Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-06-19

近代的政治思想成立の認識論的基礎(一)： マキャベリ・ボダン・ホッブスにおける理性の位置

小野, 紀明

(Citation)
神戸法學雜誌,30(3):521-570

(Issue Date)
1980-12

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81004526

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81004526

KOBE UNIVERSITY

神戸法学雑誌第三〇巻第三号一九八〇年十二月

近代的政治思想成立の認識論的基礎（一）

――マキャベリ、ボダン、ホッブスにおける理性の位置

小野紀明

序論――若干の方法論的考察――

本稿は昭和五十四年度及び五十五年度の神戸大学法学部における政治思想史の講義内容の一部をまとめたものである。この講義の目的は、ヨーロッパにおける近代的世界観の成立過程をルネサンス期から十七世紀まで跡づけてみることにあった。近代的世界観とは、具体的には所謂機械論的世界観とその基礎にある新しい認識論とを意味しており、その背景には、哲学史、科学史上の革命にとどまらないより広汎な人間精神一般の構造変化が横たわっていたはずである。そこで本稿では、マキャベリ、ボダン、ホッブスという三人の思想家を取り上げ、各々がその時代の思想的クリマと如何に連関しているかを明らかにしたいと思う。これら三人の思想家は、マキャベリはそのリアリズムに基ずく経験的政治学により、ボダンはその主権の絶対性の主張により、ホッブスはその機械論的国家論の構築により、それぞれ近代的政治思想の祖と目されてきた。こうした位置づけはいわば政治思想史の常識であり、本稿はこれらの常識を覆そうとするものでもなければ、そこにとりたてて新しい見解を付け加えようとするものでもない。本稿の意図はただ、この時期のヨーロッパに起こった巨大な精神史的変動、思想的クリマの変化の中にこれらの三人の思

想家を配置してみようとする点にある。それ故、本稿では、先ず各々の思想家が生を享けた時代の一般的クリマを説明した上で、彼等の思想がこうしたクリマと如何に内的に連関しているのかを解明するという形で叙述が進められることになろう。では、一体クリマとは如何なるものなのか、クリマを共有するとはどういう意味なのか。ここではディルタイとカッシーラーという二人の思想史家の方法論を簡単に紹介する形をとりながら、最初にこれらの問題に若干の考察を加えてみたい。

第一節　ディルタイ

ヴィルヘルム・ディルタイ（1833―1911）が自己の精神科学を構想するに到った当時の知的背景については、ここでは詳しい説明を省略する。[1] 要するにディルタイの出発点は、一方では十九世紀を通じて比類的に発展した自然科学の成果に刺激された実証主義的方法論と、他方では、カント哲学に基ずく合理主義的思考とに対する強烈な敵対意識であった。前者は、人間と他の自然的存在との相違を無視し、自然科学的方法論をもって人間のあらゆる側面を把握し得るという信念に裏づけられていた。これに対してディルタイは、人間的生の独自性を主張し、精神的存在としての人間を考察する固有の方法論を樹立しようとした。また、合理主義的思考は、人間を外的世界から独立して、合理的な自律的生を営む理性的存在と看做し、その社会性や歴史性を看過するきらいがあった。これに対してディルタイは、人間の非合理的側面の重要性を指摘し、個々の人間存在が社会と相互に交流し合い、歴史の中で自己の生を営んでいるという事実を彼の人間観の中心に据える。こうしてディルタイは、諸個人が相互に交流する中で築き上げられる人間独自の世界を精神世界、あるいは歴史的世界と呼び、この世界を対象とする固有の分析手段を精神科学、あるいは精神史と名づけたのである。

ディルタイは、その精神科学の構想を初めて宣言した『精神科学序説』（一八八三年）の序言において、カントに

代表される主知主義的認識論に対して自己の認識論を次のように規定する。「すべての科学は経験科学であるが、経験はすべてその根源的な連関とそれによって規定された妥当性とを我々の意識の諸制約のうちに、我々の本性の全体のうちにもつのであって、この中に経験が現れるのである。我々はこれらの制約のさらに背後にさかのぼって、いわば眼なしに見たり、認識の視線を眼自身の背後に向けたりするのが不可能なことを的確に見抜いているこの立場を、認識論的立場と名づける。」[2]ここでディルタイが〝意識の諸制約の背後にさかのぼることが不可能である〟という言葉で批判しているものは、言うまでもなくカントの認識論における悟性の図式性の主張である。すなわち、感覚を通して獲得される多様な表象に主観が統一を与える際に（統覚の根源的・総合的統一）、枠組となるべき感性の形式的条件をカントは図式と呼び、悟性はこれらの図式に従って作用すると考えた。[3]この主張は、認識における主観の能動性を基礎づける為に重要な意味をもっているが、同時にこの図式性が生から超越してアプリオリに妥当する理性的、形式的性格を帯びている点に、ディルタイは激しく反発したのである。[4]カントの認識論の背景には、啓蒙主義的な普遍的理性への信頼が横たわっており、それは結局非合理的でダイナミックな人間的生を無視する結果に陥るであろう。こうしてディルタイは、意識を超越するアプリオリな認識可能性を否定して、生そのものを出発点とする認識論に基ずいた人間理解をめざす。それ故、精神科学の方法論とは以下のようなものでなければならない。「現在の抽象的科学的思惟のすべての構成要素を、経験と言語や歴史の研究とが示すような全体の人間の本性 die ganze Menschennatur から分離しないで、その間の連関を求めるのである。こうして現実についての我々の心像や認識の最も重要な構成要素、例えば個人的な生の統一体、外界、我々以外の諸個人、時間の中での彼らの生存と交互作用などは、みなこの全体の人間の本性から説明できるのであって、意欲や感情や表象に現れる実際の生の過程は、この本性の異なった側面にすぎないことが明らかになる」。[5]

ディルタイによるカントの認識論に対する批判は、より一般的には、近代自然科学を支えている認識論的基礎であ

る主観客観二元論に向けられていると言えよう。(6)『純粋理性批判』によって、ルネサンス以来営々として築かれてきた主観客観二元論はその最も精緻な理論化を獲得したのである。ところが人間的世界、すなわち精神世界の特質は、主観―客観という二分法が妥当しない点にある。精神世界においては、認識主体としての個人と、認識される客体としての世界＝社会＝他者とは常に内的に相互交流しているのであり、世界から超越したアプリオリな認識根拠といったものは存在しない。自己がその中に置かれている環境 Milieu と相互に交流することを通して我々の認識も規定されている。そこから個人の認識の枠組としての世界観が生み出されるのであり、さらにそうした世界観を包摂する一つの客観的な表象世界が作られることになる。そこで我々はまずディルタイの有名な世界観学についてみていくことにしよう。

世界観 Weltanschauung が形成される出発点は、自己の生と世界との相互交流である。我々が世界の中に置かれた時、我々は自分の意志の如何にかかわらず必然的に世界を〝体験する〟Erleben。我々はこの自己の体験を対象化し、それを意識の上に上らせること Besinnung によつて、〝生の経験〟Lebenserfahrung を獲得することになる。「生についての意識化から生経験が生まれる。我々の内面の衝動や感情が、与えられた世界や運命と出会った時に喚び起こす個々の状態は、生経験の中で対象的で普遍的な知へと統括される。(7)」我々の認識の基礎にはこのような生経験が横たわっているのであるが、それは決して合理的な判断基準として働くわけではない。むしろそれは非合理的な〝気分〟Stimmung という形で、我々の認識を規定しているのである。「強い印象というものはすべて人間に対してある特定の側面から生をさし示す。その時、世界は我々に新しい姿で立ち現れる。このような経験が繰り返され結びつけられることによって、生に対する我々の気分が生まれる。感情的な魂や思索的な魂の中で、生の全体がある生連関の下で着色され、解釈を施される。こうしてその人の恒常的な気分というものが作り上げられる。(8)」我々の認識を根底において規定しているこうした非合理的な要素をディルタイは、〝生の底層〟、あるいは、〝内面の休止的状態〟と呼ん

でいる。ここに自ら鋭く批判した合理主義的、主知主義的認識論に対して、彼が提出した認識論の特質が顕著に窺われる。もはやアプリオリな認識根拠というものは全く存在せず、認識は非合理的な気分に左右される相対的な性格しかもってはいない。ボルノウが表現したように、我々の認識にはアルキメデスの点は存在しないのである。(9)

では、このような土台の上に築かれる世界観は如何なる構造をもつのか。気分という感情的基礎に基ずいて理性的認識が現実を把握し Wirklichkeitsauffassung、一定の世界像 Weltbild を構成する。次いで、この世界像を背景にして快、不快の感情を手がかりに生が評価され Lebenswürdigung、その評価の上に最後に意志が善悪の価値的判断を付与することになる（意志規定 Willensbestimmung）。こうしてできあがった世界観は、決して理性的なものではありえない。「世界観は思考の産物ではない。それは単なる認識意志に由来するものでもない。確かに、現実の把握は世界観を形成する際の重要な契機ではあるが、所詮一つの契機であるにすぎない。世界観は生への態度、生経験、我々の心理的全体から生じるのである。生を現実認識、生評価、意志規定の作用の中で意識へと上らせる為には、生についての考え方をめぐる長く困難な努力が必要であった。(10)」

ところでこうした世界観の構造に着目してみた時、ディルタイはそれを理性的な世界像、感情的な生評価、意志による価値規定という三層構造によって組み立てた点で、彼があくまでもヨーロッパ哲学に伝統的な知情意の三分法に忠実であることが理解される。しかしながら、ボルノウが正しく指摘しているように、世界観を知情意の見事に秩序だった体系として把握しようとする試みは、直接的生を、換言すれば、人間の非合理的感情的側面を最大限に重視しようとする彼の根本的立場と食い違ってしまうことになるのである。(11) この根本的立場に従えば、我々が理性的に構成する世界像は、その出発点において気分によってある色あいがつけられているのであり、我々が意志によって価値判断を下す前に、既に対象はある価値基準の下に把握されてしまっているのである。つまり、ディルタイの世界観学の要諦は、あらゆる認識の根底に気分という非合理的基層を位置づけた点にあり、知情意の三層構造を如何に緒緻に構

築しようとも、気分との内的関連の探求なくしては思想の本質的理解には到達しえないことを示している。こうしてディルタイは、彼自身いささか組織的な考察を欠いていた気分という要素について、遺稿として残された『精神科学の基礎に関する研究』の中で精力的な分析を試みることとなった。そこには、気分という観念を重視することによって主観客観二元論を克服しようとするディルタイの意図が、如実に現れているのである。彼は具体的な対象によって起こる〝対象的感情〟Gegenstandsgefühl と、特定の対象をもたず単なる状態性 Zuständlichkeit にとどまっている〝状態的感情〟Lagegefühl とを区別した上で、次のように述べる。「状態的感情におけるのみならず、対象的感情においても、状態性は一つの態度として存在する。状態性は所与の対象の把握と結びついているが、同時に、主観の状態に基礎を置いている。このように状態性が外的対象と主観の状態によって条件づけられているということは、主観の深みの中では、それとは逆の関係へと転化してしまう。経験された事実性が〔主観の〕状態性に依存しているということは、実はこの依存関係の背景に全体的状態性が横たわっているということへと転化してしまうのである。あらゆる感情の状態性の中には、この主観の深みと、主観の状態や対象との間に存在する捉え難い関係が表現されている。[12]」つまり、ここには我々が認識する際に感情が大きな役割を演じること、その場合、感情とは認識対象によって喚起されたものばかりではなく、対象とは無関係に存在する主観の内面的状態をも意味していること、そして主観の内面のより深い部分においては、そうした主観的感情をも包摂する或る全体的状態性が横たわっていることが示されている。全体的状態性は主観的状態性の更に底層に拡がっているものであり、主観と客観という区別を越えたものである。それ故、我々の内面の奥底では、主観と客観的世界とがいわば融通無碍に交流しており、そこから醸し出される一種の雰囲気といったものが澱のように我々の内部に沈澱していることになろう。「それ故、感情は対象から出発して内面へと後退してゆく連関構造をなしている。内面に後退してゆく中でかすかに動き関えるものがあると、そこに気分 Stimmung が醸し出される。しかし、主観が、過去の感情体験の表現を通して対象と人間との関係を固定

化してしまい、事物や個人や社会やさらには人類一般に対する感情的関係を確固とした体系にまで築き上げて、単なる理性的態度でもなければ、専ら実践的な態度にも偏ることなく、この確固たる関係性に即して生を営んでいる限りで、我々はこのような生把握を情緒 Gemüt と名づける。[13]」

ところで、主観の内奥において主観と客観とが自由に相互交流を行ない、そこに主観、客観という枠を越えたある全体的状態性、あるいは、一定の気分というものが作り上げられているとするならば、そうした共通の気分により取り囲まれた一つの客観的世界が存在するはずである。こうしてディルタイは客観的精神という観念に到達する。個人と世界とを包みこんでいるこの無定形で曖昧とした気分が現実化する時、すなわち、生の客観化 Objektivierung des Lebens が起こると、そこに一つの共同世界が出現する。[14] この共同世界に住まう諸個人は、一定の気分というものを共有していることになる。ところが、既に見たように主観の認識の基礎にはこの気分が横たわっているのであり、認識はこの気分によって根本的に規定されているのである。それ故、気分を共有する諸個人は一定の認識様式を共有していることになろう。そのことがまた、この共同世界に生を営む諸個人の間で円滑にコミュニケーションが実現されることを保証しているとも言えるのである。彼らは、気分を共有することによって、具体的な意志の疎通に先行して、いわばその為の前提条件として、既に相互に暗黙のコミュニケーションを実現していると言えよう。ディルタイはこれを〝理解〟Verstehen と呼ぶ。我々は常にある共同世界、すなわち、ある精神世界の中に住んでおり、それ故に我々は常にある理解の下に外界を認識し、他者とコミュニケーションを行なっているのである。「個人と、諸共同体と、生や精神とが盛りこまれた作品 Werke とが、外的な精神の王国を構成する。このような生の外在化 Manifestationen は、その外的世界の中で理解を通して自己を明らかにすると同時に、自然との連関の下に置かれている。この巨大な精神の外的現実性が常に我々を取り囲んでいる。この現実性は、感覚的世界 Sinnenwelt における精神の実現化であり、それは一瞬のはかない表現から何世紀にもわたる憲法や法律書の支配までも含んでいるのであ

る。個々の外化された生は、この客観的精神の王国の中で「一つの共同性 ein Gemeinsames を表現している。あらゆる言葉、あらゆる文章、あらゆる身振りや儀礼的形式、あらゆる芸術作品、そしてあらゆる歴史的事実が理解可能なものとなるのは、それらの中で外化されたものと、それらを理解する人間との間を結びつける一定の共同性が存在するからである。個々人はこの共同性の領域の中で体験し、思考し、行動しており、そのようなものの中でのみ理解しているのである。あらゆる理解されたものは、まさにこの共同性によってよく知られているもののもつ特定の刻印を帯びている。我々はこのような雰囲気 Atmosphäre の中で生活しており、それが絶えず我々を取り囲んでいる。我々は、この歴史的な理解された世界 geschichtlichen und verstandenen Welt の中で常にくつろいでおり、あらゆるものの意味 Sinn und Bedeutung を理解しており、我々自身もこの共同性の中に織りこまれているのである。[15]」

ここで我々にはディルタイの考える精神世界を支配している一定の気分、あるいは雰囲気を、いわゆるクリマとして理解することが許されるであろう。それは無定形で漠然としたものであり、我々はそれをいわば空気のように呼吸していると言えよう。そのことを通して我々は世界に対する一定の理解を獲得している。この場合、理解するということは決して高度な知的作用ではなく我々が誰でも行なっている日常的活動である。このような日常的活動としての理解を、ディルタイは〃基礎的理解〃 elementaren Formen des Verstehens と呼ぶ。[16] また、漠然とした雰囲気にある形が与えられ結晶化したものを、ディルタイは〃表現〃 Ausdruck と名づける。それは瞬時も休むことなく時間、空間を貫いて流動し、主観と客観の枠を越えて運動している生を固定化することである。先の引用からも明らかなように、具体的には、それは、日常的な言語やちょっとした身振りや常識といったものから、憲法や法律といった規範的取り決めや宗教、哲学、芸術といった高度な知的、精神的活動までも包摂する、およそあらゆる人間的営みをさしている。我々は日常的な自己の生においてこれらの表現を理解するという形で全体的生に触れているのであり、逆にまた、主観的生の創造する新たな表現によって全体的生は巨大な転換を遂げていくのである。「客観的精神の領

城は、生の様式によって、つまり社会が作り上げた目的連関との様々な形式をとった交流によって満たされている。その目的連関とは慣習 Sitte、法、国家、宗教、芸術、科学、哲学である。何故ならば、才能のある人間の作品は、ある時代、ある環境における諸観念や情緒的生や理想がもっている共同性を表現しているからである。我々の自我は子供の時から、この客観的精神の世界から滋養を得ている。この世界はまた、他者と彼の生表現とを理解することを可能にする媒体でもある。何故ならば、客観的精神をはらんだあらゆるものは、我と汝との共同性を自己の内に含んでいるからである。……子供は家族の秩序と慣習 Sitte の中で成長する。それらを子供は家族の他の成員と共有しているのである。そして母親の命令はそうした秩序と慣習との連関の下に受け容れられる。子供は話すことを学ぶ前に既に完全な共同性の媒体の中に浸されているのである。子供はこの媒体を通してのみ、身振りや顔つき、体の動きや叫び声、言葉や文章を理解することは学ぶ。何故なら、それらは常に同じものとして、そしてそれらが意味し表現するものとの同じ関係の下に、示されるからである。このようにして個人は客観的精神の世界の中で方向づけられていくのである。[17]」ここにはいささか環境決定論的な思想さえ読みとれるのであるが、ディルタイは決して精神世界を静態的に捉えていたわけではない。あくまでも彼の根本的立場は個と世界との相互交流を承認する点にあり、それ故、全体的生もまた個人的生からのインパクトによりダイナミックに変化していくものと考えられていたことを看過すべきではない。重要な点は、社会を合理的な個人による完全な作為の産物と看做す啓蒙主義的思考は結局は共同体の存立根拠を掘り崩してしまうのではないかという危機意識の下に、ディルタイは、人間に内在する社会性を基礎づけようとしたという事実である。[18]

次に我々は、この精神世界を解明する為の方法論、すなわち、精神科学についてのディルタイの構想を検討してみることにする。我々は、それをクリマを研究する為の有力な手段であると考えることができよう。ディルタイにとって精神科学とは、生そのものを考察の対象とするものであることは言うまでもない。しかし、生とは気分というその

根元的な姿においては、あたかも空気のごとく無定形で曖昧なものである。我々は如何にしてこの捉えどころのない対象を分析の俎上にのせることができるのであろうか。シュライエルマッハについての厖大な内面的探求から自己の研究活動を開始したディルタイは、まずその方法を〝追体験〟Nacherlebenの中に見出した。これは特定の思想家の個人的体験を研究者自身も追体験することによって、その思想家の内面的世界に肉迫し、自ら彼の気分を共有しようとする試みである。この所謂〝心理主義的アプローチ〟を精緻なものにする作業は、『記述的、分析的心理学についての試論』（一八九四年）において頂点に達するのであるが、そこでは〝追体験〟の必要性が精神世界における主観客観二元論の非妥当性という視点から基礎づけられている。つまり、研究者の主観性が思想家という対象を真に理解する為には、研究者は主観と客観という枠を取り去り、その思想家と一体となることによって彼の生を自らの生として受け取らなければならないのである。「それぞれの外的知覚は、知覚する主観とその対象との区別に基づいている。これに対して、内的知覚は、まず状態または出来事の内的意識以外の何物でもない。状態は、それが意識されることによって私にとって現存在する。私が悲しいと感ずる場合、この悲しみの感情は私の客体ではなく、この悲しみの状態は私に意識されていることによって、私にとって、つまり、この状態を意識する者としての私にとって、現存在しているのである。つまり、私はこれを感知しているのである。innewerden」[19]

しかし、この作品を境にしてディルタイは〝追体験〟を中心とする心理主義的アプローチを捨て、所謂、解釈学的アプローチを模索し始めることになる。この転換の背景には、特定の思想家の個人的生の探求により精神世界全体を解明することは不可能であり、全体的生そのものを、換言すれば、客観的精神を、一つの構造として分析しようという問題意識が隠されていた。[20] こうして確立された精神科学の方法論をもってディルタイは、ルネサンスに始まるヨーロッパ近代の精神史的研究を次々と生み出していったのであるが、固有の意味での方法論的考察はその大部分が草稿のまま残され、わずかに『精神科学における歴史的世界の構造』（一九一〇年）という作品にその結実をみたにすぎ

なかった。

この作品においてディルタイは自己の課題を次のように提示している。「私は今や本書の立脚点を、精神科学における歴史的世界の構造を認識論的問題から探求することを通して基礎づけたいと思う。認識問題とこの構造との間の連関は以下の点に存する。すなわち、この構造の分析は、偏えに認識論的探求という解明方法をもってのみ接近可能なものとなる諸活動の相互作用へと到達するということ。[21]」こうして後期ディルタイにおいては、既に見た世界観の認識論的基礎づけに加えて、〝構造〟Aufbau, Struktur や〝連関〟Zusammenhang といった概念が重要な役割を担わされることになる。[22]では、構造とは一体如何なるものなのか。連関とは如何なるものなのであろうか。

ディルタイはまず、生と生体験と精神科学の三者が永続的で内的な関連性をもち、相互作用を営んでいることを確認した上で、精神科学の基礎を形成するものは概念的方法ではなく、心理状態をその全体において内的に把握すること、換言すれば、心理的状態を追体験を通して再発見することであると強調する。「ここでは生が生を把握するのである。[23]」ところが、この方法を採用するに際して、次のような問題が生起するであろう。すなわち、生が生を理解するということを認めるならば、研究者が自己が属する生から受ける制約と、彼の研究成果の科学としての普遍妥当性とを、如何に両立させることが可能なのか。その解決策をディルタイは、個人的生と世界との相互作用という彼の思想の根本的前提の中に見出す。個人的生はとりも直さず客観的生、すなわち、世界の反映であり、この事実を通して、客観的精神の内部における〝共同性〟Gemeinsamkeit が保証されるのである。[24]但し、その際に構造そして、連関という観念を導入することによって、生の考察の客観性を確保しようとしたところに後期ディルタイの特徴があった。例えば、精神世界の共同性の根拠は、生の共有という曖昧な表現から、ある構造的同一性の形成というより客観的な表現へと変化しているのである。「個人が把握する生表現は、彼にとって通常は、単に個別的なものであるのみならず、共同性についての知識と、その共同性の中に与えられている内的なものとの関係とによって、満たされてい

る。共同性の中に個々の生表現が秩序をなして組みこまれている原因は、客観的精神がその内部に構成的秩序を含んでいるという事実に求められる。客観的精神は、法や宗教といった個々の同質的連関を保持しており、それらは強固とした、そして、合法則的な構造をもっているのである。」[25] それ故、精神世界とは、その内部に様々な連関を包含した、精神的構造の全体である。諸下部連関は相互に作用し合っており、その点から見れば、精神世界とは、〃作用連関〃 Wirkungszusammenhang と言い換えることもできるが、こうした作用はすべて一定の意味を担っているという点に注目すれば、それはまた〃意味連関〃 "Bedeutungszusammenhang" と表現することも可能である。ここに〃意味〃 Bedeutung, Sinn というこの後、社会科学の方法論の中で重要な役割を演じるべき概念が登場するが、遺稿の中でディルタイは〃意味〃の意味を次のように説明している。「意味というカテゴリーは、生の諸部分と全体との関係を示しており、この関係は生の本質の中に基礎づけられる。……我々は過去の瞬間的生の意味を把握する。それは、その中に或る行為や或る外的事件を通して未来への結びつきが実現されている限りにおいて、意味をもっている。あるいは、〔そこから〕未来の生の営みについての見取り図が読み取られる限りにおいて、あるいは、その見取り図が実現へと導かれる限りにおいて。そしてまた、この見取り図が全体的性にとって意味をもっているのは、個人とこの全体的生とが一定の関係を有している場合、つまりその中で個人の最も固有な本質が人類全体の形成に関わっている限りにおいてである。このような場合には必ずや過去の一瞬一瞬が、全体との連関を通して、すなわち、過去と未来との、そして個人と人類との関係を通して、意味をもっているのである。」[26]

この意味という概念については、次の二点に注意を喚起しておきたい。まず第一に、ディルタイ自身も強調しているように、意味連関は自然界を貫いている因果連関 Kausalzusammenhang とは本質的に異なるという点である。後者が、原因と結果という関係を単位とする機械論的構造をもっており、その意味で没価値的であるのに対して、前者は、価値を作り出し一定の目的を実現するという点に大きな特色がある。つまり、自然界とは異なり精神世界は目

的論的構造を有していると言えよう。精神世界の内部で価値を生み出し、目的を設定する主体は、個人であり、共同体であり、一つの文化圏である。因果連関を分析することが自然科学の任務であるとすれば、精神科学とはまさに意味連関という独自性をもつ精神世界をその考察の対象とするものであり、価値を扱うという点で自然科学とは決定的に異なる性格をもっているのである。(27)

第二に、オルテガが鋭く指摘しているように、(28)精神世界を意味連関という独自の構造の下に把握しようとするディルタイの意図をより根底において支えているものは、経験的主義的認識論の感覚主義に対する批判であるという点を重視すべきであろう。経験主義的感覚主義は、人間の認識を感覚を通して与えられる多様な心象の単なる機械論的組み合せへと還元してしまった。それ故、人間精神には、所与の感覚的素材を自由に操作して独自の内面世界を形成するという能動性が全く認められず、認識論は人間精神を物理学的に分析することを課題とする一種の自然科学へと貶められる危険性にさらされることになった。こうした危険から人間精神を救い出し、認識における主観の能動性を確立したことが、カントによるコペルニクス的転回の意義であることは断るまでもないが、ディルタイもこの点では明らかにカントの弟子と言える。ディルタイによれば、人間精神とは単なる感覚的素材のモザイク状の組み合せではなく、様々な認識論的要素が複雑に織り合わされた有機的統一体である。構成要素が微妙に連関しつつ、全体としては一つの統一体を構成していることが人間精神の根本的特質であり、それらの諸要素に〝意味〟を付与しているものは、まさにそれらの諸要素が相互に作り出す関係の全体なのである。それ故、自然界が没価値的であるのに対して、精神的事象はそれ自体で既に有意味なのである。このオルテガの解説が明らかにしているように、ディルタイにおいては、そもそも客観的生、すなわち、精神世界の構造は、主観の認識構造の反映なのである。しかしながら、ディルタイは、カント的合理主義への反発から、この主観的認識構造と精神世界との対応という論点に精緻な認識論的分析(29)を施そうとはしなかった。我々は後にカッシーラーを論じる際に、この問題についてカッシーラーが残した業績を評

細に検討するはずである。

以上述べてきたように、精神世界とは作用連関や意味連関として一つの構造を形成しているのであるが[30]、この世界の中で個人の認識は様々なレベルにおける相互性にさらされている。第一に、主観性と客観性との相互交流、すなわち、主観的体験の中で獲得された知識は、客観的生の解釈を通して完全なものとなる反面、その解釈は主観的体験の深化によって可能となるのである。第二に、特殊性と一般性との相互交流、すなわち、特殊なものの理解は、そこに含まれる一般的なものを知ることによって可能となる反面、一般的知識は特殊なものの理解を必要とする。第三に、部分と全体との交流、すなわち、歴史の特定の部分の理解は、歴史全体との関連の下に完成される反面、歴史全体についての普遍的理解は、その諸部分の理解によって促進される[31]。

このように精神世界とは、それを構成している各個人相互の内的交流に基礎づけられた〝文化体系〟Kultursystem であり、その内部における諸連関は一定の合法則性 Regelmäßigkeiten に従って運動しているのである。それ故、個人も共同体も精神世界内部における自己の意味を、諸連関の運動の作り出す合法則性との関係によって、あるいは、ディルタイの歴史主義的思考の残滓を如実に示す表現を用いるならば、〝時代精神〟Geist der Zeit との内的関係に応じて、見出すのである[32]。

今やディルタイは、精神科学の任務を次のように明確に規定する。「作用連関の構造が、個人を最小単位として、それを基礎に作られる様々な担い手の中に形成している合法則性を、完全に体系的に研究すること。こうした土台が与えられてはじめて、この構造法則がどの程度まで未来を予測することが可能であるのかが規定されうる。その際に、歴史を通じて不変なものが研究の最初の対象になり、それを出発点として、歴史の進行や人間の運動の向かう方向が答えられねばならない。それ故、或る時代の構造は、その時代の巨大な作用複合体内部の個々の部分連関及び諸運動の〔全体的〕連関として認識されるのである[33]。」

このような課題を担う精神科学の方法論を、ディルタイは解釈学 Hermeneutik と呼ぶのであるが、それはもはや単に対象としての個人の中に深く沈潜して、彼の内的生を追体験するにとどまらず、それを通して全体的生を、換言すれば、対象である個人が帰属している精神世界を構造的に把握することが窮極的目標とされることになる。その際に、彼が表現と名づけた、いわば固定化された生が手がかりとなることは言うまでもないが、研究者の側では、我々が日常的に実践している所謂基礎的理解を越えた、より高度な理解 höheren Formen des Verstehens に到達することが要求される。何故ならば、基礎的理解が共通の客観的精神に浸されていることを大前提とした無意識的作業であるのに対して、高度の理解とは、自己の属する精神世界を客観的に把握し、他の精神世界と比較しようとするものであり、それ故にそこでは概念化という作業が不可欠であるからである。[84] 他方では、対象となる表現も、それを生み出した精神世界の本質的特徴を内包したものであることが必要である。その上、精神科学の基本的要求を満たす為には、生そのものができる限り知的な操作によって媒介されることなく表出されていることが望ましい。こうした理由から、ディルタイは芸術と宗教と哲学とを就中重視する。つまり、個人の世界観の根底に気分という層が拡がっているとすれば、これら三者は最もこの底層に近い精神的営為であり、それだけに全体的生とのより直接的な交流を保っていると考えられるのである。

まず宗教についてディルタイは次のように述べている。宗教とは、見えざるものとの関係を根幹にして現実を解釈し、生を評価し、実践的理想を樹立するものである。このように宗教は人間の内面に渦巻く無定形な生に最初に形を与えるものであり、その変遷をたどることによって我々は、諸国民の日常的生を根本で支えている理念や、芸術作品の中に結晶化している生の状況についての意識や、哲学や諸科学によって概念化された世界像についての理解を深めることができるのである。[85] 次に、芸術作品の重要性は次の点に存する。すなわち、感官を通して与えられる個別的現象を、因果律から引き離して様々な芸術的手段をもって、つまり想像力を媒介にして、意識の上に結晶化することに

よって、諸現象の背後に横たわっている一定の生関係 Lebensbezüge を客観視することが可能になるのである。ディルタイは芸術の中でもことさら詩 Poesie に高い位置を与える。何故ならば、詩の出発点は生そのもの Lebendigkeit であり、人間や自然の内部を貫いている生関係を生気分 Lebensgefühl の表出を通して巧みに我々の前に示すことができるからである。[36] 最後に、哲学、あるいは形而上学は、生と世界に対する態度 Welt- und Lebensansicht の概念的措定である。換言すれば、それは一定の感情的態度 Gefühlsverhalten が思考を媒介にして形式的表現を与えられたものに他ならない。情緒、あるいは気分という無定形で曖昧な存在であった生は、哲学によってはじめて論理的形態をまとうことになる。それ故にまた、哲学は人間のあらゆる知的活動を根本的に規定せざるをえない。[37]

このように哲学を生の表現の一様式と看做すことによって、ディルタイは自己の精神科学を諸哲学や諸思想よりも一段高いところに位置せしめる。それは生そのものを考察の対象とするものであり、哲学や思想はその為の手がかりにすぎない。それ故、精神科学はそれらをより根本的なレベルから理解しようとするものである。精神科学とはいわば〃哲学の哲学〃 Philosophie der Philosophie であり、それが諸思想を扱う際の根本的信念は、「あらゆる形而上学者たちは生の謎に直面した時、特定の点からそのもつれをほどいていくのであり、……この点は、生に対する彼の位置によって条件づけられており、その点から彼の体系の独特な構造が形成されていく」[38] という点に存しているのである。

以上、我々はディルタイの精神科学について極めて簡略ながらその全体的構想を紹介してきた。本稿において我々は、マキャベリ、ボダン、ホッブスという三人の思想家の政治思想を、できる限り精神科学の方法論に忠実に解明することを目ざしている。それは、彼らの政治思想を彼ら自身の内的生から理解しようとすることであり、同時に、彼らの政治思想を同時代の思想的クリマとの連関の下で把握しようとすることを意味している。しかしながら、ディルタイは精神科学の具体的な方法論を定式化することなく世を去ってしまった。彼には、晩年になって言及し始めた

〃生のカテゴリー〃の構想を精緻に展開する為の時間的余裕が残されてはいなかったし、前述したように気分というレベルでの主観と客観の相互交流を認識論的に理論化する作業も不徹底なものであった。ヨーロッパ精神史を対象とした具体的成果を次々と発表しながらも、そうした研究を可能にした秘密を、彼は直観であると述べるだけで[39]、それを体系的に明らかにしてはくれなかった。こうした不都合を補う意味で、我々は以下でカッシーラーの象徴形式の哲学について考察することにする。ともあれ、ディルタイの精神科学の構想は他の様々な試みと結びついて、思想史の方法論のみならず、広く人間を扱う諸科学の中で豊かな結実をみることになるのである[40]。

第二節　カッシーラー

エルンスト・カッシーラー（1874—1945）は、カント哲学を出発点としている点でも、そしてベルグソンを代表とする生の哲学の非合理主義的性格に対する激しい敵対意識という点でも、およそディルタイとは相容れない思想家に思われるであろう。しかしながら、ディルタイのカント批判がその認識論の主知主義的色彩、より具体的には、現実的生を超越した悟性のカテゴリーの合理主義的アプリオリ性に向けられていたのと同様に、カッシーラーの、そして彼が属していたマールブルク学派の新カント主義は、悟性のカテゴリーの歴史性を認める点で師の認識論を修正しようとする傾向が強かった[41]。確かにマールブルク学派は、実証主義的経験主義に対抗して、認識における悟性に備わった超越論的形式の役割を強調したが、彼らの本質的特徴は、この形式的カテゴリーが決して文字通り超越論的なものではなく、時代に応じて変化することを認めていた点に存する。その限りでは、晩年のディルタイが精神世界を認識する為に構想し始めていた生のカテゴリーの観念と、マールブルク学派の理解した悟性のカテゴリーとは同じ性質を有していると言えよう。但し、結論を先取りする形で述べるならば、ディルタイの生のカテゴリーが、自然科学とは本質的に異なる精神科学に固有の認識論的要素であると考えられていたのに対して、カッシーラーのそれは、自然科学や

社会科学の枠を越えた人間の認識一般の相対性を主張する為の基礎を提供しうるものであった。人間の認識様式そのものが変化するのではないかというカッシーラーの問題意識が、初期の大著『近代の哲学と科学における認識問題』において、中世末期から現代に到るまでの認識論の変遷を驚くべき綿密さで跡づける原動力となっており、そうした認識の相対性を生み出す原理の探求が、壮大な『象徴形式の哲学』として見事な結実をみることとなったのである。

『認識問題』の序文においてカッシーラーは、認識の形式が決して時空を超越して普遍的に妥当するわけではなく、歴史的に変化していくものであることを先ず確認する。「経験や観察が提供する多様な素材を操作して、それらを一つの統一体へと統合する窮極的な普遍的概念及び前提の根本的体系 Grundsystem を、あらゆる時代が所有している。しかしながら、素朴な理解にとっても、それが批判的な自己考察を欠いた場合には、〔各時代に固有な根本的体系という〕これらの精神の産物は、固定した常に不変な構造をもつものと考えられてしまうのである。[42]」こうした認識の歴史性を主張する為には、まず認識の相対性が確固たる基礎の下に樹立されていなければならない。言うまでもなく、カッシーラーはその根拠をカントのコペルニクス的転回の中に求める。つまり、我々の認識は決して現実の模倣ではなく、寧ろ逆に主観の側で対象を構成しているのであり、その意味で主観が客観を創造していると考えるべきなのである。「今日では科学の概念はもはや物質的存在の模倣ではなく、現実の内部における秩序と機能的連関を示す象徴 Symbole と考えられている。……それ故、思考上の綜合と結合の中に直接的知覚から引き出された〝絶対的なもの〟を発見しようと望めば、我々は失望せざるをえない。我々に許されているのは、我々の認識の段階に応じてそれが我々に開かれている限りで、経験の内容を表現し把握するという、絶えず新たな形をとっていく〝仮説的〟探求のみである。[43]」ただし、カントはこのように認識の主観的相対性を承認しつつ、自然科学的認識、具体的にはニュートン物理学の普遍性を保証する為に、主観的認識を支える悟性のカテゴリーにアプリオリな属性を付与することを忘れなかった。悟性のカテゴリーがアプリオリであるが故に、自然科学の発見した法則性は歴史的制約を免

れて万人が承認する真理たりうるのである。しかしながら、カントの超越論的批判哲学に反対する論者たちは（既に見たようにディルタイもその一人であるが）、カントの認識論をもってしては人間に固有の歴史的現象ですら普遍的、画一的な尺度で測定された静態的で無味乾燥なものと化してしまう、と主張した。その反動として、彼らの一部には徒らに人間の非合理的部分を強調し、歴史を盲目的衝動の混沌とした産物と看做し、およそ歴史の客観的で秩序だった認識は不可能であると考える傾向が強まった。カッシーラーは、自然科学的認識ですら歴史的に変遷するものであることは認めながらも、認識における一切の形式性を否定する立場には断固反対する。何故ならば、自然科学的法則の真理性を保証する一定の形式的カテゴリーが存在しなければ、客観的な歴史的認識も不可能となるからである。「理性が自己の内部に何ら確固とした定点も、自己確実性ももたなければ、理性にとって歴史とは紛糾した矛盾だらけの混沌のままにとどまるであろう。それ故に、それ自体では無言の歴史的現象を生き生きとした有意味な統一体にするために、一定の即物的な判断原理、あるいは、選択し構成する為の確固とした視点が必要なのである。[44]」こうしてカッシーラーにとって悟性のカテゴリーは、いわば条件つきのアプリオリ性を付与されることになった。つまり、主観の認識様式は個々人の恣意的自由を許さない一定の超越的性格を有してはいるが、だからといってそれが歴史的に変化していくことを妨げるものではないのである。換言すれば、各時代に固有の認識様式が存在するのであり、『認識問題』は正にこの認識様式の変遷の跡をたどろうとする試みであった。「我々が科学の中に常に単なる〝相対的な〟立脚点しか見い出さないということ、それ故、我々は歴史的プロセスを考察する為のカテゴリーをそれ自体が変化し、変転するものとして保持せねばならないということは正しい。しかしながら、この種の相対性は、決して認識の限界を意味するものではなく、寧ろ認識に固有の生 Leben なのである。合理的科学における〝事実〟の内容的分析と、その科学そのものが断時変化していく跡をたどることとは、こうして相互に他を明らかにすることであり、且つ密接に規定し合っているのである。[45]」

人間の認識一般の歴史性を洞察しながらも、初期のカッシーラーの関心は、コーヘン、ナートルプと続くマールブルク学派の伝統の下に、専ら自然科学の認識論的基礎の探求に向けられていた。[46] しかし、彼は認識の相対性を生み出す源泉を究明していくことを通して、自然科学的認識をもその視野の中におさめる認識一般の歴史性を規定する原理に到達することになった。彼はそれをカントにおける〝統覚の綜合的統一性〟synthetische Einheit der Apperception の理論の中に見出した。それは感覚を通して与えられる多様な表象を統一的像へと包摂する認識作用の謂であり、カントによる認識のコペルニクス的転回の要をなすべき部分であり、認識における主観の自発性を基礎づけたものである。[47] しかしながら、この理論を展開するにあたって、カントは感覚の受動性に対して悟性の能動性を強調するの余り、主観の自発性の根拠を悟性のアプリオリなカテゴリーの存在に一方的に求め、感覚と悟性を媒介する構想力（想像力）Einbildungskraft の役割を軽視する結果に陥ってしまった。[48] カッシーラーのカント解釈はこの点に修正を加え、認識において構想力が果たす役割を重視し、カントの認識論の合理主義的色彩を薄めようとしたものである。感覚と悟性とを架橋すべき構想力に積極的役割を付与することによって、悟性のアプリオリ性に立脚する従来のカント解釈の常識であった、質料 Materie と形式（形相）Form とを峻別する厳格な二元論に代わって、寧ろ両者が相対的、相互互換的な関係に置かれることになる。カッシーラーによれば、ギリシア以来の伝統であるこうした二元論を克服したことこそ、カントによるコペルニクス的転回の真の意味なのである。[49]

カント自身、『純粋理性批判』ではいささか軽視した感のある構想力の役割を、『判断力批判』では全面的に展開する。人間の美的意識を論じたこの書においてカントは、悟性のアプリオリなカテゴリーに加えて、イメージ Bild が認識において演じている重要な役割を確認する。[50] カッシーラーがこうしたカントの主張に全面的に賛意を表するであろうことは言うまでもない。カッシーラーのカント解釈によれば、人間の表象的世界を構成するものは、合理的な悟性でもなければ、単なる再生的構想力 reproduktive Einbildungskraft でもなく、カント自身が認識の不可欠の

要素と呼んでいる〝産出的構想力〟Produktive Einbildungskraft なのである。産出的構想力の働きによって、我々の認識は、単なる世界の模写であるどころか、一つの〝起源的形成行為〟Akt der ursprünglichen Formung となる。そこではそもそも世界の見方 Anschauung そのものが主観的創造の産物として前提されているのである。カッシーラーは、このような構想力の役割を中心に据えた一つの創造行為としての認識作用を、〝象徴的理念化の行為〟Akt symbolischer Ideation と名づける。[51]「人間知性は、二つの異質的要素に依存する〝論弁的悟性（論理的推理による把握）である。我々はイメージがなくては考えることができず、概念がなくては直観することはできない。……可能性と現実性の区別の根底にあるのは、カントによると、認識の根本的条件におけるこの二元性である。我々の当面している問題の見地から、このカントの一節――カントの批判的著作において最も重要であり、また最も困難であるものの一つ――は、特別に興味あるものの一つである。それはあらゆる人間学的哲学の核心をなす問題を示す。人間の知性は〝イメージを要する〟知性であるという代わりに、我々は寧ろ、それをシンボルを要するものと言いたい。人間の認識は、その本性上、シンボル的な認識である。……シンボルは何ら物理的世界の部分として現実の存在をもたない。ただ、それは〝意味〟をもっているだけである。」[52]

こうしてカッシーラーは、人間を〝象徴的動物〟animal symbolicum と規定する。人間と他の生物とを区別する本質的特徴は、人間が象徴を操作するという点に存する。動物の世界は、或る刺激（感受系）とそれに対する一定の反応（反応系）との連鎖によって構成されている。両系をつなぐものは原因と結果という関係よりなる因果的連関であり、その解明は自然科学の任務である。これに対して、人間の行為には両系の間に〝象徴系〟symbolic system と呼ばれる媒介的契機が挿入されている点に特徴がある。象徴系の存在は、既に見たように人間の認識の固有性に由来しており、それによって媒介されることによって人間の行為は原因と結果という連関ではなく、一つの有意味的行為となるのである。このような人間独自の意味の世界こそ、社会科学の対象となるものであり、それ故に当然のこと

ながら、社会科学は、因果的連関の探求を目的とする自然科学とは異なる方法論を採用しなければならないのである。象徴系の存在が人間の認識そのものに起源をもっているとすれば、認識行為を通して作り出された世界は必ず意味に満ちた世界、象徴的な世界でなければならない。結局、人間は二つの世界に、すなわち、他の生物と同様な自然的存在としては自然界に、そして象徴的動物としては独自の精神的世界に住んでいることになろう。「人間は、ただ物理的宇宙だけではなく、シンボルの宇宙に住んでいる。言語、神話、芸術及び宗教は、この宇宙の部分をなすものである。……人間はもはや、実在に直接当面することはできぬ。彼は、いわばそれを、面とむかって見ることができぬのである。物理的実在は、人間のシンボル的活動が進むにつれて、後退してゆくようである。人間は、〃物〃それ自身を取り扱わず、ある意味において、常に自分自身と語り合っているのである。彼は、言語的形式、芸術的イメージ、神話的象徴または宗教的儀式中に、完全に自己を包含してしまった故に、人為的な媒介物を介入せしめずには、何物も見たり聴いたりすることはできない。」[53]

我々はここで再び〃意味〃という難解な観念に遭遇する。カッシーラーはこの観念を如何に説明しているのであろうか。前述したように、カッシーラーの所謂〃象徴的理念化の行為〃とは、決して二次的偶然的な行為ではなく、人間の認識そのものの本質的特徴を示すものとして、人間存在全体を規定する重大な要因である。この行為を通して、そもそも人間が世界を認識する様式が決定されてしまうのであり、対象は常に一定の認識様式 Hinsicht の下に把捉されることになる。対象に意味を付与するもの Singebung は正にこの一定の認識様式であると、カッシーラーは断言する。それ故、意味とは、二次的概念的付加物 sekundär-begriffliche Zutat でも、連想的付加物 assoziative Zutat でもなく、起源的見方（直観）そのものの単純な知覚 der schlichte Sinn der ursprünglichen Anschauung selbstなのである。[54]「意識のあらゆる要素は、多様な知覚集合 Sinnverbänden の中に置かれる。この知覚集合はそれ自体で体系的に連関しており、この連関 Zusammenhang のおかげで、我々が〃経験〃の世界と呼んでいるものの全体

が構成されるのである。……意識に与えられた内容は、単純に意識の面を埋めるといったやり方でその上に存在しているのではなく、意識に〝語りかけ〟、意識に向かって何事かを〝述べている〟。そのすべての存在〔意識に与えられた内容 Inhalt, Materie――訳者――〕は、或る程度まで純粋な形式 Form へと姿を変える。この形式が、或る意味を媒介し、その意味と他の意味とを組み合わせて意味連関 Bedeutungsgefügen、あるいは、意味複合体 Sinnkomplexen を構成するという役割を果たしているのである。」[55] つまり、知覚 Sinn を通して受け容れられた多様な素材 Materie は、主観内部の様々な認識機能の連関、換言すれば、知覚構造 Sinnstruktur の中を通ることによって一定の形式 Form の下に統合され、その過程で意味 Sinn, Bedeutung を付与されると考えられるのである。知覚構造とは、単なる〝個別的に分離された知覚の集積〟ではなく、〝純粋な法則的構造〟reine Gesetzes-Struktur を形成しており、いわば〝経験の枠組み〟Kontext der Erfahrung として機能する。[56] それ故、我々は、主観的知覚構造を、それが複数の人間を彼らの認識を通して共通の意味をもった世界の中に住まわせるという機能を果たすという点に注目することで、精神世界の共同性を保証する客観的意味構造と呼ぶことも可能であろう。何故ならば、意味の世界としての精神世界の共同性は、意味付与の機能の、つまり、カッシーラーの主張するところによれば、知覚構造の同一性に基礎づけられるからである。

このように、認識という装置を通過することによって感覚的素材に意味が付与されてゆくプロセス、換言すれば、多様な現象形態が秩序（形式）の下に統合されてゆくプロセスにおいて決定的な役割を演じる要素を、カッシーラーは〝象徴的価値〟symbolische Prägnanz と呼ぶ。「象徴的価値とは、一定の非視覚的〝意味〟Sinn を内に秘めた感覚的体験 sinnliche Erlebnis としての知覚体験が、その意味を直接的具体的表現 Darstellung へともたらす方法を言う。」[57] カッシーラーが注意を喚起しているように、或る表現 Darstellung, Repräsentation, Ausdruck を前にしてそれを解釈する人間にとって重要なことは、それが直接的に表している意味を把握すること（例えば、これは食事

の場面である、あるいは、挨拶している場面であるといった理解の仕方）ではなく、そこに内在している意味を洞察することである。それは、その表現を生み出したあるいは、演じている人間の認識論的構造に肉迫することに等しい。何故ならば、その表現にはらまれている構造、その表現が醸し出す一種の〝精神的調音〟eine Art von geistiger Artikulation は、実はその作者自身の知覚がもっている一定の意味構造 Sinnfügung の反映にすぎないからである。[58] ここで我々は、主観の認識論的構造とその客観的な表現との関係を〝反映〟という言葉をもって示したが、その際に留意すべきは、両者の関係が自然科学的な因果的連関ではない、という点である。カッシーラーは、肉体と精神の関係を論じたハルトマンやクラーゲスの業績を援用しながらこの点を指摘している。ハルトマンによれば、両者の関係は、〝超因果的〟transkausales なものであり、それは〝表現という原現象〟Urphänomen des Ausdrücks を手がかりにしてのみ解明されうるのである。また、クラーゲスによれば、精神とは肉体の〝意味〟Sinn であり、肉体は精神の〝外化〟Erscheinung、あり、〝意味〟と〝外化〟とは〝あらゆる連関の原型〟Urbild aller Zusammenhänge であるとされる。カッシーラーの考える認識論的構造と表現との関係も同様であって、そこでは抑々、内と外、事前と事後、あるいは、作用するものと作用されるものといった関係が存在せず、我々はそこに切り離された諸要素の論理的結合ではなく、それ自体で説明されるべき〝意味に満ちた或る全体〟ein sinnerfüllte Ganze を見出すべきなのである。[59]

次にカッシーラーが表現と呼んだもの、すなわち、人間の象徴的産物を幾つか取り挙げて具体的に見ていくことにしたい。彼は、表現のあらゆる形態の中でも言語を、最も根本的なものとして重視する。前述したように、人間と他の生物との根本的相違は、認識プロセスの中に象徴系という媒介項が存在するか否かという点に存する。この相違は、動物における叫び声や身振りといった伝達手段と人間の言語との相違に顕著に窺われる。カッシーラーは、最新の生物学の成果を踏まえて前者が単なるサイン、あるいはシグナルに過ぎないと主張する。つまり、それは人間の言

語に備わった有意味 Bedeutung な象徴としての役割を担ってはいないのである。動物は、感覚に加えられる刺激に対して直線的に反応するにとどまり、そこには、ヘルダーの言語論の独創性を示す内面的な〝省察〟Reflexion という契機が欠如している。これに対して、人間の言語は或る意味を付与された象徴として機能する。言語を使用することによって、表現される対象は構想力を通して或るイメージの下に把握されるのである。それ故、言語こそ人間が動物とは異なり、因果連関の世界とは無縁な意味の世界に住むことを保証する基本的な道具であると言える。[60] カッシーラーは、言語についてのこのような洞察からさらに進んで、失語症の問題を取り挙げる。つまり、失語症の原因は、象徴化という世界の精神化 Vergeistigung のプロセスに生じた障害に求められるのであり、逆に、失語症を研究することによって、人間の正常な象徴機能の解明が可能となるであろう。失語症にとどまらず、異常心理等の人間の精神疾患一般の原因が象徴機能における阻害にあることを示唆した点で、カッシーラーはその後の精神病理学に大きな影響を与えている。[61]

神話もまた、人間の象徴的世界認識の根本的形式の一つである。神話的思考の中では、自我と世界とは一つの形式 Form、一つの形態 Gestalt の下に握えられており、自我＝主観という表象は、神話を形成するプロセスの出発点ではなく、寧ろその一つの帰結にすぎない。つまり、神話は確固たる自我＝主観により創出されるのではなく、逆に、神話こそがそこから主観が生まれてくる源泉であり、〝主観的現実〟を発見し、その諸部分を理解する為の精神的媒介項 geistiges Medium なのである。[62] それ故、今日我々が通常の認識であると錯覚しており、そこから科学的方法論が作り上げられている所謂主観客観二元論は、神話的思考から発展してきたもの、否、それ自体が一つの神話的思考であると言えよう。自己と世界とを根本的に理解する為の象徴である神話的思考の特徴は、このように主観客観二元論が妥当しない点に存しており、その意味でそれはディルタイによる精神世界の本質的特徴の規定と軌を一にしている。カッシーラーは、シェーラーの所説を高く評価しつつ、次のように述べる。「ここでは、自我は、同時に他者

の中に存在し、この他者と、つまり〃汝〃と関係づけられている限りでのみ、自己であるのである。自我が自己を認識するのは、ただこのような根本的原関係の下においてのみである。自我は常に、このような方向づけられた存在、他の生中心への志向性というあり方でのみ存在している。自我は、空間内の他の存在と完全に切り離された状態では存在することはできず、それどころか寧ろ、自己の内容 Inhalt すなわち、対自存在 Für-sich-sein を、或る世界の中で他者と共に自己を認識し、この一体性の中で他者と自己とを区別することを通して、獲得するのである。[63]」それ故、神話的思考の産物である象徴的世界を理解する為には、我々はいわば自明の理となっている主観客観二元論に対する信念を放棄することから出発せねばならないのである。

最後に、象徴としての視覚芸術を取り挙げよう。初期の著作以来一貫して彼の思索の中心を占めている認識様式の歴史性という論点は、ここでは意味付与作用としての〃様式〃 Modalität の変化という言葉で置き換えられている。そもそも視覚的体験 sichtbarkeit は一定の視覚形式 bestimmte Form der Sicht と切り離せないものであり、それ故にまた視覚的体験は一定の意味を担っているのである。カッシーラーは、我々の視覚的体験を根本的に規定する空間感覚そのものが一つの象徴的表現であり、そこにはその時代に固有の〃気分〃 Stimmung、精神的生が凝結していると考える。「空間的形式は、主観的恣意的方法で表現された、我々に固有の内的状態であるのみならず、それはまた、我々にとって、精神的全体、独立した生の表現としても立ち現れるのである。[64]」こうした見地から、カッシーラーをはじめとする多くの論者たちは、一方では自然科学における三次元的空間の成立過程に注目し、他方では、神話に現れる魔術的な空間を分析しようとする。ところで正に視覚芸術こそ、こうした視覚的体験の象徴的表現であり、様々な空間感覚がそこには造形化されていると言えよう。それ故に、カッシーラーも、視覚芸術の重要性に繰り返し言及するのである。[65]

我々はカッシーラーが表現と呼んだものの具体的な検討をへて、ようやく彼の象徴形式の哲学の役割を理解しうる

地点にまで到達した。「象徴形式の哲学は、純粋に科学的で正確な世界把握を第一義的に目的とするものではなく、あらゆる方向をとった世界理解を目ざす。それは、世界理解の多様な形をとった表現、そしてそれらの共通性や内的相違を把握しようとするものである。そこから常に明らかになることは、世界を〝理解〟する Verstehen とは、決して現実の所与の構造の単なる再生や再現ではなく、精神の自由な能動性の発揮であるということである。その意味で正確な世界理解というものは、観察の方向性ではなく、寧ろ精神的形成作用の根本的方向性に必ず基づいている。この形成作用の法則性を把握する為には、我々は何よりもまず、この作用の多様な諧次元を鋭く区別せねばならなかった。数や時間や空間といった特定の概念が、綜合における一定の原形式 Urformen を指定する。それらの原形式は、〝多様性〟を〝統一性〟へと集約し、雑多なものを或る形態へと導き構成する為には不可欠のものなのである。しかしながら、既に見てきたように、あらゆる領域においてこうした構成が同じように行なわれるわけではない。その方法は、各領域の中で支配的に作用している特別の構造原理 Strukturprinzip に、本質的に依存している。とりわけ言語と神話は各々の構造に共通の音調を与える固有の〝様式〟を示している。精神世界の〝多次元性〟Mehrdimensionalität についてのこのような洞察を我々が保持する限り、〝概念〟と〝見方〟（直観）との関係についての問題は、本質的に複雑な形態をとることになるのである。[66]」こうしてカッシーラーによれば、精神世界の全体像は、まず純粋な認識論的問題から出発して、そこから生まれる象徴としての世界像を一方では科学史的に、すなわち概念的世界把握の中に、他方では、精神史的に言語、神話、芸術等の中に探求することによって獲得されることになるのである。実際、カッシーラーの厖大な業績は、我々がこれまで論じてきた『認識問題』や『象徴形式の哲学』といった認識論的基礎を確立した著作を中心にして、『実体概念と機能概念』や『アインシュタインの相対性理論について』あるいは、『近代物理学における決定論と非決定論』といった自然科学の方法論に関するものから、『啓蒙主義の哲学』や『ルネサンス哲学における人間と宇宙』、さらに十八世紀ドイツを対象とした『自由と形式』、といった芸術や哲学を扱っ

た著作まで、多岐に渡っているのである。今後はもはやカッシーラーほど、人間のあらゆる精神的活動を視野におさめうる巨人的研究者は出現しないかもしれない。しかしながら、彼の構築した精神史の方法は、科学史、芸術史、政治思想史といった具合に各々比重の偏りはあるものの、人間的生そのものの変化に目を向けようとする研究者たちによって、受けつがれていると言えよう。(67)

小括——ディルタイとカッシーラーとを架橋する試み

我々は、自然界を対象とする自然科学とは異なる精神史に固有の方法論を求めて、ディルタイとカッシーラーの思想を検討してきた。ディルタイによれば、人間独自の精神世界とは、自然科学の認識論的基礎である所謂主観客観二元論が妥当しない点に特色がある。精神世界においては、個人と世界とは絶えざる相互交流の中にあり、この交流を通して、諸個人の世界観も、彼が属する世界を包んでいる精神的クリマも醸成されてくるのである。ディルタイはこのような自己の所説を生の観念を中心に据えてダイナミックに展開した。他方、カッシーラーは、自然科学的方法論も含めたおよそ人間のあらゆる認識のもつ相対的性格から出発する。彼はカントの認識論に立脚して認識における主観の優位性を主張しつつ、そこから合理的普遍妥当性への信念を払拭して、認識様式そのものの歴史性を強調する。その意味では、カントが自然科学の方法論として精緻な基礎づけを試みた主観客観二元論も相対化され、歴史上の一産物にすぎないことになってしまう。こうしてカッシーラーによれば、人間は認識を通して、実在の世界とは異なるすぐれて人間的な象徴的世界に住んでいるわけである。

我々は、精神史の対象を、ディルタイに従って精神世界、あるいは、カッシーラーに従って象徴的世界として措定したいと思う。両者は、その依って立つ基盤が各々、生の哲学とカント的認識論というように一見したところ全く対極的なのであるが、にも拘らずそこには興味深い共通点があるように思われる。ディルタイは精神世界を探求するに際して、追体験的方法から連関＝構造の分析へと徐々にその方法論を変えていった。その理由としては、生を理解す

る為に、換言すれば、気分という無定形な対象を把握する為には、単に、人間をその生の全体から把握すると抽象的に述べるにとどまらず、主観の認識構造と対象的世界の構成的原理との連関を考察せねばならない、という彼の問題意識の深化が挙げられよう。我々の意図は、いわばディルタイが未完のまま残した課題の解決を、カッシーラーの中に求めようとするところにある。ディルタイは、自己の方法論の出発点として、主観と客観的世界との相互交流という人間の認識の独自性を措定し、そこから世界観の構造を巧みに体系化しながらも、そもそも主観内部の認識構造については遂に精緻な理論化に到達することなく世を去った。例えば〝表現〟についても、彼は、それを言語や身振りや日常的儀礼といった基礎的なものから宗教や芸術や哲学といった高次なそれに到るまで、生の固定化された形態と規定して、無定形な生そのものを対象とする精神科学における重要な指導概念としての位置を与えながらも、それらを創り出す認識論的プロセスを提示してはくれなかった。カッシーラーによる〝象徴〟の創出と機能に関する研究に、我々はこの問題の手がかりを発見することができよう。言語や神話から芸術や思想までをも包摂するおよそあらゆる人間の精神的生産物を、彼は象徴という観念で捉えて、構想力の役割を強調することを通してそれらに認識論的基礎を与えたのである。

次に、晩年のディルタイがとりわけ重視した〝連関〟＝〝構造〟という概念についても、我々はカッシーラーの〝感覚構造〟＝〝意味構造〟の主張に注目することによって、多大の示唆を与えられるであろう。前述したように、晩年のディルタイは、精神科学に客観性を付与する為に〝生のカテゴリー〟と呼ばれる認識論的要素を導入して、主観的認識における諸知覚要素間の関係と客観的世界に内在する意味連関＝構造との相同性という問題を模索していた。カッシーラーは、カントの認識論では普遍的に妥当すると考えられていた悟性のカテゴリーの相対的、歴史的性格を洞察し、あらゆる認識的世界すなわち、象徴的世界の中に主観の認識構造がビルトインされていることを証明した。就中、ディルタイにおいては曖昧な規定しか与えられていなかった〝意味〟の観念を、認識主観内部における諸

知覚要素間の結合の反映という形で明確に定義した功績は大である。このことによって我々は、或る思想家と彼を包んでいるクリマとの関連を具体的に考察することが可能となるのである。

最後に、最も重要な点として、ディルタイ哲学の中心的観念としての〝気分〟を、カッシーラーが認識論的に解明しているという事実が挙げられよう。ディルタイにしても、あるいは彼以後に現象学の立場から同様に〝気分〟に注目したハイデッガーやボルノウにしても、例えば、ハイデッガーの有名な〝気分は襲う〟という一節に窺われるように、〝気分〟を一種の非合理的要素として叙述するのが常であり、それを認識論的に基礎づけようという色彩は稀薄であった。しかしながら、既にオルテガの指摘として紹介したように、ディルタイの連関という観念は、主観の認識論的構造との密接な関連の下に構想されているのである。我々は、カッシーラーの業績の中にディルタイが提起した問題に対する一つの解答を見出すことができる。しかし、その為には、我々はまずカントの〝共通感覚〟〝sensus communis, Gemeinsinn〟についての所説を検討せねばならない。(68)〝共通感覚〟とは、人間に備わった五官を調整し、統合する役目を果たすべき第六の感覚のことであり、これなくしては、我々は同一の対象を五官を通して知覚しても、各々の感覚が同じ対象に由来していることを認識しえないことになってしまう。この問題をめぐっては、アリストテレス以来、様々な見解が示されてきたが、特に十八世紀には、視覚と触覚の関係を問う所謂〝モリヌ問題〟としてヨーロッパの思想界を騒然とさせたことは周知の通りである。他方、この観念は〝常識〟という意味で、人間の共同性をめぐる問題にもかかわっており、同じく十八世紀のスコットランドのトマス・リードら所謂〝常識学派〟の思想においても、中心的な役割を担っていた。ところで、カントは、この〝共通感覚〟を〝認識諸力の調和〟〝Einstimmung der Erkenntnisskräfte〟であると定義した上で、その支柱としての役割を、感覚と悟性とを媒介している構想力に担わせるのである。この共通感覚はまた、社会の共同性を保証する原理としても重要である。何故ならば、共通感覚の同一性が認識の共通性の根拠であり、この同一性は、同一の〝心情状態〟の共有という形で現象化するからで

ある。「認識ならびに判断は、それらにともなう確信とともに、普遍的に伝達されうるものでなければならない。何故なら、そうでなければ客体との合致ということが認識や判断に属しなくなり、それはことごとく、正しく懐疑論の主張するような、表象諸力の単なる主観的活動に過ぎぬものとなるであろうからである。ところが認識が伝達さるべきものであるならば、その心情状態 Gemütszustand も、言い換えれば認識一般に向かっての認識諸力の調和 Stimmung der Erkenntniskräfte、くわしくは、よってもって或る対象が我々に与えられるところの表象が認識となる為に、その表象にかなった認識諸力の比例 Proportion もまた、普遍的に伝達されうるのでなければならぬ。何故なら、認識作用の主観的制約としてのこの比例を欠けば、結果としての認識は生じえないであろうからである。このことは、所与の対象が、感官を媒介として、構想力を多様の綜合に向かって活動させ、構想力はさらに悟性をして概念における多様の統一に向かって活動させられる場合、常に現実にも行なわれていることなのである。しかし認識諸力のこの調和は、与えられる客体の差異に従って異なった比例をもつ。……そしてこの調和はただ感情 Gefühl を通しての他には規定されえないところのものである。ところでこの調和そのものが普遍的に伝達されうるのでなければならず、従ってこの調和の感情も同様に伝達されうるのでなくてはならない。しかも感情というものの普遍的な伝達可能性は共通感覚を前提するものであるが故に、共通感覚は根拠をもって想定されうることになるであろう。」[58]

このようなカントの主張から、気分とは認識諸力の調和によって醸成されるものであり、気分を共有する為には、感情の伝達可能性が前提されていることが理解される。ここに到って、ディルタイが認識論的に精緻に構成しないままに自己の精神科学の中心に据えた気分の観念を、カッシーラーの象徴形式の哲学に組みこむことが、我々には可能となるであろう。知覚とは一定の構造を形成しているものであるとすれば、その構造自体が気分を作り出す源泉なのであり、この構造の変化が気分の変化をもたらすのである。逆に、気分の変化は認識様式そのものの変化を反映していると言えよう。それ故に、カッシーラーはその具体的な精神史研究において、常に対象とする思想家の内部における

気分と彼を取り巻くクリマの変化に言及することを忘れなかった。ディルタイによれば、精神世界の共同性は、各人が同一の気分を呼吸することによって保証される。個人の内的気分と彼が所属している精神世界を包んでいる全体的気分、すなわち、クリマとは、いわば同じ色合いに染めぬかれているのである。他方、カッシーラーによれば、精神世界の共同性は、同じ認識論的構造を有することによって保証される。その上、カント、そしてカッシーラーによれば、或る共同体に所属する成員の間における認識論的構造の同一性は、その共同体を同一の気分が支配していることを意味している。それ故、我々はクリマを研究するに際して、ディルタイに従って、意味連関としての構造の分析へと向かおうと、カッシーラーにならって、感覚構造＝意味構造の解明に専心しようと、結局は同じ作業に従事することになるのである。

以上をもって我々はディルタイとカッシーラーの方法論を架橋することを試みてきた。[70] 我々は、或る思想を、それを生み出した思想家の生から把握したいと思う。しかし、それはまたその思想家を彼を生み出した全体的生から把握することを意味している。人間的生の精神性が人間的認識の独自性と不可分の関係にあるとすれば、我々は、思想を理解する為にはまずその背景にある認識様式に着目せねばならない。我々が両者の思想を検討することによって引き出したこのような方法論は、主観客観二元論に立脚する自然科学とはおよそ異なる性格をもっている。今日自然科学的方法論は、我々近代人の思考の根本的特徴の端的な表現であると言っても過言ではない。本稿では、この自然科学的方法論を支えている近代的世界観が成立する過程が、精神史の方法を用いて跡づけられるはずである。勿論、我々には、このような思想史の王道とも言うべき主題に就いてその全体像を語る資格はないであろう。そこで本稿は、この主題に関するディルタイやカッシーラーの業績に全面的に依拠しつつ、比較的検討されることが少なかったと思われる当時の政治思想と近代的世界観との関連について、一つの仮説を提示しようとするものである。

序論註

（1）ディルタイについての研究書としては以下のものを参照することができた。古いところでは、ディルタイの弟子でありその全集の編者でもあるグオルグ・ミッシュが全集第四巻に付した長文の序言。

Misch, G., Vorbericht des Herausgebers, in Gesammelt Schriften Wilhelm Diltheys, Bd. V.

最も包括的で内容もすぐれたディルタイ論としては、言うまでもなくボルノウのそれが挙げられよう。

Bollnow, O. F., Dilthey—Eine Einführung in seine Philosophie—, Stuttgart, 1955（邦訳「ディルタイ——その哲学への案内——」未来社、一九七七年）

比較的最近の英語の文献としては、

Ermarth, M., Wilhelm Dilthey—The Critique of Historical Reason—, Chicago and London, 1978.

Rickman, H. P., Wilhelm Dilthey—Pioneer of the Human Studies—, London, 1979.

またスペインの代表的哲学者であるオルテガの思想にはディルタイのそれと共通するところが多く、彼の著作を読むことによって晦渋なディルタイの叙述の理解が大いに促進されるのであるが、特にディルタイそのものを論じた作品としては、

Ortega y Gasset, A Chapter from the History of Ideas—Wilhelm Dilthey and the Idea of Life, in Concord and Liberty, New York, 1946.

ところでディルタイが登場する歴史的背景については、上記したエアマースの著作が、少々ドイツに偏り過ぎているきらいはあるものの要領よく整理している。彼は、十九世紀の精神史を四期に分け、各々の時期を、〝現実の精神主義化〟、〝現実の側からの抵抗〟、〝精神の自然主義化——唯物論と実証主義〟、〝理想と創造的主観性の側からの抵抗〟という標題の下に特徴づけている。一八〇〇年から一八三〇年に到る第一期は、カントによる認識論のコペルニクス的転回に始まり、認識が現実を規定するという彼の主張がフィヒテやロマン主義者により非合理的、神秘主義的な次元にまで押し進められた時期である。一八三〇年から一八五〇年に到る第二期では、一方では、ヘーゲル左派によりヘーゲルの汎論理学的観念論が批判され、現実のリア

リスティックな把握が主張され、他方では、ランケにより形而上学や道徳哲学から解放された科学的歴史学が樹立されることになった。一八七五年までの第三期は、自然科学のめざましい発達とダーウィンによる進化論の発見に触発されて、自然科学的方法論による人間の全体的理解の可能性が声高に主張された時期である。こうしたオプティミスティックな信念は、コントの実証主義に象徴的に見ることができよう。そして一九一〇年に到る第四期においては、過度な人間の自然主義化の傾向に対して、人間存在の独自性を求める側から様々な抵抗が試みられることになる。人間の非合理的側面を重視する生の哲学にしても、認識が現実を規定するというカントの中心的命題に帰ろうとする新カント派にしても、この目的意識の点では共通していた。本稿において我々は、両者をそれぞれ代表する思想家として、ディルタイとカッシーラーを採り上げようとするものである。(cf. Ermarth, op. cit., Chap. I.)

(2) Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. XVII, in Gesammelte Schriften Wilhelm Diltheys Bd. I, 1973 (邦訳『精神科学序説』上巻、以文社、一九七九年、一二頁) 引用は邦訳によっている。

(3) この点については、特に『純粋理性批判』中の〝純粋悟性概念の先験的演繹〟と題された部分を参照されたい。

(4) 「ロック、ヒューム及びカントが構成した認識主観の血管を流れているのはなまの血液ではなく、単なる思惟活動としての理性の薄められた液にすぎない。しかし私は、全体的人間について歴史的ならびに心理学的研究を進めた結果、認識や諸概念(例えば外界、時間、実体、原因)を説明するにあたって……色々な力を具えたこの全体的人間、この意欲的感情的に表象する存在者を、説明の根底におくようになったのである。」(Dilthey, op. cit., S. XVIII. 邦訳一三頁)

(5) ibd., S. XVIII. (邦訳一三頁)

(6) ゲオルグ・ミッシュは『精神科学序説』に到る前史の中で、教授就任論文『道徳意識の分析の探求』(一八六四年)から『人間、社会及び国家の科学の歴史的探求について』(一八七五年)までのディルタイの思想形成を跡づけている。前者の作品においてディルタイは、シュライエルマッハ研究の成果とカントの形式主義への反発を出発点にして、実質的価値を有する意志的空間を基礎づけようとしている。しかし、そこではまだカントの影響を受けつつこの空間を専ら主観の側から解明すること

を試みるに終っている。ところが、後者の著作になると、倫理の客観的体系が存在すること、この体系が倫理学に経験的素材を提供すること、そしてこの体系は歴史的変化を蒙ることが明確にしめされており、ここに精神世界の構想が誕生する素地が完全に整ったことが理解されるのである。cf. Misch, G., op. cit., S. XLIVff.

（7）Dilthey, W.,Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, S. 79, in G. S. Bd. VIII.

（8）ibd., S. 81.

（9）Bollnow, O. F., Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart, 1970.（邦訳『認識の哲学』理想社、一九七五年）

（10）Dilthey, W., Die Typen……, S. 86.

世界観の構造をこのように規定した上で、ディルタイは有名な世界観の分類を試みている。第一に、〝自然主義〟Naturalismus と呼ばれるものは、認識論としては感覚主義、形而上学としては唯物論の立場をとり、物理的世界のみならず精神世界をも機械論的に説明しようとする。第二に、〝自由の観念論〟Idealismus der Freiheit と呼ばれるものは、主観的意識の絶対的能動性を主張し、外的物理的世界をいわば主観の生産的活動の素材と見做そうとする。第三に、〝客観的観念論〟Objektive Idealismus と呼ばれるものは、物理的世界も含めた宇宙の一切の現象の中に因果的連関とは異なる精神的連関が存在することを認め、主観は客観的世界を一種の普遍的共感 Sympathie を通して理解することが可能であると主張する。因みに、ミッシュやボルノウも指摘しているように、ディルタイ自身の立場は明らかに客観的観念論に接近しており、彼はこうした信念を、クザーヌスやブルーノ以来の汎神論的思想や、セバスチャン・フランクに見事な結実をみたドイツ特有の神秘主義的傾向の中から汲み取ってきたものと思われる。

（11）ボルノウ、前掲邦訳第一部第五章。

（12）Dilthey, W., Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, S. 48, in G. S. Bd. VII.

（13）ibd., S. 48.

(14) ディルタイは、客観的精神という言葉をヘーゲルのそれから借用したことを認めながらも、両者の相違を次のように説明している。第一に、ヘーゲルにおいてはこの概念は、主観的精神から絶対精神に到る精神の発展の一段階を意味している点、第二に、ヘーゲルの意図は、共同体を普遍的理性的な意志によって構成することにあるという点で、両者は異なっている。もはやヘーゲルのような歴史主義的、合理主義的な体系を樹立できるような時代状況ではないことをディルタイは幸福に認め、我々は具体的な生の現実から出発せねばならないことを強調する。cf. Dilthey, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, S. 148 ff., in G. S. Bd. VII.

(15) ibd., S. 146f.

(16)「基礎的理解とは、それを組み合わせることによって高次の理解に到達するための活字のようなものである。このような基礎的理解を基にして我々は個々の生表現 Lebensäußerung の意味を把握する。それは、論理的には、類推の帰結として表現されている。この帰結は、生表現と、そこで表現されているものとの合法則的関係 regelmäßige Beziehung によって媒介されている。……基礎的理解とは、決して、原因により起こされた作用の帰結ではない。然り。我々は、それをいささか軽率な言い廻しであるが、一つの手続きとして把握せねばならない。つまり、その手続きを通して我々は、所与の作用からその作用を可能にした生連関の一断面へと遡上るのである。……基礎的理解においては、生表現とあらゆる理解を規定している精神的なものとの関係が重要である。この関係に即して、理解は、表現された精神的なものに到達するのであるが、しかし、だからといって感覚に与えられた表現が精神的なものの中に埋没しているわけではない。例えば、身振りと恐怖のように、両者〔生表現と精神的なもの〕は一方が他方に従属しているという関係ではなく、一体となったものであるということは、この両者の根本的関係に基づいているのである。しかしこの点にあらゆる基礎的理解の本質的特徴が現れている。」(Dilthey, W., Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, S. 207 f., in G. S. Bd. VII.) この難解な叙述においてディルタイが言わんとしていることは、表現とその背後にある生との関係は、自然科学的な因果性の関係ではないということである。つまり、生においてある原因（例えば、恐怖）が与えられたときに、必ず因果的法則

性に従ってある表現（身振り）が帰結されるのではないのである。精神世界を貫いているものは、自然科学的な因果連関ではなく、意味によって媒介される目的連関であり、しかもそこにはある合法則的関係が存在する、とディルタイは主張する。ここから彼は、精神科学の方法について構想していくのであるが、この点については後述されるはずである。

(17) Dilthey, W., Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, S. 208 f., in G. S. Bd. VII.

(18) 啓蒙主義の分析的知性は、独立した絶対的個人から出発して社会や国家をこれら理性的個人による作為の産物と考えた。しかしながら、人間を自然科学的に把握しようとする傾向が十九世紀を通じて増大していく中で、理性的個人の存在を大前提とする作為の論理は、社会や国家を原子としての個人の機械論的集合と見做す実証主義的立場にとって代わられるようになった。啓蒙主義的人間観とそれに基づく社会思想に対する抵抗は、既に十九世紀前半のロマン主義や歴史主義の下で試みられたところであったが、ここに到って十九世紀末から今世紀にかけて個人と社会との関係をもう一見見直そうとする思想的模索がヨーロッパを通じて盛んになった。それは、啓蒙主義のように社会をそれから完全に独立した自律的個人による作為の産物と看做す極端な個人主義とも、個人の内面的精神性を全く無視した実証主義的、唯物論的人間観とも異なり、本来的に人間の内部にビルトインされている社会性を発見して、それを梃子に個人と社会との内在的連関を再確立しようとするものであった。生の哲学を樹立したディルタイやオルテガやベルグソン、新カント派に属するカッシーラー、現象学に立脚するマックス・シェーラーやハイデッガー、フロイトの業績を発展させたユング、フランス社会学の伝統を継承するデュルケイムはすべてこうした思想的運動の様々な担い手たちであった。

(19) この重要な作品については、筆者の怠慢から直接原著を読むことができなかった。引用文は、ボルノウ、前掲邦訳所収のものによっている。

(20) この点についてボルノウはディルタイの方法論上の変化の背景には、体験という観念の精緻化があると指摘し、次のように述べている。「ここに到ってはじめて、体験の概念は包括的な意味をもつものへと拡大される。つまり、〝内的世界〟に局限す

るという誤ちを棄てて、世界と生を全体として、つまり生の連関の中に現れるこれらの統一の中でとらえる、包括的なものになるのである。……さらに、この体験概念によって、内的知覚が外的知覚に優越するか否かの問は、意味を失なってしまう。つまり、外的世界と内的世界は——我々がこれらの名称に相変らず固執するつもりならばだが——、同じ根源から出たものとして与えられていることになるからである。」（前掲邦訳、二一〇頁）

(21) Dilthey, W., Der Aufbau……, S. 117.

(22) 後期ディルタイが構造の分析へと比重を移していったという点については、エアマースの指摘を見よ。Ermarth, M., op. cit., PP. 216–225.

(23) Dilthey, W., Der Aufbau……, S. 136.

(24) ibd., S. 136 ff.

(25) Dilthy, W., Plan……, S. 209.

(26) ibd., S. 233.

(27) cf. Dilthey, W., Der Aufbau……, S. 153 ff. 指摘するまでもなくこの点でディルタイは新カント派に接近する。

(28) Ortega y Gasset, op. cit., P. 179 f.

(29) カントとディルタイの思想的関連という難しい問題については様々な見解が示されてきたが、オルテガのように専ら両者の相違を強調する論者を除けば、ミッシュ以来、ディルタイの〝生のカテゴリー〟という観念にカント的認識論の影響を見出すことが通説となっている。しかし、ディルタイ自身、この観念についてのまとまった記述を残しておらず、我々はただ遺稿の中にその断片的手がかりを得ることができるにすぎない。例えば、「生は自然の認識とは無縁なカテゴリーを通して、その固有の本質を把握される。ここで決定的な契機は次の点にある。すなわち、これらのカテゴリーは生に対して、生とは無縁なものとしてアプリオリに適用されるのではなく、そもそもそれら自体が生の本質の中に横たわっているである。」（Plan……, p. 233）ディルタイの出発点がカント的認識論の主知主義的性格、換言すれば、認識における悟性のアプリオリなカテゴリーの

適用という点に対する批判にあったとはいえ、晩年のディルタイは、精神科学の客観性を探求していくうちに、精神世界を認識する手段としてカテゴリーという観念に到達せざるを得なかったということは、十分首肯し得るところである。生を精神的連関という観点から構造的に把握する為には、そこに或る形式性をもちこまないわけにはいかなかったのである。しかしながら、この生のカテゴリーがカントの合理的、普遍妥当的カテゴリー（少なくともディルタイはそう解釈した）と異なるのは、それが認識される対象からも、認識主観の個性からも完全に独立したもの、すなわち、所謂アプリオリなものではなく、世界や主観的生によって常に条件づけられており、その意味で歴史的性格を担っているという点である。このことが、認識の対象である精神世界の構造の歴史性や、主観的生と客観的生の相互交流といった、ディルタイの思想の本質的部分との密接な関連の下に主張されていることは明らかである。以上の点については、Misch, G., op. cit., S. XXXII f., や、Ermarth, M., op. cit., P. 216 ff. や、Rickmann, H. P., op. cit., P. 128 ff. ボルノウ、前掲邦訳八二頁以下を参照のこと。

(30) 厳密にいえば、ボルノウが指摘しているように、ディルタイにおいては連関と構造とは区別されている。すなわち、連関という観念が絶え間なく変化している生の様態を、その変化という側面に注目して構想されているのに対して、構造の観念は生をある程度まで静態的な固定したものとして捉える際の認識の枠組として機能する。換言すれば、両観念は生をその質料（内容）と形式の両面から把握する為の分析手段なのである。しかし、ディルタイにおいては、生とは内容そのものが絶えず新たな形式を生み出してゆく生成体なのであるから我々は、彼の構造という観念を決して固定的、永続的なものと見做すべきではない。「構造概念の意味するところは、単に、ここでは特定の内容上の変化が捨象されていること、これらの特定の変化に関して、構造が〝永続的なもの〟として自己を支えること、しかし以上に反して、この相対的に持続するものは決して絶対的、超時間的なものではない、ということだけなのである。」（ボルノウ、前掲邦訳三〇〇頁）

(31) Dilthey, W., Der Aufbau……, S. 152 ff.

(32) ibd. S. 161 ff.

(33) ibd. S. 186 f.

(34) Dilthey, W., Plan……, S. 210 ff.

(35) cf. Dilthey, W., Die Typen……, S. 88 ff.
Dilthey, W., Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen, S. 28 ff. in G. S. Bd. VIII.

(36) cf. Dilthey, W., Die Typen……, S. 91 ff.
Dilthey, W., Das geschichtlichen……, S. 27 f.

(37) cf. Dilthey, W., Typen……, S. 94 ff.
Dilthey, W., Das geschichtlichen……, S. 30 ff.

(38) Dilthey, W., Typen……, S. 99.

(39) 「あらゆる歴史的比較の底には一つの困難が横たわっている。比較する対象を選択する際にあらかじめ或る基準が存在せねばならず、この基準がそれ以後の手続きを規定してしまう。……そこでの核心をなすものは、長期に渡って形而上学的体系に専念してきた結果獲得される直観のみである。形而上学的体系を或る歴史的形式の下に把握することで、既にそこには主観的性格が現れざるをえないのである。」(Die Typen……, S. 99)

(40) ディルタイの精神科学はその後、現象学と結びついて社会学の中で大きな発展をみることになる。ディルタイとは異なる系譜の中で築かれてきた現象学は、ハイデッガーの存在論に到って、精神科学の主張と極めて接近する。勿論、ハイデッガーがディルタイの業績を十分に摂取していることは、『存在と時間』第二篇における歴史性についての記述をみればより明白であるが、ここではごく簡単に『存在と時間』第一篇の紹介という形をとって、ハイデッガーの思想がディルタイのそれと接する点を指摘しておこう。ハイデッガーの出発点もまた、個人と世界との相互交流という事実である。個人は世界を離れては存在しない。それ故、人間とは、〝世界内存在、In-der-Welt-Sein であり、或る世界‖そこ da へと投げこまれた〝現存在〟Dasein である。人間が世界へと投げこまれているというこのあり方、すなわち、現存在の〝被投性〟Geworfenheit は、〝気分〟Stimmung という形で現象化する。つまり、人間が常に世界の中に存在しているならば、彼はまた常に一定の気分の下に生活し

ていることになり、ハイデッガーは、現存在がこのように気分づけられていることを〝情態性〟Befindlichkeit と呼ぶ。「気分は襲う。気分は〝外〟から来るのでもなければ、〝内〟から来るのでもなくして、世界の中で特定の気分に浸り切っていることによって、既に世界についての一定の理解に到達しているのであり（〝前理解〟Vorverstehen）、世界を〝解釈〟Auslegung しているのである。つまり、理解とは単なる認識の形式ではなく、世界内存在としての人間が自己の可能性を〝投企〟Entwurf するための存在論的前提なのである。他方、個人を取り巻く世界の中では、事物は必ず〝……するための〟um zu ……という目的論的関係でつながっており、ハイデッガーはこうした関係を〝附託連関〟Verweisungszusammenhang と呼ぶ。世界の中では無数の附託連関がいわば網の目のように交錯しているのである。個人と個人との間にも同様な目的論的関係が形成されている。世界の中で共に存在する我と汝（〝共同現存在〟Mitdasein）は〝……するための〟という附託の関係でつながっており、こうした関係をハイデッガーは人間の場合には特別に〝配慮〟Fürsorge と呼び、その時に現存在には〝共同相互存在〟Miteinandersein という規定が与えられることになる。このように見てくれば、ハイデッガーの哲学とディルタイのそれとの親縁性は明白であり、それ故、実際にハイデッガーの高弟ボルノウは、ディルタイの思想と現象学的探求との融合を試みて、あの「気分の本質」（一九四一年）という労作を生み出している。精神世界の本質への現象学的接近の試みという点では、第二節で検討される新カント派のカッシーラーも、今後の我々の課題として残されるべきマックス・シェーラーも同様であると言えるが、さらにこの系譜は今日のドイツのペゲラー、アーペル、ガダマーや、フランスのリクールといった解釈学的思想家にまで脈々と受け継がれている。

社会学固有の領域では、例えば、ウェーバーの理解社会学とディルタイの精神科学における理解の観念との異同を綿密に検討する仕事が不可欠であろう。こうした作業を通じて、パーソンズの機能主義的社会学からシュッツの現象学的社会学、さらには最近脚光を浴びているバーガーやルックマン流の知識社会学に到るまでのアメリカ社会学の源流と性格を明らかにすることができるものと考えられる。すべては今後の課題として残されたままであるが（『思想』第六五九号所収の山口節郎氏の論

文「解釈学と社会学」は、以上の課題に対して見事な成果をあげておられる)、ここでは、ウェーバーと並んでアメリカ社会学に大きな影響を与えたマンハイムの知識社会学における〝意味〟の観念について、簡単にふれておきたい。マンハイムは、文化作品を通して世界観 Weltanschauung を探求する際に、三つの異なる〝意味の階層〟strata of meaning に注目する必要性を強調する。すなわち、〝客観的意味〟objective meaning、〝表現的意味〟expressive meaning、〝記録的、あるいは、明証的意味〟documentary or evidential meaning がそれである。客観的意味とは、行為者の意図とは無関係に第三者が判断しうる限りでの、或る行為の表面的意味である。表現的意味とは、或る行為を為した主体の内面的意図を指しており、これを理解する為には、行為者の内面的世界、彼の個性的内容についての知識が必要となる。最後に、記録的意味とは、行為者の意図とは無関係にその行為が或る文化システムの内部で担っている意味のことである。それ故、記録的意味については行為者自身も自覚していないことが多く、その上、同じ客観的意味をもっている行為が、異なる文化システムの中では異なる記録的意味を含んでいるということが、十分に起こりうるのである。マンハイムは、時代精神というものはこの客観的意味の中に顕現すると考えて、そこから世界観理解の手がかりを得ようとする。彼は以上のように意味を分類した上で、世界観を科学的に解明する為の方法論を構想している。その出発点となるのは、我々が外界を認識する場合に既にそこに一定の理論的作業が内包されている、というカント的認識論である。つまり、認識行為そのものが理論的意味 theoretical meaning をもった多くの要素を含んでおり、それらが認識において直観的な〝形態〟intuitive "Gestalt" を付与するのである。それ故、世界観の科学的な理解は、世界観を生み出す認識プロセスに本来的に内在しているアプリオリなゲシュタルト形成作用を分析することによって可能となるであろう。このような立場からマンハイムは、ディルタイの世界観学を取り上げ、それが哲学的カテゴリーをもってあらゆる生体系を分類しようとするものであると考える。そこで、マンハイムはディルタイの世界観学を、第一に、非理論的な領域の解明が不十分であり、第二に、無時間的類型学に陥ってしまい歴史的ダイナミズムへの配慮が欠如しているとの理由をもって、批判している。(Mannheim, K., On the Interpretation of "Weltanschauung", in Essays on the Sociology of Knowledge, London, 1952) このようなマンハイムのディルタイ批判は、ディルタイの考える生の動態的、歴

史的性格を看過している点で、そして、彼が若い頃から認識論的構造に関心をもっており、晩年になるにつれてその関心はますます強まっていったという事実を無視している点で、不当なものであると言わざるをえない。ともあれ、認識プロセスにおける主観の構成機能に注目して世界観を分析しようとするマンハイムの方法論が、次節で検討されるカッシーラーの方法論と基本的には同じ前提に立脚していることは明らかである。

最後に、マンハイムも前掲論文において高い評価を与えている、マックス・ドヴォルシャックの美術史の方法論に言及しておこう。フランツ・ヴィックホフ、アロイス・リーグル、ドヴォルシャックと続く所謂ウィーン学派の方法論は、美術における様式の変遷を広く精神史の流れの中に位置づけて解釈する点に特色がある。その源流は、遠くヴィンケルマン、レッシング、ヘルダー、シュレーゲル兄弟といったドイツのロマン主義的美術解釈の系譜にまで遡上ることが可能である。彼らは、美術を含む芸術一般を歴史の中で発展していく生の表現、時代精神の反映であると考えた。こうした歴史主義的信念は、言うまでもなくディルタイの精神史にも継承されてその中心的命題となっているのであるが、同様にウィーン学派も、各時代に固有の生の一分肢としての "芸術意志" "Kunstwollen" が美術様式の変遷の背景に横たわっていると考える。ただ、リーグルの美術史が各時代の様式に通れた形式的側面の比較を重視した、静態的な類型学にとどまっていたのに対して、ドヴォルシャックは、人間のより広汎な精神的活動との関連の下に、美術史をダイナミックに生そのものと結びつけることに成功していると言えよう。今日、ウィーン学派の方法論は、次節で触れるパノフスキーのイコノロジーと並んで、美術史の主流をなしており、この分野から次々と精神史に関する見事な成果が生み出されているのである。

(41) カッシーラーについての研究書としては、次の一書しか参照することができなかった。

Itzkoff, S. W., Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man, Notre Dame, 1971.

本書でも指摘しているように、マールブルク学派の最も年長の指導者であるヘルマン・コーエンが既に、カントの認識論における思考の創造をとりわけ重視するばかりでなく、そうした創造作用が多様な方向をとりうることを洞察していた。その原因を探求する中でコーエンは、悟性のカテゴリーのアプリオリな性格を文字通り超越的、固定的なものと規定することに疑問を抱

き、カント自身が考えていた以上にカントの認識論を押し進めてしまった。カントの認識論を修正する作業は、パウル・ナートルプに受け継がれ、遂にカッシーラーに到って次のように宣言されるまでになったのである。「認識がアプリオリであると呼ばれるのは、それが経験に先行する gelten という意味からではなく、それが事実に関するあらゆる有効な判断の中に必然的前提として含まれているという理由からであり、ただその限りにおいてである。」(Itzkoff, op. cit., p. 24) ただし、このような歴史的性格を付与されたアプリオリな条件の探求は、コーエン、ナートルプの下では、もっぱら数学や自然科学の方法論に限定されていたのに対して、カッシーラーの独自性はそれを人間のあらゆる精神的活動にまで拡大した点に存すると言えよう。

(42) Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, S. V, New York, 1971. (一九二二年出版の原著第三版のリプリント版である)

(43) ibd., S. 3.

(44) ibd., S. 15.

(45) ibd., S. 16.

(46) 自然科学の方法論に関するカッシーラーの研究は、「実体概念と機能概念」(一九一〇年) において最も見事な結実をみた。本書では、ヨーロッパにおける自然科学の発展を、中世を支配したアリストテレスの自然学に固有の実体概念からの解放というモチーフの下に、跡づけている。こうした解放は、まずアニミティックな自然観を打破し、主観の能動性を確立することによって、主観客観二元論を生み出した。これは、対象的世界から、形相や実体といった非合理的要素を排除して、そこを貫いている幾何学的法則性を数学的手段をもって発見することをめざしたものであった。ところでガリレイからニュートンに到る自然科学の発達を支えていた古典的な主観客観二元論は、客観的理性と主観的理性との一致といういわば神学的観念によって、換言すれば、幾何学的法則性の実在への信念によって裏打ちされていたのに対して、その後、主観はますます肥大化する傾向を強め、もはや科学は、対象の実在の有無と関わりなく主観の側で一方的に現象を都合よく説明する為の手段にすぎない

とする、機能主義的立場が優勢となった。カッシーラーは、こうした傾向の極端な帰結を、マッハやアヴェナリウスの経験批判論やロベルト・フォン・マイヤーの物理学に見出すのであるが、そこでは主観と客観の調和は完全に破壊され、独我論的色彩すら残われるものとなっている。勿論、カッシーラーの問題意識の底では、実体論的思考から機能主義的思考への移行という現象は、単に自然科学の領域にとどまらず、広く人間の精神史的趨勢を支配していると考えられている。それればかりか彼自身の象徴形式の哲学もまたこの流れの中から生み出されてきたと言えるのである。ただし、彼の意図は、極端な機能主義に抗して、主観と客観的世界との連関を新たな形で樹立せんとするところにあった。

(47) 例えば「純粋理性批判」から代表的な一節を引用してみよう。「従って、直観の多様な綜合的に統一する働きが先天的に与えられていて、それに基づいて、あらゆるわたくしの明確な思惟に先天的に先立つ統覚の同一性そのものが成立つのである。けれども結合は対象のうちに存するものではなく、また対象から、いわば知覚によって採られ、それによってはじめて悟性のうちに受けいれられることのできるものではなく、ひとえに悟性の作用である。悟性はそれ自身、先天的に結合し、与えられた表象の多様を統覚の統一の下に包摂する能力にほかならない。そしてこの統覚の原則こそ全人間認識における最高原則である。」（高峯一愚訳、河出書房新社世界の大思想十、一一三頁）

(48) この点で、「純粋理性批判」の初版と第二版との異同を綿密に検討して、カントの認識論における構想力の役割に新たな照明をあてたハイデッガーの功績は見逃がしえない。Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.（邦訳「カントと形而上学の問題」、理想社）ハイデッガーは、カントの認識論において構想力が担っている本質的な重要性を繰り返し強調する。例えば、カントが認識を構成する感覚と構想力と悟性の三者の役割に言及した部分に関連して、彼は次のように述べる。「この三元性のうちで構想力の純粋綜合は中間を占める。しかるにこのことは、構想力が単に純粋認識の諸制約の枚挙において第一の制約と第三の制約との中間に名ざされるというような外面的な意味をもつものではない。この中間は却って構造的な中間である。この中間において純粋共観と純粋反省的綜合とが合同し、嵌合するのである。この嵌合的一致はカントの場合、彼が純粋綜合の自同性を直観及び悟性の綜合性において確立することにおいて言い表わされている。」（前掲邦訳、

七八頁）しかるに、カントは初版において構想力に与えていた重要性を、第二版では剝奪してしまった。悟性と並んで、否、それ以上に重要な役割を担っていた構想力は、第二版では悟性の補助的機能を果たすにすぎなくなり、それに代わって悟性がすべての綜合の根源的役割を引き受けることになる。ハイデッガーはカントがこうした修正を施した理由を、啓蒙主義者カントは理性への信頼を揺るがすような構想力の万能性の主張に結局踏み切れなかったからではないかと推測している。「純粋理性が超越的構想力に転化するとすれば、〝純粋理性批判〟は批判それ自身によって主題を奪われるのではないか。この基礎づけは一つの深淵の前へ導くのではないか。カントは形而上学の〝可能性〟を彼の問いの徹底性によってこの深淵の前に持ち来たした。彼は未知なるものを見た。彼は退避しなければならなかった。超越的構想力が彼を驚かせたからばかりではなく、やがて純粋理性が理性として彼をなお一層強く呪縛したからであった。」（同上、一八二頁）

(49) Cassirer, E., Philosophie der Symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt, 1954, S. 13.

(50) カントはイメージの働きに依存する悟性を、〝unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstand〟と呼ぶ。『判断力批判』第七六節、七七節参照。

(51) Cassirer, E., Philosophie……, S. 155 f.

(52) Cassirer, E., An Essay on Man—An introduction to a philosophy of human culture, 1944. （邦訳『人間——この象徴を操るもの——』、岩波現代叢書、一九五三年）邦訳八〇頁。

(53) ibd. 邦訳三五頁。

(54) Cassirer, E., Philosophie……, S. 156.

(55) ibd., S. 222.

(56) ibd., S. 14.

(57) ibd., S. 235.

(58) ibd., S. 235 ff.

(59) ibd., S. 115 ff.

(60) cf. Cassirer, E., Philosophie……, Zwe iter Teil, Kapitel I, I.

Cassirer, E., An Essay on Man, Chap. 8.

(61) cf. Cassirer, E., Philosophie……, Zweiter Teil, Kapitel W.

(62) cf. Cassirer, E., Philosophie……, Erster Teil, Kapitel I.

Cassirer, An, Essau on Man, Chap. 7.

(63) Cassirer, E., Philosophie……, S. 104.

(64) Cassirer, E., Philosophie……, S. 233.

(65) cf. ibd., Zweiter Teil, Kapitel Y.

(66) ibd., S. 16 f.

(67) カッシーラーの与えた大きな影響の具体例として、ここでは美術史家パノフスキーとアメリカの代表的精神史家ラヴジョイを取り上げよう。エルヴィン・パノフスキーは、カッシーラーの象徴形式の哲学を自家薬籠中のものとした上で、イコノロジーと呼ばれる独自の美術史の方法論を編み出した。それは、宗教画の解釈を目的とする従来からのイコノグラフィーとは異なり、一般的な美術作品の中に結晶化している時代的クリマの摘出を目ざすものである。それは具体的には、美術作品のもつ意味の探求と言い換えることもできるのであるが、その際にパノフスキーは以下の三つの意味を区別する。第一に、〝第一段階的、自然的意味〟primary natural meaning と呼ばれるもので、これはさらに、〝事実的意味〟factual meaning と〝表現的意味〟expressional meaning とに分けられる。前者は、ある行為や絵画に描かれたある場面が表面的に示している意味であり、我々は視覚を通してただちにそれを理解することができる。これに対して、後者は、その行為者やその絵画を描いた画家の内面的な意図や感情の動き等を表しており、我々は感情移入を通してそれを理解することができよう。第二の意味は、〝第

二段階的、伝習的意味" secondary conventional meaning と呼ばれるもので、これを理解する為には行為や美術作品の背景にある習俗や伝統について精通していることが必要である。パノフスキー自身の挙げている例に従えば、ヨーロッパにおいて帽子を上げることが挨拶を意味するのは、騎士道の兜をとるという習慣の名残りである、といった説明がこれに属する。特に美術作品の場合には、聖書やギリシア、ローマの古典についての知識が不可欠なものとされる。第三の意味は、"内的意味" intrinsic meaning と呼ばれ、これがイコノロジーにとって最も重要である。これは、行為者や画家が無意識のうちに彼の行為や作品の中に移し入れているところの、国家、時代、階級、宗教的哲学的信条等からなる基礎的態度を表現する根本的原理のことであり、パノフスキーは、これがカッシーラーの所謂 "象徴的価値" と同義であると述べている。彼は、"内的意味" を理解する手段は結局のところ人間精神の本質についての洞察に基づく総合的直観であるとしか言えず、それが解釈者の心理状態や世界観に左右される可能性があることを、率直に認めている。(cf. Panofsky, E, Studies in Iconology : Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, New York, 1962, chap. 1. 邦訳「イコノロジー研究」美術出版社、一九七一年) しかしながら、イコノロジーは、前述したウィーン学派の芸術意志説に対抗して登場したものであり、先験的認識論に立脚して可能な限り作品の形式の変遷に注目して、そこからクリマの変化を客観的に読みとろうとするものである。こうした意図から、パノフスキーは、カッシーラーが展開した空間の把握の時代的相違を美術史の中に具体的に探求して、「象徴としての遠近法」や「様式史の反映としての人体比例理論史」といった労作を生み出している。けれども我々は本稿で、ディルタイとカッシーラーの方法論が決して対立するものではなく、寧ろ相補的意味をもっていることを論証しようとしてきた。その意味では、ウィーン学派の美術史とパノフスキーのイコノロジーも矛盾し合うものではないと言えよう。

次に、アメリカの碩学アーサー・O・ラヴジョイの方法論を紹介しておきたい。ラヴジョイは、アメリカに渡ったカッシーラーなどと共に、今日の代表的な思想史の雑誌 Journal of the History of Ideas を編集しつつ、英語圏における "精神史" intellectual history, history of ideas 研究の基礎を築き上げた人物である。彼の方法論は、思想史の中で重要な役割を果たしている観念に注目する点に特徴がある。研究者は、まず対象となる思想を本質的に特徴づけていると考えられる幾つかの

観念を選び出し、それらの観念の〝意味〟を以下の三つのレヴェルで検討してみなければならない。第一の作業は、その観念の論理的関係を探ってみること、つまり、思想家の意図とは無関係に、一般的にその観念のもっている意味を確定することである。その結果、その思想家が、その観念を意図的に特定の一般的な意味では用いていないという事実が明らかになることがあろう。ラヴジョイは、そうした場合にとりわけ注意を払うように勧める。何故ならば、そこにはその思想家の内面的特異性が示されていることが多いからである。第二に、その観念が他の観念ともっている心理的関係を検討せねばならない。換言すれば、それは論理的関係を越えた諸観念相互の選択親縁性 elective affinity を発見することを意味している。論理的には無縁な複数の観念が、思想家の中で結びついているという現象を通して、彼がこの観念複合体に対して抱く感情、この観念複合体のもっている雰囲気や形而上学的パトスが摘出されるはずである。こうした作業を終えてはじめて、研究者は思想の発生論的考察へと進むことができるのである。すなわち、或る思想から別の思想が生み出されてゆく過程や、複数の思想が融合して新しい思想が形成されてゆく過程を明らかにすることが可能となる。ラヴジョイは自らの方法論を踏まえて、例えば、存在の連鎖という観念をめぐるギリシアから現代までの壮大なヨーロッパ思想史を執筆し、無限や理性の観念に注目して複雑なロマン主義を解明する試みに取り組んだのである。(cf. Lovejoy, A. O., The Meaning of Romanticism for the History of Ideas, in Journal of the History of Ideas, vol. I, 1941, & The Great Chain of Being 1936, esp. Chap. I. 邦訳『存在の大いなる連鎖』、晶文社、一九七五年)

(68) 共通感覚については、近年、中村雄二郎氏により創造的な探求が試みられており（中村雄二郎、『共通感覚論』、岩波現代選書、一九七九年）、本稿においても幾多の示唆を与えられたが、就中、共通感覚としての機能を果たしているのが悟性ではなく感情であるという点と、こうした感情を共有することが社会の共同性を保証しているという点では、教えられるところが大きかった。

(69) カント、『判断力批判』、河出書房新社、世界の大思想十一、二〇一頁。但し、訳は一部変えた。（因みに、カッシーラー版カント全集では第五巻、三〇九頁）同様に、『判断力批判』の中では次のようにも述べられている。「人間が互いにその思想を伝

達する技能に対しても、概念には直観を、直観には再び概念をともなわせ、両者が合流して一つの認識となる為には、構想力と悟性とのある関係が必要である。この時、両心情力（構想力と悟性）との合致は規定された概念の強制の下に立ち、法則にかなったものである。ただ、その自由のうちにある構想力が悟性を目覚めさせ、悟性が概念によらずに構想力を合規則的活動の状態におく時にだけ、表象は、思想としてではなく、かえって或る合目的的な心情状態の内的感情として伝達される。」（邦訳二四七頁。カッシーラー版全集第五巻三七〇頁）

(70) ボルノウは、両者の類似点を指摘しつつも、カッシーラーには自然科学を高く評価しすぎるといった側面にまだ主知主義的色彩が残っており、その認識論は観照的態度にとどまり、根源的生そのものの把握という点ではディルタイの深みにまで到達していないと主張する。「カッシーラーは、完全に観察的な――この意味で前論理的領域においても既に理論的な――姿勢の平面にとどまっている。彼は、行為との絡み合いについては言及していない。そして、人間の観相学的知覚は、ただ人間の使用可能性において理解されている手許にある道具の所与性よりも根源的である、ということは正しいにしても、カッシーラーはいかにして知覚が事物との実践的交わりに入りこんだのか、いかなる機能を知覚は行為する生において果たしうるのかを、全然たずねていないのである。」（前掲邦訳『認識の哲学』、一〇七―八頁）

（未　完）

（付言）

本序論において我々は殆ど現象学に言及することができなかった。実際、ディルタイにおける心理主義的アプローチから解釈学的アプローチへの移行や、カッシーラーによるカントの認識論の独自の解釈については、時を同じくして起こった現象学運動との関連を論ずることなくしては、完全な理解に達することは不可能であろう。こうした問題に答えること、そして、それのみならず現象学そのものを両世記にまたがる精神史の中に位置づけること、これらはすべて今後の課題である。