

## 第二章 現実の理解

もし理解という営みが奪われたら、われわれは現実の中で共に生きること、現実を共有することもできなくなるであろう。それほどに、理解は現実の経験に欠くことができない。それにもかかわらず、前章で新たに得られた視点からすると、現実がこのようにあつて別様ではない、その理由をわれわれは理解できないのである。しかもそれは、現実を形成している生の連関そのものに由来していた。生それ自身が理解不可能なものを含んでいる。そうであれば、現実の中に落ち着き処などなく、現実はどこから来てどこへ行くのか、解けない謎を抱え込んでいるのである。

そればかりではない。現実の経験には、理解が互いにずれることもある。たとえば、私のことは私自身がつともよく理解していると思つても、そのような〈私のこと〉を私以外の人のほうがよりよく理解しているということがあるのではないか。自分自身についての自己理解と、他者による理解には、ずれが生じることがある。それは偶然的であろうか。それとも、生それ自身に理解不可能なものが含まれているように、理解には〈ずれ〉が本質的に内在しているのであるか。〈ずれ〉の源はどこにあるのであろうか。あるいはまた、われわれは理解したと思つても、それが誤解であつた

り、逆に、誤解されていると思うことがよくあろう。誤解もまた、たんに偶然的なことではなく、理解の営みに本質的に属しているものであろうか。

もし理解が理解不可能なものを含み、さらには誤解やずれを本質的に含んでいるのであれば、われわれは〈現実の経験〉によって現実を形成はしても、現実を理解できないという事態に陥るのであろうか。これに対してデイルタイは、一方で、理解不可能な生の謎を語りながら、その一方で、よりよく理解する術として解釈学を語る。すなわち、「解釈学的方法の最終目標は、著者が自分自身を理解していた以上に、著者をよりよく理解することである」(GS5,331)。かれは「よりよく理解する」と語る。それはどのようなことであろうか。また、現実の中で生じる理解のずれや誤解は、理解に本質的に内在しているのであろうか、たとえそうであっても、よりよい理解によって解消されるのであるか。これが本章の問いである。

本章でもデイルタイの哲学に立ち入ろう。しかし、彼の解釈学は没後一〇〇年間を超える推移の中で批判に曝され、すでに乗り越えられてしまった過去の遺物でしかないかもしれない。本章では、前章で行ったような彼の探求の年代的な追跡ではなく、従来のデイルタイ批判では見えてこなかった新たな視点を提示することによって、そこからデイルタイの分析を吟味してみよう。

その視点とは、前章で新たに得られた視点、見えない現実へ跳躍する類比という視点である。この視点から見直すとき、デイルタイ自身が提示し、その後、ハイデガー、ガダマー、ペゲラーへと批判的に継承され、かくしてすでに乗り越えられてしまったと思われるデイルタイ解釈学とは別の局面が現れて来るのではないか。それが、理解そのものに〈理解のずれ〉や〈誤解〉の可能性が本質的に含

まれている、という局面である。第一・二節では、類比を視点にしてデイルタイの解釈学を明らかにしよう。それを通して、彼の言う「よりよい理解」の意味を明らかにし、第三・四節で、生の謎、誤解、理解のずれがどこに由来するのか、その源を求め、それがよりよい理解とどのように関係するのか、これらの点を明らかにしよう。

## 第一節 解釈学と理解

### 一 従来のデイルタイ像に対抗して

まず、デイルタイに対する従来の批判を吟味しよう。その批判としてデイルタイ没後一〇〇年余りのほぼ中間地点にあたる、没後約半世紀経った一九六〇年に著されたガダマー『真理と方法』を採り上げよう。それは従来のデイルタイ像がガダマー『真理と方法』に負うところが大きいからである。

すなわち、デイルタイが一九〇〇年の『解釈学の成立』の中で精神科学の方法として構想した解釈学は、没後の二〇年代のハイデガー『存在と時間』から六〇年のガダマー『真理と方法』へ、さらには一九七二年にベケラーが編集した『解釈学的哲学』へ受継がれてきた。その道筋の中で、デイルタイの探求は、「学問論的・学問史的・解釈学的心理学的な探究」(ハイデガー)とされたものが、「精神科学的解釈学的基礎づけ」、しかも「心理学的基礎づけから解釈学的基礎づけへの転換」(ガダマー)として特徴づけられ、かくして「最初から」「解釈学的哲学」と「対決状態にある」デイルタイの解

「釈学」(ペゲラー)として捉えられたのである。デイルタイの釈学は、「哲学的釈学」から「現存在の釈学」(ハイデガー)へ、そして「釈学的転換」(ガダマー)を経て「釈学的哲学」(ペゲラー)へ向けて、すでに乗り越えられた哲学でしかない、これがデイルタイの哲学に対する一般的な評価であろう。言い換えれば、デイルタイの哲学を釈学の哲学として、しかも乗り越えられた哲学として捉える歩みは、当時の学問論と学問史、そして心理学、さらには精神科学の基礎づけ、これら一九世紀後半から二〇世紀にかけて営まれたデイルタイの探求を篩に掛け、いわば「純粹釈学」<sup>(4)</sup>を旨とした歩みであったとも言えよう。

その中であって釈学の中心となる理解概念に関しても、デイルタイが精神科学の基礎づけの過程で使用した理解は、その後、ハイデガーが存在一般の意味への問いを立てるなかで、そしてガダマーが釈学を展開するなかで、さらにはボルノーが釈学的認識論を形成するさいに、それぞれ中心的な位置を占めてきた。すなわち、理解はハイデガーにおいて人間存在そのものを明け透く開示態として、ガダマーにおいては過去と現在との地平融合の形成の中で過去の先入見(先行判断)に積極的な意味を与えるものとして、ボルノーにおいてはさまざまな文化圏の中での人間の認識形式の根本的基盤として展開された。

これらの継承はデイルタイの理解概念の進展である以上、その変容でもあろう。これはもちろん、継承による誤解あるいは無理解といったものではなく、進展ないしは展開という仕方での継承に必然的に伴うことであろう。それは一方で、デイルタイの理解概念がそれだけ多くの展開の可能性を持つていたからであると言えよう。しかしその一方で、この進展のゆえにデイルタイ自身が求めた理

解概念の固有性が見失われ、埋もれてしまったということも十分想定できよう。というのは、デイルタイの理解概念は、ハイデガーやガダマーそしてボルノーなどにおいて、解釈学の発展的継承という観点から遡及的な参照指示という仕方でも受け継がれてきたからである。すなわち、デイルタイは解釈学を切り開いた哲学者であり、理解概念は彼の言う「体験・表現・理解」という解釈学的方法論的概念枠組みの中に位置づけられてきたのであった。<sup>5)</sup>

これに対して本章では、デイルタイの理解概念を改めて彼の精神科学の基礎づけの中に置き直すことによってその固有性を掘り起こしてみよう。すなわち、理解概念はたんに晩年の解釈学の中で初めて現れた自明な方法概念ではなく、デイルタイの精神科学の基礎づけの営みが、一八八三年の『序説』で語られた「精神科学の認識論的基礎づけ」(GSI, Vorrede 1)、そして一八九四年の『記述的分析的心理学』で語られた「精神科学の心理学的基礎づけ」(GSI, 139)、さらには一九〇〇年の『解釈学の成立』以降の晩年において展開された「生・表現・理解」という連関<sup>(6)</sup>あるいは「体験・表現・理解」という連関<sup>(6)</sup>からなる解釈学による「精神科学」の「基礎づけ」(GST, 87)として、重層的相互補完的に展開していく中で、理解概念は、まず、自然に対する「精神の学」が構想された一八六〇年代後半から「精神の学」の方法概念に挙げられ (GSI, 100)、その後、精神科学の認識論的基礎づけ、心理学的基礎づけ、そして解釈学へ至る過程で徐々に具体化されてきた概念である。

そうであれば、従来、晩年の解釈学から出発して純粹解釈学へ向かう中で、デイルタイ哲学の中の何が筋に掛けられ、抜け落ちていったのであろうか。ここでは、学問論・学問史、そして心理学に及ぶまで、当時の思想的状況を主題化することはできない。精神科学の基礎づけとしての解釈学の方法

論となる類比に目を向けてみたい。それは、理解という解釈学の中心概念に関わるにもかかわらず、ガダマー『真理と方法』の中で批判に曝され、かくして篩に掛けられ、十分に議論の俎上に載ることがなかったからである。われわれは改めて、ガダマーが六〇年当時、デイルタイをどのように捉え、解釈学的方法論的側面に対してどのような批判的論点を提示したのか、彼のデイルタイ像を簡単に確認しておこう。

それは以下の三点から形成されている。まず、歴史的な位置づけとして、デイルタイは歴史学派の流れの中で、歴史の認識はいかに可能か、歴史の学はいかに可能かという問いに、「歴史的理性批判」という認識論的基礎づけによって答えようとした。<sup>(7)</sup>次に、この問いに対するデイルタイの立場として、デイルタイはこの問いに心的生の分析（心理学的基礎づけ）によって答えようとしたが、それでは答えることができず、生の表現の理解という、限りなく繰り返される追体験によって、普遍的な歴史世界の構築（解釈学的基礎づけ）を行おうとした。<sup>(8)</sup>そして最後に、デイルタイに対するガダマーの批判的論点として、デイルタイ解釈学は生が生を理解する解釈学として成立したが、歴史認識は自己認識・文献読解となり、歴史は読解されるべき精神史となり、歴史学派からの問いに答えることができなかつた。なぜなら、彼の求めた比較という方法が、自然科学的帰納法の影響下にあり、歴史認識として歴史世界の構築にはふさわしくなかつたからである。<sup>(9)</sup>

以上のデイルタイ像はある一定の枠組みの中で形成されている。すなわち、ガダマーは歴史的に制約された個（個的認識）と制約を超えた普遍（学的認識）との緊張関係を枠組みにして、歴史学派からデイルタイへの流れを叙述し、デイルタイ像を形成し、そして、デイルタイはこの緊張関係を認識

論的基礎づけによって克服しようとしたが、比較という方法がうまくいかなかったのだ、とみなすのである。<sup>10)</sup>

しかしながら、デイルタイは確かに比較を方法としたが、精神科学の基礎づけに具体的に着手する以前の『六五／六六年論理学講義』の中では、前章で見たように、ガダマーの解釈と異なり、自然科学的帰納には与せず、J. S. ミルを挙げながら〈個から普遍へ〉至る帰納に反対して、〈個から個へ〉向かう類比を提示しているのである (GS2084228)<sup>11)</sup>。それを示す資料は、ガダマー『真理と方法』公刊から二〇年以上も経た一九八二年公刊の全集第一九巻以降の、遺稿を含む全集版で明らかになったものである。それを手掛かりにすると、デイルタイの解釈学は、ガダマーが批判するように〈個から普遍へ〉という自然科学的帰納法の影響のもとで形成されているのではなく、むしろ類比による〈個から個へ〉という観点から帰納法を批判することから出発しているのである。

そうであればデイルタイは、歴史学派との関係に関しても、〈個 (個的認識) と普遍 (学的認識) 〉という対置関係を無反省的に受け入れていたはずはなく、双方の緊張関係の中で、普遍必然性に対抗して、〈個から個へ〉の比較による類比をもって精神科学固有の学的客観性を求めようとしていたのではないか。しかもそれは、〈個と普遍〉に対抗して、生の心理学的解釈学的分析の中で語られた〈個と全体〉の循環として遂行されたのではないか。このように、類比による〈個から個へ〉、そしてこれに基づく〈個と全体〉を視点にすると、ガダマーと違ったデイルタイ像が浮び上るのではないか。そこで本節では、比較に関するガダマーの批判的論点を吟味し、そこからデイルタイ自身の求める比較そして類比を明らかにしよう。

## 二 類比・追形成としての理解

(一) ガダマーはデイルタイ全集第七卷そしてヨルクとの往復書簡を引用しながらデイルタイを次のように批判する。ガダマーによる引用(「」内)を含めて要約しておこう。<sup>(12)</sup>

デイルタイは比較を方法とすることによって、経験の制約を克服し、普遍的真理に至ろうとする。たとえばデイルタイによれば、「トウーキューデイデスのペリクレスへの関係あるいはランケのルターへの関係」は、比較という精神科学の方法によって理解(追体験)が可能になり、それを「より広大な普遍性をもった真理へと高める」(ガダマーによるGS:99からの引用)ことができる。しかし比較は、比較者の非拘束性を前提しており、拘束性のある歴史認識にはふさわしくない。ヨルクがデイルタイとの往復書簡の中で批判しているように、「比較は常に感性的で、常に形態に依拠している」(ガダマーによるBW:193からの引用)。

ここでガダマーがデイルタイから引用している箇所は、デイルタイ自身の考えというより、デイルタイが歴史学派について叙述している箇所である。全文を挙げれば次の通りである。すなわち、「歴史学派は、精神科学における普遍的真理を抽象的構成的思考によって導出することを放棄して、比較という方法を、より広大な普遍性をもった真理へと高める唯一のやり方とした」(GS:99)。この引用で明らかのように、デイルタイは抽象的構成と具体的比較とを対照させ、歴史学派が後者を方法にして「普遍性をもった真理」を目指した、と歴史学派を性格づけているのであって、デイルタイ自身の道



を述べているわけではない。

また、ガダマーが比較という方法を批判するさい、デイルタイとヨルクの往復書簡の中でヨルクがデイルタイを批判した文面を引用しているが、ヨルクのデイルタイ批判の論点（比較の形態依拠性）は、そもそもガダマーのデイルタイ批判の論点（比較者の非拘束性）と異なるのではないか。すなわち、ガダマーの趣旨は、あるものを正当に比較しうるためには比較者が比較されるものに拘束されてはならないのに対して、歴史の場合は、比較者自身も歴史的存在であり、したがって拘束性を前提しており、正当な比較は不可能である、という点にある。これに対して、ガダマーが依拠しているデイルタイとヨルクの往復書簡は、一八九五年のものであり、ちょうどデイルタイが『理念』公刊後に『比較心理学』を執筆しているときの書簡である。したがって『比較心理学』における比較という方法が両者の書簡で話題になっている（BW1, 184f.）。すなわち、ヨルクの見解によれば、比較は形態的存在であり、言語の有体的側面しか把握しておらず、したがって非形態的で非有体的な、したがって非制約的な、人から人への歴史的影響の理解の方法にはなりえないのである。ここで明らかのように、ヨルクの批判では、有体的／精神的、制約的／非制約的という二分法が使われ、比較という方法と歴史的影響がいずれか一方に割り振られている。すなわち、比較は有体的・制約的であり、歴史的影響は精神的・非制約的であり、したがって比較は歴史理解の方法にはなりえないのである。

このように、ガダマーは比較者と比較対象の関係を、ヨルクでは比較対象の二つの在り方（有体的と精神的）を問題にしており、双方の批判的観点が異なる。そうであれば、問題となるのは、両者の批判的観点がデイルタイ自身の求める比較に妥当するか否かである。われわれはデイルタイの考えへ

遡ろう。

(二) デイルタイは「比較」を語るとき、「比較心理学」という言い回しに現れているように、学問的方法として語ると共に、<sup>(14)</sup>思考過程の源となる心的生の働きとしても語る。たとえば『比較心理学』では次のように語る。

「それゆえ、ある一つの感官知覚の連関は、それ自身が連関であるわれわれの中の活き活きした統一的な活動から、初めて生じる。この活き活きした統合作用から、われわれの思考過程が生じる。比較・結合・分離・混合は、どこでも、心的な生動性に担われている」(GGS194)<sup>(15)</sup>。

われわれはこれを次のように解することができよう。たとえば私がある情景を知覚して、「猫はマットの上にいる」や「マットは猫の下にある」といった文で表現するとき、それはすでに、猫やマット、そしてもとより私自身、これらを区別しながらそれぞれ同定したり、上下関係を比較したり、等々、つまり「比較・結合・分離・混合」等々の働きを前提している。しかもこの働きは、すでに情景を知覚している段階で「活き活きした統一的な活動」、「心的な生動性」として生じている。心的生それ自身が活き活きと「比較・結合・分離・混合」しながら自己と客体、そして客体と客体を相互に統一体として形成しているのである。

こうした心的生の生動的な働きが前章で見た「基礎的論理操作」にほかならない。しかしながら、その働きとして右では「比較・結合・分離・混合」が挙げられているが、『理念』で挙げられていた

のは、「区別すること、等しいとすること、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付けること」(GS5,171f.)であった。ここで挙げられている各々の働きは「比較・結合・分離・混合」と必ずしも一致しないようにも見える。しかしデイルタイの意図は、各々の心的働きを仮説し、それを説明原理としているのではなく、そのような働きが心的生の生動的な活動としてすでに知覚の段階で実在していることを分析し記述することにある。しかも各々の働きは、それ自体で他と区分されるのではなく、連関しながら統一的な心的生を形成している。たとえば、「区別すること」は同時に「比較すること」でもあり、それはまた「分離すること」でもある。それはちやうど、表象・感受・意志が構造連関として心的生の統一体を形成しているのと同様である。

このように、デイルタイにとって「比較」は心的生の活き活きした働きであり、これによって「思考」や「知覚」と言われる働きが成り立つ。したがって、比較の対象になるのは、心的生が対象とするものすべてである。すなわち、心的生の抵抗体験として形成される自己と他者の生、つまり「個人」(GS18,169)、そして知覚の対象、思考の対象、連関や斉一性、さらには「歴史的事例」(GS22,2)など、およそ何らかのものとして捉えられるものは、他のものとの比較の中で捉えられているのである。

そうであれば、ここでは、ヨルクとの議論で問題となった形態的(有体的)と非形態的(精神的)という二分法は妥当しない。それはデイルタイの言う生が、そうした二分法によっては捉えられないからである。彼が提示しているのは、生は身体的精神的な統一・連関であり、統一的連関が生それ

自身の生動的な働きによって形成されている、という点にある。それにもかかわらず、デイルタイは二分法を使って語ることがある。それが類比推論である。

(二) 彼は類比推論を次のように説明する。

「疎遠な状態の理解を、さしあたり、類比推論として捉えることができる」。『外的身体的出来事から、われわれが特定の内的状態と結び付けているような出来事との類似性を介して、それに似た内的状態へ向かう』(GS5:277)。

デイルタイはこれと同様のプロセスを挙げて、理解を追形成として特徴づける。<sup>(16)</sup>

「個々の徴標によって感官に入り込むものを追形成する出来事によって初めて、われわれは内的なものもを補完する。…われわれは外的な感官によって与えられる徴標から内的なものを認識する『追形成の』出来事を理解と名づける」(GS5:318)。

このように彼は、追形成という出来事を理解と名づけ、これは「さしあたり、類比推論として」捉えることができる、と云うのである。ここでは、疎遠な状態の理解が、〈外的身体的／内的精神的〉という二分法を使って、類似性を介して自己の〈身体的出来事／内的状態〉から他者の〈身体的出来事／?〉へ向かう類比推論として説明されている。しかしここで注意すべきことは、これが「さしあ

たり」の説明であるという点である。言い換えれば、類比推論は、デイルタイにとって、「追形成で生じている出来事を粗野で図式的に表現したものにすぎない」(GS527T)のである。すなわち、生動的な生の追形成が抽象化図式化され、「心的生のそのつどの連関から剥ぎ取られる」(GS527T)ことによって、四項からなる類比推論の形式が生じるのである。これに対して、生動的な生の場面では、各々の項は推論によって初めて関係づけられるのではなく、すでに連関したものとして統一的に体験されているのである。したがって追形成することは、それ自身、活き活きした生の体験であり、これが四項に抽象化固定化されることによって類比推論の形式が生じるのである。

そうであればデイルタイは、〈内的／外的〉と〈精神的／身体的〉という形式的二分法を前提して仮説的に説明しているのではなく、そうした抽象的形式が生じる以前の生動性に基づいて、そこで生じている〈自己の精神的・身体的の統一〉と〈疎遠な精神的・身体的の統一〉との活き活きした相互作用の抵抗体験の中で理解の働きを分析しているのである。

したがってデイルタイにおいては、他者の精神そして広くは外界の実在性の問題を考えるための枠組み自体が、従来と異なるのである。すなわち、近世初頭に始まる外界の実在性の問題では、デカルトに明瞭に現れているように、精神と物体が区分され、そして精神に対する物体の実在性が問題となった。しかもそこでは、〈内的／外的〉が〈精神的／物体的〉に重なり合って〈内的精神的／外的物体的〉という二分法になる。かくして、〈自己の内的精神／外的物体〉という区分において〈外的物体〉としての〈外界〉の実在性の問題が生じるのであり、そしてこの区分を自己と類似している外界の他者に適用して〈他者の内的精神／外的物体(身体)〉を設定することによって、〈他者の内的精

神〉の實在性の問題が生じ、ここに四項形式の類比推論が形成されるのである。すなわち、「自己の内的精神・外的物体（身体）…他者の内的精神（X）…外的物体（身体）」。

これに対してデイルタイでは、〈精神的／物体的〉という二分法が出発点とされておらず、したがって「疎遠な状態の理解」と言われるときも、類比推論の四項のなかでXとなる（他者の内的精神）を類推するという問題にはなりえないのである。むしろ、みずから覚知している精神的身体的自己に対する抵抗の体験の中で出現してくる疎遠な他者が問題になっているのである。ここで疎遠なものとは、精神的身体的自己にとって「抵抗するもの、疎遠なもの、捉え難きもの」（GS5,111）と列挙されるような「疎遠なもの」である。しかも、「病気になった臓器は疎遠な存在者として把握される」（GS5,107）と言われるように、単に他の人間あるいは他の事物が疎遠だと言うのではない。まさしく親密な自己に対して疎遠なものとして現れてくるのは、たとえ捉え難いという仕方であれ、およそ何ものかとして捉えられるものは、疎遠になりうるものであり、逆にまた理解によって親密にもなりうるのである。ここでの〈親密な自己／疎遠な他者〉という区分は、従来の〈内的・精神的／外的・物体的〉という区分と根本から異なるのである。それは前章で見えてきた〈現実の経験〉と同様に、〈自己／他者〉という相互作用全体が意識の事実であり、この全体が、内的な心的生の体験と外的な表出という両側面持っているのである。

したがってデイルタイが目指しているのは、従来の形式化抽象化に反対して、その生き活きた根本に遡り、そこで問題の枠組を立て直すと同時に、伝統的な概念や二分法がそこからの形式的な抽象化であることを示すことによって、それらの概念にも出自の正当性を認めることにある。その典型

が、一八九二／九三年の『生と認識』(GS19,333ff.)で提示された「実在的カテゴリー」とその抽象化としての「形式的カテゴリー」である。それゆえにディルタイは、外界の実在性の問題解決のために抵抗経験を提示するときにも、抵抗経験による他者の追形成(理解)を、慎重に、「類比推論と同等の出来事」と言う(GS5,111,194GS19,224GS20,154)。「同等」とは、活き活きした実在が抽象化形式化された限りでの同等性を意味するのであって、追形成(理解)が類比推論に等しいわけではない。それはちょうど、生動的に「私は私である」という「自己性」(実在的カテゴリー)を覚知していても、それがそのまま「同一律」(形式的カテゴリー)に等しいわけではないのと同様である。生動的な自己性が思考作用によって抽象化形式化されて思考の同一律が成立するのであり、その限りでのみ前者は後者に「同等」だと言えるのである。このゆえにまた、前者は後者によっても説明されるのである。これに応じて、類比に関しても、誤解を避けるために、形式化されたものを類比推論、個から個へ生動的に進む追形成・理解の出来事を述べるときは、単に類比と呼ぶことにしよう。

生が生動的な統一的連関であるならば、硬直した二分法は適用できないし、生の理解も、二分法に従って分解された各項のうちの欠落項を形式的な類比推論によって埋めることではない。疎遠な他者を理解することは、〈見えない現実〉へ跳躍し、生動的な統一的連関を類比的に追形成することである。そうであれば逆に、理解できないとは連関を形成できないことを意味する。すなわち、「もはや連関から迫形成ができない」ところには、常に、理解の限界がある」(GS27f.)。かくしてわれわれは、形式的な類比推論に対して、生の生動的な理解へ向かうと、理解不可能な生の謎だけでなく、理解の限界に直面するのである。それはどのようなものであろうか。類比が〈個から個へ〉進む働きである

ならば、個と個、そして個と全体、これらの中で類比・追形成としての理解の働きを明らかにしている。こう。

## 第二節 個から個へ、個と全体

### 一 個から個へ —— 誤解

(一) まず、個から個への例として、第一節でも挙げたディルタイの例を見よう。それは、『六七／六八年バーゼル論理学』で挙げられた例である (GS20,84)。しかもそれは『八三—八八年ベルリン論理学講義』でも再度挙げられている (GS20,227)。すなわち、「ある個人 (たとえば、ウィリントン) が可死的である」を、全称命題「すべての人間は可死的である」からの演繹やそれを個別事例から獲得しようとする帰納ではなく、類比によって理解するという例である。ここで、個から個へ進めるのが類似である。推論形式で表記すると次のようになろう。

大前提… $M_1$ 、 $M_2$ 、 $M_3$ …は可死的である。

小前提…ウィリントンは  $M_1$ 、 $M_2$ 、 $M_3$ …に類似している。

結論…ウィリントンは可死的である。



われわれはこれを次のように理解することができよう。すなわち、われわれは  $M_1$ 、 $M_2$  …  $M_n$  と進みながら、比較によって類似性を把握していく。この把握は、基礎的論理操作の働き、すなわち「区別すること、等しいとすること、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付けること、いくつもの事実から斉一性を獲得する」働きであり、これによって、斉一的な規則性から、ある一定の連関が見出される。それが、前章で見えてきた、構造連関、目的連関、作用連関であり、右の例の「可死的」であれば、一定の状況下あるいは時間経過のなかでの身体的形態・動作・状態の変化によって「死」と呼ばれる状態の斉一的連関（たとえば心臓死であれば、心臓の停止・呼吸の停止・対光反射消失、など）が挙げられよう。

しかも斉一的連関の形成に応じて「類型」が生じるのであれば、「想像力」によって  $M_1$ 、 $M_2$  … などの各々の「原像」から「像の進展」を経て「類型形成」が行われ (GSG90H)<sup>18)</sup>、そうした像が「人間」と名づけられるなら、類型としての「人間」は、抽象的普遍的命題「すべての人間は可死的である」で言われる普遍としての「人間」ではなく、具体的連関を含んだものである。かくしてウイリントンに出会ったとき、われわれは（私）や  $M_1$  等との比較によって、ウイリントンもわれわれに類似して可死的である、と理解する。言い換えれば、人間の類型にウイリントンを入れるのである。

そうであれば、われわれはデイルタイの例に次のような未来の後日談を蛇足として付けることもできよう。私は何回かウイリントンと話しているうちに、その話し方からウイリントンが実は人間ではなくアンドロイドであることに気づき、先の理解は類似性による誤解だったことを理解するに至ったとしよう。われわれはここから次のように言えよう。誤解もまた誤理解という理解であるが、それが

誤解であるということが、よりいつそう広範囲な比較によって新たな連関を見出すことを通して理解できるのである。そうであれば、理解は常に誤解に曝されており、誤解はまた理解によって訂正されるのである。

このように、理解とは、個から個へ進む類比によって斉一的連関を見出し、そして類型を獲得し、疎遠な状態をそうした斉一的連関や類型に従って類似したものとして追形成することを意味している。この追形成を抽象化形式化して類似性を推論に馴染みの比例関係で説明するなら次のようになる。

たとえば、 $M_1$  (1:3)、 $M_2$  (4:12)、 $W$  (8x) を挙げてみよう。疎遠な  $W$  を理解しようとするとき、われわれは  $M_1$  と  $M_2$  として  $W$  を比較して類似性を見出すことによって、各々を類似したもの「 $M_1$  (1:3) …  $M_2$  (4:12) …  $W$  (8x)」として、 $M_1$  と  $M_2$  に一定の斉一的連関を見出し、 $W$  (8x) をその連関に従って形成するのである。すなわち、その斉一性が  $M_1$  と  $M_2$  から三倍という構造連関にあり、しかも両者の連関が四倍にあるなら、その構造連関に従って疎遠な  $W$  (8x) を  $M_1$ 、 $M_2$  に類似した  $W$  (8:24) として形成し、 $M_1$  から8倍、 $M_2$  から2倍を  $W$  の成長の獲得連関として理解することができよう。ここでは類比は、いわば「三倍構造連関」といった構造連関からなる  $M$  の類型を形成する。しかし類型は普遍ではなく、具体的な連関によって形成されているのである。

このように、疎遠な状態の追形成としての理解とは、具体的な連関に従って類似したものを形成することであり、これが理解としての生それ自身の経験にほかならない。したがって〈追〉形成には、当の疎遠な状態を〈追って、後から〉という意味と同時に、類比的に連関を見出しながら、その連関に〈追従して、従って〉という意味が含まれよう。このゆえにわれわれは、類似性から適当な連関

(今の例では「三倍構造連関」を見出せない、あるいはそれを見誤つてしまうと、相手を理解できない、あるいは誤解してしまうことになる。逆に言えば、個から個へ進む類比としての理解は常に誤解や理解不能などの可能性を含んでいるのである。そして理解の限界は連関の形成が途絶えるところである。いずれも類比という働きに内在しているのである。

(二) しかしながら、理解は、右に見るような類比としての追形成というよりも、疎遠な状態の中への具体的連関の投入あるいは移入と言ったほうがよいのではないか。ここで、投入が感情移入のように自己の感情を他者へ投げ入れて他者のものとして体験することであるなら、これはもとより、人間だけでなく、人間以外の動物や事物に対しても一樣に可能になる。そうであれば、デイルタイの言う追形成も、あくまで自己の体験を他者に帰属しているものとして追体験しているだけではないか。そうでなければ、どうして自己が他者の体験をみずから体験できるといふのであろうか。実際デイルタイは、「追形成、言い換えれば、追体験」(GSZ14) というように双方を同義的に使っているのである。

しかし彼は、生動的な類比に基づいて、類比推論をその抽象化形式化として性格づけたように、投入についても、一八九二／九三年頃の『生と認識』のなかでこれと同様のことを述べる。すなわち、「類比という出来事全体を外面的表面的に捉えらるゝと、それは、自己の連関の、事物の連関への投入という概念で捉えられることになってしまう」(GSZ9359)。これに従えば、類比は、一方で抽象化形式化されると思考の類比推論になり、他方で外面的表面的に捉えらるゝと投入説になる。前者では類比における生動的な連関から類比推論形式の四項が抽象化形式化されたのに対して、後者では、類比が

外面的表面的にしか捉えられていない、とデイルタイは言うのである。しかし、はたしてそうであろうか。事物を例にしてみよう。

デイルタイが挙げている例 (GS19,360) では、赤子は柔らかなベッドを捉えるときに乳母の暖かい身体と類比的に、またわれわれは見知らぬ疎遠な町並みを捉えるときにある生と類比的に捉えている。また、よく比喩的表現を使うように、自己との相互作用(事物からの作用、自己の環境への適応など)の中で、事物をわれわれ人間の生の統一体と類比的に捉え、それを「抵抗感情によって意欲あるいは力の全体として我がものとする」(GS19,359) ことがある。たとえば、「彼は石のように固い意志の持ち主だ」、と言う場合である。われわれは、事物も人と同様に、自己との相互作用の中で意志的な自己と類比的に理解する。

そうであれば、およそ心的生を持ちえないと思われる事物について、心的状態を投入することはそもそもできないであろう。そうであれば、投入や移入ではなく、類比がまずあり、投入はその外面的表面的な把握になるであろうか。しかしそうであればいっそう、類比的な追形成を追体験と呼ぶであろうか。事物が心的状態を持ちえないのと同様に事物は体験をしえないのであれば、事物がなしている体験の追体験など、そもそも不条理だからである。それとも、追体験のこうした理解こそ、デイルタイの言う「追体験」とは根本的に異なるのであろうか。われわれが「ウイリントンは可死的である」ことを追体験している、と言うのであれば、それは「ウイリントンの体験」をそれ以外の人がウイリントンと同じように体験していることを意味するのであろうか。それとも別のことを意味しているのであろうか。

(三) デイルタイは、『生と認識』から十年以上も経った晩年の遺稿『構築統編』のなかで、単語、文、振る舞い、そして道具使用などの基礎的な理解に対して、生の連関の理解を高次の理解と名づけて、次のように言う。

「高次の理解が対象に向き合う位置は、与えられたものの中に生の連関を見出そうとする課題によつて規定される。すなわち、これはただ、みずからの体験の中に存在して数えきれず経験されている連関が、その連関のあらゆる可能性と共に常に現前し用意されていることによつてのみ可能である」。「理解の課題の中で与えられるこの体制を、わかれわれは、人の中であれ作品の中であれ、その中への自己転移と呼ぼう。……この転移を基礎にして、心的生の総体が理解の中で活動する最高の仕方——追形成、言い換えれば、追体験——が生じる」(GST213)。

ここで彼は、高次の理解を「自己転移」として性格づけ、これによつて理解の最高の仕方である追形成・追体験が生じる、と言うのである。ここで「自己転移」という用語が「投入」と同義的に解されるなら、彼は晩年になって類比から投入へ変節したかのように見える。しかし彼は同じ個所でそれを否定する。

「さて、このように理解の課題の位置から、体験された自己の心的連関の現前が帰結する、と、ひとはこれを、その自己自身の生の表出の、与えられた総体への投入としても表示する」

(GST214)。

ここから明らかのように、ディルタイは自己転移と投入を区別し、前者を「われわれ」の「呼び名」、後者をそこから「帰結」する事後的な「ひと」の「表示」とする。そうであれば、両者の関係は、先にみたように、類比とその外面的表面的な投入の関係と同様になろう。すなわち、ディルタイ自身が提示する自己転移は、投入と異なり、「みずからの体験の中に存在して数えきれず経験されている連関が、その連関のあらゆる可能性と共に、常に現前し用意されていること」によってのみ可能」となる。この文面に、理解の最高の仕方としての追体験の在り方がよく現われているのではないか。これは次のように解釈できよう。

追体験は、まず、「みずからの体験の中に存在して数えきれず経験されている連関」を基礎にしている。しかしこれだけでは他者の生の追体験は不可能である。追体験は、みずから体験した連関が「その連関のあらゆる可能性と共に、常に現前し用意されていること」によってのみ可能である」。すなわち、追体験は、みずから体験した連関だけでなく、それを「あらゆる可能性と共に」「用意」するのである。そうであれば、こうした追形成は、自己自身でまだ体験していないもの、すなわち疎遠な状態の体験、しかも空想の産物ではなくみずからの連関に従った追体験になろう。われわれはここで、先の形式的な例「 $M_1$  (1.3) : :  $M_2$  (4.12) : : W (8.?)」に即して考えてみよう。

自己を  $M_1$  として、 $M_1$  と  $M_2$  との類似性から斉一的な連関をいわば「三倍構造連関」として体験しうるなら、しかも三者が「 $M_1$  (1) : :  $M_2$  (4) : : W (8)」という「獲得連関」を形成していることを見

出すなら、「三倍構造連関」の「獲得連関」の「一つの可能性として、疎遠な  $W(8:3)$  を  $W(8:24)$  として形成することができよう。ここでは、自己  $M_1$  は、自己の「 $\text{E}$ 」を  $W$  にそのまま投入するのではなく、 $M_1(1:3)$  という自己を超え出て、疎遠で見えない現実の中へ、しかし自身で体験されている齊一的連関「三倍構造連関」の可能性の領域へ、自己転移するのである。追体験は、自己を投入あるいは移入するのではなく、むしろ自己を超え出て、齊一的連関に従ってその可能性へ自己を移し置くことの体験、すなわち  $W(8:24)$  の追体験を意味する。その可能性はまさしく自己がこれまで体験したことのない可能性であるがゆえに、自己転移は、自己を超え出て、体験された構造連関に従って、体験したことのないことを体験することにほかならない。

したがって、「ひとが……これを……投入と表示」するのであれば、ここでは、人であれ事物であれ右のような追体験が前提されることによって、自己が追体験したものが他者（事物）へ投げ入れられるのだ、という事後的説明がなされていることになる。ディルタイから見れば、これは類比による追体験を後から「外面的表面的」に表示したにすぎない、ということになる。

追体験がこのように類比的な自己転移であるなら、それは自己から他者へという一方向的なプロセスではなく、自己と他者との相互比較によって自己を類比的に超え出ていく、そうした相互作用的な出来事である。それゆえにこの出来事の中で、自己の状態の把握も相互作用的に変わるのである。それはたとえば、「可死的」という連関が、時代の中で、心拍の停止等の連関から脳の不可逆的停止等の連関へと具体的に変遷していくのであれば、自己を含めた  $M_1 \cdot M_2 \dots$  における「可死的」の理解自体も変遷し、〈現実の経験〉も形成し直されていくのである。したがって、類比は個々人や時代を超

越した普遍性を求める働きではなく、具体的な連関の変遷の中での個から個への自己転移的な出来事にほかならない。ここでは、「可死的人間」の「類型」も変様し、したがってその理解の仕方、それによる行動も、そして現実もまた変りうるのである。

(四) そうであれば、類比において比較している本人である自己は、ガダマーの言う非制約的なものではなく、外界・他者との相互作用的な抵抗体験の中で変遷しながら他者によって制約されたものとして成立する。この出来事の中で、自己は一定の目的連関を形成し、その目的を指して意志的に存在しているのと類比的に、他者も一定の目的連関を持っていることを、〈私〉の意志に対する他者の阻止的意志を覚知することの中で追体験する。たとえば相手と意見が対立するとき、そしてそこに理性的推論というよりも動かし難い意志を感じるとき、相手もまた〈私〉と同じようにある目的連関を持っていることを理解(追体験)することがあろう。個から個へ進む類比は感受的意志的な相互作用の中でこそ追体験として遂行される。

デイルタイにとつて、このような相互作用は、構造連関(表象・感受・意志)と並んで、成長の過程で獲得連関を形成しながら、作用連関(現実・価値・目的)を形成し、われわれの歴史的社会的現実を形成する。そうであれば、理解の対象となる〈疎遠なもの〉は、理解の限界を超えて理解の〈外〉にあるようなものではなく、われわれの心的総体に生き活きと作用し、この意味で、疎遠なものも作用する現実としてわれわれの意識に現れ、意識の事実を形成しているのである。

デイルタイが試みる精神科学の認識論的基礎づけは、このような意識の事実を学的認識の客観性の基礎とする。言い換えれば、以上のように形成される歴史的社会的現実、意識の事実として覚知さ



れている限り、精神科学の学的対象となると同時に、学的認識の客観性が訴えられる地点となるのである。ここで言う客観性とは、われわれとは独立に存在しているとみなされる自然の事実性といった意味ではなく、また帰納推論が求める普遍性を含意するものでもない。自然科学に対する精神科学の客観的妥当性とは、自然をも包含する意識の事実として、生の構造連関・目的連関・作用連関から相互作用的生動的に形成される現実への妥当性を意味する。

このように、デイルタイは、抽象化固定化に抗つて、追形成としての理解の働きによつて、生動的な生の経験の現実へ立ち向かう<sup>(20)</sup>。しかもそれを、帰納による普遍化に対抗して類比による個から個へという視点から見ると、ガダマーとは異なるデイルタイ像が現れてくるのではないか。そこで、ガダマーの次の文を引いてみよう。

「デイルタイによつて考えられたことは、結局、歴史的過去の探求は解読であつて、歴史経験ではない、ということである<sup>(21)</sup>」。

ガダマーのこの一文は、個と普通の枠組みの中でデイルタイは普遍的な歴史経験に至ることができず、文献の中に精神世界を読み取ろうとするロマン主義的解釈学を抜け出すことはできなかった、という趣旨の批判として読むことができよう。

しかし、デイルタイが比較による類比を方法として個から個へ進むのであれば、ガダマーの趣旨を肯定的に反転させて、次のように言つてもよいであらう。すなわち、生の経験では、「歴史的過去の

探求」は疎遠なものの「解説」にしかないし、「歴史経験」とはその追体験にほかならない、しかも誤解・限界・理解不可能性などを含意しながらでしかない、それ以外のどこにも「歴史経験」はないのだ、という具合である。というのも、デイルタイにとつて疎遠な過去・歴史もまた、意識の事実としての現在の相互作用の中にしか存在しえないからである。したがって現在の現実<sup>(23)</sup>は、歴史的過去と別に存在し形成されているのではなく、まさしく歴史的社会的連関として形成されているのである。デイルタイはこのような〈歴史的社会的現実の解釈学〉を打ち立てようとしたのである。

しかも「解説」は、文献を介した著者の精神へのロマン主義的な入り込みではなく、現在では体験しえない疎遠な歴史的過去の追体験であり、われわれが生きている歴史的社会的現実を相互作用的に理解し形成することにはほかならない。たとえば、われわれが生きている歴史に出会い経験するのは、祖父の遺品、博物館にある見知らぬ化石、遺跡や史料と言われているもの、歴史の教科書など、この現実のなかで形成されている一定の連関に従ってすでに解説されている個々のものを通してである。遺品を通して過去を理解することは、その連関を形成したこの現実を理解することでもある。

このゆえに、生の経過と共に現実の連関が生動的に形成し直されるとき、すでに解説されている個々のものに向けて、いかに解説するかという問いが生じることがある。そしてそれが解説し直されるとき、歴史は塗り替えられ現実は変わるのである。これがわれわれの歴史的社会的現実の生動性にほかならない。ここでは、歴史の推移とともに、個から個への進行が進み、その全体が広がり、連関の形成の仕方も変わるのである。そうであれば、われわれは次に、全体という視点から理解の営みを探ってみよう。

## 二 個と全体 —— 理解の限界

(一) 以上のように、比較による類比を視点にするとき、現実の理解は類比的な追体験（追形成）として、誤解に曝されながら個から個へ進み、体験したことのない可能性を追体験し、相互作用的に現実を新たに体験（形成）していくのである。これが従来のデイルタイ像から零れ落ちていった理解の働きではないか。

その一因は、晩年の『解釈学の成立』の中でデイルタイ自身が、「理解」を自然科学的普遍必然性への対抗というより、「普遍妥当的知」を目指した「認識」として語り（GS5332）、そして『デイルタイ全集第七巻』の中では個から個への類比というより、「個々の生の表出から生の連関の全体への帰納推論」（GS7211）として、*xvra*には「帰納的に獲得された、ある心的生の連関の洞察の上に打ち立てられた演繹的推論」（GS7211）として語り、加えて個と全体の関係をアポリアとして提示していることにもあろう。かくしてガダマーは、デイルタイが方法的に自然科学的帰納法の影響を抜けきれなかったと批判したのであった。

しかしながらデイルタイ自身はその一方で、初期より帰納法を批判し、しかも生動的な類比と抽象化された類比推論を区別していたのである。この区別が実在的カテゴリーと形式的カテゴリーの区別に相当するのであれば、晩年に語られた帰納法・演繹法・普遍妥当的知という用語も字義通りに受け取ることができず、形式的意味で、したがってその源にある実在の意味にまで遡って聞き取る必要がある。これによってわれわれは、晩年の解釈学で中心となる〈個と全体〉という連関を明らかにすることができるのである。しかも〈個と全体〉もまた、類比と同様に、晩年に初めて語られたもので

はなく、生の心理学的分析の時期より、しかも理解との関係で語られてきたのである。

「われわれは理解において、生動的に与えられている、全体の連関から出発して、この全体から個々のものを捉えることができるようにする」(GS5127)。

この一文は当時の心理学における要素還元主義あるいは構成主義への批判として述べられたものであるが、ここにすでに、全体に定位しつつ全体から個へという方向が現れている。しかもここで言われる「全体」は、個の総計あるいは集計としての全体ではなく、生動的に内的に結合された統一的連関の全体である。しかも「全体の連関」とは、個人の生の心的側面だけでなく、心的生理学的身体的全体を通して、個人として、具体的な社会の形成に及ぶものである。これは精神科学の基礎づけの構想からのデイルタイの基本的な見方である。

「われわれが社会の中で人倫、法、経済、国家として区別しているものは、精神物理的全体としての個々人という統一体の相互作用の諸様式である……」(GS561)。

そうであれば、個人は、生の最小単位の統一体として、個であると同時にその時々により広い統一的全体へ連関しながらそれを形成している。たとえば、幼少期や青年期などといった全体的連関へ、そしてこれを個として生涯という全体へ、さらにはその世代、社会、時代という統一的全体的連関へ

進む。個はそれ自身統一的全体であり、全体はそれ自身で、こう言つてよければ時間空間的（歴史的社会的）により広い全体の部分としての個となる。したがって、理解は個から個へ進むと同時に全体の連関を形成し、それと同時に個を全体から理解する。個と全体は固定したものでなく、個から個への進行の中で相互補完的に形成され、また形成し直されていくのである。理解もまた生の理解として生動的である。

それゆえ全体とは、個を超えて個とは別に存在しているようなものではなく、また個の総和あるいは集横の結果として得られるものでもなく、個を形成する連関として個と同時に生動的に与えられているのである。全体は個と共に経験され、理解されているのである。先の例で言えば、目の前にいるウイリントンはウイリントン（個人）であると同時に可死的なもの（全体的連関）として理解されているのである。これを表せば、「このウイリントンは可死的である」となる。これに対して、この具体的な個と全体の理解を思考の推論によって説明するために、全称命題「すべての人間は可死的である」を持ち出すなら、ここでは、〈個と全体〉は〈特殊と普遍〉へ抽象化される。デイルタイにとつて、抽象的思考における〈特殊と普遍〉は、生動的な生の理解における〈個と全体〉を源にしているのである。

（二）個と全体をこのように捉えることによつて初めて、われわれは晩年に語られた個と全体の解釈学的アポリア、そして帰納推論・演繹推論・普遍妥当性の実在的意味を探ることができるのではないか。『解釈学の成立』「補遺」に書き記された周知のアポリアは次の通りであった。

「第二アポリア…個から全体、しかしまた全体から個。しかし一冊の著作の全体は、（作者という）個人へ、そしてその個人が連関している著作へ進むことを要求する」（GS533A）。

この文面からアポリアとされるのは、個と全体が相互に前提し合い、いわゆる悪循環に陥ること、さらには悪循環しながら全体が果てしなく広がっていくこと、この二点であろう。前者については、理解の働きの、個へ向かうと同時に全体へ向かい、個と全体が相補的に形成・理解されている以上、ハイデガーの言うように、悪循環として退けるよりも循環の中に飛び込むことが必要になる。

これに対して後者について、われわれはカントの二律背反を想起すべきであろう。世界の始まりは存在する、あるいは存在しない、いずれの判断も悟性能力を超えたものであるがゆえに二律背反に陥るといふカントの主張は、全体の把握という点で、循環的に個から全体へ進んでも全体はさらに広がりアポリアに陥るといふデイルタイの主張に通じる。全体の完結的な理解は不可能であり、このゆえにまた全体からする個の確定的な理解も不可能なのである。この不可能性は、カントでは人間の認識能力の限界に由来するのに対して、デイルタイでは、生それ自身に由来している。かくしてわれわれは、この地点で、前章の最後に新たに獲得した視点の一つである「理解不可能なもの」「生の謎」に出会う。もう一度引いてみよう。

「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く」（GS880F）。

ここで挙げられている例から明瞭であるように、生の謎は、生の全体を完結的に区切る限界（生殖・誕生・死）、そして区切られた中の全体（成長）を示している。彼の言う理解不可能な生の謎は、いまだ科学的に解明されていない謎という意味ではなく、全体が確定的に完結せずに開かれていることを意味する。このゆえに、生を区切る限界と全体の完結的が理解が不可能になるのである。

しかしその一方で、たとえば死について、「生あるものは死を知っている」、とも言われる。この相反した事態は次のように言い換えられている。死は一方で、「生にとって常に捉え難いもの、しかも身の毛のよだつ類いの疎遠なもの」として迫り、他方で、「突き抜けることのできない生動性」(GG8143)をもつて迫る。捉え難く疎遠であるにもかかわらず生動的であるという、生の謎のこの相反性、言い換えると「この謎のもつとも恐るべきこととして実り豊かなことは、生あるものが死に目を留めても死を理解できないことにある。死は生にとって常に捉え難いもの、しかも身の毛のよだつ類いの疎遠なものだからである」(GG8143)。

このように死が生に対して疎遠でありかつ生動的に相反して作用するのであれば、生の全体は理解に対して二様の意味をもつことになろう。まず、生の全体が完結的に理解されない限り、個と全体の循環は、文字通りのアポリア（解決不可能な事態）である。これで求められているのは解決ではなく、疎遠で理解できないものを引き受ける以外にはない。理解は、それ自身が生の在り方として、個から個へ進みながら個と全体の循環を引き受ける以外にはないのである。

しかしこのことは他方で、生がたとえこの循環の中で硬直化し、固定化することがあっても、個から個への進行がまた生の生動性を蘇生させようことを意味する。すなわち、全体は常に聞かれて完結

していないがゆえに、理解が個から個へ進むに従って全体が新たに形成し直され、そこからまた個が新たに理解し直され、個と全体は相補的に新たに体験・理解し直されるのである。個から個への完結なき進行が、個と全体の新たな循環を生動的に突き動かしていくのである。

(三) このように見れば、晩年に語られた帰納推論・演繹推論は、理解における〈個と全体〉の関係を説明するために形式的に使われた用語であって、〈特殊と普遍〉という枠組みを前提して〈普遍〉を求めるために語られたのではなからう。形式的カテゴリーと実在的カテゴリーの関係のように、生動的な理解の〈個と全体〉が抽象化固定化されることによって思考の〈特殊と普遍〉が生じ、この限りで後者の用語によって前者の説明がなされた、と見るほうが妥当であろう。これは、先にみたように、デイルタイが類比的な追形成という生動的な心的出来事を「類比推論と同等の出来事」として「類比推論」を使って説明していたのと同様である。重要なのは、その実在の意味を聞き取ることである。われわれはそれを次のように取り出すことができる。

晩年に彼が理解を説明するさいに「類比推論」そして「帰納推論」という用語を使っている局面は、①語や文、顔つきや振る舞い、そして道具の使用など、ある文化圏の中で形成されている生の表出の理解（基礎的理解）から、②その文化圏の中で生きている個々人の生の連関の理解（高次の理解）、③そしてその最高の理解（追体験）へと及んでいる。すなわち彼は、①においては、「意味解釈は類比推論の中で遂行されている」（GST211）と述べ、②においては、「個々の生の表出から生の連関全体への帰納推論がある」（GST211）とすると共に、逆に、「新たな状況の下での行為が推論される場合には、ある心的連関への帰納的に獲得された洞察の上に打ち立てられる演繹的推論だけが期待



や予期を推論しうる」(GS7211)と述べる。そして先にみたように、③高次の理解における「自己転移」を基礎にして、「心的生の総体が理解において活動している最高の仕方」としての「迫形成あるいは迫体験」が生じるのであった。このように彼は、①個々のもの理解を類比推論、②そして個々のものからの生の連関全体の理解を帰納推論、逆に全体的連関からの個々のもの理解を演繹推論と呼んでいる。③そして類比としての自己転移を基礎とした心的生の連関の総体の理解という、最高の仕方(迫体験・迫形成)は、基礎的形式と高次の形式に対して、これらの完全現実態とも言うべき仕方となる。しかしもとより生が完結しない以上、この完全現実態もまた未完結の完全現実態である。

このように、理解の生動的な働きである個から個へ、そして個と全体の相補的循環、これらが、「類比推論」、そして「帰納推論」と「演繹推論」という用語で説明されているのである。(個と全体)が〈特殊と普遍〉に見立てられ、前者が後者の用語で説明されているのである。前者が後者の源である限り、こうした説明もまた正当性を保持していよう。しかしこれらの用語のみをとらえて、デイルタイが自然科学的方法を精神科学に転用した、あるいはその影響を免れることができなかつた、と批判してもそれは目的を得ていない。重要なのは、思考の抽象的な推論形式が生の生動性を源にしていることを聞き取ることである。そうであれば、デイルタイが解釈学によって「普遍妥当的な知」の「認識」を目指すと言うさいの「普遍妥当性」の實在の意味もまた、同様に聞き取ることができるであろう。すなわち、理解が個から個へ進むと同時に個と全体の相補的關係を生動的に遂行しているのであれば、そこで言われる「普遍妥当的な知」とは個と全体における全体的連関の知を、そしてその妥当性とは全体的連関の個への妥当性を、實在の意味としてしているのである。

しかしもちろん、全体は未完結であり、また個を超えた普遍でもない。したがってその〈知〉は、個と全体的連関の理解、たとえばある個人、ある社会、ある世代、ある時代、したがってある特定の歴史的社会的現実の理解に妥当するものに留まる。われわれはここに理解不可能なものとしての〈生の謎〉とは別に、〈理解の限界〉を見出すことができよう。それはデイルタイ自身が先に言うように、連関の追形成の限界地点なのである。疎遠な文化の直中に立たされ、その連関が追形成できないとき、そこは理解の限界である。しかしもちろんこれは、生の謎と異なり、連関を類比的に追形成し理解しうる可能性を含蓄しているのである。

このように理解は、〈生の謎〉を抱え込みながら、常に〈誤解〉に曝され、そして時として〈限界〉に直面する。生の謎は解消されことなく生に、したがって生の理解に事実に内在しているのに対して、理解の限界と誤解は理解に可能的に内在している、と言えよう。前者は事実的であるがゆえに解消することができないのに対して、後者は可能的であるがゆえに、実際に誤解や限界に突き当たっても、それを解消することができるのである。

そうであればわれわれはこの地点に、デイルタイが解釈学のモットーとして挙げた「よりよい理解」を考え合わせることができよう。すなわち、生の謎が全体の未完結性を意味するがゆえに、個から個への進行の中で、個と全体は生動的に形成し直され、理解の限界は押し広げられ、そして誤解も訂正され、「よりよい理解」が可能になろう。「よりよく」とは、個から個への進行の中で個と全体がよりいっそうの広がりの中で相補的に新たに形成し直されていくことを意味しているのである。生の謎は事実的なものとして、不断に、一方で理解不可能なものを理解に負わせて理解を落ち着く処なく駆り

立てると同時に、その一方で理解に可能的に内在する誤解と限界に対して「よりよく理解する」可能性を与えるのである。誤解を訂正し、限界を押し広げるのも、類比的な追成形としての理解の営みにほかならない。

それでは、理解のずれも、同様であろうか。それは事実的にか、あるいは可能的にか、どのようにして理解から生じて来るのであろうか。

### 第三節 理解の対称性／非対称性

#### 一 体験と理解

われわれは理解のずれの源を求めて、デイルタイの理解概念を検討しよう。そのためにわれわれは、〈自己理解と他者理解の対称性と非対称性〉、簡単に〈理解の対称性／非対称性<sup>(2)</sup>〉という標記を使うことにしよう。まず、われわれが〈理解の対称性／非対称性〉と標記するものがどのようなものか、それをデイルタイのテキストに即して提示しておこう。彼は晩年の『構築』の中で次のように述べる。

「要するに、生が自己自身についてその深みまで明らかにするのは理解という出来事によってであり、他面においてわれわれは、自身の体験した生を自己の生の表現および他者の生の表現というそれ

その様式で表現することによってのみ、自己と他者を理解するのである。そうであれば、体験・表現・理解という連関は、いたるところで、人間本性が精神科学の対象としてわれわれにとって存在しうるための固有な方法にならう」(GST:87)。

ここで注目したいのは、自己についての理解も他者についての理解も同様に表現を介して成立するという点である。われわれはこれを〈自己理解と他者理解の対称性〉、簡単に〈理解の対称性〉と呼ぶことにしよう。理解が内的なものの表出、あるいは体験の表現を介するという理解概念の規定は、明示的には『解釈学の成立』以来のものである。すなわち、「心的生の感覚的に与えられた表出からこの心的生を認識する出来事を理解と呼ぶ」(GS:332)と定式化されているように、「理解」は「表出(表現)」を介して「心的生」を認識する「出来事」として規定される。これが右の引用では、「体験・表現・理解」とも標記される。理解されるのは体験であり、表現は体験の表現として理解が体験へ至るための媒介項になる。これが理解概念の一般的規定であれば、自己に関しても他者に関しても同様に適用される。この点が『構築』の右の引用で明示的に語られているのである。

彼が『構築』のなかで〈理解の対称性〉を強調するのは、自己については理解と別の捉え方があり、それには限界があるため、自己に関しても理解のほうがより深く生を捉えることができるという点を強調するためであった。彼は右の引用文の直前に次のように語っている。

「①精神物理的な生の統一体が自分自身を熟知するのは体験と理解という二重の関係による。す

なわち、精神物理的な生の統一体は自己自身を現在の中で覚知しており、自身を想起の中で再び過去のものとして見出す。②しかし、精神物理的な生の統一体が自身の状態をすっかり掴んで把握しようとすることによって、つまり注視を自分自身に向けることによって、自己認識のそうした内観的方法の狭い限界が現れてくる。③これに対して、自身の行為、自身の生の固定された表現、そしてそれらの他者への影響、これらのみが、自分自身のことを教えてくれる。④このように、人は理解という回り道を通してしか自分で自分のことを見ることができないのである」(GS7,86f.) (①～④は引用者による)。

ここでデイルタイは、自分を熟知する「二重の関係」を挙げている。一つは体験であり、もう一つは理解である。理解は表現を介するがゆえに「回り道」とされる。これに対して体験は表現を介すことなく直接的に自己自身に関係する。その体験として挙げられているのが、「覚知」、「想起」、そして「注視」である。これらは体験の直接性という点で同列に並べられるが、それぞれ働き方が異なることに注意したい。

まず、覚知は精神科学の認識論的基礎づけにおいて「意識の事実」を捉える「直接知」(GS20,153)として「確実性の最終審」(GS19,177)とされたものであった。それは①において「生の統一体は自己自身を現在の中で覚知しており」と述べられているように、われわれが何らかの事物を認識したり行為したりするさいに、そのような生の営み自身に付き添いながらその営みに自分で(気づいている)という、自己を対象化しない内的で現在進行形的な働きを言う。そして覚知された状態を後になって

過去のものとして思い起こすのも内的な体験の働きであるが、覚知と違って想起される体験は過去のものである。これに対して、「しかし」に始まる②の文で言われる「注視」は「自己認識の内観的方法」とも言われているように、内的な働きであるが、「自身の状態をしつかり掴んで把握しようと努める」ことによって注視されている自己は、対象化され、固定化され、したがって生動性が失われる。しかもこうした注視は「狭い限界」を持っている、と言われるのである。<sup>56)</sup>

以上のように見るなら、想起については想像力との関係から次章「見えない現実」の中で触れることにして、ここでは覚知と注視に絞って理解に関して二つの論点を提示したい。まず、われわれは先に、理解が自己についても他者についても表現を経由することを〈理解の対称性〉と呼んだが、これに覚知そして注視を考え合わせると次のようになる。理解が表現を介し、表現が体験の表現であるならば、「理解は体験を前提する」(GS7.143)。しかも体験は覚知によって意識の事実として確認されるのであれば、理解はさらに覚知を前提していることになる。つまり、理解という営みは覚知されている。そしてこの覚知のうえに、さらに注視ということになる。かくしてここに、自己に対して、内的で直接的な体験と外的な表現を介した理解という「二重の関係」が成立する。そうであれば、こうした二重の関係は、どこまでも自己に対してだけであり、他者に対しては成立しない。というのも、二重の関係は、理解に体験が加わり、そしてそれが覚知されていることによって生じるのに対して、他者自身の体験は他者に対面している私の自己に覚知されていないからである。他者の体験はその表現を通して理解されるほかない。「体験と理解という二重の関係」が自己に対してしか成立しないことを、われわれは〈自己理解と他者理解の非対称性〉、簡単に〈理解の非対称性〉

と呼ぼう。

次に提示したい論点は自己の把握についてである。すなわち、自己の把握には、理解という「生の深みまで明らかにする」仕方と共に、「内観的方法の狭い限界」を伴った仕方があり、いずれも覚知されている、という点である。デイルタイは精神科学の基礎づけとして理解の道を進むが、しかしわれわれの日常の現実では理解と共に自己を内的に対象化する注視や反省もまた、馴染みのある自己把握である。しかも、これもまた理解と同様に自己の把握であるなら、理解による把握に対して、何らかの働きを及ぼすことがある。しかもそれが「狭い限界」のある把握の仕方であるなら、理解が「生の深みまで明らかにする」のに対して、反省は逆に理解を暗くし、ときによっては錯綜させ混乱させることもあるのではないか。たとえば、自分はこういう人間だと反省によって捉えている自分自身よりも、相手に対する言葉や行為、そしてその影響、これらの表現を介してこそ自分という人間に〈気づく〉ことがある。あるいは、「そんなつもりではなかった」という弁明がなされるときは、反省による自己把握と、表現を介した他者による理解に〈ずれ〉が生じたときであろう。このように、理解に反省が介在することによって、理解と反省のずれ、互いの理解のずれが生じることがある。われわれはこれを簡単に〈理解のずれ〉と呼ぼう。

このように見れば、〈理解のずれ〉は、理解そのものに事実的あるいは可能的に内在するというよりは、理解に体験・反省が加わった〈理解の非対称性〉に由来していると言えよう。そうであれば、〈理解の非対称性〉が覚知されているように、これに由来する〈理解のずれ〉も覚知されているのである。注視や反省が自身の状態を対象化することによってそこにいわば隙間を作り、自身を固定化

し、生動性を失わせるのに対して、覚知は意識の働きに寸分の隙間なく生動的に付き添っている（気づいている）という働きである。このゆえにこそ、われわれは（理解のずれ）が生じている最中に（ずれ）を（ずれ）として（気づく）ことができるのである。

しかしながら、理解を（理解の非対称性）と（理解のずれ）という視点から見るとき、誤解や限界を可能的に含み、そしてずれを生じさせる、そうした理解が、精神科学の確かな方法となりうるのであろうか。たしかに、（理解の対称性）という側面だけを取り出すなら、解釈学の、そして精神科学の方法とされよう。そうであれば、理解の対称性と非対称性は、精神科学の基礎づけにとつての理解概念にとつて、同時に成り立つべき事柄であろうか。それとも（非対称性）を切り捨てて（対称性）だけを取り出すべきであろうか。あるいは、対称性と非対称性が同時に成り立つところこそ、ディルタイの理解概念の固有性が見えてくるのであろうか。

## 二 従来 of 解釈

われわれが名づけた（理解の対称性／非対称性）そして（理解のずれ）に関わる問題は、すでにボルノーがディルタイの理解概念を自身で展開していく中で指摘した問題でもある。しかも彼は、それに対して一定の見解を提示している。この意味で、この問題はディルタイ研究史のなかで古く、しかも解決されてしまった問題かもしれない。しかしここでは、ボルノーと異なる方向へ解釈を進めていきたい。この意味においても、まず、ボルノーがどのように問題を把握し解決しようとしたのか、それに手掛かりを得ながらわれわれの問題把握と解釈の方向性を明瞭にしておこう。



ボルノーが問題の発端として引用しているテキストは、われわれが本節の始めに引いた箇所(GST86f.)と同じである。<sup>(26)</sup> そのテキストの文面の主旨は、繰り返し述べた通りである。すなわち、第一に、「自己」認識の内観的方法の狭い限界」に対して「理解という回り道」によって生はその深みまで解明されるのであり、第二に、理解は自己の場合でも他者の場合でも同様であり、第三に、かかる理解によって精神科学は基礎づけられる。これに対してわれわれは、第一の点から(理解のずれ)を、第二の点から(理解の対称性)、そして覚知・反省を顧慮して(理解の非対称性)を提示した。ボルノーは第二の点について次のように解釈する。

これによって他者理解に対する自己理解の優位は崩れ、双方は同じ出来事であることが述べられている。したがってここでは、生の理解という一般的文脈の中で表現の機能が重要視されているのであって、「自己」の固有性の理解」という意味での「自己理解」は主題的に問題になっておらず、自己理解と他者理解の区別は文面の上で言及されたにすぎない(以上、要約<sup>(27)</sup>、「」内の語句は引用)。

ここで注意したいのは、自己理解の意味である。われわれは自己理解を、それが理解である以上、自己の表現を介した自己の生の把握として捉えていた。これは『解釈学の成立』以降の理解概念の一般的規定に従っている。これに対してボルノーは「自己」の固有性の理解」という意味で捉え、しかも「表現の機能が重視され」ることによって「他者理解に対する自己理解の優位は崩れ」たと見る。か

りに自己理解をボルノーのように捉えんとするならば、それは外的表現を介さない理解ということになる。それでは、問題のテキストにおいて「自己認識の内観の方法の狭い限界」に対して理解が導入されている点、つまり右の第一および第三の点ほどのように解釈されるのであろうか。ボルノーの理解する表現を介さない「自己の固有性の理解」は、「自己認識の内観的方法」を意味するのであろうか。そこで、ボルノーの第三の点についての解釈から見よう。彼は、認識論的基礎づけそして心理学的基礎づけということが語られていた八〇年前後から九〇年代のデルタイの思索を次のように評価する。

「理解においては個体と個体の間でどのようにして結合が生じるのか——この難問のためにデルタイは九〇年代にいたるまで古ぼけた理論にしがみつかざるをえなかった。その理論によれば、個体と個体の結合が可能になるのは、あらゆる人間の中で働く何らかの力が存在しているからであり、個々の人間の差は、これらの力の持つ量的な関係によるにすぎない（デルタイ全集第五卷、二二―二頁を参照<sup>28</sup>）。（丸括弧内は原著者による参照指示）

ボルノーがここで参照指示しているテキスト「デルタイ全集第五卷二二―二頁」は、一八九四年の『理念』であり、その内容はデルタイが個性に関する主要命題として挙げているものである。すなわち、個性の違いは心的生の斉一的な構造を規定しているものの量的関係の差異として現れる（GS5:229）。ボルノーが右で言う「何らかの力」とはデルタイの文脈では一般に「精神的力」

(GS5233) のことであろう。たとえば、内的状態の強度や持続などによって個性の気質が区分される(GS5233)。かくしてボルノーは、個性を斉一的な構造の量的関係の差異として捉える量化理論を「古ぼけた理論」として批判し、なおかつ、後になってデイルタイが理解の理論を展開することによって「古ぼけた理論」にしがみつく必要はなくなった、と晩年の解釈学を評価するのである。すなわち、「体験・表現・理解の関係をより深く洞察することによって、必然的に方向は転換して心理学的基礎づけは解釈学的基礎づけに置き換えられねばならなくなった」<sup>(29)</sup>。ここで、心理学的分析に代わって「体験・表現・理解の関係をより深く洞察」した理論とは、晩年に述べられた「理解の基礎的様式」と「理解の高次の様式」を指す(GS7207-213)。

このようにボルノーは、ガダマーと同様に、デイルタイが心理学的分析から解釈学へ方向転換した、とみなす。しかしこのようなデイルタイ解釈が今日では妥当性を持ち得ないことは、すでに第一章第一節および本章第一節で述べた通りである。そこで理解に的を絞って、デイルタイの言う理解の二つの様式を確認しながらボルノーの論の展開をそこに位置づけてみよう。まず基礎的理解とは言語表現とその意味との規則的な関係性など、ある一定の歴史的社会的現実の共通性を基礎とした理解である。そしてこれが高次の理解に進むことによって個性の理解が可能になる。個性の理解とは、共通なもの理解が立ち行かなくなるとき、その個性・個別性を部分と全体の循環を通してより広範囲な全体の中で理解することをいう。解釈学のモットーである「よりよい理解」である。そしてデイルタイの目標が基礎的理解から高次の理解に進んで個性の理解を目指しているのであれば、彼にとって歴史的世界の構築は、個と全体との相補的な循環によって精神的世界を構築することによって成り立

つ (GS7213)。かくしてボルノーもまた、個性は、「古ぼけた理論」によってではなく、基礎的理解と高次の理解とによって把握されるという立場に至る。

そうであれば、すでに明らかなように、ボルノーが先に言う「自己の固有性の理解」としての自己理解は、デイルタイにあつては基礎的理解に対する高次の理解によって成立するはずである。しかしながら、デイルタイの継承的展開を、ボルノーに先立つハイデガーの『存在と時間』(一九二七)に遡れば、基礎的理解はハイデガーにおいて日常のなかでの世間的な「ひとの平均的理解」へと展開し、もう一方の個性の理解は最も自己固有な「死への先駆」によって成り立つ「覚悟態」としての自己理解へ通じる<sup>20)</sup>。そしてここに、ボルノーの言う、外的表現を介さない「自己の固有性の理解」という意味での自己理解が繋がる。このように、デイルタイの言う高次の理解は自己理解であっても表現を介しているのに対して、ハイデガーそしてボルノーへの継承の中で、自己理解は自己固有性が強調され、しかも他者と共有可能な表現が欠落し、自己固有化・内面化がなされていく。

かくしてボルノーはこのような継承の中で問題を次のように把握し、それに対してみずから答えている<sup>21)</sup>。すなわち、自己が自己自身の固有性を捉えようとするとき自己は自己の内からしか見ることができないが、他者は外から見ることでできる、ここに自己の個性把握の困難さが生じる、と。われわれの言う〈理解の非対称性〉からくる問題である。ボルノーはこれに対して、自己の個性の把握をデイルタイの言う高次の理解に求め、しかもさらに考えを進めて、高次の理解において部分と全体の循環を遂行して自己の全体性・統一性を把握することが自己の外に出て初めて可能になるとする。すなわち、自己の個性理解は自己の外としての他者による理解・表現を媒介することによって初めて可

能となる、これがボルノー自身の見解となる。ここでは、内的状態およびその覚知については議論の姐上に載せる必要はなく、外に現れた表出、そして表出を介した生の理解という出来事こそが重要になる。私は他者を介して自己の個性を理解し、これと同様に、他者もまた私を介して自己の個性を理解する。理解という働きは、〈理解の非対称性〉に立ち入る必要はなく、〈理解の対称性〉だけで十分なのである。

このように、ボルノーにおいて〈理解の対称性／非対称性〉の問題はデイルタイの晩年の理解理論を展開することによって解決されている。しかもそれは、自己理解の成立をもつばら〈理解の対称性〉に、しかも他者を介した高次の理解様式に求めるという解決法である。しかしながら、これによってたしかに問題は解決、というよりも消去されるように見えるが、デイルタイが覚知と理解によって展開しようとした真意が却って見えなくなり、こぼれ落ちてしまったのではないか。とりわけ覚知と理解の関係、より広範囲には、認識論的基礎づけと心理学的基礎づけの関係、さらには解釈学との関係が捨象されてしまうのではないか。ボルノー自身はこれに対して、先に引用したように、心理学的基礎づけ自身が解釈学に置き換えられたとみなすことによって、自身の解釈の首尾一貫性を確保する。しかし、すでに述べたように、心理学から解釈学への方向転換というデイルタイ解釈はもはや妥当性を持ちえないのである。

そこでわれわれは、ボルノーの解釈で切り捨てられた八〇年前後から九〇年代の認識論的基礎づけ、そして心理学的基礎づけに立ち返ってデイルタイの理解概念を検討してみよう。これが本章の基本姿勢である。というのは、理解概念は『解釈学の成立』から晩年になって初めて形成されたのでは

なく、自然科学に対する精神科学の基礎づけが認識論的に、そして心理学的に遂行される過程で、そのつど徐々に形成されてきたからである。それを必要な限り追跡しておこう。

### 三 理解概念の形成

(一) デイルタイは一八六〇年代後半に、自然科学に対して「精神の学」が存立するためにはその「地盤」が必要だと説く (GS182)。そしてこのときすでに、自然の出来事は「説明」されるが人間については「理解」されるとして、「精神的世界の領域」の方法論を「理解」に求める (GS20100)。しかも彼は、理解概念をごく一般的な用法から形成しているのである。

たとえば、私がある人に嫌悪感を持つてはいるが、そうなった理由あるいは過程を自分の中に「追形成」「再現」できないとき、なぜそうなったか「自分でも理解できない」「分らない」と言う。また、かつての自分の行為の理由を追形成「再現」できないとき、あるいは他人の行為の理由を自分の中で「なぞる」「〜に従って忠実に生きる」ことができないとき、「理解できない」「分らない」と言う。これらの例からデイルタイは、「すべての理解において問題になっているのは、私の心の中の追形成である」(GS20100)と特徴づける。「追形成」とは、自分のことであれ、他人のことであれ、ある出来事を自分の心の中に思い浮かべたりして、それを再現し、その出来事を自身で「なぞる」ことを言う。しかもこの追形成それ自身が体験として遂行されているのであれば、七〇年代には明確にこう言われる。

「われわれは追体験することによって理解する」(GS18,49)。

理解とは、追形成であり追体験である。しかもそれが「私の心の中」に思い描くなどして遂行されるのであれば、理解に必要なのは、卓越した詩人や歴史叙述家に顕著にみられる「想像力」であろう。

「私の心の中の追形成」は理解という一つの「追体験」として「想像力という出来事の中」で成り立つ( GS20,100)。

だからこそ彼は、歴史叙述家は想像力を知ることなしにいかなる詩人の生も理解できないとすら語る( GS5,147)。しかもこの想像力は、さらにシユライアーマッハーに即して「共感」と置き換えられ、そこに見出される「出来事」が「類比」として捉えられるのである( GS20,101)。これは詩人や歴史叙述家だけでなく、われわれの日常でも一般的であろう。先の例を挙げれば、他人の行為の理由を理解しようとするとき、われわれは、あれやこれや推し量りながら、その一つを掴みとる。すなわち、「想像力は直観の出来事である」( GS20,100)。そして「理解の中では、特殊なものから特殊なものへの一連の推量が直観のために使われるということがある」( GS20,101)。ここから形式的な類比推論が生れるのである。

このように理解概念は、すでに六〇年代後半から七〇年代にかけて、想像力による追形成・追体験として、しかも類比として、意味形成されていたのである。しかしこれは、デイルタイだけでなく、

解釈学における伝統的な理解概念に固有なことだったのでないか。デイルタイ自身、理解概念において類似・類比を語るのには、シュライアーマツハーの「共感」を手掛かりにしていた。ヴァッハはシュライアーマツハーも含め、デイルタイに至るまでの理解概念の形成のプロセスを遡り、類似・縁・類比などに基づく認識様式が伝統的に解釈学の理解概念を形成してきたとみなし、このプロセスがデイルタイも含めた一九世紀の解釈学理論に決定的な影響を与え、心理学的側面から把握されるようになった、と見る。<sup>(33)</sup>デイルタイにおいて六〇年代後半に現れた理解概念が当時の解釈学の伝統の中で形成されたものであるなら、彼の固有性はどこに見出されるのであろうか。

デイルタイがそれ以降、一方では、詩学の領域で詩人の想像力の心理学的分析を通して、その一方で、精神科学の基礎づけを通して、彼固有の哲学を形成する過程で理解概念が具体的に仕上げられていくのであれば、そこにデイルタイ固有の理解概念を見出せるのではないか。ここでは後者の文脈にそって追跡しておこう。そのうえで、前者の詩学の領域における想像力の心理学的分析については、想像力という観点から章を改めて次章「見えない現実」で主題化しよう。

(二) これまで見てきた六〇年代後半には、「人間を理解する」と言われていたように、理解の対象は自然の出来事に対して人間とされていた。これに対して、八〇年頃になると、『記述的心理学の草稿』に見られるように心理学的分析が始まり、「心的生」、「心的生の事実」が理解の対象になり、より限定的には、「すべての生動的なものの中で基礎的な連関を理解する」(GS1817)と語られる。これは九〇年代に入った『理念』の時期でも変わらない。デイルタイにとって理解概念は、心的生をその構造連関において捉える心理学的方法として具体的に仕上げられていったのである。



この過程の中でとくに注目したいのは次のような推移である。すなわち、八〇年代から九〇年代にかけて、分析は自己の心的生の覚知から他者の心的生の理解へ向かい、理解概念を形成する類比が、しばしば定式的に「類比推論と同等の推論過程」(GS20,154)、「類比推論と同等の過程」(GS5,111)として、あるいは「他者の承認と理解における外的知覚と内的知覚の結合」(GS19,223ff.)として、再三、考察の対象に上るのである。しかもこれは、単に知的な推論過程ではなく、「純粹に知的なプロセスによる説明」と区別された「心意識の諸力すべての共同作用による理解」(GS5,172)として捉えられるに至る。そして、九〇年代に入ってから「類比推論」という用語は使われずに「類比的」と共に「相関的」という言葉も使われ(GS19,339)、かくして一九〇〇年の『解釈学の成立』手稿の中で、「心的生の感覺的に与えられた表出からこの心的生を認識する出来事を理解と呼ぶ」(GS5,332)と言われるように、類比の出来事が理解として定式化されるに至る。しかも「理解」は、同書でも六〇年代後半と同様に、「追形成の出来事」(GS5,318)とも言われているのである。

このような推移からわれわれは次の二点を銘記し、そしてあと一点を問いとして挙げることによって、デイルタイの固有性を見出すことができよう。まず、デイルタイの理解概念の形成にとって一貫して基本になっているのは、類比と追形成であり、その対象は心的生の生動的な連関である。彼の心理学的分析の方法それ自身が、まさしく理解に求められのである。そうであれば、彼の心理学的分析は、「自己認識の狭い限界」をもった「注視」がたんに私の心的生をいわば私秘的に分析し、そこに何らかの普遍的構造あるいは人間本性・本質を見出そうとするものではなく、類比的追形成的に自己の生と同様に他者の生を捉える分析である。そしてそこで捉えられたものが、前章でみた構造連関で

あり、人間本性とも呼ばれた恒常的連関である。したがって、晩年になされた「注視」への批判は、自身の心理学への自己批判ではなく、注視や反省を分析方法とする心理学・哲学を批判することに よって、自身の心理学と解釈学の連続性を主張するものにほかならない。<sup>(34)</sup>しかしそうではあっても、われわれが先に見たように、内的な把握として非対象化的な覚知はもとより対象化する注視や反省もまた現実では一般的であり、これが理解に介在することによって、われわれが〈理解のずれ〉を呼ぶ事態が生じた。そうであれば、われわれは次のように言わざるを得ない。彼の心理学的分析は類比的・追形成的であり、解釈学の理解概念の源になつてはいるが、その一方で内的な覚知を基礎にして同じく内的な注視・反省的な把握に至ることによって理解には〈理解のずれ〉が生じるのである。

次に、理解による心理学的分析のなかでとりわけ自己と他者との関係性が主題化されているのが、一八九〇年の『外界の实在性論考』であった。ここでは、他者の生の实在性は意志的な抵抗体験の中で与えられるとされた。その二・三年後にはこう語られる。

「類似性は、最終的に、主体と客体の着想が同時に意志の領域で生じるといふ点に基づいている」  
(GS19,360)。

当初はシュライアーマッハーの「共感」を手掛かりにした「類比」は、ここでは、その成立が「意志の領域」に求められる。かくして理解における類比の出来事は、デイルタイ独自の仕方で、意志的領域における自己と他者との抵抗経験として、したがって意志的な相互作用の連関として具体化される

のである。そうであれば類比のさいに働く想像力もまた、感受的意志的に働くのである。われわれはこれを第二の点として銘記し、想像力と意志の働きも次章「見えない現実」で主題化しよう。

しかし、初期から晩年までを連続的に捉えたとしても、晩年の理解概念からすると、理解が表現を介した出来事であるということは、これまでさほど顕在化していないように見える。すなわち、分析が内的な心的生を対象としていたので、また、理解概念が類似による類比的な追形成として形成されていたので、表現は「内的なもの」の「表出」あるいは「外的なもの」として語られるに留まっていた。ここからすれば、晩年に解釈学の中で語られる「体験・表現・理解という連関」は、当初は類比として語られていた内的な心的出来事が外的な表現を視点にして三つに分節化された、と言ってもよからう。体験と表現と理解は個々独立的に並存しているのではなく、類似のものを捉える追形成の出来事として連関を成した統一体にほかならない。それでは、その連関はどのようなものであろうか。これが問いである。

(三) デイルタイの理解概念を以上のように見るならば、彼の固有性はどこに求められるのであろうか。

われわれはまず、以上を振り返って、理解概念の形成の道筋をデイルタイ固有の精神科学の基礎づけの中に置き直してみよう。出発点になるのは自然科学に対する精神の学が構想されたことであり、その当初より理解は心的事象を対象とする方法概念として、しかも当時の解釈学の伝統の中で（類比的な事例における類比的な追形成）として把握されていた。そして精神の学の構想は八〇年前後より精神科学の認識論的基礎づけとして具体的に着手され、精神科学が対象とする心的生は覚知によって意

識の事実として基礎づけられた。ここにおいて理解は追体験として意識の事実として覚知され、かくして理解は覚知と不可分な関係を結ぶことになる。そして覚知された心的生の分析に向かうとき、それは心理学的分析として遂行され、精神科学は心理学による基礎づけを必要とした。ここでの心理学は記述的分析の心理学として、基礎的論理操作と理解を方法として、体験をその対象とする。理解を方法にして他者の生をも追形成する心的生が、ほかならぬその追形成の直中にある自身の心的生そのものを他者との相互作用の中で構造連関として記述分析するのである。これが、生が生自身を分析するという理解の出来事にほかならない。そうであれば、このような理解を方法とした心理学によって、精神科学は方法論的に基礎づけられるにいたる。かくして理解は、生の表出であると同時に理解の媒介者である「表現」を中心にして「体験・表現・理解」として仕上げられたのである。これがいわゆる解釈学的基礎づけの中の展開である。

このように三つの基礎づけで眼目になっているのは、順番に、心的生（体験）、他者の生（類比的追形成・理解）、そして表現（客観的生）である。この三者こそ〈体験・表現・理解〉という連関を形成しており、それ自身も連関の一項を形成する理解の三要素とも言うべきものにほかならない。定式化すれば、理解とは、感受的意志的領域において、覚知された体験・追体験にもとづいて類似の表現を介して生を類比的に捉える働きである。それは〈見える現実〉から〈見えない現実〉への、想像力による類比的跳躍であり、この跳躍によって〈私〉の現実は形成されているのである。

このようにデイルタイ固有の精神科学の基礎づけから見ると、彼の理解概念の固有性は次の三点に求められよう。まず、認識論的基礎づけが覚知を最終審とすることによって、そこで形成される理解

概念も、覚知との関係を持つことになる。すなわち、理解は内的に覚知されている必要があり、理解は覚知を前提する。かくしてここに、他者の体験を理解するとき、その理解は覚知していても他者の体験そのものは覚知できないという〈理解の非対称性〉が生じるのである。しかも、覚知を起点にするとき、同じ内的な把握として、しかし覚知と違って自己との間に距離を作って自己を対象化する注視や反省が生じると、ここにわれわれが〈理解のずれ〉と呼ぶ事態が生じたのである。それゆえ、〈理解の非対称性〉は〈理解のずれ〉を可能的に含意していると言えよう。次に、たとえずれを含意していても、他者の理解が他者との相互作用として成り立ち、この相互作用の原初的な領域が意志的領域に求められるのであれば、理解の意志的性格も、デイルタイの固有性として取り出すことができよう。しかも理解は想像力による類比として遂行されていたのであった。彼の理解は意志的であり想像力を介している、この点に第二の固有性が求められよう。そして精神科学の解釈学的基础づけの文脈では、体験・表現・理解という連関が形成されるのであれば、そして体験との連関が第一の固有性には含意されるのであれば、表現との連関は第三の固有性としてあげられよう。デイルタイにとって理解は体験だけでなく表現と連関しているのである。そして第二の固有性と第三の固有性によって、われわれが言う〈理解の対称性〉が成り立つのである。

そうであれば、彼の理解概念の固有性、しかも彼以降の解釈学の進展の中で零れ落ちて行ってしまうものは、彼の理解概念が〈理解の対称性〉と〈理解の非対称性〉によってこそ成り立つという点に求められよう。<sup>⑧</sup> しかもそれは、理解不可能な生の謎を事実に含意し、限界や誤解さらには〈理解のずれ〉を可能的に内含しているのである。これもまた彼の理解概念から導きだせる固有性と言え

よう。

次節では、〈理解の非対称性／対称性〉の中で〈理解のずれ〉がどのように生じてくるか、その具  
 体相を明らかにしよう。そのためにまず、本節で生じてきた新たな問いを明らかにしよう。デイルタ  
 イにとって連関が不可分の内的結合であれば「体験・表現・理解という連関」はどのような連関・結  
 合であろうか。その具体的な結合の仕方の中で、〈理解の対称性／非対称性〉そして〈理解のずれ〉  
 はどのように生じてくるのであろうか。

#### 第四節 理解のずれ

##### 一 理解の連関

われわれはまず、理解の連関を求めて、覚知から立ち入ってみよう。それはデイルタイの精神科学  
 の基礎づけの最終審とされているからである。

デイルタイにとって覚知とは、意識の働きを対象化することなくその働きに付き添いながら、その  
 働きを意識の事実として確認する一つの意識作用であった。そして同じ内的な意識作用であるが、意  
 識自身の働きを対象化し、したがって意識それ自身の中に主観と客観を形成するのが、注視・反省と  
 という意識作用であった。前者では覚知の働きと内容は一つになっているが、後者では反省される自己

と反省する自己に分裂し、どこまでいっても反省する自己は捉えることができない。このゆえにディルタイは覚知を確実性の最終審として意識の事実を精神科学の学的対象として基礎づけるのであった(GS19,30f,66f)。これに対して理解は、類似による比較を通じた類比的な追形成として見えない現実へ跳躍し、この現実を捉えるのであった。そして反省も理解も、覚知によって意識の事実として確認されているのであった。このような覚知と理解との関係は、精神科学の基礎づけを具体的に着手した時期から、すでのディルタイに意識されていた。それは一八八〇年頃の次の一文から明らかである。

「*やまやま*な意識状態の中にある三つの基本的機能〔知性・感受・意志〕相互の関係は、直接的には認識できない。しかしそれは体験として存在し、われわれはその体験を覚知し、そしてかかる体験に基づいてそこから、すべての生動的なものの中に基本的な連関を理解する。」(GS18,116)。

覚知は体験を捉え、それに基づいて理解はその連関を捉える。しかも覚知される体験は私の体験であるのに対して、理解は「すべての生動的なものの中」に連関を捉える。ここに覚知と理解の違いが現れている。それは、八〇年代の『精神科学序説第二巻のための草稿』では理解が自己省察と並んで「精神科学の方法」として挙げられるとき、さらに際立つ。

「精神科学の方法。中心となるのは自己省察と理解である。もちろん自己省察が第一的であるが、その一方で他者の理解が自己省察を条件づけている。それはちょうど自己意識と世界が互いに結び合って一つの連関を成しているのに似ている」(GS20,276)。

ここでは、自己省察と理解が精神科学の方法とされ、前者は自己に限定され、後者は他者に及ぶものとして対置され、そして前者が第一次的であるが後者によって条件づけられている、と語られている。この場合に、理解が自己から他者へ及び、そして他者の理解が自己省察へ帰来して条件づけることは、理解が相互作用の出来事であることを意味していよう。そうであればここで注目したいのは、自己省察と理解、そして覚知との具体的な連関である。

一九八〇年以前の初期草稿の中で、自己省察は「自己意識の最終審」とされ、およそ次のように述べられている。

まず、最終審とは、意識の心的出来事および心的内容など、意識の中で起ることがすべて自己省察のもとにあることを意味する。言い換えれば、自己省察が条件となつて意識は意識たりうるのである。

たとえばある感情が意識の中で起ったとき、①その感情は意識の働きの中にあるということ、それと同時に、②全体的にせよ部分的にせよある発言において表現されうるということ、この二つを条件にして、ある感情が意識の中で起こつたと言いうる。ここで前者①の意識状態が覚知で



あり、後者②の表出の出来事が発言である。

通常は①の覚知と②の発言は自覚的になされているわけではないが、それを自覚的分析的に遂行することが自己省察である。〔以上、要約。①②は要約者による〕(GS19:57)

ここでは、自己省察は覚知と発言の自覚的分析的な遂行として規定されている。そうであれば、精神科学の方法として、一八六〇年代より理解が挙げられ、そして八〇年前後に精神科学の認識論的基礎づけの中で覚知が意識の事実の確実性の最終審とされると共に、覚知と発言の自覚的遂行として自己省察が語られたことになろう。

ここで注目したいのは、自己省察において感情の覚知とその表出としての発言が意識の中の一つの出来事とされ、自己省察はそれを自覚的分析的に遂行するという点である。しかも両方によって意識は意識たりうるのである。そうであれば、覚知から進んで発言を介して表現に至り、そして表現を介して理解へいたる一連の連関がここに現れてくる。そこで同じ時期に語られた次の一文に注目したい。

「理解」という表現は、さしあたり個々の内的状態の理解のことが考えられているのであれば、その環境に制約された心的生全体の連関の中での、ある心的状態の積義を表示している」(GS19:277)。

ここで言われている「積義」という言葉に注目したい。理解は全体的連関の中のある心的状態の意義を解釈する積義である、とデイルタイは言うのである。そうであればここでの意義解釈としての積義は、全体の中で部分の意義を特定する働きとして捉えることができよう。たとえば、さまざまな心の動きの中である一つの心の動きを「うれしさ」と積義することは、「うれしさ」がどのようなものを全体の連関の中で（理解する（分かる／分ける））ことを示している。したがって発言は積義と不可分である。そして積義されたものは覚知され発言されて初めて他者に理解可能となる。われわれはここに理解の出来事を認めることができよう。すなわち、体験は覚知され発言されてはじめて、理解によって積義される。つまり、理解とは発言を通して体験を積義することである。

この連関を簡単に並べれば、〈体験・覚知・発言・積義・理解〉という連関になろう。そしてこの中の〈発言・積義〉において、他者との相互作用がなされる。自己から他者へ、逆に他者から自己へ、さらには自己から自己へ媒介するのが〈発言・積義〉である。そしてこれを〈表現〉として捉え、〈表現〉を軸にして〈体験・表現・理解という連関〉を動くのが解釈学にはかならない。あるいは、解釈学の連関の中で現れる〈表現〉を認識論的心理学的基礎づけから語ったのが〈発言・積義〉という連関である、と言っても良いであろう。かくして晩年にも次のように言われている。

「理解と積義は、精神科学を満たす方法である」（GST, 205）。

精神科学の方法は、まず理解に求められ、そして精神科学の基礎づけの中で自己省察（覚知・発言）

が加えられ、かくして解釈学の中で釈義が加えられるのである。ここで方法という言葉をギリシャ語 (méthodos (method) = meta + odos (道に沿う)) に遡ってその語の成り立ちに即して「道に沿う」として理解するなら、理解という方法はまさしく次のような道筋の連関になる。

〈体験・覚知・発言・釈義・理解という連関〉

しかも〈覚知・発言〉の自覚的遂行が自己省察であれば、自己省察は単にそれだけで完結し、いわば内界に留まるものではなく、〈発言・釈義〉を通過して外界へ架橋する理解に連関しているのであり、逆に理解は〈覚知・発言〉という自己省察との連関の中で成立する。<sup>(37)</sup> 〈理解〉が〈釈義〉を通して「すべての生動的なものの中」に連関を見出すことは、それ自身が一つの〈体験〉として〈覚知〉され、〈発言〉されているのである。したがって、理解を方法とした心理学的分析は、たんに個的で私秘的な分析ではなく、晩年に語られた「体験・表現・理解という連関」を心理学的に基礎づけるものにはかならない。

そうであれば、われわれはまた、理解のこの連関の中にこそ、〈理解の対称性〉と〈理解の非対称性〉が同時に成り立つ地点、しかも〈理解のずれ〉が生じてくる地点を見出すことができるのではないか。

## 二 覚知と反省

われわれは再び、理解の連関の中の覚知から出発してみよう。そして理解が類比的な追形成として捉えられていたことに着眼しよう。両者の関係は次のように纏めることができよう。理解が追形成としてあり、しかも追形成が追体験として一つの体験であれば、そこで体験されている他者の生は、追体験という仕方でもさしく自己の心的生に与えられたものとして覚知されているのである。言い換えれば、他者の生は、追形成されたものとして覚知によって意識の事実として基礎づけられ心理学的分析の対象になる。これはまた自己についても同様である。想起を通して、あるいは自伝の中で、他者と同様に自己についても追形成される。そうであるがゆえに、われわれは自己として、自己に対しても他者に対しても同様の仕方で立ち向かうことができる。すなわち、〈理解の対称性〉が成り立つのである。自己も他者もその生を〈対称的〉に追形成する道が理解であり、かくしてそれを一つの体験として覚知していることによって、それは意識の事実として心理学的分析の対象になり、自己においても他者においても類似の斉一性を取り出されるのである。そこで分析記述されるものは、自己の生だけでなく他者の生でもある。理解という方法と他者をも含めたその対象が覚知によって基礎づけられていることは、次の言葉から明らかであろう。

「心理学的的方法における確実性は、各々の対象の十全な実在性に基づいている。つまり、各々の対象における内的連関が直接与えられている、ことに基づいている……」(GS,172)。

これはすでに理解概念の形成で見たように、理解における類比が意志的な抵抗体験として、さらには相互作用的な連関として遂行されていることの帰結だと言えよう。すなわち、相互作用の中で、他者についてもまた類比的に、つまり自己と同様に作用するものとして、その内的連関が自己に与えられるのである。そうであれば、追形成とは、相互作用の出来事の中で〈比較〉しつつ〈類似〉のものを〈発言・釈義〉することであり、すなわち〈類比〉することである。意識の事実はこうした相互作用の場であり、理解の対称性は、理解の連関の中の〈発言・釈義〉として具体化される。

自己…体験・覚知・〈発言・釈義〉・覚知・体験…他者

ここでは、〈発言・釈義〉を通して、自己についても他者についても理解が成立するのである。と同時に、ここで覚知に注目すれば、覚知は自己も他者も、相手方の体験には及ばないのである。理解の非対称性である。

自己…体験・覚知・〈発言・釈義〉

〈発言・釈義〉・覚知・体験…他者

相互の理解が〈発言・釈義〉を介して追体験として成り立っていても、覚知は他者の体験にまでは及ばないのである。理解の対称性と非対称性はともに理解の連関の構造に由来しているのである。

そうであればこの連関に、誤解や理解のずれの可能性が見出されよう。ありふれた具体例に即して考えてみよう。

たとえば友人が顔に手を添えて俯き加減に押し黙っている姿を見たとき、われわれは何か考え事をしていて理解することがある。これと同じように、ロダンのあるブロンズ像につけられた名前がなぜ「考える人」であるのか、その像を見て即座に理解できる。これは類比推論によるのも感情移入によるものでもない。友人の姿もブロンズ像の姿も、われわれが形成している（考えるポーズ）といった像に類似しているからである。しかし、ブロンズ像が実際は考えていないこともまた、われわれは理解している。これもまた、類比推論が誤謬であったとか、移入し間違えたとかによるのではない。友人は生身の人間であり、「考える人」はブロンズ像であり、各々の全体の統一的連関がまったく異なり、（考えるポーズ）という連関項だけを両者が共有しているだけだからである。ここからさらに言えば、友人が考えていると理解していたことも、場合によっては誤解のときがある。確かにこれまでの素振り（顔つき、姿勢、状況、など）から類似性を見出したが、よくよく見れば俯いて隠されていたその目が笑っており、かくして友人に騙されていたことが、つまり友人の嘘が、発覚することがある。友人は友人で、うまく騙せたと思ったのに、と言うかもしれない。あるいは、騙すつもりではなかった、と言うかもしれない。

それでは、誤解そして理解のずれはどのように生じているのであるうか。騙すつもりで嘘をつくとは、〈体験・覚知・発言・積義〉の連関の中で、体験と発言・積義に〈ずれ〉を〈覚知〉しながら作ることである。かりに連関の結合が必然的な結合であれば、こうした〈ずれ〉は生じず、われわれは

嘘をつくことさえできなくなる。ディルトアイにとって連関は内的に結合されていても合目的であり、必然的な結合ではない。別の結合が可能なのである。これが、今の例では、嘘として発現する。そして嘘が嘘として成り立つためには、相手に自分の〈体験〉が覚知されないこと、そして〈発言・釈義〉が共有されていること、この二点が条件となる。すなわち、〈理解の対称性〉と〈理解の非対称性〉が同時に成り立つことによって、理解が、そして嘘が、可能になるのである。

そうであれば、誤解は連関の取り違い、あるいは〈発言・釈義〉における〈釈義〉の取り違いに由来していることになる。これに対して、理解のずれは、連関の結合の何らかの〈ずれ〉に由来していると言えよう。〈理解のずれ〉が、私に関する私自身の理解と他者による理解との〈ずれ〉であれば、そしてそれが私の側から「嘘」ではなく、「そんなつもりではない」という具合で言われるのであれば、それは、私による私自身の反省的な把握が、自分では内的に確かと思っても、他者と共有されていないということの意味しよう。

自己・体験  
 ・反省・〈発言・釈義〉  
 ・覚知・〈発言・釈義〉・覚知・体験・他者

ここでは、自己の反省による〈発言・釈義〉と、体験が行為や言葉として表出された〈発言・釈義〉が、〈ずれ〉を起しているのである。そうであれば、われわれが言う〈理解のずれ〉は、自己と他者との間で生じると共に、〈発言・釈義〉を介した自己理解と、反省による〈発言・釈義〉の間でも、

つまり自己自身の中でも生じているのである。だからこそ、他者との〈ずれ〉に自分自身で気づくことが可能なのである。〈ずれ〉自体が覚知されるのである。ここからすれば、〈理解の対称性〉と〈理解の非対称〉が同時に成り立つことは、自己にとつてと同時に他者にとつても成立していることが、自己に理解されているのである。自己が鏡を介して自己を見るように、〈理解の対称性／非対称性〉は自己において成立していると同時に、反転的に他者においても成立している、と自己は他者を理解しているのである。だからこそわらわれは、嘘がうまくいったかどうかを、相手の素振りや〈発言・釈義〉から理解しようとするのである。理解の相互作用はまさしく他者を自己と類似した生の統一体として追形成するからである。これが自己と他者の、したがって〈私たち〉の現実の形成・理解にはかならない。

以上から明らかなように、理解のずれや誤解は理解の連関から生じると同時に、このゆえにまた、その訂正も、〈発言・釈義〉を介した理解によるのである。そうであれば、ずれも誤解も、それと意識され、そして訂正されるのは、そうではない状態との比較を覚知しうることを前提しているのではないか。すなわち、理解の対称性を前提にして、これが基準になって訂正が行われるのである。しかし、他者の体験が覚知されていないのであれば、理解の対称性が、より限定的には〈発言・釈義〉が、誰の体験にとつても基準になりうるのであろうか。精神科学の基礎づけの文脈で言い換えれば、心理学的に分析された斉一性は、たしかに意識の事実を基にした他者との相互作用から分析されたものであるが、しかしそれは相互的な追体験に妥当したとしても、どうして、覚知されていない他者の体験に妥当すると言えるのであろうか。われわれは改めて理解の対称性を、そして生の斉一性を問題にし



てみよう。

### 三 ずれを測る基準

(一) 以上のように覚知を起点にするとき、理解の連関は〈体験・覚知・発言・釈義・理解〉という結合として現れ、理解の対称性と非対称性、そして〈理解のずれ〉や誤解などが、この結合の仕方および重点の置き方によって生じるのであった。しかもずれや誤解の訂正もまた理解によってなされるとき、その訂正の基準が〈理解の対称性〉に求められるのであれば、改めて〈理解の対称性〉の妥当性が問題になるのではないか。たしかに理解の連関は意識の事実に訴えて心理学的分析によって分析記述された連関であった。しかしまた、自己の体験そして他者との相互作用が覚知され、したがって他者の体験が追体験として覚知されたとしても、他者が自身の体験を覚知しているのと同じように覚知されているわけではない。そこは〈見えない現実〉である。そうであれば、われわれは第一章で扱った人間本性の斉一性の妥当性の問題に再び戻るように見える。各々の体験は斉一的であろうか、そして他者のそれはどのように覚知されているのであろうか、と。

しかし本章で明らかになってきたように、心理学的分析が理解として遂行され、理解それ自身が相互作用であれば、心理学的分析は体験相互の相互作用として自己と共に他者の体験に対して生動的に作用を与えるのである。そうであれば、体験の斉一性の妥当性への問いは、次のような問い方になる。他者も含めた生の分析が、そして他者との理解そのものが、相互作用的理解であるがゆえに、そこで理解される生は斉一的で、理解は対称的になるのであろうか、それとも生は斉一的であるから

こそ、そこで分析され理解されるものも、斉一的で対称的になるのであろうか。端的に言えば、生は斉一的であるがゆえに理解が成り立つのであろうか、それとも自己や他者の体験の分析の仕方が理解という仕方であるがゆえに、生は斉一的に分析されるのであろうか。斉一性の分析へ立ち返ってみよう。われわれは、理解の連関〈体験・覚知・発言・釈義・理解〉の体験を出発点にし、体験と斉一性、斉一性と分析・理解、そして分析・理解と体験、という具合に進んでみよう。

体験と斉一性…まず、体験と斉一性の関係を問題にしてみよう。すなわち、斉一性は体験されているのであろうか。<sup>(39)</sup> 誰もがそれを体験し、それが覚知されているなら、理解の対称性は確固として誰にでも妥当する基準となり、〈ずれ〉や誤解をそれとして覚知させ、訂正させることができよう。しかし、もし体験されていないのであれば、斉一性は抽象物になろう。一八八〇年以前の初期草稿の中で次のように言われている。

「移り变りの中で捉えられる斉一的なものが概念である。また、変化するものが生じるさいの規則が法則である。われわれは概念と法則によって、事物において変化するものの彼岸にある斉一的なものを捉える」(GS187)。

ここでは、「斉一的なもの」は「変化するものの彼岸」にあると述べられている。「彼岸」を此岸には存在しないものと解するならば、存在しているものは、変化であって、斉一的なものではない。そうであれば、変化するものが体験され、それが概念と法則によって斉一的なものとして捉えられる、

ということになるのである。問題になるのは、斉一的なもの捉え方である。一八八〇年の『記述的心理学の草稿』では、これが課題として二つ挙げられている。

「……二つの問題に答えなければならぬ。さまざまな意識状態における自己意識の中で三つの要素〔表象、感受、意志〕がどのようにして一つの全体へ結合されているのかという、その仕方、すなわちそこで見出される斉一性、それゆえに心的な共存の斉一性。そして次に、規則性とその継起、すなわち心的な継起の斉一性」(GS18,160)。

ここでは、心的事象に固有な斉一性として、さまざまな心的成分の共存・統一の仕方、そしてある経過の中でこれらの心的成分の継起の仕方、これらの二つの仕方の規則性ないし法則性が挙げられている。前者は共時的であり、後者は通時的であるとも言えよう。課題として挙げられているのは、変化の中で斉一性をどのように取り出すか、である。

この課題こそ、精神科学の方法論として基礎的論理操作そして理解に課せられたものにはかならない。デイルタイが心理学的分析の時期に至って基礎的論理操作として「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」を挙げたことは、この課題への回答として位置づけることができよう。そこで注意したいのは、基礎的論理操作が心的生の働きそれ自身であるという点である。そうであれば、斉一性を獲得することは、心的生の体験の働き

であり、したがって斉一性はその体験の中で獲得され、すなわち体験されていることになろう。しかし変化するものを体験しつつ斉一的なものを同時に体験することは、どのようにして可能であろうか。われわれはこの点を理解の連関から考えてみよう。

斉一性と分析・理解・理解が〈体験・覚知・〈発言・釈義〉・理解という連関〉として成立しているのであれば、斉一的なものが取り出されるのは〈発言・釈義〉によってであろう。初期に語られたように「概念と法則」によって「斉一的なもの」が捉えられるのである。たとえば心的生が「表象」と「感受」と「意志」という概念で捉えられるのであれば、これは変化の中で捉えられているものであって、心的生が三つに区分されているわけではない。ここからすれば、概念は常に変化しているものの抽象化であるように見える。しかしながら、理解の連関が内的に結合している限り、体験と概念は不可分であることに注意したい。そうであれば、両者は抽象化の関係ではなく、理解の働きとして生動的に連関しているのである。すなわち、心的生の変化の中で常に何らかの継起が見出され、その継起に即して〈発言・釈義〉されたものが「表象・感受・意志」にはかならない。従ってこのような表出としての表現と体験との関係は、概念が三つあるからと言って、心的状態が三つに区分されているという関係ではない。それはむしろ生動的に変化しているのである。〈発言・釈義〉はその中で規則的なものを「区別すること、等しいとみなすこと」などによって取り出すのである。われわれが「うれしい」と語るとき、さまざまに変化する心的状態の中にあるものを〈発言・釈義〉しているのである。この意味において、変化と同時に斉一性を体験しているのである。

このように、〈発言・釈義〉が、心的生全体に対する部分の意義を分析・理解する（分ける／分か

る)ことであれば、〈発言・釈義〉によって体験を表出することは、同時に、体験されているものを分析・理解(分ける/分かる)という仕方では、体験そのものに影響を及ぼすことでもあろう。理解はまさしく相互作用として、理解されるものに作用し影響を与えるのである。自己の理解であれ他者の理解であれ相互作用の中で理解そのものが成立するのである。そうであれば、概念化は確かに抽象化であり、基礎的論理操作にも「抽象すること」が含まれ、ここから、概念が〈体験・覚知〉から分離され、その「彼岸」に位置づけられることもある。その典型が生の実在的カテゴリーに対する形式のカテゴリーであろう。これが可能になるのも、〈体験・覚知〉と〈発言・釈義〉の連関は必然的結合ではないからである。しかし、その実在的な源に遡るならば概念化する〈発言・釈義〉は〈体験・覚知〉に作用しながら、それと不可分に体験されているのである。

分析・理解と体験…このように見れば、〈発言・釈義〉による斉一性の分析・理解は、体験に作用するという仕方では体験を条件づけ拘束することになるであろうか。言い換えれば、〈発言・釈義〉が〈理解の対称性〉として公共的な〈基準〉となることによつて、個々の心的生がそれに従つて象なまられていくのであろうか。デイルタイ自身、斉一性を「すべての人間個人の中で斉一的に反復される恒常的な連関」(GS5295)として、*xara*には「心的生の構造と成長史の中で広がる斉一的な連関」(GS5296)として理解しているのであれば、斉一性は、心的生に固有な法則性として、しかも「反復的」で「成長史の中で広がる」連関として、固有な仕方では心的生の変化を条件づけ拘束しているように見える。

われわれはここで、これまで対照してきたカントとヒュームを想起してもよからう。カントにとつ

て、思考のカテゴリーに数えられた作用と反作用の因果性は、自然に対して普遍妥当性と必然性という形態で条件づけ制約するものである。つまり、自然はすべて法則に従って必然的に存在する。カントが『純粹理性批判』で意図したことは、自然科学を純粹悟性概念という思考のアプリオリな斉一的なもの（概念）によって基礎づけることでもあった。これに対してデイルタイはカントを批判しつつ、カント的な思考のカテゴリーではなく、生のカテゴリーを生自身の経験の中から心理学的分析を通して取り出そうと試みた。そうであれば心的生に見出される斉一的な連関は、一方では、それ自身が生の出来事である理解（分ける）によって類別された斉一性として、経験に対して客観的妥当性を持ち、覚知に裏打ちされた意識の事実としての確実性を持つ。しかしその一方で、この斉一性は自然科学の法則やカントの思考のカテゴリーのような必然性を持つわけではない。だからといってその斉一性は、ヒューム的な観念連合における恒常的な連接に留まるわけではない。そこには「力」による拘束が、アプリオリにはなく、むしろ事実的な経験の中に働いているのである。デイルタイはそれを『理念』の中で次のように言う。

「諸々の心的事実が文化体系や社会組織の最も重要な構成要素を成している。文化体系や社会組織が個々人に対して及ぶ力として成立しえたのは、ただ、心的生のうちに斉一性と規則性があり、多数の生の統一体に等しい秩序が可能だからである」(GS5,147f.)。

ここで提示されているデイルタイの論点は明瞭であろう。すなわち、心的事実は斉一的であり多数

の生にも統一的秩序があるがゆえに、文化や社会は個人に力を及ぼす、と言うのである。「力」は彼にとって「生のカテゴリー」に挙げられ、心的生の抵抗経験という意志的な相互作用の中で経験されている (GST:228)。すなわち、相互作用の経験は力の経験であり、この経験が社会組織などの「構成要素」であるなら、社会組織などは個人に力を及ぼしうるのである。言い換えれば、個人から個人への進行の中でその全体が形成されているのであり、その限りで、全体としての社会・文化が個人の体験に力を及ぼす、とデイルタイは言うのである。

(二) かくしてわれわれは、体験から斉一性、斉一性から分析・理解、そして分析・理解から体験へ戻ってきた。この行程それ自身が、デイルタイの分析の仕方であり、また理解の対称性が形成されるプロセス、すなわち、個から個への進行の中で個と全体との循環的プロセスにはかならない。それは、個人と個人、個人と社会、この相互作用のなかで、心的生の斉一性が形成され分析・理解されていくプロセスである。彼はそのプロセスをヨーロッパの歴史のプロセスとして次のように言う。

「個性性の本性と価値の認識はヨーロッパの人間の中でゆつくりと形成されてきた。まず初めにソクラテスが、統一的な人格を徹底して形成することを初めて可能にする、自身の中で道徳的な出来事を、自覚する。この「汝自身を知れ」は、まず、人間本性の斉一的なものを目指した」(GS5:226)。

そうであれば、われわれが先に立てた問いに対しても、これと同じように答えるほかならう。問

いはこうであった。すなわち、生は斉一的であるがゆえに理解が成り立つのか、それとも自己や他者の体験の分析の仕方が理解であるがゆえに、生は斉一的に分析されるのか。この問いに対しては、相互依存的循環的である、という回答以外にならう。これは理解という方法とその対象が共に同じ心的生として相互に作用することから帰結する事態であらう。すなわち、「生を生から理解すること」(GS54)という、ディルタイに固有の帰結であらう。それゆえ、〈理解のずれ〉を測る基準を〈理解の対称性〉に求め、その基準の確実性を求めて他者の体験そのものの覚知を求めるというプロセス自身が、ディルタイの理解概念には不必要になると言えよう。〈理解の対称性〉は、他者の体験そのものの覚知によって保証されるのではなく、心的生の斉一性と共に歴史的社会的現実の中で形成されるからである。したがって、その最終審も、自己による他者の体験の覚知にあるのではなく、相互に作用している現実の覚知にあり、その分析にある。彼はそれを次のように言う。

「分析ということではわれわれはどこにおいても一樣に次のことを理解している。すなわち、与えられた複雑な現実を解きほぐすこと、である。現実のなかで結合している成分を選び分けるのが、分析である。……この解きほぐしが心的連関の個々の分枝を明らかにし、この解きほぐしのプロセスが連関全体へ及ぶように、分析は遂行されるのである。分析は常に、理解という生動的な技巧的プロセスをなにかしか持ち続けている」(GS5,174)。

ここでは分析が「現実の解きほぐし」と「その成分の選り分け」と言い換えられ、これがまた心的



生の連関全体に及ぶとされる。デイルタイにとつて現実が心的生を基礎にして成り立ち、そして現実が心的生に力を及ぼすのであれば、現実の解きほぐしは心的生の連関全体の分析に至るのであり、逆に、心的生の分析は現実の理解に通じるのである。

以上のようにデイルタイの言う理解は現実の中で現実の理解として相互作用的に形成されていく。この形成が〈理解の対称性〉の形成であれば、理解の形成は同時に相互理解の形成にほかならない。しかしながら、〈理解の対称性〉を形成する理解の連関〈自己・体験・覚知・〈発言・積義〉・覚知・体験・他者〉は必然的結合でないがゆえに、誤解が生じる可能性を内包し、また内的な把握として自己を対象化する注視が介在すると〈理解のずれ〉が生じる。しかも〈ずれ〉を測る普遍的な基準があるわけではなく、〈ずれ〉もまた歴史的社会的現実の中での〈発言・積義〉を通して、つまり理解を通して解きほぐされながら、〈私たち〉の現実が形成されるのである。さらには連関の途絶えたとこゝろで理解の限界があらわれ、また連関全体は未完結で理解不可能な生の謎を事実的に内含しているのである。以上がデイルタイの理解概念の固有性になろう。

現実の理解が以上のようにであれば、われわれはデイルタイの精神科学の基礎づけとは別の、もっと身近な文脈から、現実の形成と理解に入り込むことができるのではないか。現実の解きほぐしが心的生の理解に通じ、逆に、心的生の理解が現実の理解に通じるのであれば、ある個人の心的生の体験の理解を通して現実をよりよく理解するという道が開けて来るのではないか。たとえばある作家の詩を通して現実をよりよく理解することがあろう。次章では、現実の形成と理解の源を求めて、デイルタイの詩学の文脈から想像力へ、さらにはその源としての意志へ遡っていこう。すなわち、この現実を

形成している一つの領域、〈見えない現実〉へ廻っていかう。その方法となるのが、見える世界から見えない世界への類比的な跳躍である。

## 注

### 第一節

- (1) Heidegger: SZ, S.398.
- (2) Gadamer, WuM, S.211.
- (3) ヘゲラー、一九七二年、一七頁。
- (4) 「純粹解釈学」という呼称を付した書として次のものがある。Albert, 1994. ここでは、ハイデガーからガダマーに至る解釈学が「純粹解釈学」と名づけられ、これによって、テキスト解釈の技法としての伝統的解釈学とは区別され、しかも自然科学的認識プログラムに反対する反自然主義を含蓄する「反自然主義の新たなバージョン」が意味されている(SZ: insb., Anm.2)。本書では反自然主義に強調点があるのではなく、ディルタイおよびその当時の具体的な学問動向が捨象されていったことを意味している。
- (5) Vgl. Ritsche, 1999. 同書の簡潔な纏めによれば、ディルタイの哲学は、まず、一九六〇年代にハーバース、ガダマー、ボルノーなどによって解釈学を主として、したがって時期的には一九〇〇年の『解釈学の成立』以降の晩年の思想を主として流布し、七〇年代に入ってマックリール、ローデイなどによって初期そして中期の思索も連続的に取り扱われるようになり、八〇年代になって後期・晩年のみに限定されていた解釈学が初期思想の中にも見出すことが可能となったとして、同書は、さらに進んで、ディルタイの解釈学を歴史的理性批判の中においてではなく、独立した部門として取り出そうとする(SZ: 24)。これに対して本書もまたディルタイ受容について同様の見方をしているが、そこから進んだ展開について本章は、本文以下で

述べるように、解釈学に視点を当てるのではなく、デイルタイにおける理解概念の形成を精神科学の基礎づけの中に置き直して検討しようとするものである。

- (6) デイルタイにとって「精神科学の基礎づけ (Grundlegung)」と云い回しには、今挙げた「認識論的基礎づけ」、「心理学的基礎づけ」、そして本書では触れないが「認識論的・論理的な基礎づけ」(GS7:17)などがあるが、「解釈学的基礎づけ」という言い回しは見当たらない。解釈学が精神科学を基礎づけるという趣旨の、本文で引いたテキストの文面は次のとおりである。「精神科学は生・表現・理解という連関に基礎づけ (fundieren) られたこと」。

- (7) Gadamer, WuM, S206. テキストの文面は次の通りである。「こうしてデイルタイは、歴史学派の歴史経験と観念論的遺産の間〔美学的解釈学的動機と歴史哲学的動機との緊張〕を認識論的に担いうる新たな基礎を構築する目標を設定できた」。

- (8) *Ibid.*, S215. テキストの文面は次の通りである。「しかし、…心理学的立場から解釈学的立場への転換は実際にはうまくいったのであろうか、それともデイルタイは問題連関に巻き込まれ、囚らずもまたそうとは知らず思弁的観念論に近づいたのではないのか、これが問題である」。

- (9) *Ibid.*, S4, 205, 228. 以下の引用にみるように、ガタマーは、もちろん、イギリス経験論のデイルタイへの影響の大きさを認識し、それに対するデイルタイの批判的試みも把握していた。これに対して本書の論点は、デイルタイの経験論への批判が帰納に対する類比からなされており、この類比の働きによって理解概念が形成されている、という点にある。ガタマーのテキストの文面は次の通りである。「人は、イギリス経験論と自然科学の認識論が、デイルタイの真に目指した企図を生じさせる以上に、当初極めて強くデイルタイに影響したことを考慮の外に置いて、その企図を統一的に把持するのは容易でない」(*Ibid.*, S205)。「実際デイルタイが精神科学の基礎づけに捧げた数十年にわたる苦勞の多い仕事はすべて、ミルの著名な、精神科学のた

めの最終章が立てた論理的要求との不断の対決である。しかしデイルタイは、まさしく精神科学の方法論的自立性を正当化しようとしたが、自然科学の典型に極めて深く規定されていた」(ibid. S.4)。「自然科学から借用したデイルタイの帰納法概念は不十分であった」(ibid. S.228)。

(10) このような解釈に対して、デイルタイはそうした枠組み自身を打ち破ろうとしていた、という解釈も成り立つ。次の書を参照。奥、一九八三年。これによれば、歴史主義をたんに個と普遍の対置・緊張関係の中で捉えるのではなく、むしろ歴史主義⇨相対主義・懷疑主義というお決まりの評価に反対して、歴史主義を擁護する立場から、歴史主義を「歴史的实践の格率」(一五頁)として捉え直すとともに、デイルタイ哲学を「いわば歴史主義の徹底による歴史主義的懷疑論の克服の試み」(二〇頁以下)として捉えるのである。

(11) テキストの文面は次の通りである。「もちろん、特殊から特殊への〔類比〕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、さもなくば混乱が生じる」(一八六四―六八初期論理学講義 GS20.84)。「帰納推論にある主要欠陥は、誤った普遍化である」(八〇年代ベルリン論理学講義 GS20.228)。

(12) Gadamer, WuM, S.219f.

(13) デイルタイからヨルクへの書簡は一九五五年一〇月一三日付で、ここでは、「比較心理学」を執筆中であること、タイトルは「比較心理学。歴史、文学、精神科学の研究のために」を予定しており、その一部を送付したこと、クリスマスには印刷にかかること、などが述べられている。またヨルクからデイルタイへは一月二一日付で、そこでは「第四章」の「叙述としての技術」(人間の歴史世界の個別化を最初に叙述する技術)が「素晴らしい」こと、そして「類型が鍵概念」になり、「人から人への歴史的影響〔作用〕……は、存在者のでないばかりか、身体的でも、制約的でもない」のに対して、「比較は形態に依拠しており」「言語の身体的側面しか把握しない」、したがって精神科学の方法にはなりえないこと、などが述べられている。

- (14) 記述心理学の方法論的手助けの一つとして比較が挙げられる。すなわち「記述・分析・分類・比較・発達理論」(GS5154)。
- (15) ほかに次のものがある。「われわれの思考は、ただ、共存・継起・同等・斉一性を認識・結合・分離・比較・関係づけすることができぬ。」(GS1040)
- (16) 原語は動詞形で *nachbilden*、名詞形にして *Nachbildung* である。一般的に「再現」を意味するが、語の形成 *nach* (後、従う、など) と *bilden* (形成する、など) に即して、追形成と訳している。さらにディルタイはこの語を、詩学の領域でのアリストテレス『詩学』におけるミメーシス(再現)にも当て、想像力論を展開しており、この点からの説明も必要になるが、本節では解釈学の範囲に留めている。詩学の領域での詳細は、第三章第一・二節で展開する。
- (17) Schlobberger, 2005, S.77ff. については正当にも、ディルタイの説がこれまで類比推論説や感情移入説として誤解されてきたのに反対して、彼の説が追体験と共感であることが強調されているが、しかし、ディルタイ自身が追体験と共感でどのように考えていたかは不明である、と結論付けている。これに対して本書では、初期遺稿に語られた類比から、追体験の意味内容を明らかにしている。

## 第二節

- (18) ディルタイにおける想像力について、とくに心理学的基礎づけ、そしてその中で語られてきた理解、さらには類比、これらとの関係については、第三章第一節で詳述する。ディルタイ哲学に限定した最近の研究としては以下があり、とくに後者の論考では、理解における想像力の働きを、本書と同様に、遺稿として公刊された初期論理学講義から掘り起こしている。Lessing, 2011, S.92-103, Bertram, 2011, S.104-119.
- (19) 以下のテキストが挙げられよう。「表象・感受・意欲は心的生のプロセスの三側面」として「心的生の根本

構造」である (GS21.284f)。「覚知されている現実、経験された価値、そして措定された目的、これらの生き活きた連関がまろしく心的生の構造である」(GS22.102)。「作用連関は自然の因果関係から区別される。とこのものも、作用連関は心的生の構造に従って価値を産出し、目的を実現するからである」(GS7.153)。

(20) この点、ガダマーの次のデイルタイ像は正鵠を射ている。「近代の自然探求が自然を…自我に疎遠な出来事として捉えて…それを支配しようとしたように、〔デイルタイは、〕保護と安心を求めて努力する人間の精神について、生の「究め難さ」、生の「ぞっとする顔」に、理解という学問的に形成された能力によって立ち向かおうとする。生の究め難さにもかかわらず知が保護と安心を見出すに至るまで、理解という能力によって、生をその社会的歴史的現実の中で開示しようとする」(WuM, S.226)。

(21) Gadamer, WuM, S.228.

(22) デイルタイの次のようなテキストに基づく。「われわれが過去と未来を所持するのは、現在生きている者にとつてのみ存在している諸表象においてである」(GS7.193)。「時間経過の実在性は…現在が、過去と未来から切り離されて、移ろうことの中で充実した時間として把握されるといふ、内的状態の特徴から帰結する」(GS8.182)。ただし時間に関して、特に「現在が、過去と未来から切り離されている」という点は、体験と追体験、想起と想像力、これらの問題圏になり、第三章第一節で扱う。

(23) Heidegger, SZ, S.153.

### 第三節

(24) 本書で言う〈理解の対称性／非対称性〉と類似した表現として、「ある人と他者との、相互的な同一化と非同一性への固執」という表現をハーバーマスがデイルタイ解釈の過程で使っている(Habermas, 1973, S.199)。  
すなわち彼のデイルタイ解釈は、デイルタイの理解が個別的な個人相互の自我の同一性と他者との非同一化

として遂行されているが、こうした同一化と非同一次性への固執は間主観的妥当性に基づく共同性によって成り立つのであり、また個別的な生の連関がどうして普遍的なカテゴリーで表示できるのか問題だ、という点にある。しかし本書で見るように、デイルタイは自我の同一性、そして特殊と普遍という枠組みによって生の個別的な統一性を考えているわけではない。また本書では、意識の事実の覚知という観点から非対称性を、また表現の相互理解という観点から対称性という標記をしている。

(25) このようなテキスト理解に対して、引用文中にある「自己認識の内観的方法の狭い限界」という表現を、デイルタイ自身の心理学的分析に当てはめるなら、第一章でガダマーの解釈で見たような、そして本章以下のボルノーの解釈で見えるような従来のデイルタイ解釈、すなわち、デイルタイは記述的分析的心理学がエヴィングハウスによって批判されたため、その後、心理学から解釈学へ転換した、というデイルタイ解釈がより強固なものとなる。しかし全体の文脈から明らかのように、覚知・想起と注視とは共に内的な直接知であるが、対象的把握か否かという点では決定的に異なる。そうであれば、「自己認識の内観的方法の狭い限界」という表現で批判されているのは、当時注視そして反省を旨とするフッサールのことを念頭に置いていると見ることもできよう。その証左となるのが、『構築』の約五年程前の「精神科学の基礎づけのための研究」[「第一研究」]の中でのフッサールに関する叙述である。これは一見するとフッサールを賞賛しているように見えるが、フッサールの限界を指摘しているのである。およそ次の通りである。

彼は「第一研究」のなかで「知の基礎づけ」あるいは「知の理論」は、「体験された認識過程に含まれているもの」と共に、「現実認識・価値評価・目的設定そして規則設定をも包含」しているとし、前者の解明には自著「記述的心理学についての論考」を挙げ、後者には自著「解釈学についての論考」を挙げているのである(GST,9ff)。これを見る限り、心理学と解釈学は知の基礎づけに必要な二つの側面を形成していることになる。しかも彼は、前者に「類縁的な試み」として、「知の理論の」厳密に記述する基礎づけを「認識の現

象学」として、したがって新たな哲学的部門として創出したフッサールの卓越した探求」(GS7.10)を挙げる一方で、しかし自身の心理学的記述には「基礎的論理操作」挙げて次のように述べるのである。

「これによって〔知の客観的妥当性は、現実把握・価値付与・目的規定・規則設定などに関わる精神科学の領域に基づいていることによって〕今や次のことが生じる。すなわち、記述は、対象的把握として出現するような体験の限界を超え出なければならぬのである」(GS7.11)。

ここで言われる「対象的把握として出現するような体験の限界」が『構築』の中で言われる「自己認識の内観的方法の限界」に対応する。「内観的方法」が「対象的把握として出現する体験」であるなら、「自己認識の内観的方法」とは、自己の体験自身を対象化する体験としての注視あるいは反省を意味しよう。

そうであれば、デイルタイは、右の文面で、基礎的論理操作による心理学的記述の限界を語っているのではなく、「知の基礎づけ」を形成する、一方の自身の心理学的記述という方法が、体験を対象として把握するような体験の限界を超えて、もう一方の解釈学的記述に通じる、と言うのである。言い換えれば、彼はフッサールの「認識の現象学」を自身の心理学の「類縁的な試み」として賞賛はするが、反省あるいは注視という「内観的方法の限界」を指摘することによって、自身の記述的方法はその限界を超えて解釈学に通じる、と読むのが妥当であろう。

(26) Bolhrow, 1955, S.172. ただし、ボルノーは「内観的方法の狭い限界」と「解釈学」という対置で議論を進め、「覚知」と「想起」、そしてこれらと「内観」との関係、さらにはデイルタイの心理学との関係には積極的肯定的に立ち入らない。

(27) *ibid.*, S.172-174.

(28) *ibid.*, S.196.

(29) *ibid.*, S.212.



- (30) Heidegger: SZ, S.127, 262, 288.
- (31) *ibid.*, S.208f.
- (32) 類比ないしは類推というアナロギアの問題は、古代から中世を経て現代にいたるまでの西洋哲学の根幹を貫く問題であり、これが解釈学の中で理解の問題として展開する。しかし本書ではこのような広範な背景を視野に入れて探求することができない。もっぱら、デイルタイの理解概念の形成の内部に留まるが、第三章では想像力という観点から主題とする。
- (33) Wach, 1926, S.51.
- (34) この点については、前掲注(25)、およびそのもととなるデイルタイのテキスト解釈については同前掲注に対応する本文を参照。
- (35) 一八九〇年代初めの『外界の実在性論考』、『経験と思考』、そして『生と認識』において、類比から抵抗経験をへて相互作用・作用連関へと思索されていく過程については、以下を参照されたい。山本、二〇〇五、第五章。
- (36) 理解に関して一つのパラドクスが提示されている。Vgl. Kogge, 2001. すなわち、あるものが理解されたのであれば、それは自己のものとされその固有性が奪われ、その一方でそれが固有である限りそれは理解されないというパラドクスである。そして同書は、疎遠なものは理解されないという仕方では疎遠であるということを経験学理論において説明することを目標にして(S15)、特にガダマーとハイデガーに即して説明している。また、同書は理解にとって疎遠なものを「限界概念」(S169)の解明として展開するが、これに対して本書は、それを理解における連関の形成に求め、これによってパラドクスを解く鍵としている。ちなみに同書ではデイルタイにおける理解と覚知との関係は触れられておらず、デイルタイは「諸々の生の単位の共通性」(GS7,171)を出発点にして精神科学の領域的な統一性と客体性を求めているが、共通性からの差

異化については重視されていない、とされる (S146)。これに対して本書では、覚知そして反省との関係から理解の非対称性を提示している。

#### 第四節

(37) 自己省察と理解の関係については、精神科学の基礎づけと歴史意識という広い視野の中で、自己省察の側から理解に論及したものとして次を参照。Plafferott, 1985, insb. S.358f. 本書ではもちろん、もっぱら覚知と理解との関係に留まる。

(38) デイルタイは『構築統編』の中で表現を概念・行為・体験表現の三つにクラス分けし、最後の体験表現で「偽装・嘘・欺瞞は表現と表現された精神的なものとの関係を犯す」(G57, 206)と述べる。本書はこれを「理解のずれ」として展開している。

(39) 「同一性は体験されるのか」という問いは、もちろん、エビングハウスのデイルタイ批判を念頭に置いたものである。エビングハウスの場合、構造連関に向けられたものであり、彼は、「ある状態から他の状態への移行」は認めてもここから「構造連関」を導き出すのは「容認し難い大きな飛躍」だとして、「構造連関それ自身は体験されない」と結論づけ、デイルタイを批判する (Ebbinghaus, 1984, S.75)。これに対して本書の見解は、以下で見るように、「ある状態から他の状態への移行」から「構造連関」を導き出すのは「容認し難い大きな飛躍」という種類のものではなく、「理解という出来事」による、という点にある。エビングハウスのデイルタイ批判では、デイルタイの記述的分析的心理学が理解を方法とすることが考慮されていない。