

史的形而上学序説

菊川 忠夫

An Introduction to Historical Metaphysics

Tadao KIKUKAWA

Summary of the Article

Science tries to leave out all judgements of value, and often ignores its own basis, which, in fact, has only historically built up. Meanwhile, metaphysical inquiry tries to determine the nature of what truly exists and what this really means. This gap, especially the above-mentioned exclusion of metaphysics is a pity, for such an inquiry is a necessary critique not only of sciences but of our culture in general. So our anatomy starts with the concept of time, and then that of history, in an effort to show that they are correlated by our experiences. Nothing being in isolation, even sense-objects are correlated by time-relations and space-relations. Thus, objective concepts, such as time, space and objects are only valid in static sense of relatively short period.

In the mean time, Kant denied metaphysics as science so far as it was dogmatic (beyond our reason), but at the same time showed its new basis as a postulate (axioms). He well-realized that the progress of science does not diminish the need of a metaphysic as a fundamental basis. Then, what sort of metaphysic is needed in the coming century? The author believes that it may be a historical metaphysic, that is, a cosmological philosophy of organism, where the real being is defined as a living relations-structuring entity with a duration and process.

はじめに

定年退職を前にして、目下の関心事と筆者自身の思索を知りたいという、学友からの叱咤激励によって、小論は準備不十分なまま要約する運びとなった。従ってこれは、文字通りの「序論」である。

最初に、表題の「史的形而上学」という用語について、簡単に触れておく。このような用語は、一般的には、いかにも奇異に思われるかも知れないし、そのような学術用語が既に成立しているわけでもない。これに近い用語としては、「歴史哲学」とか「宇宙論」という呼称が使用されているが、筆者としては、これらの語はどうしても避けたかった。その主な理由は、これは長年にわたり使用されていて、いわば汚染度が高いからである。たとえばhistoryの主要な意味は、原稿のCODでは「諸国民の成長や出来事の記述……」(注1)などと記載されており、これでは関心の波長が余りにも短か過ぎるし、特に「歴史哲学」と連語にした場合に

は、前半の個所(つまり歴史)に強調点が来てしまう。Cosmologyという語も、なるほど語源的な意味(kosmos; 自然の全体的秩序)を残しているとはいえ、今日では<宇宙空間の自然学>という響きが強い。(注2)

一方、「史的」という表現は、歴史や時間の多義性をふまえ、次の語(つまり形而上学)にアクセントがくることを指示しようとする含みがある。最後の「形而上学」は今日さかんに批判されている渦中の言葉で、“火中の栗を拾う”ことになりかねないが、それだけに「第一哲学」(prima philosophia)という響きを多分に残している。(これに反し「哲学」の方は今日では余りにも細分化している)もちろん語源的には、ta meta ta phusika (Aristoteles; 自然学の後に付したもの)ではあるが、幸いこのmetaには「後」のほか「超」という意味も含まれ、筆者としては、むしろ「前-自然学」だと考えている。また、漢語の「形而上学」は、「大象無形」という伝統をひいているから、他のどの訳語よりも、ここでは適切であると判断した。(注3)

要するに小論の表題は、筆者自身も満足しているわけではなく、他の適切な選択肢がないために、やむを得ずにつけた仮称であって、小論が根源的な基礎論であることを、たんに表明しただけで他意はない。また本稿は、自説の展開に重点をおくため、他の文献からの引用は最小限に食い止めることにした。参照したものの中で重要なものは、最後に一括して掲げてある。

最後に、小論で掲げたようなく「史的形而上学」は、いったい、何をねらったものなのか？>という疑問に対しては、「それは広義の有機体の哲学（生命論的哲学）をねらうものである」と予めお断りしておく。また、<それはいま、何故必要なのか？>という疑問に対しては、「それは“生命倫理”とか“環境倫理”とかいった 21 世紀的な思考の基礎であるから」と一先ずお答えしておくことにする。

(注1) The Concise Oxford Dictionary, 1961, p.578

(注2) ibid, p.276

(注3) 「老子道德経」の第 41 章に「大象は無形なり」の一句が見られる。またその前章（第 40 章）では、「天下の万物は有に生じ、有は無に生ず」（天下万物、生於有、有生於無）とある。

I. 時間の構造

歴史と形而上学の諸問題に先立ち、本論で必要なかぎりでの「時間論」を略述しておくことにする。従って本章は《予備的考察》ということになる。

ふつう、時間は自明のこととされている。そして近代では、時間は無限の過去から無限の未来に向って、直線的・均一的に流れるとされる。そして進化とか進歩ということも、大体において（緩急の差はあるものの）この直線的方向のもの（linear progression）とイメージされている。

だが、時間の構造は、それほど単純ではない。過去は単に流れ去るのではなく、現在と共に「把持」されてある。過去のみではない。未来もまた「予期」として現在と共にある。そしてこの現在も、正しくは「この今」という瞬間であって、<瞬間は時間であるか？>という疑問が生じる。これを解決するためには、どうしても「非連続の連続」という考えを導入せねばならない。こういう問題は省くとしても、現在は、過去と未来という相反する 2 方向に深く関わっている。時間は 1 方向に（過去→現在→未来）進むというのは抽象であって、「原時間」（ur-zeit）というものは、同時に相反する 2 方向に傾斜し、そのことによってのみ成立する、と表現できよう。（「原時間は非時間の瞬間であって、それ自体としては無である」）

では、時間の構造は、こういうことだけで盡くされるであろうか？ 以上で述べたことは、（一方向にせよ二方向にせよ）畢竟は平面的・平板的に止まっている。

しかし（示唆しておいたように）、時間には超（非）時間的で、いわば垂直的なもの（奥行き）も含まれていると考えざるを得ない。もしそうでなかったら、それは人間（有機体）によって「生きられた時間」ではないし、「歴史」に通じるものを欠いている。

〔説明は次章〕

次に、時間を別の面から考究してみよう。時間には、少なくとも 2 つの層を区別し得る。第 1 は「物理的（計量的）時間」であり、第 2 は「心理的（経験的）時間」である。前者は、時計の一般的使用とともに成立し、量られる時間として規定されよう。（これは人類史の中では「新しい層」に属する）この時間の特色は、任意に切断され、無限に均一的に継続される点の連続であるということにある。それは物理学の方程式における t のように非個人的（普遍的）な時間で、反復可能性（本当はあり得ない）を前提にしている。

第 2 の「心理的時間」は、その体験の主体を個人的と考えるか集団的（民族的）と考えるかで若干の差はあるが、要するに直接的・間接的に体験される時間である、と規定されよう。

第 1 の「物理的時間」が客観的で普遍的または人類的であるのに反し、第 2 の「心理的時間」は多かれ少かれ主観的で特殊的または民族的である。前者が無限の等質的時間を前提として究極的には非目標的であるのに対し、後者は本来的に目標をそなえた異質的時間である。〔実際はこのように単純ではない〕

先程、物理的時間は人類史の新しい層に属することに触れておいた。そこで発生的・構造的に、<心理的時間が時間意義の基底であって、物理的時間はそこからの抽象である>という考え方が成立する。この立場は「生活世界」（Lebens-welt；下層）と「科学的世界」（上層）との区分に対応して居り、一見、正しいものであるように思われる。しかし、物理的時間が新しい層だというのは、ニュートンの時間を念頭において言うことで、広義の物理的時間は決してそういうものではない。何となれば、未開人といえども、時間を測定する器機を欠いていたというだけで、昼夜の別をはじめ、太陽や星の位置を運行、季節の移り変りなどに無知であったわけではない。つまり物理的時間としての時間意識は（たとい希薄であったにせよ）既に太古から存在していたわけである。となると、時間意識の根底に、たんに第 1 の時間意識でも第 2 の時間意識でもなく、かえってそれらを生み出した母胎としての第 3 の時間意識を想定したくなる。（ここで「想定」というのは、それが時間意識の最下層に深く沈殿してしまっているのが掘り起すことが困難であるという意味である）この第 3 の時間意識をどう呼ぶかについては未だ定説はない。高坂正顕は「創造的時間」と呼んだが、^(注1) 筆者は「実存的時間」と名付けることにする。ここで「実存」とは、神々の出現（神話時代）とか、英雄的行動とか、感激的な出来事を主軸とすること、「実存的時間」とは、それに伴って発生し創造される時間のことを言う。^(注2) <感激的な出来事なしに時間意識が自発自転する>というのは、近代主義の大きな

誤謬である。また、シャカの生存期間が学説により 100 年もくい違うというような事例をあげて、＜インド文明では時間意識がきわめて希薄であった＞とするのは、（一面では正しいが）時間の種々相を捉えていないからであって、ヨーロッパ中心主義のそしりを免れないであろう。

（注1） 「それは単に量られる時間でもなく、また単に体験される時間でもなく、却って創造される時間である。……それは real-ideal な時間であると言ってもよいであろう。」（高坂正顕「象徴的人間」247 頁）

（注2） 典型的な事例としては、次のようなものがある。「1920 年、狼に育てられた 2 人の女兒（後にカマラとアマラと名付ける）がカルカッタ付近の森の奥で発見された。2 人は人間社会に連れ戻されて訓練をうけたが、狂暴で手がつけられなかった。2 人のうちアマラは間もなく死んだが、この時、カマラは初めて涙を流した……」（A. ゲゼルの報告の要約）—このアマラの死は、カマラにとって、恐らく最深の意味における「実存的な時」であって、それを軸として、経験が配列され秩序づけられる基礎を形成するものであったであろう。

II. 歴史の構造

前章の時間論に引続いて、歴史の問題に移りたいと思う。というのは、歴史意識は時間意識の延長線上にあるからである。

初めに、歴史という語の語源や古い使用法を概観すると、そこに幾つかの系譜があることが分る。第 1 は、ギリシア系の *historia* であり、それは紀元前 6 世紀のイオニアの自然哲学時代に既に使用された。その原意は「探究」（COD では *inquiry*）であって、総じて「探究によって知り得たもの」を意味していた。やがて、その「探究」が空間的に傾斜すれば「地理学」に、自然的に傾斜すれば「博物学」（今日でも *natural history* の用語が用いられている）に分化していった。つまり *historia* は、百数十年後にピュタゴラス派が用いた「哲学」（*philo-sophia*）

と、ほぼ同義であった。^{（注1）}〔従って「歴史哲学」という連語は、語源に遡るなら、同意語反復ということになる。拙論が「歴史哲学」という表現を避けた理由の 1 つも、その点にある。〕

第 2 の系譜は、ゲルマン系の歴史（*Geschichte*）である。但し、その成立の時期は明らかではない。その理由は、それが記述ではなく、「語り」（*Rede*）であったからである。それは中期高地の方言である *geschiht* に由来し、現代ドイツ語の *geschehen* と同根である。それは総じて「出来事」であり、「物語風に語られた一連の出来事」を意味した。^{（注2）}（COD その他では *narration* ; *Erzählung* の解説がある）〔以上の 2 系統は

「哲学辞典」や「百科全書」にも記載されている〕

第 3 は、歴史を人生の教訓と見る系譜で、これは中国や日本で割合に顕著であった。つまりここでは、「史」（王朝などの変遷過程の記録）と並んで、歴史を実践的教訓と見る伝統があった。そこで「史」の外に、「鏡（鑑）」という字を用いることも少なかった。例えば、中国で言えば、「資治通鑑」^{（注3）} など、日本で言えば、「大鏡」^{（注4）}「水鏡」「増鏡」などである。

さて、（この外にも様々な系譜があるであろうが）歴史意識のこれらの系譜は、実は、「一叢」のものである。つまり、後世に教訓を残すべく探究したことが、語られ記述され、またそのことを通じて洞察が進められる＞ということである。そして、中国の伝統では、このようなことを「史に三長あり」と表現した。^{（注5）}

そもそも、「探究され」「（教訓として）語り継がれ」「記述される」ということは、そこに価値意識が含まれるからである。「むき出しの事実」（bare facts）などというものは、原理上、存在しない。たとえそのような客観的事実が記述され得たとしても、その事実が無数のものの中から選びとられたこと自体が、既に価値判断なのである。

上のことを、クセノフォン（Xenophon, B.C.430-354）の「アナバシス」（*Anabasis* ; 従軍記）について、やや具体的に考察することにする。この書は、古典ギリシア語で書かれ、かつその全文が現存している唯一の史書である。クセノフォンの基本的立場は、言うまでもなくギリシア中心史観で、いわゆる蛮族（*barbaroi*）についての記述は僅かである。しかもその部分は、特に簡潔に記されているから、とかく見逃し易い。しかし、古典ギリシア語の真の愛好家とも言うべき G. ギッシングは「この本の中に（ヘレニズムを超えた）驚異の世界が埋蔵されている」と評している。^{（注6）} 彼が選びとった 2 つの場面（第 4 巻）をここに再録しておく。第 1 の場面は、たった一行である：「夕べとなるにおよび、彼（道案内を強制された部落民）、別れを告げ、夜陰に乗じて歩み去れり。」この簡潔な叙述は、ギッシングの注釈によれば、かえって驚くほどの暗示に富んだものであるというが、この点は割愛する。第 2 の場面は次のようなものである：「（2 人の蛮族が捕えられ、道案内を命ずるも）その 1 人は頑として一言も言わず、強迫されるも遂に沈黙を守る。そのため、もう 1 人の仲間の面前で斬殺さる。かくて、その残りし男、殺されし男の拒否の理由を明かして曰く：ギリシア軍の進むべき方角に、彼の娘、嫁ぎて住めるためなり、と。」（平井正徳訳を参照）蛮族の示したこの態度の中に、「（クセノフォンは）あらゆる時代の人々の感動をそそる、人間的愛情と犠牲の姿の輝きを看取したのだ」とギッシングは述べている。^{（注7）}

上の例（後者）は、もしそのことがその蛮族の仲間たちの間に伝えられたとすれば、その蛮族における「記念碑的な語り」となって、その蛮族の歴史意識の発生・展開に連がるであろう。というのは、この記念碑的な出来事を境として、その前と後とに、他のすべての出

来事が配列されるようになるからである。(これは時間論のところでも触れておいた)

言うまでもなく、歴史の最古層は、時間と同様に、神話に通じている。だがそれは、単に時間意識の発展の途上にあるだけではなく、仲間意識の発展と相携えているのである。つまり、民族的(部族的)な英雄の生き様の「語り」によって、浮彫りにされ、民族的(部族的)な自覚と精神の高揚に連がっていく。だからそれは、「英雄的・記念碑的(heroic and monumental)な歴史」として、「語りつがれ」あるいは「語りつぐべきこと」とされる。そしてこういう最古層の基本的パターンは、人類に普遍的であろう。ただこの最古層は、それとして現存するわけではなく、「記述されて保存されてある神話」の中に、僅かにその痕跡を留めているに過ぎない。それは、普通の意味での、実証の範囲を超えている。

では、実証可能な範囲内に焦点をしばると、どういうことになるであろうか。ヤスパースも指摘しているように、歴史意識が真に高揚するためには、「枢軸の時」(die Achsen-zeit)^(注8)という強烈な出来事が媒介となった。表現を変えるなら、それは「枢軸という歴史意識」の出現であったと言ってもよい。そしてその典型はキリスト教文明であり、その「枢軸」はイエス・キリストという強烈な出来事であった。

言うまでもなく、ユダヤ教の系譜をひくキリスト教は、「啓示」(Revelation)に基づいて成立した宗教である。しかもその啓示は、「動かし難い歴史的事実」とされる。だが啓示は、特定の観点(視点)に立つことなしには成立し得ない。しかもそこには、実存的時間意識(前述)や実存的決断が含まれる。つまり、史的イエスの認識が、同時に「他ならぬこの私自身のために、私と同時代において私自身の罪の贖いとして為されたのだ」という啓示的確信を伴ったということが重要なのである。ここでは、近代的意味での「歴史的事実」という対象認識が問題ではなく、むしろそれを認識する私自身の変貌が最重要事であって、キリスト教はそれを回心(Conversion)と表現してきた。

実際に、キリスト教文明圏にあつては、イエスの生誕が歴史の原点(枢軸)である。また、(説明は省略するが)イスラム文明圏にあつては、ヘジラ(Hegira; メジナへの撤退 622年)がそれに当たる。そしてそういう「枢軸」が歴史的年代の測定基準とされ、それを軸にそれ以然とそれ以後との方向にすべての出来事が配列され、神の日(キリスト教では日曜日)を先頭としてカレンダーが組み替えられた。^(注9)

上に述べたような歴史意識の高揚を背景にして、歴史の意味を問い、歴史そのものを問題にする「歴史哲学」が登場する。そしてその草分け的な位置にあるのがアウグスティヌスであるが、彼の「歴史哲学」の基軸は、イエスの言葉である「時は満ちた。神の国が近づいた。汝ら悔い改めよ」という終末論であった。^(注10)

[次章参照]

- (注1) 高坂正顕「前掲書」226頁
- (注2) 同 227頁
- (注3) 北宋の司馬光の手になる史書
- (注4) 平安朝の社会を内側から文学的に描写した古典の1つ。
- (注5) 唐代の劉知幾の言葉として伝えられるが、三長(才・学・識)の解釈は多様である。
- (注6) George Gissing, *The Private Papers of Henry Ryecraft* (The Modern Library), p.85
- (注7) Ibid., p.86
- (注8) K. Jaspers の原意は「枢軸時代」であるが、遑って Hegel の原意に従って、ここではこのように読み変える。
- (注9) イエスは金曜日に十字架につけられ、三日目(つまり日曜日)の朝、甦ったとされる。
- (注10) シャカについては、「枢軸の時」という歴史意識は高揚しなかった、というのが通説である。その理由として、
 - 1). インド文明では、輪廻思想があまりに強かったため、通常の時間意識は稀薄であったこと。
 - 2). 仏教では、生死を超え、時間をも超える涅槃(Nirvana)の境地に達することが主眼であったこと。
 - 3). 仏陀(Buddha)についても、特定の人物であると同時に、煩惱を超えた「覚者一般」を意味したこと。
 - 4). 偉大な人物の生涯や言葉を、文書にとどめておくという考え方がなかったこと、などが挙げられる。しかし、このような“史書なきインド文明”において、「結集」が何度も節目の年に行われたり、釈尊の活動の時期や行状・事跡が、かなり明らかになったということは、逆に、インド史上における釈尊の重要性 — つまり、「枢軸の時」という意識の発現を物語っている。

Ⅲ. 歴史哲学と志向史

そもそも歴史哲学が成立するためには、何らかの超歴史的な理念が必要である。歴史哲学の草分けとされるアウグスティヌスの『神の国』(De Civitate Dei, 413-426)の場合、その超歴史的な理念は、神の摂理であった。ただここでは、まだ「歴史哲学」という用語は、全く使用されていない。(但しその理念は中世1000年間にわたってヨーロッパを支配した)

「歴史哲学」(la philosophie de l'histoire)という名称が創出され成立したのは、18世紀の中頃のことである。それは「啓蒙の勝利」ないし「理性の勝利」ということ、従ってかなり直線的な進歩史観を前提にしていた。当時、フランス啓蒙主義のチャンピオンであったヴォルテールは、1756年に公刊した諸国民の風習と

精神に関する研究（『一般歴史考』）の副題に「歴史の哲学」の名を付したが、これが最初のものである。更にこれに続いてドイツのヘルダーは、1784年公刊の野心的な大著に「人類の歴史哲学の構想（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der menschheit*；『人類史大観』）の名称を付した。そしてこれが短縮されて、ドイツではたんに *Geschichtsphilosophie* と呼ぶようになった。^(注1)

ヴォルテールとヘルダーとの間には、論点にかなりの開きがある。しかしそれは主として「啓蒙」ということの内容の差であって、大局的にみると、両者とも、人類史の目的を「啓蒙による人間性の完成」と考えていた。だからその形而上学の大前提は、ほぼ同じである。ところが、ヘーゲルの『歴史哲学講義』

（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837）となると啓蒙思想とは基本的に異なっている。この書物は、その壮大な構想にも拘らず、現在では、史実についての誤謬が多く（特に東洋の部分）、結局はヨーロッパ中心史観であって、史実を無理やりに弁証法の図式に当てはめたようなところがあって、大変評判の悪いものの1つに数えられている。しかしここでは、啓蒙主義が前提とした平板的な理性ではなく、それを超えた歴史的理性（世界史的理性）が問われている。ヘーゲルにあっては、そもそも現実的・歴史的に展開して来ないような理性は、真の理性ではない。しかもそれは、直線的に展開するのではなく、いわゆる「理性の狡智（List）」によって、ジグザグコースを辿りつつ、弁証法的に自己を展開していく。極論するならば、ヘーゲルは、＜歴史を理性によって理解する＞のではなく、むしろ＜理性を歴史によって理解しよう＞というのである。何となれば世界史は、理性的行為そのものとも言うべき「自由の意識の実現過程」であり、「最終の法廷」であるからである。だが、その「最終の法廷」は、含蓄的には、新興のプロイセン国家であり、その「自由」も、プロイセン的自由（最高の協力こそ自由であるとする）であったことも見逃せない。

歴史哲学は、どうしても「一般史」の形をとらないわけにはいかず、そこには超歴史的な前提や信念を含まざるを得ない。くり返すなら、歴史的世界が何らかの形にまとまるためには、既に何らかの立場を先取りせねばならない。世界史の全体が1つにまとまるためには、目的論と言わないまでも、未だ現実には現れていないような、人類史の将来への動向が予見されていなければならない。ただそういうものは、ヘーゲルのような断定的な陳述をしてはならず、たえず検証されていくべき仮説として問われるべきである。そしてこのような事情がからんで、今日では、歴史そのものの価値への確信がゆらぎ出した。また、「歴史哲学」は、それをどのようなものとして構築したにせよ、究極的には相対主義に陥るのではないかという、有力な疑問も投げかけられて、下降線を辿っているように思われる。

今日の現象学（*Phenomenology*）は、根源の学をめざしているが、従来の歴史哲学とはその基本を異にす

る。現象学の観点からすれば、歴史哲学における「一般性」とか「普遍性」ということも、それ自体が歴史的・相互主観的に形成された1つの理念体に外ならない。この間の事情を徹底的に解明すべく思想を進めていた晩年のフッサールは、志向の歴史の問題、つまり志向史的問題（*E. Fink*；*intentional-historisches Problem*）に最終的に行き着いた。「志向性」

（*Intentionalität*）とは、（現象学のキーワードなのでここでは詳論を避けるが）根源的關係概念で、本源的に（最初から）個々の関係項（対象と意識作用）の双方を内包する関係機能そのもののことである。具体的に言えば、原初的に、方向・意味・目的といった多面にわたる関係の機能の働きである。この志向性の文節展開において、ある特定の意識作用は、それに相関する特定の対象に焦点を合わせることで、ある1つの場面を形成する。だがこのことは、同時に、他の場面を隠蔽することにもなる。

以上のことを念頭に置くと、フッサールの次の言葉の真意が理解できるであろう：彼は言う——「（近代科学の祖である）ガリレイは……発見する天才であると同時に、隠蔽する天才でもあった。」^(注2) これは若干の補足を必要とする。ガリレイは、「因果法則」という理念化（数理化）された世界のア・プリオリの形式を発見した。そしてその「理念化された自然」のあらゆる出来事が、精密な法則にしたがわねばならぬ、とした。だがまさにこのことによって、数学的自然科学という「理念の衣」（*das Ideenkleid*）が、客観的で現実的な真の自然、つまり地盤とも言うべき「生活世界」（*Lebenswelt*）の代理をすることになってしまった。その結果、元来は「1つの方法」に過ぎなかったものを、「真の存在」だと人々に思い込ませることになった。だからそれは、反面では「自然の隠蔽」でもあるというのである。またさらに続いてフッサールは、「（ガリレイは）理念化（*Idealisierung*）の発生の起源への問いを怠った」とも述べている。^(注3)

発生の起源を問うということは、類型的には、「発生的歴史」（*genetische Geschichte*）に属する。

だが、フッサールにあっては、たんに時間的に（物理的時間の）始源に遡るという意味ではない。（そもそもそんなことは不可能である）むしろ現象学的に（原理的に）発生の起源の後世の論理に迫る「原創設（*Ur-stiftung*）」を考究しようというのだから、それは「志向史の問題」なのである。ところがフッサールの志向史は、「悪戦苦闘のドキュメント」であって、その真意は把握し難い上、未完のままで終わってしまった。そこで今度は、後期フッサールの仕事を研究の出発点としたメルローポンティに焦点を合わせつつ、私見をも交えて、言語の始源の問題、つまりその「原創設」の大略を示しておきたい。何となれば、原初的認識といい、歴史的語りといっても、言語の発生なしにはあり得ないからである。

メルローポンティの場合も、フッサールと同様に、言語の「発生的構成」の問題は、物理的時間の古層に遡行するというのではない。むしろ＜原理上の古層

>と言った方が適切である。だからそれは、専門分化した「考古学」(フーコー)の一部門ではあり得ない。ところで現代の情報理論では、言語は「伝達的手段 (means of communication)」とされる。ここでは、「発信者」・「受信者」・「伝達内容」・「記号」などが、既に成立していて前提をなしている。だからそれは、「(既成の) 制度化された言語内行為」ということになる。もちろん現代の言語学者は、言語の情動性とか創造性を見逃しているわけではない。だが、「学としての言語学」は、制度化された共時的言語 (langue; 国語体) の構造を問うことに重点が置かれる。そこで言語の成立や進化については、言語学の固有な領域を超えるものとされ、主として人類学などに委ねられる。だがこうなると、言語の発生史は、動物や未開人、それに場合によっては幼児 (特に言語獲得の論理) をモデルとして構成されざるを得ない。従って言語の発生は「必要言語」つまり本能的な叫びとしての「必要音声」であって、それに「情動言語」が加わって「言語ゲーム」が成立してくる、というような説明になる。だがそれは人間に固有な「分節言語」の説明になって居らず、「言語の創造性 (創設作用)」ということが軽視され、隠蔽されてしまう。つまり近代理論は、人間や周界 (Um-welt) が既に (言語に先立って) 成立していることを前提にしている。ところが、フッサールの言う言語の「原創設」というのは、これとは異なる。それは、「言語の歴史性」と言うより、「言語の前歴史性」すなわち「言語への歴史」を問題とするからである。しかもこの「歴史」は、物理的時間における歴史ではなく、根源的な「原歴史」(Ur-geschichte)、つまり「原理上の歴史性」である。フッサールはこのことを、主客分化以前の (主客の分節が自覚化される以前の) 「レアル=イデアールなもの」と呼んだ。

一方、メルローポンティも、言語の原初的な相を「発話行為」(parole; 発話創出作用) であるとした。それは、自覚化以前の主観と分節化以前の客体とが、既に関係の場に出ているということである。それは主客がそこから成立してくる対応関係であり、畏敬に満ちた響応である。それは、たんにレアルでも、イデアールでもない、根源的な「応答」(Ent-sprechen) である。だからそれは、対象認識と自己認識とが同時に現出自覚化するところの「原創設」で、このことを通じて、「人-間 (じんかん)」も「時-間」も「自然 (じねん)」も成立してくる。

ところが、上のような考察は、ふつう言うところの「実証」の域を超えているから「学」の名に値いしない、という批判も可能である。それに対しては、「学の理念」そのものを問い直すことこそ重要だとして、再反論することが出来る。ともかく、こういういわば基礎工事が一切の学問の基底になっている以上、その基底を忘却したり、等閑に付すわけにはいかない。(注4)

(注3) Ibid., S.51

(注4) Husserliana VII 361 ff.

IV. 学問の理念

西欧の学問 (Wissenschaft) は、東洋流の「道」とは異なり、知的な「観想」(theoria) に基づいている。それは、何よりも「普遍性」を重視し、様々な知識が相互に無矛盾的な連関を保ちつつ、「原理」に支えられている整合的な体系を、目指している。そしてそのような学問の理念は、歴史的には、紀元前6世紀のイオニアで開始された「自然哲学」であった。これは定説になっている。その場合の「自然」とは、対象化された客体的自然ではなく、むしろ能産的自然 (生む自然) の全体であって、近代的な「死せる物質」の総体の如きものではない。同時に、その「自然」は、万物の根源相でもあったから、「自然哲学」は「自然学」ではなく、むしろ「万物の根元 (archē) の学」であった。しかも、それが「学」であるためには、その「根拠」(ratio) を示さなければならなかった。もしも根拠の提示がなければ、それは「臆見」(doxa) に過ぎず、「学知」(episteme) の名に値いしない。ところが、究極的な根拠というものは、存在と可能の接点にかかわることで、もはやそれ以上の説明は出来ないという宿命をもっている。もし無理に説明を加えるなら、同語反復となったり、円環の説明 (説明すべきことを引合いに出す) に陥らざるを得ない。これを要するに、結局のところ、<最終的根拠は形而上学的である>と表現できるであろう。

ところで、前章で若干の考察をした晩年のフッサールも、その難渋な文章を吟味してみると、上のような意味における究極原理の形而上学性については、批判の対象から外している。真に批判さるべきことは、それが無自覚的に (フッサールは「素朴に」と言う) 「普遍的なもの」として前提されたという点にある。

ところが、ガリレイに始まる「科学主義」は、フッサールによると、いくつかのこと (数学的自然、純粹自我、因果法則など) を自明のこととして無反省的に前提してしまった。そして、それらのことは、歴史的に、「理念的形成体」として生成したという事情を無視し、それらを「志向的に構成されたもの」すなわち「構成体」(Konstitution) としてみる考察を等閑に付しているというところに、問題があると言う。(注1) そして、究極原理の形而上学性そのものが悪いとは述べていない。

ところで、ふつうの哲学史では、カントが「学としての形而上学」を否定したことが強調されている。伝統的な形而上学は、神・不死・自由といった問題を、自然的対象を取扱うのと同じ理性の地盤で論じて来たが、それは大きな誤りであると言う。それは理論理性の能力の範囲を超えた独断であり越権だからである。だがカントは、形而上学を実践理性の要請に基礎づけることによって、その固有な分野を確保し、形而上学

(注1) 高坂、前掲書 217 頁

(注2) Husserliana VI

の構築に新たな希望を与えたのだ、というようにも考えられる。そしてこの後者の面を特に強調したのが、H.F.フルダである。^(注2) 彼は、カントが形而上学のテーマやその有効性に関して消極的であったとする見方を完全に否定し、むしろカントこそ、形而上学は万学に不可欠のものだと認識していたのだ、と論じている。それによると、なるほどカントは控え目で慎重な表現を使用しているが、生の充実という最高の目的に関しては、形而上学による目的定立を断固として要求していたのだ、と言う。^(注3) 人間の理性の開化（学問や分化一般）は、形而上学以外のいかなるものの中でも、決して完成され得ない。科学・芸術・道徳・宗教……のどれをとっても、形而上学は不可欠であって、そういう地盤を欠くならば、道徳（人倫）を含む文化一般の荒廃を防ぐことは出来ない。実践理性に定位する非独断的な形而上学ならば、*Humanität* の完成という、人間の最高の目的ならびに最深の要求と結び付くことが出来る。従って、古い独断的形而上学を否定しつつ、カントは、実践理性的形而上学にあらたな進路を与えたのだ。そしてそのような意味での形而上学は、来るべき破壊的ニヒリズムや懐疑論的不可知論に対する防壁となり得る筈のものであった、という。^(注4) また、フルダは、結論として、実践理性に定位する形而上学は蓋然的判断と考えるべきであり、しかも、誰もが必然的に関心を抱いている一般的な事柄について展開されるべきことを説いている。^(注5) 問題はこの後半の箇所である。いったい、「誰もが…関心を抱いている…事柄」とは、具体的に何を意味するのが明確ではない。恐らく、「靈魂の不滅」とか「意志の自由」とかいうことなのであろう。あるいは、万人の最大の関心事ということなら、「死後の世界」ということになるかも知れない。もしそういう意味であるとするなら、フルダの言うことは本末転倒である。つまり、形而上学は、あくまで、究極的原理についてのみ展開されるべきで、それが派生的に実践倫理の問題にからんでくるのである。

ところで、西欧の学問の系譜としては、古代ギリシアの「自然哲学」から発して、今日の「宇宙論」（cosmology）に連がる流れも、傍系として存在していた。〔詳論は省く〕ところがこの系譜は、中世ではキリスト教神学の圧迫をうけたため、表舞台に出ることはなかった。しかしこの間に、イスラム系の教学からの影響も加わり、魔術（この場合は主として占星術）とからんだため、近世の初期（17世紀）に、科学と宗教（とくにプロテスタント、とりわけカルヴァン派）との両方からの攻撃にさらされて、形而上学的な宇宙論からは大きく後退した。ライプニッツの『单子論』（Monadologie）などは、むしろ例外に属するであろう。だがここでは、教会からの圧迫を予想して、具体的な説明の一切が省かれている。また先に触れたヘルダーの『人類史大観』も、宇宙史的考察を軸として「自然の生成」（第1部）「人類の形成」（第2部）と展開するところから見て、ヘルダーの真意は「歴史哲学」というよりも、コスモロジーの構築であったと言えるか

も知れない。だが、その結論に当たる第5部の最終部分は未完であった。

この間、コスモロジーの意味も、次第にその語源的意味（自然の全体的秩序の権限的考察）から離れて、今日では「宇宙空間の科学」という響きが強い。そして現代の「宇宙論」の主題は、物理的な宇宙の起源そのものが軸になっている。最近の説では、宇宙の始源は、約150億年前に起こった、いわゆる「ビッグバン」ということになっている。この大爆発によって、瞬間的に、宇宙とともに時間と空間とが、一挙に出現したとされる。（始源がある以上、宇宙の終焉もある筈で、これは「ビッグクランチ」と言う）筆者は何もこういったことに関し、異議を唱えるつもりはないし資格もない。ただ問題は、その科学法則の基礎となる始源の論理の部分にある。

「ビッグバン」は、物理的な意味における原初的事件と言う外はないが、その瞬間は、厳密に言えば、時間でも非時間でもない。（何となれば、瞬間は極小の時間ではないからである）従ってそれは、存在でも非存在でもない。（これは逆の言い方をしても同じである：つまり、存在でもあり非存在でもある）このように、その瞬間そのものは、超時間的であるのだから、かえって永遠に通じている無であるということになる。（何となれば、永遠は極大ではないからである）これは「反対の一致」といわれる神秘主義の論理であって、弁証法を認めない近代論理学が否定することである。

では、＜ビッグバンの前に何があったか？＞この問いは、科学者も同意するように、全く意味をなさない。それは「無意味な問い」である。何故なら、「前」を問うためには「後」がなければならず、結局、ビッグクランチの後を問うことに通じている。とも角、この種の問いに答えるためには、時間規定を用いることになってしまう。しかし時間は、ビッグバンによって生じたのだから、それをここで用いることは出来ない。また、＜ビッグバンの原因は何か＞という問いも、上と同様の結果に陥る。つまり、それは「原因なき原因」ということになる。むしろ形而上学的表現をかりて、「ビッグバンは“無からの（自己）創造”であった」とする方が勝っている。その場合の無は、有に対する無（空虚）ではなく根源的な無である。だがそれにも拘らず、それは「働く無」であって、有形を生み出す隠れた母胎である。ところが、このように表現すると、伝統的キリスト教からの猛反対が予想される。つまりキリスト教は「神による（万物の）無からの創造」を教義としてきたからである。（実際は神を引合いに出しても出さなくても大差はない）そしてこの種の対立抗争を解決するためには、キリスト教の側の徹底的な「非神話化」（Entmythologisierung）が必要となる。同時に宇宙論の側も、始源の「存在 - 非存在」という言い方を改め、「可能現実存在」（possest）という表現に変える方が無難であろう。何となれば、始源の瞬間は、まさに「可能性と現実性が一体となっているような何ものか」だからである。またそこでは、一切が未分化なのであるから、「物質 - 精神」系の「存在 - 価

値」体系が開始された「時空」の次元に生じた、ということになる。

ところで、上のような論理は、ビッグバンに関してだけ言えることだとは考えられない。生命体の論理は、多かれ少なかれ、上に掲げた論理を基礎としている。ふつう生命的原理は、「自己組織化」とか「内在的運動」として説明されるが、その基礎となる論理はビッグバンのそれと大差はない。

本章は問題が多岐にわたったため、改めて要約しておいた方がよいであろう。第1は、究極原理の形而上学性は不可避なことであり、かつ必要なことであること、第2は、それは絶えず検証されていくべき蓋然的基礎論として提出さるべきこと、第3に、そのような意味における形而上学は、正当な学問の領域内にあること、そして最後に、宇宙論の基礎は生命的原理を核心として構成できるという可能性に触れておいた。

(注1) Husserliana VII S.361 ff.

(注2) Hans Friedrich Fulda, Kants Metaphysik, 1990
「理想」(647号)の宮島光志氏訳による。

(注3) 同 66頁

(注4) 同 75頁

(注5) 同 76頁

V. 生命論理的哲学の展望

現在、世界的な規模で、「環境倫理」とか「生命倫理」の必要性が叫ばれている。その基本的なテーゼは、前者にあつては「世代間 (inter-generation) の倫理」であり、後者にあつては、「他者 (alter-ego) の理論」である。このうち、後者の「他者の理論」は、稿を改めて論ずる必要があるので、ここでは省略する。前者の「世代間の倫理」というのは、次の世代ないし将来の諸世代に対する責任ということ、つまり、地球環境保全の倫理である。ところが、21世紀の環境問題は、「人間が自然を守る」と言うより、むしろ「地球環境が我々の存在を許してくれるか」という深刻な局面になっている。

ところで、「環境倫理」といい、「生命倫理」といい、また「人権思想」などと言っても、目下その基礎論を欠いており、それぞれが、どれも、「対立の構図」をなしている。そこで、例えば人間を優先すれば、他の何かが失われ、それがやがてはね返ってくとか、短期的に改善したと思ったことが、長期的には、その何倍もの大規模で悪質の災害となるとかということになる。「人権思想」は、もっといい好例で、そこでは、1つ1つの権利が、既に他と対立的な概念になっている。(例えば人権が公益かの対立など) これを修正し改善していくためには、その基礎理論そのものを、有機体の論理を軸として改変し、その地盤の上に、1つ1つの概念の内容を変更していく以外はない。つまり、「存在」・「自然」・「生命」などの概念を、次いで「権利」・

「自由」・「平等」などの概念を、非対立的なものに変えていくということである。そしてそのことは、「機械論的概念規定」から「有機体的概念規定」へと進むことを意味する。

例えば、「自然」と「人間」とは、機械論的には対立的であるが、有機体的・本源的な意味では、決して対立概念ではない。それぞれの起源に遡り、自然を「自然 (じねん)」(万物の根源の相)と読みかえ、人間を「人間 (じんかん)」(共働存在)とし、自由を「自立」(自らに由って在る)と読みかえるなら、それらは対立概念であることをやめるのである。こうして、これまでは対立と思われてきた「自然」と「自由」とは、相互に接近し(「対立物の一致」といわれる)、その「対立」は「待立」となる。

ところで、21世紀は、文字通りの「地球時代」(the Glocal Age)である。当然、思考における時空の幅は拡大されねばならない。また、実際に、時空の幅を数億年・数万光年というようにして想像してみることも可能になりつつある。では、その場合の宇宙のイメージは、どのようになるであろうか? 多数の宇宙飛行士の証言にもある通り、このとき、機械論的自然観は消滅し、宇宙の万物が、いずれも生命体のように観じられるという。われわれの住む地球自体が、あたかも1つの目的を持ち、エンテレキエ的な進化をするときの、かけがえのない生き物として思われてくる。万物の一切は、無機物も含めて、<組織化と生起性を含む生命的な過程である>と思われてくるという。

今日、生物学の最前線にある人たちの中からも、ドリーシュ (Hans Driesch) のように、現代的な生氣論 (vitalism) を主張するものも現れてきた。その場合、近代の機械論の説明 (例えば「温度」・「湿度」・「日照時間」・「栄養」などを軸とする) が単純に否定されてしまうのではなく、生氣論的考察の一定の範囲内では、それは十分に有効であることが認められている。^(注1)

そもそも、生氣論と機械論の対立とか、目的性と因果性の対立とか、存在と価値の区分などということは、人類史の比較的新しい特定の段階で、「構成」されたものであつて、本源的には、それらは1つのことであつた。(前章参照) 機械的な区分とか、2元論的思考は、1つの抽象であり、方法論上の便宜的なものに過ぎなかった。そして近代主義の機械論的立場は、全体を要素に分割する (正しくは、分割して再構成する) 還元主義が基本となっており、それはそれで、現実の有効性をもって役立ってきた。しかし、還元された要素、例えば、精神と物質とか、心と体とかいった二元論のその両項が、どのように関連し合っているのかということになると、その有効性は一挙に激減してしまう。そこで今日では、根本原理をむしろ生命的 (有機体的) 論理として措定し、いわば生物哲学的世界像を模索しようとする動きが出てくるのは当然の運びである。

次章で説明する A.N.ホワイトヘッドの著『過程と実在』(Process and Reality, 1929) は、「有機体の哲学」を構築しようとした野心的な大著であるが、奇妙な造語が多く、現代の最も難解な著書の1つとされて

いる。その1つの理由は、人類は文明の発生以来、あまりにも二元論的（機械論的＝近代以降）な発想になれ親しんで来たため、それ以前の融合的事態を表現する適切な用語を失っているからである。ハイデガーやメルローポンティの珍奇な造語についても、全く同じことが言えるであろう。

一方、フッサールの最晩年の思索も、一種の生命論的哲学に傾いていた、とみられる。その解説を試みたH.ホールは、フッサールの未公開の草稿群まで取り上げ直して、その広大な視野について論じている。^(注2)これによると、フッサールはもともと、歴史性を人間に対してだけ帰属させていたが、30年代の初めになって、自然にも既に歴史性が属していることを認め、その歴史性の諸段階に見合う世界の有機的諸段階を思索していたという。^(注3)つまりフッサールは、物質から人間に至る一切を、時間意識・同属意識・周界意識などとの関連において考察しようとした。ホールはそれを「有機的歴史性の諸段階」と呼んでいる。生命なき物質も、この有機的歴史性の一段階である。但しここでは、その時間性は潜在的にのみ含まれているに過ぎない。植物から動物に進むにつれて、時間性は次第に明確になり、周囲世界についての意識や共同体についての意識も現れてくるが、それは未だ前段階であり、「反省的知」としての時間意識をそなえるのは人間のみであるという。そしてその人間の歴史性も、低次のもの（暗黙的・非主題的・習慣的）から高次のもの（批判的・反省的・理性的）へと進展する。ただ、こういった諸段階は、フッサールにあっては、価値的な評価ではない。それらは、「直線的進歩を意味するのではなく、同時並存的に進展してゆくのである。」^(注4)

伝統的な弁証法では、新しい段階は、古い対立する段階を総合的に「止揚」（Auf-heben；揚棄）したと考える。だがこの「止揚」は、容易に、単純に、図式的に、考えてはならない。現代の現象学者は、上記のような意味での「止揚」を考えずに、むしろ「止揚なき弁証法」に注目する。〔次章で述べるホワイトヘッドの「包握」（Prehension）などという用語は、「止揚」の意味内容を改変する意図をもつものである〕歴史的に既に消滅したかに見られる古い前段階も、実は、深く底に沈殿して、無意識化されているに過ぎず、それ故、過去のどの段階も、実相は、われわれが現に生きている諸段階でもあるわけである。従って「原歴史」

（Ur-geschichte）に遡るということは、同時に、自己の最深の原点に回帰するということでもある。これは、西田哲学流の表現を用いるなら、「前進即回帰」ということに外ならない。

（注1） 簡便のため、ここでは植物の生育過程を例にあげることにする。機械論理的立場では、いくつかの物理的尺度（温度・湿度・栄養・光および日照時間など）ですべてが説明できるという前提を設けている。ところが、例えば同じ温度（20℃）と言っても上昇期

（春）の20℃と下降期（秋）の20℃とは異なるし、植物もそのことを「認識」している。従って、植物にとって必要な時間情報は「もっと先まで見通す」ようなものである、ということになる。そうでなければその植物は絶滅してしまう。位置とか空間に関しても同じことで、植物にとっての時空の情報は、「これから生育してゆく先の情報」、「幅のある未来を予想した時空の情報」であって、これらをかなり正確に知るための複雑なシステムをそなえている、と考えざるを得ない。そしてその行きつく先は、「植物にも知覚がある」ということになり、機械的説明の不充分さが問われてくる。

（注2） Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte; Grundzüge der Spätphilosophie* Edmund Husserls, 1962 邦訳、深谷昭三他訳「生活世界と歴史」（行路社）

（注3） 同訳書 91頁

（注4） 同訳書 97頁

VI 史的形而上学の輪郭

本稿が目指したものは、21世紀の形而上学の基礎論である。だが、一度否定された形而上学が、「何故いまさら必要なのか」と問う人も少なくはない。ところが根拠としての形而上学は、数学における「公理」にも似て、直接的証明はないが、すべての学問や文化一般の大前提であり、基底をなすものであるから、どんな時代になってもその必要性を減じることはない。また、それは、「相対主義に陥るのではないか」という反論も多いであろう。ところが上のような意味の形而上学は、間接的により広い文脈において、それが時空の広汎な事柄の理解に「代表的」（representative）であるなら、十分に意味をもつものである。筆者があえて「史的形而上学」という用語を使用した理由は、この点にある。

いま一歩下がって、不本意ながら、通俗的な事例を示しておこう。仮に、＜善（正義）は悪（不義）に勝つか？＞という問いが発せられたとする。科学者は、善が悪に勝つ確立も、悪が善に勝つ確立も、ともに1/2だと答えるであろう。分析哲学者なら、このような問い自体が無意味な問いであり、空虚な命題であるから、どう答えてもよい、と応ずるであろう。＜宇宙の実相は善性であるか？＞、＜靈魂は不滅であるか？＞、＜歴史に目標はあるか？＞などという問いに対しても、同様である。しかし、これらの問いに対する答えは、一般大衆にとって、どうでもよい、というわけにはいかない。何故なら、その答えのイメージによって、人間の生き方そのものに、相当な相違を生みかねないからである。もし、「悪が善に勝つ」ということを本当に信じている人たちが増えるならば、その社会は確実に悪化するであろう。また、＜宇宙の真相は暴力的だ

>という大前提があるなら、一般大衆が心の平静を保つことは難しい。形而上学的な命題は、それ自体を切離してみるなら、なるほど無意味で相対的なものに過ぎないが、長期的な歴史的展望において、また広汎な脈絡においては、「実用的で実存的な意味」(pragmatic & existential)を持つのである。^(注1) また、そもそも、「善は悪に勝つか」という問題設定自体が、人間のあらゆる種の意欲を前提にしている、と考えるわけにはいかない。人間の自覚過程と全く無関係に、これらの形而上学的な問いがなされるわけではない。従って、「長期的な進展の相の下に」これらの命題を改めて見なおすということが重要である。

ところで、<歴史は(人間にとって)意味や目標があるか?>という問いに対して、今日の歴史学者は、大体において否定的に「no」と答えている。この場合、「歴史」「人間」「意味」などということが、既に成立していて、それらがどう関係するかという、近代主義の問題定立になっている。そこで今度は、<歴史から人間は何らかの意味を汲み取ることが出来るか?>という風に設問を修正すると、多くの歴史家は「yes」と答えを変える。その代表は、現代においてはK.ポパーである。彼の結論は、「歴史自体には何らの意味(目標)もないが……われわれ(人間)はそれに意味を与えることが出来る。」もっと正確に言えば、「人間は歴史に、理性・正義・自由・平等などを課する(impose)ことが出来る」と言う。^(注2) つまりここでは、「歴史」は人間段階のそれであり、「意味」は人間の理性的な理念であり、その「歴史の意味」は、人間にとっての“課題としての意味(目標)”ということになる。そしてこのポパーの発言は相当に説得的である：人間は、かつての預言者たち(prophets)のように、絶対的な目標を設定してはならない。「歴史家は予言せず」、むしろ過去の過ちを見てとるという消極的な意義だけが与えられている。つまり、歴史の目標は、“有力な可能性”なのである。

だが、振り出しに戻ってみると、「歴史に意味はあるか。」という問題設定自体が、人間の意欲や自覚を前提にしていることも見逃せない。歴史家は、歴史の何らかの有意味性を前提にしなければ、困難な研究に従事することはあり得ない。このことはR.G.コリングウッドが明確に指摘したことである。しかも彼の歴史構成の理論は、歴史は過去の客観性の知的追求というより、むしろ生き生きとした想像力を働かすのでなければ、成立して来ない、というものであった。^(注3)

ポパーも、コリングウッドも、歴史の重要な一面を指摘している。しかし拙論は、原点(始源)に立ち戻って、「人間」「歴史」「意味」などが、知的レベルで成立する以前をも視野に入れようとしている。つまりそれらは、原本的には、同時に、関係の場であって、成立・展開したものである。そしてその手掛りとして、第1章で時間の問題を略述した。その大きな理由は、M.ハイデガーが、「現存在」(Dasein; 人間存在)の存在の原本の意味を時間性にあるとして、その時間性の地平の分析を詳細に行ったからである。("Sein und

Zeit")そしてそれは、最終的には、その時間の地平として理解された存在一般の意味に迫ろうという企てであった。(但し途中で断念したが)このDaseiのDaとは、1)世界を開示する働き、と2)現にそこにあるということ、との二面性を含んでいるから、ハイデガーが時間性だけに焦点を合わせたと言うのは、行き過ぎであろう。それはともかく、「人間存在(Da-sein)の顕著な特色は、その固有な時間意識にある」と言う場合、その時間意識は単独で成立するわけではない。根源的な時間意識は、むしろ消極的・受動的に始まるのであって、それは無意識的である。第1章で、根源的な時間意識は、根源的な意味を伴いつつ、始めて強化されるという主旨のことを述べておいた。強烈な意味(例えば心霊上の重大な出来事)が、生き生きとした時間意識を成立させ、ひいては歴史意識を展開させる。また第2章で、歴史意識は「枢軸の時」という意味を荷って明確化する旨を述べておいた。ともかく、時間意識は、空間的(場所的)意識から隔離されて、単独にあるわけではない。周界意識(まわり)とか同族意識(われら)などとともに自覚化する。それは、あらゆる意味の「原集団」(ゆりかご)である。もちろん、時間意識の展開がなければ自己の連続性(自己関係)は成立せず、過去・現在・未来という人間存在の顕著な特色も生じない。しかしニーチェも指摘したように、身体意識の方もまた重要である。というのは、身体のある方に、既に知識形成の原型が見られるからである。そこで、「身体なき主観」とか「身体なき習慣・制度」というものは考えられない。周界意識(まわり)や同族意識(われら)は、根源的には、この身体意識を基礎として展開する、と考えてよい。とすると、デカルトの「純粋自我」(cogito)などというのは、完全な抽象ということになる。

このように根源的時間意識を、身体意識・周界意識・同族意識と同根の関係体として捉えるなら、その関連体は人間だけに固有のものとは言えず、むしろすべての有機体に、ひいては万物一般に通じている、と考えることが可能となる。そしてそのような原意識(ないし前意識)が進展するのは経験によるのであるが、その経験の基底は知的なものではなく、むしろ体験(Erleben)であり、更にそれをつきつめるなら、一種の無自覚的な「感取」(feeling)ということになる。その際に原初の意味が発生するが、意味とは、「生の充実に向って、生の諸部分を全体に結びつけ関係させる働き」に外ならない。人間の特色は、時間意識が進展し、経験において視覚が優位に立つというようなことが言われているが、それは、大局的には、相対的な程度の差であり、他の有機体でも、多かれ少なかれ、無自覚的に作用している、と考えてよいであろう。しかもこの場合、人間における時間意識の進展や視覚の優位ということは、短絡的に人間の優秀性を示すと考えすることは出来ない。それが言えるためには、「(生存斗争的な)力」という価値的基準を導入せねばならず、そうするとそれは「近代における神学」である。前章で触れたホワイトヘッドの『過程と實在』は、

「有機体の哲学（Philosophy of Organism）」として、彼の晩年の思索をまとめたものである。ここで **organism** というのは、無機物と区別された有機体という意味ではなく、「万物の原理」だというから、「有機体」とか「生体」という訳語は、本当は、不適当である。というのは **organism** は、それらの概念が含意する以上のものを内包しているからである。またこの書には、**cosmology** という副題が付されているところを見ると、「オーガニズムの哲学」は同時に、そのまま「生命的宇宙論」ということになる。

いったい、物体と生（命）体とを、同じ原理で、統一的に説明できるであろうか？ これは多くの人たちが抱く疑問である。ところがホワイトヘッドは、生命原理の概念を拡張し、物体原理の概念を限定化することで、この構想を進めていく。その際、基本となる概念は、「様々な諸因子の間に内的関係を持つところの一つの複雑な進展形態としての過程」ということであるから、それは生物学でも物理学でも……同じであるという。生物学は限定のゆるい（構造上の）大きい有機体の研究であり、物理学は限定された（構造上の）小さい有機体の研究である。^(注4) 従って世界の万物をこのように有機的・統一的に考察することは、生物学から出発しても、物理学から出発しても、究極的には同じことになるのだ、と言う。実際のところ自分（ホワイトヘッド）は後者から、つまり数学や物理学の諸研究から出発して、「有機体の哲学」に到達したのだ、と自から述懐している。^(注5)

ホワイトヘッドのねらいは、近代哲学のアポリア（主観 - 客観モデル、物心二元論、自然と人間の対立など）を克服しようというところにあった。彼は、「哲学の体系家たちが見逃したり見棄ててきたもの」を捉え直すために、「カント以前のものの考え方」に立ち帰ることを提唱して、次のように言う：「カントにとっては、世界は主観から発現するのだが、『有機体の哲学』にあっては、主観（主体）は諸関係からの抽象であり、むしろ世界の側から発現するのだ」と。^(注6) この発言は、彼の立場が「新実在論」であることを表明したものであろう。

ところでカントは、時間や空間は、人間の感性的直観に先天的に備わる形式であるとする「先天主義」の立場に立脚した。ホワイトヘッドも、この立場を全面的に否定するわけではない。ただ、その「アプリオリ性」は個体にとってのアプリオリに過ぎず、それを長期的・系統発生的に辿ってゆくと、その発生の長い過程の中では、それはむしろ後天的（アポステリオリ）である。だから先天性と後天性とは、対立概念ではなく、限定的な短期間で区切るか、長期的・巨視的立場で見るかの相違に過ぎない。そこには、生物有機体はその環境に適応してきた 36 億年におよぶ長い過程があったわけで、そのことを見逃してはならないという。

また進化論に関しても、彼は上とほぼ同様の批判をしている：ダーウィンの進化の理論は、限定された期間を軸にした機械論的説明に陥っている。その結果、個体の獲得形質（後天的学習）がその子孫に伝達され

ていくという考えは、完全に斥けられてしまった。（最近の DNA 中心の分子生物学でもそうである）しかし、後天的な獲得形質も、直接的にはではないが、広い意味での集団遺伝によって、巨視的には、伝達されていくのである。それは、「環境の変化に、より多くの適性をもった突然変異体が、より多くの子孫を残す」という仕方、で、広義の伝達をしていくのだ、と言う。^(注7)

- (注1) K.Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1950, p.462
- (注2) *Ibid*, p.463
- (注3) R.G.Collingwood, *The Idea of History*, 1946, pp. 231-249
- (注4) A.Whitehead, *Modes of Thought*, 1938, p.198
- (注5) A.Whitehead, *Science and Modern World*, 1925, p.178
- (注6) A.Whitehead, *Process and Reality*, 1929, p.123
- (注7) *ibid*, Preface
- (注8) L.Price, *Dialogue of A.N.Whitehead*, 1954, pp.283-4

VII 暫定的要約

ホワイトヘッドの「有機体の哲学」は、あまりにも珍奇で不適切な用語を多用しすぎている。例えば、有機的に組織化された動的な実在のことを **actual entities**（現実的実質；現勢的実在）と呼んだり、多面にわたる弁証法的関係作用のことを **prehension**（把握）と呼ぶなど、その真意は必ずしも明確ではない。但し本論は、ホワイトヘッドの思想の紹介や批判が目的ではないから、以上見てきたことはすべて参考事項として、以下に史的形而上学の基礎論の骨子を概観しておきたい。

- (1) 真実在（**res vera**）は、活動する関係体である。それは「永遠のイデア」のような「恒久不変の実体」ではない。それは「根源的存在」ではあるが、「生成と消滅」との「活動的過程」である。〔実体の否定〕
- (2) 伝統的な形而上学は、「実態 - 属性（性質）の立場であった。しかしここでは、「関係性」の範疇は「性質」のそれに優越する。この「関係性」の概念は多面的で、「相互に自らの内に、あらゆる他を取り込んで影響し合う」という意味である。すべては（われわれを含め）、意識すると否とに拘らず、あらゆる他の事物と結びついて影響し合う。一方向の因果性というのは、その局所的微視的な面の抽象にすぎない。〔関係の優位〕
- (3) 「真実在」は活動体として、たえず周界と相互に限定し合い、自己を限定する「不可逆的な過程」である。それは非還元元的であるが、後続の「真実在」によって超えられ、その与件となり、

その中に自己を保存しつつ、新しい全体の中で機能を変化させていく。〔弁証法的創像〕

- (4) 「真実在」が活動的であるためには、「経験」という基盤に支えられなければならない。従来は、「経験するもの」と「経験されるもの」とがあって、その間に「経験」が成立する、と考えてきた。しかも近代的な意味での「経験」は、知的に偏向して認識と同一視された。そこで「認識する主観」と「認識される対象」とが独立的の存在していて、その間に「主観による対象の把握」が成立する、と考えた。しかし、そもそも「経験」が可能であるのは、「経験するもの」と「経験されるもの」とが、既に「関係の場」にあるからである。場所的な経験作用が、個（人）に先立つのである。〔場所的論理〕
- (5) 従来の哲学は、一般に「意識の立場」であった。ところが意識の底には、不明瞭で解明できない何ものかが渦巻いている。しかもこの部分は水面下にかくされた広大な部分であり、無視できない力を持っている。それは、個々の部分の明瞭な知覚に先立つ漠然とした全体的地平であって、「図」が立ち現れるための「地」なのである。これは遠い過去の（動物的時代の）沈澱である。また、動物の学習可能性が確認されてきた今日、その延長線上に、物質も巨視的には（数億年単位で）何がしかの「思考」と「選択」をしつつ変化してきた、と考えても問題はない。そもそも「恒久不変の孤立した物質」などというものは、存在しないのである。〔物自体の否定〕
- (6) このような有機体の形而上学は、神秘主義に陥らないような「目的論」を必要とする。だがその「目的論」はカントの意味での「統制原理」であって、不断に検証さるべき「開かれた原理」としての目的である。それは、進展の段階に見合う「可能的で望ましい要請」である。従ってそれは、「認識の論理」ではなく、むしろ「実践の要請としての方向づけ（orientation）であるから、蓋然的であることを免れない。〔目的論の導入〕
- (7) 最後に、小論の表題である「史的形而上学」では、上の目的論において、具体的にどんな内容を盛り込むべきか、という問題に行きつく。第3章で見たように、それは歴史的に、「人間性（Humanität）の完成」とか「最大幸福」とか「自由の実現」などとされた。一方、ホワイトヘッドは、これからの文明の質の様態として、5つのことをあげ、とくに「平和」と「冒険」とを関連づけて強調している。^(注1) それによると、「平和」とは、決して静的な均衡ではなく、活動的な均衡、つまり冒険的な均衡でなければならないとし、次のように言う：「平和とは、美事な行為が諸事物の本性の中に秘蔵されているという、ゆるぎない確信を意味する。」^(注2)（カントの『判断力批判』の線に近い）だが筆者は、

21世紀をふまえるなら、むしろ「共生」ないし「共存」（co-existence）ということ、つまり他者や他の有機体との「共生・共存」ということを目的として掲げたいと思う。というのは、「他者たちとの共生・共存の意識」は、先程も触れたように、根源的な関係の意識の1つだからである。またこういう意識なしには、社会関係そのものが成立しないし、「生命倫理」も「環境倫理」も、ともに育たないからである。それは発育の途上で忘却されたり歪曲されたりするが、時間意識や身体意識と並んで、自己と他者たちとの原関係の意識なのであるから、その「再生」が21世紀の核心的必要性を帯びてくる、と思われるからである。

(注1) 5つのこととは「真理・美・冒険・芸術・平和」である。

Adventure of Ideas, p.314

(注2) ibid., p.315

おわりに

くり返すなら、小論のねらいの1つは、「生命倫理」や「環境倫理」の基礎論の構築である。基礎を欠くなら、生命の尊重も環境の保護も、口先だけ、目先だけのことになってしまうだろう。一方、学問の専門化が進み、形而上学がはやらなくなったために、多くの若者たちは、この分野の思索なしに成長していく。従って彼らは「免疫性」がなく、一夜にしてあやしげな形而上学を掲げる新興宗教の熱狂的な信者になったりする。最近のオーム真理教の事例は、このことを如実に物語っている。拙論には、こういう空白を埋めようとする意図があったことも、最後に付記しておく。

主要参考文献

- Husserliana, Band VI~VIII
The Philosophy of A.N.Whitehead, ed. Schilpp, 2nd ed. 1951
Hans Meyerhoff, The Philosophy of History in Our Time 1959
Ghyslain Charron, Au Langage ; Martinét et Merleau-Ponty, 1972
Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, 1945
「西田幾多郎全集」