

ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置（4）：形而上学的立場の崩壊

ITO, Naoki / 伊藤, 直樹

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Journal for Research in Languages and Cultures / 言語と文化

(巻 / Volume)

19

(開始ページ / Start Page)

125

(終了ページ / End Page)

165

(発行年 / Year)

2022-01-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00025473>

ディルタイの「歴史的理性批判」における 心理学の位置 (4)

—— 形而上学的立場の崩壊 ——

伊藤直樹

はじめに

本論文は、ディルタイの歴史的理性批判において、心理学がどのような位置を占めているかを考察するものである。既発表部分「歴史的理性批判」における心理学の位置⁽¹⁾では、「歴史的理性批判」の全体像を概観したうえで、このプランのうちに含まれる歴史的叙述の部分の解明に着手し、宗教的生、および古代ギリシアにおける歴史的叙述を考察した。次いで、「ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置 (承前)」⁽²⁾では、それに続くアウグスティヌスの思想のうちに、ディルタイが心理学的基礎づけの端緒をどのように見出すかを考察した。さらに「ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置 (3)」⁽³⁾では、ディルタイによる中世形而上学の精神史を考察し、そのうちに心理学的基礎づけにつながる論点を看取した。

既発表の目次 (ゴチック) は以下のとおりである。

はじめに

1. 歴史的理性批判の全体像
 - (1) 「歴史的理性批判」の構成
 - (2) 『精神科学序説』の成立過程
2. 「歴史的理性批判」の歴史的叙述における心理学把握
 - (1) 形而上学の基礎としての宗教的生
 - (2) 形而上学の支配と衰退 —— 古代ギリシア
 - (3) 中世ヨーロッパにおける形而上学
 - ① アウグスティヌス
 - ② 中世思想の概観

- ③中世的思考の第一期
- ④中世的思考の第二期
- ⑤中世の歴史の形而上学と社会の形而上学
- ⑥形而上学と精神科学の成立に向けて
- (4) 形而上学的立場の崩壊

- ①『序説』第二部第四編の固有性
- ②近代の科学的意識の諸条件
- ③自然科学による形而上学の解体とその限界
- ④精神科学による形而上学的基礎づけの解体と継承
- ⑤形而上学的基礎づけから認識論的基礎づけへ

本稿では、既発表分に続けて、デイルタイがとらえた、形而上学的立場の崩壊のプロセスを見てゆくことにする。

①『序説』第二部第四編の固有性

本稿が対象とするのは、『精神科学序説』（以下『序説』と略記）第二部の第四編である。この箇所は、刊行された『序説』第二部の最終部分にあたる⁽⁴⁾。それゆえに、ある固有性をもっている。まずは、前節での議論を簡単に振り返ったうえで、その固有性を際立たせたい。

先の稿で見たように⁽⁵⁾、デイルタイの「歴史的理性批判」は精神科学の基礎づけを目指すものである。既刊の『序説』には、「歴史的理性批判」の第一部と第二部が含まれている。第一部では、精神諸科学の全体像が概観された。そして、第二部では精神科学の基礎づけのうちの、「形而上学的基礎づけ」が批判的に扱われた。前稿では、この第二部で扱われた中世思想における形而上学を見た。

デイルタイによれば学問の基礎づけには二つの方法がある。ひとつは形而上学的基礎づけ、もうひとつは認識論的基礎づけである。前者の形而上学的基礎づけは、古代ギリシアにおいて神話および宗教から学問が形成される段階ですでに志向され、中世において頂点を迎えるが、しかしそれ以後、とくに自然科学の出現によって決定的に力を失ってゆく。そして、形而上学的基礎づけは崩壊し、その役割を終える。この形而上学の衰退の歴史を扱うのが第二部である。

(i) 前編の回顧——形而上学的基礎づけの三つの特徴——

ディルタイがとらえる中世における形而上学的基礎づけの要点として、次の三つをあげることができる。第一に、中世における形而上学が「神学」としてある、ということである。キリスト教的な中世世界を貫いているのは、宗教的生の根幹となる神への意識、すなわち信仰である。そしてこの信仰を、思考に適合的な理性連関として表象するのが「神学」であり、その企てが神の存在証明である。たとえば、ディルタイが中世的思考の第一期に属するとみなすアンセルムスは信仰と理性という二項において、「知を求める信」として神への信仰 (= 「神の意識」) を前提した上で、神の存在を理性によって論証した。そして、アリストテレスが移入された第二期では、神の存在証明の重心は、存在論的証明から、目的論的証明、宇宙論的証明に移る。ただし、これらの神の存在証明は、その推論が、アリストテレスに由来する「宇宙の知」から、「創造主としての神」へと進まなければならないゆえに、うまくゆかない。ここには表象としての世界知から、存在としての神への飛躍が必要となる。それゆえここには中世形而上学の第二の特徴である、二律背反が現れる。

二律背反は、中世的思考の第一期にも第二期にも見出され、さまざまなヴァリエーションがある。その要点は、世界を理性適合的な連関ととらえる定立と神の意志によって創造されたものととらえる反定立との二律背反である。そして注目すべきことは、ディルタイは、ここにさらに次のような二律背反を指摘することである。

「もう一つの二律背反は、……精神科学を形而上学的に取り扱うことにすでに通じている。現実^レは、神の知性のうちで永遠の真理のなかに、また普遍の形式のなかに与えられ、神の意志のなかでは歴史として与えられている。そして歴史の連関のなかで個々の人格が神の意志に関わるのである」(I 326f.⁽⁶⁾ 傍点伊藤)。

ディルタイはここで、中世的思考の二律背反のうちに、自らの問いである「精神科学」の論点を挿入している。ここでは、定立は、現実が永遠の真理のうちに与えられている場合であり、反定立は、現実が意志のうちに与えられている場合、しかも、「歴史」という在り方で与えられている場合である。この反定立に、精神科学の成立の鍵があると指摘される。そして次のように問いを

立てるのである。

「個々の事実に先行し、その意義を無時間的に表現しているような理念連関の客観的不変性は、意志のなかでどのように持続するのであろうか。すなわち、意志は生きた歴史であり、意志の摂理は個別的なものに向けられ、意志の行為は個別の實在となるが、こうした意志のなかに、どのように持続するのであろうか」(I 327)。

ここでの問いは、理性と意志とを対立させるのではなく、神の意志によって牽引される歴史において理性はどのようにあるかという問いである。つまり、歴史的一精神的世界において、理性はどのように位置づけられるかという問い、すなわち実質的には、「歴史的理性批判」だと言ってよいだろう。ただし、ここでの問いは、あくまで中世的思考の内部で発せられている。つまり、ここでの「歴史的一精神的世界」は、神を頂点とする形而上学的な王国に他ならない。これが、第三の特徴となる。

ディルタイがここで展開するのは、歴史の形而上学と社会の形而上学である。

まずディルタイが確認するのは、中世形而上学によって人間の魂が不死の実体であることが証明されたということである。これを踏まえて、神を頂点とする形而上学的王国が形成されているということが確認される。そして、この精神的で社会的な世界へと形而上学的な論証が拡張される。一方には、社会の形而上学が立てられる。それによれば精神の実体のこの王国においては教会が中心にある。教会が、超越的世界と世俗の世界を結ぶ蝶番である。

そしてもう一方で、歴史の形而上学が立てられる。この精神の実体の形而上学における人間の歴史的な生は、被造物としての人間の精神の実体の意欲や力と神の摂理との協力のうちで形成される。この摂理によって、これらの全ての実体は、その目標へと導かれるのである。ここでの中世形而上学においては、歴史は目的論的にとらえられ、歴史的経過の部分は、因果系列の部分ではなく、ひとつの計画の部分となる。これによって「前の段階がそれぞれ後の段階を必然的に条件づける段階秩序における統一」(I 335)という段階的進展の思想が生ずる。これが超越的な神が意志として、世界を目的論的に段階づける進展の思想としての歴史の形而上学である。

以上が、中世における形而上学的基礎づけの中核をなす形而上学的思考の特徴である。しかし、この形而上学が力を失ってゆく。それは、とくにイタリアを中心とした自由都市の自治によって、それまでの教会を中心とした神権的政治体制が崩れ、自然法による実定法的な支配体制へとシフトしていったからである。そしてこうした政治的社会的状況を背景にしながら、それまでの形而上学に取って代わり、自然科学が形成されることになる。それが扱われるのが、本稿で扱われる『序説』第二部第四編である。

(ii) 第二部第四編での問い

『序説』第二部第三編が対象とした時期は13世紀前半までである。したがって、歴史をこのままたどるとすれば、次にルネサンスおよび宗教改革の時代が続く。そして、精神科学の基礎づけをテーマとするディルタイの目論見を思えば、『序説』で、ルネサンスや宗教改革、あるいは科学革命と精神科学とがどのように結びつけられているかは、私たちの大いなる興味の対象である。ところが、期待に反して、この第四編では、ルネサンスや宗教改革は、それ自体として主題になることはない。それはなぜだろうか。

翻ってみれば、「歴史的理性批判」の構想全体は、次のようなものであった。強調部分が『序説』第二部である。

- 第一部 緒論 基礎づけの学の必要性を示す個々の精神科学の連関についての概観
- 第二部 精神科学の基礎としての形而上学 その支配と崩壊
——以上『精神科学序説』公刊部分——
- 第三部 認識論の歴史
- 第四部 精神科学の認識論的な基礎づけ (認識論)
- 第五部 精神科学の認識論的な基礎づけ (論理学)

簡潔にまとめると、第一部で精神科学を概観し、第二部で精神科学の基礎づけのひとつである「形而上学的基礎づけ」の無効性を歴史的にたどり、第三部ではもうひとつの精神科学の基礎づけである「認識論的基礎づけ」の正当化を歴史的にたどり、第四部ではその認識論的基礎づけを理論的に考察し、第五部ではその論理学を明らかにする、というのがディルタイの企てであった。

そして、ここで問題にしている第二部の内容は以下のとおりであり、そのうち第四編とは、以下の強調部分である。

- 第一編 神話的表象とヨーロッパにおける学問の成立
- 第二編 古代諸民族の発展のなかでの形而上学的段階
- 第三編 中世のヨーロッパ諸民族の形而上学的段階
- 第四編 現実に対する人間の形而上学的立場の崩壊

つまり、第四編は第三部へとつながる第二部の最終部分である。したがって、ここでは、それまでたどってきた形而上学的基礎づけの無効性が総括的に論じられるべきであるとともに、次の第三部で論じられるディルタイ自身の積極的な立場である「認識論的基礎づけ」への橋渡しがなされるべきである。つまり、ルネサンス、宗教改革は、むしろ、次の第三部で積極的に扱われる主題なのである。

しかしさらに、ルネサンス、宗教改革の後に生じた、いわゆる「科学革命」をディルタイはどのようにとらえているか、ということも期待の地平にあがる。これについては次のように言えるだろう。第四編では、「自然科学」という節が設けられているように、たしかに扱われている。内容的にもガリレイ、コペルニクス、ケプラー、ニュートンが扱われている。しかし、ディルタイが問題にしているのは、科学革命それ自体ではない。むしろ、その裏側で生じた、形而上学的基礎づけのその衰退である。つまり、一六世紀の自然科学の登場こそが形而上学を崩壊させた。しかしそうだとすれば、その自然科学と形而上学との関係こそが問題になる。自然科学は形而上学の代替物たりうるか、その権利を持ち得ないとするならば、それはなぜなのか、ということが問題になる。

さらに、自然科学の節に続くのは、「精神科学」という節である。ここでは無論、精神科学の成立が扱われる。ただし、形而上学が終焉した後、自然科学と並んで、もう一つの知の領域たる精神科学が登場してきた、というわけではない。間違いなく自然科学の出現は、それまでの思考の在り方を革命的に変換する大きな出来事であった。ゆえに、精神科学（と後に言われる領域）は、その対象たる歴史的社会的現実を、まずは自然科学的な方法を借りることによって解明した。これは「自然的体系」と呼ばれる。しかし、このとらえ方は歴史

的社会的現実を必ずしも十全にとらえ得たものではなかった。というのも、前稿で見たように、精神科学は、中世形而上学と一定の結びつきをもっていたからである。それは、とくに社会の形而上学、歴史の形而上学としての「意志の形而上学」との関係である。要するに、はじめに述べたように、第四編で扱われるのは、形而上学の崩壊の後のルネサンスでもなく、宗教改革でもなく、また科学革命でもない。むしろ形而上学の崩壊そのものであり、その崩壊の地に残されたものを照査することである。

以下では、次の四つの点が問われることになる。「近代の科学的意識の諸条件」、「自然科学」の発生、「精神科学」の発生、そして「形而上学的立場の不可能性についての考察」である。これらの考察を通じて、次に続く、認識論的基礎づけが望見されることになるだろう。

②近代の科学的意識の諸条件

ディルタイが第四編第一章「近代の科学的意識の諸条件」で扱うトピックは、まず、中世が終わり近代人が登場したということ。そして第二に、その登場は科学的意識の成立と結びついていること。そして第三に、それによって近代科学が成立したが、当然のことながらそれは形而上学の崩壊でもあったということである。まずは一つめから見てゆこう。

(i) 近代人の登場と科学的意識の成立

中世世界はマイナスの側面だけであったのではない、中世の人間は、キリスト教の経験を意味深く伸展させたことはたしかである。宗教による支配は、高度の感情や理念のすべてにまれにみる確実性と深さを与えた。とはいえやはり、教会という外的組織を本体としながら、教会の指導の下で生活の豊かさを一つの連関へと織り込み、学問や芸術を外的にも内的にも束縛した。この束縛からの解放、すなわち、「個々の魂の力のすべてが当初の拘束された状態から自由になること」にこそ近代の科学的意識の成立の要点がある。

たとえば、「中世の人間の心のなかには、教会、聖職者、秘蹟を介してこの世に働きかけ、神の力のたえざる源泉である超越的世界への信仰が闊っていた」(I 353)が、また、「中世社会では、個人は団体的組織にすっかり組み込まれており、その組織のなかで最も強力なのは教会と封建的秩序であった」(I 353)。このなかで形而上学は、教会が擁護した超越的秩序をしっかりと支えて

いた。かくして、どれほど優れた中世の思想家であろうとも、それぞれがこの秩序の代表者にすぎない。ディルタイはダンテを中世の人間の一人にあげている。ダンテがどれほど孤独に自分の道を歩んだとしても、彼の魂は、この客観的連関に捧げられており、彼の声は「沈黙の千年の声」にほかならなかった。

そして、このような束縛から自由になるところに、近代人がいる。ディルタイが、近代人の特徴としてあげるのは、「宗教的経験の自己確実性」、「科学の独立性」、「芸術における想像力の解放」である。ディルタイは、ここでこの三つの特徴を、ブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』のよく知られた箇所を引きつつ⁽⁷⁾補説し、ルネサンスにおける精神の目覚めの、客観的側面と主観的側面とを次のように、述べる。

「科学が宗教的表象に関する中世的図式のもとに従属することをやめることによって、構成する手段であった宗教的理念と現実との絆は切り裂かれ、人々は[宗教的理念に]囚われずに現実を認めるようになる。かつては形而上学的演繹が現象を、精神生活全体の内奥と結合しているものと見なしていたところに、客観的考察と実証科学とが成立した」(I 355)。

以上が客観的な側面であるが、主観的な側面については次のように言われる。

「社会の外的組織内の個人の位置が変化したことが、個人の力や個人的自己感情の解放を実現した。こうして現実に対する認識主体の新しい立場が生まれた。最後に、個人的自己感情が増大し客観的考察が完成されるにつれて、世界観の自由な多様性が促進された」(I 355)。

敷衍すれば次のようになろう。科学は、それまで宗教的理念というヴェールを通して現実を見ていた。言い換えれば、科学の営みは宗教的理念からの「形而上学的演繹」にほかならなかった。しかし、この宗教的理念が力を失う。ヴェールが取り払われ、精神的生の全体の内奥と現実とが結びつく。この結節点からすべてが新たにはじまる。まずここに「客観的考察と実証科学」が成立する。実証科学 (positive Wissenschaft) とは、文字通りポジティブな、すなわち、宗教的な理念を後ろ盾にもたず、自らの前に対象を立てる実定的な学

である。ただし、このとき主観的に見れば、ここには同時に、「個人的自己感情」の解放も生じていた。これは、成立した実証科学に対応して、客観的考察を行う「現実に対する新たな認識主体」となる。これによって「科学の独立性」が獲得されるのである。しかし同時に、この個人的自己感情の解放は、「形而上学的思考のうちでも、詩的な想念のうちでも」(I 355) 生じ、それは世界観の自由な多様性を促進させる。ディルタイがここであげるのは、まずはペトラルカであるが、さらに「北方の新時代の黎明」として、オッカムのうちにすでにあった、より以上に深い近代的意識、すなわち「内的経験の自己確実性」を指摘する。この「内的経験」が、教会という社会の外的組織に守られた限りでの宗教的理念と切り離された、宗教的意識の自己における確実性である。ここには、以上の、科学の独立性を担保する認識主体や、宗教的経験の自己確実性といった論点に加えて、「芸術における想像力の解放」という論点がある。しかしディルタイの考察は、ここではそれには立ち入っていない。むしろ「宗教、科学、芸術の独立性が増大し、人類の集団生活に対する個人の自由が強まる」という仕方で議論をまとめ、ここでの近代的意識の構築に、「形而上学がそれまでの歴史的役割を終えた」点を見るのである。

(ii) 近代科学の成立と形而上学の変貌

中世において、神学としての形而上学は、あらゆるものを結びつける絆であった。それは宗教、科学、芸術といった領域から社会、歴史の領域までも結びつけていた。しかし、いまやこの絆は断ち切られた。ここで生じたのは、科学が宗教に取って代わったということではない。科学は宗教から分離していったのである。そして知の担い手が、聖職者から著述家、文学者、大学教授たちに代わっていった。そして産業と関係する発明も生み出された。そしてここに近代科学 (moderne Wissenschaft) が成立する。ディルタイはその性格を次のように描いている。

「すなわち、因果的連関を探究することによって、したがって複合的現実を諸要素へと分解することによって、とりわけ実験によって経験に与えられるがままの現実を研究するという性格である。自然の変化のなかに恒常的なものを確定する課題は、自然法則を探究することによって解決された。自然法則は、事物の本質を表現することを断念する。また、こうして実証科学の限界が現われ

たことによって、現実の研究は、諸科学の分野を考量する認識論によって補強されたのである」(I 357)。

ここで言われている近代科学に関わる論点を際立たせるなら、次の四つをあげることができるだろう。

1. 経験に与えられる現実を諸要素へと分解すること
2. そのような分解の作業は、因果連関としての自然法則の探求へと向かう
3. その自然法則は、事物の本質 (das Wesen der Dinge) の表現を断念しており、それが実証科学の限界である。
4. 実証科学のその限界を補うために認識論による補強が必要である。

これらの諸点は後に、「自然科学」あるいは「精神科学」において、学問性をめぐる問題点や課題となってくるが、ここでは、この近代科学の性格を、これまで支配的であった形而上学と対比してみれば、次のように言えるだろう。すなわち、実体形相の形而上学と呼ばれる古代中世の形而上学が——その有効／無効は措くとして——、思考適合的な理性連関によって全体をとらえようとしていたのに対して、実証科学としての近代科学は、経験的な所与を諸要素への分解によって法則的にとらえることしかできない。ゆえに「認識論」による補強を必要とするのである。とはいえ、形而上学はここではすでに力を失っているものであり、注視すべきは、他方でその形而上学がどのように変貌しているかであろう。

実証科学は、現実を分析しそれを法則化するのであるから、形而上学に残されているのは「実証科学の諸成果を普遍的な世界観 (Weltansicht) のうちで完結させること」(I 358) しかない。しかもそれが可能である蓋然性は極めてわずかしかない。さらに、この形而上学の諸体系が、社会のなかで果たす機能も変わる。かつては、社会の形而上学、歴史の形而上学であったものは、いまや、それを創始する者の「私的体系」(I 358) となり、「限りなく多様な形而上学的諸体系」(I 358) となる。こうして、形而上学に残された課題は、「相対的な価値をもつ表現で、十分な現象の普遍的連関へと実証科学の諸成果をまとめうる中心点を作り出すことだけ」である。デカルト、スピノザ、ホッブズ、ライプニッツ、そしてシェリング、ヘーゲル、ショーペンハウアー——みな私的

体系を繰り出しているのである。ここには、「形而上学の無政府状態」(I 358)がある。しかし他方で、積極的に新しい機能もある。どの体系も、「目を開かせ、思想によって諸個人を深め、不可視の連関との関係を保持させる器官」(I 358)なのである。とはいえ、これらの機能も、その体系の相対性が認識されてしまえば、もはや影響を失う。このような相対的な形而上学が学問の基礎として用いられることはもはやないのである (I 359)。

では、形而上学がこのような身分に落ちることで、それを引き起こした近代科学すなわち、自然科学、そして精神科学は形而上学とどのような位置関係にあり、またその関係ゆえに自身でどのようになってゆくだらうか。次にこれを見てみたい。

③自然科学による形而上学の解体とその限界

(i) 実体形相の形而上学の解体

まず、近代自然科学が、形而上学、すなわち古代から中世へと続いてきた実体形相の形而上学をどのようにして解体したかという点を見てみよう。

近代自然科学が所与を説明するさいの根拠は、その説明が、思考に必然的な連関に従っていることである。そしてその中心にあるのは、後に見るように、実体と因果性という概念である。ただし、このような特徴は、近代自然科学がはじめて手に入れたものではない。思考に必然的な連関における実体や因果性はむしろ、古代・中世の形而上学をとおして豊かな人間の本性の体験から抽象されて発展してきたものである。この点からすれば、形而上学と近代自然科学には連続性がある。だとすれば、形而上学を打破する近代自然科学の特徴はどこにあるか。これについては、すでにふれてきた次の二点をあげることができる。第一は、定量的に規定された単純な表象によって、運動過程を構成要素に分解してとらえ、そこに法則を見出すという点である (I 357)。そして第二は、その分析が、客体自身に即してなされ、「事実に肉迫していく分析」(I 363)だという点にある。

たとえば、プラトンの実体形相の形而上学においては不変のアイデアが中心にあり、そのアイデアから個々の事物が、アイデアの分有というしかたで説明されるにすぎない。そしてディルタイによれば、このプラトンの形而上学は、結局、「アイデアと事物との関係を内容に即して概念的に表現することができなかった」(I 185)のである。同様の問題は、すでに指摘したように中世形而上学におい

ても見出すことができる。たとえば神の存在の目的論的証明には、創造主たる神とアラビア経由の自然学的知をどのように媒介するかという問題が含まれている。結果として、形而上学的知と自然学的知が背中合わせで結びつくこの事態は、二律背反を引き起こすことになる。そしてこのような事態に、近代自然科学は先にあげた二つの方途によって対処する。すなわちイデアから個別的なものを切り離し、その個別的な変化するもののうちに「普遍的なもの」としての法則を探求するのである (I 185)。ここでは形而上学的な論証はもはや使用不能である。たとえばデイルタイが引くケプラーはよい例であろう。ケプラーは、それまでであった「惑星の運動を引き起こす神的な力」を、「全惑星の軌道の中心点である太陽のなかに移し、こうして太陽のなかに中心的な力がある」(I 363) と仮定したのである。

このようにして形而上学は解体された。しかしデイルタイは、次のように付け加えるのを忘れない。それは、かつて神によって、思考に適合的な理性連関として宇宙を秩序づけていた形而上学は、いまは沈黙している。「しかし夜の静寂が訪れると、星々から天の調べがわれわれには聞こえてくる」(I 364) のである。デイルタイはここに「形而上学的根本感情」(I 364) を見てとっている。「あらゆる論証の根底にあり、あらゆる論証が消え去っても生き続ける、不可思議な形而上学的気分」である。この感情は、「人間の意識のなかで、神の信仰の心理学的起源と至るところでからみ合っている」(I 364)。

(ii) 実体形相の形而上学に代わるもの

では、近代自然科学は、形而上学を解体して、かつての実体形相に代えて何を定立したのであろうか。

ある種の学者は、実体形相の形而上学に代わって、そこに新しい形而上学が立てられた、と考えた。デイルタイが同時代の考え方としてあげているのは、フェヒナーの「夜の見方」や唯物論的一元論がそれである。しかしそれらは、原子や分子や重力を、かつての形而上学と同様に、形而上学的実在物と考えてしまっている点で退けられる。では、近代の自然科学者たちは、形而上学に代えてなにを立てたのか。デイルタイはそれを、実体 (Substanz) あるいは原子 (Atom), もしくは力 (Kraft), 因果性 (Kausalität) および法則 (Gesetz) といった諸概念の連関にあるとする。

そしてこのことを明らかにするために、デイルタイはここでやや唐突に、事

物 (Ding) と原因 (Ursache), および実体と因果性に関する, 概念の精神史とでもいうべき考察を挿入するのである。

論述の大きな流れは、「事物と原因という表象から, 実体や因果性といった抽象的概念が生まれる」(I 366) という方向性である。このような概念形成に向けられた発生論的考察は、「歴史的理性批判」のプランのなかでは, 第五部の「精神科学の認識論的な基礎づけ (論理学)」に属する。未発表草稿である 1892 年に書かれた「生と認識」が, それにあたる⁽⁸⁾。ただし「生と認識」では, 「生」という原初的場面に出発点をとって現象学的に分析が進められているのに対し, 『序説』のこの個所では, この概念の発生が歴史的一精神史的に考察されている。

ではまず, 「実体」や「因果性」といった概念を生じせしめる「事物」や「原因」について見てみよう。次のように言われる。

「事物と原因は, 感官における知覚の構成要素として明示することはできない。これらは, 知覚要素間の思考に必然的な連関を求める形式的要求から生まれるのでもなければ, ましてや, 知覚要素間のたんなる共存や継ぎの關係から生まれるのでもない。したがって, 自然研究者にとって, 事物と原因との表象は起源の正統性を欠いているのである。これらは, われわれの諸感覚間に連関を成り立たせる, 体験にもとづく内容的表象であり, しかも, 意識的な想起に先立つ発展のうちに現われる」(I 365)。

敷衍してみよう。まず, 事物と原因は, 知覚の構成要素ではない。言い換えれば, 知覚のフィルターをとおして思考に必然的な連関のうちに置き入れ可能なものとして変形された要素ではない。自然研究者にとっては, そのように変形されてこそ学問的な思考の枠組みのうちに, 取り入れられることができるが, 事物と原因は, そのようなものではない。むしろ, 体験に直接的に由来する「内容的表象」である。したがって, 事物や原因は, 近代自然科学が用いる諸概念の起源ではあるが, しかし, 近代自然科学が用いるのに適合した概念ではない。⁽⁹⁾そして, このような事物と原因からの抽象をへて「実体」や「因果性」といった「抽象的概念」が生ずる。

まずは「実体」, あるいはそれに由来する構成概念である「原子」という概念について考えてみる。ディルタイによれば, これらの概念は「対象と格闘す

る論理的精神が生んだ歴史的産物」(I 366)であり、「事物を思考可能にするようにするために作られた論理上の産物」である。上で見たように、内容的表象であっても、思考連関のうちには取り入れることはできない「事物」が、「論理的精神」の格闘によって諸属性を統一する実体としてとらえられることになる。つまり、性質の多様性が一つの事物に属するという論理性がここには引き入れられている。

そしてこの構成的概念には二つの要点がある。ひとつは、「これらの概念の認識価値は、事物が与えられている体験や直観の条件に依存する」(I 366)という点である。自然認識における概念は、それまでの形而上学から離れ、体験や直観を根底に置き、その上に形成される。デイルタイはそうした概念として、質量、重さ、運動、速度、距離などをあげている。そして二つめとして、これらの概念は、はじめは可視的な物体から構成され、さらに発展し、感官の制約を超えて構成される。たとえば「質量粒子」といった概念がそれである。こうした概念は「風変わり」ではあるものの、可視的現象から構成された概念と同種であり、これらの概念にもとづいて、「統一的自然観」が構成される可能性が生ずる。

以上のような結論は、もう一つ概念群である「力 (Kraft)」、 「因果性」、 「法則」に関しても当てはまる。ただしそのプロセスが異なる。力の概念が、近代科学で使用可能な概念に変形したのは、その概念の含意から目的的性格が失われ、機械論的世界観が可能になったときである。見ておきたいのは、それにいたるプロセスである。

力の概念は、意志との結びつきのなかで考えられる。意志は自分以外のものを動かす。「意志は表象を操作し、手足を動かすことができる」(I 367)。意志は「活動の個々の作用に先行する活動能力」である。たとえばアリストテレスにおいては、これは可能態、現実態、完成態という概念系列のうちに見て取れる。注目したいのは、中世神学、なかでも神の宇宙論的証明におけるこの概念の位置である。宇宙論的証明の要点は、宇宙についての直観から神の理念を推論するところにある。この場合、「宇宙についての直観」とは、そのつどの時代に獲得されている宇宙^{コスモス}についての実証的な学問知である。そして宇宙論的証明の困難さは、そもそも質的に異なった、この実証的な学問知と、神の理念とをどのように媒介するかという点にある。しかし結局のところ、この質的な相違は解決できず、二律背反として残されることになる。それがデイルタイの見

立てであった。そして、この二律背反を意志の二律背反へと置き直すなら、それは、第一原因としての神の意志と有限な被造物の意志との二律背反となる。被造物の意志の原因連鎖は、第一原因としての神の意志によって完全に条件づけられている。「有限な実在者は、目的論的秩序のなかではいわば神の手中の道具である」(I 331)。しかし、近代自然科学は、この目的論的秩序を突き崩す。この第一原因たる神の意志を退け、有限な被造物の意志に、自律した連関を与える。そして機械論的世界観の出現によって、この世界を、構成要素に分解し定量化する。それによって、「力(エネルギー、仕事)の量という抽象的概念と具体的な自然現象とを分離した」(I 367)のである。ジュールによる「熱の仕事当量の発見」や、マイヤー、ヘルムホルツなどの「力の保存の法則」(I 368)が、この実現である。「どの結果も後続する同等の大きさの結果の原因である結果は原因に等しい」(I 368)という法則に運動が従うことになる。このようにして「原因」が、「力」「因果性」「法則」へと置き換えられてゆく。

以上のようにして、近代自然科学は、実体形相の形而上学を実定的な概念による思考連関に替えたのである。

(iii) 近代自然科学は形而上学の代わりになりえない

とはいえ、近代自然科学による形而上学の代替は十全になしえているだろうか。形而上学が対象としていた領域は「全体としての存在」にあった。だとすれば、近代自然科学はその全体を対象にしえているだろうか。容易に想像がつくように、その答えは否である。しかし、逆に言えば、その限界が近代自然科学それ自体の特徴でもある。デイルタイはこのことについて、六つのテーゼをあげてまとめ、そのうえで、近代自然科学を総括する。六つのテーゼは、①自然科学には、その対象として外的現実が与えられる。②自然科学は、その外的現実を説明する。③その説明の仕方はどのようなものか、④⑤⑥その評価、となっている。以下では、これらを順に見てゆこう。

まずは①の自然科学の対象たる現実がどのように与えられているか、という点である。デイルタイは、それを次のように述べる。この部分をそのまま引こう。

「一 外的現実^{フェノメーン}は、われわれの自己意識全体のなかにたんなる現象として与えられるのではなく、それが働きかけ、意志に抵抗し、感情にとって快苦とし

て現に存在することによって、現実として存在する。われわれは、意志の衝突や抵抗に出会う場合に、われわれの表象連関の内部で自己を覚知し、自己から分離された他者に気づく。しかし、この他者は、われわれの意識にとって他者についての述語的規定によってのみ現に存在し、この述語的規定は、われわれの感官や意識に対する諸関係を明らかにするにすぎない。すなわち、主体あるいは諸主体そのものは、われわれの感官印象のなかには存在しない。それゆえわれわれは、この主体が存在することをおそらく知ってはいるが、この主体が何であるかを確実にには知らないのである」。 (I 368)

ここに示されているのは、外的現実に対する自然科学の知の関わり方である。しかし、やや分かりにくい。というのもここには同時にディルタイが考える精神科学の知の在りかについても示されているからである。つまり、外的現実が与えられる場面と精神科学の対象である精神的事実とが与えられる場面とは重なり合っているからである。敷衍してみよう。

外的現実が与えられる。そしてそれを受けとる側は、意志し感じ考える生の統一体としてある。行文から分かるように、その外的現実であるところの「他者」に対して、意志は抵抗する。意志がこのように抵抗する領域は、後に「実在性論文」で「抵抗経験」として記述される場所である⁽¹⁰⁾。ここには、実在的な内的意識の事実の領域が広がっている。言うまでもなく、後期には「体験」としてとらえられる、ディルタイの精神科学的知の根本領域である。しかし、自然科学の知を問題にするこの『序説』の文脈では、この領域はあっさりと乗り越えられる。この領域は、外的現実についての意識として、「述語的規定」として与えられる。われわれは、「この主体がなんであるかを確実にには知らない」のである。この主体すなわち他者は自然であり、「自然はわれわれにとって異他的」(I 36)なのである。では、このような外的現実に対して、自然科学はどのように関わるか。これが②である。

これについては、いままでの精神的考察が示しているように、もはや半ば答えが出ていると言ってよいだろう。自然科学による機械論的な説明は、外的現実の現象についての「思考に必然的な条件を求める」(I 368f.)のである。そして、そのような方向でえられた概念は、「外界の研究にとってはたんなる記号」(I 369)でしかなく、それゆえ「認識作用は体験に代わって、体験から独立した実在性を定立することができない」(I 369)。

かくして③として、自然の機械論的説明は、外的現実の部分内容しか説明できない、ということになる。したがって、「この機械的自然連関は、自然界の全事象の連関を量的関係や運動関係のあり方で表現するために、当面必要で実り豊かな象徴であることはたしかである」(I 370)が、それ以上のものではない。こうした自然科学の特徴づけが、『記述的分析的心理学のイデー』での説明的科学についての指摘と重なることは論を俟たないだろう。説明的科学は仮説性を免れえない⁽¹¹⁾。体験の実在性から離れた場所で、仮説的構成を積み重ねざるをえないのである。

以上のように自然科学をまとめたうえで、次のような評価が与えられる。

④「自然の機械〔論〕的説明が定立する諸条件の連関を外的現実のあらゆる点に関して提示することはいまのところまだできない」(I 370)。

⑤自然科学によっては、「事実のなかには、分かればまったく別の構成が必要となるような、さらに別の条件が隠されてはいないかどうかを確かめることはできない」(I 370)。

⑥われわれの知性は、世界を原子に分割した。「しかし、知性は、これらの原子から世界が一つの全体であるということを導き出すことはできない」(I 370)。

結局のところ、自然科学は、必然的な思考連関を張りめぐらすのが、しかし、それは外的現実の全体をとらえることはできず、せいぜい象徴的に提示することができるのみである。だとすれば、このような科学的説明によってとらえられない部分はどのようなようになるだろうか。

プラトン、アリストテレスや、アウグスティヌス、トマス・アクィナスなどの精神においては、宇宙は完全であり、思考に適合した連関においてとらえられていた。しかし、近代自然科学の機械論的説明は、こうした連関から目的思想を締めだした。しかしそれは死滅したわけではない。ディルタイによれば、その目的思想を含む「われわれ自身の生の全体性のうちに与えられているような自然のなかにある生の深い意識は、反抗できない自然現象の力によって、機械〔論〕的自然説明を遂行すると同時に、詩のなかで表現されてきた」(I 372)のである。ルソーやゲーテ、シラーがそうである。ディルタイが、評価するのは「文学」である。「精神」を導入して自然認識を混乱させてしまった「自然哲学」ではない。「文学は、機械〔論〕的自然把握が樹立されて以来、自己に閉じこもってどのような説明も寄せつけない、自然のなかでの生の偉大な感情

を保持してきた」(I 373) ののである。デイルタイは、この節の最後を、『ファウスト』の一節を引いて閉じる。

④精神科学による形而上学的基礎づけの解体と継承

(i) 精神科学の領域における中世的形而上学の解体

精神科学による中世的形而上学の解体も、自然科学と同じ方向でなされた。すなわち現実を経験からのみ説明しようとしたのである。中世においては神の意志によって支えられていた社会の形而上学、歴史の形而上学が、後の精神科学に相当するが、後者の歴史の形而上学でいえば、歴史的資料、原典批判、文献学的方法などによって、歴史的展望はより開けた。また、社会的現実の空間的、地理学的な地平も拡大された。新大陸からえられた知識は、歴史の形而上学の歴史的な土台を切り崩した。

とはいえ、これらの数多くの実証的な知識が積み重ねられようとも、それらをつ一つの全体に結合するものが必要である。中世形而上学でいえば、紐帯たる「魂」に相当するものである。この魂が紐帯であったからこそ、歴史の始まり、中間、終末が、ひとつの目的連関をなし得ていた。しかし、近代科学の後押しによりこの目的論的原理が無効化されることによって、形而上学的構成は徹底的に批判されることになる。とすれば、その「魂」を代替し、社会と歴史の領域を説明することが求められる。ただし、この段階では、機械論的、すなわち自然科学的にであるが。

そして、ここに据えられたのが生の統一体としての人間である。

「人間社会の分析には、人間自身が生き生きした統一体として与えられている。したがって、この生の統一体の分析は、この分析の根本的な課題である」(I 375)。

紐帯としての「魂」の位置に人間の生の統一体が据えられたのである。そしてここから、一方でこの生の統一体としての人間それ自体を分析する方向への企てが生ずる。この探求は、近代心理学として展開される。他方で、その生の統一体を基礎にして、そこに、歴史と社会を対象とする諸科学を構成する営みが生まれる。これは、中世形而上学においては、意志の形而上学が果たしていた役割である。そこでここで精神科学には、次のような問題が課せられるこ

とになる。すなわち「社会のなかで互いに絡み合っている文化的諸体系，社会の外的組織，したがって社会を説明し指導すること」(I 378)をどのようにとらえるかという問題である。これは，ディルタイが言うところの「第二次秩序」の学，すなわち「自然的体系」の企てによって果たされることになる。以上の心理学と，自然的体系のついでにの学について見てゆこう。

(ii) 生の統一体の教説としての心理学

この心的生の統一体としての人間の分析の企ては，心理学として遂行される。その営みはガリレイ，デカルトによってなされた自然の機械論的説明が，心的生へと適用されたときからはじまる。すなわち，ホッブズ，スピノザによって始められた。ディルタイはスピノザを評価する。スピノザのコナトゥスに関する命題が⁽¹²⁾，たとえ，「意志の生動性を慣性という自然概念に明らかに従属させたもの」であったとしても，それは，「力学や天文学の偉大な発見の精神のうちで，外見上は規則を欠く，恣意に導かれた心的生の状態全体を，自己保存という単純な法則に従属させようと試みた」ものである (I 376)。さらに，ディルタイはヒュームをとりあげる。ニュートンを手本にしたヒュームの連合理論は，「諸観念〔表象〕の連合の法則を打ち立てようとする試みである」(I 376)。ここに，精神的事実を機械的自然連関へと従属させる「説明心理学」が形成される。ただし，言うまでもなく心理学はディルタイの精神科学の基礎づけにおける根幹をなすものであり，またここでの「説明的心理学」に対してディルタイが批判的であることもまた周知のことである。それを踏まえると，ここでは，次の点を指摘することができる。

第一に，この心理学は，その対象を心的生の統一体としての人間においている限り，人間学と呼んでもよいということである。従来，ディルタイの言う「人間学」が心理学とどのように異なるかという点はひとつの疑問であった⁽¹³⁾。しかし，以上のような文脈のなかで見ると，心的生の統一体としての人間を対象とし，それを分析するのが心理学である。したがって，この作業は，方法から見れば「心理学」であり，対象から見れば「人間学」だということになる。ここからすれば，後のディルタイ自身の「記述的分析的心理学」や「比較心理学」は，まさにこうした意味での方法であり，これらの方法によって得られた心的生の構造論や類型論は，一種の人間学だということになる。第二に，ここで，意志の形而上学の代替物として導入された，機械的自然連関に基

づく近代的心理学は、しかし「説明的心理学」であって、後に批判され、ディルタイ自身は「記述的分析の心理学」をみずからのものとして構想してゆく。この段階ですでに、ヒュームに関わる二つの論点をもって批判されている⁽¹⁴⁾。第三としてあげられるのは、根本的な問題である。わたしたちはこれまで、『序説』第二部の精神的叙述を追ってきたが、心理学が、基礎づけの企てにおいて、一つの役割を担うものとして前面にもち出されるのは、これが初めてである。しかも、その歴史的位置は、中世の形而上学的基礎づけにおける、意志の形而上学の代替物としての役割である。しかしだとすれば、そもそも、心理学はほんとうに意志の形而上学の代替物足り得るのであろうか。答えから言えば、それは心理学だけでは不十分である。次に見るように、「第二次秩序」の学と一体になって、形而上学を代替するのである。

(iii) 自然的体系

中世における社会と歴史の形而上学に替えて、精神科学の基礎となる体系を定めようとするとき浮上してくる課題は、「社会のなかで互いにかみ合っている文化諸体系、社会の外的組織、したがって社会を説明し指導する」(I 378) 新たな原理の提示である。中世形而上学においては、この原理の中心にあったのは紐帯としての魂であった。すなわち、「神性と神性に内在する法とを国家という有機体に、キリス教徒という神秘的な身体に結びつけていた絆」(I 378) という神学的原理である。しかし、ここでこの絆はほどける。そこでディルタイがもち出してくるのが、「自然的体系」である。この術語にディルタイは原注を付し、次のように定義する。

「われわれはこの名称で、自然法、自然神学、自然宗教などと自称する理論を表わすことにする。これらに共通する徴表は、人間を心理学的方法にもとづいて研究しようと、生物学的に自然連関から説明しようと、社会現象を人間のなかの因果連関から導出することであった」(I 379, Anm1)。

自然的体系とは、人間の本性から社会を理解する知の体系であり、具体的には、「自然法、自然神学、自然宗教」がその領域であり、ディルタイはここでは一八世紀までに時期を限定している (I 379)。ディルタイは、このように先にあげた心理学と、この自然的体系によって、新たに精神科学の基礎づけを企てるのである。⁽¹⁵⁾

この自然的体系を導入することによって変貌を遂げるのは、学問区分の変更

である。すなわち、それまで学問は理論哲学と実践哲学という古い区分によってなされていた。この区分は、アリストテレスの「それ以外の仕方であることのできない」と「それ以外の仕方であることのできる」という区分に淵源をもつと考えられる。それに対して、ここで、この区分は、自然科学の基礎づけと精神科学の基礎づけという区分に変更されるのである。これは、自然的体系が次のように、すなわち「その後社会を生み出した人間の本性から社会が理解されるということの意味する」(I 379, 傍点伊藤)という点とその理由づけとなる。つまり、その学問の対象が、精神科学のそれである「人間自身によって生み出された社会」と、自然科学の対象である、人間には異質 fremd である自然との対立に置き換えられているということである。そしてこの置き換えはそれだけにとどまらない。なぜなら、自然についての探求は、自然についての私たちの知見を深めるにとどまるが、人間によって生み出されたものについての探求は、それを探求する者である人間自身に関わるものである。ゆえに、精神科学は、かつての理論哲学に相当する「個人や社会の生活を規制するべき価値言表や命法の説明根拠の研究」(I 379)を内に含むものとなるのである。この点については、すでに『序説』第一部第六節「精神科学における三種類の言表」であげられていた、「事実」、「定理」、「価値判断と規則」の三つの構成要素を引き合いに出せばよいだろう。精神科学の基礎づけは、この三つの要素を含むものであり、理論哲学であると同時に実践哲学でもあることになる。

(iv) 歴史と発展思想

自然的体系に含まれている分析が向かうべきもう一つの方向は歴史である。中世的な、神の意志を中心に置いた救済史的歴史観に代わって、「歴史的運動の原動力が人類自身のなかに求められる」(I 380)。そこで登場するのが発展思想である。この考え方を支えるのは二つの要素である。ひとつは、古代、中世が現在と地続きであるという意識、すなわち先にキリスト教の「同胞意識」(I 252)と呼ばれた、形而上学的な「人類が連関をなしているという意識」(I 380)である。そしてここで問題なのは、一七、一八世紀においては、この意識が世俗的な領域においてどのようにあったかということである。この意識は、一七世紀ではまだ十分ではなかったが、一八世紀に入ると、経済学者たちや、啓蒙と寛容といった共通の関心に支えられて、「個人と個人をつなぎとめる実在的結合が徐々に増大するという認識」に変わった (I 381)。ディルタ

イはここで、注としてコンドルセの、祖国愛と人類愛とが不可分だという説を指摘する (I 381, Anm.1)。こうして、「人類の連関の形而上学的基礎づけは、個人と個人とをつなぎとめる実在的結合が徐々に増大するという認識に変わった」(I 381) ののである。

以上のような同胞意識、言い換えれば、過去と現在とが地続きであるという意識——これを同質性の意識とするならば、次に人類の進歩という思想——すなわち過去と現在とが異なるという意識——が加わる。ディルタイは、この進歩の思想については理論的な説明を述べず、新旧論争などの例を引き合いに出した上で、次のように言う。

「中世の教会信仰では、またそれより弱い度合で古プロテスタント (altprotestantisch) の教会信仰では、人間の最も崇高な感情、至高の事柄に関するその表象領域、その生活秩序は、それ自身なにか自立したもの、完結したものになっていた。ところが、この信仰が衰えることによって、まるで人類の未来への眼差しをそれまで妨げていたカーテンが取り払われたかのようであった。人類は果てしなく発展するという力強く魅力的な感情が現われたのである」(I 381)。

敷衍すれば次のようになろう。中世あるいは古プロテスタントにおいては、信仰における人間のある状態が、至高の在り方として自律的完結的であった。しかし信仰が衰える、すなわち、超時間的な神への関わりがもつ至高性が失われてみれば、そこに残るのは、先にあげた同胞意識、つまり過去と現在とは地続きであるという意識であり、そしてそれを背景にして、現在は過去を条件として進展してきたものであるという認識が浮かび上がる。

ディルタイはこのように述べた後、この「古プロテスタント」後の経過を、ベーコンを念頭に置くパスカル、さらにフランスにおいてテュルゴー、コンドルセ、そしてドイツにおいてはヘルダー、ヘーゲルを引いてまとめる。そして、これらのプロセスを「このようにして精神科学の進歩は、自然的体系を介して発展史の見解に到達する」(I 382) と総括する。

ここには、次の問題を指摘できる。すなわち、自然的体系という枠内で、歴史をどのようにとらえることができるか、という問題である。これには、否定と肯定の二つの論点を指摘することができる。まず否定の論点として、自然的体系においては、歴史が人間的な自然から構成されてしまっているという点をあげることができる。一八世紀の自然的体系とは、この場合、啓蒙主義のことだ

と言ってよいだろう。そして啓蒙主義における歴史的思考を展開した者として、たとえばヴォルテールをあげることができる。しかししばしば指摘されるように、ヴォルテールは歴史の進歩を唱えつつも、他方で不変の「普遍的人間本性」を引き合いに出すことによって、歴史哲学におけるジレンマに直面する。すなわち、不変の人間本性と人類の進歩との、言い換えれば「自然的なもの」と歴史的なもの」(I 382) とのジレンマである⁽¹⁶⁾。ディルタイはここに、「自然的体系の構成的方法の制限」を見てとっている⁽¹⁷⁾。

他方で、自然的体系には、この構成的な制限を超えてゆく側面もある。その一事例としてディルタイが取り上げるのは A・スミスが行った「国民の富」という観念の分析である (I 382)。ディルタイによればこれは、実体的な類概念としての人間本性に依拠せず、徹底した分析に基づいて導出されたものである。ただし、自然科学と精神科学は異なる。大切なのは、この分析を精神科学にふさわしい仕方に取り入れることである。ディルタイはここに自らの考察を付け加える。ディルタイのここでの言葉を用いれば、自然科学における要素と法則との関係は、精神科学においては主語と述語的規定との関係に相当する (I 382)。この場合の「述語的規定」とは、諸個人のあいだの本質や諸個人の背後の本質として現れる。法、宗教、芸術などがその実体化されたものである。そこで、われわれは自己意識のなかでこの関係に立ち入り、そこで認識論的分析に着手しなければならない。ここで言われている「主語」を部分として、「述語的規定」を全体として捉え返せば、ここでの論理の展開が解釈学的循環をたどっていることが分かるであろう。これが精神科学の進むべき道である。

そしてここに「人間」が、精神科学の中心的な対象として立ち現れる。「抽象的で実体的な本質という灰色の織物が引き裂かれると、自然という媒体の内部で様々な状況にある——人間が残る」(I 383)。ディルタイはここに、この「人間」の具体例としてシュライアーマッハーという人物を引き合いに出す。

ディルタイはシュライアーマッハーについて述べるにさいして、まず『弁証法』という著作を置く。この著作が『宗教論』を引き寄せる。そして深められたシュライアーマッハー理解は、さらにシェリング、F・シュレーゲル、ノヴァーリスなどの集団を引き寄せ、さらにより広い範囲に進んでゆく。これは位相をずらせば、心的生が、芸術や宗教に分化することとしてもとらえうる。それはさらに歴史へと、時代の一断面の研究へと進む。ここから時代と時代と

の比較という方向性が可能になる。

「しかし、このように方法をどれだけ転換しても、どこでも研究の対象となるのは、いつでも人間である。あるいは一つの全体として人間であり、あるいは部分内容や諸関係のうちにある人間である」(I 383)。

そしてこの立場が貫徹されることによって、社会の形而上学、歴史の形而上学は完全に終焉を迎える。

(v) 超一自然的な意識

以上で形而上学は終焉した。しかし、あえて、まだ形而上学の可能性は残されていないかどうか問うことはできないだろうか。たとえば、上で述べられた「人間」はどうだろう。これは新たな形而上学の出発点となりうるのではないか。

たとえば、内的経験から形而上学を立てることはできないか？しかし、それをするとしても、自然科学が用いる実体や因果性といった概念を使用せざるをえない。だが、自然科学が世界全体をとらえ得ないことは、前節(③-iii)で見た。では、「心が独立した実体で確固として存続すると主張する形而上学的心理学」を立ててみるのはどうだろうか。ただしその場合、その核心にあるのは「意識の統一」であり、それはたとえば比較を可能にする普遍者である。しかし、それは想定できるが、証明も反駁もされえない消極的射程をもつにすぎない。ではどうするか。

デルタイはここで、この意識の統一に、「生の超一自然的なもの (das Meta—Physische)」を引き寄せることで、問いとしての形而上学に答えようとする。

「われわれの生の超一自然的なもの (das Meta—Physische) は、人格的経験として、すなわち道徳的—宗教的真理として残されている」(I 384)。

そしてデルタイは、この経験を以下のように分析する。まずは形而上学と意識の係に着手する。いままで見てきた、形而上学の一つの特徴として、人間の生を高次の秩序に還元したという点をあげることができる。たとえば、人間の魂は精神的実体の形而上学によって神的世界に位置づけられていた。しかし、この形而上学は理論理性の推論によってそれをなし得ていたわけではな

い。魂の理念、人格神の理念は、汎論理主義的な思考連関に対抗しつつ「内的経験やこれに関する省察とともに発展してきた」(I 385) ののである。では、このときの「内的経験」は、どのような側面をもっているだろうか。それは二つある。ひとつは、心理学が対象としうるような側面である。それは心理学による比較という手続きによって、心的生の共通性 (Gemeinsamkeiten) を確定できるような側面である。そしてもう一つの側面は、「個人という砦」391 にとどまり続ける、心理学が扱いきれない「人格における意志の経験」である。この「意志」は、「明白な宗教的経験」(I 381) として、中世的形而上学に対立する。ディルタイはここで、一四世紀の神秘主義者 J・タウラー (1300 頃 -1361) やルターの名前を上げる。そしてここで働いているのが自己省察 (Selbstbesinnung) である。

「自己省察は、帰依の体験、われわれの利己心の自由な否定の体験を見だし、このようにしてわれわれが自然連関から自由であることを証明する。むしろ、この自己省察の深みから、次の意識が生まれる。すなわち、この意志は、意志の生が対応することのない法則をもつ自然秩序によってではなく、この秩序の背後に残したあるものによってのみ条件づけられることができるという意識である」(I 385)。

ここで言われているように、自己省察がとり出すのは、意志の生が、自然の「秩序の背後に残したあるものによってのみ条件づけられることができるという意識」である。ディルタイは、これを「超一自然的な意識」(I 386) と呼ぶ。

ここには三つの領域を指摘できる。ひとつは宇宙の思考適合性を示す自然の連関である。これは中世以降では、自然科学の対象となった。もうひとつは、その自然の連関の背後にある形而上学的な連関である。ただしそれは歴史的な制約を負っている。今までの考察全体が明らかにしているように、中世以降その連関は終焉を迎える。そして第三に、この形而上学的な連関にかかわる意識である。人間はもはや、その形而上学的世界に生きることはできず、連関と呼ぶことさえできないが、ただ超一自然的なものについての意識として受け止めることができる。ディルタイはこれを次のように言う。

「というのも、形而上学は歴史的に限定された現象であるが、人格の超一自然的意識は永遠だからである」(I 386)。

そしてその意識を国境線として、此岸に広がるのが、私たち人間が生きる内の経験の連関、精神的世界の連関である。では、この領域に対して、わたしたちはどのように関わるべきか。

以上で、「歴史的理性批判」第二部の「歴史的叙述」の部分はほぼ終わった。第二部の狙いは、精神諸科学の形而上学的基礎づけの衰退をたどることにある。この叙述は、上で見たように、形而上学的基礎づけは歴史的制約を負って崩壊したが、その後に残されたのは、「人格の超一自然的意識 (das metaphysische Bewußtsein der Person)」であった。

デイルタイが次節で行うのは、いままで行ってきた歴史的叙述を踏まえて、形而上学的な基礎づけの不可能性をそれ自体として考察する作業である。

⑤形而上学的基礎づけから認識論的基礎づけへ

デイルタイはここで、形而上学の可能性——正確に言えば、その不可能性を暴露し、その先に自らの立論の場所を確保する作業を行う。そこにいたる視点は、次の三つないしは四つとなる。第一は、形而上学の領域を批判的に境界づけることである。そこでは、形而上学が、世界を論理的な思考連関として規定する (i-1)。そしてそのように世界がとらえられる場合、その連関を貫いているのは理由律である。デイルタイはライプニッツの理由律を引き合いに出しつつ批判的に考察する。これによって、形而上学の領域は境界づけられるが、その彼方にデイルタイ自身がとらえるべき「心情の全体」が垣間見られる (i-2)。そして第二に、そのような境界づけられた形而上学における思考の在り方がとらえられる。そこでの要点は実体と因果性である。無論ここでも、その実体と因果性の批判的考察がなされる (ii)。第三に考察されるのは、その世界連関の内的な在り方である。それによって、世界連関の内容的表象を全体として規定することの不可能性が明らかになる (iii)。

(i)-1 世界を論理的連関として規定することの不可能性 (その1) ——理由律による世界把握

まず試みられるのは、論理的世界連関を理想とする形而上学の無効性を暴露することである。

デイルタイはまず、人間の意識が含む諸経験が、どのようにして確固とした

一つの連関として規定されるか、という問いを立てる。人間の諸経験は、たとえば空間的客体像について言えば、見る者の空間内の位置に規定され相対性を免れえない。その相対的な連関をどのようにして客観的連関としうるか。これまでの議論で言えば、「思考適合性」がここでの蝶番の役割を果たしたであろう。デイルタイはこの問いを、古代ギリシアからはじめ、アリストテレスに、そしてそこからスピノザ、ライプニッツ、ヴォルフとたどってゆく。

古代ギリシアの「アルケー」においては、まだ第一原因と説明根拠との区別が不十分であった。それを進展させたのは、ソフィストの懐疑を貫く論理的精神である。これによって推論に内在する思考の必然性が際立ってくるが、その前提には「自然における論理的連関という定理」(I 386)が理想としてなければならない。そしてこれを洗練したのがアリストテレスである。アリストテレスは、第一の所与である自然のうちの汎論理性(Logismus)と第二の所与である人間の論理(Logik)とのあいだに、第三の所与である神的理性によって連関が生み出されることを指摘したのである。そして次に重ねられるのはスピノザである。スピノザは、上のアリストテレスが確保していた中間項を放逐する。自然全体を機械論的連関としてとらえるデカルトの考え方をさらに汎神論的に捉え返し、「観念の秩序と結合とは、事物の秩序や結合と同一である」(I 388)とする。スピノザは、自然のなかの因果連関と人間精神のなかの真理の論理的結合との直接的同一性を指摘し、形而上学的な汎論理主義(Panlogismus)を掲げる(I 388)。

そしてここにライプニッツが登場し展開する。とくにその理由律である。デイルタイによれば、ライプニッツは「理由律のうちに、自然のうちの必然的連関を思考の原理として表明する定式を立案し」(I 388)、「この原理が樹立されたことによって、形而上学は形式的には完結した」とされる。もう少し説明すると、周知のように、ライプニッツは、二大真理の説を立てた。一方の矛盾律によっては、「永遠の真理」・「必然的真理」が基礎づけられ、他方で理由律によって「事実の真理」・「偶然的真理」が基礎づけられる。ただし、上記のデイルタイが言う「必然的連関」とは、矛盾律が基礎づける「永遠の真理」のことではない。というのも、ここでの「必然的連関」とは、理由律の特徴だからである。ライプニッツの事実の真理・偶然的真理は理由律によって基礎づけられるが、しかし永遠の真理・必然的真理とは異なって、ひとつの事実に対して、その反対も可能である。「シーザーはルビコン川を渡った」が、それを否

定しても「そうでないこともありえた」ので矛盾は生じない。だとすれば、それを基礎づけるためには論理的な矛盾律は無効である。そこで生じる無限の系列を超えた神の意志をもち出すしかない。すなわち、神がすべての事実を理由律によって必然的なものとして基礎づける。そして、この次元に達するときはじめて、デイルタイが言うように、理由律のうちに事実の真理の、「必然的連関」を見出すことも可能になる。

ただし問題はまだある。というのも、デイルタイはその必然的連関を、「思考の原理」と呼ぶように、ここでの思考の原理とは、理由律が依拠するものであり、したがって、矛盾律が依拠する「論理的原理」ではなく、「形而上学的原理」である。

そして、この形而上学的原理の意義を、次のように示している。「しかも、矛盾律が必然的真理を基礎づけるとすれば、理由律は事実や事実に真理を基礎づける。ところが、まさにここにこの命題の形而上学的意義が明示されている。事実に真理が神の意志に還元されるにもかかわらず、ライブニッツによれば、この意志それ自身は、結局のところ知性によって導かれている」(I 389)。

つまり、形而上学的原理としての思考の原理は、ここに示されているように、知性によって導かれる意志であり、「あらゆる事実とそれに対応するあらゆる命題とを含む、完璧な論理的連関の主張を意味する」(I 389) 十分理由律である。ここからすると、デイルタイは、理由律を、矛盾律を包括する、思考必然的な論理的連関の原理としてとらえていると言うことができる。そして、この点においてこの「偉大な原理」としての理由律は、「宇宙の連関を概念のうちに、すなわち永遠の形相のうちに含むのみならず、すべての変化の理由を、しかも精神的世界での変化の理由までも含む」(I 389)「形而上学的認識」の最後の定式だとされるのである。

しかしこのようにとらえられた理由律に、デイルタイは限界を見てとる。それは、事態を人間の思考の歴史全体から見るときである。人間の思考という批判的視点から見たとき、理由律には、一種の漏れが生ずる。たとえば、「神話的表象作用の時期の人間」(I 391) の場合、世界の形而上学的連関がとらえられていたとしても、彼らは自らを予測不可能な自由によって意のままに振る舞う〔神々の〕意志の力に對置させており、それによって彼らは、論理的連関を超えるものをいっそう明瞭に自覚することになる。また「形而上学隆盛期のギリシア人」(I 391) は、論理的な思考必然性の意識を一方でもちながら、自己

の意識が自由であると考えることとはまったく折り合いがついていた。さらに「中世の人間」(I 391)は、論理的な考察をことのほか好みはするが、思考必然的な連関を欠く宗教的、歴史的世界を放棄することはなかった。このように、人間の視点に立つとき、理由律は無条件に妥当するわけではない。形而上学的原理として、宇宙全体を包括する理由律も、人間の視点からすれば、そこにおさまりきれないものをもつ。だとすればここでの理由律の場所とは、どの程度の範囲にすぎないものなのか。そして、その場所になにを囲い込むことができないのか。ここでなされるべきは、理由律を対象とした「あらゆる真に首尾一貫した形而上学の権利基盤」(I 392)の吟味である。

(i)-2 世界を論理的連関として規定することの不可能性 (その2) —— 理由律の限界

ディルタイは理由律の射程と限界を考察するはじめて、次のように述べている。

「論理的根拠と実在的根拠、論理的連関と実在的連関とを区別するならば、推論で表わされるわれわれの思考のなかの論理的連関の事実は、次の命題によって表現することができる。すなわち、それは、根拠とともに帰結が定立され、帰結とともに根拠が廃棄されるという命題である。この結合の必然性は、実際、すべての三段論法のうちに見いだされる」(I 392)。

このように述べることでディルタイが表明しているのは、理由律における論理的連関の必然性に考察の視点を定位することである。そしてこれを踏まえて、まず、外界の客体把握に理由律を振り向ける (I 393)。そこで、理由律に割り当てられる第一の場所は、自然探求における思考必然性としての地位である。なぜなら、「われわれは、思考必然的連関を推論しつつ外界のなかに見つけ出すのでなければ、外界を表象することすらできず、それどころかそれを認識することはできない」(I 392)からである。そのつどそのつどの空間像や時間表象は、それを把握する者の位置と相関しており、それだけでは感覚の強度にすぎない。それらは一つの連関のなかに置かれなければならないのである。そして第二のプロセスとして、この必然的な思考連関が学問的作業に取り込まれるのである。これによって外界に関する普遍妥当性を得ることができる。「外界の客体の把握は、いずれもすでに理由律に従っている」(I 393)。

しかし理由律もここまでである。その限界をディルタイは二点指摘する。第

一は、思考必然性の連関を求める理由律の妥当範囲が外界における外的依存関係にのみとどまるといふ点である。つまり、所与それ自体をその思考連関のうちに取り込むことはできない。なぜなら所与の構成諸要素は、その由来によってそれぞれ異なっており、比較不可能だからである。たとえば、ある色彩とある音や濃度の印象は異なる。ゆえに、それらを直接に関係づけることはできない。結果的に、「自然内の所与の内的関係」を解明することはできず、空間、時間、運動といった概念にもとづく外的連関を確立することしかできない。これらは、「世界の内的な本質的連関」には及ばないという点では消極的だが、その連関の代わりに、「数学的一機械〔論〕的な自然の連関」を置き、実証的な学問を保証することになる。

第二は、理由律、つまりは「理由の認識法則」がもつ精神科学における位置である。答えから言えば、精神科学が対象とする精神的な事実は、意識の事実として与えられ、外界の思考必然的な連関を対象とする理由律によってはとらえることはできない。意識の事実には、実在と心像との一致という外的対象の真理はない。私自身のなかで体験していることは、私の意識の事実として私が覚知しているものである。たしかに人間は、個人としては外界のなかで位置を占め、そのかぎりにおいてはこの外的対象の連関のなかに組み込まれる。「しかし精神的な事実は、この連関とは独立に現実として現存しており、完全な実在性を有している」のである (I 395)。

以上のように、理由律のうちには形而上学の、すなわち理性的学問の論理的根源が認識できる。形而上学は、理性的学問として論理的世界連関を示そうとするのである。しかし、その論理的理想と現実のあいだには問題があった。第一は、思考必然的な連関は、現実の所与の構成要素の源泉の相違を前にして、言わば、視覚が眼それ自身に制約されるように、その思考必然性それ自身に制約された外的な関係をとらえることしかできないという点である。ただし、それを代償にして成立したのが実証的な自然科学である。第二は、形而上学にはとらええない、精神科学の対象である意識の事実の領域があったということである。これは思考必然的な連関ではなく、覚知される領域である。以上のようにまとめてみると、デイルタイはこの考察をとおして、自然科学すらそこから派生するような形而上学の最高位の在り方を提示し、そのうえでそれを限界づけることによって、逆にその形而上学からは退けられる場所を探り当てようとしているように思われる。それは論理的連関を理想とする思考必然性に貫かれ

た形而上学ではない、もうひとつの「思考」のかたちをとった領域である。今までの形而上学の現象学についての考察を総括した次の箇所では、その領域は、生の直接性を示す「心情の全体」(I 395)と呼ばれている。

「形而上学の全現象学は、形而上学的概念や命題が、知覚に対する認識作用の純粋な態度から生まれたのではなく、心情の全体によって作られた連関に認識作用が働きかけることによって生じたことを示した。この心情の全体には、自我と同時に他者が、自我から独立したものが与えられている。すなわち、他者が抵抗し、また〔他者についての〕印象を変更することができない〔自己の〕意志に対して、他者によって苦しめられているという感情に対して与えられている。したがって〔他者は〕推論を介してではなく、直接に生として与えられている」(I 395)。

そしてまた、上記の箇所から分かるように、その心情の全体の領域は、自己に対する他者の、あるいは他者に対する自己の抵抗の領域として示されている。

だとすれば、次に問われてもよいのは、この領域において「思考」はどのようなかたちを取るかということであろう。

(ii) 形而上学的紐帯としての実体と因果性

とはいえディルタイは、自らの立脚点となるであろう生の領域の思考の在り方に、ここで直ちに入ってゆくわけではない。今までの議論を引き継いで、慎重に、崩壊する形而上学のプロセスのなかにある思考の在り方を批判的にたどることによって考察を進めてゆく。そのときのキーワードは「実体」と「因果性」である。「実体」と「因果性」の概念については、すでに③-(ii) で見た。両者それぞれが、事物 (Ding) と原因 (Ursache) から抽象化されてきたものであった。

ディルタイは、これをここでは次のようにたどる。古代ギリシアにおいては、当初、知性は心情の力に拘束されていた。この拘束状態はヘシオドスの『神統記』の神々の力の支配に喩えられている。そして、ここから学問が形成されるには、この拘束から解放されることが必要だった。知性は、それを自然のうちの生命や魂を切り詰め、世界過程の内的連関を得ることによって行ったのである。そして、世界過程を束ねる二つの内的な絆として実体と因果性を得た。しかし、形而上学の衰退の歴史のなかで、形而上学の脊椎たるこの二つの

概念も変貌してゆく。

実体は概念として、事物が置かれた多様性や変化と統一性とのあいだから、「われわれがあらゆる物のうちに持続する統一として想定した不動のものを思考に適合して把握しようとする要求」(I 399)によって生じてきた。しかしじつは、この実体という概念には、アリストテレスがプラトンのイデア論から継承したがゆえのアポリアが含まれていた。それは、個別実体としての「個物だけが十全な実在性を有するが、個物が分有している普遍の本質規定についてのみ、知識が存在する」(I 206)という点である。そしてこの矛盾は、「思考が普遍的なものを措定する仕方と、知覚が個物の現実性を経験する仕方とは比較できない」(I 206)という矛盾となる。結果として、このアポリアは「形而上学の天才」アリストテレスによってすら解決することはできず、実体が「原子」に置き換えられても、あるいは実体を「自然形相に」に置き換えても同様に残り続けた。

そして、カントがこの実体と因果性を、「知性のアプリオリな形式 (die apriorische Formen der Intelligenz)」(I 400)としてとらえることで問題解決をはかろうとした。しかし、それはうまくゆかない。なぜなら、実体と因果性は、全体と部分、相等や差異などの概念とは異なって、「感性的ないしは知性的な要素 (Verstandeselemente) に解消できない事実性 (Tatsächlichkeit) という暗い核」(I 400)があるからである。実体と因果性は、事物と原因から抽象化されてきた概念である。たとえば、デイルタイが今まで行ってきた精神的考察を踏まえれば、次のように言える。因果性の源泉である「原因」が、「自然過程での原因」(I 400)とみなされたとき、それによって神話的表象がもつ「自由な生動性と心的な力」(I 400)は、その原因によってはもはやとえられなくなっている。このような発展の先に概念としての因果性はある。

以上のように形而上学の衰退の歴史は、知性における思考の側面から見れば、事物と原因が実体と因果性へと抽象化される過程でもあった。では、この衰退の歴史のなかで、精神科学は自らが存立するてがかりをどこに見出せばよいのか。それは、源泉へと、すなわち、形而上学の衰退を一つの歴史として生み出したところの、その源泉へと立ち戻ることである。その源泉とは、すなわち「われわれの心情の諸力全体」(I 401)であり、「他者からの働きかけを経験する充溢して生き生きした自己意識」(I 401)である。神話的表象は、この自己意識がそれ自身では生命のない外界へと直接的に転移されることによって、

生じた。他方で自然科学は、この自己意識を、実体と因果性という概念を用いて、その概念には解明できないものに逢着しつつも、その概念を究極的には「計算に必要なものXに対するたんなる記号として」(I 401) 扱うことによって、学として成立した。では、精神科学においてはどうか。ディルタイは次のように言う。「精神科学は、実体と因果性という概念から、自己意識と内的経験とに与えられたものだけを正当に扱い、これらの概念のうちで外界への適応に由来するすべてを廃棄する」(I 401)。つまり、実体と因果性といった抽象概念を用いると、人間本性に関しては、これらの概念を生じせしめた自己意識に含まれているものを、それらの概念以上に語れなくさせてしまう。そしてさらにこのことを「魂 (Seele)」を引き合いに出して説明する。もし仮に魂に実体という概念が適用できたとしても、魂の生成が神に帰せられるとするなら、生成したものの消滅や、流出における分離と一者への還帰といったことは、魂が実体とみなされる限りは、魂によってはとらえられない。他方で、魂という実体を神に依らないものとするれば、それは無神論的世界秩序を要求することになる、というのである (I 401)。ディルタイはこれ以上は論を継がないが、ここでの行論が後の「魂の教説」、すなわち「心理学」を遠望していると見ることは、言いすぎであろうか。つまり、ここでさらに問うべきは、魂とはなにか、魂にふさわしく、実体や因果性などに依らず魂を記述する方途はないか、という問いになろう。そして魂を、構造としてとらえる心理学がその答えである。

(iii) 形而上学の終焉と新たな出会い

前節までで、ディルタイは、形而上学の不可能性を問うてきた。形而上学が、理由律によって必然的な論理的思考連関に限られていることを暴露し、そうすることでその論理的必然性の外部の領域を示唆した。さらにその形而上学を成り立たせている論理的思考の紐帯を、実体と因果性に見定め、その限界を指摘した。そしてさらにここでは、形而上学の内的な連関そのもの無効性を明らかにしようとする。

まずディルタイが確認するのは次のことである。「現実の一定の内的な客観的連関は、可能な他の連関を排除した場合には、証明することができない」(I 402)。つまり、内的な連関が、他の可能的な連関を排除しない仕方でも客観的連関として成立しうるためには、この客観的連関を、ある関係の下に置かなければならない。そこでディルタイは、その関係づけのために二つの視点を提示す

る。ひとつは、「アприオリな諸真理から導出されるか」、もうひとつは「所与のところでは示されるか」(I 402)の視点である。しかしそのいずれも無効である。まず、アприオリな導出であるが、これはすでに見たように、その導出を支える実体と因果性を利用することができないからである。そしてもう一方の、所与からその条件へと逆方向に進む関係づけも無効である。この遡及的な関係づけは、「質量粒子」へと至ることになる。それは、法則に従って互いに作用し、自然科学に必要な最終的条件となる。しかしそういった原子は「心的統一体」とはまったく類似していない。その心的統一体は、この世界過程に比較不可能な個体として現れ、そこで内的な変化を生き生きと経験し、そして消え去ってゆく。しかし、原子は、現実についての科学が到達する最終的概念であるが、それは、この生の統一体が現れる世界過程の統一を含んでいるわけではないのである。

かくして、ここから導き出されることは、要するに、自然それ自体の主体は与えられていない、ということである。原子も法則も、自然過程の実在的主体ではないのである。自然過程は、われわれにとっての現象にすぎず、質量粒子も現象性に属している。そしてディルタイはここから、形而上学が帯びる二つの相対性を指摘する。

形而上学の二つの相対性

ディルタイがここで指摘する二つの相対性とは次のようなものである。「経験科学が到達する最終的な諸概念だけを表象可能な全体へと結合しようとする形而上学は、これらの概念が呈示する経験圏の相対性も、諸経験を一つの全体に統一する知性の位置や状態の相対性も、けっして克服できないのである」(I 403)。

前者の相対性は、「その概念の源泉となっている経験圏の相対性」である。科学が、経験の体系を形成する所与の現象に関して思考を重ねるとき、その思考には可能性の条件がある。しかし、われわれの経験の増大とともに、その諸条件も変化する。だとすれば、そこで諸経験をひとつの体系に結合する法則が得られたとしても、それは相対的な真理にすぎない。つまりこの真理は、「所与の限定された現象の連関に思考が介入し支配を可能にするような思考物〔思想的存在体〕(Gedankendinge)」(I 403)にすぎないということである。以上のように、思考の対象である経験の増大が、思考を不可能にするゆえに、あら

はじめ、諸経験の体系を形成する科学の最終的な諸概念を統合する連関を、仮説として置いてゆくという行き方が想定できる。とはいえそうしたとしても、その仮説の認識価値は、その元の諸概念の認識価値以上のものにはならない。これまた「思考的存在体」に他ならない。そのみならず、ディルタイは、そうした統合する連関は、自然過程に心的生の諸要素を持ち込むことで、自然科学を混乱させ、他方で意志のなかに自然連関が求めることで精神的生の価値を貶めていると指摘する。ここであげられているのは、近代形而上学におけるスピノザの実体、ライプニッツのモナド、ヘルバルトの實在、などである。以上のような二つの行き方は、前者は形而上学の機械的一原子論の世界観であり、後者は全体から出発する世界観である。この二つの世界観の二元性は止揚できない。

他方でもう一つの相対性の側面がある。いま述べた相対性が、形而上学が発する経験からの、あるいは経験についての相対性であるなら、こちらは「諸経験を一つの全体に統一する知性」(I 403)の相対性である。こちらの相対性は、二つの側面において見いだせる。

その一つは、形而上学において、諸々の科学的概念を形而上学的な結合へもたらすことの背後に、依然として「心的生の限定された主観性」(I 404)が克服されずに残存しているということである。例えば、この主観性としてディルタイが挙げているひとつは、例えば、ショーベンハウアーの盲目的意志である。ここで問われているのは、形而上学的な最終的事態が「表象可能であるということ」、あるいは「思考可能であるということ」とは何を意味しているか、ということである (I 404)。形而上学の思考は、さしあたっては矛盾律的であるにせよ、それ以上のものでなければならない。つまり、経験の二つの体系が矛盾している場合、その矛盾を超え、矛盾を矛盾でなくするようより積極的な思考が求められる。その意味で、「矛盾がないこと以上」の思考でなければならない。そのような表象可能性をもつ。とはいえ、ディルタイが指摘するのは、結局のところこの思考は、「現実のなかに含まれていたものの残滓によって導かれ」(I 404) ているという点である。そしてそれゆえにこそ、「対立するものが等しく可能なものとして、それどころか抵抗できないものとして出現する」。つまり、思考可能性が、矛盾するものを併呑できうるのは、現実に立脚点をもつからである。ディルタイはここで、いくつかの矛盾対立する形而上学の在り方を挙げる。たとえば、「モナドには窓がある」とするライプニッツの

説があるが、それに対し、「モナドには窓があり、その内的状態は互いに交流する」ことも同じ根拠をもって主張しうるとするロツツェをあげる (I 405)。ただし、ディルタイは、このような矛盾対立を包括するような形而上学の思考の立場を、半ばしか肯定しない。ディルタイは、これを巧みにも「冥界の女王」に喩えることによって、その問題点を浮かび上がらせる。つまり、形而上学は女王として君臨するが、それはもはや現世ではなく、冥界においてである。そこで「昔日の真理の亡霊」を相手にする。そこでは、表象を導き、表象を可能にする幾たりかの亡霊がありはするが、結局のところ、つぎのようになる。やや長いがそのまま引用する。

「ヘーゲルが世界理性を、ショーペンハウアーが盲目的意志を、ライプニッツが表象するモナドを、あるいはロツツェがすべての相互作用を媒介する包括的意識を自然の主体とするにせよ、あるいは最近の一元論者たちがあらゆる原子のうちに心的生をひらめかすにせよ、いずれの場合でも形而上学者が、思考可能性について決定を下し、このひそかに働く力が、彼に自己自身の巨大な空想的反映へと世界を作り替えさせたとき、彼を導いていたのは自己自身の心像であり、心的生的心像である。というのも、結論としては、形而上学的精神は空想的に拡大して、いわば第二の顔のなかに自分自身を認めているからである」 (I 405)。

敷衍しよう。つまり、形而上学が冥界の女王にすぎないということが意味するのは、形而上学は、冥界というすでに終わった世界のなかで、すなわち自己自身の「巨大な空想的反映」の世界のなかで、自己の鏡像を覗き込み続ける退屈な自己言及となる、ということである。ここに形而上学は終焉するのである。ただし、これには続きがある。その形而上学の終焉はけっして無残ではない。むしろ心安らかな「安楽死」と表現される。なぜなら、同時にここには、死にゆく形而上学を継承する新たな出会いがあるからである。すなわち、「こうして形而上学はその進路の終着点で、把握する主体自身をその対象とする認識論と出会う」 (I 405, 強調は伊藤) のである。そしてディルタイはこれをノヴァーリスの「ザイスの物語」のなかの「花薔薇とヒヤシンス」の物語に喩える。諸国を遍歴した花薔薇が最後に出会ったのは、女神イシスの像であり、そしてそのペールを上げたとき、彼の胸に飛びこんできたのは、故郷で見捨ててきたかつての恋人であった。すなわち「魂が覆いやヴェールを身につけていない自然過程そのものの主体を認めることに成功したと思われるとき、魂はこの

主体のなかに——自分自身を見いだすのである」(I 405f.)。デイルタイはこれを、全形而上学の最後の言葉と呼ぶ。冥界の女王として、閉じた世界のなかで自己を映し出すことしか能のない形而上学は、その限りで相対的である。しかし、逆に言えば、それは「認識論的自己省察」として再び甦るのである。

さらにデイルタイは、ここに、もう一つの相対性を指摘する。それはここで出会った、認識論の対象となる「把握する主体」、すなわち「心的生の人格的な内実」についてである。この主体は、たえざる歴史の変転のなかにあり、「予測不可能で、相対的で、制限され、それゆえ経験の普遍妥当の統一を可能にすること」(I 406)ができない。プラトン、あるいはアリストテレスの時代、キリスト教的世界観の時代、そしてその中世的世界観を変革した近代の経験科学の時代、そうした変転のうちにある。「形而上学の現象学」が見出したものは、このような変転であった。その限りで相対的である。ただし、そうした時代において形成された形而上学のその体系は、この主体の視点から見れば、「魂が世界の謎を見つけたときの状況を代表する」ものであり、「この体系は、この状況と時代、心の状態、人間が自然や自分自身を見つけるときのあり方をわれわれの眼前にふたたび彷彿とさせる力を有している」。つまり、この主体は、それまでの形而上学の歴史のなかで、形而上学とともにあった。その意味で、「形而上学的な意識 (das metaphysische Bewußtsein)」(I 407) と言うことができるだろう。だとすれば、この意識をどうとらえるか。

デイルタイは、『精神科学序説』の最後の段落で、あらためて懐疑主義について述べる。懐疑主義は「形而上学の影としてこれに付きまどってきた」(I 407) ものであり、それゆえ懐疑主義を際立たせることは、形而上学の位置の問題性を浮かび上がらせることになる。懐疑主義についての論点は二つである。ひとつは「すべての感官感覚が相対的である」(I 407) という点であり、もう一つは「思考と客体との関係」(I 407) において、表象と対象とが一致し得ない、という点である。

懐疑主義については、すでに古代懐疑主義を扱ったときに、その問題点を見た⁽¹⁸⁾。ここでの議論もそれを踏まえている。要点を述べれば次のようになる。懐疑主義によれば、すべての知覚や感覚印象は相対的である。懐疑主義は、その根底に、カントの物自体のような、客観的なものが存在することを拒絶している。ただし、懐疑主義は感官知覚を否定しているわけではない。そこには価

値ある知識が含まれていないとみなすだけである。さらに、懷疑主義は思考の批判に向かう。思考が、一定の内容を持たねばならないとすれば、その真偽の基準は、感官知覚からは得られず、思考それ自身からしか得るしかない。とはいえ、思考はその基準を獲得することができない。なぜなら、それはまるで、見知らぬ者の肖像画を見て、それがそれだけで本人に似ているかどうか判断させられるようなものだからである。以上のことからすれば、先の二つの論点は明らかである。第一の感官感覚の相対性について言えば、つまり、懷疑主義によれば、感官知覚を「外界へと適用する権利根拠は存在しない」(I 407)のである。そして第二の論点である「思考と客体との関係」(I 407)についても、この関係を、同一性または平行論、適合または対応と言い換えたとしても、いま述べたような思考は無力であり、したがって思考によって表象が得られるにしても、その表象が対象と一致することの確証は得られない。「一致という表象は未規定的なものとなり、消失する」(I 407)のである。以上のような懷疑主義による指摘は、たしかに形而上学の裏面をなしていると言える。形而上学は理性の教説である。それゆえに、感官感覚の領域はそれが対象とするものではない。それは、構えとしては、懷疑主義が感官感覚を退け、理性を相手にしたのと同じである。無論その違いは、理性に批判的に対峙するか否かにある。このように考えてみれば、デルタイの形而上学批判が歩んだ道は、懷疑主義がたどった道でもあったと言えるだろう。かくしてデルタイは、結論として次のように言う。

「懷疑主義者の権利継承者は認識論者である」(I 407)。

そして、ここにおいて、『精神科学序説』第二巻と三巻との境界に立ち、人類の認識論的立場の前に立っていると宣言するのである。とはいえ、デルタイのこの宣言は、いささか駆け足すぎるだろう。その行間を補わなければ、十分な理解は得られない。

上で述べたように懷疑主義は、感官知覚も思考もともに批判の対象とするが、ここで見落とされている領域がある。懷疑主義は感官知覚の相対性を指摘した。そのうえで思考の批判を行った。つまり知覚と思考を分断し、知覚を斥け、思考を批判したのである。しかし、ここで懷疑主義が乗り越えてしまった領域がある。それは、知覚と思考との間に広がる領域、すなわちそこに知覚が与えられているという事実である。そしてこの「知覚の事実」こそが、「あらゆる哲学の出発点」となる。そしてまた、事柄からすれば、この「知覚の事

実」は、先に見た、超一自然的意識、ないしは形而上学的意識の手前に広がる領域と同じものである。そして、この知覚の事実、すなわち「意識の事実」の、その「全体から認識の問題を解決しようと試みる心理学的立場」(I 408)に立つこと。それが、ディルタイの進む道である。ゆえに、「懷疑主義者の権利継承者は認識論者である」のである。

おわりに

本稿、および本稿に先立つ諸稿は、ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置を明らかにすべく考察を重ねてきた。内容的には『精神科学序説』第二部を追跡してきた。そこでディルタイが行っていたのは、精神科学の形而上学的基礎づけの批判的な歴史的叙述であった。そしてその最後で、形而上学的基礎づけは批判され、認識論へと橋渡しされた。この認識論の内実が、続く第三部の歴史的批判的叙述を経た上で、ディルタイ固有の理学、すなわち記述的分析的心理学となる。

これまでの稿の内容を踏まえて、ここで私たちが確認すべき最も重要なことは次のことであろう。それは、ディルタイの「歴史的理性批判」は、その内部に形而上学批判が組み込まれている、ということである。この形而上学の不可能性をめぐる問題は、「世界観論」のなかで再び取り上げられることになるし⁽¹⁹⁾、さらに、次の最晩年のフッサールへの書簡のなかでの一節は、この形而上学批判の課題が、ディルタイの思索を貫いていることが分かる。

「それどころか、形而上学が不可能であることを示すのは歴史的経験ではなく、「歴史的意識の完成」であり、精神科学的分析から出発する体系的な探究であるはずです」⁽²⁰⁾。

ディルタイの「歴史的理性批判」は、ヨーロッパ精神史全体を相手にした、知の基礎づけの探求だったのである。

(完)

《注》

- (1) 「『歴史的理性批判』における心理学の位置」, 法政大学, 言語・文化センター「言語と文化」第14号, 2017年1月, 九九頁—一二三頁。
- (2) 「ディルタイの『歴史的理性批判』における心理学の位置 (承前) ——『精神科学

- 序説』における心理学的基礎づけの歴史的演繹——」法政大学、言語・文化センター『言語と文化』第17号、2020年1月、一〇五頁——一八頁。
- (3) 「ディルタイの「歴史的理性批判」における心理学の位置(3)——ヨーロッパ中世の形而上学的思考における心理学的基礎づけの歴史的演繹——」法政大学、言語・文化センター『言語と文化』第18号、2021年1月、一〇五頁——一八頁。
- (4) 1883年に刊行された『精神科学序説』第一巻には、第一部、第二部が含まれている。第三部以降を含むはずの第二巻は、まとまった書物としては刊行されていない。
- (5) 「『歴史的理性批判』における心理学の位置」、法政大学、言語・文化センター『言語と文化』第14号、2017年1月
- (6) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften Band I-XXVI*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2007. からの引用は巻数と頁数のみを示した。なお、日本語版『ディルタイ全集』(法政大学出版局)のページ付を記す場合は、巻数と頁数を記す。
- (7) J・ブルクハルト『イタリア・ルネサンスの文化』(Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch., 邦訳, 中央公論社, 世界の名著, 一九四頁)。
- (8) Dilthey, XIX, S.359ff., 日本語版全集, 第2巻, 六三八頁以下。
- (9) ここでの「事物」について、「生と認識」では、生の統一体との関係においてとらえられている。
- (10) Dilthey, V S.90ff., 日本語版全集, 第2巻, 四七九頁以下。
- (11) Dilthey, V S.139ff., 日本語版全集, 第2巻, 六三八頁以下。
- (12) スピノザ『エティカ』第三部定理9
- (13) これは、「人間学」とはなにかという問題に加え、心理学の二義性という問題にも関わってくる。ディルタイにおいて、人間学はノヴァーリスの実在心理学と結びつく。これについては拙論「初期ディルタイにおける心理学構想(承前)」法政大学、言語・文化センター『言語と文化』2015年、一三八頁以下を参照。心理学の二義性については、拙論「ディルタイ心理学について——その批判と意義」日本ディルタイ協会編『ディルタイ研究』第二三号、2012年、三九頁以下を参照。
- (14) 一つの論点は、印象の後の表象(観念)が、同一のまま繰り返されるという点、そして第二の論点は、そこから表象(観念)相互の関係の法則が定立されるという点である。これについては、1886年の『詩人の想像力と狂気』(VI 99, 日本語版全集, 第5巻, 一六〇頁)や、1894年の『記述的分析的心理学』第4章(V 177, 日本語版全集, 第3巻, 六八一頁)で指摘される。
- (15) ディルタイによって、この自然的体系は、自らの基礎づけの積極的な基礎として提示される。したがって、当面の第二部では「形而上学的基礎づけ」の崩壊という消極的な問題に焦点が当てられているので、それ自体についての立ち入った考察はなされない。むしろ、自然的体系が、メインのテーマとなるのは、この後の第三部、すなわち自然的体系から出発する知の体系である精神諸科学がより肯定的に論じられる場面であり、その実質はそちらに譲るべきである。ただしここで、その第三部を見据えたうえで、次の一点だけ付け加えておこう。ここで「自然的体系」として言われているものは、自然法、自然神学、自然宗教である。歴史的に見るならば、一七、一八世紀のイギリス、フランスを中心とした思想である。つまり、ここでは、同時代にあった、ドイツの宗教改革、プロテスタンティズムの思想は扱われないでいる、ということである。これだけのことから言えるのは、プロテスタンティズムの精神が、精神科学の成立における重要な契機をなしているということである。第

三部のテーマは、ここにある。

- (16) この点については、カッシーラー『啓蒙主義の哲学』(*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932.) 邦訳、ちくま学芸文庫、下、四二頁、あるいはシュネーデルバッハ『ヘーゲル以後の歴史哲学』(*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, 1974.) 邦訳、法政大学出版局、二八頁を参照。ディルタイ自身は、後年の論文『一八世紀と歴史的世界』でヴォルテールの歴史哲学について次のように述べている。トルコ帝国の神権専制政治、フランスとプロイセンの立憲君主制、イギリスの自由な国家秩序、ヴェネツィアとスイス、北アメリカの共和制、などをあげた上で、「人間本性という同一の特徴からこれらの差異を導き出し、それらの差異を人間の発展の大きな諸段階へと関係づけるという課題である」とする (III 233, 日本語版全集、第8巻、二八二頁)。
- (17) ちなみに、コリングウッドは、これをギリシア・ローマにおける実体論 (ディルタイの言葉で言えば、「実体形相論」) の残滓だとみる。コリングウッド『歴史の観念』(*The Idea of History*) 紀伊國屋書店、1970年、八六頁。
- (18) 「歴史的理性批判」における心理学の位置, 法政大学, 言語・文化センター「言語と文化」第14号, 2017年1月, 一二〇頁
- (19) この「世界観論」における形而上学の地位については、以下の拙論を参照のこと。「ディルタイの世界観学における歴史意識」日本ディルタイ協会編『ディルタイ研究』32, 2021年。
- (20) *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hrsg. von Frithjof Rodi und Hans-Ulrich Lessing, Frankfurt/M. 1984, S. 113.

(ドイツ思想／市ヶ谷リベラルアーツセンター兼任講師)