

ディルタイとリクール

—精神科学(Geisteswissenschaft)と物語論(Narratologie)との接点—

瀬戸口 昌 也

はじめに

ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833–1911) はその晩年まで、「精神科学の哲学的基礎づけ」を問い続けた。その成果は、中期の『精神科学序説』(1883年)や後期の『精神科学における歴史的世界の構成』(1910年)に顕著であるが、これらの著作以外にも、ディルタイが残した数多くの著作は、この問いに関連して理解することができる。ディルタイにとって精神科学の基礎づけは、彼の哲学を導く主要動機であったと言える。しかしこの基礎づけの試みは、完成することなく未完のままに終わっている。中期から後期にかけて、基礎づけの中心となる概念や理論に変化があっても、その基本となるのは、精神科学の対象となる歴史的社会的事実を、それを作り出した歴史と人間双方から理解することであった。したがってそこで問題となるのは、歴史理解の学問である歴史学と、人間理解の学問である人間学(心理学)をどのように結びつけるかということであり、結局ディルタイの精神科学の基礎づけは、方法論的には、ゲオルグ・ミッシュが言うように、「人間学的=歴史的方法 (anthropologisch-historische Methode)」(V, L)¹の探求であったと言える。

筆者はすでに、ディルタイのこの人間学的=歴史的方法の持つ問題点を指摘し、その解決の手がかりを、ディルタイからミッシュによって継承された「解釈学的論理学」に見いだした²。またその一方で、ディルタイが「個別的な精神科学の基礎づけの例」として挙げた教育学の基礎づけは、現代の物語論(ナラトロジー)の観点から捉え直すことができることも指摘した³。このような試みを通して、新たな問題点として浮かび上がってきたことは、精神科学の基礎づけに対する、解釈学的論理学と物語論との関係である。双方とも精神科学の基礎づけに重要な役割を果たすものではあるが、一方は精神科学における論証性を主題とし、他方は精神科学における物語性を主題とする。これら二つの異なった主題が、精神科学の基礎づけにどのように機能し、どのような関係にあるのかが考察されなければならない。

この問題を考えるために、本論文では、まずアメリカのオーエンズビー (Jacob Owensby, 1957–) の著作『ディルタイと歴史の物語』(1994年)を取り上げてみたい。オーエンズビーはこの著作の中で、ディルタイの精神科学の基礎づけを物語論の観点から分析し、ディルタイの歴史理解は物語理解であると主張している。次にこの見解を批判的に検証するために、その根拠となっているディルタイの「生の範疇 (Lebenskategorie)」の物語論への適用可能性について、フランスの哲学者であるポール・リクール (Paul Ricoeur, 1913–2005) の物語論を手がかりにして検討する。このような作業を通して、精神科学の基礎づけに際して、解釈学的論理学と物語論とをつなぐ接点が浮かび上がってくるであろう。

I. オーエンズビーの物語論

ディルタイは歴史をひとつの物語として、直接に捉えることはしていないが、精神科学の基礎である体験と表現と理解の関係を述べる際に、歴史家と詩人や文学者との類似点をしばしば指摘している。例えば体験の表現においては、「自我の生との関係 (Lebensbezug des Ich)」を表現するという点では、歴史家と抒情詩や叙事詩の作家とは共通していると言う (VII, 131)。また歴史家の歴史記述の理解においても、小説家の作品の理解においても、われわれは作品を通して出来事を追体験する点では同じであるとされる (VII, 215)。ディルタイは歴史記述が、文学的形式をとった最も基本的で典型的な例を自伝に求めている。「自伝とは、人間の生の経過についての自己省察 (Selbstbesinnung) が、著述として表現されたものである。〔中略〕自己省察こそが、歴史的な見方を可能にする。自分自身の生の力や幅の広さと、生について精神的に熟慮することは、歴史的見方の基礎となる。自己省察のみが、過去の血の通っていない影に、第二の人生を与えることができるのである。自己省察が、自らを見知らぬ存在へと没頭させ、その中で自分自身の自己 (Selbst) を消失させるという、際限のない欲求と結びつくことが、偉大な歴史記述家を生み出すのである」 (VII, 200f)。

このように自伝は、ディルタイにとって生の理解のための「最高で最も有効な形式」 (VII, 199) とされるが、その考察の対象が自己ではなく、歴史的人物に向けられると伝記となる。伝記は他者の生を記述し、理解するための学問的な方法であると同時に、「文学的形式」や「芸術作品」としても成立する (VII, 247)。自伝から伝記への展開、すなわち個人的な生の自己省察から、他者の生の理解への展開は、歴史的見方の拡大であり、このような見方を自己や他者だけではなく、それが属する諸々の組織や文化体系、国家との連関にまで広げることによって、歴史は個人的な自伝や伝記から、普遍的な歴史 (「普遍史的連関 (universalhistorischer Zusammenhang)」) へと拡大していく可能性を持つことになる (VII, 252f)。

このように、ディルタイの歴史理解は個人的な生の理解を根底に置き、それは自伝や伝記という文学的形式あるいは芸術作品として表現される。オーエンズビーはこの点に注目し、ディルタイの歴史理解の特徴は、生を物語として捉えることであると主張する。「ディルタイの歴史記述へのアプローチは、広くは物語だったのだから、彼の生に対する批判的対処は、物語的構造が生それ自体の中に基づいていることを示さなければならない。このことはまず最初にディルタイが、生は物語のように展開することを示さなければならないことを意味する。そのために彼は、時間の理論を考案している。この理論は、生の通時的貫性 (diacronic coherence) という物語的概念を形成するのに役立つのである。それに加えて、他者の物語的記述で問題となるのは、彼らの生がどのようにしてさまざまな歴史的社会的背景やコンテキストと関係しながら展開しているかということである。ある特別な背景やコンテキストの中での行為や表現を定めていく解釈学的プロセスの正当化のために、ディルタイは歴史的背景やコンテキストの範疇を分節化し、いかにしてある行為があるコンテキストに特有のものであり、また、諸々のコンテキストがある行為や表現の理解に適切なものであると言えるのかを論証するのである」⁴。

すなわち、オーエンズビーによれば、ディルタイの歴史理解を物語形式で捉える根拠は二つあることになる。ひとつは生の経過と物語の展開の類似性である。オーエンズビーはそのための根拠として、ディルタイの時間性 (Zeitlichkeit) の理論を挙げる。もうひとつは、他者の理解において、個人的な生と歴史的社会的現実との関係が、あるコンテキストにおける人物の行為や表現として物語形式で記述されるということである。その根拠となる理論として、オーエンズビーは、ディルタイの「生の範疇」、とりわけ歴史的な「作用連関 (Wirkungszusammenhang)」を

挙げる。要するに、デイルタイの歴史理解は物語理解であると言うオーエンズビーの主張は、生の時間性と社会的現実性の両者が物語という形式で再現されるという点に基づいているのである。以下においてわれわれは、オーエンズビーのこのような主張が、どの程度妥当性を持つかについて検討してみよう。

II. デイルタイにおける生の時間性

時間性についてオーエンズビーが目にするのは、精神科学が生じてくる基盤となる個人の「生活経験 (Lebenserfahrung)」は、時間性の中で形成されるというデイルタイの主張である。「対象的把握は時間の中で起こり、それゆえこの把握の中にはすでに記憶の残像 (Erinnerungsbild) が含まれている。時間の経過とともに、体験されたことが持続的に増加し、次第に遠ざかって行くように、自分自身の生の経過が想起される。同様に他者の理解から、さまざまな状況における他者の状態や実像が想起される。しかもこれらの想起すべてにおいて、他者の状態は、外的な事態や出来事や人々という環境と結びついているのである。このようにして集められたものが一般化されて、個人の生活経験となる」(VII, 132)。自分自身の生の理解においても、また他者の生の理解においても、体験されたことが時間的経過の中で想起されるのであり、このような想起を通して個人的な生活経験が形成されていく。デイルタイのこのような見解を踏まえた上で、オーエンズビーは、生の経過の想起は次のような理由で、物語形式を取ると主張する。「デイルタイは、このような生の経過の自覚が物語形式を取るとは明白には主張してはいないものの、それ自体で物語的構造を持つ伝記と自伝が、生の経過の日常的反省の方法論的拡充であるという主張は、そのことを示唆している」⁵⁾。ここでのオーエンズビーの主張は、自伝と伝記が文学作品として物語形式をとることは明らかであり、これらの作品はデイルタイの言う個人的な生の経過の理解の方法の拡充なのだから、生の経過の理解は、もともと物語形式をとるはずだというものである。そしてこの拡充を可能にしているものが、生の時間性というわけである。つまり、われわれの生の理解は、時間性という生の範疇に基づいており、物語としての自伝や伝記の理解もこの範疇に基づいているがゆえに、歴史理解は一般に物語的構造を持つのだという主張である。

しかしオーエンズビーのこのような主張は、はたして正しいものだろうか。デイルタイ自身は時間性について、次のように述べている。「生にはその最初の範疇的規定として、他のすべての規定の基礎となる時間性が含まれている。時間性はすでに、『生の経過』という表現の中に現れている。われわれの意識の統合的な統一によって、時間は現存する。生とその中で生じる外的な対象にとって、同時性、連続、時間的隔たり、継続、変化の諸関係は共通している」(VII, 192 f.)。デイルタイがまずここで挙げている時間性は、カントが問題としたような「数学的自然科学に基づく抽象的な関係」(VII, 193)であり、それはわれわれに等しく与えられている物理的時間である。時間はここでは、ボルノウが指摘しているように⁶⁾、いわば「直線的に」流れるものとして捉えられ、現在を起点として過去・未来が明確に区分されることになる。

しかしながらデイルタイは、このように時間を自然科学的に捉えるだけでは不十分であると言う。デイルタイにとって時間は抽象的に把握されるものだけではなく、個々人の生において具体的に体験されるものでもある。「時間体験においては、時間は休みなく進む現在として経験される。この前進において現在のなものは絶えず過去となり、未来的なものは現在となる。現在は実在性 (Realität) を伴う瞬間的充足であり、記憶と対峙する実在性であり、あるいは願望や期待、希望、恐れ、意欲の中で生じる未来的なものの表象とも対峙する実在性である。このような実在

性を伴う充足あるいは現在が存続する一方で、体験の内容を形成するものは絶えず変化している。われわれが過去と未来として措定する表象は、現在を生きる者に対して現存するにすぎない。現在は常にあり、現在の中で生じないものはない」(VII, 193)。このような形で体験される時間においては、現在と過去と未来の区別は、判然としたものではなくなる。過去も未来も、現在の中で表象されるものとなる。これらが表象される現在は、「実在性を伴う瞬間的充足」として把握されるものであるが、しかしその一方で現在の体験の内容は、絶えず変化しているのである。デイルタイは、時間体験のこのような特徴を「二律背反」と呼ぶ。そして時間の流れの中で現在を確定する手段を、生の基本的範疇である「意味 (Bedeutung)」に求めている。「現在というものが決してあるわけではない。われわれが現在として体験するものは、まさに現在であったものの想起を常に含んでいる。別の瞬間には、過去の持続的作用が現在における力として、つまり現在に対する過去の意味として、想起されたものに現在性 (Präsens) の固有の特徴を伝えるのである。この意味によって、想起されたものは現在に結びつけられる。このように時間の流れの中で、現在性の統一を形成するものは、それが統一的な意味を持つという理由で、われわれが体験として特徴づけることのできる最小の統一体である」(VII, 194)。デイルタイにとって体験とは、過去の想起を含む意味連関の理解であり、この理解によって現在性が初めて体験されるのである。

オーエンズビーは、デイルタイの時間体験の矛盾した二律背反的な捉え方を、フッサールとハイデガーの時間概念の先取りであると評価しているが⁷、デイルタイ自身は時間体験を両者が行ったように、現象学的に記述分析しているわけではない。デイルタイが問題としたのは、個人的に体験される時間とカントが考察の対象としたような物理的時間との区別であり、歴史家が歴史記述において基準とする時間や、作家が文学作品の制作において構成する時間、あるいは読者が伝記や文学作品を理解する際の時間体験について述べているわけではないことに注意しなければならない。これら第三のタイプとも言える時間を、オーエンズビーは個人的な時間体験と同様なものと見なしているが、リクールの言うように、三者は本来厳密に区別されなければならないものである。以下において、リクールの時間性の概念を検討してみよう。

Ⅲ. リクールにおける物語の時間性

リクールによれば、歴史記述は個人的な時間体験を、公共的な「世界時間」へと再構成していくプロセスである。両者を媒介する手段として、歴史家が用いるのが、「暦法」、「世代連続」、「古文書、史料、痕跡」である。「暦法」は歴史記述には馴染みのものであるが、その出発点の制定は、宗教や国家によって異なっている。暦法は、個人やある共同体が社会生活を送る上で必要な「時間の社会化」であり、その出発点はその社会に有意義な出来事によって決定される。次にこの出発点から、物理的時間(天文学により規定される「宇宙的時間」)の助けを借りて、年代や日付が設定される。このようにして設定される年代的時間は、物理的時間とは本来異なったものであり、さらに個人が過去あるいは現在の表象として、日常的に体験する時間とも異なっている。三者を結びつけるには、個人的に体験された出来事を明白な日付との関連で語る必要があるが、このような行為は物語行為の基礎であり、物語の時間的特徴を現しているとリクールは言う。「物理的生起と比較して、また体験される出来事と比較して暦法に帰される外在性は、語彙の面では、年代的時間の特殊性と、時間についての二つの視角のあいだの媒介的役割を表現している。つまり年代的時間は生きられる時間を宇宙論化し、宇宙的時間を人間的にする。このようにして、年代的時間は、物語の時間を、世界時間に再記入するのに役立つのである」⁸。つまり

歴史に特有の年代的時間は、個人的な時間体験と物理的時間を媒介し、世界時間として共有することを可能にするのである。

次に「世代連続」は、歴史家にとって、個人の誕生から死に至るサイクルの単なる繰り返しを意味しない。それは「同時代者、先行者、後続者のネットワーク」であり、このようなネットワークが、人間社会や歴史の形成に大きな役割を果たしている。個人はある世代に所属し、この世代の連続がある社会の歴史を形成していく。歴史を世代の連続として捉えることは、個人の心的生の体験を歴史的社会的な連関へと結びつけ、この連関を構造的に理解していく作業に他ならない。世代のこのような考えは、ディルタイによって初めて導入されたトリクールは言う。「すでにディルタイにとっては、この世代連続の概念は、時間の物理的外在性と心理的内面性とを媒介する構造をなし、歴史を『連続性によって結びつけられた全体性』とするのである。こうしてわれわれは世代連続という中間レベルで、動機の意味に解される＜連関 (Zusammenhang)＞の歴史的な等価物を再発見するのである。＜連関＞こそは、ディルタイの理解心理学の枢要な概念である」⁹。トリクールがここでディルタイの「連関」概念を、心的生の連関という狭い意味で理解していることは疑問視されなければならないが、歴史を世代の連続として捉えることは、個人の心的生における時間体験を、年代的時間へと媒介していく試みであるとするトリクールの主張は、ディルタイの世代概念を時間論的に捉えたものであると言ってよいだろう。

最後に「古文書」はトリクールによれば、ある制度的機関によって収集され保存された史料や記録類の全体であり、「史料」は歴史の「究極の証拠手段」となる。歴史家は史料を通して、歴史的事実や出来事を確定していくが、この作業は、史料に残された過去の「痕跡 (trace)」を追跡していく作業に他ならない。トリクールはこの過去の「痕跡」という表現によって、史料の二重の意味を現そうとする。ひとつは、過去の時間的通過の跡（結果、効果）という意味であり、もうひとつは空間的に残された過去の有意味な「しるし (記号)」という意味である。「痕跡とは記号＝効果である。二つの関係体系は交叉する。一方では、痕跡を追跡することは、通過する行動を構成する一連の操作によって因果性によって推論することである。他方では、しるしから、しるしづけるものに遡ることは、可能なあらゆる因果連関のなかで、残存物と通過の関係に固有の有意味性をさらに媒介するような連関を切り離すことである。まさにこの条件のもとで、もはや残されたのではなく、保存された痕跡が、年代の決定された史料となるのである」¹⁰。つまり、歴史家が史料を通して歴史を認識していくことは、その史料が産出されるに至った因果連関のあらゆる可能性を考え、その中から最も適切なもの、すなわち歴史的に有意味なものを選び出すという作業を行うことで可能となる。この有意味化の作業において、史料を媒介として、個人的な時間体験と史料の年代的な時間とが結びつくことになる。トリクールはこのようにして体験される時間を、「歴史的時間 (temps historique)」¹¹と呼んでいる。

トリクールが歴史的時間として明らかにしたように、歴史家が歴史記述において体験する時間は、個人的な生活経験において体験される具体的時間でもなく、物理的あるいは天文学的時間でもない。それは両者のいわば中間に位置し、暦法や世代、史料等を手段として、時間の客観化と共有化を目指すものである。そしてこのような時間性の構造的特徴は、その手段や手法は違っても、物語制作において体験される時間性にも同様に見いだすことができる。物語制作、とりわけ虚構的内容を扱うフィクションにおいては、作者は時代設定や状況設定、登場人物や筋立てを手段として、虚構の時間を作り出す。この虚構の時間体験では、時代設定や作中の登場人物や筋立てによって、時間を客観的に共有された「世界時間」と見なしたり、また登場人物の生死を決定するほどの重要な意味を持つ主観的な「生きられる時間」として表現することも可能である¹²。つまりフィクションは作家の想像力により、時間性を変化させることができる。優れた文学作品

とは、筋立てとレトリックによって、客観的な世界時間と主観的な生きられる時間の調和と統一を試みるものと言うこともできる。しかし文学作品では「不調和の調和」として、筋立てとレトリックによって解決が目指されるこの二つの時間性は、哲学的・現象学的観点から厳密に見れば、フッサールとハイデガーが詳細に分析したように、調和ではなく逆にその違いが際立ってくると、リクールは言う。「時間についてはなしによってうみだされた想像的变化と、生きられる時間を世界の時間へと歴史によって再記入するための固定項との対立そのものにおいて、フィクションが哲学に対してなす主要な寄与は、世界の時間と生きられる時間との不調和に対してフィクションが提案する、あらゆる種類の解決のうちには存在せず、歴史的時間が宇宙の大きな年代的順序の中にはめ込むことによって隠蔽してしまう現象学的時間の非線状的な特質を探索することにある」¹³。

ここでリクールが「非線状的」という言い方を用いるのは、世界時間と生きられる時間は決して調和するものではなく、非連続的に体験されるものが、時に重なり、交叉しあうような関係にあるものとして捉えられているからである。そしてこのような関係は、フィクション物語だけでなく、前述した歴史記述における時間性（歴史的時間）にも同様に見い出されるものである。歴史記述によって、著者は個人的な時間体験を公共的な年代的時間に、そして物理的時間へと組み入れていこうとする。逆にフィクション物語によって、作家は物理的時間を公共的な世界時間へ、そして世界時間を個人的な時間体験へと組み入れていくことによって、ドラマティックな展開を産み出していこうとする。両者の目指す方向は逆だが、どちらも主観的時間・客観的時間・物理的時間という枠組みで時間性を捉えることでは共通している。そして、歴史家や作家が著作を通して行うこのような時間構成は、それを読む読者によって、再び再構成されることになる。読者にとって史料の有意味性の理解は、客観的時間と主観的時間の入れ替わりを促し、フィクション物語の筋立ての理解は、客観的時間が主観的時間へと入れ替わることを可能にする。このように見えてくると、歴史の読解もフィクションの読解も、時間性においては同様の特徴を示すものであることに気づく。

このような時間性の一致は、偶然的なものではなく、歴史とフィクションの記述と読解のプロセスに本質的に基づいている。歴史記述において、歴史家は史料を通して過去に実在したものを再現しようとする（リクールはこのような行為を「過去の代理表出」と呼ぶ）。しかしこの再現において前提とされていることは、歴史家は史料を過去の痕跡と見て、そこから「今日では失われている世界を思い描く」という作業である。ここで歴史家に要求されているものは「想像力」に他ならない。さらに歴史家はその記述の際、この過去の実在が読み手に生き生きと伝わるように、その表現を工夫する必要がある。この技術は文学で言えば、レトリックに相当する。このようにして記述された歴史は、読者にとってひとつのテキストと見なされ、その読解のために、読み手においても、歴史家と同様に想像力とレトリック解釈の能力が要求されるのである。このような作業を通して初めて、読み手は歴史を過去の実在として追体験することが可能となる。歴史記述と読解のプロセスに、このような文学作品の制作と読解の特徴が見られることを、リクールは「歴史の準虚構的契機」として特徴づけている。

一方、フィクション物語の基本は、虚構の出来事をいかにも「起きたかのように」語ることである。この出来事は、それを語っている作家にとっては、既に既知の、それゆえ過去に属する出来事として語られるのであり、読者は作家の語りを通して、それを「起こりえたかもしれない」出来事として想像する。ここで虚構の出来事が「真実らしさ」を持つのは、それが読者によって過去の実在の出来事と結びつけられ、そこで実現されなかった可能性が示唆される時である。このように、フィクション物語の制作と読解のプロセスに、歴史記述とその読解の契機が入り込む

ことを、リクールは「フィクションの準歴史的契機」と呼んでいる。

このように歴史とフィクションの記述と読解において、そこで語られる出来事が実在感を持って追体験されるためには、歴史とフィクションはそれぞれの領域を越えて、相互に交叉し、浸透しあうことが要求される。そしてこのような追体験において体験される時間は、歴史とフィクションに特有な主観的時間と客観的時間、物理的時間の交叉となり、体験する人間にとって特有の時間構造を産み出すのである。「結論として、時間の再形象化における歴史とフィクションの交叉は、結局のところ、フィクションの準歴史的契機が、歴史の準虚構的契機と交代しながら、相互に浸食しあうところに存する。この交叉から、この相互浸食から、この場所の交換から、人間的時間と呼ぶのがふさわしいものが発してくるのであり、この人間的時間において、時間の現象学のアポリアを背景に、歴史による過去の代理表出と、フィクションの想像的变化とが結合するのである」¹⁴。リクールがここで言う「人間的時間」とは、歴史あるいはフィクションという分類を取って「物語られる時間」を意味し、現象学的に分析される主観的時間でもなければ、天文学的に規定される物理的時間でもない。それは両者の中間に位置し、両者を媒介するものであり、その客観性は物語の制作と読解という行為によってのみ体験され、維持されるものである。こうしてリクールにとって時間と物語は、密接に結びつき、不可分のものとなる。「…時間は物語の様式で分節されるに応じて人間的時間になるということ、そして物語は時間的存在の条件となるとときに、その完全な意味に到達するということである」¹⁵。

以上の考察から、次のことが明らかになる。デュルタイの言う生活経験において体験される時間性は、歴史記述、すなわち自伝や伝記、普遍史等の記述には直接に適用することはできない。リクールが明らかにしたように、歴史記述において体験される時間性は、生活経験で体験される時間性とは異なるものである。それゆえ生の時間性が、物語の形式で再生されるというオーエンズビーの主張は、不十分なものと言わざるをえない。歴史記述が過去の実在を説得的に論証しようとするほど、フィクション物語的な語りの要素(想像力とレトリック)が必要とされる。こうして歴史記述は、物語形式に次第に接近していく。しかし両者が交叉し、過去の出来事が説得的に物語られるためには、物語に即した時間性の再構成が必要なのである。この再構成がうまくいく時に、「物語られる時間」は「人間的な時間」となる。それは物語を通して、人間が自己理解に達する時であり、こうして得られた自己を、リクールは「物語的自己同一性 (identité narrative)」と呼んでいる¹⁶。

このようにリクールにおいては、歴史と物語、物語と時間性、歴史認識と自己の存在理解は密接に結びついている。しかし歴史記述が物語制作に、あるいは歴史理解が物語理解に接近し、両者が交叉するには、過去の出来事についての記述と読解に真実らしさが要求され、そのために想像力とレトリックが駆使されて時間の再構成が試みられ、その結果、物語的自己同一性が獲得される時に限られることに注意しなければならない。この意味で歴史記述と物語制作は相互の緊張関係にあると言える。それに対して、オーエンズビーは、歴史記述を物語制作にすべて単純に還元して考えている傾向があるように思われる。

IV. 個人の心的生と歴史的社会的現実との関係

オーエンズビーが、生が物語的構造を持ち、物語のように展開すると主張する第二の理由として挙げるのは、個人の心的生と歴史的社会的現実との連関が、物語の形式で把握されるということである。自己や他者の理解は、それが生活している歴史的社会的現実との連関において理解されなければならない。この連関は読者が物語の読解において、作家が設定した登場人物を、作中の

出来事や筋立てと連関づけながら理解していく過程と同様と見なすことができる。ここで個人の心的生を、歴史的社会的現実との連関で理解することを可能にするものは、デイルタイの言う「生の範疇」である。「意味」や「価値」、「目的」、「構造」、「発展」、「本質」、「作用連関」といった生の「実在的範疇 (reale Kategorie)」は、個人の心的生の理解を把握するのに用いられる範疇であるとともに、これらの範疇はまた、歴史的社会的現実の理解にも適用され、精神科学の対象を作り出す。この過程をデイルタイは、次のように述べている。

「精神的世界において価値や財を作り出す担い手となるのは、個人であり、共同体であり、個人が協働している文化体系である。個人の協働は、個人が価値の実現のために規則に従い、目的を設定することによって決められる。このようないかなる種類の協働においても、その核となるのは、人間の本質に連関し、個々人を互いに結びつけている生の関係である。この核は、心理学的には把握されないが、このような人間の諸関係のあらゆる体系の中に現れる。生の関係の作用は、把握活動と心的状態との間の構造連関によって規定され、この心的状態は、価値賦与の中で表現され、目的や財や規範を設定する。個人の中では、まず最初にこのような作用連関が生じているのである。そして個々人が、諸体系の関係の交点であるように、この体系のそれぞれは作用の継続的な担い手となり、この体系の中でさらに共同的な財と、それを実現するための組織が規則に従って発展する。そして今やこれらの財と組織に、妥当性が無条件に置かれるのである。このように個人のあらゆる継続的な関係は、その中に発展を含んでいる。この発展の中で価値や規則や目的がつくられ、意識にもたらされ、思考過程の経過の中で確定していくのである。この創造は、個人や共同体、文化体系、国家において遂行されるが、素材と刺激を常に差し出している自然の条件の下で、精神科学においてそれ自身の熟慮に至ることになる」(Ⅶ, 154)。

デイルタイがここで言う「作用連関」とは、生の関係の力動的な作用関係を把握するために用いられる生の範疇である。この作用は、個人が対象を把握する際の心的状態において体験され、価値や目的や財として表現される。このような作用は、個人が所属する共同体や文化、国家へと発展していくが、これらはすべて生の関係に基づいた作用連関の産物であり、それが客観化されたものであるとすることができる。このような作用連関の具体的な産物として、デイルタイは他に経済、法律、哲学、芸術、宗教、政治、教育等を挙げているが、デイルタイはこれらを精神科学における「論理的主体 (logisches Subjekt)」と呼び、心理学の対象となる心的生(「心理的主体 (psychologisches Subjekt)」)と区別している(Ⅶ, 282)。なぜなら、上述したデイルタイの言葉からも明らかなように、生の関係は「心理学的には把握されない」からである。

デイルタイの作用連関についての見解は、後にデイルタイ研究者らの間で、多くの批判を引き起こすことになった。例えばディバルトやバウムガルトナーは、作用連関が個人の心的生から、歴史的社会的現実へと発展していくという理由で、デイルタイが生の範疇を歴史の経過の把握のために適用することは結局、歴史を個人の心的生へと還元することになるとして疑問視する。デイルタイのこのような態度は、生の関係は心理学的には把握されないという先の主張と矛盾することになり、結局、生の範疇を精神科学の論理的主体へ適用しようとするデイルタイの試みは、ヨーアッハが言うように、個人の心的生と歴史的社会的現実とが「あいまいな類似性」を持つという根拠に基づくものでしかないのではないか。

しかしこのような批判に対して、オーエンズビーは次のように反論する。「心的な個人と社会的体系は、同じ生の関係によって橋渡しされ、内的に関係づけられるものである。生の範疇は、内から経験されたもの、あるいは生き生きとしたものとして、生の関係の分析から生じてくるものであって、孤立した個人的意識の分析から生じてくるものではない。私と世界の相関性 (cor-reality) は出発点なのであって、後で発展するものではない。つまり、生の範疇はまず心的

主体から生じ、次に社会体系に移されるものではない。作用連関の研究は、生の関係の研究であるが、この研究は記述的心理学とは異なり、同じ共通の基礎を持つ観点から行われるのである¹⁷。要するにオーエンズビーによれば、生の範疇は個人の心的生の心理学的記述分析からではなく、個人と社会的体系の「同じ共通の基礎」に基づいて分析されるのであり、生の範疇を歴史的社会的現実の把握に適用することは、心的生と歴史的社会的現実との「相関性」を明らかにすることに他ならない。この相関性を客観的に把握するものが作用連関であるから、作用連関の記述と分析は、心的生と歴史的社会的現実との相関性の分析であり、歴史を個人の心的経過に還元することではない。

オーエンズビーのこのような反批判は、ディルタイが生の範疇について、それは対象について述べる際の「把握の仕方」であると述べている点からも（Ⅶ, 192）、適切なものであるように思われる。しかし、心的生と歴史的社会的現実が、「同じ共通の基礎を持つ」というオーエンズビーの説明は、両者が「あいまいな類似性」しか持たないというヨーアッハの批判に対して、直接に答える明証性を持っていない。この点はディルタイの中期から後期に至る心理学の展開から、補足して考える必要があるだろう。ディルタイにとって、心的生と歴史的社会的現実との関係は、歴史学を含む彼の精神科学の基礎づけの中心的な課題であったが、この関係を解明するのに、中期には心理学を重視したのに対して、後期には解釈学を重視したことはよく知られている。中期の教育学や記述的分析的心理学において、ディルタイは「心的生の目的論」を強調して、心的生と歴史的社会的現実とは構造的に、ある「一致点 (Koinzidenzpunkt)」を持つと述べている（Ⅸ, 198）。ディルタイのこのような見解が、ヨーアッハの批判の根拠になっていると考えられる。またそれに加えて、生の範疇が中期には、心理学的観点から分析されていることも要因のひとつであろう（ⅩⅨ, 359ff.）。

しかしディルタイは後期において、「心的なもの (Psychisches)」と「物的なもの (Physisches)」の区別について、両者は人間の体験の連関から切り離され、抽象化されて生じてきた概念にすぎないと述べている（Ⅶ, 80）。生の範疇は、この体験の連関の分節化と抽象化に用いられるのである。ディルタイにとって、心的なものとの物的なものは生の連関にその根源を同じくしているであり、したがって内的なものとの外的なもの、主観と客観、自己と世界の区別も、体験の表現と理解から抽象化されてきた概念に他ならない。簡潔に言えば、心的生と歴史的社会的現実との区別は、解釈学的理解から初めて生じてくるのである。とは言え、ディルタイは後期に心理学を放棄したわけではなく、その役割の重要性を依然として認めている。ディルタイのこのような解釈学と心理学との関係づけのあいまいさが、歴史理解を心的生の理解に還元できるような誤解を与えることになったと思われる。

V. 作用連関と物語的一貫性

「作用連関」は「意味」とともに、後期ディルタイにとって重要な生の範疇であり、この範疇の導入によって、心的生と歴史的社会的現実との関係を把握し、記述することが可能となる。そして両者の連関を構造的に把握することを、後期ディルタイは精神科学の課題とするのである。ところでオーエンズビーは、このようにして導出された構造連関を物語的構造を持つものと見なし、作用連関は、物語の「登場人物 (character)」ではなく、それを理解するための「背景 (setting)」に相当するものと述べている¹⁸。しかしオーエンズビーのこのような見解は、作用連関はそれ自体の中に中心を持つ構造連関として把握されるとともに、個人から共同体や文化、国家へと発展していくものであるというディルタイの主張を正しく反映しているとは言えない。実際、

歴史の記述と理解において、われわれは作用連関の中心（論理的主体）を歴史上の人物に置くこともできるし、ある歴史的出来事に置くこともできるし、またある文化や国家に置くこともできる。作用連関はこれらの論理的主体の相互作用を構造的に把握するための生の範疇であり、この範疇を物語論へと適用するためには、時間性の範疇と同様に、慎重な考察が必要となる。われわれは再びリクールを手がかりにして、この問題を検討してみよう。

リクールは、「物語的理解可能性」について、次のように述べている。「物語的理解可能性に関する物語派のまだ直感的にすぎる考察を、言述の記号論の平面で、ナラトロジーのより分析的な研究と比較対照してみるべきであろう。そこから『物語的一貫性』という複雑な概念が出てくるが、それは一方ではデルタイが『生の連関』と呼んだもの（それには前物語的特徴が認められる）と区別すべきであるし、他方では説明／理解に属する『因果性的あるいは目的論的連関（あるいは関連性）』の概念とも区別すべきである。物語的一貫性は説明に根をおろし、理解に接続する。それが本来もたらすものは、異質なものの総合と私が名づけるもので、それは多様な出来事間の調整や、同じ意味単位の中の原因、意図、偶然の間の調整を言い表すためである。筋立てはこの調整の文学的形態である」¹⁹。

ここでリクールは、物語的理解を「物語的一貫性」という概念で特徴づけ、それはデルタイの「生の連関」とも、分析哲学的な法則論的モデルによる「因果性や目的論的連関」とも明確に区別されるものであると述べている。生の連関それ自体は、最初から物語的特徴を持っているわけではない。それは意味や価値や作用連関などの生の範疇によって把握されるが、この把握された構造が物語的特徴を得るには、一種の「変換」作業が必要とされる。この変換作業は、対象となる出来事や人物を歴史的経過の中で関係づけていくことであるが、この関係づけは、法則論的な因果関係で説明できるものではなく、本来「異質なものの総合」であるという。そこでは出来事や原因、結果、意図、目的、偶然等が「調整」されるのであり、この調整の役割を負うのが、物語の筋立てである。ここにおいて歴史理解と物語的理解は接近し、物語は歴史理解の形式となる。「筋とは最初の状況の複雑な行動を、規制された変換の手段によって、集結の状況へと導いていくことであり、その変換はナラトロジーの枠組みで適切に定式化される。この変換には論理的な内容が割り当てられることができる。それはアリストテレスが『詩学』のなかで、蓋然的とか真実らしさとして特徴づけているもので、真実らしさとは、蓋然的なものが読者を説得するために、読者の方に向ける面をなしている。換言すれば、蓋然的なものは読者を、まさにストーリーの物語的一貫性を信じさせるように誘導するのである」²⁰。リクールにとって歴史理解は、歴史的出来事や人物を筋立てによって、物語形式で一貫性を持って説明していくことに他ならない²¹。それゆえその客観性は、法則論的な因果関係ではなく、物語特有の「論理」、すなわちアリストテレスの言う筋立ての「蓋然性」や「真実らしさ」によって維持されることになる。

リクールの言う「物語的一貫性」とは、デルタイの言う「高次の理解 (höheres Verstehen)」を物語論の観点から捉え直したものと考えることができる。デルタイによれば、高次の理解は他者や個々の芸術作品から、より広い生の連関の理解へと進んでいくことを特徴とする。この過程は帰納的な推論形式を取るとされるが、しかしその結果は蓋然性しか持ち得ない (Ⅶ, 211)。高次の理解は、歴史上の人物や出来事の理解にも要求されるが、その場合、そこで明らかになった生の連関は作用連関として構造的に把握される。この作用連関の法則を導出することが、後期デルタイにとって、精神科学の客観性を維持するための条件とされるのである (Ⅶ, 138)。

デルタイは、この作用連関の把握については、それが帰納的な推論形式を取るが、蓋然性しか持ちえないことを強調した上で、その把握のための思考規則を見いだすことが「精神科学の論理学」の課題であると述べている (Ⅶ, 220)。この課題は精神科学の基礎づけに必要とされ、デ

イルタイ中期からの関心事であったが、後期に継続され、体系的に論じられることは無かった。デルタイが残した精神科学の論理学の問題を、リクールは物語的一貫性の問題として捉え、精神科学の論理を物語特有の論理へ、あるいは作用連関の機能を物語りの筋立てに移行させていると見なすことができる。この移行によって精神科学の客観性の問題は、作用連関の構造法則の導出の問題から、作用連関の中心となる論理的主体について、筋立てによって真実らしい物語を制作し、読解していく問題へと移行する。

リクールに従えば、作用連関の物語化のためには三つの尺度が用いられる。一つは「社会的規範の効力の度合」と、その規範の強制に伴う変更である。社会的規範の影響関係は、国家の政治形態から、共同体の規則、社会的慣習までさまざまな形で作用している。これらの作用が、個人や家族、共同体、社会、国家等異なったレベルの主体間でどのような対立と不和を生み出し、またそれがどのようにして調整され統合されていったのが、物語として説明される。その際、物語の登場人物に相当するそれぞれの主体にとって重要なのは、自己の正当性を立証していくことである。この正当化の過程が、それぞれの主体のレベルでどのように主張され、合意や妥協という形で調整されていったのが、物語として説明される。このような「正当化の度合」が、二番目の尺度である。さらにこの調整によって得られた社会の安定と均衡状態が、歴史的経過の中でどれくらい持続し、あるいは反復され、変革されてきたのかも物語として説明される。この持続時間と影響範囲は、取り上げられる主体によって違いがあり、そのレベルに応じて、歴史的経過を時間的に区分して理解することが可能となる。このような「社会的時間の非数量的な相」が、三番目の尺度である。

これら三つの尺度は、生の連関を歴史的な作用連関として構造的に把握し、理解するために常に用いられる尺度である。なるほど確かにデルタイは、このような構造連関を把握する手段として生の範疇を挙げ、それぞれの範疇の分析を行ってはいるが、しかし、これらの範疇によって生の連関がどのように統一的に把握されるのかについては、作用連関の機能によるものとして述べ、後はその例として、具体的な歴史的出来事を叙述することに終始している。「作用連関に取り組む歴史家は、その詳細を知るものが完全と思う程度にまで、この連関を切り離し、まとめなければならない。なぜなら、個々のものは、まとめられた作用連関との緊密な関係とともに、代現されるからである。そこにあるのは歴史家の叙述の技術だけでなく、ある一定の見方を生み出す技術である。この緊密な広がりを持つ連関が研究されるとすれば、ここでもまた、この連関の洞察が生じるのは、史料の歴史的理解の進展が、心的生の連関の把握の漸進的深化と結びつくことを通してであるということが明らかになる」(Ⅶ, 165)。デルタイのこのような態度は、デルタイ自身が、生の範疇の定式化や体系化は困難であると認識していたことに基づいていると思われる(ⅩⅨ, 362)。

しかし実際の歴史理解において、個人の心的生と歴史的社会的現実との関係は、具体的に言えば、個人的な価値観と社会的規範との対立、それぞれの正当性や妥当性の根拠とそれが及ぶ範囲、そしてこの正当性が継続し、あるいは変更されていく時間等といった観点から考察される。この考察は、歴史家が史料に基づいて登場人物と出来事を選択し、想像力によって筋立てを考え、説得的な歴史物語を語っていく行為と重なるのである。換言すれば、作用連関の把握には、さまざまな観点やレベルでの論理的主体がかかわっており、これらを調整し統一していく形式が物語であり、その手段が筋立てであることを、リクールは明らかにしたと言える²²。作用連関の物語化は、登場人物と出来事を選択と、これらの関係を調整していく筋立てを含むものであり、オーエンズビーが言うように、作用連関を単純に物語の「背景」と見なすだけでは不十分である。そしてこの物語の筋立ての論理は、普遍妥当性よりも蓋然性と真実らしさを求めるのであり、そ

れは歴史家の想像力とレトリックの技術に支えられているのである。

VI. 物語論と解釈学的論理学の接点

ディルタイの精神科学の基礎づけに物語論を適用することについて、これまでわれわれはリクールを手がかりにして、オーエンズビーの見解を批判的に考察してきた。この考察の過程で、オーエンズビーが、ディルタイの歴史理解の理論を物語論に還元する根拠とした生の範疇（時間性と作用連関）の扱いについて、その考察が不十分であることが明らかになった。ディルタイの生の範疇は、そのままでは物語論に適用することはできない。そこには何らかの変換が必要である。時間性の範疇は、生活経験における主観的時間から、物語られる時間へ、さらには人間的な時間へと変換される。また作用連関の範疇は、物語的一貫性へと変換される。これらの変換を可能にしているのは、歴史家の想像力とレトリックの技術であり、それに対応した読者の想像力と解釈の論理である。ここにおいてわれわれは、物語論と解釈学的論理学との接点を見いだすことができるのである。

すでにディルタイは、後期の『精神科学における歴史的世界の構成』の続編の構想において、歴史家の著述も、詩人の作品も、それらを追体験するためには、レトリックと想像力が重要な契機をなすことを指摘している。「追体験の有意義な働きは、二つの契機に基づいている。ある環境や外的状況をすべて生き生きと現在化することは、われわれの中に追体験を引き起こす。そして想像力は、われわれの自身の生の連関の中に含まれている行動様式や力、感情、努力、理念の方向性を、強めたり弱めたりすることを可能にし、またそうすることによって、見知らぬ心的生すべてを追構成することを可能にする」（Ⅶ, 215）。またディルタイは、理解の論理的形式の考察の必要性についても、「精神科学の論理学の課題」として言及している（Ⅶ, 220）。冒頭で述べたように、もともとディルタイは、歴史家の歴史記述と詩人や作家の物語制作に共通のものを見いだしていたのであり、両者の根底には、想像力とレトリック、解釈と論理の問題が混在していることに気づいていたのだと言える。この問題はディルタイを、文学理論においては詩学の探求へ、精神科学の理論においては、精神科学の認識論と論理学の探求へと導いて行ったものと思われる。しかしディルタイの研究態度の常により、どちらも未完成に終わっている。詩学においては中期の原稿を、体験を基盤にした解釈学的な意味理解の観点から修正しようとして未完に終わっている。また、精神科学の認識論と論理学においては、中期以降体系的に発展させられることなく、ディルタイの弟子達に多様な形で継承されていった。このような事情により、想像力とレトリック、解釈と論理の関係は、物語論においても、精神科学の理論においても、同一の平面上で論じられ、考察される機会は無かったのである。しかしながら、物語と歴史、あるいは物語と精神科学が、互いに密接な関係にあることが明らかになった今、われわれは両者をつなぐこれらの四つの領域とそれらの関係に注目し、これらが精神科学の基礎づけに果たす役割を改めて問題にしなければならないように思われる。

〔註〕

- 1 Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd.V, S.L.『ディルタイ全集』第V巻、ミッシュユによる序文からの引用。以下において『ディルタイ全集』からの引用は、本文中に巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。
- 2 拙稿「ディルタイの精神科学の基礎づけにおける心理学と解釈学との関係について」（日本ディルタイ協会編『ディルタイ研究』第13号、2001/2002年、68-86頁）。

- 3 拙稿「デイルタイの教育学とナラトロジー」(別府大学会編『別府大学紀要』第47号、2006年、49-60頁)。
- 4 Owensby, Jacob, Dilthey and the narrative of history, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994, p.ix.
- 5 Owensby, *ibid.*, p.74.
- 6 O.F.ボルノウ、麻生建訳『デイルタイ その哲学への案内』、未来社、1977年、216頁以下。
- 7 Owensby, *ibid.*, p.85.
- 8 ポール・リクール、久米博訳『時間と物語 Ⅲ』、新曜社、1990年、196頁。
- 9 リクール、前掲書、200頁。
- 10 リクール、前掲書、213頁。
- 11 リクールはこの有意味化の際に体験される時間性を、ハイデガーが『存在と時間』で行った時間性の分析に対決させ、その分析の不十分さを批判している。ハイデガーは、過去の遺物を「現にそこに既在していた現存在を開示するための可能的な資料」と見なし、そこで体験される時間性を純粋に現象学的な時間、すなわち「死へと向けられた時間性」と一致するものと見なししている。そしてこの現象学的時間を基にして、「日付可能な時間」、「公共的時間」、さらにはわれわれの日常生活における「通俗的時間」を導きだそうとする。しかしリクールによれば、このような時間性の区別は、痕跡の有意味性の理解においてはあてはまらない。なぜなら痕跡が前提とするのは暦法的時間であり、痕跡の有意味性の理解には、すでに暦法的時間が、ハイデガーの言葉で言えば通俗の時間の観点が入り込んでいるからである。「記念物と史料に関して歴史家の実践に固有の操作がどのようにして、現にそこに既在していた現存在という概念を形成するのに寄与するかを立証しなくては、痕跡の分析を前進させることはできない。純粋に現象学的な概念と、痕跡をたどり、遡る行為にすべて帰結させることのできる歴史記述の手続きを、このように一致させることは、歴史的時間の枠組みの中でしかなされ得ないのであり、その歴史的時間とは星の時間の一断片でも、個人的な記憶を共同体的次元にまで単に拡大したものでもなく、時間に対する二つの視角が合流するところから由来する雑種的な時間である。その二つとはハイデガー的用語法による、現象学的視角と通俗の時間の視角である」(リクール、前掲書、216頁)。
- 12 リクールは、この実例を三つの有名な文学作品(ヴァージニア・ウルフ『ダロウェイ夫人』、トーマス・マン『魔の山』、マルセル・プルースト『失われた時を求めて』)に即して詳細に分析している(リクール、『時間と物語 Ⅱ』、187-290頁)。
- 13 リクール、『時間と物語 Ⅲ』、237頁。
- 14 リクール、前掲書、351頁。
- 15 リクール『時間と物語 Ⅰ』、99頁。
- 16 リクール、『時間と物語 Ⅲ』、445-453頁。
- 17 Owensby, *ibid.*, p.125.
- 18 Owensby, *ibid.*, p.125.
- 19 リクール、久米博訳『記憶・歴史・忘却 上』、新曜社、2004年、378頁。
- 20 リクール、前掲書、378頁。
- 21 リクールは、説明と理解の関係を、デイルタイが『記述的分析的心理学論考』で述べているような「対立関係」ではなく、統合的に捉えようとしている。「…物語を理解するとは、まさに物語が統合する出来事、物語が語る事実を説明することだからである」(前掲書、375頁)。リクールのこのような見解は、ボルノウの見方に近い。ボルノウは、理解は説明より、より深く人間の日常生活に根ざしているものであり、説明はこの根源的理解が困難な状況に陥った時に生じてくるものと述べている(Bollnow, O.F., *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, Freiburg/München 1982, S.125.)。また、デイルタイは説明と理解の関係を、自然科学に対する精神科学の特徴を述べるために対立的に置いただけであり、両者は本来明確に区分できるものではないことを述べている(V, 337)。

- 22 このような調整と統一は、作用連関の中心となる論理的主体が、物語的理解を通して「社会的絆」を確立していくとともに、自己同一性をも探求していく過程であると、リクールは述べている（リクール、前掲書、331頁以下）。作用連関のこのような特徴は、デイルタイが作用連関の「内在的目的論的（immanent-teleologisch）」性格（Ⅶ，153）と呼んだものに対応するものと思われる。作用連関の分節化と発展の過程において、分節化された部分は、それ自体である一定の目的論的構造を持つとともに、さらにより大きな生の連関全体の中に連関づけられている。

Zusammenfassung

Dilthey und Ricoeur

-Zum Berührungspunkt zwischen der Geisteswissenschaft und der Narratologie-

Masaya Setoguchi

Die vorliegende Abhandlung versucht, die Begründung der Geisteswissenschaften von Dilthey als die Narratologie zu verstehen. Dazu werden die zwei vorausgehende Forschungen über die Narratologie betrachtet, und zwar Jacob Owensbys „Dilthey und Narrativ der Historie“ und Paul Ricoeurs „Zeit und Narrativ“.

Owensby bezeichnet Diltheys Verstehen der Geschichte als das Verstehen des Narrativen, weil die Lebenskategorie (die ‚Zeitlichkeit‘ und das ‚Wirkungszusammenhang‘) auf die Narratologie angewandt werden kann. Er behauptet dass, die individuelle Lebenserfahrung durch die Zeitlichkeit zur Autobiographie und der Biographie als der Literatur übergangen werde. Er sagt auch, dass der Wirkungszusammenhang als der Hintergrund des Narrativen fungiere.

Aber die Anwendung der Lebenskategorie auf die Narratologie braucht eine Art von ‚Auswechselungen‘ (Ricoeur). Die Auswechslung verändert die Zeitlichkeit zur ‚erzählten Zeit‘, die zwischen der subjektiven Zeit und der objektiven Zeit vermittelt, und sie verändert den Wirkungszusammenhang zur Handlung, die die ‚narrative Kohärenz‘ möglich macht. Solche Auswechslung beruht auf der Phantasie und der Rhetorik des Historikers, auf der Logik und der Interpretation der Materialien. Phantasie, Rhetorik, Interpretation, Logik, diese alle werden bei der Erkenntnis der Geschichte und der Interpretation des Narrativen gebraucht. Diese sind die Berührungspunkte zwischen der Geisteswissenschaft und der Narratologie.