OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ディルタイにおける科学論
Author(s)	小松, 洋一
Citation	カンティアーナ. 1991, 22, p. 19-30
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66698
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ディルタイにおける科学論

小松洋一

A・リーベルトはディルタイ生誕百年の年に刊行した自著のなかでディルタイのことをこう述べている。「彼は形而上学者であるにはあまりに経験論者であり、体系家であるにはあまりに相対論者であり、合理主義者であるにはあまりに非合理主義者であり、認識の客観性をめざす自然科学者であるにはあまりに主観主義者でありすぎた」[1]。実際、今日でも「生の哲学者」ディルタイに対する哲学史上の一般的評価は、こうしたリーベルトの見方と大差ないものであろう。しかし、ディルタイが遺した膨大な草稿を含む近年の精力的な全集の刊行は、従来のディルタイ像の大幅な変更を迫るものである。リーベルトの描いたディルタイとはまさしく逆のディルタイ像が、我々の前に開かれつつあると言っても過言ではない。とりわけディルタイ哲学を相対論的非合理主義のものとするのはディルタイの真意を見誤るものと言えよう。その最晩年にフッサールにあてた書簡のなかでディルタイは、自分が「認識の可能性のすべてを否定してしまう」意味での懐疑主義者では決してないことを吐露しているが[2]、懐疑主義者であるどころかディルタイはむしろ彼なりの「厳密な認識」を求め続けた哲学者だったのである。たとえば、一八九〇年の外界の実在性に関する論文で、ディルタイは次のように言う。

「人間にとって普遍妥当的真理が存在すべきだとすれば、デカルトによって初めて提示された方法に従い、思惟は、意識の事実から、外的現実に対して道を切り開いて進まねばならない。……この道が最初の第一歩から厳密な正確さをもって通過されることによってのみ、個人的ならびに社会的行為の諸原理も、それらに可能な確実性を獲得することができるのである」[3]（V, 90、傍点筆者）。

この言い方には非合理主義的なものは微塵も感じられず、むしろ確実な原理の獲得を希求するディルタイの姿が浮かび上がってくる。実際、これまでのディルタイ哲学の扱い方は、あまりにもその「生の哲学」のイメージに引きずられすぎたと言えるのである。その責任の一端はディルタイ自身にもある。全集第十九巻に収められた一八九三年ごろの「ベルリン草稿」のなかでディルタイは次のような言い方をしている。

「詩人、予言者、哲学者は、同一の現実、同一の生を解釈し、理解しようとする。なぜなら、この現実は思惟に適ったものであり、我々が思惟可能なものであるからである。現実は、その生命性において意義をもつが、しかし、同時にまったく測り難いものである。この生の測り難さから、生はただ比喩においてのみ表現され得るということが帰結するのである」（XIX, 306—7）。

ここでディルタイは生としての現実に対して両立し難い相反する性格を与えている。つまり、現実は「思惟に適ったもの」gedankenmässig であると同時に「測り難いもの」unergründlich だというのである。ヨーアッハはここの箇所を巧みに説明して、前者は非合理主義に対するディルタイの否定的態度を表わし、後者はヘーゲル的な、すべての現実を概念化してしまう態度への批判を含んでいるとしている。[4] しかし、そうした器用な解釈を施したとしても、いぜんとして「生の測り難さ」が残っている以上、それを「思惟可能」なものだとする根拠は見いだ

しにくくなっている。もし、ディルタイにも「厳密な学としての哲学」といった構想が存在したとするならば、我々はこの「生の測り難さ」をも包み込むなんらかの包括的な哲学つまり体系的哲学への希求がディルタイのなかにあったと言ってもよいのである。しかし、それはもはや形而上学的体系の形式をとり得ないものであって、「科学」Wissenschaften の名のもとに遂行されるべき認識論の形をとるのである。

「精神科学の基礎づけは、あらゆる部門の知識に関係しなければならない。それは目的規定や規則付与の領域とともに現実認識や価値定立の領域にまで及ばなければならないのである」(VII, 5)。

周知のように、ディルタイの終生の哲学的課題は、歴史的理性批判で知られる精神科学の認識論的基礎づけにあったが、しかし、その場合、ディルタイが精神科学のみに注意を向けたとしてはならないのであって、対極の自然科学をも含む科学全体がディルタイの哲学の対象となっていたと言わなければならない。むしろ正確に言えば、ディルタイに一貫してあるのは、科学そのものへの信頼であり、科学的方法論の最終的な哲学的決着こそ彼のめざすものであったと言える。彼がとくに精神科学の方法論的自立を模索したのは、そのことにより、科学全体の有効性が確立されるためである。「形而上学の安楽死」をその歴史的研究から確認したディルタイにとって、哲学がその全努力を科学に傾注することは時代の要請とも言えるものであった。初期のブレスラウ期のある断片でディルタイは自然科学と精神科学とを対比して次のように言う。

「自然科学は空間的関係をその実在性においてより厳密に探究することに関心をもつ。それに対して、精神科学にとっては、我々の認識と行為を形成する大いなる合法則性の実在性を洞察することで十分である」(XVIII, 191)。

ここには自然科学と精神科学両者へのバランスの取れた同等の目配りが叙述に表われている。後にディルタイが

精神科学の独自性の解明に本格的に取り組むに従い、自然科学的方法は、対比的な扱いから、より対立的な扱いへといわば戦略的に格上げされる。ディルタイをわかりにくくしている原因のひとつがこの変化であって、我々は、カントへの言及からそのことを確認してもよいと思われる。バーゼル大学就任講演（一八六七年）でディルタイは次のように述べている。

「我々の課題は我々にはっきりと示されている。すなわち、カントの批判的道をたどって、人間精神の経験科学を他の領域の研究者との協力から基礎づけることがそれである。つまり、社会的、知的、道徳的な諸現象を支配するその法則を認識することが、重要なのである」（V, 27）。

ディルタイは新カント派同様「カントに帰る」ことを主張するのである。彼がカントを評価するのは、「厳密な認識」は経験において与えられたものの認識以外になく、したがって、その対象は「あらゆる現象の合法則的連関」であり、そこから、哲学を諸学の学として位置づけたことである。彼は、自然科学的認識を基礎づけたカントの批判的方法のなかに、精神現象の経験科学を基礎づけるという自らの課題を解く可能性を見いだそうとしたのであった。しかし、一八八三年の『精神科学序説』序文において、ディルタイは、カントの認識主観を「単なる思惟活動としての理性」だとし、さらに最晩年の歴史的世界の構成に関する論文においては、はっきりとカントを退けるに至る。

「我々はカントの理性批判の純粋で洗練されたふんいきから抜け出て、まったく違った諸々の歴史的対象の性質を十分なものにしなければならない」（VII, 278）。

このふたつの主張「カントに帰れ」と「カントを離れよ」の間には、ディルタイの哲学形成における決定的変化

が存在する。その相違は、精神現象を科学的にとらえ（ディルタイの用語では、分析しかつ記述して）、それを哲学的に基礎づけ叙述しようと試みた過程から必然的に生み出されたものであったと考えられよう。学的使命の自覚のみをもっていて、未だ学的手段を獲得していなかった初期ディルタイにとって、カントは、科学的認識を基礎づけたという意味で仰ぎみる存在だったが、皮肉なことに科学的認識を徹底していくに従い、ディルタイはカントから離れていったのである。このカントの思想圏からの離反は、ディルタイが生の非合理性を標傍した結果によるのではなく、あくまでも生の現実として現われる諸現象を厳密にとらえようとしたためであると言えるのである。その名も「カントを越える前進」と題する一八八〇年ごろの断片でディルタイは次のように言う。

「重要なことは、一方で、内的状態の記述の表現に、内的現実の全範囲を委ねることであり、また、他方では、この記述に対して最高度の厳密性が与えられなければならないのである。これまでの生の哲学と心理学との対立は、次のことによって解消されねばならないと言える。つまり、後者には真理と十全な現実を、しかしながら、前者には厳密性をもたせるべきなのである」（VIII, 174—5、傍点筆者）。

ディルタイが志向するのは、端的に、心理学的現実を包括する厳密な生の哲学なのである。

かくして、ディルタイによる科学的認識の対象となるものは、意識の全事実つまり「意欲、感情、表象による現実的な生の過程」（I, XVIII）である。これは、ディルタイにあっては、若き頃に「我々の時代の特徴」として見いだしていた「経験科学と哲学との相互浸透」というなかで、「思想は現実的なもののなんらかの領域に関する特殊研究に基づいてのみ、実り豊かなものとなる」と主張した[5]ことに対する自らの答えでもあった。

「科学あるいは哲学の始まりは経験を仕上げることである。しかも、あらゆる経験は意識の現象である。……科

学の出発点と基礎は経験が意識のなかに与えられているものである限り、経験の総体を分析することである」(XIX, 25)。

意識のなかに与えられている限りの経験は、ディルタイにおいては「自己の思惟にとっての安定した投錨地」(I, XVII) を意味した。その確信は親友ヨルク伯にあてた書簡のなかにも十分うかがうことができる。

「私は心的生の構造、衝動の体系から出発します。今日の現代的思想家たちが断念した発展的流れとそのあいまいな可能性のなかに、私はしっかりとした足場を築きますが、その地点とは、心理学的に認識し得る人間の本性に他なりません。それがまさしく私達の人間的心的生、自我意識などといったものを形成しているのです。私達が自己自身のなかに見いだす心的連関を、私は確固とした場所と考えています」(一八九〇年一月)[6]。

ところで、科学とはそもそも「概念を要素とする諸命題の総括」(I, 4) であるとすれば、精神科学が扱う命題は、存在するものの理論的命題のみならず、目的に従う行為や価値判断の実践的命題をも含むものである。しかし、注意すべきは、この二種類の命題は互いに「共通の根本的関係」(I, 26) をなしていることである。ディルタイの挙げる例で言えば、同じ政治学的判断でも、ある制度を他の制度との関係から吟味するときのそれは、真偽いずれかであるに対して、ある制度を非難するときのそれは、真偽いずれでもなく、ただその判断の目的が評価される限りにおいて正当不正当いずれかになるのである (I, 27)。理論的命題と実践的命題とをこうして区別しながら両者の関係の解明を進めるのが、精神科学の認識論的分析に他ならないのである。しかも、ディルタイに特徴的なことは、こうした認識論的分析を、自己省察 Selbstbesinnung と呼んだことである。

「意識の事実の全内容と連関の分析、それは科学の連関の基礎づけを可能にするものであるが、これを我々は認

識論に対して自己省察と呼びたい。なぜなら、自己省察は、意識の事実の連関において、思惟の基礎だけでなく行為の基礎をも見いだすからである」(XIX, 79)。

ディルタイがこの用語を持ち出すことによって主張しようとしたのは、まず第一に、通常の認識論がもっているような、あらかじめ規定された表象的諸要素によって推論的に認識対象に向かうという抽象的な仕方を避け、自己内部に直接与えられたものすなわち諸々の経験に依拠するような認識論、今日ならば行動科学論とも言うべきものを展開しようとしたからであり、また第二に、「自己」Selbst という用語に、伝統的な「主観」Subjekt という用語に見られる「客観」との対立といった二項関係の狭さを越える心理学的地平の拡大を見込んだからである。

「自己は、人格の自同性の意識によってひとつのまとまったものと認識される事態がさまざまに変転するなかに、存在するものである。それと同時に自己は、外界によって制約されまた外界に反作用しながら存在するのである。……このようにして生統一がその生きる環境によって制約され、また環境に反作用しながら存在することによって、ここから、生統一の内的状態の構造が成立する」(V, 200)

ここで言われる外界と自己の制約—反作用の関係は、主観と客観との単に知るものと知られるものという関係にはけっして置き換えられないもの、つまり生の過程としての体験なのである。ディルタイにとってこの自己省察というパースペクティブによって得たものは極めて大きかったと言わざるを得ない。なによりも体験の構造的統一を見通すことの可能性がそこから生じたのである。つまり、表象、判断、感情、欲求、意志といったこれらの作用が「心的連関において互いに織り合わされている」(VII, 24) ことは、自同性 Selbigkeit において分析的に把握されるのである。ディルタイはこの自同性を「根源的、有意味な体験」とか「人間の自己自身についてのもっとも親

密な経験」(XIX, 362) だとするが、要するにそれは自我というものが決して純粋自我といったアプリオリな性格をもったものなのではなく、外的現実との生ける交渉、体験のなかから、自己に気づくこと Selbst-Besinnung を意味しているのである。「自同性は自己意識なしには我々によって体験され得ない。体験のなかに与えられたものとして、それは自己意識に結びつけられているのである」(XIX, 363)。

ディルタイの学的苦闘は実にこの心理学的事実の根にある自己をめぐってのものだったといっても過言ではない。科学の基礎づけとして「認識論」ということばを用いながらも、彼の本当のねらいは、認識論的なものの痕跡を消し、まったく「自己省察」という用語に代えてしまうことであったろう。なぜなら、認識論というものにとどまる限り、我々は最初に自我の確実性を前提としなければ、いかなる対象にも向かうことはできないからである。「外界の実存は自我によって到達されなければならないということがこれまで受け継がれてきた。デカルト以来我々は橋をかけようとしてきたのである」(B, 55)。ディルタイの意図は、こうした伝統的認識論の枠組みを逆さまにすることでその限界を越えようとするものであった。自同性は「あらゆる変化のなかにあって、なんらかの自己自身に同一なものが不動のままである」という意味ではない (XIX, 362)。超越論的なものであれ、実体的なものであれ、固定した自己というものがあって、そこからさまざまな外的現実がとらえられるという構図を、ディルタイは拒否する。その道こそが、究極的には現実をつねに「測り難いもの」として残してしまう悪しき認識論なのである。

「世界がなければ自己意識というものを我々はもたないであろうし、逆にこの自己意識なくして我々にとって世界は存在しないだろう。いわばこの関係作用のなかに生じるもの、これが生である。それは認識過程といったものではなく、体験という表現で我々が示すものである」(XIX, 153)。

体験はディルタイにおいてはなんらの観念論的性格をも与えられない。それは文字どおり生ける体験であるから、一般的「自己」というものも考えられず、存在するのは個々の「私」だけである。ディルタイは、したがって、ディルタイ自身の「体験」をその論文中に記述することを、あえてしばしばするのである。

「私は朝早く窓を開け、咲きほこっているライラックを私は目にする。その匂いが私の部屋に入ってきて、私は昨日の朝自分が同じことをしたときはまだ花が咲いていなかったことを思い出す。このすべてが体験として私の意識にあるものである。私は体験としてそれらを直接感じとっているのである」(XIX, 53, 65, 傍点筆者)。

この記述で述べられている「私は窓を開ける」、「私は目にする」、「私は思い出す」の「私」は自己同一的自我として固定されたものではない。もしそのようにとらえるならば、それはまず「私」という確定されたものがあって、その「私」に対して、「世界」が、窓からの景色として、ライラックの咲いている光景として、また昨日見た記憶像として現われるということである。しかし、「体験」の真の意味はそういうものなのではない。むしろ事態は逆であって、世界をさまざまに体験するなかに、それをひとつのまとまったものとして体験している「自己」に気づく、つまり自己自身を見いだすのである。ディルタイの言い方では、「意識の主観に対してひとつの内容が立ち現われる(gegenüberstellen あるいは vor-stellen)のではなく、ある内容がいかなる区別もなくその中に存立する、そのような意識が存在しているのである」(XIX, 66)。ディルタイは、この体験の仕方を「覚知」Innewerden とも呼ぶ。「我々にとって現にある、我々に与えられている、あるいは、意識の事実である、これらの表現は同一の事態に対する単に異なった表現であるが、この事態からすると、把握に対してある客観が対立するのではなく、把握とそこに与えられているものとはひとつなのである。このことを私は覚知と呼びたい」(VII, 27)。この覚知

という用語でディルタイが示そうとしたのは、我々の生における、本質的な内在的自我性というものである。「体験している者は、自分が体験するものを確かに知っている。この種の確実性は、体験の背後にあるとされているようないかなるものも引き合いに出すことはなく、自分自身のなかで安らっているのである」(VII, 42)。

こうした自己省察が精神科学の基礎づけとして中心とされるのは、他でもなくその科学の対象となる歴史的社会的現実が、自然科学の対象である外的現象とは異なり、「我々の内部から理解されるものである」(I, 36)からである。

「社会は我々の世界である。我々は社会のなかの交互作用の遊動を、我々の全存在のあらゆる力をもって、共に体験する。というのは、我々は社会の組織がそこから作り上げられているさまざまの状態や力を、我々自身において内から、きわめて生き生きした緊張のなかに認めるからである」(I, 36-7, 傍点筆者)。

ディルタイは、精神科学はスピノザの「すべて規定することは否定することである」という命題を拒絶し続けることであるという(I, 26, 411)。なぜなら、規定すなわち否定ということであるならば、その場合、個別的なものを表わすことは不可能なこととなるからである。我々の体験において気づかれる「自己」は、まさしく個々の精神現象、希望や努力、願望や意欲などが立ち現われる交差点であり、そこにおいてことばの真の意味での「個性」が形成されるのである。それはまた歴史的個性でもある。なぜなら我々の知情意の全人的な意識的事実はそれ自体が歴史的なものであるからである。「意識の現実的条件とその諸前提が構成しているものは、私が考えるところでは、生きた歴史過程であり、発展である。つまり、意識は歴史をもっているのである」(XIX, 44)。我々が過去の人物なりその社会を把握することができるのも、意識がそれ自体に歴史的構造をもっているからである。ディルタ

イが伝記を高く評価し、歴史記述の最高のものとしたのは、その理由からである。個人を「生の統一体」Lebens-einheit とも呼んだディルタイにとって「これらの生の統一体によって歴史を組み立てる歴史家」だけが「ひとつの歴史的全体の現実をとらえる」のである（I，34）。ディルタイのこうした内的生への視座は、個人の処世の規則にも精神科学の性格を付与せずにはおかなかった。

「これらの規則が科学の性格を獲得すべきであるとすると、こうした努力は生の統一体の現実についての我々の意識と、我々の意志や感情が生のなかに見いだす諸々の価値相互の関係の意識との連関を自己省察することに帰するのである」（I，34，傍点筆者）。

こうして、ディルタイにあっては、心理学的事実が現実的連関をもっているということが、またそういう自己への気づきが科学的認識に直結しているのである。ディルタイがひたすら所与の分析と記述に従事した[7]のは、精確な内面の描写こそ精神現象を扱う科学の厳密性につながるものと考えていたからに他ならない。それは単なる認識主観対現象という認識論的構図を脱して、自己と世界とが共に生の現実性をもつことの自己省察への道でもあったのである。

注

（1）Liebert, A., *Wilhelm Dilthey*, Berlin, 1933, s. 6.

（2）Rodi, F./Lessing, H-U. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, stw 493, 1984, s. 110.

（3）Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, s. 90.

（以下ディルタイ全集からの引用は巻数及びページ数で示す）。

（4） Johach, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist, Zur Theorie der Geistes-und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey,* Meisenheim am Glan, 1974, s. 96.

（5） *Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870,* Teubner, 1933, s. 36.

（6） *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897,* Halle, 1923. s. 90. （以下Bと略）

（7） Lessing, H-U., *Die Idee einer Kritrik der historischen Vernunft,* Alber, 1984, s. 48.
シュプランガーの回想によれば、「一九〇一年の演習で、ディルタイが「分析と記述！ 分析と記述！」と熱のこもった言い方をしていたことが私の耳にまだ残っている」ということであったらしい（s, 319)。ただし、これは心理学を演題にしたものではなかったであろう。ディルタイは、一八九五年エビングハウスからの批判の後、毎年行なっていた心理学の講義をやめ、シュトゥンプに譲っている。後期ディルタイが解釈学的傾向を強めていったことを考えれば、このことは興味深い事実に思われる。

Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey The Critique of historical reason,* chicago, 1978, p. 185.

付記 本稿は一九九〇年六月九日大阪大学人間科学部で行なわれた日本ディルタイ協会の研究会で口頭発表した「ディルタイにおける体験と自己省察」をもとにして書かれたものである。当日熱心に質問していただいた諸氏に感謝申し上げる。

（金沢女子短期大学教授）