

ISSN 0287-0886

哲学会誌

弘前大学

第 XXII 号

1998 C.

附属図書館

-
- デカルト哲学と現代……………清水 明… 1
- ニーチェにおける「ギリシア悲劇」……………遠藤孝澄… 24
- 創造と意志的契機
プロティノスにおける〈一者〉と意志の問題……………佐々木 裕二… 32
-

1 9 8 7

弘前大学哲学会

デカルト哲学と現代

清 水 明

デカルト哲学は現代において如何なる意味を持つのか、もとより浅学の身である私には過重な問いである。しかし、デカルト哲学に限らず古典を研究するものにとつて絶えず念頭に置いておかなければならない類の問いでもある。また、この種の問いに対する解答を試みることほど私にとつて格好の自己批判の機縁はない。このような機会を与えられた会員諸氏に対してあらためて感謝したい。

この問いはデカルト哲学の全体像の把握ばかりか、現代についての透徹した理解をも要求している。現代の理解には、政治的、経済的、社会的な側面からする構造的で且つ歴史的な考察が必要であろう。しかし、無論のこと、私にはそのような知識も能力もない。従つて、私のこれから述べることは現代の哲学的側面からする考察に限られる。しかしその際、現代の哲学的側面からする考察といふことは如何なるものが考えられているか、必ずしも明らかではない。そこでまずその点から考察を始めることにする。

現代の哲学的側面からする考察といふことでまず考えられるのは、ヨーロッパ近代の思想史を紐解き（その思想史は、必ずしも哲学史には限らず、政治思想史、社会思想史、科学思想史、倫理思想史、宗教思想史、等々でもあるが）、その流れをたどり、現代の思想的状況および思想的課題にまで説き及ぶことである。しかし私は、それはごく一部にとどめたい。というのも、私はその様な考察が必ずしもただちに哲学的考察になるとは思わないからである。それは私が哲学史を紐解いた場合でも同じ

である。

歴史を無視すると言っているのではない。私達が何かを学ぶことがあるとしたら、それは歴史からでしかないであろう。しかし、その学び方が問題である。少なくとも現在をよく知ろうという点から言えば、歴史の流れを追うという仕方では歴史を見ることから得るものは少ないのではないかと、言いたいのである。歴史の流れを追うという仕方では歴史を見れば、当然次の時代を作り上げるのに効力があったものの連続として歴史を見ることになる。次の時代を作り上げるのには至らなかった試み、人々の関心が別のところにあったために気付かれなままになってしまった課題、そういったものがややもすれば抜け落ちてしまう。ところが、現在私達が行っている試みのうちでどれが次の時代を作り上げて行くことになるのか、私達に課せられている問題のうちどれが次の時代にも引き継がれて行くのか、私達にはまだ分からない。しかしそれらすべてが現代を構成している。そうであれば、過去の時代にも、歴史に残る企てや次の時代に引き継がれた課題の他に、多くの企てや課題があったに違いない、そしてそれら全てが過去の時代を構成していたのである。

私が言おうとしていることは、いわゆる裏側の歴史を重要視せよということとは少し違う。裏側の歴史と普通言われているのは、社会の裏側で連綿として続いているオカルト的な秘密結社の歴史とか、弾圧され歴史から抹殺された反体制運動の歴史、歴史上の事件としては表に出てこない人々の生活様式等の変遷などといったものであろう。勿論それらも重要だが、それらは、何れも次の時代を作り上げるのに何等かの形で効力があったもの、従って、現代を作り上げるのにも効力があったものの歴史である。それに対して、私が問題にしようとしていることは、現代を作り上げるのに効力の無かったもの、或は効力があつたにしても具体的な形を取らないものである。従って、ほとんど記録に残りにくいもの、例えばある人がふとある未来の社会を空想する、しかし空想した本人でさえ余りに馬鹿げ

ているのですぐさまくだらないものとして捨て去ってしまう、その様な空想、そしてその様な空想を生み出してはまた吸収してゆくその時代の一般的雰囲気、さらには、實際次の時代を作り上げるのに効力のあった企てのなかに当事者達には気付かれなかった隠れた意味、などである。そして問題は、そうしたことをただ集めることではなく、どうしてそれらのものが捨て去られたり、気付かれないうまになってしまったか、という点にある。それらが捨て去られるようにさせたもの、それらに対して人々を盲目にさせていたもの、それらもまた、その時代の重要な要素であったはずである。

歴史には必ずその様な要素があると私は思う。私は歴史家ではないので適切な例を挙げる事が出来るかどうか分からないが、しいて何か挙げるとすれば次のようなことである。

原子爆弾の開発に従事した物理学者に、今日の核時代は予想できなかったであろうと思われる。つまり、原子爆弾が当時のどんな爆弾より遙かに威力のあるものだということは分かっていても、その威力に対する恐怖の下に日々の生活を過ごさねばならない時代がくるとは予想もしなかったであろう。勿論、戦争を終らせるために原爆を使わなければならないということ、これ以上無益な人殺しをしないために人を殺さねばならないということに矛盾を感じていた人はいたに違いない。原爆の開発という行為の道徳的意味について考えた人は当時でもいたであろうし、その後気付いた人もいると思われる。しかし、その行為がその後の世界を如何なるものに作り上げて行くかについて、それは彼らの予想を越えていた。科学技術のもたらした成果に人々がおびえつつ暮らす世界がくるとは予想しなかったであろう。

しかしながら、科学技術のもたらす成果に人々がおびえつつ暮らす世界を当時の人々が全く夢想だにし得なかったということは言えない。それは、フランケンシュタインの物語が証明している。人体の各部が死体から集められ、それをつなぎ合わせて作り上げられた人造人間が人間を襲うこの物語は、

正に科学技術のもたらす成果に人々がおびえつつ暮らす話である。フランケンシュタインの物語は既に一八一八年に出ている。従って、記録には残っていないものの、原爆の開発者の中の誰かが今日の核時代を、ある日ある時ふと夢想したということも有り得るのである。

以上が、記録に残らない夢想の例、及び、己の成した行為の隠れた意味を見落とす例である。隠れた意味とは言え、その意味は元々そこにあったわけではなく、その後の世界の歴史の進展につれて生じてくる意味なのであるから、原理的に予想することは難しく、しかし、かといって全く不可能とも言いきれないものである。過去のいつの時代でもその時代にとっては現代であり、まだ意味の定まらない地帯があった。それがその後の歴史の進行によって次第に形が整い意味が定まって来たのである。従って、ある過去の時代のその時の全体と、後の時代からみた全体とは当然異なったものである。しかし問題は、こうした記録に残りがたいもの、行為に含まれる僅かな意味生成の可能性に、私達がどのようにしたら気付くことが出来るようになるか、という点にある。

こうした問題に答えるためには、単に時代の流れを追うという仕方では不十分であるが、個々に細分化された分野の歴史を見るだけではなおさら不十分であることは、言うまでもない。政治的諸制度や経済的諸制度、その他諸々の社会的諸制度は互いに絡み合っている。各々を単独で取り出してもさして意味はない。更にそうした社会的諸制度を支えているのは人間である。従って、人間の考え方が変われば社会的諸制度も変わる。しかし、人間の方も社会的諸制度の中で生活しているのであるから、人間の考え方が社会的諸制度によって影響を受ける。人間の意識が社会を変えるのか、社会が人間の意識を規定するのか、という二者択一は問題を過度に単純化するだけの不毛な思考法であろう。従って問題は、それらがどの様に絡み合っているか、という点にある。

この問題について私が有力な考え方を持っているわけではない。少なくとも、いまのところ私はデ

カルト哲学からそれを学びとってはいない。むしろ私はそれをデカルト哲学から学び得るものかどうかを疑っている。

デカルト哲学が現代を全体的に理解する方法を教えてくれないと言っても、デカルト哲学を研究する意味が無くなってしまふのではない。逆に、現代の世界を形成してきた多くの諸制度、そしてそれらを支えてきた考え方は、ヨーロッパ近世にその源を発しており、そしてヨーロッパ近世の思想の枠組みを最も良く表現しているのがデカルト哲学である。そうであれば、この問題を根本から考え直すには、デカルト哲学まで遡って反省するのが結局のところ一番近道である。

＊

＊

＊

現代を形成するのに最も影響のあったものは、なんと言っても科学技術の発展であろう。科学技術の発展により、エネルギー革命が何度か起こり、生産力が飛躍的に高まり、経済機構を変え、政治機構を変えてきた。無論、経済機構、政治機構の变革には、人々の意識の変化も相前後して起こり、その人びとの意識の変化もまた、社会的諸制度の変化による所が大きい。科学技術そのものの発展も、その経済的基盤や、政治的社会的情勢に左右されるのであるから、科学技術の発展が全ての原因だと言ふこともできない。

科学技術の発展は、生産力を高めるだけではない。科学上の発見の多くが直接私達の思想や行動に影響を及ぼすこともある。科学ということで、単に自然科学だけではなく社会科学や人文諸科学も含めれば、その影響はもっと顕著なものになるだろう。今日の社会科学や人文諸科学は、私達の思想と行動それ自身について、個人の経験だけでは到底知り得ないことを教えてくれている。それらの知見

が逆に私達の思想と行動に与える影響もまた大きいのである。

デカルトの生きた時代は自然科学が生まれかけていた時代、しかしそれを応用すべき技術の方は今だ未発達で、機械と呼べるものといえばゼンマイで動く時計ぐらいのものだった時代である。社会科学はいまだ無く、人文諸科学も学問としてはまだ成立していない。神学と哲学だけが学問と呼ばれ、あとはすべて技術と呼ばれていた。勿論、産業革命以前で、フランスの社会はいわゆるアンシャンレジームである。とは言っても、ルネッサンスや宗教改革を経験し、中世的秩序が崩壊しかけている、戦乱に満ちた時代でもあった。こうした時代にあつて、デカルトは中世的思想の全面的改革を行なった人、従つて、近代の思想の基本的な枠組みを提示した人と、一般には評価されている。ただ彼は神学には手をつけなかった。彼が行なつたのは、哲学の大改革である。とは言つても、その哲学の中には、今日で言う自然科学、当時の言い方では自然科学全体が含まれていた。彼自身が自然科学者でもあつた。学問全体の改革ということで彼が手掛けたもの、それは自然科学を含めた意味での哲学の改革である。しかしここに、先に、デカルト哲学は現代を理解する方法を教えてくれない一つの原因がある。現代に於て知の領域のかなりの部分を占めるものが、デカルトの時代には無かつたか、あるいはデカルトによつて知の領域にあるとはみなされなかつたという、さしあたって単純な理由である。しかしこの点をもう少しよく見てみることにしよう。

デカルトが学問という時それは技術から切り離されたものであつた。学問は専ら精神の認識のみによつて成り立ち、技術は身体の活動や素質を必要とするという点で全く異なる種類のものだ、というのがデカルトの考えである。少なくともデカルトの初期の作品である『精神指導の規則』にはそう書いてある。学問と技術の区別はデカルト哲学の主要なテーゼである精神と身体の区別に基づけられてゐることになる。しかし、デカルトの当時はともかく、現代では、科学と技術とは、そう簡単に切り

離せるものではなくなっている。コンピュータの技術者、原子力発電所の技術者は、それぞれ電子工学、各種プログラム言語、原子物理学等々を学ばなければならぬ。決して、身体を動かす修練を積むことによって技術者になるのではない。逆に、様々な学問分野で、各々の研究技術というものがあつた。実験装置の扱い方、フィールドワークの方法などは各人が体で覚える必要がある。勿論ここで、各技術者、各学問研究者一人一人の中で、精神による認識の部分と身体の修練の部分を分けられるはずだ、と言うことはできる。各人の中にいわば技術者と学問研究者が分離しつつ同居していると考えるのである。しかし、技術を習得する際に認識は必要であり、認識を獲得するためには技術が必要である。各技術者、各学問研究者の日々の作業の中で、どこまでが認識に関わる活動で、どこまでが身体の修練であるか、はつきり分けることは事実上不可能である。従つてもし学問と技術が分けられるとすれば、それは各々の本性の原理的な違いを示すことによつてのみである。デカルトはそれを精神と身体の区別と行うことになる。

もっともデカルト後期の作品『哲学原理』の序文では、学問の体系が一本の木になぞらえられ、根が形而上学、幹が自然学、そして幹からそれらの学問の成果たる果実が実るべき本の枝がでており、それらは道徳、医学、機械学となつてゐる。これら本の枝は技術的要素が多分にあるものである。道徳が技術だといふと驚く人がいると思われが、道徳は、デカルトにとつて、幸福な人生を送るための技術と言つても良いものを意味している。この点を考えると、デカルトは、はたして晩年に至るまで学問と技術を峻別していたかどうか疑問になる。しかし、学問と技術の区別が精神と身体の区別に基づけられている限り、デカルト哲学の建前としては、両者は厳しく区別されるべきものと考えなければならぬ。

この様に、デカルト哲学は普通は切り離しがたいものをきつぱりと分ける二分法に満ちた哲学であ

る。デカルトの言い分は、本来原理的に区別されるべきものがしばしば混同されるところから、様々な誤解が発生する、というものである。これは一般的には私達にとっても全く正しい考え方である。しかし問題は、デカルトが主張し、そしてその後のヨーロッパ近世の思想に受け継がれた多くの区別が、本来に本来原理的に区別されるべきものであったかどうかである。精神と身体の区別をその根底にして、いま言った学問と技術との区別、理論と実践、認識と行動、という互いに関連した区別がある。動物と人間の間には越えがたいみぞがあるという考えも、人間には精神があり、動物にはないからだと説明されるであろう。

デカルトによれば精神と身体とはそれぞれ全く異なる種類の実体である。精神が一個の独立した実体であるという考え方からは、個人と社会、私と他人、という区別乃至は対立が生まれる。社会は単なる個人の集合となる。従って、社会の中で主体と呼べるものは個々の人間である。この点は後に市民革命を起こす思想的源流ともなるであろう。しかし、デカルト本人は市民革命の理論家ではなかった。個人と社会を区別して捉えれば、社会の中にある制度や慣習は個人にとって外的なものとなり、個人の能力をしばしば越えるものである。そしてデカルトにとって、その際のあつれきは個人にとって堪え忍ばなければならぬ運命と考えられた。

この点をデカルトの道徳説に沿ってもう少し詳しくみることにしよう。デカルトの道徳説と言っても、テキストはそう多く残っていない。デカルトが晩年専ら研究していたのは医学だといわれている。つまり彼の学問体系における3本の枝のうちの一本である。しかし彼は彼の医学体系を完成することなく死んだ。そして、残る二つの枝、道徳と機械学は殆ど手がつけられていなかった。しかし道徳に関しては、学問体系と呼べるものはないにしても、いくつかのテキストを残している。それは大きく分けて二つある。一つは比較的初期の作品『方法序説』の中で述べられた「暫定的道徳」と呼ばれる

もの、もう一つは彼の晩年、とは言え、それほど年寄りになってからではないが（四十代後半）、エリザベート王女への手紙の中に述べられた考えである。

「暫定的道徳」と言うのは、デカルトは「方法的懐疑」と呼ばれる、かなり徹底した懐疑によって哲学を開始しようとするのだが、その様な懐疑の中にあっても日々の生活は常に判断を迫るので、さしあたって学問体系が出来上がるまでの、暫定的なものとして定められた、デカルト個人用の道徳的格率である。それは3つの格率からなっており、およそ次のようなものである。

- ① 宗教の教えを守ること、それ以外のいっさいの事に関しては、極端を避け、人々の間で最も聡明で最も穏健な人の意見に従い、国の法律と慣習に服従すること。
- ② 平素の行動では志を堅くして迷わないようにすること、一旦決めたことは多少疑わしくなっても最後までやり遂げること。
- ③ 運命に、よりは自分に打ち勝とうとすること、世界の秩序よりはむしろ自分の欲望を変えるよう努めること。

これらは倫理学説とは言い難い単なる生活信条である。しかしこれらはデカルト哲学のある側面を良く表しており、また「暫定的」という提出の仕方が変わっているところから、注目に値する。この道徳は一見すると、①は判断を他人に委ね、且つ、保守的なもの、②では一転して、頑固さのみ主体性を発揮するかのようなもの、③は旧態依然としたストア的禁欲主義である。しかしデカルトの説明を読むと、少し事情が違う。例えば、①での避けるべき極端のなかには「我々の自由を少しでも削り取る約束」というのが入っている。つまり、事情が変われば態度を変える自由を確保しているのである。

る。また、法律について、それは意志の弱い人の気が変わるのを防ぐためにあるような言い方をしている。つまり、デカルトには一旦決心したら法律の助けを借りずともその決心を変えない自信があるのである。すると、①は他人に判断を委ねるかのように見えて、実は絶えずデカルト自身の確固とした決断がなければ守ることの出来ない格率である。そもそも、最も聡明で最も穩健な人物を人々の間から選び出すのはデカルト自身の判断なのである。その判断の為にはそれらの人々の意見を知らねばならず、またその意見を吟味せねばならない。①から読み取れるのは、現在の社会が最善で、その社会の流れのままに生きて行こうといったものではなく、むしろ社会の動きから超然とした孤高の精神である。

この様に、デカルトの対社会的態度は、和して同ぜず、というものである。社会に対してそれほど働きかけもしない代わりに、世の中の動きには決して振り回されたくない、という態度である。彼が生涯大学教授の職はおろか如何なる公の仕事にもたずさわらなかつたのは、そうした職につくことによつて生じる様々な義務に自分を縛り付けたくなかつたからであらう。しかし、いかに社会から超然としても、またいかに世間から隠れようとしても、いやおうなく身に降り掛かることが起る。するとその場合は、それを運命として甘受せねばならない、というのがデカルトの考えである。そしてその様な場合でも精神の平安、精神の喜びを保つためには、むしろ己の欲望を変えねばならないと云うのである。

こうした「暫定的道徳」に対して、先の3本の木の枝の一つとして述べられた道徳は、デカルトによつて「最高且つ完全な道徳」と呼ばれ、デカルト研究者からは「決定的道徳」と呼ばれているものである。この道徳は、「他の学問の欠けるところのない知識を前提」し、「知恵の最高の段階」とされているので、デカルトはこれをただ将来の計画として述べていると考えられる。デカルトは道徳を完

成していなかったとも言える。しかし他方、『情念論』やエリザベート王女への手紙では、彼は情念を理性によって制御し精神の幸福をうる技術を述べている。そこで、それを決定的道徳として、少なくともその一部として、考えることができる。但し、そう考えるところの幸福を得る技術としての道徳は、かえって暫定的道徳の中に組み込まれてしまふ恐れがある。と言うのも、幸福を得る為の方策は暫定的道徳の三番目の格率、己の欲望を変える事に他ならないからである。しかし、事態はもっと複雑である。

エリザベート王女への手紙の中でもかつての暫定的道徳は放棄されていない。彼は、暫定的道徳の「あの3つの規則に相通じるもの」として次のものを挙げている。

- ①各人は常に出来るだけ有効にその精神を活用し、人生の如何なる出来事に際しても何をし、何を成すべきでないかについて、心得ているよう努めること。
- ②いったん理性が勧告した事柄は、情念や欲望の力によってわき道にされることなく、すべて必ずやり遂げようという堅固不拔の決心を抱くこと。
- ③このようにしてできるだけ、理性に従って行動する一方、自分のものでない財宝は、どれもすべて完全に自分の力の圏外にあると見なし、かつその様な方法によって、それらをけっして欲しがらない習慣をつけること。

②と③はそれほど変わっていない。②には、決心を変えることになりやすい要因に情念や欲望を指摘している。③では暫定的道徳で言っていた「運命」や「世界の秩序」が自分の力の圏外にあるものという言い方をされている。変わったのは①である。もはや、宗教、他人の意見、国の法律や習慣につ

いては触れられていない。ただ、何をし何を成すべきでないかよく精神を活用すること、となつてゐる。先に、暫定的道徳の第一の格率を守るには、實際はデカルト本人の選択と決断が必要であると言つておいたが、エリザベート王女への手紙ではそのことが全面に出されている。勿論デカルトは、宗教、他人の意見、国の法律や習慣を無視していいと考えているのではない。別の手紙ではそれらに十分配慮すべきことを説く。変わった事、或は新たに付け加えられたことは、これらの3つの格率の位置付けである。手紙の中でデカルトがこれらの格率を思い起こさせるとき、それらは、「各人が、他から何物も期待することなく、自らの手によって自足しうるため」の3つの規則と呼ばれている。つまり、これらの新しい格率は、すべて個人の精神的満足をうるためのものになつてゐる。幸福をうる技術が暫定的道徳の中に組み込まれるのではなく、逆に、暫定的道徳が幸福をうる技術の中に組み込まれるのである。暫定的道徳は公共向けの書物の中で述べられ、この改訂版はエリザベート王女への私信の中で述べられたということを割り引いても（と言うのは、この手紙でデカルトはエリザベート王女の不幸な境遇に同情し、運命から見放されたような人にとつても幸福をうる方法があると説明しているからであるが）、これは単に慰めの言葉ではなく、デカルト自身の考えだと思われる。

エリザベート王女への手紙全体を通じて伺われるデカルトの道徳は、エゴイズムと言つてよいほどの個人道徳である。勿論この①の「何をなし、何をなすべきでないか」という箇所では、各人がめざさなければならぬ「善」が考えられている。そして人生の目的を「最高善」と言い、その最高善を所有することによつて「至福」、即ち最高の満足感が得られるとデカルトは言う。つまり彼は、最高善と至福とを区別し、人生の目的は最高の満足感ではなく最高の善であるとする。しかしそこで言われる「善」をデカルトはあまり説明していない。いくつかの箇所は、善とは各個人が持つことの出来る様々な完全性、言い替えれば「徳」のようなものと受け取れる。もしそうだとすると、「何々をな

すべきである」といっても、それは他人に対してではなく、自己自身の完全性を目指す場合になすべきこととなる。また、自分一人の利益より公全体の利益になるように行為することをすすめたり、自分自身の為に善を確保するより他人に善をなす方が気高いとも言っているが、しかしこれもよく読むと、結局そうする方が精神の満足はより大きなものになる、というところに重点があるように思われる。他人や社会に配慮するものの結局は自分の精神の完全性を得るのが人生の目標であり、それを得ることによって至福も得られるというのである。

さらにこうしたエゴイズムを正当化する議論まである。それは一つには、他人や社会の事に関しては自分の力の圏外にあるということ、従って責任を持たなければならぬのは自己の思考についてだけである、という議論である。こうした考えを支えているのは、私達は個人個人切り離されており、社会とはそうした個人個人の集まりにすぎないという考えであり、個人個人が切り離されているということには更に、精神が独立した実体だという彼の形而上学がある。「独立した」ということはどういうことであろうか、それは精神がその本質に於て自由意志であるということである。これこそデカルトが彼の哲学の中で絶対に譲ることはない枢軸である。この意志があの方法的懐疑に於て懐疑に溺れることなくそれを遂行し、またその自由意志の完成こそが彼の哲学の最終目的でもあるからである。

近代はデカルトの見いだしたエゴをモデルとした主体概念を受け入れた。少なくとも、民主主義の理念は、社会は各個人個人の主体的で自由な判断のもとに成り立ち、そして全ての人間がそのような個人の資格を持つところにある。現実には各個人はその理念が要求するほど主体的でも自由でもないが。

私はデカルトの、近代主体主義の権化としての側面を強調し過ぎたかも知れない。デカルトにはそれ以外の側面がある。その側面とは、自由意志の完成がデカルト哲学の最終目標であるが、その自由

意志の完成とは、常に正しい判断を下すことにあるという点である。そして、デカルトによれば、正しい判断は、ただ知性もたらす知識の範囲内でのみ自由意志を行使して判断を下すところにある。デカルトの主意主義は主知主義と結び付いているといっても良い。この故に、決定的道徳は学問体系の完成を前提しているのである。

彼の主知主義は、確かに学問の大転換をもたらした。自然は理性のみによって理解しうる事を示したことは、自然科学を大いに前進させた。物体の本性はただ延長のみであるということ、そしてその延長という性質は、彼が最も理性的な学問だと考えていた幾何学によってあますところなくとらえられるとされた。もはや自然界には、なんら超自然的、超理性的なものはない。自然界は法則によって支配されており、勿論その法則の全てが知られているわけではないが、人間の理性で知り得ない法則は原理的ではないのである。ところで自然界にはなんら超自然的なものはないという点は、自然界を考えるのに、もはや神の意図を推し量る必要はないということである。いわゆる目的論的自然観が排され、機械論的自然観を打ち立てることになる。神の意図を推し量る必要もなく自然の諸現象が説明できるなら、実際自然の運行に神は何ら関与していないのではないか、こうした疑問が生じてくるのは当然である。機械論的自然観は無神論と結び付き易い。実際、デカルトは反対派によって無神論だとの非難を受けた。しかし彼は無神論者ではなかった。彼は自然界の基本的な運動法則を、神の完全性の一つから導いている。また、それ以上に、全てのものの存在を、精神の存在も含めて、神に基づけている。従って、自然はすべて機械論的な諸法則に従って運行するのだが、それはまた同時に、神の定めた秩序でもある。

自然界が神の定めた秩序だとしても、やはり、その神の意図を推し量ることなく自然研究を行ってよいとなると、自然科学者にとっては、神は非常に影の薄いものとならざるを得ない。存在の根拠な

どというものに関心があるのは哲学者だけで、自然科学者はそんなものに興味がない。自然の基本的運動法則にしても、それがどういふ根拠を持つかということよりも、その法則ではたして自然現象が首尾良く理解できるかどうか、自然科学者の関心を引く。デカルトの自然学は彼の形而上学から切り離され、一旦は多くの科学者に受け入れられるが、その後多くの誤りを指摘され、科学史上では過去のものとなって行く。

デカルトの自然学上の説の多くが否定されることはなったが、しかし、基本的な考え方が変えられたわけではない。例えば、自然研究に数学を用いること、自然の合理的秩序に対する信仰、こうした点は受け継がれて行く。自然に秩序があると考えることは、それが神の定めた秩序であると考えようと、そうでなかりうと、信仰には違いない。デカルトと現代の違いは、信仰を意識しているかいか、或は、その信仰に名前を与えているかいかの違いである。

さて、以上、デカルト哲学の二つの側面を見てきたが、これは彼の精神と物体を分ける哲学での話である。この両面とも現代に大きく影響したものである。ところがデカルト哲学には更に心身結合を認める立場が含まれている。実体的には全く異なる精神と身体（物体）が実は緊密な結合をしており、それが人間の全体を成しているのだとデカルトは言う。この心身結合は常識的には受け入れ易い考え方である。しかしデカルトの実体の哲学にとつては大変な難問を生じることになった。というのは、実体というのはその変化においては、ただそれが持っている属性が変化するのみで、決して他の実体になることはないからである。そして、デカルトによれば、精神の属性はただ思考することだけであり、他方物体の属性はただ延長することだけである。言い替えば、精神が変化すること、単にその精神が別の事を思考するということにほかならず、物体が変化するとはその物体の延長的性質、例えば大きさとか空間的な位置、が変わることにほかならない。さてそうすると、

精神が物体に働きかけたり、物体が精神に働きかけるということは、どうして起こりうるものであろうか。精神が別の事を考えるということと、物体の延長的性質の変化との間には、何等本質的關係は見いだせないのである。勿論兩者の間に、何かの關係を考へること、たとえば因果關係を考へることは、因果關係の概念を然るべく規定すれば、できないことはない。しかしどうしてその様な關係が成立するのか、その根拠はまったくないのである。精神にも物体にもその様な根拠はない。精神と物体とが全く異なった実体であることが心身結合に困難をもたらす点は、普通言われてゐる通りに兩者が全く關係できなくなってしまうと言うよりむしろ、兩者の間の關係が全く外的な關係になつてしまふと言う方が適切である。

兩者に因果關係を考へる場合を例に取らう。デカルト本人がとつた立場でもある。身体に何か変化が起こり、その変化が腦のある一部まで到達する。そしてそれが原因で精神に何か変化が起る。さて、身体の変化が腦の一部まで伝えられる過程は物的な過程であり、それを因果關係だと考へることが出来る。次に、腦のある一部の状態と精神のある状態とを、時間的前後關係、恒常性、その他の条件によつて、因果關係にあると判定することも出来る。この条件自身問題があるが、今は問題にしない。問題は、この二つの因果關係は同じ資格を持つ因果關係であるか、という点にある。因果關係であると判定する条件を同じによつて、同じ意味で因果關係を考へてゐるつもりになるかも知れない。しかし、兩者には、決定的な違いがある。それは、身体以外の物体と身体、及び、身体内部での諸々の因果關係には、それらを説明する物理的、化学的、生理学的法則があり、それら諸法則はいずれも物体の本性を根拠とするのに対し、腦の一部のある状態と精神のある状態とを対応させる法則などというものはないという点である。勿論そこに經驗的な法則を考へることはできる。しかし、その法則はいかなる根拠も持たない。ある領域の腦細胞が興奮していることが、どうして喜び

と対応し、むしろ悲しみとではないのか、私達には、ただそうなっている、そうなるのが自然である、としか答えようがない。それは、私達が、その理由を知らないからではない。そもそも、私達が、そこにはそのような理由がないようなものとして、精神と物体を考えている、ということなのである。これが、精神と物体とがなんら本質的な関係はない、或は、精神と物体との関係は外的である、そこには根拠がない、という意味である。

ところで、デカルトはどうしたかという点、その根拠に神を持ってきた。その根拠が精神にも物体にもないならば、それは、精神と物体その双方を創造し、またその存在に關して、たえず維持している神にある外はない。神こそが、心身の結合の仕方を設定したのである。デカルトは、心身結合の概念は、極めて本源的なものであって、その概念を他の概念で説明することは出来ない類のものだと、エリザベート王女への手紙で言っている。そして、その概念は知性によってよりはむしろ感覚によって、彼の言葉では、「ただ日常の生活と日頃の人の交わりを通じて、しかも、思索や想像力を必要とする事柄の勉強を差し控えることによって」、はじめて理解できるようになるものである。デカルトにとって、心身結合は、合理的秩序のうちにはない。しかしそれは非合理的だということではなく、むしろ合理的秩序がその上に築き上げられるべき私達の素朴な確信のうちにある。

デカルトは世界を合理的なものと考えた。そしてその合理的秩序を支えるものを神に求めた。さて、この様に言うと、それでは中世と変わらないのではないか、西欧的な神の信仰の伝統のない私達日本人、或は信仰を失った現代人には関係ない、等と思われるかもしれないが、それは間違いである。先ず、合理性そのものが中世と違う。また、現代とも違う。従って、それを神と呼ぶかどうかは別として、私達にとっての合理性を支えるものを探求することは、私達の課題である。宙に浮いた合理性ほど危なく恐ろしいものはない。デカルト哲学で注目すべき点は、合理性をあくまで追求しながら、し

かもそれは自足する体系ではなく体系の外にあるものとの関係で初めて体系でありうることを、彼がよく知っていた点にある。ところで彼の追求した合理性は、専ら自然の合理性と言ってよいものである。確かに彼の望んだものは「生活に有用な明晰で確実な認識」であった。そしてそれを獲得するためには、単に自然をよく知るだけでなく、生活上の事柄についてもよく知らなければならぬ。そして、実際、エリザベート王女への手紙の中でも、土地の習俗や法律についてよく知っておくべきだと言っている。しかし、デカルトは、生活上の事柄の場面で必ずしも合理性を追求したとは言えないのである。これは、彼の学問の体系の中に、私達の持つ社会科学や人文科学にあたるものが含まれていないことから分かる。どうして彼はその様に考えたのであろうか、それは、人間が介在するところでは、それら人間の自由意志が存在するからである。しかも、各々の人がその自由意志を常に正しく用いているとは限らないからである。意志が自由だと言うことは意志が従う法則はないということである。また、常にすべての人が理性によって判断しているならば、人びとの行動も予測のつくものとなるのだが、そうではないからである。しかし、このことは、デカルトが、人間が介在する世界を不合理なものと考えていたということではない。ただ合理的な接近を拒む世界とみていただけである。

人間が介在する世界と言っても、それはデカルトが合理性を追求した自然的世界と別のところにありわけではない。人間の身体も物体であり、自然の一部である。ただしそれに精神が結合している。心身が結合しているといっても、そのために自然の法則が破れるわけではない。心身結合を因果関係と考えたとしても、身体以外の物体と身体との、及び身体内部の物質的な過程の因果関係は、脳の一部のある状態と精神のある状態との因果関係によって影響はされない。しかしこれは分かりにくい考えである。と言うのも、そこでは、実際には性格が異なる二つの因果関係が、混同され、連続するものと考えられてしまうからである。そこで、物体が精神に影響を及ぼす場合はよいとしても、精神が

物体に影響を及ぼす場合、自然界の秩序を乱していることになるのではないか、という問題が生じてしまった。特に、この場合、精神は自由意志であるので、また、自然の秩序はそのまま神の摂理でもあったので、自由意志は神の摂理と衝突するのではないか、という問題として、エリザベート王女への手紙でも問題にされることになった。

エリザベート王女に対するデカルトの返答を見ると、大変興味深いものがある。それは、後の予定調和の思想を思わせる考え方を示している点である。彼は次のように言う。「神は、各人をこの世に送り出す以前から、その意志がいかなる傾きをとるであろうか、すべてたなごころをさすように御存知でありました。実はそのような傾向を我々の中に与えたものこそ神自身にほかならないからで、また、我々の外にある他のすべてのものについて申せば、自由意志による決定にしたがって我々がいかなるものに向かおうと、神は先刻御承知になっておられますので、これこれの刻限に各人の感覚に現れてくるように、それらを案配なさるのでございます。しかし神は、その様にお望みになりましたものの、だからといってそれを我々の自由意志に、無理強いしようとはなさいませんでした。」

つまり、私達がどんなに自由に振舞おうと、それはとくに神の知るところであり、それを見越して神は秩序を建てた、というのである。しかし、この考えは十分説得力のあるものだろうか。このデカルトの言葉の中で注目すべき点が二つある。一つは、神は私達の自由意志の中に傾向を与えたという点、第二は、しかしその傾向は決して強制ではないという点である。第一の点からは、傾向を与えられるという事は、はたして真に自由と言えるのかという疑問を生じる。第二の点では、強制ではないということは、人間にはその傾向に逆らって事を成すほどの自由があるということになるのか、もしそうだとすれば、神の与えた傾向に逆らう場合には神の秩序が乱れてしまうのではないか、という疑問が生じる。しかし、今はこの問題には深入りせず、ただ次の点を指摘するにとどめる。先

ず、自由についてのここでの考え方は『省察』の第四部に述べられた考え方と同様のものであり、どちらを選ぶべきかの根拠がない非決定の自由よりむしろ、何等かの傾向によりそちらを選ぶというのが真の自由であるという考え方である。次に、人間が神から与えられた傾向に逆らうと言う場合は、それに気付いてそうするのではなく、それに気付かないからそうするのであり、事柄を十分吟味せずに即断するから気付かないのである。思慮深い精神であるなら、決してその傾向から外れることはなく、それ故また、正しく判断しない者にこそ罪と罰がある。こうしたところがデカルトの考えだろうと思われる。しかし、この考えは、正しい自由意志と神の摂理とが調和することを説明するが、自由意志の間違った使用によって神の秩序が破れてしまうことまでは防止できないのではないかと私は思う。

ただしデカルトには、自由意志の間違った使用による神の秩序の乱れはたいしたことはないという論点があるように思われる。それは、悪は不完全性であり欠如であると言うとき彼が考えていたことであると思われる。もつとも、これも弁神論にとっての論点であり、たいしたことはなくとも乱れがあるなら、神の秩序を自然法則と置き換えて考えるならば、大変なことである。人間の自由意志によって自然法則が破れてしまうというのは大変なことである。

デカルトが神の秩序を人間の自由意志によってそう簡単に破れてしまうほど脆いものだとはいえなかったことは確かである。彼はこの問題を道徳の問題と絡めて、次のように述べる。「じっさい神は、事物の秩序をしっかりとちたて、人々をもにきわめて緊密なきずなで結びつけておりますので、各人がすべてを自分の利のために計り、他人に対してすこしも慈愛など施さなくても、とりわけ道徳の腐敗墮落していない時代に生きているときは、賢慮を持って行ないさえするなら、自分の力の及ぶ限りのすべての事柄において、そのまますなわち他人の為に尽力している結果になるのでございます。」

デカルトが自己の満足を追い求める技術をもって道徳の問題はことたれりと考えたのも、また、自己の力を越える運命を甘受できるのも、みな、この神の秩序の堅固さに対する信仰に支えられていたと言える。ただ、いま引用した箇所では、神が人々を極めて緊密なきぎなで結びつけている、という所である。彼の哲学からすれば、各個人個人はばらばらのはずである。これはどういふことであろうか。

別の箇所では、個人はいわゆる通常の意味での身体とは別の身体の一部でもある、という言い方も出てくる。そこで言われている身体とは、おそらく、国、社会、家族、といったものを指している。勿論ここで個人がその一部になっているのは *corps* に身体という訳語を当てるのは危険ではあるが、というのは *corps* は単に「人の集団」、「団体」という軽い意味でも使われるからだ。そしてデカルトもその様な意味で使っているには違いないが、しかしそれでもなお、そこでデカルトは個人を個人としてのみの主体として見てはいず、むしろ、より大きな主体の一部としてみていることは確かである。それは彼が次のように言う時明らかである。「それを自分の義務と信じて、死の危険を冒したり、或は他人に幸福をもたらそうとして、死に代わるならかの不幸に耐えているとき、自分がこれを行うのは、自分一人で生きていくのではなく、むしろ自分が属している公共に多くを負っているからだということをおそらく深くは考えていないにしても、やはりその人の頭の中には、ほんやりとその様な意識が働いているため、それが行為となって表れてくるのでございます。そして神を、そのあるべき姿において認識し、かつ愛するならば、人はおのずからその様な考えを抱くようになります。と申しますのもこのようなき、我々は完全に神の意志に身をゆだねてしまいますので、自己の利害を捨て去り、神の御心になうと信ずる事柄をなす以外、如何なる情念も湧かなくなるからでございます。」個人の立場からは、各個人個人は独立しており、社会も外的なものとなるのだが、

この様に、神の秩序のうちにあるものとして考えれば、各個人は緊密に結合し、各個人の意識も共同体のうちにとけ込んでいる。もっとも、デカルトの場合、共同体のうちにある場合の意識も、個人の利害をはなれて神の御心を知るといふ、あくまで個人の立場から眺めた意識の叙述構造になっている。しかしそれにも関わらず、自然の研究からまったく排除された神の意向がここでは重要な要因になっていることは注目に値する。神の意向が自然研究の場合に排除されたのは、それが認識に関わる場面だったからだ、ここでは行動が問題であるということも考える必要がある。自分の行為が神の御心にならうと信ずる場合、その神の意向がどういふ具体的内容であるかは問題にされない。それは人間の知性には計り知れないことである。従って、意志に与えられた傾向も、それがどの様なところへ自分を導くことになるのか知性には計り知れないことである。ただそれが、私達を善へと導くという信仰があるのみである。

個人にとって知り得ず、しかしその個人を左右しているもの、それを現代の私達は無意識と呼んでいる。私達の行動の多くは無意識の影響を受けている。私達が自らの思考ばかりでなく、自らの行動についても責任を持ちうる存在であるためには、デカルトのエゴをモデルにした主体概念では不十分である。主体概念の改造には、その無意識の存在を許すような改造をする必要がある。デカルト哲学には無意識の概念が位置する余地はない。しかし、私達が無意識と呼んでいるものは位置を占めている。私達の無意識という概念は、通常さしあたっては意識されない、というものであり、決して原理的に接近を拒むものを言っていない。デカルトはそれを知り得ないものと考えるのである。それは神の御心であるからである。従って、知りうるものと知り得ないものとの境界の問題をデカルトとは違った風に考える必要がある。それは、デカルトの知の概念を改めて問題にすることにつながる。身体と精神との結合の仕方は彼にとって知性の範囲外であった。しかし、そこにある一定の秩序がある

ことは確かである。個人と個人との結合の仕方でもデカルトにとっては知性の範囲外である。しかしそこに一定の秩序があることは確かである。それは、デカルトも、神の定めた秩序と呼んでいるほどである。そこには、知り得るものなら人間でも知りたいものがある。私達は既に、そのいくつかを知りつつある。しかしその知を正当な知識として位置づける哲学をまだ十分確立してはいないのである。

(付記 本稿は、昭和六十一年九月二十日の講演原稿をもとに、文体の変更と若干の削除・訂正をほどこしてなったものである。なお、デカルトの手紙からの引用は竹田篤司氏の訳(『デカルト著作集3』白水社)を使わせて頂いた。)

ニーチェにおける「ギリシア悲劇」

遠藤孝澄

以下はギリシア悲劇に対してニーチェが与えた解釈の一端を「悲劇の誕生」の中に辿り、併せて悲劇的なものがニーチェ哲学の根底にあることを確認しようとするものである。なぜなら、ニーチェの生涯における思想上の変転にもかかわらず、そこには一貫性ともいべきものがあり、それを支えるのが他ならぬギリシア悲劇的なもの、むしろ「ディオニュソスの」と考えられるからだ。そしてこれがデカダンな虚無化した近代ヨーロッパ文化に対して、反時代的哲学者として立つニーチェの姿勢の源になっていると考えられるからである。

まず、ギリシア悲劇に対するニーチェの解釈を辿ってみよう。

そこで登場するのが、アポロ的・ディオニュソス的という「美学上」の重要な対概念である。彼は冒頭で次のように述べる。「芸術は、アポロ的なものとディオニュソス的なものとの二重性によって進展していく」。ここにはニーチェの独創的な考えがある。つまりアポロとディオニュソスはギリシアの二大芸術神であり、その異なる性格のもとに葛藤をくり返しながら芸術を出生し、最終的に両者の特徴を兼ね備えたアッティカ悲劇を誕生させるといふものである。彫刻によって代表されるギリシア文化を英知的とする一面的な見方を廃し、むしろ後に述べるディオニュソス的なものを文化の根底

においたのである。この間の経緯を辿ってみる。

アポロ的なものとディオニソス的なものを、ニーチェは、夢と陶酔という芸術世界として比喩的に語っている。アポロ的なものとしての夢とはどのようなものか。

「夢の世界の産出にかけては誰でも全き芸術家であるのだが、この夢の世界の美わしき仮象がすべての造形芸術の前提なのである」。夢は完全性を持つ仮象である。日常の現実とは、哲学的人間にとっては、その下に第二の全く異なった現実が存在すると考えられることから仮象であるとみなされる。しかもそれは不完全にしか理解されない。従って夢と日常の現実を比較するならば、夢の方がより真実性のある世界といえよう。ギリシア人はこの夢の示す真実性、完全性をアポロとして表現するわけである。

ただここで気をつけなければならないのは、夢の像が病的なはたらきをしないように、つまりある一線を越えてぶざまな現実とならないようにしなければならない。そのためには「節度ある限定、狂暴な激情からのあの自由、造形家神の英知にみちたあの安らかさ」が要求される。そこでアポロにおいてはショーペンハウアーの『個体化の原理』への信頼、その原理に捕われた者の安らかな静坐というものをうかがうことができる。

ニーチェはまた、次のように言う、「ギリシア的 \wedge 意志 \vee は、アポロ的段階においてまことに激しく生存を希求する」と。すなわち、ギリシア人は、その神話から察するに、存在の恐怖と凄惨とを知っていた、だから彼らはそれらを克服し覆いかくすため、あの豊満な、勝ち誇った存在であるオリシポスの神々を創造したのである。それは、「芸術を人生の中へと呼びこむ衝動であり、生きつづけるようにと誘いつつ、生存を補足し、完成しようとする衝動」の発露にはかならない。

以上に見たごとく、アポロ的なものが夢という真実性、完全性の表現であり、「個体化の原理」⁽¹⁾を

伴う秩序の存在として、生に対して強い意志を示すものである、とすれば、その対極とされるディオニュソスのものとはどのようなものか。

歌い、踊り狂い、性的放縦に満ちたバルバロスの祝祭にみられるあの激情、それがディオニュソスのものとして考えられる。秩序や節度などには束縛されない、すなわち、『个体化の原理』が瓦解した時に噴出する衝動なのだ。ニーチェはアポロ的なものを夢にたとえたのに対し、ディオニュソス的なものを陶酔にたとえて語る。「あらゆる原始人や原始民族が讃歌の中でたたえている麻酔の飲み物の作用によってとか、あるいはまた、全自然を歓喜をもってみたとす春の力強い訪れに際してか、あのディオニュソス的な興奮が目ざめ、興奮が高まるにつれて、主観的なものは完全な自己忘却へと消え去っていく」。

ディオニュソス的なものの力は、アポロ的なものを凌駕するほどであり、アポロ的なものへ傾注するギリシア人に、全存在が苦悩と認識の上にあることを痛感させる。特にディオニュソスの祝祭における音楽は、それまでギリシア世界にあった音楽を圧倒し、彼らが本来もつ性質の中に、狂躁乱舞する陶酔の世界と通じるもののあることを感じさせ、驚愕させるのである。

こうしたディオニュソス的なものはまた、音楽の象徴としても考えられる。音楽は非造形的芸術であり、形象や概念を必要としない、情感の表現である。ディオニュソスの音楽とはまさにそうしたものであり、ディオニュソス的なものそれ自体である。

以上のようにアポロ的・ディオニュソス的という対概念に関して叙述してきたわけだが、両者を自然そのものからの芸術衝動としてとらえた場合、次のように言えよう。アポロ的なものは夢の形象世界という形をとってあらわれ、一方、ディオニュソス的なものは、自らは美的なものを何も創造せず、むしろ野性的で制御しがたい衝動、陶酔的な現実としてあらわれ、美的創造過程の原動力となるもの

である。⁽²⁾

さて、この二つの対概念が、ギリシア人にどのようにかかわってくるのか。

ギリシア人は、その神話から察するところ、存在の恐怖と凄惨を知っていたがゆえに、それを克服し覆いかくすためオリンポスの神々を創造したのであり、また「照りかがやく者」アポロに示される「個体化の原理」への信頼に基づき生きていたのである。そしてギリシア人の芸術は、真实性、完全性を基調としてはぐくまれてきた。

ところがそこへ、バルバロスの祝祭、すなわちディオニュソスのものが浸透してくるのである。当初ギリシア人はアポロの威容に守られていたが、しかし、彼らの内面にバルバロスと同質のディオニュソスの衝動を意識した時、アポロの防御は崩れてしまう。

ここでアポロ的なものとディオニュソス的なものが結合し、ギリシア人のディオニュソスの狂躁秘祭という姿であらわれるのだが、その時にはじめて、自然は芸術的歓呼に達し、「個体化の原理」の炸裂が芸術的現象となる。ニーチェは言う、「ディオニュソスの酒神讃歌において、人間の心はかきたたえられ、そのいっさいの象徴能力が最高度に発揮される」、「今や、自然の本質は象徴的に表現されることとなる」と。

ギリシア人におけるアポロ的とディオニュソス的という対概念の闘争、そして最終的に両者の融合によって自然の芸術衝動が満たされ、アッティカ悲劇が誕生する、というのがニーチェの考えである。

次にギリシア悲劇の分析に移る。

ギリシア悲劇の起源は何であるか。ニーチェは次のように言う。「古代の伝承がきわめて明確に語っているとおり、悲劇は悲劇のコーラス（合唱ならびに合唱隊）から発生したのであり、起源はコー

ラスのみであって、コーラス以外のなものでもなかった」。ここではコーラスについて検討するのだが、そこにはニーチェの指摘した民謡との類似点を見いだすことができる。

コーラスも民謡もその組成は音楽と言語である。言語とは抒情詩を意味する。それは叙事詩と対比されるけれども、後者が客観的事実を述べることを主とするならば、前者は、一般には主観的に述べると解されるが、ここではそれだけにとどまらない。抒情詩にある「私」はもはや主観的なもの、経験的・実在的な人間の自我ではなく、真に存在する唯一の自我、事物の根底に安らう永遠の自我であって、抒情詩人は、この唯一の自我の媒体でしかない。民謡における抒情詩人の役割は、情感の直接の表現である音楽を、形象によって解き明かすことである。これはアポロ的な働きである。

しかしニーチェは民謡の分析において「言語が音楽を模倣しようとしてきわめて強く緊張しているさまが見てとれる」と言う。つまり、抒情詩は音楽に対して従属し、あるいは依存しており、逆に音楽自体は無制約で形象や概念を必要としないものだ。

この抒情詩と音楽からなる民謡はアポロ的なものとディオニッソス的なものとの結合にほかならない。コーラスにも同様のことが言える。先に述べたように、ディオニッソス的なものは制御しがたい衝動であり、美的創造過程の原動力である。この力にアポロ的要素を加味することで芸術が成り立つ。従って悲劇という芸術の起源にコーラスを考えることができよう。

では悲劇全体の構成はどのようなものか。悲劇の世界、文芸の領域とは、空想的な絵空事ではなく、その反対、より真実に、より現実的に、より完全に存在を模写することである。これを大衆全体に伝達するのがディオニッソスの興奮であり、コーラスであるが、この時、コーラスを生み出す過程がドラマの原現象と考えられる。言いかえるならば、悲劇の根源的現象がドラマという幻影を放射すること、ディオニッソス的なものがアポロ的な形象世界の中へ自己を発散させつつ浄化していく過程が悲

劇なのである。だからアポロ的叙事詩的性質はおびるけれども、ディオニュソスの客観化である以上、それはディオニュソスの作用をアポロ的に感性化することにほかならない。従って舞台場面や役者の演技は幻影にすぎず、唯一の「現実」はコーラスなのである。

こうして、ディオニュソスの根源的一者がアポロ的体裁を装って悲劇として誕生し隆盛を極めることになる。ここでもう一度強調しておきたいのだが、ギリシア悲劇はディオニュソスこそが唯一の主人公であり、アポロはこれを叙事詩的な精確さ、明晰さをもって現象させているのである。

ところが、このような悲劇が没落する運命にあったのだ。それはエウリピデスの登場によってである。彼によって悲劇の内容が変えられたからだ。つまり、これまでの主人公であったディオニュソスを追い出し、代りに観客を、日常生活の人間を舞台へ上げたからだ。この主役交代の意味するところは次のごとくである。「全能の神ディオニュソスの根源的要素を悲劇の中からとりのぞいてしまうこと、悲劇をあらたに、まじりけなしに、非ディオニュソスの芸術、道徳、世界観の上に築き上げること」ということで、これがエウリピデスの傾向である。しかし、エウリピデスだけがギリシア悲劇の没落の原因ではない。彼の背後に、ある人物が存在する。それはソクラテスである。ニーチェは言う、「ディオニュソスはすでに悲劇の舞台からは追い出されてしまっていた。しかも、エウリピデスの口を借りて語る或る魔神的力によってである。エウリピデスも或る意味で一つの仮面にすぎなかった。彼の口を借りて語り出ていた神、それはディオニュソスでもなく、アポロでもなく、全く新来の魔神、その名をソクラテスといった。そこに生じた新しい対立、それはディオニュソスのものとソクラテスのものという対立であり、ギリシア悲劇の芸術作品はこの対立によって没落していったのであった」。

何故ソクラテスなのか。ここにアポロ的・ディオニュソス的なものと、ソクラテス的なものとの対

立をみる。アポロにせよ、ディオニュソスにせよ、これらは生を肯定し希求するものであった。しかしソクラテスは、観念を生に対立させ、理論的に生を把握し、しかも否定的な立場に立つ。「泥酔した」詩人たちの中に「素面の人間」として登場するソクラテスの力は、ディオニュソスをも逃亡のやむなきに至らしめるのである。³⁾

以上のようにギリシア悲劇の誕生から没落までを辿ってきたニーチェは、次にヨーロッパ文化のソクラテスの暗黒化、学問臭の強い世界把握によるその平板化が、一つの新しい芸術、すなわちリヒャルト・ワーグナーの音楽によってとって代われ、悲劇的神話が再興するであろうことを予言している叙述に向うが、この部分はニーチェ自身も後年指摘しているように、ワーグナー崇拜の表れであり、われわれの主題とは直接関わるものではないので割愛する。

では、ニーチェにとって、ギリシア悲劇、あるいはディオニュソス的なものは、どのような意義を持っているのか。

ニーチェはギリシア人と悲劇との関係について、厭世主義との関連で次のように問いかける。悲劇とは厭世主義的なものであるのか、また、それを欲求したギリシア人も厭世主義的な存在であるのか、と。否。ギリシア人は厭世主義者ではない。むしろ生を肯定し、生を希求し、歴史上「もつとも美しい、もつとも羨むに足る、そしてもつとも生への魅力をそなえた人種」であったのだ。ならば何故、悲劇を欲したのであるか。ニーチェはギリシア人が悲劇を求めた衝動を「強さのベシミズム」としてとらえる。つまり、幸福やあふれるばかりの健康、生存の充実から、生存の苛酷なもの・戦慄的なもの・邪悪なもの・問題的なものに知的偏愛をいだいた、と解釈するわけだ。ニーチェがギリシア悲劇を通してギリシア人に求めたものは、生の肯定であり、生の充実感の証ではないか。そして悲劇の

根底にあるのが、ディオニュソスなのである。

もし、ニーチェ哲学に貫く根本思想が、この生の肯定であり、生の充実であるといつてよければ、『悲劇の誕生』以後の著作活動における、ニヒリズムとの対決、キリスト教との対決とは、実は、キリスト教をデカダンな、生の弱者の宗教ととらえ、それが支配するところのヨーロッパ文化の退廃を批判し、ギリシア悲劇、すなわちディオニュソスのものにおける生の肯定を支持し、実践していく過程といえるのではないだろうか。例えば、普仏戦争の勝利による外的隆盛の中に、ドイツ国内の文化の無内容化に憤りを感じ、また現代ヨーロッパ文明における形骸化したキリスト教、畜群化する民衆、卑小化する人間をまのあたりに見て、生の意義と目的の喪失を痛感したニーチェは、ギリシア悲劇の本質からする文化更新への意欲を持ち、思索を展開していくのである⁽⁴⁾。

『悲劇の誕生』は、ニーチェが古典文献学者から哲学者へと変身したことを宣言するものであり、その思索には生への確信と強い情熱が込められている。まさにディオニュソスの誕生というに足る。

注

- (1) 個体化の原理。ショーペンハウアーの「根拠の原理」の第三「存在の充足根拠の原理」、すなわち「時間、空間の純粹直観」のことである。「物自体」を、主観に対し、感覚を通じて個々の事物として現象させる原理である。『ニーチェ』世界の名著57四五九ページ注参照。
- (2) 『ニーチェ』イーヴォ・フレンツェル著 川原栄峰訳 六一二ページ。
- (3) 『ニーチェと哲学』ジル・ドゥルーズ著 足立和浩訳 二九二ページ参照。
- (4) 『ニーチェ』世界の名著57「ニーチェの人と思想」 手塚富雄 一四二ページ。

創造と意志的契機

——プロティノスにおける「一者」∨と意志の問題

佐々木 裕 二

1. 問題の端初

プロティノスにおける万有の創造・産出は、「必然的なもの」として捉える観方が強いが、その場合、「必然的」とはどのような意味に解すべきなのであろうか。

従来の主な解釈では、創造活動に際して、創造者の意志・自由な選択・合理的計画性などは一切排除されているものとして捉えられてきている。プロティノス自身も『Enneades』中の多くの箇所⁽¹⁾で、そのことを確かに主張しているのである。

そうすると、「必然的」と言う場合、創造の源泉ともいべき「一者」(αὐτὸς θεός)∨⁽¹⁾は、意志的契機以外の何らかの要因によって創造するのであろうか。例えば、「一者」∨が自己と全く異なり、自己の内部には含まれないものを産出するがゆえにこそ「生む」ことは「必然的」になされると考えられるのだろうか。また、自己の力を出し惜しみしたり、力の制御が思うが儘に出来ないためであるのか⁽²⁾。更にそれは、何らかの外部からの圧力や要求のために「生み出さざるを得ない」⁽⁴⁾のか。

これらの疑問は、「一者」∨が一切の存在を超越した「全く完全なるもの」であり、最高位の原理に相応しい「完全なる力の統御」を有しているという本性から卻けられねばならないであろう。「一者」∨は他から制約されたり、他から働きかけられたりすることのない、完全な「自足者」だからである⁽⁵⁾。

このように、「強制的ゆえ」に、「不完全さのゆえ」に「一者」∨が次位のを産出するのではない

ことは、プロティノスも主張していることである。ところが他方では、 \wedge 一者 \vee は自己の本質を現成するうえで、「あくまでも自発的に、かつ、自由に自己の似像を生む⁽⁶⁾」という、先と相反するかのような内容が『Eneades』中に散見できる。特に、そのⅡ・8論文『 \wedge 一者 \vee の自由と意志について』では、 \wedge 一者 \vee に意志が認められること、また、意志の関与が創造にもあることなどが取りあげられている。

「 \wedge 一者 \vee それ自身は、それに続くものが生まれるか否か、またどのようなものが生まれるかについては何の関心も持っていない⁽⁷⁾」であるとか「 \wedge 一者 \vee は偶然に、また熟慮の末に全てのものを創造したのではない⁽⁸⁾」などの創造における意志的契機の一連の否定が述べられている一方で、他方、それを肯じるという一見矛盾した言明を彼が呈示しているのはどうい理由があるのだろうか。

かくしてプロティノス自身の裡では、創造における創造者の意志的契機が実際はどのように扱われているのか——それはやはり否定されるべきものなのか、それとも肯定できるものなのか、両者のいずれでもないのか——という疑問が吟味されなければならない。本稿の課題は、彼の言う「意志」とは何であるかについて \wedge 一者 \vee の性質に視座を定め、それを解釈しつつ、創造に関する彼の見解の断面を辿ろうとするものである⁽⁹⁾。

2. \wedge 一者 \vee と意志

さて、その意志とは \wedge 一者 \vee にとってどのようなかわり方をするのであろうか。この問題を考えるにあたって、 \wedge 一者 \vee それ自身とその産出活動について観望してゆかなければならない。

\wedge 一者 \vee の創造・産出は『Eneades』の随所で、意志・企図・合理的計画のもとになされるのではなく、創造力・産出力の「自然な発出」によってなされることが、宇宙の永遠性に関連して述べられ

ている。⁰⁰プロテイノスが産出を \wedge 一者 \vee の「力のおのずからなる発露」¹⁰と説明する根柢には、謂わばそれが \wedge 一者 \vee の本質的な活動であり、何らかの原因・背景によるのではないという考え方があつたのは先に観たとおりである。究極的には、 \wedge 一者 \vee に対して何らかの属性を附与し帰属させる考えが否定されていることも含まれていると考えられてくるのである。¹³

プロテイノスによれば、 \wedge 一者 \vee とは、最高にして完全であり、最も単純なる者であるがゆえに、意志・自由・自在な力、思慮・有性などは一体化しているとされる。それは寧ろ、諸属性が単一の性質として完全に包摂されていると考えてよいだろう。 \wedge 一者 \vee においては「有る」ことも「意志」も一体化していることから「彼（一者）は意志するように存在し、存在するが儘に意志する」⁰⁴と言うことができ、W 8・13では以下の様に明示されている。

「彼は自分自身と和合して、自己であることを意志し、自己が意志するものとして現にある。意志と自己とが一なのである」¹³。

全く単一なる者の \wedge 一者 \vee に対して、意志や思惟など何らかの属性を想定することにより、 \wedge 一者 \vee の自己内部に、主体―対象という二分化を挿入することは「一」の分割を否定することである。この場合「一」とは、「多」が有機的にその儘の形で統合されたひとつの複合体であるという意味ではない。⁰⁶ \wedge 一者 \vee の単一性（単純性）とは、 \wedge 一者 \vee がそれ自身の中に如何なる関係、如何なる区別、如何なる分割可能性も含まない「絶対的な無関係性」⁰⁷としてのみ言いうるのである。プロテイノスが説明する場合も、我々の未熟な言葉では \wedge 一者 \vee の「一」なる性質は説明しきれないと断わっており、常に慎重に、 \wedge 一者 \vee の本質や属性はあくまでも仮想的な表現であり、実際にそうなのではないと彼は強調している。⁰⁸

さて、この \wedge 一者 \vee の性質を捉えたいうえで、 \wedge 一者 \vee は産出においてどのような様相を示すのかを

次に吟味してみたいと思う。

しかし△一者∨の産出を考えるまえに、△一者∨は果たしてどのように成立したのかという問題も考えねばならない。△一者∨が他から一切原因されないことは、△一者∨はそれ自身「自己創造者」でもなければならぬことになる筈である。実際、産出の始源においては、△一者∨が△英知∨を生むことよりも、△一者∨の自己創造が本質的に先立つと考えてよいのではないだろうか。まずこの点から出發してみたいと思う。

△一者∨が現にそのようにあるのは「彼の本性が常に欲して、また現に欲しているとおりのものである」²⁰からだと言ふ。つまり△一者∨は「自分の意志どおりのものになることを望んだり、自分の本性を違ったものに転ぜしめることができようとも、他のものになるのを望ま²¹ず、また、今あるのは何らかの強制のゆえにでもない、²²というのである。△一者∨の成立は、「氣に入る」・「選ぶ」というような「選択可能性」ゆえに生じたのではなく、△一者∨それ自身の裡に「自己選択と自己への意志」が融合しているのであり、それゆえに△一者∨の自己創造は、如何なる偶発的なものでもなくまた、それ以外のものになる可能性も意味しないのである。

しかしそうするとこの「意志」には、次のような疑問が生じざるをえない。ひとつは自由選択を前提とした意識としての意味がないといえるのではないだろうか。²³幾つかの欲求の原型があつて、その中からどれかを選ぶという因果系列はそこには関与しえない筈である。それからもうひとつは、「時間的経過」の次元で考えても妥当しないのではないだろうか。なぜなら意志↓自己創造↓存在という時間的理解は、同時に存在↓自己創造↓意志という反芻とも同化しているのであつて、認容しがたいものであることになる。仮に時間的に翻意してみても、これらは全く同時になしえていると言わざるを得ないであろう。しかもその時性とは、意志・創造・存在のみにかかわるのではなく、△一者∨の持つ

本性の全てが該当すると考えられるのである。

それゆえ、△一者▽はまた同時的な本性の発露という点で、次位のものを同時に生み出していると考えられる。ここで特に意志的契機を吟味する必要があると思われるのは、同時性という点で考えてみた場合、△一者▽が△英知▽を産出するのも、自己創造と同じ様に「生もうと思つて生む」とか「生まざるを得ない」などの意識とは無縁ではないかと考えねばならないことである。△一者▽が△英知▽を生む過程は、前述したような「自己の本質的活動を他者をして現成せしめる」という観点から整理すると、次のように言うことができないだろうか。

△一者▽は、自己の本質を現成するがゆえに△英知▽を生む。英知を生もうと意志した結果生む、というように「生む」という目的ゆえに意志するのではなく、△一者▽が△一者▽たりうることを意志する。そしてそれが、△英知▽を自発的に生み、その結果、△一者▽は△一者▽の意志に由来して生み出されたことになる。これはまた、△一者▽に本性的といえる同時性において認められ、△一者▽の本質的活動と本質から由来した活動は、まさに「生む」という点で相即・未分化となっている。

しかし、このように観望してみると、△一者▽の創造・産出においては、意志的契機とおぼしきものは確かめても、その内実は、そのように呼ぶには余りにも消極的な中味になっているように思える。それよりも、「意志」として捉えることが難しいとさえ思えるのである。

「意志」はここでは、創造・産出の契機として介与している訳ではなく、自己意識の所産としてある訳でもない——△一者▽がそれ自身であるという原動力になっているだけとしか到底考えられないのである。創造・産出の中で「意志的契機」を構成すると、それは「自己の本質を自発的に必ず在らしめる」という意味に受取れると思われる。つまり、「自発性」と「必然的結果性」とが同化しており、「何ものにも強制されずかならずそのように生み出す」という意味になると考えられる。従つて、

それ以上の意識——どのようなものを生むかなどという——とは全く無関係である。たとえ「一者」が自己自身を現に欲したとおりのものになっていることは、次位にあるものもそうであるのだと考えることはできるとしても。

このような「意志」の内容は、生む者が自己を自己たらしめ、生まれる者をそのように在らしめる力という意味が大きく、裏返せば、「必然的なもの」の原動力ということになるといえようか。つまり、「意志」と「必然」とは双方が両義的なものであり、何らかの観点から分断されてしまっただけなのではないだろうか。

例えば、「流出」に沿って整理してみよう。端的な特徴として「流出」は、存在するものの階層化を形成する。それは、下位のものが上位のもの「似像 (Эммуляж)」として生まれることである。この場合、上位者の意志とは、自己の似像を何ものにも拘束されず自発的に必ず在らしめるといふ様に捉えられる。

しかし、生む側ではなく生まれる側に立って考えてみた場合、生まれてくる者は必ず前位者の「似像」として生まれてこざるをえず、前位者の本質が必ず分与されて存在する結果となる。つまり次位者は、自己存在を左右する自由がなく、「必ずそのようにならざるをえない」のである。生まれてくる者は、一方向しか向くことができなかつたかの如く存在させられ、自発的に存在するとは言えないことになる。即ち、生まれる者からみた場合、「必然的」といふべき様相を呈してしまうといえるのではないか。

このように「流出」の視座からは、先にみた両方の意味が、観点の相違によって泛き上がってくる。成程、それが意志というにはその内実は極めて希薄なものである。しかしプロティノスは、創造とその体系化を形成する原動力として生む者には積極的に意志を附与しているのではないだろうかとも考

えられる。とはいえ、意志が自己意識として把握できない以上、結果的には「必然的」という内容と同化していると考へたくなるのである。⁶³

3. 意志的契機に内在する問題・まとめ

以上素描してきたように、△一者▽の産出活動に意志的契機を認めるか否かという問題は、「意志」の両義的意味に遡及できると思われる。しかし、もっと端的に、△一者▽の一切の関係を絶した絶対的自己内在性による、純粹で無媒介な単一性から意志は「ある」とも「ない」とも唱導することも可能かも知れない。⁶⁴

しかしプロティノスが、意志的契機があるともないとも言うことについて、△一者▽の本性から単純に演繹できると考へるのもまた十分ではないと思われる。寧ろ、創造における意志的契機そのものが何らかの問題を孕んでいることを検討する必要があるように思われるのである。

先にとりあげたように、意志といわれているものを吟味すれば、人間的な意識活動の内容は根本的に稀薄であることは、プロティノス自身全く気づかなかったことではあるまい。というより、そうせざるをえない問題があるのではないか。その問題とは、創造の根拠を意志的契機に還元することが、常に△一者▽の本性の中に变化・偶然性を前提することになると見做される恐れがある点である。

創造者が創造に際し、ただ創造しようと思志したがゆえに創造がなされたということは、創造が創造者の自発的なものであり、ひいてはその万能性を弁証する意味を持つことになる。⁶⁵しかし、このような創造者の意志的契機の附与は、生まれてくる者が創造されるか否か、またその存在自体が全て創造者の考へに左右されていることも見逃せない。創造者が生まれてくる者の存在を左右するということは、創造者の意志が創造に際し「たまたまそのように創った」という偶然性や成りゆき性を多大に

持っていることにもなる。このことは、創造者の意識の変化を前提することになり、更には創造における時間的系列の理解、創造者の人格性の附与といった問題に立ち向かわざるを得ないのである。

△一者▽に意志的契機を全面的に援用してしまえば、当然次のような結果になるであろう。つまり、△一者▽はその時々気分や状況で、違ったものを生み出すことになる。そうすると△一者▽は△英知▽を様々に産出してしまえばかりか、自己自身でさえ偶然に生み出すことになり、「自足者」などとはもはや言えなくなってしまうのである。³⁸

プロティノスがⅥ・8などで、意志の問題を扱う際に、大変周到に偶然性や成りゆき性を否定している点でも、またひいては執拗とも言えるグノーシスへの駁論をみても、彼が△一者▽に意志を想定する場合、まずこの問題に直面したのではないかと思われるのである。⁴⁰ もう少し敷衍して考えるならば、彼が△一者▽に意志を想定する場合をみても、彼は△一者▽そのものを外在的に捉えているというよりは自己意識内で極めて精緻に論理的整合化をはかっていたのではないかと思われる。⁴¹

つまり△一者▽は、意識外に敢然と屹立するものではなく、プロティノス自身の意識の中で、遡及され整合化されてゆく過程を論理づけてゆく△究極因▽的な様相を示しているのではないだろうか。⁴² △一者▽がそのような、「小宇宙」としての個人の意識の中で最も根源的に辿りついて測定された性質と考えるならば、ここで扱ってきた「意志」の問題にも大きく影響してきており、プロティノスの問題意識の整合化のひとつとして観ることができるよう思われるのである。

(一九八七・一・二六)

註

(テキスト) 本稿は主としてプロティノスの原典を以下の順で使用した。

- ① P. Henry et H.-R. Schwyzer' Plotini Opera (I ~ III) (1964 ~ 82, Oxford)
- ② R. Harder' Plotinus Schriften (I ~ V) (1956 ~ 67, Hamburg)
- ③ A. H. Armstrong' Plotinus (I ~ V) (1966 ~ 84, London)

＊

＊

(1) 本稿は世界創造の問題に焦点を当てているのではなく、プロティノスが最も根源的に産出活動を想定する「一者」に焦点を当てている。

(2) Enn. W. 8.20.18 (以下 Enn. を省略)

(3) cf. V. 4. 1.35

(4) cf. W. 8. 7, 8 ここでプロティノスは「一者」が如何なる他者によっても動かされることなく、その「自主性」は否認しえないことを強調している。

(5) プロティノスは「一者」について、「しばしば「自足者 (τὸ ἀειτάρες)」という表現を使う。例えば W. 9. 1. 9 など。

(6) cf. W. 8.20.18, 27 など。「似像 (μειμνα)」については2章を参照。

(7) W. 2. 2. 11

(8) V. 3.15.16 テキストは Harder に従って「熟慮」の意味を強調する。

(9) 本稿は、野町啓『初期クリスト教とギリシャ哲学』(創文社)における「創造と必然性」(P. 163 ~

190) に多くの示唆を得た。しかし本稿では、意志的契機を、野町が批判しているような積極的肯定として観るのではなく、結論はほぼ野町に近いと思われる。プロティノスが呈示した意志の様相を可及的に彼自身の考え方の中に位置づけることがこの稿の目的である。

00 例えば ■. 1. 1. 2 ~ 4; ■. 9. 3. 12; ■. 2. 1. 20 ~ 25 など。

01 V. 1. 6. 27 など。成熟・完全の域に達したものは、自らその儘の状態でいることに耐えられなくなり、自己に固有の本質を発出してしまふ。所謂、「流出」である。

02 彼は V. 4 において、「火」の譬えを用いながら、△本質的活動∨と△本質に由来する活動∨という2つの活動を区分づけたうえで、△一者∨と△英知∨にそれを当てはめ、生む者の本質をまさに生むという活動に求め、生む者と生まれた者との必然的關係と両者の本質的な区別とを示唆している。

cf. 野町前掲書 P. 173.

03 例えば W. 8. 13. 47 ~ 50 では、用語の使い方が説明のために必ずしも厳密ではないこともあるとプロティノスは注意している。

04 W. 8. 9. 9 ~ 13; W. 8. 13. 5 ~ 11, 25 ~ 40, 43, 50 ~ 58 など。

05 W. 8. 13. 29 ~ 30

06 △一者∨の単一性については、至る箇所ですべられており、「自足性」や無媒介的・直接的「一」性が強調されている。ex. W. 9. 6. 18 ~ 20; ■. 9. 1. 1 ~ 4 etc.

07 △一者∨の「一」とは、一切の同一性を超える単一性 (ἀπλότης)・単純性 (ἀπλότης) としてのみ解することができる。例えばプロクロスでは「プラトン」「ブルメニデス」註解』の中で、△一者∨の性質を4つの命題に分けて説明しているが、△一者∨はそれ自身と異ならず、他者と同じでもなく、他者でもなく、自己と同一でもなく (同書 1188, 41; 1079, 30). W. Beierwaltes

Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik (1965, Frankfurt am Mein) p. 61~71, 343~394 etc.

㉔注㉓を参照。W. 8.13.47~50 etc.

㉕ W. 8.20.24~27 へ一者∨の自己創造性がそれが絶対的（非関係的）なものであり、それもまたへ一者∨の全体であることをプロティノスは注意している。

㉖ W. 8.13.37~38

㉗ W. 8.13.33~35

㉘ W. 8.13.36 《ὁπιο ἀურετης》は「必然のゆえに」であるが、この場合は、「外的な圧力ゆえに」という意味にとれる。

㉙ W. 8.13.41~46

㉚ W. 8.18.30~32; 38~43 意志を自由選択の意識とすれば、「たまたまそうであった」という偶然性が介入してくるといえる。しかしプロティノスは創造における偶然性をきっぱりと否定している。3章を参照。

㉛しかし、へ一者∨の自己創造は永続的なものではなく、一回きりのものであるとプロティノスは述べている。ex. W. 8.21.7~8

㉜へ一者∨に熟慮や義務感を想定させることは、結果的に「主体-対象」の自己同一化として、へ一者∨を二分化してしまうことになる。

㉝注㉜参照。

㉞へ一者∨が自己創造しかつへ英知∨も同時に産出しているのは、意志された創造的な力であることがW. 8.18でまとめられている。

㉟注㉞参照。自己意識とは謂わば知性と存在とに二分化するのである。しかしへ一者∨はこのような

二分化を肯じえないものである。cf. V. 1. 4 ; W. 8. 20. 18 またこのような分割を主張するグノシス派に対して厳しく言及していることも見逃せない。ex. II. 9. 1

60 「そのように生む」とは自己の「似像」を生むことであり、それは自分より劣性のものを生むことも意味する。

61 野町前掲書 P. 182. 「意志」の意味はほぼ野町の「必然的」の解釈に合致することになる。

62 野町前掲書 P. 182 のほか、E. R. Dodds' *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965) [邦訳 (日本基督教団出版局) では P. 110]、また A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard U. Pr., 1936) [邦訳 (晶文社) P. 64~69] などを参照。cf. V. 12. 40~49.

63 Dodds はこれを「相互性の欠除した一方通行的なもの」と述べている。前掲邦訳書 P. 110 また Lovejoy はこのことをプロティノスの「決定論」として捉えている。

64 このことからして「意志的契機」というには消極的すぎ、寧ろそれは存在しないとする考え方が多い。しかし、人間的な意識活動とは言えなくとも、キリスト教創造論におけるそれと単純比較して「意志的契機はない」と決めつけるのは疑問である。

65 「流出」にあてはめて考えると、意志の働く方向が「下降 (katabolē)」、必然性を強調する方向が「環帰 (epistrophē)」といえる。

66 へ一者√が肯定神学的に「あらゆるものである」ともいわれ、かつ否定神学的に「いかなるものでもない」ともいわれうるとしてもそのように考えられる。クレーマー (K. Kremer) は一連の見解では V. 1. 6. 25~27 に否定神学的発想を読みとり、意志的契機を主張する。Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (1966) など。また野町 (前掲書 P. 170 註③) の他に、山田晶も『在りて在る者』(創文社、P. 6~10) で批判的にこれを取りあげ

ている。

㉟この内容については、キリスト教弁神論の方法と併せて、野町前掲書 P. 165～167.

㊱これは、(immutabilis)としての自足者が△一者▽に想定されているのではないか、と思われる。

㊲プロティノスは意志の問題の中で「偶然・成りゆき」性を否定している。ex. W. 8. 14. 35～36 ; W. 8. 15. 23～24 etc.

㊳W. 9. 3. 10～14 ; 7, 1～2 ; 8. 2～5 etc. この中でプロティノスはグノーシスにおける創造者の境遇の変化、意志の変化、悪質なる熟慮を徹底して批判しており、却って自分の立場に意志的契機の否定を裏付けるような意味を濃くしているように思われる。

㊴E. Ivánka 'Plato Christianus' (1964). Ivánka の説明に肯じるものとして野町前掲書 P. 185 など。筆者も Ivánka に同意するところが多い。

㊵大宇宙を個我の中に透映して、ミクロコスモス化する在り方は、古典古代後期から中世にかけて「メロテジア (Molothesia)」として絵画化されていた事実からも首肯ける。「メロテジア」とは人間の四肢 (μ ε λ α γ α) を占星術のホロスコープに当てはめて図像化するものである。Friz Saxi 'Lectures (Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures) (London, 1957)'. 邦訳は『シンボルの遺産』(せりか書房) P. 41～59.

編集後記

昭和六十一年度卒業論文・レポート題目一覧

本号には第二十一回弘前大学哲学会大会（六十一年九月二十日開催）において公開講演ならびに研究発表された方々の論文三編を収めました。

ところで論文を公募しています。関心がございましたら、幹事あるいは委員に連絡ください。

昨年の暮れ、三十九年卒の大塚雅夫氏が、さらにこの三月、三十四年卒の沖田健二氏が他界されました。謹んで御冥福お祈り申しあげます。身近な方の御不幸に出会うことが多くなりました。しかも何事もなかったようになまわりの時が過ぎて行くのが不思議です。それでいいのです。それだからかえって、わたくしは泣きたい程に人間が好きになるのです。

斎藤武雄会長はますますお元気です。スーパーで自ら買物をなさる姿をお見受けします。昨年十二月創文社から、「ヤスバースの政治哲学」を上梓されました。またこの四月弘前学院大学学長に就任されました。その信念と責任感には頭がさがる思いです。

新委員として教養部に倫理学の諸岡道比古氏をお迎えしました。

荻生徂徠研究……………	岡部	信宏
ドゥルーズ・ガタリ研究……………	藤林	史絵
石田梅岩の研究……………	菅野	重峰
善 (A. Maquon) についての一考察……………		
——「ゴルギアス」における快楽説の分析……………	熊谷真理代	
原口統三「二十才のエチュード」研究……………	斉藤寿美子	
カント「プロレゴメナ」研究……………	佐藤	大作
実存について……………		
——サルトルの無神論的実存主義……………	関沢	祐子
ヴェルフリン研究……………	成田	毅
国家社会主義についての諸考察……………	村岡	勝宣
ニヒリズム研究……………	執行	敏明

前号（第二十一号）目次

「ロゴス」と「パトス」……………	友村	恭子
——ギリシャ人の人間観……………	安藤	清三
中国浄土教思想と鳩摩羅什……………	神明	薫
「経験」におけるアプリオリなもの……………		

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会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文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(年額二、〇〇〇円、ただし本学学生は年額五〇〇円)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。役員は任期は二年とし、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(改正) 本会の規約改正は総会の決議による。

- 一、会長 一名
 - 一、委員 若干名
 - 一、幹事 若干名
- 1 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。
 - 2 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

弘前大学哲学会役員

会長 斎藤武雄

委員 友村恭子・松居正俊・岡崎英輔
五十嵐靖彦・清水 明・小島康敬

栗原 靖・座小田豊・尾崎彰宏

諸岡道比古・矢島忠夫・三浦秀春

川口光勇・斎藤俊哉・白取 肇

三上 登・二唐實朗・木立雅憲

松居正俊・栗原 靖・川口光勇

成田紘治

幹事

哲学会誌 第二号

昭和六二年四月二十五日発行

編集兼 齋藤武雄

発行者

発行者 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 株式会社

弘前市下白銀町十一