

第二部 第一章

第二節 フィヒテの構想力論

1 フィヒテをめぐる批判と擁護

カントからフィヒテへの継承問題については、意見が二分されている。すくなくとも生前カントが、自身の批判哲学の思想的継承を自任したフィヒテの知識学に対し、截然たる拒絶を表明していたことは事実である。一七九九年の『フィヒテ知識学に関する声明』において、「私はフィヒテ知識学をまったく根拠を缺いた体系とみなす」と斬り捨てている。その一方で、フィヒテこそカント哲学の真の理解者である、とみる研究者もいる。よって、ここではフィヒテ知識学をごく簡単にではあるが概観し、あらためてカントによるフィヒテ批難の是非を問うてみたい。その際、検証の導き手となるのは、主に次の二派の先行研究である。カント擁護の立場からは黒積によるフィヒテ批判を、対してフィヒテ擁護の立場からはフィロネンコの一連の労作を、それぞれ^{*1}援用したい。

さて、フィヒテの初期知識学とは、一般に一七九四／九五年の『全知識学の基礎』を中心として、さらに次の著作群から成る。すなわち、

一七九四年『知識学の概念、あるいはいわゆる哲学について』

一七九五年『理論的能力を考慮した知識学の固有性綱要』

一七九七年『知識学の新しい敘述の試み（知識学への第一序論）』

一七九七年『知識学への第二序論』

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacobs u. H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff

Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794, in: *Werkeband 2. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Vortragen im Jahre 1794) 1794/1795, in: *Op. Cit.*, Bd. 2.

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen 1795, in: Bd. 4.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre) 1797, in: Bd. 4.

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797, in: Bd. 4.

ただし黒積によれば、これら初期知識学は、フィヒテの思惑とは裏腹に、カント批判哲学の発展的継承どころか、むしろその対極に位置し、まさに批判哲学によって批判されるべき当の標的の一つであって、両者のあいだには架橋し難い隔たりがある、という。とこ

ろが一般的な哲学史では、フィヒテ以降、主にシェリングとヘーゲルによって展開されたいわゆる「ドイツ観念論」が、その当時から今日に至るまで、常にカント批判哲学の解釈において、主導的な役割を担ってきている、という事実がある。もちろんそれは、フィヒテ、シェリングとヘーゲルが、一八世紀末から一九世紀半ばまでのドイツ哲学史における主流を形成したということであり、カントの批判哲学が正統に継承されたこととは異なることはいうまでもないが、フィヒテがカントを継承したと自負していたにもかかわらず、それが根拠に乏しいものであるというのであるならば、当然フィヒテによるそのようなカント受容に対する評価は、あらためて批判的に見直されるべきではないか、というのが黒積による「カント擁護」の試みである。

カントは晩年に「私が私の著作を携えてあらわれるのは、一世紀早すぎた。百年後には人々は私をはじめ正しく理解し、それから私の書物をあらためて研究して、それを認めることになるだろう」と語ったと伝えられる(Vgl. Varnhagen von Ense, *Tagebücher* I, S. 46; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: GA, Bd. 25, S. 1)。『純粹理性批判』(一七八一年)の刊行からカントの挙げた年月に倍する星霜を経て、この希望的予言は夙に果たされているとは思われるが、しかし一方で、ただひたすら「難解さ」ゆえに、この書が正当に評価されてはもらぬのでは、という疑いを、ついに一度も抱かぬような者もおるまい。

カントは『プロレゴメナ』(一七八三年)附録で、『純粹理性批判』について『ゲッティンゲン学報』に掲載された書評の「この著作は超驗的(transcendentellen)(または、より高次の)観念論の体系である」という誤解に基づく批難に対して、「断じて、より高次の観念論ではない」し、「私の場所は経験の豊穡なる低地である」(Kant, *Prolegomena*, Anhang, in: AA, Bd. 4, S. 373)と、断固たる口調でそれを斥けた。むしろ、その後にあられたフィヒテ知識学こそ、真に「より高次の観念論の体系」と評するにふさわしい(黒積 2003: 71)。にもかかわらずフィヒテは、カント批判哲学と自らの知識学との相等性を主張する(Vgl. Fichte, *Erste Einleitung*, in: Bd. IV, S. 184; *Zweite Einleitung*, in: Bd. 4, S. 227)。これに対してカントは、『フィヒテの知識学に関する声明』(一七九九年)において、「私はフィヒテの知識学をまったく根拠のない体系とみなす」(Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, in: AA, Bd. 12, S. 370)と断じ、『批判』はフィヒテ等の「適切な立場」ではなく、「通常の、ただし、こうした抽象的研究のために十分なだけの教養を具えた悟性の立場」(Op. Cit., S. 371)からのみ考察されるべきである、と述べるに至った。しかし、こうした経緯にもかかわらず、その後のカント研究の歴史は、フィヒテによるカント理解をその根本態度とする趨勢によって導かれており、結果として、批判哲学の「正しい理解」は蔽われてしまっている(黒積 2003: 71-72)。

さて、それではどの観点からこの問題を検証すべきであるか。ここで焦点となるのは、カントとフィヒテの双方が共通して用いている「超越論的観念論」という概念である。カントとフィヒテとのあいだに断絶が認められるならば、それはカントの超越論的観念論が、

フィヒテのそれに至って、いかに変容したかで示されるのではなかろうか。

それではまず、カントの超越論的観念論とはいかなるものか。カントにおいては、それはあくまでも、経験的・個人的な主観によるものである。しかしフィヒテの超越論的観念論となると、それを担うのはもはや超経験的・超個人的な主観であると認めざるをえない。早くもここに、両者の大きな隔たりが見出せる。そしてそれはまた、カントとフィヒテのそれぞれにおける、主観概念の違いでもあるのだ。

両者のこうした主観をめぐる見解の相違いかにして生じたのかといえ、フィヒテに端を発するドイツ観念論の哲学は、カントの超越論的観念論における主観を、カントが掲げた「超越論的統覚」における自我、すなわち、超経験的・超個人的な主観と理解していたことに起因する。ところがカント自身は、当初は超越論的観念論にそのような定義を設けてはいなかったし、そもそもそれを、カントが許容できるはずもなかった。こうして、超越論的統覚をめぐる理解の相違に双方の隔たりの原因が存するとするならば、カントにおける「超越論的統覚」の意義が、後代には適切に継承され、摂取されていかなかった、とりわけフィヒテは、カントの超越論的統覚をまったく誤解し、自身の知識学に取り入れてしまった、ということになる。

そもそもフィヒテによれば、知識学が解決すべき課題とは、『第一序論』で述べられたように、「必然性の感情を伴う諸表象の体系の根拠は何か」(Bd. IV, S. 187)である。この体系とは、「経験」(Op. Cit., S. 186)にほかならない。したがって、知識学とは、一切の経験の根拠を呈示する学である。だから、表象を説明することが、知識学の根本問題である。『全知識学の基礎』にあるように、「表象の説明、すなわち、すべての思辯哲学」(Bd. II, S. 310)と、フィヒテはみなしている。「实在論と観念論の真の争点とは、表象の説明において、いずれの途をとるべきか、である」(Bd. II, S. 310)。

表象は理論的知識学の場面で成立する。『全知識学の基礎』によれば、表象する自我とは知性であり(Vgl. Bd. II, S. 386)、そしてこの知性としての自我は、表象されるべき非我に依存している。『知識学の概念について』にはこうある。「自我は、(非我によってその量に関して限定されるという) そのかぎりでは依存的であり、知性と呼ばれる。そして知性を取り扱う知識学の部門が、その理論的部門である」(Op. Cit., S. 150; Vgl. *Grundlage der gesamten WL.*, in: Bd. II, S. 387)。「論証的悟性」に基づくフィヒテ知識学の立場が「比量的観念論」と称されるのは、この理由による。フィヒテは『全知識学の基礎』で示した知識学の第三根本命題「自我は自我のうちに可分的自我に対して可分的非我を反立する」(Bd. II, S. 272)から派生させた、「自我は自己を非我によって限定されたものとして定立する」(Op. Cit., S. 287)を、知識学の理論的部門を基礎づける「理論的根本命題」(Op. Cit., S. 286)として掲げる。知性とは「非我によって限定された自我」であり、この自我に対する「非我による限定」ということが、「自我は、非我によって依存的である」ということである。そしてこれは、黒積が指摘するまでもなく、すでにカント批判哲学における自我概念から大きく逸脱するものであるといえるだろう。

2 フィロネンコによるカント擁護

一方フィロネンコは、フィヒテの自我／非我の哲学を、独断論として切り捨てるのではなく、むしろそこに「間主観性」という契機を見出している（フィロネンコに師事した中村博雄の『カント『判断力批判』の研究』から、フィロネンコによるフィヒテ擁護の要点を以下に列記する）。

一、「フィロネンコの慧眼は、『純粹理性批判』および『実践理性批判』との関係のなかで、哲学者フィヒテを鍵として、これを果たそうとする。なぜならフィロネンコによれば、フィヒテこそ、カントが『判断力批判』で残した問題を、最もよくおさえ、理解し、独自の哲学的関心によって適切に解釈した人物にほかならぬからである(Cf. *Critique de la faculté de juger*, p. 10; A. Philonenko, *Études kantienues*, Paris 1982, p. 112, etc. 邦訳『カント研究』中村博雄訳、東海大学出版会、一九九三年、一八〇頁他)。フィロネンコはフィヒテを援用しつつ、『判断力批判』の美学論と目的論の統一の問題を、個と他者の統一の問題へと還元する。『フィヒテがみごとにこの問題を明らかにした』。フィヒテは一七九六～九八年の『知識学』で、『カントは、自我の外に理性的存在を認めることはどのようにして可能であるか、を知る問題に関して、満足のいくしかたでまったく説明していない、と断言する』。しかしフィヒテによれば、カントは「悟性の反省の諸法則について語っている『判断力批判』のなかで、この問題に接近してはいた」(*Nachgelassene Schriften*, in *Akademie-Ausgabe*, Bd. II, S. 477) (Cf. *Critique de la faculté de juger*, pp. 10-11)」。

二、「フィロネンコによれば、カントが美学論のなかに間主観性の根本的契機を置いたのに対し、フィヒテは法哲学のなかにそれを置いている。『自らの体系においてフィヒテは、カントが自身の体系で合目的性の哲学に与えている場所を、法に与えている。法哲学は理論哲学と実践哲学とを媒介している。一方で法は、具体的で感性的な現実性へと向けられているが、他方では、自然を超えている諸法則を定義することで、理想に向けられている』(Op. Cit., p. 15)」。

三、「フィヒテの立場から、これら〔ルカーチ、ゴルトマンらの〕マルクス主義的な『判断力批判』解釈を批判する。フィヒテはカントの最大の理解者であり、カントの遺した仕事の完成を目指し努力したより後継者であったが、フィヒテは『客観』に対する考え方の方向性において、はっきりとカントとは異なった道をとっていた。すなわち、フィヒテの反省が向けられているのは、つねに客観の实在には無関心な美学であるばかりでなく、『人間の具体的で客観的な現実性』でもあったのである。『したがって、マルクス主義思想が『判断力批判』のなかにみいだしている諸限界——これらの限界は、カントが美学のレベルでしか人間社会の問題を解決していないということがから本質的に成立している——は、消えねばならない。ルカーチやゴルトマンといったマルクス主義の思想家たちは、『判断力批

判』を解釈して、マルクスやフョエルバッハが認識論および道徳的観点に基礎を置いているヒューマニズムを、カントは美学的観点でしか確立していない、と考えているのである。そしてたしかに、『人間は遊ぶときだけ完全に人間であり、人間が人間であるのは遊ぶときだけである』というシラーの有名な、言葉はけっしてカントの思想を曲げるものではないように思われる。フィヒテと共に、すでに我々は他の世界に深く入り込んでいる。人間社会における本源的契機は客観的である、——つまりそれは法なのである。『我々が生をみいだすのは、その鮮やかな光沢においてである』という有名なゲーテの詩句によって表現されうる哲学の後を継ぐのは、人間の努力と客観的戦いとを人間の最高の原理にまでする哲学なのである』(Op. Cit., p. 16)。

したがって、フィロネンコがフィヒテを高く評価する点はおおよそ以下のとおりである。まず、カントが意図してしかし完全には果たせなかった『判断力批判』による『純粹理性批判』と『実践理性批判』との体系的統一、すなわち三批判の綜合を、フィヒテは適切に理解し、その知識学で継承しようとしたこと。次に、もっぱら美学と法哲学という領域に、間主観性の大きな意義を見出したこと。さらに、「人間の具体的で客観的な現実性」に目を向け、その思想に現代にまで通ずるアクチュアリを得たこと。以上である。

黒積とフィロネンコとでは、フィヒテについて積極的に消極的に受け取るか積極的に受け取るかで大きくその態度が異なっている。ただし、フィヒテの自我論がカントの超越論的統覚とははっきり異なっていることは事実であり、それがのちの哲学者への大きなヒントとなったことは想像に難くない。

3 フィヒテの「独立的能動性」と「構想力の動揺」

ところで、フィヒテ知識学において、カントの構想力論はどのように継承されたか。或る立場に従えば、当初カントでは、感性和悟性との整合性を図るための仮説概念としての構想力が立てられたにすぎなかった、とされる。しかしその後、構想力はフィヒテ、シェリングにおいて、当初の姿とは異なったものとして肥大化してくる。このようにその立場は、いわゆるドイツ観念論のカントからの継承の正統性に異議申し立てをする。

さて、フィヒテが当初「独立的能動性」と呼んだ構想力(Vgl. Ak. Ausg. Bd. 4, S. 305, 314)は、文字どおり、彼のいう「自我」のなかにおける、論理的に固定された悟性関係[Verstand/ver-stehen]から独立した力であり、なおかつこの力が、むしろ悟性関係をも可能にする。一七九四／九五年の『全知識学の基礎』(頁数はアカデミー版による)で彼はこう述べている。「自我は、能動性を非我のなかで定立することなしには、受動性を自己の中に定立することはできない」(Bd. 4, 304)。この能動性は自我から非我へ定立されたものであり、自我におけるいかなる量の受動性とも対応しない。W・ヤンケ(Vgl. Wolfgang Janke, *Fichte*.

Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970. 邦訳W・ヤンケ『存在と反省——批判的理性の基礎』上・下巻、隈元忠敬／高橋和義／阿部典子訳、哲書房、一九九二年)によれば、独立的能動性は、

・因果性の法則の結果として表象作用が思惟されたものにおいて硬直してしまうことを阻止する。また、

・実体性の法則の結果として表象作用が思惟する自己直観において消失してしまうことをも阻止する。

表象の生き生きとした状態は、能動的-受動的自我と受動的-能動的非我とのあいだを支配する交互限定に、対応的受動性とその交代の支配下でない能動性がさらに付け加わることによってのみ、矛盾から逃れることができる。そのような能動性は因果性の法則から独立しているということができる。

ではフィヒテにおいて、この独立的能動性から、構想力論への移行行きは、いかなる意味をもつのか。従来、構想力は思惟と思惟の法則とから独立な能動性として見定められ、この能動性は、たんなる悟性の循環を有限な意識の回転となす、とされてきた。このように、フィヒテ以前において、構想力が高く評価されたことはかつてなく、もちろんまた、存在と生命との最も深い制約へと高められたことも一度もなかった。しかしフィヒテこそが、こうした「ほとんど常に誤解されてきた能力」を、「そのみが生命と意識とを可能にするものである」(Op. Cit., S. 350)と高く評価したのである。

「我々はこの種の能動性を、より詳しく知るまでは、当分のあいだ、独立的能動性と名づけよう」(Op. Cit., S. 305)。こうして、独立的能動性の「独立的」という名は、「当分のあいだ」、意識の要素を、思惟法則の支配下でないものとして、たんにネガティブに特徴づけるのみであるが、この能動性の根源的働きの機能と固有の本質とは、意識の有機的機構が完全に明瞭にされ、表象の演繹が明らかにされたときにはじめて、はっきりとポジティブに示されることとなる。

フィヒテによれば、構想力はたんに感性与悟性とを整合的に調停する役割であるにとどまらず、生産的でありまた創造的でもあって、これを彼は「構想力の動揺」という独特の表現で論じている。そしてこれはけっしてカントからの逸脱ではなく、カントとフィヒテの適切な理解者であるA・フィロネンコの説に従えば、むしろフィヒテがカントの真の理解者であったことの証左にほかならない。

フィヒテにおいては、有限な精神は、自己を保持しうるために、循環のなかでもちこたえねばならない。物自体は自我に対する或る物として、したがって、自我において表象されねばならぬが、しかし、自我において表象されてもならない。この明らかな矛盾に耐えうる表象作用は、「創造的構想力」(schaffende Einbildungskraft) (Ak. Ausg., Bd. 5, S. 414)のはたらきによるものである。構想力の動揺的保持によって、この対立は合一される。そして、ただ構想力によってのみ、哲学する意識は、そのように構成された精神を把握することができる。構想力は、障害の反立的な実在的限定と観念的限定との、両者のあいだを

動揺し、実在的なものの表象を観念的な表象が現われるまで保持することができるため、両者を、その交代において保持することが可能である。そのような総合なしにはいかなる現実的意識も存在せず、ただ観念的見解においてのみ異種的なものや独立的なものを意識しているにすぎぬのであって、この見解がなければ現実的意識も存在しない。そのようにして生産的構想力は、最終的に媒介的中心として確証される。ハイデガーを俟つまでもなく、時間を形成する構想力は、存在と理論理性との関係を媒介し、理想を形成する構想力は存在と実践理性との関係を媒介した。こうした創造的構想力は有限的理性一般の本質と現存在の現実性とのあいだを媒介する。この創造的構想力は現実的意識を創造する、というのがフィヒテの主張である。「人間精神のすべての仕事は構想力から〔出発する〕」(Op. Cit., S. 415)。

フィヒテ知識学で本質的な役割を担う「動揺する構想力」について、独立的能動性すなわち構想力のはたらきは、きわめて重要である。生産的構想力の動揺は、移行そのものと合致している。独立能動性は、何ら特定の場所・立場・目標・方向ももたずに動揺する。いかなる固定的立場ももたぬということは、固定的限界も定立せぬということである。自己意識のうちで動揺する構想作用を、初めて固定し停止させるのは悟性である。ただし構想力は、限界の無いもののなかに消え去るわけではない。実践的なものにおいてのみ、構想力は無限なものに向かうが、理論的考察においては、合一不能なもの、すなわち、「限定と被限定との中間、有限者と無限者との中間を動揺する」(Ak. Ausg. Bd. 4, S. 360)。これが意識一般の基本的移行であり、この移行が交代形式から独立した能動性として導入される。

また、質料に関しても独立した能動性は、能動性と受動性とのあいだの関係根拠を構成する。両者は排除し合う。では、どのようにしてこれらは統一を存続し得るか。もちろん直接的にではなく、せいぜい、いまだ知られておらぬ第三者を媒介として、である。この媒介的中間は不可避のものであり、これ無くしては、意識のなかに間隙が生まれる。能動性と受動性との対立は解消不能になる。にもかかわらずこうした「脆い」質料は、今まで誤解されてきた能動性によって、意識の統一のなかに匿われている。この能動性は、それが両項に含まれておるがゆえに、その結合を可能にする。フィヒテは、一方の項から他方のそれへと意識を導くこのような能動性を、「導体」と名づけている。項のあいだに導体が存在することによって、はじめて意識は動揺することができるのである。

以上、ひじょうに簡略にだが、フィヒテの構想力の特性を描出してみた。これらより理解できることは、「独立能動性」から「動揺する構想力」へと展開するうえで、より明瞭になってきた構想力の根源性である。知的直観に関しては、フィヒテはもともと、『全知識学の基礎』で「知的直観」について言及していなかった。しかし知識学の影響を受けたシェリングの著作によって、むしろ逆影響を受けるかたちで一七九七年の『第一序論』以降論ぜられるようになった。フィヒテにおける動的な構想力や知的直観は、カントの立場との相違をいっそう強調しており、後世の思想家へ強い刺激となって映ったことだろう。動的な構想力や知的直観は有機体論にも通ずることから、「哲学のオルガノン」という観点にお

いてひじょうに興味深い示唆を与えてくれる。

註

*1 フィヒテ否定派の代表として、黒積俊夫「批判哲学と知識学との差異」(黒積『ドイツ観念論との対決 カント擁護のために——』九州大学出版会、二〇〇三年に所収)

一方、フィヒテ肯定派の代表としては、A・フィロネンコ「フィヒテにおける知的直観」(アレクシス・フィロネンコ『カント研究』中村博雄訳、東海大学出版会、一九九三年に所収)、およびフィロネンコ仏訳『判断力批判』の「訳者序文」においても、フィロネンコはフィヒテ擁護をおこなっている(未邦訳。また、遺憾ながらこの仏訳書を入手することがかなわなかった。ただし、中村『カント『判断力批判』の研究』に、その内容についての報告がある。よって今回は不本意ながらも、中村論文からの孫引きのかたちで要点を示す)。

第三部 第一章

第三節 シェリングの構想力と知的直観

1 シェリングにおける知的直観と構想力／想像力についてのヤスパースによる概観

カントが数多くの文脈で「知的直観」をきっぱりと否定しているのに対して、シェリング哲学において、「知的直観」は固有の役割を担っており、その重要性についてはいくら強調してもしすぎるということはない。例えばシェリングは「知的直観を缺けば、哲学ではなくなる」(Schelling, SW, Bd. V, S. 255)とまで述べており、またそれに関連して、藝術を引き合いに出しながら、「想像力(Phantasie)は藝術における知的直観である」とも述べている。

ヤスパースの解釈によれば、シェリングの哲学することは、理性において、いわば理性の素材から理念を形成し、次に、知的直観においてそれを呈示する。これと同様に、藝術の産出物は、構想力において受け取られ、次に、直観されたものが想像力において外側に措定され呈示される。双方の場合とも、知的直観は「内面的に呈示するもの」(Op. Cit., S. 395)である。

そこで、ヤスパースはシェリングの知的直観を以下のように特徴づける。シェリングにおいて知的直観は、「絶対的自由と同様に意識にあらわれることができない」。意識は客観を前提とするが、一方、知的直観は、「いかなる客観ももたないことによつてのみ可能」だからである。それゆえ、意識と意識のあらわれから知的直観を論駁しようとする試み、あるいはそれを証明しようとする試みは、失敗に終わらざるをえない。だからシェリングは、知的直観というあらゆる哲学的洞察の源泉に対しての、心理学的な観察をすべて拒否する。意識を通じて知的直観に何か客観的な実在性を与えようとする試みは、なおさら失敗に終わらざるをえない。そうした試みは知的直観の廃棄を意味するものなのである(Vgl. SW, Bd. I, S. 181)。そこでヤスパースはこう述べる。シェリングは最初から、哲学的洞察を産出するためにおこなわれる意識状態についての心理技術をすべてはねつけているのだ、と。

あるいはまた知的直観は、主観的でも客観的でもなく、「主観的なものと客観的なものとの総体的無差別」と考えられる。そのようなものとして、知的直観は「絶対的理性」と呼ばれる。それは「真の自体に」なる。「哲学の立場は理性の立場である。そこでは前後の相互関係と外的な相互関係、つまり時間のあらゆる区別はなくなる」。その際、物においてみてとられるべきは、物が反省の対象としてあるものなどではなく、物がそれを通して絶対的理性を表現するものだけである。シェリングにとって絶対的理性、すなわち「絶対者の立場に立たない哲学など存在しない」(SW, Bd. IV, S. 114-115)のである。

2 シェリング構想力観の変遷

詩人ハイネの哲学史によると、哲学者としてのシェリングは、「直観」を得意とし、「構想力」を強みとしていた。しかしそうして絶対者を知的直観で把握しようとしたため、のちにシェリングは、時代の哲学における玉座をヘーゲルに篡奪されてしまう事態に陥ってしまった(Vgl. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*)。

みずからがイエナにおけるドイツ初期ロマン派の一人でもあったシェリングが、藝術を自己の思想の基軸に据えるのはしごくもったもなことといえる。そしてそのとき、藝術と有機体とを論じては、おそらく古今の哲学書中の最高の業績であったカント『判断力批判』を、その導き手としたことも、ごく当然な成り行きであっただろう。

また、シェリングの信奉したフィヒテが、哲学者が苦勞して手に入れるこうした観点を、美感的精神ははっきりと考えることなしにそこに至る、と慨歎した(Vgl. Fichte, *System der Sittenlehre*, in: SW, hg. v. I. H. Fichte, Bd. 4, S. 353)のも、シェリングの「詩人哲学者」たる面目躍如でもあるのだろう。

さて、ここではシェリングの藝術哲学に先立つ段階として、自然哲学および超越論的観念論、美的観念論の各相の概観し、しかるのち、藝術における構想力の意義について検証してみる。

3 シェリング自然哲学の概括*1

シェリングは『超越論的観念論の体系』で藝術を「哲学のオルガノン」としている。ではそれに先立ち、自然哲学期におけるオルガノンに相当するものは、「動的」(dynamisch)な自然直観であると考えられる(勝田 1936: 124)。

シェリングは自らの自然哲学を「物理学〔自然学〕のスピノザ主義」と呼び、そこでは有限的な認識主観とは独立した、いわば自然の自己展開ともいえるものが認められる、とされていた。そうした自然を捉えることこそが、自然の根本直観、すなわち「動的な自然直観」である。したがってシェリングの自然哲学は、動的な自然直観に基づく動的〔力学的〕な物理学であり、そこにおいて自然とは、まさにそれ自体で産出する動的なものにほかならない。

この動的な直観は次の三つの契機から成り立つ。

第一、カント『判断力批判』における目的論的自然観

第二、カントによって力学的と呼ばれた物質構成(カント『自然科学の形而上学的原理』(*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1786)を参照)

第三、フィヒテによって構成された活動の概念

自然は全体としては有機体である。有機体とは、全体であると同時に部分でもあるようなものであり、隅々まで組織されているが、部分は全体から独立しつつ、しかし実は全体

のために働いているようなもの、である。その有機体としての自然は、反発力・拡張力と、索引力という物質の二契機によってあらわされるような、相反する原理が対立する場である。また、理念からいえば、自然は自我と等しく絶対的で、自己自身産出的であり、自己形成的であって、したがって、自我と等しく、自己を展開し、また有限化するとともに、その限界を止揚する二重の根源的な力の活動である。これがシェリング自然哲学の根本的な要因をなす。動的物理学は自然をその活動によって捉え、自然をそのなすがままに活動させることにほかならぬから、「自然を思索することは、自然を創造することである」ということができる。

自然とは普遍的な有機体であり、生命であって、その統一と分極性により、所産を産出する。より低次の所産が総合したものが、高次でより複雑な所産となって、さらに新たな分極性のかたちでの分化を繰り返してゆく。この分極性は、原始的な統一原理に比して、第二次的な分裂原理であり、自然の展開過程は、このような進展し続ける分化の原理に従っておこなわれる。その端緒であり、また目的でもあるのが、絶対的な無差別である。このように、シェリングの動的自然直観においては、自然所産の全体は、大いなる有機体として捉えられる。有機体全体の生命の動力は自己同一的な力であって、すべての所産の背後にある原自然ともいべきものである。シェリングはこれをジョルダノー・ブルーノやスピノザに倣い「能産的自然」(*natura naturans*)と呼ぶ。後者はとくに自然を「永遠の相のもと」観照する。この産出しようとする力を、かつてシェリングは「精神の意欲」と呼んでいた。一方、すべての所産は現象であり、産出された自然、「所産的自然」(*natura naturata*)である。「世界靈魂」(*Weltseele*)も *natura naturans* であり、*natura naturata* に対する本質として、これを支配する。ここではシェリングの無意識的な精神の思想と、彼が十代のころから研究をつづけたプラトン『ティマイオス』以来の古代自然哲学における根本概念とが、みごとな合致を果たしている。

このように、シェリングの自然哲学には、プラトンのイデア論からはじまり、先述のブルーノ、スピノザ、またライプニッツのモナド論など、多くの過去の偉大な思想家の影響が確認できる。とくにシェリングは初期の自我哲学から自然哲学にわたり、スピノザの独断論を批判的に、すなわち実践的に捉えようと努め、当時の盟友ヘーゲルをも、フィヒテからスピノザへとより近づけたであろうと推察される(勝田 1936: 144)。

さらにシェリングはフランツ・バーダーを通じて知ったヤーコブ・ベームの影響が顕著である。それは一八〇九年のいわゆる『自由論』の「無底」思想にも認められ、さらに後期の啓示の哲学は、初期の自然哲学からさまざまな展開を経て、神秘主義あるいはグノーシス的な影を濃くしていく。

さて、シェリング自然哲学において、絶対的なものは、その自己客観化により、第一に客観すなわち「形式」〔形態〕、これは統一の過程において、本質を形式の内に型入れすることである。さらに第二にその客観そのものを超え行く主観、すなわち「本質」〔無限性／統一〕として、これはやはり統一過程で本質において形式が解消すること、すなわち有限

を無限の内にふたたび型入れすることである。ついに第三にその両者の統一としてあらわれる。ここにおいて両者は不可分な結合を遂げる。三つの契機のそれぞれにおいて、絶対的なものそれ自体は、これら三契機の全体的で不可分な統一として示されるのである。

4 シェリングの美的観念論

これまでみてきたところから、初期シェリング哲学に見られる自然概念の展開は、

第一段階 カント的な自然概念。意識内容である物の意味をもつ。最初期にあらわれている自然。

第二段階 「精神の前史」としての、無意識的な実在原理。ただし同時に、観念的なもの、すなわち主観的なものも含む。いわば、主客の実在的統一。

第三段階 産出的自然〔能産〕としての絶対的なもの。主客の絶対的統一。意識と無意識との統一。

と理解することができるであろう。

実は、第三段階での自然は、すでに意識と無意識との統一、つまり絶対的なものであり、もはや自然哲学の枠を超え、まさに同一哲学における「同一」に達している。第二段階には第三段階へ移行する可能性および必然性が含意されており、もし超越論的観念論がその中間段階^{*2}として機能するならば、それが必然的に要請されることとなる。

さらにシェリングはこの段階で、カント哲学だけでなく、フィヒテ知識学とも明確な離別を図ろうとしている^{*3}。知識学は意識すなわち自我の哲学であり、自然をその意識の哲学の内部において取り扱おうとする。したがってフィヒテ知識学では、自然はたんなる意識の対象、現象であるにすぎない、シェリングはそうに理解した。そこで、シェリングにとって、自然をたんなる現象とみなすか、あるいは真に実在的なものとみなすかが、知識学と自然哲学とをめぐる問題として浮上する。シェリングは、自然こそは「精神の前史」であり、それみずからが実在しつつ、意識へと展開する、すなわち、自然は自己を主観化かつ客観化しつつ、しだいにポテンツ〔勢位〕を高めてゆき、ついには人間的な意識にまで達して、そこに至り自己運動を終える、そのように考えた。したがって、こうした自然から意識へと至るポテンツ化(Potenzieren)は、自我が自然をどのように認識するかという、フィヒテの超越論的哲学が「知識学」と称したように、知識の問題が解決されることによって、はじめて超越論的に確立される。つまり自然についての「知識学」が設立されるべきはずが、クローナーが夙に指摘しているように(Vgl. Richrad Kroner, *Von Kant bis Hegel*)、シェリングの自然哲学はいまだ存在論的な立場にとどまり、知識に対しての厳密な基礎づけを缺いていた、と考えられる。

シェリングがフィヒテと異なる点は、シェリングが、カントによって確立され、フィヒテによって補強されたと考えた実践哲学、その上に藝術哲学を置いたことにある。たしかにこの点では、シェリングはフィヒテを超えていると評価することはできるだろう。

シェリングは『超越論的観念論の体系』を執筆するにあたって、シラー(Friedrich von Schiller 1759-1805)の『人類の美的教育に関する書簡』(*Über die ästhetische Erziehung des Menschen* 1795)、およびシュライアマハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834)の『宗教論』(*Über die Religion* 1799)から影響を蒙った、とされている。

シュライアマハーは理論哲学と実践哲学とを統一する、より高い立場を宗教に求め、宗教は直観に基づくと考える。こうしたシュライアマハーの宗教的直観はシェリングの美的直観に近い(勝田 1936: 148)。シュライアマハーは「宗教と芸術とは二つの喚び合う魂の如く接している。その親近を互いに予感しているが、まだ知らないでいる」といっており、シェリングが藝術的直観において理論哲学と実践哲学との課題を解いたことに近似している(勝田、同所)。

また、シラーからシェリングへの影響関係は看過できぬ重要性を有している。シラーもまた、シェリングに劣らず、構想力をめぐり意義ある発言をおこなっているからである。シェリングにとっての構想力をごく簡潔にまとめれば、「完全な自己活動を通じて完全な受動性に身を置く能力」であり、知と行為という二つの基礎的な人間活動の間にあって、両者を媒介し、理論から実践への移行を可能にする能力である。さらに特筆すべきことは、構想力は実践的理性と類比的関係にあって、その客体自体を産出する。その際、構想力自体はその客体に完全に依存し、受容性にまったく身を移すことで、客体を活動的に産出する(Vgl. Schelling, SW, Bd. I, S. 332. なお、太田 1993: 204 参照)。

一方のシラーは先の『人類の美的教育に関する書簡』において、次のように述べている。「人間は無限の前方の未来に向かうために、構想力の翼でもってたんなる動物性を含む現在の狭い限界を乗り越えていく。目も眩むイマジネーションを前に無限なものがあらわれることによって人間の心は個別的なもののうちにだけ生きることがせず、また瞬間だけに奉仕はしなかったのである」(Schiller, Op. Cit., S. 101f., Nr. 24. 訳文は太田 1993: 204 所載のものを拝借した(ただし一部の字句等に変更・修正がある)。感謝申し上げる)。すなわち、シラーは構想力を、かの「自由な遊戯」によって開かれた素材と形式、すなわち感性と道徳とのあいだの中心を、同時に、「最高の静止と最高の運動の状態」と特色づける。したがって、シェリングとシラーとは、ともに構想力の媒介機能と、それがもつ二律背反的な性格、すなわち受動的かつ活動的という性格を認めている。ただし、両者はともにカントの超越論的哲学に根ざした構想力理解を有していたにもかかわらず、シェリングが構想力を実践的行為への一つの移行段階という「中間的媒介的な役割」とみていたのに対して、シラーの場合は、カントと同様に、遊戯に人間存在の最高の形式をみており、構想力をすべての理論と実践とに対し優位にある「遊戯志向の能力」としている、という違いはある(太田 1993: 204-205 参照)。いずれにせよ、カントの批判哲学から発し、ともに実践哲学を要請

するという点で、シラーとシェリングとの構想力観は共通性をそなえていることははっきりと確認できる。

さて、シェリングの『超越論的観念論の体系』は、カントの三批判をさらなる統一的な見地から結合する、というシェリングの野心的な意図によるものである、と理解することができる。そもそも三批判の統一は、カント本人によっても意図されており、たしかに第三の『判断力批判』によってある程度は達成されている。しかしシェリングは、原著者カント自身による批判哲学の総合には飽き足りずに、批判哲学そのものの刷新、あるいはむしろ、シェリング固有の超越論的観念論によって批判哲学を発展的に解消することを試みた。ただし、この「超越論的観念論」という立場をめぐっては、カント、フィヒテ、シェリング、のちにヘーゲルもそれぞれ意見が異なっており、一概には比較できないのは確かではある。ではシェリング『超越論的観念論の体系』における原理とは何か。

かつてフィヒテは、自己意識こそが知識における最高原理であることを明らかにした。知識とは、客観と一致する主観の表象であり、したがって、この意味での知識はすべて総合的である。しかし総合的な知識はそれ自体ではけっして明白とはいえず、その真理性を制約するような、より高い原理を必要とする。そのとき、この新たな原理は、さらに高次の原理によって制約されることの許されぬ、すなわち無制約的な最高原理であることになる。こうして、総合的な知識の真理性を制約する原理、無制約的で確実な原理こそ、同一命題にはかならない。しかし、たんなる同一命題は、内容を欠き、それゆえ客観的とはいえず、主観的であるにすぎぬから、内容を伴った知識の原理とはならない。すると、無制約的な原理とは、同一命題であり、かつ、自らの外に自らとは異なった客観を有するような、総合命題でなければならない。すなわちそれは、表象が同時に対象である、あるいは、主観が同時に客観である、そのような知識ということになる。そして、こうした矛盾を合一する知識とは、ただ自らを自らによってみようとする活動、つまり自己意識にはかならない。したがって、このような自己意識こそ、あらゆる知識に先行し（シェリングによればそれは歴史的に先立つのではなく、序列によって先立つのである）、その原理である。すなわち、「自我は自我である」であり、同じく「自我〔私〕が存在する」である。カントの超越論的統覚すなわち「私は考える」の場合は、その形式下にある自我は論理的主観であり、すでに絶対的な活動であって、物ではない。自己を意識するということは、自己を直観するということ、である。こうした直観は、自己と異なるような或る対象をもつような、常に直観するものと直観されるものとが別であるような、すなわち感性的な直観ではない。したがって、自己直観は知的直観でなければならない。これがシェリングによる知的直観の演繹である。

ここで、シェリングの哲学的反省における第一の段階、すなわち第一のポテンツとしての絶対的総合について概観しておく。絶対的総合は、無規定的な総合のポテンツ化であって、これが哲学である。このポテンツ化が進むにつれ、絶対的総合に三つの中間段階が演

繹される。第一の時期(Epoche)は根源的感觉から生産的〔産出的〕直観に至るまで、第二の時期は生産的直観から反省に至るまで、第三の時期は反省より絶対的意志作用に至るまでである。ここにおいて、カント的な分析論的課題を終え、最も困難であった概念と直観とを統一することができるのである。

この後、シェリングの哲学体系は実践哲学へと移行するが、本論文では構想力観に限って視点を定め、あらためてカントとの比較を試みてみる。

5 シェリング構想力観のヘーゲルによる理解⁴

ヘーゲルは処女作でもある通称「差異論文」(『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』一八〇一年)で、自らがシェリングと同一の立場にあることを表明する。彼ら二人は当時『哲学批判雑誌』の共同編集発行人でもあった。同誌に掲載されたのがヘーゲル初期の注目すべき論文『信と知』〔信仰と知〕(*Glauben und Wissen* 1802)である。ここでヘーゲルは、自らの観点から、カントとシェリングとを「構想力」に関して概観している。

カントの構想力は、認識において自発性としての悟性と、受容性としての感性とを媒介する。ヘーゲルは『信と知』で、この構想力の意味と、『純粹理性批判』の出発点となったあの問い、「ア・プリオリな綜合命題はいかにして可能か」とを関連づけて、それに対し「理性」という答えを示す。「ア・プリオリな綜合判断はいかにして可能か? この問題が表明するのは、綜合判断では主語と述語という、前者は特殊で後者は普遍、前者は存在形式で後者は思惟形式のうちにある、——この不等なもの、同時にア・プリオリに、すなわち絶対的に同一である、という理念にほかならない。この措定の可能性は、ただ理性だけである。理性はこのような不等なもの、同一性にほかならない」(G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. IV: *Jeaner Kritische Schriften*, hrsg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg 1968, S. 327)。ヘーゲルによると、こうした絶対的で根源的な統一は、感性に対立するかぎりでは相対的な悟性の統一などに求められるのではなく、むしろ産出的構想力の自発性と絶対的綜合作用とに求められる。ヘーゲルはこのような産出的構想力を、カント『判断力批判』第七七節で呈示される直観的悟性と同一視することで、先述した絶対的で根源的な統一を知的直観に帰属させる。

構想力や知的直観についてのこのような解釈は、例えばシェリングの『哲学体系のさらなる敘述』や、とくに『哲学における構成について』(一八〇三年)でのカント解釈とも一致する。後者でシェリングは、カントの「構成」(*Konstruktion*)概念を検証する。シェリングによれば、最も一般的な構成概念をこれほど深くまた真に哲学的に把握したのはカントがはじめてだろうと評価する。カントは構成を、一貫して概念と直観との同置として敘述し、これに対して非=經驗的な直観を要求した。しかしシェリングは、カントが数学の場

合にしか認めず、哲学の場合は拒否したこの非＝経験的直観を、哲学へも拡張する。普遍的なものと特殊なものとの反定立(Antithesis)によって可能となるあらゆる対立は、ほかならぬ数学において解消される。なぜなら、シェリングによれば、幾何学と算術における直観のありかたは、普遍的なものと直観と対立するもの、として捉えられるのではなく、むしろ普遍的なものと特殊なものとの、直観の二つの様式であることを示している(Vgl. Schelling, SW, Bd. V, 130)。これによって、普遍的なものないしは概念を、直観に対立するたんに論弁的な概念とするカント(彼は哲学に構成という方法を拒否する)の考えかたを、シェリングは批判する。そのうえで、シェリングは哲学と数学とを対立するものではないと考える。シェリングによれば数学は必然的に、特殊における普遍の表出である幾何学か、あるいは普遍における特殊の表出である算術か、いずれかである。それに対して哲学は、数学では分離されていたようにみえた普遍的なものと特殊なものとの統一の、絶対的無差別の表出である(Vgl. V131)。これはシェリングによれば、「数学者は感性において反省された(reflektiert)知的直観がつかえるのに対して、哲学者はただ純粋な自らのうちで反省された知的直観がつかえる」という差異である(Vgl. V129)。いずれの場合も、構成の原理ないしは構成されるものは共通してただ一つであり、それはかつて『我が哲学体系の敘述』や『ブルーノ』などでは、「永遠なもの」と呼ばれていたが、ここではこれをシェリングは「理念」(V135)と呼び、理念の構成を産出的構想力と同置している(Vgl. V153)。

このように、普遍的なものと特殊なものとの対立としての、概念と直観の二元論を、両者の絶対的同一性としての知的直観において克服しようとするシェリングの発想は、ヘーゲルと軌を一にしている。ヘーゲルもまた、「産出的構想力＝理性」という把握をしており、そしてこうした絶対的統一を理念と呼んでいるのである(伊古田 1994: 102; 以下、伊古田論文に基づくヘーゲルの引用は、伊古田が示したズーアカンプ版に拠って表記する。Vgl. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. II, S. 325)。さらに、このようなシェリングと共通する用語法はのちの『小論理学』にも生きており、そこでの理念は、シェリングが同一性で考えているのとはほぼ同じ内容の「同一性」である、という(伊古田、同上; Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. VIII, S. 370)。しかしシェリングとヘーゲルとの差異は、やはり『信と知』におけるヘーゲルによるカント解釈にその契機が認められる。ヘーゲルによれば、「理性的なもの、あるいはカントの表現では、この判断のアプリオリなもの(das Apriorische)、媒概念としての絶対的同一性は、しかし判断のなかにではなく、推論のうちにあらわれる。というのも、判断においては、こうした絶対的同一性はコブラ〔繫辞〕『である』(die Copula: ist)という没意識的なものにすぎず、判断そのものはたんに差異の優越的な現象にすぎぬからである」(Hegel, *Glauben und Wissen*, in: *Op. Cit.*, S. 307)。ヘーゲルは後年の『精神の現象学』以降に、例えば無限判断などにおける主語と述語の結びつき、すなわちコブラのさまざまなありかたなどを問題としており、『エンチュクロペディー』にまで

つながるその端緒が、ここにうかがえる。この『信と知』でヘーゲルは、シェリングの用法に従った「ポテンツ」(Potenz)の位置づけをおこなっていた。また、理性の理念としての絶対的同一性と、その現象すなわちポテンツとしての悟性による判断、という二分法自体は、シェリングにも見出せる。しかし先述したヘーゲル独自のコブラ観や、絶対的同一性の現象としての判断規定のなかで、「推論」に「判断」とは違った独自の意味を与え、また、コブラのありかたの多様性が推論において顕在化する、というヘーゲル流の考えかたは、いまだ「否定による媒介」という契機を欠いているシェリング同一哲学にはみられぬ、ヘーゲル独自のものといえる(伊古田 1994: 102-103)。ただし、シェリングの構想力解釈においては、概念と直観との無差別としての理念を「直観する」という契機があらわれており、ヘーゲルはこれを『信と知』のなかで、カントの直観的悟性(intuitiver Verstand/anschauernder Verstand)とともに肯定的に受容している。だが、『精神の現象学』以降では、むしろ推論による判断の展開が方法の中心となり、それに伴い「知的直観はまさに媒介する作用と証明する外的な反省との、暴力的な拒絶である」(Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. V, S. 78)として、批判の対象となる(伊古田 1994: 103)。

ただし、イェナ期にヘーゲルによって、カントの産出的構想力と直観的悟性とが、理性とに結びつけられたことは、構想力論の展開において、注目すべき指摘であるとみなしてよい。ヘーゲル哲学はすでにカント批判哲学からもフィヒテ知識学からもその影響下から脱し、さらにこの後シェリング同一哲学とさえも袂を分かつことになるが、ヘーゲル『信と知』においていわば総括された、「知的直観」「超越論的な産出的構想力」「直観的悟性」、そして「理性」とを結びつける、という捉え方に至り、カントからフィヒテ、シェリングに至る構想力観の変遷を、「哲学のオルガノン」という観点から検証するこの試みにおいて、或る種の結論ともみなすことができるものを得たともいえる。

6 ノヴァーリスとシェリング*5

事実、こうした捉えかたは、この時代の藝術哲学を支配する図式となっている。例えばノヴァーリス(Friedrich von Hartenbergs; Novalis 1772-1801)の場合もそうである。ここで、シェリングと同時代に片や藝術的な哲学において、片や哲学的な藝術において活躍した二人を、「構想力」という「哲学のオルガノン」によって結びつけてみたい。

ノヴァーリスにおける「知的直観」(intellectuale Anschauung, Vgl. *Novalis Schriften*, Bd. II, S. 117)とは、彼が一時期心酔したフィヒテの「構想力の漂い(Schweben)」に、その本来性ともいべき自我と産出的構想力のデュナミズムを、的確に見出したものである。「自我性あるいは産出的構想力、漂いが——その漂いの両極を規定、産出する。低次の悟性だけが、これを錯覚だとする。しかし、これはまったく本当のことなのだ。というのも、現実的な

ものの原因である漂いが、すべての実在性の源泉であり母であり、実在性そのものなのだから」(Novalis Schriften, Bd. II, S. 266)。すでにこの時期(草稿『フィヒテ研究』一七九五／九六年)、ノヴァーリスはフィヒテからの離脱を一面で示しているが、藝術的直観の哲学から同一哲学に基づく藝術思想へとシフトしていった哲学者シェリングと異なり、詩人ノヴァーリスの場合、それはさらに「ポエジー」へと昇華する。ポエジーとはいわば「創造的認識活動全体を包含するもの」(宮田 1993: 160)である。「想像的な(imaginative)素材や力を、自然の素材や力の統制的基準とし」(Novalis Schriften, Bd. III, S. 448)ており、「真理の自由な産出法(Generationsmethode)」(Op. Cit., S. 445)であって、「真理はあらゆるところで現実化、表象さ(repräsentieren)れねばならない」(Op. Cit., S. 445)。

そして構想力／ポエジーは、有機体論とも関わる。「詩藝術とは、おそらく——我々の諸器官の任意な、活動的な、生産的な使用のことだろう——であるから、たぶん思考そのものもそれとかけはなれたものではないだろう——とすると、思考と思索は一つのものなのである」(Op. Cit., S. 563)。ノヴァーリスにとってポエジーは「詩藝術のオルガノン」にほかならぬのである。

そして、詩藝術と哲学もまた、深く結びつき合っている。『一般草稿』(Das Allgemeine Brouillon)には「学問性の最高の段階が哲学と呼ばれる」(Op. Cit., S. 347)とある。そして、「詩人とは思索者の、あるいは感受者の最高の段階にすぎない」(Op. Cit., III, S. 406)。すなわち、ここでは詩人と思索者が、はっきりと分離されていない(宮田 1993: 160)。かつてノヴァーリスは、自然像の発展を「精神」の自己浸透と捉えていた(『さまざまな断章集のための準備稿』(Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798))。その際、その発展の端緒となる第三段階は「道具にして天才である詩人」に帰されていた(宮田 1993: 157, 160)。ここにおいて、詩藝術と哲学とは、ポエジーというオルガノンを共有しているのである。

最後に、ノヴァーリスはプロティノスの影響をも蒙っていることも指摘しておきたい(Vgl. H. J. Mähl, Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des 'Allgemeine Boullion', in: *Jahrbuch des FDH*, 1963, S. 139-250; 宮田 1993: 160)。本論文第三章第一章第二節Bで先述したように、プロティノスは「直観的悟性」の元祖である。カッシーラーは『カントの生涯と学説』のなかで、カントの「直観的悟性」の概念を使用した人物として、はるかに過去に遡ってプロティノスの名を挙げ、『判断力批判』におけるカントが、新プラトン主義の後継者であることを指摘していた(Vgl. Cassirer 1918: 299)。そうした側面が『判断力批判』におけるカントの哲学を豊かなものにしていることも認められるだろうが、ただしカントにおいては、こうした「直観的悟性」という概念も、あくまで彼の批判哲学の文脈からのみ用いられており、いわばカントは「批判哲学の鉄則を踏み外すことを決して容認しなかった」(佐藤 2005: 237-238)。彼は形而上学的領域に属する知性を想定する場合ですら、あくまでも人間的知性の特性および限界を明らかにする、という批判哲学の射程のなかでのみおこなわれている。そしてそれこそが、カントにとっての伝

統的な形而上学の旧弊（『純粹理性批判』初版の序文において、みすばらしく零落したヘカベに喩えられた）を刷新し、そこに新たな息吹きを与えることにほかならなかった。

しかし、カントの批判哲学という枠を越え出たシェリングやノヴァーリスら初期ロマン主義の血が流れる哲学的詩人たちは、自由に意のままにポエジーによって飛翔する。そのとき創作の原動力となるのは産出構想力にほかならず、あるいはムーサやミネルヴァからの靈感を受け取る知的直観なのである。

7 シェリング藝術哲学における構想力^{*6}

最後に、『藝術の哲学』講義における構想力観について確認しておこう。

シェリング藝術哲学において、「構想力」(Einbildungskraft)という語は、その「一つにする」(einbilden)という原義をととても強く残している。このような観点から構想力を捉えようとすると、この「構想力」と、「統合」(Ineinsbildung)および「個体化」(Individuation)の力がやはり深く関わってくるのが、一見しただけでも明らかなことがわかるだろう。もちろんシェリング自身も、このことについて言及している。

「原像(Urbild)としての神が、写像(Gegenbild)においては美となるように、理性の諸理念は、写像において直観されると美となる。それゆえに、理性と藝術の関係は、神と諸理念の関係に等しい。藝術を通して神の創造は客体化される。というのも、神の想像も藝術もともに、無限の観念性が実在的なもののうちに一体として構想される(Einbildung)ところに成り立つからである。ドイツ語の Einbildungskraft という語は、的確にも、あらゆる創造を支える統合(Ineinsbildung)の力を意味している。すなわち、この力によって観念的なものは同時に実在的であり、魂は同時に身体であり、これこそまさに個体化(Individuation)の力という本来的に創造的な力である」(Philosophie der Kunst, in: SW, Bd. V, S. 386)。

「統合」および「個体化」は、藝術においていかなる意義を有しているのか。例えば絵画では、それぞれの形態や色は同一性から限定された個別的なものであり、かつ対立するものの総合によって生まれたものでもある。これらが一つの作品として鑑賞者に認識されるためには、それぞれの要素が一つのまとまりをもって画家によって構成されねばならない。このように、画家のうちにある像を一つのものとして作り上げる力が「構想力」であり、シェリングはこれを「統合」と「個体化」という概念によって説明しているのである。

「構想力」とは、あらゆる創造を支える「統合」の力であり、この力によって、観念的なものが同時に実在的であり、魂（精神的なもの）は同時に身体（肉体的なもの）である。これが「個体化」という創造的な力である。

念を押しておきたいのは、観念的なものが実在的なものに「なる」のではなく、両者は

同時に「一つ」なのである。すなわち、構想力は、論理的な意味での、時間性を帯びていない。それは観念的なものから実在的なものへの「生成」ではないのである。

また、先の引用部分(V386)でシェリングは、神と人間との創造を類比的に扱っている。神は絶対的同一性であり、万物の原像であり、それ自体では何の制約も限定も受けない。むしろ「絶対的な空虚」(V386)である。「神的な構想力(Imagination)」によって「多様なもの」がもたらされ、そうしたさまざまな存在するものによって「宇宙」は充たされる(V386)。これこそが神による「絶対的な藝術作品」(V385)である。それに対し、現実の世界は「派生的な世界」であり、絶対的なものは「限定」と結び合わされ、特殊的なものの内に普遍的なものを形成する(V385)。ここで、宇宙という神の創造物が、人間のもつ「構想力」に反射され、「想像力」(Phantasie)の世界で展開される。これが、人間の創造物である「藝術作品」において「美」という理念があらわされることであり、したがって神は、人間による「あらゆる藝術の直接的原因」(V386)とされる。こうして、神の創造において、特殊なものの内に普遍的なものを、あるいは、有限的なものの内に無限的なものを、統一する「統合」の力が働いている。人間的な創造とは、藝術という客観において、神的創造と同様の統合の力が発揮されたものであり、この統合の力によって、観念的なものが客体として、実在する事物において統一されるのである。

例えば絵画における統合は、次のようにしてなされる。形態や色には、対立するものを統合する力がはたらくとともに、同一的なもの、あるいは他のものから区別され、一つのものを形成する「個体化」の力が働いており、さらに、作品が成立するときには、こうした統合と個体化の力は、「構成」(Komposition)という概念によって結びつくのである。

このように、特殊なものの内に普遍的なものを統合するのが、構想力の働きである。シェリングは、普遍的なものと特殊なものの最も高次の呈示のしかたを「象徴」と捉え、「藝術は象徴的である」(V 411)とする。すなわち、

「普遍的なものと特殊なものの絶対的無差別を伴って、絶対的なものを特殊なものの中に呈示することは、象徴によってのみ可能である」(V406)。これが「藝術にほかならない」(V406)。

対して、

「普遍的なものと特殊なものの絶対的無差別を伴って、絶対的なものを普遍的なものの中に呈示することとは、哲学にほかならない」(V406)。

この、藝術における絶対的なものを特殊なものの中に呈示することを、シェリングは「図式化」(V407)と呼ぶ。この呈示は構想力(Einbildungskraft)によってはじめて可能であり(V407)、したがって「構想力の所産」たる図式は「概念と対象との中間のもの」である。

象徴という呈示でなされている綜合は、二つに区別される。第一の綜合は、「普遍的なものと特殊なものとの絶対的無差別」であり、第二の綜合は、その無差別を伴った「絶対的なものを特殊なものの中に呈示する」こと、である。

『藝術の哲学』講義で論ぜられるのは、絶対的なものがいかにして藝術においてあらわれるか、である。絶対的なもの、つまり神は、それ自体としては絶対的に同一的なものであり、普遍的なものでも特殊なものでもなく、絶対的に無差別的なものである。したがって、第一の綜合は成立する。次に、第二の綜合について、ここでの特殊なものとは、実在的なものや、客観的なもののことであり、換言すれば、絶対的なものを特殊なものの中に呈示するとは、絶対的なものが「原像」ではなく「写像」においてあらわれること、である。

しかし、象徴とは、絶対的なものを藝術作品という特殊なものの中にあらわす、というだけでは不十分である。象徴とは、特殊なものによって普遍的なものを意味することではなく、またその逆に、普遍的なものによって特殊なものを意味することでもない。なぜなら、普遍と特殊とは、区別されることなく、「完全な無差別」(V411)を伴って、一体として呈示されねばならぬからである。すなわち、意味するものと意味されるものとは一つでなければならず、両者は区別されない。或る対象があるがままのものとして理解されると同時に、その対象が意味するものとして理解されねばならない。「意味とは同時に存在であり、意味が対象のうちに移行して、対象と一つになっている」という状態を、象徴として理解せねばならず、換言すれば、或る像がそのまま「存在する」だけで、「同時につねに意味を透かし見せ」ている状態(V411)が、象徴という呈示なのである*7。

「想像力」(Phantasie)についてシェリングは次のように述べる。普遍と特殊との無差別を、藝術作品という特殊のうちに綜合する「構想力」は、「絶対的形式」(V407)としての象徴という呈示のしかたをとる。そしてこの象徴を充たすものは、神話であり神々である。神々とは、諸理念が形態をもって実在的にあらわされたものであって、「想像力」によってのみ捉えられ、絶対的なものそれ自体から離れた「派生的世界」すなわち我々の現実世界(V385)において、写像として呈示される(V395)。

「神々の世界はたんなる悟性の対象でも、理性の対象でもなく、ただ想像力(Phantasie)によってのみ捉えることができる」。

「想像力との関係において、構想力について規定」するなら、「構想力において藝術の所産の着想が生じ(empfangen)、藝術の所産が形成されるとすれば、想像力は藝術の所産を自己の外へといわば投影し、そのかぎりで呈示する能力である。それゆえに、構想力と想像力の関係は、理性と知的直観の関係に等しい。そして、いわば理性の素材から、諸理念が

形成され、知的直観とはそれを内的に呈示するものである。それゆえに、想像力とは藝術における知的直観である」(V396-397)。

構想力と想像力との違いは、構想力は、藝術作品のアイディアを受け取り、作品として創造する能力のことであり、一方、想像力とは、そのアイディアによって得られた藝術作品を、客体すなわち作品として表現する能力のことである。したがって、想像力は、構想力に比べて、人間のもつ、より具体的な能力であり、藝術作品を実際に産み出す力である。これに比べて、構想力は、より根本的な作用であって、その構想力が着想したもの、産み出したものを、想像力が現実世界において具体的にあらわす。構想力は産出的な力であり、想像力は構想力が着想したものをふたたび作品として外的にあらわすという点で、再生的な力であるといえる。こうした区別は『藝術の哲学』講義ではじめて言及されるもので、この講義が、想像力の対象である、絶対的なもののあらわれた「神話」や「神々」について論ぜられたものであることと関連があると考えられる。

前述のように、『藝術の哲学』講義では、「構想力と想像力の関係は、理性と知的直観の関係に等しい」(V395)とあった。ここから、理性と構想力との類似性が想定できる。事実、この類似性はすでに『超越論的観念論の体系』でも指摘されていた。構想力は概念ではなく理念を産出することから、理性と類似するものである(Vgl. SW, Bd. III, S. 558)*8。理性と構想力とは、何もののにも従属せず、制限されず、両者のうちではすべてが自由に動き回っており、相互に排除したり衝突したりしない(SW, Bd. V, S. 393)。悟性が、対象を上下関係に従って秩序づける働きであるのと対照をなしている。フェガーは、シェリングが構想力に、自立的かつ自主的な役割を与えていることから、カントに比べてそれは「構想力と悟性の関係の顛倒」であるとする(Hans Feger, *Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers* (『カントとシラーにおける構想力』鳥谷部平四郎訳、大学教育出版、二〇〇二年、一六四頁))。この「自由な動き」は「戯れ」(Scherz)や「遊び」(Spiel)の源泉ともいわれ、こうしたシェリングの概念には、先に示したように、シラーの『美的教育書簡』等からの影響が認められる。『超越論的観念論の体系』でも、こうした構想力の活動が、「無限性と有限性とのあいだに浮遊する(schweben)活動」であり、「理論的なものと実践的なものとを媒介する活動である」(Schelling, SW, III, S. 558)。したがって構想力は、有限と無限とのどちらにも属さず、両者の中間で、両者を媒介する。さらに、この構想力に関連して『超越論的観念論の体系』にはこうある。

「あの産出的〔生産的〕能力は、藝術が、不可能なこと、すなわち、有限な所産において無限な対立を廃棄しようとすることを成就するのと同じ能力である。最初のポテンツ〔勢位〕において根源的直観であるものは作詩〔創作〕能力(Dichtungsvermögen*9)である。そして、反対に我々が作詩能力と呼ぶものはたんに最高のポテンツにおいて繰り返される、

産出的直観にすぎない。両者のなかに働いているものは同じものである。すなわち、我々がそれによって矛盾するものを考え、また総括することができる唯一のもの、すなわち構想力である」(III626)。

ここで、自然における構想力は「産出的直観」(eine produktiven Anschauung)と呼ばれ、「対立する活動の無限の分離」を「廃棄」させるために、構想力は、自然と藝術を産出する「同一の活動」(III626)とされる。すなわち、自然において働いている創造的な力は、藝術において働いている力と同じものであり、対立するものを一つに統一するという意味でまさに「構想力」である。さらに、構想力と「作詩能力」が同じものとみなされることから、作品を創造する能力であるといえる。この藝術における構想力の作用は、構想力の美的〔美感的〕な作用とされ、「美的直観」に相当する(III351)のである。

ここまでのことから、構想力についてまとめると、以下のとおりになる。

- 一、何ものにも制限されぬため、本質的に自由である。
 - 二、対立する二つのものの中間に位置し、両者を媒介する能力である。
- さらに、この異なった二つのものを媒介するということで、
- 三、一つのものを作る働き、つまり「統合」の力である。
 - 四、その統一したものを他のものから区別する「個体化」の力である。
 - 五、この力によって統一されたものは、普遍にも特殊にも偏らぬため、「無差別」である。
 - 六、藝術において我々に客観的にその働きをあらわしている。

以上のうち、一「自由」であるという性質と、二「中間者」「媒介」として立場、五「普遍にも特殊にも偏らぬ」性質は、理性にも同様に認められる。構想力と理性は、特殊にも普遍にも分類されず、かえって特殊と普遍とを綜合するものであって、理念という絶対的な同一性を産出する。この二つのものを統一する作用が、三「統合」の力であり、この力を藝術において人間ももつことができる。そして、この統合の力が働くと同時に、他のものと区別される一つの像が創り出されることから、五「無差別」性は、光と物体との統一による「色」や、あるいは「象徴」によってあらわされる。

このように、構想力の働きはいたるところに存在する。シェリングは自然においても構想力の働きを認めている。それでは、藝術における構想力の特質とは何か。

一般的な現象よりも藝術において特徴的なことは二つある。1、作品という客観的なものにおいて構想力が働き、絶対的なものがあらわされる。これは前出の「六」に当たる。とくに絵画のように、眼に見えるかたち、すなわち「形態」「色」、そして一枚の絵において、構想力の働きがあらわされている。したがって、2、作品という実在的で特殊なものにおいて、構想力の創造的な働きが我々にとってより身近に把握できる。我々は藝術作品という事物を通して、その作品において成立している「創造的な力」を受け取ることができる。藝術家がいかにして創造的な力を発揮したのかは、作品を鑑賞することで把握で

きる。この創造的な力こそ構想力であり、藝術において不可欠な力なのである。

小括

こうして、シェリングの構想力について、一八〇〇年代はじめまで、まことに駆け足ではあるが、とりあえず概観してみた。ここで確認しておきたいことは、カントの『判断力批判』においてすでに『純粹理性批判』における構想力の規定からはかなり拡大されてきた超越論的構想力は、産出的構想力としてその本領を発揮し、さらに「直観的悟性」という相において、それまでの批判哲学から明らかにドイツ観念論哲学、そして初期ドイツロマン主義思想へと、発展的に継承される要素をあらわにしていた。シェリングはそういった構想力のダイナミズムを体現する哲学者であった。本論文における仮説、すなわち「哲学のオルガノンとは、哲学的構想力のことであるのか」という問いに対して、シェリング構想力観の変遷は、肯定的なしるしをみせているとあってよいだろう。カント批判哲学の総合、フィヒテにおける動揺する構想力としての根源的な力、そしてシェリングにおける藝術と哲学との結合は、いずれもオルガノンとしての構想力の作用によるものであるといえるのではなかろうか。

註

*1 この節および次節の概括にあたっては、勝田守一『シェリング』弘文堂書房、一九三六年（『西哲叢書』）を大いに参照した。深く感謝する。

*2 シェリング哲学の時代区分は困難である。まず初期に関しては、「超越論的観念論」および「藝術哲学」をどう位置づけるかという問題がある。これらのそれぞれを、あるいはそのどちらをも、独立した時期として認めぬという立場もある。すると、

初期：自我哲学期から自然哲学期 → 中期：同一哲学期

というふうに、自然哲学から同一哲学へとつながることとなり、この場合は『我が哲学の敘述』（一八〇一年）が明確に同一哲学期のはじまりを示しているので、（ほぼ偶然ともいえるが）一八世紀までと一九世紀以降とで線引きできる。藝術哲学期の扱いについても、同一哲学期に組み込むという立場が主張されている。なお、本論文では主題として論じていない中期から後期にかけての時代区分はなお錯綜としており、ヘーゲル『精神現象学』におけるシェリング批判を契機とする、という外的な根拠もあれば、穏当に『人間的自由の本質』（一八〇九年）で分けるという立場もある。また一八一〇年代初頭の『世界年代記』（Weltalter）をどう捉えるか、いわゆる「消極哲学」と「積極〔実定〕（positiv）哲学」の問題、さらに「神話〔神話論〕（Mythologie）の哲学」「啓示の哲学」の問題など、これらについてはもはや本論文の射程に含まれぬとしてこれ以上の検証は、シェリング哲学全体を体系的に扱う機会として他日に期するほかない。

さて、こうした外的区分を超えて、思想方法という内的な動機から、超越論的観念論を自然哲学と同一哲学との中間段階として捉えるというのはそれなりの説得力をもつと私には考えられる。なぜならこれは、私自身が最も強い関心を抱いている、構想力・図式・知的直観がいかに機能するか、という問題の解明につながるからである。すなわち超越論的観念論における知的直観による自我と自然との調和が、積極的にも消極的にも、シェリング哲学のカント批判からの明らかな離脱を示していると考えられるのである。

*3 一九世紀後半のヘーゲル学派（ユーバーヴェーク、K・フィッシャー、シュヴェーグラーら）から始まり、新カント学派（ヴィンデルバントら）、さらに二〇世紀のN・ハルトマンやクローナーらによる哲学史理解のように、フィヒテからシェリングが直線的に進化していると捉える観点はもはや通用せず、フィヒテがカントを、シェリングがフィヒテを、そしてヘーゲルがシェリングを、それぞれ乗り越えて来たわけでは断じてない。例えばフィヒテの立場に限ったにしても、R・ラウトのように、この時期のシェリングはフィヒテを超えておらぬ、あるいは後期フィヒテはシェリングをさらに乗り越えた、とみなす見解もあれば、そのラウトとも親しいフランスのフィロネンコのように、カント批判哲学の本質を最も的確に理解したのはフィヒテであると公言する研究者もいる。

*4 伊古田理「同一哲学とモノダの問題——ヘーゲルとの対比において」（西川富雄監修、高山守／藤田正勝／松山寿一／長島隆編『シェリング読本』法政大学出版局、一九九四年に所収）を参考にした。深く感謝する。

*5 ノヴァーリスに関して、宮田眞治「反省と表象 ——ノヴァーリスにおける「絶対なるもの」の探求と言語——」（『叢書ドイツ観念論との対話3 芸術の射程』ミネルヴァ書房、一九九三年に所収）に多くの教示を受けた。深く感謝する。

*6 この節の執筆にあたり、八幡さくら「絵画論から見たシェリングの『構想力』論」（二〇〇九年九月二六・二七日神戸大学で開催された日本シェリング協会第一八回総会・大会での研究発表（二七日）に拠るところ大であった。ここに深く感謝する。なおこの発表内容は論文として、二〇一〇年の『シェリング年報』第一九号に掲載されるであろう。

*7 シェリングによると、Symbol とは、Sinn と Bild から成り、すなわち「意味をもった像」の義である。

*8 この構想力と理性とが、絶対的なものの「現象界における流出」に関わっている（「流出」はもちろんプロティノスの「エマナチオ」(emanatio)を想起させもする）。両者が弁証法的な構造を有しており、そこでバルトはこれを「存在論的類似性」と呼んでいる(Vgl. Bernhard Barth, *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft* 2001)。

*9 Dicht が dichten（創作する）という単語に由来していることは、語源学においても明らかとされている。

第三部 哲学的構想力の射程

第二章 カント「超越論的統覚」をめぐる

はじめに

ここでは、カントの説く「超越論的統覚」の解釈について、カントの構想力論がフィヒテやシェリングによっていかに歪曲されたか、という観点に関連して、代表的なカント擁護説（例として、岩城 2006^{*1}）を踏まえて検証してみることにする。

1 カント統覚論からの逸脱

シェリングの美的観念論で頂点に達したのが、カント批判哲学からあたかも神的な悟性を摘出しようとする行為である。本来、カントの批判哲学で俎上にのぼるのは、あくまで有限的な人間的悟性に限られるのであって、したがってその考察対象は、そうした「神的な悟性」の類いとは峻別されていた。『純粹理性批判』で詳細に論ぜられた超越論的統覚も、そもそも神のごとく一切を産み出すような「絶対的主体」などではありえず、第二版での改訂で「超越論的統覚」が主題化されたときですら、カントはけっして有限的な人間的経験の立場を捨てはせず、むしろ初版よりもいっそう徹底して、人間的経験の有限性を論じてさえいる。周知のように、ショーペンハウアーやハイデガーによれば第二版は「改悪」ということになり、とくに後者にとっては、第二版でのカントのそうした超越論的統覚主義ですら、ハイデガーが強く標榜する「有限の人間存在」、それからの離反と映っていたのであるから、かえってここにいう初版から一貫した、カントによる有限的な人間的経験に基づく形而上学という立場は、さらに根本的であることがうかがえる。

それに対して、シェリングの「知的直観」としての「自己意識」の哲学は、かつてカントが斥けたはずの、まるで神のごとき自己意識としての「絶対的主体性」の哲学に接近しており、はっきりとカント哲学からの離反が認められる。では、本来のカント批判哲学からのこのような離反は、いついかなるかたちであらわれはじめたのか。カントとシェリングのあいだには、いうまでもなく、フィヒテというもう一人の巨人が聳え立っている。シェリングで確認できた、先述のようなカントからの逸脱が、すでにフィヒテの知識学にも見出されるとする主張は少なからず存在する（黒積 2003、岩城 2006）。もし、そうしたシェリングと彼に先立つフィヒテの哲学に見出される「神的な自己意識」の起源が、しかしカントの超越論的統覚論にもすでに見出すことができるとするならば、人間の有限性という持論をもって大胆なカント批判を遂行したハイデガーの目論見はまちがってはいなかったであろう。ハイデガーによる批判の矛先は、有限な人間的実存にとっての底知れぬ深淵、

それを覗き見て慄いたカントがとった退却と、またあえて追究の手を伸ばそうとしなかったその非学究的な姿勢に、向けられている。

しかし正しくは、そうしたハイデガーの批難はカントにではなく、もともとカントにあっては有限的であったはずの人間の自我を、曲解しつつ継承したフィヒテやシェリングにこそ向けられるべきなのである。実際にカントの批判哲学そのものにまで遡ってみれば、シェリングが考えるような自己意識こそ、カントの超越論的統覚をかなり強引に改竄したものであって、そのような自己意識に基づくシェリング流の超越論的自我論は、カントの批判哲学をまったく異質の自我論へと読み替えたものであることが再確認できるはずである。

繰り返すが、ハイデガーはカントの第二版での改訂を批難する。ハイデガーは、第二版で新たに書き直された箇所(B129-169)において、超越論的統覚が、有限である人間が経験する際の超越論的条件として語られるのを認め、それを糾弾する。しかしその箇所ですべてカントが語っているのは、むしろ人間の自我の特殊な有限性についてであって、それこそがカントの本当に訴えようとしたことなのである(岩城 2006: 129f.)。本来、このように人間の有限性の構造を推理するカントの超越論的統覚論は、哲学をいわば神学にまで高めるシェリング的な「自己意識」論とはきっぱりと峻別されねばならない。そのためには、カント説に見られるような、経験的「総合」が、はじめて意識の「超越論的統一」を炙り出し、それが経験の「超越論的な」条件であるということ、それを明確に示すことが必要である。こうした経験と超越論的条件との切っても切れぬ関係を、例えばカントは第二版で書き改められた演繹論の第一七節で、「線を引く」行為に即して語っている。この第一七節は、「統覚が総合的統一のはたらきをなすという原則は、あらゆる悟性使用の最上位の原理である」という題をもっており、それはあたかもシェリングの「絶対的意識」のようなものを想起させる。しかしここで述べられているのは、自己意識の「同一性」と「空間」という超越論的条件が、「経験」においてどのような姿をとるか、ということなのである。

「このようにして、他の悟性使用がすべてそれに基づき、また同時に感性的直観のあらゆる条件からまったく独立した最初の純粹悟性認識は、今や統覚のなす根源的・総合的統一という原則である。こうして、外的感性的直観のたんなる形式である空間は、まだ何ら認識ではない。空間はただ可能な認識に対して、ア・プリオリな直観の多様を与えるだけである」(B137)。

その理由は、あえて「空間」のみを経験から取り出す、あるいは抽象化して引き出す、としても、それは感性的直観に依存せず、むしろ直観の超越論的条件として、言語的推理能力(つまり理性)の次元で想定されるにすぎぬからである。そして、カントはすぐ続けて「線引き」の例を挙げる。

「しかし、何かを空間において認識するためには、例えば線を認識するには、私は線を引かなければならない。すなわち、与えられた多様の一定の結合を総合的なしとげねばならない。そうすればこの行為の統一は、同時に（一つの線という概念〔把握〕における）意識の統一であり、これによってはじめて客観（一定の空間）が認識される。したがって、意識のなす総合的統一は、あらゆる認識の客観的条件であり、客観を認識する私自身、それが必要であるばかりでなく、私に対して客体〔客観〕が生じるためには、いかなる直観もこの条件に従わねばならない。なぜなら、他の方法では、そしてこの総合を缺いては、多様は一つの意識に結合されることはなかろうからである」(B137f.)。

こうしたカントの記述からは、例えば次のような解釈がなされている（岩城 2006: 130f.）。

「空間」は「直観」の可能性の超越論的条件ではあれ、「線を引く」という経験的行為を通してのみ、「空間」認識は「限定された」ものとして成立する。同時にまた、意識内在的な「意識の統一」という、「客体」認識の超越論的作用も、「線を引く」という「直観」の多様の「総合」プロセスに即してのみ、経験可能となる。「線を引く」ということ、つまり「総合」につれて、線を引いている当の私の「同一性」、つまり「統一」が照り返されてくることになる。経験の超越論的条件としての、「意識の統一」すなわち「主体の同一性」と、「空間」および「時間」とは、ともに経験に即して「特定の」「主体」、そして「特定の」「時間」「空間」として、経験的意識にあらわれてくる。

しかしそれでも、「意識の統一」の「先構成」を前提せねば、一つの対象が一つであるという認識、すなわち、いま引いている線、あるいは引かれていく線が見えているという意識、こうした意識や認識の成立は、説明不能になる。その意味で、「統一」とは、「現象の多様」を「総合」とともに、「認識」成立の「超越論的条件」であると考えられねばならない。先行する統一作用が無ければ、先に線を引いた箇所と、いま引いている箇所とのつながりが失われ、「線」の認識は消えてしまう。線は点の空間的な集合の結果ではなく、時間的な継続的運動のプロセスの結果であり、線は、意識のこのプロセス的で動的な統一性に担われて成立している。線を点の集合体とみなすのは、たんにこの動的プロセスを空間的に抽象して考えているにすぎぬのである*2。

こうした根拠について、実際にカント本人も、すでに当初の初版の演繹論第二節「経験の可能性に対するア・プリオリな可能性について」のなかの「3 概念による再認の総合について」と題された一項において、経験に即したかたちで次のように述べていた。

「我々が現に思惟しているものが、一瞬前に考えたものとまったく同一だという意識が無ければ、表象系列における再生(Reproduktion)はすべて無意味となるだろう。なぜなら、今の状態があるのは、新しい表象であり、それが次々に産み出したはずのはたらきにまったく属さぬことになり、この表象の多様はつねに何ら全体を構成せぬだろうからである。

というのも、この多様なものは、意識のみがそれに与えうる統一を缺くことになるからである。数を数えるときに、いま感官の前に浮かんでいる単位が、私によって互いに順次付け加えられたのだということを私が忘れるなら、私はひとつひとつこのように継続的に加えることによる数量が産み出されることも、それゆえ数をも認識することはないだろう。なぜなら、この数という概念は、あくまで総合のこのような統一の意識において成り立つからである。

概念(Begriff)という語⁴³がすでにおのずから、いま述べたことを理解する手引きとなりうるだろう。なぜなら、多様なもの、次々に直観されるもの、そして次にまた再生されるものを、一つの表象へと合一するものこそ、この一つの意識だからである」(A103)。

この新旧両版に一貫してみられるカントの姿勢には、いわゆる「超越論的な自我」を「経験的な自我」という「現象」に対する「本質」とみなし、この本質からその現象を基礎づけようとする考え方は認められず、そうした考え方は、人間的な経験を誤解した、悪しき「形而上学」に則った考え方であり、そもそもカントの「超越論的統覚」論は、このような旧来の形而上学を破壊し、有限的な人間の、悟性の限界を問おうとするものだった。

ところが、カント以降、フィヒテの知識学を経て、とくにシェリングにおいて、「本質」としての自我から、「現象」としての自我を、理解し説明しようとする思想が、「知的直観」の立場からなされるようになる。なぜなら、経験的に認識できぬものを本質として立てるためには、経験を超えた本質を把握する能力、つまり「知的直観」を想定せざるをえぬからである。このシェリングの知的直観論の立場では、超越論的統覚としての自我は、直観や認識の対象になるが、カントの立場では、そもそも人間はそのような知的直観の能力などもちえない。だからカントにとって、超越論的統覚の自我は、経験の必然的構成要素として想定せざるをえぬとはいえ、しかしけっして認識可能なものではない。カントは超越論的分析論において伝えようとしているのは、この二点である。

統覚の根源的統一という原則について、カントは第二版で修正した箇所、次のように述べている。

「しかしこの原則はやはり、広く悟性であればどんな悟性にもあてはまる原理ではなく、たんに『私は存在する』(Ich bin)という表象における自己の純粹統覚によっては、まだまったく多様なものは与えられておらぬような悟性にとっての原理にすぎない。己れの自覚によって同時に直観の多様が与えられるような悟性、自己の表象によって同時にこの表象の客体が存在するような悟性なら、多様を意識の統一へと総合するなどという特殊なはたらきを必要とすることはないだろう。しかしこの総合こそ、たんに思惟するのみで、直観しない人間的悟性の必要とするものである。そして人間的悟性にとって、統覚が総合的統一のはたらきをなすという、上に述べた原則が第一原則であることはやはり不可避である。したがって人間的悟性は他になお可能な悟性については、それが自ら直観するような悟性

であっても、あるいは感性的直観であるとはいえやはり空間や時間による直観とは別種の感性的直観を基礎にもつような悟性であっても、そのような悟性についてはいずれもそのいかなるものであるかを理解できない」(B138f.)。

ここで私が傍線を施した、「己れの自覚によって同時に直観の多様が与えられるような悟性」あるいは「自己の表象によって同時にこの表象の客体が与えられるような悟性」こそ、有限な人間的悟性、すなわち「たんに思惟するのみで、直観しない人間的悟性」に對置されるべき、シェリングに見られるような、いわば「神」による「知的直観」のことなのである。カントはこれを慎重に斥けている。

このように『純粹理性批判』では、カントが超越論的自我を、すべてを産出するような絶対的主体とは見なしていないことは明らかである。人間的自我は、けっして統覚から演繹することはできない。自我は、そのつどの経験に即してのみ、自己を認識しうる存在である。したがって、綜合すなわち経験こそが先立つのであり、自己意識の統一が先立つのではない。「私が存在する」という意識と、「我が自己を知る〔認識する〕」ということとは、次元を異にする。カントはこの差異についても語っており、そこでも強調されているのは、「思惟できる」「想定できる」ということと、「直観できる」すなわち「認識できる」ということとは同じではなく、これらはたらしきを混同してはならぬ、ということである。岩城は、カントを理解する上でこのことを忘れぬようにすべきであると戒め、次のカントの文章を引いている。

「(略) 私が私自身を意識するのは、表象一般の多様の超越論的綜合において、すなわち統覚の綜合的根源的統一においてであり、このとき私が意識するのは、私が私に対してどのように現れるかということでもなければ、私が自分自身においていかなる在り方をしているかでもなく、ただ私が存在するということだけである。この表象は、思惟のはたらき(Denken)であって、直観のはたらき(Anschauung)ではない。ところで、我々自身の認識のためには、あらゆる、生じうる直観の多様を統覚の統一にもたらす思惟のはたらき以外に、さらに直観という限定された方式が必要である。それを通して多様なものは与えられる。それゆえ、たしかに私自身の存在(Dasein)は現象ではないが(ましてやたんなる幻影ではないが)、私の存在の規定は、私が結合する多様が、内的直観のうちに与えられる特殊な方式に従って、内感の形式に合わせたかたちでしか生じえない。それゆえ私は、在るがままの私の、ではなく、たんに私自身に対して現れるがままの私の、認識をもつにすぎない。したがって、統覚における多様なものの結合によって、客体一般の思惟を生み出すすべてのカテゴリーにもかかわらず、自分自身の意識は、まだ自分自身の認識ではない。私とは異なる客体の認識のためには、客体一般を思うこと(カテゴリーにおける)以外に、私にはさらに直観が必要であり、これによって私はあの一般的概念を限定するのであり、それと同時に、私は私自身の認識のためにも、意識以外に、すなわち私が思うということ以外に、

さらに私における多様なものの直観が必要である。これによって私はこの思惟を限定することになる〔特定の私として姿を取る〕」(B158)。

「私」の自己認識は、いつも「限定された」認識、すなわち、そのつどの経験のなかで姿を取ってくる「私」であって、これと「私は思う」(Ich denke/cogito)と言うときの「私」とは同じではない。私は私を具体的な経験の現場でそのつど「認識」するしかない。例証として、前掲箇所「註」でのカントの次の言葉が挙げられるだろう。

「私は思う(Ich denke)ということは、私の存在(Dasein)を規定する作用を言い表している。それゆえ私は思うと言うことによって、私の存在はすでに与えられている。しかし、私の存在を私がどのように規定するかという方式、すなわち、私の存在に属する多様なもの、これを私が自分のうちでいかに設定するかという方式、これは、私は思うということによってはまだ与えられていない。このためには、感性的で、規定可能なものという受容性に属する、ア・プリオリに与えられた形式、つまり時間を根柢にもつ自己直観が必要である。……私が表象する〔思い浮かべる〕のは、私の思惟作用、規定作用の自発性のみである。そして、私の現存在はつねにたんに感性的である。すなわち、私はつねに現象の存在として規定可能である。それでもこの自発性によって、私は自分を知性と呼べるのである」(B158f. Anm.)。

私の経験はつねに時間に担われ、時間のなかで変化してゆく。この変化のなかで、私はそのつど私を認識する。人間の経験は、時間の外部の自我によって説明されうるものでも、そこに還元されうるものでもない。我々の自我は、無限に多様なものに対して開かれている。したがって、カントの統覚論をめぐって、超越論的統覚を絶対的自我として時間の外部に設定し、経験的自我をそこから説明したり、そこへと還元したりすることは、肯定否定を問わず、大きな誤解を意味している。この誤解は神学的誤解、したがってキリスト教世界の哲学が陥りやすい誤解であると、岩城は推測している。

ところが、カントによる超越論的統覚としての自我論は、自我の基礎づけの理論どころか、むしろ自我は基礎づけられぬということ、つまり自我の無規定性を明らかにしようとする理論である。カントがこの点を超越論的分析論で繰り返し強調するのは、超越論的統覚としての自我を、経験的自我の根拠とみなし、そこから人間の経験を説明する思想、つまり合理的心理学を破壊・批難するためである。カントは「超越論的弁証論」で、この書の主題である理性批判を具体的に展開するために、「超越論的感性論」と「超越論的分析論」とを通して、人間の経験を分析し、感性和悟性との差異を繰り返し強調した。人間の経験は、多様なものに対して、原則的には無限に開かれている。だが、有限な存在としての人間は、こうした多様な世界の全体を、すべて見通すことはけっしてできない。その意味で人間の経験世界は、大洋に浮かぶ小さな島（「超越論的弁証論」）のようなものである。こ

うして、岩城の考察そのものは、彼の主題ともいうべき、弁証論における「誤謬」について進むが、本論文では次に、カントの構想力および統覚についての、おそらく最もラディカルな批判ともいうべき、フッサールの時間論的考察へと進路を向きたい。

2 フッサールによるカント批判——その導入のために——

ところで、前節で挙げられたカントの「線を引く」例は、超越論的統覚の空間性に関する議論として、恰好のものではないかと思われる。そして結論から言えば、やはり空間論も、より根源的には時間論を基礎に置いている、ということが明示されている。それは例えば、この考察が空間把握の議論であるにもかかわらず、「同時に」とか「～によってはじめて」など、時間を示す要件が重大な意味を有していることにも、それがあらわれている。

したがって、空間と時間とをめぐってカントの超越論的統覚論が逢着したアポリアの、最もラディカルな解決策としては、これから詳論する、フッサールの発生的現象学に基づく受動的綜合論からのアプローチが、大きな説得力を有するということが、ここで予示されているのではなかろうか。なぜならフッサールがカントに振るった大鉈こそ、まさに時間論に即した批判だったからである。やや傍道に逸れるが、試みに、カントのこの「線引き」の例を、フッサールの時間論に即して考察すればどうなるだろうか*4。

フッサールは『内的時間意識の現象学』(Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), in: *Husseriana* (=Hua.), Bd. X)の「論考 Nr. 50」で、時間図式を示し、水平に伸びる横軸(Abscissenachse)に時間の「客観的持続」が構成され、それに対して垂直に伸びる縦軸(Ordinate)に「想起の持続」に構成される、とした。ただしフッサールはのちに、後者の「想起」(Erinnerung)は、「過去把持」(Retention)という概念に変換されねばならぬことを、原理的解明を通して明らかにした。この「過去把持」という概念はこの問題の解決に根本的に関わる重要な概念であるので注意せねばならない。ちなみに、時間の「客観的持続」といっても、それは、時計で測られる「客観的時間」、ヒュームやカントの場合の、自然科学が前提とする客観的時間(ニュートン物理学の「絶対時間」の影響にある)のような、現象学的還元を経る以前のものを意味するのではない。それは、縦軸に構成される過去把持としての内的時間持続(真の時間ともいわれる)が、横軸の系列として客観化されたもの、いわば内的時間意識に構成された内在的時間意識が客観化された「客観的」時間意識、のことである。さらにここで付け加えておかねばならぬのは、次のことである。横軸上の客観的時間は、個別的主観内部で客観化された時間という意味をもつにすぎず、「自然科学で前提とされる『客観的時間』そのものの『原創設』は、フッサール現象学においては、相互主観性における生き生きとした現在の共有、ないし、間身体性において共有され、衝動志向性を介して共同体験されている共現在に起因している」。「共有さ

れる生き生きとした現在という真の意味での、相互主観性を通して基礎づけられた『客観的時間』の論証は、相互主観性の成立と同時に実現される」(山口 2008: 146)。

さてフッサールは、この縦軸の「想起〔→のちに過去把持、以下同〕の持続」に関して、「縦軸全体は、想起の持続であり、後になればなるほど、その想起は、それ以前のそのつどの諸想起を、それ自身の内に保存することになる」(X, 330)と述べている。この段階ではまだ「想起」であったのが、「過去把持」に変更されねばならぬ主だった理由は、第一に、「想起とは、構成された時間客観に関わる関係のみを表現するのだが、過去把持とは、意識の位相から意識の位相への志向的關係を名づけるために用いられる表現である」(X, 333)とあるように、想起の場合が「構成された時間客観に関わる関係」で、この「時間客観」は、構成(すなわちノエシス)によって構成されたもの(すなわちノエマ)であること、したがって想起とは、構成されたノエマに関わる関係としての、構成する志向性というノエシスなのである。それに対して、過去把持とは、ノエシスという構成する志向性とは異なる、「意識位相から次の意識位相」に関わるような志向性であり、通常のノエシス—ノエマの志向性とは根本的に異なる、とフッサールはいう。つまり「ノエシスとしての志向性を能動的志向性と名づければ、意識位相から意識位相に関わる志向性は、ノエシス以前の受動的志向性と名づけられる」。「過去把持の発見が受動的志向性と受動的綜合の領域の開示を可能にした」(山口 2008: 147)のである。

したがって、先の縦軸に構成される過去把持の持続は、「それ以前の過去把持」の持続に、そのつどの原印象に直接連結する「過去把持」が重なってゆき、「それ以前の過去把持」を内に含みつつ成長していく。その経過が、かの縦軸の過去把持の志向性に描写されている。

さて、ここからが重要である。仮に、過去把持が想起というノエシスと理解されるかぎりでは、縦軸の「想起〔本来は「過去把持」でなければならない〕の持続」の成立の適切な解明には結びつかず、事象に即さぬ構成する能作を無限にたどる「無限遡及」に陥ってしまう。

「無限遡及」について、例えば『ベルナウ草稿』では、およそ次のように述べられている。現象学的時間のなかにあらわれる感性的契機が、時間のなかにあらわれるために統握を必要とするのであれば、その統握(Auffassung)作用はそれ自身また時間に先行することになってしまい、その統握作用が時間のなかに登場するためにさらなる統握作用が要求され、こうして無限の遡及に陥る。このような無限遡及が生じる原因は、時間の根源に端的な同一性を想定し、その同一性がいかにして時間的な変容をこうむるのか、という手順で問題を立てることにある。しかし時間の根源は初めから差異化の運動であると考えことで、こうした無限遡及は回避される。実際フッサールもそのように捉え、与件が徐々に差異化されつつあり、あらわれつつあるという事態が「触発」と呼ばれているのである。

さて、先の「線引き」の例が、こうした無限遡及に陥るおそれがあるということについて、例えば次のようにフッサールが検証する「音の持続」を手がかりに考察してみよう。

「私は、流れの運動の想起、すなわち、絶えず新たな今の立ち現れと、 t_0 から縦軸の持続を生む発展についての想起をももつのだろうか。ここで無限遡及に陥らないだろうか。音の持続の意識をもつために、想起の（縦軸の）持続の継続の意識をもたねばならない。となれば、この想起の持続の継続の意識をもつために、繰り返し、二番目の図を描かねばならず、それを無限に繰り返さねばならないのではないか」(X, 332)。

フッサールによれば、特定の音の持続をもつために、それぞれの今に与えられるその音の継続が与えられるだけでなく、縦軸の想起の持続が確保されないと、音の持続の持続という統一が意識されない。人は、一定の音が持続として聞こえるとき、そのつどの同じ音が与えられることだけでなく、この音が続いているという「持続の意識」をももっている。

「或るまとまった（持続する経過ないし客観に属する）流れが経過したとき、私はそれを振り返り、その流れが、想起〔→過去把持〕においてある統一を形成しているかのように見える。したがって明らかに、意識において、意識の流れもまたそのなかに統一として構成されている。この流れのなかには、例えば音の持続の統一として構成され、この流れそのものも、音の持続の意識の統一として構成されている。とすると、我々は、ふたたび、この流れの統一が、類比的なありかたで構成されており、同様に構成された時間の系列、時間の今、以前、以後について語らねばならないだろうか」(X, 80)。

音が流れ、その音の持続が過去把持の持続として統一されていると意識されるとき、それを振り返ってみて、その持続が統一されて意識されていたことに気づく（意識する）ことができる。とすれば、その振り返ったときの意識は、再度、三重に過去把持された音と、二重に過去把持された音と、いま聞こえた音との順に、想起することによってその持続の統一の意識が成立していることになる。「想起」による「振り返り」では、無限の遡及が必要になってくる、とフッサールは指摘する。

しかし、音の持続を聞くとき、まさにその持続を一度聞いているだけであり、聞こえてくる音を繰り返して想起して、まとめつつ聞いているといったようには、意識には与えられていない。とすれば、音そのものの持続は疑いきれぬから、理論的な不具合があるのは、持続を持続としているとされる「想起」と想定された意識のありかたであることがわかる。

フッサールはこの難問を解決するにあたり、図でもって説明しているが(X, 331)、ここはそれを次のように整理しよう。時間の移行により、先に縦軸と名づけた想起の系列が、形成され、同時に、縦軸には、内属的に(ineinander)移行する。しかしこのことはまさに、移行そのものが、想起の変様の移行なのである。

「意識の流れとは、たしかにそれ自身、また、連続することなのだが、流れそのものが、連続の意識の可能性の条件を充たしている」(X, 332)。

このことは、縦軸の継続につれ、以前の想起の持続に新たな想起の持続が内属的に入り混じりながら重なっていき、しかも、そのような想起の変様の持続が生じるのに、そのような想起の変様以外の条件を必要としない、ということを意味する。つまり、想起〔→過去把持〕は、おのずと自分の内部で変様していくのである。したがって、過去把持の持続の条件とは、過去把持そのものにほかならない。

これは、カントの場合の経験の「可能性の条件」という意味での超越論的制約としての条件を、過去把持そのものがもつ、つまり、過去把持はそのような超越論的条件としての規則性である、ということを意味する。いうまでもなく、過去把持は、内面に与えられる心理学的事実ではけっしてなく、持続を持続としている超越論的条件であり、超越論的基礎規制という特性をもつ。この想起の連続の意識の説明のためには、先の無限遡及のような誤りとは異なり、この意識の構成の条件をさらに作図する必要はないのである。

「感覚に、第一次想起〔→過去把持〕が、ある新たなものとして結びつかなければならないのは、感覚の意識が失われてしまわないためであり、感覚内容と時間的対象の持続、感覚の変化（実在的变化）が構成されうるためである。しかし、それに対して、想起〔→過去把持〕の流れに関しては、新たに生じてくる想起〔→過去把持〕に結びつかなければならない何もものもない。というのも、想起〔→過去把持〕は、想起〔→過去把持〕それ自身のうちに、それ以前の想起〔→過去把持〕の“想起〔→過去把持〕”を含蓄(impliziert)しているからである」(X, 332f.)。

山口によると、この文章ではじめて「過去把持」という概念が使用される。それは想起〔→過去把持〕の「自己含蓄する特性」を的確に表現するためである。想起の変様が自己変様であり、含蓄化することが、想起が自己を条件にするというときの働きかたであり、それを過去把持と呼ぶ、という（ここには、「含蓄化された志向性」という、のちの「歴史性と具体性」が内属しているモナド概念の展開における決定的要因であるモナドの「歴史性」の解明にとって、その歴史性をテーマにする発生的現象学の解明のための核となる概念の由来が、過去把持の概念の導入とともに記されている）。以前の過去把持がいかなる他の意識の能作をも条件とすることもなく、変様が生じ、過去把持の変様の持続が成立することこそ、過去把持というはたらきの本質である。

このことは、同書『内的時間意識の現象学』本文第一一節で「それが、単純な無限後退に導くことにならないのは、すべての過去把持は、それ自身の内における持続的な様相化なのであり、この様相化は、射映(Abschatten)の系列の形式において、過去の遺産(Erbe)をうちに担っているからである」(X, 29)と述べられている。意識作用すなわちノエシスが音の感覚素材を活性化し、とりまとめ、構成して、対象知覚としての音の持続が意識内容すなわちノエマとして構成される、というのではなく、感覚内容としての音の持続は、過去把

持問われる自己含蓄化、自己変様を通して、自己生成してくる。「原意識と諸過去把持がそこにあるから、反省において構成された体験と構成する位相を見やる可能性がある」(X, 119f.)というのは、まさにこの自己生成している過去把持されたものが、ノエシスが活性化して構成する以前に、「先構成」されたものとしてそこにある、ということの意味する。

また、同書の本文第三九節でも、次のように述べられる。この無限後退の解決が、「唯一の意識流が存在し、そのなかで、音の内在的な時間的統一が構成され、同時に、意識流そのものが構成される」。「意識流がそれ自身の統一をも構成するということは、ひじょうに驚くべきことのようにも思われるだろうが、しかし実際はそのとおりなのである」(X, 80)。つまり過去把持が、そのつど、以前の過去把持を含蓄しつつ、過去把持しているということは、意識流の自己構成の内実を意味する。だからフッサールによれば、「絶対的意識流とは、過去把持の流れにほかならない」のである(山口 2008: 153)。

ただし、フッサールの立場は必ずしも安定はしていない。一九〇九年『内的時間意識の現象学』補稿 Nr. 51 で「現在において生き生きとして自己所与性へともたらしている作用である過去把持」(X, 344)と記しているように、再三にわたり「作用」の見解に舞い戻っている。『内的時間意識の現象学』で、それなりの一貫した基本的見解のまとまりを見せている(一九一一年の Nr. 53, 54に見られるように、ふたたび Nr. 50 で露呈された決定的見解に戻り、同書の本文第三九節で活用されている「過去把持の二重の志向性」という見解が展開されるなど)にもかかわらず、再度意識作用の見解に立ち返り、無限遡及に陥るという思考パターンが、『ベルナウ草稿』でも繰り返され、一九三〇年代のC草稿にさえ、影を落としている、という(山口 2008: 154)。

しかし、フッサールその人の思想遍歴についてはこれ以上の検証は慎むとして、先の課題であった、カントの「線引き」の例が、フッサールによってはっきりと斥けられた「想起」という能動的地平におけるものであり、「過去把持」によって拓かれる受動的地平を望むには至っていない、ということが確認できた。前述したように、線を引くという空間的な行為において、その行為の統一が、つねに同時に超越論的統覚という意識の統一、つまり一つの線を把握すること(Begreifen; Begriff)によって保証されるのであれば、こうした意識的・能動的・作用すなわちノエシス構成では、いま見たように、事象に即さない能作を、ただひたすら無限に遡及していくという事態に陥らざるをえない。

しかし、前述した「音」の例を視覚上の点(幾何学におけるアイデアとしての点ではなく、実際に記し、見て確認できる点)に置き換えてみるならば、カントの捉えた視覚的な「点」が過去の痕跡と絶えず関わりつつ「線」をなしていくという時間の「客観的持続」が、さきほどフッサールによって解明された「過去把持の持続」によって、まったく別のかたちへと捉え直されて、こうして無限遡及の困難さが、たしかに解消されることとなる。前述のようにカントは「意識のなす総合的統一」をさしおいて、「他の方法では、そしてこの総合を缺いては、多様は一つの意識に結合されることはなかり」(B138)と述べているが、過去把持の発見によってフッサールが切り拓いた受動的志向性と受動的総合の領域において、

はじめて証明されるのである。

それではいよいよ次節で、フッサールによるカントの統覚論批判について、より詳細に検証してみることにする。

3 フッサール発生的現象学からのカント超越論的統覚論批判

フッサールの現象学、それもとりわけて、後期の発生的現象学の観点から、カントの超越論的構想力、さらには超越論的統覚の再検証について寄与することができる。この章はそのための試みに充てられる。まず、両者を比較検討するうえでの前提を定める。次に、フッサールの「受動的総合」論から、カントの超越論的統覚論の問題点を指摘する。その際、ハイデガーのカント論が批判対象として採りあげられる。フッサールとハイデガーという師弟が、カントについてどれだけ異なった見解を示していたかということが、間接的にカント統覚論の問題点を浮かび上がらせることとなるであろう。

3 A 前提 「統覚」概念の系譜^{*5}

カントの「統覚」理解の背景には、それに先立つライプニッツの統覚理論が影響していた、とされている。そもそも「統覚」(ap[er]ception)とは、ラテン語の *ad-percipere*、すなわち「附加的要素を伴う知覚」に由来し、ライプニッツでは、この附加的要素とは「反省的契機」にほかならない。例えば、ライプニッツ『人間知性新論』(G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Chapitre IX, § 1, 4)では、たんなる知覚と反省とが区別されるだけではなく、我々がそれに知づかぬ「微小知覚」と、意識された知覚とが区別され、さらにその区別が、動物には無い、人間特有の「反省的意識」であるとされる。さらに、晩年の『理性に基づく自然と恩恵の原理』「四」でも、「知覚すなわち外界の事物を表象するモノダの内的状態と、意識化された知覚すなわち意識(*l'appreception*)、あるいは内部状態についての反省的意識とを、区別すべきである」(邦訳『ライプニッツ著作集9 後期哲学』工作舎、一九八九年に所収)といわれる。そしてさらに、前者は動物でももちうるが、後者は人間のみのものであり、ゆえに人間は自我や精神をもつのである、とされている。

さて、フッサールは自らの「超越論的」現象学でもって、カント以来の超越論的哲学の系譜上に立ち、しかもその完成態であると自任した。このことは、フッサールによる、カント「統覚」概念の批判的摂取においても明らかである。フッサールは、カントの「超越論的統覚」(*die transzendente Apperzeption*)を、フッサール現象学固有の意味、すなわち「意味附与の主体である超越論的主観」へと改変していった。その経緯とはおよそ次とおりである。

カントは意識を自己関係の構造においてとらえる。したがって、カントにとって統覚とは、周知のように、「私は考える」「我思う」(Ich denke)という純粋な自己意識にほかならない。一方、フッサールは意識を志向的構造においてとらえる。したがって、フッサールにとっての統覚とは、「志向的意識作用」そのものであり、あくまでも対象構成契機がその中核をなすこととなる。これは、フッサール現象学での根本原理である「志向性」が、「対象を或る『意味』においてもつこと」であり、そうした志向的な意識作用は、意味附与という契機を核とする、ということに由来する。

先述したように、そもそも「統覚」(Apperzeption)とは、字義どおりには「附加的要素を伴う知覚」(ad[ap]-perceptio)のことである。カントとフッサールは、この「統覚」という語を共有しはするものの、カントでのそれは「自己意識」であり、その「附加的要素」とは「自己関係の構造」をあらわしているのに対し、フッサール現象学においては、「附加的要素を伴う知覚」である「統覚」、すなわち意味附与の主体が、「対象構成の主体」たる「超越論的意識」である、ということが重要なのである。そして、これも先述したように、フッサール現象学における志向的意識作用が、この「意味附与」という契機を核としていることから、フッサールの「超越論的意識」としての「統覚」とは、つまり「解釈」にほかならない、ということが重要なのである(宮原 1993、参照)。

こうしたフッサールにみられる「解釈」としての「統覚」、あるいは「統握」(Auffassung)という概念は、以下のような歴史的背景からも理解できる。こうした「解釈」「統覚」「統握」概念は、W・ジェイムズが指摘しているように、直接的にはヘルバルト以来のものとされている。そのジェイムズは、著書『心理学の原理』のなかで、「外から入ってくる観念や感覚は、すでに精神のうちに或る観念の『集合』によって『統覚』される」(W. James, *The Principles of Psychology*, Vol. 2, p. 107)と述べている。この過程は、「解釈」、「概念化」、「同化」、「制作」などと呼ばれる。ジェイムズによれば、統覚とは経験論における「連合」のことである。ちなみに、ヘルバルトの統覚とは、そのつど新たに精神のうちに入ってくる与件を加工する手段、すなわち、すでに精神のうちにストックされており、感覚的与件を組織化する「概念的枠組み」の集合のことである。ここから連合主義を取り除けば、フッサールの「統覚」、すなわち、或る種の「解釈」とみなされうるような「意味附与的」の過程となる。これは、意味をもたぬ感覚内容に、はじめて一つの意味を附与するという、認識主観の能動的はたらきであり、換言すれば「解釈」にほかならぬのである。

フッサールはすでに現象学の最初期である『論理的研究』(*Logische Untersuchungen*, Bd. I, 1900ff.)から、「統覚」という概念に、「解釈」(Interpretation あるいは Deutung)という語を用いている。ただしそれは、当時の用語法に従ったことであり、カントの場合での自己意識にみられるような、自己関係の構造はまったく含まれていない。フッサールでは、知覚をも含めた意識を一般に統覚として捉え、しかもそれを、「意味」を附与するはたらきと解する。したがって、両者の違いは、カントの場合が「自己意識としての統覚」であり、フッサールの場合が「解釈としての統覚」であるということだといえる。

例えば『論理的研究』第二巻には、「知覚には、そのうちで何ものかが現象することが属しており、そして我々が現出作用と呼んでいるものを形成するのが統握(Auffassung)である」(L. U. II/2, S. 233)、という記述がある。ここで「統握」とあるのは第二版(一九二一年)でのことであり、後述する、この時期の用法に従った変更である。すなわちこの語は、もともと初版(一九〇一年)では「解釈」(Interpretation)となっていた(宮原 1993、参照)。

『考案』第一巻(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, 1913)の時期になると、「解釈」(Deutung/Interpretation)という用語は、「統握」「統覚」に取って代わられるが、当初はフッサールも「感性的なものの組織化」の過程に、テキスト解釈に比せられるような構造を読み込んでいた。この時期以降、「解釈」から「統握」への改訂がなされるものの、「統握の意味」(Auffassungssinn)からも分かるように、「統握」には、意味を「とらえる」あるいは「附与する」という含意が認められる。ただしフッサールの場合、「知覚」はあくまでも直接性という特性をもつものであり、「現実的なものについての、生き生きとはたらく経験」である。すなわち、対象の端的な把握、フッサールの用語での「現前化」(Gegenwärtigen あるいは Präsentation)である。それに対して「解釈」とは、附带的要素を伴った対象把握であって、間接的な現前化、あるいは附带的現前化(Appräsentation)である。このように、知覚と解釈とは本来その作用性格が異なり、知覚を或る種の解釈とみなす場合、その「解釈」という語は比喩的に用いられたものである。

『受動的総合の分析』講義(一九二〇/二一年)では、意識に内在している感覚与件が、客観的であり、意識にとって「超越的」である対象を呈示させるには、その与件に「魂を吹き込む」契機が必要であるとして、そのような意識のはたらきを「超越論的統覚としての統握」と呼んでいる。しかし、フッサールはそれに続けて、「その際に、表象するものと表象されるものとか、感覚与件の解釈(Deutung)とか、こうした『解釈』より内在的領域から超え出ていく機能とかいうのは危険である」(*Analysen zur passive Synthesis*, in: *Husserliana* (=Hua.), Bd. XI, S. 17)と述べている。なぜならば、ヒュレーとしての感覚与件を統一的に把握し、超越論(超越論的ではなく)対象を呈示する機能を可能にすることは、言語表現の意味解釈あるいは記号解釈とはまったく別のはたらきだからである。端的に言えば、知覚と、言語表現の意味解釈とは、明確に区別されねばならぬ、ということである(宮原 1993、参照)。

3 B フッサールのカント統覚論批判

さてこのような前提から、フッサールの観点から、カントの超越論的構想力、さらには超越論的統覚を再検証するうえで、どのような寄与が望めるであろうか。

「触発」(Affektion)は、フッサール現象学においてはきわめて重要な概念である。フッサールによるとそれは、連合すなわち超越論的規則性が解明されている受動的総合の領野に

においてはたらく、とされる。フッサールにとってこの受動的綜合を分析することは、カントの超越論的構想力における産出的〔生産的〕的構想力(produktive Einbildungskraft)を分析することに相当するといつてよい。それはおよそ次のような次第である。

カントは、感性に与えられる多様性に、対象の統一を与えうる概念を適用するための媒体機能を「超越論的構想力」とみなした。超越論的構想力は、産出的〔生産的〕(produktiv)構想力と、再生的(reproduktiv)構想力とに二分される。そしてとくに前者は、フッサールのいう「生き生きとした現在」においてはたらく、と考えてよい。

カント批判を試みるフッサールおよびハイデガーによると、カントの認識論は、産出的構想力の領域について、それを示唆することはできたものの、その本質を開示ないし解明するには至らなかった。したがってここから、フッサールおよびハイデガーによる、カント批判がなされることとなる。しかし、同じカント批判とはいえ、フッサールとハイデガーとでは、見解に大きな隔たりがある。ハイデガーによるカント批判は、本質的なところで、フッサールによって無効化されてしまう。ここではこの問題について、まずハイデガーによるカント批判を検証し、次にフッサールの立場から、ハイデガーのカント批判の難点と、さらにはカント統覚論そのものの難点につき、それぞれ明らかにしていきたい。

3 C 超越論的統覚をめぐる、カント、ハイデガー、そしてフッサール

まずハイデガーのカント構想力理解について確認する。周知のように、カント『純粋理性批判』のいわゆる「純粋悟性概念の超越論的演繹論」において、初版では心理学的論述が試みられているのに対し、第二版ではカテゴリー主体の論述がおこなわれている、という多くの指摘がなされてきた。ハイデガーは講義録『カントの純粋理性批判の現象学的解釈』（一九二七／二八年マールブルク冬学期）およびそれに続く著書『カントと形而上学の問題』（一九二九年）で、初版での論述を現象学的に解釈することを通して、「超時間的」とであるとされるカテゴリーと超越論的統覚とを、時間化の視点から、存在論的な認識の可能性に関わる問題圏において解明した。

このようにカント哲学を理解するにあたり、ハイデガーは初版の演繹論の「経験の可能性のためのア・プリオリな根拠について」で述べられている構想力の三つの綜合、すなわち「握取」〔覚知〕(Apprehension)、「再生」(Reproduktion)、「再認」(Recognition)という三つの超越論的綜合を解釈するに際して、その統一的把握を主張しつつ、最終的には、概念による「再認」に力点を置き、その本質を「予認」(Präkognition)とみなすことで、現存在の「自由」「決断」という観点から、未来を中心にした時間解釈・構想力解釈を展開している。

すなわちハイデガーによると、カントにとっての再認とは、時間から離れた悟性の自発性に依拠するカテゴリーによる、概念のうちでの綜合であって、この再認をハイデガーは、

そこにはたらく「同一化」(Identifizierung)に注目して、この同一化にみられる先取りとしての、未来という時間の契機に関係づけられた「予-認」(Prä-cognition)として理解している。

これこそがハイデガーの独自性であって、すなわち彼は、自我の同一性のはたらきをもつ超越論的統覚に関してのカントの立場を容認したまま、「再生産的」(reproduktive)構想力の機能である、対象把握に向けての再認を中軸にした解釈を展開しているというわけである*6。

一方、フッサールの見解はこのようなハイデガーのそれとは根本的に異なり、自我の超越論的統覚を形而上学的な残余として斥け、自我のはたらきに先行して、自我の対向を誘う先触発的な意味の統合を主張する。それは、受動的綜合、すなわち、論理の発生を問う超越論的論理学の領域において、「先述定的経験の明証性」(Vgl. Husserl, *Hua.* Bd. XVII, S. 216ff.)に準じた現象学的分析に基づいている。この領域をフッサールは、一九二〇年代初頭に、超越論的統覚では問題にすることのできぬ超越論的事実性が、本質的規則性としてかえって超越論的統覚の自我を包括する、という問題として自覚してきたことと並行して、分析していった。形式的な一般規則としての超越論的規則は、いまだ「事実的でヒュレー〔質料〕的所与の連関的一致」、すなわち「全主観を包括するようなものの連関秩序」に対応しうる規則性ではない。ヒュレー的所与に関わる超越論的事実性が問題とされる領域では、受動的発生の規則が他の方向に即して考量されねばならず、それはまったく異なった超越論的ア・プリオリと名づけられる。超越論的統覚と並んで、「なお、或る一般的な、事実性の包括的秩序を受け容れねばならない」(*Hua.* XIV, S. 291)。この受動的発生という先述定的経験の領域にはたらく受動的綜合は、産出的〔生産的〕構想力のはたらきと生き生きとした現在においてはたらいっており、この生き生きとした現在の過去の契機である過去把持変様の経過が微細に分析されるなかで明らかにされるものである。

しかし、ハイデガーが自身の考察の中心に据えた再認が、通常の能動的志向性に属するということは明らかである。したがってハイデガーは、過去把持の解明からはじまる受動的志向性についてのフッサールの見解には至っていないということになる。

ハイデガーに対してフッサールは、あくまで生き生きとした現在を中心として、「概念」すなわち「悟性による「予認」ではなく、「握取」としてはたらく産出的「構想力」を開示しようとする。これはフッサール『受動的綜合の分析』の意図であり、この点にこそ、「受動的綜合」としての「触発」の独自性がある、とフッサールは考えるのである。そしてそれは、カント構想力の根柢にある「自我の超越論的統覚」という形而上学的前提と対比されることによって、その独自性がいっそう明確になる。すなわち、受動的綜合としての触発は、いかなる自我のはたらきの関与も俟たずに、自我の同一性のはたらきに先行してはたらくという特性をもつことになる。

ここであらためて、ハイデガーが統覚をこのように理解したことの根拠について検証す

る。ハイデガーはカントにおける超越論的構想力の解釈にあたり、時間と論理的非時間性との関係について問う。そして後者の事例として、論理原則としての矛盾律における同一化を問題とし、時間の自己触発の解釈に向かう(Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: GA3, S. 177)。すなわち、矛盾律の非時間性は、「先形像」すなわち再認が中心に置かれるなかで、同一化において時間との接点をもつ。したがって、時間的に理解された超越論的統覚の自我において、最終的な根拠が与えられることになる。ハイデガーはカント同様に、超越論的構想力が自我の超越論的統覚に依拠するという立場にある。もちろんハイデガーも、カントの非時間的な超越論的統覚をそのまま受容してはならず、カントがその非時間性を、時間と分離して考えているかぎりで批難し、超越論的統覚の時間化を強調してはいる。ハイデガーは、カントがはっきりと示せなかった超越論的統覚と時間化の存在論的な連関を、「超越や、あるいは時間と『私は思う』(Ich denke)とのあいだの根本的な関わり合い」にみている(Vgl. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation der Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: GA25)。

そもそも、フッサールが受動的志向性の必然的存在を露呈しえたのは、「特有な志向性」としての「過去把持」(Retention)に遭遇しえたことによる。時間と「私は思う」とを同一のことであるとするハイデガーの主張は、この意味において、フッサールの時間論とは両立しない。すなわちフッサール時間論では、絶対的時間流と過去把持が同時に露呈され、絶対的時間意識の自己構成という逆説(すなわち、構成することと構成されたものが一つである、という)が、過去把持の縦と横の志向性の同時的展開によって解明される際、この自己構成には、いかなるかたちでも自我の活動は関与していないことが次第に明確になってきた。つまり、「私は思う」ということ無しに、時間は自己構成をしているのである。そしてこの時間の自己構成という逆説と、受動的綜合としての触発とは密接に関連している。

それでは、ハイデガーはどのようにして過去把持の理解に至りえなかったのか。カントがその構想力の分析において、フッサールの過去把持の問題領域に近づいているのは、「流れ去る今の、今としての保持」の現象の指摘においてである。ハイデガーはそれを解釈して、このはたらきとは、既存する「今連続」を各々の「現実的今」として、そのつど統合するというはたらき、つまり純粋な再生的綜合であって、そのうちで過去としての時間が、現在としてではなく、直接にそれ自身として、過去として現に呈示されるのであるとする(Vgl. Heidegger, GA25)。すなわちハイデガーにおいては、「握取」(Apprehension)それ自体は「再生」(Reproduktion)無くしては不可能であって、直接的、直観的に与えられたものを「掴み取る」〔握取する〕(apprehensio)はたらきのうちには、「今」という瞬間的局面から、その次の「もはや今ではない」へと必然的に流れ去って行くもの、今まさに流れ去ろうとしているものに、そのつどすでに「掴みかかり」、「遡握」(Zurückgreifen)する流れが含まれている。

ここでは「保持」という機能が指摘されてはいるものの、しかしそれはフッサールの過

去把持の特有な志向性という把握とは異なり、自由に再現しうる「自由で恒常的な遡握するはたらき」、すなわちフッサールから見れば能動的な志向性として理解されているのである。しかし、まさにこのような、能動的志向性という意識作用が意識内容を構成するというのでは、過去把持を理解することはできない。フッサールが十年以上探究した「持続」という時間意識の分析が帰着したのは、特有な志向性つまり受動的志向性でなければならない、ということであったが、ハイデガーはこの論点に至ることはなく、ハイデガーの論及は、フッサールの言葉に即して言えば、原印象の今と、生き生きとした現在の過去の契機を可能にしている過去把持との不可分離性に言及してはいても、過去把持の特有な志向性の指摘には至らず、対象の概念把握を基盤とする対象認識の可能性という、カントの産出的構想力の枠内での考察にとどまっているのである。

ハイデガーにおいて、この過去把持の特有な志向性の性格が把握されていないということは、さらに、「再認」との関係で確認できる「再生」の総合、すなわち「保持」のはたらきは、「再認」の総合無しには不可能であるという規定によって、フッサールが標榜する、過去把持が受動性として能動性を基づけているという原理的關係を否定することとなる。換言すれば、自発的な概念把握の機能である能動性のはたらきが無くては受動性としての過去把持が作動できないというハイデガーの主張は、フッサールが主張する、受動性が能動性を基づけるという基礎原理に真っ向から対立するのである。

したがって、ハイデガーがなぜこの過去把持の理解に達しなかったかといえ、ハイデガーが「保持」を「遡源」として誤解してしまったことに加え、「再認」の本質的機能を「同一視(Identifizierung)作用」に置いていること(Vgl. Heidegger, GA25)が挙げられる。この同一視作用は「予-認」とされ、この予認こそ構想力の三つの総合のうちでの第一次的な機能として、「予認の総合という第三の総合が第一次的なものであり、他の二つの総合に先立つ秩序を与えられたものである」として、理解されているのである。さらにこの予認は、その予認の根柢にはたらく自己同一視である超越論的統覚によって統一され、結びつけられることにより、統覚の自己の主張につながる。この統覚の自己は、「存立し留まる自己」(stehendes und bleibendes Selbst)として、「超越論的統覚の『私は思う』」でなければならない、この統覚は、ハイデガーの言う現存在(Dasein)の能力として、「主観性の領野のなかでは、自由が主観の存在の様式を第一次的に規定しており、そしてこの存在の様式は『私はできる』によって性格づけられており、こうした領野のなかでの能力、すなわち可能性は、現実性より高いものである。ここで実存を構成しているのは、現実性ではなく、『私は為しうる』としての『私はできる』である」と理解されるのである。

すなわちハイデガーの構想力の解釈は、現存在の能力である、実存の自由に方向づけられており、この解釈は、超越論的統覚の自己に関係づけて、超越論的統覚と「将来—現在—過去」のまとまりという時間との関係を、「自己は実存するものとして自己を同一視できねばならない。自己は関係性に向かった決意と、あらゆる具体的な瞬間において過去に義務づけられているということとの統一性のうちで、己れを同一の将来的—既存的なものと

して理解できるのでなければならない」とする言表

(Heidegger, GA25)にも明確に記述されている。

ハイデガーはこのように、予認のはたらきについて、将来という時間の観点から時間構成を理解し、統覚の自己を通しての現存在の決意を基軸として構想力を把握しており、そうした把握に基づいて、カントの構想力の記述から、時間の自己触発という見解を摘出している。時間の自己触発とは、「時間は、何かを対象とさせることの内的可能性に属する。時間は、純粋な自己触発として根源的に有限的な自己性を、自己が自己意識でありうるように提示している」(Op. Cit., S. 172)とあるように、時間を対象認識の可能性の問題として捉えるとき、時間の自己触発と統覚の自我の自己触発とは同一のことを意味しているのである。

したがって、時間の自己触発といっても、ハイデガーにおける現存在の自由と決断による自己触発と、フッサールにおける受動的志向性による先触発を前提にする自己触発とは、まったく内実を異にしており、ハイデガーの言う衝動や配慮などの現存在の規定性は、自我の同一性とその活動を当然ながら前提していることが確認されねばならず、それは受動的志向性の観点による衝動や本能の捉え方とは異なっているのである。

以上、主に統覚の概念をめぐる、カント自身の統覚論にも、またハイデガーによるカント統覚論批判にも、本質的な難点が存在することが確認された。目下のところ、このような難点を解消するうえで最も説得力のある提案は、フッサールの受動的綜合の立場からのアプローチであると考えてよいだろう。この結論は、カントのみならず、本論文が主題とする哲学的構想力の根柢に流れる自我観を見直すに際して、小さくない意味を有しているといつてよい。

註

*1 この節を論述するにあたり、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』から大きな教示を受けた。深く感謝する。

*2 ただし、こうしたカントの見解には重大な疑義がある。フッサールの発生的現象学から、カント流の「意識の統一」があくまで能動的なはたらきによるものであり、そのかぎりでは、それがいわゆる「無限遡及」に陥らざるをえぬということが、指摘されているのである。それについての詳細と、このアボリアからのフッサールの提起する受動的綜合に基づく根本的な解決については、次節「フッサールによるカント批判——その導入のために——」、および次々節「フッサール発生的現象学からのカント超越論的統覚論批判」を参照。

*3 「概念」という語は周知のように、「捉えること」「把握すること」(Begreifen)と、深く関わりをもつ。

*4 以下の論述は、山口『人を生かす倫理』から大いに教示を受けた。深く感謝する。

*5 この項をまとめるにあたり、宮原勇「現象学の中のカント——二つの「統覚」概念——」を大いに参考にした。深く感謝する。

*6 ここでの「同一化」について詳述すれば、ハイデガーは超越論的構想力の解釈にあたり、時間と論理的・非時間性との関係について問う。そして後者の事例として、論理原則としての矛盾律における同一化を問題とし、時間の自己触発の解釈に向かう(Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: GA3, S. 177)。すなわち、矛盾律の非時間性は、「先形像」すなわち再認が中心に置かれるなかで、同一化において時間との接点をもつ。したがって、時間的に理解された超越論的統覚の自我において、最終的な根拠が与えられることになる。ハイデガーはカントと同様に、超越論的構想力が自我の超越論的統覚に依拠するという立場にはある。しかしもちろんハイデガーも、カントの非時間的な超越論的統覚をそのまま受容してはならず、カントがその非時間性を時間と分離して考えているかぎりで批難し、それに対して超越論的統覚の時間化を強調してはいる。ハイデガーは、カントがはっきりと示せなかった超越論的統覚と時間化の存在論的な連関を、「超越や、あるいは時間と『私は思う』(Ich denke)とのあいだの根本的な関わり合い」にみている(Vgl. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation der Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: GA25)。

第三部 哲学的構想力の射程

第三章 「トピカ」と「スケーマ」

——超越論的反省概念と超越論的図式——

第一節 二つの『トピカ』——アリストテレス「オルガノン」とカント「超越論的反省概念論」*

カント批判哲学への新アリストテレス主義の影響力の大きさについて考慮すれば、カントとアリストテレスとの接点についてさらに採り上げ、しかし実はそれらが、本質的にはかえってこの二人の偉大な哲学者のあいだに横たわる大きな隔たりを示している、ということを確認することは、「哲学のオルガノン」を考察する本論文の試みにとって、資するところは決して小さくなくとも思われる。

周知のように、アリストテレスの「オルガノン」は、「カテゴリー論」「命題論〔解釈論〕」「分析論」「トピカ」から成る。このうち「トピカ」なる学問は、「拠点論」「弁証論」「論拠集」等々と把握され、『トピカ』本体と、それから分離独立された『詭辯的駁論』とを占める。

カントは、アリストテレスのいわゆる「論理的な」『トピカ』と、自身の「超越論的トピカ」とを区別する章を「附録」として、『純粹理性批判』『超越論的分析論』の末尾に添えている。これはきわめてさりげなく置かれた一節であるが、その有する意味は決して小さくない。この附録、すなわち「反省概念の多義性について」(A.260ff./B.316ff.)において、カントは次のように問題を提起する。

「我々が、或る概念に対して、感性もしくは純粹悟性のどちらかにおいて与える場所を、超越論的場所と名づけることを許してもらいたい。そうすれば、あらゆる概念に対して、それぞれの用い方の相違に応じて与えられる超越論的場所を判定すること、また、あらゆる概念に対して、このような超越論的場所を、規則に従って指示することは、超越論的トピカということになる」(B324)。

或る概念に、感性もしくは純粹悟性において与える位置を、超越論的「場所」〔トポス〕と呼ぶ。同様に、より低次の概念が論理的段階においてその下に属するより高次の概念を、その論理的場所と呼ぶことができる。これらの場所の判定はトポス（ギリシャ語で「場所」の意）の学、すなわち「トピカ」であり、そしてトピカには超越論的なものと論理的なものがある。もしここで、超越論的反省が無かったならば、反省概念を対象へ不確実に用いることとなり、したがって超越論的「多義性」〔両義性／曖昧さ〕(Amphibolie)、すなわち純粹悟性による、対象と現象との混同が起きてしまう。こうしてカントは、古代にアリ

ストテレスによってなされた、トポスをめぐる議論すなわち『トピカ』に対して、自身の固有の意味での「超越論的トピカ」を提起するのである。

このように、超越論的トピカの役割とは、所与の概念（もしくは表象）に超越論的场所を指示することであり、そして超越論的场所とは、感性和悟性のことにほかならない。その場合、超越論的场所の指示が「規則にしたがって」おこなわれるというのは、前後の文脈から、反省概念を拠り所〔拠点〕として、という意味であると考えられる。だとすれば、超越論的トピカというのは、所与の概念が、感性に属するのか、それとも悟性に属するのか、ということを識別する超越論的反省のはたらきそのものであるということになるだろう。すなわち、超越論的反省が、反省概念にのっとって、所与の概念が感性和悟性のどちらに属するかを決めること、それが超越論的トピカである、というわけである。このように解釈することがもしも許されるとするならば、超越論的反省と反省概念をテーマとする分析論のこの附録「反省概念の多義性について」全体が、超越論的トピカである、ということができるだろう。

ところで、すでにカテゴリー論が「体系的トピカ」(systematische Topik)と呼ばれている事実がある。カントは、分析論のなかの「すべての純粹悟性概念を残らず発見する手引き」という章で、四綱目のカテゴリー体系を提示した直後に、「ここに示されたような体系的トピカ〔位置づけ〕は、それぞれの概念が本来属すべき場所をかりそめにも誤らせることがないばかりか、まだ空いている場所を容易に気づかせてくれるのである。」(A83/B109)と述べている。

カント自身は超越論的トピカと、こうした体系的トピカの関係について何ら言及してないが、両者が「トピカ」という共通の名を与えられているのは、どちらも、所与の概念に対して固有の場所を指示する働きがあるからであり、反省概念を規則とする前者が、所与の概念に対して、感性和悟性のどちらに属するかを指示するのに対して、カテゴリーを規則とする後者すなわち体系的トピカは、所与の概念に対して、いかなる悟性機能に属するかを指示するにすぎない。このように、超越論的トピカが感性和悟性の両者に関わるのに対して、体系的トピカが悟性とししか関わらない点が、両トピカの最も著しい相違点である。

第二版演繹論によれば、カテゴリーとは「感性から独立して、もっぱら悟性だけから生じる」(B144)ものであり、時間空間が感性の形式として、直観を成立させるためのア・プリオリな主体的条件をなすのに対して、カテゴリーは悟性の形式として、概念を成立させるためのやはりア・プリオリな主体的条件をなす。感性形式としての時間空間が、純粹直観と考えられたのに対して、悟性形式としてのカテゴリーは、純粹悟性概念と考えられた。

ところでカントは、悟性は判断する機能であり、「悟性のあらゆるはたらきを判断に還元することができる」、すなわち「悟性の機能は」「判断における統一の機能を完全に示すことができる」、すべてこれを見出すことができる」(A69/B94)という観点から、それを実際におこなってみせた。それを成就したものが、ほかでもない「純粹悟性概念の演繹」であり、さしあたってカントは、伝統的論理学における判断形式の分類を手掛かりとして、判

断機能の体系を「判断表」(A70/B95)の形で捉え、さらにこの表を手引きとして、悟性機能の体系としての「カテゴリー表」(A80/B106)を導出した。

カントにとって、判断とは「表象のあいだを統一する機能」(A69/B94)であり、全称判断、特称判断、肯定判断、否定判断の判断形式は、諸表象の統一のさまざまなしかたを表すものである。このように、判断形式が諸表象のあいだの関係を規定するものとみなされるかぎり、同様に、諸表象（もしくは諸概念）のあいだの関係を規定するものとされる反省概念と、どのような関わりをもち、どのような点で区別されるか、という点は注目すべきである。カント自身もこの点に無関心でありえなかったのは当然で、件の反省概念論のなかで、両者の関係について次のように指摘している。

「すべて客観的判断を下すに先立って我々は概念を比較し、その結果、全称判断を下すためには一義性（一つの概念のもとへまとめられた多数の表象の）へ、特称判断のためには差異性へ、肯定判断のためには一致性へ、否定判断のためには対立性へ、等へ到達することができる」(A262/B317f.)。

この場合、従来の形式論理学の観点から、判断形式を、たんに諸表象のあいだの関係を規定する主体的な条件として取り扱うならば、所与の諸表象もしくは諸概念を比較してみて、相互の関係が、「一義性」「差異性」「一致性」「対立性」の四とおりの関係のうちのどれを示すかによって、「全称」「特称」「肯定」「否定」の四つの判断形式のうちのどれかに従う、といえは足りるであろう。

しかし、もしカントの超越論的論理学の観点に立って、判断形式を、たんなる思惟の主体的な条件ではなく、対象一般の概念として客観的妥当性をもつべきカテゴリーの手引きとみなすならば、それでは済まない。すなわち、所与の諸表象もしくは諸概念の従うべき論理的形式のみが問題ならば、それらの表象もしくは概念を比較しさえすればよいのだが、所与の諸表象もしくは諸概念と対象との関係が問題となる場合には、それらの表象もしくは概念が、悟性に属するのか、それとも感性に属するのか、ということを判別する「超越論的反省」が必要となる。こうした考え方に基づくカントの見解は、以下のとおりである。

物について、「一義性」すなわち「同一」なのか、それとも「差異性」すなわち「相違」しているのか、あるいは「一致」しているのか、または「対立性」すなわち「反対」しているのか等々は、たんに所与の諸概念そのものを比較するだけでは、ただちに決定することはできない。

「論理的反省はたんなる比較にすぎないということができよう。なぜならその場合、与えられた表象の所属する認識力はまったく捨象され、したがって、それら所与の表象は心に座をもつかぎり、同種的なものとして扱われるべきだからである。これに反して超越論的反省（これは対象そのものに関わる）は、表象相互の客観的比較を可能にする根拠を

含んでおり、したがって論理的反省とは大いに異なっている。なぜなら、表象の所属している認識力が同一ではないからである」(A262f./B318f.)。

たんなる論理的反省ではなく超越論的反省を用い、所与の表象が属している認識のしかたを判別することによって初めて、物についての一義性、差異性、一致性、対立性等は決定することができるのである。

こうして展開される「超越論的トピカ」は、むしろカントにとって、アリストテレス『トピカ』に対するものという意味よりは、当時の哲学史において直接カントに先行する偉大な存在であったライプニッツに対する本質的な批判であったとされている。ライプニッツこそが、カントの最大の仮想敵だったのである。

「カントは、存在者の人間的経験とその経験の対象とをあらわにする彼の解釈の終結箇所、すなわち彼の批判的存在論の終結箇所で、『反省概念の多義性について』という表題で或る一つの附録を加えた。その附録はライプニッツとのカントの対決を示している。カント自身の思惟という点に着目して考察するならば、この『附録』は、遂行された思惟の歩みとその場合に踏査された次元とを振り返ってみるという回顧的省察を、内容として含んでいる。回顧的省察はそれ自身或る新たな歩みであり、カントが存在解釈で遂行した最も極限的な歩みである。この解釈が悟性使用を経験に制限することにあるかぎり、その解釈内では悟性の限界づけが問題とされている。そのためにカントはこの『附録』に加えられた『註解』(A280, B336)のうちで次のように言う。諸反省概念の所在究明は『悟性の諸限界を確かなしかたで限定し確保するという大きな公益をもった』ことである、と」。

このように述べているのは『道標』におけるカント論「存在についてのカントのテーゼ」でのハイデガーである(M. Heidegger, *Wegmarken*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 1976, S. 472)。それでは啓蒙時代の幕開けと悼尾とを飾るこの偉大な両哲学者の哲学史上における思想的対決を、二〇世紀のもう一人の偉大な哲学者であるハイデガーの概括を手掛かりに理解しよう。

カントによってアリストテレスのいわば論理的なトピカに抗して掲げられた超越論的トピカは、批判哲学からのライプニッツ哲学批判という野心的な理念に呼応して、反省概念の多義性を考究する超越論的反省論という、ハイデガーの言葉を借りれば、「それ自身一つの新しい歩みであり、カントが存在解釈で遂行した最も極限的な歩み」(Op. Cit., GA9: S.472)として、きわめて重大な意義をもっている。

ここでのカントからみたアリストテレスとライプニッツという二人の偉大な哲学者像は、いったいいかなるものなのだろうか。当然これは、その直接的な内容から、アリストテレスの『トピカ』を批判的に継承することで、当面の敵であるライプニッツを痛烈に批判する、と捉えるのが普通であろうし、また、ライプニッツ批判を通じてのアリストテレス論

理学の全面的見直しの一環として、カントの超越論的トピカを捉えようとする立場もある。

ハイデガーは言う。「純粹理性批判の帰結として変貌された存在論」、「存在者の存在を経験対象の対象性として追考する」こと、それこそが、「超越論的-哲学」である。そして、ハイデガーが標榜する超越論的-哲学としての存在論は論理学に基づくが、それはもはや従来の形式論理学ではなく、「超越論的統覚の根源的な総合的統一から限定された論理学」(Op. Cit., S.462)なのである。この「超越論的統覚の根源的な総合的統一」は、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』(一九二九年)、およびそれに先立つ講義「カント『純粹理性批判』の現象学的解釈」(一九二七／二八年冬学期年)においては、本章で採り上げている「トピカ」よりもいっそう重大な問題とされていることは、もはや自明であろう。

さらにハイデガーは続ける。カントによれば、『純粹理性批判』は、「すべての対象一般をフェノメナとヌーメナとに」区別する(A235/ B294)。後者はさらに、消極的意味でのヌーメナと、積極的意味でのヌーメナとに区分される。感性に関係づけられぬ純粹悟性一般のうちで、表象されはするものの、認識されず、さらにまた、認識可能でないもの、それは「X」とみなされ、現象する対象の根柢に存するものとして、思惟されるのみである。それは積極的意味でのヌーメノン、すなわち「非感性的対象自体」を意味し、例えば神がそうであるように、それは「我々の理論的認識にはどこまでも閉じられている」。なぜなら、それに対してこの対象が「直接的にそれ自体で現在しうような非感性的直観」、そういう直観は「我々の手中に存在しないからである」(Op. Cit., S.463)。

ところで、「定立としての存在がそれに所属している場所」、その場所の「網目の内に諸条線をカントはこの『附録』の内ですべての程度まで引いているか」、ハイデガーはそれを問題とする。なぜなら「定立としての存在解釈の内には次のことが含まれている」からである。すなわち「対象の定立と非定立とが、認識力への様々な関わり合いから解明されている、ということ」であり、すなわち「その解明が認識力への反転関係の内、すなわち屈折し返すということの内、つまり反省の内になされているということ」である(Op. Cit., S.472)。

そしてこの考察はカントにおいては、「心の状態」(A260/B316)すなわち「人間的主観」へ向けられる。すなわち考察は「もはや真直ぐに経験の客観へ向かっていくのではなく」、その考察は「それ自身を、経験する主観へ向かって、屈折し返す」のであり、つまりこれが「反省」なのである。

したがってハイデガーによれば、反省が表象作用の次のような諸状態と諸関係とに、すなわちそれによって総じて存在者の存在の境界づけが可能になる諸状態と関係とに、注目するならば、その場合、「存在の所在」である「場所」の内に含まれているその場所の「網目へ向けられた反省」は、「超越論的反省」である。カントの見解(A261/B317)はこうして説明されるのである。すなわち、

「それによって私が一般に諸表象の比較と、この比較がそれで行なわれる認識力とを対照する働き、しかもそれによって私が、それらの表象が純粹悟性と感性的直観とのいずれ

に属するものとして相互に比較されるかを、区別する働き、その働きを私は超越論的熟慮（反省）と名づける」（Op. Cit., S.473）。

なお、定立としての可能的存在の解明に際しては、経験の形式的諸制約への関わり合いが働きの内に入って来ており、したがってまた形式という概念が働いていた。現実的存在の解明に際しては、「経験の質料的(materiellen)諸制約」が言葉に言い表されて来ており、したがってまた質料という概念が言い表されていた。したがって、定立としての存在の諸様相性の解明は、質料と形式との区別への注意のうちで遂行されている。その区別は、定立としての存在の場所にとって、その場所の網目のうちへ所属して入っているのである。

ハイデガーによってまとめられたカントのライプニッツ批判は概ね以上のような内容である。これはアリストテレス「オルガノン」の関係史という本稿の直接のテーマからは当然逸脱するものであったが、なお、冒頭でも述べたように、カントが直接影響を被った新アリストテレス主義ないし「新スコラ哲学」との関係を考慮するならば、いわゆるプロテスタント圏におけるアリストテレス受容史の問題として、ライプニッツという巨人は避けて通ることはできない。カントがライプニッツに抱いていた対決の必然性を、ハイデガーの慧眼は見抜いていたわけである。

小括

ここでの狙いは、カント『純粋理性批判』におけるアリストテレス「オルガノン」の痕跡を見出すことで、いわゆる形式論理学と超越論的論理学との関わり、さらには批判哲学全般との関わりを再検討することであった。したがってその論法は、まずアリストテレスの「オルガノン」の直接的な影響と、カントによる独創性を見極めるというものとなった。後者はさらにシェリングやヤスパースといった他の関心へと結びつくものであって、それは本論文の他の箇所にて言及されている。なお、『トピカ』をめぐるカントからアリストテレス、そしてさらにライプニッツへの問題提起についても、他の機会にてより詳細に検証されるべきであろう。

*参考にした邦語による先行研究をいくつか挙げる。最初にハイデガーの「カント書」「存在についてのカントのテーゼ」その他。邦語文献ではまず両者の比較をアリストテレス研究の立場より要請した山内得立（邦訳（多賀瑞心との共訳）『辨証論（トピカ）』訳註、『ギリシアの哲学』アリストテレスの部）、アリストテレスからカントへの影響関係、比較一般を論じた上山春平（『歴史と価値』岩波書店、一九七二年）、そして最も詳細かつ新しいものとして牧野英二（『カント純粋理性批判の研究』法政大学出版局、一九八九年。『遠近法主義の哲学 カントの共通感覚論と理性批判の間』弘文堂、一九九六年の第一章「トボス論の展開——ヴィーコとカント」、第四章「超越論的場所論の試み——アーベルからカントへ」、第六章「純粋

実践理性の図式論——カント実践哲学における判断力の意義) などがある。

欧米語による次の研究は、いずれも国際カント会議におけるもので、ライプニッツとの関係からのものである。

A. Lamacchia, Über die transzendente und logische Topik in der Kritik der reinen Vernunft, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, 1974, Teil I.

K. E. Kähler, Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im Amphibolie-Kapitel, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, 1981, Teil I.

なお「反省概念の多義性」一般については、例えば M. Liedtke, Der Begriff der Reflexion bei Kant, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 48, 1966.

より詳細には、巻末文献表参照。

第二節 カントの図式論と範型論^{*1}

A 図式論

カントの図式論〔図式性〕(Schematismus)は、「超越論的分析論」第二篇「原則の分析論」に含まれる。この篇は「判断力の超越論的理説」と名づけられ、「純粹悟性の図式論について」と「純粹悟性のあらゆる原則の体系」の二つの章から成る。原則の分析論は超越論的判断力を主題とし、この「超越論的判断力」によってはじめてカントは、経験とその対象の可能性についての検証を、具体的に展開できる場を獲得する。コーエンやペイトンではないが、「経験の形而上学」たる『純粹理性批判』において、経験の可能性を把握するうえでの、超越論的判断力と「図式」(Schema)との関係を論じたここでの考察を、カテゴリーの超越論的演繹論とともに、「最も重要な章である」(*Reflexion*, in: AA, Bd. XVIII, S. 686)と、晩年のカント自身も認めている。後代の大哲学者も同様で、例えばヘーゲルは、図式論と超越論的構想力の結合を「カント哲学の最も美しい側面の一つである」(*Hegel, Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, 2. Abschnitt, 2. Kapitel)とし、またハイデガーも、もちろんその解釈に違いはあるものの、この「純粹悟性の図式論」をきわめて重視している(Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, u. a.)という点では一致している。

まず、超越論的演繹論では、現象に対する純粹悟性概念の客観的妥当性が証明される。次に、図式論によって、純粹悟性概念の適用可能性が問われる。これは感性和悟性、直観と思惟とを異質な二つのはたらきとみなすことによって生じたカント二元論哲学に固有のアポリアに関わる。カントによれば、客観的認識が成立するためには、たんなる思惟一般の形式としての純粹悟性概念が、感性的直観の対象として現象へと適用されねばならない。そのためには両者を媒介できる第三者の存在が必要となる。純粹悟性概念は思惟の形式として普遍的である。しかし現象はそのつど特殊的である。こうした、異質な両者を媒介し、特殊を普遍のもとへと包摂するために両者に共通する性格をもつ第三者が必要である。それは経験的概念および数学的概念を媒介するのではなく、純粹悟性概念の媒介をなすため、たんなる「図式」ではなく、「超越論的図式」(*das transzendente Schema*)でなければならない。そしてそれは、純粹直観としての時間のうちに見出される。時間は、純粹であるかぎり、概念と同種的であり、また、感性的であるかぎり、現象と同種だからである。そこで、超越論的図式は、正確には、「超越論的時間規定」(*transzendente Zeitbestimmung*)と呼ばれるべきである。

この超越論的図式そのものは、周知のように、超越論的構想力の産物である。しかし、その図式による「図式論」ないし「図式機能」は、純粹悟性の手続きである(このように、カントは、構想力より悟性を重視する思想の持ち主である)。その手続きは、二種の「感性化」としての「例証」〔描出〕に区分できる。それは第一に「図式的」(*schematisch*)描出、

第二に「象徴的」(symbolisch)描出、である。前者では、悟性が捉える概念に、これに対応する直観がア・プリオリに与えられる。一方、後者では、理性のみが思惟するだけで、いかなる感性的直観をもそれに適合することができぬ概念の根柢にある直観が置かれるだけである。

純粹悟性の図式論は、純粹悟性概念に対応し、それへと適応されるべき対象を「描出」ないし叙述する手続きを意味する。とはいえ、「描出」されるべき概念は、経験的概念でも数学的概念でもなく、純粹悟性概念であるため、この描出は、経験的直観による事例の呈示や純粹直観による対象の構成を行なうことではない。純粹悟性概念が適用されうる感性的制約、すなわち「超越論的図式」を呈示することが必要なものであり、こうした概念の「描出」こそが、「純粹悟性の図式論」のなすべき課題なのである。

では、図式論を含む「原則的分析論」は、なぜ「判断力の超越論的理説」と呼ばれるのか。このことは、カントがこの図式論を、もっぱら独自の綜合問題としてとらえるのではなく、伝統的な形式論理学の「包摂」の論理と重ね合わせて把握していたのであろう、とい推測される。したがって、カントにおいて図式の問題は、伝統的な形式論理学における「判断力」理解にいまだに影響を受け、また制限されてもいることがうかがえる。カントの定義によれば、判断力とは「規則のもとに包摂する能力、すなわち、はたして或るものが或る与えられた規則に従うもの（与えられた規則の事例(casus datae legis)）であるかどうかを区別する能力」(A132/B171)である。周知のように、後年『判断力批判』(一七九〇年)でカントは、判断力を主題としてより詳細に説明しており、そこでの「規定的判断力」の定義(Vgl. *Kritik der Urteilskraft, Einleitung*)にこの『純粹理性批判』での判断力は相当する*2。この判断力は、普遍としての純粹悟性概念を、特殊としての現象へと適用するための、「包摂」の能力とみなされており、それによって異質な二つの能力である悟性と感性とを媒介することができる、とカントは考えたわけである。こうした、規定的判断力としての超越論的判断力は、「純粹悟性概念のなかに与えられる規則（あるいは、むしろ規則のための普遍的制約）のほかに、その規則が適用されるべき事例を同時にア・プリオリに指示することができる」(A135/B174)という機能をも有する。その機能が、超越論的判断力によって、カテゴリーの現象への適用を、「描出」ないし「叙述」することであり、これが「純粹悟性の図式論」の任務にほかならない。また超越論的図式は、多様な現象をカテゴリーに従い綜合的に統一するア・プリオリな規則を含むかぎりでこのような包摂を可能にし、こうして、客観的認識が成立可能となるのである*3。

ちなみに判断力の超越論的な側面だけでなく、経験的な側面もけっして軽視してはならない。判断力は、個別的对象の経験的認識において、たんに超越論的判断力としてだけではなく、同時にまた、経験的な規定的判断力としても機能するのである。メルテンスはこの働きを「経験的な規定的判断力としての知覚のうちにア・ポステリオリに与えられた多様を、図式化された悟性概念のもとに包摂する」(H. Mertens, *Kommentar zur Ersten*

Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft, München 1975, S. 99) 、としている。さらに、経験的に与えられた特殊を、やはり経験的に与えられた普遍のもとに包摂する経験的判断力の機能は、実際には反省的判断力の機能と厳密に区別することが困難である。メルテンスやリートケが指摘するように、経験的規定的判断力と反省的判断力とは、親密な関係にあり、したがって「経験的・規定的判断力は、一定の指示へのその反省をなす資格をもつ反省的判断力と呼ばれる」(M. Liedtke, *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1964, S. 137; 牧野 1996: 158)。

こうして、理論的判断力は、対象認識においてたんに超越論的な規定的判断力としてだけでなく、同時に、経験的な規定的判断力ないし反省的判断力として、二重の機能をもっている。こうした観点から解釈することで、実践哲学における判断力の諸相およびその豊かな可能性が拓けることであろう(牧野 1996: 同所)。

B 範型論

このように、判断力にそなわる超越論的と経験的との二つの側面を等しく正当に評価することは、『純粋理性批判』における図式論の視点から、『実践理性批判』における範型論の視点への転換を促す。

カントは『実践理性批判』を著すに際して、その「純粋実践理性の分析論」の第二章「純粋実践理性の対象概念について」で、かつての『純粋理性批判』での「図式論」に対応させるかのような、「純粋実践的判断力の範型論(Typik)」を展開している。従来のカント研究史においては、かの「図式論」に対してこちらがあまり考察対象とはならなかったことは明らかである。範型論がこれまで十分に注目されてこなかった理由として、次の二つの理由を指摘されている(牧野 1996: 154)。

第一に、カント自身の論述が曖昧であること。カントはそれに「善・悪という実践的概念を、たんに経験的結果(いわゆる幸福)にのみ置く実践理性の経験主義」(Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. V, S. 70)と「実践理性の神秘主義」とを防ぎ、それによって「判断力の合理主義」という立場を呈示する、という重要な役割を与えているにもかかわらず、肝腎のその説明がきわめて簡単な論述にとどまり、ゆえにカントの意図が十分に明確化されなかった。

第二に、そしてより大きな理由として、実践的判断力と行為とに関するカントの把握のしかたが挙げられる、という。すなわち、カントの不十分な説明では、判断力のいっそう多面的な機能は解明されぬままであり、さらには、実践的判断力の展開をも妨げている。判断力の機能に関してもっぱら超越論的次元にとどまっており、そのため判断力の諸相と豊かな可能性を拓く方向に進むよりも、むしろ閉ざす方向に向かっている(牧野 1996: 157-158)。

さて、実践的判断力にとっては「図式」ではなく、「範型」が必要である。より厳密にい

えば、「純粹実践理性の図式論」という呼称では十分意を尽くしていないことを、「範型論」という名称が示唆している。だが、むしろ「範型論」は「象徴的図式論」(der symbolische Schematismus)と解すべきであって、自然および自然法則が、叡智界および道德法則をいかなる意味で「象徴しうるか」(牧野 1996: 162)が問われることになる。

範型論の意義とは、カントによれば、「判断力の合理主義」の立場の構築によって、実践理性の経験主義と神秘主義とを防止することにある。この課題は、道德法則の、経験世界において可能な、人間の個々の具体的行為への適用という問題を解決することにより成し遂げられる。

このように『実践理性批判』『範型論』においては、範型および実践的判断力のはたらきが、『純粹理性批判』『図式論』における「図式」および超越論的判断力と、類比的に論述されている。ここでは「図式」の二様のありかたとして、比較すべく並べて検証した。

図式論についての小括

カントの「図式」(Schema)がアリストテレス論理学における「格式」の「格」(σχῆμα)に由来することは語源の上では確かではあるが、カントがギリシャ語の概念でアリストテレス論理学をどのくらい捉えていたかについては、一八・一九世紀文献学の研究者からもあまり手応えのある答えは得られない。むしろ一般的にいて、スキーマがラテン語訳された「フィグーラ」(figura)として、これを理解していた、とみるのが妥当であろう。周知のように、三段論法の格とは、主語(S)と述語(P)、および媒概念(M)の配列のことである。

すると、次の「フィグーラ」に関する文章は、ほかでもない、いわゆる形式論理学、すなわち三段論法の「格」と、藝術における「形相」の多様な「像」とが、実は通じていることを示している。それは美学者今道友信による音楽論なのであるが、ここでは藝術哲学と論理学との本質的な関わりを暗示されているように思われるのである。

「(略) ひとつのパースペクティヴ〔展望〕の中で像は傾斜を重ねながらその展望全体を像と化してゆく。像のためのこの展望の枠を決定するのは形相である。形相の位相的転移は姿態としてのフィグーラである。(略) いづれのフィグーラに於いても、形相の示す(略) パースペクティヴに変はりはない。そこから、その規定されたパースペクティヴに於いて、像は自己を豊かにしてゆく」(『想像力』の機能と構造 今道編『藝術と想像力』東京大学出版会、一九八二年に所収)。

今道は具体例として、典礼用に音楽が奏でられる場合、あるいは音楽堂で演奏会が催される場合、そのいずれにおいても、フィグーラの違いを越えた楽曲の形相が、根柢に存して

いるとしている。今道は挙げていないが、ディスクによって再生された楽曲についても同様のことがいえるであろう。プラトンであれば、そのときの楽曲の形相＝エイドスを、もちろん「イデア」と称したに違いない。そしてエイドスそのものは悟性的には捉えられず、ただ我々はそれを特定の位相においてのみ、捉えることができる。その位相がフィグーラであり、それは古代の形式論理学においては主辞と賓辞と媒辞との関わりである「格」として説明され、近代の超越論的論理学では、カテゴリーと多様な表象の結びつきという「図式性」として説明されたというわけであろう。

図式の問題は、元来はアリストテレス論理学の徹底的なテキスト読解から再検証がなされるべきである。しかし遺憾ながら、それは次の独立した論考に委ねねばならない。今回は問題範囲を限定し、ただ図式論と範型論についてのみ概説したにとどまった（なお、カントの図式論についてはフィロネンコの研究（「超越論的図式論の読み」フィロネンコ『カント研究』邦訳、一九九三年に所収）が示唆的であるが、これもまた、本論文にその成果を採り入れることはできなかった。

註

*1 本節を執筆するにあたり、前掲牧野「純粹実践理性の図式論」から多く教示を受けた。深く感謝する。

*2 周知のように、『判断力批判』「序論」では、判断力は「規定的判断力」と「反省的判断力」とに二区分されていて、この区分はこの『判断力批判』ではじめて登場する。ただし、この区別そのものは、内容的にみて、すでに『純粹理性批判』および『実践理性批判』のうちにも見出せる。だからここで第一に注意すべきは、本文で引用した B171 での判断力の定義は、この『純粹理性批判』において、判断力を悟性とは異質の独立の能力としての規定した最初の箇所であることであり、また第二に、弁証論ではカントは反省的判断力の機能を理性の統制的な働きに帰しており、理性と反省的判断力とがまだ明確に区別されていない、ということである。したがって、第一・第二批判では、理性と規定的判断力および反省的判断力との区別と連関が、いまだ十分明確にされていない。この事実は、「カントの判断力論の把握にとって看過しがたい制約をなしている」（牧野 1996: 180 注 4）。

*3 この問題は、『純粹理性批判』の純粹悟性概念の超越論的演繹論と、純粹悟性の図式論との関係性をめぐって、読者を困難へと導きかねない。例えばウォーノック、ブリチャードおよびヘンリヒらは「図式論不要説」および「演繹論重視説」に、一方、ハイデガー、ペイトン、ロッカらは「図式論重視説」ともいうべき見解に立つ、とされる（牧野 1996: 180 注 5）。

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 ——論理学的考察——

はじめに

ヤスパーズは第二次大戦中に書き上げた第二の主著ともいえる『真理について』(*Von der Wahrheit*) (以下同書からの引用は VdW の略号および S. の頁数で示す) を、一九四七年に上梓する。これは『哲学的論理学 第一巻』(*Philosophische Logik. Erster Band*) として、ヤスパーズ独自の論理学体系の、いわゆる「真理論」(*Wahrheitslehre*) に相当する書であった。終には未完に終わったが、これには「カテゴリー論〔範疇論〕」(*Kategorienlehre*)、「方法論」(*Methodenlehre*)、「科学論〔学問論〕」(*Wissenschaftslehre*) が続くはずであった。このことに関してヤスパーズは、同書「第一序論」で次のように述べている。

「私の研究は、この論理学の敘述順とは反対の道程で私を導いて来た。私は最初個別科学に従事し、のちに諸学のコスモスにおける統一への問いと大学の理念への問いに関わるようになった。さらに私は方法論とカテゴリー論〔範疇論〕とを（「哲学的体系組織」という題目の講義で）試みた。一九三〇年頃よりはじめて私にとって根源というものが十全に主題となった。当初は掴み易いものと限定されたものとが最も強い魅力であった。カテゴリーと方法について知ることは、具体的な個々の洞察に対してすぐに成果をもつことであり、それらによってことがらに近づけるし、自分の認識の明確さが促進されるのである。しかし本来の自由とは、包括者への高まりの中で初めて獲得されるのであり、範疇も方法も科学もまた、この包括者によりその広範さにおいて明白になるのである」(VdW, S. 28)。

記述的現象学を駆使する若き俊才精神病理学者として、また、のちには名門ハイデルベルク大学哲学部の心理学講座担当教授として、順調にキャリアを積み上げてきたヤスパーズであるが、一九二〇年代に哲学者に転身、そして一九三二年公刊の第一の主著『哲学』でいよいよ存在論を本格的に展開することとなる。さらに一九三五年出版の『理性の実存』、および同じく一九三八年の『実存哲学』の両講演によって、新たにヤスパーズ真理論の中心思想である「包括者」存在論が登場する。これがヤスパーズの思想家としての「道程」であった。しかしヤスパーズは「哲学的論理学」を著すに際しては、その道のりを再現しなかった。それは例えばアリストテレスの区別で言えば、「我々にとって」(*ἡμῖν*)〔「感覚にとって」(*αἰσθησιν*)〕先なるものではなく、「本性上」(*τῇ φύσει/κατὰ φύσιν*)〔「自体的に」(*καθ' αὐτό*)、
「端的に」(*ἀπλῶς*)〕先なるものをまず採り上げるべきだったと考えたからであろう*1。

したがって、この「哲学的論理学」構想で、ヤスパーズはまず真理論を置き、後に論理学各論を配する構成を選んだわけである。なお、後者については生前の助手 H・ザーナー

らによって『哲学的論理学への遺稿』(*Nachlaß zur philosophischen Logik*)として一九九一年に纏められ、概略は窺い知ることが出来る。「カテゴリー論」はかなりの分量が書き上げられているが(同書で約二百八十頁分)、「方法論」は少しの部分のみ(同約八十頁分)、「科学論」に至ってはほんの下図程度(同約十五頁分)しか記されていない。

なおヤスパースは『論理学』『真理について』という名称について、「論理学」の代わりには理性的自己意識の体系的方法(*Systematik*)と称し、「真理について」の代わりには、真実なるものの数多性と一者」と言うことが出来る、とも述べている(VdW, S. 15)*2。

一 「哲学的論理学」は何を論ずるのか

そもそも今日「哲学的論理学」とは、次のようなものを指すようである。例えばヴィーン学派のシュリック(Moritz Schlick)『哲学的論理学』(*Philosophische Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986)、これはシュリックの遺稿をフィリップが編集したものであるが、ただしその命名も編集者による(Vgl., S. XLIII)。あるいは永井成男(一九二一年～二〇〇五年)は次のように述べる。「(引用者補: プールの「論理代数」が)今日記号論理学或いは数理論理学と呼ばれる数学の新分野を開拓する以前においては、形式論理学は前科学的であり、アリストテレス以来、哲学に属すると見なされて来た。今日においても、論理学の他の方面、すなわち科学方法論、認識論、弁証法などが前科学的で哲学に属すると見なされているだけでなく、記号論理学の分野にも『哲学的論理学』と呼ばれる方面があり、前科学性を共有し哲学に属すると見なされている」(永井『哲学的認識の論理』早稲田大学出版部、一九七四年、一四頁以下)。あるいはまた、「記号論の視点から論ずると、哲学は言語記号を中心とはするが非言語記号をも含む記号一般の記号論的分析の方法によって理論が構成される。記号論的分析の中で特に論理分析の結果が狭義の論理学である。記号論的分析の方法を哲学の目的のために意図的・計画的に採用する哲学が分析哲学である。哲学の目的のための記号論的分析は論理的分析の範囲内に収まらない部分を含むが、しかしその中心部は論理的分析であり、従って哲学的論理学の研究が哲学者の任務の中心部を占めていると言って過言ではない」(永井/和田和行著『哲学的論理学 基礎と研究』北樹出版、一九九七年、三頁)、等々。こうした明確な方向性に対してヤスパースのそれは、むしろ「自称論理学」と揶揄される類いのもの(所雄章『論理学』中央大学出版会、一九七三年にみられる表現)とも言えるようである。

それでは続いて、「論理学」という名前の歴史を巡ってヤスパースが述べている概観を大筋で踏まえ、若干補足をしつつ、論理学における「哲学的」なる問題について考察してみよう(VdW, S. 14f.)。

——いわゆる「論理学」と言われるものは、アリストテレスにおいては、分析論(『カテ

ゴリー論』『命題論』『分析論前書』)、三段論法、確然論(いずれも『分析論後書』)、位相論(『トピカ』)、詭辯論駁術(『詭辯論駁論』)によって展開された。アリストテレスはまだ論理学という名を用いてはおらず、正しく推論されてはいるが無内容のままであって、ことがら自身を言い当てていないような思考過程について、弁証論的(Λογικῶς)と言っていた。アリストテレスの死後、キリスト誕生前の世紀にこれらの著作群は「オルガノン」と命名されたが、そのオルガノンがアリストテレスにとっては、「言表で示される思惟形式と思惟関連」に関するのに対し、「存在知の包括的な開明」、すなわち我々が哲学的論理学で獲得しようとするものを、むしろ自らでは「第一哲学」(πρώτη φιλοσοφία)と呼び、のちに(やはり他の者によって)「形而上学」と名づけられた著述で遂行した。後者はその後の哲学史においては「根本学」、「存在論」、「超越論的哲学」と呼ばれたものに相当する。

ストア派ではじめて「論理学」という名が用いられる。論理学とはすなわち「覚知」[Λογική sci. ἐπιστήμη]であり、この論理学は修辞学と弁証論とに分かれる。ここでは「言語の形式を与えられている言表内容」(言われたこと λεχτά)が問題となる。論理学と呼ばれるものにとっては、「弁証論」という名前が等価のものとなる。

後代では、「論理学」という名か「弁証論」という名かのいずれかを好む時代が交代し続け、F・ベイコン、ランベルト、その他の人々(論者註:ヒューエル William Whewell 1794-1866; *Novum Organon Renovatum* 1858 など)がふたたび「オルガノン」という名を用いることとなる。

ドイツ人(いわゆるドイツ学校哲学)では「論理学」〔理性論〕(Vernunftlehre)という名が用いられた。

そして、カントの時代以来、アリストテレス的なオルガノンは「形式論理学」と呼ばれることとなる。――

これらのヤスパースによる概観は、もちろん細部はともかくとして、とりあえず通常の論理学史観にほぼ合致したものである。しかし、「哲学的」論理学とは何かと問う我々にとってより本質的な問題であるのは、むしろヤスパースが次に述べることからである。

「論理学という名は、歴史的にはカントの『超越論的論理学』によって最初に、次いで、形而上学と範疇論と形式論理学とを相関する全体として包括するような、すべてを包摂する哲学的根本知を論理学で考えたヘーゲルによって、新たな深い重みを獲得した。にもかかわらず近代は、論理学の名をたいていは以前の形式論理学のために用い、それとともにその意義を局限しその深みを失わせた。数学に定位した正確な努力は、その目的に相応しく、記号論理学という名を与えられた」(VdW, S. 15)。

ヤスパースの歴史観では、古代における第一の「枢軸〔基軸〕時代」(Achsenzeit)ともいうべき仏陀、孔子、ソクラテス、下ってイエスらの、「規準を与える者たち」の時代に比肩するのが、近代におけるカントとドイツ観念論、古典主義、ロマン派の時代である(彼の著書『歴史の根源と目標』(*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*)、『偉大な哲学者たち』(*Die*

großen Philosophen)等を参照)。ヤスパースにとっては、やはり論理学においても、カントの超越論的論理学およびヘーゲルの「ロゴス形而上学」(ヤスパースによる呼称。詳細は後述)こそが規準でありまた根源・目標とされている。それゆえにこそヤスパースはこう宣するのである。「我々は我らの意図を「哲学的論理学」という名で公表する」(VdW, S. 15)。

ところが、通常の論理学史観ではけっしてそうとは考えられておらず、むしろ以下のとおりである。カントとヘーゲルの論理学こそが異端ともいうべきものであって、ヴォルフ以降のドイツ学校哲学が明確に方向づけたプロテスタンティズムの論理学の系譜にあるのが、バウムガルテンの「認識論」(Die Gnoseologie)[Erkenntnislehre](バウムガルテンが上級認識に関する「論理学」と、下級認識に関する「美学」[感性論](Ästhetik)とを峻別したことは周知のとおり)やマイヤー(周知のように、カントは講義用テキストとしてマイヤー『理性論』を用いた。ただしそれは当時の学則に従ったものであり、現実には自己の見解を講ずるための叩き台として使用したのであった。イエッシェ編などに代表されるカントの『論理学講義』を参照)らの論理学書であり、そしてそれらを前景として成立したのがカントの批判哲学に見られる「超越論的論理学」である。結局それに続くヘーゲル「弁証法的論理学」に至って、逸脱はもはや修復しかねるほどにまで達してしまった(その後のマルクス、エンゲルスらの「唯物論」の論理学については言うに及ばない)。とくにヘーゲルの『大論理学』(Wissenschaft der Logik)、この書名はむしろ、言葉どおり『ロゴスの学』と理解すべきであるが、この書について、それは「論理学の名を冠してはいるが論理学とは程遠い存在である」という批難すら、ごく一般的なものなのである*3。

しかし一方では、ガダマーがカントを讃えて、その『純粹理性批判』の公刊二百周年式典で同書を、その後の西洋近代哲学を方向づけた最重要著作である、と述べたことに異論を挟む者もまた少なからう。さらにその後フィヒテ、シェリングらを経て、思辯哲学のさらなる未曾有の境地に達したであろうとされるのも、他でもない、あのヘーゲルの論理学である*4。

このようなカントやドイツ観念論を(古代ギリシャと並ぶ)哲学史上の頂点と見なす哲学史観——もちろんこれもまた一つの一般的見解であるにすぎぬとは言いながら——と、先述したような一般的な論理学観とでは、こんなにも大きな隔たりがある。すなわち論理学における評価と存在論的哲学における評価との決定的な乖離が存在する。

前述のようにヤスパースが、あるいはハイデガーも、存在論哲学の系譜に属していることは疑いがあるまい。伝統的論理学に関してのハイデガーの見解については、私は機を改めて論ずることにしたい(ハイデガーの思想家としての出発点の一つ、一九一六年の教授資格論文の題目が『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意味論』だったことを知らぬハイデガー研究者はいないはずである)。後年のハイデガー独自の論理学観についても同様である。したがってここでは次の一点だけを指摘するにとどめたい。ハイデガーにとっても論理学とは本来的には「真理について」の学である。なぜなら、論理学は文字どおり λόγος(語り)ないしは λεγείν(語ること)に関する学問であり、そして「語る」とは隠された存在

者を顕わにすること、すなわち「真理」(ἀ-λήθεια)としての「非隠蔽性」(Un-verborgenheit)そのものだからである。そこからさらにハイデガーは、「存在を現在から理解することとは、存在を現前性として時間から理解することを意味する」ものとして、主著『存在と時間』への道筋を見出した*5。

一方、ヤスパースの哲学的論理学も同様に、真理を「時間の中での真理」として出立する(『真理について』「第一序論 I」)が、それについてのヤスパースの論述は(彼の常であるが)やや明確さを缺く。それによれば、我々は時間的現存在の中に生きるゆえに、真理は完成した獲得物とはならず、道程であるにすぎぬ。我々が真なるものを内的に認識する最高の瞬間は、行為・感動した意識の現実性・全体者への関与・根拠の直観・愛(いずれも『真理について』「第三部 真理」の「真理の完結」において詳論される)などにおいてである。それへ過程で、我々は懐疑から確信へ、また絶望から救済へ、と到達するも、時間の中における変化や事物の進行によってまた新たな懐疑・絶望へと陥ってしまう。そこでヤスパースはその例示として、時間的というよりはむしろ歴史的な観点から一九世紀末のヨーロッパ的な真理の没落を告発したニーチェの名を挙げている。時間性に関するヤスパースの見解は、『哲学』や『真理について』の他の箇所と照らし合わせねばここにおいては明確とはならない。だがそれも今回の問題設定を考慮すると、他日に譲るほかはない。

ともあれ、今回の主目的はハイデガーとヤスパースの哲学的論理学における比較論ではないから、私はここで、ハイデガーがすでに一九二〇年代初頭に掲げた自己の「哲学的論理学」が、すくなくともテーゼにおいては、ヤスパースの「真理論」との間に明白な類似性を示していることを述べておくにとどめる。

ところでヤスパース自身の思想体系において、哲学的論理学についての構想が語られるのはそんなに初期からではない。最初期の精神病理学研究(近年公開されたものも含め、一九〇〇年代末のものから、学位論文へと集成された一九一三年の『精神病理学総論』、さらに一九二二年の『ストリンドベリとファン・ゴッホ』等をも含めて)は、自ら語っているように記述的現象学の手法を用いていた*6。これは『真理について』では「思惟の心理学」とされていたものであり、「思惟において直接に体験されたものへの反省からして、時間のなかでの思考過程がどのように現象するかということの記述が生成する。その成果が、思惟しつつ体験されたことの記述的現象学である」(VdW, S. 20)。しかし、彼はこうも言う。

「これらすべて(引用者補:記述的現象学)は真理構造そのものへの洞察ではなく、真理意識の生きた現れへの洞察である。そうした心理学的記述や動機づけは、違った源泉である論理学のことがらそのものに由来する、論理的洞察による指導のもとでのみ可能である」。「心理学とことがらに即した論理学とを混同せぬことが重要である」(VdW, S. 21)。

それに対し、「哲学的論理学」についての言及は、すでに一九三二年刊行の『哲学』「緒言」(Einleitung)において見出せる。「哲学することの本来的な帰結は、根源的には論理的でない進歩のうちにある。とはいえ、思惟様式と知識の妥当様式を意識することなく

しては、哲学する働きはどうしても傍道に外れてしまうであろう。これらの様式を意識する試みに属する哲学的論理学は、本質的な箇所では示唆されるであろう。しかし、その方法的な展開は他の書物に譲ることにする。論理学は特殊に哲学的な思惟を規定することはできるが、しかしこれを正当化することはできない。何故なら、哲学的思惟は自ら自己を支えなければならないからである」(武藤光朗訳『哲学的世界定位』創文社、一九六四年)。

ここでヤスパースが言及している「哲学的論理学」とは、はたして『真理について』以下で展開されているものと同じものであろうか。周知のように、ヤスパースが真理論の決定的構造として大々的に展開したのが、前述の「包括者」(das Umgreifende)の存在論である「包括存在論」(Periechontologie (περιέχειν (=umgreifen)+Ontologie、ここからもわかるように、「包括者」という着想は「ペリエコン」、すなわちアナクシマンドロスのいわゆる「ト・アペイロン」を踏まえている)である。ヤスパースはこれを『哲学』公刊後、一九三〇年代前半に着想し、一九三五年のアムステルダムでの五回の連続招聘講義(後に『理性と実存』として出版される)で初めて活字にした。ただ、包括存在論だけが彼の哲学的論理学の主要素ではなく、従来の暗号論を象徴をも視野に収めるべく発展させたものや、根源的直観の洞察に基づく悲劇論他が、それぞれ『真理について』の主要部分を成している。しかしやはりヤスパース自身も認めるように、執筆に約十年を要した第一主著『哲学』の公表と前後して芽生えたのが包括存在論であり、それを不可缺のものとして『真理について』が成立した以上、ヤスパースの哲学的論理学観にも多少の変化があつてしかるべきであろう。

二 論理学各説

ところで、ヤスパースが論理学の主要著述として挙げているものは以下の諸著である(VdW, S. 18f.)。

基本的著作、

アリストテレス 『形而上学』(Μεταφύσικα/Metaphysica)、『オルガノン』(Ὀργανον/Organon)、『レトリック』(Ῥητορική/Rhetorica)。

カント 『批判書』(Kritiken)。

ヘーゲル 『論理学』(Logik)。

特殊な形態と性向のもの、

ベーコン 『新オルガノン』(Novum Organum)。

ガリレイ 『新科学対話』(Discorsi [e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuoue scienze])、他。

デカルト 『方法序説』(Discours de la methode)、あるいは『精神指導の規則』(Regulae ad directionem ingenii)。

シェリング 『大学における研究の方法についての講義』(*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*)。

キルケゴール 『哲学的断片』、『(哲学的断片への) 結びとしての非学問的後書き』(*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*)。

ニーチェ 『(道徳以外の意味における) 真理と虚偽について』(*Über Wahrheit und Lüge [im außermoralischen Sinne]*)、他。

一九世紀の広範な論理学の文献から、

- 1 ヘーゲル学派 エルトマン、ローゼン克蘭ツ、クーノー・フィッシャー。
- 2 ボルツァーノ『科学論』〔『知識学』〕(*Wissenschaftslehre*)、ロツツェ『論理学』(*Logik: drei Bücher vom Denken vom Untersuchen und vom Erkennen*)
- 3 形式論理学 フリース、ドロビッシュ、ユーバーヴェーク。——記号論理学 ラッセル
- 4 帰納論理学 ミル、ジグヴァルト、ヴント*

*論者補遺：

Lotze, Hermann, 1817-1881

Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen.

Fries, Jakob Friedrich, 1773-1843

System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch.

Drobisch, Moritz Wilhelm, 1802-1896

Neue Darstellung der Logik.

Sigwart, Christoph von, 1830-1904

Logik: Bd. 1. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß, Bd. 2. Die Methodenlehre.

Wundt, Wilhelm Max, 1832-1920

Logik: eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung.

これらからうかがえる興味深い点を順次指摘してゆこう。アリストテレスでは『形而上学』はもちろんだが、『オルガノン』以外に『修辞学』が挙げられている。論理学史的には、キケロ以来、論理学に修辞学を含める傾向が認められる。ベーコンの『新オルガノン』、むしろそれを一章として収めた彼の『大革新』(*Instauratio magna*)構想は(本論文でも既述のように、『新オルガノン』は一六二〇年に、『大革新』全六部中の第二部として公刊された)、近世においてその傾向が最も顕著にあらわれたものの一つである(これはベーコンが批判的に摂取したラムス Petrus Ramus の論理学の影響である)。

話をアリストテレスに戻すと、ヤスパースのアリストテレスに対する志向は、あくまで存在論としての『形而上学』へと第一に向けられている。事実、すでにヤスパースは『哲

学』第三書において、「形而上学」を「超越」とほぼ同義のものとし、独自の暗号論を展開していた(vgl. *Philosophie. Dritte Band: Metaphysik*)。また、カントの三批判、ヘーゲルの論理学（これはとくに『大論理学』を指しているのであろう）が最も基本的な文献として挙げられているのは順当なところである。

近世以降の個別的な論理学としてベイコンやガリレイの名が見られるのは、べつに彼のみならずごく一般的な捉え方であろう。『新オルガノン』について、ヤスパースはランベルト(Johann Heinrich Lambert)の同名書(*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Untersuchung vom Irrthum und Schein*, Leipzig 1764)とともに、「オルガノン」という名前の論理学的な位置づけや、およびそれと『形而上学』および「第一哲学」としての存在論との区別を、概説において紹介しているのは、前記のとおりである。またガリレイについても、近代人の帰納論理学の代表例として言及している(VdW, S. 12)。デカルトの方法論も併せ、これらについての評価は、ほぼ通説どおりと言ってよい。

・しかしユニークなのはシェリングで、(通称)『学問論』が挙げられていることであろう。これは通常、論理学書として分類されることがあまりない著作である。本章でも前述したように、ヤスパースは「大学の理念」に対し並ならぬ関心を寄せ、実際に『大学の理念』(*Idee der Universität*)をはじめ、大学論・教育論をいくつも執筆しているし、第二次大戦後のハイデルベルク大学改革の主導者の一人でもあった。ヤスパースの論理学が哲学的理性のオルガノンであるならば、実際的な教育理論もまた、そこに関連づけられることになる。「オルガノン」とは日本語で「機関」とも訳されているように、有機的・組織的働きをも含意しているからである。なお、フィヒテ『知識学』は挙げられていない。ヤスパースのフィヒテ評価は低い。

キルケゴールとニーチェはいわばヤスパースの「実存思想」の二源流ともいうべき重要な思想家だが、前者では『哲学的断片』が、後者では真理論・虚偽論の小篇が挙げられているのに興味が惹かれる。思索的断片、あるいは断片的思索について、ヤスパースは「哲学的論理学は、閉ざされた体系としては真実でありえぬと同様、アフォリズムの集積というかたちにあっても真実ではありえない。哲学的論理学の意義は、まさに関連にある」(VdW, S. 26)とも述べているからである。先のベイコン『新オルガノン』もアフォリズム集成であることを想起されたい。そしてニーチェもまたアフォリズム形式を得意とした著述家であった。キルケゴールおよびニーチェの方法論は、直接ヤスパースの『理性と実存』に影響を及ぼし、まさにその書において、前述したように「包括存在論」が初めて展開されているのも意義深いことである。

一九世紀論理学概観については、それが文字どおり、あまりにも概観そのものであるため、ヤスパースの独自の論理学観をうかがうには材料不足とも思われる。フィヒテ（ヤスパースのフィヒテ嫌いは明白である。『ハイデガーへの覚え書き』等のドキュメントを参照）と同じ *Wissenschaftslehre* でもボルツァーノが挙げられているのは慧眼だが、ボルツァーノ

の反ヘーゲルの業績、そしてそれはほかならぬ伝統的論理学の系譜に立つ近代論理学の正統な業績でもある。しかしその本質についてヤスパースが語るところはあまりに少ない（オーストリア・東欧のカトリック圏における論理学の流れの論理学的に重要な意義について、前掲山下『論理学史』一三七頁以下、二二四頁以下、二六六頁以下をそれぞれ参照）。また（ホワイトヘッドと）ラッセルについても、カントやヘーゲルを信奉するヤスパース（ヤスパースは文脈によっては形式論理学と記号論理学とを区別していない面も見られる）が、いわゆる記号論理学についてその本質をどれだけ理解していたかは、この『真理について』第一序説を通読するだけでもずいぶんと疑問視される。「この論理学（引用者補：形式論理学）は、当然の権利として、言表の関連から生じる思考の強制的な正しさの規則を教えることを要求する」。「その学習は、計算問題を念入りに調べるようなものである。それは数学に目を向けながら発生したものであり、それ自身ほとんど数学になっている」。あるいはまた、「その理解（同：形式〔記号〕論理学の理解）は、それ以上の認識のため何らかの成果の豊かさという結果をもつのではない。またそれを知っていることは、それが正しく守られることを保証するものでさえない」（VdW, S. 19f.）。こうした現代論理学の消極的評価は、かえって、ヤスパース固有の哲学的論理学の正当な評価を損ねる恐れがあることを、私は危惧する。

三 様々な論理学の形態

こうしてヤスパースは、形式論理学・存在論・思惟の心理学・方法論・超越論的論理学等々、論理学の様々な側面を論じ分けていく（『真理について』原著においてヤスパースが掲げた図が参考になる）。例えば最広義の論理学から第一哲学としての存在論が特化されるはずであるが、しかしそれは「対象性のたんなる分析、すなわち対象とその意義のありかたの形式のたんなる分析をしてゆく場合」、「対象論として、対象存在にのみ限定されたカテゴリー論になっている」こともある。ヤスパースは当然のことながら「特殊な個々の対象についての存在知ではなく、存在としての存在についての存在知」を「その根本的本質性、あるいは一般的形式において把握」（VdW, S. 20）しようとする。そのような論理学こそ、ヤスパースの信ずる「存在としての存在の認識」たる「形而上学」、それと同一のものなのである。

さらに形而上学はヘーゲルの「ロゴス形而上学」とプロティノスの「ロゴス神秘主義」とに分かれる。前者は「思惟規定を存在規定として（カテゴリーとして）展開」する「体系的なカテゴリー論」であり、後者は、「思辯的な思考運動の媒介として、存在-内-化の経験へと導き」、「意識の脱我的(ekstatisch)変革への移行が思惟のなかで獲得される」（VdW, S. 20）。

また、方法論がヤスパースの位置づけのなかで低い評価を与えられていることについて、

次のような記述が理由として示されているのだろう。「方法論は、この限定された方法进行分析し整理する。それは具体的な認識作用の論理学を実現する。この論理学で、方法を発見する人の力が明晰となり、それとともに、新たな方法、それがひとたび存在する場合には多数の手で認識の広い流れにまで通ずるような、新たな方法を案出する際の、本当に創造的なものが明晰になる（引用者註：アリストテレス-スコラ主義に対抗したバイコンが、『学問の尊厳と進歩』(De Dignitate et Augmentis Scientiarum 1623) (『学問の進歩』 (Advancement of Learning 1605)の増補ラテン語訳版) や『新オルガノン』等で同様の理念を提示していたことに注目せよ)。しかしまた、それぞれの独自性においてあるそれぞれの方法の限界も明らかになる。一つの方法を実りあるものとするものが、同時に、可能性の一つの円環内に閉じ込められたものであり、それを超え出ては進みえないものであることをも意味する」(VdW, S. 21)。

最後に超越論的論理学についてヤスパースの言葉を拾おう(VdW, S. 21f.)。ヤスパースによれば、超越論的論理学以外の論理学の形態は、いずれも「前景」であるにとどまっている。

「形式論理学と方法論とは前景であられうるのであり、そこでは常にその多様性をもった対象とその異質性をもった言表とがすでに現在している」(引用者註：哲学的論理学に不可欠な包括性が、ここでは欠如しているということをヤスパースは指摘している)。

また、

「存在論は、それが形而上学として事物の根拠へと押し入りたいと思う場合には疑わしいものとなるし、しかしそうかといってカテゴリー論としては、この存在論もまた、知のかたちでの存在の多層的な構造に対する、前景での態度になる」(同：ヤスパースによる、ロゴス神秘主義とロゴス形而上学への批判として、注目に値する)。

「思惟の心理学は、あたかも認識作用の存在意義に関して何事かを決定しうるような認識作用の現実を示しでもするかのように、一時的に欺くことがありうる。しかしそれもふたたび一つの前景であること、すなわち、主観のなかでの思惟の時間的現象の側面であることが明らかとなる」(同：これは、ヤスパースがかつて自ら従事していた記述的現象学の批判と理解することができるだろう)。

これらに対して、「超越論的論理学は」「より深く、非対象的なものの内なる、すべての対象的な知の前提にまで、それらの前景を超えて」「押し入ろうとする」。かつてカントの超越論的論理学はそうにあらうと努めたと、ヤスパースは評価する。なぜなら「カントの反省のしかたは、対象的なものをすべて担ってはいるが、それ自身としてはすべての対象的内容に伍して出現することの無いような、ある根拠を直接に確実なものとするため、通常な思惟の転回を要請する」からである。こうして『純粹理性批判』に発して、『実践理性批判』『判断力批判』とそれぞれでなされたカントのこのような「開明(Erhellung)は、あらゆる様態の妥当性の意識と真理意識に押し入るので、たんに認識作用へのみならず、倫

理行動や美の直観にまで押し入るものである」。ヤスパースは先にもカントの論理学として、三つの「批判書」として挙げていたことに注意されたい。カントの第一批判はたんなる認識論を扱った書であるにとどまるものではなく、それがあらかじめ第二・第三批判をも基礎づけているように、ヤスパースもまた、『哲学』全三部の認識論的基礎づけとしてとしての『哲学的論理学』を構想し、また「理性の現象学」(Phänomenologie der Vernunft)ともいいうるこの『真理について』を用意しているのである。

しかし超越論的論理学の本領は、「認識作用によって、対象的なものの根本的に異なる意義」を問うことである。すなわち第一批判における超越論的論理学の二部門、つまり超越論的分析論で論じられる「悟性のカテゴリーにおけるもの」か、あるいは同じく超越論的弁証論で論じられる「理性の理念(イデー)によるもの」かが明晰になるような、「認識作用の根本様態へと押し入る」。『純粹理性批判』のカントによってはじめて取り組まれた、こうした「非対象的なものの内なるこれらの前提」こそが、「自由の了解可能な意義」であると同時に「自由の現実性」なのである。したがって、通常いわれるような「認識論」とは、「カントの哲学すること(Philosophieren)を後世が貧困化し浅薄化したもの」にすぎないのである(VdW, S. 21f.)。

小括

『真理について』の「第一序説」は千二百頁近い同書のうちのほんの二十数頁にすぎぬが、論理学的にもヤスパースの哲学体系においても示唆的な内容を豊富に含んでいる。本章は「論理学的研究」と副題を添えたことからわかるように、ヤスパースの論理学そのものについての議論は採り上げないでいた。例えば、「真理論」において、そもそも真理とは何であるのか、それに答えるにはあらためて独立した論考を必要とするだろう。しかし、この第一序説で力説されていた、それぞれの論理学的潮流が成立した歴史的背景について、今回論じえなかったことはやはり遺憾である。それは「論理学的考察」とは言いながらも、歴史における個々のそういった客観的な現象、あるいは総論にではなく、本章ではあくまでもヤスパースの主体的な哲学史観のほうに主眼を置いたがためである。なお、ヤスパースの標榜する「理性のオルガノンとしての論理学」のとくにオルガノンについての考察は、前述した本論文第二部第三章を参照されたい。

註

*1 アリストテレスのこれらの指摘は『形而上学』(993a30-b11)、『ニコマコス倫理学』(1095a30-b4)他、また出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、一九七二年、一〇一頁以下参照。なおこの点で、ヤスパースの論理学理念は、アンドロニコス以来伝承されてきた(しかし著者アリストテレスの意図どおりであ

るとの保証は無い)「アリストテレス著作集」(*Corpus Aristotelicum*)における『オルガノン』→『形而上学』という配置とは異なり、高峯一愚も指摘しているように(高峯『カント純粹理性批判入門』論創社、一九七九年、一四一頁以下、他)、カントの「一般的論理学」(*allgemeine Logik*)もしくは「基本的論理学」(*Elementarlogik*)に対しての「特殊論理学」(*besondere Logik*)、さらにはヘーゲルの学における「無限の循環」観へと、それぞれ通ずるものである。

*2 ヤスパーズは閉ざされた「体系」(*System*)を嫌い、自己の思想が常に開かれた「体系的方法」であることを標榜する。この *Systematik* は「体系化」とも「組織(的方法)」とも訳しうる。

*3 山下正男『論理学史』岩波全書、一九八三年、二六五頁以下。カント超越論的論理学とヘーゲル論理学について、さらにドイツ観念論以降の世代の論理学理解に関しては重大な疑義がいくつも出されており、例えばそれらは次のようなものである。ライプニッツからヴォルフへという過程で、ドイツにおける論理学の正当な継承は損なわれてしまった。ヴォルフ学派ではさらにその水準は低下した。そしてカント、ヘーゲルである。彼らの「哲学の系譜はプロテスタント神学の世俗版であり、」「反カトリック的、反中世スコラ的」なその「態度が、スコラ神学とセットになった中世論理学の成果をもいっしょに捨て去ってしまった」。「カントの論理学についての素養がいかに貧弱であるかは彼の使用した「カント論理学」と呼ばれる教科書やその論文「三段論法の四つの格」を一読すれば明らかである。この程度の論理学の持ち合わせで何が啓蒙か、何が理性批判かと毒づいてみたくなる代物である。三段論法だけでは不十分だという直観をカントは抱懐していたが、ヘーゲルはこの直観を確信の域にまで高め、形式論理学の一切を放擲し、弁証法という不可思議なものを作り上げた。弁証法というものはプラトンの弁証法、ヘーゲルの弁証法、キルケゴールの弁証法等々のように頭の数だけあるような代物で、特異性こそあれわずかの普遍性も具えてはいない。そしてこうした弁証法のとどのつまりがマルクスおよびマルクス主義の弁証法であり、その末路は周知の通りである」(山下正男『中世末期の言語・自然哲学 総序』(『中世思想原典集成 一九』平凡社、一九九四年に所収)、一〇頁以下)。これら山下の指摘は(参考までに山下は、中世スコラ論理学、カント前批判期の論理学、および古代から現代に至る論理学通史に業績がある)、形式論理学の伝統的な系譜から見ても、また、現代の記号論理学の成果から見ても、ごくごく自然かつ妥当な見解であると言える。

*4 例えば、次のような見解に私もおおむね同意する。「ただ著者としては、『精神の現象学』の驚嘆すべき豊富な内容にも拘らず、それらすべての精神的現象を「註解」に廻して書かれた『大論理学』の偉大さの方に心を打たれた。それはまさに古代ギリシア以来の形而上学すなわち有論にして神論つまり *Onto-Theo-Logik* の完成であるからである」(辻村公一『ドイツ観念論断想Ⅰ』序文、創文社、一九九三年。ただし原文は正漢字正仮名遣い)。

*5 クロスターマン版全集の第二部門は初期フライブルク、マールブルク、フライブルク、それぞれの講義録に充てられている(一九一九年から一九四四年まで)。これらの講義題目を見ると「論理学」講義が複数おこなわれていたのが目につくけれども、後掲文献で木田元が推測するように、必修科目か何かの理由で講義題目にそれを掲げなければならなかったというのがおそらく真相なのであろう。ともあれ、これらの講義で示されているハイデガーの見解とは、論理学とは元来、真理についての学問にほかならぬ、ということに尽きる。もともとカトリック出自のハイデガーは、同時代のドイツのどの哲学者よりも(例

えばあのカッシーラーよりも) 中世スコラ哲学に知悉していたドイツの哲学者であったかもしれない。そのハイデガーにおいて中世スコラ論理学から、真理論としての存在論的論理学への道行きがいかになったのか——言うまでも無くその主要素はフッサールの現象学(方法論として)であり、またヘルダリーやニーチェ(パトスとして)なのであろうが——を考察することはきわめて重要であることは明白であろう。なお、ハイデガーの論理学観については、戦後の思想においてもその重要性は変わらないということは言うまでもない。なお、ハイデガーの論理学講義の概要を理解する上で、木田編「ハイデガー講義録を読む」(『現代思想 総特集 ハイデガーの思想』青土社、一九九九年、二八四頁から三二五頁に所収)における木田、後藤嘉也、小須田健、平田裕之、各氏の論評が参考となる。

*6 ヤスパース『哲学的自伝』(*Philosophische Autobiographie*)、とくに彼に与えたフッサール現象学の影響についての記述を参照。なお、ヴァントやブレンターノらに見られる心理学と論理学の関係についての検証も、今回は割愛せざるを得ない。ただし、ブレンターノからフッサールへの継承において、心理主義的なものの排除がいかになされたかについて考察することは、重大な意義を有すると私は考える。

第四部

第二章 ヤスパーズ藝術哲学における音楽について（一）

序

本章はヤスパーズ藝術哲学について、美術や文学と並ぶ三大藝術分野の一つとしての音楽を主題として論ずる。とはいえ、ヤスパーズ哲学においてたんなる音楽そのものが、あるいは、より具体的には、音楽家や音楽作品についての内容がどう考えられてきたかという問題を、すなわち、一般的な音楽論をとりあげるのにとどまるものではない。むしろ、それと並んで、あるいは、それよりもいっそう重要な意味を伴って、ヤスパーズ固有の表現である「音楽的な哲学と哲学的な音楽」¹とは、いったいどういうことかを考える「哲学的な音楽」論を、本章では主として検証する。その理由とは、まさしくこのような問題こそが、きわめて典型的な藝術哲学の論題にほかならぬからである。例えば、ヤスパーズの悲劇論はたんなる悲劇一般についての議論に尽きないが、彼の音楽論もまた、通常の音楽の考察（音楽学的な領域）を超えて、哲学することそのものの根本問題に大きく寄与するものとなっている。あるいはまた、こうも言えるであろう。ヤスパーズは、藝術哲学としての形而上学は、藝術に関する哲学ではなく、藝術における哲学である、という趣旨の言葉を、かつて述べた²。そうでなければ、藝術の「哲学」とは言えないはずであるが、それでは、そのことを真に示しうるものとは言えば、言語的な藝術や造形的な藝術など、様々なものがあるなかで、実は音楽こそがその最たるものではないか、ということである。このような考え方は、例えば、言語的活動を共有するというつながりが色濃くあらわれた（哲学的）文藝論や、視覚的・直観的性質を言語によって解題してゆく類いの造形藝術論などに比べて、一般には思索的活動とは最も縁遠いと思われがちだった音楽を論ずることが、これまであまり積極的になされなかったことに対しての、今後の哲学のありかたを再検討する重大な契機になりうるものである。あるいは見方を変えれば、プロティノスやヘーゲル、ショーペンハウアーやニーチェなど、哲学史において数々なされてきた重要な音楽論のもつ意義を再評価する視座に相当するものを、いま改めて構築する行為であるにほかならない。

結論への見通し

本格的な考察そのものに先立って結論を述べるというのは少々異例のことであるかも知れないが、この議論が二章にまたがるものでもあり、全体の見通しを図るために、今回の試みの主旨を先取りしておく。

1. 藝術哲学において音楽は、音楽単独の問題、言い換えれば、音楽学的な問題にとどまらず、音楽を媒介とした哲学論（あるいは、藝術哲学と論理学との本質的呼応を暗示させるべく表現すれば、「真理の形相をあらわすさまざまな位相としての、音響藝術という一つの図式(figura)、それを対象とする哲学的考察」となろう。前にも引用したように、「形相の位相的転移は姿態としてのフィグーラである」（今道友信「想像力の機能と構造」）のうちに論ぜられるものとなる。したがって、哲学的な意義を有するごく少数の作曲家・作品のみが、その対象として限定される。それらはすなわち、形而上学的な音楽の領域にあるものである。

2. 媒介的言語として藝術は存在する。その意味は二つある。まず、ヤスパースの暗号論における「超越者からの間接的言語」としての役割、そしてもう一つは、ヤスパースが好んで引用する、シェリングの言葉「藝術は哲学のオルガノン」に見られる、哲学的思索の道具・機関としての役割、以上の二つである。

ヤスパース哲学において、藝術は超越者の第二言語として、そして、哲学そのものは同じく第三言語として、それぞれ位置づけられている。前者は「直観」(Anschauung)、すなわち、「みる(観る・見る)」働きに関わるものであり、それに対して後者は「理性」(Vernunft)、すなわち、「きく(聴く・聞く)」働き³に関わるものである。ヤスパース哲学においては、こうした「みる」ことから「きく」ことへの突破が、本質的な契機として語られている⁴。それに加え、さらに問題となるのは「思辯」(Spekulation)⁵、すなわち、「みる」働きと、理性という「きく」働きとのつながりを吟味することであるが、これに関しては、本論文では本格的に取り扱うことはできなかった。

テキストに関して

ヤスパースのすべての著作で藝術に関する言及に注目してみると、その分量はけっして多いとは思われない。事実、主要なヤスパース研究書においても、〈ヤスパース藝術哲学〉と銘打って、独立した章なり論考なりを展開している例は、宗教哲学（「哲学的信仰」）や歴史哲学などに比べて、ひじょうに少ない。その理由はいくつかある。まず研究者は、ヤスパースの藝術に関する言説を、たんに藝術論として考察するのではなく、広く実存論において、あるいは人間論の一環として、考察するのが一般的であるようだ。これはとくに、『真理について』(Von der Wahrheit 1947)で重大な一章を占める悲劇論がそうである。これは、ヤスパース哲学全般について言えることであって、いわゆる「特殊研究」は好まれないか、あるいはときとして、ヤスパース哲学の「本質を損ねる」ものであるとみなされることすらある。したがって、文学（ストリンドベリとヘルダリーンの病跡学的考察、ゲーテの歴史・社会的考察、ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』論など、多数ある）や美術（やはりファン・ゴッホの病跡学的考察（後述）や、『哲学者としてのリオナルド』

(Lionardo als Philosoph 1953) (リオナルド・ダ・ヴィンチ論) など) についても、何の拘束もなく、まだ自由に論じられるような土壌は育っていないようである。たしかにそれは、ヤスパーズ哲学の本質的な「体系性」(Systematik)に起因するものでもあるだろう。だからこそ本論文のような考察では、まず手はじめに、彼の主著群から藝術の問題を、それも、哲学的連関に留意しつつ、慎重に探り出していかなければならない。

したがって、ここでは主著の一つ、『哲学』(Philosophie 1932)から、以下の諸作より藝術論を摘出してみる。それらは、次の諸箇所から、ということになる。

1. 『哲学』「哲学への序説(Einleitung)」
2. 『哲学』第一書『哲学的世界定位』第七章「宗教、科学および藝術に対する哲学の自己識別」
3. 『哲学』第三書『形而上学』第四章「暗号文字の解説」

本論1 『哲学』「哲学への序説」

この「序説」は、『哲学』三分冊全体の序説として、第一書『哲学的世界定位』の冒頭に、それも本篇に先立つ位置に、独立するかたちで配されている。その内容は、当然『哲学』全体を俯瞰し、また予告するものであるから、後述する「2」以下で述べることがらと、部分的には重複するものであることは言うまでもない。したがって、

① この序説中にある次の言説、「哲学について語ろうとする試みは、世界内に現象する哲学について、その根源、その現存在形態およびその自己識別を、論ずる」(Ph. I, S. 55. 『哲学的定位』邦訳七一頁参照。なお傍点は現著者)、とあるうちの「自己識別」が、具体的には「藝術に対する哲学の自己識別」について論じた箇所と対応するものであるということの確認のみを示す。

② いま一つの言説、すなわち、「この思想は、現存在しつつあると同時に、消滅してゆく対象性の言葉について、確信を得る」(Ph. I, S. 57. 同邦訳七四頁)と、ヤスパーズが述べているこの「対象性の言葉」こそ、すなわち、超越者の言葉であり、「超越者の暗号」である。

以上二点をここで確認しておく（そして「超越者の言語論」、その三つの言語のうち、第二言語である藝術について論じた箇所に関する考察については、詳しくは本論文第二部ほかを参照）。

さて、これら二つの言説について、そのヤスパーズの述べかたが、前者は本章の予告に相当する程度の、あくまでも概説的なものにすぎないが、後者はそれと異なり、早くも根本的な問題を示唆していると、すくなくともみなすに値するものとなっている。この部分に引き続いて、「論理的に超越するにあたって形而上学は、自らを覆すことによって根源的な超越する働きを実現する思想過程を遂行する」(Ph. I, S. 57)と述べるヤスパーズは、直後にライプニッツのあの有名な命題、「何故に一般に或るものが存在し、何ものも存在しない

のではないのか」を引用する。

形而上学の歴史において、この問いをめぐり、カントやシェリングが（、そしてなによりも、ヤスパースと同時代人であるハイデガーが、この時のヤスパースからさして長くない歳月を経て（一九三五年の『形而上学入門』講義、全集第四〇巻参照）、この命題を採り上げている）に格闘してきたということは周知のとおりである。さらにヤスパースはこう言う。「ここから源を発する諸々の思想過程は形式的でありかつ抽象的である。それらの思想過程は、具体的内容に関しては開かれたままである。なぜなら、これらの思想過程は、ただ一つの空間を作り出すだけであり、しかもこの空間は、この空間に具体的な一回かぎりの現在的内容を与える実存のうちで、充実されうるものだからである(Ph. I., S. 57)。

これはヤスパースによる形而上学の歴史の、文字どおりきわめて形式的かつ抽象的な概観にはかならない。ライブニッツもカントもシェリングも、すべての偉大な形而上学者が「具体的な一回かぎりの現在的内容」としての形而上学という哲学的思索の「空間」を「充実」させてきた、とすることができるからである（ちなみに、この「現在的内容」は、先に述べた「根源、現存在形態、自己識別」の第二のものと対応し、歴史において見ることのできる、歴史と哲学的思索の類似性——そしてそれは、さらにはヤスパースの畢生の理念であった壮大な構想「哲学の世界史」⁶へと通ずる——を裏づけるものとなっている）。

そして、いよいよここが本論文の核心の一つである。ヤスパースは続けてこう述べているのである。「これらの思想過程は、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。これらの思想過程はこのようなものとしてはなおまだ何ものでもないが、それにも拘らず、何らの変調もなく感性的には拘束されることなく楽しむことのできる論理的演奏のもつ音楽性に相当する」(Ph. I., S. 57. なお傍点は引用者による)。この表現は、ややヤスパースらしさを缺いた、さまざまな問題や誤解の種までも孕んだもののようにも思える。だが、言葉どおりに受け取れば、これの意味するものは、本来的な音楽のもつ（実はそれは作曲・演奏・鑑賞あるいはそれを回想（本章註一三参照）する段階のいずれにおいても共通する、まさしく本質的な）自由さ、あるいは余地であり、哲学においても同様のものであって、そしてそれはヤスパースにとっては「死者（すなわち、過去の偉大な思想家たち）との対話」（『哲学の世界史 序論』(Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung)参照）、哲学を我がものとすることの根源である。この、通常の記事表現ではあらわしがたいものを、この言葉は語っているように思われる。

それにしても、この音楽と哲学のアナログアは、決定的に重要である。なぜなら、ヤスパースが後年「哲学的論理学」という壮大な構想の第一書（四書から成る全二巻の第一巻を占める）「真理論」として送り出した『真理について』(Von der Wahrheit 1947)の冒頭で、やはり全体系に先立つ「第一序説」⁷として展開した、独自の「論理学」観を理解するための鍵が、ここに早くも示されているとみなすことができるからである⁸。

そこではヤスパースが、真理の究明ともいえるべき形而上学的思索を称して、なぜ「論理学」という語を用いたのかということが、今日の形式的論理学（むしろ数理論理学）とは、

まったく違った論理学の本質が、伝統の検証によって明らかにされていく過程において、述べられている。そしてその系譜は、アリストテレス、カント、そしてヘーゲルという三大体系思想家を筆頭に、数々の偉大な哲学者たちにおいて、それぞれの高みに達しているというのであり、ヤスパーズは、自身の哲学的論理学もその一環にある、と言っているの(Vgl. VdW, S. 18f. 邦訳『真理について1』林田新二訳、理想社、一九七六年、八〇頁参照)。なお、このことについては、テキスト(本章では、もっぱら『哲学』に限定して検証し、他の著作に関しては機会を改めて論ずる)の関係上、ここではただ、真の哲学的論理学のもつ音楽性について、「オルガノン」(事実、この「第一序説 哲学的論理学について 全著作への序説」には、Organon という語が随所に登場する。それは一つには、アリストテレスの同名書を指し、そしてまた、その意義を踏まえたヤスパーズの術語でもある⁹⁾)について、再度、喚起・指摘することをもってやめておく。ただし、私はこの問題の解明が、「音楽の哲学」というテーマの思索の、すくなくとも一方の答えに通ずるのではなかろうかと考えている。したがって、この件に関しては、『真理について』(および『哲学的論理学 遺稿』(*Philosophische Logik. Nachlaß*))をも含めた視野のもとであらためて考えてみねばなるまい。とりあえずは、この続きを『哲学』に関するかぎり、本章で後述する「プロティノス、カント、ヘーゲル、シェリング」らのうちにあるとされる「哲学的な音楽」に関する考察の箇所ですべて述べることにする。

2 『哲学的世界定位』「宗教、科学および藝術に対する哲学の自己識別」

『哲学的世界定位』におけるこの章と、後述「3」で採り上げる『形而上学』における「暗号文字の解読」とは、いずれも全三書から成る『哲学』の第一書および第三書それぞれの最終章に位置している。そしてとくに、後者は『哲学』全篇の結論部を占めていることになる。藝術についての考察を含む章が、それぞれ浩瀚な『哲学的世界定位』ならびに『形而上学』の末尾に置かれているのは興味深いことである。ただし、両者の意味は明確に異なっている。まず前者については、「1」ですでにヤスパーズによる概括を示しているが、『哲学的世界定位』での「根源、現存在形態、自己識別」という「関係性」としての藝術について、三番目の「自己識別」論がなされている。すなわち、後述するように、『形而上学』での藝術論は、超越者の暗号である第二言語としての役割を藝術に認めるという、いわば、より藝術単独の考察に主眼が置かれたものとなっている。

では、これはどういうことを意味しているのだろうか。例えば「藝術」でなく「音楽」という語を、ヤスパーズが上記のそれぞれ二つの章で、どれくらい用いているかをみてみよう。『形而上学』では音楽以下、すなわち、文藝や造形藝術、さらには戯曲や音楽に関連して舞踏なども、かなり個別的に、それぞれの藝術形態について論じられているのに比して、『哲学的世界定位』では、個別的な藝術論はほとんど存在しない。たんに言葉の使用頻

度という点でも、つまり外見上でも、この章全体でたった二箇所だけ、回数にしてわずか八回しか、「音楽」という言葉は登場しない（その他、直接には音楽とは関係のない、以下のような文脈で、「自己の藝術領域の地図を顛覆変化させるボナパルト的人間」（傍点引用者）の例として、ネーデルランド・バロック絵画の巨匠ルーベンスと並んで、作曲家「R・ワーグナー」の名が挙げられるのみである）のである*9。

しかし、そうであるということは、すなわち、あくまで「藝術總論」を目的としたこの敘述において、しかし、なお音楽の単独論が存在しており、にもかかわらず『哲学』には同じようなあつかいで「文藝論」や「造形藝術論」に該当するものが存在していないということは、それだけこれらの音楽論が、特筆に値するような重大な意義を有しているであろうことを、うかがわせるに十分ではなからうか。つまりヤスパーズにおいては「音楽」こそ、他の文藝・造形藝術とはまったく異なった意義をもつものではなからうか。だからこそ、この「哲学的な音楽」について考察することが、まさしく本章の主たる目的そのものだったのである。

ともあれ、この章では、上記の二つの箇所にしか「音楽」のみを主体した論述は存在しない（もちろんこれも、あくまで哲学的問題意識から捉えられた、すなわち哲学的な「音楽」であることはいうまでもない）。それらは以下の二箇所である。

α 藝術のもたらす美感的(ästhetisch: 審美的・美的・感性的)無拘束性に関する「音楽の誘惑について」——後述する本章「2α」で取り扱う。

β 暗号解説としての形而上学的思辯と「聴き取り難い音楽のような一つの世界」、あるいは「音楽的な哲学と哲学的な音楽」について——後述する第四部第二章で取り扱う。

（いずれも『哲学的世界定位』第七章第三部*10「哲学と藝術」における）

そして、αに見られるヤスパーズ特有の音楽観、ヤスパーズの捉えた音楽の根本性質を理解したうえで、そしてそこから深く関連してくる後者 βこそが、まさしくヤスパーズ固有の「哲学の音楽」論であり、本論文における本章ならびに次章での主題にほかならない。

それでは具体的に、これらの内容に関して検証してみよう。まず当面は、αから採り上げることにする。そもそもヤスパーズはこの章で、哲学ではなく藝術を主体として、「藝術の宗教から、さらに哲学からの自立（1）」について説き、それを踏まえて、さらに藝術と哲学との本質的な類似点、すなわち、「我がものとする働きのうちに（2）」「創作活動のうちに（3）」「存立する諸作品のうちに（4）」、それぞれ藝術と哲学が存在することを論じている（これら丸括弧内のアラビア数字は、この第七章第三部「哲学と藝術」において、著者ヤスパーズが附した、それぞれの「節」番号を示している）。そして、本章で前述した「1」のとおり、ヤスパーズが「音楽の誘惑について」、直接言及している「美感的〔審美的・美的〕無拘束性について（5）」へと、論は展開してゆく。藝術は、もともと宗教的、もしくは哲学的自主性に基つき、具体的な義務拘束性をもつものであったが、純粋な論理的妥当

性が、実存的に拘束することはないのと同様に、純粹藝術としては義務的に拘束することのないものとなる。このような無拘束性は、唯一、「可能的なものの戯れとしてのはてしない自由という根源」のみが、この藝術の固有の根源であることを意味している。こうした「形式と美の無拘束性のうち」での藝術は、宗教的にも哲学的にも、超越者へ赴くことをやめてしまう、とヤスパーズは語るのである。

2α 審美的無拘束性と音楽

それではいよいよ、上記Aの問題について、本格的に論じていこう。ヤスパーズはこう述べている。「藝術作品における解脱(Erlösung)は、義務的拘束性を缺く幻影となる」(Vgl. Ph. I, S. 333. 邦訳四〇〇頁参照)。その理由は、作品にあるのは、その作品固有の法則だけであり、現実的生活の法則は与えられることがないからである。我々は（すなわち、藝術家という限定的存在者が、藝術創造に与る者の特権として、一般人の退き引きならぬような状況から赦されているということ、および、そのような作品を享受するというのもまた、現実生活の様々な状況から遊離しているということから）、藝術創作においては、実存する決意から免れており、また、思惟においては、現実態を把握する可能性から免れているかのようなのである、とヤスパーズは指摘する（同箇所参照）。自ら決意すること無しに、存在しうであろうものを構想すればよい(ヤスパーズにおいてここでの空想(Phantasie)は消極的意義しかもたない)。また、存在しなければならぬということはなく、空想の直観で満足していてもよい。あるいは、考察しつつ享受することで、自分を無制限に拡大してもよいし、また、人間に可能な一切のものによって動かされてもよい。恍惚としたり、絶望したり、何らの結果をも伴わぬ純粹な無時間的な現在のうちで、自身を忘れてもよい、等々である。

ヤスパーズによるこれらの見解は、彼特有の、人生と藝術のアナログア、という観点を反映したものである。すなわち、やはり悲劇はたんに鑑賞用作品としての悲劇であるのみならず、一人の実存的主体にとっての、根源的悲劇性でもある、というヤスパーズ悲劇論にみられるのと同様の、藝術家にとっての創作の〈秘儀〉ともいうべきもの（ただし、このようないいかたを、ヤスパーズ本人がおこなっているわけではない）と、実存的主体にとっての「真理」との対比である。藝術家は藝術家であると同時に、一個の実存的主体であって、それを疑う者は誰もいないはずであるのに、しかしそれゆえに、或る種の創造に携わる偉大な藝術家は、一般人とは異なって、明らかに特権的地位に立つ。それはまた、藝術特有の境域である。まことに、藝術が藝術として述べることがらは、他のいかなるしかたでも述べられぬものである(Vgl. Ph. III, S. 192. 邦訳『形而上学』二一九頁)。

実際、ヤスパーズはそのような観点から「天才論」を展開したこともあれば、あるいはまた、「病理学」(Pathologie)、「病跡学」〔病歴誌〕(Pathographie)から、数々の特異な藝術家たちを「診断」したこともある。前者は例えば、『形而上学』で、根源的真理は、天才が

いわば超越者そのものを天上からもってきて、このような真理とした、などという表現(Vgl. Ph. III, S. 195. 邦訳二二二頁)がみられるのを参照すれば、その一端が容易にうかがえる。また、後者ではいうまでもなく、先述した、ヤスパースの最も初期の代表作『ストリンダベリとファン・ゴッホ〔、ヘルダリーンとスウェーデンボリとの比較による病跡学的考察の試み〕』(Strindberg und van Gogh; Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin 1922)が、即座に念頭に浮かぶであろう。

しかし、それら藝術につきまとう特殊性は、哲学の働きによって、乗り越えられねばならない。それこそが、ヤスパース藝術哲学の本懐であって、それは、超越者の言語論〔暗号解説論〕という方法論においては、藝術的直観の段階から、哲学的思辯の段階へと、突破することである。「藝術的直観における哲学的思惟は、哲学としてはただ逸脱する諸々の一般化でのみ伝達されうる」(Ph. III, S. 192. 邦訳『形而上学』二一九頁)。もっとも、そういった突破によって、或る種の「成果」が期待できるわけでも、またない。哲学的思索というのは、ヤスパースにとっては、そのような現実的なメリットをもたらしてくれるものではないのである。「哲学することは、本来的に肝要であるものに到達したと思うときには、ぜんぜん役に立たぬ議論でもって満足せねばならない」(Ph. III, S. 192. 邦訳二二〇頁)。しかし、そのように一般化された、普遍的な回答と無縁であることこそが、哲学の本来あるべき姿なのだとヤスパースは考えている。例えば、シェイクスピアが彼の傑作で描き出すことがらは、解義されるべくもないものである。それを我々は哲学することによって、より良く「きく」(hören) (ヤスパースの用語に基づく)ことはできるが、しかし、哲学へと「翻訳する」ことはできない(Ph. III, S. 192)。ヤスパースは、それ以外のもの(けっして、それ「以上の」ものではなくて)を、哲学に求めるべきではない、と考えている。

さて、そういった、藝術と哲学との対比関係においては、音楽は藝術の一つの典型的な形態であるともいえるのであろうか。注目すべきことは、ここでの議論(前出2α冒頭の引用「藝術作品における解脱は、義務的拘束力を缺く仮象(Schein)となる」)の、直後の部分(Vgl. Ph. I, S. 337. 邦訳『哲学的世界定位』四〇一頁参照)において、ヤスパースが、「音楽」を名指しして、次のように述べていることである。「あらゆる藝術のなかで音楽はこのような誘惑の最大のものである」(傍点引用者。以下同じ)。そしてヤスパースは、プラトンからアウグスティヌス、カルヴァン派、キルケゴールという音楽反対論者たち^{*11}を实名で挙げている。「音楽のなかで人間は、帰依の瞬間は感動させられるが、それだけですす、現存在のうちでは途方に暮れるだけである」(Ph. I, S. 337)。ヤスパースによれば、人間の内なる哲学する働きがあって初めて、「人間が音楽によって圧倒されるということを正当化する」というのである(Ph. I, S. 337)。

さて、ここからがこの問題についての、本章における考察の眼目となる。なぜ音楽が、とりわけこのような審美的〔美感的〕無拘束性に関する批難において、槍玉に挙げられるのであろうか。ヤスパースは、ここで音楽そのものについては、何ら解説してはくれない。さきほどからたびたび述べてきたように、個別的な音楽論は、『形而上学』においてなされ

ているからである。本章でも、『形而上学』での音楽論は、後述する次章で考察するので、ここではあくまで便宜的に、関連することがらを先取りするかたちで指摘しておく。

『形而上学』で、ヤスパースは音楽の「時間性」について、再三言及している。これは、広く一般的にも、「音楽は時間的な藝術である」という見解がなされていることを考えれば、至極もったもなことといえよう。時間的な藝術形態であることが顕著な音楽が、それではなぜ、審美的〔美感的〕無拘束性に関わってくるのかといえば、それは音楽がたんに時間的であるのみならず、ここでのヤスパースの言葉を借りれば(Vgl. Ph. III, S. 197. 邦訳『形而上学』二二五頁参照)、音楽は「可視性や空間性をも欠き」、そしてなによりも、「時間的に消失のなかで形態を現す存在の内心性において超越者を発言させる」ということが、その最大の理由であろう。音楽鑑賞が、美術鑑賞と違って、可視的対象や空間的対象に依存すること少なく（先の引用の如く、ヤスパースは、音楽は可視性や空間性を「欠いている」と述べているが、音楽には明らかに可視性も空間性も存在している。これはヤスパースとは異なった私独自の考えであるが、このことに関しては、機会を改めて論じたい）、また、例えば読書などと違って、対象の時間的消失という性質が顕著であるということが、音楽特有の「内心性」をいっそう強めることになる。

ここではしかし、やむをえぬこととはいえながらも、ヤスパースの音楽概説に少々不完全な点があることは否めない。音楽に関して、我々は鑑賞者の立場であることと並んで、作曲者や演奏者としての立場をも考慮すべきであるのはいうまでもないし、さらには、鑑賞そのものをとっても、その形態は、おそらくヤスパースが考えていたであろうよりも、多様である。まず、先の点に関して簡潔に整理すると、作曲という行為はやはり特殊であるかも知れないが、演奏はけっしてそうとばかりはいえない、ということがある。我々は必ずしも、鑑賞者としてのみ、音楽に接するわけではない。それも、例えば我々がバッハやモーツァルトの楽曲を演奏するという行為は、造形藝術において、かりにラファエルロやレンブラントの絵画を模写するという行為とは質的にまったく異なる。つまり、古典楽曲を演奏するという行為は、他の藝術ジャンルには見られない、まったく独自のものである^{*12}。また、後の点に関しても、我々が鑑賞者として音楽に接するあり方は、①聴覚から概念へ（すなわち、通常の鑑賞）、②視覚から概念へ（例えば、読譜行為）、③純粹に概念のみにおいて^{*13}、以上、少なくとも三様に分けられるべきである。このうち、第三のものは決定的に音楽固有のものであり、他の藝術ジャンルではほとんど見ることはできない。例えばそれは、頭のなかで或る楽曲を忠実に（時間経過も含め）再現する行為^{*14}と、同じように頭のなかで或る詩節を（声に出さず、そして、そもそも詩には、音楽のような明確な時間経過が意識されない）暗唱する行為と、両者がまるで別のことである、という事実からも明らかであろう。適切な表現であるか心もとないが、前者において、私は明らかにその楽曲の「アイデア」に触れているのである。

註

¹例えば、本章でも採り上げた、ヤスパースの以下の記述を参照。

「ショーペンハウアーやニーチェのような音楽的な哲学者は、プロティノス、カント、ヘーゲル、シェリングに固有な、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缺けている」(Ph. I, S. 340. 邦訳『哲学的世界定位』武藤光朗訳、創文社、一九六四年、四〇四頁以下)。

これ以外にも、ヤスパースが実際に藝術家と関連づけながら、具体的に哲学者の名前を挙げて、彼らの思辯的思惟のもつ論理の高みに、讃辞にも似た言葉を述べている例は多く存在する。本章では主な対象テキストとはしなかった『真理について』にも、次のような記述がある。

「象徴の発展が前進することは、詩人や藝術家の直観やまた哲学者たちの思辯的思惟のうちに観察できる。偉大な人間の側からなされる幻想や夢想的な本質直観や実在性の解明のかたちで象徴の歴史的な根源が呈示されている。例えば、アイスキュロス、ソフォクレス、ダンテ、シェイクスピア、ミケランジェロ、レンブラントにおいて、またプラトン、プロティノス、アンセルムス、クザーヌス、スピノザ、カント、シェリング、ヘーゲルのなかに呈示されている。例えば、藝術家の諸形態のうちで下絵からその発展への運動や直観から思惟への運動をみてとれる」(Vgl. VdW, S. 1037f. 邦訳『真理について 5』小倉志祥／松田幸子訳、理想社、一九八五年、三四三頁以下)。

とくにこの例などは、藝術と哲学との本質的な類比関係について述べており、そのまま本論文の最も重要な部分の例証として、関わってくるといっても過言ではなからう。

²すでにたびたび本論文でも引用しているが、「藝術哲学としての形而上学は藝術における思惟であって、藝術に関するそれではない。思辯的思惟にとって藝術は、藝術学における如く対象にはならないで、むしろこの思惟にとって藝術の直観は、それが超越者を視やるためのその眼になる」(Vgl. Ph. III, S. 192. 邦訳『形而上学』鈴木三郎訳、創文社、一九六九年、二一九頁参照)。

³Vernunft (理性) は語源において vernehmen (聴取する) に由来する。ヤスパースはこのことを重視し、理性の働きに関して、「きく〔聴く・聞く〕」「聴き取る」等の表現をしばしば用いている。この点について、より詳細には『真理について』の最終章にある理性論、すなわち、「哲学することにおける真理存在の完結」などが参考になる(Vgl. VdW, S. 960ff. 邦訳『真理について 5』一九二頁以下参照)。附言すれば、藝術作品を「みる」というときに、そこに「理性」が介在しているということは、例えばそれは盲者が音楽作品を「みる」、さらには盲者が絵画を「みる」、ということにすら概念として可能にするであろう(あるいはここで、J・デリダの論考『絵画における真理』(La vérité en peinture 1978)等を想起してもよい)。

⁴前者について説明すると、それは藝術家により真理の捉え方と、我々による藝術作品の捉え方との双方に関わる。我々は、理性や概念によって作品を捉える以前に、その作品を文字どおり「みる」のであり、そのような「鑑賞」あるいは「享受」はまた、かつて藝術家たちが、真理の顕現や啓示を「みた」こととのあいだに、彼ら藝術家がおこなった質料的な「制作」という過程すらを超えて、本質的な相即関係を堅持しているのである。一方、後者は、ヤスパースによれば、哲学の本質と関わることであり、我々にとっては、藝術を鑑賞する場合と異なり、哲学的に思索することは、つねに時間的な営為であらざるをえない。しかし、その時間性というのも、たんなる藝術鑑賞のような時間的なものでも、あるいは藝

術に耽溺するような無時間的なものでも、いずれでもない、いわば超時間的なものである。そして、そのような哲学的な営為を司るのが理性であって、ヤスパースはそこでの理性の本源的な働き、つまり「聴取する」ということに注目しているのである。

⁷⁵ ラテン語の *speculatio* (思辯) は動詞 *specuto* (みる) の派生語である。日本語〔漢語〕としての「思辯〔辨〕」(「弁」は「辨」「辯」の略字) といえ、はじめは『中庸』(元は『書経〔尚書〕』) に由来する「道理を知り(=思) 是非を辨える(=辨)」、あるいはより簡潔に、「分別」の義であった。それが明らかに異なる語義として、明治以降、もっぱら哲学用語としてギリシャ語 *θεωρία* (観想) の意を踏まえたものとなり、純粹思惟・理性と結びつけられるようになったことは、周知のとおりである。やはりここで問題となるのは、本論文にあるように、思辯固有の「みる」働きが、ヤスパース哲学において、理性の「きく」働きへと、いかに展開していったか、ということであろう。そしてこれはそのまま、『哲学』と『真理について』という二つの主著の、それぞれの意義の違いにも関わる。なぜなら、『哲学』(最終書『形而上学』) では、哲学的思辯によって超越者へと迫り、一方、『真理について』では、理性によって真理の完結が現出するからである。くりかえすが、思辯と理性とがいかに繋がるかということにこそ、ヤスパース哲学の一つの本質がある(ところで「辨」の字について、元来「辯証」(*διαλεκτική*) も、同じ「辨」であるけれども、古い文献では「辯証」と記された例も多い。また、「辯論」(*ἐνθύμημα*)、*「詭辯」*(*σοφιστική*) などは「辯」である)。

⁷⁶ ヤスパースの死後、その遺稿をハンス・ザーナー(ヤスパースの高弟。長年秘書を務め、後に著作権を委譲された。パーゼルのヤスパース・アルヒーフ代表でもある) が、編集・公刊した『哲学の世界史 序論』(*Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, hrsg. v. Hans Saner, 1979. 渡邊二郎/門脇俊介/植村恒一郎/星敏男訳、紀伊国屋書店、一九八五年)で、その一端をうかがい知ることができる。

⁷⁷ この事情についてより詳しく説明すると、未完に終わった「哲学的論理学」のなかで、唯一完成したかたちで公刊されたのが『真理について』であり、その冒頭には二つの序説が置かれていて、その第一序説は哲学的論理学全体に関するもの、第二序説は『真理について』に関するものである。刊行されずに終わった他の構想については、著者の歿後にザーナーの編集により遺稿として出された『哲学的論理学 遺稿』(*Philosophische Logik. Nachlaß*, hrsg. v. H. Saner, 1980)から、やはりうかがい知ることができる。

⁷⁸ 『哲学』は翌「一九三二年刊」と記されたうえで、一九三一年末に公刊されたとのことである。一方の『真理について』は第二次大戦後の混乱が明けるのを待って上梓された。しかし両者の思想的連繋は思いのほか強い。ユダヤ人の妻ゲルトルートを庇い続けたヤスパースは公職追放の憂き目に遭い、戦時中ほぼ蟄居状態にあった。すくなくとも『真理について』は、出版のずっと前から煮詰められていたものと思われる。また、先述したように、「哲学的論理学」構想自体は、すでに『哲学』『まえがき』でも言及されていた。

⁷⁹ 本章では表記を「オルガノン」で統一したが、実はヤスパースの原文では *Organon* と *Organ* の二種類存在する。前者はアリストテレスの論理学書群を念頭に置いていることは疑いなく(『真理について』の「第一序説」にも見られるもの)、ヤスパース固有の「哲学的論理学」の意義にまさしく近い。しかし後者の場合は、「道具」「機関〔あるいは器官〕」という一般的なドイツ語であり、こちらの「哲学の道具」というニュアンスも等しく含蓄深いものである。ちなみに前出のシェリングからの引用は *Organon* であった。

それぞれの意味の違い、ヤスパースの使い分け、その他詳細についてはあらためて論じたい。なお『真理について』には、人名・事物ともに詳細な索引が附されているが、Organon の項は無い(Vgl. VdW, S. 1055ff., bzw., S. 1086)。なお、本論文第二部第四章を参照。

⁹ただし、ここでヤスパースがワグナーの名を列挙しているのは別の観点から興味深い。本章の主題からは「天才論」を除いているが、実は藝術論において、天才性という問題が不可避の重要事項であることは、カント以前以後の美学、また、ブレンターノの著名な講演等々を俟つまでもなく、今さら言うに及ばない。この「ボナパルト的人間」という、少々ヤスパースらしからぬ表現の意味も踏まえ、本章とは独立して考察すべき「作家論」において、ぜひとも採り上げるべきことがらであろう。ちなみに残念ながら、ヤスパースの全著作において、ワグナーの名が主題として（例えば、ニーチェとの連関としてではなく）語られたのは、私の知る限りでは、「ヴェーゼンドルク」作詞の歌曲集に関する記述が『偉大な哲学者たち 遺稿』にみられるのみである(Vgl. *Die großen Philosophen. Nachlaß*, hrsg. v. H. Saner, 1982, S. 962)。周知のとおり、この歌曲集は、ワグナーのパトロンであったヴェーゼンドルクの夫人にして、作曲家と不倫関係にあったマチルデの詩に、ワグナーが曲をつけたものである。マチルデとの禁断の恋愛が彼の最高傑作『トリスタンとイゾルデ』にそのまま投影されたことは有名だが、ヤスパースのワグナー論は、肝腎のこれら楽劇については直接論じていない。

¹⁰ 原著および邦訳での頁数で引用箇所を表す以外に、ヤスパースの著作の構成を示すという意図から、本章では、通常、例えば『真理について』ではより大きいものから「部」「篇」（あるいは「書」）「章」「節」「項」等々といった順番で細分化しているが、ここではあくまで便宜上、よりわかりやすくするために「第七章第三部」という呼び方で統一する。『哲学的論理学』では「章」を包摂するより大きい単位としての「部」は存在せず、上に挙げたような意味からの誤解は生じないであろうから、というのがその理由である。

¹¹ 禁忌と誘惑とは表裏一体である。ここで挙げられた四者も、音楽に反対する態度の裏返しで、それぞれの実像が映し出されていなくもない。すなわち、プラトンには悲劇詩人「アガリ」であるという経歴が、アウグスティヌスにはマニ教が、カルヴァン派には、いわゆるM・ウェーバーのいうプロテスタンティズムの倫理が、そして、キルケゴールには美的実存と倫理実存との葛藤が、それぞれ垣間見える。ヤスパースは以上のようなことを直接ここでは述べておらず、あくまでも蛇足であるにすぎぬが、しかし彼らのこういった人間的な面を抜きにしては、やはりその思想的闘争(Kampf)は表面的にしか理解できぬともいうべきであろう。そしてそのような闘争こそ、ヤスパース特有の実存倫理学の本質であるのだ。

¹² これは文藝のジャンルにおいて、例えば古典的な詩歌を朗誦する行為とも大きく異なるであろう。ヤスパースはやはり『形而上学』で「戯曲」について、「戯曲は必ずしも上演を必要としない。深遠な戯曲はおおよそ上演には不向きである：リア王、ハムレット。」と述べている(Ph. III, S. 197, 邦訳二二五頁以下)。おそらくヤスパースがいわんとしていた意味とは異なる意味で、あるいは、すくなくともヤスパースは音楽に関しては、そう言おうとはしていなかったようであるが、まさしく音楽は、ここでヤスパースが戯曲について述べているのと同様の意味で、往々にして演奏を必要としないこともある。私自身、音楽のこのような本質をきわめて重要視しているが（ただし私は、ヤスパースであつたらそうしたかもしれないように、「深遠な音楽はおおよそ演奏には不向きである」とまで喝破するには躊躇いはあるけれども）、

ヤスパースのここでの音楽観においては、もっぱらこの点は「内心性」についての議論に尽きているようである。

¹³ これは「回想」(réminiscence)行為とでもいうべきものである(さらにこれを、独立した楽曲として新たに産出するケースもある。F・リストのピアノ独奏曲、例えばオペラ『ドン・ジョヴァンニ』『ノルマ』などのパラフレーズ作品を参考にせよ)。ただしそれは、ヤスパースが他の箇所でも論じている(z. B. Ph. III, S. 206ff. 邦訳『形而上学』二三六頁以下)、「思辯的な回想(Erinnerung)」とは異なる。

¹⁴ 先述したヤスパースの戯曲観に関する註一二で指摘したように、ストーリーすなわち歴史性(物語=歴史(Geschichte))としての戯曲は、その本質理解のために必ずしも演劇という形態での上演を必要とはしない。これは今日のギリシャ悲劇や、ヤスパースも例挙しているシェイクスピアなどの古典劇の受容を考えても妥当なことである。また、ヤスパースがあえてシェイクスピア作品を「リア王、ハムレット」と列挙したのは、英語と諸外国語という翻訳の問題を念頭に置いていたせいかもしれない。もちろん戯曲の本質は、翻訳によっても十分に受容可能である。個人的体験を述べれば、私は比較的近年、〔現代〕ギリシャ語によるアテネ国立劇場の東京公演で、エウリピデス『メデイア』とソフォクレス『オイディプス王』を観劇する機会を得た。そこで受けた、現代的な演出ゆえのオリジナリティがもたらす感動と、それ以前に翻訳を読むことで堪能した感動とは、もちろん異質なものであるけれども、それは、どちらを真とし、どちらを贋とするという類いのものではけっしてない。ただし、より哲学的思索に近い位置にあるのは、いうまでもなく読書によって得た感銘のほうである。発声に伴う言語や背景音楽、劇的進行といった、上演が有する時間性(音楽的要素)、および、劇場や舞台装置という空間が生み出す雰囲気というものは、明らかに哲学の前段階に属するものである。なお、この「雰囲気」に関連して、ヤスパースが「悲劇」の本質として指摘する「悲劇的な雰囲気」(これは、「悲劇的なもの」の前景となる)については、前出した『真理について』所収の悲劇論(Vgl. VdW, S. 927ff. 邦訳『真理について』5)一二五頁以下で述べられている。

話を戻すと、文藝作品を読む行為は、通常であればいわゆる読書であり、黙読か音読かでその意味は大きく異なるし、あるいは同じ音読でもそれが朗読となり、さらに演技(必ずしも身体的動作ではなく、演技をこめた発声でさえ)を伴うものともなれば、これは通常読書とはおよそかけ離れたものとなるだろう。そしてその「文藝作品」を読む行為と、音楽において「楽譜」を読む行為(これも、通常読書に相当するものであれば、それはたんなる読譜であるが、これが、演奏を伴う場合や、あるいは純然たる初見、すなわち非反復的・非再生的行為であれば、それぞれ意味はまったく異なってくる)とは、相通ずるものがある。

そこで、ヤスパースのいう「戯曲は上演を必要としない」という言葉の真意を再考したい。ヤスパースは音楽と戯曲とを対比して述べているので、上記のような見解と、ヤスパースの見解とは明確に異なっている。やはりあえていうならば、むしろ「音楽も演奏を必要としない」のかもしれない。そしてそれは、例えばシェイクスピア作品と同じように偉大な作品であればなおさらのことであるかも知れぬのである。なお、窮極ともいえる「演奏不能な」楽曲とは、いうまでもなく、バッハ『フーガの技法』の未完の三重フーガである。

第四部

第二章 ヤスパーズ藝術哲学における音楽について（二）

序

本章では、前章で示した導入ないし概説を受け、より具体的な内容に踏み込んで考察してゆく。そこでまず取り組みたいのは『哲学』第一書『哲学的世界定位』での〈音楽-哲学的思辯〉論の精細な検証である。なおそれに引き続いては、同じく『哲学』第三書『形而上学』で展開される〈哲学的思辯としての、超越者の第三言語〉の考察が要請されるが、これは藝術形而上学としての暗号論としては、すでに本論文で採り上げてある。その領域を超えた、暗号論全般に関するものについては、他日それを果たすこととしたい（以下、ヤスパーズ著作の略号は、本論文でも既述に加えて、Ph= *Philosophie* 1932（『哲学』）：I= *Philosophische Weltorientierung*（第一書『哲学的世界定位』）, III= *Metaphysik*（第三書『形而上学』）. VdW= *Von der Wahrheit* 1947（『真理について』）. pGO = *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 1962（『啓示に面しての哲学的信仰』）である）。

『哲学的世界定位』でのヤスパーズの音楽観

周知のように、第一の主著*1『哲学』（一九三二年）の第一書『哲学的世界定位』の最終部分は、ヤスパーズによる哲学と藝術の比較考察に充てられている。そこでは個々の藝術ジャンルを独立させ論がなされているのではなく、藝術全般と哲学とをめぐり議論が行なわれている。しかしその中の随所に、〈音楽〉と特定した事柄についてのヤスパーズの見解が示されており、さらにそれらはたんなる〈音楽論〉ではなく、むしろ〈哲学における音楽〉についての考察、といった趣を見せているのである。この問題こそがすなわちヤスパーズの言う〈哲学的な音楽〉にほかならない。今回はそこから重要と思われる点を採り出して、考察の材料としたい。

一 思辯としての音楽

『哲学的世界定位』における哲学と藝術との比較考察のなかでも、その最終節(Vgl. Ph.I, S.340)でヤスパーズは、次のような主旨を述べている。両者間には多くの違いがあるが、それでもその両者の唯一本質的であるともいってよい接点が〈思辯〉をめぐり問題である。つまり「暗号文字の合理的読解」としての「形而上学的思辯」は藝術の類似物だ、ということである。知の可能性（これは哲学的世界定位によってなされる）と実存開明の限界で

は、我々がなした一切のものも消失してしまう。しかしこれが〈形而上学的な超越〉の契機にほかならない。

いわばこの「沈黙」は、超越者からの直接的な〈第一言語〉の、文字どおりの〈黙示〉のようなものである。『形而上学』によれば、超越者の暗号としての第一言語は「実存の絶対的意識においてのみ現在化し」、「歴史的一回性の瞬間において聴取される」ものである。存在の経験は「感官知覚」「体験」「認識」「思惟」「感情移入」の五つによってはじめてなる「形而上学的経験」である。これを経験して「深淵」に直面した実存は、それを「現存在的な」ものから「透明」な、超越的な「暗号」へとせねばならない。それは一切の「普遍性」を拒み、ただ暗号として「解説」されることでその現実性・具体性を保持する(Vgl. Ph.III, S.129ff.)。しかしそれでも哲学は、沈黙のうちに途絶えてしまう(aufhören)ことはない。哲学的思辯的な第三言語による抽象的論理的範疇によって、あるいは藝術的媒介的な第二言語による現実的*2ないし神話的直観解釈によって、形而上学としての哲学は、つねに多義的な言葉で、存在そのものを言い表そうとする。そこには「聴き取り難い音楽の世界(eine Welt schwer hörbarer Musik)」が存在するのだ、とヤスパーズは言うのである。そしてこの世界がまるで「聴き取りがたい音楽」のようだというのは、そこにはつねに「たんなる言表やたんなる合理性の喧噪の中へと逸れてしまう」恐れがあるからなのである。

aufhören (途絶える) はもちろん hören (聞く)、さらには aufhorchen (傾聴する) に語源の上で通ずる。「口を噤む」「お喋りをやめる」「耳を澄ます」という意味での受動性、さらには静止である。各々がそれぞれの思惑で活動することは、統一無き「雑音」を発生合うことでもある。現実にもそのような「暗号の王国」(Reich der Chiffern)において、まさに「闘争」(Kampf)の只中に我々は存在しているのである(Vgl. Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, bzw. 5.Teil.)。しかし超越者への倦むこと無き意志によって、個々の恣意的な活動が控えられ*3、そして無秩序な雑音が排除されたとき、初めてそれまで影のように背景に退いていた存在そのものの「沈黙」が浮かび上がってくる。我々は耳を澄ますために自らの活動を放棄せねばならない。するとそれは存在そのものの絶対的な沈黙であると同時に、絶望し没落〔挫折／難破〕(Untergehen/Scheitern)していく実存の〈死の沈黙〉でもある。その沈黙はキリスト教から連想されるような、無数の呻きを内に含んだ沈黙（これは私が直接、埼玉大学名誉教授・東洋大学名誉教授の量義治博士の演習において受けた指摘による）なのかもしれないし、あるいはまた、一切を吸い込んで何の反響も返さぬような、絶望的な無限の沈黙であるかもしれない（絶対的な、しかし崇高な沈黙。あるいはパスカルのあの有名な「宇宙の沈黙」）。おそらくその両方が真なのであろう。前者であれば、それはまたヤスパーズの〔哲学〕史観の〈我がものにすること〉(Aneignung/Aneignen)に関わるであろう。なぜならそれは、換言すれば「死者との対話」(Vgl. *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, hrsg. v. H.Saner, 1982)にほかならぬからである。あるいはまた、後者であればそれはまぎれもなく実存思想の根源であり、ヤスパーズにおいては例えば海という無限性の啓示に関わるであろう（海と無限性については後述。

また、沈黙する世界、例えば海に漲る〈非人格的なもの〉の崇高さ（むしろ超絶さ）については、稿を改めて論ずることにしたい。西田幾多郎もこれに類することを、最晩年の宗教論中で超越者の〈絶対性〉として採り上げている。西田「場所的論理と宗教的世界観」参照）。

しかしそのような沈黙は、実存の求める最終的な回答などでは断じてない⁴⁴のであり、それは例えばヤスパーズ哲学（とりわけ彼の悲劇論）において、『オイディプス王』『ハムレット』に見られる英雄的実存の真理探究する知が直面した、突き放すような戦慄的な沈黙（Vgl. VdW, S.723, 881, bzw. 943）を克服しつつ、哲学の歩みが再開されたのと同じことが、ここでやはり形而上学としての哲学によってなされるべきなのである。

ではヤスパーズによって停滞からいかにして再起する術が示されているというのであろうか。例えば『真理について』において、「根源的直観における真理の完結」（いわゆる『悲劇論』）に続く最終段階「哲学することにおける真理の根拠と完結」では、前段階で悲劇的なものを「合理的で固定的な解釈」あるいは「絶対的なものとすること」が、停滞や「倒錯」の原因であることが指摘されている（Vgl. VdW, S.961）。そして、そこから「道」と「運動」が新たに見出される。「道という空間は理性の論理学によって開かれる」、これが「哲学的論理学」の根本命題であった。こうして「一切の運動は理性的な運動」となり、その運動の内実として、かつては「理性無き実存は盲目であり、実存無き理性は空虚である」といわれたように、実存が、そして今や「愛」が、その「一切の衝動」となる。さらに「一切の対象的なもの、妥当なもの、目的あるもの、為されたもの、創造されたもの」は「暗号」になる。この「理性・愛・暗号（象徴）」が、ヤスパーズが『真理について』で到達した「三位」なのである（Op. Cit., S.962）。そしてここにいたって『真理について』と『哲学』、両者の〈暗号解説論〉の調和を認めることができる。前述のように『形而上学』では暗号が、直接的な第一言語、直観に基づく第二言語（藝術）、思辯に基づく第三言語（哲学）とに分けられたが、『真理について』ではそのような垂直的区分ではなく、実存の〈歴史性〉に即して発展史的に水平に区分されている。直観知によって英雄が挫折するとき、直観やあるいは（正反対の方向だが）悟性を超えた思辯の意義があらわになるのである。次の文章を参照してもらいたい。「ハムレットが『あとはただ沈黙』と語り、疑うこともなく期待もなく死んでゆくことは、彼の欺瞞無き超越することの表現である。内実豊かな沈黙、つまり空虚な黙り込みでないそれは、口では言えないものや、口で言われた途端破壊しそうなものを隠しもっている。仏教徒の虚無は、本来的で、全く満たされている存在である。なぜなら、それはわれわれの有限な知覚と思考の器官(Organ)で把握される何かの限定された存在というものの非存在だからである」(VdW, S.881)。この『真理について』における敘述から、ヤスパーズが特に強調しているものを少なくとも二つ、ここで指摘することができる。一つは「口では言えないもの」「口で言われた途端破壊しそうなもの」が意味することがらである。それはハムレットが（死にゆく存在ではあるけれども）無に直面しつつも

なおも真理を求め行動する者であり続けようとして到達しえた存在の啓示であり、それを悲劇詩人は根源的直観によって描き出し、哲学者は理性によって哲学の言語に翻訳する。そのとき哲学者に与えられた余地、実はそれが思辯の〈音楽〉に喩えられる所以でもあるのだ。そしてもう一つ、それはヤスパースによる（とりわけ戦中の公職追放時でのアジア文化研究を経て第二次大戦後顕著になる）アジア的論理の肯定的評価である。ヤスパースの理性はその働きという点でかなりの広さを有しており、それに対応するものとして、彼はアジアの〈ロゴス〉に共鳴している。これは戦前の思辯の位置づけとも絡み合っており、後期思想では思辯とアジア的論理とが積極的に結びつけられることになる。なおこのことについては簡潔にはあるが、後に採り上げる。

前者に関して、すなわち〈音楽〉という比喻について、次のような一節が『哲学』全体の「序説」においてすでに述べられていた。「(なぜ或るものがあり、何も無いのではないのか、という根本問題をめぐる) これらの思想過程は、感動はさせるがあらゆる自由に可能性を残す音楽のようなもので、そ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、何ら移調(変換)もなく感性的には拘束されずに楽しめる論理的演奏〔戯れ〕(Spiel)に相当する。これらはただ移調への可能性を通じてのみ拘束力をもつだけで、また何も要求せず決定してなければいけないだけ、いっそう第一の精通者にとっては魅力である」(Ph.I, S.57f.)。通常、西洋古典音楽では「移調」とは楽曲を原調から別の高さに移動し音域を変えることだが、ヤスパースはこれを「我がものとする事」(Aneignung/Aneignen)における最小限の「制約」(例えばそれは言語の違いであったり時代の隔たりであったりする)に相当するものと捉えているようである。

ここで一番問題になるであろう「聴き取り難い音楽の世界」という表現は多義的であり、幾とおりの解釈が可能である。「音楽のような世界」、すなわち音楽を形容語として捉えるならば、真の音楽はヤスパースのいう「暗号」であり、さらにそれに加えて種々雑多なものの混在するのが世界である。例えばある詩人の次のような言葉が連想されてくる（これはロベルト・シューマンが彼の『幻想曲』(Phantasie)作品一六の出版に際して、楽譜の冒頭に「モットー」として掲げたものでもある）。

“Durch alle Töne tönet
Im bunten Erdentraum
Ein leiser Ton gezogen
Für den der Heimlich lauschet,
色とりどりの大地の夢の中
あらゆる響きを貫いて
密やかな響きが一つ
耳敏〔そばだ〕てる者に届く

このシュレーゲルの詩節には、真理とその追究者との至福の交わり、あるいは「神秘的な合一*6」らしきものが見てとれるようであるが、しかしロマンティカーであるシュレーゲルにおいては、恩寵を予感させるそのような安息は、新たなものへの追究によって絶えず打ち破られるのである。またヤスパーズにおいても、実際彼の『悲劇論』におけるように、悲劇的なものからの「解脱」〔救済〕(Erlösung)と、そしてさらにそこから新たに立ち上がる哲学的行為が必要であることが説かれていた(Vgl. VdW, S.951, u.a.)。

二 思辯の歴史的概観

ところでハイデガーがかつて存在を空に、存在の言葉を空の雲に喩えた(Vgl. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* 1949, in: GA9, *Wegmarken*)のに対して、ヤスパーズは音とそれに耳を傾ける実存とによって、不可知である存在（それはたんに感性において不可知であるにとどまらない）をどうにか浮かび上がらそう、なんとかして言い表そうと努めているとみなすこともできる。それはやはりヤスパーズが「理性の哲学」を標榜する(Vgl. *Vernunft und WIDERvernunft in unserer Zeit* 1950, S.50)からであって、そして理性(Vernunft)が「聴き取る」(vernehmen)に由来するものであることのあらわれでもある。元来、Vernunft/vernehmenの語義成立の背景には、当然のことながらキリスト教的啓示の「聴取」という意義がある（それも旧約における「不可視性」がより顕著であろう）。そしてこの点からヤスパーズ哲学、とくにその哲学的信仰とキリスト教的啓示信仰との親近性が頻繁に指摘されてきたわけである。もちろん「神の声〔声無き声〕を聴く」という一点のみでヤスパーズ哲学と啓示信仰とを結びつけるのはかなり強引な行為であるが、ともあれその意見に対してはほかでもないヤスパーズ本人が『啓示に面しての哲学的信仰』晩年の主著で答えを呈示しているのであるから、ここで本章の課題から著しく敷衍してまで論ずるのは控えたい。この『啓示に面しての哲学的信仰』という書自体がヤスパーズ「形而上学」の、成立順では最終的な、まさに集大成となっており（前述註「ヤスパーズの体系的著作」について、参照）、『哲学的世界定位』『形而上学』、および『真理について』と論述過程において本質的な諸点で対応していることはいうまでもない。そのうちの一つ、思辯についても、例えば次のような注目すべき表現が見られる。

「(この現実性に別な思惟すなわち哲学的思辯の思惟が役立つが、) ここで我々はアジア人と出会う。それは自己自身を止揚する思惟で、我々の物事の知的理解から見ると、何も認識せぬから本当はもはや思惟であるとは思われぬようで、それ自体意識状態の変革なき別な瞑想である。それは数千年間音楽と同じくらい豊かに展開されている。しかしそれは

近づきたい。そこへ到達する者は思辯的思惟の独特の経験をなすのである。それは沈潜の技術と修練との実質ある経験に比べると、見かけはいつそう非力で弱々しく色褪せているようにみえるが、みかけは当てにならない。思辯の経験はまさに技術的・心理的な影響の無さゆえに、いよいよ純粋な実存的重みをもつ」(pGO, S.418. なおここでの「アジア人」の「思惟」云々というのは、先に引用した箇所「仏教徒の虚無」(VdW, S.881)を参考にして考慮すべきである)。

ヤスパースがアジアという場合それはほとんど支那かインドで、ここでは主に仏教が念頭に置かれているようである(例えば、孔子と「楽」をめぐる倫理的考察が、『偉大な哲学者たち』中の「孔子」篇にみられる(Vgl. *Die großen Philosophen*, S.162, u.a. ちなみに、古代中国にかぎらず、音楽の倫理的育成效果については、古代ギリシャについてのものが同じく「プラトン」篇などに登場する。Vgl. *Op. Cit.*, S.298, u.a.)。ただし、それでもやはり注目すべきはヤスパースのこの見解にみられる、音楽(あるいは、たんに「楽」と思辯との親近さである。このような、あえていうならば「音楽的な」思辯は、たんなる「沈潜」とも実効性のある「修練」とも異なり、また「技術」とも(ヤスパースがさかんに斥ける)「心理学的」なものとも無縁で、まさしく「純粋」に「実存的」なものである。それでは、はたしてそれが何なのか、実際のところこの部分のヤスパースの敘述ではきちんと説明できているとはとてもいえない。我々アジア人にとってはむしろ実感しやすいこの「別な瞑想」も、西欧的合理主義のカテゴリーのもとでは意味の捉えにくいものと映るであろう(しかしオイゲン・ヘリゲルの〈弓道論〉のように、西欧人がこの問題の検証に大いに貢献した例も我々は知っている)。そもそも「思辯」自体からして、そういった得体の知れなさを帯びたものとして長い歴史の中で位置づけられてきたのである。それは西洋思想史において、どのような歴史的経過を辿ったか。

「思辯 *Spekulation*」がラテン語の「みる *specuto*」に由来し、また「観想」の意味をも含意すること、ドイツ語の「直観 *Anschauung*」の意であるギリシャ語の「観想」(*θεωρία*) が「理論 *Theorie*」に通じ、「思辯」と意味の上で結びついたこと、これらの件についてはすでに前章「ヤスパース藝術哲学における音楽について(一)」で述べた。*Spekulation* そして *spekulieren* は、いずれも「見張る」「偵察する」(独 *spähen*、羅 *speculari*。ちなみに英語では *spy*)から生じた語である、ということが一般的に辞書等で確認できる(例えば『相良大独和辞典』博友社、一九五八年)。さらに詳論すると、このあたりの哲学史的背景は以下のとおりである。

Spekulation の語源を溯れば、ギリシャ語の *σκοπέω* (「注視する、見張る、見定める」「調べる、探す」「考える」等)とラテン語の *specio* (「見る、監守する」「観察する」)ほかに基づく「思辯」(羅 *speculatio*)が直接のルーツであるということになる。その思辯を「観想・理論」(羅 *theoria*)ならびに「観照」(羅 *contemplatio*)と同義のものとみたのはボエティウスであり、この語の概念史の上で特筆すべき存在である(なお *speculatio* と

contemplatio がそれぞれ「観想」、「観照」と訳されたり、あるいは訳語がそれぞれ入れ替わったり、明確に定義区分されていない部分もあるのは、このような背景からも無理なからぬところである)。さらにエリウゲナは「知性的な思辯」もしくは「理性的な思辯」を「知性による原理の理論的な観想・省察」として論じ、スコラ学ではさらに思辯を、同じ specio 語源の「鏡」(speculum)と結びつけ、「鏡に反映した姿すなわち結果から実物、現物ないし原因へと上昇的に立ち戻る推論」と理解する。これは「スコラ神学の神すなわち万物の創造者の思索」に通ずる。思辯は「神を直接に認識すること」「神を純粋な理性を通して直観的に観照し把握する超越的思考」で「瞑想と観照に」基づく。この「上昇的・超越的意識」という傾向はルターの「スコラ哲学体系への批判」以降、さらに「経験的・実証論的態度の拡大」により「しだいに失われる」も、後述するように、やはり受け継がれてヘーゲルに至って近代の頂点に達した。ちなみに思辯は知的直観とほぼ同一視され(シェリング、後にベルグソン)、ヘーゲルはシェリング批判の過程でシェリングの見解を斥け、思惟と直観を区別した上で、思辯を「概念的、論理的」な思惟活動と解し、この思辯によって「全体的真理を構成しうる」という立場に立ったわけである。なお「悪しき思辯」などというように思辯に対する今日の「常識」的な批判的見解についても、科学的方法にみられる「所与から原理への試行錯誤を介する超越」には思辯的要素、すなわち「ある可能性を投機し先取し、これを真偽の吟味にさらすという賭けの要素」が含まれる。この「投機」「賭け」あるいは「思惑」こそが「思辯」のもう一つの意味であることはもちろん言うまでもない^{*7}。

ここであらためて、藝術と哲学との本質的違いがあらわになる。藝術が「直観的」であるのに対して哲学は「思辯的」(むしろ「思索的」)であるから、哲学はこの「聴き取りがたい音楽」を、「藝術の恵まれたケース」とは違って「一瞬で即座に直観的に聴き取ることは」できない。そのためには「かかる思惟遂行の長い修練が必要」なのである。

ここからヤスパースは哲学に必要な資質・素養について述べている。一口に言えばそれは先天的なもの(天才・才能の類)ではなく、努力によって身につけられるもの、「教養」(Bildung)の性質をもつものである。「すべての精神的なもの」においては、「可能なものは自然から生まれたまま成るのではなく教養を通して初めて出来上がる」^{*8}。

しかし哲学の道は、藝術よりもさらに険しいとヤスパースは見ている。「藝術においてもやはり方法・経験・訓練が必要であるのと同じように、思辯することにおいてもやはりそうである。しかし、藝術には充実が賦与されているのに対して、思辯することには、長い修練の後にも、まだ吃りがちであるということがますます意識されるようになるだけである」(Ph.I, S. 340)。先述したように、すべての精神的なものと同様、藝術でも、可能的なものは直接自然をではなく教養を通じて初めて生成するから、修練は不可欠である。哲学は言うまでもない。ところが藝術が修練に比例し熟練してゆくのにに対して、哲学は必ずしもそうではない。哲学的思辯は、そういった目に見える成果を約束してはくれないのである

(この点でも、禅に通ずるような東洋的性格が認められる)。こうして「まさに形而上学において初めて、哲学することによって完成が宿命となる」(Ph. I, S. 340)。つまり、〈哲学では完結は無い〉とヤスパースは主張する。思辯するということは「過程のなかにあること」なのである(Ph. I, S. 340)。先に述べた、ヤスパースの「久遠ノ哲学」(philosophia perennis)観が思い起こされるが、このようにヤスパースは、「思辯」という西洋において長い伝統をもつ概念を採り上げて、それに彼独自の意味合いを賦与し、彼特有の倫理的*⁹哲学観の主要素としていることがわかる。ただし本章の射程では、思辯そのものについてよりも表題どおり音楽との結びつきに論点を絞り、問題の核心を十分に開明できなかった憾みはある。

ヤスパースの敘述はこれ以降、音楽特有の「無制約性」についての論に進んでゆく。『哲学的世界定位』における「音楽的な哲学者」と「哲学的な音楽」(＝哲学的思辯)について論ぜられることに関しては、他のテキストとの関連も含め次の機会により詳細に論ずることとして、本章はひとまずここで閉じる。

註

*¹ ヤスパースの体系的著作は論者の観点では五つある。

- 1 『精神病理学總論』(初版一九一三年)
- 2 『世界観の心理学』(一九一九年)
- 3 『哲学』(一九三二年)
- 4 『真理について』(「哲学的論理学」第一巻、一九四七年)
- 5 『啓示に面しての哲学的信仰』(一九六二年)

このうち1は精神病理学期の主著である。2は実質的には哲学書であるが3以降の体系的方法論がまだ認められない。4は全二巻四部門構想の前半部である。分量は3とほぼ等しいがその視野の領域が理性に基づく「論理学」という性格から整理・制約されていることは否めないものの、『哲学』において最終的には挫折に直面し再起を促される哲学的思辯について、愛や連帯性といったより一般的・普遍的要素を通じて再提起されている点では『哲学』と呼応していると認めることができる。5は哲学的信仰というヤスパース思想の片翼ともいえるものについての本格的な論考で、必然的に彼の思想圏の全域が取り込まれるかたちをとっている(この書も哲学的思辯についての本質的な論考を含んでいる)。

よって主著と称されるのは3、4、5の三著であり、なかでも哲学的思辯についての主題的考察が展開されている第一のものとみなすことのできるのが、『哲学』の『形而上学』と、さらにそれに先立つ『哲学的世界定位』だということになる。

*² ヤスパース哲学では「現実性 Wirklichkeit」は、形而下的で物質的・科学的な「実在性 Realität」とは明確に区別される。前者は宗教・藝術などによって実存的人間に根源的な作用を及ぼすもの、我々の根源的直観にとってまぎれもない真実として映るものである。史的にはヤスパースによって「枢軸時代」〔基軸時代〕(Achsenzeit)と名づけられた(Vgl. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S.19ff.)、なかんずく「紀元前六〇〇年から三〇〇年」ごろ(東洋では釈迦や孔子、西洋では前ソクラテス期の哲学者な

どがあらわれた時代)に、「反省 Reflexion」に基づく「方法的哲学」によって人類に「飛躍」が生じて (Vgl. VdW, S.915f.)以降、今度は新たに哲学が二千年以上にわたってこの現実性を我々にもたらし続けてきたことになる。

*3 「久遠ノ哲学」 philosophia perennis」の問題。これはヤスパース哲学では周知の言だが、例えばフッサールがこの言葉を口にするときと、両者の見解はどう異なっているのか、この問題について、本論文では、「哲学のオルガノン」理念としてのみ採り上げた。今回この箇所と関連するかぎり、一例としてフッサール「ブリタニカ草稿」最終第四稿末尾にある次の表現を見てみたい。「(しかし、)この道程は、純正な学問の進めかたのもとで見れば、無限の道程である。それゆえ、現象学は、現象学者が自分のために哲学的体系の理想を手に入れるという欲望を捨てるよう要求し、なんといいても、他者との共同性において謙虚に働くものとして久遠ノ哲学(philosophia perennis)のために生きるよう要求するのである」 (Vgl. Husserl, "Encyclopaedia Britannica" Artikel, in: *Husserliana*, Bd.IX, 1968)。なおこの表現は、修正を施される前の第一稿にもおおむねこのままのかたちでもともと存在していた。この草稿の成立経過については周知のとおりである(論者はなかでも谷徹訳・解説『ブリタニカ草稿』、ちくま学芸文庫、二〇〇四年には多くの示唆を得た)。すると、いわばその理念をめぐるハイデガーは手を加え、フッサールはまた復元した、とみなすことも可能である。

一方、ヤスパースは『ハイデガーについての覚え書』の中で、こう記していた。

「ハイデガーと私との相違

1、彼はあるまったく新しいことを要求する、——存在の歴史的過程をグノーシス的に見ている。——私は、久遠ノ哲学(philosophia perennis)を自分のものとしつつ、生きる。革新に対して、あるいは歩調をそろえた歩みや規格どおりの裁断に対して何の価値をも認めていない。——

2、ハイデガーはひき落とす。——

私はこの久遠ノ哲学の意味に沿って、その時々には本質的なものを、——根本態度と根本洞察、つまり根本知を守り、更新したいと願う。そのさい、それは期せずして、衣裳の歴史的変化をおこなう(以下略)」

(「一九五一年頃」と記された断片四七から。Vgl. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. v. H.Saner, 1978. 邦訳『ハイデガーとの対決』渡辺二郎／児島洋／立松弘孝／寺邑昭信訳、紀伊國屋書店、一九八一年)。

「久遠ノ哲学」をめぐるフッサールとヤスパースの見解はもとより同じものではないが(ヤスパース哲学では「我がものにする」(aneignen)は必須である。しかし、多くのヤスパースの著書を見ると、どうもフッサールに比べてヤスパースの「久遠ノ哲学」観というのは、いくぶんスローガン化しているような節もある)、両者はハイデガーに比べればもちろん近い。というよりむしろ、F・ベイコン以来、さらにはそのベイコンが標榜した、いわば「人類的な課題」を、『純粹理性批判』第二版のモットーに掲げたカントや、『知識学への第一序論』でそれをそのまま継承したフィヒテ以来の「哲学のオルガノン」理念ないしそのスローガンという系譜のうえに共に立っているフッサールとヤスパースに対して、ハイデガーは異質の存在であった、ということになろう。ここで、本来ならばハイデガーの「久遠ノ哲学」観についての厳密な検証をおこなわなければ片手落ちとなるところだが、前述したようにこれ以上踏み込んだ議論については別の機会に譲ることとする。なおこれはほぼ明らかなことだが、ヤスパースはハイ

デガーから、先の草稿第一稿のフッサールの見解を見せられ、意見を求められたようである（あるいは少なくともハイデガーには相談する意志はあった）。そのことは同草稿に附せられた、あるいは両者の往復書簡集に収められた、一九二七年一〇月二二日付のハイデガーのフッサール宛書簡に明記されている。

*4 すでに何度も述べたが、『悲劇的なものについて』（通称『悲劇論』）の Reiche らによる英訳本のタイトル“Tragedy is not enough”はこの点を考慮した秀れた意識であり、Reiche による Introduction にもそのことについて述べられている(Boston, Beacon Press, 1952.)。

*5 ヤスパースのシュレーゲルに対する言及は失望するほど少ないが、彼のシェリング論(Vgl. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis* 1955)には、当然のことながら、シュレーゲル兄弟に関する記述は頻出するし、シェリングの「藝術は哲学のオルガノン」という言葉をめぐっての、一八〇〇年当時のシェリングーシュレーゲル論争についてヤスパースが把握していたことは確実であろう。

*6 「超越者は神秘的合一(unio mystica)における、全現象の消滅のもとにて現前する」(VdW, S.136)とヤスパースは述べているが、事実、思辯と「神秘的合一」との関わりは十分に考慮する必要がある。『真理について』のこの箇所のほかにも、例えば『啓示に面しての哲学的信仰』における神秘説の三分、すなわち「幻想」「神秘的合一」「存在の思辯」に見られるように(Vgl. pGO, S.421ff.)、思辯と「神秘的合一」とは興味深い対照性を示している。だがこのことについてのより詳細な考察もまた、別の機会に譲らざるをえない。

*7 以上は主に茅野良男による指摘（『世界大百科事典』平凡社、一九八八年における項目）を参照した。なお参考までに、もう一つの興味深い見解を紹介したい（『岩波哲学・思想事典』廣松他編、一九九八年、項目執筆瀬戸一夫）。

「思辯」をめぐる語の歴史を溯ると、古代ギリシャの「祭祀への派遣団」「信託伺いの代表使節」(θέρος)、
「観劇」などと類縁の *theoria* に達する。これらは〈適切な距離を保って全人格的に出来事と向き合い、
情況全体の成り行きを見届けること〉を意味していることに注意されたい。下って古代末キリスト教の
影響下でラテン語訳され、神学場の言葉となる。例えば「監視を行なう高所」(*specula*)に由来もあり、
また〈個々の対象や特定の範囲に目を向けること〉へ意味が変化した他、「鏡」(*speculum*)や「外貌」(*species*)
など、「語源学上は遠い言葉」とも結びつき、中世の宗教的パラダイムでは、活動的生活と〈観想的生活〉
(*via contemplativa*)の対比のうち、「倫理的修練」を通じて「知性」に由来する「真」の自己を「発見」
した靈魂が「知性へと自己を純化」し神に向かって「上昇」という考え方（アウグスティヌス、エ
リウゲナ）へと発展した。この上昇（観想的生活）において要求される能力の定式化はサン＝ヴィクト
ルのフォーギーによってなされ、「観想」そのものの本性ないし我々の「直観」、「観想」はさらに、被造物
を考察する「思辯」と創造主へ向かう「狭義の観想」に分かれる。後にボナウェントウラは「鏡」に擬
え、靈魂が自らの知的能力、すなわち被造物を、創造主の「反映」と捉える思辯の道程を論じる。また
トマスは〈結果に反映する原因の像〉を観る働きと理解した。

近世になるとバイコン、デカルトなど科学と関わる哲学においては、中世的思辯は場を失ってゆく。
カントは経験科学の認識と区別して、神・靈魂など、経験において認識不可能な対象ないしその概念に
関わる理論的認識、これが誤謬推理や二律背反に陥ることを示し、信仰や道德価値の追究を理論から実
践の領域へ移した。ヘーゲルはシェリングの知的直観としての思辯を否定する一方、二律背反のように

対立する規定相互が対立を解消、対立から移動する運動に注目し、この動的過程のうちには当の対立をはじめて可能にする肯定的なものがあり、これを高次の視点から把握する営みとした。哲学知が次第に高所へ昇り、一切を反照関係（規定）として監視するこの構制は、中世思想の総合とみなすことができる。

さてこれらのなかから本章に関連のある点をまとめてみると、「観想」「観照」の問題はもちろんのこと、なんといっても中世スコラ期における「修練」という要素が重要である。ヤスパースは音楽の特性の一つとして、やはり「修練」(Übung)あるいは「訓練」(Disziplin)を要することを指摘しているからである(Vgl. Ph.I. S.340, III. S.198f.)。なお、詳しくは本章註八にて後述。

その他の参考資料：『ギリシャ語辞典』古川晴風編、大学書林、一九八九年；『羅和辞典』田中秀央編、研究社、一九五二年初版、六六年増補改定版；『哲学事典』平凡社、一九七一年；『日本大百科全書』小学館、一九八六年（項目執筆杖下隆英）、等。

*8 ヤスパースの藝術観は、自然そのものと人間によって創造されたものとを峻別し、後者に独自の本質的価値を置くという、いわば「自然の人為」をめぐる評価において、ヘーゲルの傾向がある（あるいは「自然は藝術を模倣する」O・ワイルド『虚言の衰退』(Oscar Wilde, *The Decay of Lying*)）。ちなみに『真理について』の次の二つのヤスパースの敘述には、彼の藝術哲学的観点からの自然と藝術との関係を窺い知ることができる。

「私は北海の浜辺で嵐のなかに佇み、目にするものといえば、雲と海の間の、目を眩ますような、そのうえ青白く無気味で幻想的な光以外なにもなく、暴風雨の中を、その自然の力としっかり一つになって、流離う。魂がこのような光景を語るとき、たしかに客観的なものは皆無であるが、しかし経験においてはレンブラントやシェイクスピアが知っていた何かについての具象的な現在性がある。それは存在の啓示のようなものである。あたかも（パルテノン、ストラスプールの大聖堂、シャルトル、システィナの天井画という）人間の創造した最高の傑作が私が失うことはできても、しかしこの光景を失うわけにはいかにないように私には思える」(VdW, S.897)。

「我々は建築家が空間にあてがった形態を通して空間を経験する。風景が宗教的建築物によっていわば集約され、人間の加工によって形作られ、利用のために変化されるようなしかたで風景を体験する。自然と人間が彫刻や図案や絵画の中でその本質へもたらされるようにして自然と人間を経験する。これは、あたかも一切のものがこのようにして初めて本来的に形態を獲得し、それまでは隠れていた可視性と魂とを顕示するようなものである」(VdW, S.917)。

前者について、北海に近いオルデンプルク出身のヤスパースが海から「無限なもの」あるいは超越的なものを感じていたことについては、彼自身も例えば『啓示に面しての哲学的信仰』(pGO, S.310f. ここでは寒波によって凍え死ぬ海鳥に即して、自然の我々を突き放した隔絶的な超越性が語られている)や自伝的著作『運命と意志』で語っていた(Vgl. *Schicksal und Wille*, hrsg. v. H.Saner, 1967, S.15. しかしここでヤスパースは「無限性というものを当時（若い頃）私は、反省的ではなく(unreflektiert)経験していた」

とはっきり述べているように、これはいまだ哲学的自覚には達していないのである。無限を哲学的に知るということには、逆説的であるが、その無限が（空間的に、あるいはカントの言う力学的に）有限であることの自覚が不可欠である。海を「涯し無きもの」として見ているだけでは、海が人間にもたらす内在的な無限性を得ることはできない。なお「海」をめぐるヤスパースと西田幾多郎についての研究として北野裕通「ヤスパースと西田幾多郎 ——海あるいは有限無限——」（ジャンヌ・エルシュ『カール・ヤスパース その生涯と全仕事』北野／佐藤幸治訳、行路社、一九八六年に所収）がある。素朴な自然が「客観的なもの」とは一切無縁にして超越的なものの啓示〔顕現〕となる、というのはヤスパースの哲学的自然観の真骨頂である。さらに前者の例ではレンブラントとシェイクスピアというヤスパースが最も高く評価した藝術家が名指しされ、いわば彼らの業績、あるいは彼らという実存そのものが、こうした哲学的自然観の「オルガノン」となっていることが示されている。

次に後者について、人間が「教養」によってそれまで見えなかったものを見られるようになるということが述べられている。ここは『悲劇的なものについて』の、根源的直観としての造形藝術に関して短く触れた部分であるから、建築や絵画の意義について述べられているが、それまで見えなかったものを我々に見えるようにさせるのは「ロゴス」にほかならない。このロゴス、あるいは（哲学的）論理学はやはりヤスパースにとって「哲学のオルガノン」である(Vgl. VdW, S.7ff.)。

- *9 ヤスパース哲学を総体として〈倫理学〉と捉えた研究の代表例は、金子武蔵『実存理性の哲学 ヤスパース哲学に即して』弘文堂、一九五三年であり、ひじょうに参考になった。しかしヤスパース哲学の〈倫理主義〉ゆえの限界については、新たな機会にかなり大掛かりに取り組まねばならないだろう。また、ヤスパース研究一般の我が国における一つのレファレンスとして、林田新二『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、一九七一年が挙げられる。

第四部

第三章 ヤスパーズ『悲劇的なものについて』

はじめに

本論文における私の主たる関心は「哲学のオルガノン」についての考察にあり、その対象としてここであらためて、ヤスパーズ哲学の第二の主著『真理について』を採り上げることとなる。すでに第四部第一章で述べたように、この書は『哲学的論理学』構想の第一巻としての、いわば「真理論」に位置づけられている*1。そして、そもそもヤスパーズはこの哲学的論理学を「理性のオルガノン」とみなしているのである。

一方でやはり私は、シェリングあの言葉「藝術は哲学のオルガノン」をも想起する。シェリングがいかなる意味で藝術を「哲学のオルガノン」と呼んだかについてはすでに述べた（本論文第二部参照）。その結果、シェリングとヤスパーズという二人の哲学者のあいだに、これまであまり指摘されてこなかった重大な接点が見出せることとなった*2。

すなわち、ヤスパーズが「哲学的論理学」において展開しようとした問題と、シェリングが藝術に見出した意義と関連づけて考察することは、はたして可能であろうか。

そしてその有力な手がかりとなるであろう資料が、ヤスパーズの『悲劇論』（『悲劇的なものについて』（Über das Tragische 1953）である。同書は、まさに『真理について』のうちの一章としてもともと著されたものであり、したがってヤスパーズにとって「理性のオルガノン」である哲学的論理学のうちで、さらにシェリングにとって「哲学のオルガノン」にほかならぬ藝術についての論である、ということになる。ここで当然問題となるのはシェリングとヤスパーズとの哲学的比較であるが、その本格的検証はとても本論文の枠内で行なえるものではない。ただしこうした関連づけがまったく私の恣意的なものではないことは、ほかでもないヤスパーズ自身が彼の藝術論において再三にわたり「藝術は哲学のオルガノン」という句を、シェリングの名とともに引いていることから即座に裏づけられるであろう。もちろんより詳細な論証は稿を改めるとして、本章では『悲劇論』の主要な論点を概括し（第二節）、次にそれらヤスパーズの見解に対する私自身の問題提起、およびその解決を試みることにしたい。

第一節 考察の前提

ヤスパーズの哲学著作には主著と目されるものが二つある。一つは『哲学』全三書（Philosophie, 3 Bde. 1932）であり、ここでも藝術論が展開されていた。第一書『哲学的世界定位』（Philosophische Weltorientierung）での「宗教、科学および藝術に対する哲学の自己識別」

の章、さらに第三書『形而上学』(Metaphysik)での「暗号文字(超越者の第二言語)の解読としての藝術」の章において、それぞれ展開されている藝術論は、ここに特記すべき意義を有するものである。

そしてもう一つが先述した『真理について』である。これはすでに第一の主著での「前書き」(Vorwort)で予告のみがなされていた哲学的論理学を標題としている。ただし実際には両者のあいだには明らかな対応関係を見出せる。とくに『形而上学』での暗号解読としての藝術論は、本論文が主として扱う『悲劇論』での藝術論と、その「体系」(System)(ヤスパーズ自身の語では開かれた「体系性」(Systematik))における機能に関してきわめて類似している。すなわち、彼の哲学においては、藝術論を突破したところに、哲学的思惟の真価が現れるという点に関して、である。

こうした藝術と哲学の二重構造もまた、先述したシェリングの『超越論的観念論の体系』における藝術と哲学の関係を連想させる。ただし、シェリング『超越論的観念論の体系』において「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」(Schellings Werke, hg. v. K. F. A. Schelling, Bd. III, S. 627)とまで喝破された彼の「藝術的直観」(künstliche Anschauung)、および「知的直観」(intellektuelle Anschauung)の位置関係は、ヤスパーズにおける「超越者の第二言語」としての藝術的直観(「根源的直観」(ursprüngliche Anschauung))および同じく「第三言語」としての「哲学的思辯」(philosophische Spekulation)の位置関係とは明らかに異なる。ヤスパーズにおいては、先述したように、藝術的直観は「挫折」「難破」(Scheitern)を避けられず、真理の完結には哲学的思辯(『真理について』の言葉では率直に「哲学すること」(Philosophieren)、あるいは「理性、愛、象徴」)による突破が不可欠だからである。

換言すれば、ヤスパーズ藝術哲学はそれ自体完結したものではなく、哲学的思辯あるいは理性が不可避免的に要請されている。彼の哲学をカントとの類比関係に捉えることができるならば、その根拠はまさしくここにある。すなわち、カントにおける第一の『純粋理性批判』(すなわち理論哲学)と第二の『実践理性批判』(同じく実践哲学)とが、第三の『判断力批判』(有機体と目的論を主題とする)によって総合されるということ、である。例えば『判断力批判』の「(第二)序論」を参照すれば、それがいっそう明らかになる(この「第二序論」は、当初書かれて、結局採用されなかった「第一序論」ではない方、すなわち現行版の序論を指している)。

したがって本章では『悲劇論』を主テキストとしつつも、体系での展開を意識して検証する場合にはけっしてそのかぎりではない。

第二節 『悲劇論』の概括

序 実存論における「悲劇的なもの」の意義

ヤスパーズが一千頁を超える浩瀚な『真理論』のなかで、きわめて重要な論考として『悲劇論』すなわち「根源的直観における真理の完結（例：悲劇的な知）」に一章を割いているのは、彼の標榜する藝術哲学が、藝術「について」(über)考えるのではなく、藝術「において」(in)考えるものだということの実例である。ここでの藝術哲学は文字どおり「悲劇」に、それも、ブリュッゲルやヒエロニムス・ボッシュなどについての言及はあるもの、主として「詩／文藝」(Dichtung/Literatur)に絞って展開される。彼がこれまでに詩人〔作家〕をめぐって述べた例は他にもすでに初期のストリンドベリとヘルダリーンに関するものがあったし*3、『現代の精神的状況』(Die geistige Situation der Zeit 1931)や『哲学』などでも詩人論らしきものは散見する。しかし『悲劇論』はまさに唯一のまとまったかたちでの彼の哲学的文藝論であり、また、たしかに「実存論の立場からの一種の美的範疇の措定」(井村 1965: 157) という見方も可能であろう。

ここで主題となっているのは「根源的直観」である。ヤスパーズはすでに『形而上学』において、我々は超越者そのものを捉えることはできず、ただそれを「超越論的客体性」(transzendente Objektivität)として知りうるのみである、と論じていた。そして展開されたのがすなわち彼独自の「超越者の三つの暗号(Chiffren)の解説(Lesen)」論であった。それを受けて『悲劇論』においても、まず超越者の真理は「暗号」すなわち存在の表出として捉えられ、さらにそれが「形象」(Bilden)、「行為」(Handlung)、「歴史」(Geschichte)等のかたちで表現される。これが第二の暗号すなわち伝達する表出である。根源的直観は宗教／美術(bildende Kunst)／文学という三つに分かれて作用するが、これらは根本においては不可分であり一つである。哲学の任務とは、詩人が根源的直観によって表現したものを「解釈」(Interpretation)して、その中に潜む哲学的思惟を明確化し普遍化することであり、こうして藝術哲学とは、根源的直観の一形式である藝術的直観を扱う哲学としてその意義をもつ。

次に、ヤスパーズの藝術哲学において「悲劇的な知」(das tragische Wissen)が問題となるのはなぜか。その理由は、様々な根源的直観のなかでも、とくにこの悲劇的な知こそが、彼の実存論的倫理学（それが主題となったのは『実存開明』においてであった）における最重要課題の一つである「限界状況」(Grenzsituation)と深く関わるからである。悲劇とは「限界状況による人間の変革」(VdW, S. 945)の表現であり、「悲劇的な知」とは「それ自体超越することの一つのしかた」、「超越に特有な一種の解放」(Befreiung)(VdW, S. 924f.)である。人間は「現存在」(Dasein)としての限界を超え、真に「実存」(Existenz)として「超越者」(Transzendenz)に触れるべきである。その「超越」(Transzendieren)を為し遂げるためには限界状況における挫折が不可避である。したがって本来、実存は悲劇的であり、また「悲劇」(Tragödie)は実存を体現するもの、実存論的な藝術の典型ともいえる。「悲劇的なもの」は実存を超越へと覚醒させ、超越的な真理に向かう実存理性*4をも喚起する。

二A 悲劇的な知の歴史的概観

ヤスパースによる「悲劇」史は次の六つの型で示されている。

- 一 ホメロス、北欧神話ザーガとエッダ、西欧から中国までのすべての民族の英雄伝説。
- 二 アイスキュロス、ソフォクレス、エウリピデスのギリシャ悲劇。
- 三 シェイクスピア、カルデロン、ラシーヌの近代悲劇。
- 四 レッシング、シラーおよび一九世紀悲劇。
- 五 存在に向かって問いかける畏れの文学——ヨブ記、インド劇の一部。
- 六 キェルケゴール、ドストイェフスキー、ニーチェにおける悲劇的な知。(Vgl. VdW, S. 918f.)

ただし『悲劇論』をさらに読み進めていくと、これらのいずれもが本来的な悲劇とみなされているわけではないことがわかる。同書はこれらの具体的な実例を哲学的に解釈することで、「悲劇的な知」(すなわち「悲劇性」(Tragik)とそこからの「救済」〔解脱〕(Erlösung)の多様な形態を明らかにしようとする。

文学史を例に検証してみよう。アッティカ悲劇の成立する以前、ホメロスやヘシオドスの叙事詩の世界にはまだ「裂け目」は見られず、調和が支配していた。悲劇的なものの自覚に先立つこうした「前悲劇的な」(vortragisch)知は、自らのうちで安定し完結しており、苦悩や死やはかなさや悲哀はじっと耐え忍ばれるのみであった。こうしたところには常に同じ現実の繰り返ししかない。

一方、分裂と葛藤の意識とともに悲劇的な知が生ずる。限界状況に直面した不安が人間を駆り立てて前進させ、事象は繰り返しのない、一回限りのものとして生ずるようになる。こうして悲劇的な知とともに初めて歴史的な動きが始まるのである。だが、叙事詩に見られる英雄伝説の段階では、悲劇的な知はまだ十分な知に達してはいない。世界の根本的な不一致はすでに意識され、挫折や破滅も体験されているが、与えられた世界は自明のごとく受け容れられており、まだ神話的な問いかけはない。

ギリシャ(アッティカ)悲劇にいたってはじめて悲劇的な知は十分に成熟する。叙事詩の神話的世界に対し、はじめて主人公(プロメテウス、エレクトラ、オレステスなど)は神性の本質に迫る問いかけをなす。それは事物の真の意味や正義の観念の追究である。また、叙事詩ではたんに苦悩や悲哀の忘却のみが求められていたのに対し、悲劇では存在に向かって自らを開示させるような魂のカタルシス(浄化)を求めている。

こうして悲劇的な知が成熟すると、それに伴い悲劇性を克服しようとする努力が生まれる。例えばストア哲学に見られるような、アリストテレス以後の啓蒙主義的な哲学の宇宙論的世界解釈がそうである。伝統的な神の観念を破壊し、宇宙全体の根本的調和を構想することで、悲劇的な世界の不調和や個人の運命の重要さを相対化し、哲学的な無感動・無関心へと導こうとする。しかしこれはいかに偉大であっても、実践的な意義をもたぬ空論である。

あるいは近代では、悲劇性の哲学的な克服の試みの典型として、レッシング『賢者ナータン』(Nathan der Weise)が挙げられる。理性をもった本体的な人間存在という理念により悲劇性を超出するこの『賢者ナータン』もまた、もはや悲劇ではない。

もう一つはユダヤ的・キリスト教といった啓示宗教による克服の試みである。悲劇的なものはことごとく人間の現在に起因し、その救済は神の恩寵によるものとされる。しかし現在が恩寵による救済を予想させるので、悲劇性は初めから脱却しており、悲劇的な知の実体は見落とされている。

これも近代におけるカルデロンとラシーヌが、こうしたキリスト教的悲劇の頂点に立っている。ギリシャ悲劇の「運命」と「デーモン」に代わって、神の節理・恩寵と劫罰が新たな独自の悲劇的緊張を醸出するものの、それももはや本来的な悲劇性ではない。

悲劇的な知がそれに関わる者の実存的能動性を失わせ、悲劇がたんに美的な教養の現象に墮するとき、悲劇的なものは「美的な無責任さ」(ästhetische Unverbindlichkeit)と実存の地盤喪失とに陥る。実存的真剣さによるカタルシスを缺いているために救済への逃れ道を失ったこうした絶対的悲劇性は、非現実的な思惟によって感傷的な悲壯感を帯びて表現されると、たんに美的に鑑賞されるだけのものとなる。エウリピデスの作品の一部を含めた古代後期の悲劇と、ヘッベル、グリルパルツァーなどの一九世紀の近代劇がそうである。

こうして、悲劇的なものの典型と認められるのはソフォクレスに代表される最盛期のギリシャ悲劇とシェイクスピアである。ここには人間に課せられた問いの解き難さ、人間の窮極的な挫折を通しての心理の実存的把握が見出される。

以上に見られる悲劇的なものの根本的性格は次のように概括される。

悲劇的なものは人間の現存在の戦慄するような恐ろしさ、しかも人間存在の包括的全体から生ずる紛糾の恐ろしさを示す出来事として観られる。しかしそれを観ることで悲劇的なものからの解放、すなわち、一種の「浄化」(Reinigung)、解脱が為し遂げられる。さらに人間の本来の自己存在すなわち実存が、挫折を通して現れる。存在は挫折において失われるどころか、むしろその全体が明確に感じとられる。超越を缺いた悲劇性などというものは無く、没落のなかで神々や運命に対し自己を主張するだけの反抗精神にさえ、本来の自己存在への超越はある。悲劇的なものの本来の意識は、たんに苦悩や死を、直接に無限性や無常を捉えることではないのであり、人間の「行為」(Handlung)という媒介があってはじめてこれらは悲劇的になるのである(ここには「ドラマ」の原義をめぐるアリストテレス理論との関連が見出せる。アリストテレス『詩学』参照)。それは現存在としての生の破滅であるだけでなく、行為の完成があらゆるかたちで挫折することである。悲劇性は無数の可能性のなかで挫折する人間の精神的本質であり、悲劇的な知は初めから救済・解脱への衝動と結びついている。人間が現存在として消滅するときに生じてくる本来の自己存在の行為のなかに解脱はある(Vgl. VdW, S. 925f.)。

二B 悲劇的なものの客観的側面

次に文学のなかで形象化された悲劇的な知の様々な形態の解釈である。

「悲劇的な雰囲気」。悲劇的な雰囲気(Atmosphäre)、気分(Stimmung)は、我々がそこに身をさらされているぞっとするような無気味さとして生じてくる。その背後にはどうしても我々を滅ぼそうとする何物かが感じ取られる。例えばインド劇などでは、こうした悲劇的な雰囲気は厭世観やそれに基づく世界描写に多様な形態を示しているが、ギリシャ悲劇となると、そのように世界に漲る一般的気分ではなく、まだなにごともしこらないうちから禍いを暗示する緊張として、現前の出来事や特定の人物に結びついてくる。帰還する英雄を待ち受ける共謀による殺害、そしてそれを予感するカサンドラの死が描かれたアイスキュロス『アガメムノン』は、まさにその抜群に壮大な例である。

「闘争」。悲劇的な知は免れ難い闘争(Kampf)を見据えている。詩人はそれを個と全体(法・掟)との争い、時代の転換期における歴史的な生存原理相互の争い、また人間と神々との争い、神々相互の争いとして描く。これらは真理と現実の相互分裂により生ずる争いというよりいっそう根本的な闘争の、あるいは内在的な(前二者)、あるいは超越的な(後二者)解釈である。

しかし闘争とはいえ、悲劇的なものにおいてはそもそも勝利を得る者はいない。屈伏する者は挫折しながら勝ち、全体(世界秩序、人倫の秩序、普遍的な生、永遠のもの)は反抗する者を必然的に挫折させることで勝つものの、超越者からみればいずれの勝利も相対的であるにすぎず、むしろ超越者こそ悲劇において真の勝利を得る者である。しかし超越者は支配も屈従もせずただ存在するだけであり、けっきょく勝利はどこにも無い。なお悲劇詩人の位置づけは、勝利と屈服の解決から、いかなる内容を産み出すことができるかにより決定される。

「罪」。悲劇的なものは罪(Schuld)の結果、罪そのものとして理解される。罪を贖うのは破滅である。もし禍いが罪の贖いでなければ、いかに恐ろしい現実とて悲劇的とはいえない。悲劇的な知にとって、罪は「生存」「行為」においてあらわれる。

第一に生存(Dasein)が罪である。生きることそれ自体のなかに広義の罪が存在し、さらにアンティゴネーなど、特定の例ではその血統ゆえに罪がある。また人それぞれの性格は特殊存在(Sosein)としての罪、性格それ自体が一つの運命なのである。

第二に行為。たとえ恣意によって法が侵害されたとしても、それは、罪深い行為ではあるが、たんに低劣と邪悪の悲惨でしかない。悲劇的な知にとって明らかに認められる行為の罪とは、道徳的な必然として真に自由の根源から生ずるような行為の罪、すなわち、正しく真実に行為しながらもその免れ難い結果として挫折することである。

「偉大さ」。悲劇的な知は人間の偉大さ、すなわち自己の可能性をつきつめ、そのために自らそれと知りつつ没落できること、それを見出さねばより深いものとはなれない。人間が何で苦しみ挫折するか、どのような現実に向かいどのようなかたちで生存を放棄する

か、それが悲劇的な知にとって重要である。英雄はつねに、限界状況を経験することで、偉大な存在となるのである。

「真理の分裂」。悲劇性の根本とは、真理の不一致、「真実であること」〔真理存在〕(Wahrsein)の分裂である。悲劇においては何が真実か、真実は勝利を得るか、という問いが最も重要で最後の問いである。悲劇における真理追究の典型としてヤスパーズが『悲劇論』に挙げた二つの例は、ともに主人公自らが真実を問いかける作品、『オイディプス王』と『ハムレット』の解釈である。

二作に共通する主題は、真実であることの可能性、すなわち「知」の可能性と、「知」の意味および結果を問うことである。オイディプスは無条件に「知」を求め、真実を追究することで、かえって罪無くして挫折する。そしてここにこそ、また別の、より深い真実があらわれてくる。またハムレットは、つねに積極的に真実を求め、真実に適った行動を目指している。しかし彼が求めてゆく真実の道には「救い」〔解脱〕(Erlösung)は無く、彼は絶えず不知の壁を感じている。『ハムレット』で表現されているのは、真実は発見できるか、真実をもって生きることができるか、という問いに答える人間の限界状況である。あからさまな真実の前に、人は無力になる。ハムレットの悲劇は、人間の限界に突き当たって戦慄する「知」、まさに「不知の知」である。そこにおいては生存が挫折し、一切が沈黙するよりほかはなく⁴⁵、こうした不知のなかにこそ、本来的な存在、すなわち実存の、その知が生じてくるのである(S. 934ff.)。

二C 悲劇的なものの主観的側面（解脱・救済について）

悲劇的な知はたんなる認識にとどまるものではなく、同時に人間の変革すら為し遂げられる。その変革とは、悲劇的なものを克服し本来的な存在に飛躍すること（すなわちそれは、実存として超越者に関わることにほかならない）、つまり解脱(Erlösung)の道を行くことである。

「悲劇的な直観」(Tragische Anschauung)とは、人間的な困難を、形而上学的な根拠によって観る態度である。悲劇的なものは、超越しようとする「知」に対してはじめてあらわれるのだから、たんなる悲惨・失敗・禍い・悪事などにすぎぬものは、それ自体ではすこしも悲劇的ではない。それらの要素が戯曲として表現されても、主人公が悲劇的な知のなかに置かれ、観客もまたその悲劇的な知に引き入れられるのでなければ、その作品は悲劇とはならない。

観客は主人公と一体になるときにのみ、限界状況に置かれうる。すなわち観客が自らの自己を棄て、主人公の自己のなかに入り込んだときに、悲嘆としてではなく、自らもそのなかであって共に苦しむという意味での同情〔共苦〕(Mitleid)が生じてくる。この同情こそ真に悲劇的なものであり、観客を本来的な人間にする。すなわち、悲劇的なものを観るこ

と(Zuschauen)は超越することであり、同時にそれによって解脱することなのである。悲劇的な知における解脱とは、たんに困難や悲惨から救われようとする衝動ではなく、超越することで悲劇的な根本の存在状態(Seinsverfassung)から解かれようとする衝動である。

さて、解脱には二つのしかたがあり、これらは本質的に異なる。一つは悲劇的なもの「のなかでの」(im)解脱であり、もう一つは悲劇的なもの「からの」(vom)解脱である。前者では悲劇的なものは依然として存在し続け、人間はそれに耐え、そのなかで変革することにより救済される。それに対し後者では、あたかも悲劇性それ自体が解脱させられるように消滅するのである(VdW, S. 944f.)。これらを以下に詳説しよう。

一、悲劇的なもののなかでの解脱。悲劇的なものから受ける深い感動は、普遍的なものを観、存在そのものに触れることでもたらされ、その感動の極まるところで解脱が為し遂げられる。感動は様々に解釈されるが、しかしそれらをすべて集めてみても、悲劇的な知における根本的直観は十分には説明できない。

悲劇的なものの感動はどこから来るかを解釈している従来の幾つかの例として、ヤスパースは以下のもの（ヘーゲル、ニーチェ、アリストテレス）を挙げている。

まず、悲劇的主人公のなかに、観客は自分自身の可能性（何が起きようと挫けない不退転の態度）を観る。それはあらゆる意図、可知性のすべてが消滅したところで、人間存在の奥底から浮かび上がってくる本来的存在すなわち実存の、その自己主張である。運命に耐え、挫折の限界にあって雄々しく死を選ぶ勇気のなかでこそ、こうした自己主張が為し遂げられる。

有限なものは没落し、そのなかに無限なものの現実と真理とがあらわれてくる。そこに観られる真の存在自体は、あらゆる包括者すら包括するものであり、その前ではいかなる人間も挫折せざるをえない。ゆえに没落の原因は道徳的な罪などによるのではなく、すでに絶対者の前ではあらゆる有限的なものが罪をもつのである（ここにはヤスパースとヘーゲル（例えば『精神現象学』におけるアンティゴネー論）との関連がある。先述の「自己主張」が対置されてこそ、この没落は意味をもつのである）。

一方、観客においても、悲劇を観ることで、悲劇的な知のなかに、ニーチェのいわゆるディオニュソス的生命感が生じてくる。すなわち禍いのなかにも永遠にそこなわれぬ存在の歓喜を認めるのである。

また、アリストテレスによれば、悲劇的直観はカタルシスをもたらす。その深い感動のなかから、存在意識の昂揚が生ずる。

こうした解釈すべてに共通しているのは、挫折において本来的存在が顕現し、それは悲劇的なものを観ることで経験されるということ、そして悲劇的なもののなかで、実存の超越は悲慘や恐怖を超えて事物の根柢にいたる、ということである(VdW, S. 946ff.)。

二、悲劇的なものからの解脱。これは本来的存在に対する「知」によって悲劇的なものを克服することが主な目的となった場合に生ずる。このとき悲劇的なものはいずれも宥和を導くための動機、もしくは見せかけの前景にすぎぬものとなってしまう。

例えばアイスキュロス『エウメニデス〔慈しみの女神たち〕』、ソフォクレス『コロノスのオイディプス』などでは、オリンポスの神々への信仰がまだ悲劇的なものを抑えるというかたちになっている。それに対し、ただエウリピデスにおいてのみ、悲劇的なものからの解脱はなく、その意味や目的、神々の本質への絶望的な問いかけが際立っている。嘆きに加えて訴えかけが、神々に代わり運命〔偶然〕(Tyche)が、登場することとなる。

先述したように、キリスト教的な悲劇や『賢者ナータン』など哲学的悲劇における解脱も、このような悲劇性解消による解脱であって、けっきょく悲劇的なものの形而上学的克服は、実存の交わりによる和解を基礎とすることによってのみ、自己欺瞞なしに捉えることができるのである(Op. Cit., S. 948ff.)。

二D 悲劇的なものの原則的解釈

悲劇的な知は悲劇的現実に伴う特色であり、悲劇的な世界解釈、すなわち悲劇的形而上学の、その体系的展開は、悲劇的なものを原則的に解釈することによって導き出すことができる。

a 神話的解釈。これはギリシャ悲劇において顕著に見られ、それゆえ現実的なものとも考えられているような、比喩的形象による思惟である。運命、呪い、偶然などが悲劇的な出来事の仮借ない支配力と考えられ、形象化される。それに対してシェイクスピアは、世俗的舞台において「暗号」(Chiffre)をもって語った。だからそこでは比喩的形象は必要とされず、神話的解釈は薄弱な根拠しかもちえない(VdW, S. 953-955)。ヤスパースが後期ギリシャ悲劇すなわちエウリピデスよりもシェイクスピアをなお高い位置に置く根拠はこの「形象」か「暗号」かの違いにある。

b 哲学的解釈。次の三つの解釈は、概念による普遍的な解釈であるが、克服されるべきものである。

一、悲劇性を存在それ自体のなかに置くこと。この立場では存在に否定的契機が課されることとなり、それは特定の要因を絶対化する過ちに陥っている。

二、悲劇性を現象界のなかに置くこと。この立場では存在は悲劇的なものの彼方に仄見えるだけであって、この悲劇性によってこうして語られるものはもはや悲劇的ではない、別のものである。

三、悲劇性を世界のなかに置くこと。この立場では悲劇性は現象界の普遍的な否定性となり、悲劇的なものは水準化され、意味を失ってしまう。

これらに対して、真の意味での悲劇性は人間においてのみ語ることができる。それには次の二つの段階がある。

第一は成功・達成それ自体のなかで挫折することであり、つまり生きること自体がすでに挫折を内包している。

第二のさらに深刻な本来的な悲劇性は、真実それ自体に内在する矛盾・対立としての悲劇性である。この普遍的な挫折が現存在にとって例外の無い根本的特徴であり、悲劇性のあらゆる要因を包括している。そして成功それ自体、真実なものなかに、すでに挫折の契機が潜んでいることを見透す「知」こそが、悲劇的な知にほかならない。したがって、たんに挫折や苦悩を求める衝動、必然性の無い破滅には、悲劇的な知はありえない (VdW, S. 955f.)。

以上のように、神話的および哲学的の二つの解釈は、どちらも限界に達する。悲劇的なものについての解釈はいずれも十分なものにはなりえない。それゆえ悲劇的な知を普遍化／固定化して悲劇的な世界観にこじつけることは、本末顛倒した態度である。悲劇的な知は根源的直観の一つとして、窮極的存在の暗号を解読する実存の能力ではあっても、包括的存在の普遍的な解釈をおこなうものではないからである。つまりここから、『悲劇的なものについて』におけるこの章「根源的直観における真理の完結」から、次なる、そして最終の章である「哲学することにおける真理の完結」への移行の契機が生ずることとなる。

根源的な悲劇的直観は人物・形態において問い、かつ思惟することであって、そこにはつねに悲劇的なものを克服する意図も含まれている。悲劇的な知は矛盾・対立のなかで高まってゆくが、それら矛盾・対立を解決したりはせず、かといって解決できぬものとしてしまうのでもない。つまり「未完成」こそ悲劇的な知の本質である*6。それは根源的直観が無尽蔵であることを示し、哲学はそのような根源的直観である「悲劇的な知」に関わるのである (S. 957ff.)。

第三節 ヤスパース『悲劇論』の藝術形而上学における意義

こうして『悲劇論』をその筋立てに従い概括して、あらためて忘れてはならぬことは、先に述べたように、この書はあくまで『哲学的論理学』における『真理について』の一章にすぎぬという事実である。それは『哲学的論理学』全構想はもちろんのこと、『真理論』だけでもその全篇が膨大であることをいたずらに強調して言っているのではない。そうではなく、あくまでここに示されている見解がたんなる悲劇的世界観の敘述にとどまるものではなく、むしろ論理学的方法論における一契機を占めるべきものである、という事実の喚起のためである。

そしてここに今「占めるべきである」と述べたのも、そもそもヤスパースの『哲学的論理学』で、通常の意味での「論理学的方法論」が確立しているのかという検証の余地をも示唆してのことなのである。先に述べたように、ヤスパースは夙に『哲学』「緒言」において「哲学的論理学」を要請していた。それが第二次大戦間に入念に執筆され、第一巻『真理論』として上梓された。そこでは実際に「包括者」(das Umgreifende)を用いた「包括(者)存在論」(Periechontologie)が展開されていたとはいえ、藝術をめぐる議論に関しては、『哲

『学的世界定位』での客観的描写、そして『形而上学』での超越者の第二言語としての「暗号文字」の解説、これらに対して、この『悲劇論』での「根源的直観」としての「悲劇的な知」、およびその突破（先述した『真理論』最終章「哲学することにおける真理の完結」への移行）との際立った違いはおろか、むしろ明らかな類比関係すら認められるのである。ヤスパースがフレーゲ (*Begriffsschrift* 1879) やホワイトヘッド／ラッセル (*Principia mathematica* 1910-13) らに代表される現代論理学革命以後の二〇世紀半ばにおいてもなお、「哲学的論理学」という古色蒼然たる名称を堅持し続けた⁷⁾意図を、はじめに述べたように、私は「理性のオルガノンとしての哲学的論理学」という命題における「オルガノン」の真意において見出す必要があると考えているのである。

ともあれ、それらのより詳細な考察は本章では措くこととして、すくなくとも以下のことだけは明確にしておく必要があるだろう。ヤスパースは『悲劇論』において、一貫して悲劇的なものの背後の「超越者」を念頭に置き、「行動」する主体の「挫折」を不可避のものとして捉えていた。根源的直観すなわち悲劇的な知は挫折せざるをえぬのであるが、そもそも「挫折（難破）」は哲学することにとっても超越者の最終の暗号であるとすでに『形而上学』末尾で語られていた。つまりヤスパース体系での展開においては、「藝術に対峙する主体」はそのまま「藝術における主体」そのものとなり、そして藝術における挫折を経て哲学することへと突破、しかしまたそこで、それも最終的に、挫折せざるをえぬのである。こうした『形而上学』でのヤスパースの態度はひじょうに厳格ではあるが哲学的にはむしろ宥和とともとることができ、一方の『真理論』末尾においては「連帯性」 (*Solidarität*) を要請することで、いくぶん和らげられているともみなしうるが、いずれにせよ、藝術哲学に向かう我々に対してきわめて重大なものを課しているといえるだろう。

結び

一言にヤスパースの藝術哲学といっても、それは質・量ともかなりのものであって、ここに採り上げた『悲劇論』はほんの断片に過ぎぬとも言ううる。ただしこの書をヤスパースがわざわざ『真理について』より単行本化したり、また研究者によってハイデガー『形而上学入門』 (*Einführung in die Metaphysik*) でのソフォクレス論との比較対照がなされたりと、内にも外にも大きな意味をもっているであろうことはもはや疑いが無い。しかしより大切なことは、この書をヤスパースの本来の意図どおり、たんなる藝術論を超えた哲学体系そのものにおいて捉え直すことであり、その一試論として、「哲学のオルガノン」という命題のもと、今回私はこの書を採り上げたのである。例えばそこに、シェリングが『超越論的観念論の体系』から『藝術の哲学』講義へと推移していったものとは違った類いのような思想的展開が見出せたとすれば、それをもってわずかながらの収穫とすることはできるのではなかろうか。

附記

本章は、もともと私がかつて『東洋大学大学院紀要』で二回にわたり発表した論文「ヤスパースの悲劇論（一）」「同（二）」（それぞれ一九九六年第三三号、二〇〇〇年第三七号に所収）に手を加え、『悲劇論』全体を考察対象としたものである。旧稿が原著の内容をそのままどる研究ノート程度のものであったのに対し、今回はヤスパース藝術論の概観とともにその哲学上での位置づけなどの考察も含め、より今日の私の問題意識を反映したものとなっている。

そしてあらためてこの『悲劇論』の進行を検証し直すのに際して、まさに「導きの糸」として大いに参考にした文献に、井村陽一「ヤスパースの芸術哲学」（竹内敏雄監修『講座美学新思潮 1 芸術の実存哲学』美術出版社、一九六五年に所収）を挙げる。これは今日に至るまでほとんど唯一の邦語によるヤスパース藝術哲学全般に及ぶ研究著作である（さらに管見では欧語にも類書は見当たらない）。これらの業績を物し、ほどなくして井村氏は、学者としては短すぎる生涯を終えた。

この場を借りて、志半ばにして世を去った井村氏の遺業に深い敬意の念を表したい。

註

*1 すでに示したように、『遺稿』として、「カテゴリー論」「方法論」「科学論」を含む『第二巻』が、ヤスパース哲学の最も信頼できる編集者であるザーナーの手によって出版されている。Vgl. *Nachlaß zur philosophischen Logik*, hg. v. Hans Saner u. Marc Hanggi, 1991. なお、ヤスパース固有の哲学的論理学については本論文第四部第一章を参照のこと。

*2 本論文第二部を参照。ヤスパースへのカントからの、とりわけ第一批判の超越論的辨証論、さらに第三批判の目的論との深遠な影響関係はいうにおよばず、シェリング、それも初期シェリングからヤスパースへの影響関係について、これまでのヤスパース研究の領域ではあまり顧みられてこなかったとすれば、それは大きな缺落であろう。

*3 すでに何度も本論文でふれたが、『ストリンドベリとファン・ゴッホ；スウェーデンボリおよびヘルダリーンとの比較例証による病歴誌的分析の試み』（*Strindberg und van Gogh; Versuch einer pathologischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*）初版一九二二年、増補第二版一九二八年。

*4 これについては前掲金子武蔵『実存理性の哲学 ヤスパース哲学に即して』弘文堂、一九五三年を参照。

*5 ヤスパースは、ハムレット臨終(Hamlet, V)の言葉「あとは寂滅。」(The Rest is Silence.)に、深い哲学的意義を見出しており、またこの「沈黙」を、ヴィトゲンシュタイン『論理哲学論考』(*Tractatus logico-philosophicus*)の結論における「沈黙」へと結びつけてもいる。Vgl. H. Saner, *Karl Jaspers : in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* 1970.

*6 こうした見解は、例えばヤスパースがリオナルド・ダ・ヴィンチの未完成の制作にこの上なく高い評価を与えることと通ずる。Vgl. Jaspers, *Lionardo als Philosoph*.

*7 そしてヤスパースに先立って、ハイデガーもやはりまた、「哲学的論理学」あるいは「哲学する (philosophierende) 論理学」を、彼のマールブルクおよびフライブルクでの論理学講義で標榜していた。詳しくは本論文第一部第二章を参照。

結論

「哲学のオルガノン」は多義的である。まず論理的基盤・思考法として、古代論理学や言語哲学、あるいは近世の科学的方法論にその姿をありありと捉えることができた（本論文第一部）。次に、近現代ドイツ精神哲学ともいうべき、カントとシェリング、そしてヤスパースの藝術をめぐっての哲学に、その強烈な存在感を確認することができた（同第二部）。そして、哲学のオルガノンは哲学的構想力と同義なのではないかという強い推測の念から、やはりカントとシェリングとを繋ぐ構想力観について考察をおこなってみた（同第三部）。成果はあまり豊かなものとは思えなかった。哲学的構想力をめぐる思想圏はあまりに広汎かつ深淵で、遺憾ながら、意を充たすものとはちょっと言い難い結果であったように思われる。しかしそれでも明らかになったのは、カントが意図し、シェリングもまた構想し続けていた、理論的理性と実践的理性との融和、両者のハーモニーが、哲学的構想力とそれに類する働きによって果たされる、ということである。カントにおける三批判の総合、シェリングにおける超越論的観念論の演繹、そしてヤスパースにおける根源的直観から哲学的理性への移行は、カントにおいては超越論的構想力によって、シェリングにおいては客観的となりゆく知的直観によって、そしてヤスパースによっては「理性のオルガノン」としての哲学的論理学によって、豊かな力を得るのである。本論文の第四部は、ヤスパース藝術哲学においてその実際の展開を辿るというものであった。

美学に辿り着くためには、まず超越論的で反省的な目的論的哲学から始めなければならない、というのはフィロネンコの言葉である（フィロネンコ 1993: 9）。次の課題として私は、哲学的構想力のさらなる検証に従事しようと考えている。

なお、巻頭に掲げた句はアナカルシス（前六世紀頃）によるとされ、「ソーマ（肉体）はプシュケー（魂）のオルガノンであり、プシュケーは神の（道具である）」と読める。このささやかな「オルガノン論」のモットーとした次第である。

文献表（主要なもの、すなわち本文中で直接引かれたものを中心とする）

一次文献（年代順）

Aeschylus

Agamemnon, The Libation-Bearers (Χοηφόροι) and Eumenides, in: *Aeschylus II*, greek-english facing pages, translated by H. Weir Smyth, appendix by Hugh Lloyd-Jones, Loeb Classical Library (LCL) 146, Harvard University Press, 1926/1995 (『オ레스ティア』三部作：1 『アガメムノン』 呉茂一訳、岩波文庫（なお、ちくま文庫版『ギリシア悲劇 一 アイスキュロス』はこの詩人の現存する全七作を収める）。久保正彰訳（『アガメムノン』）、岩波書店（『ギリシア悲劇全集 一』に所収）。2 『供養する女たち』 呉茂一訳。久保正彰訳（『コエーボロイ』）、前掲書。3 『慈しみの女神たち』 呉茂一訳。橋本隆夫訳（『エウメニデス』）、前掲『ギリシア悲劇全集 一』に所収）。

Sophocles

Oidipus tyrannus, in: *Sophocles I: Antigone, Oidipus at Colonus*, in: *Sophocles II*, greek-english facing pages, edited and translated by Hugh Lloyd-Jones, Loeb Classical Library 20, Harvard University Press, 1994(ミューケーネ三部作（番号は成立順）：2 『オイディプス王』。藤沢令夫訳、岩波文庫（なお、ちくま文庫版『ギリシア悲劇 二 ソフォクレス』はこの詩人の現存する全七作を収める）。岡道男訳（『オイディプス王』）、岩波書店（『ギリシア悲劇全集 三』に所収）。1 『アンティゴネー』 呉茂一訳、岩波文庫（および前掲『ギリシア悲劇 二』）。柳沼重剛訳、前掲『ギリシア悲劇全集 三』に所収。3 『コロノスのオイディプス』 高津春繁訳、岩波文庫（および前掲『ギリシア悲劇 二』に所収）。引地正俊訳（『コロノスのオイディプス』）、前掲『ギリシア悲劇全集 三』に所収）。

Platon

Cratylus (, Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias), greek-english facing pages, translated by H. N. Fowler. Loeb Classical Library 167, Cambridge 1926/1939(『クラテュロス』 戸塚七郎訳、岩波版全集)。Republic, in: Plato. Republic, Books 6-10, Greek-english facing pages, translated by Paul Shorey, Loeb Classical Library 276, Harvard University Press, 1935/2000(『国家』 藤沢令夫訳、岩波版全集)。

Aristoteles

Aristotelis Opera, 5 vols, 1831-1870(ベルリン・アカデミー版『アリストテレス全集』)。

Index Aristotelicus(, hrsg. v. Hernamm Bonitz), 1870.

岩波書店版『アリストテレス全集』出隆監修、山本光雄編集、全十七巻。

Κατηγορίαι(『カテゴリー論』)。

Περὶ ἐρμηνείας(『命題論』)。

De Interpretatione, in: *Aristoteles Graece*, vol. I, Berolini 1831 (Immanuel Bekker)。

Hermeneutica, in: *Aristotelis Organon Graece*, Pars Prior, Lipsiae 1844 (Theodor Waitz)[*Organon*, 2 Bde, hrsg. v. Theodor 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* (Loeb Classical Library 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 (Eugen 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).

『カテゴリー論』『命題論』水野有庸訳（田中美知太郎編『世界古典文学全集一六 アリストテレス』筑摩書房、一九六六年刊に所収）。

『カテゴリー論』『命題論』山本光雄訳、岩波版全集第一巻に所収。

Tà Prôteira Analutiká [*Ἀναλυτιὰ Πρότερα*]（『分析論前書』井上忠訳、岩波版全集第一巻に所収）。

Tà Ὑστερα Analutiká [*Ἀναλυτιὰ Ὑστερα*]（『分析論後書』加藤信朗訳、岩波版全集第一巻に所収）。

Τοπικά（『辨証論（トピカ）』山内得立／多賀瑞心訳、河出書房（『アリストテレス全集 三』）、一九四四年。『トピカ』村治能就訳、岩波版全集第二巻に所収。池田康男訳、京都大学学術出版会（『西洋古典叢書』））。

Περὶ Σοφιστικῶν Ἑλεγκῶν [*Σοφιστικοὶ ἑλεγχοί*], *Sophistici Elenchi*（『詭弁論駁論』宮内璋訳、岩波版全集第二巻に所収）。

Physica（『自然学』。出隆／岩崎允胤訳、岩波版全集第三巻）。

『天体論』村治能就訳、『生成消滅論』戸塚七郎訳、ともに岩波版全集第四巻に所収。

『氣象論』泉治典訳、『宇宙論』村治能就訳、岩波版全集第五巻。

Metaphysica（『形而上学』）。

Aristotle's Metaphysics, A revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vols., Oxford At the Clarendon Press 1924.

『形而上学』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）。『形而上学』出隆訳、岩波版全集第一二巻。なお、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、一九七九年所収の抄訳（第五巻、川田殖訳）なども参照した。

Περὶ ψυχῆς (De Anima)（『デ・アニマ』。村治能就訳（『デ・アニマ（靈魂について）』）、河出書房（『世界の大思想 二 アリストテレス』に所収）。山本光雄訳（『靈魂論』）、岩波版全集第六巻。桑子敏雄訳（『心とは何か』）、講談社学術文庫。中畑正志訳（『魂について』）、京都大学学術出版会（『西洋古典叢書』））。

Parva naturalia（『自然学小論集』から「呼吸について」副島民雄訳、岩波版全集第六巻）。

『動物誌』島崎三郎訳、岩波版全集第七・八巻。『動物部分論』島崎三郎訳、岩波版全集第八巻。『動物運動論』『動物進行論』『動物発生論』島崎三郎訳、岩波版全集第九巻。

Opuscula（『小品集』より「聞こえるものについて」、「機械学」。副島民雄訳、岩波版全集第一〇巻に所収。

なお、その他の小品も同巻に所収（副島／福島保夫訳））。

Problemata(『問題集』。戸塚七郎訳、岩波版全集第一一巻)。

Ethica Nicomachea(『ニコマコス倫理学』。高田三郎訳、岩波文庫(および前掲『世界の大思想』に所収)。

加藤信朗訳、岩波版全集第一三巻に所収)。

Ethica Eudemia(『エウデモス倫理学』。茂手木元蔵訳、岩波版全集第一四巻に所収)。

Politica(『政治学』山本光雄訳、岩波版全集第一五巻)。

Protrepticos(『哲学の勧め〔プロトレプティコス〕』。宮内璋訳、岩波版全集第一七巻に所収。川田殖訳(抄訳)、前掲『世界古典文学全集』に所収)。

Ρητορική(『弁論術』。戸塚七郎訳、岩波版全集第一六巻に所収)。

Ρητορική πρὸς Ἀλεχάνδρον(『アレクサンドロスに贈る弁論術』。斎藤忍随／岩田靖夫訳、岩波版全集第一六巻に所収)。

Περὶ ποιητικῆς(『詩学』。村治能就訳、前掲『世界の大思想』に所収。今道友信訳、岩波版全集第一七巻に所収。松本仁助／岡道男訳、岩波文庫)。

Aristotelis Atheniensium Republica, recognovit F. G. Kenyon(『アテナイ人の国制』。村川堅太郎訳、岩波版全集第一七巻に所収)。

Aristotelis Dialogorum Fragmenta, 1934(R・ヴァルツァー編集『対話篇断片集』)。

Aristotelis fragmenta selecta, 1955(W・D・ロス編集『断片集』)。

Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta(ヴァレンティン・ローゼ編集『断片集』、二種。「ベルリン版」、前述『アリストテレス全集』第五巻に所収。「ライブツィヒ版」、一八八六年)。

Cicero

De Oratore, B.C. 55(『弁論家について』大西英文訳、岩波文庫、二〇〇五年)。

Porphyrrios

Eisagoge(『イサゴーゲー』。水地宗明訳、中央公論社(田中美知太郎責任編集『世界の名著 一五 プロテノス、ポリュピュリオス、プロクロス』、一九八〇年に所収)。

Boethius

In Isagogen Porphyrii commen., rec. S. Brandt, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, v. 48, p. 1, Vindobone, Lipsiae 1906(『イサゴーゲー』註解)。

Bacon, Francis

The Oxford Francis Bacon, 15 vols., ed. by Graham Rees and Lisa Jardine (General Ed.), 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.:

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*. Ed. with Intr., Notes, Comm., and Facing-Page Trans. by G. Rees and Maria Wakely. 2004 (Introduction, The Texts and Translations, The Commentaries, Appendices). 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（これには、「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atalog』(*Catalogues historiarum naturarum*)が収録されていた)。

『新オルガノン *Novum Organum*』1620. 服部英次郎訳（唯一の原典全訳）、河出書房新社。『ノーワム・オルガヌム』岡島亀次郎訳（全訳、ただし英語版からの重訳）、春秋社版『世界大思想』第一期七に所収。桂寿一訳、（原典訳、ただし第一巻のみ）、岩波文庫。

Philosophia Secunda, siue Scientia Actiua, in: OFB. XI,

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).

XV. *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, ed. by M. Kiernan（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』であり、後にリースらによって、これとは別に編集すべき余地無しと判断され、新全集へ組み入れられている）。

The Works of Francis Bacon, 7 vols., ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, London 1857-59 (=SEH.).

Bacon's Novum Organum, 2nd Ed., ed. by Thomas Fowler, Oxford 1889.

The Advancement of Learning 1605（『学問の進歩』。服部英次郎／多田英次訳、岩波文庫、および前掲『世界の大思想』に所収）。

De [Dignitate et] Augmentis Scientiarum 1623（『学問の〔尊厳と〕進歩』、上記のラテン語訳増補改訂版）。

Temporis partus masculus, sive de interpretatione naturæ libri tres（『時代の雄々しき誕生、自然の解釈について、三巻』。第二巻の英訳（ファリントン）*The Masculine Birth of Time*, in: Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon*, 1964/66）。

De interpretatione naturæ prooemium, 1603（『自然の解釈についての序説』）。

Valerius Terminus (of the Interpretation of Nature with the annotations of Hermes Stella), 1603（『（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』）。

De Sapientia Veterum（『古代人の英知』）。

Shakespeare, William

Hamlet, Prince of Denmark（『ハムレット』。坪内逍遙訳、中央公論社他。市川三喜／松浦嘉一訳、岩波文庫。

福田恆存訳、新潮文庫。小田島雄志訳、白水社。松岡和子訳、ちくま文芸文庫。および諸訳あり）。

Galilei, Galileo

Discorsi (e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuoue scienze)(『新科学対話』。今野武雄／日間節次訳、岩波文庫)。

Descartes, Rene

Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité des sciences(『方法序説』。落合太郎訳、岩波文庫。野田又夫訳、中央公論社(野田責任編集『世界の名著 二二 (新装版では二七) デカルト』一九六七年に所収)。谷川多佳子訳、岩波文庫)。

Les méditations(『省察』。三木清訳、岩波文庫。井上庄七／森啓訳、『世界の名著』に所収)。

Principia philosophiae(『哲学原理』。桂寿一訳、岩波文庫。井上庄七／水野和久訳(『哲学の原理』)、『世界の名著』に所収)。

Regulae ad directionem ingenii(『精神指導の規則』。野田又夫訳、岩波文庫、一九五〇年、改訳一九七四年)。

Leibniz, Gottfried Wilhelm

Nouveaux essais sur l'entendement humain(『人間知性新論』。米山優訳、みすず書房、一九八七年)。

Hume, David

A treatise of human nature, Introduction(『人性論』。大槻春彦訳、岩波文庫、全四冊)。

Vico, Gianbattista

La Scienza Nuova 1720(『新しい学』。清水純一／米山喜晟訳、中央公論社『世界の名著 続七 ヴィーコ』(責任編集清水幾太郎)、一九七五年に所収)。

Baumgarten, Alexander Gottlieb

Aesthetica, 1750. Nachdruck, Hildesheim 1986(『美学』。松尾大訳、玉川大学出版部、一九八七年)。

Metaphysica, 1739(vierte Aufl. 1757), in: *Kant's gesammelte Schriften*(Akademie-Ausgabe), Bd. XVII, 1926, S. 5–226(『形而上学』)。

Lambert, Johann Heinrich

Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Untersuchung vom Irrthum und Schein, Leipzig 1764, in: *Philosophische Schriften*, hrsg. v. Hans-Werner Arndt, 9 Bde., 10 Bücher, Hildesheim 1965–2008, Bde. 1–2.(1965, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1764).(『新オルガノン』)。

Anlage zur Architectonic, in: *Philosophische Schriften*, Bde. 3–4.(1965, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Riga 1771).(『建築術』)。

Kant, Immanuel

Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften(=AA)(岩波書店『カント全集』全二十巻、別巻一(部分訳)。理想社版『カント全集』全十八巻(部分訳))。

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770(『感性界と叡智界の形式と原理について』。川戸好武訳(『可感界と可想界の形式と原理』)、理想社版全集第三巻に所収。山本道雄訳(『可感界と可想界の形式と原理』)、岩波版全集第二巻『前批判期論集二』に所収)。

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1778, in *Akademie-Ausgabe* Bd. VII(『実用的見地からの人間学』)。

Kritik der reinen Vernunft, 1781(AA Bd. IV). 2. Aufl. 1787(AA Bd. III)(『純粹理性批判』天野貞祐訳、講談社学術文庫、全四巻。高峯一愚訳、河出書房新社。篠田英雄訳、岩波文庫、全三巻。宇都宮芳明監訳、以文社、全二巻。原佑訳、平凡社ライブラリー、全三巻(初出理想社版『カント全集』所収のものの、渡邊二郎他校訂による新装版)。有福孝岳訳、岩波版全集第四 - 六巻)。

Prolegomena, 1783, in: AA, Bd. IV(『プロレゴメナ』。土岐邦夫／観山雪陽訳、中央公論社(野田又夫責任編集『世界の名著 三二 カント』に所収)。

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786(『自然科学の形而上学的原理』)。

Kritik der praktischen Vernunft, in: AA, Bd. V(『判断力批判』樫山欽四郎訳、河出書房新社他。宇都宮芳明訳註、以文社。坂部恵／伊古田理訳、岩波版全集第七巻)。

Kritik der Urteilskraft, 1790(AA Bd. VI), in: *Philosophische Bibliothek* Bd. 39(a), hg. v. Karl Vorländer, 1924/1948/1990(『判断力批判』。大西克礼訳、岩波書店。坂田徳男訳、河出書房新社他。宇都宮芳明訳註、以文社、全二巻。牧野英二訳、岩波版全集第八・九巻)。

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction par A. Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 5e éd., 1982.

Critique of Judgment, trs. by J. H. Bernard, Hafner Pub., New York and London 1968.

Pölit, K. H. L. I. *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl. nach der Ausgabe v. 1821(zuerst), neu hrsg. v. K. H. Schmidt, 1924(ペーリッツ編「形而上学」講義)。

Jäsche, Benjamin. *Immanuel Kants Logik*, ein Handbuch zu Vorlesungen, Königsberg 1801(イエッシェ編「論理学」講義)。

Reflexionen zur Anthropologie, AA, Bd. XV, XVIII.

Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, 1799, in: AA, Bd. XII(『フィヒテの知識学に関する声明』)。

Goethe, Johann Wolfgang von

Werke. Hamburger Ausgabe. 2. Aufl., 1952ff.

『色彩論』木村直司訳、ちくま文庫、二〇〇一年

Schiller, Friedrich

Schillers Werke: Nationalausgabe, im Auftrag des Goethe- u. Schiller- Archivs, des Schiller-Nationalmuseums u. der Deutschen Akademie, hg. v. Julius Petersen u. Gerhard Fricke, 1943-2006.

Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795(『人類の美的教育に関する書簡』。石原達二訳(『人間の美的教育について』)、『美学芸術論集』富山房百科文庫に所収)。

Theosophie des Julius (『ユリウスの神智学』)。

Fichte, Johann Gottlob

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacobs u. H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff.(哲書房版『フィヒテ全集』)。

Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794, in: Werkeband II(『知識学の概念、あるいはいわゆる哲学について』。隈元忠敬／阿部教子／藤澤賢一郎訳、哲書房版『フィヒテ

- 全集 第四巻 初期知識学』に所収).
- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Vortragen im Jahre 1794) 1794/1795, in: Op. Cit., Bd. II(『全知識学の基礎』。佐竹哲雄訳(『知識学及基礎』)、大村書店。木村素衛訳、岩波文庫。隈元忠敬訳、哲書房版『フィヒテ全集 第四巻』に所収).
- Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* 1795, in: Bd. IV(『理論的能力を考慮した知識学の固有性綱要』。隈元忠敬／阿部教子／藤澤賢一郎訳、哲書房版『フィヒテ全集 第四巻』に所収).
- Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre)* 1797, in: Bd. IV(『知識学の新しい敘述の試み(知識学への第一序論)』。岩崎武雄訳、中央公論社(岩崎責任編集『世界の名著四三(初出「続九」) フィヒテ／シェリング』、一九七三年、新装版一九八〇年に所収)。鈴木琢真訳、哲書房版『フィヒテ全集 第七巻 イェーナ時代後期の知識学』に所収).
- Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* 1797, in: Bd. IV(『知識学への第二序論』。鈴木琢真訳、哲書房版『フィヒテ全集 第七巻』に所収) .
- Nachgelassene Schriften*, in Akademie-Ausgabe, Bd. II
- System der Sittenlehre*, in: SW, hg. v. I. H. Fichte(通称『息子版』), Bd. IV.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
- Über die Religion*, 1799(『宗教論』佐野勝也／石井次郎訳、岩波文庫) .
- Hölderlin, Friedrich
- Sämtliche Werke: Frankfurter Ausgabe* [Historisch-kritischer], hg. v. D. E. Sattler, 1975-2008ca.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfanze des neunzehnten Jahrhunderts*(1801), 1stes Heft, in: *Jenear Kritische Schriften*, neuherausgegeben v. Hans Brockard und Hartmut Buchner, 3 Bde, PhB, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979-86, 1. Bd., 1979.
- Glauben und Wissen* oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie(1802), in: *Jenear Kritische Schriften*, neuherausgegeben v. Hans Brockard und Hartmut Buchner, 3 Bde, PhB, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979-86, 3. Bd., 1986.
- Glauben und Wissen*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. IV: *Jenear Kritische Schriften*, hrsg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg 1968.
- Glauben und Wissen*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. II.
- Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buchg: Die Lehre vom Sein, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. V.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik*. Mit den mündlichen Zusätzen, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. VIII.
- Geschichte der Philosophie*, Bd. III, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XX.

Novalis: Friedrich von Hardenberg

Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, 6 Bde., hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, Stuttgart 1970-2006 (*Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs/Novalis*; begründet v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel; hg. v. R. Samuel; in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mahl u. Gerhard Schulz, 1971-2006).

Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, 1798 (『さまざまな断章集のための準備稿』).

Das Allgemeine Brouillon), Bd. III(『一般草稿』).

Die Lehrlinge zu Sais(『サイスの弟子衆』。今泉文子訳(『サイスの弟子たち』)、ちくま学芸文庫(『ノヴァーリス作品集1』)に所収。今泉旧訳は『ドイツ・ロマン派全集』第二巻『ノヴァーリス』国書刊行会、一九八三年に所収。他に小牧健夫訳、青木書房(『獨逸ロマンチック叢書 ノヴァーリス 青い花 ザイスの學徒』)に所収)、一九四三年および角川文庫、一九四九年、山室静訳(牧神社『ノヴァーリス全集第一巻』由良君美編集・構成に所収、『サイスの學徒』)、一九七六年、青木誠之訳(『ノヴァーリス全集 第三巻』沖積舎、二〇〇一年に所収『ザイスの弟子たち』)がある)。

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (=SW), hg. v. Karl Friedrich August Schelling, 1856-1861(通称『息子版』).

Werke, Auswahl in drei Bänden, mit drei Portrats Schellings und einem Geleitwort von Arthur Drews, hrsg. v. Otto Weiß, F. Eckardt, Leipzig 1907 (ヴァイス版三巻選集)。

System des transzendentalen Idealismus 1800 (Facsimile- Neudruck, Wilhelm Heims, Leipzig 1924).(『超越論的觀念論の体系』), in:

SW, Bd. III.

Philosophische Bibliothek Bd. 448, mit einer Einleitung v. Walter Schultz. Hg. v. Horst D. Brandt u. Peter Müller, 1992/2000.

Historisch-Kritische Ausgabe. Reihe I, Bd. 9-2. 2005.

「ドイツ觀念論最古の体系プログラム」神林恒道訳、国書刊行会『ドイツ・ロマン派全集』第九巻、藺田宗人／深見茂編『無限への承継：ドイツ・ロマン派の思想と芸術』一九八四年に所収。

Bruno, oder, Über das göttliche und natürlche Princip der Dinge: ein Gespräch, 1802(『ブルーノ』。茅野良男訳、中央公論社(岩崎武雄責任編集『世界の名著四三 フィヒテ／シェリング』、一九七三年、新装版一九八〇年に所収)。

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium, 1802(『大学における研究の方法についての講義』。

『学問論』佐藤慶二訳、霞書房、一九四七年。勝田守一訳、岩波文庫、一九五七年。西村清和／小田部胤久による部分訳(第八講・第一四講)、燈影舎版『シェリング著作集』第三巻、伊坂青司／西村清和編『同一哲学と芸術哲学』二〇〇六年に所収)。

Philosophie der Kunst, in: SW, Bd. V(『藝術の哲学』講義、イエナ大学一八〇二／三年、ヴュルツブルク大学一八〇四／〇五年。抄訳、西村清和／小田部胤久訳、前掲『著作集』第三巻に所収)。

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, 1807(『造形藝術と自然との関係について』、通称ミュ

ンヘン講演。神林恒道訳（前掲『無限への承継』に所収）。

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)(『人間的自由の本質』。西谷啓二訳、岩波文庫、一九五一年（世界文学社、一九四八年）。

渡邊二郎訳、中央公論社（前掲『世界の名著 シェリング』に所収）。

Weltalter(『世界年代記』)。

Briefe und Dokumente, hg. v. Horst Fuhrmanns, Bd. II(ラインホルトが『一般学藝新聞』(*Allgemeine Literatur-Zeitung*)の一八〇〇年八月一三日付第二三一号、翌日第二三二号に掲載された書評を所収)。

Bolzano, Bernhard

Wissenschaftslehre, in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe*, Bde. 11.-14., 12 Bücher(『知識学』〔科学論〕)。

Kierkegaard, Søren

Afsluttende uvidenskabeling Efterskrift til de filosofiske Smuler(『哲学的断片』:『(哲学的断片への) 結びと
しての非学問的後書き』。杉山好／小川圭治訳、白水社『キルケゴール著作集』第七 - 九巻)。

Nietzsche, Friedrich

Über Wahrheit und Lüge [im außermoralischen Sinne](『(道徳以外の意味における) 真理と虚偽について』。
西尾幹二訳、白水社『ニーチェ全集 第一期第二巻』)。

※ヤスパースが『真理について』で挙げている論理学各書（登場順）：

Fries, Jakob Friedrich(1773-1843)

System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch.

Drobisch, Moritz Wilhelm(1802-1896)

Neue Darstellung der Logik.

Rosenkranz, (Johann) Karl(1805-1879)

Wissenschaft der logischen Idee.

Lotze, Hermann(1817-1881)

System der Philosophie. 1. Teil: *Logik : drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*: 1. Buch, *Vom Denken*(*Reine Logik*). 3 Buch, *Vom Erkennen* (*Methodologie*).

Fischer, Kuno(1824-1907)

System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre.

Sigwart, Christoph von(1830-1904)

Logik. 1. Bd. *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß*. 2. Bd. *Die Methodenlehre*.

Wundt, Wilhelm Max(1832-1920)

Logik: eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. (2 Bde.): Bd. 1. *Erkenntnislehre*. Bd. 2. *Methodenlehre*. Stuttgart 1880-1883.:

2. umgearb. Aufl.(2 Bde. 3 Bücher): Bd. 1. *Erkenntnislehre*(1893). Bd. 2. *Methodenlehre*. 1. Abt. *Allgemeine Methodenlehre, Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften* (1894). 2. Abt. *Logik der Geisteswissenschaften*(1895). Stuttgart 1893-1895.:

3. umgearb. Aufl.(3 Bde.): Bd. 1. Allgemeine Logik und Erkenntnislehre(1906). Bd. 2. Logik der exakten Wissenschaften(1907). Bd. 3. Logik der Geisteswissenschaften(1908). Stuttgart 1906-1908.

4. neubearb. Aufl.(Bd. 3. umgearb. Aufl.) *Logik: eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden. Wissenschaftlichen Forschung*. Stuttgart 1919-1921.

Erdmann, Eduard von(1842-1906)

Frege, Gottlob

Begriffsschrift, 1879(『概念記法』藤村龍雄訳、勁草書房版『フレーゲ著作集1』).

Wilde, Oscar

The Decay of Lying, 1889/1891(『虚言の衰退』).

Husserl, Edmund

Husserliana, 1950-(ersch.).

Logische Untersuchungen, 4 Bde., 1900ff.(『論理的研究』。邦訳四分冊、立松弘孝／赤松宏(第二巻のみ)／松井良知(第二、三巻のみ)訳(『論理学研究』)、みすず書房、一九六八—一九七六年).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. I, 1913(『純粹現象学および現象学的哲学のための考案 [イデーエン]』。池上鎌三訳(『純粹現象学及現象学的哲学考案』上下巻)、岩波文庫、一九三九—一九四一年。渡邊二郎訳(『イデーエン：純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想1』二分冊)、みすず書房、一九七九—一九八四年).

"Encyclopaedia Britannica" Artikel, in: *Husseriana* (=Hua.), Bd. IX, 1968(『ブリタニカ草稿』谷徹訳・解説、ちくま学芸文庫、二〇〇四年。田原八郎編訳『ブリタニカ草稿：現象学入門』せりか書房、一九八〇年).

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), in: Hua. Bd. X(『内的時間意識の現象学』).

Analysen zur passive Synthesis, in: Hua. XI(『受動的綜合の分析』山口一郎／田村京子訳、国文社(アウロラ叢書)、一九九七年).

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Teil 2(『相互主観性の現象学』), in: Hua. XIV.

Formale und transzendente Logik(『形式論理学と超越論的論理学』), in: Hua. XVII.

Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918)(『ベルナウ草稿』)in: Hua. XXXIII.

Whitehead/Russell

Principia mathematica 1910-13(『プリンキピア・マテマティカ』).

James, William

The Principles of Psychology, Vol. 2(『心理学』今田寛訳、岩波文庫).

Jaspers, Karl

Psychologie der Weltanschauungen, 1919, vierte Aufl., 1954(『世界観の心理学』上村忠雄／前田利男訳、理想社版『ヤスパース選集』第二五・二六巻、一九七一年。重田英世訳、創文社、一九九七年).

Strindberg und van Gogh; Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, 1922(『ストリンドベリとファン・ゴッホ(、ヘルダリーンとスウェーデンボリ

病跡学的考察)』)。

Idee der Universität, (『大学の理念』。森昭訳、理想社版選集第二巻。福井一光訳、理想社、一九九九年)。

Philosophie. 3 Bde. Springer, 1932(『哲学』全三書)。

Bd. 1. *Philosophische Weltorientierung* (第一書『哲学の世界定位』武藤光朗訳、創文社)。

Bd. 3. *Metaphysik* (第三書『形而上学』鈴木三郎訳、創文社)。

Philosophische Logik. Erster Band. Von der Wahrheit, 1947(『哲学的論理学 第一巻 真理について』林田新二訳、小林靖昌訳、浜田恂子訳、上妻精／盛永審一郎訳、小倉志祥／松田幸子訳、理想社版選集第三一―三五巻、五分冊)。

Über das Tragische. Piper, 1952. (Erstmals als ein Kapitel in: *Von der Wahrheit*, 1947(『悲劇的なものについて』。橋本文雄訳(『悲劇論』)、理想社版選集第三巻。 *Tragedy is not enough*, trs. by Harald A. T. Reiche, Harry T. Moore, and Karl W. Deutsch, London 1952)。

Der philosophische Glaube, 1948(『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)。

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949(『歴史の根源と目標』。重田英世訳(『歴史の起源と目標』)、理想社版選集第九巻、あるいは河出書房版『世界の大思想第Ⅱ期第一二巻 ヤスパース』に所収)。

Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit, 1950(『我々の時代における理性と反理性』。橋本文夫訳(『現代における理性と反理性』)、理想社版選集第三〇巻、一九七四年)。

Rechenschaft und Ausblick. Piper, 1951. Paperback- Ausgabe, 1958.

Radikal Böse bei Kant (1935)

Über meine Philosophie (1941)

Schelling. Seine Größe und Verhängnis, 1955(『シェリング 偉大さと宿命』那須政玄／山本冬樹／高橋章仁訳、行人社)。

Lionardo als Philosoph, 1953, in: *Philosophie und Welt*, 1958, oder: *Aneignung und Polemik*, hrsg. v. H. Saner, 1968(『哲学者リオナルド』。藤田赤二訳(『リオナルド・ダ・ヴィンチ 哲学者としてのリオナルド』)、理想社版選集第四巻、一九五八年)。

Die großen Philosophen, 1957(『偉大な哲学者たち』。うち理想社版選集から第二二巻に田中元訳『孔子と老子』一九六七年、第五巻に峰島旭雄訳『仏陀と龍樹』一九六〇年、第一二巻に林田新二訳『イエスとアウグスティヌス』一九六五年、第一七巻に工藤喜作訳『スピノザ』一九六七年、第八巻に重田英世訳『カント』一九六二年がある)。

Philosophie und Welt, 1958.

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962(『啓示に面しての哲学的信仰』重田英世訳、創文社、一九八六年)。

Schicksal und Wille, hrsg. v. H. Saner, 1967(『運命と意志』林田新二訳(『運命と意志：自伝的作品』)、以文社、一九七三年)。

Aneignung und Polemik, hrsg. v. H. Saner, 1968.

Chiffren der Transzendenz, hrsg. v. H. Saner, 1970(草薙正夫訳(『神の暗号』)、理想社版選集第三七巻)。

Philosophische Autobiographie, Erw. neuausg., 1977(旧版からの邦訳は『哲学的自伝』重田英世訳、理想社版選集第一四巻、一九六五年がある).

Notizen zu Martin Heidegger, hrsg. v. H. Saner, 1978(『マルチン・ハイデガーについての覚え書き』。渡邊二郎／立松弘孝／児島洋／寺邑昭信訳(『ハイデガーとの対決』)、紀伊国屋書店、一九八一年).

Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, hrsg. v. H. Saner, 1979(『哲学の世界史 序論』渡邊二郎／門脇俊介／星敏雄訳、紀伊国屋書店、一九八五年).

Die großen Philosophen. Nachlaß, hrsg. v. H. Saner, 1982.

Nachlaß zur Philosophischen Logik, hrsg. v. H. Saner u. Marc Hanggi, Piper, 1991.

Heidegger, Martin

Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vottrio Klostermann, Frankfurt am Main 1975-(ersch.)

Bd. 2: *Sein und Zeit*, 1927/1977(『存在と時間』、ただしニーマイヤー版(Max Niemeyer, Tübingen)も参照した。邦訳は原佑／渡邊二郎訳(中公バックス『世界の名著七四(もと六二)』一九八〇年)他多数ある).

Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1928/1991(『カントと形而上学の問題』木場深定訳、理想社版『ハイデッガー選集』。門脇卓爾／ハルトムート・ブフナー訳、創文社版『ハイデッガー全集』(以下、巻数はドイツ語原典版と同じ)).

Bd. 9: *Wegmarken*, 1967/1976(『道標』辻村公一／H・ブフナー訳、創文社版全集).

Brief über den "Humanismus", 1949(『「ヒューマニズム」についての手紙』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫).

Kants These über das Sein, 1962(『存在についてのカントのテーゼ』).

Bd. 21: *Logik --- Die Frage nach der Wahrheit*, 1976(一九二五／二六年マールブルク大学冬学期講義『論理学——真理への問い』佐々木亮／伊藤聡／ゼヴェリン・ミュラー訳(『論理学 真性への問い』)創文社版全集).

Bd. 24: *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975(一九二七年マールブルク大学夏学期講義『現象学の根本問題』溝口兢一／杉野祥一／松本長彦／S・ミュラー訳、創文社版全集).

Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1977(一九二七／二八年マールブルク大学冬学期講義『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』石原誠士／仲原孝／S・ミュラー訳、創文社版全集、一九九七年).

Bd. 29/30: *Grundbegriffe der Metaphysik*, 1983(一九二九／三〇年フライブルク大学冬学期講義『形而上学の根本概念』川原榮峰／S・ミュラー訳、創文社版全集、一九九八年).

Bd. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 1983(一九三五年フライブルク大学夏学期講義『形而上学入門』、川原榮峰訳、理想社版『ハイデッガー選集9』、一九六〇年。岩本靖夫／H・ブフナー訳、創文社版全集、二〇〇〇年).

Bd. 61: *Phänomenologische Interpretation von Aristoteles*, 1985(一九二一／二二年フライブルク大学冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈 現象学的研究入門』).

Bd. 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 2005(一九二二年夏学期講義フライブルク大学『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』).

『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。なお、レクラム版(*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät*(1922), Reclam Universal-Bibliothek 18250)にはH・G・ガダマーによる著名な序文を収める)。

Wittgenstein, Ludwig

Tractatus logico-philosophicus, 1922 (『論理哲学論考』(山元一郎訳『論理哲学論』(山元責任編集『ラッセル／ウィトゲンシュタイン／ホホワイトヘッド』(中公バックス『世界の名著七〇』中央公論社、一九八〇年(初版『世界の名著五八』一九七一年)に所収)、他に藤本隆志／坂井秀寿訳(法政大学出版局、一九六八年)、奥雅博訳(大修館書店『ウィトゲンシュタイン全集1』一九七五年)、野矢茂樹訳(岩波文庫、二〇〇三年)等諸訳あり)。

Schlick, Moritz

Philosophische Logik, hrsg. v. Bernd Philipp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Horkheimer Max u. Adorno, Theodor W.

Dialektik der Aufklärung, 1944 (『啓蒙の弁証法：哲学的断想』徳永恂訳、岩波書店、一九九〇年。岩波文庫版、二〇〇五年)。

Derrida, Jaque

La vérité en peinture, 1978 (『絵画における真理』上下巻、高橋允昭(上巻のみ)／安部宏慈訳、法政大学出版局、上巻一九九七年、下巻一九九八年)。

研究文献（アルファベット順）

Anderson, K. H.

Francis Bacon, 1948.

Baensch, Otto

J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, 1902 (『J・H・ランベルトの哲学と彼のカントに対する地位』).

伴博

『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。

Barth, Bernhard

Schellings Philosophie der Kunst. Göttlich Imagination und ästhetische Einbildungskraft 2001.

Barthes, Roland

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)

Cassirer, Ernst

Kants Leben und Lehre, Berlin 1918.

Douleze, Gilles

La philosophie critique de Kant 1963 (『カントの批判哲学』).

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)。

Farrington, Benjamin

Francis Bacon. Philosopher of Industrial Science, New York 1949 (『フランシス・ベイコン ——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(「イギリス版への序文」を所収))。

The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its Development from 1603 to 1609, 1964/66.

Feger, Hans

Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers (フェガー『カントとシラーにおける構想力』鳥谷部平四郎訳、大学教育出版、二〇〇二年)。

Fischer, Kuno

Geschichte der neuern Philosophie.

10. Bd., *Francis Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungs- philosophie*, 3. Aufl., Heidelberg 1904)

Forster, E. S.

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

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。

藤田健治

『シェリング』勁草書房（『思想学説全書』）、初版一九六二年、新装版一九七七年。

福井一光

『人間と超越の諸相：カール・ヤスパースとともに』理想社、二〇〇一年。

羽入佐和子

『ヤスパースの存在論：比較思想的研究』北樹出版、一九九六年。

波多野精一

『西洋哲学史要』、一九〇〇年（岩波版『波多野精一全集』（新・旧）に所収）。

Heine, Heinrich

Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland（『ドイツ古典哲学の本質』伊東勉訳、岩波書店）。

量義治

『カント哲学とその周辺』勁草書房、一九八六年。

花田圭介

『ベイコン』勁草書房（「思想学説全書」）、一九八二年。

花田圭介責任編集

『フランシス・ベイコン研究』（『イギリス思想研究叢書2』）御茶ノ水書房、一九九三年（花田作成ビブリオグラフィー、国内・国外（邦訳）の研究文献についての長谷部宗吉作成国内文献目録、を所収）。

浜田義文

『若きカントの思想形成』勁草書房、一九六七年。

林田新二

『ヤスパースの実存哲学』弘文堂、一九七一年。

Hersch, Jeanne

Karl Jaspers（『カール・ヤスパース その生涯と全仕事』北野裕通／佐藤幸治訳、行路社、一九八六年。
北野「ヤスパースと西田幾多郎」、佐藤「ヤスパースとケルケゴール」、松丸壽雄「ヤスパースとハイデッガーとの関わり」を所収。さらに、Piper 社版独訳(Karl Jaspers: eine Einführung in sein Werk, aus dem Französischen von Friedrich Giese, Serie Piper 195)も参照した）。

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。

市井三郎

『哲学的分析』岩波書店、一九六三年。

「ベイコンと数学」（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。

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」のはじめ三分の一ほどに相当（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））。

伊古田理

「同一哲学とモナドの問題——ヘーゲルとの対比において」(西川富雄監修、高山守／藤田正勝／松山寿一／長島隆編『シェリング読本』法政大学出版局、一九九四年に所収)。

今道友信

「想像力の機能と構造」(今道編『藝術と想像力』に所収)。

伊野連

「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」(日本ヤスパース協会編『コムニカチオン』第一三号二〇〇四年に所収)。

「ヤスパースの藝術形而上学」(早稲田大学総合研究機構『プロジェクト研究4』(二〇〇八年度)に所収)。

「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』理想社、二〇〇九年に所収)。

「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」(日本シェリング協会編『シェリング年報』第一七号二〇〇九年に所収)。

Zwei Wege der philosophischen Logik. Jaspers und Heidegger, in: *Konferenzbeiträge zur 6. Internationale Jaspers' Konferenz Seoul 2008*(ersch.).

井村陽一

「ヤスパースの芸術哲学」(竹内敏雄監修『講座 美学新思潮 1 芸術の実存哲学』美術出版社、一九六五年に所収)。

石井栄一

『ベーコン』清水書院(「人と思想四三」)一九七七年。

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。

岩崎勉

「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)。

『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。

Janke, Wolfgang

Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970 (『存在と反省——批判的理性の基礎』上・下巻、隈元忠敬／高橋和義／阿部典子訳、哲書房、一九九二年)。

Kähler, K. E.

Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im Amphibolie-Kapitel, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, 1981, Teil I.

加國尚志

『自然の現象学』晃洋書房、二〇〇二年。

「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)。

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（著者による他の論稿も参照した）。

金子武蔵

『実存理性の哲学 ヤスパーズ哲学に即して』弘文堂、一九五三年。

『西洋精神史考』以文社、一九七七年。

勝田守一

『シェリング』弘文堂書房（『西哲叢書』）、一九三六年。

Kaulbach, Friedrich

Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen, 1981（『純粹理性批判案内：学としての哲学』井上昌計訳、成文堂、一九八四年）。

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。初出は「シェリングの自然哲学」として、廣松渉／坂部恵／加藤尚武編『講座ドイツ観念論第四巻 自然と自由の深淵』弘文堂、一九九〇年に所収）。

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）。

Kneale, W. & M.

The Development of Logic, Oxford 1962.

Kroner, Richard

Von Kant bis Hegel, Tübingen, 1. Aufl. 1921-1924, 2. Aufl. 1961.

九鬼周造

『西洋近世哲学史稿 上』（初版一九四三年、岩波版『九鬼周造全集』第六巻、一九八一年に所収）。

黒積俊夫

『ドイツ観念論との対決 カント擁護のために——』九州大学出版会、二〇〇三年（「批判哲学と知識学との差異」を所収）。

Lamacchia, Ada

Über die transzendente und logische Topik in der Kritik der reinen Vernunft, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, 1974, Teil I.

Lauth, Reinhald

Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), 1975（隈元忠敬訳『フィヒテからシェリングへ』以文社、一九八二年）。

Liedtke, Max

Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1964.

Der Begriff der Reflexion bei Kant, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 48, 1966.

Lingner, Michael

Das Organon als Schlußstein, in: Walther, Franz Erhard(hg.), *Organon*, Klagenfurt 1983.

Mähl, Hans-Joachim

Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des 'Allgemeine Boullion',
in: *Jahrbuch des FDH*, 1963.

牧野英二

『カント純粹理性批判の研究』法政大学出版局、一九八九年。

『遠近法主義の哲学 カントの共通感覚論と理性批判の間』弘文堂、一九九六年（第一章「トポス論の展開——ヴィーコとカント」、第四章「超越論的场所論の試み——アーベルからカントへ」、第六章「純粹実践理性の図式論——カント実践哲学における判断力の意義」）。

McFarland, J. D.

Kant's Concept of Teleology, Edinburgh 1970（『カントと目的論』副島善道訳、行路社、一九九二年）。

Mertens, H.

Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft, München 1975.

三木清

『構想力の論理』（岩波版全集第八巻、一九六七年。）。

水野有庸

「命題論 訳者解説」（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、一九六六年に所収）。

三渡幸雄

『カント哲学研究』協同出版、一九七四年。

『カント哲学の基本問題』同朋舎出版、一九八七年。

宮原勇

「現象学の中のカント——二つの「統覚」概念——」（『カント哲学の現在』竹市明弘／坂部恵／有福孝岳編、世界思想社（『哲学の現在 6』）、一九九三年に所収）。

宮内璋

「詭弁論駁論 訳者解説」（『アリストテレス全集二 トピカ 詭弁論駁論』岩波書店、一九七〇年に所収）。

村治能就

「トピカ 訳者解説」（『アリストテレス全集二 トピカ 詭弁論駁論』岩波書店、一九七〇年に所収）。

永井成男

『哲学的認識の論理』早稲田大学出版部、一九七四年。

永井成男／和田和行

『哲学的論理学 基礎と研究』北樹出版、一九九七年。

中村博雄

『カント『判断力批判』の研究』東海大学出版会、一九九五年。

並木康三

『哲学概説』（ヤスパース「哲学への序説」の邦訳、および訳者解説）八千代出版、一九八一年。

小田部胤久

「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。

『西洋美術史』東京大学出版会、二〇〇九年。

Paulsen, Friedrich

Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, 1875.

ハインツ・ベッツォルト

「ロマン主義的芸術哲学の特徴と現代性」小田部胤久訳、『理想』第六五六号、一九九五年に所収。

Philonenko, Alexis

*Études kantienne*s, Paris 1982（「フィヒテにおける知的直観」を所収。邦訳『カント研究』中村博雄訳、東海大学出版会、一九九三年）。

Prantl, Carl

Geschichte der Logik im Abendland, 1855-1870, Manuldruck 1927.

Ränsch-Trill, Barbara

Die schöne Natur --- Chiffre für Innerlichkeit, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Hrsg. v. Heinrich Lüzeler. Band 31/1. Bonn, 1986.

Rath, Ingo W.

Nachwort, in: Aristoteles, *Die Kategorien*, Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von I. W. Rath, Philipp Reclam jun. (Reclam 9706), Stuttgart 1998.

Rawley, William

Dr. Rawley's Life of Bacon, in: *SEH*. I.

Riehl, Aloys

Der philosophische Kritizismus, I. Bd., 2. Aufl. 1908.

Risse, Wilhelm

Die Logik der Neuzeit, Bd. 1. 1500-1640; Bd. 2. 1640-1780, Stuttgart-Bad Canstatt 1964-1970.

Rossi, Paolo

Francesco Bacone. Dalla Magia alla Scienza, Bari 1957. *Francis Bacon. From Magic to Science*, trans. by S. Rabinovitch. London 1968.

Saner, Hans

Karl Jaspers : in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1970.

佐藤康邦

『カント『判断力批判』と現代』岩波書店、二〇〇五年

Schmidt, Raymund

Kants Lehre von der Einbildungskraft, 1924.

Schwegler, Albert

Geschichte der Philosophie, Reclam, 1890 (『西洋哲学史』谷川徹三／松村一人訳、岩波文庫、一九三九年刊)。

Smith, Norman Kemp

A commentary to Kant's 'Critique of pure reason', 1918, 2nd ed., 1962 (山本冬樹訳『カントの『純粹理性批判』註解』行路社、二〇〇一年)。

Spiegelberg, Herbert

The phenomenological movement: a historical introduction, 1960.

高峯一愚

『論理学と方法論』理想社、一九六五年。

「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。

『カント純粹理性批判入門』論創社、一九七九年。

Tilliette, Xavier.

Begegnung mit Karl Jaspers, in: *Erinnerung an Karl Jaspers*, hg. v. K. Piper und H. Saner, München 1974

Schelling als Philosoph der Kunst, in: *Philosophische Jahrbuch* 83. 1. Halbband, München 1976.

所雄章

『論理学』中央大学出版会、一九七三年。

Tonelli, Giorgio

Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic : a commentary on its history, Zürich 1979.

辻村公一

『ドイツ觀念論斷想 I』「序文」、創文社、一九九三年。

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。

上山春平

『歴史と価値』岩波書店、一九七二年。

Vaihinger, Hans

Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd.I 1881, II 1892.

Varnhagen von Ense, Karl August

Tagebücher : Aus dem Nachlass Varnhagen's von Ense, Bd. I, Bern 1972.

渡邊二郎

「シェリング芸術哲学の射程」(『放送大学研究年報』第一一号、一九九三年に所収)。

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)。

Leibniz und Vico. Das Verhältnis beider Denker und die Bedeutung der Philosophie des Rechts für die Geschichte des Geistes, Mainz 1954 (Dissertation).

矢島守男

『ミル『論理学体系』の形成』木鐸社、一九九三年。

山口一郎

『存在から生成へ ——フッサール発生的現象学研究』知泉書館、二〇〇五年。

『人を生かす倫理 フッサール発生的倫理学の構築』知泉書館、二〇〇八年。

山口和子

『後期シェリングと神話』晃洋書房、二〇〇四年。

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、著者が神戸大学他で公表し、同書に収録されていない多くの論文も参照した）。

山本光雄

「カテゴリー論 命題論 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）。

山下正男

『論理学史』山下正男『論理学史』岩波書店、一九八三年。

「総序」（山下責任編集『中世末期の言語・自然哲学』（『中世思想原典集成 一九』平凡社）、一九九四年に所収。なお同巻にはペトルス・ヒスパヌス『論理学綱要』他が収められている）。

山内得立

訳註『辨証論（トピカ）』（山内得立／多賀瑞心訳に所収）。

「アリストテレス」（山内『ギリシアの哲学』弘文堂、全五巻に所収）。

八幡さくら

「絵画論から見たシェリングの『構想力』論」（二〇〇九年九月二六・二七日神戸大学で開催された日本シェリング協会第一八回総会・大会での研究発表（二七日））。

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）。

坂部恵／有福孝岳編

『カント事典』弘文堂

『叢書ドイツ観念論との対話3 芸術の射程』神林恒道編、ミネルヴァ書房、一九九三年。

太田喬夫「「美」の追放とその帰結 ——芸術的想像力の復権——」

宮田眞治「反省と表象 ——ノヴァーリスにおける「絶対なるもの」の探求と言語——」

木田元編

「ハイデガー講義録を読む」（『現代思想 総特集 ハイデガーの思想』青土社、一九九九年、二八四頁から三二五頁に、木田、後藤嘉也、小須田健、平田裕之、各氏の論評を所収）。

Liddell & Scott(ed.)

A Greek-English Lexicon (With a Supplement. Oxford 1968).

古川晴風編

『ギリシャ語辞典』大学書林、一九八九年。

DUDEN. *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*. 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., 1999.

