

第三章 見えない現実

第一章では現実の形成について、第二章ではその理解について、ディルタイの精神科学の基礎づけという文脈から見てきた。現実とは連関から形成され、その理解は理解不可能なもの、限界、誤解、ずれを含みながら、それ自身、現実を形成しているのであった。

しかしわれわれは目前の個々の事物や人々を知覚しても、その人々の心の内で何が意志されているか、そして誤解やずれがどのように生じているか、さらにはどのような連関によって現実が形成されているか、そこにまで見ることができない。それはむしろ、われわれの〈見えない現実〉を形成しているのである。現実が歴史的社会的現実であり、過去の歴史やこの社会が現実を形成していても、それらは現在のな知覚にとつては見えない現実である。われわれに知覚されるのは、資料とみなされる文書であり、国会議事堂という建物や政治家という人の発言であり、われわれはそれらを手掛かりにして〈見えない現実〉を〈見〉ながらこの現実を理解しているのである。理解は、類比的に見えない世界へ跳躍し、そこに見えない像を追形成する。その跳躍の力、そして像を作る力が、想像力である。

本章では、われわれの現実を形成している〈見えない現実〉へ入り込もう。その世界へ入り込む手だてが類比であり、その力が想像力である。そして想像力が感受的意志的な力であれば、現実を形成している源は、感受的意志的な働きに求められよう。第一節では、連関の理解としての追形成を詩学の文脈の中で捉え直し、そして第二節では、追形成によって〈見えない現実〉へ跳躍する類比とその跳躍力としての想像力の働きを明らかにし、想像力による類比的跳躍によって〈見えない現実〉が形成されていることを提示しよう。かくして第三節で、〈見えない現実〉の意志の働き、そして第四節で、そのような〈見えない作用〉へ、遡っていこう。

この遡行に応じて、第一・二節では、デイルタイの精神科学の基礎づけから詩学の文脈に移行しよう。彼にとつて現実の形成が心的生の連関に基づくなら、たとえばある詩人の体験を、作品を介して追形成することによって、現実をより深く理解することが可能になる。実際われわれは、ある詩・絵画等を介することによって、これまで気づくことなく見えなかった現実を理解することがあろう。どのようにして、見えない現実の理解が生じるのであろうか。そしてその源に意志の働きがあるなら、この現実はどのようにして意志によって形成されているのであろうか。意志とは、どのような働きであらうか。こうして第三・四節では、デイルタイ（一八三三—一九一一）から半世紀ほど遡り、この現実が意志と表象としての世界から成り立つとしたショーペンハウアー（一七八八—一八六〇）、そしてその批判者としてのニーチェ（一八四四—一九〇〇）を手がかりにして、意志としての世界の働きに遡ろう。ショーペンハウアー、ニーチェ、そしてデイルタイは共に、当時の歴史的社会的現実の中で、生の活動の源に意志を見出した哲学者である。

第一節 再現

一 詩学の領域へ

それでは、ディルタイの精神科学の基礎づけの方法論とされた理解における追形成の働きを彼の詩学の想像力論の中で見直してみよう。ここで言うディルタイの想像力論とは、「想像力」という語を冠した彼の論考「詩人の想像力について」（一八七八「七」）（以下「七七年ゲーテ論考」と略記）、「詩人の想像力と狂気」（二八八六講演）（以下「八六年想像力講演」と略記）、「詩人の想像力。詩学の基礎」（二八八七）（以下「八七年詩学論考」と略記）、そして「七七年ゲーテ論考」に手が加えられて『体験と詩作』（初版一九〇六「五」、二版〇七、三版一〇、四版一三）第二章に収められた「ゲーテと詩人の想像力」（以下、出版年に応じて「〇〇年ゲーテ論考」と略記）の中で想像力に関して展開された見解を言う。しかしそれは、想像力それ自身を主題にして一定のまとまりをもって体系的に分析・叙述したものではない。むしろ主題となるのは、ゲーテ論、詩人論、そして詩学論であり、一般的には、これらを含むドイツ詩学論と言ってもよからう。想像力はこれらの主題を展開するための補助的な概念であるが、しかし根源的な心的能力を表す鍵概念になっている。したがって、体系的な分析・叙述ではないという意味で、彼の想像力論は、想像力という語を冠さない最初期の一八六五年の論考「ノヴァーリス」（以下「六五年ノヴァーリス」。後に『体験と詩作』所収）の中ですでに提示されていたとさえ言えよう。そして、それが鍵となるべき概念であるという意味で、彼の想像力論は、時期的領域的に、最初から中期の心理学的分析の時期におけるドイツ詩学論に集中しているが、しかし

内容的には、以下に見るように彼の哲学全体の基調を形成していると言えるのである。

本章で想像力に注目するのは、それが理解概念を中心にしてデイルタイ哲学全体を解くための鍵となるべき概念だと思われるからである。もちろん想像力は、従来の研究で等閑視されてきたわけではない。たしかに、デイルタイ没後四半世紀後に公刊されたボルノー（一九〇三—一九九一）の『デイルタイ。その哲学への案内』（一九三六）は、前章で見てきたように従来の研究を方向づけ、デイルタイ哲学の流布に功績があったことは論を俟たないが、デイルタイ哲学の内容を鳥瞰した、その「内容目次」に「想像力」や「詩学」といった項目は見あたらない。しかし、後継のローデイ（一九三〇—）は、ボルノーの六五歳誕生日に捧げた『形態学と解釈学。デイルタイの美学の方法に寄せて』（一九六九）の中で、一九二〇年代にゲッティンゲン・デイルタイ学派によって展開された「解釈学的論理学」に対抗して次のように語る。「デイルタイの美学も時宜にかなっている。理解概念のさまざまなニュアンスは、その由来をたどってこそ理解可能になるのである^②」。理解概念の第一義的な由来は、心理学でも解釈学でもなく、美学にある、とローデイは言うのである。

ここで「美学の領域」とは、本節の冒頭に挙げたドイツ詩学に関わるいくつかの論考で示される領域である。したがってローデイは、精神科学の学問的基礎づけをなす認識論（論理学）・心理学・解釈学の対岸に押しやられて批判の対象ともされていた、デイルタイのロマン主義的傾向やゲーテからの影響を積極的に主題化する。これによって彼は、デイルタイの哲学を「さまざまな傾向が部分的に後期の著作の中でもなお媒介されることなく併存している」「緊張領域^③」として性格づけ、そこで生

じてくる方法論の問題を、著作のタイトルに挙げた「形態学と解釈学」という二元論の克服として捉えるのである。すなわち、一方の形態学的考察方法は、ロマン主義そしてゲーテを背景にして、多様な形態のなかに普遍的形態を直観しながら、多様な形態を普遍的形態の変容として説明する。他方の解釈学的方法是、シュライアーマッハーそして歴史学派を背景にして、個々のものの個性・単一性の理解を目指す。これに対してディルタイは、この二元論（言い換えれば、説明と理解の二元論）を相反したものととして分離するのではなく、晩年の作用連関という鍵概念を通して相互依存的なものとして捉え、しかも重点を解釈学を目指す個別的単一的なものから形態学を目指す規則的普遍的なものへ移し、後者の中で前者を位置づけるために「意義」という解釈学的カテゴリーを提示し、これによって二元論の止揚を試みたのだ、とローデイは見る。⁽⁴⁾

本節も、ディルタイの哲学を解釈学のみから見るのではなく、ローデイのように美学的な形態学の視点をも取り入れて全体的に理解しようとする方向性に与している。同様の研究方向としては、七〇年代に入ってマックリールが、カント的な第三批判の美学的視点から「歴史の美学」を目指して、想像力と解釈学的歴史理性批判、美学と歴史、これらの統合的な理解を試みている。⁽⁵⁾近年の研究では、マンズールが、同様の方向性で、しかも本書と同様に、普遍概念ではなく、それに代わる類型概念に注目して、ディルタイの美学的文学的領域で展開された詩人の類型が哲学領域において哲学者の類型として晩年の世界観の類型へ展開されていると見る。⁽⁶⁾このように、「形態学と解釈学」、「説明と理解」、さらに「心理学と解釈学」、「文学と哲学」など、これらの対置を、本節もまた対立関係あるいは二者択一関係として捉えるのではなく、生の全体的統一的営みの中で連関した重層的な働きとして

捉えている。しかも本章は、すでに最初期からデイルタイ自身によって語られていた概念、しかし彼自身は展開することがなかった概念、したがってこれまでの研究でも素通りされてきた概念、そうしたいくつかの概念の連関に注目し、いわばその概念図式を描き出すことをさしあたりの目標にしている。

その概念の一つが、ローデイが美学の領域で主題化した「想像力」である。本章はそれに加えて、前章で理解という観点から見た「追形成」と「追体験」を、想像力という観点から取り上げる。追形成は、ドイツ詩学論の文脈では「八七年詩学論考」のなかで、アリストテレス『詩学』における「ミメーシス (mimesis) (再現)」に当てられている語 (GS6:109-111) であると共に、デイルタイ自身はこの語を、「詩学の基礎」をみずから展開するための鍵概念とし、晩年の『解釈学の成立』では「追形成の出来事」を「理解」と名づけるのである (GS5:318)。追形成は理解概念を形成する源として詩学と解釈学を架橋する概念である。しかも意味内容の広がりからすれば、この語は、「六五年ノヴァーリス」のなかでデイルタイがシュレーゲルの天才性を特記するさいに使った一連の語、すなわち「批判と追詩作〔翻案〕」、あらゆる追創作〔模倣〕と追理解、あらゆる感覚と判断と追形態化」(GS25:214-GS26:188) のうち、追詩作〔翻案〕・追創作〔模倣〕・追理解・追形態化という語と重なり合い、彼の最初期から晩年までの思索を貫く概念になっているのである。そしてこのような広がりの中で、「追体験」もまた、晩年の『構築続編』の節表題「転移、追形成、追体験」(GS7:213)として語られるに至った概念である。追形成は、領域間だけでなく、初期から晩年にいたる思索の各時期を貫いて彼の哲学を形成する鍵概念となっているのである。そしてこれらの概念をその意味の重なり

合いの要となつて特記しているのが、接頭辞の〈追〉である。彼の言う「理解」を理解するためには、想像力による追形成・追体験、とりわけその〈追〉の意味解明が鍵となる。

そのさいにここでは、これもデイルタイ哲学では批判の対象になるだけで肯定的に注目されることなく、しかも彼自身によつて提示されながらも展開されることのなかつた方法概念、「比較」による「類比（アナロジー）」に注目したい。三つの鍵概念の連関を解く最後の鍵が、類比概念にあると思われるからである。類比を視点にして、想像力と追形成と追体験の概念的意味的布置を明確にしよう。問題となるのは、ミメシスにせよ追形成にせよ、すでに目前に見えなくなつてしまつたもの、あるいはもともと目前には見えないもの、そうした〈見えない現実〉を表現を介してどのように〈再現〉するのか、そして〈再現〉は〈元のもの〉とどのように関係しているのか、である。

したがつてここでもまた、デイルタイを出発点にしてそれ以降、ハイデガー、ガダマー、ペゲラー等で展開されてきた理解概念そして解釈学をさらに進展させるのではなく、ローデイの先の指摘に加えて、次の言説に注目したい。それは、デイルタイに至るまでの理解の動向をデイルタイ以前に遡つて捉えようとしたヴァッハ（一八九八一―一九五五）の『理解』第一卷（一九二六）「序文」の一文である。すなわち、「理解にもともと問題があるわけではなく、誤解が可能であるということがもしなかつたとするならば、理解に問題があるということはなかつたであろう」。この一文は、「序文」冒頭の「人間が共に生きることをしなければ理解はありえない」に続くものであり、ヴァッハの関心は誤解や懐疑に抗つて「理解の理論」を形成することにある。「無理解、よりよく言えば誤解こそが、ひとにこう問わせてきたのである。いかに無理解が排除できるのか、さらには、いかに理解が実現でき

るのか⁽⁷⁾。この問いからわれわれは、次の問いを掘り起すことができるのではないか。それは、理解はどのようにして成り立つか、ではなく、誤解はどうして生じるか、という問いである。誤解は、理解に対抗するものではなく、むしろ誤・理解という一つの理解のあり方だからこそ、ヴァツハをして、「誤解が可能であるということがもしなかったとするならば、理解に問題があるということとはなかったであろう」と語らせたのではないか。したがって本節でもまた、前章で明らかにされた、理解不能な生の謎、限界、誤解、そして理解のずれを視野に入れながら、類比そして想像力がどのような営みであるかを明瞭にしていこう。

以上の鍵概念と意図、そして視点と方向性をもって、まず本節では、アリストテレスのミメシスからデルタイの追形成・追体験への転換を述べ、次節では、想像力を視点にして、カントの超越論的図式と経験の類比からデルタイの類比による類型への転換を見ながら、想像力による類比的跳躍によって見えない現実が形成されていることを提示しよう。

二 アリストテレスのミメシスからデルタイの追形成へ

ここで注目している追形成や追体験は、いずれも〈追〉という接頭辞が付された概念である。これ以外に同様の接頭辞が付された類似の概念としては、初期の「六五年ノヴァーリス」の中の「追詩作〔翻案〕・追創作〔模倣〕・追理解・追形態化」が挙げられた。これに対して接頭辞のない体験や理解は、デルタイの詩学論、精神科学の認識論的心理学的基础づけ、そして解釈学などの基礎概念となっている。しかも理解は、接頭辞が付された追形成から概念規定されていた。すなわち、晩年の

『解釈学の成立』のなかで「理解」は「追形成の出来事」として規定されていたのである。しかし注意したいのは、前章で見てきたように、この規定は晩年になって初めて現れたのではなく、すでに最初期の論理学講義（一八六四—六八）の中に見られたのである。すなわち、「あらゆる理解において問題となっているのは、私の心の中の追形成である」（GS0,100）。そして中期の比較心理学による『個性の研究に寄せて』の中では、「われわれの理解の限界は常に、もはや連関から追形成できないところにある。…追形成は、まさしく追体験である」として、「追形成する理解」という用語も使われていた（GS5,277）。したがって理解を接頭辞付きの追形成から捉えることは、認識論と心理学、そして解釈学の領域に渡り、彼の思索の最初期から晩年まで貫いている。

ここで眼目となるのは、体験に対するその追形成・追体験の働きであり、付加された〈追〉という「出来事」である。これは「八七年詩学論考」に典型的に現れているように、理解の眼目が、詩学そして詩人の中心課題となる再現（ミメーシス／追形成）にあったことを意味しているのではないか。すなわち、アリストテレスの言うミメーシスもデイルタイの言う追形成も、模倣・模写・模造など、一般的に何らかの再現を意味しているのであり、このゆえに、デイルタイは「八七年詩学論考」の中で、アリストテレスの *mimesis*（ミメーシス）にドイツ語の *Nachbildung*（追形成）を当て、この語を使ってアリストテレスの「詩学」を受容しながら自身の「詩学の基礎」を展開する。すなわち以下で見るように、デイルタイは詩の基礎を体験に求め、アリストテレスが「詩学」で展開した「行為の再現（ミメーシス）」を、自身の「詩学の基礎」で「体験の再現（追形成）」へ転換し、それを心理学的に分析する。かくしてこれによって、彼固有の理解概念の意味内容が形成されていくと共に、これ

がさらに彼の解釈学においては歴史の再現（理解）としての「歴史的世界の構築」へ展開していったのではないか。つまり、デイルタイの理解概念はアリストテレスのミメーシスに溯るのではないか。この見通しのもとで、われわれはまず、アリストテレスの言う「行為のミメーシス」に対してデイルタイの言う「体験の追形成」を明瞭にしておこう。再現はどのようにしてミメーシスから追形成へ転換したのであろうか。

アリストテレスの『詩学』では、詩人とは行為を再現する人であり、しかも、実在した人物についてすでに起ったことを語りながら、起りうることをありそうな仕方、つまり必然的な仕方である可能性があることを普遍的に語る人であった。⁵⁾したがって詩人による行為の再現は、歴史家がすでに起ったことを個別的に語るのとは異なり、観客が畏れと憐れみを引き起す一連の出来事の再現でなければ、優れた再現とは言えない。⁶⁾これに対してデイルタイは詩の基礎を体験に求め、詩人の体験に入り込む。

「すべての真の詩の基礎は体験であり、活き活きした経験であり、この経験に連関している心的成分である。外界のすべての像も、そうした経験へ関係することによって間接的に、詩の創作のための素材となりうる」(GS6,128)。

このように、デイルタイがアリストテレスにおける行為の再現（ミメーシス）を体験の再現（追形成）へ転換するとき、再現の捉え方、つまりアリストテレスのミメーシスとデイルタイの追形成は根

本的に異なってくる。すなわち、アリストテレスがミメーシスとその媒体（色・形、音声、言葉、音律を伴う言葉、リズム、歌曲）と対象（人間）と方法（作者はドラマの中の登場人物となって語るか、など）という三つの実践的な手法から捉えたのに対して、デイルタイはこれらの関係に注目しながらも、アリストテレスとは異なるやり方で追形成を規定していくのである。

まず、デイルタイはアリストテレスにおけるミメーシスの三つの手法をアリストテレスに倣って「再現の媒体、再現の対象、そして再現の可能的方法」として挙げ、アリストテレスの詩学は普遍的な美学的原理から基礎づけられているのではなく、むしろ「これらの技術的関連に基づく推論によって」形成されている、と評価する（GS6.110）。しかし次のようにも述べる。「この「詩が引き起すべき」影響の根柢は、詩学においては、ただ、再現、その対象、媒体、これらの関係のみにある。…この関係に詩学の統一的原理がある」（GS6.111）。¹¹¹）では「再現、その対象、媒体、これらの関係」を「詩学の統一的原理」としているのである。これはアリストテレスに関する叙述に見えるが、しかしその違いに注目したい。すなわち、アリストテレスのミメーシスの三つの技術として「再現の媒体、再現の対象、そして再現の可能的方法」が挙げられたのに対して、ここでは「再現、その対象、媒体」と言われているように、「再現」それ自身が三項のうちの一項を占めているのである。そして、その代わりに「再現の方法」が抜け落ち、さらには、「対象」については「その「再現の」対象」とされているのに対して「再現の媒体」は単に「媒体」とされているのである。これは次のことを意味するのではないか。すなわち、「詩学の基礎」として「詩学の統一的原理」を目指すデイルタイにとって、作者がドラマの中の登場人物になって再現するか、あるいは作者のままに再現するかなどの、再現の

方法は関心がなく、むしろ、「詩が引き起すべき影響の根柢」という観点から、「再現（追形成）、その対象、媒体」、これらの統一的関係に関心が向けられたのではないか。しかも、われわれはこの三項にこそ、デイルタイ解釈学の三項「理解、体験、表現」を重ね合わせることができるのである。アリストテレスの「詩学」に対するデイルタイの「詩学の基礎」は、行為のミメーシスを体験の追形成（理解）へ転換する。

ここで注意したいのは、再現の対象が人間の行為から体験へ転換されてはいるが、いずれも出来事が主眼になっているという点である。すなわち、行為の出来事のミメーシスから心的出来事の追形成へ転換されているのである。アリストテレスにおいては、ミメーシスが行為の再現となるとき、ミメーシスの対象は人間であり、したがって人間の行為による一連の出来事である。それは悲劇において一連の行為によって生じる出来事の再現、つまり筋の組立となるのであった。これに対してデイルタイにおいて人間の行為の代わりに体験が挙げられるのは、人間の探究としての人間学が、その基礎を当時の学問的趨勢の中で心理学に求めていたことが背景として挙げられよう。しかもデイルタイが当時の心理学に対して『理念』を公にしたのは一八九四年であるが、すでにプレスラウ時代（一八七一—一八二）から心理学講義を繰り返し行っており、ベルリン時代の「八七年詩学論考」においても、その第二部第二章を「詩人の創作の心理学的解明の試み」に当て、その冒頭で次のように言う。「今や、夢見る人、狂人、芸術家における像の生は、今日支配的な心理学によつては解明することができない、と私は主張する。……知覚、言い換えれば表象は、……感受によつて貫かれ、……注意する緊張が……個々の像に衝動のエネルギーを与える……。したがつてどの表象も、現実の心の中では出来事で

ある」(GS6139)。ディルタイの求める心理学は、当時支配的な表象的要素からの連合・融合による構成的心理学ではなく、表象・感受・衝動による全体的統一的な「現実の心の中」の「出来事」を記述・分析しうる心理学である。もちろん、心的出来事と言っても、それはあたかも外界から隔絶された心の中の私秘的な出来事といったものではなく、人間の行為による一連の出来事の直中で相互作用的に生じている意識の事実である。

このように、ディルタイでは「詩学の基礎」が詩人の体験に求められ、行為のミメーシスから体験の追形成へ転換するがゆえに、アリストテレスの「ミメーシスの媒体・対象・方法」という連関は「追形成、その対象(体験)、媒体」という連関へ転換し、さらには解釈学の〈体験・表現・理解〉へ展開したのである。これは次のようにも言えよう。アリストテレスの詩学では、ある人間の行為・出来事の再現が関心事であったのに対して、ディルタイでは一八〇度転回して、それを再現する詩人の体験自身へ視線が向けられたのである。この視線の転回が、アリストテレスの「詩学」に対するディルタイの「詩学の基礎」への転回であり、そしてそれが当時の学問的状况を反映して心理学的に遂行されたのである。そうであれば、「詩」もまた、詩人がある人物の行為を再現したものである。詩から、詩人が詩人自身の体験を追形成したものである。ディルタイは次のように言う。

「……でわれわれは詩人に最も固有な領域」に入り込む。すなわち、「体験と、想像力におけるその追形成」(GS6135)。

三 体験の追形成

それでは、再現が行為のミメシスから想像力による体験の追形成へ転換するとき、その意味はどのように醸造されていったのであろうか。まず、「八七年詩学論考」の文脈にある断片「体験」(GS633-6)で述べられた体験概念を確認しておこう。というのも、そこにある具体例は、われわれの日常にもありうる体験、そしてまた芸術作品の体験も挙げられており、詩人の体験のみに限定されていないからである。

具体例の一つとして、愛する人を失って苦痛を感じた体験が挙げられている。この体験は、時間的空間的に規定された存在者(愛する人だけでなく家族、知人、友人など、さらには事物など)、そしてそうした存在者とのやり取りや行為などを含めた出来事(死亡という出来事だけでなく、そこに至る過程やその後の出来事など)など、具体的な内容の連関を包含している。もちろん、「愛する人を失った体験」という同じ表現を使っても、人によって具体的な連関は異なる。しかしそれは、それぞれの人の「生の経過の一部」(GS634)を形成する。言い換えれば、その体験は、「愛する人を失った体験」という表現のもとで連関し合うものが他の体験から区別されながら出現してくる、そうした全体的な出来事を示している。すなわち、体験は個々のものが連関した全体的出来事であり、「力動的な統一体」(GS635)である。

しかも本人がその体験を語るのが、体験の最中であれ、振り返ってであれ、体験には連関の成分として過去のことが「現前」している。

「現前というこの語は、体験を形成する構造連関〔表象・感受・意志〕の成分として、過去のものとなつてしまつたが現在へ及んで力として経験され、したがつて現在へ取り入れられて、われわれが体験している現在へ固有に関係しているものを表示してゐる」(GS6315)。

われわれはここで、過去の現前だけでなく、未来の現前をも加えてよいであらう。¹¹⁾ 愛する人を失つた体験には、将来予定していたことや漠然とした未来への不安が現前することもあり、これが表象的・感受的意意的な構造連関の成分となるか否かによつて体験の具体的連関も異なつてくるからである。したがつて、体験は、「生の経過の一部」と言つても、過去のある時点からある時点までを切り取つた継続的部分としての一部ではなく、時系列的には断続的・断片的に見える意志的行為や感受として出来事の表象などが連関しながら構造連関の成分として現前し、統一的全体を形成したものである。このことは、デイルタイがもう一つの例として挙げている芸術作品の体験で顕著になる(GS6316)。われわれがある作家(デイルタイはデューラーを挙げている)の作品を鑑賞するといふ「芸術作品の体験」は、展覧会で一回だけ見た場合もあれば、何回も作品の前へ足を運んだ場合もある。後者では、各々の体験は断続的であつても、それらが固有な連関を形成して「ある作品の体験」として統一的全体的に形成される。この意味で、体験は広がりをもつて「外へ展開」と同時に、新たなものを「内に包含」するのである(GS6316)。アーサー・C・ダントの言葉を借りれば、「体験」はさまざまな「企画動詞」の総称にならう。¹²⁾

このように、彼の言う体験は、生の経過の一部として、連関と統一体、現前と現在、展開と包含、

これらによって特徴づけられる。ここでとくに注目したい点が二つある。

まず、体験は心的に形成される、という点である。すなわち、過去の現前について「体験を形成する構造連関の成分」と言われているように、体験は表象・感受・意志という心的な構造連関によって統一的に形成されているのである。このゆえに同じ出来事に直面しても、人によってその心的成分が異なり、異なる体験として形成されることがある。これは、「愛する人を失った体験」という同じ表現が使われても、その体験内容が人によって異なるのと同様である。それでは、どの行為や感受そして表象が、体験を形成する構造連関の成分となりうるのであろうか。その取捨選択は、われわれの現実の経験から知られるところでは、意識的意図的になされる場合もあれば、そうでない場合もある。いずれにおいても、ある体験を他の体験から区別して統一体を形成するための^きとして、前々章で見たようにディルタイは目的を挙げる。先の例では、「愛する人を失った体験」が的^きとなつて統一的全体が形成され、しかもその体験は「他から分離しうる、内在的目的論的な全体」(GS6314)として形成されるのである。

この場合に彼は、生のカテゴリーの一つに「目的」も数え挙げて(GS19374H)、目的を生の在り方を形成する基本としているが、具体的にはさまざまであり、生理学的な欲求・快の充足、環境への適応などの生の保存、そして個人的あるいは社会的な価値に応じた行為など、さまざまな場面で何らかの的が目指され、それに応じて生の連関が形成されている。したがってディルタイが右に言う「内在的目的論的」とは、目的が生の外からではなく、生の内からさまざまな事柄を取り纏めて統一的な連関を形成する目的を言う。それはまた次のようにも述べられていた。

「ところで、われわれは目的ということ、ある生の統一体の、ある他者の、最後にはある物事、意義とか意味を表示しよう」(GS6377)。

先の例で言えば、当人の体験それ自身の内にある「苦痛を感じた」と表現される生の内的感受を目的にしてさまざまな行為や出来事、感情や振る舞いなどが全体的な統一性を形成すると同時に、その統一体がほかならぬ「愛する人を失って苦痛を感じた体験」という意味を持ち、各々の行為などがその全体の意味の中で意義づけられるのである。これが彼の言う「内在的・目的論的な全体」であり、第一章「現実の形成」で見えてきた、連関の内的な結合の仕方である。そしてこうした連関が〈私〉を交差点として〈私の現実〉として現れるのである。

このように見れば、生の統一体の意味は、あらかじめ生の外に存在している外在的・目的論的なものではなく、各々の出来事や感受そして意志的行為などの相互作用を通してこそ形成されるのであり、その統一的な意味形成の中で、どれが全体的・統一的に連関づけられ、意義づけられるかが篩に掛けられ、ある出来事は不要なものとして、またある行為は重要な意義を持ったものとして、統一的な体験が形成されていくのである。晩年の解釈学的用語を使えば、体験は部分（意義）と全体（意味）の循環を通して形成されていくのである。体験は過去の出来事として動かしようのないもの、固定したものでなく、未来や過去の事柄が現在へ現前しながら力動的な統一体として生動的に形成されるのである。このゆえにまた、時の経過と共に成分が変わって異なる仕方・内容で過去の体験が形成し直されることもある。それは生の成長の中で獲得される統一的な意味づけの変容によるのである。

次に注目したいのは、そうした過去の現前と現在の関係である。この関係に体験の二重性とも言うべき事態があり、ここから、体験の追形成がどのような出来事であるかが明瞭になる。すなわち、体験が過去の事柄も現前して統一的連関として現在において形成され、しかも過去の事柄の現前が現在の中への現前であるなら、過去の体験の形成は、まさしく現在において遂行されているのであり、しかもそれは、現在ではなく過去のものとして形成されなければならないのである。

そうであれば、過去の体験の形成は、過去の時点からすれば、後からの形成、この意味での追形成になる。しかし、その現前が現在である以上、過去の体験の追形成は、それ自身、現在の体験である。デイルタイはこの意味での体験を、断片「体験」のなかで、「体験」に対して「体験する」と表記する（以下「体験（する）」あるいは「体験作用」などと表記しよう）。前者は、語の成立ちからしても「体験されたもの／されているもの」を含蓄するが、後者は、現在進行中である。しかも、前者の現前は後者への現前である以上、前者は後者を前提しており、逆に後者は前者を含蓄している。つまり、過去の体験は現在の体験作用の中で、ほかならぬ過去のものとして形成されるのである。したがって、現在における体験作用は、川の流れの一断面のごときものではない。現在は「過去と未来をみずからのうちに含んで」現前する現在であり（GS6314）、この現在において過去の体験内容が活きた出来事として形成されるのである。このゆえにまた、現在は空虚な点のごとくではなく、「実在性に満ちている」（GS6315）のである。デイルタイの言う体験の追形成は、それが過去の体験の追形成であっても、現前する現在の体験作用、すなわち追体験にほかならないのである。

四 体験と追体験

そうであれば、過去の体験の追体験は現在の体験に対してどのように特徴づけられるのであろうか。いずれも同じ現在の体験であるなら、両者は何によって区別されるのであろうか。たとえば、私が現在、パソコンに向かってゲームにのめり込んでいる体験と、肉親を失った体験を、現在、追形成していることは、いずれも現在の体験作用であるなら、前者(体験)に対して後者(再現)を特記するものは何であらうか。

アリストテレス「詩学」では、再現は詩人のミメシスの三つの手法として対象・媒体・方法に求められた。これに対してディルタイでは、「詩学の基礎」が体験に求められ、そして体験の追形成が心理学的分析によつて想像力に求められるのであった。そうであれば、アリストテレスの再現(ミメシス)を特記するものが対象・媒体・方法であるのに対して、ディルタイの再現(追形成)を特記するものは想像力にほかならない。Nach-bildung(追・形成)というドイツ語の作りからすれば、Nachbild(像として追形成されたもの)が詩などの作品であり、したがって詩人の創作はBildung(像形成)の力としてのEinbildungskraft(想像力)、「die bildende Kraft(像形成の力)」(GS26,129)としてのファンタジー(Phantasie)によるのである。体験に対する追体験の〈追〉には、もはや存在し無い(見えない過去へ向けて)、(後から)、想像力によつて像を形成するということが含意されている。

たとえば、パソコンに向かってゲームに没頭している今の体験は、外的知覚に訴えてパソコン(表象としての知覚像)を示すことによつて特定される。これに対して、肉親を失った過去の体験は、す

でに形成されている何らかの像に後から訴えたり、あるいは後から形成する何らかの像に訴えたりするほかない。それがわれわれの現実では故人の写真であったり、そのとき起ったことの話であったり、詩であったりする。したがってデイルタイは「八七年詩学論考」の中で、詩人の特徴の一つとして詩人は心的状態を追形成する力が通常以上だということを挙げ、現在の知覚と追形成を対照させて次のように言う。

「外的な知覚と表象の区別に対応するのが、内的経験の領域では、体験とその追形成の区別である」(GS6.134)。

これは明らかに心的な構造連関「表象・感受・意志」を枠組にしている。すなわち、外的な知覚（このパソコンの把握）が心的には表象による把握に対応するのに応じて、内的な体験の把握は感受・意志による把握、すなわち非表象的な想像力による追形成に対応しているのである。それゆえに彼は次のように言う。

「追形成のエネルギーは、感受と情動そして意志の出来事に依存しているのである」(GS6.135)。

このゆえに、追形成は生動的であり、像に生氣をあたえ、感情で満たすことができる、とデイルタイは特徴づける(GS6.135f)。したがって現在の表象的像による知覚体験に対して追体験は想像力

による感受的意志的な像形成が際立った体験として特記されよう。

このように特徴づけられる追形成を、デイルタイは晩年に追体験という概念で語る。追形成が体験作用であれば、これは当然のように思える。しかし、詩学の文脈で、注意したいことがある。晩年の『構築統編』第一部二章五節「転移、追形成、追体験」(GS7.234f)では、たしかに、「追形成あるは追体験」(GS7.214)とつづつ場合に、「二つの語を同義的に解し、しかも追体験を多く使っている。しかしそれ以前には、追形成や模倣が詩人の体験との連関で鍵概念として頻出し、追体験は決定的な用語としてまだ使用されていなかったのである⁽¹³⁾。これは先に詩学論の中で見たように、「六五年ノヴァーリス」における接頭辞〈追〉を付した一連の語のなかに「追理解」はあっても「追体験」はなかった。また、雑誌寄稿論文「七七年ゲート論考」では、フェヒナーの用語「想起残像」(GS26.382)に対して「芸術の追形成」(GS25.383)とつづつ語を使い、その力を想像力に求め、ゲートの「追形成される像」(GS25.390)を説明するが、追体験という用語は使われていない。しかし晩年、この雑誌寄稿論文の抜き刷り版に加除・修正を加えて『体験と詩作』に収めた「〇五年ゲート論考」では、追体験という語が決定的な意味で加筆されているのである。その加筆部分は以下の通りである。

「自身の生の歩みに縛られて、いる人間にとって、詩作品は、自分では実現しえない生の諸可能性をくまなく体験したいという憧憬を解き放つ。追体験の中では、詩作品の全本質がそれに適した心的出来事の経過において働いている。というのは、本物の詩作品であればどれも、それが表す現実のひととまに、これまで見たこともない生の性質を際立たせるからである。詩作品は出来事

や行為の一連の因果的連鎖をまざまざと描き出すことによって、生の連関の中である一つの出来事としてその個々の部分に帰属する価値を、追体験させるのである。出来事はそうして一つの有意義性へ高められる」(GS26S.127)。

この加筆部分では明らかに、「追体験」の主語は、詩人ではなく、詩の鑑賞者である。しかも「自身の生の歩みに縛られている人間」が作品の表す生の出来事や価値を「追体験」するのである。ここから次のように言ってもよからう。すなわち、最初期からのドイツ詩学論の文脈では、詩人の体験を基礎にした詩人本人による再現（追形成）が詩学の心理学的分析の対象になっていたが、これに対して、作家によって創作された作品、あるいは歴史の史料などを理解する人からみると、すなわち晩年の解釈学の視点から見るとき、追体験という用語が使われたのである。デイルタイの分析の視点は、アリストテレスの「詩学」が人間の行為の再現の手法を問題にしたのに対して、「詩学の基礎」では一八〇度転回して詩人自身の体験の再現へ向い、晩年の解釈学は作品の解釈者の視点に移行しているのである。作品を中心にして、一方では作者自身による体験の追形成が、他方では鑑賞者によるその追体験が語られたと言えよう。

このような視点の推移から、詩人における体験とその追形成、そして解釈者によるその追体験、これらの間にいくつかの問いが生じてくるように見える。すなわち、解釈者による追体験が語られるとき、それは詩人の体験と同じ体験であろうか、あるいは詩人の追形成と同じであろうか、むしろ、〈追〉をつけるにせよ「体験」と言つてよいであろうか、たんなる模倣という意味での再現にすぎな

いのではないか、それどころか詩人においてすら、自身の体験をまったく同じように追形成することができるであろうか、と。

この問いに対するデイルタイの回答はすでに出ている。彼は晩年、作者であれ解釈者であれ、追形成と追体験を同義的に使っているのである。しかも著者への解釈者の関係を、「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」(GG331)、と捉える。デイルタイが理解の働きを追形成・追体験として考える以上、彼の解釈学では、著者以上に追体験することがモットーとなる。しかも解釈学的な「よりよく」は、詩人の体験と解釈者の追体験が〈同じ〉か否かという問い自体を無意味にするように見える。というのは、「よりよく」とは、前章で見てきたように、詩人の一作品を他の作品との連関に広げ、さらには詩人の生涯へ、そしてそれを取り巻く社会・時代等の全体へ広げ、より広い全体の連関の中で捉え直すことを意味しているからである。したがってここでは、詩人の私的な内的体験と解釈者の私的な内的追体験を、いわばブラックボックスの中を覗き込んで比較して〈同じ〉か〈よりよい〉かということが問題になっているのではなく、あるいは作者の体験そのものを覚知する必要があるか否かが問題になっているのではない。

そうであれば問題とされるべきことは、体験に対してよりよい追体験(理解)と言われたさいに、そこに付加されている接頭辞の〈追〉の意味であろう。〈追〉には、〈後から想像力によつて〉のほかにもどのような意味が含まれているのであろうか。それは前章の精神科学の基礎づけの文脈では〈連関に從う〉という点にも求められたが、詩学の文脈ではそれがどのように具体化され、そしてそこに〈よりよい〉ということがどのような意味で語られてくるのであろうか。作品を中心にして、著者と

作品、作品と解釈者、そして著者と解釈者、これら三様の関係に想像力という観点から立ち入ろう。これら三様の関係はみな、想像力によって形成されるからである。

第二節 想像力による類比

一 詩人の想像力と追形成

われわれは天才とされる詩人の想像力に関するデイルタイの分析を見ながら想像力という観点から〈よりよい追形成〉の〈追〉の意味を探っていこう。

デイルタイは、天才に関する従来の見解を批判的に摂取しながら、天才と狂気、そして常人の通常状態、これら三つの心的状態の関係を見定めながら詩人の想像力を分析する。すなわち、従来は天才と狂気の類縁性が指摘されていたのを受けて、彼は、詩人の想像力が「現実の制約に制限されることなく像を自由に形作り結合する」という点に「病的状態」や「夢見状態、催眠状態、発狂状態」(GG692f) などの類縁性を見出す (GG694)。しかしその一方で彼は、詩人は「心的生の獲得連関全体が像形成の出来事に作用している」(GG643) という点で天才を狂気と根本的に区別すると共に、想像力の「強度の度合い」(GG631) が強いという点で天才を常人と区別するのである。われわれはここで、量と質という用語を使えば、天才と狂気は共に想像力の強度が強いという点で量的に同じであり、しかし常人と量的に違い、天才と常人は共に獲得連関に制約されているという点で質的

に同じであり、しかし狂気と質的に違うのである。このゆえに、われれは次のように言つてもよからう。常人は先に性格づけられたように「自身の生の歩みに縛られている人間」であるのに対して、天才はそうではなく、想像力が量的に強いがゆえに現実の制約を越えて現実を作品に追形成できるのであり、その一方で常人は天才と質的に同じであるがゆえに天才の作品を理解できる可能性をもつていたのである。

しかし、天才を狂気と区別するために獲得連関による制約を挙げることによって、却つて天才は常人と質的に同じになつてしまひ、天才の天才たる所以が見えなくなつてしまふのではないか。それとも想像力の強さという常人との量的違いが、天才に固有な特徴を帰結させるのであろうか。これに対する彼の心理学的分析は次のようなものである。

「詩人が創作において現実を踏み越えるのは、それと相反した原因に由来する。健康で力強い心の全エネルギーがここでは活発に働き、……像の変容は、現実を表す獲得連関の全体が現在化し活動している心の中でこそ遂行されるのである。……詩人には現実の連関が現在化し、かつ詩人はみずから変容する像をこの連関から分離する。……心的生の連関がこの像の形成にエネルギーに作用するように、芸術作品の目的に応じたこの像の現実への関係が連関によつて保持される。像がこの関係を失うとき、像は心を揺り動かさなくなる。詩のなかにある類型的なもの、理想的なものは、経験を紹介してこの経験を踏み越え、しかも、現実の最も忠実なコピーよりも経験をいつそう強く感受させ、いつそう深く理解させる、そうした種類のものである」(GS6,171f.)。

病的状態は、想像力の相対的力の矛盾がないという点で、質的に同じであるとさえ言えよう。これに對して天才が常人とも病的状態とも異なるのは、現実へ関わる想像力の相対的力の矛盾にある。天才を常人と狂気の間に位置づけながらも天才に独特な位置を与えるデイルタイの想像力論そして天才論の特徴は、この点にある。

われわれはこれを詩学の基礎という観点から次のように言つてよいであろう。すなわち、デイルタイの意図は想像力のこうした相対的矛盾状態を心理学的に分析・記述することによつて、その学問的正当性を確保しながら詩学の学問的基礎を見出そうとしたのである、具体的には、「八七年詩学論考」で、像形成の形態が表象と感受と意志に應じて分析され、芸術的想像力はこの中の感受的な像形成に位置づけられることによつて（GS6.14ff）、心的生の構造連関に基礎づけられ、そして「感受的生の影響で諸表象が現実の限界を超えて自由に変容される法則」（GS6.163ff）および「像の法則」（GS6.172ff）が分析されるのである。かくして詩学の基礎とされる体験そして想像力は、心理学的に心的生の構造連関に、とりわけ感受的意志的働きに、基礎づけられるのである。これは、詩学という一つの精神科学の心理学的基礎づけにはかならない。

かくしてわれわれはこうした想像力の像形成に、前章「現実の理解」で明らかにした体験の追形成の（追）の二つの意味の具体相を見出すことができるのではないか。（追）という接頭辞は、時間的な（後の後から）と同時に、（を）を指して（を）を基準にして（を）に従う（を）も意味していた。これに即して想像力が過去の体験の追形成として働くとき、一方で、先行する体験の（後）から、しかも目前のものを超えてもはや存在しない過去の体験を（目指して）像を変容・形成すると共に、

他方で、獲得連関に〈従つて〉像を変容形成しうるのであれば、そこで変容・形成される像が、作品として、〈現実の類型〉になるのである。追形成の〈追〉は、〈後から〉と共に〈目指して〉〈従つて〉も含意し、現実の類型という具体的像を産出する。かくして、よりよい理解が可能になるのであれば、〈よりよい〉とは具体的な〈類型〉が常人には見えなかつた現実をどれほど鮮明に描き出しているかを意味していることにならう。そしてこれが、天才的詩人の感受的意志的な想像力の働きの特徴にほかならない。

このように詩人の想像力を捉えるとき、われわれはここで、カントの超越論的図式そして経験の類比を想起すべきであろう。デイルタイの類型はカントの図式を範としながら、それを経験的に転換していると考えることができからである。デイルタイは明らかにカントを意識して次のように言う。

「偉大な詩人の特徴とは、すなわち、経験の要素からの彼の構成的想像力が、経験の類比に担われて、人物や行為の類型を、しかも経験を超え出ながらわれわれにその経験をよりよく把握させてくれる類型を、産出することにある」(GG6138)。

ここで「類型」を「産出する」とされる「構成的想像力」は、デイルタイ自身の用語ではなく、カントの「産出的想像力」を示唆する。この働きを担うとされる「経験の類比」は、明らかにカントの用語だからである。もちろん、類型を産出するさいに、カントでは超越論的に経験を超え出るのに対して、デイルタイでは経験的に想像力によつて経験を超え出る。それでは、類型の産出に経験の類比

は、そして理解における類比は、どのように関わるのであろうか。カントからデイルタイへの展開の中で考えてみよう¹⁴⁾。まず、デイルタイの言う類型をカントの図式に対して際立たせておこう。

二 超越論的図式から経験的類型へ

カントそしてデイルタイが図式そして類型を語るのは、想像力がアリストテレス¹⁵⁾からカントに至って「人間の心の根本能力¹⁶⁾」とされ、デイルタイでも同様に「心的生の最高度の営み」(GS691)とされる地点、すなわち想像力という心の働きによる像の形成が認識あるいは理解という観点から考察対象になった地点である。もちろん両者の分析方法は異なる。カントでは超越論的分析であり、デイルタイでは経験的な心理学的分析である。そこで注目したいのは、カントが超越論的分析をするさいに当時の心理学を批判しており、その批判が、これも当時の心理学を批判したデイルタイの心理学的分析と共通の地盤に立っている、という点である。

カントはある注の中で次のように言う。「想像力が知覚そのものに必要な要素であるにもかかわらず、心理学者は誰一人としてこのことを考えたことがなかった。というのは、一方でこの能力が再生だけに制限され、その一方で感覚が印象を与えるだけでなく、その合成そして対象の像の完成までするので、と考えられていたからである。しかしそうなるためには、印象の受容のほかに、なおそれ以上のものが、すなわち印象の総合の機能が、必要となるにもかかわらず、である¹⁷⁾」。カントはここで、当時の心理学を批判し、感覚受容の段階ですでに想像力による総合が働いていることを主張する。それが『純粹理性批判』の超越論的演繹論第一版で展開された「想像力の再生」であり、それをアプ

リオリに可能にする「想像力の産出的総合」、すなわち「想像力の超越論的総合」であった。これに対してディルタイは、感覺的受容の段階で想像力による総合が經驗的に働いていることを、詩人の想像力の心理学的分析によって明らかにするのである。彼はそれを像形成の法則として、「心的生において形成されるすべての像はその要素としての知覚から合成される」と語り、この像形成が想像力によってなされるとするのである (GG164f)。このように、ディルタイはカントの「超越論的」を「經驗的」へ転換しながらも、想像力の働きに〈経験を超える〉働きと同時に〈経験を制約するものを産出する〉働きを認める。その産出物がカントでは「超越論的図式」であり、ディルタイでは經驗的な類型である。同じく心の働きに溯りながらも、その方法の違いは、ディルタイの類型概念にどのような帰結をもたらしたのであろうか。

カントにおける図式は、純粹に想像力の産物として、想像力による総合の規則を意味する⁽²²⁾。したがって悟性が概念によって感性の多様な表象を総合統一するとき、悟性が図式を使うことによって、図式は「悟性概念の図式」となると同時に、悟性がこれを対象に適用することによって、図式は「感性の純粹な条件」となる⁽²³⁾。われわれが目指したいのは、想像力がこのように悟性と感性を介在するものとして図式を産出するとき、もう一つ、ある像を産出するという点である。この場合、その像も図式と同様に想像力の産物であるが、図式は像ではなく、あくまで悟性概念の規則である。これに対して、その像とは「対象の像」であり、それが図式に従って概念に結びつくがゆえに「概念の像」でもある⁽²⁴⁾。図式が「アプリアリで純粹な想像力」の「超越論的産物」であるのに対して、「像は産出的想像力の經驗的能力の産物である」⁽²⁵⁾。

カントの挙げてゐる犬の例で言えば次のようになる。「犬」という概念のもつて、私が目前に経験的に知覚した個別的な形態の対象を一匹の犬として特定しうるためには、想像力が、「犬」という概念から個別的な犬を描き出すための図式規則（たとえば、哺乳四足動物であり、等々）を産出しなければならぬ。そしてこの図式に従つて「犬」の像を形成し（たとえば、犬の絵を描くことができよう）、これをもつて個々の対象を犬として特定するのである。犬の像は「犬」という概念を聞いたときに思い浮かべる像、概念の像であると同時に、具体的な犬を前にして思い浮かべる対象の像でもある。想像力はこのような像を図式に従つて形成するのである。

カントがここで目指しているのは、純粹悟性概念の超越論的図式の解明であつた。これに対してデイルタイが語る類型は、詩人の想像力の産物であり、経験的である。すなわち、カントの超越論的な「図式―像」は、デイルタイでは、いわば超越論性が剥奪され、心理学的に分析された経験的な「類型―像」へ転換される。デイルタイにとつて「偉大な詩人の特徴」は「想像力が経験の要素から……人物や行為の類型を産出すること」（GS6:139）であり、このような類型の産出はどこまでも経験的である。この転換によつて生じるカントとの根本的な差異、したがつてデイルタイに固有な特徴として、われわれは次の三点を挙げることができよう。

まず、カントにおいては、図式は超越論的な規則であり、像はこの図式に従つた経験的産物であるのに対して、デイルタイにおいては、類型は像と共に経験的に形成され、類型もまた経験的要素から形成された像的なものとなる。彼はそれを次のように言う。

「思考は概念を生み出すが、芸術的創作は類型を生み出す。それゆえ類型は、まず、経験されたものの、ある強化・昇華を内含しているが、それは空虚な同一性を目指しているのではなく、多様なものを一つの像的なものにおいて再現する。そしてこの像的なものの力強く明晰な構造が、われわれのわずかで入り混ざった生の経験を、その意義において理解させるのである」(GS6,186)。

ここで詩人が創作する「類型」が「一つの像的なもの」として「多様なもの」を「再現前」させるのであれば、われわれはここから、像としての類型の二側面を読み取ることができよう。すなわち、ある作家が小説のなかで創作する人物は、小説のなかの空想の人物であっても、われわれはその作家の描写に応じてその人物の像を思い描くことができると同時に、その人物の像はある一つの典型的な類型として働いて、われわれはそのもとで何人かの具体的な人物を思い描くことができよう。このゆえに、詩人の創作はたんなる空想の産物と異なり、われわれの現実の経験をより深く理解させてくれるのである。

しかし、次に、カントの図式が可能的経験に普遍必然的に妥当する超越論的図式であるのに対して、ディルタイの類型はそうでない。たとえ彼が類型を「本質的なもの」と語り、「普遍必然性」という用語を使ったとしても、それはカントの求めた伝統的な、あるいは自然科学的な、普遍必然性を意味しない。彼は次のように言う。

「このように、詩人の作品にも普遍妥当性と必然性がある。しかしそれは、ここでは、科学の命題の場合と別のことを意味する。普遍妥当性とは、感受する心があれば誰でも、作品を追形成し享受することができるということの意味する。このように、自身の生動性から、ある生動的なものの連関に必須なものとして取り出され結合されるものを、われわれは本質的なものと名づける。必然性とは、ある詩作のなかにある連関が、それを創作した芸術家にとってと同様に、解釈者を強要することを意味する。この要求が十分に満たされることによって、本質的なものは現実 に即して立ち現れてくる。われわれは、このような現実から取り出された本質的なものを類型的なもの」と名づける」(GS6:186)。

われわれはデイルタイのこの説明を次のように言い換えてもよからう。すなわち、「誰でも」が「感受」できること、そして〈他ではありえない、そうならざるをえない〉という「強要(意志)」を「感受」すること、ここに経験的な普遍必然性と本質(類型)がある。そうであれば、われわれはここに次の一文を付け加える必要がある。すなわち、普遍必然性と本質が経験的に感受されるものであるかぎり、それはまた「誰か」による経験的な反証に曝されている、と。これは前章でみたように、〈対称性/非対称性〉としての理解が誤解やずれに曝されているのと同様である。いずれも追形成としての再現によるからである。われわれはここで、アリストテレスに帰り行く。言い換えれば、アリストテレスを出発点としているデイルタイを認める。アリストテレスでは詩人による行為の再現は、起こりうることをありそうな仕方、必然的な仕方でおこる可能性があることを、普遍的に語るのであっ

た。デイルタイの「詩学の基礎」はアリストテレス「詩学」の心理学的分析による〈基礎づけ〉にほかならない。

かくして第三に、ローデイそしてマックリールなどの指摘に含意されているように、カントの超越論的図式が悟性と感性を介在するものとしてまず認識の領域で現れたのに対して、デイルタイにおける詩人の類型形成は、感受的意志的であり、詩学の領域に第一義的に由来しているのである。これは天才的な詩人だけでなく、〈想像力の相反的矛盾〉を持たないにせよ質的には天才と同じ常人もまた同様であろう。われわれは詩人の創作を通して、想像力によって経験を越え出ながらも、詩人の描く人物像を類型像として理解し、それに現実の個々の人物を当てはめ、また個々の人物がその類型に収まることを理解するとき、経験をよりよく把握できたと感受することがある。デイルタイは、そうした「感受の満ち足りた興奮あるいはそのような状態の成分が何らかの事態に見出されるとき、またそれに応じて芸術的創作がそのような事態を作ることによって満足を求めるとき、そこにある法則的関係を、美的原理と名づける」(GS6.176)のである。

それでは、われわれが以上の三点によって特記するデイルタイの類型形成にとつて、経験の類比はどのような役割を果たしているものであろうか。彼の言葉によれば、類型は「経験の類比に担われて」産出されるのであった。

三 類型と類比

カントでは「知覚から経験の統一が発現してくるための規則」が「経験の類比」と名づけられてい

た。⁽²⁶⁾この類比は、二つの項の量的関係の相等性を表す比例式(たとえば、「3:7=9:x」)のような「構成的類比」でなく、現象の現実存在に関する二つの質的な関係の等しさを表し、「哲学の類比」と呼ばれるものである。構成的類比では、右の例で「x=9」という具合に、第四項目(X)が何であるかを具体的に認識できるのに対して、哲学の類比では、第四項目そのものが認識されるのではなく、経験の中でそれを探すための規則や基準が提示されるのである。犬の例で言えば、概念「犬」から規則を形成して像を産出することによって、特定の犬を目前に認識し、提示しているわけではない。犬の像が形成されることによって犬を探すことが可能になるのである。したがってこのような規則は「構成的」ではなく、「統制的」と性格づけられる。⁽²⁷⁾ここでの眼目は、具体的な第四項目でなく、それを特定しうるための規則である。とすれば、経験の類比は必ずしも比例式のような四項によって表されるわけではないことになる。この点を明瞭にするためにアリストテレスに遡ってみよう。カントの言う哲学の類比はアリストテレスの挙げる三つの類比に包含されるからである。その三つとは、比例、対応・相似、そして形而上学として性格づけられる類比である。⁽²⁸⁾

まず、比例は、カントも挙げている数学的な比例式であり、二つの量的な関係の相等性を表す。類比式を「3:7::9:21」とすれば、1111では3と7との関係が9と21との関係に相当することが言われている。次に、対応・相似は、性質あるいは機能などの関係を表す。たとえば、類比式「鳥:羽毛::魚:鱗」では、鳥に対する羽毛の関係が魚に対する鱗の関係に対応していることが表される。ここに、ヘッセの言う「水平関係」と「垂直関係」という概念枠組みを取り入るならば、類比式の左辺と右辺の関係つまり水平関係は、比例では同一関係であり、対応・相似では類似関係になる。ま

た、各辺の分子と分母の関係つまり垂直関係は、比例では量的関係であり、対応・相似では因果的あるいは機能的な関係になる。後者の対応・相似としての類比をヘッセは実質的類比と呼ぶ⁽²⁸⁾。しかしいずれも、垂直関係と並行関係によって成り立つのであり、したがって類比は、前辺の垂直関係(3:2)、「鳥:羽毛」と後辺の垂直関係(9:21)、「魚:鱗」、これら二つの垂直関係の平行関係、端のには関係の関係である。「類比は、その根源的意味に従えば、諸々の関係の関係である」(FD176)。

これに対して形而上学の類比は、いくらか異なるように見える。アリストテレスは次のように言う。「互いに異なる事物の原因や原理は、ある仕方ではそれぞれ互いに異なっているが、ある仕方では、すなわち普遍的にまたは類比的に言われる場合には、相異なる事物のいずれに対しても同じである⁽²⁹⁾」。彼が「存在は多様な仕方⁽³⁰⁾で語られる」として、「存在する限りでの諸々の存在するものの原理⁽³¹⁾」つまり「第一義的な存在」としての「実体」を求めるのであれば、この意味での類比が重要になる。というのも、ギリシア語に立ち返って語の成立ち(ἀνά + λόγος = analogy = ログスに・従う)からすれば、類比(アナ・ロジー)とはログス(原理)(右の例では、実体)に従うこと、になるからである。

たとえば、彼が例に挙げている「何ものにも形相と欠如体と質量との三つの原理がある⁽³²⁾」を原理とするなら、われわれはこの〈原理に従って〉「人間・身体…机・材木」という〈類比〉を形成することができよう。したがって、原理に従うという意味での類比は、四項関係などの式に表される必要はなく、関係式を成立させている原理として言い表されるのである。類比式「人間・身体…机・材木」であれば、その原理は「個物は質量からなる」であろうし、これをかりに式に表わせば「個物・

質量」になろう。これが、関係（二つの垂直関係）の関係（平行関係）を成立させている原理としての形而上学的な類比である。この原理を「個物・質料」のような関係性として捉えるなら、形而上学の類比は、諸関係の關係（個々の具体的な類比）のメタ関係性になろう。カントが「哲学の類比」と名づけた経験の類比はこれにあたろう。そうであればわれわれはここから、カントを介してデイルタの語る経験の類比を明瞭にすることができよう。

まず注意しておきたいのは、カントでは、図式はカテゴリーが対象に適用される規則としてカテゴリー全般に当てはめられるのに対して、経験の類比は関係のカテゴリーにのみ対応しているという点である。しかも、図式の時間規定から見れば、カテゴリーの四区分（量・質・関係・様態）に応じて四つの時間規定（時間系列・時間内容・時間秩序・時間統括）が挙げられ（B148）、そのうちの関係（時間秩序）に対応する経験の類比のみが、さらに時間の三様態（持続・継起・同時）に応じて三つの類比に分かれているのである。これは一見、奇異に感じられるかもしれない。しかし、三つの類比に対応する関係のカテゴリーは、実体と属性、原因と結果、能動と受動の相互作用、であり、これらは、先の例「個物・質料」のように、垂直関係の平行関係を成立たせている原理（メタ関係性）、本書の言い方では現実を形成する（形而上学的）な連関にほかならない。そうであれば、これら三つのメタ関係性に応じて類比も三種類になるのである。

われわれはこのようなカントの経験の類比を超越論的図式に応じて超越論的類比と呼ぶことができよう。それは、個々の具体的な対応・相似としての類比を可能にする超越論的図式を扱っているからである。たとえば、原因と結果に対応する第二類比の図式は「すべての変化は、原因が結果と結びつ

けられる法則に従って発生する」であるが、個々の具体的な変化がこの図式に従って認識されることを原理にして、私が具体的に初めて見る氷であっても、一定の原因（気温の上昇）があれば、一定の結果（氷の水への変化）が帰結することを、実際の結果を目前に見て提示しなくても認識可能であり、経験可能である。「原因・結果」を原理にして、「気温上昇・氷の溶解」が可能であり、これを根拠にしてわれわれは、暑い日など個々の氷が解けないよう配慮することができるのである。カントの超越論的類比は、具体的な経験を可能にする原理として、超越論的な可能的経験の領野を舞台にして、普遍的に妥当するのである。

このように見れば、超越論的分析から経験的分析へ転換するデイルタイの「経験の類比」が文字通りの経験的な類比であることが際立ってくる。彼の挙げる例は以下であった。

大前提… M_1 、 M_2 、 M_3 …は可死的である。

小前提…ウイリントンは M_1 、 M_2 、 M_3 …に類似している。

結論…ウイリントンは可死的である。

ここでは、類比式「 M_1 …可死的… M_2 …可死的… M_3 …可死的… $W \cdot x$ 」から、見えない x が「可死的」と類比されている。この類比を導くのは、同一性でなく、経験的な比較による類似性であり、類似の M に規則的に「可死的」が現れるという恒常的な連関としての斉一性である。しかも、デイルタイが「経験の類比に担われて、人物や行為の類型を、産出する」と言うのであれば、ここでは比較

による類似性に基づいて「W…可死的」が類比されると同時に、斉一的な「可死的人間」といった類型も形成されるのである。これが、先に見たように、デイルタイの言う意味での人間の普遍必然的な本質的なものとなる。カントであれば、これがメタ関係性としての超越論的図式となり、演繹的推論の大前提として「すべての人間は可視的である」を形成しうるのである。これに対してデイルタイの経験の類比においては、経験的比較によって得られる類似性・斉一性によって類型が産出され、その類型のもとで類似の個体が把握されるのである。

デイルタイにとって、このような見えないXを目指した類比的な把握が想像力の働きであり、この把握の仕方が追形成である。すなわち、想像力は、経験された $M_1 \setminus M_3$ を超えて未経験のWへ跳躍しながら、しかも経験された個々の $M_1 \setminus M_3$ の像から獲得する連関に制約されて、それらの像を内容・進展して類型像を形成し、しかも経験されている M_n の（後から）、類型に（従って）、「Wは可死的である」というWの像を形成するのである。経験的な類比は想像力による追形成にはかならない。しかもそこで形成される本質的なものとしての類型は、誰であっても感受可能な強制力をもっている、どこまでも経験的である限り、誰かに反証される可能性に曝されているのである。

四 見えない現実の現前

カントからデイルタイへの転換を以上のように捉えるなら、カントでは存在しえなかった問題が新たに生じるのではないか。カントでは可能的経験の超越論的分析が眼目であり、類比の第四項目を具体的に提示する必要がなかった。しかしデイルタイの経験的な類比は、経験的な類似性に導かれなが

ら過去の経験を記憶・想起し、第四項目を反証の可能性のあるものとして追形成しなければならぬ。したがって時間という観点からすると、可能的経験の中では時間が直観の形式として過去・現在・未来へ一様に延びうるのに対して、デイルタイでは、存在するのが現在のみとなる。デイルタイは次のようにカントを批判する。

「時間の経過の実在性は、カントによって見過ごされた特徴から生じる。すなわち、現在はその自身を充実した時間として過去と未来から分離し、移り行きながら把握されているのである」(GS8:182)。

ここにはカントとデイルタイの立ち位置の違いが明瞭に表れている。カントでは超越論的立場から時間を可能的経験の直観の形式として考察するのに対して、デイルタイでは経験的立場から時間を「移り行き」として把握する。デイルタイからすれば、カントのアプリオリな直観の形式性は、内容の可変性に対する体験作用の持続性、つまり移り行くことそのことの「実在性のある充実の持続性」(GS8:315)に転換されよう。しかしこの実在性のある充実とは異なり、過去と未来が現前する現在の顕現である。ここでは時間は直線的に過去そして未来へ延びうるようなものではない。そうではなく、過去と未来は、実在性のある充実した現在から「分離」され、空虚な非存在になろう。このゆえにまた、ここでの類比は、想像力によって非存在の世界へ跳躍する追形成になるのである。

かくして経験的な類比に関して、過去を巡って、そして私の心的現在のという充実した実在を

巡って、あるいはまた他者の心的生を巡って、カントでは生じえなかつた問いが生じるのではないか。すなわち、過去が充実した現在に現前するにしても、その現前が過去の出来事の現前であつてたんなる空想の出来事の現前ではないということがどうして言えるのであろうか、あるいは、想起に基づく追形成とたんなる空想が同じ想像力の働きに基づくならどことが異なるのであろうか、とりわけデイルタイでは歴史が問題になるとき、〈事実としての歴史〉の理解と〈フィクションとしての物語〉の理解はどこが異なるのであろうか、さらには、自身の過去の体験を想起しながら追形成することと目前にいる他者の体験を追形成することは同じ追形成であらうか、など、充実した現在に対する空虚な非存在の〈世界〉が問題化してくるのである。しかも、他者の心的生や過去の出来事などは、この歴史的社会的現実とその理解を形成しうるのである。われわれがそうした現実形成と理解の要因となるものを〈見えない現実〉と呼ぶのであれば、経験的な類比は、経験されえない〈見えない現実〉へ跳躍してこの現実の経験を形成しているのであろうか。

これに対してデイルタイ自身はこれらの問題を主題化しているわけではない。しかし、問題を生じさせる前提ともなる時間に関する彼の基本的な見方は、カントの時間を批判した先の言葉と同様に次の言葉にも現れている。

「実在性のある充実した時間契機は現在であり、想起あるいは将来の表象に対して、実在性は現在にあらぬ」(GST,193)。

そうであれば、過去の人物・出来事や将来に予定している事柄などは、現在に現前する限りでのみ實在性を持ちうることになる。これは体験概念に関してわれわれが先に注目した現在と現前の関係から言えることであるし、『外界の實在性論考』で提示されている相互作用としての抵抗経験についてのデイルタイの考え方からも言えよう。彼は次のような具体例を挙げていた。

「ルター、フリードリヒ大王、あるいはゲーテの實在性は、彼らがわれわれ自身^の自己へ不断に作用〔影響〕していることから与えられる」(GS6,114)。

したがって過去の出来事もまた、現在の目前の人物や出来事などと同様に、現在における心的生の抵抗体験(相互作用)の作用性において實在性を獲得し、現実を形成しうるのである。すなわち、ドイツ語・英語の語形からすれば、作用(影響)する(Wirken, act)ものが現実的(wirklich, actual)なものであり、現実的なものが實在的なものである⁽³⁴⁾。もちろんこの場合、先に見たように、「外的な知覚と表象の区別に対応するのが、内的経験の領域では、体験とその追形成の区別である」(GS6,134)ならば、そして過去の事象を現在に現前させる働きが「想起」と呼ばれるのであるならば、想起は、過去の体験を想像力によって追形成するという仕方^で遂行され、そして追形成される像が現在に現前するのである。この限りで過去は現在に現前し、現在のみが實在性を持つのである。これが〈見えない現実〉に対するデイルタイの基本的な考え方になろう。かくして〈見えない現実〉は實在的な〈私〉の現在に現前し、この〈私〉の現実をリアルに形成するのである。

このような立場からすれば、過去を現在に現前させると言っても、過去が現在と独立にどこかに存在し、それを再び呼び戻すわけではないし、あるいはまた、現在の知覚がコピーされて時の経過と共に表象として心の中に順番に蓄積され、そしてそれが再び呼び起こされるわけでもない。過去の体験や出来事あるいは過去の事実とみなされているものは、想像力が〈過去の像として〉形成したものである。これが〈追〉形成という働きにはかならない。すなわち、想起は〈後から〉形成することである。しかしそれはたんなる空想と同じではない。想起とたんなる空想の違いは、天才・常人と狂気の違いと同様、追形成の〈追〉のもう一つの意味、すなわち獲得連関による制約にある。この〈連関に従った〉形成が想起と呼ばれ、夢や幻想、さらにはたんなる空想などの像形成から区別されるのである。

われわれはこの違いをさらに分析する必要はなからう。すでにラッセルは、想起像が過去の感覚知覚のコピーだとする根拠は存在しないとして、それが過去の出来事として存在したとみなす信念が感覚・感情などによって形成されているのだ、と分析する。すなわち、空想ではなく想起像だと感じるさいの、その想起像は、見慣れていること、既にあつたという感覚、これらの特徴とし、そうした感情によって信念が形成されると共に、その再認の感情も、反復的なものではなく、想起的な再認が真の記憶だとする。見慣れていることよって記憶の信頼性が得られ、また既にあつたという感覚によつて時間順序の中に記憶の位置が割り当てられる、とラッセルは分析するのである。これはディルトアイからすれば、想像力による像形成が〈追〉形成か空想かの違い、言い換えれば、形成された像が〈連関に従つて〉いるか否かの違いであり、これが首尾よくなされたものが想起像とされ、したがっ

てその形成が過去の記憶の追形成（再現）とされるのである。しかもラッセルの言う信念形成が（既にあつた）という感情などによってなされたように、デイルタイの言う追形成は、まさしく（後から）形成するという想像力の感受的意志的な働きである。

五 記憶と想像力

しかし、以上のようにして想起と空想が区別されても、詩人の創作の場合には、追形成が詩という空想の産物を通して遂行され、その中で類型が形成される。これは、いわば（フィクション内現実）による追形成とでも言えよう。そうであれば、フィクション内現実がわれわれによりいつそう現実を理解させたとしても、それが、歴史の理解へ、そして過去の自分の体験や他人の体験などの理解へ、そのまま適用あるいは拡張されてもよいのであるうか。それとも想像力による追形成という営みは、みな同じであろうか。この点についてわれわれは、記憶と想像力に関するデイルタイの一文に対するローデイの解釈から立ち入ってみよう。

デイルタイのその一文とは、「七七年ゲーテ論考」から削除も変更もされことなく「一三年ゲーテ論考」に残されている一文である。

「記憶に基づかない想像力がないように、想像力の側面をすでに含んでいない記憶はない。再び想起することは同時に変容することである。この点を認識することが、われわれの心的生の最も基本的な経過と人間の創造的能力の最高の働きの関係を明瞭にする」（GS26:118）。

この一文からローデイは、「記憶と想像力が相互に浸透し合っている」ことを強調する。たしかに、記憶と想像力が分ちがたく浸透し合っているのであれば、この点では詩における追形成も歴史の理解もみな同じになるであろう。違いは、それがフィクションを介してか、史料として特定されるものを介してか、あるいは現在の知覚を介してか、さらには写真やビデオを介してか、など、想像力による像形成の媒体の違いに求められよう。

しかしデルタイは媒体の違いを主題化することなく、アリストテレスの詩学からその基礎として詩人の体験へ遡及し、それを心理学的に分析することによって想像力を解明し、かくして晩年の解釈学に至って理解を追形成に求め、表現を介した理解による歴史的世界の構築を試みるのである。この展開のなかで現れる表現は詩であり史料である。そして一貫した論点は、どのような領域であれ、想像力による追形成は、決してコピーではなく、変容を伴い、しかも変容によって追形成された類型の方がコピー以上に現実をより深く理解させるという点にある。

このように見れば、右に引いたデルタイの文面も、たしかにローデイのように解釈することはできても、その強調点は「変容」にある。すなわち、「再び想起することは同時に変容することである」。たとえ「記憶」とされるものでも、それは過去の事実のコピーといったものではなく、変容されているのである。したがって彼は、「変容」が「われわれの心的生の最も基本的な経過〔記憶〕と、人間の創造的能力の最高の働き〔想像力〕の関係を明瞭にする」、と言うのである。当時の議論にいくらか立ち入ってみよう。

ここでデルタイが議論の中心に据えているのはフェヒナーの「残像」である。彼はブレスラウ時

代に当時の生理学・心理学から影響を受けながら、「七七年ゲーテ論考」の中で「残像」という用語を右に引いた一文の直前に使い、また同年の論考「ディケンズ」ではフェヒナーの名前を挙げてこの語を使う(GS25409)。しかし注意したいのは、彼はフェヒナーの意図に反する意味でこの語を使っていたという点である。

フェヒナーによれば、「私は残像を恣意的に変形することは決してできない。残像は、他の記憶像と恣意的に容易に交換できるが、別の記憶像へと徐々に変形したり、あるいは想像的に変えたりすることはかなり困難になる⁽³⁷⁾」、と言われているように、残像は感覚知覚のコピーとされる。ここから、現在の知覚、そのコピーとしての表象の蓄積、そしてその想起、という考え方が生じよう。しかもこの考え方は次の考えを含蓄することになる。すなわち、たとえかつての知覚と想起された表象が異なっているとしても、それは表象の蓄積と想起の段階で生じた誤りや勘違い、あるいは記憶能力の低下によることであり、本来、想起像が知覚像のコピーであることに変わりはないのだ、という考えである。

これに対してデイルタイの基本的考えは、「われわれが把握できる心的経過のなかで、同じ表象が意識に呼び戻されることはない。これは、その表象が次の意識にまったく同じものとして再び現れることがないのと同様である」(GS26117)、端的に言えば、想起は同時に変容である、という点にある。彼にとつて、コピー説は受け入れ難く、フェヒナーの言う感覚知覚直後の残像でさえ変容されており、さらには別の像が介在した記憶像や像結合なども知覚像と同じものではなく、「それどころか、まったく誤った表象が構築されることもまれではない」(GS26117)のである。

このようにデイルタイがフェヒナーと同じ用語を異なる意味で使うのは、残像の理解の仕方によつ

て、「集積された経験と自由に創造する想像の間の関係」(GS26.117)が解明されるからである。すなわち、「集積された経験〔記憶〕」は、いわば過去の事実としてそれ自体で独立に存在しているのではなく、「自由に創造する想像」によって変容されて記憶像として想起されたものにほかならない、この点を主張するために、残像でさえすでに変容している、とデイルタイは語るのである。

そうであれば、残像という用語が一般に本来のフェヒナーの意味で理解される限り、デイルタイの意図は誤解されざるをえない。かくしてデイルタイは、「〇五年ゲーテ論考」に至って残像とは別に「想起像」という語を使って加筆・説明すると共に、フェヒナーに関する叙述をカントに関する叙述と共に削除するのである。^⑧このような用語上の変遷から次のような推測が許されるであろう。すなわち、デイルタイにとって、想像力の働き、とくに像の変容に関しては、像の追形成、とくに想起像との関係から解明されなければならないことが、七〇年代の心理学・生理学、とくにフェヒナーの残像を介して意識され、その解明が「八七年詩学論考」において詩人の体験の追形成の心理学的分析という仕方で遂行され、かくして「七七年ゲーテ論考」は『体験と詩作』に「〇五年ゲーテ論考」として所収されるさいに大幅に加除訂正されたのである。

ここでわれわれがもう一つ注目したいのは、像を変容して追形成することを、右の引用で見られるように「構築」という用語を使っている点である。この用語は、「八七年詩学論考」では「像連関の構築」(GS6.194.209)、「形態の構築」(GS6.220)、『体験と詩作』「〇五年ゲーテ論考」では「行為の世界とは異なる第二の〔詩の〕世界構築」(GS26.119)、『そして第三版』「〇ゲーテ論考」では「彼〔ゲーテ〕固有の生の構築」(GS26.170)とごう具合に、晩年に至るに従って、個々の表象から、連関、世

界、生という、統一的連関の全体に關して使われるようになる。そうであればわれわれはここに、晩年の「歴史的世界の構築」という用語を追加してもよいであろう。晩年の解釈学による「歴史的世界の構築」は、過去の事実の複写といったものではなく、想像力による想起・変容による歴史的世界の追形成である。そしてこれによって目指されているのは、過去の時代をその当時以上によりよく理解するという解釈学的理解にほかならない。これは、詩人の想像力による類型が、現実の忠実な複写よりもよりいっそう現実を理解させるという、詩学論の考え方が基本になっていると言えよう。

そうであれば、自身の体験を想起することも、他者の体験や心的生を追体験することも、さらには歴史を理解することも、デイルタイにとってはみな同じになるのであろうか。それらはいずれも想像力による追形成になるのであろうか。たとえば自己の体験や感情を想起するときを考えてみよう。そのとき、われわれは、現在の知覚などを機縁にして、目的論的にそれと一定の連関にある像を、想像力によって、しかも獲得連関の制約のもとで想起像として、現在に現前させ、過去の体験・感情として追形成する。そしてこの追形成が「愛する人を失って苦痛を受けた体験」と表現され、逆にこの表現のもとで過去の想起像が全体的に形成されるのであれば、自己理解もまた他者理解と同様に表現を介した追形成である。これが前章「現実の理解」で見た〈理解の対称性〉である。これは晩年の解釈学で初めて現れた考えではない。すでにドイツ詩学論を通して形成された考えである。すなわち、「この追形成の中では自己の状態も対象になるのである」(GS6134)。それでは、他者の体験・感情の追形成もまた、自己の場合と同様になるのであろうか。

この点について、デイルタイ自身、すでに一八七六年頃の草稿「七五年論考続編」の中で、「他

者の心の状態の知覚と自身の心の状態の想起」という項目を設けて、以下のように言う。

「他者の状態の感受は自分自身の感受の想起と同じように発現する。両者は互いに次の点を共有している。すなわち、両者の根底にあつて後者〔自分自身〕の感受と別の本性〔他者の状態の感受〕を帰結させるのは、現在の自己の状態ではないのである」(GS1891)。

ここで彼は、否定的に、自己と「別の本性」としての「他者の状態の感受」は「現在の自己の状態」から帰結するのではないと語る。これは明らかに、感情移入説や類比推論説に対する批判であろう。いずれも自己の感情状態を出発点にして、それを他者に移入するか、あるいは自己の身体状態との関係から他者の身体状態を介して他者の内的状態を推論的に帰結させるからである。デイルタイは、他人の状態の感受も自分自身の感受の想起も同じように発現すると言うのである。それでは、両者は何に基づいて同じように発現するのであろうか。

「家族を失った苦痛の体験」を例にして考えてみよう。この想起は、たとえば臨終の光景や顔つき、触れた手の体温、あるいは思い出の写真など、さまざまな表象が苦痛という感受と一つになって生じる。感受は表象と分ち難く連関して生じるのである。

「この表象状態は、私の自己の状態の一部として私の自己に関係づけられて、無媒介的直接的に、ある心の状態と結びつけられており、すなわち、ある心の状態を生み出すのである」(GS1891)。

これと同じように、他者が味わった「家族を失った苦痛」を私が感受的意志的に追形成する場合も、当人の涙ながらの話を聞いたり、あるいはその人の写真を見たり、自身の想起と同様に何らかの表象を伴っているであろう。ただし、自己の場合には、自己の表象と感受の直接的な結合が基になって過去の体験が追形成されるが、他者の場合には、他者の話や写真などの知覚を介している。つまり、その知覚が「それと結びつく〔自己の〕表象へ関係して、これが内的刺激となつて」(GS1891) 他者の状態の感受が追形成されるのである。いずれの場合も、何らかの表象が私の心的状態と連関して感受が引き起されるのである。

「表象の総体から感受と意志の出来事との追形成が導入される」(GS6134)。

このように見れば、自己の体験でも、他者の体験でも、あるいは歴史の出来事でも、表象に基づいて感受的意志的な追形成が生じる点は、みな同じ出来事になろう。これを彼は理解と名づけるのである。しかも感受的意志的な追形成を引き起す表象とは、右の例から明らかのように、表出されたもの、すなわち表現にはかならない。追形成は常に表現と内的に連関している。ここにすでに「体験・理解という連関」がある。彼にとつて理解は、かつての写真であれ、他人が流す涙であれ、史料と呼ばれる文書であれ、ある表現に基づいて、想像力によって自身の現在の状態を超えて、しかし現実の連関に従つてこの現実には作用するものとして、たとえば苦痛を感受して共に涙を流すなどして、自身の過去を、あるいは他者の体験を、あるいは歴史を、すなわち〈見えない現実〉を、追形成

する働きにほかならない。〈現実の経験〉がそうであったように、〈現実の理解〉も相互作用的であり、しかも想像力による〈見えない現実〉の追形成も、この現実の連関に従いながらこの現実に作用を及ぼし、この現実を形成しているのである。

六類比

以上のようにわれわれは、詩学関係の論考を中心に想像力に関するデイルタイの見解を、アリストテレスそしてカントと対照させながら際立たせてきた。彼にとつて想像力は、表象を介して現実の制限を超えて感受的意志的に自由に像を変容・形成する力である。そしてそれがとくに詩人の体験の追形成として働くとき、想像力は、狂気や空想と異なり、現実からの超出と同時に、獲得連関による制約という相対的矛盾を含むほどに強力になり、このゆえに、現実のコピー以上に現実をより深く理解させる類型を形成することができた。これに対して、詩人の類型形成に至らないまでも、常人は自己の体験や感情を想起するときも、他者の感情を感受するときも、さらには過去の出来事を叙述するときも、同様に、何らかの表現を介して、体験・出来事の〈後から〉、そしてそうした体験・出来事を〈目指して〉、現実を超え出ながら、しかしその獲得連関に〈従って〉、あるいは現実をよりいっそう理解させてくれる類型に〈従って〉、この現実を理解するのである。詩人は現実から類型を形成し、常人は類型によって現実を理解するのである。いずれも想像力によって〈見えない現実〉へ跳躍し、それを追形成し、現在に現前させるのである。すなわち、追形成それ自身が現在の体験作用の出来事として相互作用的にこの現実を形成しているのである。これがデイルタイの言う理解という出来事

ある。

そこでわれわれは、今度は類比という観点から見えない現実への跳躍に光を当ててみよう。そのために、先に挙げたヘッセの言う水平関係と垂直関係という枠取りに加えて、ホリオークの言う類比の多重制約理論とそれに対するジェントナーの議論をここに重ね合わせてみよう。ここでは、類比における目的論が議論の的になっているからである。デイルタイにとつてもまた、目的が連関の統一体を形成するさいの原理的役割を担っていた。目的という観点から類比的跳躍を際立たせてみよう。

ホリオークの言う多重制約理論とは、類比的思考が、同一性・矛盾律に基づく論理的思考と異なり、類似性・構造・目的という三つを制約にして成り立つというものである。⁽⁸⁾ 彼の挙げている例を通して考えてみよう。ある子供は、自分の世界をベースにしてその「人と椅子」の連関が鳥の世界ではどのようになっているかを考え、「鳥と木」を見出した。すなわち、

「人…椅子…鳥…？」に対して

「人…椅子…鳥…木」

を形成したのである。ここでは、人と鳥との類似性（頭と胴体がある、等）に基づいて各々の連関する項の関係（人と椅子の関係、鳥と木の関係）が一对一的に対応して構造的に相似関係にある。と同時に、自分の世界では人が椅子に座るのに対して鳥の世界では鳥が何に座るのか、これがゴール（目的）になって類比的形成が導かれているのである。

ここから同じように、一対一対応の項を広めて、「人・椅子・家・庭」とすることもできよう。このとき、「家」には「巢」、そして「庭」には「木」を対応させて、

「人・家・庭…鳥・巢・木」

を形成すると、全体は、

「人・椅子・家・庭…鳥…？・巢・木」に対して

「人・椅子・家・庭…鳥・枝・巢・木」

という具合に、「椅子」に対応するのは「木」よりも「枝」のほうがよりよいことが理解できよう。ここでは、類比関係にある項の全体が広がり、それに応じてゴールも、〈鳥は何に座るのか〉を内に含みながら（鳥はどのように暮らすのか）に広がっていると見えよう。

われわれがここで注目したいのは、類比形成の仕方である。すなわち、それは、類似性に基づいて、既知のベース領域に各項の連関（構造）を見出しながら、それを未知のターゲット領域に転写し、その連関に適合する類似の項を発見する、という形成の仕方をしているのである。この形成の働きこそ、現実を超えながらもその獲得連関に制約されて像を形成する、想像力による類比的な追形成の働きにほかならない。

それでは、このような類比形成に目的はどのような役割を果たしているのでしょうか。右の例から分るように、目的もまた類似性と構造と並んで類比形成の制約となっている。これに対して、ジェントナーは疑問を投げかける。すなわち、目的はベースからターゲットへの構造・連関の転写を必然的に制約するわけではない、そうでないと予期せぬ類比ということが不可能になってしまうからである、と。これに対して、ホリオークに与するレアドは、ジェントナーに反論する。すなわち、「問題となるターゲットの諸々のゴールが転写過程を制御するのであり、ソース領域が同じでも異なるゴールが異なる転写を引き起すのである」。

ここでは、目的が必然的に制約するか、それとも問題の解決を実践的に導くものが何か、が議論の的になっている。前者の主張の背景には、必然性がなければ類比の定式的モデル形成が不可能になつてしまうという主張があるのに対して、後者の主張はそうではなく、実践的な要求がその根本にある。われわれもまた、類比的な追形成がそもそも普遍必然性を意図していないのであれば、目的の設定の仕方に注目すべきであろう。レアドはそれを問題解決という観点から、「ソース領域が同じでも、異なるゴールが異なる転写を引き起す」と言うのである。言い換えれば、ベース領域を超え出て何らかの像を形成するとき、それが目的連関に従って類比的転写に適合する場合もあれば、適合せず目的を設定し直すときもあるのである。生の連関においては目的設定もまた連関形成と共に生動的可変的に遂行されているのである。ベース領域からターゲット領域へ至る「心の跳躍」は、目的論的な連関形成の跳躍であると同時に、連関形成的な目的設定の跳躍でもある。

それゆえ、目的は連関形成に拘束的ではあっても、必然的でなく、この意味で自由に設定し直され

る。しかし他方で、それは自由な跳躍であっても、目的は連関が転写可能であるように連関に従って設定されなければならない、この意味で目的は連関に被拘束的である。そうであれば、デイルタイが詩人の想像力の特徴として挙げた、現実からの自由な像形成と現実の獲得連関による制約、つまり自由と拘束の相対的矛盾性は、そもそも類比という働き自身に内含されていると言えよう。だからこそ想像力が強くなるほどに、この矛盾性も強く作用するのである。見えない現実への類比的跳躍は、自由であり制約された跳躍である。

このようにな自由と拘束の矛盾性は、音楽の創造に関するデイルタイの見解にも読み取ることができよう。すなわち、音楽のメロデーは無限のバリエーションの中から「そのように在らねばならない／そう在らざるをえない」ものとして創造されるのであり、「へそのように在らねばならない／そう在らざるをえない」は、必然性ではなく、美的価値の実現である」(GST21)。ローデーは、ここから、晩年の作用連関の特徴として「作用連関の原理的開放性」を挙げ、「等しく開かれたものとしての理解（創造とは逆の経過）は、…作用連関のこの原理的開放性に組み込まれている。理解は特定の方向転換の（そのように在らねばならない／そう在らざるをえない）を認識することによって創造行為の緊張をみずからに含むのである」⁴³。ここでデイルタイの言う「そのように在らねばならない／そう在らざるをえない」は、創造の自由と同時にそれが制約されていることを言い表しているであろう。かくして音楽家の（そのように在らねばならない／そう在らざるをえない）が認識されるとき、音楽家の創造の体験の理解が可能なのだ、とローデーは解釈するのである。もちろんローデーが言うように理解は「創造とは逆の過程」になる。音楽家が体験を表現するのに対して、鑑賞者は表現から体験へ遡る。し

かしこのように逆の過程であっても、理解として（理解の対称性）が成り立っているのである。

以上の議論はわれわれにとって重要な点を示唆している。ベースとターゲットにおいて考慮される項が少ない段階で形成された類比、たとえば先の類比式「人・椅子…鳥・木」は、この段階で成り立たないとは必ずしも言えない。むしろわれわれはこの類比を理解できるのである。しかし、連関する項がより広く領域全体に及ぶに従って、別の類比が可能になるのである。そして「人・椅子…家…庭…鳥…?…巢…木」からするとき、「人・椅子…鳥・木」は、それ自体で誤謬（偽）ではなく、むしろ「座る」を目的とした連関から正当な理解であっても、より広い連関からすれば誤・理解という理解に転じ、連関する項の全体がより広い類比がよりよい理解になるのである。これが部分と全体との循環を通じた「よりよい理解」であり、ここから誤解と言われるものが生じてくるのである。誤解もまた、類比的な理解であるが、目的設定と連関設定が（遣り損なつた）理解である、と言えよう。これはもちろん、真偽（事実との合致）の問題ではなく、より広い連関（一貫性としての整合）を顧慮するか、あるいはそもそも連関を取り違えていないかという問題になろう。全体は常に拡張可能であり、これに応じて目的と連関は生動的に可変的であるがゆえに、類比としての理解は、常に誤解の可能性を含んでいるのである。

しかも類比における自由と拘束との矛盾という観点から見るとき、連関の項が広がるにつれて、類比に対する制約は増し、自由の度合いが減っていくのである。言い換えれば、誤解の可能性は減じていくのである。先の例で言えば、類比「人・椅子…鳥…?」では、「椅子」に対応するのは、「木」と同様に「枝」も入れることができるが、類比「人・椅子…家…庭…鳥…?…巢…?」になると、「椅

子」に対応するのは「木」よりも「枝」のようが（よりよい）ことが明瞭になる。連関する項が広がるにつれ、拘束は強くなり、したがって（そのように在らねばならない／そう在らざるをえない）という意味での〈普遍必然性〉の強要（意志）は強くなるのである。デイルタイの言う人間本性としての恒常的連関そして類型もまた、これと同様に、「感受する心があれば誰でも」と言われた意味での「本質的なもの」（GS6186）である。歴史的な現前の広がりを入れるなら「個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」（GS5226）、と言われのである。したがって〈よりよい理解〉という比較級は、デイルタイの言う〈本質〉や〈普遍必然性〉への近づきを意味していよう。もちろんそれは、帰納・演繹によって目指されているようなものではなく、類比的跳躍の拘束力として類比的働きの内に内在しているのである。

以上のように、類比は現実の連関に従ってその連関を〈見えない現実〉に転写しながらその連関に適合する像を形成しようとする。しかも、連関の形成は目的に応じて可变的であり、逆に、目的認定も連関の形成に応じて可变的である。すなわち、類比的跳躍は自由であると同時に拘束を含んでいるのである。しかもそれは、外からの拘束ではなく、類比が連関に従った跳躍であるという、類比それ自身の働きに含まれているのである。われわれはこれを類比的働きの自己拘束と呼んでもよいであろう。このゆえに、類比的連関の項が広がるにつれ、よりよい理解になると同時に拘束は強くなるのである。このような自由と同時に自己拘束として働く力こそ、想像力の感受的意志的な力にほかならない。

われわれは、〈現実の経験〉から〈現実の理解〉を経て、理解の働きとしての追形成と類比を介して

想像力によって〈見えない現実〉へ跳躍した。次節では、〈見えない現実〉に入り込んで、その跳躍力の源としての意志を問うてみよう。そのために、意志という観点から、デイルタイから半世紀ほど遡ってショーペンハウアーそしてその批判者としてのニーチェに手がかりを得よう。いづれも、デイルタイの先行者として生を意志から主題化しており、しかもデイルタイとは別の視点から論じているからである。彼らは、一切が意志である、と云うのである。われわれも視点を移してみよう。

第三節 意志

一 ショーペンハウアーへ

意志という言葉でどのような事柄が名づけられているのであろうか。まず、次のように問うて見よう。意志は、理解そして想像力という営みをもつ人間にのみ固有な事柄であらうか、それとも万物に共通の根底的な性質といったようなものであろうか。言い換えれば、意志は人間の精神を扱う精神科学に固有な対象であらうか、それとも自然科学とも共通の対象になりうるものであろうか。

日常の言葉遣いからすれば、前者しか選択の余地がないように思える。たとえば、「山本君は禁酒をしているはずなのに、意志が弱いね」という言い方に馴染みがあっても、まさか次のようには言わないであらう。「この岩はなかなか動かない。意志が強いね」。これは、そもそも人間以外のものに意志を語ること自体が一種のカテゴリミスであるように、きわめて奇異に聞こえる。この奇妙さは、

「意志」を「自由意志」に代えるといっそう際立ってくる。「この岩」は原因と結果にしたがって必然的に動くのであり、自分から動き始める自由はない、と思われているからである。ここでの意志概念には、自身から始めるといふ自由が含意されていると同時に、自身で止めることができるという自己拘束も含意されている。つまり、他によつて拘束されることなく自身で始めることができるという自由の能力が意志とされているのである。このゆえに、現実を自由に超え出て像を形成する想像力もまた、デイルタイにおいて感受的意志的なものとして捉えられていたのであった。

このように意志という言葉は自由の能力として人間にのみ自由意志を語る哲学者としてカントを挙げることができよう。カントにおいて意志が実践理性としてみずから立法してみずからを拘束する自律的な自由意志として出現するのであれば、理性的存在者以外の事物には、自律的な自由意志は無縁であり、したがって「汝なすべし」の道徳律も無縁である。われわれが自由意志で行為したのとまったく同じように、この岩が自由意志で動いて、あの岩が道徳律に従つて落下するわけではない。それは、岩が理性的存在者でないのと同様である。われわれはただ類比的・比喩的に「彼の意志は岩のように固い」とか「この町並みは楽しいが面持ちをしている」とか語るだけである。

この見方からすると、一切が「生への意志」であり、一切が「力への意志」であると唱えるショーペンハウアーやニーチェの説は、批判の対象になるのは必定であろう。その代表にハイデガーによる批判が挙げられよう。すなわち、人間以外のものも意志を持つとするのは、人間になぞらえて他のものを見る擬人化であり、人間を中心に据えてその性質を一切の事物へと敷衍させる人間化であり、し

かもニーチェを西洋形而上学の歴史の中に位置づけようとするハイデガーは、「ニーチェはすべての存在者の人間化のみを意志している」として、このゆえに「擬人化は形而上学の終末の歴史の本質に属する」とみなすのである。⁽⁴⁾ たしかに意志が人間のみに固有な事柄であるなら、他の事物に意志を語ることは擬人化になるかもしれない。「ほら、この岩肌をごらんなさい。風雪に耐え忍んだ、その苦悩が刻み込まれているようでしょう。皆さんもがんばりましょう」と言って「力瘤」をつくらるとき、「岩肌」に現れた「岩の重み」を、「力瘤」に現れる「人間の意志」のように見立てているのである。このように一切のものについて意志を語ることは擬人化以外の何ものでもないように見える。

ここで、「意志は人間にのみ固有な事柄である」という考え方を〈人間〉、「意志は万物に共通の根本的な性質である」という考え方を〈万物〉と略記するとき、さしあたり〈人間〉の系譜にはカントそしてデイルタイが、〈万物〉の系譜にはショーペンハウアーやニーチェが含まれよう。そして〈人間〉の立場に立つとき、それは同時に〈万物〉の排斥を意味する。〈万物〉は擬人化であり事物の人間化だという批判も、これに当たる。逆に〈万物〉に立つとき、それは同時に〈人間〉の包含を意味する。万物の中には人間も含まれているからである。しかしそうではあっても、〈人間〉と〈万物〉の各々で言われる意志は、その哲学内容の違いに応じて異なることがある。混乱を避けるために、〈万物〉が主張する「万物に共通の根本的な性質(ある性質X)」としての意志は〈意志〉と表記し、〈人間〉が人間にのみ固有なものとして主張する意志はカントを包含した一般的な理解として括弧なしで意志と表記しよう。この表記に従えば、〈万物〉からすると意志は人間に現われた一つの〈意志〉であり、〈意志〉は意志を含む。しかし逆に、〈人間〉が容認するのは意志であり、〈意志〉は意志の擬

人化になる。

そこで、〈人間〉と〈万物〉の立場を比べると、われわれの日常の言葉遣いからして、また意志を感じている自分自身と山河に転がる岩は似ても似つかないことからして、〈万物〉は形而上学的な仮説あるいは擬人化的な表現にすぎず、〈人間〉の立場に分があるように思える。しかしここで次のように問うてみよう。すなわち、人間の意志が一切の事物に押し広げられたのであろうか、あるいはむしろ、一切の事物を貫いている〈ある性質〉が人間においては意志という命名を受けているにすぎないのであろうか。もちろん後者の選択肢に対して、一切の事物を貫いている〈ある性質〉という設定自体が、形而上学的な仮説であり、人間に固有な意志を一切のものに投げ入れてある擬人化にはかならないのだ、と反論されるかもしれない。しかし、「この岩はその重さのゆえに動かない」と言うとき、それは「山本君はその意志のゆえに動かない」という言い回しと、どこが異なるのであろうか。「重さ」も「意志」も「ある性質」を表わしており、それは「重さ」にも「意志」にも共通にある「作用する力」なのだ、と言っではいけないのであろうか。ニーチェの言う「力への意志」がそれである。さらには、そもそも〈万物〉は擬人化だという非難が生じるための前提として、〈人間〉の立場それ自身が人間化の源になっているのではないか、と反論されるかもしれない。つまり、人間のみに自由意志を認めることによって、人間と事物を区別し、なおかつ人間にのみ固有な優位を与え、かくして万物の中心に人間を据えることによって初めて、人間固有な意志を万物へ拡張できるのではないか。ハイデガーがニーチェの擬人化を「形而上学の終末の歴史の本質」に属すとした真意も、この点にあったのではないか。そうであれば、カントに代表される人間のみに自由意志を語る考えは、

近世の主体性の形而上学の中で人間中心主義へ至る歩みの源として露わになるのではないか。〈人間〉から〈万物〉への批判は、〈人間〉それ自身への批判として跳ね返ってくるのである。

これに対して〈人間〉と〈万物〉を等分に見るなら、〈人間〉が〈万物〉を擬人化だとみなすことは、逆に〈万物〉が〈人間〉をいわば擬物化だとみなすことと表裏一体になっているのではないか。つまり、岩の重さを人間の意志になぞらえることは、逆に、人間の意志を岩の重さになぞらえることに等しいのではないか。われわれはここで、空中に投げられた石について、スピノザの見解を批判したショーペンハウアーの見解を想起すべきであろう(SW215)。すなわち、スピノザが、石に意識があるなら自分の意志で自由に飛んでいると思うだろうという想定をして、人間は自由に行為していると思ってもそれは飛ぶ石が自由に飛んでいると思つているにすぎないのと同様で、実は必然的に生起しているのだ、と主張したのに対して、ショーペンハウアーはこれを逆転して、たとえ人間の行為が必然的だとしても自分では意志的だと意識しているのと同様に、空中を必然的に飛んでいる石も意志的なのだ、と反論するのである。

このような表裏一体の見解に対して、われわれはどちらに正当性があるとも裁定を下すことができないであろう。それは、前章までで見てきたように、われわれと石を較べたとき、私は私の意志の存在を覚知し、私と今話をしている目前の人については相互作用の中でその人にも全体的な統一の連関として意志が存在していると類比的に理解できるのに対して、石についてはそうでなく、その意志の存在を理解できないからである。そうであれば、人間にのみ意志を認める〈人間〉の立場は、その限定的ゆえに却つて、〈万物〉の立場が存立する余地を開いているように見える。というのも、他の事

物の意志を人間が理解できないということは、人間の理解に連関形成の限界を認めることとして、人間の側の問題であり、理解の対象の存在まで否定しうるわけではないからである。その存在は、いわば宙吊りにされているのである。〈意志〉は〈ある性質X〉としてその存在が否定も肯定もされない状態にある。

そうであれば、〈意志〉の存在について、問題は理解の限界の問題となり、前章で見たように、類比的連関形成と目的設定の仕方をやり直すことよって理解が可能になる道が開けてくるのではない。たとえば、〈意志〉は人間においては意識されているが、事物においては意識されているわけではなく、認識を持つ人間から認識を持たない事物（X）への類比的跳躍を試みるのである。シヨーペンハウアーの言う「生への盲目的意志」がそれである。⁽¹⁵⁾ そうであれば、このような〈万物〉の主張は、〈ある性質X〉の存在が宙吊りにされている限り、〈人間〉の主張「意志は人間のみに固有である」と、内実が重なり合ってくるのではないか。というのは、いずれも、人間には意志があつて意識できると、事実が重なり合ってくるのではないかと主張しているのであり、その違いは、宙吊りにされたXの存在に否定的に関係するか肯定的に関係するかという、表裏の違いのみになるからである。否定的に関係するとき、〈人間〉から〈万物〉に対して「擬人化」だという批判がなされ、肯定的に関わるとき〈万物〉ではそれが「盲目的意志」と説明されるのである。

このような観点から振り返るなら、〈万物〉と〈人間〉の立場は、一見すると、他を排除するか取り込むかという敵対的な主張のようであるが、そうではなく、ある一点を共有しているのではない。それが、Xの存在が宙吊りにされているという点である。このゆえに、一方を排斥しようとすれ

ばするほど、みずからの立脚点も崩れてしまうという結果になるのではないか。すなわち、〈人間〉が〈万物〉を擬人化・人間中心主義として非難することは、〈人間〉自身の特権化して人間中心主義の源として露わにし、逆に〈万物〉が〈人間〉を排斥しようとする、〈万物〉の「すべて」のなかには〈人間〉の「人間」も含まれるがゆえに、ほかならぬ〈万物〉の主張自体が崩れる結果になりかねないのである。〈人間〉か〈万物〉かは、けつきよく、Xの存在にかかっており、それが宙吊りにされている限り決着はつかず、両者共に主張可能な言表になるのではない。

そうであれば、次のように考えることはできないであろうか。Xの存在を宙吊りにせざるをえないということ自体が、ほかならぬ人間の理解に固有なことであり、このゆえにまた、人間は宙ぶりにされた〈見えない存在〉を目標して類比的な理解という仕方で跳躍し、Xの像を追形成しようとするのである。そうであれば、〈人間〉も〈万物〉も、理解の仕方としてその連関形成と目的設定は異なるが、しかし理解という働きをもつ人間存在にこそ由来した主張にならう。そうであれば、そこで理解されている〈意志〉は意志との連関においてどのような事柄を名指しているのであろうか。そしてわれわれはここからさらに一歩進んで、次のように言ってもよいのではないか。〈意志〉の存在が宙吊りにされているからこそ、その存在と同時にその存在の否定をも語ることができるのではないか。そうであれば、意志が現実の形成と理解の源であるのに対して、〈意志〉の否定、したがってまた意志の否定は、どのような事態として理解されるのであろうか。ショーペンハウアーはそこに〈落着〉の像を追形成するのである。

本節では、〈万物〉の系譜のショーペンハウアーの自由意志批判を、そして次に、ニーチェの

ショーペンハウアー批判を手掛かりにして、〈意志〉の内実を明らかにしよう。というのも、両者の批判の中でこそ、〈意志〉の内実が、さらにはその否定としての〈落着〉への道が、われわれに覚知されている意志との連関の中で浮かび上がってくると思われるからである。

二 ショーペンハウアーの自由意志批判

自由意志に対するショーペンハウアーの批判は、広くはカントの批判的受容の中で展開されている。すなわち、カントが自然の原因性に対して、自発性の能力として「超越論的自由」を「超越論的理念」として提示することによって、必然性と自由を矛盾なく存立させ、さらには、理性の「実践的自由」あるいは「自由意志」に基づく道徳的行為の世界を開いたことについて、ショーペンハウアーは「自由を必然性と共に存立させるカントの教説は人間の思慮深い営みすべての中で最も偉大な成果である」(SWA176)と絶賛する⁴⁶。しかしながら彼は、現象と物自体、感性界と叡智界というカントの区分を受容しながら、〈意志〉を物自体の位置に据えることによって、道徳的行為における自由意志に対する批判を展開するのである。あらかじめその帰結を見ておこう。彼は「意志の自由について」の中で次のように言う。

「われわれの自由の働きは通例の見解のようにわれわれの個々の行為にあるのではなく、人間の全存在と本質（現実存在と本質存在）に求められなければならない。自由は従来のように行為に見出すことはできず、存在の内になければならない。必然性を存在に、自由を行為に帰すのは、

あらゆる時代の根本的誤謬、本末転倒である」(SW497)。

つまり、従来は存在に必然性を、行為に自由を帰属させていたのに対して、彼は逆に、存在に自由を、行為に必然性を帰属させるのである。

ここで、従来の立場の中には明らかにカントも含まれている。これに対して彼が自由を帰属させる「存在」とは、現実の各々の表象の「本質」としての〈意志〉を意味する。彼にとつて〈意志〉とは表象の「本質」であり自由なものを意味する。これに対して、現実の表象としての世界は必然的であり、行為もまたこの表象界の中で動機（根拠）と行為（結果）という動機づけとしての根拠律に従っている。それゆえ、行為もまた必然的であり自由でない。このような帰結に至るプロセスの中に、ショーペンハウアーの言う〈意志〉と、自由意志論で言われる意志との違いが現われてくる。われわれは各々で形成されている連関に注目しよう。

さしあたり、〈意志〉の消極的な性格づけが現れる。彼は、カントの現象と物自体の区別を基本にして、〈意志〉を現象の「本質」として、物自体に位置づける。したがって、表象が根拠律に従って必然的に生起するのに対して、〈意志〉は根拠律に従っていない。また、表象は時間空間に限定されて個々の表象（個物）として存在し、しかも主体（表象するもの）と客体（表象されるもの）との相対的關係によつて成立しているのに対して、〈意志〉はそのような相対的なものではない。積極的に言えば、〈意志〉は自由であり、また自体的である。より適切に言えば、自由であり自体的であるものが〈意志〉と名づけられているのである。かくして、現象と物自体という区別に、相対的と自体的、

根拠律と非根拠律、表象と〈意志〉、という区別が連関づけられる。ここでも混乱を避けるために、〈意志〉に対して語られる自由を、同じ括弧付きの〈自由〉として表記するなら、根拠律と非根拠律は必然と〈自由〉となり、〈自由〉の意味は〈根拠律からの自由〉となる。かくして、カントおよび自由意志論の連関とショーペンハウアーの連関は次のようになろう。

自由意志論(カント)「現象…存在(自然)…必然…物自体…当為(道德)…自由」
 ショーペンハウアー「相對…表象…必然…自体…意志…〈自由〉」

かくして後者の連関から従来の自由意志論が批判されるのである。ショーペンハウアーからすれば、明らかに、自由意志論の自由は、彼の〈意志〉の〈自由〉と意味が異なり、さらには、行為は現象界のことであるがゆえに、〈自由〉ではなく、根拠律に従って必然的だとされるのである。そうであれば、彼にとって必然的な行為に対応するものは何であろうか、これが問題になろう。平行関係を横に並記してみよう。

ショーペンハウアー	相對…表象…必然…行為
自体…〈意志〉…〈自由〉…?	

この空欄(?)こそ必然的な行為に対する〈自由〉な行為になるであろう。これを〈自由〉と同様に〈行

為」と表示しよう。それはどのような〈行為〉であろうか、ここにこそ〈落着〉が入るのであるか。彼の意図は、行為の自由意志論を批判することによって、〈行為〉がどのようなものであるかを明らかにすることにあつたと言えよう。彼は、自身の連関では必然的な行為とされるものが、従来は自由とされてきた点を批判し、そうすることによって本来の〈自由〉な〈行為〉へ類比的に跳躍しようとしている、とも言えよう。そこで、自由意志の自由がどのような意味のものとして批判されているのか、そして自由や意志という表現がどのような連関の中でどのように理解されているのか、彼の『意志の自由について』の中で議論を辿ってみよう。

彼はまず、自由を物理的自由、知性的自由、そして自由意志あるいは道徳的自由、これら三つに区分し、問題となる道徳的自由を物理的自由と類比的に捉える。すなわち、物理的自由が「物質的障害物の不在」の状態(SW453)であるのと同じように、自由意志論における道徳的自由で言われているのは「必然性の不在」である(SW47)。つまり、「必然性」とは十分な根拠からの生起を意味し、したがって「必然性の不在」とは根拠の不在を意味する。この意味での自由とは「必然性を欠いた絶対的な偶然性」を、つまり先行する根拠のない生起を意味することになる。ここでは明らかに、カントが超越論的自由として規定した「自身から始める」という「自発性」としての自由が、根拠からの生起という観点から「必然性の不在」として捉えられているのである(SW48f)。

ここで注目したいのは、このような自由の概念が、ショーペンハウアーから見るとき、一つの経験に基づいているという点である。それは「反対のことも欲しうる」という経験である。たとえば、われわれは欲するときには右手を挙げ、また欲しさえすれば右手を下ろすこともでき、われわれの行為は

自由である、という経験である。ここから自由は、「他ではありえない」という必然性に対して、「他でもありうる」という偶然性を、すなわち「必然性の不在」を合意し、そして意志は、先行の根拠なしに「それ自身から始める」ことのできる能力として、また「欲することを為しうる」という意欲として規定されることになる。以上が自由意志論の連関の道筋である。

しかしこれに対して彼は、ここには誤った推論があり、したがって従来の自由意志の概念は誤った推論に基づいて生じた偽概念なのだ、と批判する。彼の主張は次のとおりである (SW4.23f)。すなわち、自由意志論は、「欲することを為しうる」から「反対のことも為しうる」そして「他でもありうる」を推論して、意志的な行為は自由である、行為は自由意志によって生起する、と規定するが、これは未熟な悟性による誤った推論にほかならない、なぜなら、一方を欲するとき、他方はまさしく欲しえないのであり、一方を為すとき、他方はまさしく為しえないからである。それにもかかわらず、意志と行為との関係で行為が自由だとされるとき、その自由とはたんなる物理的自由にすぎないのである。このような彼の主張からすれば、物質的事物の運動と人間の行為は次のようになる。まず、物質的事物は、物質的に自由(障害物の不在)である場合に、因果律に従って必然的に運動する。次に、人間もこれとまったく同様に、物質的に自由(障害物の不在)である場合に、動機を根拠として必然的に行為する。なぜなら、一方を欲して為すことは他方を欲して為すことができな、つまり他ではありえないという必然性を意味するからである。

以上のような批判から各々の概念の連関づけが明瞭になってくる。まず、通常、「意志的な行為」ということでは言われているものは、人間が何かを「欲する」という「意欲」としての行為、つまり「欲

することを為しうる」ということを意味する。そして、こうした意欲としての行為と、それを規定する動機との連関からすると、行為は「必然的」である。ここで「必然性」とは根拠律に従って結果（行為）に対する十分な根拠（動機）の存在を意味する。これに対して「他ではありえない」という意味での「必然性」、また「他でもありうる」という意味での「偶然性」ないし「自由」、さらに「必然性の不在」「自身から始める」という意味での自由は、「欲することを為しうる」から誤って推論された偽概念になる。これに対して彼が〈意志〉の〈自由〉を語るとき、これは〈意志〉が根拠律・表象界の制約を受けないことを意味する（SW4.96）。

そうであれば、ここから彼の言う〈意志〉の性格づけが、根拠律の支配する表象界との連関から一つの問題として浮かび上がってくる。先の連関で言えば、連関の平行関係の出発点となるカントの「現象と物自体」、ショーペンハウアーでは「相對と自体」あるいは「表象と〈意志〉」という平行関係が問題となるのである。すなわち、表象と意志という異質のものがどのような原理（ロゴス）のもとで類比（アナ・ロゴス）的に連関しているのだろうか。この問いに対して彼は、〈意志〉は、根拠律から〈自由〉であるがゆえに、根拠律の支配する表象でなく、かといって表象と無関係でなく、「各々の事物〔表象〕の内的本質」として「すべての原因と結果の必然性がそもそも基づいている前提」（SW4.97）であるとすると。しかも、表象界にはわれわれの行為のみならず、自然的な事物、植物、そして人間以外の動物の運動一般も含まれており、〈意志〉はこれらすべてに及んだ「内的本質」であるとする。具体的には、〈意志〉は、人間においては「意欲」という仕方、そして動植物などの有機体においては「生命の力」という仕方、また自然においては「自身を表出する自然の力」という

仕方で、「どのような仕方であれ、〔ある表象が〕原因となつて〔ある表象に〕作用することをきつかけにして、それ固有の本性に従つて反応するのである」(SW445)。

これに従うならば、たとえば、岩が風雪で崩れ落ちるのは、風雪を根拠として岩が必然的に崩れ落ちるのであり、しかもこれは風雪をきつかけにして〈意志〉が自然の力という仕方では反応していることによるのである。これと類比的に、私が知人の言動に憤つて殴りかかったとき、知人の言動を十分な根拠(動機)として殴るという行為が必然的に生じたのであり、しかもそれは知人の言動(動機)をきつかけにして〈意志〉が意欲という仕方では反応したからである。そしてわれわれは前者の自然の力として、具体的には重力を、後者の意欲として、具体的には憤りを挙げることができよう。しかも後者においては、人によつて必ずしも憤るとは限らず、したがつてよりよく言えば、憤ることに至らざるをえない私の性格を挙げることができよう。ショーペンハウアーにとつて、性格は〈意志〉が個人において経験的に認識された性質である(SW495)。

ここで重要となるのは、私の性格、あるいは別の人の性格、さらにはその重さで落下するという岩の性質も、自体的には「同じもの」としての〈意志〉である、という点である。

「両者〔人間と石〕には同じものがある。それが直接的に認識されるなら意志と名づけられるが、それは石においてはきわめて微弱な程度の、人間においてはきわめて強い程度の、可視性・客体性を持っている」(SW2.150)。「まさに世界すべての事物は一にして同じ〈意志〉の客体であり、したがつて内的本質において同一である」(SW2.171)。

ここでシヨーペンハウアーは、諸表象は同じ〈意志〉の可視化である、と言う。これは彼の言う「意志と表象としての世界」の「と」という連関が可視化あるいは客体化というロゴスで語り出されていると見ることができよう。まさしく、「意志の表象への関係がそもそも関係と称することができるのは隠喩的にでしかない。意志の客体性の偉大な神秘がここにある。」(NH1, 252)。たしかにわれわれは、たとえば磁石によって砂鉄が動くのを見ることを介してしか、そこに何らかの力が作用していることを理解できないのである。ここから、砂鉄の動きはその力の可視化である、と言うことができよう。(見えない現実)は現れている現実を介して類比的にしか語る術がないのである。しかしそうではあっても、その力がなぜ、私の意欲・性格と同じ力(〈意志〉)だと言えるのであろうか。この点を明らかにするためにも(次節「見えない作用」)、同じものとしての〈意志〉がどのようなものか、この点から明らかにしておく。

彼は「同じもの」としての〈意志〉を、さらに「形而上学的な単一体⁽¹⁷⁾」とも呼ぶ。〈意志〉は表象界の個体化の原理から〈自由〉であるがゆえに数的に数えられず、したがってまた「一つにして不可分な意志」(SW2, 188)とも言われ、この意味で「単一体」と呼ばれるのである。〈意志〉はこれ以外にもさまざまな形而上学的用語によって性格づけられる。すなわち、「物自体」や「単一体」のほかには、「生への意志は、われわれの知る中で最も実在的なもの、実在性自身の核である」(SW2, 402)と言われる際の「実在性」、あるいは「ただ形而上学的なものあるいは物自体としての生への意志」(SSW2, 474)などと言われるのである。これらと並んで、「原動因」としても性格づけられている(SW4, 20)。これに従えば、〈意志〉は、すべての事物に力を与え、この力によってすべての事物

は存在し相互に作用し合うのである (SW42)。言い換えれば、表象だけでは根拠律に従って作用する力はなく、原動因がその力として働くのである。しかも原動因の働きは根拠律から〈自由〉で自体的な働きである。この働きが、〈意志〉の現象界への可視化・客体化と呼ばれた働きである。しかも〈意志〉は〈自由〉で自体的であるがゆえに、表象界の認識によっては捉えることができず、したがってその働きは、時空の限定を超えた「普遍的な意志作用」(SW776)とも呼ばれる。それは、「時間の外にあって認識されえない意志主体〔意志という主体〕」(SW775)を意味する。

われわれは以上のような形而上学的な概念の一つ一つに拘泥するよりも、〈意志〉が「〈意志〉・表象」そして「物自体・現象」の中でどのように連関づけられているかに注目しよう。この点から見ると、まず、〈意志〉とカントの超越論的自由の関係が明瞭になってくる。彼は、〈意志〉が根拠律から自由だという理由で「絶対的自由」という名称が帰せられるとしても、それは「超越論的自由」にすぎないとして、次のように言う。

「この絶対的自由は超越論的自由である。すなわち、現象の中に出現することのない自由であって、あらゆる時間の外に人間の内的本質それ自体として思索されねばならないものに到達するためにわれわれが現象とその形式すべてを捨象した限りでのみ存在している自由である」(SW496)。

この文面で注意したいのは、「絶対的自由」や「超越論的自由」と呼ばれる自由は、「現象の中に出現

することのない自由」とみなされている点である。これに対してショーペンハウアーの言う、自体的な〈意志〉は、みずからを可視化して表象界に働き入るのである。それゆえ、カントの超越論的自由は表象の側から表象を抽象化したものだ、とショーペンハウアーは言うのである。「絶対的」という形容詞もその限りのものであり、それは先に見たように、彼が「みずから始めることとしての自由(超越論的自由)」を「必然性を欠いた絶対的な偶然性」として性格づけたのと同様である。カントの超越論的自由は、ショーペンハウアーの批判的受容からすれば、〈意志〉の〈自由〉には届かず、むしろ誤った推論から導出されたものとして〈意志〉を現象界のほうから抽象的に望み見たもの、言い換えれば〈意志〉が現象界に映し出された影のごときものになろう。これに対して、彼にとつて〈意志〉は、現象界の根拠律からの〈自由〉という消極的な規定だけでなく、積極的には表象界へみずからを可視化・客体化する原動因として、表象界への〈自由〉な〈主体〉という積極的な規定を持っている。

このように見れば、彼の自由意志批判の意図は次の点に求められよう。すなわち、意志的・身体的行為を動機との連関で表象界に位置づけることによつて、表象界の根拠律に支配された行為から〈意志〉と〈自由〉を奪い返し、〈意志〉と〈自由〉にそれ本来の自体的な位置を返し与え、かくして〈意志〉と〈自由〉の固有な意味と働きを蘇生させようとしているのである。

しかしこの試みは、カントの「現象・物自体」という連関から出発しながら、一方で〈意志〉に自体的な位置を与え、他方で行為を根拠律が支配する表象界に割り振ることによつて、〈意志〉と行為を結ぶもの、さらには単一体としての〈意志〉の世界と複数の個物からなる表象の世界とを結ぶものを必要とするのではないか。しかもそれは、双方の紐帯として、一方で〈意志的〉で、他方で表象的

でなければならぬであろう。かりにそれを、これまで見てきた〈意志〉の可視化・客体化という働きに求めるとしても、それが意識の事実として覚知されていなければ、デイルタイの言うような客観的な基礎を失うだけでなく、既知のベース領域から未知の見えない世界への跳躍という類比も成立しなくなる。このような観点から見るとき、われわれが先に形成した類比式で、まさしく覚知され、注視の対象にもなりうるのは、人間の意志としての意欲にほかならない。ここに彼の〈意志〉論の中で「意欲」の特異な位置が現れてくる。

ショーペンハウアーは「意欲」を自己意識の内的な客体として「意欲するもの」とも表現し、具体的には、欲望、努力、希望、希望、愛情、嫌悪、逃避、快・不快などを挙げる (SW411)。まさしくデイルタイの言う心的生の構造連関の表象・感受・意志の感受的な意志作用である。意欲が覚知に基づきながら自己意識の客体として内的に対象化され知覚されたものであれば、それは外的な空間的規定を受けず、時間規定を受けるのみである。この点からすれば、意欲は空間的規定を受けないという点で〈意志的〉であり、時間的規定を受けるという点で表象的である。とりわけ意欲による身体的行為において、この点がはっきりしてくる。「人間の身体は……意志の客体であるがゆえに、時間の中で展開する意欲は、いわば身体の言い換え(パラフレーズ)である」(SW2385)。意欲は、〈意志的〉で表象的なものとして〈意志〉と表象を結ぶ紐帯となる。

意欲をこのように捉えるとき、〈人間〉の立場も〈万物〉の立場も同じ地点に立っていることになる。人間存在は、意欲という、〈意志〉と表象の紐帯に位置づけられた存在者として、意志を人間のみに限定する〈人間〉の立場に立つこともできれば、同時に、それをすべてに広げる〈万物〉の立場に

立つこともできるからである。しかも彼が、カントの物自体と現象の区分、さらにはプラトンの超感性界と感性界の区分を出発点にして、この区分の紐帯を考え、双方を一つに連関させて「意志と表象としての世界」を形成するのであれば、これは双方の区分によってこそ成立する形而上学に対する批判の試みとしても性格づけることができよう。しかし問題は、その紐帯である。われわれは意欲の特別な位置に注目しよう。意欲が身体の言い換えであることは彼の〈意志〉にとつてどのような意味をもっているのだろうか。とりわけ意欲は覚知されていても、それがどうして磁力などの自然の力と同じ〈意志〉だといえるのであるうか。もしそうであれば、〈意志〉は、現象から区別された彼岸に設定されてしまうのではないか。ニーチェのショーペンハウアー批判は、まさしくこの点を突く。

三 ニーチェのショーペンハウアー批判

ニーチェは『善悪の彼岸』の中でショーペンハウアーを次のように批判する。

「哲学者たちは、意志について、それが世界で最も熟知されたものであるかのように語るのが常である。実際ショーペンハウアーも、意志だけはわれわれに固有に熟知され、完全・完璧に熟知され、真正銘掛け値なしに熟知されている、と暗に語っていた。しかしまたしても思うのだが、ショーペンハウアーはこの場合にも、哲学者たちがそうするのを常としていることをやったにすぎないのだ。すなわち、彼は、民衆の先入見を借用し、大袈裟に言っているのだ。ともあれ私には、意欲は複雑なものであり、ただ言葉としてのみ単一、体である何ものかだと思われる」⁽⁹⁾。

ここでニーチェが「複雑なもの」として挙げる「意欲」とは、「多様な感情状態（何かを避けたり、逆に向かったりする感情、あるいはそうした状態そのものの感情、筋肉感情など）、思考（思想が命令する、など）、そして命令の情動、などである」⁽³⁰⁾。これらはもちろん、知・情・意という具合に概念的に区分される以前の、それらが渾然とした「複雑なもの」である。

ここでまず注意したいのは、ニーチェのショーペンハウアー批判は単一体としての〈意志〉に向けられており、意欲までも排斥してはいないという点である。すなわち、ショーペンハウアーが自己意識において内的に知覚されるものとして挙げた「意欲するもの」は、先に見たように、希望、嫌悪、快と不快、欲望、努力、など、まさしくニーチェの言う「複雑なもの」に含まれる。より正確に言えば、ショーペンハウアーにおいては、〈意志〉や意欲は知性と対置されており、しかも双方の位置関係は従来と逆に〈意志〉や意欲が主であり知性が従とされたのに対して、ニーチェではさらに思考も意欲の複雑なものに還元されるのである。

次に注意したいのは、ニーチェもまた自由意志批判を展開し、それをまた複雑なものに還元している点である。すなわち、「意志の自由」で名づけられているのは、「服従者に対する優越の情動」であり、それは「命令すると同時に自身を実行者と一つとみなす、そうした意欲するものの多様な快の状態を表す言葉」である。⁽³¹⁾つまり、「意欲するもの」が命令し、服従させるとき、ここには「私は自由だ、彼は服従しなければならぬ」という意識がある、と言うのである。意志の自由あるいは自由意志なるものが存在するのではなく、存在するのは情動である。これは、自由意志が「欲することを為しうる」という意欲から誤って推論されたものだとするショーペンハウアーの批判と軌を一にしてい

る。

このように両者には共通性がありながらも、ニーチェはショーペンハウアーの〈意志〉の単一性を批判する。そうであれば、問題は、ショーペンハウアーの言う単一な〈意志〉を、複雑なものとしての意欲との連関の中で、どのように理解するかという点に収斂しよう。しかしこの問いは、まさしくニーチェの言う「力への意志」についても言えるのではないか。というのは、複雑なものとしての意欲が、感情や思考そして情動など、明らかに人間において捉えられるものであるのに対して、力への意志は、ショーペンハウアーと同様に、人間のみに限らず、すべてのものを含んだこの世界に対して一律に適用されるからである。

「この世界は力への意志である——そしてそれ以外の何ものでもない。君たち自身も力への意志なのだ——そしてそれ以外の何ものでもない」。

しかも彼は、「ショーペンハウアーが意志と名づけているものは、たんなる空虚な言葉である」という批判に続けて、ショーペンハウアーの生への意志に対しても次のように批判する。「生はたんに力への意志の個別事例にすぎない。——すべてのものが力への意志のこの形態に踏み込もうと努力していると主張するのは、まったく恣意的である」⁽³²⁾。つまり、ショーペンハウアーがすべてのものを「生への意志」として捉えるのに対して、ニーチェは、生概念を無機物にまで適用することはできないとして、「生への意志」に代えて「力への意志」によってこの世界全体を捉えるのである。「存在

のもっとも内的な本質は力への意志である⁽⁵⁵⁾。しかも彼は衝動（意欲）をも力への意志へ還元するのである。「われわれの衝動は力への意志に還元される⁽⁵⁶⁾」。このような還元はショーペンハウアーと同様である。ショーペンハウアーも、たとえば「生命力を意志に還元する」(SW431)。

そうであれば、ニーチェにおいてもショーペンハウアーと同様に複雑な意欲に対して単一な〈意志〉が問題となるのではないか。複雑な意欲に対して、ニーチェの力への意志は、たんなる言葉にすぎないのではないか、と⁽⁵⁶⁾。それでは、人間において内的に覚知されまた知覚される意欲と、人間のみならずすべてのものについて語られる〈意志〉との連関はどのようなものになっていくのであり、とりわけ〈意志〉はそもそもどのように理解されるのであろうか。しかもそこで語られる〈意志〉は、ニーチェとショーペンハウアーでは異なる連関のなかに位置づけられているのではないか。われわれはその違いから立ち入ってみたい。

ショーペンハウアーにとって〈意志〉と表象の関係は、端的には、〈意志〉は表象界に現れる、である。これは、可視化とも客体化とも、あるいは原動因の働きや作用とも、呼ばれていた。具体例に当てはめてみよう。われわれは次のような例を挙げることができよう。砂鉄を机の上に均等にばらまき、その中に棒状の磁石を置くと、これまで静止していた砂鉄が、磁石の一端のN極からもう一端のS極に弧を描いて移動する。さて、表象界のこの現象はどのように理解されるのであろうか。ショーペンハウアーであれば次のように説明しよう。磁石が原因となつて砂鉄の運動を結果として必然的に引き起す。つまり、磁石が因果的に砂鉄に作用したのである。しかもこれは、磁石の磁力によってである。ここで言われている磁力がショーペンハウアーからすれば〈意志〉である。この場合に、砂鉄

の動きから磁力の存在を理解するのは、私の腕の動きに意欲を覚知していることに基づく。すなわち、「腕の動き・意欲…砂鉄の動き・磁力」という類比であろう。ここでは垂直関係の原理は現れあるいは可視化であり、平行関係は動きの類似性である。

これに対してニーチェは、『善悪の彼岸』アフォリズム三六番の中で暗に批判を加えながら自身の「力への意志」を導出する。すなわち、ニーチェの言う〈意志〉は、現象界の原因・結果という二項間の生起の作用力となる、いわば第三の項としての〈意志〉ではない。彼は端的に言う。

「意志は意志のみに作用するのであり、物質（たとえば、神経）へ作用するのではない」⁽³⁷⁾。

これは明らかにショーペンハウアーの〈意志〉の現れに対する批判として理解できよう。ショーペンハウアーでは意志が可視化したものは、まさしく表象としての磁石と砂鉄の因果的な出来事だからである。それゆえニーチェからすれば、磁石の例に見られる「機械的出来事」もまた、「その中で力が活動している限り、まさしく意志・作用ではないのか」、⁽³⁸⁾と言われるのである。すなわち、機械的出来事はまさしく、磁石が砂鉄に作用する出来事であり、この作用が力への意志である。したがって力への意志からすれば次のような言い方になるであろう。すなわち、磁石の力への意志が砂鉄の力への意志に対して力の量において勝り、圧倒し、かくして砂鉄の運動を自身の力への意志に従属させ、支配したのである。もちろん、このような擬人的説明を払拭しながら「力」と「作用」という概念のみで物理学的にも説明が可能であろう。⁽³⁹⁾ そうであれば、彼らにとつて〈意志〉概念は単に人間の意欲

だけでなく、人間以外の事物にも適用可能なように理解されていると見ることができよう。それが、「作用する力」としての〈意志〉にはかならない。ニーチェは言う。

「すべての作用する力を一義的に力への意志として規定する」⁽⁸⁾。

以上から両者の〈意志〉概念の異同は明瞭であろう。ニーチェにとっては各々のものが力への意志であるのに対して、ショーペンハウアーにとって各々のものは表象であり、この表象が〈意志〉の可視化・客体である。ニーチェでは各々のものの連関が〈力への意志〉として語られ、ショーペンハウアーではむしろ、〈意志〉と表象との連関が〈意志〉の可視化・客体化として語られているのである。この違いにこそ、〈意志〉概念の内実の違いが現れてくる。

ショーペンハウアーにとって表象が〈意志〉の可視化であり、〈意志〉の客体である限り、〈意志〉は客体に対して働く〈主体〉となる。しかもこの働きは、因果的な作用ではなく、自身を客体化する、あるいは自身を可視化するという、根拠律から自由な作用であり、この働きによって客体相互の因果的作用が力の作用として可能になるのである。しかも彼にとっては、表象界が個体化の原理に支配されているがゆえに、表象は個々のものとして複数存在するのに対して、〈意志〉は個体化の原理から自由であるがゆえに、そもそも分割可能な数的なものではないという意味での単一である。

これに対してニーチェの〈意志〉においては、個々のものが力への意志であり、一つの力への意志が一つの力への意志へ作用するのである。それはより強くなり、圧倒し、支配し、従えようとする

る働きそのものであり、その働きの主体がさらに設定されているわけではない。かりにそうした主体 (Subjekt) が設定されたとしても、それはたんに空虚な言葉としての主語 (Subjekt) にすぎない。それはニーチェが、「彼は意志する」においてその「主体」として「自我」を設定することを迷信として退けているとおりである。そうであればニーチェのショーペンハウアー批判は、このような主体、しかもみずから客体化する〈主体〉の排斥にこそあつたと言えよう。

この違いにもかかわらず、両者において〈意志〉という語で名指されている事柄に共通の性質を挙げることができよう。それが〈自由に作用する力〉であろう。これはニーチェにとつて、他のものと衝突し、争い、より力の量の多い作用が弱い作用を支配する力として、つまり「力への意志」として肉づけされる。これはまたショーペンハウアーにとつて、無機物から植物そして動物へ、さらに自己意識という最高の段階の生へ向けて自己自身を客体化する〈意志〉として、つまり「生への意志」として肉づけされるのである。しかしこのような肉づけの違いから〈作用する力〉を〈意志〉概念の中心核として拾い上げるとき、われわれはライブニッツの実体概念へと連れ帰される。

「実体とは作用することのできる存在である」⁽⁶²⁾。

そしてこうした実体としてのモナドの内的本質として意志と表象が挙げられたのであつた。⁽⁶³⁾ 〈万物〉との系譜はニーチェからショーペンハウアーへ、そしてライブニッツへ遡る。その一方で、〈万物〉と〈人間〉が意欲という同じ地点に立っているということからすれば、われわれは〈作用する力〉の系

譜を、シヨールペンハウアーからニーチェを経てデイルタイへ辿ることができよう。デイルタイにおいて意志は、心的生の感受的意志の抵抗体験における相互作用として肉づけされ、現実はまさしく個々のもの相互作用によって形成されるのである。

しかしもちろん、ライプニッツにおいて意志が実体の内的本質とされているのに対して、シヨールペンハウアーの〈意志〉に伝統的な実体概念あるいは主体概念は当てはめられず、ニーチェそしてデイルタイにあつてもそれは排斥される。と同時に、シヨールペンハウアーが〈意志〉を物自体として表示するとき、これも実体概念と同様に、カントの含意は払拭されている。カントにあつて物自体は、現象界に対する叡智界そして道德界をも含意し、ここでは道德的行為を通して魂の不死性そして神の存在が要請される。シヨールペンハウアーには、もちろんこのようなことはない。〈意志〉は、それぞれろか、シヨールペンハウアーにあつては苦悩の源であり、ニーチェにあつては争いの源であり、デイルタイにあつても意志は謎や限界、誤解やずれを含んだ生の理解の源である。

それでは、〈意志〉は、「生への意志」において、また「力への意志」において、どのように人間の意欲へ連関し、どのようにすべてのものに適用されるのであろうか。なぜ〈それ〉を単に「作用」とか「力」とか呼ぶだけに留めず、ほかならぬ「意志」と名づけるのであろうか。われわれは次節でこの問いに向かおう。問題の中心になるのは人間の意志（意欲）と他の事物にも一義的に適用される同じ〈意志〉との連関である。

第四節 見えない作用

一 意欲と意志

まず、意欲に的を絞って次のように問うてみよう。意欲が覚知され、また自己意識の反省作用によって内的に知覚されるのであれば、これは外的には知覚されないということを含意するのであろうか。この問いに対してもちろん、知覚を内的と外的に区分する限り、内的に知覚された意欲は、それと同じように外的に知覚されるはずはない。もし知覚されるなら、そもそも外的と内的に区分する意味がなくなるであろう。それでは、区別する限り、その違いはどこにあり、どのように連関しているのであろうか。

カントに従えば、外的知覚は時間と空間によって規定されているのに対して、内的知覚は時間規定しかもたない。ショーペンハウアーはこれをそっくり受け継ぎ、しかもここに物自体と表象の区別を重ね合わせる。すなわち、外的知覚の対象は個々の表象（身体）であり、意欲は内的知覚のみの対象となる。前者は時間空間の規定を伴い、後者は時間規定のみである。意欲は「時間の中で展開する意欲」(SW2,385)である。そして〈意志〉は、こうした時間規定からも〈自由〉である。そうであれば、ここで問題となるのは、行為において時間空間規定から自由である〈意志〉が、どのようにして時間的のみ規定される意欲を介して、時間的空間的に規定される各表象（身体、そして他の個体）に現れうるのか、という三者の連関への問いになる。

しかしながら、彼はこの問いに詳細に答えているわけではない。それどころか、けっして知覚さ

見えない「単一体」としての「一つの分割不可能な意志」(SW2.122)と、内的に知覚される意欲を、同義的に使いながら、言い換えれば「意志」という語を二義的に使いながら、「最高の意味での哲学的真理」として「意志と身体の同一性」(SW2.122)を挙げ、これをもって右の問いに答えようとするのである。

まず、彼は「意志と身体の同一性」をもって、意志が他の表象をも含めた「表象一般」、つまり表象としての世界と「同一」であることを示そうとしている。それは彼が「意志と身体の同一性」を「最高の意味での哲学的真理」とした直後に、「表象としての客体は身体と同様に意志の現象であろうか」(SW2.124)と問うていることから明らかであろう。そうであれば、ここで言われている「意志」は、明らかに、われわれの表記で言う〈意志〉である。それにもかかわらず「意志と身体の同一性」の説明は、内的知覚と外的知覚の同一性の説明にすり代えられ、したがって〈意志〉は意欲にすり替えられているのである。すなわち、ある行為において内的には「意志」が知覚され、外的には「身体」が知覚され、したがって認識様式の違いに応じて「意志」と「身体」が知覚されているだけで、両者は同一なのだ、と(SW2.124, Vgl.18f)。このような文脈で言われる「意志」は、それが内的に知覚されている限り意欲でなければならない。身体と同一なものとして知覚されているのは、意欲であって〈意志〉ではない。〈意志〉の存在は、どこまでも宙吊りにされているのである。

そうであれば、「最高の意味での哲学的真理」はたんなる空虚な主張にすぎないのであろうか。彼は、ここに至って、プラトンの形而上学的区分、すなわち非感性界と感性界の区分に舞台を移して問題を解こうとする。すなわち、彼はプラトンのアイデアを「〈意志〉の直接的な客体性」

(SW2.201.usw. 〈 〉は引用者)として、個々の現象への〈意志〉の客体化を、アイデアを介して説明すると共に、〈意志〉の存在についてはプラトンがアイデアの存在を示すために用いた類比を使って、可視的な身体を通して不可視な〈意志〉の存在を示そうとする。⁽⁶⁵⁾

「したがってわれわれは、…われわれ自身の身体の本質・作用についてのまったく異質な二つの仕方〔外的知覚と内的知覚〕で与えられる認識を、さらに自然の中の各々の現象の本質へ至る鍵として使い、われわれ自身の身体ではなく、したがって二重の仕方ではなく、ただ表象としてのみわれわれの意識に与えられるすべての客体をも、まさしく身体の類比に従って次のように判断し、したがってそう推定しよう。すなわち、それらすべての客体は、一方で、身体とまったく同様に表象であり、この点において身体と同種であり、他方で、それら客体が主体の表象として現存しているということを脇に置いて、なお残っているものは、その内的本質に従って、われわれがわれわれにおいて意志と名づけているものと同じものであるにちがいない」(SW2.125)。

ここでは「身体の類比に従って」他の客体にも〈意志〉が存在することが推定されている。われわれはこれを表象の側と〈意志〉の側に区分けをして次のように標記してもよからう。

表象—身体…有機物…無機物…意欲…生命力…自然力—〈意志〉

この「身体の類比」で要になつてゐるのは、「身体…意欲」の覚知であり、「意志（意欲）」と身体の同一性」であり、ここから「有機物…生命力」そして「無機物…自然力」へと類比されてゐるのである。類比の原理は現れとしての同一性であり、類似性は動きあるいは運動に求められよう。しかも要となる身体においては、行為だけでなくその内臓などの不随意運動やその重さによる物体的運動があれば、「身体…意欲」をミクロコスモスとしマクロコスモスが類比されることにならう。そのミクロコスモスは次のように標記できよう。

身体—行為…不随意運動…物体的運動…意欲…生命力…自然力—〈意志〉

しかしながら、この要となる同一性で言われているのが、〈意志〉ではなく、意欲であるかぎり、〈意欲〉と意欲の関係こそ問題である。かくしてわれわれは再び、〈意志〉と意欲の関係、しかも諸表象に対する同じ、〈意志〉の問題に立ち返つて来る。それともこの問題に対して、身体と意欲の同一性を語る事によつて答えが示唆されてゐるのであるうか。

身体と意欲の同一性とは、身体は外的知覚によつて捉えられ、意欲は内的知覚によつて捉えられ、したがつて認識の仕方は違つがそこでは同じものが捉えられてゐる、というものである。ここで、内的知覚が時間的のみ規定され、外的知覚は時間的と同時に空間的にも規定されるのであれば、ここから次のような推定が可能であろう。すなわち、内的に知覚されてゐる意欲は、表象の働きではなぜなら、表象は時間的空間的であるのに対して意欲は時間的のみだからである。そうであれ

ば、意欲は、表象以外のもの、すなわち、表象の時間的・空間的な規定から自由な（自体的なもの）の働きである以外にはないであろう。言い換えれば、われわれが身体の動きとともに内的に意欲の働きを知覚しているとき、そうしたさまざまな意欲は（意志の意欲）として知覚されるほかないのである。すなわち、意志が意欲（意志）するのである。「意欲の主体はまさに、意欲しているもの（すなわち、個々の意志作用）としてのみ認識される」（SW7,75）。ここに「意志」という言葉の二義性が生じる。「意志と身体の同一性」で言われる「意志」は、意欲であると同時に、意欲する（意志）でもある。

しかしながら、このような二義性こそ、伝統的形而上学の実体・主体概念に含意されているものではないか。たとえばデカルトにおいて、実体としての精神が思惟を主要属性としており、しかも「精神」は直接的に認識されることなく、ただ「思惟」という主要属性を通してのみ、すなわち「思惟するもの」として認識されるのであった。⁽⁶⁾まさしく「意欲」に対して「意欲するもの」としての（意欲）を考えるのもこれと同様である。われわれは一般的に、作用を体験するとき、その主体を類推する。ここには、主語と動詞の関係、実体・主体と主要属性の関係が前提されている。この前提を批判したのが、ニーチェであった。これに対して、主体と属性という形而上学的な概念枠組みに従って、意欲に対して意欲するものを前提するのであれば、ここにシヨーベンハウアーの（意志）の形而上学が完成する。⁽⁷⁾

しかしはたしてそうであろうか。彼の意志と表象としての世界を、不可視なものと同視的なものから成る形而上学とみなしても、不可視な（意志）が、伝統的な実体概念に基づいたものとして、ある

いは超越論的に設定されたものとして理解・解釈されるべきであろうか。われわれはその吟味に向かうために、ショーペンハウアーの次の言葉に注意したい。ここに彼の哲学のすべてがあるように思えるからである。

「私はカントが人間の現象だけに語ったことをすべての現象一般へ置き移したのである」(SW2,595)。「われわれは自然をわれわれ自身から理解することを学ばなければならない。その逆であつてはならぬ」(SW3,219)。

これは一見、前節の冒頭で挙げたような、〈万物〉の立場を擬人化として批判するための、絶好の証左のように読める。これに対してわれわれは〈万物〉と〈人間〉が分かれていく地点に立つとき、ここで言われる「逆であつてはならない」という言葉に注意したい。これこそニーチェの歩んだ道ではなかったのか。ここにはどのようなことが含意されているのであろうか。それを掘り起こしてみよう。

二 意志の世界

われわれは先に引用したニーチェ『善悪の彼岸』のアフォリズム三六番をもう一度取り上げ、今度は議論の道筋に注目してみよう。その冒頭は次の言葉で始まっていた。

「實在的に『与えられている』のは、われわれの欲動と熱情の世界以外にないとするなら、つまり、われわれはわれわれの衝動の實在性以外に、その上方へも下方へも、いかなる實在性へも向かうことができないとするなら、……いわゆる機械的世界をも同じように理解するためには、この「与えられている」ということで十分ではないか、と問い、そう試みてもよいのではないか」。

ここで言われている趣旨は明瞭であろう。われわれに与えられているは衝動であり、欲動と熱情の世界のほかには、と言うのである。彼はこれを「實在」とし、この「上方へも下方へも」遡ることができないとするのである。しかも注意したいのは、「機械的世界も同じように理解するためには」この「われわれの衝動の實在性」が「与えられている」ということで十分だと言っている点である。かくしてニーチェはこの文面に続けて、「機械的世界」を「われわれの情動自身を持っているのと同じ位階の實在性があるものとして、——情動の世界の原初的形式として」規定すると共に、さらには「一切が有機的過程の中で分化し、形態化し」、「すべての有機的機能が自己調節・同化・消化・排泄・新陳代謝と互いに結びついた」有機体を、「一種の衝動の生として——生の原形として」規定する。これによって、「われわれの衝動」は無機的世界と有機的世界に拡張されるのである。

しかしこのような拡張の仕方からすれば、機械論的に作用する表象界も意志の「迷妄」となり、因果律も「意志の原因性」となるため、次のように語られる。「われわれは、意志の原因性を唯一の原因性として仮説することを試みなければならない」⁽⁹⁾。その仮説が先に触れた「意志は意志にしか作用できない」という仮説である。かくして次のように結論づけられる。

「われわれの衝動的生の全体を、意志の唯一の根本形式の——私の命題では、力への意志の

——形態化と分岐として説明できるとするならば、つまり、ひとがすべての有機的機能を力への意志に還元することができるとするならば……、ひとはこれによって、すべての作用する力を一義的に力への意志として規定する権利を手に入れたことになる⁽²⁰⁾」。

以上の議論の道筋は明瞭であろう。すなわち、われわれの衝動から出発し、それをこの世界すべてに拡張し、作用に関する因果律の議論を差し挟んだうで、作用する力を力への意志として規定するのである。したがって彼は、単純に拡張しているわけではない。物質的なものの因果的作用を衝動的な意志の作用へ還元するための「仮説」を差し挟むことよって、その地点から見て、物質的なものも含めたすべての作用する力を力への意志として規定しているのである。

そうであれば、われわれはそこに差し挟まれた「仮説」の議論の真意を次のように理解できるであろう。すなわち、無機物そして有機体も含めた自然の機械論的な因果律は、実は、われわれの衝動的な意志作用を出発点にして、そこから、いわば人間の成分を捨象していった抽象的思考の産物にすぎないのだ、と。かくしてニーチェにおいては、このゆえにこそ、「意志の原因性」が「唯一の原因性」とされるのである。

このような道筋であれば、〈人間〉の立場は、人間の意欲を出発点にして、それを抽象しながら機械論的自然観を形成したことになる。そうであれば、シヨーペンハウアーが先に言うように、われわれは自然から学ぶことはできないのであり、「自然をわれわれ自身から理解することを学ばなければ

ならない。その逆であつてはならないのである。それは実在として与えられているのが衝動以外にはないからである。デイルタイもまたこの地点を出発点にして、自然科学的な因果律を生の感受的意志の相互作用の抽象化として捉えたのであつた。ショーペンハウアーからニーチェに至る意志の系譜はデイルタイにおいて生の意志的な抵抗体験としての相互作用として現れ、ここから自然科学に対する精神科学の基礎づけが意志的生の現実の認識論的・心理学的・解釈学的な分析として遂行されたのであつた。現実形成の根は相互に作用する意志の実在にある。

それゆえに、〈万物〉の立場は、〈人間〉の立場と同様に、その根を万物に共通なある性質Xとしての力とか作用という名称で語るのではなく、人間の「意志」という言葉で語るのである。それが実在であり自然的事物をも含んだ現実形成の根元だからである。そうであれば、われわれが人間の意欲や意志と区別するために使つた表記である〈意志〉も消失する。〈意志〉はまさしく意志だからである。かくしてニーチェは次の一文でアフォリズムを閉じる。

「世界を内部から見ると、世界をその「叡智的性格」に向けて規定して表示するならば、世界はまさしく「力への意志」であつて、それ以外のなものでもない」⁽¹⁷⁾。

ここで言われている「世界を内部から見るとは、この世界を自身の衝動から見るといふことにほかならない。われわれの衝動が、われわれに与えられた実在にはかならないからである。これはショーペンハウアーが内的知覚によって意欲を捉え、そして〈意欲するもの〉から表象としての世界を見る

のと、視点は同じところにある。しかも力への意志から見れば、ショーペンハウアーが意志の形而上学のなかで人間以外のものをも類比的に理解しようとする試みそのものが意志的な試みとして、力への意志に基づいているのである。

そうであれば、ショーペンハウアーがこの世界を形而上学的に意志の客体とみなすのも、内的に知覚された（意欲するもの）を淵源にした一つの形而上学的な世界理解とみなすこともできよう。しかしこれに対して、ショーペンハウアーは初期の学位論文『充足根拠律の四重の根』（二八一—三）で、意志を物自体という形而上学的用語で説明してはいないし、また内的知覚と外的知覚による意志と身体との同一性という、彼の意志の形而上学の核になる「哲学的真理」も語っていない。ここでは、そのような形而上学的説明方式がとられる以前の、意欲としての意志が中心となっているのである。そうであればいっそう、彼はなぜ意志を語らざるをえなかつたのであろうか。それは暗黙のうちに形而上学的な主体（実体）と属性という連関を前提していたからであらうか。それともほかに理由があったのであろうか。必要な限り学位論文に遡って（こ）みよう。

三 主体としての意志

学位論文『充足根拠律の四重の根』では表象能力の対象領域が四種に区分され、その一つに行為の領域が挙げられ、そこで支配する根拠律が動機づけとされる。そのさいに行為の主体は、認識主体によって内的に経験される意欲である。「内的感官」において、「主体は、認識するものとしてではなく、ただ意欲するものとしてのみ、つまり自発性としてのみ認識されるのである」（SW7,68）。そし

て意欲は何らかの動機を根拠にして行為を帰結させる。行為は「因果的になった意欲の結果」(ibid.)である。このように、ここでの概念連関は、意志と意欲ではなく、認識主体と意欲であり、両者の連関は、後者が前者の客体として内的感官に与えられているという点にある。意志の現れの問題は、意欲を知覚する認識主体の問題になる。

しかしここで、意欲が時間の中で個々の作用であるのに対して、彼は「時間の外にあって認識されえない意志主体」をも語り、しかもそれは「性格」として現れ、「決断」を「時間の内にある動機」との接点として行為を生じさせるとする(SWT,76)。われわれはここで言われる「意志主体」に、自体的な(意志)の先駆的名称を見出すことができるであろう。それは先に見たように、意欲するものという、意欲の主体としての意志である。しかもそれは、動機づけとしての根拠律を提示する過程で意欲に至り、そしてこれ以上遡れないものとして、つまり「認識されえない」という仕方では提示されているのである。つまり、否定的・消極的な仕方では提示されるのみで、それが表象能力として意識の中でどのような積極的な位置を占めているかは明瞭にされていない。

われわれはここに至って、奇妙な難問に直面する。すなわち、意欲は認識主体の客体として時間的に内的に与えられ、しかも意欲する主体としての意志主体は時間の外にあって認識されえないのであれば、ここに主体が認識主体と意志主体に、二重に現れることになる。われわれがここで、両者は同じ主体であろうか、と問うても、それが認識する主体として認識の客体にはなりえない以上、回答は得られないのである。

われわれはここで、目は目を見ることができない、という事態に直面する。しかも、それを見よう

として、反省という内的知覚を使つて、見られているかぎりでの目を見ても、見ているかぎりでの目はどこまで行つても見えないのである。意欲は内的に知覚されても、その認識主体は、そもそも知覚・認識されえないのである。右に言われるように「認識されえない意志主体」である。言い換えれば、認識対象としての意欲するものを語ることはできても、それを認識している認識主体については語ることができないのである。そうであれば、意欲に対して意志を語るのは、形而上学的枠組みを前提していたというより、そうした枠組みに基づく認識によつてはもはや認識できない限界地点に至つたからこそ、認識されている意欲に含意される意欲するものを語り、かくして意欲と意欲主体としての意志という二義的な語り方をするほかなかつたのではないか。そうであれば、認識の限界地点では、意志としての主体の存在は、まさしく意欲を認識する主体（目）の存在として宙吊りにされているのである。目が目を見ようと意志しても、見る目は〈見えない現実〉を成し、可視化されて見える現実にあるのは意志されているものとしての意欲である。

彼はこの限界地点を、「意識の分裂」する地点として表現する。それは、自己が自己を捉えようとして、捉える自己と捉えられる自己に分裂する自己意識の分裂である。そうであれば、分裂の地点は、それ以上遡つて認識主体を認識することのできない地点であると同時に、自己意識が分裂して主体と客体による認識（感性・悟性・理性）が可能になる地点である。彼はそれを次のように言う。

「われわれの意識は、それが感性、悟性、理性として現象する限り、主体と客体に分裂し、そしてそれまでは、それ以外に何も含んじゝなご」(SW7,17)。

ここで述べられているように、意識が主体と客体に分裂するのであれば、そしてこの分裂によって主体と客体からなる表象としての世界が成立するのであれば、これこそが意志の表象界への現れになる。われわれのこの現実の世界は、意識の分裂によって意志が現れ、意志的な相互作用からなる生の連関として形成されているのである。それにもかかわらず、その主体は認識されえないのであり、認識されるのは意欲である。

このように見れば、ショーペンハウアーは、「意識の分裂」という認識の限界点にして現実の表象界の成立起源を出発点にして、内的に認識された意欲から意欲する意志という「意欲・意志」の連関を取り出し、これを有機体そして無機物へ類比し、意志の形而上学を構築したと言えよう。彼の進んだ方向は、主体としての意志を退けるニーチェとまったく背反する方向に見えながら、意欲を起点にしてそれを世界に広げる方向性は、ニーチェが衝動を唯一の実在としてこの世界を力への意志として解釈していった方向性と同じであろう。ここから見るととき、〈万物〉の立場は、〈人間〉の立場と同様に、人間の意欲を立ち位置にしている。〈人間〉の立場はそこから、意欲を人間に限定し、他の事物を機械論的に解釈することへ向かう。〈万物〉の立場は源に遡って、意欲を視点にして世界を解釈するか、あるいは意志の形而上学を類比的に構築する。いずれにおいても、意欲が出発点となり、そして意欲するものとしての意志の存在は認識の限界地点として目の存在のように見られることなく宙吊りにされたままである。

われわれはこのように、内的に覚知されている意欲に戻るとき、ショーペンハウアーにあってニーチェにはなかったものが見えてくるのではないか。それが意識の分裂を端緒にした意志の形而上学

であり、意欲するものとしての意志である。まさしくニーチェが批判したものである。しかしながら、先に述べたように、彼の試みが感性的なものと非感性的なものとの形而上学的区分を前提しながらも、意欲を紐帯にして双方を一つに結びつけ、しかも意志の否定を語るとき、形而上学批判へ転じる。ショーペンハウアーの言う意志の否定は、意欲するものの否定として、形而上学の枠組み自体を否定することになるからである。そうであれば、彼は意志を頂点にして意志の形而上学を構築するが、意志の否定によって形而上学を内部から否定することになろう。というのも、意志の否定は、意志の形而上学の中で、意志が意志自身を否定するという意志自身の働きであるがゆえに、意志の形而上学の自己否定に等しいからである。ニーチェが形而上学的主体を排斥することによって形而上学を排斥したのとは異なるやり方でショーペンハウアーは形而上学を否定するのである。

しかしながら、ショーペンハウアーの言う意識の分裂による意志の現れによってこそ、表象的・感受的・意志的な現実が形成されているのであれば、意志の否定はこの現実の否定になるのである。しかしとも意識の分裂によって自己意識の反省が生じ、この反省が理解に介入することによって現実の〈理解のずれ〉が生じるのであれば、意志の否定は、理解のずれを否定し、落着へ至るのであるか。しかしまた、ここに奇妙なジレンマが生じる。落着へ至るために意志を否定し、〈見えない現実〉を否定すれば、この現実さえ否定されてしまうのではないか。それは現実そのものの消滅を意味するのであるか。そうであれば、そこに落着させ求められないであろう。われわれは先に挙げた連関に落着と意志の否定を加えてみよう。

注

- (1) デイルタイは *Einbildungskraft* と *Phantasia* を同じ意味で用いており、本書ではいずれも「想像力」と表記している。ただし、用語の使用法からすれば、七〇・八〇年代の詩学論のなかでは、*Einbildungskraft* が多く使われ、晩年の『体験と詩作』は *Phantasia* が使われる。典型的な例では、雑誌寄稿論文「詩人の想像力について」(一八七七) [E] (本書で略記する「七七年ゲーテ論」) ではその表題が *Einbildungskraft* であり、これが抜刷単行本版 [EH] として発行されるが、これが『体験と詩作』(初版一九〇六(五))へ所収されるさいに、デイルタイはこの抜刷単行本に削除修正をおこない、表題の *Einbildungskraft* にも削除線を引き、*Phantasia* に訂正して「ゲーテと詩人の想像力」に改めている。これは、*Einbildungskraft* がもとよりカントの用語であることを考えれば、デイルタイは当初、カントを意識しながら *Einbildungskraft* を使っていたが、みずからの内容が誤解されるのをさけるため、*Phantasia* へと訂正していった、と考えることができよう。この事情について詳しくは、本章の注 (38) およびその本文を参照。

- (2) Rodi, 1969, S.7.
 (3) *ibid.*, S.58 - 60.
 (4) *ibid.*, S.105ff.
 (5) Makkreel, 1975, p.26. (マックリール, 一九九三, 二〇頁。)
 (6) Mansour, 2011, S.177ff. の観点から同書は、「八七年詩学論考」を、「序説」を押し進めた方向性をさらに、詩学を精神科学のモデル科学として把握することによって実行している」(S.202) ものとして捉える。本書も同様に、それを詩学の基礎として精神科学の基礎づけの試みとして捉えている。
- (7) Wach, 1926, S.1.
 (8) Aristoteles, 1451a36 - (アリストテレス『詩学』第九章、四三頁以下。)

注

- (9) *ibid.* (同。)
- (10) *ibid.* 1450a4-5 (同、第六章、三五頁)。
- (11) 晩年には、生のカテゴリーとして、未来の方向で「力」が加えられる (GS7.292)。この箇所についてはボルノーの指摘による。Bolhow, 1955, S.109ff. (ボルノー、一九七七、二五四―七頁)。
- (12) ダント、河本訳、一九三頁以下。ダントの企画動詞 (project verb) は、歴史を語る文 (narrative sentence) が日常の中でも広く語られているものとして挙げられたものである。たとえば「昨日、バラの花を植えた」は、断続的な一連の行為 (土を掘る、苗を植える、など) を含み、時間を構造化して出来事を組織化しており、これは歴史も同様である。デイルタイにおいても、体験は歴史的世界の構築の基礎となり、その連関は目的論的に形成される。ちなみに、ダントは、デイルタイを歴史的理想主義者に入れる。これは、ダントの区分けで、「歴史家はしばしば出来事を説明する」を絶対的に偽とし、「あらゆる説明は少なくとも一つの一般的な法則を包含せねばならない」を絶対的に真とみなす人である (河本訳、二四七頁以下)。しかし、ここで言われる法則とはどのようなものか、そして説明に対置された「理解」が「感情移入」のことなのか、本書は従来のデイルタイ解釈自体を問題にしている。
- (13) 二か所ほど使われている。「性格を追体験しながら把握する」(GS6.193)。「われわれはまた、このように、現されたものを追体験しながら、即座に、ある状態から、現実の生とは別の生へ移行することができるのである」(GS6.199)。後者は『構築続編』の「転移、追形成、追体験」に通じる用例と見ることが出来る。

第二節

- (14) カントに対するデイルタイの批判的展開は、より典型的には『経験と思考』(1892.in:GS5)そして『生と認識』(ca.1892/93.in:GS19)などで、当時の認識論的論理学 (ジークヴァルト、ロツツェ、リープマン) を挙げ

ながらその前提となるカントを批判し、自身は実在的認識論を構想することによって、超越論的カテゴリーから経験的な生のカテゴリーへの転換を遂行する。詳細は以下を参照。山本、二〇〇五、二四四頁以下。

- (15) Aristoteles, *De Anima*, 427b14-429a8. (邦訳、三二一―七頁。)ここでは次のように言われる。「…想像は現実態にある感覚によって生じる運動であろう。とりわけ視覚は感覚であるが光なしには見ることができないから、その名称を光からとっているのである。そして想像は、感覚器官のうちに残存するものであり、感覚に似てゐるものである、…」(429a1-5) (三三六頁)。

(16) Kant, *KdrV*, A141.

(17) *ibid.*, A120 Anm.

(18) *ibid.*, A118.

(19) *ibid.*, A119.

(20) テイルタイは「詩学の基礎」から約五年後の『経験と思考』では、カントを基礎にした当時の認識論的論理学を批判し、感覚受容の段階において総合が働いていることが当時の心理学によって実証されていることを証左にして、感覚の多様にはすでに結合の意識が条件として前提されていることを提示してゐる (GS5,77)。本章注(14)も参照。

(21) Kant, *KdrV*, B177.

(22) *ibid.*, B179f.

(23) *ibid.*, B179.

(24) *ibid.*, B181.

(25) *ibid.*, B181. 引用文中の「産出的 (reproduktiv)」は、原文では「再生的 (produktiv)」であるが、フアイヒンガーの訂正に従っている。

注

- (26) *ibid.*, B222.
- (27) *ibid.*, B222f.
- (28) Aristotlees, *Metaphysica*, 1070a31. (『形而上学』下一四〇頁以下。) アリストテレスにおける類比に關しつは、以下を参照。井澤、二〇〇五年。
- (29) Hesse, 1966, pp.57. (邦訳、五七頁以下。)
- (30) Aristotlees, *Metaphysica* 1070a31. (邦訳、下一四〇―二頁。)
- (31) *ibid.*, 1003a33. (邦訳、上一二頁。)
- (32) *ibid.*, 1025b3-4, 1003b5-6, 1028a13-20. (邦訳、上一二四―一二三、二六頁。)
- (33) *ibid.*, 1070b18. (下一四二頁。)
- (34) 詳細は以下を参照。山本、二〇〇五、第五章。
- (35) ラッセル「記憶」『心の哲学』勁草書房、一九〇二、二二頁。
- (36) Rodi, 1969, S.77f.
- (37) Fechner, *Zwei Theil*, S.471.
- (38) 現在の「一三年ゲーテ論考」では、たとえば問題の一文「記憶に基づかない想像力がないように、想像力の側面をすでに含んでいない記憶はない。再び想起することは同時に変容することである。…」を含む「詩人の想像力」第一節は、内容的には想像力一般について論じられ、分量的には全集版で三頁八段落程度であるが、そこでは、「残像」が一度使われているがフェヒナーの名前はない。しかし、このものになる雑誌論文「七七年ゲーテ論考」(B)では、同所は、分量的に全集版で四頁五段落と多く、フェヒナーの名前と共にその用語「残像 (*Erinnerungsbild*)」と用語説明がなされている。これに対して (C) の抜き刷り版に削除訂正をした (EH) では、全体的に大幅に削除され、フェヒナーの名前と用語説明が削除される一方で、「記憶

像 (Erinnerungsbild)」というディルタイ自身の用語とそれを説明する段落が新たに加筆されているのである。それが「一三年ゲーテ論考」では、同節三段落目の「記憶像は……」で始まる段落である (GS26:381-9)。またその第二節は、内容的に詩人の想像力についてであり、分量的には全集版で二頁半程であり、そこにカントに関する叙述はないが、(E)では「カントは……」に始まる一頁以上に及ぶ一段落があるが、抜き刷り版 (EH) でそっくり削除されている (GS26:390-4)。

ちなみに、ベルリン文書館所蔵の (EH) への手書き修正には、鉛筆書き (黒) とインク書き (黒)、そして細字のインク書きが見られ、鉛筆書き (黒) の上からインク書きが訂正し、さらに細字のインク書きがインク書き (黒) を訂正している。たとえば、七七年の雑誌論文掲載時の表題「詩人の想像力について」(Ueber die Einbildungskraft der Dichter) であれば、(EH) 一頁表紙には、上記の表題・著者「Ueber die Einbildungskraft der Dichter von Prof. Dr. Wilhelm Dilthey」と、雑誌からの抜き刷り版である旨の「Separatabzug aus der Zeitschrift für Völkerpsychologie 10Bd.」が印刷されているが、その上に斜線がそれぞれ一本ずつ計二本引かれ、頁の上の余白部分に「Goethe und die dichterische Einbildungskraft」と記されている。これらの削除線と新たな標記は鉛筆書きによるが、九頁(〇五年ゲーテ論考)版はここから始まり、これより前の部分は削除されている) の上部余白部分には、インク書きで「Goethe und die dichterische Einbildungskraft」と書かれ、この Einbildungskraft に削除線が引かれ、その上の空白部分に Phantasie と細字インクで書かれており、最終的にこの標記「Goethe und die dichterische Phantasie」が表題となって「〇五年ゲーテ論考」に至った経緯が伺われる。この経緯は、全集二六巻編者によれば次の通りであった。「抜き刷り版の表題頁には、ディルタイが、おそらくまた彼の兄弟が、古い表題の上に新しい表題「Goethe und die dichterische Einbildungskraft」を書き込んでいる。本文に入って最初の何頁かを削除したあとに、「〇五年ゲーテ論考」では導入の章が始まる前のところに、ディルタイはこの新しい表題を書き込み、そして

- EinbildungskraftやPhantasieに訂正している。これがそのまますべての版に残ったのである」(GS26:375)。
- (39) Holyoak, 1995/96, pp.5-6.
- (40) Dedre Gentner, The mechanisms of analogical learning, in: Vosniadou (ed.), 1989, pp.216-8.
- (41) Philip N.Johnson-Laird, Analogy and the exercise of creativity, in: Vosniadou (ed.), 1989, p.322.
- (42) *ibid.*
- (43) Rodi, 1969, S.108f.

第三節

- (44) Heidegger, N2, S.653f.
- (45) ショーペンハウアーにおける「生への意志」の導出に関しては、本章第四節で触れる。ただし、ニーチェの力の概念との対比における「生」および「盲目」という概念については、本書では触れられない。もっぱら「意志」の概念に向けられている。「生への盲目的な意志」という表現は SW3.568.662 などに見られる。
- (46) Kant, KdV, B561f., 829ff. なお、この箇所でカントは「自由意志 (*arbitrium liberum*)」をドイツ語で「*die freie Willkür*」と訳している。これに対してショーペンハウアーの自由意志批判は、本節以下で見るように、行為は自由ではなく根拠律にしたがっている、という点にあると共に、かかる「自由意志」の「意志 (*Willkür*)」は、彼自身の言う「意志」ではない、という点にある。彼は、「意志」および意志に対してはドイツ語で *Willkür* なら *Wille* を使え、カントが *arbitrium liberum* (自由意志) にあてた *die freie Willkür* の *Willkür* とは区別している。すなわち、*Willkür* は、たとえば心臓の鼓動などの不随意運動に対して、手を意識的に動かしたりする随意運動の「随意」を意味する。したがって、欲すれば手を自由に動かせるのだ、という「自由意志」は随意運動としてとらえられ、これは不随意運動と同様に、自由ではなく根拠律に従って

いるのだ、とするのがショーペンハウアーの論点である。本節以下では、自由意志批判の論点のみに限定して、随意運動との違いについて触れていない。テキストとしては以下を参照。SW421ff.

(47) テキストの文面を直訳すれば次のとおりである。「ここで暗示され、現象の彼岸にある、かの意志の単一体に、われわれは現象界の本質自体を認識してきたのだが、そうした意志の単一体は形而上学的な単一体であり、したがってこの単一体の認識は超越的である。すなわち、われわれの知性の機能に拠ることなく、従ってそれによって本来把握できないのである」(SW3367)。

(48) この引用文は前後の文脈から読み方が分かれるであろう。前文から引用すれば、次のとおりである。「これに対して、物自体としてこれらの形式〔時間空間・因果律〕から独立し、従っていかなる時間区分にも服さず、従って恒存的で変化しない、全現象の制約にして基礎は、その知性的性格、すなわち、その物自体としての意志であり、これには、そうした状態において、もちろん絶対的な自由が、すなわち因果法則からの独立性が帰属する。しかし、この絶対的自由は超越論的自由である。すなわち、現象の中に出現することのない自由であって、あらゆる時間の外に人間の内的本質それ自体として思索されねばならないものに到達するために、われわれが現象とその形式をすべて捨象した限りでのみ存在している自由である」(SW4596)。物自体としての〈意志〉＝絶対的自由＝超越論的自由とみなされることによって、この一文は、ショーペンハウアーの〈意志〉はカント的な(超越論的意志)である、という説の傍証にされるかもしれない。しかし、『意志の自由について』という論考は、自由意志を批判的に限界付けながら「高次の見解」(ibid. 90ff.)、その限りでまた、カントの超越論的自由に対する限界づけをしている点に注意すべきであろう。その限界づけおよび「絶対的」という言葉つかいも含めた本節での読み方は、本文のとおりである。

(49) Nietzsche, KSA13, S.301, 14 [121]. (WZM 692)

(50) ibid., 5, S.32. (BG19)

- (51) *ibid.*, 5, S.33. [JBG19]
- (52) *ibid.*, 12, S.611, 38 [3]. (W₂M1067)
- (53) *ibid.*, 13, S.301, 14 [12]. (W₂M692)
- (54) *ibid.*, 13, S.260, 14 [80]. (W₂M693)
- (55) *ibid.*, 11, S.661, 40 [61]
- (56) 〈意志〉の単一性の問題は、ニーチェにおいてはすでに意志の複数性の問題として論じられており、本書では意志を複数的に解釈する以下の論考に従っている。それは本書で言えば意欲の複雑性になり、単一性としての〈意志〉は、ショーペンハウアーにおいて問題となる。Müller-Lauter, 1974, S.1ff. (邦訳、三七頁以下。)
- (57) Nietzsche, KSA5, S.55 [JGB36]
- (58) *ibid.*
- (59) ショーペンハウアーでは『自然のなかの意志について』で自然科学の資料に基づいてみずからの言う意志を実証しようとする。ニーチェではルーの有機体論がニーチェに与えた影響についてミュラー＝ラウターの詳細な研究がある。Müller-Lauter, 1978, S.189ff. (邦訳、一二五頁以下。) もちろん、双方には根本的な違いがある。ニーチェでは、自然科学的な探求を通して「その探求の背後に、すなわち「一切の生起を」根本的に構造づけているものへ至ろうとする」(*ibid.*, S.191) のに対して、ショーペンハウアーの場合は、自然科学的な探求が到達するのは形而上学へ至る境界地点までであり、〈意志の形而上学〉は自然学によって「検算」(SW49) されるにすぎない。
- (60) Nietzsche, KSA5, S.55 [JGB36]
- (61) *ibid.*, 5, S.31 [JGB17]
- (62) Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, PS6, S.598.

(63) Leibniz, *ibid.*, S608f. なお、モナドはさらに「作用 (Action)」という点でアリストテレスの「エンテレケイア (Entelechies)」にまで遡るのであれば (*ibid.*)、意志の系譜もまたそこまで遡及して跡づける必要があるが、本節の範囲を超えている。

(64) ショーペンハウアーの (意志) を実体として、あるいは実体的に解釈しうるか否か、また彼における実体概念の用法、またどのようにして実体論的解釈が生じてきたか、等については、以下を参照している。本稿でも同様に実体論的解釈は採っていない。高橋陽一郎「意志の自存性」『精神科学』(日本大学文理学部哲学研究室) 第三五号、一九九六年、七一貫以下。同「ショーペンハウアー意志論の再構築」鎌田ほか『ショーペンハウアー哲学の再構築』法政大学出版社、二〇〇〇年、二二三頁以下。

第四節

(65) 不可視のものを可視のものから類比的に把握する手法は、プラトンの善のイデアと太陽の類比に遡るであろう(『国家』508c)。ショーペンハウアー自身は、本文引用個所でプラトンの名前を直接出しているわけではないが、彼がプラトンのイデアを(意志)の直接的客体性として自身の哲学に取り入れ、しかも音楽を「意志の似姿」として、「イデアと音楽との間の類比」を語る(SW2,304)。そして「この類比の立証が、解明として、対象の暗闇によって困難な説明の理解を容易にする」(*ibid.*)と云う。これはプラトンの手法と同様であろう。そしてカントの原則における位階の類比論からの影響については、Kamata, 2011, を参照。

本書では、第三章第二節「想像力による類比」で述べたように、アリストテレスの形而上学的類比、カントの原則論における哲学的類比に溯りながら、ディルタイの言う理解の働き、とりわけその想像力による経験的な働きとして類比を理解している。したがって本文以下に続くショーペンハウアーの言う類比も、数学的比例でも、実体論的原理でも、超越論的原理でもなく、経験的な理解の働きという観点から解釈している。

- (66) デカルトに関しては、たとえば、Descartes, OD, 8-1, p.25.
- (67) 本書は、〈意志〉を実体的にも超越論的にも解釈せず、むしろ相対的な表象界に対して、また表象界から見られた限りでの、非感性的な〈自体的な主体〉として捉えている。そして本書は、彼の哲学全体を、感性的表象と非感性的意志という形而上学的区分を前提にした〈意志〉の形而上学として解釈している。これについては、彼の哲学をドイツ観念論の流れの中に置き直して、超越論的哲学（カント、フイヒテ）から一元論的形而上学（ショーペンハウアー、シェリング）への方向に位置づけている Berg, 2003 に負っている。しかし本書の目指すところは、これに加えて、彼の〈意志〉の形而上学には形而上学的枠組みそのものを否定しうる側面が含まれているという点を提示することにある。
- (68) Nietzsche, KSA5, S.54 [GB36]
- (69) *ibid.*, S.55 [GB36]
- (70) *ibid.*
- (71) *ibid.*
- (72) ショーペンハウアーの学位論文が彼の哲学全体に対してもつている意義の発掘については、鎌田ほか前掲書に負っている。