HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ディルタイにおける形而上学の問題 ： 『転換の思想』 第4章
Author(s)	奥山, 次良
Citation	北海道大学人文科学論集, 11, 43-58
Issue Date	1974-01-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34308
Type	departmental bulletin paper
File Information	11_PR43-58.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ディルタイにおける形而上学の問題

―『転換の思想』― 第四章

奥山次良

ディルタイによれば、かれの哲学の根本思想は、「現実全体」を思索の基礎にすえることにあったという。このような抱負に導かれるかれの思索が形而上学に出会うとき、たとえはじめ反形而上学者であることを標榜していたにしても、やがてかれは、形而上学が、現実の根源的意味についての意識、かれの言葉によれば「形而上学的意識」の概念的表明である、と語るようになった。現実の全体性に向ってうち開かれているディルタイの思索にとって、形而上学はかれの内的思索史においてたまたま提示されるひとつの問題ではない。M・ヴェーバーにとって、形而上学はすでに暗く闘い合う神々であった。そして現実は、「全面的合理化」にさらされていた。ディルタイにおいては、この事態がどのように捉えられていたのであろうか。

(一) 形而上学の主題

ディルタイにしてみれば、アリストテレス以来の伝統的形而上学は、諸学を根拠づけ、また包括することにその本旨があった。形而上学は、あらゆる学問的仕事の基礎としての知識の理論を形成する。その中心をなしているものが、存在についての普遍学である。そして、諸学の統一としてのこの形而上学は、「神の認識から人間における目的措定の認識に至るまでの客観的現実の連関を、概念によって写し取る」[1]。つまりディルタイにとって、さしあたり、形而上学は、現実の根源を概念的に把捉する第一哲学であるのみならず、諸学の基礎および連関を認識する知の理論であり、さらに、客観的現実の諸連関を認識する科学そのものともみなされた。

しかし他方、かれは、伝統的形而上学の歴史を辿ることによって、中世末期にはじまる個別諸科学の自律的展開を通じて形而上学が、現実解明の根拠という自らの場所を個別諸科学にあけわたしてゆく有様をみとどける。現実を、個別諸科学の方法とは異なった形而上学の方法によっていっそう深く捉えようとしても、それはもはや不可能である。この事情が明らかになるとともに、「実証科学の諸成果を普遍的世界観において完成する」という知の理論が、伝統的形而上学に残されたただひとつの「可能な課題」として意識されてくるが、しかし、その世界観の普遍妥当性の要求はすでに自明ではない。それが告知する真理内容は、かえって相対主義の問題を激化させるばかりである。結局のところ、形而上学は、普遍妥当な真理を抱くことができないたんなる「概念詩」に終る[2]。形而上学の道を踏んで現実に迫ろうとする企ては、こうして挫折した――これが、形而上学の歴史からディルタイがひき出してくる結論であった。

形而上学の伝統的意義とその機能との喪失というこのような思想

状況に直面しながら、しかし、形而上学が「存在するところでのみ信念は学問上の基礎と実践的目的とをもつ」ことを、ディルタイはなおも確信していた。[3] たとえ形而上学がその真理性について概念詩とみなされることがあるにしても、それは、A・ランゲが言うような私的心情の吐露という意味であってはならない。それというのも形而上学は、人間の卓越した表現であり、しかもここで表現されるものは、形而上学者個人の私的心理、憶測、仮構などではなく、かれの形而上学的体験のうちに映現するかつて垣間みられたこともない生現実の一局面だからである。そしてこの体験は、「伝記的にみるなら一連の体験過程において成立するが、しかしこの過程は、そこで普遍的事態が把捉されることによって哲学的体験となる」。いいかえれば、ディルタイにとっていま形而上学は、個々の経験を綜合する生についての「普遍的経験」を概念的に表明するものに外ならない。[4]

アリストテレスの第一哲学において主題とされた存在者の存在に代って、いま改めて形而上学の主題とされる生についてのこの普遍的経験を、しかし、ディルタイは「生の謎」と呼んでいる。すなわち、「生を全体として捉えようとするとき、転変するさまざまな生経験から示される生の相貌は、生動性とともに法則、合理性とともに恣意というように矛盾に満ち、常に新たな形姿を呈し、こうして個々の場合には明らかなことがあるにしても、全体としては全く生は謎である。精神は、さまざまな生関係とそれにもとづく諸経験を統合しようとするが、それを果すことができない」[5]。もしもこのように生そのものが「謎」であるとすれば、形而上学が表明すべきその経験はどのような意味において普遍的でありうるのであろうか。この一文の中にみられる、明らかになりうる「個々の場合」を総称して世界と呼ぶなら――「世界というのは、対象的に把捉されたものの総体、あるいは秩序に外ならない」[6]――人間が、通常また確実にその生を営むのは、たとえそれが「狭くひそやかな領域」であるとしても、この世界においてである。その世界はしかし、ときに謎めき、人間にその解明を要求するであろう。この世界、あるいは日常的現実の背後には、「常にその現実の暗い核がある」、とディルタイはいう。その暗さに襲われるとき、「われわれは、たんに世界の内に生きているばかりではなく、また世界そのものに面坐してもいる」ことが明らかになってくる。[7] 形而上学の母胎とディルタイが目している形而上学的体験が体験するものは、そのような世界そのもの、すなわち生としての世界である。従って、形而上学的体験の普遍性は、このような世界についての経験の普遍性を意味している。

ディルタイにとって生は、謎を問い掛けるいわばスフインクスとして現前している。そのような生のあり方に即応して、伝統的形而上学が問いなおされなければならない。その問いなおしにおいて、形而上学の「世界」経験は、生としての世界の「真理」を表明すべきものである。とするとその場合、この形而上学の真理は、謎めく生そのものとどのように関わっているのであろうか。ときにかれは「真理の全き光は、われわれにはただまばらに乱れた光芒においてのみ垣間みられうる」[8]という。けれども、形而上学において、生

の全き真理が世界の真理として開顕されるとしてみても、その世界の真理は、伝統的形而上学の歴史に照らしてみるとき、いま、相対主義の疑いをはらすことができない。あるいはむしろこの疑念のゆえに、真理の全き光が「謎」としてディルタイに体験されているのではなかったか。生の真理の顕現を「世界」においてひたすら観想することは、生の謎に面坐しているディルタイにはすでに許されていない。そうとすると、生としての世界とみなされるその世界についての普遍的経験の、いいかえればこの世界の真理性の表明は、どのようにして可能であろうか。他面、生そのものの真理についてのそのような世界の「不確かさの感覚」[9]に即してみれば、しかし、普遍妥当なただひとつの「世界」観をなおも樹立することによってこの問に答えようとする伝統的形而上学の意向は――この意向との関わりにおいてはじめて世界観の相対主義が問題とされてくるが――ディルタイにおいて改めて問いなおされるべき形而上学の本旨にかなうものではない。

注

(1) G. S. Bd. V. S. 349ff.
(2) Vgl. Bd. I. S. 357ff. Bd. V. S. 356.
(3) Bd. IV. S. 560.
(4) Vgl. Bd. I. S. 385. Bd. IV. S. 55.
(5) Bd. VIII. S. 80.
(6) Bd. VII. S. 25.
(7) Bd. VIII. S. 44f. 142. ディルタイは、たいがい「生と世界の謎」と語って双方を区別しないが、ときに、「生そのものの相貌こそ」、「あらゆる哲学の唯一の対象」であって、「世界の謎がそうではない」、と明白に区別することがある（Bd. VIII. S. 141）。
(8) Bd. VIII. S. 222.
(9) Bd. VII. S. 150.

ディルタイは、伝統的形而上学の核心を「理性の学」のうちにみていた。この学問は、「ヨーロッパ諸民族の精神的発展における必然的な一段階」を構成したが、やがてその要求が知識の普遍妥当性への実証主義的要求であることが顕在化するに及んで、すでにふれたように、この学問の個別科学に対する優位性は崩れることになった。ディルタイは、時代の思想動向にならって、当初、「哲学はまず、精神諸科学が果さなければならない諸研究の巨大な連関へ歩をすすめる」[1]、と主張する。そのような規定は、「哲学の本質の新しい非形而上学的規定」[2]であると言われるにしても、その趣旨は、ただちに実証主義とその意図を同じくするものではなかった。

ディルタイは、現実の全体性への自らの志向を、「知識のただひとつの世界である経験的世界」への「執着」と言いあらわすが、この執着のゆえに、たしかに、ときにかれの思索はいちじるしく実証主義に接近してゆく[3]。しかしこの傾向は、結局のところ、かれの、》Empirie《に対する強調を表明するものであっても、》Empirismus《への傾倒を告げるものではなかった。実際、かれは、上掲の、『生の哲学序説』の序言草稿にみられる一句を、「生のそれ自身からの理解」と本文においては書き改め、つづけて、ここで要求されていることは、「いわば歴史的世界の魂を聞きとるために、この世界へ

いっそう深く歩みをすすめること」である、という。たとえ実証主義が経験に即することをその旨とするにしても、それが、生の現実を外的世界の枠の中に組み入れ、精神を自然の所産であるとみなしている限り、実証主義はその本来の意向を実現することはできない、[4]とディルタイはみていた。

このように、精神を自然の所産とみなす実証主義の見解が不適当とされるにしても、他面、新カント主義者が説くような、「世界全体の諸連関そのものの背景としての理性」が、ディルタイにとって自明とされていたのではない。かれは、ジグワルト、ロッツェなどの教説を吟味したあとに、すでに理性という能力が仮説あるいは要請になってしまっていることを指摘する。[5]新カント主義における「認識主観の血管を流れているのは本当の血液ではなく、たんなる思弁の働きにすぎない理性によってうすめられた体液」である。しかし、求め感じ考える人間こそが、認識論の基底におかれなければならない。というのも、この人間のうちに、そこからあらゆる経験、思想がやがて展開することになるような諸連関が包みこまれているからである。ここに認識の全可能性にとっての決定的な一点が存在する。「すべての省察はこの世から始まる。この世のうちに生き、たえずこの世から問うべく触発されている人間は、決して超越者のうちに住んでいるのではない」[6]。そうしてみれば、リッケルトが生の哲学批判のための基準として哲学の概念を定めて、「哲学は体系の形式において世界観を追求するが、この世界観は、時間的な生を世界の超時間的な本質との連関において理解することを教えるのである」[7]、というとき、かれには、もともとディルタイの思索の意向が見失われてしまっている。

新カント主義の哲学にしても実証主義哲学にしても、ディルタイにしてみれば現実全体への思想的地平を開くものではなかった。伝統的形而上学の衰退に促されて、これらの哲学が、その特色をときにその方法的態度に求め、またときに科学に対するその機能に求めていったあと、かれにはなお、「哲学のためにその特殊な対象を、現実把捉のための努力が満たされるような仕方で探求すべき可能性が残されている」[8]。それは、内的経験、すなわち生の把捉である。「かつてひとびとは世界から生を捉えようと試みた。しかし、生の解釈から世界に到る道しか存在しないのである」[9]。かれにおいて形而上学は、この解釈の通路に外ならない。しかし、この形而上学は内的矛盾をはらんでいる、とかれはいう。

注

(1) Vgl. G. S. Bd. V. S. XVIII. G・ミッシュの解説にもみられるように、哲学が科学基礎論と世界観とに分裂した思想状況において、ディルタイがさしあたって占める立場は、カントに帰ることが思想を主導していた当時の自然研究者、哲学者の立場でもあった(Vgl. Bd. V. S. XXI)。

(2) Bd. V. S. 356ff.

(3) Bd. V. S. 418. たとえば次のような発言がある。「現実認識はただ経験からのみ導き出されるということは、われわれの誰もが知っている。誰でも、ある問題において、この問題が実験的操作を受け入れるかどうかという問いを立てようとする。誰もが、ある因果関係に量的表現を与えようとしてほんの僅かな可能性をも追求する。われわれの誰にしても、一群の事実、法則が数学的物理的基礎概念に関係づけられるということを、幸いとしないものはいないの

である」(Bd. V. S. 259. Vgl. S. 562)。

(4) Vgl. Bd. V. S. 3f.　この点についてデゲナーの指摘がある――「実証主義は、その核心においては現実の正当な開拓であった。……しかしそれは、その目前の現実内容と価値とを現実一般へ拡大した。こうして、生についてのその科学は、危げなく正確であるにしても、本質的なものについて貧困化したのである」(Alfons Degener. Dilthey und das Problem der Metahysik. S. 27. Vgl. S. 24)。

(5) Vgl. Bd. V. S. 88. Bd. I. S. XVII.

(6) Bd. V. S. XXIV. Vgl. S. 83.

(7) Heinrich Rickert. Die Philosophie des Lebens. S. 14. Vgl. Max Frischeisen-Köhler. Philosophie und Leben. in: Kant-Studien. XXVI (1921). S. 112ff.

(8) Bd. V. S. 361.

(9) Bd. VII. S. 291.

(二) 形而上学の二義性

「形而上学は奇妙な二重人格である。それが目指しているものは世界と生との謎の解決であり、そして、その形式は普遍妥当性である。それは、一つの顔で宗教や詩の方に向き、他の顔で、個別科学の方に向く」、とディルタイは形而上学を特徴づけている。そしてさらに、形而上学のこのような有様が、「形而上学そのものに内在する隠された矛盾」であると指摘される[1]。その矛盾はどのような意味で内在しているのであろうか。果して形而上学は指摘されるとおりに奇妙な二重人格であろうか。

伝統的形而上学は、理性の学とみなされていた。ディルタイにとっては、ヘーゲルの汎論理主義がその代表的な例であった。そこでは、精神と歴史とが相覆い、それらはもはや何の秘密ももってはいない。このような「ヘーゲルの夢」[2]が、また、伝統的形而上学の根本的な意向でもあった。すなわち、「唯一の普遍妥当な形而上学の体系――これが形而上学の運動全体の傾向である」[3]。従って、ディルタイが形而上学の形式を普遍妥当性とみなす限り、かれは、かれ自らの伝統的形而上学に対する見解に従っている。そしてこのような見解においては、かれのみるところでは歴史意識が、いまや時の流れの中に現われる一切の形而上学的、宗教的教説の相対性をいよいよ明らさまに証拠立てているのであるから[4]、伝統的形而上学の真理を依り所にしてきた「諸信条の無政府状態」[5]、つまり歴史的相対主義が、克服されるべき焦眉の問題とならざるをえない。

けれども他面、ディルタイにとってすでに伝統的形而上学は沈黙し、その歴史は「古びた鉱物標本室にも似ていた」。形而上学の夜の静けさがいま訪れるとき、しかし、「なおもわれわれの耳に辰表が告げる天球の諧音がひびく」、とかれはいう。どのような形而上学の論証も、その根柢において生の意識、あるいは形而上学的意識を暗く深い音のように伴っている。詩と宗教とに顔を向ける形而上学の奥底には、このような意識が息吹いている。それはまた、エジプトやバビロンの神官たち以来、長い歴史を通じて人間に伴ってきた根本感情であった[6]。この形而上学的意識の解釈を通じて世界に到ろうとする、すでにのべたディルタイの抱負のうちには、普遍妥当

性を形式とする伝統的形而上学の主知主義とは別の境位が開かれている。すなわち、ここでの本質的な問題は、生の解釈、生の謎の解明であり、歴史的相対主義の克服ではない。むしろ、歴史的相対主義を問題視させるような伝統的形而上学を貫ぬく主知主義の視圏が根源的な生への通路を覆い隠してしまう。たしかに、「形而上学的意識は、常にその中に自らの存在をもつような表象を必要とする」にしても、この表象が伝統的形而上学の思想的次元において受けとめられる限り、それは「外面化する形而上学の墓碑」(7)であるにすぎない。いいかえれば、生の解釈との関連で形而上学が問題とされるとき、たとえディルタイにとって歴史的相対主義が終生の大問題ではあったにしても、その問題基盤はすでに崩れているのである。

そうしてみると、形而上学の隠された矛盾とは、形而上学に「内在する」のではなく、ディルタイにおける形而上学理解の二義性に由来している、といわれなければならない。たしかに、かれがこの二義性のうちにただ立ち止まっていたわけではなく、かれは、生そのものの「目的論的連関」に即して形而上学を捉え返そうとする。それが、かれの「世界観類型論」の課題であった。しかし、かれにおける形而上学についての二義的な理解が、この課題の遂行に曖昧さを与えていることは否めないのである。

注

(1) G. S. Bd. V. S. 404.

(2) Vgl. Bd. Ⅷ. S. 258. 288. この点に関連してディルタイは、ヘーゲル哲学における「体系」と「発展」との矛盾を指摘している。すなわち、「発展という思想こそ、形而上学の体系において世界の謎を決定的に解決しようとするあらゆる要求の愚かさを明らかにしている。しかし、このような帰結をさけようとするヘーゲルは、割り切れない思想をかれの体系構造の中へ、監獄の中へのように押し込める」(Bd. Ⅳ. S. 219)。ヘーゲル哲学を「歴史の主知主義化」とみるこのようなディルタイの見解は、かれの特定の現実理解にもとづいている。この点に関連して、レーヴィットのR・クローナーたちヘーゲル学派についての指摘がある。すなわち、「ヘーゲル学派が……ヘーゲルの世界がもはやわれわれの世界ではないことを本当に理解していたならば……かれらは、ヘーゲル哲学の絶対的意義と歴史的意義との表面上の矛盾をも、われわれがキリスト教の絶対性およびそれにもとづく精神をもはや信じえなくなっているばかりに矛盾となったような矛盾であると認識したにちがいない」(Karl Löwith. Von Hegel zu Nietzsche. S. 142)。クローナーたちにとってと同じくディルタイにとっても、すでにヘーゲルにおいて堅持されていたような「終末論的」現実理解は失われている。従って、ディルタイの思想が、「ドイツ観念論の課題を成就するためにとられたかれなりの方途である」(Bd. V. S. XXXIII) とみられるとしても、この成就は、ヘーゲル的な「思弁」によってではなく、「分析と抽象」とによって果されなければならない。種属、地域、権力関係といった事実はどこにおいても精神化されえない基礎をなくしているのであるから、ヘーゲルにとっては理性の展開の一段階を代表すると思われた当該時代の叙述に際しても「常にこの事実に対する明晰な眼ざし」が前提されていなければならない――とディルタイはいう(Vgl. Bd. Ⅶ. 287ff)。ヘーゲルの絶対的な精神的現実は、ディルタイにおいてはすでに、相対的な社会的歴史的現実に変容している。

(3) Bd. Ⅷ. S. 96.

(4) Vgl. Bd. Ⅷ. S. 6. 75ff. 198.

(5) Bd. V. S. 9.

(6) Vgl. Bd. I. S. 364f. 386. Bd. Ⅶ. S. 331. Bd. Ⅷ. S. 81.

(7) Vgl. Bd. II. S. 498. ボルノウは、形而上学と形而上学的意識との関連について次のようにのべている――「形而上学の体系は、形而上学的意識への遡行

を指示するが、しかし、形而上学的意識はそれなりに、概念的思惟における展開を要求し体系へ還帰する。体系においても形而上学的気分においても、省察は満足しない。そして、この円環的生起が、生における全現象として、形而上学の本質を構成するのでないとすると、この困難は解き難いことになる」(Otto Friedlich Bollnow. Dilthey. S. 76. Vgl. A. Degener. op. cit. S. 47ff)。つまり、ボルノウによれば、「形而上学の本質は、源点と産出された形象との間の、決して静的には捉えられない交替運動において成立する」(S. 77)。たしかに、ディルタイは、ボルノウのこの解釈を許すように、次のようにのべている——

「形而上学的意識は、交替する諸制約の下で、概念あるいは宗教的シンボルの中に表現されるのであるから、それは、交替する歴史的形式化を示す」(Bd. II. S. 496)。それにしても問題は、このようなかれの発言をどのようなかれの思索圏で受け取るかにかかっている。かれにとって、伝統的形而上学は、全体として、主知主義の視圏のうちにあった。いいかえれば、伝統的形而上学がその個別の形態において、ときに硬直し、形而上学的意識に不適合になるというのではない。伝統的形而上学の根柢に形而上学的意識が「深く暗い音」のように伴っているにしても、伝統的形而上学には、この意識をそのものとして主題とすることができなかった。というのも、この生の意識は主知主義の視圏においては捉えられない。生は「根拠づけられない」(unergründbar)からである。それゆえに、ボルノウが指摘するような、形而上学的意識と形而上学との「円環的生起」は、ディルタイの形而上学理解の本旨にそっているとは言えない。とはいえ、本文にみられるように、ディルタイの形而上学理解は二義的である。かれは、円環的生起を形而上学そのものの弁証法的動態とみなしているかのようでもある——「形而上学の本質に内在する隠された矛盾は、形而上学のいずれの形態においても新たに現われてきて、所与の形態を放棄し、ある新しい形態を求めるべく形而上学に強いるのである」(Bd. V. S. 404)。もしそうとすれば、普遍妥当性を目指す形而上学のこの動態は、ディルタイにおいても、全体としてみれば主知主義化に外ならない。この点を強調すれば、もともとは根源的生への遡及を趣旨とする、「人間とその歴史とにおいてはじめて意味と意義とが成立するという可能性に対して、われわれは打ち開かれている」(Bd. VII. S. 291)というかれの言明にしても、とりわけ近代ヨーロッパ哲学において顕在化してくる「主観主義」を表明するものとみなされるであろう。たとえば、レーヴィットはいう、ディルタイにとって「世界の重要さは、もはやそれ自らのうちに根拠があるのではなく、それは、世界に対するわれわれの態度、われわれの世界理解の所産である」(Löwith. op. cit. S. 140)。

(三) 世界観の類型論

ディルタイは、自らの精神史研究の実績と経験とをかえりみながら、「あらゆる世界観の相対性ということが、これらの世界観のすべてを辿ってきた精神の最後の言葉ではなく、これら世界観のひとつひとつに対する精神の優越が……最後の言葉である」[1]、という。ここでディルタイの「精神」は、特定の世界観によってのみ真理そのものの把捉が可能になるという確信から、従ってまた、たとえ否定的にでもあれ、この確信に拘束されていることから生じてくる世界観の相対主義からも、超出しているようにみえる。この精神は、伝統的形而上学が規定する歴史的視圏から自由であろうとする。そのような精神とは何か。それは、世界観の、あるいは形而上学の歴史を辿り、観察し、比較する精神である。そしてかれによれば、この精神において、「哲学者の意識の歴史性が成就される」[2]。しかしその意識は、伝統的形而上学の歴史的境域のうちに所在をもたないのであるから、精神史上の諸形而上学を通覧し、比較観察する意識。

すなわち歴史についての意識であり、それ自らが歴史的であるのではない。

比較し観察する意識は、歴史に向う。その場合、ディルタイにすればこの意識の重要な関心事は、生と形而上学との連関を捉え、これらの体系の中心である生の中に沈潜し、歴史を貫流する大いなる体系連関――その中に類型的態度が存続する――を知ることであった。この知において、一群の諸形而上学体系がその内的連関によって結び合わされ、他の一群の諸体系と対比され、またさまざまな思想家の間の同類関係が明らかにされる。[3] このようにして世界観の類型が成立する。それにしてもかれにおいてこの「類型」の性格は一義的ではない。

ディルタイによれば、類型は、動物的存在の最も低い段階から上昇して人間にまで到るが、しかもこの類型の中で、刺戟と運動との間の連関項からいっそう多くの連関項が生じ、それらの間の結びつきはなおさら複雑になる。こうしてこの心的発展系列の頂点で、人間の類型が成立する。そのような類型とは、諸変様の戯れのうちにあって常に回帰する「根本形式」を、かれにとっては意味していたから、ひとつの自然史的に根本的な「同型性」をその展開に従って比較分類しながら類型的に個別化し――たとえば、節足動物の頂点を占めるものは蟻と蜂であり、脊椎動物の頂点を占めるものは人間である、という具合に――こうして人間類型の諸特性を明確にすることが、結局のところ、この場合にディルタイが本旨とするところであった。[4] そしてこの諸特性が、「普遍的人間本性」を構成し、それのいっそうの個別化の基礎となる。全有機的世界についてと同じ筆法で精神史の世界についても個別化が目論まれ、人種、国民、階級、職業、歴史的時期、心的生の構造連関などが、形而上学との関連で、風土、社会状況などに応じた類型的な個別化の主題となる。すなわち、「ちょうど植物学者が植物を分類してその成長の法則を研究するように、哲学を分析する者は、世界観の類型を探し出してその構成にみられる法則性を認識しなければならない」。ディルタイは、自然科学における「類」、「種」、「類型」などの概念が精神科学においてもまた利用されると語っているが、この一文からうかがわれるように、概念を転移するにあたって生じてくるその内容の変化について、かれは十分な考慮を払っていない。かれが重視する「比較」の概念を、自然科学における比較の概念から判然と区別することは難しいのである。[5] ――そうしてみると、比較し観察する意識は、それ自らは歴史の制約を乗り越えているのであるから非歴史的な構成主観、あるいは意識一般として、伝統的形而上学を客体化し、そこから世界観類型を構成することになる。そしてこのように抽出された類型は、精神史研究をすすめてゆくための発見的手段である。従って、どのような世界観類型の定立も暫定のものにすぎない。「それは、さらに深く歴史的に見てゆくための補助手段にすぎないのであって、決してそれ以上のものではない」のである。[6]

しかし、それとともに他方ディルタイは世界観類型に別の意味を付与しようとしてもいる。すなわち、「歴史はさまざまな世界観を選択してゆく。けれども世界観の偉大な諸類型は、自律的に、判然

と、またうちこわし難く厳然と並存している」、といわれる。「ある類型の個別の段階や特殊な形態は反駁されるであろうが、その根は生の中に存続し、働きつづけ、そして常に新たな形態を産み出してゆく」[7]。ここからみれば、世界観類型の形成は、生に内在し、しかも統一されることなく並存するその「根」の確定を目指している。ここで、世界観の類型は対象的に構成されるのではなく、生そのもののうちにその所在をもち、生の根源を様式的に表明する。従って、世界観の類型論は、生の様式史的な類型構造の把握を旨としていることになる。伝統的形而上学の思想的次元から解放されたあの優越する精神は、この場合、生に内包される豊かな様式的可能性に向って超越する。もはやこの精神は、分類を事とする植物学者の態度に同調するのではなく、歴史の時代のうちに文化の様式的な統一を――それは、ヘーゲルにおける民族精神の概念をひびかせているが――観想しようとする。それゆえに、「時代の作用連関全体は、生活、情意の世界、生の価値形成、目的、理念などの連繋によって内在的に規定されている。……この連関が時代の視野をなすのであり、この時代の体系におけるすべての部分の意味も結局これによって規定されている。これこそ時代……の自己集中であって、歴史の意味および意義の問題を解決するための鍵もここにある」[8]、とディルタイはみている。けれども、かれには時代の観想を素朴に享受することはできなかったはずである。時代の様式的統一、「時代の視野」へのたしかな信頼の喪失を、かれは、歴史的相対主義の問題として意識していたからである。

このように、ディルタイの思索において類型概念は、ときに自然史的に、またときに様式史的に捉えられていて、それは、一義的には定めにくい。かれが、哲学の哲学として世界観の類型論を主題とし、「若き道連れたち」に目的地の近いことを告げたとき、かれはいったいどのような類型概念を思い描いていたのであろうか。かれは、形而上学的意識に注目していた。生そのもののうちに存続する世界観の根元が語られるとき、それは、この形而上学的意識を指しているのではないであろうか。もしそうとすれば、そのような生の根元は、それを生きる者によって捉えられなければならない。そしてディルタイによれば、この自己省察とは、「すべての生の表出を手掛りとしてそれを産み出した内部を捉えようとする理解の歩み」を意味していた[9]。そうするとここで、しばらくこの歩みが問題になってくる。

注

(1) G.S.Bd.V.S.406. Vgl. Bd. Ⅷ. S. 223.

(2) Bd.V.S.380.

(3) Vgl. Bd.V.S.401. Bd Ⅷ. S. 86. 99. ここでディルタイ自らにおける世界観類型の形成史について素描しておきたい。

かれは、一八八七年の『就任講演』において次のように言っている――「われわれの世紀は、歴史的発展論の偉大な直観を、十八世紀の諸真理によって制約された、生にとっては実り豊かな明晰な概念を使って、さらに形成してゆくという課題に直面している。このためには、歴史的生から生じたいっそう適切な心理学的方法および概念が必要である」(Bd.V.S.11)。この方法は、一八九四年の『考案』において詳細に展開されたが、これに先立って、「詩は、歴史的諸産物の中でもとりわけそれを産出した心的諸過程を明瞭に告げるという

有利さを保証している」(a.a.O.) という理由から、一八八六年にはすでに、『詩人の構想力と狂気』が、一八八七年に『詩人の構想力』が書かれ、さらに一八八八年に『普遍妥当な教育学』が記されて、「いっそう適切な心理学的方法および概念」の個別文化領域に即しての展開がはかられている。哲学については、一八八九年の『紀要』においてはじめて方法論的に主題にされているが、ディルタイによると、「文献学的、批判的に探究されたそれぞれの偉大な思想家の発展史は、哲学的思索そのものの連関の認識にとって、全般的に基礎となった」(Bd. Ⅳ. S. 558)、という。この見地はさらにすすめられて、哲学体系の発展史は文化全体の発展史の一環とみなされるのでなければならず、そしてこの「文化史と哲学史との連関を心理学的出発点から明らかにすることが許されるように思われる」、といわれる (Bd. Ⅳ. S. 559. Vgl. C. Antoni: Vom Historismus zur Soziologie. S. 14. 32)。

以上のような視点を、ディルタイは、精神史研究においては、さしあたり形而上学的意識における基礎的な三つのモティーフとして展開している。一八八七年以後に書かれたと推定されている草稿によると、ギリシァ哲学における、「直観的に思惟的な能力」、ローマの思想における「意志」、東方諸民族の思考の中心をなしている「感情」、「心情」、「これら三つのモティーフがあらゆる人間の形而上学を支配している」(Bd. Ⅱ. S. 494ff)。この見方は、一八九一年から九二年にかけて発表された『人間の把捉と分析』においても受け継がれ、「この三つのモティーフは、力強いシンフォニーにおけるように、人類の形而上学のうちに織りこまれている」(Bd. Ⅱ. S. 16) とのべられている。このことは、また、一九〇〇年の『ベルリン・アカデミー』の中でも繰返し語られている (Bd. Ⅲ. S. 3)。けれども、この知性、意志、感情という三つのモティーフは、今あげた論文が発表される二年前、すなわち一八九八年に書かれた十九世紀の思想研究である『三つの基礎形式』において、「実証主義」、「客観的観念論」「自由の観念論」という形態を獲得してからあとは、一九〇〇年の『発展史的汎神論』の中で、「実証主義」が「自然主義」に訂正されることを除けば、一九〇七年の『哲学の本質』、一九一一年の『世界観の類型』にみられるようにこの三つの形態がディルタイの晩年の思想の中心概念になっている。ちなみにかれは、これら三つの形態が、「多節的な音楽作品におけるように、中世キリスト教というこの極めて技巧的に編み合わされた神学的哲学のうちに織りこまれている」、とみていた (Bd. Ⅲ. S. 7)。

(4) Vgl. Bd. V. S. 270f. 310. Bd. Ⅵ. S. 63.

(5) Vgl. Bd. V. S. 278. 309. 380. Ludwig Landgrebe. W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften in: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. Bd. Ⅸ. S. 283.

(6) Vgl. Bd. Ⅷ. S. 86. 99.

(7) Bd. Ⅷ. S. 86f. この点についてディルタイは、次のようにも語っている。「不変の生の構造から、同じ目的連関が、たださまざまな歴史的変様をもって生れてくる。これらの目的連関を文化の諸体系と名付けよう。哲学は、人間社会におけるこれらの文化体系のひとつとして規定される」(Bd. V. S. 376)。ここで明らかに、哲学は領域的文化のひとつであり、類型は、その表現様式である。

(8) Bd. Ⅶ. S. 186. Vgl. S. 177.

(9) Bd. Ⅶ. S. 82.

ときに、ディルタイは、理解をひとつの類比推理とみなすことがある。たとえば、私が、顔を涙で濡らしているひとを見る。私はそのひとの悲しみを想い、同情する。そのような場合、推理の大前提になっているのは、私が認知している相手の所作と悲しみの心理的過程との間に成立する私によく経験される関係である。小前提は、いま私に向って示されている相手の所作、あるいはそれから受ける印象である。この推理によって、私は、ある外的印象の奥底にしか

じかの内的状態があることを知る。[1]——けれども、そのようにして知られる内的状態は、帰するところ私のものであっても相手のものとはいえないのではないか。その状態は、私の内的状態の相手に対する投影像にすぎないのではないか。ディルタイは、このソリプシズムへ陥る危険をさけるために、理解の基底にすでにふれたような意味での普遍的人間本性を置き、これが、理解の普遍性を可能にする条件であり、またその「母胎」である、という。[2]しかし、理解を類比推理とみなす場合に、むしろ問題は、理解に関わる双方の心的過程が、この類比推理において、双方の心的生に対してそのつどもっているその連関から切り離されてしまうことにある。あるひとの苦しみは、そのひとが生に托している自らの意向と連関してはじめてそのひとの苦しみといえるのであり、それは、普遍的人間本性という等質的な心的構造に関わる人間一般の苦しみではない。

もっとも、一方でディルタイは、この点について「生の事実は生の規範をふくむ」と指摘している。すなわち、「すべての心的状態は過程である。この過程の交替のさ中で……自己と対象的世界との相関関係のみが永続的なものである。私の中の諸過程がそこで結び合わされるような自己性は、それ自身としては過程ではない」。[3]ここからみれば生の「事実」は、このような「規範」としての自己性との関わりにおいてのみ理解される。そうとすれば、その「自己性」はどのようにして会得されるのであろうか。この問題は、ディルタイにおける理解の概念を改めて問うことを必要としている。

かれは、理解の過程を明らかにするために、人間の内的経験、すなわち「自らの状態の体験」から出発するが、この体験という言葉は、生過程そのものを示すものとしてではなく、むしろその過程がどのように現存するのかというあり方の意識を示すものとして受けとられている。そのように体験される「もの」のその体験（把捉作用）を——これは、さしあたり未分の統一として》Innewerden《という現象形態を示すが——ディルタイは、「対象的把捉」[4]と呼んでいる。体験されるものについてのすべての言表は、それが体験と十分に適合する場合に客観的に真であるから、対象的把捉が閲歴する諸段階は、体験の客観的に真である表現を目指して相互に目的論的な連関を形成する。この連関は、心理学において主題とされるような事実連関ではない。対象的把捉は、事実認識のみならず、価値評価、目的の定立、規則付与にまで関わるものとして、生のさまざまな現実の内にまたその間に成立するような意識的関係を捉え、「必然的で普遍的な連関」にすすんでゆかなければならない。従って、「われわれの対象的把捉の諸体験は、いずれもすでにひとつの傾向すなわち、心的生の全体連関にもとづく世界把握への傾向をふくんでいる。[5]」——ここにうかがわれるように、心的生の全体連関、さきにあげたディルタイの言葉によれば「自己性」が、人間の世界把握を統宰している。いいかえれば、世界は、「自己性」において、人間に開かれてくる。このような世界の開示を可能にするものが、ディルタイにとって理解であった。というのも、人間が体験によって知るものは自らの生という個別的なものにすぎないが、理解は、この個人体験の制限を打破し、それに「生経験」という普遍性を付与

するからである。すなわち、個人がそれぞれの仕方で生きるべきその生が、公開された生――世界としての生――であることを、理解は明める。つまり、理解によって個人間の共同性が「確証」[6]されるのである。従って、この共同性を「普遍的人間本性」と捉えて――ディルタイ自らがときに試みるように――それを、理解を可能にする条件として端的に前提することはできない。

それにしても、理解はどのようにして可能であろうか。いいかえれば、個別に形成された意識が、どのようにして他の全く異質な個体を認識することができるのであろうか。この点について、たとえば「ルッター、フリードリッヒ大王、あるいはゲーテのリアリティは、われわれの自己に対するかれらの絶え間のない働きかけから…その高揚したエネルギーと堅固さとを受け取る」[7]、と指示されている。すなわち、ゲーテの作品を読み、理解しようとする者は、この作品において異質なものと出会う。それは、理解する者の生連関のうちに特定のあり方を占めていないから、その連関を統率する理解する者の「自己」に向って「絶え間なく」働きかけ、語りかけてくる。それは、この自己に対していわば「堅固」な汝である。理解しようとする者は、作品の語りかけに聴従し、自らの生連関を超出することによって「汝」のうちに改めて自己を見出してゆく。そうしてみれば、理解の可能性は、理解されるべき対象の異質性によってはばまれるのではなく、かえってこの異質性に媒介されて成就するのである。理解する者は、理解におけるその媒介によって「自己」を会得し、それとともに公開された生の世界に居あわせることになる。それゆえに、「われ」がどのようにして相分れていくのか、相分れたものがどのようにして互いに働きかけ合うのか、これらの事柄についての形而上学的思弁は、このような「自己省察」を欠くことから生じているのである。[8]

理解は異質なものによって媒介され、理解する者の自己超越的な「反省」、すなわち自己省察を可能にする――とすると、この異質なもの、いいかえれば理解の対象を、ディルタイはどのように見ていたであろうか。かれは、一般にこの対象を「生の表出」と呼び、それを三つに分けている。第一は、概念、判断、およびさらに大きな思考形象であり、第二は、さまざまな行動、第三が「体験の表現」である。このうち第一の生表出は、思考連関のどの位置に現われるかに関わりなく同一であり、従って、これらの表出を産み出した生の特殊な形姿について何らの示唆も与えない。第二の表出は、ディルタイの所論が第三の生表出の視点から立てられているために、一義的な明確さを欠いているけれども、この種の生表出において理解されるのは、行動のうちに与えられているその目的である。しかしこの目的そのものは、行為者の内面について、第一の生表出と同様に、何事も語らない。第三の生表出はさらに二分され、その一は、日常生活から生じ、偽装、嘘言、欺瞞などの干与する余地がある表現、その二は、創作者の個人心理から解離された「対象的なもの」である。第一と第二の生表出を客観的意味とみなし、第三の一を心理的表現、そして第三の二を精神的表現、とみなすなら、ディルタイにおいて理解が本旨とするところは、この精神的表現の解明であった。

というのも、ここにおいて「われわれは、もはや欺瞞の及ばない領域に足を踏み入れている」からである。

そのような精神的表現を媒介にして遂行される生の自己省察の様態は、ディルタイによれば、「自己移入」と「追体験」（「追構成」）である。そのうち自己移入とは、「与えられた生表出の総体への自己の転置」を意味している。それは、理解しようとする者の生のうちにすでに現存している生表出の意識的現前に外ならない。他方、追体験は、この「移入」にもとづき、それを「拡大し」、理解の生過程と進展を共にする。これは、「事象の筋組みに沿った創造である」という。――しかし、理解が事象そのものの筋組みに沿って進行するという、そのことだけが追体験であるとするなら、この点では、追体験を自己移入からことさら区別する必要があるとは思われない。実際、ディルタイは、自己移入について、たとえばある詩を通じて理解者の心は、「自分がかつて似たような生の状況から出発して、楽しみまた悩み、望みまた働きながら歩んだそのさまざまな慣れた道を歩む」、と解説するが、これと同じような趣旨の解説を、かれは、追体験についても語っているのである。すなわち、「内から限定されている人間は、想像によって多くの他の生を体験することができる。環境によって制限されている者の眼の前に、世界の見知らぬ美しさとかれには到底達することのできない生の境地とが開かれてくる。……現実に拘束され規定されている人間は、芸術によってばかりではなく、歴史の理解によってもまた自由の境地に移される[9]」。もしも、ここにみられるような限定からの内的自由あるいはすでにのべたあの「精神の優越」が、追体験の本質であるとすれば、それは、理解者が既存の生表出のうちに自らを転置することから生じてくる、この生表出についての総体としての意識、いわばこうして生じてくる生の景観の観想を意味している。そうとすれば、どのような意味において追体験は「創造的」なのであろうか。

ディルタイは、生の理解の把捉形式を、生の本質そのものに内在している生のカテゴリーと呼んでいるが、このカテゴリーのうち、理解にとりわけ密接な関わりをもつのは、「意義」のカテゴリーである。すでにふれたが、どこかでかつて起こったすべてのことが人間に理解されうるのではなく、作品を通じてであれ、働きかけられある生関係が結ばれるもののみが理解される。そのように理解者に関わってくるものと、この者の現在的生との間には、ディルタイによれば、部分の全体に対するある特別な関係、すなわち、「意義」の関係がある。そしてこのことがもっとも明らかになるのは記憶においてである、といわれている。なぜなら、想起される過去的生表出は完結しているから、それの現在的生に対する一定の影響が、有意義さについてみれば認知されやすいからである。とはいえこの場合でも、意義の関係があますことなく実現されるのではない。その実現のためには、個人においては生涯の終りが、歴史においてはその終末がまたれなければならないであろう。従って、自己移入における生の意識的現前化は、生が全体として移ってゆくのであるから、過去的生表出の有意義な現前化を十全に成就することがない。しかし、「意義」のカテゴリーは、ディルタイにとって過去的生表出に

関わる理解の形式につきているのではない。生は、理解を通じて人間に対して全体として現前してくるのであった。この現前のうちに過去的生が働いているのみならず、未来的生がはらまれている。すなわち、そこにおいては、「あらゆる生の計画は生の意義を捉えて表現したものであるし、われわれが未来の下に目的として設定するものに制約されて、過去のものの意義が限定される。また反対に、実現される生の形成は、記憶されたものの意義をどのように評価するかによってその尺度を得るのである」[10]。ここに明らかにみられるように、意義のカテゴリーは、目的、力、形成などの未来的生表出に関わる他のカテゴリーとも関連づけられ、生把捉のもっとも包括的なカテゴリーへ深化させられている[11]。追体験が、このような意義のカテゴリーにもとづいて遂行されるとき、たしかにそれは、もはや過去的生表出の観想ではない。ある精神的表現、あるいは作品の追体験によって展示されてくるものは、追体験する者がまさしくそれを生きるべく意義づけられている生についての新たな、創造的な会得だからである。

そのような自己会得、いいかえれば内的理念の自覚的把握が、また追体験において遂行される理解に「客観性」を与え返すのである。ディルタイは、ときに、理解が「主観的」であることをまぬがれない、という。しかしそれは、自然認識にみられる客観性と対比してのことである。たとえば、ゲーテの作品はどの理解者に対してもひとしく提示されている。けれどもそのゆえにこの作品において理解されるべきもの、「詩人が語りはしなかったにしても、おそらく作品を通じて読者の心のうちに呼び覚まそうと望んだもの」もまた、同じようにひとしく提示されているというわけではない。その場合には、自然認識の場合とは異なり、一義的に規定されうるような外的実在が根底に置かれてはいないのである[12]。作品において理解されるべきものは、その理解において「創造」的に映現してくる。けれどもこのような理解の「主観性」は、決して恣意を意味するのではない。古典は、どのような人間に対してもそれの追体験を誘うが、それればかりではなく読者をむりにも自らの生の意義に――読者はこれをたいがい古典の告知として受け取るにしても――目覚めさせる。古典において発揮される必然と普遍というこのような機能が、理解の表明においてその「客観性」を証示する機能である。

注

(1) Vgl. G. S. Bd. V. S. 110. 198. Bd. VI. S. 70.
(2) Vgl. Bd. V. S. 334.
(3) Bd. S. 200f. Vgl. Bd. V. S. 267. Bd. VI. S. 62.
(4) Vgl. Bd. V. S. 267. Bd. VII. S. 25f. 121. 139.
(5) Bd. VII. S. 6. この点に関して、たとえば音楽についてディルタイは次のようにのべている――どのようにして音の連続やリズムがそれらとは異なった他のあるものを意味することができるかという、音楽におけるこの秘密は、「決して心の状態とその想像における描写との間の心理学的関係なのではない」。「むしろそれは、想像力の所産としての客観的な音楽作品およびその部分が、そのあらゆる旋律の隅々にまでゆきわたっているそれのもつ意味と、いいかえればその作品の心的なものについて聴き手に語りかけるものと、とり結ぶ関係である」(Bd. VII. S. 222.)。
(6) Bd. VII. S. 141.
(7) Bd. VII. S. 113f. Vgl. S. 278. 「われわれは、われわれが自らの内的世界

を普遍的に形成する度合に応じて理解し、生の歴史的諸力がわれわれのうちに働く度合に応じて歴史を理解することができる」(Bd. V. S. 281. Anm.) とディルタイは語っている。

(8) Vgl. Bd. V. S. 135. Bd. VII. S. 191.

(9) Bd. VII. S. 214.

(10) Bd. VII. S. 233.

(11) Bd. VII. S. 232.　この点については、よく知られているように、生のカテゴリーの「根源」を探索するG・ミッシュの周到な研究がある (G. Misch. Lebensphilosophie und Phänomenologie. S. 147ff. Vgl. Bollnow. op. cit. S. 116f.)。

(12) Vgl. Bd. V. S. 393. Bd. VII. S. 152. 227f.

はじめに引用したように、ディルタイはひとつひとつの世界観に対する精神の優越を語っていたが、そのとき、さらに「それとともに」、と次のように記していた。「あらゆる世界観の相対性ということが、これらの世界観のすべてを辿ってきた精神の最後の言葉ではなく……(それとともに)精神のさまざまな態度において世界のあるひとつの真実がどのような仕方でわれわれに対して現存するのかということについての肯定の意識が、最後の言葉である」。すでにのべたように、ディルタイは、あるものが「われわれに対して現存する仕方」を体験と呼んでいたから、この一文においてかれは、諸世界観のうちに表明される世界体験に対する「然り」を語っている。これは、むろん、あるがままに諸世界観を肯定することではない。「これらの世界観のすべてを辿ってきた精神」は、その理解によって、自らの所在する世界がこれらの世界観に対してもつ意義を会得する。その会得、すなわち肯定の意識を、ディルタイは、世界観の類型論として表明していた。諸類型は、厳然として生のうちに並存するその根として、経験されていた。しかし、このような世界観のいわばイデア的な類型は、かれの会得を果して適確に表現しているであろうか。

かれによれば、たとえばある人物の像は、ひとつの死んだ記憶過程において呼び戻されるのではなく、「われわれの感情状態から新たに建立されるのである」という。その人物像は、モデルとしてのその人物にいわば近づいてゆくのではなく、この人物を十分に知っている者の念頭に浮ぶイメージに近づいてゆく。従って、優れた画家の筆による肖像は、モデルについての知識がいわば貯蔵されている忠実な人物像を与えてくれる。それゆえに、ここには、あるうつろいゆくものが存在するのではなく、ある永続するものが存在する(1)。そうとすれば、それは模像でないばかりか、ある共通の特性を例示する類型でもなく、個体的であるとともにそれを超出するもの——典型である。そのような典型は、あの対象的に構成される自然史的類型ではなく、またもはや様式史的・イデア的類型でもない。精神史研究を通じてディルタイに会得されたものは、世界観、あるいは形而上学をこのような典型として捉えなおして肯定する意識、いいかえれば、諸典型がそこにあってはじめて典型として成立するいわば典型性ではなかったであろうか。たしかに、個別の世界観は、かれが指摘するように時代のさまざまな状況に制約されているであろうし、それに何よりもまず、それらは伝統的に主知主義の支配圏の

うちに置かれていた。しかし、世界観は――ときにそのような指摘がみられるにしても[2]――生現実のイデオロギーではない。というのは、それには常に暗く深い音のように、形而上学的意識が秘められているからである。そしてこの意識が、世界観のまた形而上学の母胎であった。ここからみれば、世界観（形而上学）は、個別でありながらしかも同時にそうではない。従って、形而上学的意識は、典型の意識である。

それにしても、さしあたり典型性と呼んだこのディルタイの思索の境涯は、そのものとしてみれば、どのように表明されればよいのであろうか。かれが終生かかずらわっていた歴史的相対主義の問題圏は、その後、人間的生を主導するすべての規範全般の価値喪失といういっそう広般なニヒリズムの問題圏のうちに融けこんでいった。それは、また他面からみれば、テクノクラシーを基調とする問題圏でもある。かれは、「相対性に対しては、核心的な歴史的事実としての創造力の持続性が有効である[3]」というが、この創造力の堅持は、新たな問題圏に際してはどのようにして可能であろうか。おそらくそれは、形而上学を「暗号」とみなしてそこから生の謎を解こうとする試み[4]のうちにあるのではなく、典型性そのものの解明のうちにあるであろう。そのような追究の道において、少なくとも、ディルタイが主題とすることがなかった人間の有限性が問われなければならない。ディルタイは、異質なものの理解を媒介に公開の生世界にすなわち自己性に遡及していったが、しかし生表出の異質性は、従ってまた自己超越の様態も、普遍的人間本性の側からではなく、人間の有限性との関連においてのみ明らかにされるであろう。

注

(1) Vgl. G. S. Bd. Ⅵ. S. 174. 282.
(2) Vgl. Bd. Ⅴ. S. 376.
(3) Bd. Ⅶ. S. 291.
(4) Vgl. Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode. S. 226ff.