慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ヨルクの「批判的歴史哲学」試論：「ヘラクレイトス論」についての一考察
Sub Title	Uber die kritische Geschichtsphilosophie bei Yorck : Versuch einer Interpretation seiner Heraklitarbeit
Author	大石, 学(Oishi, Manabu)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2003
Jtitle	哲學 No.109 (2003. 3) ,p.1- 22
JaLC DOI	
Abstract	Nach Paul Yorck, der Diltheys Briefpartner und der unakademisch philosophierende Gutsherr von Klein-Oels war, hat man uberhaupt auf die Philosophen zum Denken treibenden Motiven zuruckzufuhren, um dieselben vollig zu verstehen. Es geht ihm deshalb um die 'philosophische resp. psychologisch-historische Besinnung'. Sein Philosophieren bedeutet Zusammenwirken von 'Philosophik' (namlich: Metaphilosophieren oder 'Philosophieren der Philosophieren') und 'philosophischen Historik', die Geschichte der Philosophic und Psychologic derselben enthalt. Yorck sagt, dass eine Geschichte der Philosophic selbst Philosophie sei, und auf diesem Standpunkt interpretiert er Heraklit als ≫Lebensphilosophen≪ in seinem unvollendeten fragmentarischen Nachlass Heraklitarbeit. Sie erscheint mir ein Versuch der Konkretisierung seines 'philosophiehistorischen Denkens', auch ein Projekt seiner ≫Kritik der historischen Vernunft≪, die nach der menschliche Geschichtlichkeit fragt und es auflost. Yorck halt Heraklit fur hochst wichtig, weil dieser die sehr originalen und uberragenden Position einnahm. Dabei schatzt jener diesen als Kritiker der die von 'Okularitat' bestimmten griechischen Denktradition, aus der alle Metaphysiken erwuchsen. Gegen dieser Denkrichtung sei Heraklit gestanden. Heraklitischer 'Feuer' sei Symbol des fluchtigen Lebens. Heraklit seiein Vorlaufer der christlichen Bewusstseinsstellung. Aber nach Georg Misch konnte Yorcks christlich-protestantisch orientierte Philosophic zugleich als 'monotheistische Metaphysik' charakterisiert werden. Wenn Misch recht hat, steht Yorck mit seiner lebensphilosophisch-metaphysikkritischen Intention selber in Wiederspruch? Sind Yorcks Bemuhngen hier alle misslungen? Man soil schliesslich zu einer des neuzeitlichen grossten Problems ≫Religionsbewusstsein oder Religiositat der religonslosen Zeit≪ fuhren.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000109-0001

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.

投稿論文

ヨルクの「批判的歴史哲学」試論
——「ヘラクレイトス論」についての一考察

大　石　学*

Über die kritische Geschichtsphilosophie bei Yorck
——Versuch einer Interpretation seiner *Heraklitarbeit*——

Manabu Oishi

Nach Paul Yorck, der Diltheys Briefpartner und der unakademisch philosophierende Gutsherr von Klein-Oels war, hat man überhaupt auf die Philosophen zum Denken treibenden Motiven zurückzuführen, um dieselben völlig zu verstehen. Es geht ihm deshalb um die ‚philosophische resp. psychologisch-historische Besinnung'. Sein Philosophieren bedeutet Zusammenwirken von ‚Philosophik' (nämlich: Metaphilosophieren oder ‚Philosophieren der Philosophieren') und ‚philosophischen Historik', die Geschichte der Philosophie und Psychologie derselben enthält. Yorck sagt, daß eine Geschichte der Philosophie selbst Philosophie sei, und auf diesem Standpunkt interpretiert er Heraklit als »Lebensphilosophen« in seinem unvollendeten fragmentarischen Nachlaß *Heraklitarbeit*. Sie erscheint mir ein Versuch der Konkretisierung seines ‚philosophiehistorischen Denkens', auch ein Projekt seiner »Kritik der historischen Vernunft«, die nach der menschliche Geschichtlichkeit fragt und es auflöst.

Yorck hält Heraklit für höchst wichtig, weil dieser die sehr originalen und überragenden Position einnahm. Dabei schätzt jener diesen als Kritiker der die von ‚Okularität' bestimmten griechischen Denktradition, aus der alle Metaphysiken erwuchsen. Gegen dieser Denkrichtung sei Heraklit gestanden. Herakli-

* 東洋大学非常勤講師（哲学）

tischer ‚Feuer' sei Symbol des flüchtigen Lebens. Heraklit sei ein Vorläufer der christlichen Bewußtseinsstellung.

Aber nach Georg Misch könnte Yorcks christlich-protestantisch orientierte Philosophie zugleich als ‚monotheistische Metaphysik' charakterisiert werden. Wenn Misch recht hat, steht Yorck mit seiner lebensphilosophisch-metaphysikkritischen Intention selber in Wiederspruch? Sind Yorcks Bemühngen hier alle mißlungen? Man soll schließlich zu einer des neuzeitlichen größten Problems »Religionsbewußtsein oder Religiosität der religonslosen Zeit« führen.

「矛盾は人間の運命なのです」(Carlyle)

1　時代の課題としての哲学史的思索

1899年3月1日，ツェラーはディールスに宛てて一通の書簡を送った．彼はこのなかで，執筆から印刷までまる三ヶ月を要した論文「キリスト教の前史について」(Zur Vorgeschichte des Christentums) をようやく寄贈できる旨を文通相手に伝え，それについて二，三触れたのち，半ば唐突に次のような興味深い話題を切りだす．

〔ハインリヒ・〕ヨルク伯，この方は，私たちもよく存じあげ評価申しあげていた，ディルタイの友人で二年ほど前にご逝去された方のご子息ですが，このヨルク伯が一筆下さり，ご尊父が未完成のヘラクレイトス論文を遺しておられるとのことで，その公刊をお望みです．私はそれに目をとおしたく思います(1)．

三巻（のち六巻）からなる『ギリシア人の哲学』(*Philosophie der Griechen*, 1844–52) や，邦訳もある『ギリシア哲学史綱要』(*Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1883) などのギリシア哲学研究で

も名声を得たこの新カント主義哲学史家は，『エペソスのヘラクレイトス』(*Herakleitos von Ephesos*, 1901) や，周知の記念碑的集成，『ソクラテス以前哲学者断片集』(*Fragmente der Vorsokratiker*, 1903) の公刊をこの数年後に控えた，「ヴィラモヴィッツ=メーレンドルフなどとともに，19世紀ドイツ的な大古典学者に連なる最後の一人」[2] に対して，自身より一世代以上も若輩であるにもかかわらずその高い実力に敬意を表するためもあろうか，この文面の直後に，「新しいものはそこ〔=ヨルクのヘラクレイトス論〕からはおそらく期待できないにちがいありません」[3] と添えることも忘れなかった．

ところが，今日，ヨルクの「ヘラクレイトス論」を読む者は，こう推測してみることができる．この書簡中で発せられたツェラーのことばが，ヘラクレイトスの文献学的研究への新たな寄与といった類いを予想してのそれだったとすれば，そして彼が実際にこの未完草稿に目をとおしたのだとしたら，彼のその予想は読了後にもののみごとに裏切られることになったにちがいない，と[4]．というのも，ヨルクは，その冒頭でみずから明言するように，ヘラクレイトスを次のような関心から読もうとしているからである．

> 伝承された断章を論理的に接合することで作品全体を組み立てること，ヘラクレイトスの作品をその根本特徴に着目して再構成すること，こういったことは〔この「ヘラクレイトス論」では〕もくろまれていない．むしろ，われわれにとって重要なのは，エペソスの賢者〔=ヘラクレイトス〕の考え方を知ることであり，その際，もはや突きとめようがないような個々の観点を示唆する脈絡のないことば，細かい断片は，考慮せずにおいてよい．(H 214)

内容上重要でないか，脈絡を欠くかする断章に〔……〕注意が向けら

れることはあるまい．ここで重要なのは，文献学的な観点ではなく，哲学的なそれだからである．(H 216)

ヨルクの基本的な志向は上の引用文からも明瞭である．古典文献学の対象としてではなく哲学的問題の源泉としてのヘラクレイトスを蘇らせること——ヨルクの「ヘラクレイトス論」での狙いは一にかかってこの点に尽きている．

ヨルクによれば，思惟の成果 (Denkergebnis) としての哲学 (Philosophie) は，一定の意識態度からなされた「生動性〔生命活動性〕(Lebendigkeit) そのものの思想的表現」(H 249) である．いいかえれば，それぞれの哲学説(Philosophem)を生む哲学的営為〔哲学すること〕(Philosophieren)[5] とは，一定の意識態度が哲学者をしてなさしめる行為であり，と同時に，そのことは，哲学者が哲学者として生きることを意味する．「哲学することは生きることである」(BuG 40) というヨルクのことばは，この意味に解してよいだろう．それゆえ，ある哲学者を理解しようとする場合，その哲学者を突き動かす根本的動機の探究が，「〔思索の〕原動力となる哲学的動機への回帰」(H 219) が必要となる．とすれば，ヨルクにとって，「歴史的-心理学的な視点」(H 214) に立脚した「哲学的ないし歴史的-心理学的省察」(H 219),「心理学的省察に根ざす狭義の歴史的批判」(H 218) という探究行程を歩むことが必要となる．このようにして，彼が自身に課す哲学的問題の解決は，彼が Philosophik と呼ぶ，メタ哲学的行為ともいうべき〈哲学することについて哲学すること〉と，「哲学の歴史」および「歴史の心理学」を内包する〈哲学的な歴史理論 (philosophische Historik)〉との協働によって図られるわけである (vgl. BuG 10). ヨルクは，こうした仕方で自身が歩むことになる道の概略を，「ヘラクレイトス論」のなかで端的にこう描いてみせる．

> 哲学の哲学的歴史とは，生き生きとした思惟の動因を際立たせることであり，それとともに，動機が生動性を介してのみ把握されうるがゆえに，以前に体験したものに生命を与えることであって，これによって〔……〕哲学史自身が哲学となる．(H 219)

ここにいう「哲学史」とは，少なくとも通常理解されるような，さながら博物館の陳列台に静かに眠る展示物のごとき，過去の哲学的遺産の目録ではない．いわんや，編纂の仕方が年代順であると問題別であるとを問わず，学説誌の集成でもなければ物語でもない．さしずめヨルクがここで試みようとしているのは，ともに哲学すること (mitphilosophieren) がそのまま哲学史的探究となるような地点での思索である．これをかりに「哲学史的思索 (philosophiehistorisches Denken)」となづけるとすれば，ヨルクの最晩年に執筆されたと推定される「ヘラクレイトス論」は，まさしくその試みとして，「哲学とは哲学史である」(ヴィンデルバント)[6] という時代の趨勢に——いくぶんかの温度差を保ちつつも——彼なりの仕方で呼応した一事例として読むこともできる．その意味で，「ヨルクのヘラクレイトス研究は，彼の歴史哲学的思想のひとつの典型的な具体化にして表明である」[7] とするキューネ=ベルトラムの指摘は首肯できる．

いま上で「時代の趨勢」と述べたが，ヘーゲル以後の諸哲学的営為は——〈生の哲学〉もその例に漏れず——学としての形而上学[8] との批判的対決を，「形而上学に対する超越 (Transzendenz gegen Metaphysik)」(Br 42) を，自身の重要な学問的課題として引き受けざるをえない．かりにいま，当時の学問状況をシュネーデルバッハ (*Philosophie in Deutschland 1831–1933*, 1983) の叙述に即してごく簡単に振り返っておけば，おおよそ次のようになる．彼は，ヘーゲル哲学を〈ひとつの体系として自己完結した絶対者の学たる哲学〉という理念に支えられた「絶対的観念論」[9] と規定する．こうした全体論的哲学構想は，ヘーゲル没後の右派と

左派との跡目争いのなかで「排除されたというよりは忘却され」,「学問構想の変貌という兆候が現われるなかで学問的な信用を喪失したとみなされた」[10]. このようにして絶対者への視線が閉ざされたとき, 残されたのは「学問の機能変化および構造変化」がもたらした「生活世界の学問化」[11]という事態であった. もちろん, かような学問状況の転換をもたらしたものは, 政治的状況の変化——内政面にかぎっていえば, いわゆる大衆社会の誕生と, それに伴う学校教育制度改革の必要性の出現——や, 自然科学の隆盛ならびに制度化・専門分化といったドイツをとりまく歴史的-社会的環境の急激な変化であった. この事態を直視しつつ, 哲学は, 自然科学をも含めた学問が「発生する前領域」[12]としての経験へと, しかも, 学問によって加工された経験ではなく学問以前の経験, 哲学する者自身が日々生きている生の経験へと還帰し, そこからあらためて思索を立ち上げるという仕方での戦略変更を迫られることになる.

その意味で, たとえばディルタイが掲げた,「経験主義ではなくて経験を (Empirie, nicht Empirismus)」という周知のモットー, あるいは「世界から生を解釈するのではなく, 生から世界を解釈する」という要求は, こうした時代の雰囲気にまさしく呼応する. これまた彼の「歴史的理性批判」という未完のプロジェクトも, 彼自身が与えた「カントの理性批判の補完」という——あまり適切とはいえない——自己規定がイメージさせるような, いわばカント的三批判に次ぐ「第四の」批判ではなく, 人間的理性の歴史性 (Geschichtlichkeit) をみすえたうえでの経験批判と理性批判とをこととする. それと同じように, ヨルクがこの未完成草稿で試みようとしていたのは, いわばヨルクによる「歴史的理性批判」のひとつの試みである. Fr・カウフマンとともにいえば, ヨルクの哲学は「本来の意味での批判哲学」「批判的な生の理論」[13]といえよう.

2 生動性・対立性・火——存在は仮象である

このようにして，哲学する者自身の生動性を把握することが「生動性を認識する究極的な方法論的前提」(Br 256) として要請されることになる．哲学がその当初からして自己省察 (Selbstbesinnung) の学たらざるをえないのはそのためであり，ヨルクのこうした姿勢はヘラクレイトス自身のそれとも重なっている．ヘラクレイトスはなによりも「自己自身を探究した」(DK B101) からである．したがって，ヨルクの眼に映るヘラクレイトスの姿は，紛れもなく〈生の哲学者 (Lebensphilosoph)〉としてのそれである．

さて，生は，心的 (psychisch) 領域と身体的 (somatisch, physisch) 領域とからなる「心身的機能」として，歴史的-社会的世界の構成要素として，ひとつの統一=単位 (Lebenseinheit) をなしている．しかも，それは「統一的なものの差異化と差異化されたものの統一化」(BuG 153) という仕方で生きられている．この事態を，ヨルクは「対立性 (Gegensätzlichkeit)」(BuG 12, und passim; vgl. auch Br 61) の語で表現する——「原初的な生動性の原動力となるのが対立性である」(BuG 63)．ヨルクにしてみれば，こうした対立性を，すなわち不断の流動性を本質とする生動性を把握しようとしたのがヘラクレイトスだ，というわけである．それゆえ，ヨルクの視点から眺められたヘラクレイトスの哲学の核心は，造形的思惟の時代のギリシアにあって，「自体的に不可視的なるもの具象化〔可視化〕，形なきものの明示化」(H 229)，静態的なものの動態化が試みられている点にある(14)．

造形的思惟の時代のギリシア．この時代にあってヘラクレイトスは孤高の存在である．イオニア哲学，ピュタゴラス派，エレア派といった先行者たちのいずれにも，彼は敵対する．たとえばロゴス概念がその一例である．「ヘラクレイトス論」の冒頭，ヨルクは DK B50 にみられる λόγος

の語が，当時の語義からすれば「教説 (Lehre)」「強制力のある学説 (Schulmeinung)」を意味することを確認する (vgl. H 223, 225). 従来の哲学史のなかで *λόγος* が「世界理性 (Weltvernunft)」と理解されてきたのは，後代のストア派やヒッポリュトスらの誤読によるところが大であり，したがって，〈世界理性としてのロゴス＝ヘラクレイトスの説〉とするテーゼは維持しがたいという．むしろ，ヨルクは DK B1, B49, B108 などの断片をつうじて，ピュタゴラスやエレア派の教説に対するヘラクレイトスの明確な拒否の姿勢を読みとろうとするのである(15).

さらに，対立性を重視するヘラクレイトスにとって，ピュタゴラスはとりわけ不倶戴天の敵，「正反対の人間 (Gegenfüßler)」(Br 249) である．ヘラクレイトスは DK B40, B129 でピュタゴラスの博識や詐術を非難したが，事柄として重要なのは，後者のコスモス（宇宙秩序）概念に対する前者の批判である．ピュタゴラスが「万物ないし全体を *κόσμος* として把握し分節化する」のに対して，ヘラクレイトスは「移ろいやすさ (Vergänglichkeit) の意識に支えられ，どんな世界形態の永続性をも，原因となる世界形態の永続性をも否定する」(H 228)(16). それゆえ，ヨルクにとってヘラクレイトスの重要性は次の点にある．

> 彼〔＝ヘラクレイトス〕の意義は，深遠にして強力な生の感情にもとづいて存在的なものいっさいの相対性を主張したことにある．しかし，統一性や合法則性は対立的なものの成果だと断言するような見解をもつことは，彼にはできなかった．むしろ，あらゆる存在的なものの移ろいやすさと相対性との意識にもとづいて定立と反定立とを破棄し，それと併せて，あらゆる普遍妥当的な自然認識を，それどころかすべての客観的な認識可能性を破棄した．(H 235)

この引用文からも明瞭に読みとれるように，如上の点をも含め，先行者

たちに対するヘラクレイトスの批判は，つまるところ彼らがみな形態性(Gestaltlichkeit)ないし形態の思想(Gestaltsgedanken)によって規定されていた点に集約される(vgl. H 228; BuG 30). 本来は不可視にして移ろいやすき生を言語化すべく固定すること，「生動性から表象作用を抽象すること，この機能を〔感覚作用や意志作用から〕孤立させること」(BuG 119), つまりは時間的なものの空間化が，すでに確認したような学としての形而上学の根源である．ヨルクはこの空間化作用を表象作用の特徴とし(BuG 70), そこに「視ること(Sehen, Schauen, Opsis)」「視象性(Okularität)」の働きに支えられた「外面化=浅薄化(Veräußerlichung)」「投影(Projektion)」(ibid.)の機能を認めた．ヨルクはこれがギリシアの意識態度を特徴づけているとみたのである．『意識態度と歴史』ではこう述べる．

> ギリシアの思惟は，それがまさに直観的思惟であるがゆえに，視象性から目をそらすことはない．それは像のもとにとどまっている．理念〔を把握すること〕は（独断的であれ懐疑的であれ）あらゆるギリシアの思惟の標準的な把握形式であるが，その思想〔の本質〕こそ，表象作用なのである．というのも，学問は表象として，知(ἐπιστήμη)として定義されるからである．そして，知があらゆる表象作用の条件を，純粋な視象性との関係を展開したというまさにこの点にこそ，ギリシアの学問性の普遍妥当性がある．(BuG 37)

ヨルクは，対立性を重視し視象性から身を遠ざけようとするヘラクレイトスにことよせるかたちで，ギリシアの思惟態度の誤謬を，いわば視覚に現われるもの(Erscheinung)をものの真相〔真理〕(Wahrheit)と取り違え，みかけ(Anschein)ないし仮象(Schein)にすぎないものを，「生の欠如態(Derivat)」(Br 203),「生の結果(Lebensergebnis)」(BuG 8)にすぎない存在(Sein)と取り違えた点に帰した．「あらゆる存在は仮象である」

(H 276) とするヨルクの言明は，そういう意味で理解することができよう．さらに，彼の批判の矛先は，ギリシアの造形的思惟だけにとどまらず，近代哲学の思惟にまで向けられていく．「ヘラクレイトス論」の掉尾近くの箇所をみてみよう．

> 知や表象は，投影を，感覚からの隔たりを伴う．こうした生の過程を知らないことが，表象を原初的な与件として想定するきっかけとなった．しかし，そうした思惟はいずれも，無批判的な形而上学的な方向をとる．なぜなら，あの作用の結果が原初的とみなされれば，全形而上学は〈つぼみ〉の状態にある植物のように，表象という単純な作用のなかに包みこまれ，与えられることになるからである．あのように自己観察が不足していたことが，とりわけ空間問題に関しては致命的であった．この場合，道を誤らせたのは言語であった．あらゆる言語想像力のいっさいを形象化したために，空間や時間が語られる際に，空間性や時間性が具体的な量という仮象を身に纏ったのである．必然的に〔いっさいを〕形象化する視象性は，言語要素として作用した．感覚からの隔たり (Empfindungsferne) としての空間性と，感覚に規定されていることとしての時間性とは対立関係にあるのに，時間と空間とはカントによってなおも並置されていた．(H 277f.)[17]

もはや繰り返すまでもあるまいが，ヘラクレイトス=ヨルクにとって，空間化作用=言語化作用によって不可避的に招来する「感覚の切断」や「感覚からの隔たり」(H 277) の回避がなぜ必要かといえば，それは生動性を真に認識するためである．そしてまた，こうした認識そのものも，「空間化の廃棄，外面化=浅薄化されたものの内面化」ないし「存在として投影されたものの，感覚という不可視的なかたちでの再受容」(H 278) という仕方を措いてほかには不可能だからである．周知のように，ヘラクレ

イトスの「火」とは，そのために提示された寓意である．一方の極として言語化作用による生の忘却．もう一方の極として言語化作用の拒否による哲学的営為の秘教化と終焉．かりにヘラクレイトスの思索の終着点が後者であるならば，彼の語りはモノローグと化し，誰の耳にも届かなくなること必定である．謎めいた語りが自己韜晦のためのやむなき方策であったとしても――なぜなら，「謎をかけるひと」ヘラクレイトスによれば，「自然本性は隠れることを好む」(DK B 123) からである――，語りえないものについて沈黙するのではなく，それを語ることが彼の務めであったからには，比喩的，象徴的，寓意的な語り方という方途をとらざるをえない．この寓意的に語られるための道具立てとしての「火」を，ヨルクは「生動性そのものの原理」(H 264),「生動性の象徴」(H 275) ととらえたのだったが，こうした表現からも明らかなように，ヨルクの力点は，ヘラクレイトスの「火」ということでふつう理解されているような，形而上学的色彩を帯びた宇宙秩序の原理としての性格をそこに読むことよりも，むしろ生命原理としてとらえ直すことの方に置かれている．

それゆえ，これによって，しばしば指摘されるようなヘラクレイトスの哲学のもつ倫理学的側面が，ひいては宗教的-神学的側面[18] が，あらためて強調される．ヨルクはヘラクレイトスのいう「命運 (*εἱμαρμένη*)」を，「籤による分配」を意味する動詞 *μείρομαι* との類縁関係から，自然法則，*λόγος* とは正反対の，意志的な契機を含んだ概念であると理解する．この「命運」を，「不可視的な定め」(*ἀφανὴς ἁρμονίη* 目に見えぬ結びつき) として，いわば「道徳的信念」というかたちで人間の支えになるものとして，ひいては「人間に備わる神性」と解釈することによってである (vgl. H 239f.)．このようにして，前キリスト教世界の哲学者ヘラクレイトスを論じる文脈においてすら，ヨルクは――彼を読むわれわれもまた――〈内在と超越〉をめぐる宗教的問題に逢着することになる．

3　力の伝達としての歴史——ヨルクによる「歴史性」探究の光と影

こうして，ヨルク独自のキリスト教的歴史哲学構想の一端が「ヘラクレイトス論」のなかにも姿をみせていることが確認されたわけだが，ここでヘラクレイトスの断片にもういちど戻ってみよう．次に引用する断片では「火」の燃焼が語られている．

> この宇宙秩序，万人にとって同一であるこれは，神々の誰かが創ったのでもなければ，人間が創ったのでもない．永遠に生きつづける火として，それはつねにあったし，現にあるし，これからもあるだろう．定量が燃えたり消えたりしつつ．(DK B 30)

> 火の転換．まず海となり，海の半分が地に，半分が熱気流になる．地は溶解して海となるが，それは地となる以前と同じ比率に従っている．(DK B 31)

ヨルクの解釈によれば，右の最初の断片にある「定量」は，生成の法則でもなければ，形態の変化を根底で支える同一的でいっさいの変化を免れた基体でもない (vgl. H 232, 242)．むしろ，この両断片で語られているのは，自然界の現象の生成消滅運動において火・水・土の総量が保たれるかたちで世界の恒常性が維持されているということ——これが「同一」ということの謂である——にほかならない．つまるところ，世界のエネルギーの総量が保存されたまま，形態の変化と対立とを伴いつつ，変転やみがたき永遠の運動をつづけるということがここでは含意されているのである（この含意は，「歴史＝力の伝達」というヨルクの言明と重ねることで，さらに明確になると思われる．このことは後述する）．そのうえで，とりわけ二番目の断

片で語られているのが，火の個別的変化の量的比率 (λόγος) ではなく，海の現在と以前との量的比率についてであることを確認したうえで，ヨルクは次のように述べる．

> 火の定量が，現象としてではなく火に内在する熱 (θερμὸν τὸ ἐν πυρὶ ἐνόν) としてたえず同一たりつづけるということ，この火 (πυρ) は対立する状態にあっても生けるもの (ἀείζωον) として不変であるということ，こうしたことはヘラクレイトスのそれ自体矛盾のない見解であり，後代に力の保存則として認識されることになる生命感覚から汲みとられた予感である」(H 265).

ここにも端的かつ明瞭に述べられている，同一化と差異化とを伴う統一態としてひとつの流れをつくる生のあり方は，そのまま歴史のあり方に通じるのではないか．ヨルクは，近代において力の概念が世界認識の鍵となったと述べるが (vgl. BuG 116)，これはそのまま人間の歴史性をめぐるヨルクの議論の鍵となるといってよい．ディルタイ宛の書簡では，生は「復元過程 (Restaurationsprozeß)」(Br 61) とも呼ばれている．「復興」「復古」「修復」などとも訳せる Restauration という表現をヨルクが用いるからには，その還帰すべき起源，いいかえれば生の運動の端緒なり契機となる起源なりが思念されていると推測してもよいのではないか．

生のよるべなさ．近代という時代は，おそらくは人間が歴史の黎明期よりこのかた漠然と感じていたであろうこの事実を，人間に宗教の喪失の予感とともにあらためて意識させた．ところが，いわゆる世俗化の進行に伴って制度としての宗教の権威が失墜したとしても，宗教意識は依然として残る．議論を先取りするかたちで述べておけば，歴史性と宗教性とを結びつけるヨルクの立論は，いわば宗教なき時代における宗教性のありかを求めるそれであり，その意味で，〈宗教なき時代の宗教意識/宗教性〉の

一形態を示している[19]．その際の彼の問題は，カウフマンに倣って表現すれば，キリスト教精神と歴史性とはどこで一致するのか，信仰にもとづいて生を維持することがどこまで歴史的生動性の原理となるか，ということである[20]．こうした問題設定が可能なのは，ヨルクの場合，キリスト教的立場こそが真に歴史的であるとの確信があるからであり (vgl. BuG 4)，この確信がヨルクによるキリスト教的意識態度の解明のなかで具体的に描きだされていく．以下，カウフマンの論述[21]を手がかりにしながら，それを要約的に概観してみる．

ヨルクはいっさいの宗教性の中心に「驚き」があるとし，これを超越者が人間を浄化しつつ高めることとみなす．この驚きは歴史的生の驚きをかたちづくり，これが新たなる創造における歴史的生の根拠となる．このような中世初期の，ギリシアの思弁的態度とローマ教会の制度とに縛られていた宗教的感情が一三世紀にいたって解放されるや，人間的生および創造の酵素としてのイエスの生が発見され，この意識態度の解放によって後続の歴史の内的な生動性が形成される．そして，ここに改革者ルターが登場する．彼にあっては神の子イエスへの絶対的な感情が新たに神への絶対的信頼というかたちをとり，この信頼こそが生の根拠にして基盤となる．このようにカウフマンはヨルクの行論を辿りつつ，こう述べる．「ヨルクがルターにおける信仰の力と考える生の関係の切実さ (Inständigkeit des Lebensverhältnisses) へと還帰するなかに，ほかならぬ，まごうかたなきわれわれの時代の「歴史的未来」がある．ルターの信仰原理のなかで語られている，いかに生きるかということは，歴史的生の形態化の原理として決定的な役割を演じていた」[22]，と．

人間は神の愛と恩寵とによって生かされてある．こうした仕方で自然とは区別される人間の生動性はどのようにして歴史性を獲得するのか．この問いに対して，カウフマンは歴史性の起源を「超越への意識 (Transzendenzbewußtsein)」にみて，超越と生の潜在的統一とを知ることを「内

的な歴史性」となづける[23]．「この意味で，キリストはヨルクによってすべての歴史の原理と，すなわち内面的に体験された「感覚的実在 (Empfindungsrealität)」たる歴史の原理とみなされた」[24]．そして，カウフマンはここから「人間性 (Humanität)」というヨルク的「生のカテゴリー」を引きあいに出し，それを，人間の相互的コミュニケーションによる結びつきとしての「内的な帰属性 (die innere Zugehörigkeit)」[25] というあり方として理解したうえで，信徒集団 (Bekenntnisgemeinschaft) としてのルター主義の問題，ひいては歴史への内的な帰属性の問題へと論を進めていくが，当面の問題関心にとって注目すべきなのは，すでに確認したようなヨルクによる形而上学批判という学問論的姿勢と歴史理解との関係の方である．

歴史は「力の伝達 (Kraftübertragung)」(Br 155) である．カウフマンはヨルクのこの言明を引きつつ，「力の伝達」が「「我が欲する仕方でではなく，汝が欲する仕方」での歴史的な出来事，移譲」であることに注意を促す[26]．ヨルクによれば，「ひとりの人間にして歴史的な力」(ibid.) であるイエス（=「汝」）の登場によってユダヤ教的意識態度からキリスト教的意識態度への変化が起こるのだが，これがいわば新たな力の誕生として理解される．古代ギリシア世界，ユダヤ教世界では認識されることのなかった歴史的な潜勢力 (Virtualität, virtuelle Kraft) が伝達されることによって，人間が覚醒すること――これが歴史を生んだというわけである．むしろ，ヨルクにしてみれば，イエスによる贖罪や力の伝達がなければ，そもそも歴史などありえない[27] (vgl. Br 155)．こうしたイエスの登場とそれに伴う人間の覚醒とは，ルターにおける覚醒とも重ねられている．教義上の概念がすべて生から汲みとられたものであるかぎり，ルターの教義学は「より高次の，歴史的生の存在論の試み」(Br 154) であった．教義は「それを生みだす知的な動機なり，ひとびとのあいだに生きている動機なりが働いているかぎり，生命を保つ」(Br 155) のであり，神への信仰を媒介

にした「生けるキリスト教信徒(Gemeinde)」のうちにいまなお存在している，というわけである．

こうした議論の歩みからみえてくるのは，極端な表現であることを重々承知のうえであえていえば，歴史性をめぐるヨルクの立論が一種の信仰告白の様相を帯びてくるということである．篤信のプロテスタントたるヨルクからすれば，宗教なき時代に哲学する者に求められるのは，ルターの精神を継承しつつ，有限的で変転やみがたき生をその根底から理解することである．そして，カウフマンが——ユダヤ人としての出自をもちつつも——そういうヨルクの問題意識を受けるかたちで，ヨルクが哲学者の課題を教育学にみていることに注意を払っているのも納得がいく[28]．ところが，その一方でまた，ヨルクの立論のもつ限界も以上から明らかであろう．自身もキリスト教的意識態度に立脚しつつ，そこから行なわれる探究の射程は，非キリスト教的世界——たとえば東洋的世界——における生の歴史性の探究という地点にまで届かないからである．ヘーゲルへの逆行？もっとも，これとて，ヨルクが宗教哲学を構想しているわけではないことからすれば，こうしたその限界は彼自身にはもとより承知のうえでのこととも考えられる．

4　結語——宗教なき時代の歴史性・宗教性の行方

以上，ヨルクのなかの反形而上学的態度と「一神論的形而上学」[29]との相克を，ひいては前者が逆説的に後者に接近するさまを，彼の論述のなかに探ってきた．一般的ないい方をすれば，歴史意識とは自身の歴史性についての意識——自身が歴史的過程のなかに組みこまれていることについての意識——である．とすれば，生それ自身がつねにすでに徹底的な流動性と相対性とを免れない以上，たとえヨルクがきわめて賞賛し重視する，神ならぬ有限的生たるルターを媒介にしてであれ，超歴史的な価値，もっと限定していえば超越者との関係において自身の歴史性を規定しようとする

試みは，ヘラクレイトスと反形而上学的姿勢を共有している彼自身の一面を知る者を，調停不可能な二律背反へと導いていくようにも思われる．とはいえ，ただちにそれをヨルクの哲学の破綻とのみ読むのも拙速にすぎよう．実際，ヨルクは――すでに言及した――ピュタゴラスとヘラクレイトスとが「正反対の人間」である，とディルタイに宛てて書いたくだりで，次のように述べているほどである．

> ご存知のように，私はパラドクスをとりわけ好みます．パラドクスこそが真理の徴表であるということ〔……〕のゆえに，私はそれを弁護するわけです．(Br 249)

われわれはこのことばをヨルク自身の自己弁護として，はたまたある種の開き直りとして読むべきだろうか．それとも，学問論の次元でいえば，本稿の第一節でみたポスト形而上学時代の，存在と対象の一致という真理基準が崩壊したあとでの学問的真理の方向性を示唆するものとして，あるいは，多様性の戯れのなかに逃避せずに真理を語る努力のひとつのモデルとして手がかりとして読むべきなのか．

宗教が「○○教」というかたちで具体性を伴う以上，宗教性一般 (Religiosität überhaupt) というものを（いかにして）問うことができるか．〈宗教なき時代における宗教意識/宗教性〉という問題意識を共有しつつも，一方で世俗化の時代における宗教に少なからぬ限界を看取したディルタイと，そうした時代にあっても，プロテスタントの精神に賭けようとするヨルクとのスタンスの違いに，この近代における大問題のひとつの典型をみることができるように思われる．

略語表

引用・参照箇所の指示に際しては，下記の略号と頁数（算用数字）とによって本

文中に示す．なお，引用文中の〔　〕内の語句や強調のための傍点は，特筆する場合を除き，いずれも引用者による．

Br: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, hrsg. von Sigrid von der Schulenburg, Tübingen 1923.

BuG: Paul Yorck von Wartenburg: *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, eingl. u. hrsg. von I. Fetscher, Hamburg [2]1991.

H: Paul Yorck von Wartenburg: Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, hrsg. von I. Fetscher, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1959), S. 214–284.

DK: H. Diels/W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1., Zürich [19]1996.

※本稿で引用・参照されるヘラクレイトス断片は，すべてB項に収録されているものにかぎられる．それゆえ，参照箇所の掲出の際には，この略号とBの記号と断片番号とをもって，たとえばDK B75という具合に示す．なお，断片の読みに関しては，『ソクラテス以前哲学者断片集』第I分冊，岩波書店，一九九六年，に所収の藤沢・内山訳を参照した．

注

(1) *Hermann Diels; Hermann Usener; Eduard Zeller: Briefwechsel* Bd. 2, hrsg. von Dietrich Ehlers, Berlin 1992, S. 239.

(2) 『ソクラテス以前哲学者断片集』別冊，岩波書店，1998年，16頁．

(3) *Hermann Diels; Hermann Usener; Eduard Zeller: Briefwechsel*, a.a.O.

(4) 文献資料に関する細かい議論に踏みこむことになるが，ツェラー-ディールス往復書簡集（前掲注(1)）参照）中，ヨルクの「ヘラクレイトス論」が話題とされるのは，あとにも先にもこの箇所だけである（不思議なことに，ディールスの3月4日付返書でもまったく言及されていない）．このことも両者間で本論文が関心を引かなかったことの傍証となるし，事実，ツェラーはこの論文の公刊を最終的に断ってもいる (vgl. K. Gründer: *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, Göttingen 1970, S. 377, Anm. 1)．本論文の公刊が一九五九年まで待たれなければならなかった最大の理由は，やはりこれが未完成草稿であったことに尽きるだろう．たとえば，ディルタイはヨルクの子息ハインリヒに宛てた書簡（1899年3月2日付）のなかで，とりわけ判断論と空間論とをヨルクがどこまで解明したかという点に注目して

この論文を吟味したこと，そして，そこにはこの両問題圏域を一貫して結びつける方法上の導きの糸が欠けていることを指摘している (vgl. a.a.O.).

いずれにせよ，上で言及した書簡をはじめ，現在読むことのできるディルタイのハインリヒ宛書簡——ただし，グリュンダーの著作に引用されているものにかぎられ，しかもすべて抜粋でしかない——から明らかなのは，ツェラーはいざ知らず，少なくともディルタイは草稿全体に目を通しているということである．編者フェッチャーによれば，そもそも今日われわれが手にしうる「ヘラクレイトス論」は，ヨルクがディルタイのために作った写し——ハインリヒがディルタイに送付したものであろう——に拠っており，原草稿はおそらく失われたとの由である．そして，この写しには，ヨルク以外の第三者——校訂注から察するに，おそらくはディルタイを含む複数人——の筆跡になる書きこみがあるという．Vgl. H 214, Fußnote *; 258, Fußnote *; 283, Nachwort des Herausgebers.

(5) ヨルクによる「哲学」と「哲学すること」との区別は，カントにおける周知のそれ，すなわち「歴史記録的 (historisch) な認識として学習の対象となる哲学」と「実際に遂行されることでしか学べない哲学すること」との区別 (*Kritik der reinen Vernunft*, B 865f.) に対応しよう．以下も参照．有福孝岳他編『カント事典』弘文堂，1997年，360頁（高峰一愚執筆「哲学すること」の項).

(6) ヴィンデルバントの哲学史といえば，『近代哲学史』(*Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhangemit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, 2 Bde., 1878–80) と，『哲学史教本』(*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892) とがただちに思い浮かぶが，このうちの後者についてディルタイは1891年夏（日付不明）のヨルク宛書簡で書いている——「ヴィンデルバントの『哲学史〔教本〕』の新しい分冊が手許にあります．彼は自身の問題〔史的〕方法に関してたいへんな窮地に立たされています．彼はそこでも才気に満ちていますので，あなたはそれをご覧にならなければなりません」(Br 130). さりげない書き方ではあるが，ディルタイのヴィンデルバント哲学史への肯定的評価がここからうかがわれよう．

(7) G. Kühne-Bertram: Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie, in: *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 5 (1988), S. 191.

(8) ここでは「形而上学」を，〈万物の根拠=超感覚的な真実在=絶対者を探究する学〉と理解する．この場合，批判の対象はあくまで「学としての形而上学」である．たとえば，『精神科学序説』第1巻 (*Einleitung in die Geisteswissen-*

schaften, Bd. 1, 1883) で「学としての形而上学」の崩壊過程をつぶさに叙述したディルタイが，それと「形而上学的意識」とを峻別したうえで述べた次の言葉を参照.「個人的経験としての，すなわち道徳的-宗教的真理としての，われわれの生に備わる形而上学的なもの=超-自然的なもの (das Metaphysische) は残りつづける」(*Ges. Schr.* I 384).

(9) シュネーデルバッハは，絶対的観念論たるヘーゲル哲学の特質として，①絶対者における存在と思惟の統一，②絶対者における真善美の統一，③哲学的体系を絶対者の学として把握すること，の三点を挙げる. Vgl. H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. [4]1991, S. 18.

(10) Schnädelbach: a. a. O., S. 21.

(11) A. a. O., S. 88, 90.

(12) A. a. O., S. 108.

(13) Fr. Kaufmann: Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 9 (1928) S. 109, 112. なお，この「批判的」という契機に関しては次のゼップの論文も参照. H. R. Sepp: Lebensnähe — Lebensferne. Fritz Kaufmann und die Geschichtsphilosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in: *Annährungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H. Schäfer, Frankfurt/New York 1996, S. 251f., besonders S. 254f.

(14) Vgl. auch Kühne-Bertram: a. a. O., S. 190.

(15) Vgl. auch a. a. O., S. 194f.

(16) ピュタゴラス（およびパルメニデス）とヘラクレイトスとの対比を，カウフマンは端的に次のように表現する——「ピュタゴラスが宇宙秩序の哲学者であるのに対して，ヘラクレイトスは反宇宙秩序的であり，生の哲学者である. ピュタゴラスとパルメニデスとが生を存在のうちに固定し凝固させるのに対して，ヘラクレイトスはあらゆる存在を流動的な現象へと，生の運動の影へと，死せる生という移ろいやすさの感覚へと解消する」. Vgl. Fr. Kaufmann: Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, in: *Archiv für Philosophie* 9 (1959), S. 202.

(17) ヨルクは『意識態度と歴史』ではこうも述べている——「空間の超越論性がではなく，形式を規定する際に保持されている視象性が，ロックからカントを区別する徴表である」(BuG 50).

(18) ヨルクはヘラクレイトスのなかに，意識の三つの構成機能のうちのひとつ，意志作用の優位という近代の意識態度の先駆者としての姿をみている.

(19) これはディルタイ研究の文脈でも――ヨルク研究においては当然のことだが――重要要件を構成する．にもかかわらず，とりわけわが国の従来のディルタイ研究における蓄積はきわめて乏しく，さながらエア・ポケットともいうべき様相を呈している．舟山俊明と伊藤直樹とによる報告「ディルタイ解釈のカノンを超えて」(『理想』第664号，2000年，137頁以下）も確言するように，「一九世紀の時代状況や精神史的危機意識を背景にして」(同前，140頁）ディルタイの哲学的-思想的展開を読み直すには，この〈宗教なき時代の宗教意識/宗教性〉という問題圏域を避けて通ることはできない．こうした状況の数少ない例外として，齋藤智志がいくつかの論文で――ただし，本稿の問題関心とは少々異なる角度から――この問題に取り組んでいる．たとえば，以下を参照．「ディルタイの思索における宗教と神学という〈忘れられた〉問題」『理想』第666号，2001年，52-61頁．

(20) Vgl. Fr. Kaufmann: Yorcks Geschichtsbegriff, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 8 (1930), S. 309.

(21) Vgl. a.a.O., S. 307f.

(22) A.a.O., S. 308.

(23) A.a.O., S. 310.

(24) ibid.

(25) この「帰属性」概念は「歴史性」をめぐるヨルクの議論のなかで看過できない重要性をもっている．紙幅の制約のゆえに本稿では詳論できないが，ヨルクは，ディルタイが「理解」の問題を論じる際に依拠する，人間の「同型性(Gleichförmigkeit)」ないし「同種性(Gleichartigkeit)」概念に代えて，「解釈学的カテゴリー」としての「帰属性」を提案する．ヨルクのこの概念を中心主題とした論文に以下のものがある．Vgl. Frithjof Rodi: Probleme mit der《Zugehörigkeit》— Zum Geschichtsbegriff des Grafen Yorck, in: *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktischen Probleme*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und E. Weisser-Lohmann, München 2001, S. 181–192.

(26) Kaufmann: Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, S. 207.

(27) とはいえ，ユダヤ教では歴史性は問題とならなかったということではない．ただし，キリスト教的意識態度に圧倒的優位を認めるヨルクの姿勢には，ともすればやや偏狭なバイアスがかかっていることも事実である．前掲注(25)で言及した論文で，ローディは，ヨルクの「帰属性」概念に，ひいてはその言述に纏わりつくある種の反ユダヤ主義的色調を指摘しつつ，これと対比するかたちで，ヨルクに対してカウフマンが述べた発言が示す上品な物腰に注

意を促している．Vgl. Rodi: a.a.O., S. 191f.

(28) Vgl. Kaufmann: Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck, S. 207.

(29) Kaufmann: Yorcks Geschichtsbegriff, S. 314.