

Title	フリードリヒ・マイネッケの個體性の理念について
Sub Title	Friedrich Meinecke's conception of Individuum
Author	米田, 治(Yonedo, Osamu)
Publisher	三田史学会
Publication year	1956
Jtitle	史学 Vol.28, No.3/4 (1956. 3) ,p.101(379)- 123(401)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19560300-0101">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19560300-0101</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

フリードリヒ・マイネッケ

## の個體性の理念について

米田 治

前提なき學問はあり得ない。かつて全く前提を持たず純粹に客觀的な學問が存し得ると信ぜられた時代があった。しかしその前提は無意識裡にとどまつていたにすぎず、意識せざる自明のものとして、それらの學問の根柢にあつた。この無意識裡にあつたものに意識の光をあて、學問の根柢に意味を賦與し、確固たる基盤の上に學問を打樹てんとする努力こそ、現代の學問を貫く一つの大きな傾向と言つてよいであらう。しかして變化と發展とを本來的な對象として取扱はざるを得ない歴史學は、ともすれば相對主義化され勝ちであり、又現代における

學問の根柢への意味賦與のための努力も、現代的思惟一般の歴史化を癒さんが爲の要謂とも言い得られる。さればこそ、かような意味としての前提を學問の根柢に求めんとする課題は、歴史學において最も熾烈に追求せられなければならない。

今こゝで取上げんとするFマイネッケは、この現代の課題を擔つてその解決の爲に最も良心的な努力を傾注した歴史家の一人であり、二十世紀前半におけるドイツ史學の歩みは彼によつて代表されると言つても過言ではないのである。それ故、G・P・グーチは彼を目して「現代における最も哲學的な歴史家」<sup>(1)</sup>となし、W・ホーファからは「精神科學の基礎が歴史の領域への適用において見出した最も實り豊かな體現者」<sup>(2)</sup>といはれ、その著作は、クローチェによつて「我々の時代の哲學」<sup>(3)</sup>と稱揚せられる。かくの如き彼の歴史學の根柢を支えている個體性の理念を解明しつつ、彼が歴史學に捧げた意味探求の

爲の努力を跡づけんとするのが、本稿の目途するところである。

豊饒な花を咲かせた十九世紀ドイツ史學は、ドイツ國民國家形成への途とその歩みを共にする。即ちこのドイツ史學の特徴は政治史であり、國家史であり、そして國家統一の爲の推進力であり、代辯者であつた。しかしこのドイツ國民國家の統一は完成される。ここにおいて傳統的ドイツ史學はその理想を喪失し、その強力な支柱は崩壊する。他方新しく提起されて來た社會・經濟上の諸問題にこれらの政治史家たちは、何の用意もない。これらの政治史家達に代つて經濟學者・經濟史家が、積極的に國家に發言するに到る。傳統的な政治史は退化し、現實への關心は失はれ、弱體化し、ドイツ歴史學界は、社會經濟史、文化史と傳統的な史風を繼承する退化せる政治史との三つの陣營に分裂する。

しかし歴史の現實から特殊的なもの、個性的なものを出来るだけ捨象し、一般的なもの、繰返されるもの、恒常的なもの、法則的なものを抽出することによつて、歴史を科學にまで高めようとする文化史と、歴史を經濟の場に換元し、個別的なもの、非合理的なもの、非經濟的なものを取除くことによつて、歴史法則、發展段階を構成しようとする社會經濟史とは、法則的なものをその軸とする點においてその立場を同じうする。それに反して、歴史の場における個體の優位、個體の自己法則と不可置換性(Unersetzbarkeit)の思想をその核心とする歴史主義の方法によつて成立する傳統的な政治史は、社會經濟史、文化史と本來的に對立するものなのである。十九世紀末期より今世紀初頭にかけて行はれた所謂文化史論争も、かような對立の產物であつた。そしてこの政治史の傳統を飽くまで擁護しようとする一群の歴史家の中、その最大の代表者が今ここに述べんとするフリードリ

ヒ・マイネッケである。

それ故彼は、歴史主義的傳統を繼承し、社會經濟史、文化史側よりの攻撃に答えて政治史を防衛すると共に、政治史の缺陷を克服し、それを高める點に彼の課題を見出さなければならなかつた。即ち彼の課題は、文化史、社會經濟史の科學的合法則性に對しては政治史の持つ個體の自己法則性で以つて應じ、更に一步を進めて、政治史自身の持つ國家主義的な偏向を除去し、視野を政治史的なものに限定せんとする對象領域の狹隘さ、過去を現代と結びつけんとする方法の無味乾燥さ、思想の缺如を打破せんとする。これが彼の歴史主義の新たな方向であつた。

「實際今日の歴史學と一般的精神的潮流との間に、何物か一つの間隙が存している。我々はすでに彼らの要求を満足させ得なくなつて<sup>(4)</sup>いる。」「歴史家が過去を取扱う手段が、過去を現在と結びつけようとする方法が、現代

フリードリヒ・マイネッケの個性性の理念について(米田 治)

人の倦怠をよぶのである。それはあまりにも煩瑣であり、無味乾燥であり、手工業的であり、激しい情熱、大いなる思想が缺けている。そこには時代の内的鼓動が求められない<sup>(5)</sup>。」「激しい情熱と大いなる思想、時代の内的鼓動を傳統的な歴史主義の上に立つ政治史と結びつけること、この課題を彼は政治史と精神史との統一という形でなし遂げようとする。この方法を彼は、その初期の名著「世界市民主義と國民國家」(Weltbürgertum und Nationalstaat)の中で次の如く表明する。「ドイツの歴史研究は、その方法的作業の價値多き傳統を放棄することなく、しかも國民生活、文化生活の諸々の大いなる力と共に自由に活動し、且つそれらと自由に接觸するに到らねばならぬ。それはその極めて固有な本質と目的とを害うことなく、一層勇敢に哲學と政治に浴みして差支えない<sup>(6)</sup>。」「

だが彼は自分の精神史を如何に解していたのであらう

か。成程精神史という概念は、彼以前の政治史家達にも存していた、例えばトライチュケの如く。しかしトライチュケは、普遍史の意味において精神史を理解したのではなく、個々の文學・藝術等の精神現象の歴史を精神史と理解したのだつた。彼にとつて歴史とは、「政治的行爲の世界とこれを支配する倫理的諸法則の世界を敘述すべき政治史」であり、精神史はこの政治史を理解せんが爲の補助手段にすぎなかつた。「現今積極的な評價で以つて歴史主義と言はれているもの、それはもはや過去の骨董的總括では満足し得ずして、むしろ他の生活領域との因果關係と、諸事象の精神的內容及び意味を説明せんことを求める。…例えばよく手を伸ばし、且つ科學の進歩をば精神的な、そして出来るなら政治的な變化から説明するならば、それは當然不完全なものであらうがともかくも、普遍史の寫繪となり、シンボルとなることが出来る。…：國家の運命・法の變動・經濟・科學・藝術等々は、思

惟方法及び感得方法の目立たぬ變化なしには理解し得ないし、又逆の關係でもある。…：そしてかような歴史の變化の普遍的基盤は、我々がこれこそ意志や行爲の精神的な又は魂の基底に他ならないと感じているところのものであり、又我々が理念、即ち時代精神として、特殊な種類の *Menschentum* として規定しようとして欲しているものである。」<sup>(7)</sup>

即ち彼は、歴史の場を傳統的な政治史の如く單なる政治の領域に限定しないで、それを深化して普遍的な關連の生起している理念、精神の領域に求めようとする。そしてこの普遍史としての精神史を傳統的な歴史主義的個體主義によつて貫こうとする。換言するならば、彼の歴史主義的個體主義の立場においては、歴史の場の主人公である歴史的個體は政治的に行爲する個體としてのみ把握さるべきではなく、又歴史という普遍的世界の部分的領域にすぎない政治の領域にのみ限定さるべきでもな

く、普遍的なものが生起し、交叉している個體の魂的深層よりして歴史的個體は把握さるべきものとされる。歴史的個體はかくして内面化され、精神化され、理念化されて精神的個體となり、歴史の場は、政治と理念との交錯する場としてとらえられる。このような場において普遍的な世界としての歴史の世界は理解されなければならぬ。「それ自身一つの巨大な独自の過程であり、國民的、普遍的發展の巨大な縫合いであり、交錯である全世界史を根本的に把握せんとすれば、その背後に横たはるより深い根源的作用が問題とならざるを得ない。そしてこれを根本的に求めるならば、そのような國民的發展と普遍的發展との境界點、接觸點を單に諸國民及び諸國家の外部的作用のみならず、更にあらゆる人間の内的生活の中に求めねばならぬ。」との「世界市民主義と國民國家」における表現も正にこのことを言はんとしているものと思はれる。

フリードリヒ・マイネッケの個性性の理念について（米田

治）  
かくマイネッケが政治的行爲の場としての歴史の場を更に深め、そのより深い層の普遍的關連の生起して場として *Menschentum* へと下りて行つて、個體主義的精神史的普遍史を目指した時、そこにはもう一つの意圖が存したのだつた、即ち歴史を倫理化せんとする意圖が。成程傳統的な國家主義の立場に立つ十九世紀ドイツ史學は、國家を聖化することによつて歴史の倫理化を行つていると言い得られるかもしれぬ。しかしそれは歴史が政治に奉仕することによつて歴史の倫理化を行つたのであつて、本來的な倫理化ではない。かような非本來的な倫理化こそ彼が終生除かんと努めたものであつた。本來的な歴史の倫理化、それは歴史の主人公たる歴史的個體から爽雜物、非本來的要素を除去し、純化して、個體を個體そのものとして、その核心において、直接無媒介性において、個體をその純粹な源泉において把握すること——このことは彼にとつては個體の魂的深層より個體を

把握することなのであるが——、これは取りも直さず政治化することより歴史の自主性を守ること、偏狭な國家主義、歴史の政治への從屬を斷ち切ることであり、かくして本來的な倫理化がなされるものと彼は期待したのだつた。そしてかゝる彼の意圖は、十九世紀の國家主義的な歴史家たちが歴史を國家主義的に政治化することによつて奉仕していたビスマルクの國家統一政策に對する疑惑と批判を向けることによつて、この倫理化の意志を表明したのだつた。これは彼が學問的生涯の第一歩を踏み出した著作たる「ボイエン將軍の傳記」(Leben des Generalfeldmarschals von Boyen)において既に示されているところである。「一八七〇年の國家統一事業を核心とする歴史が意味するところは、すべてが生起せねばならぬ如く生起したことを確信させるものである。だが殆んど解決不可能と思はれる程の困難な社會的諸問題の重荷に悩む若き世代にとつて、國家と人間性の理想

とが統一せられ、すべての階級にその固有の生を完成する可能性のあたえられていた改革時代の思想を照し出すことは許されるであらう。」<sup>9)</sup>彼はこの著作においてシュタイン、W・フンボルトらのプロシヤ改革時代の歴史を一つの政治的理想としてよりはむしろ一箇の倫理としてえがくことにより、ビスマルクの國家統一事業に疑惑を表明したのだつた。

以上彼がその歴史家としての出發點において取つた彼の歴史學の基本的方向は、歴史的個體を醇化してその直接無媒介性において、自己法則性として把握することであり、魂的深層においてとらえることであり、歴史を政治化する危険より救出して學問の自主性を守ることであり、倫理化することであり、究極的には歴史的個體を普遍的生命に浴させることであつた。

ここにおいて彼の擔つた課題は明らかであらう。私は彼が歴史的思惟の核心として理解した歴史的個體性を更

に追求し、分析して行くことによつて、この課題の成就せられたか、又成就せられたとならば如何にして然るやを解明して行こう。

「個體性の思想とは、不可模倣的な、獨自的有機的な生命法則に従つて發展する個體性の理念であり、それは論理的思惟では、沉んや機械的因果律を以つてしては把握し得ずして、精神の諸力の總體で以つて觀照し、體驗し、追體驗せられんとするものである。<sup>(10)</sup>」この個體性の定義によれば、それは生命法則であり、又理念である。個體性とは個体に内在し、個体を導く「根絶し難き生命の原理であり、」<sup>(11)</sup>個体の創造の中心點であるのみならず、同時に「發展の原理、法則でもある。<sup>(12)</sup>」そして又それは理念でもある。我々は先づ個體性を理念と生命原理との兩極において把え、この兩概念を考察することによつて、この兩極の統一體としての個體性をより高次なものとし

て把握して行こうと思う。

理念は神的起源をもつ。そしてそれが歴史的現實の存在として行爲し、生成する歴史的個體においてとらえられるとき、それは又現實性の中に深く内在して居り、神的なものとの現實なるものとは密接不可分離の結合してゐる。それ故神的なるものは現實に浸透し、現實性の中において神的なるものは、自らを發展させ、歴史の全現實は神的余光を帯び、それによつて理念と現實、當爲と存在との間の矛盾も解決せられる。これがランケの理念であり、ランケにあつては理念は宗教的に上から下へと動機づけられ、歴史の方法へと要請せられたものであり、かくして歴史の窮極目標は神を指向していると言ひ得る。

しかしマイネッケにおいては、理念は又生命の原理でもある。「彼はもはやランケの如く、神的な、アプリアリに個体を照し出すイデアールなものとして理念を把握す



る、客觀的觀念論にとゞまり得ない。<sup>(15)</sup>ランケ的な樂天的な確信は、第一次世界大戰の破局を體驗することによつて無殘に打碎かれる。

それ故彼の理念には、理念に超越的意味を賦與していた神的源泉は喪失している。ランケにあつてはこの源泉は存し、神的なるものと現實性とは、個体の中に齊合せ、統一せられて調和を保ち、窮極的意味を保持することが論理的にも可能であつた。だが「現代の事態及び現代の思惟方法の問題性が、かつてランケが内的にも外的にも生きていたあの調和を破壊してしまつた。」<sup>(14)</sup>かくて理念はその超越的内容を喪失し、現實性との結合は斷ち切られて、理念と現實、精神と自然とは、アンチノミーとなる。歴史的個体性は、失はれた神的なものに代つて自らが自己目的となり、理念の代りに發展の内在的原理たる生命の原理を持つこととなる。理念は自己價値であり、その發展も個体自身の爲に起り、歴史の經過は、「永遠

の動力であり、無限の律動である。」<sup>(15)</sup>かくて理念は生命の原理とならざるを得ない。

「個体性の思想は、創造的、歴史的人格に對する感覺であるのみならず、歴史的形成物一般に對する感覺である」<sup>(16)</sup>と彼は言う。又「歴史主義とは、超個体的諸力に内在する個体性に對する、就中國家の超個体的体制に内在する個体性に對する感覺である」<sup>(17)</sup>とも言う。これらよりすると、すべての歴史的形成物を一般化して考察する代りに個体化して考察するところの歴史主義のもつ個体的感覺とは、個人の個々の人格とのアナロジーより出發して、個人的人格を超えた超個体な歴史的形成物一般をもこの個人的人格とのアナロジーにおいて把握すること、即ち超個體的なるもの的人格化（擬人化）に外ならない。そして前述せる如く、マイネッケにおいては超越的意味が拒絶せられている故、彼は當然人格において

「生命」を「有機的生命」を言はなければならない。

この歴史的個體を有機的生命として把握することは、當然成長、開花、成熟、枯死という有機體的生命過程の歴史への適用を想起させる。そして彼も亦「近代史に視線を投げかける繊細な眼差しは、その運命が世界史を形成するような共同體の中に、それらの發展、開花、衰滅について語り得るような個體的形成物を観ることは、尤もなことである<sup>(18)</sup>」と言っている程なのである。確かに彼の個體史觀は、有機體的生命史觀と解釋され得る一面を持ち、又彼の個體性の原理である生命原理は、有機體的生命と考えられる可能性の存在し得ないことはないが、しかし有機體的生命史觀の典型的代表者と目すべきシュペングラーのそれとは、明確に區別されなければならないものである。マイネッケはシュペングラーに關して次の如く言う。「歴史的個體の成立と、歴史的個體の生命とその経過とを、それに固有な内的生命及び生長法

則から説明しようとするランケ及び浪漫主義者の教説は、生物的なもの及び植物的なものへと解釋し直すことが起り得た程で、このような實例を我々は、シュンペングラーの形態學的歴史把握に見出すのである<sup>(19)</sup>」(傍點筆者)成程マイネッケもシュペングラーもともにドイツ浪漫派の地盤に基いているにせよ、マイネッケよりすれば、シュペングラーは墮落なのであり、前者は後者の有機體説の一面的誇張から、個體主義の粗笨化から遠ざかり、身を守らうとしているのである。シュペングラーのそれは、歴史觀としての、世界觀としての汎生物主義(Panbiologismus)であり、biologischなものゝの絶對化であり、それによる歴史の一元化であるに反し、マイネッケは「世界觀としての汎生物主義を拒否して、<sup>(20)</sup>」それに對して精神的倫理的契機を提出し、それを強調する。そして「生とは因果に結合せられつゝも、本質的に制約し合う精神と自然との謎めいた、不可思議な共同體で

ある<sup>(21)</sup>。又「生とは自然と文化との相互関連なのであり、この兩原理の闘争において豊かな實りが得られ、この闘争における精神的倫理的契機の勝利が困難になればなる程、その勝利はますます大となり、かような生の歴史的意味は、この勝利によつてますます大となるのである<sup>(22)</sup>。」と述べるのである。

かくしてマイネッケにおける個體性の原理としての生命の原理は、容易に一義的に規定することが困難であるように思はれる。彼の生の概念は、自然と精神との相互制約的な存在であり、一元論的汎生物主義に對して精神的倫理的契機を提出してこれを斥け、又理念一元論に對しては感性的自然的契機を主張するのである。既述した如くマイネッケの個體性は理念であり又生命原理であった。この二元が個體性に兩極的に内在して、ある時は精神的契機を、又ある時は自然的契機を主張するものとなり、兩者の間に論理的に統一することは不可能となる。

これら兩極を一つの個體において一元化するの如何にして可能であらうか。

しかし、彼がこの二元的對立の兩極を論理的に統一しなかつたとしても、このことは彼の一元論への内面的要求を排除するものではなかつた。「未だ認識し得ざる絶對者への信念は、その歴史的相對主義にも拘らず消え失せずとどまつて居り、<sup>(23)</sup>」絶對者が存在する<sup>(24)</sup>との信念は、彼の著作の到るところに浸透している。そしてこの絶對者への執拗なる探求こそ「理論的にも實踐的にも抵抗し難き要求であつた。」<sup>(25)</sup>しかしかような信念を彼は如何にして、如何なる地點において獲得したのであらうか。二元的に分離している理念と現實、この二つの概念を彼は何によつて結びつけようとするのであらうか。

「この新たな二元論は、それについて拒否し得ない程正しいもの、即ち自然と精神との非分離的單一性を一元論的思惟より繼承した。しかしそれは又、精神と自然

との否定し得ぬ本質的差違をも固く保っている。……か  
ような單一性と矛盾とを同時に明らかにし得る未知のX  
を解き明かすことは不可能である。」<sup>(26)</sup>この二元的兩極を  
統一する未知のX、「それは歴史家の解くことのできぬ祕  
密であり、」<sup>(27)</sup>「生とは……自然と精神との謎めいた、不可思  
議な共同體であつた。」<sup>(28)</sup>しかし彼はこの未知のXを、謎  
を、祕密を未知のままに放置しない。これを放置するこ  
となく、絶えず彼を驅り立てて行くもの、それは「探求  
し得ざるものへの畏敬の念であり、」<sup>(29)</sup>これこそ彼の「思惟  
の導きの星」<sup>(30)</sup>とならねばならなかつた。

ここにおいて我々はもはや次の如く言つてよいであら  
う。この二元的兩極を結びつけるもの、兩極の出会いの  
行はれる地點は、「兩極性の驚異」<sup>(31)</sup>、「解き得ざる謎、生の  
暗黒の祕密」<sup>(32)</sup>との言葉においてであつたと。マイネツケ  
は、ランケの如く充溢せる神的光で以つて歴史的個體を  
包被することはできない。生の謎めいた神祕的な祕密、

この「祕密」こそランケの神に代るべき窮極的なもので  
あつた。彼は無限の兩極性を、敵對する兩極の永遠の闘  
争を歴史の中に觀る。下へと無限に溯り、上方へと無限  
の道程をたどり、理念と自然との對立する二つの過程が  
洞察し難き神祕の中に没し、見はるかすことのできぬ歴  
史的世界の彼方へと消え去つて行くこの無限性、この神  
祕性に對する畏敬の念、永遠なものへの感動、ここにこ  
そ兩極の遭遇する地點が存在するのである。自然と精神  
とが同時に一箇の人間の中に存し得ることこそ、生の暗  
黒の祕密であり、かような祕密を内に藏した個體こそ正  
に筆舌につくし難きものであつた。

對立する二元の兩極が神祕的な薄明の中に混融し没入  
し合う、不可知なる謎めいた中間領域、この中間領域こ  
そ彼が最深の興味を以つて臨んだ歴史研究の領域に外な  
らない。彼の「世界市民主義と國民國家」は、その精神  
史と政治史との綜合を、理念的なるものを一方の極とし、

政治的現實的なるものを他方の極として設定せられた政治思想史とでも言うべき中間領域に求めたものであり、又彼の名著「近世における國家理性の理念」(Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte)においても亦、かゝる中間領域の歴史敘述を試みたものであつた。そして彼は、「かかる中間領域を歴史家は絶えず相手にせねばならぬ」<sup>(33)</sup>とあえて言うのである。それ故マインツケが、個體性における兩極を論理的に齊合せるものとして統一的に把握しなかつたからといつて、決して二元的分裂のままに放置したのではなく、彼には論理的把握とは異つた把握の方法があつた。かくて我々は更に彼の個體性の把握の方法へと論を進めよう。

マインツケの歴史主義における核心として認識された個體主義とは「歴史的形成物一般を普遍化する代りに個體化して考察する」<sup>(34)</sup>ことであつた。それは個々の人格に

ついでのアナロジーを超個人的、超個體的形成物、即ち國家、民族、時代精神、宗教、文化等に適用し、これらの超個體的なものをも個體化すること、生命化することであつた。そしてこの生命化とは、歴史的形成物を「不可置換的であり、獨立的であり、そのまま、それだけで一者 (schlechthin Eines) として観ることであり、それ自身一箇の全體性 (Ganzheit) として観ることなのである」<sup>(35)</sup>個體性としての生命は、完結せる全體性であること、これこそ歴史主義の歴史的理解の根柢にある主要命題であり、この命題は、個々の個別的人間の主觀的、魂的個體性についても、超個體的、歴史的存在たる客觀的個體性についても同様に妥當する。個體性の個體的核心理とも言うべきこの全體性、それは部分の寄せ集めの總計ではなく、因果法則の關連そのものでもなく、そのままの存在において一者であるが故に、全體性からのみ個々の部分の窮極的理解は可能なのであり、又この方法こ

そ窮極的理解の唯一の方法と言ひ得る。部分の理解は全體觀を前提とする。もし部分の理解が先行するならば、論理的に解決し得ざる循環が必ずや生ずるであらう。この循環を斷ち切る爲には全體性への非合理的飛躍を必要とする。そしてこの飛躍は彼にとつては直觀的、予感的方法、「理解的愛」<sup>(36)</sup>「直接的觀照と共感」<sup>(37)</sup>「感情移入」<sup>(38)</sup>によつて始めて與えられるものであつた。論理的、合理的理解は、かような直觀的方法を基にして打樹てられて全うされるものであり、これを欠くならば、たゞ單にばらばらな個々の部分の煩瑣な分析にとどまるにすぎない。それ故純粹に合理的な認識手段は根本的なものとしては否定される。何故なら「個體性は概念的に定式化されるよりも、反つてよく感得される (gefühl) されるものであるから」<sup>(39)</sup>全體性としての生命である歴史的個體性は、精神的、魂的な生の諸力の總體性によつてのみ、即ち生命は生命によつてのみ理解されるのである。

フリードリヒ・マイネッケの個性性の理念について (米田 治)

「實に個體性は、論理的悟性を以てしては把握し得ぬ。それは自らの中に概念的にはとらえ難きものを有する。まさにこのものこそ、中世スコラ學に由來し、ゲーテによつてあれ程尊重せられた驚嘆すべき言葉——個體は筆舌につくし難し (individuum ineffabile est)——の意味である。若し我々が、友人の最も個性的なものを理解せんとすれば、我々の感覺 (Empfindung) と感情とが共働しなければならぬ。否それどころか人間の魂全體が振動しなければならぬ。同様のことが歴史的個體性についても適當するのである」<sup>(40)</sup>「人間的なもの、歴史的個體に對するかような理解的愛、魂の移入こそ全き個體性把握の爲の唯一の方法である。それ故個體性を把握する爲の認識器官の中心は魂にあつて、合理的、悟性的認識器官たる精神にあるのではない。この魂の中に人間的個體性の本質が包藏されて居り、魂は理解せんとする主體としての個體性と、理解せらるべき客體としての個體性との

(三九一) 一一三

間の神祕的交はりの行はれる場所である、と言い得るのである。

このマイネツケの歴史的個體性認識の方法を特色づけるなら、それは非合理的感覺であり、直觀による飛躍であり、理解する愛であり、予感に充ちた悟性、感情移入、審美的感受性による詩的觀照なのである。そしてかような方法によつて個體における兩極的對立の神祕的中间地帯を充填して一箇の全き統一體としてとらえることが可能なのである。予感的把握、魂の感情移入による直觀的把握方法は、現實の發現形式として兩極的にあらはれるそれ以前の根源に溯つて全體觀を立て、この全體觀によつて個體の分つべからざる統一性、全體性を承認する。かく先取せられた個體の全體性は、その後を生ずる兩極的對立の中間領域を充たして一元化することは可能であった。このことをかくの如き把握方法としての歴史主義の成立の經緯に即して今少しく追求して見よう。

「歴史主義は、人間生活全般の普遍的法則及び類型の探求をば排除する意味では毛頭ない。言うまでもなく歴史主義みづからそれをなし、それを個體的なものに對する感覺と融合しなければならぬ。」とその著「歴史主義の成立」において述べている。そして又歴史的形成物を普遍的、永遠的な法則で以つて考察しようとする「自然法的思想には、眞理として妥當する永續的核心が含まれている。しかしそれがなし遂げた成果の中には、近代の歴史批判から觀て、重大な誤謬と考へざるを得ないようなものも存している。」<sup>(12)</sup>とも言う。これらの表現よりすると彼は、永遠なる理性的眞理の總體なる自然法を全面的には否定しないで、たゞ部分的にしか否定していかないように思はれる。では近代の歴史批判よりして否定されねばならぬ自然法的思惟の部分とは如何なるものであるか。「人間の本性と理性とは、自然法的思惟が考へるよりも甚しく變轉するものであり、發展能力のあるもの

である。<sup>(43)</sup>即ち否定さるべきは、自然法的思惟における「不變性」であり、「永續性」である。更に又彼はヴェインケルマンの古典主義について次の如く言う。「一面において彼は決して再びギリシャ藝術に到達したり凌駕できないと信じ、それ故にギリシャ藝術を一回的なもの、單數的なもの、否もうこう言つてもよいであらうが——個體的なものだと考えていた。しかるに他面彼は、ギリシャ藝術の中に一個の絶對的な規範、すべての時代に對する確固たる理想を觀たのであつて、それ故にこそ彼は、彼の時代の藝術家に對してそれを模倣するようにと忠告したのだつた。……我々は、ギリシャ藝術の唯一性と不可達性とを深く感受すればする程、それだけ一層多く我々は、ギリシャ藝術が特殊な、個體的な、比較を絶した特定の歴史的條件に依存せる形成物であり、且つ尺度を自己自身の中に具えているという歴史的洞察に接近しているのを知る。」<sup>(44)</sup>

フリードリヒ・マイネツケの個性性の理念について（米田 治）

マイネツケは、「ギリシャ藝術を永遠の美の規範と看做す古典主義を、自然法的思惟方法の藝術の領域への適用」<sup>(45)</sup>と考える。そしてヴェインケルマンがギリシャ藝術の絶對性、規範性という古典主義的思惟方法を、唯一性、不可達性として把握した點にヴェインケルマンが歴史主義の成立に對して寄與した大いなる功績を認めるのである。しかしてこの唯一性、不可達性の意識とは、古典藝術と彼の時代の藝術との懸けることのできない差違の認識なのであり、古典藝術の時代から彼の時代までの發展、變化の意識なのである。古典藝術の絶對性、規範性は、發展の意識によつて唯一性となり、あらゆる時代の藝術に及ぼされていた古典藝術の普遍性、絶對性は、古典藝術そのものだけに内在するものとなり、かくして古典藝術は個體となる。かくなることによつて個體化的感覺を核心とする近代の歴史主義は成立するのである。マイネツケのこの近代歴史主義成立の爲の歴史的論理を振返つて見



るならば、古典藝術が自然法的古典主義的思惟方法において有していた普遍性、規範性は、歴史主義的思惟方法における個體性にあつても失はれていない。その普遍性、規範性は、發展的意識により個體に内在したのであり、かく内在して個體に價値をあたえ、ともすれば擴散せんとする個體に形式を賦與したのである。それが唯一性の意味なのである。そしてこの發展、流動、變化の意識こそ浪漫主義なのであつた。

「古典主義と浪漫主義とは歴史主義の成立に對して、その機能において相互に補足するものであつた。前者は確固たる規範から發展して魂の激動にまで移り行き、又後者は不安定な魂の要求から發展して、我々が探求し見出すところのものは、形式と形態とを持つという認識にまで移り入つた。兩者において、ひとを深奥へ導き入れたのは人間的なものへの愛であつた。」<sup>(46)</sup>

古典主義は浪漫主義によつて發展的なものとされ、ダ

イナミックなものとなる。しかし古典主義のもつ普遍性、規範性は全く解消せしめられたのではない。古典主義の普遍的原理、永遠的規範が個體に内在することにより、古典主義の普遍的原理の客觀性が失はれたにすぎぬ。それは個體そのものに内在して、個體に渾然たる全體の統一性を、確固たる形式と形態とを賦與する原理となり、それ／＼の個體をして筆舌につくし難き價値を帯びしめる。浪漫主義は古典主義を發展的、動的にする。その意味において古典主義、ひいては自然法的思惟方法は否定される。しかして發展の契機は、歴史主義において重要な契機である。歴史主義における發展の契機を徹底し、これによつて歴史を一元化するならば、絶對者を歴史的發展の彼方に持ち得ないマイネツケにおいては、自然法的思惟の核心たる普遍性、絶對性は、全面的に否定されるであらう。だからこそ彼は、彼の歴史主義において「個體性の契機を發展性の契機より重要視し」<sup>(47)</sup>

前者を第一義的なものとするのである。かくすることによつて彼は自然法的思惟の最も重要な要素を繼承したのであつた。

自然法的思惟は、その部分的構成要素たる無時間性、不變性を歴史主義においてはその發展の契機の爲喪失する。だが發展の契機は歴史的個體の外的、經驗的、悟性的、客觀的な側面のみを屈服させ、歴史的個體の最内奥にまで入り込むことはできない。彼の歴史主義は歴史的個體の最内奥において、筆舌につくし難き核心において、自然法的思惟の最重要なる本質を繼承し保持する。マイネツケが古典主義と浪漫主義との交叉點において歴史主義をとらえ、この兩者の出会いにおいて把握したのは、この意味であつたと思はれるのであり、又彼が自然法的思惟を全面的に否定せず、その普遍性と個體化する歴史的感覺とを結びつける地點に歴史主義を觀たのもこの故であつたと考えられるのである。

フリードリヒ・マイネツケの個體性の理念について(米田 治)

しかし論理的、悟性的、經驗的な眼差しを以つてしては、歴史主義は發展としてしか眼にうつらぬ。そのような眼差しは個體の内奥にまで浸透しないから。だからこそ彼は論理的、悟性的方法を取らないで、直觀的、予感的方法を取るのである。そしてこの方法によつてしか個體の最内奥に達し得ない。かくて彼の歴史主義は、自然法的思惟の無時間性、不變性を否定しつゝ、その普遍的原理を内在化することによつて自然法的思惟を繼承したのであり、「個體性の理念、これはドイツ人の思惟方法を豊饒ならしめ、これを西歐人の思惟方法(自然法的思惟方法)から差別づけ、その語の十分な意味において自然法的思惟方法を個別化したものに外ならない。」<sup>(48)</sup>との彼の言も以上のことを言はんとしているのである。

我々は彼の歴史主義の核心たる個體性に彼の歴史的窮極實在を求めつゝ、ここまで論を進めて來た。そして彼

の歴史的窮極的實在を、理念と生命との中間領域に、絶對者にも全面的に歸屬せず、又自然的、機械的因果性にも墮しない、又自然法の永遠的、普遍的、客觀的原理の個體へ内在化せる神祕的實在として、觀念實體とよんでよいであらう。この觀念實在こそ彼の歴史的眞實在であつた。そして彼はこの觀念實體で以つて歴史を一元化しようとするのである。だがこの觀念實體は内在せる存在であり、その故に彼の一元的普遍性としての觀念實體は、魂の予感において、追體驗において確證されるのである。それは論理がまだ論理とならない一歩手前の内面において、現實がまだ現實へと動き出さない一歩奥において統一せられ、一元化せられている。それが全き現實となるならば、二元の分裂となる。それ故歴史の現實を絶えず内面化し、分裂する以前の始源、純粹の状態において歴史的個體性を把握しなければならぬ。

このような把握方法は前述した如く直觀的、予感的方

法であり、この方法を彼の敘述するところによつて今少しく詳述して見よう。この方法は歴史的生の流動を垂直の方向に截つて永遠の高みへと高め、もはや窮極的目標としての神なき歴史的發展、流動の無政府状態、相對主義化から、歴史的生を救はんとするものであつた。この「歴史的生の水平にはなく、垂直的高みに向はんとする努力<sup>49)</sup>」とは、個體に内在する純粹な生の源泉たる個體性の核心に向つての努力であつた。何故なら歴史的發展とは、この個體性が多彩に多様に自己を顯現する場であり、この多様な自己顯現の瞬間瞬間において「個體性の核心に到達することは可能なのである<sup>50)</sup>」から、こゝにおいて瞬間は永遠となり、過去と現在とは一體化し、水平的な歴史の流動、變化の流れを垂直に截つて歴史の相對化、兩極的<sup>51)</sup>二元論より脱する。それこそ「過去と未來とを相互に結びつける無限の生成の流れを充分に意識しながらも、永遠思想が時間的に無限なるものに打勝つて

いるのである。而もそれは超絶的思辨的な永遠思想ではなく、むしろ現實及び體驗そのものの胸底に根を持つ永遠思想なのである。<sup>(51)</sup> 個體性の核心たる「人間の内なる神に近似せるもの」<sup>(52)</sup>の啓示はこれによつて理解せられ、これは我々の内に受容し、且つ追體驗せられ得る。だが歴史的個體は自ら歴史的に存在するものなるを意識し、流動する現實に足をつけている限り、かような追體驗の極致としての永遠の體驗も恒常的なものではあり得ず、次の瞬間には歴史的流動のあらしが襲い來り、瞬間的な一元的統一は崩される。「我々は幕帳で蔽い隠され、未知であり、ただ閃光によつて洩れあらはれる神の祭壇の前に立つて居り、信仰的疑惑、疑惑的信仰の前に立つてい<sup>(53)</sup>る」との彼の言葉も、正しくかような永遠性の追體驗の瞬時性と、かような方法を窮極的な方法とする彼の個體主義の不安定性を表明したものである。

だから個體性におけるこの二元性は彼においてはアン

フリードリヒ・マイネッケの個體性の理念について(米田 治)

チノミーであり、「個々の個體性の本來の性質に伴つているものをば、單なる自然性以上のものに高め、それを精神化し、それに内在する独自の理想に向つてそれを近接せしめるといふ倫理的課題が、生の導きの星となるべきである。勿論それだけでは決して何らかの絶對的、普遍的な導きの星が得られたことにはならない」<sup>(54)</sup>のである。それ故彼において言い得、且つ肯定し得るのは、歴史における「あの深遠なアンチノミーを覗き込もう」<sup>(55)</sup>とし、このアンチノミーと苦闘する個體の衝動なのであり、この衝動によつて個體性は、「最も個性的な、最も豊饒なもの」とさえ考えられる<sup>(56)</sup>のである。そしてこの衝動は現實的發現において極めて多様な形を取り、相矛盾する何れを取るも可、たゞこの衝動において徹する現實的發現であるならば。しかしてこの衝動肯定のために彼が個體性に賦與せんとする形而上學的、神的根柢は、現實に發現する矛盾の兩極を通じて追體驗せられ、解釋せられて

把握されたものであつた。だからそれは予感なのであり、現實的に發現する以前に明確に打出されて窮極的に一元化する普遍的原理ではないのである。

かく考へる時、クロイチエの言う如くマイネツケの個體性は、「歴史的現實的に行爲する個體性ではなく、魂的實體としての歴史的個體性」<sup>(57)</sup>であり、更に言うならば觀照する個體性、受働的個體性と規定することも可能なのである。彼の個體性は觀照という枠内においてのみ一元的な自己を保ち、現實の行爲へと踏み出すときその一元的統一、一元的調和は崩れてしまう。そして歴史においては「現實性」、「行爲性」は觀照性よりも強く働くものであり、この點よりして十九世紀ドイツの歴史的思惟の欠陥たる權力國家、權力政治の理想化が、國家に高い倫理性を賦與せられていたことが説明され得るかもしれない。

それ故マイネツケが個體性の歴史主義を他の形式の歴史

主義から區別し、前者の絕對性を確證し自らを醇化せんとした時、歴史主義の成立の初期へ、「歴史主義が無意識的な天真爛漫と初めて個體性を發見したばかりの喜びの時代、自然法説の破壊者としての明白な相貌を未だ帯びず、人間の本性の恒常性と理性の普遍性を未だ侵害することなく、生と歴史と藝術の意味が運動し合い關係し合う方法を表現するにとどまつた時代」<sup>(58)</sup>既に眼にて認め得る努力で以つて個體性の原理と自然法の原理との「妙なる平衡を保持している最後の瞬間たるゲーテの時代」<sup>(59)</sup>に立歸るのである。

彼がその學問研究の出發點において政治史と理念史の統合としての普遍史的精神史を設定し、政治史的人間を深化して *Menschentum* の深層へと歴史の世界を内面化した時、その方位づけは前述した如き個體性の内面の神祕への予感による把握へと向つていたのだつた。まだランケには形而上學的基盤が存し、こゝに彼は憩うこと

ができた。しかしこの基盤を獲得することが可能であつたにせよ、極めて不安定な形でしか持つことができなかつたマイネツケは、歴史的個體性の範圍を審美的觀照的領域に限定することによつて醇化の爲の基盤を保持し、こゝを起點として歴史主義の普遍的意味を問ひ且つそれを持つたのだつた。だからアントニーがその著「歴史主義より社會學へ」において、「マイネツケの普遍主義への欲求、普遍主義へと個體主義を和らげようとする意欲は、單に心情の要求たるにとどまつた<sup>(66)</sup>」<sup>(66)</sup>と云うことも可能なのである。それ故彼の個體主義を以つてしては、歴史的な世界全體を蔽うに足る一元的普遍的原理となすは困難であるかもしれぬ。

何れにせよ彼がドイツ歴史主義の傳統を繼承し、それが二十世紀の現代に耐え得るやとの重大にして至難な問題を提出し、これを擔い、その解決の爲に拂つた良心的な努力を、そしてその努力の足跡の偉大さを認めなければ

フリードリヒ・マイネツケの個體性の理念について(米田 治)

ばならない。その意味において我々が彼から學び、攝取しなければならぬものの大なるを言はねばならぬ。だが矢張り彼の限界を指摘し、更に彼を超えてより普遍的な原理へと向はねばならぬ。そして彼の限界としてドイツ的ロマン主義の内面的心情にあつたことを言うべきであらう。何故なら經驗的歴史領域にのみ自己の學問的操作を限定し、その範圍でのみ自己の世界觀を表明せざるを得ぬ歴史家として、ロマン主義的な内面の世界を超えて行くことは、彼にとつて不可能であつたから。

(一九五五、一一、二〇記)

註

- (1) G. P. Gooch: *Studies in history*, 1931, p. 276.
- (2) W. Hofier: *Gechichtschreibung und Weltanschauung* 1950, S. 12 (以下 G. u. W. と略す)
- (3) B. クローチエ 「歴史叙述の理論と歴史」、羽仁五郎譯 一九三三年、岩波書店、四一一頁

- (4) (5) F. Meinecke: Preussen und Deutschland, 1918, S. 462~463.
- (6) F. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1928, Vorwort (以下 W. u. N. 参照)
- (7) Meinecke: Historische Zeitschrift, 150, 1934, S. 499,
- (8) Meinecke: W. u. N. S. 17~18.
- (9) Meinecke: Leben des Generalfeldmarschals von Boyen, 1896~99, Bd. II. S. 390. 本書の筆者未詳、引用は C. Antoni: Vom Historismus zur Soziologie, 1950, S. 118. 以下同様。
- (10) Meinecke: Schaffender Spiegel, S. 221, 1948.
- (11) Meinecke: Schiller und Individualitätsgedanke, 1937, S. 26.
- (12) Meinecke: Entstehung des Historismus, 1936, S. 8 (E. d. H. 参照)
- (13) G. u. W, S. 25. ホーフナーは本書において「マインツの世界觀の變遷を跡づけて、第一次世界大戰を境としてそこに斷絶を認め、一元論的な客觀的觀念論より二元論的觀念論への移行と特色をつける。」
- (14) Meinecke: Schaffender Spiegel, S. 73.
- (15) Meinecke: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 1929, S. 536. (以下 I. d. S. 参照)
- (16) Meinecke: Historische Zeitschrift, 146, s. 306.
- (17) Meinecke: E. d. H. S. 449.
- (18) Meinecke: Aphorismen und Skizzen zur Geschichte, 1948, S. 80. (以下本書や Aphorismen 参照)
- (19) Meinecke: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, 1951, S. 35~36. (以下本書や Vom Sinn 参照)
- (20) Meinecke: Schaffender Spiegel, S. 58.
- (21) I. d. S., S. 534,
- (22) Schaffender Spiegel, S. 89.
- (23) Ibid., S. 84.
- (24) E. d. H., S. 542.
- (25) (26) I. d. S., S. 536.
- (27) I. d. S., S. 14.
- (28) (29) I. d. S., S. 535.
- (30) (31) I. d. S., S. 11.
- (32) I. d. S., S. 14.
- (33) Schaffender Spiegel, S. 76.

- (34) E. d. H., S. 3.
- (35) E. d. H., S. 322.
- (36) (37) (38) Vom Sinn, S. 58.
- (39) E. d.H., S. 432.
- (40) Vom Sinn, S. 57~58.
- (41) E. d. H., S. 3.
- (42) (43) Vom Sinn., S. 51.
- (44) Ibid., S. 56~57.
- (45) Ibid., S. 53.
- (46) Ibid., S. 58.
- (47) (48) Schaffender Spiegel, S. 221.
- (49) (50) (51) Vom Sinn, S. 19.
- (52) Vom Sinn, S. 22.
- (53) Aphorismen, S. 127.
- (54) (55) (56) Schaffender Spiegel, S. 228.
- (57) B. Croce : Die Geschichte als Gedanke und als Tat,  
1944, S. 121.
- (58) (59) C. Antoni : Vom Historismus zur Soziologie,  
S. 155.
- (60) Ibid., S. 155.