

# 哲学会誌

The logo is an oval emblem. At the top, it contains the text '弘前大学' (Hiroshima University). In the center, there is a stylized representation of a building or a crest. At the bottom, it says '哲学会' (Philosophy Association). There are two stars on either side of the central emblem.

第 XVII 号

---

『視靈者の夢』のカント	須田 朗	1
『純粹理性批判』における「理念」としての対象	加賀谷 毅	21
ヘーゲルの『美学講義』をめぐって	福家俊彦	28

---

1982

弘前大学哲学会

## 『視靈者の夢』のカント

須田 朗

一

著作家としては余りにも長すぎる十年間の沈黙を破って、カントが『純粹理性批判』（以下『批判』と略記）を著したのは、今（一九八一年五月）からちょうど二百年前の一七八一年五月のことでした。ですからこれに因んでここで『批判』について話題を提供するのが、日頃これと悪戦苦闘している私にはぴったりかもしれません。が、この本の内容の見渡しがたい程の豊かさに比べて、私の思索・読解能力の余りの貧しさを考えるにつけ、限られた時間で（もっとも時間を限られなくても）この著作を論ずることはほとんど不可能だろうと思えます。そこで『批判』全体の基調をなしている特殊カント的な批判精神が最初はどのような形をとっていたかを、一七六〇年代のカントを手掛りにしながら、顧み、これによって『批判』の基本的な性格に側面から光をあててみようと思えます。しかも六〇年代の中でも特に、一七六六年に発表された『視靈者の夢』（以下『夢』と略記）という作品に即してこのことを考えてみるつもりです。

前批判期の著作の中から『夢』をとくに取りあげたのには、いくつかの理由があります。ひとつにはこれが、批判期をも含めたカントの全著作のなかで一際目立った作品だからです。なぜ目立つかといえば、文体や論の進め方がほかのカントの作品とはまるで違う印象を与えるからなのです。

『夢』は、諧諷、椰揄、アイロニー、パロディ、果ては駄洒落といった、おおよそ哲学書には相応しくないスタイルで一貫して書かれています。こうしたいわばカントらしからぬレトリックにまず個人的に引かれたのが、ひとつの理由です。けれども、むしろ理由はそれだけではありません。なぜ

なら、六〇年代著作群の中でとりわけこの著作は、『批判』との関係において注目すべき様々な問題をはらんでいると思われるからです。

たしかにこの小さな作品は、『批判』の、緻密ではあるが日常言語からみれば無味乾燥的な言葉使いとは、正反対の筆致に満ち満ちています。だから、これら二つの著作が同じ著者の手によって、同じ精神で書かれたなどということは、ほとんど信じられないくらいです。しかも同じ思想的境地から書かれたもの、らしいのです。「らしい」といったのは、次のような時間的な一致が二つの著作の間にはあるのですが、それはことによると、単なる偶然の一致だったかもしれないからです。

一七八一年に（『批判』の出版の後のことですが）ベルヌイに宛た手紙の中でカントは、昔ランベルトからもらった最初の手紙について、こんなことを述べています。ランベルトは手紙の中で形而上学の革新のために互に協力し合おうと自分（カント）に提案してきたのだが、ちょうどその頃自分もこうした企てを始めたのでこの提案を喜んだが、自分としては近い将来この企ての見通しを完成することができると思われたので、今は雑音に乱されることなく、これを完成させ、しかる後に自分の纏まった考えを伝えて、ランベルトに批判を仰ぎたいと返事をした。ところが、意外に作業が難航し、今年になってようやく『純粹理性批判』としてこれが完成したが、その時には、大変残念なことだが、ランベルト氏は他界されてしまわれた。自分の仕事をもっとも早くもっともよく理解できるのは、彼をおいて外にないと思っている。

ところで、この文面にあるランベルトのカント宛の最初の手紙は一七六五年であることがわかっていますから、カントが形而上学の革新に取り組み始めたのは、『批判』のあらわれる何と十六年も前のことになるようです。形而上学の革新という使命をもった『批判』は、完成までに（沈黙の十年を含む）十六年の歴史をもっていたわけですから、ここでカントが『批判』の着想をえたちょうどその頃、一七六五年の秋に、カントは『夢』の原稿を、せわしげに書き下していたことが、文献

学者たちの研究で明らかにされています。

さてそうなる、文体のまるで違う二つの作品が、同じ頃のカントの心を占めていたわけですが、それは偶然の一致なのでしょうか。それとも、両者には内容的にも類似性や、さらに同一性があるのでしょうか。その辺を注意しながら、皆様ご存知の『批判』の方はやめにして、もっぱら『夢』を分析してみたいと思います。しかしその前に『夢』の周辺をかためなくてはなりません。

## 二

カントの同時代人に啓蒙思想家のメンデルスゾーン（カントの文通相手でもありません）という人がいます。この人が『夢』の書評の中で、カントはこの本で形而上学を嘲笑しようとしているのか、それとも視靈者を信じさせようとしているのか、さっぱりわからないといっています。同時代の文通相手にさえわからなかった著作の意図を、二百年以上もたったわれわれが、一読してわかるはずはありません。けれども、われわれは幸いなことに、この頃カントが日記風に書き残した内面の吐露を聞くことができますから、その分だけメンデルスゾーンよりカントを理解できるかもしれません。カントは一七六四年初頭に『美と崇高の感情に関する観察』を公にしますが、その自家用本の余白に（恐らく六四〇六五年頃に）書き込んだ断片群がその手掛りになるのです。これらに現われたかなり断片的な心情吐露を補って考えてみると、少なくとも『夢』へとカントを駆り立てたおおよそのパトスぐらいはつかむことができます。このパトス全体を代表する断章をひとつだけ引き合いに出せば、それはあの有名なルソー体験の告白です。「生来私は学者である。私は知ることを激しく渴望し、学問において一步でも上達したいという貪欲な不安に囚われ、あるいは、一步進むごとに満足を覚える。これのみが人類の名誉となりうると、かつて私の信じていた時期があった。そして私は無知な賤民を軽蔑していた。ルソーが私の誤りを正してくれた。このような目の眩んだ優越感が消えうせ、私は人間を尊敬することを学んだ。こうした人間観察が、他のす

べての学問研究に、人間の権利を回復するという価値を与えらるるのであるから、もし私が学問研究に臨んでそう信じなかったとしたら、私は私自身をありきたりの労働者よりずっと無用なものと考えらるだろう。単純にいつてしまえば、人間の尊厳は学識では決まらないという一見平凡な真理に、カントは遠い回り道をしてようやく今、ルソーを通じて気がついたのです。そして、このルソー体験に支えられて、『夢』は書かれていたことをまず念頭におかなくてはなりません。

ところがそのパトスは、彼のこの頃のアカデミックな著作にはほとんど現われてはいません。六三年にカントが発表した『神の存在の唯一可能な証明根拠』は、大きな反響を呼び、それまでケーニヒスベルクにのみ聞えていたカントの名を、はじめて広くドイツ全体の学界に及ぼすことになりましたし、翌六四年に公刊された『自然神学と道徳の原則の判明性』によってカントの盛名はドイツの外にも広がっていたのです。けれどもこれらの著作には、この頃のルソー体験は少しも現わされてはいません。アカデミックな世界では研究者として成功し声が高まりますが、その一方で学識中心のアカデミズムにカントは内心嫌気がさしていたのです。つまり学者としての世間的名声と内心の転回とは、この頃けっして軌を一にはいかなかったようです。ついでにいえば、カントのひそかな内的転回はアカデミックな著作ではなくむしろ、肉声となって講義の中で語られたり、若干のジャーナリスティックな活動の中で示されたりしていました。実際例えば、この頃カントの講義をきいたヘルダーは、カントが生き生きと語るルソーの思想に、感激して聞き惚れていたようですし、またケーニヒスベルク近郊の森から忽然と現われた自然児的狂信者コマルニキを機縁としてケーニヒスベルク学芸政治新聞に連載で発表した『脳病試論』には、ルソーの影響（ルソーの名前も）が、はっきり見てとれます。さて、このような活動の延長上にあるのが『夢』であるのですが、ところがアカデミックな世界のカントしか知らない人々、とりわけカントの才能に注目し形而上学に関する彼の次著を期待していた研究者たちは、この著作を読んで驚きもし、また形而上学者カントに失

望しもしたので。メンデルスゾーンの戸惑いは、そのひとつの例にすぎません。

一体どうして、こんな予期に反するような著作ができあがったのでしょうか。この著作の成立の直接の切っ掛けは何でしょうか。そしてその題材は何だったのでしょうか。

### 三

『視霊者の夢』の視霊者とはスウェーデンボルク（スウェーデン語ではスウェーデンボリ）のことです。スウェーデンボルク（1688—1772）はスウェーデンの科学者・発明家・哲学者・神学者です。最初彼は、化学・物理学・天文学・鉱物学・生物学といったかなり広範囲な科学的業績でアカデミックな才能を発揮していました。また発明の天分ももっていたらしく、例えば月によって経度を発見する方法、ドッグの製造法や、飛行機や潜水艦の製造法などを考案したといわれます。しかしやがて、神によって霊的感觉を開かれたと言い始め、自分はこの世におけると同じ意識で霊界に入ることができると断言するようになったのです。そしてこの視霊に基づいて、多くの聖書注釈や神学上の著作を著わしました。科学者であり発明家であり神学者であり、そして何よりも霊媒である彼の名は、その数々の不思議な行いによって、当時ヨーロッパで評判となっていたのです。

カントは最初彼にかなり興味をもったようです。スウェーデンボルクの何が当初カントをそれほど引きつけたかは、定かにはわかりませんが、とにかくカントはかなりしつこくスウェーデンボルクのことを調査しています。例えば、スウェーデンボルクに直接会った人に彼の事蹟を問い合せたり、また七ペニヒという当時のカントの経済にとつてはかなりの大金を投じてスウェーデンボルクの全8巻の大著『神秘的な天体』を購入したり、あげくの果てには直接スウェーデンボルクに手紙を書いているのです。

こうして収集した奇談のいくつかが、『夢』の「第二部——歴史的な——」<sup>(1)</sup>で紹介されています。その第一章はカントが他人から聞いて仕入れた話を、第二章はカント自身が『神秘的な天体』から読んで

えた話を、それぞれ批判的に紹介しています。例えば第一章ではスウェーデンボルクの奇蹟が三つ紹介されています。(1)一七六一年スウェーデンのある公妃が彼を宮廷に呼びよせて、ひとつの質問をした。それは彼女以外生きている人は誰も答えられない問いであった。しかるに数日後スウェーデンボルクがその答えをもつてくると、それは正しいものであった。彼は答をあの世から聞いたとしか思えなかった。云々 (2)スウェーデン宮廷つきオランダ公使の未亡人がある金細工師から一組の銀食器の支払が未払だとして請求をうけた。先頃亡くなった夫は几張面で借金をつくる人ではないのだが、残念なことに払った領収書が見当らない。そこでスウェーデンボルクに頼んで亡き夫はどこに領収書を仕舞ったかをきいてもらうことにした。数日後スウェーデンボルクが来て告げた場所を探したところ、件の領収書がでてきた。(3)一七五九年スウェーデンボルクは、ストックホルムの火事を五〇マイル以上も離れた場所で透視して人々に告げた。数日後馬で届いた報告は、火災の範囲も含めて寸分も違わなかった。

どれもこれも、今日でも女性週刊誌でまことしやかに取りあげられそうな怪しげな話ですが、実際カントはこの同じ話を、三年前(六三年)に、クノープロツホという若い女性に宛た手紙の中で、詳しく述べています。しかもその際カントは、「この種のいかかわしい話を自分はこれまでほとんど信じてはいなかったが、今度のスウェーデンボルクの場合は、これまでとは少し違うようだ」などと述べており、当時スウェーデンボルクへ並々ならぬ関心を抱いていたこと、彼について八方手をつくして調べたことなどを伝えているのです。

さてそうこうしているうちに、巷で評判のこの視靈者のことを、これまた学界で今をときめくカント先生が詳細に調べているようだという噂が、だんだん広がりはじめました。(コマルニキ事件と同様今度も)カントがこれをどう評価しどう鑑定するか、人々は興味をもち始めます。そしてカントの所に問い合せが、ひっきりなしにやってくるようになります。これらの不愉快な問い合せに

一挙に答えるべく、やむをえず書き下したのが『夢』であった、とカントは言っています。「私がかつてスウェーデンボルグを直接に知る機会をもった人々に、彼の幻覚について好奇心にかられて照会をしたり、また幾度か文通をしたり、そして最後には彼の著作を取りよせたりしましたので、このことについて語るべきことを多くもっているのだということになってしまい、この珍しい話について私がついていられると思われる知識をさらけだしてしまうまでは、絶えず質問攻めに会って安心する暇もないだろうと思つたのです」(X, 69)。先の書評で『夢』の意図がさっぱりわからないと論評したメンデルスゾーンにあてて、カントは(66年に)こう釈明しています。この著作は「いわば強いて書かされた著作」であるから、執筆の際の自分の意にみたくない思いが、作品に若干あらわれていることに一読して気づいていただけたと思うが、とも述べています。この「意にみたくない」は、『夢』の「前置き」の中に半分ふざけた言い回しで、はっきりあらわれています。それは『夢』の執筆の動機とその結論を同時に述べた箇所です。「いくらかの真理の見せかけをもって物語られる多くのものについて、疑うさしたる理由もないのに、一切信じないというのは、世間の風評のいうところを、吟味もせず、一切信ずるのと同じく、愚かな先入見であるから、本書の著者は、前者から生ずる先入見を避けるために、一部分は、後者に引きづけられた。筆者は、上述の種類の二・三の物語の真偽を探究するほどには、素直 (Teuerzig 信じやすい・疑い深くない) であつたことを、ある種の卑下をもって告白する。(そして)筆者は発見したので——探求すべきものが何もない場合に一般にそうであるように——何もないことを。さてこのことはたしかに、それ自体すでに一冊の本を著わすための十分な原因であるが、さらにその上に、控え目な著者たちからすでにたびたび無理に書物を書かせたこと、即ち既知及び未知の友人たちの激しい懇請が付け加わつた。さらに、大部の著作が買込まれ、もっと悪いことには、読まれもしたのだが、この骨折りは無駄になつてはならないであろう」(II, 318)。



カントは、本書執筆の動機をこう書いていますが、この言葉を額面通り受けとるのは危険です。大枚七ペニツヒをほたいて『神秘的な天体』を買い、さらにかんりの時間をついやしてそれを読んだことを無駄にしたくないということが、まさか執筆の動機であろうはずはありません。また知人の懇請を避けるためだけに、作品ができあがったわけでもないでしょう。そして恐らくまた、単にスウェーデンボルクの奇蹟話を夢物語と鑑定するためにだけ、この作品が書かれたのでもないと思われます。カントには実は、この時事的な話題を通して述べたかった別の意図があったのです。

第二部第二章の終り——それは同時に次の第三章の導入部の役割をも果しているのだが——で、この書の隠れた本当の意図が述べられています。カントはおおよそ次のような主旨のことをいっています。△好奇心旺盛で暇な友人たちの照会と催促がなかったら、こんな役にも立たない題材を扱わなかった。しかも結果的にみれば、私は彼らの期待を裏切ることになった。読者を長々と引き回したあげくに、またぞろ最初の無知の状態に彼らを連れ戻したからだ。しかしこうした論述を通じて私は、当初の目的よりもはるかに重大な目的を実は目ざしていたのである。▽と前置きして、やや唐突な感じで次のように続けるのです。△私は形而上学に惚れ込んでいます。もしかりに形而上学の方からは、好意をわずかしめ示してもらえなくても（つまり自分の思いが片思いであっても）この熱愛は私の運命なのだ。けれども、形而上学が私に約束してくれる利益は二種類ある。第一は、事物の隠れた性質を理性によって明らかにしてくれることである。しかしこの約束は、うまく果されることがほとんどないのであって、霊についても実際何ら知識を与えてくれなかった。もうひとつの利益は、人間悟性の本性にずっと合致しているものであって、即ちそれは、問われている課題が人間の知りうるから規定されているか否かを洞察することの中にある。つまり、経験概念に問題がどう関係するかを理解するという利益である。この場合の形而上学は△人間理性の限界についての学▽となる。形而上学のこの効用、彼女が与えてくれるこの好意こそ、もっとも知られてい

ないが、もっとも重要な利益なのである。実際この第二の利益は、かなり遅くなって、長い経験を経てのちに始めて達成される。筆者が読者を引き回したのは、そのためであった（II, 367~8）。以上からわかるように、『夢』の真の目的は、この形而上学の第二の、そして真のあり方を知らしめるところにあったようです。

#### 四

このことは、『夢』の構成（即ち議論の進め方）を考えるうえで大変重要です。『夢』の正確な書名は、『形而上学の夢によって説明されるある視靈者の夢』という長いものですが、そのタイトル通り、この本の構成は、形而上学者たちの夢の検討を通じてスウェーデンボルクの夢物語が解明されるという仕組になっています。このことは目次を見ればよくわかります。<sup>①</sup>「独断的であるところの第一部」全体で形而上学の夢が紹介検討され、それに基づいて「歴史的な第二部」で、時事的な話題すなわちスウェーデンボルクの視靈体験が紹介検討されるわけです。第一部はアカデミズムを内容としてもち、第二部はジャーナリズムを内容的に含むといってもよいでしょう。この構成順序だけを見ると、カントの目ざす最終目的はスウェーデンボルクの鑑定のようにもみえますが、すでにカントの真の意図を知ったわれわれには、これが表面的な構成でしかないことがわかるはずです。しかしそれにしても、わざわざこうしたひねくれた構成の仕方をとった理由は何なのでしょう。それは恐らく、アカデミズムに対するカントの痛烈なアイロニーであろうと思われます。そしてそのアイロニーの背後には、煩瑣で不毛なアカデミズムの議論に対するカントの強烈な不信感があったのです。「偽りの物語を不注意に信じて騙されるよりも、理性の似非根拠を盲目的に信じて騙される方が賞讃されるでもないのだろうか」とカントはある箇所（II, 356）で述べています。ともかくも、カントの本当の狙いは第一部であったのですから、われわれもその部分に特に注目しなければなりません。

再び目次<sup>①</sup>を見てもらえばわかるように、第一部は四章からなっています。そしてそれらは、おおよそ次のような順序でつながりながら展開されています。まず第一章は Geist (霊 (魂)、精神、心) という概念の概念内容を分析します。そして以下の問題の所在が、心身問題 (物質 (物体) と精神 (霊) の関係の問題) であることを提示しています。目次に言う「もつれた、ひとつの形而上学上の結び目」とは、心身を結ぶ結び目のことです。これを受けて最初に登場するのが第二章の神秘哲学の主張です。つまり、身体と霊との相互作用を前提し、両者がたとえいかに複雑であっても、どこかで結びついているとみなし、両者の複雑な結び目を丁寧に解きほぐす、つまり両者の連続性を丁寧に説明するのが、第一章の神秘哲学の試みです。ヴォルフ流の形而上学を神秘哲学と称している所に、すでに嘲笑の響きがあります。次に第二章とは逆に、この結び目を一刀両断に切り離して、両者の相互関係をまったく認めようとしませんが、第三章の通俗哲学の説明理論です。そして第四章の「第一部全体からの結論」の章で、通俗哲学風に簡単に、霊界と手を切ることのできないカント自身の弱さないしは信じやすさが自嘲的に告白されています。そして以上の展開の最初と最後におかれているのが、この問題に関するカント自身の無知の告白です。この二種類の告白、即ち信じやすさの告白と無知の告白とが、錯綜していることが、この本をかなり判読しがたいものになっていると思われるのですが、いずれにしろ Ich (私) を多用するこの本は、告白文学特有の半透明さともいったものを多分に含んでいるようです。

##### 五

さて第一章の出だしでカントは、Geist が何であるか、ましてや Geist が存在するかは、自分は全く知らないといっています。こののっけから告げられる無知の立場は、学校 (講壇) 形而上学の知の立場へ向けて痛烈なアイロニーであることは、以下に続く次の言葉からも明らかです。「大学における方法的なおしゃべりは、しばしば定まらない語義によって、解き難い問題を回避するための、

なれあいすぎない。なぜなら「私は知らない」という、気楽なそしてほとんどの場合合理的でもある言葉が、大学では容易に聞かれぬからである」(II, 319)。恐らく意識してだろうと思いますが、カントはソクラテスと全く同じやり方で、つまり無知を装いながら、学校形而上学の霊の定義を批判的に分析していきます。あえて「無知を装う」といったのは、これに続くカントの分析をみていると、その分析が、学校哲学にかなり精通していなければできない作業だからです。カントが講義で教科書としてつかったバウムガルテンの『形而上学』の中の合理的心理学あたりがどうやら検討対象になっているようですから、精通しているのは当然といえば当然ではあるのですが。

ところで学校形而上学においては、霊は物質と対比して定義されます。物質は、延長をもち、したがって可分的であり、しかも不可入的だということです。これに対して霊は、単純であり、理性をもち、そして(これが問題の点だとカントは考えるのですが)不可入性をもたないで空間を占めることができるといわれます。これらの性質をもつものが何を意味するか、カントには皆目わからないが、形而上学者たちはそれで何かを理解したつもりでいる。そればかりではなく、彼らはそのようなものが存在すること、しかもわれわれはそれを近しく知っていること、すなわちわれわれの各自の思惟する自我がそのような霊の一員だということ、これらを主張するのです。

ところがカントは、こうした主張に懐疑的です。彼はいいいます。自我はたしかに働きにおいて単純であり、理性という性格をもつかもしれない。しかしそれが、不可入性をもたない空間存在体(つまりいわゆる霊)であると考えられると、われわれが日常的に体験している心身の相互関係は、霊界と物体界の相互作用の一例と化し、神秘がかったものになってくる。そこから、霊は物体界のどこにあるか、霊はという不当な難問も生じてくるのであって、これに、人人間の身体の中にと答えるわけにはいかない。かりにできたとしても、さらにつづけて、霊はそれならば、身体のどこにあるか、霊はという同様に不当な難問が生じてくることになる。カントによれば、この第二の問

は油断のならない問いであって、実はひとつの暗黙の前提を（第一の問いと同様に）隠しもっている。つまりそれは、△心が身体中のどこか一定の場所に定位している▽という前提である。しかし常識と体験は、人間の精神的活動が身体の一部（例えば脳の一部）に限定されなことを示している。むしろ常識と経験は、「私の精神が身体全体に、またその各々の部分に存在する」ことを教えている、というのです。結局心身関係については、常識や経験が教える以上のことを△私は知らない▽というのが、カントの最初のそしてまた最後の立場なのです。

さて以上のようにして、問題の所在が明らかにされました。けれどもカント自身ははじめからそれへの解答を拒否しています。そして第一章の最後で、ただ次のように告白するだけです。△私個人はできるなら霊的存在者のこの世における存在を主張したい。したいけれども、もしもそうすると、精神と物質、心と身体が相互作用が何と神秘化してしまうことか▽と。カントは、一方では霊的存在を信じたいたいという欲求を押え切れず、他方ではそれによって生ずる自然科学的困難をはっきり自覚していたようです。この欲求と困難の間を、カントの心はいつたり来たりしています。心のこの動揺を気持ちの上で整理できたかどうかかわかりませんが、少なくとも悟性の上では心を一方に落ち着かせることに成功するのです。そのプロセスとなるのが、第二章と第三章なのです。

## 六

第一部第二章と第三章は、すでに述べた通り、真向から対立しています。論争の焦点は、アカデミズムの言葉で言えば、心身問題ですがジャーナリズムの言葉でカリカチュアライズしていえば、霊界との交感を認めて神秘に走るか、これを否定して通俗に墮するかという問題、つまりはスウェーデンボルクの鑑定の問題になるわけです。そこで第二部に引きつけながら、この二つの章の立場を簡単にまとめてみましょう。

スウェーデンボルクはペテン師でも詐欺師でもない、とカントは考えています。もしスウェーデ

ンボルクが嘘をついていないとすれば、彼が体験したと言いつ立てる視霊体験を何らかの形で説明しうるものでなければならぬ。どのような説明理論が可能であろうか。引き出される結論が互に全く正反対の説明理論、つまり第二章と第三章が、この場合可能なのです。

まず両章とも、スウェーデンボルクが尋常ならざる経験や感覚をもつ妄想家であることを認める。しかし第二章の神秘哲学は、例えば生命現象や道德感情などを根拠にして霊(界)の存在を証明し、その霊(界)から人間——それも稀有な才能をもつ人間——への霊的影響を認める立場に立つて、スウェーデンボルクの異常な体験や妄想は、まさしく霊の影響の結果だと説明する。ところが次の第三章の通俗哲学は、視霊者に対して非常に冷淡であって、スウェーデンボルクのような手合いは、何か不幸な偶然によって頭脳に欠陥が生じ、その結果、自分の頭で創り上げたイメージを身体の外にあるものと信じ込んでしまった一種の精神異常者である、という風に説明を行うのです。(その説明の過程でカントは、デカルトが『情念論』で展開したような一種の機械論的生理学を使ったりしています)。要するに、第三章の説明は第二章とは因果が逆であって、霊界が妄想をひきおこしたのではなく、妄想が霊界を生み出したのだと説くわけです。そうして通俗哲学は、第三章の終り近くでとどめをさすように、前章(第二章)の深遠な推測は全く不必要であり、われわれは視霊者を敬うべきではなく、むしろあわれんで病院へ送るべきだと述べています。あるいは以前にあったように彼らを火責めにするのではなく、下剤をかけるべきである、とさえ述べています。

さて以上が、視霊問題についての二種の説明理論のきわめて大ざっぱな紹介ですが、注目すべき点は、これら二つの理論(ないしは章)に対してカントがとっている態度です。カント自身はどちらに加担するのでしょうか。

論述の順序からすれば、この論争で最後の言葉をのべる第三章の側に勝利が帰せられるのは、当然です。カントは明らかに、通俗哲学の側に味方し加担しているようです。つまり、スウェーデン

ポルクは気狂い以上の何ものでもない、と判定されたのです。それ以上のことについては、私は知らない、と、カントは無知をきめこむわけです。さてこれで一件落着のようですが、ところが事はそう単純ではなさそうです。そのように思い当たるのが、いくつかあるのです。例えば、第三章の一番最後の文章は、通俗哲学の低俗性を半分茶化したような引用で終わっています——そしてこれは第二章の終り方と全く同じです——し、目次を見れば明らかのように、第三章も第二章と同等のレベルにあることを暗示するかのごとく、両章のタイトルはいわば語呂合せになっています。そしてこれらのいわば情況証拠以上に、カントが第二章に気持ちの上ではっきり傾いていることを示めず、いわば自白の証拠があるのです。それは第四章の冒頭に次のような比喻をつかつてあらわされています。

商取引の際に使う天秤に、はじめから不正な偏りがないかどうかを確かめるためには、品物と分銅の皿を取り換えてみればよい。同様に、悟性の秤りの偏りも同じ操作で吟味してみれば、すぐに露見する。(実際ここにいたるまでカントは、この吟味を続けてきたのです)。「私の(主張する)根拠〔第二章〕を反駁するようなひとの判断〔第三章〕を私は、まず第一に自愛の秤り皿の反対側におき、その次に自愛の皿の中において〔いずれの場合も〕私のいわゆる根拠と比量してみ、彼の側に私のよりも大きい実質を見出したならば、それ以後彼の判断は私のそれになる。この吟味以前には、私は一般的人間悟性を単に私の悟性の立場から考察した。いまや私は私を他人の外的理性の位置に移しおいて、自分の判断を、その最もひそかな動機もろとも、他人の視点から考察する。二つの考察の比較は、たしかに強い視差を生じはするが、それは視覚的欺瞞を避けて、諸概念を、それらが人間本来の認識能力に関して立っている真の位置におくための、唯一の手段である」(H 349)。以上のように補って読むと、ここまでの文章は、第二・第三章の総括とみることもできます。ところが、それに続く文章でカントは全く意外なことを言いだすのです。「悟性の秤りは、そ

れでもまったく公平であるわけではない。すなわち未来の希望という銘をもつ方の腕木は、ある機構的利点をもっており、その側の秤り皿にかかる軽い根拠（第二章）でも、反対側の（それ自身ではより重い）思弁（第三章）をはね上げてしまうのである。これが、私が取り除くことができない、また実際に取り除こうともしなかった唯一の不正である」（II, 349～350）。

これは一体どういうことでしょうか。カントは、せっかくここまで吟味をすすめてきたのに、何もかも無視して第二章の神秘哲学へ逆もどりしようというのでしょうか。議論を振り出しに戻しかねない原因は、「未来の希望」にあるのだと、カントはいつています。未来の希望とは何なのでしょうか。カントはどのような想いを込めて、この語を発するのででしょうか。カントはこのように言っています。

人は死後何らかの形で残存したいと希望する。それも幸福な来世を希望する。この希望が強いため、巷では霊の存在が信じられ、スウェーデンボルクのような奇蹟談も信じられるようになる。学校では、それに乗じて形而上学理論が編み出されたりもする。学校形而上学の方はどうでもよいが、世間一般の人々がつ未来への希望や夢を否定することはできない、とカントは考えるのです。

カントは民衆の素朴な信仰心の側に半面でついているのです。無知の告白が神秘哲学へ向けてのアイロニーだとすれば、この信仰告白は通俗哲学へ向けてのアイロニーではないでしょうか。けれども未来の希望のために、「それ自体ではより重い思弁」を犠牲にしてよいわけはありません。希望のために知を無視してよいわけはないはずですが、しかしカントに言わせると、知と希望は絶対的に対立するものではないのです。それらはむしろ、互いに結び合わされるのであり、またそうされなければならぬのです。

そのことが、第二部第三章「本書全体の実践的結論」の内容となるように思われます。



「あらゆる好奇心に身をまかせて、認識欲に対しては無能力以外の限界を許さないというのは、学識にとってふさわしくなくもない熱心さである。しかし、呈示される無数の課題の中で、その解決が人間にとって重要であるものを選び出すことは、知恵の功績である」。この二つの営みは結果的にはひとつに結ばれうるし、そうでなければならぬ、とカントは続ける。「学問がその活動範囲を一周し終わると、それはおのずから謙虚な不信の地点に達して、自分自身に不満を感じながらも、 $\heartsuit$  それにしても私の洞察しないものが何と多くあることだろう $\heartsuit$  という。しかし経験をへて成熟し知恵となった理性は、ソクラテスの口をかりて、歳の市の商品のただ中で、 $\heartsuit$  それにしても、私が必要としないものが何と多くあることだろう $\heartsuit$  と、暗れやかな心をもっていうのである。こうして非常に異なった性質の二つの努力が、たとえはじめは大変違った方向へ向けて出発したとしても、最後にはひとつに合流する」(368-9)。ここで無知の告白に到った「学識」、「学問」は、いうまでもなく「人間理性の限界についての学」としての形而上学、つまり第二の意味の形而上学を意味し、知恵とは人間の生にとって大切な問いの選択能力をさしています。この二つが結合するとき、つまり形而上学が人間の生と深く関わる時、「形而上学はそのとき、それが今はまだかなりそれから遠く隔たっているもの、即ち、知恵の侍女となる」(ibid.)。形而上学は、知恵に教えられはじめ、健全なる無知の満足を感じようようになる、というのです。こうして形而上学は変身する。しかし同時にまた、知恵も新たな形而上学と手を携えることによつて、その目的を達成しうるのです。「なぜなら、かくも隔たった洞察(例えば霊についての)に到達可能だという臆見が残っているかぎり、賢い単純さがそんな努力は必要ない、と叫んでも無駄であるからだ」(ibid.)。このように、認識の不可能の自覚と不必要の自覚は、手を携えなければならぬのです。

けれども従来の形而上学者たちは、例えばこんな風に推論したのです。霊的存在者についての理性的洞

察が死後の魂の存在を人々に確信させる。そしてこの確信がなければ、人は有徳な生を送ることができない。したがって、有徳な生を送るためには、靈に関する形而上学的洞察が必要である、と。

これに対してカントは主張します。「けれども真の知恵は、単純さの侍女であり、知恵にあっては心胸<sup>ヘルツ</sup>が悟性に命令するのだから、学識の大げさな武装は必要ない」(II, 372)。靈界を知ることが、理性によっても、ましてや感覚によってもできない。できないばかりでなく、不必要なのである。「来世が存在するが故にのみ、有徳であることが善であるのだろうか。あるいはむしろ、行為それ自身が善で有徳であるがゆえに、それがいつか報いられるということなのではないか。人間の心胸は直接的な道徳的命令を含まないだろうか。そして、人間をこの世でその使命に従って行動させるために、あの世にいつもマシーンを据えておかななくてはならないのか」(ibid.)。こうして、カントに言わせれば、彼岸の世界は知りえないし、また少なくともこの世で道徳的であらんがために、あの世や靈を知る必要は全くない。それゆえカントは、来世を知りたがる好奇心の強い人々に向けて、本書の一番最後でこう述べています。「諸君がそこに行くようになるときまで、じっと辛抱しようとお思になるのが恐らく最も得策でしょうという、単純でしかもはなはだ当然な回答を、われわれは与えることができる。しかし来世におけるわれわれの運命は恐らく現在のこの世で自分の役目をいかに果たしたかによって、大いにきまらしいから、私は今ヴォルテールが彼の律義なカNDERドをして、山程の無益で煩瑣な哲学議論を経験させた後に、結論として言わせているところの言葉でもって、結びとしよう。すなわちへさあ、お互いに自分達の幸福をおもんばかって、庭に出て働こうではないか」(II, 373)。あの世への無知とこの世での実践を結びつけながら、『視靈者の夢』はここで明快に終わっています。してみれば明らかに、未来の希望は、ひとがこの世で道徳的であるためには、必要ないのです。

ではそれならば、なぜカントは通俗哲学に全面的な支持を与えなかったのでしょうか。第一部第

四章でなぜ、いらぬ信仰告白などしたのでしょうか。第二部第三章「本論全体の実践的結論」の終り近くで、この疑問の答らしきものにわれわれは出会うのです。それは、注意しないと何気なく読みとばしそうな従属文章です。「しかし、心正しい人で、しかも死と共に一切が終るといふ思想に耐ええた人はいなかった。心正しい人で、しかも未来の希望へその高貴な心術を高めなかつた人はいなかった」(II, 373)。これは、カントの人間観察から語り出された言葉であると思われまゝ。この人間観察は本当に正しいのでしょうか。人はいずれにしろ、未来の希望なしには生きられないのでしょうか。もしカントの観察が正しいのであるならば、未来の希望は、人間の本性に根ざしたいわば一種の弱さの表現だといつてもよいでしょう。そして、それが人間の本性に根ざすものならば、未来への希望は人間にとって問うに値する一個の問題であるはずです。カントはこの問いにどう答えるつもりだったのでしょうか。少なくとも、どういう方向に答えを探そうとしていたのでしょうか。カントは同じ箇所一度、「道徳的信仰」という言葉を使っています。人間である限り、希望を捨てられないのであるならば、われわれに残される唯一の健全な希望の道は、恐らく「道徳的信仰」だろうという予想を、カントはここで立てています。schein (思われる) という語を使って断定をさけながらも、カントは次のように述べています。「してみれば、未来の世界への期待を、行い正しい人の感情の上に基礎づける方が、逆の場合、すなわち立派な行動を未来の希望の上に基礎づけるよりも、人間の本性と道徳の純粹さに一層適合しているように思われる」(Ibid.)。「思われる」という慎重な言い回しをしたのは、あくまでも「もし人間にどうしても未来が必要であるならば」という仮定の上で、この二つの可能性が比較されているからです。そしてカントがもし道徳的信仰の内に、来世への細い通路を多少とも期待していたとすれば、それは、カントが希望をもたざるをえない人間本性の宿命とでもいふべきものを、みずから自身の内に感じていたからではないのでしょうか。いずれにしろ、カントにとって未来への希望もまた、認識や道徳と共に、知恵

の立場から無視しえないものであることは確かなようです。人間は知ることにおいても、行為においても、生存においても有限であります。そのような人間本性とその可能性の自覚こそが、カントの批判哲学の基本テーマであったと、私には思えるのですが、『視靈者の夢』にみられる二つの告白、すなわち独断的形而上学へ向けて語られる無知の告白と通俗哲学へ向けて語られる信仰の告白という一見矛盾していそうな二つの告白は、このような人間本性についての自覚の表現——ただしこの場合はアイロニカルな表現——ではなかったかと思えるのです。

## 八

カントは後年、自分の哲学的な仕事の全体を見渡して、こんなことを言っています。哲学には二つあって、ひとつは知識の論理的な整理をする学校概念としての哲学であり、もうひとつは、人間の運命にかかわる哲学つまり世界概念としての哲学である。後者が前者の根底になればならず、カント自身の哲学的営為もこの世界概念としての哲学に向けられた。ところでこの哲学は、三つの問いを含んでいる。しかもそれは基本的にはひとつのことを追求しようとしている。(1)「私は何を知りうるか」。これは人間理性の限界の学としての形而上学の問いである。(2)「私は何をなすべきか」。これは倫理学の問いである。(3)「私には何を望むことが許されるか」。これは宗教の問題である。そしてこれら三つの問いは、結局ひとつの問い「人間とは何であるか」に集約される、ということです。世界概念としての哲学が、このように「人間とは何であるか」という問いの追求だとすれば、それは、先にのべた意味での「知意」の立場に立った哲学ということができるとしよう。

『視靈者の夢』でカントが目ざしていたものも、結局のところ、このひとつの問いに集約的に表わされるだろうと思います。カントは視靈現象という奇異なテーマをめぐって、「私は何を知らるか」を検討し、結論としてカントに「私は何をなすべきか」を語らせ、そしてそれにもかかわらず最後に、人間本性から生ずるもうひとつの根源的な問いとして「私には何を望むことが許さ

れるか」に迫ろうとしています。これらは、挙げてひとつのこと、すなわち「人間とは何か」（人間本性の探究）に向けられていたといえることができます。「夢」はそのような意味で、知恵の哲学の告白だったといえるのです。カントが『批判』の着想をえ、構想を練り始めた最も早いこの時期に、すでにこの三つの問いを有機的に連関するものとして考えていたということは、『批判』の性格を解釈する上で、注目すべきことであろうと思います。（一九八一年五月二日の拙い講演より）

注

(1) 『視靈者の夢』の目次

前置き——本文に対してほとんど何も約束しないところの——

第一部——ドグマ的であるところの——

第一章 随意に解いたり、あるいは切り離したりすることのできる、形而上学上のひとつのもつれた結び目

第二章 霊界との相互関係を開示すべき神秘哲学の断片

第三章 反カバラ。霊界との相互関係を廃棄すべき世俗哲学の断片

第四章 第一部全体からの理論的結論

第二部——歴史的な——

第一章 その真偽のほどが読者の自由な査定にゆだねられるひとつの物語

第二章 霊界をめぐる一狂信家の忘我的旅

第三章 本書全体の実践的帰結

（弘前大学助教授）

# 『純粹理性批判』における「理念」としての対象

加賀谷 毅

『純粹理性批判』初版出版後二年経過して書かれた『プロレゴメナ』の中で、カントは「ひとたび批判の味わいを知った人はおよそ彼が以前には仕方なく甘んじていたところの一切の独断的な饒舌を永久に嫌悪する」(IV366)であろうことを、自信をもって語っている。その確信を支えるものは、形而上学の特設部門「心理学」「宇宙論」「神学」の思弁が結局学問的知識としては、成立し得ないという『純粹理性批判』「弁証論」の成果であると考えられるであろう。

そして特殊形而上学三部門のカントによる批判は「心」「神」「世界」についてこれらを「理念にすぎない」(B384)とすることに集約される。これらは「実体性」「相互性」「因果性」というカテゴリーを、理性が相対的条件的な現象世界を超えて無条件的な実在へ推し及ぼすことより生じたものであるから「理性概念」すなわち「理念」と呼ばれ

ている。「合致するような対象が経験においては決して現われ得ない」ところのものについての「極大なものの概念」(B384)こそ、「理念」なのである。「心」「神」「世界」を理念とするカントの批判をそれぞれ簡単に述べるならば次のようになる。

まず「心」について。「心」に対応する対象は直観の中で示され得ず、したがって「心」の持続的直観などというものには存しないのであって「実体性」カテゴリーを「心」に適用することは誤りである。「実体性」ということは諸偶有性の変化にもかかわらずに永遠に存続するものなのであるから、「心」に「実体性」を述語づけることが可能であるならば「心」の不死性の証明となるであろう。しかし以上のような理由より「実体性」という知識を持つことはできない。

「神」について。「あらゆる事象性の総括」(B601)「實在性の全体」(B604)「根源的存在者」(B606)「最高存在者」(同上)「存在者中の存在者」(同上)という概念だけから、その現実的存在を推論しようとする証明の三種、すなわち自然神学的証明・宇宙論的証明・存在論的証明はいずれも誤りである。なぜなら、「存在は明らかに事象的レアルな述語ではない」(B626)のであって、概念から「出て」、「私の(可能的)知覚」と結びつかぬままでは、その概念によって指示されているものの現実の存在を確証し得ないからである。およそ、概念が「空虚」にとどまらずにさらにその概念で示されているものの現実存在という「知識」を主張するためには、その概念は、まずもって直観的に充実されなければならないのである。

「世界」について。前二者の理念に関しては、「世界」と対象がそもそも与えられてはいないので、対応するという理念は「対象と、その対象の概念に必要な経験的総合を与えられたものとして前提できるという特性」(B507)をもつ。この理念のなかには、「世界の始まり」「世界の限界」「単純なもの」「自由」「絶対的必然性」が数えられ、これらはいずれも「現象の総合における絶対的完全性に関するもの」である。ところで定立・反定立いずれの側も「世界全体の量」を継次的な経験的総合のプロセスとは無関係に、またその総合よりも「前に」いわば集合的全体として与えられていることを仮定している点で誤りである。

世界は主観性の総合の機能と無関係に絶対的に存在するものではなく、むしろ主観性の総合の「産物」あるいは「形成物」に他ならないのである。

さて、「心」「神」を論ずるにあたってカントはこの「世界」という理念においてのように、主観性の総合機能との相関関係で論じてはいない。先に述べたようにカントは関係カテゴリーをそれぞれの項目について無条件的に推し及ぼすことより理念を導出している。しかしながら、「心」「神」がおよそ理念である限りにおいてはこれらもまた主観性の作用遂行による「形成物」「産物」であると言わねばならない。伝統的形而上学は、この「理念にすぎないもの」を主観性の作用遂行とは独立に、それ自身で現実<sup>レアル</sup>に実在するものと仮定し、さらに理論的言表を加えたのであった。

さて以上、「心」「神」「世界」が理念であることを述べた。「諸君は諸君の理念の対象をたとえどんな経験によっても具体的に認識することはできないであろう」(B510)と語るカントの眼には「理念にすぎぬもの」についてさまざまな言表を加えることは「理念に関しては何も知らないからこそ、きわめて雄弁になり得る」(B501)ということの証左としか映じていないようにも思われる。語り得ぬものには沈黙しなければならぬと、あたかもカント自身が述べているかの如くである。

もちろん「認識」が問題になっている場合での理念の意味は無とされてはいない。理念には「統制的」という役割が帰せしめられているからである。知覚がカテゴリーによって悟性の統一へと総合され経験へと高められるように、さまざまな経験的認識は更に高次の統一を必要とし、この理性の統一を与えるものとして理念が考えられているのである。カテゴリーや原則のように直観と結合して対象を構成することはできぬにしても「虚焦点」として、悟性認識にその目標と方向を規制するのが理念の「統制的使用」と呼ばれることがらである。

このように、一応三個の理念には認識における「統制的」という意義が承認されてはいるものの、なにゆえこの三個の理念のみに、悟性認識の拡張と統一と体系的連関とを与えるような位置が帰せしめられるのかは判然とはしていない。したがって理論的認識における理念の統制的使用ということは、未だ十分に積極的な意味を有してはいないとも考えられるようにも思われるのである。

## 二

知覚の連関によってその実在を検証することのできる経験的対象以外のものの認識は、カントによって当然拒まれている。空間的・時間的に所与として経験的に与えられ得るもののみが我々にとっては近づくことのできるものとされ、

それ以外の一切のものは我々の視野には入らず、したがって虚妄視されざるを得ないのかもしれない。

広義の「認識」がカントによって保証されるものとしては次のようなものがある。まず、『超越論的感性論』の二つの箇所で「バラ」や「雨滴」の例で説明されるものがある。同一の対象でありながら「感官に対するさまざまな位置」にしたがって「各人の眼に：異なって現象することができる」(B45)ものことであり、より適切な例を「プロレゴメナ」の中から探すならば、太陽の「輝き」石の「重さ」という知覚・感覚的に出会う「経験的直観の未だ規定されていない対象」(B34)である。

さらに同じ例で言うならば「太陽」「石」という客観的対象の認識が成立する。カントによれば「経験的直観の未だ規定されていない対象」が一つにまとめられるのは、自分がそこに一つの「規則性」を認めて、それらの意識が「一つの意識」であることを感ずるからということになる。この「一つの意識」を介して「規則的能力」(A126)である悟性が「経験的直観の未だ規定されていない対象」の多様に、カテゴリー的規定を為した場合に成立するのがこの対象であると言われる。

あるいは我々が感覚のないし知覚的に出会う主観的対象と客観的対象は、他のカテゴリーに比較して特別の意義をもつ「原因―結果」のカテゴリーによって一般的に思惟された場合さらにカント的な対象認識が成立すると言える。



「太陽が輝くときにはいつもそのたびごとに石は暖かくなる」という言表と「太陽が輝くので、その故に石が暖かくなる」とを比べてみれば、後者は単に主観的のみ確定可能な継起にもとづいて結合されていのではない。太陽の輝きが原因として、また石が暖かくなるのが結果として考えられ、「あらゆる人にあらゆる時に」妥当する要求を満たすような対象認識を形成する。

さらにこの「原因―結果」カテゴリーに原理的に根拠をもつ因果性の原則によって汎通的に支配されたものとして対象を把握するならば、真の客観性―カント的な意味での―を備えた対象認識を持つと言える。カントによれば、常に先行するものと考えられた原因と、常に後行すると考えられた結果とを自然という実在の中に切れ目を入れて投げこめば、主観的な表象のたわむれから区別された客観の出来事についての認識が確定される。つまり出来事そのものを時間的に並べるときにはこの「原因―結果」の關係に従わざるを得ない。むしろ、カントが説く因果性のデータ―イミネーションの形は原因と結果との一対一対応とされている点、あるいは原因と結果とは存在しないときとされている点、ある質点運動量が与えられれば次の後続する状態が直線的に一義的に決定されると考えられている点などで、現在そのままの形では保持され得ないであろう。がしかし、ともあれカントによって汎通的な法則性をもち、「経験の条件である」(B247)とまで考えられているこの因果

性のデータ―イミネーションによって思惟された場合には、真の客観性を備えた対象認識が成立するとされている。

さて以上のように、知覚によって検証可能な経験的对象の認識のみが保証され、知覚によって検証され得ないような理念の対象には、こうした意味での認識は斥けられているのである。しかしながら、例えば「神」について、三種の証明の中心をなす存在論的証明によっては神の存在は基礎づけられないというカントの考えが十分に成立するにしても、そしてそこにカントの卓見を認めるにしても、「神」が直観的経験的对象ではないという議論が、ただちに、そのあらゆる意味での存在を認めないとする帰結に連なるとするならば、それはあまりに素朴であると言えるであろう。カントは果たして、このような帰結を導き出しているのであろうか。

### 三

理論的認識における理念の統制的使用以上に、より理念本来の意味と意義とが帰せられるのは、言うまでもなく実践的・道徳的状況においてである。カントは「純粹理性批判」そのものの中で「心」「世界」「神」をめぐる伝統的形而上学の学問的批判を通じて、それらの理論的主張を自己の道徳的信仰に基づく世界観へと解釈し直している。それはおよそ次の通りである。

道徳的純化という要求を生が満たすに至るためには無限の努力を我々は必要とする。このことは短いこの世のあなたに理性的自己が存続し得るのでなければ無意味である。すなわち我々は自らの心の不死を信ぜざるを得ない。さらに我々の道徳的善が幸福ということとは独立であるにしても、もしこの世において正義が支配すべきであるならば、善き人が究極的には彼のうけるに値する幸福を受くべきであり、悪しき人間についてはその逆でなければならぬ。こういう道徳的な善と、幸福との一致を保証する存在者として世界創造者である善なる神、すなわち「最高善」という理想を信じざるを得ない。

このようなカントの実践的なモチーフを念頭におく場合、先に取り出した理念性格には、「より以上のもの」(BXXII, Ann.) がつけ加えられていることに気づく。「この『より以上のもの』は、必ずしも理論的認識源泉において求められる必要はない。それは実践的源泉においても存し得る」(同上)のである。そしてこの「より以上のもの」とは我々の行為に関して働きかける「作用原因」という性格である(B374)。カントが「どうか理念という語をその原義に即して保存されることをお願いしたい」(B376)と懇請するのも、実はこのようなモチーフが存するからであると言わねばならない。

ところで、日常の経験において我々がなんらかの仕方に関与するもの一切について、およそそれらが、感性的直

観の中で現示可能という要求を厳密に満たしているであろうか。例えば我々は普通、何ごとかを信じたり、考えたり、知ったりという経験を持つ。そして時には、あることが我々の心を把えて離さぬという体験も存するであろう。けれども、我々がこのように営んでいる意識作用そのものにおいては、そこで定立されているものすなわち、意識されているがままのものが実際につまり現実に実在しているということをも必然的に要求しているというものではない。というのも、もしその作用自身が何ごとかを要求するとするならば、それは意識作用の中で定立させられているものを、我々がただそのように意識しているということをも要求しているにすぎないからなのである。

なるほどそうした作用の中で意識されているものが、偶然にも現実に存在している事物や事態を示すということはある。が、こうした場合がすべての場合であるというわけにはゆかないのである。その上、定立させられている対象が可能的知覚による総合のプロセスにおいて見出すことのできぬ場合もあることを、日常的经验は教えるのである。そしてこの場合であっても、我々がそうした対象を意識しているという、その作用自身の体験はいぜんとして存することである。我々の意識作用の中で定立させられているということは、論理的に独立であると言わねばならないのである。

四

さて我々が心の面前にさまざまに思い描くところのもの、實在性とそれらが現実に存在しているという場合の實在性との区別は、『純粹理性批判』の中でも語られている。カントは「思考の内にある」という表現を用いる。「心」について合理的心理学の諸命題が批判されたのは「思考の内のみ存するところのものを、虚妄にまどわされて実体化しまたそれを現実的对象として、思考する主観の外に想定している」(B384)からであるし、「純粹思惟の対象」(B629)たる「神」については、合理的神学が陥った誤謬は「神」を「實在化し、次いで実体化」(B611, Ann.) している点に存するのである。すなわち、「理念に客観的實在性を認める」(B537)という事態が生じているからに他ならない。仮に理念に客観的實在性が承認されたとしたならば、それは「思考の外に置かれて」(B667) 可能的知覚と連関していなければならないのである。

このように考えてみると、我々の意識作用—カントの表現では「思考」—の相関物として、例えば「神」が、その作用の中でのみ保たれているという場合には、端的にその實在性が否定されねばならないというわけでもないのである。そして我々の意識によるこうした定立が「空虚」な志向と名づけられるとするならば、それは「認識」にもたらされぬが故にそうであるにすぎないのである。

我々の意識作用との相関的なものについての主観的体験は存する。それが直観的な対象、例えば芸術作品のような場合には、かつて我々が接した芸術作品がたとえ、現在与えられていなくとも、それを思い起こすたびごとにいつでも喜びを感じたりあるいは浄化されるというような体験を持つであろう。そして理念とされているものとの間にも、このような生ける関係は認められるのではないであろうか。たとえば「心」に関して、カントはむしろ来世が存在するなどとは言い得ないはずであるのに、きわめて修辭的に言う、「人間は、…俗世の功利を顧ぬ態度を通じて、彼が理念において懐抱する、より善き世界の人たるにふさわしくなるべく召命されているを感ずる」(B426)と。あるいは、「神」については、智慧の理念に完全に合致している「賢人」の例で述べる、「我々が我が身を、それとひき比べ、判定し、いっそう善きものたらしめようと自分を改めるが、決して到達できない、我々の行為の基準というようなもの、我々の内にあるこのような神的人間の行状より他には存しないのである」(B597)と。あるいは、また、「神」を思い描くことによって「驚嘆」「賞讃」を覚えたにしても、そういう体験は否定されてはいないのである。

このように、理念としての対象を定立することは「認識」という点では「空虚」であるにしても、それと主観との関係は「空虚」ではないのである。したがって、カントは「理念」そのものの持つ意味や意義の無化を意図しているので

は、もちろんない。たとえ、カントが語り得ぬものについて沈黙すべきことを説いているにしても、それは語り得ぬものそのものが無意味であると言っているのでもない。無意味であるのは、それについての命題なのである。しかもその沈黙は全き沈黙ではなくして、実に豊饒なる沈黙であると言わねばならないのである。

（東北大学大学院）

## ヘーゲルの『美学講義』をめぐる

福 家 俊 彦

いかなる哲学者といえども、彼が何かについて——ここでは美や芸術ひいては美学について語ろうとするときには自身の学問上の立場・思想または理論等に、まさにそのことによって束縛されることはいなめない事実である。さらに、彼自身の学問上の立場さえもある意味では彼が属する時代・場所によって規定されていると考えることができる。一方、古来いかなる哲学者といえども——たとえ彼が美学という形では美や芸術について語らなかつたとしても、やはりそれらについて語らずにすました哲学者はいないといえる。もとよりヘーゲルの根本思想が美学のどこそこに対応して見いだされるという観点から彼の美学を扱うのではなく、あくまでも美学は美学として自律性をもったものとして考察されるべきではあるが、やはりその当人の立場や思想がはいりこむのはいたしかたないとしても、そのこと自体が美や芸術を美学として扱うことの妨げとなることもあ

るのではないだろうか。以上のような意味からヘーゲルの美学もやはり、美や芸術に関する論説の歴史の上に、さらには彼の属する時代的背景の上に成立しているといえる。従ってある意味ではオーソドックスな展開をみせる彼の美学であるが、そこにはやはり彼独自の美学上の主張がなされている。そこで、ヘーゲルの美学を特徴的に要約すれば、芸術のみを対象とするということを前提として以下三点に絞ることができる。まず第一点は芸術は人間の精神によって生産されるということ。第二点は理念と現実、理念的なものとの感性的なものとの対立の宥和を目的として芸術にその自律性を認めること。そして第三点は美の理念が精神において発展することによって、芸術はその形態を与えられ、つまり象徴的芸術（オリエント）、古典的芸術（ギリシア・ローマ）、浪漫的芸術（近世西欧）というように歴史性をもって発展することである。つまり、まず芸術の精神性を、次に対立の宥和の状態としての理想、最後に芸術の歴史性に関して、これから提示される問題点について可能な

限り現代芸術に役立ちうる様な観点を導き出したいと思う。

## 二

まず最初の二点を考察することによって美や芸術を論じる上で有効な原理的なものを抽出できないだろうか。もとより美や芸術ははかなきもの、多様で無限なものといわれ、その意味範疇は必ずしも一致せず、むしろ相違する方が多いと考えられた。まさにそのことによつて美に関する美学と芸術に関する芸術学とを二つ合わせて真なる美学が成立するという主張もなされるわけである。しかし、美と芸術は相関連して考えられてしかるべきものである。——ヘーゲルもこのようなことを考えて彼の美学の対象を芸術美に限定したといえるかもしれないが——まさにそうあるべきなので美と芸術の底辺に広く適用されるべき原理を求める必要が生じるのである。

ところでヘーゲルの哲学的関心のひとつは理念と現実との矛盾の宥和にあった。つまり人間が本質的に精神と肉体との矛盾を含むように、人間は一方では卑俗な現実、物質的感性的事象に縛られ、現世的時間の内に生きているが、他方これらの世界を超越して自由な理念の国に入り、現実の衣をはぎとつて、それを思想によつて抽象化されたものに解体し普遍的な目的や規定を自己に与えて生きているといえる。従つてこのような対立は人間にとつて本質的なものである。故に芸術が人間の精神によつて生み出されるも

のである。この対立の宥和という問題は、かの対立を意識すればするほど高まる不安と動揺の内に生きる人間の要求の問題として美や芸術にも当然もちこまれていて考えなくてはならないだろうか。

ヘーゲルは彼の美学の序論において、芸術は仮象であると述べている。しかし、この仮象は単に真実の存在、真実なものに対立する仮象としてでなく、より積極的意義をもつた特別な仮象として、そこに芸術の特性を求めている。つまり、芸術としての仮象が本質といかにかかわるかということである。ただし、すべての本質・真理は単なる抽象にとどまらないためには現象しなければならぬ。神的なるものは一者に対する対自的な存在を有し単に存在するものとは違つて仮象であるところの存在をもたなければならぬ。してみれば、仮象は非本質的なものではなく本質そのものの本質的契機でなければならぬ。従つて芸術の特性はいかに本質としての理念が仮象としての芸術にあらわされるかという点に存するといえる。つまり、人間が理念的なものや感性的なものとの対立を宥和するために自らの精神から仮象としての芸術を生み出すといえる。なぜなら我は、美と認めるべき定在があつてこそ美や芸術について論じることができるのであり、現実には芸術作品が存在してこそ美学が成立するのであるから。

以上のことからさらに、この仮象論は次のことを認めさせる。つまり、ヘーゲルにおいてかの現実的なものは、

いわゆる現実的なものから偶然的なものを取り除いた本質的なもののみを意味するのであった。そうすると我々は経験的な生活や我々の感覚そのものの生においては外界の事物と内面の感覚との領域を現実的なものと呼んでいるが、この現実と呼んでいる世界は真理の世界ではなく、むしろこれこそが欺瞞の世界であるといえる。

「芸術はこの劣悪無常の世界の仮象と欺瞞を現象の真実な内容から撤去し、それらの現象に一層高い精神から生まれた現実を与えるのである。かくして芸術の現象は決して単なる仮象ではなく、通常の現実に対して一層高い真実な定在を有すると認められる。」

つまり、真理としての理念が日常性へと顛落したものとしてみえられ、その世界の日常的羈絆から解放するという使命が芸術に与えられているといえる。もちろん、その仕方は感性的なものによって形態を与えられて、それによって理念を表現するのであるが、ここで問題となるのは、このような表現がいかに、どのような形でなされるのかという点であると考えられる。

ところで、人間はなぜ芸術作品を制作するのであろうか。ヘーゲルはその序論においてひとまず以下のことは言えることとわって次のように述べている。芸術は人間が生み出すものであり、その人間とは意識的存在(Bewusst-sein)であった。従って自然の事物がただ単に存在する、ただ単純にひとたび存在するのに対して、人間は意識として自己

を二重化する。第一にまず存在し、次に対自的に存在する。ヘーゲルはこの自己を対象とする意識を自己意識と呼んでいるわけであるが、この様な意識を獲得するには二様の仕方がある。第一に観照的(theoretisch)に―自己を直観や表象の対象とし、思想が本質的存在として見出すものをおのがものにし、自身から作り出したものの内にもただ自己自身を認識せざるを得ない限り観照的に自己意識を獲得する。第二に人間は実践的(praktisch)な活動によって対自的になる。つまり、人間は外界に対しても意識として存在しているので外物をも自然的存在として自己をも変形してそれらに自己の刻印を捺そうとする欲求を有する。たとえば、子供が池に石を投げて、そこにできる波紋を見て喜ぶがごときことである。このような欲求こそが芸術活動の根源にあり、従って芸術への欲求は理性的かつ必然的欲求であるといえる。つまり、人間が芸術を制作するのはその固有の意識をそれ自身の対象たらしめんがためである。従って子供が石を投げる例から芸術家が作品を制作することへの移行は、ひとえにその人間の精神、意識の質的变化に還元されるといえる。注目すべきは人間の精神が発展するその過程である。このことは理念の自己展開に対応する三つの芸術形態の変化に置きかえて考えることもできる。そうして芸術においては、「人間は自由な主体として外界からその冷厳な疎隔性を撤去し、物のかたちの内にもつばら自己自身の外的実在を享受するためにこのことを行うの

である。」

従って芸術の諸問題の根底には人間の精神の問題が広く横たわっていることになる。ヘーゲルの芸術が精神から生じるということはこのような意味をも含むものであり、人間の精神の側から芸術をとらえなおそうという意図を含んでいるのである。ヘーゲルにおいては精神は神性が意識としてあらわれるものであるから、絶対精神こそ本来の意味における神の意識に他ならない。しかも絶対精神の内に位置づけられた芸術は、その領域において絶対者つまり神を意識し表現することになる。そして絶対者とは理念のことでもあったので芸術作品はこの理念を表現していることになる。しかもこの理念とは単に抽象的な概念としての理念ではなく、現実において形態化された理念であるといえる。さらにまた、神性は意識という形式をとるのであったから我々が芸術作品をみるときに得るものは美の理念がその实在相と弁証法的に統一することによってあらわれる芸術美であり、形式としては美の意識である。つまり精神が芸術においては芸術的精神として自己自身についての意識を獲得するのである。従ってこの美の意識がいかに成立するかという過程またその成立構造を説明する必要がある。この意識の成立過程・構造こそまさに美や芸術を包括する基本原理として考えられるのではないだろうか。そしてそれはあくまで過程としての動的なものであって、カントの美的判断でもなければ単なる理念と实在相との静止した統

一でもない。つまり、人間がその意識という形式において美の理念を自覚することによって—そしてその理念の自覚とは本来的に対立をはらんだ人間が理念、絶対者をまさに意識することであるので、その意識された理念とは本質的に人間個人の $\wedge$ 生 $\vee$ ・ $\wedge$ 生命 $\vee$ とも呼ぶことができないだろうか。人間が絶対者を意識することは、かの日常的羈絆から解放された人間の本来の純粹な姿ではなからうか。してみればこの自覚は我々個人の $\wedge$ 生 $\vee$ を自覚することになる。従って美の理念の意識を対象としてあらわすものが芸術作品であり、そこで我々が認めるものが芸術美なのであるといえる。つまり意識の成立過程・構造として芸術美をとらえることが、あの対立したものの宥和の状態としての $\wedge$ 理想 $\vee$ といえるのである。

### 三

従ってヘーゲルが美学の対象を芸術美に限定したということは、つまり彼が個々の芸術作品や理念自体を対象としたのではなく、美の理念の意識（美意識）を対象としたと言換えることができると思われる。しかし、なるほど美意識が美学の対象であると認められたとしても、芸術とはそもそもその制作に関しては自然の風景なりあるものの色や形を見て、つまり素材を見て、次に材料としてのカンバスや大理石等を見る。鑑賞に関しては芸術作品のもつ形や色を見る。つまり芸術はなにか外的に感覺的にとらえられ



るものを八見るVことから出発するといえる。そしてそれらを美意識としてとらえる、つまりそれらのものを八見るVことが美意識を生み出すともいえる。それと同時に美の理念をも自覚することになる。従ってこの二つの作用の相互連関によって美意識が生じるのである。故に素材や材料は――ヘーゲルはあまり語っていないが――単に存在する相から、一度美意識としてとらえられると、その相がいわば美的な変化をこうむる。単なる様々な物質――彫刻家の場合は石や材木がそれぞれ意識の内にとり込められて、美的作用をうけることによつてその限りにおいて芸術制作の材料となるのである。従つて材料自体はその個々人つまり彫刻家の精神と深くかかわっている。その個人の固有の可能性を含むことになり、個人の精神の芸術的意志が自己の欲するひとつの芸術的現実性を掘り起こすといえる。そしてこの芸術的意志は美の理念を自己の生として自覚するのである。従つて芸術の内にとり入れられて材料や素材となつた自然物こそ日常性へと頓落した単なる物質の本来的な純粹な姿であるといえないだろうか。そしてそれと同時に個々人の精神を通じてとらえられた材料等がそこを場としてその内で自己の生――美の理念にうらうちされた――を自覚するのであるといえる。これら二つの相互連関によつて形成されるものが、つまりこの様な二重構造をもつものが美意識であり芸術美であると考えられる。従つてこれらの形成過程・構造が、あえて名付けるとすれば、美的対象化の作用がまさ

に美と芸術にまたがる根本原理とならないかと考える訳である。たとえば人が一輪の花の美を見出す人間となることと、その花が美しい花となることは同一の事柄の両面に過ぎないことになり、同じ事情が視覚のみならず聴覚・文芸等の言語にも当てはまるのである。従つて美とは単なる主観の觀念又美の理念自体でもなく、単なる客観の屬性でもない。むしろこの様な相互連関をもつた美意識の構造・過程としての根本原理の内に於て作り出されるものとなる。故にこのような作用によつて対象の美と称する一つの新しい意味が創造されるという何らかの自発性をもつたものとして特色づけられる。それは客観的屬性――実在する花の色・形・軟らかさとその美しさという性質とはあくまで次元が異なるのであり、美とは或る特別な仕方によつて見られることの内により出されるといえる。故に客観的屬性の客観的觀察ともいふべき自然科学的考察と美の美的觀察や美的考察とは本質的に區別されねばならないことはいふまでもない。

#### 四

先に芸術は見ることを出発点とすると述べたが、風景画の場合、まず画家はその風景を見て――つまり自然を美的に見て、そこにその自然の風景をかの作用の場として美を形成したはずであり、さらに自然美に啓発され芸術的意志によつて絵画としての芸術美を形成したといえるのではないか。

ここで自然の風景は先の素材・材料の場合と同じといえる。従って自然美が芸術的意志を啓発するという要素があるのが芸術美とは自然美を前提としているのではないかと考えられる。もとより自然をそのまま写すという自然模倣の考えは古くから存しプラトン・アリストテレスに於ては芸術の原理と考えられていた。しかしヘーゲルは自然模倣を芸術の一契機として認めはするものの、内容から離れてただ対象をまねることのみを目的とすることによって芸術が形式的なものとなってしまふ、自然は精神の他在であり、芸術の内容は精神的なものでなければならず、この様な内容にこそ価値が存するのであるから模倣の様に表現されるべきものの客観的価値を省ることなしにその芸術のみを示そうとすることは全く主観的な関心にとどまるとしている。しかしこのことも積極的に解釈すべきであつて先述の風景画の例の如くその風景に美を認め、それを絵画として芸術作品にもちきたすとき―美的対象化の作用によつて、風景の美と風景画の美とは同一でないし―あるはずでないのは当然であるが―やはり風景の美つまり自然美がその風景画への契機となるという意味に於て、そこに或る種のへまねるVという操作が存するといえる。換言すれば、理念とは本質的に過程であるから個々人の内に於ける理念の顕れ方、さらに歴史的にもその顕れ方、自覚の程度は異なるものであるから、つまり個々人の生の自覚の度合・性質が異なるものであるので、ある一つの風景を百人の人がそれぞれ描いたとし

ても一つとして同じ絵がないことから、単にへまねるVといつてもそこには個々人に特有の―美とはまさに個人の精神の内にて意識という形式をとつて形成されるものであつたので―かの美的対象化の作用が働いていと考へられる。従つて画家がある風景を見て、心の内にその風景をうつし、その風景の美を意識として形成し、その美意識を對象として描くのであつて、その自然の風景そのものが上述の意味あいによつて対象となるのではない。風景自体を對象として描くということはとりもなおさず自然模倣であつて、もし技術や手先の器用さが同程度の百人の人が描くとすると全く同じ絵ができる結果になりかねず、この様な模倣は全く個々人の技術の差へと還元される。従つてそのような絵は芸術的価値をもつとは考へられない。曰く「嘔吐を催させるほど似ている肖像があるものだ。」

故に芸術家が対象とするものは我々の精神の内での美の理念と外的定在―それは芸術の素材・材料となる可能性をもつたものであるが―それらが弁証法的統一をなすことによつて形成される芸術美・美意識なのである。さらにこのことから示唆されることは、個々人が所有する美意識が異なることから、まさにそれ故に芸術家個人に特有の作風(Stil)を、又美の多様性・無限性をも根拠づけられるということである。さらに理念の発現に個人間同様歴史的にも差が存するということから、芸術の形態についても根拠を求めることができる。

ところで自然美について要約すると、自然美の成立の爲には芸術的とも呼べる人間の創造的な働きが必要であり、他方からいうと美的態度が自然を素材として人間の精神の内に自然美を形成するといえる。これらは同時に相互に関連して作用するものであり、同一の事柄の両側面であるといえる。さらに次の様に述べることができる。つまり外部的に自然美が見い出されることと内部的に芸術美が形成されていくことは相互媒介的な関係を内蔵し、共通な美的態度であるといえる。つまり自然美と芸術の制作・鑑賞とは美的対象化の作用の原理によって成立する同様の美的事実であるといわねばならない。ただヘーゲルに於ては精神の在り方・美意識へと美の理念を媒介するものが芸術の場合には全く精神的であるのに対して、自然が精神の他在であるというその点によって、芸術美に比して自然美は本質的に真に美の本質を表わすのに適さないこととなる。曰く、「自然の本質は芸術がなしうるように神的理想を表現することはできない。」しかしこれも自然美を、芸術上の連続性と一つの原理に還元するという可能性を保持するために、芸術美の前提、前の段階のものとして解するべきであろうと思う。

一般に芸術はその時代の世界観の反映とも表現ともいわれる訳であるが、それは世界観が歴史性を内包する故に芸術も歴史性の観点から考察し、作品をひとつの歴史的事実として捉える方向を示唆する。ところでヘーゲルは歴史が

我々に呈示するものは芸術と同じものであるとしながらも、歴史はこれを偶然性に於て現わすのに対し、芸術はこれを偶然性から解放し、かくして理念を純粹に現せしめるとして区別を設けている。しかし芸術は理念の自己展開に依りて感覚的實在相に作品として顕現されるものであり、その理念と實在相の統一の場が人間の精神であり、その統一の仕方は先の美的対象化の作用であった。また、世界観にしてもやはり理念の自己展開の現れであるといえる。従って美学に於て芸術と世界観・歴史性との関係が重要な問題となってくる。

たとえば、我々が仏像に接する時、それを芸術として見る場合、信仰の対象として宗教的にみる場合、歴史学上の史料としてみる場合、さらに単に物質として自然科学的にみる場合等様々であり、実際には我々は同時にいくつもの見方を行っている。逆に言えば、ひとつの仏像には接し方によって様々な価値が認められるということである。そこで我々はこれら歴史性・宗教性といったものを美学上いかに考えるべきであろうか。それは先の素材や材料の場合と同様に考えてみる事ができる。つまり、歴史性や宗教性をもった仏像を我々見る者の精神の内にとりこみ、今はこれに対して美的意識による美的態度をとるのである。この時もやはり美的対象化の作用が働くことによって、この仏像は単なる歴史的または宗教的事実としてでなく、歴史性や宗教性をもったものとして芸術の素材となる。かく

してこの素材は美の理念と深くかわるのであるから、その限り芸術の内容へ吸収され、まさに芸術の内容をより十全なものとして形づくるのである。ただし芸術の内容は美の理念であったのだから、芸術とは美の理念を内容として感覚的實在相へと形態化され形式を与えられたものである。つまり芸術はある題材を見て、それを色・形にうつしてはじめて芸術なのであって、内省的にそれを深めるような宗教や哲学とは異なる。あくまで絵画として、彫刻として形態化されることに芸術の芸術たる所以が存するのである。即ち「芸術美としての理念は本質的に個性的な現実であるというさらに詳しい規定をもった理念であり、同時にまた本質上それ自身の内に理念を現象せしめるという規定をもった現実の個性的形態化である。」換言すれば、形態とは具体的な理念であり、理念が真実に規定されたものである。また理念（内容）が形態（形式）をその自己展開の段階によって決定づける。従って次のように言われる。「たとえば人体の自然的形態は感覚的具象体であるが、しかもこれはそれ自身において具体的な精神を表現し、これに適合したものとなることができる。それだから、外界の現実的現象がどのような真の形態とみなされるのを、単なる偶然であるかのように考えることは、これを排除せねばならぬ。芸術がかような現象と同様に感覚的具象的な形式を擇ぶのは、これがかようなものとして現存するからでもなく、他の形式が存在しないからでもない。具体的な現象の契機をふく

み、いな、さらに感覚的な現象の契機さえもふくんでいるのである。しかしまたそのためにこの感覚的具象相は、その内に本質上精神的な内容が顕現するところのものとして、やはり本質的に内面生活にうったえるものである。形態の外面の相は、これを通じて我々が内容を直観し表現しうるのであって、もっぱら我々の心情と精神に対して存在することを目的とする。ここに内容と芸術形態とが相交融して一体となることの唯一の根拠がある。」従ってこの一体となったものが芸術美を所有するのであり、そのような状態が「理想」なのである。

故にヘーゲルに於ては、象徴的・古典的・浪漫的芸術形態として理念の自己展開に応じて三つの段階があげられている。さらにこの三形態にそれぞれ芸術様式としてまず建築が、次に彫刻が、そして絵画・音楽・詩が対応する。この形態と様式に関するヘーゲルの見解は以下の通りである。芸術の課題は理念を現実化すること、もしくは直観的に表現することである。この理念が芸術の内容であり、直観的表現がその形式である。この内容と形式とは芸術の本質をなすものであり、これらから諸分類が生じてくる。第一に内容からいうと、理想及芸術形態はその時代や民族の宗教的世界観に根ざしたものであり、一貫したテーマは神（理念）の出現である。このテーマは発展に応じて三つに分れる。つまり神の住いとしての神域・神・神に感動し心酔せる教団の内部性がこれである。もちろん、これらは芸術形態の

段階に対応し、さらに様式としての建築・彫刻及絵画・音楽・詩へと関係づけられる訳である。ここでこの様式を先づの作用の原理に基づかせて規定できないだろうか。その為に再び材料の意味が問題となる。材料が制作の為の単なる手段でなく、かの作用が営まれる為の場所であり、いわば材料の中から様式・形式が発掘されるのだと考えた。従って材料について我々は芸術以前の材料と芸術内の事実としての材料を区別した訳である。故に多様に存する材料の中から一つを撰ぶことによって、一方その材料の性質から必然的にその様式が決定されるのであるが、他方、芸術内容に――かの作用をこうむった材料は美の理念と関連しているの――で理念の段階自体に――よっても、形態によっても規定されることになる。その意味で対象の眞実を特定の材料で表現するのでなく、適当な材料に於て見いだされた対象の眞実を表現する。つまり、材料から掘りおこすのである。従ってここで材料や素材もかの作用によって内容とかかわり、内容にとりこまれることになる。それは先述の歴史的事実や宗教的事実と同様の事情であるといえる。ヘーゲルは内容にその重点をおきながらも、やはり内容と形式の相互関連に着目しているのである。

## 五

ヘーゲルは理念の立場からみると浪漫的芸術が、さらに宗教・哲学が一層高いものといえるが、芸術自体の立場

からみれば、古典的芸術を最高のものとして考えている。つまり象徴的芸術は、歴史的にはエジプト・インド・シナ等東方諸民族の様式に於て実現される。なぜ象徴的かというところ、ここでは内容とその内容の実現方式との統一が――実在が概念に――まだ統一されていない。つまり理念がなお抽象的であって、なお自己自身に於て絶対的な形式でなく、形態は理念の外にあってこれに十分適応していない不完全な状態である。ここで建築はなお絶対的理念としての神そのものを表現せず、ただ外在的な物質材料をもって神の殿堂を建立するものである。この内容と外形との不適應・無機的抽象的形式に於る精神の無限性への模索がこの芸術を本質的に象徴的なものたらしめている。

ところが古典的芸術に於ては完全に理想を実現し、最高の美に達する。即ち理念はそれ自身に於て明確に規定され、これによってあまねく感覚的材料に浸透するとともに、形態が余すところなく精神を顕現せしめ内容と形式との相即不離の統一が完成される。従って彫刻は神の彫像であり、そこでは神自身が肉体的形態に内在して感覚的に現前し、形式が精神的個性の生によって浸透される。つまり永遠の静安と統一をもって合体するものである。

しかし、精神は外面的存在として限定された特殊な形態の内に融合している限り、その本来の無限な具体的普遍性を自由に発揚することができないから、理念の無限の主観性を自覚するにしたがって感覚的現象から離脱し、自己自

身に還帰する。美の理念はもはや外面的現象によっては充分に実在化されず、それを偶然的なものとして自由に形成することによって自己を直接にその主観の内面性に於て表現しようとする。これが浪漫的芸術である。これは内容と形式との古典的統一を解消し、再び象徴的芸術にみられた様な両者の対立と垂離にたちもどる。しかし、その表現の不完全性は理念が無限な、自由な精神性に於て向上したことに基づくのである。従ってここでは感覚的要素がしだいに物質性から離脱し観念化され、いよいよ精神的な表現へと移っていく。故に絵画は色の純粹な視覚性に於て、質料の空間的充実性を抽象化し、これにともなうて多様な主観的内容を表現する。音楽は空間性を否定して音の生滅する過程に帰し、これによってもっぱら内面的な感情の生滅を表出する。そして文芸にいたっては言語の音が単なる表象の記号として内容の表現に奉仕し、精神は感覚的材料との直接の合一を脱して独立に自由な精神的なものそれ自体として現れる。つまり、神が個人の多様な心情に分散して現れ、かくして主観化され特殊化された内容が純粹な精神性に於て表現されるのである。

ここで注目すべき点は、芸術として最高の美を表現するのは古典的芸術であるということである。これは芸術の終焉性ともいわれ、芸術のユートピアの放棄を意味する。もちろん美学の発展と芸術の発展・開花は同時進行する訳ではないが、現代芸術がより内省的・多面的になつて目まぐるしい多様性を示している今日、我々がいかに芸術を理解するかという手がかりを与えてくれるのではないか。我々は芸術を哲学や美学に於ては部分的にしか理解していないのではないか。現代芸術を否定せずに、この芸術のユートピアの放棄から現代芸術を捉え直すことは美学にとって大きな成果を期待できるのではないだろうか。

(昭和55年3月卒業 立命館大学・大学院)

## 後記

「哲学会誌」第十七号をお届けします。本号には、ご覧のように、三篇の論文を収めました。これらは昭和五十六年度弘前大学哲学会大会において、公開講演ならびに研究発表された方々の執筆になるものです。

◇会員の多くの方々から、今大学ではどういう授業科目が開講されているか、教官の専門は何か、最近の学生の問題関心の動向、等々いわゆる彙報のようなものを本誌に載せることはできないか、という要望が出されました。幹事会で話し合った結果、今回はとりあえず、紙数の関係から五十六年度に提出された卒業論文の題目一覧を掲げることになりました。

### 昭和五十六年度卒業論文題目一覧

のキルケゴール「死に至る病」の研究	明石 裕
マックス・シェラー研究	池内知恵子
アリストテレス「政治学」	石川まゆみ
本居宣長の研究	伊藤 洋一

ヒューム研究	大野 裕司
カントの「空間」と「時間」について	小笠原健一郎
パスカル「パンセ」研究	菊池 弘美
原始仏教における我の構造	木村 哲夫
プラトン「メノン」	佐渡 誠
レヴィ・ストロースの「野生の思考」研究	佐藤 仁
世阿弥研究	鈴木 和枝
キリスト者としてのシモーヌ・ヴェイユ	竹川 康子
プラトン研究	長尾 照子
サルトルの自我論	張山 秀一
ベルグソン研究	宮島 康之
信心銘参究	小川 亨
のキルケゴール「おそれとおののき」	白戸 徹
(以上 人文学部哲学専攻)	
立法者と実存	市川 耕造
(教育学部社会科学科哲学)	

前号（第十六号）目次

HOMO CURRANS

—ハイデガーにおける「愛知と死」—

三浦 秀春

哲学と文学の間

—山本周五郎の小説と哲学—

小倉修四郎

自由論として見たる『国家』

—「哲学の弁明」—

木立 雅憲

ヤスパース哲学における「交わり」の意義

村上 聖子

◇◇◇◇◇  
△著訳書紹介▽

- 斎藤武雄著『ヤスパースの教育哲学』……………創文社
- 斎藤武雄著『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』（重版）・創文社
- A・ジェンキンズ著『レヴィ・ストロース再考』……………サイエンス社
- 田島節夫監修・矢島忠夫訳……………サイエンス社
- H・ハイムゼート著『カント哲学の形成と形而上学的基础』未来社
- 須田朗・宮治昭訳……………未来社
- 弘前大学助教授 宮治昭著『インド美術史』山川出版



## 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。
  - 一、研究会・講演会を開く。
  - 一、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）左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。
- 一、弘前大学哲学関係教官
  - 一、弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
  - 一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および在学生
  - 一、弘前大学教育学部哲学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。役員任期は二年とし、重任を妨げない。
- 一、会長 一名
  - 一、委員 若干名

- 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。

### 弘前大学哲学会役員

会長	齋藤武雄
委員	伊東洋一・松居正俊・岡崎英輔 五十嵐靖彦・清水明・栗原靖 宮治昭・須田朗・矢島忠夫 三浦秀春・川口光勇・齋藤俊哉 白取肇・三上登・二唐資朗 本田翠
幹事	五十嵐靖彦・矢島忠夫・川口光勇 成田紘治

### 哲学会誌 第十七号

昭和五十七年五月一日発行

編集兼 齋藤武雄  
発行者

発行所 弘前大学哲学会

弘前市文京町一  
弘前大学人文学部内

印刷所 ヒロサキタイプ  
弘前市大町二丁目一之三