OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | ディルタイにおける歴史的生の構造 |
| Author(s) | 小松, 洋一 |
| Citation | 哲学論叢. 1989, 20, p. 25-43 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/66863 |
| 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歴史的生の構造

小松洋一

## I

自らの哲学の出発点をいずれに置くかについて、その困難さが自覚されるようになったのは、ヘーゲルからである。『大論理学』第一巻のはじめにヘーゲルはこう述べる。

「現代においてようやく哲学における始まりを見出だすことが難しいという意識が生じてきた。この難しさの根拠と、それを解決しようとする可能性とはいろいろ述べられてきた。哲学の始まりは、媒介されたものかあるいは無媒介なものかのいずれかでなければならないが、そのどちらでもないということを示すことは容易である。したがって、哲学の始まりの仕方をいかようにしても、それぞれその反論が見出だされるのである[1]」。

ここでヘーゲルが指摘した近代哲学の抱える宿命的問題点は、そのままディルタイが負った「哲学諸体系の無政府状態」の課題へと繋がっていく。ディルタイが自らの哲学的出発点を「生」Leben なるものに置いたその時から、ディルタイは否応なくその「生の哲学」への様々の批判にさらされることを覚悟しなければならなかったので

あり、事実そうだったのである。ヘーゲルが唱えた無前提的無時間的直接性としての論理学的始まりである「純粋有」がその後様々な解釈、論議を生んだように、ディルタイの「生」も、「非合理的アプリオリなもの」[2]（リーベルト）あるいは「相対的アプリオリなもの」[3]（クラウサー）といった一見奇異な表現で批判ないしは解釈されてきた経緯を持つ。生を自己の哲学の根底に置くことでディルタイが目指したものは当然のことながら彼なりの知の普遍妥当性にあったが、それを形而上学的に「上から」構成する道をディルタイは取り得なかった。ディルタイの獲得しようとした知は、絶対知でもなければ純粋理性による知でもなく、歴史的にいわば「下から」構成されるべき知だったのである。例えばディルタイはこう述べる。「哲学とは何か、この問いは、各人の好みによって答えられるものではなく、その機能は歴史の中から経験的にのみ見出だされなければならない。その際、この歴史はむろんそこから我々が今日なお出発し、自分自身の中において哲学を体験するところの精神的生動性から理解されねばならない」（Ⅷ, 185）。生を指標にした歴史の経験的理解、この姿勢の根底にあるのは「個人は歴史を単に外から観察するのではなく、歴史の中に包みこまれている」[4]（Ⅶ, 277）とする人間存在の根源的歴史性にディルタイが着目せざるを得なかったからである。彼の終生変わることのなかった哲学史的研究への打ち込み方もこうした点でのみ理解されるべきものであろう。すなわち「哲学の本質を規定する課題は……必然的に体系的立場から歴史的立場へ導く」（Ⅴ, 364）とディルタイは明言する。なぜなら、「それぞれの概念規定は、ただその哲学が自らの形成過程のある位置で取ったある立場の表現にしかすぎない。つまり、それらが表現したものは、ある状況での一人あるいは複数の思想家にとって、哲学の仕事として必要かつ可能なものと見えたものなのである」（Ⅴ, 363）。この透徹した歴史的研究の最大の成果を我々は『ヘーゲルの青年期』に見ることができよう。

ではこうした歴史的洞察をディルタイに可能にした生とは一体何か。それは「すべての現実」、「あらゆる認識に先立って存在するもの」とディルタイは言うが、端的に生ける現実といってよいものである。しかし、重要なのはむしろ生そのものの規定ではなく、ディルタイがこの生を自らの戦略的概念として展開しようとした学的意図そのものにある。ディルタイが生を通じて視野に収めようとしたもの、それは次のことばの中に十分表現されていよう。「我々は現実を捉えたいのだ。そして認識論的考察の過程では、あるがままの現実、いかなる媒介物からも変化させられていない事実性における現実は、精神の世界にあってはじめて我々にとって存在することを示してくれる」(I, 91)。生というタームを介してディルタイが浮かび上がらせようとしたものは、端的に「あるがままの現実」だったのであり、ディルタイが他の所で言っていることばで言えば「全体的で完全な現実」というものであったのである。ここでディルタイは、素朴実在論的な、無いものねだりをしているのであろうか。つまり、精神的世界に限っては、そうした純粋経験ともいえるような直接的現実が、おあつらえむきに存在すると高言しているのであろうか。ディルタイには確かに時として楽観的に過ぎる面があることは否定出来ない。しかし「生を生そのものから理解しよう」とする生の内在的理解を標榜したディルタイにとって、生の認識は、やはり避けがたい難点をともなうものであった。「生の全体的把握に対しては、様々の移り変わる生経験から生の相貌が出現してくるのであるが、それは生動性とともに法則、理性とともに恣意というように矛盾に満ち、常に新たな姿を見せ、こうして個々の場合には明らかな場合があるにせよ、全体としては全く謎である。精神は、諸々の生関係とそれに基づく諸経験を全体にまとめようとするが、それを果たすことができない」(VII, 80)。

現実を、生ける全体として捉えようとするテーマは確かに魅力的なものである。それがゆえにディルタイはその

先駆けとなった初期ヘーゲルにも共鳴することが出来た。しかし、哲学があくまで知の普遍妥当性の確立を目指す以上、その対象が変転極まりない「謎」のままでは、全体知にはとうてい届かないという危険性が生じてこよう。こうした点を、例えばリッケルトは『生の哲学』の中で次のように難じている。「生の哲学が、生の哲学となるためには、生の形式を必要とする。そして、生の哲学にとどまるためには、すべての固定した形式を拒否しなければならない。形式を持つこともならず、形式を持たないでおくこともできないのである」[5]と。リッケルトに言わせれば、生の哲学の成功不成功は、なによりも、混沌たる内容の「生のカオス」から「生のコスモス」を作り出せるか否か、にかかってくる。なんとなれば、生そのものがいかに豊かなるものを含んでいるにせよ、それを認識する理論形式を欠くならば、生の哲学はとうてい学たり得ず、「反哲学的」「無原理の原理」に終わるしかないものだからである（R. 48-9）。しかし、常に流動して止まない生と、限定そのものを意味する形式との矛盾相克をいかにしても生の哲学は克服し得ないとリッケルトは結論づけ、体系を果たし得ないディルタイでは世界全体の把握（世界観）も不可能と批判したのである。

このリッケルトによる批判は、ディルタイの生の哲学の一面をたしかに衝いていると言える。しかし反面、リッケルトは厳密なる認識主観の構成を保とうとするあまり、彼の哲学は内容と形式との峻別に終始して、内容そのものの実質には踏み込まず、ただ純粋な形式のみ持つという指摘も可能であろう。ディルタイの「歴史への感覚」を賞賛しつつも次のように言うとき、リッケルトには歴史の内実に本格的に分け入らうとする姿勢がはじめから欠けていると言ってよい。「文化史が哲学体系の構築に対しても必要不可欠の材料であるときは、我々はより一層歴史哲学を拒否しなければならない。哲学において歴史学を軽視するようなことがあってはならないが、しかし、歴史

的なものは哲学者にとってはただ材料でしかない。その内容を歴史的にではなく、体系的に組織し、すべての単なる歴史的なものを排除することに成功した場合のみ、哲学者は哲学に至ることを期待し得る。そうでなければ、哲学者は、コスモスとして統一的に把握しなければならない世界を、偶然が導くままに像が次々と変化するのぞきからくりのように見ることになろう」(R. 49)。リッケルトにあっては、生は、けっきょく学の外にあるカオスに帰着し、「思惟と生とのクレパスには決して橋を架けることは出来ない」(R. 181) のである。

## II

これに対してディルタイが生の実相を直視したとき、それがいかに様々に矛盾した姿を呈していたとしても、生は「カオス」とのみ片付けられる貧しい存在ではあり得なかった。ディルタイは生の中にあえて目的論的ないしは発展的構造を見出だそうとしたのである。すなわち、「歴史的生は創造する。それは常に活動して富 (Güter) と価値とを産み出し、これら富と価値のあらゆる概念は、ただこの歴史的生の活動の反映したものに他ならない」と彼は言う (VII, 153)。生はただ無目的にのみ動くものではない。それはなによりも人間社会の共同体と様々の文化体系を作り出した根幹そのもの、創造的力に他ならない。さらに、ここにおいて、個人と全体との真の意味における生動的関係も見出だされるはずである。つまり、「人間が生み出した所産の全ては、精神的生とその外界との諸々の関係から生じたものであり」(V, 372)。外的環境が精神的生を制約する一方で、精神的生は環境に向かって合目的的に働きかけるという構造が生の根底に存在するのである。

「精神的世界における価値や富のこの止まることのない創造の担い手は、諸々の個人、それらの個人が作用しあ

う共同体、そして文化体系である。個人と個人との間の作用は、個人が価値の実現のために様々の規則に従い、様々の目的を立てるということによって規定されている。それゆえこの協働作用のいかなる種類においても、そこには、人間の本質と関係し、それら個体を結びつける生の関係、ある核が存在する」（Ⅶ，153-4）。

ディルタイが右に述べていることは、極めて壮大な生の世界観であるといってよいだろう。つまり、社会的歴史的世界をいわば生の大宇宙とするなら、それを構成している各々の個人は生の小宇宙であり、両者は生の目的論的構造の上からは、まったく同一のものであるということなのである。このことをディルタイは終始主張して倦むことがなかった。

「この社会は構造をもった諸々の個人から成り立っているのであるから、社会においても同じ構造的規則性が現われるのである。個人における主観的で持続的な合目的性は、歴史においては発展として現われる。個人の精神的規則性は社会的生の規則性へと形を変えるのである」（Ⅴ，375）。

「我々が歴史の意味を表わすどの定式も、ただ我々自身の生きた内面の反映なのであり、（歴史の）進歩という概念がもっている力ですらも、目標という単に考えられたものよりはむしろ、我々の努力する意志、生の労苦とその中でのエネルギーの喜ばしい意識、といった自己経験の中にこそある。」（Ⅰ，97　傍点筆者）

生の哲学が目指すものは、したがって、世界のあり様を、生けるものとして単に対象的に観察することにとどまるものではない。哲学の行為そのものが生ける体験として自覚されねばならず、「哲学は人間の構造に基づいている」（Ⅴ，375）というところまで徹底しなければならないのである。ディルタイは親友ヨルクにあてた手紙の中で次のように言っている。「人は生から出発しなければなりません。そのことは単に生を分析しなければならないと

いうのではなく、人は生を様々の形の中で忠実に追い求め(nachleben)、生の中にある諸々の結果を内から引き出さねばならないということなのです。哲学は、生を、つまりその諸関係における主体を生動性として意識にまで高め、最後まで考え抜く行為なのです」[6](B. 247)。それゆえ、生の哲学者にとって、「生」というテーマは、それを考える哲学者自身に絶えず「自己省察」Selbstbesinnung を促してやまないものである。そして自己自身の内に目を向けたとき、そこに見出だされるのは、知覚、記憶、思考過程、衝動、感情、欲求、意志行為が様々のしかたで織り合わされているという心的生の連関、意識の事実性に他ならない。すなわちこれこそがディルタイのいう「ありのままの現実」の拠点、端的に言って「体験」と呼ばれるものなのである。「体験は、それを捉えようとする者に対しては、一個の客体として存在するのではない。そうではなく、この私にとってのそれの存在は、その体験の中に私に対して存在するものと分かつことはできないのである」(Ⅶ, 139)。ディルタイはこの「体験」の内容を文字通りありのままに記述する。「知覚が呼び起こされ、外界の諸々の原因の多様性が現われる。この原因群と我々自身の生との感情の中に現われた関係によって刺激されて、我々はこれらの印象に関心を向ける。そこで我々は統覚し、区別し、結合し、判断し、推論する。対象の把握作用によって、また様々の感情を基礎にして、生のそれぞれの瞬間や外的原因が我々自身の生や衝動の組織体に対してもつ価値についての評価が一層正しいものになる。こうした価値評価に導かれて、我々は合目的的な意志行為によって、環境の性質を変えたり、自分自身の生の過程を意志の内的活動によって、我々の欲求に適合させたりする。これが人間の生である」(Ⅴ, 373)。ディルタイの「自己省察」の目は、自分自身をもこの分析記述の対象にしてしまう。「私は夜中目が醒めたまま、始めたばかりの研究を年老いた私の年で完成できるかと思い悩み、何をなすべきかと思案する。この体験の内にはあるひと

つの構造的意識連関がある。すなわち対象的把握がこの連関の基礎となり、この上に、この対象に把握された事実についての思い煩い、悩み、これを克服しようとする努力といった態度が生じている。そしてこれらすべては、それ自身の構造連関をなして、私に対して存在する。私はこの状態をはっきり意識しようとする。構造的に関係づけられたものを取り上げ、それを分析する。私がこのように取り上げたもののすべては体験自身の中に含まれ、そうしてのみ解明される。しかし、私が体験を把握することそのことが、この体験の内に含まれている諸契機に基づいて、これまでの生涯の中でたとえ時間的に隔たりがあっても、このような契機と構造的に結びついたいろいろな体験へと引かれていくのである。私は過去に吟味したことのある様々の研究について知っている。そしてまた別の契機が私を未来へと誘う。目の前にあるものは、さらに果てることの無い努力を私に要求するだろう。そしてまた、私はこのことについて思い煩い、この仕事に対して覚悟を決める。すべてこれらの「について、に対して、を目指して」(über, von, auf,)という関係、回想されたもの、未来的なものへの体験されたものの関係すべてが、私を、過去へとあるいは未来へと牽引していくのである」(Ⅶ, 139-40)。一見ディルタイ流の「精神分析」と映るこの叙述は、しかし、ディルタイの心理主義の側面を表しているとしても、心理学の絶対化なのではない。彼のねらいは、哲学を基礎づけるものが、孤立した知の形式、単なる認識論にはとどまらないで、人間の精神活動の全領域を含むものでなければならないことを示そうとした点にあった。「自己省察」は、思考し、感じ、意欲する「統一的人間」が、「その構造によって様々の生の領域へ作用する」(Ⅷ, 176) そのあり様を捉えようとしたディルタイ独自の概念なのである。

この事実としての意識の現実性と共に、我々ははじめて、「人間精神の所産の多様さをその根源から認識する可

能性」を獲得するのである（V, 36f.）。日常での何気ないしぐさ、友人関係から芸術、法律、様々の学問、社会や国家に至るまで、それらは人間の精神の全活動から生み出され、混ざり合って成立したものである。それらの客観化された様々の生の組織と向き合う哲学は、必然的にこの自己省察を方法論上の中心に置き、ある普遍妥当性をもった知を確立しようとするものである。ディルタイはこの姿勢の中に、彼の言う哲学の認識論的自己省察すなわち「すでに生じたことの体験からいかにして人間的・社会的・歴史的世界の直観的・概念的連関が形成されるか、ということについての哲学的意識」（VII, 4）端的に言って精神の自律（Autonomie）への高まりを見出だそうとしたのである。それは、いわばディルタイのデカルト的コギトにも相当する認識論的基点であるといってよい。そしてデカルトのコギトが、それまでのスコラ哲学的教養と一線を画して出てきたのと同じく、ディルタイのこの自己省察も、伝統的形而上学の「理性の学」から抜け出し、それが作り上げてきた諸々の概念連関の中の残滓を捨て去ろうとすることから生まれたのである。

## III

若き日の日記に「すべての考察はこの世から始まる。この世のうちに生き、たえずこの世から問うことを促されている人間は、決して超越者のうちに生きてはいない」[7]と記したディルタイは、一貫して自己の学の足場を「此岸性」に求めた。一八九八年から続いた「哲学の体系」講義の序論でも彼はこう述べている。「私があなたがたに示したく思うのは、単なる講壇哲学ではない。現代の理解からのみ正しい哲学のことばがあなたがたに生じてくる。したがって、今日の世代を規定し、その哲学に刻印を与えている現代の特徴を把握しよう。我々の時代のもっとも

普遍的特徴は、その現実感覚であり、またその関心の此岸性なのである」(Ⅷ, 190)。ベルリン大学の教授として教壇に立ちながら、なおかつ自らの展開しようとする哲学を講壇哲学ではないとするディルタイは、実際決して当時の哲学の主流に身を置いた人ではない。[8] ディルタイはその鋭敏な時代意識からいっても、世紀末的哲学者の内に数えられてしかるべき存在だったのである。「社会の不変的秩序に対する信仰の消滅」(Ⅷ, 192) を直視したディルタイは、ニーチェと同時代人であることを強く意識せざるを得なかった。「ニーチェはなんといっても実に時代の恐ろしいことばを述べた」(B. 238) と、前述のヨルクに告白したディルタイにもまた、彼なりに十九世紀末の時代への危機感は切迫したものがあったのである。

「恐るべき早さで破局が我々に迫っています。この時代の不信仰、つまり、みじめな……大衆から人間を解放し、不可視的なものに基礎づけられる真の連関に彼らが直面していることを見出だす確信を保つことができないということが、我々をこの破局に導くのです」(B. 156)。

「この虚無の苦悩、いかなる深い確信にも存する無秩序の意識、人生の価値や目的についてのこの不安」(Ⅷ, 194) を時代の思潮に見たディルタイにとって、ニーチェの突きつけた、いっさいの価値の虚妄性は、あらわな現実問題であった。しかしながら、それと同時に、「自己省察によって、歴史的世界は比類の無い自発的生動性へ進む」(B. 156-7) ことを確信し、精神科学の自立こそ、この目標に貢献するとしたディルタイは、ニーチェの狂気とは無縁であった。つまり、ディルタイからすれば、ニーチェは「個人の目的を文化の発展から分離」(Ⅷ, 201) してしまい、「個人」はなんらの固定的なものへの関係をも持ち得ないために、かえって、空虚な存在になってしまっている。ニーチェの狂気をこうした個人主義の絶対化に見たディルタイは、ニーチェが排斥した歴史的なもの

の中に、逆に、時代の危機を乗り越えるもの、ある発展的構造があることを示そうとしたのである。けっきょく、「ニーチェは、歴史的事実を文化の目的連関を理解するために利用することにおいては、まったくの素人にとどまっていた」(Ⅷ, 201) と彼は断じる。この点に我々は精神科学の学者ディルタイと、ニヒリズムの思想家ニーチェとを分けた一端を見ることができよう。ディルタイが哲学に期待したものは、「生の積極的な価値についての感情を人間性の内に高め、それによって人間性に働きかけてこれを改善する」(Ⅷ, 200) ことであった。

しかしながら、歴史的なものの中に生を肯定する要素を見つけ、それを哲学自身の中に取り入れることは果たして可能なのであろうか。また、可能であるとすれば、その場合、それを可能にする哲学はどのようにして機能するのか。ディルタイはこれに答えねばならない。なぜなら前述したように、その中で体験として捉えられる個人的生と、社会的・歴史的世界とが、生の目的論的構造上同一のものであるとしても、実際我々の目に映る後者の世界は、前者をはるかに凌駕する複雑さと「途方もない広がり」(Ⅶ, 119) を持つ。しかも歴史的意識の立場を徹底すれば、当然「歴史上の一切の生の形式は相対的である」(Ⅷ, 77) という認識に行き着かざるを得ない。なるほどこの歴史の目は、かつて世界の連関を、概念的連関によって強引に説明しようとした諸々の形而上学諸体系の限界づけという一定の役割を担う。がしかし、それはもう一方で、人間の認識努力そのものの相対化、ひいてはニーチェ的な「あらゆる尺度の廃棄」(Ⅷ, 194) に逆転しかねない危険性を持ちはしないであろうか。歴史的生を核に置こうとする哲学が、その歴史的生によって自らの哲学を解体させてしまう事態を招きかねないのである。事実、ディルタイ自身のことばにもそのことを予想させるかの如き言い方が随所に散見される。

「哲学がその機能をそれぞれ個々の立場においてどのように果たすかは、社会の全体に対する関係と、それと同

時に、時代、場所、境遇、人格によって異なる様々の文化状況によって条件づけられている。それゆえ、哲学は、ある一定の対象や一定の方法によって固定した限定をされることに耐えられるものではない」（V，366）。

「歴史的比較のすべてにつきまとうある困難さが、ここで認められる。すなわち歴史的比較は、それが比較するものの特徴を選択するために、あらかじめある基準を立てねばならない。そしてこの基準がさらにそれから先の方式を規定するのである。このようにして私がここで呈示することは、まったく暫定的（provisorisch）性質のものである。……諸々の体系を歴史的公式で捉えることがすでにして主観的性格のみをもつのである」（Ⅷ，99-100）。

ガダマーはディルタイのこの相対性の問題について、それに対するディルタイ自身の答えをさがしても無駄であるという。なぜなら、「ディルタイはその正しい答えを見つけられなかったのではなく、相対性の問題は、そもそも彼自身の現実的問題ではなかった」[9]からだという。つまり、トレルチが端的にまとめたように、ディルタイの研究努力は「相対性から全体性（Totalität）」への志向としてしか形容のできないものである。その理由は、相対主義の克服への本格的取り組みは、ディルタイにとり、決して受け入れることのできない思弁的統一による主知主義へ導かざるを得ないからである。このようにガダマーは言っている。しかし、近年公開されたディルタイのフッサールにあてた晩年の書簡を読めば、ディルタイは、「精神の発展」という観点では生の形式はやはり「相対的」なものであると言いながらも、「歴史に基づく体系的研究」がこの問題の解決につながることを強調しており[10]、歴史の全体的連関を読み解くディルタイの方法的有効性、とりわけ生の自己省察のそれが、あらためて問われねばならない。

その場合、まずディルタイにとって歴史的・社会的世界の全体は、生の客観態として捉えられたということであ

る。生が多様な連関において表出する（Veräußerichung）事態は、「精神が理解するのは、精神が創造したもののみである」（Ⅶ, 148）という観点―生における共通性―をあくまで守りつつ、より高次の歴史的認識論の中で捉えられようとする。ここで我々は生の哲学においては、哲学そのものも人間の様々の精神活動の中の一形態であることを認めることから始めねばならない。つまり、世界全体の解釈に向かうのは、哲学者ばかりではなく、文学者、宗教家においても同様であるからであり、さらに哲学内部においてはこれまでの諸々の形而上学が構築してきた世界観もやはり同じ部類に属する。生の哲学が自己省察を中心にして世界認識を完遂しようとするならば、その対象となる世界もまた、人間の全精神活動つまり感じ求め表象する人間のあらゆる実相を呈示するものでなければならないはずだからである。したがって、生の哲学に分け入った者は、芸術、宗教そして哲学自身への視座をも含んだ、ある総合的知の理論を形成するよう駆り立てられるのである。

## IV

ディルタイがこの課題の解決として提出した中で、彼が最も力を注いだのは次のものである。すなわち、目に見える形として作られ、現在にまで伝承されてきた文書、記録、文学作品などの解読解釈のしかたを、単なる技術論から、より深い認識論のレベルにまで引き上げることであった。つまり、ディルタイは初期ヘーゲルの「書かれたことばの中で物になった思想は、読まれることで、死んだもの、客体から、その主体性を取り戻す」[11]を追うかのように次のように言うのである。「人間の内的なものは、ただ言語の中にのみ、その完全で余すところのない、しかも客観的に理解し得る表現を見出だす……それゆえ理解の技術は、その中心を、書かれたものに含まれている人間

存在の名残りを解釈することにある」（V，319）。むろんここで、ディルタイは歴史的世界を言語的世界に矮小化して、問題の出し方そのものをはじめから限定しようとしているのではないかという疑問が生じるかもしれない。しかし、生そのものに内在する時間性というものを考えれば、ディルタイの意図はある程度納得せざるを得ない面がある。それというのも、生はたえず未来が現在に、現在が過去へと経ていく「流れ」であってみれば、それは「現在という単なる瞬間としてある限り観察されない」（Ⅶ，78）という根本的難点があるからである。生の根本的確保は、ことばによる記憶でのみ可能である。が、それだけに言語理解による解釈は、より一層生動的であることを要求されよう。

ディルタイはここにおいて、体験（個）と理解（全体）との相互作用に注視する。個人の様々の内的営みや態度は、それ自体はすべて一回性のものであり、その様々に変化し続ける心的現象をどれだけ観察し記述しても、それだけではただ生の時間的継続性があるのみで、体験の深まりへは進展しない。ゆえに、自己もその中に含まれるこの生の客観態が示す精神的所産の諸々を「理解」することの内に、「個人の生の視野の拡大」（Ⅶ，141）を見出だそうとするのである。「習俗、習慣、政治的連関、宗教的過程などの知識を伝達する究極の前提は、つねに歴史家が自らの内で体験した連関である。歴史的世界の原細胞は体験なのである」（Ⅶ，161）。基本的には、自己が自己を知るのは他なる者を媒介にしてである。そして、これによって深まった自己への観察が、さらに他なる者を理解する（汝における我の再発見）目を養う。こうした循環的構図が成立する。「我々は過ぎ去ったものを、歴史的に現在化する技術によって、共に体験するとき、生自身の芝居によるかのように、それから教えられる。そこでまさしく我々の本質は拡大し、我々自身のものよりずっと力強い心的力が、我々の存在を高めるのである」[12]（1，91）。

このような体験と理解との「漸近的解明」の交互作用から、生の連関が次第に明らかになってくるが、この過程の中ではじめて生の実質的ありようを示す存在概念すなわち「生のカテゴリー」が文字通り生彩を帯びてくる。つまり、それは生の諸々の部分を全体に結びつけ、全体的理解を可能ならしめるものなのである。ディルタイはこの生のカテゴリーとして、意義、価値、目的、能動と受動、時間性などを挙げるが、これらは従来の主に自然認識のための「形式的カテゴリー」とは明確に異なるものでなければならない。なぜなら、これらの生のカテゴリーは「体験そのものに由来する」からである。「これらのカテゴリーが体験につけ加わって、それを形づけるしかたをとるのではなく、(逆に)生そのものの時間的に経過する際の構造的形式が、意識の統一に基づいた形式的操作を基礎にして、諸々のカテゴリーの中に表現されるのである」(Ⅶ, 203)。ディルタイが枚挙するカテゴリーはしたがっていかなる意味においても先天的性格をもたない、生それのみに根ざした内在的概念である。対象となる生の捉え方によって、これらのカテゴリーは様々に適用され、互いに関連しあうがゆえに、それらの間には上位下位の固定した関係もなく、その数自体一定ではない。生のカテゴリーにあってはただ「その妥当性だけが問題なのである」(Ⅶ, 197)。

これまで述べてきたことから明らかなように、歴史的世界とこれを理解しようとする個人とは、ディルタイにあっては、明らかに、作品と、これをその創作過程に遡って分析しようとする解釈者との関係に対応する。作品の分析は、対象の他者性をひとつひとつ剝がしていく(追体験)その過程であり、それ自体が生ける過程となる。なぜなら、分析する者は、作品を解釈しながら己れの内に帰り、自己自身を深める体験からまた解釈に向かう運動そのものに他ならないからである。それゆえ、精神的創作については「著者が自分自身を理解していたよりもさらによ

く著者を理解する」(Ⅶ, 217) ことすらあり得る。では、歴史の全体においては歴史家はこうした生動的な分析を、最後まで維持できるのであろうか。そこではまず、対象となるものについての数多くの史料が、脈絡のない「個別的存在」としてあることから出発しなければならない。創作物にあるような、その作者のなんらかの整合的な意図が直接予想されるわけではなく、様々に相異なる意図の系列が極めて錯綜した姿を呈示している。しかも、そうした個々の事実をただ羅列しても、それは記録にはなっても「歴史」にはなり得ない。「歴史家はある一点から、出来事の脈絡をあらゆる方面に際限もなく求めるのではない」のである。「歴史家のテーマをなす対象の統一化にあたっては、選択の原理が存在する」(Ⅶ, 164-5) ことを認めねばならない。では、体験と理解の交互作用とこうした選択の原理とはどのような関係を結ぶのか。そこで、個と全体との間に、両者を媒介する中間項としてディルタイは「類型」概念を見出だすのである。[13] 「歴史家と、彼がその中から様々の人物を脈打つ生によみがえらそうとする史料との間には、つねに人間本性の類型というものがある」(Ⅰ, 32)。この類型は、消極的な意味では「主観的な類型」つまり「様々の事実から同種のものを析出する」(Ⅰ, 40) 分類の域を出ないが、しかし、類型は単に「一連の個々の事例から共通なものを取り出す単純な概括」にとどまるものではない (Ⅶ, 188)。なぜなら、「ひとつの単一な事例において、普遍的なものを表示するもの」(Ⅷ, 173) でなければ意味をなさないからである。そうでないならば、我々にはただ事実の連鎖をひたすら追うことしか残らないことになろう。M・ウェーバーのイデアールテュプスを思い起こさせるかのようにディルタイは次のように言う。「諸々の現象の多様性は、その機能が完全に果たされている理想的な事例を中心にして区分けされるのである」(Ⅶ, 188 傍点筆者)。

しかし、類型を作り出すその方法的妥当性はいずれに求めることができるのか。ディルタイは答えて言う。「類

型的なものを抽象的思惟の形で表現しようとするならば、あるひとつの目的論的連関が前提におかれる」(Ⅶ, 173)と。ここで我々はいま一度ディルタイの歴史的生の創造性を思いださねばならない。我々の個人的生においても、価値を感じ、目的を立て、意義を見出だすという一定の方向性が認められるのと同様、全体としての歴史的世界にも価値、富、目的などが時代のエネルギーとして作用しあう、ある規則的性格が存在するのである。生の根源的創造性の中にあっては類型は単なる観想的なものではあり得ず、それ自身発展性を持つものである。[14]「ある類型の個々の段階や特殊な諸形態は反駁されるが、しかし、その根は生の中で持続し、つねに新しい形態を生み出すのである」(Ⅷ, 87)。周知のようにディルタイは晩年この類型論を世界観の歴史的比較の中で展開したが、彼以後「洪水のように流行した類型もの」[15]とは異なり、ディルタイは哲学そのものを発生論的観察の対象にしたのであった。「世界観は思惟の産物ではない。現実の把握ということは世界観形成の重要な契機ではあるが、しかしただひとつの契機であるにすぎない」(Ⅷ, 86)とディルタイが述べるとき、その言明のねらいは、哲学者達のそれぞれの概念的体系を突破して彼らの個人的な「類型的生構造」(Ⅶ, 98)そのものにまで迫ろうとすることにあった。突破してディルタイがその果てに見据えたのは世界観そのものの底層である生の「気分」であり、ディルタイはこうした一見不確かな生の底層すら自己の歴史的意識の中に入れることすらあえて辞さなかったのである。彼の生の哲学が示そうとしたものは、歴史的存在であることの我々人間の自覚の高まりであり、自己自身の生への倦むことのない全体的観察だったといえる。「あたかも植物学者が植物をいくつかの綱に分類して、その生長の法則を探求するように、哲学の分析者は世界観の諸類型を探し出して、その形成の合法則性を認識しなければならない。このような比較的考察方法が、人間精神を、これらの世界観のひとつで真理そのものを捉えたと確信してしまう制約性を越

えさせるのである。偉大な歴史家の客観性が，個々の時代の理想に精通することにあるのではないように，哲学者は，諸々の対象に向きあう観察的意識を，歴史的に比較しながら把握し，それゆえにそのすべての上に自己の立場を占めねばならない。そのときこそ，その哲学者の中に，意識の歴史性が完成されるのである」（V，380）。

注

（1） Hegel, *Werke* 5, Suhrkamp Verlag, S. 65.

（2） Liebert, A., *Das Problem der Geltung*, Berlin, 1914, S. 85.

（3） Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, 1968, S. 63.

（4） Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. Ⅴ, S. 185.
（以下ディルタイ全集からの引用は巻数及び頁数で示す）

（5） Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens*, zweite Auflage, Tübingen, 1922, S. 64.（以下 R. と略）

（6） *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*, Halle, 1923, S. 247.（以下 B. と略）

（7） *Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, Teubner, 1933, S. 152.

（8） Misch, G., *Vom Lebens-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, 1947, S. 56.
H・グロックナー『ヨーロッパの哲学』（樫山欽四郎監修）早稲田大学出版部（下）一一三頁。

（9） Gadamer, H. -G., *Wahrheit und Methode*, 4. Auflage, Tübingen, 1975, S. 223.

（10） Rodi, F. /Lessing, H. -U. (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, stw 439, 1984, S. 112.

（11） *Hegels theologische Jugendschriften* (hrsg. v. H. Nohl), Tübingen, 1907, S. 299.

（12） 過去のものを現在に再生することによって内面的なものが高まるというこのディルタイの論には，オプティミスティックにすぎるという批判がある。A・ゲーレン『人間の原型と現代の文化』（池井望訳）法政大学出版局 一五七頁。

(13) ディルタイの類型論は、J・S・ミルの性格学（Ethology）に相当すると考えることもできよう。これについては拙稿『ディルタイとJ・S・ミル――精神科学の形成をめぐって』（「哲学論叢」第十七号）を参照していただければ幸いである。

(14) リーバーはディルタイの「類型」を論じた中で次のように言っている。「歴史は単に認識の対象として類型論的（typologisch）あつかいの下にもたらされるのではなく、事実的生起として、ある普遍的構造体の類型的（typisch）変様の法則の下におかれるのである」。Lieber, H. -J., *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, Darmstadt, 1974, S. 52.

(15) Bollnow, O. F., *Dilthey*, Teubner, 1936, S. Ⅲ.

付記　本稿は第十四回大阪カント・アーベント（一九八九年七月八日、大阪大学文学部）で口頭発表した「ディルタイの生の世界観と類型論」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あげる。

（金沢女子短期大学助教授）