

ヘーゲルにおける哲学的歴史の誕生

—歴史の理性的認識について—

山口 祐弘

はじめに

「歴史とは何か」という問いは、「人間とは何か」という問いと切り離すことはできない。人間が考え為したことの総体が歴史だからである。歴史を知るということは人間を知るということである。しかし、そう言うならば、歴史の総体を知らなければ、人間を知ったことにはならない。事実、われわれは歴史の断片に触れただけで、人間とは何ものであったかに驚かされるのである。

だが、歴史の総体を知るということはどうしてできるのか。人類が出現して以来の長大な時間を考えるだけでも、これは絶望的な企てであるように思われる。何と言っても、歴史は過去のことであり、過ぎ去って今はない非存在である。そうしたものを知るということはそもそもどうして可能なのか。われわれに残されているのは、ごく僅かな破片であり、それらをつなぎ合わせて一つの物語を想像＝創造するだけではないのか。「歴史」に当たるドイツ語“Geschichte”には「物語」という意味がある。それは果たして客観的な学でありうるのか。客観性と普遍性を要求する学の理念からそれはかけ離れていると極言する向きもある。だとすれば、歴史を通して人間を知るということも、独断的な思い入れに終るのではないのか。

こうした疑問を抱きつつ、かつて私はいくつかの歴史論書（歴史書というのではない）を読みあさった。最初に触れたのは、イタリアの哲学者ベネデット・クローチェ(1866-1952)の『歴史記述の理論と歴史』¹であった。「すべての真の歴史は現代の歴史である」という一見逆説的な言葉が謎めいているようで魅力的であった。その意味は、「現在における生の関心こそが、人を動かして過去を知ろうとさせるのだ」ということであった。それは、ややもすれば現在を忘れ過去の遺物に埋没しかねない研究者の眼を現代の問題に振り向けさせようとしているかのようであった。コリングウッド(1889-1943)は、歴史は「過去そのもの」を取り扱うわけではなく、「過去そのもの」と「それに関する歴史家の思想の相関関係こそが歴史の核心をなすのである」と述べていた(Idea, p.2.)²。「或る歴史家が研究する過去は、死んだ過去ではなく、何らかの意味でなお現在に生きている過去である」(ibid., p.158.)というのである。ニーチェ(1844-1900)の『生に対する歴史の利害』³は、現在に生きているものの生のあり方に応じて様々な歴史の類型が生まれることを教えていた。

イギリスの歴史家 E・H・カー(1892-1982)は、『歴史とは何か』⁴において、「歴史とは現在ないし未来と過去の対話である」と説いていた。対話である以上、過去なくして現在はないのみならず、現在なくして過去もないことになるはずであった。また、メルロ＝ポンティ(1908-1961)は『弁証法の冒険』⁵において、単なる過去は半端な存在でしかなく、未来の手を借りなければ完成されないということが歴史の定義をなすと述べていた。

これらの著作は、歴史（学）をただ骨董趣味に耽る過去の蒐集家に委ねておけばよいわけではなく、研究する主体は何者であるのか、如何なる現実的関心と価値観のもとで研究をなすのかを問うべきことを研究者自身に突きつけているようであった。ヴィンデルヴァンド(1848-1915)、リッケルト(1863-1936)ら新カント学派（西南学派）の流れを汲むマックス・ウェーバー(1864-1920)の「価値関係的科学」(die wertbeziehende Wissenschaft)⁶の概念は、研究主体の価値観への反省が研

究のア・プリオリな条件であると説いていた。また、生の哲学を代表するヴィルヘルム・ディルタイ(1833-1911)は、生の表現として文化を理解すること(Verstehen)を、自然科学とは異なる歴史学＝精神科学(Geisteswissenschaft)の方法としていた⁷。

それらはいずれも、まったく没主体的・没価値的な態度で対象に向かうことの無意味さを説いているように思われた。現在に生きている自己はそもそも何者なのか、如何なる現実的関心と価値観のもとで生きているのかを問いただしているようであった。主体の確立と確認、自己自身の究明が優先的な課題であると思わせた。

そうした思いの中で、私は哲学(科)の門の前に立っていた。哲学は、一層直截に生のあり方を探る道であるように思われたし、過去の経緯にこだわることなく真理、物事の真偽をストレートに議論できる場であると思えたからである。とはいえ、哲学にもそれなりの歴史があり、また歴史的研究がある。そして、歴史的研究なしに哲学を語るとは許されないという雰囲気もある。しかし、歴史的研究(回顧)に置かれる比重は哲学史上様々であった。デカルト(1596-1650)は一切を根底から覆す方法的懐疑のもと、既成の思想に寄りかかることはしなかったし、カント(1724-1804)は独断主義(Dogmatismus)、懐疑主義(Skeptizismus)、批判主義(Kritizismus)の三段階を哲学史に認めるだけであった。ラインホルト(1757-1823)は批判哲学を継承し根元哲学(Elementarphilosophie)を興そうとしたが、過去の哲学には単なる予行演習または利用可能な道具としての意味しか認めなかった⁸。そして、フィヒテ(1762-1814)は自分の説を自分で確信できるか否かということこそが真理の基準であるし、過去の哲学者たちはそうした確信を持ちえなかったとすることによって、まったく非歴史的な態度を取った。これらの人々は、もっぱら主体の側に比重を置き、過去には重きを置かなかったと言えよう。

これに対して、時代は主体への関心を徐々に失う方向に動いていった。前世紀フッサール(1859-1938)は、いわゆる「事実学」の隆盛によって「人間の生存全体の意味」への問いが学問世界において失われていくことを憂慮し、「ヨーロッパ的諸学」が「危機」に瀕していると見、学の成立基盤を問う「超越論的現象学」(die transzendente Phänomenologie)を提唱した⁹。また、フランクフルト学派の第二世代、ハバーマス(1929-)は、没価値的な実証主義的精神が精神科学・文化科学にまで浸透していることを洞察し、技術的認識関心に導かれた法則定立的自然科学と実践的認識関心に導かれた解釈学的(精神)科学を区別しつつ、更に自己反省に基づく「解放的科学」を提唱していた¹⁰。これらは、学問一般の領域において主体性が喪われている状況に対して、主体への注意を喚起しようとする動きであったと言えよう。

論者自身について言えば、哲学を専攻することとして以来、直ちに歴史の理論と取り組んだわけではなく、カントの『純粋理性批判』¹¹を入門の書と思い定め、いわば没我的にそれと取り組んだ時期があったが、やがてホルクハイマー(1895-1973)の「批判理論」(kritische Theorie)¹²と出逢い、これを契機にヘーゲルとその弁証法に興味を持つようになった。ヘーゲル(1770-1831)は歴史の意義を無視せず歴史研究とともに哲学を遂行した思想家であり、最も具体性に富み、しかも批判的精神を備えた哲学者であった。そして、かつて第一哲学と呼ばれた形而上学を再建し、これを土台とする壮大な体系を構想したばかりでなく、哲学史さらには歴史哲学をも講じ、現実への鋭い洞察力を示した哲学者なのであった。「哲学史なくして哲学はなく、哲学なくして哲学史はない」¹³という彼の信条は、哲学する主体と過去の歴史との均等な関係、両者の対話的・弁証法的な関係を言い表している。彼は、そうした関係を個別史たる哲学史を超えて普遍史にも見ようとするのであり、哲学的主体においてこそ真の歴史は成立すると考えるのである。そうして、歴史は「哲学的歴史」(die philosophische Geschichte)として登場する。本講では、そうした歴史思想の登場の様を明らかにし、その成り立ちを考察することを課題とする。

一 ミネルヴァの梟

「ミネルヴァの梟は立ち始める黄昏とともに飛び立つ」¹⁴という『法哲学』序文の言葉は、歴史の一時代と哲学との関係を象徴的に言い表すものとして流布している。ヘーゲルはその意味を次のように説く。「世界の思想としての哲学は、現実がその形成過程を完了しておのずから成就した後に始めて時代のうちに現れるのである」(Rph.§7.,S.28.)。ヘーゲルはこの自覚のもと市民社会の分析を行い、その成果として『法哲学』を著したとされる。だが、これによれば、哲学は時代を先取りし新しい世界を創出するのではなく、自ずから成り完結した現実(灰色)をそのもの(灰色)として認識するにすぎない。

現実の現実的認識は現実の変革の条件であると言え、哲学は前向きなものを孕んでいるようにも見える。しかし少なくとも認識関係においては、現実が先であり、哲学は後である。哲学は成就した現実の後を追ひ、回顧する役割しか認められていないようである。黄昏時に飛び立つ梟にとっては、夜こそ本領である。昼間は身を隠して潜んでいるが、夜になれば自分の命を繋ぎ種を保存すべく獲物を求めて活動するのである。哲学には、この活動に比すべき独自の活動とその領域があるのだろうか。動もすれば、ヘーゲルの哲学は現実に対してただ回顧的・静観的・受動的とすら解されがちなのではないか。

「現実にある」ものを認識することが変革の土台となると言っても、変革を実践するのは誰なのか。認識する主体と実践する主体は同一なのか、異なるのか。こうしたことをこの比喩は何ら示唆していない。むしろ、黄昏に映る灰色の現実を灰色として描くだけでは、現実の追認とはなるものの未来への展望を拓くことにはならないと言うべきではないのか。却って、歴史は「人間的事物の甚だ混乱した戯れ」(カント Idee., S.30.)¹⁵を見せつけるにすぎないということになりはしないか。カントは、実践的関心に基づく歴史の発展方向の指示ないし道徳的指導が必要であることを認めた¹⁵。現実に対する単に認識的・観照的な関わりではなく、実践的主体的な関わり方が問われることになる。そうした主体においてこそ、現実の認識は意味を帯びてくるのである。

抑も、一時代を回想する時、そこには礼賛もあり懐かしみもあり、驚嘆もあり悔悟もあり、悲憤慷慨もあり、非難・断罪もある。ニーチェは、生きる主体のあり方に応じて三つの種類の歴史が生まれると論じた。「記念碑的(monumentarisch)歴史」、「骨董的(antiquarisch)歴史」、「批判的(kritisch)歴史」がそれである(Nutzen., S.258.)。「記念碑的歴史」とは、活動し努力する者に属する歴史である。偉大な戦いに挑む者は、歴史の中に典型と教師と助け主を見出そうとする。それを記念し継承して偉人の殿堂に席を列ねようとするのである。「骨董的歴史」とは、過去を崇敬し保存しようとする者が紡ぐ歴史である。自分の由来を先人の恩恵によるものと見なし、忠誠心と愛を込めて回顧するのである。おのれの生存に感謝を捧げつつ、それを育んだ過去を注意深く保護し、未来に引き渡そうとするのである。だが、それが保存するだけで新たな創造への意欲を失うならば、無気力な過去崇拜に陥る。そして、歴史は骨董の蒐集と異ならないものとなる。

第一、第二の歴史が恵まれた者の歴史であるとすれば、第三の「批判的歴史」は苦悩し解放を必要とする者の持つ歴史である。過去は、人間の暴力と欠点が権勢を振るい、権力意志が支配してきた時代であった。無慈悲と不正が横行していたのであった。よってこの歴史は断罪されねばならない。こうした暗い過去からの解放が成し遂げられなければならない。過去を解体し破壊する力こそが発動しなければならない、という思いがそれを支えている。

しかし、この力はどこから生まれるのか。そしてその成果は約束されているのか。カントに尋ねれば、彼は「自然は、人間の自由の戯れのうちにおいてさえ、計画と究極的意図なしには振る舞わない」(Idee., S.29.)と答える。人間の欲望に基づく闘争によってこそ発展は生まれるのである。それは一つの自然の過程であり、その中に道徳的関心は包摂されているとカントは考える。そう

した「自然史」として歴史を想定することで、カントは過去を解体し破壊する力の成果を保証しようとするのである。

さて、ヘーゲルもまた、歴史家の観点に応じて三種類の歴史が成立すると言う。「根源的(ursprünglich)歴史」、「反省的(reflektierend)歴史」、「哲学的(philosophisch)歴史」がそれである¹⁶。

「根源的歴史」(Phi.d.G.,S.11.)においては、歴史家は同時代の事件や行為や状況を観念の作品に造り変える。彼は、自分たちが目の当たりにし精神を共有できる行為や事件や時代状況を記述し、外界の事実を精神の国に移し替える。それは、慌ただしく過ぎ去って行くものを繋ぎとめ、不滅の記録とするという意味を持つ。そこでは、記録される事象と記録する主体の間の隔たりはなく、両者は同じ精神を呼吸している。そこには生々しい同一性があり、反省の介入する余地はない。

「反省的歴史」(ibid.,S.14.)は、こうした同一性、一体性が失われたところで成立する。それには、「通(allgemein)史」、「批判的(kritisch)歴史」が含まれる。「通史」においては、歴史家はその同時代性と同郷性を超越し、一民族、一国土ないし世界の全体を概観する。その際、歴史家の精神と過去の時代の精神は異なる。歴史家は、この相違を意識しながら、自らの精神と思考によって素材を裁き、要約することになる。その時、記述の対象となる行動や事件の内容と目的をどう捉え、どう構成するかには問いの余地があろう。無理解、誤解、歪曲が生ずる恐れがあろう。しかし、そうした隔たりにかかわらず現在に通用するものを過去から引き出し活かそうとする態度も生まれる。そこで成立するのが「実用的(prgmatisch)歴史」である。だが、そこではまた、歴史家の功利的な態度が優勢となることで、歴史的伝承や歴史的研究が一面的、一方的となり、果たして真実を捉え語っているのかという疑問を生じ、これを批判的に吟味・考察する必要も生まれる。こうして、「歴史の歴史」(Geschichte der Geschichte)というべき「批判的(kritisch)歴史」(ibid.,S.18.)が生まれる。それは、批判的であることによって事実から遊離する恐れがあるが、また抽象的でありながら普遍的な観点(芸術史、法制史、宗教史)に立つことによって哲学的世界史への橋渡しともなるとされる。そこで問われるのは、その普遍的観点が真のものであるか否か、出来事や事実を導いている魂を掴んでいるか否かである。諸民族と世界を真に導くものとしての理念と精神及びその意志を把握することが肝要である。それこそは、哲学的歴史が目指すものに他ならない(ibid.,S.19.)。

「哲学的」という表現について見れば、カントは一民族に留まらず「人類のうちに完全な市民的結合体を目指している自然の計画に従って普遍的世界史を論述すること」を「哲学的な試み」と呼んでいる(Idee., S.29)。

では、冒頭に見たミネルヴァの鼻に喩えられる哲学的な時代把握は、これらのタイプのどれに当たるのだろうか。それが時代すなわち同時代の思想的把握である以上、それは第一類の根源的歴史に相当すると考えられる。だが、苟もそれが「世界の思想としての哲学」の比喩であるかぎり、そこに留まることは難しい。それは、第三類の哲学的歴史に通じていなければならない。それが「世界の思想」としての哲学(Weltweisheit)の比喩であれば、一地域、一民族、一時代に限定されたものであってはなるまい。では、哲学的歴史とは如何なるものであるのか。

二 哲学的歴史

一言で言えば、哲学的歴史とは、思考(Denken)とともに歴史に臨むことである。それが捉えるべきものは、世界を貫く「理性」(Vernunft)である。哲学は、理性が世界を支配しており、歴史も理性的に進行するという思想を携えて歴史に向かうのである(ibid.,S.20.)。理性は実体であり、無限の力であり、自然的生命と精神的生命を成り立たせる無限の素材であるとともに、この内容を活性化させる無限の形式と見なされる。あらゆる現実は、理性により理性の中に存在し存在し続ける。

理性は活動の素材を自ら提供し、それを加工する。その活動は自らの内実を外に表すことである。すべての実在と真理は理性に他ならない。それには自然的宇宙と精神的宇宙が含まれる、そして、この精神的宇宙が歴史に他ならないのである。その時、歴史は「世界史」(Weltgeschichte)となる、という。

人が世界史に向かう目的は、こうした理性の現実性を確認することである。現実の中に理性を見ることによって、理性的な洞察ないし認識が生まれる。世界史のうちに理性が働いているだけでなく、知と意志は偶然にではなく「理念」(Idee)の光のうちに展開するという信念を携えて現実にも臨まなければならない。認識する主体と対象の隔絶はなく、主体に宿る理性によって対象の内にある理性を捉えるのである。言わば、理性の自己認識が成立する。そのためには、認識者は何よりも理性的な主体とならなければならない。そうした主体に対してこそ、世界の内なる理性は語りかける。「世界を理性的に見る者を世界も理性的に見る」とヘーゲルは言う(ibid., S.23.)。

だが、このことは有限性のうちに沈淪し呻吟している者にとってどうして可能なのか。それは、人が有限性の次元を超えて超越的な主体となることを要求するもののように見える。こうしたことは如何にして可能なのか。それは余りにも空想的であり、形而上学的ではないのか。実証性を重んじる者は、このことに疑問を抱くかもしれない。カントは、「自然の意図の成り行きについていくらかのことで経験によって発見されているか」という問いに対して、「僅かながらも」と答える(Idee., S.27.)。そして、それは歴史が漸次的に前進しているという確信を生む、と言う。それは、認識する者が道徳的実践的関心に基づいて歴史を見、これを指導しようとするからである。こうして、諸国民の宥和を実現すべき「国際連盟」(Völkerbund)¹⁷の理念も生ずることになる。

理性の世界支配という思想はアナクサゴラス(ca.500-428 BC.)に発しキリスト教に継承される(ibid., S.23.)。ヘーゲルは理性を神とも精神(Geist)とも理念(Idee)とも言い換える。その世界支配の目的は、「精神が自己の自由を意識することであり、自由の原理によって世界の状態を貫徹することである」(ibid., S.32.)、と彼は言う。ヘーゲルは、自由の発展の過程として世界史を見る。人類史は、皇帝一人が自由であったオリエント世界から若干の人々が自由であるギリシア・ローマ世界を経て万人が自由になるゲルマン世界へと発展してきたと言うのである。その見方の背景には、自由主義思想に基づく近代的な歴史観があると言えよう。

だが、歴史的現実には、有限な主体の意図を超え個人を犠牲にしてまで進んでゆくという非情な面がある。諸個人は情熱的に行動することを許容されながら、彼らが思いもしなかったことのための道具・手段にされていたという思いを抱くのである。「理性のリスト」(List der Vernunft)(ibid., S.49)¹⁸によって操られているのではないかと危ぶむのである。諸個人は、自分たちが情熱をかけてなしたことが成果を見ず、意図に反することが結果したという事実と直面する。歴史は不条理であり逆説的であるとすら見える。

自由への道は、こうした屈折を孕んでいる。とはいえ、それは真の自由に通じているとされる。それは「国家」(Staat)の建設によって完成する。そこにおいて、諸個人は理性を自己の実体として存在することができる。「実体的なものが人間の現実的な行為と人間の心情の中で認められ、現存し自己自身を保存すること、これが国家の目的である。かかる人倫的全体が現存することが理性の絶対的な関心である」とヘーゲルは言う(ibid., S.56.)。従って、世界史において主役を演ずるのは、「国家を建設する民族のみである」ことになる(ibid.)。

ここから、哲学的歴史には三つの観点が含まれていることが分かる。「絶対的な究極目的としての自由の理念」、「手段としての主観的な知と意欲」、「自由の実在性としての国家」がそれである(ibid., S.30, 68.)。こうした観点から見ると、「世界が途方もなく愚劣な生起であるかのような見かけは消滅し」、世界は神的理念の純粋な光に輝くとされる。貶められていた現実は正当化(rechtfertigen)される。しかし、問われるべきことは、まさに歴史の渦中であって無限の力に翻弄さ

れているように見える諸個人にとって、その事実を如何にして受け入れることができ、そうした正当化は如何にして可能かということである。反省的歴史と違って、ここでは「反省の道」(*der Weg der Reflexion*)は閉ざされている、とヘーゲルは言う。

反省は、悲惨な現実を前にして、歴史は「常にそうであったし、そうであることが宿命であって、何も変えることはできない」という宿命論に陥るばかりである(*ibid.*,S.35.)。歴史とは「民族の幸福や国家の叡智や諸個人の徳が犠牲となる屠殺台(*Schlachtbank*)」に他ならないと見える。とはいえ、そうした観察を通して「次の問いが思考に対して生起せざるをえない」とヘーゲルは言う。それは、「一体誰に、如何なる究極目的にそうした途方もない犠牲は捧げられているのか」(*ibid.*)という問いに他ならない。

人間は歴史の不条理を思考によって正当化しようとするのである。それは弁神論(*Theodizee*)となる。「われわれの考察は……弁神論に他ならない」とヘーゲルは言う(*ibid.*,S.28.)。そうした弁神論的要求にとってこそ、神的理念は意味を得る。それは悲劇的な世界を前にしての逆説的な要請(*Postulat*)であると言うべきである。理性の理念は、歴史の渦中からこうした要請として定立されるのである。神の世界支配という哲学的歴史観の根拠はここに存する。

三 世界史的個人

従って、哲学的歴史観は、正義を求める人間主体に根ざして生まれると言わねばならない。主体は過去を背負い、未来にさし向けられている。それは、知の主体であるだけでなく、未来を創出せんとする実践的主体である。正義を追求する価値的主体でもある。そうした主体にとって、知は単に悲劇的現実を諦観するだけでなく、行動を導く指針を提供するものでなければならない。

「行動者は行動しつつ有限な諸目的や利害関心を有するが、また知りかつ思考する者でもある。……人は、行動しようと思うならば、善を意志するだけでなく、あれこれのことが善であるか否かも知らなければならない」(*ibid.*,S.44.)。

人々が平穏な国家生活を営んでいる時には、「如何なる内容が善であり善でないか、正当であり正当でないか、は、国家や法や慣習において与えられている」(*ibid.*)。それが通常の個人生活を導いているのである。

だが、歴史には「承認されている現存の義務、掟、権利としての体系」が毀損され、その基礎と現実が破壊される大きな衝突が生じる危機がある。既存のものに対して、より善であり、有利であり、本質的かつ必然的と見える諸可能性が対立する。そうした中で、歴史の転換者、転轍手として「世界史的個人」(*das welthistorische Individuum*)すなわち英雄(*Heros*)の登場が待望される。彼は自らの目的と使命を「安定し秩序づけられた現存の体系によって神聖化されている事柄の秩序」からだけでなく、「その内容が隠れていて現存する定在となっていない源泉」から汲み取る(*ibid.*,S.46.)。そこにこそ、「世界精神の意志である実体的なものが潜んでいる」のである。隠れている世界の動向を察知し現実化するところに世界史的個人の洞察と創造活動はある。彼は、勝れて「実践的政治的人間」として、「何が必要であり、何が時に適っているのか」を洞察する。「世界の必然的な次の段階を知り、これを自己の目的とし、その力をこの目的に注ぐ」のである(*ibid.*)。その目標は新たな「国家」(*Staat*)を建設することである。だが、その際「或る民族が真と見なすものの定義を与える場」としての「宗教」(*Religion*)を欠くわけにはいかない(*ibid.*,S.70.)。従って、世界史的個人はまた宗教の創設者でもなければならない。更には、哲学と芸術もこれに参画しなければならない。こうして、哲学は世界史的個人とともに歴史的変革の現場に立ち会うことになる。

のである。

このように、哲学は世界史的個人の実践的営為と深く結びつく。哲学的歴史観は合理的なものを達成せんとする実践的関心とともに成立する。それこそは来たらんとする世界が厚遇しようとするものであろう。「世界を理性的に見る者を世界もまた理性的に見る」(ibid.,S.23.)のである。実践的合理性を追求する者に対して、世界は合理的な者という評価と位置づけを与えるのである。

しかし、理性的なものの追求という課題は明らかであるとしても、何を理性的としましたしないかは個別的判断に委ねられる。それは、世界史的個人の洞察によるのであり、その洞察の内容は実践的行為において示される。従って、彼のなしたこと、結果を通してのみ洞察の正しさは証される。ここでは、プラグマティズムの真理基準が適用される。世界史的個人はおのれの信念に基づいて前進し、その結果を確認するだけである。自己の意図の実現のために諸々の価値観との熾烈な抗争も厭うことはできない。その抗争の非情さについてヘーゲルは言う。

「世界史的個人は、あれこれのことを欲し多くの観点を採用してみる冷静さを持たない。彼は何の顧慮もなく一つの目的に仕える。従って、次のような事態も生じうる。他の偉大な、それどころか聖なる諸々の関心事を軽率に扱うため、その挙動は明らかに道徳的非難に曝される。だが、彼ら偉大な人物は多くの罪なき花々を踏みしだき、多くのものを自分の道中で破壊せねばならない」(ibid.,S.49.)。

事情は、マックス・ウェーバーが「神々の闘争」と呼んだ情景に近いと言えよう。ウェーバーにおいても、諸々の価値観の相克の中で新しい価値理念に目覚めた者が文化現象の新たな意義の地平を拓いて行くのである。その際構築される「理念型」(Idealtypus)が認識を導いて行くのである。とはいえ、ウェーバーが前提する闘争状況は相対主義を不可避とし、一義的な歴史認識を導くものとはならない。そこに、ウェーバーの言う「理念型」(Idealtypus)とヘーゲルの「理念」(Idee)との違いがある。そこから、両者の学問観の違いも結果する。ともあれ、実践と不可分な主体の価値観が認識に関与し、その内容と方向を規定するということは、ウェーバーの「文化科学」(Kulturwissenschaft)が「価値関係の学問」(die wertbeziehende Wissenschaft)であるかぎり、そこにおいても起こりうることではないか。認識の課題は実践の側から与えられており、実践は未来への投企である以上、現在と過去は未来から照射されるのである。世界史的個人は、世界をおのれの意図ないし理念の現実態として認識する。実践的理念こそは世界の了解形式に他ならない。それ故、主観と客観の対立を前提し、認識から独立した実在を想定することは無意味となる。

それを想定するとしても、無性格で無規定な存在を想定するのみである。それは、主体を待って、また主体によって始めて何かであるとして存在しうるx(カントの「超越論的对象x」に比すべき)(K.d.r.V.,A104.)である。実在それ自身は半端な存在であり、主体との関係において一つの歴史的世界となる。そして主体の現存の境位となるのである。主体は、認識によって歴史的事象を措定した時、それをおのれの世界として引き受けることになる。また、それを発展させる責務を持つ。この意味で、歴史的事象は現在ないし未来の手に委ねられている。「後から来るものの手を借りなければ完全に存在するには至らず、この意味で未来にかかっているということが歴史の定義をなしているのである」というメルロ＝ポンティの言葉がこれに重なる(Dialectique., p.19.)。それは、ウェーバーの次の論述に通じよう。

「一切の文化科学の超越論的前提は、われわれが一定の、もしくは一般に、いずれか或る文化を価値あると認めることではなく、われわれが意識的に世界に対して態度を取り、これに意味を与える文化人(Kulturmensch)であるということである。この意味がどのようなものであ

ろうとも、これによってわれわれは人生において人間の共存の一定の現象をこの意味から評価し、意義あるものとしてこの現象に積極的なまたは消極的な態度を取るようになるのである」(Objektivität.,S.180.)。

これらの文言に照らすならば、ヘーゲルの世界史的個人は過去を背負い未来に向けて投企しつつ過去を捉え返そうとする行為的認識主体であるということができる。そこでは、時間の三次元が統一される。彼は、過去と未来を現在において統合する者としての全体である。現在もまた一過的な瞬間ではなく、過去を宿し未来を孕む全体的時間である。その全体性によってそれは「永遠の今」となる。まさしくその今にあるとの確信によって、世界史的個人は妥協なき闘いに臨むことができるのである。理性の支配への確信と自己の洞察と行為の整合性の意識も、この構造によって支えられる。歴史に対する超越的・独断的構成と思われがちな理性の思想が内在的に発生する様が見られるのである。

四 絶対的理念と歴史

だが、世界史的個人の認識＝行為的世界が全体であるといっても、それ自身限りがあり移ろいゆく閉鎖的な世界でしかないのではないかという問いは残る。それは、彼が熾烈な闘争を演じざるをえないこと、それを勝ち抜くことなしに彼の世界は完成しないということから推察される。数多くの花が踏みしだかれ、多くの犠牲が彼の足下に横たわるのである。そして、なによりも悲哀を誘うのは、そうした闘争の挙句、世界史的個人＝英雄は没落するという事実を目の当たりにすることである。だとすれば、彼は本当に正しかったのか、どこまで正しかったのか、という問いが生まれざるをえない。革命と反動のいずれに正義はあったのか。歴史の進歩とは何か。

ここで参照されるのは、対立、矛盾についてヘーゲルが『論理学』において述べていることである¹⁹。彼は、同書第二巻「本質論」において、同一性(Identität)、区別(Unterschied)(差異 Verschiedenheit、対立 Gegensatz)、矛盾(Widerspruch)の概念を本質諸規定性(Wesenheiten)ないし反省諸規定(Reflexionsbestimmungen)として分析し、対立を矛盾にまで尖鋭化しつつ、最終的に矛盾しあうものは崩壊して没落するという必然性を明らかにする。対立しあうものは、自己を主張すべく他を否定し排斥することによって却って自己矛盾に陥り没落する(zugrundegehen)というのである。だが、「没落する」とは「根拠に至る」(Zum Grunde gehen)ことであり、抗争しあっていたものはともに没落することによって、自己が立脚していた根拠(Grund)に気づくことになる。両者は、そこにおいて自らがこの根拠に根ざしそこより発するもの、現存(Existenz)、現象(Erscheinung)であることを知るのである。

それは、ギリシア悲劇の登場者たちが、抗争の末に没落することによって自らの定め、「運命」(Schicksal)を知るという道行きに似ている。この運命こそは正義(δίκη)であり、理性であるとする、世界史的個人＝英雄の没落は、まさしくそこにおいて彼が真の正義と歴史の理性(合理性)に触れる機会ということになるのではないか。そう解するならば、ヘーゲルの歴史哲学には古代ギリシアの悲劇の色合いが滲んでいるように見える。

悲劇の結末が運命との和解にあり、それが真の和解であるならば、そこにはもはや善悪、正邪の対立・反目もないはずである。認識と行為、存在と当為、理論と実践の乖離もないはずであろう。必然と自由が対立する暇もないのである。あるものがあるべくしてあり、それをあるがままにあらしめることが行為であることになる。

ヘーゲルが『論理学』概念論の最終章「絶対的理念」(die absolute Idee)(W.d.L.II.,S.236.)において示したものは、まさしくそうした境地であった。カント哲学において必然と自由の峻別によって

厳しく隔てられた理論的認識と実践的行為の対立をヘーゲルは止揚し、それらを統一する形で「絶対的理念」を導くのである。

理論的認識によっては克服しがたい、主観に対する客観の対立を、実践は客観を当為(Sollen)に服させることによって克服しようとするが、終には挫折する。挫折の原因は、当為に対して現実の存在がどこまでも対立することであった。当為に対立する存在は悪であり、それがあるかぎり、いかに闘いを続けても当為を満たすことはできないという結果になるのである。それを克服するには、今一度存在を真としてこれを受け入れる理論的態度の回復が必要となる。道徳的主体が真なる存在を毀損することなくこれを受け入れるならば、主体の役割はあるものをあるがままに認識する一方、これをあるがままにあらしめ、保全することにあることになる。ヘーゲルはそこにこそ「真の存在」(das wahrhafte Seiende)を認めるのである。それは、「全真理」(alle Wahrheit)、「不変の生命」(das unveränderliche Leben)と言い換えられる。しかも、知を備えたものとして「自己を知る真理」(die sich wissende Wahrheit)とも呼ばれる。そして、それを「哲学の唯一の対象と内容」とする(W.d.L.II.,S.236.)。

この思想には親鸞晩年(1258 正嘉2年)の「自然法爾」の境地に近いものがあるようにも思われる²⁰。齢八十六才の親鸞はこう記したという。「自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆえに法爾といふ」。

ともあれ、絶対的理念を理性と重ね合わせて読むならば、歴史を貫く一なる理性があり、この理性を人間理性が知るという関係は、本来右のような絶対理念の境地において成立するものであるということになる。そこにおいてこそ哲学的歴史は可能となるのである。ヘーゲルは論理学を「本来的形而上学」(die eigentliche Metaphysik)と呼び、「自然と有限精神の創造以前の神の国の記述」としたが、そこから自然と精神ならびにその哲学が発出するのであれば、歴史とその哲学も論理学の境地において生まれることが理解されるのである。

註

¹ B.Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik*, in: Benedetto Croce, *Gesammelte Philosophische Schriften*, I.4., Tübingen 1930, S.4. Abk.: Theorie.

² R.G.Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946. Abk.:Idea.

³ F.Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874 in: *Nietzsche KSA*, I., Berlin/New York 1988. Abk.: Nutzen

⁴ E.H.Carr, *What is History?* London 1961. Abk.:Carr.

⁵ M.Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, p.19. Abk.: Dialectique.

⁶ M.Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Bd. 19 des Archiv für Sozialwiss.* 1904; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.G.R.Mohr 1988. Abk.: Objektivität.

⁷ W.Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1958, in: *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*, VII Band.

⁸ K.L.Reinhold, *Beyträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, *Ersteres Heft*, Hamburg 1801, S.68.

⁹ E.Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentalphänomenologie*, 1936, Haag 1962, S.3f.

- ¹⁰ J.Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M. 1969, S.158.
- ¹¹ I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781,1787. Abk.: K.d.r.V.
- ¹² M.Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York 1947.
- ¹³ G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I.*, in: *Werke.*,18., Frankfurt a.M. 1971, S.49.
- ¹⁴ G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821, in: *Werke.*, 7, Frankfurt a.M. 1970, S.28. Abk.: Rph.
- ¹⁵ I.Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1794, in: *Kants Werke*, VIII, Berlin 1968. Abk.: Idee.
- ¹⁶ G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,1822/1828, in: *Werke.*,12., Frankfurt a.M. 1970. Abk.: Phi.d.G.
- ¹⁷ I.Kant, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg 1795, in: *Immanuel Kant Werkausgabe*, XI, Frankfurt a.M. 1977.
- ¹⁸ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II., 1816, in: *GW.*,12.,S.166.
- ¹⁹ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I., 1812/3, in: *GW.*,I., Hamburg 1985.
- ²⁰ 親鸞「末燈鈔」1333、『親鸞全集』春秋社、2010年、330頁以下。
第五書簡「法爾自然事。自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず。然といふは、しからしむといふことばなり。しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに、法爾といふ。法爾といふは、この如来の御ちかひなるがゆへにしからしむるを法爾といふなり。法爾は、この御ちかひなりけるゆへに、おほよす（そ）行者のはからいのなきをもて、この法の徳のゆへにしからしむといふなり。すべてひとのはじめてはからざるなり。このゆへに、義なきを義とすとするべしとなり」