

近代哲学と歴史(一)

青 木 隆 嘉

序 章

今日の生態学的危機において自然観の再検討が叫ばれ、わが国では日本の自然観への回帰の提唱が、心情的には多くの共鳴を得ていると思われる。

近代西欧の生んだ科学技術の恐るべきブーメラン効果がもはやだれの目をも逃れぬものとなり、否応なく破局感をかきたてている状況にあっては、近代科学の母胎となった機械論的自然観と人間中心主義に対して、痛烈な批判と激しい攻撃が展開されるのも、ある意味では当然とも言えよう。とりわけ、西欧技術の力の前に屈服させられ、もはや復活を望めぬほどに固有の文明を根本から破壊され、伝統の力を徹底的に喪失して、原始的自然性の無制限の噴出に苦しんでいるわが国で、現在、反西欧、反近代の風潮が高まっているのは事態の必然とも見える。しかも今日におけるわが国の反近代思潮を、単に日本人の特技である転向と回帰の現代版とのみ片づけることはできない⁽¹⁾。

われわれとしては、今日の状況を歴史離れした図式論的解釈にくくりこむことなく、現実的な論をなさねばならぬが、それはわれわれ自身の歴史的境位の確認に基づかぬ限り不可能であろう。つまり、現在自らが迫られている決断へのうながしを素直に受け容れ、歴史における自己の歴史に対する責任を全うしようと自ら努める限り、始めて悲観的形式論的自己規定を脱却することができるのである。それは可能か否か、どう規定したらいいかという技術的、実用的問題なのではない。むしろどう規定したが正しいかの問題であり、如何に規定すべきかという意味で、それは道徳的、実践的な問題なのである。今後どうなるかの問いでなく、今後どうすべきかの問いを優先させる者のみが時代精神の奴隷状態を脱しよう⁽²⁾というのが間違いもなく正しいのである。

ところで、現代西欧における顕著な脱欧の傾向は、自然観について見れば汎神論的自然観に救済を期待する思潮にも現れている。現状についての鮮烈な意識を示すヒッピー

の汎神論的傾向も例外的風潮というようなものではなくて、そこに西欧の苦境の深さを測りうる現象と見るべきである。

しかし、彼らの汎神論的自然観が日本の自然観と酷似していることが、その何れの主張の正当性をも立証するものでないことは無論のこととして、西欧有数の思想家たちが同様の主張をなし、勧告をしているからといっても、われわれがそれを種に欣喜する理由も全くない。

論の正否如何のみが問題とされねばならぬが、今日の自然観をめぐる論議の殆んどが、技術的、実用的見地からしか行なわれていない現状がまず批判されねばならない。たとえ現代の生態学的危機の根源が「深く宗教的である以上、救済手段も本質的に宗教的でなければならぬ」⁽³⁾とされている場合でも、救済手段としての「新しい宗教」⁽⁴⁾が危機克服に対する有効性の有無で選びとられるとすれば、それは根本的に誤りであり、その目的に反して、そのような試みが完全に失効することは確実である。そういう提言は、結局は社会学的操作に問題を帰着させざるをえないのである。結果的に人間の解体を加速するにすぎないのである。⁽⁵⁾この意味で、生態学的危機が単に技術レベルの問題ではないことを認めながら、本質的には技術的ではない、次元へ問題を解消し去ることは根本的に間違っている。

誤りはそれだけではない。提唱されている自然観の本質

内実が、汎神論であれ生命論であれ、万有即価値を説く一元論であり、そのため個物の意味と価値を認めえない無世界論に陥るのである。救済されるはずの自然が非現実と化してしまふのである。

われわれが自然を救済せねばならぬのは、人類存続のためでないのはもとよりであるけれども、自然一般というべきものの救済をそれ自体のために求めているのでもない。いつも情深く人を包み守ってくれている「美しい自然」や「生きた自然」を「守ろう」とし、ひたすら「自然」に忠実に生きようというわけではない。自然や生命そのものにそれ自体として、価値や尊厳が内在しているのではない。日本の自然崇拜に見られる価値としての「自然」は、現実になれわれがそこに生きて、実践的に交渉する自然、人間意志に関わりなく人間に挑み抵抗する現実の自然ではない。それは人の「こころ」に映じた美的形象であり、主情的に眺められた「なりゆく」世界にすぎないのである。しかし現実の自然は情深くも至聖至純でもなく、生命に満ち満ちているわけでもない。それをあくまで、観照の自然に住まおうと願うのは、心情空間を幻想的価値で構成し仮構の意味でそれを満たして、その主観的内面世界へ亡命を企てることにすぎぬ。それは現実社会からの脱走であり、逆に言えば、現実の人間的世界としての歴史の意味の否認なのであり、その限りにおいて人間的生の破壊をもたらす

危険を含んでいる。

従って、いくら現代科学の知見と短絡させて観照的自然観への回帰を説いても、それは歴史に対する破壊思想なのである。それにも拘らず、そのような荒唐無稽の妄想が流布し、信奉されている現状は、実は自然観の問題を歴史観の問題と分離可能であるかに判断し、それを抽象的に論ずるという全く無歴史的な思考に起因するものなのである。

自然を機械と観た近代人は、古代ギリシアの自然観の非合理性との対決の過程でそのような自然観を懐くに至ったというわけではない。自然学は合理的学問、たしかに余りに合理主義的な学問として、すでに成立していたのである。そしてその伝統を踏まえながらも、偶然とも非合理とも見える事実を、より包括的な理性体系に取り込もうとする努力を重ねる中で始めて、自然観が変えられたのである。⁽⁶⁾勿論、そこにはギリシアの伝統にあっては非合理的なものとして無視されていた事実を、有意味のものとして受けとめる現実感覚が成立していなければならなかった。すなわち一方には合理的学問の中へ不合理の事実を全体的にシステム化しようとする強烈な理性の要求と、他方に、より根源的に、非合理の事実存在の否定し難い切実な意識とがあつて、それらが共軛的に作用したのである。合理的体系の中へ万有を包摂しうるし包摂せんとする要求がギリシ

アの理性からの要求であつたとしても、事実存在の有意味性は、合理主義で整序されたコスモスの世界を踏み破った現実世界との、生々しい実践的交渉の中で確認されえたとであつた。もとより自然事物との実践的交渉を離れて人間が生きえぬ以上は、いつの時代の人間も労働や制作活動において経験していた非合理の事実の存在意識というものはもっていたに違いない。古代技術も中世魔術もそういう意識に一つの根をもっていたとも見ることができよう。しかし技術が生成に関する知として低く見られ、まさに前理性的、反理性的とされる限りでは、技術的世界を学問的認識へ統合しようとする要求は生じなかった。歴史上始めてその要求を覚えたのはまずイスラム世界であり、ついでキリスト教世界であつた。

ギリシア的観想から実践へ生の重点を移した人間の意識において、事実是否定し去ることのできない頑固なものとなる。その実践優位の意識は、現実世界の中で活動する人間の意識であつて、日本の観照とは勿論のこと、ギリシア的観想とも全く異なるのである。観照も観想も無常流転の生成を離脱もしくはそれに融合する形で成立するのに対し、活動はあくまで「生成と消滅」と見られた世界に踏み留まっている。変動の世界の内部に意味と価値を認める精神がそこには働いている。

この精神は常住不変なるものを実在と観、哲学的にはパ

ルメニデスの存在論を考えるような精神とは異なっている。従って、中世キリスト教世界の人間は、実践と観想との統一に腐心し、普遍論争に没頭せざるをえなかったし、それこそ、中世キリスト教的世界において、思想上もつとも現実的な問題であつたに違いない。それはギリシアの学問の伝統とキリスト教信仰との統一を達成する上での不可避の課題であつた。そして、普遍論争における唯名論の勝利を通じてのみ科学革命は始まることのできたのである。

観想と実践、論理と経験との統一を実験的方法に結晶させたとき、近代の経験が成立し、その経験において人間は、客体に対する主体としての自己を確認した。ペイコンの言う第二原因の世界こそ客体化された自然であり、諸他原因を吸収した主体的世界を担った人間は、延長に対する精神としてデカルト⁽⁷⁾によって確立され、現象に対する超越論的主観をカントが提示することになる近代の主体の立場に立ったわけである。

この近代の主体に対して始めて、自然は機械論的自然として現れたが、この実験の主体の根本的在り方は、実質的には現実活動であり、歴史的世界を生きたところにあつた。その限りにおいて、近代の主体は超歴史のもしくは無歴史の場において自然と関わるのではなくて、何よりもまず歴史の場において、歴史を通じて自然と実践的に交渉する。機械論的自然観が本質的に操作的、技術的自然観で

あるのはそのためである。

しかし、主体を駆って自然の研究に向かわしめたものは、根源的には技術的支配意志ではない。合理化の要求を生み出しているのが非合理的事実の感覚であるとしても、そのギリシアの理性の目には非合理としか見えぬものをも包括する理性秩序の存在を信じえない限りは、合理化の要求の高まりようもなかったからである。従って、西欧ではギリシアの理性を超えた理性に対する、キリスト教によって与えられた信仰に支えられて始めて、自然の研究が進められていったのである。

キリスト教の神は宇宙論的神、不動の第一起動者ではなくて、一切の秩序、理性的規範を超えた創造の神である。しかも神の世界創造が善の実現に他ならぬ限り、世界もまた善にして真なる美の世界なのでなければならぬ。創造された世界にある何一つとして無意味、無価値ではありえぬのである。「ことば」によって創造意志が世界の中に実現するならば、時間の世界も、もはやコスモスという「生成と消滅」の循環的世界ではなくて、善の実現をめざし最後の審判へ至る出来事としての世界、即ち歴史である。神の「ことば」が実現する歴史であり、神の約束の成就へと向かう充実した時間の世界である。しかもその世界の中に自然も組みこまれ、歴史の外に、歴史の前に、もしくは歴史を超えて自然があるのではなくて、最初から歴史の中に自然

が見られる。その限りで自然は歴史を観る目を通して見られている。しかも聖書は歴史を人間のみの業とは見ていないのであり、神が歴史の神であり、自然的世界と歴史的世界とを含めて世界全体の主であると説いているのである。

しかしながら、このように自然の中において歴史を見るのではなくて、歴史において自然を観て、歴史的世界全体の有意味性を信じる主体は、伝統的理性と感覚に対して、立現れる不合理的事実に直面して陥った懷疑の中で、構成的意志へと変貌する。それは自然に対する限りでは意識一般でありながら、歴史を生きる者としては多数者の共存の中で、他の人間との共同の生を営む者である。超越論的主観は根源的には実践的主体なのである。ここで重要なことは相互了解であり、協同性、公共性の実現であり、公共世界の確立という政治的問題である。

しかしキリスト教信仰によって個人の絶対的尊厳を確信し、すでに政教分離を経験している近代人は、もはやギリシア・ローマの政治原理によって公共世界を確立することはできない。ストア的自然法への復帰によって政治原理の確立を計る試みの挫折と、それに伴う政治思想の急速な凋落の中で、私的領域の拡大としての近代社会が明確な姿を現してくる。これは私的領域の公共化、逆に言えば公的なものの私有化というべき事態であり、後に近代批判が私的所有の否定の形で強力に主張される本質的根拠がそこに根

ざしている近代世界の基底なのであるが、その現実的形態が主権概念に依って立つ近代国家に他ならない。従ってこれは近代主体の本質の大規模な発現なのであって、自然に対して構成的意志として働きかける主体は、国家においては、勿論主権者となる。主体が主権者、立法者、自律的理性となることは、コスモスからの主体の逸脱とも言え、その意味で「世界疎外」に陥ったとみれば、そこに近代世界の開始があると見る⁽⁸⁾ことができる。

しかし、この世界から疎外された主体が、それでいて実践主体としては歴史的現実を生きる者であるということは、近代主体がその開始当初からすでに、まことに厄介な立場に立ったということである。

主権者としての実践的意志は、いわば発端の意志であり、何事かを新たになそうとする意志である。世界を変革し構成し、新しい世界を創造せんとする「世界製作者」(レオナルド)の意志である。新たに現象の系列を開始することが自由ならば、近代主体の本質はまさしく自由であり、自由こそ近代理性の、意志の根底なのである。

ところで、自由が決断||切断に成立つならば、それは過去の否定としての解放と、未来の創造という二面にその実質をもつであろう。その自由こそ主体の本質ならば、主体はつねに歴史の発端に立っているものでなければならぬ。それはどこまでも常に発端に立ち、背後に伝統の死骸を積

み残しつつ前進してゆく変革の主体である。しかし主体自身の内部においては否定と肯定が交錯し、懷疑と批判が渦を巻き、その自己意識は危機意識とならざるをえない。⁽⁹⁾

このような自己意識が歴史観においては、進歩史観を生み出した。進歩史観は、近代科学の達成に酔った自信の表白でも、希望的観測でもないが、また単にキリスト教神学の世俗版で片のつくものでもない。⁽¹⁰⁾ 悲惨な社会状態、現実の不合理性についての切実な意識と、理性実現への強烈な意志とが自由の意識をもつ主体の中で協同して始めて、進歩史観を生み出したのであって、単に悲惨な現実の逆投影、つまり聖書の歴史観を世俗化したブルジョア意識⁽¹¹⁾というようなものでは、それはないのである。

世界の深い合理性への確信に基づいての、合理化への要求と不合理意識との統一運動こそ中世、近代を通じて働いているダイナミズムだと見れば、啓蒙思想は典型的にその特質を発揮した形態であると言うことができる。勿論不合理なるものを合理化する精神は、いつの時代のどのような世界にも、多種多様な形で存在するに違いないのであるが、啓蒙理性が堅固なギリシア的合理性をふまえ、不合理の事実の何一つとして無意味でないことを信じ、全体的合理化の可能性の実現へ向かった姿は、まことに近代西欧独自のものであり、近代の本質を余すところなく示していると考えられるのである。啓蒙の観念そのものが「歴史哲学

的観念⁽¹²⁾」なのであって、その限りでは、ギリシアについて啓蒙時代を語るのは安易なアナロジーにすぎず、古代には啓蒙思想家は存在しえなかった。従ってまた、啓蒙理性は日本にはもとより存在しなかったものである。非合理を不合理と感じ、それを合理的体系的認識へ包みこまねばやまぬ精神、歴史の中に理性の実現を求め続ける実践が、これまでの日本に、はたしてどの程度まで存在しえたであろうか。

「かけがえない地球」などと言い出される今日の生態学的危機と自然破壊の実質は、自然が既に歴史過程の中に組み込まれていること、歴史の外に仮想された悠久の大地の消滅である。まさに今日、自然も歴史なのである。ならば、西欧思想における自然観と歴史観との同根性を確認するまでもなく、はるかそれ以前に、自然観を歴史観と分離し、自然観のみを別物にすげかえれば足りるかの主張が、いかに妄断に基づく身勝手な便宜主義でしかないかが、余りにも歴然となつているといわねばならない。その誤謬を確認することもなく、無知から生まれる見当違いの機械論的自然観の克服などを提唱しておれば、世の果てるまで、「人類の進歩と調和」などという愚劣な日本式近代主義の消える日は来ないと思わねばならぬ。

それにも拘らず、相変らぬ反近代を看板に掲げた近代的

進歩主義か、一種のラッダイト運動ばかりが、公害をめぐる論議をおおっているところに今日の困難がある。まるでフラフラと常軌を逸した自然観を東方より軌道修正すれば、「宇宙船地球号」(ティラー)は今後とも無事運航を続けるかの樂觀論か、人類滅亡は必定の理という達観をひめた悲觀論とが支配している。しかしながら、そのような転換や根源的回帰の説の底に、意識するにせよ意識しないにせよ、案外に近代的歴史観が牢固として残っているのも珍しくはない。それは近代的自然観への徹底した理解の欠如から生ずる事態であろうが、その限りでは、西欧の脱歐現象に相呼応して叫ばれるわが国の回帰論の本質が、かつての「脱亜論」(諭吉)と建前は逆でも、その根には「脱亜論」とも共通の和魂洋才的自己欺瞞をもっているといわざるをえないのである。

しかしながら、歴史哲学を生みえた唯一の世界である西欧自体が、今日その歴史哲学を失い、その意味で非西欧化し、日本化しているという状況があり、その事態の進行にのつかって、日本の現象も生じているというフシも多分にあるのである。

ところで、近代西欧のみがもちえた歴史哲学の衰退は今日における多元論と循環論の抬頭によって明らかに示されている。つまり、近代西欧に成立した歴史観は西欧中心主義的一元的歴史観であり、進歩史観にそれが典型的に示さ

れていたわけであるけれども、今日では、そのような歴史観は徹底的に否定され、その非現実性が批判されている。

西欧中心的一元史観については、それが西欧の経済的、政治的優越に基づく謬見であったことが指摘されている。従って、そのような西欧の自己中心性からの脱却が求められ、真の世界史像が提唱されるとともに、多元論的歴史観がとくに文明論の立場から強く提唱されているわけである。

これまで提唱された世界史の構想というものが、新旧何れを問わず、所詮ヘーゲルやコントがもつともよく示した西欧中心主義を脱却したものではなかったことは明らかである。しかしそのような西欧中心史観は、まず民族学の成果によって否定され、非西欧世界の独自の発展と自己主張によって決定的に反論されてしまったように見える。ナシヨナリズムの挫折とともに西欧独善の夢は終わったわけである。

しかし、これは他面において世界史の統一像の解体に他ならず、その結果として相対主義的多元論に陥らざるをえなかった。と同時に、このことは必然進歩觀念の急速な凋落を伴っていたわけである。何故ならば、進歩の觀念は「過去の総合と将来の予言をふくむ理論」⁽¹³⁾として、歴史における一般法則の存在を信じ、かつその認識可能性を主張することを含んでいたのだが、そのような一般的法則が存

在しないという実証があがると同時に、崩壊せざるをえなかったからである。しかもこの普遍史の構想をも無効にするという効果をもっていたわけで、今日流布しているのは多元史観である。そしてしかも、諸多文明に多様な歴史形態を認めるということから生じかねない主観的相対主義を避けようとするれば、循環史観しか成立しないと考えられている。

このような事情から今日では、循環史観の強力な提唱が見られるわけであるけれども、とりわけ日本の歴史意識にとっては甚だ納得し易い歴史観に違いなく、そのため進歩史観という悪夢が去ったかの観もないわけではない。しかし、ここでも史観の正当性のみを問題とせねばならぬのであって、その点から考えるならばいくつかの問題点が考えられておかねばならない。

まず循環史観によつては、普遍的世界史像が成立たず、歴史全体のもつ意味というものを見出すことができないという大問題がある。実証的歴史記述の立場にとつては一応はさして問題とならぬかに見えるかも知れず、最初から歴史を信じない意識からすれば全く痛痒を感じずにおれることとがらかも知れない。しかしながら歴史的世界全体の統一の意味について問わずにおれぬ歴史哲学の問題としてみれば、これは歴史哲学そのものの成否に関わる問題である。そして今日哲学が歴史の意味を問うのを断念したとすれば、

ば、そのような問いは神学の領域に限られているかに思われる。ここには現代において哲学が置かれている哲学の可能性に関わる重大な問題があるわけであるけれども、今の問題は哲学であるか神学であるかは別として、宗教そのものの取扱いが相対主義的であることを免れず、従つて宗教が歴史現象としてその社会的功利性においてしか評価されない傾向である。そしてこの事情は、西欧文明の救済をキリスト教への復帰に求めるかに解され、歴史神学者とも評されるトインビーにおいて最も明らかなことと言わねばならない。

トインビーについては「不整合と史実の恣意的使用」(バラクロウ)が指摘され、「恐るべき歴史の悪用」(トレヴァー・ロウパー)と酷評されるが、世界史の帰趨を「宗教的次元」に見る彼の真の問題点は実証性の段階にはなくて、彼の説く「歴史家の宗教観」にあるのである。つまりトインビーが現代世界の危機を憂え、東西文明の統一の要を説き、その統一の原理をそこに求める「宗教」にある。人類の危機回避のために必要とされる宗教などというのとは一種の「哲学」ではないか、そのような考え方は宗教プラグマティズムとでも称すべき考え方でないかを疑つてみなければならぬ。

宗教に関する一種の技術的・実用的活用は根本的に誤つた神の観念から生じてくる。トインビーは「私はユダヤ

教、キリスト教、回教で信仰されているような神が存在するとは信じない、」「そもそも神といったものが存在するとは信じない」と告白した後で、「神とは私がじかに体験したことがある精神的衝動なのだ」と断じ、「宇宙における超人格的精神的存在」で「それは全能ではない」と語っている。⁽¹⁴⁾

あの壮大な歴史叙述と予言者の史観の根底にすえられた宗教観にしては粗末に過ぎるが、何よりもその神観の本質的虚偽が徹底的に批判されねばならないであろう。⁽¹⁵⁾

ところで、どのような形態であれ、神学を踏まえた歴史哲学一般の非哲学性を批判して、歴史からコスモスへの回帰を説くのがレーヴィットである。レーヴィットの全意図が、「歴史哲学をその神学的諸前提へと還元して、人々をユダヤ教的キリスト教的伝統全体の背後へ連れ戻そう」⁽¹⁶⁾とすることにあらわなのは明らかである。彼は歴史を全面的に排斥して、ギリシア的コスモスへ還帰しようと試みたのである。レーヴィットにとって世界史は「間違った概念」であり、歴史的世界とは世界全体を包括するコスモスの中での「一時的なかりそめのもの」にすぎないのである。⁽¹⁷⁾

トインビー史観とレーヴィットの歴史の根本的拒否との間の距離は、見かけほどには遠くない。むしろトインビー的宗教観を一步進めれば「歴史の拒絶」(エリアーデ)としてのレーヴィットになるのである。

しかしながら、コスモスの世界も実は歴史の所産に違いなかったわけであり、レーヴィットは世界の根源的歴史性を認めようとはしていないのである。たしかにそれも見方によっては成立つ考えであるけれども、例えば歴史の潮流から超越した自然的世界などが現代のどこにも存在しえないことを思えば、むしろ現実がレーヴィットの「歴史意識からのストア的退却」⁽¹⁸⁾を十分に反証しているはずである。そのような歴史の否定は、歴史的世界の現実の意味を認めないために起こる考え方なのであって、全く逆の方向ではあるけれども、これと本質的に同様のことがブルトマンにおいても生じている。ブルトマンは世界史の意味を自己の現存在の意味とすりかえようとする。しかしながら、歴史と言えば政治的、社会的、科学技術的な現実の歴史なのであって、その歴史の意味や目的を理解できるのは「ただ歴史に参与することによって動かされる者、未来に対して責任を引き受ける者のみである」⁽¹⁹⁾ということはあるのだ。

しかしこのさい、未来に対する責任を引き受けるということは、ハイデッガーのように現実歴史の根源に「決して過ぎ去ることなく常に立現れている」「存在史」を考え、今日世界の「運命」となった「故郷喪失」に示されている「存在忘却」が形而上学の形で呼び出されたと批判して、「将来の思考」に存在の開示を期待するというようなことではありえない。レーヴィットが批判するほどにハイデッ

ガーが、真に神学的伝統の中に留まっているかどうか疑わしいが、⁽²⁰⁾明らかなことは、ハイデッガーにおいて歴史の意味が救われているどころか、歴史の意味への問いが、あてもない「存在の歴史」の中へ消し込まれてしまっているということである。

意味を見出しえぬ歴史は不条理の世界であり、それを全体的に拒絶するのではなく、カミュ的「反抗」しかないであろう。

カミュは「荒れ狂う歴史の運動」に対して、超歴史的価値を掲げて、歴史への反抗を説く。「芸術は、永遠の転変の中で消える価値に形態を与え、それを歴史から引き放そうとする点において反抗の源泉にわれわれをひきもどす」⁽²¹⁾という、歴史に対する勝利の途がそこにあるというわけである。

かつてニーチエは歴史病を鋭く批判したが、その時彼が「非歴史的に生きる」ために推賞した「忘却することのできる工夫と力」は主として歴史叙述に向けられていた⁽²²⁾のに、カミュは現実としての歴史にそれを向けたのである。しかしこれがレーヴィットの試みと同様、観念的可能性にすぎず、歴史的現実に対して無効であることは確かである。⁽²³⁾

以上のような今日の試みのすべてが、歴史的現実からの「絶望的飛躍」⁽²⁴⁾であり、その中で多様な虚像の中に現実の

意味と価値が蒸発し、明確な形姿を具えた像が破壊されてしまっているといわざるをえない。⁽²⁵⁾

これはいわば「敗北のロマン主義」⁽²⁶⁾とも言えようが、これでは歴史観は実践から切り離されて観照の場へ移し変えられてしまう他はなく、これはもはや技術的・実用的発想とも異なる。観照の立場でこそ循環史観といういわば絵巻物的歴史像も成立しえたのである。それは過去を呼び出すのは忘却するためではないような、現在の一瞬において時のめぐりを体験する永遠の今の観照の態度においてのことである。現実はその「ところ」に映ずる像へ⁽²⁷⁾解消され、たとえそこに諸文明の生成消滅のいかに壮大な多元的ロマンが映じようとも、それは歴史的現実からは遠く、そのような歴史観は歴史の責任を担う者の歴史観なのではない。

歴史を道徳向上の過程と信じえた時代は、もとより遠く過ぎたし、そういう観方は本質的には誤ってもいた。しかしそのような幸福な幻想が消えたのは何も経験的事実によって実証的に否定されたためではなかったのである。そのような歴史観がもともと実証に基づいて得られたものではなく、従って実証的反論はそれに対してはおよそ無効であったからである。むしろそのような歴史観の没落は、価値一般に関する相対主義の徹底の結果として必然的に起こったのである。

今日われわれが直面している歴史哲学の深刻な危機は「人間の本性と自然法」という概念が現代の歴史主義および実存主義の運動によって解体させられたことが招いた⁽²⁸⁾と言われるのは、この事情を物語っているのである。カミュの反抗が無効であるのも一つには、彼が人間性と自然法 of 概念を否定する論拠を論破せず、単純にそれを要請し、歴史への反抗の拠点にしているからである。

しかし価値相対化は歴史主義と実存主義だけがもたらしたことではなく、歴史的事実の上では既に一九世紀前半における政治的メシアニズムの中での「歴史の偶像化」⁽²⁹⁾で出現していた。即ちフランス革命後の社会の激動は「全く新しい世界を意識的構想によって創り出す可能性」を確信させ、多様なユートピア的パターンの正当性の論拠として提示されたのが「歴史的必然」というものであったのである。この「大いなる逆説」の事態において、歴史は無意味な多様性を超えた斉合的全体、普遍史となったのである。この「汎神論的歴史」「歴史の宗教」は、それが「調和的全体内部での人間の一切の力の活動を通じて、より高次の個人の自己表現を可能にするという深い信念」に基づいていた限りで、キリスト教を敵視した。聖書の歴史観とは全く違っていたからである。

しかも政治思想自体が、マルクスにおける「政治と歴史の混同」⁽³⁰⁾を経てイデオロギー化し、急速に没落していった

後、官僚制権力機構の中へ政治が吸収されてからというのは、そののちに現れたのは価値の技術的効用への貶黜であり、人間実践一般の技術化であった。歴史主義以後の歴史哲学は「社会工学」(ポッパ)や「文化社会学」(A・ウェーバー)へ変貌せざるをえなかった。そしてここでは歴史の意味や目的に対する問いは放棄されており、政治思想の代替物とされた歴史哲学の末路が示されている。

もはや歴史の意味を問う問いは全く提出不能となった。しかし逆に歴史の意味、大地の意味を人間主体の産物であるかに思いなすとき、そこに文字通り「歴史を作る人間」が現れ、歴史は主観化され、私物化される。一切の価値の創造を人間が意図するに至ったとき、それは究極的には価値の全面的崩壊をもたらさずにはおかぬ⁽³¹⁾。そのあとに残るのは、「役立つというのは何のために役立つのか」(レッシング)という問いであろう。

もとより価値論の問題として、シャフ、スターン、バーリン等多様な形で相対主義の克服が試みられている。しかしそれが結局はいわば合理的懷疑主義ともいえるべき現在主義に陥り、しかも暗黙の前提に「生命と健康の積極的評価」などという自然主義をもっておったりして、それが時として、ラッセルの飛躍を犯したり、サルトル的短絡に陥ったり、あるいはトインビー式混淆に墮することにもなりかねないのである。

価値論的試みが成功せぬについては、実は極めて深い理由があるのである。

価値は人間の手によって創出されるものではなく、スターンのような「集团的投企」の根底にすでに与えられているものなのである。しかも価値を与える主体は人間主観を超えている。それを認めず半面の世界に閉じこもった平面存在の自閉能力に対する徹底的批判の遂行なしには、価値相対論は克服されえないであろう。

しかし、これは空疎な「永遠なるもの」などという概念を提出しようということではない。現実的には近代啓蒙理性の批判という形で遂行されねばならないと思うのである。

勿論ホルクハイマーやフーコーの試みの根本意図も近代理性批判に他ならず、わが国の思想界(?) 哲学界(!) にもその模倣者、解説者にこと欠かぬ次第であるけれども、それがはたして徹底した批判になりえているかどうかは流行とは無関係である。

理性批判が、近代理性の一種の心理分析を通じての「啓蒙の弁証法」の提示に終ったり、意味論的構造分析を介しての「歴史への回帰」を求める「知の考古学」に留まる限りでは、それを徹底的批判と評価することは難しいであろう。

かつての「近代の超克」が幻想的超克でしかなかったよ

うに、今日の近代理性批判も仮空の超越、超近代的絶望の飛躍でしかないと思われる。今日においても、とくにわが日本では理性批判は未だに開始されてはいない。

しかし今こそ理性の歴史が問題とされねばならないであろう。もちろんこれは「知性の歴史」などという思想史の断片集に編みこめるような仕事ではなくて、批判理性の根拠への問いとして提起され、自らのうちなる本来の啓蒙の実現をもたらさねばならないことがらなのである。

(つづく)

註

(1)

たしかにわれわれ日本人にはカメレオンの性格があり、思想信条自体の首尾一貫性を尊重するよりも、学問も思想も信念もすべて衣裳なみに考えて、時と場合に応じて変身と脱皮の至芸を演ずる生活力を有している。このことは場に応じて言を左右する達人の多さに照らして、ほとんど讚嘆の念を覚えつつ確認せざるをえない事実である。これはわれわれにとつて思想とは何であるかの問いを迫る根本事実である。「宗教の外に逍遙する」(諭吉)を可とする精神は思想の圏外に逍遙する生き方を徳として生きてきたし、「眠に見えない空想や迷信から騒ぎ出したことは一度もない」(荷風)日本人の中に「哲学者無し」(兆民)というのも否定し難い。その限りでは「後代文化の諸層の下にどれ程深く埋れていても、古来の考え方は生きており、今でも働いている」(サンソム「日本文化史」(上) 福井沢八三頁)ことを認めざるをえない。「その単純な信仰は殆んど変ることなく固守された」(同書二六〇頁註)の間違いない。しかし、これを所詮は「日本教徒」(ベンダサン)

と限定的に捉えるならば、その日本人論自体が、全く無歴史的閉鎖性に陥った日本人の発想でしかないことを露呈する。

- (2) Sedlmayr, H.: *Gefahr und Hoffnung des Technischen Zeitalters*, S. 20.
- (3) ホワイト「機械と神」青木訳九六頁。
- (4) ホワイト前掲書九三頁。
- (5) この点の鋭い指摘は Schaeffer, Fr.: *Pollution and the Death of Man*. 及び Müller-Schwefe, H.-R.: *Technik als Bestimmung und Versuchung* を参照。
- (6) Cf. Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*, chap. 1.
- (7) デカルトの新しい自然科学と古代中世形而上学の伝統の媒介者としての意味については Gadamer, H.-G.: *Philosophisches Lesebuch 2*, S. 72 f. を参照された。
- (8) Vgl. Arendt, H.: *Vita Activa*, S. 27 ff. u. S. 244 ff.
- (9) 近代の歴史意識が危機意識であるといわれる場合、それは伝統、制度、秩序全体の全面的崩壊の意識という意味で、モルトマンもその意味に使い、その本質的保守性を指摘しているが、歴史意識の発生条件を超えて、主体の本質的構造から考える必要があると思う。
- モルトマン「希望の神学」高尾訳二六六頁以下参照。
- (10) Cf. Arendt, H.: *Between Past and Future*, P. 41 ff.
- (11) 啓蒙思想の直系鬼子としてイデオロギー論が誕生したが、それを啓蒙思想自体へ逆に自己適用することによって、イデオロギー論的考察の空転が生じ、啓蒙精神を破壊する。Vgl. Barth, H.: *Ideologie und Wahrheit*, S. 273.
- (12) Picht, G.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, S. 184.
- (13) Bury, J. B.: *The Idea of Progress*, P. 5.
- (14) 毎日新聞連載・トインビー「未来を生きる」第二部。
- (15) トインビー宗教観の徹底的批判は次書を見られた。
- (16) Kraemer, H.: *Why Christianity of all Religions*.
- (17) Habermas, J.: *Philosophisch-politische Profile*, S. 117.
- (18) レーヴェット「歴史とは何か」田中訳五五頁
- (19) Habermas, J.: *ibid.* S. 116.
- (20) モルトマン「神学の展望」喜田川・蓮見訳一七一頁。
- (21) Cf. Murray, M.: *Modern Philosophy of History*, P. 114 ff.
- (22) カミュ「反抗的人間」佐藤・白井訳二二六頁。
- (23) ニーチェにおいて生じた根本的出来事は歴史が哲学のテーマとなったこととも考えられる。Vgl. Picht, *ibid.* S. 276.
- (24) スターン「歴史哲学と価値の問題」細谷他訳四九頁。
- (25) この語の意味については次書を参照されたい。
- Schaeffer, Fr.: *Escape from Reason*.
- (26) Schaeffer, Fr.: *The God who is there*.
- (27) Vgl. Picard, M.: *Wo steht heute der Mensch?*
- (28) シェクラール「ユートピア以後」奈良訳一〇九頁。
- (29) 西田哲学における歴史的世界の見方は「歴史を観じる心の自覚」の立場とも解されている。三宅剛「人間存在論」二三七頁。
- (30) スターン前掲書五〇頁。
- (31) Talmon, J. L.: *Political Messianism*, P. 24.
- (32) Arendt, H.: *Between Past and Future*, P. 77.
- (33) Cf. Buber, M.: *Eclipse of God*, PP. 118-119.