哲學研究　第三百七十六號　第三十二卷第七冊

現實と歴史

三宅剛一

一

哲學において現實を考へるには種々の觀點があるであらう。現實の究極の根柢は何か、あるひは全現實の究極の論理はいかなるものかといふやうなことを考へることもできる。これは現實の形而上學的な問題にかかはる。また現實を自己自身の存在、眞實と虛僞、自己の喪失と確立との決定的な可能性を前にしての自己の存在の現實を問題としてとりあげる立場もあり得る。いはゆる實存哲學的な觀點である。さらに現實はいかに形づくられ、何がなさるべきかといふ實踐的な問題を中心として考へる立場もあるであらう。

それで、ここに現實について考へるのにどういふ立場または觀點からするのかといふことを、はじめに明かにしておくことが必要である。ここでは私は現實を經驗的な現實、經驗に與へられる現實としてとりあげ、さうしてそれを經驗科學としての歴史の認識との關係から考へてみようとするのである。

現實は、單に考へられたもの、或は求められたものに對して、與へられたものといふ意味をもつ。さうして現實を與へるものは經驗である。だから、特に經驗的現實といふやうに斷はるにも及ばないとも考へられるであらう。しか

し經驗的な現實を單に現象的なものとして、眞の現實はかくかくの如きものでなければならぬといふやうなことが云はれることがあるので、ここではそのいはゆる「現象的」經驗的な現實をそのままにみようとするのであるから、特に經驗的現實といふのである。

現實といふものをこのやうに限つて考へるとしてもまだ多くのあいまいな點が殘る。例へば、特定の個人の特異な內經驗といふやうなものもやはり一つの經驗であり、それもまた一つの生の現實と考へられる。また現代の我々の現實經驗と甚しく構造的な類型を異にする經驗として原始社會の人々の經驗をあげることもできよう。それは確かにさうであるが、經驗科學との關係から經驗的現實を考へようとするいまの場合は、現代の平常な日常經驗の現實を規準とする外ない。異常な經驗や類型を異にする經驗は、この平常的なものを規準として、そこから特徵づけをなし、あるひは聯關をつけて理解するといふやり方をとるべきだと思ふ。それなら、何が平常的な經驗的現實か、さういふものが一義的に決められるかと問はれるかも知れないが、ここでそれの形式的定義を與へようとは思はない。私が平常的と考へてゐるものは以下の考察のあひだにおのづから解るであらう。

ただここでさしあたり經驗とか所與的なものとかについての從來の哲學の見方について考へておかねばならない。與へられたものとか經驗的なものとかを考へるのに、我々はそれを直接的具體的な在り方でみないで、反省的思惟の加工や立場的偏見による判斷に基いて考へがちである。こういふことは從來の經驗論の哲學にもあつたのである。要素的分析への偏向や感覺論的抽象化などがそれである。さういふ立場的制約に對しては、ゼームズやベルグソン、デイルタイや現象學などによつて解放の試がなされ、與へられたものあるひは「現象」を、全體的な具體性と聯關性のままにみる途が開かれるやうになつた。とくに現象學は、「現象」を、それの意識における與へられ方、作用と對象との關係などの面からみて、構造的に分析してゆくための有力な方法を示した。それで經驗的現實をみるに當つて我々も現象學から學ぶべきものが多いのであるが、社會や歷史についての經驗科學の地盤乃至對象としてみられた、經

驗的現實の解明といふ方面では、これまでの現象學のどれかの流派にそのまま賴るといふわけにはゆかない。

二

經驗的現實について、はじめにそれの形式的一般的な構造を考へておきたい。經驗的な現實について、同時的な面と時間的な面との、相對應する形式構造がみられる。現實は經驗的には、いま現にここにゐる自分へのつながり、關係において現はれる。その現はれ方をまづ同時性の面から考へよう。

ここにゐる私に對しそこまたはあそこにゐる汝または彼があるが、それ等の人々にとつても同じ仕方で現實が現はれる。そのことがどうして知られるかについてはここでは立ちいつて考察しない。それについては現實と社會との關係として別に論じるつもりである。ともかく我々は、他の人々と共に社會に生きるものとして現實を經驗する。我々の現實は社會的である。しかしそれにしても實さいに現實を經驗するのは夫々の、ここにゐる自分である。現實が經驗または體驗されるのは、必ず夫々の個人の經驗としてであり、それ以外に經驗されやうはない。これは內省的に明白なことであつて、多くの學者の認めるところである。(1) 經驗の內容がいかに非個人的なものであつても、また經驗の仕方そのものにも、デュルケムが個人の思惟や感性の社會性についていつてゐるやうに、社會的なものがはいりこんでゐるにしても、ともかく現實に經驗し意識するものはどこまでも特定の個人である。

(1) 例へば、Spranger, Lebensformen, 6. Aufl. S. 61.
Simmel, Soziologie, S. 40.

現實がある個人の經驗として經驗されるとき、それは、その人のゐるここを中心として近いものから遠いものへと擴がる中心周邊的な形をとつて現はれる。この遠近法的な構造は、最も無內容な知覺空間的な中心周邊性から、行動的な關心や、共同體的な親疎の感情やによる遠近性に至るまで種々な、相交錯する層をもつが、形式的には、中心か

ら周邊へ、近いものから遠いものへと漸次的にひろがる構造をもつ。空間的に同じ距離にあつても、一本の樹と人間とでは「近さ」または遠さの意味が異なる。同じくそこにゐても、近親と他人、友人、同僚、同じ町の人などでは近さの意識がちがふ。社會的な遠近性は單なる空間的なそれと異る獨特のものである。しかしまた現實的または可能的な生活的な交渉の上では空間的物理的な遠近性が有力な因子となるであらう。さうして同時的遠近性は時間的遠近性ともからみ合つて來る。いづれにしても同時的な現實の世界は、多樣なものの一樣な並存ではなく、特定の中心をもち、それへの關係によつて遠近的に差等のつけられた、有中心的な質的空間ともいふべき構造をもつ。さうしてこの現實世界の遠近法は、體驗し經驗する個人主體の各々において夫々にユニックなものである。夫々の人は、それぞれ各個の中心と遠近性をもつ。[1] 社會はさういふ夫々に各個の中心周邊的世界をもつ多數主體の共生の世界である。

(1) 經驗的に與へられる現實界の中心と遠近性とがどの程度にするどく現はれてゐるかは場合によつて異なるであらう。また本能的及び自覺的な同體性あるひは連帶性による中心の擴大といふやうな現象も考へられねばならない。これ等の問題の考察はこの論文の範圍外にある。

次に時間的な面を考へよう。この場合の「中心」はいま、現在である。我々が現實を經驗するのはつねに現在においてであり、經驗的現實は現在からの、また現在へのつながり、關係において現はれる。現實は、現にいま體驗され經驗されつつあるものが、すでに前に經驗されたもの及びこれから經驗されようとしてゐるものにとりまかれた形で與へられる。さうして過去的なものも、たゞ一樣な過去ではなく、たつたいま、すぐ前、少し前などとして表現されるやうな現在への種々な「近さ」をにたひながら次第に遠い彼方へひろがる仕方で現はれる。未來についても逆の方向に同じやうなことが、いはれる。

現在は、過去と未來の兩方向への傾斜的なひろがりの中心といふだけのものではない。現在は過去と未來との相互滲透の場である。我々の經驗する現在は、それが現にあるものとして見出される。それは過去から傳へられ、過去に

つゞく現在である。我々の生が過去をうけ過去を引つぐ生であるだけでなく、我々をとりまく環境が現にある如くあるのは過去により、過去に規定せられてゐる。それは集積せられた過去である。また我々の身體的存在を規定してゐる習慣も、さらに我々の性格も過去によつて規定せられてゐる。我々の見出す現在はその意味で過去的である。しかし我々はただ與へられたものを見出し、それを受とるだけではなく、働らき行動するものとして經驗される。我々は行爲するもの、特に目的をもつて行爲するものとして未來に向つてゐる。けれども、我々の働らきや行爲はどうにでも思ふままになされるのではない。與へられた現在において爲し得ることをなし、前からやりかかつてゐることをするのである。行爲によつて實現すべき未來の可能性は、現在の我々にとつて無制限のものではなく、制限せられた可能性にすぎぬ。さうして現在における我々に對して未來の可能性を制限するものは、現在にのびて來てゐる過去である。だから現在において未來の可能性を制限するものは過去である、少くとも過去がそれに大きな力をもつといつてよい。

しかしまたその逆の面として、過去的なものの現在への現はれ方、それの「再生」の仕方は、未來によつて規定せられる。過去に「注意」を向け、過去を再生する我々は、動的な、未來に向つて働らきつつある、或は働らかうとしてゐる我々なのである。さういふ未來に向つた我々にとつて意義をもち、再生せられる過去が、未來への働らきに關係ある、その關係によつて選び出された過去であることは自然のことである。ベルグソンは過去の意識的再現が、現在の行動的な構へによつて、選擇的になされることを指摘した。「私の現在と呼ばれるところのものは直接的未來に對する私の態度である。切迫した私の動作である。…私の過去のうちで、この動作に協働し、この態度に適入し、一言でいへば利用されることのできるもののみが心像となり、從つて感覺——少くとも初發的な感覺となるのである。[1]」「意識は各瞬間に、未來に向ひつつ、未來を實現し未來を自己に結びつけるやうな過去の直接的部分をその光をもつて照し出す。[2]」

(1) Bergson, Matière et mémoire, p. 132. 高橋氏邦譯、一七五頁。

(2) op. cit, p. 163. 同邦譯、一八七頁。

ハイデッガーによれば、人間は自己の存在の可能性に切實な關心をもち、未來の可能性を entwerfen（企投）するのであるが、この未來の可能性の企投の仕方に從つて、すでに在つた自己の在り方の把握が、卽ち現在の狀況の呈示の仕方が規定せられる。未來の現實的可能性は過去によつて制約され、現在における過去の引うけ方は未來によつて制約せられるわけである。

Heidegger, Sein und Zeit, § 65 ff.

現實の時間性は、形式的には、現在を中心または焦點として、未來の方向からそれに向つて迫り盛り上つて來ては、またそこから流れ去り遠ざかつてゆくといふやうな、特有な中心周邊的構造としてみられるが、實質的には上述のやうな現在における過去と未來との相互制約、相互限定である。未來は可能性の領域であるが、現實的な未來は、いかやうにでも得る無拘束な可能性としてあるのではない。特定の仕方で拘束され制約されたものであるところに、現實的な未來と空想の未來との違ひがあるのである。未來を拘束するものは、過去によつて規定され傾向づけられた現在の狀勢である。それと共にまた、過去のどの部分が、どのやうに注意または興味をもたれ、意識的理解の對象とせられるかは未來を前にした現在の狀勢、展望による。過去に向けられる歷史家の關心、歷史家の「問題」が、未來への關係における現在から規定せられることは、上述のやうな事態から當然豫期せられるところである。しかし過去のいかなる時も、それの「現在」においては、いまの現在と同じやうな存在構造をもつてゐるのである。過去もまたそれぞれにそれの過去と未來とをもつ現實的な現在であつたのである。歷史家がある時代の現實をみるとき、それが不定な未來を前にし、種々な行爲的決定の可能の中にある現在であることを理解するのでなければ、眞の現實的な見方ではない。

三

歴史には、出來事としての歴史と、敍述された歴史との二つの意味があることは知られる通りであるが、出來事としての歴史といふ概念はかなり不明確である。起るところの出來事のすべてが歴史であるか。出來事を、何等かの仕方で人間に、人間の生活に關係あるものに限つてみても、それは限りなく多樣で、あらゆるデテールを含んでゐる。それをすべて含めたものをそのまま歴史と考へ得るであらうか。出來事としての歴史も、歴史といはれる以上、實際に敍述されなくとも、少くとも敍述され得るもの、歴史敍述の對象となり得る性質のものでなければならない。少くともここでは認識の可能をこえた歴史自體といふやうなものは考へない。ところで、歴史敍述の方からいへば、現實のすべてがそのまま歴史にはいるのではない。歴史が選擇的な再現であることは今日一つの常識である。[1] 現實のうちに歴史的なものと歴史的でないものが區別される。そこで現實と歴史との關係を少したち入つて考へてみなければならない。

(1) 歴史が選擇的再構成であることは近いころではデューキによつても說かれてゐる。デューキは、過去がたへず新しい現在からみられることによつてその歴史的相貌を變じること、一般に過去現在未來が互にきり離せない內的な聯關性をもつことを强調する。しかし彼の說によつて歴史の對象が過去であることが否定せられはしない。

Dewey, Logic, p. 230 ff.

現實は現在が中心であり、現在を離れて現實はない。現實が何であるかを我々は現在において經驗し、知るのである。それに對して歴史は本質的に過去にかかはると考へられる。過去の歴史がどのやうに見られるかは現在の立場によるとしても、見られる歴史そのものは過去に屬する。そのことから、現在についての歴史があり得るかどうかといふことが問題となる。多くの歴史家、歴史理論家は現在の歴史の可能を否定してゐる。その例を二三あげて、その理由を檢討してみよう。

ドロイゼンによれば、歴史の領域は人倫的世界であるが、人倫的世界は、止まることなく動きゆくもので、それぞ

れの現在においては、それは營爲、狀態、利害、紛爭、激情などの限りない混交である。その世界に日々起るところのことは、物のわかつた何人によつても、歴史として爲されまたは意志されはしない。起つたことをもう一度觀るところの或る仕方が、はじめて「營爲から歴史をつくる」のである。

Droysen, Grundriss der Historik, (Rodhacker) § 45, S. 25.

ドロイゼンのこのやや不明瞭な言ひ方にくらべて、エドウアルト・マイヤーはもつとはつきりした云ひ表はし方をしてゐる。我々が知つてゐる種々な出來事のうちで歴史的といはれるのは、影響のある、またはあつたものであるといふ彼の見解から、現在の出來事が歴史的であり得ないことを主張する。「現在の出來事は決して歴史的ではない。それの起原への問は歴史的とみられるであらうが、それ自身は決して歴史的だとみることはできない。なぜなら、現在の出來事のうち何が影響あるものであるかは將來だけが、現在的なものの將來への影響だけが、はじめて示し得るのだから。[1]」マイヤーのこのウィルクザムなものが歴史的だといふ考は、好意的に解すれば一應受とれたくはないが、彼の說明のままでは、歴史の對象がそれ自身に中心をもつといふ性格と矛盾する。マックス・ウェーバーはこのマイヤーの說を手きびしく批評したが、現在が歴史の對象とならぬといふマイヤーの說にはウェーバーも贊成してゐる。ウェーバーは次のやうにいつてゐる。現實的に直接な現在は歴史的な「原因」となつてゐないだけでなく、まだ歴史的な個體でもない。一つの體驗が、それが私の中にまた私のまはりに起つてゐる瞬間に經驗的な知識の對象とならぬのと同じである。歴史的な「評價」はすべて、觀想的な要素ともいふべきものを含み、對象に對して、少くとも理論的に「立場」を變更することができることを前提としてゐる。このことを我々は、一つの體驗が對象として「歴史の中にはいる」には、その體驗に對してまづ客觀的になることができねばならぬといふ風にいふのが常であると。[2]

(1) E. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte (Kleine Schriften 1) S. 47.

(2) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, S. 260-261.

トレルチは、現在の歴史の不可能を、行爲する當人が彼の行爲の根柢と、それのもつ意義とを意識しないことに基けてゐる。[1] 我々の努力の影響力と意義と持續性とは、行爲の結果と、後からの概觀とによつてのみ、意識に高められる。我々の行爲、本能、努力及び決意は、我々が知つてゐるよりもより多くの前提を含み、我々が意識してゐるよりもより大きな、または全くちがつた意義を全體に對してもつ。だからそれは、結果の全體を見とほすことのできる歴史家に對してただ近似的に開示されるのである。そこには新しい問題が歴史家に與へられる。さういふ問題の提起ができるやうになつたとき、我々は一つの時代が「歴史的」となつたといふのである。

(1) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 47.

ここで新しい歴史家の一人の說をつけ加へておかう。フイチンガは、「歴史概念の定義」といふ論文で次のやうに述べてゐる。

精神活動としての歴史は一つの形づけ (Formgebung) である。世界を理解しようとする他の諸形式、哲學文學法學自然科學などと歴史とのちがひは、歴史が過去にかかはりただ過去にだけかかはることである。歴史は世界を、過去においてまた過去を通して理解しようとする。それは、以前に起つたことの意味を理解しようとするのである。「歴史は、一つの文化が、その過去について始末書をつくる (Rechenschaft geben) ところの精神的形式である。」

J. Huizinga, Wege der Kulturgeschichte, S. 83 f.

現在の出來事、現在の行爲は、それの起る現在にあつては、それの結果や影響が出てゐない、從つて經驗科學的に知ることができない。これは、未來を包む包括的な全體の中におけるその出來事あるひは行爲の意義が展開されず、認識されないことを意味する。さうしてさういふ全體の聯關の中に見られるのでなければ、歴史的に理解されないといふのである。それを、マイヤーは事實的經過の方から、トレルチは認識の在り方から云つてゐるのである。最後にジンメルの見解を記しておかう。

生は前方へ向つての非可逆的な流れであるが、歴史はその方向を逆にすることによつて成り立つ。過ぎ去つた生の

すべてがすでに歴史であるのではなく、歴史にくみ入れられることは更に他の條件に依存してゐるが、とにかくそれの内容の過去性が不可缺の契機である。生の流れにおいては眼は前方に向いてゐるが、後方に向けられた眼が歴史をつくり出す。ここに、生のフォルムに對する歴史のフォルムの最も深い對立がある。ところでジムメルによれば、時の方向の逆轉によつて、過去が過去としての存在において歴史として成り立つてからは、歴史の中の或る行爲の理解の仕方は、それに先行する原因によるよりも、むしろそれの結果による。歴史は行爲の意義を、それの生んだ果實から判斷する。この果實こそ行爲の實體だと考へられる。このやうな理解は行爲が現在に近づくにつれて困難となる。現在的なものは、それをひき起した動機や事情から心理的に理解せられることはある。しかし現實に體驗せられた生にとつては、未來は全く不確かで、ただ衝動または目的、希望または危惧として存するにすぎぬ。だから現に生きられた瞬間は過去から、歴史的な瞬間は未來から理解されるのだといへる。このことが現在を歴史的に理解することの原理的な障害をなすのである。「現在は、それの結果をたしかめられるやうにはまだ展開してゐない。それ故に我々は現在を歴史的に理解することができないのである。」(1)

(1) G. Simmel, Die historische Formung, Logos VII (1917–18), S. 137 f.

歴史において過去に意義を認めてそれを理解し認識するのは現在の生に根ざした現在の作用である。その意味でクローチェは、歴史は現在の歴史であると主張するのであるが、それは前述のことと矛盾するものではない。

現在について歴史があり得ないといふ考は二つの意味をもつ。現在は歴史的過程の中途にある。現在の出來事、現在の行爲はたしかに歴史の生成に何かの働らきをなし、何かの役割りを演じてゐるのであるが、それが實際にいかなるものであるかは、歴史過程が一應のしめくくりに達し、形ができ、從つて見とほしがついた後でなければ定まらない。即ち現在の出來事や行爲の結果や意味的な効果などはまだ展開されてゐない。それが展開されるのは、いくらかの時が過ぎて、その出來事や行爲のかかはる事がらの成り行きがある程度に進行したときであり、十分な展開はそれ

が一應の終結に達したときである。例へば、徳川の末期における井伊大老の安政の改革が、歴史的事件としていかなるものであるかは、改革の行はれつつある時にはまだきまつてゐない。きまるといふ言葉が悪ければまだ現はれてゐない。井伊自身の意圖した通りが實現するのなら未來をまつまでもないが、現實はさうではない。井伊が殺されたときにもその直後にもまだ井伊の政策の意義は定められない。徳川幕府の運命が定まり、明治維新が起つたときになつて、井伊の政策の成りゆきが、從つてそれの歴史的意義が一應のしめくくりに達し、見とほされるやうになつたのである。

これは出來事そのものからみたのであるが、それと聯關してもう一つの面は認識の問題である。動きつつある出來事の中途にある現在では、現在に行はれることの歴史的な、即ち客觀性をもつた認識は成り立たない。井伊大老が改革を行ひつつあるとき、その政策が徳川幕府にとつて、あるひは日本の社會にとつて何であるか、そこでなされてゐるのがいかなるものであるかは、大老自身にわからないだけでなく、他のだれにも、單に主觀的豫期や豫想として以外には知り得ないのである。かりに歴史の進行について決定論の立場が正しかつたとしても、個體的な歴史の過程は、それを決定する因子が限りなく多樣であるが故に、未來は確定的に知りえない。ここでは、時間性に依存する人間の事實的認識の制限性を認めざるを得ないのである。

歴史は單なる出來事ではなく、それが一つのまとまりのある全體であり、何らかの形または像を與へるものでなければならぬと考へられる。限りなく多くのデテールを含んで動きつつある現在の現實そのものは、さういふ條件にかなはない。さうだとすれば、現在について歴史が成りたたないのは不思議ではないといへる。それは、現在の出來事の結果が出てゐないとか、わからないとかいふことによるともいへるが、それよりもむしろ、現實の限りない多樣な内容が歴史をなすには、「歴史的意義」に基く選擇と、内容の再編成的形成が必要であるのに、現在に對してはそれが「客觀的」な仕方でなされ得ないことによるのである。

四

ところで、歴史はただ歴史家によつて書かれるだけのものではない。自分の生について理解をもちつつ生きる限り我々は常に歴史しつつ生きてゐるといへるのではないか。かういふ疑問は當然起つて來るであらう。歴史學の本來の對象となるのは、人間、人間の生である。精神をもち、環境と自己とを理解して生活し行動する人間の生である。人間の生は何かの仕方で表現されてはじめて歴史の對象となるわけであるが、行爲による表現が最も主要な歴史の對象をなす。行爲するものは、自己の行爲の意義を、すなはちそれの實現すべき目的、それの生ずるであらう結果について豫想をもつ。人間は自己の現在の生の在り方を、それのかかはる全體的な聯關に結びつけ、そこからある程度に理解してゐる。我々は自分のおかれてゐる社會的・歴史的なシシュエーションの意識をもち、自分の演じる役割りを理解してゐる。ただこの豫想と理解とが、客觀的な現實そのものにおいてそれのもつ、あるひはもつこととなる意義とくひちがふことをさけがたいのである。そこから生活者の現在における理解とプロパーな意味での歴史との相違が生じて來る。しかしとにかく、上に云つたやうな理解をもちつつ生き行動する限り、我々は現在において歴史をもち、歴史しつつ生きるといへる。

しかしこの「歴史」は主觀的、豫想的であることを免れない。我々の行爲の現實の結果は、我々の豫想してゐなかつた事物や出來事との關係によつて、我々の豫想とは異つたものとなる。單に結果だけでなく、我々は自己の行爲の動機についてさへ自己欺瞞に陷つてゐることが少くない。我々が自己の生についてもつ意識は、それの現實とくひちがつてゐることが少くない。このことは個人についてだけでなく、集團や共同體についてもある。同時代の局外者の觀察も、單に事件の外的經過の報告でなく、出來事の全體的聯關についての理解、判斷となると、主觀的なものが多分に混入するのを免れない。だから、後世に傳へられる史料のうち、當事者の證明や報告、同時代人の記錄といふや

うたものが歴史家の厳正な批判の對象とたるべきは當然である。おしつめて考へれば、この批判的歴史も絶對的なものではない。ある程度の相對性を免れない。

自分の生、自分の行爲についての當時者の意識や判斷が、從つてそれの記錄が、主觀的であることは、廣い聯關がみえず、行爲の結果が知れないといふことだけによるのではない。また意識的な作りのためのみではない。人間は自分自身について、現實とはなれた幻想、空想をいだくやうな根強い傾向をもつてゐる。必ずしも知的水準の低くない人々において、自分の現實と全く遊離した意識のうちに生きてゐる人々を、我々は自分の周圍に少なからずみるのである。それにしても、我々は自分の生、自分の行爲について、それの未來の結果をも含めて、それをある全體的聯關の中におき、さうすることによつて「歴史的」に理解する。(1) しかしこの我々の歴史的理解はもとより豫想的であり主觀的である。しかも我々は自己の生活をうち立ててゆくには、この豫想的主觀的理解に基いてする外はない。その點からいへば我々の行爲的な生は刻々の冒險である。

(1) 歴史的理解の問題は興味のある、しかし相當に面倒な問題であるがここでは立ち入らない。

人間の生の現實は、單なる個人の生の渾沌とした集まりではない。現實の生は社會的である。社會的であるといふことは、個人の生が種々な社會的組織、社會的形成にくみこまれることである。社會的な生においては、種々な制度や組織が形成され維持され、また目的をもつ活動によつて文化の諸形態が形成、維持、發展させられる。このやうにして現實は、種々の社會的な意味的統一體を形づくることにおいて歴史的である。我々は社會的に生きることによつて、自己の生を歴史化してゆくと考へられる。この面からすれば、現在の現實は形成的であり、社會的な現在は歴史をつくりつつあるといへるやうにみえる。

この點から考へると、もし個人の生において、何等かの體驗、思想、動作で全く社會的といひ得ないものがあるとすれば、それは歴史的でもないといはねばならないであらう。さういふものが果してあるであらうか。ジムメルは、

ある出來事が歴史的關心の對象となるには、それの影響または結果がある程度以上の大きさを、歴史的關心をひくだけの大きさをもつことが必要だといふ意味で、歴史的意識の閾といふことを云つてゐる。[1] 個人の生において全く社會的な意義、影響をもたないものがあるとすれば、さういふ全く「私的」なものは歴史的識閾の下層に位するであらう。社會といふものを非常に漠然と人間的「世界」そのものといふ意味に解すれば、人間の生の一切の内容は、内的であらうと外的であらうと、表現されようとされまいと、他人に關係しようとしまいと悉く社會的といへるかも知れない。しかし經驗的現實としての社會は何等かの特殊的社會であり、社會的關係は特殊的な社會的關係であつて、その以外のものは無い。特殊的に社會的なものは何等かの指示し得べき範圍あるひは組織をもつ。家族、國家、種々の團體はもとより、ただ一時的な社會生活的な結合または關係にしてもそれぞれの範圍と限界とをもつ。何等の認め得べき關係、組織または秩序のない多數の内容の並存は社會とはいへない。人間の體驗や行爲で、それの社會的所屬性が認めがたいものは少くない。常識的な考方からすれば、何等特定の社會にも屬しない、全く私的な生内容はたしかに存在する。社會學者もしばしば純私的な非社會的な生内容の存在を認めてゐる。[2] （ジムメル、マックス・シェーラー、マックス・ウェーバー等）

(1) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl. S. 182.

(2) 「社會的」といふ概念の限界を何等かの仕方ではつきりと定めることは社會科學の方法論にとつて必要なことである。マックス・ウェーバーの「社會的行爲」の概念の限定は、種々な批評はあるにしても、方法論的に注目すべきものだと思ふ。

M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, § 1.

この世界に存在するものは何等かの仕方で互に影響し合つてゐるのだから、人間の生のいかなることがらも、社會的なものとつながつてゐると考へられる。しかし因果的に極微的なすべての聯關をも含めた社會といふものは、經驗的に社會として認められるものと直ちに同一ではない。經驗的現實としての社會といふもの、社會に屬するといふこ

とはそれの存在、それの所屬の仕方が經驗的にたしかめ得るものでなければならない。社會といふものをその樣に限つてみるとき、人間の現實的な生の內容の全體がすべて社會的であるとはいへない。現實の一部でありながら、經驗的にたしかめ得る仕方で社會に屬しないものはたしかに在る。もつと適切にいへば、ある種の體驗は、私人としての我々にとつて強い現實性をもつが、社會的な影響、社會的な現實性は微弱である。このやうな强度のくひちがひの存在は、相對的に非社會的私的なものの存在の可能を示す。だから程度、强度の規定に支配される經驗的現實にあつては、私人的な非社會的なものと、公共的社會的なものとを區別することは可能である。個人としての私に痛切な體驗で、社會的表現も、認むべき影響もないものがたしかに存在する。それは單に感性的な體驗だけに限らない。「文化的」內容をもつ體驗、例へば自己の生涯についての深い悔恨とか死に對する不安とかをあげることもできよう。祈りが個人的であるといふ考に對し、祈の樣式は社會的ではないかといふこともいはれるが、一樣な社會的樣式は、祈りの個人的私的な意味內容の本質性を抹殺するものではない。悔恨や祈りも、一般にすべての「私的」といはれるものも、それが文化性をもつ以上、すでに歷史的文化を豫想し、その中ではじめて成り立つのではないかといはれるかも知れない。しかし人間の歷史的社會的な生の「中」に起るものは、すべて社會的に制約されてゐるにちがひないといふやうなアプリオリ的形式論でなしに、それがいかなる指示し得べき因果關係をもつか、またそれの社會的機緣は認められるにしても、それがそれによつて觸發される體驗的內容の十分なる原因と考へ得るかといふやうな問題を考へると、社會の「中」に生きる人間の體驗はすべて社會的であるといふやうな考方がいかに問題的であるかが解るであらう。

一人の人間の生が一つのまとまりのある像を形づくるには、多くのデテールの忘却と除外とが必要である。個人の刻々の生の多樣なる內容のうち、ただその生體驗の一部をなすといふ以外、いかなる認め得べき聯關的な意味のない、從つて個人の全體像に何の寄與をもしないばかりでなく、かへつてそれをぼやけさせ或はかき亂すと考へられる

やうな瑣末な偶然的なものが少なからず存在する。それ等はその個人のまとまつた像の形式にとつてネグリジブルであり、むしろそれ等を除外することによつて像の統一が得られる。しかしこれはその場合の像が、むしろ像を形づくり、これを把握する精神の作用が限られたものであることによる。さういふ除外や忘却たしに、あらゆるデテールを生かすやうな像の可能は考へ得ないか。これは生そのものの全體がそのまま像をなすか否かの問題にかかはる。それについては後に別の關係で考へるとし、ここではただ個人の生が進行の途上にある間は、何が意義をもち、何が除外さるべきかは定められないこと、生の結末においてさへ、像が限られた相對的のものである限り、編入と除外の關係は可變的であることを指摘するに止める。社會的な生においても同じやうなことが考へられる。ある限られた統一の仕方において社會性のないものが、他のやはり限られた統一の仕方にあつては社會性をもつて來る。またそれ自身としては特別の社會的な作用も影響ももたないものでもそれが社會的に集積することによつて社會的な力となることはあり得ないことではない。社會的に「瑣末」なものが集積し合流することによつて、一つの力となり、從來それ等を無視し、それ等に位置を與へることのなかつた社會の組織や秩序を變更しまたは打破する力となるといふことも不可能ではない。しかしさういふ集積は必ず起るわけではない。認むべき效果的な集積をつくらずに流れ去るものもいくらもあるのである。だからさういふ集積の可能性を根據として、現實のすべてが社會的であり歴史的であると斷定するならば、それはすべてが程度とか量とかによつて規定せられる經驗的現實の在り方を無視した誇張だといはねばならない。

非社會的・私人的なものでない社會的な生も、現實の體驗としては、前にいつたやうに個人によつて體驗せられる。さうしてその體驗は、體驗する個人の獨自な色合ひ、調子、氣分を伴ひ、彼の全體驗とのつながりの仕方から來るニュアンスをもつ。生の現實としては社會的なものもさういふ個人的なものとのもつれ合ひにおいて存在する。さうしてそれは社會を形づくる個人のあるだけ多樣に存在する。さういふものの全體が歴史認識の對象となるであらう

か。歴史的對象が、何かの全體的な統一性、あるひは、理解し得る意味としての統一性をもつこと、廣い意での形とか像とかの可能なしにはあり得ないことからすれば、全く私人的な體驗は、それが全體を代表する特徴的な性質の故にとりあげられるのでない限り、大部分歴史から除外される外ないであらう。私の生のいかなる内容も私のパーソナル・ヒストリーに屬すると主張するかも知れないが、そのやうな歴史は社會的意義のない純私的な「歴史」にすぎない。その點を別としても、意識的な注意と記憶とによる選擇と抑揚づけがなければ、過去の自分の生そのものが形づけられることがなく、また現在の自分の動きつつある現實の全體はさういふ形づけに入りえないことを考へなければならない。

現實的なものに重要さの差別をつけて、非社會的、非歴史的な單に私的なものは本來重要さのないものだといふやうなことも云はれるかも知れない。これは一つの當爲的見地から社會的なものを重んじ、單に私的なものを除去して、全生活を社會的のものとすべきだといふのなら意味があるかも知れないが、當爲でない現實としては、現實を體驗するものが個人である限り、私的なものも社會的なものに劣らず現實的であるといはねばならない。

體驗に現はれるままの現實は限りない多樣を含み、たへず變化する連續である。それについて聯關とか統一とかいふことがいひ得るとすれば、それは生そのものの聯關であり統一であらう。しかし生の統一、生の聯關は歴史のそれとただちに同一ではない。歴史は生現實のそのままの模寫あるひは再生ではなく、箇有の原理による選擇的な再編成である。かういふ思想を特に强調したのはジムメルである。私は彼のいふ歴史的形成が、すでに豫想的試行的に生そのものによつてなされることを述べた。この豫想的な「歴史」は主觀的であるが、とにかく歴史への試みである。歴史が過去についてのみ成り立つといふことは、歴史が客觀的であり得る條件乃至代價なのだとみることができる。

新カント派やそれに近い立場——(ジムメルもそれに屬する)では、歴史認識の對象を、認識する主觀の形成といふことから考へる。かういふ考に對しては、反對が起つて來るであらう。構成主義の認識論に對しては、對象がそれ自

身の組織をもつと考へられる場合には當然疑問が起きる。いはゆる歴史的形成は、歴史認識の方法たるに止まるものではなく、歴史的な生そのもののうちに起るものではないか。歴史的な生は自らのうちに一般と個との融合として、理解の對象となるところの歴史的個體をつくり出す。現實は單なる體驗の流動ではなく、それ自身ある抑揚と組織をもつもので、社會的文化的な客觀形象の形成過程であるといふのである。ヘーゲルと歴史學派とを受けつぐ思想家にあつては、個別的な社會組織及び文化體系は歴史的生そのもののうちに形成され表現せられるものなのである。その意味でディルタイは生自身の客觀化といふことをいひ、[1] トレルチは意味的に統一された個的な全體としての歴史的對象そのものの實在を主張する。[2] 先科學的な個別的現實が無限の多樣であつて、科學の方法的操作だけがそれに秩序をもたらすといふマックス・ウェーバーの主張に對しては、先科學的な經驗的現實そのものが秩序づけられた聯關であるといふ反對論がある。[3]

(1) Dilthey, Schriften VII, 146 ff.

(2) Troeltsch, op. cit. S. 43, 232 f.

(3) 例へば、現象學の立場から經濟學に關して、
J. Back, Nationalökonomie und phänomenologische Philosophie, Jahrbüher f. Nationalök. u. Statistik, III. Folge, 71 Band.
ゴットルは、科學的思惟によつてとり出される經濟的聯關が生そのものの形成の産物で、體驗される現實のうちに含まれてゐるといふ。
Gottl, Wirtschaft und Wissenschaft, S. 109.

現在の現實は過去を受けてそれを發展させる。さういふ過去とのつながりにおいてみられたとき、現在の現實が歴史的形成の相を呈すると考へられる。これは歴史學派の場合をみても知られる。現在は秩序づけられ組織された生の

維持發展とみられる。我々は前に歴史の本質的な過去性といふことを考へたのであるが、現在を過去の連續發展としてみるとき、現在を含めた現實が秩序と組織の樣相を呈する。

しかしどこまでもさういふことが云へるであらうか。その組織は生の全内容に及ぶのであらうか。經驗的現實そのものは、たしかにさういふ秩序や組織を含むが、現在の現實の特性は、多くの可能的な秩序や組織への素地とはなり得るにしても、まださうなつてゐないもの、更にいかなる秩序に屬するかを辨じがたいもの、そのやうなものの混然たる共存であり、既存の秩序に屬するものと、それに入りきらないものとの混在たるところにある。現實の生を專ら歴史的形成といふことからみるのは、前に云つたやうな相對的な非社會的無組織的なものの存在を無視した見方といはねばならない。その故にこそ、秩序的形成または發展が現實の生に於て實現さるべきものとして、實踐的な當爲として、把握されるのである。これは過去及び現在において秩序づけられてゐないものを、未來の行爲によつて秩序的に形成しようといふのである。現在の現實は、それが現在の「世界」においてあることにおいてすでに、形をもつてゐると考へるかも知れないが、さう考へるためには、世界においてあることがすべて直ちに形成によるとしなければならない。この主張は無といふやうな考、形なきものの形といふやうな考をとり入れねば意味をなさないであらう。さういふ考が形而上學的にいかなる意味をもつものであるかはここで問はない。經驗的な現實についてみれば、現實は過程の中途にあるもので、知られ得べき歴史的な形成はつねに部分的なものにすぎない。

トレルチは、現在の現實を、意味のある發展といふ見地の下に把握するためには、實踐的な當爲の見地を入れて來なければならないことを明かに認めてゐる。彼はいふ。過去の歴史の全過程の成果として現在を把握するといふことは、將來に向つていかに進むべきかの態度決定なしにはあり得ない。過去においても現在においても、統一的に完結した歴史的體系といふやうなものはないのであるから、現在の把握は決して過ぎ去つた發展から規定できるものではなく、强勢のおき方や選擇の仕方に關して、想像のうちに豫測された來るべき發展を同時に顧慮しなければならな

い。さうして未來の發展には當爲に基く決斷が入りこんで來る。「個體的なものは、それの現在の形成において、つねに同時に一つの課題であり、當爲である。すべての個體的なもののうちに含まれ具體化された一般的なものの發展である。この當爲と共に、純記述的研究的な歷史が終つて、行爲する歷史あるひは歷史的な生が始まる。このやうな生はいつでも自己自身の形成である。」未來への當爲的な發展につながるものとして歷史を見、歷史のうちに實現された諸價値を肯定することは、全く信仰であり意志の決斷である。實現された諸價値からの現在の解釋は、渾沌とした體驗的現實を、意味ある全體へ構成し變形する一つの冒險であつて、單純に提示すること模寫することのできる現實そのものではない。この構成を導く價値體系についての態度決定は、生命の決斷である。（以上、トレルチ、前出、七七頁以下）

一

現在を過去との關關において統一的な發展の像にくり入れるためには、未來の當爲の意識に基く選擇的な決斷が要求され、それはもはや敍述的な歷史の範圍をこえるのだといふことは、その反面に、經驗科學的な認識の對象としての歷史像はただ過去に關してのみ形成され得ることを意味する。これは前に考へたところと一致する。行爲する歷史にあつては、一つの價値體系を自分のものとし、その立場に立つて生の統一的な形成を行ふのである。しかし現實の社會に認められ行はれてゐる價値體系は過去においても現在においても唯一のものではなく、多數である。そのうちのいづれかを唯一のものとして選びとることは經驗科學としての歷史學の立場から外れることである。現實的な價値體系の多數性の承認によつて、過去を理解する歷史家の精神が客觀性と自由とをかち得ることができる。

經驗科學といつても、歷史學は、人間の社會的精神的な現實にかかはるので、歷史家自身も何等かの態度や傾向をもつてその現實のうちに生きてゐる。從つて歷史家の社會的・精神史的立場や個人的資質による對象への理解の仕方や理解の及ぶ方向範圍の相違があることは免れない。それはただ、主題の選び方史料の用ひ方ばかりでなく、同じ主題について同じ史料によつても理解の仕方が異つて來ることとなる。對象が人間的な生であるから、技術的な方法だ

けでは始末のできないところがある。だから前に云つた精神の自由、囚はれることなしに現實を客觀的な意義に從つてみるといふことは、實際は一つの理想にすぎぬ。

現在の把握は當爲を含み、實踐的決斷に依存するといふトレルチの思想は、歴史主義の相對主義を實踐的決斷によつてのりこえようといふのである。さういふ超克は、それが超克といひ得たとしても、結局信仰的であることを認めなければならない。現實の社會に信奉されてゐる基本的な價値または理想は、マックス・ウェーバーが强調したやうに複數的である。だからそのどれかの肯定による歴史像の形成は相對的であることを免れない。科學者としては他の種々の可能性を認めねばならない。

自己のえらんだ當爲を實現し、自己の理想を貫徹しようとする「行爲的」立場に立つ限り、それと異る行爲的方向との關係は鬪爭である外ない。行爲による實現といふことも未來に關しては單に豫想的であるにすぎないので、現實による排擊と挫折の可能はつねに覺悟しなければならない。

實證的科學的な歴史學が過去を研究するにあたつて、全體的な現實といふやうなものでなく、まづ現實の特定の部分的領域に研究を向けるのは自然であらう。限られた時代と國民について、更に政治、法律、經濟、技術、學問、文藝、宗教等の特殊的領域がとりあげられる。主題をそのやうに限定することによつて事實の批判的實證的な把捉が容易になる。そこから歴史研究の專門化の傾向が起るわけである。けれども現實は、その各部面が互に聯關してゐるのであるから、現實の理解を志ざす限り、他の諸領域、諸時代、諸國民との聯關を明かにしなければならない。そこに世界史の課題が考へられる。

現實の種々な因子や領域の聯關を知らうとするとき、その諸因子乃至領域の間の法則的な依存關係が問題とせられる。それの考方に從つて種々の史觀が成り立つて來る。史觀の問題は簡單には論ぜられないが、一般的に次のことはいひ得ると思ふ。經驗的な現實科學としての歴史學にとつては、一つの史觀は、それによつて歴史の事實を判定すべ

きアプリオリの觀點または原理たるべきものではなく、ある人々のいふやうに、事實の整合的な理解のための發見原理（heuristisches Prinzip）または作業假定の性格をもつにすぎない。例へば經濟史觀の主張が正しいかどうかは、個別的な歷史的社會に見られ、確められる事實的な關係が、それによつて概念的に適當に把捉され規定されるかどうかを個々の場合について檢討し、それが當つてゐることが知られる限りで、その限りで妥當なものとして承認さるべきである。個々の時代及び社會について事實的な檢討をすることなしに、その史觀の正しきを斷定するのは、信仰的態度であつて科學的態度ではない。實證された事實的妥當性の範圍が廣ければ廣いだけそれの歷史的原理としての價値は增すのであるが、歷史が經驗的事實の學であり、史觀は歷史學の形式原理でなく實質原理である以上、ある史觀にはじめから唯一性とか絕對性を認め得るものではない。他の史觀で事實の認識に役立ち、そのやうにしてそれの實證性を示す限り、それだけの程度に妥當性をもつのである。現在の現實把握において一つの史觀を決斷的にとるといふならば、それは自らの責任において實踐的信條としてとられるのである。

（完）

附記

この稿は昨年十月京都哲學會公開講演會でした話に少し手を入れたものである。あのときの話の內容は自分として甚だ不滿足で、そのうち根本的に書き直したいと思つてゐたのであるが、編集者との約束もあり、いつまでも延ばすわけにはゆかぬのでとりあへずいまのやうな形で出すことにした次第である。