



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マッハ哲学の一源泉
Author(s)	今井, 道夫
Citation	北海道大學文學部紀要, 35(2), 1-30
Issue Date	1987-03-23
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33511
Type	departmental bulletin paper
File Information	35(2)_PR1-30.pdf



マッハ哲学の源泉

今井道夫

一 序

エルンスト・ブロッホは「鏡なしの自我像^①」という一文で、エルンスト・マッハの自我論にふれている。そこでとりあげられているのは、自我は要素の複合であるにすぎないという周知のテーゼではなく、マッハの『感覚の分析』第一章「反形而上学的序説」に出てくるふたつの話題である。すなわち鏡に映った自分を他人と誤認するというエピソードと、鏡を用いないで自分を描いている「ひとつのショックングな絵」——挿絵として同書中に掲載されている——である。

マッハの『感覚の分析』は哲学的、認識論的考察と感官生理学的考察との混合物であるといつてよい。そのなかで第一章は前者に属し、彼の実験主義、要素論の立場を闡明している。そこでの彼の立場には、あるいは徹底しない印象も残るかもしれない。この章の終りでは「普通の人の哲学的立場——彼らをとる素朴實在論をこうよべば——」^②が

擁護され、「いかなる立場も絶対的、永続的に妥当するものではなく、ある一定の目的のために重要だというにすぎない」と付け加えられているが、第六版（一九一一年）で加えられた補遺においてはもう一度みずからの要素論的立場の必然性が述べられている。⁽⁴⁾

マッハの認識論について、それがヒュームの認識論と同型であるといわれたり、さらにはヒュームに比べて不徹底だともいわれる。だがマッハの哲学的根底は、はたしてイギリス経験論哲学のそれと同じであろうか。そもそもマッハの認識論的思惟を支えているのはどのようなものであろうか。

ブロッホのとりあげている、彼のいうところの「鏡なしの自我像」を見ると、多くの人々はそれが通常のイメージと相違しているために最初は啞然とするが、次には経験的像を端的に提示しているものとしてその正当性を認めることになるかもしれない。カール・ピアソンはこの絵に着目し、その著『科学の文法』にも採用している。ただピアソンは、それをたんに視覚に限定された感覚像一般として平板に理解するにとどまる。「この絵はこの教授の感官印象のうちでこの瞬間に彼の「外側の世界」を形成している部分を表現している。その他のものが「内側の」ものであったのであり、保存されている感官印象の産物としてのみ彼にとって存在していたのである」とピアソンはいう。つまりこの絵は後に「私（自我）」として把握される内なる世界と対立する外なる世界の像としてピアソンは理解しているわけである。これに対しブロッホは、この絵は視覚において経験的に捉えられる「私」の姿であることに力点があるとして理解し、そしてそれを彼自身の哲学的見解を述べる手がかりとする。マッハがこの絵を説明して「眉毛半弓、鼻、および口髭からなる枠の内に、見えるかぎりでの私の身体の一部と、その周囲が現われる」という言い方をしていることから明らかなように、この絵の重点は「私の身体」にある。したがって、ピアソンの理解に対して、プロ

ッホの理解の方向はより正当な根拠をもっている。ブロッホは、マッハの自我描出はディレッタント的な印象を与えるものではあるが、「描くものの自身のこの首なし像は、自画像の歴史における新機軸である⁽⁷⁾」という。

「それは、私たちにとっては、あたりまえすぎる所与の事実である。そしてマッハは格別深い思想家ではないものだから、それを「反形而上学」の立場にたつて、まぎれもない表面として描いてみせたのである⁽⁸⁾」。

ブロッホはこのように鏡に映る姿を媒介せず自己を見る視点を擁護した上で、描かれていない首（頭）のところに希望を託してこの一文を閉じる。ブロッホ流の結論はここでは措くとしても、この絵に「マッハ哲学」の一面を洞察したブロッホの炯眼は疑いを容れない。

マッハは深い思想家ではない。しかし描き出されたこの絵の「表面はひとつの深淵である⁽⁹⁾」とすれば、同じく表面的な様相を呈しているマッハの哲学自体も、それを掘り下げてみるとその根底に、隠された知的伝統が脈うっているということがありはしないだろうか。

フォイヤーは、すでに、マッハ哲学の根底に隠されているものを探る貴重な試みをしている。『アインシュタインと科学革命⁽¹⁰⁾』の第一章は「アインシュタインの相対性理論の社会的起源」と題され、その第三節「エルンスト・マッハ…相対主義的見地の起源」においてマッハの思想的根底が考察されている。この章でのフォイヤーの考察は精神的、社会心理学的といつてよいであろうが、そのなかに精神分析的手法がちりばめられている。とりわけマッハを主題にした第三節はこの精神分析的手法が核となっている。

「一九〇五年のジェネレーション⁽¹¹⁾」にとってはマッハやマルクスといった精神的先駆者が厳然として存在していた。ところがマッハ自身はいえ、その著作を見ても、そうした確固とした拠り所が認められない。フォイヤーが

ここで精神分析的手法に大きく依拠することになったのは、彼自身の好みによるだけではなく、そうした理由にもよっているといえる。さらに次のような事情もあった。

「われわれの研究にとっては幸いなことに、マッハ——発生論的経験主義の創始としてふさわしくも——は自身身の無意識、夢、子供時代の観念連合についての研究に非常に関心を持っていた。その結果、マッハの場合には、通例の社会学的背景への研究の上に、彼の思想の心理学的起源についての研究を付け加えることができる。マッハはこのような分析が可能で最初の人物であろう。」⁽¹²⁾

フォイヤーはマッハの諸著作に散見するエピソードを手がかりに、マッハの基本的主張の源泉を追究する。かくして因果概念の批判と函数概念によるその置き換えという彼の基本的主張は、前者にみられる男性優位の原理に対する反抗にその源泉があり、後者のもつ平等主義的イメージがそれに取って代わる。また、相対主義的時間、空間論にもそうした背景がある。有名な彼の反原子論の立場は、原子という固体のはらむ男性原理への嫌悪にその背景があったと説明される。⁽¹³⁾ たしかにマッハの主張には、たんに実証主義とか経験主義ということでは説明し切れない背景があったと思われる。そしてフォイヤーの説明はそれを明らかにするものであることは否定できない。

とはいえ、かりに「マッハの場合には、彼の科学的方法への異常な強調や彼のなした科学的方法への貢献はどれも、何らかの少年時代の体験に基づいており、彼が語っているように、その体験が彼の後の科学的思惟に刻印を捺したのであった」⁽¹⁴⁾としても、それらをすべて父権支配への抗議、父親への恐怖からの解放、あるいは母性的源泉への帰還から生じる静穏といった精神分析的観念に集約させることができるであろうか。フォイヤーはこのように解釈してしまふことによって、マッハの思想の歴史的淵源を問う道を鎖すことになってはいないだろうか。興味深い点が多いに

もかわらず、精神分析的手法をこのようにつきつめてしまうと、それは個人史か、せいぜいそうした個人の集積としての世代史にはなりえても、より広範な哲学史、思想史には至りえない。マッハにかんしてそれを問題にすることが困難であり、多くの予断を余儀なくされるとしても、そうした哲学的、思想史的連関においてマッハの思想の根底を探ることは意味のあることではないであろうか。以下はそのような試みのひとつである。

二 神秘主義の伝統とマッハ

ここではマッハの哲学を、西欧の神秘主義の伝統のなかに位置づけてみようとするものである。マッハの著述のなかには、神秘主義へのかかわりを明言している箇所はほとんどみられない。にもかかわらずそれを予想しえることの外的根拠をここで簡単に示しておきたい。

マッハの同時代人たちに神秘主義はどのように受けとめられていたであろうか。マッハと交流のあったジュームズの『宗教的経験の諸相』をみると、第十六、十七講は神秘主義にあてられている。ジュームズ自身はこれに対してある距離を保っているものの、神秘主義は彼にとって大きな問題であったことは明らかである。『道徳と宗教の二源泉』において、神秘主義の具体的姿は必ずしもその叙述から浮かびあがってこないが、ベルグソンは神秘主義に加担している。またラッセルは「神秘主義と論理」なる一文を残しているが、神秘主義に対して批判的ではあるにしても、彼にとっても神秘主義が問題であったことをそれは示している。

マッハのばあいはどうか。マッハは右の人たちのように神秘主義をテーマとしたことはほとんどない。しかし、こ

のような時代思潮のなかにあって、神秘主義の伝統が彼の思想にまったく無縁であったということではきかない。むしろそれは彼の精神のなかに隠され、潜在していたのではないか。それが隠されざるをえなかったのは、マッハ自身、一般的には啓蒙主義の伝統、また進化論思想に共感しており、当時、ともすれば神秘主義が心靈術的なものにそれいき、そうしたものとしてみえをひくことが多かった時代にあつて、神秘主義に直接身をゆだねる状況にはなかつたからである。ジェームズも次のようにいわざるをえなかつた。

「『神秘主義』および『神秘的』ということばがよく用いられるのは、あいまい模糊としていて情緒的であり、事實にも論理にも根拠をもたないと我々がみなすような意見にいちよう投げつけられる、たんなる非難の語としてである。」⁽¹³⁾

マッハが『力学史』第四章第二節を「力学における神学的、アニミズム的、神秘主義的観点」(傍点は引用者)と題したのは、このような神秘主義の語義に従つたまでである。マッハが通俗的な当時の神秘主義に否定的であつたのはたしかである。しかし、西欧の神秘主義の伝統はもっと知的な側面をもっているのであつて、マッハはそうした伝統に棹さしていたと想定されるのである。ただマッハはそれを顕在化させる境地にはなかつたのである。

マッハの神秘主義への関与を示す直接的文章は欠如しているが、彼の宗教(キリスト教)観を示す文章はわずかながらみられる。それは側面からマッハと神秘主義の關係に、ある見通しを与えるものとなりうる。たいていは断片的なものにとどまるなかで、彼が親友ポバーリユンコイスに宛てた手紙(一八七八年)は比較的まとまってそれを伝えている。その基調は啓蒙主義的宗教観といえるものにある。したがつて宗教的儀礼などには嫌惡を示すが、かといつてことさら反宗教を掲げるような境地にはない。マッハは次のようにいう。

「宗教はより大きな全体への共属の感情から、そうした感情から生じてくる多少とも明晰なまた不明晰な、多少ともたわいない觀念から成り立っているように私には思われ、ちょうどある種の夢幻的想像がある種の共通感情から成り立っているようにです」⁽¹⁶⁾

制度としての宗教には否定的であり、宗教と迷信を連続的に考え宗教的表象が科学的洞察によつて置き換えられていくのを自然の成り行きと理解しているが、このように宗教の感情的要因を重視する立場からは、ダーフィット・シュトラウスの試みたような宗教の歴史的批判はさして核心的とはみなされない。宗教感情を尊重する点ではジェームズに近いといえよう。ただ内容的にみると、ジェームズの批判する宗教の遺物説⁽¹⁷⁾、すなわち宗教を古い迷信的時代の遺物とみる説に近いといえる。とはいへ「啓蒙はその必要のない人に無理強いされてはならない」⁽¹⁸⁾と考へており、「たとへすべてが誤りであろうとも、広く流布している誤りには、相応の興味深い根拠があるにちがいない」⁽¹⁹⁾としている。以上のような宗教観は、神秘主義への彼の親近性に対する反証となるもののように見えるかもしれない。しかし、あとで検討されるように、我々の念頭にある神秘主義は啓蒙主義とも併存しうるものであつて、右のマッハの宗教観は、彼の神秘主義へのかかわりを立証するものでこそないが、反証するものではない。

フォイヤールは先の著書で次のように述べた。

「われわれはマッハの生涯において、同時代人のありふれた道行きからそれという奇妙な感情に動かされている真の開拓者を看取する。彼は知識の最前線^{フロンティア}で最もくつろぎを感じた人物であつたが、その最前線にあつては各々の新しい考えからの道筋が未だ明瞭になつておらず、自分が洞察によつて導かれているのか、それとも幻想にたぶらかされているのかを決して知ることができないのである」⁽²⁰⁾

こうした事情のもとで、マッハが神秘主義者たちの著作に特に親しむことがなくとも、神秘主義の伝統にそった思考を進めたとしても不思議ではない。神秘主義の伝統は西欧の精神史における底流として脈うっている。彼の周囲にこの伝統、特にドイツ神秘主義の伝統に根ざした人々がいたであろうし、彼はその雰囲気や胸中に吸いこんだであろう。彼の育った家庭は開明的であつたとはいへ反宗教的というわけではなく、青年期はウィーンやグラーツ、三十代以降は長くプラハにあって、種々の人々と交流したはずである。そして彼の柔軟な精神はそこから多くのものを吸収したのであらう。

ドイツの哲学、思想界においては、表だつたかたちではないにせよ神秘主義の復興に寄与した人として、ショーペンハウアーをあげることができるであらう。彼のインド思想への傾倒も、ドイツ神秘主義の伝統に培われた基盤の上に立つものではないであらうか。後にブファイファー編『十四世紀ドイツ神秘主義者』第二巻が出るにおよんでは、エックハルトへの共感を吐露している。⁽²¹⁾ ショーペンハウアーの弟子といふべき博学のニーチェはドイツ神秘主義について知らないわけではないが、それに言及すること少なく、しかも必ずしも好意的ではない。にもかかわらず、ニーチェのツァラトゥストラとエックハルトを根底において関連づけることが可能であつたのである。⁽²²⁾ こうしたドイツ神秘主義の伝統の根深さを思えば、マッハにその影響を探ろうとするのはけつして奇異な発想ではない。

三 マッハ科学論における神秘主義的思惟様式

ラッセルは「神秘主義と論理」⁽²³⁾において次のように論じている。形而上学（あるいは思惟により全体としての世界

を構想する試み)はふたつの異なった人間衝動によつてゐる。すなわち、一方に神秘主義への衝動があり他方に科学への衝動がある。だが、ヘラクレイトスやプラトンといった偉大な人たちはこの両面を併せもつてゐるとラッセルはいう。このように彼は神秘主義も評価するのであるが、結局は、迂遠なようにみえても科学を経由する方向、科学哲学の擁護の方に重点があるとみてよい。このようなラッセルの図式に対して、科学と形而上学が併存しながらそれぞれ既成化し、固定化していくとき、神秘主義がそれらをつき崩すような潜在能力をもちえるのではないかと予想し、そうしたところに神秘主義への視点を置くことができはしないであらうか。

神秘的主義とは何かという問題が当然出てくるであらう。ヴェンツラッフ・エッゲベルトはドイツ神秘主義を扱うに先だつて、たんなる哲学的な宗教、世界観といったものとは異なつたものである神秘主義の本質規定の困難さに言及している。⁽²⁴⁾とはいへ、神秘主義の一般的性格を列挙することはできよう。ラッセルは、またジェームズも、それを四項にわたつて性格づけてゐる。ラッセルは(一)推論的、分析的知識と対立する洞察、すなわち突然の、透徹した威圧的な知恵への信頼、(二)合一への信仰、対抗または分割の拒絶、(三)時間の實在性の否定、(四)悪が、そして時には善も幻影であるとする見方、⁽²⁵⁾をあげてゐる。ジェームズは(一)言いあらわしうがないこと、(二)知的性質、(三)一時性、(四)受動性、⁽²⁶⁾をあげてゐる。両者を比較すると、ラッセルはその論理的性格に、ジェームズは心理的狀態に重点をおいてゐるといえる。

a ラッセルは合一への信仰、対抗または分割の拒絶を神秘主義の特徴のひとつにあげてゐる。ヴェンツラッフ・エッゲベルトも神秘主義規定の困難に思いを致しながらも、ドイツ神秘主義の核心をウニオ・ミステイカ(神秘的合

一)に見ているが、たしかにエックハルトなどはこれをくり返し説いている。エックハルトにおいてはそれは神人合一といふべきものであつて還つていくところは神であるが、プロティノスにおいてそれは「一者」といふことばで表現された。⁽²⁷⁾その一者は存在を超えており、存在はそれによつて産み出されたものである。そして魂がその一者を見るのはそれに合体すること、一緒になることによつてである。その一者について語ること、記すことは二次的にのみ可能であつて、それはちょうど道を指し示すような仕方によつてなされるだけである。合体の境地は没我（エクスタシス）、一体化、自己放棄等とも表現される。そうしたなかで自我や意志には否定的評価がくだされることになる。

こうした境地に照応するものがマッハの哲学にありはしないか。マッハは感覚を基点としており、自我や客体はそこから派生するものとされる。ここにふつういわれる意味での神秘的なものはない。しかしその構造には神秘主義の構造に類比されるものがある。まず「一者」との対比に思ひいたる。もちろんここでは感覚の「分析」が問題であつて、ベクトルが逆むきであるともみられよう。しかし、一方で一者は流出の出发点であるわけであり、また他方でマッハにとつて感覚は出发点であると同時につねにたち還るべき基点となつていたので、いずれにしてもそこに構造的類比を認めることはできる。

マッハは感覚を要素連関として捉えた。そして要素の連関の仕方により自我、その身体、外界といった類別がなされることになる。したがつて派生的なものとはいへ自我は認知されているが、思考にかんして「私が考える (ich denke)」といふよりも「考えられる (es denkt)」という方が適切であるとされるなど、「自我 (私)」は軽視されている。次のようにいわれる。

「第一次的なもの〔根源的なもの〕は、自我ではなく、諸要素（感覚）である。……諸要素が自我をかたちづく

る。私〔自我〕が緑を感覚する、ということは要素緑が他の諸要素（感覚、記憶）のある複合体のうちに現われるということの謂いである。私が緑を感覚するのをやめたり、私が死んだりすると、諸要素はもはや従来通りの結合関係においては現われない。それだけの話である。⁽²⁸⁾

マッハはこのように断言する。そしてこの辺の問題について思弁をこらすのを彼は潔しとしないようにもみえるが、こうした見方が自我ないし個体への執念の脱却という倫理の意味をもちうるという期待は述べている。⁽²⁹⁾つまり自我は常住不変なものではなくなることになるが、それを直視することにより、自我に必要以上の価値をおくことがなくなる。他人の自我を貶めたり自分の自我を過大評価することもなくなる。すなわち、それにより「より自由で光明にみちた人生観」が得られるとマッハはいう。

認識のばあいにはそうであるが、意志の働きについても一般に、意志する主体を前提するのがふつうである。そうした意志は、神秘主義の伝統において否定的にみられるのが一般的である。マッハのばあいはどうか。彼は意志について、『感覚の分析』において短い一章をあてて論じている。しかしそこで、彼は「意志という用語で特別な心理的（靈魂的）ないし形而上学的な動因を理解しているのではなく、また独特の心理的原因性を想定しているわけでもない」くて、むしろ「意志現象はもっぱら有機的・物理的諸力からのみ把握されなければならない」⁽³⁰⁾と考えている。すなわち生物体一般の働きとしてみているのであって、人間の能動性をみているわけではない。後者にはむしろ否定的な態度をとっているといつてよい。この辺の論理的構図は彼の感官生理学の方法にかかわっているところであり、それに促されている面もあるであろう。⁽³¹⁾しかし彼自身この分野の開拓者のひとりとして考察を進めるにあたって、神秘主義的思惟様式がそこで共鳴しあっていたとみることができはしないであろうか。⁽³²⁾

さて、マッハの感覺主義の直接的表現といえる要素論とならんで、マッハ哲学のもう一方の柱といふべき思惟經濟説についてはどうか。これは、科学をどう見るかについて、科学の原理として提出されたものである。思惟の經濟、あるいは思惟の節約が科学の原理であるとされる。これをマッハが唱えるにあたっては、進化論的觀點がこれにかかわっていたといえる。そのかぎりでは思惟經濟説は神秘主義の伝統に結びつかないようにみえる。だがここでもこの伝統との関連を想定しえるように思われる。たしかに思惟の經濟は進化論、あるいはマッハのいうところの生物學的立場に関連づけられるが、マッハは全面的にそれに依拠させているわけではない。論理的にいつてそれは無理である。科学の論理を思惟經濟として捉えたばあい、それはあくまで「思惟」の經濟であり、たしかに思惟の節約はたいてい労働の節約などの生物學的利益につながるとはいへ、そのつながりは直接的なものではない。それでは思惟經濟は生物學的觀點を越えて何を意味しうるであろうか。注目されるのはこの原理にひそむ思惟の解消（止揚）の契機と、より広大な經驗領域との一体化の契機である。すなわちこの原理には、一方で思惟を節約し縮小しようとする思惟否定の傾向があり、他方ではしかしより広大な領域に近づくという方向づけがある。思惟經濟はこの両契機に結びついているといえるが、それぞれの契機は神秘主義的伝統に内在している傾向である。³⁹

b 右に示した論点を補強し敷衍するために、「記述」という角度から見ていこう。マッハにおいて、科学は以上のような要素論や思惟經濟説に基礎づけられるが、その科学は記述というかたちをとって遂行される。ところで記述(Beschreibung)は説明(Erklärung)に対立するものとして提起された。すなわち従来、科学の役割は自然現象の説明であるといわれたのに対し、その記述であると主張される。こうした見方は十九世紀後半に顕在化してきた

科学の理念であつて、キルヒホッフのことなどがその先驅として引かれる。キルヒホッフは特に力学の役割にかんじてこれを説いている。『数理解物理学講義』の第一講「力学の課題」の冒頭で彼は次のようにいつている。

「力学は運動の科学である。その課題とするところは、自然のなかで生じている運動を完全に、そしてもつとも單純な仕方で記述することである」³⁴⁾

こうした主張はひとつの科学史上のテーマとして追究されるべきものであるが、同時に哲學史的、思想史的含意をそこに読みとることを排除するものではない。

それにしても科学は自然現象の説明であるということにそれほど問題があるのだろうか。キルヒホッフはたしかに記述を説いているが、それは観察したままを書き連ねるといったことを意味しない。記述するのだが、完全に、もつとも單純な仕方で記述することであると彼は言っているのである。科学は自然現象の説明を課題とすると言うことに、なんの問題もないようにも思える。マッハは「記述と説明」³⁵⁾という論稿で、説明の意義をかなり好意的に追っている。にもかかわらずそれは既知の事実に戻元しようとするものであり、そうしたかたちにおいて事実を固定化することが問題とされる。科学は生成していくものであるのに、説明は靜止的に理解する方向に加担している。マッハは説明に斷定的性格を見るのであろう。それでは記述の方はどうか。これは諸事実と諸事実の連関の確定であるといわれる。だが確定 (Konstatering) というのもある種の靜止的理解、斷定に通じるものではないか。マッハはたんなる事実の列挙ではなく、要素による記述というものを考へているので、この懸念は十分ににある。

したがって説明批判は是認されても、記述の實際面で問題を残しているといわざるをえない。にもかかわらずマッハが記述を強く押し出していることには、相応の背景があることが予想される。それは何か。そこで言えることは、

説明から記述へという方向で意図されているのは、科学から余計なものを排除するという彼の反形而上学の立場の遂行であることである。⁽³⁶⁾ そのさい、とりわけ問題となるのは、説明が因果概念に依拠していることである。説明は現象の生起の理由を問ひ、その基底にある因果のつながりを明るみに出すことをめざしている。このような因果論的説明の排除はヒューム以来の経験論の立場であり、アニミズムやフェティシズムを退ける啓蒙主義的科学観のものであるということができる。しかし因果論的説明の排除は、同時に神秘主義の伝統にも深く内在していることを見落としてはならない。エックハルトは、なぜという理由を問うことを退ける。説教のなかで「なぜにということなく (ane warumbe = ohne warum)」ということばがくり返されるのはそのような意味においてである。そしてシェフラー

(アンゲルス・ジレージウス) はこれを次のような詩句で表現した。

「バラはなぜにということなく存在する。それは咲いているがゆえに咲いている。それはみずからに留意することなく、人が見ているかを問うことがない」⁽³⁷⁾

マッハのいう記述も、まさにこのような姿を直接捉えることに心情的背景があったと推定される。

c 次にこの記述の達成という問題に話を進めよう。ここにもマッハのひとつの特徴的な傾向があらわれているように思われるからである。マッハによって記述とは要素による記述とか経済的記述とかいわれるが、それはたんなる事実の列挙ではなく概念的記述というべきものである。そうした記述は一挙になされるものではない。記述はどのような方向で達成されていくのか、いかに達成された記述もいずれは書き換えられていくものなのかといった、記述の道程がマッハにおいて不明確なままに残されている。しかし多少の示唆は与えているので、それにそって見ていく

い。「ある観察をする」と、思惟はその事実の部分や結果や条件を補足することにより、本能的に、おのずとその観察を敷衍する」⁽³⁸⁾とマッハはいう。仮説はこの補足の働きによっている。

「実際にはまだ検証されていないが、事実をより容易に理解するために暫定的に試みにたてられる仮定を我々は「仮説」と名づける」⁽³⁹⁾。

そしてこうした理解を促す役割を担うのが一般に説明というものである。それゆえ仮説は、説明のための仮説という意義をもっているのである。この点からみるならば、記述とは説明から仮説的要因を取り去ったものということができよう。マッハが、記述は説明に優越するとみるゆえである。もちろんそうした要因は必要にせまられて取り入れられたものであり、ただ単純に捨て去るというわけにいかないのももちろんである。それは徐々に整理されていくはずのものである。したがってマッハは言っている。

「生成しつつある科学は推測と比喩のなかで動いている——このことは否定しえない。だがそれは完成に近づけば近づくほど、ますます事実的なもののたんなる直接的記述へと移行する」⁽⁴⁰⁾。

ところで、科学は無限の進歩なのであろうか。ポパーにとってはそうである。進歩の停止は科学の終焉であり、ひいては合理性の終焉であり、危険なものである。ポパーは科学者を鼓舞している真理到達の欲求と折り合いをつけるべく、規制原理としての真理とか真理近似性 (verisimilitude) の概念を提起しているが、進歩の停止、科学の完成が負の評価を受けることは動かない⁽⁴¹⁾。マッハにとっても科学は暫定的理論を改善しつつ進むものであり、特にこのことは哲学者によくみられる断定的主張に対して擁護されたのであった。自然科学者はいわば漸近法を用いているわけであるが、科学がその認識活動においてこの方法をとる事実に接近していくことは、ポパーも認めるところ⁽⁴²⁾。

である。だがポパーのばあい近づくことはあえて認めたものの、最終的に一致することは許容されない。マッハのばあいはどうであらうか。当面、事実との一致などはありません。この問題を不問に付しておくことができるし、マッハも論理的に整理されたかたちでこれについて述べてはいない。にもかかわらずマッハはこの一致の地点を、すなわち記述の完成ないしは完成された科学を思い描いていることは明らかである。科学の無限の進歩という観念よりも、その完成の観念が優越しているのである。そこでは仮説的なもの、あるいは形而上学的なものが完全に排除されて純粹に概念的な記述が実現している。思惟もそこでは止揚されている。だがそれは個別科学の領域で完成されるのであろうか、それとも統一科学としてであらうか。完成の後、さらに科学はどのようなかたちで存在しえるのであろうか。論理的につめられることなく科学の完成が思い描かれていることには、マッハの静止的、一体的完成状態への願望が反映しているように思われる。それは、次のような神秘主義的境地とまったく無縁ではないであらう。

「この秘蹟を聴かれよ！ 外に立つとともに内に立ち、把握するとともに把握せられ、観るとともに観られるものであり、包容するとともに包容せられるものであることは、何と不可思議であることか！ これこそ精神が、その憧れの永遠の中に吸収せられて平安のうちに休らう窮極である。」⁽⁴³⁾

マッハはしかし、願望をそれとわかるようなかたちで述べることは少ない。一方でそうした願望は抑制され、他方で願望がひとり歩きしているのではなく相応の論理的根拠をもっている。マッハの記述の完成、科学の完成の理念についても、明示されていないがその根拠を推測することはできる。この理念はとりわけ完成後の科学の存否というかたちで問題になる。マッハには、完成によって科学は終焉するといった考えはみられない。それではどのような形

態で科学は存続するのであろうか。ここで私はクーンの「通常科学」の概念を援用したい。マッハにおいて科学の完成後なお存続する科学という一見矛盾した営為を論理的に捉えなおすさいにひとつの手がかりになるのは、パズル解きに比せられる通常科学の概念である。⁽⁴⁾要素による概念的記述が実現され、それにより思维の経済も達成されたとき、そうした記述が既知の領域からさらに広い領域に適用される可能性が存するであろう。その領域はしかし、未知の領域というよりは原理的既知の領域というべきものである。いわば原理的既知の領域を実際の既知の領域にしている過程がありうる。クーンのことばでいえば、それがあつたパラダイムに基づいた通常科学である。論理的にはなおつめられるべき点があるにしても、このようなかたちで科学の完成後になお存続する科学というものを思い描いてみることができる。

マッハは、先のフォイヤールの見方もそうであるが、アインシュタインに代表される現代の科学革命の先駆者に擬せられる。しかしマッハ自身の科学観は『力学史』の叙述から察せられるように、断絶よりもむしろ連続的發展をたどる傾向にある。ニュートン力学を批判してもそれを革命的に変革するのではなく、それを純化していく方に力点があつたとみることができる。すなわち、マッハにとっては科学についての単一のパラダイムが念頭にあるのであつて、そのパラダイムの純化、完成が科学史の進むべき方向である。そうした考えの延長上に科学の完成が思い描かれているのである。

科学の論理にかんするマッハの見解と神秘主義的伝統との親近性を見てきたが、そうした親近性はマッハにおいて重要な論点となっている時間、空間論にもおし拡げることができるかもしれない。たとえばシェフラーの次の詩句を

見てみればよい。

「おまえ自身が時間をつくる、時計の仕掛けとなるのは感官である。その平衡輪をおまえがとめさえするなら、時間は消える」⁴⁵⁾

ラッセルもとりあげているように、神秘主義の時間観念はその特徴的な要素をなしている。この詩句を見ると、その時間観念はマッハのそれに直接かわってくるようにも思えるのである。とはいえ、マッハの時間、空間論の展開は、経験論的立場の強力な後押しのもとになされた。とりわけ空間論についてはそう言うことができるであらう。その意味では、神秘主義の伝統がそこに作用していたとしても、それが経験論的把握、あるいは論理的、合理的把握と一体となつてはじめて、有効なものたりえたといふべきである。

そうした事情を考慮しなければならないが、従来見逃されがちであつたマッハ哲学と西欧神秘主義の伝統との連関を指摘するのがここでの課題であつた。ジェームズは神秘主義について次のように述べた。

「神秘主義の言説には永遠の一致がある。それは批判者の口をつぐませ考えこませてしまふ。神秘主義の古典は誕生日も生まれ故郷もたないといわれたのも、この一致のためである」⁴⁶⁾

神秘主義がこのような超歴史的な面をもつものであるとすれば、歴史的脈絡が必ずしも判然としていなくとも、マッハがこれに関与したことは十分ありえたといわなければならない。マッハの著作は一読して平明であり淡白であつて、深みを感じられないにもかかわらず、世期転換期に多くの、しかもすぐれた思想家、作家を含めた読者層を獲得した。そのことはたんなる現象主義の哲学といったことでは説明がつかない。ブロッホが暗示したように、その哲学はある深淵をはらんでいたといえる。

四 合理主義的思惟と神秘主義的思惟のあいだ

前節でみたマッハ解釈、すなわちマッハ哲学の一源泉を神秘主義に求める見方が、なお文献的裏づけに乏しいことを認めなければならない。またマッハがそうした神秘主義の伝統を受け継いでいるとしても、それが何を意味するのかという反問をさらに惹起することにもなる。そこで、我々のマッハ解釈が、ある思想的バースペクティヴに基づいたものであることを最後に示し、この二点の疑義に対する暫定的な答えとしたい。

カウルバッハは、いわゆるマッハの実証主義は「人間学的関心 (das anthropologische Interesse)」によって貫かれて⁽⁴⁷⁾いると見る。カウルバッハが「人間学的関心」とか「人間学的根本把握」というばあいの「人間学」とは、「人間が考察の中心点にある」のはもちろんであるが、そこでは同時に「精密自然科学が、人間がみずからの人間の本質をみずからの生の歴史^{ヒストリア}のなかで実現しえるようにするの⁽⁴⁸⁾に、もつとも適した働きをするものとみなされている」ような人間学である。それは啓蒙主義的な人間中心主義といえるものである。たしかにマッハにおける進化論的な生物主義の立場にそれがみられるし、マッハの感覚主義の立場もいわば人間が感覚するのであって、人間を離れて物体の存在を想定する立場に比べれば人間主義の立場であるということもできる。彼が力を入れた科学の歴史的理解は、科学を人間の営みとして把握することのあらわれにほかならない。

けれどもマッハの哲学をすべてこのような人間学的関心で割り切れるかという点については問題も残る。人間学的関心を重視するカウルバッハは、自我の問題について次のような解釈をほどこさざるをえない。

「マッハの思惟の主要特徴は、科学におけるあらゆるドグマの否認にある。しかし彼は、物体や物体運動の認識を媒介するカテゴリーとモデルを、同時に認識主観と理論理性自体の理論にとつても規準になるとみなす誤りをおかしている。それはとりわけ彼の「自我」論に明確にあらわれてきており、彼は自我を、物的実体批判のさいとひとしなみに、形而上学的誤謬概念として暴露しようとする」⁽⁴⁹⁾

しかし、この自我論はマッハ哲学のひとつの根幹をなしており、カウルバッハのようにマッハの思惟の核をドグマティズム批判に求め、この自我論のばあいは「彼が批判しようとしていたドグマティズムに少なからずみずからはまりこんでいる」⁽⁵⁰⁾として、この部分を切り捨てることはできない。このことが示しているのは、カウルバッハのいう人間学的核心はマッハの重要な一面ではあるが、それがマッハ哲学のすべてではないということである。

我々の先の考察は、そうしたマッハ哲学における他の一面として、神秘主義的思惟を想定したのであった。この意味からいえば、マッハにおいて、啓蒙主義的合理的思惟と神秘主義的思惟が併存していたということができよう。ところでこの両者の併存が十九世紀以降のヨーロッパ精神史を考えるひとつの鍵となるように思われる。たとえばショーペンハウアーについてもこの二面性がいわれる。⁽⁵¹⁾以下では時代的、地域的にマッハに続く世代に属するルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインとローベルト・ムージルをとりあげて、我々の問題提起がたんにマッハ個人にのみかかわるものではなく、十九世紀から二十世紀にかけてのヨーロッパ精神史に広くかかわる問題であることを示しておきたい。

a ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』はその論理学的外観にもかかわらず、倫理の書であるとも見られ

る。その面はとりわけ六・四節以降の叙述にあらわれているが、序文で予示されているような、全体の構成にもかかわってくる。ウィトゲンシュタインの書簡にもそのことを裏づける言及がある。ここではウィトゲンシュタインの哲学を詳細に検討することはできないので、以下では黒崎宏著『ウィトゲンシュタインの生涯と哲学』を手引きとして瞥見してみたい。黒崎氏は次のように述べる。

「たしかに、彼が『論考』を書いていたときは、『倫理的なるもの』が念頭を去らなかつたと思われる。しかし『論考』そのものを素直に読めば、やはり「この本の意義は倫理的なものにある」と言うには、抵抗がある。『論考』自体の構成は、必ずしもそうならないからである。」⁽⁵²⁾

黒崎氏は「倫理的なるもの」が『論考』において大きな意義をもっていることを認めつつも、その構成は必ずしも倫理的なものに定位していないと言い、『論考』を倫理の書と見ることには否定的な態度をとるわけである。その根拠として、『論考』の扱っている主要な哲学的諸問題には倫理的な問題も含まれるが、そうではないものも多いという。それらは倫理的なものというよりは、「形而上的なるもの」⁽⁵³⁾である。次のようにいわれる。

「『論考』は「倫理的なるもの」についての命題で終るのではなく、その後「形而上的なるもの」についての命題が続いている、という事である。そして『論考』を素直に読めば、この「形而上的なるもの」の方に、むしろ重みを感じるのである。」⁽⁵⁴⁾

とはいえ、『論考』は倫理の書ではなく形而上学の書である。と黒崎氏は言っているわけではない。では『論考』は何の書か」と黒崎氏は問い、その根幹を『論考』最後の命題「人は語りえぬものについては、沈黙しなければならない」(七節)に見、そしてその前提となる「語りえるもの」と「語りえぬもの」との区別に見る。そしてさらに「語

りえぬもの」は「示されえるもの」として再獲得されていることの重要性に見る。その上で黒崎氏は「語る」と「示す」の詳細な検討に立ち入る。そうした手続きをへて、あらためて『論考』は何の書か」と問い、「もちろん語りえぬものが存在する。それはみずから示す。それは神秘的なものである。」(六・五二節)を引きつつ、哲学の目標は、「示す」によって神秘的なものを暗示することにあるが、『論考』自体はそれについておこなっておらず、『論考』の実質は、結局、「世界が正しく見えるようにしてくれる書」であり、世界が正しく見える見地へ導いてくれる「誘導の書」なのである⁽⁵⁵⁾とされる。

さてここでもういちど『論考』は倫理の書であるとする見方に立ち戻ろう。倫理の書であると言うとき、それは『論考』が倫理の体系を述べたものであるとか、倫理の諸原理をもっぱら論じているといっているわけではなく、『論考』が倫理への関心によって貫かれているということであろう。そうすると、黒崎氏の解釈に従ったばあい、『論考』は神秘主義の書であると言うこともできるのではなからうか。ラッセルの『論考』序文は誤解の多いものとされるが、そのなかで彼は次のように語っている。

「命題の論理的構造と論理的推論の本性がまず取り扱われる。そしてそこから順次、認識論、物理学の諸原理、倫理へと進み、最後に神秘的なもの(*das Mystische*)へと至る⁽⁵⁶⁾。」

『論考』を素直に読めば、「倫理へと進み、最後に神秘的なものへと至る」という叙述の方向性がたしかに見られる。黒崎氏は、右の引用部分を検討し、批判しながら、この最後の点について明確な判断をくだしていないのは片手落ちである。黒崎氏自身の解釈が、『論考』は神秘主義の書であると見る方向にむかう可能性を内在させているからである。

すでにブロックが、「示す」についての説を『論考』の根幹をなすものと見ているが、黒崎氏も「『論考』は何の書か」に答えるために「語る」と「示す」の区別に詳細に立ち入っている。そして「示す」の用法を仔細に検討し、類別してもいる。だがここで忘れてはならないのは、「語る」と「示す」を対比させる伝統である。たとえばプロデュースは次のように言っている。

「……そしてこの故に「語られもせず、記されもせず」というようなことが言われるのである。これをしかしわれわれが語ったり、書いたりするのは、ただ（人）かのもの方へ送りつけて、語ることから観ることへと目ざめさせるだけなのであって、それはちょうど何かを観ようと意（おも）う人のために道を指し示すようなものである。すなわち道や行程は教えられるけれども、実地を観ることは、すでに見ようと意（おも）った者の仕事なのである。」⁽⁵⁷⁾

神秘主義（Mystik）という語が目や口を閉じるという意味のギリシャ語に由来することからも予想されるように、語ることと語れないこと（沈黙すること）の対比が神秘主義の根本要素をなしている。そして神秘主義においてその問題がさらに示すことの問題へと展開されていることを右の一例は明らかにしている。『論考』にもそうした神秘主義の伝統が受け継がれていると見ることができる。

そしてじっさい、『論考』において神秘主義が重要な役割を担っていたことを、マックギネスが伝記的事実にも立ち入りながらすでに論証している。⁽⁵⁸⁾ マックギネスはそこで自然神秘主義（nature mysticism）という概念を導入しているが、いずれにしてもウィトゲンシュタインにおいて神秘主義的思惟を無視することはできない。そしてそれが合理的、論理的思惟と緊張関係を保っているのである。

b ムーシルの大作『特性のない男』において、神秘主義が大きな意味をもっていることは否定できない。そこで思い描かれている神秘主義は「白日の神秘主義 (die taghelle Mystik)」というこばで表現されている。⁽⁶⁰⁾ そして次のような文に出会うとき、ムーシルの考えている神秘主義が我々の探っていた神秘主義の近くにあることが感得される。

「これはキリスト教やユダヤ教やインドや中国の聖典だ。これらの聖典のひとつひとつの間には千年以上の間隔がある。それにもかかわらず、これらすべての聖典には、あたりまえのものを回避するが、しかしそれ自体で統一的な、内的運動のおなじ構造が認識される。それらが互いにことなるのは、厳密に言って神学の体系、つまりこれらの聖典のために保護する屋根となつて天の英知との結びつきに由来するもののせいにすぎないのだ。」⁽⁶¹⁾

そこには、特定の地域、宗教を突き抜けて存立しうる神秘主義への希求がある。そしてそれはもちろん、奇想天外なもの、魔術的蒙昧なものとは区別される内容をもつ。

ムーシルは多読家ではないといわれるが、『特性のない男』における神秘主義の叙述の多くもマルティン・ブーバーの編んだ神秘主義のアンソロジーに負っており、⁽⁶²⁾ ムーシルはほとんどそれだけを典拠として、それを自由に翻案しているのが実情のようである。しかしヒュッパウフは、この典拠からの影響ということよりも、ムーシル自身のうちに内在していた想念と、その典拠中の神秘主義の想念との一致という面を重視する。⁽⁶³⁾ そしてムーシル自身にさえも彼の小説が神秘主義のある種の構造と対応していることが自覚されていなかったが、にもかかわらず、その小説を特に十三、四世紀のドイツ神秘主義に関連づけることができると言う。⁽⁶⁴⁾

さらにヒュッパウフは次のように続ける。神秘主義は超越に対して内在を志向するが、その内在は自己の内部にお

ける神との合一という内容をもっている。しかし、ムージルにおいてはそうした神との合一という契機は消えており、それとは別の世界的な合一が志向されている。その意味では、「神秘主義的伝統と啓蒙主義的伝統の結合⁽⁶⁵⁾」といったものがめざされている。『特性のない男』では「神秘主義はその宗教的内実を失っているため、その精神性は啓蒙主義の知的意図へと移行しえる。神秘主義と啓蒙主義の対立はその本源的敵対関係を失い、ひとつの綜合のうちで合一している。」⁽⁶⁶⁾

ヒュッパウフにしたがい以上のように把握することができるとすれば、ムージルにおいて神秘主義が重要な要素をなしており、そしてここでも合理主義的思惟と神秘主義的思惟のかかわりが問題となっていることができる。

マッハ、ウィトゲンシュタイン、ムージルの三人は、ウィーンの精神といったもので包括されるであろう。いわゆるウィーンの精神にとつて、そこに含まれるものの多様性は本質的であるというべきかもしれない。だがその前半世代の科学者・哲学者マッハと、それぞれ自然科学や数学、工学の素養を積み、その後には哲学を学ぶという経歴をもつ後半世代のウィトゲンシュタイン、ムージルのあいだに、ひとつのつながりを見ることは十分可能である。神秘主義が後の二者には顕在的なかたちであらわれている。それは、マッハにおいて神秘主義が潜在的にあったことを想定するひとつの状況証拠となりうるのではないか。すなわちマッハにおいて潜在的にあった神秘主義的思惟が後の二者において顕在化したと見ることができないか。⁽⁶⁷⁾この点についてはなお検討の余地がある。とはいえマッハにおいて神秘主義が潜在していたとする我々の問題提起は、たんにマッハ哲学にまつわるエピソードといった問題につぎるものではないことを、以上の思想状況は示している。それは十九世紀以降の神秘主義の展開の問題、そして特に神秘

主義的思惟と合理主義的思惟の接点の問題にかかわっているのである。

註

- (1) "Selbstporträt ohne Spiegel", in E. Bloch, *Gesamt-
ausgabe*, Bd. 9, 1965. フロムホ『異化』片岡・種村・
船戸訳、現代思潮社。
- (2) E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Aufl.,
1922, S. 30. マッハ『感覚の分析』須藤・広松訳、法政大
学出版局、二八ページ。以下、原典からの引用にあたって
は、参照した邦訳書のページ数を併記するが、原典を参照
しえなかったフォイヤールの著書および中世ドイツ語で書か
れているエックハルトの説教からの引用を除き、訳文は必
ずしも邦訳書に従っていない。
- (3) *Ibid.*, S. 30. 同右、二九ページ。
- (4) *Ibid.*, S. 303. 同右、三〇五ページ。
- (5) K. Pearson, *The Grammar of Science*, 3rd. ed.,
1911, p. 65. エンソーン『科学概論』平林訳、春秋社版・世
界大思想全集、六七ページ以下。
- (6) E. Mach, *op. cit.*, S. 15. 前掲邦訳書、一六ページ。
傍点は引用者。
- (7) E. Bloch, *op. cit.*, S. 225. 前掲邦訳書、一五ページ。

(8) *Ibid.* S. 226. 同右、一七ページ。

この箇所は邦訳書では次のようになってゐる。

「それは、私たちに於いては、あたりまえすぎる所与の事
実である。そしてマッハは、思想家としてはすぐれていな
い。また、それを「反形而上学」のために、まぎれもない
表面として描いてみせたのである。」(傍点は引用者)

マッハの愛読者にとつて、フロムホがマッハを「思想家
としてはすぐれていない」と見ているかいないかに、こだ
わらざるをえない。原文は次のようになってゐる。(イタ
リックは引用者)

Es ist unsere platteste Gegebenheit, und Mach,
ein nicht eben tiefer Denker, hat sie aus »Antime-
taphysik« als die wahre Oberfläche gezeichnet.
すなわち、*tiefe Oberfläche* (oberflächlich) と
対になる語である。だがここで *nicht tief = oberflächlich*
ということの内容はネガテイヴなものを意味しているわけ
ではない。つまり問題の箇所は、深さをねらう思想家では
ないといったていどに解釈すべきであり、「思想家として
はすぐれていない」というのは訳しすぎであつて、フロム

- ホの言であつたのだとをまげることになさる。
- (9) *Ibid.*, S. 226. 同右、一七ページ。
- (10) L. S. Feuer, *Einstein and the Generations of Science*, 1974. フォイヤー『アインシュタインと科学革命——世代論的・社会心理学的アプローチ——』村上・成定・大谷訳、文化放送。
- (11) フォイヤー、前掲邦訳書、五八ページ。
- (12) 同右、四三ページ。
- (13) 同右、四五ページ以下。
- (14) 同右、四五ページ。
- (15) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, in *The Works of William James*, 1985, p. 301. 『ウィリアム・ジェイムス著作集4』耕田訳、日本教文社、一七八ページ。
- (16) J. Blackmore & K. Hentschel (Hrsg.), *Ernst Mach als Aussenseiter*, 1985, S. 3.
- (17) Cf. W. James, *op. cit.*, p. 387. 前掲邦訳書、三四一ページ。
- (18) J. Blackmore & K. Hentschel (Hrsg.), *op. cit.*, S. 5.
- (19) *Ibid.*, S. 3.
- (20) フォイヤー、前掲邦訳書、四三ページ。傍点は引用者。

- (21) Cf. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 3. Aufl., Brockhaus, 1972, Bd. 2, S. 450, Bd. 3, S. 705, etc.
- (22) 西谷啓治「ニーチェのシラフラストラとマイスター・エックヘルト」一九三八年、白水社『ニーチェ全集』別巻収録、参照。
- (23) "Mysticism and Logic", in B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 1917.
- (24) F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 2. Aufl., 1947, S. 6. ユンツラフ・エッケベルト『ドイツ神秘主義』横山訳、国文社、一四四ページ以下。
- (25) B. Russell, *op. cit.*, pp. 8ff.
- (26) W. James, *op. cit.*, pp. 302f. 前掲邦訳書、一七八ページ以下。
- (27) プロタイノス「善なるもの・なるもの」田中・水地・田之頭訳、中央公論社・世界の名著『プロタイノス・ホルミリオス・プロクロス』所収、参照。
- (28) E. Mach, *op. cit.*, S. 19. 前掲邦訳書、一九ページ。
- (29) *Ibid.*, S. 19f. 同右、二〇ページ。
- (30) *Ibid.*, S. 140. 同右、一四二ページ。
- (31) Cf. *ibid.*, S. 82f. 同右、八五ページ。
- (32) この辺の思想史的事情を理解するためには、さらにこの

フッサールの哲学の二源泉

面でのフッサールの先駆者であるフェヒナーの「精神物理学」の背景について考察することなどが必要であるが、それは今後の課題としておきたい。

- (33) 要素論、思维経済説については、次の拙論を参照。「ヘルンスト・マッハの認識論——要素論と思维経済説を中心に」東日本学園大学『教養部論集』創刊号、一九七五年、所収。

- (34) G. Kirchhoff, *Vorlesungen über Mathematische Physik*, 1876, 1. Vorleung, §1.

- (35) "Beschreibung und Erklärung," in E. Mach, *Popularwissenschaftliche Vorlesungen*, 4. Aufl., 1910.

- (36) Cf. "Kausalität und Erklärung," in E. Mach, *Die Principien der Wärmelehre*, 1896. フッサール『熱学』諸原理 高田訳、東海大学出版会。

なおキルヒホッフは次のように言っている。人々は従来、力学を諸力 (Kräfte) の科学であると考えてきた。しかし、こうした力や原因という概念は不明確な概念であって、むしろ力学の課題は自然界に生起する運動を記述することである。(フッサール) Cf. G. Kirchhoff, *op. cit.*, Vorrede.

- (37) Angelus Silesius, *Der chemische Wandersmann*, hrsg. von E. Brock, 1979, S. 53.

- (38) E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 5. Aufl., 1926, S.

232. フッサール『認識と誤謬(抄)』野村訳、河出書房新社・世界大思想全集『ヘルムホルツ・ベルナル・ヘッケル・マッハ』所収、二五九ページ。

- (39) *Ibid.*, S. 235. 同右、二六一ページ。

- (40) *Ibid.*, S. 248. 同右、二六五ページ。

- (41) Cf. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 5th. ed., 1974, Ch. 10 "Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge". ホバー『推測と反駁』藤本・石垣・森訳、法政大学出版局、第二〇章「真理・合理性・科学的知識の成長」。この章は、ホバーの自信に満ちた口調に変化はなすものの、インベヴァレントな論文である。

- (42) Cf. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Aufl., 1922, S. 300. 前掲邦訳書「三〇〇ページ」。

- (43) Meister Eckhart, *Die Deutsche Werke*, Bd. 3, 1976, S. 488. エックハルト『神の恵みの書』相原訳、講談社学術文庫、二八五ページ。

- (44) Cf. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd. ed. enlarged, 1970. クーン『科学革命の構造』中山訳、みすず書房。また次の拙論も参照。「科学発展の論理——トーマス・クーンの『科学革命の構造』について——」北海道大学哲学会『哲学』第一五号、一九七九年、所収。

- (45) Angelus Silesius, *op. cit.*, S. 47.

- (46) W. James, *op. cit.*, p. 332. 前掲邦訳書、二四〇ページ。
 (47) F. Kaulbach, "Das anthropologische Interesse in Ernst Machs Positivismus", in J. Blühdorn & J. Ritter (Hrsg.), *Positivismus im 19. Jahrhundert*, 1971.
 (48) *Ibid.*, S. 41f.
 (49) *Ibid.*, S. 52.
 (50) *Ibid.*, S. 52.
 (51) 次のようにいわれる。
 「簡単にはどちらが正しいと決められない二重性がシェンハウアーにはいたるところにある。ドイツ神秘主義と十八世紀啓蒙思想という相反する二要素を一身に合流させていた彼は、一方ではあらゆる合理的な世界解釈を否定しておきながら自らは合理的に語り、他方では体系的に一貫した世界像を構築したと称しながら自らは体系からはみ出たものを予感していた。この矛盾と二重性のうちにシェンハウアーの魅力があることは言うまでもない。」(西尾幹二「シェンハウアーの思想と人間像」中央公論社・世界の名著「シェンハウアー」一九七五年、所収、九九ページ)。
 (52) 黒崎宏『ウィットゲンシュタインの生涯と哲学』勁草書房、一九八〇年、一二四ページ。
 (53) 同右、一三二ページ。

北大文学部紀要

- (54) 同右、一四四ページ。
 (55) 同右、一六六ページ。
 (56) B. Russell, "Introduction", in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922, 1962, p. 7.
 (57) Cf. I. Block, "Showing in the *Tractatus* : The Root of Wittgenstein and Russell's Basic Incompatibility", 1975, in S. Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein : Critical Assessments*, vol. 1, 1986.
 フロートは次のように言っている。
 「じつをい、ウィットゲンシュタインによるラッセルとフロイト批判は、論理学の発展に、あったとしてもほとんど影響を及ぼさなかった。これは思うに、一般に論理学者が示すについての説によって提示された言語観からはるかに隔たったところにいるためである。」(p. 136)
 そしてラッセルの『論考』誤解も、主としてこの「示す」についてのウィットゲンシュタインの説を捉えそこなったことに起因するものだと言っている。
 (58) プロティノス、前掲邦訳書、一三〇ページ。
 (59) B. F. McGuinness, "The Mysticism of the *Tractatus*", in *The Philosophical Review*, vol. 75, 1966.
 (60) R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Frisé, Bd. 1, 1978, S.

マッハ哲学の二源泉

1089. ムジール『特性のない男5』高橋・川村・森田訳、新潮社、五五ページ。

(61) *Ibid.*, S. 766. ムジール『特性のない男3』高橋・伊藤訳、新潮社、三〇七ページ。

(62) M. Buber (Hrsg.), *Ekstatische Konfessionen*, 1909.

(63) B.-R. Hüppauf, *Von sozialer Utopie zur Mystik. Zu Robert Musils "Der Mann ohne Eigenschaften"*, 1971, S. 13.

(64) *Ibid.*, S. 14.

(65) *Ibid.*, S. 15.

(66) *Ibid.*, S. 16f.

(67) マッハとワイトゲンシュタイン、ムージルとの直接的連関についてここでふれておかねばならない。

ワイトゲンシュタインはウィーンでのマッハの影響力の圏外に立っていたと一般に見られている。じつち、『論考』も、マッハよりはヘルツやボルツマンの物理学思想の影響下にあるように思われる。とはいえ、最近、ヴィッサー (H. Visser) 'スルガ (H. Sluga) といった人々によってワイトゲンシュタインにおけるマッハの影を読み取る

うとする努力が試みられていることは、注目しておく必要がある。

これに対してムージールはマッハをある時期に好んで読んでおり、マッハ哲学を学位論文のテーマに選ぶことになった。『マッハ学説の判定への寄与』と題されるこの学位論文は、いわば自然科学的立場を基礎にした認識論の構築の立場から書かれた。(これについては、拙論「ローベルト・ムージールの学位論文——『マッハ学説の判定への寄与』の検討——」『北海道大学文学部紀要』三二ノ二、一九八三年、参照。) しかし、ムージールはけっして自分の論文に満足していたわけではなく、ムージールがマッハの何に共感をもったのか、あらためて問いなおす必要がある。

西欧神秘主義の一般的理解については、北大文学部外国教師ティル・ベックマン博士 (Dr. Tilm Beckmann) の文学部におけるゼミナール、Grundprobleme der abendländischen Mystik (一九八四年度)、Meister Eckhart (一九八五年度) に多くを負っている。マックス・博士に感謝する。