

哲学会誌



第Ⅵ号

デューイとヘーゲル

——1880年代のデューイに関連して——……………亀尾 利夫 1

『純粹理性批判』におけるカントの自由について……………三上 登 11

“Cogito”とその確實性……………川村 民雄 18

美の原理的なるものの一考察……………倉田美喜子 24

1969

弘前大学哲学会

一、哲学の方法として考えられた「心理学」とヘーゲル主義

デューイにおけるヘーゲル主義は、八三年に印刷発表された『感の相対性と知識』(“Knowledge and the Relativity of Feeling, *The Journal of Speculative Philosophy*, XⅡ) にはじめて明確な姿をみせる。この論文に先立つ『唯物論の形而上学的前提』と『スピノザの汎神論』においては、ヘーゲル主義の論調はみられず、大学での師、トリー Henry A.P. Torrey, 1837—1902. がカント主義者であったためと思われるが、デューイは、いくつかのカント的な概念をまじえながら、主としてスコットランドの常識的実在論の言語で、大変図式的、形式的に語っている。¹⁾²⁾

『感の相対性』の意図は、心理学において確認されている『感の相対性』の理論と矛盾しない知識論がどのようなものでなければならぬかを明らかにすることである。その理論は、感覚主義でも、主観主義でも、不可知論でもなく、『思惟 Thought の構成的な力を認め、この思惟がそれ自体究極的な存在 Being であり、したがって対象を規定する、とみなす理論』(J. Dewey, *The Early Works* 1, p. 33) である。そしてこの「究極的な存在」とされた「思惟」が、また「自己意識」(self-consciousness) ともいわれ、この「自己意識」がそれ自体で「真の絶対者」(the true Absolute) である (Dewey, *ibid.*) とされるべき。デューイのヘーゲル的な絶対的観念論の立場は明らかである。

八二年の夏までには、デューイは W・T・ハリス William Torrey Harris, 1835—1909. のためにヘーゲルに関する資料を進んで翻訳していたし、大学院での師、G・S・モリス George Sylvester Morris は「普遍的意識」(universal consciousness) の概念を中心にすすめるヘーゲル的な有機体説を主張していたことなどから、デューイがこの論文においてヘーゲル主義を自らの立場とするという事態が生じたのだといえる。こうして八四年、八六年の「心理学」に関連する諸論文において、デューイのヘーゲル主義は、ほぼその全容を

あらわにするにいたるのである。

まず学位論文『カントの心理学』（“The Psychology of Kant.”）があるが、これは現在のところ読むことができない。しかし八四年四月の『思弁哲学雑誌』^{XV}における『カントと哲学の方法』（“Kant and Philosophic Method.”）により、また同年一月一七日付ハリス宛書翰により、必要なことは知りうる。

この書翰のなかでデュロイは次のように述べている。『カントの心理学』という標題は、カントの「精神の哲学（彼のなかに見受けられる範囲内の）、あるいは知識論の、主観的側面」を扱うことを意味しており（これはヘーゲルの体系にそくしていえば、「エンチクロペディー」第三篇「精神の哲学、第一部 主観的精神、C 心理学 精神の意味で「心理学」というのだとのべているのである。引用者補説、その内容は特に「人間経験の全領域の中心であり、また有機的統一でもある理性ないし精神の概念を彼がもっていたことを指摘できればよいが」と考え、さらにこの「理性ないし精神の概念」に忠実であるかぎり、カントは現代哲学の方法をうちたことになり、この概念にもとるかぎり、矛盾におちいつていることになることを明らかにしよう⁴と企てられたのだ、と。要約すれば、ヘーゲル的な立場からカントの知識論を吟味しようというわけである。

『カントと哲学の方法』もヘーゲル主義の立場からカント哲学を吟味し、さらに現代哲学の方法を論じようとする。「自己意識」、カントのいう「統覚」これこそ「実在的主観（主体）（the real subject）」であり、いわゆる主観と客観とは、「実在的主観（主体）」の自己表現の形式にほかならず、「理性 Reason が自己を自己から切りはなし、そのことによって自己との高次の統一に達する」ということを表現する最初の形式が主観と客観との関係にほかならないのである」（Dewey, *The Early Works*, p. 41）。また「一つの全体としての経験に妥当な唯一の概念は有機体の概念である。有機体の概念にふくまれるものは何か。厳密には、われわれがすでに達したところの分析的にしてかつ総合的な理性の概念、より充実した豊かさのなか自己を統合する理性の概念、自己になるために自己を否定する理性の概念、これである」（*Ibid.*, p. 42）⁵と述べている。有機体の概念がヘーゲルの哲学において具体化されているとして、ヘーゲルの「論理学」、「否定的なるもの」および「弁証法」について概観を与える。

しかし「心理学」の構想は『心理学の立場』（“The Psychological Standpoint,” *Mind*, Jan. 86）および『哲学の方法としての心理学』（“Psychology as Philosophic Method,” *Mind*, Apr. 86）において論議に臨むことになる。前者の要旨が後者においてこのへ

られ、さらに展開されているので、ここでは後者を検討する。

デューイは、グリーン、ケアード達の心理学観を批評することを通して、自己の心理学観を語る。グリーン達は人間本性の二側面を仮定し、一面で人間は諸々の対象と同様に経験の対象であり、現象であるが、他面において自己意識であり、一切の対象の生ける統合にして無限であるとし、心理学が前者を、哲学が後者を取扱うという。これは人間本性のデュアリズムの主張であり、いかなる意味でもデュアリズムが人間本性にあると主張することはできない、とデューイはこれを否定する。なぜならば本来いかなる存在も「意識の経験において習得化された」(Dewey, *The Early Works* 1, p. 149) ときはじめ、哲学的思惟の対象たりうるものであり、自己意識とは個体化された万有にほかならず、「人間がもしも自己意識をもたないならば、そのときいかなる哲学も決して可能ではない。もしも万物が現実化された万有ならば、この現実化は心理的経験においてであり、また心理的経験を通してである。心理学はこの現実化の、この個体化された万有の、この自己意識の学理的な説明である」(Ibid.) からである。

人間性の二重性の否定がこのようにヘーゲル主義を根拠にこなされていることに注目しなければならない。一つの全体としての経験観をとらえようとするデューイの考えは、実はヘーゲルが「精神現象学」を「意識の経験の学」として構想した、その延長上にあつたのである。ヘーゲルのな総体としての経験の把握という構想を自らのものとしえたとき、デューイは「絶対的な自己意識が存在する。これが哲学である。この絶対的な自己意識は自らを個々人の認識活動と行動のなかに明らかにする。この現われの学、すなわち現象学 phenomenology が心理学である」(Ibid. p. 156) と書きえたのである。ただここにヘーゲル主義と「新心理学」——実験的、生理学的な新しい心理学をデューイはこうよんだ。——との単純な結合があつたことも認めなければならない。「事物の眞の存在 the real esse はそれらの知覚されたもの *percepti* でも、また理解されたもの *intelligi* のみでもない。それは事物の経験されたもの *experiri* である。論理学はわれわれに理解されたものの学を、哲学は知覚されたものの学を写しうつる。しかし心理学のみがわれわれに経験されたものの体系的に結合された説明を写しうつるし、心理学はまたその全体性においてまさに経験するもの *the experior*——すなわち自己意識そのものである」(Ibid. pp. 151—2) という主張にも、この結合のありようは明白である。このような「心理学」から「自然の哲学」と「論理学」がうみだされるだろうと(Ibid. p. 115) デューイはヘーゲルの「精神の哲学」、「自然の哲学」、「論理学」の体系そのままの図式を考へ、三つの学の関連に一種の翻訳を加える。そしてこの地点からヘーゲルの論理学主義をデューイは批判する。しかもこれらの結合、翻訳

はデューイの意図したことなのである。八六年十二月にハリスに宛ててこう書いている。「わたしがドイツの哲学者を研究しはじめたとき、あなたがかれらについて書かれたものを読みました。……あなたは『カントからヘーゲルへの偉大な心理学的運動』について語っておられます。……わたしがしようとしていることの一つは、その運動の少くとも一部分を今日のわれわれの心理学用語に翻訳してみたいということです。」⁽⁶⁾「アメリカにおけるドイツ観念論撰取の中心をなしたセント・ルイス運動——この運動の機関紙が『思弁哲学雑誌』であった。——をG・S・ホール Granville Stanley Hall. によって教えられた実験的心理学の方向に展開させようとデューイはしたのである。デューイにおいてヘーゲルの「絶対的なもの」、主体としての絶対精神は経験の「絶対的な総体性」(Ibid., p. 161)「心理学が経験をその絶対的な総体性において取扱う。」)「自己展開的活動そのものの全体」(Ibid., p. 160)に転せられ、哲学は彼のいう新しい「心理学」(Ibid., p. 157)に転せられる。⁽⁷⁾この「心理学」は、次の時期の論理的な研究において、論理学が科学的認識の吟味と解されるのに対応して、この吟味を心理学的観点から行うという形で具体化される。われわれは、デューイがヘーゲル哲学を心理学用語に翻訳するという試みを通して、『心理学』(Psychology, 1885)において内観的方法と実験的、発生的、客観的な方法とを含む心理学の方法といわれる、この方法と結合しうるかぎりでのヘーゲル哲学を自らの立場としようとしたのであり、そしてそこにもみだされた、ヘーゲル哲学の体系における「精神の哲学」あるいは「主観的精神」中の「心理学」と同一視される「心理学」、ないし心理主義的に解釈されたヘーゲル主義に、新しい、後に実験的といわれる経験主義の原初の姿があるといえる。先にふれた『心理学』においてローゼンクランツの『心理学あるいは主観的精神の学』(J. K. F. Rosenkranz, Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist, 1837)が他の多くの心理学書とともに参考文献としてあげられていることも、右の点に関して暗示的である。

二、「新物理学」とヘーゲル主義

デューイの、論理学への言及は『新心理学』("The New Psychology," the Andover Review, Sept. 1884)においてみられる。ここでは実験的、生理学的な新しい心理学は生を包括的にとらえようとしており、これに対応して、個々の事実の実証的な解明と矛盾せず、この事実を事象の総体の現われと解しうる生の哲学ないし「経験の哲学」が求められる。「スコラ哲学の形式論理学」ではなく「経験の生きた事実」、「具体的な経験、生長および発展の論理学」が必要であり (Dewey, The Early Works 1, pp. 58—60)、「生

の論理学にしたがって、新心理学は生を包括的に理解しようとするのだ」(Ibid., p. 60)とのべられる。

なお「有機体」と「環境」との観念が重視されるのだが、ヘーゲルの『精神現象学』においても「個性」ないし「個人」と「環境」との関係がのべられている。デューイのいうところはおおよそ次のようである。「新心理学」は生物科学の影響のもとで「有機体」の概念をみいだすのだが、この概念は当然「環境」の概念と結合している。そこで「精神生活を、真空の中で展開する個人的な、他とぎりはなされたこととして、考察することは不可能になる。……個人がそこで生まれ、そこから自らの心的かつ精神的な栄養をひきだし、そのなかで自分の固有の働きをなさねばならず、あるいは心的かつ道徳的な難儀をなさねばならない、かの有機的な社会生活と個人との有機的な考え方が新心理学を発展させるのに与っていた……」(Ibid., p. 65)。ヘーゲルは「個性の法則」(Phänomenologie, hrsg. von G.Lasson, Zweite Auflage, S. 201)の内容をなぞ突録して「個性そのもの」(die Individualität selbst)を「環境」(die Umstände, der Kreis)とをあげ、両者の関係を論ずる(a. a. O., S. 201-3)。個性が何によって、どのような影響を受けるかは「個性そのもの」のみかかっている。すなわち個性が影響を受けて、かくかくの個性になったということは、既に個性がこのような影響を受けるようなものであったのであり、境遇、環境などの影響は「すでに存在するもの」として示されるのだが、他方ではこの個性のなかに示される、という。だがまた、個人のなかに展開の状態が刻々に現われているが、これは世間の状態そのものが自らを刻々に現わしているのであって、特定の姿で個人に働きかけたのである、といえる。このように「われわれは、一方が他方の照りかえし der Widerscheinである」ところの画像がならべられている「重の画像をもつといえよう」(a. a. O., S. 202)。ヘーゲルにくらべ、デューイののべる所が常識的であり、平板であることはいなめない。両者の対応は少く、単なる概念の類似にとどまる。したがって、デューイの語るように、生物科学の影響をうけて「有機体」と「環境」の概念を重視したのだ、といえるべきであろう。

ついで『ライプニッツの人間悟性新論、批判的解説』(Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding, A. Critical Exposition, 1888)では、有機的哲学と調和する論理学はヘーゲルの論理学であるとし、ライプニッツ哲学をヘーゲルと同様の「客観的観念論」でさるといおう(Dewey, The Early Works I, p. 433)。デューイはライプニッツの自然観をヘーゲル・モリスの有機体説と基本的に合致するものと解するとともに、「実体は活動性である」、「万物は相関関係の統一である」という思想、また「有機体」、「連続性」等の観念は不滅であった、カントとその継承者ヘーゲルの仕事はライプニッツの客観的観念論を正當化すべき

「方法の発見である」(Ibid. 傍点は引用者)と評するのである。すなわち哲学の内容の点では、差別をふくむ統一性が有機体および調和の概念によってとらえられたが、方法として、スコラ哲学者の形式論理学を――差別を排除し、靜的でこわばった、生命のない統一性しかとらえない方法を――とり、ここに矛盾をのこした、というのである。論理学はここで方法と解されているのだが、次の段階では、さういふ科学方法論ととらえられるにいたる。それは九〇年から九一年にかけて発表された以下の三論文、すなわち「論理学は二元論的な学であるか。」(“Is Logic a Dualistic Science,” Open Court, Jan. 1890)『検証の論理学』(“The Logic of Verification,” Open Court, Apr. 90)および「論理学理論の現状」(“The Present Position of Logical Theory,” the Monist, Oct. 91)の三つである。

『二元論的な学であるか』において「古いスコラ哲学の論理学」(the old scholastic Logic)に対して「新論理学」(the New Logic)がおかれる。後者は「科学によって用いられる思考活動の方法を説明しようとする企、……科学の、すなわち現表的知識の論理学 The Logic of science i. e. of actual knowledge である」(Open Court, Jan. 1890, p. 2040)と規定される。「新論理学」は「科学の論理学」すなわち科学方法論、「探究の理論」たろうとするものなのである。デューイはこの「新論理学」の構築に貢献するものとしてヴェンの「経験のないし帰納的論理学の諸原理」(John Venn, Principles of Empirical or Inductive Logic, 1889)をあげ、著者が論理学にとって内なる心と外なる現象の世界との二元論は究極の前提である、とする点を批判しようとする。

ヴェンは、一方にわれわれの外の現象の世界が、他方にわれわれの中のもの、観察し、思考する精神があり、論理学は前者に関する後者の判断にかかわる、というのである。デューイは、論理学が現象に関する判断における思考の過程にかかわるのだ、という点には同意する。しかしヴェンが「心的過程」と「客観的現象」とは「論理学にとって少くとも全く独立した別々な所与^{データ}なのであって、論理学的過程が第三のもののようにあらわれ、一方を他方に関係づける」(Ibid., p. 2041)とする、この二元論的前提には反対しなければならない、とデューイは考える。なおヴェン自身「われわれは長い年月の間哲学者達を当惑させてきた問い、すなわちいかなる意味においてわれわれの観念は現象的、外的な諸対象の「類似物」あるいは「模写」であるのかという問いには、決してかわりをもたない。われわれの比較するのは、第一に印象であり、第二に表象と概念作用とに「つきる」とし(Venn, ibid., p. 28, Dewey, ibid., p. 2041)、「論理学的過程の相いは、内なる思考と外的感覚・観察との間の完全、正確な対応を獲得するところにあるという。」「そこで問題は知覚と観察とが思考活動、概念と

いかにして論理的に関係づけられるか。論理学はその仕事を、知覚と概念が既製のものとして与えられ、二元論的な基礎が与えられるようになるときに、始めるのか、それとも論理的過程は知覚と概念の両者に等しく入っていて、各々が、一定の立場からみて、論理的性格をもつようになるのか、ということになる。(Dewey, *Ibid.*)。

いうまでもなくデューイは後者の考えをとる。いいかえれば、統合と分析という論理的過程を通じてのみ、対象はわれわれにとっての対象となるのであって、そのような対象のわれわれの最初の原初は、試験的な仮説としてわれわれの経験を説明するために作られたのである (Ibid., p. 2042)。火が燃えているという日常的な判断なし知覚も、分析と統合との論理的性格をもつ、思考過程を経た試験的な仮説であり、燃焼の化学理論も、さらに展開され、修正されねばならない仮説なのである。その間にあるのは「論理的機能の展開の程度の違い」(Ibid., p. 2043)のみである。こうして「ただ一つの世界、知識の世界しか存在しない。内と外、すなわち観察の世界と概念の世界という二つの世界があるのではない。そしてこの一つの世界はどこでも論理的なのである」(Ibid.)と結論づけられる。

「精神現象学」においても、経験的な妥協と化学的な妥協は、その現われが違うので、認識が混乱させられるという懸念がのべられている (Hegel, a. a. O., S.166)。また同知のようにデューイは「論理学・探究の理論」(Logic: The Theory of Inquiry, 1938)の第四章から第六章にかけて「日常的な探究と科学的探究」とについて論じ、前者は現われ、ないし隠れ、違いがあるので、そのパターンにおいては共通の構造をもつとみえる。これはハイゼックの「元論的構造」が、形而上学的構造において自然主義的変更をうけたから、デューイ哲学を貫いているということである。

なお意識と対象、内と外という二つの世界がないのであるならば、科学においていわれる「検証」は、どういう意味と解されねばならないのか。この問いに答えようとするのが「検証の論理学」なのである。ここでは、通常、意識と対象として対置される二つを「観念」と「事実」と規定し、その双方が探究の過程における論理的な意味の違いであることを細かに論ずる。

未開人や赤ん坊の無暗な知覚が「観念」と「事実」の区別をしないのと同様な、素朴な論理の状態が必ず考えられる。しかし「期待」はそれ、「期待が実現されない」というショックがあること、「期待」は「観念」に対する調整 adjustment の必要「期待」がある。一心の現実性 actuality の中に投影さへくつとめてくる「観念」と「事実」の区別が「観念」の actual idea とが矛盾する。現実的観念がこの投影を妨げるのである (Open Court, Apr. 30, p. 2227)。すなわち「事実」と「観念」の区別が「他の観念」と調和する観念なのである」……

観念とは困難が感じられる事実であり、心の動きに対して障壁を対置させる事実である」(Ibid.)。われわれは、先に示したヘーゲルのいわゆる「一方が他方の照りかえしであるところの画像がならべられている二重の画廊」を観念と事実に関してのもつのだといえよう。

そしてさらに次のように述べられるとき、あらためて、ヘーゲル哲学を貫く論理と、デューイの「探究の理論」との深い関連に気づくのである。「どの科学においても、また科学のどんな主題に関しても、観念と事実とが一つになる時期がある(確定的な、安定し、調和した状況)。しかし矛盾が生ずる。そこで心は観念を試験的なものとみなして離しておく(不確定な、混乱した、問題的な状況)。この段階になると、心が、明確に規定された観念——別な面からみれば実在的な事実——を獲得しようとする時期が続く(探究の全過程)。心はそれゆえ観察・実験あるいは他のあらゆる手段によって自由に、観念をできるだけ明確な首尾一貫したものにし、仮説あるいは理論を形づくる(問題の設定、問題解決の仕方の決定)。心はみせかけの事実を組織づけ、それに新しい意義をつけ加えるために、その理論を事実と近づける(実験的操作、検証)。これが果たされるやいなや、観念と事実は一つになり、またさらに矛盾がみいだされ、過程がおし進められねばならないようになるまで、一つになっている(保証された言明、新しい統合された状況の産出)」(Ibid., p. 2228. なお()の中は引用者が『論理学・探究の理論』の言語で補足して見たものである。この結論は後のデューイによってうけいれられるものである、とホワイトが⁽⁸⁾いうのも当然である。

こうして九〇年の二論文において思考活動、すなわち探究の過程の分析という、デューイ哲学の基本的問題が設定され、この問題にとりくむ基本的視点もともに示えられたといつてよい。それはヘーゲル主義的な、新しい経験の哲学という姿をとってなされたのである。九一年の『論理学理論の現状』において「科学の方法の理論」を求めて、カントからヘーゲルにいたり、彼を「科学的精神の真髓」(Dewey, *Monist*, Vol. II, 1891, p. 12)とたたえながら、「科学の方法の理論としての論理学」(Ibid., p. 2)が明確な形で示されれば、科学と科学者が人生の諸問題にたちむかうべく、自覚と自信をもつであろうとのべる(Ibid., pp. 1-2)とき、「層はつきりと後のデューイを暗示することになる。

注(1) L. S. Feuer, "H. A. P. Torrey and John Dewey: Teacher and Pupil," *American Quarterly*, Spr. 1958, Vol. X, pp. 24-30.

(2) L. E. Hahn, *Introduction in The Early Works of John Dewey*, 1: 1882-1888, p. xxiv. 例として若干引用し

てみる。「知るといふことは知るところの何かを要求する。物質的現象を知るためには、心理的現象が要求される。事物は、その心にとつて観念ないし心の現象になるまでは存在しない non-existent のである」(The Early Works of John Dewey, p. 5)。「心が物質的現象であるといふことを証明するためには、存在論的知識——すなわち実在的存在についての実在的知識——の可能性を前提することが必要である。しかしその実在的知識のなかに必然的に知るところの主体が含まれる。心が一つの現象であることを証明するためには、暗黙のうちそれが実体であることを前提せざるをえない」(Ibid., p. 6)。「実在的因果性についてのわれわれの知識を説明することとは、実在的因果性を前提することである。なぜならばこの一般化された信念は、経験の結果であつて、それ自体経験において与えられた現象の結果であるからである」(Ibid., p. 7)。「精神 mind は真の原因であり、真の因果性の知識を与える。そこで精神と結果とを証明するために、唯物論は原因としての Ego を要請しなければならぬであらうに」(Ibid., p. 8)。「精神が物質的結果であることを証明するために、唯物論は精神の直覚的な力か、さもなければ精神がそれ自体原因であるといふことを前提せざるをえない……」(Ibid.)。

③ L. E. Hahn, *ibid.* をみよ。モリスについては下記の記事によつて M. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, 64 pp. 30-31. またデュエーイのヘーゲル主義の由来については、ハリスの編集による『思弁哲学雑誌』が、たとえば二号で「精神現象学」、四号で「予備学」、十六号で『法の哲学』のように、ヘーゲルの抄訳、紹介を多数掲載してきたのを、恐らくデュエーイは読んだであらう、という点も指摘しうる。なお主体的な要因については、他ですでにのべた。(拙稿「デュエーイ哲学の形成」その一)「弘前大学文経論叢刊号所収」

④ この書翰については N. G. MacLuskey, *Public Schools and Moral Education*, 58, p. 181 foot note. G. Dykhuizen, "John Dewey at Johns Hopkins," *Journal of the History of Ideas*, XX (1961) No. 1, p. 112. 大浦猛著『実験主義教育思想の成立過程』、三〇四—五頁による。

⑤ デュエーイは、哲学の真理の形式と内容、方法と内容との間にはいかなる差違があつてもならない、と考える。この基本的要求がみだされないというのが、彼のヘーゲル論理学主義の批判の要点である。すなわち、哲学の内容の点からいえば、ヘーゲルの哲学は、自己意識あるいは精神の全内容を内容とする。しかし、その方法としての論理学は、思考の条件にすぎない抽象された非存在のみにあてはまる。この矛盾がヘーゲルに現にある、とデュエーイはいう。いうまでもなく、ヘーゲルの論理学を伝統的な論理学と同一視し、右のように規定することは、ヘーゲルの誤解によるといわねばならぬ。

⑥ この書翰については L. S. Feuer, "John Dewey and the Back to People Movement in American Thought," *Journal of the History of Ideas*, XX (1959) No. 4. および鶴見和子訳同論文(「思想」四四〇号所収)による。

(7) デューイはこうのべる。心理学は一方で実証的な科学であり、観察、実験、検証を通して、事実の体系的な理解と説明を目標とする (Dewey, *ibid.*, pp. 138-9)。しかし他方で「各科学は意識の経験のある一面をとらあつかう、そして正にその理由で各科学はその局面に存在を与える総体すなわち意識を論ずることができなかった。しかし心理学において、われわれはこの意識の現われと説明をもつ。心理学は意識の全体性において、特殊科学が部分において与えようとしたものの、すなわち経験の本性を与える。したがって心理学は、全体が部分に対するように、特殊科学に関係する」 (*Ibid.*, p. 139) とされる。

(8) M. White, *ibid.*, pp. 81-2. ホワイトはおよそ次のように記す。デューイは観念と事実との間に橋わたしをしようとしてくる。そしてたと言葉はわかりにくく、観念論を前提にして推論がなされようとも、その結論は、今日、デューイによってうけいられるであろう。九〇年代初めの他のデューイの論説の大部分と同様に、大変不明瞭なところがあるが、予言的性格をもっている。

◎なお本稿は、私の個人的事情から、日本デューイ学会「紀要」第十一号に掲載予定のものをそのままあて、責をふさいだ。

『純粹理性批判』におけるカントの自由について

三 上 登

カント哲学における一つの中心的な課題は自由 (Freiheit) の問題であると思う。この事は、カントが『純粹理性批判』の中で「形而上学はおのれの本来的目的として、神 (Gott) / 自由 (Freiheit) / 不死 (Unsterblichkeit)」という三つの理念だけをもちているが、その結果第二の概念は、第一の概念と結合して、一つの必然的な結論として第三の概念へと導かれるはずである。」(B. 395) と述べられていることから容易に知られ得ることである。

さらに、カントがこの自由の問題をどのようにとらえ、そしてまた、どのような仕方でもとくもうとしていたかということは、「実践理性批判」の自由の概念は、その実在性が実践理性の必然的法則によって証明されている限り、純粹理性の——従ってまた理論理性すらも——全体系の要因となる (den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft)。そして、理論理性においては単なる理念として、よりどころを持たなかったほかの概念 (神及び不死についての概念) が、今や自由の概念と結合し、この概念と共にそしてこの概念によって存立と客観的実在性とをうる。すなわち、これらの概念の可能性は、自由が実際に存在する (dass Freiheit wirklich ist) ということによって証明されるのである。というのは、この自由の理念は道徳的法則によって顕現される (offenbare) からである。」という言葉の中にも、端的にみることができると思うのである。

さて、このように考えてみると、自由の概念は、カントの批判哲学のいわば核心にふれる問題であり、それ故にこそこれまで数多くの哲学者によって問題にされ、なお研究されつづけられている意味があると思うのである。

ところで、この問題をいまま少し「純粹理性批判」の中で、カントはどのように展開していったかを考察してみたいと思う。結論から言うと、「純粹理性批判」におけるカントの自由の概念は、前述の言葉の予想に反してきわめて消極的な意味でしか語られておらず、しかも多くの人々が指摘しているように自由の意味そのものが多くの矛盾をもっている。

しかし、このこととはある意味で自由そのものにつきまとう性質であり、そのことがまたなにか我々に自由の概念を考えさせる一つの手が

かりを与えているようにも思われるのである。

さて、『純粹理性批判』の根本的前提は、現象と物自体とを区別することにあるが、自由の問題もこの関連においてのみ多く論ぜられている。しかも、多くの異なった言い廻しや表現を用いながら展開されているので、カントの意味する自由の概念をとらえるのに多くの困難が生ずるのである。

ところで、カントは先ず、もし経験的対象としての物つまり現象としての物と「現象の基礎となす」ている物自体「(Pr.S.53)としての物の区別をつけなかったら、自由の存在は可能であろうか」としてこの問題に入るのである。「感覚界における一切の出来事は恒常不変な自然法則に従って全般的に結合し関連して」(B.56) いかなる例外も許さない自然の因果法則の原則の規制をうけることになり、そこには自由の存在の余地はなく「同一の存在者、例えば人間の心(Der menschlichen Seele)に於いて、私はその意志(Ihr Wille)は自由であると言いながら他方では、この意志は同時に自然必然性(der Naturnotwendigkeit)に支配されている、すなわち、自由でない」(B. XXVII)といわなければならないであろうと述べる。この矛盾を解決するためには、いわゆる「客観」(das Objekt)を現象としてのそれと物自体としてのそれと二種類の意味に解するしかない。つまりこの場合、人間の「意志はなるほど、現象(見える行為den sichtbaren Handlungen)においては自然法則に従うものとして、その限りでは自由でないと考えられるが、しかし他方では物自体に属するものとして(als Dinge an sich selbst angehörig) 自然法則に従うものでないから、従って自由である」(B. XXVIII)と考えるべきであるとするのである。

こうして、カントは自然的必然性を現象にのみ限定し、自由を物自体にのみ関係させることによつて、自由を救おうとしたのである。「もし、諸現象が物自体だとしたら、自由は救いたいからである」(B. 56a)と述べているのは、この意味においてであり、また古来多くの哲学者が自由の問題を解決出来なかったのも、このことにあったのである。物自体と現象を区別すること自体に関する問題はともかく別として、カントはこのことによつて一応自由を救うことが出来たことは確かであろうと思われる。

さて、カントはさらにこの問題を原因性(Kausalität)に関する問題として論じていく。「我々はおもそそ生起するものに関して二通りの原因性しか思いみることが出来ない、即ち自然による原因性か、それと自由による原因性か二つのうちのいずれかである(Man kann 一つとするのである)。

この場合、果して自由と自然法則の普遍的な原因性(因果性)が両立し得るかどうかという問題が生じるのであるが、カントはこれを可

aus Freiheit.)」(B. 550) として自由と自然という二つの原因性の区別を認めることによつて自由の問題をより深く展開してゆくとするのである。

この場合、果して自由と自然法則の普遍的な原因性(因果性)が両立し得るかどうかという問題が生じるのであるが、カントはこれを可
想的原因(Intelligible Ursache)と可感的性格(Intelligibler Charakter)と経験的性格(empirischer Charakter)との区
別という形でこの問題の解決をはかろうとしている。つまり、カントは現象と物自体とを区別することにより、現象には現象でない原因で
必然的に予想せねばならないわけであるが、これが物自体としての原因すなわち他の現象によつて規定されない原因としての可感的原因で
あるとする。「これに反して現象はあくまで現象であつてそれ以上の何物ともみなされないなら、つまり物自体ではなく、経験的法則に従
つて結合している単なる表象にはかならないとすれば、そして諸現象自身は現象でないところの根拠(Gründe)を別にもたなければなら
ない。しかし、そうした可感的原因はその原因性に関して諸現象によつて規定されることはない。もっともこの原因から生じた結果は現象
であり得るし、そうすればそれはまた他の原因によつて規定され得るわけである。それだからかかる可感的原因とその原因性とは、現象の
系列のそとにある。しかしこの可感的原因から生じた結果は経験的条件の系列のうち(in der Reihe der empirischen Bedingun
gen)にある。従つて結果はその可感的原因に関して自由であると思はれ得るが、しかしそれと同時に現象に関しては自然の必然性
に従つて(nach der Notwendigkeit der Natur)、現象から生じた結果とみなされるのである。」(B. 565)と述べる。

このようにして、カントは原因性をその作用が物自体の作用とみなされるならば可感的原因性とし、その結果が現象の結果とみなされる
ならば可感的原因性として区別することにより、自由と自然とは同一の行為について矛盾することなく同時に両立しうるとするのである。
かくして、カントは自由を物自体の自由の中に展開しているわけであるが、更に現象としての人間の行為について、その主体のうちにあ
る可感的原因を可感的性格、その主体の現象としての原因を経験的性格と呼ぶことにより、可感的原因としての能力をもつ人間の自由と
自然的必然性との関係を両立させようとするところがあるのである。つまり、人間の行為は、その行為を生じしめた原因性に関して可感的性格
を原因と見ることによつて、一切の自然的必然性とは全く無関係な、いわゆる自由を認めることが出来るし、さらにその同じ行為を現象の
系列の中にとらえらるとき、経験的性格を原因としそれによつて規定された自然的原因結果の系列の中で、自然的必然的に生起するも
のとして見ることが出来るとする。

さて、『純粹理性批判』の中で自由が最も根源的に論ぜられているのは「先驗的弁証論」における宇宙論的理念としてである。カントはここで自由を先驗的理念 (transzendentale Idee) としてとりあげて、自由を因果系列の全体を成立せしめる無条件者 (das Unbedingte) としてとらえるのである。つまり、カントは先行する原因により必然的な諸法則によって規定されないでむしろ「自然法則にわたって経過する諸現象の系列を、みずから始める原因の絶対的自発性 (eine absolute Spontaneität der Ursachen) が、したがって先驗的自由 (transzendentale Freiheit) が想定されなければならないが、この先驗的自由なくしては自然の経過においてすら諸現象の継起的系列は原因の側においては決して完結することはない」(B. 474) という先驗的自由を考えるのである。

この先驗的意味における自由は、何かあるもの即ち現象を生起せしめる一つの原因性ではあっても決してこれに先行する他の原因によって自然法則の必然的制約をうけることはなく、いわば現象を超越したものであって、むしろ現象の系列をみずから始める点で、絶対的自発性ということが出来るし、さらに現象を制約するという点において、先驗的自由といわれるべきものであるとする。

ところで、この先驗的自由について一つの問題がある。それはカントの宇宙論的理念としての自由は、本来の意味において自然原因系列の全体性を可能ならしめる無条件者であって自然原因系列の第一者 (ein Erstes der Reihe) であり、それは自然現象系列における最初の第一項である。この場合、これまで論じてきたそれぞれの現象系列の物自体的な原因とこの第一者の関係をどのように理解すべきであろうかということである。これに対して十分な解答を与えているとは言えず、むしろさらにこの宇宙論的理念として先驗的自由をただちに人間の行為の問題に移し、いわゆる実践的自由の根拠として論ずるのである。

多くの人々が指摘するようにここにもカントの自由に関する一つの問題点があると思われる。

しかもカントはこの問題に關してきわめて簡単に述べているに過ぎない。「ところで私達は諸現象の系列の第一の始まりは自由からであるということの必然性を、なるほど本来は世界の起源を理解するために必要な限りにおいてのみ立証したのであって、他方かかる第一の始まりに続く諸状態はすべて単なる自然法則にしたがって連続するとみなされることは出来る。しかしこのことによつて、時間における系列を全くみずから始める能力はひとたび証明されたわけだから (たとえ洞察されてはいないにせよ)、いまや私達は、世界の経過のただなかでさまざまの諸系列を原因性に從つてみずから始めさせることも、また世界の諸実体に自由にもとづいて行為するある能力を認めることも許されるのである」(B. 478) と述べていることによつて、世界の全体制を可能ならしめるところのいわば始源としての自由即ち宇宙論的意

味での自由と世界の諸実体としての個々の人間の行為についてのいわゆる実践的自由とは十分矛盾することなく両立出来ると考えられ得るところである。

ここで、カントはこれを「時間に関して (der Zeit nach)」、「原因性に関して (der Kausalität nach)」という言葉を用いることによって、次のように解すべきであると説明を続けるのである。やや長文にわたるが、カントの自由に関する問題を理解するために大切な部分でもあり、また無意味な補足をさけるためにもこれを引用したいと思う。

「ところで、その場合我々は或る種の誤解に陥わされてはならない。つまり世界においては、物の或る状態よりも前に必ず他の状態があるわけだから、世界における継起的系列には比較的に第一な第一の始まりしかあり得ない。それだから、世界の経過には絶対的な第一の始まりというものはまったく不可能であるという主張がある。しかしこれは誤解である。それが誤解であるのは私達がここで問題にしている絶対的な第一の始まりは、時間からみたそれではなく原因性からみたそれであるからである (Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach)。私達がいま (たゞせば) 完全に自由であつて自然原因の影響によって必然的に規定されることではなく、椅子から立ちあがるかぎり、この出来事、およびこの出来事の無限につづく自然的な諸帰結において、たとえ時間からみればこの出来事は或る先行する系列の連続にすぎないとしても、一つの新しい系列が端的に始まるのである。なぜならば、この場合の決意と行為は、単なる自然結果の連続のうちには全然なく、たから自然結果のたんなる連続ではなく、規定する自然原因は、この出来事に関して、この決意と行為よりも前にすでに停止しているからであつて、この出来事はなるほど自然原因に引きつづいて生じはするが、しかし自然原因から結果的に生ずるのではなく、たからまた、なるほど時間からみてではないが、原因性に関して、諸現象の系列の一つの端的な第一の始まりと名づけられなければならないのである」(B. 478) A171f.」。

つまりわれわれ個々の人間の行為は、なるほど出来事としては世界の継続的な系列の進行の中に生起するので時間に関しては先行するもの認めなければならないが、しかし時間上の先行ということはその行為の原因性とはなるべきものではないから、この行為を絶対的な始まりと考へてよいのである。

カントの云うように、たしかに時間に関しての前後関係と原因性に関する原因結果の因果関係とは同一ではない。しかし多くの人が問題としてあげているように第一自然原因として宇宙論的自由、先験的自由と本來的にはこれと全く異なる意味で用いられる実践的自由と

をこれだけの説明で同一と考えることには論理的に一つの飛躍があるのではなからうかということであり、しかもその飛躍をどう理解すべきかということである。さらに問題になるのは、いかなる現象も時間の中にあり、時間の中にある限り先行の現象のうちに原因をもたなければならぬとする彼の根本的な認識論の中の立場とここでの説明とは矛盾することになり、ひいてはカントの自由と自然必然性との両立は不可能になりはしないかということである。

さて、最後にカントは、この先験的自由を根拠とするいわゆる実践的自由について論を展開しているのであるが、これは周知のように「実践理性批判」の中でより根本的な形で論ぜられるものでもあり、ここでは割愛したいと思う。

以上のように『純粹理性批判』における自由の概念をきわめて概略的にみてきたわけであるが、これをさらにまとめるならば、カントはこの著書の中で自由を（イ）現象と物自体の関係から、更に（ロ）自然と自由の原因性（ハ）可想的性格と経験的性格（ニ）理性と自由（ホ）先験的自由（ヘ）実践的自由（ト）その他、幸福と自由、社会的自由、自由は認識出来ないが考えることは出来る等々多くのこととなった形や表現の中にとりあげ論じているのである。つまり高い意味での自由から社会的意味での自由まであげているとみることが出来る。

ところでカントの自由にはなるほど多くの矛盾と困難はあるが、しかし我々に自由についての多くの深い示唆にとんだ問題をなげかけているように思うのである。

カントが自由を救いえたのは現象と物自体の区別にあつたとすれば、カントの『純粹理性批判』における自由の概念につきまとう困難も、この現象と物自体の区別にその原因があると考えてよいと思う。

カントの自由は云うまでもなく『実践理性批判』でより積極的な意味でとりあげられている問題であり、出来ればこの自由の概念を論理的な構造にまで深めたかったのであるが第一批判の中の自由のいろいろな展開を単にみることにとどめた。

参考文献

- 「イマヌエル・カント」 パウルゼン著 伊達保美訳
- 「カント——存在論および科学論」 G・マルチン著 門脇卓爾訳
- 「Systematisches Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft」 H. Ratke 著
- 「カントの自由の概念」 矢島洋吉著
- 「哲学」第七号（論文） 柿岡時正著

「カント純粹理性批判の研究」
「西洋近世哲学史(二)」
「カント」

岩崎武雄著
山崎正一著
高坂正頼著

“Cogito” とその 確実性

文学科四年 川 村 民 雄

デカルトの懐疑は、哲学史の知識によれば、方法的と、特に規定される懐疑であり、そこに彼の懐疑の特色がある。デカルトの懐疑について、それだから、分析が試みられるとき、方法的であるとはどのようなことかが、まず、明らかにされなければならない。

方法とは、単純化すれば、或る状況から他の状況へ移行するときのプロセスであり、日常的な意味からすれば、出発点から目的地へ到達するときのプロセスであって、そこから、機能概念であることが知られる。実体的にとらえられる両端についてはなく、一方の端からどのように変化して他方の端へ達するかのプロセスについて考えられるのが機能概念なのだから。方法は、とすれば、二つの契機、即ち作用するものと作用をうけるものによって規定されることになる。作用するものが作用されるものに作用する仕方が方法であり、方法は、そのように考えられることから、機能概念として把握されなければならない。方法的であることは、そこから、二つの契機によって限定されること、その限定内において制約をうけることである。

デカルトの懐疑が対象としているのは彼が「実生活」と名づけるものではない。彼は、彼の懐疑を、「真理の探求」においてのみ使用しようとするのであり、前者を対象として使用してはならないことを強く注意している。懐疑の対象がそのように限定されることから、日常的な「実生活」とは区別される領域、即ちデカルトの意識内容と考えられる領域を、彼は、対象として用いることが知られる。「学的な理論的な領域」が対象とされているのであって、「信仰や実践倫理」、「現実の生」ではない。この領域が、方法を規定する二つの契機の一つ、即ち作用をうけるものである。

デカルトが、まず、彼の懐疑の対象とする感覚は、「感・官・の・知・覚」であり、「物それ自体」と、一般的に、よばれるようなものではない。彼は、少なくとも、「物それ自体」とよばれるようなものについては言及していない。「choses」について、彼は、「感覚がわれわれの心に描かせるようなもの」として言及しているが、ことを換えれば、感覚によってわれわれの心内に成立する範囲内で「choses」が言及されているのであって、「choses」は、そこから、「客観的な実在」等々と、一般的に、される在り方ではなく、觀念の一つの種類と

されなければならない在り方を、デカルトにおいては、しているのである。彼が感覚を懐疑の対象とするとき、感覚とそれに対応する実在との連関を彼は対象としているのではなく、或る個別的な感覚と他の個別的な感覚との連関を対象としているのである。錯覚を、人は、感覚がわれわれを欺く事例の一つとする。錯覚は、だが、或る個別的な感覚とそれに対応する実在との不一致から錯覚とされるのではない。錯覚は複数の個別的な感覚によって構成されているが、構成要素である各々の感覚が、全体として、統一的、整合的には構成されていないことによって錯覚が成立する。個別的な感覚の各々が整合的には構成されないこと、全体的な感覚としては整合性がえられないことに、デカルトは、彼の懐疑をむけるのであり、それによって、彼は、感覚を全体として投げ捨てるのである。

デカルトは、次に、幾何学を懐疑の対象とする。幾何学を、彼は、演繹的な推理によって系統的な体系を構成することが可能な学問としていられるが、それは、ことばを換えると、有限個の公理と規則とを土台として整合的な体系の構成が可能なことであり、整合性が成立しないことによって感覚が投げ捨てられたとき、感覚においては否定された整合性が成立している幾何学を、デカルトは、次に彼の懐疑の対象とするのである。整合性は成立すると思われるが、それは実際に成立しているのか、整合性が成立していることの検証はどのようにして可能なかを考えるとき、感覚が疑われた意味では確実な幾何学をも、彼は、彼の懐疑の対象とする。「幾何学の最も単純な問題についてさえ、推理をまちがえて誤謬推理をおかすことがあるのだから、整合性が成立しているか、成立していないかを確定的に検証することは、必ずしも、可能ではない。デカルトは、このようにして、感覚が投げ捨てられたときに確実と思われた幾何学をも投げ捨ててしまふ。

彼は、前二者を投げ捨てたとき、感覚にもよらなければ推理にもよらない観念を彼の懐疑の対象とする。夢を、デカルトは、そのような観念を対象とするとき取り上げるが、その夢に対比されるのは一般的に考えられるような現実の生活ではない。夢が夢であるとされるのはそのような現実の生活との対比によってではなく、或る観念と他の観念との間に連続性が成立しないことから、一方が夢であるとされ、他方が現実の生活であるとされるにすぎない。自分の部屋で酷暑の山頂にいる夢をみることができるよう、そのような山頂で自分の部屋にいる夢をみることが出来る。夢であるときられる観念は他の観念との比較によって夢であるとされるように、現実の生活とされる観念もその観念自身によって現実の生活とされるのではなく、各々がそれ自身で、絶対的に、夢または現実の生活であるとされるのではない。

デカルトが、幾何学を投げ捨てたときに、このような観念を彼の懐疑の対象とするのは、整合性を検証する働きがこの観念に基礎づけら

れているからである。幾何学における推理を検証する働きがその働き自身を対象とすることはできない。検証する働きは、とすれば、何によつてその妥当性を保証されるのか。それは、消去法によれば、感覚にもよらなければ推理にもよらない観念であるとされなければならない。整合性を検証する働きが、そのとき、基礎づけられるそのような観念は、さきと言及したように、絶対的なものではない。夢は、一般的に、夢であることによつて偽であるとされるが、或る観念を、絶対的に、夢であるとすることはできないのだから、どの観念が偽であるのかを確定的に決定することはできない。整合性を検証する働きを基礎づけている観念も、このようにして、投げすてられてしまふ。

デカルトの懐疑が対象としている真理の領域における三種類の観念は、懐疑が適用されることによつて、そのすべてが投げすてられてしまつた。「すべては偽である」と、それでは、されなければならないのか。そうではない。デカルトは、彼の懐疑を極限にまですすめるとき、三種類の観念のすべてが投げすてられたときに、「私は考える、ゆえに私はある」が疑ふことのできない真理であることに気がつく。すべての観念が投げすてられてしまつた「精神」の虚空において、彼は、この真理に気がつくのだが、この真理はどのようにして把握されるのだろうか。

機能概念としてとらえることによつて、私は、方法を規定する二つの契機を指摘したが、投げすてなければならないとされた三種類の観念は作用をうけるものであつて、作用するものは、まだ、明らかにはされていない。デカルトの懐疑が徹底的であろうとすると、「精神」の虚空においても凝視^{みつ}める眼であろうとすると、彼の懐疑は、特定の対象を超えて、懐疑それ自身を支えている基盤、即ち作用するものの契機に気がつくのであり、一切を疑ふことがそこに、初めて、成立する。

「私は考える、ゆえに私はある」は、このように、論証の結果としてではなく、徹底的な懐疑の果てに懐疑の使用者が到達する、直覚的な自我の存在についての自己認識であることが明らかにされるのであり、それは、よりの確には、自我の「存在」ではなく、「自我」の存在である。Je pense, donc je suis. ではなく、Moi qui pense, je suis.である。考えるものとしての、それは、「私の」自己認識であり、そのようなものとして「私が」存在することの自己認識であつて、この両者は区別されることができるところではなく、「私」、この「私が」の意識によつて結合されているのであり、それが「cogito」存在する「私」としての「私が」考えることを主張する「cogito」なのである。彼の懐疑を、徹底的に、方法として使用することによつて、デカルトは、これまで投げすてたすべての観念の背後にある懐疑の使用者、即ち「私」、「私が」の存在に気がつき、その自己認識、直覚的に、確実な第一原理とし「とらえ、この第一原理をアルキメデ

スの点として、彼は、「私」の存在を位置づけるのであり、このような "condition" に基づく体系を、彼は、構築しようとするのである。

懐疑は、デカルトにとつては、彼の哲学体系がそこにおいて成立する確実な根拠を探求するときに、道具として、使用されている。それによって明らかにされる根拠は、どのようにして確実であるとされるのか。体系は総合的であることによってそれ自身の確実性を主張することができる。体系の確実性は、そのとき、体系を成立させている根拠に依存している。体系はその全ての展開の内に、結局は、それ自身を成立させている根拠の或る側面を語るにすぎない。総合的な体系の確実性は、とすれば、その体系がそこにおいて成立する根拠の確実性に規定されることになる。デカルトの哲学体系の確実性は、そこから、彼の第一原理、即ち "cogito" の確実性に規定されると考えられる。体系を成立させている根拠は、だが、何によってその確実性が明らかにされるのか。それは何かに基づくことによって確実であるとされるのではない。そのような状況が可能であるとすれば、それは、もはや、体系の根拠、即ち第一原理ではありえないのだから。その根拠は、それ故に他の何かによつて、確実であるとされるのではなく、それ自身において、確実であるとされるのでなければならない。体系の根拠、即ち第一原理は単独でその確実性を主張するのではなく、それが他の何かに依存することは、その概念規定から、許されないのだから。第一原理が、そのとき、単独でそれ自身の確実性を主張することは自己主張としての独断以外のものではありえないとされなければならないのではないか。自己主張によつて確実性が規定されるとすれば、それは恣意的にすぎることではないか。人は、このように、反論すると考えられるが、他の権威に依存して語ることが独断的、恣意的にすぎること、そのとき、人は気づいていない。神の権威に依存して語るとは、信者にとつては敬虔であつても、異教徒にとつては独断以外のものではない。何故に神は確実であるのかと後者は問うが、前者のもつとも誠実な答は確実な神があるとして、自己の信仰を表現することができるだけである。信仰が成立する根拠、即ち第一原理としての神について神自身の確実性が議論の対象とされるとき、神の確実性を明らかにするのは、神が、即ち神の確実性が何を根拠としているのかを探求する論理ではなく、情熱と敬意とをこめて告白する "credo" ……なのである。神について言及することによつて、人が、自己の体系が成立する根拠の確実性を明らかにできたと考えらるならば、神、即ち彼の体系の第一原理が単独でそれ自身の確実性を主張できることを、そのとき、承認している。何故に神だけが、とすれば、独断的、恣意的であることが許されるのか。神についての熱烈な信仰告白と恣意的なドクサとが連らなる数千年の後に、その成果として、神は死んだと主張され、さらに、神はありはしなかつたと語られるのが現在の状況であり、神はもはや、信仰者がむける孤獨な情念以外のものを支配することはないのだから、神がそれ自身の確実性を自

己主張として規定するとすれば、他の体系の根拠、即ち第一原理が、やはり、それ自身の確実性を自己主張として規定できないとされなければならぬ理由はどこにもない。体系の根拠、即ち第一原理は、それだからどのようなものであっても、それ自身において確実であると言われるのでなければならない。神の確実性が何によつて主張されるかについて反省することなしに自己の体系の根拠、即ち第一原理は神との連関によつて確実であると主張するとき、人は、より悪く独断的、恣意的である。体系の根拠、即ち第一原理への反省が徹底されてはいないのだから。

体系の根拠、即ち第一原理はそれ自身において確実であるとされなければならないことが明らかにされたとしても、構造を問う何によつての問が否定されなければならないとしても、どのようにと問うことは可能ではないのか。分析的な構造の記述はできないとしても、統一的、総合的な把握を記述することは可能ではないのか。他の何かに依存することによつて確実性が主張されるのではなく、自己主張によつて確実性が規定されるとき、何故に確実であるのかを明らかにする方法は分析ではなく総合であると考えられるのだから。或る何かを他の何かによつてではなくそれをそれとして把握する方法は総合であると考えられるのだから。体系の根拠、即ち第一原理を総合として把握する方法とは、とすれば具体的に、どのような方法なのか。数的に一である体系の根拠、即ち第一原理だけを対象とするのであれば、その方法は致命的な失敗を運命づけられている。体系はその全ての展開の内に、結局は、それ自身を成立させている根拠、即ち第一原理の或る側面を語るにすぎないように、体系の根拠、即ち第一原理もやはり、それによつて成立している体系の全ての展開において自己を主張しているのだから。体系とその根拠、即ち第一原理とは、このように、不可分な関係にあるのだから、後者だけを対象とすることはできない。体系の根拠、即ち第一原理の確実性を明らかにしようとするとき、人は体系全体を対象にしなければならない。体系の根拠、即ち第一原理と体系の全ての展開とを同時に対象とすることはできない。体系の根拠、即ち第一原理とそれ自身の展開とを同時に対象とすることは、ことばを換えれば、体系を対象とすることであり、両者を同時に対象とすることでなければそれ自身においての確実性を明らかにすることができないことから、そのような確実性は体系それ自身を総合として把握することによつて明らかにされるのでなければならない。或る体系の確実性は、それだから、その体系それ自身による自己主張として規定されることが帰結する。或る体系の確実性は、端的には、その体系の存在によつて規定されるのである。体系それ自身を総合として把握するとき、しかし、体系の根拠、即ち第一原理と体系の全ての展開との不可分な連関は、未だ、充分には解明されていない。体系それ自身を対象とする

き、後者の前者に対する連関は依存、……によって明らかにはされていないが、前者の後者に対する連関は明らかにはされていないのだから。体系の根拠、即ち第一原理はそれによって成立している体系の全ての展開において自己を主張していると、さきに、言及されたが、そのような状況を、さらに、明らかにしなければならない。体系の根拠、即ち第一原理は最も根底にあるものとして遍在であり、普遍である。それは最も単純化されたものであり、種々な表現の可能性を潜在させている。体系の根拠、即ち第一原理の内に、潜在的に、存在している種々な可能性は体系の全ての展開において顕在化されると考えられる。体系の全ての展開は、とすれば、種々な状況のなかで体系の根拠、即ち第一原理がその可能性をどこまで顕在化、具体化できるかを指示していると考えられ、体系の全ての展開は、また、その根拠、即ち第一原理に、潜在的に、内在している可能性の領域の広さを明らかにすると考えられる。体系の全ての展開はそれだから、体系の根拠、即ち第一原理が、そのように、それ自身をその究極にまで表現しようとすることによってその形を獲得するのであり、ことばを換えれば、後者の具体化、特殊化された結果である。体系の全ての展開と体系の根拠、即ち第一原理とは、それだから、直ちに一なのであり、一であるものとして体系が、両者の総合体としての体系が対象とされなければならない。或る体系の確実性はその体系の存在によって規定されると主張するとき、それは両者の総合体としての体系なのである。体系の確実性は、そこから視点を換えれば、体系の根拠、即ち第一原理をとれだけ広範な領域にまで展開することができるかの問題に、どこまでを体系化できるかの問題に帰結する。体系の確実性は、結局は、体系の根拠、即ち第一原理の自己主張可能な領域における確実性なのである。"cogito"から、デカルトは、どのような体系を創り出すのかを検討することなしには、とすれば、第一原理としての" cogito"の確実性を把握することはできない。" cogito"は、そうではあるが、体系の根拠として、単独で確実性を、或る程度は規定できるのではないかと考えられるが、それは、やはり、体系との連関において論ぜられなければならない問題と思われる。体系の根拠、即ち第一原理としての" cogito"を提出することだけでは不十分であると、人は、論駁することと思われるが、現在は導入部の提出ということで、ともかくも終了したい。

美の原理的なものの一考察

教育学部三年 倉 田 美 喜 子

「『焦る焦る。』と歩きながら口の中で言った。飯田橋へ来て電車に乗った。電車はまっすぐに走り出した。代助は電車の中で『あゝ動く。世の中が動く』と傍の人に聞こえるように言った。彼の頭は電車の速力をもって回転し出した。回転するに従って火のように焙り焼けてきた。これで半日乗り続けたら焼き尽くすことができるだろうと思つた。たちまち赤郵便物が代助の頭の中に吸い込まれた。烟草屋の暖簾が赤かった。売り出しの旗も赤かった。電柱が赤かった。赤ペンキの看板がそれからそれへと続いた。仕舞には世の中が真赤になった。そうして、代助の頭を中心としてくるりくるりと炎の息を吹いて回転した。代助は自分の頭が焼け尽きるまで電車に乗って行こうと決心した。」

これは、漱石の『それから』の末尾の文である。現代は、社会生活・環境問題、科学技術問題、国際的な政治問題等が疎外に結びつけてさまざまに語られる。これらの問題を前にしては、哲学の貧困とか政治・政治家に対する不信、さらには宗教に対する不信をいやでも懐かざるを得ない。わたしたちは、世代の断絶でなくとも世の中の雑然たる多様性のうちにこのような焦燥感を持たざるを得ないと思われ。いったいわたしたちにとっては、日常の雑然たる多様性を、表面的なものを一切否定してしまつたら何が残るだろうか。単なる死であろうか。それとも動物的な生き方であろうか。

山本有三の小説『波』の中には、人間がこの世に存在して以来、幸福を求めてはさまざまなこととは悩み、争い、疲れつつ、幾度となく祖先がくり返してきた誤ちを、またはじめからくり返しつつ死んでゆかねばならない宿命が「波」に喻えられている。このようならえ方はあまりに巨視的で問題にならないと批判されるかも知れないが、時間を超越し、現在・過去・未来を通じて人間を考えてみた場合、やはり人間の生存は、一つの必然性をもって波に喻えられるのではないだろうか。こういう自然の波でも、海岸の固い巖にほら穴をうがつ。もしこのほら穴を、何か人間の進歩に喻えることが許されるなら、このほら穴をうがつ力、人間の生をささえるものは何であろうか。さまざまな答がかえってくると思うがここでは、美という問題をとりあげて最も一般的な答え方をしてみようと思う。

(一)

一般にいわれるように、芸術は特殊な創造であるが、しかし人生そのものである。なぜなら、芸術の制作ならびに鑑賞は人間の一つの活動であり、それゆえ芸術は個々人の内面的生活において、また人々のおりなす集団生活である社会において、芸術以外の様々な活動、目的、理想と交渉せざるを得ないからである。また、一つの芸術作品は、それ自体は特定の歴史状況の中で独自の様式でもって制作されるにもかかわらず、それが他の社会に迎えられる、幾度となく後代の人々の共鳴を呼んだりするからである。このことは、芸術作品が単に他の国の、あるいは過去の制作物として理解されるという意味ではなく、人生のトータルな立場からの意義と理想に参与し、究極の理想（眞実の生）に貢献する程度に従ってその価値を獲得し、人生のための芸術となることを示していると思われる。

一年余り前であるがベトナムの民族歌舞団が青森市で公演をしたことがあった。その中で非常に印象に残ったものとして一弦琴が思い出される。普通の抜楽器とは異ってオーボのような丸味を帯びたその音色は、ときには人間の悲痛な叫び声ともとれるような調を奏でるものであった。何か抗し難いような心の底を揺り動かされるような感動を覚えさせられた。どんな醜男であろうと一弦琴を奏でながら愛を打ちあけたとしたら、たちまちその言葉は相手の心を奪ったにちがいない。その昔、ベトナムでは夕方、この音色が聞こえてくると、年頃の娘を抱えた家では雨戸をビジャリと閉じて、外にその娘を出さぬよう用心したそうである。この一弦琴は現在では、過去のフランス人の弾圧のため、たった一つ残されているだけだという。適切さはともかくとして、取えて一弦琴の例をとって芸術・美の問題を考えてみるなら、この二つの事実はどう解釈できるだろうか。

(二)

美と芸術の関係は、美学の成立、あるいは美学と芸術学、美学上と芸術史の関連において、美学上の一つの課題である。従来、極端にいうと、美的なもの一般が芸術に代表されたり、美の名において、芸術に対立するものとしての自然の美だけが意味されたり、あるいは、芸術美をも含めた制作の立場に対立する観照の立場からみた美が意味されるのが普通だったようである。その場合、人間の感受性である受容性によって美の問題は特色づけられ、これに反して、芸術家の制作にともなう自発性を特色として芸術の問題が論じられ、創造作用は、その自発的な制作活動に即してのみ考えられていたようである。また、東洋と西洋における芸術の古典的理念の対立などがとり上げられ、その

芸術史的特性のみに目を向ける傾向があった。しかしながら、このような対立を前提としては、自然美であれ、芸術美であれ、東洋の美であれ、西洋の美であれ、それらの美すべてが、わたしたちに与える感動そのものの美的体験にともなう内面的に連続的な、必然的關係は説明されず、一弦琴の弾圧などもこのままでは説明されないことになる。美と芸術は同じ事実ではないが、それらを貫く根源的原理は一本でなければならないと考えられる。

一人一人の人間が小川のせせらぎに美をみい出す。音楽家はその音を作曲する。そしてその作曲された音楽を聞いて、わたしたちは美をみい出す。こういったことは、それぞれ次元の異ったものであるが音楽の本質である聴覚性の連続的發展であって、作ること聴くことの發展であり徹底である。自然美と芸術の鑑賞とは互いに原理を異にする異質的な世界ではなく、音楽の場合でいえば、聞くことが一種の創造作用となる聴覚性の原理によって成立する同一の美的事実であると考えられる。たとすれば、一弦琴を聞くことによって成立した美的体験も、このような聴覚性による表象性によって原理づけられる。これが絵画であれば視覚性、文学であれば言語性によって原理づけられる。そこでわたしたちは、芸術美・自然美などの対立なしに、広い意味の美をも表象性で特色づけることができるのではないかと思う。芸術家が公衆の賛同を期待することができ、公衆が芸術家の作品に理解をよせることができるのは、この一本の原理によるのではないだろうか。

三

ところで「生きる」ということは、その根源的性格として対象との関連が問題となる。パスカルが、死を永遠なる孤独といったのは、死は対象との関連を全く放棄することを意味するのかも知れない。人間が生きているということは、時間的にも、空間的にも、歴史的にも、無限なる環境に投げ出され、そこに存在することだといえる。「それから」の主人公であろうと『波』の主人公であろうと、そのことにかわりはないだろう。わたしたちは、様々な環境の中から刻々様々な対象を選択し、それと関連しつつ、その中で誰もが自由を望む。そういう意味では、自己の内奥に閉ざされた孤独な存在ではなく、無限ともいうべき環境に向って解放された自我のかかわり合いが生、真相といえる。こういう環境の中では、対象との関連の仕方は三つに大別される。すなわち、一つは、あらかじめ対象の概念を教えられ、わきまえているものが、この概念を媒介として対象に関与する場合の、ある普遍的にして必然的な判断をくだす知識的関連の仕方であり、また同じ対象を持ち運んだりする場合のように、一定の目的実現の意志に媒介される実践的行為の対象とすることもできる。日常的生活は、このような知識的な態度と行為的な態度との交錯した世界であり、何らかの規準的なものに拘束された回避不可能な根源的な不的由に捉われた人間

の存在の仕方である。このような日常的人間というものは、自己の生を生きる本来的な自由を拘束された状態にあることになる。この拘束から抜け切れずに、人間は不自由からの解放を願って神の救済を念じてきた。そこに宗教の道が開かれたといえるだろう。

しかしながら、このような知的概念や意志に媒介された生活のみならず、人間が対象と直接的に合一する態度が考えられる。美の態度は何か自己を無にして、ひたすら色と形、あるいは音の調べに融け込んでゆく自分になるうとする直観の態度である。美の表象性は、このような直観にもとづいて美を認める立場であり、個人の体験に他人の賛同が要求され、個人の体験を普遍的に伝達する可能性すなわち、一つの体験の中に無数の人々が共に生きるという人間性の共有ともいえるべき可能性を含んでいる。そしてこの点で娯楽や、単なる快楽とは區別される。また個人の体験でありながら、同様に普遍性を要求するものとして宗教的直観が考えられるが、これは純粹に内面的な点で、美的直観とは區別される。美的直観は、あくまでも対象を追わなければならない。ただ単に見えないものが美しいのではなく、確実に存在するこの花や、あの小川のせせらぎが美しいのである。

以上のように、美は、知識・行為・感覚・信仰の立場からは區別される表象性にもとづくものであった。当然、わたしたちは、美の個人の体験を起して他人の賛同を要求する性格に、フランス兵がベトナムから一弦琴を奪った理由の一つとして、人間を束縛する日常の経験を越えた人間性の共有ともいうべき「生」を予想できるように想われる。ベトナム人は生死をさまよう戦いの中で、一弦琴のような民族楽器を通して、その所結力を強めていったのではなかったろうか。一弦琴の調を聞くことによって、さまざまな自我意識や、強迫してくる敵に苦しめられ悩まされる自己を、その調に埋没させ、このような忘却の奥底から、新たに人間と対象との自由な生そのものの意識、あるいは自己の生の自覚を恢復したといえる。ここでは、あくまでも何ものにも拘束されることのない自由な生をもつ。一弦琴の奏でる哀調は人間の呻吟にも似て、聞く人々を無意識に現実の苦しい生活を否定させ、一よりよく生きんとする意志」によって自由な生を与えられるともいえるだろう。

個々の人間は、そのままでは他人の生を生きることが不可能であり、個人の立場を全く超えることはできない。美をみつめる人間も山を眺め、小川のせせらぎを聞いては、夢幻を追ひ、そして社会の状況にも目を向ける。それらはみな現実である。様々な思想にもとづいた世界観・人世観によって特色づけられている生の現実には必然的に、個人的・社会的な特殊性を帯びることは当然である。しかしながら、美が問題である限りにおいては、人は必ずしも現実に限界を設けないのではないだろうか。むしろ、ありのままの現実に抵抗し、日常性を否

定し、美的体験のうち、生の根源的で、より深い現実的なものを創造するといえる。このように人間の生をささえるものは日常のありのままの現実ではなく、現実がかえって仮象であり、夢の方がかえって現実であるというような、そういう意味での夢あるいは理想のようなものではないだろうか。

より高い理想がおり込まれた、すぐれた芸術作品や美は、見る人に快適などというよりは、むしろ安易な妥協を許さない森厳な響きと高らかな格調を帯びた感動を与える。ギリシヤ悲劇であろうと、ロダンの彫刻であろうと、バッハの名曲であろうと、すぐれた芸術はいたく人間の胸をうち、魂をゆさぶるような効果をあげる。これは、何か人間の限界を越えた偉大な精神の業としか考えられないような崇高な感動をもたらす。ここには、その偉大さの前に何か一種の不安を感じながらも、自己の深奥に潜むある種の精神的な力によって対象と対抗し、これに克服されることによって、かえってより深められた次元における一種の生の自覚が生じる。ここには美と芸術の夢のような愉しさなどはないといえるだろう。このように美は、人間の限界を超えた偉大な精神の業である崇高さを、その範疇に含むものである。ところで、この場合の自己の深奥に潜む、ある種の精神的な力とは何をさすのであろうか。

〔四〕

今までのところでは、美的体験の根本的性格を、自由な生を内容とする表象性(創造性)として理解できることが述べられたと思う。が、一弦琴の調に、年頃の娘をかかえた家では用心したというベトナムでの逸話から、わたしたちは美とエロースとの関係を考えることができるのではないだろうか。美はまさに、我々の意識の深奥にひそむものと、存在自体の何か根源的なものを可能な限り表わすものであった。そしてその根底なるものは「人間の自由な生」であり、それは理想のようなものにささえられる要素をもつものであった。そうすると、美とエロースと理想なるもの三者には密接な関係があるように思われる。いささか飛躍気味ではあるが、プラトンの美の考え方を見ていこうと思う。

エロースとは、ギリシヤ人にとって人間の存在の最も根底に動く何か盲目的な根本衝動であった。しかしながら、プラトンにとっては、これを動かすものは美であり、さらには現実を越えたイデアである。そして美は、人間の内なるもの的一切を見捨てることなく、それをそのまま方向づける真に強力な精神的なものである。しかし、美的体験が、そのまま美のイデアの認識となることではない。美のイデアへの志向ということは、エロースという人間の魂の根本衝動の発露として理解され、そこに美そのものに憑かれたものというプラトンの神

狂気の讚美すらみられるのである。「麗宴」には、

「すべての人間は肉體においても懐胎しているのです。そして、ある年令に達すると、われわれの本性は生むことを熱望するのです。ところが、この生むことは醜いものの中では不可能であり、ただ美しいものの中でのみ可能となるのです。すなわちこの行為は神聖なもので、ある生物のうちに不死なるものとして内任しているのです。この懐胎と出産とはね。…中略…。死すべきものにとつて、この世に在る者にとつては出産は永遠不死のものだからである。しかもよきものに加えて不死を欲求することは、今まで認められていたことから必然のことです。いやしくも怒のめざすものが、よき者を永遠に自分のものとして持つことであるならば。」（世界古典名作全集14 筑摩書房150頁）

このように、エロースと夫の關係は一つの生む（即座作用）という行為で結合される。この意味は死すべきものの唯一の可能性として把握されるとき、そこに美というものが、この神聖な行為を受容しうる場として関与するものなのである。「二」でも述べたように美は単に視られるもの（あるいは聴かれるもの）ではなく、見ることも同時に創造（生むこと）を意味するのであった。ペトナムの「弦琴にまつわる話」も、一弦琴の調の美しさは、何か狂氣的な恋心をかり立てる力をもっていることをあらわしていることとされる。

さらに『バイドロス』のソクラテスのエロース讚美論では

「美の話を帰ろう。さきに言ったように、美はあらゆるの眞實在とともにこの世界にあるとき驟然と輝いていたし、また、われわれがこの世界にやつて来てからも、われわれは美を、われわれの持っている最も鮮明な知覚を追って最も鮮明に輝いている姿のままに、とらえることになった。というのは、われわれにとつて視覚こそは、肉體を介して受け取る知覚の中で一番するどいものであるから、▲思慮▼は、この視覚によつて、目にはとらえられない。もしも▲思慮▼が、何か美の場合と同じように、視覚に訴える自己自身の鮮明な映像を、われわれに提供したとしたり、恐ろしいほどの恋心をかり立てたことであろう。その他、魂の愛を呼ぶべき、さまざまな徳性についても同様である。しかしながら実際には、美のみが、ただ美のみが最も明らかにその姿を顯わし、最も強き恋心ごとくをひくというこの定めを与えられたのである。」（岩波文庫版69頁）

このように美とは、いついかなる時にも、決して名目だけのものとはならず、すべてがものが生成消滅し、また、すべてが凝り合ふ現実の世界においては、正義や節制などが虚名にみなされていような場合でも、明瞭に自らをあらわすゆえに、わたしたちの美的体験には常に

六・美・した・現・美・(生)をともなうからであった。プラトンのイデアが、ほんとに大きっぱにいつて究極存在である善にもとづいた理想のようなものだとしたら、この美の体験の現実性とは、この混沌とした感覚界にありながらも、その美を成立させているものは、何か感覚界を超えた理想のようなものに求めねばならないということを実感させることであろう。

プラトンの美に対する観点は複雑であるが、一般に、彼の『国家』に述べられている、模倣説にもとづいた詩人追放論を、彼の芸術に対する考え方としてとらえ、そして、これを彼の美に対する美の考え方と相容れないものとする傾向があるが、この傾向は、美の原理的な立場から再検討できるのではないだろうか。

〔五〕

ディオティマの言葉をもつて結びとしたいと思う。

「エロースは、地上のもろもろの美しいものから出発して、絶えず、かの美しいものを目的として上昇してゆくのですが、その場合、ちやうど階段を使うように、一つの美しい肉体から二つの美しい肉体へ、そして美しい肉体から美しい数々の人間の肉体へ、人間の営みから、もろもろの美しい学問へ、もろもろの学問から、他ならぬかの美そのものを対象とするところの、かの学問に行きつくのですが、ここで彼はついに、まさに美であるもの、そのものを知るに至るためなのです。……いやしくも、人生のどこかといえは、まさにここにおいてこそ、その生活が人間に生きるに値するものとなるのです。なぜなら、そのものは美そのものを観ているからです。」(同154頁)

美はこのように、人間性の共有ともいうべきものであって、エロースの対象であり、理想にみちた自由な生を感じさせてくれるものである。一弦琴にまつわる二つの事実はこのような真の生によって一つに結びつけられるのではあるまいか。

人間に喩えられた波が、ほら穴をうがつのも、何か美が関与しているように思われたのは、こういう意味においてであった。

漱石の『それから』の解釈はいろいろあると思われるが、その答は、彼が弟子の芥川・久米に宛てた手紙の中の言葉「人間を牛になつて死ぬまで追求しつづけなさいと解釈できるからである。それから百年近くたとうとして今も、この言葉はわたしたちにとつて新しい意味をもちうると思われる。

* 井島勉著「美学」第2章Ⅲ参照53頁以下（創文社）

* * 同 第3章Ⅰ参照70頁以下

* * * イデア論については田中美知太郎著「ロゴスとイデア」、
「善と必然との間」全集一巻筑摩書房
なお、引用文の傍点は筆者による。

弘前大学哲学会規約

第一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条 (目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条 (事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 二、研究会、講演会を開く。
- 三、その他。

第四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部研究室内に置く。

第五条 (会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官。
- 一、弘前大学文理学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生。

- 一、弘前大学教育学部倫理学専攻の卒業生および在学生。
- 一、その他本会の趣旨に賛同する者。

第六条 (会費) 会員は会費(当分年額五〇〇円、ただし本学学生は当分年額三〇〇円)を納入するものとする。

第七条 (役員) 本会には左記の役員を置く。

- 一、会長 一名
- 一、委員 若干名

第八条

- 一、幹事 若干名

第九条

- 2、本規約は、昭和四十一年四月二十九日から執行する。

弘前大学哲学会役員

会長

齋藤 武雄

委員

伊東 洋一	笠原 幸雄
加来 彰俊	亀尾 利夫
野町 啓	栗原 靖
岡崎 英輔	今井 日出夫
齋藤 俊哉	門目 省吾
大和田 真弓	齋藤 庄一
二唐 資朗	三上 登
加来 彰俊	栗原 靖
今井 日出夫	白取 肇

幹事

會員住所録 昭和四十五年四月現在

30	津田和順	青森県立弘前中 浦町中学校	弘前市栄町六丁目四三
30	川原田満有	青森県立弘前中 中央校定時制 青森市立 浦町中学校	弘前市富田三丁目六の二 三上雪方 青森市沖館千刈二〇七の一
30	今井日出夫	青森県立弘前中 中央校定時制	弘前市富田三丁目六の二 三上雪方
29	菅正	秋田県立 甲斐高校	秋田県男鹿市北浦一七九 渡辺方
29	川口光勇	青森県立 板柳高校	弘前市栄町六丁目四三

卒業生

会長 弘前大学 名誉教授	斎藤武雄	弘前市松原東三丁目七の十一 (TEL四一七八五)
教 官		
人文学部教授	伊東洋一	弘前市原ヶ平中野二丁目三の七 (TEL二一九〇八八)
教養部教授	笠原幸雄	弘前市緑ヶ丘二丁目六の一四
人文学部教授	加来彰俊	弘前市積梗野二丁目二〇の一
人文学部助教授	尾尾利夫	弘前市城南一丁目三の一
同	野町啓	弘前市学園町一〇一
教養部助教授	栗原靖	弘前市緑ヶ丘二丁目八の三
人文学部講師	岡崎葵輔	弘前市寒沢町七の六 (佐藤方)

35	高橋定光	大阪府寝屋川市 寝屋川高校 定時制	京都府下京区加茂川筋六軒上ル南口方
35	白取肇	青森県精神薄返 者厚生相談所	弘前市下鞆師町四〇三 一七(弘前市外瀬字木伏三 一六②一八四三七)
35	阿部三郎	今泉本店	弘前市土手町(勤務先)
34	浜田昌平	函館大谷高校	函館市大川町二の五
34	佐藤富逸	NHK	岩手県久慈市十八日町二の 五五の一NHK久慈通信部
34	沖田健二	東奥日報 編集部	青森市沖館字篠田二二四の 四八
33	鳴海秀	青森県立 八甲学園	青森市筒井桜川二二七五
33	大和田真弓	館岡中学校	西郡木造町藤岡三〇
33	村岡多美子 旧姓松村		不明
33	三沢圭二	(株)ジャパン ・ミゼット	武蔵野市桜塚二丁目五の一 三九の四〇三
33	門日省吾	NHK農事部	不明
33	岡島弘子 旧姓中村		札幌市藻岩下三六九 北電第二漢宮荘一〇三号
33	岩見勉	東奥日報 東京支社	不明
32	石井誠	青森県立 柏木農高	弘前市大字藤代字川越田二 の四八
31	斎藤俊哉	北海道余市 市高松	北海道余市郡余市町沢田六 の七高松住宅
31	秋元弘道	青森県教育委 員会指導課	青森市長島一(勤務先) (TEL二二一一一一)

42	山口昌勝	同	同	42	石田誠	光村図書出版株式会社	東京都品川区西五反田四の二〇〇浅沼方(品川区大崎一丁目一五の九)
42	池田幸雄	函館大谷高校	同	41	黒滝千佳子	森田中学校	青森市青柳町二丁目八番磯島末吉方
41	長島聡	東奥日報社	同	40	黄綿昶之	十和田工業高校	青森市青柳町二丁目八番磯島末吉方
40	滝沢留吉	八戸市是川中	同	40	三上盛郎	不明	不明
39	三上登	青森県立鱒ヶ沢高校	同	39	成田紘治	青森県立弘前中央高校	弘前市城西三丁目八の八(②四四八四)
39	銭谷俊則	静岡県立島田商業高校	同	38	二唐資郎	静岡県立島田商業高校	静岡県加茂郡下田町南高寮
38	工藤政憲	青森県立板柳高校	同	38	大塚雅夫	青森県立鱒ヶ沢高校	弘前市城西五丁目一七
37	斎藤庄一	八戸市立小中野中学校	同	37	種田堯	農林漁業金融公庫北海道支店	八戸市大字類家字谷地四〇八飯田ナミ方
37	鈴木敏男	岩手県中小企業総合指導部	同	36	小倉修四郎	青森県庁児童婦人課	青森市筒井桜川二八〇の二四

44	山口蓉子	大学協会出版	同	44	須藤昌徳	青森県庁(西)北福祉事務所	札幌市南一条西一丁目二番地松崎ビル(勤務先)
44	川村民雄	経営高校	同	43	葛西繁男	青森高校	青森市大字羽白字池上
43	山口翠	重慶	同	43	芳賀二郎	現代ギター社	東京都北区十条仲原四の七の十八丸山方
43	沢政春	青森県庁(西)北福祉事務所	同	43	浜川克人	鹿兒島市役所	鹿兒島市長田町二二二
43	境毅	東奥日報社	同	43	高橋俊嗣	北海道登別市役所	室蘭市日の出町三の五の二七(TEL②四二九六)
42	石岡昭夫	弘前精神病院	同	42	米田いく	弘前精神病院	弘前市南富田町二の一八小林方
42	外山俊平	北海道仁頃高校	同	42	現田友明	北大六学院	札幌市北六条西十二丁目豊文庄
42	岡本利夫	青森三菱自動車販売株式会社	同	42	工藤省吾	青森三菱自動車販売株式会社	青森市沖館篠田九〇の一

文理学部哲学専攻		出身高校	出身地
四年	富士克郎	小樽桜陽高校	岩見沢市十一条西五丁目
四年	氏名	出身高校	出身地
四年	馬野 滋	大阪豊中高校	大阪府豊中市上野六の八五
四年	貴田岡 広久	北見柏陽高校	北海道常呂郡置戸町境野九
四年	木立 雅 憲	黒石高校	黒石市高館高原七
四年	桜庭 周 平	水戸第一高校	茨城県東茨城郡大洗町磯洗 五四五〇
四年	増川 豊 子	山形県楯岡高校	山形県村山市宮道二七九一
四年	小野 知行	弘前高校	黒石市大字温湯字鶴泉三の 四
四年	川口 清 三	弘前高校	北津軽郡板柳町東雲町
四年	渋谷 克 美	秋田県本荘高校	秋田県横手市城南町八の三 七
四年	鈴木 新太郎	札幌旭丘高校	札幌市南十五条西十三丁目
四年	中村 隆 一	能代高校	秋田県能代市万町八の三
四年	内藤 英 治	旭川西高校	北海道旭川市四条三丁目左 五号
四年	渡部 正 孝	福島県喜多方 高校	福島県喜多方市熊倉町小沼
四年	真島 良 孝	札幌西高校	北海道浜益郡茂生村

角	俊 広	北海道立砂川 北高校	北海道河西郡芽室町本通り 二丁目
三年	小笠原 剛 平	青森県立青森 高校	東津軽郡蟹田町二五
三年	竹村 有 治	旭川北高校	北海道旭川市東五条二丁目 一三
三年	青 柳 信 克	札幌旭丘高校	北海道札幌市南六条二十丁 目
三年	皆川 治 憲	福岡高校	岩手県東磐井郡藤沢町保呂 字大沢田
三年	三 上 章	美唄東高校	北海道美唄市南美唄町下三 条二丁目
三年	齋 藤 多美子		小樽市富岡町二十一十六
三年	倉 田 亨美子	大曲高校	秋田県仙北郡太田町駒場館 腰六六一一
三年	齋 藤 弥五郎		弘前市大字三和

その他本会の趣旨に賛同するもの

哲学会誌 第六号

昭和四十五年四月二十五日

発行 弘前大学哲学会
弘前市文京町一

印刷 奈良印刷所
弘前市富田三丁目九の八