴史的世界において對象が一定の不動の形と大きさとをもつものと考へることほど滑稽なことはない。むしろ歴史的世界においてはすべての對象の存在は遠近法的に與へられてゐるのであり、また逆に一定の遠近法的な關係で與へられてゐる對象の姿が對象そのものの姿なのである。それ以外に、或ひはその背後に對象の眞の存在があると考へるのは、物自體の設定と同様に形而上學的な立場に立つこととなる。かくして歴史的世界においては遠近法主義 (Perspektivismus) こそ唯一の正しき見方であると言ひうるのである。

ところで、かやうな遠近法主義の立場に立つて考へるならば、すべて過去の事實が歴史家の占める現在の位置に對する關係から規定され、従つて過去の事實はつねに現在の立場と一定の聯關を有し、現在の立場に關係付けられてゐると、考へられる。かやうな事態をわれわれは現在聯關と名付けたいと思ふが、かゝる現在聯關は遠近法主義から當然

歸結する結果である。さきに歴史的實在は本來現在のものであると言つたのもこの意味なのである。ところで、かやうな現在・聯關のもつ意義はもつと廣い範圍に互つてゐる。なぜなら理念の形成されること自身が、現在・聯關のうちにある實在に規定されるからである。言ひ換へるならば、理念と實在との双方が現在のうちに與へられるのである。しかるに理念と實在とはさきに述べた如く絶對否定的に對立しながら互に媒介されてゐるものであるが、理念と實在とがかくの如き關係に立つといふことは現在において行はれる。しかし、かくの如く相互に絶對否定的な關係に立つ理念と實在とが相互に媒介されるものとなるのは何によるのであらうか。思ふにかゝる相互媒介の關係を作り出す契機は實踐的行爲にあると言へる。なぜなら理念と實在との對立はまた合理性と實證性との對立と同一の關係にあるのであり、またかゝる對立の根柢には主體と客體との對立があるわけであるが、主體と客體とを絶對否定的に統一するものは實踐的行爲によるとしか考へられない。主體を客體に媒介すると同時に客體を主體に媒介するものこそ實踐であるからである。ところでこのやうな綜合をトルルチは現在綜合(Gegenwartssynthese)と名付けてゐるが、われわれもトルルチのこの用語を用ひてかゝる理念と實在、合理性と實證性とを現在において綜合する働きを現在綜合と稱びたいと思ふ。そしてかゝる現在綜合の働きは實踐的行爲によるといふのが、われわれの主張なのである。(Vgl. Trötschel, Der Historismus und seine Probleme, 1922.)

トルルチはこの現在綜合をやはり理念と事實との現在における綜合と解してゐるが、その場合彼は理念を先天的なもの、事實を後天的なものと稱んでゐる。しかし、彼の如く理念を先天的なものとして規定するとしても、それを主體的なものとするのでなければ充分ではない。その理由は、すでに述べた如く、第一にはそれを主體的なものとするので

なければ、歴史における理念といふ意義を失つてくる。理念が事實に對して有する超越即内在の關係は、主體的な前者に對して客體的な後者が對立するのでなければ成立たぬからである。第二には、理念が主體的なものであるとするのでなければ、現在における綜合が行はれえぬからである。しかし理念が元來現在の (*gegenwärtig*) なものである以上、主體的であることは當然である。第三には、理念と事實とを絶対否定的相互媒介の仕方では實踐において統一するといふことは、この両者が根本的に主體と客體として對立するものでなければならぬからである。そしてトレルチがこの両者が現在において綜合されるといふ説明の過程にあつては、實際にはこの兩者を主體的なものと客體的なものと解してゐるやうである。しかしその際ははこの現在綜合において實踐的な意欲が重要な働きをすることは説いても、この現在綜合そのものを實踐的行爲とは説いてゐない。彼にあつて現在綜合がまた現在の文化綜合 (*gegenwärtige Kultursynthese*) とも名付けられてゐる所以である。^{*}しかしわれわれの考へでは、綜合はどこまでも實踐による綜合と考へなければならぬのである。

* トレルチ自身が實踐的人間ではなく却つて觀照を好む哲學者であつたことが、かやうな考へを導き出したとも考へられるであらう。歐洲大戰終結後數年間の革命に引きつゞいて起きたドイツの激變をこの觀照的哲學者が如何に傍觀者として眺めてゐたかといふことをよく示すものとしては、彼の *Spekulator-Friede*. 1924. がある。

トレルチが現在の文化綜合を説いた歴史主義の思想は元來個々人のもつ個性に與へられてゐる制限を超えて如何にそれに内在する理想に到達しうるかといふ倫理的課題の解決をその根本的動機としてゐたと考へられるのであつて、そのことはトレルチを個人的にも親しく知るマイネッケの述べる通りであらう。

(¹ Meinecke, Ernst Troeltsch und das Persönlichkeitsproblem des Historismus. Staat und 1933. S. 54 ff.) それであればこそ、トレルチは綜合されるべき契機たる事實的なものと理想的なものとの「自然的に與

へられしもの」と「倫理的に課せられしもの」とおき代へてゐるのである。彼のいふ現在綜合がかくして倫理的理想の實現といふことを中心の問題としてをり、従つてその綜合の作用は倫理的實踐といふふうにならされてゐる。勿論われわれのいふ實踐は主體と客體との絶對否定的相互媒介の作用として根本的な意味で倫理的であることは、強調しておかねばならない。しかし倫理的といつても心情倫理學の意味における倫理的を言ふのではない。むしろ倫理的であるとは客觀的結果を責任を作り出す働きを考へなければならぬ。かくて倫理的實踐とはいはゆる外界に働きかけて外界を作るものでなければならぬ。マンハイムがマックス・ヴェーバーの用語を用ひて現代の倫理を *Verantwortungs-ethik* (責任倫理) とし、これを *Schicksalsethik* *Gesinnungsethik* に對立せしめてゐるが、かかる責任倫理こそ右の如き廣き意味の實踐的行爲を容れるものであると考へられるであらう。(K. Mannheim, *Ideologie* (und Utopie, 1929, S. 167.) しかし、こゝではかかる倫理的なものの本質といふやうな問題に立入ることは止めて、トルルチの考へる現在綜合が本來の實踐的なものであることから遠いことを指摘するだけにしておきたい。とにかく、われわれの考へる現在綜合は、それによつて新しく客體が作り出され、新しく歴史的實在が創造される如き實踐的行爲を、意味するものである。それゆゑ、現在綜合といふことは新しく歴史的世界を作るものであると、考へられる。

右に述べた如く、理念と事實とを統一する現在綜合が歴史的世界を作る實踐であるといふことから、さらに次の如く理念について新しき規定を加へることができる。すなはち、逆説の如く思はれるが、歴史的世界といふものも現在における實踐的行爲によつて作られるものであり、さらに歴史的實在が一定の意義聯關をもつて研究者に現はれるといふことも、逆に言へば、現在における實踐的行爲がそのやうな意義聯關をもつ歴史的實在を作り出すのである。こ

のやうな見地からしては、「今日政治であるところのものが、明日は歴史に屬する。」といふドロイゼンの言葉のやうに、(G. Droysen, Grundriss der Historik.) 歴史の根柢には政治があるとも、言ひえられる。また政治が實踐的行爲を代表するものであるが、ランケやドロイゼンにおいて問題とされてゐるやうに、歴史と政治との聯關が究明されるべき理由がこゝにある。そして歴史的研究といへば主として過去の史料の考證批判であり、過去の歴史的事件の解釋であるといふ常識は、この見地から改めて考へなほされる必要がある。再び逆説的に言へば、過去の解釋は現在の行爲なくしてはありえないとも、言へるのである。

ところで、理念といへば、ひとは絶對的なものを考へるのが普通である。そして絶對的なものといへば、何か超時代的なもの、従つて超歴史的なものをひとは考へやすい。しかし歴史的理念についてかやうに考へることほど大きな誤解はない。すでに知つたやうに、歴史的理念は歴史の實在のうちには内在するものであり、たとひ歴史の實在を超越するとしても、その超越とは内在に即した超越であつた。それゆゑ、歴史的理念はむしろ歴史的に制約されたものであると、考へられる。といふ意味は、歴史的世界が現在における實踐的行爲によつて作られるものであるから、歴史的世界を形作る契機たる理念も現在における實踐的行爲に基いて形成されるからである。このことは理念の現在聯關としてわれわれの語つたところから自ら理解されるのである。この意味では、歴史的理念はそれぞれの現在聯關によつてつねに新たに形成されるのである。このことはさらに合理性についても當てはまる。合理性の體系といふやうなものが歴史の動きの外に確立されてあるわけではない。合理性といへども一の歴史的なものである。歴史の實在が現在の實踐的行爲によつて新しく作られるのに平行して、歴史的理念も新しく形成されるのである。

このやうに歴史的理念そのものが一の歴史的理念のものであることによつて、この歴史的理念が歴史の實在の合理性の原理であることもできるわけである。ヘーゲルの體系において歴史的理念の論理的なものとの一致が認められるとは一般に言はれるところであるが、それと同じやうな仕方では現實的なものと理念的なものとの一致がわれわれによつても確認される。しかし、現實的なものと理念的なものとが一致するといふわれわれの命題は實質上はヘーゲルの場合と甚しく異なる。ヘーゲルにおける如く論理的なもの(理念的なもの)が歴史的なもの(現實的なもの)の外にあるといふことは、われわれの認めぬところであるし、また彼の場合理念的なものが現實的なものを發出論理的に導出するといふ意味における兩者の一致は、われわれの極力否定するところである。われわれにあつては、この兩者は絶対否定的に對立しながら、その兩者の成立の根據たる現在綜合によつて統一されると、考へられてゐるのである。

しかし歴史的理念がかやうに歴史の制約をもつものであるとすれば、それは如何にして絶対的なものでありえやうか。しかしこの場合まづ問題とさるべきは絶対的なものといふ概念である。さきにも述べた如く、絶対的なものといへば、ひとは直ちに超時代的な、超歴史的なもの、そしてこの意味で永遠なものを考へやすい。しかし歴史的理念についてはこのやうに超歴史的なものと考へることが豫め禁ぜられてゐることは言ふまでもないが、さらに絶対的なものといふ概念そのものの規定から云つても、そのやうな超歴史的なものを絶対的であると考へることはできない。超歴史的なものを絶対的と考へる場合には、これに對して相對的なものとして歴史的なものを考へる。ところが、このやうに相對的なものと單に對立する限りの絶対的なものは、それ自身一の相對的なものであることになる。それゆゑ眞に絶対的なものとは相對―絶対の對立を絶するものでなければならぬ。またさらに附け加へるならば、相對的なもの

のは具體的なものと考へられるから、かゝる相對的なものに對立する絶對的なものを抽象的なものであるとも言へるであらう。事實ひとが超歴史的なものを絶對的なものと考へる場合、それを具體的な規定をもたぬ抽象的普遍的なものを考へてゐることが多いのである。もしこのやうな抽象的普遍的なものを理念と考へるならば、どうして歴史學派の史的理念論における如く理念を生きた力と考へることができらうであらう。ランケが理念について何等概念の形で表はしえぬものであることを強調してゐるのも、この意味では是認されるのである。(I. v. Ranke, Ueber die Epochen der 2. Abt. schichte) それでは眞に絶對的なものとは何であらうか。それはむしろ相對的なものとは次元を異にしてゐるものであり、あらゆる相對的なものを成立せしめる根據でなければならぬ。このやうなものとしてわれわれは現在における實踐的行爲を考へてみたいと思ふ。現在における實踐的行爲こそ歴史的世界そのものの成立の根據である意味で絶對的である。もつと嚴密に言へば相對—絶對の對立を絶したものである。このやうに考へてくるならば、歴史的理念は歴史の相對的でありながらも現在綜合によつて規定されてゐる限り絶對的である。けだし歴史的世界において絶對的と稱ばれうるものはこのやうなもの他にはありえないからである。

歴史的理念の絶對性がこのやうに考へられるとしても、歴史的世界を作る現在の實踐的行爲が眞に時期を劃するに足る Epochenaclend な結果を創造する度毎に歴史的理念は新たにされるから、この意味においては歴史的理念は相對的であるとも言はれうるのである。しかし一の時期のうちにあつて支配的なものと規定された歴史的理念は絶對的であると考へられる。なぜなら、それが現在における實踐的行爲に基礎をもつものであるといふ故と、もひとつは具體的なものこそ絶對的であると言へるといふ故とを以てである。このやうな所に、しばしば問題とされた歴史主義の

相對主義の解決の鍵があると、考へられる。トレルチがその『歴史主義とその諸問題』において解決せんとしたところのものも、歴史主義における「價值相對性」(Wertrelativität)の克服にあつたのである。しかし歴史主義の立場を是認するならば、「價值相對性」といふことは當然の歸結であるし、反對に價値の絶對性を主張せんとするならば、トレルチの退けようとした自然主義の立場を探らなければならぬ。こゝには克服しえぬ二律背反があるやうに見える。そしてトレルチの第一巻だけで未完結に了つたこの『歴史主義』はこの二律背反の二つの命題の間に深刻な悩みを體驗した尊い記録ではあるが、この記録は書物の運命と同じく文字通りにトルソとして残ることとなつたのである。

しかし考へて見れば、かゝる二律背反が生ずるのはその相對といふ概念對の考方に基くのである。トレルチが歴史主義といふ十九世紀の思想史における最大の遺産のなかに含まれてゐる歴史の相對主義の解決に大なる努力を拂ひながら、それを充分に解決しえなかつたのは、右に述べた如き意味で問題の提出が誤つてゐたとも言へるであらう。しかしトレルチの『歴史主義』のもつ意義は決して僅少なものではない。殊にその現在の文化綜合の考へを中心とする、この書に展開された思想は、現在いかに學び取られても足らぬほどの寶庫を含んでゐる。たゞ補足を加へるならば、往々にして誤認されてゐるやうに彼が歴史主義の克服を自己の課題としたとする見方は訂正されねばならない。彼の遺稿が、"Der Historismus und seine Überwindung"とされてゐる如きはかゝる誤れる見方を普及するのに力があつたやうに思はれるが、トレルチの意圖はあくまでも歴史主義の立場の上で歴史の相對主義を克服せんとすることにあつたのである。この點にこそトレルチの思想のもつ眞の意義があると言はれねばならぬし、それであればこそトレルチの思想がわれわれに教へる所が多いのである。

* この書物はトルルチの死去の前の週に書かれた原稿よりなり、しかもそれはイギリスにおける講演旅行の草稿であつたと言はれる。この書の英語版は“*Christian Thought: its History and Application*” (London 1923) といふ表題をもつてゐる。それであるから、この獨譯本の表題が果してトルルチの意志に添ふものであるかどうかは疑問とされる。なほトルルチをかゝる歴史主義思想の發展者と考へる見方をするものに、*V. Hensel, Die Krisis des Historismus, 1932.* がある。彼の見方からすれば、トルルチはむしろ歴史主義の危機の克服者と考へられるであらう。

さてわれわれは歴史的理念を規定せんとして歴史主義の問題にまで論及することとなつた。しかし歴史主義そのものの歴史及び歴史主義の論理といふやうな問題はかゝる小論においては到底扱ひえぬところである。けれども、われわれの課題とする歴史的理念の問題は、さきに述べた如く、元來ドイツ歴史學派の史的理念論においてははじめて正當に取上げられた問題である。それであるから歴史的理念の問題は根本的には歴史主義といふ世界觀の解明を俟つてはじめて深く掘り下けることができるのである。こゝではたゞ歴史的理念がトルルチの歴史主義の問題に對して如何に關聯するかを簡單に觸れるだけに止めざるをえない。それにしても、われわれのこの論稿において到達した結果は何であつたらうか。論述の最初に述べておいたやうに、歴史的理念の問題はフンボルト、及び殊にランケにおいて正しきかつ充分な展開を見たのであつた。従つてわれわれの論究の到達したところのものは、歴史的世界においては「一切のものが普遍的にして個別的な精神的生命である」といふランケの確信以上に出るものではない。歴史的理念も結局このランケの命題によつて表はされるものと考へるからである。しかしたゞわれわれの企圖した所はランケの史的理念論に哲學的基礎を與へて、現代における史的理念論の建設に寄與せんとすることであつた。がもとよりこの企圖の充分な遂行は將來に託さなければならぬのである。(丁)