

## ディルタイにおける歴史的理性批判の構想（一）

——ヘーゲル哲学批判を中心として——

水 野 建 雄

ディルタイの長年の構想である「歴史的理性批判」研究が一応の結実をみたのは、死の前年一九一〇年に発表された『精神科学における歴史的世界の構成』（以下『構成』と略記）においてであるが、このほぼ一〇年ほど前からディルタイは再びヘーゲル研究を迫られていた。H・ノールによれば、シュライエルマッハー研究以来つねにディルタイを悩ませたのはヘーゲルであり、『精神科学序説』とそこから生まれた一連の研究とは、やはり一貫してヘーゲルに向かわせることになった（二六）のであり、こうしてディルタイは、ヘーゲルの手稿群を徹底的に研究することによってヘーゲルに関する歴史的な理解をめざして『ヘーゲルの青年時代』（一九〇六年）を書き上げた。この研究は、これ以後の初期ヘーゲル研究の決定的基礎を確立した記念碑的労作であり、まさしくヘーゲル研究として独立したものであるが、しかしディルタイの思想展開の中では、ディルタイの問題意識の中心を占めていた「歴史的理性批判」の構築と深くかわり、その研究深化の途上での不可欠の作業でもあったのである。

ディルタイはここで、フランス革命を中心としたヨーロッパの不断の変革、とりわけドイツ国家における変動と動揺の歴史過程にあって、ヘーゲルが現実には体験した自己の精神を形而上学に結合させることによってこの歴史的な世界の内幕にまで踏み入り、新しい歴史的な生の展望を得たことに、深い共感を示し、この点こそ「ヘーゲルがヨーロッパの学問に対して行なったことのうちで最も偉大な、決定的なことであった」と語

って、ヘーゲルに「人間精神の内面性の歴史の創始者」(IV, 157)の地位を与えている。しかし、この研究書を執筆するディルタイの本当の意図は、ヘーゲルにおける有効なものと無効なものを見届けることであった。「ヘーゲルとの闘いの時代は終わった。彼の歴史的認識の時代がやってきた。この歴史的考察がはじめて、ヘーゲルのうちにある過去なるものと生き続けるものとを区別するであろう」(IV, 17)。ディルタイにとって「生き続けるもの」とは、ヘーゲルの客観的精神の基底をなす歴史的「生」(Leben)の概念であり、「過去なるもの」とはその客観的精神の形而上学的性格であったといえよう。ディルタイは「ヘーゲルの青年時代」の思想的営為を、「生」と「生」による歴史の概念把握と「生」の人倫への関係として総括して、ヘーゲルの客観的精神の本質が本来「生」の境位において成り立っていることを見届けたのである。しかしそれは、ヘーゲルの手稿群から浮び上がらせた青年ヘーゲルの「生」概念であると同時に、ディルタイ自身の「生」概念の確認でもあったといえる。一八八三年刊行の『精神科学序説』(以下『序説』と略記)において中心概念にすえられた「生」は、一八九〇年代に精神科学の構想が変貌をとげる<sup>(1)</sup>にもなつてその扱いの点で何ほどか変化しつつ、この『ヘーゲルの青年時代』を経て、後の『構成』の中により深化された形でもり入れられ、『構成』の主題をなす客観的精神の分析の根底におかれることになる。

ところで、この『ヘーゲルの青年時代』において「生」概念を確認したディルタイは、この書を結ぶにあたって、ヘーゲルに対して一つの課題を、「最大の問題」を投げかけている。「新しい人倫の観念を体系的に作り上げるといふ〔若きヘーゲルの〕課題には、特別に困難な問題があった。――そのうちでも最大の問題は、すべての歴史的現実が相対的であるという歴史意識と、最終的な決定的言葉および絶対的価値を求め形而上学的欲求との間の、矛盾であった」(IV, 187)。この「最大の問題」とは、端的に現実と理念、事実と価値の問題であるといえる。これは、歴史的世界を新たに構成しようとするディルタイにも共通する、大きな関心を払うべき問題であったように思われる。イエナ時代以降のヘーゲルはまさしくこの問題、すなわち相対的歴史主義を克服するための普遍的原理とは何かという課題をめぐって、自己の哲学体系をつくり上げていく(形而上学的に)が、ヘーゲルと課題を共有しつつ、ヘーゲルとは反対の方向で(「生」にとどまる)ディルタイもこの問題に結着をつけようとする。

ところで、最も深くヘーゲル哲学を批判的に学んだディルタイは、この、現実と理念の矛盾の問題をいかに解決しようとするのであろうか。そしてそれはどの程度成功したのであろうか。本論ではこの点を、ディルタイのヘーゲル批判を念頭におきつつ考えてみたい。

まずデイルタイにおける精神科学の必然性という点から考えてみたいと思う。デイルタイが構想する精神科学は、個別精神諸科学を哲学的に基礎づける学、個別科学の根底にあって歴史的现实の総体を認識しうる学である。『序説』はそのような学を本格的に論じた研究であるが、この中でデイルタイは次のように語っている。「個別諸科学を越えるこの三重の連関を認識し、歴史的事実と法則と判断を導く規則との間に存する関係を把握する学はあるだろうか」(1・88)と。ここでいわれている「三重の関係」とは、個別科学の、事実の因果的連関、現実支配の一般的法則、人間の関係における価値や命令の体系に対する連関をさすが、この「三重の連関」をトータルな形で認識しうる新たな科学は、「個別科学を越える学」である。この種の認識を自称する「尊大な学」、すなわち歴史哲学と社会学は、「単一なもの」の叙述の中に抽象のための単なる原料しか認めないがゆえに誤まり」(1・91)である。この新たな学はデイルタイの構想する精神科学でなければならない。この限りでのみ、この自問は肯定的に答えられる。

ところで新たな精神科学は、なぜ個別科学を「越える」のでなければならぬのだろうか。「越える」ことをデイルタイに強いたものは何であらうか。そこには二つのデイルタイの危機意識が働いていたように思われる。一つは時代に対する危機意識であり、もう一つは個別科学そのものに對する危機意識である。十九世紀の、とりわけ後半の時代は、ナショナリズムと分業が急激に進む時代である。領邦国家に分裂したドイツがドイツ帝国として統一されたのは一八七一年であるが、この頃すでにヨーロッパ列強は資本主義の新たな段階をむかえて植民地獲得に覇を争う時代であった。この時代状況の中で政治的ナショナリズムはいよいよ激化していくが、それは単に政治の領域だけでなく、同時に、各文化の独立、文化のナショナリズムをひきおこし、普遍的文化が解体して個別文化が自己を主張していくことでもあった。さらにこれと軌を一にして、植民地獲得によって資本主義的生産様式は、徹底的な「分業」という様式をとり、これが経済的生産の分業にとどまらず、一切の職業や生活関係にまで社会化され、さらには学問の分業、科学の個別化をとめどなく前進させていった。政治的社会的ナショナリズムと分業の様式が、学問・文化のナショナリズム的分化・独立、その分業的個別化という形で、人間の精神領域をも支配しはじめていたのである。「全体からの個別の分離独立」の様相が激化していく時代状況を前にして、デイルタイは統一科学としての精神科学を発想するのである。「歴史的社会的

現実をその対象とする諸科学は、これまでのどの時代よりも痛切に、それらの連関と基礎づけを求めている。個々の実証科学の状況のうちに潜んでいる諸原因が、フランス革命以後の社会の動揺から生じたより強力な刺戟（動因）と共働して、この傾向を推進している」（1・17）。十九世紀初頭に、あのヘーゲルが「分裂こそ哲学が要求される源泉である」と語ったのと同じように、分裂は一層激化し深刻になっている時代状況を前にして、デュルタイは自分の学の必然性をこのように語るのである。この意味で、M・リーデルが語るように、『精神科学』は一定の社会的歴史的状况から生まれた、時代と結びついた概念であった<sup>(3)</sup>といえるのである。

デュルタイはかく時代の危機意識から精神科学を發想する一方、個別科学そのものがはらむ問題を危機としてとらえる。それは、「実り多い」個別科学が、事実を原子論的に分解して単に「事実の整理」をする、そういう認識のための道具にすぎないものとなれば、個別科学相互の共働も認識の拡大も閉ざされるといふ危機意識である。この事態を救うためには、個別科学を越えてそれを根底において総合し基礎づける学がなければならぬ。個別科学そのものは現実の個別を、現実の部分内容を認識するにすぎない。その個別化され部分化された認識を数量的に総和すれば、トータルな現実認識が可能になるといふわけではなく、そこには、それらの基礎づけがなければならぬ。個別科学は「歴史的社会的現実の全体問題を個別的諸問題に分解してきた」が、しかし「認識が自分の道具でもって片づけることのできるものが、また分解不可能な事実として〔この認識に〕抵抗し、後に残るものが、ここで示されなければならない」（1・93）のである。デュルタイは個別科学の「自己省察」を、すなわちこれら諸科学の概念や命題と現実との関係、その明証性、それらの相互関係を確認する自己省察を要求するのである。自己省察による「全体問題の認識」を要求するのである。それを可能にするものこそ新たな精神科学であるはずである。デュルタイは、学問がますます分化・個別化していく時代の推移に対抗する形で個別科学を否定するのではなく、むしろ個別科学の存立基礎を確かなものにするべく、それを肯定的にのり越えようとするのである。

しかし、どのようにして個別科学を「越える」のだろうか。どのような境位において可能なのであろうか。それは、個別諸科学の概念や命題などの、いわば一切の意匠を取り去って、それら諸科学を存立せしめている共通の、しかも最も確かな地平に降りることによってである。いかなる学も現実の抽象において成りたつが、その抽象のもとをなす根底・土台に還帰することである。そこには、現実の「ありのままの事象」しかありえない。すべての諸科学を「ありのままの事象」に還元し、そこからそれらを基礎づけ再構成することである。この歴史的社会的現実の

「ありのままの事象」を、デイルタイは「生」(Leben)とよぶのである。「生」は、デイルタイが精神科学を構想する際の基本概念である。そうであれば、さて、形而上学的理念による現実構成も単なる原子論的分析による現実構成も拒否して、最も確かな土台としての「生」から再び一つの抽象としての学を構成して、それが再び形而上学にいきつくのでも、単なる事実分析に終るのでもなく、しかも現実総体をカバーしうる認識の学でありうるような、その学の構成とは、一体いかにして可能となるのであろうか。「生」とそこからの学の構成を辿ってみよう。

### 三

デイルタイは「生」について、次のような周知の命題を掲げている。すなわち、「思考は生の背後には戻りえない」(V. 9)「生を生そのものから理解する」(V. 4)という、繰り返される命題である。この命題にはどのような意味がこめられているのであろうか。人間の認識は生の領域に限られる。カントの、人間の認識を可能的経験の世界に限定した方法を評価しながらも、しかしデイルタイは、生それ自体を単なる現象としたカントの学説を批判しなければならなかったと述べている。「生を現われ(Schein)と考えることは形容矛盾(contradictio in adjecto)である」(V. 5)。生は生であって、何ものかの「現われ」ではない。この「何ものか」を想定すれば、それは生の前提であり、そのかぎり生の条件であるが、しかし、生はいかなる先行者もいかなる条件ももたない實在性(Realität)である。『序説』刊行の前年一八八二年にデイルタイは、この『序説』について「その第二部は、私の思想連関のうちで、その体系においてはヘーゲルの現象学の立場に比較できるような一つの課題をもっています」(V. 434)と語っているが、ヘーゲルの「意識の経験」における意識の自己形成のごとく、しかし、絶対知や意識哲学を媒介にしてはもはや解決されえない直接的確信の世界——生と体験——にどこまでも定位して、そのかぎりの意味で、この實在の現象学を叙述しようとするのである。生の背後に人間の思惟活動を可能ならしめる別の思惟を想定することはできず、一切の思惟活動は生の部分、一機能にすぎない。この命題には、近代の意識哲学への批判(これについてはちに述べる)と形而上学に対する批判が含意されている。

生の背後への溯及不可性は、「何よりもまず歴史的社会的現実がその完全な實在のままに見えるようにする」(I. 124)ための不可欠の言明であり、形而上学的背後世界の否定を意味するが、しかしデイルタイは、形而上学は「ヨーロッパ民族の精神的発展における一つの必然的段階」(I. 126)であって、単なる科学的論証や科学一元主義によって押しつけられるものではない、と語っている。形而上学的精神の殻を打破する

ためには、形而上学がこれまで持続してきた十分な理由、根拠を根本から認識し、徹底して考えぬき、その上で解消するものでなければならぬ、とされる。したがって、この命題は、形而上学に対する生の単なる反定立を表明したのではなく、形而上学批判以上のもの、形而上学の重みに均らぬだけのものを「生」の中にこめた、ディルタイ哲学のいわば決意の表明を含んでいるともいえる。

しかしまたこの命題は、形而上学を打破して科学中心主義あるいは科学主義に立ち帰ることを述べているのではない。というのも、ディルタイは自然科学の世界観を生立場から批判するからである。この科学は人間の営む精神生活を自然現象としてとらえる。「もし知覚や認識によってとらえられるならば、人間とはわれわれにとって一つの物理的事実であろうし、そのようなものとしては、単に自然科学的認識によってとらえられるだけであろう」(III, 86)。人間精神の営みは物理的事実では尽しえない。赤いリンゴの絵は赤い色のかたまりではなく、そこには意味がある。また科学的な法則・原理は、有意義な人間世界から抽象的に構成されたもの、生の背後に仮設された一つの約束事にすぎない。私たちは存在者を意味として受けとるのであり、あとになって意味を賦与するのではない。意味そのものとしてある世界を総体として対象とするのは、精神科学であって自然科学ではない。「精神科学は精神的客体を理解し、自然科学は物的対象を認識する」(III, 86)。

しかしディルタイは、かかる科学批判によって自然科学をまったく排除するのではない。むしろ「自然こそ精神科学の土台である」(III, 116)と語り、「精神科学は自然認識に制約されており」、したがって、「自然科学を基礎にしている」(I, 174)と述べるのである。というのも、生の統一体全体が自然の全連関に依存しているからである。「精神の諸事実は自然の諸事実の上限であり、自然の諸事実は精神的生の下位条件を構成している」(I, 11)。生は意味の世界として自然科学で尽されないが、しかし、何ら形而上学的背後世界を意味するものではなく、生が自然の全連関にかかわる以上、生の認識論的な構成という点で自然科学は排除されえないのである。

ところでディルタイは、前記二命題とともに、生に内在するもう一つの本質をあらわす命題を掲げている。それは、生の歴史性についてである。「生には、その第一の範疇の規定として……歴史性(Zeitlichkeit)が含まれている」(VII, 192)。そしてこのことは、「人生の流れ(Lebensverlauf)という表現の中に現われている」(ibid.)と語っている。したがって、生とは歴史的生である。生はどこまでも歴史性に浸透されている。生の世界は歴史的世界であり、生の学、生の哲学とは、したがって歴史の哲学であるといえる。ヘーゲルの『現象学』が精神の自己展開・自己産出の過程を、一つの「歴史」として示してみせたごとく、ディルタイも、生の自己形成を生そのものの歴史性において構成するのであ

る。デイルタイの思想の根底にある生について、ここではさしあたりまず、以上の四点、すなわち形而上学の克服、意識哲学哲学、自然科学との関係、歴史性といったことを確かめておきたいと思う。

さて、生は生そのものであり、生は、歴史性を本質としている、「ありのままの事象」、直接的確信の世界であるが、しかし、これはそのまま、生の「哲学」、歴史の「哲学」にはなりえない。学たりうるためには範疇がなければならぬ。これが周知の「体験」(Erlieben)と「表現」(Ausdrucks)と「了解」(Verstehen)である。

体験とは、生のうちにおいて意識内容が自己にとって存在してくる、その根源的様態をあらわすものであり、いわば意識主体を成立せしめる、デイルタイにとっての基本概念である。だから、一方の項に生があり、他方にそれと区別された意識主体の項があって、その両者を体験が媒介するといったものではなく、むしろこれとは逆に、体験が意識のエレメント・源泉なのであって、体験において生は意識内容を得るのである。もし体験が、これまでの意識哲学のように、単なる表象的な事実だとするならば、その場合には「認識主観の血管を流れているのは現実のなまの血液ではなく、単なる思惟活動としての理性の薄められに液体にすぎない」(L. XVIII)。体験は、そこにおいてはじめて思惟活動が可能になるといふ、思惟活動のむしろ根拠である。別の言葉でいえば、体験は、主観と客観の枠組における表象的事実ではなく、むしろ主観と客観の成立根拠をあらわしている。だからこそデイルタイは、「歴史的世界の原細胞は体験である」(III, 161)と語るのである。この「体験」概念は、明らかに近代意識哲学における認識の枠組を踏み越えているといえる。M・リーデルはこの点について、デイルタイはこの「体験」概念を手に入れることによって、デカルト以来の西洋意識哲学の三つの神話を打破した、と語っている<sup>(4)</sup>。ここでリーデルがあげている「三つの神話」とは、すなわち、ヒューム流の観念連合の理論の下に意識のエレメントを機械的に従属させるような、そういう連合理論における、孤独した意識要素という神話、もう一つは、主観—客観モデルの下で、意識にはその内容が単なる現象にすぎないものとして与えられるという、自己閉鎖的意識という神話、他の一つは、主観—客観モデルの根底をなしている物心二元論という神話、この三つの神話である。「体験」は、このような意識哲学への批判を含蓄しつつ、しかも、意識哲学をのりこえる新たな精神科学構築のための中心概念にすえられているのである。ところで、歴史的世界の「原細胞」としてとりわけ「体験」に力点がおかれるようになるのは、後期のデイルタイにおいてであるが、そこには、おそらくフッサールからの影響があるといつてよいであろう。「体験」は、『序説』においてはなお「内的経験」(innere Erfahrung)という心理主

義的な意味をおびた表現であらわされているが、これが『記述的分析的心理学論考』（一八九四）になると、「体験」という表現を得てくる。そしてそれが、一八九〇年代の変貌の時期を経て一九〇〇年から学の新たな再構成が目ざされる過程で、一層深化されて、「原細胞」とされていく背景には、一方でヘーゲルの客観的精神に対する批判とともに、他方でフッサールの『論理学研究』（一九〇〇—一）の影響があるとみることが出来る。「体験」は、近代意識哲学批判とフッサールからの影響とが交叉するところにその内容をえている、ということが出来る。

さて、生は体験とともに表面化され外化される。体験において生の表出（外化）（Lebensäußerung）として表現されたものを、ディルタイは「生の客観態」（Objektivierung des Lebens）とよぶ。そして了解とは、この「生の客観態」にかかわり、これを了解するのである。この、いわば生の現実化された形態を了解しつつ、同時にその了解が自己の体験としてあるというあり方で、生は自己自身を動的に形成するのである。したがって、「体験と了解においてわれわれにあらわれてくるものごとの総体が、人類を包括する連関としての生である」（Ⅲ、131）。体験・表現・了解が一つの円環構造（Zirkel）をなして、いわば渾然一体となっているのが、「生の現実」である。ところで、「生の客観態」の「私の」了解が同時に「学の」了解でもありうるためには、了解の普遍性が可能でなければならない。これについてディルタイは、了解の「共同性」（Gemeinsamkeit）を語る。「生統一の共同性は、精神科学における特殊なものといっさいの関係の出発点である」（Ⅲ、141）。了解そのものがすでに共同性なのである。「それぞれの生の表出はどれも、この客観的精神の国においてはある共同的なものを表現している。あらゆる言語、命題、挙動、礼儀作法、あらゆる芸術作品、あらゆる歴史上の事業は、ある共同性がそれらの中に自己を表出しているものと了解するものとを結びつけているがゆえにのみ、了解されうるのである。個々人はつねにこの共同性の領域において体験し思惟し行為するのであり、そしてただ、この領域においてのみ了解するのである」（Ⅶ、146f）。了解は「共同性」における了解として、一般的共通であり、そこにおいて「生の客観態」は精神科学の認識の対象となる。「体験、他者の了解、また共同性を、歴史作用の主体として、さらには客観的精神の主体として歴史的に把握すること——ここに精神的世界の知識が成立する」（Ⅲ、136）。精神科学のカバーする領域は、了解の及ぶ範囲と一致するのである。超越的主体を拒否して、あくまで「生をして生に語らしめる」徹底した歴史内在主義の立場が、ここにある。

さて、「生の客観態」は精神科学の対象であるが、しかし、これが歴史認識の基礎論の内容にとりこまれていくためには、この構造が示されなければならない。「作用連関」（Wirkungszusammenhang）はそのためのカテゴリーである。「あらゆる歴史は作用連関を把握しなければならない」



らない」(VII. 246)。ディルタイによれば、生はつねに連関としてあるが、そのような連関は、対象把握、現実認識、価値決定、目的定立といった構造連関、この連関が相互に作用を及ぼし合って、一連の歴史的事件出来事の形をとる作用連関、さらにこの連関によって目的が実現されるような、その土台となる目的連関など、共同性の領域(共同体、文化体系など)の内的構造的、相互的作用的な連関としてある。人間は共同性の領域において事実を認識し、価値を決定し、目的を定立し実現していくという個人的行為を実行するが、それは、共同性から働きかけられ、作用を受けつつ、同時にそれに働きかけ、作用をし返すという「能動と受動、作用と反作用という関係」(VII. 197)の中で、歴史的世界を生きる歴史的行為となる。この関係が作用連関である。作用連関は、ある法則にしたがって必然的に原因から結果がでてくる自然の因果連関とはちがって、心的構造にしたがって価値を生み出し目的を実現する、まさしく精神の構造である。個人の生の流れは個々の作用連関にしたがって、内的連関に結びつけられ、それによって全体と結びつき、共同体、文化体系、社会团体という超個人的な所産物にまで進んでいく。歴史のあらゆる事象、事件は作用連関の形態の流れにおいてあり、歴史的世界はそれにおいて、一つの統一的なまとまりのある全体を形成している。ディルタイにとって歴史とは、「生の客観態」の構造であるこの作用連関の時間的推移のことである。

無限に錯綜した複合的な作用連関は、しかし、歴史世界の時間と空間の広がりの中からそのすべてにわたってとり出されることはできない。そこにはある操作が必要である。そのような操作概念が「同型性」(Gleichförmigkeit)である。ディルタイは、作用連関はさまざまな時代、諸々の国民、歴史の各時期において、つねにくり返される同型的構造をもつ、という。これによって複合的な単一な構造に還元される。したがって歴史の研究とは、この同型的同質的作用連関を分析することである。しかもこの分析は、いわば共時的分析と通時的分析によってなされる。「ある一定の時期の個別的作用連関を分析的に取り出し、そこに含まれる発展契機を呈示し、さらにこの個別連関を構造的全体に結びつけている関係と政治的全体の諸部分における共同性とを」明らかにし、「さらに、歴史的世界の別の面、つまり時間の経過の方向とそこでの変化の方向とを、作用連関に溯及することによって、連続的でありつつ時代区分的でもある全体として把握できる」(VII. 177)のである。かくして歴史認識とは、作用連関の構造に関する共時的・通時的分析を通して得られた、作用連関の同型性を認識することである。

この作用連関の形態——つまり、「生の客観態」とは作用連関の現実形態である——の分析による歴史的世界の構成には、ヘーゲルの「客観的精神」がモデルとされつつ、しかしヘーゲル批判が含意されている。というのは、作用連関はあくまで反省的概念であって、規定的な法則性

ということではないからである。ディルタイは自分の精神科学の方法について、それが「体系的方法」と「歴史的方法」の結合であることをくり返し語り、「理念構成と歴史的知识とは相互に影響を及ぼす。歴史的知识が発展した経過は、この世界の理念構成を理解するための手がかりを与え、理念構成は歴史的理解を深める」(III, 88)と述べている。したがって、ディルタイは膨大な歴史研究を進める一方、その反省的総合から、歴史を貫く同型的作用連関を浮び上らせ、それによって歴史の世界を一つの統一として——世界観の類型——構成するのである。また他方、ディルタイにおいて、作用連関は一貫して個人の価値生産的、目的連関的精神と連関づけられて考えられている。「すべての作用連関はそれぞれの個人において交叉する」(VII, 171)。もちろん個人は時代精神に浸透され、共同的な精神に浸透された歴史的個人である。普遍的規定的な「理念」の歴史的世界への適用ではなく、かかる個人の生産的創造性が、ディルタイの構成の根底である。ディルタイは、個人の創造性が歴史創造の根底であるとしつつ、同時に個人をこえた統一の必然的法則を認める点で、ヘーゲルの徒であるといえるが、それは決して一つの形而上学的全体意志によって導かれるのではないとする点で、ヘーゲルから決別する。精神科学は「認識過程の個人をこえた連関の中に、必然性、同型性、法則を求める。その素材は事実としての人間の認識の歴史であり、その究極は、この認識の歴史における形成法則である」(I, 128)。「ヘーゲルの青年時代」の末尾において提示された問題、すなわち歴史相対主義と絶対的価値の矛盾の問題を、ディルタイは絶対的価値を切り捨てることによって歴史相対主義の立場を貫き、そして、いわば作用連関の類型学ともいえる独自の領域を切り開いたのである。

#### 四

ヘーゲルは『歴史哲学講義』をはじめにあって、自分の歴史哲学を、「根本的(資料的)歴史」および「反省的歴史」から区別して、「哲学的歴史」であると規定しているが、その際、この「哲学的歴史」という表現は本来形容矛盾なものではないかと自問している。「歴史」は所与と存在にかかわるのに対して、「哲学」は所与と存在を越えたア・プリオリな思惟において成り立つからである。この「歴史」と「哲学」の間の矛盾をいかに統一的に把握するかが、ヘーゲルの歴史哲学の根本主題である。ヘーゲルはこの矛盾を、全歴史過程は一つの普遍的な理念(理性)の自己実現過程である、という思想で解決しようとした。「哲学が持参する唯一の思想は、たんに理性という考えにすぎないのであって、理性が世界を支配している」<sup>(5)</sup>という「歴史の理性観」は、ヘーゲルの歴史哲学の唯一の、しかも基本的前提である。ヘーゲルはいわば「哲学」に身

をよせて、現実を「哲学」化するのであるが、ディルタイはいわば「歴史」の側から、「哲学」を現実化したといえる。

ディルタイによればヘーゲルの欠陥は、普遍的理念は本来歴史的现实から導出されるべきもので、歴史的精神の諸段階はこの理念と現実の歴史的状况との作用においてあらわれるのであるが、ヘーゲルはこの諸段階を、理念に内在するものとして構成したことにある。したがって歴史は「漠然とした直観」の形で提起された非学的な理念で覆われることになる。こうしてディルタイは、ヘーゲルにおける客観精神の狭さを、(一)「時間的・経験的・歴史の連関を不問にしている」(III.147) こと、(二)「普遍的理性意志から共同体を構成したこと」(III.150) こと、この点にみて、自分の客観精神の扱いを、「われわれは今となっては、生には精神的連関が働いているという、生の実在から出発しなければならぬ。ヘーゲルは形而上学的に構成するが、われわれは与えられた対象を分析する」(VII.150) と語るのである。「無気力、暗い衝動の力、迷妄と幻想の苦悩、生あるすべての者のはかなさなど、これら感情」を含む生の実在の全体的連関に「溯源しなければならぬ」(VII.150)、この「力強い現実」(I.96) に定位する徹底的な歴史内在主義の立場からみれば、ヘーゲルは「みすばらしく、不十分である」(I.96)。

しかし、普遍的理念から歴史過程を構成するということは、ディルタイの語るように、本当のところ欠陥であろうか。どこまでも現実の人間活動にもとづいて歴史を構成することが、はるかに歴史的现实の眞実を表現しうるものであろうか。むしろ、ある理念を媒介することによってかえって現実の眞実を表現しうる場合もあるのではないだろうか。あるいは、問題は、かかる「哲学」から「歴史」をみるか、もしくは「歴史」に定位するかといった、歴史に対する視座のとり方にあるのではなくて、「哲学」と「歴史」の間をいかに統一的にとらえるかにあるのではないだろうか。この「哲学と歴史」とは、ディルタイの語るように「われわれは歴史の観客である以前に、まずもって歴史的存在である」し、「歴史を研究する人が歴史を創る当人である」(III.228) とすれば、これは、「理念と現実」あるいは「価値と事実」の問題にかかわってくることになる。この両者の間を、ディルタイの「力強い現実」は埋めきれたといえるであろうか。

ヘーゲルの歴史哲学を最広義に解釈すれば、ヘーゲルは必ずしも現実を捨象してはいない。むしろ「力強い現実」こそヘーゲルの哲学への衝動を動かしていたとさえいえるのである。周知の一八〇〇年十一月一日のシェリング宛書簡の中で表明された若きヘーゲルの哲学の発想、すなわち、「人間の低位の欲求」Ⅱ生の世界を学問(哲学)によって基礎づけること、また同時に学問(哲学)をさらに人間の生(歴史的现实)に関与させること、つまり、「哲学」と「歴史」の往路と帰路の緊張をいかに維持して哲学を遂行するかという哲学の発想は、ヘーゲルの根本的

な動機であった。この発想は、後期ヘーゲルの、絶対精神にすべてを委ねて学を維持しようとする汎神論的樂觀主義ともいふべき立場においては、はるかに薄められたものになっていくものの、やはり、一貫してその哲学の底を流れていたと考えることができる。さて、この一八〇〇年の決意表明の時期に、ヘーゲルがそれまでの研究からもちきった主要な問題は、「哲学」と「歴史」を問うという点から考えれば、それは「運命」(Schicksal)の問題であったといえる。「運命」とは、若きヘーゲルにおいて、人間が自由な主体として自己の主観性を貫徹しようとするとき(例えば、イエスは愛の純粋性を貫こうとした)、必然的に客体(例えば、ユダヤ的現実)にかかわらざるをえず、戦闘的にであれ、現実逃避的にであれ、そのかわりにおいて、「純粋な主観性」は、主体の意志、意欲にかかわらず、その「純粋な主観性」とは何がちがったものとして現われるという、主体の自由に強いる「関係の必然性」を物語る概念である。<sup>(7)</sup> 普遍的で純粋な人間本性がどこかにあるのではない。人間本性はつねに時代と客体に規定されており、そこでは「純粋な」自己は、それとは何ほどか異質な「規定された」自己を表出せざるをえない。歴史的世界における自由な主体の行為に対して、かかる異質性を強いるものが「運命」である。そしてこの「運命」の構造は、歴史哲学においては、歴史における「不合理なもの」として表現される。この「不合理なもの」とは、「世界史においては、人間たちの行動によって一般に結果としてでてくるものは、彼らが目ざし、かつ成就するところのもの、彼らが知り、かつ欲するものとは、まだ何かがあったものである」<sup>(8)</sup> ということを意味している。歴史は、人間の願望や情熱によって創造されながら、それにもかかわらず、その願望や意欲とは異なった様相を呈し、人間の行為から独立した自立的運動を展開する。人間の主体性が歴史の自立的運動に際会してまみれる、人間の悲劇を、ヘーゲルは「諸民族の幸福、諸国家の知恵、諸個人の徳行を血祭りにあげた屠殺台」<sup>(9)</sup>と表現したのである。幸福、自由、平和など何であれ、その理念の実現のために全実存をかけた人間の主体的行動も、歴史においては一つの悲劇として、実存を剝奪されたあたかも「もの」であるかのように、歴史の自己実現の「手段」であるかのように、物化されてあらわれざるをえない。ヘーゲルは、人間の描く理念の世界と現実の歴史過程との間には逆立の関係(矛盾)があるということ、あるいは、人間は歴史的世界においては自己を非人間化し疎外する形でしか理念を実現しえないということ洞察したのである。そして、この理念と現実(「哲学」と「歴史」)の間の疎外関係を歴史の構造的本質であり、恒常的本質でもあったのである。しかも周知のごとく、ヘーゲルにおいては、この疎外関係による理念の「逆立」が、それにもかかわらず、理念の「進歩」として表象される背景には、歴史の「みえざる手」である「世界精神」の発想がある。したがって、客観的精神の分析については、ヘーゲルは「世界精神」と

いう普遍的原理を媒介として、この疎外関係——論理的には弁証法的方法——を基軸にして、一方で、家族、市民社会、国家、歴史というカテゴリーを、他方で、法、道徳、経済などのカテゴリーによって、これを総括したといえるのである。たしかにヘーゲルにおいて、「逆立」を「進歩」へ、つまり、否定をもう一度否定して否定を肯定に転倒する「世界精神」とは、いったいいかなる現実的内容をもつものであるか、という問題はつねに残るものの、その原理を導入することで、かえって客観的精神の現実的形態を描き出したといえよう。そこには、絶対的理念を否定してそれを現実のうちに解消するという、単なる現実主義によっては処理しきれない問題提起があるように思われる。したがってヘーゲル批判は、客観的精神の世界の構造関係を、ヘーゲルが原理として提示した以上、これに原理的に対決するものでなければならないであろう。しかし、ディルタイのそれは、そのような形をとってはいない。

ヘーゲルが歴史的世界においてみた人間の悲劇（犠牲）を、ディルタイも深い注意を払っている。「どうして歴史における進歩の手段が、結局のところ、個人の犠牲的献身にあるのか、……すなわち人倫にあるのか、このことは、歴史がわれわれに課す最も深い心理学的問題である」（I, 100）。歴史の進歩は悲劇（犠牲）にあるとされつつ、ここでは、これは人間の共同性の構造としてではなく、「犠牲的献身」——ディルタイは、愛する人、文化体系、人倫に対する自己犠牲的献身をあげている——として、心理学的問題とされる。これにつづけて、ディルタイは「人間がその孤独な心の中で運命と戦いつつ、自己の良心の深部において体験することは、その人にとって存在するのであって、世界過程や人間社会の何か有機体にとって存在するのではない」（ibid.）と語っている。個人的感情の問題を、個人と歴史の全体との連関的統一として定式化する、ヘーゲルの形而上学は、「感動的生の現実を、単なる一つの影絵においてしか見ていないのである」（I, 101）。かかる心理主義的立場から、ディルタイは価値（理念）の実現という点でもヒューマニズムに期待することになる。ディルタイは、「人間の最高の価値に属する諸体験は……権力の意志に含まれているあらゆる残虐、恐怖、破壊に、また国内からみれば支配と服従の関係に存するあらゆる圧迫と強制に関連してはいないだろうか」（III, 170）と肯定的に問いつつ、しかし、最高価値実現において直面する「人類の最も困難な課題」については、「カントがすでにみていたように」と語り、それら恣意と権力領域は「全体意志と全体意志が下す強制力によって抑制されねばならない」というように、人間理性に期待をつなぐ。かくて、「国家権力の残虐性についての訴えはまれである」（ibid.）とされるのである。ここではディルタイはカントの実践理性の圏内に身をおいている。あるいはむしろ、フィヒテの活動的自我に依っている。ディルタイには「この点において、フィヒテの最も深

い意図がわかるのである」(VII, 157)。

ディルタイはその歴史的理性批判の構想において、カントの不変的超時間的理性概念を批判し、そしてそれだけヘーゲルの客観的精神の体系に不断に接近し、その形而上学体系を批判しつつ同時にその体系をモデルにして、客観的精神Ⅱ「生の客観態」の連関を分析したが、しかし、ヘーゲルが客観的精神における理念と現実の間を問題化するところで、ディルタイは、カント・フィヒテのヒューマニズムに選るのである。ヘーゲルにとつては、客観的精神にかかわる諸問題は心理学や個人の感情の問題ではなかった。それは、生と「生の客観態」の間、人間の創造的行為とその所産としての共同性の間、すなわち人間の描く理念と歴史的現実の間の矛盾を、いかに統一的に把握するかという、歴史哲学的問題であった。しかしディルタイは、客観的精神のうちに、現実のいっさいの関係を、すなわち家族、市民社会、国家、教会、法、道徳、言語、芸術、宗教、哲学などを含み入れ、そして、「歴史の意味は、諸時代を通じて統一しているあらゆる力の重要な相互関係の中でのみ求められうる」(VII, 187)という信念を徹底していくのである。したがって歴史的世界の構成は、ディルタイにとつては、「哲学的意図において哲学的補助手段を用いた歴史研究でありうるだけ」(I, 92)で十分だったのである。精神科学は、「歴史と哲学」「現実と理念」という課題を持参しているのではなく、「歴史」および「現実」の、しかもその「構成」(Aufbau)で十分だったのである。かかる「構成」においては、人間の創造的行為はあつた一つの機能として現われざるをえない面をもつが、しかし、もし歴史哲学が本質的に人間の価値創造の行為にかかわるとすれば、ここには、歴史性の哲学はあつても、未だ歴史哲学の問題は未済のままである、といわざるをえないであろう。それはわれわれに残された課題である。ディルタイは、ともあれ、われわれに銘記すべき出発点を与えたのである。「われわれは世界についてのいかなる意味をも生に持ちこみはしない。われわれがはつきりといえることは、意味と意義は人間とその歴史においてはじめて生ずることである。だがそれは、一個の人間においてではなく、歴史の人間においてである。というのも、人間は歴史的(存在)だからである。(III, 291)。

註

- (1) 一八九〇年代にディルタイの思想が変化していく要因として、M・リーデルは、新しい心理学論文の登場、新カント派の認識論の登場、ヴィンデルバン、ド・リッケルトの歴史方法論の登場などをあげている。Vgl.: Manfred Riedel, Einleitung. In: Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Suhrkamp, 1981, S. 53. Hajo Holborn, Wilhelm Dilthey and the critique of historical reason. In: Journal of the history of Ideas, 11 (1950), p. III f.

- (2) このことについては、久野収『歴史的理性批判序説』（岩波書店）六十三頁以下参照。
- (3) M. Riedel, op. cit., S. 21.
- (4) M. Riedel, *ibid.*, S. 34.
- (5) G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von Hoffmeister, 1963, S. 28.
- (6) Briefe von und an Hegel, Bd. I, hrsg. von Hoffmeister, 1969, S. 59.
- (7) 拙著『ヘーゲル歴史哲学の研究』（南窓社）六十頁以下参照。
- (8) G. W. F. Hegel, op. cit., S. 88.
- (9) G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 80.

\*なおディルタイ著作集からの引用は、本文中に、巻数（ローマ数字）・頁数の順序で引用文のあとに示した。使用した著作集は次のものである。

Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften, Bd. I~VII, B. G. Teubner Verlag, Stuttgart.

# W. Dilthey's Conception of the Critique of Historical Reason (I)

—Mainly on a critique of Hegel's Philosophy—

Tatsuo MIZUNO

The theme of the critique of historical reason seems consistent through Dilthey's thought from "Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883) to "Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (1910). This conception was realized in a form of philosophy of history based on 'life', 'experience' 'dynamic unity' (Wirkungszusammenhang) chiefly by a critique of Hegel's system of objective spirit and his philosophy of history.

In this essay I consider a problem of whether or not the contradiction between idea and reality, value and fact which Dilthey discovered in the thought of young Hegel and which was the main inner subject in Hegel's philosophy of history was dealt with and solved in Dilthey's philosophy of life, that is, the problem of the possibility of a philosophy of history in Dilthey's thought.