

ISSN 0287-0886

# 哲学会誌

第 XXIII 号

弘前大学

1988. 6.

附属図書館

---

ヘーゲル哲学の根底にあるもの

— 主観性と神の思想 — ..... 座小田 豊 1

プラトン『国家』における魂 ..... 小山 義 弘 27

---

1 9 8 8

弘前大学哲学会

## ヘーゲル哲学の根底にあるもの

——主観性と神の思想——

座 小 田 豊

ヘーゲル哲学は、これまで極めて難解なもののひとつに数えられてきた。ヘーゲルの死後今日に至るもなお、この哲学をめぐって様々な対立する解釈が現われていることも、その難解さに起因していると言えるだろう。例えば、一方で革命の哲学者ヘーゲルが、他方で保守反動の国家哲学者ヘーゲルが、またある時は、一方で実存思想のひとつの具体例が、そしてその他方で、個別者を圧殺する全体思想の代弁者が、同じひとつの「ヘーゲル哲学」のなかから読み取られてきたのである。これは一体どういうことなのだろうか。ヘーゲル哲学のなかに、まったく相反する解釈を許す、矛盾した主張が存在しているのだろうか。それとも、ヘーゲル自身が平気でこうした矛盾を書き連ね、それを自分の哲学の本領としているからでもあろうか。そうだとすれば、ヘーゲル哲学は、ただ難解である、もしくは、わざと難解にしているといった類のもの、およそ常軌を逸した哲学だということになるのだろうか。

ところが、当のヘーゲルその人は、それとはまったく反対に、哲学はこれまででもっばらただひとつのことだけを探求してきたのだし、そのかぎりでは、哲学は万人に理解可能なものでなければならぬ、と述べてもいたのである。してみると、この哲学の難解さ、そして厄介さは、その「ひとつのこと」に向かって哲学に携わりながらも、あるいはむしろ、その「ひとつのこと」を目指して哲学に携わろうとするがゆえにこそ、矛盾をはらんだ主張をも包括していかざるをえず、また、それを包括しうる哲

学こそが求められなければならなかったという点にあると言わなければならない。アドルノが、エッセンスの人ヘラクレイトスに擬して、ヘーゲルを「暗き人」と呼んでいるのも、ほかでもなく、多義性を包括する、ヘーゲル哲学のこのような特質を見抜いていたからだと言うことができるだろう。

しかし、そうだとすると、一体何をもってこの哲学の理解の緒にすればよいのだろうか。われわれは先ず『精神現象学』を手がかりに、ヘーゲル哲学の基本的な骨格を大まかにおさえおくとところから始めることにしよう。

今、ヘーゲルがただひとつのことを目指し、それを万人に理解可能なものとして構築しようとした、と言った。ところが、そう意図して構想されたにしては、ヘーゲル哲学は、むしろわれわれの理解の範疇を越えたものをあまりにも多く含んでいるように思われる。「精神現象学」の序論のなかで、ヘーゲルはこのようなことを述べていた。一般の人の意識が辿る「経験」の過程は、懐疑 *Zweifel* の道、もった確には絶望 *Verzweilung* の道である、と (*Phän. S. 72*)<sup>(1)</sup>。ヘーゲルが「自然的意識」と呼んでいるわれわれの通常の意識の歩みは、いつも、自分の思い込みを否定されていく歩みなのである。けれども、わかったと思っただけで、すぐその次に否定されるとすれば、われわれは一体どうすればいいのだろうか。ヘーゲル哲学の展開の基本的な在り方がまさにこのようなものであるのなら、この哲学の「理解」を目指すわれわれは、ただ絶望するしかないのだろうか。例えば、ヘーゲルは、存在と無が同じものに同時に述語づけ可能であるといった類のことを、随所で述べているが、このようなことを、通常の意味で「理解する」ことなど、およそ不可能なことではあるまいか。

だとすると、先ずもってわれわれのなすべきことは、ヘーゲルの言う「経験」と「理解」の意義を明らかにするということが、そしてそこから出発するということがなければならないことになろう。ヘー

ーゲルによれば、経験と理解はまさに一体化して初めて、真実、「経験」と、そして「理解」と呼ばれるものとなるからである。自然的意識が自分を否定しつつ辿る右の運動を、ヘーゲルは「弁証法的運動」と呼んでいた。「意識が自ずからに、その知においてもその対象においても行使するこの弁証法的運動こそ、そこから意識にとって新しい真なる対象が発現するかぎり、経験と名づけられる当のものなのである」(Phän. S. 78)。ところが、残念なことに、ヘーゲルの言う「理解」は、この哲学に取り組む出発点では決して示されず、むしろ、この哲学全体の理解を踏まえて、つまり、ヘーゲル哲学の「体系全体の叙述」を踏まえて初めて明らかにされうるものだと言われるのである。「意識にとって新しい真なる対象が発現」してくるのが「経験」であるとするれば、われわれが経験可能な間は、常に新たに対象の真実の相が変化して現われるということにならう。そうであれば、一体われわれはいつ「真理」を見出すことができるのだろうか。

ここで思い起こされるのが、「真なるものは全体的なものである」(Phän. S. 24.) という有名な命題である。この命題を、われわれの経験という立場から見ると、真理に到達するには、経験の全体を経なければならぬということになる。言うまでもなく、まさに経験の主体であるほかはないわれわれ自身が、どこをもって経験の全体が完結したと言いつけるのか、これはどこまでも曖昧であると言われなければならない。経験の果てとみなしうる地点、ヘーゲルはそれを、真理を捉えたところ(すなわち、意識の経験の学である『精神現象学』が終結し『論理学』が始まるどころ)だと言う(Phän. S. 39)。しかし、「経験」とは、彼によれば、対象が常に新たな相貌を呈して立ち現われてくることではなかったのだろうか。そうだとすれば、「経験」が可能な間は真理の全体は未だ見えてはいない、と言わなければならない。もちろん、われわれ人間は、経験を欠いてはもはや人間ではありえない。ならば、そもそも経験の意義は、一体どこにあるのだろうか。経験は経験の本質を経験しえないところ

にその本質がある、ということになるのだろうか。そうではあるまい。ヘーゲルが言いたいのはむしろ、逆説的なことに、このように、自らの経験の意義をどこまでも疑い続けることによってしか、その意義は見出されない、ということだったのではないだろうか。彼はこれを、われわれが通常用いる意味で「絶望の道」だと言っているわけではなかった。Verzweiflungとは、懐疑 Zweifelを行使ver-  
することだと、取りあえずは言っておくことができよう。

ヘーゲル自身は、経験の完結する地点を明らかに見定めていた。今挙げた命題にすぐ続けて、彼はこう述べている。「全体的なものとは、しかし、自らの展開を通して自分を完成する存在者にほかならない」。ヘーゲルによれば、人間の経験の過程と、全体的なもの、真なるものの自己展開の過程とは一にして同じものだと考えられなければならない。すなわち、人間の経験の過程が真なるものの必然的な現われの歩みと重なり、と同時にこの重なりを認識しえた場合にのみ、この経験は「経験」と呼ばれるのである。この必然性を明らかにすること、それを可能にしうる自分自身を形成していくこと、これがヘーゲルの言う「理解」の、そして「経験」の意味だと言いうことができる。したがって、この必然性全体を、それゆえ、まさに真なるものそのものを理解するという目標を目指すかぎりでのみ、個々の経験の意義は充たされるということになる。たしかに、よく指摘されるように、ここには「論点先取りの虚偽」が見られる。絶対的なもの、真なるものの必然的な過程が予め前提されていなければ、「経験」が成り立たないことになるからである。しかし、真なるものの自己展開というこの思想を、論理的な欠陥を指摘するだけで片付けることはできない。ヘーゲルの確信するところによれば、それこそが、展開可能な人間の経験に何らかの意義をもたせるための、それゆえ、経験を免れえない有限な人間に自らの経験の意義を指し示すための、唯一可能な方途なのである。われわれはむしろ、この確信の意味するところを、ヘーゲル哲学理解という目標に照らして明らかにしなければなるまい。

ヘーゲル哲学理解の手がかりを尋ねて、すでにしてわれわれはこの哲学の罠に囚われてしまったのだろうか。全体が捉えられていなければ、出発点もそれとして捉えられないというのであれば、まるで、「すべての牛が黒くなる夜」同様、杳として実体を知らないままに、ただ盲滅法手探りで進まざるをえないかのようにも思えよう。しかし、少なくとも目標だけでもあるとするなら、この目標を目指す歩みを、先ずもって始めてみても良いのではないだろうか。ヘーゲルによれば、端緒は終局、そして終局がまた端緒として明らかになる（小論一四―一五頁参照）のであってみれば、ヘーゲルその人に即しても、この歩みを積極的に反省に転化することの方が大切だと言ってよいだろう。ただ、こうして転化された反省を確実視することだけは避けなければならぬ。ヘーゲルが経験を「絶望の道」と呼ぶのは、それを戒めるためでもあるからである。実際、ヘーゲルは、「知られたもの一般は、それが知られているがために、認識されてはいない。認識の働きにおいて、或るものを知られたものとして前提したり、それと同様それを甘受したりするのは、そのほかの迷妄に比べて最もありふれた自己偽瞞である」（Phän. S. 35.）と述べているのである。

このようなヘーゲル哲学を、しかも、その「根底」において明らかにしようというのは、あまりに身のほどを弁えないことであるのかもしれない。しかし、先ほど挙げた、「存在と無が同じものに同時に云々」ということから推測できるように、ヘーゲルにとって、「根底」、すなわち Grund は、われわれの自然的意識にとっては Abgrund ないし Ungrund でもありうるし、そしてまた、その逆も可能だとも言えるのであってみれば、たとえ、ヘーゲルの言う真の意味での Grund ではないとしても、あるいは反対に Abgrund であったとしても、何かをこの哲学の Grund と見定めて出発し、それがさらにわれわれを真の Grund の理解へと導く一助になりうるとしたら、取りあえずはそれで充分としなくてはならないだろう。

「ヘーゲル哲学の根底にあるもの」という表題に「――主観性と神の思想――」という副題を付け

ておいたが、この「主観性」と「神」を、差し当ってのわれわれのヘーゲル理解の根底にして論証を展開することにしたい。主要なテキストは、神を哲学的に論じた『宗教哲学講義』ということになるが、副題に挙げたふたつの「根底」に関するヘーゲルの重要な言説を、この哲学全体から抜き出し、それを手がかりに、われわれの差し当っての「根底」がヘーゲル哲学の「根底」でもありうるということが、いくらかなりとも明らかになれば、改めてヘーゲル哲学理解の緒に就くこともできようというものである。

＊

＊

＊

さて、先に、ヘーゲルが、哲学はこれまでもっぱらただひとつのことを探求してきた、と述べていると言った。ヘーゲル哲学の根底を探るといふのなら、この「ひとつのこと」を先ずもって明らかにしておかなければならない。それによって、ヘーゲルにとっての哲学の意義も自ずと明らかになってくると思われるからである。したがって先ず、ヘーゲル自身が哲学をどのように定義していたのか、この点に関する言説をいくつか挙げておかなければならない。

一、「絶対的なものが意識に対して構成されるべきである。それが哲学の課題である」(Bd. II, S. 25)。  
二、「絶対的な理念が哲学の唯一の対象であり内容である」(Bd. VI, S. 549)。  
三、「現に存在しているものを概念的に理解するのが哲学の課題である。というのも、現に存在しているものは理性だからである」(Bd. VII, S. 26)。  
四、「哲学は、神を認識するという以外のいかなる究極目的もちえない」(Bd. XI, S. 241)。  
五、「哲学が携わる唯一の思想は、理性が世界を支配している、それゆえ、世界史においては理性的にことが進行するという、理性の単純な思想である」(Bd. XII, S. 20)。

ここに挙げた幾つかの文章で、全体としてヘーゲルは何を言わんとしているのだろうか。すぐに指摘できることは、「絶対的なもの」、「絶対的理念」、そして「理性」が同じひとつのもの、つまり「神」を指しているということであろう。たしかに、この点は、ヘーゲルが宗教と哲学の関係について述べている箇所以外では、それほど明確ではない。それ以外のところでは、彼はむしろ、「神」という概念ではなく、「絶対的なもの」、「理念」、「精神」、「実体」、あるいは、良く知られた「絶対的精神」という概念を用いている。しかし、ヘーゲル哲学が全体として「神」の、——むしろ、こう言った方がよいだろうが——「神的なもの」の理解を目指していたことは否定しようのない事実である。とすれば、ヘーゲル哲学は哲学であるよりも、むしろ神学、あるいは、哲学という衣を着けた宗教思想にはかならないということになるのだろうか。例えば、ヘーゲルは『宗教哲学講義』のなかで、こう述べている。「宗教および哲学の対象は、客体性の形をとった永遠な真理そのものであり、神であり、神および神の展開以外の何ものでもない。哲学は世界の知恵ではなく、非世界的なものの認識であり、外的な物塊や経験的現存在や生の認識ではなく、永遠に存在するものや、神であるところのものや、神の本性から流出してくるものの認識である。というのも、この本性は自己を啓示し展開せざるをえないからである。したがって、哲学が宗教を展開するとき、哲学はただ自分を展開しているのであり、哲学が自分を展開するとき、哲学は宗教を展開しているのである。即かつ対的に存在する永遠の真理に従事することとして、しかも、恣意や特殊な関心がではなく、思惟する精神がこの対象に従事することとして、哲学は、宗教がそうであるのと同じ活動である」(Bd. XVI, S. 28.)。

たしかに、青年時代のヘーゲルは、「哲学は宗教をもって終わらざるをえない」(Bd. I, S. 422.)と述べたことがあった。そうすると、ヘーゲル哲学はやはり、宗教へと自らを高めようとしていたのだろうか。ヘーゲル哲学の体系構成から見ると、周知のように、宗教と哲学は、芸術と並んで、絶



対的精神の三つの形式とみなされ、この三つが芸術から宗教、宗教から哲学へと展開し、哲学において完結するという構成が採られている。つまり、ヘーゲル哲学においては宗教ではなく、哲学が、やはり、最高のものと考えられているのである。ではなぜヘーゲルは、哲学が宗教と同じだと、言ってみれば紛らわしい考え方をするのだろうか。芸術は直観、宗教は表象、哲学は概念という、それぞれ異なる形式を用いて同一の内容、つまり、神を対象とする、という『エンチクロペディー』の説明(Bd. X. S. 378ff, Cf. Bd. XIII, S. 139.)が、ひと先ずは納得の行く答えを与えてくれているように思えるかもしれない。しかし、それはいわば、まさに形式的な区別にすぎないとも言えるのである。重要なのはむしろ、ヘーゲルがなぜそのような考えを抱くのか、その根底に立ち返って、理由を問うことではなければならない。

先ほどの三番目の引用文は『法哲学』序文の有名な文章であるが、ここに見られる思想は、一七九九年から一八〇二年まで繰り返し書き改められていた『ドイツ憲法論』のなかに、すでに書き記されていた。このことから、哲学を決意したその時から、ヘーゲルが一貫して、自らの位置する現在の理解を哲学の一方の重要な課題と考えていたことがわかる。ヘーゲルによれば、近代以降、哲学と神学は切り離され、それぞれ異なるものを対象にするともみなされてきた。例えば、『哲学史講義』ではこう言われている。「哲学と神学はここ(スコラ哲学)では、ひとつのものとして妥当したのであって、両者を区別するところから、すなわち、思惟する理性にとつては、神学にとつてそうではないものが真でありうると、人々が考えたときに、近代への移行が始まったのである。これに対して、中世それ自身においては、ただひとつの真理だけが存在するという考え方が根底に存している」(Bd. XIX, S. 543.)。ここで言われている「神学にとつてはそうではない、近代にとつて真なるもの」とは、自身自身を思惟の対象にし、そのかぎりでも自らの真理性を自分で確認することのできる「主観性」のこと

である。つまり、近代以降、哲学は主観性の真理を、主観性それ自身に即して明らかにしようとするところに成り立ってきた、というわけである。もとより、簡単に言えば、主観性が自分自身を根拠とする以上、同じ神という名で取り上げられているにしても、近代以前において真なるものとみなされていた「神」が、直ちに近代哲学の認識の対象となるわけではない。ヘーゲルによれば、自らの時代の哲学は、このような近代的な潮流に身を任せているために、宗教から自らを分離してきたのである。ところが、ヘーゲルは、真なるものが、単に「主観性」につきると考えていたわけでもなかった。むしろ、それは、主観性をも包括する、全体的なものであるはずなのである。彼岸に位置づけるにせよ、無視するにせよ、近代哲学が神を本来の主題にしないというこうした態度は、ヘーゲルによれば、哲学固有の在り方を放棄したものである。この意味で、彼は、哲学は今一度、神を、すなわち、「絶対的なもの」を探求すべく、宗教との合一を計るべきだ、と主張するのである。この意味では、たしかに、ヘーゲル哲学は宗教へと自らを高めようとした、とも言えるわけである。

今引いた『哲学史講義』の文章の直前に、ヘーゲルはこう述べている。「神に関する教説である神学の本質的な唯一の対象は、神の本性である。だから、この内容は、その本性からして、本質的に思弁的であって、それゆえ、神学者は哲学者でしかありえないのである。しかし、神に関する学問は哲学である」(同前)。ヘーゲル哲学の発展史的文脈を思い起こすとき、このような思想が西洋の伝統的形而上学と対決するさなかに形成されていたことが明らかにになる。あらゆる時代の哲学においてただひとつのことが問われてきたというのであれば、自らの哲学もまたこのひとつのことを問わなければならないはずだし、「哲学史の研究は哲学そのものの研究である」(Bd. XVIII, S. 49.)というヘーゲルの思想を踏まえれば、ヘーゲル哲学についてはなおさら伝統との関わりが問題にされて然るべきであろう。例えば、『歴史哲学』のなかでこう言われている。「われわれは、歴史の側面から見れば、か

つて存在したもので、現在存在しているものにかかわるが、しかし、哲学においては、単にかつて存在しただけのものにも、やがて漸くにして存在するようになるだけのものにもかかわるのではなく、現在の存在し、かつ永遠に存在するものに、すなわち、理性にかかわるのである」(Bd. XII, S. 114.)。哲学が、現に存在し、かつ永遠なものを問題にするとみなすということは、取りも直さず、ヘーゲル自身が、哲学の伝統に深く結びつくべきことを説いているということの意味しているはずである。ここで言われている、「現に存在し、かつ永遠に存在するもの」とは、もちろん、すでに述べたように、「絶対的なもの」、「実体」、「真なるもの」、そして「神」という概念で、ヘーゲルが呼んでいたものことである。彼は『宗教哲学講義』のなかで、差し当っての神概念を定義してこう述べていた。「われわれの学問〔宗教哲学のこと〕の展開はこの学問それ自身において正当化されるのだが、この展開を指示することによって、われわれは差し当って次のような保証を受け取ることになる。すなわち、神が絶対的に真なるものであり、即かつ対自的に普遍的なもの、一切を包括し保持しているもの、一切のものを存立させるものであるというのが、哲学の帰結であるという保証である。そしてこのような保証に関連して、われわれはそれと同様に、初めは、神が、一切のものがそこから出てきてそこへと帰っていき、一切のものがそれに依存している、絶対的に真なるもの一般であるという確信、さもなくば神以外のものは絶対的で真実の自立性をもたなくなってしまうという確信をもった、宗教的意識を引き合いに出すことができる」(Bd. XVI, S. 92.)。個々の規定に含まれる意味合いをここで説明するいとまはないが、ここで挙げられている神の規定はすべて、あのアルケーへの問いのなかですでに古代ギリシアにおいて獲得されていたものなのである。<sup>(2)</sup>

周知のように、プラトンは『法律』篇第十巻のなかで、永遠な運動をする星辰の必然的な秩序と自己運動を本質とする魂との背後に、最高の理性であり、最善者である「神的なもの」を想定していた

し、例えば「ソピステス」篇 (Soph.) では、イデアにかかわる哲学者は、そのかぎり「神的なもの」にかかわる、とも述べていた。また、アリストテレスは、『形而上学』のなかで、他によらずそれだけで存在する自存的な存在者を対象とする学問を哲学と呼び、なかでも最も自存的なもの、それゆえ、神と名づけられるものを対象とする学問を「第一哲学」、「神的な学」、すなわち「神学」と定義していた（第六卷第一章）。欠けることのない永遠の真理を尋ね、現にある一切のものの存在の根拠を尋ねる哲学は、この根拠がまた「神」とも名づけられるのであってみれば、同時に「神」theos に関する学 logos、すなわち、広義の意味において「神学」theologia でもあるということになる。ヘーゲルはこの「神」を、先の文章で、「理性」と言い替えていたが、このことも、伝統との関係を抜きにしては十分に理解することはできない。思い起こされるのは、この場合も、アリストテレスである。ヘーゲルは、自らの哲学体系の、最も完成された著作である『エンチクロペデー』の末尾に、「思惟の思惟」としての神について述べたアリストテレスの文章を、ギリシア語でそのまま引いていた。このことは、「自分自身にとって存在する思惟」、なかでも、自分を対象にする最も卓越した神の思惟、すなわち「理性」が、最も優れたものであるというアリストテレスの思想に、ヘーゲルが強く影響されていたことを、端的に物語っている。

最近公刊されている『ヘーゲル講義録』第三巻に収められた、宗教哲学講義の「序論」の草稿の初めのところで、ヘーゲルは、われわれのこの文脈でことのほか重要な、次のような文章を記している。「宗教そのものの対象は、最高の対象、絶対的な対象であり、（端的に真実存在しているもの）、（真理そのものであるところのものであり）、……永遠の真理や永遠の平安の領域、つまり、絶対的な真理そのものの領域である。人間が自分を動物から区別するものは意識であり、思想であるが、ここからでてくる一切の区別、すなわち、学問、芸術、人間関係の無限の組み合わせ、習慣や習俗、活動や技

能、享樂などにみられるすべての区別は、それぞれの最終の媒介点を、神の思想のうちに見出す。神が一切のものの出発点であり、一切のものの終局である。つまり、すべては神からその始まりを受け取り、神のうちに帰っていく。(神が哲学の一にして唯一の対象である。すなわち、哲学は、神に携わり、神のうちに一切を認識し、神から一切の特殊なものを導き出すのと同様、神へと一切を引き戻し、一切を——それが神に由来し、神と連関することによって保持され、神の光によって生き、自らの魂をもつかぎりで——正当化するのである。それゆえ、哲学は神学である。そして、哲学に従事すること、あるいは哲学において仕事をすることは、それだけで礼拝なのである。) この対象は、しかし、それ自身によって、それ自身のために存在する。これは端的に自己充足的なものであり、無制約者、自立的なもの、自由なもの、および、それ自身にとって最高の究極目的である<sup>(4)</sup>。

一読して、アリストテレス以来の伝統をヘーゲルが引き継いでいることがわかる。神という、「それ自身によって、それ自身のために存在する」実体を理解することができるなら、それが最も卓越し、優れたものであるだけに、それを対象とする思惟も、最高最善のもでなければならぬ。哲学が礼拝であるというヘーゲルの見解はこのように理解できる。とはいえ、神を問うという点において哲学と神学が一致しうるとしても、哲学が神学に解消されてしまうというのでは決してない。ヘーゲルにおいては、人間自身が自らの意識をもってして認識と理解を求めるといふ点において、哲学は神学と明確に区別され、むしろ、神学よりも優れたものとみなされるのである。

ヘーゲルは単純に伝統への回帰を主張していたわけではなかった。彼は、「現に在るところのものの理解」、つまり、自らの生きる近代の現実を理解し、それを「永遠に存在するもの」との関係において明らかにしようとしていたのである。「思惟の思惟」をヘーゲルが極めて重要視するのも、思惟のこの構造が、優れて近代的な人間理解に合致すると考えられたからである。ここで、これも有名な

「実体―主体論」といわれるものを参照しなければならない。

『精神現象学』の序文で、ヘーゲルは次のように述べていた。「私の洞察はもっぱら体系そのものの叙述を通して正当化されなければならないのだが、この私の洞察からすると、一切は次の点にかかっている。すなわち、真なるものを実体としてではなく、それと同様主体としても把握し表現することである」(Phän. S. 22.)。ヘーゲルはここで、伝統的な実体概念を、同時に近代的な主体概念としても理解すべきだと述べている。つまり、彼は、固定的かつ彼岸的な「実体」として捉えられてきた真なるものについての伝統的な理解を一旦は破壊し、それが同時に自己を展開し形成していく主体でもあることを明らかにすることが、哲学に課せられた課題だと宣言しているのである。ヘーゲルがこのような理解へと導かれていったのは、言うまでもなく、近代の哲学者たち、なかでも、スピノザ、カント、そしてフイヒテとの批判的な対決を通してであった。個々の影響関係についてここで詳しく触れることはできないが、大まかに言えば、特にカントとフイヒテの行なった自律的主観性としての人間の分析が、ヘーゲルにとっては近代の近代たる所以を明らかにしてくれるものと思われたのである。例えば、彼はこう述べる。「一般的に言って、カントは、知性に関しても意志に関しても、自分を自分に関係づける理性的在り方、自由、つまり、自らのうちで自分が無限なものであることを悟り知る自己意識を、基礎にしたのであった。理性の絶対性を理性それ自身のうちに認識することの態度こそ、近代における哲学の転換点をもたらしたものである」(Bd. XIII, S. 84.)。ヘーゲルは、近代的理性、すなわち近代の主観性を、古代に比べて、「近代の高次の原理」と呼び、高く評価していた。近代においてこそ、人間精神に絶対的なものを認識する可能性が開かれたと考えられたからである。その可能性を指し示すものが、ヘーゲルによれば、人間が自らの本質として絶対的なものと共有しうる、無限性という精神的本性なのである。簡単に言えば、無限性とは、現にある自己をいつでも否定し、他となることので

きる精神的能力のことを意味している。もちろん、ヘーゲルは、カントたちがこの無限性を認識していたとみなしてはいない。

ヘーゲルは一八〇二年にすでにこう記していた。「全能の時代およびこの時代の文化が哲学のために確定してきた確固とした立場が、感性によって触発された理性なのであってみれば、このような哲学が目指しうるのは、神を認識することではなくて、われわれが言うところの人間である。この人間と人間性とがこの哲学の絶対的な立場である」(Bd. II, S. 299.)。この一文だけからも、感性によって触発された人間理性の全能を説く近世哲学に対する、ヘーゲルの批判的口吻が伝わってこよう。しかしに、カントは、人間の全能というよりはむしろ、神を前にした人間の無能力を説いていた。しかし、「信仰に場所を得るために、知を放棄しなければならなかった」という「純粹理性批判」序文の言葉に象徴的に語られているカントのこの思想は、ヘーゲルによれば、知の限界を確定することによって却って、彼岸に想定される「神」の相対性を暴露するものでもあったのである。というのも、人間の知の対象とされる有限な世界に、彼岸として対置されるだけの神とは、それ自体やはり有限なものでしかありえないからである。

先ほどの「精神現象学」序文の文章に続けて、こう書かれている。「生ける実体はさらに、真実には主体である存在、あるいは、同じことであるが、この実体が自己自身の措定の運動であり、自己にとって他となる作用の自分自身との媒介であるVかぎりのみ、真に現実的であるところの存在である。生ける実体は、主体としては、純粹に単一な否定性であり、まさにそれゆえ単一なもの二分化、あるいは、対置する二重化である。この二重化がさらに、こうした没交渉な差異性およびそれぞれの対立項の否定でもある。すなわち、根源的な統一そのものでも、直接的な統一そのものでもなく、ただ自分を再興するこの同等性、あるいは他在における自己自身への還帰だけが、真なるものな

のである。真なるものは自分自身の生成であり、自らの終局を自らの目的として前提し、それを端緒としてもち、ただ遂行と自らの終局を通してのみ現実的であるような円環である」(Phän. S. 22-23.)。

真に実体と呼ばれ無限なものと呼ばれうるものは、有限なもの限界の彼方に措定されるものであってはならない。また、単純に自己同一性を保ち続ける不動の存在者であることもできない。なぜなら、そのようなものは、端的に言って、有限なものである世界とかかわることができず、有限なものに對置されるかぎり、それ自身有限なものであることを、言ってみれば「死せる実体」であることを、直ちに曝け出すことになるからである。ヘーゲルは、同時に、有限なものでも無限なものでもありうるものこそが、真実の無限なものであるとみなし、このような無限なものが有限なもの世界にかかわる関係の在り方を構想している。すなわち、無限なもの自身が自己を世界として措定し、それゆえ、一旦は自らの純粹性を否定し、こうして措定され、否定されて現成した有限なものが、それ自らの力でこの無限なものへと還帰することによって、無限なものが根源的統一として明らかにされる、というのである。言うまでもないが、無限なものへと還帰しうる有限なものとは、それ自身精神を本質とする人間のことである。無限なものとは有限な人間との相互的な形成の運動を通して初めて、無限なもの無限である所以が証示されるというわけである。これこそは、いわば、ヘーゲルの哲学体系の根本構制と言いうるものなのである。

この連関で、われわれは『宗教哲学講義』の次の文章を参照することができる。「展開されてきた有限なもの理性的な考察に対しては、命題という単純な形式はもはや妥当しない。「神は無限であり、私は有限である」というのは、理念の何たるかに、つまり、事柄の本性の何たるかにそぐわない誤った悪しき表現であり、形式である。有限なものは存在者ではない。それと同様に、無限なものもまた確固として存在しているわけではない。これらの規定は単に過程の契機にすぎない。神は有限な



ものとしても同様に存在し、自我もまた同様に無限なものとしても存在する。・・・真に存在し、かつ理念であるものは、まったくもって運動としてしか存在しない。かくして、神は自己自身におけるこの運動であり、ただそうであるからこそ生ける神なのである。しかし、有限性がこのように存立するということは、固執されてはならず、止揚されなければならない。すなわち、神は有限なものへの運動であり、したがって、自分自身へと有限なものを止揚することとして存在している。有限なものとしての自分を止揚するものである自我において、神は自分に立ち返り、このように自己へと還帰するものとしてのみ神は存在するのである。世界がなければ、神は神ではない。」(Bd. XVI, S. 192.)。

伝統的に見れば、神はそれ自体自存的であるからこそ神と呼ばれたのである。あるいは、新プラトン主義や、偽ディオニシウス・アレオパギタの系譜に属する神秘主義の立場からすれば、エペケイナ、つまり一切を凌駕する超越的な在り方が、神の、いわば第一義の特質と考えられていたのである。ところが、ヘーゲルは、「世界がなければ、神は神ではない」と言い、言ってみれば伝統的な神観に真向から反対している。先ほど、ヘーゲルの哲学体系の根本構制と言ったものが、ここに明確に語られている。これを、ヘーゲル哲学の基本タームである、普遍性、特殊性、個別性という概念を用いて読み解くこともできる。ヘーゲルによれば、特殊性や個別性に対して固定的に考えられる普遍性は、決して真実の意味での普遍性と呼ばれることはできない。それは、逆に、普遍性に対して置かれるだけの特異性や個別性がそう呼ばれないのと同様である。というのも、普遍性は、特殊なものや個別的なものを貫き浸透し、支えていて初めて普遍と呼びうるものであるし、特殊性や個別性もまた、普遍的なもののかかわりのなかで、あるいは、それに基づくからこそ、それとして存在しうるのだと考えられなければならないからである。このような思想が通常の命題形式で言い表わせないということ、ヘーゲルは充分弁えていた。無論、ヘーゲルは、われわれ人間の特殊性や個別性が、普遍性に

解消されるべきだと言っているのでもない。彼は、特殊性を保持した個別者としての人間は、その本質からして、自らの精神を形成して普遍性へと高揚する、と考えるのである。もしも、人間が個別性を、すなわち「自己」を放棄して普遍と一体化するといふのであれば、言うまでもなく、人間はもはや人間ではない、とヘーゲルは言うであろう。彼にとって、人間とは、「自己」についての意識、すなわち自己意識としての主観性にその本質をもつものだからである。こうしてヘーゲルは、無限なものとの有限なもの、普遍と個別との真の関係は、両者が、共に自らを否定しつつ自分をさらに展開していく運動という、絶えざる形成の過程にあるものとみなすことによってしか十全に理解できないと考へるに至ったのである。このような過程にある事態を言い表わす命題を、ヘーゲルが通常の命題とは区別して、「思弁的命題」と呼んでいたことはよく知られているところである。

この過程にあつて、両者を媒介しうるもの、それはもちろん、自分が同時に普遍にも与りうることを自覚している人間の精神をおいてほかにはありえない。ヘーゲルが人間精神にこのような過大とも言える重荷を負わせるのは、人間精神と神とが、無限性を本質とする精神という点で、共通のものもちえていると考えられるからである。すでに述べたように、このような発想の起源はアリストテレスにあつた。しかし、いまひとつヘーゲル哲学にとって重要な契機となつたものは、神自身が人間となつたという、キリスト教の根本教義である (Cf. Bd. XIV, S. 147ff.)。神人 *Gotmensch* イエスその人が、神と人間の等根源性の証だというわけである。例えば、彼は『宗教哲学講義』のなかで、恐らく彼の共同概念の理想と言つてもよいような、次のようなことを述べている。「神と人間相互の共同という対象は、精神と精神との共同である。この対象は、諸々の最も重要な問いをその内に含んでいる。ある共同が存在するが、そこにはすでに、困難が存している。すなわち、この共同において〔同時に〕区別が堅持されると同様、共同が保持されるようこの区別を規定するという困難である。」

人間が神について知るということは、「人間と神との」本質的な共同からして、共同的な知である。すなわち、人間が神について知るのは、人間のうちなる神が自分自身について知るかぎりではなく、この知は神の自己意識であるけれども、それと同様に、人間についての神の知でもあり、したがって、人間についての神のこの知は、神についての人間の知なのである。神について知る人間の精神は、神自身の精神にはかならない。してみれば、人間の自由の問題や、人間の個別的な知や意識が、人間がそこにおいて神と共同して存在しているような知と結びつくという問題や、人間のうちなる神の知という問題は、このような事態に収斂することになる」（同前、S. 480）。自己と他者との区別を堅持しながら、同時に統一として可能になる共同の在り方が、有限なものや無限なものとの、人間と神との関係において、いわば理想化されて描かれている。もちろん、ヘーゲルの念頭には、神人イエスを絆とした使徒たちの共同体が浮かんでいたのである。しかし、区別を保持した統一というこのような理想は、ヘーゲルによれば、個々人の主観性へと分断され、この分裂を徴表とする近代の間人間にとっては、達成しえないことを前提した上でなおかつ抱かざるをえないという、カント的な意味での彼岸的な理想にすぎなかった。ヘーゲルはすでにイエナ時代の初めに、「最高の共同が最高の自由である」という言葉を、フィヒテの道徳論とのかかわりで、一種批判的な意図を込めて記したことがあった（Bd. II, S. 82）。それというのも、ヘーゲルにとって、理想の静態的な理解それ自体が、惨めに分裂した人間の現実をそのまま肯定することに繋がりと考えられたからである。してみると、人間と神との共同に関するヘーゲルの理解の仕方は、キリスト教における伝統的な理解と必ずしも一致するわけではないことになる。彼にとっては、自らを主観として捉えることのできる人間が、自分を形成していくなかで、この理想を現実化していくことの方が、近代的な人間理解にとっては、むしろ重要だったからである。

形而上学的伝統とキリスト教の伝統とを、近代についての理解に基づいてこのように一体化するところで、ヘーゲルは、無限なものとの有限なものとの運動の過程を、主観性としての人間精神自らが自己を形成していく過程とみなす自分の哲学を構想することができた。『エンチクロペデー』において、「自然と有限な精神の創造以前の永遠なる本質のうちにある内容そのままの、神の叙述」といわれた、無限な精神の学である「論理学」と、この精神の他者である自然の展開の学である「自然哲学」とを媒介するものとして「精神哲学」が位置づけられているのもそのためである。その「精神哲学」の断片で、ヘーゲルはいみじくもこう述べている。「精神哲学は、われわれにとって、またそれ自身にとって外的なものでも、それ自身にとって端的に内的なものでもなく、われわれの内的自己として精神を対象とする。すなわち、自然的世界と永遠な世界との間にあつて、両者を両極として関係づけ、共に結びつけているわれわれの精神を対象とする」(Bd. XI, S. 517)。

主観性としての人間と神とのこのような関係を、端的に明記している重要な箇所をここで引いておこう。「人が神について抱く表象は、彼が自分自身について、つまり、自分の自由について抱く表象に対応する。彼が神のうちで自分を知るとき、そのことによって、彼は神のうちなる自らの過ぎ去りゆくことのない生を知り、自らの存在の真理について知るのである。・・・人が眞実神について知るとき、彼はまた眞実自分について知るのであり、このふたつの側面は互いに呼応しあっている。神は、最初はまったく未規定な何かであるが、しかし、発展の歩みに伴って、神が何であるのかについての意識が次第に幅広く形成されていき、どんどん端緒の未規定性を喪っていく。これと共に、現実の自己意識の展開もさらに進んでいくのである」(Bd. XVI, S. 83-84)。自分自身についての人間の知が神についての知であり、神について抱く人間の知がまた同時に自分自身についての知であるというのである。ヘーゲルが人間と神の一体性をこれほど明確かつ感銘深く述べている箇所は外にないと思

う。未規定な神を明確なものとして認識していくのは、自分自身の未規定性を、したがって、自らの本質的な有限性を知っている人間自身の側の営みである。近代の主観性の哲学の立場から見れば、人間の自己認識の展開と言わなければならないものを指して、それが同時に神の認識の展開でもあるとヘーゲルが言うのは、人間精神の可能性と、こうでしかありえない絶対的なものの本質についての、彼独自の洞察によるのである。たしかに、例えば、アウグスティヌスならば、こう言うところだろう。「精神の三一性は、精神が自己を記憶し、知解し、愛し得るゆえに、神の似像であるのではなく、自己を創られたお方を精神が記憶し、知解し、愛し得るゆえに、神の似像なのである」(『三位一体論』、一四卷一二章、一五)と。ここでの力点はもちろん神の側にある。ヘーゲルはエックハルトを、神と人間の主観性との一致という思想の深遠を「最も内的に捉えた神学者」と称賛し、エックハルトの三つの文章をひとつに繋げて引いていた。「神が私を見る眼は、私が神を見る眼である。私の眼と神の眼はひとつである。義において私は神のうちで重きをなし、神が私のうちで重きをなす。神がいなければ私は存在しないだろう。私がいなければ神は存在しないだろう。しかし、これは知る必要のないことである。というのも、これは、容易に誤解されるし、概念においてしか捉えられない事柄だからである」(Bd. XVI, S. 209)。エックハルトの原文を参照すると、ヘーゲルがこのような形でエックハルトを引いた意図がもっと良くわかる。エックハルトは、そのなかの一文で、「神が $\checkmark$ 神 $\wedge$ であることとの、私こそがその原因なのである。私がいなければ、神は $\checkmark$ 神 $\wedge$ ではないはずである」と述べているのである。主観性の内奥において神と人間精神との一致を理解したと言われるエックハルトのこの文章を、ヘーゲルは一体どのように受け止めたのであろうか。

ヘーゲルは主観性としての人間精神の自己展開という思想こそが、神と有限なものとの関係を真に完結しうるものだという確信を深めたに違いない。人間が自らの内面に神を見、それを自分の本質と

認めるときにのみ、神もまた人間にその眼差しをむけている、——であれば、神を認めない者には、神は眼差しを向けないのかといえ、決してそうではない。ヘーゲルはむしろ、近代的な人間であれば誰でも自らの神の本質を知りうるということ、したがって、近代の主観性とは、ひとえに自らの自己理解において根拠づけられることを主張しようとしたのである。無論、このことは、神の卓越性を蔑ろにするということの意味するのではない。近代における神の理解もまた、このような形でしか成り立ちえないと考えられたからなのである。ヘーゲルは教養形成の過程を「人間精神の神への高揚」とみなし、それが、自らを理解する精神においてしか可能ではないとして、次のように語っていた。「教養形成とは、とりわけ、もしくは真にただ、 $\wedge$ 認識作用の考察はその対象の本性の考察と異ならない $\vee$ と先ほど語られたことが無制限に妥当しなければならぬということが、そこにおいて自ずから明らかになるものである。・・・教養形成は人間精神が神へと高揚することを含んでいなければならず、この高揚を——高揚それ自身が思想の高揚であり、思想の国への高揚であるように——思想に対してのこととして表現しなければならない。差し当って一般に知に関して言えば、人間は本質的に意識である。したがって、感じ取られたもの、つまり、内容、感情がもつ規定性は、意識においても、表象されたものとして存在する。感情が宗教的感情であるのに必要なのは、神的内容である。したがって、この内容は本質的に、われわれが一般にそれについて知っているところのものである。けれども、この内容は、その本質においては、決して感性的な直観でも感性的な表象でもなければ、想像力にとって存在するのでもなく、ただ思想にとってのみ存在するのである。神は精神であり、ただ精神にとつてのみ、そして、ただ純粋な精神にとつてのみ、すなわち、思想にとつてのみ存在する。このような思想が、このような内容の根なのである。・・・思惟する精神の、それ自身最高の思想であるものへの高揚、すなわち、神への高揚、これこそわれわれが考察しようとして

いるものなのである」(Bd. XVII, S. 356.)。近代哲学の大きな流れに立って見れば、このような思想を、例えば、W・パネンベルクの言うように<sup>(9)</sup>、近代の主観性の哲学における、神の思想の人間学化 Anthropologisierung の系譜の頂点に位置するものと見ることが出来る。

われわれはこれまでヘーゲルの哲学の基本的な理解を目指してきたが、ここで、これまで述べてきた内容を総括することしよう。ヘーゲルは、人間精神の自己形成の弁証法的運動は、結局のところ、神の理解を究極目的とするのみならず、そのようになりえた精神を「絶対的精神」と呼んでいた。そこにおいて、人間が自分および神を完全に理解しようということは、取りも直さず、人間自らが神として現われるということにほかならないのではあるまいか。しかし、本当のところ、これは一体何を言わんとしているのだろうか。ヘーゲルは、有限なものを絶対的なものにまで高めるといふ許しがたい錯誤を犯しているのだろうか。あるいは、理解ということを重視しすぎるあまりに、例えば、フォイエルバッハがすぐさま批判したように、感性的存在者としての人間を捨象するという結果をもたらしただけなのだろうか。これまでの考察からして、そのように捉えることはできないことは明らかであろう。ヘーゲルは、人間の自己理解と神理解とが同じひとつのことであると述べていた。ということは、神をどのようなものとみなすかということによって自己理解が、また逆に人間の本質をどのようなものとみるかということによって神理解が根本的に異なってくるということである。してみると、「許しがたい錯誤」と非難する者にとって、人間と神とはどこまでも乖離していなければならず、したがって、人間と神との、それゆえ、有限なものや無限なものとの絶対的な分裂が前提されなければならぬことになる。また、感性的存在者としての人間を捨象していると言う場合には、そう語ることで何を目標そうとするのかを先ずもって思想的に明らかにした上で、改めてヘーゲルに耳を傾けな

ければならないと言えよう。

ヘーゲルは、人間が神になりうるのだとも、感性を放棄せよとも、決して語ってはいない。神になりうると考えることの不遜さも、感性を放棄せよと唱えることの愚かさも、彼には十分すぎるほど弁えられていた。われわれの経験が辿る道筋を、ヘーゲルが「絶望の道」と呼んでいたことを思い起こさなければならぬ。ヘーゲルの言う「自己否定の弁証法的運動」とは、この運動それ自身をも否定する可能性を、常に同時に含んでいるものであることを忘れてはならない。「運動」と言われ、「過程」という点が強調されているのはなぜだろうか。それはほかでもなく、有限な人間が常に途上の存在者であるという思想が、この哲学の根底に脈打っているからである。主体の否定性を原理として展開されるこの哲学が、「絶対的精神」において安住することを目指していたと解することは、恐らく的外れであろう。自己理解が神理解と同一であるというヘーゲルの観点からすれば、人間の主観性と神の思想をこのように結びつけるヘーゲル哲学そのものの理解もまた、われわれ自身の自己理解と不可分のものなのである。

ヘーゲルは『哲学史講義』のある箇所ですべて述べていた。「われわれが前にしている歴史は、思想の、自分自身の発見の歴史である。したがって、この思想においては当然のことであるが、この思想は、それが自分を生み出すことよってのみ自分を発見するのであって、しかも、この思想は、自分を発見することよってのみ、實在し、かつ現実的なのである。このようにして生じたのがこれまでの哲学である。こうした出現の系列、つまり、思想が目指すこれらの発見を自分自身で〔改めて〕発見すること、それが二千五百年にわたる〔哲学の〕仕事だったのである」(Bd. XVIII, S. 23. Anm.)。B・スネルの『精神の発見』にならうて言えば、思想の発見は、それを発見しうる自分自身を形成して初めて可能になるのである。その意味では、一般に哲学に、そして何よりも、ヘーゲル



哲学にかかわろうとする場合には、同時に自己理解の可能性が試されていることに心しなければならぬ。ヘーゲル哲学を拒否するにせよ受け入れるにせよ、いずれにしてもそれをわれわれ自身の問題とすべきことを、この哲学はその根底で説いているからである。

ヘーゲルは、死ぬ直前——正確には、七日前——に書き上げた『大論理学』第二版の序文のなかで、『精神現象学』を想起起こしながら、こう書き記していた。「すでにどこかで私が述べておいたことだが、知られているからといって、必ずしも認識されているわけではない」(Bd. V, S. 22.)。ヘーゲルにとって、これが、自らが哲学を構築していく上での自戒の言葉でもあったのだということがわかるだろう。してみると、ヘーゲル哲学にアプローチしようとする者はいつも、何よりもこの言葉を念頭においておかなければならないのである。

#### 註

- (1) 引用は、ズールカンフ版ヘーゲル全集により、巻数と頁数を本文中に組み込んである。但し、『精神現象学』については、Phän. (Bd. III.) という略号で示しておいた。なお、強調、∧ ∨ 括弧および「」括弧内は、小論筆者のものである。
- (2) Cf., W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953 Stuttgart, W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd. I, 1979 München.
- (3) アリストテレス『形而上学』第一二卷第七章 1072b 18-30.
- (4) G. W. F. Hegel, Vorlesungen, Bd. III, S. 3f., 1983 Hamburg.
- (5) Cf., Ibid., S. 401f.
- (6) Cf., W. Pannenberg, Anthropologie und Gottesfrage, in : Gottesgedanke und menschliche

Freiheit, 1978 Göttingen.

(付記、小論は、一九八七年四月二五日に開催された、第二二回弘前大学哲学会大会における公開講演の原稿を大幅に削除・訂正してなったものである。なお、註は最小限のものに留めざるをえなかったことをお断りしておきたい。)

## プラトン『国家』における魂

小 山 義 弘

[0]

プラトンは、『国家』において△正義▽について論じている。そして、△正義▽を魂の内に求め、△国家▽と△個人▽の魂を対応させながら、△正義▽の問題を明らかにしようとしている。

ここでは、このようなプラトンの『国家』における魂の問題を取り扱いたい。そして、魂に関する問題のうちで、行為との関連において、魂を論じたい。ところで、プラトンは『国家』において所謂「魂の三分説」を唱えている。そこで、この考察は、三分説の立場に立ったプラトンの△魂▽と△行為▽の関係を特に△正義▽と△不正▽の点から、明らかにすることを目的としたい。

[1]

先づ、魂の「部分」をどのように考えるべきかという点を明らかにする必要がある。

プラトンは『国家』第四巻で先行する国家の考察を踏まえたうえで、個人の問題に移る。そこで、国家の有する「学を好む性格」「気概的性格」「金銭を好む性格」が個々の成員に由来することを指摘したうえで、われわれがそのような三種類の性格の行為をなす場合に、「魂全体によってなすのか、あるいは、それぞれ別のものによってなすのか」(cf. 436a, b)という問題をたてている。そして、「同じものが、同時に相反することをしたたりされたりすることはできない」(436b, cf. 436e, 437a)という

原則をもとに、三部分のいわば「内的対立」状態を提示することによって魂の三部分を確立するのである。

ところで、確立された「三部分説」はプラトンの与えた $\wedge$ 正義 $\vee$ の定義を受け入れるものでなければならぬ。プラトンによれば魂における $\wedge$ 正義 $\vee$ は魂の各部分が「自分の仕事」をすることによって成立するものである (cf. 41d-e)。したがって、各部分の「自分の仕事」というものを有意義に語れるものでなければならぬということである。そしてこの「自分の仕事」はプラトンの言葉からすると $\wedge$ 支配 $\vee$ ということに関連させて解されるべきものである (cf. 41e, 42a-b)。こういった点に留意して、以下魂の $\wedge$ 部分 $\vee$ について考えてみたい。

先づ、我々は $\wedge$ 部分 $\vee$ を単に能力や機能といったものには還元できないのである。何故なら、プラトンが立てた問いは「魂全体によって」か否かという選択であった。この「魂全体によって」は否定されるのである。したがって、この否定された「魂全体」を能力や機能の集合とみなすのでなければ、肯定された $\wedge$ 部分 $\vee$ についても単に能力や機能とみなすわけにはいかないのである。プラトンが魂を単に能力や機能としてのみ認めていたとは考えられない。またさらに能力にせよ機能にせよ、それ自体だけで互いに対立し争うことはない。対立し争うことが可能になるためには、各 $\wedge$ 部分 $\vee$ に共通の基盤が必要である。その基盤は第九巻の記述に見い出すことができるであろう。それによると、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ も $\wedge$ 気概的部分 $\vee$ も、第四巻で記述される機能の他に、固有の $\wedge$ 欲望 $\vee$ を有するものである (cf. 580d)。そこで、たとえば、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ と $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の対立においては、両部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が対立し争うと考えられるのである。したがって、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ は理知的機能あるいは能力と固有の $\wedge$ 欲望 $\vee$ を有するものと考えられなくてはならない。だからこれら一つに合わせるものが必要であり、それが魂なのである。三種の機能および欲望は魂の三部分に帰せられるであろう。これら

の点からして、ここで△部分▽と言ってきたものは魂に帰属するものの分割ではなく、何らかの意味で魂本体の分割の結果なのである。

しかし、三つに分解可能な存在から魂は成立しているであろうか。独立し分解可能な意味で△部分▽を解することの主要な根拠は、魂に対する国家の三種族との関係であると思われる。そこで、国家と個人の対応関係が完全なものであるか否かを調べてみたい。

国家と個人に完全な対応関係が成立するのであるならば、それは△正義▽に關してのみならず、△不正▽に關しても同様に考えられなくてはならないであろう。ところで、プラトンは△正しい国家▽を建設した際に、国家がどんなものであれ国家として成立するための必須の構造と、その国家が正しい国家であるために各構造に帰属すべき人間の資格の二つを決定したのである。すなわちここで言う構造とは△守護者▽△補助者▽△生産者▽という三種族として規定されるものである。したがって、どのような国制の国家にせよ、原則的には構造上の三種族は存在するものと考えられる。△正しい国家▽と△不正な国家▽を相異なるものとしているのは、これらの構造的単位を構成している人間の相異なる。

そこで、△国家▽と△人間▽が完全な対応関係にあるのであれば、次のようなことになってしまうであろう。先づ、△正しい人間▽と△正しい国家▽の対応関係は△理性的部分▽が△支配者▽に、△気概的部分▽が△補助者▽に、△欲望的部分▽は△生産者▽に対応する。これに対して、△不正な国家▽と△不正な人間▽の場合はこのような対応関係は認められないのである。△不正な国家▽において、△正しい国家▽の△支配者▽を構成する人間は存在しないことも可能と考えられるが、その点からすると、△不正な人間▽は△理性的部分▽を持たない場合があるという事になってしまうだろう。このことは、対応する国家を構成する人間に着目して言えることであるが、国家と個人の完全な対応関

係に基づいて魂の三部分が独立可能であるとするのは、この人間に着目してのことなのである。ところで、以上のように考えると、 $\wedge$ 不正な人間 $\vee$ にはその魂が $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ だけであることが可能になってしまう。しかし、プラトンが三部分の確立の手続きによって取り上げた $\wedge$ 魂 $\vee$ は、どのような人間にも適用されるべきものである。

このように考えると、魂の $\wedge$ 部分 $\vee$ は単に機能や能力でもなく、また完全に独立可能な部分に還元することもできないということになる。そこで、魂の $\wedge$ 部分 $\vee$ は魂が三つ区分され、それぞれに機能が割り当てられたものだと言える。そのことは、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ について考えてみることで明らかになる。第六巻でプラトンは $\wedge$ 欲望 $\vee$ について次のように語っている。「我々は、いくつかの欲望がある一つのものへはげしくむかえばむかうほど、ちょうどそこへ水路によってひかれた水の流れのように、他のものへの欲望はそれだけ弱くなるということを知っている」(485d)。つまり、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ それ自体は一本の水の流れのようなものであり、その総量は一定であると考えられるのである。したがって、たとえば $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が増大すればするほど、他の部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が減少する。ある部分の欲望の強さは、その部分だけで決まるのではなく、他の部分との関係で決まるのである。そこで、もし部分間に存在の点で境界があるとすれば、一定の総量を持つ $\wedge$ 欲望 $\vee$ それ自体というものはないであろう。無論、全く無限定の $\wedge$ 欲望 $\vee$ それ自体というものは、現実的には現われない。現実的に我々に明らかになるのは、何らかの限定されたものであり、各部分に固有な $\wedge$ 欲望 $\vee$ としてなのである。そこでもし仮りに $\wedge$ 魂 $\vee$ を大きさのあるものと仮定すると、その限定を与えるものは、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の「出口」のようなものであり、一つではなく三つ考えられるべきなのである。したがって、我々は魂に感覚的事物のような大きさを考えることはできないにしても、魂をいわば実体的なものと考えべきであるならば、少なくとも三つの $\wedge$ 欲望 $\vee$ を限定する部位を指定し、区分しなければならぬ。

である。そして、このように区分された部分が各機能を担うものなのである。以上のように考えられた魂の部分は先に述べたように $\wedge$ 支配関係 $\vee$ が意味に語られなくてはならないものである。この $\wedge$ 支配関係 $\vee$ によって、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ や $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ が語られるからである。そこで、次にこの問題に移りたい。

[2]

プラトンは「大工が大工の仕事をする」といった行為は $\wedge$ 正義 $\vee$ の「影」であり、真実の $\wedge$ 正義 $\vee$ は魂に求められるといている (cf. 43c)。つまり、正・不正の行為の成立は魂によるのであり、行為の「原因」は魂のあり方にあるのである (cf. 43b)。そこで、正しい行為が正しい魂の「影」であり、正しい行為の成立の原因が「魂の内の正義」に求められるのであれば、まず、「影」のもとであり、「原因」であるところの $\wedge$ 魂 $\vee$ に関して、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ 及び $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ のあり方がどのようなものであるのかを考えてみたい。

(1)

プラトンの定義によると、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ とは「魂の各部分が自分の仕事をする」ということに基づくものである。そして、「自分の仕事」とは「支配」に関して考えられる。この点からすると、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ とは、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が支配する魂であるということになる。そこで、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が支配することは、この部分に帰せられる理知的機能によって「知恵があるものであり、魂全体を配慮するものである」がゆえに、 $\wedge$ ふさわしい $\vee$ とされたのである。

ここで問題になるのは、このいわば $\wedge$ 支配 $\vee$ の資格条件である「知恵がある」ということが、厳密な意味での「知識」に限定されるのかという点である。しかし、われわれは、限定されるべきではな

いと考える。その理由は、第一に、プラトンが考えた $\wedge$ 正しい国家 $\vee$ が成立するためには限定されないということである。何故なら、 $\wedge$ 補助者 $\vee$ 及び $\wedge$ 生産者 $\vee$ の階層を形成する人間が $\wedge$ 知識 $\vee$ を持たないがゆえに不正な人間であるならば、そもそもプラトンが考えた $\wedge$ 正しい国家 $\vee$ は成立しないことになるからである。第二に、アイデアを認識する以前の哲学者も、もし $\wedge$ 知 $\vee$ が限定されるならば、不正な人間になってしまうということである。第三に、少なくとも、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ 以外の部分は感覚界において成立するものに関わるものであり、それには「知識」は対応しないということである。したがって、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ であるためにはその $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が「知識」だけではなく「正しい思わく」を持っていても魂の内 $\wedge$ 支配 $\vee$ する資格を持つと考えられる。

さて以上において、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ の $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ のいわば資格条件を明らかにした。しかし、こうした資格が満たされること、すなわち、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が「正しい真なる思わく」を持つことそれ自体は、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 支配 $\vee$ には不十分である。というのは、「正しい思わく」を持っていないがら、いわば魂の内的対立の状態において $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ に敗北し $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ に沿った行為が成立するということも考えられるからである。このような状態こそプラトンが魂の三部分を識別する際に示した状態なのである。

では、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が実際に $\wedge$ 支配 $\vee$ するか否かは何によるものであろうか。我々は部分間の「内的対立」を見たときに、その対立を各部分のもつ $\wedge$ 欲望 $\vee$ に還元した考えた。というのも、先に述べたように、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の理知的機能そのものが $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ と対立し争うことはなく、各部分の有する $\wedge$ 欲望 $\vee$ という共通基盤において各部分が対立し争うことが可能になると考えられたからである。したがって、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ において $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が $\wedge$ 支配 $\vee$ するためには、その知的レベルが必要な資格を満たすとともに、その $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ であることによって成立する



ものである。

(ii)

次に、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ についてそのあり方を考えていきたい。プラトンによると、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ は一種類であるのに対し、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ には多数の種類があると云う。その $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ に関してプラトンは四種類を取り上げ、対応する $\wedge$ 不正な国家 $\vee$ の名称をもって説明している。そこで、魂における $\wedge$ 支配 $\vee$ が、各部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ に帰せられる点からすると、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ は $\wedge$ 気概的部分 $\vee$ か $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ のいづれかが他の部分に比してその $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ であると考えられる。

しかし、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ については、次のような問題がある。それは、 $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の支配する魂が $\wedge$ 寡頭制的人間 $\vee$  $\wedge$ 民主制的人間 $\vee$  $\wedge$ 僭主制的人間 $\vee$ の三種類語られている点である。魂の三部分説に従えば、いづれも $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の支配する魂である。それにもかかわらず、三種類として、すなわちそれぞれが一つの「型」として語られているのである (cf. *State*)。それでは、同じく $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ が支配しながら、相互に「型」として区別されるのはどのようなことに基づくのであろうか。プラトンはこの三種類の魂の $\wedge$ 型 $\vee$ を特徴づけるために、 $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ を $\wedge$ 必要な欲望 $\vee$  $\wedge$ 不必要な欲望 $\vee$  $\wedge$ 不法な欲望 $\vee$ と三分する。したがって、何がこの三種類の欲望を区別するのか、ということが問題になる。このような区別をするものとしては、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の機能・働きしか考えられないのである。

以上のことから、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ は単に $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ 以外の部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ であるというだけでなく、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が重要な役割を果たしている。ある $\wedge$ 型 $\vee$ が成立するためには、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が規定することが必要なことである。この点からすると、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ と $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ において、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が「魂全体を配慮する」ということは、その内容は無論異なるにせよ、機能

的側面に限って言えば、変わらないと言える。では次に、魂における支配の変化と△理知的部分∨の「配慮」の内容の変化の関係を、第九巻に示される「人間の基本的三分類」に即して考えてみたい。

(iii)

プラトンは、第九巻で、魂の三部分のそれぞれが支配する「人間の基本的三分類」を提示している。そして、魂の三部分のそれぞれが固有の欲望と快樂を持つことを指摘し、この三種の快樂を比較検討した上で、△理知的部分∨が支配する△知を愛する者∨の生活が最も快的であると論じている。

しかし、ここで注目すべき点は、次の点である。プラトンは、△理知的部分∨が支配するときに「快樂に関して、各部分は自己の快樂、最善の快樂、そして可能なかぎりでの最も真実の快樂を獲得する」(586e-587a)のであり、△理知的部分∨以外の他の部分のいづれかが支配する場合は「当の部分自身が自己の快樂を見出すことができないし、また他の部分にも自己のものではなく真実のものでもない快樂を追求させる」(587a)と言っている。この言葉に従えば、△理知的部分∨のみならず、△気概的部分∨や△欲望的部分∨もまたその快樂が三種類の人間において異なっているということになる。つまり、各部分に固有とされる快樂は、それぞれの固有な領域を逸脱することはないにしても、その魂のあり方∥△型∨に応じて質的な変化を被るものだということになる。それぞれの快樂は欲望の対象によって規定される点からすると、魂のあり方∥△型∨に応じて各部分の向かう欲望の対象が、すなわち各部分の働き・機能の向かう対象が規定されることになるのであろう。これらのことから、次のことが明らかである。それは、魂の各部分の働き・機能は、当の部分だけで独立にそのあり様が決定されるものではないということである。部分間の△欲望∨の関係が、各部分の働き・機能のあり方を規定するものと考えられるのである。

〔3〕

では、以上の考察を踏まえながら最後に、魂がある行為をなすということの意味を考えてみたい。プラトンは、 $\wedge$ 正義 $\vee$ を先に見たように、魂の三部分の支配関係によって説明した上で「そのような(魂の)あり方を保全し、仕上げるような行為」を「正しく立派な行為」であると言い、逆に「そのような魂のあり方をつねに解体するような行為」を「不正な行為」と言っている(438e-441a)。他方、「正しいことをなすことは(魂のうち)  $\wedge$ 正義 $\vee$ をつくり出し、不正なことをなすことは $\wedge$ 不正 $\vee$ をつくり出すことである」(440c-d)と言っている。

つまり、引用したプラトンの言葉からすると、魂は行為の原因として考えられるだけでなく、そのあり方が成立する $\wedge$ 行為 $\vee$ によって影響を受けるものであるということになる。では一体、 $\wedge$ 行為 $\vee$ は魂のあり方の何に影響を与えるものだろうか。我々は先の考察で、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ と $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ を取り上げて、魂のあり方が各部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係と $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の機能の二点によって説明されるものと解した。そこで、この二点について $\wedge$ 行為 $\vee$ との関係を考えなければならぬ。

先づ、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ について、それが $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなす場合を考えてみたい。 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ は $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の「知恵がある」という点と、その部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ であるという点で成立すると考えた。ところで「知恵がある」という点は、「知識」だけでなく「正しい思わく」でも資格を満たすものであることを明らかにした。「知識」であれば不動のものであり、何ら変化を受けるものではないが、「思わく」であれば「知識」のように不動不変というものではない。そこで何らかの變化を考えることができるかもしれない。というのも、「保全」や「仕上げ」という言葉が何らかの變化を前提したものであるからである。しかし、「正しい思わく」をもって $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ が支配している魂が $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなす場合、そのことでこの「思わく」が影響を受けるとは考えられないの

である。つまり、 $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなすことによって、「思わく」が「知識」に変化するとは考えられない。たしかに「保全」という点だけから言えば、「正しい思わく」が「保全」されるということが考えられるが、「仕上げ」という点からみると、適当ではないのである。

そこで、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ が $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなす場合に規定され影響を受けるのは、魂のあり方に関わるもう一方の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の点と考えられる。 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の場合、「保全」されるのみならず、「仕上げ」られるというように変化が考えられるものである。というのは、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ であることが「保全」されるだけでなく、より $\wedge$ 大 $\vee$ になると考えることができるからである。 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ は、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が他の部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ に比べて $\wedge$ 大 $\vee$ であることが必要であるが、その度合いは様々な程度が考えられる。 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ がより $\wedge$ 大 $\vee$ になればなるほど、その支配はより確固としたものになるであろう。このように考えれば、「保全」のみならず「仕上げ」の点も、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の場合は充分理解できるのである。

$\wedge$ 正しい行為 $\vee$ について言われた「保全」「仕上げ」はこのような仕方で理解されたが、 $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ の場合はどうであろうか。 $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ が「魂の正しいあり方を解体する」と言われる場合、それは $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ にとっての意味である。 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ が $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ をなす場合、そのことの意味はどうなるのであろうかという問題である。 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ の場合は一種類であったが、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の場合は複数の種類が考えられていた。したがって、 $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ もまた $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の種類に応じて考えられるであろう。そこで、 $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ が $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の「影」として考えられる場合、その行為の成立によって、当の魂のあり方が変わるとは考えられない。したがって、ある $\wedge$ 型 $\vee$ の $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ がその $\wedge$ 型 $\vee$ に応じた行為をなすことは、ちょうど $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ が $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなす場合と同じく、当の $\wedge$ 型 $\vee$ を保全することになるであろう。

さて、次に「正しい行為は正しい魂をつくり、不正な行為は不正な魂をつくる」といわれる点について考えてみたい。先に、行為は魂の在り方の $\wedge$ 欲望 $\vee$ に関わるものであると考えられた。しかし、もしそれだけであるならば、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ も $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ も成立しない。ここで問題になるのは $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ が $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ になったり、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ が $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ になったりという魂のあり方が変化する場合である。その場合、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の変化だけではすまないのである。 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の変化もまた考えなくてはならないであろう。その点をどのように解すべきかが問題である。 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ の場合、「知識」を有する $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ は変化を考慮することができない。「知識」自体変化を受け入れようなものとは考えられていないし、また「知識」を有する人間が $\wedge$ 不正な行為 $\vee$ をなすということも考えられないであろうからである。問題になるのは、「正しい思わく」しか持っていない場合の $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ である。この場合、 $\wedge$ 欲望的部分 $\vee$ の変化が「思わく」の変化を導くものであるか。我々は先に、各部分間の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係と $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ のあり方を考えたとき、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ でなければ、それは本来の対象に向かえないと解した。その点からすると、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係が変化することで、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ は「正しい思わく」という本来の対象を持ちつづけることができずに、代わって「まやかしの思わく」といったものを持つようになることを考えることができるであろう (cf. 560b-e)。

しかし、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の場合はどうであろうか。 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ が $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ に変化するためには、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ にならない。理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ になるためには、それがそもそも何によって充足されるかという点が問題になるであろう。先に見た $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ が $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ によって「保全」あるいは「仕上げ」られるというときも、その充足するものは本来の対象である。だからこそ、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ になると考えられるの

である。したがって $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ を本来の対象で充足すれば、その $\wedge$ 欲望 $\vee$ が $\wedge$ 大 $\vee$ になるのである。そしてそのためには、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ が持っているような「正しい思わく」を持ってそれに基づいて行為しなければ、本来の対象で充足されないであろう。

無論、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ の $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ は「正しい思わく」を持っていないのであるから、そのままでは $\wedge$ 正しい行為 $\vee$ をなすことはできないであろう。しかし、プラトンは、自分自身で持ち得ない場合、他からの $\wedge$ 知 $\vee$ に従うことによって、 $\wedge$ 正しい魂 $\vee$ になることができると言っている (cf. 590c-591a, 500d-501c)。したがって、 $\wedge$ 不正な魂 $\vee$ は「正しい思わく」を自分以外の者に基づくにせよ、それを受け取りそれに従って行為をなすことによって、 $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ は本来の対象によって充足され、その $\wedge$ 欲望 $\vee$ は増大すると考えられる。このことによって、部分間の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係が変化することは可能になるのである。

以上、 $\wedge$ 行為 $\vee$ が $\wedge$ 魂 $\vee$ に対して持つ意味を明らかにしてきた。それによると、 $\wedge$ 行為 $\vee$ は $\wedge$ 魂 $\vee$ の部分の $\wedge$ 欲望 $\vee$ に影響を与えると考えられる。そして、部分間の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係の保全あるいは変化が、その結果として $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ のあり方を規定するものと考えられる。たしかに、 $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係の変化が $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ における変化をいわば自動的に生み出すとは言えないであろう。しかし、すでに見たように、部分間の $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関係は $\wedge$ 理知的部分 $\vee$ の機能のあり方に影響を与え規定するものである。そして、 $\wedge$ 行為 $\vee$ はその $\wedge$ 欲望 $\vee$ の関わりに関わるものであるから、 $\wedge$ 魂 $\vee$ のあり方に影響を与え、それを規定するものであると考えられるのである。

## 編集後記

第二十二回弘前大学哲学会大会における公開講演者と研究発表者の論文をおとどけします。

会では会員諸賢からの論文の寄稿をまっています。関心のある方は委員までご連絡ください。

人文学部人文学科人文基礎コース(旧哲学教室)では、六十二年度学外講師による特殊講義として左記の授業を開講しました。多数の学生が受講し感銘をうけたときがあります。

「ギリシア哲学における正義論の基本的構造」

東北大学教授 岩田靖夫氏(九月十四日～十八日)

「ユングと東洋」

筑波大学教授 湯浅泰雄氏(十一月十六日～二十日)

六十二年度の卒業生と、その卒業論文・卒業レポート  
題目は左記のとおりです。

近藤 彰「本居宣長の思想について」

長江浅美「ヤスパース研究」

水口清貴「本居宣長」

渡辺文勝「マックス・ウェーバー研究」

中沢修哉「ニーチェ『善悪の彼岸』を読む」

この一年は、委員全員に問い合わせたかぎりでは、会員の消息で、ここにお知らせすべきほどのことはなにもないようです。大きな遺漏がないものとして、平穩無事だった一年を会員諸氏とともによろこびたいと思います。

(松居記 63・4・20)

## 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。
- 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(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。

- 一、会長 一名
- 一、委員 若干名
- 一、幹事 若干名

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。

附則 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 齋藤武雄

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・齋藤俊哉・白取 肇

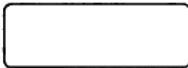
三上 登・二唐賢朗・木立雅憲

松居正俊・三浦秀春・川口光勇

成田紘治

幹事





借り出したときは

- 本は大切に保管しましょう。
- 必ず期日を守りましょう。
- よごさないようにしましょう。
- 折目をつけないようにしましょう。
- また貸しをやめましょう。

キハラ No. 1482

哲学会誌 第二十三号

昭和六十三年四月三十日発行

編集兼 齋藤武雄

発行者 齋藤武雄

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 (株) 笹軽印刷

弘前市下白銀町十一