

2. 構想の萌芽 — 「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」(1912年)

2-0. はじめに

前の章で我々は、形而上学を特徴づけて次のように言った。形而上学者は、事物の内でも最も先に在るもの、事物の元になっているもの、いわゆる「第一原因」を探して、どことも知れない遙か彼方にまで歩を進める、と。しかし、我々の考えでは、このような営みには明らかな欠点があるのであった。それはつまり、自然な世界との隔絶であった。形而上学者が第一の实在とみなすもの、それは誰にでも理解可能なもの、万人によって承認されるべきものとは言い難い。それは或る人にとっては始原・根元・原理と信じられているとしても、他の人にとっては想像するのも難しいような何かである。かくして、形而上学者と同じ数だけ、第一原因が提出されることとなり、いく世紀にもわたる論争の歴史が形作られたのである。

我々の見るところでは、イギリス経験主義の目論見とは、このような営みとしての形而上学の破壊であった。経験主義者たちは、各人の勝手な信念の披瀝と、それから不可避免的に生じる侃々諤々たる議論とを、もはや有益なものとは認めず、これらを禁じようとしたのである。だが、我々はすでに、彼らのこの目論見の顛末についても知っている。その試みはヒュームにおいて自滅に至ったのであった。結局のところ、形而上学を禁ずることはできない。

しかしながら、我々はこうも思うのである。経験主義者たちの目論見が見当違いであったことは確かであるが、しかし一方において、そうした目論見の動機となっているもの—形而上学への懷疑—が正当であることも明らかである。このことはつまり、彼らがどこかで道を踏み外したということの意味と考えられよう。だとしたら、彼らは一体どこで道を誤ったのだろうか。これに対する答えは容易に見つかる。経験主義者は形而上学を無益であると決めつけ、これを頭ごなしに禁じようとしたとき、大きく誤ったのである。けれども、思うに、そうしたことはまったく必要がなかったのだ。実際には、彼らがすべきだったのはそのようなことではなく、次のことであった。すなわち、いかなるものを第一の实在とみなしても構わないが、その際、それを前提するのではなく、いかにしてそれに到達したか、いかにしてそれを認識したかという点を明示するよう要求すること、そしてまた、その点に関する明示がない場合は、いかなる説も虚偽ではないが不完全であるとみなすというルールを徹底すること、これらである。

このような観点からすれば、前の章で見た現象主義から实在論へのヒュームの転回を、次のように評価することも出来よう。ヒュームはイギリス経験主義を終わらせたというよりも、それを正道へと連れ戻した、と。そして、そのことによって彼は、真に存在するものを認識するとはいかなることかという謎を人々に示したのだ、と。だがしかし、彼はその謎を解明したわけではなかった。ヒュームが立ち止まったこの地点からシュペートは歩き始める。

「ヒュームの懐疑論と独断論」が発表されたのとほぼ同じ頃、1910年と11年の夏にシュペートがベルリンで研修を行ったことについては、伝記の中ですでに述べた。また、これもすでに述べたことではあるが、シュペートは(おそらく上の研修と併せてであろう)1910年の夏に、チェルパーノフと共にドイツのいくつかの大学の心理学実験室を訪問している。師弟が訪れたのは、

ライプツィヒ大学の W. ヴント、ボン大学の O. キュルペ、ヴュルツブルク大学の K. マルベ、そしてベルリン大学の C. シュトゥンプの各実験室であった¹。二度にわたる国外研修や、上に挙げたような大家の指導する当時最先端の心理学実験室への視察旅行が、若いシュペートに大きな刺激を与えたことは間違いない。その結果は、11 年発表の「ヒュームの懐疑論と独断論」にもいくぶんかはすでに見受けられるように思う。しかし、それがはっきりとした形で現れたのは、視察と研修を終えて少したってから、1912 年の論文「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」においてであった²。

「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」は、当時のモスクワ心理学協会代表 L. M. ロパーチンの研究・教育活動 30 周年記念論文集のために書かれた。全体で 20 ページたらずの小論であるが、冒頭に置かれたごく短いまえがきを除くと、三つの部分からなっている。第一の部分は問題提起の場所であり、それはさらに二つの部分に分けられる。一つは哲学と心理学の関係に関するシュペートの意見が述べられるくぐりであり、もう一つは彼による手短な近代心理学史批判である。それに続く第二の部分では、シュペートにとっての現代心理学のうち、彼が注目するいくつかの潮流が紹介される（この際、視察旅行による知見が大いに活用される）。そして、最後の第三の部分で、シュペートが抱く将来の哲学と心理学のイメージが描写される。

まえがきで著者はおおよそ次のようなことを言っている。—私は「心理学の一つの道」と言うことによって、「唯一の道」と言いたいのではなく、「いくつかのうちの一つの道」と言いたいのである。だが、それにもかかわらず、自分が望む一つの道とありうる他のいくつかの道とを、私は以下でまったく比較検討していない。だが、論考のこうした欠点については、目をつぶることにしてもらいたい³。この言葉には、我々が問題にしている著作の性格がよく表れていると思われる。この著作は、確かに論文の体裁をとってはいるけれども、しかし、学術的な研究とは異なる性格を持っているように見える。それは最初から最後まで、何やら断定的であり、また、演説風なのである。上で述べたように、著作の第一の部分の前半は、哲学と心理学の関係をめぐる記述であるが、実のところ、これは中立的な考察ではなく、シュペートがこうあってほしいと考えるような両者の関係が前に押し出される一節である。さらに、第一の部分の後半も、近代心理学史批判とはいえ、学説史研究といった類の論述ではなく、既存の心理学に対して次々と浴びせかけられる辛辣な批評といったところである。続く第二の部分は、これと対称的な関係にあり、そこでシュペートは一転、自身の支持するいくつかの新しい心理学説に目を向けるが、しかし、それらに関する叙述も、研究というより、むしろ宣伝である。そして、最後の第三の部分であるが、この部分こそまさに演説であり、著者が自分の思う「一つの道」について思うがまま語る場所である。叙述のこうした傾向から、シュペートにとって、この著作が何であるかが推察される。彼にとって、これは一種の宣言ないし指針表明なのである。ヒューム認識論を受容することで、シュペートは自身の哲学の構想へと踏み出した。そして、国外研修と心理学実験室への視察旅行が、彼の胸に構想を芽生えさせた。その構想の萌芽を、論証はさておき、ともかくも世に示すだけは示しておこう、こう彼は考えているように思われるのである。

以下で「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」を検討する際、我々はこの著作の今述べたような性格を生かしたいと思う。そのため我々は、おおよそのところ、オリジナルの構成と雰囲気そのままだに保ちながら著作を見ていくことにする。最初に我々は、第一の部分の前半（哲

学と心理学の関係)に触れる。次に我々は、第一の部分の後半(近代心理学史批判)へと移る。そして、その後はそのまま、第二の部分(シュペートが注目する新たな心理学)、第三の部分(彼が望む道)という順に進んで行こう。

2-1. 哲学と心理学

西洋語で「哲学」と呼ばれるものには、大別次の二つがあるように思われる。一つは「学問一般」であり、もう一つは「存在ないし始原・根元・原理についての学」である。ただし、広狭両義の哲学を二つの別々の哲学と考えるべきではない。そうではなく、例えば、大きな円と、その中にある小さな同心円とを思い描けばよいであろう。大きな円が広義の哲学、小さな円が狭義の哲学である。両者の関係は、前者は後者を含み込むが、しかし、後者は前者の要をなすといったものである。広義の哲学に関しては、ルネサンス以降、徐々に縮小していったと言える。広義の哲学から諸々の学問が独立し、自然科学をはじめとする近代科学となっていったからである。このようにして、広義の哲学は次第に小さくなり、大きな円は小さな円と重なる方へ向かった。

以上の一般的状況の概括は、西洋における心理学の歩みを理解する際にも役立つ。「心についての学」というもっとも基本的な意味での心理学は、古代ギリシアの頃からある。プラトンやアリストテレスによる心(靈魂)に関する考察などがその代表例である。こうした種類の哲学的心理学は、ヘレニズム時代、ローマ時代、中世を通じて継続され、さらには近代にまで受け継がれていった。デカルト、スピノザ、ライプニッツ、また、ロック、バークリ、ヒュームといった哲学者たちの諸説に、ある種の心理学を認めるのはごく自然なことであろう。だが、こうした哲学的な心理学に対抗して、19世紀はじめ頃から、主にドイツで、実験的な方法を用いる心理学が台頭してくる。それははじめ、生理学者および物理学者たちによって試みられ、やがて19世紀終わりの心理学実験室の隆盛へと結実する。これら実験的研究を自然科学とみなすか、精神科学とみなすか、この点に関しては議論の余地がある。しかし、それはさておき、19世紀実験心理学の登場によって、哲学的心理学と区別される科学的心理学が成立したとすることには異論がなからう。かくして、上で述べた広義の哲学は、この時点でまたひとまわり小さくなったのである⁷⁾。

「心理学の一つの道、それはどこに通ずるのか」は、哲学からの科学的心理学の独立が、さらに決定的なところまで進んだ時代に書かれている。このことから期待されるとおり、この論文でシュペートが行おうとするのは、両者の関係に対して彼自身の見解を示すことである。ここで早々に彼の意向を明らかにしてしまえば、彼は哲学と心理学が離れ離れになることに反対である。むしろ哲学と心理学は緊密に結びつくべきだと彼は考える。そこで、哲学と心理学の分離を承認するかに見える時勢に対して、彼は次のように反駁する。

上述のイメージ[哲学からの諸科学の発生というイメージ —引用者]が、実際に起こった事実の正確な表現であり、母なる哲学の大いなるふところから専門諸学が分離したのだということ認める場合でさえも、それらのことのうちに、次のような広く行き渡った主張を裏づける証拠を認めることはできない。すなわち、その主張とはこうである。—心理学は、それにとって

宿命と言ってもよいほどに不可避的な同様の道を歩んでいる。科学としての心理学と哲学とを今もって結びつけている形而上学の糸は、もはやごく細いものである。だから、自ずと生じる事態ではあっても、その事態の生起を促進し、つまり、最後の糸を断ち切らなければならない。そして、心理学は哲学から最終的に離れ、他の専門諸学の列のうちで自由な地位を占めるようになるのだ。だが、一言で言って、心理学の運命を他の諸学に類する運命と見ることは、まったくの独断である。そのことのうちに、あのエウテデモスの論理の実例を見ないわけにはいかない。すなわち、その論理によれば、もし雄犬が仔犬らの父であり、また君の雄犬であるならば、その時、君の父は雄犬であり、君自身は仔犬らと兄弟である⁸。

要するに、シュペートが言いたいのはこういうことである。—哲学と他の諸学との関係と、哲学と心理学との関係とは、一見似ているが、実はまったく異なっているのかもしれない。なるほど、哲学と他の諸学との関係は、母と子たちとの関係であり、つまりは、肉親同士の関係である。そしてまた、哲学と心理学の関係も、おそらく、肉親同士の関係であろうと考えられる。しかし、このことから、哲学と心理学もまた母と子の関係であり、他の諸学と心理学は兄弟姉妹であると速断してはならない。なぜならば、哲学と心理学が肉親の間柄であるというのが本当だとしても、それが母と子の間柄であるとはかぎらず、別の関係という可能性もあるのだから。—このような一撃を加えた後、すかさず彼は自分が正しいと思う「一つの道」について語る。

心理学の開発に際して、次のような一つの道がある。それはすなわち、心理学を哲学から削り取るというところに通ずるのではなく、逆に、心理学がますます強固に哲学と結びつき、ついには哲学と一つになりさえするというところへと行き着く道である。我々が理性的形而上学の課題をどのように理解しようとも、そしてまた、その形而上学と現代の抽象的心理学とがいかに乖離しているように見えようとも、形而上学と心理学は永遠に、血を分けた姉妹であり続ける。なぜならば、形而上学は、実在を認識するという目的を自らに課すかぎり、経験的基盤に依拠しなければならないのだし、一方、心理学は、それが抽象的な諸連関に定位するものである場合でさえも、そうした諸連関を具体的な実在から引き出さねばならないのだから⁹。

かくのごとく、シュペートによれば、哲学と心理学は母と子ではなく、姉と妹である。母と子の間柄であれば、子が母から離れ、独立するというのは当然のことであろう。だが、姉と妹ということであれば、話は違ってくる。しかも、シュペートの口振りからすれば、哲学と心理学はただの姉妹ではない。それは何か一心同体の双子の姉妹といったものである。どうやらシュペートは、哲学と言うことで、広義の哲学（前近代的学問一般）ではなく、狭義の哲学（存在論）を考えており、そして、心理学と言うことで認識論を考えているようである。おそらく彼にとって、広義の哲学から諸々の近代科学が独立すること、これはさしたる問題ではない。哲学が狭義の哲学として存続することができるならば、多分、彼にはそれで十分であろう。しかしながら、その彼にとっても、狭義の哲学（存在論）と心理学（認識論）の分離だけは容認し難いのである。なぜならば、ヒュームを批判的に受容したシュペートからすれば、認識とは真に存在するものの認識にほかならず、したがって、認識論と存在論とは一つであるはずだからである。まさにこの意

味においてシュペートは、心理学は哲学と連帯すべきであり、さらにはそれと融合すべきであると唱えるのである。

しかし、我々は思うのだが、シュペートの言明はあまりに性急にすぎる。論文は始まったばかりである。この段階で結論めいたことを言うのは差し控えるべきではなからうか。けれども、すでに述べたように、この著作は一種の指針表明なのである。それを考えれば、シュペートの言葉は早い段階でのテーゼの提示であるとみなすのが適当であろう。このテーゼをめぐる、これから彼は意を尽くそうと努めるに違いない。とりあえず、我々はこのように好意的に解することとし、この先の議論に目を移すことにしよう。

2-2. 18世紀および19世紀の心理学の批判 —心理学における論理主義

シュペートが上のようによく主張しようとも、実際の心理学が哲学から離れる傾向にあったことに変わりはない。だが、一般的に言って、本来一緒にあるべき二つのものが、もし離れ離れになるならば、両者ともどこかがおかしくなって当然であろう。シュペートは心理学の方に生じた狂いを「心理学における論理主義 (ЛОГИЗМ В ПСИХОЛОГИИ)」と呼ぶ。そして、彼によれば、それは哲学の方にもひどい悪影響を及ぼしている。

我々の時代の哲学のうちでは、なにもかもが調子良くいつているわけではない。そこでは懷疑主義と相対主義という流行が波のように広がってしまった。この診断に誤りはない。病の原因がを見つけ出され、心理学が論理学の組織を侵したとされた。論理学における心理主義を根絶すること、これがわれわれの時代のスローガンとなった。[...] そうした診断はそれ自体正しいとしても、にもかかわらず、それには何か欠陥がある。その診断は完全ではない。まったくもって不正確に疾患部位が見定められている。患っているのは論理学のみではない。哲学のすべてが病に罹り、哲学の全組織が破壊されているのだ。診断には補足が必要である。哲学は論理学における心理主義のみに苦しんでいるのではなく、さらには、もしかするとより一層ひどい程度に、きわめて似通った病、心理学における論理主義に苦しんでいるのである。論理学における心理主義は相対主義と懷疑主義という熱病を惹き起こすが、一方、心理学における論理主義は哲学の全組織を憔悴させ、負けず劣らぬ悲惨な結果をもたらす。生き生きとした具体的な事実の代わりに、それは抽象という無味乾燥な図式を立てる。生き生きとして、鮮明で、豊かな色彩と不断の変移で光り輝く、心的生の内容が、整然と一列に並んだ、色あせた、ただくっきりと線描された、中国風影絵として思い描かれるようになる。我々の心理学の抽象的図式の向こうに、我々の心の生が見えることはまずない。巨匠の手になる複雑で大規模な絵画は切り刻まれてしまう。ちっぽけな人間たちや家々や木々などが切り抜きされ、或るものが他のものにあてがわれ、様々に配置される。こうなれば、どんな想像力も、作品の本来の一番初めの姿を再生することはできない¹⁰。

実を言えば、シュペートのこの長広舌は、この後まだまだ続いている。だが、我々はそのすべ

てにつき合わなくてもよいであろう。彼は論理主義についてひとしきり語った後、それでもまだ不十分だと思ったのか、「思想を明白にするために」、18世紀および19世紀の心理学、つまり、哲学から独立する少し前と、独立を遂げる頃の心理学のうちに、論理主義の具体例を求めていく。以下で我々は、むしろこちらの方を追うことにしよう。

なお、ここで予め断っておく。これから我々が見ようとしているのは、前に述べたように、学説史研究ではなく、批判的コメントのようなものである。著者は二ページを超える長い段落を設け、そこで様々な心理学説に対して矢継ぎ早に批判を加えていく。その際、彼は読者がそれら諸々の心理学説に関する知識を持っているものと前提しており、それがなければ彼の評言を解することはできない。この不便を取り除くために、我々は心理学史の基礎知識を補いながら進もうと思う。具体的に言えば、我々はまず或る学説の基本を確認し、その後で学説に対するシュペートの評を見るという手順を踏み、これを何度か繰り返すことにする。

能力心理学

シュペートが最初に問題にするのは、「能力心理学 (faculty psychology)」である。能力心理学とは、簡単に言って、心をいくつかの能力に分類し、その上で、それら自身や、それら相互の関係などを詳細に明らかにしていく心理学である。このようなものとしての心理学は、原初的な「心についての学」にも認めることができる。例えば、プラトンやアリストテレスの靈魂論は、能力心理学的である。とは言え、これら古代哲学者の思索のうちに能力心理学を見るのは、いわば後知恵である。言うまでもなく、プラトンやアリストテレスは自分らの靈魂論を能力心理学だとは考えていない。一方、「能力心理学 (Vermögenspsychologie)」の語を唱え、それを実践したという意味で、この種の心理学の祖と言われるのがC.ヴォルフ (C.Wolff 1679-1754) である。ライプニッツの影響の下、ヴォルフは心を実体とみなし、それに大別以下の四能力を認める。すなわち、高次の認識能力 (悟性・反省・注意)、低次の認識能力 (記憶・想像・感覚)、高次の欲求能力 (意志)、低次の欲求能力 (快と不快・感官的衝動・感官的嫌悪・情緒) の四つである。また、ヴォルフに続いて、J.N. テーテンス (J.N.Tetens 1736-1807) も自説を提出している。彼は心の能力を能動的と受動的に分け、前者は思惟と意志、後者は感情であるとした。思惟・意志・感情というこの三層構造は、カントに影響を与えたとされる。能力心理学は、19世紀はじめには、ドイツのみならず、イギリス、フランスでも盛んに行われた。

能力心理学とはおおよそこうしたものであるが、これについてシュペートは次のように言っている。

自己観察が、記憶や、想像や、注意等々といったものについて語る権利を与えてくれること、これに関して疑わしいところはない。しかしながら、これら概念が、つまり純粹に論理的な構成作用の産物が、独立的な、自身の領域内で完結した、或る種の本質の表現として利用されるようになるやいなや、自己観察という基盤は打ち捨てられ、判断の根拠は、自己観察の所与ではなく、純粹に論理的な関係や連関のうちに探し求められる。「能力」の心理学的な規定からして、ほとんど常に、対象的なものの規定という性質を帯びている。[...] どのような意味において心理的なものを対象として語りうるのか、この問題に私は触れないが、しかし、言うまでも

ないほどあまりに明白なのは次のことである。すなわち、その心理的なものとは、特別な秩序にのつとる対象であり、したがって、それを客観ないし客観に準ずるものと解することは、心理的なものに数学的・自然科学的思考の論理形式を当てはめることである。これは単なる論理的な誤りではなく、まさに論理化であり、自然科学の対象が幾何学的に（数学的に）とらえられた17世紀哲学において生じた論理化に類するような、そうした論理化である¹⁾。

経験主義的な心理学（ヘルバルト学派、連合主義、感覚主義）

シュペートが言うとおりに、事実、能力心理学に対しては、観察を軽視した、好き勝手な思弁であるとの批判が生じる。批判者たちに言わせれば、そのような思弁からは、心理学の紛糾しか結果しない。こうして、経験の観察に基づこうとする、新たな心理学が台頭することになる。18世紀から19世紀にかけてのドイツ、イギリス、フランスのそれぞれに、この種の心理学を見出すことができる。次にシュペートが見るのはこれらである。

ドイツにおける経験重視の心理学の提唱者は、J.F.ヘルバルト (J.F.Herbart 1776-1841) である。彼の考えでは、心とは分割不可能な実体である。だが、彼はこうした伝統的な規定にとどまるわけではなく、そこから心の経験へと進んでいく。ヘルバルトの説くところによると、心の経験からは、諸々の「表象 (Vorstellung)」が生じる。表象は互いに引き寄せあったり、反撥し合ったりする。また、心には意識的な局面と無意識的な局面とがあり、表象は無意識から意識へと浮び上がったり、あるいはその逆に、意識から無意識へと沈み込んだりする（これらを「意識閾 (Schwelle des Bewußtsein) を越える」と称する)。表象は、ときには協力し、ときには離反しながら、意識に座を占めるべく競争しているというわけである。ヘルバルトはこうした諸表象の運動に法則性を考え、これを解明しようとする。そのため、彼の思想は「表象力学 (mechanics of ideas, Vorstellungsmechanismus)」と呼ばれる。ヘルバルトから強い影響を受けたという意味で、ヘルバルト学派と言われる人々がいる。例えば、M.W.ドロービッシュ (M.W.Drobisch 1802-1896)、W.F.フォルクマン (W.F.Volkmann 1822-1877) がそれである。

17世紀以降のイギリス経験主義に関しては、すでに我々には十分な知識がある。経験主義においては、心は白紙とみなされ、そこに経験によって諸々の「観念 (idea)」が生じるとされるのであった。観念は結合し、より複雑な観念となったり、分解して、単純な観念に戻ったりする。こうした観念の離合集散を、経験主義者たちは「連合 (association)」と呼ぶのであった。経験主義は認識論であり、つまり哲学の一種であるが、その発想をそのままに「連合心理学 (association psychology)」を創始したのがD.ハートリ (D.Hartley 1705-1757) である。以降、連合心理学はJ.ミル (J.Mill 1773-1836)、その息子のJ.S.ミル (J.S.Mill 1806-1873)、A.ペイン (A.Bain 1818-1903)、H.スペンサー (H.Spencer 1820-1903) という具合に継承されていくが、基本的な発想に変化はなかった。ただし、次の二点には留意する必要がある。第一に、J.S.ミルは連合を機械的なものではなく、化学的なものと考えた。彼によれば、化学的要素の結合から質的に新しい化合物が生じるのと同様に、観念の結合によってまったく異質の観念が発生する。彼の説は「心的化学 (mental chemistry)」の名で呼ばれる。第二に、スペンサーは連合心理学に進化論を導入した。これは人間を含む動物全体の心や、その発達を問題にする端緒となった。

イギリス経験主義はフランスに輸入され、極端な形をとった。E. B. de コンディヤック (E.B.de

Condillac 1714-1780) は、ロックの認識論を下敷きにしつつも、その発想を先鋭化し、感覚のみからすべての心的現象を説明しようとした。彼の「感覚主義 (sensualisme)」の反響は、H. A. テーヌ (H.A.Taine 1828-1893) の心理学などに認められる。

以上が 18 世紀から 19 世紀にかけてのドイツ、イギリス、フランスにおける経験主義的な心理学のあらましであるが、我々にとって重要なのは、それに関するシュペートの言葉である。該当する箇所を引用しよう。

ヘルバルト主義の心的生の理解やヘルバルト主義の用語法が、能力心理学の偽りの図式に抵抗を示すのを期待することもできよう。無論、そうした功績はヘルバルトと彼の学派に属するものである。しかしながら、はたして彼自身の学説はいくらかでも論理主義を免れているであろうか。その表象「力学」、つまり、意識閾を越えての浮上とか、意識閾を越えての沈潜とか、結合、融合、混化等々といったものは、どれも皆、本当に経験や観察に基づいた心理学であると言えるだろうか。これはまったく変わらぬ、合理化され、論理化された表象体系であり、この体系に、心についての学を名のる資格はない。心的原子、心的化学等々による説明を心理学に導入しようとするあらゆる試みに存するところの文字通り同一の欠点を、さらにつけ加える必要があろうか。つまるところ、こう言わねばならないのだ。説明心理学のありとあらゆる試みは、他の点に関する長所や短所のいかんにかかわらず、合理主義的な論理化という共通の一点において不具である、と。これに関しては、主知主義者、連合主義者等のみならず、感覚主義者、進化論者、そして、主意主義者にすら罪がある¹²。

実験心理学 (W. ヴント)

上で見た哲学的心理学が、観察を重視する経験主義的な心理学であるとしても、哲学的心理学はやはり哲学的心理学である。これに対抗し、すでに述べたように、19 世紀初め、ドイツにおいて実験的方法を駆使する科学的心理学が登場する。最初にそれを試みたのは、G. T. フェヒナー (G.T.Fechner 1801-1887) や H. v. ヘルムホルツ (H.v.Helmholtz 1821-1894) などの自然科学者たちであった。けれども、彼らは心理学を本業とするわけではなかった (フェヒナーは物理学者、ヘルムホルツは物理学者・生物学者)。一方、心理学の専門家であること、世界で最初に心理学実験室を開設したこと等によって、より本来的な意味で実験心理学の創始者とみなされているのが、W. ヴント (Wilhelm Wundt 1832-1920) である。シュペートは、自然科学者による初期の実験心理学には触れていない。彼が言及しているのは「主意主義」である。これは明らかにヴントの心理学を指している。

ヴントの思想は広大で複雑である。その特色をкаいつまんで言うならば、第一に「直接経験 (unmittelbare Erfahrung)」ないし「本源的経験 (ursprungliche Erfahrung)」について述べなければならない。直接経験は分かりにくい概念であるが、簡単に言うならば、それは主観が居合わせるかぎりでの経験である。あらゆる経験は本来、「私」が今まさに経験しているところの経験であると考え、経験しつつある「私」の立場に立って、そこから経験を見るとき、その経験が直接経験である。これに対し、経験しつつある「私」の立場をあえて捨象し、経験をいわば公のものへと加工することも可能である。ヴントはこうした客観化された経験を、直接経験から一段

経ていると言う意味で間接経験と呼ぶ。彼によれば、間接経験は自然科学の研究対象であり、一方、直接経験は、心理学のみならず精神科学全般の対象である。心理学は直接経験そのものをもつばら研究するがゆえに、精神科学の中で基礎学の地位を占める¹³。

ヴント心理学の第二の特徴は、自己観察の重視である。だが、これに関しては、二つ注意すべき点がある。一つは、ヴントの言う自己観察は（例えばロックの「反省」のように）自己の内部をじつとのぞき込むといった類のことではないという点である。彼が言うのは、自らが経験しているというそのことをただそのままに保つ、といったことである。要するに、彼にとっての自己観察とは、間接経験に移らずに、直接経験に止まるということであろう。注意点の二つ目は、ヴントの考えでは、自己観察は、客観的な方法によって、つまり実験によって補強されうるという点である。自己観察とは、「私」による「私」の経験の観察である。だが、ヴントによれば、この観察の結果を客観的なデータの形に仕立てる方法が様々にありうる。実際、彼はそうした方法をいくつも開発した。この業績によって、彼は実験心理学の祖と称されるようになったのである¹⁴。

第三の特徴は、心の能動性の強調である。ヴントにとって、心とは直接経験にほかならず、つまり「私」が経験しつつある経験にほかならないが、彼によれば、そうしたものとしての心に見られるのは、表象や観念の機械的な結合や分離ではなく、要素たちを能動的に総合する働き（「統覚 (Apperzeption)」) である。このような見方から、彼は心に「意志」を認め、これを最重要視する。そのため、彼の説は「主意主義 (Voluntarism)」の名で呼ばれるのである。

さて、シュペートの批評についてであるが、彼は概してヴントと彼の弟子たちに対して好意的である。しかし、それでもシュペートは彼らに満足しているわけではない。

主意主義者たちは、心的生の能動性を強調するかぎりにおいて、経験において与えられるものに誰にもまして接近したと言えるかもしれない。しかしながら、彼らが心的現象を意志的なものとして説明したいという欲求を自分らの心理学の中核に置くやいなや、そうしたことは、何ら歯止めの役割を果たさなくなり、彼らは生きた経験ではなく、論理的図式を選び取るのである。それというのも、ほかでもないその欲求のうちに、意志とは対象的なものであるという理解が含み込まれているからであり、このことは心理学的な説明と自然科学的な説明との相違点が示されないかぎり変わらない。彼らにとって、心理学の対象であるのは相も変わらず、具体的な経験ではなく、心的生の多様な側面に関する具体化された概念であり、しかも、それら側面は意識の総体的な流れから取ってこられたものですらなく、まさしく実際とかけ離れたものである。あらゆる心的過程は、意志的かあるいは意志に類するかのどちらかであるという、一部の心理学者たち(ヴント)による用心深い留保は事態を改善するものではない。というのも、それはまたしても、心理的経験の表現ではなく、論理的な精練の表現でしかないからである。その留保自体がすでにして、心的現象の或る分類を前提しているのだが、しかし、抽象的心理学のあらゆる分類に見られるのは、諸々の概念とそれら概念の間の論理的関係とでしかないのであり、一方、心的生の本質は、それらによって絶望的と言ってよいほどにおおわれ、それらの「統一」は見えなくなっているのである¹⁵。

要素主義

最後につけ加えておくと、シュペートは、ヴント流の主意主義心理学のみならず、先に見たドイツ、イギリス、フランスの経験主義的心理学をも含めた、ありとあらゆるポスト能力心理学のうちに、「要素主義 (elementalism)」ないし「原子主義 (atomism)」という特徴を認めている。要素主義とは、その名のとおりに、複雑な心的全体は、単純な心的要素から合成されるという説である。経験主義的心理学においては、要素として表象や観念といったものが考えられ、これらの集合離散の仕組みが問題にされた。主意主義においては、表象や観念の機械的な結合や分離は退けられたが、しかし、表象や観念といった要素自体が否定されたわけではなく、やはり要素からどのようにして全体が構成されるかが問題となる。こうした根強い要素主義的な伝統に対し、シュペートは疑問を呈している。

複雑なものが、単純なもの、つまり要素から構築されるというまさにこの発想が、論理化する知性の産物でないというのは本当だろうか。「要素」の探求は心理学のドグマとなっており、この点においては、極めて多様な流派が等しく一致している。もともと、その要素が何であるかを言う段になると、それら流派はもう敵対するのだけれども。複雑な情緒が最も単純な判断から作り出され、思惟が判断の過程から作り出され、判断が表象の連関から作り出され、表象が感覚から作り出され、等々。こうした説明の論理的な意義は脇にのけて、そのような傾向はどんな事実に基づくのか、と自問してみよう。すると、我々には何も残りはしないのだ。論理の方はそこで内的矛盾から免れているが、しかし、代わりに心理学は犠牲に供されている。はたして心理学の命を救うことはできるのか、そして、どうしたら心理学は自身の使命を遂行しえるのか。この問いに答えることがそのまま、我々にとって問題であるところの心理学の一つの道を指し示すことになる¹⁶。

以上のとおり、シュペートによれば、18 世紀および 19 世紀の心理学は、おしなべて論理主義一言い換えるならば、図式主義一に陥っている。その理由は、彼の考えによると、心理学が哲学（存在論）との絆を無視し、「心」を外的実在（「物」）から切り離して捉えるようになり、その結果、「心」を見失ってしまったからである。研究対象を見据えることがそもそもできていないのだから、虚構的な図式しか作り出せないのは当然というわけである。一方、ヒュームの懐疑を潜り抜けたシュペートが確信するところでは、もし「心」の本来的な生き生きとした姿を描き出したのであれば、何よりもまず、「心」を実在へと向かう何か、実在をつかむ何かとみなす必要がある。真に存在するものとの関わりにおいて「心」を理解しようと努める心理学、これをシュペートは探し求めている。こうして、彼は自身の同時代へと目を向ける。

2-3. 世紀転換期における心理学の変革

ヴントは教師として多数の心理学者を育成した。この貢献により、実験心理学は急速に普及し

ていった。しかし、これはヴント流の心理学が心理学界を席卷したということを意味するのではない。実験という方法は多くの心理学者に引き継がれたが、ヴントの思想の方は広く受け容れられたとは言い難い。ヴント以後の実験心理学は、方法の点では一致を見たかもしれないが、内容に関してはかえって拡散していく。それからまた、実験心理学以外の心理学というものもあり、それらの思想が心理学の内容をさらに多様なものにした。こうして、19世紀のおわりから20世紀のはじめにかけて、心理学は百花繚乱の様相を呈する。そうした状況の中から、心理学を一変させようと企てる大胆な思想も現れる。

シュペートはもちろん、この時期の様々な心理学説のすべてに触れているわけではない。彼が目向けるのは、ほんのいくつかの新しい心理学説にすぎない。けれども、それらについて述べることは、彼にとって「一つの道」へと至るための布石という重要な意味を持つ。

F. ブレンターノ

最初に言及されるのは、F. ブレンターノ (Franz Brentano 1838-1917) である。ブレンターノは心理学者としてばかりでなく、哲学者、倫理学者としても著名であり、その影響力は多岐にわたる。彼の教え子には、多くの著名な思想家がいるが、その中にはC. シュトゥムプやフッサールも含まれている。心理学者としてのブレンターノは、ヴントより少々年下であるが、同じ年代に属する (ヴントは1832年生まれ)。思想に関して言っても、彼はヴント以後の人というより、むしろその競争相手であった (実際、ヴントとブレンターノを成立期科学的心理学の双璧とみなす者もいる)¹⁷。

このブレンターノの心理学に関して、シュペートは次のように言っている。

心理学は「心についての学」から「心的現象についての学」へと変化した。こうしたすり替いを正当化する論拠は、つまるところ、心が存在するかしないかにかかわらず、心的現象は存在する、ということである。古い定義と新しいそれとの違いは、前者が形而上学的な前提を含むのに対して、後者はそうしたものから自由だという点であり、それゆえ、後者は相対立する諸学派から承認されるが、一方、前者は何らかの一つの学派の独自色を帯びるという点である。したがって、一方は共通の予備的研究から我々を解放するが、他方はそれを余儀なくさせる¹⁸。

この評を肯定的とするか、否定的とするか、判断が難しいところである。ともかく、まずはブレンターノ心理学の基本を確認してみよう¹⁹。

ブレンターノは、魂や心といったものを科学的心理学の対象と認めない。というのも、それらに関しては、そもそも実在するのかどうかという点においてすら意見の一致がないからである。そこでブレンターノは、とりあえず、魂や心という既存の概念を棚上げにし、その上で、経験のありのままの姿を見つめることを通じて、心理学の真の対象を発見しようとする。その結果として提示されたのが、「心的現象 (psychisches Phänomen)」と「物的現象 (physisches Phänomen)」という対概念である。

ブレンターノが言うには、我々の周囲に在る諸々の事物はすべて皆、実体ではなく、物的現象 (形、色、音、暖かさ、寒さ、臭いなど) である。彼によれば、物的現象は、我々が事物自体を

知覚すること（「外的知覚 (äußere Wahrnehmung)」）によって生じる。例えば、山や川は物的現象であり、机や本も物的現象である。では、ペガサスはどうかと言うと、ブレンターノによれば、これもまた物的現象である。ペガサスは空想されたものだから、心的なものに分類すべきだと思ふかもしれないが、しかし、そのように考えてしまうと、ペガサスの居場所として心を仮定することになり、元の本阿弥である。そこでブレンターノは、仮定を退け、想像物をも物的現象に配するのである。けれども、このような方針からすれば、ありとあらゆるものが物的現象ということになり、心的現象が存立する余地はなくなるのではないだろうか。しかし、そうはならないとブレンターノは考える。彼によれば、我々は外的対象を知覚しているとき、そのように知覚していることを自覚しつつ、知覚している。外的知覚に伴う、このような外的知覚の自覚（知覚の知覚）を、ブレンターノは「内的知覚 (innere Wahrnehmung)」と呼ぶ。そして、彼によれば、この内的知覚における所与こそ、「心的現象 (psychisches Phänomen)」にほかならない。具体的に言えば、それは、感覚されるものではなく、感覚すること、想像されるものではなく、想像すること、判断されるものではなく、判断すること、愛し憎まれるものではなく、愛し憎むこと等々であり、要するに、対象ではなく、作用である²⁰。

ブレンターノが強調するところでは、心的現象（作用）には顕著な特質がある。それはすなわち、物的現象（対象）へと向かい、それと関係するという性質（「志向性 (Intentionalität)」）である。心的現象は、物的現象とあくまで別なのだが、しかし、それから離れて在るわけではない。心的現象とは、物的現象につきまとう影法師ないし分身のようなものである。それは不可思議ではあるが、確かに存在する。こうしてブレンターノによれば、科学的心理学は、心の研究ではなく、心的現象の普遍的な構造の解明を自らの課題とみなすべきである²¹。

ブレンターノが心を排除したこと、これは高く評価されなければならないであろう。心という概念は素朴であり、あまりに不分明である。そうした概念に依拠しているかぎり、心理学は能力心理学的な段階—つまり、曖昧模糊とした心をめぐって、各人が好き勝手な意見を述べる段階—から決して脱却できないであろう。それに比べて、心的現象という概念はいかにも洗練されており、かなりの程度の妥当性を有するようと思われる。この点、ブレンターノは心理学を前進させたと言えるかもしれない。しかし、問題はその後である。ブレンターノは言っている。—内的知覚は、知覚の知覚という直接的・無媒介的な知覚であるため、完全に正確である。それゆえ、内的知覚による心的現象は実在的であると言える。一方、外的知覚は、外界の対象の知覚として、間接的・媒介的であるため、どこまでいっても不正確である。それゆえ、外的知覚による物的現象は、一見実在的に見えたとしても、本当のところ、単なる仮象である—²²。けれども、どうであろうか。こうなると、ブレンターノの説はイギリス経験主義者たちの現象主義からそれほど大きく隔たっていないということになるのではないだろうか。なるほど、ブレンターノは能力心理学的な段階より前進しているだろうが、しかし、経験主義的な段階について言えば、彼はそれを完全には乗り越えていないのかもしれない（実際、彼は J.S. ミルに多くを負っている）。ブレンターノは、ヒュームの懐疑を超えて、さらにその先へと進んでいるのではなく、むしろそれ以前の段階でまごついているように思われる。このような解釈は当然ありうるものであるがゆえに、シュペートは次のように言わずにいられない。

かの論拠は、特別に掘り下げられた分析を必要としないほどにあからさまであり、その源泉は目に見えるようである。すなわち、その源泉とは、なににもまして哲学ないし形而上学への恐れである。心理学は哲学に糧を与えるが、しかし、当の心理学が、自身の経験の実在性を保証する哲学の助力があつてこそ発生したのだし、また、存続しているのである。心理学は奇妙な状況に陥り、あたかも哲学から生まれたこととか、それと肉親の間柄であることとかを恥じているかのようである²³。

ブレンターノ心理学に対するシュペートの評価は両義的である。一方で彼は、ブレンターノが心に関する素朴な理解を洗練し、心的現象という学的な概念へと高めたことを賞賛している。心の概念の彫琢に関して言うならば、ブレンターノ心理学は、経験主義的な心理学はおろか、さらにはヴント心理学にすら勝るであろう。しかし、他方でシュペートは、ブレンターノが大枠においては未だに現象主義（反形而上学・反存在論）の圏内にとどまっているように見える点に不満を感じている。それゆえ、シュペートはブレンターノの試みを称して、「心理学の部分的・漸進的変革」と言うのである²⁴。

ヴュルツブルク学派

続いて、シュペートはヴュルツブルク学派にしばし目を留める。この流派の代表者はヴントの教え子のO. キュルペ (Oswald Külpe 1862-1915) である。上で述べたように、ヴントこそが心の実験的研究の開発者であるが、しかし、彼は心のすべての局面に実験を施したわけではなかった。思考や判断などの高等精神作用に関して言えば、彼はそれを実験の対象にしなかった。これに対し、そうした作用をも実験に付そうと思ひ立ったのがキュルペである。1900年前後から、ヴュルツブルク大学において、自身の周りに集まった同僚や教え子たちと協力しつつ、キュルペは実験に基づく高等精神作用の研究を開始した。しかし、正確に言うならば、彼は実験を指導したり、被験者として実験に参加したりしただけで、自分の名義で実験結果を発表しなかった。成果の報告は、K. マルベ (K. Marbe 1869-1953)、A. W. メッサー (A. W. Messer 1867-1937)、N. K. アッハ (N. K. Ach 1871-1946)、K. ビューラー (K. Bühler 1879-1963) など、学派の他の成員たちによってなされた。

シュペートによれば、上に挙げたようなヴュルツブルク学派の心理学者たちは、「実在的な諸学の対象との同一性や類似性という誤った前提に立脚するのではなく、むしろ逆に、心理学的なものの特異な性格を際立たせ、そのような形で心理学の課題の独自性を強調することにあらゆる努力を傾けている」という点で評価に値する。そして、さらにシュペートは、同学派が要素主義への疑念を表明している点に注目し、それに関して次のように言う。「彼らによって、心的経験は心的要素からなっていると、例えば、思考の心理学は知覚や感覚の心理学に還元することができるとか、そういった古い伝説が破壊されている。この新しい心理学に特徴的なのは、例えば、知覚は確かに個々の構成部分に分解するけれども、だが、このことから知覚はそうした要素の結合によって生じるということは帰結しない、といった言明である」²⁵。シュペートはヴュルツブルク学派の仕事を、ヴント流の心理学、すなわち、直接経験についての学としての心理学のさらなる発展形態とみなしていると言えよう。

C. シュトゥンプ

しかしながら、シュペートがより大きな関心を差し向けているのは、ブレンターノの高弟、C. シュトゥンプ (Carl Stumpf 1848-1936) であるように見える。シュトゥンプは音響心理学や児童心理学の権威として知られるが、同時に彼は、師と同様、哲学者でもあった。その結果、彼の影響力は、特殊研究の領域にとどまらず、基礎理論にまで及んでいる。彼の理論的な考察は、W. ケーラー (W.Köhler 1887-1967) や K. コフカ (K.Koffka 1886-1941) に受容され、このことを通じてゲシュタルト心理学—全体は部分の総和ではなく、むしろ部分に先立ち、部分の何たるかを規定すると考える反要素主義的な心理学—の源泉の一つとなった。それからまた、シュトゥンプは一時フッサールの指導教官を務めたこともある。

シュペートは、「現出 (Erscheinung)」と「心的機能 (psychische Funktion)」に関するシュトゥンプの説を次のようにやや詳しく紹介している。

現出は機能の単なる素材であるが、この機能自身ではなく、機能の結果でもない。心的機能（作用、状態、経験）は、現出と諸現出間の関係を見て取るのだ。それら[現出と諸現出間の関係 — 引用者]は我々に直接に与えられているが、直接に与えられるものと呼びうるのは、事実として直接に我々に明らかなものである。直接所与の記述がいかに困難であろうとも、ほかでもないそれにこそ心理学の注意は向けられねばならない。機能を現出に還元しようとする努力はまったく実るところがないものと認められねばならない。課題としては、そうした努力は永久機関や金の分割といった課題と同一水準にある。だが、それと同時に、直接所与の総体は実在的である。そればかりでなく、つまるところ、直接所与のみから我々は実在の概念を獲得するのであり、後にはもうその概念を他に転用する²⁶。

シュトゥンプは、心的機能と言うことで、おそらくはブレンターノの心的現象とほぼ同じものを考えている。しかし、シュトゥンプはそうした心的機能のみで満足しようとはせず、師が積極的には語らなかった真に存在するものの認識にまで踏み込む。それがすなわち、彼が言うところの「現出」である。ブレンターノにおいては、心的現象のみが実在的と認められ、物的現象は非実在的とされた。その結果、彼の心理学は外的対象の不可知を唱える現象主義であるかのような様相を呈したのであった。これに対し、シュトゥンプは心的機能のみを実在とするのではなく、それと対になるもう一つの実在として現出を認める。シュトゥンプにおいて、実在は心的機能と現出との遭遇、作用と対象との接触として捉えなおされている。しかも、シュトゥンプにあっては、現出と心的機能とでは、どちらかと言えば、現出の方がより一層実在的であると考えられているように見える。心的機能を現出に還元することはできないが、しかし、現出の方が実在の基底をなすというわけだ。我々は、この現出概念のうちに、ヒュームの言う「印象」と相通ずるものを見ずにいられない。シュペートは、ブレンターノ心理学と対比してのことであろうか、シュトゥンプの思想についてこう言っている。「我々がここで問題にしているのは、古い抽象的心理学の決定的な変革であるということをさらに強調する必要があるか」²⁷。

Ⅷ. ジェームズ、W. デイルタイ

けれども、シュペートの探索はここで終わりではない。彼はさらに先に進み、W. ジェームズ (William James 1842-1910) に一瞥をくれる。草創期アメリカ哲学の立役者と言うべきこの思想家は、ヴントと並び、世界で最も早く心理学実験室を開設した人物であり、シュトゥンプとは終生親しい友人同士の間柄にあった。それからまた、彼の説がフッサールに大きな影響を与えた点にも注目しておきたい。さて、シュペートはジェームズの長所として「伝統的心理学の抽象的な概念と図式を離れて、自己観察において直接に与えられる具体的な体験流を、先入見なしに分析する方へと向かおうとする努力」を挙げている。しかしながら、これに続けてすぐさまシュペートは次のように言うのである。「おそらく、心理学の新たな道を指し示すことに関して、さらに大きな貢献をなしたのは、W. デイルタイである」²⁸。

デイルタイ (Wilhelm Dilthey 1833-1911) は、ブレンターノと共に、だがブレンターノよりもさらに本来的な意味において、「記述心理学 (beschreibende Psychologie)」一心的なものありのままを描写することを目指す心理学—の祖と称される。にもかかわらず、正確に言うならば、デイルタイは心理学者というより哲学者である。彼の「生の哲学 (Lebensphilosophie)」が 20 世紀哲学に与えた影響の大きさは計り知れない。我々にとっては、彼とフッサールとの間に相互的な影響関係があったという事実がとりわけ重要である。さて、デイルタイに対するシュペートの関心は、他の心理学者たちに対するそれと比べて格別である。彼は 1 ページ以上の紙幅を割き、念入りにデイルタイの説を紹介している。そこでシュペートは複雑に入り組んだデイルタイ心理学を解きほぐし、上手くまとめている。それゆえ、長大にすぎるとの誇りを恐れず、シュペートによる紹介文をすべて引用しておきたいと思う。

デイルタイは、説明的ないし構成的心理学と、記述的ないし分析的心理学とを対置する。前者が仮説を用い、論理的な導出によって概念を得るのに対して、後者は直接経験のデータに基づき、自然の説明ではなく、理解を目論む。我々は自然を説明し、心的生を理解するのである。説明的心理学は、分解によって発見された、限られた数の要素から、内的経験に与えられたり、他人ないし歴史的現実の研究の中で明らかにされたりするような、諸々の事実を導出する。このように、それは総合的ないし構成的な性格を有する。説明的心理学によって発見される要素の総体と関係は、仮説として結実し、それを手段にして心的現象が説明される。自然科学一般もまた、こうした方途によって前進する。これに対し、記述心理学が目論むのは、体験が一定性を見て取ることができる限りにおいて心的生の構成部分や連関を描き出すことであり、ただし、それらは体験されるままに描き出されるのであって、何もつけ加えられはしない。記述心理学の重要性は次の点に存する。それはすなわち、この心理学においては、内的知覚のおかげであらゆる連関が一様に義とされうる、つまり、そうしたあらゆる連関が、それらとまったく同じように本源的に与えられ、導出によって得られるのではないような、より広い全体の一員である、という点である。内的知覚の特質は、常に直接に与えられるという点にある。内的事実の顕著な特徴とは、機能の不可分離の一体性である。内的経験においては、常に何か新しいものが現れており、この点に関して言うならば、心的生にあてがうために、自然の中に類似するものを見出すことは不可能である。確かに、我々が内的連関を経験しているのだし、内的経

験は我々に与えられているのだから、それは部分的に与えられ、部分的に経験される。しかし、内的経験は常に連関であり、この連関においては、我々の精神全体の過程が作動しているのだ。我々は体験において与えられる連関から出立しながらも、個々の過程へと移行することができるがゆえに、それらの過程は多様な姿で現れる。というのも、それら過程が我々の心的連関の全体にとってどんな価値を持つのかという点に関して、多様な意見を持つ意識に、それら過程は伴われるからである。このようにして、内的経験のうちに本質的なものと非本質的なものととの区別が生じ、心理学は分析的な作業を開始し、つまり、識別、測定、分析、実験、比較、分離、等々を行う。だが、この心理学は、心的過程を全面的に因果関係の下に置くといった構成を行うことはなく、それゆえ、何の仮説も立てずに、与えられるものだけに関わりを持ち、こうして、合理化や論理化という誤りから自らの身を守る。ディルタイの言葉によれば、記述心理学は仮説によって終わるが、説明心理学はそれとともに始まる²⁹。

シュペートが言うには、これ以降さらにディルタイの思索の以後の展開を追う必要はない。なぜならば、シュペートの考えでは、たとえ以後のディルタイが誤りに陥ったとしても、上に見られるような彼の基本思想が正しいことには何ら変わりがないからである。このように述べながらシュペートは、その基本思想の確認に取り掛かり、やがて自身の望む「一つの道」について語る段へとなだらかに移行する。それゆえ、我々もまたここで節を改めておく方がよかろう。

2-4. すべての肯定へ向けて

シュペートによれば、ディルタイにおいて、「現代の認識理論の中で大変な支持を集めている」神話、すなわち、「学問は概念を操作するがゆえに、現象的な世界のうちに永遠に住まうことを運命づけられている」という神話は破壊されつつある³⁰。つまり、シュペートの考えでは、ディルタイの思索とは、現象主義克服の試みにほかならず、言い換えれば、「心」を实在との関わりにおいて理解する試みにほかならない。シュペートのこの見方はかなりの程度正しいであろう。実際、ディルタイは度々現象主義を非難しているからである。ディルタイによると、イギリス経験主義やカント主義等、近代認識論の大方は、意識を表象などの成分に分解しており、認識をそれら成分から諸々の事物を合成する作用と捉えている。こうした考えの帰結として、近代認識論は、我々が認識している諸々の事物とは、実のところ、事物そのものではなく、事物の合成映像にすぎないと主張するのである。ディルタイは現象主義をこのように把握した上で、これに真っ向から反対する。彼は次のように考える。—認識論が現象主義のごとき迷妄に陥るのは、事態のありのままを見つめていないからである。認識の実際を囚われずに観察するがよい。そうすれば、認識とは、諸表象の合成といった書割を描く作業などではなく、真に存在している事物との生々しい関わり—彼の用語を使って言うならば、「生 (Leben)」の「体験 (Erleben, Erlebnis)」—であることが分かるであろう。—。このように、ディルタイに言わせれば、我々が認識しているのは、实在の像ではなく、实在そのものである³¹。

しかしながら、上のような熱弁に耳を傾けつつも、人は怪訝に思うかもしれない。—ディルタ

イの言う「生の体験」(ないし「生を生きること」)、これははたして現象主義の克服なのであろうか。むしろ逆に、それは現象主義の極限形態なのではないだろうか。というのも、普通に考えて、真に存在する事物を認識するとは、その事物を悉く意識の内に包摂するということであり、だとすれば、そうした説は、物自体なるものを完全に消去しようとする説であるように思われるからである。なるほど、ディルタイは現象主義を克服するために努力しているかもしれない。しかし、実際に彼がなしていることと言えば、それは、真に存在するものを意識の内に押し込み、そうすることによって、実在を実在らしからぬものへと貶めることでしかないのではないか。もしそうだとすれば、ディルタイの説とは、せいぜいのところ、パークリやフィヒテあたりの観念論—心や精神のみを真に存在すると考える点で一種の唯心論であるような観念論—の焼き直しということになるだろう。その時には、ディルタイもまたヒューム以前の段階にいる哲学者にすぎないと言わねばならず、彼にあっても現象主義はまだ無傷のままなのだと言わねばなるまい。

しかしながら、このように疑う人は、おそらく、認識に関する次のような図式に囚われているのである。すなわち、一方に認識する主観たる「私」が居り、もう一方に認識される客観たる事物が在る(いわゆる主客対立図式)。だが、これに従うかぎり、認識の仕方には以下の二つしかないことになるであろう。①「私」は事物を認識するが、その認識はあくまで不完全なものにとどまり、「私」の認識の圏外に事物の不可知の側面が残ってしまう(普通の意味での現象主義)。②「私」は事物を完璧に認識し、そのため、「私」の圏域内に事物がすっぽりと収まってしまい、「私」の圏外には何も残らない(現象主義の極限としての唯心論的な観念論)。これでは「生を生きる」といったことを聞いたとしても、所詮は①から②への移行であろうと考えて当然である。けれども、もし上の図式から解放されたならば、どうであろうか。その場合、まったく違った考えが浮かんでくるにちがいない。この点に関して、シュペートはもはやディルタイの説から離れ、自身の「一つの道」について語ることに移りつつ、次のように言っている。

しかし、まったく一般的に考えて、仮に我々が、あらゆる存在者は精神の内における存在者であるかぎりにおいて存在者なのであり、精神の外にはいかなる存在者もないと主張したとしても、その場合ですら我々は、実在的なのは精神のみだと考えなければいけないわけではない。むしろ逆でさえあって、精神の外に存在者がいないならば、精神の内にも存在者はないのである。なぜならば、そこでの「外」と「内」は、比喩的な表現法である場合を除き、共に等しく、何も意味しないのだから。「外」と「内」は別の表現に取り替えられる。すなわち、こうである。—あらゆるものは精神に与えられているのであり、精神に与えられていないものは存在していない³²。

我々は通常、心や意識や精神などを、境界に囲まれた閉闕(例えば袋の内部)と考えている。だが、これに対しシュペートは、上の引用文において、それらをまったく異なるものとして思い描いている。彼の念頭にあるのは、いわば開かれた場であろう。そこにはそもそも境界というものがない。だから、境界の「内」も境界の「外」もありはしない。それゆえ、そうした場に存在するとは、その「内」に存在することではない。そうではなく、それはただそこに存在するとしか言えないようなことである。また、そうした場に存在しない時、そこには無いが、その「外」

には在ると考えるべきでない。そこに無ければ、それはすなわち、端的に無いということである。精神をそうした場と捉え、その上で「あらゆるものは精神に与えられており、精神に与えられていないものは存在していない」と言うならば、それが意味するのは「すべては有であり、決して無ではない」ということであろう。そして、この言明は正しいと思われる。なぜなら、無が無である以上、いかにしても無は有りえず、したがって、すべては有であるほかないのだから。

しかし、このように言うならば、すぐさま不満の声が上がりそうである。—シュペートは（そしてまた、我々は）一体どこに向かっているのか。彼は言う。すべては端的に存在する、ただそれだけだ、と。だが、そのように言うことは、単なる素朴实在論を主張することではないのだろうか。これに対しては、とりあえず、その通りであると答えるべきであろう。けれども、その際には、非常に重要な但し書きをつけ加えなければならない。すなわち、彼が言っているのは、単なる素朴实在論ではなく、徹底的な素朴实在論なのだ、と。普通、素朴实在論と言えば、事物の实在を、何の疑いもなくそのまま承認する常識的な立場を指す。例えば、眼の前に机が見えているとき、見ての通りそこに机は存在すると言って済みますのがこの立場である。しかしながら、よく考えてみると、この素朴さはそれほど広い範囲には適用されないことが分かる。無論、目の前にある事物や、比較的容易に目に入るところにある事物、これらは素朴に認められる。しかし、なかなか手の届かないところにある事物、例えば、遠い国の文物や、はるか昔の出来事など、これらはどうであろうか。こういったものは、すでに素朴には認められにくいであろう。では、次に、「第一原因」とか、「基体」とか、「実体」といったものに関してはどうであろうか。これらについては、以前に述べたように、人によって意見が違うということになるであろう。さて、さらに進んで、ペガサスとか、黄金の山とかはどうであろうか。おそらく、これらの实在はまったく認められないであろう。これら少数の例からしてすでに明らかなように、素朴实在論が認めるのは、ごく限られた範囲の事物の实在である。これに対し、シュペートが言っているのは、次のようなことである。—どこか遠くの文物やはるか昔の出来事は、目の前に在る事物同様、真に存在する。「第一原因」や「基体」や「実体」など、伝統的形而上学にとっての諸々の实在もまた、真に存在する。ペガサスや黄金の山など、常識的には实在しないと言われるようなもの、つまり、想像や空想の類ですら、真に存在する。どんな事物であろうとも、それが考えるものであるならば、文字通り一つの例外もなく、すべてが真に存在する。—以上のみからしても、普通に言われる素朴实在論とシュペートの实在論との相違は明らかであろう。

翻って考えるに、素朴实在論のみならず、伝統的形而上学をも含めた、既存の諸々の实在論はどれも皆、差別的である。それらにおいては、或る特定の何かのみが真に存在するとされ、他の残りのすべては、その何かのおかげで存在できると考えられているように見える。それらの説によるならば、存在するとは、その何かを頂点とする階層秩序のどこかに組み込まれて在ることなのである。それらにあっては、存在という根本的次元における厳格な身分差別が認められているかのようである。しかし、シュペートは、これら既存の实在論を受け容れることを潔しとしない。彼はまったく別種の实在論を提唱する。彼の实在論においては、すべてが等しく真に存在する。そこでは、ありとあらゆる存在者が、存在する何者かであるという一点に関しては、完全に平等であり、ほかならぬその点に関しては、いかなる差別も断固として退けられる。彼の唱える实在論とは、いわばデモクラティックな实在論なのだ。

しかし、ここで今度は次のような疑問が呈されるかもしれない。—シュペートがそもそもの初めからここに至るまでずっと探し求めてきたのは、心を実在との関わりにおいて理解しようと努めるような、そうした心理学ないし認識論だったのではないのか。けれども、上で言われていることからすれば、彼は認識論から逸脱し、これを放棄しているし、存在論へと転向してしまっているのではないか。これに対して我々は、またしてもその通りであると答えなければならないであろう。だが、まさにここで我々は思い出すべきである。今検討している論文の最初の方で、シュペートがどのように言っていたのかを。そこで彼は、心理学が進みうる「一つの道」について次のように語ったのである。「心理学の開発に際して、次のような一つの道がある。それはすなわち、心理学を哲学から削り取るというところに通ずるのではなく、逆に、心理学がますます強固に哲学と結びつき、ついには哲学と一つになりさえするというところへと行き着く道である」。そして、彼はこう宣言したのであった。「形而上学と心理学は、永遠に、血を分けた姉妹であり続ける」³³。我々は、ようやく今になって、彼のこのテーゼの意味するところを十全に理解することができる。シュペートは初め、現象主義を克服する心理学を見つけようとするところから出発した。そして、現象主義を退けるために、実在の認識の可能性を承認することが、彼には是非とも必要となった。しかし、主客対立図式に囚われているならば、実在の認識の承認は、所詮、唯心論的な観念論に帰着するだけである。そこでシュペートは、果敢にも上の図式そのものを廃棄する。もし、かの主客対立図式に則ることこそが近代的な認識論たるための要件であるとしたら、シュペートはこの時、なるほど確かに近代認識論を放擲したのである。けれども、彼はそうすることで、前近代的な形而上学へと逆戻りしたわけではない。決してそうではなく、彼はその結果、新しい種類の形而上学へと突き抜けたのである。かくして、心理学（認識論）は哲学（存在論・形而上学）と一つに融け合うことになる。

ところで、ここにおいて我々は、シュペートにとっての哲学的問いがこれまでのものから大きく変化していることに気づかざるをえない。ヒュームの懐疑を潜り抜けて以降、ここまで彼が問うて来たのは、真に存在するものを認識するとはいかなることか、という問いであった。しかし、今や彼は明らかに次のように問っている。—すべてが真に存在するとは一体いかなることなのか。

我々の時代について、全一的知識という課題は、抽象的な要素の総合としてではなく、生きた具体的全体たる現実の活写として意識され始めている。形而上学者としてのジェームズ、ベルクソン、これらはあらゆる種類の総合的な哲学—最近になって覇権に野心を燃やすようになり、それを行使さえするようになった総合的な哲学—の対極に立つ者たちである。新しい哲学は、生の哲学として、生の義認として、義認と承認として、立ち現われなければならない。現象の世界は幻影の世界であり、物自体の世界は墓の向こうの世界である。だが、我々の世界とは、実在物の世界、「仕事と日々」の世界であり、これこそが義とされなければならない。「世界はすべて、義とされねばならぬ、生きることができるように」（バリモント）。この要求が新たな哲学のスローガンとならなければならない³⁴。

すべてが等しく真に存在すると言ったところで、それは即座に納得されるはずがない。なぜならば、一見したところからすれば、存在には不平等がつきまわっていると思われるからである。

それゆえ、すべては実在するというこの命題は、以降の入念な証明を是非とも必要とする。すべてはすでに肯定されているわけではなく、これから肯定されていかなければならないのだ。そのためには、すべてが実在するという判断にこそ理があるということ、これが示されねばならないだろう。しかし、一見に反してすべてが等しく真に存在するとは、一体どういうことなのか。我々は改めてこう問わずにいられない。とはいえ、実のところ、この問いへの答えは、シュペートによるディルタイの思想の解説のうちに（またヴェルツブルク学派へのコメントのうちにも）おぼろげにすでに示されている。だが、我々は今この問題に深く立ち入ることはしないでおう。

さて、最後に我々は大切な付言をしておかなければならない。ここまでシュペートはあたかも自分独りで西欧の最新心理学思想と向き合い、自分独りの力で「一つの道」を切り開こうとしているかのように語ってきた。そして、我々もまた、彼のそうした態度に従い、彼の思索の歩みを単独行として描いてきた。しかし、論文を閉じるに際して彼は、ここまでの自身の探求が決して自分の力のみによって進められてきたのではないことを突如として明かす。もっとも、この告白には前触れがあったことも確かである。先ほどの引用の最初でシュペートは言っている。「我々の時代について、全一的知識という課題は、抽象的な要素の総合としてではなく、生きた具体的全体たる現実の活写として意識され始めている」。ここで言われている「全一的知識 (цельное знание)」という言葉が、V. S. ソロヴィヨフ (В. С. Соловьев) の未完の論文「全一的知識の哲学原理 (Философские начала цельного знания)」(1877年)を意識して記されたことは明らかである。シュペートはロシアの哲学的伝統が自身を後押ししているを感じつつ、「一つの道」について語っていたのだ。

締めくくりにあたり、大いに誇らしく思いながら指摘せずにいられないのだが、我々が祖国におけるほどには、どこにおいても、哲学は生と常に緊密に結びついてこなかった。生き生きとしていて、具体的で、全一的にして内的経験の確固たる所与に基づく、そうした哲学の精神とは、我々の哲学の精神である。人間の霊的生活における心とその意義に関する P. D. ユルケーヴィチの説、人間意識の本性に関する S. N. トルベツコイの説、そして、L. M. ロパーチンの思弁的形而上学、これらは心理学の一つの道と、それがどこへ通じるのかについての三つの明瞭な図解である³⁶。

思うに、ここでシュペートは、ロシアの哲学が西欧やその他の地域における哲学よりも高い水準にあると言っているわけではない。彼はただ、ロシアにおける哲学の素性の良さを誇っているだけである。だが、素質は開花しなければただの可能性である。そして、可能性は絶えざる訓練によってのみ現実化する。シュペートは上記のロシア人哲学者たちの思索のうちに、そうした鍛錬の跡を認めていると思われる。彼はこの努力を継承したいのであろう。近代西欧哲学への関心があまりに著しいせいで、シュペートはしばしば非ロシア的な哲学者であると言われる。しかしながら、こうした批評は皮相であるとせねばならない。彼は間違いなくロシア的な哲学者である。ただし、こうしたことを彼に関して言う場合、我々は「ロシア的な哲学者」という言葉を、「ロシア人であるがゆえに、ロシア人によってしか理解されえない思想家」といった意味合いではなく、「ロシア人という素性に忠実でありながらも、ロシアを越えた舞台で認められうる思想家」

といった意味において捉えなければならないのであるが、

伝記においてすでに述べたように、我々がここまで検討してきた論文「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」の発表以降、1912年の秋から翌13年の夏にかけて、シュベートはゲッチンゲン大学のフッサールのもとで研修を行う。自身の哲学の構想を固め、そのことを通じてロシアにおける哲学的思索をより普遍的な段階にまで押し上げようという彼の企ては、この研修で大きな山場を迎える。フッサール現象学との出会いこそが、シュベートに構想の確立を促した最も重要な契機であった。だが、これまでに見てきたことから明らかなように、シュベートはゲッチンゲン大学へ赴く以前の段階において、もうすでに自己の哲学についてのイメージを相当程度明確にし終えている。そのため、彼の同大学への留学は、フッサールへの師事という性格のみに尽きることなく、その半面において、この大哲学者との対決という様相を帯びることになる。両者のそうした思想的交流の跡を留学から帰国して直後のシュベートの仕事に探ること、これが我々の次の課題である。

¹ Шпет в Геттингене // Логос. 1992. №3. с.259.

ちなみに、モスクワ大学心理学研究所は、チェルパーノフの尽力により1914年に設立された。もともと、17年の革命後、チェルパーノフはこの研究所の指導的地位を追われることになった。

チェルパーノフの思想を含む、革命前のロシアにおける心理学思想を手短に概観するには、次の邦訳文献が便利である。ただし、これはマルクス主義の立場から書かれたものである。

A.B. ペトロフスキー著、木村正一訳『ソビエト心理学史 一心理科学の基礎の形成』三一書房、1969年。その第1章「十月革命の前夜と直後期における心理学の状態」。なお、原著は次である。

Петровский А.В. История советской психологии. Формирование основ психологической науки. М., 1967.

また、参考までに、ここで言及した心理学者たちを簡単に紹介しておく。

ヴント (W.Wundt) は1879年に世界初の心理学実験室と言われるライプツィヒ大学心理学研究室を開設したこと、そして、実験心理学を自然科学から切り離し、精神科学の基礎学と位置づけたことなどで知られる。

キュルペ (O.Külpe) は、そのヴントに学び、しかし、師が高等精神作用 (判断、思考など) に実験的方法を用いなかったことに対し、そうした作用を実験に付した心理学者である。

キュルペが当の実験を開始したのは、1894年、ヴュルツブルク大学教授に就任してしばらくしてからのことであった。以降、彼の周りには賛同者・協力者が集まり、彼らは「ヴュルツブルク学派 (Würzburger Schule)」と呼ばれるようになった (ただし、キュルペ自身は1904年にボン大学に移った)。マルベ (K.Marbe) はこの学派の一員である。

シュトゥムプ (C.Stumpf) はF.ブレンターノ (F.Brentano) からの強い影響の下、音響心理学や児童心理学、さらには一般理論的な考察に従事したことで著名である。同じくブレンターノ学派に属するフッサールが、兄弟子にあたる彼の下で一時学んだこともよく知られている。

これらの心理学者たちについては後でもう少し詳しく触れることになる。

² Шпет Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881-1911. М., 1912. с.245-264.

³ Там же. с.245.

「心理学の一つの道」と訳されたロシア語は один путь психологии である。はじめにある один は「一」の意味であるが、「唯一」の意とも「いくつかのうちの一つ」の意ともとれる (その他、「或る一つ」の意ともとれる)。

⁷ 心理学史については以下の文献を参照した。

Boring E.G. *A History of Experimental Psychology*, 2nd Edition. New York: Appleton-Century-Crofts, 1950.

今田恵『心理学史』岩波書店、1962年。

前者は世界的な名著として知られ、後者も日本で定評のある著作である。これらの著書は以降の叙述においても適宜参照されている。

8 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.247.

エウテュデモスは、プラトン著『エウテュデモス』の登場人物で、争論家である。

作中に以下のようなくだりがある。

「[...]僕に答えたまえ、君は犬を持っているか」ディオニュソドロスは言った。

「ええ、非常にすごい奴を」とクテシッポスは言った。

「じゃ、そ奴には子どもがあるか」

「ええ、そうです、やっぱり同じような奴らが」と彼は言った。

「しからは、その犬はそ奴らの父ではないか」

「私は、ね、そ奴が牝犬とつるむのを見たのですよ」と彼は言った。

「じゃ、どうだ。その犬は、君の、ではないか」

「ええ、そうです」と彼は言った。

「しからは、父でありながら君の、である、したがってその犬は君の父となり、また君は仔犬らの兄弟となるのじゃないか」

このように、正確に言えば、シュペートが引いているのはエウテュデモスの言葉ではなく、彼の兄で、やはり争論家のディオニュソドロスの言葉である。

プラトン著、山本光雄訳「エウテュデモス」『プラトン全集8』岩波書店、1975年、81-82ページ。

9 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.247.

10 Там же. с.248-249.

11 Там же. с.250-251.

12 Там же. с.251.

13 ただし、このように言ったからといって、ヴントが直接経験の方を本当の経験、間接経験の方を嘘の経験と考えたということにはならない。ヴントは、直接経験は手加えられていないがゆえに本来的だと言うかもしれないが、しかし、おそらくそれと同時に、間接的経験は個人的ではなく公的であるがゆえに客観的だとも言うであろう。つまり、彼にとって二つの経験は共に本当の経験なのである。彼は典型的な物心二元論者であった。

14 一例を挙げれば、人は或る瞬間にいくつの単純観念を持つことができるかを調べるために、ヴントは概略次のような実験を考案した。スクリーンに一瞬だけ任意の文字を多数映し出す。被験者はできるだけ多くの文字を見て取り、報告する。これを繰り返し、被験者が平均いくつの文字を認識できたか記録する。同様のことを他の被験者にも試み、さらに客観的なデータを得る。ちなみに、この実験によると、人が一瞬間に観取することのできる文字の数は4~6個だそうである。

15 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.251-252.

16 Там же. с.252.

17 両者は例えば次のような点で対称的であると言われる。ヴント心理学は、感覚されるもの、想像されるもの、判断されるもの等々を心的なもののみならず「内容心理学」であるが、一方、ブレンターノ心理学は、後述するように、感覚すること、想像すること、判断すること等々を心的なもののみならず「作用心理学」である。また、ヴントは実験心理学の祖であるが、これに対し、ブレンターノは実験的方法をかならずしも信用できるものではないとして退けた。ついでに言うておくと、ヴントの主著『生理学的心理学要綱』第1版と、我々が後で見るブレンターノの主著『経験的立場からの心理学』第1巻は、同じ年、1874年に公刊されている。

18 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.254.

なお、ここで問題になっているのは次の著作である。

Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd.1. 1874. (『経験的立場からの心理学』第1巻)

19 ブレンターノ心理学について詳しくは、次の文献を参照。

小倉貞秀著『ブレンターノの哲学』以文社、1986年。特にその第2章「心的現象の問題」。

20 ここでブレンターノが言っている心的現象ないし心的作用を、物的現象と並び立つもう一つの現象といった風に理解してはならない。そのように理解する場合には、→ ○ といった図が思い浮かべられているにちがいない。だが、ブレンターノに言わせれば、物的現象と隣り合う作用(→)は、心的現象ではなく、物的現象の一種である。では、彼が言っている心的現象とは何かというと、それは例えば、自身は図の中に描かれず、図の外から物的現象(○)を指している、見えない矢印といったものになるであろう。

21 ブレンターノ自身は、実のところ、「志向性」という言葉を使用しておらず、「対象の志向的内在(die intentionale Inexistenz eines Gegenstandes)」、「内容への方向(die Beziehung auf einen Inhalt)」、「客観への関係(die Richtung auf ein Objekt)」、「内在的対象性(die immanente Gegenständlichkeit)」といった表現を用いているだけである。

Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd.1. Leipzig: F.Meiner. 1924. S.124-125.

「志向性」をブレントアーノに帰するようになったのは、フッサールが師に由来するものであるかのように言いながらこの語を広めたからであろう。

22 『経験的立場からの心理学』第1巻の中に次のような発言がある。「彼[自然科学者 一引用者]が研究する、光、音、熱、空間的位置、および、そこにおける運動といった現象は、真に現実に存在するような、そうした事物ではない。それらは実在する何かの記号であり、その実在する何かは、自らの作用によってそれらの表象を産出する。しかし、それらはその実在の十全な像ではないのであって、それゆえ、実在に関する知識を甚だ不完全な意味において与えるだけなのである。我々は、しかじかの条件下で、あれこれの感覚の原因となる何かが存在すると言っている。また、おそらく我々は、大きさや形といった空間的な現象が示している関係と同じような関係が、その何かに存するはずだということ、これをも十分証明しよう。だが、これでもうすべてである。真に存在するものは現象に現れず、現象に現れるものは真に存在するものではない。物的現象の真理は、よく言われるように、単なる相対的真理なのである」。

Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd.1. Leipzig: F.Meiner. 1924. S.28.

23 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.254.

24 Там же. с.253.

ところで、ここで少々補足説明をしておきたい。シュペートによるブレントアーノ心理学への評価には異論があるかもしれない。というのも、ブレントアーノの心理学を彼の思想の全体において見るならば、それを現象主義的と呼ぶのは不適切だからである。ブレントアーノによると、哲学は基礎学たる心理学と、それによって基礎づけられる三つの実践学(美学、論理学、倫理学)とからなる。彼にとって、哲学はあくまで一種の科学であり、好き勝手な思弁であってはならない(彼はカント以降のドイツ観念論を非科学的とし、特に嫌った)。哲学を語るときの彼の風貌は経験主義的ないし実証主義的な科学者のそれである。しかし一方で、ブレントアーノは敬虔な信仰者であり、カトリックの司祭であった(教会との対立が原因で聖職を離れることになったが、信仰そのものを捨てることはなかった)。キリスト者としての彼は、「神の存在」を究極的な問題とする神学的な形而上学を承認し、これを心理学と並ぶ哲学の基礎とみなした。このように、ブレントアーノの思想は二面的であり(それらが整合的であるか、矛盾しているか、これについて今は問わない)、その両面を見るならば、彼はロックとは違ひ、ましてや無神論者のヒュームとはまったく異なる。けれども、彼の形而上学を無視し、心理学のみを取り出して見るならば、それを現象主義的とみなすのはあながち誤りではないであろう。

さらにまた、次のことを言い添えておく。シュペートはブレントアーノに関する脚注の中でフッサールに触れ、次のように言っている。「私が一例としてブレントアーノに言及したのは、彼の論拠が明晰な点で説得力に富み、いわば露骨なまでに明白であるからばかりでなく、ほかならぬこのブレントアーノの影響の下、論理学における反心理主義の潮流が生まれ、それが心理的なものの本性をより適正に理解するために多くのことをなしているという事実が、心理学にとって甚だ興味深いと考えるからである。私が念頭に置いているのは、特にフッサールの『論理学研究』全2巻(ハレ、1901年)である」。この註は以下にある。

Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.254.

25 Там же. с.255-256.

26 Там же. с.256.

ここでシュペートが問題にしているのは次の著作である。

Stumpf C. *Erscheinungen und psychische Funktionen*. 1907. (『現出と心的機能』)

ところで、引用された部分の直前には、次の一文がある。「シュトゥンプによれば、自然科学と心についての学との間には、現出と心的機能との区別から生じる根深い対立が存する」。ここで言われているのは、自然科学は現出を対象にし、心理学は心的機能を対象にするため、両者は峻別されなければならない、といったことであろう。だが、実際には、シュトゥンプの考えはそれと少し違っている。このように、シュペートによるシュトゥンプの紹介はいささか単純化されすぎており、やや不正確である。そのため、これを補足修正しておく必要がある。

シュトゥンプによれば、ありのままの経験はさらに還元することのできない三つの部分からなる。それらはすなわち、1) 色や音といった知覚対象や記憶形象の「現出」、2) 知覚、統合、認識、意志、欲望などの「心的機能」、3) 現出と心的機能各々の内部および両者の間の「関係」である。原的な心的機能としての知覚を除き、他のすべての心的機能は、形態、概念、目的、価値など、心に内在的な対象(「形成体(Gebilde)」)を有する。さて、シュトゥンプの考えでは、現出は「現象学(Phänomenologie)」によって、関係は「秩序学(Logologie)」によって、形成体は「形相学(Eidologie)」によって研究される。これら三つは「前提学(Vorwissenschaft)」と呼ばれる。これらに対し、心理学は心的機能のみを研究する。

27 Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.256.

28 Там же. с.257.

なお、シュペートはジェームズに関して、引用した一言を述べるにとどまらず、少し後(260ページ)でさらに詳しく語っている。その際、シュペートは『多元的宇宙』(James W. *A Pluralistic Universe*. 1909.)を文献として挙げているのだが、彼は1911年にこの著作のロシア語訳の監修を手掛けている。

Джемс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б.Осипова и О.Румера, под ред. Г.Г.Шпетта. М., 1911. (『多元主義の観点からの宇宙』)

シュペートはジェームズの他の著作を挙げていない。だが、ジェームズに関する彼の解説全体を見ると、そこには引用文中の「体験流」という言葉の他、「根本的経験主義」という用語も見られる。こうした点からして、彼は以下の著作をも念頭に置いていると思われる。

James W. *The Principles of Psychology*. 2Vols. 1890.

James W. *Psychology: Briefer Course*. 1892.

James W. *Essays in Radical Empiricism*. 1912.

最後の著作は、我々が今検討しているシュペートの論文と同じ1912年刊であるが、これは論文集であり、そこに収録されている諸論文は、1884年から1907年までの間にすでに発表されている。それゆえ、シュペートがそれらの論文を12年の時点で知っていたことは大いにありうる。

²⁹ Там же. с.257-258.

なお、ここでシュペートが問題にしているのは次の著作である。

Dilthey W. "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". 1894. (『記述的分析的心理学の構想』)

ここで付言しておく。前で我々は、シュペートによる18世紀および19世紀心理学批判を見たが、それは実のところ、ディルタイの上の著作における心理学批判に酷似している。シュペートはディルタイの論述を模倣したものである。

ちなみに、シュペートは1924年に次のディルタイの著作のロシア語訳を監修している。

Дильтей В. Описательная психология. Пер. с нем. Е.Д.Зайцевой, под ред. Г.Г.Шпета. М., 1924. (『記述心理学』)

³⁰ Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.259.

³¹ 『記述的分析的心理学の構想』の発表(1894年)に先立ち、ディルタイは『精神科学序説』第1巻(1883年)の「緒言」、および論文「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題を解決することへの寄与」(1890年)の第2章「この原理[現象性の原理]の知主義的解釈。現象主義」において、現象主義批判を行っている。そして、これらの批判に続けて、それぞれの著作で現象主義の克服を試みている。

Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Bd. I. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Erster Band. Stuttgart: Teubner Verlagsgesellschaft. 1966.

Dilthey W. "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890)" *Gesammelte Schriften*. Bd. V. *Die Geistige Welt*. Erste Hälfte. Stuttgart: Teubner Verlagsgesellschaft. 1968. S.90-138.

³² Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.261-262.

³³ Там же. с.247.

本稿の第2部第2章第1節「哲学と心理学」の終り近くを見てもらいたい。

³⁴ Там же. с.263-264.

引用文中の K. D. パリモント (К.Д.Бальмонт) の詩句は、彼の第4詩集『燃える建物 (Горящие здания)』(1900年)の巻頭に置かれている。

なお、この詩句はイヴァーノフ＝ラズムニク (Иванов - Разумник) の『生の意味 — フォードル・ソログーブ、レオニード・アンドレーエフ、レフ・シェストーフ』(1908年)にも引用されている。

Иванов - Разумник Смысл жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. СПб., 1908. с.3.

イヴァーノフ＝ラズムニクについては以下の著作を参照のこと。

松原広志『ロシア・インテリゲンツィヤ史 — イヴァーノフ＝ラズムニクと「カラマーゾフの問い」』ミネルヴァ書房、1989年。『生の意味』における上の詩句の引用については、その第1部第1章の第2節『内在的主観主義』を参照してもらいたい。

³⁵ Шпетт Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет. с.264.

引用文中に挙げられているロシアの哲学者たちおよび V. S. ソロヴィヨフに関しては、第1部第3章「時期区分と思想の全体像」ですでに言及がなされている。だが、その際にはただ名前が記されただけであったので、ここで改めて彼らと彼らの関係についてごく簡単に紹介しておく。

P. D. ユルケーヴィッチ (Памфил Данилович Юркевич 1827-1874) は、キエフ神学大学出身の聖職者で、1861年以降、モスクワ大学で哲学教授を務めた人物である。プラトン主義者として知られ、その立場から唯物論を批判した。ロシアでは1820年代頃から哲学研究・教育への圧力が強められ、1850年に至ってほぼすべての大学における哲学の講義が禁止された。哲学へのこの圧政は、1861年にモスクワ大学とキエフ大学で哲学史の講義が再開されるまでの10年間余り続いた。ユルケーヴィチは、この哲学解禁後初のモスクワ大学哲学教授である。

V. S. ソロヴィヨフ (Владимир Сергеевич Соловьев 1853-1900) は、哲学者であるばかりでなく、神秘主義的な宗教家、政治評論家、詩人、文芸批評家でもあり、その思想は極めて多面的である。ロシア近代思想史上最大の論者と目されている。モスクワ大学での学生時代、ユルケーヴィチのもとで学んだ経験を持つ。師と同様、彼もまた唯物論や実証主義に対して批判的であった。1874年にユルケーヴィチが死去すると、ソロヴィヨフはその後任の一人として同大学の専任講師に就任している(ただし、1877年に辞任)。

L. M. ロパーチン (Лев Михайлович Лопатин 1855-1920) は、ソロヴィヨフの幼い頃からの友人である。形而

上学の支持者であり、唯心論・汎心論の立場を採った。1985年以降、モスクワ大学で教壇に立った。1899年、モスクワ心理学協会の第3代会長に就任している。

S.N.トルベツコイ (Сергей Николаевич Трубецкой 1862-1905) は、古代ギリシア哲学史の専門家であり、1886年からモスクワ大学で教えた。神話や宗教と古代ギリシア哲学との関係を学説史的に精査し、それによって培われた博識に基づいて近代西欧哲学を批判、晩年には「具体的イデアリズム (конкретный идеализм)」なる説を唱えた。

ソロヴィヨフ、ロパーチン、S.N.トルベツコイの三人に、1886年からモスクワ大学教授、また87年からモスクワ心理学協会第2代会長を務めたN. Jaグロート (Николай Яковлевич Грот 1852-1899)、およびS.N.トルベツコイの弟E.N.トルベツコイ (Евгений Николаевич Трубецкой 1863-1920) の二人を交えた計五人は、しばしばロパーチン邸で会合を開き、盛んに議論を戦わせた。この会によって、彼らは「モスクワ形而上学派 (московская метафизическая школа)」と呼ばれるようになった。

以上の簡単な紹介に加えて、シュペートが引用に際して念頭に置いているだろうと思われる、彼らの著作についても以下に述べておく。

1860年、ユルケーヴィチは論文「神の御言葉の教えによるところの、人間の霊的生活における心とその意義」を発表する。この先駆的な仕事に続いてソロヴィヨフは、74年に『西欧哲学の危機 一実証主義に抗して』、77年に「全一的知識の哲学原理」、80年に『抽象原理批判』、83年に「真正なる哲学への途上」などを出し、新たな哲学を模索した。この後、1889年から91年にかけて、S.N.トルベツコイが「人間意識の本質について」を雑誌に掲載する。するとソロヴィヨフは、S.N.トルベツコイの議論と多くの接点を持つように見える三つの論文、「理論哲学の第一原理」、「理性的確実性」、「理性的なものという形式と真理という理性」を、それぞれ1897年、98年、99年に発表する(三つをまとめて「理論哲学 (теоретическая философия)」の名で呼ぶのが慣例である)。ソロヴィヨフは、上の最初の論文の註において、ロパーチンの著作『哲学の肯定的課題』第1巻(86年)、「意識の生における現象と本質」(95年)、「内的経験の所与による心の概念」(96年)などを標的にしつつ、その意識観を批判した。これに対しロパーチンは、99年、論文「意識の実在的統一の問題」でソロヴィヨフに反論している。

Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. с.69-103.

Соловьев В.С. Кризис западной философии. Против позитивистов // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.2. М., 1990. с.3-138.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.2. М., 1990. с.139-288.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал (с сокращениями) // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.1. М., 1990. с.581-756.

Соловьев В.С. На пути к истинной философии. // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.2. М., 1990. с.324-338.

Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. с.483-592.

Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.1. М., 1990. с.758-797.

Соловьев В.С. Достоверность разума // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.1. М., 1990. с.797-813.

Соловьев В.С. Форма разумности и разум истины // Соловьев В.С. Сочинения в 2т. 2-е издание. Т.1. М., 1990. с.814-831.

Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч.1. М., 1886.

Лопатин Л.М. Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. V (30). с.619-652.

Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. II (32). с.264-298.

Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. IV (49). с.600-623; 1899. Кн. V (50). с.861-880.

ところで、シュペートによるユルケーヴィチ、ソロヴィヨフ、ロパーチン、S.N.トルベツコイへの言及は、1916年発表の論考「哲学と歴史」の末尾(438-439ページ)にもある。

Шпет Г.Г. Философия и история // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. IV (134). с.427-439.

また、シュペートは1914年に論文「P.D.ユルケーヴィチの哲学的遺産 一没後40周年記念に寄せて」を出している。

Шпет Г.Г. Философское наследство П.Д.Юркевича. К сорокалетию со дня смерти // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. с.578-638.