

2009年度 博士論文

「哲学のオルガノン」についての考察

——アリストテレス、カント、シェリング、ヤスパーズにおける  
藝術哲学と形而上学——

東洋大学大学院 文学研究科 哲学専攻 博士後期課程

伊 野 達



2009年度 博士論文

# 「哲学のオルガノン」についての考察

——アリストテレス、カント、シェリング、ヤスパーズにおける

藝術哲学と形而上学——



東洋大学大学院 文学研究科 哲学専攻 博士後期課程

伊 野 連



ψυχῆς γὰρ ὄργανον τὸ σῶμα, θεοῦ δ' ἢ ψυχῆ.

(Ἀνάχαρσις)



東京大学図書 東京大学図書 東京大学図書 東京大学図書

東京大学図書



## 目次

凡例	4
序説	6
第一部 古代と近世におけるオルガノン観	
第一章 アリストテレスのオルガノン	3 1
第二章 ハイデガーのアリストテレス解釈	4 3
第三章 ベイコン『新オルガノン』	5 3
第二部 近現代ドイツ哲学における「オルガノン」の意義	
第一章 カント	7 1
第二章 シェリング	8 7
第三章 ヤスパーズ暗号の藝術形而上学	1 0 0
第四章 ヤスパーズ藝術哲学におけるオルガノンの意義について	1 1 5
第三部 哲学的構想力の射程	
第一章 構想力観の変遷	
第一節 カントの構想力論	1 2 5
第二節 フィヒテの構想力論	1 4 7
第三節 シェリングの構想力と知的直観	1 5 5
第二章 カント「超越論的統覚」をめぐって	1 7 2
第三章 「トピカ」と「スケーマ」	
第一節 二つの「トピカ」	1 9 2
第二節 カントの図式論と範型論	1 9 9
第四部 哲学的論理学と藝術哲学	
第一章 ヤスパーズ哲学的論理学の研究	2 0 4
第二章 ヤスパーズ藝術哲学における音楽について（一）	2 1 7
ヤスパーズ藝術哲学における音楽について（二）	2 3 0
第三章 ヤスパーズ『悲劇的なものについて』	2 4 2
結論	2 5 5
文献表	2 5 6



## 凡例

### 略号

以下で用いた主な略号は慣例に従い、それぞれ次の意味を表す（これらのもの以外についても、慣例どおりの意味を表す）。

Vgl. 参照せよ（独語文献の場合） Cf. 参照せよ（独語以外の欧語文献の場合）

Op. Cit. 同著作 f, ff. 次頁、次頁以下（著作の場合、次々年以降）

Hrsg. v. 編集 bzw. とくに u. a. 等々（以上、いずれも独語文献の場合）

### 引用

アリストテレスの著作からの引用については、原則としてアカデミー版アリストテレス全集を用いた。

フランシス・ 베이コンの著作からの引用については、原則として新全集『オックスフォード・フランシス・ 베이コン』を用いた。

カントの著作からの引用については、原則としてアカデミー版カント全集を用いた。ただし、『純粋理性批判』については、慣例に従い、初版をA、第二版をBで、頁数をもって示した。また、『判断力批判』については、原著第三版の頁数を示した。

フィヒテの著作からの引用については、原則としてI・H・フィヒテ版（通称息子版）フィヒテ著作集を用いた（ただし、一部例外がある場合は特記した）。

シェリングの著作からの引用については、原則としてK・F・A・シェリング版（通称息子版）シェリング著作集を用いた。

フッサールの著作からの引用については、原則として『フッサリアーナ』(Husserliana, 1950-(ersch.))を用いた。

ヤスパースの著作からの引用については、ヤスパースの著作集の類はいまだ存在しないため、個々の著作を用いた。そのほとんどはミュンヘンのピーパー社から出版されており、一部を除いて、初版の頁割りがそのまま踏襲されている場合が多い。ヤスパースの原典版全集はいまだ企画すら立てられていないようであり、原典テキストの問題は今後も存在し続けるであろう。

ハイデガーの著作からの引用については、原則としてクロスターマン版ハイデガー全集を用いた。

### 附記

訳語について、とくに *ästhetisch* という独語にどの日本語を充てるかについては、例えばカントの第一批判と第三批判、さらにシェリングの初期著作とでは、それぞれ異なる考え方が存在するだろう。もちろん文脈によりさまざまな場合があろうが、カント『純粋理性批判』ではもっぱらこれを「感性的」と、『判断力批判』では「美感的」「情感的」「審美的」等と、初期シェリングでは「美的」「美感的」「審美的」等



と、それぞれ理解した。バウムガルテン以来の「感性論」の系譜上に立つ超越論的な Ästhetik を背景とした語義から、より「美的」というニュアンスが特化され、後代による一九世紀「美学」の成立へと繋がる、と図式化することもできるだろう。したがって、カントはもちろん、シェリングにおいても、「美学的」という訳語は原則として採らない。

また、漢字について、もっぱら現在日本で広く用いられているものを採用したが、一部のもの、旧字（正字）との意味の違いが顕著であるものについてはとくに、正字を用いた。例えば、「藝」「缺」「辦・辯・辨」などがそうである。



## 序説 「哲学のオルガノン」の歴史的概説

### 緒言

哲学を一つの「オルガノン」として考察する試みは、当然のことながら「オルガノンの哲学」と呼ぶべきものとなるだろう。近代哲学史において、カントやシェリング、そしてヤスパーズはそういった「オルガノンの哲学」の思想家たちであった。こうした思想家たちを考察するにあたり、いわば「オルガノンの哲学」という問題と取り組んだ本論部に先立つかたちで、「哲学のオルガノン」とは何かという問題について扱ったのがこの序説である。ここでは、本論部の流れに沿ってその要点を概説し、あるいはまた違う要素を加えつつも、「哲学のオルガノン」という問題に取り組む準備を整えていきたい。この序説では主要なことがらが先取りされており、それらは本論部でふたたびより詳細に検証され、さらに理解が深められることとなるであろう。

「哲学のオルガノン」という章句は、私見によると、最も有名なかたちではシェリングが初期の名著『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）において掲げたものがある。そしてそれ以前にも、F・ベイコンやJ・H・ランベルト、そしてとくにカントにおいて、また後の時代では何といてもヤスパーズにおいて、たびたび意義深く用いられてきた。そもそも哲学史では、「オルガノン」(Organon)という語は、一般には「アリストテレスの論理学」を指しているが、その理由は、「オルガノン」という語そのものが「道具」あるいは「機関」ないし「器官」を意味するからである、とされてきた。

こうした背景から、アリストテレスの「オルガノン」が後世に与えた重大な役割をあらためて確認することはやはり有益なことであろう。そしてこれがこの序説における第一部となる。また同様に、アリストテレス論理学以降に現れた「哲学のオルガノン」の系譜を辿ることもきわめて意義深いことと思われる。ただし古代末期およびスコラ哲学期を経て、ルネサンスまでの数百年間は、本論文ではほとんど採り上げることはできず、F・ベイコンを扱った章のなかで補足的に概括されるにとどまっている（その本格的検証に際しては、C. Prantl による古典的業績 *Geschichte der Logik im Abendland* およびそのたんなる補足にとどまることのない W. Risse のやはり重要な研究書 *Die Logik der Neuzeit* などが参考になるだろう）。

この序説の主要部分は、近世以降の「哲学のオルガノン」の系譜であり、さしあたっては二つの偉大な「新オルガノン」、すなわち先述のベイコンおよびランベルトについて予備的に検証する。

しかしより重要なのはその後現れたカントである。カントの批判哲学は「哲学のオル

ガノン」をめぐる最も重大な問題を我々に提起する。ここでようやくこの考察は核心に入  
ってゆくこととなる。問題点としては第一に「哲学のオルガノン」構想としての方法論の  
構築（これはカント直後にもフィヒテの一七九七年の『知識学への第一序論』に見出され  
る）、第二にカント批判哲学に見られるアリストテレス論理学の手法およびカントの独自性  
について、第三にカントの第一批判たる『純粋理性批判』（初版一七八一年、改訂第二版一  
七八七年）における「オルガノン」の多義性について、それぞれ検証される。そして最後  
に『判断力批判』（一七九〇年）によって遂行される理論哲学と実践哲学との総合について  
検証することで、この考察の今後の方向性が定められるであろう。

次にカントに対するシェリングの関係について考える必要が生ずる。シェリングがカ  
ント批判哲学をどのように発展継承したか、しかしそれは真に「発展」的継承であったか。  
それを主にシェリングの『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）に即して、カントの第一  
批判と第三批判すなわち『判断力批判』とを手掛かりとしつつ検証する。さらにフィヒテ  
もカントとシェリングとのあいだでその意義があらためて問われることとなる（ヘーゲル  
については、本論文ではあえて副次的にしか採り上げなかった。ヘーゲルとの本格的な対  
峙は、独立したより大規模なものとして、別の機会を設けようと考えている）。

同時にシェリングは、後世に及ぼした影響という観点からも検証されるべき立場にある。  
それは具体的にはヤスパースとメルロ＝ポンティへの影響関係であるが、前者についてこの  
考察は主題として採りあげるも、後者については補足として概説するにとどまる。

前者すなわちヤスパースにおける「哲学のオルガノン」の問題は、第一に藝術の形而上  
学において、第二に哲学的論理学において、それぞれ考究されることとなる。これらはそ  
れぞれ第四部の二つの章を形成するであろう。

メルロ＝ポンティにおける「哲学のオルガノン」の問題は、「シェリング以降」という主  
導的な歴史観から、一九世紀および二〇世紀とをつなげるものとして、この考察のなかで  
は位置づけられる。同じような役割として、フッサールの「哲学のオルガノン」構想もま  
た、バイコン、カント、フィヒテ以来の系譜に立つものとしてここで触れられる。

\*「哲学のオルガノン」という概念をめぐる議論はきわめて錯綜しており、それらを要領よく整理したう  
えで論ずることは至難の業である。試みに、「哲学のオルガノン」に関わる問題点を挙げてみると次のよう  
になる。

- ・「オルガノン」と「道具」「器官」「機関」等との関係
- ・「オルガノン」と「オルガニコン」、アリストテレスにおける有機体の概念
- ・アリストテレスの論理学書群、通称『オルガノン』における論理学的意味、および形而上学との関係（存  
在論と形而上学をめぐる論理学の意義）
- ・ペリパトス派論理学とストア派論理学
- ・プロティノス、ボリュピュリオスとボエティウス、新プラトン主義から『イサゴゲー』、さらに古代末  
期へ
- ・古代末期から中世にかけての「オルガヌム」(organum)と「インストゥルメンタルム」(instrumentarium)



- ・中世におけるアリストテレス論理学の伝承
- ・F・ベイコンの『新オルガノン』〔新オルガヌム／新機関〕(*Novum Organum* 1620)
- ・近世以降の新しい方法論、デカルト「方法」(*Methodes*)、パスカルによる自然の学と恩寵の学、ライプニッツ「普遍学」(*Mathesis universalis*)、ヴィーコ「新しい学」(*Nouvo scienza*)、他
- ・J・H・ランベルトの『新オルガノン』(*Neues Organon* 1764)
- ・カントとオルガノン（批判哲学における、『純粹理性批判』における、超越論的論理学における。なお、カントとオルガノンの問題についての最良の文献は次のトネリのものである。Cf. Giorgio Tonelli, *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic : a commentary on its history*, Zürich 1979)
- ・シェリング藝術哲学における「オルガノン」
- ・一九世紀における多彩な『オルガノン』(ヴァーグナー、カールス、ヒューウェル他)
- ・ボルツァーノ『知識学』〔科学論〕(*Wissenschaftslehre*)
- ・ハイデガーの「哲学的論理学」とアリストテレス論理学
- ・フッサール「ブリタニカ草稿」における「哲学のオルガノン」理念
- ・ヤスパースの暗号形而上学と、「理性のオルガノン」としての哲学的論理学
- ・メルロ＝ポンティのシェリング論
- ・その他

## 1 予備的考察（アリストテレスおよび古代、近世からカントまで）

アリストテレスの論理学は、それ以前の論理的思考形式を体系化したものとして、現代論理学の革命（それは例えば、フレーゲの『概念記法』(*Begriffsschrift* 1879)や、ホワイトヘッド／ラッセルの『プリンキピア・マテマティカ』(*Principia mathematica* 1910-13)によってもたらされた)を経た今日もなお、哲学史上不滅の価値を有しているとされる。著者の死後、後継者であるペリパトス学派〔逍遙学派〕によってその論理学書群は「オルガノン」と命名された。これはこうした論理的思考は諸学の「道具」として、それらに先立ちまたそれらに独立する、という論理学観に基づくものである。一方その同時代には、ストア学派によって、それと対照的な論理学観が示されていた。それは「論理の学」〔エピステーメー・ロギケー〕を「自然の学」「倫理の学」とともに哲学の三大領域として位置づけるというものであった。こうした二つの相反する見解を対比することは、たんに古代論理学史を概括するのみならず、本論文の主目的である「哲学のオルガノン」の意義についての考察の基礎づけともなるため重要である。すなわち、アリストテレスによって初めて大成された古代論理学体系は、その後のいくつかの学派に受け継がれた。代表的なものが、哲学者の直系であるペリパトス学派と、それに対抗していたとされるストア学派である。前者はアリストテレスの論理学を哲学の「道具」とみなし、哲学体系そのものに先立つものと位置づけた。この考え方が後世に及び、「オルガノン」という命名の根拠となったとされる。

一方、ストア学派は哲学を三分し、「論理の学」をその一つに据えた、ということである。なお、私としては、「オルガノン」を哲学の「道具」とみなす考え方に理解を示す一方で、しかし、論理学としての「オルガノン」を、哲学体系に先立つ、独立したものとみなすことには反対の立場につく。詳しくは、本論文第一部第一章を参照。

古代末期からルネサンスが終わるまでの千数百年の流れについて詳細にたどることは今回は見送らざるをえない。

近世の幕開けが、F・ベーコンの『新オルガノン』で象徴されることは意味深長である。周知のように、同書はアリストテレスの学問体系、とりわけその「論理学＝オルガノン」に対して力強く翻された反旗であった。しかし同時に、ベーコンにはアリストテレス論理学についての的確な理解が欠如していたという指摘もあるし、また世間に広く信じられているように、この『新オルガノン』が近世科学の主導原理となった帰納法を基礎づけたものであるという事実もいくぶん疑わしいし、そもそもこの書を「論理学」書とみなしうるのかという点についても疑問が残る。ただし大切なことは、この書とともにベーコンによって提唱された「哲学的方法論」としての「オルガノン」構想であり、すくなくともこの点でベーコンの先駆性は否定できぬものである。ともあれ、近世に直面しての、論理学の意義の再検証についての詳論は、本論文第一部第三章を参照。

さてもう一人、カントより若年ながらその主著『純粋理性批判』を見ずに世を去った当時の卓越した科学者J・H・ランベルトについても触れておかねばなるまい。ランベルトはベーコンに次いで、哲学史上最も著名な「新オルガノン構想者」である。きわめて多岐にわたる活躍を果たした彼は、それにふさわしく、『新オルガノン』を次の四部から構成した。すなわち、「思惟論」「真理論」「記号論」そして「現象論」である。このなかで最も注目すべきは、もちろん最後の Phänomenologie（現象論）であり、この語が近代哲学の二つの偉大な Phänomenologie、ヘーゲル『精神現象学』と、フッサールの「現象学」を経て、それぞれ固有の意味で今日に至っているわけである。ただし「現象論」はあくまで論理学書としての『新オルガノン』の一章にすぎぬということを忘れてはならない。そしてもちろん、ランベルトのいう Phänomenologie が、ヘーゲルの Phänomenologie はともかくとして、すくなくともフッサールのいう Phänomenologie と同一であるとはおよそ考えられない。名称の同一性と内実の相違を混同することはけっしてできぬだろう。しかし、その上でランベルト「現象論」の特性描写をおこなうのは、まったく無意味なことではないと思われる。たしかにランベルトは、一般に「現象学」「現象論」という名の学の創始者と信じられている。しかし、実質的には、およそそうであるとは断定しがたい。ましてや、ランベルトの現象論がフッサールの現象学と同一であるなど主張する者は誰もいない。ただしランベルトの現象論が、カントの前批判期末から『純粋理性批判』における「超越論的現象論」形成へかけて喚起した意味と、しばらく経ってヘーゲルが、当初の名「意識の経験の学」



を「精神の現象学」〔精神現象論〕と改めた理由については、言及する価値がある。そして何よりも、フッサール自身が、なぜ *Phänomenologie* (現象学) という、なかば手垢にまみれた名称をわざわざ選んだのか、それを考えることは必要ではなかろうか（なお、現象学をめぐるヘーゲルとフッサールとの関わりについては、加藤尚武編『ヘーゲル『精神現象学』入門』有斐閣選書、新装版一九九六（初版一九八三年）所収の新田義弘の見解が興味深い）。

ランベルトにあっては、「現象 *φαινόμενον*」の「学」とはあくまで「仮象」についての学であり、彼自身の言葉から、より正確には『新オルガノン』第四部「現象論あるいは仮象についての学」(*Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*) (Vgl. Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon*, Vorrede (keine Seitennummer [ohne Paginieren]))であり、先行する第一部「思惟論あるいは思考の原則についての学」(*Dianoilogie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens*) (*διάνοια* の学)、第二部「真理論あるいは真理についての学」(*Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit*) (*ἀλήθεια* の学)、そして第三部「記号論あるいは思惟と物との関係についての学」(*Semiotik oder Lehre von der Beziehung der Gedanken und Dinge*) (*σημείον* の学) とにそれぞれ対応する、ランベルト主著の最終部なのである。いずれにせよ、こうして最後の「現象学」だけが、今日に至るまでの哲学史において、とりわけ大きな足跡を残していることはよく知られている。この『新オルガノン』という著作が、同時代人であり交流ももっていたカントに対して、或る程度の影響を及ぼしていたとみることはごく自然な推測であろうが、実際に、カントの、いわゆる「前批判期」の思想にランベルトが甚大な影響を及ぼした、とする見解には、古くから賛否両論が存在している。否定的見解の例として、古典的な業績では、ベーンシュ『J・H・ランベルトの哲学と彼のカントに対する地位』(Otto Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant* 1902)などがある。

「哲学のオルガノン」構想としてもランベルトは、全四部に先立つ「序文」のなかで、明確にアリストテレスとペイコンの「オルガノン」に対する自己の立場を表明している。

\*なお補足すると、今回主題となる三人の大哲学者の間にも、シェリング学派のカールス(Carl Gustav Carus, 1789-1869)、ヴァーグナー(Johann Jacob Wagner, 1775-1841)やイギリスではヒューウェル(William Whewell, 1794-1866)らによって『オルガノン』という著作が書かれている。

また二〇世紀においては、同じ系列に連なる二人のすぐれた哲学者、フッサールとメルロ＝ポンティとが議論の対象となろう。前者はいわゆる「ブリタニカ草稿」において、自身の現象学を「哲学のオルガノン」として掲げ、哲学者はそれによって「久遠ノ哲学」(*philosophia perennis*)のために貢献すべきであると訴えた(Vgl. *Husserliana* Bd. IX)。一方後者は、自らの「オルガノン」観を提示したわけではなく、むしろシェリング哲学の本質的な解釈を通じて「哲学のオルガノン」の意義を浮かび上がらせた(遺稿の講義録による)。

彼ら二人についてはあらためてしかるべき研究が必要となるであろう。

## 1 の補説 オルガノン(ὄργανον)とオルガニコス(ὄργανικος)について

アリストテレスによる「プシュケー」〔靈魂〕(ψυχή)の一般的定義とは、「可能的に生命を有する自然的物体の第一のエンテレケイア〔完全現実態〕(ἐντελέχεια)である」(『心について』〔靈魂論〕(Περὶ ψυχῆς/De anima)第二卷第一章 412a3 以下)。そしてこのような物体とは、オルガノンをもつもの、すなわち「オルガニコス」〔有機体〕(ὄργανιον)にほかならない。したがって、プシュケーのすべての場合にわたっての共通な定義、それは、「自然的・有器官的〔=有機的〕物体の第一のエンテレケイア」(Op. Cit., 412b3f.)となる。こうして、プシュケーによって、オルガノン(とそれに関わる「エルゴン」(ἔργον))と、「エンテレケイア」(ἐντελέχεια)と、やはりそれに関わるテロスとの関係が浮き彫りになる。

「エルゴン〔働き〕(ἔργον)はテロス〔終わり〕(τέλος)であり、そしてエネルゲイア〔現実態〕(ἐνέργεια)はエルゴンである、だからまた、エネルゲイアという語も、エルゴンという語から派生し、エンテレケイアを目ざしているのである」(『形而上学』1050a21)。

こうして、物における「道具」、生物における「器官」、そのような「オルガノン」について、より発展した見解が得られる。物事の表層的な活動のみならず、その根柢にある生成一般、すなわち、或るテロスへ向けての、過程としてのエルゴンに対応するエネルゲイアと、結果としてのエルゴンに対応するエンテレケイア\*とに着目することによって、あらためて「オルガノン」は「有機的なもの」・「有機体」、すなわち「オルガニコス」・「オルガニコス」という概念へと達する。

\*「エン-テレケイア」(ἐν-τελέχεια)については、その語源と見なされる「エン・テレイ・エケイン」(ἐν τέλει ἔχειν)における「テロス」(τέλος)の含意、すなわち「終わり」〔完成においてある／完成している〕や、あるいは、よく似た形容詞「完了した／完全な」(ἐντελής)などを考慮すべきである。なおこの点について、出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、一九七二年、二四三頁註(2)から大いに教示を受けた。

## 2 カント

本論の部における第一としてカントを考察するにあたって、参照箇所はおおよそ以下のようになるだろう。彼が『純粹理性批判』のなかで「オルガノン」に言及しているのは、

全書の緒言(A11f./B24ff.)

感性論における時間論 (A46/B63)

超越論的論理学の序論 (A52ff./B76ff., A61/B85f., A63/B88)



純粋理性のカノン (A795/B823)。

以上である。

これらのなかには、「カノン」と「オルガノン」（従来「規準」と「機関」と訳されるのが一般的である）との対比が論ぜられているもの、あるいは自身の「超越論的論理学」を従来の他の論理学と対比することと通じて、論理学としての「オルガノン」について言及するもの、等々が含まれている。

ところでカントの批判哲学において「オルガノン」が問題となるのは、先述したように、①カントはアリストテレス論理学をどう捉えたか、そして②カント自身の「オルガノン」とはいかなるものであったか、という点である。

①については従来も多くの研究がなされてきた。カントは自らの「超越論的論理学」を「断じてオルガノンではない」と主張している。これは当然ながら、アリストテレス論理学を「形式論理学」と称したカント独自の論理学観に基づく表明である。後に概括する。

次に②に関して、カントは『純粋理性批判』において、アリストテレス論理学の手法をいわば換骨奪胎し、自らの方法論として導入している。このことについてすこし詳論してみよう。『純粋理性批判』をひもとくと、そこにアリストテレス論理学との関連語は多く見出せる。例えば「分析」「分析論」「カテゴリー」「演繹」「トピカ」「辨証論」など、もちろん「論理学」「オルガノン」「カノン」もそれに該当する。カントの批判哲学を評して「古い革袋に入れた新酒」という古諺が用いられることがあるのも、そこにもともと認められる新スコラ哲学からの影響を指しているものであろうが、ただし上記の各術語は前批判期には見られなかったものであることは注意すべきである。批判哲学を展開するにあたって、カントは明確な戦略意識から、旧来のアリストテレス用語の刷新を行なっている。そのうち、「純粋悟性概念」としてのカテゴリーや「超越論的」トピカについては、アリストテレスのそれとのあからさまな差別化がカント自身の口から語られていることも興味深い（後者は、例えばたんなる「論理的」トピカなどと称される）し、「演繹」などはもはやアリストテレスの原義を離れ、カント固有の意味でしか理解できない。「演繹」をめぐる『純粋理性批判』における「法廷モデル」が論ぜられ、ひじょうに強い説得力をともなっているのは周知のとおりであり、こうしたカント哲学独自の意義は高く評価できるものの、翻ってアリストテレス理解に際しての援用は慎重であるべきだろう。カントが独自の意味で用いているこれらの術語は、もはや原義をうかがうのが困難なものも多いのである。

## 2 A スミスによる指弾

ノーマン・ケンプ・スミスの『カントの『純粋理性批判』への註釈』(Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of pure reason"* 1923/62)は、『純粋理性批判』「緒言」(Einleitung)での「純粋理性のオルガノン〔機関〕」(A11/B24)についてのカントの見解は矛

盾に充ちたものであるとし、『純粋理性批判』を構成する際に古い原稿を挿入するというカントの継ぎ接ぎ細工(patch-work)手法の好例である」とする。したがってスミスは、ファイヒンガー『カントの純粋理性批判への註釈』(Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd.I 1881, II 1892; Bd. I. S. 459ff.)の結論、すなわち、それは異なった時期に書かれ、カントの見解の展開における異なる相を提示している「三つの別個の説明」から成る、という結論を受け容れざるをえない、とする(詳細は本論文第二部第一章を参照)。

第一の説明は明らかに最も古いもので、「就任論文」の立場が適用されており、次のものを区別している。

1. 純粋理性の批判(=予備学(Propädeutik))
2. 純粋理性のオルガノン
3. 純粋理性の体系

第二の説明は次のものを区別する。

1. 純粋理性の批判
2. 超越論的哲学

第三の説明は、その主要区分において第一の説明に従うものの、今やここでは異なるしかたで規定される。第一の説明では「批判」はオルガノンのための「予備学」であり、「オルガノン」は純粋認識が獲得され拡張されるための原理の総体を意味していたが、そもそもそのようなものは不可能かもしれず、その場合「批判」は、「カノン」すなわち「理性の適切な使用原理の総体」にあって、一つの準備にすぎず(Vgl. A.796/B824)、すると今度は、「オルガノン」ないし「カノン」のほうが純粋理性の哲学の一つの体系を可能にさせることとなろう。その際「オルガノン」は、ア・プリオリな認識の「拡張」における一つの体系を、「カノン」はア・プリオリな認識の限界を「規定」する一つの体系を、与えるものとなる。

ケンプの結論は、こうした分岐した見解を単一の一貫したものへと還元することは不可能である、とする。これらは、カントが「形而上学」という術語を使用する際の様々な意味を描出しており、第一の説明では、「就任論文」でなされた区別に基づくとはいえ、形而上学の体系は内在的であるのに対して、第二の説明では超越的でもあり、第三の説明では両者の間で中立的ですらある。スミスはこうした、カントの「オルガノン」「カノン」「理説」「規律」「訓練」という術語を使用する際の、ひじょうに多様な意味をもたせるやりかたを、「気紛れな」しかたであると指弾し、スミスが参考にしたファイヒンガーもまた、「きわめて混乱した恣意」と評している。

## 2 B カント批判哲学におけるオルガノンの位置づけ

ファイヒンガー、スミスらによるこうした批難に、カント擁護派はどう応えるのだろうか



か。あらためて、オルガノンをめぐる、先述の①「カントはアリストテレス論理学をどう捉えたか」についての見解をまとめよう。

カントは論理学を、「一般的」悟性使用の論理学と、「特殊的」悟性使用の論理学とに分し、前者は「基礎的論理学」、後者は「あれこれの学問のオルガノン」とする。しかも後者は「学問の予備学」として学校であらかじめ教えられるものの、「人間理性の歩み」に従えば、学問がすでに十分にできあがり、「自らの修正と完成」のための「最後の仕上げ」のみを要する際に、初めて人間理性が到達する「最終のもの」(A52/B76)である。

したがって「オルガノン」とは、あくまで「或る種」の対象についての「特殊な」悟性使用の学であり、けっして普遍的なものではない。またその順序においても、普遍的・原則的な論理学を修めたのち、特殊的な学によって仕上げる段階での論理学の呼称であることになる。

さらにまた「一般論理学」は、「純粋論理学」と「応用論理学」とに分類される (Vgl. A52/B77) が、この応用論理学は先の「カノン」でも「オルガノン」でもなく、もっぱら「常識」の「カタルティコン」〔浄化剤／下剤〕 (A53/B78) である。

したがって以上から、論理学にはカノンとしてもオルガノンとしても、その役割は可能であるが、それを担いうるのはただ「一般的論理学」に限られる。例えば、「カノン」と「オルガノン」との区別は、「批判」と「形而上学」、「予備学」と「体系」との区別に対応するかのように見える。しかし、「存在論」という「誇り高き名前」は、「純粋悟性のたんなる分析論」という「控えめな名前」に場所を譲らなければならず(A247/B303)、同様に『純粋理性批判』としての「超越論的論理学」も、「純粋悟性」と「純粋理性」のたんなる「カノン」の学にとどまる。

なお「超越論的方法論」第三章「純粋理性のカノン」によれば、カノンとは「或る種の認識能力一般の、正当な使用のア・プリオリな諸原則の総括」(A796/B824) であり、したがって、あくまで認識能力の使用の規則にすぎず、その点で、認識を直接的に構成すべきオルガノンとは区別される。「超越論的分析論」は「純粋悟性」のこうした「カノン」であって、「純粋理性」の「カノン」に関しては、理性の実践的使用のみが可能である。

以上から、カント自身は「超越論的論理学」を「オルガノン」とはみなさず、しかし『純粋理性批判』全体、そしてさらに重要なことに、批判哲学全体を意識したときに、「哲学のオルガノン」という呼称に妥当性が見出せるようになり、遡ってこうした関係についてのカントの説明に、一定の整合性を認めることは可能である（この問題について、より詳細には本論文第二部第一章を参照）。

## 2 C アリストテレス「三段論法」モデルのカントによる応用

アリストテレスの「三段論法」は、大前提と小前提という二つの真なる前提から、一つ

の真なる命題としての結論を導出するという手法をとる。そして最も標準的なかたちとしては、大概念・中概念・小概念からなる大・中・小の三つの項について、「両端」項を「中間」項によって媒介させる。すなわち、例えば「AはBを含む」「BはCを含む」「ゆえにAはCを含む」という包摂関係である。

ところでカントは、アリストテレス論理学においては名辞レベルで適用されていたこの手法をモデルとしてさらに発展させ、『純粋理性批判』での「超越論的論理学」における「分析論」に応用している、という指摘がある。すなわち、カントが「直観」と「概念」の関係を、三段論法モデルで捉えようとしたというものであり、より詳しく述べれば、カントは直観を小項、概念を大項の位置に据え、両者の包摂関係を媒介する中項に相当するものとして「図式」という独自の用語を提起し、概念が図式を媒介として直観を包摂するというかたちで、直観と概念の関係を捉えようとした、との指摘である。さらにカントにおいては、周知のように直観と概念はそれぞれ「感性」と「悟性」の産物であり、図式は「構想力」の所産である。したがって、図式が直観と概念の関係を媒介するということは、構想力が感性と悟性の関係を媒介するということを前提する。こうしてカントは、我々の認識が生ずる心の二つの源泉、受動的・感性的な直観と自発的・悟性的な概念とを、構想力によって媒介させる。『純粋理性批判』初版でのカテゴリーの超越論的演繹において、カントの論証は、こうした「三段の総合」ないしは「三重の総合」と呼ばれる予備的分析から始められている。すなわち①直観における覚知、②構想力における再生、③概念における再認、という三重の総合である。

そしてこのことはまた、図式論が展開される超越論的論理学が、超越論的感性論を自らにおいて包摂することを意味する。カントは「超越論的感性論」の末尾で、「方法論(Organon)として役立つべき一個の理説について要求されうるほどに確実に疑うべからざるものであること」と、いわば「超越論的感性論」にも「オルガノン」とみなされうる要素が含まれていることを示唆していた(A46/B63)。これは、カントのオルガノンがたんなる論理学であるにとどまらず、悟性すなわちロゴスを超えた感性・直観の学にまで及ぶ、ということを含意している。したがって、カント以後、フィヒテによる構想力論のさらなる展開を経て、シェリングが「藝術は哲学のオルガノンである」と喝破した意味を予示しているとも考えられる。

ただし附言すれば、カントが尽力した超越論的構想力による認識の根拠づけは、本論文でのちに詳細に示されるように、不首尾に終わっているとみなさざるをえない。そのカント構想力論において主要な役割を担う超越論的統覚の理論は、二〇世紀に至り、例えばフッサール時間論から、おそらく最もラディカルであろう批判にさらされることとなるのである(詳細は、本論文第三部第二章参照)。

さらに、そもそもフィヒテやシェリングによる構想力論の展開というその後の哲学史における偉大な足跡も、その実それは本来のカント構想力論の大いなる逸脱である、とする見解もカント研究者においては一般的である。カントから、フィヒテやシェリングらへの

受け継がれた近代ドイツ精神哲学の歴史は、一面では両立場のはっきりとした断絶の歴史でもあった、という事実がかなり色濃く認められるのである（これも詳細は、本論文第三部参照）。

## 2 D カント『判断力批判』とシェリング『超越論的観念論の体系』——「美しい自然の暗号文字」に関して

一方、カント第三の批判書である『判断力批判』は、第一批判であらわとなった哲学的構想力や知的直観とをめぐる未解決の問題——それは一方では、先述のように、認識論での根拠づけの不首尾に起因するものであり、あるいは後述するように、カントが当初はきっぱりと斬り捨てていた知的直観を、『判断力批判』第七七節において「直観的悟性」として、たとえ消極的であるにせよ認めてしまったという、やはり批判哲学の根底を揺るがしかねぬ根本的な事情に深く関与するものである——について、興味深い見解がみられる。これはきわめて重大な意義を有するものであることはいうまでもないが、ただしその前に、『判断力批判』における主要問題について本論文の観点より概観しておく必要がある。すなわちそれは、三批判書の連繫ないし総合という問題、および、自然の「暗号文字」の解説という、二つの大きな問題についてである。

『判断力批判』第四二節「美しいものについての知性的関心について」において、美についての関心と道徳的関心について論じている。これはいわば「美と善との古いプラトンの結合が近代的言説において形を成した」（レンシュ=トリル）ともいえる試みであり、『判断力批判』の根本問題である美感的(ästhetisch)判断と道徳的判断の関係を、彼は自然の暗号文字から論じているのである。

そこで浮き彫りとされているのは、美すなわち美感的なものと、善すなわち道徳的なものとの対応である。そしてそれはさらに、主観的なものと客観的なもの、偶然と意図、内面と外界等々、幾層もの対比的構造に及んでいる。

まずカントは、美への直接的関心も、実際には善への思惟様式が具わっていることが前提であると述べる。彼はこれを「美感的判断と道徳的感情との親近性」という表現で切り出しているが、これは引用箇所直前(S. 169)で、この「関心」は「親近性」からいえば「道徳的」であり、したがって、「自然美」についてそういう「関心」を抱くのは、あらかじめ「道徳-善」についての「関心」が十分に基礎づけられている者にして初めて可能だ、と述べている。それを受けて、カントはこの箇所で「我々の内なる道徳」を強調することで、後半の「目的論的判断力の批判」へと橋渡ししようとしている。

そもそもカントが自然美を藝術美より上に置くのは、そこに「適意」が有るか否かによる。すでに同書第二節で「対象の現存在の表象へ我々が結びつける適意」は「関心」と定



義されており(S. 5)、両者は対象表象と結びつくか否かにおいて異なっている。したがって、いかなる「関心」をも放れた「適意」と同様、意図的な「適意」を伴わぬ「直接的関心」もありうるものであり、先述の引用文のすこし後(S. 171)では、「美しい技術」は「美しい自然」を「模倣」したものか、あるいは故意に我々の「適意」を目指しているのが明らかな「技術」か、いずれかであり、後者の場合は、作品の根柢にある「原因」についての「間接的な関心」、すなわち「それ自身によってではなく、ただその目的によってだけ関心を覚えさせる技術についての関心」以外のものは存在しない、と述べられている(S. 171)。

こうして「藝術」の美は、喚起するという目的ゆえに関心を惹き起こすにすぎぬのに対し、「自然」は、美によって我々の適意を惹起しようなどとの意図をはじめから缺いており、適意が惹き起こされたとしてもそれはあくまで「偶然」(S.170)の結果である。こうした偶然性から、美が我々の意に適うことにより、かえって、「自然の産物」が、「一切の関心から独立した適意」と、合法則的に一致することを想定すべき何らかの根拠が含まれていることについて、自然がすくなくとも或る形跡を示し、あるいは暗示を与えている」(S.169)ことに理性が関心を抱くことへの転換が果たされねばならない。そのためには「自然がこうした美を産出したのだと、こういう考えが直観および反省に伴わねばならない。なぜなら我々が美に対して抱く直接的関心はただこの考えにのみ基づくからである。」(S.167) カントはこうして、自然の産物から自然の産出へ、そして所産的自然(*natura naturata*)から能産的自然(*natura naturans*)への転換を促す。

この転換は「理念が」「客観的実在も有すること」(S. 169)であり、それは個々の美しい自然対象から、「自然の産物」、さらにはもはや我々にとって産出的と映るはずの「自然」そのものへと眼を向けることにより、初めて可能となる。カントの言葉をパラフレーズすれば、「自然の産物」の「一切の関心から独立した我々の適意」との「合法則的な一致」を「想定させる」ような「何らかの根拠」は、自然の示す「形跡」によって、自然が与える「暗示」によって、我々の理性に関心づける。それゆえ「理性は自然のそうした一致のあらゆる表出について関心を抱かずにはいられない」(S. 169)。だからこうした「心情」が、産出的な「自然に関心づけられる」こと無しに、さらに「同時に」、「自然の美に関して反省することはできない」(S. 169)。このような関心は「道徳的には親近性」にあるといえる。すなわち「理性は道徳的感情のうちに理念に対する直接的関心を生じさせる」のであり、「あらかじめ道徳的-善についての関心が十分に基礎づけられたかぎりでのみ、自然の美」についてもそうした関心をもちうるのである(S. 169)。

なお、詳細については本論文第二部第二章参照。

### 3 シェリング

#### 3 A 「藝術は哲学のオルガノン」というテーゼ

シェリングは『超越論的観念論の体系』の序論でまず、藝術が「哲学のオルガノン」であると述べ、最終第六主要章に至る過程でそれを演繹してみせる。その際最後から一つ前の第五主要章において、彼はカントの「美しい自然の暗号文字」についての議論を受け、独自の有機体論を展開しており、それはカントとシェリングの関係のみならず、彼ら二人とヤスパーズとの関係を解き明かす上でもきわめて有益である（詳細は本論文第二部第三章を参照）が、ここではやはり藝術の問題に視点を絞り込み、当面の必要性を満たすことにしたい。

さて、哲学の根本原理は「絶対的同一者」である。これはけっして概念によっては捉えられず、ただ「内的」かつ「直接的」な直観によってのみ、捉えられる。このような直観は「知的直観」(intellektuelle Anschauung)である。こうした知的直観がたんに主観的な錯覚でないのは、もう一つの別の直観のなかで、万人に等しく認められうるかたちで客観性をもって与えられるからである。このいわば第二の直観が、「美的な〔美感的な〕直観」(ästhetische Anschauung)である(Vgl. Schelling, SW, Bd. III, S. 625)。

すなわち、知的直観の、一般に承認された、けっして否定できぬ客観性とは「藝術」にほかならず、藝術の奇蹟を介して、哲学の窮極原理である「絶対的同一者」が、「藝術作品」のうちから、万人が等しく承服せざるをえぬ客観性において、「逆に照らし出されてくる」(III625)。したがってシェリングは、「藝術は、哲学の唯一の真の永遠のオルガノンであり、かつドキュメントである」(III627)とする。

したがって、藝術は哲学者にとって「最高のもの」(III628)となる。そもそも「意識的なものと無意識的なもの」(III627f.)、ないし「主観的なものと客観的なもの」(III628)といったあらゆる対立の根柢に潜む「調和の根源的な根拠」(III628)は、哲学者には知的直観のなかでのみ、いわば内的主観的に呈示されてくるにすぎぬのに対し、藝術作品を通してならば、万人が承服しうるかたちで、いわば外的客観的に与えられてくるからである(III629)。このように、哲学者が主観的にのみ呈示しうることを、藝術のみが、一般妥当性において客観的に呈示しうる(III629)。したがってシェリングにとって哲学と藝術とは、絶対的同一者ないし根源的根拠に関わるかぎりで、「親近性」(III628)を有し、哲学はそれを知的直観において主観的に捉えるのみであるのに対し、藝術はそれを客観的に藝術作品を通して審美的直観のうちで呈示するという点で対立する(III628)。

彼が同書で意図したことは、それまでの自然哲学の成果を踏まえ、「眠れる精神」とされた自然が次第にポテンツを高めつつ、ついには精神の高みにまで至るという叡智の自覚の歴史を、新たな体系的視点から記述することである。したがってここでの「超越論的観念論」とは、実は無限に生産する客観すなわち自然と、無限に活動する主観すなわち精神との相互浸透を課題としており、むしろ「観念・实在論、实在・観念論」と呼ぶべきであろう。あらゆる存在すなわち自然と、認識すなわち精神の最高原理は、絶対的自我における、實在的なものと観念的なものの根源的同一性である。ただしこれは叡智の自覚の過程にお

いて、無限で無意識的、必然的な活動と自由で意識的な目的活動という二つの力として働くのである。

シェリングの『超越論的観念論の体系』において、そもそも「超越論的観念論」とは、「主観的なものと客観的なものとの合致(Übereinstimmung)」を説明する学のことである(III611)。この合致という「根源的同一性」の「窮極根拠」は、「自我」ないし「叡智」(Intelligenz)と呼ばれる(III610)。シェリングにとって、自然はもともとそうした根源的同一性によって成り立っていたが、しかし自然はその根源的同一性を、「そのものとして」、当の「自我」ないし「叡智」自身に認識させることはできない(III610)。それが可能となるのは、自然が無意識から始まり意識に終わった後、逆に自我が意識をもって始まり最後に無意識に至って己れを客観化し終える(III613)ところ、すなわち「藝術直観」(Kunstanschauung)(III611)のうちにおいてのみであり、こうして、自我そのものにとって、「主観的なものと客観的なものとの間の調和の窮極根拠が、いかにして客観的となってくるか」(III610)を解き明かすという、超越論的観念論という「全課題」の「課題」(III611)に最終解答が与えられることとなる。

こうしてシェリングは、藝術作品のもつ意義をきわめて高いものとする。『超越論的観念論の体系』最終「第六主要章」では、まるで藝術は、哲学に優先するかのように語られている。かつて哲学が「詩〔文藝〕」(Poesie)から生まれたように、今やこれから後は、哲学も諸学問もみなすべて、「詩の一般的な大海」の中へと「逆流する」ことが期待されうる(III629)。そうして、学としての哲学から、詩へと「還帰」してゆく際の「媒介項〔媒体〕」が、かつて神話のうちに存在していたように、今や、「新しい神話」が発生してこなければならず、たんに個人的な詩人の問題ではない、いわば新しい人類の課題としてのこの新しい神話という問題の「解決」を、「世界の将来の運命と歴史の今後の歩み」のうちから期待しようと語られる(III629)。

最後にこれらのシェリング藝術論において注意しておきたいことをいくつか整理すると、次のようになるだろう。第一にヤスパースの暗号形而上学に対する影響関係であり、第二に、主にカントとの類比において、「構想力」「合致」に関する問題である。

なぜ藝術が「哲学のオルガノン」といえるのか、ということについて、シェリングはきわめて本質的な点でヤスパースのまさに先駆者である。シェリングの知的直観と審美的直観との対比は、ヤスパースのいわゆる超越者の第三言語と第二言語、哲学的思辯と藝術的直観との関係を髣髴とさせる（これについては後で詳説するように、シェリングの言う「客観化された知的直観としての藝術的直観」は、ヤスパースにおいては「器官」(Organ)として実体化した藝術にまさしく相当すると見てよいだろう。なお、先に挙げた『判断力批判』第四二節からの引用文中で、カントが暗号を「比喩的」と述べている点も注目されたい)。

また、カントの「オルガノン」との類比でいえば、シェリング藝術哲学において彼が「新しい神話」という「媒介」に要請した役割は、カントが超越論的論理学において導入した



三段論法の手法、すなわち「構想力\*」の意義を想起させるといってよい。言うならば、カントの論理学が「哲学としてのオルガノン」であるとしたら、シェリングの藝術哲学はまさに「哲学のオルガノン」と化しているわけであろう。

\*論理学での命題における結合(Verbindung)の重要な意義を、アリストテレスと照らし合わせた最初期シェリング構想力論の研究として、吉田達「初期シェリングにおける構想力の問題 ——一七九二年八月の研究帖を中心に——」を参照。また、アリストテレスの『オルガノン』、なかでも最も重要な書ともいわれる『命題論』において、そうした論理学の本質としての「合致」(Übereinstimmung)、およびその「超越」性について論じたのはハイデガー(Vgl. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bde. 29/30, 62, u.a.)である。これについては本論文第一部第二章参照。

なおここで附論として、メルロ＝ポンティのシェリング論を検証する必要もあろうが、今回は問題圏を限定する選択をおこない、詳論は他の機会に譲る。なお、ヤスパースはシェリングのオルガノン論を採用してはいるが、それを我々に解き明かしてくれてはいないのに対して、メルロ＝ポンティはきわめて鮮烈なシェリング「オルガノン論」解釈を展開している(メルロ＝ポンティの遺稿を詳細に検証した研究文献として、加國尚志「メルロ＝ポンティとシェリング ——問いかけと知的直観——」(『思想』一九九五年第九号に所収)、さらに同著『自然の現象学』晃洋書房、二〇〇二年が参考になる)。

### 3 B シェリング「根源的同一性」について——カント『判断力批判』との関連から——

この序説の2 Dにおけるカントの第三批判についての検証と関連して、シェリングの「根源的同一性」という問題が浮上する。これは「哲学のオルガノン」について考察する上でのもう一つのアプローチとして重要な意味をもつと思われる(より詳細には本論文第二部第二章2 Bを参照)。

シェリングは『超越論的観念論の体系』「第五主要章」でカント『判断力批判』における例の「暗号文字」について言及している。

「カントが言うには、自然はその合目的的な形式において我々に比喩的に語りかけており、自然の暗号文字の解釈は我々に、我々の内なる自由の現象を与える」(SW, III608)。

カントの原文では「美しい」形式とあったのを、シェリングは「合目的的な」形式と改めている。またシェリングははっきりと、この暗号文字の解釈が「我々に内なる自由の現象を与える」と書き加えている。ここから、シェリングがカント『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」に現れるこの句を、自己の有機体論において、むしろその第二部「目

的論的判断力の批判」に関連づけて引用していることが看取できる。それを概括的に検証しよう。

自由が、たんに現象のために意識的なものと無意識的なものとに分かれたのと同様、自然もまた、自由なしに産出され、ある目的に従って産出されることなくして合目的である所産、すなわち盲目的な「メカニズム」〔機制〕(Mechanismus)の作品であるにもかかわらず、しかも意識的に産出されたかのように見える所産として現象せねばならない(III607)。ここから二つの命題が導出できる(III607)。一、自然は、合目的の所産として現象せねばならない。二、自然は、生産からすれば合目的でない。

自然は合目的の所産のすべての性格を自らにもつとはいえ、しかし根源においては合目的でない。自然を合目的の生産から説明しようとするれば、自然の性格、まさに自然を自然たらしめるものは、廃棄されてしまう。なぜなら、自然の特徴は、盲目的なメカニズムにおいて、しかも合目的である、ということだからである。よってこのメカニズムを廃棄することは、自然そのものを廃棄することにほかならない(III607f.)。

このように「有機的自然」は「盲目的なメカニズム」に基づく「盲目的な自然力の所産」でありながら、「まったくもって合目的」である(III608)。これはたしかに「矛盾」であって、シェリングはこれを有機的自然の「魔法」とまで言っている(III608)。なるほど、超越論的観念論の根本命題によってア・プリオリに演繹されるこの矛盾は、目的論的な説明法では廃棄されてしまう。「だが本質的なことは、いかなる意図もいかなる目的も無いところにこそ、最高の合目的性が現れる、ということである」(III608 Anm.)。

それをシェリングは自然に見出す。「自然所産ではなおも、自由な行動作用において現象のために分かれたものが共に存在している。」「自由なものは必然的であり、そして必然的なものは自由である。」(III608) 一方、人間は「永遠の断片」である。なぜなら、その行動作用は「必然的でそして自由でない」か、あるいは「自由でそして必然的合法的でない」か、いずれかだからである(III608)。自由と必然性・合法性との分裂から、人間は後に藝術の世界へと進まねばならぬが、今はただ「外界における合一された自由および必然性の完全な現象」は、「有機的自然」のみが与える(III608)。このことをすでに「理論哲学」は、「自然の所産」からあらかじめ推察していた。「超越論的観念論」の「体系」のみが、「同一の所産が同時に盲目的所産にしてしかも合目的である」という矛盾を説明できる(III609)。なぜならこの体系は、所産の合目的性か、あるいはその所産の産出の（盲目的な）メカニズムかという、元来矛盾すべき共存を廃棄しないからである。

こうしてシェリングが同書第五主要章において到達するのが「藝術的直観」である。そこでは、①意識的活動と無意識的活動が客観的となる。さらに、②自我が自己自身に対し同時に意識的であり、また無意識的でもある(III611)。

盲目的で、機械的な合目的性における自然は、意識的および無意識的活動の根源的同一性である。けれども超越論的-哲学者はこの同一性の、すなわち調和の原理が、先にも述べ

たように、自覚の最初の作用においてすでに分かれていて、すべての意識はその上に載ったものでしかないと洞察している。だが自我はそれを知らない。この意識と無意識との同一性、換言すれば主観的なものと客観的なものとの調和、その最後の根拠を自我に対して客観化させること、まさにこれがすべての哲学の課題なのである(III610)。

まず①について、藝術的直観は実践哲学から導出可能な直観とは区別される。なぜなら実践哲学の場合では、叡智はただ内的直観に対してのみ意識的であって、外的直観に対しては無意識的だからである(III611)。次に②について、藝術的直観は自然的所産においてもっていた直観と区別される。この直観では、意識的な活動と無意識的な活動との同一性を、認識はするけれども、その原理は、自我自身のうちでの同一性としてではない。根源的同一性はそれぞれの有機体において「モノグラム」〔花押〕\*として反映しており、すでに自我は直接この同一性において自己を認識していなければならない(III611)。

\*「モノグラム」自体がカントですでに『判断力批判』にも見出される語であるが、シェリングにおいてもやはり術語として有意味な存在であることがわかる。さらに詳しくは、本論文第二部第二章、および第三章を参照。

なお、カント『純粋理性批判』における「モノグラム」は、シェリングの「モノグラム」とは異なった意義をもつ。両者の「モノグラム」観の違いについて、かんたんにまとめてみよう。カントがモノグラムについて言及するのは『純粋理性批判』図式論においてである。

「像〔心象／心像／形象〕(Bild)は、産出的構想力の経験的能力による産物であり、感性的概念（空間における形象〔形像〕としての）の図式は、ア・プリオリな純粋構想力の産物であり、そもそもそれによって、またそれに従って像というものが可能になるような純粋構想力のモノグラム〔略図／花押〕のようなものである。しかし、その場合の像は像が表示する図式を媒介としてのみ概念と結合されなければならない、それ自体においては概念と合致しない。これに反して、純粋悟性概念の図式は像にもたらされることができぬものであり、カテゴリーとなって現われる概念一般に従う統一の規則に則った純粋綜合であり、また、構想力の超越論的な産物である。構想力の産物は、すべての表象に関して、これらの表象が統覚の統一に呼応してア・プリオリに一つ概念において関係させられねばならぬ以上、それらの表象の形式（時間形式）という条件に従って、内官一般の規定に適合するものである」(A141f./B181)。

この「モノグラム」とされている「感性的概念の図式」とは、一方では「ア・プリオリな純粋構想力」の産物であり、他方では、像を可能とするような構想力にとっての、像的なもの・感性的なもの、である。この図式が、「純粋悟性概念の図式」と対置されていることになる。なぜなら純粋悟性概念の図式は、統覚の統一に従い、量・質・関係・様相という



四綱目のカテゴリーのそれぞれに対応する「純粋図式」であって、像にもたらされるものではないからである。こうした「純粋悟性概念の図式」以外の図式として、カントは「感性的概念の図式」、すなわち「像というものが可能になるような純粋構想力のモノグラムのようなもの」といった、いくぶん逆説的なものを念頭に置いているわけである。ア・プリオリな純粋構想力によって、感性的概念としての図式が産出され、カントはそれを「モノグラム」に喩えているのである。したがって、この「感性的概念としての図式」とは、一方ではア・プリオリな純粋構想力の産物でありながら、その一方では像的なもの、感性的なものでもある。そしてこれが、「純粋悟性概念の図式」に対置させられている。これは量・質・関係・様相のカテゴリーのそれぞれに対応する「純粋図式」であり、像にもたらされることはけっしてなかったはずのものである。この図式は、同じく純粋なア・プリオリな能力に属するものであっても、形象的なもの、空間的なものが払拭されていて、内的感官の形式である時間形式に従う規定作用に関わる。量に対応する図式は「数」として示される。それが、一つ一つ同種のを加えることを包括するさいの表象だからである。質に対応する図式は、感覚一般に対応する実在性の図式として示される。それは、質が時間における感覚の度の変化として、すなわち実在性の同型的で連続的増減を伴う産出として示される。関係のうち、実体性の図式は、実在的なものの時間における持続性として、原因と因果性の図式は、或る実在が任意に指定された後に他の実在が規則的に契機することとして、相互性の図式は、一方の実体の規定と他方の実体の規定との共存として、それぞれ示される。様相のうち、可能性の図式は、相異なる表象の総合を時間という条件と一致させることとして、現実性の図式は、一定の時間内での存在として、必然性の図式は、すべての時間における対象の存在として、それぞれ示される。ここには、完全に『純粋理性批判』の「超越論的分析論」の枠のなかでの悟性の機能に従属するものとして限定されたかぎりでの、図式の在り方が示されているだけである。しかしカントは、図式という言葉に、こうした「純粋悟性概念の図式」以外の、「感性的概念の図式」というものは、プラトンのイデア論を想起させる。佐藤康邦（『カント『判断力批判』と現代』二〇〇五年）によれば、真理の認識に関するプラトンのイデアの想起説は、忘却されてはいるが我々の魂にとって生得的な観念に向かって歩む過程として認識過程を捉えるという点で、目的論的構造を伏在させている（佐藤 2005: 10f, 173）とも考えられるし、また、『判断力批判』の「美の理念」で登場する「美感的規準理念」という概念のうちにも、同じくイデア論的性格が認められる（Op. Cit., pp. 140f., 173）。『純粋理性批判』の図式論では、目的論や、合目的性、目的といった言葉はまったく語られていなかった。とはいえこのように、目的論を伏在させた図式論への言及は行なわれていた、とみることもできよう。『純粋理性批判』本篇では、本来の、カテゴリーの図式に基づく「超越論的図式論」から逸脱した、あるいはそれを超えた「感性的概念の図式」についてのこれ以上立ち入った論究はなされていないが、『純粋理性批判』と『判断力批判』とを対比するうえで、こうした目的論に通ずる意図をかねてからカントは抱懷していた、と捉えることは、たしかに興味深いといえるだろう。

一方、シェリングにおいてはどうか。彼が「モノグラム」について言及するのは次のような文脈でのことである。

周知のように、シェリング哲学では、藝術的直観は実践哲学から導出可能な直観とは区別される。なぜなら実践哲学の場合では、叡智はただ内的直観に対してのみ意識的であって、外的直観に対しては無意識的だからである(III611)。

次に②について、藝術的直観は自然所産においてもっていた直観と区別される。この直観では意識的な活動と無意識的な活動との同一性を認識はするけれども、その原理は自我自身のうちでの同一性としてではない。根源的同一性はそれぞれの有機体において「モノグラム」〔花押〕として反映しており、すでに自我は直接この同一性において自己を認識していなければならない(III611)のである。

この『超越論的観念論の体系』(一八〇〇年)における表現が、カント『純粹理性批判』(一七八一／八七年)を踏まえたものであると推察することは、さして強引な行為ではなかろう。そしてさらに、『判断力批判』(一七九〇年)での目的論的観点からの有機体論をも踏まえたものであるとまで推察することも可能なのではないか。カントが統覚の統一に基づく「純粹悟性概念の図式」に對置した、「感性的概念の図式」、我々の心に「像」をもたらすような、もしそういう表現が可能ならば、図式(Schema/figura)と像(Bild)との中間的なものとして「モノグラム」を、シェリングはそれぞれの有機体〔の根柢〕において反映する「根源的同一性」と見ている。そして自我は直接に、この同一性によって自己認識をしている。シェリングはこのように、カントの理論哲学からいわば換骨奪胎して、有機体の目的論的意義を見出しているのである。

さて、シェリングにおいては、これらはただ、藝術的直観でのみ可能である。シェリングはこの第五主要章において、意識的と無意識的、合目的的と盲目的、主観と客観、自由と必然、さらには内と外、自我と自然といった様々な関係を、矛盾として廃棄するのでなく、藝術と自然において明らかにしようとするのである。そしてその藝術と自然をつなぐものこそ理論哲学、超越論的観念論にほかならぬのである。こうして最後の第六主要章において、藝術が哲学の一般的なオルガノンとして超越論的観念論により演繹されることとなったのである(III612ff.)。

カントは藝術において自由をもっぱら合目的性の問題に即して考察していたが、シェリングもやはりここで『体系』「序論」での予告どおり、藝術的直観による藝術所産の演繹に着手するのである。この直観は、自由の現象においてと自然所産の直観においてと、分かれて存在しているもの、すなわち自我における意識的なものと無意識的なものとの同一性ならびにその意識を総括する(III612)。こうしてシェリングにとって「超越論的観念論」の悼尾を飾るべき藝術所産の演繹は、あの自然の合目的的形式から得た自由の現象と自然所産の直観、あるいは意識的活動と無意識的(盲目的)活動、または主体的なものと客体的

なもの、これらが絶対的に合一することによって果たされるのである(III613f.)。これは「美的観念論」とも呼ばれ、すなわち美的直観によって主観と客観の同一性、知性と自然との同一性を捉えるものである。そして藝術こそが、哲学者が自然哲学によって得た成果をより根源的にかつ自然本性的にもたらし、とする。「我々が自然と呼ぶものは、秘められた「不思議の文字」(wunderbarer Schrift)のうちに閉ざされた詩である。だが、我々が不思議に欺かれ、自分自身を探しつつも自分自身から逃げていく精神のオデュッセイアーをこの謎のうちに認識するならば、この謎も解かれることであろう」(III628)。まさにこの意味で、シェリングにとって、藝術が哲学の「オルガノン」にして「ドキュメント」となるのである(III628)。

#### 第4部 ヤスパース

ヤスパース哲学における「オルガノン」の意義について、とくに問題としたいのは、①彼の第一の主著『哲学』第三書『形而上学』での「暗号文字の解説」による「藝術形而上学」についてと、②第二の主著『真理について』(『哲学的論理学 第一巻』)「第一序説」で表明された「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」についてである。

①に関しては、彼独自の「超越者の暗号文字の解説」説について簡単に触れておく必要がある。

ヤスパースの「暗号文字」(Chiffreschrift)とは、「超越者の対象性」を意味する。これには直接的でしかし伝達不能な第一言語と、間接的ゆえに伝達可能な第二、第三言語がある。第二言語は例えば藝術的な直観であり、第三言語は同様に哲学的思辯である。

『形而上学』書は「哲学すること」(Philosophieren)としての「超越すること」(Transzendieren)そのものを描写したものであり、その最終段階に至る手前で、暗号文字としての超越者の第二言語たる藝術についての哲学が展開されている。そしてヤスパースははっきりとシェリングの名を挙げて、「藝術は哲学のオルガノン」であると述べている。ここでの(後述するように\*『真理について』の一章、いわゆる『悲劇的なものについて Über das Tragische』における)ヤスパースの藝術形而上学は、おそらくその性質をまったく異としつつも、ヘーゲルの藝術哲学とともに、最も本質的なものと評価すべきものであろう。ヤスパースの「藝術哲学としての形而上学」の彼自身による定義は簡潔明瞭で、すなわちそれは、藝術における(in)思惟であって、藝術についての(über)それではない、というものである(Jaspers, *Philosophie III*, S.192)。しかしそれも次段階での哲学そのものによる暗号文字の思辯的解説へと突破され、ただし最終的には「難破〔挫折〕」(Scheitern)せざるをえぬのだが、その難破において存在を経験することが達成しうる、とヤスパースはいう。

\*『哲学』での藝術形而上学は、『真理について』においては「根源的直観における真理の完成」に関して、後に『悲劇的なものについて』として単行本化された論考でも展開され



ている。そこでは例えば、悲劇的な知は、「詩を己れのオルガノンとして把握しその内容を反省しつつ我がものとする哲学的思考を通じて、明らかになる」と述べられる。

こうした『形而上学』における一連の展開のなかでは、「哲学のオルガノン」としての藝術は、第二言語の解説に関わるかぎりで論ぜられるにとどまっている。なおこれに先立ち、藝術そのものは第一書『哲学的世界定位』の最終章「宗教、科学および藝術に対する哲学の自己識別」において客観的に捉えられていた。そこでもヤスパースは、哲学は手段ではなく、オルガノンとしてその機能から切り離すことができない、という表現を用いている。その意味は、藝術と哲学とを比較して、作品という客体として対象化可能であり、完結可能である藝術に対して、哲学は「思惟しつつ自らを開明する生活それ自体」であって、作品としてはけっして完結することはできないという本質的な違いなのである。後年彼は『哲学者としてのリオナルド』(Lionardo als Philosoph, in: *Philosophie und Welt*, 1958, oder: *Aneignung und Polemik*, hrsg. v. H. Saner, 1968)でリオナルド〔レオナルド〕・ダ・ヴィンチを哲学者として高く評価し、彼の藝術に哲学のオルガノンを見出しており、その理由も明らかとなる。ヤスパースが「藝術は哲学のオルガノン」と語るとき、当然そのオルガノン Organon は「器官」(Organ)をも含意している。「藝術の直観(Anschauung)は(思辯的)思惟にとって眼(Auge)となる」(Jaspers, *Philosophie III*, S. 128)。そしてさらに、リオナルドにとって「眼」は「手」でもあるのだ(Vgl. Jaspers, *Lionardo als Philosoph*)<sup>\*</sup>。

<sup>\*</sup>こうした anschaulich な性質に注目することは重要である。また、これは先のカント『判断力批判』第四二節からの引用文中の figürlich と結びつくであろう。

一方、②の「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」は、藝術哲学を主題とするものではなく、フレーゲやラッセル以後の現代論理学の時代においてあえてヤスパースが主張する「哲学的論理学」<sup>\*</sup>についての議論であり、先のカント、シェリングとの関わりでいうならば、ヤスパースによる哲学的方法論の提起である(それは、さしあたって『真理について』では、「包括者」(das Umgreifende)によるヤスパース独自の「包括者存在論」(Periechontologie)として展開されるのは周知のとおりである)。先に挙げた『真理について』の「第一序説」は『哲学的論理学』構想全体に関する序説であり、ここで彼は論理学史に過去の偉大な哲学者たちと自己との本質的なつながりを見出している。プラトン、アリストテレスから二〇世紀に至るまでの様々な哲学者の名が挙げられるが、やはりカントの批判哲学、フィヒテの知識学、シェリング、ヘーゲル『論理の学』をヤスパースはきわめて高く評価している。すなわち、存在論と形而上学との密接な関わりが失われてしまっ

ては、その論理学は数学に類するものであり、本来の哲学的な論理学と呼ぶことはできない。<sup>\*</sup>ほぼ同時期にハイデガーもまた「哲学的論理学」ないし「哲学する論理学」(philosophierende [philosophische] Logik)を標榜していたことは興味深い。これらについてはハイデガーの講義録、例えば全集第二一巻、第二九／三〇巻、第六二巻等を参照せよ。

とりわけ、年代順では第六二巻で初めて言及され、後の第二九／三〇巻にて本格的に議論される「ロゴスの学」としてのアリストテレス『命題論』(*De Interpretatione*)の本質である「結合〔合致・一致〕」(κατὰ συνθήκην; Übereinstimmung/Übereinkommen)に関して、あるいはここからハイデガーの「オルガノン論」が検証できるかもしれない(ハイデガー自身、「哲学のオルガノン」については注目すべき発言は行なっていない)。本論文第一部第二章を参照。また、私自身ヤスパーズとハイデガーとの哲学的論理学における比較的考察にも従事しており、他日それについて明らかにしたいと考えている。

## 結論 暗号とオルガノンをめぐる問題 ——カントからシェリング、そしてヤスパーズ——

カント『判断力批判』における「美と道徳性」をめぐるカントの思想についてヤスパーズは、自著『偉大な哲学者たち』(一九五七年)のなかで次のように述べ、これを高く評価している。

「カントは一方では、趣味と道徳の無関係を主張するかもしれない(中略)。——しかし別な連関からいえば、「趣味を基礎づける真の予備学」は、「倫理的理念の発達と道徳的感情の教化」なのである(なぜなら超感性的基体において、美感的理念と道徳性の根源は一体だからである)。

美の道徳的意義は、カントの洞察の絶頂である。

すなわち、自然美は現実である。カントによれば、藝術美への関心は道徳的善に好意を寄せる考え方であると、なんら立証するものではないにせよ、しかし自然美への直接の関心は、「いつでも善良な魂のしるし」なのである。しかもこのことは、超感性的根源の暗号の一つとしての、自然美の現実への「関心」に基づくのである。」(*Die großen Philosophen*, S. 505-506)

ヤスパーズがカントという偉大な先達から、自らの壮大な暗号論を着想したと推測する根拠の一つが、この叙述である。そしてここで述べられていることは、カントとシェリングの哲学において、それぞれ以下のような重大な意味をもつ。

カント自身が『判断力批判』「序論」のなかで述べているように、この第三批判は、第一批判すなわち理論哲学と、第二批判すなわち実践哲学によって対置せられた、現象と物自体、必然性と自由、自然と精神という二元対立を媒介すべき意図をもって構想されたものであった。周知のように、そもそも批判哲学の出発点は認識論であり、カントは形而上学的な実体概念を経験の背景としつつ、これを次第に認識論的な関係概念に抽象していったといえる。しかし第三批判では、かつて一度は理論的認識の領域の外におかれていた形而

上学への関心が再びよみがえってきている。

シェリングはそれを批判的に継承して、自身の『体系』においては、カント批判哲学では限界づけられ抑えられていた形而上学への志向性を、前面に押し出そうとした。すなわちそれは、第三批判のうちに秘められていた形而上学的な意図を読み取ろうとした試みであったといえる。

先述したようにシェリングは、自然と精神とを媒介する根拠としての絶対的同一性は、ただ知的直観のみが捉えられるとした。しかし、周知のごとく、そもそもカントはこの知的直観なるものを認めない。「美的直観」こそが客観化された知的直観であるとしたシェリングとの隔絶がはっきりと存在したわけである。

ではヤスパースの暗号形而上学ではどうか。彼の暗号論における第二言語すなわち藝術（根源的直観）と、第三言語すなわち理性（哲学的思辯）との関係が、シェリングの藝術的直観と知的直観との関係を連想させる、という指摘はすでになされている。ヤスパースにはシェリング歿後百年祭での記念講演から発展させた大著『シェリング 偉大さと宿命』（一九五五年）があるが、むしろここでは暗号形而上学におけるシェリングの強い影響を指摘した。ヤスパースにはそうしたシェリングの方法論に加え、カントの影響もひじょうに色濃いのである。それが、カント批判哲学における第三批判による第一批判と第二批判との連関から窺い知ることができる。ヤスパースの暗号解読が藝術哲学にとどまらず、哲学思辯一般へと発展していったこと、そしてなにより、「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」を实践したことがその現われである。ヤスパースが「哲学的論理学」の古典としてカントの「三批判書」を挙げている点も含蓄深い。

ヤスパースにとってもカントやシェリングと同様、真の藝術哲学は「超感性的根源の暗号」と関わるものでなければならない。だからこそ彼は、たとえ「造形藝術 *bildende Kunst*」においてでさえも、「形而上学」という一見逆説的とも思えるものを標榜する。先述のように、本来「藝術哲学としての形而上学は、藝術についての思惟ではなく、藝術における思惟である」(*Metaphysik als Kunstphilosophie ist das Denken in der Kunst, nicht über Kunst*)(Jaspers, *Philosophie III*, S.192)のでなければならぬからである。

その「暗号解読による藝術形而上学」、真の意味での「藝術の哲学」は、ヤスパースの思想にさらなる発展を促す。それをヤスパース『カントの根源悪』に見られる以下の記述から検証しよう。ヤスパースはカント『判断力批判』「目的論への一般的註」から、自身の引用をもとに、次のように述べている。

「超越者を直に観、知り、畏敬をもって捉えることは、有限の時間的現存在における人間にとってその人の真理の形式ではありえない。「世界と人間自身とが創られた最後の窮極目的が享樂のためであり、あるいは観照し、観察し、感嘆するためであると言うならば（観照も観察も感嘆も、たんにそういうものにとどまるかぎり、特殊な種類の享樂以上のものではない）、それは理性を満足させるものではない。なぜなら理性は、人間と人間の存在が



窮極目的でありうるような唯一の制約として、人間だけが彼自身に与える人格的価値を前提するからである。」 たしかにカントは自然における「暗号」(Lesen)の解説を拒みはしないし、思辯を拒んでもいない。——しかしこれら理性のふるまいの様態は、現存在における理性の時間的な行為への関係において初めてそれ自身に意味をもつような確認の歩みなのであり、こうした理性がその活動の実在性ととも、そしてこれを通してのみ、超越者を捉えるのである」(Jaspers, Radikal Böse bei Kant, in: *Rechenschaft und Ausblick*, S.130)。

ヤスパースはここで、暗号をめぐるカントの思惟に、自らの「理性のオルガノン」としての哲学的論理学の範例を見出していないだろうか。ヤスパースにとってもまた、暗号解説だけでは十分でなく、それ以上のものが必要である。しかし無時間的な理性が時間的な現存在と関わることによって成り立つような(カントにおいては、構想力をめぐる、悟性と感性、概念と直観の関係と類比的に)、暗号解説という確認があって初めて、超越者を把握できるのもまた事実である。それが彼にとって「形而上学」という超越にほかならなかった(Vgl. *Philosophie I*, S. 57ff.)。彼が探究すべき課題は『哲学』においては「存在者の存在」(Sein des Seienden)であり、後年の『哲学的論理学』構想においてはまず「真理」であった。だからこそ彼は、その第一巻『真理について』の最終段階「真理存在の完結」(Vollendung des Wahrseins)のことを、それは「真理への最大限の近さで真理について語られうる場所」(*Von der Wahrheit*, S. 869)であるとし、そうした真理へと通ずる途上では「思惟が手引きであり、道具(Werkzeug)であり、あるいは補助である」(Op. Cit., S.869f.)だといっているのである(ここでの Werkzeug という語に、Organon が含意されていることは明らかである)。それは「根源的直観における真理の完結」という段階を経て、初めて可能な「哲学すること(Philosophieren)そのもの」である。「我々が真理存在を把握するのは、真理存在を貫徹している、あるいはそのうちへと埋没している直観や思惟の力による。この際の直観は、神話や文藝という根源的直観のうちで真理存在を完結する。他方、思惟は哲学することにおいて真理を完結する。」(Op. Cit., S. 869f.) すなわち「理性という無限に開かれた運動」、「愛という媒介者的な存在」、そして「存在の暗号という客観的となった形態」のうちで、真理に触れる。「哲学することにおいて、理性と愛とは根拠であり、暗号は真理の完結なのである。」(Op. Cit., S.871)

カントが「哲学のオルガノン」として展開した彼の批判哲学と、暗号の解説を通じて明示された「美の道德的意義」の究明という課題を、ヤスパースはシェリングの「哲学のオルガノン」を介して、自身の問題、すなわち「暗号解説による形而上学」と「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」へと発展させていると捉えることはできないであろうか。

しかし、ヤスパース自身は、カントからシェリングにかけての「構想力」論の断絶を、和解ないし調停しようとするのではなく、あくまで両者それぞれの見解として引き受け、そのうえで、ヤスパース本人の「オルガノン」論を展開しているように思われる。

藝術という「哲学のオルガノン」をめぐるシェリングからヤスパースへの類比関係と、「暗

号」をめぐるカントとヤスパースの見解における本質的なつながりを併せ見ることで、近代ドイツの二人の偉大な哲学者がいかに甚大な影響をこの二〇世紀の哲学者に及ぼしたかをあらためて確認することができるであろう。本考察において、カントとシェリングとヤスパースとを、まず「哲学のオルガノン」において、次いで「暗号」において捉えることで、それぞれをつなぐ本質的な関係が新たに示されたならば、それこそが今回のささやかな成果となるだろう。

## 第一部 古代と近世におけるオルガノン観

### 第一章 アリストテレスのオルガノン

#### 序

哲学においては、「オルガノン」といえばまずアリストテレスの論理学を指すことになっている。もともと古代ギリシャ語で「道具」「器官」などを意味する「オルガノン」(*ὄργανον*)と論理学とは、いったいどのような意味で合致するのか。それについてはすでに数々の場で論じられている<sup>1</sup>。原著者であるアリストテレス本人の意図に沿うものであれ、あるいはそうでないものであれ、論理学を諸学の基礎として独立した、いわゆる思考のための「道具」とみなすことについては、まずは妥当であると考えることができる。そこで今回本論文では、問題圏を限るために、「アリストテレス論理学とは何か」という壮大な課題について、概観することさえも見送らざるを得なかった。また、広く「オルガノン」概念一般についても、あらかじめ検証する必要があるのだが、それも他の機会に譲ることとした。そしてそれらの代わりに、より実際的な方法で、アリストテレス著作群の中から「オルガノン」の現れる文脈を摘出して、それらを個々に見ていくことに努めてみた。

というのも、そもそも私に抱いている関心は、たんにアリストテレス哲学における「オルガノン」の意義について、ということにとどまらず、彼以前のプラトンにおけるそれや、彼以後の哲学についても、例えばトマス・アキナスやフランシス・ベイコンらを経て、とくに一八世紀末から、J・H・ランベルト、カントに始まりドイツ・ロマン主義やシェリング、さらに二〇世紀のヤスパースやメルロ＝ポンティらにおいてはっきりと顕在化された「オルガノン」問題について取り組むことである。

だが、カントが自身の批判哲学や超越論的論理学の地平でオルガノンをどのように捉えたか、シェリングが藝術を哲学のオルガノンであると述べたのは、いったいどのような意図によるものであるのか、それらを考える上でのいわば出発点ともなるのが、やはりアリストテレスのオルガノン観なのではなかろうか。これが私をしてこの問題に取り組ませた理由である。アリストテレス固有の問題と、アリストテレスを離れてより普遍化・深化された問題と、双方について何らかの回答を模索する試みの一環として、この考察はなされたのである。

#### 1 アリストテレス著作群に見られる「オルガノン」の諸相

今回こうした考察をなすにあたって私は、最も権威あるとされるプロシャ王立アカデミー刊行の『アリストテレス全集』(*Aristotelis Opera* 1831-1870)の、第五巻に所収された、へ



ルマン・ボーニッツによる、ひじょうに名高い『アリストテレス索引』(*Index Aristotelicus* 1870)に基づいて、アリストテレス著作中で「オルガノン」という語の登場する文脈を検証してみた。『アリストテレス索引』によれば、アリストテレスの著作中(ただしベッカー版、すなわち前記全集第一巻および第二巻が収録する範囲に限る。したがって二〇世紀になって新たに発見された『アテナイ人の国制』や、後述する『断片集』等は含まれない)で「オルガノン」という語が現われる箇所は百を下らないが<sup>2</sup>、具体的に作品名を挙げれば、それらはだいたい以下の十数篇ということになる。すなわち、

ベッカー版第一巻(七八九頁まで)

- ・〈論理学関係〉『命題論』『トピカ』
- ・〈自然学関係〉『生成消滅論』『気象論』『宇宙論』(『自然学』には「オルガノン」という語は見出されず、そこで語られているのは、あくまで「オルガニコス」(*ὀργανικός*)すなわち「有機的なもの」について記述に限られているようである)
- ・〈心理学関係〉『靈魂論』、「自然学小論集」(*Parva naturalia*)と総称されるもののうちから『呼吸について』
- ・〈生物学関係〉『動物誌』『動物部分論』『動物運動論』『動物進行論』『動物発生論』

ベッカー版第二巻(七九一頁から一四六二頁まで)

- ・〈偽書〉「小品集」(*Opuscula*)と総称されるもののうちから『聞こえるものについて』『機械学』および『問題集』
- ・〈第一哲学〉『形而上学』
- ・〈倫理学関係〉『ニコマコス倫理学』『エウデモス倫理学』
- ・〈政治学関係〉『政治学』

およそ以上のとおりである。〈制作学関係〉、すなわち弁論術や『詩学』からは見出されないようである。

この他に、R・ヴァルツァー編集の『対話篇断片集』(*Richard Walzer(hrsg.), Aristotelis Dialogorum Fragmenta in usum scholarum* 1934; G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1963)、およびその後W・D・ロスにより編集された『断片集』(*Aristotelis fragmenta selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, E. Typographeo Clarendoniano, Oxonii* 1955)には、上記に加えてさらに二箇所ほど、すなわちいずれも断片四および一三に「オルガノン」という語が散見する。これら両断片はいずれも『哲学の勧め』(*Protrepticus*)と呼ばれる著作の一部である<sup>3</sup>。

## 2 学問の「道具」としての「オルガノン」

それではその内容であるが、まず注目すべきは『命題論』と『トピカ』からのものである。いうまでもなくこの両書は、いわゆる「オルガノン」こと、アリストテレスの論理

学的著作群（他に『カテゴリー論』『分析論（前書・後書）』『詭辯論駁論』がある）に含まれるものであり、後述するように、とりわけ『トピカ』における記述は、アリストテレス自身による論理学における「オルガノン」の定義として、検証する意味が非常に大きい。

『命題論』（Chap. 4, 17a1）では、以下のように述べられる<sup>4</sup>。

「しかるに複合語においてはその部分はあるほど意味を有するが、しかし先に述べられた（16a23-26）ように、それ自体としてではない。そして文はすべて意味をもつものであるが、しかしそれは道具として〔自然によって〕ではなく、むしろ先に述べられた（16a20, 26-28）約束によってである。そして命題的なのはすべての文ではなくて、そこに真、あるいは偽を語ることが存する文だけである。」（強調は引用者による。また、〔 〕内は原文には無い補足。以下同じ）

もちろんこれをもってアリストテレスが論理学をオルガノンと目していたと考えることはできない。ここではむしろ彼独自の視点である、オルガノンとピュシス〔自然〕の関わりに注目すべきだからである（このことについては後で詳述する）。しかし次の『トピカ』からの引用ではどうであろうか。

「ところで、論議がそれについてであり、また、それらを構成要素にして成り立っているところのもろもろのものが類であると前に述べられたが、そのとおりだと規定しておこう。しかし、それらを用いて推論をうまくやりとげる道具は四つである。その一つは、命題を確保〔用意〕すること、第二は個々のもの〔語、項〕が言われるしかた〔意味〕の数を分けることができること、第三は種差を発見すること、第四は類似のものの探求である」（I, Chap. 13, 105a20f.）。

「そこで、推論が行なわれる道具〔手段<sup>5</sup>〕は、こういった事々である。しかし、以上述べられたことがそれに対して役立つもろもろのトポスは、次のものである」（I, Chap. 8, 108b32f.）。

「また、二つの仮定のおのおのから結果することをも総観することができ、そして、総観しておくことは、認識と哲学的思慮にとって小さからぬ道具である。なぜなら、残るところは、これらのうちのいずれかを正しく選ぶことだけだからである。また、こういったことに対しては、よい素質が備わっているべきである。そして、真実をうまく選び、虚偽をうまく避けることのできることに、このことが真理に対するよい素質である」（XIII, Chap. 14, 163b9f.）。

ここで明らかにアリストテレスは、「オルガノン」という語を、論理的思考の「手段」「方

法」として、比喩的に用いている。そもそもアリストテレスの論理学を「オルガノン」と呼ぶきっかけとなったのは、論理学を「道具的なもの」と喩え、それ以外の「理論的なもの」「実践的なもの」に対置的に分類をおこなった註釈者シムプリキオスで、六世紀のことであったし、またそれもそれまでの伝統からして至極妥当な発想であった<sup>6</sup>。アリストテレス自身はいわゆる論理学のことを「分析論」(ἀναλυτικά)と呼んでいたとされるから、彼が「オルガノン」＝「論理学」としていたかどうかの判断には慎重であるべきであろうが<sup>7</sup>、論理学が「道具的」であることは十分認められよう。

### 3 オルガノンの二つの意味——アリストテレスによるプラトン『クラテュロス』批判

ところで先に述べた、「オルガノン」と「ピュシス」との関わりだが、それはこういうことである。アリストテレスは道具について、それを技術的（人工的）なものと自然的なものに区分していたとされる<sup>8</sup>。そして、先に挙げた『命題論』にあったように、言葉は（自然的な）道具としてはみなされていない。これは同書同箇所が、プラトン『クラテュロス』の或る箇所(386D-390E)を念頭に置かれた論述であるのと併せて、考えるべきことである。その中でプラトンは、例えば次のような対話篇を展開している<sup>9</sup>。

ソクラテス さて、そもそも言うこともまた、ある一種の作用ではないだろうか。

ヘルモゲネス そうです。

ソクラテス ではどうだろうか。だれかが、こういうふうに言えばよいと思って、そのとおりに言うならば、それでもう正しく言ったことになるのだろうか。それとも、事物を言うという作用と、事物が言われるという作用の本性〔自然〕に適ったしかたで、かなった手段〔道具〕を用いて言うならば、その人は成功し、言ったことになるだろうが、そうでないとその人は失敗し、何もしなかったことになるのだろうか。

ヘルモゲネス あとで言われた方が正しいようにぼくには思えます。

ソクラテス ところで、名づける〔あるいは名前をいう〕ことは〔言明を〕言うことの一部分ではないだろうか。なぜなら、人々は名前をいいながら言明を言うようだからね。

ヘルモゲネス もちろんです。

ソクラテス そうすると、名づけることもまた一種の作用ではないだろうか。言う事も事物にかかわる一種の作用であったのだからね。

ヘルモゲネス そうです。

ソクラテス しかし作用は、われわれとの関係においてあるのではなくて、それ自身の独自の何らかの本性をもつものであることが、先ほど明らかになったの



だったね。

ヘルモゲネス そのとおりです。

ソクラテス 従って、名づける場合も——さっき言われたことに一致するように言おうとするならば——われわれの欲するままに名づけるべきではなくて、事物を名づける作用と事物が名づけられる作用の本性に合うしかたで、本性に合う道具を用いて、名づけるべきではないだろうか。そしてそのようにするならば、われわれはそのことに成功し、名づけたことになるのだろうが、そうでないと反対の結果になるのではないだろうか。

ヘルモゲネス ええ、ぼくにはそのように見えます。(387B-D)

あるいはまた、こうも述べている。

ソクラテス してみると名前は一種の教示的な道具であり、そして事物の有りかたを区別する道具であるわけだ。(388B-C)

そして、

ソクラテス してみると名前を定めるということは、おおヘルモゲネスよ、すべての男子にできる仕事ではなくて、何か名前制作者とでもいった人の仕事なのだ。そしてこの名前制作者とは、どうやら立法者〔立法技術を持つ者〕がそれに当るらしい。そしてこれこそ、すべての制作者中で、人間世界に出現することの最も希少なものののだ。

ヘルモゲネス そのようですね。(388E-389A)

このように、ソクラテス（すなわちプラトン）はここで、「オルガノン」を「ロゴス」にも対応する「言うこと」(λεγέιν)の「手段・道具」と目している（こういった「ロゴスはオルガノンである」という思想は、広く捉えれば、他の著作にも、例えば『国家』第九卷(582D)等にも見られる）。こういった一連の議論によってプラトンは、「名前の正しさとは各個人の自由な取りきめであるとするヘルモゲネスの主張をソクラテスが反駁して、名前の正しさは本性的でなければならない（つまり、名前は名づけられる事物の本性を表すべきである）ことを論証しようとする」\*10 対話篇を著すことで、自らの見解を示しているわけである。

ところでこれとアリストテレスの見解との違いはいかなるものか。アリストテレスは先の（『命題論』からの）引用箇所在先立つ部分で、「名称〔オノマ〕は約束によって意味をもつ音声」であり (16a20f.)、「そして『約束によって』(κατὰ συνθήκην)というのは、名称のうちどれ一つ『自然によって』(φύσει)そのようなものであるのではない」(16a26 以下)、

としている。すなわちアリストテレスは、「プラトンと対立して詞は自然の産物としての道具であるのではなく、人間の約束によって便宜的に定められたものである」（山本 1971: 162f.）と考えていることになる。つまり、先述したオルガノンの二種のうち、アリストテレスはロゴスとしてのオルガノンを、「人工的・技巧的なもの」と捉えているのである。

#### 4 「道具」としてのオルガノンから、「器官」としてのオルガノンへ

しかし当然のことながら、アリストテレスはもちろん、ギリシャ語における最も一般的な意味、すなわち「道具」という意味でも用いている。単純に読めば、この用法が最もたくさん見られ、例えば『生成消滅論』(336a9)、『宇宙論』(398b15)など多くの箇所が存在する。今「単純に読めば」と言ったのは、先述したように、道具にも自然的なものと技術的・人工的なものとの差異があり、この両者の違いを度外視すれば、という意味であって、実際には私が展開しようとしているオルガノン論では、「器具」としてのオルガノン（『動物誌』『聞こえるものについて』『形而上学』他多数）や、あるいは有機体論においてすら、例えば「生殖器」としてのオルガノン（『動物部分論』『動物発生論』他）でさえも、そこにテロスの視野が欠如しているのであれば、あくまでそれらは二次的な用法にすぎないと見なしている\*<sup>11</sup>。

そして、そういった論へと進展するためには、さしあたって「オルガノン」と「有機体」との関連について見ておかねばならない。すなわち、「オルガノン」と「オルガニコン」ないし「オルガニコス」とを結びつける必要がある。その際、アリストテレスがその本領を遺憾無く発揮した生物学関係諸著（とくに『動物部分論』『動物発生論』）や自然学関係諸著よりも、本論文ではまず『靈魂論』における彼のオルガノン観を問題としてみたい。

そもそも「靈魂とは何か」ということは、本論文では包摂しきれぬほどの大問題である。一方では靈魂のさまざまな現象を叙述する試みがなされてきた。かつてヤスパースは自著『世界観の心理学』(*Psychologie der Weltanschauungen*, 初版一九一九年)の「第四版への序文」（一九五四年）の中で、アリストテレスによってなされた、〈靈魂とはいわばすべてである〉(*die Seele ist gleichsam alles*)という定義(Cf. *De anima*, III, Chap. 8, 431b20f.)を引き、自らが三十年以上前に展開していた記述的もしくは了解的な心理学を、後の実存哲学としてあらためて位置づけたことがあった (Vgl. Op. Cit., S. XI)。このことは、彼が心理学者としてのニーチェを非常に高く評価していることと併せて考えるならば、きわめて示唆的である。しかし、アリストテレスにおけるプシケー〔心・精神・靈魂〕の問題は、まず彼独特の視点である、デュナミス〔可能態〕、エネルゲイア〔現実態〕、エンテレケイア〔現実態・完現態<sup>11)</sup>〕との関連から考察すべきである。プシケーという不可視なものについて、そのテロス〔目的〕への過程に注目することによって、元来「道具」「器官」として循環的活動に従事する「オルガノン」の持つ「方法論」的役割が、形而上学的により先鋭化するからであ

る（いくぶん余談ながら、ニーチェの「永劫回帰」思想にも通ずるような、こうした「実在的な」(real)活動（これはすなわち「実在性」(Realität)の側のものである）から、「現実性」(Wirklichkeit)を抽出す超越作用にアリストテレスが着目したことによって、彼は自己の思想をプラトンのイデア論とは明らかに一線を画すものとしたのだ。アリストテレスの「現実主義」という位置づけも、そういう意味で捉えねばの外れになりかねない。

さて、アリストテレスによる靈魂の一般的定義とは、「可能的に生命を持つ自然的物体の第一の現実態〔エンテレケイア〕である」(Cf. De anima, 412a3f.; 山本 1970: 156f.)。そしてこのような物体とは、オルガノンを持つもの、すなわちオルガニコン〔有機体〕にほかならない。したがって、靈魂のすべての場合にわたっての共通な定義、それは、「自然的・有器官的〔有機的〕物体の第一の現実態〔エンテレケイア〕」(Cf. De anima, 412b3)となる。こうして、プシケーによって、オルガノン（とそれに関わるエルゴン）と、エンテレケイア（とやはりそれに関わるテロス）との関係が浮き彫りになったわけである。

## 5 有機体論における「オルガノン」から、哲学的体系における「オルガノン」へ

こうして、物における「道具」、生物における「器官」、そのような「オルガノン」についてより発展した見解が得られたわけである。物事の表層的な活動のみならず、その根柢にある生成一般、すなわち、或るテロスへ向けての、過程としてのエルゴンに対応するエネルギーと、結果としてのエルゴンに対応するエンテレケイア<sup>\*12</sup>とに着目することによって、あらためて「オルガノン」は「有機的なもの・有機体」、すなわち「オルガニコス」(ὄργανικος)ないしは「オルガニコン」(ὄργανικον)という概念へと達することが確認できた。しかし有機体論においてオルガノンを検証することは、これまでに十分になされてきた。よって本論文では別の観点より考察することにしたい。ここで再度「自然」もしくは「本性」ということから検討を施してみる。

先に私は、アリストテレスの大きな貢献として、実際の（実在的な）活動からけっして遊離することなく、その根柢の現実性へと思考を展開した点を指摘したが、同じことは別の点からも指摘できる。彼は、例えば『分析論後書』(71b35 以下)で次のように述べている。

「——『より先のもの』とか『いっそう良く知られうるもの』という言葉には二つの意味がある。すなわち、『そのもの自身の成り立ちにおいて〔＝本性上〕より先のもの』と言うのと『われわれに対してより先のもの』と言うのとは同じことではないし、また『そのもの自身の成り立ちにおいて〕いっそう良く知られうるもの』と言うのと『われわれにとって、いっそう良く知られうるもの』と言うのも同じことではない。いっそう感覚に近いものを、私は、われわれに対してより先のもの、われわれに対していっそう良く知られうるものと言ひ、いっそう感覚から遠いものを、限定ぬきの意味においてより先のもの、限



定ぬきの意味においていっそう良く知られうるものと言う。しかるに最も全体的なものが最も感覚に遠く、個々のものが最も感覚に近く、これらは互いに対立する。論証が『第一のものから出発する』とは論証が『〔証明される結論に〕本具の原理から出発する』ということである。すなわち、私は『第一のもの』という言葉と『原理』という言葉と同じ意味で用いる。」

ここで問題となるのは、言うまでもなく「本性上先なるもの」(πρότερον τῇ φύσει)と「我々にとって先なるもの」(πρὸς ἡμᾶς πρότερον)との相違である。すなわち、アリストテレス哲学独自の意義は、後者の重要性を十分理解し、しかるべき手段に則った上で、必然性をもって前者へと歩を進めたということなのである。これには先に述べたような、絶えずテロスへと向けられた想念が不可欠であり、ここにアリストテレスとヘーゲルとの（、さらには、先述のごとく、ニーチェとすらも）類縁性を見出すことが可能である。

そして「オルガノン」とこの件との関わりは、そのまま「論理学」が有する「哲学的体系」における役割へと結びついてくる。カントが『純粹理性批判』や『論理学講義』において自身の超越論的論理学に関し、論理学は哲学の「カノンであってオルガノンではない」と述べていることは周知のとおりである。あるいはまた、ヘーゲルが『精神現象学』によって絶対知に到達した後に、ようやく『論理学』を展開する準備が整えられたとしたことや、同じく『法の哲学』「序文」での歴史の変遷と、それに対する学の展開の必然性についての所見（著名な「ミネルヴァの梟」の比喻で語られる）など、幾度となく哲学史上において問題とされてきた<sup>\*13</sup>。ここでカントにおける「オルガノン」と「カノン」について（むしろその不整合性について）言及することや、ましてやヘーゲルにまで敷衍することはとうてい不可能である。ただし、アリストテレスにとって、オルガノンの思考が、事の順序から超越したものであったということは看過できまい<sup>\*14</sup>。

## 6 『哲学の勧め』〔プロトレプティコス〕におけるオルガノン

前述のように、同書はベルリン版には収められていない、初期アカデメイア時代執筆の対話篇であったと思われるものの断片である。ただし、全集に収められていないとはいえ、偽書と目されているもの（後述の『問題集』など）よりもある意味では評価すべきではないか、と見られる面もある。ただし同時に、ややプラトンの偏りも認められ、とくにオルガノン論については、その機能がややもすれば善や哲学を学ぶ効能に結びつけられがちな点がある。

さて、オルガノンが登場するのは断片四および一三である。前者では、我々に賦与された肉体や肉体に属する事物を「道具」として捉え、その道具を適切に用いるために哲学は学ばれるべきである、と説かれる。

一方やや長文の断片一三では、制作に従事する者や法に従事するものなどが、最善の道具（例えば、建築術における黒縄・定規・コンパスなど）を、自然から観察を通じて獲得し、これらを「規準〔尺度〕」（μετρὸν もしくは κανὼν）として用いる、ということが語られている。なぜそれらの道具が「規準」になるかといえば、「それに照らし合わせることによってわれわれは、われわれの感覚にとって十分に真直ぐであり、滑らかな平面であると思われるものを吟味する」からである。こうした点から、ここに見られるアリストテレスの所見は、二千年の後にカントがここに端を発する論理学の伝統的位置づけに異議を唱え、自身の超越論的論理学を「カノンであってオルガノンではない」と述べたことと照らし合わせて考えるならば、まことに興味深い<sup>\*15</sup>。

ところで哲学が学ばれる意義とは、先にも述べたように、真理を知らなければ道具を適切に用いることができず、さらに、他の技術は、道具などを、「もとのもの」（τὸ πρῶτος）そのものから獲得しているのではなく、およそその知識に到達しているだけで、第二次的、第三次的、はるかに隔たった構造から獲得し、理論や経験に基づいて立てているにすぎぬのに対して、すべての中で哲学者のみが、精密な「もとのもの」を獲得する、という違いにある。「なぜなら哲学者は「もとのもの」の観照者であって、「もとのもの」の模像の観照者ではないからである」。

アリストテレスがここで問題としているのはもちろん「オルガノン」そのものではない。しかし、そのカノンとしての役割や、あるいは道具と「もとのもの」との類比について、十分検討すべき素材を提供してくれている。

## 7 小括

今回私が本論文で採りあげることでできたアリストテレスの著作は、先に挙げたもののうちのほんの数点にすぎない。また、本論文自体の規模の制約から、本来の「オルガノン論」を構成する上での予備的部分（オルガノンの語義）を省いたものとなっている。それ以外に著作に関連する問題点を列挙するならば（括弧内は *Index Aristotelicus* の指示するオルガノンの登場する箇所、その他）、

- ・『哲学の勧め〔プロトレプティコス〕』に見られる、哲学の意義および「思慮」（φρόνησις）・「観想的知恵」（θεωρητική φρόνησις）とオルガノンとの関わり（断片四および一三）、また、カノンとオルガノンとの相違について
- ・『問題集』に見られる、身体的成長と精神的成熟の違いに基づく、理性とオルガノンの関係について(955b23, 26, 36, 37)
- ・『ニコマコス倫理学』に見られる、「生あるオルガノン」としての奴隷と、「生無き奴隷」としてのオルガノンの違いについて(1164b4)、また、「棟梁(ἀρχιτέκτων)的」ということ、ランベルトや、とくにカントの純粋理性の「建築術」(Architectonik, vgl. Kant, *Kritik der*

reinen Vernunft, B860ff.) との関連において

もちろんこれでもまだ不十分であるが、すくなくとも以上の諸点については優先的に取り組むべき必要性を感じている。

#### 文献

・プラトンおよびアリストテレスからの引用に際しては、慣例に従い、プラトンはステファヌス版の、アリストテレスはベルリン・アカデミー版の、それぞれの箇所表記をおこなう。

・原典テキストに関しては、後述する註を参照。

山本 1971：アリストテレス『カテゴリー論』『命題論』山本光雄訳、「訳者解説」（岩波書店版『アリストテレス全集第一巻』（『カテゴリー論』『命題論』『分析論前書』『分析論後書』）、一九七一年に所収）

#### 註

<sup>1</sup> 今回本論文を作成するにあたってとくに参考としたものを以下に挙げ、深い謝意を表したい。まず、「オルガノン」を主題とする資料として、

山本光雄訳『カテゴリー論』『訳者解説』（＝山本 1971）にある記述が詳しくかつ明確である（岩波書店版アリストテレス全集第一巻（『カテゴリー論』『命題論』『分析論前書』『分析論後書』）、一九七一年に所収、同書一四一頁から一五二頁。また、古いものではあるが、

岩崎勉（務）「アリストテレス「オルガノン」の概観」（『理想』第二号、一九二七年に所収）。同『ギリシア哲学思想史 下』早稲田大学哲学会著作刊行会編、早稲田大学出版部、一九八二年。欧文では、

E. S. Forster, Introduction, in: *Aristotle II. Posterior Analytics. Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Foster, Loeb Classical Library (LCL391), Cambridge 1960.

Ingo W. Rath, Nachwort, in: Aristoteles, *Die Kategorien*, Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von I. W. Rath, Philipp Reclam jun. (Reclam 9706), Stuttgart 1998. (なおラートはオルガノンと「カノン」について独自の見解を示しており(Vgl. *Die Kategorien*, S. 98f.)、興味深い。

そしてアリストテレス体系における「オルガノン」の位置づけ（とりわけその有機体論における意義）について、藤井義夫『アリストテレス』勁草書房（「思想学全書」）、一九五九年初版・一九七二年新装版。同じく、出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、一九七二年（オルガノンを含む部分については、内容の点で同訳『形而上学』に附された「訳者解説」の初め三分の一ほど（岩波版全集第一二巻、一九六八年に所収、同書六六七頁から六八五頁）を踏襲している）、その他。

<sup>2</sup> ただし残念ながら、これほどの精細な索引でも若干の遺漏・誤記は避けられぬようである。オルガノンに関連するかぎりでは、例えば『動物誌』539b30 は 539b20 の、また『ニコマコス倫理学』1161b14 は 1161b4 の、それぞれ誤りであると思われる。

<sup>3</sup> これらはヴァレンティン・ローゼ編集による二種類の『断片集』（*Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*）、まず前述『アリストテレス全集』第五巻に同じく収録されているベルリン版、およびその後一八八六年に上梓されたライプツィヒ版、これら二書には収められていない。なお、『形而上学』に関しては、



ロス)の校訂本第二巻 (*Aristotle's Metaphysics, A revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross, Volume II, Oxford At the Clarendon Press 1924*) も参照した。

\*4 以下引用する場合にはとくに断りの無いかぎりすべて岩波版全集のものを採用した(したがって、先ほど簡単に示したように、〔 〕内は訳者による補足、( )内の表示およびは訳註に基づいて引用者が行った補足である。なお下線は引用者による)。参照したすべての日本語訳に関し、ここであらためて翻訳に従事された方々に深い感謝の意を表したい。

『命題論』山本光雄、『分析論後書』加藤信朗、『トピカ』村治能就、

『生成消滅論』戸塚七郎、『気象論』泉治典、『宇宙論』村治能就、

『靈魂論』山本光雄(とくに「訳者解説」は参考になった)。

『呼吸について』副島民雄、

『動物誌』『動物部分論』『動物運動論』『動物進行論』『動物発展論』島崎三郎、

『聞こえるものについて』『機械学』副島民雄、

『問題集』戸塚七郎、

『形而上学』出隆(なお『形而上学』については、岩崎勉訳、講談社学術文庫、一九九四年(初出理想社、一九四二年)、および田中美知太郎責任編集『世界の名著 8 アリストテレス』中央公論社、一九七九年所収の「第五巻」(川田殖訳)などをも参照した)、

『ニコマコス倫理学』加藤信朗(なお『ニコマコス倫理学』については、)、『エウデモス倫理学』茂手木元蔵、

『政治学』山本光雄、

『哲学の勧め』宮内璋。

\*5 前掲の英訳書でのフォースターも、この *ὄργανα* を *means* と訳している(Cf. p. 329)。

\*6 前掲の山本「訳者解説」(山本 1971)、とくに一四二頁および一四四頁参照。

\*7 前掲の藤井『アリストテレス』二一六頁以下、訳註七参照。

\*8 Cf. *Index Aristotelicus*, 521b38, "*ὄργανον φυσικά, dist. τεχνικά*". また、前掲の山本「訳者解説」(山本 1971)一四四頁以下参照。ただし、山本はここで『気象論』第四巻第三章(381a10)を引き合いに出しているが、同書同箇所「オルガノン」は岩波版泉訳では「容器」となっている。「以上が、『煮え』という言葉で呼ばれる加熱である。これが何らかの意味で行なわれるならば、人工的な容器の中で行なわれるか、自然的な容器の中で行なわれるかは何ら相違はない。というのも、どちらもみな同じ原因によって起こるのであるから」(第五巻一三四頁)。

\*9 Cf. Plato, *Cratylus* (, *Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*). Translated by H. N. Fowler. Loeb Classical Library, LCL167, Cambridge 1926/1939. なおここで引用した訳文はすべて岩波版プラトン全集第二巻『クラテュロス テアイテトス』水地宗明訳、一九七四年から拝借した。深く感謝する。

\*10 前掲の岩波版全集『クラテュロス』解説四一五頁参照。ただしこれは引用箇所を含む『クラテュロス』の第一部であり、第二部では一変して、「名前の正しさは本性的なものであるとするクラテュロスの主張に対して、ソクラテスが、現実には名前の正しさはある程度使用者間の取りきめに依存することを説明する」(同上)対話篇となる。

<sup>11</sup>「エンテレケイア」(ἐντελέχεια)の訳語については「現実態」「完成現実態」「完全現実態」「完現態」「完成態」などが試みられてきた。同じ「現実態」と置くならばエネルゲイアとの混同が生じるかもしれないが、両者の区別と類縁についての有益な議論は以下のものを参照。前掲の出『アリストテレス哲学入門』二四三頁訳註二、同じく山本訳岩波版『靈魂論』一二三頁以下の第一巻第一章訳註三、など。端的に述べれば、「完全現実態は現実態に対し、可能態からの発展の最後に現実態の完成態」と見なされる、という『靈魂論』訳註が明解である。よって本論文では私は、同訳註の指摘するように、『形而上学』(1050a21. なお1050a22とある指示は誤り)における次の記述、「けだし、働き(エルゴン)は終わり(テロス)であり、そして現実態(エネルゲイア)は働きである、だからまた、現実態という語も、働きという語から派生し、完全現実態(エンテレケイア)を目ざしているのである。」(丸括弧内は私が補足した)を踏まえ、ただ、「オルガノン」(ὄργανον)もまた、語源的に「エルゴン」(ἔργον)に通ずる語であることを示唆するにとどめる(古川晴風編『ギリシャ語辞典』大学書林、一九八九年、七九二頁 ὄργανον の項参照。また、ギリシャ語の ἔργον は「現実の活動過程」でもあり、また「成果」でもある。出訳岩波版『形而上学』五九一頁の第九巻第八章訳註一五参照)。

<sup>12</sup>本論文のこの箇所における根本的な理解に達する上で、とくに「エン-テレケイア」(ἐν-τελέχεια)について、その語源と見なされる「エン・テレイ・エケイン」(ἐν τέλει ἔχειν)、すなわち「テロス(終わり・完成)においてある、完成している」や、あるいは、よく似た形容詞「エンテレース」(ἐντελής, 完了した・完全な)などを考慮すべき点など、前掲の出『アリストテレス哲学入門』の同じく二四三頁註二から大いに教示を受けた。

<sup>13</sup>本論文におけるこの問題を考察するにあたって以下の著者の諸著から多大な示唆を蒙った。重ねて謝意を表す。カントとヘーゲルの『法の哲学』に関して、高峯一愚『論理学と方法論』理想社、一九六五年。同『カント純粹理性批判入門』論創社、一九七九年。同「アリストテレスの言葉から」(岩波版『アリストテレス全集』月報一二)一九六八年。また、同著者執筆による、坂部恵・有福孝岳編『カント事典』弘文堂、に所収の「オルガノン」の項、その他。なお、「カノン」と「オルガノン」との違いについて、アリストテレスにおける一説としては、『哲学の勧め』(プロトレプティコス)の断片一三を参照。

また、ヘーゲルの『大論理学』に関しては、『精神現象学』との関連を、私が自身の問題(ヤスパースの『哲学』と『哲学的論理学第一巻(真理について)』との関連と照らし合わせて)として年来考えていたことを、より先鋭なかたちで、辻村公一『ドイツ觀念論斷想Ⅰ』序文、創文社、一九九三年、に見出すことができた。

<sup>14</sup>先に引用した『命題論』第二章の冒頭ではまた、「オノマは約束によって意味をもつ音声で、時を含まない」とも述べられていた(16a20)。

<sup>15</sup>ただし、カント自身も、とくに『純粹理性批判』序説において「オルガノン」「カノン」、さらには「ディチプリーン」(Disziplin)、「ドクトリン」(Doktrin)の区別に関して曖昧である、との批判がファイヒンガーやノーマン・ケンブ・スミスらによってなされていることは周知のとおりである(H. Vaihinger, Op. Cit.; N. K. Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'). なお詳細は本論文第二部第一章参照。

## 第二章 ハイデガーのアリストテレス解釈

はじめに

この章はハイデガーと「オルガノン」の問題について考察する。とはいえ、ハイデガーが「哲学のオルガノン」というテーゼを受け容れていたわけではない。したがって本章では、ハイデガーのアリストテレス「オルガノン」解釈（とくに『命題論〔解釈論〕』をめぐって）というテーマで論述していく。

### 1 ハイデガーのアリストテレス「オルガノン」解釈（とくに『命題論〔解釈論〕』をめぐって）

刊行中のクロスターマン版『ハイデガー全集』において、第六二巻『存在論と論理学についてのアリストテレス精選論文の現象学的解釈』（一九二二年夏学期講義。以下『存在論と論理学』と略記）が二〇〇五年に上梓されたことにより、一九一〇年代末から一九二〇年代にかけてのハイデガーのアリストテレス講義の全貌がほぼ窺えるようになった。上記全集では講義部門として、彼がフッサールの助手としてフライブルクで講義活動を開始した一九一九年から、マールブルクに転じた一九二三年以降、そして師の後任として復帰する一九二八年から第二次大戦中の一九四四年まで、つまり三つの時期の講義録を収めている（ここでは便宜上「第一フライブルク期」「マールブルク期」「第二フライブルク期」とする）。本章ではこれら三つの時期の講義録および著作から、それぞれ代表的なテキストと思われるものを選択し、アリストテレス論理学に対するハイデガーの独自の見解を検証する。

ところで、アリストテレスの論理学著作群、通称『オルガノン』(*Organon*)のすべてを射程に収めることはきわめて困難である。また、アリストテレス哲学において、論理学を形而上学から切り離して論ずることが困難であることも自明であろう（これは成立順序の問題ではなく、本源的な(τῇ φύσει)優越である)。そうではあるが、本稿ではあくまで全六書からなる『オルガノン』のうち、『命題論』(*De interpretatione*)<sup>1</sup>のみに照準を合わせる。ハイデガーはこの書を「短いが、難解な論考」(Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 26, S. 29)と評しており、そしてそれはまさに最高の讃辞とも思えるのだが、とにかくハイデガーに関連してこの書をとくに問題としたい理由は次のとおりである。

一 この書は「ロゴス」(λόγος)について論じている。それでは「ロゴス・アポパンティコス」(λόγος ἀποφαντικός)すなわち「アポファンティッシュなロゴス」とは、いったい何を意味するのか。これはハイデガーにとって大きな課題となる。そしてさらにここから彼



は、「現象学(Phänomenologie)、すなわち『現象』(Phänomen)の『学』(Logik)とはどういう義か」という問いへも進んでいく(すなわちこれは、『存在と時間』において規定された「己れを示すものを、それがそれ自身の方から現れて来るとおりに、それ自身の方から見えるようにすること」(ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα)としての現象学にはかならない。Vgl. SZ28ff., bsd. SZ34)。

二 この書の原名は『ヘルメーネイアーについて』(希 *Περὶ ἑρμηνείας* 羅 *Perihermeneias, Hermeneutica*) と伝承されてきた。「ヘルメーネイアー」は一般に「解釈」と訳される。一方、この書はその内容面から『命題論』(すなわち、命題: 羅 *propositio*, 独 *Satz*) とも呼ばれてきた。これらからやはりハイデガーは「解釈(*Interpretation*) とは何か。命題(*Satz*) とは何か。さらに解釈学(*Hermeneutik*)とは何か」等々の問いを展開していく(Vgl. SZ37f.)。

周知のように、これらの問題は、後にいずれも主著『存在と時間』の中で重大な概念として詳細に論じられることとなる(主に同書第七、三三、四四節の各節において)。その意味ではまさしく、この時代のハイデガー哲学における一連の中心課題といってよい。

その他にも重要なことがらを多くこの『命題論』という書は取り扱っているが、本章ではハイデガーがアリストテレスの偉大な業績からいかなるかたちで根本問題を換骨奪胎し、現代に提起したかについて、年代順に、以下のテキストを中心に考察する。すなわち、第一フライブルク期からは『存在論と論理学』、マールブルク期からは一九二七年フッサール監修『哲学および現象学的研究のための年報』第八巻別刷として発表された『存在と時間』(同第二巻)、第二フライブルク期からは一九二九/三〇年冬学期講義『形而上学の根本概念』(同第二九/三〇巻。以下『形而上学』と略記)。もちろんこれら以外にも重視すべきテキストは多数存在する。なかでも実り多かったマールブルク期の二つのテキスト、一九二二年秋に成立したと推測される『アリストテレスの現象学的解釈——解釈学的状況の提示——』通称『ナトルプ報告』(同第六二巻に「附録Ⅲ」として所収)と、一九二五/二六年冬学期講義『論理学——真理への問い』(同第二一卷)は、最も重要なものとみなしてよい。したがって必然的に本稿でも、これらについて補足的に言及することとなった。

## 1 A 『命題論』の意義と「逐語読解」の意義

先にも述べたように、そもそもハイデガーにとって『命題論』はいかなる意義をもっていったか。この時代のハイデガーの思想を理解する上で最も重要な資料である『ナトルプ報告』でも同書について言及されていることから、ハイデガーがこの書をとくに重んじていたことは疑いない<sup>2</sup>。具体的には、すでに指摘した二項のうちの前者、すなわちロゴス、それも「アポファンティッシュなロゴス」に彼は注目したのである。そして、アリストテレスのテキストを題材としてこれらの問題を探り上げた最初の講義が、この『存在論と論理学』なのであった。とすれば、アリストテレス研究を通じて現代哲学の刷新を図っていた

当時のハイデガーにとって、この講義がいかなる意味をもつものであったかも自ずと知られてくるであろう。

そして、この講義が持つもう一つの歴史的意義も看過してはならない。そもそもハイデガーによる講義の最大の特長ともいえるのが、該博な知識と強靱な語学力に裏打ちされた、原典テキストのきわめて大胆な逐語解読<sup>3</sup>である。周知のように、プラトン、トマス、ライプニッツ、カント、シェリング、ヘーゲル等々、ハイデガーによって革新的な解釈がなされた例は枚挙に暇が無い。そのハイデガーがアリストテレスを初めて採り上げたのは、記録によると、演習では一九一九年、講義では一九二一／二二年冬学期の『アリストテレスの現象学的解釈 現象学的研究入門』（全集第六一巻）であるとされる。しかしこの講義では『ニコマコス倫理学』第二巻がわずかに引かれはするものの、逐語解読はまだ見られない。ハイデガーがテキスト逐語解読を行なった最も古い講義録もまた、この『存在論と論理学』なのである。

ではその逐語解読の形態が採られた『存在論と論理学』講義の内容を見てみよう。テキストとして用いられているのはまず『形而上学』上述箇所（第一章）、次いで『自然学』第一巻（第二・三章）である。『ナトルプ報告』で挙げられた『ニコマコス倫理学』第六巻、『心について（靈魂論）』第三巻は使用されなかった。これはもちろん講義ゆえ、時間的な制約などの理由も考えられよう。一方『命題論』第四章は本格的に逐語解読される。これは『自然学』第一巻第二章考察の「附論」として、まずパルメニデスの教訓詩に見られるロゴス観を批判的に検証したのち、次いで主としてアリストテレスの立言命題（λόγος ἀποφαντικός）についてハイデガーが問題提起したものである。この「アポファンティッシェなロゴス」すなわち「アポパインスタイとしてのロゴス〔語り〕」については、先述したように、後の『存在と時間』において本格的に考察されることになる（Vgl. SZ32 (§7), SZ154 (§33), SZ218f. (§44), u. a.）<sup>4</sup>。

なお、同講義では同書第四章に加え、第六章からも若干引かれる。ただし第五章の記録は収められていない<sup>5</sup>。第六章については、「非-隠蔽性〔ア・レータイア〕」（ἀ-ληθεία、独 Un-verborgenheit）をめぐる「真と真実化する」の問題に関連しているおり（本章註2 参照）、後年の講義では「a は b である」という命題の根柢に「b としての a の経験」が横たわっていると捉え（すなわち「として」（Als）構造）、さらにアリストテレスの章句「合致によって」（κατὰ συνθήκην）（『命題論』第四章、17a2）に基づいて、「綜合（σύνθεσις）—分解（διαίρεσις）」の問題へと展開していく（Vgl. GA21, 29/30, u. a.）こととなるが、この『存在論と論理学』講義はその先駆ともいえるものである（本稿註7も参照のこと）。

ところでこの“κατὰ συνθήκην”という句が『命題論』で最初に現れる第二章の16a19以降の数例を、従来の近代語訳を参照してみると、邦・独・英訳いずれも主にこれを「約束（取り決め）によって」「一致に応じて」「約定に従って」<sup>6</sup>などと訳している。そういった伝統的なアリストテレス解釈を超えて、ハイデガーはこの句をどのように解しているのだろうか。『存在論と論理学』講義での『命題論』解釈でまず注目すべきは、この部分の「逐語

解説」なのである。

1 B κατὰ συνθήκην をめぐって① (『存在論と論理学』講義より)

さて、本稿の素材となる『存在論と論理学』講義の第二六節 c は、この時代の他の多くの講義録と同様、H・ヴァイス(Helene Weiss)の講義ノートから編集されたものであり、また編者に当たったG・ノイマン(Günther Neumann)は、レクラム版『ナトルプ報告』の編者でもある。これは出典・編集ともに、当時のハイデガーの哲学観を知る上で十分信頼するに足る資料であることを示しているといえよう。そして、ハイデガーが逐語解説しているアリストテレス『命題論』テキストの中でも、とくに私が採り上げたい箇所を、ハイデガー講義録のテキストから忠実に引用すると以下ようになる(GA62: 235f.)。

16b26: Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ.

16b26-28: 〈κατὰ συνθήκην,〉 ἥς τῶν / μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις, ἀλλ' / οὐχ ὡς κατάφασις.

( / はベッカー版の改行位置。また同版では最後に ἡ ἀπόφασις の句が附されている\*7)

〈                    〉部分に関して編者のノイマンは註で、「κατὰ συνθήκην という句はノートではここにあるが、(論者補：ハイデガーによって) 翻訳はされず、ヴァイツ版でも各写本の異同一覧に示されたのみである。なお後掲『命題論』17a2 を参照せよ。」と記している(本稿でも後述)。そのハイデガーによる翻訳(GA62: 235f.)は、次のとおりである。

Rede (λόγος) ist etwas Lautliches (ἐστι φωνή), das in ihm selbst den Charakter des Bedeutens (σημαντικὴ) hat.

〈κατὰ συνθήκην,〉 Teilheitliches solchen Lautzusammenhangs ist je bei sich selbst Bedeuten, und zwar Bedeuten in der Weise des schlicht Ansprechens von etwas, als schlichte Sage (φάσις), aber nicht in der Weise des (ansprechenden) Besprechens.\*8

(〈                    〉部分の挿入は論者)

そもそもこの〈κατὰ συνθήκην,〉という句を挿入しているのはベッカー版である。しかしそれも正確に言えば、(ハイデガーのテキストにおいて、) 上記の一行目(16b26)末の σημαντικὴ の直後にであって、文をにピリオドによって二分し、改行した二行目の冒頭に置くというのはまったくもってハイデガー独自の見解だと推測される。彼がこの講義の定本として(GA62: 235)用いているヴァイツ版はそもそも、すでに述べたノイマン註にあったように、この挿入を採用していない。また、一行目末のピリオドもベッカー版、ヴァイツ



版、オックスフォード版いずれにも見られず、すべて二つの行はコンマで切って一つの文として繋がれたままである。

したがって当然のことながら、この「カタ・シュンテーケーン」(κατὰ συνθήκην)という句が問題となる。なぜこの句はここに置かれたのか。そして、この句をどう解釈すべきか。この句をこの箇所(二行目冒頭)に置くことは、アリストテレスの現行各版いずれも採用していない。ハイデガーはほぼ独断でここに挿入したが、しかしそれを独訳に反映させなかったのはなぜか。以下はあくまで推測であるが、彼が「合致によって」(κατὰ συνθήκην)を「意味を伴った人の声」(φωνή σημαντική)に結びつけるべきではなく、第二文全体に関わるものと読解した、と見ることもできる。揺ぎない噛み合わせがあるからこそ、ロゴスの或るものはたとえ「切り離されていても(κεχωρισμένον)意味をもつ」が、しかしそれはただ「表現上」(φάσις)では、としてのみのことであって、それが本当に「そうであるのだ」(κατάφασις)とまで言っているのではない(本章註7参照)。これは彼のロゴス観に合致する。ただし、それを独訳に反映させなかった理由は、やはり定かではない<sup>9</sup>。

これ以上のことについては、さしあたってこの κατὰ συνθήκην は『命題論』では第二章および第四章の前述箇所直後にも現れるから、あくまでこれら他の箇所での彼の読解を検証することで間接的に捉えるほかはないはずである。ところが、当のハイデガーはこの句に関して、他の箇所にあるものについても、この『存在論と論理学』講義では特別な説明を施していないのである。それはこの後数年間、彼が『命題論』を扱った講義についても同様である<sup>10</sup>。したがって、この句に関する肝心のハイデガーの見解が確認できない以上、検証は頓挫してしまうかに思われる。

#### 1 C κατὰ συνθήκην をめぐって②(『形而上学』講義より)

しかしこの κατὰ συνθήκην という句は、一九二九／三〇年冬の『形而上学』講義に至って詳細に論じられることになる(GA29/30: 442ff.)。ただしここで注意すべきは、先の『存在論と論理学』講義からこの『形而上学』までに約七年もの隔たりがあるということ、さらに決定的なことは、その間には主著『存在と時間』が成立している、ということである。そこにはハイデガーの思想的変遷が表れざるをえないだろう。

そこでハイデガーは、まずロゴスを「語り」、さらに「語られたことと言い得ることの全体」であるとする(GA29/30: 442)。そして、λόγος が ratio とラテン語訳された歴史的経緯を踏まえ、λόγος が, νοῦς, νοεῖν, および Vernehmen (会得しての受け取り)と関連していることを指摘する(GA29/30: 443)。すなわちハイデガーは、一般にロゴス＝ドイツ語での「理性」(Vernunft)で周知されているその Vernunft と Vernehmen との語源的繋がりを、独自の視点から再びここで炙り出している。そうすることで、λόγος の、「存在するものをそのような或るものとして会得して受け取る」としての「態度」(Verhalten)という存在論的意

味が明らかになってくるのである(GA29/30: 443)。

そしてこのことを踏まえてハイデガーは、「カタ・シュンテーケーン」を「シュンボロン」(σύμβολον)すなわち「しっくり噛み合う合致」、その生起に基づくものとして、捉え直そうと試みるのである(GA29/30: 443ff.)。その際、ハイデガーは σύμβολον を、安易にドイツ語の Symbol に置き換えぬよう戒める(GA29/30: 445)。彼によれば、「シュンボレー」(συμβολή)は「或るものと他のものをぶつけ合わすこと、しっくり噛み合わすこと」、すなわち「相互接合、相互に接合し入り組み合った繋ぎ合わせ」であり、ここから σύμβολον が「継ぎ目、縫い目、関節」を意味する(GA29/30: 445)ということが確認できる。それで初めてこう言うことができる、「話しと語とはシンボルが、すなわち或る合致としっくり噛み合わすこととが生起する場合において、そのかぎりでのみ、存在する」(GA29/30: 446. ただし傍点引用者。すでにハイデガーはドイツ語「シンボル」(Symbole)に、本来の意味、割符のような役割を再発見しているのである)と。ロゴスがこのようにアリストテレスが「まったく漠然と偶然に、何の説明も無く或る天才的な視線で」σύμβολον に見ているものこそ、今日我々が「超越」(Transzendenz)と呼んでいるものにほかならぬ、とハイデガーは嘆息する(GA29/30: 447)。なぜなら、アリストテレスのテーゼ「ロゴスは合致によって」(κατὰ συνθήκην)が意味することとは、「言葉が存在するのは、本質に即して超越するようなそうした存在者のもとにおいてだけである」ということだからだ(GA29/30: 447)。このようにハイデガーは、κατὰ συνθήκην および σύμβολον という二つの語句から、きわめて独創的な存在論・論理学を展開しているわけである\*10。

#### 1 D κατὰ συνθήκην をめぐって③ (『クラテュロス』との対比)

この後、ハイデガーはこのアリストテレスの言語観に関連して、「自然に従い」(φύσει)ということについて言及している。ここで私はあらためてもう一つの κατὰ συνθήκην に眼を向けたい。といっても、やはり例の、挿入すべきか否か意見が分かれた箇所ではなく、テキスト異同が無い第四章の後方箇所である。原文を引いてみよう。

17a1-2: Ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον / δέ, ἀλλ' ὡς προεΐρηται, κατὰ συνθήκην.

「また、ロゴスとはそのことごとくがものをあらわすが、しかしそれが道具(ὄργανον)だからではなく、先に述べたように、取り決めに基づいて(κατὰ συνθήκην)のことなのである」。

この部分は続く直後の箇所が、ハイデガー講義録において、とくに「真である」

(ἀληθεύειν)と「偽である」(ψεύδουσθαι)に関連してしばしば引用される、きわめて重要な部分である(GA21: 127ff., 24: 256, 27: 46, u. a.)。しかし注目したいのはむしろ、κατὰ συνθήκην と対比されている ὄργανον の方である。もともとこの箇所はアリストテレス受容史においては、プラトンの『クラテュロス』386D-390E における意見に対しての弟子アリストテレスからの批判と理解されてきた<sup>\*11</sup>。

この件についてすでに本論文第一章でアリストテレス「オルガノン論」の観点から考察した<sup>\*12</sup>。ここで要点のみ再掲してみよう。「呼び名は約束によって意味をもつ音声」であり(16a20f.)、「そして「約束によって」(κατὰ συνθήκην)というのは、呼び名のうちどれ一つ「自然によって」(φύσει)そのようなものであるのではな」い(16a26f.)。すなわち、アリストテレスは言葉を自然の産物としての「道具」「器官」(ὄργανον)であるとは見なさなかった。言葉は人間の「約束によって」定められたものなのである。

そしてそのことはさらにハイデガーの読解によって、器官<sup>\*12</sup>の作用のように「自然に」ではなく、ロゴスにおいて存在するもの相互が噛み合い噛み合わされ合うことによって、ただそのみにおいて、と読み換えられることとなる。ハイデガーは(アリストテレス)論理学を慣例どおり『オルガノン』と呼ぶことに、とくに異を唱えていない(Vgl. GA26: 30f., 38: 6, 62: 236, u. a.)。ハイデガーは ὄργανον に「道具」(Werkzeug/Handwerkzeug)「器官」といった一般的な意味しか附与していない。この点でハイデガーはカントとははっきり違っているし、同じ「哲学的論理学」(Philosophische Logik)を標榜したヤスパースとも異なっている<sup>\*13</sup>。

#### 小括

ここでは κατὰ συνθήκην をめぐって、σύμβολον そして ὄργανον といったごく限られたことについて論ずることしかしていない。そうではあるものの、『存在と時間』前後の数年に及ぶ講義録の中で、ハイデガーの思索において本質的に堅持された部分と、少しずつ変遷していった部分とが幾分かでも示されたのならば、それをもってささやかな満足としたい。膨大な講義録の研究から、これまで潜んでいたハイデガー理解の新たな可能性が、さらに顕在化していくであろう。

※クロスターマン版『ハイデガー全集』引用に際しては、略号 GA の後のアラビア数字で巻数を、「:」の後のアラビア数字で頁数を、それぞれ表した。ただし『存在と時間』のみは略号 SZ によって、広く用いられているニーマイヤー社単行本(現行版)の頁数を表記した。『命題集』に関しては、慣例に従いプロシア・アカデミー版の頁数・左右段・行数を表示した。



註

<sup>11</sup>本章ではこの書の名をとりあえず『命題論』で統一する。その理由は、考察を進めるに際して邦訳名については無用の混乱を避けるよう、慣例に従ったためである。ポエティウスもそのまま *De interpretatione* とラテン訳しているように、元来は邦題も『解釈論』とすべきであろう。しかし一方で古くからこの書はその内容より『命題論』とも呼ばれ、現代ヨーロッパ語訳も各種様々な見解を示している（文献参照）。我が国では山本光雄編岩波版アリストテレス全集で『命題論』（同訳で七一年刊の第一巻に所収）が採用されて以来、とりわけ広く定着しているようである。その命名根拠については同書の訳者解説一五九頁以下を参照。一方、それより先に筑摩書房から田中美知太郎編『世界古典文学全集一六 アリストテレス』（六六年刊）が上梓され、そこに収められた際も『命題論』と訳されていた。しかしこの経緯については、訳者の水野有庸はあくまでこの邦題は「編集部意向」によるものだとし、根拠を挙げて異議を申し立てている（同書二〇五頁、二〇七頁訳註（五）、二二五頁訳註（八）（九）他参照）。この両訳以前の我が国のアリストテレス入門・概説書の類いでは『解釈論』とされることも多かった（例えば岩崎勉他）。なお、私個人は、『命題論』という命名に十分な意義を認めつつも、内容を踏まえた第一義として『解釈論』がより相応しいと考える者である。

<sup>12</sup>『ナトルプ報告』はアリストテレスの新視覚からの読解を通じて浮かび上がる、現代哲学における新たな根本問題を示唆した、文字どおり『報告』(Bericht)と呼ぶに相応しい内容のものである（あるいは『綱領』(Prinzip)とみなすべきかも知れない。この書の重要性は、哲学的成果そのものよりも、むしろその強い理念にある）。そしてその中でハイデガーが採り上げているアリストテレスのテキストは、次のとおりである(GA62: 375)。『ニコマコス倫理学』第六巻、『形而上学』第一巻第一・二章、『自然学』第一・二巻、第三巻第一～三章。そして、その『ニコマコス倫理学』について述べた節で、彼にとっての最重要課題の一つであった「真実」(ἀληθές)と「真実化する」(ἀληθεύειν)についての独自の解釈に関して（これが『存在と時間』第七節Bで再び採り上げられていることは周知であろう。Vgl. SZ33）、その「正当性を具体的に裏づける」ものとして、『形而上学』第六巻第四章、『心について〔靈魂論〕』(De Anima) 第三巻第五章以下、『命題論』、『形而上学』第五巻第二九章、そして「就中」と断ったうえで、『形而上学』第九巻第一〇章、これらのテキストの現象学的分析を要請されている(GA62: 380)。

<sup>13</sup>この逐語解読の手法を、ハイデガーはK・バルトの『ローマ書講解』から採用した、とG・シュタイナーは推測している。「カール・バルトの『ローマ人への手紙』(Der Römerbrief)の註解が一九一八年に出る。これはハイデガーのテキスト記述、逐語解釈のスタイル全体に大きな影響を与え（後略）」(Vgl. George Steiner, *Martin Heidegger, With a new introduction*, 1989. 生松敬三訳『ハイデガー』岩波同時代ライブラリー一二五、一九九二年、一五三頁参照)。

<sup>14</sup>なお、ἀποφάνεσθαι は「見解を表明する」という意味の中動相（Medium 中間態。一般に再帰的、相互的、「自分自身のために」、「自力で」等の意味）の動詞であり、その名詞化がἀπόφανσιςである。

<sup>15</sup>『存在論と論理学』講義中で引用されているアリストテレス『命題論』の章句を一覧にして示すと、次のとおり。第四章 16b26, 16b26-28, 16b28-29, 16b29-33, 17a1-2, 17a2-7. (全文) 第六章 17a25-26.

第五章の解読は収録されていないが、後の『形而上学』講義でのより大規模な『命題論』解釈に、その痕跡とも思われるものが含まれていることも附記しておく(Vgl. GA29/30: 458f.).

<sup>6</sup>そもそも συνθήκη は、辞書によれば「①取り決め、契約、約束、約定；協定・条約の条項」の意であり、さらに「②組み合わせ」とある（古川晴風『ギリシャ語辞典』大学書林、一九八九年）。より詳細には Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon* (With a Supplement, Oxford 1968)で、まずこの語が συντίθημι に由来する語だとし（συν-τίθημι すなわち「共に-措く」）、(1. I.)「特に語や文の」 *compounding* を、さらに「具体的な意味」では *a compound* を意味し、次いで“II. *convention, compact*”、そして“2. *article of a compact or treaty*”であるとしている。参考に、手元にある各種近代語訳で採用されている例を列記する（強調は引用者）。水野訳「取り決めに基づいて」、山本訳「約束によって」。Edghill, Cooke, Österle, Blank: *convention*. Rolfes: *konventionell*. Weidemann: *eine gemäß einer Übereinkunft*. Zekl: *eine übereinstimmungsgemäß*. なお Übereinkunft は Übereinkommen に等しく、両者がそれぞれ κατά συνθήκην、さらには σύμβολον と結びつくことはハイデガーも指摘しているとおり(GA29/30: 446f.)。

なお余談ながら、ここで論理学の本質ともいえる語 συνθήκη が *convention* と英訳されていることと、三木がその著『構想力の論理』において、第二章「制度」で *convention* にかんがりの紙幅を割いて論じているのは、まことに慧眼というほかない（岩波版『三木清全集』第八巻、九九頁以下）。このことと照らし合わせると、哲学構想力における論理的意味の深さをあらためて思い知る気がする。しかし、このことについてのさらなる検証は、他の機会に譲らざるをえない。

<sup>7</sup>やはりハイデガーはこの箇所、ベッカー版が「肯定としてでもなければ否定(ἀπόφασις)としてでもない」となっているのに対し、ヴァイツは ἀπόφασις を「適切にも取り除いている」と評価している(GA62: 236)。周知のように、ハイデガーはアリストテレス以降の、「命題を真理の本来の場所」としてきたロゴス伝承に異議を申し立てる(Vgl. GA21: 127ff.)。曰く、「命題が真理を」、すなわち「真-または偽-でありうることを」「顧慮しつつ定義されているのであり」、「真理が命題に由来するわけではない」(S. 129)。さらに、綜合 σύνθεσις の「συν は、純粋に命題的な意味をもっている」。すなわちアポパンシスとしての「λόγος は見させるということであり、まさにそのゆえに、真であったり偽であったりすることができ」、「»Übereinstimmung« という意味で構成された真理概念から解放されている」。この(Übereinstimmung という)「考えは ἀληθεία という概念において、第一次的なものでは断じてない」(SZ33)。よってベッカー版の措置は蛇足にほかならない、というわけである。

<sup>8</sup>この箇所をハイデガーのテキストを考慮して日本語にすれば、およそ次のような意味である（傍点論者）。  
「ロゴスとはものを表す人声である。

〈合致によって、〉そのいくつかの部分のうち或るものはそれだけ切り離されても意味をもつが、ただそれは言い表しとしてであり、肯定する言い表しとしてではない。」

<sup>9</sup>例えばあの一九二七年マールブルク夏学期講義『現象学の根本問題』では、この 16b26 以下の箇所は φωνή σημαντική, ἥς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον. と完全に κατά συνθήκην 無しで引用されている(GA24: 256)。よって、これも推測の域を出ないが、彼にとってこの箇所にこの句を置くことはテキストレベルでは結局採用されず、一九二二年夏の段階ではそれが独訳にのみ現れたのであろう。

<sup>10</sup>この κατά συνθήκην が『命題論』で最初に現れる箇所、すなわち第二章冒頭部分 16a19 以下について、実はこれはそもそもさらに前の第一章第二節 16a4 の σύμβολα を踏まえているのである。この箇所はまさに、ハイデガー講義録中最も重大なものの一つともいわれる『現象学の根本問題』（先述註9）でも採

り上げられている(GA24: 262f.)。そこで彼は、「今日では象徴は慣用的な言い回しになってしまった」と警鐘を鳴らし、ここから、ホッブズのテキストを用いて、命題における主語 *subjectum* と述語 *praedicatum* に関する重要な「コプラ論」が展開されるのである(S. 262ff.)。したがってこれに先立つ一九二二年夏の『存在論と論理学』講義における「結合 *συνθήκη*」論は、ロゴスの本質に関するハイデガーのこうした関心の端緒として記憶されるべきでもあるだろう。

\*<sup>11</sup> 本論文第一部第一章にて既述。山本訳『命題論』岩波版全集第一巻一二八頁訳註(2)と「訳者解説」一四四頁以下、および水地宗明訳『クラテュロス』岩波版プラトン全集第二巻所収『クラテュロス』解説」四一五頁、参照。

\*<sup>12</sup> 「オルガノン」(*ὄργανον*)は多義語であり、一般名詞として器官、機関、道具等々様々に捉えうるが、この『形而上学』講義でハイデガーが、件のロゴス論(第七二節が含まれる第六章)に先立つ箇所(第四章第五一～五七節)において、大々的な有機体論・道具論・器官論を展開していることも考慮されたい(GA29/30: 311-344)。

\*<sup>13</sup> カントにとって *Organon* とはすでに帰納的推理、すなわち「経験的知識を組織するための科学的方法論の学」の意味を帯びており、たんなる「道具」などではけっしてない(カント『純粹理性批判』『論理学講義』、高峯一愚『論理学と方法論』理想社、一九六五年；同『カント純粹理性批判入門』論創社、一九七九年、参照。なお本論文第二部も参照のこと。

またハイデガーとヤスパースは一九二〇年代以降ほぼ相前後して、同じ「哲学的論理学」(GA21: 14, 26: 7f., 26, u. a. ハイデガーの場合「哲学する(*philosophierende*)論理学」(GA21: 12, 18, u. a.)とも)という名のもとに、論理学の刷新を図った。一方のヤスパースは明確に「哲学的論理学は理性のオルガノンである」云々と主張している(Vgl. Jaspers. *Von der Wahrheit (Philosophische Logik. Erster Band)* 1947, S. 9ff. 詳しくは本論文第二部第四章を参照。さらに両者の哲学的論理学の比較的考察をテーマにした独語による拙論を参照：Zwei Wege der philosophischen Logik. Jaspers und Heidegger, in: *Konferenzbeiträge zur 6. Internationale Jaspers' Konferenz Seoul 2008*(ersch.).

アリストテレス文献表

*De Interpretatione*, in: *Aristoteles Graece*, Vol. I, Berolini 1831. (Bekker)

*Hermeneutica*, in: *Aristotelis Organon Graece*, Pars Prior, Lipsiae 1844. (Waitz)

*Liber De Interpretatione*, Oxonii 1949. (Minio-Paluello)

*Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De Interpretatione)*, in: *Organon*, Bd. 2 (PhB. 493), Hamburg 1998. (Zekl)

*On Interpretation*, in: *Aristotle I*(LCL 325), Cambridge 1938. (Cooke)

*Peri Hermeneias*, in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Band 1 Teil II, Berlin 1994. (Weidemann)

*Lehre vom Satz (Peri hermeineas)*, in: *Organon I / II* (PhB. 8 / 9), Hamburg 1925. (Rolfes)

*De Interpretatione*, in: *The Works of Aristotle*, Vol. I, Oxford 1928. (Edghill)

*On Interpretation*. Commentary by St. Thomas and Cajetan (*Peri Hermeneias*), Milwaukee 1962. (Oesterle)

*On Aristotle's On Interpretation 1-8*. Commentary by Anmonius, Ithaca/New York 1996. (Blank)

『命題論』水野訳、前掲。同山本訳、前掲。

### 第三章 ベイコン『新オルガノン』

この章のアウトラインをはじめに示しておく。はじめに、哲学の「オルガノン」について予備的考察を置く。次に「ベイコンの『大革新』」について概説し、さらにベイコンの「論理学」観について、そのアリストテレス論理学との関連性から確認する。そして、あらためてベイコンと「オルガノン」とについて問い、最後に補足的に第二次大戦後のベイコン受容の変遷について概括する。

#### はじめに

フランシス・ベイコン〔ヴェルラームのベイコン〕<sup>\*1</sup> (Francis Bacon; Baco di Veluramio 1561-1626) にまつわる哲学者像とはいかなるものであろうか。ベイコンは高等学校での倫理や世界史の教科書にも登場するほどよく知られた思想家である。そこでは彼は大陸合理論に対する「イギリス経験論の祖」であり、前者の演繹法に対する後者の「帰納法の提唱者」であり、また個別の学説としては「イドラ説」が代表的なものであり、また彼はモンテーニュ(M. E. d. Montaigne)と並ぶ『随想録』(*Essays*)の名手である、等々と語られている。

これらはすべて、おおむね正しいといえる。しかし同時にきわめて限定的な描写でもある。論理学史の専門家はベイコンの帰納法は取るに足らぬものだとし切り捨てる。ベイコンが実験を重視したことは事実だが、一方で彼はひじょうに思辯的な思索家でもあった。彼の哲学には実質が乏しいとする批判すらある。そもそも、大陸合理論とイギリス経験論という時代遅れの対比そのものがかなり疑わしい。近年、といっても新しい潮流が生じたのは第二次大戦後のことであるが、それらの研究では従来のベイコン像を大きく覆すような成果も見られるようになった。

ところで本論文における私のベイコンに対する関心のほとんどは、彼の「オルガノン」観に由来する。周知のように、ベイコンの『新オルガヌム』は、アリストテレス論理学著作群、通称『オルガノン』に対するアンチ・テーゼとして著されたもの、とされている。そもそも「オルガノン」(*ὄργανον*)とは、古代ギリシャ語で「道具」等を意味する。古来「論理学」をいわゆる「哲学の道具」とみなす見解に基づく(本論文第一章)。そしてそのラテン語形が「オルガヌム」(*Organum*)である。

ただし、ベイコンはアリストテレス思想全般、いわば「アリストテレスのパラダイム」に対する批判から、この書を記したと見る方が妥当であろう。ベイコン自身、この『新オルガヌム』は「論理学を取り扱っているのであって哲学を取り扱っているのではない」と、同書の末尾の部分(第二巻第五二アフォリズム)で注意を喚起しているが、これは或る意味で『大革新』全体における位置づけとしてそう述べているのであろう。それにしてもこのアフォリズム書は伝統的な論理学書とはあまりにもかけはなれているため、ベイコンの



アリストテレス論理学の素養そのものを疑う論理学史家も多い。たんに「道具」というラテン語であればベイコンも、トマス・アクィナスを頂点とする他の哲学者たちの例外ではなく、もっぱら *instrumentum* の方を用いているから（あるいは「機械」に近いニュアンスで *machina* も見られる）、するとここでの「オルガノン」は、アリストテレスの論理学（「論証の術」(*ars demonstrandi*)）がもはや通用しないような新しい時代、それに対応した論理学（「発見の術」(*ars inveniendi*)）、しかし実際にはむしろ広く「方法論」に相当するもの、を意味しているのであろう。

というわけで、本稿における私の狙いはベイコンのオルガノン観の解明であるが、これはすなわち総体としては古代から現代に至る論理学的課題の一環である。プラトンやアリストテレスに端を発する〈哲学のオルガノンとしてのロゴス〉（『国家』篇第九巻(582b14)にそうした見解がはっきりと示されている）について、それが「ロゴス(*λόγος*)の学」としての「論理学」(*λογική*)として一つの定式化を果たし、しかし、いわゆる「形式論理学」としては本来の姿から遠ざかっていったということ——その本来の姿である「哲学的論理学」(*philosophische Logik*)とはいったいいかなるものであるべきか、という主題のうち、書名において明確に「哲学のオルガノン」を標榜している思想家の代表的な一人として、ベイコンをここに採り上げる次第なのである。

ところでベイコンの「オルガノン」であるが、それがいったい何を意味しているのかを、満足出来るよう説明してくれている文献は意外に少ない。ファウラー(T. Fowler)による詳細な「序論」(Introduction)でも、『新オルガノン』の目的や他の著書との関連などについては論じていても、そもそも「オルガノン」が何であるかは説明していない。それは註釈においても同様である<sup>2</sup>。スペディング(J. Spedding)やエリス(R. L. Ellis)、ヒース(D. D. Heath)らについても同じ<sup>3</sup>で、その伝統はファリントン(B. Farrington)<sup>4</sup>らの世代を経て現代のリース(G. Rees)<sup>5</sup>に至っても変わらないとすらいえる。

一方、坂本の「オルガノン」概説は参考になる（坂本賢三『ベーコン』講談社（『人類の知的遺産三〇』）、一九八一年、二五四頁以下）。以下に摘録してみよう。

ラテン語オルガヌムにあたる英語はオルガン(*organ*)で、元来はパイプ・オルガンを指す。したがってオルガヌムとは「きわめて大掛かりな装置」「一つの巨大な機械」のことであり、人体の「器官」もその「複雑な機構」ゆえにそう呼ばれる。元のギリシャ語ではオルガノンで、これは「働くもの」の意味で、本来は道具でも機械でもすべてそうであった。

「そこから研究の道具や手段もオルガノンと呼ばれるようになった」。アリストテレスでも、『カテゴリー論』『命題論』『分析論』など論理学関係の著作は「研究の道具」であるということで、「中世に一括して『オルガノン』と総称されるようになった」。それゆえ、「オルガノン」は「論理学」という意味ももつようになった。したがって『ノヴム・オルガヌム』は『新論理学』と訳す方が良く、『新機関』というのはあまり感心しない。「ベーコンはアリストテレスの論理学に対して自分の論理学を『新しい論理学』と呼んだ」。

「論理学といっても方法論の匂いが強いから『新しい研究方法』と解してもよい」（坂本前掲書、参照）。

こうした坂本の見解は、例えば「論理学は哲学のオルガノンである」という定説について、「論理学＝道具」という観点に関しての、ひじょうに簡潔かつ的を射た説明であると言える。元々論理学が「理論的」「実践的」「制作的」というアリストテレスの学の体系において、そのいずれにも含まれず、むしろそれらに先立つものである、という理由から「オルガノン」「道具」と称された、という歴史的経緯があることはもはや言うまでも無い。ただ難点は、こうした坂本の説（とくにその前半）では、「オルガノン」を「機関」と見なす理由が半ば説明不足ではなかろうかということである。

論者がこれに付け加える必要を感じるのは、山崎および所による「機関」についての見解である（ただし所によるものはとくにベイコン『新オルガノン』に限っての解説ではなく、「論理学は哲学のオルガノン」という命題全般についてのもの）。山崎は次のように述べる（山崎正一『世界の大思想六 ベーコン』河出書房、一九六六年に所収の「解説」より（四七五頁以下）。なお同書には服部英次郎・多田英次訳『学問の進歩』、服部訳『ノヴァム・オルガヌム』、中橋一夫訳『ニュー・アトランチス』がそれぞれ収められている）。

「ベーコンの哲学は、発明発見のための方法的器具——即ち「新機関」——を与えようとする。あたかもコンパスを用いることによって、誰にでも完全な円が描けるように、機械的正確さをもって、意のままに発明発見をなし得る「機関（オルガノン）」「道具」を与えようとするのが、彼の意図であり夢であった。すでに発明が道具の発明であり機械の発明であるならば、このような発明のための方法即ち機関は、道具の道具であり、機械の機械であろう。「新機関」の発明者は発明者中の発明者であり発見者中の発見者である。ベーコンが自任していたのは、このような栄位であった」。

山崎のこの見解はしかし、「オルガノン」と「機関」（そして「器官」、「器具」さらに「道具」とを結びつけるという前提そのものを解き明かしてくれているわけではない。あるいは、そもそも「機関」とは何であるかを説明しているわけではない。ここでは「機関」は何やら思考における「装置」の類いと想定されているかに思われるが、例えば論理学は哲学的思索における自動装置のようなものではけっしてないだろう。

一方の所はどうか。彼によれば、論理学が哲学の「機関」であるということは、哲学が様々な働きをなしている間も、常に論理学は作用し続けている、という意味である（所雄章『論理学』中央大学出版会、一九七三年）。例えばエンジンにおけるアイドリングのように、論理的作用は我々の意識していない間も絶え間無く働き続けている。「オルガノン」を知の有機的組織という観点から捉えるいわば「作用論的解釈」に対して、このような見解はより自然で無理が無いように感ぜられる。これは私の知るかぎり、哲学の「オルガノン」を「機関」と訳すこと、そしてその際にその「機関」とはいかなる意味を持つものであるのか、ということについて、直接答えている数少ない説の一つである。通常は、例えば「論理学は哲学の機関である」といったとしても、そもそもその「哲学の機関」なるも

のが何なのかを説明してはくれない。むしろ有機体論の観点から、「オルガノン」を「器官」と訳し、その機能を論ずる方がまだ誠意ある説明だと言える（明治から大正にかけての我が国の西洋哲学受容において、「オルガノン」の訳語が定まっていく過程で、「器官」と「機関」という同音異義語がそれに当てられたという経緯は、けっして偶然のものとは見なされない。日本語の「機関」「器官」の系譜についても十分に配慮すべき必要がある。なお本論文第二部第四章も参照のこと。それに対し、「機関」の複雑さや相互連関性について着目するだけではなく、むしろその機能、すなわちその機械の本来の用途（例えば製造）の基盤をなすものとして、いわば「通奏低音」のように休み無く作用し続ける点に「機関」の特質を見出している所の説はひじょうに興味深いものであると評価できるだろう。

### 1 革新者(Instaurator)——ベイコンとカント、そしてフッサール——

カントの『純粋理性批判』第二版冒頭のモットーに、「ヴェルレーラムのベイコン」すなわちフランシス・ベイコンの『大革新』(*Instauratio magna*)からの言葉が引用されているのはきわめて有名である。ほかでもない、この『大革新』こそベイコン畢生の大思想体系<sup>6</sup>であり、あの『新オルガヌム』もここに包括されている。

カントがベイコンの言葉に託して訴えたことは以下のとおりである。

「ここに論究されるのはたんなる思いつきではなく重要な一つの事業と見なされたい。我々は人類の利福と繁栄との確立を企図する者であると信じられたい。人々は自らがこの事業に参加されたい。この革新を何か超人的な幻のように想像しないでもらいたい。真にこの革新こそ、今までの果てしない迷妄を根絶し、正しい限界を画するものなるが故に。」  
(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., B II)

カントがなぜ第二版（一七八七年）にはじめてこのモットーを追加したのかということについて論ずるのは、それはちょうど初版（一七八一年）ののちに『新オルガノン』の独訳があらわれたからともいわれるが、カントがそれ以前にラテン語原著で読んでいないとは考えにくく、残念ながら詳細については他の機会に譲りたい。ただ明らかなことは、カントがすでにいわゆる「ドイツ学校哲学」の枠を逸脱して、普遍的な哲学の潮流を意識せずにはいられなかったこと、そして自らがその理念的主導者たるべくして立ったということである。たしかに、ホルクハイマー(M. Horkheimer)やアドルノ(T. W. Adorno)が「実験哲学の父」(father of experimental philosophy)たるベイコンを、近代文明批判の文脈で痛烈に批判する(Vgl. Horkheimer u. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1944. And also see Rees, 'Introduction', in OFB Vol. XI, pp. xxxi-xxxii)のが無理なからぬということは、ガダマー(H.-G. Gadamer)が『純粋理性批判』出版二百周年記念式典で、同書をその後の哲学の流れを決

定づけたものと讃美したのが至極当然であるのと対照的ながら実は同様の意味で、善きにせよ悪しきにせよ、彼ら量哲学者の思想史上の決定的役割を如実に示しているのである。

ところで、フッサールが『ブリタニカ草稿』(“*Encyclopaedia Britannica*” Artikel, in: *Husseriana*. Bd. IX, 1968)で、やはり自己の現象学に関して、それは哲学の「オルガノン」であるということを述べているのは注目すべきである。フッサールは現象学の基本的文献を紹介する際に、自身の『論理学研究』『イデーン』他に加え、自らが編集した『現象学年報』やシェーラー(M. Scheler)、ライナッハ(A. Reinach)、ハイデガー(M. Heidegger)、マーンケ(D. Mahnke)ら弟子の著述をもそのリストに掲げている。こうしてフッサールは、彼の手になる個々の著書についてのみでなく、彼の源流とする「現象学」潮流そのもの(シュピーゲルバーク(H. Spiegelberg)のあの有名な著書の題名を借りれば「現象学的運動」(phenomenological movement [phänomenologische Bewegung])を哲学の「オルガノン」と見なしていたことは明白である。すなわちそれは、フッサールは自身が展開していた現象学が、すでに個人の手を離れ、本来の、適切な意味での学派といったものを形成すべきものであることを提唱した(この『草稿』執筆直後の、当初の共同執筆者ハイデガーとの決定的離反の一因も、ここにあると私は推測している)。だからこそ彼は先述した『ブリタニカ草稿』の末尾で、はっきりとこの現象学は「久遠ノ哲学」(philosophia perennis)である旨を述べてもいるのである(Vgl. Op. Cit.). なお、本論文第四部第二章参照。その意味では明らかに彼もまた、ベイコンと同様、来るべき時代に対応した新しい哲学的方法論の理念的主導者であったわけである。

しかし画期的労作『論理研究』第一巻(*Logische Untersuchungen*, Bd. I, 1900)でボルツァーノ(Bernard Bolzano 1781-1848)以降の一九世紀論理学の本質的潮流をこの上なく評価したフッサールが、ベイコンの自称「論理学」をどう評したかを詳らかにしない。だが一方のカントは、ベイコンの「オルガノン」観を明らかに批判的摂取している。カントが『純粹理性批判』のなかで、やや混乱した「オルガノン」観を呈していることは、すでにファイヒンガーやそれを継承したスミスらの批判によって知られている(Vgl. H. Vaihinger, Op. Cit.; N. K. Smith. Op. Cit.). 逆に、カウルバッハ(F. Kaulbach)のように、ファイヒンガーやケンプらが『純粹理性批判』に対して示す「継ぎ接ぎ(patch-work)説」をさらに批判する向きもあることは、広く知られている(ただしカウルバッハがカントの「オルガノン」観について代理で弁明しているわけではない)。詳しくは本論文の第二部第四章を参照してもらおうとして、ただ一点、カントがベイコンのアリストテレス「オルガノン」批判を受けて、自身の超越論的論理学を哲学の「カノンであってオルガノンでない」と述べていることに関して言及するのは、ここではけっして避けて通ることは出来まい。この件について最も確な解説を述べているのは我が国におけるカント研究の泰斗であった高峯である(高峯一愚『論理学と方法論』『カント「純粹理性批判」入門』その他、参照)。それは単刀直入に言えば、ベイコンが標榜した「オルガノン」とは、やはりカントが「オルガノン」をそう理解していたように、帰納法的推理、すなわち「経験的知識を組織するための科学方



法論の学」として捉えるべきものであるということであり、したがって、オルガノンとしての論理学がたんに「特殊論理学」(besondere Logik)である留まる以上、それはカントの標榜するカノンとしての「超越論的論理学」(transzendente Logik)とは峻別されねばならぬ、というのが一つの結論となるであろう。

ただしカントからベイコンを比較考察する意義はこれに尽きない。カントがベイコンのオルガノンとしての帰納的方法を十分に尊重しつつも（カントの提唱する「ア・プリオリな総合判断」(synthetische Urteil a priori)がベイコンのいわゆる「蜘蛛」の比喩（『新オルガノン』第一巻アフォリズム九五）に相当することを、やはり高峯は指摘している。後掲『カント純粋理性批判入門』一四頁および八四頁以下参照）、しかし自身のカテゴリー〔範疇〕論として、ベイコンの「三つの表」（「現存」「程度」「不在」）に見られる手法ではなく、独自の「判断表」から、カテゴリーすなわち純粋悟性概念の、超越論的「演繹」(Deduktion)へと展開したこと、そしてそれこそほかならぬカントによる超越論的「分析論」(Analytik)であったということ、これはカントがアリストテレスに対して提起した問題意識の表れであると同時に、「原理」を欠いた哲学者ベイコンに対する異議申し立てでもあるだろう。なぜなら、こうした一連の超越論的な「論理学」（分析論および弁証論(Dialektik)）こそが、やはり超越論的「感性論」(Ästhetik)とともに超越論的「原理論」を形成し、一方、超越論的「方法論」は『純粋理性批判』においてはそのあとにほんのわずかな場所のみを提供されているにすぎぬからである。そしてそのなかには「純粋理性のカノン」と共に、純粋理性の「建築術」(Architektonik)も含まれていることを想起されたい。そもそもアリストテレスにおいて、棟梁(ἀρχιτεκτονίης)的な術（『形而上学』981a-b13、『ニコマコス倫理学』1094a1-18、等を参照）とは、「部分的・従属的な諸科の学に対してこれらの最上位に立つ全体的・統轄的な学」、あるいは「王者的・支配者的」な学のことである（出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、一九七二年、五〇頁以下参照）。カントはこれを念頭に置きつつ、純粋理性の「建築術」について論述したわけである。そしてベイコンにとって「オルガノン」こそが、いわばこうした諸学の統轄的な方法論であることはひじょうに注意を惹く。しかしカントは主著『純粋理性批判』ではそういった方法論的性格を背後に退かせ、もっと原理的な本質を前面に押し出した。その結果生じたのが、『新オルガノン』と『純粋理性批判』との、あまりにも違いすぎる差異なのである。

総括すれば、カントはたしかに定説とされているように、「大陸合理論とイギリス経験論との綜合者」であるだろう。しかし詳細な事情はそんなに単純なものではない。そしてすくなくともカントは、ベイコンの「理念」は受け継いだかもしれないが、その方法論はほとんど採用することがなかったのではなかろうか。

## 2 ベイコン「オルガノン」の特色

\* もはや論理学史家の間では定説となっているように、ベーコンの標榜する「論理学」は通常の論理学ではまったくないし、『新オルガノン』もまた、いわゆる論理学の本とは呼ばない。ベーコンによる学の種類（『学問の進歩』(*The Advancement of Learning* 1605)、『学問の〔尊厳と〕進歩』(*De [Dignitate et] Augmentis Scientiarum* 1623)等で示されている。なお両書の関係については後述）については、それだけの一篇の研究論文が必要であろうが、例えば「理性に関する知識」(*RATIONAL Knowledge*) (Cf. OFB. IV. p. 107=SEH. III. 383) すなわち論理学に関して、ベーコンは以下のような構想<sup>\*8</sup>を抱いていた。

#### 論理学の基本区分

##### I 発見の術

###### 1 技術と学問の発見

###### (1) 読み書きの出来る経験

###### (2) 自然の解明(*Interpretatio Naturæ*) (または新オルガノン(*Novum organum*))

##### II 判断の術

###### 1 帰納推理      2 三段論法

##### III 保管の術

###### 1 記録      2 記憶

##### IV 伝達の術

###### 1 伝達のオルガノン(*Organ*<sup>\*9</sup>)に関する部門

###### 2 伝達の方法に関する部門

###### 3 伝達の例証に関する部門

したがって著書『新オルガノン』は狭義には「発見の術」中の「自然の解明」に関する一部門であることがわかる。ただし、ベーコン自身によるオルガノンに与えた意味が多様なことは明らかで、この狭義の部門にとどまるものではない。そこで私は、文献等詳しいことは後述するが、むしろここではあらためてアリストテレスの「オルガノン」とベーコンの『新オルガノン』（および『大革新』構想）との違いを対比してみたい。ベーコンのオルガノンの諸相を解き明かす上で、これはこれまでに十分になされてきたとはいえないアプローチによる考察なのである。

周知のように、アリストテレスの「オルガノン」といわれる論理学的著作群は次のような構成となっている（慣例となっているベッカー編ベルリン・アカデミー版全集<sup>\*10</sup>による頁番号を附記）。

『カテゴリー論』(*Κατηγορίαι*) 1-15

『命題論』(*Περὶ ἐρμηνείας*) 16-24

『分析論前書』(*Τὰ Πρότερα Αναλυτικά [Αναλυτὰ Πρότερα]*) 24-70

- 『分析論後書』(Τὰ Ὑστερα Ἀναλυτικά [Ἀναλυτιὰ Ὑστερα]) 71-100
- 『トピカ』(Τοπικά) 100-160
- 『詭辯論駁論』(Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλεγκῶν [Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι]) 160-181

## 2 A 論理学と弁論術

アリストテレスの『弁論術』(Τεχνή Πητορική)に関して、いわゆる「アリストテレス著作集」(*Corpus Aristotelicum*)では、制作術関係の著作の群に『弁論術』1354-1420 と『アレクサンドロスに贈る弁論術』(Πητορικὴ πρὸς Ἀλεχάνδρον) 1420-1447 とは置かれることになっている(この群には他に『詩学』がある)。

『弁論術』とは後代の『修辞学』でもある。rhetorica はそのままギリシャ語から移植され、ローマ時代「修辞学」「美辞法」「雄弁術」などという意味で用いられた。キケロの著名な『弁論家について』(B.C. 55)の原題は *De Oratore* であり<sup>\*11</sup>、oratoria とは「弁論術」「修辞法」といった意味を持っていた。R・バルトは『旧修辞学』のなかでアリストテレス以前から近現代に至るまでの弁論術-修辞学の系譜を辿ってみせている<sup>\*12</sup>。

古代末期のアリストテレス受容において、制作的要素、そして「学」(ἐπιστήμη)というよりはむしろ「術」(τεχνή)であると見なされた「弁論術」を、論理学群へと引き入れる動きがあった。その代表者がラムス(Petrus Ramus/Pierre de la Ramée)である。徹底した花リストテレス主義者であった彼の論理学の独自性は、「キケロ以来の弁論術(レトリカ)および拠点論(トピカ)を吸収した点にある。近世のカトリックが中世の論理学の伝統を温存したのに反し、プロテスタントはこの革新的な論理学を愛用した」(山下正男『論理学史』二五三頁以下)。

そしてバイコンこそ典型的なプロテスタント社会の思想家であることを忘れてはなるまい。バイコンは必ずしもラムスではなかったし、ある箇所ではむしろラムスを痛罵してさえいる(例えば『時代の雄々しき誕生』(*Temporis partus masculus*)第二章、ファリントンの英訳(*The Masculine Birth of Time*, in: Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon* 1964/66)等を参照)。しかし方法論において、説得術としての「修辞学」を重視したことは明らかにバイコンがラムスを批判継承していることの証明である。例えばロッシは次のように指摘している。バイコンの論理学の四区分(「発見」(finds)、「判定」(judges)、「記録」(records)、「伝達」(communicates)、とそれに対応する「発明」(invention)、「審判」(judgement)、「記憶」(memory)、「伝統」(tradition)。ただしロッシ原文はイタリア語)はエリザベス期のラミズムの影響であり、「知性の技術に関わる目的に従って区分される」(Cf. Paolo Rossi, *Francis Bacon. From Magic to Science*, trans. by S. Rabinovitch. London 1968, p. 136, and p. 142., first published as: *Francesco Bacone. Dalla Magia alla Scienza*, Bari 1957. なお前田達郎による邦訳『魔術から科学へ』初出サイマル出版会、一九七〇年および新版みすず書房、一

九九九年、がある)。

## 2 B イドラ説と詭辯論駁論

バイコン学説のなかでも最も有名であると思われるのは「イドラ説」であろう。イドラとは偶像ではなく「幻像」であり、我々の知性を誤った方向に導くもので、バイコンによって「種族(Tribûs/Tribe)のイドラ」、「洞窟(Specûs/Cave)のイドラ」、「市場(Fori/Market)のイドラ」、「劇場(Theatri/Theatre)のイドラ」の四つが指摘されている。

『新オルガノン』第一巻はいくぶん古風な言い方をすれば「破邪論」に相当する。破壊的、それも従来の偏見や誤謬を徹底的に打ち壊す部門として『大革新』全体系のなかで構成されている。それは、『大革新』第一部に当たるこの『新オルガノン』に先立つ同第一部がこれまでの学派や学説を総括する「概観」部（ラテン語書『学問の尊厳と進歩』の著述がそれを果たし、またこの当時すでに英語書『学問の進歩』によって公けにされていた）に該当し、また『新オルガノン』第一巻に続く第二巻は「顕正論」として、本来「学の方法はこうあるべきだ」と、執拗なくらい詳細にわたってバイコン流の帰納法が実践されるのである。

一方『詭辯論駁論』とはすなわち、詭辯に対する論駁法のことである。原題は先述したように『ソフィスト的な論駁について』(Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλεγκῶνあるいは Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι。羅 *Sophistici Elenchi*)という。同書はアリストテレスの「オルガノン」全六書の末尾に置かれているが、元来は『トピカ』の附論（第九巻）に相当するものとされ、今ではそれを疑う研究者はほとんどいない。そもそも『トピカ』〔拠点集〕とは「弁証術的な論議の方法について」考察したものである（村治能就「訳者解説」、『アリストテレス全集二 トピカ 詭辯論駁論』岩波書店、一九七〇年に所収、同書三三九頁）。村治はまた次のようにも述べている。「道具（オルガノン）とトポスの関係は密接である。道具は、推論をうまくやり遂げるためのものであるが、それにはまず命題が確保されねばならない」（前掲書三四三頁）。アリストテレスは「命題の確保（用意）」、「個々のものが言われるしかたの数を分けることができること」、「種差を発見すること」、「類似のものの探求」という四つの道具を挙げ（第一巻第十三章）、そして「個々の語の多義的な意味を分けることや種差を発見すること、類似のものを探求することも或る意味で命題を用意することであるという」（同箇所参照）<sup>\*13</sup>。

では『トピカ』からさらに進んで、「詭辯的な論駁の拠って成立する所以を把握すること」（宮内璋「訳者解説」、前掲書、五〇五頁）はいかなる意義を持つのか。バイコンは次のように述べる。「イドラについての正しい研究は大いに役立つ。イドラ説は自然の解明にとって、一般の論理学(Dialectica)に対する詭辯論駁の教説と同じ関係にある」（『新オルガノン』第一巻アフォリズム四〇）。



ロゴスの学としてのアリストテレス論理学における拠点論・詭辯論の必要性が、ペイコンにおいては、はっきりと自然に対する解釈の方法として先鋭なものとなっているのがわかる。したがってここでの問題は次の二つにより明確化される。一つはペイコンにとってはロゴス〔言葉〕そのものよりも自然の方がよりいっそう学的対象として、さらには文明の革新においても、重大な意義を有する対象であったということであり、そしてもう一つは、そもそも学的方法とは解釈をその本質とする、ということである。

## 2 C 『解釈論』と『命題論』、あるいは De interpretatione と Περί ἑρμηνείας

ペイコンにとって解釈(Interpretation)とはまず「自然の解釈」たるべきである。これはそもそも『新オルガノン』が正式には『ノウム・オルガヌム、または自然の解釈についての正しい指標』(*Indicia vera de interpretatione naturæ*)という題名を持つ(Cf. OFB, vol. XI. pp. 50-52)ことも大いに参考になろう。このことに関してはそのすぐ直前の箇所(OFB, *ibid.*, pp. 48-49)、「自然の解釈し、知性をいっそう正しく活動させる技術そのもの」(*Interpretandi Naturarum, & verioris adoperationis Intellectûs*)と書かれていたこと等も考慮せねばならない。そもそもペイコンは Interpretatio ということをきわめて頻繁に口にしている。先述した『時代の雄々しき誕生』をはじめとして、一六〇三年には『自然の解釈についての序説』(*De interpretatione naturæ prooemium*)、『(ヘルメス・ステラの註釈付きの自然の解釈の)ワレリウス・テルミヌス』(*Valerius Terminus (of the Interpretation of Nature with the annotations of Hermes Stella)*)、さらに『学問の前進』第一巻などが前後して執筆されている<sup>14</sup>が、坂本はこれらのいずれにもその題名に「自然の解釈」と謳われていることに着目している(坂本、前掲書、一五五頁以下。なお『時代の雄々しき誕生』の副題は『自然の解釈について、三巻』(*sive de interpretatione naturæ libri tres*)とのことである)。坂本が述べるように、「解釈」とはたんなる意味づけではなく、「ある方法による自然理解や自然の説明も含んでいる」(同箇所)であろう。「この三部作(引用者註：先に挙げた前三者)に共通するのは、学問のもつ人類への奉仕と伝統的な解釈や理解からの脱皮である」(同箇所)。

ところで日本語では、アリストテレスの『命題論』は『解釈論』と訳される場合もある<sup>15</sup>。かつてはしばしばそうされていたが、岩波版アリストテレス全集で『命題論』が採用されて以降は、こちらで固定した感がある。ἑρμηνεία はギリシャ語で「意思伝達」「発声」「表現」などの用例がアリストテレス全集において存在していることが報告されている(山本光雄「訳者解説」、岩波版『アリストテレス全集一 カテゴリー論 命題論 分析論前書 分析論後書』一九七〇年に所収、同書一五九頁以下)。ディルタイやガダマーらの「解釈学」(Hermeneutik)も、言うまでも無くこの語に由来する。しかし書名として『命題論』が採られた理由を訳者の山本は以下のように説明している(以下、その要旨)。

ἐρμηνεία とは「意思伝達」「発声」「表現」等広狭様々な意味をもつ。ところで命題とはそこで真偽が語られる文である。そもそも定義とは「何であるか」の本質を明らかにする文であり、それは常に真偽を含む。そして、そのような、真偽が語られる文のことを命題と称するのである（なおこうした用例は『トピカ』第六卷第一章(139b12-15)に見出せる）。Περὶ ἐρμηνείας はせいぜい「表現について」というくらいの意味であるが、それを『命題論』と訳したのは、この著作のうちに論じられている事柄が「命題」といわれるようなものだからである。命題はアリストテレスによって他の文から区別され、この著作における研究に固有なものとされている（同書第四章）。

ちなみに Περὶ ἐρμηνείας を *De interpretatione* と訳したのはあのボエティウス(A. M. Boethius)で西暦五百年頃のことである。したがって西欧では千数百年以上この概念は「解釈」「説明」と理解されてきたことになる。

山本説が的確に指摘しているように、こういった、「表現」の実質を「定義」であるとし、さらにその「定義」の本領はほかならぬその言辞の「真偽」にあるとして、「定義」をすなわち「命題」と捉える見解こそ、アリストテレスの「解釈」の本質を、言語的（言葉本来の意味での「ロゴス」的）であると理解する立場の現れであり、そしてここから、アリストテレスの「ロゴスにおける解釈」（論理学的性質）と、ベーコンの「自然に対する解釈」（経験科学的性質）との大きな懸隔をあらためて確認することが出来る。このようなロゴスをめぐる問題にとどまらず、アリストテレス主義全般にわたって、ベーコンは彼に対するきわめて顕著なソノリティの違いを自覚していた。秘書ローリー(W. Rawley)による最初のもの(Dr. Rawley's *Life of Bacon*, in: SEH. I)以来、伝記によっても、青年期からベーコンがアリストテレス主義に対して拒絶反応を示していたことが証言されている。したがって、彼がアリストテレスの自然学や論理学を積極的に理解しようとしなかったことや、また事実ほとんど何も理解出来ていなかったことは、一面ではもちろんベーコンの学問における誠意の無さ、その不徹底さとして批難すべきであるものの、だからこそ変革期の主導者として存在し得たのだと評価すべき面もあるだろう。もし彼がアリストテレスを真に理解し、しかる後にそれを乗り越えようとする正規のルートを選択したならば、ベーコンが今日残したその足跡の大部分は存在しなかったに違いないからである。いくつかの歴史的な変革期が我々に示しているように、偉大なる革新者が伝統の忠実な理解者でもまたあることは、まずあり得ぬことであろう。

## 2 D 『新オルガノン』論理学的考察の軌跡

ただし問題は、二〇世紀後半のベーコン研究者が強く指摘するように、ベーコンの「近代科学主義の祖」としての貌を強調するあまり、その論理学的逸脱を的確に捉えようとし

なかった後代のベイコン受容にある。むしろ一九世紀半ば以降英米（ブール(G. Boole)、ジェヴォンズ(W. S. Jevons)、ド＝モルガン(A. De Morgan)、パース(C. S. Pierce)、そしてもちろんホワイトヘッド(A. N. Whitehead)とラッセル(B. Russell)と独逸（ボルツァーノ、ブレンターノ(F. Brentano)、シュレーダー(E. Schröder)、それから誰よりもこの革新に大きく貢献したフレイゲ(G. Frege)）両地域で生じた論理学の革新によって、その後の論理学がアリストテレス以来の伝統的論理学と決定的に違ってしまっただけで、かえっていっそうアリストテレス論理学の意義が再評価されるなか、ベイコン研究者らは彼の『新オルガノン』に象徴される非アリストテレス的方法論をあらためてアリストテレスの元来の「オルガノン」と突き合わせることをしなかった。繰り返せば一九世紀のイギリスは論理学において前代未聞の展開を遂げた。それも（ハーシェル(W. Herschel)、ヒューエル(W. Whewell)や）J・S・ミル(Mill)によって切り拓かれた帰納論理学と、いわゆる記号論理学（数学的論理学あるいは論理数学）と、それぞれ著しく異なる領域で、である。後者とベイコンとを結び付けて論ずることにはあまり意義を見出せない。それはひとえにベイコン方法論の非論理学的性格によることは、ニール(Kneale)以下主だった論理学史家の一致した見解である<sup>\*16</sup>。ただし、だからといってそれは、両者の中間かつ基盤として存在するアリストテレス論理学とベイコンの方法論とを照合しなかったということに対する必然性とはけっしてならぬのである。

このあたりで話をベイコンに戻そう。「言葉の学」であるはずの「ロギケー」(λόγική)論理学は、ベイコンにとってはそれにとどまるべきではなかったから、すなわちベイコンの論理学はすでに論理学ではない、とするのが最も明快な解答であろう。通常の（アリストテレスの）論理学をもって、ベイコンの論理学を理解することは不毛な結果になりかねない。例えば次のようなベイコンの記述に注目すべきである。「哲学にプラトンは神学を、アリストテレスは論理学(logic)を、新プラトン派のプロクロスらは数学をまぜあわせた」(『学問の進歩』第一巻。Cf. OFB. IV. p. 30 = SEH. III. p. 293)。ここでベイコンが言っているアリストテレスの「論理学」こそ、元来の「言葉の学」であって、それによって「哲学」は濁らされてしまったというのであろう。あらためて想起すべきことは、ベイコンの理想とする「哲学」もまた、通常の哲学とは異なる、自然学的・実践的色彩の強いものであったということである。

おわりに 小括、および近代後期から今日に至るベイコン受容について

本稿を執筆するに当たっては、一次文献には現時点で入手し得る新ベイコン全集を主として用いた。併せて百年以上もの長きにわたり最重要テキストとして用いられ続けているスペディング版全集および、ファウラー編・解説の『新オルガノン』や、ロバートソン編

の英訳版哲学論集といった歴史的労作など、一九世紀から二〇世紀初頭にかけてのベーコン研究の数々の資料を参照した。これらの古典的テキストに共通しているのは、いわゆる「かつての」ベーコン像に基づく編集方針である。一方研究書に関しては、トロント大学のアンダーソン(K. H. Anderson)や本稿でも再三にわたり引用したファリントン、ロッシといった第二次大戦後の新しい観点からの考察にやはり大きな示唆を受けた（なかでもロッシのベーコン哲学の分類法は一つの規準として最も頼りになった）。この点から、従来の研究はヴィクトリア時代のテキストをもとに、それから半世紀後の世代の研究者らの視点から産み出されたものであるとまとめることが出来よう。よって最後に、こうした新解釈の潮流、および新全集に見られるベーコン研究の現況を概観しておきたい。

かつてのベーコン像とは、本稿の冒頭でも示したとおり、やや偏ったものであったし、主要な研究書がいずれもそういう限られた一面を強調したために、とりわけ日本のように西洋哲学史を本場から移植し続けてきた経緯を持つ国においては、それがそのまま伝えられることとなった。この件に関しては前掲坂本『ベーコン』五頁以下に詳しい。坂本は新ヘーゲル学派の哲学史（例えばシュヴェーグラー(A. Schwegler)のものは、谷川徹三と松村一人による邦訳が岩波文庫（一九三九年刊）にある）やクーノー・フィッシャー(K. Fischer)らの影響が、波多野精一『西洋哲学史要』（各種単行本以外に岩波版新旧いずれの『波多野精一全集』にも所収）などに及んでいると指摘している。波多野著の初版は一九〇〇年である。しかしこのような事情は半世紀近く経っても大きく変化はしなかったようで、同じく我が国の哲学史理解に多大な影響を及ぼした九鬼周造『西洋近世哲学史稿 上』（初版一九四三年）に収められたベーコン解説はその簡潔で要点を押さえた叙述には感心はするものの、旧像を一新するようなものではもちろんない<sup>17</sup>。

ではそれまでとは違った観点からのベーコン探究とはいかなるものであったか。例えば一九四八年にアンダーソンの研究書が現れたことによって、それまで黙殺されてきた『古代人の英知』（*De Sapientia Veterum*）がやっと認められるようになったことをファリントンは高く評価する(Cf. Farrington, *Francis Bacon*, 1949, pp. 77-78)。しかし彼が最も強く訴えたかったことは、『新オルガノン』が一六二〇年に世に現れた時、それは現実に『大革新』として上梓されたのであって、ベーコンはその名から想像されるようなただの新しい論理学書のみを登場させようとしたわけではけっしてなく、あくまで『大革新』の第二部として、ただし全体系のうち最も主要な部門を提示したにすぎなかったのだ、ということである<sup>18</sup>。そしてわずか数年後の一六二六年にベーコンは急死してしまい、一六四五年にアムステルダムで再び刊行された時、それは『大革新』の第二部ではなく、ただの『新オルガノン』として現れたのであった。坂本はこれについて、「オランダで出たこの書物は、学問のあり方を根本から改造しようとする（それは人間の自然に対する態度を根本的に変えることである）哲学上・思想上の「大革新」の試みを「論理学の革新」に矮小化する結果を招いた」と批難する<sup>19</sup>。ファリントンもロッシもそして坂本も、『大革新』全体のなかの一構成要素



たる『新オルガノン』を捉えようとする点で共通している。たしかに『大革新』には、ベイコン在世中既刊であった第一部「学の区分」(*Partitiones Scientiarum*)だけではなく、第三部「自然誌」(*Historia Naturalis*)、「実験誌」(*Historia Experimentalis*)も、そして他にもない、彼自身最も重要であると述べていた「将来の哲学」たる第六部「第二哲学、あるいは行動的な学問」(*Philosophia Secunda, siue Scientia Actiua*, in: OFB. XI, pp. 26-27)も含まれているからである。

リース編の新全集第一巻には『新オルガノン』が対訳版で収められている。同巻にはファリントンもアンダーソンも引用されていないし、主要文献一覧にもその名は無い(ロッシの著書は載っている)。しかしリースもまた、こういった『大革新』のなかの『新オルガノン』という捉え方を継承している。同巻は一六二〇年版、すなわち『新オルガノン』が『大革新』の第二部として現れた時の姿を再現しているのである(これには、後述する「予備部」、『新オルガノン』、そして『自然誌への準備』(*Parasceue ad historiarum naturarum*)および『自然誌のカタログ』(*Catalogues historiarum naturarum*)が収められていた)。リースが『新オルガノン』に先立つ「予備部」(*Preliminaries*) («声明」「献辞」「大革新の序言」「大革新の区分」)について論じ(OFB. XI. pp. xlv-xlix)、また初版との対比をきわめて入念に行なっていること(ibid., pp. xcvi-cxxiii)が、この新全集第一巻の大きな特長であるといえよう。なおリースはスペディング版全集について「記念碑的なしかし今となっては時代遅れの労作」と述べている(OFB. VI. p. vii)。

ただし「オルガノン」論の観点からは、こうした一連の見解を踏まえて次のような事実が注目される。ベイコンが「オルガノン」「オルガヌム」(*Organum*)という語をこの一六二〇年版『大革新』(すなわち新全集第一巻)で用いている所を調べると、次の二箇所が注目される。一つにはすでに述べた第二巻第五二アフォリズムの有名な箇所であるが、もう一つは意外にも、国王ジェームズ一世への「献辞」の中にある。しかしこれは前記したように、『新オルガノン』に先立つはずの、予備部に該当する。「わたくしは、オルガノンを提供いたしました、材料は事物自体から集められねばならぬのであります」(OFB. XI. pp. 8-9)。

とすればベイコンは彼の「オルガノン」について、たんに『新オルガノン』にとどまらぬものであり、この『大革新』全体の呼称として用いられるべきものを念頭に置いていたのであろうか。あるいはベイコン自らが、『新オルガノン』と『大革新』とを多分に重ね合わせていたのであるか。私自身はあくまで「オルガノン」論の観点から考えると、どうも後者のように想像される部分もあるが、しかしこれはベイコンにとってのオルガノンの定義が、いわば広義のものと狭義のものとの二とおりにおいて、矛盾無く存在していたのであろう。いずれにせよ、さらなる資料解説をもって、この件についてはよりいっそう解明に努めねばならぬであろう。

## 附記

最後に今回使用した文献についてもあらためて整理せねばならない。『新オルガノン』の原典はラテン語であるため、各種の英訳はもちろんであるが、何よりも服部英次郎による全文邦訳にはたいへん世話になった(原典訳では古くは岡島亀次郎による全訳(『ノーワム・オルガヌム』、春秋社『世界大思想全集』第一期7、一九二七年に所収(なお併録は村松正俊訳デカルト『方法通説』、加藤一夫訳ルソオ『民約論』))がある。また、他に第一巻のみだが岩波文庫の桂寿一訳がある)。その他文中に挙げたもの以外は主要文献のみ以下に記して謝意を表する。花田圭介『ペイコン』勁草書房(「思想学説全書」)、一九八二年。市井三郎『哲学的分析』岩波書店、一九六三年。同「ペイコンと数学」(前掲『人類の知的遺産第三〇巻 ベーコン』月報)講談社、一九八一年。石井栄一『ベーコン』清水書院(「人と思想四三」)一九七七年。金子武蔵『西洋精神史考』以文社、一九七七年。塚田富治「ペイコン」研究社出版(「イギリス思想叢書二」)、一九九六年(OFB についての簡単な言及がある)。矢島守男「ミル『論理学体系』の形成」木鐸社、一九九三年。

それ以外の総合的な文献案内は花田圭介責任編集『フランシス・ペイコン研究』(『イギリス思想研究叢書2』御茶ノ水書房、一九九三年所収の花田作成ビブリオグラフィーがある。国内・国外(邦訳)の研究文献については同花田編『フランシス・ペイコン研究』所収の長谷部宗吉作成国内文献目録が最も詳しい。また前掲服部訳書の文献案内では主に一次文献の、やはり前掲の坂本著所収の文献案内では一次文献のみならず二次文献の、ひじょうに活きた情報を得る上で資するところがあった。深く感謝申し上げる。

註

<sup>\*1</sup> 本稿における Bacon のカタカナ表記について、より正確な発音は二重母音「ベイコン」である。ただし引用の際は原著者表記に従った。

<sup>\*2</sup> Thomas Fowler (ed.), *Bacon's Novum Organum*, 2<sup>nd</sup> Ed., Oxford 1889, pp. 1-155.

<sup>\*3</sup> James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (ed.), *The Works of Francis Bacon*, 7 vols. London 1857-59 (=SEH.). なお同全集からの引用に際しては略号および巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。

<sup>\*4</sup> Benjamin Farrington, *Francis Bacon. Philosopher of Industrial Science*, New York 1949 (なお邦訳については後掲)。

<sup>\*5</sup> Graham Rees and Lisa Jardine (General Ed.), *The Oxford Francis Bacon*, 15 vols. Clarendon Press, Oxford 1996-(pub.) (=OFB.). Editorial Advisory Board: Peter Beal, Jonquil Bevan, James Binns, Marta Fattori, Quentin Skinner, Keith Thomas, J. B. Trapp and Charles Webster.

なおこの新全集からの引用に際しては略号および、同全集で採用されている一七世紀の初版本に見られる独自の箇所表記法を用いず、現代の我々にとってはよりわかりやすく、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示すこととする。ちなみにこの新全集ではスペディング版全集との頁数対照表が附されている。

論者が参照したのは二〇〇六年当時公刊されていた以下の諸巻である（なお、ベイコンの構想した『大革新』には第九巻から第一三巻が充てられていることとなっている。 See; OFB XI, p. vii.）。

IV. *The Advancement of Learning*, ed. with Introduction, Notes and Commentary by Michael Kiernan, 2000 (Introduction, The Text, the Commentary and Appendices. A critical, unmodernized ed. of *The Twoo Books of Francis Bacon*, London 1605).

VI. *Philosophical Studies c.1611-c.1609*, ed. with Intr., Notes and Comm. by G. Rees, with Facing-Page Trans. by G. Rees and Michael Edwards, 1996 (General Preface of the OFB, Introduction, The Text and Translations of: *Phænomena universi*, *De fluxu et refluxu maris*, *Descriptio globi intellectualis*, *Thema cæli*, *De Principiis atque originibus* and *De vijis mortis*, The Commentaries, Appendices).

XI. *The Instauration magna: Part II. Novum organum*, and associated texts. Ed. with Intr., Notes, Comm., and Facing-Page Trans. by G. Rees and Maria Wakely. 2004 (Introduction, The Texts and Translations, The Commentaries, Appendices. ).

XII. *The Instauration magna: Part III. Historia naturalis et experimentalis: Historia ventorum and Historia vitæ & mortis*. Ed. With Intr., Notes, Comm. and Facing-Page Trans. by G. Rees and M. Wakely, 2007.

XIII. *The Instauration magna: Last Writings*, ed. with Intr., Notes, Comm. and Facing-Page Trans. by G. Rees, 2000 (Introduction, The Texts and Translations of: *Historia densi & rari* (BN coll. Dupuy version), *Historia densi & rari* (Rawley's version), *Abecedarium nouum naturæ*, *Historia & inquisitio de animato & inanimato*, *Inquisitio de magnete*, *Topica inquisitionis de luce et lumine* and *Prodromi sive anticipationes philosophiæ secundæ*, The Commentaries, Appendices).

なお当初一九八五年にオックスフォードから刊行された『随想録』も、リースらによって、これとは

別に編集すべき余地無しと判断され、後に新全集へ組み入れられている (XV. *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, ed. by Michael Kiernan, 2000)。

<sup>16</sup> 直接『大革新』構想には含まれていない残った二つの代表作、『随想録』と『ニュー・アトランティス』(*New Atlantis*)もまた、内容の点では、『大革新』の一環をなすか、あるいはまた、『大革新』を基盤とするその延長上にあると見なして問題無い。ペイコンは哲学史上他に類を見ない、その思索的生涯の全てで一貫して、ある思想体系を構想した人物である。アリストテレスやヘーゲル、あるいはシェリング(とくに彼の場合、体系を希求しつつもついにそれを果たせなかった思想家である)のようにその構想に変化が認められたり、あるいは大胆にその姿を変えさせたり、といったような思想的変遷はペイコンではあまり確認出来ない。あのトマス・アクィナスの体系(スンマ(Summa))でさえ進行形のものであり、その死の直前になって主体的に放棄されるに至ったということを考えると、これは驚異的ではある。

<sup>17</sup> 高峯一愚『論理学と方法論』理想社、一九六五年、四頁、三三頁以下、一八四頁、一八八頁以下、二二二頁以下、二三七頁、他。なお同書では、これらの問題は(カントの考えた)「カノン〔規準〕」(*Kanon*)との対比という観点からすべて論ぜられている。高峯と私の見解がまったく合致するということはもちろん無いものの、彼が哲学および論理学におけるオルガノンの問題をきわめて入念に考察している点で、同書および彼の他の著作(例えば、『カント「純粋理性批判」入門』論創社、一九七九年、三五頁以下、四五二頁以下、とくに一四一頁以下での超越論的論理学に関する解説などを参照)は、この領域における研究での最も重要な文献の一群を占めている。なお、カントのこの問題を考察する上では、カント『論理学講義』(イエツシェ(G. B. Jäsche)他数種の編者によるものがアカデミー版全集などに収められている)を視野に入れねばならぬことは言うまでもない。

<sup>18</sup> Cf. *OFB*. IV. pp. 107-133 = *SEH*. III. pp. 383-417. Also: *SEH*. I. pp. 617-639. 引用頁は前者が『学問の進歩』の、後者が『学問の尊厳と進歩』のそれである。なお後者の新全集版はまだ現れていない。なおこの概括については石井栄一『フランシス・ベーコンの哲学(増補改訂版)』東信堂、一九九五年、「第七章 論理学」、二三〇～二四九頁を)を大いに参考にした。

<sup>19</sup> ラテン語で *Organum* ではなく、英語で *Organ* とある。

<sup>10</sup> *Aristoteles Graece*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica 1831.

<sup>11</sup> Cicero, *De Oratore*. 邦訳『弁論家について』大西英文訳、岩波文庫、二〇〇五年。

<sup>12</sup> R. Barthes, *L'Ancienne rhétorique—Aide-mémoire*. Paris 1970 ('Communications' no. 16), 1985. 邦訳『旧修辞学』沢崎浩平訳、みすず書房、一九七九年。

<sup>13</sup> アリストテレスの論理学(言葉・ロゴスの学)における「道具(オルガノン)」の重要性については、拙論「アリストテレス哲学におけるオルガノンの意義について」(東洋大学大学院紀要第四二集、二〇〇五年に所収)を参照されたい。言うまでも無くこのことは、オルガノンとは何かという問題のみならず、なぜアリストテレスの論理学が「オルガノン」と呼ばれることとなったのかという問題とも密接に関連しているからである。

<sup>14</sup> この時期をはじめとする『新オルガノン』誕生までの経過については、先述したファリントンの次の小冊子を参照のこと: Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its Development from 1603 to*



1609, 1964/66.

<sup>15</sup> 岩崎勉〔務〕著、早稲田大学哲学会著作刊行会編『ギリシア哲学思想史 下』早稲田大学出版部、一九八二年、二三九頁以下。なお、岩崎は元早稲田大学文学部長（古代ギリシャ哲学、近現代ドイツ哲学専攻）、「勉」は筆名で本名は「務」である。

また、水野有庸は田中美知太郎編『アリストテレス』（『世界古典文学全集一六』）筑摩書房、一九六六年、において『命題論』という邦訳題を採用しつつも、前書きに当たる部分で、その措置は「編集部の意向による」もので、そもそも「命題論」というのは「種々の根深い誤解に基づく不適切な題名であり、「原題名自体は《日常の言葉によるものごとの明示について》という意味である」と述べている。したがって水野は「命題論」を採らないけれども（かといってこの題名を「解釈論」と解しているわけではないが）、そもそもここでの  $\rho\alpha\rho\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ 、ならびに *interpretatio* をどう解するべきかについての重要な示唆を与えてくれている。

<sup>16</sup> W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962, pp. 309-310 et passim. また、山下正男『論理学史』岩波書店、一九八三年。「ベーコンの帰納法は論理学とはいえない。ベーコンはアリストテレスの論理学、スコラの論理学を攻撃する。しかしながら彼が攻撃的としたアリストテレスの論理学についての彼の知識はなきに等しい。ベーコンの論理学についての無知はあまりにも甚だしい（以下略）」。「アリストテレスがいうように、ソクラテスが帰納法の発見者だとすれば、ベーコンはそうした帰納法の忠実な継承者だといえるであろう」（同一五六頁以下）。

<sup>17</sup> 岩波版『九鬼周造全集』第六巻、一九八一年に収録、二一二頁以下。なお九鬼は参考文献として、フィッシャーの他ファルケンベルク(R. Falckenberg)、シルリー(F. Thilly)、W・ヴント(W. Wundt)、ブレイエ(E. Bréhier)らの哲学史書を挙げている。これらのうち今回私が実際に参照したのは浩瀚なフィッシャーのもの(K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, 10. Bd., *Francis Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungs-philosophie*. 3. Aufl. Heidelberg 1904)である。ただし九鬼は彼の参照元であるこのフィッシャーの『近世哲学史』について、「十巻」で「Schopenhauer 迄」と記しているから、私が用いた「第一〇巻」とは別の版なのかもしれない（ちなみに九鬼は参照資料の出版年を明記していない）。

<sup>18</sup> ファリントン『フランシス・ベーコン ——産業科学の哲学者』松川七郎・中村恒矩訳、岩波書店、一九六八年に所収の「イギリス版への序文」参照。なお私が用いた原著初版（一九四九年。ファリントンはカナダの学者）には当然ながらこの序文は含まれていない。

<sup>19</sup> 前掲坂本『ベーコン』一二頁以下。なおこのアムステルダム版について、後掲する花田作成ビブリオグラフィ四頁には‘apud. Adrianum Wuijngarde’とあるが、私は実際にこの本を手にとったことが無い。したがってワインガルデがどのようなかたちで執筆ないし編集しこの件に関与したかは残念ながら不明である）。

## 第二部 近現代ドイツ哲学における「オルガノン」の意義

### 第一章 カント

#### はじめに

本章では、カントとシェリングおよびヤスパースにおいて、「哲学のオルガノン」という問題がどのように論ぜられたかを考察する。ここであらかじめ、その射程について述べておく。元来「オルガノン」はアリストテレス論理学の異称であるが、その受容史すべてをここで回顧することはできない。しかし決して忘れてはならぬのは、近世の幕開けともいえるF・ベイコン『新オルガノン』(*Novum Organum* 1620)の登場であった。ベイコンは明確に、アリストテレス「オルガノン」に象徴される伝統的思想に反旗を翻し、新たな学的方法論を提起したわけだが、結果としてそれは「プログラム」どまりに終わった<sup>1)</sup>。二〇世紀に至ってヤスパースが提唱した「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」として、その真価を表しえたのはむしろ今回採り上げた二人の哲学者である。

そこで本章では、第一にカントの『純粋理性批判』における彼の「オルガノン」観を概観する。これはいくぶんカント単独の解析といった趣とならざるをえない。第二にシェリングのテーゼ「藝術は哲学のオルガノン〔である〕」について検証する。いうまでもなく巨匠カントの晩年にまだ二十代前半であったシェリングが標榜した、かなり挑発的な言明である。そして第三にこれらとヤスパースの「オルガノン」論との関係を考察することになるが、そこで明らかにしたいのは、カント、シェリングおよびヤスパースの有機的関係である。そのためには、第四としてあらためてカントの『判断力批判』の意義を検証せねばならぬであろう。こうして本章の体裁はカントの検証に多くを割きつつ、それにシェリングを結びつけ、ヤスパースにおいて結論づけるというものになった（後二者のさらなる詳論は第二部第二・三章も参照されたい）。ただし、論の展開においてヤスパースが機軸となっていることは一読して御理解いただけるはずである。そしてその成果は、「哲学のオルガノン」と、彼においてはいつその主要概念ともいえる「暗号解読」の哲学史的関連づけとなって果たされるであろう。

#### 第1項 カント批判哲学と「オルガノン」について

さしあたって、『純粋理性批判』における考察材料を列記すると次のようになる。

全書の緒言(Einleitung) A11f./B24ff.

超越論的原理論 超越論的感性論の時間論 A46/B63

超越論的原理論 超越論的論理学の序論(Einleitung) A52ff./B76ff., A61/B85f., A63/B88.

超越論的方法論 純粋理性のカノン〔規準〕(Kanon) A795/B823

彼が同書で直接「オルガノン」という語を用いているのはこれがすべてである。これらのなかには、「カノン」〔規準〕と「オルガノン」〔機関〕との対比が論ぜられているもの、あるいは自身の「超越論的論理学」を従来の論理学と対比することで、論理学としての「オルガノン」について言及するもの、等々が含まれている。これらの材料から、まず、カントが「オルガノン」について何を論じたかについて検証してみよう。その際に着眼すべきは、①カントはアリストテレス論理学をどう捉えたか、そして②カント自身にとっての「オルガノン」とはいかなるものであったか、という点である。①についてはこれまでも多くの研究がなされてきた。カントは自らの「超越論的論理学」を「断じてオルガノンではない」と主張している(『純粋理性批判』および各種の「論理学」講義)。これは当然ながら、アリストテレス論理学を「形式論理学」と呼んだカント独自の論理学観に基づく表明である。

一方でカントは、②に関して、『純粋理性批判』においてアリストテレス論理学の手法をいわば換骨奪胎し自らの方法論として導入している。このことについてすこし詳論してみよう。『純粋理性批判』にみられるアリストテレス論理学との関連語は多く、例えば「分析／分析論」、「カテゴリー」〔範疇〕、「演繹」、「トピカ」、「弁証論」等々がある。カントの批判哲学を評して「古い革袋に入れた新酒」という古諺が用いられることがあるのも、彼にもともと認められるアリストテレス主義からの影響を指しているものであろう。ただし上記の各術語は前批判期にはみられなかったということにも、十分に注意すべきである。すなわち批判哲学を展開するにあたって、カントは明確な戦略的意識から、旧来のアリストテレスによる哲学用語の刷新をおこなっている。そのうち、「純粋悟性概念」としてのカテゴリーや「超越論的」トピカなどについては、アリストテレスのそれとのあからさまな差別化がカント自身の口から語られていることも興味深いし、「演繹」などはもはやアリストテレスの原義を離れ、カント固有の意味としてしか理解できない。

なお、アリストテレスとカント、それぞれの『トピカ』については後述本論文第三部第三章第一節を参照。

## 1 A 錯綜するカント「オルガノン」観への後世の指弾、およびその仲裁

カント指弾の代表例として、ファイヒンガーやスミスの両『註解』書をもとに、それぞれの主張を検証してみる。前述のように、スミスの『註解』は、『純粋理性批判』「緒言」における、「純粋理性のオルガノン」(A11/B24)についてのカントの見解は、ひじょうに矛盾にみちたものであるとして、これを、カントが『純粋理性批判』を構成した際の、いわゆ

る「継ぎ接ぎ細工手法」の好例であるとする。したがって、ファイヒンガーが『註解』で結論として述べている、これらは異なった時期に書かれ、カントの見解の展開における異なる相を呈示している、「三つの別個の説明」から成るという説を受け容れざるをえない、とスミスは主張する。以下、スミスの案内に従って、カントの「オルガノン」観を整理のうえ別記しておく。

第一の説明は明らかに最も古いものであり、パウルゼン(Friedrich Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie* 1875, S. 113)が最初に指摘したように、いわゆる「就任論文」(『感性界と叡智界の形式と原理について』(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* 1770))の立場が適用されていることを示している。

これは次のものを区別する。

1. 純粋理性の批判 [=予備学]
2. 純粋理性の機関(Organon)
3. 純粋理性の体系

1の「批判」とは、純粋理性とその「源泉」および「限界」についての「批判的吟味〔判定〕(Beurteilung)」である。それが含意しているのは、批判が機関への道を準備しているということである。次に2の「機関」とは、純粋認識が獲得され現実的に樹立されうるためのすべての原理を包括する(この説明は、まさしくこの時期にカントに少なからぬ示唆を与えたランペルトの主著『新オルガノン』を想起させる)。最後に3の「体系」とは、このような機関の完全な適用を指す。

一方、第二の説明は次のものを区別する。

1. 純粋理性の批判
2. 超越論的哲学

1「批判」とは、一切のア・プリオリな総合的認識の諸原理を含み、そのすべての部分の完全性と確実性とを保証するための「建築術的」計画を描出する。そして2「超越論的哲学」とは、それら諸原理の完全な「分析的」展開を含み、それゆえ、そのような認識の体系である。

第三の説明は、その主要区分(1「批判」、2「機関」ないし「規準」(Kanon)、3「体系」)において第一の説明に従う。しかしそれらは今やここでは異なるしかたで規定される。第一の説明では「批判」とは機関のための「予備学」であり、「機関」は純粋認識が獲得され拡張されるための原理の総体を意味していた(『純粋理性批判』「超越論的方法論」第二章「純粋理性の規準」参照。Vgl. A795/B823. Cf. *Commentary*, pp.260-261, 266)。だが、そのようなものはそもそも不可能かもしれず、その場合「批判」は、「規準」すなわち「理性の適切な使用原理の総体」ととしての、一つの準備にすぎない(Vgl. A796/B824)。すると今度は、「機関」ないし「規準」の方が純粋理性の哲学の一つの体系を可能にさせることとなるだろう。その際には、「機関」はア・プリオリな認識の「拡張」における一つの体系を、「規



準」はア・プリオリな認識の限界を「規定」する一つの体系を、それぞれ与えるものとなる。(Cf. Smith, Op. Cit.)

そして、こうした分岐した見解を、単で一貫したものへと還元することは不可能であると、スミスは結論づける。これらは、カントが「形而上学」という術語を使用する際の様々な意味を描出している。第一の説明では、「就任論文」でなされた区別に基づけられているとはいえ、形而上学の体系は内在的であるのに対して、第二の説明では超越的でもあり、第三の説明では両者の間で中立的（内在的でもあるし超越的でもある、いわば中性的）ですらある。スミスも指摘するように、カントがこうした「気紛れな」(capriciously)しかたで、「機関」、「規準」、「理説」(Doktrin/Doctrine)、「規律」〔訓練〕(Disciplin/Discipline)、という術語を使用する際のひじょうに多様な意味については、ファイヒンガー『註解』の当該箇所(Op. Cit., Bd.1, S.462)が参考となる。そこでファイヒンガーは、こうしたカントの様子を、「きわめて混乱した恣意」(eine sehr verwirrende Willkür)と評している。

ではあらためて、これらのカント批判に対して弁明を試みつつ、そもそもカントがどのような見解を示していたかをまとめてみよう。

カントは論理学を二分する。すなわち、「思惟の端的に必然的な諸規則」を含む「一般的悟性使用の論理学」と、「或る種の対象について正しく思惟する諸規則」を含む「特殊的悟性使用の論理学」とである。そして、前者を「基礎的論理学」(Elementarlogik)、後者を「あれこれの(dieser oder jener)学問のオルガノン」であるとする。しかも後者は、「学問の予備学」として、学校であらかじめ教えられるものとはいえ、「人間理性の歩み」に従えば、学問がすでに十分にできあがり、「自らの修正と完成」のための「最後の仕上げ」のみを要する際に、初めて人間理性が到達できる「最終のもの」(A52/B76)である\*2。

さらにカントは、「一般論理学」を「純粹論理学」と「応用論理学」とに二分する (A52/B77)。だが、そもそもこの「一般論理学」とは、先の説明のうちのどれを指すのであろうか。もちろん、それは前者、すなわち「一般的悟性使用の論理学」であり、つまり「基礎的論理学」のことであろう。これがさらに細分されて、「純粹」と「応用」とに二分されたわけである。このうちの応用論理学は、「悟性一般」のカノンでも、「特殊な学問」のオルガノンでもなく、もっぱら「常識」の「カタルティコン」〔浄化剤、下剤〕(Kathartikon)である(A53/B78)とされる。

したがって以上から、カントの論理学観において、「カノン」とは、そして、「オルガノン」とは、それぞれいったい何を指しているのか。先の記述ではカノンは「悟性一般」に、そしてオルガノンは「特殊な学問」に、それぞれ関わることを示されている。「一般論理学」の一つとしての「応用論理学」が「カタルティコン」である。

こうした説明を整理して示せば以下になる。

論理学は

- ・「一般的悟性使用；基礎的」の面
  - ・「特殊的悟性使用；あれこれの学問；学問の予備学；仕上げ；最終のもの」の面
- とに二分される。このうち、前者を「カノン」、後者を「オルガノン」と称する。

論理学の「一般的悟性使用；基礎的」面は、さらに

- ・「純粹」の面
- ・「応用」の面

とに二分される。このうち、後者を「カタルティコン」と称する。

以上から、論理学にはカノンとしての役割もオルガノンとしての役割も可能であり、その役を担うるのはただ「一般的論理学」に限られることが明らかである。例えば、「カノン」と「オルガノン」との区別は、「批判」と「形而上学」、「予備学」と「体系」との区別に対応するかのように見えるが、しかしカントは、「存在論」という「誇り高き名前」は、「純粹悟性のたんなる分析論」という「控えめな名前」に場所を譲らなければならない、とする(A247/B303)。それと同様に、『純粹理性批判』としての「超越論的論理学」も、「純粹悟性」と「純粹理性」のたんなる「カノン」の学にとどまる、とされるのである。

なお、『純粹理性批判』全書の末尾近く、「超越論的方法論」第三章「純粹理性のカノン」では、カノンとは「或る種の認識能力一般の正当な使用のア・プリオリな諸原則の総括」であり、あくまで認識能力の使用の規則にすぎず、その点で、認識を直接的に構成すべきオルガノンとは区別される。「超越論的方法論」に対応すべき「超越論的原理論」における「超越論的分析論」は「純粹悟性」のカノンであって、「純粹理性の」カノンに関しては、ただ理性の実践的使用のみが可能である。したがって、その本格的な考察は第二の『実践理性批判』に譲られることとなる（なお、この「理性の実践的使用」については、ドゥルーズがその著『カントの批判哲学』において、「立法」の問題として捉えており(Cf. G. Douleze, *La philosophie critique de Kant* 1963)、その指摘も参考になるだろう）。

このように、カント自身の「超越論的論理学」と「オルガノン」との関係についての説明に、一定の整合性を見出すことは可能ではある。すなわち、「超越論的論理学」とりわけその中心部門である「超越論的分析論」を単独で「哲学のオルガノン」とみなすことはできない。それは、カントの超越論的哲学〔批判哲学〕（そして本来の「形而上学」）と超越論的論理学との関係と、かつてのアリストテレスの形而上学と形式論理学との関係とが、あまりに隔たっているからである。カントは超越論的論理学を「オルガノン」とはみなさなかったが、『純粹理性批判』全体、さらに重要なことには、批判哲学全体を射程に入れた際には、ここに見られる方法論を「哲学のオルガノン」とであると認めているのである。そしてこの問題は、後に構想力論を踏まえて、三批判の総合、さらには後代のドイツ観念論への継承といった視野からより発展的に考察されることになる。

## 1 B アリストテレス「三段論法」モデルの、カントによる応用について

アリストテレスの「推論」〔推理式〕(συλλογισμός) \*3は、周知のように、大前提と小前提（あるいは大命題と小命題。「前提」(πρότασις 命題)という二つの真なる前提（すなわち古典派論理学における「判断」）から、一つの真なる命題としての結論を導出するという手法をとる推論形式である。そして最も標準的なかたちとしては、大概念・中概念・小概念（あるいは大名辞・中名辞・小名辞）からなる大・中・小の三つの項について、「両端」(τὰ ἄκρα)の項を「中間」(μέσος)の項（すなわち媒名辞・媒概念）によって媒介させる。すなわちそれは、例えば「AはBを含む」「BはCを含む」「ゆえにAはCを含む」という包摂関係（「包摂する」(ὑπάρχειν)）である。

ところでカントが、アリストテレス論理学においては名辞レベルで適用されていた三段論法モデルをさらに発展させ、「超越論的分析論」に応用しているという興味深い指摘\*4がある。すなわちそれは、カントが直観と概念の関係を、三段論法モデルで捉えようとした、とする見解である。より詳しく述べれば、カントは直観を小項、概念を大項の位置に据え、両者の包摂関係を媒介する中項に相当するものとして「図式」(Schema) (アリストテレスの三段論法では「格」を意味する σχῆμα を語源とする。ただし、カントがそうした出自についてどれほど理解していたかには重大な疑義がある。例えばヘルダリーンやシェリングらのような神学校（二人がヘーゲルとともに「チュービンゲン神学校」(Tübinger Stift)の同窓生だったことは周知のことである）出身者であれば、ヘブライ語による旧約とともにギリシャ語による新約聖書の講読が課せられていたため、しかるべきギリシャ語の読解力を具えていたであろうが、カントがギリシャ語で直接アリストテレスの『オルガノン』を読解していたかについては疑わしい。これは、私が直接大阪学院大学の松山壽一教授から教示されたことがらによって得た見解である）という語に独自の意味を附与し、概念が図式を媒介として直観を包摂するというかたちで、直観と概念の関係を捉えようとした。さらにカントにおいては、直観と概念はそれぞれ感性と悟性の産物であり、図式は構想力の所産である。したがって、図式が直観と概念の関係を媒介するということは、構想力が感性と悟性の関係を媒介するということを前提することになる。こうしてカントは、我々の認識が生ずる心の二つの源泉である、受動的／感性的な直観と自発的／悟性的な概念とを、構想力によって媒介させる。初版でのカテゴリーの超越論的演繹において、カントの論証は、こうした「三段の総合」と呼ばれる予備的分析から始められている。すなわちそれは①直観における覚知の総合、②構想力における再生の総合、③概念における再認の総合、である。そしてこのことはまた、図式論が展開される超越論的論理学 (λόγος の学) が、超越論的感性論 (αἴσθησις の学) を自らにおいて包摂することを意味する。

事実カントは、先に指摘したように、「超越論的感性論」の末尾で、この感性論の「第二の重要な案件〔仕事〕」が、「方法論(Organon)として役立つべき一個の理説について要求さ

れうるほどに確実に疑うべからざるものであること」であると述べ、「超越論的感性論」にも「オルガノン」とみなされうる要素が含まれていることを示唆していた(A46/B63)。その「第二の案件」について、これは第二版で若干の修正が施された箇所であるのでより注意が必要である。まず、第一の案件と思われるのは、「まず何よりも必要なことは、我々の見解に対するあらゆる誤解をあらかじめ防ぐために、感性的認識一般の根本性質に関し、我々の見解がいかなる点にあるかを、できるだけ明瞭に説明すること」(A41/B59)である。ここでカントは、ライブニッツを批判しつつ、感性と悟性〔知性〕との区別を論理的なものではなく、超越論的なものとみなしなければならぬ、と説く（これについては、やはり「超越論的分析論」の末尾「反省概念の多義性について」でも論ぜられる。本論文で後述する第三部第三章第一節「二つの『トピカ』」を参照）。

そして「第二の重要な案件」としての「オルガノンとして役立つべき一個の理説について要求されうるほどに確実に疑うべからざるものであること」についてこの「確実性を十分に明瞭にするために、その妥当するゆえんが一目瞭然でありうるような例」として、カントは直後で幾何学におけるア・プリオリな純粹直観と経験的直観との区別について言及する。

周知のように、『純粹理性批判』第二版ではこれ以外にも何箇所かで大小さまざまな修正が施されている。まず、この記述が含まれる「超越論的感性論に対する一般的註解」そのものが大幅に書き加えられている。それに伴い、全体がローマ数字でⅠからⅣまで章立てされ、さらに末尾に「超越論的感性論の結語」が付け加えられている(B66-73)。すなわち、初版における当初の記述は、現行第二版のほぼ「Ⅰ」の部分のみ(A41-49/B59-66)、にすぎぬのである。

それに先立って、より広い視野でこの論述の周囲を見渡してみると、「第二の重要な案件」について、「そして、『三』において述べられたことをいっそう明瞭にするために役立つような」という語句が加わっているのは、そもそもこの「三」(A25-30/B40-45)自体が、第二版で大幅に増補されているからである。このあたりの事情を検証してみよう。

何よりもまず、各節に番号が附加されたことからすでに第二版以降のものであるし、「三」に「空間概念の超越論的究明」に見出しがつけられたのも同様である。なおこれは、これに先立つ記述(A22-25/B37-40)が、同じく「二 空間概念の形而上学的究明」と改められたことと呼応している。さらに詳しく言えば、カントが当初の初版での説明へ「形而上学的究明」という題名を付け加え、「上述の諸概念からの結論」(A26-30/B42-45)とのあいだに、新たに「超越論的究明」を挿入したのである。すなわち、そもそも初版においては、空間・時間ともに、それらについて「形而上学的究明」「超越論的究明」の区別はなされていなかったのである。この補筆に関して特記すべきことは、カント自身が言うように「そこから他のア・プリオリな総合認識の可能性が洞察できるような原理」について説明している、ということである。すなわち、空間とは「根源的直観」であり、「対象についての一切の知覚に先立って」いる、つまり「純粹直観」である。「客観そのものに先立って存在し、客観



概念がそこでア・プリオリに規定できるような外的直観」が「我々の心に内在できる」のは、この外的直観が「客観によって触発され」て、「客観の直接的表象」つまり「直観」をえるという、「主観の形式的性状」・「たんに外部感官一般の形式」として「たんに主観のうちにその座を有する」(A25/B41)のである。カントが形而上学的究明と超越論的究明の区別を書き加えたことによって、問題が「知的直観」と関わってくるのがより明らかとなる。カントはこの「超越論的究明」で、はっきりとその名を挙げてはおらぬが、「我々以外の思惟する存在の直観」すなわち神の直観について言及しているのである。「知的直観」をめぐるカントと、後代のフィヒテおよびシェリングの比較的考察の足掛かりが、ここに見出せる。先に本論文「序説」において、私が「カント以後、フィヒテによる構想力論のさらなる展開を経て、シェリングが「藝術は哲学のオルガノンである」と喝破した意味を予示しているとも考えられる」と述べた根拠はここにある。もちろんカントはきっぱりと、知的直観を自身の批判哲学から排してはいる。それはカントが後述する「超越論的観念性」と純粹直観としての空間のありようを、あるいは空間の空間性を、堅持しようとしていることのあらわれである（ただしその際には、同じカントがより後の『判断力批判』では、「直観的悟性」というかたちで、知的直観を消極的にせよ肯定していることをも忘れてはならない）。

さて、空間以外のどんな表象にも、超越論的観念性は属さない(Vgl. B44)。この主張は、引用表記からも分かるように、第二版で書き足されたものである。カントは初版の表現では意を尽くしておらぬと考え、その結果、こういう一連の補筆がなされることになった。それでカントがより明確にしたいと考えていたのは、超越論的感性論で確認された空間の超越論的観念性が、次段階の超越論的論理学において、しかるべき成果として保たれねばならぬということである。バウムガルテンによって「下級認識」の学として創始された「感性学」(Ästhetik)が、空間の超越論的観念性という成果をもって、超越論的論理学において貢献する。ロゴスの学に包摂されたアイステーシスの学は、オルガノンとしての超越論的原理論において「超越論的論理学」ともはや不可分な有機的繋がりを有し、結合を果たしているのである。

さて「一方においてはカテゴリーと、他方においては現象と同種でなければならぬ」ような、「一方では知性的、他方では感性的」であるような、純粋な「媒介的表象」としての「超越論的図式」(A138/B177)を産出する「構想力」こそ、「現象の領域では対立している感性和悟性という二つの要素」を「結合する」\*5ものであり、そこにこそ「知性的存在の実り豊かで無尽蔵な性格を辿ることができる」(Smith, Op. Cit., p. 265)。これについては、本論文第三部第二章で後述するシェリング藝術哲学における「媒介」と「結合」の意味において再考する。

ここで本章第1項の概括しておく、まずカント独自の「オルガノン」観について確認できた。そしてより重要なことは、批判哲学における「構想力」の意義である。この働き

はカントにおいて三批判の綜合に不可欠であるだけでなく、シェリングの体系においても（さらには、ヤスパースにおいて「すべての包括者の紐帯」たる「理性」に関してすら）、そのつながりを見出すことが可能であろう。

## 第2項 シェリングのテーゼ「藝術は哲学のオルガノンである」

シェリングは『超越論的観念論の体系』の序論でまず、藝術が「哲学のオルガノン」とあると述べ、最終第六主要章(Hauptabschnitt)に至る過程でそれを演繹してみせる。その際、シェリングは、最後の一つ前の第五主要章において、彼はカントの「美しい自然の暗号文字」についての議論を受け、そこから独自の有機体論を展開している。シェリングによれば哲学の根本原理は「絶対的同一者」である。これはけっして概念によっては捉えられず、ただ「内的」かつ「直接的」な直観によってのみ、捉えられる。このような直観は「知的直観」である。こうした知的直観がたんに主観的な錯覚でないのは、もう一つの別の直観のなかで、万人に等しく認められうるかたちで客観性をもって与えられるからである。このいわば第二の直観が、「美感的〔美的〕(ästhetische)直観」である(Vgl. Schellings Werke, Bd. III, S. 625. なお引用表示は息子版による)。すなわち、知的直観の、一般に承認された、けっして否定できぬ客観性とは「藝術」にほかならず、藝術の奇蹟を介して、哲学の窮極原理である「絶対的同一者」〔絶対的に同一的なもの〕が、「藝術作品」のうちから、万人が等しく承服せざるをえぬ客観性において、「逆に照らし出されてくる」(III625)。したがってシェリングは、「藝術は、哲学の唯一の真の永遠のオルガノンであり、かつドキュメントである」(III627)とする。

このように、藝術は哲学者にとって「最高のもの」(III628)となる。なぜなら、そもそも「意識的なものと無意識的なもの」(III627f.)、ないし「主観的なものと客観的なもの」(III628)といったあらゆる対立の根柢に潜む「調和の根源的な根拠」(III628)は、哲学者には知的直観のなかでのみ、いわば内的主観的に呈示されてくるにすぎぬのに対し、藝術作品を通してならば、万人が承服しうるかたちで、いわば外的客観的に与えられてくるからである(III629)。このように、哲学者が主観的にしか呈示しえぬことを、藝術のみが、一般妥当性において客観的に呈示しうる(III629)。したがってシェリングにとって哲学と藝術とは、絶対的に同一的なものないし根源的根拠に関わるかぎりで、「親近性」(III628)を有し、哲学はそれを知的直観において主観的に捉えるのみであるのに対し、藝術はそれを客観的に藝術作品を通して美感的〔審美的〕直観のうちで呈示するという点で対立する(III628)。

『超越論的観念論の体系』において、そもそも「超越論的観念論」とは、「主観的なものと客観的なものとの合致」(Übereinstimmung)を説明する学のことである(III611)。この合致という「根源的同一性」の「窮極根拠」は、「自我」ないし「叡智」(Intelligenz)と呼ばれる(III610)。自然はもともとそうした根源的同一性によって成り立っていたが、しかし自然は

その根源的同一性を、「そのものとして」、当の「自我」ないし「叡智」自身に認識させることはできない(III610)。それが可能となるのは、自然が無意識から始まり意識に終わった後、逆に自我が意識をもって始まり最後に無意識に至って己れを客観化し終える(III613)ところ、すなわち「藝術直観」(III611)のうちにおいてのみであり、こうして、自我そのものにとって、「主観的なものと客観的なものとのあいだの調和の窮極根拠が、いかにして客観的となってくるか」(III610)を解き明かす、超越論的観念論という「全課題」(III611)に最終解答が与えられることとなる。このようにシェリングは、藝術作品のもつ意義をきわめて高いものとする。『超越論的観念論の体系』最終「第六主要章」では、まるで藝術は、哲学に優先するかのようにすら語られている。かつて哲学が「詩」(Poesie)から生まれたように、今やこれから後は、哲学も諸学問もみなすべて、「詩の一般的な大海」のなかへと「逆流する」ことが期待されうる(III629)。そうして、学としての哲学から、詩へと「還帰」してゆく際の「媒介項」(Mittelglied)\*6がかつて神話のうちに存在していたように、今や、「新しい神話」が発生してこなければならず、たんに個人的な詩人の問題ではない、かつてペイコンが掲げたような、いわば新しい人類の課題、そのようなものとしてのこの新しい神話という問題の「解決」を、「世界の将来の運命と歴史の今後の歩み」のうちから期待しようと語られる(III629)。

なぜ藝術が「哲学のオルガノン」といえるのかということについて、シェリングはきわめて本質的な点でヤスパースのまさに先駆者である。シェリングの知的直観と美感的〔審美的〕直観との対比は、ヤスパースのいわゆる超越者の第三言語と第二言語、哲学的思辯と藝術的直観との関係を髣髴とさせる。『形而上学』の「暗号論」でヤスパース自らが公言しているように、超越者の「暗号」たる藝術は、まさしくシェリングの言う意味で、「哲学のオルガノン」にほかならない。

ただし、ヤスパースにおいては、その「オルガノン」という意味が肝腎である。藝術としての第二言語は、哲学的思辯としての第三言語のみならず、超越者の直接言語たる第一言語との、中間に位置することを忘れてはならない。そうした意味で、ヤスパースだけでなく我々もまた、「藝術ではいまだ十分ではない\*7」と言うべきかもしれない。

また、カントとの類比でいえば、シェリング藝術哲学において彼が「新しい神話」という「媒介」に要請した役割は、カントが超越論的論理学において導入した三段論法の手法（構想力の意義）を想起させるといってよい。言うならば、カントの論理学が「哲学としてのオルガノン」であるとしたら、シェリングの藝術哲学はまさに「哲学のオルガノン」と化しているわけであろう。

### 第3項 ヤスパースにおける「哲学のオルガノン」

ヤスパース哲学における「オルガノン」の意義について、とくに問題としたいのは、①

『哲学』第三書『形而上学』での「暗号文字の解説」による「藝術形而上学」についてと、②『真理について』(Von der Wahrheit) (『哲学的論理学 第一卷』一九四七年)「第一序説」で表明された「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」についてである。①に関しては、彼独自の「超越者の暗号文字の解説」説について簡単に触れておく必要がある。それは『判断力批判』第四二節における「暗号文字」についてのカントの言及と、それを念頭に置いてのシェリング『体系』における指摘(III608)とを踏まえている。ヤスパースの「暗号文字」(Chiffreschrift/Chiffre/Chiffer)とは、「超越者の対象性」を意味する。これには直接的でしかし伝達不能な第一言語と、間接的ゆえに伝達可能な第二、第三言語がある。第二言語は例えば藝術的な直観であり、第三言語は同様に哲学的思辯である。『形而上学』書は「哲学すること」としての「超越すること」そのものを描写したものであり、その最終段階に至る手前で、暗号文字としての超越者の第二言語たる藝術についての哲学が展開されている。そしてヤスパースははっきりとシェリングの名を挙げて、「藝術は哲学のオルガノン」であると述べている。ここでのヤスパースの藝術形而上学\*8は、おそらくその性質をまったく異としつつも、ヘーゲルとともに、あらゆる藝術哲学において最も本質的なものと評価すべきものであろう。ヤスパースの「藝術哲学としての形而上学」の彼自身による定義は簡潔明瞭で、すなわちそれは、藝術「における」(in)思惟であって、藝術「についての」(über)それではない、というものである(Philosophie, III, S.192)。しかしそれも次段階での哲学そのものによる暗号文字の思辯的解説へと突破され、ただし最終的には「難破〔挫折〕」(Scheitern)を避けられぬのだが、その難破において存在を経験することが達成しうる、とヤスパースはいう。

『形而上学』においては、「哲学のオルガノン」としての藝術は、第二言語の解説に関わるかぎりで論ぜられるにとどまっている。なおこれに先立ち、藝術そのものは第一書『哲学的世界定位』の最終章「宗教、科学および藝術に対する哲学の自己識別」でも客観的に捉えられていた。そこでもヤスパースは、哲学は手段ではなく、オルガノンとしてその機能から切り離すことができない、と述べている。その意味は、藝術と哲学とを比較して、作品という客体として対象化可能であり完結可能である藝術に対して、哲学は「思惟しつつ自らを開明する生それ自体」であって、作品としてはけっして完結することはできないという本質的な違いなのである。後年彼は『哲学者としてのリオナルド』(Lionardo als Philosoph 1953)でリオナルド・ダ・ヴィンチを哲学者として高く評価し、彼の藝術に哲学のオルガノンを見出しており、その理由もここに明らかとなる。ヤスパースが「藝術は哲学のオルガノン」と語るとき、そのオルガノン(Organon)は「器官」(Organ)をも含意している。「藝術の直観」(Anschauung)は「(思辯的)思惟にとって眼(Auge)となる」(Ph. III, S. 128)。さらにリオナルドにとっては「眼」は「手」でさえもある (Vgl. Lionardo als Philosoph)\*9。

一方、②の「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」は、藝術哲学を主題とするものではなく、二〇世紀にあえてヤスパースが主張する「哲学的論理学\*10」についての議論であり、論理学史における自らの哲学的方法論の提起である（それは、さしあたって第一巻



『真理について』では、「包括者」(das Umgreifende)によるヤスパーズ独自の「包括者存在論」(Periechontologie: Periechon+Ontologie)として展開される)。先に挙げた同書「第一序説」は『哲学的論理学』構想全体に関する序説であり、ここで彼は論理学的に過去の偉大な哲学者たちと自己との本質的なつながりを見出している。プラトン、アリストテレスから二〇世紀に至るまでの様々な哲学者の名が挙げられるが、やはりカントの批判哲学、フィヒテの知識学、シェリング、ヘーゲル『論理の学』をヤスパーズはきわめて高く評価している。存在論と形而上学との密接な関わりが失われてしまったら、その論理学は数学に類するものとなり、本来の哲学的な論理学と呼ぶことはできぬからである。

ヤスパーズから時代を振り返って、カントとシェリングという二人の偉大な哲学者の思想は、「哲学のオルガノン」という問題においていかなる意味をもっているか。シェリングとヤスパーズの関わりは、前者の「藝術的直観と知的直観」と、後者の「超越者の第二言語（藝術・根源的直観）と第三言語（哲学的思辯・理性）」という類縁性からも明らかである。ヤスパーズにとってシェリングの「藝術は哲学のオルガノンである」という言葉は、自身の暗号解読による藝術形而上学および理性のオルガノンとしての哲学そのものという見解を構築するにあたりきわめて示唆的なものであったと推測することができるだろう。一方のカントはどうか。ヤスパーズは常々、自らとカントとの思想的近さを述懐しており、それは彼のカント研究にも如実に現れている。ここでは二つのテキストから引用してみたい。まず『偉大な哲学者たち』(Die großen Philosophen 1957)でヤスパーズは、「美と道徳性」をめぐるカントの思想について次のような賛同を示している（本論文序説で引用したものを、以下に再掲する）。

「カントは一方では、趣味と道徳の無関係を主張するかもしれない（中略）。——しかし別な連関からいえば、『趣味を基礎づける真の予備学』は、『倫理的理念の発達と道徳的感情の教化』なのである（なぜなら超感性的基体において、感性的理念と道徳性の根源は一体だからである）。

美の道徳的意義は、カントの洞察の絶頂である。

すなわち、自然美は現実である。カントによれば、藝術美への関心は道徳的善に好意を寄せる考え方であると、なんら立証するものではないにせよ、しかし自然美への直接の関心は、『いつでも善良な魂のしるし』なのである。しかもこのことは、超感性的根源の暗号の一つとしての、自然美の現実への「関心」に基づくのである」(Die großen Philosophen, S. 505f.)。

ヤスパーズにとってもカントやシェリングと同様、真の藝術哲学は「超感性的根源の暗号」と関わるものでなければならない。だからこそ彼は、たとえ「造形(bildende)藝術」においてでさえも、「形而上学」という一見逆説的とも思えるものを標榜する。先述のように、本来藝術哲学としての形而上学は、藝術における思惟でなければならぬからである。その

「暗号解説による藝術形而上学」、真の意味での「藝術の哲学」は、ヤスパースの思想にさらなる発展を促す。それをヤスパース『カントの根源悪』に見られる、『判断力批判』「目的論への一般的註」からのヤスパースによる引用(Vgl. KU, S. 471)をもとにした、次の記述から検証する(本論文序説にて引いたものを再掲)。すなわちヤスパースによれば、超越者を直観し、知り、畏敬をもって捉えることは、有限の時間的現存在における人間にとって、真理の形式ではありえない。カント『判断力批判』には、「世界と人間自身とが創られた最後の窮極目的が享楽のためであり、あるいは観照し、観察し、感嘆するためであると言うならば、それは理性を満足させるものではない。なぜなら理性は、人間と人間の存在が窮極目的でありうるような唯一の制約として、人間だけが彼自身に与えうる人格的価値を前提するからである」とある。それを受けて、ヤスパースはこう述べる。

「たしかにカントは自然における「暗号」の解説を拒みはしないし、思辯を拒んでもいない。——しかしこれら理性のふるまいの様態は、現存在における理性の時間的な行為への関係において初めてそれ自身に意味をもつような確認の歩みなのであり、こうした理性がその活動の実在性ととも、そしてこれを通してのみ、超越者を捉えるのである」(Radikal Böse bei Kant, in: Op. Cit., S.130)。

カントおよびシェリングを、ヤスパースと結びつける私の意図はここにある。それはヤスパースが自らの壮大な暗号論を着想するにあたり、すくなくともカントという偉大な先達を踏まえていたと推測しうる根拠の一つとして、この叙述を挙げることができるからである。そしてここで述べられていることは、カントとシェリングの哲学において、それぞれ以下のような重大な意味をもつ。カント自身も『判断力批判』「序論」のなかで述べているように、この『判断力批判』は、『純粋理性批判』すなわち理論哲学と、第二批判すなわち実践哲学によって対置せられた、現象と物自体、必然性と自由、自然と精神という二元対立を媒介すべき意図をもって構想されたものであった。周知のように、そもそも批判哲学の出発点は認識論であり、カントは形而上学的な実体概念を経験の背景としつつ、これを次第に認識論的な関係概念に抽象していったといえる。しかし『判断力批判』では、かつて一度は理論的認識の領域の外におかれていた形而上学への関心が再びよみがえってきている。シェリングはそれを批判的に継承して、自身の『体系』においては、カント批判哲学では限界づけられ抑えられていた形而上学への志向性を、前面に押し出そうとした。すなわちそれは、『判断力批判』のうちに秘められていた形而上学的な意図を読み取ろうとした試みであったといえる。ヤスパースはこうした暗号をめぐる二人の思惟に、自らの「理性のオルガノン」としての哲学的論理学の範例を見出してはいないだろうか。ヤスパースにとってもまた、暗号解説だけでは十分でなく、それ以上のものが必要である。しかし無時間的な理性が時間的な現存在と関わることによって成り立つような(カントにける、構想力をめぐる、悟性と感性、概念と直観の関係と類比的に)、暗号解説という確認があつて

初めて、超越者を把握できるのもまた事実である。それがヤスパースにとって「形而上学」という超越にほかならなかった(Vgl. Ph. I, S. 57ff.)。ヤスパースが探究すべき課題は『哲学』においては「存在者の存在」(Sein des Seienden)であり、後年の『哲学的論理学』構想においてはまず「真理」であった。だからこそ彼は、その第一巻『真理について』の最終段階「真理存在の完結」(Vollendung des Wahrseins)のことを、それは「真理への最大限の近さで真理について語られうる場所」(Von der Wahrheit, S. 869)であるとし、そうした真理へと通ずる途上では「思惟が手引きであり、道具 Werkzeug であり、あるいは補助である」(Op. Cit., S. 869f.)だというのである(ここでの Werkzeug という語に、Organon が含意されていることは明らかである)。それは「根源的直観における真理の完結」という段階を経て、初めて可能な「哲学することそのもの」である。「我々が真理存在を把握するのは、真理存在を貫徹している、あるいはそのうちへと埋没している直観や思惟の力による。この際の直観は、神話や文藝という根源的直観のうちで真理存在を完結する。他方、思惟は哲学することにおいて真理を完結する。」(Op. Cit., S. 869f.) すなわち「理性という無限に開かれた運動」、「愛という媒介者的な存在」、そして「存在の暗号という客観的となった形態」のうちで、真理に触れる。「哲学することにおいて、理性と愛とは根拠であり、暗号は真理の完結なのである」(Op. Cit., S. 871)。

#### 小括

カントが「哲学のオルガノン」として展開した彼の批判哲学と、暗号の解読を通じて明示した「美の道徳的意義」の究明という課題を、ヤスパースはシェリングの「哲学のオルガノン」を介して、自身の問題、すなわち「暗号解読による形而上学」と「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」へと発展させていると捉えることはできないであろうか。藝術という「哲学のオルガノン」をめぐるシェリングからヤスパースへの類比関係と、「暗号」をめぐるカントとヤスパースの見解における本質的なつながりを併せ見ることによって、近代ドイツの二人の偉大な哲学者が、この二〇世紀の哲学者に、すくなくとも「暗号解読」と「哲学のオルガノン」という二つの重要概念において、甚大な影響を及ぼしていることが確認できるであろう。

プラトンにおいてはいまだ潜在的であったロゴスと藝術に関わる「形而上学」の問題を、アリストテレスは明確に定式化した。爾来、哲学の歴史は真の「オルガノンとは何か」との問いをめぐる思想の興亡という様相を呈してきた。フレーゲ以降主流となった現代論理学に対して、アリストテレス以来の、「形而上学」と密接に連繫した本来の「哲学的論理学」の回復を期する今日の「存在の哲学」(いうまでもなく、ヤスパースとハイデガーの二人に代表される)にとっての直接のルーツとなるのが、カントでありまたシェリングなのである。

註

本章は二〇〇八年九月二八日に京大会館で開催された第一七回実存思想協会／ドイツ観念論研究会共催シンポジウムにおいて私がおこなった研究発表と、それを論文にした『『哲学のオルガノン』をめぐる三人の哲学者——カント、シェリング、ヤスパース』（実存思想協会編『実存思想論集XXIV 実存と教育』二〇〇九年に所収）を土台にしている。質疑応答などで有益なご教示を賜った先生方、神林恒道先生（大阪大学名誉教授・新潟市會津八一記念館館長）、大橋良介先生（大阪大学教授）、後藤正英先生（佐賀大学講師）、また司会を務められ数多くのアドバイスをくださった中山剛史先生（玉川大学准教授）のみなさまに、心から御礼申し上げます。

<sup>1</sup> ベイコンの『新オルガノン』自体がさらに壮大な『大革新』（*Instauratio magna*）構想の一環である。そうした『新オルガノン』の意義については、本論文第二章を参照。この「哲学のオルガノン」というプログラムは、啓蒙の時代に至ってJ・H・ランベルト『新オルガノン』（*Neues Organon* 1764）やフィヒテ（一七九七年の『知識学の第二序論』）、そして一九世紀を経てさらにはフッサール現象学（一九二八年の、通称「ブリタニカ」草稿（*'Encyclopedia Britannica'* Artikel））等々、現代に至っている。

<sup>2</sup> ここで問題となっているのは「本性上先なるもの」（*πρότερον τῇ φύσει*）と「我々にとって先なるもの」（*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*）（『分析論後書』71b35 以下）との相違である。高峯一愚『論理学と方法論』『カント純粹理性批判入門』を参照。

<sup>3</sup> συν[συλ]（共）＋λογισμός（推理）。我が国では明治以来「三段論法」と巧みに意識され、それが今日でも定着している。

<sup>4</sup> 例えば、上山春平「カントのカテゴリー体系」（『歴史と価値』岩波書店、一九七二年に所収）、参照。

<sup>5</sup> なおこの構想力の「結合する」ということについて、ハイデガーがアリストテレスの「ロゴスノ学」（*ἐπιστήμη λογική*）としての『命題論』において、最も重要な意義を見出した「結合ニヨッテ」（*κατὰ συνθήκην*）—「結合すること〔合致〕」（*Übereinkommen/Übereinkunft*）との関連を想起させる。この問題については先の第一部第二章を再度参照されたい。

<sup>6</sup> ペッツォルト「ロマン主義的芸術哲学の特徴と現代性」（『理想』第六五七号、小田部胤久訳、一九九六年に所収）もやはり、次のような指摘をおこなっている。シェリング哲学において、藝術にとって最も重要な媒体ないし能力は構想力（*Einbildungskraft*）であり、これは一八〇二年の『藝術の哲学』講義におけるシェリングの言葉を用いれば、有限なものを無限なものへと、無限なものを有限なものへと「一体化」（*einbilden*）することを可能にする（Vgl. SW, Bd. V, S. 461）。

<sup>7</sup> 註8にて後述する『悲劇的なものについて』の、ひじょうに含蓄ある英訳タイトル „*Tragedy is not enough*” (trs. by Harald A. T. Reiche, Harry T. Moore, and Karl W. Deutsch, London 1952) を想起されたい。

<sup>8</sup> 『哲学』での藝術形而上学は、『真理について』においては「根源的直観における真理の完成」に関して、後に『悲劇的なものについて』（*Über das Tragische*）として単行本化された論考でも展開されている。そこで悲劇的な知は「詩を己れのオルガノンとして把握しその内容を反省しつつ我がものとする哲学的思考を通じて、明らかになる」と述べられる。

<sup>9</sup> こうした *anschaulich* な性質に注目することは重要である。また、これは先のカント『判断力批判』第四



二節からの引用文中の *figürlich* と結びつくであろう。

- <sup>10</sup> ほぼ同時期にハイデガーもまた「哲学的論理学」ないし「哲学する論理学」を標榜していたことは興味深い。これらについてはハイデガーの講義録、例えば全集第二一巻等が重要なテキストとなる（また、以下の拙論（独文）を参照。Zwei Wege der philosophischen Logik. Jaspers und Heidegger, in: *Beiträge zur 6. internationale Jaspers Konferenz Seoul 2008*）とりわけ、年代順では第六二巻で初めて指摘され、後の第二九／三〇巻にて本格的に議論される「ロゴスの学」としてのアリストテレス『命題論』(*De interpretatione*)の本質である「結合（合致）」に関して、あるいはここからハイデガーの「オルガノン論」が検証できるかもしれない（管見では、ハイデガー自身は「哲学のオルガノン」について注目すべき発言はおこなっていない。ただし、筑波大学の増成隆士名誉教授による、ハイデガーに「ことばをオルガノンとした哲学」を見出すという、いくつかの先行研究がある。増成「新・芸術オルガノン論」（『講座・二〇世紀の芸術 9 芸術の理論』岩波書店、一九九〇年に所収）、他参照。）

## 第二部 第二章 シェリング

### 本章の射程

ここで考察されるのはもちろんシェリングのテーゼ「藝術は哲学のオルガノン」に関するものであるが、そこに含まれる「哲学のオルガノン」という概念をめぐる議論はきわめて錯綜しており、それらを要領よく整理したうえで論ずることは至難の業である。今回は主要と思われるいくつかの問題点を選び、それぞれについて考察した上で、可能なかぎりそれらの連関を照らし出してみたい。

はじめに「1」で、やはりシェリング『超越論的観念論の体系』における「藝術は哲学のオルガノン」について検証せねばなるまい。

次に「2」では、これに関連して、カント批判哲学における「オルガノン」について、カントの第三批判すなわち『判断力批判』をめぐって考察し、さらにシェリングのカントに対する問題提起を検証する。それによって、すでに「1」で示されたことがらが、今度は違った側面から照らし出されてくるはずである。そして結びで補足的に、カントとシェリングにおける本質的な問題を、ヤスパーズを媒介として再確認してみたい。

### 1 シェリング『超越論的観念論の体系』における「藝術は哲学のオルガノン」\*1

シェリングは『超越論的観念論の体系』の序論でまず、藝術哲学を「哲学のオルガノン」にして哲学の「円蓋全体の要石」\*2であると述べ、最終第六主要章でそれを演繹してみせる。一方で、先述したように、シェリングはその一つ前の第五主要章において、カント『判断力批判』における、美しい自然の「暗号文字」についての議論を引き受け、独自の有機体論を展開しており、それはカントとシェリングの関係のみならず、彼ら二人とヤスパーズとの関係を解き明かす上でもきわめて有益である\*3。

ここではまず、やはり藝術の問題に視点を絞り込み、今回の考察におけるさしあたっての前提を整えることにしたい。その後、自然哲学期から同一哲学期という思想的変遷を窺い知るといふ、『超越論的観念論の体系』にとっての重要課題とも関わる有機体論および目的論についての検証を行ないたい。

『超越論的観念論の体系』におけるシェリングの立場は、一般に「美的観念論」と呼ばれる。それによれば、まず哲学の根本原理は「絶対的同一者」である。これはけっして概念によっては捉えられず、ただ「内的」かつ「直接的」な直観によってのみ、捉えられる。そしてこのような直観は「知的直観」にほかならない。そもそもこうした知的直観がたんに主観的な錯覚でないのは、もう一つの別の直観のなかで、万人に等しく認められうるか

たちで客観性をもって与えられるからである。このいわば第二の直観が、「美的 (ästhetische) 直観」である (SW, Bd. III, S. 625)。

すなわちシェリングによれば、知的直観の、一般に承認された、けっして否定できぬ客観性とは「藝術」にほかならない。この藝術の奇蹟を介して、哲学の窮極原理である「絶対的同一者」が、「藝術作品」のうちから、万人が等しく承服せざるをえぬ客観性において、「逆に照らし出されてくる」 (III625) というわけである。彼の超越論的観念論においては、客観性が藝術によって保証される (ここにシェリングとカントとの、明確な違いが見出せる。ところで、いわゆる自然科学的な「普遍妥当性」を忌避したヤスパースに関しては、客観性の保証という問題はよりいっそう複雑である。ここでは、シェリングの言う「客観性」がいわゆる「自然科学的」なものではなく、かえって主体的なものの客観的〔客体的〕なものとの融合という、美的観念論特有の意義をもっている、ということを描き出すにとどめる。だからヤスパースの文脈においては、ガリレイが提唱した客観妥当的真理としての地動説に対して、むしろジョルダノ・ブルーノが生命を賭して守ろうとした主体的真理と対応するように思われる。Vgl. Jaspers, *Der philosophische Glaube* 1948, 1. Vorlesung, 『哲学的信仰』 (林田新二監訳、中山剛史／平野明彦／深谷潤訳、理想社、一九九八年) 「第一講 哲学的信仰の概念」の「ブルーノとガリレイ——信仰と知」参照)。そうした意味でシェリングは、周知のように、「藝術は、哲学の唯一の真の永遠のオルガノンであり、かつドキュメントである」 (III627) と述べたのである。

したがって、美的観念論において、藝術は哲学者にとって「最高のもの」 (III628) となる。その理由は次のとおりである。そもそも「意識的なものと無意識的なもの」 (III627f.)、ないし「主観的なものと客観的なもの」 (III628) といったあらゆる対立の根柢に潜む「調和の根源的な根柢」 (III628) は、哲学者には知的直観のなかでのみ、いわば内的主観的に呈示されてくるにすぎぬのに対し、藝術作品を通してならば、万人が承服しうるかたちで、いわば外的客観的に与えられてくるからである (III629)。したがってここでのシェリングの立場は、内的主観的な知的直観より、外的客観的な藝術的直観を優位に置いていることとなり、まさにこれこそ彼のこの立場が「美的観念論」と称される所以にほかならぬのである\*3。

こうして、哲学者が主観的にのみ呈示しうることを、藝術のみが、一般妥当性において客観的に呈示しうる (III629)。したがってシェリングにとって哲学と藝術とは、絶対的同一者ないし根源的根柢に関わるかぎり「親近性」〔類縁性〕 (Verwandschaft) (III628) を有するものの、哲学はそれを知的直観において主観的に捉えるのみであるのに対し、藝術はそれを客観的に藝術作品を通して美的〔審美的〕直観のうちで呈示するという点で対立する (III628)。

さて、シェリングは『超越論的観念論の体系』において、それまでの自然哲学の成果を踏まえ、「眠れる精神」とされた自然が次第にポテンツを高めつつ、ついには精神の高みにまで至るといふ叡智の自覚の歴史を、新たな体系的視点から記述しようとした。したがってここでの「超越論的観念論」とは、実は無限に生産する客観すなわち自然と、無限に活

動する主観すなわち精神との相互浸透を課題としており、むしろ「観念・實在論」「實在・観念論」と呼ぶべきものでもあった<sup>4</sup>。そしてあらゆる存在すなわち自然と、認識すなわち精神の最高原理は、絶対的自我における、實在的なものと観念的なものの根源的同一性である。ただしこれは叡智の自覚の過程において、無限で無意識的、必然的な活動と自由で意識的な目的活動という二つの力として働くのである。

シェリングにおいてそもそも「超越論的観念論」とは、「主観的なものと客観的なものとの合致(Übereinstimmung)」を説明する学のことであった(III611)。この合致こそがあの根源的同一性であり、その「窮極根拠」は、「自我」ないし「叡智」と呼ばれている(III610)。シェリングにとって、自然はもともとそうした根源的同一性によって成り立っていたが、しかし自然はその根源的同一性を、「そのものとして」、当の「自我」ないし「叡智」自身に認識させることはできない(III610)。それが可能となるのは、自然が無意識から始まり意識に終わった後、逆に自我が意識をもってはじまり最後に無意識に至って己れを客観化し終える(III613)ところ、すなわち「藝術的直観」(III611)のうちにおいてのみであり、こうして、自我そのものにとって、「主観的なものと客観的なものとの間の調和の窮極根拠が、いかにして客観的となってくるか」(III610)を解き明かすという、超越論的観念論という「全課題」の「課題」(III611)に最終解答が与えられることとなる。

こうしてシェリングは、藝術作品のもつ意義をきわめて高いものとしたわけである。よって『超越論的観念論の体系』結論の第六主要章において藝術は、まるで哲学に優先するかのよう語られているというのは、すでに本論文でも指摘したとおりである。かつて哲学は「詩」から生まれた（このあたりは、ヤスパースによる「詩藝術」からの「哲学」の発生、という見解と大いに通ずる）。それと同じように、これからは、哲学も学問もみな、「詩の一般的な大海」の中へと「逆流する」ことが期待できる(III629)。そして、学としての哲学から、詩への「還帰」に際しての「媒介項〔媒体〕」<sup>5</sup>として、今や「新しい神話」が発生してこなければならない（かつてギリシャやローマの神話のうちに、そうした媒介項はたしかに存在していた）。それはたんに個人的な詩人の問題ではない、いわば新しい人類の課題<sup>6</sup>としてのこの新しい神話という問題であり、その「解決」を、シェリングは「世界の将来の運命と歴史の今後の歩み」のうちから期待しようと語るのである(III629)。

なお、最後にこれらのシェリング藝術論について補足しておきたいのは、第一にヤスパースの暗号形而上学に対する影響関係であり、第二に「構想力」「合致」に関する問題である。

前者について、なぜ藝術が「哲学のオルガノン」といえるのか、ということに関して、シェリングはきわめて本質的な点でヤスパースのまさに先駆者である。シェリングの知的直観と審美的直観との対比は、ヤスパースの暗号形而上学における、いわゆる超越者の第三言語と第二言語、哲学的思辯と藝術的直観との関係を髣髴とさせる。シェリングの言う「客観化された知的直観としての藝術的直観」は、ヤスパースにおいては「器官」(Organ)として実体化した藝術にまさしく相当するだろう（なお、後述する『判断力批判』第四二



節からの引用文中で、カントが暗号を「比喩的」と述べている点も注目されたい。

また、カントの「オルガノン」との類比でいえば、シェリング藝術哲学において彼が「新しい神話」という「媒介」に要請した役割は、カントが超越論的論理学において導入した三段論法の手法、すなわち「構想力<sup>7)</sup>」の意義を想起させるといつてよい。言うならば、カントにおいて論理学が「哲学としてのオルガノン」であるとしたら、シェリングにおいて藝術哲学はまさに「哲学のオルガノン」と化しているわけであろう。

## 2 カント『判断力批判』とシェリング『超越論的観念論の体系』——近代ドイツ藝術哲学における「暗号論」の系譜<sup>8)</sup>

### 2 A カント美しい自然の「暗号文字」

カントの『判断力批判』第四二節「美しいものについての知性的関心について」は、美についての関心と道徳的関心について論じたものである。こうした「美と善との古いプラトンの結合が近代的言説において形を成した」ともいえる試み<sup>9)</sup>で、美感的判断と道徳的判断の関係を、カントは自然の暗号文字から論ずる。

「こうした美感的判断の道徳的感情との類縁性〔親近性〕(Verwandtschaft)による解義(Deutung)を、自然がその(ihr)美しい形式のうちに比喩的に(figürlich)我々に話しかけてくる暗号文字の真の解釈(Auslegung)とみなすのは、あまりにもわざわざしくみえる、と言う人もあろう。しかしまず自然の美に対するこの直接的関心(Interesse)は実際には一般的なものではなく、善いものへの思惟様式がすでに構築されている人か、あるいはとりわけこれを構築しうる人々にだけ固有なのであって、そこでおよそいかなる関心をも放れて適意を感じさせ、しかも同時にその満足を、人類一般に相応しいものとしてア・プリオリに表象する判断たる純粋な趣味判断と、そしてまさしくそれを概念からなす道徳的判断との類比は、たとえ明晰で精妙でまた熟慮ある省察が無くとも、後者の対象についてと同じく前者の対象についても同様な直接的関心へ導くのであって、ただ前者は自由な関心で、後者は客観的概念に基礎づけられた関心だというだけである。なおこれに加え、自然の美しい産物のうちに技術(Kunst)として、たんに偶然によってではなくいわば意図的に、合法則的配置に従って、かつ目的無き合目的性によって、示されているような、そういう自然に対する驚異があるが、しかし後者の目的は我々自身の外部には発見されないから、それは自ら我々自身の内に、詳述すれば我々の現存在の窮極目的を形作っているもの、すなわち我々の道徳的使命のうちに求められることとなる(だがそうした自然合目的性の可能性の根拠の照会は目的論で初めて語られよう)」(Kant, *Kritik der Urteilskraft*, =KU, S. 170f.)。

ここで浮き彫りとされているのは、「美」すなわち「美感的なもの」と、「善」すなわち「道徳的なもの」との対応および対照性である。そしてそれはさらに、主観的なもの〔主体〕と客観的なもの〔客体〕、偶然と意図、内面と外界等々、幾層もの対比的構造に及んでいるのである。

カントはまず、「美」への直接的関心も、実際には「善」への思惟様式が具わっていることが前提である、と述べている。カントはこれを「美感的判断と道徳的感情との親近性」という表現で切り出している。それは、先の引用箇所直前で、「この関心は親近性からいえば道徳的であって、自然美についてそういった関心を抱くというのは、あらかじめ道徳-善についての関心を十分基礎づけている者にして初めて可能である」(KU, S. 169)とあるのを受けている。カントはこうして何度も「我々の内なる道徳」を強調しつつ、ここでの議論と、同書後半の目的論的判断力批判とを橋渡ししようとしている。

ところでカントが自然美を藝術美より上に置く理由は、両者における適意の有無による。「適意」(Wohlgefallen)とはすでに同書の第二節で「対象の現存在の表象へ我々が結びつける適意は関心と呼ばれる」と定義されており(KU, S. 5)、実は適意と関心とは、対象の表象と結びつくか否かにおいて異なっているのである。よって「いかなる関心をも放れた適意」と同様に、意図的な適意を伴わぬ「直接的関心」もありうる。カントは先述した引用文のすこし後で、「美しい技術は」「美しい自然を模倣したものであるか」、「あるいは故意に我々の適意を目指しているのが明らかな技術であるか、いずれかである」(KU, S. 171)と述べている。そして後者の場合、「作品の根柢にある原因についての間接的な関心以外のものは、すなわちそれ自身によってではなく、ただその目的によってだけ関心を覚えさせる技術についての関心以外のものは存しない」(KU, S. 171)、とされる。

このような藝術美は、喚起するという目的ゆえに関心を惹き起こすにすぎない。それに対して自然は、そもそも美によって我々の適意を惹き起こそうなどという意図を缺いており、結果として適意が惹き起こされたとしても、それはあくまで「偶然」である(KU, S. 170)。こうした偶然性から、美が我々の意に適うことによって、むしろ反対に、「自然の産物が、一切の関心から独立した適意と、合法則的に一致することを想定すべき何らかの根拠が含まれていることについて、自然がすくなくとも或る形跡を示し、あるいは暗示を与えている」(KU, S. 169)ことに理性が関心を抱くことへの転換が果たされねばならない。そのためには「自然がこうした美を産出したのだと、こういう考えが直観および反省に伴わねばならない。なぜなら我々が美に対して抱く直接的関心はただこの考えにのみ基づくからである」(KU, S. 167)。カントはこうして、自然の産物(Produkt)から自然の産出(Hervorbringen)へ、そして所産的自然(natura naturata)から能産的自然(natura naturans)への転換を促す。

この転換は「理念が」「客観的实在も有すること」(KU, S. 169)であり、それは個々の美しい自然対象から、「自然の産物」、さらにはもはや我々にとって産出的と映るはずの「自然」そのものへと眼を向けることにより、初めて可能となる。カントの言葉をパラフレーズすれば、「自然の産物」の「一切の関心から独立した我々の適意」との「合法則的な一致」を

「想定させる」ような「何らかの根拠」は、自然の示す「形跡」(Spur)によって、自然が与える「暗示」(Wink)によって、我々の理性に関心づける。それゆえ「理性は自然のそうした一致のあらゆる表出について関心を抱かずにはいられない」(KU, S. 169)。だからこうした「心情」(Gemüt)が、産出的な「自然に関心づけられる」こと無しに、さらに「同時に」(zugleich)、「自然の美に関して反省することはできない」(KU, S. 169)。このような関心は「道徳的には親近性」にあるといえる。すなわち「理性は道徳的感情(Gefühl)のうちに理念に対する直接的関心を生じさせる」のであり、「あらかじめ道徳的-善についての関心が十分に基礎づけられたかぎりでのみ、自然の美」についてもそうした関心をもちうるのである(Vgl. KU, S. 169)。

## 2 B シェリング「根源的同一性」

前述のとおり、シェリングは『超越論的観念論の体系』「第五主要章」で、カントの「暗号文字」について次のように述べる。その言及をカントの観点とからめて検証してみよう。

「カントが言うには、自然はその合目的的な形式において我々に比喩的に語りかけており、自然の暗号文字の解釈は我々に、我々の内なる自由の現象を与える」(Schelling, SW, Bd. III, S. 608)。

カントの原文との違いは一目瞭然であろう。カントは「美しい」形式と述べていたのに対し、シェリングはそれを「合目的的な」形式と書き改めている。またはっきりとシェリングは、この暗号文字の解釈こそが、「我々に内なる自由の現象を与える」のである、と書き足している。

ここから理解できることは、シェリングがカントの『判断力批判』を読み、とりわけ同書第一部「美感的判断力の批判」に現れるこの句に注目し、その意義を自己の有機体論において解した、ということである。したがって、シェリングにとっては、むしろそれは同じ『判断力批判』でも、第二部「目的論的判断力の批判」に関連づけるべきだ、と判断された。『超越論的観念論の体系』におけるこの引用から、そうした背景が推察できるのではなかろうか。それを概括的に検証しよう。

シェリングは、およそ次のように捉えている。

自由は、たんに現象のために、意識的なものと無意識的なものとに分かれた。それと同様に自然もまた、自由なしに産出され、ある目的に従って産出されることなくして合目的である所産、そのようなものとして現象せねばならない、換言すれば、盲目的な「メカニズム」〔機制〕(Mechanismus)の作品であるにもかかわらず、しかも意識的に産出されたかのように見える所産、そのようなものとして現象せねばならない(Vgl. III607)。

したがって、ここから次の二つの命題が導出できる(Vgl. III607)。

一、自然は、合目的的所産として現象せねばならない。

二、自然は、生産からすれば合目的でない。

これらのことは、以下のような議論を提起する。

自然は合目的的所産のすべての性格を自らにもちながらも、しかも根源においては合目的でない。そもそも、自然を合目的的生産から説明しようとするれば、自然の性格——それはまさに自然を自然たらしめるもの——は、廃棄されてしまうであろう。なぜならば、自然はその特徴からして、盲目的なメカニズムにおいて、しかも合目的的だからである。したがって、このメカニズムを廃棄するということは、ひいては自然そのものを廃棄することにほかならぬであろう(Vgl. III607f.)。

このようにシェリングにおいては、「有機的自然」とは、「盲目的なメカニズム」に基づく「盲目的な自然力の所産」でありながら、しかも「まったくもって合目的的」である、ということになる(Vgl. III608)。これはたしかに「矛盾」であろう。事実、シェリングはこのことを指して、それは有機的自然の「魔法」(Zauber)である、とまで言っている(III608)。そこでシェリングは、次のように議論を展開させるのである。

たしかに、超越論的観念論の根本命題によってア・プリオリに演繹されるこうした矛盾は、目的論的な説明法では廃棄されてしまうであろう。——しかし実はここにこそ読者は、シェリング超越論的観念論とたんなる目的論とを分かち点が存在するのである——。シェリングは続けてこう言っている。「だが本質的なことは、いかなる意図もいかなる目的も無いところにこそ、最高の合目的性が現れる、ということである」(III608 Anm.)。

そしてそれをシェリングは、まさに自然に見出すのである。「自然所産ではなおも、自由な行動作用において現象のために分かれたものが共に存在している」(III608)。したがって、「自由なものは必然的であり、そして必然的なものは自由である」(III608)。

一方、そのような自然に比べれば、人間は「永遠の断片」(III608)でしかない。人間の行動作用が、「必然的でそして自由でない」か、あるいは「自由でそして必然的合法的でない」か、そのいずれかだからである(Vgl. III608)、というのがその理由であり、こうして自由と必然性・合法性との分裂によって、人間は後に藝術の世界へと進まねばならない。シェリングの藝術哲学はこのようにして要請されるのである。とはいえ今はただ、「外界における合一された自由および必然性の完全な現象」は、「有機的自然」のみが与えてくれている(Vgl. III608)。そしてこのことをすでに「理論哲学」は、「自然の所産」からあらかじめ推察していたのである。

ただ「超越論的観念論」の「体系」のみが、「同一の所産が同時に盲目的所産にしてしかも合目的的である」という矛盾を説明することができる(Vgl. III609)。それはこの体系が、所産の合目的性か、あるいは、その所産の産出の(盲目的な)メカニズムか、という、元来矛盾すべき共存を、けっして廃棄することがないからである——これがシェリングの到達した答えである。



こうしてシェリングは、同書の第五主要章(Hauptabschnitt)において、「藝術的直観」へと辿り着く。そこでは、

①意識的活動と無意識的活動が客観的となる。

さらに、

②自我が自己自身に対し同時に意識的であり、また無意識的でもある(III611)。

シェリングはここに存在する問題について、およそ次のように理解している。

盲目的で、機械的な合目的性における自然は、意識的および無意識的活動の根源的同一性であるといえる。しかし、超越論的-哲学者は、この同一性の原理、すなわち調和の原理が、自覚の最初の作用においてすでに分かれており、すべての意識はその上に載ったものであるにすぎぬということを洞察している（すでに前者については、有機的自然は盲目的なメカニズムに基づく盲目的な自然力の所産でありながら、まったくもって合目的である、というような主旨のことが述べられていた(Vgl. III608)。また後者については、「意識が意識として抽象された後では、意識の立場はいつも遅すぎる」（河本英夫「自己組織化とオートポイエーシス」（松山壽一／加國尚志編『シェリング論集4 シェリング自然哲学への誘い』晃洋書房、二〇〇四年に所収、一七九頁）」という指摘が、きわめて的を射たものであることがわかる）。

だが自我はそのことを知らぬのである。こうした意識と無意識との同一性は、換言すれば、主観的なものと客観的なものとの調和ということになる。シェリングにとって、これらのものの最後の根拠を自我に対して客観化させるということ、まさにそれこそが、すべての哲学の課題にほかならぬのである(Vgl. III610)。

それでは、その課題はどのようにして果たされるのであろうか。

まず①について。藝術的直観は、実践哲学から導出可能であるような直観とは区別されねばならない。その理由は、実践哲学の場合では、叡智はただ内的直観に対してのみ意識的であるが、他方において外的直観に対しては無意識的だからである(Vgl. III611)。

次いで②について。藝術的直観は、自然所産においてもっていた直観とも区別されねばならない。この直観では、意識的な活動と無意識的な活動との同一性を、認識こそするけれども、その原理はといえば、それは自我自身のうちでの同一性としてではない。根源的同一性は、それぞれの有機体において「モノグラム」〔花押〕<sup>\*10</sup>として反映していて、すでに自我は、直接この同一性において自己を認識しておらねばならぬ(Vgl. III611)のである。

さらにこれらのことは、ただ藝術的直観においてでのみ、可能である。シェリングはこの第五主要章において、意識的と無意識的、合目的と盲目的、主観と客観、自由と必然、さらには内と外、自我と自然といった様々な関係を、矛盾として廃棄するのではなく、藝術と自然において明らかにしようとしているのである。そしてその藝術と自然をつなぐものこそ理論哲学、超越論的観念論にほかならぬのである。こうして最後の第六主要章において、藝術が哲学の一般的なオルガノンとして超越論的観念論により演繹されることとなっ

たのである(Vgl. III612ff.)。

カントは藝術において自由をもっぱら合目的性の問題に即して考察していたが、シェリングもやはりここで『超越論的観念論の体系』「序論」での予告どおり、藝術的直観による藝術所産の演繹に着手するのである。この直観は、自由の現象においてと自然所産の直観においてと、分かれて存在しているもの、すなわち自我における意識的なものと無意識的なものとの同一性ならびにその意識を総括する(Vgl. III612)。こうしてシェリングにとって「超越論的観念論」の悼尾を飾るべき藝術所産の演繹は、あの自然の合目的的形式から得た自由の現象と自然所産の直観、あるいは意識的活動と無意識的(盲目的)活動、または主体的なもの客体的なもの、これらが絶対的に合一することによって果たされるのである(Vgl. III613f.)。これはいわゆるシェリングの「美的観念論」とも呼ばれ、すなわち美的直観によって主観と客観の同一性、知性と自然との同一性を捉えるものである。そして藝術こそが、哲学者が自然哲学によって得た成果をより根源的にかつ自然本性的にもたらす、とする。

「我々が自然と呼ぶものは、秘められた「不思議の文字」(wunderbarer Schrift)のうちに閉ざされた詩である。だが、我々が不思議に欺かれ、自分自身を探しつつも自分自身から逃げていく精神のオデュッセイアーをこの謎のうちに認識するならば、この謎も解かれることであろう」(III628)。

まさにこの意味で、シェリングにとって、藝術が哲学の「オルガノン」にして「ドキュメント」となるのである(Vgl. III628)。

#### 小括 暗号とオルガノンをめぐる問題 ——カントからシェリング、そしてヤスパース

ヤスパースはカントという偉大な先達から、自らの壮大な暗号論を着想したと推測することができる。そしてそれは、カントとシェリングの哲学においても、それぞれ以下のような重大な意味をもつ。

カント自身が『判断力批判』「序論」のなかで述べているように、この第三批判は、第一批判すなわち理論哲学と、第二批判すなわち実践哲学によって対置せられた、現象と物自体、必然性と自由、自然と精神という二元対立を媒介すべき意図をもって構想されたものであった。周知のように、そもそも批判哲学の出発点は認識論であり、カントは形而上学的な実体概念を経験の背景としつつ、これを次第に認識論的な関係概念に抽象していったといえる。しかし第三批判では、かつて一度は理論的認識の領域の外におかれていた形而上学への関心が再びよみがえってきている。

シェリングはそれを批判的に継承して、自身の『超越論的観念論の体系』においては、カント批判哲学では限界づけられ抑えられていた形而上学への志向性を、前面に押し出そうとした。すなわちそれは、第三批判のうちに秘められていた形而上学的な意図を読み取ろうとした試みであったといえる。

先述したようにシェリングは、自然と精神とを媒介する根拠としての絶対的同一性は、ただ知的直観のみが捉えられるとした。しかし、周知のごとく、そもそもカントはこの知的直観なるものを認めない。「美的直観」こそが客観化された知的直観であるとしたシェリングとの隔絶がはっきりと存在したわけである。

ではヤスパースの暗号形而上学ではどうか。彼の暗号論における第二言語すなわち藝術（これには根源的直観が関わる）と、第三言語すなわち理性（これには哲学的思辯が関わる）との関係が、シェリングの藝術的直観と知的直観との関係を連想させる、という指摘はすでになされている。ヤスパースにはシェリング歿後百年祭での記念講演から発展させた大著『シェリング 偉大さと宿命』（一九五五年）があるが、むしろここでは暗号形而上学におけるシェリングの強い影響を指摘した。ヤスパースにはそうしたシェリングの方法論に加え、カントの影響もひじょうに色濃いのである。それが、カント批判哲学における第三批判による第一批判と第二批判との連関から窺い知ることができる。ヤスパースの暗号解読が藝術哲学にとどまらず、哲学思辯一般へと発展していったこと、そしてなにより、「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」を实践したことがその現われである。ヤスパースが「哲学的論理学」の古典としてカントの「三批判書」を挙げている点も含蓄深い(Vgl. Jaspers, *Von der Wahrheit: Erste Einleitung*)。

こうして、カントとシェリングとヤスパースとを、まず「哲学のオルガノン」において、次いで「暗号」において捉えることで、それぞれをつなぐ本質的な関係が新たに示されたならば、今回はそれをもってささやかな成果としたい。

#### 註

本章は弘前大学で開催された日本シェリング協会第一七回大会における研究発表（二〇〇八年一〇月五日）を原型とし、新たに『シェリング年報』第一八号（二〇〇九年）掲載のために構成された拙論「シェリングのテーゼ「藝術は哲学のオルガノン」をめぐって」に基づく。改筆にあたり資するところ大であった、数多くの有益なご助言・ご教示を賜った方々に深く御礼申し上げる。とくに、岡山大学の山口和子先生（このテーマのドイツにおける近年の研究文献について）、神奈川大学の伊坂青司先生（シェリング藝術哲学のその後の展開、例えばミュンヘン講演等について）、東京大学の高山守先生（カントとシェリングにおける客観性根拠の違いについて）、大阪学院大学の松山壽一先生（自然哲学におけるオルガノンとオルガニスムスについて）、京都産業大学の森哲郎先生（シェリングにおける二つの直観、すなわち「知的直観」「美感的直観」と、ヤスパースにおける超越者の三つの言語、すなわち「第一言語」「第二言語」「第三言語」との非対応関係について）、そして司会を務めてくださりシェリングとメルロ＝ポンティをめぐる「哲

学のオルガノン」の問題についてお教えくださった立命館大学の加國尚志先生に、あらためて心からの感謝の気持ちをお伝えしたい。

この論題については、まさしく古今東西、きわめて多くの研究文献が存在する。そもそもラインホルトが

『一般学藝新聞』(*Allgemeine Literatur-Zeitung*)の一八〇〇年八月十三日付第二三一号、翌日第二三二号に掲載された書評(Vgl. *Briefe und Dokumente*, hg. v. Fuhrmanns, Bd. II, 259. なお、編者フーアマンズによる「五月五日付」との記載は誤り)で、さっそくこの「オルガノン」について言及している(おそらくこの書評こそ、シェリングの「オルガノン」観をめぐる、最初の「ドキュメント」であろう)。そこで入手できるものには極力目を通し、それぞれから大いに教示されてきた。ここに深くそれを感謝する。

(とりわけ今回は渡邊二郎「シェリング芸術哲学の射程」(『放送大学研究年報』第一号、一九九三年に所収)、神林恒道『シェリングとその時代 ロマン主義美学の研究』行路社、一九九六年、他、山口和子『後期シェリングと神話』晃洋書房、二〇〇四年、北澤恒人「哲学のオルガノンとしての芸術——前期シェリング哲学における芸術の役割について」(『シェリング年報』創刊号、一九九三年に所収)、等々の各先生の論攷をとくに参照した)。したがって本章は、これまで十分語られてきたであろうこの論題について、カントーシェリングーヤスパースといういわば垂直的視点から考察せんという試みである。

また本章では扱いきれなかったごく初期のもの、あるいはこのテーゼが見出されなくなって以降の数々の講義・講演・著作、例えばいわゆる「ドイツ観念論最古の体系プログラム」や、『ブルーノ』(一八〇二年)、『大学の研究の方法についての講義』(同)、ミュンヘンにおける講演『造形藝術と自然との関係について』(一八〇七年)等々、芸術について論じたこれらに関しては、稿をあらためて検証したいと考えている。なお、『藝術の哲学』講義(イエナー一八〇二／三年、ヴュルツブルク一八〇四／五年)に関しては、後述する第三部第一章第三節の7を参照。

なお一つだけ述べておくとすれば、元来アリストテレスにおいて「オルガノン」(*ὄργανον*)は当然「オルガニコス」(*ὄργανικός*)と通じており、ゆえに、ティリエットが夙に指摘しているように(Vgl. Tilliette, Xavier. Schelling als Philosoph der Kunst, in: *Philosophische Jahrbuch* 83. 1. Halbband, München 1976, S. 40)、シェリングはカントが第一批判においてのみ採りあげ、肝腎の第三批判における有機体論では主題とすることなかった「オルガノン(*Organon*)」を、妥当にも「オルガニスムス(*Organismus*)」と関連づけたという点で、より進展している(ちなみにティリエットはここで、「カノンではなく、オルガノン」の「二重の意味」として、「器具、道具、声——そしてオルガニスムス、その概念の生きた反映(*Werkzeug, Instrument, Stimme — und Organismus, lebendiger Spiegel ihres Begriffes*)」を挙げている(余談ながら、ここで明らかなように、ティリエットは適切にも、古代哲学でのキーワード「オルガノン」が、中世においてはすっかり「インストゥルメントゥム」(*instrumentum*)とラテン化され(例えばトマス『神学大全』など。同書には *organum* という語はほとんど見られない)、よって数百年にわたり姿を潜めていた経緯を暗に示唆している。古代末期(あるいはビザンツ期。Vgl. Michael Lingner, *Das Organon als Schlußstein*, in: Franz Erhard Walther(hrsg.), *Organon*, Klagenfurt 1983)から近世初頭のF・ベイコンに至るまでの「オルガノン」の空隙を埋めるであろうこの指摘は、古代より現代までの「哲学のオルガノン」考察を体系的に思案している私にとって、きわめて心強いものである)。

ちなみに、私がインターネット上で閲覧した O. Weiß 版三巻選集(一九〇七年、ライプツィヒ)第二



卷二三頁では、当該の句が„das allgemeine Organen der Philosophie“（強調論者）と記されている（出版時には„Organon“となっていた）のも、ドイツ語においてもやはり Organon（Organ（複 Organe）とともに中性名詞）が特殊な語として捉えられていることの表れであろう。なお、この語のドイツ語における受容史（例えばグリム版独語大辞典等を用いて検証した成果）、および歴史的語彙の現代的表記の煩瑣な問題についての詳説は別の機会に譲る。

<sup>12</sup> この比喻から、シェリングがスコラ哲学とゴシック建築との類比を踏まえ、従来の「アリストテレス論理学」という「オルガノン」から、藝術を新たな思想体系の「オルガノン」の地位に据えようとしている、との意図を読み取ることももちろん可能である。ただしここでは、実際にシェリングが意識していたに違いないカント『実践理性批判』における周知の説を示唆するにとどめる。すなわちすでにカントは、「自由の概念」を「純粹理性」、さらには「思辯理性」の「全体系的構築の要石(Schlußstein von dem ganzen Gebäude)」と呼んでいる。なぜなら「自由の概念」は、その「実在性」が「実践理性の必然的法則によって証明された」ならば、思辯理性においては「たんなる理念」にすぎず、拠り所をもたなかった「神と不死についての概念」が、その「自由の概念」と結びついて「客観的実在性を得る」からである。このことは換言すれば、神と不死との概念の可能性は、「自由が現実的であることによって証明される」のであり、「自由の理念は道徳法則を通じて自らを開示する」のである（『実践理性批判』序言。Vgl. Kr. d. pr. V., in: Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 3f.）。こうしてここにも、カントとシェリングとの明らかな違いが認められる。

<sup>13</sup> これはヤスパースにおける哲学的思辯的第三言語の藝術的客観的第二言語に対する優位とは際立った対照を見せる。これは例えば『哲学』（最終）第三書『形而上学』の最終章「暗号文字の解説」における論の構成についてもいえるし、同様に『真理について』第三巻「真理」の第三章「根源的直観における真理の完結（例：悲劇的な知）」（第二言語に相当）と最終第四章「哲学することにおける真理の根拠と完結」とのつながりについてもあてはまる。また、ヤスパースの説く暗号には「第一言語」として「超越者の直接的な言語」がまずあり、これは彼の論特有の「唯一性」「代替不能性」「共有不能性」といった特徴をもつ。ヤスパースによる超越者の暗号論とシェリングの超越論的観念論との対比の問題がたいへん大規模な問題であることは重々承知の上で、今回は十分に検証しえなかった、しかし重要な点について指摘するならば、シェリングの美的直観—知的直観とヤスパースの第二言語—第三言語とを対応させたとしても、なおも後者には超越者の直接的な第一言語がある、ということである。これは元來後期シェリングにおける「神話」および「啓示」の哲学までをも視野に収めた上で、あらためて考察すべきことがらであろう。

<sup>14</sup> 今道友信編『西洋美学のエッセンス〔新装版〕』ベリかん社、初版一九八七年、新装版一九九四年所収の「一二 シェリング」（執筆は神林恒道）を参照。

<sup>15</sup> すでに記したように、このようなシェリング解釈の根拠は、ペッツォルトなどの見解とも同調するものである。前掲ペッツォルト「ロマン主義的芸術哲学の特徴と現代性」、およびペッツォルトが論拠として示しているシェリング『藝術の哲学』講義の当該箇所(SW, Bd. V, S. 461)を参照。

<sup>16</sup> 近世思想の発端ともいえるF・バイコンの『新オルガノン』によって、いわゆる「哲学のオルガノン」プログラムが提唱された。これについては、本論文第一部第三章を参照。既述だが、バイコン以降、明ら

かにこうした系譜に名を連ねると目される思想家にはJ・H・ランベルト(『新オルガノン』(*Neues Organon* 1764)、および一九世紀中の幾人か、および前世紀でのフッサール(「ブリタニカ草稿」(*Encyclopaedia 'Britanica'* Artikel 1928)らがいる。また、当然のことながら後述するカントの批判哲学や、彼と同様ベイコンをモットーに掲げたフィヒテの一七九七年の『知識学』「第一序論」もその一環だといえるだろうし、また「哲学のオルガノン」という句を明言してはいないがライプニッツ(「普遍学」(*mathesis universalis*)構想)やヴィーコ(『新しい学』(*La Scienza Nuova* 1720))、あるいはボルツァーノ(『知識学』「科学論」(*Wissenschaftslehre*))らを挙げることができるだろう。なお、ヴィーコによる「非」アリストテレス的な「トピカ」とシェリングとの興味深い関連についての考察は、前掲山口『後期シェリングと神話』一六一頁以下を参照。世界的には、ヴィッサーもまた、哲学的方法論の観点から、ヴィーコの再評価に努めた人物である。Vgl. Richard Wisser, *Von der Entdeckung des wahren "Vico"; Geschichtsmächtigkeit des Menschen und Verstehbarkeit* 1987, in: *Menschen und Fragen. Kritisch-krisische Anthropologie* (『人間存在と問い 批判的・危機的・人間学』加藤直克／中島徹／江黒忠彦／新田章／鈴木哲／町田輝雄訳、理想社、一九九四年)。なお、ヴィッサーは博士論文(*Leibniz und Vico. Das Verhältnis beider Denker und die Bedeutung der Philosophie des Rechts fuer die Geschichte des Geistes*, Mainz 1954)ですでにヴィーコを採り上げていた)。

<sup>7</sup>論理学での命題における結合(*Verbindung*)の重要な意義を、アリストテレスと照らし合わせた最初期シェリング構想力論の研究として、吉田達「初期シェリングにおける構想力の問題 ——一七九二年八月の研究帖を中心に——」(『シェリング年報』第一〇号、二〇〇二年に所収)を参照。

また、アリストテレスの『オルガノン』、なかでも最も重要な書ともいわれる『命題論』において、そうした論理学の本質としての「合致」(*Übereinstimmung/Übereinkunft*)、およびその「超越」性について論じたのはハイデガー(Vgl. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bde. 29/30, 62, u.a.)である。本論文第一部第二章参照。

<sup>8</sup>ここでのカントとシェリングの比較論は、小田部胤久博士の先行研究「自然の暗号文字と芸術 自然哲学と芸術哲学の交叉をめぐるカント・シェリング・ノヴァーリス」(『シェリング論集4 シェリング自然哲学への誘い』晃洋書房、二〇〇四年に所収)に多くを負っている。深く感謝申し上げる。

<sup>9</sup>Vgl. Barbara Ransch-Trill, *Die schöne Natur --- Chiffre für Innerlichkeit*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, hrsg. v. Heinrich Lüzeler, Band 31/1, Bonn 1986, S. 71.

<sup>10</sup>Vgl. F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, Reihe I, Bd. 9-2, S. 190 (Anm. S. 311, 15).

## 第二部 第三章 ヤスパーズ暗号の藝術形而上学

はじめに

本章では、ヤスパーズが独自の「形而上学<sup>\*1</sup>」で展開した「暗号文字の解説」について、藝術哲学の観点から考察する。

ヤスパーズは超越者の客体性を「暗号文字」という比喻であらわしている。その「暗号論」の体系は古今に類を見ない壮大なものである。そもそもこの「暗号」(Chiffre)<sup>\*2</sup>という術語を彼がいかにして着想したかは本格的な研究を俟たねばなるまいが、後述するように、ヤスパーズがカントの暗号をめぐる文献をはっきりと引用していることは事実として記憶すべきである。したがってこの考察もカント『判断力批判』から発し、同様にこの言葉に喚起されたシェリングを経ることとなるが、今回は主としてヤスパーズの「哲学のオルガノン」(Organon)としての「藝術の形而上学」に照準を合わせ、その思想的背景であるカントとシェリングに関しては補足的に検証するにとどめる。

先述したように、ヤスパーズに対するカントとシェリングの影響関係は多元的である。ヤスパーズはカントから「暗号」という言葉を借りた（あるいは、そう思われる）のみならず、それを自身の哲学における根本概念とした。そしてまた、シェリングのあの人口に膾炙した章句「藝術は哲学のオルガノン」(『超越論的観念論の体系』)を自著に再三にわたり引用し、「暗号文字の解説」としての独自の形而上学をそこから展開している。もちろん、ヤスパーズ以前にカントからシェリングへの影響関係そのものもある。したがって「暗号文字」をめぐるこうした藝術形而上学の系譜は、すくなくとも四本の流れから辿ることができる。すなわち年代順に、第一、カントとシェリングにおける「暗号」概念の比較考察。第二、同じくカントとヤスパーズにおけるそれ。第三、やはり同じくシェリングとヤスパーズにおけるそれ。そして総合的に、第四、カントとシェリングの両者を視野に入れたヤスパーズの見解。以上の四つである。

はたして、カント以降の藝術哲学と、二〇世紀においてふたたび本質的な藝術哲学を展開したヤスパーズ独自の「暗号論」との関わりはいかなるものであろうか。藝術哲学の領域で、近代ドイツ哲学とヤスパーズ哲学とが関連づけられた研究は、これまであまり存在しなかったと思われる。遙かな時を隔てた二つの藝術哲学について、自然の、もしくは存在の「暗号」という観点から、そこに何らかの共通性を確認することはできるのだろうか。

### 第一項 近代ドイツ哲学における「暗号文字の解説」の問題

周知のように、近代ドイツ哲学では藝術に関しても本質的な議論が展開されてきた。こ

の時代の支配的な方法論はやはりなんといってもカントの批判哲学であり、とくに第三の『判断力批判』は、第一の『純粹理性批判』よりもいっそう甚大な影響を、哲学者のみならず多くの藝術家に及ぼした（文豪ゲーテもまさにその一人であったし、その有名な述懐は、当時の思想界の様子を彷彿とさせる<sup>3)</sup>）。

この書が問題提起したことがらは数多いが、美しい自然の「暗号文字」(Chiffreschrift) (第四二節) という章句もそのひとつである。このカントらしい、いくぶん詩的ともいえる表現が、先述した同時代および後代の思想家たちにいかなる影響を与えたかを検証することは、当時の哲学の根本問題である自然と精神、自由と道德、外界と内面といった様々な構造を考察するうえできわめて重要な作業となろう。

以下「第一項」は、論の進行の都合上、前述の第二部第二章「2 カント『判断力批判』とシェリング『超越路的観念論の体系』——近代ドイツ藝術哲学における「暗号論」の系譜」で論じた要点の再掲となる。ご了承願いたい。

#### 第一項A カント

すでに先の第二部第二章で指摘したように、カントは『判断力批判』第四二節で、美についての関心と道德的関心について論じている。レンシュ-トリルがこうしたカントの試みを、巧みに「美と善との古いプラトンの結合が近代的言説において形を成した」ものとしている(Ränsch-Trill. 1986)のも、既述のとおりである。ドイツ・「イデアリズム」という名称は、まさにこうしたプラトンの含意において理解すべきであろう。カントはあくまで倫理学から美学へ、自然から藝術へと、類比的に考察していると言ってよい。美感的(ästhetisch)判断と道德的判断に関する考察において、ヤスパースはいよいよ自然の暗号文字について言及する。ここであらためて、先に本論文第二部第三章、九一頁で引用したカントからの長文(Kritik der Urteilskraft, S. 170f.)を再度確認されたい。それは一読すればわかるように、美と善、美感的なものと道德的なものとの対照性を浮き彫りにしている。さらにそれは、主観的なものと客観的なもの、偶然と意図、内面と外界等々、幾層もの対比的構造に及んでいる。

カントの議論はこうであった。まず美への直接的関心も、実際には善への思惟様式が具わっていることが前提であるとして、善を美にいわば優先させる。この「美感的判断の道德的感情との類縁性」は、この関心が類縁性からいえば道德的であること、自然美についてそうした関心を抱くのは、あらかじめ道德や善についての関心が十分に基礎づけられていることによって初めて可能であること、そうカントとは考え、こうして「我々の内なる道德」が何度も強調されることで、ここでの議論と、後半の目的論的判断力批判とが橋渡しされていたのであった。

すでに指摘したように、カントが自然美を藝術美より上に置く理由は、両者における適



意の有無によるものである。適意と関心とは対象の表象と結びつくか否かにおいて異なっていて、いかなる関心からも解放された適意と同様、意図的な適意を伴わぬ直接的関心もありうるわけである。だからカントは「美しい技術」を、美しい自然を模倣したものであるか、あるいは故意に我々の適意を目指しているのが明らかな技術であるか、いずれかであるとしていた(Vgl. KU, S. 171)のであり、後者の場合を、「作品の根柢にある原因についての間接的な関心」、「ただその目的によってだけ関心を覚えさせる技術についての関心」しかない、とみなした(Vgl. KU, S. 171)。このような藝術美が、喚起するという目的ゆえに関心を惹起するのにすぎぬのとは異なり、自然は美によって我々の適意を惹起しようという意図を欠き、結果として適意が惹き起こされたとしても、先に引用したようにそれはあくまで「偶然」である(Vgl. KU, S. 170)。こうした偶然性によって美が我々の意に適うことで、かえって自然の産物が、一切の関心から独立した適意と、合法則的に一致する根柢が含まれているのに、自然が形跡を示し、暗示を与えている(Vgl. KU, S. 169)ことに、理性が関心を抱いている。「自然がこうした美を産出した」、こういう考えが直観および反省に伴わねばならず、我々が美に対して直接的関心を抱くのも、ただこの考えにのみ基づくからであった(Vgl. KU, S. 167)。

このようにして、自然の産物から自然の産出へ、そして所産的自然から能産的自然への転換を促された。これこそカントの「暗号」論の核心なのである。この転換は、理念が「客観的实在も有すること」(KU, S. 169)であり、個々の美しい自然対象から、自然の産物、さらにはもはや産出的と映るはずの自然そのものへと眼を向けることで、はじめて可能となる。自然の産物の一切の関心から独立した我々の適意との合法則的な一致を想定させるような何らかの根柢は、自然の示す「形跡」によって、自然が与える「暗示」によって、我々の理性に関心づける。したがって理性は、自然のそうした一致のあらゆる表出について関心を抱かずにはいられない (Vgl. KU, S. 169)。だからこうした心情が産出的な自然に関心づけられること無くして、しかもそれと同時に、自然の美に関して反省することはできない (Vgl. KU, S. 169)。こうした関心「道徳的には類縁性にある、すなわち、理性は道徳的感情のうちに理念に対する直接的関心を生じさせるのであり、あらかじめ道徳的な善についての関心が十分に基礎づけられたかぎりでのみ、自然の美についてもそうした関心をもちうる (Vgl. KU, S. 169)、ということになる。

こうした「美と道徳性」をめぐるカントの思想について、ヤスパースは『偉大な哲学者たち』(一九五七年)で以下のように概括している(本論文第二部第一章に既述)。

「——しかし別な連関からいえば、「趣味を基礎づける真の予備学」は、「倫理的理念の発達と道徳的感情の教化」なのである(なぜなら超感性的基体において、美感的理念と道徳性の根源は一体だからである)。／美の道徳的意義は、カントの洞察の絶頂である。／すなわち、自然美は現実である。カントによれば、(中略)自然美への直接の関心は、「いつでも善良な魂のしるし」なのである。しかもこのことは、超感性的根源の暗号のひとつと

しての、自然美の現実への「関心」に基づくのである」(Die großen Philosophen, S. 505f.)。

ヤスパースが自身の「暗号の形而上学」の原型として理解したカントの暗号論は、こうした重要な意義をもつものであった。

## 第一項B シェリング

シェリングは『超越論的観念論の体系』で、それまでの数年間にわたる思辯的な自然哲学研究成果を示すとともに、その自然の有機体論(Organismus)を、今度は藝術論において展開した。この書でシェリングはカント『判断力批判』の例の暗号文字についての記述に言及していることはすでに述べた。そこでシェリングは、カントによる本来の美感的判断力における議論を、意図的に、目的論的判断力における議論へと引きつけようとしていた。そしてその際のシェリング説の要諦は、次のようなものであった。

自然が、自由無しに産出され、ある目的に従って産出されることなくして合目的である所産である、換言すれば盲目的な「メカニズム」の作品である、それにもかかわらず、しかも自然は、意識的に産出されたかのように見える所産として現象せねばならない。

このことから導き出せるのは、以下の二つの命題である。それは、自然は第一に、合目的の所産として現象せねばならず、また第二に、生産からすれば合目的でない、という事態であり、すなわち自然は合目的の所産のすべての性格を自らにもちつつも、しかし根源においては合目的でない。言い換えれば、盲目的なメカニズムに基づく盲目的な自然力の所産でありながら、まったくもって合目的である。シェリングの意図は、目的論では矛盾に陥るこの事態が、超越論的観念論の根本命題によってア・プリオリに演繹されることを示すことにあった。すなわち、「いかなる意図もいかなる目的も無いところにこそ、最高の合目的性が現れる」(SW, Bd. III, S. 608 Anm.)、それが自然の本質である。その所産においては、「自由なものは必然的であり、そして必然的なものは自由である」(III608)のだった。

シェリング初期哲学の集大成『超越論的観念論の体系』が、自然哲学期と同一哲学期(この時期に「藝術哲学期」を含めるという見解を、私も採りたい)とを繋ぐ地位を占める意義はここにある。自然の本質を捉え、翻って自由を観たとき、そこに不可避であった必然性・合法性との分裂から、人間はのちに藝術の世界へと進まねばならない。だからこそ、周知のように「藝術は哲学のオルガノン」となるのである。

今はただ「外界における合一された自由および必然性の完全な現象」は、「有機的自然」のみが与える(III608)。このことはすでに、「自然の所産」からあらかじめ推察されており、「超越論的観念論」の「体系」のみが、あの「同一の所産が同時に盲目的所産にしてしかも合目的である」という矛盾を説明できる(III609)。なぜならこの体系は、所産の合目的

性か、あるいはその所産の産出の（盲目的な）メカニズムか、という元来矛盾すべき共存を廃棄しないからである。

こうしてシェリングが『超越論的観念論の体系』第五主要章(Hauptabschnitt)において到達するのは「藝術的直観」である。そこでは、①意識的活動と無意識的活動が客観的となる。さらに②自我が自己自身に対し同時に意識的であり、また無意識的でもある(III611)。

盲目的で、機械的な合目的性における自然は、意識のおよび無意識的活動の根源的同一性である。けれども超越論的-哲学者は、この同一性の（すなわち調和の）原理が、先にも述べたように、自覚の最初的作用においてすでに分かれていて、すべての意識はその上に載ったものでしかないことを洞察している。「自覚では遅すぎる」のである。だが自我はそれを知らない。だからこの意識と無意識との同一性、換言すれば主観的なものと客観的なものとの調和、その最後の根拠を自我に対して客観化させること、まさにこれこそが、すべての哲学の課題なのである(III610)。

そこでまず①について、藝術的直観は実践哲学から導出可能な直観とは区別される。なぜなら実践哲学の場合では、叡智はただ内的直観に対してのみ意識的であって、外的直観に対しては無意識的だからである(III611)。次に②について、藝術的直観は自然所産においてもっていた直観と区別される。この直観では意識的な活動と無意識的な活動との同一性を認識はするけれども、その原理は自我自身のうちでの同一性としてではない。根源的同一性はそれぞれの有機体において、いわば「モノグラム」〔花押〕<sup>14</sup>として反映されており、すでに自我は、直接的にこの同一性において、自己を認識していなければならない(III611)。

そしてこれらはただ、藝術的直観でのみ可能なのである。シェリングはこの第五主要章において、意識的と無意識的、合目的的と盲目的、主観と客観、自由と必然、さらには内と外、自我と自然といった様々な関係を、矛盾として廃棄するのでなく、藝術と自然において明らかにしようとするのである。このとき藝術と自然をつなぐものこそ、超越論的観念論にほかならない。

こうして最終第六主要章において、すでに「序論」で予告されたように、藝術が哲学の一般的な「オルガノン」(III612ff.)として、超越論的観念論により演繹されることとなる。カントは藝術において自由をもっぱら合目的性の問題に即して考察していたが、シェリングもやはりここで、藝術的直観による藝術所産の演繹に着手するのである。この直観は、自由の現象においてと自然所産の直観においてと、分かれて存在しているもの、すなわち自我における意識的なものと無意識的なものとの同一性ならびにその意識を、総括する(III612)。こうしてシェリングにとって「超越論的観念論」の悼尾を飾るべき藝術所産の演繹は、あの自然の合目的的形式から得た自由の現象と自然所産の直観、あるいは意識的活動と無意識的（盲目的）活動、または主体的なものと客体的なもの、これらが絶対的に合一することによって果たされるのである(III: 613f.)。

これは「美的観念論」とも呼ばれ、それはすなわち、美的直観によって主観と客観の同一性、知性と自然との同一性を捉えるものである。そして藝術こそが、哲学者が自然哲学

によって得た成果を、より根源的にかつ自然本性的にもたらす、とする。かくして、カントのあの章句は、シェリング『超越論的観念論の体系』における独自の考察を経て、次のように昇華する。

「我々が自然と呼ぶものは、秘められた不思議の文字(wunderbarer Schrift)のうちに閉ざされた詩である。だが、我々が不思議に欺かれ、自分自身を探しつつも自分自身から逃げていく精神のオデュッセイアーをこの謎のうちに認識するならば、この謎も解かれることであろう」(III628)。

まさにこの意味で、シェリングにとって、藝術が哲学の「オルガノン」にして「ドキュメント」なのである(III628)。

## 第二項 ヤスパーズ：暗号による藝術形而上学

こうしたカントとシェリングによる暗号論の検証を踏まえて、次にヤスパーズの形而上学について考察してゆきたい。

### 第二項A ヤスパーズの「暗号論」

まずヤスパーズが「自然の暗号文字」という理念をカントどれだけ共有していたかについて、ヤスパーズの『カントの根源悪』(*Radikal Böse bei Kant*)から検証しよう(この小論は一九三五年のチューリッヒでの講演をもとに書かれており、これはちょうど彼が『哲学』を刊行した後、『哲学的論理学』構想が進行する過程での、その最初の成果と目される重要な単行本『理性と実存』(同書もまた五回の連続講義をもとに執筆された)を発表したのと同じ時期に当たる。一九五一年論文集『弁明と展望』で初めて活字となった。なお、以下の引用は本論文序説にて既に挙げた。また、本論文第二部第一章にも一部を省略して挙げた)。

「超越者を直に観、知り、畏敬をもって捉えることは、有限の時間的現存在における人間にとってその人の真理の形式ではありえない。『世界と人間自身とが創られた最後の窮極目的が享楽のためであり、あるいは観照し、観察し、感嘆するためであると言うならば、それは理性を満足させるものではない。なぜなら理性は、人間と人間の存在が窮極目的でありうるような唯一の制約として、人間だけが彼自身に与えうる人格的価値を前提するからである』。たしかにカントは自然における「暗号」の解読Lesen<sup>6</sup>を拒みはしないし、思辯



を拒んでもいない。——しかしこれら理性のふるまいの様態は、現存在における理性の時間的な行為への関係において初めてそれ自身に意味をもつような確認の歩みなのであり、こうした理性がその活動の実在性ととも、そしてこれを通してのみ、超越者を捉えるのである」(Radikal Böse bei Kant, in: Op. Cit., S.130)。

ヤスパーズにとってもまた、暗号解読だけでは十分でなく、それ以上のものが必要である。しかし無時間的な理性が有時間的な現存在と関わることによって成り立つような、暗号解読という確認があつて初めて、超越者を把握できるのもまた事実である。それが彼にとって形而上学という超越にほかならなかった(Ph.I: 57ff.)。そもそも彼が取り組んできた課題とは同じく『哲学』緒論にあるように「存在者の存在」であり、さらに後年『哲学的論理学』構想においてはまず「真理」であつた。その真理論(第一巻『真理について』一九四七年)のなかで、彼は「真理存在の完結」(Vollendung des Wahrseins)について、それは「真理への最大限の近さで真理について語られうる場所」(VdW: 869)であり、そうした真理へと通ずる途上で「思惟が手引きであり、道具(Werkzeug)であり、あるいは補助である」(VdW: 869f.)と述べている<sup>7</sup>。それは四つの段階からなる。第一、世界観の心理学的考察。第二、真理存在の完結の時間的な現象の現前化。そしてとくに注目したいのが第三と第四の段階である<sup>8</sup>。第三段階は根源的直観における真理の完結であり、そして最終の第四段階は、まさに哲学することそのものである。「我々が真理存在を把握するのは、真理存在を貫徹している、あるいはそのうちへと埋没している直観や思惟の力による。この際の直観は、神話や文藝という根源的直観のうちで真理存在を完結する。他方、思惟は哲学することにおいて真理であるものを完結する」(VdW: 896)。すなわち、「理性という無限に開かれた運動」、「愛という媒介者的な存在」、そして「存在の暗号という客観的となった形態」のうちで、真理に触れる。「哲学することにおいて、理性と愛とは根拠であり、暗号は真理の完結なのである」(VdW: 871)。

『哲学』最終第三書『形而上学』におけるさらに最終段階「暗号文字の解読」と、『真理について』における「暗号(象徴)としての客体性」<sup>9</sup>についての考察とは、明らかな対応を見せている。後者は「根源的直観における真理の完結」の一例としての通称「悲劇論」に先行されるが、これはいわば狭義の藝術哲学であつて、ヤスパーズが標榜する本来の藝術哲学は「藝術についての(über)哲学ではなく、藝術における(in)哲学」(Ph. III: 192)であるから、藝術の問題は哲学一般においてもたえず存在する。したがって、我々にとって『形而上学』の最終段階で示された「超越者の暗号文字」としての「藝術」についての形而上学的考察は、『真理について』の最終段階での「暗号としての客体性」の考察へと関連づけられねばならない。

このとき、ヤスパーズ暗号論の理解に参考となるだろうと思われるのが、彼のシェリング理解である。ヤスパーズはシェリングを受けて以下のように述べている。

「藝術は暗号をして語らしめるが、しかしそのことがらは、他のいかなるしかたでも述べえぬもので、しかもその述べられたことが、すべての哲学することがその周囲を運行しているあの本来的存在に的中するから、したがって『藝術は哲学のオルガノン』（シェリング）となる」（Ph. III: 192）<sup>\*10</sup>。

『哲学』と『真理について』という二つの主著の最も重要な接点はここにあり、ヤスパースを二〇世紀において近代ドイツ藝術哲学の系譜に立つ者とみなすべき根拠もまた、ここに存するといえる<sup>\*11</sup>。

## 第二項B 藝術の形而上学

ヤスパースは普遍的視野を具えた思想家であって、彼の「暗号論」も、自然や藝術のみの問題にとどまるものではない。それはもっぱら主著『哲学』全三書のうち第三書『形而上学』では、超越者と実存との連繋において語られる。ヤスパースによれば、超越者はそれ自体ではけっして捉えられず、ただその言葉が「形而上学的対象性」としてのみ捉えられるにすぎない。それゆえ彼はそれを「暗号」と呼ぶのである(Ph. III: 129)。その超越者<sup>\*12</sup>の言葉である暗号は三つに分けられる。

第一のものは超越者の直接的言語であり、個々の実存が己れの絶対的意識において、歴史的一回性の瞬間にのみ、聴取可能である(Ph. III: 129)。そしてそれが実存間に伝達可能となると、それはもはや直接的言語ではなく、形象等を伴って翻訳可能となった第三言語である(Ph. III: 129)。後述するように、藝術はここに含まれる。「形而上学的実質を伴った言語が客観的になった形態は、直観的な三形式をもつ」、すなわち「特殊形態の神話」「彼岸の啓示」「神話的な現実」である(Ph. III: 132)。例えばファン・ゴッホにとっては、「風景・事物および人間が、その事実的な現前のままで同時に神話となり、それゆえ彼の画の一種独特な力」を生み出している(Ph. III: 133)。最後に第三言語である。これは「思辯的言語」と呼ばれ、哲学はここに含まれる。「思想が暗号文字を自ら解読する時」、思想は「その固有の形式的法則に耳を傾けつつ(gehorchend)、必ず対象性において思惟する。根源的な暗号文字を、新しく記すことによって解読する(lesen)」(Ph. III: 134)。ここで、「記す」〔書く〕と「解読する」〔読む〕の関係とともに、思想が自らの固有の形式法則に「耳を傾ける」(horchen)という表現に注目したい。ヤスパースは理性(Vernunft)が語源において「知覚する」〔聞く／聴く〕(vernehmen)と深く関わることを強調する(VdW: 960)。それゆえ彼はここで、例えば藝術哲学が、理性の働きによって、超越者の第二言語である直観的・形象的暗号としての藝術を、思惟象徴の暗号における超越者の類比的思惟へと変化させることを要求しているのである。そしてそれこそが哲学的「思辯」にほかならず、彼はこれを「自分で掴み取って、頭から捻り出して構成した暗号文字、それは形而上学的対象性として超越者を精神

へともたらずが、それにおいて超越者とつながるまで観照的に沈潜すること」(Ph. III: 135)と定義している(なおここでの暗号文字についての表現が先に引用した「暗号文字を新しく記すこと」に対応していることは明らかであろう)。

また、形象を伴った暗号としての「藝術」は超越者の第二言語に属するが、一方では第三言語に属している超越者の暗号としての哲学的思辯を、彼は「哲学的な音楽」という比喩で表現する。こうした「音楽」の喩えは、例を挙げると『哲学』の第一書『哲学的世界定位』の冒頭に置かれた「哲学への序説」(これは全三書の概観を果たしている)、そのうちの「形而上学としての道」という節で、次のようなやや難解な表現がある。「(ライプニッツ—カント—シェリング以来の問い、なぜ或るものが在り、何も無いのではないのか、という根本問題をめぐるこれらの思考過程は、)感動はさせるがしかしあらゆる自由に可能性を残しておく音楽のようなものである。それはこのようなものとしてはまだ何ものでもないが、にもかかわらず、何らの移調も無く情感的〔美感的〕(ästhetisch)には拘束されることなく楽しめる論理的演奏の音楽性に相当する」(Ph.I: 57-58)。ヤスパース特有のこうした叙述に直面して、「音楽」をたんなる藝術の様式、ただの音響藝術と捉えてしまっただけは、もはや理解不能に陥ってしまう<sup>\*13</sup>。例えば「移調」(Umsetzung)とは音楽用語であり、一般には「置換」と訳されるであろう。同様に「演奏」(Spiel)もまた、哲学では例えばプラトンの「弁証法的遊戯」を連想させもする<sup>\*14</sup>。ヤスパースはここで、哲学および哲学史を活写するに際して、音楽を本質において捉えつつ、巧みにそれと類比させているのである。

また同書最終章は哲学に対しての、宗教・科学・藝術それぞれの比較論考に充てられており、その末尾で彼は次のようにも述べている。「ただ一箇所においてのみ哲学は、藝術の傍に歩み寄る。暗号文字の合理的解釈の試みとしての形而上学的思辯は、藝術の類似物(Analogon)である」(Ph. I: 340)。しかしかえってこれは、ヤスパースが藝術と藝術哲学とを区別していることを如実に示していると言うべきであろう。なぜなら、暗号を「合理的」に読解する「形而上学的」「思辯」とは、三重の意味で通常の藝術の定義(「合理性」とは距離を保ち、「形象」を伴い、「直観」的である)に反するからである。したがって、彼がここで念頭に置いている藝術とはむしろ、例えば音楽であれば、「音楽的哲学」と対置された「哲学的音楽」に相当するもの(前出註一三参照)、あるいはまた造形藝術においては、「形而上学的な暗号文字としての藝術」「形而上学的な」藝術、などに該当する<sup>\*15</sup>。「一切が消失する場所において、哲学する働きが知識可能性と実存開明との限界に近づく時でさえ、哲学する働きは沈黙の中へまったく途絶えてしまうことはない。抽象的論理的範疇のなかで、現実的ないし神話的直観の解釈の中で、形而上学としての哲学は、その中で存在それ自体が言い表されるべき、常に多義的な言葉を語る。そこには聴き取り難い音楽のような世界が存在する。この世界はたんなる言表や合理性の喧騒の中に迂り落ちる。この世界は藝術における幸運な場合のように、一瞬の中に即座に直覚的に聴き取ることはできず、そのためには、こうした思想の遂行の長い修行が必要である」(Ph. I: 340)。この、カントの件の句にも劣らぬ詩的な表現のうちに、ヤスパースにとって、とくに音楽が有する形而上学

との「類縁性」〔親近性／親和〕(Verwandtschaft)が、いかに重要かが示されている。彼の暗号は聴くものでもあるということになる。

## 第二項C 藝術哲学における暗号の特質

では以上の考察に続き、ヤスパース暗号論の具体的検証に移ろう。『形而上学』の暗号解説の章で、彼は超越者の第二言語としての藝術について、およそ次のような議論を展開している(Ph. III: 192ff.)。

我々は自然や歴史および人間における暗号を伝達する。それが思辯的思惟においてなされれば哲学となり、直観性そのものにおいてであれば藝術となる。シェリングが「藝術は哲学のオルガノン」と言ったことに、ヤスパースも同意する。例えば、哲学である思辯的思惟にとって、藝術は対象ではなく、超越者を見るための「眼」(前出註一三参照)となる(Vgl. Ph. III: 192)。あるいはまた、例えばシェイクスピアの悲劇の中で、独創的な人物たちが挫折するという自己存在において、解義されずまたすべくもなく語ることがらを、私は哲学する時よりよく聞くことができるものの、それを哲学に翻訳することはできない。それはあくまで、藝術という間接的な第二言語、あるいは悲劇的なものの対峙した「根源的直観」(ursprüngliche Anschauungen)において語ることができるのみである(『悲劇的なものについて』におけるオイディプス論、ハムレット論を参照のこと)。ゆえに藝術はまた、中間的な存在でもある。藝術は無時間的な神秘説あるいは瞑想と、実存の緊張との中間に存する(Vgl. Ph. III: 192-193)。これは、プラトン以来、多くの哲学者によって藝術が批判されることとなる理由の一つであり、藝術の現世からの乖離しやすさに由来する。

形而上学と藝術との類縁性についてヤスパースはこうも述べている。「人は形而上学的思惟において藝術へと推し進む」(Ph. III: 194)。したがって、藝術にとって事実的素材は非本質的、第2義的なものにすぎない。藝術の素材性にのみ関わるのは模倣説だが、真の藝術とは、事物の中に無限の理念として内在する全体性や形式を捉え、また理念の力を実現しようとするものである(Vgl. Ph. III: 194-195)。類型や様式として図式的に表現するならばそれはなお抽象的であり、美的観念論はこの一般的表現にとどまるゆえ、藝術にとってまだ不十分である(これはヤスパースの美的観念論批判である)。それに対し天才(Genie)は、理念を或る絶対的に歴史的に掛け替えのない一回性として具象化する。ここで初めて暗号となった超越者が語るのだ。天才として、創造的天稟(die schöpferische Begabung)と、そこから超越者の啓示が現れる根源たる歴史的実存とは一つになるのである(Vgl. Ph. III: 195)。

そして、藝術における暗号にはふたとおりの現れ方があり、ひとつは「超越的幻像」(transzendente Vision)として直観され、いまひとつは「内在的超越」として現実そのものの中から捉えられる(Ph. III: 195-196)。前者は例えば神話の世界に登場する人物であり、超越者の形象化である。——ホメロスとヘシオドスは、ギリシャ人のために彼らの神々を創



造した（ヘロドトス）。あるいは聖母マリア、キリスト、聖徒、殉教者——。一方、藝術は經驗的現實だけをそのとおりに描写する。神話的藝術が現實の要素から他の一世界を作るのに対し、内在的超越者の藝術は經驗的世界そのものを暗号と化す。純粋な超越者の藝術家は伝承された表象を造形し、内在的超越者の藝術家は現存在を新たに暗号として解読することを教える。歴史上の最大の藝術家たち、アイスキュロス、ミケランジェロ、シェイクスピア、レンブラントたちは、これら二つの藝術の可能性の間に立っていた。彼らは神話的内容を取り落とさず、かえってそれらを現實のなかへ——彼らが彼ら固有の自由から、そのとおりのものとして超越者のなかで新たに発見した現實のなかへ——取り込んだ。神話的世界と現實との根源的相互依存関係が、彼らにおいて「高められた現實」となったのである(Ph. III: 195ff.)。

こうしてヤスパースによる暗号としての藝術論は、個別の藝術各論を経て、次の、そして最終の段階である暗号文字の思辯的解読へと突破していく。

#### 小括

以上ヤスパースの藝術形而上学を暗号文字の解読と哲学のオルガノンというふたつの点から検証した。本章の意図はあくまでそこ、すなわち第二項にあるものの、第一項においてカントとシェリングおよびヤスパースの関係<sup>16</sup>についてあらためて確認できたことがあれば、それは望外の喜びであると言わねばならない。だがもしために論点が散漫になったとすればひとえにそれは論者の力量不足による。広くご叱正を請うゆえんである。

## 凡例

ヤスパースの著作からの引用するに際しては、彼の二つの主著『哲学』(*Philosophie* 1932)第一書『哲学的世界定位』(*Philosophische Weltorientierung*)を(略号 Ph. I)、同第三書『形而上学』(*Metaphysik*) (同 Ph. III)、ならびに『哲学的論理学 第一巻 真理について』(*Philosophische Logik. Erster Band.: Von der Wahrheit* 1947) (略号 VdW)、および『弁明と展望』(*Rechenschaft und Ausblick*) (初出一九五一年。ただし引用頁数表示は一九五八年ペーパーバック版のもの)を、それぞれ用いた。カント『判断力批判』(*Kritik der Urteilkraft* 1790)はマイナー社 PhB 版 (K. Vorländer 編、一九四八年)を用い、引用箇所は欄外に表記されているオリジナル第三版の頁数を KU の略号とともに記した。シェリング『超越論的観念論の体系』(*System des transzendentalen Idealismus* 1800)もオリジナル版をもとに再編集された PhB 新版 (H. D. Brandt と P. Mueller 編、一九九二年)を用いたが、引用箇所は息子版著作集 (F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (=SW), Hg. v. K. F. A. Schelling, 1856-1861, Bd. III)の巻数のローマ数字、および頁数をアラビア数字で示した (ただしこれらは PhB 版には記されていない)。

## 註

- <sup>1</sup> ヤスパース形而上学の固有性は、客観的存在に関する「哲学的世界定位」(『哲学』第一書)、主体に対する「実存開明」(Existenzerhellung) (同第二書)、そしてこれらを経た後の超越者の「暗号文字の解説」(Lesen der Chiffreschrift)としての「形而上学」(同第三書)というその性格によっても明らかである。しかしながらその形而上学は結果としてプラトン以前の真理論はおろか、アリストテレスの第一哲学(後代これが「アリストテレス体系」(*Corpus Aristotelicum*)分類に際して『形而上学』と名づけられたのは周知のとおり)とも軌を一にするものであったから、ヤスパースは自信をもってそれに『形而上学』というきわめて伝統的でありまた使い古された名を冠したのである。
- <sup>2</sup> そもそもこの「暗号文字の解説」という着想は、彼らのみならずシラー(『ユリウスの神智学』、しかしこれは『判断力批判』以前の成立である)、ノヴァーリス(『サイスの弟子衆』および多くの「断片」、ただし彼が『判断力批判』を読んだという史料적裏づけはない。ザムエル編批判校訂版のすべてを見渡しても、同書に関する言及は存在しない)、そしてヘルダリーン、F・シュレーゲルら、近代以降のドイツに見られる本来的な藝術哲学の系譜上に見出せる。それらについての考察は今回は割愛したが、他日別の論考をもって明らかにしたい。
- <sup>3</sup> 「本来の意味の哲学に対して私は何らの器官(Organ)をも有していなかった。(中略)カントの『純粹理性批判』はもうずっと前に刊行されていたが、それはまったく私の関心事ではなかった。(中略)そうこうしているうちに『判断力批判』が手に入り、そのおかげで私は最高に楽しい生涯の一時期を過ごすことができた。ここで私は、自分の種々雑多な研究が整然と並べられ、藝術の所産と自然の産物が同等に取り扱われているのを見た。美感的判断力と目的論的判断力は互いに照らし合っていたのである。」(ゲーテ『色彩論』木村直司訳、ちくま文庫、二〇〇一年、九頁以下参照)
- <sup>4</sup> 「モノグラム(花押)」については、先述した註のように、新全集(すなわちバイエルン・アカデミー版)の次の箇所を参照：F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*. Reihe I, Bd. 9-2: 190 (Anm. S. 311, 15).

<sup>\*5</sup>「目的論への一般的註」でのカントの原文は、ここに括弧書きで「観照も観察も感嘆も、たんにそういうものにとどまるかぎり、特殊な種類の享樂以上のものではない」(KU: 471)とある。

<sup>\*6</sup>カントは暗号文字「解釈」(Auslegung)と言っていた(本章第一部Aでの引用文参照)。それに対し、ヤスパースは「解説する(あるいは「読む」)」(lesen)と言う。ここにヤスパース暗号論の顕著な特徴が一つ見出せる。彼にとって「暗号文字」はやはり「文字」であり(単独で「暗号」と記されている場合でもやはり「暗号文字」であることが意識されている)、それゆえ文字を「読み」、そして「記す」のである。本章第2項B参照。

<sup>\*8</sup>言うまでもなく、Werkzeug とは古代ギリシャ語 Organon がドイツ語訳されたものである(ドイツ語化されたものが Organ)。さらに読者は一連の表現によって、当然ながら「手引き」(Orientierung)から「世界定位」(Weltorientierung)をも連想するであろう。

<sup>\*8</sup>「真理存在の完結」は、神話、文藝、〔造形〕藝術、宗教などの「根源的直観」において(『真理について』「第三部 真理」「第三篇 真なる存在の完結」「三 根源的直観における真理の完結(例: 悲劇的な知)」——この章は『悲劇的なものについて』(Über das Tragische)として一九五二年に単行本化された——、さらには哲学することにおいて(同「4 哲学することにおける真理の根拠と完結」——この節によって千頁を越える本書は幕を閉じる——)遂行される。

なお、「〔造形〕藝術」とあるのは、ヤスパースは「藝術」(Kunst)という語で「造形藝術」(bildende Kunst)を意味するのがもっぱらだからである。ただし『形而上学』における「藝術の多種多様性」の節では、「彫刻」(Plastik)「絵画」(Malerei)また「舞踏」(Tanz)という分類もなされている。それによれば、藝術の各ジャンルは音楽(Musik)、建築術(Architektonik)、彫刻の系列と、絵画と文藝(Literatur)の系列とに二分される。ちなみに「詩作」というニュアンスで Dichtung が用いられるのは『悲劇的なものについて』である。

<sup>\*9</sup>この『真理について』では、ヤスパースはもっぱら「暗号」と「象徴」(Symbol)とを併記している。これは『哲学』の時代とは明らかに異なるものの、さらに後年の『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962)や最終講義録『超越者の暗号』(Chiffren der Transzendenz) (弟子の H. Saner 編で一九七〇年刊)ではまた「暗号」に統一される。

またここで、先に「哲学的世界定位」を「客観的存在に関する」と述べたことと齟齬が生じているのではないか、という疑問が起こるかもしれないが、こうした科学における客観的な対象一般すなわち「客体」と、暗号としての「客体性」との違いについて、ヤスパースは次のように述べている。「真理の完結は、認識の峰としての客体のうちで到達されるのではなく、本来的には客体ではないけれども一切の認識を超えた客体的なものの、すなわち我々が暗号とか象徴、あるいは譬喩と名づけているもののうちで到達される」。

<sup>\*10</sup>ヤスパースの第二次大戦後の講演集『現代における理性と反理性』における以下の言葉も参照されたい(〔 〕内は論者による補足)。ヤスパースがシェリングを名指ししつつこの言葉を引用するのはこれら二箇所である。「〔科学的に不可知なものの開明(Erhellung)へと、しかもまさしく哲学的方法を意識しつつ思考が解き放たれる。〕そうすると万物の言葉が聴き取れる(hörbar)ようになり、神話は意味あるものとなる。文藝と〔造形〕藝術とが『哲学のオルガノン』(シェリング)となる。とはいえ神話の言葉が知

識内容と混同されるわけではない」(*Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* 1950: S. 26)。

<sup>11</sup>『真理について』における「根源的直観」についてヤスパースはこう述べている。「神話、文藝、藝術、宗教的伝統(祭式や祈りや宗教的儀式や聖書)のうちで、哲学に先立って、真理を現前へともたらす根源的で精神的な直観や行為や形成物のようなこれらすべては、哲学することによっていわば哲学することのオルガノンとして把握され、そのことで、哲学することは、こうした助け無しには近寄りがたいままに終わるものを了解する。哲学することは、哲学することの了解のなかには現れてこぬものを、こうしたしかたで予示し、意識的にし、そして変化させるも、しかし損なわれぬままにしておく。哲学することは、己れにとってオルガノンとなるものを退化させるのではなく、こうした直観や行為の遂行のうちでますます深く関係することを可能にする」(VdW: 871)。

ところでヤスパースは「オルガノン」という術語を、主に三とおりの意味で用いている。第一にはたんにアリストテレス「論理学」の異称として。次にシェリングのテーゼ「藝術は哲学のオルガノン」を継承した見解から。第三に「理性のオルガノン」などという「哲学的方法論」あるいは彼独自の表現では「体系化」(Systematik) (閉ざされた「体系」(System)ではなく)の意味で、である。ここでの「オルガノン」は第二の用法である。また、彼は明確に「オルガノン」と「オルガン」(Organ)の二語を使い分けている。「哲学することは、それらの根源的直観をそのようなものとして活発にさせ高めつつ、それ自らとしては再びそれ自身の奥深いところでそれらの直観によって襲われ、それらと闘ってそれらを克服したり、あるいはそれらを所有して利用したりするので、哲学することはこれらの根源的直観と分離しがたいものである。(中略)これらの直観との不断の交渉は——たとえどんな意味でこの交渉が生ずるにせよ——これらの直観を哲学することのオルガノンに変化させる」(VdW: 916)。一方、「オルガン」の例は次のようなものがある。「文藝は、我々が世界空間や我々の本質のあらゆる内実をきわめて自明なしかたで把握するためのオルガンである」(VdW: 917)。両者はともに先の分類では第2のものである。しかし後者はより限定的に「器官」と訳すべきものであり、「オルガノン」のもつ「方法論」的意味合いは後退している。

こうした『真理について』での「オルガノン」あるいは「オルガン」の用法を踏まえ、さらに『真理について』冒頭の「哲学的論理学」全体への序論において、藝術を超えて「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」という重大なテーゼが提起される(以下の箇所を参照: VdW: 871, 916, 918, u.a. さらに第2次大戦中1941年の回顧録『私の哲学について』(*Über meine Philosophie*, in: *Rechenschaft und Ausblick*, S. 430ff.)でも同様の見解が示されている。なお本論文第 4 章も参照。「ヤスパース藝術哲学におけるオルガノンの意義について」<sup>12</sup>ヤスパースの「超越者」は「神」と捉えてよい。以下を参照のこと。Vgl. X. Tilliette, *Begegnung mit Karl Jaspers*, in: *Erinnerung an Karl Jaspers*, hg. v. K. Piper und H. Saner, München 1974. また、これを踏まえて書かれた草薙正夫訳『神の暗号』理想社、一九八二年の訳者解説二二頁以下。

<sup>13</sup>ヤスパース哲学における独自の「哲学的な音楽」「思辯」などの解題および語源的考察(例えば「思辯」=「視ること」、等)、例えば「本来的に音楽的な人は哲学することをしないし、またその逆も真である、という成語は」「それほど例外の多くない或る規則を言い表している。ショープンハウアーやニーチェのような音楽的な哲学者には、プロティノス、カント、ヘーゲル、シェリングに固有の、形而上学的な深い思索のうちにある、あの哲学的な音楽が徹頭徹尾欠けている」(Ph.I: 340)、これらについては本論文第



四部第一章を参照。

\*14 例えば、並木康三訳『哲学概説』（「哲学への序説」の邦訳）八千代出版、一九八一年、訳者解説、一二六頁参照。

\*15 「或る特定の美的理念の表出としての藝術と、形而上学的な暗号文字としての藝術とを峻別すべきである」。「我々が「偉大な藝術」と呼ぶのは、可視性を伴い、その藝術によって存在そのものが顕わになる、形而上学的な藝術である」（VdW: 917）。とくに造形藝術の形而上学的本質を提唱するヤスパースの藝術観は、美的観念論とは異質なものであり、明らかにハイデガーと同様に存在論的美学に属するものといえる。なお、音楽・美術と並ぶもう一つのジャンルである文藝については、『オイディプス王』『ハムレット』『賢者ナータン』などについて、『悲劇的なものについて』が主題的に論じている（VdW: 915–960）。

\*16 ヤスパースはリッカートら新カント主義に激しく対立しつつも、現代のカントをもって自任していた（弟子のH・ザーナーが編集した『マルチン・ハイデガーについての覚え書き』（*Notizen zu Martin Heidegger*）には、ハイデガーをフィヒテに、N・ハルトマンをヘーゲルに、クラークスをシェリングに、そして自らをカントに擬えているメモが収録されている）。大著『偉大な哲学者たち』のなかでもカントの部はまさに圧巻であり、両者の思想的関係がひじょうに強いことはもはや自明であろう。またヤスパースのシェリングといえば浩瀚な『シェリング 偉大さと宿命』（*Schelling. Seine Größe und Verhältnisse* 1955）が強い印象を与えるものの、かなり初期から彼は自らの方法論の本質的部分をシェリングから得ていることは本稿が示したとおりである。精神病理学者から心理学教授となり、いわば独学で「死者との対話」（ザーナー編遺稿集『哲学の世界史 序論』（*Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*））を通じて哲学を学んだヤスパースにとって、カントとシェリングという二人の近代ドイツ思想家の影響はきわめて大きい。

## 第二部 第四章 ヤスパーズ藝術哲学におけるオルガノンの意義について

あらかじめ、この章の概観を示す。

- 一 「藝術は哲学のオルガノン」
- 二 「オルガノン」の二つの型
- 三 第一の型の「オルガノン」
- 四 「オルガノン」と「オルガン」
- 五 藝術哲学の課題

### 一 はじめに ——「藝術は哲学のオルガノン」

——「藝術は哲学のオルガノン」(シェリング)——ヤスパーズがその著書の中でたびたび語ったこの言葉から我々は、あらためて哲学とは何か、そして藝術とは何かを考えることはできないだろうか。ヤスパーズはこの言葉から、シェリング哲学をどのように理解していたのだろうか。「機関」「器官」「道具」等々と訳される「オルガノン」(Organon)とは、いったい何を意味するのであろうか。この問題は従来ヤスパーズ研究でもあまり主題とされなかったことであるし、一般哲学史研究においても「オルガノン」とヤスパーズを結びつける考察は、ほとんどなされなかったように思われる。そもそも「オルガノン」と言えば、哲学〔史〕的にはまずアリストテレスの論理学を連想するのが普通であるが、それに先立つプラトンの「オルガノン」〔道具〕観も重要である。それから近代ではカントが『純粹理性批判』で行なっている「普遍的なものの論理学」と「特殊な悟性使用の論理学」との区別、つまりカノン〔規準〕とオルガノン〔機関〕の違いについての考察(Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B76ff.)や、シェリングが例の言葉で集約させた彼の同一哲学、およびそれと相互影響の関係にあったとされるフリードリヒ・シュレーゲルやノヴァーリスの思想や、さらに啓蒙哲学とロマン主義哲学との双方にきわめて近い位置にいたヴィルヘルム・フォン・フンボルトの「比類無き」(ヤスパーズの評。Vgl. VdW, S. 449)言語哲学における「オルガノンとしての言語」説等々、いくつも重大な問題が浮かび上がってくる。そもそもこれらすべてについてヤスパーズが何らかの認識をもっていたであろうことは疑い得ない。先述したように、我が国では「オルガノン」の訳語として「機関」と置くのが一般的だが、端的に「道具」としたり、さらに「方法」と充てて含蓄をもたせたり、さらには(当然「機関」を意識してのことであろう、)有機体論を踏まえてか「器官」とする場合もあり、その時には当然「オルガン」(Organ)(こちらは「器官」と訳されることが多く、それ以外では「機関」「道具」とされるのが一般的である)との関係もあらためて検証する必要があるだろう。しかしそれならば当然「有機体」(独Organismus/羅organum)に

ついでに関連もまた調べねばならず、こうしてそれぞれの語の関係を解明せねばならない必要性はきわめて明白である。とくにシェリングのとの関わり上、自然哲学的考察はごく簡単に本論文第三部第一章第三節（の3）で検証するのみにとどめ、本章では字数の制限から敷衍はできるだけ制限して、もっぱらOrganonのみに視野を限定せざるを得なかったのはまことに遺憾ではある。いずれにせよこれら三つの語がすべて同じ語原をもつということは以下の考察において大前提であることをことわっておく。

ヤスパースの場合、全著作中でOrganonという言葉は、Organに比べて目立たないとはいえ、主著を中心に少なくとも十数例は登場する。当然ながらそれらについて一つ一つ具体的に採り上げて詳細に吟味すべきであるが、今回本論文では、まずヤスパースが「オルガノン」について語っている箇所のなかから、私の問題意識によりとくに重要と思われるものをいくつか採り上げ、それらを検証し分類・位置づけをおこなうことによって、ヤスパース哲学の根本問題の解明に少しでも努めようとした。これらの考察が、ヤスパース哲学研究の一環として、そしてとくにヤスパースの藝術哲学理解に何らかのかたちで資するものとなろうことを、私は期待している。

## 二 「オルガノン」の二つの型

ヤスパースが自著において「オルガノン」について言及している例は、次のような二つの型に大別することができる。

1 「オルガノンとしての藝術」について述べたもの……これがシェリングのあの言葉を踏まえたものであり（もっともシェリングは、これに続けて「（藝術は）哲学のドキュメントである」とも言っている（Vgl. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Bd. III, S. 349, u. a.）のであるが、こちらはヤスパースによって引用されることはまず無かった）、本論文の最も重要なテーマに結びつくものである。

2 「哲学的論理学」構想における「オルガノン」……『真理について』の「第一序説」（「哲学的論理学について 全著作への序説」）で集中的に論ぜられている。本来の「論理学」が「形式論理学」〔論理数学〕（Logistik）へと「衰退」しつつあった当時（同書は一九四七年公刊）、ヤスパースが時流に逆らうかたちで「哲学的な」論理学を表明したこと、の『真理について』のまさに本質に関わる。前ソクラテス（Vorsokratiker）期以来の数千年に及ぶ「ロゴス」の歴史的意義と、ヤスパース哲学の根本である「理性」の働きとを結びつけるという意味で、ヤスパースは「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」という表現を繰り返し用いている（VdW, S. 9f.）。

今回は2についての本格的な論究はのちの機会に譲りたい。あくまで題目どおり1に視野を限定して、ヤスパースの主要著作中から該当する記述を三点抜き出してみよう。

実例：1-A

・「藝術は暗号をして語らしめるが、しかしその事柄は、他のいかなるしかたでも述べ得ないもので、しかもその述べたことが、すべての哲学することがその周囲を運行しているあの本来的存在に的中するので、したがって「藝術は哲学のオルガノン」（シェリング）となる。」(Ph.III,S. 192).....引用①

・「（科学的に不可知なものの開明へと、しかもまさしく哲学的方法を意識しつつ、思考が解き放たれる。そうなると）万物の言葉が聴き取れる(hörbar)ようになり、神話は意味あるものとなる。文藝(Dichtung)と美術(Kunst)とが「哲学のオルガノン」（シェリング）となる。とはいえ神話の言葉が知識内容と混同されるわけではない。」(VuW,S. 26).....引用②

・「少なからぬ哲学者にとっては彼らの固有の理性の真理(Vernunftwahrheit)を顕現させる上で文藝と藝術は不可欠のものであり、彼らは文藝と藝術を哲学のオルガノンとして語っている（シェリング）。」(gP,S. 37).....引用③

本章で最も重要視している表現が上記の三つの記述である。その理由は、  
一、いずれもヤスパーズがわざわざ「シェリング」と名指ししてこの言葉を引いている点。  
二、藝術という、哲学にとってきわめて扱いづらいものについてあえて哲学的に語ろうとしているという点。

一についてはいくつかの解釈が可能である。まず、このテーゼをシェリングに負うているということを明確にしておきたいということ。それはシェリングに対する敬意の表れとも取れるが、一方では自らの考えとシェリングの考えとをあくまで峻別しておきたい気持ちの表明とも受け取れる。というのは、シェリングのこの時代（同一哲学期）における藝術観は後年になってはかならぬシェリング自身によって修正を余儀なくされたものであるし、そしてまたヤスパーズ哲学にとってもそのままでは受け容れがたいものだからである。これらの点については後で詳論する。また一についてはさらに、シェリングの意味する「オルガノン」について注意を喚起するものと読むことも可能である。こうして、ヤスパーズのオルガノンの用法の、大きく分けた二つ目の意味について検証することの意義が明確化してくるがわかるであろう。そしてそれは、間接的には「二」について考察することにも通じてくるのである。

### 三 第一の型の「オルガノン」

しかしその前に、1のグループに連なるものを『真理について』の中から\*1もう少し引用しておきたい。藝術論を展開している部分だけに、引用元も自ずと限られてくる。

実例：1-B

・「根源的で精神的な直観・行為・形成物や、神話・文藝・美術・宗教的伝統（祭式、祈り、



儀式、聖典)のうちで哲学に先立って真理を現前へともたらすもの、これらすべては哲学することにおいていわばその(=哲学することの)オルガノンとして把握され、哲学することはこのような助け無しには近寄り難いままであるものを了解する。哲学することはその理解の中に浮かんで来ないものを指示し、意識的にさせ、変化させるが、しかし不可侵なままにしておく。それ(=哲学すること)は己れにとってオルガノンとなるものを退化させることなく、このような直観・行為を遂行することのうちでますます一層深い関わりをもたらす。」(VdW, S. 871).....引用④-1 および④-2

・「これら(=根源的)直観との不断の交渉は——たといかなる意味で生ずるとしても——これら直観を哲学することのオルガノンへと変化させる。」(VdW, S. 916).....引用⑤

・「この(=根源的直観の)世界は哲学のオルガノンとしていわば哲学に組み入れられている。」(VdW, S. 918).....引用⑥

・「それ(=悲劇的な知)は、詩を己れのオルガノンとして把握しその内容を反省しつつ我がものとする哲学的思考を通じて、明らかになる。」(VdW, S. 965).....引用⑦

・「(神話と啓示が語ったものを、たとえ哲学的に変形させてでも理解し知ろうとする)結果、文藝、美術、宗教で客観的となったものが哲学することのオルガノンとなる。」(VdW, S. 1050).....引用⑧

上記の五点はすべて『真理について』最終篇の第三章「根源的直観による真理の完結」に関する記述である。ここでのオルガノンはいずれも根源的直観の機能について語られている。そしてこれこそがヤスパース藝術哲学の独自性であり、シェリングの図式「藝術は哲学のオルガノン」から比べて、明らかに論に深化が見られる。ヤスパースは精神(いわゆる包括者の精神でなく広義の精神)史の上で哲学に先立つ神話・詩・藝術・宗教行為などに真理追究の働きとそれによってもたらされる現実性(Wirklichkeit)を認めている。ヤスパース哲学とは最終的には、神話や宗教、そして藝術などの「根源的直観」に基づく真理を超え、理性に基づく哲学的真理の完結を図るものである。哲学登場以前の真理意識に欠如しているのは哲学的反省にほかならないが、だからといってこれらの真理意識が虚偽なるものとして完全に退けられるわけではない。むしろその逆に、そういった根源的直観、あるいは暗号論における藝術という第二言語(『形而上学』参照)が、第三言語としての哲学に欠かすことのできない要素であり、一部ですらあるということ、そのことをここでの「オルガノン」は意味しているのではなかろうか。事実、ヤスパースはすでに『哲学的世界定位』の最終章「芸術に対しての、哲学の自己識別」において、両者の関係をこのように述べていた。このような悲劇的直観から哲学的理性への時代的転換は、従来一般的に認められていた「神話(叙事詩)の時代」から「悲劇の時代」への転換とも異なる視点に基づくものであり、後になって彼が提唱したいわゆる「枢軸時代」〔基軸時代〕(Achszeit) (詳しくは『歴史の根源と目標』(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)参照)に生じたものである。「反省」(Reflexion)\*<sup>2</sup> 的思惟の発生、すなわち「方法的哲学によって」(mit dem methodischen Philosophieren)、人間精神にいわば前代未聞の「飛躍」(Sprung)が生じたわ

けであるが、だからといってそれ以前に「人類を充たしていた真理意識が虚偽となるわけではない」のであって(Vgl.VdW, S. 915ff)、今や哲学はそれら根源的直観を自身に摂取してゆかねばならなくなったのである。もっともそれはたんなる無自覚・無批判にそうしているようなものではなく、ヤスパース哲学の大原則である「我がものとする事(Aneignung)と論争すること(Polemik)」を伴った「批判的摂取」でなければならない(Vgl. Jaspers, *Aneignung und Polemik*, hrsg. v. H. Saner, 1969)。「哲学することはこれら(根源的)直観をそちら側では活発にさせ高めつつ、自らは再び自身の奥深いところでそれら(直観)に心打たれ、それらと闘って克服したり、あるいは我がものとして役立てたり、それらとは切っても切り離せない状態にある。(また)哲学することはそれらを他なるものとして了解したり抵抗したり、あるいは自らのうちに受け容れ立証したりするが、ついにはそれらのうち若干のものを自らにとっては了解し得ないものとして対立、他なるものとして承認するに到る」(VdW, S. 916)。——このような「我がものとする事と論争すること」こそ引用⑤の「不断の交渉」にはかならず、哲学によるこのような直観とまさしく斬り合いともいうべき過程を経ることによって初めて、藝術(根源的直観)が哲学のオルガノンになるというのであれば、ここに Organon と Organismus(有機体)との語としてのつながりが当然意識される。哲学は藝術を自己の血肉と化し、その意味で両者は有機的つながりをなしているのである。藝術は哲学にとって他なるものであり、しかも哲学にとって原動力となるものでもある。そしてこれは、そのまま理性の本質にも関わる。ヤスパースによれば「哲学的論理学の最終目標は、最も疎遠なものがなお自分に最も疎遠なものと、はるかなものではあれ唯一的な超越者において相互に見出すことである」(VdW, S. 7)。理性の倦むことの無い衝動により、論理学は断絶の危機を乗り越える。換言すれば、「論理的な熟慮の意義は、思惟しながらの交わりのオルガノンとなることにある」(VdW, S. 7)。こうして哲学することは、その内なる他なるものを己れの原動力にする。先述したヤスパースの Aneignung と Polemik はこのような意味を有している。ここでまた我々は、かつてヤスパースが『哲学的世界定位』において以下のように述べていたことを想起するであろう。すなわち、「哲学は、哲学でないものだと区別すると同時に、採り入れようとするものとの自己識別において、自らを示すのである。他者が自分を否定したり去勢したりしようとするのがわかっている以上、哲学は他者を自己の外にもっている存在の明るさとして、闘争の中で己れ自身へと達しなければならない」(Ph.I, S. 292)。

#### 四 「オルガノン」と「オルガン」

一方オルガノンとオルガンOrganとの関係はどうであろうか。以下に示す引用は、その点で非常に興味深いものである。

##### 実例 1-C

・「文藝は我々が世界空間や己れの本質のあらゆる内実を最も自然で自明に把握するためのオルガンである。」(VdW, S. 917).....引用⑨

ヤスパースはなぜここでOrganと言っOrganonと言わなかったのであろうか。例として三とおりの考え方ができる。一、本来OrganonとすべきであったのにOrganとしてしまった、つまりヤスパースの誤りであるということ。二、両語を明確に区別して、ここではあえてOrganを用いているということ。三、両語を特別に区別せず、たんにここではOrganを用いているがさしたる理由はないということ。それぞれの考え方をさらに検証してみると、まず「一」については、ヤスパースによる(それもとりわけ『真理について』における)OrganonとOrganの違いに関して確認しなければ、仮に彼が誤っていたとしてもそれを指摘する根拠が得られない。そしてこの確認がなされれば、それはそのまま「二」について、すなわちヤスパースがいかに両語を使い分けていたかを理解する上での重要な手懸りとなるだろう(「三」については、ならば同じようにさしたる理由も無くOrganonを用いてもいいわけであり、少々説得力を缺く考え方であることは否めない)。しかしながら引用するとはいえ、Organonと違ってOrganの用例は格段に多くなり、その意味も多岐に亘るものとなる\*3。ここでは止む無く、いくつかの代表的な用例に限って言及するにとどめたい。

『真理について』の中でOrganは計十五ヶ所登場する。そのうちのいくつかは「感覚器官」「生理学的器官」「動物器官」等、単なる「生物的な器官」と捉えて問題は無いと思われる(Vgl. VdW, S. 30,57,237,329f.)。さらに「哲学的な機能」を司るものを意味する例が数点ある。

- ・「存在確認のオルガン」(S. 201).....①
- ・「伝統的な哲学すること、そのことの実体を捉えるオルガン」(S. 169).....②
- ・「永遠なる認識作用が、時間的形態をまとったオルガン」(S. 202).....③
- ・「(心理的能力や観察される経過などではなく、遂行の中で明るみに出され、認識理論的に「解釈される」ようなオルガン、つまり) 存在について確信するオルガン」(S. 606).....④

こういった例が見られるが、以下の記述も注目に値しよう。

- ・「(心理学や社会学に有効な道具ではなく、深遠・無秩序・絶望的混乱から脱出するための、) たんなる観察が与える以上に深い把握および確信化のオルガンを要求する真理根拠、それが開示されることを我々は求める」(S. 708)。.....⑤

これはオルガン自体は④のオルガンとほぼ同じ意味であるが、その「器官」が「真理根拠」によって「要求される」とある点に関心を惹かれる。なぜなら引用⑤の直前部分では「心理学や社会学で有効な道具」では役に立たない「限界」に佇む我々にとって必要なのがこの「オルガン」にほかならぬと、ヤスパースははっきり「道具」(Werkzeug)と「オルガン」とを区別している(S. 708)からである。こうしてヤスパースは、オルガンにはやくも能作的・主体的な働きを与えている。このことから、これら「オルガン」に哲学する働きと有機的に一体化した、作用そのものが主体性を備えた「方法」「手段」といったニュアンスを認

めることができるだろう。『真理について』末尾近くの以下の例はそれを裏づけるものでもある。

・「存在は……存在認識のオルガンとしての私の全存在を通してのみ、私に感知されうるものとして把握される」(VdW, S.1029)。

こうして「オルガン」の意味づけが判明したことによって、先の課題だった「オルガノン」と「オルガン」との違いも、より明瞭に現れてきたのではなかろうか。ヤスパーズにとって「オルガノン」とは、①アリストテレス以来の論理学の「代名詞」、すなわち論理学の権化（カントによる論理学の区別を度外視して）、②シェリングに代表される「自然—精神」の繋がり・統一（ヤスパーズの包括存在論で言い換えれば「理性による紐帯としての働き」）、③さらには「ロゴス」—「理性」と等しい働きをするもの、以上のような意味をもつものであった。それに対して「オルガン」は、そのような働きをおこなう作用的主体であり、またそのような働き・作用そのものでもあり、機能自体である。表現を変えれば、方法としての「オルガン」を論ずること、それが方法論としての「オルガノン」であるということもできるのではないだろうか。先述した引用⑨の場合「～を把握するためのオルガン」と言っていたのと、以下の引用とを対比してみるといいだろう。

・「哲学は悲劇的な知の思想的側面としてでは自らを善しとしない。悲劇的な知は神話と歴史の媒介のうちに存在を見る。それは叙事詩と悲劇の内なる詩を通じて表明する。それ（＝悲劇的な知）は文藝を己れのオルガノンとして把握し、その（文藝の）内実を反省しつつ我がものとするような哲学的思惟を通じて明らかになる。しかし哲学は、にもかかわらず悲劇的なものを越えることで初めて本来的存在になる」(VdW, S.965)。

「文藝を己れのオルガノンとして把握する」主体は、「悲劇的な知」ではなく「哲学的思惟」である。「文藝において哲学すること」、すなわち哲学にとって文藝は、「哲学の論理」と化しているのである。そしてそれこそがヤスパーズの言う「オルガノン」にほかならない（ただし、そのオルガノンとしての文藝も、哲学することの全過程においては、理性そのものに到るまでのいまだ過渡的な段階にすぎないのである）。

## 五 結び —— 藝術哲学の課題 ——

以上見てきたように、ヤスパーズ哲学において「オルガノン」はとても重要な意味をもつものであった。さらに『真理について』に見られる「オルガノン」の意義について補足的に整理すると、

一 哲学的論理学におけるオルガノンは、理性が論理的明晰さによって実存相互に保証する普遍性を象徴するものである。……参考：「理性のオルガノンとしてのこの（哲学的）論理学は、それぞれ個々人の形成過程となる」(VdW, S.10)。

二 藝術哲学におけるオルガノンとはシェリング哲学の意味での「自然—精神」（包括存在論では「世界—識存」\*4さらには「超在—実存」となる）を媒介するものである。……参



考：「哲学的論理学は、思惟の真理でないものを、思惟によって真理として現前化しようとし、また哲学的生のオルガノンにしようとする」(VdW, S.226)。

おおむね以上のことが言えるであろう。さらに以下に述べたことは、この二点を踏まえてそこから導き出した私の新たな問題意識である。

・ヤスパース哲学は藝術による暗号解説を乗り越え、最終的には理性の段階へと到ることを目指すものである。同じ「藝術哲学」でもヤスパースはシェリング同一哲学におけるように藝術（詩）を最高位に据える段階にとどまることをしなかったし、一方でまたシェリング後期哲学のように啓示や神話の方向に進むこともしなかった。ヤスパースが「藝術は哲学のオルガノン」という言葉を「シェリングの」言葉と明記して引用した意図は、自分がこの見解を彼に負っていることの申告であると同時に、自分と彼の見解がはっきり異なっていることをも明確に示し、自己の哲学において「藝術の哲学」の段階は「哲学の哲学」という最終段階の一つ前のものであるのだということをより鮮明に示すものではなかったか、ということ。あるいはヤスパースはシェリングの「オルガノン」を踏まえつつも、それとは区別された自身の「オルガノン」を表明しているのではなかろうか、ということ。

・そして藝術哲学のあるべき方向性について鑑みると、その行方はシェリングのものではなく、あるいは今回はまったく触れ得なかったがヘーゲルの藝術哲学でもなく、むしろ藝術の個別問題がさらに徹底的に捨象されたかたちの、哲学することの機能・方法の究明により従事するような、すなわちカントが『判断力批判』でおこなった方向、別言すれば、悟性や理性、構想力についての考究を通り抜けたのちに、再度「感性」の問題へと「還帰」する、そういう方向を取らざるを得ないのではなかろうか、ということである。その意味では、我が国の近年のカント研究の分野では、『純粋理性批判』における超越論的弁証論を経たのち、ふたたびその超越論的感性論へと回帰する岩城見一『《誤謬論》 カント『純粋理性批判』への感性論的アプローチ』（萌書房、二〇〇六年）や、目的論の観点からカントの批判哲学を隈なく照らし出した前掲の佐藤『カント『判断力批判』と現代』（岩波書店、二〇〇五年）、等が参考になると思われる。

さて、先に挙げた二つの問題意識について、その疑念はもちろんいまだ推測の域を出ないものであり、今後さらに資料の範囲を広げて考察を続けることが、私にとっての次なる課題となったわけである。したがってあくまで仮にはあるが、これらについての私の見解を簡単に呈示しておきたい。まず、カント『判断力批判』との対決が、藝術哲学において最も重要かつ本質的な課題であることは疑いが無い。しかしそれはそっくりそのまま、けっして無拘束的なものであってはならないが、しかしかつてあえて無制約的なものであろうとした藝術哲学という学問の活動自体にまたあらためて本源的な制約を科すことになる。我々は藝術を哲学する上での独自性を、こうしてふたたびみたび見失いつつあるのではないか。けれども同時に我々は、自己慰藉的ではあるが、ヤスパースの哲学から教えられもする。ヤスパース哲学は究極的なScheitern（挫折／沈没／難破）をもって、しかしそこから新たにはじまるSystematik（体系組織）である。ヤスパースの標榜した「永遠ノ哲学」

(philosophia perennis)の要請とはけっしてたんなるスローガンなどではない、すべての歩みを経た後に発せられた悲痛なしかし意欲に充ちたものなのである。

シェリングのような「藝術としての哲学」\*5ではなく、もちろん「藝術について哲学する」のでもない、「藝術において哲学する」(Ph.III, S.192)という藝術哲学は、いかにして可能であるか。はたしてそれは哲学的作用論としてしかありえないのだろうか。私にはそうとも思えるのである。

・本章執筆作業の全般にわたって、早稲田大学の佐藤眞理人教授作成のデータベース（『哲学』『真理について』『歴史の根源と目標』『現代における理性と反理性』『哲学と世界』）を大いに活用させていただいた。ここに心からの謝意を表する。

#### 註

\*1ここで資料を『真理について』に限った理由はまったく便宜的な理由による。本論者は可能なかぎり多くのヤスパース著作からOrganon使用例を抽出する作業を行っており、それらについては別の論考を用意している。ちなみにもう一つの主著『哲学』にOrganonという語が出てくるのは上記の外三ヶ所あり、すべて『哲学的世界定位』(Ph.I.)においてである。

- ・「自然科学のオルガノンとしての数学」(S.198).....機関・論理（方法）
- ・「体系的哲学は、偉大な諸体系的哲学に対し通路を空けておく、独創的ではないが始原的な哲学する働きのためのオルガノンであるにすぎない。」(S.287).....機関・論理〔学〕
- ・「哲学は手段ではない。なぜなら哲学はオルガノンとしてその機能からは切り離せないからである。」(S.336).....機関・〔有機的〕機能

なお、ヤスパースによる唯一のシェリング論の単著Schelling. *Seine Größe und Verhängnis* 1955にはOrganonという語は登場しない（同著ではヤスパースはシェリングの例のテーゼ「藝術は哲学のオルガノン」を採り上げていない）。

\*2ちなみにヤスパースでは「哲学的反省」と藝術の結びつきも「オルガノン」と理解されている。例えば『哲学者としてのリオナルド』から次のような記述を引くことができる。「彼（＝リオナルド）において美術は哲学のオルガノンと化している。なぜならここでは認識する者としての芸術家の行為がそのまま現実的となり、そして反省において受け容れられているからである」(*Lionardo als Philosoph*, in: *Philosophie und Welt*, 1958, S.258, oder: *Aneignung und Polemik*, hrsg.v.H.Saner, 1968, S.110. 『リオナルド・ダ・ヴィンチ』藤田赤二訳、理想社版ヤスパース選集、参照)。だからこそヤスパースは、リオナルドを「偉大な様式の唯一の美術家－哲学者」(Op. Cit., S. 110)と讃えるのである。

\*3 „ὄργανον" を語原とする各ドイツ語について簡単に整理しておく。Organonは元来ギリシャ語で「道具 Werkzeug」を意味する語に由来し、その形態のまま受け継がれたもので特別な術語としてのみ用いられる。そのため一般的なドイツ語とは言えないが、他方同じ語原でもOrganは歴としたドイツ語であり、もちろん標準的な辞書にも載っている。「器官」「道具」その他を意味する多義後。さらにOrgelとなる

とこれはもはや純然たるドイツ語と言ってもよく、いわゆる教会にある楽器「(パイプ)オルガン」である。もう一つのポピュラーな語であるOrganismusは「有機体」「生物組織」等様々な意味を有するきわめて一般的なものであり、ヤスパースが用いる場合もその文脈が圧倒的に多い。Organisationも同様に「機構」「体制」「組織・協会」等ごく一般的な語。しかしOrganumとなるとこれはまた特殊な言葉(中世音楽、中世から近代初頭 of 思想用語。例: Novum Organum ノウム・オルガヌムなど)であり、Organon of ラテン化したものとして、やはり一般的なドイツ語としては用いられない。以上DUDEN, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., 1999、他を参照した。

\*4 包括存在(包括者)の「主観的」「内在的」側面にある「意識一般」(Bewußtsein überhaupt)と「精神」(Geist)の捉え直しとして、伴は(「生存」としての現存在、および「超越的」側面にある実存に対して)「識存」(広義のBewußt-sein)を提案している(伴博著『カントとヤスパース ——勝義の哲学的人間学への道——』北樹出版、一九九九年、四五一頁以下)。ここでは哲学的意識の主観面を緩やかに定義するものとして「識存」と言う。

\*5 海老坂高「シェリングとヘルダーリン —ふたりの「対話」」(『シェリング論集2 シェリングとドイツロマン主義』伊坂・森編著、晃洋書房、一九九七年に所収)での「シェリングにとって藝術哲学は藝術のための哲学ではなく、藝術としての哲学」(三八頁)という海老坂氏の見解は、本論文におけるシェリングとヤスパースの差異(「2」の節参照)を理解する上で非常に有効であると思われる。疾風怒濤時代からロマン派全盛期という「西暦一五〇〇年から一八〇〇年にかけてのヨーロッパ」(Vgl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S.103)の、それも「黄昏」に、親友ヘルダーリンやシュレーゲル弟を論争相手として生きた、まさに「藝術に酔える」若きシェリングと、そのような日々は夢想することしかできないヤスパース(そして我々)との、決定的な隔たりが存在している、ということなのであろうか。

### 第三部 哲学的構想力の射程

#### 第一章 構想力観の変遷

##### 第一節 カントの構想力論\*1

###### 序

構想力をめぐっては、一般に、カントが主張する人間の有限性に対して、フィヒテとシェリングとは、それぞれ無限性、すなわち「絶対的自我」を主張した、とする位置づけが知られている。

ここで比較できるのは、カント「超越論的構想力」、フィヒテ「構想力の動揺」、そしてシェリングの「一つに形づくる力」としての構想力、などであろう。

まず、カントからシェリングへの、構想力論の継承と断絶については、天才概念において興味深い対比が見られる。というのはまず、カントが『純粹理性批判』において、感性的直観と悟性的概念との橋渡しとして、なかば仮設的に提起したはずの構想力が、一転、『判断力批判』では、創造的な天才に固有の能力として採りあげられることとなる。周知のように、カント『判断力批判』において「天才」とは、構想力の独創性である(Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 46)。すなわち、天才には独創的な構想力が属しており、この構想力のみが創造的である。

カントの天才は、いわゆる「無から有を創り出す」という意味での創造的な天才かといえば、むしろそうではなく、天才として現われたその者およびその創作物が、かえって自然と思われるような、そういったものをカントは天才と見ている。カントが天才の「独創的な構想力」を「創造的である」というとき、その独創性・創造性は自然そのものの「無から有」を創造する類稀れなものである、とそのまま理解することはできぬだろう。

また、フィヒテの構想力理解に関しては、たんに哲学史上でカントとシェリングとをつなぐという役割にとどまらず、きわめて独創的な意義を我々に知らしめてくれる。当初、一七九四／九五年の『全知識学の基礎』は、シェリングのような明確な「知的直観」の立場を有しておらず、むしろそれはフィヒテ知識学に影響を受けたシェリングからの逆影響というかたちで、のちの一七九七年『知識学の第一序論』になってあらわれるようになった。その知的直観とも深く関わってくるのが、フィヒテ知識学における構想力観の変遷である。ここでまず呈示しておきたいのは「独立能動性」であり、これは感性和悟性との中性的ないし媒介的な作用としてフィヒテ知識学で重要な役割を担っている。そしてもう一つ呈示せねばならぬのは、フィヒテ知識学の本質ともいえる「動揺する構想力」(*das schwebende Einbildungskraft*)である。文字どおり感性和悟性とのあいだを「動揺する」この構想力の働きは、フィヒテの目的論および有機体論において、きわめて重大に作用する。

さて、シェリングにおける構想力(*Einbildungskraft*)は、さしあたって、字義どおり「一



つに形づくる」(einbilden)力の意義をもつものである。ここでの「一つ」とは、無限と有限との一如ということであって、これをみることのできる者が「天才」である。カントの先述の言葉、天才とは構想力の独創性であり、構想力のみが創造的である、に対して、シェリングにおける天才とは、あらゆる有限的存在者のなかに意識せぬ(bewußtloss)無限性そのものをみる者、つまり有と無の一如をみる者であり、これこそが天才の真の独創性であり創造性である、という意味となる。それゆえ、超越論的自由がその意識的自由の立場から、有限的客観性へとかわるという、いわば「有的立場」をとるのに対して、美感的〔美的〕直観は、無意識的な立場において、あらゆる個性美へと自己を表現しつつ、しかも自己の客観へのかかわりを可能にするという、これもいわば「無的立場」をとる。だから美感的直観とは、たんに意識的主観の立場からみてとるような主観主義に終始するのではなく、有限と無限との一を如実にみるという全体的意味において、客観的であるといえる。およそこれがシェリングの主張である。

それでは、とりあえず哲学史順にカント、フィヒテ、シェリングの構想力観を概観していく。

## 構想力の特性描写

まず、主に『純粋理性批判』における構想力の定義に関して、重要な点についてあらかじめ整理してみる。

「構想力」について、カントは『純粋理性批判』の改訂第二版でこう述べている。「構想力とは、直観において対象が現に存在していなくとも、対象を表象する能力である。ところで、我々のあらゆる直観は感性的だから、構想力はそのもとにおいてのみ悟性概念に対し、これと対応する直観を与えうる主観的条件をなすという点に関しては、感性に属する」(B151)。

構想力とは、一口でいえば「形成的直観能力」である。構想力は、同じ感性的直観能力でも、知覚や感覚などの感官〔感能〕(Sinn)のように、感受的な直観ではない。したがって、この感性的－形成的直観能力は、知的直観〔悟性的直観〕でもなければ、純粋感性的直観すなわち空間・時間の直観形式でもない。

構想力はたしかに受動的な感受性ではないが、それが知覚にあって活動するかぎりでは経験的な直観とみなされ、直観のもとに所属させられる。狭義の理性つまり悟性と感性との関係において、構想力は感性の方向に位置づけられており、直観一般を「類」とした場合、感官と共にその「種」として感性のもとに属している。したがって構想力とは、形成作用という「種」を有する直観能力という「類」である。あるいは裏返していえば、感性すなわち直観能力を「類」とし、その下に、形成作用を「種」として属する、ともなる。しかし、この「形成作用」とは「形成する(bildende)働き」のことであり、それは能動的であるため悟性とも関わりと考えられるから、「形成的直観能力」は、字義どおりには、明らかに直観と悟性の亜種である。

そこで、受動的な感受性である感官と、自発性をもって印象を総合し印象形象を形成してそれを原型・基盤とし、種々の形象を形成する自発的な能動的作用である構想力とは、はっきりと区別されねばならない。構想力は、経験的な能力として、感官の感覚作用が対象から受容する印象を素材として、さまざまな「形象」(Gebilde/das Ge-bildete)を形成する自発的・能動的な表現能力である。形象の例としては、①印象形象、②再生形象〔想起／記憶〕、③先見形象〔期待／予期〕、④幻想形象〔創作／空想／仮構／仮想〕、⑤表示形象〔記号／象徴／言語〕などが挙げられる。このうち①は覚知作用(Apprehension)による形成体であり、先述したように、一切の形象の原型・原因であって、これを基盤として種々の形象が形成される。カントは『純粋理性批判』初版の演繹論で「覚知」について、これを構想力が「直接に覚知に及ぼす働き」であるとしている(A120)。覚知および内実である印象形象を除いたすべての形象は、現前する現実の対象が現に存在していなくても現象する。したがって、構想力は先にも挙げたカントの言葉が示すとおり、「対象が現に存在していなくとも、表象する能力」(B151)だということができる。そしてこれが、古代ではアリストテレス以来、近世ではバウムガルテン以来の、一般に構想力に想定された能力であり、上記②、③、④、

⑤等はこの概念に適合する。

このように、構想力における形成的な直観能力は、知覚や感覚などの感官のような受動的な直観ではなく、印象を積極的に迎えて受容する能動的な直観であり、むしろ受動的直観の根柢にあって、これを可能にする作用である。すなわち、形成された印象形象において、注意し識別し綜合すべく an-sehen する知覚的な直観であり、また、再生形象によって nach-sehen する想起的な直観であり、さらに、先見形象によって vor-sehen する予期的な直観でもある。そして、時間性の純粹形象を形成する純粹直観における純粹構想力が、これらの根源的な能力として働いている、そうした純粹形成的な直観能力である。

経験的な構想力の根源的なはたらきは、産出的〔生産的〕構想力、すなわち勝義の表象作用(das Vorstellen)である。一般に、表象作用によって表象されたもの(das Vor-gestellte)が表象(Vorstellung)であり、これは感性的表象〔形象〕と悟性的表象〔概念〕とに大別できる。

産出的構想力は再生的構想力を包み、これを可能にする。産出的構想力は悟性〔判断能力〕や、狭義の理性〔推理能力／理念の能力〕、統覚〔勝義の理性としての自覚作用、つまり本質直観〕とは区別された、自由に基づいて形成する自発的作用である。一方、広義の理性は構想力を包括する。しかし、思惟能力と認識能力としての、すなわち、より狭義な理性とは構想力是对立し、かつ協力もする。こうした独自の性質こそ、構想力の本領ともいってよい。

以上のように、構想力は広義の理性の内に含まれ、そこに位置を占める。しかしまた、感性の根源として働く、すなわち自発的な能動作用でもある。こうして、理性は構想力との協働無しには、経験的にもア・プリオリにも他の認識作用を可能にしない。

理性はそれの狭義の面では、感性とはまったく異質なものとして、感性から峻別され、感性と対立する。しかし広義の面では、そのア・プリオリ性と能動性において感性を包んでいる。

同様に、印象を受け取る感性的で経験的な直観、すなわち感官・感覚作用は、理性の経験的な質料として理性に対立するが、広義の理性は、感性的でア・プリオリな直観、すなわち感性的形式としての時間・空間を、そのア・プリオリ性と形式性の点で、類同的なものとして、自己のもとに包んでいる。

構想力はその本質において、純粹作用ないし超越論的〔ア・プリオリな-綜合的-超越的〕作用である。それは純粹形象や超越論的図式を形成し、空間・時間の純粹直観の根源的根柢となる。その形成作用がア・プリオリで、超越論的である点で、この超越論的形成作用には深い理性の根源、心性(Gemüt)が窺い知られる。勝義の純粹理性は自由に基づく形成的自覚作用と理解でき、その形成の点では純粹構想力は自由を根柢とする自己形成的表現作用として働き、その自覚の点では純粹統覚が自己直観作用として根源的自覚作用を有する。しかも両者は協働し合い、相互に関係し合い補充し合う。勝義の純粹理性とは、「私は考える」(Ich denke)にして同時に「私は表象する」(Ich stelle vor)である。純粹統覚は構想力を

知性化・論理化し、それに意味を附与する。そして純粹構想力は統覚を直観化〔感性化〕・時間化し、それにア・プリオリな、ないし経験的な形象を与える。認識は、こうした意味と形象との相互限定関係において成立する。

判断力の二つの別、すなわち「規定的」か、あるいは「反省的」で、それぞれで構想力との関わりかたは変わってくる。規定的な判断力は、普遍的なものにおいて特殊なものを包摂する能力であり、その包摂の根拠には綜合がなければならない。そこで綜合作用としてそのなかで働くのが構想力である。一方、反省的な判断力は、特殊なものにおいてその普遍的なものを目的として発見し、それによって特殊なものを定立する。そしてここでも構想力が働く。また、知覚作用においても、印象形象の形成と綜合、つまり覚知作用が働いている。知覚の内部に働く、注意・識別・比較・抽象・綜合には、反省〔統覚〕と共に、構想力が働いており、両者は協働し合っている。

認識論の場合はもちろん、実践論や目的論、すべての領域で働く理性には、構想力が、経験的には形象形成への表現的直観作用として、そして超越論的には純粹形象の形成や超越論的図式作用として、協働している。経験的、超越論的のいずれにおいても、構想力は形象の形成的表現能力である。この形象に意味を附与するのは、理性であり、純粹統覚である。認識は、形象と意味との相互限定関係をなす超越論的図式構造において可能となる。

同様に、実践論に関しても、傾向性の形成、道徳法則への畏敬〔道徳的感情〕の産出と媒介的綜合作用には構想力が働き、その根源には超越論的構想力が働いている。

目的論における構想力の重要な働きについてはいうまでもないが、詳論は後に譲る。



## 第二節 カント構想力論の変遷

### A 著作別の概観

ところで、カントの構想力論を整理するにあたり、領域を著作によって大別するということは有効であろう。現に、我が国における構想力論の古典的労作である三木清『構想力の論理』(岩波版全集第八巻、一九六七年)で、三木はカント構想力論を検証する際、もっぱら「形而上学」講義、『実用的見地からの人間学』(一七七八年)、『純粹理性批判』、『判断力批判』という四段階でそれをおこなっており、これはきわめて妥当な見解であると評価できるだろう。ここでもそれをなぞって、構想力の機能をカントの著作に沿って縦断的に見渡してみたい。

#### 一 形而上学

まず(1)、「形而上学」講義においては、当時のいわゆる「ドイツ学校哲学」で主流であったバウムガルテンの形而上学を踏まえて、人間的認識能力の区分がなされている。

次に(2)、『人間学』においては、純粋な空間および時間の直観は、産出的〔生産的〕構想力の根源的表出(exhibitio originaria)に属するものとされている。

(1)についての三木による詳解は以下のとおりである。

バウムガルテン『形而上学』(Vgl. Alexander Baumgarten, *Metaphysica*, vierte Aufl. 1757)、の「経験心理学」(*Psychologia empirica*)の部分は、カントの講釈とともに、アカデミー版全集第一五巻に復刻収録されている。バウムガルテンは、「上級認識能力」(*facultas cognoscitiva superior*)すなわち「悟性」(*intellectus*)に対して、「下級認識能力」(*facultas cognoscitiva inferior*)を区別した。後者は「感覚」(*sensus*)、「構想力」(*phantasia*)、「識別力」(*perspicacia*)、「記憶」(*memoria*)、「想像力」(*facultas fingendi*)、「先見力」(*praevisio*)、「判断力」(*judicium*)、「予期力」(*praesagatio*)、「構図力」(*facultas characteristica*)に分かたれている(バウムガルテン、同書、第五一九節から第六五〇節を参照\*)。

\*邦語および羅語—独語を対照させると、それぞれ、

感覚 *sensus*—*Sinn*、構想力 *phantasia*—*Einbildungskraft*、識別力 *perspicacia*—*Unterscheidungsvermögen*、

記憶 *memoria*—*Gedächtnis*、想像力 *facultas fingendi*—*Dichtungsvermögen*、

先見力 *praevisio*—*Vorhersehungsvermögen*、判断力 *judicium*—*das Vermögen, zu beurteilen*、

予期力 *praesagatio*—*das Vermögen, etwas zu erwarten*、

構図力 *facultas characteristic*a—das Vermögen der Zeichenkunde  
となる。

これが構想力についてのカントの見解の主要な文献的源泉となった。バウムガルテンの分類は、ただ上級認識能力と下級認識能力との区別が体系的であるのみで、その他はたんにこれら機能を並列的に挙げているにすぎない。したがって、焦点をそのうちのカント構想力概念ととくに関係があるものに絞れば、三木が援用しているR・シュミットの指摘どおり、「構想力」、「記憶」、「想像力」(Vgl. Raymund Schmidt, *Kants Lehre von der Einbildungskraft* 1924)、ということになる。

構想力とは、かつて感覚に現在した知覚を、対象が現在しない場合に、ふたたび表象する能力<sup>\*2</sup>のことである。バウムガルテンはあの有名な古典的定式、すなわち「無から有は生じない」を転じて、「まず感官のうちになかった何ものも構想力のうちにない」<sup>\*3</sup>と言っている。構想力の像(imaginationes)は観念連合(associatio idearum)の法則に従い、この法則はいわば全体性の法則(percepta idea partiali recurrit eius totalis)である<sup>\*4</sup>。「記憶」はこの〔再生的〕構想力とはまったく独立に取り扱われている。それは「構想力」によって再生された表象を、かつて意識のうちに現在したものとして再認する能力である。それが感覚表象の再認に関わる場合、「感覚的記憶」(memoria sensitiva)と呼ばれ、概念的内容の再認に関わる場合は、「知的記憶」(memoria intellectualis)と呼ばれる。「記憶」のうちには、共通なもの、普遍的なものを表象する力がはたらいっている<sup>\*5</sup>。「想像力」とは、バウムガルテンによると、再生された意識内容を分析して、部分部分を新しい独立の構成体にふたたび組み合わせる特殊な能力である。この能力もまた、或る全体性の法則に従っている<sup>\*6</sup>。「詩的想像力」(facultas fingendi poetica)は、その一つの種類として取り扱われている。

当時この地方に定められていた学則に従い、カントはこうしたバウムガルテンの教本に基づいて、講義をおこなったとされている。カントはまず、バウムガルテン説に依拠して、構想力概念を闡明することを企てた。三木が検証したペーリッツ編集のカント「形而上学」講義(Pölitz, *I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl. nach der Ausgabe v. 1821, neu hrsg. v. K. H. Schmidt, 1924)において、「構想力」(あるいはそこでは「形成力」(die bildende Kunst)とも呼ばれていた)は、次の三つの形式においてあらわれる。

- 一、現在の表象に関係する「現形成」(Abbildung)の能力として。
- 二、過去から表象を取り出して、現在のそれと連合によって結合する「追形成」(Nachbildung)の能力として。
- 三、現在の表象の過去に対する関係に従って、現在の表象から未来のそれを形成する「先形成」(Vorbildung)の能力として。

ここでの分類において注目すべきことは、この分類が「現在」、「過去」および「未来」という、時間の方向による純粋に形式的な原理に従っておこなわれていることである、と

いうのは、三木の指摘するとおりである。たしかに、この分類が時間を原理としてなされたところには、『純粹理性批判』における、超越論的構想力の本来の領分が時間であるという説の萌芽を見出すことができるであろう。「現形成」の能力においては、バウムガルテンにおける「感覚」を、「追形成」の能力においては同じく「記憶」を、そして「先形成」の能力においては、やはり「先見力」を、それぞれ認めることができる。しかしそれにしても、カントにおいてはやはりバウムガルテンとは異なっていて、「構想力」がそれらの上位概念をなしている。

また、「形而上学」講義においては、この分類と並んで、同じく構想力の三つの機能を示す他の分類が現れている。

1、Einbildung の能力、すなわち対象の現実性から独立に、自分から像を作り出す能力。

2、Gegenbildung の能力。「対象」(Gegenbild)は他の物の像を作り出すのに役立つのであって、言葉は物の表象を描くためのこうした対象である。

3、Ausbildung の能力。それは全体の理念を作って、対象をその全体の理念と比較することに努める。

ここではまた、はじめの二つの能力（1、2）において、バウムガルテンにおける「〔生産的〕想像力」(facultas fingendi)と、「構図力」(facultas characteristica)を、それぞれ再確認することができる。そしてこれらもやはり、すべて「構想力」という一つの能力に還元されている。

以上から、第一の分類が時間的であるのに対して、第二の分類は空間的ニュアンスをもっており、後者の根拠として、三つの能力のそれぞれ Ein, Gegen, Aus という前綴りは、いずれの空間的性格のものである、ということに三木は注目する。するとここでもまた、空間を構想力の領分とする超越論的哲学の前段階を認めることができる。

なお、「形而上学」講義においては、「形成力」すなわち「構想力」はまた、その作用の仕方の「有意性」(Willkürlichkeit)と「無意性」の見地からも考察されている。その際、「構想力」の無意的な作用は「下級認識能力」としての「感性」に、そしてその有意的な作用は「上級認識能力」すなわち「悟性」に、それぞれ属させられている。こうして「構想力」の領分が、「感性」の限界を超えて「悟性」の領域にまで拡張されたことは、これもまた『純粹理性批判』における「構想力」の地位に関連しているとして、三木は注目している。

さらにそのみでなく、すでに「構想力」は「理性」とも関係づけられている。すなわち第二の分類における第三項 Ausbildung の能力としての「構想力」も、バウムガルテンにおける「構想力」(phantasia)に比較することができ、それは既述のように、全体の理念に関わるものとして、「理念」の能力もしくは「全体性」の能力と考えられる「理性」に関係するということができる、と三木は指摘する。

このように、バウムガルテンによる構想力の概略は、カントにおいてはさまざまな観点から変化され、そのつど、批判哲学におけるカント構想力概念の特徴も、すでに決定的なかたちで現れ出ていることがわかる\*7。

## 二 『人間学』

以上のように、「形而上学」講義における構想力概念が、明らかにバウムガルテン心理学からの来歴を示しているのに反して、『実用的見地からの人間学』(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1778)においてカントは、はるかに多く、独立した見解を述べている。さらに、「形而上学」講義での分類がやや外面的であるのに対して、『人間学』における分類のしかたは、いわば諸機能の構造そのものから得られたものである、と三木は指摘する。この能力のいくつかの面における特徴づけは、明瞭に超越論的哲学の影響を示している。注目すべきは、ここでは構想力が、なんといっても「産出的」〔生産的〕(produktiv)と「再生的」〔再生産的〕(reproduktiv)とに分けられていることである。「構想力」(*facultas imaginandi*)は、「対象が現在しなくても直観する能力」(*ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenstandes*)、として定義される。この定義はもちろん、たびたび引いた『純粹理性批判』第二版における構想力の定義「直観において対象が現に存在していなくとも、表象する能力」(B151)に通ずるものであることはいふまでもない。

そして「産出的」構想力は、対象の「根源的表出」(*exhibitio originaria*)であり、それゆえに経験に先行する表出の能力である。一方の「再生的」構想力は、同じく「派生的表出」(*exhibitio derivative*)、すなわち、以前にもっていた経験的直観を、心に呼び戻す表出の能力である。カントによれば、純粋な空間および時間の直観は前者の表出に属しており、他のすべてが経験的直観を前提しているのに対して、「このものは、それが対象の概念と結合され、それゆえに経験的認識となる場合、経験と呼ばれる」(*Anthropologie*, § 28, in: *Ak. Ausgabe*, Bd. VII, S. 167)。このように、純粋な空間および時間の直観が、産出的構想力の根源的表出に属する、と述べられていることは、『純粹理性批判』での構想力論と比較して、明らかに注目すべき進展であるとみなしてよい。

しかし、こうした構想力の「産出性」〔生産性〕が、以前に感覚能力にまったく与えられていなかったような感覚表象をも、まったく新たに作り出すことができる、という意味に理解してはならない。そもそも「構想力」は、いかに偉大な藝術家であっても、たとえ魔術師であったとしても、そんな意味で「創造的」ではなく、むしろその形成に対する素材を、感覚に依存し、感覚から取ってこなければならぬ、という意味で経験的なものである(先述)。

しかし構想力の形成物は、悟性概念のように一般的に伝達することはできない。その際、三木のいうように、カントが「感覚」(*Sinn*)、それも、つねにただ単数において、この語の特殊な意味に注意しているのには興味を惹かれる。すなわち、伝達における構想力の表象に対する感受性が、「感覚」と呼ばれる。「或るものに対してなんらの感覚ももたない」といったとしても、しかしその場合は「感覚」の無能力なのではなく、むしろ或る部分では



悟性が、伝達された表象を捕捉しそれを思惟において結合する際の無能力のことを意味するのである。日常の用語においてきわめて普通感覚という言葉は、このようにして構想力と関係する、と三木は指摘する。カント自身の主張によれば、ドイツ語で Unsinn (ナンセンス) とか、あるいは der gesunde Menschenverstand を Gemeinsinn と称する場合においても、Sinn という語は構想力との関係無しには考えられない(Anthropologie, S. 169)。

さらに天才を定義して、カントが「構想力の独創性(模倣的でない生産)は、それが概念に一致する場合、天才と呼ばれる」、と言っているのは(Vgl. Op. Cit., § 30, S. 172; § 57, S. 224)、判断力批判における構想力の問題とも比較して、きわめて注目すべきであるといえる。

さて、産出的構想力の「感覚的想像力」(das sinnliche Dichtungsvermögen)は、次の三種類に分けられる。

A、「形成」(Bildung)の感覚的想像力、すなわち空間における直観の形塑的能力(imaginatio plastica)。その無意的な作用が想像(Phantasie)であり、その有意的な作用は、「構成」とか「発明」などと呼ばれ、藝術的創造の力となる。

B、「連合」(Beigesellung)の感覚的想像力、すなわち時間における直観の「連合的能力」(imaginatio associans)。連合の法則は、しばしば継起する経験的表象は、心のうちに習慣を作り、一つが現れるとき他もまたあらわれるということ、すなわちそれは「近接」の法則のことである。

C、「親和」(Verwandtschaft)の感覚的想像力、すなわち表象相互の共通の由来による「親和の能力」(affinitas)。「親和」とは「多様なものの一つの根基からの由来による結合<sup>\*8</sup>」を意味している。いわゆる「構想力の戯れ」は、この場合、それに素材を与える感性の法則に従い、その連合は、規則の意識無しに、しかも規則に適って、こうして悟性「から」(aus)導来されたのではないとはいえ、しかし悟性「に」適って」(gemäß)行なわれる。

これらの見解についての三木の指摘によると、カントが習慣に基づく「連合」を産出的構想力に属させたことは、それが詳しい説明に缺いているとはいえ、ヒュームのなお機械的な思想に対比して深い示唆を含むものである。

また、こうした三木の指摘を俟つまでもなく、超越論的哲学全体における構想力の理論と、とくに重要な関係をもっているのは「親和」の感覚的想像力の説である。なぜならこの「親和」〔親近性〕(Verwandtschaft)こそ、『判断力批判』における美的判断と実践理性とを架橋する重大な概念にほかならぬからである(Vgl. KU, § 51)。なお、本論文第二部第二章を参照。

さて、この「親和」の感覚的想像力についてカントは、「悟性と感性とは、種類を異にするにもかかわらず、あたかも一つが他から、あるいは両者が一つの共通の系統から起こったかのように、我々の認識を生ずるために自ずと親和する」と述べている。もっとも、その事情は「すくなくとも我々にとっては理解しえず」、それを探ろうとするとき人間理性は

闇のうちに迷わざるをえない(Vgl. *Anthropologie*, § 31, S. 177)。

次に再生的構想力は、「過去のものおよび未来のものを構想力によって現在化する能力」という題のもとに取り扱われている。ここでも注目すべきは、三木がすでに『構想力の論理』第一章で指摘していたことを自己言及するように(三木 1967: 50)、カントが「先見力」(*Vorsehungsvermögen*)、すなわち或るものを未来のものとして表象する能力を、再生的構想力に属する、としていることである。それに対して、過去のを現在化する能力は「想起力」(*Erinnerungsvermögen/Vermögen der Respicienz*)であり、これは次の二つに分かれる。まず、無為的に働く場合には、たんに再生的構想力であり、それに対して、有意的に働く場合、それは「記憶」(*Gedächtnis*)である。「先見力」(*praevision*)は *Divinationsvermögen* [*Vermögen der Prospicienz*]とも呼ばれ、「あらゆる可能的な実践と、人間が自分の力の使用とを関係づける目的の条件」である(*Anthropologie* § 35, S. 185f.)。すなわち、すべての欲求は、その力によって可能であるものの「予見」を含んでおり、したがって、過去の「想起」によって未来の「予見」は可能になり、むしろ過去の想起はそのためにもおこなわれる。その際、我々は或ることを決心するため、あるいは覚悟するために、およそ現在の立場で、おのれの周囲を見る、とカントはいつている。先見力は、バルムガルテンにおいてと同じく、特殊の場合には、「予言者の才能」(*Wahrsagerbabe/facultas divinatrix*)にまで高まる。想起力と先見力とのいわば中間に位置するのが「構図力」であり、それは予見されたものの表象と、過去のものとの結合手段としての、現在のものを認識する能力である。

さらにカントはここで、「象徴」(*Symbole*)および「特性」(*Charaktere*)の認識についても論じており、三木はこのカントの見解をもとに、近代認識論では閑却されている表号や記号の重要性について喚起し、さらに当時、ハイデガーやヤスパースがそれぞれ象徴論や暗号論を展開していることについて、自分の立場とは異なるとはいえども、それらを興味深いと高く評価している\*9。

三木のカント人間学についての検証は、さらに遺稿にまで及んでいる。そこにおいてカントは、構想力のさらなる別の分類を展開している(Vgl. *Kant, Reflexionen zur Anthropologie*, AA, Bd. XV, Nr. 228)。その晩年に至るまでカントは、人間の能力体系における構想力の位置を人間学的に定めようと試み、それを感性の全範囲のみならず、全体の心的活動の中心概念にまで高めようとする傾向をみせていた。三木によれば、カントの構想力についての解決には、たしかに動揺が認められる。そしてそれは、カントが諸機能を、孤立的に、固定的に、並列的に分類することに満足しなかった兆しである。その際、構想力において様々な観点からあらわになる「創造的原理」は、心の根源的な力として、それらすべてがそこから出て来る、あるいはそこに総合される統一根基であるかのごとき予感があったもののようであり、それが構想力に絶えず新たな能力を帰属させる動機になった、という(三木 1967: 334f.)。

あの有名な問い、「私は何を知りうるか」「私は何をなすべきか」「私は何を願いうるか」そして「人間とは何か」、このうちの前三者は言うまでもなく、カントが『純粋理性批判』「超越論的方法論」(KdrV, B. 833)で掲げた有名な問いである。二〇世紀において、最もカントに対して深い親しみをもっていた自認する哲学者であるヤスパースも、その最晩年に至るまで、カントのこの問いをめぐって哲学することに勤しんでいた(Vgl. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*)。しかしより詳しくは、はじめの三つの問いはその最後の第四の問いに収斂され、そしてそれは人間学の問題であると、カント自身が「論理学」講義のなかでいっている(Vgl. *Logik*, neu hrsg. v. W. Kinkel, S. 27)ことを三木は明かしているが、それは我々にとってもすでによく知られたことである。三木はカントのこの見解をヒュームに照らし合わせており、そしてそれは、この『構想力の論理』の章の構成において、ヒュームの検証がカントに先立って配置されている(同書「経験」章、参照)こともあって、きわめて妥当な捉え方であるという印象を多くの読者に与える結果となっている。

ヒューム『人性論』によれば、「人間学(the science of man)は他の諸学にとって唯一の堅固な基礎であるから、この学自身に我々が与えうる唯一の堅固な基礎は経験と観察とに基づくかねばならない」(*A treatise of human nature*, Introduction)。カントも他のさまざまな問題と同様に、当然ながらヒュームを強く意識して、しかしヒューム流の経験的人間学ではない、固有の超越論的人間学と展開しようとしたのであろう。そして三木によれば、それこそ、「カントの名を偉大ならしめたあの先験哲学の全く新しい、独特の問題提出を通じて可能にされ得るもの」なのである(三木 1967: 336)。

するとここで、心理学と論理学との関係について考察する必要性が浮かび上がってくる。そもそも超越論的哲学はまったく論理的であるから、そこで取り扱われるのは認識の妥当性を基礎づける論理的ア・プリオリ性である。そしてそれはもちろん、心理的発生の問題とは厳密に区別されねばならない。三木が参照しているように、リールも『純粋理性批判』にみられるそうした心理学的な解明や演繹を、「不適當なもの」(das Ungehörige)とみなしこれを斥けている(Vgl. Aloys Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 1. Bd., 2. Aufl. 1908, S. 503ff.)。

もちろん、たんなる経験心理学的な問題であれば、それは切り捨てられるべきであるだろうが、認識において、認識対象のみならず認識作用が問題とされるならば、そこに超越論的論理学と並んで、超越論的心理学が考えられる余地が生じるであろう。そこで三木は、彼にしては珍しく長々と、『純粋理性批判』初版の序文から、次の記述をカント自身の見解として引いている。

「その一つの面は純粋悟性の対象に関係し、その概念の客観的妥当性を先験的に証明し理解せしめなければならぬ、まさにそれ故にそれはまた本質的に私の目的に属している。他の面は純粋悟性そのものを、その可能性と、その上に純粋悟性そのものが拠っている認識諸力とに従って、かくてそれを主観的關係において考察することを目差している、この

解明は私の主要目的に関して大きな重要性を有するにしても、本質的にはこれに属しない。なぜなら主要問題はつねに、悟性と理性は何をまた如何に多く、あらゆる経験から離れて、認識し得るかということであって、思惟する能力そのものが如何にして可能であるかということではないから。後者はいわば与えられた結果に対する原因の探求であり、何か仮説に類するものをそれ自身に有するから（私が他の機会に示すであろうように、実際にはそういう事態にあるのでないにしても）、この場合私には臆見することが許されており、従って読者にとってもまたそれとは違って臆見することが自由でなければならぬかのように思われる」(A X-XI)。

この記述は、あの有名な、「私の知るかぎり、我々が悟性と呼ぶ能力を探究し、悟性使用の規則と限界とを決定するのに、私が超越論的分析論第二章で、純粹悟性概念の演繹という題名のもとに試みた研究以上に、重要だといえる研究はなかろう」ではじまる段落に含まれる一節なのである。カントは先の引用文の直前で、この演繹論はきわめて深い根柢に立つものであり、二つの側面を有するといっている。すなわち、カテゴリーの超越論的演繹における「客観的演繹」と「主観的演繹」との区別である。これらはそれぞれ、前者が超越論的論理学的、後者が超越論的心理学的である。さらにいえば、初版の演繹論は主観的演繹、超越論的心理的側面を色濃く出したものであり、第二版での改訂は、そうした初版での不徹底さが原因となっているのであろう。しかしより興味深いことは、三木も指摘するとおり、カントは主観的演繹が『純粹理性批判』での主要目的に本質的には属さぬと断りながらも、初版ではあえてその主観的演繹をしていることである。かつてR・シュミットが、客観的演繹の抽象的な志向を理解しやすくするための「具象化的意義」(eine illustrative Bedeutung)を有するにすぎぬ、とみなした(Vgl. R. Schmidt, Op. Cit., S. 18)このような部分は、現に第二版ではすっかり書き改められている。そうかといって、第二版で超越論的心理学的な要素がまったく拭き去られたかといえば、そうみることもできぬ、と三木は釘を刺す。超越論的論理学は主観の超越性に基づくものとして、超越論の心理学から離れることはできず、カントも言うように、超越論の哲学には認識の「源泉」もしくは「根源」の問題があって、その問題こそ、超越論の心理学の問題にほかならぬのである\*。カントは、経験一般とその対象の認識可能性の基礎として、感官、構想力、統覚のいわゆる「三つの根源的源泉（心の能性あるいは能力）」「認識の三つの主観的源泉」を挙げている(A94, 115)。これらの能力には経験的使用と同時に超越論的使用があり、後者こそが超越論の心理学の問題である、と三木はみなしている。超越論的論理学と超越論の心理学は、相互に結びつかねばならず、論理と心理、客観的演繹と主観的演繹とは、統一されねばならない。たしかに主観的演繹は、まさに主観的であるという理由から、カントのいうように「何か仮説に類するもの」をそれ自身もっている。しかしそうだとすると、それは客観的演繹と結びつくことで、そのような主観性を脱することができる。つまり、三木の推察によれば、カントはこの心理学的な仮説を、そうした認識論的結果と一致させようとした



のである。こうして人間学は、超越論的心理学の問題を通じて、超越論的哲学に結びついていく。カントの人間学が経験的なものを超えて深められ、諸能力の系統の統一化、心の「創造的」機能の探究へと向かっているのは、こうした超越論的なものへの突入を示している。以上が三木による見解である\*10。

このような見解は、超越論的論理学と超越論的心理学との相関の重大さを呈しているであろう。論理学と心理学との問題が、構想力の根源に関わる重要な問題であることがあらためて知られてくると、構想力そのものの定義もふたたび問われるようになる。周知のように、カントが『純粋理性批判』「緒言」(A15/B29f.)で述べた「人間認識の二本の幹」すなわち「感性と悟性」が「おそらく一つの共通な、しかし我々には不可知の根から発する」ところ、いわばその「深淵」とは、ハイデガーによれば、超越論的構想力にほかならぬのであって、彼はあの有名な件でこう書いている。

「もし純粋理性が超越論的構想力へと急転するとすれば、『純粋理性批判』からはそれ自身によって主題が奪われるのではなかろうか。このような根拠づけは、一つの深淵の前へと導くのではないだろうか。

カントは形而上学の『可能性』を、彼の問いかけの徹底性においてこのような深淵の前にもたらした。彼は不可知なものを見たのである。彼は退避せざるをえなかった。なぜならば、たんに超越論的構想力が彼を脅かしただけでなく、そのあいだに純粋理性が理性としてさらに強く彼をその呪縛のなかへと引き入れたからだだった」(Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: GA3, S. 168)。

ハイデガーが問い質したのは、『純粋理性批判』の初版と第二版をめぐる、「感性」「悟性」の二元論と、「感官」「構想力」統覚」という三元論の併存であり、その際ハイデガーが自説の根拠として挙げているカントの第二版での改変は次のとおりである。二箇所ともに、先述したように三木も引用している初版の、

「あらゆる経験の可能なための条件を含み、それ自身は心のいかなる他の能力からも導出不能な、三つの根源的源泉（心の能性あるいは能力）」「すなわち感官、構想力および統覚」(A94)、ならびに

「経験一般の可能および経験の対象の認識の可能な理由に基づく三つの主観的認識源泉」すなわち「感官、構想力および統覚」(A115)

であり、これらの箇所はいずれも第二版では削除されている。カントが現行のように改めた理由として、ハイデガーは次のように推測している。前者の引用箇所がロックとヒュームの分析についての批判的論究によって置き換えられることにより、カントが初版での手

法を、ハイデガーのみるところ「不当にも」、いまだ経験論に近いところでみている、ということを示唆しており、一方、後者の引用箇所は超越論的演繹全体が創り直されたことによって生じた缺落にほかならぬ、という(Vgl. Heidegger, Op. Cit., S. 161f.)。

カント自身による第二版での改変について、ハイデガーにとって「決定的な問い」とは、「超越論的構想力は置かれた根拠として、まさに人間の主観の主観性の有限的本質的を根源的に、すなわち統一的そして全体において規定することを担いうるに十分であるか、それとも人間の純粋理性の問題は、超越論的構想力の排除によってすでに問題として把握し易いようにかたちづけられ、そして可能的解決により近づけられうるか、という問い」(Heidegger, Op. Cit., S. 171)にほかならない。そしてもちろんその答えは「然り」なのであって、それはこの超越論的構想力が、感性と悟性という二つの幹の根であり、存在論的な総合の根源的統一を可能にするからである(Vgl. Op. Cit., S. 202)。ただしハイデガーにとっては、その超越論的構想力という「根」すら、さらに「根源的時間」に根ざしている。すなわち「時間」こそが、最新の根拠づけとなってゆく根源的根拠なのである(Op. Cit., S. 202)。

## B カントの直観的悟性\*11

第三批判『判断力批判』が探究する美や有機的生命は、認識論の水準による「批判哲学」では、可知性と不可知性のあいだに境界線を引くのは困難である。そこでは、悟性にとっては不可知とされるところにこそ、至上の知の源泉を求めねばならぬということもおこりうるし、むしろあえて人間悟性を超える神の知性——カントはこれを「直観的悟性\*12」と称する——を想定することで、人間的悟性の領域を設定し直すといった「アクロバティックな手続き」（佐藤 2005: 6）を踏む必要も生じる。そして、この人間悟性を超える神の知性こそが問題となる。現に『判断力批判』第七七節では、この知性と比較することで、人間の認識能力が確認される。そもそもいかなる根拠によって、人間の認識形式と自然とが合致するであろうか。それが意味することは、かつてカントが『純粋理性批判』で初版・第二版を問わず一貫して論の展開の軸とした「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」という問いを、さらに、「ア・プリオリな総合判断などそもそも可能なのか」という問いの次元にまで遡らせるということでもある。それによって、「我々はこの世界のうちに自らの支えを見出せる者なのか、それとも一介の異邦人にすぎぬ者なのか、ということが問われる」（佐藤 2005: 6）。そのような根源的な問い、人間的知の条件への問いかけが、ここではなされているのである。

カントは同じ「批判哲学」のなかでも、第一の『純粋理性批判』の段階、より詳細には初版の段階と改訂第二版の段階、そして第三の『判断力批判』の段階とでは、明らかに悟性に関する見解が異なってきている。狭義の、すなわち理論的な理性をめぐる第一批判では、周知のように「受動的な感性による直観」と「能動的な悟性による概念」という区別、こうした堅固な認識論的手法を維持しようとする努力が随所にみられるが、それが第二の『実践理性批判』になると、広義の理性をめぐる実践的な理性の検証がなされるに際して、もはやその課題は理論理性の手に余るようになる。そしてこの第一批判と第二批判とを総合したのがもちろん第三の『判断力批判』であって、ここで遂行された批判哲学全体の総合によってこそ、カントの超越論な批判哲学はその頂点に達する、とみる研究者はきわめて多い。

それをより詳しくまた具体的に言い換えれば、先述したように、第三批判が探究する美と有機的生命は、もはや理論理性にもとづく認識論的なアプローチにとっては不可知の領域に属している、ということである。そしてこの「不可知」とは文字どおり「可知」の彼岸にあることであり、我々にはそもそもその不可知性すら容認することもできぬはずである。実はカントはすでに第一批判においても、このような「不可知の深淵」に直面し慄いていた。いうまでもなくそれは、ハイデガーが指摘していたカント構想力論に見られる初版・第二版をめぐる齟齬にもあらわれており、いわばそこで棚上げされた問題が実践理性の批判を経て、第三批判で主問題としてふたたび浮上してきたとみることもできる。有限

的な人間の悟性では、不可知の領域において至上の知の源泉を求めることなど、とても能うところではない。そこでカントが呈示するのが、人間悟性を超え、あたかも神の知性とも呼べるような「直観的悟性」なのである。

それでは、カントの直観的悟性をめぐる議論とはいかなるものか。件の『判断力批判』第七七節をみると、この「自然目的という概念を我々に対して可能にする人間的悟性の特質について」と題された節は、まず合目的性概念を支える判断力についての考察を経て、議論はついに人間の条件についての根本的考察にまで達している。この「自然目的」という概念は、有機体を対象とした場合には採用せざるをえぬ理念である。それはあたかも対象の「構成的原理」であるかのようであり、しかし実はあくまでも「統制的原理」に従わねばならず、さらにこの自然目的の理念は、悟性にとっての原理ではなく、反省的な判断力にとっての「理性原理」であることが確認される。

「我々の（人間の）悟性という普遍的なものによっては、特殊なものは規定されない。或る共通の標識においてなら一致することにもなる相異なる事物が、どれほどまで多様なしかたで我々の知覚にあらわれうるかは偶然的である」（Kant, Kritik der Urteilskraft, 3. Ausgabe, S. 346-347）。

経験を通じて与えられた対象に、判断力が反省を加える際の、我々の悟性が示す特質を考察するにあたり、カントは人間的悟性を超えた、神的な悟性のようなもの、すなわち「直観的悟性」を比較対象として提起する。

カントの定義によれば、人間的悟性は「概念能力」あるいは「論証的〔比量的〕(diskursiver) 悟性」(KU, 347)などを特質としている。それは、カテゴリーから出発し、そこに直観の与える特殊なものを包摂することで、客体の認識へと達する。そのような論証的悟性に対して、ここで提起される直観的悟性は、かなりの隔たったものである。

判断力が規定的判断力と反省的判断力とに二分されることについては、いまさらいうまでもなかろう。前者の規定的判断力は、多様なものとしての直観を、普遍的なものとしての純粹悟性概念すなわちカテゴリーへと包摂する。ただし、直観の特殊的内容と、悟性の普遍的概念とのあいだには、質的な断絶が存在しており、もともとカテゴリーの普遍性とは、量・質・関係・様相の四綱目のいずれにおいても、特殊な内容を一切捨象した普遍性であって、それゆえに抽象的なものにとどまっている。したがって、そのカテゴリーの普遍性から、直観が我々に与えるような多様性を導出することは不可能である。さらに、先の「論証的悟性」は、賓辞的〔述定的〕言語の論理に従う悟性を意味しており、それは直観の特殊的内容に対峙する。悟性が判断力に関して有する特性について、カントは次のように論を接ぐ。



「我々の悟性による認識においては普遍的なものによって特殊的なものが規定されない。したがって特殊的なものは普遍的なものからだけでは導出することができない。しかし、また、自然の多様性のうちにあること特殊的なものは、普遍的なものに包摂されるためには（概念と法則とを通じて）普遍的なものに合致しておらねばならない。だがその合致は、この事情のもとではきわめて偶然的で、判断力にとっては規定された原理無しに存在するものでしかない」（KU, 348）。

或るカテゴリーに関して、対象においてその認識が成り立つということは、普遍的な概念と特殊的な直観内容のあいだに合致(Zusammenstimmung)が果たされるということである。しかしその合致は、先のカントの引用によれば、人間的悟性にとっては偶然的なものでしかない。人間の論証的悟性がカテゴリーから出発し、直観の与える特殊なものを包摂することで客体の認識へと達する際には、自然の多様な産出物とその悟性とが合致するというのは、あくまで偶然に委ねられている。この「偶然」とは、認識が成立するからにはその合致が存在しているはずではあるが、けれども我々がその根拠を知ることができぬということである。したがって、両者を結合する判断力は「規定された原理」、すなわち我々にとって明白な原理、これ無しに自らの作業を始めねばならない。これは、人間の悟性能力の限界確定をしたうえに、なお、その限界を超える課題に立ち向かわざるを得ぬということである。

この難問に対してカントが呈示した解決法が、人間の悟性を超えた「直観的悟性」(anschauender [intuitiver] Verstand)(KU, 347)の想定である。人間的悟性はその認識過程において論証的であって、それは普遍的な「概念」から、特殊的で多様な「所与の経験的直観」へと進まねばならない。カントによれば、悟性は経験的直観の多様性に関しては、何も規定しない。したがって、そうした経験的直観の多様性を規定することに関しては、「判断力が経験的直観（もしその対象が自然の産出物である場合）を、概念のもとに包摂することに期するほかはない」（KU, 348）。

悟性のもつ概念であるカテゴリーは、経験的直観の多様な内容に適用可能な点では普遍的であるが、それは外的な関係にすぎず、多様な内容の多様性をそのまま規定できるわけではなく、つまり「分析的で普遍的なもの」（KU, 348）でしかない。それゆえ、現実には直観内容がカテゴリーへと包摂される際には、それを判断力に委ねるほかはない。

それに対して、直観的悟性は悟性でありながら、文字どおり「直観的」でもあるから、人間的悟性とは逆に、「総合的で普遍的なもの」すなわち「全体の、そのようなもの〔全体〕としての直観」(Anschauung eines Ganzen als eines solchen)から、特殊的なものへと、つまり「全体から部分へと進む」（KU, 349）。直観的悟性においては、全体が全体としてあらかじめ把握され、そこで得られた「普遍」によって、特殊的な部分の成立が可能となる。このように、直観的悟性をめぐっては、「全体」と「部分」の議論が肝要となる。したがって、そこには明らかに目的論的な発想が伏在している、ということができる。

人間的悟性の場合は、先述したように、普遍的に思惟された諸根拠としての部分から、その部分に包摂されるべき帰結としてのさまざまな可能的形態へ、と進まねばならない(Vgl. KU, 349)。だから、全体についての規定された形式が可能となるためには、「部分間の結合に伴う偶然性」を、みずからのうちに帯びておらねばならない。それに対して、直観的悟性には当然ながらそのような偶然性は必要がないわけである。

しかし、そもそもそのような直観的悟性など可能なのだろうか。カント批判哲学の基盤である二元論に従えば、直観はあくまで受動的、悟性はあくまで自発的であって、この認識の二大契機は、まったく性格を異にしている。ただし、想定の上においてにかぎり、「直観の完全な自発性の能力」(KU, 347)は可能である。

「自然の事物と判断力とのあいだのこのような合致（我々はこの合致を偶然的なものとして、したがってただそれへと方向づけられた目的によってのみ可能なものとして表象するが）の可能性をせめて考えてみるができるということだけのためにも、我々は、同時に、或る別の悟性について考えてみなければならない。その別の悟性とは、それと関係することで、とりわけそれに附加される目的というものと関係することで、我々が自然法則と我々の判断力とのあの合致を必然的なものとして表象できるようなもののことである」(KU, 348)。

いま傍線を施した箇所注目すれば、ここでは明らかに、直観的悟性によってはじめて可能となった目的論的な観点が要請されているのがわかる。「自然法則と判断力との合致」など、人間の論証的悟性にとっては「ただ目的という結合媒体を通じてのみ、考えることができる」(KU, 348)。こうして、カントは『判断力批判』における人間的悟性の根柢に潜む問いを、「直観的悟性」という仮説概念で解明することに努めてきた。そしてそれは、必然的に、目的論的観点を要請する結果となったのである。

特殊なものとの普遍的なものとの合致は、この文脈では自然の事物と判断力との合致のことである。自然認識においては、その合致の必然性そのものは不可知であって、論証に際しての一連の認識過程の目的として、想定されている（佐藤は合致の必然性としての「目的」を、我々が「知らず知らずのうちに吸い寄せられている虚焦点であるかのような」と巧みに喩えている。佐藤 2005: 232 を参照）。

論証的悟性にとって、対象〔客体〕の多様性と悟性概念との合致は、それが合致している以上、偶然的でしかない。それに対して直観的悟性は、文字どおり、直観と悟性との双方の能力を併せもっている。そのため、対象の多様性と悟性概念との合致も必然的である。しかし、こうした直観的悟性はまさに人智を超えた叡智にほかならず、こうした「或る別の悟性」(KU, 348)をカントが想定したのは、ほかならぬ目的論的観点からの発想であり、それは上述の引用箇所(KU, 348)で、カント自身も認めているはずである。

最後に二点、追記しておきたい。第一に、直観的悟性は「全体を直観するような特別の知性」つまり「原型的悟性」(intellectus archetypus)と関わる。カントは次のように述べる。

「このような原型的悟性が可能か否かについて証明する必要はまったくない。ただ我々の論証的で、像を必要とするような悟性——模写的悟性(intellectus ectypus)——と、そのもつ素質に伴う偶然性とを対照させるなかで、あの理念に導かれていくこと、この理念がまた矛盾を含むものではないことが証明されるだけで十分である」(KU, 350-351)

このような原型的悟性の系譜ははるか太古、プロティノスにまで遡ることをカッシーラーは指摘している(Cassirer 1918: 299)。しかしカントは、手放しでこうした「神の手」を用いようとはせず、あくまで批判哲学の枠内で、直観的悟性を仮想概念として提起するにとどまる。

もう一点は、ヘーゲルによる直観的悟性の評価である。彼はカントが反省的判断力に帰したこの力を、批判的に評価し、「超越論的構想力は、それ自身で直観的悟性である」と述べ、さらにそれを「理性」と結びつけている(詳細は、第三部第一章第三節のシェリング論において後述)。

#### 小括

ここでにおいて我々は、明らかに人間的理性の彼岸を臨んでいる。たしかに目的論は直観的悟性によって要請されてはいるが、そもそもその直観的悟性自体、カントが目的論的観点から呈示した仮説概念だったはずである。したがってここには、直観的悟性と目的論とのあいだの循環が認められる。

直観的悟性のような、いわば「神の知性」「絶対者の知性」にとっては、特殊なものとは普遍的なものとの、判断力と自然の事物との、客体と悟性概念との合致は必然的であって、一連の認識過程はおろか、目的という概念すら必要としない。

しかし、以上のような、直観的悟性という仮説概念に基づく考察によって明らかとなったのは、たとえ有限な人間的悟性であっても、目的という「結合概念」を介してであれば、その合致の必然性に関与することができる、という注目すべき事実である。

カントは有限な人間的悟性の立場を放擲することはなかった、といわれる。しかし実際は、カントの哲学的構想力論の展開において、重要な役割を担っているのがこの「直観的悟性」の立場なのであった。そしてこれはのちのフィヒテやシェリングら、いわゆる観念論の思想家たちに、本質的な影響を及ぼしたであろうことは、もはや自明であるといってもよいだろう。

註

\*1 本節を執筆するうえで、三渡幸雄『カント哲学研究』協同出版、一九七四年ならびに、同『カント哲学の基本問題』同朋舎出版、一九八七年、を参考にした。深く感謝する。

\*2 以下参考までに、三木が典拠として引いているバウムガルテンの定義の原文も併録する（以下同じ）。

Habeo facultatem imaginandi seu phantasiam. Comque imaginations meae sint perceptions rerum, quae olim praesentes fuerunt, sunt sensorum, dum imaginor, absentium.

\*3 Nihil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu.

\*4 三木によれば、この定式は後にスタウト(G. F. Stout, *Analytic psychology*, fourth edition 1918, vol. 1, p. 270)によって取り上げられているそうである。

\*5 Repraesentatis pluribus perceptionibus succesivis, usque ad praedentem, partialem communem habentibus, partialis communis repraesentur, ut contenta in antecedente et sequente.

\*6 Phantasmatum partes percipiuntur, ut unum totum.

\*7 ちなみにバウムガルテンからカントへの本質的な影響については、例えば、浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房、一九六七年；量義治『カント哲学とその周辺』勁草書房、一九八六年；檜垣良成『カント理論哲学形成の研究 「実在性」概念を中心にして』溪水社、一九九八年；山本道雄『カントとその時代 ドイツ啓蒙思想の一潮流』晃洋書房、二〇〇八年、その他の先行研究を参照。

\*8 「親和」(Verwandschaft, affinitas)について、三木は註記を施しており（三木 1967: 333 Anm.）、それによると、この語は化学から取ってこられたものであり、その現象は無生物においても生物においても、物体においても心においても、存在するとカントは『人間学』で述べている(*Anthropologie*, § 31, S. 177, Anm.)。そのことから、構想力の論理は世界の到るところに現れると言いうるものであり、この親和の概念はやがてゲーテなどの世界観において基礎的な重要性を有するに至った。なお、カントは『純粹理性批判』では、同じラテン語 affinitas に由来するドイツ語として Affinität も用いており(z. B. KdrV, A. 113, u.a.)、こちらも「親和性」などと訳されるが、とくに区別することなく、三木からの引用に際しては三木自身の訳語法「親和」(Verwandschaft)をそのまま表記した。ただし、厳密には Affinität を「親和性」、Verwandschaft を「類縁性」などとするのがより適切であるかもしれない。

さらにこれに補足すれば、この Verwandschaft がのちに第二批判および第三批判において、批判哲学全体における理論的理性と実践的理性との総合が示される際に、重要な役割を果たすことになる。第三批判における「親和」について、詳細は本論文第二部第三章を参照。

また、シェリングも『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）で、やはりこの語に重要な意味をもたせている。すなわち、シェリングにおいて哲学と藝術とは、絶対的同一者ないし根源的根拠に関わるかぎり、「親和」〔親近性／類縁性〕(Verwandschaft, III628)を有し、哲学はそれを知的直観において主観的に捉えるのみであるのに対し、藝術はそれを客観的に藝術作品を通して審美的直観のうちで呈示するという点で対立する(III629)、とされる。詳細は、本論文第二部第二章参照。

\*9 いままでもなく、三木は一九二〇年代にマールブルクでハイデガーの講筵にも列しており、もしそこでアリストテレス論理学に関する象徴の意義についてのハイデガーの学説にふれる機会があったのであれば、本論文とも重要な接点をもつであろう。ハイデガーのアリストテレス論理学解釈における象徴



(Symbole)論については本論文第一部第二章参照。

また、もちろんヤスパースの暗号論の重要性については、ここでは言わずもがなである。後述するヤスパースの暗号形而上学の意義についての詳論を参照。

\*10 三木はさらに、この問題、すなわち超越論的論理学と超越論的心理学との問題は、フッサール現象学における問題と類似している、とも述べている（三木 1967: 338f.）。

\*11 この節を執筆するにあたって、これまでたびたび引用した佐藤『カント『判断力批判』と現代』を大いに参考にした。深く感謝する。

\*12 例えばマクファーランドの『カントと目的論』（J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh 1970. 副島善道訳、行路社、一九九二年）は、「一八世紀哲学史、というより一八世紀科学思想史という文脈のもとでカントの『判断力批判』を扱った」（佐藤 2005: 299 註）労作で、私も参照したが、たしかにこの第七七節の「直観的悟性」についての言及は含まれていない。