

権力止揚論 (二)

第二部 近代法の克服と権力の止揚

第一〜三章 自己超出論（自由・人格の尊厳および一般意思の理論）による

超越論と功利論との止揚に基づく、権力止揚の思想的定礎

沢 登 佳 人

あ ら す じ

本論の構想と課題

第一部 自由・人格理念の思想史的系譜と近代法

第一章 「人を人格として処遇する道」としての人権保障は、民主主義的法・国家権力の構成原理・指導理念である

第二章 西洋思想史における人間の神からの独立と、自律（倫理的存在）の自覚としての自由・人格の尊厳性の発見過程

第三章 倫理的存在の矛盾を克服する道、一般意思の具体化としての民主主義的な法・国家権力の構想とその歪曲

第四章 近代民主主義法・国家権力の挫折が突きつけた自由・実存の現代的課題、一般意思を各個人の日常生活に内在させる道としての法の探究

(以上、「権力止揚論(一)」法政理論二〇巻二号。以下本号。)

第二部 近代法の克服と権力の止揚

第一章 一般意思を各個人の日常生活に内在させて権力を止揚する道は、超越論と功利論とを止揚する道である

各個人の日常生活に内在する一般意思を多数意見によって代位させるルソーの社会契約論の誤り——多数者実は支配階級の利己的特殊意思を一般意思と混同することによって聖化するブルジョア功利論の欺瞞——指導者実は個人的カリスマを具えた独裁者の独善的特殊意思を一般意思と混同することによって聖化する全体主義・似而非社会主義超越論の欺瞞——古代の聖人たち(釈迦、孔子、キリスト、ソクラテス)の思想は人格の尊厳と一般意思とを倫理の根本原理とすることにより、つとに自覚的に権力を乗り超えていたが、亜流後継者により超越論に改悪されて古代・中近世公権力のイデオロギーとなつて、その克服に急なるあまり近代民主主義国家権力のイデオロギーは功利論に偏向した——権力の実力的支柱たる刑罰権も超越論または功利論によつてのみ基礎づけられるから、超越論と功利論とを止揚すれば刑罰権したがって国家権力は理念的基礎を失なう——己の人格の尊厳性を自覚しこれを人に推し及ぼすこと(一般意思の発現)により功利論と超越論とおよび権力そのものを止揚しようとする、孟子の思想は、権力止揚論の論理構造の簡にして要を得た典範である——古代の聖人たちは自身は自己に沈潜し、自己の内に小なる自己の超出(功利論の止揚)を見出したが、決して絶対価値・超越者への超出を説かなかつた、キリストの神・天国は譬えである——聖人たちの人格の尊厳性・一般意思・権力止揚の理論は、古代社会では実現不可能だったが、現代社会において実現可能条件が具わりつつある、資本と権力との癒着による止めどなき人間・自然・文化の掠奪・破壊の阻止は両者の止揚によらなければ不可能であり、社会生産技術の発達はその止揚による混乱を十分に克服しよう——その止揚のための基礎作業、(一)超越論と功利論との思想的系譜を辿りつつこれを内在的に批判し克服

することを通じて人格の尊厳・一般意思の理論を改めて確認し鍛え上げる、(イ)現代自然科学特に理論物理学がそのままこの理論の実証であることを示す

第二章 超越論、功利論および両者の折衷理論の思想史的系譜と、その内在的批判・克服による人格の尊厳・一般意思の理論の精練・再確認

功利論の典型デモクリトス理論の特徴、(一)原子論(二)機械論的決定論(三)経験論的認識論(四)無神論(五)快楽主義(六)個人主義的民主主義——快楽主義のごまかし、原子の運動状態(事実)と快楽(価値)とのすり替え——個人主義的民主主義の欺瞞、原子論的個体としての各個人の快楽追求は弱肉強食の無秩序または階級的支配被支配体制をもたらすだけである——超越論の典型ヘラクレイトス理論の特徴、(一)万物一元論(二)宿命論的決定論(三)先験論的認識論(四)超越論的有神論(五)召命論(超越論的使命観)(六)共同体主義と權威主義——召命論の不可避の矛盾とその矛盾のごまかし、宿命論的決定論の論理必然的帰結は人間が善悪いづれを為そうとも結局は真善美が実現されるという無倫理観である、自由であるためには神(真善美)にそむいて存在しなければならぬ、それを避けるには自己放棄による神への盲従を自己への召命と感ずる遂行しなければならぬが、自己を放棄して自己を超出することはできない、できると錯覚しうるのみである(神祕論、非合理主義)——氏族制社会の解体期に在って新しい統一を希求するプラトン超越論的理想主義的觀念論的性格、イデア論——古代国家社会への転換期を代表するアリストテレス超越論の折衷的性格、質料(可能態)と形相(現実態)、法權威主義——上昇期ローマ国家のイデオロギーたるストア派超越論の世界性、世界計画への献身、自然法——ヘラクレイトスよりストア派に至る素朴超越論は、世界が神、世界原理が価値基準であるから、ローマ世界の統一が解体に向かうと存立の社会的基盤を失なう、代わって解体しゆく一時有限世界を超越する永遠無限の存在であり一時有限世界の創造者たる真の超越神および真の超越原理たる普遍絶対の価値を説く、超越論の完成形態たるキリスト教が抬頭する——無限論その一、無限は世界の存在規定ではありえず、有限の世界を指定しそれを超えり超える人格の営為(自由意思的行為)の存在規定である、キリスト自身は正にその

ように説いた——しかしキリストの亜流後継者は人間を世界の極微部分と解する旧来の常識を克服しえず、人となった神の仲介による永遠無限絶対の超越者への卑小な人間の合一婦人を説く超神秘主義的超越論を創り出す、神の世界創造、人間の墮罪と神の救い、神の世界計画の被造物への反映たる自然法(神聖權威主義)——釈迦自身、孔子自身の自己超出論も亜流後継者(大乘仏教、漢代以後の正統儒学)により超神秘主義的超越論に改悪される——エビクロス功利論の妥協とその欺騙、「偶然」の導入による機械論的決定論の自由との妥協、しかし偶然によって自由は基礎づけられない、自然淘汰・突然変異による生物進化論の欺瞞——キリスト教超越論において、素朴超越論では一元的世界に埋没していた個人及び個物としての人間及び自然が、独立存在性を獲得する——唯名論によって培かれた個物重視思想の上にビュリダン、オレムらの個体論的機械論的自然像の数学的幾何学的記述およびグロステスト、ベーコン、オッカムらの経験論的認識論に基づく実験的方法が創り出され、両者の結合によりガリレイ、デカルト、ニュートンらの近代物理学および近代数学が確立する——超越論の完成たるキリスト教の中から近代物理学の基礎となる功利論的自然観が生まれ、後者を推し進めた結果現代物理学は超越論と功利論との止揚に向かって進む——近代物理学の功利論的自然観に基づいて功利論思想体系の完成形態たるホッブス理論が登場する——ホッブス理論の矛盾、経験論的認識論は「無限」の直観を否定するが、「無限」の直観がなければ経験論的認識の真理性は保証されえない(無限論その二)——ホッブス理論のごまかし、功利性の追求が必然的に社会契約に基づく主権の人民からの由来と各国民の法の下における平等とをもたらすのなら、現実の社会はどうしてそうならないのか、ホッブスは必然・事実を説いているつもりで実は当為・理想を説いたのである、その当為・理想は推し進めれば人格の尊厳・一般意思の理論(ルソー「社会契約論」の世界)に帰着する——革命後のブルジョア民主主義イデオロギーの主流は、ホッブス理論をルソーの方向へでなく一層純粋な功利論の方向へと煮つめたベンサム理論となる——「最大多数の最大幸福」理論の欺瞞、各個人の最大幸福の追求はそのまま社会成員全体の最大幸福の追求とはなりえない、現実の帰結は支配階級とその取り巻きたる体制順応勢力との幸福の追求にすぎない——その嘘がばれた時、ブルジョアイデオロギーは功利

論に超越論を接木した進化論によってそのぼろをつくらう、各個人の利己的利益追求の因果必然的進行が神の「見えざる手」となつて繁栄と正義とをもたらす（スマイス）、功利論的自由競争による優勝劣敗（階級搾取と帝國主義と）はいづれ社会の進歩発展による繁栄と自由との約束の王国へ人類を導く（ブルジョア社会進化論）、その支えとなつたダーウインの自然淘汰説の非科学性——これらの理論の倫理的悪影響、競争の美化「力は正義なり」・能力主義・能率主義とその帰結たる資本への個人の従属・管理社会化の止めどなき進行・個人の人格性喪失・管理機構としての権力の無限肥大と個人に対するその支配の完全性——人格の尊厳性の根拠たる自己超出はこの世の目的の達成従つてそのための競争ではなくて、その営為の意義の味得たる真善美の創造である——超越論に功利論を接木したヘーゲルの理論は絶対主義権力とブルジョアジーとを結合するイデオロギーである、素朴超越論的一元世界たる絶対精神の弁証法的世界計画による発展は、身体的個人の功利的矛盾対立を止揚しつつ超越論的絶対価値の実現へ向かつて進む——階級対立の激化はヘーゲルの楽天的な矛盾の止揚に代わり、矛盾対立の一方当事者たる闘争の勝利者が質的転換を遂げて弁証法的に発展するというマルクシズム弁証法を生み出し、弁証法をブルジョア進化論に近づかしめる、当時の自然科学の功利論的世界観・実証主義の影響はマルクシズムをさらに功利論的に歪曲し、超越論と功利論との雑炊たらしめる——超越論、功利論および両者の折衷理論の共通特徴と共通欠陥、まず世界の構造を定め次にその世界の内部での人間一般または各個人の位置づけを行ない更にその位置づけから人間の行為の規範を導き出す、世界構造にその部分要素として組み込まれている人間には真の自立と自律とによる独自個性的でかけがえなき独創的価値創造としての真の自由・人格の尊厳と真の生き甲斐とは在りえない——古代の聖人たちは徹頭徹尾自己自身の何たるかを問うことにより、自由・人格の尊厳・一般意思を自覚し権力止揚の道を模索し真の生き甲斐を教えたが、科学未発達のために、世界をひとまず自己自身に対し相対的に独立するものとして把握、その固有の法則を発見し、自己超出・価値創造のためにその法則を利用することに対して無関心であった、そのため近代自然科学に依拠する実証主義的功利論者から観念論と攻撃された、しかし現代理論物理学は功利論に背を向け自由・自己超出論と直接結びつくことによつて

聖人たちの教えを完成し、人格の尊厳・一般意思・権力止揚の理論を単に哲学的にだけでなく科学的に基礎づける

第三章 現代理論物理学による自己超出論の科学的基礎づけ及び自己超出論による現代理論物理学の諸理論の統一的体系的把握に基づく物質宇宙の存在構造の解明

自己超出は可能性としての自己の現実化である——可能性の現実化は同時にその可能性に代わる新しい可能性の創造である——可能性の現実化は、過去体験の参照による未来の諸可能性の中からの、目的論的論理的必然性たる内的必然に基づく選択である——波動・量子力学における素粒子の存在・認識確率の時間的変化としての物質波と、その確率の現実化としての素粒子の位置又はエネルギーの観測・測定及びそれに伴う波動関数の瞬間的変化とは、それぞれ、自己超出における未来の諸可能性と、その中からの選択及び新可能性の創造との、物理学の記述にはかならない——この意味で、物質(未来の諸可能性)と意識(その諸可能性の自由意思的選択)とは不可分である——この不可分性のもう一つの証明、特殊相対性理論によれば、すべての物理量は認識主観の状態と相関的に決まる——未来の可能性——物質宇宙は、時間的にも空間的にも有限でなければ、測定され超出されえない——物質の物理学的構造はことごとく、物理量を有限大に保つ(無限大とゼロとしない)仕掛けである——仕掛けの一、特殊相対性理論における物質変化速度の最高限界、光速——仕掛けの二、量子論における物質変化の最小限界、エネルギー素量とそれを可能にする物質波及びその測定の構造——仕掛けの三、静止質量や荷電を持つ素粒子(電子や核子)、その結合による原子の形成、原子核の融合・崩壊、及び融合・崩壊の際のニュートリノ放出による宇宙膨脹は、物質波エネルギーを無限大にしないための仕掛けである——仕掛けの四、有限大宇宙は膨脹又は収縮する宇宙としてのみ存在しうる、一般相対性理論の重力場方程式の解はそれを裏づける——物質変化の窮極的実体は宇宙膨脹であり、エネルギー及び質量としての物質は宇宙膨脹速度を有限大に抑える仕掛けにはかならない——現存在による物質宇宙の措定の仕方従ってその仕方如何で決まる物質宇宙の構造には、自己超出の本質から必然的に要請される若干の自由度が在り、それによって現存在は物質宇宙の生滅そのものを乗り超える

(以上本号、以下いずれ本誌に掲載の予定)

第四章 各人格の尊厳性及びその自覚の全人格への推し及ぼしとしての一般意思を、各個人の日常生活に内在させることによつて、権力を止揚するための具体的方策——国家権力・刑罰権の廃棄と個人の自治

第一 一章

一般意思・類的存在性は、特殊意思・個的存在性と併び後者と不可分の一体をなして、各自由意思・人格・主体的に把え返せば自己の独自個性的で絶対にかげがえない主体的現存在においていわばその要素として、現実——すなわち自己の現在・只今・時々刻々の日常的存在の在り様として——存在している。そしてただそのようなものとしてのみ存在している。それ故に、法認識と(認識された法に基づく)法実践とを、一般意思・類的存在性の自覚とその自覚に基づく共同現存在としての自己超出とたらしめるためには、各自由意思・人格・自己のそれぞれに独自・個性的でかけがえない個々具体的な日常的社會生産労働の現場が、そのまま取りもなおさず法認識と法実践との現場であること、且つその現場を離れては如何なる法認識も法実践も在りえないこと、が必要である。なぜならば、一般意思・類的存在性は、その現場——各個人の自由意思・人格・自己の主体的現存在——を離れては、従つて特殊意思・個的存在性から引き剝がされては、言い換えれば身体的存在を失つた抽象的意思としては、一刻たりとも現実に存在することができないからである。

ルソーとマルクスとは、以上に述べた事からの前半(「それ故に」の前)を正しく認識していたが、後半(「それ故に」から後)を全く認識せず(ルソーの場合)及び不完全にしか認識していなかった(マルクスの場合)点で、

誤っていた。

ルソーは言う。「全自由意思が一堂に会し討論を尽くした末にその過半数が一般意思と認めたものが取りもなおさず本当の・真正銘まがいものなき一般意思であつて、それは成文法規に表現され、全自由意思がそれに従うことは取りもなおさず全自由意思が各自自己の一般意思に従うことにほかならず、それに背くことは取りもなおさず自己の一般意思に背くことにほかならないから、成文法規に表現されたその意思(一般意思イコール法の意思)を執行すべく、それへの服従を全自由意思(以後それは全法成員と呼ばれる)に対して強制し、不服従法成員に対して制裁を科することを、自己に課せられた法的義務とする所の特別の法成員(即ち法が定める公権力の機関、その全体が国家権力機構を形造る)は、その法的義務の遂行を、一般意思の現実化であるという名目の下に行なうことができる。」と。しかしながら、多数意見が常に一般意思の正しい認識であることへの保証は、何一つ存在しない。歴史的現実が教えてくれるように、真の一般意思は最もしばしば少数意見の中に在る。

真の一般意思は、第一に、各自由意思・人格が、「自己の置かれた有限・特殊・個別的な状況に直面しその状況を自己の独自・個性的な課題として主体的に把え返し無限にその課題を乗り越え行く」という根源的な存在仕方を以て存在していることに基づいて、その課題の引き受け・乗り越え(自己超出)を自己自身に課せられた「存在としての義務」として自覚することである。そして第二に、この自己超出において自己自身は、有限・特殊・個別的な状況としての自己の根源的存在仕方のものを乗り越えて、無限・普遍・全一なる存在仕方において根源的に存在しているのだ、ということを自覚することである。この存在仕方の普遍性に着目して、ルソー及びマルクスは、このように自覚された自由意思・人格の根源的存在仕方を、一般意思及び類的存在性と呼んだのである。さて第三に、右に述べた第一の自覚は、各自由意思・人格がそれぞれ個別的に独自・個性的でかけがえなき価値の無限の創

造主体であることの自覚であり、第二の自覚は、そのような独自・個性的でかけがえなき各自由意思・人格の無限の個別的価値創造が、そのまま取りもなおさず無限・普遍・全一なる存在としての各自由意思・人格自身の営為であることの自覚であるから、兩自覚を総合して言えば、各自由意思・人格にとって、自己以外の各自由意思のそれぞれに独自・個性的でかけがえなき価値の無限創造は、そのまま取りもなおさず自己自身の営為であり、従って自己の個別的価値創造と全く対等に自己自身にとってかけがえなき——その意味で絶対的な——価値を有する、ということの自覚である。これが即ち「共同現存在性」の自覚、ないしは「倫理的存在たること」の自覚にほかならない。以上のような自覚として的一般意思は、必然的に（その内的必然性に基づいて）ある特定の自由意思・人格の意思・価値創造が、他の特定の自由意思・人格の意思・価値創造に対して絶対的に優越することは、絶対的に在りえない、とする意思である。言い換えれば、あらゆる自由意思・人格が互いに対等であること、従って第三者からみて平等に処遇さるべきであることを、要求する意思である。それ故一般意思は、多数者の意思・価値創造が少数者の意思・価値創造に対して絶対的に優越する何らかの特権的地位を認められることを、断固として拒否する。少数者の意思・価値創造を、多数者のそれと全く平等に尊重することを、要求する。そしてこの拒否とこの要求とを以て自己の絶対的な——普遍妥当的な——実践原理・価値基準とする。このような本質を持つ一般意思が、どうして多数意思によって置き代えられようか。

ルソーの法・公権力理論はこの点で致命的な誤りを犯した。その誤りの必然的帰結としてこの理論は、多数者実質は支配的勢力、階級社会においては支配階級の利己的階級的意思に、一般意思の名を与えて聖化する役割を果した。正にブルードンが指摘した通りである。本論第一部では、その原因をひとまず別の点に求めた。近代国家がルソーの禁止に反して代議制を導入したこと、ルソー自身所有権を一般意思の支配対象から除外したこと、等。しか

しそこでも指摘した通り、よしんばこれらの欠陥を全面的に除去したとしても、多数意見ないし有力意見を以て一般意思に置き代え、これを成文法規に表現し、この(一般意思と誤まって見做された)法の執行権(強制権と制裁権と)を特定の法成員に付与するというやり方で公権力機構の創設を認める限り、言い換えれば法秩序の創造・維持手段としての権力を根本的に止揚するのではない限り、法は常に必ず一般意思の表現とはなりえず、何らか特定の利己的個別意思を一般意思の名の下に強制する手段とならざるをえないのである。法を真に一般意思の表現たらしめるためには権力を止揚しなければならない。本論の基本テーマがここでもう一度確認される。

マルクスはルソーの解答の不完全性をうすうす感づいていた。だから彼は、共産主義社会において(ルソー的意味における)法・国家権力が窮極的に止揚されるであらう、と説いた。しかし彼はこの止揚を、そのいわゆる歴史の必然の認識に基づく未来の予測として述べたにとどまり、止揚すべき人類的義務としては説かず、従って止揚の方法について何事も述べなかつた。このことは、第一部で批判した法Ⅱ上部構造論の誤れる帰結にはかならない。経済的土台が変り特に階級的生産関係が廃絶されれば、階級的生産関係を維持するための暴力装置である法・国家権力は無用化しおのづから消滅する。こう、マルクス及びその後継者・亜流たちは考えた。しかし眞実には、法は社会構造の土台をなす社会分業機構の骨組みそのものであるから、社会が存在する限り法は廃止できない。従って法秩序を創造し維持する機構も廃止できない。国家権力は、人類社会が長い期間無数の経験を積み重ねて開発し洗練し近代国家社会において完成爛熟に達した極めて能率的な法秩序の創造・維持装置である。もしこれ以外に法秩序の創造・維持装置が在りえないとすれば、権力は廃止できず、権力が廃止できなければ、一部の自由意思・人格がその利己的特殊意思を法として他の自由意思・人格に対して強制することを、避けることはできない(現代社会主義諸国の現実がそれを証明している)。ここに又しても本論の基本テーマが再確認される。

しかるに、この基本テーマを再確認する論理自身の中に、権力止揚の可能性と方法原理とが既に明示されている。即ち——一般意思は、個々の自由意思・人格の個別的な独自・個性的でかけがえない価値の創造たる、各個人の日常生活労働の個々具体的・時々刻々の日常的営為の現場において、その創造・自己超出の無限性・普遍性・全一性の自覚として、その意味で且つその限りに於いて普遍妥当的規範の自己自身における発見及び適用として、現存しているのである。個々の自由意思・人格の創造的営為は常にそのまま、この規範の認識・発見過程であり且つ適用例である。そうだとすれば、我々は、この規範即ち一般意思の表現形式としての真の窮極的な自然法を認識するために、個々の（自己及び他者たる）自由意思・人格の日常不断の創造的営為以外の如何なる手がかりをも必要としない。この日常的営為こそ、この真の窮極的な自然法を個別具体的な事案に適用した判決例であり、且つ同時にこの自然法を認識するための唯一の手がかり（法源）なのである。この法源は人間の日常的営為、日常生活生産労働にはかならないから、その制定のために如何なる権力も必要としない。かくて権力を窮極的に止揚する道の発見は、この法源をどのような仕方でも最大限有効に法源として用いたならば、一般意思の日常生活生産労働の現場における直接的実現としての法秩序——真の窮極的な自然法秩序——を創造し維持することが可能となるか、を知らざるに在る。

しかし、結論を急いではいならない。ルソーのプランが誤っていたために、近代法・近代国家権力はその後周知のように、多数者実は支配階級又は指導者実は個人的カリスマを具えた独裁者の利己的又は独善的特殊意思を、一般意思の表現としての法と混同することによって聖化するという、一般的な帰結に導かれた。ルソー的出发点とこの帰結とは微妙に、しかし決定的に食い違っている。ルソー理論の魂とも言うべき、各個人の自由意思に基づく自己立法及び自己負責としての法の制定及び国家権力によるその強制の原理、「各人がすべての人々と結びつきながら、

しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること(『社会契約論』第一編第六章)は、この帰結においては実質的に否定し去られている。まず、形式上の多数者の意思即ち「最大多数の最大幸福」への意思は、少数者の意思即ち「少数のささやかな幸福」への意思を排除し抹殺しようとする意思である。後者が前者の意思たる法に服従を強いられるのは、絶対に自分自身に服従することではありえない。形式上の多数者の意思は、階級国家社会では実質的に、支配階級及び彼らを支配者とする体制が自分たちに供与してくれるささやかな利益にしがみついている体制護持・順応勢力(いわゆる「善良な市民」はここに入る)の、支配者としての大きな利益及び体制護持・順応者としてのささやかな利益を、確保し増大しようとする意思にほかならぬが、このような意思は必然的に、体制に反逆し又は体制から脱落する人々(いわゆる「悪人・ろくでなし・犯罪者」はここに入る)の、体制を転覆し変革することにおいて見出す利益及び体制の中に辛うじて居場所を見出す利益を、徹底的に・断固として排除し絶滅し及び切り捨てようとする意思である。後者が前者の意思たる法によって排除・絶滅され及び切り捨てられるのは、絶対に自分自身に服従することではありえない。このような形における、法の意思による少数者・弱者・反体制者・体制脱落者の排除・抹殺・絶滅・切り捨てを正当化する、偽装民主主義的イデオロギーこそ、ルソールカント理論を押しつけて、しかし部分的には変質させながら受容して、近代法・近代民主主義国家を基礎づける主流派理論となった所の、功利主義理論(以下「功利論」と略称する)であり、その典型はベンサム・ミルの名と結びつく「最大多数の最大幸福」の理論であった。それ故我々が目指す権力止揚への道は、単にルソール理論の誤謬を指摘してこれを改めるだけでは、理論上はともかく実践的には甚だ不十分なのであって、次にまず功利論と対決しこれを根底から克服・止揚する過程を、通過しなければならぬ。

功利論における多数者・強者・支配階級・体制護持順応者と、少数者・弱者・反体制者・体制脱落者とは、自己

の幸福・利益を追求する手段・能力に優劣は在っても、その幸福・利益の追求そのものの価値に本質的な優劣が在るわけではない。これに反して、彼の独善的特殊意思が一般意思の表現としての法と混同されることによって聖化される所の、近代法・近代国家権力上の権力者たる指導者、実は個人的カリスマを具えた独裁者は、彼以外の個人・民衆に対して、単に自己の意思を実現する手段・能力において絶対的優位を誇るだけではなく、「自己の意思」・「自己が創造しようとする価値」そのものの絶対的な優越・高さ・偉大さを公然として主張するのである。けだし、指導者たる公的地位とその地位によって正当化される指導者の独裁的権力とは、彼が他の全個人・全民衆に比べて際立って且つ絶対的に優越せる・高さ・偉大なる価値の創造者であるという事実によってのみ、基礎づけられるからである。そこでは、ルソー理論の大前提である個人の人格的尊厳従って相互対等性そのものが、消え失せている。個人の人格は何ら絶対的に尊厳なるものではなく、指導者なる特定個人の創造する単一の価値基準によってそれぞれの価値の絶対的な優劣を測られるものである。一方、この指導者こそこの世の神であり、生きている絶対価値であり、超越者である。功利論に対して、このようなイデオロギーを、超越論と呼ぶことにしよう。その典型はナチズム、スターリニズム、毛沢東主義、等々であり、今日功利論的偽裝民主主義と並んで最も広く普及しているイデオロギーである。それ故、我々が目指す権力止揚への道は、功利論と併せてこの超越論とも対決しこれを根底から克服・止揚する過程を、通過しなければならない。

人格の尊厳性——自由・主体性・自意識・自己目的性・相互対等性——を高らかに唱い上げ、それ故に自他人格の尊重を以て人間の交わり・倫理的実践の根本原理とする思想は、第一部で既に明らかにされたように、釈迦、孔子、キリスト、ソクラテスら古代の聖人たちによって初めて明確に全面的に自覚的に主張され、近世近代に入って

デカルト、パスカル、ルソー、カント、マルクス、キルケゴールらの亜聖・賢人たちによって受け継がれた、いわば人類思想史の本流を形造る思想である。近世近代の亜聖・賢人たちには古代の聖人に及ばぬ所があって、権力止揚への断乎たる提言は聴きえないが、古代の聖人はすべて明確自覚的で且つ断乎たる権力の否定者、批判者、対決者ないし無視者であった。正確にはむしろ権力を乗り超えていた、と言うべきかもしれない。キリストが自らを「真理の国の王」と称した時(『新約聖書』ヨハネ伝一八章36、37)、その言葉の裏にひそむ「この世の王」「権力」に對する断乎たる否認・無視の意思を、裁判官ピラトは決して見逃さなかつた。キリストが十字架にかけられたのは、予言を成就するためではなくて、権力を否定したからである。ソクラテスが逃げないで死刑判決に服したのは、国法と国家公共全体とを破壊しないようにして(『クリトン』)、その国法と国家公共体の名をかたがて彼に對し不正を行なつた権力者——裁判官たち——をして、「真実というものによって兇悪と不正の罪を負わされ」「ソクラテスを死刑にしたのよりもっとつらい」「死の刑罰に処せられて」法廷を立ち去らしめる(『ソクラテスの弁明』)ためであった。彼は自らの死によって権力を断罪したのである。「人(権力者)もし汝の右の頬を打たば左の頬をも打たせよ(『新約聖書』マタイ伝五章39)。「(徴税人が)お前の下衣を剝いで行こうとしたら上衣も脱いで持つて行かせろ(同上40)。」そして「人がお前を捕えようとして探しているのなら、自分から十字架にかけられるために出向け。」という、キリストの、最も厭味なそれ故最も痛烈な権力の断罪と同じ心である。春秋末期権力の伸張・強化に腐心していた諸侯が孔子の遊説を受けた時、困り顔をしてうやうやしく大先生のご高説を拝聴した後、急ぎお引き取りを願つたのは、大先生の仰せの如く政治を行なえば権力は不要となり、自分で自分の首を締める結果になると、敏感に覺つたからである。権力は法に伴なうものであって礼に伴なうことはできず、教化は聖賢の事業であつて俗物にできる仕事ではない。「五弦之琴ヲ弾ジ、南風之詩ヲ歌ヒ(『史記』)」「垂拱シテ(『書経』)」「天下治マル」

のならば、人民は「帝ノ力何ゾ我ニ有ラン哉」と考えて、税を納めることを惜しむだろう。釈尊にとって自我は絶対不可侵の王国である。権力といえども、独行の真人に触れることは許されない。「一人行くを善しとす。(法句経)」「彼(釈尊自らを指す)は自ら勝ち、他にうち勝たれることがない。(スッタニパータ)」なぜならば彼は「他人から伝え聞いたのではなく、自ら証する法を見た(同)」からである。かように「他に依存しないことよって正覚を得た(「相應部」) 知慧ある人は無一物である(「ウダーナ」) から、権力とかかわることはなく、安泰である。「げに何物も無き者は安泰である。(「ウダーナ」) かくて釈尊は傲然として人格に対する刑罰権の容喙を拒否する。「自ら罪を造りて汚れ、自ら罪を造らずして自ら浄めり。浄不浄は己に属す。他に由りて浄めらるることなし。(「法句経」)」そして現実にも、五百人の盜賊を捕えて死刑に処せようとしたサヴァアッティー國王に弟子アーナンダを差し向けてこう言わせている。「あなたは國王だ。民を慈しむこと子に対する如くであるべきなのに、どうして一時に五百人も殺すのか。」と。王は答えて言った、「殺したくはないがわが国を侵奪するのでやむをえず殺すのです。世尊がこの者どもにもう二度と賊を働かせぬと仰せられるなら、放して生かしましょう。」と。これを伝え聞いた釈尊はアーナンダに命じた、「では更に往って王に告げよ。』王はただ放せばよいのだ。後のはからいは私がする。』と。」王を怒らせまいとして、賢者アーナンダは王にこう告げる。「世尊は王にこう申し上げよと言われました。『彼らが今日以後盜賊にならぬよう、私をはからいます。』と。」そこで王は縛したまま賊を釈尊のもとに送ると、繩はおのづから解け賊は釈尊の弟子となることを乞うた。釈尊は言われた、「善く来た、比丘たちよ。」(「摩訶僧祇律」)

聖人たちの思想が、古代国家権力に受け容れられて、後者の理念的根柢となるためには、それ故、彼らの亜流後継者たちが改悪を施して、超越論風に仕立て変える必要があった。こうして、神、純粹形相、天および仏陀という

超越者・絶対価値が、聖人たちのあれほど強調してやまなかつた絶対・尊厳なる自我・個人人格の王国を見捨て、それと同時にこの王国とその絶対性・尊厳性を幻の如く消滅させ、地上を這ううじ虫の群にメカセルフノイズ変身させつつ、うじ虫どもの手の届かぬ九重の天に宮居することとなった。次いで近代思想がこの超越者の偶像を破壊し去った時、国家権力は功利論に救いを求めた。後程改めて詳述する如く、ホッブス、ロック、ベンサムらの思想がもとよりその典型であるが、近代の亜聖たち、ルソー、カント、マルクスらの思想にも多分に功利論への傾斜が見られる。ルソーが一般意思の内容を説明して、「自分の存在と幸福とを、自分の同類と分かち合うことによつて、何倍にも増やすことを学び取ること」「見かけの利益よりも、十分に考慮された利益の方を好むことを学ぶこと」「社会契約論初稿」(第一章)と言う場合、受け取り方にもよるがどうしても、一般意思は「合理的な打算に基づく個人の最大利益の追求」という功利論・快樂主義の行動原理に近付いて見える。又、カントが彼の、法たる一般意思 \parallel 定言命法の具体的内容を規定して、「ある人の意思が他の人の意思と自由の普遍的法則に従つて調和させられるための諸条件の総体(「人倫の形而上学、第一部法論の形而上学基礎論)」と言つ場合も、この言葉がヒントをそこに仰いだと思われ、モンテスキューの類似の言明「自由とは、法の許すすべてをなしうる権利である。だから、もしある市民が法の禁ずることをなしうるならば、他の市民も全く同様にその可能性をもつであらうから、彼は自由を失うことになる。」「法の精神」一一篇第三章自由とは何か」ともども、「合理的な打算に基づく各個人の利益主張の相互譲歩による妥協」という功利論・快樂主義の行動基準に近付く。これらの言葉と、古今最大の最も論理一貫せる功利論の体系的主張者ホッブスが説く所の自然法「平和のために、又自己防衛のために必要であると考えられる限りにおいて、人は、他の人々も同意するならば、万物に対する(『可能なあらゆる方法によつて自分自身を守れ』という)自然権を喜んで放棄すべきである。そして自分が他の人々に対して持つ自由は、他の人々に対して持つことを自分が進ん

で認めることのできる範囲で満足すべきである。「リヴァイアサン」との間に、果して幾ばくの違いがあるのであるか。マルクスの功利論的偏向については別に詳論するが、ルソー、マルクスという近代の亜聖たちが、先程も一言したように、古代の聖人の如く明確に自覚的に権力を否定するどころか、多数決だのプロレタリアート独裁だのまやかしの観念(言葉の上だけの作り事)を用いて逆に法の制定・執行権力を正当化してしまつたことの背景には、一般意思類的存在性の具体的内容の捉え方に初めから功利論的偏向が在つた、という事実が横たわつてゐる。最大多数又は全体の最大利益を獲得するための合理的打算により各個人の目先の利益追求の自由を制限するのが一般意思法の役割なら、この打算に合わない自由は打算に合う自由を守るためにこれを切り捨てる事が、一般意思法の手にその権限として委ねられることになる。この権限は各個人の「私的な」自由従つて人格の尊厳性に優越し、「公的な」権力となる。

かくて次のように断定することができる。個人の人格の絶対的尊厳を主張し、それに基づいて法を個人の自由意思に内在する一般意思に一致させようとする聖人の思想は、権力を否定し、個人の人格の尊厳を否認して、個人の意思の上に神、天、仏陀などの超越者・絶対価値又は諸個人の合理的打算がはじき出した最大多数もしくは全体の最大利益を置く所の超越論又は功利論は、権力の存在(必要性と正当性)を基礎づける。故に、本論の基本テーマたる権力の止揚は、窮極的に超越論及び功利論の止揚でなければならない。

権力を基礎づけるものが超越論又は功利論であるという事実は、刑罰権を観察するとよくわかる。刑法教科書に普通書かれている刑罰の機能は、贖罪、応報、(法の否定の否定による)法の權威の恢復、復讐感情の満足、(復讐の無限連鎖を断つことによる)社会平和の維持、特別予防、および一般予防である。特別予防は更に隔離を手段とするものと改善を手段とするものとに分けられ、一般予防の手段は威嚇であり、威嚇は更に事前の警告と事後の見

せしめとに分けられる。贖罪はもともと超越論的観念であり、応報も善因善果悪因悪果という通常の意味では超越論的な絶対的善悪の存在を前提としている。復讐感情を理論的に正当化するには、復讐を(悪因悪果としての)応報の一種態又は人間の手を借りて神が贖罪をなさしめるものと考えなければならぬ。法の權威の回復の必要性もしばしば、法は神の掟||超越論的世界原理だからという超越論的根拠によって説明されている(この理論の元祖ヘーゲル「法の哲学」では、超越論的世界原理は絶対精神の弁証法的発展として示されている。これについては後に詳説する)。特別予防の手段たる改善が、予防目的を離れそれ自体が目的とされるならば(そうされることはしばしば起こるが)、それも又、超越論的善悪の物指しに従って悪人を改悛させて善人に教化することを意味する。一般予防もしばしば一般法成員に対し超越論的善悪のけじめを教えて戒心させ善に赴かしめるための教化手段と解されており、刑罰による見せしめは一種の実物教育である(儒教の刑罰思想、その好典型とされる「書経」大禹謨の「刑ハ刑無キヲ期ス」は通常この意味に解されている)。復讐に理論的根拠を求めず、単に社会的事実として客観的に捉えて、復讐感情を満足させないと欲求不満が蓄積され社会不安を招くから、公権力による代理復讐で欲求不満を解消する必要があるので、とする社会学的刑罰観は、社会平和維持理論と共に功利論的刑罰観の一典型をなす。特別予防が新派刑法学の主張する意味で、「社会の廃物たる犯人より更に犯罪を犯すの能力を永久的若くは一時的に奪去することと換言すれば之を社会以外に駆逐する」こと、及び「犯人をして再び社会の有用なる一員たらしむること」を刑罰の目的とするもの(吾孫子勝・乾政彦訳「フォン・リスト、法律叢書独逸刑法論総則」明治四一年訂正再版、一二六〜一二七頁)と考えられるならば、これは言うまでもなく最も露骨な功利論的イデオロギーであって、社会全体又は社会の最大多数もしくは指導者、実質的には支配階級ないしこれと結びつく独裁者及び彼らの率いる体制護持・順応勢力の最大利益のために、体制への反逆者及び体制からの落ちこぼれを排除し又は体制護持・順応勢力の戦列に復帰させる

ことを以て、刑罰の目的とするものである。一般予防もちろん、このような目的と結びつきうる。

してみると、今日考えられる限りの刑罰権の理論的基礎づけは、超越論によるか功利論によるかのいづれかしかないのであって、第三の道はなく、従って聖人の教え、人格の尊厳性と一般意思とによって刑罰権を基礎づける方法はないのである。先程挙げた積尊とサヴァアッティー国王との対話及び法句経の引用中、傍点を付した部分は、そのことを明白に示している。「他に由りて浄めらるることなし。」とは、贖罪という刑罰権の超越論的基礎づけの否定である。「二度と賊を働かせぬなら」積放しませう、というサヴァアッティー国王の言葉は、新派刑法学的特別予防理念の簡明な表現である。これに対する積尊の指令、「ただ放せばよいのだ。」以上に、功利論の利害打算をなべもなく否定した言葉があるだろうか。王がただ（無条件に、即ち一切の利害打算をやめて）放すべきであるのは、実は五百人の盜賊ではなく、彼らに対する刑罰権であり、従って刑罰権をその中核とする王の権力、王の地位そのものなのである。積尊は権力の止揚を命じたのである。これが本當の積尊の放生即ち積放の原義である（これは冗談。なお鶯嶋摩經（中部）の中にも、「人を殺し又人を殺してその指を取り指の首飾り（指鬘）を作って身につけていた」兇賊アングリマーラが積尊に教化されその「御足に額をつけて敬礼しその場で、己に出家を許されることを願った」時に積尊は『来たれ、比丘よ』とアングリマーラに言われた。ただそれだけで、彼は比丘となったのである。」と記されている。（傍点筆者）。うすうすそのことに気づいた新社会防衛論の指導者アンセルは言う、「人間の個性の尊重」という大前提に立って、「責任は、自己の個性が自己の行動の中に現われた限りにおける、自己の個性についての個人による意識の保持」である、と解するならば、犯罪者が「社会的にその責任を表明すること」は、まず「裁判官の前に出頭すること」であり、次に犯罪者のよりよき未来のために「有効であり、かつ受ける人の性格にふさわしい」「処遇」を行なうことであって、「犯した違法の性質と相関的な」懲罰を受けること

ではありえない、と(拙訳、アンセルの「刑事責任・法的観点」及びその解説、法政理論九巻一号参照)。この論理を素直に迎ってゆけば(アンセル自身は常識と妥協してその筋道を覆いかくしているが)、刑罰権は消滅しなければならぬ。違法の性質とは、行為無価値論、結果無価値論又は私の体制関係の無価値論(「違法性は行為無価値でも結果無価値でもなく、体制関係の価値である」現代の刑事法学(上)所載)のいずれに立つかを問わず、要するに何らかの社会的な侵害の危険性であるから、処遇を言葉通り違法の性質にかからしめないとすれば、現実にはアンセルがやっているように「処遇を受ける人の性格」つまり「犯罪者の個性」^{ペルソナリティ}をば「必然的に彼の危険性を包含する」ものと捉えて、「その性格にふさわしい」処遇の中で「新しい社会防衛」^{デフランス・ソシエ・ヌーヴェル}を企図する、などということは、ありえないはずである。そのような企図は、いわば「おためごかしの特別予防」にすぎない。アンセル理論の真に論理的な帰結は、「自己の個性を犯罪者が真に主体的・自己目的・自覚的に認識するように、従って自己のよりよき未来を環境に押し流されてでなく、さりとて人から権力から指図し強制されるのでもなく、犯罪者が自己の責任において真に自由に選択し開拓してゆくことができるように、犯罪者が望むなら手助けしてやる」という意味における、「犯罪者の個性にふさわしく且つ有効な、責任をとってもらうための方法」として、「処遇」の在り方を考える、ということである。アンセルも又、いわば刑法思想史上の亜聖であって、およその見当として聖人の教えを継いでいるが、功利論即ち新派的社会防衛論に汚染されて、真の刑罰権止揚にまでは至り切れなかった人である。

ところで、先程もちょっと触れたが、刑罰権こそは権力中の権力であり、且つ権力に対する権力である。他のあらゆる権力は、刑罰権の後権が在って初めて存在しえ且つ有効に機能しうる。人民の権力への不服従は、権力の機関の権力不行使と共に、窮極的に刑罰権によって制裁されなければならない。他のすべての権力を自己の手に保持していても、もし刑罰権だけ他の人の手に委ねたならば、前者は後者によって全権力を奪われるであろう。なぜな

ら、人民や役人（権力の機関）が権力者（例えば王）を恐れるのは、その刑罰権を恐れるからであって、刑罰権を持たぬ権力は、たとえ背いてもこちらが開き直れば権力者として打つ手のない張子の虎にすぎないのである。故に宋君は子罕にたぶらかされて自らは臣下への慶賞賜与のみを行ない、殺戮刑罰の権を子罕に委ねた結果、子罕に全権力を劫はわられたのであり（「韓非子」二柄）、舜は禹に内廷の治罪を委せた結果蒼梧に野死し（「國語」）、李白をして「権、臣ニ帰スレバ鼠、虎ニ変ズ（業府「遠別離」）」と歎ぜしめたのである。しかるに以上の考察からわかったように、刑罰権の理論的根拠は超越論及び功利論であって且つこれに尽きる。両理論を突き崩せば刑罰権は理念的支柱を失う。ということは、これまであれほど強固なもの、人間性の奥底に深く根差しているものと信じられて来た刑罰権なるものの根は、意外に浅く、土台は意外に薄っぺらいということである。なぜなら、既にある程度まで直観直観されており、これから逐次詳論してゆくように、超越論と功利論とは聖人の教え（人格の尊嚴と一般意思の自覚）において根本的に止揚し尽くされているのであり、しかも第一部で明らかにしたように、近代刑法・近代刑罰権が基づくべき近代法の指導理念・構成原理たる人権保障の实体は正に聖人の教えの正統を継ぐものにほかならぬのであるから、その理念・原理を素直に貫き通すだけで、超越論と功利論とが持ちうる信じられて来た所の近代法・近代国家権力の理論的基礎たりうる資格は、あっさり否定し去られ、従って刑罰権は簡単にその基礎を奪い去られてしまうからである。そして、たった今確認したように、刑罰権がその基礎を失えば、他の一切の権力は韓非子のいわゆる「爪牙を積たてた虎」と化して消滅するであらう。

では、聖人の教えはどのような論理を以て超越論及び功利論を止揚し、その止揚の論理が更さらにどのような理路を辿って権力の止揚を結論づけるのであろうか。この問いに答えることが、正に本論第二部全篇の課題となるわけであるが、大聖人たちは偉大な天賦の資質によって巧またくまずして真理を直観しえた天才であり、その智慧はいわゆる

「生知」であつて、私のように物心づいてより努力に努力を継ぎ工夫に工夫を連ね歩一歩論理を積み重ねて、五十年目にして纔く真理のとばくちに辿りついたような、いわゆる「困学シテ(而)知ル」馬鹿の一念、魯鈍の窮知ではないから、行住坐臥の間一瞬の閃きを以て示された啓示の中には、なかなか以て凡愚の眼にもありありとわかる論理の道筋を発見することができない。その点孟子はいわば小聖人ないし準聖人であつて(普通には亜聖孟子と呼ばれているが、権力止揚への距離から言えばルソー、マルクスら近代の亜聖より遙かに近いので、むしろ準聖と言ふべきである)、大聖人つまり真聖人たちほどには己の直観に明証性がなく、私ほど極端ではないがある程度まで論理的に説明できないと不安だったらしく、そのために彼の権力止揚論はかなり体系化されていて、我々に恰好のヒントを与えてくれる。但し孟子にとつて当面の論敵は、超越論ではなくて功利論であり、超越論の止揚は荀子の独擅に委ねて自らは触れる所が無かつたので(特に「荀子」天論を見よ。例えば「まきシテ雨フルハ何ゾ也。曰ク、何モ無キ也。猶な零せズ(不)シテ雨フルガゴトキ也。」、後に董仲舒らが帝権を基礎づけるために儒教を超越論的に改悪することを予防することができなかった。しかしこれは、もともと孔子の教えは合理主義的で(例えば「子ハ怪・力・乱・神ヲ語ラズ(「論語」述而)」「未ダ生ヲ知ラズ、焉なソ死ヲ知ランヤ(同、先進)」、超越論とは無縁だったからで、逆に超越論に好意のだったためではない。そのことを注意した上で、孟子の権力止揚論の論理を辿つてみよう。

功利論を止揚せんとする孟子の意図は、「孟子」冒頭に掲げられている次の文章に明らかである。「孟子、梁ノ恵王ニ見ユ。王曰ク、叟千里ヲ遠シトセズシテ来ル。亦タ将ニ以テ吾ガ国ヲ利スル有ラントスル乎。孟子対ヘテ曰ク、王何ゾ必ズシモ利ト曰ハン。亦タ仁義有ル而已。王ハ何ヲ以テ吾ガ国ヲ利セント曰ヒ、大夫ハ何ヲ以テ吾ガ家ヲ利セント曰ヒ、士庶人ハ何ヲ以テ吾ガ身ヲ利セント曰ヒ、上下交ゴモ利ヲ征セバ、国危シ。(「孟子」梁恵上)」何ゾ必ズシモ利ト曰ハンあるいは何ゾ利ト曰フヲ必セン(何必曰利)とは利の全面否定ではなくて、キリストが

「人はパンのみによりて生きるものにあらず」と言ったのと同様、利は欠くことはできないがそればかりでは困る、と言う意味である。しかるに後世の亜流学者はこれを全面否定「利というな、利を名とするな」の意にとり、これに続く亦タ仁義有ル而已（亦有仁義而已。仁義も必要だ。而已は強意。）を「仁義を以て名と為すべきだ」の意に取り、仁義（人格の尊重と一般意思と）を名即ち理想・理念・純粹形相にまつり上げ、超越論への道を拓く。孟子の真意は単に、利即ち「此の現象世界、各人格が直面する有限・特殊・個別の状況の因果必然性を巧みに利用してまず身体的自己を維持すること」は必要だが、同時にそのような状況の乗り超えたる仁義の日常の実践こそ重要な人間の務めだ、というだけのこと、王^レ權力は仁義を名とせよ、権力・政治の理念的基礎とせよ、と言ってゐるのではない。仁義はもともとと權力にとつて名とはならないものである。

政治理論としての功利論の否定は、必然的に、最大多数の最大幸福という政治原理の否定を帰結する。仁義（個人の尊重と一般意思と）に反することは、たとえそれが一見如何に小さくとも、又それによって最大多数の最大幸福が得られるとしても、絶対に行なうべきではない。だから孔子は、「生民有リテ自リ以来、未ダ孔子有ラザル也。」と言うくらいの大聖人であつて、伯夷、伊尹もそうであるが、「百里之地ヲ得テ之ニ君タラバ、皆能ク以テ諸侯ヲ朝セシメテ天下ヲ有ツ」に違ひなく、聖人が天下を有てば固より天下万民の幸福であるから、少々の権謀譎詐によつて天下を得たとしても、功利論から言えば最大多数の最大幸福を齎らす正しい行いと言ふべきだが、しかし「一ノ不義ヲ行ヒ一ノ不辜ヲ殺シテ天下ヲ得ルコトハ、皆為サザル也。」つまり、ただ一つ的一般意思に背く行いを為し、ただ一人の人格の尊厳性を害することによつて、天下万民の幸福即ち最大多数の最大幸福をもたらさうとしても、絶対にさようなことはなさらぬ、と言うのである。（「孟子」公孫丑上）大切なのは自他人格の尊厳を全うすることであつて、もたらず利益・幸福の数と量との大きさを競うことではない。それは孔子自身も明言してい

ることである。「子貢曰ク、如シ能ク博ク民ニ施シテ能ク衆ヲ濟フ者アラバ、何如。仁ト謂フ可キ乎、ト。子曰ク、何ゾ仁ヲ（於）事トセン。必ず也、聖乎。堯・舜モ其レ猶諸ヲ病メリ。夫レ仁者ハ己立タント欲シテ人ヲ立タシメ、己達セント欲シテ人ヲ達セシム。能ク近ク取りテ譬フ。仁之方ト謂フベキ也己。」（論語「雍也」）博ク民ニ施ス、衆ヲ濟フ、とは最大多数に最大幸福をもたらすという意味だが、孔子は逆にそれこそ超越論的理想だと言ひ、そんなことは人間の実践しうる仁の道ではなく、超越論的価値たる聖の事に属し、堯舜でさえ出来なかつたことだ、仁とはそんな超越的な（人の手のとどかぬ）ものではなく、己の尊厳性を自覚するが故にそれを人に推し及ぼして、人をして各々その尊厳性を貫かしめることだ、人格の対等性に基づいて自他を引きくらべることが、仁の道だ、と述べる。言われて見ればその通りで、功利論と超越論とは、方向は全く逆だがどちらも、人間・自己の現実の姿たる、状況に束縛された卑小さに悩み苦しみつこれれを乗り越えて高貴偉大たらんとして格闘する自己超出の日常性を、一はその卑小さの方向へ、一はその高貴偉大さの方向へと、それぞれ一面的に類型化して行つた結果、非日常的な、現実在り得ざる、理想化された人間像を描き出した点は、全く同じであり、その非日常性、非現実性、理想化に着目して言えば、いづれも超越的（この世離れ）||聖である。一般意思||人格の尊厳は各人格の日常生活労働の現場において、且つそこにおいてのみ見出される、というのはそのことだ。これを孔子は次のように言っている。「子路、君子ヲ問フ。子曰ク、己ヲ修メテ以テ敬ス。曰ク、斯クノ如キ而已乎。曰ク、己ヲ修メテ以テ人ヲ安ズ。曰ク、斯クノ如キノミカ。曰ク、己ヲ修メテ以テ百姓ヲ安ズ。己ヲ修メテ以テ百姓ヲ安ズルハ、堯舜モ其レ猶諸ヲ病メリ。（論語「憲問」）つまり君子の履み行ふ仁||自己人格の尊厳性を人に及ぼすこと||一般意思は、帰する所、自己の内的必然||定言命法||自己への忠実性であるから、人の為、天下万民の為と言ふのはその結果であつて、根本は自己自身の為に履み行ふものなのだ。結果はどんな知慧者にも予測しがたいから、人間に出

来ることは最善の努力を尽くすことだけで（神謀明智の諸葛孔明が言っている、「凡ソ事是ノ如ク逆メ料ルコト難シ。臣、鞠躬尽力死シテ後已マン。成敗利鈍ニ至リテハ、臣ノ明ノ能ク逆メ觀ル所ニアラザルナリ。（「後出師表」）」、まして天下万民を安んずること、最大多数に最大幸福をもたらすことに至っては、堯舜でさえ成功を期しがたかったのだ。要するに、己に始まって己に終るのが聖人の道であり（「仁ヲ為スハ己ニ由ル。（「論語」顔淵）」）、功利論は己に始まって人（最大多数、天下万民）に終るから首尾一貫しないのである。首尾一貫させれば、功利は「万人の万人に対する闘争」を帰結するだけだ。故に聖人は言う、「古ノ学ブ者ハ己ノ為ニシ、今ノ学ブ者ハ人ノ為ニス。（「論語」憲問）」
 「汝ら、己の為に宝を天に積み。（「新約聖書」マタイ伝六章20）」「恥づかしくはないのか。……評判や地位のことは気にしても思慮や真実のことは気にかけず、魂をできるだけすぐれたものにするということに、気もつかわず心配もしていないとは。」「魂ができるだけ優れたものになるよう気を使わべきであって、それよりも先に、もしくは同程度にでも、身体や金銭のことを気にしてはならない。（「プラトン」ソクラテスの弁明）」「己を以て主とす。他に何ぞ主あらんや。」「己を以て主とし、己を以て帰とす。故に己を制せよ。」「他を利することは如何に大事なりとも、己を益することをやむべからず。己の本分を識りて恒に本分に専心なれ。（「法句経」）しかるに「凡夫は己に対して仇敵の如く振舞う。（「法句経」）」何となれば「己が命を救わんとする者（功利主義者）はこれを失い、我が為に（一般意思・仁のために）己が命を失う者（自己超出者）はこれを得べし。（「新約聖書」マタイ伝一六章25）」であるから。しかして「己を救う」とは「評判や地位や身体や金銭のことを気にする」ことであり、「己を失う」とは評判や地位や身体や金銭のことを気にせず「己ニ克ツ」ことであり、「己を得」とは一般意思||自己の内的必然に従って自己超出して普遍的立法の原理として妥当する||「礼ニ復ル」ことであり（顔淵仁ヲ問フ。子曰ク、己ニ克ツテ礼ニ復ルヲ、仁ト為ス。（「論語」顔淵）」、従って、自ら勝つ者は「他にうち勝たれることがない（「スッタニパータ」）」のであ

る。かくて小さき己に克つて大なる己に復れば、己と共にすべて人は尊厳であることを知るから、己を以て人に推し及ぼし(能ク近ク取りテ譬へ)、「己ノ欲セザル所、人ニ施ス勿レ。〔論語〕顔淵・衛靈公」。「己立タント欲シテ人ヲ立タシメ、己達セント欲シテ人ヲ達セシム。」「己の如く汝の隣人を愛すべし〔新約聖書〕マタイ伝二三章39)」「私は、アテナイ人諸君よ、君たちに対して切実な愛情を抱いている。しかし君たちに服するよりは、むしろ神(一般意思)に服するだろう。即ち、私の息の続く限り、私にそれができる限り、決して知を愛し求めることはやめないだろう。(そして)私はいつ誰に会つても、諸君に(私と同様知を愛し求めることを)勧告し、言明することをやめないだろう。(プラトン)ソクラテスの弁明)」「一切の者刀杖を畏る。一切の者死を懼る。己にひきくらべて、殺す勿れ、殺さしむるなかれ。〔法句経〕」である。要するに、天下万民を濟うの安んずるの、最大多数に最大幸福をもたらすのと大それた功利の望みを捨て、人間らしくつつましかに、己を以て隣人に推し及ぼすのである(「子曰ク、聖ト仁トノ若キハ、則チ吾豈ニ敢テセンヤ。抑之ヲ為シテ厭ハズ、人ニ讒ヘテ倦マズ、トハ則チ謂フ可キノミ。〔論語〕述而)」「子貢、孔子ニ問ヒテ曰ク、夫子ハ聖ナルカ。孔子曰ク、聖ハ則チ吾能クセズ。我ハ学ンデ厭ハズ、教ヘテ倦マザルナリ。子貢曰ク、学ンデ厭ハザルハ智ナリ。教ヘテ倦マザルハ仁ナリ。仁ニシテ且ツ智ナラバ、夫子ハ既ニ聖ナリ。〔孟子〕公孫丑上)孟子はこれを「人恒ノ言有リ。皆曰ク、天下国家ト。天下ノ本ハ国ニ在リ。国ノ本ハ家ニ在リ。家ノ本ハ身ニ在リ。〔離婁〕」そして「惻隱ノ心ハ仁ナリ(告子上)」と表現する。

かくて功利論の空言壯語を排し、日常的自己人格たる己を主とし己を帰として(人格の尊厳性の自覚)、然る後己を以て人に推し及ぼし己の如く人の人格を尊重すること(一般意思)を、倫理的実践の原理||仁之方と見定めるならば、政治の務め即ち個々人でなく公共の仕事として人が為すべきことは、決して「天下万民||最大多数」の

「済い『最大幸福』なんかではなくて、単に『惻隱ノ心』」「人ニ忍ビザルノ心」」「人の不幸をひとごとと思えず吾が身の不幸を救うのと同じように救わずにはおれない気持」」「仁」一般意思を以て「人ニ忍ビザルノ政ヲ行フ」ことにすぎぬ、という結論になる（『孟子』公孫丑上に曰く、「人皆人ニ忍ビザルノ心有リト謂フ所以ハ、今、人乍ち孺子ノ將ニ井ニ入ラントスルヲ見レバ、皆慌惕惻隱ノ心有レバナリ。」）。つまり、最大多数の、従って必然的に豪盛な、悠々たる、又は少くもまあまああまの生活をしている連中全体の既に余りある幸福を更に最大にしてやることなんかではなくて、最少数の落ちこぼれ、困窮者即ち「天下ノ窮民」を救済すること、即ちその不幸を最少限度にくだいとめること（積極に言いなおせば最低限度の文化的生活を保障すること）である。孟子はこれを次のように言う、「老イテ妻無キヲ鰥ト曰ヒ、老イテ夫無キヲ寡ト曰ヒ、老イテ子無キヲ独ト曰ヒ、幼ニシテ父無キヲ孤ト曰フ。此ノ四者ハ天下之窮民ニシテ告グル無キ者ナリ。文王政ヲ発シ仁ヲ施スニ、必ズ斯ノ四者ヲ先ニス。（梁惠王下）」

しかし文王は殷の紂王の臣であつて権力を握つていたわけではなく、このような文王の施策は紂から見れば、民衆の人氣を集めその輿望を背景に天子に叛こうとする下心あるかと疑われる。かくて文王は幽囚されることになる。そして歴史は結果論として紂王の疑いが邪推でなかったことを示している。つまりこういう施策は、文王が権力者でなくて、逆に権力に反抗する立場にいたから、なしたのだ。史の証する所権力は常に、天下の窮民の救済が一番あとまわしにして、まず真先に天下の福民のあり余る幸福を一そう増進することに努めるものである。なぜならその方が、大勢の実力者・名望家に徳とされチャホヤされベコベコされて氣持がよく、おまけに自分も儲かるから（福民の福が増せば税収入がおのずから増えて別に取賄せずとも王の収入は増す。今の政治家が賄賂を貪るのは、固定給のため税収が増しても収入が増えぬので妙味がないからである。昔の権力者はいわば歩合制であつた）。一握りの窮民を救つたばかりに税従つて収入が増えるどころか逆に流出・減少し、大多数の福民に袖にされて人氣どころか首まで落ちそ

うになるのと、どちらが得かは馬鹿だつてわかる。その点、齊の宣王は本当に正直な王様であつた。孟子の言に思はず感動して王は言う、「善イ哉、言乎。」それにつけ入つて孟子は言う、「王如シ之ヲ善シトセバ、何為レゾ行ハザル。」そこでハツと我に返つた王は慌てて本當の事を言つてしまふ、「寡人ニ疾ヒ有リ、寡人貨ヲ好ム。」いや、ご尤もです、宣王様、それはあなただけの疾いではなく、すべての人間が持つ不治の病なのです。そこで孟子は手を変えて、錢好みは結構、但し「王如シ貨ヲ好マバ、百姓ト之ヲ同ジクセヨ。王タルニ於テ何カ有ラン。」つまり集めた税を一人占めせず人民のために使え、と言うのだが、この妥協により既に窮民の救済の第一義性は背後に退き、福民の福利増進が前面に押し出されている。しかしこの妥協案すら権力者には実行困難である。宣王は又言う、「寡人ニ疾ヒ有リ、寡人色ヲ好ム。」ああ、もはや絶望、と言うべきだが、孟子はなお恠々と「如シ色ヲ好マバ、百姓ト同ジクセヨ。」と説く。しかし、権力者と百姓が相共に貨を好み色を好んだ果てに出現するソドムとゴモラの世界こそ、我々が今そこに住んでいる現代文明ではないのか。そして実は、そうなることを一番よく知つていた者こそ孟子自身だつたのだ。

貨を好み色を好み、天下の福民の既に余りある福を増して自らに分たしめることに没頭し、天下の窮民を捨てて顧みぬ権力者は無きにかかずであり、しかも権力者は早晩そうならざるをえないことを見ぬいた孟子は、先文に引き続き文章の中で宣王と次のような皮肉な一問一答をする。「王ノ臣、其ノ妻子ヲ其ノ友ニ託シテ楚ニ之キ遊ブ者有ランニ、其ノ反ルニ比ビ、其ノ妻子ヲ凍餒セバ、之ヲ如何セン。王曰ク、之ヲ棄テシ。曰ク、士師士ヲ治ムル能ハズンバ、之ヲ如何セン。王曰ク、之ヲ已メシ。曰ク、四境之内治マラズンバ、之ヲ如何セン。王、左右ヲ顧ミテ他ヲ言フ。(梁惠王上)」役に立たぬ友や役人と同様、もともと窮民救済の役に立たぬ権力などやめてしまえ。これが孟子の真意である。但し孟子も孔子同様時代の子であるから、窮民救済の職責を果すために王の位そのものが

不要だ、とまでは言わない。その位に権力が伴い、権力が必然的に利と結びついて本来の職責を怠らせるなら、不要だ、と言うのである。権力・利益（利権）と抱き合わせで窮民救済の職責がすっぱかされている王が霸王である（「力ヲ以テ仁ヲ仮ル者ハ霸王ナリ」）。霸王は不要である（「齊ノ宣王問ウテ曰ク、齊桓管文ノ事、聞クヲ得ベキカ。孟子對ヘテ曰ク、仲尼ノ徒ハ、桓文ノ事ヲ道フ者無シ。是ヲ以テ後世伝フル無シ。臣未ダ之ヲ聞カザル也。以無クンバ則チ王カ」）。これに対して、その位に権力と利益とでなく、窮民救済「人ニ忍ビザルノ政」の職責とその職責を遂行するための「人ニ忍ビザルノ心」――一般意思――仁とが伴っているのが、王である（先記の窮民救済の説は宣王が「王政聞クヲ得ベキカ」と請うたのに対する答えである。又云う、「徳ヲ以テ仁ヲ行フ者ハ王タリ」）。「権力なき王」というのは実は形容矛盾なのだが、孔子も孟子もそこまでは気がつかず、権力を有することが本質である王に、権力なくしてしかも王たることを求めたのである。それは論理矛盾であり、不可能事である。そのため王政の理念は後世歪曲されて帝権の基礎理念とされてしまうのだが、これは時代の制約であって、孔孟が聖人であることを妨げるものではない。人類はその後経験を積み、王がいなくても社会生活に一向さしつかえはないことを悟ったのだが（その点で聖人より一步進んでいるが）、その代り孔孟がいち早く気づいていた所の、権力がなくても、社会生活にさしつかえないどころか、むしろ権力のない方が社会生活を一層よくするという、一層重要な事実の方は、かえって見失ってしまった。そこがルソー、マルクスの聖人になり切れなかった所であって、彼らは王様をギロチンにかけることばかりに気を取られて、王様の悪さの本質である権力一般を断罪することを忘れてしまった。本当に悪いのは王様という一個人やその取り巻きではなくて、王様が持っている権力であるのに、王様個人とその取巻を首にして権力の方は無傷で残したから、権力と利益（力と金）との結びつきはその後ますます深まるばかりで、しかも民主主義という名の手前、権力者が、先程の孟子の妥協案「民と

共に色と金を好みなさい」を実行したから、これは言ってみれば、昔の王様が「寡人疾と有り」と恥づかしそうにやっていた所の、権力を利用して色と金を貪る所業を、人民と一緒に、民主主義、最大多数の最大幸福という何でも聖化してしまう有難いおまじないのおかげで大っぴらに、大威張りで、否それどころか正義人道の英雄のような顔をして(仁ヲ仮リテ)トコトンやれるようになったわけで、お蔭で古えのソドムもゴモラもアトランチスも顔負けの、神を恐れぬグロテスクな人間獣たちの一大乱交世界が現出したのである。昔の王様たちの死を無駄にせぬために、今こそ悪の眞の元兇を止揚しよう。

それはともかく、権力と貨と色とにしがみついていると孟子に免職させられてしまうぞと、不安になって来た宣王は、予防線を張ろうとしてこう尋ねたものだ。「湯、桀ヲ放チ、武王、紂ヲ伐ツ。諸有ルカ。」あなたが尊敬してやまぬ湯武両聖人は、臣下の身分で主君を放伐したそうだが、本当ですか。聖人がまさかそんなことしないでしょうねえ。「孟子対ヘテ曰ク、伝ニ於テ之レ有り。」そこで宣王は反問して「曰ク、臣トシテ其ノ君ヲ弑ス、可ナルカ。」あなた、まさか善いとおっしゃるんじゃないでしょうね。宣王の思惑を打ち砕いて聖人は答えた。「仁ヲ賊スル者、之ヲ賊ト謂ヒ、義ヲ賊スル者、之ヲ残ト謂フ。残賊ノ人ハ之ヲ一夫ト謂フ。一夫紂ヲ誅スルヲ聞ク。未ダ君ヲ弑スルヲ聞カザル也。(梁惠王下)」抵抗権思想の全人類の始祖として孟子の令名をますます高からしめているこの有名な文は、しかし実際には、権力を認めた上で権力の濫用に対しては抵抗してもよいとする西洋の抵抗権思想より、もう一步進んだ内容を言い表わしているのだ。仁義によらず権力によって人民を屈服する者は覇であって王ではない。権力によらず、仁義によって人民を心服せしめる者が眞の王である。王は従うべく、覇は弑すべきである。即ち、「権力には従え、但しその濫用には抵抗してもよい。」ではなくて、「仁義〓人格の尊厳・一般意思には従え、権力は否定せよ。」なのである。通常の抵抗権概念からすれば、これは抵抗権ではない。権力抹殺権なので

ある。王と覇、仁と權、礼と法、徳と力。儒家と法家の思想的対立点は、この四つの組みで扱えたとき、初めて完全である。仁對權は一般意思・人格の尊嚴對抽象法・權力である。一般意思は人格の内的必然たる定言命法であるから各個人の人格に直接内在し、従つてその自己超出 \parallel 日常社会生産労働の現場から離れては存在しえない具体法であり、その日常社会生産労働、時々刻々の自己超出そのものを判例とし唯一の法源とする自然法であるから、權力が制定する成文法源によつて認識される抽象的実定法とは、全く異質のものである。故に、法がもし一般意思の表現たるべきであり従つて自他人格の尊嚴性（基本的人權）を指導理念・構成原理となすべきであるならば、權力と抽象的実定法とは否定されなければならない。即ち近代法はその出发点における指導理念・構成原理に忠実ならんがためには、その後における法家的（功利論的）偏向を排して、儒家の法・政治理念に還らねばならぬ。即ち礼（日常社会生産労働を通じて形成される判例・慣習）を法源として発見される仁（人格の尊嚴・一般意思）の表現たる自然法に則つて徳（人格の独自・個性的・かけがえなき価値創造）により王政（自他人格の對等平等な相互尊重としての法的協力關係）の実現を目指すものへと、自己超出しなければならぬ。ここに近代法の克服と權力の止揚の最終的構図が在る。

以上により第二部全篇の趣旨はほぼ尽くされているわけであるが、古代の聖人を引きつつ論述した事から、人あるいは次のような疑問を抱くかもしれない。第一に、そんな宗教論を現代の世俗化し切つた社会の法や權力に適用しても、精神訓話か心理的清涼劑以上のものではありえない。沢登大聖人よ、法学者はやめて新興宗教の教祖にでもおなりなさい。第二に、古代と現代とは社会的状況も法・權力の構造も大違ひだ。古代の理論がそのまま現代に通用すると思ふとは、沢登大爺さま、脳にかびが生えたか。

ああ知識貧しき者は幸いである。彼らの大脳皮質にはかびの生える面積もないのだ。キリストをしばらく別として、孔孟、釈迦、ソクラテスはまぎれもなく絶対価値・超越者を説かなかつた。否定したのでなく無視したのである。超越者を信じるのが宗教だと定義すれば、彼らは宗教を無視したのである。彼らが問題としたのはひたすらに自己のみであった。「己を以て主とし、己を以て帰とす。」(法句経)「なぜなら、自己でないものを我々は知ることができないから。「未ダ生ヲ知ラズ、焉ソノ死ヲ知ランヤ。」(論語先進)「故に我々が知らなければならぬものは自己自身であり(「己を知れ(ソクラテスが終生坐右銘としたデルフォイのアポロン神殿に掲げられていた格言)(クセノフォン「ソクラテスの)思い出」四巻二)」、自己自身を捜さなければならぬのは自己のうちにある(「四分律」「五分律」によれば、あるとき密林で一樹の下に坐していた釈尊の所へ大勢の若者が来て尋ねた。「一人の女を見ませんでしたか。」「若者どもよ、その女でどうしようというのか。」「今我々三十人はそれぞれ妻をつれてこの森にピクニックに来たのですが、一人は妻がないので妓女を連れて来た所、その女が隙をみて我々の財産を奪って逃げました。我々はその女を捜しているのです。」「若者どもよ、女を捜すのと自己を尋ねると、どちらが勝れていると思うか。」「自己を尋ねる方が勝れていると思います。」「若者どもよ、では坐りたまえ。君たちの為に法を説こう。」「どうぞお願いします。」。そしてその自己とは日常的自己、行住坐臥時々刻々に現存する自己、要するに只の自己である。ソクラテスは言う、「私の求めるものは市井の人びとである(プラトン「パイドロス」)。」つまり問題は、自己の外なる世界ではなく、まして超越者ではなく、それ故世界と自己と、超越者と自己との関係を知って自己が如何なる世界原理、超越原理によって存在せしめられ動かされ導かれゆかれるかを知ることではなく、自己がより善く生きること、自己の完成、自己超出そのものなのである。ソクラテスによれば、世界を己の外なる自然として知ることとは独断的である上に無益なことである(クセノフォン「ソクラテスの思い出」一卷一、四巻七)。釈尊

は言う、「世界は常住なるものであるという見解があつても、又世界は常住ならざるものであるという見解があつても、しかも生あり、老いることあり、死あり、憂い、悲しみ、苦痛、悩み、悶えがある」ことに変わりはない(「中部」)。問題はよりよく生きることであつて世界を知ることではない。毒矢に射られて苦しんでいる人が、「射手の階級や姓や名や身長や皮膚の色や住所、及び射た弓の強弱や弦・箭幹・羽の材料や矢の形を明らかにするまでは、矢を抜いてはならぬ。」と言つていた日には、そんなことは到底知りえないから、やがで死んでしまふだろう。そのように、もしある人が「世界が常住が否かなどのことについて師が記説してくれぬ間は、師のもとで清浄行を修しない。」と言つていたら、修行を完成した師はそのようなことは説かれぬのだから、そのままその人は死んでしまふだろう(「中部」)。孔子が、己の外に在る所の怪・力・乱・神を語らず、死を知らず、人間の能力で知りうること(己の内に在るもの)と知りえぬこと(外に在るもの)とを区別することが知である(「之ヲ知ルヲ之ヲ知ルト為シ、知ラザルヲ知ラズト為ス。是レ知ル也。〔論語為政〕」、と言うのも、その意味である。そしてこれこそが真の知である。ソクラテスのいわゆる「無知の知」は「己を知る」知である(「この男は、知らないのに何か知つているように思っているが、私は自分が何も知らないから、その通りに自分は何も知らないと思つている。」だからデルフォイの神託通り「ソクラテスより知慧のある人は誰もいない。」のである(プラトン「ソクラテスの弁明」)。なぜなら自己において出遭われる出来事が、そしてそのみが、人間にとつて真に知りうる出来事であり、世界も存在もそのような出来事としてのみ眞の知識の対象でありうるから(ハイデガーが、実存(自己)は「世界に在る」であり、存在者はそこで出遭われるものである、と言うのはそのことである(「存在と時間」)。「世に在る」を仏訳してサルトルは「世界の中に在る」とするが、そう解すると世界は、実存を中に包み実存より大きい所の超越者になつてしまふ。故にメルロー・ポンチは「世界において在る」とするが、適訳である)。積尊は言つている、「こ

れはわがアートマン(我)ではない。ただ生じつつある苦が生じるのであり、滅びつつある苦が滅びるのである、と考えるならば、その人は惑わず、疑わず、他人に依存しないことよって、ここに知識が彼に起こる。かくの如き限りにおいて正しい見解が起こるのである。「相応部」かように世界が自己において出遭われるものであるならば、即ち、「自己とは根源的にある状況のもとへと置かれそれに直面しそれを課題として引き受け乗り超えるものであり、且つ又その乗り超えが次の新たな乗り超えに対して又新たな状況となるものである。」と言われる場合の、その状況にほかならないならば、自己そのものにおいて、自己の自己超出において、世界と自己との関係は始めから、根源的に、知られているのであって、後程詳しく解説するが、功利論の如く、世界を自己の外から自己を包み込む全体(従って世界と自己とは大小の関係で同質)と解する必要もなければ、超越論の如く自己の外に在って自己を超える神秘的実体(従って世界と自己とは絶対・永遠・無限・普遍と相對・一時・有限・特殊との質的断絶の関係)と解する必要もない。行住坐臥時々刻々の各自己の日常的現存のほかに何もの存在も想定する必要はない。その意味で聖人の教えはあらゆる思想の中で最も、日常的という意味で世俗的現世的であり、現実的であって、功利論と超越論とを併せて根底から弁証法的に止揚しているのである。功利論は自己を「状況」の方向に一面化し、超越論は逆に状況の「超出」の方向に一面化したために、現実ばなれ(孔子のいわゆる「聖」化)したものである。孟子のいわゆる「道ハ爾キニ在リ、而ルニ諸ヲ遠キニ求ム。(離婁上)」である。世界・存在原理も価値基準・行動原理も共に本来自己のうちに在るのだから、宇宙の一微塵にすぎぬ身体的自己を包み込む広大無辺の物質的自然として小さな自己の外に、小なる自己に対して、独立に存在する所の、大なる世界とその存在原理とを求める必要はないし、卑賤極まりない精神的自己を裁き地獄に叩き込み、それがいやなら俺におもねり俺の言うことに黙って盲従しろと迫る、全智全能の絶対価値にして絶対権力なる、超越者・神を探す必要もない。ところが愚かな功利論者は前者を、

超越論者は後者を選ぶ、と言うのである。(爾は邇と音が同じ所から、邇の原義、卑近の意味にとるが)「舜ハ問フヲ好ミテ、邇言ヲ察ス(中庸)」「邇言は民間卑近の言、俗言」、これは次に続く「事ハ易キニ在リ、而ルニ之ヲ難キニ求ム。」と対句になるように解釈せんがためであつて、もともと爾には近しいの意味はなく、本来は汝なほお前の意味である。従つてこの文だけなら「道ハ爾ニ在リ」と読んで差支えなく、その方が意味として深い。かように本来は卑近・日常的な聖人の教えを、逆に宗教的形而上学的ないし神秘的に解するのは、後世の亜流が主として超越論的方向に歪曲・一面化することにより新興国家権力・私有財産制度を基礎づけるイデオロギーに仕立てなおしたものを、聖人の教えそのものとする誤解である。

更に又、外見上神という超越者を認めるキリストも、よく見ればその神は人間全体の上に君臨し宿命の鎖で人間全体を雁字がらめに行っている原始宗教の神、旧約の神とは異り、一対一で各個人の魂に自己と対話し、個人の自由意思に働きかけてこれを自由な決断へと赴かせる動機、良心の声、自己の内的必然となる所の、各自己に内在する一般意思、言い換えれば各個人人格の自己超出の永遠・無限・普遍・絶対性そのものを、人格的イメージに結びつけて把えた観念(新約聖書にいわゆる「譬」)にほかならない。キリストがいつも心にかけていたのは自己、自己の魂、自己の命であり、キリストの口を通じてする神の人に対する指図は常に各個人の魂、命、その人自身の生活、彼の日常的現存在そのものに向けられていた。「自分の命を救おうと思う者はそれを失ひ、わたしのために自分の命を失う者は、それを見いだすであらう。」「マタイ伝」一六章25)」「たとい人が全世界をもうけても、自分の命を損したら、なんの得にならうか。また、人はどんな代価を払つて、その命を買いもどすことができようか。(同上26)」「それ故、「だれでもわたしについてきたいと思ふなら、自分を捨て、自分の十字架を負うて、わたしに従つてきなさい。(同上24)」「あなたがたは自分のために……地上に宝を貯えてはならない。むしろ自分のため……天に宝を貯

えなさい。あなたの宝のある所には、心もあるからである。〔「マタイ伝」六章19〜21〕「何を食べようか、何を飲むか」と、自分の命のことで思いわずらい、何を着ようかと自分のからだのことで思いわずらうな。命は食物にまさり、からだは着物にまさるではないか。」天国即ち超越世界はキリストにとって常にただ譬でしかなかった。「天国は、良い種を自分の畑にまいておいた人のようなものである。」という譬を解説して彼は言う、「良い種をまく者は、人の子である。畑は世界である。良い種と言うのは御国の子たちで、毒麦は悪い者の子たちである。」「〔「マタイ伝」二二章24〜30、36〜43〕それならば天国とはこの「世界に在る」こと、キリスト、善人、悪人たちそれぞれの実存にほかならない。そこまでの解説は神秘な何ものをも含まない。(それに引き続き続く解説部分に出てくる悪魔、世の終り、御使たちは難解であるが、譬を更に譬によって解説したのであろう。)その他、一粒のからし種、パン種、畑に隠してある宝、良い真珠を捜している商人、魚を囲み入れる網、幼子のように自分を低くする者にならなければ入れない所、王がしもべたちとする決算、ぶどう園、ひとりの王がその王子のために催す婚宴、十人のおとめがあかりを手にして迎えに出て行く花婿、僕に財産を預けて旅に出た人、などの譬すべてがそうである。新約の作者は言っている、「イエスはこれらのことをすべて、譬で群衆に語られた。譬によらないでは何事も彼らに語られなかった。」これは次の予言の通りである、「わたしは口を開いて譬を語り、世の初めから隠されていることを語り出そう。」つまり、自己の根源的実存の真相を開示しよう、と言うのである。〔「マタイ伝」一三章34、35〕天国が譬なら、天国の降臨による世の終りもまた譬としなければ筋が通らないし、ペテロが「あなたこそ、生ける神の子キリストです。」と言ったのに対し、「あなたはペテロ(出石)である。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てよう。」と、譬を以て答えている所からみれば、ペテロの言葉も譬として受けてこれを肯定したのである。〔「マタイ伝」一六章13〜19〕キリストを頭から神の子と自称した超越論者ときめこんでいる人には信じ難いだろうが、聖書を虚心に読む限り、

キリスト自身は譬としてのほかは、決して超越世界を語ったことはない。そしてその譬は常に、自己自身の真の姿、各個人の日常の実存の在り様を告げているのだ。奇蹟や予言の成就や悪魔との対話は、キリストの言行に対する信者、聖書の作者の解釈、脚色ないし飾り立てであつて、一度もキリスト自身の言葉による事実の告知の形では書かれていない。ただキリストは、他の聖人たちのように知的水準の高い、合理的思考様式のゆきわたった国に生まれなかつたために、譬でしか真理を伝えられない無学の民衆を教えなければならなかつたのだ。その証拠に、弟子たちが、なぜ群集に譬で話すのか、と尋ねた時に、(富従つて教養を) 持てる者は与えられていよいよ富むが、持たざる者は持っていたものまで取り上げられていよいよ貧しく、(事実そのものは) 見ても見ず聞いても聞えず、決して天国(実存)の奥義を悟りえぬからである、と答えている(マタイ伝、一三章10〜13)。その真意を悟らず、又は故意に読み落して、譬をそのままキリストが事実と考えたものの表現であると解するなら、キリストは直ちに超越論者、それもとび抜けの神秘論者と誤解されてしまう。そしてキリスト教の歴史は正にこの誤解の歴史であつた。しかし誤解のお蔭で帝権や王権や封建体制の理念的基礎となり又民衆の崇拜をかちえて広まることのできたのである。今こそその歴史の厚くむした苦をかき落とし、キリストの真意を明らかにすべき秋である。

次に、聖人たちがそのもとにと置かれそれと直面しそれを課題として引き受け乗り越えることにより彼らの思想を形成した所の、古代の社会史的状况と、本論が正に引き受け乗り越えようとする課題を我々に突きつけてやまな現代の社会史的状况とを比較すると、二千年ないし二千年の歳月を隔てて、そこに驚くべき一致が見出される。その一致点とは、一口に言えば、公権力と私的利益追求活動との、両者の緊密な結合・協力関係の形成による急激な発展である。俗に言えば、金と力が、そしてそれだけが、物を言う世相の出現である。しかしそれよりもっと驚くべきは次の事である。このような状況を乗り越えんがために聖人たちの考えたやり方、即ち、人々に自己

人格の尊厳性を自覚させると共にその自覚を相互に他者人格へと推し及ぼさしめること（一般意思の實行）によつて究極的に権力を止揚すること（ \parallel 王政を布くこと）は、聖人たちが自身の時代の社会的状況のうちでは、現実化の条件が全く未成熟であつたために、完全な形では實行不可能であつた。そこで、聖人たちの後継者は、聖人たちの思想を超越論的に歪曲することにより逆に権力の理論的基礎として差し出し、その代償として権力自身に、一般意思（仁、愛、慈悲）により幾分か権力と私的利益追求活動との功利主義的暴走を制限してもらふことで、満足せざるをえなかつた。ところが、近代に入つて周知のように、この超越論は、それを理論的基礎とする王権や教皇権もろとも次第に權威を失つて行つた。そして今日ではもはや、民主主義の名の下に権力と全人民とが結託して功利主義的な暴走を開始することを、阻止する力を全く失つてしまつた。ところが皮肉なことに、そのため却つて、聖人たちの考へた権力止揚の構想を現実化するための条件が、今日の社会的状況の中で急速に成長し成熟し完成に向かうこととなつた。というのは——聖人たちの時代は、氏族制社会が崩壊して、家族を単位とし私有財産制度を基礎とし商品経済機構を通じてする所の私的利益追求活動と、その制度・機構を定め守るための国家権力が、産ぶ声をあげ更にようやく成長に向かい始めた時期であつたから、前者は後者と結託し後者に利益を贈る代わりに後者の力によつて保護されるのでなければ、発展はおろか存立することさえ困難で、いわば一人立ち不能の状態にあつた。しかし同時に、それがかように未成熟であればあるだけ、民衆はその未来に大きな夢と希望を託し、その速やかな成長・発展を願つたのである。それ故この時代に、私的利益追求活動を否認する思想（たとえば老子、莊子、墨子の思想の如きはこの傾向が強い。）が民衆の広汎熱烈な支持を得て時代の大勢となることは、不可能であつた。かくてそれを肯定せざるをえない以上、否單なる肯定を超えてこれを積極的に歓迎し更に推進しなければならぬ以上、これの存立・発展のために（当時の社会的状況下では）必要不可欠であつた国家権力の存立・発展

をも、肯定せざるをえない。それ故に聖人たちの権力止揚論も、ストリートに実行に移しうる条件を欠いていたのである。これに対して現代は、古代に生まれたこのような社会機構が、二千年以上の歳月をかけて発展するうち、遂に儒、仏、キリスト教などの文明宗教（超越論的に偏向することにより国家権力の理論的基礎とされるに至った聖人たちの教えの末路）の緊縛を断ち切つて暴走（とめどなき且つ幾何級数的な拡大再生産）を開始し、もはや自らとどまる術を見失つた時代である。その結果、この社会機構の内部においては、この社会機構が本来そのために造られたはずの社会成員各個人が、逆にこの社会機構の暴走を維持するために全才能を献げ尽くしてひたすらに奉仕せざるをえず、いわばこの社会機構の奴隷と化して人格の尊厳を跡片もなく踏みにじられる、という事態を招いている。（暴走し出した社会機構は暴走を続けなければもはや存続しえなくなっているから、社会成員が暴走維持のための奉仕を拒めば、社会機構は混乱・崩壊し、社会成員全員の生存そのものが危くなる。）又この社会機構は外に対しては、その絶え間なく且つ幾何級数的に肥大する巨大な体軀を養うために限りなく自然から搾取し、その結果急速に自然の中に蓄えられた自己の栄養源を衰亡枯渇させ、且つ至る所で他生物自身及びその生存環境を破壊して地球上の生態系を蝕み、人類のみか自然と生命の全体を、急激に衰滅の淵に向かって追い込みつつある。そして近年にわかにこの危機感が世界的に高まりつつある状況に在る。しかし現在までの所、人類はこの危機の実体を正確に認識せず、否認しようせず、事実を眼を塞いで、従来の社会機構を変えるところか却つて逆に、権力と私的利益追求活動との功利主義的連携をますます強化することによって、この社会機構の暴走進路に横たわる目前の暗礁を、その都度一つ一つ回避することだけに没頭している。けれども、危機の実体が、「最大多数の最大幸福のためには、他の一切を犠牲にすべきである。」今様に言い換えれば「国民総生産の増大を、あらゆる手段を尽くして維持せよ。」という功利論哲学に基づく、この社会機構の暴走に在る以上、早晚破局が到来することを避けるこ

とはできない。そしてその時が近づけば、人類はいやでも危機の実体を直視し、この社会機構の根本的変革を、即ち私的利益追求活動機構と権力との、言い換えれば無制約的私有財産即ち資本と国家との止揚を行なうことによつて、この暴走にとどめを刺し、全自然、全生命と一緒に人類の存続をはからざるをえなくなる。このうち私的利益追求活動機構の変革、無制約的私有財産制度＝資本制の止揚はすでに一部試行の段階に入り、社会主義国家の一群を出現させているが、第一部でも触れた如く、権力・国家の止揚を伴わぬどころか、逆に権力・国家の強制力によつて強引に推進されたその変革は、危機を回避させるどころか逆に煽る結果に終っている。なぜなら、形の上で止揚された資本の利潤追求活動が、従来のように権力との結託の下にでなく、正に権力自身の手によつて、しかも強制的に、遂行されるからである(いわゆる国家資本主義)。かくてこの試行錯誤の経験から、次第に人類は、資本制が権力もろ共にでなければ決して止揚されないことを、自覚し始めている。そこへ破局の必然的且つまぢかの到来の認識が加われれば、生き残るための至上命令として、資本制と権力との止揚への断乎たる決意を、各個人がこぞつてその一般意思により促されるに至る日は、それ程遠くあるまい。他方、商品経済機構それ自体は、聖人たちの時代とは比べものならぬ程発展・成熟し、強化され、牢固たる基督の上に立ち、巨大な活力を備えるに至っているから、資本制及び権力と完全に手を切つても、一時的混乱さえ我慢すれば(そして破局・滅亡を防ぐには我慢するより仕方がないのだが)、形を変えて存続する能力に決して事欠くことはない。以上の意味において、権力止揚の必要性と可能性とが、併せて急速に備わりつつあるのが、現代の社会的状況と言えよう。この時、権力止揚は単なる理想ではなくて、歴史的必然へと転化するのである。即ち、聖人たちの権力止揚論は、彼ら自身の時代よりも、二千数百年後の今日においてこそ、遙かによく現実に適合し、真理の輝きを増し、現実に歴史の導き手となる資格を備え始めているのである。

但しそうは言っても、本当に権力が止揚された時、それまで権力によってなされていた社会機構維持に必要な仕事、権力と資本制とを欠くがしかし今まで通り商品経済機構を中心に据える新社会機構のどの部分のどんな仕組みによって、円滑且つ十分に代替されるのかは、甚だ気になる所である。本当に、権力の定める成文法規と、法への社会成員の服従を強制し担保する権力という名の公的暴力とが無くなっても、特に権力の中核であり実力の源泉である刑罰権が消失しても、法が臨機適切に、時々刻々変動し発展する商品経済機構の各部分各場面各時点で、有効に作られ改廃され服従され十分に所期の機能を發揮し、しかも全体として十分に統一され安定した体系をなし存在することが、できるのであるうか。他の仕事はともかく、今日犯罪と呼ばれている所の、法に反する私的暴力に対して、権力の助けを借りずにこれを予防し鎮圧し制裁することが果して可能であろうか。これらの点を具体的に子細に精密に検討して行くことにより、権力止揚の構想に肉付けを施し、又その見通しに具体的なイメージを結びつけることが、本論の最終課題として、設定されなければならない。

しかしそれに取りかかる前に、これまでに提示された構想を支える論理を、更に一層精密で詳細で遺漏のない、且つ体系的に一貫したものに鍛え上げ整備する必要がある。

第一に、功利論と超越論とを徹底的に克服止揚するために。本論ではこれまで、主として人格の尊厳及び一般意思の理論に照明を当て、その思想的系譜を辿りながら、それと近代法の構造及びその克服従って権力止揚との關係を中心に置いて、その論理構造を考察して来た。そしてその過程で、次の諸事実が明らかにになった。(一)権力を支持し基礎づける理論は、結局功利論と超越論との二類型のいづれかに属すること。(二)人格の尊厳・一般意思の理論は、功利論及び超越論が自己・人格の論理構造の中で本来的に止揚されていることを示すことにより、この両者

を克服止揚するものであること。(三)それ故、近代法が出发点において人格の尊厳・一般意思の理論をその構造原理・指導理念として置いたことは、それが功利論や超越論より一段高次の真理によって自己を基礎づけようとしたことを意味し、高く評価できること。(四)人格の尊厳・一般意思の理論は、功利論及び超越論を克服止揚することの論理的帰結として、後二者によってのみ基礎づけられる所の権力の必要性と正当性を否定すること。(五)しかし、この理論に基づいて構築すべきものと自己規定したはずの近代法は、実際に構築された理論及び現実の仕組みにおいて、権力を止揚するどころか、逆にこれを強力に支持し及びこれに空前の強大さを与えていること。(六)それは、近代法の理論及び現実の仕組みが功利論的又は超越論的方向に偏向しているからであること。(七)従って、近代法を真に正しく人格の尊厳・一般意思の理論によって基礎づけることにより、権力を止揚せんと欲するならば、まず以てこの偏向を理論的に正す必要があること。以上である。してみると、権力止揚論が特に近代法の克服・止揚理論として展開されるためには、人格の尊厳・一般意思の理論それ自体の体系的展開のほかに、それと並んで功利論及び超越論を徹底的に批判し克服し止揚する努力が必要である。しかるに徹底的に批判するためには、相手を徹底的に知ることが必要である。ところが本論はこれまで、人格の尊厳・一般意思の理論それ自体を説くことに主眼を置き、功利論及び超越論は単にそれを説くに必要最少限の程度で、言及したにとどまった。もちろんそれだけでも、既に前の理論が後二理論を止揚するものであり、後二理論は前の理論の一面だけを極端化したものであることは、ほぼ明らかにされたけれども、それだけでは、近代法の理論及び現実の構造の中に根深く巢食っている後二理論を、その巢食いの現場で取り押え、逐一徹底的に摘除することによって、近代法を完全に、且つ具体的に、克服するための理論的武装としては、十分でない。そこで次の章において、功利論及び超越論の思想的系譜を辿ることによって、第一にその論理体系の全体的構造とそこに見出される誤謬・矛盾とを解明し、第二にそれがどのような

形をとり、どのような思想史的脈絡を辿って、近代法の理論及び現実構造の中に流れ入り、巢食い、定着するに至ったかを、特に権力に対する基礎づけの論理に焦点を合わせて明らかにし、かくて第三に、権力止揚のために摘出すべき近代法の病巣を確定する。(なお、そこで次第に明らかにされるように、あらゆる思想は窮極的に功利論、超越論及び人格の尊厳・一般意思論に分類されるから、これまでに明らかにした第三の理論の思想史的系譜に、この章で明らかにされる前二理論のそれを併せれば、人類思想史の全体が、体系的統一的に解明されたことになる。)

さて第二に、人格の尊厳及び一般意思の理論を、現代自然科学特に物理学の実証的知識によって裏づけられるものとするために。思想史的に眺めると、従来この理論は専ら聖人たちの哲学的直観又は巫聖たちの哲学的論証によって発見され構築されて来た。後に明らかにされる理由によって、一九世紀の終りあるいは二〇世紀初頭まで、この理論は科学的知識の裏づけを獲得することが全くと言ってよいほど出来なかった。科学的知識は殆ど功利論を裏づけるのに役立つと信じられ、又実際に多く功利論により、その裏づけとして利用されて来た。後に詳しく説明するように、二〇世紀における新しい自然科学の成立・発展は、自然科学に限ってはこの様相を一変した。中でも新しい物理学の諸原理は、それまでのいわゆる古典物理学の諸原理を根本的に止揚したが、後者の諸原理がそれ自体専ら功利論的に構成されていたのに対し、前者の諸原理は明らかに、人格の尊厳・一般意思の理論における「状況」「自己において出遭われる諸存在者」としての世界の論理構造と符合するものであった。にもかかわらず人格の尊厳・一般意思の理論は、今日まで、その事実に基づき、現代自然科学特に物理学の実証的知識により自らを支えしめることができなかった。なぜならば、第一に、新しい物理学はその数学的形式が古典物理学のそれと異って、その道の専門家以外の人には極めて難解であるために、人格の尊厳・一般意思の理論家の殆どは恐れをなして、たとえ原理的な点だけであろうと、自分には到底理解できるはずがないと、初めからあきらめてしまったか

ら。第二に、その道の専門家の方は、殆ど人格の尊厳性及び一般意思の理論には無知であるために——これは彼らの責任ではない。本論で見て来たように、聖人たちの教えの真意は、後世の亜流たちの超越論的偏向の色眼鏡を通して今日まで、全く歪曲されて伝えられて来たし、近世近代の亜聖たちは、初めからこの理論を、彼らなりの超越論的又は功利論的な偏向を加えた形で、提示して来た。——、せっかく見つけた新原理と正確に符合する哲学的理論を見出すことができず、さりとて古典理論の功利論的諸原理とは根本的に矛盾するものであるから、一般人にはなおポピュラーな古典物理学的物質像と結びつけて新原理を説明しようにも方法がなく、超越論は神祕論であるから科学的実証とは結びつかず、かくて新原理の哲学的な意味を全く把握することができないで、途方にくれてしまったから。かくて今日なお、一般人や文化・社会学者や哲学者の間では、こと物理学の原理従って物質像に関する限り、古色蒼然たる古典論的従って功利論的な理解がまかり通っている。そして唯物論者とか実証主義者とか称する功利論の論客たちが、臆面もなく、その古色蒼然たる物質像や物理学の実証性の觀念に基づいて、荒唐無稽な世界観・人間観・社会観を築き、そこに安住している。その姿は砂上樓閣と言わんよりは、そもそも樓閣をその上に築くべき大地が存在せぬことに気がつかないのだから、断崖に気づかずそのまま真直溪谷上の空間を歩み続けている漫画の主人公に似ている。しかし、わかつて見ればどれほど滑稽であろうとも、そのような功利論的物質像が文化・社会科学及び哲学の共通理解である現状では、権力止揚のために不可欠な功利論の批判を、単に哲学的観点から行なうだけでは、必ずやこの功利論的物理学原理・物質像の亡霊がさまよい出て来て、「いくら何と言おうと、お前の理論は觀念論に過ぎん。その証拠に、俺という、近代物理学の実証知識と、真向から矛盾しているではないか。」ときめつけるに違いない。そこでこちらが「君は五十年前に死に絶えたはずの亡霊じゃないか。今は二〇世紀も残り僅かの真昼だよ。さっさと引っ込んだらどうだ。」と反撃しても、何しろ彼らは絶対多数を笠に着ているから、「亡霊はお前の方じゃない

か。その証拠にお前には足がある。」などと、とんでもない言いがかりをつけて来ることは、必定である。それ故功利論の徹底批判のためには、こちらから出撃して、現代物理学には足が有るということ、足の無い彼らこそ亡霊であることを、はっきりと思い知らせてやる必要がある。この仕事、即ち人格の尊厳・一般意思の理論が現代物理学の根本原理及び実証的知識の体系構造と完全に符節を合していることを明らかにすることが、第二部第三章の課題である。(それは又同時に、これまで物理学者の側からも哲学者の側からも、納得のゆく説明を与えられなかった現代物理学の基本原理の意味を明らかにすると共に、この意味と結びつけることにより、従来手がかりの掴めなかった、現代物理学の実証的諸知識全体の総合統一・統一的理論体系化の、およその構想を描き出すことである。)かくて功利論及び超越論を徹底的に批判し完全に克服し止揚し去った後に、かくて理論的武装を完全に施した人格の尊厳・一般意思論を使って、近代法の理論及び現実構造の随所に根を下した功利論及び超越論の病巣を全面的に且つ完全に摘除することにより、資本制及び権力の完全に止揚された社会機構とそこにおける新しい法の在り方との具体的な見取図を描き上げること、それが第二部第四章の課題であると同時に、本論全体の最終目標である。

第二章

功利論と超越論との思想史的系譜を辿るに先立って、まずその各々を、典型を示すことによって定義して置かなければならない。そしてその典型は、思想上の全主要問題点に対する解答から成り立っており、且つそれらの解答の全体が、緊密な論理的関係により結合されて、統一的な体系を形造っているものでなければならぬ。しかる

に、功利論と超越論については、そのような典型たるの要件を、極めて素朴従つて端的明快に具備した理論が、歴史上現実に存在した。デモクリトスとヘラクレイトスとの理論がそれである。それ故、両理論の典型を示すには、両人の理論を実例として挙げるのが、便利である。

功利論の典型を示すデモクリトスの理論は、次のように体系化される。(一)まず彼は、「世界」の全体構造の解明から出発し、世界は「空虚」と、同質だが大小形状位置方向速度を異にする「充実体」たる無数の「原子」とから成る、とする。(原子論・個物集合論)(二)原子は空虚の中を運動している間に衝突・結合をくり返しつつ地水風火や渦巻宇宙を作り、それらが又衝突・結合し、かくて無限の運動を続けるが、原子の運動はすべて機械的な位置移動であり生命的成長も同じことであるから、「すべての事物は、必然によって生じる。」世界の存在原理は機械論的必然性である。(機械論的決定論)(三)認識即ち感覚も思惟も要するに原子の運動であり、対象の表面から分離した剝離像が空気に作用して我々の感官と理性とを打つことにより感覚と思惟とが生じる。その意味で認識は対象の模写であり、すべて対象たる原子運動と感官・理性たる原子運動との遭遇・相互作用たる経験として生ずる。(経験論的認識論)(四)人間の身体も靈魂もすべて原子の離合集散であるから靈魂の不滅も永生も無い。原子の離合集散は原子自体の機械的運動の軌跡にすぎぬから、世界を創り動かし人間の生死運命を司る神も存在しない。(無神論)(五)かように神も靈魂の不死も無いのなら、そして人間の行動(幸不幸生死運命)がすべて原子の機械的な離合集散にすぎぬのなら、人間の行動には何の意義も価値も無く、従つて人間の行動を導く価値的基準・倫理実践原理も存在しないはずであり、筆者の見る所の結論(虚無主義)こそ叙上からの唯一の論理齊合的帰結であるが、カントの言うように「人間は生き甲斐のない人生に堪えることができない」ので、デモクリトスもこのカント的テー

ゼを他所からこっそり持つて来て、原子論的世界像に外側から接合する。即ち、人間の精神（感覚と思维と）たる原子のある結合状態は愉悅エウトウリアであり、愉悅が人生の目的テロプスである。感覚的愉悅より理性的愉悅の方が恒久的で平和的で真正の愉悅であり、それが幸福である。（快樂主義）狭義の「功利主義」理論（功利論）とはこの快樂主義の人生觀を指す。しかし、これから逐次見てゆくように、凡そ体系的論理的にある程度一貫した功利主義は、デモクリトスに典型を見る如く、人生觀としての快樂主義を、世界像としての原子論、世界原理としての機械論的決定論、認識論としての經驗論そして宗教觀としての無神論の全部又は一部と結びつけて理解している。その点に着目して私は、これらの論理的結合の様々な形態を一括して、広義の功利主義と名づける。今後功利主義と言う時は、その広義なるものを指すことにする。狭義のものは単に快樂主義と呼ぶ。しかるに、功利主義の名が正にそこに由来する所の快樂主義は、実に今見たように功利主義論理体系の体系的整合性にとって、唯一のしかし致命的な破綻箇所である。人生觀の部分を快樂主義でなく虚無主義に置き換えれば、この破綻はまぬがれられるが、その時カントの言う如く人生は堪え難いものとなる。それを避けて何とか人生に生き甲斐を見出すために、功利論はごまかしをやる。即ち、原子論・機械論的決定論の中には全く含まれていない価値概念たる「愉悅・快樂」を、本来価値概念であるはずのない、人間の感覚・思维の实体とされる原子運動のある状態と、すりかえるのである。近世近代の賢人たちの論理的実証的に一層整備された功利論、即ちホッブス、ロック、ベンサム、ミルらのそれにおいても、この事實は全く変わらない。我々がそこを狙って一撃で彼らを打ち倒すべきアレウスの踵、ジグフリートの柔肌が、そこに在る。因さて以上のように、一人一人の人間（各個人）は、世界を形造る無数の原子の中の、互いに全く別個の各一部が、たまたま身体・感覚・思维なる集合体とその内部運動とを、一時的に、しかしある期間安定して、形造っているものにすぎないから、互いに全く無関係、別個独立の存在である。各人の生死不幸（快・不快）はそ

の人だけの問題であつて、他人のそれは知つたことではない。(個人主義)と同時に、快・不快の価値も各個人限りのものであるから、その間に優劣はなく、各個人はそれぞれ己が愉悦を対等平等に追求する権利を有する。かくてデモクリトスは個人の自由を主張し、民主制を擁護する。「ちようど自由が奴隷たることより望ましいのと同じく、民主制の下での貧困は、君主制の下でのいわゆる平安よりも望ましい。」(民主主義)個人主義に基づく民主主義の主張は、晩年彼をポリスの民主主義を超え、世界万民共通の個人主義的民主主義、コスモポリタニズム的論調に赴かしめる。「すぐれた魂は全世界を祖国として持つ。」近世近代の賢人たちの(後に見る如くホッブスも含めて)功利論が、個人主義及びそれに基づく民主主義と堅く結合していたのも、かかる内在的論理の必然である。しかしこの論理にもごまかしがある。即ち、各個人が孤立した無関係な存在(ライブニッツのいわゆる单子^{モノイド})で、各自勝手に自己の快樂を追求しているという事実と、相互関係において互に對等平等たるべきであり、従つて各自の快樂追求権が保障されるべきであるという当為とは、論理的に全く無関係の、全く異質な事からである。ここでも又、価値を事実とすり換える詐術が使われている。個人の自由・對等平等とそれに基づく民主主義、コスモポリタニズムとを基礎づける真正の論理は、そこには無い。いずれ、ホッブスとベンサム^{ベンサム}の理論について詳しく見るように、功利論的個人主義におけるライブニッツ的^{モノイド}単子たる個人の各自勝手な快樂追求の論理必然的帰結は、「万人の万人に對する鬭争」に始まり、それから抜け出て巧くやろうとする各人の努力の「合從連衡(利害關係に基づく集团的協力・敵對關係の形成)」の結果としての、「階級的支配被支配体制の確立」及びその体制と各個人との関わり方の諸類型たる「体制への依存、体制への順応、体制からの脱落及び体制に對する反抗の關係」である。即ち、功利主義の眞の帰結は、弱肉強食と階級支配と体制からの脱落者(くず、レ・ミゼラブル)及び体制への反抗者(悪者)の切り捨て・排除とである。本当はそうなのに、論理のすりかえ手品により、この帰結をあたかも、個人の自由・對

等平等の保障及びそれに基づく民主主義の成果のように思い込ませて、正当化し聖化する理論こそ、近世近代の功利論の賢人たちによる個人主義・自由主義・民主主義の主張にはかならず、「最大多数の最大幸福」こそ、その聖化のための最高の、靈驗あらたかなおまじないであり、催眠術であり、鉛を金に、搾取を自由に、排除を平等に、力関係を同朋愛に変える錬金の秘薬、葛洪の仙丹、賢者の石なのである。(結論を先取りしすぎたようだが、近世近代の賢人たちの功利論はなかなか手が込んでいて、鈍い頭ではどこにどこまかしがあるのか容易に見破れぬから、その時にそなえて予め、素朴で単純明快な古代の典型的功利論についてごまかしの本質を見定めておくのが、便利なのである。) 以上功利論の典型は、もう一度要約すれば、世界観としては原子論、世界原理としては機械論的決定論、認識論としては経験論、宗教観としては無神論、人生観(倫理観)としては快樂主義、そして社会観としては個人主義に基づく民主主義が、互いに内在的な論理的関係及び論理的すりかえによって結合された、統一的体系である。

超越論の典型ヘラクレイトスの理論は、あらゆる点でデモクリトスと対蹠的である。(一)デモクリトスは、個物たる原子が存在すると説くが、世界そのものは単にその集合であり、集合自体は実体ではないから、要するに一つの世界なるものは存在しないのである。これに対してヘラクレイトスは、各個物ではなくて、一つの世界が、そしてそのみが、存在するのだ、と説く。そして世界の多様な諸相(万物)は、その一つの存在の生成消滅する姿である、と見る。その根源的存在は「火」である。火は「万物であって一つであり、一つであって万物である。」「万物は火から成立し、又それへと解体する。」「万物は火の交換物であり、火は万物の交換物である。」「(万物一元論)(二)かように一つの世界が生成消滅をくり返して万物として現象することは、言い換えれば、「万物は成ったものであり不断に成りつつある。何ものも有ることなく常に成るのみ。」「万物は動いていて、何ものも止ってはいない。」

「万物は流れる。」ということである。この流動・変化を生み出す力は対立物の闘争であり、「万物は対立によって生じる。」対立物例えは、昼と夜と、冬と夏と、生と死とは互いに規制しつつ結合している。この対立する力の均衡した暫定的状態が事物の存在である。その意味で「戦いは共通的なものであり、常道は闘争である」と共に、「戦いは万物の父であり、万物の王である。」要するに、一つの世界・根源的存在が万物として生成消滅する原理、世界原理は、「食い違いながら自分自身と一致すること」であり、今日通用の語を用いれば「弁証法的発展法則」である。この法則をヘラクレイトスはロゴスと呼ぶ。ロゴス(勘定、釣合、関係、説明などの意)という語はヘラクレイトスによってコスモス(世界の秩序)に代位する語として使われ、「世界に秩序を与える法則ないし原理」という意味になった。「この世界(コスモス)は神々や人間の誰かによって作られたものではない。むしろそれはきまっただけ(度に従って)燃え、きまっただけ消えながら、永遠に生きる火であったし、現在そうであるし、未来もそうであるだろう。」最後のくり返しの表現は冗長のようなだが、実は深い意味がある。世界と世界法則とは過去・現在・未来にわたり永遠に存続するのだ。世界は永遠不滅という意味で超越者であり、世界法則は永遠・普遍的法則である。自然も人間も、世界の生成消滅の一樣相としてこの永遠・普遍の世界法則に支配されている。ロゴスはその意味でまず必然法則である。しかしそれは、功利論の「機械論的」必然法則とは全く違う。なぜなら、この法則の中味、「自己と矛盾しつつ一致する」は本質的に価値原理であって、単なる事実法則ではないから。ヘラクレイトスは、ピタゴラスらが対立物の中間的混合を調和としたのを批判して言う、「彼らは理解しない、それが食い違いながら自分自身とどうして一致するかを。そこには弓や琴のそのように、互いに逆な緊張からの調和があるのに。」つまり彼の世界法則とは、世界が調和を対立物の統一たる高次存在すなわち価値として志向している、ということであり、そのような調和への価値的志向が世界の弁証法的変化にはかならぬのである。故にこの変化は、変

化の前後において状態は変わっても価値に変わりのないデモクリトスの「運動」ではなくて、価値的上昇たる「発展」なのである。その結果として、この法則は人間にとって、必然がそのまま正義である所の神的摂理としての運命即ち「宿命」なのである。即ち、ヘラクレイトスの世界はそのまま、人間の生死・幸不幸||運命がとりもなおさず必然不可避的な神の裁きである所の、ギリシア古典悲劇(アイスキュロスとソフォクレスと)の世界なのである。この意味で、彼の世界法則・ロゴスは、功利論の機械論的必然法則とは全く異なる、「宿命論的」必然法則である。(宿命論的決定論)(三)かように世界と世界法則とは、人間に対する超越者及び超越的支配原理なのであるが、それを認識する理性は生まれながらにして人間に備わっている普遍的能力である。なぜなら——万物は一つの世界のロゴスに基づく発展である。その意味でロゴスは万物を貫流し普く万物に行きわたっている。人間は万物の一つである。従ってロゴスは人間にも普くゆきわたっている。人間におけるロゴスが理性の思惟法則及び(ロゴスは価値法則でもあるから)道德律である。それ故人間は生まれながらにして己に備わっているこの思惟法則及び道德律に従って世界を認識し、及び世界の宿命論的發展の方向たる調和に向かつて行動を起こすことができる。言い換えれば、人間は自己が先天的に持つ理性の能力を発揮しさえすれば、あらゆる真理を発見することができる、どんな場合にも何が善であるかを見出すことができる。(先験論的認識論)四しかし同時に、人間は世界そのものではなく、理性はロゴスそのものではない。単に世界のロゴスに基づく発展の諸様相たる万物の中の一つにすぎず、又その限りでロゴスの一端を担っているにすぎない。人間の魂は「永遠に生きる火」の一部にすぎず、人間の思考能力もこの永遠の火の力によってのみ起こるのである。即ち、人間と理性とはその存在をすべて世界とロゴスとに依存し、それ自体として実在であるのではない。後者に比べれば遙かに卑小なるものである。「神々にとっては一切が美であり、善であり、正であるが、人間どもはそのあるものを不正、そのあるものを正ととった。」「人間のうちで最も賢明な

者も、神に比べれば猿とみえるだろう。」彼が民間信仰や宗教を批判している所より考えて、ここに言う神や神々は、超越者としての世界及び世界法則である。永遠不滅の全一的存在にして絶対普遍の自然法則と道徳律との定立者たる世界と世界法則と以上に、神と呼ぶにふさわしいものはない。(狭義の超越論、有神論) (⇒世界法則によって人間の生死不幸が宿命論的必然性を以て決定されているならば、(同じことであるが)人間が世界の弁証法的発展の諸様相たる万物中の一樣相にすぎないならば、人間が自分の意思で何かをすることも、すべて世界法則・ロゴスがその際その意思として発現し、世界がその際その行為なる様相として発展しているのであり、且つこの発現・発展は、人間の方から世界に働きかけ世界を促して自分に対しそうさせるのではなく、世界の方から宿命論的必然法則に従って人間がそう意思することを厭応なしに決定するのである。意思の自由を自発性・自己原因ないし自己の内的必然性とする通常の定義からすれば、人間には自由意思はない。又、万物が宿命的に向かう変化の方向、弁証法的発展の目指す所が、「自己に矛盾しつつ一致すること」としての「調和」に在るのなら、人間の行為は宿命的に価値の実現・真善美の実現の一階程であって、非価値ないし反価値即ち偽悪醜の実現の一階程ではありえない。たとえそれだけを見れば偽悪醜に見えようとも、それはただ真善美がそれとの矛盾・対立の緊張の中で自己を実現するために措定したのであり、それなしには真善美は実現できないのだから、それ自身も又実は真善美なのである。そして正にそのこと、真善美と偽悪醜とが矛盾対立しつつ一致する所に調和としてのより高次の真善美が実現されるといふことこそ、弁証法的発展法則たる世界法則・ロゴスにはかならないのである。つまり、人間の行為が偽悪醜を実現する場合には、真善美を実現するためにそうすべきであるからそうしているのである。そうだとすれば、要するに、「人間は何をしてもよい、従って偽悪醜を実現してもよい、なぜなら何をしても、偽悪醜を実現しても、宿命的にロゴスに一致し結局は真善美を実現することになるから。」という結論になってしまう。という

ことは、「真善美は人間の行為の理想・指導原理としては全く用をなさない。」ということの意味する。しかるに、本来真善美は価値であり、価値は人間の行為の理想・指導原理であつたはずである。しかるに、その用をなさぬ真善美は実は真善美ではない。超越論は一見、世界法則に価値的性格を付与することにより、功利論の世界原理たる機械論的決定論の難点、それから正しく演繹すれば必然的に虚無主義（生き甲斐の喪失）に陥るといふ点を、克服しえたかのようなのであるが、ここに至つて一旦手に入れたと思つた価値を取り落とし、人生の理想・実践原理・行為の指針を再び見失つてしまふ。但し功利主義のように、その結果生き甲斐を見失なうのではなくて、「何をやってほしいんだ。」という道徳的放縱ないし責任感の欠落に陥るのである。このことは要するに、世界法則に価値的性格を盛り込むことは、どうひねくつても不可能だ、ということ、無理に盛り込めばこのように自己矛盾に陥る、ということの意味する。しかし他方人間は、生き甲斐がないのも堪えがたいが、無倫理的であるのも我慢できない。そこで超越論は、放縱への戒め「偽悪醜を實現してはならぬ、真善美を實現せよ。」ないし責任感「行為には必ず報いがある。」を何とか引き出そうとして、これまで述べた超越論の諸テーゼと矛盾する所の、次のような命題をこっそり導き入れる。即ち、人間におけるロゴスは理性の思惟法則及び道德律であるが、これは人間の思惟及び行動を必然不可避的に自己に従わせる力を有しない。それは単に人間の意思に対して、自己に従つて思惟を行ない及び行動を起こすように呼びかけることができるだけである。人間の意思はその呼びかけ（「召命」）に応じることのできるし応じないこともできる。いずれによるかは意思自身が決定するのであつて、世界が世界法則に基づいて決定するのではない。世界は、行為がなされる時点では、行為者の意思決定に全く干渉しない。しかし世界は、行為者が意思決定をなし終つた瞬間に、行為に対してではなく、行為者に対して介入してくる。世界法則の呼びかけに応じた者は、世界法則に合致し、世界に参入し、永遠に生きる火の一部となり、永遠の生命を得る。応じない者は

法則に外れ、世界から排除され、生命を喪う。前者が賢者であり、後者が愚者である。人間の理想、実践原理は賢者となることである。ここにおいて、超越論の人生観・実践原理は、自らの世界観たる万物一元論及び世界原理たる宿命論的決定論と真向から矛盾するに至る。なぜなら、この時人間は、唯一者だったはずの世界と対立するもう一つの存在となつて、世界のロゴスに基づく生成・消滅の一樣相にすぎないものではなくなり（世界と人間との二元論）、又それ故に世界法則と対立するもう一つの自分自身の認識・行為法則を持つものとなつて、その理性は、単に自己におけるロゴスの発現にすぎないものではなくなつてしまふ（自由意思論）。つまり、世界に依存し世界法則に支配されるだけの無力な存在ではなく、逆に世界法則の貫徹を妨げうる範囲で世界を自己の理性の法則によつて支配し返すことのできる強力な存在となる。しかし又、この自由と強力とは、人格の尊厳・自由意思論における人格の尊厳性及びその尊厳性が基づく所の自己超出・価値創造としての自由意思とは、似ても似つかぬものである。なぜなら、超越論における人間の自由意思の発動は、世界法則に背きその貫徹を妨げる認識・行為としてのみ行なわれ、従つて偽悪醜を実現する能力であり、価値創造ではなくて価値否定であり、自己からの超出ではなくて自己への惰在（超出を価値的上昇とすればむしろ墮在）であるから。価値は常に世界及び世界法則の方に在つて、これと対立する人間の方には無い。価値的になるためには人間は、せつかくち得た、世界及び世界法則から分離独立した自己の自己自身としての主体的な存在を放棄して、再び世界の一樣相となり下り世界法則の単なる見本とされなければならない。逆にあくまで独立の主体として自己自身で存在したければ、価値的世界法則たる真善美から遠ざかり、永遠の生命を喪わなければならない。しかしこの結論も又自己矛盾である。なぜなら——人間が自己の独立の自己自身としての主体的存在を放棄することは、人間として真には存在しないことである。真に存在しないものが永遠の生命を得ることができはざるはずがない。故に人間の生き甲斐がそこに在るはずはない。他方自己の独立の

自己自身としての主体的存在を堅持すれば、偽悪醜を實現し永遠の生命を喪わなければならない、と云うのだから、そこにもやはり人間の生き甲斐はない。それ故せっかく超越論が、自己の他の重要テーゼと真向から矛盾することまで敢てして捏造した賢者の理想も、結局人間に眞の生き甲斐を与えてくれるものではない。どこが間違っているのだろうか。自己が価値創造即ち自己超出をして行く先が、自己自身でなくて、自己と対立する他者としての超越的世界だ、という点である。そのため、自己超出が自己放棄・自己喪失となり、自己堅持が価値創造の挫折となるのである。自己超出が自己からの出発であると同時に自己自身への帰還であるという、聖人の教え、人格の尊厳・一般意思理論においてのみ、超越論の叙上の矛盾がすべて完全に止揚されるのである。かかる矛盾を包蔵しつつ、超越論は人生観・実践原理としては、超越者への献身・自己放棄ないし自己犠牲及び超越的世界原理への従順・服従ないし帰一を、各個人が「使命観」をもって、まっしぐらに脇目もふらずなすべきことを、要求する。「使命観」は、矛盾を解消すべく、人格の尊厳・一般意思論から借用して、こっそり滑り込ませた観念である。つまり、自己放棄を自己自身の内的必然・自由意思に基づいて行なうことができれば、自己放棄によって自己自身が失なわれることにはならないはずである。ある行為を自己自身の内的必然・自由意思に基づいてすることが、その行為を自己の使命として遂行することである。それ故、「自己の使命として」「使命観をもって」自己放棄をすることができれば、自己放棄をしても自己自身を失なうことはなく、先記の矛盾は解消するはずである。問題は、果して現実にもそうすることができるかどうか、である。もしできないなら、できないことを命じることとはできないから、矛盾の解消にはならない。それは単に言葉の上のごまかしにすぎない。そして実際にごまかしである。聖人がくり返し説いているように、人間は自己のために、眞の自己にめぐり合うべく、自己自身に向かって自己を乗り越えることをのみ、自己の内的必然によって意思しうるのであって、自己の外なる、他者なる、超越的世界に向かって、

自己を乗り超えることはできない。なぜなら、自己を乗り超えるためには、自己を乗り超えて真の自己、自己自身となるべきもう一人の自己が、絶対に必要だからである。このもう一人の自己は、あくまで自己であるから、自己を乗り超えた瞬間に自己でなくなることは、自己の外なる超越的世界となることはできない。それ故に、超越論者は、自己放棄を、本当に自己の使命として行なうことは、絶対にできないのであって、ただ、自己の使命として行なうのだと、錯覚することができるだけである。即ち、自己放棄、超越者・超越法則への献身・帰一の使命観は、自己・個人人格の現存在としての義務の自覚としては、絶対に存在しえないのであって、ただ、そのような義務の錯覚としてのみ存在するのである。しかるに、かような錯覚、自己を放棄して超越者の絶対普遍の価値原理に帰一することにより、自己がその価値に同化して価値的に高められる、との盲信たる、似而非^ニ価値昂揚感こそ、神聖感ないし宗教的恍惚^{ニクスタシ}にほかならない。このとき超越者は神聖者(神)に、その絶対普遍の価値原理は神聖者の神聖な掟に、帰一は盲従に、同化は独善に、そして自己放棄は逆に自己尊大に転化し、超越論者は神の使徒に变身する。神の使徒と、自ら悟れる聖人との外的差異は、教えを説く態度に表われる。前者は強制し後者は自発を待つ(「憤ゼンバ啓セズ、排ゼンバ發セズ」(「論語」述而))。同調せぬ者を前者は排除し後者は相手とせぬ(「道同ジカラザレバ、相為ニ謀ラズ」(「論語」衛靈公))、「己ニ如カザル者ヲ友トスルコト無カレ」(同、学而・子罕)、「眠れる中に処して能く寤^キめたる賢人は、駿馬の如く驚馬を後にして進む。」「凡愚と共に道を行けば、長途に憂ふ。凡愚と共に住するは敵と共に住するが如く恒に苦なり。」故に賢者は「寧ろ独り行くを善しとす。愚者と侶となるなかれ。」(以上「法句経」)。それ故超越論は宗教的狂熱を巻き起こして大衆を動員し易く、それ故革命の発条となりやすいが、狂熱が醒めた後には虚無感・しらけのみが残り、そこへ功利論がつけこみやすい。ルソーの聖化された一般意思への熱狂が巻き起こしたフランス革命後のしらけたブルジョア社会は、バルザックの描く功利論の金権亡者共の「人間喜劇」の舞台となり、マルクスの弁

証法的世界原理への殉教の使命観が成功させたロシア革命後の目標を喪失した社会は、無理想な権力亡者共の凄惨な権力闘争の舞台裏に、見捨てられた大衆の道德的頹廢即ち利那主義的功利主義の温床を造る。歴史的必然への殉教を強いるヘーゲリズムとナチズムとの狂熱の帰結は、冷酷非道な資本の搾取と帝国主義的争覇との功利主義であり、皇国史観によって鼓舞された明治維新と太平洋戦争との帰結も又そうであった。これに反して、聖人の教え、人格の尊厳・一般意思の理論は、静かに日常的に何事もなげに、超越論と功利論との道德的真空を塞いで大氣の如くあまねくゆきわたり、日常生活生産労働の大地に水の如くあまねく滲みわたって超越論のマグマの熱気を鎮静させて大地を安定させ或いは功利論の砂漠を潤して人格的協力(愛)の沃野に変える。以上のような内容を含意させつつ、超越論の人生観・実践原理を一言で言い表わせば、「超越者の世界原理への召命に応じ、その原理に帰一せよ。」となる。「召命論」なお付言するが、人間が世界・神にそむく能力を、叙上のように人間自身に本来具わるものとせず、神的世界と対立するもう一つの世界＝悪魔に由来する(人間が悪魔の誘惑に応じることにより神にそむく力を悪魔から授与される)と解する立場(これは原始・古代宗教では極めてポピュラーであった)では、世界・神に対立するものは人間自身ではなくてもう一つの世界・悪魔である。神人二元論ではなくて神と悪魔との二元論である。この場合人間は、神と悪魔とが奪い合う争いの対象として位置づけられ、人間の自由意思は、神と悪魔のどちらにいついた方が得かという打算にすぎないものとなる。この場合にも、人間の主体的価値創造としての真の生き甲斐は見失なわれる。(iv)世界は一つの真存在であり、これに対して万物の諸様相の一つ一つにすぎない個物と個人とは、独立の実体として及び自己自身として主体的に存在するものではない。従って存在の目的は世界に在って個物・個人にない。後者は単に、互いに矛盾対立しつつその矛盾対立において全体の調和を形造る使命を、本当は自発的にではなく受身で厭念なしに引き受けさせられているにすぎず、しかし超越論者の論理的トリックによれば自発的に積極

的に喜んで引き受けているにすぎない。つまり全体のために個人は、本当は厭々ながら、たてまえ上は喜んで犠牲となるべきである。かくて超越論は「共同体主義」を帰結とする。個人の自己目的性、主体性、自由は本当は否定され、たてまえ上は共同体のための自己犠牲・献身への自発的な心からなる意思即ち共同体に対する崇高な義務感として、存在するとされることになる。共同体の成員の間には、共同体のロゴスをどれだけ我が理性として発現せしめているかにより、優劣・賢愚の差が存在するから、各成員が共同体における調和を実現するために課せられた使命をよりよく遂行するためには、その遂行において賢者が愚者を「權威」を持って指導し支配しなければならぬ。即ち共同体は指導者と指導者に対する大衆の随順・服従を確保するための組織とを必要とする。超越論が宗教的狂熱と結びつく時には、指導者は個人的カリスマを持った独裁者として登場し、又しばしば予言者ないし救いとされる。ロゴスを知る思慮(理性)は「万人に共通である」という認識論上のテーゼ(先驗論)と、この帰結との間には明らかに矛盾がある。この矛盾は、理性を、自己の内より起るもの(「仁ヲ為スハ己ニ由ル」。「論語」顔淵)「他人から伝え聞いたのではなく、自ら証する法を見た。(スツタニベータ)」ではなくて、自己の外から、超越者から、伝え聞かされる即ち啓示されるものだ、と解することから生じる。超越者は初めから個人の能力を見越しそれに応じて高下多少の差(「恩寵」の差)をつけて伝え聞かすか、又はまとめて平等に伝え聞かすけれども、聞く方の耳(啓示に対する感受性)又は心(受けた啓示を悟る働き)に差があるか、により、賢愚の差を生じるのである。(共同体主義、權威主義)以上を要約して言えば、超越論の典型は、世界観としては万物一元論、世界原理としては宿命論的決定論、認識論としては先驗論、宗教観としては有神論(狭義の超越論)、人生観(倫理観)としては召命論、そして社会観としては共同体主義及び權威主義が、互いに内在的な論理的関係及び論理的ごまかしによって結合された、統一的体系である。

功利論は西洋ではデモクリトスの後、エピクロスによって、論理的にやや弛緩した、それだけ穏和で常識的な形に修正されてある程度普及したが、その後は超越論に圧倒されて、ローマ帝政期及び中世を通じて細々と伝えられて後、中世末から復活の兆を見せ、近世に入って再び燦爛として花開くことになる。これに対して超越論は、先述の如く、まずローマ市民国家の發展拡大と共に、ローマの指導者層に、ローマの世界支配の正当性とそこにおける自己の使命觀とを基礎づける理論として、迎え入れられ（ストア派）、次いでその一層洗練され完成された形態の下にローマ帝権の確立と共にその基礎理論として採用されて（キリスト教）、全盛時代に入り、中近世を通じ特にローマカトリック教会の教義としてヨーロッパの思想界をリードした。それ故論述の便宜上、まずこの間の超越論の展開を跡づけた後に、再び功利論の歴史へと立ち還ることとする。

ヘラクレイトス以後最初の超越論の第一人者プラトンの理論は、前者が動的弁証法的なるに對し、静的階層的として特徴づけられる（但し矛盾の統一としての弁証法の語源なるディアレクチケーは、プラトンが自己のイデア論の階層的一元構成を指稱したものである。）。(一)世界觀においてプラトンは一元的構成を持つイデア界を、変転する現象界の彼方に在る恒常不變（生成消滅の超出）、絶対（現象を超えた本質）、普遍（特殊性・個物から独立しつつ特殊性・個物に遍在する）の眞実存在であると考へる。現象界において生成する個物は、原型であるイデアを模倣した模像であり、単一のイデアを多様に分有する（イデアに参与する）仮構である。（万物一元論）(二)イデア界を一元的に構成する原理がディアレクチケーであり、個別特殊の多様を普遍的に者に綜合する「綜合への道」と、総合的な一者が個別特殊の多様に遍在してゆく「分割への道」とから成る。即ち種から類への上昇と類から種への下降である。総合・上昇の極点は「善」（ないし「一」）であり、下降の終点は人間・牛等々の最下級の種である。個々の人

間・牛等々の個人・個物は、類一種の階層構造ヒエラルキの各階に属するイデアの分有（イデアへの参与）による現象的仮構であつてそれ自体としての存在を持たず、完全にイデア界に依存し、イデア界から窮極的にはその最高イデアたる善という価値原理によって目的論理に決定されている。（宿命論的決定論）(三)イデアは恒常不変の実体で人間の精神が創り出すものではなく、精神に対し先験的に与えられている。学習は、經驗的事物に接して忘れていたイデアを想起することである。（先験論的認識論）(四)善のイデアは、一切のイデアの存在理由・存在目的たる窮極因たる絶対価値であり、永遠普遍絶対の存在である。後期のプラトンは端的にこれを神と呼んだ。（有神論）(五)それは世界の実相、万物の第一原理であつて窮極目標、もろもろのイデアの原因であつて同時に我々の思惟の原因である。これあるが故に、我々の「生きる」が「善く生きる」となる所のものである。故に人間の実践原理 \parallel 生きる目的は、世界の実相とその目標即ちイデアとその存在理由・存在目的たる最高イデアたる善 \parallel 神を認識し、即ちその召命を感得し、世界の一員としてこの目標に向かつて善く生きることである。（召命論）(六)国家も世界の一部として階層的一元構造を持ち、窮極的に善のイデアを目的とする上昇即ち正義に率いられて、階級的分業による国民の職分の分化と相互補完の関係によって、調和ある統一にもたらされなければならぬ。（共同体主義）この階級的分業では、真理を認識した知者が治め、無知者がこれに従うのでなければならぬ。（權威主義）

プラトンの超越論が、ヘラクレイトスのそれより、一層急進的で極端で現実離れした理想論・空想論ないし觀念論の様相を呈するのは、都市国家の解体・混乱期の苦悩をその一身に痛酷に味わった彼の体験が、彼の心に、新しい社会統一への激しい願望をかき立てたと同時に、その願望と現実との余りにも大きな落差に比例して、現実との距離の大きい超越論の夢を描かせたのであろう。これに対して、アレクサンドロスにより世界の統一事業が初めてその緒につき、いづれローマに引き継がれることになる古代史の大転換期を生き、アレクサンドロスと個人的つな

がりも持ち、それだけに人より強く新しい社会統一への気運を確かな手応えで感じていたであろうアリストテレスの超越論には、又それだけ師プラトンの理論の現実との距離を、少しでも縮めようとする努力が、認められる。(一) プラトンのイデア論の静的な構成は、永遠不動の絶対的理想への激しい憧憬の表現としては適切であるが、現実世界の変化を説明するには不適當である。プラトン説の超現実的・空想的・觀念論的印象は、そこから来る。それを修正すべくアリストテレスは、世界の階層的一元構造を、下から上へ向かつて可能態たる質料と現実態たる形相とがいわば連環的に重なり合つて窮極目標たる純粹現実態——純粹形相を目指して上昇してゆくという、運動・発展の段階構造として記述する。(万物一元論) それと共にプラトンでは仮構とされた個人・個物が、それ自身としての存在を恢復する。なぜなら、質料と形相とが、現実態となるべき可能性と可能態の現実化との関係で階層的連鎖を形造るためには、個体的な事物(例えば個物としての木、土、石)が、形相(エイドゥウされたもの即ち見える姿という意味。例えば、家の形相というのは、建てる前に大工の脳裏に描かれ、それに導かれて工事が進められ、家が完成すればそれを見る人の眼に、それを構成している諸々の素材、木、土、石の単なる集合ではなくて一つの機能的及び美的な統一体として見えて来る家の姿、イメージ、タイプ)に導かれ且つその形相として現実化すべき素材たるにふさわしいある普遍的性質(例えば木ならば柱となるべき素材としてふさわしい強度、太さ、長さ、切り易さ、けづり易さ、など。同様、土ならば壁になるべき、石ならば土台となるべき素材としてふさわしい一般的性質)を具備することによって質料となり、普遍(類、種。例えば一般に家と呼ばれるもの)の概念の内包、人間がその中に居住して雨露風光寒暑人目を防ぎ衣食住の生活を行なうための施設という意味・觀念)が、質量(例えば柱、壁、土台となるにふさわしい性質を備えた個々の木、土、石)の個々の(可能なる)用途及び(發揮しうる)性能によって規定されることにより、その用途及び性能を現実化しようとするに当たつて(即ち素材を生かして使い個別具体的な作品を創ろうとするに当たつて)作者が予め描く個別具体的な作品のイメージ及び現実化

した結果として創造された個別具体的な作品の姿（例えば、創ろうとするこの家のプランと創られたこの家の姿）たる形相となることが、必要であるから。(二)そしてかく在ることによって、世界は、質料の可能性を形相の誘導により形相に現実化させ、その形相が又上位の形相の誘導に対しては質料となってその可能性を上位の形相に現実化し……という具合に、より高い所に向かって生成・発展を遂げるのである。この場合、形相は質料に対し目的となつてこれを誘導するもの（誘因、目的因）であるから、世界の発展は目的論的（目的—において在る—状態（エン—テレ—ケイア））であつて機械論的（デモクリトスの・原子論的・個体論的）ではない。従つて本質的により高き価値の実現を目指す上昇なのである。そしてこの上昇の極限に、もはや可能態をとどめない「完全現実態」即ちそれ以上は形相化されない「純粹形相（第一形相）」が存在する。これは世界の第一動者であり、自らは変化しないまま他を変化させるものである。それ故結局万物が、この純粹形相からの誘因により、この完全現実態における現実化を窮極目標として、目的論的に価値的發展を遂げる、という構造の下にこの不動の第一動者により宿命的に生成・発展せしめられる姿こそ、一元論的に把握された世界の真相である。（宿命論的決定論）(三)そしてこの純粹形相—完全現実態—第一動者—万物の目標こそ「神」である。言い換えれば万物は神への愛によつて生成・発展するのである。神は望ましい価値あるすべてが完全に実現されたものとして完全な自足であり至福であり、いわば居ながらにして（不動）すべての生成・発展を招き起こし一望の下に一瞬にこれを見せなわすもの（動者）であるから、自己自身のみを対象とする思惟たる純粹思惟即ち「思惟の思惟」^{ノエシス；ノエシオス}であり「觀想」^{オウソウ}であつて、「最も快なるもの、最も善なるもの」である。これに対してその他の形相—質料世界は不完全であり、不完全な生命と欲求と思惟とを持つ、卑小なるものである。（有神論）(四)しかしこの卑小なる万物は、窮極的にはすべて神を誘因として生成・発展し神を目指すものとしてのみ存在しているのだから、神からの誘い（召命）によつて本来的に神を知つてお

り、それ故に神への讚美と愛とによって運動するのである。中でも、万物のうち最も神に近い人間が持つ所のこの本来知・先驗的思惟たる理性的思惟は、その形相・現実態がとりもなおよさず生命であり、生命の形相・現実体が神である所のものであつて、世界秩序の最上位部分に位置しているから、第一動者たる神の他を動かす力に近い力「能動的理性」を持ち、従つて質料たる肉体の無い理性、肉体を離れても活動しうる理性であつて、その活動は神の観想に近き観想である。故に人間の理性は神に近く、すべてを居ながらにして現実に見ることまでは出来ぬにしても、居ながらにして現実に見る可能性を蔵している。(先驗論的認識論)そして、アリストテレスは、この可能性を現実化するために、「誰でもが予めそれを持った上で認識に赴かねばならぬ最も確實な原理」が、本来理性の中に備わっている、となし、それを「矛盾律」と規定し、これを中心とした演繹論理学を諸学の予備学とした。(B)かように理性に、神に最も近い、従つて神の召命をじかに聞きすぐにも神に参入しうる高い地位を与えるが故に、アリストテレスは、「観想的な生活」を以て人間の最高の生活(善)だとする。(召命論)しかし又、プラトンより現実を大切にする彼は、人間に理性^{ノエマ}だけでなく感覚・欲求が在ることも見落さない。但し感覚・欲求は適切に制御されて思慮^{フロンesis}となり、過多でも過少でもない中庸^{メテ}の徳を体现することにより、理性の観想的な生活に現実化されるにふさわしい質料となりうるのであるから、この中庸が人間の感覚・欲求生活の実践原理となる。しかして、一元的世界の中で個人は国家^{ポリス}の一部であるから、個々の材木、壁土、大石が家なる形相に対して質料であり、家を目標とし、家において作品として完成されるのと同じ意味において、個人は国家を目標とし国家においてその善を實現し完成すべきである。故に国家における共同体的生活が人間の理想的な生活である。(共同体主義)その共同体的生活にも理性の観想的な生活と感覚・欲求生活とが在るわけであるが、後者が政治の領域であり、それは共同体生活における観想生活の実現を目標とする思慮となるために、「法の支配^{ノモクラチヤ}」の下に置かるべきである。プラトンが賢者の支

配が善いと言ったのは、賢者だけが私生活を持たず感覚・欲望にわづらわされぬ純粹の理性的生活ができるからであるが、賢者も人間たる以上感覚・欲望はあるのだから、彼から私生活の幸福まで全部取り上げることができない。支配すべきは、法であつて賢者ではない。「主権者でなくて法こそ窮極的主権である。」なぜなら、「法こそ欲望を伴わぬ理性である」から。そしてそういうものとして治者と被治者との間に在って「最もよく支配し裁判することができ」から。(法權威主義)

アレクサンドロスが古代前期氏族制社会から古代後期統一国家への過渡期に在って前者から後者への橋渡しをした英雄であるように、アリストテレスもヘラクレイトスの氏族制社会向き超越論(いわば、ギリシア神話的なあるいはソフォクレス的な神々の定めた宿命の糸に完全に操られている人々の世界の描写)から、次に見るストア派そして最後の完成型態たるキリスト教の古代統一国家向き超越論への橋渡しをした、過渡期の超越論者である。そこには、次のストア派超越論に見られるような、個人の世界成員たるの自覚に基づく、世界の歴史的必然法則に従う展開たる世界計画への、個人の参加の使命観及びその使命を果たすための献身への高き義務感と言つたようなものは、十分には見出されず、その共同体は世界・人類共同体ではなくてポリスの共同体であり、その義務感はポリス成員としての義務感以上のものではない。そしてそのことを象徴するかのように、アリストテレスはアレクサンドロスの死の翌年に死ぬ。

兩人の死後も氏族とその共同体たるポリスは解体を続け、古い共同体の中には生活と共に精神の支柱をも見出しえなくなつた個人は個人主義的処世哲学に救いを求める。ストア派の始祖ゼノンの思想もそうであつた。しかし、個人主義思想は同時にギリシア人と外国人と、主人と奴隸と、貴族と平民との無差別思想へ、そして無差別思想は「人はすべて同じ世界国家の平等な市民である」という世界市民の思想へと發展してゆく、論理的必然性を有す

る。この論理的必然が向かう方向は、同時に旧世界の解体と拡散との只中に生きて個人的処世の不安に脅やかされる人々の願望が向かう必然の方向でもあった。恰もこの時、西方に起こったローマが東方の先進世界を次第に征服し、前二世紀半ばまでにはマケドニア、カルタゴ及びギリシア本土を征服する。ここにおいて世界国家、世界市民への論理と願望との必然は、このローマの世界征服・世界統一の動向の中に、自己を現実化するための母胎を見出す。既に前三世紀頃クリシッポスによって世界市民的立場からする一種の共同体主義に向かったストア派は（クリシッポスは言う、「誰も自然（本性）において奴隷ではない。」問題は人間の理性であり、理性的であり賢者でさえあれば、世界国家の市民権は奴隷も保有しうる）、ローマ統一世界の中でローマ人の世界支配の基礎理論にふさわしく修正され、個人の内面生活の重視よりも一般的な文化生活への志向、賢者たることよりも公共への奉仕を説き、理性的な文化的日常生活、賢者の特権を認めぬ万人の平等と国家の正義とを理想とするものへと改変される。長期間にわたり多数の人によっていろいろな方面から説かれた学説を一まとめに説明することは困難だが、上述来の整理の観点に従えば、ほぼ次のように要約しうる。(一)世界観においてはヘラクレイトスを継ぎ、存在の一切は「息」と呼ぶ火的物質であつて、それが能動的原理としての理性（ロゴス）に従つて生成・発展し諸々の現象に展開する、と説く。(万物一元論)(二)この生成・発展はロゴス的であるが故に、宿命的な秩序を持つ世界計画に従つており(宿命論的決定論)、(三)世界は汎神論的意味において神である。(有神論)(四)この神なる唯一世界の成員として、人間はロゴスの部分的担掌者であり、従つてその本性(自然)たる理性に従つて生活することにより、宇宙の理法を達観することができる。(先驗論的認識論)(五)それ故に、人間の実践原理は、第一に非理性的な感覚と情念(反ロゴス)とを排除(節制)して「アパテイア(平静不動)」にして「アタラクシア(平静無礙)」なる境地に至り(克己)、第二にその境地において宇宙の理法を達観し、世界計画の実現のために人間特に自己が果たすべき使命を自覚し(運命

愛(忍従)、使命觀)、そして第三に進んで世界計画に参加し自己の使命を果たすために、厳格な訓練によって自己を鍛え、宗教的な献身を行なうこと(嚴格道徳、犠牲的精神)である。(召命論) (四)世界計画への参加、使命の遂行において、全個人は平等の立場で協力しなければならぬ。なぜなら、世界は一つであり、そこにおいて全人類は一体であるから(「世界は一つ、人類は皆兄弟。」という、日本の全体主義指導者の一人笹川良一の最近のテレビ・コマーシャルと同趣旨。全般的にストア超越論は、日中戦争、太平洋戦争時の青少年の指導・教育原理及び戦後一時期流行したマルクシズム実践運動の教条と、非常によく似ている。ストアの世界計画を八紘一字の神勅(天照大神が瓊々杵尊に伝えた言葉「六合ヲ兼テ以テ都ヲ開キ、八紘ヲ掩ヒテ宇ト為サンコト、亦タ宜カラズヤ(日本書紀)」)及び史的唯物論の弁証法的歴史發展法則(に基づく資本主義社会の必然的崩壊と社会主義・共産主義社会の必然的到來)に置き換えれば、その他はそのまま皇国史觀及びマルクシズムの教条として利用できる。)(共同体主義)しかして、この唯一世界の成員たる各個人が、平等の世界成員として理性に従い世界計画に協力して参加するための協同生活の規範、それが人間の本性に従った自然の生き方を示すものという意味における「自然の法」「自然法」である。これは世界のロゴスが人間に命じる「永遠の法」であって、キケロによれば、世界のロゴスの分掌者たる全個人(万民)は理性の正しい行使により個性差を超えておのづからこの唯一の法の発見へと導かれるから、「一般の同意は自然の声」であり、これは「万人の一致」に現われるのが原則である。それ故自然法は万民法に近づくが、万民法の本質は市民法と共にあくまで人定法たる点に在り、これらは自然法と一致する限りにおいて正しい法である。(法権威主義) 初期ストア学派の賢者の理想がプラトンの賢者の支配による権力者権威主義に親しむのに対し、中期ストアの自然法の権威による法的支配が、アリストテレスの法の支配に近づいていることは、注意に値する。氏族制社会の慣習法支配においては慣習法上権力は特定の家や階層に慣習的に帰属せしめられ、特定の家や階層の階級的カリスマ(権威)が権力の正統性の根拠となる。その

結果權威主義はこの場合「権力者權威主義」となる。これに対して、氏族制的權威を打倒して抬頭する新しい統一世界國家の権力は、権力者自身の權威はもはや頼みがないので——たとえ個人的カリスマを持つ英雄的独裁権力者（例えば古代統一國家草創の英雄、漢の高祖やアショカ王やアレクサンドロスやカエサル）といえども自分自身のカリスマだけを当てるにはできないので——、超越的權威にじかに且つもろに依りかかろうとする。即ち、「超越論の世界原理が直接各個人に対して世界計画に参加しろと命じる指令が、とりもなおさず法である、法はだから權威があるのであって、俺の命令だから權威があるわけではない、だから法の權威は絶対だぞ。」と言いたがる。アリストテレスやストア学派の法・権力理論はこの要望に添うたものである。儒教（孔孟の教えそのものでなくその超越論的歪曲である叔孫通、董仲舒らの理論）の礼や仏教（釈尊自身の教えそのものではなくその超越論的歪曲である進歩派部派仏教。觀念論的万物一元論、仏陀の超越性、を主張し、大乘仏教への道を拓く。）のダルマによる権力支配の基礎、ついても同じである。この観点からは、自然法—礼—ダルマに、同じ進歩的意義を認めうる。儒教及び仏教における士階級及び僧侶の治世済民及び弘法済度の使命觀と、この使命を果たすための克己・勉強・修養及び持戒・修道の義務感と、天命及び仏意忍受の覺悟とは、そのまま世界國家ローマの治者ローマ市民指導者層のストア道徳の中身である。

世界國家ローマの傾類とローマの平和の喪失とは、ローマ市民指導者層の自信を失なわせ、同時にこの使命觀・義務感・覺悟を失なわせる。後期ストア理論は再び初期ストア学派同様個人的処世訓に戻ろうとする。しかも、氏族社會の解体、世界國家への上昇期における個人の確立の意気込みに基づく初期ストアの自己規制の厳しさは、世界國家解体期の悲觀と絶望とに陥った後期ストア学者には、もはや無い。恢復の望みの絶えた現実の政治的世界國家よりも、人間性の普遍性が約束する精神共同体としての精神の世界を求めるセネカの瞑想と觀照。出口の見えぬ物質世界から広大な精神世界へ向かうマルクス・アウレリウスの内的魂の解放。苦惱に満ちた現実の達觀と自制と

によって獲得されるエビクテートスの精神の自由。かくて地上の世界国家は次第に、キリスト教的な神の国によって置き代えられてゆく。

こうなる必然性はストア世界観の構造自体の中に含まれている。ヘラクレイトスからストア派に至る叙上すべての超越論的世界観においては、人間をその一様相として含む一元的世界そのものが超越者 \parallel 神 \parallel 絶対価値であった。それ故世界は常に、絶対的に、絶対価値の実現に向かう上昇・発展であつて、逆にその下降・後退ではありえない。又、世界は常に、絶対的に一元的であつて、多元的な諸要素に解体することは不可能である。更に世界は永遠不滅であつて、終末を迎えることは絶対に在りえない。そしてそれ故にこそ、世界の宿命論的必然性に基づく発展の中で、その発展の一樣相である人間は、その発展の原理を洞察しその発展に参加する使命を課せられるのである。世界が下降・後退する時に人間がそれに逆らつたとて何にならう。世界が多数に解体しつつある時に、絶対普遍唯一の世界原理をどこに求めよう。世界が終末に向かつていたら、世界計画への参加がどうして人間の永遠の生命を保障しよう。それ故、現実の世界が統一に向かつている時、又は現に統一されており且つその統一が牢固として永遠に続くもののように思われる時には、これらの超越論的世界観の眞理性は現実世界そのものによって証明されているように見える。しかし、一旦現実世界が逆向きに動き始めると、これらの世界観の嘘は、忽ち露わになる。使命観・義務感は魂の永生への希望と共に失なわれる。では超越論は完全に失脚するのであるうか。そうではない。人間は如何なる場合にも生き甲斐なき生に堪えることはできない。失なわれた生き甲斐はもう一度再建されなければならない。かくてローマの人々は、新しい生き甲斐を功利論にでなく、嘘のバレた従来の超越論を改造することによって見出そうと努め、そして成功したのである。

この努力が報いられた理由、それが歴史の必然の趨勢であつた理由は、次の点に在る。第一は、超越論の論理構

造自体に内在する理由である。一元的世界そのものを超越と見る世界観では、前にヘラクレイトス理論の典型について論じたように、世界と人間とは同じ世界原理たる宿命論的必然法則に従うから、世界の必然から独立し必然と対決し必然を乗り越える人間の自由の内的必然たる真の実践原理及びその内的必然に従う自己超出・創造の喜びたる真の生き甲斐は、本当は出て来る余地がない。さりとて、論理矛盾を敢て犯して、人間を世界とその宿命論的必然法則とから独立させたとしても、「世界はあくまでその一樣相に過ぎぬ人間より大きく、絶対価値は世界の側に在る。」とする超越論の根本原則を放棄せぬ限りは、人間が世界から独立し世界と対立することは、決して世界の超出による価値創造とはなりえず、世界なる絶対価値に背き無価値・偽悪醜に転落することではしかない。それを避けるために、逆に人間が自己否定、自由・独立の放棄による世界原理への盲従を自己の使命として遂行することに、生き甲斐を見出そうとしても、この場合にはその遂行を自己の自由意思で自己の責任において成しとげたことに生き甲斐を感じる所の当の自己が、既に放棄されてしまっているのであるから、生き甲斐の生じることは不可能である。それ故、超越論がこれらの矛盾を克服して、本当の生き甲斐を人間に教えることのできるものになるためには、一元的世界自身を絶対価値と同一視することをやめて、価値を世界を超え出た所に置き、従って人間の本来の生き甲斐たる、人間が自己の自由意思に基づき自己の責任において為す所の価値創造とは、世界を超え出ること・世界超出である、と説明しなければならぬ。しかるに一方、人間が「世界において在る」ことは紛れもない真理であるから、人間が世界を超出する時には、同時に人間自身、自己自身を超出しているはずである。それ故、人間の生き甲斐たる自由意思的価値創造を世界超出であると解するならば、それは同時に自己超出であると解することである。しかしこう解するためには、もう一つ、超えねばならぬ常識の障碍が在る。常識的には、世界は、永劫の過去から永劫の未来にわたって永遠に存在する。又世界は空間的にも無限の拡がりを持ち、その内に無限に多数

且つ多様な万物を含む。ヘラクレイトスよりストア派に至る間の超越論は、すべてこの常識を動かぬ公理とみなし、その公理に、「世界は万物全体たる唯一者としてのみ真実在であり、万物の一つ一つは世界の様相としてののみ存在するに過ぎず、それ自体として実在するものではない。」という命題を結びつけて、「唯一真実在たる世界は永遠・無限に万物として自己展開する。」と考へ、それ故にこの世界自身こそ、自己に内在する法則(世界原理)に従つて永遠・無限に万物を創造し在らしめる所の永遠・無限・絶対・普遍の存在にして法則なる者だと考へた。この法則は、万物の一種なる人間に対しては行為の法則即ち当為・価値法則として現われるから、人間から見れば世界は、永遠の時間と無限の空間とのあらゆる時と所において絶対的に万人に対して妥当する価値として存在することになる。即ち、超越者・神となるのである。超越者を超越することはできないから、世界がもしも本当にこのよくなものであるならば、世界を超越することは不可能である。それ故、人間が自己と共に世界を超出しうるためには、「世界は永遠・無限である」という常識と「世界は全一者としてののみ真実在である」という命題との少くもどちらかが誤りでなければならぬ。このうち後の命題を誤りとし、「万物の一つ一つ即ち個物のみが真実在で、世界は単にその集合という仮構に過ぎない。」と解するのが、功利論の世界観であるが、既にデモクリトスの典型について論じたように、この世界観からの論理必然的帰結は、機械論的必然論、従つて人間の行為が拠るべき価値規準の否定、更に従つて生き甲斐の喪失、ニヒリズムであつて、世界を超出しうるか否かを問う前に、そもそも価値創造即ち超出ということ自体が問題にならないのである。それ故、人間の価値創造・生き甲斐・従つて超出を認める立場で、世界の超出の可能条件を求めるならば、否定しなければならぬのは、「世界は永遠・無限である」という常識の方である。即ち、世界は時間的にも空間的にも有限である、と解さねばならない。第三章で詳論するが如く、現代理論物理学の論証したあらゆる事実は、人間の住するこの宇宙世界が正にそのようなものであること、

宇宙は時間的には過去のある時点で創造され未来のある時点で消滅するものであり、空間的には有限の拡がりとする。ネルギーとを持つものであり、物質の構造・法則はすべて窮極的に、如何にして無限小と無限大の物理量の発生を防いでこれを有限の値に限定するかの仕掛けとして説明されうることを示している。古代ローマの人々が近代物理学でさえ極く最近まで知らなかったこの事実を、実証的知識として知りえたわけではもちろんない。しかし彼らは、生きがたい世を生きるため、解体しゆく、悪徳の栄えゆく、滅亡に向かって突き進みゆく世界帝国の終末期に、なお生き甲斐を見失なわぬため、世界をば、彼らが眼前に見ている通りの、分裂し小さな区画の内に閉じ籠められた、亡びゆく世界と規定した上で、人間が住むこの束の間の小世界を超えた所に、永遠・無限・絶対・普遍の価値の世界、即ち神の国を想定し、人間は自己の自由意思により自己の責任において自己と共にこの束の間の小世界（現世）を超出して、永遠・無限・普遍・絶対の価値に参入すること、即ち神の国に魂の永遠不滅の生を得ることができると考えたのである。

この神の国 \parallel 天国を一つの譬と考へ、人間存在の自己超出たる本質それ自身を指すものと解するならば、それは直ちに人格の尊厳・一般意思の理論そのものとなる。そして前述の如く、キリストは正にそのように説かれたのである。キリストがローマ帝国の全盛期に在りながらいち早くこの真理に到達できたのは、もとよりその天才・生知のしからしむる所であるが、同時に、彼がその天才を十二分に發揮しえたのは、被征服ユダヤ人の一人として、ローマ世界の統一、ローマの平和、自然法の支配などの理論的虚構によって容易に自らを欺きえたローマ人指導者層と異り、その虚構の背後に隠された現実たる、民族的階級的敵対・分裂、帝国の不安定・動揺・解体への兆、民族的階級的搾取・弾圧を正当化する悪法と凶暴な権力の支配を、身を以て体験し、このような世界とその内在法則と自身の中に真善美が在るなどという、荒唐無稽の虚構から遙かに遠い対極に立っていたからである。

しかし、キリストの凡庸な後継者や新プラトン主義者たちは、永遠・無限をこの世界全体・現世全体の属性と見る常識を完全に克服し去っていなかつたために、「束の間の小さな身体的存在としての人間の現世における実存が、とりもなおさずそのまま直ちに永遠・無限の自己超出である。」と解することができなかつた。永遠性・無限性がこの宇宙自身の存在の本質であるのならば、宇宙の極微の一部にすぎぬ短命・弱小な人間自身に、自己だけならともかく、自己と一緒にこの宇宙全体を超出するなんて大それたことが、できるはずはない。プロテイノスは言っている、「かの、父と一切の善きものとのいます慕わしき本国へ逃れねばならぬ。されど舟はいづこに在りや。車はいづこに在りや。(アウグスチヌス「神の国」九の一七所引)」と。そして現にこの文を読みつつある読者の多くも、彼の歎息に共感を感じるに違いない。しかしそう感じる人は、永遠・無限が、この世界での出来事の継続及び宇宙空間内で起こる出来事の時間的な長さ及び空間的量の数学的規定として存在しようと、錯覚しているのだ。もしそれが錯覚でなくて本当にそうであるとすれば、確かに、人間の寿命や身体の物理的エネルギーが永遠・無限であることなどあるはずもないから、人間とは比べようもない永遠に長い寿命と無限大の物理的エネルギーを持つこの世界全体を越え出ることなど、人間の能力で出来る相談ではないであろう。しかし実はその前提に錯覚があるのだ。本当は、永遠性・無限性はこの世界の本質なんかではなくて、人間が自己と共にこの世界を乗り越えること(自己超出∥世界超出)の本質であり、それ故に人間は日常不断に、いとも易々と、この一時的で有限な世界全体を超出しているのだ。

そのことを理解するためには、次のように考えてみればよい。これも又一つの常識であり、且つこの常識は、「世界が永遠・無限だ」という常識と違って間違いない真理なのだが、この世界で誰一人として、永劫の過去から永劫の未来まで、無限の宇宙のあらゆる場所で起こった出来事を、すべて見尽くした人はいないし、原理的にも

見尽くすことはできない。我々が現実に見、又原理的に見うるのは、いつでもどこでも、有限の時間内に有限の空間内で起こる出来事だけである。永遠・無限の出来事は絶対に経験されえないのであって、経験されるのは常に必ず一時・有限の出来事だけである。しかし又、前者は現実に経験することはできないが、次のような意味において、人間の先験的能力によって直観することができる。即ち、我々は、いつでもどこでも、一つの出来事は次の新たな出来事により時間的に引き継がれることを、直観的に知っているし、又いつでもどこでも、一つの事物に対しては、それを部分として包含する所のそれより大きい別の事物、又はその部分である所のそれより小さな事物の存在が認められうることを、直観的に知っている。無限の認識はただそのような先験的直観としてのみ成立する。そして、種明かしを先にすることになるが、この直観こそ、我々自身の自己超出たる本質の直観にほかならない。

このことを具体的な例でわかり易く説明しよう。我々は $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \dots$ が無限に1に近づく事を知っており、この知識を使ってこの足し算の答えを極限值1として表わす。そして一般にかような極限值概念を使って微積分学を創造し、それを駆使することによって、単にそれまで解けなかった数学上の諸問題を解きえただけでなく、それを応用して自然科学の理論の創造に又その理論の応用による科学技術の創造に絶大な成果を挙げて来た。例えば原子核の構造の解明も月に人を送り込むことも、極限值を知る能力なしには不可能である。しかしわかり切った事だが、何人も前記足し算を「無限に」続けてやって見て、答えが1にならないことを確かめた者はないし、「無限に」1に近づくことを確かめた者もない。なぜなら、この世界において、「無限に」何かをやることは絶対に、原理的に不可能だからである。これが、「この世界は有限でなければならぬ」というこの世界の構造原理の最も見易い例である。と同時に、にもかかわらず我々は、「この世界ではこの足し算を無限に継続しえないが、もし無限に継続するとすれば、答えは無限に1に近づく。」という真理を、確かに知っている。微積分学とその応用諸

学・諸技術の赫々たる成果が、その真理性の端的明快な証明である。しかるに、この世界が有限であるからには、この知識はこの世界の中に在る事実の認識ではない。しかし又、全くこの世界の外に在る事実なら、この世界において在る所の我々には、絶対に知りえぬはずである。しかれば、この世界の中に在るのではないが、さりとてこの世界の外に在るのでもない所の、足し算の無限継続（一般的に言えば任意の行為の無限継続）及びその答への極限値への無限接近（一般的に言えば任意の行為による結果の無限生起）とは、一体何であるのか。それこそ、「我々の行為が、その都度、我々が『於て在る』所の世界を超え出る（世界超出 \parallel 自己超出）」という事実にはかならない。その理由はこうだ。第一に、世界を「超え出る」という「行為」は、世界の「中に於て」なされることはできず、世界の「外に於て」なされることもできない。ただ世界の「中から」世界の「外へ」となされることのできるだけである。第二に、この超出は無限にくり返され継続される。何となれば——人間は本質的に「世界に於て在る」所の存在であるから、人間が存在することは世界を措定することである。しかるに人間は同時にその本質において「自己を超出する」所の存在であるから、自己が存在する都度、自己の存在にはかならぬ世界の措定を乗り超えて、新たな自己として存在し且つその存在することに於て新たな世界を措定する。そしてこの新たな自己自身と新たな世界とを、その存在と措定との都度、更に乗り超えて、更に新たな自己として存在し且つ更に新たな世界を措定する。そしてこれを無限にくり返す。この意味において無限は、「自己超出による新たな自己措定のくり返し」 \parallel 「世界超出による新たな世界措定のくり返し」の無限性として在る。しかして、「超出される自己」 \parallel 「措定される世界」の属性として在ることはできない。なぜなら、超出される自己は、有限なる自己であることよつてのみ超出されうるものであり、有限なる自己は、有限なる世界に於て在ることよつてのみ有限でありうるから。既に無限である所のものを、一体何者が乗り超ええようか。既に無限なるものに於て、一体有限なる何

者が真に（現実存在として）存在しうるであろうか（世界全体なる一者を超越即ち永遠・無限・普遍・絶対の真存在と解するヘラクレイトス流超越論では、個物・個人たる人間はそれ自身で独立に存在する現実存在ではありえず、超越的世界の展開の様相となってしまうことについては、前に詳説した）。しかして、自己超出・世界措定の無限性を、自己超出自身・世界措定自身である所の人間、我々自身は、本来的に知っている。なぜなら、人間、我々自身は、自意識・自覚者即ち自己の行為の意味を知るものとしてのみ、自己超出・価値創造・自由意思であるのだから。これが無限に対する直観の実体である。

常識が、世界を永遠・無限と錯覚するのは、世界超出の無限性を、超出される世界の無限性と混同するためである。この混同がどうして起こるかは、次の例で考えると、わかり易い。私は新潟から東京まで行くことが出来る。新潟東京間の距離従ってその距離を行く私の行為は有限であるから、有限の速度で（歩いて又は車に乗って）行ってもいつかは必ず東京に辿りつくのである。けれども、この新潟東京間の有限の距離及びそれを行く私の行為は、次のように考えると、一見無限の距離、無限に継続される行為のように思われてくる。新潟から東京まで行くために、私はまず、新潟東京間の距離の半分を行くとしよう。次に残りの距離の半分を行くとしよう。又次に残りの距離の半分を行くとしよう。そして又次の残りの距離の半分を行くとしよう。かくて残りの距離の半分を行く行為が無限にくり返しても、私は東京に無限に近づくことはできるが、永遠に東京に到達することはできない。これが、「アキレウスは亀に追いつけない」という名高いゼノンの詭弁に類似した理くつであることは言うまでもない。但し、私の言っていることは詭弁ではない。なぜなら、私は、「私が新潟を発って東京の方向へ真直にいくら行っても、絶対に東京に到着できない。」などと言っているのではなくて、「私が『残りの距離の半分を行く』という行為をくり返し継続することによって、これを無限にくり返し継続したとて、永遠に東京に到達できない。」と、特

定の条件の下での到達不可能性を述べているにすぎないからである。そしてこのことは、特定の条件の下では新潟東京間の距離を無限に分割してゆくことができる、即ちこの分割行為という自己超出は無限にくり返し継続しうる、ということの意味している。たつた今説明したように、この無限直観は真理である。しかし、現実には私が新潟から東京へ行く時には、私は新潟から東京まで一気に行くか、それとも適宜途中で止まった上で最後に止まった地点から後は一気に東京へ行くかすることに、現実には東京に到達するのであつて、まず新潟と東京との距離の二分の一を行つて止まり、次に残りの二分の一を行つて止まり、又次に残りの二分の一を行つて止まり、このような行為を無限にくり返して東京に辿り着こうなどという、馬鹿げたことを決してしはしない。ところが、「現実にはやるはずのない馬鹿げたこの行為をくり返すことによつて東京に辿り着こうとしたと仮定すれば、その行為を無限に永遠の時間をかけてくり返しても、決して東京に到達できないであらう。」という命題における、前半の仮定部分を忘れた上で、従つて永遠・無限にくり返されるその行為がどんな行為であるかも知れ去りこれを行為一般であると錯覚した上で、現実には東京に到達してしまふ行為と、この仮定上の行為とを、東京への現実の到達と接近の極限が東京であることとの混同に基づいて混同してしまつたとすると、恰も新潟東京間の距離は無限に遠く、それを行くに要する時間は永遠であるかのように、錯覚される。「アキレウスは永遠に亀に追いつけない」という詭弁の構造も、これと全く同じである。けれども、これらの例では、現実には東京に到達できること、亀に追いつけることは、経験にてらして明らかであるから、無限に歩き続け追い続けても永遠に到達できない、追いつけない、という結論を導き出す論理のどこにすり替えや混同があるのかは説明できなくても、とにかくこの結論が誤つていることだけは、明らかである。それ故、かかる詭弁によつて人の首をひねらせることはできるが、現実には新潟東京間の距離が無限に大きく、アキレウスが亀に追いつくに要する時間は永遠である、と錯覚させることはできない。とこ

ろが、事が一旦、宇宙が存在する時間とか、宇宙の果てまでの距離とかに関わって来ると、事の性質上は以上と全く同じ種類に属する詭弁を、自分で自分に対して構え、自分からそれに引っかけ、宇宙は永遠・無限であるとして錯覚しがちなのである。その詭弁と錯覚の構造はこうである。今仮に自分の現在位置から遙かに遠い宇宙のどこかに行つたとして、そこからもつと向こうへ行こうとすれば、必ずや行けるであろう。そこでその位置から更に遙かに向こうの宇宙のどこかに行つたとして、そこからもつと向こうへ行こうとすれば、やはり必ずや行けるであろう。そこで又その位置から……という事を無限にくり返すことができるであろう。つまり、行こうとすれば自分の現在位置から無限に遠く行くことができ、決してこれで行き止まりということはないであろう。この推理には確かに誤りがない。しかし、この事は単に、現在位置からある方向に一直線に或る有限の距離を歩くという行為を、無限にくり返すことができる、という事を意味するだけで、だからこの宇宙が現実に無限の大きさを持っているという事を、全く含意してはいない。むしろ逆に、行って見ることで、つまり経験することのできる宇宙は、いつでも有限の大きさしか持っていない、ということの意味している。なぜなら、行けども行けどもまだ先に行けるということは、今まで来た距離即ち行って見た宇宙、経験した宇宙の大きさはいつでも有限でしかない、ということにほかならぬから。考えてみればこれは当然のことである。有限の距離をいくらくり返し足して行つたところで有限の距離にしかならず、無限大になるわけはないから。無限大とは実際に存在する大きさではなくて、単に有限数をくり返し無限に足し続けてゆくという人間の自己超出がそこへ向かつて無限に近づいて行く所の極限值にすぎない。だから値としての本質は、先述の $1+1+1+1+\dots$ における極限值 1 と同じなのであって、ただこの場合のように「順番に足して行く各数を比べると後の数ほど小さく且つ直前直後の比が一定している」という関係がない、という違いにすぎない。(だからこそ、無限大も通常の極限值と同様に、集合論的に計算可能な

である。ところで、先程の詭弁におけるすり替え・混同は次のようにして行なわれた。即ち、新潟東京間の距離やアキレウスが亀に追いつくまでに走る距離をまず無限に分割しうるように分割のやり方をきめておいた上で、次にかようにして無限個に分割されるべき全体の距離の各部分を一つ一つ無限に足して行くことにより、その部分距離の集合が無限に全体の距離に近づくけれども永遠に等しくはならない、ということを示し、更にこの極限への無限の接近と、現実の到達(全体の距離と等しくなること)とを混同するように導き、その結果、現実の新潟東京間の距離やアキレウスが亀に追いつくまでに走る距離を、恰も無限に多くの部分を永遠に足し続けることよって初めて現実を得られるものであるかのように、錯覚させたのである。そして宇宙が永遠・無限であるとの錯覚も又、これと同種のトリックによつて惹き起こされる。まず、行けども行けども、即ち有限の走行距離をいくら無限に足し続けようとも、それまでに到達した地点より更に遠い有限距離に在る地点に無限に到達し続けることができるだけで、その果てに遂に、現実に無限大の距離を走破して現実に無限大の彼方に在る地点、従つてそれより一層遠い距離に在る地点がもはや存在しない地点に、到達することは決してできない、と考える。この考えは正しく、この場合無限大は、走行距離が無限にそこへ近づいて行くが決してそれと等しくはなりえない所の極限として表象されている。次にこの極限としての無限大への無限接近を、そのまま無限大への現実の到達と見なしてしまう。これは混同であり、誤りである。その結果、行けども行けども決して到達しえず、従つてこの世界として存在しうるはずのない無限大宇宙が、恰も現実に存在するかのように、錯覚される。要するに、宇宙を無限に遠くまで行き続けよう、ということと、宇宙が現実に無限の遠くまでひろがっている、ということとは、全く別のことである。前者は、人間の宇宙を行く行為としての自己超出が無限に継続される、ということであり、後者は、その自己超出において措定され超出される宇宙即ちそれまでに行かれ終りこれから更にそれを超えて行かれる所の宇宙そのもの

が、無限大のひろがりを持っている、ということである。前の命題は正しく、後の命題は誤りである。既に無限大であるもの、即ち行き尽くされてそれを超えて更に行くことのできぬ極限まで到達してしまつたものは、当然それを超えて行くこと（超出すること）はできない。自己の超出従つて自己が措定する世界の超出を無限に続けうる、という前の命題は、従つて後の命題と矛盾し、後の命題が否定されるのでなければ肯定されえない。それ故、自己超出が人間の価値創造であり生き甲斐であり、且つ人間が確かに価値を創造しそこに生き甲斐を感じる存在であるからには、宇宙は確かに一時・有限の存在としてのみ、人間の自己超出・価値創造即ち行住臥時々刻々の自由意思的営為において直接措定され且つ乗り超えられるのでなければならぬ。そして現実にそうであることを、以上に簡略に解説したのであるが、更に一層厳密詳細全体的網羅的な証明は、第三章で現代物理学の諸成果の総合的觀察に基づいて行なう予定である。

さて、人間が「於て在る」所の世界が一時・有限であることによつて、人間を自由意思・自己超出・価値創造たらしめ、人間に眞の生き甲斐を感じさせるのだ、という真理は、新約聖書の中で、まずパプテスマのヨハネの口を通じて「悔い改めよ、天国は近づいた。」と述べられ、予言者イザヤによりそれは「主の道を備えよ。その道筋をまつすぐにせよ。」と解説されている（マタイ伝三章2、3）。即ち、世界が有限で確実に終末に直面していること（キリストは言う、「天地は滅びるであろう。（マタイ伝二四章35）」）を自覚すれば、人はこの世界の中に絶対価値や快樂（利益）を求めても無意味であることを思い知らざるをえない（超越論・功利論の否定、ヨハネの言う「悔い改め」である）。価値や快樂はこの地上に積んでも滅び去る。それ故に、永遠・無限の価値はただこの世界の超出においてのみ創られ眞に自己のものとなる（汝ら己の為に宝を地に積むな。そこにては虫と錆とが蝕み、盗人穿ちて盗むなり。汝ら己の為に宝を天に積み。マタイ伝六章19、20）。つまりこの時、キリストが譬として述べる世界

の終り即ち自己が於て在る世界の超出が訪れ、天国即ち超出する自己自身が於て在る新しい世界が降臨する。(だから、「悔い改め」即ち「世界の有限性従つてそこに価値を求めても無意味であることの自覚」は、近づく「天国」即ち「自己超出」のために、「主の道」即ち「自己超出への道」を準備し、「その道筋」即ち「自己超出の論理」に横たわる障礙を除きまっすぐに自己超出に向かわせるための、条件なのである。) 超出せらるべき終末に面している世界とは、何であるか。「異邦人の支配者たちがその民を治め、又偉い人たちが、その民の上に権力をふるっている(マタイ伝二〇章25)」世界である。当時のローマ世界即ちキリスト自身が於て在る世界そのものである。その世界はどうすれば超出されるのか。「偉くなりたいと思う者は、仕える人となり、かしらになりたいと思う者は、しもべとならねばならない(同上26、27)」世界を創造することによつてである。即ち権力を止揚することによつてである。キリストは正にそう説かれた。そこには一点の神秘論も巢食う余地はない。

けれども、人間は宇宙よりいと小さきものだといふ常識につまづき、無限・永遠がその内に宿るとは信じかねた人々及びキリストの譽を事実そのものの表現と誤解した人々は、小さな人間が大きな世界を乗り越えうるためには、一時・有限な被造物としての世界を超えた所に在す永遠・無限・絶対・普遍の価値的存在が、その全能を以て人間を導き救ふこと、又人間がその存在を信じ自己を放棄してその教えに随順することが、必要であると考へた。問題はその神をどこに探すかである。前にも述べた通り、事の本質から言えば、小さな人間が更に自己放棄をして無に帰することにより、かえつて無限に偉大な超出者へと超出・合体・帰入を遂げるといふのは、論理的に矛盾であるから、理性によつてそれを肯定することは不可能であつて、ただ神聖感という本質的に非合理的な精神態度によつてのみそれを肯定することが可能になるのである。この線を推して行けば、神とは、この非合理的な精神態度において絶対価値・超越者と信じられる所の当の存在であり、且つその意思への盲目的随従により随従者がそれへと超

出・合体・帰入してその絶対・最高価値性に感染し自らも価値的に高められると信じる所の当の存在たる、神聖そのものである、という結論になる。このような神との神秘的合体・帰一の觀念が、フィロンのユダヤ神学やプロティノスの新プラトン主義理論における「脱我」の觀念にはかならない。プロティノスによれば、イデアのイデアたる最高イデアは、あらゆるイデアの統一としてもはや何とも限定できぬ所のすべての差別を超えて単に単一・一者としか言いようのないものであり、その意味で限定されたすべてのイデアを超越したものであり、限定されたイデアしか知りえない理性によっては知られえず、ただすべての差別を去り従って認識主体と認識対象との区別をも去り、又従って自己が自己を忘れ去り自己を失なつた時、かかる脱我の境において一者と融合するという形で直観されうるのみである。しかし、このような説は理論ではなくて理論の放棄にほかならぬから、理性すなわち「自己の行為の必然性を論理的に説明しようとする意思としての自由意思」言い換えれば「何らかの理由に基づいて行為しようとする意思としての自由意思」である所の人間は、結局の所これに満足することはできない。それ故、新プラトン主義及びその影響下に発達した原始キリスト教神学は、やがてその神聖感に基づく神との合体・帰一を論理齊合的に説明する道を求め始める。そしてその仕事は、アウグスチヌスの神人論、神にして人なるイエス・キリストの理論によつて、完成される。アウグスチヌスは、神への超出を理論的に基礎づけようとする従来の様々な試みがすべて徒勞であつたことに絶望の叫びを挙げた、プロティノスの次の言葉「かの、父と一切のよきものとのいます慕わしき本国へ逃れねばならぬ。されど舟はいづこに在りや。車はいづこに在りや。(前出。「神の國」九の「七」)を引き、いと小さき人間が自らの力で神へと超出する道の鎖されていることを示した後に、次のように説く。「この悩める魂は癒やされねばならぬ。しかし、天上を支配する永遠の清淨と、地上をはいまわる流転の汚穢とは結合されえないから、(それを結合するためには)仲介者が必要である。しかし、仲介者は仲介すべき兩対象に連

絡のある者でなければならぬ。それは天使でもなく悪魔でもなく、結ばるべき両極を一身に兼ねた者、神にして人なる者、肉となれるロゴス、イエス・キリストでなければならぬ。「神の国」九の一七」と。プラトンから暗示を得たこの理論(「饗宴」の中でソクラテスは、マンティネイアの婦人ディオティマから聞いた所として「神と死すべきものとの中間に在る」「偉大なダイモン」について次のように語っている。「それは神々へは人間からのものを、人間へは神々からのものを伝達し送りとどけます。つまり、人間からは祈願と犠牲とを、神々からはその命令と犠牲へのお返しとを。そしてその両者の中間に介在してその空隙を満たし、世界の万有を一つの結合体に行っているものです。……もともと神は人間と直接交わるのではなく……神々と人間との接触と対話はすべてこのダイモンを通じて行なわれるのです。』)は、神の受肉そのものの超合理性・神秘性を度外視するならば、まことに論理斉合的である。逆に言えば、この理論は、小さき人間の無限に偉大なる神への超出・合体・帰入という非合理・神秘をば、神の受肉というもう一つの非合理・神秘を仮定することによって解決したものである。だがそれを、非合理・神秘のすり替え手品と非難するわけにもいかない。なぜなら、この場合神は全能と仮定されており、従ってその能力の中には当然人間になる能力も含まれているはずであり、又従って現実には神が人間になったとしてもそれは何ら背理ではないから。つまり、神の受肉は、全能ならざる人間が自己を以て神を推し測る場合には、人間の眼にそして人間の眼にのみ非合理と映るが、神の全能を公理として承認してしまえば、それを承認する信仰の立場にとり全く何の非合理も持たないものとなるのである。キリスト教の通説的な理解では、神の受肉という非合理を公理として承認することこそ、キリスト教教義の根本義であるとされているので、キリスト教を攻撃・批判する人は、その公理の非合理性を非難することによってその教義全体を荒唐無稽の基礎の上に立つものとして否定し去ることができると考えるし、キリスト教を弁護する人は、逆に、その非合理性につまづくことなくこれを聖なる秘蹟として受け容れることがキリスト教信仰の根本であり、且つこの秘蹟によって神の

救いが神自身によって保障されていることこそその保障を欠く他の一切の宗教に対するキリスト教の優越性の根拠である、と主張する。しかし叙上の如く、論理的には、神が全能である以上神の受肉は何ら非合理でも神秘でも奇蹟でもないのだから、言い換えれば神の受肉は何ら公理ではなく神の全能という公理から論理的に導き出される定理にすぎないのだから、右の非難が全く当たらないのと同様に右の優越性の主張も又単なる自画自讃にすぎない。現に全能の弥陀は、その本願力によって、悪人はおろか善人も虫けらも山川草木も悉皆成仏させることを請け合っているし、必要に応じ受肉せる仏陀（釈尊もその一人である）となつて衆生を済し給うのである。それ故、真の非合理がもし在るとすれば、それは神の受肉にはなくて神の全能にこそ在るのでなければならぬ。そして事実、全能という觀念自体には矛盾が内在している。ある事をなしうるためにはその事を知っていなければならぬから、全能であるためには全智でなければならぬ（キリスト教の神も仏教の弥陀も全智全能と規定されているのはそのためである）が、全智なる者は誤りを犯しえぬから全能ではなく、誤りを犯しうる者は全智ではないから全能たりえない。全能は本来不可能事である。絶対善なる神が何故に悪人を創り給うたか、という神義論の難問は正にこの根本矛盾の現われであるから、神人論により神への超出・合体・帰入の神秘を論理的に説き明かして見せたアウグスチヌスの天才を以てしても、この根本矛盾は遂に克服不可能だったのであり（たとえば、アウグスチヌスは「悪いものは何も残らないように被造物を転化させるだけの力が神になかったのだろうか。（告白「七の六」）との自問に対し、「ある部分はある部分に適合しないため悪と思われることもあるが、その同じものは他の部分と適合する限りにおいては善であり、それ自体としてみても善いものである。（同上七の一二）」とか「まむしやうじが被造物の下位の部分に適合する限りにおいて善いものとして神により創られたのと同様）不義の人々もまたあなた（神）に似ないものとなればなるほど下位の部分に適合するようになる」のだから不義とは実在するものではなく、「至高の実在である神、あなたからそむいて、もっと低いものへと落ちてゆき、内な

る自己を投げ捨てて、外部に向かってふくれあがってゆく転倒した意志にはかならない」とか(同上七の一六) 自答しているけれども、ある部分に適合する限りにおける善がなぜそれ自体としても善であるのかは説明されず、上位の部分への適合と下位の部分への適合との区別が実在としての善悪の区別ではないのかという疑問は拭われえず、神からそむき低いものへと落ちゆき内なる自己を投げ捨て外部に向かってふくれあがる意思の転倒ということ自体が実在でないなら、それは不義を説明したことにはならず、そのこと自体が実在なら不義は実在するものとして説明されたことになるではないか、との反論を防ぎえない。)、第一部で指摘したように後世ルソーはこの点を突いて、悪を自己の自由意思に基づき自己の責任において創造する人間の、神に対する独立性を高らかに主張し、人間は本質的に悪の創造者であるからこそ、同時に悪の超出者・善の創造者として尊厳なのだ、と主張することになるのである。ともあれ右の根本的非合理を留保すれば、神人論により人間の神への超出・合体・帰一はひとまず論理斉合的に基礎づけられたことになる。こうして一見合理的なしかし本質において非合理的・神秘的な新しい型の超越論の壮大な体系が、アウグスチヌスの天才によってその基礎と大枠組みとを与えられ、以後歴代のキリスト教神学者によって発展・完成させられてゆく。その要点は、既に第一部でアウグスチヌス、トマス・アクイナスらの教学を中心にして簡明に解説したから、今はその要点が超越論の典型を如何に忠実に踏襲しているかを、指摘するにとどめよう。(一)地上世界の分裂・混乱・諸悪は神の万物創造と被造物の墮罪と神によるその救済という、神の創造の計画中に位置づけられることによって統一されて、一元的な世界を構成する。(有神論・万物一元論)(二)世界の原理は神の創造の計画そのものであり、人間の墮罪も救済もすべてこの計画の中に予定されている。(宿命論的決定論)(三)人間がこの真理に眼ざめるのは、神の救済計画に基づく恩寵の光の照明によるのであって、これ(真理への眼ざめ)には信仰と理性によるものとの二種があるが、窮極的に共通の源泉たる神に由来する。(先験論的認識論)(四)人間は信仰と理性とによって真理を認識し、神の創造計画における

自己への召命を自覚し、神の国の地上の国に対する勝利のために努力し、神の創造に参加すべきである。(召命論)

(五) 神の国は聖者と義人との集団であり、救済と永遠の祝福に予定されているが、世の終り、最後の審判によって神の国が地上の国に勝利するまでの過渡期においては、教会が地上世界における神の国の代表機関であるから、聖者・義人はその下に結集し、全人類を導き、全人類を包含する共同体を建設しなければならない。(共同体主義) この共同体を支配する根本法は、神の永遠の支配計画そのものである「永遠の法」であるが、これが被造物に反映すると「自然の法」となる。被造物だが理性的動物なる人間はこれを理性により、発見しえ、これに従うことにより社会・生命・子女を維持・扶養し善を求め悪を避け神を知って信仰に基づく全人類共同体を形成すべき義務を負う。

「人間の法」はその原理と目的を自然の法から導き出すことよってのみ法たりうる。教会の権威も法の効力も直接神意の発現たる限りにおいて認められるという意味で、同じく権威主義とは言っても、賢者や法の支配とは異なる。(神聖権威主義)

キリスト教超越論は、世界と超越者とを同一視するそれまでの幼稚・素朴な諸超越論と比べて、世界を有限・一時の存在従ってそれ自体として価値的ではありえぬものと見、人間の価値創造・生き甲斐を世界に求めず世界からの超出に見出した点で、明白にそれまでの超越論を超えて出ている。ケルケゴールが、キリスト教以外の宗教は内在宗教(神が世界への内在である宗教)であり、キリスト教のみが超越宗教である、と言ってキリスト教の優越を誇るの、この意味ではもっともである。しかし、教祖キリストが世界の超出をあくまで自己から自己自身への自己超出とし、価値(譬としての天国)を超出者たる自己自身への内在とし(第一部で、キリストにおいて神が内在の極に達した、と述べたのはこの意味であって、自己自身において超出される世界への内在(即ち他の内在宗教における内在)という意味ではない)、自己を単なる「世界から超越者への通り路」にしてしまう超越論的超出を明快に否定したのに対し、

キリスト教学はキリストが否定したことをやったのである。そしてキリスト教学をそういう方向へ導いた社会的条件は、古代的統一解体の趨勢の中で、何とか世界の安定を見出すために生活と心の両面における権力・權威の確立が焦眉の急と感ぜられたことに在る。キリストの眞の教えは権力を否定するが、自己超出を超越論的超出に置き換えさえすれば、それ以外の教えはそのままにしておいても、超越者の名によって権力・權威を正統化し聖化するのに役立つ。かくて実際にキリスト教学は、教会とローマ帝權及び封建諸権力との權威を九天の高きにまで聳え立たせたのである。これが先程、キリスト教超越論成功の一因は歴史的必然の趨勢に在った、と述べた理由である。

なお、仏教も儒教も、古代統一國家権力を基礎づける体制イデオロギーに変質してゆく過程で、いずれも教祖の教えの要たる自己超出を、超越論的超出に置き換えることにより、権力止揚論から逆に権力正統化・聖化理論への変質を達成したのである。例えば——孔子が「五ニシテ天命ヲ知ル（論語「為政」）」と言ふ場合の天命とは、「三ニシテ立ツ。四ニシテ惑ハズ。」を受け「六ニシテ耳順フ」に向けて言っている文脈からみて、積尊の「ただ生じつつある苦が生ずるのであり、滅びつつある苦が滅びるのである、と考ふるならば、その人は惑わず（惑ハズ）、疑わず（天命ヲ知り）、他人に依存しない（立ツ）ことによつて、ここに知識が彼に起こる（耳順フ）。（相応部）」と述べているのと全く同じ悟りの心境において、淡々として自己が直面し引き受ける所の、自己が置かれた状況・世界の合法的生成・消滅の実相（釈尊流に言へば緣起（因果相依）の法則に従つて、生じつつある苦が生じ滅しつゝある苦が滅するといふ、諸法（諸存在者）の実相）を指すものであり、天命を知るとはその実相の認識を指すものであつて、何ら超越論的意味合ひ、即ち超越者たる天がその世界計画に基づいて人に対して課する使命といふような意味を、含んではいない。しかるに、後世の儒学では、天命なる語は正に後のような意味にのみ専ら使用されるようになり、天子の権力は、天が天子に課した人民の撫育・教化の使命を、天子が立派に果たしうるようになり、天が天子

に授けた力として、正統化され聖化されるに至る。それと共に、天子が徳を失なった場合の革命の肯定は、孟子においては単に「殘賊ノ人ハ之ヲ一夫と謂フ。」即ちそんなやつはもう天子ではないから、誅してもよい、という超越論的意味合いなどまるでない至極あっさりした覇権否定（近頃中国が覇権反対キャンペーンをしきりにやっているが、この思想的伝統を引き継いだものである。）であるのに対し、後世の儒学では、天子が徳を失なう（王でなく覇に變質する）と天の命が彼を去って他の有徳の人に移り、そこで天の定むる世界計画に従っておのづから事が運ばれて（この場合天命とはこの世界計画をも指す。）人民の望みがおのずから今の天子を離れて新たに天命を受けた人（受命の君）に移り、かくて人民は前者を倒し後者を推して天子の位につける、という超越論的な理論づけを施される。そして「天の命が革まる」ということから、革命という言葉が生まれる。後世の儒学を通して孔孟を理解することの誤りは、神学を通してキリストを理解する誤りと同じである。同様に、進歩派部派仏教を経て大乘仏教により完成された仏陀の超越者化も、仏法の支配する王土の建設の使命を権力者に課し、その使命の遂行と引き換えに仏陀の加護を王に対して約束するものであって、例えば日本における天台・真言両密教と古代統一王権だった天皇権力との関係は、その典型である。それを通して理解された釈尊像は、カトリック教会のキリスト像以上に妖怪的である。

以上でひとまづ超越論の解説と批判とを停め、次にデモクリトス以後の功利論の展開を概観し、併せてその批判を行なうことにしよう。

ヘレニズム期に入って、エピクロスは(一)デモクリトスの原子論的多元世界観を踏襲するが、(二)その論理必然的帰結たる機械論的決定論では、前述の如く価値創造従って人間の生き甲斐が出て来ず、肝心の自説の快樂追求欲も説

明できないのを見て、アトム運動には時間的にも空間的にも不定な偶然的偏差が伴ない、この偏差が人間の自由に対する必然的条件である、という修正を施した。これはローマ時代のルクレティウスにも継承される考えであるが、偶然がいくら積み重なった所で目的必然性・論理必然性が出て来るはずもなく、この必然性が自由の本質に属するのであるから自由が出て来るはずもない。しかし、機械論的決定論者も宿命論的決定論者同様、何とかして決定論の下で人間の価値創造・生き甲斐・自由を肯定したいという切なる、いじらしい、しかし空しい願望から、偶然に自由の代え玉を務めさせるすり替え理論を、くり返しくり返し提案している。その実例を後程ブルジョア進化論（社会進化論及び生物進化論）において詳しく考察する予定であるが、今一つだけ例を挙げて、このすり替えが如何に馬鹿げたものであるかを、予め指摘しておこう。今日生物進化の原因説明では突然変異説と自然淘汰説との組み合わせ理論が最も有力である。突然変異によって生じた新形質の中で従来の形質より生存に適する形質を持った生物個体の子孫が、自然淘汰により従来の形質のままの生物個体の子孫を押し除けて繁栄するのが、進化だと説くのである。だから、進化は一見目的々に誰かの意思によって惹き起こされたものようであるが、実は単なる偶然の累積にすぎない。人間の意識作用もこのような進化のある段階で偶然に生じた脳神経系の新形質の新機能として初めて出現したのであるから、偶然の累積が創り出した機械仕掛けにすぎないのであるが、ただこの機械仕掛けのお蔭で人間は、生存競争で他の諸生物種を圧倒して今日のように繁殖することを彼に可能ならしめた所の、新しい行動能力を持つに至ったのである。その結果がわかった上で改めてその原因を眺めなおすと、その原因たる意識作用は最初からその結果を目的として作動していたように見える。しかるに意識作用は、それが現に作動している時に、想像の仕組みによりその結果を先取りして自己の内に取り込み、現在の肉体の行動機構をその取り込まれた（想像された）結果と因果的に結合してその結果に対する原因となる形で作動させる仕掛けである。意識におい

て行動と因果的に結合する形で先取りされた(想像された)結果が目的であるから、意識自身においては結果は目的として意識されている(意識の機能の要素となつてゐる)のである。實際の突然変異説はそこまでいねいに論理的説明を試みてはいないが、私が代わつて説明すれば、大体かような筋道なら、一応もつともらしく、偶然に生じた意識作用の機械仕掛が如何にして主観的には自己を目的・自由意思の機能として意識しうるかを、説明できそうである。しかしこの説明に対し、根本的には次のような反論が可能である。即ち——原因とか目的とかの観念は物質的事実そのものの要素ではなく、物質的事実に対して加えられる意味づけの要素である。ところがこの説明によると、意識作用という物質的事実そのものの要素として、先取りされた原因とか目的とかの観念が、初めから意識作用の中に存在しているとされる。つまり、初めに意識を純然たる物質的事実のメカニズムであると規定しておきながら、後から先取りされた原因とか目的とかの非物質的観念を気づかぬようにすべり込ませるといふ、一種のごまかし、トリック・手品を使つてゐる。これは、先にデモクリトスの典型について指摘した功利論の致命的欠陥、「機械論的決定論による限り自由・価値従つて目的意識は出て来る余地がなく、どうしても欲しければ他から導入する以外に手がない。」ということの現われである。決定論を少しゆるめて偶然の介入を認めることは、決定論の決定性を常には一〇〇パーセントとせず量的な幅を持たせるだけの話だから、決定論の範囲内でやれることで、その放棄でも修正でもない。従つて偶然の介入を認めたところで、自由・価値・目的意識は決して出て来ないから、結局どこかでこつそり他から持ち込むよりほかに手がないのである。しかしそう開きなおつて反論するまでもなく、突然変異説の前提そのものからは、正しく演繹する限り生物が進化するといふ結論は出て来ない。なぜなら——最初に偶然発生した一個ないし数個の単細胞生物が細胞分裂をくり返して殖えてゆく間に一体どのくらいの頻度で全く無方向的な突然変異を偶然に起こしたならば、それによつて形成された新形質がその都度適者生存とい

う選別原理によってふるいにかけれ極く一部しか生き残れぬ厳しい条件の下で、たかだか十数億年の間に、新形質が陸統として登場し従来^の形質を押しつけて勝利し、今日見るような殆ど無数の種に属する個体それぞれの微妙極まりない生体機構及び種相互間の整然たる相互依存関係に基づく真に芸術的とも言うべき統一秩序を持った全動植物の生態系を、全く偶然に、創り出しうると言うのであろうか。原始単細胞生物のただ一種類の遺伝子が、どういふ偶然の変異のくり返しによって、例えば今日の人間に見られるような複雑精妙な生体機構を組み立てるための完全な手配書である、無数の多様な指令の或る定まった順列組合わせを創り出したのであろうか。確率的にそれは不可能である。そんなことが出来るくらいなら、猿にでたらめにタイプライターのキーを叩かせれば、間違はなく、全く偶然に、陸統として最高の戯曲・小説・詩歌が創り出されるであらうに。要するに突然変異説は、一方で偶然的結果の発生という觀念に全面的に依りかかりつつ、他方で偶然的結果の発生確率に関する数学的理論を全く無視することによって、望む結論を恣意的に導き出す所の、擬似科学的形而上学にすぎない。(三)認識に関しては、デモクリトスが「アトムと空虚とこそが真存在で感覚と理性的認識とはその模写にすぎぬ」とした上で、「理性の原子の方が感官のそれよりも微細精密であるから、より正しい認識を与える。」としたのに対し、エピクロスは、「^{アイレシス}感覚こそ人間が持つ事実そのものであり真理そのものであって、誤りはすべて感覚所与の誤った解釈から生じる。アトムと空虚との觀念は感覚所与のものではないから確証はないが、ただ感覚によって不存在を証明されぬ限り仮説として真であると認められる。」として、後のバークリ、ヒュームの先蹤を開き、経験論を一層純粋なものにした。従って論理的思考は帰納的一般化の方法によるべきで、普遍的觀念も諸感覚の比較総合によって生じる、とした。但し、かように純粹化してみると、経験論にはおのづから、ルソー、カントの理性の先験的能力による經驗的所与の統一的構成の理論に帰着すべき必然性の存することが、看取される。後にルソーが指摘したように、諸感

覚を比較総合して普遍的知識（エピクロスはこれを「先取観念」^{プロレシス}と呼ぶ。）に統一する能力は、どうひねくつても
 感覚所与そのものの中からは出て来ないからである。「感覚こそが、そして感覚のみが、人間の持つている唯一の
 事実だ。」ということとは、「有限の諸感覚所与の集合である有限の感覚的世界は、本質的本来的に自己が於て在る所
 の状況世界そのものである。」ということにはかならず、それ故に「諸感覚の比較総合による統一を通じてする
 普遍的知識の形成」とは、「過去体験の参照による未来の可能性の選択のために、諸体験の論理必然性に基づく統
 一によって形成される意味連関に、未来の諸可能性を結びつけて、その意味と価値とを認識し、それに基づいてそ
 の諸可能性の一つを目的として選択する、という形で行なう所の、その過去体験及び未来の可能性としての状況世界
 の乗り超え、即ち自己超出」の一要素たる、「統一的意味連関の形成」にほかならない。手短かに言えば、感
 覚を超出しなければ高次の認識を形成しえないが、同時に、感覚に基づくのでなければ高次の認識を形成しえな
 い、ということである。この命題の後半を切り捨てて前半だけに一面化したのが超越論の先驗的認識論であり、前
 半を切り捨てて後半だけに一面化したのが功利論の経験論的認識論である。四功利論には神の坐る場所はないはず
 であるが、常識との摩擦をおもんばかってエピクロスは妥協し、神々は存在しないわけではないが中間的宇宙に自
 足の生を楽しんでおり、別宇宙に住む人間とは接触がなく、人間に賞罰を与えることなく人間の禍福にも関係がな
 い、とする。しかし、人間と全く接触を持たなければ感覚所与との結びつきもないわけであるから、エピクロスの
 認識論からすれば神の観念は仮説としてすら成り立つ余地はないはずである。故に有神論者がかかる妥協を認め
 ず、しばしばエピクロスの学派に迫害を加え、ローマ時代に入って超越論に支持を求める権力者はこの学派を危険
 思想視した。(四)常識との妥協は、エピクロスの快樂主義が、貪欲・野心に陥りがちな動的快樂よりも、不快・苦か
 ら解放された心の静安（アタラクシア）である静的快樂を上位に置いたことと、関係がある。自然的で必然的な欲

望の充足のみが静的快楽であり、それ以上の欲望充足には必ず不快・苦が伴なう、と彼は言う。それ故、常識や権力との摩擦・対立は苦を招くから避けるべきだ、という結論になる。しかし、快楽には、価値創造・自己超出における如き普遍妥当的な実践原理・価値基準、即ち「より高次な目的措定の意味連関(真・善・美)を形成せよ」これを善について言えば「自他全人格の尊厳性を保全し拡充せよ」というようなものは、全く存在しない。快楽はもととその個人限りのものである。なぜなら、各個人は別々のアトム of 結合体であり、各個人の快楽は別々のアトムの結合態様にすぎないから、人毎に彼の快楽である所のアトムの結合の仕方は違っているはずだから。そうだとすれば、「静的快楽の方が動的快楽よりも一層快い・楽しい」というのは、エピクロスの快楽がそうだというに過ぎず、「例え苦が伴なおうと動的快楽の方がいい」という人が居ても、一向に不思議ではない。否、居ない方がおかしい。これが功利論道徳の致命的欠陥であって、各個人が社会生活の場で各自違ふ必然的に対立する快楽を追求すれば、出て来る結果は万人の万人に対する闘争だけであり、社会秩序は、利害打算に基づく合従連衡の結果、強いグループが弱いグループ及びどのグループからも落ちこぼれた個人を、自分たちの快楽のために最も効率よく利用するために、相手にも少々の必要最低限度の快楽を与えて、相手に「不満だが抗うよりは得だ」と思わせて、自分たちの意思に服従させる、という形で成立するしかない。快楽のためなら真・善・美も人格の尊厳性もどうなるかと知ったことではなくなってしまう。「いやそうはならない、真・善・美や人格の尊厳性が犯されるのは誰にとっても最大の不快だから、犯せば反抗を受けて秩序が保たれず、効率のよい支配・搾取ができず、功利主義道徳に反する結果となる。」と反論するかもしれないが、真・善・美は普遍妥当的価値だから、それを犯されることが最大の不快なら、犯す人自身にとっても最大の不快のほゞであり、又人格の尊厳は各個人の自己超出が独自・個性的でかけがえがないという意味で絶対的な価値の創造であることに基づくから、自己の人格の尊厳性を自覚し従ってそれ

を犯されることを最大の不快と感じる人は、当然に他人の人格の尊厳性を犯すことをも最大の不快と感じるはずである。それ故彼は、いついかなる場合にも、たった一つの真善美及びたった一人の人格の尊厳を犯すことによってたとえ天下万民を幸福にすることができようとも、決してそれを犯すことにはないのである。だから、この立場からは、階級支配・搾取が容認されるはずはなく——階級支配・搾取は本質的に、他人を自己の快楽の手段とするために他人と自己との対等性を侵害するという二重の人格侵害性を持つから、たとえ相手が満足でも、強く望もうとも、不正である——、その容認を前提として「支配・搾取の効率上、真・善・美及び人格の尊厳性を大切にしたい方が得な範囲と程度において、そうすべきだ。」とする理論が肯定されるはずもない。(b)エピクロスは平静無礙フランクレスを最高の快楽とするので、これを妨げる「日常的私事」や「国事の牢獄」から遁れた簡素な生活を理想とする所の、一種の個人主義をとる。アレクサンドロス没後の不安定な社会での一種の処世訓とすればよくわかるが、その結果世渡のための知慧、実践知たる「思慮」フランクレスが、真理の認識、愛知フレイクワイよりも上位に置かれるに至る。これは思想の衰弱である。

ローマ時代と中世とは、前述の如く超越論が歓迎される社会史的必然の傾向に在ったから、功利論は大勢としては影をひそめてしまった。しかし、キリスト教は超越論の完成形態であると同時に、それまでの諸超越論(素朴超越論)に比較すると、個人のそれ自身としての存在性を強く認める傾向があり、それとの関連で個体主義・唯名論という功利論的な方向へ赴く内的必然性も持っていた。なぜなら——素朴超越論は世界をそのまま超越者と見なし、従って人間を世界の展開の一樣相にすぎずそれ自身の存在性を持たぬもの、少なくともはつきりとは持たぬものと考えるが、キリスト教では、神は人間と共に世界をも超越した存在で、人間と共に世界を創造したのであるから、神の存在性は人間及び世界の存在性とは異質の、後者より高次な存在性であり、他方人間及び世界は神の創造

によってその存在性を付与せられたものであるから、その存在性は神のそれより低次のものではあっても、あくまでそれ自身としての存在性であって、素朴实在論の如く神と同一視される世界の存在性の中に混同・解消さるべきものではない(アウグスチヌスは言う、「神の下に在る他のものは、完全な意味で存在しているのではなく、全然存在しないわけでもない。確かに存在している、なぜならそれらのものは神によって在るのだから。にもかかわらず存在しない、なぜならそれらは神が在るのと同じものではないから。」「告白」七卷一章)。そう解さないと、神の人間・天地創造も人間の墮在も神の人間救済も神の創造への人間の参加も、要するに神の世界計画そのものが、無意味になってしまう(原始宗教の神は、デュルケームが喝破したように(「宗教生活の原初的形態」)社会そのものを超越者に見立てた素朴超越論的神で、社会成員一人一人の救済でなく社会全体の存続発展を司るから、社会そのものが实在すれば社会成員一人一人の存在はどうでもよいが、キリスト教の神は各個人の救い即ち超越論的超出のために各個人の魂と一対一で対話する神であるから、肝心の対話の相手が本当に存在してくれないと困るのである)。神は、実現できもしない計画を楽しんでいる夢想家になってしまう。否、人間自身にとってそれ以上に大変なことには、自己が現にここに居り、神の觀念も自己の心の中にこそ在る(デカルトは正にそのことを論拠にして神の存在を証明した。〔「方法序説」四、「省察」三、「哲学の原理」一〕)というのに、その肝心の自己が本当は存在しないことになってしまう。素朴超越論では、人間の存在性はたとえそれ自身としての存在性ではないにせよ、超越者・世界の存在性と一緒に存在することができた。しかしキリスト教超越論では、世界と人間との存在性は神のそれとは別個であるから、もしそれがそれ自身として存在できないとすれば、もはや如何なる意味でも存在することは出来ない仕掛けになっているのだ。それ故、キリスト教超越論では、神と共に天地万物と各個人とがそれぞれにそれ自身としての存在性を絶対を持っていてくれないと困るのである。この意味で、個人としての人間のそれ自身としての存在性は、聖人たちの教えを別にすれば、思想上

(儒教及び仏教の超越論ともども)キリスト教超越論によって初めて基礎づけられた、と言ってよい。功利論も人間を単なる原子の離合集散の一種態としか見ないのだから、真に存在するものは原子であって、人間ではないのである。もっとも、キリスト教(及び儒・仏両教)超越論は、教祖(たち)が徹底した自己への沈潜によって自覚した自己の主体的存在性即ち自己超出の真相「自己が自己を超出して自己自身となる」の前半をそのまま守って、後半を「超越者に参入・合一する」と書き変えたものであるから、個人の主体的存在性の半分は伝えているわけで、従ってその意味で不完全ながら個人のそれ自身としての存在性を伝えているのは当然であり、その思想的功績は、いわば教祖(たち)の七光りの賜物にすぎず、別段その超越論自体が優れていたためではない。それどころか、超越論たること自体は、せっかく教祖(たち)が発見してくれた個人人格の真の「主体性・独立性・個性・尊厳性」を再び稀薄化し相対化し曖昧化して、単に「それ自身としての存在性」即ち「個性性」にすぎないものにしてしまった点において、罪を犯したとさえ言えるであろう。しかし又、歴史の皮肉と言うべきか、この罪を犯したことから、キリスト教学は、後に近代自然科学の基礎理念の確立に対して一つの重要な貢献をすることになる所の、ある理論の出発点になった。即ち——個人の存在性を単に個性性としてののみ把握するのなら、神の創り給うた個物にも同じ個性性は認められるはずだから、人の存在性と物の存在性とを区別して論じる必要はなく、単に被造物の存在性一般として論じればよい。かくてキリスト教学においては、個人としての人間のそれ自身としての存在性(個性性)の研究と並んで、自然界の個物のそれ自身としての存在性の研究が、「神の被造物のそれ自身としての存在性を知るとは神の創造の御業を知って神を讃仰し創造を完成することである。」という論理に基づいて、推進されることになる。そこでまず登場したのが、思想上普遍論争の名で知られる唯名論対実念論の対決である。この論争は、初めは実念論の圧倒的優勢のうちに推移するが、次第に唯名論が勢を持つに至る。しかるに唯名論は、人

間の個体的存在性と共に物の個体的存在性を真実の存在性とみなすと同時に、個体的存在性のみが真実の存在性であつて、種・類の如き普遍はそれ自身としての存在性を持たぬとして、個人及び個物の存在としての第一義性を主張し、かくて一方において近代個人主義的功利論の源流となると同時に、他方で個物の運動の総体として自然界を記述する近代物理学に基礎的觀念を呈供することとなつた。以下この観点から、キリスト教学以降の功利論の運命を語らう。

初期唯名論の代表選手はロスケリヌスであるが三位一体論に対してまで唯名論を適用して三神論を主張し、この三者においては精神だけが共通の普遍として在り、神という語があるだけで実体は別個の三神である、と言つたためにソワソンの公会議で撤回を強いられ、唯名論は公式には禁圧された形になつた。しかし同時代のアペラルドゥスは唯名論を公認の実念論と折衷し、普遍を示す語はなるほど思惟の産物だが単なる音ではなく、實在の個々物をその共通性質に着目して一括するものだ、この意味で普遍は個物のうちに在る、とした。この点でも彼は近代を先取りした天才である。彼の個体重視の思想はドゥンス・スコツスの個体化原理論に受け継がれる。トマス・アクイナスは普遍重視の公認教条に忠実に、人類という普遍が存在すると同時になぜ多数の個体たる個人が存在するかの理由を各個人の質料に求め、量的差異をとらうるという質料の能力が個性化の可能性を与え、同一の形相が個別的事実として種々なる場合に現実化しうる可能性を提供する、とした。即ち、個人差を時間・空間の量的差異と見た。これに対してスコツスは個体化原理を形相に求め、ソクラテスの形相は「人間」プラス「ソクラテスであること」だ、とした。即ち「ソクラテスのソクラテスたる所以」「ソクラテスの個性」がソクラテスを他の個人から分かつのである。自己超出の超越論的把握により一旦脱落した「独自個性的でかけがえのない価値創造性としての個性」の復活であり、聖人以後見失なわれていた真の自己の近世近代における再発見のさきがけである。スコツスに

一世代遅れて唯名論の闘將オッカムのウイリアムが現われる。彼はアベラルドゥスの折衷を斥けて、普遍はそれ自身としてはもちろん個物の中にも存在しないとす。普遍が現実在でなければ個体化原理も必要でないとして、スコッスにすら反対する。従つて彼によれば、唯一の眞の認識は個物の認識であり、それ以外は二次的認識である。普遍は後者の対象で、多数の同種の個物を一緒に考え、共通の名辞で表わすときのみ、思惟の中に在る。即ち普遍は名辞であり、形而上的存在ならぬ只の論理的存在にすぎない。いわば火を示す煙、様々の商品を代表する貨幣のようなものである。かように人間の理性は個物しか認識しえぬから、神の存在や意思は理性では証明されず、信仰の領域に属する。信仰の領域と理性の領域とは確然として区別さるべきである。この主張は、「神は人間宇宙と関係なき中間宇宙に住む」というエピクロス理論への回帰であると同時に、直接見られる個物即ち実証的事物の經驗知を唯一の理性的認識とする点において、これより先リンカンのロバート（綽名「頭でつかち」）及びその弟子で忠実な祖述者ロジャー・ベイコンによつて唱導された經驗論的認識論の実験的方法と同じ方向を志向している。

こうして唯名論によつて地ならしされた土壤の上に、近世近代功利論と実証自然科学との建設が、一四世紀前半に開始される。まず、オッカムと同世代のバリのオートルクルのニコラスは、オッカムから出発してデモクリトス的な原子論的自然観を展開し、世界原因としての神を否定し、世界についての知識からは神を知りえないとした。この不可知論は物にも及び、感覺所与以外の原因・実体などの概念はすべて不可知とされる。スコラ学のヒュームと称せられる所以である。同時に近代実証自然科学特に物理学の基礎觀念及び方法論の具体的建設が、トマス・ブラドワードインを中心とするオックスフォード学派及びジャン・ビュリダンを中心としニコル・オレームを圧巻とするパリ学派によつて推進されるが、これを説明するには、その思想史的前提となつたパリ司教エティエンヌ・タンピエによるアリストテレス主義の異端断罪（一二七七年）に触れなければならない。

スコラ学において久しく權威をほしのままにしてきたアリストテレスの理論は、既に説明した如くキリスト教超越論と矛盾する多くの要素を抱えている。特に、世界の永遠性思想は神による世界の創造・終末観と、個人のそれ自体の存在性の否定従つて靈魂の否定はその肯定と、真向から衝突する。トマス・アクイナスによつて最高最大の結果を見たアリストテレスの受容は、それ故一面危険な風潮に乗つたものとして警戒され、トマスの死後三年にして、二一九の譴責命題から成るタンピエの異端断罪を招き寄せる。その中にはトマスの唱えた命題が二〇も含まれていた。これによつてアリストテレスの權威が公然と否定されたことは、かの質料と形相の觀念によつて人間の行為のみか自然をも説明するという、従来の自然認識の金科玉条とされたパターンを突き崩す端緒となつた。このパターンは、二重の意味で客観的な自然法則の認識を妨げるものであつた。第一に、このパターンは世界を目的論的に説明するものであるから、大工が家を建てるといふような人間の行為の説明には適するが、人間の行為即ち自己超出の全貌ではなくて、それが於て在る所の世界それ自体の説明に適用する時は、全く荒唐無稽の譚とならざるをえない。第二に、このパターンは事物を質料と形相との結合として定性的に説明するもので、個物と個物との相互關係として定量的に記述すること従つてその關係の一般的规定として自然法則を客観的に認識することを、不可能にする。個物を世界の一樣相としてしか認めないアリストテレスの体系では、個物の認識において重要なのは一元世界における個物の位置づけだけであるから、質料と形相との位階ヒエラルヒーのどこかに個物を位置づけ終ればそれで十分であつた。しかし個物のそれ自身としての存在、しかも神の存在とも人間の存在とも明確に区別された所の、その意味で又その限りで自律的な法則を持つはずの存在を認識するためには、これでは駄目である。現に最大のアリストテレス主義者トマス自身でさえこう言っている。「いかなる被造物もその自然的結果をつくり出すことに能動的な役割を持っていない、と考える或る人々は誤りに陥っている。……もし被造物がその結果の産出に何らの能動的

役割も果たしていないとすれば、被造物の完全性から多くのものが引き去られることになる。この立場は神の力を引き去ることである。……それ故自然の諸物からそれ自身の作用フレイオネ・プロクリエを引き去る人々は神の善性をも奪うものである。

〔異教徒論駁大全（護教大全）Ⅱ―69〕故にこの論理を推し進めれば、キリスト教学は自然の自律法則を追求すべきであり、そのためにはアリストテレスの質料と形相による説明方法を捨て、功利論的な個体論的自然観に基づき個物の相互関係の定量的法則を見出す方法を創り出さなければならない、という結論になる。アリストテレスの教条の断罪によってアリストテレスの自然学とその方法との權威が崩れんとする勢に乗じて、オックスフォード学派とパリ学派とは、それぞれ異なる二つの方向からこの新しい方法の創造を試みた。

オックスフォード学派の仕事は、アリストテレス運動論の数学的定式化をやってみて、その結果を批判的に吟味した上で、自らが正しいとする運動の定式化を試みることであった（定式化の実際は伊東俊太郎「近代科学の源流」二六〇頁以下参照）。その結果アリストテレス運動論のでたらめさを証明することはできたが、この学派の興味は、専ら、速度・動力・抵抗など運動を記述するためにアリストテレスが用いた概念を変数と置き、その相互間の関数的関係を調べることに及びその計算そのものに在って、これを実験や観察の結果と結びつけたり、又変数の実際の測定値を出したりすることには、全く関心がなく、更にアリストテレス運動論の基礎となった質料と形相による自然記述方法そのものへの反省・批判を欠いていたため、運動に関する諸概念のように知覚可能で量化できるものならともかく、愛や恩寵や罪などの抽象概念まで強度（内包量）を持つものとして量化して、数学的定式化を倫理学や神学の領域にまで推し及ぼす、という欠陥があった。しかしともかく、従来質的と考えられて来た力・速度・熱などの知覚可能な現象を空間・時間同様量化し、その間の数学的関係を定式化するという方法を発案し試みた点で、近代物理学の一先駆となった。これに対してパリ学派は、アリストテレス運動論の基本観念、基本原理そのものの難点を

指摘してそれを超え出るべく「インペトゥス」理論を提唱し、直接ガリレイ、ニュートンの近代力学への途を準備した(理論の詳細は伊東、前掲二七〇頁以下)。インペトゥスは今日言う所の運動量(動量×時間)に、その恒久性は今日言う所の慣性原理に相当する(例えばアリストテレスによれば、物体はそれに力が働いている間だけ運動し、力が働かなくなれば停止する。それなら、物を投げても手から離れた途端ポトリと落ちるはずだ。この反論に対しアリストテレスは、物の前方に在る空氣が物の運動に押されて反転し物の後にまわって物を後から押すので、運動が持続するのだと、苦しい答弁をしている。ピュリダンは、物体が力を受けることによって獲得したインペトゥスは、力を受けなくなっても保持されるとして、その困難を解決したのである)。ピュリダンはまずこの概念を確定した上で、次にこれと重さとの合算により加速度運動を説明し、サクソニアのアルベルトは二つのインペトゥスの合成による投射体の運動を論じ、オレムはこれらの理論にオックスフォード学派の数学的定式化の方式を結びつけて一般に質を量化する基本方法を論じ、特に運動量と時間の関数関係を直交座標によって表わすことを創案して、後にガリレイの「新科学論議」の方法的の中核をなす力学問題の幾何学的取扱と同時に、デカルトが創始し数学史上古今最大の功績とされる解析幾何学の先蹤をなした。かくてパリ学派によって、自然認識の手順としてまず、一個の物体の運動を他の物体との相互関係から成る全体の系から完全に切り離し孤立させることにより、その状態を時間的に不変の恒常的量として規定した上で——つまりまず、全体から切り離した個物に一義的な量的規定を与えた上で——、次にそれら規定の複数を結合させて、全体をそれらの複合として示し且つそれを数学的・幾何学的に処理するという、後にガリレイ、ニュートンによって完成される原子論的・機械論的自然像の数学的・幾何学的記述が、開発されたのである。これに、グロステスト、ベニコ、オッカムのの、先述せる感覚主義的な経験論的認識論に基づく実験的方法を結合すれば、ガリレイ、ニュートンへの道は正に一直線である。事実インペトゥス理論はその後多くの人々によって継承発展せしめられ、一五世紀

には殆どあらゆるスコラ学者の間に認められ、一六世紀にはアリストテレスの理論を完全に締め出してこれに代わる理論として受け容れられ、ブルーノ、テレージオらの哲学者、レオナルド・ダ・ヴィンチ、ベネデッティらの自然科学者の理論と実験・観察とを導き、かくてそれらの遺産をそっくり元手として、ガリレイ、デカルト、ニュートンらの名優による一七世紀近代物理学の燦爛たる幕が切つて落とされる。近代物理学の方法の叙上の如き本質を最も端的明快に示すものは、恐らくニュートンが自己の自然認識の数学的定式化の手段として創始した微分積分学であつて、オレムが創案した加速度運動の座標による表現に厳密な数学的定式化を施したものであり、その方法の骨子は、全体を最小単位の個物（数学的には極限）に分割してそれに一義的な量的規定を与えた上で（微分）、再びこれを結合することにより（積分）、全体を数学的・幾何学的に再構成することである。このような基本的方法による自然の探究は、自然を限りなく微小な単位個体に分割することを目指して分子、原子、そして遂に素粒子にまで辿りつくが、奇しくも功利論の出発点となつたデモクリトスの命名と同じアトムの段階を超えた瞬間に、原子論と機械論的決定論との結合より成る功利論の世界像は破綻して、個物の最小単位たる素粒子を、一種超越論的な一元的物質世界たる素粒子場が、各々独立の存在としてでなく、一種の世界計画たる素粒子場方程式に従う素粒子場全体の時間的展開における一変数即ち一樣相として含む所の、一種超越論的な世界像を提示するに至る。しかし更に詳細・厳密に考察すると、この新世界像は決してただ超越論的のみにみ把えるべきではなく、世界法則自体の中に素粒子個体及びその質量・電気素量・角運動量（スピン）などの単位物理量という個体化原理を保持している。ことによつて、同時に功利論的な性格をも維持し、更にエネルギー素量（プランク定数）及び光速速度（相互作用伝播速度の限界）の如き世界の有限化原理（無限小及び無限大禁止原理）を併せ持つことによつて、世界の有限性従つて被超出性を明らかに示している。このことによつて、現代理論物理学が提示する世界像は、超越論的及び功利論

的世界像を弁証法的に統一する自己超出論の世界像と合致し、その実証的裏付けとなるのであるが、この点は第三章で詳説する。

さて右の事実は、要するに、世界像をあまり極端に功利論の方向へ一面化すると、破綻を来たして超越論的世界像を導入せざるをえなくなり、その結果両者を弁証法的に統一する自己超出論的世界像に還帰すること、を示すものであるが、逆に超越論的方向への極端な一面化も同じ結果に終ることを、先程来述べて来たキリスト教学の歴史が教えているわけである。キリスト教学はキリストの眞の教えたる自己超出論、人格の尊厳性・一般意思論を一面化することによって超越論の完成形態となつたわけであるが、その結果かえつて個体の現実存在性の強調により最も純粹蔽密な原子論・機械論的決定論・経験論的認識論への道を拓くに至つた。眞の総合的理論(孔子の中庸、釈尊の中。「あらゆるものが有る、と言うならば、これは一つの極端説である。あらゆるものが無い、と言うならば、これも第二の極端説である。人格を完成した人は、この両極端説に近づかないで、中によって法を説くのである。〔相応部〕」)第一の極端説は原子論的多元論、第二の極端説は超越論的な万物一元論に相当するであろう。)をどちらかに一面化すれば、必ずそのいわば陰面として、もう一つの面が浮かび上がるからである。そこでこの矛盾を自己超出論において止揚すべき思想的必然が生じ、第一部で論じた如くルソー、カントらが超越論と功利論とのほゞまで苦闘した諸先人の成果を継いでまず止揚への先鞭をつけ、一九世紀二〇世紀の諸家がそのあとを襲つて試行錯誤をくり返し、その努力の遺産を相續して現にこの論文が書かれているのである。しかし、その話に入る前にその準備として、キリスト教学の胎内に孕まれ近世に生み落とされた功利論の鬼子のもう一つの鬼面、即ち自然界のみならず人間界にまで個体主義・原子論・機械論的決定論・経験論的認識論を適用した理論の代表として、又功利論の最も総合的網羅的で論理的に精緻且つ一貫した最大最高最美の体系として、近世思想史上の眞のレヴァイアサンたるホブズの理論を考察しよう。

ホッブスの思想は、ガリレイ理論の人間観・社会観への忠実な適用である。現に彼は一六三六年イタリアにガリレイを訪ね、帰国に先立って「運動についての一般理論により感覚を説明する」幾何学的論文を書いたが、これこそ彼の全体系の出発点をなすものであった。彼は言う（以下「リヴァイアサン」より引用）、「感覚の原因は外的物体即ち対象である。」「感覚しうるすべての性質は……私たちの諸器官をさまざまに圧迫するそれと同数の物質の運動にはかならない。」「この圧迫が神経その他体内の筋や膜を媒介にして内部に伝えられ、脳髓や心臓に至る」と「これを何とか解放しようとする抵抗ないしは反対圧力、或いは心の努力が生じる。そしてこの努力は「外部に向かつて」いるために何か外的なものであるようにみえる。そしてそのように「見えること」即ちこの『想像』が感覚と呼ばれる。」慣性の法則により、感覚なる運動は阻止されない限り永続する。阻止されても一挙にでなく時間をかけて減衰する。「衰えゆく感覚」が「イマジネーション」即ち「記憶」である。「多量の或いは多くのことがらについての記憶は『経験』と呼ばれる。」「イマジネーションの『継起』……とは、ある一つの思考が他の思考に引き続いて起こることである。」「この継起も「既に私たちの感覚中に同じような経験がなければ起こりえない。」「『未来』とは過去の行為の結果を現在の行為に適用した心の仮想にすぎない。」「予見（深慮、知恵）とは「過去の経験から収斂された未来への推定である。」「従って、感覚、思考、思考の連続のほかに人間の心の動きはない。」と。以上まことに徹底した経験論であるが、それでは経験できぬ無限や神はどうなるのであろうか。ベンサムは答えて言う、「私たちが想像するものはすべて『有限の』ものである。従って、私たちが『無限の』と呼ぶような観念や概念は存在しない。」人は誰も無限の広さ、速さ、時間、強さ、力などのイメージを心に描きえない。「私たちが或るものは無限だというとき、それは単にそのものの終りや限界を考えることができないと言うにすぎない。即ちそのものの概念ではなく、私たち自身の無能力の概念を言っているのである。」と。

この答えは、一面で正しく一面で誤っている。広さ、速さ、時間、強さ、力のようなこの世界の量そのものが有限でありえないと言うのは、本論で既に論じられた如く正しい。しかし、無限を定義して「ものの終りや限界を考へることができない」という無能力の概念」だと言うのはホッブスの自己矛盾である。彼によれば、「或る物体が静止しているとき、何か他のものがそれを動かさない限り、それが永久に静止しているであろう」ということは、何人も疑わない真理である。「物体はひとたび運動を始めると、(阻止されぬ限り)永遠に運動し続ける。」(傍点筆者)では一体ホッブスは永遠即ち無限の時間という観念をどこから得たのだろうか。それともこの「永遠に」とは単に静止しているものが動き出したり運動しているものが停まったりすることを「本当はありうることも知れないが我々の能力では考ええない」という無能力の概念にすぎないのだろうか。それならどうしてそれが「何人も疑わない」即ち絶対の「真理」であると断定できるのだろうか。彼の信奉するガリレイ先生の運動力学の大前提たる慣性の法則が、本当は真理か否かわからない所の、単に偽りであることが人間の能力ではわからないというだけの、擬似真理にすぎない、とも言うのだろうか。それならば、この擬似真理を大前提とする彼の全理論体系も又擬似真理でしかないことになるが、ホップス先生、それでいいの？ 私が見る所、既に述べた「自由・価値・目的・生き甲斐がどこからも出てこない。外からこっそり導入せざるをえない。」という欠陥と並んで、功利論のもう一つの致命的欠陥がここに在る。キリスト教学の個物は神の創造物であるから、その存在に始めと終りが在って不思議はないけれど、功利論の個物はそのみが絶対・窮極の眞実存在であるから、その存在は永遠でないと困る。個物の存在しないことが在りうるとすれば、少なくともその個物の存在しない時、が存在するはずであるから、個物は絶対・窮極の眞実存在ではないことになる。絶対空間(デモクリトスの言う、空虚)、質量・エネルギー保存則、慣性(個物それ自身は常に自己同一即ち同一状態(運動力学では同一運動——静止を含む——状態)であること)の法則など、近代物理学

(古典物理学)の基礎観念、根本原理は、実はこの功利論的信条の告白にほかならない。(それ故、先述の如く現代物理学が功利論的世界像を乗り越えたのと同時に、これらの基礎観念、根本原理も乗り越えられたのである。今日の定説では、宇宙は百ないし百数十億年前に無より生じたもので、いづれ無に帰するはずである。絶対空間の観念は特殊相対性理論によって破られ、慣性の法則は波動・量子力学によって失効した。質量・エネルギー保存則も弱い相互作用の場では、パリティ保存則の失効と考え合わせ、破られていると思われる。これらの点の詳細は第三章で述べる。)それ故功利論は、「永遠・無限の観念を先験的に知っている。」という大前提の上に構築されているのである。にもかかわらず、功利論は原子論・機械論的決定論の必然的帰結として経験論的認識論をとらざるをえない。経験論をとれば「永遠・無限はこれを知りえない」という結論になる。何となれば、何人も物質が永遠に存在するのを最後まで見届けた人はいないし(見届ければ永遠には存在しなかったことになる。)、静止している物体が永遠に静止し続け運動している物体が永遠に運動し続けるのを見届けた人もいないから。これは功利論にとって避けえない自己矛盾である。この間に処して功利論者は、矛盾する両命題のいづれかに操立てをして他を否定するしかない。ホッブスは経験論に操立てして原子論・機械論的決定論の大前提を袖にしたが、どっちみち自己矛盾なのだからその逆でも一向差し支えない。現にホッブスと並ぶ経験論の大立者ロックは、ホッブスとは逆に、事もあろうに経験論的認識論の聖典「人間悟性論」の中で、永遠・無限の先験知に義理立てして、現に自分が経験論的認識論を力説中であることを忘れてしまっている。曰く、「……時間の尺度、言い換えれば持続のきまった長さの観念を、心の中でいくらでも好きなだけ反復でき、私たちは、真実には何も存続もししくは存在しない持続を想像するようになることができ……時間の或る長さの観念を私たち自身の考えの中でいくらでも好きなだけ反復でき、足すことができ、数の終りに到達できないのと全く同じように、この足すことの終りに決して到達せず、いつも足せるので、これで私たちは、いつも必ず存

在していたのでなければならぬ無限な存在者の永遠だけでなく、私たちの靈魂の未来永遠の持続のような永遠の観念を得る。」(二巻一四章。傍点筆者) お尋ねしますがロック先生、一体あなたはいつどこでどうやって「いくらでも好きなだけ反覆できる」こと、「数の終りに到達できない」こと、「足すことの終りに決して到達せずいつも足せる」ことを経験なさったのですか。あなたは実際に何回反覆し、幾つまで数を教え、どの大きさまで足してご覧になったのですか。実際にはたったそれくらいの乏しい経験から、どうして、「いくらでも」反覆できる「いつも足せる」。「どんなに反覆しても何度足してもそれ以上に反覆でき足すことができ決して終りにはならない」と断定できるのですか。何か経験以上のものがあなたにそう教えてくれているのではないのですか。そうそう、そんなのです、先生。あなたご自身が、あなたのこれまでの経験、あなたが於て在る所のあなたの有限な世界、例えば有限な長さの時間や有限の数を、「無限に超え出る」ことにより、あなたの経験を無限に増し、あなたの世界を無限に広める行為、例えば一層長い時間や一層大きな数を無限に生きたり教えたりする行為として、即ち自己超出として、存在しておられ、且つそうであることを自覚しておられること、それがあなたの断定の根拠なのです。

さて、ホッブス自身は自分の矛盾に全く気づかないから、無限を単に人間自身の無能力の概念に過ぎないと考える。そうだとすれば、無限者たる神は人間の能力では「はかり知れぬ」インコンプレヘンシブルものであり、「神の偉大さと力とは概念化しえないものである」ということになるから、キリスト教学の如く人間の理性で神を理解しようとするのは、とんだナンセンスで、神はただ「崇拜することができ」ただ、という結論になる。つまり、オッカムのウィリアムと同じ論法で、理性的知識の領域と信仰の領域とを峻別したのである。しかるに、人間と自然とは、即ちこの地上の世界は、感覚とその対象とたる諸個物の運動の世界であって理性的知識の領域に属するから、信仰にのみ専従すべき教会の権力が及ぶべき領域ではない。しかれば、地上のコモンウェルス国家の権力の根拠は神に由来するはずはなく、教

会の権力がそれへ干渉・介入することはできないはずである。(第三部) ここにおいてホップス理論は、地上の国家の権力の根拠をこの地上世界そのものの中に求め、その根拠に基づいてどのようなようにして国家が構成されるかを、物質的運動の総体たる各個人相互の結合及び離反の運動として、その意味で純然たる人間の創造として、説明する必要を生じる。この課題を彼は次のような形で果たす。

「人間の本性には、争いについての主要な原因が三つある。第一は競争、第二は不信、第三は自負である。」その結果「自分たちすべてを畏怖させるような共通の権力が無い間は、人間は戦争と呼ばれる状態、各人の各人に對する戦争状態に在る。」「このような状態においては勤勞の占める場所はない。勤勞の果実が不確定だからである。」「そして何よりも悪いことに、絶えざる恐怖と暴力による死の危険とが在る。そこでは人間の生活は孤独で貧しくきたならしく残忍でしかも短い。」「もちろん彼はそこから脱却する可能性を持っており、それは部分的には情念に、部分的には理性による。」「人々に平和を志向させる情念には、死の恐怖、快適な生活に必要なものを求める意欲、勤勞によってそれらを獲得しようとする希望がある。又人間は理性の示唆によって、互いに同意できるような都合のよい平和のための諸条項を考え出す。そのような諸条項は自然法と呼ばれる。」「各個人はその本性として「自分自身の自然即ち生命を維持するために」「自分自身の判断と理性とにおいて、最も適切な手段であると考えられるあらゆることを行なう自由」を持っている。この自由が「自然権」である。自然状態たる各人の各人に對する戦争状態においては、「人は誰でもあらゆるものに対してお互いに相手の身体に對してまで(自然の) 権利を持つ。従つて各人の万物に對するこの自然の権利が存続する限り、自然が普通人間に与えている生きる期間を生き抜くための安全は、いかなる人間にも、全く保障されてはいない。」そこで人間は理性に導かれて、右の安全の保障を求める次のような「戒律ないしは一般法則」を考えつく。「各人は望みのある限り、平和をちとるよう努力

すべきである(最初の基本的な自然法)。それが不可能の場合には、戦争によるあらゆる援助と利益を求め、且つこれを用いてもよい(第一の自然法による制限つきの自然権)。それ故、「平和のために、又自己防衛のために必要であると考えられる限りにおいて、人は、他の人々も同意するならば、万物に対するこの権利を喜んで放棄すべきである。そして自分が他の人々に対して持つ自由は、他の人々が自分に対して持つことを自分が進んで認めることのできる範囲で満足すべきである。(第二の自然法)」(ここでホッブスは福音書中の「すべて自分にしてもらいたいことは、あなた方もそのように人々にせよ。」を引き、又万人の法として「己ノ欲セザル所、人ニ施ス勿レ。」という論語の文言そのままの規範を立てている。)この自然権の相互譲渡(ホッブスは、受益者の子定された権利放棄は権利譲渡である、とする。)が「契約」であるが、これを無駄にし空約束にしないためには、「結ばれた契約は履行すべきである(第三の自然法)」。契約の不履行が「不正」であり、履行が「正義」である。しかし、「自然法が、何かの力に対する恐怖なしに、ひとりでに遵守されることは、我々の自然の情に反している。情念はむしろ我々を不公平、自負心、復讐などに導く。又剣を伴わぬ契約は単なる言葉にすぎず、人間の生命を保障する力を全く持たない。」さりとて「少数者が団結したからと言って、その安全が保障されるものではない」し、「多数であつても、同一判断によつて統御されない限り、安全保障は得られない」し、又「一致した判断が継続しない限り安全保障はない。」それ故、人間の「和合を恒常的・永続的にするために、当然(契約のほかに)何かを必要とする。それこそが、人々を恐れさせ、又人々を共通の利益を求めらるるよう^{コモン・パワァー}に導きもする公共的^{コモン}な権力なのである。」「人々が外敵の侵入から、或いは相互の権利侵害から身を守り、そして自己の労働と大地から得る収穫とによつて自分自身を養い、快適な生活を送つてゆくことを可能にするのは、この公共的^{コモン}な権力である。この権力を確立する唯一の道は、すべての人の意思を多数決によつて一つの意思に結集できるように、一個人或いは合議体^{アソシエーション}に、彼らの持つあらゆる

る力と強さを譲り渡してしまふことである。」「これが達成され、多数の人々が一個の人格に結合統一されたとき、それはコモンウェルス……と呼ばれる。かくてかの偉大なるリヴァイアサンが誕生する。否むしろ『永遠不滅の神』の下に在って平和と防衛とを人間に保障する地上の神が生まれるのだと言うべきだろう。」「そしてこの人格を担う者が主権者と呼ばれ、『主権』を持つと言われる。そして彼以外のすべての者は、彼の国民である。」「この後ホッブスは主権の内容を論じ、更に君主政（主権者一人制）が貴族政及び民主政（主権者複数制。国民の一部の合議体及び全員の合議体）よりも優れている点を説くが、この点は主権のイデオログたる彼の立場が言わせているのであって、論理必然性は無い。以上の理論において本質的な点は、主権を各個人の自由な契約に基づかしめること、この契約は対等の条件における自然権の相互譲渡を約するものであること、従って各人の義務とその義務によって制限されない自然権の部分とは互いに同量同質たるべきことである。即ち（主権が人民に由来するという限りにおける）人民主権と各国民の法の下における平等とである。デモクリトスの典型において確認された功利論的社會觀の個人主義的及び民主主義的な性格は、ホッブス理論においても貫徹されているのである。それ故、ホッブスを絶対主義のイデオログと見ることはよいが、彼の理論体系全体を絶対主義イデオロギーと解することは浅見であつて、むしろロック、ベンサム、ミルへと展開するブルジョア民主主義功利論の直接の源を開いたものと、見るべきである。

しかし又彼の理論は、自由・目的・価値・生き甲斐を、その大前提・出発点からは導き出すことができず、こつそり自分の中に忍び込ませなければならぬという、これ又デモクリトスの典型について既に見た所の功利論の宿命をまぬがれることができない。それ故、この自由・目的・価値・生き甲斐の要素の方に重点を置いて彼の理論を把えるならば、その論理必然的延長上に、自己超出論の近代における復活の一番バツターたるルソー社会契約論の

世界が立ち現われる。即ち——人間の行為が、もしホッブスの言うが如くすべてガリレイの説くような機械論的因果必然法則に従う物質の運動にすぎないものならば、ホッブスの言う自然権の発動、自然法に基づく所の自然権相互放棄の社会契約、及び社会契約の履行を保障するための主権の定立という、ホッブスのいわゆる功利的動機によって且つそれのみによってなされる人間の行動も、この法則に従って機械論的因果必然性を以て行なわれるはずである。従って人間の社会は、ホッブスがそれを説こうと説くまいと、いつでもどこでもホッブスの説いた通りの構造を持っているはずである。しかし実際には全然そうなっていない。社会契約は行なわれなし、各人は平等の権利・義務なんか持つてはいない。仮にホッブスの思考過程に誤りがあつて細部の構造まで彼の言う通りにはならぬにしても、とにかく、普遍妥当なこの法則に従いいつでもどこでも人間社会はほぼ同じ構造を持っているはずである。しかし実際には全然そうなっていない。到る所の社会で、それぞれの社会機構はまるきり違っている。

「いや、現にそうなっていないからと言って、それだけでホッブス理論はすべて誤りだと速断してはいけない。空中に投げた石がいつでもどこでも万有引力の法則に従つて地表に向かって落下して、いづれはすべて地上に横たわることになるにしても、そうなるまでに多少の時間がかかるのと同様に、人間がこの世界に生まれてから最高の功利性を備えた社会を創るまでには時間がかかるのだ。今はまだその途中で、ホッブスの理論活動もそこへ辿りつくまでの人間の営みの一駒なのだ。」と弁解するならば、仮説としては確かにつじつまが合っているが、人間の歴史がもつと未来まで進んで行った果てに、実際にそうなるのを確かめるまでは検証のしようがない。しかるに、功利論の認識論は、検証されぬ知識を真理とは認めないはずだし、又功利論がこっそり忍び込ませている無限についての直観も、この仮説の真理性の証明には全く何の役にも立たないから、結局ホッブス理論は一個の想像臆説以上のものではなくなってしまう。故に、彼の理論が只の想像臆説ではなくて、何らかの説得力を持ちうるためには、彼

は自然権、自然法、社会契約による自然権の相互放棄、その保障としての主権の定立を、機械論的因果必然法則に従って生起する「事実」だと主張するのではなくて、人間がそれに従って行為すべきである所の「当為」だと主張しなければならぬ。当為ならば、現実社会がそうならないからと言って、いづれはそうなることを検証できないからと言って、ただそれだけの理由で真理ではないとか、真理であるかどうかかわからないとか、きめつけることはできないからである。そして事実ホッブスは当為だと主張し（上掲の文を見ても、自然法や社会契約はすべて当為として説明されている）、その結果多くの人に「なるほどな」と思わせることができたのである。具体的には「人間は本性において功利的だから必ずそうする」と説いたのではなく、「そうすると得だからそうしなさい」と説いたために、人間の功利的本性に訴えて「なるほどその方が得らしいからそうしよう」と思わせることができたのである。要するに功利性の追求は、必然不可避になされるのではなく、目的意思を以て、そうする事が価値があるからという理由で、即ち自己超出として、なされるということである。しかるに、自己超出において人間は、有限の世界に於て在る身体的自己を超出し、永遠・無限・普遍の自己超出即ち類的存在・一般意思たる自己自身に還帰するのであるから、身体的自己の超出と共に単なる身体的自己及び種の保存への意思たる利己性としての功利性を超出し、自己人格、他者人格、及び各生物種が相協力してそれぞれ独自個性的でかけがえのない価値創造としての自己超出（真理と美の追求）を遂げようとする意思即ち善の追求、言い換えれば仁・愛となる。この意味で仁・愛は正にキリストや孔子が説いたように、「己の欲する所を人に施せ。己の欲せざる所を人に施すなかれ。」であり、「己の欲する所をなし欲しない所をなさないので功利性の追求だ」という広義の功利性概念からすれば、確かに己の功利性を他人に推し及ぼして他人にも己同様各自その功利性を遂げさせることである。しかしこの時、功利性の意味は、利己性としての功利性の意味とは、質的に違ったものになっている。後者に基づく行為はあくまで、自分の利益を

少しでも多くすることだけを目的とする。そのために常に、次の二つの点を考えに入れて行なわれる。第一に、生産される利益の総量を最大にすること。それには社会的分業による他人との安定的で能率的な協力関係の形成が必要である。第二に、生産された一定の利益の中から自分が取る利益を最大にすること。それには他人の取分を最少限に抑えることが必要である。そしてこの両要件を同時に満たす手段があれば、それが最大の利益(最大幸福)を手に入れる手段である。安定した階級社会を創りそこで支配階級の一員となって効率のよい搾取をすること、これがその手段である。利己に長じているという意味で有能な人々——そういう人々はいつの世にも必ずいる——は、それ故、もしも利己性としての功利性の追求のみが人間の目的・価値・生き甲斐であるとすれば、必ずこの手段を追求し、そして無能な人々——そういう人々も又いつの世にも必ずいる——を手玉にとつて必ずそれを手に入れるであろう。それ故、ホッブスと共に利己性としての功利性の追求だけを人間の行為の動機と解するならば、その論理必然的帰結は常に必ず、階級社会・階級搾取・階級弾圧であつてそれ以外のものではありえない。しかるにホッブスは、第一の要件を満たすには、自然権即ち各人の利益追求の自由をそれぞれ同程度に制限し合うことが必要だ、として、第二の要件を満たすことの方は、早々とあきらめてしまった。そしてあきらめの口実にキリスト様を引き合いに出し、孔子様の口真似までする。だが現実には、あきらめる必要などどこにもなかったはずだ。なぜなら、ホッブス自身が住んでいた社会そのものが階級社会であつて、そこで偉い人たちは結構巧く両要件を満たして最大利益・最大幸福を手に入れることができていたのだから。又ホッブスが研究してよく知っていた他のいかなる時代のいかなる社会も、同じような社会だったのだから。してみると、ホッブスにキリスト様や孔子様の真似をさせたもの、又それを読んだ人々になるほどそうだと思わせたものは、決してホッブスが表向き人間の本性がそれであり且つそれに尽きるとした所の利己性としての功利性なんかではなかったのであつて、真実全くキリスト様や

孔子様と同じ心、即ちすべての他人を自分と同様独自個性的でかけがえなき価値の創造たる尊厳な人格として処遇しそれぞれに真理と美を十分に追求してもらおうという意欲、言い換えれば自分の類的存在性・一般意思それ自身にはかならなかつたのである。ホッブスの功利論の紙背に在るこの意味を読み取ったルソーは、そこでこう断言する。「自分に利害のないことはみんなどうでもいいことだ、と人々は言っている。ところが、全く反対に、暖い友情や人間愛のあらわれは、苦しんでいる私たちの心を慰めてくれる。更に私たちは、楽しいことをしている時でさえ、一緒に楽しんでくれる人がいなければ、全く孤独でみじめな者になるのだ。〔「エミール」四巻、サヴォアの助任司祭の信条告白〕」そこからしてルソーは、人間の一般意思を以て「自己の存在と幸福とを、それらを彼の同類たちと分かち合うことによつて何倍にも増や」そうとする意思と定義し（「社会契約論（初稿）一章」、社会契約を、ホッブスが表向き言っているように各個人の利己性としての功利性を追求する意思によつてでなく、この一般意思による行なう道を追求した。しかるに、この一般意思は各個人が相協力して各自の人格の尊厳性・自由・相互対等性を保障し合い一層拡充・発展させようとする積極的な意思であるから、利己性としての功利性追求の自由を制限し合つて平和に暮らそう、その制限のためなら主権者に全権を委ねるのもやむをえない、というようなホッブス式社会契約とは全くなじまない。なるほど利己性としての功利性の追求即ち特殊意思の発動としての自由はこれを制限し合わなければならぬが、その目的は単なる特殊意思の妥協に基づく相互安泰としての平和なんかではなくて、各個人が相協力して一斉に特殊意思を超出して一般意思自身となることに在るのだから、つまり前よりもっと自由になることに在るのだから、逆に自由を制限する権限を誰かに与えることなど、とんでもないことである。いや、そうでもなからう、誰かに、特殊意思としての自由だけを選択的に制限してもらい、一般意思としての自由を制限することを禁じ、一般意思としての自由は保障・拡充し発展させる義務を課すれば、いいではないか、と言うかもし

れないが、何が特殊意思で何が一般意思かの判別を自分でやらずに誰かに委ねるといふことは、自己矛盾である。なぜなら、一般意思は眞の自己超出・自由・独創的個性的価値実現にはかならぬから、あくまでも自己自身が主体的に自己目的々に自覚的に(自己の判断に基づいて)自己の内に見出し実現するものであって、他人に見つけてもらい他人の指図に盲従することによって実現することのできるものではないから。逆に言えば、他人に対して君が今なすべき自己超出・実現すべき一般意思はこれこれだから、絶対にそうせよ、と強制することのできないものであるから。それ故、特殊意思としての自由の相互制限及び一般意思としての自由の相互保障・相互拡充による人格の尊厳・自由・真善美の創造の保障・拡充・発展は、各個人がそれぞれに自分自身でその都度その道を発見し踏み行なう以外には方法がない。しかし又それは普遍妥当的な規範意思即ち自然法の発現であるから、客観的たるべきであつて、独善的であつてはならない。この二つの要求を充たすべく、ルソーの考へついた具体的な方法が、全員が十分討議を尽くした後に過半数の賛成を得た意見を以て一般意思即ち自然法の成文法源とし、それ故それへの各成員の服従を自分自身の意思への服従即ち自由の行使と見なし、そう見なすことによつてその服従を担保するための権力の行使を正当化する、という方法であつた。この方法はその論理の不自然さ・作り物性において、又前に指摘した如く功利論を乗り越えようとして逆に超越論へと行き過ぎてしまつた点において、誤つてゐる。しかしルソーが、ホッブス理論に紛れ込んだ超功利論的要素に着目しこれを発展させて、一般意思を法秩序の構成原理・指導理念たらしめようとした根本意図は、間違つてゐなかつた。けれども又それ故に、一般意思理論は、ブルジョア階級社会の法・権力を基礎づける理論としては不適格であり。旧体制下の階級搾取・階級弾圧を打倒しようとする革命の情熱を煽るのには効果があつたけれども、革命が終り新たなブルジョア階級社会が形成されると、急速に社会の指導理念たる地位を失なつた。そして指導理念の中樞に坐つたのは、ホッブスの表向きの功利論を一層純粹

な姿に煮つめることによって發展させた「最大多数の最大幸福」の理論であった。以下その煮つめ方の論理を考察し批判しよう。

ベンサムは言う（「道徳及び立法の諸原理序説」）、「我々が何をしなければならぬかを指示し、又我々が何をすべきであろうかを決定するのは、ただ苦痛と快楽とだけである（功利性の原理）」。功利性の原理とは、その利益が問題になっている人々の幸福を増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、…すべての行為を是認し、又は否認する原理を意味する。私はすべての行為と言った。従って、それは一個人のすべての行為だけでなく、政府のすべての政策をも含む。「ここで言う幸福とは、当事者が社会全体である場合には社会の幸福のことであり、特定の個人である場合にはその個人の幸福のことである。」「社会とは、いわばその成員を構成すると考えられる個々の人々から形成される擬制的な団体である。それでは社会の利益とは何であろうか。それは社会を構成している個々の成員の利益の総計にはかならない。」「或る政府の政策は、社会の幸福を増大させる傾向が、それを減少させる傾向より大きい場合には、功利性の原理に適合している。」最初の命題は功利論実践原理の一般的な型通りで、各個人の行動が「自己自身の快楽を求め苦痛を避ける」という法則に従うことを述べたものである。ところが、最後の命題は、政府を構成する各個人（権力者）が、自己自身の快楽と苦痛回避のために行動するのではなくて、社会各成員の各快楽の総計の増大と各苦痛の総計の減少とのために（つまり「最大多数の最大幸福」のために）行動することが、最初の命題（功利性の原理）に適合している、と述べている。これを論理の誤りたらしめないために、ベンサムは、功利性の原理を単に各個人のみではなくて、「その利益が問題になっている人々」「当事者」全員、の快楽と苦痛回避とを目的とするその「人々」「当事者」一人、一人の行動原理としても、通用させようとする。しかし、なぜそんな拡張が可能となるかの理由を説明してはいないから、そこには明

らかに論理の飛躍が在る。けれどもその飛躍のお蔭で、「最大多数の最大幸福」の追求というブルジョア民主主義国家権力の行動基準の階級性が隠蔽されているのだ。私が代わってその飛躍部分を埋めれば、次のようになる。複数当事者が自然の共通の脅威にさらされ或いは他の個人又は複数当事者との利害対立関係を共通にし、従ってそのこととの関係で又その限りでお互いの利害を共通にしている場合には、そしてその場合に限り、その複数当事者の利益の総和の増大が、そのまま各当事者自身にとっての利益従って行動目的となる。そうだとすると、政府当局者が国民全員の利益を公平に考えた上でその総和を最大にしようとして行動しうるのは、ただ国民全員の利益が外国の利益と対立関係に在る場合又は自然現象の脅威にさらされている場合に限り、且つそのこととの関係においてに限る。それ以外の場合、それ以外のこととの関係においては、従って国土全域にわたる自然災害の予防・排除の問題を除きその他の国内問題に関してはすべて、政府当局者は自分自身だけのため、又は国民の或る部分と利害対立関係に在る国民の別部分の利害が自分自身の利害と一致する場合、そのこととの関係において、その利害を等しくする国民の部分全員の利益の総和を増大するため、従って国民の他の部分の利益にさからって、行動する。これが「最大多数の最大幸福」を求めるブルジョア民主政府の行動の実体である。ペンサム理論を論理的に精密化するば、そうならざるをえない。逆に言うと、「最大多数の最大幸福」の追求を「平等に取扱われた国民全員の幸福の総和の増大」と同一視させるためには、右のような論理上の手抜き・非精密化が必要だったのである。

果たせるかな、ブルジョア民主政府の現実の政策は、ペンサムのごまかしの結論には従わず、正しく組みなおされた論理の結論に従った。それを見てジェイムズ・ミルは言った、「今や『自治』とか『民衆の民衆自身に対する権力』とかいうような言葉では、事の真相を伝えることはできない、ということが認められるに至った。権力を使用する『民衆』は、権力行使される民衆と必ずしも同一ではない。……民衆の意思とは、実際には、民衆の中で

最も活動的な部分の意思、すなわち多数者或いは自分たちを多数者として認めさせることに成功する人々の意思である。従つて、民衆がその成員の一部を圧迫しようとするところがありうるのであつて、これに対しては、他のあらゆる権力の濫用に対してと同様、十分な警戒を払う必要がある。(「自由論」一章)と。

以上で超越論と功利論との思想的系譜を辿りつつ両者の論理構造を内面から理解すると共に、その批判を通じて、両者の止揚たる自己超出論即ち人格の尊厳・一般意思論の論理構造と両者の止揚の意義とを、明確にすることができた。近世・近代にキリスト教超越論が批判を浴び、その克服を目指す試みの中からブルジョア民主主義の基礎理論となつた功利論がまず抜け出たけれども、右のようにその嘘が歴史の検証によつて明かされるに出された時、一九世紀の思想家たちが直面した課題は、かくて明かされるに出された超越論と功利論とのそれぞれの欠陥を、両理論を総合することによつて止揚する道を求めることであつた。本論の仕事は、この課題の窮極的解決を目指すものであり、本章の任務は、先人の仕事を批判的に解明することを通じてこの窮極的解決への指針を見出すことに在るから、次に、一九世紀の思想家たちによるこの総合の試みのうち二、三の代表的なものについて批判的解明を試みる。

総合を目指す理論の代表的なもの第一はブルジョア進化論であり、社会進化論と生物進化論とに分けられる。これは、功利論を土台としつつ、そこから巧妙に超越論的諸テーゼを導き出そうとするものであつて、功利論側からする、超越論の利用による折衷の試みである。その元祖は一八世紀末に出たアダム・スミスの理論であつて、各個人がその本性たる利己心の導くままに行動していると、それらの行動の因果必然的な連環がそのまま神の「見えざる手」^{インヴィジブル・ハンド}となつて人を導き、「彼自らは意図してはいなかつた一目的を促進することになり(「国富論」)」「土地が

その居住者の間に均等に分配されていたならばなされていたであろうと思われるような、生活必需品の均等な配分を行なうに至る。「道徳情操論」と主張する。即ち、利己的本性に導かれてする（快樂主義）個体としての各個人（原子論）の因果必然的利益追求行動（機械論的決定論）が、互いに因果的に結合されると、その經驗的に証明されうる所の因果連鎖（經驗論的認識論）が、誰一人意図せず認識しなくてもおのづから（先験的認識論或いは独断論）豊かな利益の生産とその公平な分配という高い価値（善・正義）の実現をもたらす所の神の見えざる手即ち超越論的世界計画の実現過程となる（宿命論的決定論）が故に、各個人はこの見えざる手を信じ、国民全体を富ませて善・正義を実現するという使命感に燃えて、自由な利己心の發揮による経済的自由競争に専心すべきであり、従ってその競争の勝者となるために必要な職業的技能及び勤勉・節約・慎慮などの徳を身につけるよう訓練・修養を積むべきであり、国家も又同じ使命感を持って、独占権その他の特権を排除して経済的自由競争が完全円滑に行なわれる条件を整備することに専念すべきである（召命論）、というのである。功利論の論理体系から、如何に巧妙に、しかし実際は如何にインチキな論理的詐術を使って、超越論の中心的な諸テーゼを、次々と導き出してみせてくれるかを、篤と観察してもらいたい。論理的詐術は独断論への早変わりの箇所在る。即ち、経済的自由競争が因果必然的結果として豊かな富の生産とその公平な分配をもたらすということは、經驗論的に証明されたように見せかけられてはいるが、実はスミスの独断に過ぎなかった。歴史的現実には、眞の帰結が調和と繁栄ではなくて、搾取と貧困、そして更に帝国主義の弱肉強食の地獄であることを、証明した。

しかし、神の見えざる手は不死身であった。それは進歩史観ないし發展史観に自らを化粧なおしすることによって生き残った。つまり、「神の見えざる手、超越論的世界計画は、スミスが考えたように自由競争により安直に今日只今すぐにも調和と繁栄の極楽浄土へと人間を導いてくれるわけではないが、長期の展望に立てば確実に歩一歩

と人間社会をより高き調和と繁栄へ導きつつある。現在の弱肉強食現象も、封建社会では味わえなかった自由を享受するための代償であるから、悪いとばかり断ずるのはそれ自身についても一面的であるし、長い目で見ればこの弱肉強食の結果次第に善いものが勝ち残り悪いものが切り捨てられて行って社会全体が次第に善くなるのだから、むしろそれは新しい価値の創造・進歩発展の母胎であり原動力である。」と論じて、スミス理論の全体的骨組みをそっくりそのまま救出するのみか、弱肉強食即ち搾取・弾圧・貧困・帝国主義をそのまま肯定することにより、スミス理論以上に露骨なブルジョア・イデオロギーに変身を遂げたのである。しかし先程ホップス理論の批判において述べたように、機械論的必然法則に従う事物の因果的継起を巨視的に、歴史の長期にわたる展開過程としてのみ把えて、短期間で完了する個々の法則的因果連鎖の緊密な結合・連環として示すことのできない理論は、所詮実証不可能な、擬似科学的空想・臆説・独断ないしは神話にすぎず、到底学問的批判に堪えうるものではない。そうであるのに、一般的には神学的超越論的な思想従って思考パターンが信用を失い、自然科学や認識批判論に基づく科学方法論が専ら信用されていた一九世紀という時代に、どうしてこんな食わせものももてはやされ広く信奉されるに至ったかと言えば、それは主としてダーウィンの生物進化論の成功に支えられたためである。

生物の進化、より正確に言えば生命の循環系（の各要素およびそれらの結合の全体的プラン）の変化は、事実である。それまで誰も気づかなかつたこの紛れもない事実、初めて人々の眼を開かせた点で、ダーウィンの功績は確かに大きい。しかし、この事実の原因についての彼の説明、いわゆる自然淘汰説の誤りたるや甚しく、当時及びそれ以後の人間観・社会観に及ぼした悪影響たるや、真に計り知れざるものがある。彼も功利論の典型通り、生物界を、各生物個体即ち一頭の虎、一匹の蜂等々の、環境刺激に反応し本能知又は或る程度の理性に導かれてする所の、因果必然的な自己及び種族保存行動が、互いに因果必然的關係で複雑な連環をなして結合されている全体と見

る(原子論・機械論的決定論)。この連環は殆ど異種間の弱肉強食関係の連鎖(食物連鎖)を主要な要素としているが、それが神或いは自然の見えざる手として働いて、適者生存を選別原理とする自然淘汰のくり返しにより新しい種を創り出す(生物進化の世界計画に従う宿命論的決定論)。スミス同様彼も功利論の諸テーゼから巧妙に超越論的世界計画を導き出したのであるが、スミスの場合は、ダーウィン理論に比定して言えば、各生物個体の弱肉強食行動が自然の見えざる手に導かれて複雑微妙な生命の循環系(生態系。食物連鎖はその一要素)を形造る、という所までしか言わなかったのに対して、ダーウィンは竿頭一步を進め、資本主義社会に比定すれば階級搾取・帝国主義に当たる弱肉強食即ち食物連鎖を要素とする所の生物個体の生存競争(これは資本主義社会の経済的及び政治的競争に比定される。)が生物進化(社会の進歩発展に比定される。)の原動力だ、という所まで、見えざる手の射程を延ばしたのである。しかし、自然淘汰だけでは同一種内部での形質変化でさえも説明しえない(例えば、他の蝶より少々網目っぽい模様の翅を持ったくらいで或る蝶が他の蝶より高い確率で生き残るとは信じがたく、そういう蝶の形質が子孫に遺伝して何世代かたつうちに翅全体が木の葉そっくりに見える蝶になったなどは、お伽噺としても不自然である)から、まして新種を形成する程に大きな形質変化は説明できるわけがない(例えば、少々翼っぽい前肢と少々羽毛っぽい鱗を持った爬虫類が他の仲間より生存に適したために多く生き残り交配が重ねられて鳥になった、などと言えば子供でも笑うだろう)。だから今日では突然変異説と組み合わせると何か辻褄を合わせているが、これとて前に述べた如く、確率論を無視した空想科学物語にすぎない。それどころか、最近の生物学の実証的研究では、生態系の中では弱肉強食や生存競争の関係は殆ど無いか存在にしても副次的なものではなく、棲み分けを基本プランとする相互依存ないし相互協力の関係が殆どである(今西錦司「生物社会の論理」。それ故自然淘汰説はその出発点、大前提において既に実証的に誤っているのである。(ダーウィン理論への全面的批判として、今西錦司「ダーウィン論」参照)ところが、生物進化とい

う今まで想像も及ばなかった事実の発見に衝撃を受けた多くの人々は、それを教えてくれたダーウィンへの敬仰尊敬の念を、そのまま彼のこの荒唐無稽な理論に対しても推し及ぼしてしまった。この理くつを準用すれば、生物界は知らず資本主義社会では疑う余地のない現実である弱肉強食を正当化できる、というブルジョア・イデオログの機敏な判断が、この理論を絶対の真理と見なし一切の疑いを芽のうちに摘み取るようにと、彼らの心に指示した。

この理論が倫理観に及ぼした悪影響は過去の如何なる超越論・功利論にも遙かに優っていた。超越論は一般に、世界計画に従わぬ者は絶対的悪を犯す者であり、世界計画の展開につれ遅かれ早かれ世界計画に従う絶対的善の實行者に屈服せざるをえなくなる、と説くけれども、屈服するのは世界計画に世界そのものであって、絶対的善を為す者の個人的な力にはないから、善が完全に勝利する世界計画の完成、世の終りまでの間は、むしろ多かれ少なかれ絶対悪を犯す者がその個人的力によって絶対善を為す者に打ち勝ち後者を殉教者たらしめるのが常態であることも、認める。素朴超越論では世界の終りが無く世界計画は永遠に未完であるから、このような状態は永遠に続く。この観念が、超越論者の魂に、自己が絶対善の実現と信ずる行動を、絶対悪を犯していると信ずる強者の如何なる迫害・弾圧にも屈せず命を賭けて実行する、という正義感と勇氣とを吹き込む。その正義感はいさば誤っているかもしれないが、自己超出への断乎たる意思である点において一面の真理性を失なうことは決してない。又通常の功利論は、各個人に各自自己の快楽を追求せよ、と説くだけで、その快楽相互間に価値的優劣をつけることはない。即ち価値の主観性という意味での相対性を認める。それ故、他人の行為の価値の大小は、単に自分から見ての利用価値の大小でしかなく、その他人自身の個体的存在性そのものに本質的に帰属しているとは解さない。その意味で個人は互いに対等に、第三者から見て平等に処遇し合うべきである。このことが自他全人格の尊厳性の自

覚に基づいて説かれておらず他人を手段視する点は確かに誤りであるが、しかし真理の一面を備えていることも否定できない。これに反して、適者生存・弱肉強食・優勝劣敗を選別基準とする所の自然淘汰による進化の理論（即ちブルジョア進化論）は、他者を押しつけ時には抹殺して自分だけが生き残る能力を持つ者（強者）が、その能力（力）を発揮して現実に生き残って行くこと自体が、世界計画の展開としての進化・進歩発展即ち絶対価値の実現にはかならない、と説く。つまり、強者即絶対善実行者、弱者即絶対悪実行者とする。従って、強者が自己の利益のために弱者を支配し搾取し反抗を弾圧し、又自己にとって利用価値なきもしくは有害な弱者を排除し抹殺することは、善となる。又弱者が、従順に強者の支配に従い強者に奉仕し、及ばずながら強者に抵抗しようなどという不心得な仲間があれば強者に告発し弾圧してもらうことも、善である。一方、強者への反抗は、成功し強弱所を変えさせることが可能な場合において、善である。負けるときまっているのに善人ぶり正義漢ぶって反抗する奴は、最低である。このような倫理観否非倫理観がすなおに行動に移された場合の悲劇を、我々は近年ナチズムにおいて実際に観察した。しかしもっと恐ろしいことは、このようにはつきり誤りとわかる姿をとらないままこの種の觀念が、人間の思想、科学、及びその他の日常生活上の意識活動に、ひろく潜入し巢食しているという事実である。

「この世に競争はつきもので、勝った者が指導者となり名誉と金とをすべて一人占めにし敗けた者が支配され名誉からも金からも見放されるのは当然で、だからこそ社会も文化も進歩するのだ。逆に能力もない奴が大きな顔してのさばり、能力のある者が小さくなっている社会は不正だ。」こういう風に単純化されたダーウィニズム的価値観こそ、今日最も広く流布され最も疑いの余地なきものと信じられ最も人気のある価値観である。しかしこの時、優勝劣敗は何を基準にして判定されるのであろうか。各個人の自己超出における独自个性的でかけがえなき独創的な価値基準を、そのまま他人との勝負の判定基準に使えないの言うまでもない。それは各々自分自身だけのもの

で、他人の行為を測る物指にはならない。自他の行為の優劣を測る物指は、各個人の外に置かれた客観的な共通目的である。又その測定目盛は、その共通目的に対する自他の行為の手段としての効率である。そしてこの目的は、資本主義社会や今日の社会主義社会では通常、個別資本又は総資本の利潤ないし拡大再生産であり、その目盛はこの目的達成への個人的貢献度又は貢献能力である。しかし関係者の合意さえ得られるなら、その目的はより早く走ることでも、棒でより少い回数球を叩いて穴へ入れることでも、より多く方眼を石で囲うことでも、より多く役に立たない知識を記憶していることでも、その他何でもかまわない。その目的達成能力の大小によって勝敗優劣を競うことに関心を抱く人にとっては、その能力の大なる人は偉い人であり、そういう人が尊敬されよい収入を得て、そういう人になりたいという野心を人々の胸にかき立て、その結果みんなが競ってその能力をより大きくして行くのは、人間の進歩、社会の発展であり、絶対的善である。その結果もし、その競争が新たに現代の資本主義社会及び社会主義社会の社会分業機構に組み入れられ、その競争のための物的諸手段とその支配者、例えば陸上競技場やゴルフ・クラブや日本棋院や受験雑誌発行会社やその競争を報道するテレビ・ラヂオ・新聞・雑誌産業が総資本の一部を構成するようにでもなれば、その競争の有能者は資本の利潤ないし拡大再生産への貢献度においても併せて優秀であるから、場合によっては、同じくその貢献度抜群の偉大な政治家、実業家、ボス学者、ボス芸術家をさし置いて、国民栄誉賞をもらえるかもしれないのである。しかし、このような価値観は、個人人格の尊厳性・独自価値性を問題にせず、個人を専ら右のような目的に対する手段としてしか評価しないから、それに導かれて形成された現代社会分業機構の中で、個人は、この目的達成のため最大の効率を発揮しようように完全に管理されてしまう。本来自己目的たる各個人のための手段として作られたはずの社会機構が、逆に目的となって各個人を手段化する。いわゆる管理社会化の止めどなき進行とその中における個人の人格性喪失と、及び管理機構としての権力の限りな

き肥大と人格性を喪つた個人に対するその支配の完全性（個人の生活の全分野に普く行きわたり、遺漏がなく、違反のしようがないか違反への制裁が敏速確実かのどちらかであること。）と。過去の如何なる強大兇暴な権力も暴力もなしえなかつた全人民のこのような完全奴隷化への坂道を、現代文明はまっしぐらに転げ落ちつつある。その転落の陰險冷酷な仕掛人こそ、通俗化されたダーウィニズムたるこの能力主義的・効率主義的進化論である。しかも一層悪いことには、この奴隷化され人格喪失を余儀なくされた人民たちは、これ又本来人格ならざる資本というご主人様に仕えるための自己の能力の優劣を競つて、争い嫉み傷つけ合う。自他人格の尊厳性の自覚に基づく一般意思の発露たる愛・人格的結合は消滅する。「亢倉子（用道）」に言うが如く、「道ヲ同ジクスル者ハ相愛シ、芸ヲ同ジクスル者ハ相嫉ム」からである。それ故、人格の尊厳・一般意思論に基づく権力止揚のために、取除かねばならぬ最大の現実的障害の一つは、現代人の心の中に広く深く根強くひろがりしみわたりはびこっているこの「能力の開発、効率の向上こそ進歩である」という信念、即ち能力信仰・効率崇拜である。

しかし、と人は反論するかもしれない。何のためのものであれ、能力を高め効率を上げことは人間の自己超出の一形態ではないか。より早く走る方法、より多く碁盤の地を囲む方法、金を儲ける方法の工夫・発見は、一つの真理の発見ではないか、と。答えて言う。人間の行為が本質的に自己超出であるという意味では、それが自己超出の一形態、一真理の発見であることは、初めからきまり切っている。しかし、自己超出には、次なる新たな自己超出を行なうための好条件となるものもあれば、逆にそれを困難にするものもある。後者の最大なるものは、人格の尊厳及び一般意思たることの自覚を阻むもの、従つて人格の尊厳及び一般意思たることの根拠たる個人の自己超出性の真の意味を見失なわせるものである。しかるに、自己の外なる客観世界に目的を設定しその実現への能力と効率とを競うという事にのみ自己超出の意味を見出すことは、自己超出の真の意味を見失なうことである。何となれ

ば——自己の外なる客観世界とは自己が現に於て在る所の世界である。それを自己の外と表現したのは、自己がそれに直面しそれを自己の課題として引き受け乗り越えるべき当の世界として、自己に対立しているからである。そのような世界の中にその世界の要素である所のものを目的として設定したのだから、その目的を達成しただけはその世界を超え出したこと即ち自己超出したことはない。資本の利潤や蕃に勝つことや早く走ること自体は、そのような意味の目的ではない。本人自身の名声も地位も金も権力も、そのもの自体としてはやはりそうである。その証拠に、会社も国もいつかは潰れるし、名人もいつかはもうろくするし、人間の走る早さは初めから馬や自動車に及ばないし、名声も地位も金も権力も死ねば無意味となる。本当の自己超出とは、あらゆる独自個性的のかけがえなき個々具体的な自己超出において常に在り、あらゆる個々具体的な特殊状況を常に乗り越えてゆく所の、一つの存在たる一般意思の、永遠・無限・普遍・絶対の営みである。それ故、この乗り越えにおいて創造される永遠・無限・普遍・絶対の意義を持つに至る所の、個々具体的な自己超出の独自個性的のかけがえなき価値とは、その自己超出において自覚的に形成される普遍的意味界、言い換えればその自己超出自身たる目的措定的意味連関そのものであって、その意味連関において目的として措定され且つ現実に実現された目的ではない。つまり、早く走ること自体ではなくて如何にすれば早く走りうるか又早く走ることが何をもちたらすかの意味連関であり、金を儲けること自体ではなくて如何にすれば金がもうかるか又金のもうかることが何をもちたらすかの意味連関である。言い換えれば、どうせ早晩滅びるこの一時・有限の世界をあれこれいじくりまわすこと自体ではなく、いじくりまわすことによって世界の意味を発見すること・味わうことである。そしてこの発見・味得が真・善・美の創造・実現である。この事を自覚して行為すれば、現世的な目的がもし現実に達成されたのならされたように、達成されなかったのならされなかったように、それぞれに又次の新しい意味の発見・味得の仕方が出て来るわけで、決して行き

づまるということはない。善は負けるから味わい深く、人生は挫折を経験することによって深さを増す。これに反して、現世的な目的の達成そのものだけに価値を置き、達成すべく行為することの意味の発見・味得に全く価値を置かないならば、目的が達成されなかった時には一切の努力が無意味に帰し、目的が達成されても遅かれ早かれ消滅するのだから所詮は無意味に帰する。望みを子孫や社会や人類や人類以後の生物に託してみたとて同じことである。人類は早晩亡びるし太陽が赤色巨星となって地球上の全生命を焼き尽くすのも何億年かの先に迫っているし、宇宙の消滅も永遠の先の事ではない。要するに、自己超出はこの世界からの超出であって、世界の一部(現在世界)から世界の他の一部(未来世界)への超出ではない。即ち、有限の時間の流れに沿って縦に(有限から有限へ)超出するのではなく、有限の時間の流れから横へ(有限から無限へ)超出するのである。親鸞のいわゆる「横超」である。但し超越者・弥陀への超出でなく自己自身への還帰なのである。それ故、世の中は過去から現在、現在から未来へとだんだん善くなつてゆく(進歩・発展する)のではない。滅びゆくものが悪であり、栄えゆくものが善であるのではない。我々の個々具体的な自己超出のたびごとに、独自個性的でかけがえなきその時ただ一回限りの絶対的超出が行なわれ、絶対的な価値が創造されるのである。これに反して、「過去より今が善い。今は悪くても未来は善くなる。今滅びつつあるものは悪であり、今栄えつつあるものは善である。」と考えることほど極端な現状肯定論、体制万歳論もないし、これほどひどい嘘もない。真実には人間の生存は、その都度超出すべき絶的な悪であり、同時にその超出即ち絶対的な善である。

ブルジョア進化論が功利論による超越論の採り入れ・援用であるのに対し、ヘーゲル理論は超越論による功利論の採り入れ・援用である。彼の説く絶対精神なる一元的世界(万物一元論)は、そのいわゆる弁証法的発展法則なる超越的世界原理に従う必然的展開過程(宿命論的決定論)の初期段階における理性の現実態として、従つて最終

段階即ち超越に至るために踏むことを要する現実過程として、功利論的世界像の定立・反定立・止揚の各段階を置き、それが更に定立・反定立・止揚をくり返すに従って次第に功利論的性格を薄め超功利的・超越的な段階へと発展し、最後に眞の超越に至るといふ、弁証法的世界計画を提示している。即ち「法の哲学」によると、客観的精神・自由意思は、明らかに功利的な身体的個人の特意思慮たる所有（定立）に対して同じく身体的個人の共通意思たる契約を反定立し、両意思の矛盾たる不法と犯罪との止揚たる刑罰の段階へと進み、そこから次第に超功利的超越的性格を強めて道徳→人倫→家族→市民社会→国家という順序で弁証法的に発展して行く。注意すべきことは、ここでも、超越論と功利論とを折衷する契機が個人の自由意思の功利的発動の対立・矛盾に求められていることである。その対立・矛盾が在るからそれを止揚すべく弁証法的発展・進歩が起こる。その意味で発展・進歩の母胎・原動力はやはり個人の利己心の自由な發揮としての競争・闘争である。ただ、ブルジョア進化論が、競争・闘争の結果敗者は機械論的因果必然法則に従って抹殺され、勝者のみが生き残ってその功利論的優越性（快楽を創造する能力・効率の高さ）が十分發揚される所に、直接進歩・發展が在る、とするのに対し、ヘーゲルの弁証法的發展法則では、対立・矛盾する両者は互いに否定し合うことよって一緒に止揚されると共に次の發展段階において質的轉換を遂げた形で總合統一される。つまり、大いに競争をしなさい、しかし所詮は超越者の掌の内だよ、というわけだ、ヘラクレイトスの素朴超越論の原型から遠くない。これは、当時のドイツの後進性による勞資対立の未激化及び国家統一への兩階級の共通の期待、その限りでの古代ギリシアのポリスに似た状況を反映しているのである。

しかしマルクスの時代には状況が一変して、階級対立は激化し、国家の超階級性の幻想は崩れ去る。そこで、テーゼとアンチテーゼとがいつも簡単にジンテーゼに總合されてしまうヘーゲルの和合的弁証法と異り、マルクス弁

証法は、アンチテーゼがテーゼを否定し去ることを通じてシンテーゼに質的転換を遂げるといふ闘争的弁証法となる。その結果それは、利害対立する当事者の自由競争の結果一方が他方を滅して部分から全体へと転化することにより生物や社会が進化するという、ブルジョア進化論・進歩史観に近づく。このことは又、マルクシズムが自ら唯物論と称し、原子論・機械論的決定論という功利論的世界観の忠実な踏襲たる当時の自然科学(古典物理学)の物質世界像に依拠して自らの世界観を構築したことの、必然不可避の結果でもある。原子論的世界像においては、矛盾・対立するものはそれぞれ原子論的な個体としての個物又は個人であるから、対等の立場で合体して質的転換を遂げることはありえず、一方が他方を否定し去って部分から全体に成長すること以外に、矛盾を止揚する道はないからである。けれども又マルクシズムは、ブルジョア進化論の階級性をもはつきりと見抜いていた。既述の如く、ブルジョア進化論の階級性は、自由競争による優勝劣敗即ち矛盾する要素の一方が他方を否定し去って部分から全体に成長すること自体を、即ち単なる量的変化を、真の進歩・発展・価値的上昇即ち質的転換と見なしてしまう、という観念のすり換え詐術に基づいている。このすり換えを看破した点で、確かにマルクシズムの洞察力は優れていた。否定する側は、単に相手と対等の立場で対立した上で相手を否定するだけでは、価値的に上昇しえないのであって、相手を否定するために相手より一段高い立場に立った上で相手より一層普遍的な存在となることにより、相手と共に自己を乗り越え、価値的に上昇するのである。ブルジョア進化論の優勝劣敗には、このような価値的上昇の契機が欠けている。その欠落に気づいた点でマルクシズムは、確かにブルジョア進化論を一步超えている。しかし次の点で不十分である。即ち——叙上のように正しく認識された弁証法的発展の構造は、各個人の自由意思的努力・内的必然に基づく自己超出・価値実現そのものの姿にはかならない。それ故弁証法的発展は、決して、超越論的世界計画・宿命論的必然法則に従って各個人をいわば将棋の駒の如く動かしながら進行する所の、一元的世界

の予定表通りの展開ではありえない。ところがマルクシズムは、弁証法的発展の観念をヘーゲルの超越論から借りて来たために、後者のように誤解してしまった。弁証法的発展法則を自由意思の内的必然として把握することができる、世界計画の図式、世界展開の予定表と見なす誤りを犯した。その結果、せっかく「量の増大が質の転換をもたらす」という事実を指摘しながら、そうなる理由・仕組みを解き明かすことができず、この事実をいわば先験的・天降りのに与えられた純粹に形式的な図式として受け取ることに甘んじてしまった。つまり、マルクシズムの説く所を言葉通りに受け取れば、矛盾・対立する要素の一方は、他方を否定し去って部分から全体へと量的に増大し行く過程で、ある時突如「奇蹟の如く」「種も仕掛けもなしに」質的転換を行ない、未だかつて存在したことのない新たな何ものかへと創造・発展を遂げるのだそうである。かようにマルクシズムの弁証法的発展法則は、全く形式的・図式的にしか与えられていないので、現実になし了えられた発展を後からその図式に当てはめて、「そらご覧、やっぱり図式通りになつてゐるじゃないか。」と自慢するには適するが、現在現実に存在する事実に対し、今後現実に如何なる内容を持つ事実が反定立され、更に引き続いてその両事実が現実に如何なる内容を持つ事実へと止揚されて行くのかを、具体的に予測するには全く適さない。定立から反定立へ、定立と反定立とからその止揚への移り行きの論理ないし因果関係が、全く示されていないからである。しかし、そのことは、マルクシズムの信奉者にとつてはかえつて都合のよいことである。なぜなら、そのおかげで彼らは、未来に対する身勝手な当て推量や希望的観測や時には単なる願望や夢想にすぎないものを、弁証法的発展の図式の各段階にもっともらしい形ではめ込んだ上で、これを真に科学的な未来予測であると主張することができるから。のみならず一層悪いことには、このようにして彼らが自分にとって都合のよいようにでっち上げ、権威ある予測として呈示する未来世界の姿は、超越論的世界計画従つて真・善・美の実現過程にほかならぬと主張され、従つて当然その中に、各個人がその実現の

ために果たさねばならぬ聖なる使命が指定されることになり、又従って彼らは、実は彼ら自身の利己的又は独善的な要求にすぎないものを、世界計画が課する聖なる使命だと称して、他の人々に強制することになる。現代マルクシズム国家で例外なしに行なわれている独裁権力の独善と臣制の根本原因の一つが、そこに在る。かくて結局マルクシズムは、ブルジョア進化論が弱肉強食の階級搾取や帝国主義を正当化するために行なった所の、力の優位を価値的優位にすりかえる欺瞞を告発しながら、その破綻を、独断的・神話的・形而上学的な超越論的世界計画の導入によってつくろつたにとどまった。しかも、そのつくろうに当たり継ぎ布として安直にヘーゲルの超越論的弁証法を借用したために、自らはそれと気づかぬまま、自己が批判・攻撃してやまぬ当の対象たるブルジョア進化論とヘーゲリズムとの折衷理論に成り下ってしまった。即ち、マルクシズムは、一方でヘーゲルの超越論的な弁証法的発展、理性・普遍的意思の勝利に終る歴史の必然、世界法廷などの観念と、ブルジョア進化論の超越論的な進化・進歩理念とを突きませ、他方でヘーゲルの功利論的な身体的個人・所有などの観念と、ブルジョア進化論の功利論的な個人・資本の競争による進化・進歩の決定論的必然性と、一九世紀自然科学の原子論的・決定論的世界像とを突きませた上で、その進化・発展の行く末を一つには弁証法的世界原理の先験論的認識により又一つには人間理性の模写論的・反映論的な経験論的認識によって洞察し、かくて洞察されたその宿命・歴史的必然に巧みに便乗し掉さすという功利的な立ちまわり・処世術を以て、物質の歴史的發展・唯物論的世界計画への参画たるプロレタリアートの階級的使命・唯物史観的召命と見なすという、従来の超越論と功利論との諸要素のまことに雑多なゴチャまぜ・つぎはぎ・雑炊・五目飯と化してしまったのである。

以上に概観した功利論、超越論及び両者の折衷論は、理論の組み立て方において一つの共通点を持っている。即

ち、最初に世界の構造を明らかにし（その際まず原子論的多元論と万物一元論とに分かれる）、次いでその世界の中における人間一般又は各個人の位置づけを行ない（その際世界構造の違いに対応して、バラバラの利己的個人像と、各個人が最初から全体の一員としてのみ存在する共同体的人間像とに分かれる）、そして更にその位置づけから人間一般又は各個人の行為の規範を導き出す（その際快樂主義と召命論とに分かれる。）という手順で、理論を組み立てて行くのである。このことを人間観の方から言いなおせば、人間一般又は各個人が世界の部分的要素として世界構造の中に組み込まれ世界法則に支配されている点が共通だ、ということである。その結果、人間の構造は世界構造の如何によって必然的に決定され、人間の行為は世界の運動法則又は發展原理によって必然的に決定されることになり、人間・各個人の真の意味における自由意思的創造即ち天地間未だかつて在らざりしもの新たな突出を認める余地がなくなってしまう。行為の価値は、その都度絶対的に独自個性的でかけがえなき独創の価値ではありえず、単に各個人にとっての主観的快樂にすぎぬ特殊的・相対的な価値であるか、さもなければ世界と共に存在する一つの超越的価値にてらして各個人の個性差を無視し一律に各行為に対して加えられる所の、普遍的絶対的だが非個性的非創造的な評価であるかのいづれかにすぎない。いづれにせよ各個人の独自個性的でかけがえなき価値創造性に基づく人格の尊厳を認める余地はない。従って又、各個人の上に、多数個人の合縦連衡に基づくマキアベリの権力又は超越的価値の代弁者たる神聖権力の君臨を承認することになり、権力止揚への道は本質的に鎖されることになる。

そして又、このような理論の中からは人間の真の「生き甲斐」は出て来ない。なぜなら——個人が真に生き甲斐を感じるためには次の二つの要件が必要である。第一に、生き甲斐を自己自身の内に求め、発見すること。第二に、それを自己自身の内に発見した瞬間に、自己自身は世界の一部分なる小さな特殊・有限・相対の自己を超え出

ていること。しかるに超越論は、価値を自己の外なる超越的世界ないし超世界的超越者に求める点で、第二の要件を充たしているが第一の要件を充たしていない。自己の外なる超越者の内に生き甲斐を発見したと思つた瞬間に、その生き甲斐を味わうべき自己自身は放棄され否定され空っぽになっている。又功利論は、価値を自己の快楽に見出す点で第一の要件を備えているが、原子論的個体としての自己の快楽は所詮卑小で特殊・有限・相対のものにすぎないし、それを見出した前と後とで自己自身の中身は全く変わっていないのだから、第二の要件を充たしておらず、自己の向上・充実・価値的上昇の自覚たる真の生き甲斐を提示してはくれない。進化論や弁証法的発展史観は、現在の自己の中に見出しえない生き甲斐発見の望みを未来の個人・人間・社会に託することによって、超越論的及び功利論的生き甲斐の空しさに一時のがれの口実を与えたけれども、最近の科学の実証成果や現代史の展開の姿は進歩・発展の幻想を打ち碎き、現代物理学の結論はこの宇宙従つてこの宇宙生命又従つて人類の永遠存続への望みを断ち切つた。

それ故に、真の生き甲斐を教える聖人たちの教えは、いずれも第一に、以上の諸理論の如く世界の構造を知ることから始めて自己の何たるかを知ることへと進むのではなく、直接に単刀直入にそして徹頭徹尾自己自身の何たるかを知ることのみ努める(「己を知れ(ソクラテス)」「己を主とし己を帰とす(釈迦)」)と共に、第二に、そのような自己自身の探究は結論において、卑小・特殊・有限・相対の自己に打ち克ち自己を乗り越えて向上発展する独自個性のかけがえなき絶対的普遍的価値の創造なる行住坐臥時々刻々に現存する真の自己の発見へと人を導く(「己を益することを已むべからず(釈迦)」「己に克つを優れたりとす(釈迦「法句経」)」「己ニ克ツテ礼ニ復ルヲ仁ト為ス(孔子)」「我々の魂を出来るだけ優れたものにする(ソクラテス)」「自分の命を救おうと思ふ者はそれを失ない、私のために自分の命を失なう者は、それを見出すであらう。(キリスト。「マタイ伝」一六章25)」「たとい人が全世界をもうけても、自分の命を損したら、何

の得にならうか。また、人はどんな代価を払って、その命を買いもどすことができようか。(キリスト。「マタイ伝一六章26」)「之ヲ仰ゲバ、弥高ク、之ヲ繼レバ弥堅ク、之ヲ瞻テ前ニ在ルカトオモヘバ、忽焉トシテ後ニ在リ。……罷マント欲スルモ能ハズ。既ニ吾ガ才ヲ竭クスモ、立ツ所有リテ卓爾タルガ如シ。(顔回の孔子を評した語「論語」子罕)」以上克己、自己超出について。

「朝ニ道ヲ開カバタベニ死ストモ可ナリ(孔子「論語」里仁)」もし人壽百歳なるも最上法を見ずんば、一日生きて最上法を見るに如かず。(釈迦「法句経」)「何を食べようか、何を飲もうか、或いは何を着ようかと言って思いわずらうな。……まず神の國と神の義とを求めなさい。……だから明日のことを思いわずらうな。明日のことは明日自身が思いわずらうであらう。一日の苦勞はその一日だけで十分である。(キリスト「マタイ伝」六章31~34)」以上行住坐臥時々刻々の自己超出の絶対性について。そしてこの時、自己の自己目的性、人格の眞の尊厳性が自覚される(「古ヘノ學者ハ己ノ為ニス(孔子)」「汝ら己の為に宝を天に積め(キリスト)」「恥ずかしくはないのか。評判や地位のことは気にしても思慮や眞実のことは気にかけず、魂をできるだけすぐれたものにするということに気もつかわず心配もしていないとは。(ソクラテス)」以上自己目的性。「己を以て主とす。他に何ぞ主あらんや。(釈迦「法句経」)」「仁ヲ為スコト己ニ由ル。而シテ人ニ由ランヤ。(孔子「論語」顔淵)」あなた方は地の塩である。……あなた方は世の光である。……それだから、あなた方の天の父が完全であるように、あなた方も完全な者となりなさい。(キリスト「マタイ伝」五章13、14、48)」三軍モ帥ヲ奪フベキナリ。匹夫モ志ヲ奪フベカラザルナリ。(孔子「論語」子罕)」以上人格の尊厳性)。しかるに、自己自身の普遍性の自覚を媒介にして、自己の自己目的性・尊厳性の自覚は、そのまま他者人格の自己目的性・尊厳性の自覚へと連らなる。この自覚がいわゆる類的存在性の自覚(マルクス)であり、自己への内在なる神(キルケゴール)、一般意思(ルソー)、良心の声(ルソー、カント)、定言命法(カント)であり、そして聖人たちのいわゆるダイモニオンと呼び声(ソクラテス)、仁(孔子)、愛(孔子、キリスト)、慈悲(釈迦)、礼(孔子)、義(孟子)、正義(ソクラテス)、善性(孟子)である(「樊遲仁ヲ問フ、子曰ク、人ヲ愛ス。(孔子「論語」顔淵)」「己ヲ修メテ以テ百姓ヲ安ズ(孔子)」「君子ハ己立タント欲シテ人ヲ立タシメ、己達セント欲シテ人ヲ達セシム。(孔

子)」「己ノ欲セザル所人ニ施スナカレ(孔子)」「己にひきくらべて、殺すなかれ、殺さしむるなかれ。(釈迦)」「己の如く汝の隣人を愛すべし(キリスト)」「惻隱ノ心ハ仁ノ端ナリ(孟子)」「人皆人ニ忍ビザルノ心有リ(孟子)」「仁義礼智ハ外ヨリ我ヲ錬スルニ非ザルナリ。我固ヨリ之ヲ有スルナリ。……求ムレバ之ヲ得、舎ツレバ之ヲ失フ。(孟子) 告子上)」「何びとも求めて(故意に)悪をなすことはない(ソクラテス。プラトン「ティマエオス」86 E、「プロタゴラス」345 D)」「正しく導くのは知慧のある魂であり、導き方を誤るのは無知な魂のすることである。(ソクラテス。プラトン「メノン」88 E)」「自ら反リミテ縮カラズンバ、褐寬博ト雖モ吾憚レザランヤ。自ら反リミテ縮クンバ、千万人ト雖モ吾往カン。(孟子「公孫丑上」)。かくてそれは必然的に権力の止揚たる真の民主主義へと人を導く。以上を総括すれば、聖人の教えにおける世界原理は自由意思(機械論的及び宿命論的決定論の止揚)、宗教観は非超越的内在的神なる良心・定言命法の立場(無神論及び超越的有神論の止揚)、認識論は自己の内に自己の努力(勉学・克己・修養)により自己の体験を通じて真理を発見するという意味で経験論、その自己体験が同時に自己超出であつて自己に本来具わっている可能性(本性、善性)の発現として新らしい真理の創造であるという意味で先驗論(経験論と先驗論との総合・止揚)、人生の理想・実践基準は自己超出即ち独自個性的でかけがえなき価値の創造(快樂主義及び天降りの召命論の止揚)、社会観は個人の尊厳・一般意思に基づく人權の保障・拡充及び権力止揚としての真の民主主義(個人主義的民主主義と權威主義的共同主体義との止揚)である。

さて、以上に関する限り、聖人たちの教えは完全無欠である。しかし、最後に残された世界観に関しては問題がある。即ち——聖人たちは自己自身を求めることに徹したから、自己の外なる世界には全く関心を示さなかった。正確に言えば、世界に対しては「自己に於て出遭われる存在者」として以上の意味を認めようとはしなかった

(「野の花が如何にして育つかを思え。勞せず紡がざるなり。(キリスト「マタイ伝」六章28)」「世界は常住なるものであるという

見解があつても、又世界は常住ならざるものであるという見解があつても、しかも生あり、老いることあり、死あり、憂い、悲しみ、苦痛、悩み、悶えがある。(釈迦。「中部」)「『これはわがアートマン(我)ではない。ただ生じつつある苦が生ずるのであり、滅びつつある苦が滅びつつあるのである。』と考えるならば、その人は惑わず疑わず他人に依存しないことによつて、ここに知識が彼に起こる。かくの如き限りに、おいて正しい見解が起こるのである。(釈迦。「相应部」(傍点筆者)」「未ダ生ヲ知ラズ、焉ソテ死ヲ知ランヤ。(孔子「論語」先進)」。いわば自己即世界、世界即自己であつて、今日の言葉で言えば「インデル世界ヴェルト」に在る」実存の立場であつた。しかしここで問題が生じる。近代自然科学は自然的物質的心理的世界を、近代社会・文化・歴史科学は社会的・文化的・歴史的世界を、各個人の意思に対して相対的に独立する所の、固有の因果必然法則に従つて構築され展開される構造・機能を持った客観的世界として記述することに成功し、それに基づいて、各個人の自己超出としての世界の自由意思的変革の可能性を飛躍的に拡大することに成功した。つまり、世界を自己と相即せしめて世界の自己に対する独立存在性を否認する自己超出の立場は、同時に、その自己超出のために世界を自己から相対的に引き離し自己に対して相対的に独立させることを、要求するのである。自己超出のこのような弁証法的構造について、科学未発達時代に生きた古代の聖人たちに正確な認識がなかつたのは、致し方のないことであつた。彼らは概して、最広義における科学即ち世界を自己から相対的に切り離し客観的に考察するという認識方法に対して、気乗り薄であつた(「何を食へようか、何を飲もうか、或いは何を着ようかと思ひわづらうな。(キリスト)」「もしも或る人が『導師が私のために世界は常住であるか常住ならざるものであるかなどということについて記説してくれない間は、私は導師のもとで清浄行を修しないであらう。』と語つたとしよう。しからば、修行を完成した師はそのことを説かないのであるから、そこでその人は死んでしまふであらう。(釈迦。「中部」)」「ソクラテスは(土地の取引や管理に有用な測量法、旅行・警備・年中行事に役立つ時刻・時節測定のための天体観測、及び役に立つ算法はこれを十分学ぶようにと勧めたが、)

「難しい作図の問題に入るまで幾何学を学ぶこと」「天体の地球からの距離や軌道運行やそれらの原因などを探究して己を消耗したりする程度まで天文学を勉強すること」及び「無益な(算法の)勉強」には「賛成できない」とし、「強くこれを排斥し」及び「いましめた。」「なぜなら、一つにはこれが何の役に立つとも思えないからだと言うのであり……もう一つには、彼の言うのに、この種の勉強が優に人間の一生を費すに足り、それ以外のたくさんさんの有用な学問を全然妨げてしまうからであった。」(クセノフォン「ソクラテスの思い出」四巻七)。そのような認識方法は彼らの眼には、自己自身の探究から離れて世界の構造をまづ探るといふ超越論や功利論の行き方とまぎらわしいものに映ったからである(ソクラテスは、神がどんな風にしてそれぞれの天界現象を行なうかの詮索することを斥けた。なぜなら、これは人間に発見のできることでもなく、又神々がお知らせにならうとせぬことを探究する者も決して神々の氣に入らないであらうと信じたからであった。こうしたことに頭を使う人間は、アナクサゴラスが頭が変になって神々のなさるからくりを説明することに大変な自負を抱いたのに少しも劣らず、同じくらい頭が変になる危険があらう、と言っていた。(クセノフォン、同上)」「ソクラテスは万有の性質についても、他の多くの人々のようにこれを論議することを欲せず、学者輩のいわゆる宇宙の性質を問うたり個々の天界現象を支配する必然をたずねたりすることなく、かえってこうした問題を詮索する人間の言語道断を指摘した。……かような問題の論議の大家を以て任ずる人々が、決して意見一致せず、お互いに狂人さながらの姿を呈しているではないか。……(お互いに全く反対のことをする狂人がいるのと同じように)万有の性質に思いを凝らす連中も、或る者は実在は一つなりとし、或る者はその数無限なりとする。或る者は万物は永遠に流動するとなし、或る者は一物もかつて動かずとする。或る者は万物は生じそして滅すると観じ、或る者は生ずることもなく滅することもなしとする。(クセノフォン「ソクラテスの思い出」一卷二)。彼らの眼には、自己自身の探究から離れて世界の構造をまづ探るといふ超越論や功利論の行き方とまぎらわしいものに映ったからである。しかし、科学が成功を取めた現代に在って顧りみるときは、このような態度に終始したことは、聖人たちの教えにおける一個の欠漏・空白であるように思われる。そして特に功利論者は、この点を抛り所として、彼らのいわゆる科学的教説が聖人たちの

いわゆる観念論的教えに優っていると主張する。即ち、「近代科学の教える所によれば、世界は人間一般及び個人に対して独立に自己固有の原理・法則を以て存在しているのではないか。」と、彼らは聖人たちの教えに反論するのだ。なかんづく一九世紀まで支配的であった古典物理学及びそれに範をとった他の諸科学の自然・社会・文化・歴史観（いわゆる実証主義的世界観）が、既述の如く殆ど完全に功利論的であったことは、彼らにとり絶対的に有利であった。マルクスが、せつかく人間の類的存在性の自覚に到達しそれに基づいて自由の王国たる共產主義社会を構想したにもかかわらず、結局、自己の理論に科学的実証性の箔づけを施そうとしたばかりに、前述のような五目飯的折衷論に甘んぜざるをえなかったのも、当時の科学のそのような状況に起因する所の、亜聖マルクスの限界であつたと言えよう。

しかし先述の如く、今日では状況は一変している。特に現代理論物理学の物質像は、物質法則が認識主体に対して相対的に独立していることを認めつつ、しかもそれがあくまで有限の物理量の認識可能性についての確率論的法則であつて、認識主体の観測・測定即ち認識主体たる人間の自由意思的選択に対して開かれた有限性及び可能性を示すものにほかならないことを、教えている。そのことはむしろ、功利論に対しては決定的に不利な証拠、逆に聖人たちの教え・自己超出論に対してはその真理性の決定的な証明となつているのであつて、聖人たちの教えの欠漏・空白を完全に補完するものである。それ故に我々の理論的探究は、現代理論物理学の諸成果がすべて右の見地から統一的に説明されうることを示すことによつて、完成される。以下章を改めてそのことを示そう。

第三 章

現代理論物理学の提示する物質像は、聖人の教えである自己超出論（人間の現存在たる自由意思は自己超出即ち独自個性で絶対にかげがえなき価値創造であり、その創造に対して自己負責する存在として人格であり、そのような存在として尊厳・平等である、という考え）と完全無欠に符節を合しており、その意味において自己超出論の真理性の直接的な証明である。この事を論証するのが本章のテーマであるが、それには次のような手続が必要である。即ちまず、物理学とは無関係に、自己超出論における自己超出の存在論的構造の中で、物質宇宙がどのような存在性格を持つとされるかを、ここでもう一度改めて考察し確認する。次に、現代物理学の提示する物質像を物質の存在性格如何という見地から考察してみても、得られた答えが先に確認した自己超出論における物質の存在性格と完全に同じだと言えるかどうかを精査する。この場合部分的に重なり合うという結果ならば、論証は失敗である。なぜなら、既に見て来たように、単に部分的に重なり合うだけなら、超越論の万物一元論における物質の存在性格も、功利論の原子論におけるそれも、同じだからである。自己超出論は物質世界像においても両者を弁証法的に止揚している、という事を論証するのが本章の目的だから、単に部分的にでなく全面的に重なり合うこと（完全無欠に符節を合すること）が必要なのである。従って、もしこの論証に成功するなら、我々は自己超出論に基づいて、現代理論物理学を体系的に統一する物理学基礎論としての自然哲学の体系を、構築したことになる。単に物理学基礎論にとどまらないで自然哲学の体系ともなる理由は、物質宇宙の体系構造がそれ自体として（単独で）明らかになるだけではなく、自己超出たる人間の現存在の全体構造の中に明確に位置づけられその全体構造との関係によって存在論的な意味を持つ

ものとして認識されるからである。そしてこの認識において、古今東西の哲学の共通且つ窮極の謎でありそれ故に探究目的であった所の、物質と精神と、必然と自由と、事実と価値と、事実に価値と、世界と人間との互いに一見矛盾しつつ実は共存両立する関係が、明快に且つ余す所なく解明されるであらう。

自己超出が在るためには、超出する自己と超出される自己とが在らねばならぬ。そして両自己はまず異なる自己で在らねばならぬ。しかし同時に超出が、超越論的超出の如く自己の外へ、自己ならぬ存在へ、の超出ではなくて、あくまで自己への超出であるからには、両自己は何らかの意味で同じ自己として在らねばならぬ。かように一見矛盾や排中律に背反する両自己の存在性格は、次のようであることにより合理的たりうる。即ち、超出する自己は、超出される自己が本来持つ所の可能性の現実化だという意味で、超出される自己の内に本来在った所のものがある。超出される自己は、超出する自己として現実化される可能性だという意味で、超出する自己へと譲り渡され超出する自己の内に保持されて在る所のものである。しかして、ここに言う可能性の現実化は、単なる潜在性の顕在化とは決定的に異なる概念であることに注意しなければならない。後者は認識されなかったが認識される以前から存在していたものが認識されることである。従って認識される前後で存在するものが変わるわけではない。例えば、一局の碁が打たれる手順は、有史以来実際には一度も打たれたことがなくても、或いは実際に打たれた時より以前においても、潜在的にはその全部が一定の形で存在している、或いは存在していたのである。実際に碁を打つことは、打つ人がその潜在の手順の中から或る手順を選択的に認識することであるが、選択的に認識することによって全部の手順の形がその中の一つたりともいささかも変わることはない。それまで潜在的又は顯在的に存在していた全手順の形は、碁のルールが定められた瞬間にそのルールが変らぬ限り未来永劫にわたって特定されてしまうの

である。(その中には先番か後番かいづれかの必勝の手順というものが必ず在るはずで、従って神様から見れば勝敗は打つ前から決まっているのである。) 自己超出における可能性の現実化は、これとは全く異なるものである。なぜなら——超出する前後において自己の持つ可能性が全く変わっていないのなら(つまり可能性が潜在性と、現実化が顕在化と同じ性質のものにすぎないなら)自己本来の存在仕方そのものは全く変わってはいないのであって、単に存在仕方の認識され方が変わっただけであり、従って自己は何ら超出されてはいないことになる。それ故、自己超出は、自己の可能性を現実化することによって同時にその可能性をご破算にし、それまで全く存在したことのない新たな可能性を創造することとを兼ねなければならない。又従って、自己超出により現実化されると同時にご破算にされ且つ創造される可能性は、多数多様な可能性の中からの選択可能性でなければならない。ただ一個の可能性の現実化とは、必然的にそうなるということに外ならず、必然の連鎖は又必然の一本道でしかありえないから、このような可能性の現実化が同時に如何なる次の可能性を創造するかは、実は創造以前から既に決定されているのであって、それまで全く存在したことのない新たな可能性の創造たりえないのである。

更に、自己超出における多数多様な可能性の中からの選択は、自己の内的必然によって為されねばならず、偶然に委ねられてはならない。可能性の偶然の現実化過程は確率論的必然性に従って初めから決定されており、決定されているという点では前記の一本道の必然性即ち機械論的必然性に従う場合と同じであって、潜在性の現実化過程の一類型にすぎず、それまで全く存在したことのない新たな可能性の創造たりえないからである。自己の内的必然性とは、超出される自己の内に生じる所の、自己超出を必然不可避のものとして要請する理由であり、具体的には、超出される自己の過去体験の中に貯わえられている因果連鎖を、超出する自己として現実化されうる諸可能性としての超出される自己の未来に対応させ、その原因に対応する可能性を手段として選択的に現実化することによ

ってその結果に対応する可能性を目的として選択的に現実化しようとする意思の筋道である。要するに、「かようにすればかようになる、故にかよくなるならしめるためにかよくなるべきである。」という推論形式に示される所の、過去体験の参照による未来の諸可能性の中からの目的論的選択の論理的必然性である。かような内的必然性に基づく諸可能性の目的的選択による現実化として、自己超出は自由意思と呼ばれる。(自由意思の右の如き、又以下の如き存在構造の一層精密詳細な考察は、拙著「存在と文化」一卷を見よ。但し、未来の可能性としての物質の本質・構造を現代理論物理学と照合させながら説明した部分に限って言えば、本論の方が一層詳細且つ正確である。よりコンパクトな解説は、拙論「自由意思の哲学的基礎」(中京法学一卷一号)を見よ。)かように自己の超出は、自己の要素たる過去体験と未来の諸可能性とを、自己自身においてそれぞれ参照対象と選択対象との関係で結合する現在意識の働きとして存在する。この関係が上記のような論理必然性である点で、現在意識は論理的思惟即ち理性である。又、この目的論的論理必然性によって結合されて過去体験と未来の可能性とは一つの統一的な目的措定的意味連関を形造る。この意味連関の内的意味必然性に従って為される所の、措定された目的に対する手段の選択が行為である。かくて、自己超出は自由意思の行為に外ならない。自由意思的行為による未来の諸可能性の中からの手段の選択とその結果としての目的の實現とは、物質界においてなされる行動と行動によって惹起される事態とである。故に未来の諸可能性は即ち物質界(物質宇宙)である。これに対して過去体験とは、我々の下意識界を構成する過去記憶群のことである。従って、物質と下意識という異質な存在は、自由意思||現在意識||論理的思惟||目的措定的意味連関要するに認識作用たる所の人間の現存在において、その本来的構成要素として選択という形での認識の対象と参照という形での認識の対象との関係で直接結合されて存在する。又従って、物質たる未来の諸可能性は、多数多様な在り様のいづれかとして、自由意思的に選択され意識的に認識され論理的に思惟され目的措定的意味連関において意味づけられる可能性

に外ならない。つまり、物質の存在可能性は物質の認識可能性と同じものである。又従って各可能性の現実化たる物質の存在と物質の認識とも同じものである。ここにおいて、物質の存在と物質の認識と、認識の対象たる物質と物質を対象とする認識作用とは、実は完全に同じものであることが証明され、古今東西の哲学が未だかつて真には克服しえなかった存在と認識、物と心の二元論が窮極的に克服される。

以上、自己超出の存在論的構造を、可能性の現実化という本質に焦点を当てて解明したのであるが、その結果明らかにされた物質の存在性格及び人間の現存在の要素としてのその位置づけは、いろいろな点で従来の常識を超えている。殊に、物質が現在現実には只一つの在り様で存在しているのではなく、未来に多数多様な在り様で存在する(≡認識される)可能性として在る、という命題がそうである。又、この命題に含意されている、物質の存在(可能性)と物質の認識(可能性)との一致は、物質を認識する意識の働きを離れて物質がそれ自体として存在することを否定するもので、古代の聖人たちが己を知ることの外に別に世界を知ることが求めなかったのも、直観的にこのことを悟っていたからであるが、常識論たる素朴实在論の立場から、又その立場を一步も出ない古典物理学的物質像に依拠する実証主義者及び唯物論者から、観念論だとのそしりを受けることは、必定である。しかし以下に見る通り、現代理論物理学が提示する物質像における物質の根本的且つ普遍的な存在性格及びその存在性格と人間の意識作用(物理学的観測・測定)との関わり方は、驚くべし、自己超出論から導かれる所の以上のような物質の存在性格及び人間の現存在たる現在意識の要素としてのその位置づけと、完全無欠に即ち過不足なく一致しているである。

現代理論物理学によれば、物質は波動であると同時に粒子である。両者は次の関係で結びついている。即ち——物質たる波動(物質波)は、物質の窮極の姿であるから、水波や音波のように他の物質の運動に依存する知覚され

た波ではなく、空間の各点で物質がエネルギーの塊たる粒子として見出される（知覚される・認識される・観測される・測定される）確率の時間的変化のグラフによる表現であり、その意味で観念的なものである。その確率は、空間と時間との各点における物質波の振幅の二乗に比例し、その確率で見出されうる粒子が持つ所のエネルギーは、プランクの定数と呼ばれるエネルギーの最小単位 (6.63×10^{-27} エルグ/セ) にその波の一秒間の振動数を掛けたものに等しい。これによってまず、物質が、認識されるされないに関わりなく、或る時或る場所に確定的に即ち百パーセントの存在確率を以て存在するものではなく、或る場所に或る確率で認識される可能性として（従って又或る確率で認識されない可能性として）のみ在るものだ、ということが明らかになる。

しかし、と人は反論するかもしれぬ、百パーセントの存在確率を以て認識しえないのは、物質の存在そのものの性格ではなく、物質を認識する人間の認識能力の限界によって生じるのではないか、物質そのものは確定的に存在しているのに、人間の認識能力が乏しいために、或る誤差の範囲内ではか認識しえないのではないかと。この期待は、いわゆる不確定性原理によって破られる。物質波の状態を定める波動関数を解くと、物質が或る時或る場所に百パーセントの確率で見出されるときには、物質波は無限数の異なる振動数を持つ単位波（波長と振幅とが一定した最も単純な形の波）を重ね合わせることによって生じる複合波となり、見出される物質粒子が取りうるエネルギーの値は、プランク定数に各単位波の振動数を掛けた値従って無数の異なる値のすべてとなる。つまり、物質粒子のエネルギーの値は完全に不確定（無数の異なる値が可能）となる。逆に、振動数従ってエネルギーの値が百パーセント確定している完全な非複合波は、球面波となって拡がり、それが占める空間のあらゆる場所で完全に等しい振幅従って完全に等しい確率を以て物質粒子が見出される可能性を表わすものとなる。つまり、物質粒子の位置は完全に不確定となる。従って、不確定性は物質の存在性格そのものの本質であり、認識の正確さの限界を示すものではない。

い。

かように物質粒子は、確定的な位置とエネルギー従って運動量とを同時に持ちえないから、ニュートン力学の運動概念のように同一物体の因果必然的な運動の軌跡を求めることはできない。つまり、物質粒子の取りうる多数の異なる位置と運動量との中から、或る特定の確定値が見出される、という現象は、決して、因果必然法則によりあらかじめ決まっている唯一の可能性又は潜在性の顕在化ではありえない。このことは又、物質粒子の場(素粒子場)の統計的性質からも明らかである。その統計的性質から考えて、素粒子は各場(空間の各点の物理的状態)の時間的变化の過程で瞬間的に生滅するものであって、或る瞬間或る場に存在する素粒子が、次の瞬間その場を去って隣接する他の場に移動する、と解することのできないものである。つまり、次の瞬間隣接する場に存在する同種の素粒子は、前の瞬間前の場に存在していた素粒子と同一のその素粒子では在りえないのである。同一の素粒子だと解した場合素粒子場が従うはずの統計法則は実際の観測・測定に合致するように組み立てられた素粒子場の統計法則と異ったものになってしまうからである。

かようにして、物質たる認識(観測・測定)可能性の現実化は、あらかじめ定まっている唯一の確定した潜在的運動径路の顕在化にすぎないものではないことが、判明したが、しかしそれはことによると、先述せる碁の場合と同様、あらかじめ定まっている確率論的必然法則に従って展開する所の、潜在的な場の物理量の時間的変化の無限に枝岐れてゆく複数の道筋の、単に偶然的な顕在化にすぎないのであって、自己超出論から導き出されるような自由意思の内的必然に基づく目的選択による可能性の現実化及びそれに伴うそれまで全く存在しなかった新たな可能性の創造ではないのではなからうか。素粒子場の状態変化が確率論的必然法則たる統計法則に従うという事実は、一見この疑いを裏づけるかに思われる。だが実はそうでない。場の統計法則たる波動関数は、単に各素粒子

場において各種物理量（素粒子の存否、個数、エネルギーなど）が種々の値で見出される確率論的可能性の時間的変化を支配しているにすぎないから、その可能性の現実化つまりそれぞれ一定の確率で見出される種々の物理量の中からどれか一つを現実に見出す（観測・測定する）ことが行なわれない間は、場の状態は波動関数に従って確率論的・統計法則的必然性を以て変化して行くが、ひとたび右の現実化つまり観測が行なわれ、その結果波動関数によって規定された種々の確率論的可能性の中からどれか一つが確定量として現実化され測定されると、その瞬間にそれまで物質変化を支配していた波動関数は完全に失効し、間髪を容れずそれに代わって、それまで全く存在しなかった、つまりその時まで物質の可能的状態の変化を支配していなかった新たな波動関数が登場し、以後物質の可能的状態の変化を支配する。即ち、物質たる諸可能性の中から、観測・測定によりそのどれか一つを現実化し確定量として認識する人間の営みは、同時にその諸可能性としての物質の現実化以前の状態をご破算にし、代わって今まで存在しなかった新たな諸可能性としての新たな物質的状况を措定するという、創造的な営みつまり自己超出なのである。ルールが決められた瞬間に、潜在的には、可能なあらゆる打碁の手順が間髪を容れず定まってしまう、実際の対局は、それら潜在的な諸手順の中からどれか一つを選び出して顕在化する営み、即ち既に在ったが未だ知られていなかったものを知る営みにすぎず、従ってそれまで存在していた何ものをも変えることがなく、それまで存在していなかった何ものをも創造することがないという、碁を打つことそれ自体とは全く異なるのである。そして本論でこれまで續々説明して来た所の、「世界即ち物質宇宙を乗り越えること」によって新たな世界を措定し、且つ措定する都度その世界を再び超えることにより更に新たな世界を措定する」という自己超出と世界即ち物質宇宙との関わりは、現代理論物理学が明らかにしたこのような物質と観測・測定との関係と、完全に符合する。さてかように、物質の根源的な姿を表わす物質波が、認識諸可能性の時間的変化という一種観念的なものの、そ

れ自身観念的な存在たるグラフによる表現だという事実、及びその認識諸可能性の中からの特定の可能性の現実化たる観測・測定という意識的・自由意思的認識つまり心理作用が、何らの物質的な相互作用をも媒介とすることなく、従って無時間的瞬間的に、物質波の状態従って物質を支配する統計的法則たる波動関数の形を変えてしまうという事実は、物質の存在と物質の認識とを、物質の状態と意識作用とを、要するに物と心とを峻別し、後者と離れて独立に前者が存在することを当然の前提として物質像を作つて来た所の、世間及び従来の物理学の常識と真向から矛盾したので、外ならぬ物質波概念及び波動力学の創始者であつたアインシュタイン、ドゥ・ブローイ、シュレーディンガーその人たちによつてさえ、奇怪なこととされ、疑われたのである。物質波は物質空間で直接干渉し合うから確かに物質であつて、観念的な存在とは考えがたい。これが第一の疑問であつて、シュレーディンガーの名高い猫のパラドックスはその疑問の表明であつた。⁽¹⁾しかし、「物質は唯だ一つの確定的な状態に在る」と決めこむから物質波が観念的の存在に見えるだけの話で、そういう常識への囚われから逃れて事実が示すままに「可能性そのものが物質だ(なぜなら可能性の時間的変化である物質波が直接物質界で相互作用(干渉)をするのだから)」と解してしまえば、物質波はまがう方なき現実的な存在となり何ら観念的なものではなくなる。それ故、彼らが特に奇怪視しその真理性を疑つたのは右の事よりも、観測・測定による物質波の変化は瞬間的・無時間的に起こる、という事実の方であつた。常識の見方からは、この変化は、物質波とそれを観測・測定する装置との物質界における相互作用によつて惹き起こされることだが、予想される。だがそうだとすれば、その変化は瞬間的・無時間的には起こりえない。なぜなら、特殊相対性理論の教える通り、物質と物質との物質界における相互作用は、光速以上以上の速さで伝播されることはできず、従つて必ず或る時間をかけて非瞬間的につまり何ほどかゆっくりと行なわれるはずだから。しかし常識論にとつて甚だ困つたことには、当のシュレーディンガーが電子波に対して行なつた数学的定式化の結果

たる波動関数 ψ の基本性質は、測定による波動関数自身の変化が、常識論の期待に反して正に瞬間的無時間的に起こることを要求する。故に、この変化は、物質波と測定装置との相互作用によって生じるものではない。

(不確定性原理の提唱者ハイゼンベルクが初期に試みた不確定性を説明するための思考実験では、電子(物質波)に光を当てて光學顕微鏡でその位置を観測・測定するといった類のモデルが使われたが、あれは嘘である。常識論者にも「なるほどな」と思わせるための方便にすぎないこのような擬似説明は、波動・量子力学が物質の存在性格の把握に対して強いる革命的変革を、ごまかしあいまいにしはぐらかす役にしか立たなかつた。)しかし同時に、観測・測定によって生じることが確かである。それならば、物質波を変化させる観測・測定は、測定装置の物質波に対する作用ではなくて、その測定装置を使って「測定する」意識の働き、心理作用、認識作用そのものであると解さざるをえない。この事情を、その最初の指摘者だったフォン・ノイマンの解説者ロンドンとパウエルとは次のように説明している。「従って、測定において、系の新しい ψ の出現をつくり出すのは測定装置と対象との間の何か神秘的な相互作用ではない。古い関数 ψ から離れて、それ以後は対象に新しい波動関数を付与し、その自覚的観測によって一つの新しい客観性をつくり出すのは、ひとえに一つの自己の意識なのである。(高林、荒牧訳、アンドラード・エ・シルヴァ、ロジャク「量子」一八一―三頁)これを読んでシュレーディンガーは皮肉った、「 ψ 波の理論は心理学の理論になった」と。又ドウ・ブロイは反撥の感情をこう述べた、「波動関数から区別されるこの『自己』は対象と測定装置との間に想定されたどんな相互作用よりも、私にはより一層神秘的なものにみえる。」と。(以上、同前著同前頁)しかしたとえ主観的にどう見えようと、物質波の変化が測定と同時に起こるといのが客観的事実なら、ノイマンのように解釈する以外に方法は無い。そこでドウ・ブロイは、物質波の測定により物質粒子が確定的存在として認識される現象は、測定されぬ物質波が、その場所において際立って大きい振幅を与える別の物質波(これが素粒子の実体にはかならない)を常に嚮

導しており、測定装置がこの後者と相互作用する現象である、と解することによって、物質波の瞬間的無時間的収縮を、意識作用としてではなく、あくまで物質波（素粒子）と測定装置との相互作用として説明しうる理論の建設に努力した。しかしその努力は、ボームらによる同種の努力と共に、他の幾つかの研究に有益な刺激を与えはしたが、今日に至るまでそれ自体としては成功していない（同前著「四七頁の高林解説参照」）。そのこと自身が、ノイマンの解釈の正しさを証明していると言えよう。そしてノイマンの解釈は、叙上のような自己超出論と結びつけることによってのみ、ドウ・ブロイのいわゆる神秘論だとの批判を克服しうるのである。

以上により明らかとなった物質の存在と物質の認識との同一性、より厳密に言えば「物質たる諸可能性の自由意思的・意識的選択としての認識が、とりもなおさずその旧物質たる旧諸可能性の乗り超えと新物質たる新諸可能性の指定とである。」という事実を、一層端的に示す現代物理学の理論は、アインシュタインの特殊相対性理論である。この理論は、光のエーテルに対する絶対運動が測定されえないことを示したマイケルソン・モーリーの実験結果を、端的に「互いに等速運動をしているあらゆる観測者に対して、光速度は常に一定 ($c = 10^{10}$ m/sec) であること（光速度不変の原理）」を示すものと捉え、そこからそれら観測者間における時空間座標の相互変換式としてローレンツ変換式を導き出し、古典物理学の諸法則をローレンツ変換に対して不変であるように書き直した結果、物質の長さ、物質変化の経過時間、物質の質量（＝エネルギー）などの基本的物理量が、互いに等速運動する観測者ごとに異なる、という結論を得た。それらの結論は直ちに検証され、物質の状態はその状態の認識から離れて客観的に在るのではなく、各認識ごとに異なる状態として在ること、従って認識作用と相関的にのみ在ること、を教えたのである。

以上により、物質宇宙は、我々自身の現存在たる自由意思 \parallel 意識によってその内に措定され、措定される都度乗り超えられ、乗り超えられると同時に新たにその内に措定され……るものだということが、現代理論物理学により完全に過不足なく証明された。しかるに、本論でこれまでも数次にわたり指摘して来たように、措定され乗り超えられるもので在るためには、物質宇宙はその空間的広さ及び質量・エネルギー密度においても時間的な存続期間及び変化速度においても、有限大つまり無限大とゼロとの中間でなければならぬ。何故なら——有限と無限とは互いに對^ひをなす矛盾概念である。一方の存在は他方の存在を予定してのみ可能である。しかし、有限はいくら寄せ集めても有限であるから、有限の方から無限を措定することによってこのような相互予定関係を創り出すことはできない。逆に、無限が本質的に有限を措定する作用の無限性であり従って又措定された有限を超出する作用の無限性であるという関係のみ、相互予定関係が存在しうるのである。即ち、無限は、この関係において、措定 \rightarrow 超出の時間的継起の無限連続性としてのみ存在する。逆に言えば、既に措定され了え超出され了えた世界（過去体験の記憶から成る下意識界）は有限な世界としてのみ定在し、これから措定されえ超出されうる世界（未来の諸可能性たる物質界）は有限な世界としてのみ可能的に存在するのであり、それを措定する作用の無限性が被措定 \rightarrow 被超出世界そのものの属性ないし本質として存在することはない。それ故、これらの世界従って当面の問題である物質世界は、その本質として、決して空間的にも時間的にも無限大または大ききゼロのものとして存在することはできない。つまり、それ自身として永遠の時間にわたって存在し切ってはならず、無限大の広がりにはならず、又逆に一瞬ではならず、無限大の速度で変化してはならず、無限大の質量・エネルギー密度で存在してはならず、存在し切ってはならず、一点に存在し切ってはならず、変化せず存在してはならず、質量・エネルギーがゼロの状態で存在してはならない。従って、物質宇宙が存在するためには、その存在構造の中に、本質的に、自己が無

無限大又は無限小のものとして存在し切ることを阻む何ものかが存在しなければならぬ。そこで、以下、その何ものかが論理的に如何なる存在構造原理ないし存在構造要素であることを要するかを考察しつつ、そのような原理ないし要素が、実際に現代理論物理学の提示する物質の存在構造の原理ないし要素として存在するかを、逐一検討してゆくことにする。その結果答えがすべて「然り」であるならば、自己超出論から導かれる物質宇宙の姿は現代理論物理学の提示するそれと完全無欠に符合することになり、古代の聖人の教えたる自己超出論は、現代理論物理学の全成果により実証的に裏づけられたことになる。

無限大に対する矛盾概念は有限大であつて、無すなわちゼロではない。両極端は一致する。もしも、物質の変化即ち因果連鎖ないし相互作用連鎖の進行速度が無限大だとすると、無限に長い連鎖が一瞬に即ち無時間的に進行し尽くすことになる。無限に多くの一連の出来事が、始まると同時に終るのである。ということは、すべての出来事が存在しなかつたのと同じだということである。かくて無限大と無とは一致する。それ故、物質世界が存在するためには、まず、物質変化即ち因果連鎖ないし相互作用連鎖の進行速度が無限大にならないようにしなければならない。速度が無限大にならないためには、加速を無限にくり返しえない仕掛けが必要である。加速を無限にくり返しえぬようにするためには、加速されて速度が増すにつれて加速に抵抗する何ものかが増し或る速度に近づくとその抵抗が無限大となつてそれ以上加速できなくなるようにすればよい。特殊相対性理論は、その最高限界速度が光速度にほかならず、加速に抵抗する何ものかが物質の質量にほかならないことを示した。即ちまず、光速度不変の原理により光速度は相対的に等速運動しているすべての認識者に対して一定であることを要請される。そしてこの原理から時空間座標のローレンツ変換式が導かれ、その変換式に対して形を変えぬようにニュートン力学の運動法則を書きなおすと、物質の運動速度が光速度に近づくとつれて物質の質量は無限大に近づくと、加速に要する力は質

量に比例するから、このとき加速に要する力も無限大に近づき、従って光速以上の速度に加速することは不可能なる。特殊相対性理論はこの結果から更に、質量はエネルギーの一形態であるという結果を導いた。そうだとすると、質量が加速に対して抵抗するものだという事実は、エネルギー即ち物質変化に抵抗するものはエネルギー自身即ち物質変化自身であること、を意味することになる。では何故に、物質変化に対して物質変化自身が抵抗するのであろうか。物質変化に対して何も抵抗するものがなければ、物質変化は必然的に無限大となり、それは最初に述べたように物質そのものを消滅させてしまうが、物質変化に抵抗しうるものは物質変化自身以外には在りえないからである。変化に対して抵抗することにより変化を有限大に抑える変化自身、それが物質である。物質を変化たる側面から把えた概念がエネルギーであり、変化に対する抵抗たる側面から把えた概念が慣性質量である。エネルギーと慣性質量との両面を持つことにより、物質はその変化速度を有限に保っているのである。なお、重力質量が慣性質量と完全に等しいことから見て、万有引力の存在は物質が通常のエネルギーと異なる形態での自己の変化に対して抵抗していることに起因する、という推定が成り立つ。その変化が物質宇宙全体の膨脹であり、この膨脹変化への物質自身の抵抗が重力質量であり、それ故に重力質量は四次元時空を歪曲させて万有引力の原因となるのである、そしてそのような関係の物理学的記述が一般相対性理論であることについては、もう少し先で説明する。

次に、以上と逆に、変化速度がゼロとしたら、どういうことになるだろうか。物質世界は永遠に同じ状態に在り従って永遠の時間が存在することになるが、それはつまり時間が全く経過しないことそして経過することが時間の本質であるから時間が存在しないことを意味する。つまり、永遠の時間・無限大の時間は時間が無いこと・ゼロ時間に等しい。ここでも無限大と無とは一致する。しかして、空間において在ると同時に時間において在るのが物質の本質であるから、この場合も物質は存在しないことになる。変化速度ゼロの物質、変化しない物質は存在しな

いのである。つまり、物質は本質的に変化するもの・エネルギーとしてのみ存在しうる。但し同時に物質は、先程見たように、無限大の速度で変化するもの即ち無限大エネルギーとしては存在しえない。そこで両命題を総合すれば、結局物質は、ゼロと無限大との中間たる有限大の速度・有限大のエネルギーとしてのみ存在しうるのである。では、変化速度がゼロにならないために、物質はどんな構造を持つことを必要とするであろうか。この問いに対し、特殊相対性理論が明らかにした無限加速を不可能にさせる構造からの類推を以て答えることは、許されない。慣性質量として現われる物質変化への物質変化自身の抵抗は、変化の増大に対する抵抗であつて、変化の減少に対する抵抗ではないから、それを利用してエネルギーの減少を或る最小限界内に引き止める仕掛けを作るわけにはゆかないのである。つまり、エネルギーが或る最小限界に向かって連続的に減少してゆくとそれにつれて減少に対するエネルギー自身の抵抗が連続的に無限に増大する、という構造を作ることとは不可能なのである。従つて、エネルギーが連続的に増減するとする限りは、エネルギーが次第に減少して遂にゼロになることを阻止することはできない。それならば、エネルギーがその差の一定した跳び跳びの値をとつて段階的に非連続的に増減するとしたらどうであろうか。そうすれば、必然的にその差がエネルギーの単位量となり、その量の整数倍のエネルギーしか存在しえなくなり、従つてその量よりも小さなエネルギーは存在しえなくなる。そして事実プランクは、黒体放射理論によつてそのことを示し、以後その単位量はプランクの定数として知られることになる。(電磁放射(光波・ γ 波・電磁波)のとりうるエネルギー値が連続的に変わるとすると、黒体放射における放射エネルギーの総量が無限大になる。それを防いでエネルギーの総量を実験値と合うようにするためには、電磁放射のとりうるエネルギー値をプランク定数の振動数倍(エネルギー量子)の整数倍としなければならぬ。こういう理由でプランク定数が発見されたのである。してみると、エネルギー値の非連続性は、ゼロエネルギーを生ぜしめぬための仕掛けであると同時に、無限大エネルギーを生ぜしめぬための仕掛けでもある。この意

味でもゼロと無限大とは一致する。)ところで、自己超出論によれば、物質は認識 \parallel 存在可能性であるから、エネルギー——即ち物質変化は認識可能性の時間的増減にはかならず、時間の流れが連続的であつて断続的でない以上は、この可能性の時間的増減もそれ自身としては連続的であるはずである。しかるに今、他方で、その増減が最小単位の整数倍という跳び跳びの値をとつて段階的に行なわれることが示された。それならば、この跳び跳びの値は、連続的に変化する可能性そのものがとる値ではなくて、その可能性が観測・測定されることにより選択的に現実化され、或る確定された素粒子の存在状態として現われる場合に、初めて、その素粒子の持つエネルギーの量を示す値として存在する、と解さなければならぬ。しかし同時に、そのエネルギー量は観測・測定以前に可能性の連続的増減変化として存在したものの現実化であるから、右のようなエネルギー量子(跳び跳びの値でのみ存在するエネルギーの塊)が存在するためには、可能性変化自身は連続的であるのにそれが現実化されるときには、それを単位量ごとにくくりにしその整数個ずつを一まとめの全体として一挙に現実化する仕掛けが、存在することを要する。しからば、可能性の連続的な増減変化そのものが如何なる構造を持つていなければならないならば、そのような仕掛けが可能となるであろうか。その増減変化が循環変化であつて、一めぐりして元にもどりそれをくり返すという構造を持つことによつてである。そういう構造になつていけば、物質波のエネルギーは、いつでも、その一循環変化を一単位としてその整数倍になつてゐるから、観測・測定によつてそれを現実化する場合には、その単位ごとにくくりとしその整数個を一まとめにしてしか、現実化しえないことになる。そして、波動 \parallel 量子力学が明らかにした物質波自身の構造とそのエネルギーの観測・測定の内様とは、既述の如く、正にそのようになつてゐる。即ち——可能性の増減の一循環が物質波の一振動であり、物質波の全体はその一循環・一振動を整数個連ねたものである。そして、その一循環変化・一振動当たりの単位エネルギー量がプランクの定数であり、物質波の毎秒当たりエネルギーはプラ

ンク定数に毎秒当たり振動数を掛けた値に等しい。そして、観測・測定により物質波が素粒子に現実化された時には、それだけのエネルギーが一まとめになって、そっくりその素粒子に移るのである（これがシュレーディンガーやドゥ・ブロイを悩ました物質波の瞬間的凝縮の正体である）。

さて、以上の仕掛けによって物質変化・エネルギーが無限にゼロに近づきえない、ということにはわかった。しかし、今度は逆に、特殊相対性理論が明らかにした仕掛けによってせっかく巧く抑えられると思つたエネルギーの無限増大が、エネルギー量子の仕掛けによって再び可能になりそうである。なぜなら、物質波のエネルギーはプランク定数の振動数倍だから、振動数を無限に増やすこと、言い換えれば波長を無限に短くすることが可能な限り、エネルギーの無限増大を食いとめることはできない。いくら物質波の速度を光速以上にしようにしても、波長を無限に短くすることができれば振動数は無限に大きくなりうるから、速度制限だけでは物質波のエネルギーの無限増大は食いとめられない。そしてエネルギーの無限増大が可能なら無限大のエネルギーをつぎ込むことにより、無限大の質量抵抗にうちかかって光速度を超えることができるかもしれない。いや、無限大の抵抗を無限大の力で押しつけようとしたら一体どうなるかと問うこと自体が無意味なのであり、無意味なもの存在しないから、そういう事態は現実には起こらぬ仕掛けになっているはずである。しかし、光速制限は否定できぬ事実だから、この仕掛けは、物質波の振動数が無限に大きくならぬ仕掛けつまり波長が無限に短くならぬ仕掛けとして存在するはずである。そして事実存在する。静止質量や電気量を持つ素粒子即ち電子や核子及びその集合たる原子を創り、維持し、更に崩壊させる過程でエネルギーを宇宙膨脹に転換することによっていわば捨てる仕組みがそれである。先述の如く、特殊相対性理論によると質量はエネルギーの一形態で、 $C.G.S.$ 単位で当該質量に光速の二乗を掛けた値のエネルギーに相当する。光波（ γ 波）の波長が短くなり電子のコンプトン波長（ λ_{Compton} ）の電子質量 m_e

(半海湖)程度に達すると、その全エネルギーが静止質量に轉換して陰陽の電子対を生じる。このようにして、その波長より短い波長、従つてその時のエネルギーより大きいエネルギーを持った光波の出現が阻まれるのである。しかし、陰陽の電子(電子と反電子、物質電子と反物質電子)はそのままでは再び相互作用をして対消滅し光波にもどるから、それを防ぐために陰陽電子は、電子対と同じやり方で光波から(初め対になつて)創られた陽子及び反陽子とそれぞれに電氣的引力によつて結合し、物質原子及び反物質原子を作る(但し、我々の住む物質宇宙はほとんど前者のみ。反物質原子がどこに行つてしまつたか不明だが、どこかで集まつて反物質宇宙を創っているのかもしれない)。しかし、原子にも更にエネルギーを外から無限に供給し無限に蓄積させてゆくことができるならば、やはり無限大エネルギーを生じさせうる。それを防ぐために原子は、まずその外殻たる電子がエネルギー準位の異なる可能な諸定常状態の間を(瞬間的に)行き来することによりその差に当たるエネルギーを外から入れたり外へ出したりする、エネルギー調整ダムとでも言うべき仕組みを創る。外からのエネルギー供給が大きいときに貯めて置いて供給が減つたら吐き出すというやり方で、調整するのである。しかし、エネルギー密度の比較的小さい場所ならそれでよいが、草創期の宇宙全体や現在の恒星内部のようにエネルギー密度が極めて大きい場所では、右のような小型ダムは一べんに決壊してしまつて、ダムの用をなさない。このような場合には、いわゆる原子核融合及び原子核崩壊の複雑な連鎖過程が、異なるエネルギー準位間の電子の遷移よりも遙かに容量・効率の大きなエネルギー調節ダムの役割を果たす。即ち、この融合・崩壊によつて創り出される種々の複合原子核(場合によりそれと電子と)がそれぞれ異なるエネルギー準位を構成し、融合・崩壊過程はそれら異なるエネルギー準位間の核子及び電子の遷移としてその都度大量のエネルギーを吸収又は放出し、その連鎖が全体として全エネルギーの局所への無限集積を阻止する仕組みとなっているのである。しかし、草創期宇宙やいわゆるブラックホールになりそうなほどにエネルギー密度の高い星の内

部では、このダムも忽ち限界に達し創られる片端から崩壊して光波エネルギーに逆もどりしてしまふから、いわば元の本阿弥、シシユフォオスの神話、賽の河原の石積みにも似た徒勞であつて、これだけでは光波エネルギーの無限集積を防ぎ切れない。そこで物質は、原子核の融合・崩壊の際放出されるエネルギーの一部を宇宙膨脹のエネルギーに転換してエネルギー密度を低下させることによりエネルギーの無限集積を防ぐ、という仕掛けを創つた。融合・崩壊の際のニュートリノ（中性微子）放出がそれである。そう考えられる根拠は二つ在る。第一に、太陽から放出されるニュートリノの量の測定値は、現代天体物理学が相当高い確度で推定している太陽の内部構造から導き出される放出量の数分の一に過ぎず、大部分が消えて無くなるとしか考えられない（桜井邦明「太陽ニュートリノの謎」一四九～一五〇頁）。この事實は、ニュートリノと呼ばれる物質変化の大部分が通常のエネルギー形態をとらず何か別の物質変化形態に転換していることを、物語っている。しかるに、通常のエネルギー形態をとらぬ物質宇宙の変化は宇宙膨脹以外には無く、宇宙膨脹の原因・動力はまだ知られていない。第二に、ニュートリノ放出を伴う融合・崩壊現象では、物理法則の対称性従つてその前提となつてゐる空間の等方性を保障する数であるパリテイが変化の前後で保存されていない。この事實は、融合・崩壊の前と後とで物質の存在する空間の性質が異なること、つまり融合・崩壊は物質が一つの空間から別の空間に移る現象にほかならぬことを示しているのが合理的であるが、さりとて、我々に「何だか空間の様子が違つて来たぞ」と感じさせるような質の違いが、融合・崩壊の前と後との空間の間に存在するわけではないから、普通の物質宇宙がニュートリノ放出によりエネルギー密度を減じて膨脹し、放出前より曲率の小さい空間に移るのだ、と考えるのが一番無理のない説明である。こうして、一旦素粒子の静止質量及びその結合エネルギーという形態で蓄えたエネルギーを原子核の融合・崩壊の連鎖過程で逐次放出する際、放出エネルギーの一部を宇宙膨脹のエネルギーに転換させてエネルギー密度を徐々に減少させてゆく、と

いう仕掛けにより、無限大エネルギーの出現は窮極的に防がれているのである。

しかし、以上においては、宇宙膨脹は自己超出論からの論理必然的帰結として説明されてはならず、初めから在るものとして外から天降りに説明の中へ導入されたに過ぎない。そこで次に、宇宙膨脹が自己超出論から必然的に出てくる帰結である所以を示そうと思う。これまでの説明で、なるほど物質 \parallel エネルギー密度が無限大にもゼロにもならぬ仕掛けは明らかになった。しかし、密度が有限大だということは、物質 \parallel エネルギーが或る時間或る場所、つまり時間的空間的なその各部分を取り出して見れば、無限大になっていない、というにすぎず、全時間全空間にわたって存在するエネルギーの総計が無限大にならぬ、ということも必ずしも意味しない。もし物質の存在する時間が永遠で存在する空間が無限大なら、全時間全空間にわたって存在するエネルギーの総計は、その各部分の有限大エネルギーの無限大倍であるから無限大だということになる。それでは、人間の現存在が物質宇宙全体を措定し乗り超えることは不可能である。では、物質宇宙を、一定の有限時間一定の有限大の広がりを持って存在するものと仮定したらどうであろうか。そうすれば、なるほど無限大エネルギーの出現は防がれうるが、その代わり、宇宙は或る時突然理由なしに出現し、又或る時突然理由なしに消滅することになる。つまり、物質宇宙は全く偶然に存在し偶然に消滅するものとなる。しかし、現存在 \parallel 自由意思の内的必然によって措定され乗り超えられる物質世界は、本質的に、理由があつて即ち論理必然的に措定され乗り超えられるものであつて、偶然にそうされるものではない。従つて、偶然的に生成消滅するものと解さざるをえない上記のような物質宇宙の構造は、自己超出論の立場からは否定される。又、宇宙空間の有限大の広さが常に一定して変化しないとすると、物質全体のエントロピーは絶えず増大し続けて比較的速やかにエネルギー平衡状態に接近するから、物質宇宙が現に見る如く百億年以上の長期間にわたつて不断に激しい複雑な且つ衰えぬ変化を持続することはできないはずである（杉

本大一郎「宇宙の終焉」三九頁、一三九—一四二頁。そしてそれができなければ現存在の稔り豊かな自己超出も不可能である。それ故、自己超出論から導き出される物質宇宙の存在構造は、第一にその構造自体から論理必然的にその存在の初めと終りとが即ち時間の有限性が導き出されるようなものでなければならず、第二に、その広がりには有限大であると同時に絶えず変化することによってエネルギー平衡状態の出現を妨げうるものでなければならぬ。この二要件を同時に充たす物質宇宙は、必然的に、時間と空間とが不可分に結合したいわゆる四次元時空連続体の三次元表面に相当するものであって、その連続体がゼロと無限大との間の有限大の広がりや有限大の速度で動く、つまり小から大へ膨脹し又は大から小へ収縮する、という構造のものでなければならぬ。この場合膨脹収縮は、時間軸上の有限大の変化として物質宇宙に初めと終りとを在らしめると同時に、三次元表面の面積の増減として物質宇宙の空間的広がりの変化を作り出すからである。右は、自己超出論そのものから論理必然的に導かれる帰結であるが、これと完全無欠に符合する理論が現代物理学の中に在る。即ち——宇宙は一樣且つ等方的であると仮定して一般相対性理論の重力場方程式を書きなおすと、それはそのまま右のような宇宙構造を示す方程式となるのである。⁽³⁾定数のとり方如何で、膨脹し続けた末に各素粒子間の相対速度が光速境界を超え又はエネルギー密度がプランク定数以下に減少することによって消滅するか、それとも途中で収縮に転じ大ききゼロとなって消滅するかの違いはあるが、いずれにせよ或る時点で存在し始め有限大時間の経過後に消滅するのである(いろんな本に、膨脹収縮をくり返すと書いてあるが、あれは嘘である。膨脹収縮をくり返す宇宙モデルを創ろうとする試みは、すべて成功しなかった。佐藤文隆・松田卓也「相対論的宇宙論」二〇〇頁—二〇四頁。なお併せて一四五—一四七頁参照)。そして実は、物質宇宙を全体として観察すると、物質変化の窮極的実体はこの宇宙膨脹であることがわかる。これに対して、物質宇宙の各局所ごとに種々の形態のエネルギー及び質量として現われる物質の構造は、全体として観察すると、宇宙膨脹を一定

の有限大速度に抑える仕掛けになっていることがわかる。話をわかり易くするために、四次元時空連続体を一番簡単な四次元球体であると決めよう。⁽³⁾この球体が膨脹すると、その三次元球面は曲率が減少すると共にその面積を増してゆく。これがつまり、我々の住む三次元空間宇宙の膨脹である。この三次元空間宇宙に存在している我々の見馴れた物質は、質量及び各種エネルギーであるが、これらは、四次元球体が無限大速度で膨脹し一瞬のうちにその表面を曲率ゼロの無限大平面にしてしまわないように、この球面に一定の曲率を作り出すことにより、宇宙膨脹に抵抗しているのである。この抵抗の大きさ即ち三次元球面の曲率は、それ故、三次元空間の各場所ごとに見るとその場所の物質 \parallel エネルギー密度に比例する。もっと詳しく説明すると、星の内部のように物質 \parallel エネルギー密度が大きな空間ではその密度に比例して正の曲率が生じ、その周囲の空間では、負の曲率が生じる。この負の曲率は、正の曲率を持つ空間から遠ざかるにつれてゼロに近づく。三次元空間を一次元落として二次元の面で代理させて説明すると、物質 \parallel エネルギー密度が一様で球形の太陽のような星の内部では、空間は球面の一部と同じ形に彎曲している。いわばなだらかな山の頂上部を形成しており、その周囲の空間はその球面の端に接続して球と逆反り（球面を凸形とすれば凹形）の鞍型状に彎曲している。なだらかな山の中腹及び裾野を形成しているのである。そして、宇宙全体にわたり平均して正の曲率が負の曲率にまされば、宇宙空間は全体として正の曲率を持ち、四次元球体の閉じた三次元球面を形造る。前記のたとえを使って説明すると、一般に山頂部の球面の曲りが中腹及び裾野の曲がりより大きければ、地面は全体として地球表面のような閉じた球面になる。これに対して、宇宙空間全体にわたり平均して負の曲率が正の曲率にまされば、宇宙空間は全体として負の曲率を持ち、四次元時空の界面をなす開いた三次元鞍型曲面を型造る。前記のたとえを使って説明すれば、一般に山頂部の球面の曲がりよりも中腹及び裾野の負の曲がりの方が大きければ、地面は全体として開いた鞍型の曲面となる。そして、物質 \parallel エネルギーの平均密度が或

る値を境にしてそれより大きければ、宇宙空間は全体として正の曲率を持ち、それより小さければ、負の曲率を持つ。(正負の曲率の以上のような関係については、沢田允茂ほか訳、カルナップ「物理学の哲学的基礎」二五六―一五七、一六二―一六三頁参照)かように宇宙空間の各局部で物質 \parallel エネルギーの作り出す正及び負の各曲率が累積して宇宙空間全体の正又は負の曲率を作り出していることは、要するに、物質 \parallel エネルギーこそ宇宙(四次元時空連続体従ってその三次元表面)の大きさを一定に保って宇宙膨脹に抵抗する原因だということである。四次元球体の膨脹に抵抗して三次元球面の曲率を作り出すこの力、それが物質 \parallel エネルギーの重力質量であり、そのことは見方を変えたと、重力質量を持つ各物質 \parallel エネルギー間には三次元球面の膨脹に抵抗する力が働いている、ということである。この力が重力 \parallel 万有引力である。では、物質 \parallel エネルギーが、変化それ自身でありながらしかも同時にこのように物質宇宙の膨脹変化に対する抵抗でもあるという、一見自己矛盾的な存在構造を持ちうるのは、如何なる仕組みによってであろうか。答えはこうだ。エネルギーは、三次元球面の各局部で観察するときには純粹の物質変化であるが、これを全体として見るときは、変化を、物質波という最も基本的な循環系及びそれと静止質量を持つ素粒子の諸構造との間の複雑な相互転換の仕組みとしての一層広域的な循環系の中に閉じこめ同じ過程をグルグルまわりさせることによって、局的には進行させながら全体としては停滞させる仕組みにほかならない。この仕組みを作動させることにより、物質 \parallel エネルギーの総体は、全体変化たる宇宙の膨脹を阻止しているのである。(物質変化をかようなエネルギー循環系に閉じこめようとする法則的必然性がエントロピー増大法則であり、完全に閉じこめられた状態がエネルギー平衡である。)従って宇宙膨脹は、この広域的循環変化の一環たる素粒子の融合・崩壊過程において、ニュートリノ放出という形態で一部の变化がこのエネルギー循環系から解放される結果起こる。解放の結果、その場所のエネルギー密度が低下し、従って膨脹への抵抗が減じ、それが集まって三次元球面の曲率が全

体として小さくなり、球面の面積即ち物質宇宙の広がりや四次元球体の大きさを増大させるのである。(逆に言う
と、宇宙膨脹はエントロピーの増大・エネルギー平衡状態への接近を抑えて、物質宇宙を絶えず生き生きとした変化の中に置く仕
掛けである。) 要するに、我々が知っている物質の構造即ち質量及び各種エネルギーとしての物質の構造は、膨脹変
化それ自身にほかならぬ物質宇宙が、その変化速度を一定の有限大速度に抑えるために、自己たる膨脹変化の大部
分をからまわりさせながら一部分ずつ小出しにする仕掛けにほかならない。そしてかように小出しにされることに
よって、宇宙膨脹変化 \parallel 物質宇宙は、本質的に、展開し尽くされぬ可能性としてとどまり、それを措定した現存在
の自由意思的選択・現実化の対象となり、又その選択・現実化において乗り超えられるのである。

以上により、自己超出論の物質宇宙観が現代理論物理学の諸理論によって完全無欠に裏づけられると共に、一見
バラバラ・無関係・不統一と見えた現代理論物理学の諸理論が自己超出論により哲学的存在論的な統一の意味づけ
を施され、物質宇宙の全貌と全存在の中での位置づけとが明確にされた。

ところで、その位置づけを考える上で見落してはならぬ点が在る。我々が現在住む物質宇宙の構造は、以上の如
く、その要綱から細部まで殆ど、現存在の自己超出たる本質からの論理必然的帰結として本来的に決定されてお
り、それ以外の構造を持つ物質宇宙の存在は不可能である。しかしそのことから早まって、我々の住む物質宇宙だ
けが存在しうる唯一の物質宇宙だと結論してはならない。よく見ると、現存在の自己超出性に基づいて必然的に定
まる構造それ自身の中に、最も基本的原理的な点で、措定主体即ち現存在自身の任意とされている部分、いわば好
きなように書き込んでよい白地の部分が在る。物質変化の上限と下限とを画する定数がそれである。我々の住んで
いるこの物質宇宙では、その上限は光速速度、下限はプランク定数⁵⁾であるが、特にその値でなければならぬ必然性は

現存在の自己超出たる本質自身の中には無い。初めにこの宇宙を措定する際その値は現存在が任意に決めたのである。ということ、別の決め方も可能だということ、従って別の値を持つ無数の異なる物質宇宙が措定可能だということである。変化速度の上限と下限とを異らしめれば、それに対応して変化速度を抑制する仕掛けとしての重力場及び質量 \parallel エネルギー循環系の構造の各要素間の量的関係が変わると想像されるからである。但し右関係以外に構造要素そのものが変わるわけではないから、それぞれの宇宙の措定・超出体験を互いに参照し合うことは十分可能である。思えばこれは当然のことである。現存在は自己の内的必然により、物質宇宙に時間的な初めと終りの在ることを要請する。同時に現存在は本質的に宇宙を措定し超出する存在である。それ故、もし現存在が我々の住むこの宇宙しか措定しえないのなら、この宇宙の消滅と共に現存在も消滅しなければならぬ。けれどもこの結論は自己矛盾である。現存在が物質宇宙の消滅によって自らも消滅しなければならぬということは、言い換えると物質宇宙が存在することにより現存在を存在させていること即ち現存在が物質宇宙によって逆に措定されていることを意味するから。故に、現存在は一つの宇宙の消滅においてその宇宙の草創から消滅に至る全生涯を超出し、別の新たな宇宙(その全生涯)を措定しなければならない(但し、超出される宇宙に固有の時間の流れに添いその延長上に、いわば縦に、超出するのではなく、その時間そのものを、いわば横に、超出するのである。親鸞のいわゆる横超である)。それが可能であるように、自己の内的必然に基づくかぬ要素・白地・自由度を自己が措定する物質宇宙構造自身の中にあらかじめ仕掛けて置かなければならない。そのこと自体が自己超出たる本質に基づく自己の内的必然なのである。

このことから第一に、文学や芸術における架空の物質世界の構築が、何故に我々の現住するこの世界での生活と同格の意義を持ちうるかがわかる。第二に、「わずか百ないし二百億年以前に生まれたばかりのこの宇宙で、ただか数十億年の生活体験しか持たない割には、この世界における現存在が、何とまあ複雑・精妙・能率的・合目的

的な生物体の構造・機能及び生態系を生み出したことか。」という疑問に対し、「相互に参照可能な現存在の体験は、何もこの世界でのものだけに限らぬ。」と答えることができる。

かくて今や我々は知る。我々がそれである所の自由の現存在は、我々が現住するこの世界だけでなく無限に可能なあらゆる世界を指し超出する現存在の全体験即ちあらゆる世界の歴史として在り、且つ自己自身にほかならぬその歴史の本来的な参照者として在る。故に、古の聖人の言葉「己を知る」は、あらゆる世界の限りなく広遠な歴史の成果を汲み、あらゆる世界としての限りなく豊穡な未来の可能性を開くことである。自己のこの無尽蔵。人格の絶対的尊厳性の窮極的根拠がここに在る。

註

(1) シュレーディンガー「量子力学の現状(世界の名著66現代の科学Ⅱ)三七四―三五頁」言わんとする所は「一時間に一個の原子が半分の確率で崩壊する程度の微量の放射性物質を入れた鉄箱に猫を閉じこめ、もし崩壊が起れば青酸ガスが放出されて猫が死ぬように仕掛けしておいた場合、波動関数をそのまま物質の現実の在り様を示すと考えると、箱を開くまでは生きている猫と死んでいる猫とが半々にまじり合っていることになり、箱を開いてもし猫が死んでいたなら、箱を開いたことが猫を一〇〇パーセント死んだ猫にした原因だということになる。(括弧内は筆者の敷衍)」というに在るが、この滑稽な結論は、観測・測定という概念を狭く解しすぎ、箱を開いて猫の生死を確認することだけに限ったために生じたのである。本当は、鉄箱の内部で起こった事は当然に周囲の物質との相互作用を通じてその都度現存在によって観測・測定(認識)されているのである。物質認識がこういう幅広いものだということについては、拙著「存在と文化」一卷三三〇―三三九頁(注)参照。

(2) 各素粒子の静止質量従ってコンプトン波長は偶然に決まったのか、それとも何らかの必然性が在ってそうになっているのかは長い間不明であったが、近年レジェのレジェ・ポール理論及びそれを利用したチューとフラウチの解析性理論により、素粒子

の質量とスピンとの間に緊密な関係の在ることがわかり、それから推して何らかの法則的必然によって決まっていることが確かになった。その必然の意味を読み取ることが今後の課題である。質量、スピンと並び素粒子の最も基本的な量である荷電についても、その単位量たる電気素量の何たるかを含め同じ疑問があり、この方は一層はつきりせぬが、質量、スピンと特に違う理由もなさそうである。

(3) もつとも、アインシュタインは、初め、万有斥力を表わすいわゆる宇宙項を方程式に導入し万有引力と釣り合わせて静止宇宙モデルを作ったが、このモデルは不安定で少しゆすぶると膨脹か収縮を始めるとのフリードマンの指摘を受け、又ハッブルにより宇宙膨脹が事実として観測・測定されたこともあって、後に宇宙項を削除した。今言う方程式はこの削除されたものを指す。時間が空間から独立していて空間とは無関係に勝手に経過する従来の時空と異り、時間と空間とが不可分の一体をなす四次元時空連続体は、その表面をなす三次元空間が静止していれば時間成分の方も静止していて、時間は経過しないはずである。空間が動くつまり膨脹又は収縮するのにつれて時間も動くつまり経過するのである。しかるに、時間は経過することが本質であり、経過しない時間は存在しないから、静止している時空連続体従って静止しているその三次元表面は存在しえない。故に、四次元時空連続体従ってその三次元表面たるアインシュタイン方程式の記述する宇宙は、膨脹又は収縮するものとしてしか存在しえないのである。

(4) 宇宙構造の方程式を充たす四次元時空連続体の三次元表面には、その方程式の定数のとり方如何で膨脹後収縮に転じるものと膨脹し続けるものがありうるが、四次元球体の球面は前者に当たり、曲率が正の閉じた三次元球面である。後者に当たるのは、開放された四次元時空の界面をなす曲率が負の開いた三次元鞍型曲面である。

(5) 電気素量もそうではないかとの疑問があるが、(2)で述べた通り一応除いておく。