

社会学における歴史主義的意識の位置（上）

松 森 武 嗣

はじめに

モダン／ポストモダン論争がモダンアートについての論争に端を発し、建築学から思想、社会学へと飛び火してきたことは、単に流行の敷衍を意味してはいない。ポストモダンなる用語は50年代の「芸術におけるポストモダン」に求められるが、その既存の芸術制度の打破傾向は20世紀初頭にまで遡ることができる。社会学における論争の契機がリオータルとハバーマスに求められ、ローティにおける「会話的合理性（寛容）」という「弱い」合理性を提出してもなお、依然として火種は燻り続けたまま、価値判断論争や実証主義論争などと同様に、この論争も学説史の一頁として単に記録される運命を辿るだけになるのであろうか。

社会学におけるモダン／ポストモダン論争の二つの柱としては、近代／現代という社会の時代区分の次元と、实在（対象）と言語（概念）との一致に纏わる真理概念の次元である。本稿は後者の次元に焦点をあてる。モダンによる忘却のなせる技であったにもかかわらず、この問題がモダニティの歪みが顕在化している現在を契機に、その新たな名のもとに俎上に載せられたことは、実は「歴史の世紀」と言われる19世紀から今日まで延々と底流として存在している事実を示しており、社会学的な意味での真理を欲する社会学に携わる者としての研究前提に関わっている。

社会学が本来近代を擁護する思想として出発してきたことを単に否定しようとするのではなく、その一つの立場に対する認識を相対化・自覚化するために、本稿は企図されている。

1 問題の所在

モダン／ポストモダン論争が社会学にも浸透した背景には、漠然なりともモダニティの歪みが感得されていたからに他ならない。本質的には、近代が歩んできた方向をそのまま突き進めば、あらゆる生命の滅亡へと至る、地球そのものの存立が不可能な時代に突入する危機的状況にあるという認識である。モダニズムは、芸術では芸術の自律化・純粋化、哲学では知の合理主義（基礎づけ主義）であり、モダン社会理論においては記述的にも規範的にも合理主義に依拠する。これに対し、ポストモダニズムとは反モダニズムなのである。知の普遍性・同質性・没文化性・没歴史性に対する徹底した拒絶反応は、モダニズムの社会の発展・進歩観や中心・求心性の希求に対して、必然性概念の不要や価値の並列を掲げさせる。中世における絶対的価値である神に彩られた世界認識の崩壊により、有意味な現実から無意味な現実へと変貌した近代は、「呪術からの世界解放」の時代であるが、この時代は「すべての事柄は原則上予測によって意のままになるということ——このことを知っている、あるいは信じている」¹⁾という主知化・合理化された近代人を産出し、その中で幸福の追求を物的豊かさの追求と同一視するイデオロギーを内包させる経済主義たる社会を現出させた²⁾。近代化は、確かに精神的抑圧、貧困、政治的社会的抑圧からの

人間解放をもたらしたが、それぞれ「故郷喪失」の「孤独な群衆」である近代人を生み、「モア・アンド・モア」の経済主義を助長し、「組織化された大衆民主主義」による議会制民主主義の形骸化をもたらした。これを踏まえて、自然の喪失、人間性の喪失と文化の退廃、近代西洋文明による世界支配の限界という三つの問題点が指摘される³⁾。これらの問題を派生させる歪みの根本的要因を、近代のパラダイムに遡及できよう。

認識能力の三段階に複雑な解釈を施したI. カントは、悟性の基本的性質を分析的特性に、理性のそれを総合的特性に付与した⁴⁾が、近代のパラダイムの一つである「合理主義」は悟性的認識を重視する立場で、この分析的認識法は主体と客体とを区別する客観的対象化作用であり、また対象を分割して捉え、その分割された部分間の関係を数量化するのである。したがって、数量化できない対象や可視的でないものは本来排除されることになる。また、分割された部分はオートノミー的存在として認識される傾向があるために、「である」の認識原理を「がある」の实在原理に拡大し、両者の混同を誘発する危険性をもつ⁵⁾。さらに、分割された諸部分のいずれかが本質的なものとして認識される傾向をもつために、特定の要素で対象全体を説明しがちとなる。たとえ等価的要素を並列(二分法)させて認識(二項対立的思考)しても、一元主義へと流れがちになる。専門分化した閉鎖システムの「科学は断片的体系」⁶⁾だが、これが現実遊離の原因であり、閉鎖システム思考の欠点である。相互依存性観点の導入が要請されるには、全体性概念や総合的認識が不可欠なのである。もう一つのパラダイムである「人間中心主義」は、中世の宗教社会からの脱却であり、神という絶対的価値からの人間解放である。「こんにち、究極かつもっとも崇高なさまざまの価値は、ことごとく公の舞台から引きしりぞき、……その姿を没し去っている」⁷⁾という近代において、人間は「<意味剥奪の時代>にあっては、意味剥奪されることに耐えて、それにもかかわらず、意味付与を人間の側が世界に対して行わなければならない」⁸⁾状況が開示された。「近代的ヒューマニズム」は、誰もが欲望を追求する権利主体であるという意味において平等観に基づいているのだが、その自由=欲望追求の価値観が自己の幸福を実現すると確信させ、経済主義を誘発した。ところが、生存競争は優勝劣敗の結果をもたらし、社会的弱者は取り残され、文化の偏向が形成される。本質的に「ボリス的動物」である人間の相互依存関係もまた忘れ去られる。

このように、近代的世界の概観によるマイナス要素を検討すれば、分析(部分)的認識に感覚的認識(感性)と総合的認識が必要となる。前者の役割は主体と客体との距離を縮小させ、後者のそれは分析的認識を関連づけて対象全体の統一性を把握させる。分析的方法である閉鎖システム思考や数量化思考の限界を自覚・対自化しつつ、それを超えようとする精神作用である。また、すべての生命は自ら生成しつつ、相互に依存して、全体としての秩序を創造している「自己創成的生命システム」を形成している、という实在原理(生態系)を前提とする思考が必要となる。この「生」の思想には、部分と全体とのバランスを考えるホロンの秩序観が内在しており、権利主体重視の中に義務観念が内包される。

近代のポテンシャルが汲み尽くされていないと説くハバーマスは、未完である近代の啓蒙のプロジェクトとして合理主義、科学主義、産業主義、個人主義を挙げているが、ポストモダン論の意味するところは、近代認識・思考法の一元的な一方向性思考への警鐘として位置づけられる。現代の合理主義を19世紀の素朴科学主義や科学万能主義とは異なり、「合理的・科学的態度そのものの倫理的・文明史的背景とこのような態度の有効性の限界についての明確な反省と自覚とにある」⁹⁾として、科学の発展と人類の福祉増進との間に直線的な予定調和を認めないとするが、すべての研究者が一つの態度としての自認を保証できるだろうか。たとえそうだとすると、モダニティの歪みの存在とその感得が払拭されないとすれば、「生活世界への機能的合理性の植

民地化」が隔々にまで浸透しつつあることを示している。特に、基本的に政策に関与しない研究者の成果が実践的利用によって悪しき方向に導かれる可能性が存在するし、また研究者に付随された暗黙の力への信奉が背景に隠蔽されているのである。種々の科学的真理を探求する研究者の態度も、一つの生き方にすぎない筈である。

2 知識論の意味

(1) 真理概念

伝統的な認識論は一般に知識の客観性を追究する「知識の起源、確実性および範囲（限界）」に関する知識論であり、科学の成立基盤の確立を究極の目標とするもので、その核心は真理問題なのである。真理の徴表は厳密には普遍性と必然性——表象の必然的な結合法則——を内包していることが条件であり、その意味からすれば知ることは単なる心理的事実であり、その限りでの知識は真理とは言えない。

経験を超えた「物自体」は認識できないとする「不可知論」を前提とするカントは、「認識とその対象との一致」と定義する真理概念を事実問題から権利問題へと変更するのだが、超個人的な主観である「意識一般」を指定して、主観の統一を普遍的必然的統一と考えることで解決を図ろうとした。だがこの前提は、科学的認識は必然的認識であり、必然的認識は先天的認識であるという合理主義的な発想に基づいており、知識の真理は依然として真理そのものの範疇にあった。そこで W. ヴィンデルバントは、カントの数学的・自然科学的領域上の限界を越えるため、カント哲学から実在論的形而上学を取り除こうとして、存在問題と価値問題とを区別し、「真理への意志」（価値）の観点を導入した。だがこれは、事実に着して特性（評価）づける価値の、存在に対する当為を取り出すことを課題としたため、権利問題は当為問題に変更された。そこには、価値は普遍妥当的であり、妥当することは存在することとは違うという「論理主義」の主張（形式的真理概念）が見られる。これに対して、真理を動的・過程的に把握するプラグマティズムは、知識や理論は行為を指揮すると共に、行為を通して改善されると考える。C. S. パースは、概念の意味内容は行為の結果から判断されるとし、W. ジェームズは、概念はそれが経験のうちで有用性をもたらす限りにおいて真理とし、「真理は善の一種」であるとする。だが、知識は有用であるがゆえに真理なのではなく、真理であるがゆえに有用なのであって、知識にはその論理性の如き内在的規準があり、またプラグマティズムにおける知識の有用性は、単に心理的・生物学的意味のものとなって相対主義に陥るために、歴史的見方が不可欠となる¹⁰⁾。

さて、歴史的見方を企図する立場として、歴史主義 *historism*¹¹⁾がある。「人間自身とすべての人間の事象を種々の条件に規定されながら歴史の中で生成変化するもの——その意味で歴史的なもの——と考える立場」¹²⁾であり、それゆえ歴史的に形成された個別の実存や相対的規範の存在を真に存在するものとし、歴史を個別的なものの発展過程と見做す。個別の一回的な在り方こそ固有の意味が宿るとする存在了解は、歴史的・社会的に制約されながらも、人間を創造力と意志の自由をもつ主体と見るのであり、その意味から歴史と自然とは峻別されるべきものであって、自然法思想や自然主義（普遍主義）とは対立する。そのため自然科学とは区別された固有の科学として、歴史科学や精神科学の基礎づけに適することから、理解の方法が相応しくなる。歴史において客観的なものを捉える立場は、すべての知識が相対的であることを認める訳だが、絶対的真理への接近が歴史的に制約されているという意味であり、そもそも真理自体の存在は何ものによっても正当化されえないものとして排除する。また、真理を唱える知識を、時代の全体知（エピステーメ）——時代の文化全体の基底にあり、あらゆる知の成立条件であって、思考の基本的

な在り方、世界の意味づけの根本・基盤である根底的な知——の中でしか可能ではないとするM. フーコーには、歴史は多義的で様々な断層が入り、複数の中心を持つものだから、絶えず分散し非連続化していくとする歴史観がある。つまり、歴史とは「集蔵体」——言説の限界や形式を規定している、一定の時代や社会の諸規則の総体(コード)——に基づくエピステーメのずれ(非連続)の歴史(連続)である。過去から現在のエピステーメを自覚(自己認識)させようとする試みで、現在についての批判的歴史を目指すフーコーも、歴史主義的な真理の相対性を前提としている。

経験を越えた「物自体」は認識できないとする「不可知論」を大前提としつつ、知識が客観的であるためには普遍性と必然性を保持しなければならない。認識と対象(存在)との一致が認識の客観性を形作るが、これは認識が存在に関係づけられることにより、それに基づいて真理の形式的概念である普遍妥当性が問題になる。つまり、知識の客観性は知識の普遍妥当性の意味と同時に、知識が存在に関係づけられていなければならない。真理が第一次的には存在に属することからみれば、少なからずプラグマティズムや歴史主義はその正当性を保持している。

(2) 知識の普遍性

知識に普遍的な性質をもたせたのは、ヘブライ文明とヘレニズム文明とを源流とする近代西洋文明の思考様式である。この知識はM. シューラーにおいて「支配知」¹³⁾に属すが、知識を科学的知識に限定することは、本来望ましくない。例えば、有機的全体である人間精神を、便宜的に知・情・意と分類することがあるが、感情や意志に知的要素がないとは言えず、また知識を構成する知性にも感情・意志的要素がないとは言えないからである。同様に、シューラーの知識の三類型(救済知、本質知、支配知)も精神活動の方向性の差異から分類されたにすぎず、三者は知識として同等の権利を有している。にもかかわらず、支配知=普遍的知識としての趨勢の根拠は、自然法則の「発見の論理」と呼ばれる自然(近代)科学の論理と同一視されているからである。そのことは社会法則の存在を仮定する歴史法則主義 historicism を前提とする説が見られたことからも分かる。

近代科学は、16~17世紀のヨーロッパで形成された知識体系に他ならない。その意味で歴史的な個性的出来事であった。論理学の普遍性——内容や解釈が違っていても、記号操作は同じものを使用できること——でさえ、公理——例えば同一律や矛盾律¹⁴⁾——の普遍性を証明することは困難であると言われる。普遍性とは形式的なものなのであり、普遍性の前提には人間が存在する。つまり、論理の普遍性を認めるのは人間なのである。それは価値観を前提とし、さらにそれは世界観を前提とする。また、それらは歴史的社會に制約されている。科学が普遍的なのは、科学を信じる者だけに通用するトートロジーなのであり、論理的には証明できない。学問的な意味での真理とは、「真理を欲するすべてのひとに妥当せんとするものに他ならない」¹⁵⁾のである。

ところで、知識の相対的普遍性を是認するか否かにかかわらず、なお絶対的普遍性に囚われるのは何故なのか。G. カントールは、集合論——限りなく増えていくような生成する可能的無限ではなく、完結して存在する現実的無限(本来的無限)を数学的に形成しようとする理論——をもとに解決を試み、人間には一定範囲のものを一つの全体として把握する能力があるため、人間精神に超限数の形成に見合う無限の素質が存在することを主張した。すなわち、有限な人間精神に超限数論の成立が可能である以上、無限の性質が許される。例えば、絶対者の存在への確信などがある。こうして人間精神は無限の素質をもつ有限性という逆説的発想に基づき、人間精神が有限だからこそ、無限(普遍性)追究が説明できることになる。知識形成を目指す人間精神がコンシステントな知識を要求する営為、つまり人間精神において成立する知識の成立根拠を自己反

省的に考察する営為こそ、人間精神の普遍的事実なのである。知識の普遍妥当性への要請は、われわれのア・プリアリな自覚に属しているのである〔新カント派の西南学派に通ずる〕。隠れた普遍性（真の普遍性）を相対的普遍性へと顕在化するには、換言すれば、隠れた普遍性ゆえに有意的決定（信念）が機能するのである。例えば、知識の性質にある程度の普遍妥当性がなければ、コミュニケーションは成立しないが、知識はことば（記号）によって表現されてはじめて公共性をもつのであるから、知識は文化パターンを前提としている。

論理の普遍性の前提には人間が存在するゆえに、普遍性が形式的なものであることから、隠れた普遍性である絶対的真理とそれぞれの歴史的段階で公共的・客観的に受け入れられた相対的真理（知識の客観妥当性）との二重構造を措定することができる¹⁶⁾。「不可知論」の立場にある社会科学では後者を追究することになる。

(3) 知識の絶対性と相対性

絶対的真理の存在を認めない相対主義的知識論を展開したソフィストは、懐疑論へ行き着いたし、またその立場は、自らの立場を真理と考えている限り、遂行的矛盾¹⁷⁾に陥る。だが、ソフィストの立脚点は経験であり常識であるという点で、思惟・論理だけ（一元主義）で絶対的真理に到達できるとする合理主義者——むしろ、ある意味で非合理的のだが——より真理性を持っている。また、ソフィストほど徹底的ではないピュロンの懐疑論の立場¹⁸⁾でさえ、観想の立場に基づいている。エポケーではわれわれは何ものをも為すことができない。これらが懐疑論者の誤謬の要因である。普遍とか個とかで、具体的に何がどんな理由で否定や優位が主張されるのかが示されない限り、普遍的なものの存在の否定や、普遍に対する個の優位も正当化されない¹⁹⁾。問題なのは、たとえ絶対的真理が存在しても、普遍妥当的知識の獲得は非常に困難なことである。社会科学にとって、知識の真理が真理そのものとは言えないことが分かる²⁰⁾。知識の普遍妥当性への要請は人間のア・プリアリな自覚に属しており、それゆえ知識の相対性を是認することと知識の相対主義を前提（主張）とすることは、必ずしも同じではない。懐疑論者には、真理の二重構造が受け入れ難かったのである。

知識の相対性について、認識論、論理学、コミュニケーション論の三つのレベルから検討する。

〔認識論のレベルについて〕

カントの説く認識論的主観主義——「意識一般」による超越論的構成説——と、対象認識は、少なくとも対象の、ないし客体の認識である以上、感覚与件が必要であることから、弁証法的唯物論者の説く模写説とにヒントを得た三木清は、主観主義と客観主義との統一であり、構成説と模写説との統一である形成説を主張した²¹⁾。形成説では、それぞれの視角から捉えられた映像で、複数の主観が眺める対象であっても、必然性（表象の結合法則）を具備していれば認識の客観妥当性の獲得を主張できる²²⁾。だが M. ヴェーバーには、その哲学的な意味における認識論も疑わしく、論理的には対象についての普遍的・統一的感覚知は成立しないことになる²³⁾。ましてや、社会科学における動的なものをつまようとなおさらであり、複雑な社会現象に至っては主観的浮動性（理念型）で客観的認識の構成をせざるを得なくなる。これにより社会科学においては、「認識とその対象との一致」という真理観（伝統的な認識論）の内実を拡大せざるをえない。知識の客観性とは、状況に応じて近似的に合意できる「確からしさ」——必然性（表象の結合法則）の置換——をもって成り立つ認識（の妥当性）から正当化されるしかないのである²⁴⁾。

〔論理学のレベルについて〕

論理学の基本命題のうち、排中律は無限の集合では無制限に適用できないことが判明していて、同一律や矛盾律も、絶対的确实性の証明は与えられない。なぜなら、それらの必要条件は論理だけでは証明できず、論理外の要素を考慮せざるを得ないからである。つまり、論理学の基本命題の基礎づけは同じ論理学ではできない。同一階型の自己言及性は矛盾に陥るとする「階型理論」の主張に通じるものである。なお、論理外の要素とは結局「有意的決定(信念)」と言われ、その信念の原型としての人格の体験的自己同一性の確信が、論理的同一性を要求するもの²⁵⁾と考えられている。自然数に関する真理を集めて体系化する時、「不完全性定理」²⁶⁾のために、モデルが複数になることから、 $1 + 1 = 2$ は自然数に関する真理の一つの例にすぎなくなる。論理的な普遍性を裏付ける事実は沢山あるので、論理的なものは相対的なもの、という論理相対主義が導かれることから、論理学の基本命題も相対的なものとなる。任意の公理を前提して、整合的に構成している論理学は、独立し、閉じた、無矛盾の形式的体系として、相互に妥当性を主張できる。論理の出発点を論理の前提だとすると、その前提は任意に設定できるのである。論理的なものは相対的なもの、あるいはまた、相対主義であることは論理性を含み、それは何らかの任意に設定できる絶対的なものを前提としている、という逆説的なことになる。知識成立の基にはボラントラ的なものがあり、したがって、相対性を前提とした意味での普遍妥当性しか考えられない。

〔コミュニケーション論のレベルについて〕

コミュニケーション(情報の双方向性)²⁷⁾の成立には、知識(情報内容)の理解が前提だが、その内容の間主観的一致の在り方が完全であるかは疑わしい。なぜなら、分かり方は各人各様であるがゆえに、誤解発生の余地が介在することになる。それでも、現実コミュニケーションをなして日常生活を送っている。その意味で、コミュニケーションの知識は世間知・習慣知・常識知²⁸⁾であり、習慣的に近似的な合意に基づいた知識の上に成立している²⁹⁾。ハバースマスが二層的な社会把握をし、生活世界を「コミュニケーション的行為」が行われる地平と規定したのは理解できることなのである。日常生活でコミュニケーションが成立するためには、ある種の妥協的あるいは親和的な原則(討議によるコミュニケーションの合理性の前段階)が有益であるかもしれない³⁰⁾。

3 歴史主義的意識

歴史主義とは、人間とすべての人間的現象が、種々の条件に規定されながら歴史の中で生成変化するものとする立場である。例えば「人間、人間の文化、人間の価値に関するわれわれのあらゆる思索の根本的歴史化」³¹⁾とか、生と現実とは歴史であり、歴史以外の何物でもないと言われ、「歴史主義は〈真理と価値は時代の娘である〉という定式で定義することができる」³²⁾としている。自然法思想や啓蒙の合理主義(普遍主義)に対するアンチテーゼであり、「方法論上の自然主義」(自然科学)に対するアンチテーゼでもある。つまり、個別一回的なあり方こそ固有の意味が宿るとし、個々の歴史的現象の個別性と独自性の認識こそ歴史科学の目的だと考える。また、歴史を個別的なもの「発展」の過程と見ることが特徴である。歴史主義の発展概念は、一般に個別的全体の統一的な意味をもつ継続的な因果連関的な展開ということで、そこには価値判断は含まれていない。

このような歴史主義に対する批判としては、①「人間と歴史の等置」、②「歴史の過剰」、③時代間の非連続性、④相対主義、懐疑主義、ニヒリズム、などの問題性に対してである。①への批

判は、個人の生がまるごと歴史に属するわけではないため、個々人の営為がすべて根本的全体的に歴史であると考えてるのは誤りである、ということである。②への批判は、歴史的事実を重視することにより、歴史の実証研究を促すというプラス面を持つ反面、ともすれば歴史的感覺、知識、教養の過剰を生み、創造的な生を損ないやすい、ということである。③への批判は、歴史的事象の個別の一回性を重視することは固有の閉鎖的な一回的の統一と見なされることから、時代と時代のつながりが考えられなくなる。つまり、時代の個性を強調すると歴史は非連続的になる、ということである。④への批判は、実践の不可能性と相対主義の難点を抱えている、ということである。前者では実践のためには拠り所となる規範や価値が必要であり、それは絶対的で普遍妥当的なものでなければならないが、主観的な規範や価値だけが頼りでは、確信をもって実践へ踏み出すことができないということであり、後者では異なる存在要因に規定されている人間相互の間では、価値なり思考なりについての間主観的一致は得られない。そのため、絶対的普遍妥当的なものの存在が否定されているところで、決定不可能性が認知されると、無基準性の立場に陥るということである。さらに、これと関連することだが、普遍的絶対的なものの存在を否定する歴史主義の考え方そのものが、19世紀以降の特定の時代や歴史主義者個人の諸要因に拘束された思想にすぎず、自らの立場に何らの普遍性（正当性）も持ち得ないという形式論理的矛盾を犯しているということである。

(1) 領域的区分

ここでは、絶対的で普遍妥当的な無時間的価値が本当に存在するのかという問題を、認識や思考の領域から検討した K. マンハイムを取り上げる。形式論理学と数学の領域、精密自然科学の領域、哲学とそれに親近関係をもつ領域、宗教・芸術・慣習などの領域に分けられるなかで、マンハイムは A. ヴェーバーを批判的に継承し、規準構成や発展形式一般に基づき、文明的なもの、文化的・心的なもの、弁証法的・合理的なもの、の三つの型に区分した。

進歩的な合理化過程という意味での文明的なものは、静的な数の体系への量化・還元する体系化原理が唯一不変で質的変化を起こさず、その価値規準もまた不変的である。この領域では普遍妥当的真理の存在観念が認められ、自然現象への解答の数や精度が増し、自然理解が洗練される意味での直線的累積的進歩のことであるが、必ずしも真理自体への接近を意味してはいない³³⁾。

文化的・心的なものは歴史における一部であり、それについての認識は合理的でも進歩的なものでもないし、時代を導いてきた具体的諸価値やわれわれを導く諸価値から、形態や傾向、様式概念で捉えられる。つまり、その展開過程はある形態から別の形態への異質的で非連続的な形態変化で、同一体系の累積的進歩でも体系から体系への弁証法的展開でもない。そのために、文化史的認識は解釈の正しさ（素材による立証と首尾一貫性）のみならず、解釈の深さ（質的・内容的明証性）に即応して、適切に捉えられなければならない。

弁証法的・合理的なものは、合理的なものとの本質的な統一の領域であり、論理と心意との二つの領域が共同作用する。この領域では、先行の体系の型を否定し、補正するというよりは、常により高く、視野のより包括的な、新しい体系化の中心（時代の真理）³⁴⁾から世界像を再組織化していく。体系化の原理（形而上学的前提）は、体験と同時に哲学する主体のさまざまな原初的経験（生活状況）の概念的表現であり、時代の歴史的社会的状況に関わる主体特有の問題意識に基づく。ただその際の規準として、「内面的真理の規準」——その時代に現れていた科学的で、しかもいきいきとした諸要素を、矛盾なく克服したかどうか——と、「弁証法的規準」——過去から現在に入り込む意味内容を保存するだけでなく、新しいより高次の段階から、その意味内容を新しい意味内容によって、体系的に克服しているかどうか——とがある。こ

の規準を満たさなければ、底なしの相対主義に陥るからである。それでも、「こうした真理の普遍的な判断基準は形式的抽象的なものにすぎない上に、内容的可変性と積極的に両立するものである。従って、内容も体系化原理も違う多くの理論が——状況と主体が異なることにより——いづれも基準に合った真なる理論と認められることが原理的に可能であるから、哲学の領域に普遍妥当的超歴史的真理価値を持つものが存在しないことに変わりはない」³⁵⁾。

マンハイムにとって、普遍妥当的真理が存在しないのは、文化的一心的なものの領域と弁証法的一合理的なものの領域に限定されることになる。このことは社会科学、なかんずく社会学においても妥当する。

(2) 歴史主義の徹底

ディルタイは、人間的歴史的生をその「生そのもの」から捉えようとした哲学者であるが、この歴史主義的態度から導かれる相対主義や懐疑主義を、如何に克服するかが課題であった。ディルタイによれば、歴史における人間の営みが特殊な状況の下での特殊な働きである限り、その営みと所産は人間と相対的・相関的なものであるが、各自にとってはそれを超えた意味を持つ。つまり、人生を賭けるに値するもの、人生の意味を引き出すのに値するものという意味において絶対性を帯びてくるし、もたらされた結果を引き受けなければならないという絶対性も伴う。それゆえディルタイは、人間は自分にとっての問題状況に即して、むしろ積極的に関わることにより、相対的であっても独自のなものを生み出すように努めるべきだとし、来たるべき歴史を創る創造的人間こそ、懐疑論を克服することができると思う。だがディルタイは、「相対性に対して創造力の連続性が核心的な歴史的事実として主張される」³⁶⁾と述べている。つまり創造的な人間の生は、全体的な生とも言うべき歴史の基体的な生（連続的に働く創造力）が、歴史的状况下にある無数の個別的主体として顕現したもので、その基体的な生がその状況と主体に相対的であるとともに独自のでもあるものを創造し続けた成果が、歴史の全過程だと見るのである。それゆえ、各自が生み出す相対的個別的なものは、主体にとっての絶対的妥当性をもつのみならず、個と全体、相対と絶対の形而上学的結合として意味づけられている（生の汎神論的形而上学）。

同じく、歴史主義と苦闘したトレルチは、「現在の文化総合」の思想を提出した。これは現在を規定している種々の伝統、潮流を批判しつつ、選択的創造的に継承する観念として位置づけられている。特に変革の時代においては、一定の文化諸領域を基に統一的全体を形成して、新たな文化理念により再構成することが要請されるのである。トレルチによれば、「現在の文化総合」の構想（実質的歴史哲学）により「規準」が得られるのであり、その意味から文化総合の構想と規準形成とは不可分のものなのである。統一的文化総合という相対的で個別的時間的なものの規準であっても、それを文化理念と認めるには、「アプリアリテート」——説得力や直観的に感得される必然性、つまり自己確実性——や「客観性」——良心への拘束力をもち、歴史的变化の現実への先入見のない沈潜から汲み取られることで、経験の稔り豊かさを保証するもの³⁷⁾——の制約をもつことで可能になる。アプリアリテートとは、価値それ自身の意味内容から生ずる説得力だけに従う「自発的決断」に基づかなければならず、また経験の稔り豊かさ（現実の理解・判定・秩序づけ）への有効性によって確認されるべきものと位置づけられている。ここでのポイントは、決断という必然性の中に普遍妥当性を内包しているという信念の真摯さにあるが、同時に経験の稔り豊かさに対する有効性の判定が客観的に可能かどうかにもある。現実との関わりを重視する背景には、ディルタイ同様に歴史創造の意図があるが、相対性や個性性と相即する独自性を強調するあまり、マクロ的共通項を共にする間主観的一致（連帯的普遍的行為全体）への努力の必要性が、構想の実現のためには不可欠であることが軽視されている。なぜなら、たとえ「自発

的決断」の正しさを信じたいという「良心の決断」³⁸⁾ (実践主体) の真摯さの反映という実践的要請からであっても、意思の自発性を神的理性の個性的顕現である「時間的理性」³⁹⁾ と見なすことで、歴史主義の問題解決を図ろうとする汎神論的形而上学に達しているからである⁴⁰⁾。

いずれにしても、「歴史主義の徹底」という二人の立場は、歴史主義への批判である実践可能性や相対主義の難点を、汎神論的形而上学から克服を図ったのである。

〔註〕

- 1) Weber, M., 1985, *Wissenschaft als Beruf*, S. 594. [尾高邦雄訳, 33頁]。
- 2) このような規定は、W. ゾンバルトやM. シェーラーが行っている。後者は『知識形態と社会』において、時代を大きく三つ(血縁的なもの、政治的なもの、経済的なもの)に分け、近代を経済主義時代と述べている。こうして、社会の支配的な要因から、政治社会の古代、宗教社会の中世、経済社会の近代と区分される。
- 3) 田村正勝、1995、2—29頁。
- 4) 人間の認識能力を感性・悟性・理性の三つに分けたN. クサヌスを基本的に踏襲したカントの意味内容には若干の差異が見られる。カントにとって認識は、感性の先天的形式(純粋直観形式)である時間・空間と悟性の先天的概念(カテゴリー)との結合によって成立する。ただし、人間の認識は単なる悟性的認識に満足するのではなく、さらに進んで悟性的認識に統一を与えようとする働きを持つ理性があるとする。「悟性は、規則を用いて現象を統一する能力で……理性は、悟性の規則を原理のもとに統一する能力である。それだから理性は、直接に経験やまたなんらかの[経験的]対象に関係するのではなくてもっぱら悟性に関係し、概念によって悟性の多様な認識にア・プリオリな統一を与えるのである。従ってこの統一は理性統一と名づけられてよい」[篠田英雄訳、20頁]。悟性は経験の対象について直接的に判断する能力であるが、理性はこの悟性の判断を間接的に統一づけ体系づける推理能力なのである。カントは、これを理性の統制的使用と呼んでいる。
- 5) 田村正勝、1995、32—36頁。このような指摘は三木清に遡れるし、難波田春夫にも見られる。
- 6) K. ヤスパーズの言葉だが、同様の意味合いで、K. E. ボールディングは科学を「悪魔は部分の最適化」と呼んだ。
- 7) Weber, M., 1985, *Wissenschaft als Beruf*, S. 612. [前掲訳者、71頁]。
- 8) 川上周三、1981、120頁。
- 9) 碧海純一、1985、7—10頁。碧海の主張の根拠は、M. ヴェーバーが学問の職分として挙げた四つの中で、学問のなしうる限界としての「明確さ」(学問の前提)——内的整合性という論理的訓練が、首尾一貫した態度を守らせるという実践理性に連なる——から、学問が一つの道徳的価値をもつことに依拠している。それゆえ、科学の価値を積極的に論証する「学証責任」を負うとする。
- 10) 三木清、1979、151—152頁。
- 11) 歴史法則主義と混同してはならない。マルクス主義やヘーゲルでは、絶対的真理の存在を無条件に認める。前者は絶対的真理を発見された相対的真理の総和とみて、全体として累計的に発展していくと考えるが、後者は全体的真理である絶対的真理を具体的なもの(神)として、その絶対精神が歴史において、一度にすべてではないが顕現すると考える。部分的真理である相対的真理は、弁証法の論理的連関によって絶対精神へ向かって発展するのである。歴史主義との共通点は、意味内容の異なる発展概念である。
- 12) 関雅美、1983、2頁。
- 13) シェーラーは、『知識形態と社会』の中で、知識形態を三分類(救済知、本質知、支配知)した。救済知は宗教的・神学的知識、本質知は形而上学的・哲学的知識、支配知は実証的・科学的知識である。

- 14) 本多修郎、1979、105—106頁。アリストテレスは、思惟の根本原理として矛盾律と排中律をあげ、近世になりライブニッツが、同一律と理由律——すべてのものはその理由をもつ——を加えて、四つの原理が認められた。

思考の根本原理と判断の関係

思考の根本原理		この原理による判断	
同一律	A (馬) は、A (馬) である。	肯定判断	A (馬) は、B (動物) である。
矛盾律	A (馬) は、非 A (馬でないもの) でない。	否定判断	A (馬) は、C (鹿) でない。
排中律	P (ペガサス) は、(馬) か、非 A (馬でないもの) かのいずれかである。	選言判断	P (ペガサス) は、A (馬) か、C (鹿) かのいずれかである。

- 15) Weber, M., 1985, Die》Objektivität《, S.184. [出口勇蔵訳、85頁]。
- 16) 永井博、1974、170—181頁。
- 17) この用語の使用として近いものでは、ハバーマスがリオータルに対して用いた。
- 18) ピュロン (c.360—c.270B.C.) は、真偽善悪すべての判断には誤謬の可能性があり、アトラクシア (心の平静) に至るにはすべての判断を中止 (エポケー) することを説いた。
- 19) 関雅美、1983、13頁。
- 20) 富永健一、1984、103頁。富永は、社会科学は絶対性を志向した世界ではないし、求めることはできない世界であると述べている。
- 21) 三木は、認識の客観性の意味を、認識の客観 (存在) との関係性と表象の必然的な結合の規則とに基づくとしている。だが、後者を「意識一般」のような形式的なものとは捉えない。認識に客観性ないし普遍妥当性が与えられるためには、客観が超越的なもの、すなわち主観から独立的なものである必要がある。存在は客観として超越的であることが前提であり、これに関係づけられることで真理も可能となる。意識を超越して独立に存在するものとの一致が真理である、とする超越的真理概念である模写説である。ところで、この客観の超越はわれわれの主体の超越によって可能になる。主体の本質は超越であり、主観性の根本構造である。したがって、主体として超越的であることが条件である。主体は自己が自己を超えることによって真の主体になる。それゆえに、自己が自己を超えるとは誠実さ (己を空しくすること) に他ならない。このように認識は主観から規定されるとともに客観からも規定されるのであり、またそれは超越性を離れて主観性も客観性もなく、二重の超越によって成立するとみるのである。
- 22) すなわち、実際に我々は静態的なものに対しては、ゲシュタルト的に把握できる能力を備えているが、この能力には錯覚が介在する余地があるので、必然性 (法則性) が不可欠となるのである。例えば、鉛筆に見えるもの (認識) が鉛筆に (客観的認識、知識) だとして妥当性をもつには、それが鉛筆の機能を果たす——紙に文字が書ける——ことで客観的認識であったと言えるのである。なぜなら、鉛筆に見えたチョコレートであるかもしれないからである。だから新たに客観的認識を生産する場合には、認識に必然性 (法則性) を付加する必要がある、客観性を獲得するまでの認識は正当化されない。
- 23) Weber, M., 1985, Die》Objektivität《, S.177. [前掲訳者、79頁]。単なる視角のみならず、ヴェーバーは、「現実をまじめに〈前提なしで〉認識しようところみても、それが到達することはといえば、せいぜいのところ、無数に多い個別的な感覚に関する〈存在判断〉のこんとんとした状態ぐらいのものであるだろう。のみならず、こういう成果ですらも、ただみせかけのうえで可能であるにすぎないだろう。なぜかといえば、ひとつひとつの感覚の現実性は、よりくわしくみれば、実際つねに無限に多い個々の成分をしめしており、

- そういう成分は感覚による判断によってもれなく表明されるわけにはゆかないもの」と述べている。
- 24) 永井博、1974、156頁。
- 25) 同上、1974、158—160頁。
- 26) 1931年、K. ゲーデルが証明した、多少とも「ゆたかな」公理学では、無矛盾である限り、必ずその公理だけでは肯定も否定もできない命題が構成できるとする定理のこと。
- 27) コミュニケーションの定義も様々なものが提出されているが、大きく分ければT. R. ニルセンの区分——反応を引き起こす刺激と、反応とは無関係な刺激そのものと、の二分——に集約されると思われる。筆者は前者の立場をとる。
- 28) 夏目漱石『草枕』の「智に働けば角が立つ。情に棹させば流される。意地を通せば窮屈だ。兎角に人の世は住みにくい」が意味するところは、コミュニケーションの本質を突いている。また近代哲学の父R. デカルトは、絶対的真理に至るために、あらゆることを疑う「方法的懐疑」を実践したが、実生活では、世間が是とする習俗に従うことを命ずる暫定道徳の有効性を評価していたという。
- 29) 永井博、1974、150—160頁。
- 30) コリنزは、ガーフィンケルとデュルケームが同じ論点に辿り着いたとする。つまり、社会は理性的な合意や相互理解により成立するのではなく、「X因子」と呼ぶところの「前契約的連帯性」ないし「不可避的な情緒的関係性」が、あらゆる状況での暗黙の了解を提供し、シンボルとしての儀礼を生み出すと同時に、観察可能な儀礼の成果にもなるというものである(Collins, R., 1994, *Four Sociological Traditions*, pp.288—289. [友枝敏雄編訳、294—295頁])。
- 31) Troeltsch, E., 1922, *Der Historismus und seine Probleme*, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S.102.
- 32) Stern, A., 1962, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, S.168. [細谷・船橋・小林訳、230頁]。
- 33) Kuhn, T. S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, p.206. [中山茂訳、237頁]。クーンですら、「真にそこに在る」という言葉の意味が分からないとし、理論の実体論とその自然における「真の」対応物との間の適合という観念自体も、原則として幻想に見える、と述べている。
- 34) 関雅美、1983、56頁。関は、「時代の真理」という表現の意味を、様々な要因をもつ認識主体に現れる限りでの時代の諸状況の実態、つまり主体と時代の諸状況との応答対話の実相、の正確な表現と解した上で、これを体系化の中心だけでなく、むしろ理論全体の真理性的意味として捉えようとする。
- 35) 同上、1983、56頁。
- 36) Dilthey, W., 1913—1958, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S.291.
- 37) Troeltsch, E., 1922, *Der Historismus und seine Probleme*, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S.181.200.
- 38) Meinecke, F., 1951, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, S.13—23. [中山治一訳、10—21頁]
- 39) Troeltsch, E., 1922, *Der Historismus und seine Probleme*, S.167; 1924, *Der Historismus und seine Überwindung*, S.33f. [大坪重明訳、65頁]。
- 40) *Ibid.*, 1922, *Probleme*, S.177, 184ff., 210, 212; 1924, *Überwindung*, S.69f, 82. [前掲訳者、119、136—137頁]。

(次号「下」に続く)