

科学論あるいは知識学としての論理学

——ディルタイにおける理解論の展開と諸相——

齋藤智志

「学生諸君！

私はこの論理学講義の予告をした際に、次のように書き添えておいた。「個別諸科学の歴史と方法とをとりわけ顧慮しつつ」。私はフィヒテによる不朽の表現を利用し、この講義を知識学と名づけていたであろう。もしこの名前が、特定の歴史的印象と、そしてそれと共に誤った副次概念と結びついていなかったのであれば、だが、確かにフィヒテ自身も完全な仕方ではなかったとはいえ、正しく理解されれば、この名前はすでに論理学の適切な定義を示している。論理学とは、科学論¹、科学的認識の理論のことである」(XX,1)。

このような第一声と共に、ディルタイは最初の論理学講義を開始した。一八六四年、ベルリンでのことである。ディルタイは生前、論理学について何の著作も公刊しなかったが、それに関する講義は晩年まで続けられて

いた。^② それは彼の講義の中心の一つであったと言つてよい。「最終的な公式化をしなければならない強制からは免れて、しかしそのつどまとまった全体は提示しなければならない圧力の下で、ディルタイは自らの体系的思想を講義室においてのみ真に十分に展開したのであった」(XX, XVIII)。したがって、ディルタイの哲学的営為をその全体において捉えようとするなら、現在では『ディルタイ全集』第一九巻、第二〇巻の出版により目にすることができるようになった論理学に関する一連の叙述を考慮することが不可欠である。もちろん、その全てを考察することはこの小論の範囲を遙かに超えることである。以下でその概略を示すように、ディルタイの論理学はきわめて広範な領域をその射程としている。本稿で特に「方法論としての論理学」の主題である「理解」論に焦点を定め、それがどのような考察でもって始められ、後にどう展開したのかを見定めることで満足しなければならない。

1 ディルタイにおける論理学の概念

さて、冒頭で引用したように、ディルタイは論理学を、科学論、あるいは知識学と定義することから始めている。まずは、その内実が考察の対象とされなければならない。

周知のように、一八八三年に出版されたディルタイの『精神科学序説』（以下『序説』）は、精神諸科学の歴史的―体系的基礎づけという彼の計画の前半部を提示したものにすぎなかった。しかし、『序説』の編成に関して残されている様々な構想から、計画されていた『序説』の全体像を再構成することができる（表1参照^③）。そ

巻	部	編	内容
1.	1.	序論	精神諸科学の概観
	2.	歴史編	形而上学的基礎づけへの試みの概観
2.	3.		精神諸科学の発生史の概観
	4.	体系編	認識論
	5.		形式論理学
	6.		方法論

【表1】

してデイルタイにおいては、体系編のテーマである三つの領域が、論理学という概念の下に包括されている。したがってデイルタイの論理学は、「認識論としての論理学」「形式論理学」「方法論としての論理学」に分けることができる。^④

「認識論としての論理学」——これは「バーゼル論理学」^⑤では「理性批判」(XX,34)とも呼ばれている——は、そもそもあるものが認識の対象になるのはいかにしてかを問い、認識プロセスの対象を構成する直観的世界像の制約を探索する。こうした諸制約の複合の仕方に応じて、感覚、知覚、表象、言語が区分され、構成される (vgl. XX,51ff)。

感覚から論証的思惟への移行段階における最終項である言語から、狭義の論理学に、すなわち「思惟の形式の理論」(XX,18)、あるいは「推論を導く規則についての学」(XX,33)である「形式論理学」(ebd.)に移行する。これは、概念的把握、判断、推論、方法の整理に関する操作のみをその対象とする以上、知覚に基づく直接的真理ではなく、「推論された真理」(ebd.)に従事することになる。ここでデイルタイに特徴的なのは、概念を所与として前提し、それを第一に扱う伝統的論理学と異なり、判断に優位を与えている点である (vgl. XX,63ff)。我々の思考はまずは判断と

してあるのであり、そこから概念が分析的に確定される、とディルタイは考えている。

さて、以上のような、認識の起源、範囲、妥当性の探求という課題とならんで（あるいはその限界を見すえた上で）ディルタイの念頭にあったのは、「科学の方法」(XX,96)の理論、とりわけ精神諸科学の方法論の探求ということであった。こうした課題を立てることでディルタイは、「論理学の刷新」(XX,XXVIII/vgl.,XX,97)を企図している。ディルタイによれば、従来の論理学は、以下の二点でその限界を露呈している。

第一に、論理的思维の方法は行為連関の認識には転用できない。——精神科学の理論の意図するところは、「我々の思维や行為がそこに基づくことのできる諸法則の本当の世界を打ち立てること」(XX,24)と規定されている。この規定において特徴的なのは、「行為」が方法論的探求の対象に含められている点である。「我々の行為の法則的連関全体」(XVIII,51)を説明するためには、論理的思维だけにしか妥当しない方法では不十分である。

第二に、論理学は自然科学的方法論の支配下にあつて、主知主義的に狭隘化されている。——以下の二つの先入観によって論理学への洞察は妨げられている、とディルタイは見る。「人間は、抽象的な法則を立てること以外に学問的興味は持ち合わせていない」という「普遍的なもの、抽象的なものへの偏向」(XX,97)と、あらゆる学問の根柢を「悟性による操作」の内のみに見る「純粹に論理的な事象としての思维という先入観」(XX,98)がそれである。しかし、前者に対しては「直観 (Anschauung)」(XX,97/vgl.,XX,99)が、後者に対しては「創造的な想像」(XX,98/vgl.,XX,100)が、それぞれ異を唱えている^⑥。したがって、こうした契機を包括した方法論が探求されなければならない。

そして、以上のような論理学の三つの領域を包括する上位概念が、科学論 あるいは知識学ということになる。

特に後者は、後期に至るまで使われ続けた（vgl. XX, 343ff.）。「真正なる論理学」（XVIII, 78）は知識学として構想されなければならない——これが、ディルタイの初期以来の確信であった。

2 「バーゼル論理学」における理解論

さて、以下では最初に予告しておいた課題に取りかかることにしたい。論理学の刷新の必要性を説いた最初期の講義である「バーゼル論理学」において、その企図の具体化は、理解論という形で着手された。

「心理学などの関心を構成する特有の把握方法が加わる。我々は人間を理解したい。人間以外のあらゆる対象に関しては説明への関心が問題であるが、人間に関しては理解への関心が問題である。人間以外の対象では、私は説明根拠を探し求める。これによって私は、事物の内的な像を手に入れることはない。自然の出来事を我々は理解しない。我々は力の作用方法を手にするが、動因がその本質に従えば何なのか、我々には分からない。道德的世界の領域はこれとは異なる。そこでは、私は全てを理解する」（XX, 100）。

一八九四年の『記述的分析的心理学のイデー』（以下『イデー』）において、「我々は自然を説明し、心的生を理解する」（VI, 14）と定式化されたディルタイの思想の最初の形態をここに見出すことができる。⁷

では、私が何かを理解する、とはどういうことか。

「こう問うてみよう。私が自分を理解できない、とはどういうことか。私はある人に内心反感を抱いている。私はその反感という事実を知ってはいるが、その出来事をその根拠に従って自分の中で追形成することができない。こうしたことは、私が過去に目をやるとき、いつそうはつきりする。私は自分の昔の行為の動機を追形成できない。あるいは、私が他人を理解できないとは、私が今述べたのと同じ出来事を私の中で追体験できないということである。したがって、あらゆる理解において問題となるのは、私の心の中の追形成ということになる」(end.)⁹⁾。

次に、理解はいかにして行われるのか、が問われなければならない。

「理解の中にあるのは、特殊なものから特殊なものへと至る一連の推理が直観の助けを借りて行われる、ということである。外的なものが与えられ、私はその内的な思考プロセスを完全なものにしなければならない。私はそうした課題を、類似の出来事を通して解決できるだけである。したがって私に必要なのは、以下の事柄である。

- 1、私は類似した出来事を何度も体験した。そこで外的に類似したものが浮かび上がり、それが中心として存在し、基礎となった。かくして私はまず最初に、アナロギーを得る。
- 2、そのアナロギーからある類似した出来事を推理する。それによって私が手に入れるのは
- 3、追構成である」(XX,101)。

このように、ここでの理解とは、直観と想像と論証的思惟とから成る一つのプロセスとして示されている。こうした「アナロジーによる推理」(ibid.)によって、「我々は規則の概念を知らなくとも、内的出来事と外的出来事との「対応」関係に関する規則を手にする」(XX,101.「」筆者)ことができる、とディルタイは考えている。

3 『序説』から『解釈学の成立』までの理解概念

では、こうした理解概念はその後どう展開していったのか。本節では、さしあたり『序説』から『解釈学の成立』までを概観したい。

『序説』（一八八三年）での理解概念は「バークゼル論理学」でのそれを基本的に踏襲していると言ってよい。自然科学と精神科学との対比、単なる悟性認識を越えた心情全体における理解、アナロジーによる推理といった枠組みはそのままである。

「自然は我々にとってよそよそしい。自然は我々にとって外のものにすぎず、内的なものではないからである。社会は我々の世界である。我々は社会における相互作用の働きを、我々の全ての力を傾けて共に体験する」(1,36f.)。

「社会における諸事実は内側から理解できる。我々は、自分自身の状態の知覚をもとにすれば、ある程度ま

ではこれらの諸事実を自らの内で追形成することができる。また我々は、愛や憎しみ、情熱的な喜びを感じるといった情緒の働き全体をもって歴史的世界という表象を直観しながら、それと共に歩んでゆくのである」(I,36)。

『イデー』(一八九四年)はどうか。この時点でもまだデイルタイは、自然と体験の存在論的区別ということに集中しており、後者の独自性が明らかになれば理解もおのずと基礎づけられるとみていたように思える。⁽⁹⁾

「体験においては、心情全体の諸過程が共働している。(…)このことがすでに、自己理解ならびに他者理解の本質を規定している。説明は純粹に知的なプロセスによるが、理解は把握する際の全心情力の協働による」(V,172)。

それゆえ、すでに引用した有名な定式——「我々は自然を説明し、心的生を理解する」(VI,14)——が端的に示しているように、また、心理学において「追構成」されるのは「一般的人間本性」(V,172)であると言われていることから分かるように、ここにおいて理解されるべきものは「心的生(の同型性)」であって、後に検討することになる「表現」という契機はまだ登場していない。したがって、『イデー』に見られる以下のようなくだりを早急に後期の解釈学に接続することには慎重でなければならない。

「あらゆる心理学的思惟は、全体の把握が個々のものの解釈を可能にし規定しているという、こうした根本特性を保持しつつ」(V.172)。

あくまでここでの理解とは、体験に与えられる全体的連関を保持しつつ、部分相互の内的関係を解明するという仕方での心的生の構造連関を分析する手続きのことである。

ただし、アナロギーによる推理に関しては、その表現に変化が見られる。すなわち、他者理解は「アナロギーによる推理と等価の精神的過程」(V.198 傍点筆者)であるという、微妙な言い回しに変わる。¹⁹⁾しかし、この言い回しの含意は、この論文では明確にはされていない。アナロギーによる推理に明らかな保留が付けられるのは、『比較心理学について』(一八九五/九六年)においてである。

そこでは、「他者の状態の理解は、さしあたりはアナロギーによる推理という形で捉えることができる」(V.277. 傍点筆者)が、こうした捉え方は「大ざっぱで図式的な提示」(ebd)であるにすぎない、と言われる。なぜなら、アナロギーによる推理は、他者の心的生をそれが属しているそのつどの連関から切り離して捉えているからである。したがって、理解をより確実なものにするためには、他者の状態をそうした連関に置き直す必要がある²⁰⁾。そうした所作がここでは、「追形成」あるいは「追体験」と規定されている(vgl. ebd)。

さて、この論文のあと、「哲学的成熟期」²¹⁾を経て、ディルタイはその思索の歩みを心理学から解釈学にシフトさせてゆくことになる。その最初の成果が『解釈学の成立』(一九〇〇年)である。²²⁾

ここでは、まだ心理学の基本的重要性が指摘されている一方で、初めて「解釈の理論が、精神諸科学の認識論・

論理学・方法論の連関の中に迎え入れられることで、哲学と歴史的学問とをつなぐ重要な一項、精神諸科学の基礎づけのための主要部分となる」（V,331）ことが語られている。

またこの論文では、特に言語表現が表現概念の中心に置かれているが（vg, V,319,331ff）、デイルタイの考える表現はそれ限定されるものではない。そのことを、最晩年の『精神諸科学における歴史的世界の構成』（以下『構成』）、特にその「統編のプラン」の検討を通して明らかにしつつ、デイルタイの理解論の最終的な展開を見定めることにしたい。

4 『構成』における理解論

理解の対象である「精神的なものの表現」すなわち「生の表出」（VII,205）を、デイルタイは三つのクラスに分ける。

第一のクラスを構成するのは「概念、判断、それらより大きな思考による形成物」（ebd.）である。ボルノーはそれを端的に「陳述」^[4]と名づけている。陳述は「それらを生み出した体験から切り離されている」（ebd.）ので、理解に際して体験に関係づけられる必要はなく、したがって陳述する者から理解する者へと「そのままの形」^[5]（ebd.）移される。こうした陳述の「論理的な規範に適合している」（ebd.）という強みはしかし同時に、その陳述と「心的生の暗い背景や豊かさとの関係について、把握者には何も言明しない」（VII,206）という弱点と表裏一体である。「ここでは、理解を生み出した生の特殊性に対して何の示唆も行われない」（ebd.）。

生の表出の第二のクラスは「行為」(ebd)である。「行為は何かを伝えようという意図から生じるのではない」(ebd)から、伝達を本質とする陳述からは区別される。行為の理解において理解されているのは、その行為の「目的」(ebd)である。そして、行為の理解によって行為者の心的生はどの程度理解できるのか、という問いを立てるとき、行為の理解の持つ可能性の限界が明らかになる。「我々の行いは、何らかの決定的な動機力によって生の豊かさから取り出され、一面的なものになる。いかに熟慮されたものであろうと、行いはやはり我々の存在の一部分を語っているにすぎない。この存在の中にある様々な可能性は、行いによって否定される。このように、行為もまた、生の連関の背景から切り離されているのである」(ebd)。

それに対し、生の表出の第三のクラスである「体験の表現」——表情や身振り、芸術的あるいは反省的著作など——は、上の二つのクラスとは「全く異なっている」(ebd)。体験の表現は「内的なものを何とか表現しよう、何とか自己自身の前に措定するか、他人に伝達しようという欲求から生じたものである。これが、理解ならびに解釈における理解の技術的操作の本来の領域である」(VII,320)。こうした体験の表現と理解の間には「特別な関係が存在する」(VII,206)。すなわち体験の表現は、「心的連関に関して、どんな内観でも気づき得ないほど多くのものを包含している。表現がそうしたものを取り上げてくる先は、意識では照らせない深みである」(ebd)。自己意識の内容を観察し、それを言語化しようとすれば、それは自らに固有の言語習慣によって幾重にも制約を受けるし、そもそも観察そのものが、私の立てる問いによって制約されている(vgl. VI,317)¹⁵。他方、体験の表現は「体験を十全に表わしている」(ebd)。すなわち、「表現は生のなにかを表現するのではなく、生の運動それ自体が表現なのである」¹⁶。デイルタイはここで、体験と表現の相即という事態を見ている。例えば、音楽に

関してこう言われている。「体験と音楽の二重性、二重の世界、一方から他方への置き換えなど存在しない」(VII,222)。

さてディルタイにあつては、以上のような生の表出の三クラスとその理解の区別に、理解の「基礎的形式」と「より高次の形式」との区別が重ね合わされている。前者が問題とするのは、個々の生の表出の解釈であり、後者が問題とするのは、生の表出のより大きな連関である (vgl. VII,207)。

アナロジーによる推理にさらなる保留がつけられる形で、理解の基礎的形式は説明される。理解の基礎的形式は、「論理的にはアナロジーによる推理という形で提示できる」(ebd. 傍点筆者) が、事態としては「結果から原因への推理ではない」(VII,207f.)。なぜなら、表現とそこに表現されているものとは「独自の仕方で互いに結びついている」(VII,208) からである。この結びつきを可能にするのは「精神的なものの持つ、表現されようとする傾向」(ebd.) である。例えば、驚きとそれに対応する身振りとは、単なる並存物ではなく、一つの統一をなしている。ディルタイはここで、(あえて言えば) 内的なものと外的なものが相即している次元、したがって内的・外的といった区別がまだ生じていない次元を見ている。これは先に述べた、体験と表現の相即という事態と別のことではない。

そして、以上のような基礎的理解を可能ならしめる地盤が「客観的精神」(ebd.) である。我々が他人やその生の表出を理解できるのは、我々がみな客観的精神という共通の「媒介」(ebd.) の中で生きているからである。換言すれば、個々の生の表出が客観的精神という共同性の次元に「組み込まれている」(VII,209) からである。こうした考えに至ることによって、以下のような問いは廃棄される。すなわち、まず個々の人間が存在し、しかる

後に、いかにして両者の間の理解による結合が起こるのか、という問いである。¹⁷『イデー』におけるディルタイは、この問いに、個々の人間を貫く内的共通性をもって答えようとした。今や共通性の次元は、客観的精神へと移されることになる。

ここで、次のようなボルノーの指摘が是非とも考慮されなければならない。ボルノーは、客観的精神による理解と、それを包括する「より一般的な理解概念」¹⁸とを区別しなければならぬと述べている。より一般的理解とは、私が世界の中で出会うすべてものは、すでに常に何ものか「として」理解されているという、最も根源的な理解のあり様のことである。¹⁹ディルタイは両者の区別を明確にはしていないにもかかわらず、明らかに後者の理解のあり様を見て取っているであり、「このことを見誤れば、必然的にディルタイの哲学への通路は閉ざされてしまう」。²⁰こうした理解は「人間が自分の生の発展のどこかで遭遇するかもしれないし、しないかもしれないような経験の一つといったものではなく、初めから我々の現存在の根源的な所有に属するものである。人間がともかく実存する限り、人間はすでに常に、こうした生の理解の中で生きている。言い換えれば、理解は人間の現存在の本質的規定に属しており、（…）これなしには人間の現存在が全く考えられないようなものである」。²¹したがって、こうした理解に立脚した場合、「理解と説明とは対等の権利を持った二者択一の項として対立し合っているのではないことは明らかである」。²²説明は「方法」だが、理解はそうではない。理解とは、一つの「状態」²³、あるいは「根源的な世界関与」²⁴である。

次に、理解のより高次の形式の分析に移る。すでに触れたように、この形式は「生の連関全体」(VII.21d)を、端的に換言すれば、部分と全体との関係を問題とする。あるいは、その関係を問題にせざるを得ない場合に、理

解のより高次の形式は発動する。

「理解の基礎的形式からより高次の形式への移行は、すでに基礎的形式の中にその根拠を持っている。与えられた生の表出と理解者との間の内的隔たりが大きければ大きいほど、不確かさの生じる度合いもますます増える。この不確かさの解消が求められる」（VII,210）。

基礎的理解が限界に達したとき、それでも理解を遂行する必要があるのであれば、我々は全体の連関へと移行し、再検討を加えなければならない。こうしたプロセスは「帰納推理」（VII,211）とも呼ばれている。

そして、理解のより高次の形式による部分と全体との関係の問題化は、「意義（Bedeutung）」の主題化という次元を開かずにはおれないであろう。ディルタイは最終的に、意義のカテゴリーと理解との不可分な連関を主張するに至る（vgl., VII,234）。

意義とは何か。ディルタイはそれを「生の内部で、生の部分が全体に対して有している特殊な関連の仕方」（VII,234f）、あるいは端的に「ある全体に属していること」（VII,230）と規定している。すなわち、全体を構成する各部分の意義は、その全体に関係づけられて初めて確定され得る、ということである。²⁵ その場合の部分と全体とは、語と文章、文章と作品といった構造論的レベルと、ある人の生涯のそれぞれの時期と生涯全体、各時代と歴史全体といった時間的レベルに一応分けることができるが（vgl., VII,235）、当然ながら両者は密接に関連しており、そしてこうした意義連関は、個人がそのつど世界の中に持ち込むようなものではなく、個々人が相渉る共

同性の次元において歴史的に生成してくるものである(vgl. VII, 291)。したがって、意義連関に立脚するとき、例えば理解の対象としてのある文学作品の「イデー」とは、作者の内的心情といったものではなく、「作品の構内の内に働いている、ある意識されていない連関」(V, 336)を意味する。このとき意義連関は、いわば理解における「超越論的地平」として作用していると言える。そしてそうした連関を取り出すことこそが「おそらく解釈学の最高の勝利である」(ebd.)とされる。「筆者自身の自己理解以上にその筆者をよく理解する」(vgl. ebd.)という周知のテーゼも、そうした地平に根拠を持つ。

しかしディルタイはさらに進んで、「追形成」あるいは「追体験」という理解の方法を提示する。これも理解である以上、表現の意義の再構成であるが、帰納推理としてのより高次の理解がさしあたり知的プロセスであるのに対し、追体験としての理解では「心的生の全体性」(VII, 214)が働いている。この点の追求は、「バーゼル論理学」以来一貫したものである。さらに追体験は、「出来事自身の線に沿って」進みながら表現の「作用の経過そのものを逆にたどる操作」(ebd.)だと言われる。「出来事の線に沿って」進む以上、それは単なる主観的再構成ではなく、理解者と理解されるべき表現との共同作業、「共生」(ebd.)ということになる。しかし同時にそれは、理解者の体験地平の拡大と自己変容とをもたらす「創造」(ebd.)のプロセスでもある。

さて、本節を終えるに当たって、これまで考察してきた理解概念の変遷を、特に自己理解に関してたどることは、我々の所期の目的をより完全に果たすのに役立つであろう。自己の体験によって獲得された洞察を他者の知覚に際して適用するという、「バーゼル論理学」で示された理解プロセスの見取り図が端的に示しているように、当初ディルタイにおいては、自己理解のほうが他者理解よりも根本的であると考えられていた。しかし『イデー

ン』においてすでに、内省の限界が自覚されていたし、『比較心理学について』における考察は、自己理解の優位性を反省にもたらす端緒を含んでいた。²⁸ そして『解釈学の成立』においては、明らかに体験による直接的自己理解の可能性に対する疑義が提出されている。「自分自身が理解できない」とは「感覚の世界に入ってきた私の本質のある表出が、私に対して、他人の表出のように対峙しているということである」(V,318)。そして『構成』では、はっきりと次のように述べられている。

「人間は理解という迂路を通してしか自分を知ることとはできない。(…)我々は、体験された自分の生を、自己と他者のあらゆる種類の生の表現へと運び込むことによってのみ、自分自身と他者とを理解するのである」(VII,87)。

「表現の理解」という思想に至ることで、他者理解に対する自己理解の優位性は否定される。両者は同一のプロセスなのであり、私自身が「解釈されるべき一つのテキスト」²⁹ となる。

結語

最後に、いくつかの点を再度確認することで、ディルタイの理解論の発生、展開、諸相を見定めようとした以上の考察のまとめにかえたい。

第一に、理解論の展開に応じて、アナロジーによる推理、追構成や追体験といった言葉の意味は微妙に読み替えられていった。こうした事態は、これらの語に限らない。ディルタイ自身のテキストが、まさに高度に解釈学的循環を要求する。本小論もまた、そうした循環への一步以上のものではありえない。

第二に、ディルタイの理解論の展開においては、表現という契機が決定的に重要であった。本稿では触れなかったが、ディルタイにおける体験とは主客の相即であり、体験の表現は体験されたものとその現われとの相即であった。したがって、「体験―表現―理解」というトリアードは、この二重の相即を包括することになる。こうした包括性の内にディルタイは、精神科学の総合的な基礎づけの可能性を見出そうとしたのではないか。また、ボルノーが正しく見ていたように、理解基盤としての客観的精神という思想は、精神科学の方法論という次元を越え出る契機をも含むものであった。

『構成』での次の言葉は、ディルタイの初期以来の時代認識を端的に示している。

「ヘーゲルの普遍的理性の代わりに、生がその全体性において立ち現れることで、（…）歴史科学はいかにして可能かという問題が生じる。ヘーゲルにとっては、この問題は存在しなかった。（…）彼の形而上学は（…）この問題を済ませてしまっている」(VII,151f.)。

ベルリンでの最初の論理学講義における、必ずしも正鵠を得ているとは言い難いヘーゲル論理学批判³¹も、こうした危機意識の現われと見ることで正当に価値づけられるであろう。そしてこれは、今だに我々の問題でもある。

ディルタイを読むとは、こうした課題をディルタイと共に引き受けるということに他ならない。

註

W.Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Göttingen) からの引用・参照の際は、巻数および頁数を記す。

- (1) 日本語の文脈に応じて訳し分けられる「科学」「学問」「学」は、全て *Wissenschaft* の訳である。また、「知識学」とは *Wissenschaftslehre* の訳である。
- (2) Vgl., W.Dilthey, *Schriften zur Pädagogik*, Besorgt von H.-H.Groothoff und U.Herrmann, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1971, S.385ff.
- (3) R.Knippel, *Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1991, S.11.
- (4) こうした論理学概念は、もちろん今日の狭義での論理学概念とは異なっているが、ディルタイが引いている一九世紀前半の有名な論理学者（ヘルバルト、ドゥロビッツシュ、トゥベステン、フリース、ベネケ、トゥレンデレンブルク、ロッツェ、ミル）のほとんどは、ディルタイと同様、認識論、形式論理学、方法論という領域を論理学の概念の下で主題化している(vgl., Knippel, aa.O., S.23f)。
- (5) ディルタイは一八六七年から六八年にかけての冬学期に、「論理学および哲学的諸科学の体系」という論題の下、バーゼルで論理学講義を行っている。以下、これを「バーゼル論理学」と呼ぶ。
- (6) 両者はさらに「直観(Intuition)」(XX,99)という概念で統括されているが、この概念はその後、ほとんど使われなくなる。ただしここで語られている理解は、ディルタイが最終的に到達した「表現の理解」という意味ではない、ということにはただしに指摘しておかねばならない（そうしたことの検討が、まさに以下の課題である）。
- (7) また「説明と理解」や「自然科学と精神科学」という対比に関しては、それを単純に二分化できないということが、つとに指摘されてきている。とは言え、そうした対比によって開かれた次元が無効になったわけではない。「精神諸科学」に特有の立場を熟慮しながらなされたディルタイの議論に、少なくとも間接的にでも関係することのない科学論を想定するこ

- とゞ 今日では不可能である」(H.Schädclbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel—Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1974, S.114.) かりわけ 因果的説明が「経験加工し役立てようとする関心」(aa.O., S.126)に基づいていよう視点をめぐる言え 因果的説明は「世界を支配するために(…)発現しよう」(O.F.Bolnow, *Studien zur Hermeneutik I*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1982, S.128)という視点は 決定的に重要であるように思われ。
- (8) したがって、ディルタイにおける理解はこの段階ですでに——その「主観性」が問題にされなければならないのは当然としても——、しばしばそう誤解されてきているにもかかわらず、「感情移入」といったものとは区別されなければならない。
- 一八六〇年以前のアフォリズムにおいてすでに、「他人の心情状態を追感することは、総じて不可能である」(XVIII, 209)と述べられている。なおマックリールは、リックマンがディルタイの「追体験」を感情移入(empathy)と誤訳したせいで、英語圏では誤解が広まったと指摘している(cf., R.A.Makkreel, *Dilthey—Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, 1975, p.252) マックリール自身は追体験を re-experiencing と訳している。
- (9) 丸山高司『人間科学の方法論争』、勁草書房、一九八五年、七八頁参照。
- (10) 同様の規定はすでに、『外界の実在性に対する我々の信念の起源とその正当性に関する問いを解決することに向けての寄与』(一八九〇年)においても見出せる。そこでも他者理解の過程は「アナロジーによる推理と等価のプロセス」(V, 111. 傍点筆者であると述べられている。しかしこの言い回しの含意は、この論文でもやはり明確にはされていない。
- (11) アナロジーによる推理に関するこうした保留は、一八八〇年から一八九〇年頃にかけて書かれたとみられる、『序説』第二部の草稿(先に提示した表1の第四部から第六部に相当。『ディルタイ全集』第二〇巻所収)において、実はすでに見出すことができる。マックリールはそこから、後期ディルタイの理解論の萌芽を読みとろうとしている(R.A.Makkreel, *Dilthey—Philosoph der Geisteswissenschaften*, Übersetzt von B.M.Kehm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, S.105f.)。つづいた指摘は詳細な検討にあたるが、本小論の範囲を超えた作業である。後日の課題とした。
- (12) H.A.Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Greenwood Press, Connecticut, 1974, p.239.
- (13) このシフトは断絶をはさんでのドラマチックな「転回」である。とする見方はもはや維持できないことが明らかになってきている。しかし一方で、両者の間に過度に連続性を読み込もうとすることも避けられなければならない(cf., Makkreel, *Dilthey—Philosopher of the Human Studies*, p.294ff.; vgl., Schädclbach, aa.O., S.120f.)。単純な図式化を拒むディルタイのテキストは

両者の相補性の内実を慎重に検討するよう我々に要求している。

なお、丸山氏は、ディルタイの心理学に未分化のまま存在していた三つの領域——（a）心的生の同型性と、それに基づく特殊類型（個性）の導出を目指す人間学、あるいは人間の類型学、（b）社会的歴史的存在である人間の生の一般的存在構造を説明することで、精神科学の「存在論的基礎づけ」を遂行する領域的存在論、あるいは人間存在論、（c）一切の認識を生から基礎づけようとする発生的認識論、あるいは認識論的自己省察——を区分した上で、心理学から解釈学へのシフトを、精神科学の「存在論的基礎づけ」から「認識論的基礎づけ」へ、と捉えている（丸山高司、前掲書、六二頁以下参照）。

- (14) O.F. Bollnow, *Dilthey—Eine Einführung in seine Philosophie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart usw., 1955, S.181.

- (15) 実際のところ、『イデーネ』においてもすでに、内観の持つ限界は自覚されていた。（a）内観とは自らの内的状態の自覚化であり、主観と客観との区別に基づいた自然科学的観察とは区別されなければならない。とは言え、内的状態あるいは内的過程に注意を向ければ、それらの活動の固定化は避けられない（vgl. V.197c）。したがって、内観では我々の心的生そのものを捉えることはできない。（b）我々の個性の基盤である獲得連関の働きの重要な部分の多くは、「明るい意識」の中には入っていない（vgl. V.178）。我々の個性は「意識されているものと意識されていないものとの相互作用」（V.179）によって形成されている。したがって、内観では個性を捉えることができない。

- (16) 水野建雄「ディルタイの歴史認識論——ヘーゲル批判と受容——」、筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第二三号所収、一九九六年、七頁。

- (17) Vgl. Bollnow, *Dilthey*, S.196.

- (18) A.a.O., S.200.

- (19) Vgl. a.a.O., S.200f.

- (20) A.a.O., S.64.

- (21) A.a.O., S.64f.

- (22) Bollnow, *Studien zur Hermeneutik I*, S.125.

- (23) ボルノー『思索と生涯を語る』、石橋哲成訳、玉川大学出版部、一九九一年、七八頁。

- (24) 丸山高司、前掲書、八三頁。

- (25) より厳密に言うなら、「意義」「意味(Sinn)」「有意義性(Bedeutungssamkeit)」といったカテゴリーが区別されなければならないが、もはや詳述している余裕はない。この点に関しては参照すべきは Makkreel, Dilthey—*Philosopher of the Human Studies*, p.377ff. である。
- (26) 「構造論的」と「時間的」という分類は、丸山高司、前掲書、八六頁、による。
- (27) 註(15) 参照。
- (28) Cf. Makkreel, Dilthey—*Philosopher of the Human Studies*, p.253ff.
- (29) Ibid., p.256.
- (30) 小田川方子氏は、体験とは自己と世界とが成立する「場」である、という言い方をしている。小田川方子「諸学の基礎づけとしての意識の省察——ディルタイの『プレスラウ完成稿』を中心として——」、『麗澤大学紀要』第四〇号所収、一九八五年、一二五頁。さらにディルタイの体験論に関しては、以下の拙稿を御参照願えれば幸いである。「ディルタイにおける神秘主義」、学習院大学哲学会編『哲学会誌』第一八号所収、一九九四年、三〇頁以下。
- (31) 水野建雄、前掲論文、四頁以下参照。

（哲学科 非常勤講師）

科学論あるいは知識学としての論理学（齋藤）