

哲學研究

第百八十六號

第十六卷
第九號

繫辭的存在

ジュールラシユリエの繫辭的存在の一解釋

(一)

澤 瀉 久 敬

一

スピリチュアリズムは自發性と創造と自由よりなるとする英國のガンの見方を肯定し、普通なされる様にラシユリエをそのスピリチュアリストの一人として見るならば、繫辭的存在はたゞそれ丈に於いて考察されることが出来る。けれども、彼の哲學の特色がその歸結に於けると共にその方法にあることを認めるならば、繫辭的存在はその先驗的綜合の立場から離して考へられることは出来ない。殊に、彼がこの存在に與へた色々の表現の内特に「繫辭的存在」なるものを採用した我々は、當然こ

の存在の方法論的起點としての述語的存在の理解から始めなければならない。しかし、先験的方法を採用する爲には、先づ、何故にかゝる方法が必要であるかを究む可きであるが、我々はそれを詳細に論ずることを止める。

意識は延長の内に生ずるのではなくして延長を成立せしめるものが意識である。併し、意識は延長の意識に終始するのではなくして、我々は意識の別の能力として感覺を持つ。否寧ろ延長は感覺を通してのみ與へられ、強度ある意識も亦感覺によつてのみ可能である。のみならず、我々が自我を延長に對立せしめ得るのも感覺である。但し自我を成立せしめる感覺は延長を可能ならしめる感覺ではない。感覺は外的感覺と内的感覺よりなる事によつてその兩者を成立せしめる所に特色を持つ。この内的感覺は言ひ換へれば感情である。しかし、意識はなほこの感情に盡きるのではなく、その感情をして、快樂を樂しみ、苦痛を煩ましめる根源的傾向即ち生きむとする意志に至つて始めて最後の分析を終る。事實としての意識の分析によつて、意識に以上のような相互に異なる能力を見出し得ることを綿密に示してゆくのが「心理學と形而上學」の心理學の部であるが、今それに觸れる餘裕はない。又かゝる意識の外に意識の意識の存すること、而してこの意識即ち思惟は事實に強制を與へるのが特

質であるが、それが可能なる爲には思惟は自身事實であつてはならぬ故 *esse ideal* が事實の内に自らを見出すことが思惟であるとして思惟の最後のよりどころが思惟の絶對的自發性にあることを示し、こゝに於いて、意識の經驗的分析的研究は先驗的綜合的方法に移る可しとするのが心理學から形而上學への必然的推移の理由であるが、險阻な路を前にひかへる我々は此處に脚を留めて詳しく彼の言を聽くことも出来ない。たゞ我々はこの様な *esse ideal* が果して存在するやと問はう。而してこれと共に存在の觀念の先驗的構成はその第一歩を踏み入れるのである。

(一) ラシユリエの思想がマルブランシュに次ぐものであるか (Proulx)、デカルトのメティクシオン時代以來佛蘭西には見ない構想であるか (Ruggiero)、それは我々には問はれてゐない。又哲學史的に、彼の思想が一方に於いて佛蘭西スピリチュアリズム及び新批判主義と如何なる關係にあり、他方カント及びその後の獨逸觀念論とは如何に結びつける可きかも當面の問題ではない。Knapp und Dunkel とのみの冷評、*désaprement concis* との歎息をおして彼の思想をその繫辭的存在の思想を中心に能ふ限り忠實に理解してみやうとするのがこの小篇の目的である。

なほ『印刷されたる書き物によつてしか彼を知らない人は、その作の内的な深い意味の正しい觀念をつくることが難い』とのブートルの言葉 (Revue de métaphysique et de morale, 1921, p. 1) に對しては、我々はその警告として受ける以上には如何ともし難い。

(二) ラシユリエに於てはあらゆる存在は意識に於ける存在である。この點については今は何も論じない。

二

先づこの様な存在觀念の存在を疑はう。けれども、この時我々は疑ひ得ないものを持つ。それはこの存在觀念が存在するか或は存在しないといふ事である。この存在觀念それ自身は疑ひ得るとしても、それがあるか或はないといふ事自身は眞でなければならぬ。我々はこの選言的判断を眞理或は存在の形式に於いて思惟する。思惟それ自身この形式によつてのみ可能である。存在觀念は疑ふことによつて疑へなくなるのである。たゞ、疑はれる存在觀念は思惟の對象としてのそれであり、それを保證するものは思惟の形式としてのそれである。思惟の對象として考察される存在觀念はその存在の保證を思惟の形式としての自らの内に持つ。この場合ひとは更にこの思惟の形式としての存在觀念を疑ふことは出来ない。何故ならば、それは同一の反覆をなすに過ぎないから。形式的存在觀念は斯くして無限に自らを繰り返してゆき、その存在は絶對的に否定し得ない。それ故この存在觀念は自らの内にその存在性の保證をもつと云ふことが出来やう。即ち形式的存在觀念は絶對的に存在するのである。

こゝで我々は一言注意しやう。デカルトは疑ふことによつて疑ふ事實及び疑ふ主體の存在の疑ひ得ないことを示した。ラシユリエがこの形式的存在觀念の段階

に於いて示さむとするのはそれではない。今のラシュリエの疑ひ得ないとするのは疑ふ事實及び疑ふ主體の存在ではなくして疑ふ思惟の必然性である。それ故こゝに所謂思惟がデカルトの cogito でないことも明かであらう。兎も角思惟する主體ではなく思惟自ら自身を保證することをラシュリエは言はむとするのである。而してそれはたゞ思惟の形式としてのみ可能である事を我々は見出したのである。従つてまた次の様にも言はねばならぬ。即ち我々の疑ひ得ない存在は、今述べた如く思惟する主體でないのみでなく、思惟された存在(主體)でもない。もの存在ではなくして存在の存在が今我々によつて疑ひ得ない存在性をもちきたつたのである。人々はこゝでヘーゲルの有^{ザイン}を聯想することも出来やう。あるものではなく、もののあることが自立的に存在するのである。この意味に於いて、この形式的存在はラシュリエによつて述語的存在と呼ばれる。即ちこの存在段階に於いては、存在の意味はたゞあることである。而もある限りよしそれが無であるとしても我々はやはりそれを存在と呼ぶことが出来る。しかし、既に述語的存在と呼ばれる限りこの存在は空虚なる存在觀念である。しかも、この特異の性格の故にこの存在觀念は無限に形式的に自身を生ずることが出来るのである。抽象的存在なればこそ自由に自ら

生ずることが出来るのである。形式的抽象的論理的必然的存在、これがラシュリエの所謂述語的存在の特色である。

では、この述語的存在觀念はいかにして實現されるのであるか。述語的存在はそれ自身に於いて存ずるとしても、それが現れる爲には我々の意識と事物を通らねばならぬ。従つて我々は意識と事實に於けるこの存在の象徴をたづねることを必要とする。さて、述語的存在觀念の特色は自己を無限に反覆存続せしめることにあつた。これに相應するものは即ち時間である。——勿論こゝにラシュリエの謂ふ時間とはヘルグソンに於ける流れたる時間である、量化されたる時間である。時間は各瞬間が自己同一の瞬間を先件として無限に存続する。而してこの時間は更に自らを延長の第一次元に於いて、即ち直線に於いて反映する。これ亦各部分は無限に同一部分を先置する。この様にして述語的存在觀念は時間と直線を象徴として自己を實現してゆくのである。然らば、この象徴を通じて實現されたる述語的存在觀念とはいかなるものであらう。それ自身に於いては同一なるものゝ同一なるものによる決定即ち論理的必然であつた述語的存在は、時間と直線に自らを適用することによつて、同質なるものゝ同質なるものによる決定、即ち機械的必然換言すれば因果的

必然となるのである。(一) 因果律の支配する世界、これが述語的存在觀念の現實的具體的表現の世界である。

以上我々は存在觀念の必然的存在を述語的存在に於いて見出した。しかし、存在觀念はこの述語的存在觀念に留まるのではない。否、述語的存在觀念はそれ自らに留まることは出来ない。何故なら、それは單なる有であつて何の有でもないが故に、その有をして有たらしめるものが必要である。形式的にして抽象的なこの空虚な存在は、正にその故に質料的な内容的な而して具體的な何ものかを欲求する。即ち述語的存在觀念にはその主體となりそれ自ら存在する存在者が必要なのである。しかも、この存在者はたゞ述語的存在觀念を補ふのみでなく、この存在者によつてはじめて述語的存在觀念は充分に説明され存在せしめられ得ることとなる。抽象的存在は具體的存在の一種のあらはれとしてのみ考へられることが出来る。於之、我々が求めてゐるものは主語的存在觀念と呼び得るものであることは最早言ふまでもないであらう。存在は先づ自らを主語として指定し、しかる後、述語として自らを外にあらはすのである。では、この主語的存在はその存在性を何に有するのであるか。それは、それ自身自立するものであり、存在自體であるからである。單なる有が

既に存在性を有するものである以上、その有をして有たらしめるこの主語的存在は當然存在性を持たねばならない。主語的存在が存在すればこそ述語的存在は存在するのであるから。但し、述語的存在觀念から主語的存在觀念への推移は論理的必然ではない。論理的必然は自己同一によつて自らを存在せしめるのみであり、その限り述語的存在觀念から一步も出ることは出来ない。自己同一の抽象的形式的必然の空虚から逃れむとして述語的存在觀念は主語的存在觀念を欲求する。而して、そこに主語的存在觀念は生ずるのである。即ち主語的存在は欲求によつて生じ自身意欲的存在である。宛も疑ひなきところに思惟なき如く、欲求なきところに意欲はない、意欲的存在は欲求あるところにのみ存在する。斯くして、具體的内容的な欲求的存在即ち自立存在、これがラッシュユエに於ける主語的存在を構成する。

然らば、この主語的存在觀念は何に於いて實現されるのであるか。この存在觀念を反映するものは何であるか。抑、具體的存在觀念の特色は、外的でなくして内的であることであり、存在の空虚なる形式でなくしてその積極的なる内容をもつことである。それ故、それに對應する意識も亦かゝる性質のものでなければならぬ。換言すれば、それは外延的なものでなく強度的なものであることを要する。而してそ

れは即ち感覺の様態が示すところのものである。しかし、あらゆる感覺は、より微弱なる諸感覺の合成である。言はゞ同時的多様性こそ感覺の特色である。而して、この多様性は意識に於いて二次元的延長即ち平面としてあらはれる。斯くの如くして、主語的存在觀念は感覺と平面を象徴とし、このものに於いて自らを實現する。而してこの感覺的意識の二要素が、それらが實現してゐる根柢の觀念に再びはたらきかける時、換言すれば、主語的存在觀念が自らの象徴としての感覺と平面を通して具體的に實現される時、存在せむとする意志は生きむとする意志、即ち意欲或は目的性となる。自立存在 *essence* は生命としてあらはれるのである。(三)

我々は以上の様にして具體的なる自立存在を見出し得た。而して、それは確かに抽象的なる形式的存在よりは存在即ち真理に價するものである。しかし、更に存在と真理の名にふさはしきものは、この具體的自立的存在をも越えたものであらねばならぬ。存在は自我即ち純粹意識換言すれば自己肯定に至つてはじめて眞の存在となり得るのである。何故ならば、主語的存在はそれ自身存在に價するものであるとしても、それはそれ自身に留まる限り、それが眞に或は絶對的に存在する事の保證をもたない。はかなき夢も夢見る人には疑ひ得ない存在であらう。しかも消えて跡

なき存在こそ夢の本質である。それ故、自立存在はその存在を自覺した時眞存在となると言はねばならない。「存在がある」なる命題は「存在が存在する」の命題にまで發展す可きである。主語的存在の獨立性は述語的存在の必然性を得て始めてその存在の保證を得る。ラシユリエはかゝる存在觀念を繫辭的存在觀念と呼ぶ。述語的存在觀念が主語的存在觀念によつて補はれた如く、主語的存在觀念は繫辭的存在觀念によつて補はれぬばならぬ。而してそのことは更に、述語的存在觀念もまた繫辭的存在觀念によつて補はる可きことを示してゐる。然らばこの繫辭的存在觀念の客觀的妥當性は何處に存するのであるか。それは前二存在觀念の存在性を可能ならしめるものであり、眞理自身であるからである。論理的必然も目的々必然もたゞこれによつてのみゆるされるのである。しかし、この繫辭的存在觀念は前二存在觀念に對し存在論的必然性を有し、且それ自身最高の客觀的妥當性をもつとしても、具體的存在からこの存在への推移自身は論理的必然でもなく目的々必然でもない。何故ならば、既に自立存在となり生命となつた存在には、それ以上を欲求する必要はないからである。只々眞の意志のみ自由に自らの欲求を離れ自らの存在を超えたるものに憩はむとする。即ち純粹知的行爲に入つて自らの欲求的存在を見且それ

を存在せしめんとするのである。斯くの如く繫辭的存在觀念は自由意志によつて生ずる。而してそれ自身自由である。今我々は繫辭的存在を純粹知的行爲と云つた。この存在は正に知的行爲である。何故ならば、若しこの存在が單に主語的存在を見るものであるならばそれは述語的存在のよくなし得るところである。しかし、述語的存在は主語的存在を可能ならしめることは出来ない。自立存在の存在を見つゝ存在せしめる存在、それは見つゝはたらく存在でなければならぬ。即ち知的行爲が繫辭的存在を構成する所以である。(悟性ではなくして理性がこの存在の原理である。)こゝでは見られるものは直に見るものである、主客未分の存在が繫辭的存在である、*essence ideal*としての絶對的思惟が反省的自己肯定をなすところに繫辭的存在觀念は生ずる。それ故にこそこの存在は自覺存在と名づけられ自由と呼ばれる。

然らば、この繫辭的存在は何をもつてその象徴とするのであるか。但し、既に感覺的存在を越えたこの存在の象徴は正當には感覺的心像の對象とはなり得ない。たゞそれは經驗的存在を通して實現し、それによつてこの存在の要素は示される。即ち、この存在の第一形式は個人的反省であり、それによつて個人は自らの生命と持續

を肯定しつゝそれから自らを區別する。これに對し、第二の象徴は三次元延長であり、その本質的要素としての深みによつて知覺を外に投影し反省的知覺となる。而して、この個人的反省と三次元延長を通じて自由存在が自らを實現する時、そこに我と世界の哲學的認識の世界が生ずるのである。哲學的認識の立場に立つ時はじめて我々は自由存在として認識され、我々の否定としての自然もまた我々の投影として思惟されることが出来る。

存在即ち思惟の發展はこの繫辭的存在に至つて止まる。宛も第三次元に於いて延長がとゞまる如く。もし以上三存在の關係を譬へるならば、述語的存在は影であり、主語的存在は體であり、繫辭的存在はそれ自身である。たゞ、繫辭的存在に入り得ぬものに對してのみ夫々他の二存在が絶對的存在としてあらはれる。運命はたゞ運命に従ふ人にもみ存し單なる自然科学者にとつては思惟も情意もまぼろしに過ぎない。

(一) 人々はこの演繹を以て人爲的とするかも知れぬ。セアイユは明かにそれを言つてゐる。(Scailles: La philosophie de Jules Tachelier. p. 78) けれども我々はかゝる點にまでつき入ることを止めてラシユリエが言はむとするところを理解するに
とゞめる。

(二) 我々は廣義に於いてこの語を使用する。即ち廣義に於ける sensation 又或は Gefühl を意味せしめる。

(三) こゝで謂ふ目的性とは實現さる可きものへの目的性ではなくして、自らの内に存する目的性である。それ故、我々は目的内存在或は有極性なる譯語を使用するのが適當であるかも知れない。けれどもラシュリエはかゝるものを *finite* としそれに對し前の意味に於ける目的性を自由としてこの兩者を區別する故、我々も彼の用語に従つてかゝるものを目的性と呼ぶ。従つて、この目的性なる語が何を意味するかは注意せられねばならぬ。

三

上來我々はラシュリエの繫辭的存在が大體に於いて何を意味し、いかにして先驗的に構成されるかを見てきた。これから少しく綿密にこの繫辭的存在を具體的に眺めて見やうと思ふ。

繫辭的存在の特色は反省と自由と知性にあつた。我々はこの特色の内知性から考察を始めやう、他の二特色はこれを通して次々に理解されるであらう、元來それらが全然獨立的に存するものでないことも言を俟たない、否具體的にはそれを區別することすら出來ぬ、理解のみが分析を要求する。然らばラシュリエが繫辭的存在に於いて知性といひ思惟といふものは何であるか。それは、先づ論理的思惟ではない、論理的思惟はラシュリエに於いては述語的存在に於いて現はれるものである。既に述べた如く、はたらくものとしての繫辭的存在は單に見るものとしての思惟では充され得ない。意志的なるものにしてはじめて繫辭的存在を可能にし得る。しか

し、ラシュリエに於いて意志は第二の存在に於いて現れるものである。それ故、繫辭的存在の知性を明かにする爲には、先づラシュリエに於いて生きむとする意志が何を意味するかを明確にすることが必要である。而もこの問題の解決は一見して感ぜられる程容易ではない、ブーグレに對して『シヨウペンハウエルの誤謬は知性なき動物的なる生きむとする意志をたてた點にある』と語つた彼の言葉を見出す時、我々は知性と意志のほぐし難き纏れの前に置かれた様(一)にさへ思へるのである。

存在の先驗的構成に於いて、生きむとする意志の要素は感覺であつた。それ故この見方を採用するならば、主語的存在に於ける生きむとする意志は「實踐理性批判」に於ける意志ではない。感覺のまゝに操られてゆく生の原理、それがラシュリエに於ける生きむとする意志である。この限り我々はこれをシヨウペンハウエルのそれから分つことは不可能である。のみならず、心理學の部に於いて彼が説く生きむとする意志も亦かゝるものである。否、それはこの點を一層明示してゐる様にすら見える。快を求め苦を嫌ふ無意識的傾向こそ我々を動かすものであると説くからである。それ故、ブーグレへの言葉を理解する爲には更に他の文献を漁らねばならない。而して、こゝに我々には歸納法の基礎を見出す。しかし、屢論せられるこの篇と

「心理學と形而上學」との關係に就いて、それを我々の立場から論證する暇は今の我々にはない。たゞ、我々はこの篇に説かれる目的因の支配する世界が後者に於ける主語的存在に相當する様に見えるとのみ言はう。従つて、この世界が如何なるものであるかをさへ知ればいゝことゝなる。然るに、それは亦我々の從來の所見を保證するのみである。何故なら、目的的法則はこゝに於いては感覺の原理であると共に思惟の原理であるが、しかもその思惟は實踐理性としての思惟ではなくして、因果的必然の統一者としての、言はゞ有機的思惟であり、感覺的思惟であるからである。それ故にこゝにあつては眞理は美とせられた。然らば結局ブーグレへの言葉は、その知性を以て實踐理性と解する限り、我々には不可解のものとして殘されねばならぬであらうか。我々は上よりの文献的考察にも不拘否と答へたい。蓋し、ラシユリエがその存在論に於いて強調せむとするのは存在の段階性と各存在の獨立性である。上位の存在に對して scabellum であると共に表徴である下位の存在も、それ自身に於いては獨立的な存在である。この意味に於いて、思惟は主語的存在にとゞまる限り生きむとする意志としてのみ存し得、感覺的存在としてのみ存在し得るのであるが、もし自らの存在即ち繫辭的存在に入るならばそれは知性的存在として自らを見る

ことが出来る。かゝる意味に於いて、生きむとする意志は哲學者にとつては知性をもち乍ら、その存在自身は動物的存在である。感覺的存在に終始する限り人々は感覺的生活から逃れることは出来ぬであらう。而も一旦この世界を離れて繫辭的存在に入るならば、感覺的存在は自らの表徴として見られ、人々は安けき靜思の國に憩ふことが出来るのである。もし、ラシュリエの言葉の意味を斯く解することがゆるされるならばラシュリエの生きむとする意志は意欲的存在である。而して主語的存在は一般に有極的存在なるが故に必然的存在である。或は寧ろ運命的存在と言ふのが適當であるかも知れない。

然らば繫辭的存在に於ける知性とは如何なるものであるか。今我々は靜思の國であると言つた。しかし、それは單なる靜觀ではない。鏡がものを映す如く、主語的存在を冷たく眺める存在は述語的存在である。鏡の映すものは自らならぬものである。繫辭的存在は對之自己自らを見る。主語的存在を自らとして見、感覺的存在を自らの内に安はしめるものが繫辭的存在の知性である。然らば、他を己とし外を内にする事は如何にして可能であるか。こゝに我々は行爲を必要とするのである。併し、ラシュリエの行爲は情意的なる行爲ではない。或は少くともその色彩は極め

て薄められる。彼に於いては、行爲の本質は判断的思惟にあるのである。而して、かゝる思惟が繫辭的存在に於ける知性である。我々は自ら反省し、判断し、肯定する事によつて、主語的存在の束縛から逃れ自由の繫辭的存在に入ることが出来る。まことに、この存在こそ自由と呼ぶ可きであらう。何故なら、こゝに於いてはあらゆる存在は自らを肯定して存在するのであるから。即ちこの境地に於いては存在するものを肯定するのではない、肯定することによつて存在するのである。それ故、こゝに於いては過去が現在を規定すると言ふことは出来ない。我々は常に創造し常に自らを出てゆく。併し、一旦創造されたるものは最早自由ではない。そこでは強制の鐵鎖がそれらを逃れ得ぬ必然の牢獄に閉ぢ込めるのである。(しかも、その牢獄を以て自ら選むだものとなし、その内にあつて靜かに微突むところに繫辭的存在の靜思があるが、今はこれには觸れない。)否、我々はこの必然を逃れて創造することは出来ない。生れることは死ぬことである。存在論的には主語的存在に對して優先的な繫辭的存在は、存在的には前者にその位を譲るとも言へやう。この點に於いて、ラシユリエが繫辭的存在を、それ自身に、主語的存在を、身體に比したことは眞に適切である。精神は身體を通してのみ存在する。その本質に於いて自由なる存在は、その

存在様式に於いて必然であるとの彼の言葉もかくして解せられると思ふ。かゝる意味に於いて、我々は自ら選むだ運命を歩むとも言ひ得る。しかし、正當には繋辭的存在に於いては我々は休みなき選擇を續けると言ふ可きである。

こゝで我々はこの選擇なる語を正確にしやうと思ふ、この語の正當なる理解は彼の自由の概念を明かにするから。さて、ラシュリエは「歸納法の基礎」に於いて、選擇の自由を否定し發明のみを自由と呼んだ。而してその理由を以て、選擇の自由は實は目的々必然であり發明のみが新しいものを生ずるからとした。けれども人々は次の如く反駁し得る様に見える。即ち、發明は目的をもつことによつてのみ可能であり、彼自身發明は目的因の支配を受けるとする以上、選擇の自由に對すると同様發明もまた目的々必然と呼ぶ可きである。ドーリアアックが「歸納法の基礎」を以て目的々スピリチュアリズムとし、「心理學と形而上學」を以て自由のスピリチュアリズムとしてをるのは、若しラシュリエが發明を以て自由とする斯の最後の箇所に注意しつゝなほこの區別を主張せむとするのであれば、彼の言はむとする意味もかゝるものではないかと思ふ。併し發明なる概念は我々にとつては別の意味をもつのである。蓋ふに、普通選擇なる概念に於いて表さむとするものは選擇さる可き物とそれを

選擇する目的因を必要とする。而して、その目的因によつて既存の存在物の一方を肯定し他を否定する過程が即ち選擇である。それ故、選擇に於いては新しき存在を生ずることは出来ない。限りなき否定の過程それが選擇の過程である。これに對し、發明はいはゞ肯定の過程である。蓋し、發明とは、最も廣義に解する時、既存の不完全を通して新しきより、完全なる存在を生ずることであるであらう。従つて、發明に於いては存在せしめるものゝ否定はない。たゞ肯定のみがなされるのである。強ひて言ふならば、こゝに於ては否定は同時に肯定である、肯定への契機としてのみ否定は存するのである。従つてまた、目的因なるものも、發明に於いては選擇に於ける様に存在せしめられるものゝ外に置かれるのではない。發明にあつては目的因はたゞ肯定を通してのみ自らを實現してゆくのである、肯定される存在を外にして目的因はないと言はねばならぬ。而して、斯くの如き自ら目的である存在、これこそ自由存在なのである。ラシユリエが發明なる概念の下に主張せむとする自由は正に、第二批判に於ける自由の概念に該當するものであると思ふ。而して、心理學と形而上學に於いて彼が選擇なる言葉の下に言はむとするものは、^(八)歸納法の基礎に於ける發明に相應せるものとしたい。それ故にこそ彼は好んで肯定なる言葉をも使用

し、更には創造なる語をさへ用ゐたのである。こゝで人々は一つの興味ある對比に氣付くであらう。即ち、ラッシュリエは創造を示すに發明の概念を用ゐ、ベルグソンはそれを創作に擬へることである。このことが二氏の明白なる對立の一つの現れを示してゐることは言ふまでもないが、我々はこれによつて知性なるものがラッシュリエに於いて何故に自由であるかを理解したい。

繫辭的存在を理解するにあたつて知性からはじめた我々は、それに聯關して今その自由をも理解することを得た。それ故、今や我々に殘されたものは、その反省のみである。さて、以上の様にして我々は自由に選擇する。しかし、我々はその選擇によつて果して求むるがまゝのものを獲得することが出来るであらうか、恐らく選ばれたるものは尙完全なるものではあり得ないであらう。或は更に、選ばれたるものは反つて我々にたい後悔をのみ殘すものであることすら起り得るであらう。しかも、選ばれたるものは、我々に負はされたる存在である。永遠の神のノートに記録せられたるこの選擇を消すことは最早我々には不可能である。もし消さむとすれば、それはまた新しく記録せられるに過ぎぬであらう。のみならず有形的必然的形式によつてしか自らを現はし得ない自由思惟は、自らをそのまゝ現はすことは出來

い。自らを表現することによつて、それは反つて自らを隠さねばならないのである、斯くして、我々は更に新しい存在へと創造をつづけなければならぬ。しかも、それは斯くの如く負はされたる不完全の過去を通してのみ可能である。過去が不充分なればこそよりよき存在を尋ねるのであり、罪あればこそ救を求めるのである。さきに、發明を以て既存在の不完全を通じてより完全なる存在への過程であるとしたのもこの意味に外ならない。この様にして、我々の選擇には先づ負はされたる過去への反省がなければならぬ。可能的なる未來によりよき存在を見出す爲には必然的なる過去への反省が必要である。こゝに於て、人々はラッシュユエに於ける繫辭的存在の反省が何を意味するかを一度理解し得る。而してこの反省と同時に創造の自由が存することも見易いことであらう。けれども、眞の自由はかゝる反省にもとめる限りなほ不充分である。既存在の必然性に制約されたる自由はなほ眞の自由と言ふことは出来ぬ。完全なる自由は自らにのみよるものである筈である。その爲には既存在を以て自らに負はされたるものと見ることを止めねばならぬ。即ち、既存在への反省を以て絶對的思惟の自己反省であると思得る時はじめて完全なる自由は實現されるのである。絶對的思惟の自己反省こそ繫辭的存在の反省である。

發展過程にある繫辭的存在の反省が上に我々の見たものであり、完全なる繫辭的存在の反省が即ちこの絶對的思惟の自己反省である。而して若し、前者の創造の自由を以て歴史に於ける自由と云ふならば、後者の自由は超歴史的自由と呼ぶことが出来る。こゝに立つ時存在は永遠の過去より永遠の未來に流れゆく時間の内にあつてしかも永遠の今に住することが出来るのである。或はむしろ永遠の今の弛緩的形態が流れゆく時間であると云ふ可きである。

今まで我々は繫辭的存在を主語的存在との關係に於いて、而してそれを通して、それ自身に於いて考察してきた。しかし、繫辭的存在の研究はこれ丈では充分でない。何故なら、繫辭的存在は我々各人に現象してのみ現れるが故に、個人的思惟がいかにして超個人的遍在的思惟に結びつくかの問題が解決されねばならぬからである。これに對しては、ラシユリエは「心理學と形而上學に於いてはたゞ強制の意識の一語を以て答へるのみである。併し、強制なる概念は單に理論的必然のみを意味する」とも出來、彼が用ゐる意味もこれに近い様に見える。しかし、かゝる強制によつて個別的繫辭的存在を遍在的繫辭的存在にまで高めることは不可能である。これは當然道德的必然であらねばならぬ。それでは、これを如何に解す可きか。こゝで我々

はブーグレへの別の言葉を引用したい。即ち、道徳を維持する爲には個人の不死への信念が必要ではないかとの問に對し、彼は寧ろ個人ペルソナリテから出ることが必要であることを述べてゐる。^(十二)然らば個人から出るとは一體何を意味するのであるか。セアイユの紹介による彼の道徳論は、この意味を次の如く解することを許す様である。

個別的思惟は遍在的思惟に入る爲には、先づ自らを否定しなければならぬ。しかし、その單なる否定は直ちにそれを遍在的思惟に導き得可くもない。それは個別的思惟の否定による遍在的思惟の肯定でなければならぬ。然らばこのことは如何にして可能であるか。こゝに我々は個人の全體に對する自己犠牲なるものを見出すのである。しかし犠牲なるものは自己否定である、その限り全體への犠牲とは全體の肯定による個人の否定であり、かゝるものはよく我々の求め、ものたり得ないのであるから、個別的思惟にして同時に遍在的思惟なるに至つて始めて我々の問題は解決されるのであるから。併し、繫辭的存在に於ける犠牲の眞概念はかゝるものではない。繫辭的存在の根本原理なる自由の概念をかりて、このことを見やう。さて、個人は自由を探索する。しかし、個人は自らの自由に執着する限り自由とはなり得ない。主語的存在に於いて目的性が反つて必然性であつた如く、個人の自由は

反つて必然である。個人が自由になる爲には斯かる自由を捨てねばならぬ。個人は自らの自由を全體に捧げた時始めて自由となる。こゝに於いては自己否定が即ち自己肯定である。全體への犠牲とは即ち斯かるものである。我々はこれを義務なる語であらはず事も出来る。^(十三)義務こそ自由である、しかし、義務が單に義務である限りそれは自由ではない事は、犠牲が單なる犠牲である限り自己肯定たり得ないのと同様である。それ故我々は義務を以て自由と知り得なければならぬ。その爲には個人は自らを全體の部分として知る事を要する。かくしてのみ、義務は自由として現れるのである。しかし、眞の自由はこゝには尙實現される事は出来ぬ。自由は個別的思惟が直ちに遍在的思惟として知られる時、或は寧ろ遍在的思惟が個別的思惟を以て自らの限定として反省し得る時完成せられる。眞の自由は義務なき義務である、若し最初の自由を以て全體に於ける自由と呼ぶならば後者は特種なる意味に於いて超全體的自由と言ひ得るであらう。個別的思惟を以て遍在的思惟となし得る繫辭的存在の自由は斯かるものである。而して、この超全體的自由と先に述べた超歴史的自由とが合成される時、こゝに完成されたる繫辭的存在の絶對的自由は實現されるのである。感覺的個別的存在がこの繫辭的存在に入る爲には、主語的存

在から繫辭的存在への路と、個別的存在から遍在的存在への路の二路を辿らねばならぬ。併し、哲學者にとつては存在するものはこの繫辭的存在のみである。あらゆる存在はこの存在に於いてのみ存在論的に可能となる。流れゆく歴史の内にあつて永遠の今に住し、個我にして個我を超越する時、一切の存在はその存在根據に於いて理解され得るであらう。存在を知らむとする者は、先づ己自らを知らねばならぬ。

(一) Revue de métaphysique et de morale, 1921, p. 1.

(二) J. Lachelier—Du Fondement de l'induction suivi de psychologie et de métaphysique, 1924, p. 162.

(三) *ibid.* p. 137. et suiv.

(四) *ibid.* p. 76. et suiv.

(五) *ibid.* p. 83.

(六) 上述の言葉は、もし知性を *knowledge* と *wisdom* に區別するならば、ラシユリエは生きむとする意志に *knowledge* の必要を強調した様にも解せよう。斯くすれば主語的存在はハイテツガーの所謂日常性アムタージュリツクシャイトに相當するものとなる。しかしラシユリエの説く知性は人間性の原理であることは彼の全體系を通して見るならば、或は上述の言葉の前後關係に照して見るならば明かであらう。従つてまたラシユリエに於いては主語的存在は日常性よりも寧ろ動物性を意味するのである。

(七) L'année philosophique, 1896, p. 115.

(八) 従つて發明なる概念は、我々の使用する意味に於いては、ハイテツガーに於ける *Zuhandensein* ではなく *Existenz* に關するものである。

(九) Lachelier—Du Fondement de l'induction, p. 171.

- (十) par ex. Bergson. *L'évolution créatrice*. p. 261.
 (十一) *Revue de métaphysique et de morale* 1921. p. 26.
 (十二) G. Sæilles. *La philosophie de Jules Lachelier*. IV.
 (十三) ヘアインユの使用する義務なる語は適切であるが、彼がこれと共に用ゐる同情なる概念はラシユリエの今の思想を表はすには適當でないと思ふ。

四

ベルグソンは「哲學的直觀」の一篇に於いてあらゆる哲學體系の根柢には唯一の哲學的直觀の存することを述べた。もしこの説を肯定するならば、ラシユリエに於いてそれに相應するものは繫辭的存在である。それ故、この存在の具體的理解によつて始めてラシユリエの哲學は澄明なる光の下にその全面を表示することが出来るであらう。我々が、上來、繫辭的存在に焦點をおいてその考察を續けてきたのは正にかゝる理由によつてである。しかし、ラシユリエの哲學の特色はかゝる繫辭的存在を先驗的に導出したところにあると言はねばならぬ。彼はその方法によつて佛蘭西スピリチュアリートの内に特異な位置を占めるのである。哲學史的にスピリチュアリズムの内に分類せられる彼の哲學が、また新批判主義中に入れられるのもこの理由による。しかし、こゝで我々は問はねばならぬ。彼は果して存在を先驗的に構

成し得たであらうか。彼に於いて述語的存在觀念の措定及びそれより主語的存在觀念へ、更に主語的存在觀念より繫辭的存在觀念への推移は彼の主張する如く先驗的に綜合構成せられたであらうか。ノエルはこの三つの存在を以て『第一の抽象的存在以外のもは、この存在論の前にある心理分析の要約から引き出された様に見える』と言つてゐる。この推移は少くとも充分に彼によつて論證されてはゐない。

(三)

これに對し、セアイユはこの推移を論理的必然ではなくして精神的必然であると言ひ、ノエルも一度はさきの様に言ひつゝ、後には、この推移には無説明の假定があるも

(四)

事實上我々はこれの直接の意識をもつとしてゐる。我々としても、この先驗的構成の原理が論理的必然ではなくして精神的必然であることは認めねばならぬであらう。しかし、少くとも先驗的構成を標榜する以上、發展の原理は各發展段階それ自身の内に含まれねばならない。然るに、述語的存在の原理は論理的必然であり、その限りこゝには欲求をなすことは不可能であり、主語的存在は意欲を原理とする限り、こゝに自由意志を入れることは出来ない。これはいかに解す可きであるか。こゝで我々は、この先驗的構成をなすに當つて「意識は、それが包む一切のものと共に、自由と知性へ引きつけられることを豫想した」との彼の言葉を見逃してはならぬ。而して、

これを通してラシユリエは無意識なる原理を無意識的に立てたのであるとするこ
 とは不可能であらうか。無論、自由と知性に引かれる意識の無意識である。若し、か
 らる無意識を根本原理とすることが許されるならば、必然的存在はその根柢に存す
 るこの無意識が自らを表はすことによつて意志的存在となり、意志的存在に於ける
 この無意識は更に自らを表はすことによつて思惟的存在となることが原理的に理
 解され得るのである。然るに、かゝる自由への傾向こそスピリチュアリズムの根本
 原理である。それ故、我々は最後に次の如く言ふことが出来る。即ち一旦スピリチ
 ュアリストから離されてカントに結び付けられむとするラシユリエは、先験的方法
 を採用した點に於いては、明かに佛蘭西に於ける代表的カント派であり乍ら、その方
 法の根本原理を通して再びスピリチュアリストに歸るものであると。而して、近世
 佛蘭西スピリチュアリズムの先驅者であり且ラシユリエへの影響大なりとせられ
 るラヴェーソンの哲學の根本原理が正に上述の無意識であることを思ひ出すなら
 ば、我々のこの主張は哲學史的にも承認され得る可能性が存する様に思へるのであ
 る。

(一) ベルグソンやアートルが佛蘭西の傳統的なる實證的方法を採用することは言を俟たぬことであらう。

- (二) 併し、ラシユリエの批判論がルノーヴェイエのそれと同一類に置かれることは如何かと私は思ふ。この點に關しては、フランスに於ける最初のカントの正當なる理解者はラシユリエであると云ふパロテイの見方が大體正しいのではなからうか。
- (三) *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, p. 253.
- (四) *Séailles. La philosophie de Jules Tacheier*, p. 82.
- (五) *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, p. 253—p. 254.
- (六) こゝに私はラシユリエの哲學のあわたゞしき素描を終る。繫辭的存在を中心として、兎も角も一應彼の哲學の全體を理解してみやうとするのが私のねがひであつた。しかし、餘りにも粗雜なる敘述と解釋は私自身深く慙づるところである。これに對し、私は、ドーリアツクのラシユリエ研究の結語をそのまゝ借りて纔に自分自身への慰めとしたい。『今我々がその敘述を試みたものゝ妥當性の研究によつて起される問題は無論無數にある。……(しかし)批判をする前にまづ理解せられねばならぬ。我々のなさむとしたものは正にそれである。では、我々はほゞそれに達し得たであらうか。兎も角、もし我々が餘りに屢々、のみならず餘りに重きあやまりを犯したとすれば、原文の難解がその辯護に役立つであらう。それにして、いらざる骨折りをしたのではないと思ひたい。』