

生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

―デイルタイとフツサールの対決への遡及

山 本 幾 生

前稿（その一・二）の目次

- 一・ 本稿の意図と従来の研究
- 二・ ハイデガーとミツシュが目指す「同じもの」にして「似て非なるもの」
- 三・ ハイデガーとミツシュの対決の根から対決の争点へ―生の存在論的無差別から超越へ

四・ デイルタイとフツサールの対決への遡及

ミツシュはなぜ、第一・二論考における「ハイデガーとの対決」に留まらず、「ハイデガーとの対決はデイルタイとフツサールの対決へ遡及するよう指示」していると考え、第三論考を起こして「ハイデガーおよびフツサールとの対決」を遂行したのか。そしてこれによって、どのような新たな争点が生じてきたのであろうか。あるいは、隠れた争点が露わになってきたのであろうか。

ここであらかじめ注意しておきたいことがある。すなわち、「デイルタイとフツサールの対決」は両者の存命中に生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

―デイルタイとフツサールの対決への遡及（山本）

遂行され、そしてデイルタイの逝去（一九一一年）後にハイデガーがデイルタイを批判し、かくしてミツシユは第一・二論考で「ハイデガーとの対決」を、第三論考で「ハイデガーおよびフッサールとの対決」を遂行したのである。ミツシユから見れば、ミツシユによる第一・二論考の「ハイデガーとの対決」は、ハイデガーのデイルタイ批判に対して亡きデイルタイに代わって「デイルタイの方向づけ」からデイルタイ擁護を展開したことになる。そして、このデイルタイ擁護は、さらに、ハイデガーとフッサールの一九二九年の新刊書を契機として、ハイデガーに対するデイルタイ擁護に留まらず、フッサールに対するデイルタイ擁護として「デイルタイとフッサールの対決」に遡及せざるをえなくなったのではないか。言い換えれば、ハイデガーのデイルタイ批判が、結局、それ以前に展開された「デイルタイとフッサールの対決」に端を発し、フッサールのデイルタイ批判に棹さすものであることが、ミツシユに気づかれたのではないか。そうであれば、対決は解釈学（デイルタイからミツシユ）と現象学（フッサールからハイデガー）の対決になるのではないか。ミツシユはデイルタイとフッサールの対決へ遡及することによって、解釈学と現象学という二つの道をどのように捉えようとしたのであろうか。

（一）ハイデガーとミツシユ

対決の発端となる「デイルタイとフッサールの対決」は、その言い回しとしては、ミツシユが一九三〇年に三編の論考をまとめた『生の哲学と現象学 デイルタイの方向づけとハイデガーおよびフッサールとの対決』の「緒言」で使ったものである。つまり、デイルタイあるいはフッサールが自身でことさらに使った言い回しではない。たしかにフッサールはデイルタイの世界観の哲学を批判するが、それを「対決」として言挙げしたわけではないし、デイルタイの方はむしろフッサールの『論理学研究』を称賛していたのである。ここからすれば、両者の関係は「対決」とい

うより、デイルタイはフッサールを称賛していたがフッサールはデイルタイの限界を批判していたという、どちらかといえばデイルタイには分が悪い評価が定着していたのではないか。じつさい、そのような評価は、「デイルタイとフッサールの対決」をミツシユが語る五年前、一九二五年四月一六日から五月二一日まで行われたハイデガーの一回連続講演「ウィルヘルム・デイルタイの研究活動と歴史学的世界観を求め現代の争い」、いわゆる「カッセル講演」の道筋それ自身が描いたものであった。

ハイデガーは第一回目に「歴史的である」とはどのようなことかという問いをあげ、「私たちは、デイルタイを越えて、しかも現象学を土台にして問わなくてはならないのです（デイルタイは『論理学研究』を画的だと述べました）」(D18147)と語る。そして講演は、「デイルタイの生涯と著作」(第二回目)、「デイルタイの問題設定」(第三回目)、さらに「デイルタイの問題設定の限界」(第四回目)を指摘し、かくして「現象学の本質と諸目標」(第五回目)へ進むさいにもこう語る。「私たちはデイルタイの問いを反復しなければなりません、それをなすのは、その手段を私たちに手渡し、デイルタイの立場に対して私たちをさらに進ませてくれる研究を土台にしています。その研究が現象学です」(D18158)。

このようにハイデガーは、フッサールを賞賛するデイルタイの言葉を使って、しかもそのデイルタイを超え出たものとして、フッサールの現象学を持ち上げるのである。この「カッセル講演」が行われた一九二五年は、ちょうどミツシユが百頁を越える長大な「編者緒言」を付して『デイルタイ全集 第五卷』を公刊した翌年である。そしてその二年前の一九二二年の一〇・十一月、フライブルク大学でフッサールの助手を務めていたハイデガーは、マールブルク大学のニコライ・ハルトマンの、そしてゲッティンゲン大学のヘルマン・ノールの、後任人事のための哲学員外教授補充人事への応募のために、フッサールの勧めで「アリストテレスの現象学的解釈」、いわゆる「ナトルブ報告」

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

―デイルタイとフッサールの対決への邂逅(山本)

を仕上げる。これがマールブルク大学ではナトルプのもとに届き、「ナトルプ報告」と言われる通り一位指名となり、ゲッティンゲン大学では学部長であったミツシュのもとに届き、ミツシュによって「哲学部の所見」が「一一月二日付け」で書かれ一位指名から外れる。かくしてハイデガーは、翌年夏学期にマールブルク大学で「正教授の地位と権利を持った員外教授」に、そして冬学期から「正教授」に就いたのである。そしてハイデガーは二五年、デイルタイの限界を語ると同時にそれを超える現象学を讀えた「カッセル講演」を行ったのである。

このような経緯のなかで、「カッセル講演」と同年の夏学期講義の中でもハイデガーは、フッサール『論理学研究』を「現象学の土地台帳のごとき基礎文献」として讀え、デイルタイが「この探求の中心的意義をいち早く認めた最初の人」としてこの書を即座に演習で使い始めた、と述べる(GA20,30)。ここで注意しておきたいのは、ハイデガーがデイルタイのフッサール宛書簡に触れている点である。

「フッサール宛の書簡のなかでデイルタイは、両者の仕事を、一つの山を反対側から掘削することに喩えており、両者はその掘削と貫通によって出会うのである」(GA20,30)。

現在公刊されている両者の書簡^②は、一九一一年六月二九日付けのデイルタイからフッサールへの書簡、そして七月五・六日付けのフッサールからの返信、そして七月十日付けのデイルタイからの書簡、さらに同年十月一日デイルタイ逝去後、十日付けでフッサールからデイルタイ夫人への書簡があるが、そこには山の掘削の喩えは見受けられない。しかし本稿第一章で見たとような、一致点と相違点を語る言葉、あるいは同じものを別の側面から探求しているという趣旨の言葉、これらは両者の書簡に見られる。ここではその内容に立ち入る前に、二五年の時点でハイデガーがこの

書簡のことを知っていたという点に注目しておきたい。というのも、フッサールはミツシユに対してもこれらの書簡を知らせており、ミツシユは三〇年の第三論考でフッサールへの謝辞を付して引用しているからである。これに対して、ハイデガーが二五年夏学期講義で書簡について触れているのは、講義の導入部分(第一―三節)直後の「準備的部分」最初の節(第4節)のなかであり、時期としては一九二五年四月一六日から五月二二日の「カッセル講演」の頃に重なる。したがってハイデガーは、ミツシユが第三論考で書簡のことを公にする以前にこれらの書簡について知っていたことになる。したがって、この書簡の一部を公にした第三論考、そしてそれに対するハイデガーのミツシユ宛書簡の時点ではもとより、二七年公刊の『存在と時間』の時点でも、ハイデガーはフッサールとデイルタイが往復書簡のなかで互いに一致点と相違点を確認していたことを知っていたことになろう。

そのうえでハイデガーは右に引用した言葉に続けて次のように言う。

「デイルタイはここで、数十年求めてきたこと、そして一八九四年の学士院論文で批判的体系的に定式化したこと、その最初の充足を見出したのである。それは生それ自身の基礎学である」(GA20:30)。

こいで言われる「一八九四年の学士院論文」とは『記述的分析的心理学の理念』(GS5)のことであろう。この書は公刊と同時にエビングハウスなどによって批判され、その後デイルタイは沈黙を守り、一九〇〇年には『解釈学の成立』を公刊、そして一九〇五年の「精神科学の基礎づけのための研究。第一研究・心的構造連関」(以下「第一研究」)のなかで、フッサールの『論理学研究』について触れ、それを自身の『理念』と「類縁的な試み」と位置づけながら、「卓越した研究」として賞賛するのであった(GS7:9)。しかし一九一一年に公刊したデイルタイの「世界観の類型と

生の統一的全体性と分散的多様性」(その三)

―デイルタイとフッサールの対決への廻及(山本)

形而上学的体系におけるその形成」(以下「世界観論考」)に対して、フッサールは同年『厳密な学としての哲学』(以下、『厳密学』と略記。SW 289-341)⁴⁾の中で批判し、これに対してデイルタイはフッサールに書簡を送ったのである。

したがってハイデガーが二五年夏学期でこの書簡に触れたことは、ハイデガーにとつては、一九〇五年のデイルタイの「第一研究」から一年の「世界観論考」そして同年のフッサールの『厳密学』へと続く「デイルタイとフッサールの対決」と両者の書簡の内容を捉えたうえで、二五年に「カッセル公演」を行い、二七年にフッサール編集『現象学年報』に『存在と時間』を公刊し、現象学に依拠しながらデイルタイ批判を展開していたことになろう。かくしてその翌年の一九二八年、ハイデガーはフッサールの後任としてフライブルク大学へ戻ったのである。フッサールの許で書いた二二年「ナトルプ報告」からマールブルク大学を経由してフライブルク大学に戻ったわけである。

これに対してミツシユは、デイルタイの衣鉢を継ぎ、デイルタイの女婿としても、どこまでもデイルタイの許にあったのであろう。ミツシユはゲッティンゲン大学にあつて二二年「ナトルプ報告」について「哲学部の所見」の中で次のように語る。注目したいのは、三つの対置のなかでハイデガーを見ているという点である。

「……ハイデガーは歴史と、今日多く採られている生の哲学の立場の体系化の結合に着手しており、そこでは、フッサールによつて論理的にくまなく形成された解釈学的手法とデイルタイによる精神史の哲学的活用を互いに補充し合いながら一緒にしている。そのためにハイデガーは、彼自身の成長に由来する、人間の生の歴史性の意義についての徹底的に根源的な意識を持ち出す。精神科学的かつ世界観的に方向づけられた生の哲学の体系的意味を認識し、論理的に鋭く定式化する能力は、ハイデガー本来の強みとして現れている。歴史的に哲学することの正当性が今日多く議論されているが、これまで生に反対して論理学を打ち立てる側にあつて、その正当性

を擁護する者として、彼が見出されるのである」(D]6272)。

われわれが言う三つの対置とは、一つは歴史と体系化の対置、一つはデイルタイによる精神史とフッサールによる手法の対置、そして人間の生の歴史性と論理学の対置である。これらの対置の一方の項(歴史、精神史、歴史性)は時間的なものであり、もう一方の項(体系化、論理学的に形成された解釈学的手法、論理学)は超時間的あるいは非時間的なものである。こうした対置の中でミッシューは、ハイデガーを後者のフッサールの側に位置づけ、しかもハイデガーが「生に反対して論理学を打ち立てる側にあつて」「人間の生の歴史性の意義」を持ち出し、対置を結合しようとしている、と評価している一方で、「しかし」と続けて次のように結論づけるのである。

「しかし、ハイデガーが定式化している諸々の表現には、現象学学派の概念装置全体の負荷がかけられているように、いぜんとして、なにか無理があり、その結果、彼の哲学的姿勢には、実り多く感銘を与えとは限らない、自由にする代わりに制圧するような傾向も現れているのである」(D]6272)。

ミッシューがここになにか無理があるとみなす「定式的表現」は、具体的に挙げられてはいないが、われわれは「ナトルプ報告」のなかで強調点を付された多くの表現にそれを見出すことができよう。たとえば、デイルタイが創始しようとした「解釈学」における「学的解釈」の「解釈」は「ナトルプ報告」の冒頭で「視座」「視線」「視野」(D]6137)という定式で説明し直されながら、哲学自身について以下のように語られるのである。

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

「哲学の問題圏は事実的生の存在に關わる。．．．哲学の問題全体は事実的生の存在がその時々にかに語りかけられて解釈されるかに關わる。すなわち、哲学は事実性の存在論であると同時に、語りかけられて解釈されるものの範疇的な学的解釈、論理学である。

存在論と論理学は、事実性の問題圏の根源の統一に再び取り戻され、原理的な研究が張り出してきた部分として理解されうるのであり、その原理的な研究とは事実性の現象学的解釈学として表示されうるのである」(1)[6246f.]。

ハイデガーの意図は明瞭であろう。彼は存在論と論理学を事実的生の問題圏の中で根源的に統一しようとするのであり、そしてこれを試みるものとして、「原理的な研究」としての「事実性の現象学的解釈学」を挙げるのである。「現象学的解釈学」という呼称で現象学と解釈学の統一が意図されているのであれば、彼は、現象学と解釈学を統一し、これによって存在論と論理学を統一しようとしているのである。言い換えれば、そうした統一が生じる根源へ遡及しようとしているのである。このようなハイデガーの志向は、「カッセル講演」と同じ二五年の夏学期講義の中で「存在一般の意味への問い」へ向かい、そして二七年『存在と時間』へと進むのである。

しかし志向の一貫性と明瞭さの一方で、当時興ってきた二つの潮流が「現象学的解釈学」という字義通りに統一されるのであろうか、疑問も生じてこよう。一方のデイルタイにおいては一九〇〇年の『解釈学の成立』のなかで文献解釈をモデルにして語られている体験・表現・理解は、はたしてもう一方のフッサールが一九〇一／二年の『論理学研究』の中で展開した現象学的な知覚の分析における視覚をモデルにした定式的表現で説明できるのであろうか、解釈学と現象学はどのように統一され、そして存在と論理は生の実事性によってどのように統一されるのであろうか、

そうした疑問も生じよう。ミツシユはそこに、「なにか無理」を、そして「自由にする代わりに制圧するような傾向」を感じ取ったのであろう。そしてこれが、ハイデガー『存在と時間』に対する批判へ通じているのである。

しかしその一方で、そのような表現の定式化こそ現存在から基礎存在論へ向かうさいに必須のものであり、ハイデガーの真骨頂であるとも言えよう。それはミツシユがハイデガーの「定式化」を批判する一方で賞賛していた点でもある。すなわち、「精神科学的かつ世界観的に方向づけられた生の哲学の体系的意味を認識し、論理学的に鋭く定式化する能力は、ハイデガー本来の強みとして現れている」。しかしハイデガーは『存在と時間』に至って自身の「表現」をプラトンとアリストテレスに並ぶものとして次のように語る。それはミツシユの手になる「哲学部の所見」をつぶさに知って反論をしているかのようである。

「以下の分析のなかで表現がぎこちなく「不細工」である点について、注釈を加えてもよいであろう。すなわち、存在者について物語りながら報告するのと、存在者をその存在において捉えるのは、別のことである。後者の課題には、たいてい、語だけでなく、とりわけ「文法」が欠けている。比類のない水準の存在分析をした昔の諸探求を指摘することが許されるなら、プラトン『パルメニデス』の存在論的な節あるいはアリストテレス『形而上学』第七卷第四章をトゥーキューデイデスの物語の節と比べてみれば、彼ら哲学者からギリシヤ人に要求された、前代未聞の定式化された表現を認めるであろう」(SZ.39)。

われわれはここで、個々の定式的表現に立ち入るよりも、ハイデガーの志向とミツシユの志向の根本的な違いこそ注目したい。ハイデガーは二二年「ナトルブ報告」では、存在論と論理学の統一を、デイルタイの解釈学とフッサ

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

―デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

ールの現象学を統一する「現象学的解釈学」に求めるが、これは二七年『存在と時間』でも変わることなく、「現在の現象学は……解釈学である」(SZ.37)として、存在論の可能性を現在の分析論に求めた。その一方で、二三年にマールブルク大学に職を得てからの「カッセル講演」では「デイルタイの限界」を語り、二七年『存在と時間』でもこれは変わらない。このような経緯の中でハイデガーにとって一貫しているのは、ミツシュが「哲学部の所見」の中で指摘しているように、統一が語られるのは現象学の側からの解釈学との統一であろう。これに対してミツシュは、デイルタイの許にあって解釈学あるいは生の哲学の側から「哲学部の所見」を書き、デイルタイの解釈学をして生の哲学の、いわば現象学化に、反対しているのではないか。そうであれば、そもそも、現象学と解釈学は相容れないものであるのか、それとも、相反しながらも何らかの関係性が、あるいは統一が可能であろうか。われわれにとって重要なのはこの問いであろう。ミツシュ(生の哲学に基づく論理学)とハイデガー(現在の分析に基づく基礎存在論、現存在の形而上学)の志向を方向づけている、デイルタイ(解釈学)とフッサール(現象学)の対決に遡及しよう。

(二) デイルタイからフッサールへ

まず、ハイデガーが「カッセル講演」で「デイルタイは『論理学研究』を画的だと述べました」と評した点から立ち入ってみよう。というのも、たしかにデイルタイは『論理学研究』を賞賛するが、しかしそこにはすでに、「フッサールとデイルタイの対決」さらには「現象学と解釈学」の相容れない路線の対立が現れていると思われるからである。論点を確認しておこう。

デイルタイは一九〇五年の「第一研究」の中でおよそ次のような趣旨のことを述べる。

「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るもの」だけでなく、「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。前者の解明は「記述的心理学についての論考」が行っており、後者の解明は「解釈学についての私の論考」が遂行している。このうち前者に「類縁的な試み」がある。それは、「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」である。(GS7,9ff.)

このようにデイルタイはフッサールを賞賛するが、しかしそれは手放しの賞賛ではなく、自身の研究プログラムのなかにフッサールの『論理学研究』を位置づけて賞賛しているのである。すなわち、フッサールの『論理学研究』は賞賛されるべき試みであるが、それと類縁的なことは、すでに一八九四年の「記述的心理学についての論考」（正確には『記述的分析的心理学についての理念』）のなかで行っているのである、と。しかも、この「論考」は周知のように入エビングハウスによって批判され、その後デイルタイは沈黙を守り、一九〇〇年になって「解釈学についての論考」を世に出したことからすれば、一九〇一／二年の公刊当初から耳目を集めた『論理学研究』を自身と「類縁的な試み」として「賞賛」することは、自身の心理学的試みを堅持しながらかつての批判の不当性を訴えることにもなる。しかもデイルタイの本意はさらにその先にある。それが右で言われる「後者の解明」である。彼は右の引用文に続けて、およそこう述べる。

フッサールの「認識の現象学」に対して、私〔デイルタイ〕の記述的心理学には「基礎的論理操作」がある。そしてこれによる「知の客観的妥当性は」、後者（現実認識・価値評価・目的設定そして規則設定）に関わる

生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

—デイルタイとフッサールの対決への廻及（山本）

精神科学の領域に基づいているがゆえに、「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……」。以下で述べる理論が現実・価値評価・目的設定・規則設定の認識における知をバランス良く包含しようとするなら、それら様々な心的な働きが互いに結合されている連関へ適及的に関係づけられる必要がある。かくして「知の理論の抽象的展開が心的生全体の連関に依存していること」を「別の側面から」解明するものが、「解釈学についての私の論考」（すなわち、一九〇〇年『解釈学の成立』）である（GS7.11）。

デイルタイにとって心的生の連関の分析は「基礎的論理操作」によって支えられて心理学的に遂行されるとともに、「別の側面から」、つまり表現を介して解釈学的に遂行され、これらの分析で「知の客観的妥当性」が獲得されるのである。これは彼の精神科学の基礎づけという観点から年代を追えば、まずは、「現象性の原理」による「認識論的基礎づけ」（GS1.Vorrede1）として知の客観的妥当性の基礎が確保され、そして心的連関の心理学的分析によって「心理学的基礎づけ」（GS5.139）が、そして「生・表現・理解という連関」あるいは「体験・表現・理解という連関」からなる解釈学による「精神科学」の「基礎づけ」（GS7.87）が、遂行されたのである。この過程の中でデイルタイで問題になりうるのは、「知の客観的妥当性」と「基礎的論理操作」の位置づけであり、フッサールとの関係で問題となりうるのは、「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ない」という文面の真意である。

これを明らかにするために、われわれはこの文面と論述の仕方が酷似した叙述を思い起こすべきであろう。それは、五年後の『精神科学における歴史的世界の構築』（以下『構築』）の中の文面である。そこにはフッサールと『論理学研究』への言及はないものの、論の進行は「第一研究」と同じである。その進行を確認するために、すこし長くなる

がそのまま引用しておこう。

「精神物理的な統一体もまた、体験と理解という二重の関係によって自分自身を熟知している、すなわち、精神物理的な統一体は、現在において自分自身を覚知し、想起において自分を過去のものとして再び見出す。しかし自分の状態を確定し把握しようと努めることによって、すなわち自分自身に注視 (Aufmerksamkeit) を向けることによって、そのような自己認識の内観的方法の狭い限界が現れてくる。彼の行為、彼の確定した生の表現、それの他者への影響、これらだけがその人間に自分自身がどのような人間なのかを教えてくれる。このようにして彼は、理解という周り道を通つてのみ自分で自分を知るようになるのである」(GST:86f. 強調点は)。

ここでも「第一研究」と同様に、体験の認識論的心理学的分析と理解による解釈学という枠組みのなかで論が進んでいる。そしてここで言われている、「自己認識の内観的方法の狭い限界」は、先の「対象的把握として出現するような体験の限界」と同じであろう。問題はこの内実である。

デイルタイ研究として周知のように、ボルノーは『構築』で述べられた「自己認識の内観的方法の狭い限界」を取り上げ (Bolhnow1955:172,175f.) この「限界」に面してデイルタイは心理学的分析とは「別の方向」へ進み、かくして「心理学的基础づけを解釈学的基础づけに置き換えねばならなくなった」(Bolhnow1955:212)とみなす。このデイルタイ解釈は、ガダマー『真理と方法』のなかで、「精神科学の心理学的基础づけから解釈学的基础づけへの移行」(WuM211) あるうは「心理学の立場から解釈学的立場への移行」(WuM214) という定式に引き継がれ、しかも『記述的分析の心理学についての理念』へのエビングハウスの批判によって、デイルタイは心理学から解釈学へ転回した

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

というディルタイ理解が一般的になった。しかしそれは、ディルタイの心理学的分析が「限界」に突き当たって、心理学が解釈学に「置き換え」られたからなのであろうか。

むしろ、『構築』の文面にはフッサールそして『論理学研究』の名前は挙げられてはいないが、その内容と当該の言い回しが五年前の「第一研究」と同様であれば、「自己認識の内観的方法の狭い限界」は「対象的把握として出現するような体験の限界」として、自身の心理学的分析ではなく、「注視」あるいは「反省」を方法論とする「知の理論」としてのフッサールの「認識の現象学」へ向けられた批判ではないのか。すなわち、ディルタイはフッサール『論理学研究』を賞賛するが、そこには「自己認識の内観的方法の限界」があるのに対して、自身の心理学的分析は現象性の原理における覚知による「基礎的論理操作」に基づいて「体験」を分析しており、さらには「別の側面」である解釈学に基づく現実認識・価値評価・目的設定の分析も行い、両側面から知の理論の客観的妥当性を求めているのだ。と。「第一研究」と「構築」を重ね合わせてみよう。鍵となるのは、「心理学的分析」と「解釈学的分析」を対置・対立させてその「移行」あるいは「置き換え」をどのように理解するのではなく、「体験と理解」という二重の関係がどのような関係であり、「論理的基本操作」「覚知」「想起」「注視」が「体験」においてどのような連関を形成しているのかという問題である。⁷⁾

『構築』で述べられる「体験と理解の二重の関係」とは、生の統一体が自分自身を「熟知」する道を二つ（体験と理解）持っていることを言っている。しかしこの二つの道は、自己への別々の関係ではなく「二重の関係」なのである。したがって、自分自身を知る仕方として、現在における「覚知」も過去の「想起」も、体験か理解かという二者択一的な道ではなく、「二重の関係」を含んでいるのである。たとえば、いまパソコンに向かって原稿を書いていることを、「反省や注視によって対象的にではなく、原稿を書きながらそのことに気づいて（覚知して）いることは、ま

さしく「原稿を書いている」と表現されて初めてそのような体験の覚知たりうるのである。しかも、覚知する働きには、すでに、自分は今外で遊んでいるのでもなく他ならぬこの家の中にいるのだという区別化やこれは昨日書いた同じ原稿の続きだという同一化などが、すなわちデイルタイのいう「基礎的論理操作」が働いているのであり、その働きが同時に表現することにおいて遂行されているのである。デイルタイにとって、このような「基礎的論理操作」が体験そのものの中で働き、その体験を覚知していることも、それを表現することも、同じ体験の中で生じているのである。そして方法論的にこれを自覚的に遂行することが、デイルタイ言う「自己省察」であり（GS1952）、したがって彼にとって客観的な知の「最終審」は自己省察とされたのである（GS1957）。これはすでに精神科学の方法として『序説』（一八八三）の時期に次のように言われていたのである。

「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次的であるが、その一方で他者の理解が自己省察を制約している。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」（GS19276）。

体験と理解が生に二重に関係しているのと同じように、自己省察と理解も生へ二重に関係して「一つの連関」を形成しているのである。しかもデイルタイ自身の方法論としての自己省察は非対象的把握としての覚知に基づくのであり、「対象的把握として出現するような体験」でもなければ「自己認識の内観的方法」でもない。したがって、体験と理解が二重の関係であるとは、体験が基礎的論理操作の働きとともに或る特定の体験として表現・確定され、言い換えれば、体験は表現を通して他ならぬその体験として理解されることを意味している。デイルタイが『構築』であ

生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

—デイルタイとフッサールの対決への遡及（山本）

げる「覚知」も「想起」も、「体験と理解という二重の関係」を持つてるのである。

このようにデイルタイでは体験が確定されるのは「二重の関係」の中で表現を通してであるのに対して、問題となるのは「注視」である。『構築』の文面では、「注視」の扱いが「覚知」と「想起」とは異なる。すなわち、「自分の状態を確定し把握しよう」と努めることによって、すなわち自分自身に注意を向けることによって、「と言われているように、注視は「自分の状態を確定し把握しよう」と努める」働きとして、「第一研究」で言われる「对象的把握として出現するような体験」にはかならない。フッサールは『論理学研究』の中で「注視 AufmerksamkeitsBemerkung」について次のように言う。

「・・・われわれが、知覚や想像や想起という仕方で見つめる場合であれ、経験的また論理的数学的な形式で思考する場合であれ、いつでも、ある対象を指す思念作用や志向作用が、すなわち、ある意識が、つまりその対象についての意識が、存在しているということを、人は見落としている。ある内容が心的連関に存在しているというだけでは、その内容はまだ思念されていないのである。思念されるには、その内容を「注視 (Bemerkung)」しなければならない。注意することは、その内容を指すこととして、まさしくある表象作用である」(LIII-1165)。

フッサールの現象学の道は、「人は見落としている」意識の思念作用や志向作用を、注視によって、あるいは「現象学的反省」によって、「感覚された内容」を「客観」(LIII-120)として記述分析し、そこに普遍妥当性を確保するアイデアの統一そして構成作用を見出そうとする道である。したがって、フッサールからすればデイルタイはこの

意識の働きを「見落としている人」になり、デイルタイからすればフツサールは「覚知」に基づく「基礎的論理操作」と「理解・表現」の働きに気づくことなく「注視」によって生を「対象的に把握」してしまっているのである。

以上のように、デイルタイはたしかにフツサールの『論理学研究』を賞賛するが、その限界も批判しているのである。デイルタイが「第一研究」で使う「知の理論」という言い回しは、それ以前の「精神科学の基礎づけ」という言い回しからすれば唐突であり、『論理学研究』からの影響であるとすれば、デイルタイが自身の「精神科学の基礎づけ」と〈同じもの〉をフツサールの「認識の現象学」に読み取ったがゆえに賞賛し、「知の理論」という言い回しを多用したとも言えよう。しかしそれは同時に、フツサールへの批判をも含意していたのである。デイルタイの方法は、「覚知」における「基礎的論理操作」が非対象的把握として「表現」と連関して「自己省察と理解」を形成しているのに対して、フツサールの方法は「注視」あるいは「現象学的反省」によって体験それ自身を「対象的に把握」することによって生を超えて生を分析するのである。目標は同じく知の理論であっても、そこへ至る道筋が異なるのである。われわれがここで注目したいのは、これと同じ構図がミッシュとハイデガーの対決にあつたという点である。同じものを求めたが、その道が異なるのである。われわれはこうした道の違いを、一般的に、方法論の違いと呼ぶことになよう。

デイルタイからフツサーへの批判を以上のように見れば、フツサールのデイルタイ批判も、まさしく方法論への批判である。つまり、デイルタイの批判に応えて、自身の方法論の正当性を提示することによってデイルタイの方法論を批判するのである。方法論の観点からフツサールからデイルタイへの批判をみよう。

(三) フツサールからデイルタイへ

①フツサールのデイルタイ批判

フツサールは、デイルタイが一九二一年に「世界観論考」を著したのに対して、同年の『厳密学』の中でデイルタイの世界観哲学を批判する。

「世界観もたしかに「理念」ではあるが、有限的なものの中にあつて個々人の生の中で不断に近づいていくことで原理的に実現される、目標という理念である。……世界観の「理念」は時代時代異なつてゐる」(SW.332/3)。

デイルタイの言う「世界観」は、「個々人の生はそれ自身から自身の世界を創っている」(GA879)と言われているように、「個々人の生」そして「個々人の連鎖の中で成立する一般的な生の経験」の中で生自身が作り出しているものである。それは、歴史的社会的に規定されている一定の「風俗・習慣・伝統」(GA80)だけでなく「宗教、芸術、哲学」なども含み、「現実の解釈」を意味し、したがつて現実の意味や意義そして謎の解決がそこで語り出されているものを意味する (GS538f)。したがつてフツサールが世界観を「理念」として、しかも「目的という理念」としてまとめていることは、デイルタイが「第一研究」のなかで自身は心理学的分析だけでなく現実を「現実認識・価値評価・目的設定」の連関として捉える試みを解釈学として行なつていと述べていたことに応じたものであり、正鵠を射ていると言えよう。フツサールは世界観を端的に次のようにまとめる。

「世界観哲学」とは、「生と世界の謎に、相対的に最も完全とされる回答を与えるものであり、すなわち、経験

や知恵、たんなる世界観や人生観によっては不完全にしか克服できない、生の理論的・価値論的・実践的な矛盾を、最善の仕方て解決し、満足のいく説明をあたえるもの」である (SW.330/1)。

これに対して、フッサール自身はここに留まるのではなく、「超時間的な理念」を目指しているのである。すなわち、「これに対して学の理念は、超時間的な理念である」(SW.332/3)。これはもちろん「リアルな領域」ではなく「イデアールな領域」(LUII/1312)に求められる理念である。これに対して、デイルタイの方向性は「事実性からイデアール〔精神的〕なものへの道」(GST287)であり、「歴史的世界」あるいは「精神的世界」の「イデアール〔精神的〕な構築」(GST88)が目指されているのである。しかもデイルタイの分析では、たとえばある特定の人物の像が浮かんでくるとき、そうした「イデアールな統一となる対象に、私は実在性を帰しているのである」(GST0,348)。彼にとつてイデアールなものは、事実性を超え出たものではなく、むしろそれを地盤にして実在性を獲得しうるものである。したがってデイルタイは、時間空間的に限定された出来事の実現性から、各々の出来事の中で働いている現実認識や価値評価そして目的設定などの連関のイデアールな構築を目指すのである。

ここからわれわれはさしあたり、両者が目指すイデアールなものとの違いを、超時間的なものと時間的なものを、したがって事実的なものを何らかの意味で超えたものとして働いて実在性を持ちうるもの、という具合に特徴づけておこう。しかも両者は無縁ではなく、デイルタイが目指すものはフッサールが目指すものの通過地点になっているのである。この意味で、イデアール〔精神的〕なものは意義がある、とフッサールはデイルタイを賞賛する。

生の統一的全体性と分散的多様性 (その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及 (山本)

「そのような〔世界観の〕哲学にかんして大きな課題が生じる。それは、形態学的な構造やその類型をその発展連関と同様に徹底的に研究するという課題であり、その本質を規定する精神的動機づけを、それが最も内的に生き続けていることを通して、歴史学的に理解するという課題である。この観点において、どれほど有意義で実に賞賛に値する仕事をなしうるか、それを示しているのが、ウィルヘルム・デイルタイの諸著作であり、とくに、最近著された世界観の類型についての論考である」(SW,323/4)。

しかしイデアールなもの超時間的で絶対的な普遍妥当性から見れば、世界観の理念は歴史主義と同じように相対性に陥り懐疑論に転じる、とフッサールは世界観哲学を批判するのである(SW,323,334/6)。そして一四年後の一九二五年、ハイデガーは「カッセル講演」で、現象学の視点からデイルタイの限界を指摘してその先へ進むという道筋をフッサールから踏襲するとともに、そこに新たな批判的論点を加えたのである。それが、デイルタイは存在の問いを不問に付している、という批判である。

「デイルタイは、〔歴史的存在という意味での人間存在の〕實在性を生き生きと自由に歴史的に規定しています。しかし彼は、歴史性それ自身への問い、存在の意味への問い、存在者の存在への問いを立てていません。私たちがこの問いを明瞭にすることがようやくできたのは、現象学が形成されてからです」(DJ,8158)。

ここでハイデガーは、存在の意味への問いは現象学によって可能になった、と言うのである。じつさい、ハイデガーがフッサールの提示した基本的区別(意識存在とそれを超越した存在)を下地にしてそれを統一する「存在一般の

意味への問い」を提出したのが同じ二五年の夏学期講義 (GA20.157F184) であり、この道筋が『存在と時間』へ至って、デイルタイは存在論的差別を遂行していないという批判に通じるのであった。かくしてここに、現象学を起点にして、フッサールの厳密学への道と、ハイデガールの基礎存在論から形而上学への道が分岐してくるように見える。

しかしデイルタイそしてミッシュユから見れば、争点は、相對論的懷疑論に陥るか否かに、そしてまた存在の問いを不問に付しているか否かに、あったのであろうか。とりわけデイルタイ没後にミッシュユが第一・二論考においてハイデガーに対してデイルタイを擁護し、その直後にハイデガーとフッサールの新刊書を契機にして「デイルタイとフッサールの対決」に「遡及」して第三論考を著したのは、相對論的懷疑論というフッサールの批判に対してデイルタイを擁護するためであったのであろうか。第三論考でミッシュユが批判しているのは、両者の新刊書を契機としたものであるかぎり、第一・二論考にはなかつた批判であり、したがってまたフッサールのデイルタイ批判に対するデイルタイ擁護でもなからう。むしろ彼は両者が展開する方法論を、すなわち、フッサールの「形式論理学から超越論的論理学への反省の道程」(LP.197F) を、そしてハイデガーの「現存在の形而上学」における「現象学的還元の実存論的横滑り」(LP.253F) を、批判するのである。

そうであれば、フッサールの現象学の道に対してハイデガーの道は、一見すると別の道に見えるが、現象学的方法という観点で二つの道は同じ道であったことが、「デイルタイとフッサールの対決への遡及」によってミッシュユに気づかれたのではないか。

②デイルタイとフッサールの争点

改めて両者の争点へ立ち入ろうとすると、ある疑問が生じてくる。すなわち、フッサールが『厳密学』の中でデイルタイの世界観哲学を批判するさいに念頭に浮かべているのは、「世界観論考」だけであらうか。「世界観論考」の

生の統一的全体性と分散的多様性 (その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及 (山本)

中ではデイルタイがフツサールの名前を挙げて批判等してはいないことからすれば、同年の『厳密学』の中でフツサルがデイルタイの「世界観論考」をとらえて批判するのはあまりに唐突ではないであろうか。むしろ、デイルタイが一九〇五年「第一研究」の中で「知の理論」を直指して、フツサル『論理学研究』を賞賛しながらも暗にその限界を批判したことに対して、フツサルは、自身こそ「知の理論」を直指するものとして、デイルタイと同じように賞賛と暗黙の批判という定型に則って、「世界観論考」を賞賛しながら暗にデイルタイの「知の理論」を批判しているのではないであろうか。

フツサルが『厳密学』のなかで目指すのは「純粹現象学」であり、これは「ただ本質を研究するのみであり、決して現実存在を研究するのではなく、いかなる「自己観察(Selbstbeobachtung)」もその「経験」に基づく判断も、純粹現象学の枠外にある」(SW316)。¹⁾ここで言われる「自己観察」ということでデイルタイの「自己省察」も理解されているとするなら、デイルタイの「知の理論」は、しかもその方法論としての自己省察は、現実存在に関わるものとして現象学の枠外に置かれることになる。そうは言っても、フツサルが方法として本質直観を採用しているからといって現実存在の知覚や想起などを、そしてその研究を、まったく不要なものとしているわけではない。それは彼が世界観学も有意義な研究だとしてデイルタイを称賛したのと同様である。すなわち、フツサルにとってデイルタイの道は通過地点としては意義があり、しかしその先にある知の理論を形成しうるものではないのである。

「たとえば知覚の本質、想起の本質、判断の本質など、ある本質直観の基礎あるいはより良く言えば出発点、ある知覚のある知覚、ある想起のある知覚、ある判断のある知覚などのこともあるし、また、いかなる経験でもなく、いかなる現実存在も把握していない、ただ「明晰」なだけの純然たる想像のこともある。だからといって

本質把握が揺らぐわけではけっしてなく、本質把握は本質の捕捉様式として視線を直に向ける直観的な把握であり、すなわち、経験とは別種の、視線を直に向ける直観的な働き（Schauen）である」（SW.316.強調点は引用者）。

このように、純粹現象学の方法は、それが外的であれ内的であれ、また現実存在にかかわるものであれそうでないものであれ、経験的な知覚や想起や想像などを「出发点」として、しかしそうした「経験とは別種の働き」によって「本質を把握」する道である。この道程でわれわれが目したいのは自身の『論理学研究』への言及である。

「直観 (Intuition) 〆つまり直観的な自覚 (anschauliches Bewußtsein) 〆これが及んでいるところまで、これに相応した「イデア化 (Ideation)」(わたしは『論理学研究』ではよくそう語っていたが) 〆つまり「本質直観 (Wesensschauung)」が可能である」(SW.315/6)。

フッサールはここで、経験とは別種の直観こそが、本質の把握を可能にする働きであり、そして『論理学研究』で語ったイデア化も、本質直観のことなのだ、と語るのである。『論理学研究』の中では、イデア化は心理学的経験でも内的知覚でもなく「イデア化する眼差し (ideirender Blick)」として「アプリアリ」で「イデア的」な本質事態を観取する働き、すなわち「イデア化する現象学的本質観取」(LUII/1.439f.) の働きとして挙げられているものであった。

われわれはここでフッサールが『論理学研究』にも言及している点に注目したい。しかも、イデア化は直観の働きによって可能になり、しかも直観は経験とは別種の働きである、と言うのである。フッサールはあえて『論理学研究』

生の統一的全体性と分散的多様性 (その三)

― デイルタイとフッサールの対決への遡及 (山本)

に言及し、しかも本質直観が経験とは別種の働きであることを強調することによって、デイルタイの知の理論そして世界観学とは一線を画し、デイルタイの暗黙の批判に対して暗黙のうちに反論しているのではないか。すなわち、デイルタイが『論理学研究』を自身の記述的心理学と類縁的な試みとして賞賛しながらも「対象的把握として出現するような体験の限界」を批判したのに対して、フッサールはこれを受けて、『論理学研究』はデイルタイの心理学的記述と異なり、本質直観・イデア化の働きは経験とは別種の働きであると反論しているのではないか。直観についてフッサールは具体例をあげながら次のように言う。

「もしわれわれがわれわれに「色」を、直観的に完全な明晰さに、完全な所与性に、もたらすなら、その所与が本質であり、同じようにして、もしわれわれがわれわれに「知覚」すなわち知覚それ自体——任意の流れる個々の特異な諸知覚に同一なもの——を、純粹な直観において、たとえば知覚から知覚へ眼差しを向けながら、所与性にもたらすなら、われわれは知覚の本質を直観しながら捉えているのである」(SW315.6)。

このように、フッサールにとって直観は時間的に流れるものに対して同一なもの、われわれに完全に明晰な所与をもたらす働きであり、その限りでわれわれは本質を直観しうるのである。

以上のような相互の批判に対して、ここで「所与」という観点から見ると、フッサールの知の理論にとっての「直観」は、デイルタイの「知の理論」のなかでの「覚知」と同じ位置を占めているのではないか。いずれも、最終的な所与を把握する働きだからである。デイルタイではその所与が意識の事実であった。

「私が私のうちで体験しているものが意識の事実として私にとって存在するのは、私がそれを覚知しているからである。意識の事実とは、私が覚知しているものにほかならぬ」(GS1.394)。

フッサールもまた直観によつて捉えられる所与の領域を語る。

「直観が一時的な思念を一緒に取り込むことなく純粋な直観であるかぎり、観取された本質は十全に観取されたもの、すなわち絶対的所与である。それゆえ、純粋な直観が支配する領域は、心理学者がそれをもつぱら純粋にそれだけで、つまり純粋な内在において、受け取る限り、「心的現象」の領域として我がものとしている全領域でもある」(SW.315/6)。

フッサールの言う本質直観が内的であれ外的であれ何らかの経験的对象を捉える働きではないように、デイルタイの言う覚知も何らかの対象を捉える働きと異なり、むしろそうした経験や体験に付き添いながら体験それ自身を非対象的非表象的に直接捉える働きである⁽⁸⁾。そうであれば、両者にとつての方法は〈同じ〉ではないか。しかしそれにもかかわらず、その次の歩みの道筋が異なってくるのではないか。この意味で方法は〈同じ〉であっても〈分岐〉していくのではないか。すなわち、デイルタイは覚知によつて生の事実を所与として、そこに生・歴史のイデールな構造・連関を表現を通して理解する道歩むのに対して、フッサールは純粋直観によつて超時間的イデアールな本質を観取し、それを絶対的所与とする道へ踏み込むのである。互いに批判し合つて争点となっているのはその道筋としての方法の違いではないか。われわれはその分岐を明瞭にしよう。ミッシュによる「デイルタイの方向づけとハイデガーお

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

―デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

よびフツサールとの対決」もその点に向けられていると思われるからである。

③ デイルタイとフツサールの分岐

一方のデイルタイにおいて、覚知は非対象的な働きとして心身的生の統一の働きを生の事実として捉え、そしてそれを分析する。その分析する働きが、比較したり区別したり、類似性や斉一性を見出したりする基礎的論理操作であった。心理学的基礎づけの時期にこれによって取り出されたのが、感受・意志・意志という心的生の構造連関であり、これが現実の歴史的世界の分析に適用されて取り出されようとしたのが、作用連関と世界観の類型である。もう一方のフツサールにおいて、直観は、経験とは別種の働きとして本質を純粹に把握しうる働きである。先に引用した例をあげれば、様々な特異な色の知覚を直観しながら、そこから経験的な思念などの残滓を捨象して純粹化することによって同一なものを捉えるのであった。それが色の本質であり知覚の本質である。

そうであれば、デイルタイは心的生の流れあるいは歴史の流れの中で連関と類型を見出し、フツサールは流れの中で同一なものを本質として見出す。ここに、出発点が同じであっても道が目指す目標地点の違いが現れていた。デイルタイの目標（連関・類型）は、流れとともに時間的可変的であり、イデールなものであり、フツサールの目標（本質）は、流れを貫いて同一なもの、イデアールなものである。このような目標地点の違いが、伝統的な用語では「現実存在」と「本質存在」の対置として、あるいは、「経験的な認識」と「直観的に捉えられ確定された絶対的な認識」(SW316)の対置、あるいは「記述可能な類型」と「理念」、時間的と超時間的、これらの対置として語り出されているのである。

かくしてこのような対置に基づいて次のような批判が生じてこよう。すなわち、フツサールの道からすれば、デイルタイの道は変化し流れる現実存在にあり、したがって世界観の哲学が学としてどれほど「有意義で実に賞賛に値す

る内容」(SW 323/4) である。「絶対的妥当性」(SW 324/6) を持ち得ないのである。しかしデイルタイの道からすれば、フッサールの道は、同じ所与から出発して直観によって観取されたものがたとえ意識によって内在的に志向されたものであっても、それは流れの中に見出されたものではなく、現実の流れを越えて定立されたものであり、〈形而・上学〉になるのである。しかも表現によって体験流を確定する解釈学の道からすれば、意識を分析しそこにイデアの本質を観取しようとする「現象学的反省」そして「直観」の道は、体験流の中で同一なものを確定しているに留まり、「第一研究」で語られた「対象的把握として出現するような体験の限界」、そして『厳密学』の一年前の『構築』で述べられた「自己認識の内観的方法の狭い限界」という言い回しによって批判されるのである。

したがって両者の争点は、表面的には哲学の普遍妥当性をめぐった世界観学と厳密学の対立にあるが、その根は方法論に、つまり覚知にもとづく自己省察の道と、本質直観にもとづく現象学的還元の道の対立にある、と見ることができよう。そしてこの方法論の違いが、両者の学で求められる目標地点の違い、すなわちデイルタイの哲学（生の哲学、解釈学）とフッサールの哲学（厳密学、現象学）は、伝統的な区分立てからすれば、そして表面上、現実存在と本質存在の対置、あるいは現実性と可能性の対置のなかで、学の理念の普遍妥当性を巡った対決として現れてきたのではないか。それでは、両者自身はこの違いをどのように見ていたのであろうか。両者の書簡が証言になろう。

(四) 書簡 ― 形而上学という道を巡って

書簡はまず、一一年六月、デイルタイからフッサールへ送られるが、その発端となっているのは、同年公刊の「世界観論考」への『厳密学』からの批判である。フッサールがそこで世界観は相対的であり懐疑論に陥ると批判したの

生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

― デイルタイとフッサールの対決への廻及（山本）

に対して、デイルタイは書簡の中で、自分の哲学は相對論を超えた高次の見解であつて懷疑論には陥らないと反論し、これに対してフッサールは、批判はデイルタイ自身に向けられたものでないと弁明し、これを受けてデイルタイは誤解が解けた旨を書き送る (HDIII,41-53)。しかしこのやりとりの中で、両者の一致点が確認されると同時に相容れない点が際立ってくる。われわれはその点に注目したい。それは、フッサールの世界観批判と、いわば裏裏一体になった、デイルタイの形而上学批判である。形而上学の理解で、両者の道である方法論が分かれる。デイルタイは一致点と相違点を次のように語る。

「ごく一般的に見て普遍妥当な知の理論が存在することは、私たちが一致している点です。さらに、そこへ至る道筋が表示記号の意味を解明する探求を通して初めて切り開かれることも、私たちが同意している点です。その探求は、まずは、知の理論が必要とする探求であり、さらには哲学のあらゆる部分にとつて必須な探求です。そこからさらに進んで、哲学を構築するとき、私たちの道は分かれます。私には形而上学が不可能に思えます。その形而上学とは、世界の連関を概念の連関によつて妥当させて語り出そうとする企てのことです (『世界観論考』六頁)」 (HDIII,43)。

デイルタイはここで、「そこからさらに進んで哲学を構築するとき、私たちの道は分かれます」と語る。「そこから」の「そこ」とは、「私たちが同意している点」であり、二点が挙げられている。まず、「普遍妥当な知の理論が存在すること」、そして「そこへ至る道筋が表示記号の意味を解明する探求を通して初めて切り開かれること」、これら二点である。これはフッサールでは『論理学研究』が切り開いた道であり、デイルタイでは『記述的分析的心理学のた

めの理念』と『解釈学の成立』が切り開いた道である。これに対して「私たちの道は分かれる」とされるのが、「形而上学」である。そして、「形而上学」に対する態度の違い、したがって「形而上学」の意味の違いが、本稿前章でもみたように、ミッシユとハイデガーの対決の争点として前面に現れながら、しかし意味の違いに応じて錯綜したすれ違いを生んでいたのであった。これに対してわれわれはこの違いを、形而上学といういわば構築物としてではなく、「普遍妥当的な知の理論」を目指して事実的なものを超えて行く道という意味での方法論として理解できよう。デイルタイ自身、「私たちの道は分かれます」、と語っているからである。形而上学の道は「世界の連関を概念の連関によって妥当させて語り出そうとする」道である。それは書簡の次の言葉からも明瞭であろう。

私が形而上学は不可能であると言うのは、「形而上学がこれまで失敗に終わっている」からではなく、「形而上学の課題とそれを解決するためのわれわれの手段との一般的関係」からである。というのも、「世界観論考」でも述べたように、「形而上学的体系は世界連関を概念連関によって強制的な仕方て叙述しようと試みてきた」ものであるがゆえに、「そのような体系は宗教あるいは形而上学としての世界観を含み」、歴史的な「生の形式」に配列され、そして「生の形式は、精神が展開することを理解するなら、相対的であることが示される」からである。(HDIII,45)

この文面から明らかのように、デイルタイが目指すのは、否定的に言えば、それ自体で真とされるような普遍妥当的な概念連関を設定し、それを世界に当てはめて世界を説明する道、つまりデイルタイの言う形而上学の道、ではない。この道は、心理学では仮説的説明的心理学の道であった。これに対して肯定的に言えば、記述的分析的心理学の

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

ように、世界の連関の中にあつて世界の連関それ自身を記述するのが、デイルタイの道である。すなわち、「生を生それ自身から理解しようとする」(GSA)道である。これは精神科学の基礎づけからすれば、知の理論の普遍妥当性の試金石となるのは生それ自身であり、形而上学も宗教と同様に「生の形式」として生への妥当性を持っていることを意味しているのである。このゆえにまた、それは「相対的」であるのに対して、デイルタイは精神科学の認識論的基礎づけを、生を対象化しないでそれ自身から捉える覚知に、したがつてその自覚的遂行である自己省察に求め、「意識の事実」を取り出したのであつた。したがつて自己省察によつて意識の事実を心理学的に捉える道も、仮説的説明的心理学を拒んで、生を生それ自身から理解する「記述的分析的心理学」であり、歴史的世界を構築する道も、形而上学を拒んで、生の現実・価値評価・目的設定を作用連関として取り出す解釈学であつた。

このようなデイルタイの道からすれば、伝統的なプラトンの形而上学はもちろんのこと、歴史的世界にある特定の現実・価値評価・目的設定から説明する体系として現れた特定の宗教であれ具体的に構築された哲学や形而上学であれ、さらには仮説的説明的心理学も、デイルタイの意味での形而上学である。それらは、ある特定の時代に生じたある特定の世界観であり、したがつて相対的である。デイルタイはその類型化を試み、各々の類型が「生の形式」として生それ自身への客観的妥当性を保持していることを示そうとするのである。これがデイルタイの目指す世界観の哲学としての知の普遍妥当的理論である。

したがつてデイルタイからすれば、世界観の類型の相対性を語つたからといって、自身の立場が懐疑論に陥っているわけではないのは、形而上学の歴史を叙述したからといって自身の立場が形而上学にあるのではないのと同様である。彼はフッサールにこう語る。

私は『世界観の類型と、形而上学体系におけるその形成』(1911)の序文で「世界観の相対性」について語ってはいるが、そこから私を懐疑論者だとするのは誤解である。私は「相対性の根拠づけと、相対性を克服するより高次の見解」を提示しようとしているのである。(HDIII.44)

ここで言われる「高次の見解」とは、世界観の類型を分析して各々の世界観が生形式として生に妥当することを示すことによってその「相対性の根拠づけ」と「克服」を目指す哲学、世界観の哲学にならう。しかも哲学が従来、世界観として形成されてきたのであれば、それは「哲学の哲学」(GS8.206ff)である。このような立場からすれば、カントの超越論的哲学もフッサールの「厳密学も、歴史的に制約されて変転に服しているのであり」、そうした「歴史的制約を妥当性から全面的に分離しなければならない」のである。したがって、フッサールが「知の理念の普遍妥当性」から歴史上の宗教あるいは芸術の妥当性を導き出し、「そうした普遍妥当性と歴史上の宗教との間」に「理念と現象形式の関係」を見出そうとしても、デイルタイからすれば、「この方法は……歴史分析を活用している」ため、世界連関を叙述する概念の普遍妥当性は不可能なのである(HDIII.46)。たとえ普遍妥当性を求めても、その道それ自身は歴史的に生じたものである以上、この「歴史意識の形成」が「形而上学の不可能性」を遂行しているのである(HDIII.47)。

このように、デイルタイがフッサールと一致して一般的に「普遍妥当的な知の理論」があると語るとき、その理論は、各々の世界観としての各々の哲学ではなく、哲学の哲学に求められるのである。それは、当初からの道では諸々の精神科学の基礎づけである。「私〔デイルタイ〕が目指しているのは、諸々の精神科学の普遍妥当的な基礎づけと歴史的認識の客観性の叙述である」(HDIII.52)。「普遍妥当性」とは「基礎づけ」のそれであり、知の生への「客観

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

—デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

性〔客觀的妥当性〕に等しいのである。

したがって、デイルタイが語る「形而上学の不可能性〔形而上学が不可能であること〕」は次のことを意味しよう。すなわち、これまで構築されてきた形而上学は、ある世界観として生に妥当し可能ではあるが、しかしある世界観であるがゆえに相対的であつて、普遍妥当的な知の理論としては不可能なのである。というのも、そうした形而上学を構築してきた道は、「生を生自身から理解しようとする」道ではなく、「生の背後へ遡る」(G55)道だからであり、後者の道はそもそも不可能であり、世界観を形成しても知の理論は形成しえないからである。デイルタイは「背後」について次のように語っていた。

「生を仮象とみることは形容矛盾である。というのは、生の経過の中に、過去から生い立って未来へ入り込んでいく中に、われわれの生の作用連関と価値を形成する実在的なものがあるからである。過去、現在、そして未来を移り行く生の背後に、もし無時間的なものがあるなら、それは生の前件であろう。というのは、もしそうであるなら、それは、生が全体の連関のなかで移り行くための条件にならうからである。その場合には、その前件は、われわれがまさしく体験しなかつたものにならうし、それゆえただ冥界だけであろう」(GS55)。

これはカント批判の文脈で語られている文面であるが、われわれがこの文面で想起するのは、プラトン哲学以来の、背後世界を語る形而上学であろう。その道は「冥界」への「死の訓練」であり、形而上学は、その語のとおり、生を「超え出る」試みであり、そこからすれば生は「仮象」になる。これは、デイルタイだけでなく同時代のニーチェが批判したプラトン主義であつた。われわれがここで注目したいのは、道に関して二つある。

まず、「冥界」したがって死は、「生の前件」という意味で生に〈先立つ〉ものとしての〈背後〉にあるとされているのである。死して冥界へ移ることは、無時間的な世界へ超えることとして、時間的な生に先んじてそれ〈以前〉へ、つまり、時間的な生を遡って生の「背後」へ回り込むことにほかならないのである。これは一般的に言えば、「生の連関全体が移り行くための条件」を求めて、生の始原（アルケー）あるいは世界の始まりへ向けて遡っていく哲学的営みそのものである。それは、生の時間的な移ろいの中で、経験的な条件を求めるものもあれば、超越的な条件、あるいは超越論的な条件を求める場合もある。いずれの道も、生の条件を求めて生を超えて生の背後へ回り込む〈形而上学〉に変わりはないのである。

これはすでに一八三三年『序説』からデイルタイの一貫した考えである。その歴史叙述の第二「精神科学の基礎としての形而上学。その支配と没落」のなかで、彼は、アリストテレスの「第一哲学」を「自然を超え出たものの学問」つまり「超越的なものの学問」として捉え（GS1,129,Anm.1）、近世に至っても、「ライブニッツ」の「根拠律」のようにならぬ「論理的連関の理論」で説明することをも「形而上学」（GS1,387f.）とみなし、そして「形而上学の軌道の最終地点」を、「把握する主観それ自身を対象にする認識論」と結びついた「形而上学」に求め、そのなかに「超越論的哲学」も含めるのである（GS1,401ff.）。デイルタイはすでにこの時期から、つまりフッサールと対決する一九一一年以前の二八〇年代からすでに、「把握する主観それ自身を対象にする認識論」をも形而上学の流れの中で考えていたのである。しかもこうした認識論を展開する「認識論者」は、デイルタイからすれば、「懐疑論者の正当な後継者」（GS1,407）なのである。つまり、形而上学は常に超越的なものの存在・知への懐疑を影のごとくに伴っており、したがってそれを解決しようとして主観の認識能力を分析する認識論者も、懐疑論に囚われているにすぎず、問題から解き放たれていないのである。しかも、主観を分析することによって「抽象化という自己解体が遂行された

生の統一的全体性と分散的多様性（その三）

—デイルタイとフッサールの対決への遡及（山本）

け」であり、したがって超越論的条件も、意識の事実を踏み越えた、この意味で形而上学的産物にすぎないのである。次に注目したいのは、形而上学的な認識論的立場は、「主観それ自身を対象にする」と述べている点である。これが「第一研究」で述べられた「対象的把握として出現するような体験の限界」に通じている、と考えることができよう。デイルタイの道は、『序説』から晩年まで変わることがない。デイルタイにとつて生を対象として見ることは、生から離れ、この意味で生を超えてその背後に回り込むことを意味しているのである。

このようにデイルタイから見れば、フッサールがデイルタイの世界観哲学を相對主義として批判するが、フッサールの厳密学それ自身が生を越え出る（形而・上学）であり、一つの世界観にほかならないのである。しかしそうであれば一層、デイルタイが哲学の哲学で求める「普遍妥当な知の理論」とフッサールが厳密学で求めるそれは、「普遍妥当性」あるいは「客観的妥当性」という語の意味と使い方が異なってくるであろう。この点にこそ、両者の道の分岐が現われているのではないか。デイルタイではどこまでも生への客観的妥当性であつたのに対して、フッサールは書簡で次のように返信する。

「アポステリオリなものにおけるあらゆる客観的妥当性は、その原理をアプリオリなものに持っている」
(HDIII,48)。

この「アプリオリ」は、ここで「理念」あるいは「理想」とも言われ、フッサールはこうした原理を求めて直観によつて本質を観取する道を歩む。しかもそれはアポステリオリなものにおいて妥当するものであるがゆえに、それは歴史的事実的なもの、したがって相対的なものに制限されないと同時にそれに関係しているのである。フッサールの道

は、したがって、経験的なものの中にあって経験的ではない理念・原理・本質を捉える道になる。フッサールからすれば、この道は、生の条件を求めて超越論的に生を超える道であっても、超越的に背後世界を語る道ではないのである。かくしてフッサールは次のように応答する。

「思うに、あなたが形而上学として戦っているものと、私が形而上学として容認し押し進めるものは、同じではなのです」(HDIII,49f.)。

同じ形而上学であっても、フッサールが進める形而上学は、自然科学や精神科学の変遷を包含する原理的な学問であり、したがってその認識の態度は、一方では「意識に即して純粹に存在に向けられており」、他方では「存在と意識の謎に満ちた本質関係に向けられている」のである。これに対して「カントに身を寄せる物自体「形而上学」や、「純粹概念の体系から現実の科学を取り出そうとする存在論理主義的なスピノザの形而上学」は、フッサールにおいても排除されているのである(HDIII,50f.)。これに対してデイルタイはいずれの形而上学とも「戦っている」のである。

このように形而上学を巡る往復書簡からその意味と道の違いが際立ってくる。争点になるのは、生をどのように超えるか、あるいは超えることは不可能か、という超越の問題になろう。その方法としての道は、デイルタイの区分からすれば、生を生から理解する(解釈学)か、それとも生に(先立つ)(背後)へ回り込む(形而上学)か、であり、フッサールの区分からすれば、アポステリオリ(経験的)か、そのアプリオリな原理(超越論的)か、あるいはそれを超えたもの(超越的)か、であり、いずれの道が「知の理論」へ通じているのが争点になっているのである。そ

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

―デイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

して両者の歩む道が、解釈学的な覚知に基づく理解の道と本質直観に基づく現象学的還元の道に分岐するのである。しかも、デイルタイはフツサールの道を形而上学に数えるが、フツサールはデイルタイの道を「出発点」にしてその先に自身の道を切り開く。このゆえに、フツサールからすればデイルタイの方法と自身の方法は〈同じもの〉になりうるのである。フツサールは、たとえば宗教についても次のように語る。

「それゆえ宗教の現象学的理論は、主要部分によれば、あなた〔デイルタイ〕が再三要求していること、すなわち内的な生へ帰還すること、内的動機付けの追体験によって初めて現実に理解できるようになる「生の形式」へ帰還すること、まさしくこのことを要求しているのであり、あるいは、このことそのものなのである。この追体験と理解は、具体的な直観的意識であり、われわれはこの意識から、宗教をイデアールな統一体として生み出す……べきであり、またそうできるのである」(FDIII,49)。

フツサールはデイルタイの「追体験」を「具体的な直観的意識」とし、そこからさらに「イデアールな統一体」を看取る。「純粹直観」を目指すのである。しかし、そのようにす「べきであり、またそうできる」のであろうか。ここが分岐点にはかならない。

かくしてミツシユはデイルタイとフツサールの対決に遡及することによって、こうした〈同じ〉道の〈分岐〉に、そして一見解釈学の道を歩んでいるように見えたハイデガーが実はフツサールと同じ現象学の道を歩んでいたことに、気づいたのではないか。第三論考におけるミツシユの視点から見てみよう。われわれにとって問題となるのは、二つの道の違いであり、ハイデガーが現象学と解釈学を統合しようとしたのに対してミツシユはどのような道を切り

開こうとしたのかという点である。(つづく)

注

- (1) この間の経緯については、以下を参照。Hans-Ulrich Lessing, *Nachwort des Herausgebers*, in: D]6, 270-274.
- (2) *Husserliana Dokumente* Band III, Briefwechsel Teil 6 Philosophenbriefe, Kluwer Academic Publishers 1994, S.41-53. (HDIII-2 略記する)
- (3) エビンクハンスも含めてデイルタイに当てられた書簡はD]3で公にされ、『デイルタイ書簡集 第二巻』に収録されている。その詳細な紹介は、以下を参照されたい。大石学「デイルタイを、非神話化する(2)ーG・キューネ・ベルトラム・レッシング編『デイルタイ書簡集II 一八八二ー一八九五』『デイルタイ研究』二六号(日本デイルタイ協会)一九一五年二月、八二ー八七頁。
- (4) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann Frankfurt am Main 1965. 引用に際しては、一九一一年に掲載された『ロゴス』(Logos I, 1911)の頁付表記による。
- (5) ハイデガールの「存在一般の意味への問い」は、二五年夏学期の講義の中で、フッサールの意識存在と意識を超越した存在との区分に基づいて(Husserl, III-1, 159.)、次のように提示されている。「あらゆる存在区分の中で最も徹底的な区分ー意識存在としての存在と、意識の内に「告知」された「超越的」存在としての存在ー」「この基礎的な存在区分の獲得にさいして、区分されているものそれ自身の方が問われてすらいない。すなわち、意識存在のあり方が問われていないし、存在区分一般の全区分を統括するものー存在の意味ーはまったく問われていない」。かくして「現象学的に問うことは、その最も内的な道筋に従えば、それ自身、志向的なものの存在への問いに通じ、とりわけ存在一般の意味への問いに直面する」(GA20, 157, 158, 184)。詳細はすでに触れたことがあるので以下を参照されたい。山本、二〇〇五、第四章四節「存在一般の意味への問い」一五八ー一六一頁。
- (6) 詳細は、山本、二〇一四、九五頁以下、を参照。
- (7) この点については以下の拙著で詳述しており、本稿では必要な限り論点のみを提起しておく。山本、二〇一四、一二五ー一六四頁(第二章第三節「理解の対称性／非対称性」および第四節「理解のずれ」)。
- (8) 詳細は以下を参照。山本、二〇〇五、二〇三頁以下(第五章三節「意識の事実と覚知」)。

生の統一的全体性と分散的多様性(その三)

ーデイルタイとフッサールの対決への遡及(山本)

謝辞

本研究は、JSSS科研費JP26370039の助成を受けたものである。