

第一章 現実の形成

現実はどうのように形成されているのであろうか。

われわれは日々、人々と交わり、些細なひと言に苦しんだり、あるいは助けられたり、気を晴らしたりする。それは言葉だけでなく、身体的な触れ合いや強制、あるいは詩や絵画、音楽などにもよる。さらには好むと好まざるとにかかわらず、また深いか疎遠かにかかわらず、われわれは一定の集団（家族、地域、学校等の機関から国家、など）の中にあつてその集団と、またその集団の一員としての他の集団と交わる。もちろん、人や集団だけでなく、たとえば贈り物のネクタイや形見の時計などの物と共に、あるいは一輪のバラや一匹のペットと共に、広くは自然と共に、われわれは生きていく。それらは相互に連関し合い、その綴れ織りの直中で、われわれは生きていく。現実が織物のごとくに編まれるなら、私が生きている現実、あるいは私たちが共有しうる現実とは、さまざまなのが相互に連関し合いながら、私あるいは私たちという集団で交差して編まれ、それが現わに実を結んだもの、つまり実あるものとして私あるいは私たちを貫いて影響を及ぼすものだと言えよう。

もちろん、相互連関は生動的に変動している。私はこの世界に産まれたときからすでに相互連関の

織物に織り込まれ、そして人や物や集団に出会うほどにその織り方も織り糸も複雑に変貌する。一人の成長と共にその現実も変る。そして集団も、社会も、国家も、時の経過と共に移り変わり、一定の社会や歴史を形成すると同時に変遷する。一個人はそれに流され、翻弄され、あるいはそれに抗い、変革し、あるいは安住し、身を任せ、その時々を生きている。私の現実、私たちの現実は、歴史的社会的に変動する現実である。(私)とは現実のさまざまな織り糸が絡み合い交差する処である。

現実はどうのように形成されているのであろうか。この問いに「連関」という語をもって応えたのが、世紀末から二〇世紀にかけてドイツの現実を生きたウィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 一八三三—一九一一) である。人は相互連関の織物の直中に編み込まれながら現れ、そのなかで連関が、そして現実が、形成し直されていく。ディルタイはこうした連関を人の心身の局面、成長の局面、歴史社会の局面に依じて、「構造連関」、「獲得連関」、「作用連関」として語る。いずれも、自然科学的な因果連関ではなく、生動的に移り変る「生の連関」である。彼は、人の生を自然科学的な因果連関によって説明しようとする当時の動向に対抗して、生の連関を提示したのである。

それでは、ディルタイは因果連関に対抗して生の連関をどのように探求したのであろうか。生はどのように連関として捉えられ、それは因果連関とどのように異なり、また関係しているのであろうか(第一節「生の連関の探求——自然の斉一性に対して」)。あるいは連関はそもそもどのように経験されているのであろうか(第二節「連関の経験——観念の連合に対して」)。そしてこの連関が個人において経験されたとしても、そこからどのようにして他者を介しながら歴史的社会的な広がりをもつのであろうか(第三節「類比による連関——帰納による普遍に対して」)。かくして個々

人としての私の現実が歴史的社会的現実としてどのように形成されるのであろうか（第四節「現実の経験——構造連関・獲得連関・作用連関」。デイルタイの哲学に入り込んでみよう。

第一節 生の連関の探求 —— 自然の斉一性に対して

一 デイルタイの哲学へ

生の連関を因果律との関係で考える手掛かりになるのが、斉一性⁽²⁾という概念である。この語は、「自然の斉一性」として語られるとき、自然科学的な因果性によって成立している自然のあり方を意味する。これに対してデイルタイはこの語を生に關しても用いるのである。それは、生には一定の規則性があり統一的な全体性が形成されているという、生についての彼の見方に基づいている。しかも、規則性あるいは斉一性という点から見れば、自然科学的な因果連関と生の連関は異質ではなく、その根を共に生のうちに持っている、と彼は考えるのである。

しかし従来のデイルタイ研究では、このように自然科学にまで及ぶ斉一性の概念はさほど注目されてこなかった。むしろ、デイルタイは当時の学問的状况の中で、自然科学に対抗して自然科学とは異なる仕方、精神科学の学問的基礎づけを認識論的・心理学的に行い、そして自然科学的な「説明」に対抗して精神科学的な「理解」を提示し、かくして心理学から解釈学へ方向転換することによって解釈学を形成した、とみなされてきた。しかし研究状況は彼の精神科学の基礎づけに関わる遺稿の公

刊から変ってきた。すなわち、一九八二年に「プレスラウ草稿」をはじめとする遺稿がデイルタイ全集第一九巻として公刊されてから、全集第二〇巻から二四巻に至るまで、論理学・認識論・心理学に関する遺稿が次々公刊された。そして文学・詩に関する既刊書も含めて第二六巻が二〇〇五年に、第二五巻が二〇〇六年に公刊され、全集が完結した。第一九巻の公刊からほぼ四半世紀を要した。その二〇〇五年秋には全集の完結を背景にして国際コロッキウムが開催され、その成果が二〇〇八年にベルトラムとローデイの編纂により『デイルタイ、そして哲学における解釈学的転換』⁽³⁾として公刊された。⁽⁴⁾遺稿の公刊と全集の完結ということを顧慮すれば、これは遺稿を新資料としたデイルタイ研究の集大成であると同時に、今後の研究の出発点でもあろう。

その表題「解釈学的転換」は、これまで誤解されてきたような「デイルタイ哲学内部における心理学から解釈学への転換」を意味しない。それは、彼の哲学を「心理学的記述」と「解釈学的表現論」の「二つの側面」から捉え、これによって「デイルタイ哲学の志向」を「一九世紀の哲学からの根本的な転換」として捉える。⁽⁵⁾しかも、それ以降の「ハイデガーおよびガダマーによる転換」、二〇世紀初頭の「人間学的転換」、カッシーラによる「文化的転換」に対してデイルタイの転換の意義を明瞭にし、それを「解釈学的・プラグマティズム的転換」として規定することによって今日の「マルクメディア的転換」へのアクチュアリティを示そうとしている。⁽⁶⁾これは、一九世紀の哲学的潮流に対抗することによって二〇世紀の哲学の流れを方向づけた哲学者としてデイルタイを位置づけ、これによって彼の現代的な意義を評価しようとする試みであると言つてよからう。

この中で新たに注目された概念の一つに、斉一性と同義的な規則性がある。イナイヒェンは、

ディルタイの語る規則性という概念を法則性に至る前段階の概念として、すなわち「弱き法則性」として規定し、精神科学における「意味形成の理解」が目指す終着地点を法則認識に求め、自然科学に対するディルタイの位置と意義を新たに提示している。⁽⁷⁾ たしかに、ディルタイの精神科学の基礎づけをテーマにして、とりわけ自然科学的な法則性の普遍的必然的な客観的妥当性に対する精神科学固有の客観的妥当性を論じるさいに、彼の言う規則性あるいは斉一性に注目しなければならぬことは、本章においても同様である。しかし、「理解が因果的説明において頂点に達する」⁽⁸⁾とは言えず、ディルタイは一方で自然科学的な因果性・斉一性を生の斉一性と区別しながら、その一方で前者の由来を後者に求め、しかも前者を後者の抽象化という仕方で両者を関係づけたのではないか。しかもこの生の斉一性から連関と構造へ、年代を追って分析が深まることによつて、心的生とその成長を「構造連関」と「獲得連関」として語り出し、晩年には歴史的世界を「作用連関」として構築する試み、すなわち「精神科学における歴史的世界の構築」が結実したのではないか。本章ではこの道筋を年代的に追跡しながら現実の形成の仕方を明瞭にしていこう。

そのために、とくにディルタイ全集第二一・二二巻に立ち入り、斉一性そして連関と構造という用語の意味変遷を年代順に追跡しよう。この二巻は一九九七年そして二〇〇五年に公刊され、第一九巻の公刊以降、新たなディルタイ像を彫塑する資料として読むことができるからである。しかもそこには、初期から九〇年代までの心理学関係の遺稿が収められており、晩年の『解釈学の成立』（一九〇〇）、そして『精神科学の基礎づけのための研究』（一九〇五—一九〇九）を通して『精神科学における歴史的世界の構築』（一九二〇）（以下『構築』と略記）へ至る道が、九〇年代までの心理学的分

析によって切り開かれてきたことが明らかになるのである。そこで、変遷の時期を大きく五つに区分しておこう。すなわち、六〇年代から七〇年代前半頃までの時期、『精神科学序説』（一八八三）（以下『序説』と略記）を含む八〇年前後の時期、そして八〇年代後半から九〇年代にかけての時期、さらに『記述的分析的心理学の理念』（二八九四）（以下『理念』と略記）を含む九〇年代の時期、最後に二〇世紀に入って『解釈学の成立』そして『構築』を含む晩年の時期である。以上の年代区分を、便宜上、初期、『序説』の時期、『序説』から『理念』への時期、『理念』の時期、晩年の時期、などと呼ぶことにしよう。

二 斉一性概念の形成（初期）

斉一性というと、通例、自然の斉一性が念頭に浮ぶが、デイルタイが求めるのは精神あるいは生の斉一性である。もちろん、彼にとっても斉一性は、精神や生に限定されず、自然に対しても使われ、したがって自然と精神に共通の概念であった。しかも彼は、精神の斉一性を自然の斉一性と区別して、その固有性を心理学によって明らかにしようとするのである。すなわち、「精神が法則に従って働き、この斉一的なものが自然と区別された自由・進歩・成長を生み出している」（GS224）¹⁾、したがって「自然の斉一性に、精神的生における成長の法則が対向すること」（GS24）²⁾、この点を心理学によって「記述」し、「分析」しようとするのである（GS2223）。

このように、デイルタイは自然の斉一性に対して精神の斉一性を心理学によって記述・分析しようとする。ここで、まず注意しておかなければならないことがある。右に見る文面から分るように、

彼は斉一性を「法則に従う」とも表現し、自然の斉一性と区別して精神固有の「自由・進歩・成長」に精神の斉一性を見出そうとしている。したがって、法則というと自然の場合には因果律がまず想定されるが、精神の場合はそうではなく、「自由・進歩・成長」の法則を示している。そのさいに彼は、法則のほかに規則という言葉も同義的に使う。たとえば、「われわれの中で、あるクラスの〔精神的〕事実が他のクラスのそれと継起において規則的に結合されてくる」(GS21.22)。あるいは『理念』の時期から引けば、「私は記述の心理学ということで、…成長する人間の各々の心的生の中で斉一的に出現する成分と連関の記述のことを理解している。それゆえ、記述の心理学は心的生の連関における規則性を対象にしている」(GS22.219)。こゝでわれわれが強調点を付した「斉一的」は「規則的」に置き換えられるし、また「規則性」は「斉一性」に置き換えられよう。しかもこれらは先の「法則性」と同義的に使われている。デイルタイのドイツ語からすれば、「斉一性(Gleichförmigkeit)」における規則性も法則性も、その意味は、「同様(Gleichförmig)」の生起が、いつも繰り返されるということ、しかもどの個体においてもみな「一様(Gleichförmig)」に繰り返されるといふこと、であろう。

このように、規則性と法則性は斉一性と共に同義的に使われている。これに対してイナイヒェンは、規則性を記述による一般化として捉え、必然性・普遍性を表す法則性と区別し、規則性を「弱き法則性」として性格づけた⁹⁾。しかしデイルタイは法則も規則も同義的に使っているのである。しかも重要なのは次の点である。心理学的に記述される斉一性ということでは彼が求めているのは、自然科学的な因果律などに含意される自然の事実の普遍性・必然性ではなく、精神の斉一性が意識の事実

基づいていること、この意味での客観性である。次の言葉に注目したい。

「心理学は、齊一的なものを事実において確定することと説明することを完全に区別しなければならない。したがって心理学は、説明に代えて、意識の与えられた事実として三つのクラスを区別分することで満足しなければならない」(GG212)。

ここで言われている「意識の事実」としての「三つのクラス」とは、たとえば目前に犬を見るや恐怖を感じ避けようとする、そうした表象・感受・意志である。したがって心理学は、表象・感受・意志がいつも同様に生起し、またどの個体においてもみな一様に生起していることを意識の事実として確定するのである。デイルタイの目指す心理学は、当時主流であった要素からの構成あるいは要素への還元、そして自然科学的な普遍必然性が求められる仮説(法則)による説明ではなく、意識の事実の分析と記述を方法とする。その目指すところは、自然科学が実証的に自然の事実を訴えるのに対して、意識の事実を訴える精神科学固有の客観性にある。われわれはここに、一九世紀という時代の中で、自然科学の法則性に求められる普遍必然性に対抗して意識の事実に即した客観的妥当性へ転換しようとする、デイルタイの学問的志向を見出すことができよう。このように意識の事実を訴えるということが、『序説』の時期に去って精神科学の学的客観性の認識論的基礎づけとして遂行されたのである。⁽¹⁰⁾

次に注意したいのは、齊一性には、二つの局面があるという点である。すなわち、「共存するもの

と継起するもの、これらの斉一的なもの(GS212)と言われているように、斉一性は時間的経過の中で「共存」と「継起」に関して語られる。これに応じて、「心理学は、意識における諸状態の継起と共存の確定を目指す」(GS212)。斉一的なものが継起と共存の両方を含んでいることは、時間的には、心理学が意識のある状態とある状態を共時的に記述する場合と通時的に記述する場合の両方に及んでいることを意味する。前者では、ある状態とある状態は同時に存在し、後者では継起して存在する。このような共存と継起の斉一性を、「精神」における「自由・進歩・成長」の「法則」として心理学によって分析・記述することが、デイルタイの目指すところとなる。

このように見れば、斉一性は、八〇年代以降に中心概念となる連関と構造をすでに含意しているのではないか。言い換えれば、生の斉一性あるいは規則性の探求が、生を連関そして構造として捉えることに至ったのではないか。というのは、生においてある状態とある状態が規則的に共存あるいは継起するということは、双方の状態が一定の連関を持っていることを意味し、しかも二つの状態が斉一的に連関しているのであれば、それは生がそのような構造をしていることを意味しうるからである。もちろんここで重要なのは、因果連関に対する、斉一性、連関と構造、これら相互の意味区分である。これらはデイルタイの思索の展開と共に順次、語り出されていくからである。斉一性の次に、しかも斉一性と意味的に区別されて語られるのが、連関である。八〇年前後、『序説』の時期になつてからである。われわれはその意味的区分に注目したい。

三 斉一性から連関へ（『序説』の時期）

（一）一八七一年にキール大学からブレスラウ大学に移って四年後の一八七五年、デイルタイは『序説』の前身ともいえる『人間・社会・国家に関する学問の歴史の研究について』（以下『七五年論考』と略記）を著し、八〇年前後には精神科学の基礎づけの中核をなす草稿群「ブレスラウ草稿」を仕上げた。ここで彼は、「覚知」（自身の意識状態を自身で気づいていること）という「意識の事実」の直接的な把握を「意識の事実」の現実性の「最終審」とみなし、これを「現象性の原理」と名づけて「精神科学の認識論的基礎づけ」を試みる（GS19,58ff. GS20,152ff.）。かくして、一八八二年にベルリン大へ移った翌年、『序説』を公刊する。

デイルタイはこの過程で、斉一性と連関を概念的意味的に区別し始め、それに応じて心理学的分析の目標を斉一性から連関へ捉え直す。全集第二一巻の遺稿にある次の文面に注目したい。

「この法則〔心的事実の斉一性〕を確定することは、いまだ心理学の最終目標ではなく、すべての心的事実相互の連関を確定することが心理学の主要目標である」（GS21,21）。「心理学の最初の歩みは、精神的事実の共存における斉一性が知覚され、提示されることにある。そのような斉一性は、たしかに最初の一步ではあるが、いぜんとして心理学的学問ではない。…心理学はそれで満足せずに、むしろ、精神的事実の一つの連関を求める。それは、それによってすべての精神的事実が互いに結合されて、一つの学問的全体になる、そのような連関がある」（GS21,22）。

われわれは以上の文面からいくつかの点を読み取ることができよう。まず、斉一性は初期と同様に法則性（規則性）として理解されている。それは、ある状態がある状態と継起的あるいは共存的に生起することの規則性であった。そして次に、初期では、心理学はこの斉一性を取り出すことが目標であったが、ここでは、斉一性は「最初の一步」にすぎず、連関が「最終目標」にされている。したがって、第三に、連関は斉一性と意味的に区分される概念である。すなわち、斉一性が共存・継起の規則性であるの対して、連関は「互いの結合」を含意している。心理学が記述的分析的であるなら、われわれはこれに対応して次のように言っても良いであろう。規則性は精神的事実の生起の仕方を記述することによって確定できるが、連関はそれを分析し、そこに結合関係を見出して初めて確定できるのである。言い換えれば、共存・継起しているだけのものは、それらを分離し、独立したものとして取り出すことができるが、結合しているものはそうはできないのである。そうであれば、結合関係を確定することは、逆に、分離しがたく生起することを確定することに等しい。かくして、「すべての精神的事実が互いに結合されている」のであれば、精神的事実が一つの統一的全体を形成していることになる。斉一性の分析は時間的経過の中での同様に一様な繰り返しに重点があつたのに対して、連関においてはそれら相互の不可分な統一的全体性に重点がある⁽¹⁾。かくして第四に、このような生の連関が、学問との関係では、「一つの学問的全体」を形成するのである。生が連関として統一的全体を形成していることに基づいて、精神的事実を対象とするさまざまな精神科学が相互に「一つの学問的全体」をなすのである。精神科学の対象と同時に学問相互の統一性の基礎が、生の連関に求められるのである。

このように見れば、デイルタイの分析が意識の事実の斉一性から連関へ向かうことは、同時に、生の統一的な全体性へ向かうことを意味する。そしてこれによって、「生の連関」と共に「生の統一体」という生の根本的な在り方について彼の考え方が形成されていくのである。と同時に、精神科学の基礎づけの道筋も形成されていく。すなわち、精神科学の基礎づけは、心的生を覚知によって確実な意識の事実として捉えることによって精神科学の対象の確実性と共に学の客観性を確保し、そしてそれを心理学的に分析して連関を確定することによって諸々の精神科学を一つの学問的全体として基礎づけるのである。前者が「現象性の原理」による「精神科学の認識論的基礎づけ」であるのに対して、後者は『理念』第一章表題に掲げられた「精神科学の心理学的基礎づけ」と呼ばれる。当時、自然科学と精神科学が分岐し、さらには心理学が実験心理学として自然科学化していくのに対して、デイルタイは、精神諸科学の学問的全体性を生の全体的統一性によって、したがってそれを分析記述する心理学によって基礎づけようとしていたのである。ここに、当時の精神科学全体の動向に対する、とりわけ当時の心理学の動向に対する、彼の転換点を見出すことが出来る⁽¹²⁾。

それでは、斉一性から連関へ、そして連関から統一性へ向かい、「われわれの諸経験の統一的連関」(GS21, 202)を分析しようとするとき、どのようにして生の統一性が分析記述されるのであろうか。そもそも統一体はどのように形成されるのであろうか。生の連関が自然の斉一性と区別されはしたが、けっきょく、生も自然と同じように因果的に統一体が形成されるのであろうか。因果的でないなら、どのような仕方であらうか。

(二)そこで、因果性を求めてきた従来の探求に対抗して、デイルタイはどこを目指してまたどのよ

うな仕方では探求を進めようとしていたのであるか、この点をまず見定めておこう。

デイルタイによれば、「一七世紀にはガリレイが〔運動〕法則を打ち立て、外界の法則性を洞察することによって新たな段階に入り……、法則、必然性、因果関係という厳密な概念が形成された。そして因果関係は、自然を支配する斉一性の表現であった」(GS21.17f)。では、因果律が自然の斉一性を厳密に表現した自然科学的な概念であるなら、そもそも自然には斉一性があるということがどのように経験されたのであろうか。次に続くヒュームに対する叙述の中にデイルタイの見方が語られている。

「ヒュームは原因と必然性という概念の根底には、事実の継起における斉一性の経験があると考へ、そしてそれによって心的に条件づけられる習慣を考へた。それゆえヒュームにとって因果性と必然性はたんに経験的に基礎づけられるにすぎない。そうであれば、自然経過の必然性の意識は経験のなかで生じることになり、行為のなかで経験される斉一性は行為に関する必然的で法則的な連関を想定させよう」(GS21.19f)。

ここでのデイルタイの見方を先の叙述と合せれば、次のようになろう。

まず、自然科学で使われる因果性という厳密な概念は、自然の斉一性を表現したものである。そして自然の斉一性は事実の継起として経験される。しかもこの経験によって心の習慣が形成される。つまり、観念と観念を連合する心の傾きが形成される。そして心的な傾向性に基づいて、ヒュームの言

業を借りれば、観念間の連合は「恒常的连接」として形成され、さらにこれが自然科学において必然性を含意する因果性という厳密な概念として、つまり「必然的結合」として表現されたのである。デイルタイの叙述で重要なのは、自然科学的な因果性の概念形成の源を求めて、ヒュームと共に経験的な心的事実に遡っている点であり、しかも自然の斉一性の問題を、行為の場面に移行させようとしている点である。すなわち、自然の場合と同じように、行為についても斉一性の経験があり、その経験に基づいて連関が形成されるのだ、しかもこれは、ヒュームの見解から想定可能なのだ、と彼は主張しているのである。

このようにデイルタイにとって源になるのは、自然についても行為についても、斉一性(規則性)の経験である。そうであれば、ここに一つの問いが生じるのではないか。自然の斉一性の経験から因果性という厳密な概念が形成されたのであれば、行為の斉一性はどのように経験され、またそれはどのように概念化されるのであろうか。これがデイルタイ自身の問いになる。しかも彼は、ヒュームからの流れの中でJ. S. ミルが自然科学的方法を「道徳科学」へ適用して帰納法的に答える試みに対抗して、「精神科学」に固有の心理学的な記述分析によって答えようとするのである。⁽¹³⁾

このようなデイルタイの探求の仕方に関してJ. S. ミルの他に想起しておきたいのは、ヒュームに対して立てられたカントの問い、すなわち、アプリアリな総合判断はいかにして可能かという問いである。ヒュームでは自然の斉一性が経験的な心の習慣に基づけられるのに対して、カントの問いでは、因果性の必然性と普遍性が意図され、自然の斉一性経験を可能にするアプリアリな超越論的条件が求められている。ヒューム、J. S. ミルそしてカントを前にしてデイルタイが進む方向性は明瞭で

あろう。それは、習慣による「観念連合」の経験から普遍必然な因果律を帰納するのではなく、あるいは逆に、因果律を普遍必然的な「アプリアリな条件」として主観の形式に見出しその客観的妥当性を演繹するのではなく、どこまでも斉一性の経験を意識の事実として覚知することによってその客観性を認識論的に基礎づけ、そしてそれを心理学的に記述分析することによって「連関」を取り出すとするのである。

そうであれば、行為の斉一性も意識の事実として経験されていなければならない。しかも先に注目したように、デイルタイのこの時期の分析が斉一性から連関に向かうのであれば、行為の斉一性の経験への問いは、より広くは、「われわれの諸経験の統一的連関」が意識の事実に基づいていかに形成されるのかという問いになろう。カントがアプリアリな総合判断の可能性を超越論的に問うたのに対して、デイルタイは諸経験の統一的連関の形成の仕方を心理学的に分析する。これが彼の探求の仕方であり目指すところである。

(三) それではこの問いに対してデイルタイはどのように答えようとしたのであろうか。そこで、右に見てきた彼の歴史叙述が、「意志の理論が社会・国家・法に関する学問の基礎を形成し、とくに歴史の扱いに関して影響力が強し」(GS21.196)という表題のもとでなされていることに注意したい。この表題で言われているように、デイルタイが「意志の理論」に着眼し始めたのは、この時期、八〇年前後である。一八八〇年以前とされる「認識論のための初期草稿」では、意識そして生は主知主義的に表象作用だけを含むのではなく、意志と感受も劣らず生の成分であることが強調され、これら三つが生の基本的要素とされる(GS1.20)。そして、最初期の一八六五／六六年の論理学講義の中で「自

然の学」に対して「精神の学」を構想したとき（GS20,25）、それと同時に生じる「外界の实在性」の問題（GS20,173）に対して、意志とその抵抗経験をもつて答えようとしているのも、八〇年前後である。したがって、行為の斉一性さらには諸経験の統一的連関への問いに対してもまた、意志的な生の事実に基づいて答えられることになろう。

それでは、この時期に生の心的活動は心理学的にどのような分析されたのであろうか。とりわけ、心的生の統一体あるいは統一的連関の形成はどのように記述分析されたのであろうか。一八八〇年の「記述心理学草稿」から要点を取り出してみよう。まず、心的活動は「循環」として捉えられ、これによって「連関」および「統一体」の形成が考えられている。

「循環」とは、「諸々の印象が常に意志作用を引き起こし、次に意志は抵抗経験の中で生の新たな刺激に帰り着く」（GS18,182）。

刺激から意志作用へ、意志作用から新たな刺激へ、というように繰り返される心的活動の循環の中で、諸々の心的状態が連関して統一体が形成されるのである。

「人間の生はひとつの統一体であるので、生のままさまざまな側面は偶然的に連関して互いに交代するのではなく、それらの間には、個人が自分自身の生を連関した成長として把握しうるような関係がある。この連関を形成するのは心的活動の循環である」（GS18,182）。

このように、各々の心的状態や活動などに現れる連関を生の統一体として形成するのは、心的活動の循環に、つまり意志的な抵抗経験という、諸印象の受容（表象的感受的働き）とそれに対する能動的作用（意志的働き）との循環的な繰り返しに求められているのである。

ここで注意しておきたいのは、抵抗経験における受動と能動、つまり意志的な相互作用が、因果的な相互関係や実体的統一体の相互関係ではないし、意志的な前者に基づいて後者が知性的に構成されるという点である。すなわち、「因果性の概念は、意志を類比にして、表象可能なものをすべて明晰に構成したものであり、また実体の概念は、知性がそうするように、ある統一体をこれも等しい他の統一体に対して措定するものをすべて明晰に構成したものである」（GS1816A）、と言われているように、意志的な相互作用の働きが、知性によって表象化され、対象（実体）相互の因果関係として構成されるのである。そうであれば、意志的な相互作用を因果性や実体という概念によって捉えようとすることは、本末転倒になる。かくしてデイルタイは次のように言う。

「われわれがそれら因果性と実体の概念によって連関の内的本性をたとえ表現できなくとも、われわれはわれわれの中でこの内的連関を体験している。この、われわれの中の根本的連関が上述の循環をもつて完遂されているという事実、これが実際、生である。そのように、心的統一体はわれわれの中で経験されてくる」（GS1816A）。

先に見たように心的活動を循環として分析記述することは、心的生の表象・感受・意志という三

つの働きが不可分に連関していることの分析記述にほかならず、われわれはそれを意志的な相互作用として経験しているのである。たとえば、テレビに流れた演説に落胆とともに怒りを感じたり、旅行先で地元の人と楽しく過ごしたり、それらの経験は他者との相互作用の連関として日々われわれが何気なく為している表象・感受・意志の不可分な統一的经验である。

このようにデイルタイはこの時期、心的生の統一体そして統一の連関がどのように形成されているかを分析する。それは「循環」であり、抵抗経験としての「相互作用」であり、しかもそれを起動しているのが意志作用にほかならない。意志的相互作用を原動力にして心的生それ自身の統一の連関が形成されている。デイルタイにとって、これが生の事実である。

それでは、このような相互作用によって形成される統一の連関の内的本性は、因果性や実体という概念によって表現されえないのであれば、ほかにどのように捉えられるのであろうか。この問いに対してわれわれは、通常、自然の斉一性を形成する法則として因果律を考え、自然を機械論的に把握するのに慣れているのと同じように、意志的働きそして意志的行為の斉一性について、合目的性という概念によって目的論的に理解することに慣れているのではないか。それとも、デイルタイが連関の本性は因果性という概念では把握できないと言うのであれば、それと同じように合目的性という概念も不適切なのであろうか。実際、この時期、心的生の分析が斉一性から連関へ、そして統一体へ向かい始めるが、それが合目的性に基づいて目的論的に形成されているとは述べられていない。しかしながら、八〇年代後半から、合目的性がデイルタイの鍵概念として前面に出てくるのである。それはどのようにしてであらうか。

四 連関の合目的性と連関の斉一性（『序説』から『理念』への時期）

一八八三年の『序説』公刊以降、八〇年代後半から九〇年代は、デイルタイの心理学が仮説による説明心理学に反対して分析による記述心理学として形成され、心的生の心理学的分析が深められる時期である。これに応じて、自然の斉一性に対して精神の斉一性の分析がこれまで以上に掘り下げられる。以下に見るように、八〇年代後半には、全体的統一的な連関が合目的的に形成されていることが述べられ、そして九〇年代に入って「包括的連関の斉一性」(GS22231.259) あるいは「獲得連関の斉一性」(GS22.295325.326) が分析される。(11)からわれわれは、次のような道筋を見通すことができよう。これまでは各々の斉一的なものの連関が意識の事実として分析され、この時期には、その連関の統一的全体的な形成の仕方が合目的性に求められ、かくして連関そのものの斉一性が語られるようになったのである。われわれは前者の斉一性を共存・継起の繰り返しあるいは規則性として、後者のそれを連関の合目的性として特徴づけることができよう。しかし彼はなぜ、この時期に至って合目的性を語ったのであろうか。もしそれが、自然科学の因果性と同じように、普遍的必然的な法則性あるいは一般化する説明原理として理解されるのであれば、記述的分析的心理学の理念から逸脱することになる。合目的性を語るデイルタイの真意はどこにあるのであろうか。

まず、八〇年代後半の資料は、従来は全集第六卷所収の「詩人の構想力と狂気」(一八八六)（以下「八六年想像力講演」と略記）、「詩人の構想力。詩学のための礎石」(一八八七)（以下「八七年詩学論考」と略記）などが主であった。これらでは詩学の領域が扱われるが、心理学的分析によって、詩学の基礎が詩人の体験に、そして詩作の根源的能力が想像力に求められる。(12) また全集二一・二二卷

に収められた遺稿からも、この時期、ベルリン大学の心理学講義などを通して心理学的分析が試みられ、説明心理学への批判と同時に記述心理学の構想が試みられている。すなわち、『序説』公刊直後の一八八三／八四年の講義「心理学」を皮切りに、一八八四—一九〇五年の「説明心理学との対決のために」、一八八八／八九年の講義「経験科学としての心理学」である。これらで斉一性概念はさまざまな事柄に語られている。たとえば、「自然の因果性」(GS22.92, 166)や「反復」(GS22.110)に、精神に関しては「内的状態の契機」(GS22.141)に、さらには「心的過程」と「身体的作用」との間の「関係」(GS21, 276)あることは「記憶の再生」(GS21, 314)に、斉一性が語られる。

このように多様であっても、「心的生の中で現れる斉一的なものの認識」(GS22.72)が目指されている点は、初期から一貫している。かくしてこの時期に至って、「心的生の諸部分の内的結合において合目的な連関が現れる」(GS22.72)と語られる。連関が心的生の諸状態・活動の不可分な結合として統一的全体を形成しているのであれば、この形成が目的論的に遂行されていることになろう。たしかに、行為の場面では、ある目的を目指して、ある手段と結果が規則的に現れ、双方の連関が経験されることであろう。これに対して、心的生に関しては、目的はどのように分析されるのであろうか。先に見た八〇年前後の分析では、心的生の統一体が意識の事実に基づいて刺激と意志作用との循環、つまり相互作用として形成されるのであれば、そのどこに合目的性が記述できるのであろうか。それは刺激と反応という因果的な相互作用と言うべきではないか。

この問いに対してデイルタイは生物における環境への適応を挙げる。

「内的生の原細胞とも言える原型は、どこにあつても、生物の環境の印象から、この生物と環境との間に適応をもたらす運動へ向かう進展である。今やわれわれが合目的性ということで理解しているのは、合目的性の全概念がこの地点からのみ形成されているという、このことにほかならない。……すなわち、統一的な生の出来事の因果的連関は、刺激、中心的出来事、そして運動、これらの間の合目的的連関にある」(GS2272)。

ここで合目的性の概念は、刺激・印象を受けた心的生の環境への適応運動に求められている。これは先に見た循環からすれば、刺激に対する意志的作用が、たとえば暑さに耐えきれずエアコンをつけて人心地ついたり、あるいは暑くてもエアコンをつけずに省エネするなど、感受を伴った環境への適応作用にほかならないことを意味する。ここで目的とされるのは環境への適応運動として、たとえばエアコンをつけて人心地つくこと、あるいは省エネして核の恐怖を軽減することなどの^ま的となるものであり、しかもそれは、各々異なつた仕方で全体的な連関を形成するであらうし、時には互いに拮抗することもあらう。

このように見れば、刺激と反応という、自然科学的に因果関係として概念化される関係さえも、デイルタイから見れば、何かを的とした合目的的連関の中に織り込まれているのである。彼にとつて、因果関係と合目的的關係は、二つの対立した関係、あるいは自然領域と道德領域という二つの異なる領域における異なる原理ではない。生と環境の相互作用が合目的な作用であり、この相互作用が自然科学では因果性として概念化されたのである。この意味で、因果性は生の合目的性に還元され

る。九四年の『理念』では、周知のように、「因果関係それ自身がさらにわれわれの内部に由来する総合によって生じる」(GS5170)と言われていたことも、すでに八〇年前後から八〇年代後半における心理学的分析に基づいていたのである。しかもそれが心的生の意識の事実から分析されたのである。目的という概念についてでさえ、次のような帰結に至ることは必定であろう。

「目的」という概念は、心的構造に含まれている体験の抽象的表現すなわち」(GS22102)。

ここで言われる「心的構造」が表象・感受・意志という構造連関であれば、体験は意志的な体験として常に受動的能動的にま目的を指したものであり、この意味で目的である。心的生における意志的な相互作用の体験それ自身が、目的という概念で表現される体験にはかならない。ディルタイではそれが環境への適応の体験として分析されたのである。しかもそれが循環として規則的に繰り返される斉一性の体験であるなら、この斉一性が自然科学的に刺激と反応の因果性という概念に抽象化されたのである。

そうであれば、われわれが一般的に行為の領域で語る目的概念も、相互作用の体験から考えられなければならないであろう。意志作用による相互作用は、「自己」と外界の「他者」や「事物」つまり「私の自己の総体を規定する実在的なもの」(GS1919)との相互作用になる。しかもこの相互作用によって生が連関として形成される限り、生はたんに自己自身によってのみ指定されるのではない。「生は、自己意識の中で与えられる自己と世界との対置によって指定されているのである」(GS18164)。ハハ

では「実在的な事物」もまた、意志に作用するものとして、「作用する統一体」である (GS19,19)。そうであれば、心的生における印象・刺激と反応との意志的な相互作用は、同時に、社会のなかでの行為による自己と実在的事物・他者との相互作用でもある。『序説』では次のように言われていた。

「私は社会的生を〔次のように〕理解する。個人は……自覚的に意志が目指し行為したことの影響に反応するという仕方、社会の諸々の相互作用の中の一つの要素であり、この相互作用のさまざまな体系の交差点であり、それと同時にこうしたことすべてを見つめ探求する知性である」 (GS1,37)。

このように、相互作用は心的生の意志的志向だけでなく、社会の中での個々人の、さらには、ある社会とある社会との相互作用に広がる。個人としての〈私〉はそうした相互作用の「交差点」であると同時に、それを見つめ探求しうる存在である。したがって〈私〉とは、さまざまな連関が貫く交差点であるがゆえに、それ自体で独立して存在しうるような我や自我、あるいは一般的な人間でもなく、ある特定の家族や友人、事物や自然、そして歴史的社会的現実の中で「成長」する具体的な個人以外にはないのである。デイルタイにとってこのような個人を貫く相互作用の体験が、概念的に、合目的な連関の形成として捉えられたのである。かくして生の連関が合目的に形成されるのであれば、目的は生の連関を統一化する、いわば扇の要^{かなめ}になる。言い換えれば、ある目的のもとで諸々の連

関が生の統一体 (Einheit/unity) を形成したものが、生の単位 (Einheit/unity)、たとえばある個人、ある社会、ある国になるのである。

しかもわれわれは、このようにして形成される自己の生を統一的に理解しようとするとき、一般的に人生の意味とか国の存在意義という言葉を使うときがある。デイルタイもまた九〇年代に入って「生と認識」のなかでそれを次のように言う。

「われわれは今や、目的ということ、ある生の統一体の、そしてある他者の、最後にはある事物の、意義ないし意味のことを表示する」(GS19,377)。

原語を引き合いに出せば、目的論 (Teleologie) がテロス (telos/目的) の論 (logos/論) として、一定のテロス (終点/Ende) を目指して完遂する (終点に達する Vollendung) ひとつであると同時に、そのさまざまな遂行される各々の体験をテロスによって統一的全体的に形成することであれば、デイルタイの言う生の合目的性は、二つの側面から理解することができよう。一つは生の相互作用がテロスを目指して完遂 (vollenden) していく側面であり、一つはそのテロスからさまざまな連関を統一的に形成していく側面である。前者の側面では、意志的志向として目指されているテロスは、統一体を形成する要として、生の意味と標示されよう。そして後者の側面では、そのテロスに基づいてさまざまな連関が意義づけられることによって統一体が形成されるのである。統一的全体を纏めるものが生の意味であり、その部分的連関はその中で意義づけられるのである。合目的性のこうした二側面こ

そ、晩年の『解釈学の成立』を通して、体験・表現・理解における部分（意義）と全体（意味）の循環として明示的に語られるに至るものにはかならない。

生が以上のような意味で合目的であれば、自然の斉一性が因果性を原理にしているのに対して心の生においても社会的生においても、生の連関は、合目的性を原理にして形成されていることになる。かくしてデイルタイは九〇年代に入って「連関の斉一性」を心理学の対象とみなす。

「人間がもたらす個々の形象の法則性つまり斉一性から、そして個々の形象を一つの全体に結合する包括的な連関の法則性つまり、斉一性から、記述心理学は仮説を混入することなく現実の分析を許す確固として堅牢な材料をうる」（GS22.231）。

デイルタイが初期に「自然の斉一性」に対抗して心理学によって目指した「精神的生における成長の法則」は、心的生の斉一性から生の連関へ、そして連関の斉一性に至って、「心理学者は、環境、構造連関、生の価値、成長、これらの間の連関からこの成長の法則つまり斉一性を獲得する」（GS22.321f）とみなす。この成長の斉一性こそ、自然の因果性に対して意志的相互作用に根をもつ生の合目的性に求められたと言えよう。かくしてデイルタイは『理念』の時期に、「人間本性の斉一性」（GS22.326.329.334.335）を語る。

五 人間本性の斉一性（『理念』の時期）

それでは、「人間本性の斉一性」ということでどのようなことが考えられているのであろうか。人間の普遍的な本性といったものが設定されたり、あるいはそうしたものが心理学的分析によって記述できるとされているのであろうか。人間の本性は、連関とその形成という観点から、どのように考えられるのであろうか。

たしかに、「人間本性」と聞くと、本質定義によって得られる存在論的実体的な普遍的なものかと思いつぶかもしれない。しかし、八〇年代後半の探求から明らかになったように、デイルタイが生を連関として捉えるとき、それは因果的でも実体的でもなかった。因果的あるいは実体的な伝統的把握に反対して、そしてまた独立した要素からの構成という心理学に反対して、相互作用的で相互不可分離的な連関という概念が提示された、と言ってよからう。こうした考え方の中心になるのが意志的な抵抗体験としての相互作用であり、これによって、自己、世界、そして生が、連関として、しかも合目的な連関として形成されるのであった。そうであれば、九四年の『理念』のなかで頻繁に語られる「人間本性」もまた、このような連関に基づいて理解されなければならない。それが「恒常的な連関」である。問題は「恒常的」の意味である。

「心的生の獲得連関は、成長した人間に存在し、形象・概念・価値規定・理想・恒常的意志志向などを斉一的に包含しており、恒常的な連関を含んでいる。それは、両性のうちの一方、ある一つの人種や国家、ある一つの身分などに、結局は個々人に固有な諸連関と並んで、すべての人間

個人の中で、斉一的に反復される連関である。」(GS22,325,GS5,225f)。¹⁾しか、²⁾「心的生の構造と成長史の中で拡張する斉一的連関は、より深く調べれば、個性の形態化が依存している規則をそれ自身のうちに含んでいる」(GS22,326,GS5,226)。

デイルタイはここで、成長の法則性として経験的に個人的に獲得される連関（獲得連関）と並んですべての人間個人の中で恒常的に反復される連関があり、前者は後者を含んでいる、と言っているのである。後者の恒常的な連関をもって彼は人間本性の斉一性を考えているのである。われわれはここから、個人的な性格はさまざまだが、表象・感受・意志という連関はすべての人間個人において恒常的に反復されている、あるいは環境の違いとその仕方の違いはあっても誰であれその環境に適応して暮らすことを目指している、などの例を挙げることができよう。ここでは普遍が前提されているのではない。どこまでも経験的な言い方に留まっている。だからこそ彼は「必然的」とは言わずに「恒常的」と言うことよって連関や人間本性が、経験的であることを示しているのである。

このことは、連関は経験されているのかというエビングハウスの批判に依って起草された原稿からも読み取ることができよう。すなわち、「ある変化がほしいに起って、外的知覚に現れても、それらの変化は常に時間系列を通してのみ結合されている。ここでわれわれが斉一的なものを探求するのであれば、それは同時性あるいは継起のそれだけしかありえない。連関はただ心的生の中でのみ経験される……」(GS22,344)。³⁾このように、変化ということ自体がある状態とある状態の不可分な結合として、つまり連関として経験されて初めて語ることができるのである。言い換えれば、斉一性そして連

関は時間系列を通した変化のなかで結合されたものであり、そしてそれが恒常的に経験されているものが、恒常的連関と呼ばれているのである。したがってそれは、思考によって抽象化あるいは把握された普遍性や必然性ではなく、意識の事実に基づいて分析された事実に規則性を表している。

このようにデイルタイの探求が斉一性から連関へ、さらには連関の斉一性から人間本性の斉一性に至り、それを「恒常的連関」として心理学的に分析するのであれば、われわれはここで、ヒュームの言う「恒常的連接」を想起すべきであろう。デイルタイは、われわれがこれまで踏づけてきた連関の探求を、J. S. ミルの道徳科学そしてヒュームの経験論から影響を受けながらもそれと対決しながら独自の精神科学の基礎づけを試みる中で遂行しているのである。われわれもこれに応じて、次の第二節ではヒュームとの対決⁽¹⁸⁾、第三節ではJ. S. ミルとの対決⁽¹⁹⁾を見ながら、デイルタイの連関を、前者では〈観念の連合〉に対する〈連関の経験〉として、後者では〈帰納による普遍〉に対する〈類比による連関〉として際立たせてみよう。そのうえで、彼の言う、構造連関、獲得連関、作用連関を明確にしてみよう。

第二節 連関の経験 —— 観念の連合に対して

一 経験と体験

デイルタイが人間本性として挙げた恒常的連関は、ヒュームの観念連合としての恒常的連接を想起

させる。いずれもそれが経験的であることを示しているが、デイルタイはヒュームを批判的に受容しながら、観念の連合に対しては連関の経験を、またヒュームの経験論に対しては経験の哲学を提示し、一線を画する。本節では、両者が接近すると同時に袂を分かち地点に立ち入ろう。そうすることによってデイルタイの言う連関、経験、そして連関の経験の固有性を際立たせよう。先取りして言えば、彼にとって連関の経験は、同時に、連関の形成である。

そこでまず、デイルタイ自身の用語として経験概念を体験概念に対して際立たせておこう。というのも、晩年の解釈学では、遺稿となる『精神科学における歴史的世界の構築のための統編の構想』(以下『構築統編』と略記)の中で「体験、表現、そして理解」(GST:191ff)と語られ、経験概念よりもこの概念連関こそデイルタイの哲学を象徴しているように見えるからである。しかも同じ遺稿で、生のカテゴリーとして、生の次に体験が挙げられていても、経験は挙げられていないのである(GST:227ff)。

たしかに体験概念は、彼の哲学の鍵概念になっている。しかし、体験が〈体験・表現・理解〉という概念連関として定式化されて語られたのは、最晩年にすぎない。この定式的表現は一九〇〇年の『解釈学の成立』でもまだ現れていない。そこでは、「理解」は語られても、体験の代わりに「内的なもの」(GS5:318)「心的生」(GS5:332)が、そして表現の代わりに「生の表出」「心的生の表出」が見られるだけである。

しかしもちろん、体験概念は、解釈学的定式ができる以前から使われている。しかも、経験と同義的に使われているのである。たとえば、認識論的基礎づけの要となる現象性の原理は、一八八三年の

『序説』では、「私が私の中で体験しているものは、私がそれを覚知しているがゆえに、意識の事実として私にとって存在している」(GS1394)とされ、「体験」が使われているが、一八七九年の「認識論的断片」では「気づいて「覚知して」いること、与えられていること、経験していること、われわれにとつて存在していること、これらは一致した概念である」(GS18193)とどうように、「経験」が使われている。九〇年代に入って、前章で見た九四年の『理念』では、「生の連関の経験」(GS5211)とも、「体験された連関」(GS5151)とも、語られる。そこで注目したいのは、デイルタイ自身による概念規定である。彼はすでに八〇年前頃の草稿の中で経験概念を規定しているのである。

「現実的なものが経験の対象である。われわれが経験として表示するのは、現実的なものが意識に出現する、その意識の出来事である。この現実的なものは、外的な事物であり、外的な出来事であり、あるいは心的生の事実である。どれであれ、経験のこの対象は事実として存在する」(GS19S.23)。

ここでは、経験は意識の事実とされ、その対象は現実とされる。しかも現実には、外的事物・出来事も心的出来事も含まれている。彼にとつて意識の事実とは、先の現象性の原理で言われるように、「私にとつて存在すること」を意味し、あたかも外界と隔絶された内的心的対象を意味するわけではない。そして、私にとつて存在し、したがって私に作用 (wirken) しているものが、外的・内的な出来事を共に含んだものであり、現実 (Wirklichkeit/actuality) である。現実には私にとつて作

用するものであり、そうした意識の事実を経験することが（現実の経験）としてあり、しかもそれは、現実が経験を形成すると同時に、経験もまた現実を形成することを意味しよう。というのは、ディルタイのとつて作用は一方的ではなく、意志的な相互作用だからである。それが一八九〇年の「外界の实在性論考」の中で、意志的志向とその阻止の意識からなる「抵抗経験」として分析されたのであった（GS5,98ff.）。じっさい、たとえばある事件を経験したと言うとき、そう語る人は、その事件に影響を受けながらも、それに関わつたことを意味していよう。ここで重要なのは、内的／外的という二分法ではなく、現実／経験の相互作用である。この重要性のゆえに、彼は、一八九二／九三年頃の『生と認識』では、「生のカテゴリー」に相互作用としての「能動と受動」を挙げるのである（GS19,368f.）。

これに対して体験は、『解釈学の成立』以降の晩年、「体験、表現、そして理解」という定式が語られた遺稿の中で次のように規定されている。

「統一的意義を持っているがゆえに時間の流れの中で統一体を形成して現前しているものは、われわれが体験として表示できる最小単位の統一体である。そしてわれわれは、生の経過にとつて共通な意義によつて結合されている諸部分のより包括的な各々の統一体を、その諸部分が出来事によつて断ち切られて互いに分離されていても、体験と呼んでゐる」（GS7,194）。

この規定に従えば、最小単位の統一体からより包括的な統一体まで、その広がりには多様であつても、

生の統一体が体験と呼ばれている。この場合、生の統一体は単に心的だけでなく心身的であり、右にみたさまざまな外的心的出来事との相互作用として統一体が形成されている。そうであれば、体験概念は経験概念と同義的にならう。しかし、それが〈体験・表現・理解〉という解釈学的プロセスの中で語られるときは、『解釈学の成立』で語られたように、体験は表現という「表出されたもの」に対する「内的なもの」という意味を含んでいよう。しかしこの場合にもちろん、表出あるいは外的と内的の区分は現実と経験という区分に重ね合わせられ、現実が外的で体験が内的になるわけではない。〈現実／経験〉が外的出来事や内的出来事を含んだ相互作用であり、生の統一体を形成するのであれば、この〈現実／経験〉全体がまさしく生の統一体として〈内的に体験〉され、〈外的に表出〉されるのである。そうであれば、こうした体験が外的に表出され、自己や他者の理解の対象となり、そして相互作用を通して生の統一体が形成されていくという出来事全体が、経験概念（あるいは同義的に使われる体験概念）によって包含されよう。晩年に語られた解釈学的な体験概念は、それ以前の経験概念を前提にした概念にならう。

このように見れば、経験と体験はいずれも意識の事実、生の統一体を表しており、この点では同義的であつても、それが語られる視点によつて、つまり、現実との相互作用、生の統一体という局面か、それともその内的なものの表出の局面かによつて使い方が異なるのである。たとえば、一八九四年の『理念』では、「体験として内的経験に与えられたもの」という使い方も出てくる（GS5170）。この違いがまさしく、一八八〇年前後に構想された精神科学の基礎づけの推移から生じてきたものであろう。われわれはそれを、連関の経験を視点にして、簡単に次のように描くことができよう。すな

わち、歴史的社会的現実を対象とする精神科学の基礎づけは、〈現実の経験〉を意識の事実として学的認識の客観性の基礎とする認識論的基礎づけから、それを分析して「構造連関・獲得連関」を取り出す心理学的基礎づけを経て、解釈学的な「体験・表現・理解」による精神科学の基礎づけとして、歴史的世界を「作用連関」として構築することへ推移していくのである。このような基礎づけの推移の中で一貫しているのが〈現実の経験〉としての〈連関の経験〉ではないか。しかもそれは一八八〇年前後のヒュームの「観念の連合」への批判的吟味から生じてきたのではないか。まず一八八〇年前後の精神科学の基礎づけの構想を概括し、経験の哲学、そして連関の経験へと、順次、的を絞っていこう。

二 精神科学の基礎づけ

一八八三年に公刊された『序説』第一巻「序文」の構想によれば、精神科学の基礎づけは「認識論的基礎づけ」として『序説』第二巻に含まれる「第四部、第五部」で遂行される予定であった(GSI, XIX)。しかし第二巻は公刊されず、『序説』第二巻のための草稿」(GSI, 19, 57-295)が遺稿としてデイルタイ全集第一九巻に収められて公刊された。一九八二年のことであった。それによれば、「認識論的基礎づけ」として予定されていた第四部と第五部は、それぞれ「認識の基礎づけ」と「思考、その法則・形式。そしてこれらの現実への連関」と題されている。その第四部第一章にあたる「プレスラウ草稿」(一八八〇年頃)では、精神科学の認識論的基礎として「現象性の原理」が提示され、これによって諸科学の認識対象が、「覚知」を「確実性の最終審」として得られた「意識の事実」

に基礎を持つていることが示された (GS19,58ff)。これを見る限り、当時、彼の構想した認識論的基礎づけは、後になって「認識論的論理学的基礎づけ」とも語られているように (GS7,117)、学的認識の最終的な基礎を意識の事実と求めると共に、「思考、その法則・形式。そしてこれらの現実への連関」を説明することによって、精神科学に固有な、学的認識の客観性を確保しようとしていたと言えよう。精神科学の対象が歴史的社会的現実であるならば、認識論的基礎づけはそれを意識の事実に基づける試みにほかならない。

このような基礎づけは、カントが思考のカテゴリーの現象への客観的妥当性を演繹することによって純粹自然科学の基礎づけを試みたことを想起させる。しかしデイルタイは、超越論的演繹による基礎づけではなく、どこまでも意識の事実としての現実の経験に基づけようとする。彼は『序説』公刊年の講義で、認識論的基礎づけを遂行する立場が「認識論的立場」だとして、次のように語る。すなわち、「すべての科学」は「経験の科学」であり、経験科学から出発して「人間本性の連関」に関わる立場が「認識論的立場」であり、したがって「精神科学の基礎づけ」は「形而上学的基礎づけ」ではなく「認識論的基礎づけ」である、と (GS20,128)。

そうであれば、認識論的基礎づけは、意識の事実を学的認識の基礎として確保して思考の規則を解明するだけでなく、現実の経験として「人間本性の連関」を分析することへ向かうのである。これが心理学的分析によって遂行されたのが、ほぼ一〇年後に「心理学的基礎づけ」(GS5,74)として公刊された『理念』であった。そこでは、人間本性の連関は、普遍的な連関ではなく、経験的な恒常的連関と形容されたのである。

しかも精神科学が諸々の学を包含するのであれば、基礎づけは、それらの学が相互に連関して、ほかならぬ精神科学であることを基礎づけなければならない。その基礎として求められたのが、「人間本性の連関」としての「心的生の連関」であつた。彼は心理学的基礎づけの中で次のように言う。

「個々の精神科学の發展が心理学の形成に結びついているように、個々の精神科学を結合して一つの全体へ導くのも、それらが結合されている心的連関の理解なしにはありえない。個々の精神科学の諸々の関係の基礎となる心的連関への関与なしには、諸々の精神科学は集合や束であつて、体系ではない。……經濟・法・宗教・芸術・知が互いに結合し、また人間社会の外的組織と結合しているのは、包括的で齊一な心的連関からしか理解できないのである……」(GS5,148)。

このように心的連関によって諸々の精神科学の連関のみならず社会的組織の在り方をも基礎づけようとすることは、双方を生とその表現の關係として捉えることによつて初めて可能にならう。すなわち、精神科学や社会的組織は、心的生が表現されたものになる。そうであれば、精神科学の基礎づけは、心的なものとその表現との連関を基礎づける必要がある。これが〈体験・表現・理解〉による解釈学的な基礎づけである。認識論的・心理学的基礎づけが意識の事実を基礎にした人間本性の連関を心的生に向かつて掘り下げていく分析であるなら、解釈学的基礎づけは、表出された表現を視野に入れることによつて、人間本性の連関を過去・現在・未来という歴史的社会的広がりに向かつて分析して歴史的の世界を構築する試みであると言えよう。前者を内的本性に遡る縦軸の基礎づけとする

なら、後者は外的表出が歴史的社会的に広がる横軸の基礎づけと言えよう。

三 デイルタイとヒュームの接点にして分岐点

もちろん、以上の基礎づけの推移は、内容的に断絶しているわけではなく、重層的相互補完的に一つになって精神科学の基礎づけを完結させるのである。しかも、基礎づけの推移を貫いて一つに束ねて基礎となっているのが、意識の事実としての現実の経験である。編者によって「経験の哲学。経験知であって経験論ではない」と題された認識論関係の初期断片の中で、彼は、「経験の哲学のほかに哲学はない」と断言すると共に、「経験の対象」は「現実」であると規定する(GSI1923)。哲学を経験の哲学と捉え、その対象を現実を求めることは、彼の哲学的姿勢として、精神科学の基礎づけの基調になっている。このことは、一八八三年の『序説』の中で、「各々の精神科学はそれぞれ歴史的社会的現実を対象としている」(GSI4)とみなし、そしてこの「現実」を「意識の事実」として「認識論的に基礎づけること」によって精神科学の基礎づけに着手しようとした点に顕著に現れている。デイルタイにとつて、覚知を確実性の最終審として与えられた意識の事実以外に、現実の経験はありえないのである。

しかもこうした基調は、一方では、「経験論」に反対して「経験論は経験の哲学ではない」(GSI124)と断じ、他方では思弁的形而上学に反対して、また社会学と歴史学が個別科学として哲学から分科していく動向に対抗して意識の事実を最終的な基礎とすることによって諸学の連関を求め、また心理学が実験心理学・説明的構成的心理学となつて自然科学的な科学性に学問的方法論的基礎

を求めることに對抗して心的生の記述的分析的心理学を構想し、さらには心的生の表出を介して生を理解する解釈学を構想することによって、そのつど、〈現実の経験〉はそれぞれの推移に応じた呼び名が与えられる。すなわち、認識論的には〈意識の事実〉として、心理学的には〈心的生の連関〉として、解釈学的には〈歴史的世界〉と呼ばれたと言えよう。

このような現実の経験からすれば、精神科学のみならず、自然科学さえそのうちに包含されるのではない。それはすでに、現象性の原理からも窺い知ることができよう。

「私が関係している人間をも含めて、すべての対象は、私の意識の事実として私にとって存在する」(GS19,58)。

「私の意識は、かくも計り知れないように見えるこの外界全体をも包み込んでいる場所であり、外界の中で押し除け合っているすべての客体を織り上げていく材料である」(GS19,59)。

このようにデイルタイの言う「意識」とは、客体に対する主体にのみ限定された精神的内的状態ではなく、外界全体をも包み込んだ「場所」として、主体に対する客体を成立させる「材料」ともなる。それは、さまざまな連関が交差する処としての〈私〉にほかならない。それゆえ、自然科学が対象とする自然の事実でさえ、「私にとって存在する」限り、意識の事実に基づき置くことになる。

『序説』第一巻を印刷に付している最中、デイルタイからプロイセン文部高等教育長・リヒアルト・シューネ宛の書簡(一九八二年七月六日以前)では『序説』第一巻の概要と共に、第二巻につい

でも述べられ、そのなかで認識論的基礎づけについて次のように語られている。「第二巻は認識論的基礎づけの構築を含んでいます。これは……意識の事実の全領域に基礎をおいた認識論によってなされます。……この認識論的基礎づけによって、自然科学と精神科学の関係がどのように規定されているかが明らかになります」(BWI1886)。認識論的基礎づけから両科学の関係を規定し、精神科学の自然科学に対する固有性を確保することは、同書簡の中で次のように明言されている。「第一巻第一部は、今日の潮流であるコントとミルの学派による構成に反対して、個別科学へ歴史的に展開してきた精神科学の現実的な内的構造を把握するつもりです。そしてここからその結果として、普遍的基礎づけの必然性の証明が生じるのです」(BWI1886)。

このようにデイルタイは、ミルが自然科学的方法を道徳科学に適用して道徳科学をいわば自然科学化することによって『論理学体系』に組み入れようとしたのに反対し、両科学の独立性を認めながらも、意識の事実に基づいて両科学の関係を規定しようとする。そして彼が心理学的記述分析によって意識の事実の中に見出した基礎は人間本性の連関だったのである。彼がコントとミルの流れに反対して人間本性の連関に遡る出発点とした意識の事実、デイルタイの経験の哲学とヒュームの経験論が接近して袂を分かつのは、まさしくこの地点、「意識の事実の全領域に基礎をおいた認識論」にほかならない。『序説』のなかでデイルタイはそれを認識論的文脈の中で次のように明言する。「私〔デイルタイ〕は「ロック、ヒューム、そしてカントの認識論学派と一致する点」はあるが、「哲学の全基礎」である「意識の事実の連関」を把握する仕方は異なる。(GSI, Vorrede, 18)。同年の遺稿でも次のように言う。「認識論的立場」から、「私〔デイルタイ〕はロック、ヒューム、カントと一致する」が、

彼らが「主知主義的立場」を地盤にして「人間の知性を心的連関全体〔表象・感受・意志〕の連関から切り離して」いる点で「私と異なる」と (GS20,128)。

デイルタイは諸学の基礎づけという点でコントとミルの流れに反対し、その具体的な基礎づけの出発点となる「意識の事実の連関」に関してはヒュームと共有しながらも、その把握の仕方は袂を分かつのである。デイルタイは、ヒュームを起点にしてミルへ至る流れに反対して、もう一度ヒュームに戻り、しかもミルとは別の方向に進んだ、と言えよう。

しかもヒュームに戻るとき、デイルタイは認識論的観点に加えて、経験論そして心理学という観点からも吟味する。「経験論はロック、ヒューム、J. S. ミル、ベインによって形成された。彼ら英國の思索者は、真善美の観念、自然と社会の諸作用による人間の理想的世界、これらを諸表象の継起・共存の連合法則とそれ以外の法則から導出しようと試みた」(GS21,19)。「かくして前世紀には、すべての心理学の二つの根本的方向がすでに存在した。一つは、外的自然の考察方法を類比にして、「心的」要素に一定の力を付与し、この力の共同作用から心的事実の総体を説明する。これに對置するのは、人間本性における統一的なものこそを出発点にする心理学である」(GS21,44)。

このように、精神科学の基礎づけが構想・起草されていたころ、認識論・経験論・心理学、これらの観点からデイルタイの批判的狙上に挙げられているのがヒュームであり、とりわけヒュームの連合そして心的事実の総体ないし統一という概念である。それでは、ヒュームの認識論・経験論・心理学に対する彼の批判の中で、連合概念はどのように捉え直され、その中で経験概念そして現実概念はどのように意味形成され、デイルタイ独自の連関概念が形成されたのであろうか。彼の言う連関の

経験、そして連関の形成に的を絞っていこう。

四 連関の経験

デイルタイが意識の事実からの出発という点でヒュームと一致しているとするとするならば、どの地点で挟を分かつかのたであろうか。彼は認識論的観点から次のように言う。すなわち、「ヒュームとそれに続く、意識の事実の新たな分析者は、意識の事実を、さまざまな度合いの生気ある状態として考察した」(GS19,116)のに対して、「われわれは覚知と知覚を表象から区別する。これら区分される意識状態は、ヒュームが考えたように単に生気の度合いによって区別されるのではなく、そこには両者が出現する仕方の質的違いが存在する」(GS21,116)。すなわち、ヒュームの区別する観念と印象はいずれも表象として対象的に出現するのに対して、覚知であれば、表象の出現そのものに直接的に伴って、しかもそれを対象的ではなく非対象的に捉える働きとして、表象から質的に区分されるのである。たとえば、私が目前のものを視覚的・触覚的にパソコンとして捉えている働きは表象的対象的であるが、そう捉えているということに自分が自分で気づいているという働きは、覚知として、パソコンの把握作用に直接的に伴い、しかもその把握作用をパソコンのように対象として測定しているわけではない。こうした非対象的直接的に把握されているものが、意識の事実である。デイルタイにとって、このような非対象的直接的把握が、それ以上遡及できない「現実性の最終審」(GS19,177)となつて、意識の事実を精神科学の対象として確保するのである。

このように意識における対象的表象と覚知との出現の仕方に違いがあつても、意識の事実からの出

発という点はデイルタイもヒュームと同じであり、また、そうした意識の事実において観念が連合して出現してくるという点も、もとよりデイルタイも認める。「ホツブズもまた偶然的な表象に代えて法則性を想定した。ヒュームはこの法則を「観念連合の原理として」規定した。「これは、「私の中に一つの表象は存在せず、他の表象と連関している」という事実に基づいている。それゆえ、一つの表象が精神に生じると、他の表象を呼び起す。すなわち連合を呼び起す。諸表象は互いに連合している」(GS1,31)。しかし、こうした連合を、最小単位の要素へと分解して要素に還元する、あるいは逆に要素から構成する、そうしたやり方にデイルタイは反対する。彼の言う連関は、前節で見たように、不可分な結合を含蓄する。ここに、連合と連関との、また経験論における経験概念とデイルタイの経験概念との、根本的な違いが生じる。

そのさいに彼が理解する経験論とは、「精神的生の内容は、自然の印象の流れから意識の中に帰着するという見解、つまり、精神がみずからの構成と内容を受け取るのは、最終的には感官刺激と反射機構からであるという見解」(GS19,24)を意味する。これに従えば、内的(内省)にせよ外的(外官)にせよ、観念ないし印象が心に与えられて初めて心の中の内容構成が生じ、知が成立するという、知の形成プロセスの中の特に「感官刺激と反射機構」が「経験」と名づけられる。ロックの言葉を引けば、「どのように人間が観念を得るのか」、また「どこから心が推論と知識のすべての材料を得るのか」、その答えとなるのが「経験」、つまり「内省」と「感覚」である。²⁰⁾

このように、経験論的な経験概念を支配しているのは、感官への刺激と、それに対する機械論的反射であり、したがって自然科学的な因果性である。このゆえにまた、因果性概念それ自体が、とりわ

けその必然性の概念が、逆に、経験の範囲に限定され、その内に留まって解明されることになる。これが、ロックからヒュームに至る経験論の中で生じたことであった。すなわち、「原因性と必然性はヒュームによれば経験的にしか基礎づけることができなご」(GS21.197)。

かくして経験論へのデイルタイの問いは次のようになる。すなわち、「さまざま要素が互いに連関するさいの原理を探求する前に、われわれがまず知りたいのは、そうした要素である。そうであるがゆえに、われわれの最初の問いは次のようになる。連合関係の中で相対して出現する心的要素とはどのようなものか」(GS21.74)。これに対するデイルタイの答えは明瞭である。「どのようにある一つの知覚〔心的要素(印象・観念)が生じるか、私はそれを内的経験に基づいても何ら知らない」(GS21.74)。すなわち、経験論が内的あるいは外的な感官による印象の受容とその連合を語るのであれば、そうした刺激と反射、受容と連合の過程は経験されていなければならぬが、しかしデイルタイから見れば、それは経験されていないのである。

それでは何が経験されているのであろうか。感覚と内省による経験論的な経験概念に対して、デイルタイの経験概念が、前節で見たように、現実との相互作用にあるなら、そこで経験されているのは現実以外にはない。彼はごく日常的な具体例を挙げて答えている。「眠りから覚めて眼を開き、部屋の知覚像が目の前に現れるとき、その像がどのように生じたのか、われわれは経験していない。心理学の重要な一部分は知覚の説明に携わり、この事実が説明されねばならないが、われわれはそれについて何の経験も持っていないご」(GS21.74f)。経験やれているのは、「眠りから目覚めて目を開き、部屋の知覚像が目の前に現れる」という経験である。端的には、目覚めであり、部屋である。これはも

とより私の経験である以上、経験されているのは、私の目覚めであり、私がいる部屋である。

それゆえにデイルタイはヒュームと袂を分かつて次のように問う。すなわち、「現実の行為から出発して、人が自身の在る状態を感じ取っている〔覚知している〕、そうしたもとの状態〔意識の事実〕はどのようなものか」(GS21,58f.)。この問いに応じて右の具体例を考えれば次のようになる。私が経験しているのは、たとえば、目覚めであり、また目覚めたときにいる部屋であり、一定の統一性を持ったものである。しかも、部屋であれば、机と椅子、そして本棚等の配置に分節されるであらうし、そのさいに昨日は模様替えをしたことが想起されるかもしれないし、それらがバラバラに分節されてではなく、分節されても一つの連関をもって私に現れているのである。このように、一定の統一性は、それ自身も統一的なものに分節されながら、それらの連関から統一的に形成されている。個々の事物や記憶表象もまた、一つの統一的な連関として経験され、意識の事実として与えられているのである。

このように経験は、原子論的な要素から成立しているのではなく、それ自身統一的な経験の連関に分節できるのであり、そうした連関から成立している。端的に言えば、現実が生との連関として経験されているのである。しかも経験が現実の経験であり、経験と現実とは相互作用的であれば、経験は現実を離れてはありえない。経験それ自身が生の連関の経験として成立するのである。

共に意識の事実から出発しても、ヒュームは観念連合の原理によって諸表象の連合を考えただのに対して、デイルタイは生の事実が連関から成り立っていることを分析したのである。この違いは、連関の形成の仕方に関して際立ってくる。ヒュームはそれを観念連合の原理によって答えた。それでは

ディルタイは連関の形成をどのように考えたのであろうか。

五 連関の形成

経験が生の連関の経験として生じるなら、連関はどのように形成されるのであろうか。

この問いにヒュームは観念連合の原理として因果性をもって答えた。しかしそれは、経験のうちで習慣に基づく限り、普遍必然性は得られず、恒常的な連接に留まる。もちろんヒュームは、「おそらく、弾性、重力、部分凝集、衝撃による運動伝達、これらが、われわれが自然の中にたえず発見しようとしている究極的原因であろう」と述べる。ディルタイはこれを次のように批判する。「この〔ロックが切り開いた〕歩みは、単純な要素から出発し、複雑な事実を単純に複合現象として考察し、ヒュームは連合現象として考察した。ヒュームはこのゆえに、単純な心的諸要素が共演するための秘密に満ちた力を仮定した」(GS21.44)。

しかし他方で彼は次のように言う。「もし人がヒュームの連合のもとである特殊な力を理解するなら、ヒュームを誤解することになる。彼はこれによって、存在するに違いないこの連関の事実だけを確定しようとしたのである。つまり、われわれはこの力の詳細な知見はもっておらず、力の活動性しか知らないのである」(GS21.72)。この問題になっているのは、連合ないしは連関を形成する何らかの力を仮定するか否かである。これに対して彼は、一方で、ヒュームが「秘密に満ちた力を仮定した」と批判し、他方で、そう理解するのは「誤解」だとしているのである。いずれも一八七八年の「心理学」と題されたブレスラウ講義の中で語られたものである。一見、矛盾する見解も、ディル

タイのヒュームへの接近にして分岐と見るならば、次のように解釈できよう。すなわち、ディルタイはヒュームの中に、一方では力を仮定する方向と、他方ではそうでない方向を読み取り、前者を批判し、後者を自身の連関概念の形成のためにヒュームから擲い出そうとしているのである。それは、ライプニッツが考えた形而上学的実体の作用する力ではなく、生の連関が相互的な作用 (wirken) として生動的に形成されるさいの「活動性 (Wirksamkeit)」にほかならない。

そうであれば、ここで問題になるのは、そうした活動性に何らかの規則性あるいは法則性があるのか、という点になる。この意味で、連関の原理は何か、という問いが提示されよう。ここでもディルタイが手掛りにするのはヒュームである。彼は、「ヒュームがこの法則に与えた体裁は最高度に不完全なものであった。われわれは今や、連関の法則の、彼がやった以上に完全な体裁を追求しよう」(GS21,74) と語り、表象結合の「根本的過程」として「融合」(GS21,76ff) と「連合」(GS21,83ff) を挙げる。いずれも、現在の知覚と以前の表象の結合、あるいは以前の表象相互の結合であるが、「融合」は「質的に同じもの」(GS21,77) の結合であり、「連合」は「諸表象の再生あるいは想起の持続的で不断の原因」の結合つまり「想起表象と、その出発点となる表象あるいは知覚の結合」(GS21,86) である。融合の例としては、犬や馬といった種概念など、あるいは、家から道に出たときの知覚に以前の表象が部分的あるいは完全に融合する場合などが挙げられている。連合の例としては、自分の住んでいた部屋を想起するとき、隣の部屋そして家全体も同時に想起される場合などが挙げられている。

こうして彼が連関形成の法則性を分析するやり方は、個々の事例を類別しながら、そこに一般的な

規則性を見出すというものである。たとえば右に挙げた部屋の例は、ヒュームで挙げられたものであり、「類似・隣接・因果性」のうちの「隣接」に類別されているが、デイルタイでは、「表象は部分として全体と共にもたらされる」と法則化され、ヒュームの言う習慣は、「諸表象の連鎖した再生がより容易になされるのは、習慣化、未知から既知へ、直観の自然的な進み具合、これら三つの方向性においてである」と法則化される (GS2184)。

このように、彼の挙げる連関の法則性は、帰納的原理あるいは演繹的原理を求めると異なり、どこまでも経験的な事例にそくした網羅的な類型化にはかならない。ここで注目すべきは、彼はそのような類別が生じてくる連関形成の働きに遡り、連関形成の過程に一定の意義を見出そうとしている点である。すなわち、彼は融合の事例を挙げた後で、「われわれの意識的生の中で再認し同一化する」という融合過程の根底にある意義を捉えよう」と述べ、「もしこのような過程が生じないとするならば、表象と知覚が互いに比較されても、そこから単一な像は一つも生じないであろうし、われわれの精神的生全体が別の形態をとったであろう」とする (GS2182)。こゝでは反事実的条件文に訴えているように、デイルタイの手法は、帰納的でも演繹的でもなく、どこまでも経験に留まった類型化である。

そうであれば、自然科学的に帰納あるいは演繹で求められる原理の普遍必然性に対して、精神科学に固有な〈普遍性〉は、こうした仕方での〈類型〉以外には求められないのである。そして、このような類型化によって「連関」の「根本形態」を形成する働きもまた、経験的な心的働き以外には求められないのである。それが心理学的分析のなかで彼独自に昇華された「基礎的論理操作」にはかならない。それは『理念』で次のように言われた。

「區別すること、等しいとみなすこと、違いの程度を見定めること、結合すること、分離すること、抽象すること、いくつもの連関を一つの連関に結びつけること、いくつもの事実から斉一性を獲得すること、このような基礎的論理操作は、どの内的知覚にも含まれているが、各々の内的知覚の集まりから生じてくる」(GS5,171ff)。

ヒュームが連合の形成を「習慣」に求めたのに対して、デイルタイはそれを「基礎的論理操作」と名づけられる内的知覚の働きに求めたのである。たとえばわれわれは、目前にあるいくつかのものをペットボトルとして知覚するとき、各々を區別しながら、また各々を連関づけ、ある規則性を獲得し、各々をペットボトルとして知覚しているのである。

そうであれば、このような操作を基礎にして、各々の人物や事物の知覚が、したがって現実の経験そのものが成り立っていると見えよう。しかもこうした基礎的論理操作によって連関が形成されるのであれば、連関はその操作を基礎にした経験そのものによって形成されているとも言えよう。経験は連関の経験として生じ、それと同時にこうした経験によって連関が形成されているのである。現実の経験が、現実と経験との相互作用によって生じるように、連関の経験も、双方の相互作用から生じるのである。

六 連関の展開

以上のように、連関の経験そして連関の形成を貫いているのは、〈現実の経験〉という現実と経験

との不可分な相互作用性であり、その活動性にほかならない。これがデイルタイの言う生の生動性である。生は活き活きと活動している。その活動が〈現実の経験〉としての連関の経験にして連関の形成にほかならない。そしてこの活動が連関の交差点としての〈私〉を形成し、〈私〉はまた現実を経験し形成するのである。これが〈私〉の現実となるのである。

デイルタイの思索の変遷の中で、このような〈私〉の〈現実の経験〉は、とりわけ八〇年代後半から九〇年代にかけて、外界の實在性の問題圏の中で、心的生の意志的作用と他者・外界からの反作用という、意志的な抵抗経験として語られた。しかも抵抗経験を形成する「能動・受動」(相互作用、作用反作用)は、一八九二/九三年の「生のカテゴリー」としての「実在的カテゴリー」に挙げられ、その「形式的カテゴリー」として因果性が挙げられるに至る(GST, 9368f)。生の連関を抽象化し、その生動性を抜き去ることによって、自然科学における機械論的な因果性が生じるのである。精神科学が生の連関を対象にし、その諸科学相互の連関が生連関に基礎を置いているなら、自然科学はその抽象化という仕方では生連関に基礎を持つてことになる。

そうであれば、デイルタイは初期にヒュームを批判することによって、連合を意識の事実にして生動的な連関として捉え直すと同時に、連関を形成している活き活きした能動・受動を實在的カテゴリーに数え入れ、連合の原理である因果性をその抽象化として形式的カテゴリーに位置づけることに至ったと言えよう。しかも、生のカテゴリーとしての能動・受動は、単純に自然科学的な因果性に対置されたわけではない。すでに八〇年前後から九〇年代にかけての心理学的分析の中で、デイルタイは、意志インパルスと阻止との経験のなかで生は快・不快(感受)を伴いながら環境への適応を

目指して対象把握（表象）をし、みずからの生を維持（意志）していくと分析するとき、このような生の活動から因果的な見方と合目的な見方が生じるとする（GS22.71E）。つまり、生が環境へ適応する合目的な能動・受動という生の活動を、刺激・反応として機械論的に見る自然科学的な見方が生じると同時に、この機械論の對抗的位置に、目的論が配置されるのである。心的生の抵抗経験、そして生のカテゴリとされた能動・受動は、機械論対目的論、因果性対合目的性という対立図式が生じてくる源の経験を名指しているのである。

このようなヒュームへの接近と同時に分岐する地点にすると、それ以降の連関の展開の道筋が見えてくるのではないか。すなわちデイルタイは、八〇年代後半から九〇年代にかけて、生の表象的知性的側面だけでなく、感受的・意志的側面を中心にして、心的生を構造連関と獲得連関（発達連関）として捉え、かくして晩年、生の表出という側面から、この「心的生の構造に従って、価値を産出し、目的を実現する」「作用連関」（GST153）の分析へ進むのである。心的生の〈表象・感受・意志〉という構造連関が、個々人の〈私〉の獲得連関の中で〈個々の対象把握・価値産出・目的実現〉という連関に具体化され、これによって連関の分析は、心的生に留まらず、それを超えて、なおかつ個人としての生に作用・影響を及ぼしている歴史的社会的な現実を形成する作用連関に及ぶのである。認識論的心理学的基礎づけにおいては、心的生は統一体として、しかもその部分的統一体から成る連関として経験され、それがいわば縦軸方向に掘り下げられながら構造連関・獲得連関として取り出されたのに対して、このような連関の経験が、同時に、外界・他者との抵抗経験として展開され、それがいわば横軸方向に外界・他者を含んで歴史的社会的に広がる作用連関として取り出され

たのである。そして縦軸と横軸が交差する地点が、さまざまな連関が交差している〈私〉である。

以上のように、精神科学の基礎づけを具体的に着手した一八八〇年前後に遡ってみると、そこには経験論者としてのヒュームがデイルタイの対抗者として出現し、それ以降の彼の方向性を規定してきたことが明らかになる。彼はその当時、精神科学の認識論的基礎づけを意識の事実に求め、この点でヒュームに接近しながらも、〈経験の哲学〉を徹底することによって、経験論を批判して観念の連合に対して連関の経験を分析し、取り出したのである。それは、〈現実の経験〉として、生を個々の経験の不可分な統一の連関として経験することであり、しかもその経験自身が連関を形成しているのである。

それでは、連関の形成が経験それ自身によってなされるのであれば、そこから、精神科学で目指される「人間本性の斉一性」へ至るには、どのような道を歩むのであろうか。その道は、経験的な帰納法になるのであろうか。ヒュームからJ. S. ミルへの道はまさしくそうであり、ミルはそこで道徳科学をも含めた論理の体系を形成した。それでは、先に見たように、ミルに反対してヒュームに遡り、なおかつヒュームとは別の道を歩むデイルタイは、経験的な基礎的論理操作に基づきながら、どのような方法によって人間本質の斉一性へ、つまり恒常的連関へ、至ろうとしたのであろうか。ミルの道徳科学がデイルタイの精神科学へ批判的に受容される道筋の中で、問題にしてみよう。デイルタイは基礎的論理操作に基づいてどのような方法で人間本性に至ろうとしたのであろうか、そしてそれによって得られる恒常的連関とはどのような性質のものであろうか。

第三節 類比による連関 —— 帰納による普遍に対して

一 道徳科学から精神科学へ

本節では、前節まで見てきた連関の探求を方法論的観点から見直すことによって、精神科学の基礎づけの中で展開された、J. S. ミルの〈帰納による普遍〉に対するデイルタイの〈類比による連関〉を際立たせよう。すなわち、デイルタイは「恒常的連関」によって「人間の本性」を語っていても、それは人間の普遍的本性を意味するのではない。彼の分析が経験的な規則性・斉一性の分析であれば、その方法は〈普遍を求める帰納〉ではなく、〈比較による類比〉に求められるのである。じつさい彼は、J. S. ミルの道徳科学を精神科学として受容する過程で、ミルの〈帰納による普遍〉に反対して、どこまでも経験的な〈類比による連関〉を提示するのである。そのさいに、デイルタイの「精神科学」という用語自体が、ミルの『論理学体系』にある「道徳科学」のドイツ語訳であれば、こうした翻訳上の事柄から哲学的内実への切り込みが必要になる。そうすることによって本節で提示したい論点とそこからの帰結をあらかじめ提示しておこう。

まず、われわれの考察はデイルタイの最初期に遡る。すなわち、一八六〇年代中葉から七〇年代中葉にかけてデイルタイは、ミルが『論理学体系』第六部「道徳科学の論理学」において試みた「道徳科学に自然科学の方法を適用」（同第一章第一節表題）することに反対して、帰納推論を〈帰納による普遍化〉として批判的に吟味することによって、方法論的には帰納に反対して類比（アナロジー）を、内容的には普遍に対して経験的な連関を提示し、どこまでも経験の範囲に留まった〈類比による

連関)をもって精神科学の基礎づけを目指したのである。

このことは、次に、ディルタイ哲学全体の理解の仕方に重要な点を二つ帰結させる。一つは彼の哲学の『理念』を中心にした時期の心理学的分析の対象になった人間の心的生に関して、一つは晩年に解釈学を通じた歴史的世界の構築に関してである。『理念』の時期、彼は心理学的分析によって見出した「恒常的連関」に「人間の本性」を求めるとき、「恒常的」をヒュームへの接近の中で形成し、「人間本性」をミルへの接近点である基礎的論理操作を基礎にして、しかし普遍性と袂を分かち、経験的でありながら経験を跳躍する「類比」を方法にして、ヒュームの連合や連接ではなく、彼独自の「連関」へ進むのである。したがって、たとえば、私たちの経験の範囲で私が目の前の人を私と〈同じ人間〉へ進むとき、その〈同じ〉とは、普遍や本質によって保証された同一性ではなく、経験によって得られた各々の連関の類似性であり、それ以上でも以下でもない。言い換えれば、その〈同じ〉はわれわれが経験する「歴史的社会的现实」のなかで常に確信されると同時に反証にも曝されているのである。したがって晩年の時期、彼が試みる歴史的世界の構築もまた、もとより普遍的客観性を持つるものでもなければ、かといって歴史の相対性に陥るのもなく、歴史を類比による類型として捉え、これによって精神科学固有の客観性の確保を目指したのである。⁽⁸⁾

それでは以上の見通しに、道徳科学から精神科学への移行はどのように関わってくるのであろうか。さしあたり、その翻訳上の事情から明らかにしておこう。そのさいに本書では混乱を避けるためにすでに表記しているように、英語の「moral sciences」、そのドイツ語の直訳「moralische Wissenschaften」は「道徳科学」と表記し、またミルの言う「moral sciences」のドイツ語訳となった

「Geisteswissenschaften」は「精神科学」と表記しよう。つまり、直訳で、また単数複数の区別はなしに表記しよう。

デイルタイがJ. S. ミルの名前と共に「精神科学」という用語を挙げたのは、『序説』（一八八三）の原型ともなる「七五年論考」の中である。すなわち、「ジョン・シュトゥアート・ミルは、論理学の中で自身にとって最も重要な部分、すなわち彼の「精神科学の論理学」つまり「道德科学の論理学」の中で、コントに従いながら、歴史的事実の説明の方法を次のように述べている。すなわち……」（GS542）。⁽¹¹⁾でデイルタイが引用符で挙げている前者「精神科学の論理学」はシールによるドイツ語訳であり、後者「道德科学の論理学」はその基となるミル『論理学体系』第六部の英語標題「道德科学の論理学」のドイツ語直訳である。ミルの「道德科学」を、シールは「精神科学」とドイツ語訳したのである。

ハイデルベルク大学の化学の講師・シールによるドイツ語訳は、その第一版が、ミルの原典初版公刊から六年後の一八四九年に一卷本として出版され、標題は「帰納論理学——科学的探究とりわけ自然探求の哲学的原理の叙述」とされ、「原典の最初と最後の部は翻訳していない」⁽¹²⁾。つまり、「第六部」「道德科学の論理学」は第一版では翻訳されていないのである。これに対して、デイルタイがミルのシール訳を最初にあげたのは、デイルタイ全集を見る限り、一八六五／六六年の『哲学的科学の論理学と体系の梗概』（以下『六五／六六年論理学講義』と略記）の中である。ここでは、論理学関係の文献が紹介され、その中に自身の師・トレンデレンブルクの『論理学研究』二卷（改訂版、一八六二年）と並んでミルの書『論理学体系』が挙げられている。その通りの表記で引いておこう。

A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. 2 Volumes. London 1843. Deutsch, nach der fünften Auflage, von J.Schiel, Braunschweig 1862. (GS20,19)

すなわち、『論理学体系』全二巻、一八四三年にロンドンで刊行された書で、タイトルは英語原典の表記のままであるが、これでデルタイが指示しているのは、「シールによるドイツ語訳」である。それは英語原典「第五版に基づいて」「一八六二年」に「ブラウンシュヴァイヒ」で出版されたものであり、発行年号からして、シールのドイツ語訳第二版に当たる。

このシール訳第二版は二巻本になり、その第一巻が一八六二年、第二巻が一八六三年に公刊されている⁽²⁷⁾。この底本となっている英語原典第五版は、ドイツ語訳第二版第一巻公刊と同年の一八六二年に出版され、その「前書き」は、ドイツ語訳第二版でも訳出されている。その訳出によれば、「この第五版では、小さな訂正が多く施され、また、精神科学の理念をいっそう解明し、それを不明瞭にする誤った考えのいくつかを排除するために、最終部に一つの章を丸ごと付加した⁽²⁸⁾」。ここで言われる「最終部」が、第六部「精神科学の論理学」であり、「丸ごと付加」された「一つの章」とは第六部第一一章「歴史学的方法のさらなる究明⁽²⁹⁾」である。

その一方でシール訳第二版について、デルタイは、一九六五／六六年から二年後の「論理学と哲學的科学的体系」（以下、「六七／六八年バーゼル論理学」）で、再度、右に引用したミルの原典英語表記に続けてシールのドイツ語訳表記をし、そして次のように書誌事項を加えている。

Aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von J. Schiel, 2 Bände, Braunschweig 1849.
(GS20,50)

すなわち、シールによる英語からのドイツ語訳、全二巻、一八四九年にブラウンシュヴァイヒで刊行とあるが、「一八四九年」という発行年は、一巻本として発行された初版本の発行年であり、明らかに一八六二／六三年の誤記か、初版発行年のみを記して当該二巻本の発行年を略したものであろう。

以上のようなシール訳とは別に、一八六九年からゴンベルツによる J. S. ミルのドイツ語訳全集が刊行されており、ミルが逝去した翌年の一八七四年に、その追悼の意を込めてであろう、デイルタイは「ジョン・シュトゥアート・ミルの『全集』」と題して書評を書いている (GS16,456f.)。そこに挙げられている書誌事項は次の通りである。

John Stuart Mill, Gesammelte Werke. Autorisierte Übersetzung unter Redaktion von Theodor Gomperz. 12 Bände. Leipzig 1869 bis 1873. (GS16,456)

すなわち、『全集』はゴンベルツの監修で翻訳され、全一二巻、一八六九年から一八七三年にライプツィヒから刊行されている。そして書評では、「これまでに八巻が手元に届き、残りの四巻が引き続いて早急に出ることが待ち望まれている」とあり、既刊の八巻のうちに含まれているものとして「テオドール・ゴンベルツ訳『論理学』」が挙げられている。その一方でデイルタイは、ゴンベルツ訳

以外の訳書として、一八六二／六三年に二巻本として出版されたシール訳を挙げている。すなわち、「ゴンペルツ訳以外には、完成度は劣るがミルの二・三の小品の翻訳や、シールによるミルの『演繹と帰納の論理学体系』の優れた翻訳（ブラウシュヴァイヒ、一八六二年、二巻）がある」（GS16:456）。ここから見る限り、ミル『論理学体系』のドイツ語訳としては、ゴンペルツ訳が出るまでは、英語原典第五版を定本とした一八六二／六三年の二巻本（ドイツ語訳第二版）が流布していたと見ることができよう。と同時に、ゴンペルツ訳との比較で注目したいのは、ミルの言う「道德科学」がシール訳では「精神科学」と訳されたが、ゴンペルツ訳ではそうではなく、そのまま「道德科学」と訳されている点である。しかし、この点についてデイルタイは書評の中で一言も触れていない^⑩。さらに一八八三年の『序説』の中では、「精神科学」という呼称が流布したものであることを強調している。

「私は、知性という天球のもう一つの半分を精神科学と表記している哲学者達の言葉遣いに従っている。J. S. ミルの論理学が広く流布することによって、この表記がもう少なからず一般的に理解可能で通例の表記になっているからである」（GS1:5）。

同年の講義「精神科学序説のための講義」では、この表記がミルの例に倣っていることを強調した後で、別の表記として「道德科学」を挙げている。

「学問の総体は、自然科学と、ここではジョン・シュトゥアート・ミルの先例に倣って精神科学

と表記する第二の領域に分かれる。別の表現としては社会科学、道徳科学がある」(GS20,129)。

かくして歴史的社会的現実を扱う学として「精神科学」という呼称が定着する。デイルタイは晩年にゴンペルツ訳を指示することはあっても、「精神科学」に代えて「道徳科学」を使うことはない⁽³⁴⁾。

そうであれば、われわれは、翻訳上の事情からさらに、デイルタイが「道徳科学」ではなく「精神科学」として呼ばざるをえない、そのような必然性を伴った内実を掘り起さなければならぬ。その内実こそ、ミルのシール訳を挙げた『六五／六六年論理学講義』の中で、「自然の学」に対して「精神の学」(GS20,19)を構想し、そこで「精神」の法則性を見出そうとしていたことに求められよう。デイルタイの関心は、自然の法則に対して精神の法則に向けられていたのである。このゆえに、当時、論理学講義を繰り返すデイルタイは、「論理学の歴史は、西洋の精神の歴史である」(Bd.20,36)とさえ言うのである。

このようにデイルタイが『六五／六六年論理学講義』の中でミルの『論理学体系』を参考文献に挙げたのは、論理学の探求によって、精神の論理としての精神の法則性を、したがって精神の法則性という意味での人間の本性を求めたからにはかならない。ミルの『論理学体系』第六部「道徳科学の論理学」もまさしく、「人間本性の科学」(同部第三章表題)として「精神の法則」(同部第四章表題)を求めているのである。デイルタイがミルに接近するのは、この地点である。それではミルは「精神の法則」そして「人間本性」ということでどのようなことを理解し、また何を求めていたのであろう

か。そしてこれに対して、デイルタイはどのような方向に進んだのであろうか。

二 デイルタイとJ. S. ミルの接点にして分岐点

ミルが『論理学体系』第六部で展開したことは、自然科学の方法を道徳科学に適用することによって、道徳科学の遅れを取り戻し、進展させることにあつた。これに対してデイルタイは、『六五／六六年論理学講義』でミルの『論理学体系』を参考文献としてあげた当初からミルの成果を賞賛している。すなわち、「論理学の探求」は「自身の内的なものの中の論理的経過についての反省から包括の対象へ高まり」、「J. S. ミル」などによって「並外れた運動が呼び起こされた」(GS202)。しかし彼はその一方で、自然科学の方法を精神科学に適用することを批判する。すなわち、「論理学」は「自然科学を引き入れたが、精神の学の事実の吟味に服していない」。「ミルは論理学で形成された方法を歴史に転移したが、その方法が歴史に固有かどうかを探求していない」(GS202)。ここに見られるように、デイルタイは論理学講義を展開しながら「精神」の「論理的過程」に関心を持つ一方で、自然科学の方法を「精神の学」に適用することに反対する。その理由は、「論理学の方法」が「精神の学の事実」に適合するかどうかミルは吟味していない、という点にある。

ここには両者の根本的な違いが現れている。デイルタイは、ミルの『論理学体系』を参照指示する一方で、「自然の学」に対して「精神の学」を構想することによって「外界」から「内界の諸現象」(GS20173)へ向かうとき、「自然」と「精神」を事象として同一視せずに、精神に関しては自然と異なる固有の基礎づけを試みようとする(GS2021,25;GS182)。より慎重に言えば、同じ方法を適用す

ることができるとか、したがって双方を同じ事象と見なすことができるかどうかは吟味する必要がある、という態度をとる。

これに対してミルは、そのような吟味が必要か否かという議論には入らず、考察の焦点を法則性に求め、そこから二つの事象を均等に扱う。すなわち、「恒常的な法則に従ってある事実が他の事実に次いで起こる、そうした事実はいかなるものであれ、それ自身において、科学の主題にふさわしい」⁽²⁸⁾。したがってここから、精神についても、「精神の現象」とは、「不適切にも身体的と呼ばれているものも、また心的と特異に呼ばれているものも、いずれをも含めた、われわれの本性のさまざまな感じである。そして精神の法則ということで私が意味しているのは、それらの感じが他の感じを引き起すさに従っている法則のことである」、とされ、「人間本性の科学」もまた、「精神それ自身の本性に関する思弁」ではなく、「人間存在の思想、感じ、行為」という「精神的現象の法則」を主題にする学である、とされるのである。⁽²⁹⁾

このように、ミルとデイルタイでは探求の視点が根本的に異なり、したがって自然と精神への近づき方としての方法も異なる。それにもかかわらず、デイルタイが探求の対象とする「自身の内的なものの中の論理的経過」は、ミルの言う「精神的現象の法則」と変わるところがない。ミルが右で言う「精神的現象の法則」としての「人間存在の思想、感じ、行為」は、デイルタイでは心的生の〈表象・感受・意志〉という齊一的構造連関として分析されるものになろう。これが両者の接点になると同時に分岐点にもなる。この点に注目しよう。

まず、「法則」という言葉が両者においてどのように理解されているのか、この点に注意したい。

ミルにおいて法則とは、ある事実が他の事実⁽³¹⁾に次いで起こるとき、その継起が従っているものである。科学はそれを対象とし、しかも普遍性をもって捉えなければならない。ミルはその方法を演繹法と帰納法に求めたのである。すなわち、経験的探求の四つ（一致・差異・剰余・付随的变化⁽³²⁾）の方法によって法則を見出すとき、諸原因の法則を確証する直接的帰納の操作、そして論証操作、検証操作という三段階の演繹的方法を経る⁽³³⁾。そのさいに注意したいのは、このようにミルにとって「帰納」が「経験からの普遍化」として普遍的なものを推論しうるためには、「帰納の根本的原理あるいは一般原理」として、「自然の過程は斉一的であること」つまり「自然の経過の斉一性」を「すべての帰納の究極的大前提⁽³⁴⁾」としなければならないという点である。もちろん、こうした斉一性は、アプリアリな主観的形式として与えられているのではなく、個々のものから諸々の斉一的なものが、そして諸々の斉一的なものから「自然の斉一性」が帰納されることによる⁽³⁵⁾。

これに対してデイルタイは、一方において、ミルの名も挙げて、「厳密学としての歴史学」は「人間の諸状態に共存と継起（進歩）という諸々の斉一的なもの（諸法則）を発見する」とみなし（GS20,30）、ミルが「個々の斉一的なもの」から「自然の斉一性」を分析した点をミルの貢献として讃える（GS20,114f）。デイルタイもまた、諸々の斉一的なものから全体的統一的な斉一性を求め、しかも自然の経過の斉一性に対して心的過程の斉一性、そして人間本性の斉一性を求めている。この点で彼はミルと同じ方向に進んだと言えよう。

しかしながら彼は、他方で、その内実に関してミルを批判する。一つは、帰納推論によって個別から普遍へ向かい歴史認識を正当化しても、それは「個体の過小評価」（GS20,98）であり、自然科学

と同じやり方では「精神的世界の固有性」が飛び越えられてしまう (GS20,124)、という批判である。これはもちろん、デイルタイの探求の視点が、ミルと異なり、自然とは異なる精神的世界の固有性の分析を目指していることに由来する。そして、帰納による普遍化に対する批判が、同時に、個々の経験に立ち留まることを意味するのであれば、継起の規則性・法則性、したがって斉一性という概念から、普遍という意味合いを剥ぎ取っていかなければならないであろう。これがもう一つのミル批判に通じる。

デイルタイは次のように言う。すなわち、ミルは「個々の斉一的なもの」から「自然の斉一性」を分析し、それを「自然法則」として「包括的な帰納」によって引き出し、ここで彼は「斉一性」から「依存関係」を排除したが、しかし「私の関心」は「継起の斉一性」ではなく「内的関係」にある、と (GS20,114f)。デイルタイはここで、ミルが斉一性から依存関係を排除したと批判し、自身は「内的関係」を求める。言い換えれば、ミルの言う斉一性は依存関係のない斉一性であるのに対して、デイルタイの言う斉一性は、依存関係のある斉一性、つまりそのような内的関係のある斉一性である。

ここで言われる「依存関係」とは、継起における後件が前件に依存していることを言う。ミルにおいてはそうした依存関係は排除されている。すなわち、「ある瞬間に存在する現象と、次の瞬間に存在する現象との間には、継起の不変の秩序がある。自然の経過の斉一性について述べたように、この織物は別々の繊維から編まれており、この集合的秩序は、それぞれ別の部分の間を変わらずに支配する、個々の連続から構成されている。ある事実にはある事実が常に継起し、そしてわれわれが信じているように、継起し続けるであろう。この恒常的前件が原因と呼ばれ、恒常的後件は結果と呼ばれ

る⁽³⁸⁾。このように、ミルにとつて因果関係は、別々のものが継起しているだけの関係である。それは、たとえば始動因のように、前件が後件を惹起し、したがって後件が前件に依存するという「内的関係」を持つこともなく、一つの現象に次いで次の現象が恒常的に生じることだけを意味する。

そうであれば、このゆえにこそ、前件と後件の継起の恒常性を保証するために、「自然の斉一性」を「帰納の究極的大前提」としなければ、個々別々の現象をいくら帰納しても一般的な法則は見出せなくなるであろう。しかし、そうであればいつそう、最終的に公理として前提されている「自然の斉一性」こそ、何らかの「内的関係」を持たなければ、自然全体の秩序は失われ、個々の斉一なもの恒常性も、したがって法則性も、保証できなくなってしまうのではないか。そうならないためには、「斉一性」という概念それ自体が、そのような「内的関係」を含蓄していなければならないのだ、これがデイルタイのミル批判の核心になる。

デイルタイが関心を向けた「内的関係」とは、まさしく斉一性を斉一性として成り立たせ、個々の現象を内的に結び付け、全体的な統一体を形成するものにほかならない。これが、前節で見たように、八〇年代後半から九〇年代に、合目的性として経験そのものの意志的な相互作用の中に求められたのである。これによって内的に結合されるのであれば、その目的は「内在的目的」と呼ばれ、「外在的目的」とは区別される(§6314)。生が目指す内在的「目的」によって諸々の心的現象は内的に全体的統一体を形成し、そしてその中で、相互の「作用」は個々の現象の前件と後件の依存関係を形成して個々の斉一なもの形成するのである。このように生自身が生自身の連関を斉一的に形成し経験していくのが生の生動性であり、生の固有性にほかならない。デイルタイが自然に対して精神の

固有性を見出し、このゆえに自然科学の方法を精神科学に転移することに反対した理由は、ここにある。

このようにデイルタイもミルと同様に斉一性を求めるが、ミルがそのもとで〈帰納による普遍〉を求めたのに対して、デイルタイはそこから普遍を剥奪しながら内的結合を含蓄する〈連関〉を求めたのである。かくして七〇年代に入って、彼は、「一領域の方法をすべての時代に妥当するものとして独断的に強硬に打ち立てた」「論理学者」としてミルの名前を挙げるに至る (GS1819)。それでは彼は、帰納による斉一性に対して、連関をどのように獲得しようとしたのであろうか。彼は、特殊から普遍への道ではなく、経験に留まりな個から個へ進む類比を提示するのである。

三 個から個への類比

六〇年代後半にデイルタイは、演繹と帰納に対して、個から個へ進む類比を確保しようとする。すなわち、「もちろん、特殊から特殊への推論がある。それは実践的生活の中で大きな意義がある。帰納推論はこれと混同されてはならず、さもなければ混乱が生じる」(GS2084)。ここで彼は、「今生きているウイリントンが可死的であることをどこから知るか」という問いを例に出す。演繹推論であれば次のように答えよう。

大前提…すべての人間は可死的である。

小前提…ウイリントンは人間である。

結論…ウイリントンは可死的である。

しかし日常ではこうした演繹をしているわけではなく、個々の事例「 M_1 、 M_2 、 M_3 は死んだ」（人間を M とする）からウイリントンが死ぬことを推論している。つまり、特殊から特殊へ進む類比である、とデイルタイは主張する。もちろん特殊から特殊へ進むものとして帰納推論がある。二つの場合が考えられよう。事例が特定数に限定されている場合（例えば三例がすべてである場合）と、そうでない場合である。

三例が「すべて」である場合

大前提… M_1 、 M_2 、 M_3 は可死的である。

小前提… S は M_1 である。

結論… S は可死的である。

限定が無い場合

大前提… M_1 、 M_2 、 M_3 …は可死的である。

小前提… S は M_n である。

結論… S は可死的である。

前者は「すべて」を網羅したものであり完全な帰納として三段論法第一格に入れられるが、後者は、未知のものへと認識を拡張する帰納であり、既知の事例からすべての事例へ推論する根拠が問題になり、ミルでは帰納の原理として「自然の斉一性」（上例では「すべてのMはPである」）が前提されることになるが、いずれの場合も帰納推論は「演繹の逆操作」にすぎない、とデイルタイは批判し、「すべて」への普遍化を拒むのである（GS20.227f.）。これに対して類比推論は、普遍化を拒むことよって、大前提「MはPである」から結論「SはPである」に至るための小前提が「SはMに類似している」と定式化される（GS20.227）。

大前提… M_1 、 M_2 、 M_3 …は可死的である。

小前提…Sは $M_1 \setminus M_3$ に類似している。

結論…Sは可死的である。

これを比例関係のように書き直して、類比式「 M_1 …可死的… M_2 …可死的… M_3 …可死的…S…X」とすれば、「X」に「可死的」を入れる根拠は「Sは $M_1 \setminus M_3$ に類似している」という類似性に求められる。そして類似性を根拠にして、既知の $M_1 \setminus M_3$ から未知のSへ跳躍する類比推論が、抵抗体験としての相互作用から捉えられるのである。 M_1 が〈私〉とすれば、〈私〉と M_2 、 M_3 、私とS、その相互作用の中でSを〈私〉や M_2 、 M_3 と類似したものとして、「可死的」を類比するのである。これによつて、 $M_1 \setminus M_3$ が「人間」と呼称されるのであれば、「人間は可死的である」が形成され、これがまた人

間の斉一性とされるのである。しかしもちろん、これによって「すべて」の普遍化が目指されているのではなく、 $M_1 \sim M_3$ そしてSにとつて斉一的な連関が形成されているのである。これが具体的連関からなる「人間」の類型となるのである。

このように見れば、各々のものの類似を見出すのは、すでに感覺的知覚によって意識せずとも行われていることが明瞭であろう。たとえば、われわれは目の前に近づいてくるものを一目見て、人間が犬をつれている光景として見ているのであり、つまり犬と人間を区別したり、あるいは二人連れの同じ女性として見たりしているのである。ここでは、デイルタイの言う基礎的論理操作がすでに働いているのであり、これによって「区別すること、等しいとみなすこと、違いの程度を見定めること、結合すること、分離すること、抽象すること、いくつもの連関を一つの連関に結びつけること、いくつもの事実から斉一性を獲得すること」がなされているのである。これはミルが経験的な探究の方法として挙げた一致法・差異法・剰余法・付随的变化法も同様ではないか。ミルとデイルタイが接近するのはこの地点であろう。そして、ミルが演繹的方法として帰納操作・論証操作・検証操作へと展開して経験からの普遍化を目指したのに対して、デイルタイは個から個への類比に留まることによつてミルと袂を分つのである。

デイルタイが『六五／六六論理学講義』の中で初めてミルの『論理学体系』を参考文献に挙げてから、ミルの名前と共に「精神科学」という用語を挙げた「七五年論考」まで、ほぼ一〇年の歳月がある。この一〇年間は、精神科学の基礎づけを認識論的基礎づけとして具体的に着手した「プレスラウ草稿」を含む一九八〇年前後の、ちょうど前段階になろう。そうであれば、本節の考察対象にしてき

たこの最初期の一〇年間に、デイルタイは「精神の学」の基礎づけを目指しながら、ミルを介して、しかもミルを批判的に吟味することによって、精神科学の方法論の原型を形作っていったと見ることができよう。それがミルの〈帰納による普遍〉に対する〈類比による連関〉である。したがって八〇年代以降、意識の事実に基づいて心理学的に分析される人間の本性も、そして理解に基づいて解釈学的に構築される歴史的世界も、〈類比による連関〉として分析され、具体的には歴史的社会的事実を形成する構造連関・獲得連関・作用連関として取り出されていったのではないか。

第四節 現実の経験 —— 構造連関・獲得連関・作用連関

一 恒常的連関と個性化（『理念』の時期）

このように、デイルタイの語る連関は、ヒュームそしてJ. S. ミルの影響を受けながらも、〈観念の連合〉に対する〈連関の経験〉として、そして〈帰納による普遍〉に対する〈類比による連関〉として形成されてきた。したがって彼が人間本性を恒常的連関として語るとき、「恒常的」とは、連関がどこまでも経験に由来し、したがって普遍必然性は持ちえないことを含意している。彼の言う「人間本性の斉一性」も、こうした連関と同義的に、意識の事実に基づいた心的生の経験的な規則性という意味での斉一性に留まる。これに対して自然科学で求められる普遍必然性は、彼にとつて、このよきな生の斉一性を基にして、それを思考によって抽象化したものにほかならない。そうであれば、彼

の言う恒常的連関は、そもそも、必然性・普遍性と偶然性・特殊性という対置的な概念枠組みの中で、たとえば必然性と偶然性の中間的位置を占めるものとして語られているのではなく、そうした概念枠組みが生じる以前の、またその基になる生の事実性を表現したものにほかならない。彼が「恒常的連関」を「すべての人間個人の中で斉一的に反復される連関」と表現するのも同様である。

しかもわれわれがこれまで特に注目してきたのは、連関の形成が、心的生の経験的働きそのものによつて遂行されているという点である。それが「基礎的論理操作」と呼ばれる心的生の働きであり、この働きによる類似性に基づく類比であつた。そうであれば、心的生の斉一性は、心的生それ自身の働きによつて形成され、なおかつ類比的に把握されているのである。これが意識の事実にはかならない。〈連関の経験〉は、連関を経験することであると同時に、この経験が連関を〈類比による連関〉として形成することでもある。

連関がこのように経験的に形成されているのであれば、われわれはここからさらに進んで、次のように言つてもよいのではないか。すなわち、人間本性とされた恒常的連関の形成は、同時に、そこから差異化されていく連関を形成することでもある、と。というのも、基礎的論理操作によつて等しいものを見出すことは同時にそうでないものを区別することでもあるからである。そうであれば、恒常的連関は、いわばそれ自体で自足して心的生に内在しているようなものではなく、差異化の中でしか現れないことになる。デイルタイはこれを次のように言う。

「人間本性の斉一性は、(異常な欠陥がない場合に)すべての人間に同じ質的規定つまり同じ結合

形式が現れている点に表現される。しかしそれは量的割合の中で現れて来るのであり、量的規定は互いにきわめて異なるのである。この相違したものが互いに結びつけられて常に新たな組合せが生じるのであり、「いかに個性性の差異が基づいてゐる」(GS22.339.GS5.229)。

ここでは人間本性の斉一性は「質的規定」とされ、それは「量的割合」の中で、つまり量的相違の中で生じるとされる。デイルタイはここで具体例を挙げている。質的規定は次のようなものである。

「ある個性性には存在して他の個性性には存在しなかつたような、感情や情動あるいは構造連関は存在しない。異常な欠陥がある場合は除いて、特定の選別された色だけを見ている人、あるいは他の人より多くの色を見ることが出来る人、あるいは色の感覚や音の結合に快感を結びつけることが出来ない人、怒りや同情を感じるものの出来ない人、攻撃に抵抗することが出来ない人、こうした人は存在しなく」(GS22.339.GS5.229)。

ここに挙げられるものは、より一般的に言えば、表象・感受・意志の連関を含めて、生物的種としての人間の神経系や感覚器官に関わる刺激・反応の連関として現れるものすべてであろう。彼の言う恒常的連関は、カントのように理性的存在者としての人間のアプリオリな能力ではなく、当時の心理学・生理学に基づいた事実的なものであり、経験的に知られる限りのものである。したがって人間の本性という概念は、内包の要素が普遍的必然的に確定しているわけではなく、外延も揺れ動くので

ある。これに対して個体差としての事例は次のようなものが挙げられている。

「人種、国家、社会階層、職業形態、歴史段階、個性性、これらはみな、斉一的な人間本性の内部で個的な違いをいっそう際立たせる」(GS22,335:GS5,236)。

ここでは、個々人の個性から、人種、国家、そして社会や歴史まで挙げられている。これらこそ、われわれ個々人の生長を貫いて歴史的社会的現実を形成しているものであり、精神科学の対象にほかならない。

われわれはここで、彼の挙げる具体的事例の探求、あるいは質・量という標記に立ち入るよりも、斉一的な人間本性が個体差の中で現れ、逆にまた個体差が斉一的な人間本性の内部でこそ際立ってくるという、ディルタイの分析に注目したい。それは、連関を形成する基礎的論理操作が「区別すること、等しいとみなすこと、違いの程度を見定めること、結合すること、分離すること」と言われているように、生の働きそれ自身に由来しているからである。何かを区別することは同時に何かを等しいとみなすことでもある。それゆえ、「歴史の中には、斉一的なもの王国と個別的なものの王国との間の活き活きした連関がある」(GS22,335:GS5,236)、「と言われるのである。九〇年代に語られたこの言葉が具体化されたのが、晩年の試み「精神科学における歴史的世界の構築」(GS7,79ff.)にほかならない。これはたとえば、一個人の中に人間であることと個性性を持つていることが共存的に連関していること、彼の言葉では構造連関と獲得連関が連関し合っていることと同様であろう。

このようにデイルタイが八〇年前後から精神科学の基礎づけによって目指してきたものは、ここに至って斉一性と個別性との「生き活きた連関」として具体化されてきたのである。その出発点となるのが意識の事実の覚知であり、そしてこれが心的生の分析として展開されたのである。前者は八〇年前後に精神科学の認識論的基礎づけとして現象性の原理に仕上げられ、後者はそれ以降、心理学的基礎づけとして分析的記述的心理学において展開されてきた。すなわち、初期において心的生の諸状態の斉一性が分析され、そして八〇年前後には統一的連関が分析され、さらには九〇年代にかけて合目的性へ、そして『理念』に至って連関そのものの斉一性、人間本性の斉一性へと分析が深まり、これによって初めて、斉一性の内部での個別性が歴史的個別性をも視野に入れて分析対象になってきたのである。かくして、「歴史的世界」を斉一性と個別性との「生き活きた連関」として「構築」することが試みられたのである。そうであれば、初期から『理念』の時期に、すでに、晩年の「歴史的世界の構築」に向かう道筋が形成されていたと言えよう。それは心理学を放棄して解釈学へ方向転換する道ではなく、心理学的分析によって切り開かれた道である。

以上の道筋の中でデイルタイは心的生の恒常的連関を構造連関として、そして成長の過程で個性性として差異化されてくるものを獲得連関あるいは発達連関として、さらには歴史や社会の推移を個人や集団、そして国家、それら相互の作用連関として語り出すのである。われわれはこれらの特徴を見ながら歴史的社会的現実が形成されるさいの基本的な枠組みと分析の特徴を輪郭づけよう。

二 構造連関（『理念』の時期）

ディルタイの構造概念は、連関と密接に結びつき、「構造連関」という語を形成し、心的生が統一体であることを表している。心的生が統一体であるとは、それが個々の独立した心的要素などから構成されるのではなく、諸部分に分節が可能であっても各々の部分が内的に結合して不可分な連関を形成していることを意味する。心的生をこのように捉えることは、ディルタイの初期から一貫している。しかもそれは「運動神経の構造」(GS2248)、「神経系の構造」(GS2273)あるいは「感覚器官の構造」(GS21208)など、生理学的領域を基礎にして概念形成されているのである。この点が彼の分析の第一の特徴と言えよう。

「したがって神経系の構造とその機能の内的連関は、心的諸活動の座として、心的生の構造の把握に手がかりとなる確固とした地点を形成してゐる」(GS2273)。

ここで言われる「神経系の構造とその機能の連関」という言葉が、心的生について語られる構造と連関の意味を明瞭に示している。構造とは、神経系がそうであるように、諸部分が分離独立したものであることは機能することができず、各々が結合されて一つの全体を形成することによって初めて機能しうるような、そうした仕方での結合を意味する。また連関とは、神経系の各々の分枝が相互に働き合つて機能しているように、心的な諸部分が相互に作用を及ぼし合つて初めて各々が機能しうる、そうした相互の関係性を意味する。このように、連関は部分相互の関係性を表し、構造はその連関に

従った部分相互の結合を表すのであれば、連関のない構造はありえない。「生の構造は連関の各々の部位に即して与えられてゐる」(GS2270)からである。逆に、構造がなければ連関もありえない。たとえば、思考に関して言えば、「心的生の内部で思考が出現してくる連関は、心的生の構造によって制約されてゐる」(GS21351)からである。

したがって、構造と連関は不可分なものとして構造連関という用語を形成すると同時に、デイルタイが自然の斉一性に対して求めてた生の斉一性は、心的生の構造を形成する分節枝相互の共存・継起の仕方として、連関の仕方に求められていると言えよう。そこで、『理念』のなかで「構造連関」が「構造法則」という用語と共に導入されている点に注目したい。これらの用語は、全集二一および二二巻の中では、『理念』の校正ゲラ原稿を除いて一八八四―九四年の遺稿「説明心理学との対決のために」の中で一回現われているだけであることを顧慮すれば、『理念』(九五年)の執筆時期に形成されたと見ることができよう。その遺稿には次のように言われる。

「しかも心的出来事はいつも、心的生の構造法則に従つて連関している。表象の刺激は感受を呼び起こし、感受は意志活動を帰結させる。心的出来事のこの構造連関は、感覚あるいは表象が、感受によって、ある知覚あるいは表象連関の形成への志向を引き起すところで生じる」(GS22110F)。

この文面から「構造連関」の意味は明瞭であろう。構造が諸々の心的出来事の結合を意味するので

あれば、「構造法則」はその結合の法則を言う。したがって「構造連関」とは、心的出来事における表象・感受・意欲の「連関」が一定の「法則」に従って「結合」していることを意味する。彼の求める規則性・法則性は、連関の概念に込められているのである。

このように構造と連関が九〇年代に至って構造連関という語に結実する過程は、ディルタイの分析が神経系から、八〇年代に入ってから、生物そして心的生に進む過程と軌を一にしている点に注目したい。八〇年代には、神経系の構造から「すべての生物の根本構造」そして「心的生の根本構造」へ至る。すなわち、彼は、「諸印象を受容し、それをみずからの生存を考えて測り、そして適応するため外界に反応すること」を「すべての生物の根本構造」とすると共に、「表象・感受・意欲は心的生のプロセスの三側面である」として、これを「心的生の根本構造」あるいは「心的生の単一な構造」とする (GS21.284)。そして八〇年代後半から九〇年代には連関の統一性の問題から連関の法則性を合目的性として分析し、構造についても次のように語る。

「われわれは不断の刺激・知覚・表象を引き起こし、それらの中で現実が現れる。感受的生はそれらに価値規定を与え、意志は自身の目的を受け取り現実化するのである。覚知されている現実〔表象〕、経験された価値〔感受〕、そして措定された目的〔意志〕、これらの活き活きした連関がまさしく心的生の構造である」(GS22.101)。

かくして、心的生は、「表象・感受・意欲」を構造とし、「表象された現実・感受された価値・意

志された目的」という連関として具体化されるのである。これはすでに見たように、〈現実の経験〉が相互作用的であり、この相互作用の中で連関が形成されていることを意味する。

このように生の斉一性の探求は、連関と構造の分析に始まり、双方が一つになって構造連関に結実すると同時に、構造連関は、たんに心的生の側面に留まるのではなく、〈現実の経験〉のなかで、現実・価値・目的という連関として具体化されている。こうした心理学的分析が現実の中で具体化されながら遂行されているという点が、彼の分析の第二の特徴と言えよう。彼にとつて、〈表象・感受・意志〉という心的な構造連関は〈現実・価値・目的〉という連関と一つなのである。

かくして、構造連関それ自身から、現実にある多様な類型という考え方が導き出される。これが第三の特徴として挙げられよう。

「心的生の諸部分の内的な結合のなかで合目的な連関が表出してくる、そうした心的生の諸部分の内的結合を、私は構造と名づける。次に、この内的結合が現実化される、その主要な仕方を、私は心的構造の類型と名づける」(GS22,72)。

このように構造が諸部分の連関の相互関係性に応じた内的結合を意味するのであれば、しかも内的結合が必然的結合でないのであれば、連関の仕方は諸部分の関係性に応じて可変的になる。ここに構造の類型が生じる。構造は同じでも連関の仕方の違いで分類されるもの、それが類型である。類型は、外からの恣意的な分類ではなく、構造連関そのものに内在しているのである。

以上のように連関と構造の探求は、心的生の構造連関の探求へ向かうと同時に、現実の経験の中の連関と類型の探求へ向かう。そしてこれが獲得連関と作用連関へ向かう道となる。

三 獲得連関と作用連関（『理念』の時期から晩年へ）

このように心的生の構造連関は〈現実の経験〉の中にあつて、現実・価値・目的として表出されるのである。そうした〈現実の経験〉の中で形成されるのが、獲得連関であり作用連関である。ディルタイは『理念』第八章「心的生の成長」の中で次のように言う。

「これらの制約〔成長の三種の制約として、身体の成長、自然環境の成長、周りの精神的世界との連関〕は心的生の構造連関に作用し、その中で、差異化の進行とより高次の結合の形成とを呼び起す。もし、この構造とその駆り立てる力の中に、合目的性が、またそれを前へ駆り立てる価値連関がないとするなら、生の流れは成長でなくなってしまうであろう」(GS22.316:GS5.214)⁽⁸⁷⁾。

ごく一般的に言えば、われわれは心的身体的生として環境の中で成長する。心的生の構造連関が身体や環境の変化に影響され、そうした成長の過程で新たに連関が獲得されていくのであれば、「構造連関と獲得連関は互いに制約し合い」、「この〔構造〕連関の中に合目的性、価値連関が含まれる」といなるよう(GS22.315:GS5.213)。構造連関と獲得連関は別々の連関ではなく、心的構造それ自身が、一定の目的に従って形成され、「現実・価値・目的」という連関として働くのである。それが「心的

構造の合目的性」(GS22,317,usw.)そして「合目的な構造連関」(GS22,319)という用語に含意されている事態である。明示的には次のように語られている。

「構造連関、合目的性、そして生の価値、これらをわれわれは一つの連関の中で一緒に見出す」(GS22,318)。

表象・感受・意志という心的生の構造連関は、社会の中でのさまざまな行為を通して、合目的性と生の価値と一つに連関して生を成長させ、新たな連関を形成し獲得していくのである。これが成長と共に獲得されていく連関、すなわち獲得連関にはかならない。

このように『理念』では、心的な構造と連関から構造連関へ、そして社会の中での成長という観点から、合目的性と生の価値を加えて獲得連関へ、分析が広がっていく。その広がりの出発点になるのが初期における刺激と反応の分析であり、これが八〇年前後に用語化され、九〇年代に生のカテゴリーとして挙げられた能動・受動であり、言い換えれば相互作用であった。そして〈現実の経験〉においては、この相互作用が抵抗体験として分析されたのであった。かくしてここでは、構造連関は人間本性の斉一的連関として働きながら、心的生における感覚器官への「刺激に対する意志的作用」の連関へ、そして社会のなかでの意志的行為における「目的・手段・価値」の連関へ及ぶことによつて、「人種、国家、社会階層、職業形態、歴史段階、個性性」(GS22,335,GS5,236)などの個性性と「活き活きした連関」を結んでいるのである。

ここで改めて注目したいのは、次のような重層した道筋である。すなわち、斉一性から合目的性に至った段階で、第一節で見たように合目的性という概念が心的生の体験と意味という二つの側面から把握され、しかも双方がそれぞれ表象・感受・意志と現実・目的・価値として分析されながらも構造連関の中に一つに含意され、そして方法的には体験の心理学的分析が深まるに従って「意味」の解釈学的理解が必要になってきたのである。かくしてわれわれはこれに応じて現実形成の枠組みについて次のように言うことができよう。すなわち、表象・感受・意志と現実・価値・目的という二側面、そして体験と意味という二側面、このような構造連関の二側面は、〈私〉の生が、個として表象・感受・意志という心的な構造連関を持つと同時に、社会の中での個として現実・価値・目的という連関を形成しながら、歴史的社会的現実を経験し形成するという、二つの側面を持つことに等しい。そして前者の側面で、個として成長しながら獲得連関を形成し、後者の側面で社会の中にあつては歴史的社会的現実の中で相互に作用しながら歴史的社会的な作用連関を形成し、しかも両側面は相互に作用し合つて〈私〉の〈現実〉を形成しているのである。

かくしてデイルタイは、晩年、こうした作用連関として「歴史的世界」を「構築」する。『構築』第四章「作用連関としての歴史的世界」のなかでデイルタイは作用連関という語について次のように言う。

「この作用連関は自然の因果連関から区別される。それは、作用連関が心的生の構造に従つて価値を産出し、目的を実現するからである」(GS7,153)。

ここで言われている「心的生の構造」がこれまで見てきた「構造連関」を意味することは明らかである。そうであれば、作用連関は構造連関を基にして価値・目的・現実を実現する連関を意味しているのである。この連関こそ、すでに『理念』で語られていた、「斉一性」と「特殊」との「活きた連関」を包含するものである。その特殊としては、先に挙げられた「人種、国家、社会階層、職業形態、歴史段階、個性性」に加えて、「風土、民族、歴史と国家形態によって規定される国民、そして国民が共に活動している、時間的に制約された、時期と時代によって境界づけられたもの」(GS884)も挙げられよう。これらの特殊的要素の相互作用によって歴史的社会的現実が構築されるのである。これがデイルタイの基本的な方向性になる。

そうであればわれわれはここで、『構築』から遡ること三〇年弱、第一節で引いた一八八三年『序説』の一文を改めて想起すべきであろう。すなわち、「私は社会的生を〔次のように〕理解する。個人は一方で、自覚的に意志が目指し行爲したことの諸々の影響に反応するという仕方、社会の諸々の相互作用の中での一つの要素であり、この相互作用のさまざまな体系の交差点である…」(GS137)。デイルタイは、〈私〉を貫いて交差する「相互作用」として、初期から晩年まで、心的生の構造連関、そして成長の獲得連関、歴史的社会的作用連関、さらには個別性と斉一性の連関、これらの連関を分析してきたと言えよう。それらの連関によって現実が形成され、そして〈私〉はその連関の交差点として現実を経験し、その経験がまた現実の連関を形成しているのである。そしてそうすることによって〈現実〉は〈私〉に現れ、〈私〉は〈現実〉の中で形成されるのである。彼の探求はこのような〈私〉の〈現実の経験〉の探求であったと言えよう

四 現実の経験と生の謎

われわれはこれまでデイルタイの哲学に入り込み、そこから現実の形成の枠組みとでも言えるものを構造連関・獲得連関・作用連関として取り出してきた。その基本になるのが相互作用としての連関であった。そしてこうした連関は二つの側面を持っている。心的な表象・感受・意志の連関、その表出としての現実・価値・目的の連関である。この両側面を包含して歴史的社会的現実が形成されるのであり、〈私〉そして〈私たち〉は、その連関が交差する処として現実にも編み込まれているのである。

ここからわれわれは、現実の経験を考えるさいの、いくつかの視点を引き出すことができるのではない。まず、現実を形成する連関が心的な表象・感受・意志の連関と、その具体化としての現実・価値・目的の連関があり、双方をもって〈現実〉と標記するならば、具体的な対象として表象され可視的になったものを〈見える現実〉、そして心的な連関、さらには心的に想起される過去の出来事・歴史的な連関などを不可視の〈見えない現実〉と標記してもよからう。たとえば、われわれが他者との相互作用の中で現実を形成していくとき、お互いにとって心的出来事や過去の存在しない出来事は見えない側面であっても、現実は感受的意志的に形成されているのである。

次に、デイルタイの連関が自然科学的な必然性を含意した因果関係に反対して形成されていることに注意するならば、生の連関にこそ、内的結合と同時に自由が含意されるのである。それはとりわけ構造連関の意志に読み取ることができる。すなわち、生が意志的に、したがって自由に、諸連関を合目的性によって統一的全体的に形成している限り、生の連関は自由を内含し、したがって可変的生動的

に個別化を包含しうるのである。われわれはここで、ディルタイが最初期に、自然の学に対して精神の学を構想し、精神の斉一性の探求に入り込んで行ったときの一文を思い起こそう。

「精神が法則に従って働き、この斉一的なものが自然と区別された自由・進歩・成長を生み出し
 へる」(GS22,4)。

進歩・成長は獲得連関・作用連関として分析され、そして自由は構造連関そして生の連関そのものに内在するのである。そうであればわれわれは、自由そして意志という視点から、とりわけ〈見えな現実〉の形成について分析することができよう。意志もまた、見えない現実を形成しているからである。と同時に、連関はディルタイにあつて基礎的論理操作に基づきながら類比的に形成されるのである、われわれは類比によって未知の見えない世界へ跳躍しなければならぬであろう。そうすることによって連関が形成され、現実が形成されるのであれば、類比という視点から〈見えない現実〉の形成を分析することができよう。

かくして第三の視点が現れてくる。それを問いとして述べれば次のようになる。なぜ、私のあるいは私たちの現実、このように形成されて、別様でなかったのでしょうか。なぜ、私のあるいは私たちの成長や歴史は、このようになって、別様でなかったのでしょうか。なぜ、人は死ぬのでしょうか。このような問いに対して、さまざま連関を辿りながら答えることができよう。しかしながら、連関の形成が必然性を含意していない限り、また連関が自由を内含している限り、連関を遡つても、

（このようであったということ）は示せても、（別様でなかったということ）つまり（他ではあり得ない）という必然性は示すことができないのである。しかも、連関が合目的に内的に結合されても、その目的が必然的に決定されて生の統一体が確定されているわけではなく、自由を内含しているのである。そうであるからこそ、生の統一体は生動的に活き活きと推移していると言えるのである。そうであれば、このような「なぜ」の問いに対して、最後決定的な答えを与えることができないのである。われわれは、現実の形成の仕方あるいは骨組みを分析できても、個々の具体的な現実形成の必然性を、ほかならぬ現実の連関そのものの中に探すことはできないのである。この現実・生がどこから来てどこへ行くのか、その落ち着く処は、どこまでも謎である。デイルタイはこれを「理解不可能なもの」としての「生の謎」として、次のように語る。

「すべての理解不可能なものを中心にあるのが、生殖、誕生、成長、そして死である。生あるものは死を知ってはいるが、理解することができない」（GS8,80f.）。

もちろん現実・生の外に出て、あるいは生の背後に回り込んで、この生を眺めるなら、謎は無くなり必然性を含意した答えを得ることができるかもしれない。しかしデイルタイは、生の背後に回り込まず、生を生から理解しようとする。かくして第四の視点は、謎から現実の形成を見るという視点である。われわれは、この謎を抱え込みながら、現実を経験しながら現実を形成し、そして現実を理解しながら現実の中で生きて行かざるをえないのである。それでは、そうした理解不可能なものを抱

え込んだ理解とは、どのような営みであろうか。

われわれはデイルタイの連関の探求から、以上のような四つの視点を獲得する。第一は〈見えない現実〉、第二はその中の自由意志、第三はそこへの跳躍としての類比、第四は謎である。これに応じて本書以下、第二章では、第三・四の視点から理解について立ち入ってみよう。現実の中での理解はどのような営みであろうか。そして第三章では、第二・三の視点から意志・類比を視点にして〈見えない現実〉に立ち入ってみよう。そして第四章では、第一の視点に立つて、見える現実と見えない現実が相互に作用し合うこの現実を、鏡に映し出してみよう。

注

(1) 本書で「現実」はドイツ語の Wirklichkeit、英語の actuality を念頭に置いている。共に「作用する (wirken act)」という意味をもつ動詞からなり、現実とはさまざまな作用の連関から形成されていることを表している。現実が作用から形成されているという点については前著のテーマであり、以下を参照されたい。山本、二〇〇五、特に第五・六章。

また、フォネエセンによれば、ドイツ語の「wirken」が「weben (織る)」という意味を持つことから、「現実 (Wirklichkeit)」が「布を織る (Wirken von Tuchen)」から理解する試みがあったが、この論は、Wirken にとつて weben の意味は副次的であり、Wirklichkeit という語が後期中世で作られた後に Weben の意味が加わり、Wirken されるのは中高ドイツ語の時代でも家や像や家具だったという理由で、市民権を得なかったという。これに対してフォネエセンは、たとえば壁は編み壁から発達し、家が編まれる (weben,

wirken) と同じくとも不思議はないとして、wirken (現実の作用) が weben (織る、編む) から理解されるように (Vonessen, 1992, S.48ff.)。

第二節

(2) ドイツ語の原語としては Gleichförmigkeit である。また本文後に見る J. S. ミルでは uniformity である。同型性とも訳すことができるが、本文で述べるように「自然の斉一性」という言い方に合わせて「斉一性」と訳している。規則的であること、一様であること、などを含意する。

(3) Bertram, 2008.

(4) 同じく「没後百年を機縁にしたウィルヘルム・ディルタイの研究」としてアンナほかの編纂による『人間学と歴史』が二〇一三年に公刊されている。D'Anna, 2013. この書は、その編集の方針によれば (S8)、ディルタイの哲学を、自然科学に対する精神科学の認識論という狭い理解を超えたものとして捉え、人間の生物学的生理学的な自然的基礎と歴史・文化を合わせて思考する哲学として今日に提示しようとしている。

(5) Bertram, 2008, S.10.

(6) *ibid.*, S.12

(7) Ineichen, 2008, S.158. Vgl. S.199.

(8) *ibid.*, S.158.

(9) *ibid.*

(10) この詳細な跡づけは、以下を参照されたい。山本、二〇〇五、『実在と現実』第五章三「意識の事実と覚知」、一〇三頁以下。本文以下では、必要な限り触れる。

(11) 斉一性と連関の意味的な区分は、『精神科学の基礎づけのための研究』「第一研究」(一九〇五)に至っ

て、心的生における「規則性」の大きな区分として明示的に語られる。一つは「緒過程の継起を規定する規則性」。もう一つは「心的諸事実が内的関係によって互いに結合されている秩序」としての「規則性」である。前者は「斉一性」、後者は「構造」とされてくる (GS7.14E)。

(12) 当時の心理学の動向に対するデイルタイの記述的心理学の位置づけについては、以下を参照している。伊藤、二〇〇九。

(13) ヒュームそして J. S. ミルとの関係については、経験論に対するデイルタイの「経験の哲学」という観点から、本章第二節そして第三節で述べる。

(14) たとえば、七九年頃の『経験の哲学』(GS19.22)。また八〇年の『記述心理学の草稿』(GS18.115)。なお、外界の实在性の問題と抵抗経験について詳細は以下を参照。山本、二〇〇五、第三・五章。

(15) 詩学からのアプローチは、第三章第一・二節を参照されたい。

(16) 遺稿からの引用箇所は、内容から見て八〇年代後半から九〇年代にかけてと推定できる。

(17) 『理念』は、その「校正用ゲラ」が全集第二二巻に収められ、興味深いことに、その校正用ゲラへのヨルク伯による書き込みも注記されている。それによれば、本文で引用した箇所のうち「われわれの内部に由来する総合」にはヨルク伯のアンダーラインが付され次の書き込みがある。「因果性関係は、附加的なものではなく、第一次的な構成的総合である。それは、世界の現実それ自身の関係であり、抽象的瞑想的な思考にとつてのみ、応用的附加的な総合に見えるのである。それは、「内的知覚」と同様に直接的に与えられているのである」(GS22.373, Anm.417)。ヨルク伯の考えは、暗黙のうちに、自然界がわれわれの心的生とは独立してそれ自体で因果的に存在している、ということ前提しているが、デイルタイにおいては、出発点は意識の事実であり、しかも本文で見たように、事物の自己に対する統一的中心も自己と自然的世界との相互作用の中で合目的に形成されるのである。

- (18) 以下を参照。Sauerland, 1972. Lessing, 1984, S.191f. Bollnow, 1985, S.44f. Rodi, 2003, S.107ff.
 (19) 以下を参照。楠木、二〇〇二、一一〇頁以下。

第二節

- (20) Locke, HU, Book II, Chapter 1 S1-4, pp.104.
 (21) Hume, HU, Section4, Part1, p.27.
 (22) ここで言われる「秘密に満ちた力」について、デイルタイは一九〇〇年前後になっても「ヒュームはこの原理〔習慣とそれに基づく連合〕をちょうど万有引力に喩えた」(GS20,320f.)と語られる。
 (23) Hume, HU, Section3, Part19.

第三節

- (24) 英語の moral sciences (道徳科学) に対するドイツ語訳 Geisteswissenschaften (精神科学) は J. S. ミル『論理学体系』のシール訳 [Schiele, 1862/63] が一般に典拠とされているが、その語自体は一八世紀末に使用例がある (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3) と指摘されている [舟山、二〇一〇]。
 (25) 歴史的世界の構築に関して、デイルタイは晩年の『構築続編』のなかで、普遍史について肯定的に語っているように見える。すなわち、「普遍・史の理解」と題された節で、「この理解は、自伝や伝記、そして国家、文化体系、組織などの歴史、これらを前提とする。これらの歴史の各々には、それ固有の中心点があり、諸々の出来事はその中心点に関係しているのであり、したがってその関係から生じる価値・目的・意義もある。これらの要素の相互連関に、客観的普遍史へ近づく可能性に基づいている」(GS7,272)。しかしまた、同じ節で、「人間の出来事の共存と継起にある作用連関は普遍史的な作用連関ではなご」(ibid.,273)と書かれて

いるように、デイルタイの言う作用連関としての歴史的世界の構築は、普遍史の構築ではない。しかし、通常言われる普遍史に近い、と言うのである。これは、「人間本性」を語り、しかしそれを「恒常的連関」として普遍性とは異なるとすると同様である。作用連関から普遍史へ、恒常的連関から普遍的人間本性へ、この道は抽象化の道として「近づく可能性」があるが、デイルタイの道ではない。むしろ彼の論点は、普遍史を語ることも、普遍的な人間本性を語ることも、自身の作用連関に、恒常的連関に基づいている、という点にある。

(26) Mill. Schiel, Usl. S. III f

(27) 本書巻末の文献一覧に挙げたシール訳第四版の「訳者前書き」によれば、「ミルの著作の第一版と第三版は、自然探求だけでなく精神科学（社会科学と道徳科学）への適用を含めて、帰納と演繹の論理学の完全な体系を含んでいる。この間、原典は、ドイツ語第三版の定本となった原典第五版から、少なくとも版を三回重ね、したがって通して八版に及んでおり―これは著者にとっても国家にとっても名誉ある結果であり、偉大で聡明な今は亡き哲学者に帰せられよう―しかも第八版はミルの逝去直前に出版された。この第八版に従って、本ドイツ語第四版が仕上げられたが、本版は、以前の版と比べて重要な改善と付加を施した」とある。

(28) 引用は、一八七七年のシール訳第四版の「原著者前書き」による。なお、ドイツ語訳の引用文中の「精神科学の理念」は、英語原典では「歴史学の理念」である。

(29) 英語原典では、第六部の表題は、もとより「道徳科学の論理学」であり、またその第二章は「歴史学についての追加説明」である。

(30) ゴンペルト訳については本書巻末の文献一覧に挙げた版を参照。

(31) たとえば一九〇五年の『一般哲学史の梗概』の中のミルの紹介では、その文献としてゴンペルトの翻訳全集 (Deutsche Übersetzung der Gesammelten Werke von Gomperz 1869ff.) を挙げているが、シール訳は挙

げいごふろ (GS23,151)。

- (32) Mill. CW8, p.844.
- (33) *ibid.*, p.849.
- (34) *ibid.*, CW7, pp.388-406.
- (35) *ibid.*, pp.454-463.
- (36) *ibid.*, pp.306-308.
- (37) *ibid.*, pp.315-318.
- (38) *ibid.*, p.327.

第四節

- (39) 引用は第二二巻『理念』の校正ゲラに基づいているが、その文「合目的性が、またそれを前へ駆り立てる価値連関が……」は、実際に公刊された第五巻所収『理念』では、「それを前へ駆り立てる合目的性が……」となり、「価値連関」は削除され、「それを前に駆り立てる」が「合目的性」を形容している。また、同様の文面は『理念』の別の箇所にもあり、ここでは「合目的性と、それを「特定の方向で」前へ駆り立てる価値連関が……」(GS24,284.GS5,176.「」内は第二二巻『理念』の校正ゲラ)にはなく、第五巻の公刊稿にのみある)となっており、「合目的性」と「価値連関」が「と」で結ばれている。本書本文の校正ゲラからの引用文では、カンマで単に羅列されているだけである。また、第二二巻所収の「九〇年代の記述心理学」の中の草稿「記述心理学についての理念」には、引用文と同様の文章が見られるが、そこでは「合目的性」ではなく、「法則性」となっている。すなわち、「法則性が、またそれを前へ駆り立てる価値連関が……」となっている。

以上のような訂正から次の点が言えよう。ディルタイが初期より求めた生の成長の「法則性」は、この時期に至って、「合目的性」に求められた。そしてこの点を強調するために、「合目的性」と「価値連関」の並記を訂正し、「価値連関」を削除する箇所も生じた。しかし「価値連関」と「合目的性」は、生の構造連関の「感受」と「意志」に基づいたものであるがゆえに、「と」によって結ばれ表記されたのである。

