



哲学会誌

第 XI・XII 合併号

政治の理念と教育の理念……………	斎藤武雄	1
ヘーゲルの真理観……………	小野知行	10
イデア原因説について……………	岩岡悠紀子	15
超越論的観念論について……………	田中規之	19
—カントの空間論を中心として—		

1975

弘前大学哲学会

政治の理念と教育の理念

斎藤 武雄

一 はじめに

プラトンにおいてのみでなく、真に生きた哲学、すなわち現実的な哲学は、占来、政治哲学でもあり、また教育哲学でもあったであろう。なぜなら、人間は、「状況——内——存在」であって、状況ないし世界を道徳的ならしめ、知識技能を媒介して生活を改善し、そして人間そのものを向上させようとする理想を、その本来性からのものとして、もっているからである。

ヤスパースも「人間であることは人間となることである」⁽¹⁾と云うが、政治も教育もともに人間であることめざすものであり、両者とも真の人間となることがその目標である。このような政治も教育もともに実践的である。そして、「人間となること」は実践を、すなわち、行為を通さなければならぬ。

しかし、政治的行為と教育的行為との間には、類似点ないし共通点があるとともに、相違点もある。それについての細谷恒夫氏の所説を先ず次に述べよう。

「政治的行為も教育的行為とともに、他の人にはたらしきかけ、その人の行為を一応自分の思うような方向にうごかし、それによってよりよき社会を形成しようとする

点では、共通のものをもっている。」⁽²⁾「しかし政治的行為とは、本来また終局的には、力による支配に外ならない」⁽³⁾のであり、「他人の行動が、どのような動機や心情の下で行なわれたかということは、政治的行為にとって必ずしも本質的なことではない。」⁽⁴⁾これに対して、教育的行為すなわち「教育によって人を動かすということ」は、教育者と教え子との共感的な交渉を基底とし、教育者の教える事柄自体に対する教え子の理解、それによる教え子自身の決定による行動の変更ということなのである。」⁽⁵⁾「教育は教育者と教え子との心情が互に共感し合う」⁽⁶⁾「共感的交渉をその基底としなければならぬ。」⁽⁶⁾

以上細谷氏の説くように、政治的行為は必ずしも内面的心情や自覚なしにも成立しうるであらうが、教育的行為はただ外面的形式的行為のみでは無意味であり、自覚・関心・共感をその内面にもつての被教育者の人間自身の正しい成長を結果するものでなければならぬ。

社会的事実ないし現象としては、このように、政治的行為と教育的行為との間には、明瞭な差異があるであらう。しかし、政治も教育も、可能的実存が現実的に実存しうるように成るための文化活動として、その理念においては同一のものに根ざすものである。

なお、今まで述べたことに関連して、長田新氏の所説を次に述べ、参考にしよう。

「教育の政治化に対して政治の教育化が可能とすれば、政治と教育とは先ずその根柢において同一でなくてはな

らない。本来同じ根柢に立つのでなくては、互に自己を他に化することは出来ない。政治と教育とは本来同根であり、その本源において一体である。と言うのは政治と教育とは既に述べたる如くその理念において精神であり・道徳であり・また文化であって、共に道徳の実現若しくは文化の創造を目的とする。この共通普遍の地盤あって初めて両者は相会し相触れることが出来る。併しこの共通普遍の地盤はただ両者が相会し相触れる場処たるに留って、政治並に教育の具体的姿ではない。……即ち政治が権力若しくは力の原理に基づくのに教育は自己自発の原理に基づいている。政治が窮極において道徳若しくは文化の実現を理想としながら、権力若しくは他律を自己固有の原理とするのに対して、教育は等しく道徳若しくは文化の実現を理想としながら、権力や他律とは反対に自由若しくは自律を自己固有の原理として、偏えに各自の人格の内からの自己発展に基礎を置く。茲に政治と教育とがその本来の同根にも拘らず決して一を他と同一視することの出来ない特殊性がある。⁽⁸⁾

このように長田氏は政治と教育との同一性と差異性を見て、両者の弁証法ないし相互規定性を考える。政治は外的なものから内的な教育へ、そして教育は内的なものから外的な政治へと向かう。かくして両者の不漸の内的収斂において具体的な歴史的な文化が発展する、と彼は両者の相互規定・両者の緊張関係を強調する。⁽⁹⁾彼のこの所論は、われわれに多くのことを教えるが、更に進ん

で権威と自由との関係を論ずることが、一層望ましいことであつたであらう。

政治と教育との関係の問題は、遠く孔子やプラトンの昔から現代に至るまで、依然として重要な問題である。私はかつて拙稿「ヤスパースにおける教育の意味」⁽¹⁰⁾において、ヤスパース哲学の体系の根源から、教育の意味への接近を試みたのであるが、今は、彼における政治と教育との関係から、彼の教育の意味へと接近しようと思ふ。

一 政治の理念

ヤスパースの政治の理念は、平和政策の前提を示すところの、言わば平和の根本条件となる次の三条項に示されている。「第一に、人間の内的平和を保つことなしには如何なる外的平和も存在しない。第二に、平和は自由によってのみ存在する。第三に、自由は真理によってのみ存在する。」⁽¹¹⁾すなわち、真理によって自由が、そしてかかる自由によって平和が、可能である、という彼の政治哲学の体系すなわち根本構造がここに示されている。

上述の政治の理念の構造である、真理↓自由↓平和における真理というものは、実存の主体的真理（内容的・客体的真理の可能根柢）のことであり、それは実存の愛（*Liebe*）に基づく理性（*Verunft*）の在り方である。かかる理性によって自由は可能となる。「自由の動きは、

理性において可能であると考えられる。」⁽¹²⁾「われわれは理性をすべてを受容理解する公明性 (Offenheit) と称する」⁽¹³⁾のであるが、「このような自由はただ人間の転換 (Verwandlung des Menschen) とともに発生する。」⁽¹⁴⁾

このように「人間の転換」が理性の、愛に基づく公明性によって可能にされて、人間は真の自由を実現しうるのである。理性の、統一↓突破↓統一…の無限の運動、理性の徹底的解離 (内在的なものの固定化・孤立化・絶対化を斥けての公明な批判性) という高次の否定性によって、はじめて「人間の転換」は可能にされるのである。

「人間の転換」というのは、実存の愛に基づく理性によって、本来の人間存在たるかかると理性という根源的真理への転換なのである。それは愛の、そして理性の自己限定といってもよい。このような転換は、ヤスパースにおいても、カントと同様に⁽¹⁵⁾、政治哲学の根本問題である。かかる人間の転換は、「転換の心構えのできた人間同志の交わり (Kommunikation) の態度と切り離せない」⁽¹⁶⁾といわれるように、それは理性による交わりによって可能にされる。「交わりのない真理は理性にとつては非真理と同一である。」⁽¹⁷⁾

「平和政策は世界政策である」⁽¹⁸⁾が、「かかる世界政策は、各人が自ら自身において、われわれがわが国において、それを実現するという諸前提においてのみ成功しうるのである」⁽¹⁹⁾。そして、「平和は自分の家庭から始まる」⁽²⁰⁾のであり、「世界平和は諸国家の内部の平和と

ともに始まる」⁽²¹⁾のである。これは内から外への、すなわち、主体的実存的真理から客体的社会的真理への、平和の発想であって、儒教の『大学』⁽²²⁾における脩身齊家治國平天下の理想とも、また、カントの『永遠平和論』⁽²³⁾の立場とも、その発想の性格において、類似しているのである。

「自由な理性の力をたのみに」⁽²⁴⁾として、ヤスパースは『原子爆弾と人間の将来』という本を書いているように、企図されうる一切のものが企図されてしまった場合に、われわれにとつては、理性をもった人間性への信頼、実存の理性への信頼、これこそが究極のものであり⁽²⁵⁾、それがヤスパースの政治哲学の根本をなすものである。

ヤスパースにおける政治の目標は実存の共同体 (技術社会をふくむ) としてのデモクラシーの社会・国家・世界秩序の実現である。この「世界秩序への道は、少数の歴史の根源から、量的には消えんばかりの少数の人間から出発する」⁽²⁶⁾としても、「世界秩序への道は、できるだけ多くの国家における政治的自由の覚醒と自己理解を経由せずには進展しない」⁽²⁷⁾のである。

上述の如き理性は「超政治的なもの」 (überpolitisch) であり、この理性が「政治的なもの」を導くのである。⁽²⁸⁾

政治の理念の上述の体系は、真理 (愛↓理性) ↓自由 (実存の自由↓政治的自由) ↓平和 (内的平和↓外的平和) という構造関連である。そして、ここで矢印で示し

たこの順序は逆にしてはならない。すなわち、真理↓自由↓平和であって、それは、平和↓自由↓真理ではない。例えば、強力な権力による専制政治においても平和は可能であろうし、この平和において自由も可能であろうし、この自由が真理を弁護しようであろう、と考えること（平和↓自由↓真理）は誤である。「まず自由があり、ついで世界における平和がある。」²⁹⁾「まず平和、ついで自由を」という、これと反対の要求は欺くものである。なぜなら、偶然によるかあるいは専制または器用な操作によるか、あるいはまたすべての関与者の不安によるところの、その時だけ存立する外的平和は、人間そのものの根底において保証された平和ではないからである。かかる平和は個人の不自由の事実的不和からただちに戦争へと通ずるであろう。³⁰⁾「平和↓自由↓真理は外面的、便宜的、一時的であり、真理↓自由↓平和は内面的、本質的、恒久的である。」

政治の理念の考察に当っては、自由と権威との関係を無視することはできない。それは、真理↓自由↓平和の政治の理念の体系において考えられなければならない。権威は、真理に基づく自由の声を傾けてはじめて権威であり、自由は、権威のもつ真理に対しておのずから頭が下がるものであってはじめて自由である。自由も権威もともに、上述の如き真理に根源し根拠をもつ限り、真実でありえ、またその限り平和の前提条件なのである。したがって、自由は、権威との緊張関係において真の自

由たりうるものであり、権威も同様、自由との緊張関係において真の権威でありうるのである。「自由と権威との緊張の現実において、永遠の現在に関与すべきである」³⁰⁾これは政治的行為の鏡となる政治の理念なのである。

「真の権威はいつでも開いて (open) いなければならぬ」のであり、「真の権威は、深い自己把握により、また他の権威との交通において変化する」ものである。³¹⁾そして、真の権威は「無制限な交通」の用意において「自由を増進させる権威」であり、誤れる権威は「交通を断絶する」ところの「自由を絶滅させる権威」である。³²⁾

三 教育の理念

ヤスパースにおける教育の理念は、絶対的意識としての愛に基づく理性（実存の本来性）による、かかる理性にまで人間形成ということである。ここに、愛↓理性↓人間形成という彼の教育哲学の根本構造がある。かかる理性は本来の自由（愛に基づく自由）をその性格とするものであるから、それは、真理↓自由↓人間形成といいかえてもよい。この構造は教育の目的論、内容論、方法論、教師論等をすべて貫ぬくのである。

先ず教育の目的について、極めて概括的に要点のみに闡して考えてみよう。如何なる人間を形成すべきか。それは、愛（に基づく理性）の人格完成³³⁾が教育の根本目標となる。この愛は、実存の絶対的意識としての愛であ

り、敬とともに（根本的には敬の根源として）あるものであり、公明に自他を真に生かすものであり、実存の交わりの源泉である。それは、超越者に直面して無限に運動する、統一↓突破↓統一……をなす批判性をもつものである。

そしてこの愛は、精神性（道徳性）と科学性（合理性と実証性）とを統一するものである。⁽³⁴⁾したがってかかる愛は、伝統や民族などの、個人の実体をなしているものによる覚醒と科学的技術的製作との両極を統一するものである。それは、歴史において歴史を超越、時間において永遠に触れるところの創造の根源である。そしてそれは、上述の如き性格・精神をもって祖国を民族を郷土を祖先を子孫を友人同僚等を受する心である。

そして愛は、不断の決意・決断・選択による自己革新の可能性であり、社会的活動と自らの信念ないし信仰との統一や、動的な時間と静的な時間との統一や、実践と熟慮との統一や、アイロニーと真摯との統一などの源泉である。この愛はまた、超越することは常に実現であるという運動の性格をもつものである。

したがって、教育はかかる愛の諸特性を具えた人格の育成を目的とする。理想の人間像もここから考察すべきである。そして結局はこれと同じことであるが、愛に基づく理性の性格をもった人格がここでは理想の人間像の中心となる。特に理性の自発性と受容性や覚醒作用が重視されなければならない。

また、ヤスパースの包括者思想から演繹すると、教育の目標とする理想の人間とは、次のようなものとなるであろう。それは上述の愛と理性とからの演繹と根本においては一致するものであり、その世界観的具体化なのである。すなわちその理想の人間とは、生命（現存在）をも、科学（意識一般）をも、歴史・伝統・民族・理想（精神）をも、ともに重視すると同時に、それらに絶対の基準を置かずに、しかもそれらを媒介しつつ、そしてそれらを超越して、他の自己との実存の交わりをなしつつ、真理そのもの・存在そのもの・超越者そのもの・包括者そのものに直面して、自由な決断による創造をなす人間である。

教育の内容・方法等に関する根本原理も愛と理性と包括者思想とから引き出しうるのであるが、今は上述の如く、教育の理念を概観するに止めておく。

四 政治と教育との相関

教育は政治の理念に向かって、文化の伝達拡充につとめるとともに、個人の内面の覚醒に訴えて人倫の正しさを実現すべくつとめ、政治は教育の理念に向かって、内面の自覚に訴えるとともに、社会の外的な条件を整えることにつとめる。⁽³⁵⁾教育なしには政治の正しさはなく、政治なしには教育の力は弱い。

民主的な政治の担い手は理性的な各個人であるが、かかる個人の育成は教育の仕事である。「人々が責任を意

識して共同体の決定的な成員となりうるのは、彼らをそのようなように助ける場合のみである。このような助力が、次のような三つの道で遂行されるところの教育によってなされる。⁽³⁶⁾ として、トルケッターは教育によって政治がその根底を築かれることを示している。そして、教育の三つの道とは、一、「教授 (Unterricht) によって」、二、「自己教育 (Selbsterziehung) によって」、三、「環境の形成 (Gestaltung der Umwelt) によって」ということであるとして、彼は、ヤスパースに忠実に即して、ヤスパースからの引用を通して、それについて述べている。⁽³⁷⁾ 彼は、「ヤスパースの言おうとすることは、民主的な国家理念の実現は、教育によって、歴史的伝統に関与して来てしかも自ら自身の根源から生きうるところのこのような人間によってのみ可能であるということである」⁽³⁸⁾ と言う。

ヤスパースは、政治的なものと教育的なものとは互に浸透し合うことを、次のように明らかに示している。すなわち、「民主主義の理念においては、政治そのものが教育である (In der Idee der Demokratie ist die Politik selber Erziehung.)」⁽³⁹⁾。しかし以前の、特権階級へと制限された政治と教育 (大規模にプラトンによって考えられたような) とはちがって、ここでは全国民の教育が問題である。教育は可能的政治の根拠であるが、またその反対に、超政治的なものからの理性の政治 (die Politik der Vernunft aus dem Überpolitischen her)

はかかる教育を形づくるのである。その結果は各々の個人において有力に働くようになる。その結果は同時に公的なものをもって私的なものを貫徹するのである。⁽³⁹⁾

政治的自由は超政治的ないし前政治的な実存の自由がなければ現実的なものとして存在しえないとともに、実存の自由は政治的自由がなければ、人間はすべて為すことと生きることに於いて拘束されるから、その実現が不可能となる。⁽⁴⁰⁾ それと同じく、政治の教育化と教育の政治化とがともに協力的に、相互に助長し合うように行なわれなければ、真の共同体の現実も真の人間形成も成り立たないのである。しかし、その根底には同一のものがある。それは既述の如く、真理と自由、換言すれば、実存の愛と理性である。これに基づいて道徳も科学技術もその他の文化も政治と教育とにおいて真理性を獲得する。

このような実存の愛に基づく理性の根本態度は、「普遍的な共生」 (universelles Mitleben) ⁽⁴¹⁾ であるから、ヤスパースの教育の考え方は、公平無私であり、公明正大であり、万人の教育という考えである。トルケッターも次のように言っている。「ペスタロッチは、貧しい国民が自活するために教育されるべき計画を立てた。ヤスパースはこれに反して、フイヒテのように、全国民の教育を要求し、そしてフイヒテと全く同様に、全人類を改造する教育の力を確信している。ヤスパースによって要求される教育は、世界を変えるべきであり、すべての人

々が、教育に関与しうると同時に、自ら熟考し、考量し、理性的に行動し且つすべての人々自らの人生をしつけよく形成するところの意志を伴う場合には、人類を頂点へと導くことになるであろう⁽⁴²⁾と。

そしてプラトンにおける同じように、教育はヤスパースにおいても、哲人政治における教育でなければならぬであろう。「人間の変化は、しかし、その本質上その国民の偉大な教育者（*der gross Erzieher seines Volkes*）であるところの政治家（*Staatsmann*）によって

可能にされうる。⁽⁴³⁾かかる理性的な政治家と理性的な教育者との協力によって、政治と教育とはその正しさを保ちうるであろうし、その進展を期待しうるであろう。しかし、理性的な政治家も理性的な教育者も、決して特定の偉人とか哲人とかではなく、万人がそれである可能の実存として、自らの理性的可能性を實現すべきである。そして両者の協力は実存の交わりにおいてなされるべきである。

五 おわりに

本稿において私は、ヤスパースの政治の理念と教育の理念との異同や関係の洞察を通して、彼における教育の意味への接近を試みたのである。政治と教育との比較と関連の考察とによって、いかに同一の思想家の思想体系の諸契機というものは、同一の根からのそれぞれ展開であり、いかにそれらが密接な関連をもつものであるか

が、一層明らかになった。そしてまたそれによって、一層教育の意味も明らかになったのである。

ヤスパースにおいては、人間を現実的に人間とする原動力は政治と教育とである。⁽⁴⁴⁾この両者の協力によって真理・自由に基づく民主的な政治と教育⁽⁴⁵⁾とが進展充実にするのである。

註

- (1) *Menschsein ist Menschenwerden.* (Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 70)
- (2) 細谷恒夫著『教育の哲学』一九九ページ。
- (3) 同上書二〇〇ページ。
- (4) 同上書二〇一ページ。
- (5) 同上書二〇一―二〇二ページ。ヤスパースも、教育における教育者と被教育者との内面的交渉と被教育者の自己決定性とを述べている (Vgl. Jaspers, *Philosophie I*, S. 118)。
- (6) 細谷恒夫著『教育の哲学』二〇二ページ。
- (7) ヤスパースは、政治の現実（事実・現象）においても、政治家が真理への意志をもつ場合には力（暴力）のみでなく、自由な相互存在があるという (Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S. 70)。
- (8) 長田新著『最近の教育哲学』四五―四五二ページ。

- (9) 同上書四五六一四五九ページ参照。
- (10) 「弘前学院大学紀要」第十号所載。
- (11) Karl Jaspers, *Wahrheit, Freiheit und Frieden*, S. 10.
- (12) 以下本書をWPFと略記する。
- (13) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 197. 以下本書をUZGと略記する。
- (14) ebd. 公明性 (*Offenheit*) は理性の根本性格である。理性は、自ら進んで真理 (真実・ほんもの) に耳を傾けること、すなわち、それを聞きとること (*Vernahmen*) という、かかる自発的受容性をその本質的性格としてもっている。
- (15) UZG, S. 198. 「人間の転換」は、ヤスパースにおいては、内的行動 (内的行為) としての哲学 (すること) によって、なされるのである。そして、かかる転換そのものこそ自由の現実なのである。
- (16) ヤスパースは、「人間は、カントの理解せる『思考法の革命』 (*Revolution der Denkungsart*) によって変ったものとなる場合にのみ、滅亡しないであろう。」と云う (Jaspers, *Philosophie und Welt*, S. 134, in: *Kants »Zum ewigen Frieden«* 以下本書を と略記する。ヤスパース選集24『哲学と世界』、九九ページ八拙訳V)
- (17) UZG, S. 198.
- (18) Karl Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, S. 36. 以下本書をVWと略記する。
- (19) WPF, S. 10. (a) ebd. (b) WPF, S. 11. (c) ebd. 『大学』は、天下国家を治める道の次第を説いた、政治哲学の書であって、「道徳政治相関の理を明らかにし」(漢文大系、巻、四書解題三ページ、服部宇之吉) たものである。
- (20) Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795.
- (21) ヤスパース著飯島宗享・細尾登訳『現代の政治意識—原爆と人間の将来—』上巻 (ヤスパース選集一五) 三ページ。
- (22) Vgl. Karl Jaspers, *Reichenschaft und Ausblick*, S. 318; Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957, S. 24. 以下本書をAB, 1957と、一九五八年の同名の大作をAB, 1958とそれぞれ略記する。
- (23) UZG, S. 254. (a) ebd. (b) AB, 1958, S. 253. WPF, S. 12. (c) PW, S. 64. (d) PW, S. 58. (e) ebd.
- (24) この「愛の人格完成」という場合の愛は、日本の「教育基本法」第一条にある「真理と正義を愛し」という場合の愛よりもより根源的な立体的真理を意味する。
- (25) かかる愛による、精神性と科学性との統一は、現代並に将来の人類の根本課題であり、教育の根本目標である。

- (5) ヤスハースは、教育と政治とはともに、自己変革による本来の自己への生成をめざすとともに、この両者は世界変革の条件であるときえる（Vgl. Jaspers, Philosophie I, s. 116）。
- (6) Bernhard Tollkötter, *Erziehung und Selbstsein — Das pädagogische Grundproblem im Werk von Karl Jaspers*, S. 139f. 以下本書をESと略記する。
 ES, S. 139f.
 ES, S. 139.
- (7) AB, 1958, S. 447.
- (8) Vgl. AB, 1958, S. 296f.
- (9) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, S. 115.
 ES, S. 140.
- (10) ES, S. 141. なお、ヤスハース自身、「その本質からみて理性的な政治家が偉大な教育者であるとせよ」(AB, 1958, S. 339)とか、「政治家は、彼が何を為し何を言おうと、悪いことにおいても善いことにおいても、その国民の教師である」(AB, 1958, S. 334)とかいっている。
- (11) Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 5. Auflage, S. 85.
- (12) Vgl. AB, 1958, S. 447; ES, S. 138; Karl Jaspers, Kurt Rossmann, *Die Idee der Universität*, 1961, S. 84.

（弘前大学名誉教授・弘前学院大学教授）

ヘーゲルの真理観

小野知行

ヘーゲルが真理について『精神の現象学』序文で主張していることは、次の三つの命題に要約される。

Ⅰ 「本質的に真なるものは主体である」

Ⅱ 「真なるものは全体である」

Ⅲ 「真理が存在する形態は、学的体系だけである」
これらの命題をどのような連続で捉えたらよいのであろうか。

まず最初にヘーゲルの時代意識に触れてみよう。後の『歴史哲学講義』に明瞭に見られるように、この序文においてもヘーゲルは自分が歴史的転換期に生きているのだということを強烈すぎるほど意識している。彼にとって自らの時代は誕生の時代であり、新しい時代に至る移行期なのである。そしてこの展開しつつある新しい時代を担う哲学の形成が自らの使命であると自覚している。(これもまた『法の哲学』序文での「ミネルヴァのふくろう」であると言えよう)この新しい哲学に課せられている課題は実体性の回復ということである。ヘーゲルによれば、歴史的に展開する精神は次の三つの段階を終るものとされる。(1)実体性の段階。(2)反省の段階。(3)実体

性回復の段階。彼の時代は(3)の段階に属する。現代では精神が貧しくなりすぎ、既に失われた神的なものへの郷愁が満ちあふれている。喪失した実体的統一、生き生きした全体性の回復が切に望まれている。それはシェリングらの主張するように直接に実体性へ立ち帰ることによってではなく、(2)の反省の過程を媒介として実体性を取り戻すことによってなされる。これこそが現代精神の要求であるとヘーゲルは考えるのである。したがって、実体的統一、すなわち有機的な生命にあふれた全体を反省を媒介として取り戻すことが彼の新しい哲学の課題であったと言えよう。

周知のようにヘーゲル哲学においては、すべてが精神の自己展開したものであると考えられている。それは人間の精神そのものの構造から考えられたものである。人間は自分の眼を直接に見ることは決してできない。鏡に映されてはじめて見ることができるのである。それと同様に精神も直接に自らを認識することは不可能である。自分の意識を認識するためには、その意識を外化し客観化しなければならぬ。精神は自分の中にある本質的なものを外に取り出して、それを客体的なものにしてはじめて認識できるのである。言い換えるならば、人間は自分というものを疎外することなしには自分を認識できない構造になっているのである。そのような人間の精神を普遍化して、すべてのものを精神の自己展開という面から見て行こうというのが、ヘーゲル哲学であるといつて

よいのではなからうか。

さて命題Ⅰについては、「真なるものを実体としてだけではなく、ト体としても把握し表現する」とも述べられている。ここでの実体というのは、様々に変化して行く事柄の根底にあって持続的なもの、同一に止まって行く恒常的なものであり、これらの変化を担っているものと考えられる。特に静止的固定な面が強調されているようである。これに対してヘーゲルは、実は実体はそのように固定的なものではなく、「実体は主体である」と考えるのである。

ヘーゲルの言う主体とは、絶対主体（主観と客観という対立を超えてその根底をなすもの）とも言うべきものである。主体とは自己自身を定立する運動であり、自ら動いて自ら与えた規定を自己に取り返し、自己に帰ったものである。すなわち主体は、自己自身を定立する。そして定立された自己の外に出て他者となる（自己否定）、さらに他者となった自己に媒介されて再び自己自身へと立ち帰ってくる（否定の否定）。主体を精神と言いつてもこの過程は同じになる。というよりもむしろ主体は精神が自己自身を捉えようとする時の働き、精神の自己運動そのものの全体をさすようにも思われる。あるいは精神の自己運動を支えている土台とも言うべきものと考えてもよいのではないか。ともあれ、ヘーゲルは主体をこのような過程でダイナミックに運動するものと捉えているのである。したがって主体である実体は、同様に自

己自身を定立するところの運動なのである。

このように考えるならば、真理が主体であるということは、真理が精神の自己自身に即した運動であり、自己自身へと立ち帰る運動に他ならないことになる。そこで真理は固定された結果、すなわち「鑄造された貨幣」なのではなくて、生成した自己同一性であり、主体としての運動過程を経て自己を回復する同一性なのである。結局真理は精神自身が生成し発展する過程であることになる。そしてこのことを言い換えるならば、精神が自己自身を自覚して行き、同時に少しずつ高まって行くことなのである。

生成とか運動とか発展は、ヘーゲルの考え方の中核をなすものである。それらを必然的に生じさせる原動力とも言うべきものは、否定的なものである。事柄が生成し運動し発展するのは、否定的なものの恐るべき威力による。悟性は矛盾律によって分析する能力である。「Aは非Aではない」ということに固執して、真理と虚偽（否定的なもの）とを両極端のものとして全く固定的に区別してしまう。そして矛盾を解消するために虚偽を切り捨て排除してしまう。つまり悟性は「Aか非Aかの論理」によっているといえよう。これに対して理性（精神）は、その概念把握の思考において悟性の言う真理と虚偽との対立を全体的な連関において捉えようとする。Aがありそれに對立する非Aがある。しかしここにいつまでも立ち止まっているのではなく、むしろAは非Aによっても

とのAより以上のものと捉えられるようになる。理性はより高次の段階においては、Aが非Aに移行していることを把握するのである。つまり理性は「対立の和解」すなわち「Aも非Aもの論理」によつていふと言えよう。

したがって精神は矛盾に敢然と立ち向ひ、矛盾を克服する。真理は虚偽と対立する肯定的なものではない。虚偽すなわち否定的なものも真理の自己運動においては消え行くものであると同時に必然的な契機であり、本質的なものなのである。ヘーゲルは否定ということに積極的な意味を認めているのである。

ところで主体としての真理は、精神が自己自身を産み出し展開しながら自己自身へと帰って行く行程であるとされた。いわば真理の自己生成は、否定的なものを媒介とした弁証法的運動であるとも言われている。弁証法的運動とは、事柄（精神）が直接的に自己自身に即して

（an sich）あるが、それが自己にとって他であるもの（自己でないもの）となり、自己自身に対して（für sich）否定的に対立する、さらにそれは他であることにおいて自己自身に対して他であることを止揚し（aufheben）、自己が自己であることを自覚して自己自身へと還帰し即自己対目的に（an und für sich）なるという過程のことである。しかしこのようにして生成した即自己対目的存在は、観察者たる我々にとつて（für uns）現出するにすぎない。それはまだ即目的であり、精神的実体にすぎない。さらにそれは自己自身に対しても即自

己対目的とならなければならない。

そこで真理は、否定的なものを媒介とした弁証法的運動を繰り返して無限に発展して行くことになる。しかし無限にとは言つても、直線的にどこまでも展開して行くというのではない。ここでの無限とは、直線に類比されるような限り（終り）がないという無限、すなわち「悪しき無限」なのではない。それは無限と有限という対立を超え、その両者を契機として含んでいる。いわゆる「真なる無限」である。つまり真なる無限とは、有限であると同時に無限であり、悪しき無限と有限とを綜合統一したものである。それゆえそれは、始まりが終りであり、終りが始まりとなるもの、すなわち一つの円環をなすと考えられる。

したがって真理の自己展開は、終りを目的とし終りを始まりとし、それが実現され終りに到達することによつてのみ現実であるような円環である。この円環は自己の中で完結し安らうものだから、一つの全体と云つてよい。真理は自らの中に否定的なものをすら含んでおり、否定的なものを媒介とした弁証法的運動をして各契機が発展したものを綜合統一した全体である。真理は到達された結果においてだけではなく、その発展過程を含む全体において捉えられなければならない。すべての事柄は本来、現実において他者との連関の中で成り立っている。したがって事柄は、他者との相互媒介という連関の中で具体的に捉えられなければならない。それは結局全体におい

て事柄を見るということに他ならない。ヘーゲルは全体性という立場に立っていると見えよう。

ヘーゲルの言う全体とは、自らの展開を通じて自らを完成して行く実在である。自己完結し円環をなすという全体は、外見的には静止し固定したもののように思われる。しかし全体はその契機である否定的なものによって絶えず運動・発展していくのである。したがって真理は、全体が各々の契機を分枝として展開する運動であり、その全体は真理の運動として絶対者なのである。

このような真理が叙述される形態、むしろ真理そのものが現出する形態は、学的体系でなければならぬと考えられる。とすれば、否定的なものを媒介とした弁証法的運動をして発展する真理が固定した体系となることは矛盾ではないのか。ヘーゲル哲学の外部から言えば、確かにそのような反駁が生じる。しかし反駁はその根拠を外部にはなく、内部に持つものでなければ無意味である。

ヘーゲル哲学にそって考えるならば、弁証法的運動と体系とは何ら矛盾するものではない。弁証法的運動の無限性は「真なる無限」として捉えられた。それゆえ弁証法的運動は、始まりと終りとが相互に一致する円環をなすものであった。一方哲学体系をヘーゲルは次の様に見ている。哲学は自己へ帰って行く一つの円環である。哲学体系の各部分はそれぞれ一つの哲学的全体であり、それぞれ自己自身において自己を完結させている円環であ

る。したがって哲学の全体とは、「多くの円環からなる一つの円環」(ein Kreis von Kreisen)である。このように考えるならば、無限に弁証法的運動を繰り返して円環をなす真理が、有限な完結性をもつ学的体系として示されるということは、何ら矛盾したことでなく、むしろ両者はびつたりと適合するものであると見えよう。学的体系は、真なるものが全体であるということと概念把握した結果の形態なのである。

真理は主体であり運動であった。そして真理は全体であった。全体は運動であり、運動からのみ理解された。したがって我々は真理という円環を一回りしたということになる。そしてこの真理の円環を廻り終えた時、そこにあるのは体系としての全体なのである。

主体として自己運動する真理を、ヘーゲルは「狂乱」(Wahn)とすら表現している。真理はそこに加わる何人も酔わざることなきバッカス祭の狂乱である。しかしそれは、そのようにダイナミックであると同時に、透明で単純な静けさでもあるのだ。否定的なものには自ら死することによって真理という全体の生命になっている。真理という全体は否定的なもの予肯定的なものをすべて自己の内に包み込んで脈々と生きている。それにもかかわらず、体系という形態をとる限り、外面的には静けさを取り戻した固定的なものである他ないのではなからうか。それで果して有機的な生き生きした全体性、喪失した具体的統一が取り戻されるものであろうか。発展して止

まぬ運動、創造的性格が本質である弁証法も、知らず知らずのうちには悟性の「Aも非Aもの論理」、硬直した論理に落ち込んでしまっではないか。それは人間の思考そのものの性格——精神の中でまだ漠然としている不定型のものがある型にはめることによってはじめて思想を形成しうる——から来ることなのであろうか。その型が確固としていれはいるほど、その思想は明確となるのだが、反面、自己完結的となり、閉ざされたものとなり、硬化してしまう。何か思想のパラドックスとも言うべきものが感じられてならないのである。

(註)

○煩雑さを避けるため、また紙数の関係で、引用についてはいちいち参照頁を示さなかった。

○特に参考にした文献は次の通り。

中野肇『ヘーゲル』ミネルヴァ書房

雑誌『思想』ヘーゲル特集号所収の諸論文

(五所川原農林高等学校教諭)

イデア原因説について

岩 岡 悠紀子

『パイドーン』の中心テーマは、魂の不死性の証明であるが、その証明の展開を見ると、プラトンの他の対話篇と同様、直線的にその目的へと進むものではないことがわかる。主な議論だけでも、哲学者の生き方・認識論を始め、想起説・さらに『パイドーン』以後のプラトンの思想の中心ともなるべきイデア論などがあげられ、これらが魂の不死性の証明に属するような形で展開されている。従って、単に魂の不死の証明だけが、この対話篇の目的であり、最も重要な哲学的議論であるとは断言できないことになる。特に、対話篇の後半である、イデア原因説へと到る過程においては、一見、魂の不死性の証明がわきへ置かれた如く思われる位、緻密で問題点を多く含んだ議論が行なわれている。しかしながら、この部分の意図するものは何かということをふり返ってみる限り、常にこの不死性のテーマと密接な関連をもっていることがわかるであろう。故に、本来ならば、この関連をぬきにしては考えられないのであるが、ここでは、その関連に立ち入らず、イデア原因説に限って論じてみようと思う。

イデア原因説は、ソクラテスの若き頃の経験である、自然研究、即ち、個々の事物の生成消滅の原因探求の結果、得られた結論といえるだろう。われわれは、現実世界で、物が腐敗したり、天体がある速度で回転したり、回帰する諸現象を見ている。また、われわれ自身も、思惟したり成長したりするし、人間の中には大きい人も小さい人もいる、ということを知っているわけである。が、一旦、それらが何によってそうなるのか、なぜそうなるのかと問われれば、ソクラテスと同様、即座に明瞭な原因を説明することができなくなるのである。たとえば、今、この場所に立っているという行為についても、行為者自身を形造っている肉や骨、皮膚などの構成部分が互いにまとまって動いているからだという説明では、何によってこの立つという行為がなされたかという問の答にはならないことが明らかである。ソクラテスの言うところの原因とは、付帯的条件としての原因ではなく、つまりそれなしには原因が原因として成立しないといったそういうものではなく、真の原因なのである。そして次に、この真の原因がアナクサゴラスの「ヌース」原因説に求められることになる。それは、簡単に言えば、万物を秩序づけ万物の原因となるものはヌースであるというものであるが、このヌースは、アナクサゴラスの現存する断片からもうかがえるように、ソクラテスの期待した、現在まさにあるあり方が最善であるよう万物を秩序づけるヌースではなかったのである。それは、空気やアイテール・

水といったもののように空間を占める物質的なものすぎなかった。

そこで、いわゆる第二の航海法によって、前提が立てられる。この前提は、『美』や『善』『大』やその他すべてそういったものが純粹にそれ自体だけである

(auto kath'auto) というものであり、これに続いて、『美そのもの』以外に何か美しいものがあるならば、『美そのもの』(auto kath'auto) からであって、他のい

かなる原因によるのではない。』ということが主張される。このような端的な形の主張を余儀なくされるのは、次のような事情があるからである。たとえば、あるものが美しいことの原因として、鮮やかな色をあげるとしても、それが唯一可能な説明ではなくて、われわれは、その色ではなく、その形態の故に美しいと言うことも可能だからである。

さて、この「すべての美しいものは、『美』によって美しい」という命題を考えると、一見、見事に的をついた命題であるから、容易に理解できそうであるが、反面、非常に判然としないという感に打たれる。なぜなら、原因として言われた「美そのもの」も、イデアによってそうあらしめさせられているという「すべての美しいもの」も、両者はそれそれいかなるものなのか、又、一方が他方の原因があるというその関係の仕方はいかなるものなのか、これらの疑問は、対話篇のこの部分に關す

する限り、これ以上明確に述べられていないからである。そこで、まず、イデアについて考えてみたいと思う。

「すべての美しいものは『美』によって美しい」という命題においては、「美しい」という述語は、「美そのものによって」というイデア論の主張を含んでいる。ここにいうイデアとは、単にわれわれの精神の内にあるようなものとか、単なる普遍者や論理的有ではなくて、イデアは個物に臨在し、個物はイデアを共有していると言われることから考えて、イデアは正に存在する実在であり、神的で不死なるもの、知性の対象となるもので、単一な形相をもち、分解を受け入れず、常に自己自身のあり方を愛えない恒常的な存在であり、ただ精神の思惟によってのみとらえられるものである。ということが出来る。これに対し、個物は、人間的で死すべきもの・雑多なかたちをとり、知性にかかわりのないもの・分解されるべき運命にあり、片時も自己自身のあり方を恒常に保たない存在であって、触覚・視覚等その他の感覚で感じとれるものということができる。

そして、このようなイデアと個物が、イデアの側からいえば、「イデアが個物に臨在 (partitela)」し、個物の側からいえば「個物がイデアを共有する (koinonia)」という関係になっている。

ところで、これらの表現が厳密にはどういうことかは、この対話篇では、これ以上説明されていない。それには、様々の理由が考えられるが、最も有力な理由としては、

この前提は、生成及び消滅の原因を求めるために立てられたものだから、その生成消滅の原因は何か、に答えることが第一に必要なことだったと考えられるのではないだろうか。

ところで、この前提の意味は、「美」のイデアは、美しい事柄の端的な原因であるというのではなく、「事物が美しくあること」の原因であるということである。なぜなら、ソクラテスのあげるイデアの例をみても、「美」とか「善」「正義」「敬虔」「等しさ」「大」など道徳的価値や美的価値・数学的諸性質や関係について言われたるもの・性質的なものであって、決して「人間そのもの」「馬そのもの」とかいった第一実体的なものではないからである。また、個物についても、「一般にかの真実在と同じ名をもって呼ばれる事物」と言われているように、美しいと言われるその人間や馬・上着などが問題なのではなく、これら具体的事物をかくならしめている諸性質の名で、美しいものとか等しいものとか呼ばれているかぎりのものが問題になっているからである。

このように、個々の事物の生成消滅とは、イデアにあらずかる場合は生成、イデアを失う場合は消滅、ということになる。

そこで、最後に、果してこのイデア原因説が生成消滅の原理として十分なものでどうかを簡単ではあるが、検討してみたいと思う。というのは、後に、アリストテレスが「『パイドーン』におけるソクラテス」と題して、

このイデア原因説が不十分なものであると指摘しているからである。つまり、もし、イデアが真に原因だとするならば、イデアは常に絶えず生成させずに、時として生成させたりさせなかったりするのにはなぜなのか。なぜなら、イデアもイデアにあずかるものも、常に存在しているのだから、というものである。そしてさらに、健康そのものや知識そのものがそれらにあずかるものと同様に存在しているのに、医者が健康を植えつけたり、知識ある者が知識を植えつけたりする場合には、イデアとは別の原因があるのではないか、と言っている。即ち、「パイドーン」のソクラテス誠には、始動因が考えられないというのである。また、「メタフィジカ」でも、プラトンはただ二種の原因だけを、即ち形相因と質料因を万物の原因として求めたと言われている。確かに、イデア原因説を生成消滅の原因とみなし、これに始動因・目的因を要求し、明確な説明を求めれば、その通りかもしれない。しかし、われわれは、そうとは簡単に断言できないのである。なぜなら、われわれは先に、イデア原因説が、ものがなぜ美しくあるのかという問に対する答であるということを見た。従って、イデア原因説の命題において、プラトンは、始動因・目的因を明確に述べようという意図がなかったのではないかと思われるのである。というのは、対話篇全体の中では、その目的因・始動因にあたる言葉がソクラテスによって語られているからである。その箇所は、ソクラテスの自然探究の過程に

おける98 A以下で、「つまり、太陽や月などひとつひとつの天体が活動を行なったり、他から力を及ぼされたりするのは、なぜより善いことなのかをたずねようと決心した。なぜなら、アナクサゴラスが、これら天体に秩序を与えたのは知性であると主張するからには、現在のあり方が最善なのだということ以外の原因をそれらに与えるとは考えられなかったからだ。」という箇所と、99 C以下の「善というひとつの適正な力こそが真に万物を結びつけ、統合するということを」という箇所である。故に、『バイドーン』のソクラテスは、目的因・始動因を全く見逃していると言いつつ切れないことになるのである。

この点については、ロスの見解が妥当だと思ふ。つまり、ロスの見解は、次のようなものである。「『バイドーン』においてさえ、始動因と目的因は無視されていない。始動因は、ソクラテスがアナクサゴラスのヌース原因説を物理的なもので、原因が端的な諸条件と区別されていないと批判している箇所で見られる。このヌースの概念は、世界の現在があるがままの存在の始動因として考えられており、ヌースがそのために働くという目的因としては、善なるものが考えられている。プラトンが、絵や彫刻など様々の事物について、それらが、そういった事物を作る人以外によって生じなかったり、良き行為がその行為者以外の人によって行なわれなかったりするということを考えなかったはずがない。」というの

である。また、この他に、ハックフォースは、アリストテレスが『バイドーン』のソクラテスの考えとして批判しているのは、端的な生成即ち実体の生成の説明についてなのか、ある意味での生成即ち性質の生成の説明についてなのか、はっきりしないと述べている。なぜなら、先にみたように、プラトンが言っているのは、生成はイデアにあずかることによる、ということから後者なので、アリストテレスの批判はあたらないのである。アリストテレスのあげる健康や知識の例は、技術による生成だからである。

さて、ソクラテスの自然究明は、一応の解決を見たことになるが、そのソクラテス自身も非常に細かな分析的議論を行なった後、語っているのは、「たとえあの『ものそのもの』が実在するという第一前提が君たちに信じられるとしても、それでもなお、もっと厳密な探究がなされなければならない。」ということである。確かに、イデア原因説後半の議論をみても、述語づけの問題や内在的性質、またこの対話篇ではほとんど議論されていないが、数学的諸対象となる数学的有など、これらをその議論の内でもどう解釈するのか、わかりにくい点が多いのである。だが、ここでは最初にも書いたように、本論からもそれ、スペースも許されないので、以上で終えることにしよう。

超越論的観念論について

— カントの空間論を中心として —

田 中 規 之

カントは、彼の空間・時間論の結論として、「超越論的観念論 (transzendentaler Idealismus)」という立場を確立したが、或る種の誤解が生じたため、著作のなかで一貫してこの名称を用いることができず、度々これを「批判的観念論 (kritischer Idealismus)」、或いは「形式的観念論 (formaler Idealismus)」と言ひ換えている⁽¹⁾。「誤解」とは、彼の空間論をいわず「観念論」と見做す批評のことであり、このために、カントは『プロレゴメナ』⁽²⁾に「付録」を書き、『純粹理性批判』⁽³⁾第二版に「観念論論駁」を書き加えたといわれている。ここでは、カントの空間論が、いかなる点で通常の観念論⁽⁴⁾から区別されるのか、また、「超越論的観念論」は、いかなることを主張する説であるか、という点を、主として「超越論的」という語のもつ意味との関連から見て、整理してみたい。

カントの空間・時間論は、へいかにして純粹数学は可能か⁽⁵⁾という課題の解決と深く結び付いている。⁽⁵⁾ 数学的認識は、ア・プリアリな総合的認識であるが、「総合

(Synthesis)」は直観によってのみ可能である。従って数学的認識は、概念をそれに対応する直観において示さねばならないが、ア・プリアリな認識であるがゆえに、ア・プリアリは直観、すなわち純粹直観において示さねばならない。それゆえ、純粹数学の根柢には、純粹直観が存している。ところが、純粹直観が可能となるには、困難な問題があるように思われる。というのは、純粹直観がもし可能であるとすれば、直観の關係する対象が存在しないのに、直観が生ずることになるように思われるからである。カントは、この問題を解決するために、直観の關係する対象、というときの「対象」のもつ意味を問うているように見える。たしかに、直観が物をそれ自体としてあるように表象するとすれば、対象自体に含まれているものが知られるのは、それが与えられているときだけであるから、この場合、すべての直観は經驗的であり、純粹直観は存在せぬことになる。しかし、直観が感性の形式に他ならず「対象」はこの形式に従ってのみ直観されるとすれば、この感性の形式が「対象」に対して先行しているとい得るから、この場合、ア・プリアリな直観が可能であるとい得るであろう。しかし、この場合には、感性の形式によって我々が認識するのは、それ自体としてある対象 (物自体 *Ding an sich*) ではなく、我々の感官に対して現象する (*erscheinen*) 対象 (現象 *Erscheinung*) にすぎない。こうして、感性の形式は同時に現象の形式となる。そして、空間と

時間がこの純粹直観に相当するものなのである。

以上の事から、主として空間について言えば、それは「まったく物自体に付着するいかなる規定でもなく、ただ感性に対する物自体の關係に付着する単なる規定」⁽⁶⁾である。従って、「物体」の諸性質のなかで、延長、場所などの空間に依存する性質（ロックの「第一性質」に相当するもの）もまた、物自体に所属する性質ではなく、現象に所属する性質であることになろう。こうして「物体」は、我々のなかの単なる表象と見做されることになろう。

こういった主張は、たしかに、外的事物の存在を疑ったり、これを否認したりする観念論と考えられるかもしれない。カントは、ここで、第一性質と第二性質に関するロックの説を引きあいに出して、観念論から自己の立場を区別しようとしている。ロックの時代以来、暖かさ、色、味などの事物の述語が物自体に所属するのではなく、その現象にだけ所属する、という言い方は、一般に承認されてきたが、この場合、事物の存在はそのことによつて妨げられてはいない。これらに加えて、先に述べた、延長・場所などの第一性質に相当するものをも、現象に所属するにすぎないと見做すなら、物体の直観を構成するすべての性質が現象に所属することになるが、この場合でも依然として物の存在は否定されないというのである。物は、「我々には知られないが、それにもかかわらず現実にある対象」なのである。

このように、カントの立場は、通常の観念論とは異なり、事物の存在 (die Existenz der Sache) にかかわるのではなく、事物の感性的表象にかかわるにすぎない。そして、超越論的観念論を、事物の存在を疑ったり否認したりする通常の観念論と混同することを防ぐのは「超越論的」という語である。この術語は、「純粹理性批判」で次のように定義ふうに説明されている。

「私は、対象にではなく、対象に対する我々の認識の仕方に、それがア・プリオリに可能であるはずである限りにおいて、一般にかかわる認識すべてを、超越論的と呼ぶ。」⁽⁸⁾

この「定義」においては、カントが空間・時間論を展開する際の、いわば出発点が語られているといつてよいである。「超越論的」という語は、二つの契機を有している。⁽⁹⁾一つは、対象に対する認識の仕方にかわる、という契機、他方は、それがア・プリオリに可能であるはずである限りにおいて、という契機である。まず、対象に対する認識の仕方にかわる、という契機に着目すれば、こうした「超越論的」見方から、空間とそのなかにあるもの（物体）の観念性を主張する説が、対象にかかわるものではないゆえに、通常の観念論から区別されることは明白となるといつてよいであろう。⁽¹⁰⁾

しかし、認識の仕方を問題とし、或る種の性質について、それが物自体にではなく、現象に所するにすぎないと見做すのは、先に述べたように、ロック以来、一般に

承認されてきた考え方であった。「超越論的」という語の第二の契機が示しているように、カントがそれを問題とし、その観念性を主張する認識の仕方とは、ア・プリアリに可能なものでなければならぬ。外的なものに関係する表象では、空間だけがこれに相当する。空間以外には、外的なものに関係する表象のどれからも、ア・プリアリは総合的命題（ここでは幾何学的命題）を導き出すことはできないからである、とカントは述べている。⁽¹¹⁾従って、空間に所属する「観念性」は、空間以外のそういった表象（色、味などの表象）には所属しない。そして、ア・プリアリは総合的命題を導き出すということから、同時に空間の客観的妥当性（objektive Gültigkeit）が導き出されるといってよいであろう。カントにおいては、ア・プリアリな認識の標徴（Merkmale）は、普遍性と必然性であるが、必然的普遍妥当性（notwendige Allgemeingültigkeit）と客観的妥当性とは相関概念（Wechselseitigkeit）なのである。しかし、空間のもつ客観的妥当性は、空間が現象の形式にすぎないため、現象に関してだけ、主張される。すなわち、空間は、経験的実在性（empirische Realität）⁽¹²⁾をもつのである。他方、「物が理性によってそれ自体として考慮される場合は⁽¹³⁾、物に関して、空間は観念性をもつ。これは、空間の超越論的観念性⁽¹⁴⁾（transzendente Idealität）と呼ばれる。カントは、外的なものについて三つの事柄を区別したということができよう。すなわち、第一に、感官の特殊な

位置や組織に対して妥当するにすぎない色、味などの表象（ロックの第二性質に相当するもの）があり、第二に、純粹直観としての空間があり、第三に、物自体がある。⁽¹⁵⁾空間は、現象の形式であるという性格をもつことで、単なる色、味等の表象から区別されて、現象としての対象客観についてのたりうるが、現象の形式にすぎないという性格をもつことで、物自体のいかなる性質、いかなる関係でもないといえよう。

〔註〕

- (1) Prolegomena S. 294, S. 337, S. 375. Kritik der reinen Vernunft B 519, Anmerkung
- (2) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (1783) 引用の際の頁付はアカデミー版による。
- (3) Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781; 2. Aufl. 1787) 頁付は第一版が A、第二版が B で示される。
- (4) カントの言う「通常の観念論」は、デカルトの経験的観念論（empirischer Idealismus）、及びバークリの神秘的、妄想的観念論（mystischer und schräger idealistischer Idealismus）である。（『純粹理性批判』では、デカルトの観念論は、「蓋然的観念論（problematischer Idealismus）」、「懷疑的観念論（skeptischer Idealismus）」と呼ばれ、バークリのそれは、「独断的観念論（dogmatischer Idealismus）」

と呼ばれている。)

(5) 殊に『プロレゴメナ』では、分析的方法が採られているため、数学的認識がア・プリオリな総合的認識として事実存在することが前提されており、この前提から、空間・時間論が展開されている。

(6) Prolegomena S. 284.

(7) Prolegomena S. 289.

(8) アディクセス (E. Adickes) は、カントの著作からの数多くの引用によって、カントにとって、物自体の存在が自明なものであり、それについて一言も費す必要のない前提である。たと論じている (E. Adickes, Kant und das Ding an sich 1929, 赤松常弘『カントと物自体』第一章を参照。)

(9) Kritik der reinen Vernunft, B 25.

ここまでの記述は、『プロレゴメナ』第一部に従っているが、この術語の定義については、空間と色、味などの表象のあいだの、いわば現象内部での区別を明確にするため、認識の仕方が、ア・プリオリに可能である限りにおいて、という契機をもつ『純粹理性批判』の定義を採りたい。

(10) 九鬼周造『西洋近世哲学史稿下』41頁

(11) カントが、超越論的観念論を「批判的観念論」と言い換えているのは、「超越論的」という語に含まれる「認識の批判」という意味を強調するためであったように思われる。

(12) Kritik der reinen Vernunft B 44 を参照。

ア・プリオリな総合的認識 (ここでは幾何学的認識) がそこから導き出される、という意味では、空間のもつ「超越論的」観念性は、「空間という概念の超越論的論究」という場合の「超越論的」に類似した意味を有しているように思われる。すなわち、ア・プリオリな総合的認識として、幾何学的認識が可能であるための原理として、空間がもつ観念性というほどの意味をもつように思われる。

(13) Prolegomena S. 298.

(14) Kritik der reinen Vernunft, A 28 = B 44.

明は、先の B 25 における「定義」とも「超越論的論究」における「超越論的」の意味とも異なるように思われる。更にこれと対置される「超越論的実在性 (transzendentale Realität) が「絶対的かつ超越論的実在性」ともいわれている箇所 (A 36 = B 53) から考えると、ここでいわれる「超越論的」とは実は「超越的 (transzendent)」と余り変らぬ意味あいをもつものではないかと思われる。

この点については、N. K. Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason 2. ed. (1923) P. 76, P. 116, 117. H. J. Paton, Kant's Metaphysics of Experience (1936) P 144, n2. を参照。

H. J. Paton, Kant's Metaphysics of Experience, P. 60-61.

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哲学研究室内に置く。

第五条（会員）左記の各埠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
- 二、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學生
- 三、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在學生
- 四、その他本会の趣旨に賛同する者

第六条（会費）会員は会費（当分年額一〇〇〇円、ただし、本学学生は当分年額五〇〇円）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。役員の内期は二年とし、重任を妨げない。

第八条（総会）本会は毎年一回総会を開く。

第九条（附則）1. 本会の規約改正は総会の決議による。
2. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。

- 一、会長 一名
- 二、委員 若干名
- 三、幹事 若干名

弘前大学哲学会役員

会長	斎藤武雄	伊藤洋一	亀尾利夫	松居正俊
委員	三輪福松	栗原 靖	岡崎英輔	五十嵐靖彦
	栗原 靖	川口光勇	斎藤俊哉	白取 肇
	三浦秀春	三上 登	二唐資朗	本田 翠
幹事	松居正俊	栗原 靖	川口光勇	成田敏治

消息

昭和五十年度

- 会長齋藤武雄先生 四月二九日勲三等旭日中綬章の叙勲の荣誉に輝く。なお『実存と教育』（創文社）の著書出版（近刊）す。
- 教授亀尾利夫先生 四月一日弘前大学人文学部部長に就任。『デューイの哲学』（勁草書房）の著書出版。
- 哲学研究会発足当時から教授笠原幸雄先生 県立愛知芸術大学にご栄転。同じく同助教野野啓先生、筑波大学にご栄転。
- 新たに三輪福松、五十嵐清彦、須田朗、三浦秀春、各先生方ご着任す。
- 会員方より、先生方のご活躍の様子を知らせてほしいと言う要望あり、紙数の許す限り、こんごとも記載する予定である。また、会員の消息については、シンポジュームの時、先生方から報告なされている。例年の研究会には多くの会員の参加を切望している次第である。

—（川口・成田記）—

哲学会誌 第十一・十二合併号

昭和五十一年四月二十八日

発行 弘前大学哲学会

弘前市文京町一

印刷 ヒロサキタイプ

弘前市大町二丁目二の三

TEL 9311