

Title	デイルタイと理念の歴史についての考察
Sub Title	An essay on Wilhelm Dilthey and the history of ideas
Author	西村, 皓(Nishimura, Hiroshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1957
Jtitle	哲學 No.33 (1957. 3) ,p.69- 103
JaLC DOI	
Abstract	<p>I shall not, in this essay, attempt to deal with Dilthey's accomplishments in the realm of pure philosophy. I shall here consider rather Dilthey's value as an historian of ideas. The unique structure of his mind, however, forbids a complete separation of his historical research from its philosophical origins. Dilthey defined the dominating impulse of his philosophical thought as the desire to comprehend human life in its own terms. Dilthey was profoundly impressed by the problems which his age had been set in the realm of state and society, and was, therefore, appreciative of the efforts of Comte and Mill. However, he imagined that any attempt to force the vast field of the humanities into the strait-jacket of the so-called scientific method was doomed to failure. He sought a more adequate approach to the complexities of the human world, and found it in history. His philosophical efforts to find the way into the domain of reality, to lay valid foundations insuring an objective knowledge of it - this urge was but the other side of his desire to penetrate the historical world more deeply. In such a manner did Dilthey become the historian of ideas, for a man to whom history and philosophy are but two different aspects of the same central approach will of necessity present history as the history of ideas. He will see ideas at the core of world history. To understand reality through history was, theretore, Dilthey's aim. History should be not only a revival of the past, as Ranke desired; it should be the means of understanding life. It would not be worthwhile to be an historian, if it were not also a way to understand the world. What in Kant and Herder had been the work of two full lifetimes, what Hegel had violently forced into the units of his dialectic, Dilthey in a strictly scientific manner, attempted to amalgamate. The relativities and the universally valid must be brought into deeper connection. The sympathetic understanding of all things past must become a force to form the future. Thus Dilthey appears as both philosopher and historian, as a worker immersed in the attempt to constitute the world of the mind in its own right, and as the discoverer of a new continent on the globus ihtellectualis. Dilthey does not try to explain the changes in history as a dialectic movement of concepts; he looks for deeper causes - the real evolution of man. Dilthey was bound to the heroic age of Germany not only by love and tradition; be found that in its poetry, philosophy, history, and educational viewpoint, a new metaphysics of life itself had emerged to which he could and did adhere. Dilthey rejected the form in which Schelling, Fichte, Hegel, and Schopenhauer manifested this idea, but he affirmed its content, because it contained his OWD belief, that life is a central point of meditation. Compared with Herder's or Hegel's grandiose visions or even with Rauk's story of the world, Dilthey's attempts lack unity and coherence. He had neither Herder's belief in humanity nor Hegel's faith in the progress of the consciousness of liberty, nor Comte's conviction of the triumph of science. He was a relativist. Universal history existed for him not as a problem to solve extensively, but only intensively.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000033-0069">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000033-0069</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.

# デイルタイと理念の歴史についての考察

西村 皓

ヴイルヘルム・デイルタイの作品を支配している一種の不思議な運命は、理念の歴史を探究しようと試みる者の誰しもの中に恐らくある驚きを喚び覚ますにちがいない。たとえ彼の複雑な多面的な思想傾向の豊かな影響が二十世紀の哲学的・歴史的流れを通して容易にその跡を辿ることができるとしても、思想家としての彼の人間像はどうやらリッポウ(註1)の中に取残されてしまっているようである。最近までの彼の名声というものはたゞ漠然とした、かすかな反響しか喚び起さなかつたのである。

しかしデイルタイが取残され、長い間埋もれていたというのも、誰かゞ申し合せて彼を黙殺したためだということではできない。デイルタイ自身の真価と、世間の眼に映じた彼に対する評価との喰違いは一体どこから生じたものかといえ、それは、第一に、デイルタイ自身が、名声とか世間の評価といったものに全く無頓着であつたということ、第二に、彼の業績が断片的であつて、体系的統一性を欠いていることが原因しているとみることができよう。彼の偉大な企ての中で完成されたものは極めて僅かで、しかもそれは他の未完の研究に比すれば根本的なものではなかつた。(註2)誇大した仕方ではあるが、それらの企ては、それらの著作の「第一巻」の終りの所でいつも提出された。しか

しそれは新しい理念の衝動が目立つてくると棄て去られていつたのである。こうした彼の心的状態を、私は「創造的不安定」と呼ぶのが一番相応しいように思う。彼の頭脳は、常に新しい問題、新鮮なインスピレーション、止むことのない探究で充満しており、それらは数多くの論文の中に書かれ、その内容は、Untersuchungen, Beiträge, Studien といったような高尚なアカデミックな表題のもとに姿を変えて出ている。そしてこれらの論文が最後に行きつく所は、結局、自らそこに提出した問題の解決についての絶望的告白に他ならなかつた。これらの熱烈な断片は、彼がヨーロッパの伝統的精神・文化に対していただく疑惑と未来に対する社会的不安とから出たものである。従来は、一般の読者がデイルタイの生涯を知るためには、一九〇五年に刊行された「体験と詩」<sup>(註3)</sup>という文学的作品による他なかつたのであるが、今日では彼の弟子たちの努力によつて、彼の文学的・哲学的遺産の完全な主要部分に接することが容易にできるようになつた。<sup>(註4)</sup>

私はこの小論で純粹哲学の領域におけるデイルタイの業績を取扱おうとはしない。その領域におけるデイルタイの業績についてはすでにオルテガ・イ・ガゼットの包括的研究やホッジスの「ヴイルヘルム・デイルタイの哲学」及びボルノウの「デイルタイ」などのすぐれた研究がある。<sup>(註5)</sup>こゝでは私はむしろ理念の歴史家としてのデイルタイの価値がどこにあるかを考察してみたいと思う。しかしながら彼の心の独自の構造は、彼の歴史的研究をその哲学的根源から全く切り離すことを許さない。彼の歴史観と哲学的世界観とは相互に密接に結びつき合っているものであり、またその立場は彼の他の諸部門における労作を実り豊かなものにしているのである。

デイルタイは自己の哲学的思想を支配し、これを推し進めている力を、人間の生を理解せんとする内的衝動であると定義したが、この「人間の生を理解する」ということの意味を十分に把握するためには、まづ我々はデイルタイの歴史的境位について考えてみなくてはならないであろう。デイルタイは、ホッジスの言葉を借りていえば、<sup>(註6)</sup>ヨーロッパがその伝統に対して挑戦すべく覚醒したときと、ヨーロッパが未来に関して不安がつのりつゝあるのを感じ始めたときとを同時に生活したのであつた。その社会の構造はすでにフランス革命の衝撃によつて揺り動かされたのであつたが、それは産業革命の結果によつて更に一層おびやかされたのであつた。フランスやイギリスでは新たな哲学的運動が強力に発展して、人間や社会の研究に対して「科学的方法」を適用するようになった。この運動は、オーグスト・コントによつて、ポジティヴィズムの唱導となつて現われたが、それは人間諸現象を取扱う経験的方法として最もすぐれた価値をもつものであることを宣言したのであつた。デイルタイは、こうした時代が国家や社会の内に醸し出してきた諸問題から深い印象を与えられざるを得なかつたわけであるが、この点に関してはコントやミルの努力に負う所大であつたといわねばならないであろう。しかしながら彼は、人間性 *Menschheit* の広い領域を、無理に帰納と実験とによつて確定せられた規則性に基いて現象を説明しようという所謂自然科学的方法の枠内に押し込めてしまうことは、結局人間性を死したものにしてみうことになるはしないかと懸念したのである。彼は、もつと適切な仕方、この複雑極まる人間世界に近づき得る道はないものかと探した結果、それを歴史の中に見出したのである。「現実の領域の中に通ずる道を見出そうとした私の哲学的努力、その客観的知識を確証する論拠ある基盤を築こうとした

私の哲学的努力、これは歴史的世界を一層深く見究めようとする私の欲求の一つの大きな現われであつたのである。<sup>(註7)</sup>かくてこそはじめてデイルタイは理念の歴史家たり得たのである。なぜなら、歴史と哲学とは同じ中心的道筋の二つの異なる相にほかならないとみなす人においては、歴史は理念の歴史として提出されるからである。デイルタイは世界史の根底に理念をみる。そして彼の狙いとする所は、歴史を通して現実を理解するということであつた。デイルタイにおいては、歴史は、ランケの言うように、過去の単なる繰返しではなく、それは人間的生を理解するという意味でなくてはならなかつたのである。「歴史家であるということも、もし彼が世界を理解するという道を歩んでいるのでなければ何ら価値のないことであらう。」<sup>(註8)</sup>と彼は明言している。こゝで注意すべきことは「生」の理解と「世界」の理解との関係である。「生」と「世界」とは相互に対象的な関係——主観と客観、というような関係——に立つているとデイルタイは規定するが、彼はその場合、更に、それは単に抽象的な意味での主観客観の関係ではなく、もつと具体的な意味における自己と自然、自己と他者、自己と神の関係であつて、<sup>(註9)</sup>人間は生活環境としての世界によつて制約されているとともに、逆に世界に作用を及ぼすものである、人間の生はこのように世界との交互作用において存続しているものであることを強調している。<sup>(註10)</sup>かくて人間の生はもはや単なる主観性を意味するものではない。即ち、そこでは人間の生は、「私」の生ではなく、他者との「共生」であり、「歴史」の生であり「世界」の生でなくてはならない。かくて生の認識は、歴史の、世界の認識を、逆にまた、「世界」の認識ということは、そのまゝ「人間の生」の認識を意味するものであつたのである。<sup>(註11)</sup>かくて歴史はデイルタイにおいて榮譽ある地位にまで高められた。事実、歴史は以前に認められていたよりも一層高い地位を占むるに至つたのである。歴史のこの高められた地位の永遠性を確立することが彼の時代の使命であり、且つそれ以上に特に彼の使命であり、彼の存在の生死をかけた目的であ

つたのである。

2

さて、こゝでいよいよ我々はデイルタイの生涯を通じて最も重要な第一の問題、すなわち、歴史と哲学との相互浸透という問題に当面するのである。この問題に示された相対的なものと絶対的なものとの矛盾葛藤を解決せんとする努力は、全く雄大というほかなく、とにかく彼の選んだ悲劇的な冒険的な企てであつた。しかし彼は断乎として二つの領域の中で同時に仕事し、有限なものと無限なものとを同時に考えることを余儀なくされ、その各々に同じような実質的重要さを分配しなければならなかつた。彼はカントに似てしかもカントと好一對をなす歴史的批判のための理性の概説を提出した。<sup>(註12)</sup>そこでは、カントとヘルダーとにおいて何が一生涯の仕事であつたか、また、ヘーゲルは何をあのようになで厳格に一定の形をなした彼の辭証法の枠の中に押し込めようとしたのか、という問題を厳密な科学的方法をもつて説明しようとして試みたのであつた。「相対性と普遍的確実性とは、より深い結合のうちにもたらされねばならない。過去のすべてのものの共鳴的理解は未来を形づくる力となくてはならない。」<sup>(註13)</sup>かくてデイルタイは哲学者であると同時に歴史家として、また、精神の世界を構成せんとする企てに没頭した思想家として、更にはまた、觀念的世界 *globus intellectualis* の上に新しい大陸を発見した人として現われたのである。彼はこの大陸を「精神諸科学」*Die Geisteswissenschaften* と呼んだが、これは翻譯するのに困難な術語であつて、時には「人間性の科学」とか「人間性の研究」とか呼ばれるが、<sup>(註14)</sup>この科学の課題と方法とを考え合せれば、そう呼んでも差支えないと思うが、私は一応そのまゝ直訳的に「精神諸科学」と呼ぶことにする。デイルタイはこの研究に着手してからは数えら

れないほど多くの計画を実行し始めたが、結局何一つ学的体系として完成したものとはなかつた。しかし彼はそれを彼自身の唯一の事業としてやり始めたのだから正に超人である。しかしこれほどの大きな仕事を独力でやつてのけようというのは事実上不可能なことであろう。この仕事が完成をみるにいたらなかつた理由は、勿論この科学が対象とする人間性の複雑さにもよるであろうが、一つには学究者としての彼の性格にもよると思われる。つまり彼はその適切なることを完全に確信するまでは決して問題に対する答を出そうとはしなかつたからである。

消失された人間性の生命を蘇生させようとする情熱的衝動は、デイルタイにおいては異常な粘り強さと結びついていたのである。彼はその初期における諸着想の結実を、忍耐強くその晩年の成熟期にまで期待しつづけたのであつた。一般に、学的探究というものは、常に、歴史的探究へと遡つてゆくことを余儀なくされると同時に、そうした歴史的省察が再び研究者の現実的根本問題に立ち戻らせるものであるということがいえると思うが、正にデイルタイの場合、その研究の過程の中に常にこの二つの流れが密接に結合されていた。こうした彼の研究の方法態度から結果されたものは、実際、単に作品の未完成というだけの理由でなしに、その内容からみても錯雑で、その統一的な意味を捉えんとする場合非常な困難を覚えさせられるのである。しかし強いて彼の統一的解釈を導き出そうとすれば、かえつて彼の意とする所から逸脱するようにならなとも限らない。彼が世界史をどう見たか、そこから彼の獲得したものは何であつたかという吾々の課題の解答は、当然こうした考慮にもとづいてなされねばならないであろう。

デイルタイが自ら選んだ研究の対象は人間性であつた。<sup>(註15)</sup>それは人間の全体的構造にとつて不可欠な性質についての研究であつた。人間に関するかゝる知識は一体いかにして獲得することができるであろうか。それは人間のア・プリオリな理念を公式化することによつて、また、人間の本質に関する原理を基礎にすることによつて、更にはまた、宗

教、政治、芸術等に精通することによつて、確立することができるとか。これに対するデイルタイの答は否であつた。人間に関する一般科学、一つの文化人類学、という学問は、過去の経験の繰り返しの中に、人間性を規定するであろう。しかし歴史の科学は、人間の歴史的、社会的現実の完全な知識の中にこれを基礎付けようとするであろうし、また、そうあるべきであろう。しかしかゝる知識は、人間の歴史的基盤から導き出されてくるのではなくてはない。スペインの思想家オルテガ・イ・ガセットは、デイルタイの主要な理念を明白な仕方であつた。オルテガはいう、「デイルタイによれば、人間は何一つ本質というものをもちない。人間がもっているものは歴史だけである」<sup>(註16)</sup>と。人間は絶対不変の構造というものをもちないが、種々の、雑多な形を装うている。その人間が何であるかは、彼自身の過去をみれば判るのである。人間は常に自己のうちに自己の過去を内包しているものであるからである。しかし、歴史というものは、絶えず記憶され、解釈され、純化され、捏造され、忘却される過去の持続性を意味するならば、歴史は決して完全に十分ではないが一つの再構成ということになり、それは人間の生の、それ自身における過去の結果であり、人類自身の記念としてそれを想起する一助としての機能を果しているものであるといえよう。<sup>(註17)</sup>ところでデイルタイはいう、「歴史の本質は歴史的運動そのものである。もし歴史の意義を問う人があるならば私はこれがとりもなおさず歴史の意義に他ならないと答えるであらう。……ではこの歴史的運動とは一体いかなる意味か？」<sup>(註18)</sup>

歴史は人間の精神の歴史でなくてはならないということは、デイルタイの一貫して有していた確信であつた。この点では歴史に対する見方はヘーゲルに通じている。しかしデイルタイは、ヘーゲルをも含めて今まで人間の精神の歴史を探索していつた者で、それに相応しい結果をもたらした者は一人もいなかった、とみている。なぜなら、彼らによつて書かれた歴史は、全く形式をもたないか、あるいは、全く形式にのみこだわっているかのどちらかであるから



である。そこで彼自身考えさせられたことは、精神の歴史が、一つの全体的連関を保ちながら、しかもその構成要素が、歴史の核心的な出来事や重要な関係事実から浮び上らないように描写されるためにはどうしたらよいかという問題であつた。これが彼の意図する究極の目標であつた。

3

デイルタイは、ヨーロッパの形而上学の基礎付けに対する古代世界の根本的な寄与を三つ挙げている。彼が「ヨーロッパの形而上学」というとき、それは言葉の学術的な意味においては、根本的には哲学を意味してはいない、むしろそれは、ヨーロッパ全体に関して彼らの思惟のみならず、彼らの意志、感情、情熱などすべてを包括している。つまり実際にはその世界観を、綜合的世界像を意味しているものと解すべきである。そしてこの世界観、世界像が、人間をして人間の創造的幻想の中へ、また、人間の意識的活動の中へ導いてゆくのである。

「ヨーロッパの形而上学」の発達の分析という問題を、デイルタイは、彼の「精神科学序説」<sup>(註19)</sup>で取上げている。そこで彼はヨーロッパの形而上学確立に寄与した第一の契機はギリシヤの思想であつたことを指摘している。ギリシヤ思想の最も重要な業績は、可知的な宇宙の秩序に関する思想を獲得したことであつた。その底に流れているものは、あくまでも美的な、科学的な態度であつた。宇宙は概念的科学的理法の支配する所と考えられ、しかもなお、それは宇宙全体の秩序のうちに反映しているものと考えられていたのである。宇宙の理と神の理とは、勿論こゝでは同一のものであつた。唯一の原理が物質的事象や人間理性の合理性を説明するのである。

次に根本的寄与の第二点に論を移すならば、我々は世界に対する人間の新たな態度を古代ローマの精神に見出す

ことができるであろう。こゝではじめて歴史的に意義のあるゲゼルシャフトが観念的にも現実的にも明確な形をもつて現われてきたのである。古代ローマ人の物の考え方は、美的感情や理論的知性から出発していたのではなく、むしろ規則や法律や義務といったようなものの中に表明する意志から出発したのである。彼らにとつて大きな問題は、なにも深淵な思索によつて宇宙の理法秩序を解決しようとするのではなく、むしろ統治権と国民との関係を明確に限定することであつた。統治権と個人的自由の領域との間に確固とした一線を引こうとする場合、「種族の統一」“*Consensus gentium*”とか「自然の理性」“*ratio naturalis*”とかいう概念が問題となつてくるがこゝでは割愛しななければならない。

最後に、我々はヨーロッパの形而上学に対する古代世界の基礎的要素の第三点をキリスト教のうちに見出すことができるであろう。周知のように、キリスト教はギリシャ・ローマの哲学と接触することによつて著しく形而上学的に裏付けられてきた。そして我々はこゝで神の摂理とか、創造とか、人間の神に対する関係、就中人間の魂の救済というような理念を見出すであろう。これらの理念の中核には、現実の世界から超現実的な世界への飛躍的移行と、すべて自然は超自然的なもの——神のシムボルとして存在するという考え方が潜んでいるように思われる。

これら三つの思想形態が互に織り合はさつてヨーロッパの形而上学——それは中世の人たちの指導原理となつたのであるが——を形づくつたのである。神の超自然性を説くキリスト教の宇宙観は、二十世紀の長きに亘つていまだお存続しているが、そこには常にこれら三つの要素にそれぞれ分解する萌芽を内在しているのである。信仰と理性、運命と自由意志、自然の秩序と神の摂理というような重要な理念の眞の意味を見出そうとする試みをめぐつて、多くの互に見解を異にした学派が議論をつくしたのである。その結果、教会と国家の関係は、ヨーロッパの形而上学の高度

の体系のうちにたゞ一時的な和合一致をみたにすぎなかつたのである。私はこうしたヨーロッパの思想状態を「實在——現実への形而上学的接近」と呼ぶであらう。こうした表現から想像されると思うが、中世ヨーロッパの形而上学も、やはり経験的現実への接近乃至解釈という問題を内包していたし、近世以来の種々の人間の捉え方とは異つてはいても、やはり人間を問題にしていたことには相違ないのである。中世においては、恰も人間が全く失われてしまつてゐるかのような、そして近世に入つて突如として人間が現われてきたような学説に接することがあるが、こうした公式的解釈によつては決して片附けられない問題を中世ヨーロッパの形而上学は内包しているのである。

この「實在——現実への形而上学的接近」の仕方をやめて、新たな仕方で實在——現実へ接近しようとして、論理的・経験的にこの問題の解決へ導いていつたのが、デイルタイの「精神科学序説」にみられる試みであつたのである。一体なぜこの形而上学的接近が坐折したかという問題、と同時に、何が形而上学的接近に代つて行われたかという問題は、非常に難かしい問題であつて、デイルタイが用いた彼独自の概念も、結局この難問を説明するのにできるだけ相応しいようにとの苦心の結果——勿論たゞそれだけに歸せらるべきものではないにしても——であつたといつてもよいであらう。

デイルタイがこの現実、人間的・社会的・歴史的現実の形而上学的な取扱い方を批判検討する場合、その出発点をコントの実証主義批判に置いて<sup>(註20)</sup>いるが、その批判の究極の目標は、具体的には、ヨーロッパ精神、文化の基礎となつてゐる所の世界に対する総合的な視覚を分析し、それをあくまでも全体における必須の要素という関連のうちに記述しつくそうとすることであつた。「精神科学序説」の終の所でデイルタイは、「普遍史——それが決して超人間的歴史を意味するものでない限りにおいて——は、精神諸科学全体の結論を与えるものである<sup>(註21)</sup>」と述べて、人間的・社会

的・歴史的現実が精神科学全体をその根底において支えているという事実を強調している。デイルタイは、中世に至るまでのヨーロッパ人の世界に対する視覚の変遷の跡を辿った結果、こゝに新たな哲学の誕生を見出したのである。この哲学は古き形而上学に代つて、広くヨーロッパの文明に輝かしい歴史的光明を与えたものであつて、デイルタイはこの新たな哲学の誕生の歴史的意義を、ルネッサンスとフランス大革命とを問題にすることから導き出そうとしたのである。その研究はブルクハルトによつてなされたルネッサンスの文化に関する研究に通じている。<sup>(註22)</sup>このよ  
うな彼の意図は、十五・十六世紀を通して人間の概念を分析することによつて近代科学意識の発達を開示せんとする彼の試みのうちによくうかゞわれるであろう。デイルタイによれば、ルネッサンスとフランス大革命を通して捉えられた人間の新たな理念は、古代世界においては勿論、中世の世界においても見出なかつた全く異質的なものであつた。十六世紀の初頭においては、単に新たな科学が現われてきたばかりでなく、新たな芸術、詩、人生観、新鮮なる政治思想なども現われてきたのである。デイルタイの視覚に訴えられた近代の意識は、すでにルターやツヴィンクスの神学上の教説、あるいはまた、レオナルドの画法やマキユアベリーの君主論、ガリレオの落体の法則のうちに具体化されている。徐々にはあるが休みなく進む激しい衝動の力は、感覚に訴える瞬間のうちにも、また、静止的存在のうちにも、——実体としてではなしに、激しい自発的な力として動いているが、これこそ正に新たな時代の特徴ある調子を表示するものに他ならないであろう。哲学的意識というものも、従来よりもはるかに深く意志や精神力と根源的に結びつき、ダイナミックな傾向を帯びて科学の前面に現われてきたのである。<sup>(註23)</sup>

かくて新しい哲学が古い形而上学から離れて全く異つた形で擡頭してきたのである。この哲学は、合理的科学的基礎の上に打ち立てられた。自然科学は、もはや古代・中世の哲学における根本的一者とか、根本原理というような言

棄で考えることをしない。自然科学者を含めて一般に多くの思想家は、客観的世界を科学的概念によつて捉えようと努力した。こゝにいう科学的概念とは、ある一時的に限定された、しかしまだ更に拡大され、探究可能な領域を説明するための当座の媒介手段というほどの意味のものである。自然科学におけるこの新しい方向づけと相呼応して、人間性に関する一つの新しい見地が、次のような理念を導き出したのである。すなわち、人間の精神は、それが外界と連絡するという場合、実際に同じ機械的法則に従うものである、という考である。かくて中世の世界における超自然的知識とは全く異つて、人間の自然的知識が追求され解明さるべく試みられたのである。この試みは、哲学は言うまでもなく、神学、法律学、政治学、社会学、経済学にまで及んでいる。十六世紀から十八世紀にかけてくりひろげられた、この偉大なる努力の総体をデイルタイは「精神諸科学の自然的体系」„Das natürliche system der Geisteswissenschaften“と呼んでいる。デイルタイはこの「精神諸科学の自然的体系」という表題のもとに、ヨーロッパの精神・文化発展の様相を総括的に捉えて論じているが、<sup>(註24)</sup>これはヨーロッパにおける合理主義を理解する上にすぐれた貢献を与えるものといつてよいであろう。そこでは十七世紀を中心に、ヨーロッパの精神が神学的・形而上学的指導原理から自由の身となつて、自らの思惟の自主性を取戻そうとする、近代的精神の胎動が描かれている。思惟の自主性は、伝統の羈絆から脱して、人間関係の領域に新しい秩序を与えることを約束した。換言すばれ、人間の概念が、自主独立の、しかもそれを自覚せる個人として、また、自分自身の頭でものを考え、自分自身のうちに事物の認識と評価との標準を求めた自己決定的な個人として、全く新たな形で捉えられるにいたつたのである。なおこの問題については、更に同じ彼の全集第二巻の中の「十六・十七世紀の文化における人類学の機能」<sup>(註25)</sup>と題する論文においても、この新しい人間概念が、いかに多岐に亘つて文化諸領域に多大の影響を及ぼしたかを論じているのが注目される。こ

これらの論文は、ともに、当時の合理主義運動を内面的に探究せんとする者にとつて欠くことのできない資料的価値のある論文であると思う。これらデイルタイの論文には一貫した一つの方向が見られる。それは彼自身の言葉を借りていえば、「發展史的汎神論」„Der entwicklungs-geschichtliche Pantheismus“ と呼ばれるものである。デイルタイによれば、この發展史的汎神論は、深くドイツ哲学思想の底流をなして十八世紀から十九世紀にいたつて極めて顯著に思想的基礎として強固になつた。「精神諸科学の自然的体系」は、啓蒙主義の考え方に従つて、宗教や法律や人倫や芸術のうちに無理性的な無秩序から人間性にもとづいている理性的な目的的な連関・乃至体系へと進歩していつたのである。つまりこの体系によれば、人間性のうちには確乎とした概念で表わすことのできる法則的な関係があつて、これが経済や法制、道德や理性的信仰、美的規範などの同じ骨組を、いつも同じ形で生ぜしめるのである。それ故に、人間がこうした法則的關係を自覺して経済、法律、宗教及び芸術における生活を、これに準拠させようと努力するとき、はじめて人間は成熟し、社会の進歩を学的認識によつて指導する力をもつようになると思はれたのである。ところで、自然科学で成就されたこと、すなわち、普遍妥当的概念体系の樹立は、精神科学においては不可能であることが暴露されねばならなかつた。デイルタイは、知識のこれら二領域における対象の本性の相違を明かにした。換言すれば、自然科学的知識と、精神科学的知識との区分は、その対象乃至事態そのものにあるのではなく、その対象乃至事態に対する精神の態度に基づくものである。デイルタイは精神科学の対象を、ともかく人間性——人間・社会的・歴史的現実のうちにもつ。他の自然的物理的事態も、それがこの現実と關係的に存在するとみられる限りにおいて彼の考察の対象になりうる。人間的現実が精神科学の対象である。しかしデイルタイによれば、人間の状態が体験せられ、生の表出に表現せられ、この表現が理解せられる限りにおいてのみ、人間は精神科学の対象として

成立しうるのであつた。これに反して人間が知覚と認識とによつて捉えられる限り、それは我々にとつては物理的な事実としてあるのであつて、その場合には、たゞ自然科学的認識の対象であるにすぎないわけである。<sup>(註26)</sup>かくしてこの自然的体系は種々の方向に分裂し、やがて没落したのである。精神科学は、十八世紀の概念体系との闘争において、経済、法律、宗教及び芸術に関する諸科学の歴史的な性格を主張したのである。そしてこれとともに、新たな歴史観がおこつたのであつた。

私はこゝで歴史の主体を全体意識として規定し、歴史の進展をかゝる全体意識の展開にほかならないとみるヘーゲルの思想を想起する。ヘーゲルの歴史観を發展させた主題は、端的にいつて宗教的精神の歴史であつた。歴史学派が文献学的に厳密な方法を求めて比較研究的方法を用いたのに対して、ヘーゲルは全く別の道を選んだのである。彼はその宗教的・形而上学的体験の影響の下に絶えず原典に親しみながら、いつもそれから最も深い宗教的内面性にさかのぼつて宗教の發展、つまり宗教的な全体意識の低次の段階がそこに働いている諸力によつて先の段階を含むような高次の段階を生ぜしめてゆく發展を見出したのである。十八世紀は自然認識とこれに立脚する自然支配との増大が招く人類の進歩を探究したのであつたが、ヘーゲルは宗教的内面性の發展を捉えた。十八世紀は科学のこの進歩の中に人類の連帶性・共同性 (Solidarität) を認識したのであつたが、ヘーゲルは宗教の領域において發展の主体が全体意識であることを発見した。十八世紀が人間性の歴史を捉えた概念は、幸福、完全、あるいは更にこれらの目標の実現に向う悟性的な目的措定に関する概念であつたが、ヘーゲルは人間存在の種々の様相を普遍妥当的な概念の体系によつて表現しようとした意図においては十八世紀と一致していたとはいへ、歴史学派すら彼ほど否定的に人間的・歴史的現実のこの悟性的把握を攻撃しはしなかつたのである。ヘーゲルの求める概念の体系は、生の諸々の側面を抽象的

に定式化し、整理すべきものではなかつた。むしろ彼が獲得しようとしたのは発展の全貌がとらえられるような概念の新たな連関であつたのである。彼はこの方法を宗教的發展を超えて形而上学の発展へ、そこから更に生の全領域へ推し及ぼした。かくして歴史の全領域が彼の対象となつたのである。彼はこの領域の到る処に活動と進展とを求めたのであるが、この進展は実に概念の關係をその本質とするものであつた。このようにして彼においては歴史学は哲学へ移行したのである。このような転換が行われ得たのは、当時のドイツの思索が精神的世界の問題に向いていたからであらう。カントの分析がすでに意識の底に感性的直観、範疇、純粹悟性概念の図式、反省概念、理論的理性の理念、道德律、判断力の如き知性の形式を発見し、その構造を規定していた。そして、これらの形式は、いづれも根源的には活動であつた。しかしながらこのことは、フイヒテが定立、反定立、綜合において意識の世界を成立せしめ、この世界の到る処にエネルギーと進歩とを発見したときはじめて明らかにされたのである。ところでヘーゲルによれば、歴史が意識において實現されてゆく以上、超個人的主観における定立、反定立、高次の統一のうちに發展を成立させるのと同じ活動の連関が、歴史の中にもまた見出されねばならない。このようにして意識の諸形態を概念によつて敘述し、これらの意識の諸形態を通して進んでゆく精神の發展を、概念的關係の体系として捉えようとするヘーゲルの課題の基礎がおかれたのである。この發展を把握するものは悟性の論理学に対するより一そう高次の論理学でなければならなかつたが、これこそ彼の生涯のうちで最も困難な仕事であつた。カテゴリーの順位に対する手引をヘーゲルは知識の種々の關係秩序——<sup>(註27)</sup>デイルタイはこれを知識の構造形式と呼ぶ——の偉大なる発見者であつたカントから借りてきたのであつた。更にヘーゲルによれば、現実におけるこの理念の連関の實現は世界史を頂点とした。このようにして彼は歴史的世界を知性化したのである。歴史学派とは反対に、彼は精神が實現する理性の体系のうちに



体系的な精神科学の普遍妥当的基礎付けを見出したのである。否そればかりでなく、彼は十八世紀の合理主義が個性的存在、生の特殊形態、偶然及び恣意として理性の連関から排除したすべてのものを、この高次の論理学によつて理性の体系のうちに組織的に分類し整理したのである。次にヘーゲルと多くの点で対照的であるランケに対してデイルタイはどのようにみているであろうか。彼は端的にいつて、ひたすらに、あつた所のものを敘述しようとねがつてゐる。くもりなき忠実さと、批判の技法とによつてランケは記録や文献に含まれたものを表現しようと努めたのである。彼は歴史のうちに共に働いている連関の分析と、概念的思惟との前に立ち止まる。これがランケの歴史敘述の限界である。それ故に彼は、ヘーゲルが歴史的世界を捉えた歴史的範疇のうるおいのない概念的構成のようなものにはとても好感などもてなかつたのである。ランケの特徴は、我々に生れついている性向が常に生々と現われる人間性の諸状態を把握することによつてはじめて我々はより多くの真理をもち、真實在の認識に一そう近づくことができるという態度に見られるであろう。しかしデイルタイは更にランケ独自の特徵について次のように指摘している。「それは彼が諸民族の共同と争いとかから政治的権勢慾、内部的国家發展及び精神文化の間の諸關係について新たな洞察を下した仕方にあつた。……彼は歴史的世界を、いわば生全体を見渡すことのできる高所から捉えようとした。彼の視野は普遍的であり、彼はその対象をすべてこの立場から捉えた。この普遍的見地は彼の研究態度を一貫するものであつたのである」<sup>(註28)</sup>。ランケの研究には、ヘーゲルの影響がないわけではなかつたろうが、何よりもヘーゲルに対する反対が顯著であつた。彼は、哲学的・思弁的に歴史を構成するというやり方ではなしに、しかも無限に多くの出来事を客観的な歴史的連関のうちにとらえる純粹に歴史的な方法を展開したのである。この点に彼の歴史敘述の最も独自の根本的特徴がうかがわれるであろう。デイルタイは、このようなランケの態度のうちには、精神科学における歴史

的世界の構成を生み出す所の現実感 (Wirklichkeitssinn) が充満していることをみてとつており、「生の闘争の渦中に立つて生に直接働きかけよという歴史家に対して屢々提出される要求に対抗して、客観的科学としての歴史研究の性格を擁護するのに、ランケほど成功したものは誰一人いなかった」<sup>(註29)</sup>と口を極めて称讃している。

4

デイルタイは確かに理性の時代の真面目な崇拜者の一人ではあつたが、その時代の思想的欠陥についての批判的吟味、すなわち、合理主義の規範の中に、あまりにも人間の生全体がとちこめられ束縛され、そのためかえつてその本来の姿がゆがめられてしまつたのではないかということについての洞察に甘い所があつたではないだろうか。また、啓蒙運動の偏狭さが詩や音楽、更には哲学の中にも見られるとすれば、それは結局ドイツ精神全体の偏狭さに帰因するのではないかということが批判反省され得ないものであろうか。このような批判については、彼の死後刊行された「ドイツの詩と音楽」<sup>(註30)</sup>と題するドイツ文化史研究のうちに見られるが、彼はこの問題を、あくまで精神的立場から取上げている。それは旧来のような年代や事実の列举をもつて埋めつくす歴史研究ではなくて、彼はむしろドイツ精神が詩や音楽の中にどのような形で現われているかを理解しようとしたのである。彼は浪漫主義の美学に従つて、詩人を人類の予言者と考へたのである。それ故に彼は、シエトウラスブルクのゴットフリート (Gottfried von Strassburg) やエッシェンバッハのヴォルフラム (Wolfram von Eschenbach) のように、中世詩における幾分予言的な言い廻しについては特に注意しているし、また宗教改革の時代からは彼はルター (Luther) やフツテン (Hutten) やエラスムス (Erasmus) をとりあげ、更にレッシング (Lessing)、ゲーテ (Goethe)、シラー (Schiller)、ジャン・ポー

ル(Jean Paul)らの浪漫主義の代弁者にまで及んでいる。これらデイルタイの論文はそれ／＼特有の価値あるものには相違ないが、特にレッシングに関するものはすぐれているといえよう。

レッシングに関する彼の論文は、ドイツ啓蒙運動を分析したすぐれた労作として彼の努力がそれに結集され、そこでは新しい方向へ進みつゝある十七世紀の思想的分析が中心課題として取上げられているが、デイルタイは、そこではレッシングの思想を彼のこの論究の直接の出発点としてはいない。むしろその論理的契機としてはライプニッツの思想がその役割を果している。そしてデイルタイはドイツ精神が三十年戦争によつて蒙つた損失も、ライプニッツの百科全書の難事業とその思想のうちに克服されたとみている。<sup>(註31)</sup>デイルタイはライプニッツ、レッシングから更にフリードリッヒ大王の歴史的境位とその思想へ論究の歩を進めている。フリードリッヒ大王はイギリスやフランスの啓蒙運動家が着手しなかつた教育問題や個人の道德的完成に関する宗教的努力の問題を真正面から取上げた偉大なる啓蒙思想家とみることができである。<sup>(註32)</sup>

自分自身の言葉で生活と歴史とを理解する力に欠けている思索家が、生活や歴史の進歩とか知的改善とかいうことに対する理性の自主性、理性への信頼という精神の根本的事実を真に理解できるとは全く逆説的に聞えるではないだろうか。しかしながらデイルタイは、十八世紀のたゆまざる努力が、歴史的な世界視覚を獲得するためには欠くことのできない段階であつたのだということを十分に認識していた。<sup>(註33)</sup>だから生活や歴史に対する理解に欠けているということとを、直ちに、それを本質的にもたないということに結びつけては考えなかつたのである。この点デイルタイは人類の進歩、人間性の発展に関して樂觀的な見方を保持していたとみられる。

ところでデイルタイにはドイツ精神の全盛を誇る古典時代に献げた彼の最も充実した研究として「シユライエルマツヘルの生涯」<sup>(註34)</sup>と「ヘーゲルの青年時代」<sup>(註35)</sup>の二つの論文がある。この二論文はその書かれた時期をみれば、その間四十年のひらきがあるが、一個の哲学者、思索家を理解把握しようとする仕方に関する限り、それほどひらきはない、むしろその全体的生関連の中にその思想の成長を捉える仕方は全く一致している。それは歴史的生の理解、精神の理解として彼一流の体験、表現、理解の一連の系列において捉えられる。勿論この著作を書いた頃にはまだ彼の歴史理解の体系的理論が完成されていたわけではなかったが、そうした理解形式を産み出す傾向にあつたことは後年の「精神科学における歴史的世界の構成」<sup>(註36)</sup>を照合すれば容易に推察しうるであろう。

デイルタイはたしかにドイツの天才時代の伝統、十八世紀の理性の時代の伝統を継承し、内面的に深く結びついてはいたが、しかし単なる伝統の桎梏から脱して、新たな生の哲学が擡頭すべきことを、詩や歴史や教育の見地からしても痛切に感じ取つたのであつた。彼はシェリングやフイヒテ、ヘーゲル、あるいはシーペンハウエルが生理念を明示したような形では提示しなかつたが、生の内容に関してその重要性を主張する点において決して彼らに劣るものではなかつた。むしろこれを彼らとは異つた形で強く肯定したのであつた。なぜなら彼は生こそが精神科学的省察の中心点をなすものであることを彼自身の確信としてもつていたからである。デイルタイの生概念は、所謂「活力論者」„Vitalist“のいうような、人間の生命がある目的に従つて生活する所の一種独特の生活機能を仮定して、一切の人間の生の活動を説明しようとする立場から導き出されたものとみられ易いが、そうではなくより根源的に直接的

にそれは歴史的社会的現実を意味するものであつた。彼は常に人間から、また、人間によつて実現せられた客観的精神から、創造するもの、価値あるもの、行為するもの、自己を表現し自己を客観化するものにさかのぼつて行こうとしたのである。しかもこれらの現実的所与は、彼においては当然歴史的生の表出として理解されねばならなかつた。我々が歴史を理解しうるのは、我々がすでに根源的に歴史的存在だからである、とはデイルタイの常に好んで用いる言葉であつた。彼は一切のものを、その歴史的・社会的法則性のもとに捉えようとした。彼は人間精神の一切の動きを、このような態度をもつて理解しようとしたのである。しかも彼は人間精神の一切の出来事を発展史的に理解しようとしたわけであつた。かくして彼は英雄・偉人の内面的発展を敘述する伝記の新形式を思いついたのである。彼はいかなる天才偉人も、これを時代の子として理解しようとしたが、しかしだからといつて創造的個性——人間とその創作——とその時代との間に存在する連鎖を否定しようとはしなかつた。否、むしろ彼の場合、全くその逆のことがいえるであらう。彼は歴史的時代のもつ理念の洞察を通して一団の人たちを、彼らにとつてのみ知られている、また、彼らによつてのみ実現される、その同じ背景と、同じ目的に結合し、そうすることによつて捉えたのである。このようなデイルタイの行き方の最初の結実が「シュライエルマツヘルの生涯」であり、最後のそれが「ヘーゲルの青年時代」であつたのである。

「シュライエルマツヘルの生涯」は第一巻が完成されただけであるが、この論文は、十九世紀を中心としたドイツ精神史を反映したものとみることができであらう。彼はその敘述に際して、非常に、広範囲に亘つてカントの体系や浪漫派の思想、あるいはその政治的・社会的状況を綿密に調査研究した結果、彼はこの論文にあまりにも多くの課題を負わせすぎて、シュライエルマツヘルの生涯に彼の統一的解釈を与えることができず、その描写が総花的になつ

た憾みがある。<sup>(註37)</sup>

「ヘーゲルの青年時代」においては、デイルタイはこの失敗を慎重に避けている。そこではデイルタイはヘーゲルに対してどのように接近していったか。この偉大なるドイツ理想主義者の初期の発展を描写せんという意図を生ぜしめた動機は一体何であつたであらうか。

デイルタイは、ヘーゲルの全思想体系の基礎を形成している根本觀念が自己の生の哲学と全く一致していると感じたのであつた。彼は、ヘーゲルが「精神」と呼んだものを生以外の何ものでもないと考えた。彼はヘーゲルの「精神」のうちに共同の生を感取した。デイルタイは、ヘーゲルの精神の生々した躍動の姿を、彼の初期の作品である「キリスト教の精神とその運命」<sup>(註38)</sup>の中に見出した。こゝにおいてデイルタイは、あえて資料的に困難なヘーゲルの青年時代の断片を集めて、前記の論文を中心にして、ヘーゲルの理念がいかに成熟発展しつゝある彼の体系の中に生々と呼呼吸しているかを考察しようと試みたのである。以下デイルタイとともに、前記ヘーゲルの論文の要旨を考察し、もつてデイルタイに影響を及ぼしたヘーゲルの「精神」の一端をうかゞつてみたいと思う。

ヘーゲルの「精神」の母胎は、キリスト教の愛の精神であるということが、この論文から導き出される最も重要な結論ではないかと思われる。この論文をはじめ、同じくヘルマン・ノールによつて編輯された幾つかの断片において、ヘーゲルが愛についてまづ第一に強調していつていることは、愛は感情であつて、悟性でも理性でもないということ、是である。ヘーゲルによれば、愛は「全体者の感覚」であり、また「自己自身を再び見出す生の感情」であつた。

愛は悟性ではない。悟性は、その働きにおいて、諸々の事象を關係づけはするが、しかし多様を常に多様として、

そのまゝ放置し、それを統一するといつてもなおその統一されたもの自体がすでに多様に対立するものである。つまりそれは一つの統一物であると同時に一つの対立物でもあるわけである。しかしながら愛は一切の対立を排除するのみならず、一切の対立をその根底よりアウフヘーベンする。

また、愛は理性でもない。理性はその規定作用を規定されたものに端的に対立させるが、愛は何ら制限するものでもなければ、また制限されるものでもない。従つて愛は直観や表象というものでもないということになる。なぜなら、直観や表象は、有限化の一つの仕方であつて、これに反して愛は無限なるもの、それ自身何らの制約をもたないものだからである。それは無限なるものであるが故に、有限なるものの中に入れ込むことはできないのである。

愛を強いて言葉で表現しようとするならば、それはとにかく「感情」であるという他はないであらう。しかしそれは決して個々人の個別的な感情をいうのではない。個別的な感情は、とどのつまりは生命の抽象化の所産であるにすぎないから、そこから全体生命は生じてこない。さきに「愛は自己自身を再び見出す生の感情である」といつた場合の「生」とは、この全体生命の謂いであつた。この全体生命は、個別的な生命に対してあるというものではない。それは特殊に対する普遍の形式において捉えられるものではない。そのようなものはいまだ対立せる相対関係を離れるものではないであらう。愛は一切の対立を超えて全体生命の統一の中に置かれているのである。そしてヘーゲルはこの生の中に働く合一の力を愛と名付けたのであつた。従つて生といつても、それは単なる肉体的生命でもなければ、また、単なる精神的生命の如きものでもない。生命をそのように二様に分けて考えるのは悟性の抽象作用の故であるといわなくてはならない。それは生の本質を生々した関係において捉えたものではない。

再び繰返していうならば、愛はあくまで感情である。愛は生けるものの感情である。愛するもの、愛されるものは、

生けるものとしてあくまで一である。真の愛は、たゞ同等の価値をもつ生命の間にのみ見出される。こゝにこそ一切の対立を排除した真の合一があるのではないだろうか。

ではこのような愛と我々の具体的生との関係をヘーゲルは一体どのようなものとして捉えたであろうか。生の原初的狀態は未開展の合一の狀態、つまり赤子の狀態である。そして生の形成發展はこゝから出發する。生はこの形成的展開の途を辿つて完成的合一へ向つて円環的進行をなしてゆく。こゝに円環的進行とは一体どのようにして行われるかといへば、まづ第一に未開展の合一における反省や分離の可能性の対立から出發する。しかしこの單なる可能性としてあるものが現実に分離の狀態を呈して未開展の合一の狀態が展開しはじめるのは、それが世界と対立することからはじまるのである。内なる可能性が、外なる世界と対立するとき、未開展の合一の狀態は、開展の狀態への第一歩を踏み出すのである。そしてこの開展を促進させるものが反省の作用なのである。展開において、反省は満ち足りた衝動の中では合一されていた所の対立を益々増加し、最後にこれらの対立は愛によつて止揚される。そのときの生の狀態が完成的合一の狀態である。この場合、愛は対立するものから一切の排他的・實質的性格を奪い去つて、完全な自己自身を見出すのである。愛の中にも、勿論分離せるものがある。しかし最早單に分離せるものとしてではなく、一なるものとして存在する。そこでは生けるものは生けるものと深く感じ合うのである。従つて生けるもの、人間は、他のすべての点においては互に相異なるものではあつても、たゞ人間が愛に生きることにおいては、いついかなる場合でも互に一である。愛は個別的人間の唯一の普遍的根源的な生の感情である。人間は一切の行為、一切の規定者に捉われずに、しかも一切の行為、一切の規定者の魂を純粹に確保するとき、はじめて人間は唯一の神を信ずることができるであろう。魂も精神もない所には、神的なもの、神性はないであろう。こゝに神的なものとは制限を脱した精



神である。かくしてこゝに精神としての神の觀念が生れてくる。今や全体生命の感情としての愛は精神として捉えられるにいたつた。ヘーゲルによれば、「愛は概念の統一ではなくて、精神の和合一致であり、神的なものである」。すなわち、概念という外面的形式によつて捉えられた場合の愛の生関連というものは、常に律法という虚偽の性格を帯び、従つてそれは愛の生関連を、本質そのものの生きた関係として捉えるものではないように、神的なものを、反省や悟性の形式で表現することはすべて誤りといわなくてはならない。人間は、神的なものを捉えるには独自の深い精神をもつてしなければならない。ヘーゲルのこの論文の意図は実にこゝにあつたとみなくてはならないであろう。以上の所説を要約すれば、

第一に、愛は全体生命の感情である。

第二に、愛は生の根源的合一の力である。

第三は、愛は精神、ガイストである。

第四に、愛は神的なもの、ゴエツトリツヒカイトである。

第五に、総じて愛は完全な調和の感情である。

ヘーゲルの愛は大体このように理解されるが、しかし何としても愛を精神として捉えている所にヘーゲルの愛の思想、従つてまた逆にいえば精神の意義の特色がうかゞわれるではないだろうか。そしてまたそこに我々はヘーゲルの試みたギリシヤ精神とキリスト教の精神との融合を見出さざるを得ないのである。すなわち、ヘーゲルの精神は、絶対肯定と絶対否定の両面を同時に内含するものとして、愛の思想のうちに展開した。後年のヘーゲルの「精神」が、単に合理的な分別的悟性や規制的原理としての理念と異なり、キリストの蘇りの思想を基礎にもつということの根拠

が、すでにこの論文のうちに示されていることをデイルタイははつきりと捉えている。自己否定の愛の精神は、かえつて自己自身の永遠の生——絶対肯定の生命——をそれによつて獲得するのである。ヘーゲルの論理は否定の論理であるということはよく言われることであるが、かゝる論理の源泉はすでにこゝにみられるであらう。彼が „Negation der Negation“ というとき、それは形式論理における肯定を意味するものではなく、徹底的否定、絶対否定ということではなくてはならない。この徹底的に否定すること、絶対否定というこの思想が、キリスト教の愛の精神から導き出されてきたということについては、宗教史的にはユダヤ教からキリスト教への移行をその背景として考えられねばならない。そして両者の否定的媒介をなしたものが「律法」に他ならない。ユダヤ教は自己の内に含む「律法」を否定的契機として、キリスト教へ移行せざるを得なかつたのである。そしてこのキリスト教の愛の精神の体现者がイエスその人であつたのである。イエスの求めてやまなかつたものは、神と人との真の合一であり、シラーのいう魂の美における統一であつた。魂の美における統一とはヘーゲルの表現によれば「最高の自由、すなわち自己を保持するために一切を放棄する可能性」である。ヘーゲルはこの観点に立つてイエスの本質を理解している。このような心情はいかなる敵対者、すなわち自己を傷つけようとする人たちとも自己を和合せうるものである。このような状態を更に言い換えれば、自我と非我とが同一の全体生命、すなわち唯一の神の中に在る、そこでは自我の生命と非我の生命とを区別することができない、完全に調和してある、という状態である。この調和の感情が愛である。ヘーゲルにおけるギリシヤ精神とキリスト教精神との融合の試みは、この論文全体を通じて、この一点に集中されたのであつた。このような調和の感情としての愛は、すでに我の存在を一方的に主張することでもなければ、単に他者へ従属するということでもない。それは自己を超え、他者をも超えたところの、しかも自己も他者とともにそれによつて根源的に

支えられている全体生命のうちに自己を見出している生の感情に他ならない。

6

デイルタイにおいては、生は単なる生物学的な概念ではなく、むしろ心理学的にして、しかも幾分形而上学的な意味をもった概念であつて、一切の精神的状況、過程、行動に関係し、特に歴史の主体であり人間研究の対象である精神の創造的・表現的力を自己のうちに根源的に所有するものと考えられる。この新たな視角から、彼はヘーゲルの思想の根源を完全に、はつきりと描き出すことに成功したとみてよいのではないだろうか。

デイルタイは多くのものをヘーゲルから得た。その中には勿論ヘーゲルに対して賛成せる部分もあるが、また、彼とは全く異つた部分をもヘーゲルによつて導出された。個々にあげれば枚挙にいとまのないほどであるが、概括していえば、歴史を精神の歴史としてみるという点においては両者は全く一致しているといえよう。すでに述べたように、デイルタイのいう精神科学の対象領域は、精神が客観化されて外に現われた一切のものであつた。この点において、精神の働きとは関係なしに生じた現実を対象とする自然科学は、精神科学と明かに区別されねばならなかつた。

デイルタイは、「精神科学における歴史的世界の構成」の中で、精神が創造したもののみを精神は理解する<sup>(註39)</sup>といつ

ているが、このような表現は、全くヘーゲルの「キリスト教の精神とその運命」にみられる表現と一致している。<sup>(註40)</sup>し

かしデイルタイにおいて精神の客観態は生の客観態であり、それは更に客観的精神とも呼ばれている。そしてこの言葉、すなわち客観的精神は、デイルタイ自身がいふように、<sup>(註41)</sup>ヘーゲルによつて深い意味をこめて作られたものである

が、まことに適切な表現といえよう。しかし同じこの言葉もその意味内容において両者の間に厳密に区別される必要

がある。ヘーゲルの場合、それは精神の発展における一つの段階を言い表わしている。すなわち彼はこの段階を、主観的精神と絶対的精神との間においているのである。ヘーゲルでは、客観的精神の概念は精神の発展の観念的構成——デイルタイの表現を借りていえば——のうちに位置づけられているわけである。この観念的構成は、精神の歴史的現実と、そこに存する諸々の関係とをその実在的な基底として、これを思弁的に捉えようとするものであるが、まさしくそのために、時間的・経験的・従つて歴史的な諸関係を遙かに越えてしまつてゐる。しかるにデイルタイの場合、それは個人の間に成立している共同性——言語や習俗など——が感覚世界の内に客観化された多様な形式のことである。この客観的精神という形で、過去は我々にとつての継続的・恒常的な現在になつてゐるのである。そしてその及ぶ範囲は、生活の様式、社会が作り上げた目的的産物、例えば、道德、法律、国家、宗教、芸術、学問、哲学と、いうようなものにまで及んでいるのである。つまりヘーゲルが絶対的精神として客観的精神から区別したもの、すなわち芸術や宗教や哲学は、デイルタイにおいては客観的精神という概念のもとに属してゐるのである。

更に、歴史の偉大なる総力を形成してきた過去が、この客観的精神という形で現在となり、個人が自己のうちに交錯し合つてゐる種々の共同性の担い手であり、代表者であることによつて、これらの共同性を生み出した歴史を享受し把握するというデイルタイの考えは、ヘーゲルとの最も重要な区別を我々に示すものである。すなわち、世界精神、その疎外である自然、その実現としての客観的精神、精神の自覚の実現である哲学を頂点とする絶対的精神——これらがそれ自身において同一であつたヘーゲルの形而上学は、歴史学はいかにして可能か、という問題、すなわち歴史的な生の表出として与えられたものが、歴史の知識の眞実の基礎であることを承認して、しかもなお、この所与を基礎として歴史的世界の普遍妥当的知識がいかにして可能であるか、という問題を越えてしまつてゐる。しかしデイル

タイは、ヘーゲルの普遍的理性に代つて、生の歴史的関連や体験と理解との関連を基礎として人間性を問題とした。我々が体験で知るものは、我々自身の生という単に個別的なものにすぎないように考えられるが、それは結局、一回的なものについての知であつて、どんな論理的手段も体験によつて経験する仕方に伴う一回的なものへの、この制限を克服するわけにはゆかない。ところで個人の体験のこのような制限を打破し、同時に個人的経験に生活経験という性格を与えるものこそ「理解」なのである。理解は、多くの人間の中に、精神的創作の中に、共同体の中に、——客観的精神の中に拡がつてゆくにつれて、個人の生の視野を拡げ、共同的なものを通じて普遍的なものに到る道をきり開いてゆくのである。また、相互の理解によつて、個人と個人の間存する共同性が確証せられる。個人が相互に結びつき合うのは、この共同性によるのであるが、こゝにいう共同性のうちには、連関と同類とが結合されている。この連関とか同類とかいう関係は人間の世界にくまなくゆきわたつてゐる。この共同性は、理性の同一性、感情生活における共感や当為において現われるであろう。更にまた、理解は体験を予想し、体験は理解によつて体験の狭さと主観性から、全体的なもの、普遍的なもの、領域へ解放されることによつてはじめて生活経験となるのである。更に個々の人物の理解が完全になるためには体系的知識が必要であるとともに、体系的知識は個々の生の統一の生々した把握に依存している。歴史叙述は、あらゆる点で歴史過程に織り込まれてゐる様々の連関についての体系的知識を基礎としてゐる。この連関の究明が進むとともにまた歴史的な理解も発展してゆくのである。理解は史料に深く徹してゆくことによつて、また従来知られなかつた過去にさかのぼることによつて、最後にまた、常に新たな出来事を生み出しながら、理解の対象そのものを拡げてゆく歴史そのものの歩みによつて、いよいよ歴史的知識の範囲を拡げてゆくのである。この過程において、かゝる拡大は、一回的なものの世界に徹するために常に新たな一般的真理を要求する

とともに、歴史的視野の拡大によつていよいよ一般的な、内容豊かな概念の構成が可能になるのである。こうして個別的なものについての歴史的知識と、一般的真理とは交互作用をなして発達するのである。

理解においては、生の客観態——客観的精神——が体験の主観性に対してしている。この生の客観態に常に面しているということが、体験の基礎をなしている。理解の対象となる生の表示、精神の外的現実には常に我々をとりまいており、それは寸時の表現から、数世紀に亘つて行われる制度又は法典に至るまで種々様々であるが、それらはすべて感性界における精神の実現に他ならないのである。この客観的精神の国土においては、それぞれの生の表出はみなある共同的なものを代表しているのである。すべての言葉、命題、身振、作法、芸術品、歴史的行為は、一つの共同性が、これらに自己を表現する人々と理解する人々とを結びつけるが故に理解せられるのである。各個人は、いつも共同性の領域の中で体験し、思惟し、行為するのであり、そうしてまた、かゝる共同性において理解するのである。故に理解されるものは、すべてかゝる共同性自体から知られる。我々はかゝる雰囲気の中に生き、またかゝる雰囲気に絶えず包まれている。いわばかゝる雰囲気に浸されているのである。我々は理解せられた、歴史的なかゝる世界の到る処に馴染んでおり、かくして一切の事物の意義や意味を理解する。我々自身がかゝる共同性の中に織り込まれているのである。

理解作用においては、生の客観態（客観的精神）の更に他の特性が働いているのであつて、この特性によつて、類似性に基づく分類並に概括の方向が規定せられるのである。すなわち、生の客観態は、組織ある多様な秩序をそれ自身のうちに含んでいる。人種の区別から一民族、否一つの田舎町の方言や風習の相異にいたるまで自然にもとづく精神的相違の組織がゆきわたつてゐる。更に別種の相違がそれぞれの文化体系のうちに認められるし、他の相違がそ

れぞれの時代を相互に区別している。要するに何らかの観点のもとに近似性ある生の領域を相互に区別する幾つかの線が客観的精神の世界を貫いており、またこの世界の中で交叉し合っているのである。豊かな生が、限らないニュアンスをもつて表出せられているのであり、またこれらの同じ区別が常に現われていることによつて理解せられるのである。

我々は生の客観態というこの觀念によつてはじめて歴史的なものの本質を把握しうるであろう。こゝでは一切が精神的な行為によつて生み出されているのであつて、それ故、歴史的な性格をすべて担つていのである。一切は、こゝでは、歴史の所産である。

以上デイルタイのながい学的放浪のあとをふりかえつてみれば、可變的なものと不變的なもの、相對的なものと絶對的なものとの間の決定的結合を見出すという、彼にとつての本質的な問題に対しては、確かに彼の思い通りの答を与えることができなかったかもしれない。「生の自覺が人間を深化し、歴史が人間を自由にする」<sup>(註42)</sup>。生における自己の深化と、歴史において見出す自己の人間的自由との關係は、たゞ継続的進歩發展を通してのみ、あまり極端に背反的にならずに、除々にではあるが密接に協調し合つて行くようになるであろう。これが歴史に関するデイルタイの最後の言葉であつた。

最後に、デイルタイの歴史的著作に関する私の概観の結論を、いままでの私の考察に基いて、与えてみよう。

デイルタイは果して理念の歴史として、精神の歴史として世界史を描写することに成功したであろうか。しかしこのような問は十分に肯定的な答を受取ることとはできないであろう。ヘーゲルのあの宏壯な視座から捉えた世界史叙述の企て、あるいはランケのそれに比して、デイルタイの歴史的企てには、全体的な統一的理解に欠けていなかったと

はい、きれないと思う。比較的な意味ではあるが、彼にはヘーゲルのような自由の意識の進歩への信頼もなく、また、コントのような科学の勝利への確信もなかったのではないだろうか。たゞデイルタイについてはつきりいえることは、彼が首尾一貫して相対論者であつたということである。普遍史は外延的に広く解決さるべき問題としてではなく、むしろ内包的に深く解決さるべき問題としてデイルタイの前に提供されたのである。彼は普遍史発展の潜在的要素として、古代哲学、ヨーロッパの形而上学、近代の厳密科学を指摘し、それらの複雑な交錯や衝突をあくまでも人間の精神の歴史、理念の歴史における歴史的・社会的現実としての生の自己発展として理解した。しかして理念の歴史に対する彼の主たる貢献は、西欧文明の進行に世界視覚の理念を適用したことであり、また、ヨーロッパの形而上学の概念を、彼なりに明確にしたことであり、更にはまた、啓蒙運動に自ら深い洞察を加え、最後に、ドイツ精神文化に共鳴深き理解を与えたことであろう。これらの問題に対して、彼は自らの洞察力のすべてを集中して、歴史における理念の変遷を叙述した。彼は一つの民族から他の民族へ、一つの時代から他の時代へと、この問題を、熱心に、深い歴史的省察に基いて追求していつたのである。デイルタイのなした仕事の結果に対しては、なお多くの不十分な点が指摘されはするであろうが、しかし少くとも彼の残した業績が、人間精神の発展のあとを考察せんとする後世の研究者にとつて、人間の現実の錯綜せる関連を、歴史的現実としての生の全体的構造を破壊せずに、一つ一つ丹念に分析し探究してゆく上に一つの貴重な刺戟となつてゐることを更めて認識させられるのである。――終――

註1 天国と地獄との辺境、転じて忘却、監獄の意となる。

José Ortega y Gasset, "Wilhelm Dilthey," in Concord and Liberty (New York, 1946), 131.

註2 Auffassung und Analyse des Menschen in 15. und 16. Jahrhundert. 1891—3 Über die Vergleichende Psychologie.

デイルタイと理念の歴史についての考察



1895. これらの論文は彼の本来の研究課題の完成のためにはやはり重要な要素となつてゐる。

註3 Das Erlebnis und die Dichtung, 1905.

註4 Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, I—IX und XI—XII, Leipzig und Berlin, 1914—1936. X, 1944.

註5 オルテガの「デイルタイ研究」は前掲書がある。

H. A. Hodges, "The Philosophy of Wilhelm Dilthey", 1952. O. F. Bollnow, "Dilthey Eine Einführung in seine Philosophie", 1936.

註9 H. A. Hodges, "Wilhelm Dilthey, An Introduction", 1944. 1—2.

註7 W. Diltheys Gesammelte Schriften, V, 4. (以後は同じ G. S., V, 4. と略すやうに)

註8 Der junge Dilthey, 81. (Leipzig und Berlin, 1933), Clara Misch-Dilthey.

註9 G. S., VII, 142—3.

註10 G. S., V, 200.

註11 O. F. Bollnow, "Dilthey", 49.

註12 G. S., VI, Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft.

註13 G. S., VII, 167.

註14 例えば前記のホッジスやボルノウなどもこの科学を、そのように呼ぶ場合があるが、それは、この科学の扱う内容から導かれたものであらう。事実デイルタイは、「精神諸科学は、いつも、人間性、すなわち、人間的—社会的—歴史的現実という同一の事実に関係している。そして、ここにまづこの一群の科学の本質を、それらがみな共通してこの人間性という事実に関係している点を認め、この点において精神諸科学は自然科学から区別されねばならない。(VII, 81)」

註15 G. S., VII, 81.

註16 Ortega y Gasset, loc. cit., 150—164.

註17 Ortega y Gasset, loc. cit., 166—167.

註18 Der Junge Dilthey, 141.

註19 G. S., I. この論文の目的とする所は、決して単に歴史的な事柄を問題にするものではない。それは精神科学・文化科学としての哲学を論じ、厳密科学と形而上学という二つの原理的に敵対するものに対して、この哲学を擁護しようと試みたものである。

註20 歴史記述家の判断、経済学者の諸論定、法律学者の諸概念の根底に横わり、それらの確実さを規定しうる命題は何か？ これら諸命題の連関は形而上学によつてのみ取扱われ解明さるべきものなのか？ また、何か形而上学的諸概念によつて支えられているような歴史の哲学というものがありうるだろうか？ しかし、もしそれが否定されうるものとすれば、特殊諸科学があくまでも精神諸科学として、人間性―社会的・歴史的現実研究の一環として相互に密接に連結し、その地位に確実性を与えるものは一体何であるか？ これがデイルタイの「精神科学序説」における最初の疑問であつたが、これらの疑問に対する、コント及び実証論者たち、スチュアート・ミル及び経験論者たちの解答は、歴史的現実を自然科学の諸概念と諸方法とに適応させようとして、かえつて歴史的現実をゆがめ傷つけるものであつた、とデイルタイは考えたのである。(G. S., I, 3—9)

註21 G. S., I, 95.

註22 G. S., XI, 70—76.

註23 G. S., VII, 181—182.

註24 G. S., II, 90—245.

註25 „Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.“

註26 G. S., VII, 86.

註27 G. S., VII, 101.

註28 G. S., VII, 102.

註29 G. S., VII, 103.

註30 Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig und Berlin. 1933.

註31 G. S., III, 3—79.

註32 „Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung.“ G. S., III, 83—200.

註33 „Das 18te Jahrhundert und die geschichtliche Welt.“ G. S., III, 210—261.

註34 „Das Leben Schleiermachers.“ 1867. (1er Band).

註35 „Die Jungengeschichte Hegels.“ 1906. (IV, 2—187).

註36 „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.“ 1910.

註37 シュライエルマツヘルにおいて、個性とは、それが各人において強度及び結合の仕方を異にしているものであつて、この強度と結合の無限の差異に応じて個性的無限に多様であり、それは概念的に規定することはできない。それはたと直接の直観によつてのみ把握されうるものであつた。しかし心的機能が主として受容的に作用するか、発動的に作用するか、また、その作用が急速であるか緩慢であるかによつて、氣質に四類型が生ずるとしたが、これはデイルタイの個性が、人間と創作を通して類型として捉えられる考え方のうちに継承され、更にシュプランガーにおける「生の形式」の類型として展開された。

また、シュライエルマツヘルが、教育の目的たる国家・教会・知識社会・社交界は、時代により民族によつて異なるために、あらゆる時代と場所とにおいて妥当する教育理論はあり得ないとして、普遍妥当的教育学というものは成立し得ないとした考え方も、デイルタイの「普遍妥当的教育学の可能性について」„Über die Möglichkeit einen allgemeingültigen Pädagogik.“ (1888) において結集されている。

このようにみていると、シュライエルマツヘルのデイルタイに及ぼした影響は極めて大きなものがあるといわねばならない。しかしこの「シュライエルマツヘルの生涯」においては、これらの、やがて結実すべき萌芽の数は多いが、その統一的解釈という点では未完成というべく、この論文の価値は、デイルタイの未完成にして、しかも晩年の彼の思想の基盤をそこに内包しているという点に認められるということ満了しなくてはならない。

註38 „Der Geist des Christentums und sein Schicksal.“ 上の論文を、„Volksreligion und Christentum Fragment 1—5.“

„Das Leben Jesu.“ „Die Positivität der christlichen Religion.“ „Systemfragment von 1800.“ „Entwürfe 1—13.“ とともに、一九〇七年に Herman Nohl によつて Berlin の Kgl. Bibliothek に保存されたヘーゲルの手記にもとづいて „Hegels theologische Jugendschriften“ という題名の下に初めて出版され、一七九五—一八〇〇年の間に書かれたものである。

註68 G. S., VI, „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er.“ (s. 148).

註40 „Der Geist erkennt nur den Geist.“ (Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl. 1907, s. 312).

註41 G. S., VI, 148.

註42 G. S., VI, 252.