

哲学研究

第四百九十八号

第四十三卷
第四册

歴史に於ける行為と反省

島 芳 夫

一

始めにロゴスありきというヨハネ福音書のロゴスとは行為であるとファウストは解した。聖書はこれを神の創造的行為としようが、我々はこれを人間の立場から、人間歴史に於ける人間の行為として理解する。だが歴史に於ける人間の行為は人間主体の行為であって動物の行動ではない。従って、それは本能的無自覚的行為でなくて反省的自覚的行為である。問題はこのような主体の反省的自覚的行為とは歴史に於ては如何なる有り方をもつかということである。或は「歴史に於て」という言葉は無用な附加物であるかも知れない。蓋し主体の行為としてこれを動物的行為から區別した時、我々は既に自然の世界から歴史の世界に踏み込んだといえるからである。それにも拘らず、我々が敢てこのような限定をするのは、主体性と歴史性とは必ずしも同一化されない場合があるからである。否、行為の主体性はその歴史性と矛盾する。少なくとも前者は後者を越えた何物かをもたねばならぬとされているからである。一般にイデアリスムスといわれる立場、特に先験的観念論はかかる考え方を特徴としていた。勿論主体はイデアではなくてイデアを見るもの、これを創造するもの、即ち働くもので、見られるもの、働かれるものではない。主体はかかるもの

としてイデーを志向し、イデーを創造、現実化する。然しかかる主体の行為には明らかに反省の契機を含んでいる。反省を欠く行為は本能的行動と區別出来ないだろう。然るに反省は行為を越えてこれを省みる働きである。反省も主体の作用であるが、反省される作用と反省する作用とは異なること、恰も色を見る作用とこの作用を反省する作用とは異ると同じである。ところで反省判断力はカントによれば、与えられた特殊に対して普遍を求めることを特徴とする。彼は反省判断力の客観性を拒否したが、それはさておき、反省は特殊に普遍を求めることにより、普遍の方向に特殊を反省することであり、時間的特殊を越時間的イデーの方向に自己内反省をするのである。この自己反省的行為は自由の本質的契機を成す。主体がその行為のあるべきようを反省し、自律的に意志決定するところに実践的自由がある。実践的自由の本質的契機としての実践的反省はどんな構造をもつだろうか。道徳法は普遍必然的法であるとすれば、このような法の探究は超越的に行われねばならず、それは「理性の事実」として純粹実践理性の内部に見出された。第二批判はかかる事実の単なる指示にとどまり、その可能性の根拠の説明は人間知識の限界以上のこととして断念せざるを得ない。反省はかかる根本事実にまで遡り、その事実の有り方を分析、確定した後、この法を特殊な所与的行為に応用する。これの応用が実践的判断力の仕事である。だから、実践的反省は原理の分析とその応用という二つの仕事を行う。だが実践的判断力は超越的法を個々の場合に適用する時、両者の演繹的綜合を媒介する第三の原理が必要になる。この推論式の媒介項が普遍的自然法則の範型である。然しかかる実践判断力の図式たるべき範型は何等の構想力を含まぬ極めて無内容なるもので、推論式の小前提の媒介性を欠いている。実践的推論式の小前提は実践の個別的性格上、具体的知覚を含まねばならぬことはアリストテレスの指摘する通りであるが、カントの範型論はこの点を無視している。そして、かゝる欠陥は実はその根本前提である道徳法の分析に端を発するのである。即ち、カントは実践的反省の原理である道徳法を当為として厳しく存在と対立させるだけでなく、道徳法の存在根拠としての自由又は自由の主体としての睿智の人間をもイデーとするのである。これは道徳法と自由を同一の実践的自覚の両面とす

る彼の考え方では当然の帰結であるが、然しこのような超越化の徹底的遂行はそれ自体に内在する問題を表面化せざるを得なくなる。道徳法が如何なる意味で厳密な超歴史的普遍性を具えているかはそれ自身問題であるが、主体の本来的有り方としての自由そのものがイデー化されると、我々の主体的存在そのものが非存在化され、空中分解するであろう。イデーとして反省された存在は最早現実的存在ではない。自由を——自己自身の存在の仕方としての自由を——イデー又は要請として反省する我は如何なる存在であるのか。反省される主体と反省する主体とは当為的イデーの主体の有り方に対する反省的行為的主体として区別されるが、然し同じく主体としては同一存在である。自由を純然たる道徳法と同一視するならとも角、それを主体の可能的存在と見る限り、主体の存在から区別されたイデー的ノエマ的存在と見ることは出来ず、主体自体の存在の仕方として現実化されつゝある主体の可能存在である。主体存在は単なる法一般と異り、自己の可能存在と現実存在の動的統一主体である。自由を本来の自己存在として反省し、これに従って生きようとする主体は既に現実的に自由であり、自由に生きている。パウロが「我が志す善はなさず、厭う悪は却ってこれをなす」と云う時、彼は善悪を自主的に区別しているのであり、その限り既に自由の人である。

(1) Aristotle, *Ethica Nicomachea*, II,47a-II,47b15.

カントが過去の行為を既に起つたにも拘らず、これを行うべきでなかったとして悔いるのは道徳法の超時間的当為によるものと云っている⁽¹⁾。確かに形式的抽象的に規定された道徳法は時処に無関係に普遍的妥当性を有しているから、過去の一時点で生じた特殊な行為でもこの時点で無関係にこれを普遍的道理に従って悪として反省、後悔することが出来る。だがここで問題になるのは、第一、時間的場所的存在としての個人の主体的存在が如何なる仕方にかかる超越的法的を知ることが出来るだろうか。第二、たとい普遍的法を公理として反省するにしても、反省する主体と反省される主体の行為はそれぞれ現在と過去の時点に位置するものであるから、過去に対する悔いは超時間的妥当性の次元に存在するのでなく、超時間的次元と時間的次元の相互接触として始めて理解されるという点である。

第一の問題はアプリアリ、即ち先験的綜合的命題は如何にして発見されるかという問題に他ならず、第一批判の分析の可能根拠とも関係する。そして、第一批判に於けるアプリアリの分析はアリストテレス以来の論理学の遺産と、ユークリッド、ニュートンの幾何学、物理学の結果、即ち学問の歴史的成立に導かれていることは明らかである。特に重要なのは、所謂コペルニクスの転回としての認識主体の確立は近代科学の実験的方法に示唆されていることであり、これはカントが第一批判の序論で告白している通りである。科学者が実験主体となって一定の仮説の下に対象を能動的に操作して解答せしめ、自然に支配されず、これを反対に支配するという構成的方法は、近代の立法的主体の確立の運動に基づくことは明らかである。換言すれば、アプリアリの発見は単に学問の発展のみならず、一般に社会的文化的発展に媒介されている。このことは、一見歴史的制約性を総て捨象したかの如く見える第二批判に就いてもいい得るであろう。第二批判自体が第一批判の土台を成す立法的主体性の近代的思想の体系的発展なのである。勿論実践的自由は悟性の立法性と異り、それを実現する例は極めて少ないから経験概念でないことはカントの強調するところであるが、然しそれにして第二批判は第一批判の如く学問の事実をアプリアリ発見の土台にしていながら、然しその代り彼自身を含めた人々の実験的体験を引用して説明に生彩を与えているし、これは特に良識の分析から始めた「道徳形而上学原論」に於て著しい。自由が若しイデーに過ぎぬなら如何して悪に対する責任を論じたり、自由を少なくとも可能性として示すことが出来よう。自由を当為に於て可能であると人々が確信出来るなら、それは又事実でもあることの論証である。可能性は存在可能性であり、最早単なる思考のイデーでなくて存在の領域におかれたのである。可能存在ならば、それは努力によって現実存在になる場合がある。「如何なる權威にも屈せず、真実の証言をせよ」という当為に即して我々はこれをなし得るという自由の能力を確信する。この可能性は可能性なるが故にその実現が妨げられるであろう。然し又この妨害を知るが故に我々は未来に向ってより多くその実現に努力するであろう。そうとすれば、現在の可能性は努力に於て現実的切線を未来的方向として含む切点となる。のみならず、現在は時間

の系列では未来への現在であると共に過去からの現在であり、従つて過去の可能性は現在の現実性としてその挫折と共に存在する。同時に、時間は歴史的世界の時間として、多数の個人の共在によつて多元化すると共に、このような多元的モナド的時間では可能性とその挫折と実現は全時間の系列に於て、各民族と各個人の歴史を充すであろう。自由は最早要請でなく、輝かしい人類の歴史的内容にならう。

第二、若しアプリアオリが認識に於てのみならず実践に於ても、分析的でなくて総合的であるとすれば、それは歴史的行爲に於て同時に認識され、反省され得るものである。道徳法は超時間的理性法であるとしても、それは、それにも拘らず、と云うよりその故にこそ時間の中に実現される所に永遠の深い意味が示されるのである。永遠が静止でなくて働くものとすれば、又逆に、時間が活動の中に高い目的の実現を目ざすところに活動の深い意味があるとすれば、永遠と時間はそれぞれの対立性の故に他を求めざるを得ないのである。カントが、主体の心構えは聖なる心構え、——道徳法と心構えとの完全な一致——に向つて「無限な進歩」を続けるといふのは、時間をその未来性に於て特に強調するのであるが、然し「無限な進歩」は実践的時間の貧しい理解と評すべきであらう。単に無限な進歩と云えば、我々の生活の各時点、各個人や民族の各々の時点は皆未完成となり、それ自身の内在的意味を失うことになる。そこでカントには、行爲は無限な進歩であるが、個人の生涯の全体は神の前では少なくともその心構えに於て完成態に於て見られるとも云う。これは心構えと行爲の区別を前提としている限り未だ十分な解決とは云い難い。神の如き総てを見通す全知全能者の前に立てば総ては未完成なものと見られようが、然しその深き叡知の前では各瞬間が行爲と心構えの全体に於て見られ、それに固有な積極的消極的価値が見通され得よう。例えば、アウグスティヌスの回心までの心は絶えざる魂の二元的闘争の過程であるが、それが単に無限な進歩の過程として一括的に評価されるべきでなく、その接近と挫折とが一々の瞬間に於てそれ自身の完結した意味をもつと共に、回心への一步一步の前進とも見られよう。要するに、各瞬間が同時に未完成、完成、完成の崩壊の各様相を示すものと云えよう。道元曰く、「後の事、

明日の活計を思うて捨つべき世を捨てず、行すべき道を行せずして、あたり日夜を過ごすは口惜しき事なり。ただ思いつて明日の活計なくば飢え死にもせよ、寒え死にもせよ、今日一日道を聞いて仏意に従つて死なんと思ふ心を先ず発すべきなり」⁽²⁾

(1) Kritik der praktischen Vernunft, 5. 113-115 (Phil. Bibl.).

(2) 正法眼蔵隨聞記三、十三

二

カントが自由を因果律を越えることによって時間を越えるとしたのは、因果律と時間とを併関的に考えたからである。然しこの両概念とも更に考うべき問題を蔵する。カントが考えたのは客観的物理学的时间である。かかる時間は未来が現在となり、現在が過去になり、この流れを永久に繰返し、この方向を逆転出来ない不可逆性を有する。そして、現在から過去への移行が存在から無への死滅であり、未来から現在への移行は無から存在への誕生である。然し物理学的时间は元來客観的事件の先後の位置付けのわくであるから、「生きた時間」でなくて一種の空間であり、空間化された時間であることはベルグソンの云う通りである。然しかかる時間は物理学的时间の約束として採用されたに過ぎないのであるが、同時にそれは別の重要な物理学的时间である原因性と結合することによって愈々「生きた時間」から離れる。即ち因果性は時間的に先行する事件を原因とし、後続の事件をその結果と見做す結果、時間的継起に法則的結合関係を与える。而も、この関係が必然的であればあるだけ事件の法則的結合関係は完全になり、物理学的时间の要求にかなうであろう。自然因果律では過去は現在を、現在は未来を因果関係的に規定する。これは時間先後関係から云つて当然である。ここでは、時の流れは過去が根本的に現在と未来とを規定すると考える結果、決定論的に法則化されるのである。だが自然因果関係の時間系列を逆に考えることも出来る。自然因果系列では過去

が現在と未来とを決定するが、逆に過去が現在から、現在は未来から生成するところから現在が過去を、未来が現在を規定するという逆の規定関係が可能である。これは自然因果関係の逆転であり、両者の同時存在は因果的相互作用になるが、特に目的—手段関係に基づく行為は後者の因果性を目的論的因果性として含む。因果関係の同時存在としての相互作用はカントによって力学的共同体として規定された。⁽¹⁾この範疇は自然界だけでなく、歴史的世界にも重要な意味を有するであろう。それは主体が他の存在—それは自然、他の主体、時代等意味する——によって影響されるだけでなく、主体としてそれに働きかける可能性を意味する。この相互作用が実践に発展させられなかったのは、自由による因果性と自然因果性とが二世界論的に分離されたからである。

(1) Kritik der reinen Vernunft, S. 245ff. (Phil. Bibl.).

既にカントは第二批判に於て、欲求能力を「その表象によって、これらの表象の対象の現実性の原因となる能力」と規定している。⁽¹⁾行為は目的因果性としての欲求の運動である。目的行為に於ては目的と手段の関係は原因と結果の関係をはっきり返したものと認められる。目的は善きもの——一般的な意味で——であるが、これを実現する原因が手段として——例えばある行為——認識された時、目的を結果とし、行為を手段として企図決断実行する行為系列が始められる。だから第二批判に於てもかかる目的因果性の認識は必要であり。この認識がなければ実践理性は感性界で働くことは出来ない⁽²⁾とされている。ただ自由による因果性と自然因果性とはそれが共に目的因果性であるにも拘らず、根本的に異なる範疇である為⁽³⁾にその結合の可能性は第三批判の目的論反省原理によらねばならなかった。確かに自然全体が合目的か否かの如き反省は客観的判断力には属しないであろう。然し私が今まで使用している反省と云う言葉はかかる主観的反省的判断力の如きものを意味していない。それは決定論的時間概念を前提とする目的論的反省とかかるものを認めないものとの相違に帰着するだろう。

(1) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede S. 9 (Phil. Bibl.).

(2) A. a. o. S. 59.

嘗て田辺博士は「カントの目的論」(一九二四)に於て、自由を恰も自然の目的として、自然はこれを実現する手段であるかの如く反省する目的論を自覚的目的論と規定し、道德の創造的意志を反省的内容的に自然に即自、対自的に媒介する原理であるとされた。第三批判は主として歴史よりも自然合目的性が論ぜられ、特に自由と時間との関係は全然触れられていないから、我々はこの方面に考察を向けねばならない。カントも云う如く、我々が幸福のイデーを自身の目的として設計し、これを求める行為は本能的行為でなくて一種の自由な行為である。従つて自から設計した幸福を求める行為はそれだけではたとい道德的行為とは云い難いにしても、それは自然因果の時間の場でなくて目的論的時間の場で成立する。目的論的時間とは現在の幸福欲が未来のその対象の実現を因果律的に決定するのでなく、主体の幸福設計、目的選択という自律的行為が介在して一定の行為を手段として選ぶ時間性であり、未来の目的が現在の行為を決定するのである。それは超越的自由でなくて時間に於て成り立つ自由である。シュバイツァーが鋭く見抜いた如く、カントが第一批判の「理性の規準」に於て述べている実践的自由は実践一般の自由で先験的自由とも又道德的自由とも異なり、経験概念であり、人間行為一般の原理と見做されるべきものである。そして、その第二批判に於ける展開はカント自身の考え方を離れて必然的に時間概念を要求せざるを得ない⁽¹⁾。この点を更に考えて見よう。カントが反復して道德的自由が時間的に制約されないと云うその時間は決定論的物理学的時間である。然しこれは今日では古典的時間概念であり、時間と自由とは最早対立概念ではない。主体存在は働く存在としては時間的存在であり、自由も主体の働く仕方としては時間的设计に他ならない。時間的実存は決定論的存在でなく、多様な可能性とその選択、自己決断とを根本的有り方とする。所謂自発性とは絶対的第一原因、又はアリストテレスの自からは動かされないで他を動かすエンテレケイアの如きものでなく、他によって動かされながら、それは決定的でなく、これを多くの可能性の中から最後に決定、選択するのは、たとい多くの影響因子に制約されつつも主体自身であるというこ

とに於て責任の主体が成立するのである。アリストテレスが、主体が責任を負う随意的行為を不随意的強制的情境の中に於ても可能としたのは、換言すれば不随意性と随意性の種々なる混合の程度を認めているのは注目されるべきであろう。⁽²⁾これを時間の言葉に翻譯すると、物理学的時間に於ては過去が現在と未来を決定するに對し、目的論的時間では未来に目的を設定する現在の主体がこの目的に従つて可能的行為の中から一つの行為を手段として選択する。この選択の場は時間の場合でもあるから、過去や現在、未来の生起の諸内容はそれぞれ原因として選択に働きかけるであろう。無原因な選択、乃至唯義務觀念によつてのみ規定される純粹意志の如きものはあり得ない。選択する主体は然しこれらの無限な因果系列によつて無原理に且つ直接的に規定されるのでなく、それに対して反省抑制の時間を確保しながらその中の望ましい可能性を「自己のもの」とするのである。だから、それは因果系列から切り取られて「自己のもの」という捺印が与えられる。因果系列の一環は自己の意志と責任に変化する。この意味でヘーゲルの云う如く、自由の主体は他者から自己を遊離することになく、逆に他者に於てこれを自己のものとする、他者に於ける自己同一性にある。然し単なる他者に於ける自己同一性の自覚は未だ主体的自由とは云い難い。そこには主体の他者に対する選択がないから——選択の絶対否定としての他者でも選択の否定として選択を予想する——主体の他者への解消の恐れがある。主体は精神的身体的統一として、分割され得ない個体であり、理念的實在的存在の何れか一面に分裂して生きることは出来ない。時間の持続性はその實在的存在の本質的一面であるが、これを抽象して主体存在そのものとすることが出来ないと同じく、反対に、主体存在をそれから抽象して主体—現象に二分することも出来ない。主体は或る意味でモナド的である。モナドは自己の身体を含めて全宇宙を自己独自の視点から表現し、そしてそこに主体の表現的自由が認められる。他面、モナドの世界は厳密な充足理由の原理の下に立ち、時間的因果的に發展するが、その原因乃至理由は「強制」でなくて「傾向」であり、「絶対的必然性」でなくて「仮說的必然性」⁽³⁾——反対の可能性を含むもの——であるから、主体の選択は可能である。シーザーがルビコンを渡ることは神によつて定められた彼の

内在的本質に属する。而も彼はとどまることも出来たのである。だから、それは神の定めであると共に彼の選択でもある。尤もアリストテレスが注意している如く、我々が責任を負う随意性は選択より広く、後者はその一部を成すにとどまる。即ち選択は随意的であるが、随意的即選択的でなく、激情は選択的でないが然し随意的である。蓋し、例えば、怒りのように選択を許さぬ感情は一種の自然力のように見えるが、然し感ずるのは自然でなくて私自身である。唯私自身の感情は一種の自然法則に従って感ぜざるを得ぬ盲目性を有するから不随意的と見られ易い。確かに怒りは強い強制力をもち、一種の私に内在する自然力と云ってよいのであるが、然しそれでも血液の循環運動と同程度に不随意的と云うことは、「怒るべきでない」という自己反省の伴う場合を考えれば明らかに正しくないであろう。それはどれ程必然的であっても主体が積極的にこれを肯定し、自己の感情としている以上は怒りに対して主体は責任を負うと云えよう。感ずるといふことは因果的に強制されるにせよ、私がこれに同調的肯定的に感ずることにあるのである。そうでなければ感ずる時の独特な自己肯定感⁽⁴⁾は存しない。又この自発性があればこそ、それは自己の努力によって抑制出来る。だから、自由と必然性とは深くからみ合い、この相互浸透の程度は主体の努力の程度に依存する不確定性を有する。ライブニツツは怒って何かをやるうとする前にギリシャ語のアルファベットを暗誦して見る工夫を一例にしているが、時間的に生起する因果系列の中へ主体の抑制、反省を干渉させてこれを變更、支配することが出来る。アウグスティヌスの時間解釈は、過去は現在の主体の記憶、現在はその直観、未来はその希望となり、現在を中心にしては、目的論的時間では現在の主体の選択による未来の目的の設定が中心となり、過去から現在を通しての自然因果系列はこの目的設定の現実的基体としてのみ——文化的活動では伝統として——その働きが許され、これに抵抗する傾向性は総て抑制を受ける。従って、そこでは現在による未来の保持と作用が過去の作用を止揚するのである。これが自由の時間的存在の仕方である。そして、これがトウレルチの云う、現在に於ける過去と未来の文化綜合であるが、かかる綜合も未来への現在の希望、決断と、未来の現在を通しての逆作用がなければ不可能である。現

在の選択は現在を中心にするが、未来の目的が善きものとして現在の主体を動かす点では未来が中心である。未来の目的の現在への誘引と、現在の主体の未来目的への希望とは相互に制的する。自由の時間性は過去に対する現在と未来の働く場、余裕の設定に他ならぬ。

- (1) Kritik der reinen Vernunft, S. 663ff. Schweizer, Die Religionsphilosophie Kants S. 30ff.
- (2) Ethica Nicomachea 1110a 4-30.
- (3) Leibniz, Discourse on Metaphysics, XIII.
- (4) Ibid. 1111b 5-10.
- (5) Theodicee, p. 323.

III

カントは第三批判の「目的論」で自由の目的論的実現の可能性を論じた。自然の最後の目的は幸福でなくて文化である。文化は任意の目的に対する理性的存在者の有能性を作り出すことである。文化は練達性の文化と訓練の文化に分かれるが、何れにしても目的を自然の欲望から自由に設計し、自然を自由として使用して使用する能力を形成するにある⁽¹⁾。ここでカントが *letzter Zweck der Natur* と称するものと *Endzweck der Natur* と称するものとは区別される。文化は前者であり、道徳的自由の主体としての人間は終局目的で、この方が絶対目的である。従って文化は自然の目的だとしても、それは道徳的自由への準備であり、それによって制約されることになろう。だから、道徳への発展と文化への発展の二系列が並存しているかの如き解釈は正しくない⁽²⁾。カントの文化の規定は任意の目的に対する有能性の形成という全く形式的なもので、これでは文化の価値内容やその独特な創造行為は全く無視されるが、従って又このような文化が道徳と異なることも明白である。事実文化の発展は社会の内部に不平等と支配関係を生じ、多数の人々が少数者の文化享受の犠牲になること、乃至戦争の災害の増加等、多くの道徳的頹廢の母胎を成すことはカ

トの指摘する通りである。しかし文化の発展が多くの不合理的傾向性とその闘争とを必然的に引き起すにも拘らず、主体の内外の自然をより高い文化目的の手段として形成して来たことも事実である。「如何にして人間がそれを基にして作られている曲った木材から真直ぐなものが組み立てられ得るか」という至難な問題を解決するために自然と歴史の合目的性が想定されたのである。この合目的性を立証する事実は若干ある。それは自由の合法的共存としての市民社会の生成と世界市民的國家聯合への発展の可能性と他面、利己心、衝動の制御に貢献する美術・学問の発達がそれである。カントは現実の証明は極めて少なく、目的論的過程は極めて長時間を要するために全体の有り方を推測することは出来ない⁽³⁾という。彼はこの場合自然の合目的性として二つのことを提言した。第一、被造物の総ての自然素質は自からを完全に、合目的に発展するように規定されている。第二、理性的存在としての人間に於ては、理性の使用を目的とする自然素質は個人ではなくて類の内でのみ発展出来る⁽⁴⁾。

(1) Kritik der Urteilskraft, S. 300 (Phil Bld.).

(2) Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur u. Geschichte, S. 288.

(3) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, III.

(4) Ibid., I, II.

我々はこれに対し、道徳の進歩を証明する事実は決して少ないのでなく、寧ろその反対の事実が多いだけこれに對抗する事実として極めて豊富であることを主張する。次に、かかる事実は自然の合目的性という主観的反省原理よりも、この事実に即してこの事実自身から理解され得る如き原理によって説明されねばならぬと考える。この点から、自然科学主義的自然概念は第一に排除されねばならない。主体は働く存在として時間と空間に於て存在するが、それは自然でなく、対象も同様である。主体も所謂対象も時と場所に於て相働き、相働かれる存在としては自然でなく、共に生き、相求め合っている。主体も物も自然もそれぞれ異った存在として存在するにも拘らず、互にそれぞれ運命

と生活を共にする存在として深い関係の中に生き、存在の全体を構成する契機である。このことは存在の全体である世界に就いて云い得るのみならず、我々自身の存在の有り方に就いても云い得るのである。作用は機能的には區別されつつ全体として相浸透し、相互連続的である。知覚は無秩序でなく、独特の形態を内在させている如く、我々の本能や欲望と思考作用とは共に私の働きとして全体的内在的に求め合う関係にある。私の本能は私の身体と同じく、私自身の存在の中に秩序づけられ、自然現象一般として法則化されたり、永遠や価値と対立するのではない。生殖本能は既に永遠な神的なものへの参与である——種の個体の再生産を通して⁽¹⁾。我々の存在の全体的連続性の原理は然しアリストテレスの潜勢—現勢の連続性とは異なる。蓋しアリストテレスは純粹形相即ヌースを發展の究極目的として想定しているからであり、これは主知主義的目的論に他ならぬからである。宇宙の終極目的の論議やそれに基づく目的論は反省判断力の対象であり、今の我々の課題外にある。我々の課題は存在の連続性に関する理論的認識であり、その独断的推定ではない。我々が確實に云い得ることは次の諸点である。我々は主体としてそれぞれ独自の視点から世界を表現する、このモナドの世界では我々自身が他の存在を理解出来るのみならず、他の存在の中に浸透し、それに作用すると共に作用される。モナドは窓がないか否かは全く無意味な問題である。心を他に開放することも心を閉鎖することも主体の自由である。然し全く窓のない主体の如きものはアトミスムスの所産であろう。世界は神の予定調和の必要なくして、それぞれのモナドが独自の世界をもつ、相交わる無限の相互交通の関係から成立する。こうして多くの歴史的世界と場所とが存在するわけである。他方、世界を表現、形成する我々自身の主体存在と作用の内部に於て個々の作用は孤立的でなく、又何れの作用も絶対化されることなく、交互に独自の機能として相交わり、相浸透している。故に主体の内と外の世界に於て相互的浸透性乃至連続性の原理が支配すると云うことである。我々はこれを非連続的連続性というような無理な言葉を使わずに交互的連続性と云おう。それは独自の存在Aが独自の存在Bに連続し、又その逆であることを意味する。交互性は連続する存在の絶対化を防ぐと共に、存在自身を連続性への埋没か

ら救うであろう。

(17) Aristoteles, *De Anima*, 415a 28-29.

人間の行為が動物の行動と区別されるのはそれが反省的であること、換言すれば目的選択的であることであるが、更にかかる目的論的行為が永遠な価値への志向による時間の綜合統一を現わして来る結果、それは歴史的文化的行為として特徴づけられるであろう。そして、このような行為の主体は孤立存在でなくて他の多くの主体と多元的に相交わる歴史的世界の主体であり、かかる主体の共同存在を我々は民族とする。民族も一種のモナド的主体性の担い手であるが、それは多元的モナドの共同存在を離れて存在出来ない点で本来のモナドとは相違する。何れにしても、文化の形成には個人的視点と民族的視点とが相連続している——終極の決定者は民族に於ける個人の主体性ではあるが。

歴史的行為は時間的主体の価値への反省、志向として成り立つ。トウレルチはこれを「価値相対性」という言葉で示した。それは普遍的価値と歴史の相対性の力動的綜合であり、これによって彼は悪しき意味の歴史主義即ち相対主義としての歴史主義を克服出来ると考えた。⁽¹⁾然しかかる綜合は、安易な言葉の魔術でなければ妥協、折衷に終る危険は十分ある。波多野博士は「時と永遠」(十三)で、自己主張を放棄しない文化的時間は未だ真の時間克服を成就してないとされる。然し他面、信仰による論議を暫く除去する我々の立場から見ると、永遠や時間克服と云う言葉の使用には慎重でなければならぬと思われる。アリストテレスの云う如く、想像力が価値判断に働く限り、我々の選択するよい目的はよいと思われる善である。よいと思われる善が真の善である時、選択は正しいのである。同様に善が普遍的永遠のと主張される時、それは単にかく思われているにとどまるのか、又は真にそうであるのかを考えて見なければならぬ。理性の能力を絶対化しない限り、これを決定するものは我々の限られた経験であろう。従って、普遍的永遠的という如き無条件の価値規定は、有限な人間認識に関する限りでは仮説にとどまるであろう。事実我々は過去の歴史で普遍的永遠的と信じられた多くの価値が歴史と共に相対的に過ぎないことを発見する場合が屢々生じたことを

知っている。だがたとい価値の永遠性は否定されても、或る種の価値は新しい形と意味の下に選択され、歴史の内に止揚されると云う事実があり、この意味に於て伝統としての過去の連続性が現実であるとすれば、永遠と時間との交わりを文化の歴史的形成過程の中に認めることは出来よう。永遠は元来時間に於ける持続性でなくて超時間性を意味する。時間は変化の原理であるが時間そのものは永遠な存在の仕方である。時間はプラトンの云った如く、永遠の影と云えよう。同様に、時間に於て働くもの、存在するものは必ずしも時間的存在であるにとどまらず、永遠な存在と創造の時間に於ける現われであり得る。この意味で、文化も亦永遠と時の交わりと云い得よう。文化は時と共に亡び、人間も又同じ運命に会うであろう。然し文化が時に於て破壊されるということはその価値と意味とが亡びるということではない。キリストの死は彼の生涯の意味を絶つことではない。然し永遠な価値は或る瞬間、カイロスなくしては自己を現わすことは出来ないのである。かかる瞬間に対して、我々はファウストと共に「とどまれ、汝はいかにも美しいから」と呼びかけるのである。勿論、カントの如く、睿智的存在一般の如きものを仮定するならともかく、文化の意味は人間一般にとつての意味であり、それ以外の世界に於て意味があるかどうかは無意味な問いである。人間が人間である限り、人間の創造した文化は人間にとつて、そして恐らくは人間にとってだけ意味あるものとして体験されるにとどまるであろう。文化の永遠性は時間的睿智的存在として人間の永遠性以上の何物でもない。永遠性は論理的普遍的妥当性と區別される。永遠性は時を越えつつ時に於て存在し、時を自からの永遠に変容する存在の仕方である。

我々は永遠に接する瞬間に於て我々は永遠なる存在を分ちもつ——それが単に思われた永遠でなくて同時に真実な永遠であるとすれば。勿論我々は時間的存在である限り、時に於ける変化と死滅を免れない。だが、永遠な瞬間としての我々の生き方そのものは我々の変容、死滅にも拘らずその意味と価値に於て永遠に生きる存在である。ニーチェの永遠回帰とはかかる無限な反復の可能性と見てよい。文化の永遠性は形式的法則の普遍妥当性と混同されるべきで

なく、たとえ多元的個人の相互的交わりと働き合いの場に於て形成されるにしても、それが特定の人々の生き方、考
え方の表現であつて差支えない。民族の文化、宗教やその個人の哲学は必ずその理解に限界を有するのみならず、反
対者と戦う運命を有する。然しそれがたとい限られた範囲であるにせよ、主体の永遠な生き方の表現であるならばそ
れも亦文化の有り方である。寧ろ文化の普遍性はその主体への深まりと充実によつて形式的普遍性を犠牲にするこ
ろにその特色があると云えよう。

(一) Der Historismus u. seine Probleme, Gesammelte Schriften III, S. 211.

文化は主体の目的論的時間に於て成立するのみならず、主体相互の創造的交わりは一定の場所、即ち郷土、国土乃
至大地に於て行われる。文化はその本質的意味では単に精神的形成作用であるのでなく、大地と心の荒野の開拓であ
る。時間的場所的文化は特に国土を形成場所とするから、それは又民族的共同存在を主体的場としている。ここから、
歴史主義による民族精神と文化の關係の設定が可能となる。然しヘーゲルが嘗て試みたように、世界史に於ける自由
の實現過程を民族精神發展の段階論によつて理解することは、例えば東洋民族を最初に、近代西歐民族が特にゲルマ
ン民族を最後におくというような非歴史的民族主義的体系化に終り易い。民族精神を民族主体の多元性として理解す
るならば、このような民族主義的一元的歴史構成は許されない。又、民族の主体性はそれ自体に於て存在する自足的
原理でなく、民族を構成する多元的主体の共同的交わりに於てのみ形作られ、現象するのであるから、文化の根源的
主体は寧ろ共同存在に於て働く個人である。従つて、個人は民族性の制限を破つてより高い永遠的普遍的価値存在を
志向することが出来る。ここに文化的創造の自由があり、それは何れの民族に属する人々にも可能である。世界史に
於ける自由の發展は一系列的發展でなくて多系列的發展である。

文化的時間性と永遠との關係については既に波多野博士が独創的研究を物せられたが、然しこの兩者の相互關係に
は未だ多くの問題が残されている。特に文化的時間性を主体性乃至自己主張の現在から考えるだけではその永遠との

積極的關係は殆ど閉ざされたと云つてよい〔時と永遠〕第二章。然るに文化はその大地の開拓にせよ、精神の形成にせよ、ただ自己主張乃至主体の自由のみから生れるのでなくてヒュブリスの否定、乃至自由と必然、運命との相互媒介を前提にする。故に、文化と宗教とは抑々その初めから深い交渉があったことは諸民族の神話が示す通りである。

シェリングが「神話哲学」に於て、民族の統一原理を空間的自然的分化以上のもの、部族や人種に加わる新しい精神的なものとし、その代表的例を民族の言語と神話に見出している。特に神話は個人の作為でなくて民族の存在と不可分離であり、その歴史を定める運命である。民族の法、規範を規定するのは、その世界観であり、而してこれはその神話に内在する。だが神話は一方では民族の意識表象として与えられているが、同時に表象以上の現実的生起であり、又民族の行為である。⁽¹⁾ こうして見ると文化的時間を単に目的論的時間とした我々の規定の不十分さが明瞭になった。それは、過去から現在を通して未来へ働く永遠なるもの——それが何であるかは民族の、宗教を含めての文化が解答する——への主体の反省とその現在の行為との力動的綜合であるというべきだろう。(未了)

(1) Philosophie der Mythologie, Fünfte Vorlesung, Werke VII.

(筆者 京都大学文学部哲学科「倫理学」教授)