

初期ディルタイにおける歴史理解の基盤（Ⅱ）

藤 代 泰 三

序

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| 1. 精神的物理的生の統一体としての個人 | 7. 生の哲学 |
| 2. 精神科学なる概念 | 8. 歴史哲学への批判 |
| 3. 相互作用と文化 | 9. 社会学への批判 |
| 4. 社会機構 | 10. 歴史研究はいかになされるべきであるか |
| 5. 諸文化体系と社会機構との関係としての法意識 | 11. 諸精神科学の認識論の必然性—歴史理性批判 |
| 6. 倫理意識（以上既掲載） | 12. 結論—評価と批判と展望 |

7. 生の哲学

ディルタイが「諸精神科学の連関についての考察——この連関において根本的学の必然性が明らかにされる——」において意図したところは、従来の歴史学の研究法と歴史現象の評価には、意識の諸事実の分析への連関が欠如していたこと、すなわち哲学的根拠を欠如していたことを指摘し、われわれは内的経験において与えられた諸事実すなわち意識の諸事実に基づいて歴史を理解することにあった。そして彼はこの論文において人間は所与の状況下において知覚する存在であるとはいえ、これが人間のすべての働きを規定するのではなく、人間は思考し、感情をもち、意志する存在でもあるとされている点が明らかにされた。そして諸精神科学（人間・歴史・社会に関する学）は、人間・歴史・社会の諸現象を研究対象とするが、この現実の理解は、まず個々人の豊かな生の理解から出発すること、個々人は同時存在であるから、必ずそこに相互作用が発生し、この相互作用に直接的相互作用と間接的相互作用との2種類があることを述べた。また人間がなんらかの共同的生を営むところ、そこにある種

の社会機構が生じ、この社会機構の基礎として2つの精神的意識、すなわち共同意識と諸意志間の支配と依属—支配と抵抗も含まれる—の関係意識が存することにふれた。そして法とは、法意識に基礎づけられた目的連関であること、この目的連関とは、個々人の相互作用に基づく諸文化体系と、個々人の共同体としての社会機構との間であって、個々人の人生目的をも促進し、また他の個々人の人生目的をも保護するところに存する目的連関であると述べた。さらにわれわれは倫理意識をももっているが、倫理意識には動機と行為との連関があり、この意識はこの2形態において作用と反応の無限の運動を通して社会に浸透することについて述べた。

ディルタイによれば精神科学とは自然科学以外の諸文化科学、すなわち心理学、哲学、文学、美学、政治学、法律学、経済学、社会学、教育学、宗教学、神学、歴史学等をいうのであるが、これら諸精神科学の連関に関する根本的学が要請されるというのである。そして初期ディルタイにおける歴史理解の基盤としての上述のことどもが、この根本的学の内容を構成するのである。

彼は前述の論文の後半において、もし歴史哲学が単にそれのみで歴史を真に理解すると主張する場合には、そこに誤謬が存することを明らかにする。またもし社会学が単にそれのみで歴史を真に理解すると主張する場合にもそこに誤謬が存することを明らかにする。私はこれら2つの点に関する彼の主張を明らかにしようとするのであるが、そのためにはまず彼の哲学の立場すなわち生の哲学について述べなければならない。

ディルタイの生の哲学とは、生を生それ自体から理解するという立場に基づく。「生を生自体から理解する。¹⁾」この根本観念は彼の著作のいたるところに見いだされる。彼は体験と詩歌」のなかでゲーテについていう、「それ〔生〕は一切の宗教と形而上学とから独立した、現実的存在に関する現実的存在自体からの解釈である。²⁾」すなわちディルタイは、生の外に存在する「超越的措定」を放棄して生を純粋に、生自体において存在していることがらから理解しようとする。生はそれ自体から理解されなければならない—すなわち生は大なる思想である。この思想は生の哲学者らを世界経験と詩とに結合させる。³⁾ 詩歌の歴史は、生をそれ自体から理解しようとする努力と力との累積である。⁴⁾

彼は生の哲学とは「生を生自体から理解しようとする、私の哲学的思惟における支配的な衝動⁵⁾」ともいう。また「生自体、私とその背後にさかのぼりえない生命性は、諸連関を含んでおり、これらの連関においてさらに一切の経験と思惟とがあらわになる⁶⁾」という。すなわち生は連関性においてわれわれに直接に与えられているのである。従って彼は、認識する者として人間を理解するだけではなく、「全生」、「全人間」、「人間生の全体」から人間を理解しようとする。従って彼は哲学の単なる理性による人間理解を批判する。⁷⁾ 彼は認識的関係から生の根源的関係へと発展していくといえるであろう。この場合認識的関係自体は、この根源的関係の一体体であるといえるであろう。彼は「思考主体 (Denksjekt) としての我の理解の放棄⁸⁾」をなすのである。また「〔全現実の諸部分の〕この関係は、主体と客体の関係が表現しているような表象のようなものではなくて、統体的生のようなものである⁹⁾」ともいう。しかし理性のみによる人間理解を批判するのみならず、彼は他の一面性のみを強調する見解をも批判し、また孤立化した宗教意識をも批判し、「生の健全な全体性」を主張する。

ディルタイによれば、生は可動的、変化的、流動的なものであり、このような生の哲学と歴史の問題との結合が、ディルタイの独特な業績なのであるが、この場合彼は歴史をいかに理解しているのであろうか。

彼によれば人間は、自己の外的なあるものとして歴史をもっているばかりではなく、人間自体が歴史である。人間とは歴史的存在である。¹⁰⁾ 換言すれば歴史性とは、人間のある本質にあとから外的に付加されるようなものではなくして、まさに人間の本質はこの歴史性によって構成されるのである。ディルタイはこのような歴史的な生をそれ自体において把握しようとするのである。

生を生自体から理解しようとするディルタイの立場に関してつぎのような反論がなされるであろう。われわれが生を哲学の出発点とし、究極の基準とすることによって、この哲学は個人主義的なものに陥ってしまうのではないかと。というのはわれわれが帰るゆくこの生とは必然的に個々人の特殊な生であるからというのである。しかしこのような批判は生の概念に関する誤解に基づいているのである。その理由として (1) 生とは個々人の個人的現存在を意味する

のではなく、もろもろの人間を結合する生の共通性を意味する。(2) 生とは、孤立化された主観性を意味するのではなく、我と世界との全体を意味する。(3) 生とは無形の流動的なものを意味するのではなく、歴史的経過において発展する生の諸秩序の全体を意味する。¹¹⁾ すなわち生とは、個々人がそのなかで動く歴史的相互連関ともいえる。ディルタイは生はもろもろの生統一の相互作用において存在するという。¹²⁾ 生においては相互連関、あるいは構造連関は直接に第一次的に与えられている。われわれはこの連関の背後にさかのぼることはできない。相互連関あるいは構造連関は実に「生自体のうちに含まれる概念」であって、われわれの思惟がそこに持ち込んだ、あるいは付加した概念ではないのである。相互連関あるいは構造連関において生はたえず活動し、おのおのの心的過程は孤立し分離した要素ではなく、全体における一つの機能となる。このことは生は個人的生統一であるばかりでなく、個人的生統一以上のもの、すなわち他のもろもろの生統一との相互連関においても存するということである。

さらにディルタイにおいては、生という表現は歴史的現実自体とさえ同意義に用いられているのである。この場合彼においては生と歴史とは同意義に考えられているとさえいえる。「生とはその素材によれば歴史と一つである。生は歴史のおのおのの点に存在する。歴史は最も多様な諸関係におけるあらゆる生から成立している。歴史とは、一つの連関を構成する人間性の全体という視点から把握された生にすぎない。¹³⁾ 彼によれば生は本質的に歴史である。「人間の歴史的性質は彼の一層高次の性質一般である。¹⁴⁾」従って生自体の理解は歴史的世界の理解であり、逆に歴史的世界の理解は生自体の理解となる。生を通してのみ歴史は理解されるし、逆に歴史を通してのみ生は理解される。「人間がなんであるかは歴史のみが語る。……歴史的研究の放棄は人間の認識の断念である。¹⁵⁾」

ディルタイにおいては生と世界とは、主体と客体として、我と対象として相互に対立しているように思われるが、生と世界との間には確固とした境界線をひくことはできなくて、生は私の生としてばかりでなく、同時に世界の生なのである。従って生の認識と理解とはつねに世界の認識と理解なのである。また

逆に世界の認識と理解とは、つねに生の認識と理解なのである。

8. 歴史哲学への批判

ディルタイは、歴史哲学は精神科学の一つであり、これは人間・歴史・世界の理解に寄与するとはいえ、もし歴史哲学がそれ自体で歴史の究極的意味を解明しようと主張したり、あるいは歴史哲学のみがこの解明をなしようと主張したりする場合には、歴史哲学はその課題に関しても、方法論に関しても誤謬を犯していると論じる。

彼はまず歴史哲学の系譜に関して、第一クレメンス (Clemens I) (96ころ) やアウレリウス・アウグスティヌス (Aurelius Augustinus) (354-430) がこの準備をなし、ジァムバッティスタ・ヴィコー (Giambattista Vico) (1668-1744)、ゴットホルト・エフライム・レッシング (Gotthold Ephraim Lessing) (1729-81)、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダー (Johann Gottfried Herder) (1744-1803)、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt) (1767-1835)、ゲオルク・フリードリッヒ・ヴィルヘルム・ヘーゲル (Gorg Friedrich Wilhelm Hegel) (1770-1831) がこれを完成したという。¹⁶⁾

私はまずこれらの神学者または哲学者の歴史理解について一べつしよう。第一クレメンスは2世紀の始めにローマ教会からコリントの教会に牧会書簡を送り、争闘と嫉妬の恐るべきこと、さらに神の意志への謙虚な服従は祝福をもたらすことについて述べた。¹⁷⁾ 彼によれば歴史は、道徳と知性との訓練のために神によって制定された方法の一つであった。歴史に関する神の原則は、神が人間の行為に対する是認あるいは不同意を表明なさることによって明示される。「わたしはわが栄光を諸国民に示す。すべての国民はわたしが行ったさばきと、わたしが彼らの上に加えた手とを見る」(エゼキエル書39章21節)。クレメントは歴史の理論化には関心がなかったが、歴史的諸事実をとりあげ、それらが教化的であり意義深いものであるかどうかを明らかにしようとした。¹⁸⁾ アウグスティヌスはその「神国論」(De Civitate Dei) において救済史観を展開した。¹⁹⁾ 彼は、ゲルマン民族の侵入による永遠の都ローマの滅亡がキリスト者の神々への礼拝の拒否にかかっていると批難に対して、キリスト者のために弁

護し、あわせてキリスト教真理を解明するためにこれを書いた。ヴィコーはその「新科学原理」(Principii di una scienza nuova)において歴史哲学を宗教的基盤のうえに建設し、功利主義や合理主義の原理に反対した。彼によれば、われわれの科学とはすべての民族の歴史—発生、発展、成熟、衰退、滅亡における—によって時間のうちに展開された理想的永遠の歴史を記述することである。実にこの科学について瞑想する者は、この理想的永遠の歴史がもった、またもっている、そしてもつであろう証拠に基いてこの歴史について語りうるであろう。というのは最初の疑う余地のない原理は、諸民族のこの世界は確かに人々によって造られたものであり、この世界のうわべは修飾された人間悟性のうちに見いだされるにちがいないということであるからである。歴史は、ことがらを造りだす人間がそのことがらを記述するとき、最も確かなものである。このようにしてわれわれの科学は、幾何学のように正確に進んでいく。幾何学は、幾何学が量の世界の要素に基づいてこの世界を構築し、この世界について熟考している間にこの世界を造る。しかしこの科学は諸秩序の現実と比較して、点も線も表面も形もない人間のもろもろの出来事を取り扱うので一層大きな現実をもっている。そしてこのことがらこそが、これらの証拠が神聖な種類のものであり、神聖な喜びを与えるものであることを語っている。というのは神においては知識と創造とは同一のことがらであるからである。²⁰⁾ このヴィコーの歴史理解は、デカルトの理性主義とは相違するものであり、彼は言語と習慣と法と機構とにおける言語学的確実性について哲学するに至り、言語学を哲学にまで高めた。彼は近代自然科学の優位を批判的に拒否することによって、ヘーゲル以来の称呼「精神の哲学」の優位を主張した。彼において摂理は新科学の方法として導入されている。²¹⁾ レッシングはその「人類の教育」(Erziehung des Menschengeschlechts)において人類の歴史に対する神の働らきを確認した。²²⁾ ヘルダーの独自の業績は生の新しい次元としての歴史の演繹にあった。彼は歴史を自然に対抗するものとしてではなく、むしろ生物学的精神的出来事との内的連関において把握している。彼の歴史理解の3つの範疇は、個体化、歴史的連関としての有機的發展、伝統である。しかし歴史は、これらの範疇をこえて、驚くべきこと、偶発事において生起するであろう。それ

ゆえにヘルダーにとって歴史とは具体的な生けるもの、直接的なもの、現在のなもの、無限なものとして存在するのであって、生の根源的力としての神の啓示である。ヘルダーは人間の意志の悲劇的分裂、人間の苦悩、神の導きを見、また人間の誤謬と神の目的とを見た。また晩年のヘルダーは、人間の歴史力学と神の啓示とを同一視した。²³⁾ ヴィルヘルム・フォン・フンボルトは、ディルタイによれば、ヘルダーその他とともにドイツにおける歴史哲学に関する運動の担い手の一人であった。この運動とは、18世紀に諸精神科学の研究に自然科学的方法を採用したことに反対し、歴史性の事実について沈思した運動であった。²⁴⁾ ヘーゲルは客観的精神の世界史的発展について述べる。彼によれば、哲学が提供する唯一の思想は、理性が世界を支配するという事、従って世界史においても一切は理性的に行われてきたという、単純な理性の思想である。この理性は実体である。すなわち理性はすべての現実の存在と存立との根拠であり、地盤である。理性は無限の力である。彼はいう、思想を、理性の認識をすでに世界史とともにもつのではなく、世界史のなかには理性が存在するという確固不拔の信念と、知性と自意識的意欲との世界は偶然に委ねられるものではなくて、自覚的な理念の光のなかで現われるに相違ないという信念は少くとももってもらいたい。世界史が理性的に行われてきたということ、世界史は世界精神の理性的で、必然的な過程であったということ、そしてこの精神の本性はつねに同一のものであるが、この唯一の本性は世界の存在のなかで説明されるものであるということは、世界史それ自体の考察からはじめて明らかになる。²⁵⁾ 彼はまた世界史とは自由の意識の進歩を意味するというのが²⁶⁾、彼において自由とはいかに理解されているのであろうか。彼は、精神の本性は、精神と正反対のもの〔物質との比較〕によって認識されるが、物質の実体が重力であるとすれば、精神の実体、本質は自由であるといわなければならないという。²⁷⁾ 物質はその実体を自己の外部にもつが、精神は自分自身の許にあるもの (das Bei-sich-selbst-sein) である。これこそまさに自由である。というのは、もし私が他に依存するものであれば、私は自分でない他者に関係することになり、私はこの外的なものを離れては存在することができないからである。²⁸⁾ ここにディルタイのいう生の連関が否定されていることに注意しなければならない。

レヴットは、ヘーゲルはキリスト教の摂理思想を取り扱っており、彼にとって摂理とは理性が世界を支配するという仮説と一致する真理であるという。²⁹⁾ 以上私は概略ではあったが、第一クレメンス、アウグスティヌス、ヴィコー、レッシング、ヘルダー、フンボルト、ヘーゲルの歴史思想について述べた。

さてディルタイが歴史哲学はその課題と方法とにおいて誤謬を犯しているという点に移ろう。

(1) ディルタイは、歴史哲学の課題は解答不可能なものであるという。というのは歴史哲学は歴史的現実を諸原則の統一へと関係づけることによって認識しようとする学であるからである。しかし彼によれば、歴史的現実とは相互作用の連関によって成立しているものであり、個々人は家族の一員であり、一市民であり、職場における一同僚であったりして、相互連関において存在し、自意識において生の統一と生の継続とを見いだすのである。³⁰⁾ 個々人は歴史的社会的現実の巨大な構造の担い手であり、共同の形成者である。³¹⁾

(2) ディルタイは歴史哲学は、個なるものを抽象のための単なる素材とするがゆえに誤謬を犯しているという。³²⁾ 歴史哲学は個なるものを素材として抽象化を行ない、歴史の究極的な秘密を明らかにしようとする。しかし逆にディルタイは、歴史家は人間のもろもろの連関に関する普遍性を特殊性において観察しようとするという。³³⁾ 直観には、表象に対する関心のみでなく、感情や同感や熱心も含まれる。歴史家の献身的努力によってこそ、歴史的世界を映し出している全体に対する把握が可能になる。一体歴史における唯一回的なものと個別的なものとは外的自然界におけるものとは相違した意義をもっている。歴史における一回的なものと個別的なものとを把握したいという要求は、抹殺できないものであり、われわれの存在のなかの最高のものと一緒に与らされている。歴史家の眼は異常なものに特別な関心をもって注がれる。³⁴⁾

(3) 個別的なものと普遍的なものとの間の紐帯—これは歴史家のすばらしい直観に存するのであるが—は分析によって引き裂かれる。この分析はこの紐帯全体の個々の部分を理論的観察のもとに置く。歴史的社会的現実が構成する全連関は、この紐帯であり、分析という理論的観察の対象とならなければならない。しかし歴史哲学はこのような理論的観察を担う学でありうるのであろう

か。³⁵⁾ 否と答えざるをえない。というのは歴史哲学は普遍から個別すなわち特殊へと移行するからである。しかし精神科学としての歴史学は、個別すなわち特殊から普遍へとさかのぼるのであり、あらゆる科学を一歴史哲学や自然科学さえも一用いるのである。

(4) ディルタイによれば、諸精神科学の数世紀にわたる知恵が、歴史的社会的現実の全体の問題を個々のものへと分析した。これら諸精神科学において個々の諸問題が厳密な科学的取り扱いのもとにおかれた。これらの諸精神科学の不撓の働きによって形成された、現実認識に関する核が序々にではあるが、絶えざる成長のうちに把握される。そしてこれら諸精神科学が現実に対するこれらの科学の諸真理間の関係を意識する。³⁶⁾ そして最後に分解不可能な諸事実として抵抗し残存するものが出現する。すなわち諸精神科学の認識論、一層精確には自意識が出現する。³⁷⁾ この認識論あるいは自意識は、現実への諸精神科学の関係、現実に対する諸精神科学の証拠、諸精神科学の相互関係を保証する。³⁸⁾ まずこの認識論あるいは自意識によって個々の精神科学は全体に関する認識のために協力する。個々の精神科学はそのような認識論、自意識によって個々の精神科学の価値と限界とを意識し、個々の精神科学の他の精神科学への関係を受け入れ、全体の理解へと進んでいく。このようにして諸精神科学は歴史の説明のための補助学となる。³⁹⁾ 諸精神科学の外側には歴史連関を解明するための感覚と感覚からの表象とは存しない。この連関の認識によって途方もなく複雑にして大きな連関がその諸要素に分解される。発展途上の歴史学自体において歴史連関の説明のために個々の精神科学の適用がますます高次の段階において必要となる。⁴⁰⁾ 物理学や化学が有機体研究の補助学であるように、人類学や法学や国家学は歴史研究の補助学であるとディルタイはいう。この場合心理学、哲学、文学、美学、経済学、社会学、教育学、宗教学、神学等もまたその補助学であるといっているのである。換言すれば相互連関あるいは構造連関において形成されている歴史的現実、単純な諸事実の同等性（法則）を探究する諸精神科学を媒介してのみ認識されうる。この単純な諸事実にわれわれは歴史的現実を分解することができるのである。⁴¹⁾

歴史哲学は、定式において世界経過の全実体を表現しようとするから、この

定式において歴史的経過の意義、すなわち歴史的経過の価値と目的とを因果関係とともに述べようとする。われわれの意識の目標と、現実に関する知識と、価値と基準とに関する意識とは、歴史哲学の普遍的表象において一つに結ばれている。⁴²⁾ 歴史哲学の特徴として、世界経過のその定式のなかに意義と目的と価値—歴史哲学はこれらが世界に実現されていると考える—が表わされているということが考えられる。⁴³⁾ 換言すれば歴史哲学は入手可能な因果関係の探究だけでは満足しないで、法則を立てようとする。歴史哲学は諸価値と諸基準（行為に対する）から自意識のなかの点—この点において諸価値と諸基準とが表象と思想とに結合されている—に帰ることをしない。⁴⁴⁾ 歴史的現実の意義は、個々の諸価値の無限の多様性に基づいており、また因果関係は諸相互作用の無限の多様性に基づいている。⁴⁵⁾ 従って歴史の意義は、とてつもない構成物（ein außerordentlich Zusammengesetztes）のうちにある。⁴⁶⁾ ここに再び自意識と分析が出現する。自意識は、価値と基準との起原を、さらに存在と現実とに対する価値と基準の関係を心情的生（Gemütsleben）において探究する。漸次的でゆっくりとした分析は、歴史的全体に関する価値、基準を分解する。⁴⁷⁾ しかし歴史哲学は、歴史的な分析と自意識によらないで、普遍的諸表象にとどまっている。この普遍的諸表象は簡潔に歴史的な世界経過の全印象を与えるか、あるいは普遍的形而上学的原理に基づく歴史的な世界経過に関する集約的像を描くかである。⁴⁸⁾ 歴史哲学は形而上学的要素をもっているというよりも、歴史哲学の根源は宗教的体験に存在しており、もし歴史哲学がこの宗教的連関から離されると消滅してしまう。⁴⁹⁾ レヴットは前述したように、ヴィコーも、ヘーゲルも摂理に関する思想に立っているという。

(5) デルタイは、ヘーゲルにおける精神は、抽象的実在であり、色あせた抽象において歴史的な世界を包括するという。それは場所と時間とをもたない主体である。⁵⁰⁾ヘーゲルによれば、直観から抽象された諸普遍的表象が普遍的歴史的諸時期に該当する。確かに普遍的歴史的諸時期を獲得するための抽象化は、形而上学原理〔自由〕によって導かれる。⁵¹⁾ というのは彼にとって世界史とは「自由の諸決定という系列であり、この系列は自由の概念から発生する」からである。⁵²⁾

ディルタイの歴史哲学に対する批判を総括しよう。アウグスティヌス、ヴイコー、レッシング、ヘルダー、フンボルト、ヘーゲルにおいて、歴史は単純な、しかも包括的な観念、すなわち神の計画、あるいは進歩の法則の成就と理解されている。⁵³⁾ 歴史哲学は、もろもろの出来事の意味、歴史が実現する価値あるいは目的を見いだそうとする。⁵⁴⁾ もとより私はアウグスティヌスにおける救済史観を否定するものではなく、むしろこれを究明することを私の課題としているが、ディルタイは哲学の地盤で生の外に存在する「超越的措定」を放棄している。またディルタイは、歴史哲学は個なるものにおいて抽象のための単なる素材をみようとするがこのことをも批判している。

9. 社会学への批判

ディルタイは社会学の起源は、ほぼ1770年以来のヨーロッパにおける社会変動に存在しているという。社会学は、社会の新しい機構が、18世紀に非常な成長をとげた科学的精神の指導のもとに完成されるであろうと期待する。このような要求から連関した科学的諸真理の全体系が、数学に基づいて樹立されるであろうし、また科学的真理の最終部門として社会解放の新しい科学が基礎づけられるであろうと期待する。マリ・ジャン・アントウェン・ニコラス・カリタ・コンドルセ (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat Condorcet) (1743-94) やクラウド・アンリ・ド・ルヴルワ・サン・シモン (Claude Henri de Rouvroy Saint-Simon) (1760-1825) は社会科学の先駆者であり、オーグスト・コント (August Comte) (1798-1857) はその建設者であり、ジョン・スチュワート・ミル (John Stuart Mill) (1806-73) はその論理的体系家であり、ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer) (1820-1903) はその精細な論述家であるという。⁵⁵⁾

私はまずこれら社会学者の思想について一べつしよう。

コンドルセは、社会学にも数学や物理学の方法を取り入れた。彼は進歩と完全性に関する極端ともいべき確信に立っており、コント以上に完成へのキリスト教的希望をもっていた。⁵⁶⁾ その主著は「人間精神進歩の歴史描写草案」(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain) であ

る。サン・シモンは近代社会主義の創設者であって、マルクスによって「ユートピア的」と名づけられた。サン・シモンは、勤労を広義に解し、精神的、科学的、芸術的諸型態を含むものとした。このような見解に立って彼は、歴史の経済学的特色を明らかにしようとし、歴史的進歩を経済原理（生産手段）の変遷から導きだした。⁵⁷⁾ コントの包括的な体系の特色は、実証科学の興隆に基づいた進歩思想であり、この思想の指導的見解は科学的社会学による社会の新しい秩序づけであった。コントの根本思想は、「社会の再組織のために必要な科学的諸労作計画」(Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société) (1822年)に明らかにされているが、この計画の詳細な体系づけは「実証哲学講義」(Cours de philosophie positive) (6巻) (1830-42)である。彼によれば、真正の知識とは、現実に関する不変の法則性の、経験による洞察である。彼はこの法則性の存在を疑わなかった。実証科学の目的は諸事実の確定ではなく、その假定「真正の実証的精神はつねに、予知するために見ることに存する」(le véritable esprit positif consiste surtout à voir pour prévoir)。従って実証科学の目的は、不毛の好奇心の満足ではなく、生の諸条件の改善にある。6つの根本的科学（数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学）は、単純なものから複雑なものへのハヤラキーを構成する。そのいずれのものでも従来のあらゆる科学の成果と方法論とを利用するが、また新しい方法論的補助学を持ち込む。同様な系列において、これらの科学の実証性への移行が歴史において完成する。19世紀における科学的社会学の基礎づけをもって発展は終結した。諸科学の歴史において、また諸民族の歴史においてさえ、3つの段階の法則を経て実証性への移行が完成する。すべての学問分野は、神学的・虚構の段階と形而上学的・抽象的段階とを通過して、実証科学という究極的学に到達する。第1段階は、虚構によって働く人々の諸現象の原因への問いに答える。第2段階は、第1段階を抽象的实在（形式、実体）によって置き換える。第3段階すなわち実証的段階は、諸現象の背後にある諸原因を否定し、諸現象間の原則的諸関係のみを記述する。政治史に関しては、これらの段階は、神学的・軍事的社会、形而上学的・法制的社会、科学的・産業的社会に該当する。これら3段階の本質的活動は、それぞれ略奪、略奪物の確保、理性

的生産である。⁵⁸⁾ レヴットは、包容力に関して一深遠さに関してではなく一ヘーゲルの歴史哲学に当時匹敵しうるものは、コントの「実証哲学講義」であったという。⁵⁹⁾ ミルは、認識論に関して、ベーコン、ロック、ヒュームを継承し、コントの実証主義からある刺激を受け取った。彼の主著「推論的帰納的論理学体系」(System of Logic, ratiocinative and inductive) (1843年)は、経験科学の認識論的方法論的諸原理の画期的叙述である。同時に彼は、数学的洞察を経験に帰し、また論理学の法則を思考能力の特色に帰した。このようにして彼は論理学における心理主義の絶対的優位を確立した。⁶⁰⁾ スпенサーは進化説を普遍的原理とした。彼によれば、必然的發展過程が、自然界と人間界とを支配している。この必然的發展過程とは、物質と運動との絶えざる分配によって「未決定的未連関的同等性」から「決定的、連関的不等性」へと進歩することである。以上概略ではあったが、私はコンドルセ、サン・シモン、コント、ミル、スเปนサーの社会思想について述べた。

ディルタイは、社会学は精神科学の一つであり、これは人間・歴史・世界の理解に寄与するとはいえ、もし社会学がそれ自体で歴史の究極の意味を解明しようと主張したり、あるいは社会学のみがこの解明をなしようと主張したりする場合には、社会学はその課題に関しても、方法論に関しても誤謬を犯していると論じる。

(1) ディルタイは社会学の意図するところ、すなわち課題は誤謬であるという。というのは社会学(ディルタイはここでは当時のフランスの社会学派についてのみ語っている)は、連関の把握によって社会を科学的に指導しようとするからである。⁶¹⁾ この場合社会学は歴史を支配する法則を立て、この法則によって社会現象を説明し、社会を指導しようとするから、社会学のこの課題は誤謬である。

(2) ディルタイは、社会学が個なるものにおいて抽象のための単なる素材を認める点を批判する。これに関しては歴史哲学に関する批判(2)を参照してほしい。

(3) 社会学はその方法論においても誤謬を犯している。というのは社会学は、実証哲学に開示される形而上学的時期が社会学によって処理されると主張する

からである。⁶²⁾ 実証哲学の創始者コントは歴史の自然主義的形而上学を創始しこの形而上学自体の歴史的経過の諸事実への適合は、ヘーゲルやシュライエルマッハーと比較して非常に少なく、従って彼の普遍的諸概念は非常に実り少ないものであるとディルタイはいう。⁶³⁾ さらにディルタイによればコントの社会学は、18世紀のフランス哲学の精神に基づいて歴史的世界を自然認識の体系に従属させることによって発生した。⁶⁴⁾ コントは人間精神の研究は生物学に依存していると考えた。精神的状態の系列における同等性に関して認められることを身体的状態における同等性の結果と考えた。従ってコントによれば、精神的状態における法則性の研究は不可能であった。⁶⁵⁾ 社会学においては生物学の結果に基づく演繹は、生物学の結果から発見された法則の証明にのみ役立つ。⁶⁶⁾

(4) 社会学は、人間の内的知覚はそれ自体において不可能であり、不毛であると主張する。しかしこの主張は知覚過程の曲解から推論されている。⁶⁷⁾ 意識に関する社会学の誤謬については、歴史哲学への批判(4)を参照してほしい。

(5) ディルタイは、ミルの立場がコントのそれとは相違していることをも明らかにした。ミルはコントにおける形而上学的なものに背を向け、諸自然科学のもとに諸精神科学に従属させた。⁶⁸⁾ 彼は諸精神科学の論拠の独立性を承認するとはいえ、諸精神科学の方法を図式一彼が諸自然科学の研究から発展させた一に従属させる。⁶⁹⁾

しかしディルタイは、諸精神科学の歴史は、生物学における適応 (Anpassung) の思考に対する反証であるという。諸精神科学は諸自然科学とは全く相違する基盤と構造をもっている。諸精神科学の対象は所与の諸統一から構成されるのであって、推論された諸統一からではない。所与の諸統一は内的にわれわれに理解できるものである。われわれは知り、理解し、認識する。直接的にわれわれが獲得した全体を分析し続ける。これが諸精神科学の歴史の特色であるという。⁷⁰⁾

ディルタイの社会学に対する批判を総括しよう。コンドルセ、サン・シモン、コント、ミル、スペンサーによれば、われわれは社会学によって歴史的变化の法則を発見し、この法則によって将来の社会の発展を期待しうるのである。すなわち社会学は、もろもろの出来事の因果関係を演繹して社会発展の法

則を究明し、これを社会の発展のために用いようとする。しかしディルタイによれば、社会学は現実の分析の学であっても、この分析から複雑多岐な構造連関をもつ社会全体の法則を演繹することは不可能であるし、従って将来の社会の発展を単に社会学の主張する法則によって予期することも不可能である。さらに社会学は歴史哲学と同様に、個なるものにおいて抽象のための単なる素材をみようとするが、このこともディルタイの批判するところである。

10. 歴史研究はいかになされるべきであるか

ディルタイによれば、歴史的社会的世界の現実には、諸原因、諸作用、諸相互作用の無限の働きであって、精神科学は諸事実の同一性（私は原則と解する）、諸連関の同一性（私は原則と解する）を、一方において諸事実と諸変化との継続において、他方において諸事実と諸変化との並存において総括しようとする。⁷¹⁾

歴史的社会的生の全連関における継続は、最も複雑な全体を構成し、これは個々の諸連関に分解されなければならない。このようにして分解された個々の諸連関は、われわれにとって一層一目瞭然のものであり、一層単純なものである。⁷²⁾

歴史的連関の探究に関する唯一の可能な道は、この連関を個々の連関へと分解することであるが、この分解は文化体系に関する諸理論と社会組織に関する諸理論において長期間になされてきた。しかしディルタイにおいては、まず諸精神科学は人間学の成果を基礎としなければならないのである。彼は、社会の諸連関における生統一としての個人の研究が諸事実の探究の条件となっていることを指摘する。ここで彼が個人の研究といているのは、歴史的社会的現実には、個人の意識において把握されるのであり、かれが説明的心理学に対して上述の記述の心理学を提唱しているゆえんである。そして社会の連関の継続の問題は、つぎの三通りの学、すなわち比較民族学、文化諸体系学、社会機構の諸体系学を媒介にして明らかにされる。⁷³⁾

歴史的社会的現実における普遍的連関に関する他の側面、同時的諸事実と同時的諸変化との連関の研究は、同様に社会的現実の複雑な諸事実の分解を必要とする。依存（抵抗も含まれる）と類似との諸連関—この諸連関は一時代の諸

現象間に存する一は、一つの機構の諸要素間に、また一つの機構の諸機能間に存在する関係と比較される。依存（抵抗も含まれる）と類似との諸関係は、一時代あるいは一時期の文化の概念の基礎になっている。文化史に関するすべての叙述は、この諸連関から出発する。⁷⁴⁾

ディルタイによれば、歴史研究は、歴史的社会的現実の複雑きわまる全体を諸連関に分析することによって始められる。そのためにはまず人間学を基盤にしなければならない。そして歴史研究は、歴史的社会的現実の継続面（過去、現在）に関しては、人間学を基盤として比較民族学、文化諸体系学、社会機構の諸体系学を媒介してなされる。また歴史研究は、歴史的社会的現実の並存面（同時性）に関しては、依存（抵抗も含む）と類似との諸連関の探究によってなされる。このような研究経過—分析と抽象化—によって獲得された諸命題から歴史の一層精確な像が構成されるのである。しかしその像はあくまでも蓋然性の域をでない。

ディルタイの説く歴史研究は、極めて多くの労力を要求するものであるが、彼は人間の歴史的社会的現実の核に迫っていこうとするのである。人間的歴史的社会的現実とは諸精神科学の対象であるが、またそれは歴史そのものなのである。

11. 諸精神科学の認識論の必然性—歴史理性批判

すでに明らかになったように、ディルタイによれば歴史的社会的現実の認識は精神の個々の科学において探究され、それらを補助学として用いることによって獲得される。しかしここで二つの問題が考えられる。一つはこの現実へのこれら諸精神科学の諸真理の関係についての意識の問題であり、二つは諸精神科学の諸真理間の内的連関、相互作用についての意識の問題である。そしてこのような意識の解明のみが諸精神科学の諸概念を十分に明澄ならしめ、諸精神科学の諸法則に十分な証拠を提供するものである。⁷⁵⁾

ディルタイによれば、このような意識の考察は諸精神科学の認識論的基礎づけという課題である。そしてこの基礎づけに基づいて、諸精神科学の現実への関係、諸精神科学の諸真理の内的連関、すなわち相互連関、および諸精神科学

の限界を決定することができる。彼は諸精神科学の認識論的基礎づけを、歴史理性批判⁷⁶⁾ (Kritik der ‚historischen Vernunft‘), または人間能力批判 (Kritik des Vermögens des Menschen) と呼ぶ。この歴史理性批判, 人間能力批判は, 人間自体と, 人間によって形成された社会と歴史とを認識するためのものである。⁷⁷⁾

諸精神科学のこのような基礎づけ, すなわち歴史理性批判において, 認識論と論理学とが結合されている。しかし他方このような基礎づけは諸精神科学の課題を諸精神科学の領域に制限するものである。⁷⁸⁾

歴史理性批判に関する分析は, まだディルタイのこの論文においては十分に展開されていない。

12. 評価と批判と展望

(1) 評価 ディルタイの歴史理解はきわめて包括的である。それはまず人間学に基盤をおく。彼は人間が身体と知性と感情と意志とからなる存在であることを強調し, 人間を統体的に把握する。そして人間の意識を分析し, そこに目的意識, 共同体意識, 法意識, 倫理意識等を明らかにする。そして統体としての人間が歴史を理解するのである。すでに叙述したように生自体は歴史自体であり, 歴史自体はまた生自体なのである。そして歴史は継続性と並存性との両面から把握されなければならない, 生と文化と社会機構とは複雑な相互連関に立っている。私は彼が人間を統体的に理解し, また歴史を総体的に理解しようとしている点を高く評価したい。しばしば歴史研究において人間が顧慮されなかったり, あるいは歴史をある一面からのみ理解し, それで足りりとする傾向があるが, これらはディルタイの史学方法論に立って考えるとき, 偏狭であるばかりでなく, 誤謬に満ちたものであることに気づく。

ディルタイによれば歴史研究は徹底的に帰納法に基づくものであり, 補助学としての諸精神科学を可能なかぎり多く用いることがのぞましいのではあるが, 時間の限定のなかである特定の精神科学を補助学として用いなければならない場合には, その補助学との関連という視点から歴史研究を行なうことになるわけである。

(2) 評価 ディルタイの歴史研究は、人間・歴史・社会に関する研究であって、それは精神科学の領域に属する。彼は歴史研究に他の諸精神科学が補助学として用いられなければならないことを強調するが、自然科学もその補助学として用いられるのである。また彼は人間を、精神的・物理的統一体として把握しているから、けっして人間の身体的物理的側面を見のがしてはいない。とはいえ彼の立場は歴史学を精神科学とする立場であるから、唯物史観に対しては批判的な立場である。唯物史観が人間の上部構造（精神活動）は下部構造（生産活動）によって規定されるとするがゆえに、これが人間・歴史・社会の現実を正しく把握するものでないことは明らかである。

鬼頭英一は、歴史または社会から人間の生を了解するということ、例えば唯物史観的に人間の生を了解するということは、生全体を眺めていないといいうる、というのはいかにすべてのものを歴史および社会内の一存在として見るにしても、つねにかかる見方に立てる了解者という主体的なものが残存しているからであるといい、⁷⁹⁾ ディルタイは生の概念について最も深い省察を行った哲学者の1人であるといい、⁸⁰⁾ さらにディルタイのいうように、人間の生は環境における生であり、世界における存在であるという。⁸¹⁾

(3) 批判 ディルタイはシュライエルマッハーに関する深い詳細な研究をしたが、彼が人間を統体的に把握し、また歴史をきわめて複雑な相互連関においてとらえていることに関して、彼に与えたシュライエルマッハーの影響を私は見のがすことはできない。たとえばシュライエルマッハーは「モノローゲン」において「世界とはなんであり、人間とはなんであるかを知っている者、またこの2つがいかに区別されているか、この2つがいかに相互に作用しているかという大きな謎を明確に解いた者にとってのみ自由と無限とがある。⁸²⁾ また彼は「宗教論」において「このようにして各人の存在は全体との連関において二重の意味をもっている。すべての人間的なものはあの間断のない歯車の行程によって相互にからみ合い、相互に依存し合っているのであるが、この間断のない歯車の行程を止めれば、各個人はその内的本質上、人間性に関する完全な直観のための必要な補完の1つである。⁸³⁾ シュライエルマッハーは「宗教の本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情である⁸⁴⁾」といい、また「……

神への信仰とは絶対依存感情に関する確信であった⁸⁵⁾」といている。ところでシュライエルマッハーから多くのものを学んだディルタイは宗教に関してどのように考えているのであろうか。

彼によればすべての体験のうちで宗教性は特殊な中心的立場を占める。歴史がこのことを示しているし、このことはまた人間学的考察からも生じる。生をこえる契機が生自体のなかにつねに存在する。宗教性に固有な傾向は、経験をもつ生が不可見者との関係にはいるということである。この不可見者が生自体において生を越え生のなかで働く。⁸⁶⁾ 宗教は不可見者との交わりから生じる。⁸⁷⁾ ディルタイがその歴史理解において、生の哲学の立場に基づき、生の外に存在する「超越的措定」を放棄して生を純粹に、生自体において存在していることがらから理解しようとしたことについては上述した。しかしこのような彼の見解は、今述べた彼の宗教理解と矛盾なく成立するのであろうか。この点については今後の課題としたい。

(4) 批判 ディルタイは、上述したように社会学に対して批判的であったが、それは社会学がそれ自体で歴史を導く唯一の学であるかのように考えたという前提から出発している。しかし今日の社会学は、新しい社会を建設しようとの希望はもっているであろうが、社会学が歴史を理解する唯一の学であるなどとは毛頭考えていないであろう。今日社会学の研究範囲はきわめて広く、人間相互の間に成立する社会的相互関係、社会集団、またそれらを規制する社会意識や社会制度などがその研究対象となるであろう。そして具体的な研究対象として民族と階級と階層、社会と文化、国家と体制、家と市町村、企業と組合、世論、マス・コミュニケーション、イデオロギーなどをあげることができよう。従って社会学自体、ディルタイのいうように、歴史理解の一つの補助学となりうる。しかしもし社会学が歴史を理解し、歴史の指導原理を提供する唯一の学であると主張する場合には、彼の社会学に対する批判は今日でも妥当するといわなければならない。

(5) 展望 初期ディルタイの歴史理解の基盤については既述した通りであるが、後に彼はここから発展して解釈学に移行する。彼の解釈学においてもシュライエルマッハーの甚大な影響を私は見るのであるが、体験・表現・理解（追

体験)の解釈学において彼はさらに歴史理解の方法論を展開しているといえる。いやそればかりではなく、そこにおいてあらゆる精神科学、それが心理学、哲学、文学、美学、政治学、法律学、経済学、社会学、教育学、宗教学、神学、歴史学であれ、それら精神科学の理解の基盤を提供しているのである。このようにしてなされた解釈に彼は価値判断を加える。価値判断の基準はいかなる世界観をもつかによって決定される。世界観の課題は類型論へと発展する。このような後期ディルタイにおける歴史理解の基盤に立って歴史は一層深く理解されるであろうし、このことは今日唱導されている学際研究の方法論にも寄与するところが大きいであろう。

注

- 1) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V. SS. 4; 370.
- 2) Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 231.
- 3) Dilthey, *ibid.*, Bd. V. 370f.
- 4) *ibid.*, S.398, vgl. Bd. VIII, S. 93.
- 5) *ibid.*, S.4.
- 6) *ibid.*, S.83.
- 7) *ibid.*, Bd. I, Vorrede, S. XVIII.
- 8) *ibid.*, Bd. V, Vorrede, S. LVII.
- 9) *ibid.*, Bd. VIII, S. 141.
- 10) *ibid.*, Bd. VII, SS. 151, 291.
- 11) Otto Friedlich Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. Aufl., 1955. SS. 43f.
- 12) *ibid.*, Bd. VII, S. 228.
- 13) *ibid.*, Bd. VII, S. 256.
- 14) *ibid.*, Bd. IV, S. 560.
- 15) *ibid.*, S. 529.
- 16) *ibid.*, Bd. I, S. 90.
- 17) *The First Epistle of Clement*, XIX, 1.
- 18) R.L.P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, 1954. pp. 29f.
- 19) 藤代泰三「アウグスティヌス「神国論」第一巻について」*基督教研究*第35巻第2・3号(昭和42年12月)
- 20) *New Science*, translated by T.G. Bergin and M.H. Fisch, 1948. Paragraph 349.
- 21) Karl Löwith, *Meaning in History*, 1949. pp. 120~2.

- 22) RGG³, Bd. IV, col. 329.
- 23) *ibid.*, Bd. III, col. 237.
- 24) Dilthey, Bd. I, S. 104.
- 25) G.W. Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (Glockner), SS. 34~6.
- 26) *ibid.*, S. 46.
- 27) *ibid.*, S. 44.
- 28) *ibid.*
- 29) Löwith, *ibid.*, p. 54.
- 30) Dilthey, *ibid.*, Bd. I, S. 87.
- 31) *ibid.*
- 32) *ibid.*, S. 91.
- 33) *ibid.*, S. 90.
- 34) *ibid.*, S. 91.
- 35) *ibid.*, S. 92.
- 36) *ibid.*, S. 93.
- 37) *ibid.*, S. 93f.
- 38) *ibid.*, S. 94.
- 39) *ibid.*
- 40) *ibid.*
- 41) *ibid.*, SS. 94f.
- 42) *ibid.*, S. 96.
- 43) *ibid.*, S. 97.
- 44) *ibid.*
- 45) *ibid.*, SS. 97f.
- 46) *ibid.*, S. 98.
- 47) *ibid.*
- 48) *ibid.*
- 49) *ibid.*, S. 98.
- 50) *ibid.*, S. 104.
- 51) *ibid.*
- 52) *ibid.*, SS. 104f.
- 53) H.A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, 1952. p. 186.
- 54) *ibid.*, p. 187.
- 55) Dilthey, *ibid.*, S. 90.
- 56) Löwith, *ibid.*, p. 92.
- 57) RGG³, Bd. V, col. 1317.

- 58) *ibid.*, Bd. I, cols. 1858f.
- 59) Löwith, *ibid.*, p. 67.
- 60) RGG³, Bd. IV, col. 953.
- 61) Dilthey, *ibid.*, S. 93.
- 62) *ibid.*, S. 105.
- 63) *ibid.*
- 64) *ibid.*
- 65) *ibid.*
- 66) *ibid.*, S. 106.
- 67) *ibid.*
- 68) *ibid.*, S. 108.
- 69) *ibid.*
- 70) *ibid.*, S. 109.
- 71) Dilthey, *ibid.*, SS. 109f.
- 72) *ibid.*, S. 110.
- 73) *ibid.*, SS. 110f.
- 74) *ibid.*, S. 111.
- 75) *ibid.*, S. 116.
- 76) 原佑「ディルタイについて—認識論的視点から—」哲学雑誌 63巻 699号（昭和23年4月）66頁～87頁。原佑はこれを「記述史的理性の批判」と訳している。
- 77) Dilthey, *ibid.*, S. 116.
- 78) *ibid.*
- 79) 鬼頭英一「ディルタイと生全体の概念」哲学雑誌 48巻 562号（昭和8年12月1日）67頁
- 80) 前掲書 54頁
- 81) 前掲書 67頁
- 82) Friedrich Schleiermacher, *Monologen*, Kritische Ausgabe von Friedrich Michael Schiele, 1914. S. 15.
- 83) Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, 1799. S. 60.
- 84) *ibid.*, S. 32.
- 85) Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. I, S. 88.
- 86) Dilthey, *ibid.*, VII, S. 266.
- 87) *ibid.*, S. 267.