

# 哲学研究

第五百二号

第四十三卷  
第八册

## 歴史に於ける行為と反省

島 芳 夫

### 四

我々は三の終りで歴史に於ける行為・反省の主体を民族共同体に於て生きる個人であると規定したが、この点に就いてもう少し論じてみたい。個人の行為を歴史的事実として見れば、それは本質的に歴史的世界の事実としてこの世界の生成変化に影響され、その函数として存在することは明らかである。凡そ個人の行為をその存在と共に学問的に理解するには、それを或る原理、或る原因に還元する必要があるが、行為の歴史的原因の究明はその生起の場としての民族の共同世界に求められるべきだろう。勿論行為の場所は小さくは個人の意識内部から広くは宇宙までの無限な系列に於て考えられ得るが、然しこれらの場の集中的表現として、血縁、風土、意識、言語、文化の共同世界としての民族を想定し得る。ただ民族の共同世界は自足的世界とは同じでなく、相対的自己中心の共同性を保ちながら他の諸民族とそれぞれ交渉の場所を形成している。相異なる民族文化の相互の出会いには民族文化の発展それ自身にとって

大きな役割をもつことはここに指摘するまでもない。だが、民族文化の創造の場所を更に分析して見ると、そこに個人の力が決定的意義を有することが明白になる。確かに個人の力は民族の力、特に生産階級の力によって支持されているし、我と汝の直接的人格的交わりも大きな意味を有しよう。然しこれらは総て創造の直接的間接的条件であり、創造の主体そのものではない。たとい二人乃至多数の共同的行為であるにしても、それは共同の場の自然発生的産物でなく、共同の場に参加する各個人の創造的寄与の集積を現わす。共同の場での相互的交わりに影響される点では、個人の創造性の中に深く他の力が浸透し、二つを分析することは困難であろう。然し無人格的集団には運動や行動はあっても、創造、行為はない。創造的行為は各個人が他からの影響を自己内部で変化、消化し、新たな形成を以てこれを能動的に表現するところに成り立つ。それは自己自身の視点と体験とを以て世界を表現、形成するモナド的行為である。唯歴史的行為の主体としてのモナドはライブニッツのモナドと異なり、窓のない自足的存存でなく、内と外の世界の相互媒介の中心点を成している。カエサルがルビコンを渡る可能性は初めから彼に内在したのでなく(ライブニッツが解するように)、ポンペイウスとの政治闘争、更にこれを生ぜしめたローマの政治情勢がこのような行為を選ばしめたのである。勿論彼に強い権力欲や決断力が内在しなければ機会を把握することは出来なかつたであろう。このような決断的行為は可能性として潜在したのではないが、然し内外の呼応に於てかかる形で、この瞬間産出されたのである。プルタークによると、カエサルはルビコン川を渡る前に大いに迷い、友人達と相談したが、突然激情的に総ての計算を捨て、「骰子は投げられた」と叫びながら渡河した(1)とある。このような行為を神の定めた可能性として予定するのは、たとい偶然性に媒介されるにしてもそれは一種の決定論という外はない。然し、歴史は外に対応する内の主体の創造的非予定的過程と見做さるべきであろう。内外の諸条件は主体の創造の坩堝の中で震蕩されつつ新たな形を与えられ、かくして始めて行為となつて現われる。

(一) Caesar, Plutarch's Lives of Illustrious Men, II.

然し問題は、このような歴史的行為のモナドが現実世界に於て如何なる仕方であるかである。主体性と云えば、我々はすぐ或る特定の道徳的宗教的生き方を考え勝ちであるが、歴史的世界の主体性はこのようなドグマ的定型化以前の生々とした動性をもつ。類型的善人や悪人は、かかる人間にも反類型的突然変化の可能性が存在することを無視する類型的人間学の所産に過ぎない。人間の自由は神の如き完成に達しない限り、多様な善の中での選択をなし得る。のみならず、本質的には善悪の選択をなす能力である。有限な主体に関する限り、自由と善とは同一ではない。換言すれば、主体性は悪にもある。主体の自由をもつ故に人の意志は悪でもあり得るのである。だから、アウグスティヌスはあらゆる情念の中に意志の作用を見るのである。又主体の自由は意志の自由だけに限られてはならない。後者は前者の優れた形の現われではあるがその一半にとどまり、思考、構想力を含めての反省の自由はその他の半面である。更に又、主体の感情は選択を許さない点で自由と反対の必然性を帯びているが、而もそれは自己の深みから感ぜられる力としては自発性を成していると言うべきだろう。何れにしても、主体的創造力は主体の自由以上のもの、自由と必然の全体的力と云わねばならない。このような主体的自由即主体的必然性としての自己は全体的存在として歴史的世界から離れず、その中で世界のモナド的表現、形成を行う。倫理的生き方はこのようなモナド的世界表現と形成の一つの、而も或る意味では基本的な働き方である。我々は倫理的価値意識―善悪が世界表現と形成に於てもつ役割を次のように考える。それは、この価値は他の価値群と異なり、あらゆる歴史的世界の領域に係わりをもつという点にある。それはこの価値は人間の生存の基本的要求である社会的秩序を表示しているからである。法、均衡、平和、秩序と云う如き各民族が今まで善を定義する為に使った言葉は、それが社会に於て個人のあるべき位置が示す一般的秩序を意味することを明らかにしている。善は社会的秩序の主体による維持・発展であり、悪は主体によるその破壊である。だから、秩序の維持とその破壊とその新しい確立とが歴史の進行に大きな働きをもつ事は十分理解出来る。これに対して、他の文化領域は別の方向からこれに寄与をしている。これらの領域は秩序そ

のものよりも寧ろその実質的価値形成にその本質をもつ。そして、秩序はそれを充実させる実質なくしては貧しい形式になるだろう。然し、実質的文化領域では、それぞれの領域での個人又はその集団の利害、権力、才能が価値の積極的媒介内容になるから秩序破壊の危険が伏在する。従って、このような危険を防止する為に、これらの文化領域そのものにも秩序を求める要求が潜在する。これを最も必要とするのが元來法秩序による権力保存を目的とする政治領域である。これが歴史的倫理的政治・階級性と云われるものである。然し政治的に動機づけられた倫理的秩序は政治が自己中心的権力欲を基礎とする限り不正を脱ぎ棄てきれず、本来の公正な倫理的秩序を求める運動が政治の内外に起るだろう。ここに民族の本来の倫理的自己反省の始まりがある。倫理的自己反省の特質は単に善と悪の対立という如き倫理的価値内部の対立にとどまらず、歴史的にはより広い場での対立、即ち価値の普遍性、共同性、形式性とその個性性、自我性、実質性との争いとして存在する。だがこのような価値対立の解決は歴史的世界に生起する限り、再びこの世界的政治的社会的心理的力による歪みを免れ難い。然しその合理的解決は、かかる力、勢を捨象するのでなく、——それは不可能——それらの力、或はそれらの力の綜合的統一としての時代の社会と主体の有り方を現実的、理念的、創造的破壊的の両面に於て知ることを第一の前提とする。ソクラテスの「汝自身を知れ」の自己反省は行為的解決の根本前提である。そして、このことは世の勢を正しく捉え得る知識人と洞察力を具えた行動的人間の歴史的役割を教えている。

(一) Augustinus, *Civitas Dei*, Lhb. 14. Cap. VI.

民族の主体に於ける自己反省は神話に見出されるような原始的行動的反省から始まる長期の発達過程を経て進んでゆく。民族の原始的反省は既にならぬ中に倫理的ともいふべき契機を含んではいるが、然し来だ本来の有り方を示しておらず、民族的エートスとして生活と文化の中に未分化の、然し生々とした姿で働いている。そして、民族文化の発達と共に、生産、政治、学問、芸術、宗教と様々な人間関係を形成する広い知的主体的行為の一契機として作用す

る。これらの行為が主体的である限りは主体の或る全体的自己・世界表現であり、パトスとロゴスの綜合を現わしたものである。而して、歴史の發展と共にその綜合は高められてゆくであろう。この点では技術的生産も文化的生産も変りはない。技術的生産と文化的生産とはその生産様式を異にしながら、一つの民族の主体的行為として相互に促進し合い、相互に浸透し合っている。だが、これらの主体的行為は有限な時間的存在の行為として、過去と未来の間に張りわたされた現在の中に生きざるを得ない。過去は未反省、無知で非合理的な力、パトスとして主体の中に作用し、デモーニッシュな創造力と共に恐るべき破壊力を現わすようになる。これと共に主体の自己矛盾的問題的存在が自覚され、未来のより高い解決を求めるようになる。本来的意味の倫理的反省はこの問題解決の一つの試みである。否、時代の問題を問題として意識し、その解決を求めることそれ自身が既に倫理的反省行為である。

倫理的反省の特質は、自己の欲求を——それが生活秩序を破壊する限り——抑制すると共に、積極的に秩序に従ってこれを充実させることである。主体的行為が自己矛盾になるのは、それが未だ十全に主体的になっていないこと即ち主体が自己の行為の原動力である欲求の存在を自覚、制御指導出来ず、逆にそれに駆使され、反省がその隷属的手段にとどまっていることによる。反省はだから自己の行為の暗い根柢を凝視・解析し、その根源とそのまま結果を知ることによつてその破壊力を抑制すること、同時にその人間生活に於ける存在論的意味を認識・充足させることである。ところが、この欲求の自己抑制と自己充実の否定的統一は単に個人的心の秩序の問題にとどまらず、多くの個人の共同存在の場に於て考えられる時、始めてその歴史の意味を發揮する。蓋し、歴史的世界（今の場合は民族）に於ては、一人乃至少数の人々の放縱の為に多くの人々の当然の欲求充足が妨げられているからである。従つて、このような妨害の歴史的事実、又はそれに対する民衆の種々なる形の反抗運動の倫理的問題性は一人の心の、特に欲求制御と云う消極的面からこの問題を見る場合には見逃される危険がある。プラトンの国家論に於ける生産階級に本質的とされる欲求の倫理的意味の評価ぶりはたとえポリスの立場からであるせよ、それは精神的貴族としての哲

学者の魂概念の、ポリスへの不当拡張と云えよう。そうでなければ、あのような生産者の差別的待遇は出て来ないであろう。欲求の正しい形成はロゴスの指導によることはプラトンの主張の如くであるが、然しこのことはそれが人間の魂に於ける隸属的位置を正当化するものでなく、反対にロゴスの開発は生活欲求の強い發展なくしては不可能であろう。要するに、人間の心の諸機能を主知主義的に考えず、それぞれの人間の根源的意味を理解することがその歴史的社会の意味の正当な理解の根本前提であろう。このことは庶民の欲求満足を政治倫理の問題としてより多く重視した儒学に於ても認められる。蓋し学問のない庶民は教えられるべき存在で教えるべき存在でないと言ふ差別的人間観がその土台にあるからである。

同じことは政治的行為の原動力たる権力欲に就いても云える。権力欲は生活欲と同様に人間に根源的であって一定の階級の人々だけの特権的欲求ではない。この権力の人間心理学はこれを社会的歴史的に考察する際の導きの糸になるものであり、又、この考察を理由づけるものである。権力欲が人間の普遍性を有することの認識は、これを歴史的社会的に考察する時に、一部の支配階級の永遠性を信じ込ませる誤りに陥ることを避けさせると共に、権力欲を真に人間の普遍性に於て理解するには、これを単に心理的衝動として見るだけでなく——蓋し権力衝動は政治以外の代替行為として表現され得るからである——、これを特定の階級の欲求として絶対化せず、歴史的社会的世界に於て相対化し、この世界に働く総ての人々はそれぞれの立場に於てこれを政治的行為として表現する資格があるとしなければならぬ。これは然し、民主主義的制度の有無とは無関係に、政治そのものに内在する相対性、自己否定的運動性をさす。如何なる権力者もそれが理性的創造的意欲を失えば、他の新しい歴史的課題の解決者としての権力者によってその位置を奪われる恐れがあり、権力者は社会の人々の内の声を我々と君等の対話に於て聞きとる耳をもたねばならない。若し「この人々が黙しているなら、石が叫ぶであろう。」実践的反省は「見、聞き、考え、而して行ふ」過程の順環である。

民族の行為・反省を歴史的に理解するに当り、我々はこれをその源泉から知るために古代社会を背景にして考察したい。ギリシャの哲学者が「善」と称するものは、ホメロスの文学では、戦・弓・槍に於て優秀なるもの、或は善き人は戦争に於て勇氣ある人であった。善と勇氣とは屢々同一視される。又、そのような勇者はその身体が堂々としてゐる所から、彼は男らしい美しさに於て讚美される。善き人、勇しい人、美しい人はこの意味で同一の賞讃の対象であった。戦争文学としての「イーリアス」は戦争の必然的随伴現象としての人間的激情の文学でもある。「イーリアス」の冒頭で、「神よ、ギリシャ軍に破壊的な災をもたらしアキレスの怒りを歌え」と書き出される英雄アキレスの怒りはこの意味で十分考察の価値があろう。彼の怒りは、戦争での報償として得た一女性の所有に就いてアガ멤ノンと争いすることにその端を発するが、これが今後のギリシャ軍営の内部に色々な波紋を投ずる。怒りが単に戦争のみならず、人間關係に於て人間的倫理的意味を著しくもっていることは古来文学者・哲学者によって注意されて来たが、その際常に問題になることは怒りを知性によって制御することのむつかしさである。アキレスの怒りの反省はどのような仕方でされたであろうか。重要なことは、行為の歴史的反省は道德的完成そのものを目的とする如き限られた個人倫理的有り方を有するのでなく、人間の歴史的主体の反省の形で行われることである。勿論歴史的と云つても倫理の歴史的现象の考察であるから、出来るだけ純粹な倫理的歴史的现象を促えるべき管ではあるが、然しその際我々は純粹さの名に於て人間的歴史的事実として存在し得ぬような、或は又単に限られた存在可能性しか有しないような純粹型は真理の理解としての純粹型とは根本的に区別されねばならぬ。倫理的歴史的理念型は本来多元的であり、無内容でなくて多様な人間性、歴史性の綜合統一的概念である。ところで、今の段階に於ては、ギリシャとトロイの間の戦争という歴史的情勢と並んで民族的神話的思考様式がその倫理的特徴を規定する。アガ멤ノンとア

キレウスとの戦利品の分配に関する争いは、前者の権力者としての貪欲に対する後者の怒りとして描かれているが、前者の貪欲は統率者としての無反省な我欲を示すと同時に、後者の激怒はその不当を非難する道理として感じられる。然るに、彼の怒りを静める為に女神アテーネーが女神ヘーレーによって天上から遣わされて彼の前に現われる。ヘーレーは両英雄を共に心に掛け、心配しているのである。そして、アテーネーは「若し争いを止めるなら、御前の不当な取扱いに対して三倍の素晴らしい報いが与えられるだろう」と云ってアキレウスを説得する。彼はこれに対し「たといどれだけ心が怒り燃えようともあなた方御二人の言葉を守らねばならない、神々に服従する人の願いは神々もかなえて下さるから」と云って一先ず剣をおさめる。このアキレウスの自己反省は実は一時的に過ぎないが、その中に神々と人間の間の不思議な対応・交錯が描かれている。そして、両世界の対応関係の想定はギリシャ古典文学の重要な特色と云ってもよいが、一つの問題はこの関係の描写が神話的交錯であるか、それともより合理的な両世界の区別に基づく平行論——特殊の媒介はあるにしても——であるかの相違であろう<sup>(1)</sup>。然しアキレウス自身アガ멤ノンを殺してやろうか、それとも怒りを抑えるべきかと躊躇しながらも大刀を引き抜く時、アテーネーが彼の前に現われるという仕組みは確かに人間の心の一瞬の動きに対する神々の計らいとして巧妙な交錯というべきであろう。即ちアキレスの抑制は純知的反省でなくてこの社会に於ける神々と人間の信仰的關係によるのであるが、同時にそれは彼自身の心の反省と心理的倫理的に結ばれている。

(1) 和辻哲郎「ホメーロス批判」19. 91—94. 頁

## 六

然しアキレウスの抑制は長くは続かない。それは両英雄の憎み合う原因が除かれていないからである。これは、一方ではアガ멤ノンの軍勢が戦況不利になり、他方ではアキレウスの戦友パトロクロスがヘクトールの手で殺され、



敵に対する激しい憎しみが彼の心中に生れ来ると共に、この共通の不幸を機会として和解する時まで持続する。怒りの抑制という倫理的問題はそれ自身民族の歴史的情況の中に起る一事件であり、主体と場の全体的情況過程にその解決を一任する。「イーリアス」の十九巻がこの和解の成立を物語っているが、その際アガ멤ノン<sup>(1)</sup>は、自分のアキレウスに対する高慢な態度は「迷妄」によって引き起された心の迷いであり、自分の責任ではないと云う。これは全くの運命論である。「ゼウスの長女、迷妄の女神は総ての人を迷わせる呪わしい神だ。その足は柔らかくて地上を歩かず、人間の頭上を歩いて彼等をたぶらかし、私以外に他の人をも縛りつけるのだ……」

(1) 19. 91—94.

他方、アキレウスは「争いなどは神々や人間からなくなればよいのに、そして怒りも亦そうなければよいのだが、怒りは思慮ある人をも氣荒らくさせ、滴れ落ちる蜂蜜よりも甘く人の心の中で煙のように拡がってゆくものだ、丁度アガ멤ノン王が私を嘗て怒らせた如くに。然しどれ程苦しみがあるにせよ、過去はそのままにしておき、我々の心を強いて抑えよう」と反省する。これはもう立派な心理的倫理的自省であり、怒りの分析やその抑制の必要の自覚はプラトンを想わせる。<sup>(1)</sup>

(1) 18. 107—113.

然し人間間の憎しみ、怒りの激情は戦争が続く限りはその存在の重要な場の一つを失ってはいない。アキレウスはその戦友パトロクロスがトロイ軍の英雄ヘクトールの手で殺されたことを知った時、悲しみの余り復讐を誓い、遂にその望みを遂げる。この敵に対するアキレウスの憎しみは、死にゆくヘクトールに対して彼の死体を犬に喰わしてやると罵るような激情となって現われるが、彼はこれで満足せず、その死体を戦車にくくりつけて戦友の墓の周囲を三度引きざり廻すのである。然しこのような狂気はどれ程彼の悲しみが深いとは云え、又復讐は戦友同志の当然の義務とは云え、神々は固より相戦う人間の間でも許されない。復讐は集団の連帯意識に基づく義務的習俗的行為であるが、

それは外から見れば反復される集団的行為であっても、内面的に見れば集団に属する個人の独自の衝動的激情的行為である。それが習俗の限度を却て破壊するような極端さをもち得るのも、習俗と個人的行為とが機械的に対応していないことを示すものである。ところでアキレウスの復讐は神々を恐れぬものであり、同情心を欠くものとして神々から非難される。ヘクトールの父プリアモスは神々に対して、アキレウスの心が正しくもなければ柔軟さもなく、獅子の如く狂暴で同情・畏敬心をもたないと訴える。然し彼は決して狂暴な英雄ではなかった。彼は自省し、神々を恐れる心を失っていないかった。唯彼は人間として情況に左右され易い弱さを有するに過ぎない。彼は、プリアモスがわが子ヘクトールの死体を貰い受けに来た時、この老人の不幸に同情して償いの品と引き換えに死体を返すが、同時に彼の心を刺戟しないように速かに老人に帰ることを求めるのも、彼の激し易い性質の故にこの老人を傷つけて神々の怒りを買うことを恐れるからである。かくして、アキレウスも亦同情と敬神の心の持主であり、自己反省したことになるが、然しそれは倫理学的反省概念としてあるのではなく、生命ある行為主体の自己反省として描かれている。歴史的社会的に理解され得るギリシャ人の純粹な倫理的反省とはかかる存在の仕方をも有するものである。それは文学的描写であり、歴史的記述ではないが、アキレウスの類型として歴史的反省の理解に役立つであろう。この意味でアリストテレスの云った如く、詩は歴史よりも真理を表現する。我々も亦、倫理学的概念構成と歴史的一回の主体行為との媒介として文学的類型が演ずる役割を無視出来ない。アキレウスはプリアモスに同情するが、然し、プリアモスはひたすらその子の死を悲しむ如く、彼はその親友の死を一因に悲しんでいるので、二人は依然として敵同志であり、心は平行して一つの和解に結ばれない。これは個々の英雄の力では変えることの出来ぬ戦の場で起る主体間の自己反省であり、徳性である。而して、戦の特色は単に外に起るばかりでなく、主体の内部に戦と矛盾を引き起すのである。このような主体の内部的矛盾を含む人間主体の有限性に本質的な矛盾の種々なる姿が深い苦悩と共に意識されるようになった時、悲劇が始まるのである。アキレウスはこの意味で悲劇的人間であるとは未だ云えないだろう。彼は戦争の

不幸を深く経験してはいるが、それを矛盾として反省するには未だ至っていない。復讐の義務を当然とし、敵に対する憎しみ、怒りに殆ど盲目的に身を任せているのである。然し戦争が人間を限界境位に追い込むことによってかかる矛盾に直面させることは事実であるし——それがどれ程自覚的であるかは別として。確かに十八や廿三の諸巻で描かれている、戦友を失ったアキレウスの慟哭や死の運命との直面は一種の悲劇に近い人間の苦悩を感じさせるものがある。然しそこでは死と生との矛盾の苦悩がアキレウスには存在しない。そしてそれを妨げるのは運命への柔順さである。悲劇は人間の意志と運命との間の深刻な矛盾（例えばプロメテウスの苦悩の如く）から生ずるもので、単なる苦悩や激情とは別のものである。然しそれにしても、「人間の命は春に芽を出し、秋風と共に地上に吹き落される樹の葉の如くはかなく榮え、亡びてゆく」と歎かれる時、或は、トロイの陥落は自分達の死であり、自由の喪失であり、敵の奴隷になることだとトロイの人々が悲しみ、恐れる時、我々は戦争の表現する人間の運命性と有限性を看取せざるを得ないし、又それが主体的自由との悲劇的矛盾意識を起す前提を成すと考えられ得る。

(1) ヘクトールの死体引渡しを描いた最後の廿四巻は和辻博士の説明では後の附加でイーリアスの原型ではない相である。それは「叙事詩の盛期よりも幾分後代のギリシャ人が、アキレウスの残虐やその悲劇的な死を以て『イーリアス』を終るよりも、その和らかな感情や人間的ふるまいを以て終る方を好ましいと感ずるに至った」からであろうとのことである（前掲書一八九頁）。若しそうとすれば、それはアキレウス自身の自己反省ではないことになるが、然し「イーリアス」そのものがギリシャ人の長期の創作の過程を示すものであり、ギリシャ民族の自己反省の過程を示す資料となるだろう。

## 七

我々の次の問題はギリシヤ悲劇の誕生がギリシヤ民族の行為の反省に如何なる寄与をなしたかである。これはニーチェによって既に卓抜な解釈を得ているが、我々は必ずしも彼の回答に満足するわけではない。蓋しアポロン型に対

するディオニュソス型の一方的偏重によって、ギリシヤ人の反省の特質を十分に明らかにし得るとは思われぬからである。ギリシヤ悲劇の本質に就いては、嘗てアリストテレスが、悲劇は「倫理的に秀れ、それ自身に完結した広範の行為の模倣」であり、「同情と恐怖を呼び起し、それらの感情からの純化を生ぜしめる」と云う有名な定義を与えて以来、多くの論争が引き起されたが、ギリシヤ悲劇の本質はかかる形式的定義よりもその世界観的人間学的内容を明らかにして始めて解明され得るものであろう。ヴィラモヴィッツ・メレンドルフによれば、悲劇作者としてのアイスキュロスは、ソロン、クレイステネスによって新しい市民社会的な生活理想の自覚がもたらされると同時に而もソクラテスの主観的思索以前の英雄伝説に未だ満足していた時代雰囲気にあるアテナイの新しいホメーロスに相当するものだと云う<sup>(3)</sup>。ギリシヤ悲劇は新しいギリシヤ人が英雄伝説を媒介として、自己を人間の限界境位に立たせて試みた自己反省の創作と云えよう。従って、たとえ人間の限界境位と云っても、それは抽象的人間一般のそれではなくてギリシヤ人の当時相向った限界境位の問題とその解答の試みの現われだと云わねばならない。これをニーチェの如く何か永遠な文化の型と見るのは歴史的発展の否定の恐れがある。

(1) Aristoteles, De arte poetica, 1449 b 24—28.

(2) U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die Einleitung in die Griechische Tragödie, S. 106.

我々は先ずアイスキュロスの三部作「オレスティア」をとりあげたい。「オレスティア」に於て何よりも問題となるのは運命である。ヴィラモヴィッツはギリシヤ悲劇の中に所謂運命主義や決定論を見ることが論理的歴史的に矛盾していることを皮肉くつて<sup>(1)</sup>いるが、この警告は尤もだとしてもこれは運命の問題が第二義的だという主張と全然異なる。況やアイスキュロスの宗教的詩人としての特色を考えればそれは却て大きく浮び上つて来るだろう。この作品を詳細に検討する時、我々はそれを貫く脊骨として神々の強い支配の信仰を認めざるを得ない。そして事実これを離れてギリシヤ伝説は殆どまじめな意味を失うのではなからうか。然しこれは所謂運命主義とは厳しく区別されねばなら

ない。蓋し人間意志の運命主義的否定は同時に悲劇そのものの否定であるからである。然しこの悲劇の至る所で神々や運命の、人間の幸不幸に対する支配、乃至その少なくとも部分的責任が語られ、或は神々に人間の目的実現への援助が祈られている。だが神々の支配力は決して人間の側での決断や激情的動力を排除しない。否、悲劇の性格から云ってホメーロスの文学以上に人間行為の情意的反省的主体性が力説され、主体と運命の矛盾が表面化せざるを得ない。「自発的に且つ強制なくして正しくある人は幸福であるだろう。」<sup>(2)</sup>これは幸福は運命よりも主体の自発的努力に依存することを示す。後のアリストテレスの随意的不随意的兩行為の区別の先駆であろう。又クリュタイメーストラは夫を殺した後昂然として云う、「忘れられない、昔の争いのこの勝負は遂に私に來たのです——長い時の経過と共にではあるが——。……かく私はやったのです、そしてこれを否認しません……」<sup>(3)</sup>その同じ母は子オレステースに対して云う、「この行為に対して運命に一部責任があります」<sup>(4)</sup>これらの言葉は明らかに主体的決断と運命との微妙な交錯を指示している。確かにスネルの解釈の如く、アイスクュロスは悲劇的人間の決断、人間行為の運命よりの独立を強調してゐるところがある。*ἐκὼς ἑαυτῶν ἤλαττον, οὐκ ἀπὸ τύχης*とプロメーテウスは云う。<sup>(6)</sup>然し人間意志の強調は決して運命の否認ではなかつた。寧ろ意志と運命の対決とその何れかの勝利又は和解にこそ悲劇の本質がある。

- (1) Op. cit, S. 116—117.
- (2) Oresteia, III, 550—551.
- (3) Oresteia, I, 1377—1380
- (4) Oresteia, II, 910
- (5) Snell, The Discovery of the Mind, 1960 p. 107—109.
- (6) Prometheus Bound, 268.

決断と運命との対決は又ゴーストとパトスの対決とも関係する。悲劇に於て強調される人間存在の有限性はその愚かさの中に一つの著しい現われをもつが、愚かさは単に智慧の不足だけでなくて自己の存在の仕方にも無智であると共に

その有限な自己を絶対化する自己執着、ヒュプリス、或は頑固さ *avbavta* である。頑固さは過失をしてそれを悔いない人であり、これが愚かとして責められる。過失は人間に共通でこのこと自体は愚かでも不幸でもない<sup>(1)</sup>。だが、この自己執着としての愚かさの中に同じく盲目的な激情が解放される。特に人間関係の破壊者としての激情がさまざまに働き出す。「オレスティア」は夫婦、親子間の憎しみ、復讐、罪の恐怖を徹底した文学的構成を以て描くのである。オレスティスの母に対する復讐の計画に味方する合唱隊は歌う、「男が刺され、女が死んでゆくのを見て歓喜の声を挙げたいものです。どうして、抑えても尚飛び立とうとするわが心を隠さねばならないでしょうか。心の船のへさきの前に、憤りが憎しみ、恨みとともに激しく吹きすさぶのです。」更に母親殺しのオレスティスに対する復讐神の憎しみは一段と物凄<sup>(2)</sup>い。Erinnes は元來死霊としての Keres の一形態であり、不当に殺された人間の怒れる霊であり、復讐を要求する死霊だと云われる<sup>(2)</sup>。それは殺人者の良心の苛責というよりも、殺された者の狂氣的な怒り、憎しみ、恐れを現わす<sup>(3)</sup>。これが抽象化されると「正義の補助者」となる。

(1) Oresteia, II, 386—392

(2) Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, p. 214.

(3) Op. cit., p. 218.

このような狂氣的なパトスの圧力を考える時、主体の決断なるものは冷静な反省に基づくものでないことが分るだろう。悲劇の決断にはパトスの運命的力が働いている。これが悲劇的行為を単に決断として理解出来ない所以である。そののみならず、若し人間が理性的決断で行為出来れば、悲劇的にならずにすむであろう。「苦悩を通して智慧を学ぶ」のが悲劇のモラルである。「苦しみは戒しめ」*τὴν πᾶσαν πᾶσαν* と云う教訓はエリニエスの恐ろしさを知った者、心を許せばどこから運命が人々を不幸に陥れるか分らぬことを知った者だけが理解出来るのである。悲劇の自己反省は「先き立つ知慧」としてよりも「後からの知慧」「後悔」として生ずる。而して、このことは人間の

知慧は真実の幸福には不可缺であるにも拘らず、——この点では悲劇の作者はニヒリストではない——それは運命や神々によって引き起される自己執着的パトスや愚かさに打ち勝ち得る程の力を有していないことによるものである。人間は他の有限存在と同様に有限存在であるばかりでなく、自己の有限性に執着し、一種の自己絶対化によって自己を頑固に守るヒュブリスに陥ると云う意味での実存的有限存在である。若しかかる自己執着性がモイラの働きによるものとすれば、——そしてまさにそれがアトレウス王家の呪いと称せられるものである——、モイラは人間の実存に本来係わるもので、無自覚的生物とは没交渉である。換言すれば、モイラは単に因果律的作用ではなく、——ストア学派の考える如く<sup>(1)</sup>——主体的必然性としなければならぬ。主体的必然性とは、主体の自由な働きと主体を越えた存在の働きとの相互関係を云う。運命は主体的偶然性と超主体的必然性との相互性に成り立つ。運命をどれ程不可抗的と考へても、尚それは哀れむべき存在としてであるにせよ人間主体を他の極に前提している。運命を運命として恐れる感情は理性的にはともかく、超越的力に対する人間の想像力に基づくもので、自然の一部にとどまる物質や生物には欠けるものである。科学はそれを非擬人的因果律や偶然に還元するだろう。確かに運命にはかかる要素が存在する。然し運命にはそれ以上のものがある。そしてそれが運命の決定的要素である。運命はハイデッガーの云う如く<sup>(2)</sup>、元來実存的概念で対象的概念ではない。実存は運命的存在であり、この故にそれは運命に襲われるのである。それは実存が自から設計する自由をもつと同時に、一定の存在の仕方の中へ投げ渡される被投性をもつことの故に運命的なのである。だから不可抗的運命に対しても、それに堪える、或は運命愛という如き自覚的態度を以て接することが出来る<sup>20</sup>。

(1) Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 921.

(2) Heidegger, *Sein u. Zeit*, S. 384.

然し正しく云えば、運命は実存の内在的存在を規定としてのみ理解され得ず、寧ろ運命の根源的有り方は実存と実

存とが世界に於て交渉する場の中に開かれるもの、従つて実存の内在的規定であると同時に個々の実存を越えた実存相互の關係の中に、而してこの意味では超実存的世界の中に存在するのである。如何に運命が働くかは実存そのものの分析からは理解され得ない。「人間の性格は人間の運命である」というヘラクレイトスの言葉は運命の内在性を意味するが、かかる性格の根源は個々の人間の内部だけにあるわけではない。この關係はパトスの運命性に於ても明らかである。アトレウス家の罪業はモイラによつて定められたもので、その結末は誰も予知出来ない。他方、夫や母を殺そうとする人々は冷やかな問答の中にも強い敵意と憎悪をみなぎらせ、それに力づけられて決断、実行へと進む。目的遂行に対しては全心を集中しながらも未来のことは全然無知である。そしてオレステースは母を殺すと同時に狂氣の状態になり、御し難い馬を操る戦車の御者の如く、自らパトスを制御することが出来なくなる。パトスは主体の受動性を意味し、主体の理性的意志からの自発作用とは全く異なり、内外の超主体的存在乃至存在の仕方によつて引き起される。パトスは家族の人間關係或は神々、例えばアポロの御告げから生ずる。これが運命としてのパトスの有り方である。パトスは確かに性格と同じく実存自身の有り方である。この意味では運命は実存自身に内在する。然しそれがヒュプリスがヒュプリスを生むと云われる如く、主体の制御で馴らされ難い荒馬のようである時、我々自身の内にありながら我々を越えた一種の自然力となる。それは主体の内を深く越えた存在の仕方と結合する。それは意識・身体の統一体としての実存そのものの存在の仕方であり、これは我々自身が作ったものではない。もっと正しく云うと、世界内存在としての我々の存在は我々の世界に於て作られつつ作る存在である。このような存在として人間は内外の両方向に於て作られつつ作っている。だから運命は超実存的世界に於ける実存の存在の仕方だと云えよう。だから運命による人間行為の自己反省は反省として既にロゴスの自覚を示しているが、然し運命は法則と異なつて概念的に構成され得ない非合理的自然発生的定めである。次に、それは法則と異なり、多くの変化、偶然性を含む。我々は自己の運命を容易に推断出来ない。運命主義の誤りは運命と法則の混同にある。最後に、運命は人間の自由の放



縦化に対する警告として実践的意味を有する。悲劇が絶えず、幸福の運命による変り易さを教えているのはこれによる。我々は自己の力で自由に幸福を求め、保つことが出来ると自惚れてはならない。然し逆にこのことは、パトスの運命性を深く知ることによってこれを自制し得ることをも意味する。

## 八

「オレスティア」の結末は国家的理性と愛の場に於ける家族内部の憎しみの和解、或は運命と理性の和解という形で与えられる。即ち、女神アテナを議長とするアレオパゴスの法廷でオレステースが裁きを受け、無罪賛成と反対の投票が同数の結果釈放となり、同時に母親殺しの罪人として彼を責めるエリニュエスもアテナの計らいで国を守る神として祭られることにより、怒る神々は慈しみの神々になって和解となる。この和解は、悪をした人々の心の変化は全然不問にされ、神々同士の決定として神話的に描かれているので十分な説得力を有するとは思われないが、然しそこにも尚時代の自己反省の跡は窺われる。何れの社会に於てもそうである如く、ギリシャの社会でも最初は殺人に対する復讐は血縁者と氏族社会の義務と見做された。然し七世紀頃（紀元前）になると、国家が復讐の権利を制約することで個人と社会の安全を保障するようになる。然しこの場合でも血の復讐は制約されるにとどまり、それ自体は全くは消失してはいない。プラトーン自身も或る場合血の復讐を認めている。<sup>(1)</sup>

(1) Meyer, *Geschichte des Alterthums*, II, § 364—365.

(2) Nomoi, 871 D.

行為の歴史的反省は反省としては歴史的行為の自己超越であるにも拘らず、行為の自己反省としては歴史的行為の有り方に依然として制約される時代性を残す。これは行為と反省の歴史的関連に必然的な所謂「価値相対性」と云うべき現象である。「オレスティア」の歴史の意味は、天下りの超歴史的解決よりも人間の苦悩を通じての和解の道を

探り求めたところにあるだろう。確かにオレステースの釈放される理由は我々から見ると変な所がある。それは、子を生むのは父であり、母は子の養育者に過ぎないという奇妙な説に基づいて、父親殺しは母親殺しよりもより大きな悪であると言っているのである。然しかかる説に拘泥せずして、我々はオレステースの行為は母親のそれに比較して遙かに同情さるべき余地はあると考え得る。但しこれは単純な同情ではない。蓋し彼の釈放に対して賛成と反対の票数が同数であることから推察される如く、母親殺しとしては非難されるべきことだからである。唯母権的氏族社会から父権的国家への移行と共に「新しい道徳」として母よりも父の家族に於ける位置が重んぜられるようになれば、かかる歴史的变化は人々の道徳的評価に影響せざるを得ない。だから「父が子を生む」と云う荒誕な主張よりも、その後「父は家の支配者である」と云う觀念があることを重視したい。だがそれと同時に、父を殺した母に復讐する義務を認める投票と共にそれと同じだけの母殺しを罪とする投票があったこと、換言すれば、同じ行為を正しいとすると同時に正しくないとする二律背反が存在することに注意したい。そして、かかる二律背反が生ずるのは父を家の支配者とすると同時に国家の法廷での審判を最高権威とする新しいポリスの道徳・宗教と、母権の尊重者であると同時に血の復讐者エリニュエスの古い道徳・宗教との価値闘争が主要テーマとなっているからである。血の復讐が自由に行われた古伝説をテーマとしているから、最高法廷も父の為の子の復讐を父の権威を理由にして無罪とすることに悩まはるが、然しこれは血の復讐そのものを承認したのでなくて、承認すべきは王家に於ける支配者としての父の権威とそれを破壊する罪の大きさを理由として、これによって母親殺しをも情状酌量するという新しい論理である。そして、この論理は、血の復讐の反復は内乱と国家破壊の危険があること、愛憎は市民全体が共にすべきであると云う国家的和解の必要を力説することにより一層明確で理性的な反省に発展する。即ち、アテナが説得の女神の恵みに感謝し、アゴラの保護者ゼウスの力を称えると共に、合唱隊は血で血を洗う争いの再び国内に起らないよう祈ること<sup>1)</sup>で古い秩序と新しい秩序の悲劇的対立は終局的和解に達する。

「オレスティア」の祝福された結末と対照的なのは、ソフォクレスの「アンティゴネ」のそれである。ジエブはヘーゲルの義務闘争的解釈に反対し、「アンティゴネ」では国法と家族愛とはそれぞれ一面的ではあるが共に正しいものとして対立するのでなく、正しいのはアンティゴネの方だけであり、クレオンの国法、即ち国家の反逆者の死体に埋葬を禁止する法令はギリシャの社会では許されない冒瀆であるという。<sup>(1)</sup> たしかに、ソフォクレスの描写の全体の調子はジエブの解釈を支持しているようである。しかしクレオンの国法観を総て非とするわけにはいかない。法はたとい悪法であれ遵守されなければ国家の法秩序は否認され、国家の存在そのものが危くされるという彼の意見は法秩序の形式を絶対視する一つの見方で、国の存在の為には或る種の正当性を要求し得るであろう。唯それが専制君主的頑固を以て主張されている為に全然たる非合理的権力欲の表われであるかの如く見えるが、私意よりも国法を重く見る見方がその底にある。然し神の掟を無視しても自己の命令を絶対視するのは法の倫理性の否定にならざるを得ぬだろう。これに反し、アンティゴネの国法無視は神の掟に基づく、悪法に対する抵抗として何等の非とする点の有しない。だからこの悲劇に於ける価値対立は、ヘーゲルの如く共に一面的な善と善の対立でもなければ、又ジエブの如く善と悪との対立でもなく、善とその一面性の故に悪になった善との対立だというべきだろう。そして、道德の歴史的発展で重要な意味をもつのは第二の善と悪との対立よりも第一と第二の積極的価値対立である。蓋し単なる悪は善によって克服されるべき闘争の力であり、根強い力ではあるが公然たる力として善の力に対抗出来ないし、又未来の新しい善の契機として止揚され、その形成に積極的に貢献出来ない。然るに、例えば古い家族道德は社会の進化に適応出来なくなつて新しい社会生活に対しては悪となるが、然しそれは単なる秩序破壊としての悪でなく、それ自身古い秩序を保つ法規範体系の一部分を成していたのである。他方、新しい道德は過去の規範体系の全体系の破壊者として亡びゆく社会にとっては悪と映ずるが、これも亦決して単なる悪ではない。道德体系の進歩はかかる対立する、

そしてその限りでは建設的破壊的、善悪両面の姿を示しつつ古いもの新しいものへの発展的止揚として進行し、単なる善悪の闘争としてあるのではない。単なる善悪の闘争では悪の克服過程には進歩はあるが、善そのものの内容には発展はない。そこでは単に或る一定のイデーが人間の接近すべき目的として掲げられるに止まる。それ故、そこでは行為の歴史的反省は、さ程困難複雑な課題を有しない。蓋し歴史は唯一のイデーへの不断の進歩として前提されているからであり、ここでの困難さは如何にすれば目的への接近を妨げる悪の力にうち克ち得るかという実践的努力にある。然るに積極的価値対立では、単なる一方的勝利でなくて新しい価値の古い価値に対する否定的保存、進歩と伝統の創造的綜合が課題となるから、「オレスティア」の結末が教えているようにロゴスによる説得が必要になる。「アンティゴネー」に於けるように、神の掟の代弁者が完全に正しい場合でも、国家が宗教に対して独立した存在である限り、国法の神の法への一方的従属の如きことは不可能である。特にアンティゴネーの愛は人類愛でなくて血縁家族の愛であり、その宗教は民族的宗教であるから、国家の合理的発展の上から云うと寧ろ過去の契機として止揚されるべき性質のものである。ジエプはアンティゴネーの死をローマ帝国に於ける基督教徒の殉教に比較しているが、それは宗教と国家の衝突という形にとどまり、その歴史の意味は甚だ相違している<sup>(2)</sup>。従ってこのような積極的価値対立の綜合では、一方新しい綜合的価値設計が工夫されねばならないと同時に、他方、このような対立は論理的対立でなくて実在的対立であり、人間の自己主張的激情、高ぶりに動かされ易いから、その解決には大きな勇気が求められると共に、未来の結果に対する慮りを欠くと力の一方的行使に終る恐れがある。そしてその不幸な結末は「アンティゴネー」がこれを教えている。同時にそれは「人間の幸福の第一条件は思慮である」と説くことを忘れない<sup>(3)</sup>。

(1) Jebb, *Antigone*, XIX—XX,

(2) *Ibid.* XXI

(3) *πολλὰ τὰ φρονεῖν εὐδαίμωνίας πρώτου ἵκταται* *Antigone*, 1347—48

## 九

次に我々は比較史的見地から日本の歴史に於ける行為と反省の關係に眼を転じたい。然しこれもギリシャの場合と同様極めて狭い範圍に限られるだろう。日本民族がその独自の風土と社会環境に於てそれ自身の固有な文化を生み出して来たことはここに論ずるまでもない。然し、日本の場合に特徴的なことは、儒教や仏教の傳來が示しているように、他民族との文化的接觸が非常に大きな意味を有することである。但し儒教の影響に関しては津田左右吉氏の如き消極的評価があり、我々も亦日本人の道德的自己反省と儒教の移植とを同一視出来ないと思うが、然しその道德の体系化に対する影響は重視されるべきであらう。第一の点に就いて云えば、万葉集第五卷八〇〇に、山上憶良が「感情を反さしむる歌一首等に序」として父母、妻子に対する真情を歌っている。ところで彼は、その序では「三綱を指示して更に五教を開く」と全くの儒教的教養を示しているが、その歌の内容は作者の日本人としての、国や家に対する情操である。これは同じ作者がその序で釈迦如来の慈悲という仏教的言葉を使いながら、有名な「瓜食めば」の子に對する作者自からの愛情を歌っているのに対応する（五、八〇二）。事実万葉集を一貫して流れているのは、未だ仏教的儒教的反省形式を内面化していない日本人の家、国、愛人に対する自然な感情的態度であり、かかるものが又彼等の日常的人間關係の素朴なエトスを成していた。然し他面、日本人の道德的反省は彼等の独自の体驗を基礎としつつ外から受容した仏教的儒学的言葉と概念によるその体系的反省という形で行われた。日本人が万葉や記紀の古典を漢字で表現した時、必然的に漢字の意味する儒学的意味・教養をも移植されざるを得ない。固より宣長の古事記伝の解釈の如く、古事記の漢字使用は訓を主としたもの故、漢字の訓がもつ固有の意味を重視すべきは当然であるが、「無礼」、「不義」、「無信」、「善心」というような訓がそれらの漢字の本来の意味と全く違った意味を有するとは思われないから、この意味の交流を媒介にして漢字の儒学的意味が受容されるのは自然であらう。例えば、「いやなし」と云う

日本語に「無礼」と共通の意味があるとすれば、「礼」という文字が上下の身分階級に基づく古代、中世の日本道徳体系に於て中心的概念へ普遍化されるのは必然だといえる。

ギリシャ民族の反省様式は論理的哲学的であり、日本民族のそれは宗教的・道徳的であるというような比較——若しかかることが比較であるなら——は全く兎戯に類するものであり、我々は反対にギリシャ悲劇、その文学に於てその反省の特徴を極めて限られた範囲であるが観察したのである。民族の反省様式は或る一つの文化領域の中にだけ見られるものでなく、その文化の全体がその行為と反省の総所産である。民族の創造性はその文化全体の創造性であり、能力の偏向性もちながらも全体として均衡を得た持続的発展をなすところにある。どれ程哲学的に優秀な民族であっても、このような発展が阻害されるならばそれはその行為と反省に於て自己の問題を解決することに失敗したと云わねばならない。

我々はギリシャ悲劇に於て、人間と神々、自由と運命、又は地上的なものと永遠的なものとの相互関係が反省の重要なテーマであることを見た。このことは日本の場合でも同じである。そして、この事實は民族文化の相違にも拘らず、その間に人間としての普遍的な反省の論理があることを暗示しているように見える。日本に於ても、人間行為の反省はこれを包摂、秩序づける法の探究となり、この法は個人を越えた民族の神話、儒学的天、仏教的真理にその根拠をもつとされる。そして、このように法の根拠をより深く求めてゆくところに民族の反省の探まりがある。万葉や源氏の如き独自の文芸作品によって人間情熱の底を深く見詰めると共に、記紀やその他の文献が描く政治的権力闘争の激しさは仏教的儒学的言葉とその概念化による法秩序の探究を促した。この反省の最初の成果は聖徳太子の仏教研究と憲法の作製として現われたが、鎌倉時代から室町時代にかけて多くの優れた仏教教理や仏教、儒学に基づく歴史哲学がそこから生み出された。それは歴史の中に道理と共に非道理の道理を見る末法観の愚管抄であり、或は道理の裁きを見る神皇正統記である。又、明恵上人は世の乱れの根源は欲であり、天下を治める者は無欲でなければならぬ

と教え、北条泰時自身も彼から強い感銘を受けたと伝えられる（淡柿、明恵上人伝）。親房も神皇正統記の中で「人は昔を忘るるものなれど、天は道を失はざるべし。さらば、など天は正理のままに行れぬと云うこと、疑しけれど、人の善悪はみずからの果報なり、世のやすからざるは時の災難なり。天道も神明もいかにともせぬことなれど、邪なるものは久しからずしてほろび、乱れたる世も正しきにかへる、古今の理なり」と論じ、乱の源は「おごり」であり、「かかる心のきざして、ことばにもいで、おもてに恥る色なきを謀反のはじめと云べきなり」と云う。そこで、政道は正直・慈悲・決断の三徳にあるとし、就中私の心をとどめず、是非善悪の区別明らかに、人を利することを先きとする正直の徳にあると考える。かかる心は、孟子の民を愛し、その有に非ずしてこれを取ることなき仁義の政治道徳に通ずるものであろう。

日本の前近代的政治哲学には、ローマ法の、各自の権利を各自に認める自然法的正義の観念はないが、時代の政治的体制に応じての身分的階層秩序に基づいて個人の利益を保護する法権利の思想は存在した。日本倫理の特質を権威道徳と解する場合に、個人が権威をどう理解したかの説明がなければそれは理論的とは云えないだろう。権威を唯恐るべきものとして理解したか、個人に対して同時に仁なる存在として理解したか、そして又それを事実仁者として遇していたか、それとも只の名として理解したか、或は自己の利を守る為の道具と同一視したかで大変違った意識の仕方が可能となる。而して、このような多様な権威の受け取り方は十分可能であろう。蓋し、日本の社会もギリシャのそれと同じく、超越的なものと内在的なもの、権威と自由の両次元の緊張した多様な相互関係を行為・反省の根本形式としてもつからであり、文化・社会体制の相違はこの両次元の何れかの有無、或は共存よりも、それらの二つの関係の仕方にあるからである。

(了)

(筆者 京都大学文学部名誉教授)

---

---

THE OUTLINES OF THE MAIN  
ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

**Conduct and Reflection in History**

*by* Yoshio Shima

As Plato says, human conduct is essentially motivated by passions such as desire and anger, and, unless guided by reason, is liable to fail to be right. The author tries to bring out the structure of the reciprocal relations between reason and passion in human conduct. In order to fulfil this task, he adopts a historical method and makes a comparative research upon the development of the moral ideas in various nations.

In the first place, however, the author propounds his own view of historicism, and tries to meet the criticism raised by Kant against it. Kant distinguishes ethics from history, in so far as the former is based upon a priori knowledge and the latter is concerned with empirical facts. As a matter of fact, he excludes all the empirical elements from a priori moral law, and this leads his ethics to the dualism of moral and nature. Kant himself is aware of this defect, so that he tries to eliminate this by adopting teleology of nature as a connecting link between liberty and nature. His attempt, however, remains still unsatisfactory, because the teleological principle in terms of Kant's philosophy is only subjective or reflective and has no full objective validity.

According to Troeltsch, historicism also contains in itself many difficulties such as relativism, nihilism and realism, all of which will endanger moral idealism. He, therefore, endeavours to define the historicism in its true meaning by interpreting history as a synthesis of universal value and temporal change.

The author's position is that such a synthesis would be possible, only if



value in history be not only universal but also individual and flexible to the changes in the style of human life, and that the synthesis, in this case, would describe the dynamic process of transcendence from the temporal to the eternal. To depict this process clearly, the author gives some sketches of the development of moral reflection in Greek tragedies and in Japanese pre-modern society, which will reveal the several common ways of conduct and reflection contained in the historical and individually different solutions of moral problems.

## Leibniz et Bayle

### —sur le mal moral—

*par* Akio Iwatsubo

Le nœud de la question réside dans le conflit qui oppose une vision théocentrique à l'expérience humaine de la méchanceté.

Selon Leibniz, la nécessité de la providence divine ne détruit point la liberté de la volonté de l'homme. La liberté humaine est la cause prochaine du mal moral, mais Dieu ne veut que permettre ce mal à titre de nécessité hypothétique ou morale qui le lie avec le meilleur. Il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a aussi réglé toutes les choses par avance. Donc, la providence est la règle de la sagesse divine qui gouverne le meilleur monde, et la vraie liberté de l'homme consiste en ce que l'homme fait son devoir en suivant la règle rationnelle que Dieu lui a prescrite.

Leibniz soutient la conformité de la foi avec la raison. L'homme est asservi aux passions, en tant que ses perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que l'homme n'a pas toute la liberté d'esprit, et qu'il commet le mal moral. Mais la raison de l'homme est la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, et elle consiste dans l'enchaînement des vérités démonstratives, donc elle a la puissance de réprimer les passions, quand on suivra la démonstration de la raison aussi loin qu'elle peut aller.

La présence du mal moral dans ce monde, dit Bayle, est le fait indubitable que l'Écriture enseigne et que l'expérience humaine confirme, mais la raison