

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第十八卷

一九六八年三月十八日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。■による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシヤ文字はTekniaGreek fontを使っている。但しφは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

三木清全集全集第十四卷

目次

語られざる哲学

手記

哲学的人間学

第一章 人間学の概念

第二章 人間存在の歴史性

第三章 人間存在の状況性

第四章 人間存在の表現性

第五章 人間存在の社会性

校異

親鸞

第一章 人間 愚禿の心

歴史の自覚

三願転入

第四章 宗教的真理

社会的生活

〔断片〕

【解題】

語られざる哲学

—

懺悔は語られざる哲学である。それは争いたかぶる心のことではなくして和ぎへりくだる心のことである。講壇で語られ研究室で論ぜられる哲学が論理の巧妙と思索の精緻とを誇ろうとするとき、懺悔としての語られざる哲学は純粹なる心情と謙虚なる精神とを失わないように努力する。語られる哲学が多くの人によつて読まれ称讃されることを求めるに反して、語られざる哲学は僅かの人によつて本当に同情され理解されることを欲するのである。それ故に語られざる哲学は頭脳の鋭利を見せつけようとしたり名誉を志したりする人が試みない哲学である。なぜならば語られざる哲学の本質は鋭さよりも深さにあり巧妙よりも純粹にあるからである。またそれは名誉心を満足させるどころか却つてそれを否定するところに成立するものであるからである。

私の今企てようとする哲学は、論理的遊戯に慣れた哲学者達が夢にも企てようとは思わない哲

学である。私は自己の才能を試みるがためにこれを書くのではなく、自己の心情の純粹を回復せんがためにこの努力をするのである。そしてこの努力が本当に成功するならば、私はこの一篇を書き終るとともに全く新しい性格の人として見出されるであろう。私は今年二十三である。凡てを *ab ovo* 【卵から＝初めから】に始めるために過去を食い尽してしまわなければならない。私は私の半生の生活を回顧してその精算書を作ることとを要求されている。そして私の精算書は次のような不思議な形式をとるであろう。私は自分が何をもっているかまた何をもっていないかを正直に知らなければならぬ。そしてその正当な認識は屹度私の虚栄心を破壊するに違いない。けれど真に生きることはそこから始るのだ。私の努力が虚しく終るか或はよき実を結ぶか否かは私が本当に正直になりうるか否かによって決ることである。

嘗て私は同じような試みに悩ましい幾日かを送ったことがある。最初の試みは失敗して第二の試みが続いた。第二の試みが失敗して第三の試みが続いた。その当時私は失敗の原因を一方では私の体験の貧しさと思索の弱さと他方ではこうした仕事に専念することによって私は断片作者になりはしないかとの反省とに帰していた。私は今私の失敗の更に重要な原因を正しく見定めることが出来るように思う。体験の貧しさと思索の弱さとは如何にも失敗の原因には相違ないが、私

がその失敗の後に非常な焦躁と不安とを感じたことを以て見れば私の企ての動機の中に不純なものが含まれていたことは明らかである。原稿はその最初の十枚にもみたくない前に幾度となく裂かれたり焼かれたりした。私が草稿を作ろうとした動機の有力なものに、その草稿が人々によつて読まれ称讃されることがなかつたとは誰が保証することが出来よう。私の失敗は遺憾なく私の隠されていた虚栄心を暴露した。私は隠謀が^{あは}発かれた若くは野心が素破抜かれた人のような心持で腹立たしいそして不安な憂鬱の中を彷徨した。私はその頃まだ私の仕事を決して他人を相手とすべきではなく私自身を相手とすべきことを知らなかつたのであつた。体験の貧しさと思索の弱さとは真の仕事の基礎となつてそれを成就させるものでないことは云うまでもないが、それらに就いての正しき自覚と反省とは真によき仕事への必要な準備であることは疑もないことである。体験の貧しさと思索の弱さとをしみじみと感ずることは私達を決して不安と焦躁とに駆りはしないで、却つて静けさと安けさとに導く。不安と焦躁とは傲慢な心のことであり静けさと安けさとは謙虚な心のことである。よき魂は謙虚な魂であり、そして善き魂のみがよき仕事を成し遂げることが出来る。私の失敗が本当に私の体験の貧しさと思索の弱さとに本づいていないことはそれのみならず私のその後の生活が決して改善されなかつた事実が確かに証明していることである。自

己の貧しさと弱さとの真の自覚は私達を善き生活への憧憬と精進とに向わせずには措かないであろう。断片作者になってしまいはしないかとの懸念が私の失敗の事実上の原因であるにしてもそれが正当な原因であり得ないことは無論である。事実、私には断片作者となり易い可能性が十分にありそれに対して周到な警戒が必要なのであるが、私の試みは本質的には事業の問題ではなくして心情の問題である。過去の生活の精算をすると云うのが主要なことであつてその精算書を作るや否やは畢竟従属的な、云わば方便上のことである。よき仕事を為そうと云うのではなくして、それへの正しき準備をなすのである。或は結果を求めめるのではなくして結果への道を拓くのである。善き魂を作ること、更には善き魂となることが私達に最も大切な仕事であることを知っている人は、過去の生活や思想や感情の纏らない精算が正しく行われるときには決して断片作者を作りはしないことを確信するであろう。私は今以上の二点に就いて多分間違つていない考を得たように思うから、これから私は大胆にそして正直に私の仕事に向わなければならぬ。

二

語られる哲学に於てと同じように、語られざる哲学に於て大切なことは、正しき問い方 (Fragestellung) をすることと正しき出発点をとることである。正しき問い方をなさないものは決勝点を見定めておかないで勝手な標的に向つて走る選手のようなものである。彼の凡ての努力は単に疲労を齎すばかりであつて到底勝利を贏^{かちえ}させはしないだろう。正しき出発点をとらないものは恰^{あたか}も誤つたコースに従つて走る選手である。彼が一生懸命に走れば走るほど彼は決勝点から遠ざかりつつあるのである。カントは哲学に正しき問い方を教えたものとして、デカルトは哲学の正しき出発点を見出したものとして殊に称讃されている。語られざる哲学の問題は、一体、如何にして正しく提出され得るであろうか。私は二つの問題の提出の仕方を以て極めて正當なものとして挙げ得ると思う。第一、如何にしてよき生活は可能であるか。第二、よき生活は如何なるものであるか。即ち第一はよき生活の必然的制約 *conditio sine qua non* 【あれなければこれ無し】としての形式の問題であつて、第二はよき生活の内容の問題である。先ず最初に注意すべきは、私がよき生活と云うのは単に道徳的な生活のみを主張するのではなく、正しき若^もくは美しき生活をも含めて簡単な名を以て呼んだのに過ぎないと云うことである。つぎに何故に生活一般の形式および内容が問題とならないで、特によき生活の形式と内容とがここでは問題となるかを注意しなけ

ればならない。生活一般の形式と内容とに關しては生理学や心理学や社会学が論議するであろう。私の語られざる哲学は生きることではなく、正しく、よく、美しく生きることに就いて靜かに思いを廻らそうとする。語られざる哲学の学徒は必然的に自然主義者でなくして理想主義者である。更に注意すべきは私が今提出した二つの問題即ちよき生活は如何にして可能であるか、よき生活は如何なるものであるかとの問題は畢竟従来の倫理学が盛に論議し來つた問題と同一ではないかとの疑問である。この疑問は一応当然の疑問であるように見えるけれども結局は事物の外観をに泥づんでその本質を究めようとしない者の言に過ぎない。論議される倫理学は単に論理上齊合的な所謂悟性必然的なよき生活に關する知識を以て満足する。これに反して語られざる哲学にとつては生活を改造しない知識、現実を支配しない理想は音ばかりして決して射殺することが出来ない。彈丸が獵夫にとつて無意味であると同様に無意味である。それは知識よりも生活を重要視する。そしてそれは真理に關する知識はたゞ生活することによつてのみ得られると云う信念を棄てようとはしない。私は今トルストイの『我が懺悔』の一節を引用することが適當であると思う。「私は自分の間違つていたことを知り、如何にしてその間違いが出来たかを會得した。私が間違いをしていたのは、私の考え方が正しくなかつたと云うよりも寧ろ私が忌むしい生活をしていたから

であることを知った。真理が私に隠されていたのは、私の推理が誤っていたと云うよりも私が肉の煩惱を満足させようとして法外な道楽者の生活を送っていたからであることを知った。」語られざる哲学が求める真理は全人格が肯定しまた全人格が喜ばしきに盈ち溢れつつ服従する生ける真理である。それは私達にとつて律法ではなくして愛の対象となるような真理である。

私は語られざる哲学の正しき出発点に就いて最初の思索を試みようと思う。

三

有名なデカルトはその哲学の出発点に當つて凡てを疑つた。単に伝統や証権やが教えるものばかりでなく自己の感官、進んでは自己の理性の指示するところのものをも疑つた。De omnibus dubitandum. 【すべて疑うべし】しかして彼が方法的懐疑と云わるるものの最後に到達した真理は cogito ergo sum. と云うことであつた。この絶対に疑い得ないと信ぜられた真理から出発して彼は因果律を用いて神の存在を証明し、かくして最初には疑われたものを懐疑の中から救い得ることを論証しようとした。語られざる哲学の出発点もまた懐疑であるであろうか。多くの人々にとつ

て自明であるこの事実を私も一応は是認しなければならぬ。私達が現に感じ知り欲しておるありのままの事実を何等の疑いもなくそのまま受容し承認する人々に語られざる哲学のないことは論を俟たない。現実に対して不満を感じ疑いを懐くところから私達の哲学も始るのである。懐疑は普通征服されるものであるがそれが征服されない形でとどまる場合には私達はそれを懐疑主義若くは懐疑説の名で呼んでいる。批判哲学の学徒は懐疑主義の成立が不可能なる所以を論じて、懐疑主義は自殺である。懐疑主義が主張されると云うことは既に真理の存在を予想するものであると云う。私は批判哲学のこの鋭い批判をも承認しなければならぬ。語られる哲学における懐疑説は恐らくこの投ぜられた槍によつてひとたまりもなく射殺されるであろう。けれども語られざる哲学に於ける懐疑説は頭脳の考えたものではなく心臓の感ずるものであるが故に単なる論理によつて征服されるようなものではない。私達は屢々頭で反対しながら心臓で信ずる。それは概念上の懐疑主義ではなくして生活上の懐疑主義である。

私が智慧によつて目覚まされてから後幾許もなく私の懐疑が始つた。私の意識された知的生活の殆ど最初の日から、私は学校や教師をあまり信用しなかつたし、またそれから教えられる道徳に大した権威を置くことも出来なかつた。私は悪戯いたづら好きで反抗的な子供であつた。教室では

傍視わきみをしたり隣の生徒に相手になつたり楽書をしたりばかりしていた。けれども成績の良い子供であると云う教師達の評判が私を妙に臆病にさせた。中学時代になつてからは權威に対する懷疑と反抗と自己の力を示したいと云う虚栄心とから私は体操の教師と衝突し、文芸部の主任に反対し、校長に対してまで反抗した。その頃私は弁論の練習をしながら大政治家になろうと云う空漠な野心に燃えていたのだつた。伝統や証權に対する懷疑が悪いことであるとは私は決して信じない。懷疑が悪いこととして否定されなければならない場合はいつでも第一にその懷疑が徹底していないとき、第二にその懷疑の動機が正しくないときである。懷疑主義者と自称する世の多くの人々と同様に私も徹頭徹尾懷疑的でなかつた。学校や教師を信じなかつた私は書物や雑誌を信じた。そして書籍の中でも偉大なる人々が心血を傾け尽して書いたものを顧みることは旧思想との妥協者として譏られる恐があつたので、私は主として虚栄心のため或はパンのために書かれた一夜仕込の断片的な思想を受け容れた。何でも新しいものは真理であると考えられるような時代が私にもあつた。私は云わば犬の智慧を以て人間の智慧を疑つたのである。私は少しでも異なつたことを云う人の名をなるべく多く記憶したり一寸でも新しいことを書いた書物の題をなるべく沢山に暗記して、ただそれだけで所謂旧思想が完全に破壊され得ると考えていたらしい。私の懷疑

は私自身の苦しい思索の結果と云うよりも寧ろ私の断片的な知識の蒐集に本づいていた。併し更に悪いことは私は私が懷疑主義者であるが故に私は他の人達よりも優秀な人間であると思つていたことであつた。私は一角の思想家のつもりで他の真面目に学業に励み教訓に忠実な人々を蔑んだ。私達がそれらの人々を呼んだ名は「古い頭の男」若くは「意気地のない男」と云うのであつた。けれども懷疑主義はどんな理由からでも他人を攻撃することが出来ない筈ではないか。懷疑主義が売物にされることほど不合理なことはない。懷疑主義はそれが正当に解された場合に於てさえ語られざる哲学に於てのみ許され得る思想である。今から考えてみればあの時代の私の懷疑は新思想を担ぎ廻つて新らしがらんがための懷疑であり、自己の虚栄心に媚びんがための、或は人が自明のことと承認していることをも疑い得る能力が私にあることを示さんがための懷疑であつたように思う。語られざる哲学の正しき懷疑主義者は謙遜であり真面目でなければならぬのであるが、その頃の私の心は傲慢であつたし私の生活は不真面目であつた。単に疑わんがために疑つていた私の不徹底な懷疑主義は、よく起るように自然主義と結び付いてそれを弁護する役目をさえ演じた。語られる権利ももたずまたそれを欲しない筈の懷疑主義はそれが語られ主張され、更にはそれが他を弁明し擁護するに従つて益々悪くなる。私が悪事をなしたとき私の魂は悲しんだ。

けれど誰かが私の悪を詰責しようとしたとき私の傲慢な心は答えた、「一体何が善であり悪であるのか。伝統や因襲やに束縛されている人の外は誰だつて道徳の標準を示し得ないのだ。」何人も正直に考えるときには懷疑主義と自然主義との間に何等必然的な論理的連絡もないことを容易に発見するであろう。ただ自己の情欲に従つて生活する自然主義者と云わるるものの多くが懷疑説を以て自己の悪しき生活の弁護の具となし易い事實は、如何に懷疑が徹底的にしかして正しき動機を以て始められ難いかを語っている。眞の懷疑は単に古きものや一般的なるもののみでなく新しきもの、特殊的なるものにも向けられ、一切の外的と他律的とを排して純一なる内的と自律的に向う努力に於て成立するのである。或は単に自己以外のもののみならず自己そのものをさへ疑い否定する努力に於て初めて見出されるのである。私達が徹底的な懷疑と呼びうるものは実に斯の如き懷疑である。それ故に徹底的な懷疑とは凡てのものを殺し従つて自己をも殺すことである。かくの如き懷疑の後に再び凡てのものを生かし従つて自己をも生かすことが出来るか否かは、實際かくの如き懷疑に生きた人のみが体得し得ることであろう。疑いを征服する仕方は疑いの対象となるものを悉く否定してしまうより外にはない。懷疑が正当に結び付き得るものは一部分の否定ではなくして全体の否定である。懷疑の完成は使徒パウロが「われもはや生けるにあら

ず、キリストわれに於て生けるなり」と云つたところに於て見出されるのである。

自己の否定する心の犀利を矜つたり、徒に他と標異することを好んだり、もしくは自己の不道徳な生活を弁護したりすることが懐疑の正当な動機であることが出来ないのは明白なことである。懐疑は論理を以て戯れることではなくて魂の真面目なる悩みである。懐疑の正しき動機は斯ようにして、よき生活への意志でなければならぬ。現実の世界もしくは自己に満足せずして更に価値多き世界若くは自己に憧憬する心に於て初めて正しき懐疑は見出されるのである。現実と理想、価値なき若くは価値少きものと価値ある若くは価値多きものとの対立や矛盾を感じる懐疑、その対立と矛盾とを悲しみ悩む懐疑こそ正しき懐疑である。懐疑はそれ自身消極的、否定的態度であるにしても根本的には積極的、肯定的態度を予想する。絶対に光を見ず、また光の予感をもたずしてただ闇の中に住める人の心には懐疑はない。プラトンが云つたような身は肉体の牢獄の中にありながらイデアの世界に還ろうと憧がれ求めておる人間の魂に於てのみ正しき懐疑はある。懐疑に伴う寂しさや悩しさは、それ故に、意識された若くは意識されない生みの悩みである。私のこの考察はまだ間違っているのではなからうか。真に真面目なる懐疑は寧ろ何等の動機をも含まない懐疑、換言すれば疑わないではいられないから疑うところの懐疑であるのであろう。彼

の魂は瞬きせざる眼を以て見詰めながら闇の唯中を彷徨する。時に彼の眼が闇の中に光の幻覚を生ずることがあつても彼の魂は欺かれはしない。斯の如き何等の動機をも含まない従つて殆んど宿命的に感ぜられる懷疑の特質は、それが徹底的であると云うことである。私はここに於て眞の懷疑とは徹底的な懷疑であると云う前に得たと同様な結論に達した。しかして徹底的は全体の否定を意味する。人々は屢々次のように語る、懷疑は疲れ、傷つき、病める心のことであつて、健康で活動する心の知らないことであると。私は彼等がこの言葉によつて何を意味しようとしておるかを認識し、また彼等の意味することが事実であることを承認することを惜まない。彼等の云う懷疑は私がここに正しき若くは眞の懷疑とよぶところのものでないことは明らかである。眞の懷疑は柔弱ではなくて剛健な心、自分自身をも否定して恐れない心、ヘーゲルの言葉を用いるならば真理の勇氣 (Der Mut der Wahrheit) をもつた心に於て可能である。それは戦士のような心のことであつて、掏摸ヌグのような心のことではない。斯ようにして懷疑と云う言葉に伴い易い種々の不純な意味を退けてそれが含まねばならぬ積極的な方面を特に高調するために、私は反省と云う言葉を選び反省を以て語られざる哲学のとらねばならない正当な出発点と見做そうと思う。反省と云うことに關しては後に再び考察する機会をもつ筈である。私は私の過去の内的生活に於ける

懷疑の役目に就いてわずかばかりの回顧をなしておく必要があるように思われる。

四

全体の傾向から云うと私は決して世の所謂懷疑的ではない。私を懷疑的から遠ざけた第一のものは、私の友達が私をよぶに屢々用いた「エネルギーッシュ」と云うことであつた。人並以上の頑健な体格を恵まれ、嘗て一度も病氣と名づけられるほどの病氣をしたことのない私の中には元気が横溢して絶えざる活動を私に迫つた。私は数人前の食事をする事が出来た。ゲータは幾人も友達に次から次へと附合つて食事したと云われているが、この点では私も決してゲータに劣らなかつた。私は僅かの睡眠で済ますことが出来た。中学時代の頃私は別に必要に迫られているわけでもないのに、月に一回は徹夜して読書することに決めていたことがあつた。私は私の精力を主として散歩と読書とに費した。私は大抵の人には負けずに歩くことが出来たし、読書の量も普通の人に劣らなかつた。精力はあり、知識欲は人一倍強く、それに虚栄心や野心も盛んであつた私は、学問のあらゆる分科に互つて手当り次第に新しきものを求めた。自然私は吸収に没頭して

消化の方面を顧みなかつた。こうした外向的な活動に専念している人に懷疑の起る余裕のある筈がない。時に疑いを生ずることがあつても私は私が接するであろう新しき思想、新しき書物によつて解決され得るものと漠然と考へて之を自らに求めて解決しようなどとはしなかつた。私は殆んど本能的な活動欲に駆られて私の目の前に現れる何物にでも手を動かした。その頃の私は丁度執拗な鈍痛を頭に覚える男がそれを鎮めようとして無暗に頭をぶつつけ廻るようなものであつた。内省の余裕のない限りない活動には懷疑に伴うような憂鬱は随つたが懷疑そのものは含まれていなかった。私も他の人もこの飽くことを知らない活動を包む本能的な憂鬱をみて私を懷疑家であると思ひ誤つていたらしい。精力の過剰に悩む人の雰囲気を作つてゐる暗くて寂しい陰影は、けれども、病弱なそしてひねくれた心に起り勝ちな懷疑に伴う淡いけれど鋭い感じのする憂愁でもなければ、またそれは正しき懷疑に随う安けさと静けさとを含んでもいない。私は今何が正しくそして何が誤つてゐるかをはつきりと見定めることが出来るように思う。はたらくと云ふこと、そこには何等の非難さるべき誤もない。人生の本質、一般に実在の本質は活動にある。それ故に或るものが偉大なる力を發揮してはたればはたらくほどそのもの实在性と価値とは大である。まことに眠れる獅子は吠ゆる犬に及ばない。誤はその活動が正しき方向に向つてまたに

於て行われないと云うところに存する。誤っているのは活動そのものではなくして理想のない盲目的な活動である。頭で認識するよりも心で確信することが更に大切であること、自己の良心で判断してみないことは無暗に受容したり排斥したりしないこと、虚栄心や名誉欲や決して正しき真理に導かずしてただ真理に対する恐れざるしかしてやさしき愛のみがそれをなすこと、これらの点を体認して、外向的よりもむしろ内向的活動が一層重んずべきものであることを知っている人にとっては、活動はそれが大であればあるほどよき活動である。斯ようにして活動が理想の光によつて照らされるとき、陰鬱な気持は晴れて快活となり、宿命的な感じは退いて自由創造的となり、惱しき反抗はやさしき抱擁に道を譲るのである。正しき懷疑は凡ての否定であるが故に、それは絶大なる活動である。自己の魂の凡てをあげての奮闘である。けれど不思議にもそこには傲り高ぶる心がなくしてへりくだるやさしき心がある。

第一のものと関連して私を懷疑から遠ざけたものは私の反抗する心であつた。私は剛情で片意地であつた。それに悪いことには少し許りの才能を持合せていたので私は多くの人に起るやうに何にでも反対したり反抗したりして自己の才能を示そうとした。私は自分の意志することは何でも成遂げられると信じていた。そして私は私の注目に値した凡ての種類の人になることを次か

ら次へと空想して行つた。政治家、弁護士、法律学者、文学者、批評家、作家、新聞記者、哲学者……。ただ私が初めからなつてみようと思わなかつたことが二つあつた。それは商売人と軍人である。後に私の反抗は習慣的になつてしまつて、なんらの動機もなくまたなんらの理由もなしにただ無暗と人に反対したり喰つて掛つたりした。私はそうしたあとで本當に遺瀨な寂しさの中に自己の醜悪を感じるのであつたが習慣から脱することは他から考えられるほど容易なことではなかつた。私は恰も傷ついた野獣のような姿をして、ただなんでもいいから自己を通そうとした。私の友達は私のこの性質を「押しが強い」と名づけた。反抗は外に向う心であり物をそれに従つて正直に理解することではないから、反抗が行われるところに正しき懷疑は存在しないのは明らかである。真の疑いはいつでも自己に反つて求めるところから、事物をありのままに認識するところから始るのである。二三の友達は私に斯う云つた、「君は不幸に逢わなければよくなれない。君は大きな打撃にぶつつかる必要がある。」私は今それらの言葉をもう一度はつきりと思ひ起して、その意味を自分で適当に解釈しながらしみじみと味わつてみる必要がある。それは何より先に謙遜なる心の回復を意味するのでなければならぬ。併るに謙虚なる心は小さい自我を通す喜びによつてよりもそれを粉碎する悲しみによつて得られるのである。険しい道に由り

狭い門をくぐつて私達は天国に入るのである。この世の智慧を滅ぼすとき神の智慧は生れる。まことに天国は心の貧しき人のものである。私は今更に新なる感興を以てゲーテの有名なる詩の一句を誦せざるを得ない。

Wer nie sein Brot mit Tränen ass,

【涙をもつてパンを喰らい】

Wer nie die kummervollen Nächte

【苦しき夜々を床の上に】

Auf seinem Bette weinend sass,

【泣き明かしたることなき者は】

Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte!

【御身を知らじ、天つ御神よ。】

【ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』第二卷十三章で、老人の豎琴弾きが口ずさむ歌。森田草平訳】
かようにして私はここでも亦何が正しくしかして何が誤つているかをはつきりと見定めることが出来る。押しが強いと云うこと若くは自己を主張すること若くは反抗すると云うことがそれ自身誤つてゐるのではない。誤つてゐるのは如何なる点に於て押しが強いか、如何なる自己を主張するか、また如何なる事物に反抗するかに關係してゐるのである。私は基督の大いなる言葉に就いて思い廻らそう、「われ地に平和を投ぜんために来れりと思ふな、平和にあらず、反つて剣を投ぜんために来れり。それ我が来れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢しゅうじょうより分

たんためなり。」悪に対して剛き心はやがて善に対してやさしき心である。私は他人に対して反抗する前に自分自身に対して反抗しなければならぬ。自己を否定し破壊し尽してのちに於て初めて他人に対して何を始むべきかを知るであろう。私は剛情な子供が我俣を押し通そうとしたとき、賢しい母親に妨げられそれがよくないことであることを諭されて自分で会得したとき、一時に母親の膝に泣き挫れる、その子供の無邪気なそして素直な心を以て大地に涙しながら私の高ぶりに反く心を挫さなければならぬ。そのとき私の片意地は恰も地平線に群る入道雲が夕立雨に崩れてゆくように崩れてゆくであろう。

私の活動性と反抗性が私を懷疑から遠ざけている間に更に第三のものが私の心に生れて懷疑を退けようとした。そのものは私が幾分かでも真面目になつて哲学を研究するようになってから生れたものであつて現に私の心の中で成長しつつあるものである。永遠なるものの存在、それによつての現実の改造の確信、私はそれを一般にこうした形式で現すことが出来るかも知れない。価値意識の存在、その経験意識の支配の信頼、それはこうした形に書き換えることも出来るであろう。自由とは良心が自然的なる思惟活動、感情活動及び意志活動を規定し制御してゆくとともに存するものであるとするならば、それは自由の可能の確信と云う言葉によつても現され得る

であろう。文化的価値が自然的価値の中に次第に頭角を現して行く過程を歴史と名づけるならば、一般に歴史的過程の存在の確信、しかして最後の完成への絶対の信仰こそ私の懐疑を退けた第三のものである。或はもつと通俗的な言葉を用いるならば、良心と理想との存在とそれの現実の規定力との確信が私が云わんとする当のものである。一度この確信が私の心に生れて以来、私は未来へのよき希望を失うことが出来なかつた。たとい論理や経験やが如何ほど反対しようとも私のこの一度生れた信仰は決して破壊されないだけの力を以て私の中に宿っておるように思われる。アリストテレスは云つた、驚きから哲学は始ると。またデカルトは考えた、哲学の首途は懐疑であると。併しながら私自身に関して云えば、私は前に云つたように決して懐疑的傾向に富んだ男ではなかつたし、また人々が自明のこととして学問上許容している事柄に不審を懐くほど鋭い思索力ももつていながつた。私を哲学へ導いたものは、実に、永遠なるものに対する憧憬、プラトンがエロスとよんだところのものである。私の魂は永遠なるものの故郷に対するノスタルジヤに悩んでいる。私は多分私の思索生活の全体を通じて理想主義者としてとどまるであろう。私は樹から落ちる林檐を見て驚異を感じる心よりも空に輝く星を眺めて畏敬の情を催す心を以て生れた。幸福なことには、私は美しき芸術を感じ、正しき真理に驚き、よき行為を畏れる心を恵

まれていた。私の哲学はこの心から出発するであろう。そしてこの心が私をして子供のような無邪気さを以て闇の空にはなく大きな青空に夢み出させた。また私の純粹さはこの夢に於て保たれて来た。人々はよく私を現実を知らない夢みる人であると云った。私を包む青い憂愁の中にあつて唯一つほのかに微笑む白い花も実にこの心から生れたものであつた。私は美しき芸術を味わいよき書物に接したときほど生甲斐を感じたことがない。私の夢と幼き心とに永き命あれ！

併しながら、私はそれにも拘らず今一度考え直してみる必要があると思う。文化への憧憬と確信とは果たして正しき懷疑を排斥するであろうか。それは女々しき病弱な拗ねた心から出る不具者かたわものの懷疑を駆逐するであろうが、雄々しき剛健な直き心の悩む健全な懷疑とは親しげに握手するのではなからうか。闇と光とが相容れないように善き心は決して悪き心に道を譲ろうとはしない。直き心とは妥協を知らざる心の謂である。しかして私達が生きている現実の世界は、それが正直に考察されるべき誰でもが醜悪や不合理を見出さずにはいられないような世界である。理想を憧がれ求むる心には必ず懷疑が起らねばならないようなのが現実に私達が経験する世界である。自己の良心に忠実であろうとする凡ての人々は必ず悩まねばならぬ世界に私達は生存している。それ故に私の中に生れた理想を憧がれ求むる心が安逸を欲しているとするならば、それはま

だ本物でないか、まだ生れたばかりで力が足りないかのいずれかでなければならぬ。若し前者であるとするならば私は私の中に感ずるよきアーヌング【Anung 予感】に従つて本物を見出すことに努力しなければならぬし、もし後者であるとするならば、私はそれを培い育ててゆくことに骨折らねばならぬ。いづれにせよ懷疑や否定があり得ないほど現実の世界はよき状態に達していないのは事実である。そしてへりくだる心とは弱き心でなくして必然に強き心である。私はあまりに安逸を求め過ぎている。その門は大きく、その路は広く、之より入る者多きも之を選ぶ人は悉く滅びに至るであろう。才能もあり智慧や徳もあつた多くの人達でさえもつと険しい道を通つて来たのにそれらをもつていない私が安全な道に由つて完全に至らうと云うことほど考え難いことがまたとあるであろうか。私は決して苦しみを恐れてはならない。

五

私と哲学との関係は上に述べたことと関聯して矢張三段階を経て発展した。よくあるように私も最初は哲学と云うものは非常に高遠で奇抜なもののように考え、そしてそのような深遠なもの

新しいものを知ろうと云う好奇心と、そのような人が困難とするところのものを自分は理解し得ることを示そうとする虚栄心と、もつと根本的には貪つて飽くことを知らない知識欲とから哲学に向つた。およそ哲学と名のつくものは唯その名のために大變偉いもののように思われた時代が私にも最初にやつて来た。その頃私はなるべく沢山の哲学者の名を暗記しようとしたりまたそれらの哲学者の書いた書物の題を出来るだけ多く記憶しようとした。私は単に哲学者の名やその書物の題を知り若くはその書物を買込み、高々それらに就いての簡単な紹介か或はその書物から断片的な章句を知れば、もうそれだけで自分も一角の哲学者になつたつもりで思いあがつていたらしい。私はそのの正当な解釈も知らず、またそれが全体の哲学体系の中で如何なる位置と意味とを占むべき句であるかも知らないで、徒に先行思想家の言句を喋り廻つた。スペンサー曰く、ミル曰く、ショーペンハウアー曰く、カント曰く、などと云うことが沢山に出来れば私は得意であつたし、またそんな断片的な知識で人を驚かすに十分であると信じていた。けれど眞の哲学は他人相手の仕事ではなくして自己の魂の眞摯なる労作である。私に哲学上の教養があつたとするならば、それは“someone said”の哲学に關してであつた。併しながら貨幣の種類を沢山に示し得る人が必ずしも金持ではない。

青春の日が爛熟して行つて憂愁が重い翼を私の心の上に拡げた。捉え難い寂しきは盲いたる眼で闇の中を当て途もなく見廻そうとし、去り難い惱しきは萎えたる手で徒に虚空を掴もうとした。日の輝く広野の嬉戯よりも薄暗い小屋の孤独を欲するような頃がやつて来た。私は多勢の人の手によつて軽く頭を打たれるよりも唯一人の人の手によつてしっかりと抱き締められることを求めた。私の活動性が如何に自己を忘れて外なるもの新しきものに向わせようとしても、私は私の衷に感ずる悩しい自我に対して全く無頓着であることが出来なかつた。私は明るいものよりも暗いもの、知識的なものよりも意志的なものに一層多くの魅力を感じようになつた。斯ようにして自我に執着して凡てのものに反抗する日は来つた。明確なるもの、論理的なるもの、概念的なるものに興味を失つて、非合理的なるものに共鳴するようになった私が最初に得たのはショーペンハウアーの哲学であつた。彼の書物から来る美しいけれど悩しい旋律は私の心を奪い去るに十分適していた。生の無価値にして厭うべきことを説きながら自らは疫病を恐れて町を飛び出したり、ホテルでは数人前の食をとつたり、愛人と手を携えて伊太利を旅した彼の哲学は、印度思想と共通な涅槃を説きながら、その基調に於ては悩しき青春の爛熟期の哲学である。私は幾夜彼の書の上に涙したことであろう。併しながら私の自我は押し通されることを要求し、

私の活動性は奮闘的であることを迫り、私の意志は反抗的であることを欲していたから、否定的、静退的を説くショーペンハウアーの哲学とは私は別れて行かねばならない運命をもっていた。私はいつとはなしにニーチェに移って行つた。文学の方ではその頃イブセンを好んで読んでいたように思う。私はツアラッストラを説きブランドを叫び、超人を云い第三帝国を語つた。今から考えてみれば、私はその時分それらの事柄の正当な意味を捉えていなかったのであるが、私の全体の氣持としつくり合うように思われたために、私はそれを勝手に解釈して振り廻していたのだつた。

当然来るべき筈の第三の時期は極めて徐々としてではあるが確実にやつて来た。けれどそれは第二段階に直接に連続しはしないで三カ年間に亙つた永い切斷の後によつて来た。高等学校へ這入つたとき、私は愈々これから正式に哲学の学徒として旅立つのだと云う嬉しさからこれまで親しんで来たものに強いて絶縁しようとした。ニーチェやショーペンハウアーは退けられて心理学や論理学の書物が傍に積まれた。文学や芸術の本は哲学史や哲学概論の書物によつて置換えられた。その時分私の興味の中心従つて読書の中心を占めていたのは心理学であつて、あるときなどは真面目に心理学者にならうかなどと考えたことさえあつた。心理学に対する私の興味はそ

れから後今に至るまで続いて来ているのであって、高等学校を卒業する間際まで私が心理学を専攻するものだと思つていた人さえあつたくらいである。けれども曲げられたものはいつかは反撥して来るであらう。無理に絶縁されていた文学に対する私の愛は機会を得て猛然として甦つて来た。そしてその機会を作つたものは実に哲学における私自身の能力に就いての懷疑であつた。私は疑つた、「おまえの能力は果たして哲学に匹敵し得るか。おまえの粗雑な頭脳は？ おまえの綿密でない思索力は？ それよりもお前の中に燃えていておまえが押え切れない情熱は？」實際私の情熱は私が冷静を装おうとすればするほど裏切る力を増してゆくように感ぜられて私を限りなく苦しいものにした。そしてその頃私は哲学者の最大の条件は冷静と云うことにあると考えていたようであつた。哲学者とならうとする私が自分の中に燃え上る情熱を偽ることが出来ない強さを以て感じたときの寂しさは、丁度若い尼僧がこれまで完全に征服してしまつたと思つていた情熱を日も夜も感ぜずにはいられなくなつたときの寂しさに似ていたであらう。そして私は論理的思索力に就いても全く自信を失つていた。かようにして哲学の方面に於て自己の力を少しも信頼することが出来ないようになった私は、再び文学の方へ懐しげに歸つてゆこうとした。私は文芸批評家にならうかとも、或は作家にならうかとも思つた。併し哲学に対する顧慮は、私

の文学に対する愛を不思議に臆病にさせた。哲学書から離れて臆病になつていた私は、文学書に触れたりペンをとつたりすることをまるで悪事でもするように恐れていた。来る日も来る日も私は二つの愛の中に彷徨して悩しい時を送らねばならなかつた。私の心は巷の刺戟を恐れるほど弱くなつていた。弱い心は静かな自然の抱擁を求める外道を知らなかつた。私が武蔵野を訪うことはその頃から益々繁くなつて来た。自然は凡ての不平と煩悶とを葬るにまことに適しき墓である。草原に寝転んで青い大空を仰ぐとき、雑木林にたすいで小鳥の歌に聞き入るとき、私の憂いたる心もいつとはなしに微笑んでいた。一方では自然にうちこむことによつて私の心は次第に安静を得て来、他方では学校の学科の關係上倫理学や心理学や論理学やを勉強せねばならなかつたが、これらのことは私に今一度哲学的学科に対する興味を蘇らせる機会を与えることが出来た。初めは必要に迫られてやつたことも後には自発的にやるようになり、また学問そのものに対する純粹な知的興味を私感ずるようになったのもその頃からであつたと思う。私が最も愛読した書物は西田先生の『善の研究』であつたが、私はそこに於て嘗て感じたことのない全人格的な満足を見出すことが出来て踊躍歡喜した。もしこれが哲学であるならば、そしてこれが本當の哲学であるべきであるならば、それは私が要求せずにはいられない哲学であり、また情熱を高めこそすれ決し

て否定しないところの哲学であると私は信ぜざるを得なかつた。それと前後して私が接する幸福な機会をもつことが出来たスピノザ哲学は、私の心に自然が与えると同じような、けれどもつと純化され透明にされた安静を与えた。以上の凡てのことによつての私の哲學的生活の第三の段階への準備に最後の完成を与え、またある意味では第三の段階そのものに属していたとも云うことが出来るのは、私のカント哲学との接触であつた。自己の衷なる理性、若くは眞の自己そのものの自覚、しかしてそれより生れる人格の品位に対する畏敬、これらのことを正しく私に教えることを得たことが、私をなにより先にカント哲学の学徒たらしめた。カント哲学は、哲学は自己を顧みない論理的遊戯であり、情熱を否定する概念的知識であるところにその本質を有すると考へた私の無智な誤解を一掃した。なぜならば、理性とは眞の自己そのものであり、無限にして永遠なるものを憧がれ求める情熱の源となるようなものであるから。斯ようにして哲學的生活の第三の段階、即ち眞に正しき形而上学的要求に本づいた哲學的生活は、自己の本源に還るところ、永遠なるものに対する愛を感じるところに於て初めて成立する。これらの事柄に関しては、併し、これから後幾度となく考へるべき機会をもつに相違ない。私は多分正當に、第一の段階を個性前の段階、第二の段階を心理的個性の段階、第三の段階を哲學的個性の段階と名づけ得るであらう。

六

私は私の過去の哲学的生活の簡單で殆んど形式的な回顧に於てさえあまりに情熱的であつたように思う。私の情熱が私を不思議に寂しく悲しいものにする。私は外に向うべき眼を以て自己の内を見ていたようだ。少なくとも自分自身を説服しようと云う無邪気ならぬ心組から何物をも求めようと云う成心のなかるべき懺悔の心を失いつつあつた。懺悔は内に翻された眼によつて、そしてその眼は恐らく湿つているのであろうが、しみじみと自己を眺めることである。それは他に對しては固より自己に對してでさえ何物をも教えようとはしない絶対に謙虚なる心である。世の所謂哲学が集められ貯えられたる智慧に基礎をもつことを誇りげに語ろうとするとき、懺悔は自己が無智に於て成立する哲学であることをつましやかに黙しつつ承認する。

けれど私はこの場合哲学が如何なるものであるべきか、嚴密に云えば少なくとも私の心が要求しまた私がそれを与える人でありたいと欲する哲学が、如何なるものであるべきかに就いて二三の考察を試みておくことが適當であると思う。一般に哲学へのあり得べき正しき道として三つの

ものが指摘し得られる。第一は自己の深き体験から出て来、またそれに向う反省から哲学へ至る道である。私達が普通不注意と無感覚との中に投げ棄てている日常の瑣末な出来事をさえも自己の魂の奥底へまで持来して感じ、人生に於て大切なことは「何を」経験するかに存せずして、それを「如何に」経験するかに存すると云うことを真に知れる人はまことに哲学的に恵まれた人である。彼は多き経験とともに深き経験を欲し、しかして深き経験とは彼にとつては必然的に反省的なる経験である。彼の体験は自ら反省にまで発展し、彼の反省は必然に体験にまで還つて来る。哲学への第二の道は哲学史の徹底的な研究の道を通してである。事物の外観に迷わされずしてその根柢へ這入つて行つてその精神を体験し得る人、哲学史上の偉大なる人達は起伏する波の頂点であると考へてその基底をなす潮流の中へ自らを沈めようとする人、そしてそれらの体験と沈潜とから得來つたものを自己の形式に於て生かそうとする人は、哲学に対しては選ばれたる人である。彼の胸には思想上の天才に対する尊敬と愛とが波打っているが、しかもそれらの天才に於て何が永遠なるもので何が一時的なるものであるかを本能的な確かさを以て感ずることが出来、しかして彼の頭脳は感得されたものに新しき統一を要求する。彼の魂は單なる客觀に没頭して自己を忘れるためにはあまりに力強いのである。最後に特殊科学の究竟的な研究は哲学への

第三の道として私達の前に開けている。一般の人ばかりでなく専門家達が自明の真理として許容し前提する事柄をもう一度根本的に疑つてみる大胆と勇氣とがある人、個々の知識に満足せずしてその根柢を究めようとする人は、哲学のよき学徒たる資格を十分に具えた人である。彼は子供のよき無邪気さと聡明さとを以て問い、強迫観念病者のような執拗と共に明るい直観を以て研究し洞察する。彼は大地の堆うづか積や限りなき永劫よりも一瞬の間にせよ闇黒の深さを破つて輝く星の光を愛することを知っている。太初はじめにあり、神と偕にあり、そして即ち神であるロゴスこそ彼が凡てのものを棄ててまでも求め出そうとするところのものである。併らばこれらの三つの道に共通なるものは何であるか。私は哲学に対して起り易い二つの疑問に答え、また哲学に就いて伴い勝ちな二つの誤解を正すことによつて、この問題は適切に解決されるのではないかと考へる。人々は云う、一体哲学などと云うものがあり得るか、あるとしてもそれは要するに空中樓閣に過ぎないのではないかと。如何にもその通りである、その体験が反省的な根強さも深さもつていない人、哲学史の知識を自己の博学を矜ほこる具に供したり社交場裡の話柄に用いたりして得意気に満足しておる人、乃至は特殊科学の知識を単に実用に役立てる利口な人や若くはどこまで専門学者としてとどまろうと云う人、それらの人々にとつては實際哲学がないのが事実であり、

またそれが空中楼阁に過ぎないかの如く見えるのが当然である。哲学は知られるものでもなければまた教えられるものでもない。哲学はただ實際にフィロゾフィーレンする人、事實哲学に生き哲学を生きた人にとつてのみ存在する。厳密な論理を辿る学問でありながら他の特殊科学と異なる特質、若しそれに含まれ易い誤解を除いて考えるならば哲学があらゆる学問の王である所以は、実にこの点に存するのである。更に他の人々は氣遣わしげに問う、哲学が論ずるような普遍的なもの、論理的なものは我々の人生には没交渉であり何等の影響をも与えないものではないかと。これも亦疑われる通りである、もし彼が現実^に就いての反省されない粗雑な觀察や認識に満足してその根柢を究めようとしないとき、事實經驗され感受されるもの以上に超越しようとする要求をもたないとき、彼にとつては論理的、普遍的を取扱^う哲学は、寧ろ有害なものであるか、高々無聊^{ぶりよう}なる時間をやる閑事業であるかに過ぎないであろう。併しながらこれに反して自分自らフィロゾフィーレンする人、即ち論理的なるもの、普遍的なるものに関して苦しく力強き思索に實際生きた人にとつてはこれらの疑問ほど無意味なものはない。彼等にとつてはかかる論理的なるもの普遍的なるものこそ人生を生きるために、苟も人生を正しく深く美しく生きるためにはなくてはならぬものである。イデーに生きまたイデーを生かそうとする生活、イデーの力に対する希望

と信頼、そこに哲学的生活の本質はあり、そしてかかる哲学的生活からのみ眞の哲学は誕生する。眞理の勇氣と精神の力の信仰とは、ヘーゲルが云つたように哲学の第一の条件である。

以上の二つの疑問に答える共通な一つの答、即ち自らフィロゾフィーレンせよと云うことは、以下の、前にあげた疑問に対応若くは対立する二つの誤解を防ぐためにも十分であるであらう。私がここに云う二つの誤解の第一のものは、哲学を大變に高遠で深遠なことを考えて、かような哲学を一寸でも囁ることを非常に偉大なことと心得て思いあがる人々に屬するものである。人々が幽玄とし迂闊^{うかつ}とする哲学を知つて置くことは自己を他の人々から標異せしめ、自己の虚栄心を満足させるために最も都合のいいことだと彼等は考える。或は彼等は哲学の秀れた点は主として人々が高遠とし深遠として遠ざける丁度その点にあると思惟する。けれども哲学の貴い点はそれが自己の外に尋ね求められるものでなく却つて自己の内に還り見出される点にある。語られる哲学の根柢は語られざる哲学にある。そして語られざる哲学は必然的に虚しくへりくだる心の純粹に於て成立するのである。 *Les grands pensées vient de cœur*、眞の生ける眞理を与える哲学は語る口に見出されずして語らざる魂に於て成長する。哲学に関する第二の誤解はこれと恰も反対した

i *Les grandes pensées viennent du cœur*. by Luis de Bonald. 偉大な思考は心から生まれ :

側面から即ちそれがあまりに人生の實際と接近して感傷的若くは病的になつて我々の論理的要求から遠ざかつておると云う批難に於てぶつつかるものである。この考を懐く人達の想像する哲学者は、蒼白な聲しめ面をした、人生や自然に於けるよきもの美しきものに無頓着な、凡ての現実的に対して懷疑的若くは厭離的になつた人である。彼は矢鱈に涙を流す人か或は一滴の涙さえ涸れ尽してしまつた人かである。併しながら私の考えるところでは、哲學者には如何にも感情が必要であるが、それは純化され透明にされない情緒ではなくして永遠なる理想や価値や理念やに対する感傷である。情緒と感傷とは根本的に性質の異なつたものであるが、道徳を本能の一種と見做す心理学的立場から、それらが同一根柢にまで還元されることを許すならば、感傷とは永遠なるものに関係する限りの情緒である。情緒はそれに伴う不安と焦躁とから我々を限りなき盲目的な運動にまで驅るに反して、感傷はそれに随う安ル静エと平穩とから我々を光に照らされた、限りある従つて完全な活動にまで赴かせる。それ故に情緒の運動が自ら外部的、身体的であるに反して、感傷の活動は必然的に内部的、精神的である。前者は濁れる涙を猛烈に外に注こぐうとするに反して後者は輝ける涙を以て自己の魂を洗い浄めようとする。しかのみならず私が永遠なるものよぶところのものに純粹に概念的にして論理的なる真理が含まれていることを思い、またかくの如

き純粹に知識的にして思弁的なものに対しても甚だ高き程度の感激があり得ることを認め、もと根本的には情緒と感激との正当な區別を誤らない人は、哲学が一方では私達の感情的要求を決して排斥するものでなく他方では私達の論理的要求を否定するものでないと云う二つのことが必ずしも矛盾しないことを容易に発見し得るであろう。哲学はいつでもフィロゾフィーレンする人に見みあり、またフィロゾフィーレンする人によつてのみ正しく理解され得るものである。

私が今与えた解決にして誤っていないならば、私は眞の哲学者の資格として次の二点を挙げて間違つてはいないであろう。第一、論理的思索力の鋭さと強さ。第二、永遠なるものに対する情熱の清さと深さ。このことと關係して私が哲学者と呼ばれておる人間を三つの型に分つとしても必ずしも虚妄として退けられないであろうと思う。即ち頭のよい哲学者、魂の秀れた哲学者、及び眞に偉大なる哲学者がそれである。第一の型の人々を一体哲学者と呼んでいいのかどうかは知らない。なぜなら彼等は眞の哲学者の資格として私があげた第一の条件としての論理的思索力の鋭さと深さに就いて、単に鋭さを示すのみであつて深さをもっていないからである。学校の秀才と云われるものの特質を担つた所謂講壇的哲学者には頭があつても魂がない。そして深さは、それが論理的、概念的に關係しておる場合に於てさえ、いつでも魂に本づいておるからである。

彼等は声高く教えようとする、彼等は堆うづたかき文献を作ろうとする。論理の巧妙と引証の該博と討究の周到とは彼等が得意気に人に誇示するところである。併し惜しいことには彼等にはそれらの秀れたるものを統一して生かしたまた深める魂が欠けている。云わば彼等には積極的がない。彼等は人の驚きを買うことが出来ても人の愛を得て人を感激せしめることが出来ない。ファウストがワグネルを諭したそのままの言葉が丁度適當であるのが彼等の哲学である。

Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,【併し君はとも心を心に牽き寄せることは出来まいぜ】

Wenn es euch nicht von Herzen geht. 【もしそれが君の心から出るの でなかつたら。】

【『ファウスト』第一部 545 阿部次郎訳】

彼等は人を教え若くは説服しようとする云う心に支配されていて、その根柢になくはならない虚しくへりくだる心をもつていない。よき語られざる哲学の学徒のみがよき語る哲学の学徒たり得る。彼等の学問は恐らく地に這かづらう葛のように広く拡がる事が出来ても、天に向つて雄々しく伸びてゆくことが出来ないであろう。なぜならば秀才を伸ばし若くは深めることが出来るものはただ秀れた魂のみであることを私は信ずるのであるから。彼等が、屢々起るように、墮落して、純粹な知的興味からでなく名誉心や好奇心から、或は少なくとも習慣的に雑誌や書物の数を殖やし

たり文献の量を増したりするようになれば、彼等は単にそれによつて自己の魂を高めることが出来ないばかりでなく、またそれがために後に出すべき正しき研究の道を塞ぎ若くは同僚や後輩の有効に用いらるべき時間を浪費する。こうなれば彼等は意識せずして不道徳を行いつつあるのである。学者的良心はいかなる場合でも鋭敏でなければならぬ。

魂の秀れたる哲学者とは永遠なるものに対する情熱の深き人々である。彼等の心は永遠なる理想や価値、真によき宗教や哲学や道徳や芸術や学問の憧がれとそれらに対する努力とに於て喜びに溢ち溢れつつ悩んでいる。彼等は外に向う心よりも内に還る心、人を教えようと云う心よりも自ら求めようとする心が真の哲学の根柢として尊ぶべきものであることを知っている。彼等は語られる真理よりも語られざる真理を更に重んずる。ただ悲しいことには彼等は論理的な思弁に短であるがために彼等の清く深い体験を概念的に組織し統一する力を欠いている。けれど彼等の正しき心は、「自己の能うこととはどこまでも研究し、自己の能わないことは静かに尊敬する」ことを心得ており、正直と無邪氣とを失うことが如何に悪いことであるかを知っておるから、彼等は自己の魂と共に他人の魂をも高めることが出来る人々である。教えようとしぬ心は最もよく教える心である。へりくだる心は最も鋭く人に迫る心である。如何にも彼等の哲学は論理の厳密と

連絡の緊密とを欠いているであろう。けれどもそれらの凡てに拘らず、彼等の哲学は不思議に人を感動させずには措かないものをもっている。規則正しい序列を作つて寄せて来る数限りない波よりも突然の風に天に冲するばかり高まつた唯一つの波が一層速にまた確実に巖を砕く力を具えているのである。

真に偉大なる哲学者とは、私が上にあげた二つの条件を円満にして高き程度の調和に於て兼ね具えた人に与えらるべき名である。彼の厳密な概念の間には永遠なるものに対する無限の情熱が蔽かされている。彼の明るい論理の根柢には見透すことの出来ない意志がある。永遠なるものの希求に殆んど無意識に悩んでいる彼の意志は限りない闇と憂鬱との海を彼の性格の奥底に湛えておる。けれどその闇は絶対の無でなく積極的なるものに発展すべき運命を有するものとしての否定である。その憂鬱は持たざるものの憂鬱でなく生まねばならぬものの憂鬱である。或はヒステリーおんな女の憂鬱ではなくて健康な孕はらみ女の憂鬱である。即ち彼の衷に秘められた闇と憂鬱とは光と快活とを生みそして育てるところの闇と憂鬱とである。そのアーヌングに充ちた闇の中から時に巨光が輝き出て広い行手を示す。その深い憂鬱の海から華かな大きな花が咲き出でる。かくの如く深くして根強い魂が發展して自らとつた論理の精緻や統一の完全こそ真に偉大なる哲学には決し

て欠けてはならないところの形式である。剛健な、それ故に悩める魂の力強さが内面的に要求する論理は、所謂思想家と自称する人々が排斥するように哲学に不必要なものではなく、これがなくては真に偉大なる哲学があり得ないようなものである。かくて本当の哲学者は本当に夢みる人である。なんとなれば、彼の闇と憂鬱とは意識的にせよ無意識にせよ永遠なるものと関係してあるのであるからその限り必然的に夢みずにはいられないような種類のものであるからである。無邪気さと純粹さとはそれが如何なる処にあらうともいつでも子供のように夢みている。世なれた利口な人達は親切そうに私にたびたび言ってくれた、「君はトロイメルだ。その夢は必ず絶望に於て破れるものだから、もつと現実的になり給え。」私は年も若いし経験も貧しい。けれど私の心は次のように私に答えさせる。「私は何も知りません。ただ私は純粹な心はいつでも夢みるものだと思っています。」

私は私が観念しそして若し私が恵まれるならばそれでありたいような哲学者に就いて語った。私はそれが果たして正しい真理であるか、また一般の人々が求めておるところのものであるか知らない。ただ私の要求するところを通俗な言葉で最も簡単に現すならば、私が根本的に求むるものは哲学を知ることではなくして哲学を生きることである。

さて私が今上に考えた哲学者の三つの型に相應して、私は哲学を現實的、浪漫的、古典的の三種類に分ち、その特性を各々現實的、超越的、フマニスティッシュ *humanistisch* として考えることが出来るように思う。けれどこれらの形式的な分類や区別に就いて立入つた論議を試みることは、私の最初の目的でもなくまた私の現在の心の状態にも適しからぬことである。

七

私の哲學的生活の發展に就いては既に語つた。私は今私の芸術的生活の変遷に関して前と同様に短い思い出を書いてみたい。そのことがこの一篇の統一と調和とを破壊しはしないだろうか、これまでで於てでさえあまりに多かつた全体の發展を妨害しそうな挿入が實際それを妨害するまで増されはしないだろうか、と云う懸念が一度私を躊躇させた。併しながら体系を求めするために私はこの一篇を始めたのではない。私の仕事の目的は私が何であり何でなくそして何でありたいか、若くは私が何をもち何をもちたずそして何をもちたいかを正直に考えてみることにある、私は連絡のある記述よりも私の今なしつつある仕事私の生活を全く新しくしてくれることを望んで

いる、これらの思想が再び私を大胆にした。そればかりでなく私が私の心の奥底で考えたり感じたりしたことの外一切を書かないと云う正直をさえ失わないならば、そのことがたとえ外形上の統一を破壊するにしても決して精神上の統一を破壊することはないだろう。

私の芸術的生活は無論私の哲学的生活よりずっと以前に始つた。確か高等小学の一年、今の制度にすれば尋常科五年のことだつたと覺えている。自分では一角の俳人のつもりでいた私のクラスの担任の先生が作文の時間に俳句の作法を例をあげたりして説明して後生徒に句作をさせて出させたことがあつた。そのとき私が書いて出した句が中で俳句らしいものになつていたと見えて次の時間にそれを黒板に写したりなんかして、私に「貴方には確かに才能がある。これから後しつかり勉強し給え。高浜虚子と云う俳人がいるがその人の名は清と云つて貴方と同じだから貴方も同じ筆法で『怯詩』と俳号をつけてはどうか」などと云つた。その先生は俳号さえもてばそれでも立派な俳人のように心得る種類の人であつた。そしてその頃私は少年世界や日本少年の投書欄の愛読者だつた。私が先生からいただいた結構な俳号の「怯詩」は、私の友達か私を呼び掛けるときの綽名としてとどまつて、私は嘗て自らこの号を用いたことがない。その後中学の二年の頃私は友人に頼んで「柳蔭」と云う号を付けて貰つたが、それも私は用いることを余り好まな

かった。私自身が本当に文学に対して要求を感じ、そして時には自分で文学者になつてみたいと考へるようになったのは、矢張同じ中学二年の時、国語のT先生が副科に蘆花の『自然と人生』を読んでくださった時に始ると云つていい。それと同時に私の乱読時代が始つた。次第に深く目覚めつつある性的に伴う憂愁の悩しい活動がそれと結合した。T先生に親しんでいた友人があるとき私に斯う云つた、「T先生は君を大變有望なものに思つてゐる。君は屹度立派な文士になれるといつも私達に語つてゐる。」自分の中に動く深い憂愁が或る方向を求めようとするもののように徒な活動に自らを苦しめてゐるような状態にあつた私は、その言葉に動かされずにはいられなかつた。それに耽読してゐた雑誌や新刊書が虚栄心を唆かさずにはいながつた。私は創作家にならうと決心した。併しながら統一のない衝動的な運動に限りなく駆らうとしてゐる盲目的な意志と、私の心の表面に明るく動く小賢い智慧こゝかしとがその時分私が創作を試みることを妨げてゐた。功名心の焰が輝いて私の性格の奥に宿つてゐる闇の海への沈潜を征服してしまつた頃、T先生は私の中学を去つて鹿児島へ移られた。私の虚栄心が自分自身を試みることを欲してゐた。私は鹿児島へ手紙を書いて、私が果たして文学者となる資格があるか否かを訊いてやつた。今から思い廻らしてみれば、私はその手紙で私の大きな功名心が満足されることが確實であるかどうかを尋ねてい

るに外ならなかつた。T先生から早速返事が来て、私はこれまで大抵の場合には君と同様な間に對して「お止めなさい」と云つた、併し君の場合に限つて私は「おやりなさい」とお勧めする。君の才能と君の家の資産とが君を文学者にするに十分であると私は信ずるから、と書いてあつた。私の創作時代が始つた。私は私の周囲にいくつかの廻覽雜誌を次から次へともつて行つた。文学好きの仲間が作つていた「サブライナ」の後を承けて私が中心となつた「海妖」が最初に生れた。四年級の者でこしらえたクラスの雜誌が次男であつた。私達の学友区で出した「南風」が三男であつた。斑氣な次男が先ず死んで、剛情な長男が次に斃れ、意氣地のない三男は神經衰弱にかかつて活動を中絶した。けれど最初は三人の子供はともに豪い元氣だつた。私達は唯文学が分り文学をやると云うことだけの理由で自分達を何か特別に秀れた人間でもあるように考えて、しきりに靈感と早熟とに就いてそれらを恰も私達が本當にもつておるものであるかのように語り合つた。當時流行してゐた文学者の名とそれらの人々の著作とが秩序もなく私達の話題に上つた。世紀末の懷疑と頽廢とが私達を誘惑した。私達は古典的なるもの大きさで深さ、健康と完全とよりも特性的なるもの珍しさと鋭さ、病的と畸形とにより多くの興味を見出した。心理的個性に目覚めて何より第一に自我を他と異なつたものとして感じまた主張する時代、自己の周囲に漂

う雰囲氣を眞の自己と思ひ誤る時代、それらのことよりも一層根本的には虚栄心と功名心が内
向的な活動を忘れさせて限り知らぬ外向的な運動に駆る時代が私の中学時代の後の二年間を占
めていた。所謂近代人が私をひどく誘惑していた。けれどもそれにもかかわらず私が徹底的な近
代人であることが出来なかつたのは、もちろん私の魂の底に湛えた見透すことが出来ない意志の
憂鬱の本能的な感覚がそれらの特性的なものに全然の満足を見出し得ないことを感じたに因るで
あるが、一面から見れば私の活動性が作つた私の趣味の広さが私をその危険から救つてくれ
たのだとも云うことが出来る。私は小説を書き、戯曲を試み、批評を草し、感想を物し、歌を作つた。
私はボードレール、ヴェルレエヌ、ワイルドなどとともにウオーヅウオーズやミルトン、マーテ
ルリンクを読み、フローベルやモーパッサンのためにソフォクレス、シャクンタラなどを忘れ
なかつた。しかのみならず、私の心は寂しく悲しくする意志と感情との強さの故に却つて明るく
快活にする知識を求めずにはいられなかつた。私は哲學的学科の書物ばかりでなく、自然科学上
の述作をも漁つていた。H先生に一週一回ずつ漢詩の添削をして戴いていた私が、生命論に關す
る医学上の書籍を読んだと云つて何の不思議もない筈である。私の情意の直観的な識別力と広表
を求める私の知識欲の遠心力とがともすれば新しきもの奇らしきもの病的なるものと親しまうと

する私の性格の雰囲気への耽溺と陶醉とを妨害することが出来た。最初はただアーヌングに導かれていた私の心が多少でも自覚的に健康なるものへ憧がれる時が極めて緩かにやつて来た。それと同時に私はその当時非常な勢いで流行していた自然主義や頽廃主義やの文学に対して反感を抱くようになって来つた。このときに乗じて私の哲学的要求が急に頭を擡げて来て、中学五年の末期には私を哲学志望にかえていた。或は事実を云うと、その時分のだらしない私の生活が私をして自分自身を非常に嫌なものに感じさせ、私はどうにかしてその沈滞した気持から逃れなければ当然精神的に破産せねばならないような運命にあつた機会を私の哲学的要求が利用して成功したのであつたに相違ない。いずれにせよ私は文学者志望を断念した。そして運命が本能的な確かさを以て選ぶことは決して誤らない。高等学校の入学試験の準備、一高の生活、東京との接触、それらのことは一部分は必要上から、一部分は広い世界に出て沢山の新しいものに接したと云う理由から私の頽廢的な生活と沈滞した気分とを一新させ、私が強いてまで求めていた世紀末の懷疑と頽廢とへの陶醉の余裕を奪つてしまつて、私が正しき自覚に到達する準備をした。哲學的学科への没頭は私により反省の機会を与えた。高等学校の寮生活は、最も感謝すべきことに私の浪漫的を解放させて、英雄的なるもの、剛健なるものに対する崇拜とともに非現実的なる

もの、夢幻的なものに対する憧憬を自由にのばしてくれた。私は初めて高踏的な若くは超越的な気持を味わった。どん底へ落ちてみようと言う心がいつしか非凡な若くは夢幻的なものへの憧れに変わって行つた。センチメンタリストの涙が英雄的なものに感激する涙となつた。小さい自我の周りに垣を作つてその中に蟄居しようと云う心が自己の中にある積極的なあらゆるものを自由に伸して湧き上る生命の泉に躍入ろうとする心に移つて行つた。要するに健康なるもの、自由なるもの、生命的なるものの豊かさに私は初めて目覚めさせられたのだと云つていい。私はこれらの凡てに関して心からの感謝を一高に捧げる。やがて価値の転換と概念の改造とが素晴らしい勢いで行われる時がやつて来た。嘗て新しいと考えられたものが却つて古いものとなり、嘗て自由と思われたことが今は窮屈として考えられるようになった。懷疑と憂愁とに就いて語つた私が、夢と感激とを語るようになって来た。ロマンチストと云う言葉がその頃の私を呼ぶに最も適しい名であつたであろう。上にも云つたように哲学に就いての誤つた概念に固執していたことと自己の哲学的才能に対して不安を感じるようになったことが、私を今一度文学へ引戻そうとしたけれども、私はそのときでさえ文学に於て古典的なものを観念していた。哲学に於てカントが私の師であつたように芸術に関してはゲーテが私の師であつた。私の中に次第に貯えられて来た音楽、

絵画、彫刻などの観照が私の芸術観の偏狭を少しずつ破つてそれを芸術的良心の源に尋ねることに貢献した。私はここに私の芸術論を試みることを必要だと考えない。けれど私がこれまで屢々用い、そして恐らくこれから後も度々用いるであろう「古典的」と云う言葉の意味に就いて簡単に考えておくことは必要なことだと思ふ。古典的と云うことは、これまで種々に正しくまた誤つて解釈されて来たが、私はその特質として内容と形式との完全な一致、大きさと深さとの高き程度における調和などと云うことの外に特にその内容と関係してフマニスティッシュと云うことを挙げたいと思ふ。しかしてフマニスティッシュとは苟も人間が生きたまた生きつつある生活、考えたまた考えつつある思想、感じたまた感じつつある感情、欲したまた欲しつつある意欲は、それが如何なる種類若くは性質のものであるにしろそれらに深き興味と愛とを感じて、それらをそれらの深き根柢にまで這入つて理解しようとする心である。人間性の徹底的な理解に本づいた愛は、哲学たると芸術たるとを問わず苟もそれが真に偉大なる哲学または芸術たらんがためにはなくてはならぬ重要な精神であると思ふ。

私はもうこれ以上語ることを慎まなければならぬ。そして永い間断たれていた私の最初の思想との交わりをものはやなんらの迂廻もなく続けて行くべき時は来た。

語られざる哲学の正しき出発点として反省をとるべきことは前に云つた通りである。併らば反省とは如何なることであるか。反省とは自分自身を知ると云うことである。「汝自らを知れ」と云う古い昔から幾度となく繰り返された、けれどそれを身に徹して行うことは非常に困難である。一句を、苟も自分自身に於て深く生きようとすることは、先ず何よりも謙虚な心とならなければならぬ。教会で説教する牧師の心よりも人無き所で祈る者の心こそ彼に望まじき心である。彼は功名心に煽られて真理の探求に向う心よりも大地に平伏ひれふして懺悔する心を心としなければならぬ。不真面目と傲慢とに於てではなく、真摯と謙虚とに於て自分自身は初めて知られ得る。併しながらへりくだる心はまた必然的に強き心である。如何に深い闇の中に落されて行つても少しの眩暈をも催すことなく瞬きせざる眼を以て自分自身を見詰めて恐れない強い心に於て正しき自己認識は可能となるのである。反省は知れりと云うことを知らず、弁解することは固より説明すると云うことを知らない、絶対に無智にして貧しき心の智慧である。それは闇を恐れ若くは避け

る論議し証明する学問の知識ではなくて、寧ろ闇そのものの真理である。語られざる哲学に關係しては嚴密を失う概念的な言葉を以てすれば、反省は知的興味からではなく道徳的若くは宗教的な要求からなされる真理の探求である。それ故に反省は私達の知識欲が満足するような知識を与えるのではなくて私達の意志が要求するような生ける真理の認識を与えるところにその本質を見出す。心理学者は自己の意識の表面に去來する精神現象を分析して明るみへ持來すことによつて満足するでもあるが、反省は自己の奥底に潜む闇の中へ何処までも深く落ち込んで行つて闇そのものを認識せずには措かない。即ち一は知的認識にして他は意的認識、一は外延的にして他は内向的である。心理学者が具体的な意識現象を抽象的に分析して認識しようとするに反して、反省はそれを具体的な意味と実在との結合として或は象徴的として認識する。反省の対象となる心理現象は私達が實際知り、感じ、欲するところの生きた心理現象である。それは個々の感覺、表象、感情、意志などの単に平面的な横の關係を知ろうとするのみでなくまたそれらの立体的な縦の關係を究めようとする。蓋し私達の精神現象はそれが如何に表面に浮んでゐるがごとく感ぜられてもそれは必然的に縦の關係を辿つて内奥に潜めるものの象徴として考えらるべきものである。私達が經驗する個々の感覺、觀念、感情、欲望などは凡て神の象徴でありまた惡魔の象徴である。

要するに反省はセンチメンタリストの放蕩でもなければディレッタントの遊戯でもなく、謙虚な
そしてそれがために勇敢な心の真面目な労作である。

さて私の反省する心の前には如何なる光景が展開されるであろう。苟も真に生きようとする人
が自己の衷に見出さずにはいられない二つの心の対立若くは矛盾の体験を語るものとして私が
屢々引用したところのある二つの尊き書物からの章句を今またここに掲げるとは、少なくとも私
自身の反省にとつては非常に有益なことであると思う。ロマ書第七章に於てパウロは云う、「わ
れ内なる人に就いては神の律法おきてを樂しめどもわが肢体に他の法のりありてわが心の法と戦い我を虜に
してわが肢体の内における罪の法に従がわするを悟れり。噫ああわれ悩める人なるかな。この死の体よ
り我を救はんものは誰ぞ。」またファウストを読む人は誰でも次の句を何の感動をも受けること
なしに読み終ることは出来ないであろう。

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,

【二つの魂が、ああ！わしの胸には住んでいる、】

Die eine will sich von der andern trennen;

【銘々に一つが他から離れたがつている。】

Die eine hält, in derber Liebeslust,

【一つのは荒く逞しい愛慾を以て】

Sich an die Welt mit klammernden Organen;

【締め搦む手足でこの世にしがみ付く——】

Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust

【もう一つは強いて塵界を超脱して】

Zu den Gefilden hoher Ahenen.

【高い先霊の野に立ち登つて行く『ファウスト』II, 1127 阿部次郎訳】

私は今湿える心をもつてしみじみと自己の姿を眺めなければならぬ。私の頑健な肉体が限りなく私を不幸にする。私の眼は鷲のように漁ろうとし、私の口は虎のように貪ろうとし、私の手は獅子のように捕えようとする。私の肢体を通して飽くことなき活動を求める私の強い盲目な本能と情緒とが私を憂鬱なものにしてしまおうとしている。敬虔な人々の断食と祈とに就いて読んで感動されて、一般に食をとると云うこと、殊に私のように余分に贅沢な食をとると云うことを深い罪のように意識した私は、一時間も経たない内に友人に誘われるままにレストランで馬のように食つていた。あるとき一人の聖者の伝を目にして感激のあまり私は寮を飛び出して広い武蔵野を限りもなくさまよつた。私は亘んだり寝転んだり仰いだり俯したりしながら到る処私の過去の生活の罪の意識に責め苦しめられつただ何と云うこともなしに自然に祈つていた。秩父の山に落ちる赤い夕日が一面に野を染めて木々の梢には安靜が宿るとき、私は魂の故郷への旅人のような寂しいけれど安らかな気持ちに包まれて小さい声で祈の言葉を口にした。その夜美しい月はその生を悩みを喘ぐ地を明るく照らした。朝飛び出したまま少しの食事もしていなかったが、私はそ

の夜は徹夜して野をさまよいつつ私の罪の浄めに従おうと決心した。とある小川の橋の上に立止ったとき私は川に映る月の影を見て何と思つたかそれから十五分間許り大声で叫んでいたことを今に至つてもはつきりと思い起すことが出来る。けれどサタンの誘惑はやつて来た。私の^{あてど}当途もない彷徨が餓え渴ける私を田舎の小さい料理屋の前に導いたとき、私は一本のサイダーを求めようとした。中から出て来た女が私を無理に腰を卸させ更に座敷へ上らせた。疲れていた私は初めは疲労を回復する心組でその誘惑に従つたのであるが、サイダーの代りに持つて来られた酒が私の体を酔わすと共に私の魂をも麻痺させずには措かなかつた。無理遣に飲まされた二本目の酒が終つたとき、私は自ら進んで三本目の酒を求めていた。遂に酔い崩れて前後不覚にその場に倒れてしまつた。けれども世界に光を齎らした日の出が私の心には光明を持来して私の眼からは悔恨の涙がとめどもなく流れた。私は嘗て夜の半^{なかば}を海に向つて自己の醜悪を嘆いた。あるときは小室に閉じ籠つて終日を自己の心の分析に費した。併しながら私の生活はそれらに拘らずしてメフィストフェレスによつて導かれることをやめなかつた。私の健康な肉体は一方では私を悩しく醜い活動にまで追いやると共に、他方では私の純粋な魂がなそうとする活動を妨げようとする。私の太い血管を勢いよく循る血の快さが私の清く正しき心に気持のよい寢床を与えている。

私は傲慢な態度を以て他の人々を蔑みつつ云つた、「君達は虚栄心に支配されている。金銭や名譽が何になるのだ。本当に自分自身に還つて生きない生活は虚偽の生活に過ぎない。」成程、私の云うことは言葉通りには正当である。けれども私の言葉にはそれを生かす魂の純粹が欠けていた。「仮令われ諸々の人の言葉及び天使の言葉を語るとも、若し愛なくば鳴銅なるかねや響く鈞にうはちの如し」と云われたように、それが如何に正しく、よく、美しき言葉であり忠告であつたにしても、若しそれが謙虚な心と愛とから出たのでなかつたならば、結局無意味なことであるに相違ない。併しながら更に悪いことは、そう云う私自身が一層強く虚栄心に燃えていたことである。他人の眼にある塵を見て自己の眼にある梁うづぼりを見ないのか、私は斯う自分自身に向つて叫びたい。財宝や栄爵を虚栄として退けた私は、自分の書物が広い世界に於て読まれ、永い時代に互つて称讚されることを求めはしなかつたか。華美な住宅、贅沢な衣服、賑かな交際、騒しい娯樂が私が耽ることを好んだ空想の中に織り込まれることはなかつたか。金銭や爵位やを卑んだ私の言葉の間には、自分がそれらのものを得る能力がないと云う自覚から生れた嫉妬の心がひそかに潜んではいなかつたか。否、否、自分の知らないことを知っているかのように語つたり、自分の感じないことを感じてるように話したり、自分の欲していないことを欲しているように告げたりすること、要す

るに自己の魂の奥底に於て体験しないことを口にするのが抑々虚榮を求める心ではないであろうか。おまえの良心がおまえを叫ばせずには措かないまでお前の唇に迫るまで、おまえはへりくだり虚くして待つがいい、そのときこそお前は權威ある人として語り出ることが出来るであろう。

私は殊に多く愛に就いて自ら考えまた人に教えた。けれど私の利己心や他を憎む心が愛から出たものとして考えた行為の裏に於てさえせせら笑いをしていなかったか。猜疑と嫉妬とが私の心から全然放逐されていると保証してくれる人があるであろうか。媚び諂う心から生れた親切や同情やを私自身に於て経験しなかったと云えようか。人に矯^{あま}えるような愛、人に強いるような愛、人を弱くしようとする愛、人をたかぶらせる愛、それらが私の生活になかったと云えるか。私が最も純粹な愛としたものに於てさえ、それが自己の優越の感じに慥^{しん}られようと云う動機によつて濁らされていなかったと誇り得ないではないか。純粹で従つて快活であり易い友人や隣人に対しての愛に於て既に利己心や憎悪心や諂^{てんぬ}誤や傲慢がその明るい拈がりゆく自由さを失わせていたとすれば、婦人に対する愛や交わりが本当に純潔であろうなどとは誰も信じないことである。私は二人の女に於て恋愛の關係に立ち、数人の女に対してそれに近い氣持を味わつて来た。私の

性的が動いて暗い影をそれらの恋愛や交際に蔽い被せた。嘗て私を支配したデカダンがそれらに於て頹廢の飽滿を求めた。私の氣紛れ、芝居氣、皮肉、洒落しやれが強いて作つた快活さが、エロティッシュの氣味の悪い微笑ほほえみや悩める本能の醸した暗く寂しい憂鬱と混つて非常に複雑な醜惡をそこに合成した。愛するものによつて自己の魂を高め若くは愛するものの魂を純粹に成長させてゆくこととする心よりも、愛する者によつて自己の醜い心に媚び若くは愛するものを誘惑して自己のところまで引卸そうとする心が私の中に勝つてはいなかつたか。常に否定する精神メフィストが私を征服して走せ廻つてはいなかつたか。引込思案な臆病、小賢こざかしくて功利的な知慧、それよりも根本的には私を善良な青年とみていた世間の評判がただ私を不道德の実行者にならしめないのみであつた。けれども積極的に善をなさないのは必然的に消極的には惡をなすことではないか。世の所謂惡をなさずまた積極的に善をなすこともない無氣力で怠惰な精神よりも旺盛な心を以て惡に向つて活動する精神の方が秀れているとは云えないだろうか。惡魔は怠け者より神に近いに相違ない。ただ惡魔が神になれないのは彼は惡を矜つて、へりくだる貧しき心を欠いているからであらう。私は幾度となく娼婦の姿を胸に抱いたのではなかつたか。十八の夏初めは正しい動機から退けていた女に盲目的な本能のために近づけられて、夫ある女と通ずると云う最も忌むらしい罪

悪にまで陥ろうと云う危機をやつと脱することが出来たのは誰であつたか。

虚栄心や利己心や性的本能が、或るときは私を呵々大笑させ、或るときは私を沈黙と憂鬱とに導きつつ私の生活を落付のない、流るるような自由と快活とを失つたものにしていたのは事実であるが、他方に於ては傲慢な心から発した弁解する心と神を試みる心との二つの心が私の生活を激越な、安静のないものとした。煩惱具足の私達は罪を作らずにはいられないような状態にいる。如何に熾烈な善を求める心でもこの世界では悪を全く避けることが出来ないような有様である。私達は本当に弱い葦のようなものだ。Es irrt der Mensch solange er strebt. 『ファウスト』第一部317「努力している間は、人間は迷うものだ」併しながら真に罪悪と云わるべきものは、私達の悲しい運命が私達を陥れずには措かない罪悪そのものよりも、かかる罪悪を小賢しい智慧を弄して弁護し弁解しようと云う傲慢な心である。メフィストフェレスが人間を嘲笑つて云つた言葉、

Er nehm'ts Vernunft und brauch'ts allein, 【奴等はそれを理性と呼んで、その使い途と来ては、】

Nur tierischer als jedes Tier zu sein. 【ただどの獣よりもつと獣臭く振る舞う用にするばかりなのです。『ファウスト』第一部285-6阿部次郎訳】

は、かくの如き弁解するこましやくれた智慧を指して云つたものであらう。何故に私達は私達の

罪を素直にそのまま受け容れることをしないで、それを見苦しい態さまをしながら弁解しようなどと
するのだろう。なぜ素直な心の安静をすてて傲慢な心の焦躁を求めているのだろう。自己の行
為の騒々しい弁解は、それが正当になさるべき権利をもつておる場合に於てすら、決して相手を
十分に説服することが出来ないばかりでなく自分自身の心にも平和を持来たすことは不可能であ
る。それに多くの場合私は自己の思いあがつている自負心を傷つけないために、他人によく思わ
れたいと云う虚栄心を損わないために、若くはどんな行為でも弁解するような知識を示そうと云
うために、自分自身の行為を弁解していた。併しながら弁解は知能や弁舌に於てではなくただ精
神と行為とに於てのみ成功するところのものである。絶対にへりくだる心とそれから出たよき行
為とのみが雄弁に弁解することが出来る。

私は傲慢にも神を試みようとはしなかったか。私は強いて罪惡に身を委せようとする偽悪家を
気取ったことはないか。自己の性格の強さを試さんがために私は好んで誘惑に近づいたことがな
かったか。好奇心や敵愾心から無理に苦い酒に酔ってみようとはしなかったか。併るに神を試み
ようと云う傲慢な心は、自ら求めて接触した悪魔の誘惑に反抗する剛健な心であることが出来た
ろうか。

かようにして私は私が嘗て経験したまた現に経験しつつある一々の感覚、観念、感情、意志の凡てを詳細に吟味して行くに従つてその或るものは立派に神の装をしておるに拘らず悪魔の象徴であることを発見した。あらゆる明るさが闇への方向を含んでおり、あらゆる色彩が黒への傾向を示しておるように、私の一切の経験が悉く悪によつて染められておることを発見した。併しながら罪を感じる心はまたやがて神を求める心でなからうか。罪悪深重、煩惱熾盛しじょうの私達があればこそ愈々仏の大悲大願のほども知られるのではなからうか。闇を闇として感ずる心は光を見た心である。罪を罪として知る心は必ず神を知れる心でなければならぬ。私達の魂はイデアの世界に生れてイデアの世界を知つておればこそ身は肉体の牢獄の中にありながらイデアの世界を憧れ求めることも出来るのである。私の中に失われないである凡てのものに驚き得る心、現実の憂愁の間に遙かなるものを微笑みつつ夢み出すことが出来る心、白髪しやくぱつの長く伸びた苦惱の中に生きている快活な幼な心、それらは悉く神の姿の象徴、少なくとも神への憧憬として考えることが出来ないであろうか。私達が経験する世界にあまり多く存在する不合理や罪惡の故に私は神の存在を信ぜざるを得ない。私は自己の衷に深く感ずる必然の運命の故に永遠なるものを希求せずにはいられない。寂しみや悲しさや運命などと云うことが結局征服されてしまふことが出来るか否か

を私は知らない。唯一つ私を知っているように思うことは、寂しみや悲しさや運命と云うことが本当に何を意味しているかは、私達が生血の出るような真面目な努力をしてそれらを滅ぼそうとした後に於て初めて理解されることである。単なる概念に就いてではなくそれらの本質に關しての論議はそれから後になされなければならない。

現實に飽くまで執着しようとするものとそれを超越して永遠なるものを把握しようとするものとの二つの魂の対立に關係して、私は私の衷に外へ拡らうとする心と内へ掘らうとする心との対立を感じずにはいられない。一は私の中に住む詩人であり他は私の中に宿る哲學者である。私の詩人は何処までも延びて行つて感覺の美しき戯の觀照に酔おうとしている。私の哲學者は飽くまで深く掘り下げて行つて闇そのものの真理を認識しようとする。前者は感覺的なるもの、特性的なるもの美しさに憧れ、後者は意志的なるもの、普遍的なるもの真理を求めぬ。一は快活であり他は憂鬱である、一は冗舌であり他は沈黙する。私を知れる人は私に就いていろいろ異なつた若くは全く反対した判断を下した。一人は云う、「君は學究である、君から最初受ける感じはどうしてもプロフェッサーだ。」他の人は云う、「君の根本の素質は詩人だ。」或は一人は私を理性的だと云い他の人は感情的だと云う。或は一人は私を利口な男だと考え他の人は向むこうみず不見だと思

つている。また次の人は云つた、「君は本当に伸び伸びと素直に育っている。」更に他の人が云つた、「君は全くフラインガだ。」私は私に関してなされたこれらの多くの判断に就いて、どれが正しく、どれが誤つているか、いずれがお世辞であつていずれが正直な批評であるかを区別することが出来ない。そのどれでもが正しいようでもあり、またその悉くが誤つておるようにも思われる。唯私が知つてゐることは、一個の個性はパロキシカルな言葉を用いるならば一人の人間であつて同時に数人の人間として互いに相對立し矛盾し衝突する心をもつておるものであること、個性は之を分析したり抽象したり記述したり定義したりするときはその個性としての特質を失つてしまふこと、それ故に個性の説明は結局は「AはAである」と云う同一命題以上に出でることが出来ず、個性の評価はその全体に向い得る直観に於てのみ正当になされると云うことである。かようにして個性と個性との理解は、語られる点に於てではなく語られざる点に於て深き根柢を見出すが如き理解である。

九

心情の純粹を貴んで体系の完全を尊ばないこの一篇にも何等かの統一と連絡とが必要であるため、私は最初この一篇に三つの問題を特に重要なものとして課して置いた。即ち、第一、語らざる哲学の出発点は何であるか。第二、如何にしてよき生活は可能であるか。第三、よき生活とは如何なるものであるか。第一の点に就いては既に考えた。若し語られざる哲学があらゆる問題が遺さることなく論ぜられ、しかしてそれが十分な連絡をなすこと即ち体系の完全を求めるのであるならば、若しまたそれが精密な論理と証明とによつて人を説服しようとするのであれば、私が今ここに考察しようとしておる第二の問題、即ちよき生活の必然的制約としての形式の問題は、最も嚴密な論証を以て詳細に論議されることを要する問題であるかも知れない。併しながら語られざる哲学が、概念的知識に於てではなくてよき生活に於てその枢軸を見出し、またそれは巷に売らるべきものではなくて自己の中に蔵せらるべきものであるとしてみれば、私はこの問題に就いて長い論述を試みることはさほど重要なことではないと思う。なぜならば第一に私は、歴史上多くの思想家によつて屢々互いに反対し批難しつつ論ぜられたこの困難な問題に關して、凡ての人が承認するか否かを問わないにしても、私自身の主張をそれらの反対や批難の唯中に持来して立入つて論ずることは、勢い私を抗弁的ならしめて私の態度を不純にしはしないかを恐れ

るからである。しかのみならず第二に私は、この問題の解決は結局は合理的ではなく非合理的に於て、或は論理ではなく信仰に於て与えられ、しかしてかくの如き生ける信仰は単なる概念の思惟によつてではなく實際によき生活を生きることによつて得られるものであることを確信するが故に、私のように貧しく醜く生きて来た者がそれに関して長々しい論議をなすことは畢竟無意味なことでもあり、また不遜なことでもあると考えるからである。私は私の病的なるものの中に微笑む健康への憧れのよきアーヌングに従つてへりくだる心を保ちつつ、つましやかに私の思想の最も簡単な叙述を試みたい。私と異なつた立場が可能であるか、また私と別な考え方があり得るか、私はそれを知らない。もし實際に可能であり、あり得るとしても私はそれに対して反対したり、私の思想を弁護したりする権利も自由も少なくとも現在の私はもっていないことを最初から承認する。

よき生活を可能ならしむる必然的制約は、私の信ずる通りであれば、二つに別つことが出来る。第一、永遠なる価値の存在。第二、完成の可能。しかしてそれらと関係してそれらに安定を与える第三のものとして若くはそれらを抱合する唯一つのものとして、私は、絶対者の存在を挙げる事が出来ると思う。

永遠なる価値の存在の信仰にして虚妄であれば私達のよき生活はあり得ない。私達の驚嘆と畏敬とを喚起せずにはいない偉大なる科学者、芸術家、徳行家、哲学者、宗教家達が日も夜も求めてやまなかつた真や善や美や聖にして若し妄想に過ぎないとするならば、私達の生活も努力も畢竟無意味でなければならぬ。それに対する愛の純粹と熱誠とから、私達にとつては驚異であり奇蹟であると感じられる天才者が、毒藥をおおぎ、十字架に懸けられ、焚刑に処せられ、追放に遇い、貧困に苦しめられ、病魔に責められて顧みなかつたところの永遠なる価値にして存在しないうならば、私達がそれらの天才者を尊敬し憧憬すると云うこと、また彼等がなした事業、新しき真理、美しき芸術、高き思想、尊き宗教に感激し欣幸すると云うことも凡て滑稽な戯として終らなければならぬであらう。若しまたそうであるとすれば、私達が私達の中に感ぜずにはいられない自己の無価値や弱小や罪惡の意識ほど笑うべきものはないであらう。

完成の可能的希望は、これなくては私達のよき生活が不可能であるようなところのものである。私達は私達の中及び周囲に於て限りなき不合理と罪惡とに遭逢せずにはいられない。悲しみや寂しさは私達の運命には必然的なものであつて、私達はそれを単に自己の表面に於て感受するばかりでなく、自己の本然に還つて行つたときに於てすらそこに見出さずにはおられないようなもの

である。まことに人生は涙の谷であつて人間はその谷に生おふる弱き葦である。意志が自由であるか否か、私達は全く運命に支配されているものであるかどうかの問題は永い論争の歴史をもつておる。併し概念上の解決が最も困難な問題が必ずしも実践上の解決が最も困難な問題であると云うのではない。決定論と非決定論との囂かまひすしい論争は、よき生活を實際に生きた人の体験に於ては何等疑うべき余地もないほど明瞭にまた容易に解決されておるのである。それは終局は語る論理に於てではなく語らざる魂に於て解決を求めねばならぬデリケートな問題である。ところが意志が自由であるとするならば、その自由な意志の活動によつて、若しまたそれが決定されておるとするならば、その決定から救済するものに縋すがることによつて、私達が終には絶対の完成に到達し得ると云う希望が空しいならば、私達のよき生活も亦無意味若くは不可能とならなければならぬ。自己の精進によるにせよ、他力の救済によるにせよ、若くは聖道の難行によるにせよ、浄土の易行によるにせよ、私達の魂が最後の完成に至ることが出来ないとするれば、私達の活動や生活は全く意義を失わなければならぬ。永遠なる価値を憧れ求める文化的生活は、それが如何に永い過程を経なければならぬにしても、結局は自然的生活を全然征服するか若くは自己の中に抱擁してしまわなければならぬ。生活への意志は最後には文化生活への意志にまで転生しなければ

ばならぬ。自然を駆逐し若くは包摂して自己の領域を次第に拡げてゆく文化の歴史はつまりは文化の絶対の支配への到達を可能ならしめるようなものでなければならぬ。美しき魂の憧憬とそれへ向つての精神とは決して空しくして終ることが出来ない。若しそれらのことにして本当に不可能であるとするならば、私達の生活は破壊され否定されてしまうのである。自由の完成、或は救済の完成は一般にそれがなくては私達の生活もあり得ないところのものである。

けれど私達の永遠なる価値の信仰と完成の可能の希望とが空しくないためには、それらに最後の安定を与えるものとしての絶対者が存在しなければならぬ。絶対者とは、蓋し、永遠なる価値の創造者にして支持者であり、また私達の生活に於てまたによつて自己を顕現し私達を最後の完成にまで可能ならしめるところのものである。かくの如き絶対者を或は神とよび或は仏とよび、理性と云い或は価値意識と云うは人々の自由である。ただかかる絶対者にして何等かの意味に於て存在していないならば、凡ては虚妄として、従つて私達自身も私達の生活も、学問や芸術や道徳も虚妄としてとどまらなければならぬのである。それ故に信仰は単なる好奇心や虚栄心や遊戯本能や社交欲などからなざるべきものではなくて、私達自身と私達の生活と、そしてまた私達が愛する学問や芸術や道徳などが徒らで終らないためにはなくてはならぬから必然的になされ

ねばならぬようなものである。

恰もそれが論理の正確を矜るものでもあるように概念的な言葉によって現された上の思想が、^{あたか}真実は純粹な心情に本づけらるべきものであることを示すためにも、それらの概念的な言葉を私^{あなが}が好んで用いる美しい言葉によつて書き換えることは強ち不必要なことでもないであろう。第一の思想を私は夢、と云う言葉で現そう。永遠なるものの存在を信ずる心はやがて夢みる心である。夢とは永遠なるものに酔う心である。不合理や悪に充ちた現実に満足せず、それを超越した而もそれが到達すべき永遠なるものの存在を信じてそれに向つて憧れる心のみが本当に美しい夢を見ることが出来る。第二の思想を私は素直、と云う言葉で現そう。素直とは謙虚なそしてそれゆゑに剛健な心の特質である。そして運命の前に何処までもへりくだつて絶対に他を信頼する心、自由の獲得のためには飽くまで戦つて大死一番して後甦るの工夫を忘れない剛健な心、それらに對してのみ救済の完成と自由の完成とは存在する。安静と活動との美しい調和は素直な心に於てのみ成就する。第三の思想を私は愛、と云う言葉で現そう。愛とは主客の完全な合一である。併るに私達が絶対者を抱きまた絶対者が私達を抱いてそこに深い合一が成立するときに初めて、私達自身と私達の生活とは完成に達することが出来、私達の憧れる永遠なる価値も支持者を得ることが出

来るのである。或はまた絶対者は私達と永遠なるものとの愛の媒介者である。かようにして夢と素直と愛とはよき生活が可能なるがために欠くことが出来ない三つのものである。併し私はもうこれ以上それらの点に就いて語る必要はないと思う。

一〇

よき生活とは如何なるものかと云う私が提出しておいた第三の問題が非常に複雑であることは、一般に生活と云うものが如何に複雑であるかを一寸でも反省してみる人の誰でもが、容易に考え及ぶことが出来ることであろう。時処位に従つて種々雑多に変化すべき具体的な生活をそのまま記述し分析し説明しようと云うのは全く不可能なことであり、またたとい可能であるにしても無意味なことである。私がここに試みようとするところが斯の如きものでないことは明らかである。私は今私がよき生活として想像する生活からその指導觀念の特に重要なものを抽象して来て、それらに就いて思考を廻らすことによつて私が正当にとるべき生活態度を明瞭にしたいと思う。

先ず最初に注意すべきことは、私達の生活に於て大切なのは、「何を」経験するかと云うことよりも「如何に」経験するかと云うことであると云うことである。なんとすれば、経験の内容とよばるるもの自身が既に、多くの人によつて誤解されておるように、固定して動かすことが出来ないように存在しておるものではなくこれを経験する魂によつて創造されるものであるからである。外面的にみて同一の事柄もこれを経験する人の心に迫る形に於ては種々に異なつておるのである。同一の芸術作品の前に立つて観照し評価する二人の人は根本的には同一の芸術作品を観照しまたそれに就いて評価しておるのではない。観照はやがて制作である。大家の秘密は形式によつて内容を滅却するにあるとシラーが云つたように秀れた魂は如何に瑣細ささいに見える事柄にも深い意味を見出す不思議な力をもつておる。これに反して鈍い心の所有者はどんなに大きな経験に遭逢してもこれを浸透して輝く光をもつていないから、それは彼にとつて何の価値もない黒い塊に過ぎない。私は嘗てニュートンの言葉から思い出して人生を砂浜にあつて貝を拾うことに譬えた。凡ての人は銘々に与えられた小さい籠を持ちながら一生懸命に貝を拾つてその中へ投げ込んでゐる。その中の或る者は無意識的に拾い上げ、或る者は意識的に選びつつ拾い上げる。ある者は習慣的に無気力にはたらき、ある者は活快に活潑にはたらく。或る者は歌いながら或る者は泣きながら

がら、或る者は戯れるように或る者は真面目に集めておる。彼等が群れつつはたらいておる砂浜の彼方に限りもなく拡がつて大きな音を響かせている暗い海には、彼等の或る者は氣付いておるようであり或る者は全く無頓着であるらしい。けれど彼等の持つておる籠が次第に満ちて来るのを感じたとき、若くは籠の重みが意識されずにはおられないほどに達したとき、若くは何かの機会が彼等を思い立たせずにはおかなかつたとき、彼等は自分の籠の中を顧みて集めた貝の一事を氣遣わしげに検べ始める。検べて行くに従つて彼等は、彼等が嘗て美しいものと思つて拾い上げたものが醜いものであり、輝いて感ぜられたものが光沢のないものであり、若くは貝と思つたものがただの石であることを發見して、一つとして取るに足るもののないのに絶望する。併しもうそのときには彼等の傍に横たわり拡がつていた海が破壊的な大波を以て襲い寄せて彼等をひとたまりもなく深い闇の中に凌「凌」の誤字かつて行くときは来ておるのである。ただ永遠なるものと一時的なるものとを確に區別する秀れた魂を持つてゐる人のみは、一瞬の時を以てしても永遠の光輝ある貝を見出して拾い上げることが出来て、彼自ら永遠の世界にまで高められることが出来るのである。私達はこの広い砂浜を社会と呼び、小さい籠を寿命と呼び、大きな海を運命と呼び、強い波を死と呼び慣わしておる。かようにして私達には多くの経験よりも深い体験が更に

一層価値あるものであることは明らかである。

勿論私が経験する魂の方面のみを考えて経験される事柄を全く看却すると云うのであるならば、私は恰も美学上の所謂形式説が陥つたと同様な誤に陥つてゐることは疑もないことであろう。如何なる障礙しょうがいにも負かされることなく却つてその障礙を利用して自己を高めてゆくことを知つておる秀れた魂は、それが遭遇する経験が多く、強く、大きくあればあるほど益々磨き出されるに違ひない。天才者達は深い悲しみや苦しみを身に徹して味わうことによつて彼等の魂をいんげん増に高めまた浄めると云う事実を私も承認する。

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange

【善人は、よしや暗黒な衝迫の中においても】

Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

【正しい道をばきつと承知してゐるものだ。】『ファ

ウスト』第一部 323c9 阿部次郎訳】

けれどそれにも拘らず私が上の思想を特に高調する所以は、多くの場合に誤解される次のような思想に対抗せんがためである。人々は自己の体験の深さと広さとを誇りつつ云う、「頭で考えられたことが何を知つておるか、凡てのものの本当の意味はそれを自ら体験した後に分ることだ。酒に狂つたことのない者、女に溺れたことのない者、それらの人の語る道徳に何の權威があ

るか。」如何にも彼等の云う通りである。そして彼等の言葉は凡ての悪を弁護し承認する贖罪的な言葉としての貴さをさえ持つておるように見える。併し静かに考えてみるがいい、彼等の言葉の裏には——そして私自身がそうでなかつたとは誰も保証の出来ないことだ。——自分自身の悪を自己の虚栄心や自負心やを損わないために、他人に対して弁解しようとする心が潜んでいないか。或は無暗に新しがつたり、理由もなく古いものを排斥することそれ自身が非常に偉いことと考える思想が彼等の言葉の間に隠れていないか。若くは悪魔の誘惑に自らを強いて試みようとう心、従つて神を試みようとう云う傲慢な心が、彼等の言葉の背後ではたらいとはいかないか。私が思うに彼等の言葉はただへりくだる心に於てなされた深き体験の発表としてのみ意味を有するものである。私が彼等と争おうと云うのは言葉そのものではなく、その後にはたらいしている心情そのものに関してである。酒に狂い女に溺れることそのことを悉く排斥しようとう云うのではない。ただそれらが好奇心や敵愾心や傲慢な心に於て経験される限り全く無意味であり、従つて非難されるべきことであると云うのである。「弥陀の本願不思議におはしませばとて悪をおそれざるはまた本願ばかりとて往生かなふべからず。」と云い或は「なにごとくも、こころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもころす

べき業縁なきによりて害せざるなり。わがこころのよくてころさぬにはあらず。また害せじともふとも、百人千人をころすこともあるべしと、おほせのさふらひしは、われらがこころのよきをばよしとおもひ、あしきをばあしとおもひて、本願の不思議にてたすけたまふといふことを、しらざることをおほせのさふらひしなり。」と云う言葉、若くは「父よ、若しみこころにかなはばこの杯を我より離し給へ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこころのままになしたまへ。」と云う言葉などに現れた絶対謙虚な心のみが凡ての体験を意味あらしめることが出来る。自己の罪惡を小賢こさかしい智慧と言葉とを弄して弁解するよりも、人生の惡を身に徹して体験したトルストイが晩年に性欲や結婚やを否定し或は額に汗して食うと云う主義を實行した心持の方がどれほど貴いものであろう。

第二に私の思想は単に外に拡がりゆく心よりも内に向つて掘り下げてゆく心が私達には特に必要であると云うことを主張せんがために力説されるのである。好奇心や虚栄心から自己の経験と知識の領域とを無暗に拡げつつ限りなき運動と動揺とに心を委せて、それらの経験や知識の表面に触れてそれらを自己の魂まで持来して味わわない人をディレッタントと呼ぶならば、私はかくの如きディレッタントを退ける。これに反して秀れた魂はどんな瑣末なことに關係してもその本

質を体験することが出来る。それは私達が無智から出た不注意と無頓着との間に投げ棄てておる事柄に於ても深い意味をしみじみと味わうなおやかさを持つておる。世の所謂ディレッタントは私に反対するときいつでもレオナルド・ダ・ヴィンチやゲーテやを指摘するに違いない。如何にもダ・ヴィンチやゲーテなどは生活の広い領域を征服し体験していたに相違ないが、彼等の驚くべき魂は彼等が関係した悉くの領分に於て一々普通人よりも深い理解をもつことが出来たのである。彼等の偉大は広さのために深さを失わず、拡張のために充実を無くせず、普及のために熱中に欠けるようなことがなかつたのである。私達は彼等に於て少なくとも所謂ディレッタントに共通な性格の弱さを見出さない。自己の中心を見失つた、魂の根強さと心の旺盛な活動とをもつていないディレッタントには、ゲーテが自己發展は自己保存であると云つた言葉の正当な意味は理解されそうにもない。また他の人々は氣遣きづかしげに問う、「一体大きな悪事を自分でなしたことがないものに悪の本当の意味は分つてゐるであらうか。聖者達の生活は罪の深い意味を見出すためにはあまりに清かつたのではなからうか。」けれど人生は完全としか思えない場合にも罪から全く自由になることが出来ないほど悲しいもののように思われる。聖者達の偉大なる魂は、私達には最も正しく、美しく、よく見える生活の中からも罪と悪とを引出して感ぜずにはおられない深

さと鋭さをもっているように見える。それ故に彼等の生活には私達を感じ得る限りでは偷盗や姦淫がなくとも、彼等の魂の深さと鋭さとはそこに偷盗や姦淫を感じ出さずにはいられないものではないだろうか。罪と悪、寂しみと悲しみ、それらは単に私達を感じ得る人生の表面に於てでばかりでなく、秀れた魂が到り得る人生の本然に於てでさえ見出されずにはいられないものの上である。若しそうでないとすれば他力の信仰は畢竟空言そらごとでなければならぬ。しかのみならず、法律でさえ明らかに罰するような大罪悪を実際に行つた人でなければ真に罪の意識を得ることが出来ず従つて大善人となることが絶対に不可能であるとするならば、人間は善であらんがために必然に悪をなさねばならないこととなり、しかしてその限り人間は決して完成に到達し得ないこととならなければならぬ。併かるに若し私達に完成の可能が否定されねばならぬとすれば、私達の善を求むると云うこと、一般に生活すると云うことの意義が否定されねばならないと思う。私は現在の人生に於ては罪悪が避け難い運命であると云う悲しい事実を安らかに認めると共に、いつかは私達の罪悪が悉く善にまで高められ、若くは善によつて抱擁されると云う美しい希望をほのかにはぐく孚はぐくもうとする。

よき生活を生きようとする人が最初に獲得しなくてはならぬものは素直な心である。そして素直な心の特質は謙虚と剛健とである。素直な心は何より第一に虚栄心と自負心とを退けつつ自己の正しき姿をへりくだる強さを以て眺めようとする。その剛さはそこに如何なる醜さが展開されようとも少しも容赦することなく、そのへりくだりはそこに見出される如何なる悪をも弁解しようなどとはしない。それ故に真の懺悔は素直な心に於てのみ可能である。それは自己の罪を正直に告白することによって、社会からばかりでなく愛する友達や兄弟からまでも卑しめられ見離されようとも、自己の罪を大道で叫ばずにはいられない心である。それはパウロが「われは罪人の頭なり。」と云つた心を心とする。私達のよき生活は斯の如き素直な心の反省によつて自己を正視して、凡ての虚栄心と自負心とを棄てるところに本當に始るのである。かくて素直な心はダイレクタンティズムとセンチメンタリズムとから區別されて必然的にそれらを排斥する。それはダイレクタンティズムと異なつて凡ての経験を魂にまで持来して深く体験しようとする。またそれはセンチメンタリズムのような感情への惑溺と涙を以ての戯とを知らない。ダイレクタン

トが自己の才能の広さを矜り、センチメンタリストが自己の感情の鋭さを誇ろうとするとき、素直な心の所有者は只管ひたすらに自己の心の純粹がアフェクションによつて失われざらんことを恐れる。

けれど何処にでも罪を感じ出さずにはいられない素直な心はまたやがて永遠なるもの、偉大なるものに驚き得る心、従つてそれらのものに対して信仰を有し得る心である。何物にも驚き得ない心は、私には単に貧しいものとして感ぜられるばかりでなく、むしろ非常に恐しいもののように思われる。何物にも驚き得ざる魂こそ私には本当の悪魔のように感じられる。そして驚く心こそ信仰の母である。素直な心はまたその永遠なるもの、偉大なるものに対する憧れと愛との無邪氣と純粹とに於て、美しき夢を夢みずにはいられない。蓋し愛と純粹とはいかなる場合でも夢を生み出さずにはおかず、またその夢に酔わせずにはおかないものであるからである。余りに懷疑であり病的である所謂近代人は偉大なるもの、健康なるものへの驚きを失い、従つてそれらへの愛と信仰とを無くしておる。彼等は偉大なるものよりも平凡なるもの、健康なるものよりも病的なるもの、古典的なるものよりも特性的なるもの、深きものよりも鋭きものにより多くの興味と関心とを見出す。彼等は無邪氣な心を以てものをそのまま受け容れて味わうことが出来ない

で、猜疑の眼を見張つて一切のものを分析し批評する。彼等は一冊の書物を読むとき何がその中で永遠なるものであり、また何が自己の魂を高めることに利益し得るかを知ることを顧みないで、その内容について如何なる点が自己の能力を以て指摘し批難し得る欠点であるかを見出すことに興味と努力とを向けておるのである。彼等は深く体得することよりも鋭く批評することを喜ぶ。彼等は一篇の論文を草する場合に何を本当に自己の心で深く体験したかを発表しようとするよりも何を自己の頭脳で鋭く指摘し得るかを誇示しようとする。(懷疑する心が何故に傲慢であるかは正当には分らないことだ。)即ち彼等は深き心よりも鋭き頭を欲する。また彼等は一人の人に接するとき、殊に偉大なる人に対するときこそであるが、その人に於て何が長所であり何が自己の魂の高揚に貢献し得るかを正しく感じ出すことを措いて、先ず何がその人にあつて批難さるべき短所であるかに注意しようとする。彼等は博大な心を以て人を抱擁しようとはせず猜疑の心を以て人を排斥しようとする。併し根本的によくないことは、彼等がかくのごとく振舞うことが、彼等自身絶えず不安と焦躁とを経験せずにはいられないのであるのに、それだけで非常に新しい従つて彼等の評価に従えば非常に豪いことのように考へて思い上つていと云うことである。一言にして云えば彼等の心は拗ねている。けれど私達が伸びやかな心を回復すべき時は来た。

私達の心では驚きと愛と夢とが純粹にそして健康に育たなければならぬ。番犬のような吠え付く心、刑事のような探る心、掏摸のような狡い心を棄ててしまつて、嬰兒のような無邪気で快活な心に還ることが私達には絶対に必要である。そのとき私達は偉大なるものに対する尊敬と憧憬とをもたずにはいられないであろう。そのとき私達は他人に信賴する心を懐かずにはいられないだろう。そしてかような氣持を本當に回復することが出来たときに私達の生活は伸びやかであり、快活であり、また希望に輝くであろう。私は近頃特に痛切にそう感ぜずにはいられない。社会の人々がつと正直で無邪氣になつて各々美しい夢に酔うことが出来たならば、私達の社会はどれほど改善されるであらうかと。私には夢のない生活ほどつまらなく感ぜられるものはない。私は殊に多く希臘人に就いて好んで語つた。私は何故に彼等に懐しさと親しみを感ずるか。蓋し「希臘人はあらゆる民族の中で生の夢を最も美しく夢みた」からである。無智や無頓着や屈従あきらや諦めあきらや投遣なげやりから現実をそのままに受容れることをやめて、少しでも自分自身や社会をよくしようと云う希望と努力とが凡ての人に生れてくるときに初めて私達は本當に人類の愛と平和とを贏かちえ始めるのである。私達は地上に執着してばかりいないで天上を仰ぐかまたは地下を見透すかをしなければならぬ。美しい青空には永遠なるものが輝いてそれへの憧れは私達を夢みさせずにはいな

いだろう。暗い闇の中にも私達は永劫の光あるものにぶつつかつてそれへの愛は私達をまた夢みさせずには措かないだろう。前者を私はイデアリストと呼び、後者を私はフマニストと名ける。前者はこの世のものを超越した永遠なるものを憧れ求めようとし、後者は醜悪なる人間性の中に宿る神性を見出そうと云う。若しまた誤解を招き易い言葉を敢て用いるならば、前者の態度を貴族主義、後者の態度を民衆主義とも呼ぶことが出来るかも知れない。私は、苟もよき生活を生きんとするものは必ずイデアリストかフマニストかのいずれかでなければならぬと思う。しかし彼等の生活態度に共通なものの中で、私は今特に空間的生活と云う特徴をみて私自身の徒に拡がりゆかんとする心を警しめたい。彼等の一人は天上を仰ぎ憧がれ、他の一人は地下に掘り入って求める。それ故に彼等の精神の活動の領域は単に拡がりと幅とをのみもつておる平面ではなく、深さをもつたところの空間である。かくして健康な魂の空間における旺盛な活動によき生活はそれの本質を見出すのである。

夢や憧れや信仰に就いて多くを語つた私は、ここに嘗て非常な勢で破壊された偶像を再興しようとしておるものの如くに思われるであろう。成程、私は偶像を再興しようとしている。併しながら私の偶像は伝統や權威やに屈従する心が無意識的に若くは恐れ戦きつつ建ててそれに自らを

支配させようとするような種類のものではなく、素直な心が夢みつつ創造して自由な心からそれに自らを委せようとするような類たぐいのものである。それは自己の外に建てられるようなものではなくて、自己の魂の堂奥に建てられるものである。それは固定した形式をもつたものでなく自由成長してゆく生きた偶像である。云うまでもなく謙虚にして剛健な心は、本質的に自由を求める。素直な心はあらゆる先入主見を一々自己の奥底へまで持来して吟味せずにはおかない正直さをもっている。利口な人、世故に長けた人と普通称讃されておる人達を見るに、彼等は自ら少しの反省をなすこともなしに、人間はこんなもの、社会はこんなもの、女はこんなものなどと勝手に決めて仕舞い、そしてそれに協かみった幾つかの規矩準繩じゅんじょうを作つて只管にそれを実行しようとしておる。彼等の生活は要領のいいものであるが生命力がない、整っているが魂が欠けている、滑らかだが深みがない。しかも彼等は彼等の生活が当前あたりまえの生活だと無雑作に考えて、若し彼等以外の生活を生きようとする人があれば不思議に感じながら嘲笑する。彼等が本當に自分自身に生きようとする人、生命の源に立返つて人生を味わおうとする人、真実の要求に従つて生活しようとする人が悩み、悲しみ、夢みつつあるのを見るとき、彼等は合点が出来ないと云わぬばかりの顔をして大人振つた口の利き方をしながら云う、「君達はまだ人生を知らないのだ。現実がどんなもの

だか分つていないのだ。」併しながら何故に彼等が、自分の心の奥で味わうこともなく単に便宜的に観念してかかつたもののみが、人生や現実やの如実の姿としてひとり妥当する権利をもち得るかには私には分らないことだ。寧ろ本当に生きようとする人が体験するところのものが人生であり現実であるのではなからうか。それらの概念の本当の意味は先入主的に決定さるべきものではなくて実際真面目に人生を生きた人によつて初めて味得さるべきものである。私は今ここに偶像を再興しようとしている。その偶像が第一に所謂近代人の懷疑や頽廢にどこまでも執着して、自己の源に還つて素直な心にならうとしない心には全くあり得ないものであることは明らかである。けれども第二に私の再興しようと云う偶像が外観上如何ほど伝統や証権やの打建てたところのものに似ていようともその精神に於て全く異なつたものであることを飽くまで私は主張する。私は利己的であれと云うよりも人を愛せよと云う。けれど私は本当に自由な心から人を愛せよと説明する。少しの魂をも籠めることなくただ形式的に人を愛するが如く振舞う人よりも私は寧ろ本当に旺盛な魂を以て人を憎む人を好む。なぜなら私は怠惰ほど救済から遠退とおいいてゐるものはないと信ずるから。かようにして真に自由なる人こそ私のあこがれの対象である。

私はこれまで恰も楽しみや嬉しさの意義と価値とを全く否定してしまいで余りに

多く苦しみと悲しみについて語ったかのように思う。併し私の根本思想はそれとはまるで正反對の傾向をとつておる。単にそれ自身として比較するとき、私は楽しみが苦しみよりも大なる価値をもつものであることを容赦もなく承認する。或は寧ろ苦しみは消極的の価値若くは手段的の価値しかもつていないもののように思われる。私は私達が最後の完成に達する日凡ての苦しみと悲しみが征服されており、あらゆる人間性が美しき解放を得て円満に調和し、福と徳とが完全に一致すべきことを信ぜずにはいられない。それにも拘らず私が特に苦しみと悲しみを高調する所以は、一方では現実の人間性が如何に不完全にして罪惡に充たされておるかを感じざるを得ず、他方では世の所謂樂しみが如何に多くの惡の根源となつておるかを見ざるを得ないからである。私達が尊敬する体験深き人々が幾度となく繰り返しておるように私達は徹頭徹尾罪を以て汚された弱く小さいものであつて救済を要求せずにはいられないようなものである。苟も真に生きようと云う人は自己の醜さを悲しみ嘆かずにはいられない。或は逆に苦しみ悲しむ人は真面目であることが出来るのである。そして真面目な人のみが本当に自己を反省することが出来、従つてよき生活を生きることが出来るのである。現実の人生はそれの本質上から云つて真面目なものは苦しみを感じずにはいられず、苦しみを感じるものは真面目にならざるを得ないのである。しか

のみならず斯の如き本質的な罪苦の意識ばかりでなく、世間の人々が普通苦しむと云つておるものでさえ私達を真面目にすることが出来る。病氣、死、災難、不幸などを経験させられるとき、傲慢な心も謙虚にかえり、無反省な精神も反省的となり、外向的な人も内向的となり、遊惰な人間も活動的となる。要するに苦しみは人を真面目にならしめる。そして苦しみの価値は主としてここにある。併しながら私達はその反面の事実を見通してはならない。如何なる苦しみにも堪え忍びつつ自己の精神を向上せしめる偉大な人々に於ては勿論あり得ないことであるが、矮小な私達の魂にあつては、多くの事実が示しておるように、余りに多くの悲しみや苦しみは私達の心を曲げさせ、拗すねさせ、卑屈にし、猜疑的にする。要するにそれは素直な心を伸びさせない。私が襲つて来るかも知れぬ苦しみに対して恐れ戦くのは主としてこの理由からである。(けれど一層徹底的に考えるならば、恐れ戦くと云うことがすでに間違つているのかも知れない。運命は凡てを知っている筈だ。そして私達の良心はいつでも、私達が若しそれに従うことを厭わないならば私達を正しき方向へ導いてくれるに相違ない。)さて、恰も私が楽しみを絶対に排斥するかの如く見える理由は次の通りである。楽しみは多くの場合私達を不真面目にする。それは私達を事物の表面に軽く触れてゆくことに満足させてその内奥へ這入つて行つて深く体験することを忘れ

させる。それは私達の反省の強さを失わせ従つて私達の性格の根強さを無くする。それは私達を徹底と努力と活動とに励まさないで却つて不徹底と無氣力と遊惰とに導く。けれどそれにも関せず私が楽しみに多くの価値を置くところの理由は、それが素直な心を成長させ易いことを思うからである。豊饒な土地に卸された種が伸びやかに生長して美しき花を咲かせ易いように、よき周囲の状態に置かれた心は純粹にまた正直に育つて行つて美しき夢を結び易い。それは博大と自由との心に親しみ易い。かくして私の結論は次のような形を以て表されても差支えないように思われる、私は楽しみを欲する、けれど弱小な楽しみよりも偉大なる苦しみを求める、併しそれよりも以上に偉大なる楽しみを喜ぶ。或は私は偉大なる苦しみを尊敬し、偉大なる楽しみを憧れる。

素直な心は拗^すねることを知らないから、それはまたナイーブで率直である。それは純粹と無邪氣とを貴ぶが故に、皮肉や洒落^{しゃれ}やあてこすり^{あてこすり}がそれらのものを失わせはしないかを恐れる。自分が本当に感じたり考えたりしたことを率直に云つたり行つたりするナイビテートによき魂の特質は見出される。率直な心の力は自己の利益や便宜を顧慮したり世間の思わくに躊躇したりすることによつて妨げられることを嫌うどころか、それらのものを全く顧みないところの強さをもつておる。それ故に自分自身の利便を擲^{なげ}つて恐れず、時には自己の身命をも棄てて顧みない人の心に

於て初めて素直な若くはナイーブで率直な心は成立する。私は私が尊敬し憧憬する多くの天才の思想や生活を考えるとき常に彼等の単純さや率直さ、或は彼等のナイビテートを思わざるを得ない。彼等の或る時には憎くらしく思われるほどの、言行の大胆さや凶々しさは、多くの人、殊に事物の外形のみを見てその本質に探り入ることを怠っている人によつて誤解されておるうちに、彼等の傲慢な心から出たものではなくて、寧ろ彼等の単純さと率直さ、或は彼等のナイビテートから出たもののように思われる。彼等は世慣れたと自称しまたそのことが大變立派なことであるように考えている人達が重宝がる婉曲や紆説が、彼等の精神力の純粹と真面目と強さと相容れないものであることを無意識的に知っておる。皮肉や洒落や諷刺が無邪気で快活な心からよりも狡猾で陰險な心から生れ易く、またそれが無邪気で快活な心のものである場合に於てさえ人をして往々素直に事物を観察し経験する心を曲げしめ、若くは事物に対する真面目な態度を失わしめ易い事実を見定めることは、そして、鋭さに深さよりも一層多くの興味をもちたがる私達には重要なことである。勿論私だつて皮肉や洒落や諷刺を悉く否定しようとするのではない。素直な心は微笑む快活な心であり、散文的なものよりも詩的なものを好む心であり、また人生には遊戯がなければならず、しかして遊戯は単に手段上の価値ばかりでなくそれ自身の価値をもつており、

それ故に喜劇は悲劇とともに価値があると信ずる私は、無邪気で快活な心の微笑みであり戯れである皮肉や洒落や諷刺の愛すべきことを知っている筈である。ただ私が恐れるのはそれらのものがあるあまりに多く繰り返されるとき、事物を素直に見る心と事物に真面目に対する態度とを失わせ易いことである。私が求める快活や微笑や戯れは、いつでも健康な生命の活動から自ら流れ出るところのものである。

一一一

個性とは傲慢な心には知られないようなものである。それは反省のみが与り得る知識であり、しかして反省は謙虚なる心に於てのみ可能である。限りなきへりくだりを以て自己の正しき姿を觀じまた他の人々を尊敬し愛すると共に、どこまでも剛つよく健すこやかな心の活動を以て本當に自己の衷に見出されたものを維持し發展することが出来る人は、真に個性の何たるかを理解することが出来る。個性の眞の認識は心理学の知識ではなくて反省の知識である。そしてそれ故に個性の正しき認識は概念を以てしては十分に現すことが出来ない闇そのものに関する真理の一部分に属して

おる。徒に外に向つて内に向うことを知らない人、無暗に他人に対抗しようとして自己に還ることを忘れた人、それらの人に対しては個性の理解の扉は堅く閉ざれておる。なぜならば真に自身を理解しない人が他人の個性を理解し得ようなどは到底信ずることが出来ないから。自己に目覚める心はやがて他人に目覚める心である。自分自身に次第に深く目覚めてゆくに従つて、私達の他の人格を理解する深さと広さとはそれだけ次第に増大してゆくのである。所謂世故に長けた人、世慣れた人が自分等のみが他の人々を本当に理解しておりまた他の人々を愛する権利をもつておるかのように考えて振舞つておることほど私には滑稽なものはない。それらの人々は先づ生ぶつた、先輩ぶつた若くは兄貴ぶつた口の利き方をしながら私に屢々云つた、「君の心はよく分つている。私がいいように計つてやるから心配することはない。」併し私は彼等の庇うような態度や彼等の情熱のない口の利き方から、彼等が私を彼等の人間一般に対する先入主見に従つて理解しており、彼等の愛や同情が他人の弱小を憐むことに於て見出される自己の優越の感じを味わうことの快さに本づいておることを直感せずにはいられなかつた。また本当の理解や愛がそんなところに決して成立しないものであることを私は信ぜざるを得ないから、どうしても心から彼等に感謝することが出来なかつた。

個性の理解の強さと深さととは反省の力の強さと深さとに本づき、しかして性格の強さと深さは主としてそれらのものに本づくのである。私は陰鬱な型に属するセンチメンタリストが屢々自分の性格を非常に深いもののように思っているのを見た。彼等は大抵所謂近代的の憂愁と敏感とを深い性格の人の特徴として考えているらしい。私も憂鬱を以て偉大なる性格の人の唯一ではないが唯一つの特徴であると考え、また彼等の性格の強さと深さとがそこに根柢をもつておるとすることを非難しようとは思わない。ただ私は私達に陰鬱な感じを与える人に、浅くはあるが濁っているために暗く感ぜられる人とその人が奥底にもつておる深い闇の故に暗く感ぜられる人との二つの種類があることに注意したい。前者には素直さと純粹さが無い。彼等の心は拗ねて卑屈であり、自由を失つて執拗であり、墮落させた感情の中へ自己を溺れさせて濁つた涙を徒に外に向つて流そうとする。私は感情や情調や気分や涙の価値を誰にも劣らず認めているつもりであるが、私自身が経て来た経験からそれらのものが純粹さを失うとき如何に私達を墮落させるものであるかを痛切に感ぜざるを得ない。また私は敏感が如何に多くの天才の特質であつたかを誰よりも以上に承認する。併し私はそれらの天才の感情や情調や気分や涙が如何に純粹であり、生命的であり、自由であるかを知っている。私はヒステリー女の感傷を退けて無邪気な子供の美

しき感傷に憧れる。所謂センチメンタリストには性格の強さがないのは勿論であるが、彼等にはまたその深さもない。これに反して偉大なる人格の闇と憂鬱とは生命そのもの、私達の奥底に横たわる意志そのものの純粹にして自由なる闇と憂鬱とである。或は彼等の深く掘り下げてゆく心がかかる闇と憂鬱とに面と向つたとき、若くは彼等の強い直観力が殆んど無意識的にかかる闇と憂鬱とを感ずるときに自ら生れるところの闇と憂鬱とである。それらのものは彼等に於て生命であり力であるが故に、時にはそれらのものは自分自身を否定して巨大なる光輝となつて輝き出でる。それ故に彼等の根柢にある闇と憂鬱の海はそれが白波となつて碎けて表面を蔽う快活のために見誤られ見遁されることが屢々ある。彼等に於てこそ性格の強さと深さとは見出されるのである。

恰も岐路へ踏み入つたかの如く感ぜられる私の上の考察は、眞の個性は自己の表面に漂うものよりもその根柢に蔽存するもの、外に拡がる心よりも内に潜む心にその本質を有するものであることを理解する上に幾分か役立つであらうと思う。自己に覺めたと云い、自己に生きておると云つて誇りげに振舞つておる世の多くの所謂新しき人を見るに、彼等は彼等に於て特性的なもの、病的なもの、畸形なるもの、若くは単に表面に漂う氣分を恰も眞の個性の如く考えて、それらの

ものを弥が上に主張しようとするのである。彼等の多くは剛情で片意地で尊大である。徒に他に對立し拮抗して行こうとする彼等の心は險しくて安靜を欠いている。彼等は彼等の他に徒に對抗してゆこうとする險しい心が、彼等を駆らずには措かない限りなき運動を以て旺盛な心の活動と思い誤り、彼等の不安と焦躁との中に動揺して止まない氣持を素敵に勇敢な氣持だと考え誤っている。けれど眞の活動には自由な安靜が感ぜられ、眞に勇敢な氣持には反面に謙虚な氣持が伴っている。また眞の個性の本質は普遍的なるものが自ら分化發展してとつたところの形に於て見出されるのである。個性の根柢は普遍的なるものにある。しかして普遍的なるものは己れ自身に具えた力によつて内面的に發展して特殊の形をとるのである。

私は嘗て「ライブニッツ哲学と個性概念」と云う論文を草して、ライブニッツ哲学の実体概念に關係して個性概念の幾分の論述を試みた。今ここにそれらの思想を繰り返して書くことは、この一篇を完全な形にするためには必要なことも知れないが、私自身にとつては無駄なことであるように考えられる。ただ私がそこに於て個性概念を価値的同一と形而上学的同一との二つの観点から考察したことに關係して、私の意味する個性概念が心理学者の意味するそれと全く異なつ

i この標題では全集に収録されていない。第2巻収録「個性の問題」であろう。

たものであることを注意するために次の事柄を指摘しておきたいと思う。私達の生活の中に現れる感覚、感情、観念等は心理学者が説くように一々因果関係に束縛されておる。そしてそれらの感覚、観念、感情、欲望等の中のあるものは一般的なものとして他のものに増して執拗にまた力強く私達の生活を支配しておる。しかるにある時現れ出た一つの新しいものが奇蹟的な力を以て私達の日常生活を普通支配しておるところの感覚、観念、感情、欲望等を駆逐し、征服し、若くはそれらに新しき光を与えることがある。かかるものは私達が日々の生活の中に殆んど感ぜられずにおいて或る機会に突然現れることもあるうし、また平生予感されていたものが一時^{ひととき}猛然として現れることもあるうし、若くは日も夜も求めて止まなかつたのが或るときに与えられることもあるう。いずれにせよかかるものは永遠なるものに関係しており、しかしてかかるものは私達の生活に於て偉大なる勢を以て価値の転換を遂行する。そしてかかるものが完全に私達の内部を一にし終るとき、私達はそれを更生とよぶことが出来る。私の考によれば、眞の個性はそのとき少しも蔽われない姿に於て輝き出るのである。兎に角個性とは永遠なるものに与り、を求めざるに於て成立するところのものである。私が個性概念の価値的同一の方面の根柢を意志の自由によつたのもかくの如き意味である。

私が最初ペンを取ったとき、私はこの一篇に少しの組織をも考え及ばなかったが、間もなく私の哲学の学徒としての要求がかかる種類のものにさえ何等かの秩序を求めた。そこで私は大体の計画を作りその計画に従つて思索して得た結果を毎日十枚宛一カ月間記し続けて三百枚に至るの日ペンを擱こうと思つた。併し中途にして私は再び初めの正しき動機に立返ることが出来た。組織や体系やは現在の私の問題の中にあつてはならない。私自身の心の改造が何よりも肝要なことである。かくて私は私がそれに就いて書いてみようと思つた、友情、恋、愛、教育、社会、文化の諸概念の考察を思い止ることにした。これらの諸概念の中のあるもの例えば友情、恋、愛等に就いては私はこれまでに度々反省してみる機会をもつことが出来たのであつて、現在の私はそれらの概念をもう一度吟味してみることには迫られていないと思う。また他のもの例えば教育、社会、文化等に就いては、それらが私の今の心の状態に直接の關係をもっていないばかりでなく、私のそれらに関する知識や経験の貧しさは第一に私がそれらについて語ることの僭越を咎める。私は私が近頃その悪を私の衷に特に感ぜざるを得なかつた虚栄心、利己心、傲慢心の三者を排斥して素直な心を以て置換えることにこの一

篇の中心目的を見出すのである。私の体系を求むる心が本当に私自身に迫るとき、若くは私の生活がそれをさせずにはおかないようになったとき、私は今私の考察から脱した、これまでに幾度となく考えた或は未だ嘗て考えたことのない諸概念について思索を試みるであらう。

——千九百十九年七月十七日

東京の西郊中野にて脱稿

手記

マルクス主義哲学について

——特にその宗教論及び自然弁証法の主張について——

はしがき

最近「三木哲学」批判として現れた文章は十指をもつて数えることが出来ない、私の眼に触れただけでも左の通りである。

土田杏村『理想』四月号【「人間學的唯物論と其批判」】

服部之総『思想』五月号【「觀念論の粉飾形態——三木哲學の再批判」】

織田二郎『マルクス主義研究』五、六月号

川内唯彦・寺島一夫『プロレタリア科学』六月号【寺島「三木清とその哲学」】

妙法寺五郎『科学文化』六月号

服部之総・栗原某『思想』七月号【唯物辯證法的世界觀と自然】「相對主義と浮浪的辯證法三木哲學批判」

大村哲夫『批判』七月号【「唯物論的辯證法は何故『人間學』を峻否せねばならぬか?！」】

【論文標題を附したものは「三木清関連資料第一輯」に収めている。】

これ等の批評家たちは殆ど凡ての場合、所謂「三木哲学」がマルクス主義と如何に相違しているかを示そうとした。そして彼等の多くにとつては、マルクス主義と相違するということは直にそれが誤謬であるということの意味するのである。だがこれ等諸君の努力は無駄であつた。諸君が声を大にして叫ばれるところのものは、もともと明白なことであつて、今更取り立てて云うを要しなかつたことであるからである。私の哲学とマルクス主義とを同一視することの出来たのは、ただわいらい連か若くは自分でもマルクス主義も嘗て根本的に研究したことのない者かに限られていた筈である。不幸にしてこのような無智な連中はその数があまりに多かつたかも知れない。然しながら、本当に学問があり若くは学問的に研究することを知っている者は、私の哲学がマルクス主義のそれと同一でないということを最初から認識していた筈である。彼は私のどの数

頁を吟味することによつても、このことをいつでも確認することが出来る。私は私の従来の著作のいずれに於ても私の根本的態度を変更したことがなかつた。

私の根本的態度というのは何処にあつたか。第一に私は最初からマルクス主義の上に立つて他の諸問題をその見地から論究したのでなく、却つて自分自身の哲学上の立場からマルクス主義そのものを問題としてこれを取扱つたのである。このことと関係して第二に、私の態度はマルクス主義を主張するというよりも寧ろこれを弁護するという傾向をもつていた。かくて私がマルクス主義者と呼ぶべきでないことは明らかである。なぜなら殺人者を弁護する者が必ずしも殺人者でないと同じように、マルクス主義を弁護する者が必ずマルクス主義者であるわけでない。蓋し私はマルクス主義の立場に立脚してマルクス主義を擁護したのでなく、却つて私自身の哲学的立場からしてそれを弁護したのである。そしてこの二つのことが全く違つた二つのことであるのは明瞭である。

それでは何故に私はマルクス主義を弁護することに傾いたのであるか。私はわが国の思想家、哲学者たちが、マルクス主義と云えば浅薄なものとしてこれを軽蔑し、若くは何か恐しいもの、触れてはならないものとしてこれを敬遠し、かくてそこには無視と黙殺とが支配している状態に

対して大なる不満足、否、反感乃至反撥をさえ感じたのである。苟も学問に忠実なる者にとつては、それが如何に彼の従来の考え方に反対であろうとも、それが如何に危険に見えようとも、それに近づいていつて親しくそれを研究することは、彼の義務でなければならない。且つ私ほどのような思想でもそれが人々を動かし歴史を作りつつあるものである限り、そこには必ず何等かの真理が含まれているのでなければならぬ、とかねて信じている。かくして私はマルクス主義のうちに含まれる真理内容を闡明することに努力して来た。そしてこのことはまた私自身の哲学の発展にとつても少なからぬ利益をもたらしたことと思う。

凡そ学者であるためには学問上自分の立場をもたねばならぬ、これが私の学に志して以来の願である。ヨーロッパに於ては学者と呼ばれるほどの者はつねに何等かの自己の立場を有するに反して、日本の学者は往々にして博識博学のみをもつて能事終れりとなす風のあるのを、私はひそかに歎いている者である。私は絶えず自分自身の哲学を求めて歩いて来た。その途上に於て優れたものに出会い、一時はそれに心を奪われてしまうこともありましたが、然しいつでも究極はそこに留まることが出来なかつた、なぜならそれは遂に自分自身のものでなかつたからである。このようにして私は或る時は西田哲学に、他の時はハイデッガーの哲学に、力強く引摺られてい

つたが、然しまたそれらのものから勇敢に立ち去つてゆくことを知っていた。マルクス主義もまたかくの如き私の哲学的旅に於て出会つたひとつのものに過ぎないのである。私はもとよりそれから多くを学んだ。然し私は結局マルクス主義者ではないのである。

若しひとが私をマルクス主義者であると云えば、それは何を意味するか。今自分の故郷を求めて旅する一人の男が東京へやつて来て、見聞せんがためにそこに暫く滞在しているとす。街で彼を見かけた人は恐らく彼をもつて「東京市民」であると考えらるであらう。これは自然である、なぜなら実に多くの東京市民は東京で生れた人々ではないからである。然しながら、他の多くの人々が、よしその郷里は東京でないにせよ、東京に定住しているのに反して、彼はつねに彼の故郷を目差しているが故に、彼は真実には東京市民とは呼ばれることが出来ない。単に現前の事実を見て全体を見ることを知らない者が、彼をそのように呼ぶに過ぎない。私がマルクス主義者と呼ばれること、恰もこの男が東京市民と呼ばれるが如くである。かく呼ぶところの者は、単に事実を見て事実の「意味」を認識し得ない者か、若くは単に個々のものを知るのみで「全体」を知らない者かである。

私はマルクス主義から多くのものを学んだ。然しそれを鵜呑みにしたのでは決してなく、却

つてつねに批判的に撰取した。それ故に私はマルクス、エンゲルス、レーニンなどを「神父」(Kirchenväter)の如くに取扱う教会的マルクス主義に對していつも反對して來た。丁度中世の神學者たちにとつて「聖トマス曰く」「聖オーガスチン曰く」と云いさえすれば凡ての問題の解決となつたように、ただマルクスやエンゲルスやレーニンの言葉を持ち出しさえすればそれで問題は片付けられるもののように信じている独断的マルクス主義者に對して私は戦つて來た。私の從來の諸論文に於てそれ等の人々を引用するよりも更に一層多く所謂觀念論者或いはブルジョア哲學者を引用していることは、誰でも容易に氣付き得るところであらう。事實、私はマルクス主義からのみ学んだのでなく、却つて他のものからその幾倍、幾十倍を学んだ。それだから私は昨年「プロレタリア科学研究所」の創立にあつてそれに參加した一方、他方ではまた最近「プラトン・アリストテレス学会」(Platon-Aristoteles Gesellschaft)の設立のために努力しつつあるのである*。

*プラトン・アリストテレス学会は上智大学教授クラウス(Kraus)氏などと協力してこしらへた。

ギリシア、ローマの古典的文化の研究及び普及のために国内的、國際的に活動することを目的とする。本年九月からその活動を開始すべく準備中であつた。因みに私はこの間プロレタリア科学研究所から脱退した。

かくて如何にして私の哲学がマルクス主義哲学と等しくあり得ないかは明らかであろう。私自身の思想はなお未だこれを十分に体系的に展開し得るまでには至っていないが、然しひとがこれを「三木哲学」と呼んで他のものから区別し得る程度には確固たる形を具えているのである。この哲学は、マルクス主義が唯物論であるのに反して、唯物論でさえないのである。私はこれを「存在論」と称しており、ギリシアの古典哲学の伝統をひくものである。——私は極めて多くのものをアリストテレスから受け容れた。——然し私の存在論的立場は、ギリシアのそれとは異なつて、「人間的」であることを特色とする。更にまたマルクス主義者が弁証法の適用の普遍性を主張するのに對して、私はそれ等の適用が一定の存在の領域にのみ制限されていると説く。このように既に最も根本的な且つ最も一般的な点に關して、私はマルクス主義と一致し得ないのである。

それにも拘らず、私の哲学が現代の他の諸哲学に對して有する特色は、他の諸哲学が概ねマルクス主義に對して何等の結合点をもたないのに反して、私の哲学は、固より一定の限界内に於てではあるが、マルクス主義的學說を権利付けることが出来るところにある。かかる結合点が存在するが故にまさに、私自身またマルクス主義から學ぶことが出来たのである。そして私はマルクス主義の諸根本思想に對して私自身の立場から、世界的文献の間に伍して、極めて特色ある、

独自の解釈を与え得たと信ずる。この点自らひそかに誇りと感じているところである。

私は今ここに自分の立場を詳細に展開し、且つそれとマルクス主義との間に於ける差異を一々論述することが出来ない。ここに与えられるのはその一、二の、しかも専門的、哲学的な問題に這入らない、従つて甚だ不完全な見本であるに過ぎぬ。寧ろここでは凡てがただ輪廓的に且つ常識的に語られるだけである。

宗教について

先ず最初に云つておこう。私は元來宗教的傾向をもつた人間である。私はこのことを単に断言するのでなく、私の著書『パスカルに於ける人間の研究』がそれに対する立派な証拠を与えている筈である。そこにはパスカルに対する私の解釈を通じて私の宗教的感情が流れている筈だ。そしてこの私の宗教的な気持こそが私を究極に於てマルクス主義者たることを不可能ならしめるころのものの一つである。

マルクス主義の宗教論が、若しこれを文明批評として見るならば、多くの真理を含んでいることは争われない。現代の宗教界の墮落の事実に対しては、正直に事物を観察し得る者である限り、

何人もこれを否定することが出来ない。教会または寺院宗教家は自分で搾取しているか若くは搾取している者の代弁者であるかである。然しながらそれは「宗教」がそうなのであるか。否、そのような事実は、寺院や僧侶のうちに実に「宗教」が死滅しているがために生じているのではないか。真に宗教を目的として生活している宗教家がなく、宗教を手段として生活している宗教家のみであるからである。そこには宗教の名のみがあつてその実が失われ、その形骸のみが存在して、その生命が死滅しているがためである。

苟も真に信仰ある宗教家が存在するならば、彼は宗教界の現状に対して、はたまた現在の社会状態に対して口を緘して傍観することは出来ないであらう。

真の宗教家はつねに貧しき者の味方であつた。そして自分は乞食の生活に甘んじ、与えることを知つて取ることを知らなかつたのである。

ところでマルクス主義者は云う、宗教は死滅する、と。私の問題は主としてここにあるのである。マルクス主義者が「宗教は阿片である」と云うとき、若しそれが宗教の現状に対する批判の言葉であるならば、私はこれを認めざるを得ない。更にまたマルクス主義者が現在に於ける人類の解放は宗教によつてなされるが出来ないと云うならば、この点もまた私は恐らく認めてもよい

であろう。然しながら宗教は死滅するというマルクス主義唯物論の根本的主張に対しては、私は到底賛成することが出来ないのである。

私は云う、宗教は時代に応じてその形態を変化する、然しそれは死滅しはしない。例えばキリスト教の歴史に於て、宗教改革によつてプロテスタンティズムという新しい形態が生じた。プロテスタンティズムが資本主義社会という社会の新しい形態に相応したものであるということとは、多くの人々によつて説かれているところである。キリスト教は旧教から新教という形態を採るに至つたが、然しそれは死滅したのではないのである。近代資本主義社会への転形期、即ち哲学史上所謂啓蒙時代に於ても盛んに無神論が宣伝された。けれども宗教は今日に至るまで存続しているのである。いつたい既に数千年この方存在して来たところの、従来文化に於ける最も重要な要素或いは勢力の一つであるところの宗教が無くなると云われ得るためには、何等か極めて有力な根拠があるのでなければならぬ。然るにマルクス主義がそのために主張するところはなお私を説得せしめるに足りない。

私は他の場合に既にマルクス主義が哲学上の実証主義的傾向を帯びていること、そしてその点に於て私の同意し得ざることを述べた。マルクス主義に於ける実証主義はその宗教論に於ても明

らかに現れている。普通に実証主義の代表者として知られるコントが人間歴史の発展の段階を神学的、形而上学的、実証的の三つに分つたとき、その主意は昔は宗教的神話的觀念の助けを借りて説明されていた自然の諸現象が今日では実証的な合理的な自然科学によつて説明されるに至つたという風に考え、これをもつて人類の歴史の進歩の方向を示すものと見做したところにあつた。即ち宗教は未発達な科学にほかならない、従つて科学が発達すれば宗教は自然と消滅する。いまマルクス主義の宗教否定の思想のうちにはその一要素としてこのような考え方が含まれている。マルクス主義者は考える、宗教が神秘的に表象し、神秘的に解決しているところの問題をば、科学は合理的に把握し且つ合理的に解決することが出来る。それ故にマルクス主義的科学的の出現した後にはもはや宗教の存在する余地はない。嘗てライプニッツは美をもつて知識の低い段階であるとした。即ち科学が明晰判明なる表象であるのに対して、美とは混乱せる、曖昧なる表象のことである。そこで近世美学の祖と云われるライプニッツ学派の人バウムガルテンは「感覺論」を意味する“*Aesthica*”という名前のもとに於て美を論じ、そしてこの語が現代歐洲語に於ける「美学」という言葉の源となつている。ところでマルクス主義者は美をもつて科学の低い、未発達の間階であるとは考えていない。芸術は科学からどこまでも独立に存在するものであり、従つ

て後者の発達によつて前者は消滅させられるものではない、と彼等は見做しているのである。然しながら若し科学の発達によつて宗教が死滅するものであるとするならば、何故に、まさにその同じ理由によつて芸術も消滅しないであろうか。なぜなら美は、これを科学的に云えば、要するに仮象 (Schem) にほかならないからである。科学の発達にも拘らず、なおそれとは独立に芸術が存在するとするならば、それはまさに人間の「本性」のうちに美を創造し美を享受する能力が具わっているからである。芸術に関係するところの、このような「自然的な」人間の能力をひとは普通に「感情」と呼んでいる。そしてマルクス主義者と雖も芸術が感情とつながっていることを認めているのである。科学が「思惟」のことであるに反して、芸術は思惟の能力とは區別される感情のことである。科学と芸術とが相互に區別され、各々独立に——固よりこの独立性は絶対的でない——存在しているのは、人間の本性そのものに於ける思惟と感情との自然的な區別に基礎をもつのである。それでは宗教はこのような意味に於て人間の本性のうちにその自然的な基礎をもたないであろうか。

マルクス主義はこの間に対して否と答える。そしてそこにマルクス主義の宗教死滅論のひとつの根拠がある。マルクス主義によれば宗教はどこまでも「社会的な」起源のものであつて、それ

は人間の「本性」に於ける「自然的な」基礎をもたないものである。階級間の対立、一階級の他の階級の搾取、生産の無統制、市場の存在、そのほか生産の弱小等々、マルクス主義は凡て社会的なものに宗教の根源を見出そうとしている。若しこのような社会的状態にして絶滅されるならば、即ち若し階級対立もなく、搾取もなく、市場の盲目的な力も在在し得ざる社会にして実現されるならば、宗教は必然的に死滅してしまう。なぜならそこにはもはや宗教を成立せしめる何等の社会的基礎も存在しないからである。原因が無くなれば結果はおのずから無くなるの理である。

人間と人間との対立、或いは社会に於ける階級間の対立がもはや存在しない社会を仮定してみよう。そこにもなお社会と自然、寧ろ人間と自然との間の対立乃至矛盾は依然として存在するに相違ない。人間と自然との対立のうち最も重大なものは「死」である。死は我々の如何ともなし得ざる我々の自然である。しかも生のあるところ死は到るところに刻々にこれに伴っているのである。人間の生活にして死という問題を含んだものである限り、宗教は社会に於ける「社会的」矛盾の消滅と共に消滅すべきものとは思われないのである。

なるほど宗教は社会的である。それは社会的に制約せられ、社会性を担っている。然しそれだからと云って、宗教は徹頭徹尾社会的に制約されているということは出来ない。このことは芸術

や科学の場合を考えて見れば分る。マルクス主義は芸術の階級性について語る。けれどもそれだからと云つてマルクス主義は芸術がどこまでも社会に於ける階級対立にその基礎をもち、かくて階級の対立なき社会の到来と共に消滅するなどは主張しないのである。

芸術について主張され得ないことが何故に宗教についてのみは主張され得るのであるか、私は理解することが出来ない。宗教は明らかに社会的、従つてまた階級的な制約を担つてゐる、しかしそれは人間の本性そのもののうちにも同様に深く根差してゐる、と私は考える。宗教のかくの如き「自然的な」根差の深さについて知るためにはただ偉大なる宗教家の魂の告白たる書物を読めばよい。オーガスチンを、ルターを、パスカルを。そしてまた親鸞を。

實際マルクス主義者たちはあまり「宗教家」(homo religiosus)を研究してゐないようだ。そして彼等はただ宗教の外面的な、社会的、政治的な事実にのみ注目してゐる。然しながら「芸術家」を離れて芸術が理解出来ないのと同じように、真の「宗教家」を除いて宗教を知ることとは不可能である。私はマルクス主義者がエレミヤ、パウロ等の偉大なる宗教家を研究することを勧める。そのとき彼等は宗教が真に人間の本性のうちにその根源をもつてゐることを認識するであらう。凡ての人間が芸術的創作をなし得ないからとて芸術が虚妄であるわけでない。世間の多くの人間

が宗教に於て、ただ社会的な原因から生じ、従つてまた社会的に解決され得るところのもの、例えば貧困、の解決を——現世に於てでなく、彼岸に於てさえ——求めているに過ぎないからと云つて、眞の「宗教家」の宗教が凡てまたそうであるとは云い得ないのである。

尤も次^{もつと}のことを注意しておかねばならぬ。私は宗教が二つの方面若くは要素、即ち社会的要素と自然的要素とを含んでいると考える。然しながらこれら二つの要素がいつの時代に於てもつねに平等に我々にとつて問題になつてゐるわけでない。凡て人間はそれぞれの時代に於て、存在のうちに含まれるただ一定の方面若くは要素をのみ問題にするように余儀なくされている。そしてかく「問題にされた」要素がそれぞれの時代にとつてその存在に於て「顕になつてゐる」方面であり、これに反してその存在に於ける他の諸要素はおのずからそのとき「埋没」してしまつてゐるのがつねである。これは私の根本思想のひとつであるが、今これを先ずマルクスの『資本論』に於て取扱われている「商品」を例として説明してみよう。マルクスの分析に従えば、商品には二つの要素が含まれている。使用価値と交換価値とがこれである。そしてなお彼の叙述からして、我々は使用価値が商品に於ける「自然的な」要素であり、そして交換価値がその「社会的な」要素であるのを知ることが出来る。ところでマルクスはその『資本論』に於て一旦先ず商品のう

ちに含まれるこれら二つの要素を明らかにした後に、次に商品からその使用価値の方面を捨象して、その後はただ交換価値についてのみ論述している。『資本論』に於ては商品の交換価値から出発してその全運動が叙述されているのであつて、最初に商品の一要素として示された使用価値の方面は全く捨象されてしまつてゐる。これは如何なる理由によるのであろうか。蓋し「資本家的な」生産の仕方が行われている社会に於ける商品の「優越なる存在の仕方」を規定するものは、その交換価値である。これに於てそのとき商品の存在は「顕」になつてゐる。これに反してその場合、その使用価値は、私の言葉を用いるならば、「埋没」してゐるのである。それは実に「埋没」してゐるのであつて、決して全く「無い」のでもなければ、無くなつてしまつたのでもない。なぜなら若しも商品なるものにして、使用価値を全く含まないとすれば、それが社会に於て——資本家社会であつても——苟も交換されるということは全然あり得ないことではなければならぬからである。使用価値は無いのでなくして、ただ埋没して顕でないだけである。宗教についてもまた同様のことが語られねばならぬであらう。宗教のうちに含まれてゐるところの「自然的な」要素は、なるほど、現代の社会に於ては埋没してしまつてゐる。否、むしろ埋没することを余儀なくされてゐる。そこにはその社会的な要素のみが顕である。然しながら宗教の自然的な本質は、

要するに単に埋没しているのであって、決して無いわけではないのである。それだから、それは一定の時代に於て、一定の關係のもとにあつては、必らずや再び顕現すべきものである。マルクス主義者が宗教をただ単に社会的な起源のものと考えているのは、恰も商品を単に交換価値と見做して、それが同時に使用価値であることを忘れているのと同様である、と私には思われるのである。

誤謬の出発点はマルクス主義者に於ける宗教に対する理解の不十分にある。私は今それを一々ここに指摘することが出来ない。なぜなら、そのためにも全宗教論を展開することが必要であるからである。ここではただ一二の例をもつて満足しよう。例えば、マルクス主義者は宗教をもつて本質的に「彼岸主義」であるとしてゐる。云うまでもなく「超越」ということは宗教の本質に属してゐる。しかしこの超越は彼岸主義とは直ちに同一ではない、そのみならず、宗教に於ては、超越 (Transzendenz) の反面には必ず内在 (Immanenz) がある。神は単に超越的としてでなく、同時にまた内在的として考えられる。宗教は凡て現実を逃避して彼岸の世界を求めたのではない。寧ろ現実に対する最も熱烈な闘争をも宗教は要求してゐるのである。次にマルクス主義者は宗教をもつて単に「観念論的」であると見做してゐる。この見方もまた不十分である。宗教にあつて

は、本来、ただ所謂「靈魂」が問題になつているのでなくして、却つてそこでは人間の「全存在」が問題になつているのである。靈魂と雖も、それが人間の「全存在」の問題と関係して問題となる限りに於て初めて宗教的な意味をもつのである、と云われなければならぬ。

自然弁証法について

自然弁証法について、この問題がその性質上要求するような広汎な且つ嚴密な取扱いをするとは今は許されていない。ここでは単にそれについて暗示し若くは結論を述べることだけをもつて満足せねばならぬ。けれども暗示でなく説明が、結論でなく論拠が一層重要であることは固より云うまでもない。

自然の弁証法ということがマルクス主義にとつて大切な位置を占めるといふ理由は明らかである。第一に自然はその哲学的唯物論の基礎と信ぜられているからである。然らばマルクス主義者たちは「自然哲学」の意味で自然弁証法を説いているのであろうか。そうではない。蓋しマルクス主義者によれば、哲学なるものは方法論につきる。方法論以外に別個独立なものとしての哲学はあり得ない。従つてマルクス主義は「自然科学」のほかに「自然哲学」のあることを許さない

のである。かくしてマルクス主義は自然弁証法を実に自然科学の方法論として要請し、自然科学者たちが唯物弁証法に従つて研究することを要求する。否それのみでない、彼等は自然科学の現在到達した諸結果そのものが唯物弁証法に合致し、これの正当さに対して証明を与えている、と主張するのである。ところでこのように「科学」以外に「哲学」の別個な存在を認めず、何よりも自然科学に結びつき、そこに於て自己の哲学的主張の正当さの証明を見出そうとする要求のうち、我々は明らかに哲学上の「実証主義」の傾向を看過し得ない。

さて現代の自然科学的研究の諸結果は唯物弁証法にとつて有利なものであるであろうか。遺憾ながら疑問なきを得ない。寧ろ自然科学者の大多数は反対の意見であるように見える。ソビエトロシヤに於てさえこの問題については自然科学者の凡ての同意があるわけでない。自然科学と弁証法に関するデボーリンとステパーノフとの論争に際して、「機械論者」と見做されたステパーノフの側には多くの自然科学者たちが立っていたのである。この場合我々は、「それは自然科学者が弁証法を知らないからだ」と云つて、問題を片付けてしまつてはならない。自然科学者たち自身が、その研究の成果が弁証法に合致するものと認めていない以上、我々はなおそこに問題が横たわっていることを考えざるを得ない。

私は近代自然科学と弁証法的方法との間の乖離はかなり深い処に根差しているのではないかと思う。近代自然科学はその根源的な起源を自然に対する人間の実践的な支配というところにもつている。単に自然を眺め見るのでなく、これに働きかけてこれを变化する目的から自然科学は生れた。自然科学は「生産し」ようとするのである。然るに自然科学のこのような目的はかの有名な言葉「voir pour prévoir」で表されているように、「予見する」、「予測する」ということが出来るに至つて初めて十分に達せられ得るのであろう。自然科学に於て求められる所謂「自然法則」なるものは、このような目的に適したものでなければならぬ。これが、私の見るところに依れば、近代自然科学がその方法に於て「機械論的」であり、その法則の機械的法則であるところの最も重要な理由である。機械論と云うのは、一言で云えば、「質を量に還元する」ということにある。そこからして近代の自然科学は数学化ということを自己の意図としたのである。

科学的思惟のかくの如き性質は、例えば、ベルグソンの如き哲学者たちによつて既に明瞭に指摘されている。ベルグソンによれば、我々の科学的知識は純粹に知るために知るのではない、却つて物を作るために、それから利益を引き出すためにのみ、知ろうとしているのである。この意味に於て思惟は凡て質的なものを量的なものに置き換える。それは、ベルグソンの言葉を用いる

ならば、時間的なものを空間的なものに、或いは純粹持続を空間化された時間に還元する。然るにベルグソンに従えば、眞の實在即ち純粹持続は純粹に質的な、それ故に各々の瞬間に於て異質的なものである。實在は、質的なものを量的なものに還元して認識することをその本性とする「思惟」によつては把握されず、ただ「直観」のみがそれを理解し得ると彼は考えた。ベルグソンの思想のうち今の場合重要なのは、物を作り若くは物を変化することをその内在的な目的とする科学的思惟は、その本性上質的なものを量的なものに還元するということ、且つこのことは特に未來を「予測し」得るために必要であるということ、を彼が説いた点である。

ところで弁証論者はかくの如く質を量に「還元する」ということは正しくないと考える。このことをデボーリンの如きは彼の所謂機械論者に対する論争の中で繰り返して述べている。弁証法的な關係に於ては量から質への転化若くはその逆が語られ得るのみである。そこにはつねに「転化」または「中斷」、「飛躍」というが如き概念が含まれているのであつて、これらの概念は云うまでもなく「還元」ということと相容れない。「飛躍」や「中斷」などということは或る還元出来ぬものの存在することを表現している。

今若し自然科学に於ける法則が弁証法的な關係を現すものであるとせよ、そのとき最も不幸な

ことは、かくてはその法則によつては何等の「予測」も眞の意味に於てはなし得ないということである。丁度マルクス主義の社会科学に於て、社会革命の到来の必然性を弁証法的に論述したとしても、しかしその弁証法によつて、我々は何年何月何日にまさにかくの如き革命が起る、と「予測」することは出来ないのと同じである。然るに自然科学の求めているのはまさにかかる厳密な意味に於ける予見である。例えば、今日天文学は何年何月何日何時何分に日蝕が起るということを正確に予測し得る状態にある。これはまさしく天文学の法則が「機械的」であるがためである。若しそれが「弁証法」であつたならば、このことは不可能であるであらう。

弁証法に於ては予測というものが本来の意味では行われぬ。例えば今現在の社会を分析して、そこに必然的な「矛盾」の存在することを発見したとする、かかる矛盾にして存在する以上、この社会は必ずや変化し、このままで存続することは出来ない。即ち社会の変化の必然性は弁証法的に認識することが出来る。けれどもその変化の到来する時間、空間的位置を予断することは弁証法には許されていない。換言すれば、弁証法は将来について「見通し」を与えるものであるが、将来を「予測」せしめるものでない。^{*}更にまたそれは来るべき社会が如何なるものであるかを予測せしめることも出来ない。蓋し弁証法的な変化は要するに「飛躍」であり、「綜合」即ち

矛盾の統一として現れるのであつて、かくの如き綜合乃至統一に於てはつねに嘗て存在しなかつたところの「新しいもの」、それ故に予測し得ぬものが生れると考えられているからである。

* 拙稿「弁証法に於ける自由と必然」（『思想』昭和四年十月号【本全集第四卷収録】）には、この点について詳しく論じておいた。

かくして弁証法を自然科学の方法論として要求することの困難は明らかになるであらう。即ちかかる要求は自然科学をしてその本来の最も重要な性質のひとつであるところの「予測」ということを放棄せしめることになる。然るにかくの如き放棄はまさに自然科学的知識が物を作り出し、物を変化せしめるための知識であるということと断念せしめることとなり、そしてこのことは「生産」または「生産力」というものを最も重要視するところのマルクス主義の根本思想と矛盾することになるであらう。

弁証法的自然観はヘーゲルがその自然哲学の中で叙述したところである。そして自然哲学はヘーゲルの体系の中に於ける弱点（Wundepunkt）と従来見做されて来た。この思弁的な自然哲学こそヘーゲルの哲学をその当時没落せしめるに至つた最も重大な原因のひとつであつたのである。ところでデボーリンの如きはかくの如きヘーゲルの自然哲学を新しい形で復活せしめようと

しているかの如くに見える。この企図と雖も、固より、若しそれが「自然科学」以外に別個な「自然哲学」の存在を認める立場に立つならば、全く無意味なこととなく、却つて多くの興味を喚び起し得るものであらう。然るにこのような意味での「自然哲学」の存在を認めようとはしないマルクス主義者が弁証法的自然観を樹立しようとしているのは、私には理解し難きことである。私は自然弁証法がむしろマルクス主義にとつて一つの重大な傷口であるのではないかを恐れる。

さてマルクス主義者たちが現代の自然科学の諸結果をもつて自己の唯物弁証法のために有利な証拠を与えるものと幻想するに至る理由は次の点に隠されて含まれている。彼等は第一に、弁証法と「有機体説」(Organologie)とを、第二に、弁証法と「微分法」(Infinitesimalmethode)とを区別していない。私の考えでは、これらの区別は甚だ大切であるにも拘らず、従来殆ど注意されていないのである。第一の区別については、私は既に簡単に取扱つておいた。^{*}第二の区別についても、私は最近論文を發表したいと考えている。蓋し微分法に於ては変量が問題となるところから、このものは弁証法と混同され易いのであるけれども、両者は厳密に区別されねばならぬ。私は今ここにこのあまりに専門的な問題に立ち入ることはしないで、ただ次の事実に注意しておこう。マールブルク学派(ヘルマン・コーヘンを頭領とする)の如きは、弁証法やヘーゲルを形面

上学的であるとして排斥しつつ、別に微分論理を打ち立てようとした。コーヘンの如きは微分論理の立場から『純粹認識の論理学』を書いて^{**}。そして最も注目すべきことは、コーヘンを初めとしてマールブルク学派の人々は、微分論理こそ近代の自然科学に最も確実な基礎を与えるものであると考えたということである。

* 拙著『社会科学の予備概念』の中に於ける「有機体説と弁証法」なる論文【本全集第三卷収録】参照。

* * 私はこの大著の一部分を訳して雑誌に連載したことがある。追つて単行本として刊行される筈になつてゐる。【『三木清研究資料集成 第2巻』クレス出版】

ここに於て我々には弁証法の妥当範囲について論及することが必要であらう。然るにこの問題についても私は既に私の意見を述べたことがある。^{*} そのとき私は形式論理学と云われているものの固有なる領域が「本質存在」であるに對して、弁証法にとつての固有なる領域は「現実存在」であるという風に規定しておいた。私はここでは哲学的な議論に這入ることなしに、ひとつの実例をとつて簡単に私の意味するところを示そう。

* 拙稿「形式論理学と弁証法」(『理想』本年四月号)【本全集第三卷収録】参照。

極めてよく知られてゐる例をとらう。今コップの水を次第に熱して行く場合、それは、五十度

に熱するも八十度に熱するも、九十度或いは九十九度まで熱するも、依然として液体である。然るにそれを百度まで熱するとき、水はこれまでの液体の状態から突如として変じて気体になる。これは弁証法に云う量から質への飛躍的な転化の例として最も屢々好んで用いられるところである。ところで自然科学者たちはこのような場合、これを弁証法的に理解しているであろうか。化学者によれば、水とは H_2O である。即ち酸素と水素との合成物である。それが液体であろうが、それが気体になろうが、水は水として H_2O で表される。これは自然科学の目標とするところが質的なものを量的なものに還元するにあるからである。また水を H_2O でもつて表すのは水を作るといふ見地からも大切であるとされねばならぬ。かくの如く自然科学者はマルクス主義が弁証法的過程を見出すところに何等の弁証法をも認識しないのである。

然しながら我々はこの例をもまた一つの弁証法的なものとして理解し得ないのではない。他の見地からはそのことが可能である。即ち我々は質を量に還元するところの自然科学的立場を去つて、むしろ質を認める立場に立たねばならぬ。そのためには我々の「感性」に権利を認めなければならぬ。私が「現実存在」というのはこのように感性的な存在である。蓋し人間の感性にとつては水と蒸気とは明らかに質的に異なつたものであり、前者が後者になることはひとつの飛躍的

変化として映ずるのみである。ところでここに云う「感性」は単に知的なものと理解されてはならぬ。人間の感性は、その現実には、私が「状態性」と呼ぶところのものとならねに結び付いている。換言すれば、我々が現実の生活に於て出会い、知覚される場所の事物は、単に「対象」であるのではなく、却つてつねに或る気分、或る感じ等、一般に我々の生とそれが交渉する意味を直接に担つているところのものである。それは、私の用語に従えば、「対象的存在」ではなくして「交渉的存在」であるのである。かくして例えば、我々は我々の生活に於て、単にバラの花なる対象を見出すのではなく、「愛らしい」バラの花に出会う。これに反して或る他の花は「憎らしい」花としてあるのである。このように存在するものは直接に凡て生と交渉するところの意味をもっている。そしてそれによつて初めて事物はその弁証法的性質を担うに至るのである。存在は人間の生活の中へ織り合わされている限り弁証法的である。人間の生活を捨象するとき、そこには弁証法はない。従つて私がこれまで屢々主張して来た通り、弁証法の固有なる領域は人間の生活である。これまで或る哲学者たちが弁証法をもつて「思惟の論理」とせず、「感情または意志の論理」と見做したということも、若し弁証法の行われる範囲が私の云う「対象的存在」でなく、「交渉的存在」であることを考えたならば、あながち理由のないことでもないであろう。このように

して私が弁証法の妥当範囲として規定したところの「現実存在」は単に感性的存在であるのみならず、また「交渉的存在」であるのである。

マルクス主義は弁証法の存在に対する制限されることなき普遍的な妥当を主張する。これに反して私は弁証法の妥当し得る範囲を主として現実存在に限定する。従つて例えば、本質存在の領域に対して或いはまた対象的存在の領域に対しては、弁証法は本来の意味に於ては妥当し得ないのである。ところで自然科学に於て取扱われるところの「自然」なるものは、私の云う「对象的存在」の領域に属する。それ故にこのような自然に關しては弁証法はその研究の方法とはなり得ないのである。

昭和五年九月三日

豊多摩刑務所に於て

三木清

戸沢検事殿

哲学的人間学

第一章 人間学の概念

—

哲学的学科に就いては、叙述の初めにその学の定義を掲げるといふ普通の形式が用いられない、とひとは屢々述べている。これは少なくとも、或は特に、人間学に於てしかることであると考へ得るであろう。人間学の場合、最初にその定義を与えることは、この学の性質上不可能または無意味にされているように見える。

先ず人間学は人間の研究であるというが如き形式的な定義に満足しようとしても、ここで学の対象を指す人間そのものが実は他の者のように定義し得ぬものである。物を定義するには、その類概念と種差とを挙げねばならぬ。定義は最近接類概念に種差を加えることによつて作られる、と論理学教科書には書かれている。然るに人間学に謂う人間はかくの如き定義の形式に嵌らない。

他の物と同じ仕方では定義されないということが寧ろ人間学に於ける人間の最初の定義であると云つてよいであろう。このパラドックスのうちに人間のひとつの根本的な規定が含まれている。固より人間を類概念と種差とによつて定義することが一般に不可能であるというのではない。ただそのような定義に入る人間の研究は、我々がいま取扱おうとする人間学でなく、人類学の如き科学である。人類学の如きは人間を他の者と同じ仕方では定義することを知っている。併し現実の人間は決して単にそのように定義され得るものでないところに、人類学などの科学とは異なる人間学の存在する理由がある。人類学と人間学とは共に“Anthropologie”という語をもつて表されるが、学的性質を異にし、我々の意味する人間学は自然科学的アントロポロジーでなく、寧ろ人々が特に哲学的、アントロポ、ロギ、と名付けているものである。

人間がかように伝統的論理学の教える定義の形式に嵌らないということは、この論理がつまり客体的もしくは対象的論理であり、然るに人間は単に客体的に把握され得るものでなく、却つて主体的に把握されねばならぬことを示している。そこに人間学の、人類学、生理学、心理学等の諸科学から根本的に区別される立場がある。これら他の諸科学はもと人間に就いての対象的な認識であるに反し、人間学は人間の主体的な把握である。人間が定義され得ないということ

は、例えば、彼が自然の体系の中で最高の位置を占めるといふが如き理由によるのでない。リンネは人間を脊柱 \parallel 哺乳動物の尖端と称した。たといこのように人間に全生物界の尖端たるの榮位が与えられたにせよ、尖端はなおそれがその尖端であるものに属し、従つて脊柱 \parallel 哺乳動物の概念は人間の類概念であつて、その種差としては直立歩行、大腦の發達などを挙げ得るであらう。人間が定義されないといふことは、この存在が形式論理をもつては把握されないといふことであり、そしてそれが弁証法的に規定されねばならぬといふことを意味している。固より人間を主体的に把握すると云つても客体的な見方を全く排除することであり得ない。弁証法も對象的論理をその契機として含むように、客体的な見方を含むのでなければ主体的な見方も単に主觀的であつて、真に主体的とは云われないのである。

従来、人間を動物との區別に於て規定することが極めて普通に行われて來た。人間定義と呼ばれているものの多くは、かの理性的動物という有名な定義を初めとして、つねにその規定の中へ動物の概念を持ち込んでゐる。その場合、一見、動物を類概念として人間を種差的に規定するといふことが問題であるかのようである。まことに人間は種々の点に於て他の動物と相違しており、それに依つてこの種の様々な人間定義が可能であり、事実そのような人間定義の多数が歴史に於

て見出される。人間は社会的動物である、——人間は道具を作る動物である、——等々のたぐいである。然るに二つの物の間の差異を知るには比較せねばならず、比較には比較の見地が必要である。そして人間と動物との比較に於て種々の見地が可能であるとすれば、そのうち何を重要とし、本質的と見るかが問題でなければならぬ。これは勿論、他の諸科学にとつては自己の認識的に照してそれぞれ定められているであろう。併し人間学はそれら諸科学のいずれとも同じでなく、またそれらの知識の掻き集めでもあり得ないとしたならば、人間学にとつて本質的な見地は如何なるものであるか。それは人生観に依存すると云われるであろう。しかるとき人生観と云われるものは人間の客体的な、従つて比較的な見方に基づくのでなく、却つて人間の自己理解もしくは自覚、それ故に主体的な把握に基づくものでなければならぬ。實際、従来の人間定義に於て人間と動物との区別に關し何が本質的と見られたかは、各時代の人間自覚の異なるに應じて異なっている。かかる人間自覚が人間学と云わるべきものであつて、動物との比較に於て規定されているが如き人間定義も、実は單純に客体的な規定であるのでなく、根源的にはその時代の人間の自覚に基づき、従つて一個の人間学を現し得るのである。その場合なお動物に対する區別が問題にされているのは、適々、たまたま自覚の本来の性質が他者に対して、（ここでは動物に対して）自己を知

るところにあるということを示すものにほかならない。

「ⁱ」かようにしてまた動物の概念を持ち出してゐる従来の間人定義も、その意味に立ち入るならば、多くの場合、単に類概念と種差とによる規定を現すのでないことが理解されるであらう。例えば、理性的動物という定義に於て、理性はある神的なものと見られ、人間は理性を有することによつて最早や動物の類に属せず、これを越えるものと考えられている。従つて動物の概念は厳密には類概念でなく、寧ろ人間は動物であると同時に動物でないという弁証法的な意味がこの定義のうちに含蓄されているとも解釈し得るであらう。純粹に客体的に見てゆけば、人間と動物との区別も程度上のもの、相対的なものとならねばならぬ。理性の如きも要するに意識の一種であり、意識は動物にも存するとすれば、両者の区別は相対的なものに過ぎないであらう。然るに事実としては、単に理性や思惟のみでなく、人間のあらゆる意識は、「ⁱ」そのうち如何に低級とされるものも、まさに人間的であるということによつて動物の意識とは性格的に異なつてゐる。ひとは人間の動物的衝動などと云う。この言葉は、比喩的に語られてゐるのでなければ、不正確に語られてゐる。我々は動物的衝動を有するのでなく、ただ人間的衝動を有するのであり、このも

i 以下ゴシック体 □ は校異のある対象文、明朝体 □ で括つた小文字（或いは中楷書）は校異である。

のは外的機能に於て如何に動物的衝動と類似するにせよ、性格的にそれとは別のものである。人間の衝動はデモニッシュであり、また人格化されている。動物と人間との差異に就いて語るならば、両者は或る一点に於てのみでなく、全存在に於て、全活動に於て異なっている。固より人間は一方どこまでも動物に属する、併し同時に彼は他方どこまでも動物を越えたものである。「人間は天使でもなければ獣でもない」、とパスカルは云つた。従来の間定義の、よし凡てにでなくとも大多数に共通な内容として、我々は「中間者」*medium* という規定を見出すであろう。かの理性的動物という人間観念を破棄しなかつたデカルトの如きも、人間は「神と無との中間者」であると見做した。まことに人間が中間者であるということは、何等かの哲学の発見であるよりも我々の現実の生活に於ける基礎経験に属し、種々の哲学はこの基礎経験の種々の仕方に於ける理論的解釈に過ぎないと云い得るであろう。然るにもし中間者ということが人間の根本的規定であるとすれば、人間は類概念と種差とによつて定義され得るものでない。なぜなら中間者ということが単なる混合または量的な中間でなく、人間の性質的な全体的な規定であるならば、それは内面的に矛盾するものを同時に含むという意味でなければならず、従つて弁証法的にのみ把握され得る規定である。人間とは矛盾に充ちた存在である。」

「このようにして動物の概念を持ち出してゐる人間定義も多くの場合、その意味に立入つて考えるとき、単に種差的な規定を現すのでなく、却つて既に或る弁証法的な意味を指示している。例えば理性的動物という定義に於て、理性は神的なものと思はれ、人間は理性を有することによつて最早動物の類に属せず、遙にこれを超越すると考えられる。それは人間を「神と無との中間者」(デカルト)と解することにもなり得るであらう。然るに純粹に客觀的に見て行けば、人間と動物との區別も程度上のもの、相對的なものとならねばならぬ。理性の如きも、自然科学的心理学に於て考えられる如く、意識の一種であり、意識は動物にも存在するとすれば、人間と動物との區別は要するに程度上のものに過ぎなくなるであらう。ところが人間学的に見れば、理性や思惟ばかりでなく、人間のあらゆる意識は、」

「しかもこのことは決して単に人間を他の自然物に対して単に絶対化することでない。人間はどこまでも動物を越えたと共にどこまでも動物に属する。動物との關係に於ても人間は弁証法的に規定されねばならぬ。「人間は天使でもなければ獣でもない」とパスカルは云つた。人間を「中間者」mediumとして規定することは従来種々なる人間定義に於て絶えず繰り返される主要動機となつてゐる。然るに中間者というものは多くの場合相反するものを同時に含むという意味に考えられており、従つてそれは量的な中間としてでなく、質的な、弁証法的な規定に徹底されることによつて、

真にその意味を現し得るものである。」

二

人間学と他の科学との相違は別の方面からも明らかにされることができ、人間学に於ては知られるものも知るものも共に人間である。それ故に人間学が人間の学であるというのは、地質学が地質に就いての学であるというのと同じ意味ではない。アントロポロギーに謂うアントロポス (ἀνθρωπος 人間) とロゴス (λογος 思惟、学) とは全く内面的に結び附いている。ロゴスは人間の本質を形作るものである。人間学に於ては学と対象とは外から結び附くのではない故に、この学をその対象の規定と切り離して方法の方面から予め定義するということもまた不可能である。人間学は人間に就いての学でなく、人間の自己理解である。そこでは対象と方法とを分離することができない。人間学そのものが実は人間学的研究の内容をなす人間の根本的规定から、言い換えれば自覚の事実から、導き出されるのでなければならぬ。それのみでなく、生理学、心理学、その他、人間に就いての科学が我々にとって可能となる理由も、我々の存在の性質から明らかにされるのでなければならぬ。学もまた人間の存在のひとつの「存在の仕方に属するであろう。」

「存在の仕方に属するからである。かようにして人間学は人間の自己理解の根本的な意味に於て、

人間に就いての他の種々なる学とは區別される。」

かくて人間学は自覚の事実深く根差している。然るに若し自覚にして、そのうちにこの学も基礎附けられているが如き、人間に於ける原始的な事実であるとすれば、人間の自己理解は既にこの学以前に、またこの学以外の領域に於ても存在するのでなければならぬ。自覚は人間の人間としての根本的規定である。ひととは誰も、あからさまに人間の研究を始めるまでもなく、人間を知っている。何人も自己に就いて、他の人間に就いて、人生一般に就いて、或る理解をもっている。かかる人間理解を既に人間学と称すべき理由があるとするならば、人間学は差当り何等かの学的研究であるよりも生に属している。第一次の人間学は生そのもののうちに含まれる生の一契機であり、生そのものに於て形成され、そして直接に生の聯関の内部に於てその機能を営む。如何なる人間も自己の生活経験に基づく或る人間解釈をもっており、この解釈は彼の生活の仕方によらず作用している。生と生の理解とは直接の統一に於てある。凡ての人間は人間であると同時に人間学者であると云い得るであろう。ところで、かような学以前の人間理解に於てもいわば二つの層を區別することができる。先ず人間智といわれるものがある。誰も世態人情に就いて、様々な人間の性格や心理に就いて、或る理解、或る判断を持つている。この知識は我々の実生活につ

ねに伴い、それにとつて欠くことのできぬものである。然るに人間智よりもいわば一層深い層に人生観というものがある。ここに人生観とは個々の人間に就いての個々の知識でなく、人間の起原、本質、運命等に関する全体的な直観のことであるが、また固より何等か学的に組織された人生論のことではない。誰もかくの如き意味に於ける哲学をもっている。それは凡ての人に於て意識されていないにしても、人間の生に深く根差し、一切の人間の行為はその行為者の抱懐する人生観の如何なるものであるかを現すとも云われ得る。それはあらゆる人間智をその底から規定しているほど根柢的なものである。人生観は人間智をその根柢に於て規定しつつ、他方また人生観は人間智に影響される。具体的な人間智は人生観と結び附いているように、現実的な人生観は人間智と結び附いている。人間智と人生観との区別及び関係は、学的認識の秩序に於ける科学と哲学との区別及び関係に類似している。宿屋の番頭は特殊な鋭い人間智を有する、けれども彼は決して深い人生観を有するとは云われないであろう。人間学は宿屋の番頭の知識の如きものではない。それは哲学として寧ろこれまで人生観と呼ばれたものに相当する。しかも特に人間学と名附けられる所以は、それが従来の哲学に於て考えられた人生論の如く抽象的でないことが要求されるからである。具体的な哲学に対する飽くことなき要求こそ実に人間学の根本的な動機である。

然るに具体的であるためには人間学は人間智と結び附かねばならぬ。哲学的的人生論に欠け易いのは人間智の方面であり、反対に実社会の實際的人間智にはとかく人生觀的反省が乏しい。人間学は学的自覺に高められた人間智と人生觀との綜合的統一であると云つてもよいであらう。かくの如く人間智と人生觀との區別が存するということは、人間がその存在に於て二重の存在の仕方をするということを現すひとつの場合である。

ところで生のうちに含まれる第一次の人間学に対して、人間学の次の領域がある。この領域は、それが外的には生と、一方では芸術、他方では哲学と、の間に位することによつて特徴附けられる。それは生そのものに属せず、寧ろ生の表現である。けれども体験と表現とはここでは特殊な仕方では結び附いている。ひとは自己の有する人間智や人生觀を言語的表現に持ち來たす。この表現は、或はなかば哲学的であり、或はなかば文学的であるのが普通である。その際彼が自己自身に就いて、または彼が親しく交渉せる世間に就いて語る言葉は、一般的な諸反省、諸考察を含んでいるが、しかもなおつねに彼の生の經驗に結び付き、具体的なもののうちに留まっている。「殆ど限りのない範圍の文学」(ディルタイ)がこのような領域を形作る。日記、書簡、旅行記、自叙伝、マキシム、エッセイ、等、広義の文学の特殊な層のうちに我々はそのような豊富な人間学

を認めるであろう。その勝れたものは甚だ繊細な、また徹底した人間理解を示しており、その認識の具体性の故に、このものこそ人間学であると云われてよいほどである。それが人間の主体的な把握であることは、そのような人間学者がモラリストと称せられることから知られるであろう。更に我々は一層広く見渡さなければならぬ。詩は「生そのものの信憑すべき解釈」であるとデイルタイの云ったように、卓越せる芸術は卓越せる人間解釈をもっている。宗教は宗教で、人間の起原、本質、運命等に就いて、自己の立場からそれぞれ解釈を与えている。かように学以外の領域に於て様々に表現されて見出される人間学は、哲学的人間学にとって貴重な資料となり得るであろう。

併し特に注意すべきことは、種々の歴史科学、社会科学がまたその根柢に一定の人間学を含むということである。人間学は歴史的社会的存在に關する一切の科学の現实的基礎であると云い得る。歴史家と彼がそれから諸々の歴史的形態を鼓動せる生命に喚び覚まそうとする史料との間にはつねに人間性のひとつのタイプが立っている。社会学者と彼の研究する現実との間にも何等かの人間学が介在し、それが彼の現実の解釈にあたって無意識的にせよ絶えず影響している。かの如く見てくるならば、**↑**人間学は差当り学よりも根源的な事実としてあらゆるイデオロギ

一の根柢に含まれており、そして前者は後者を規定するという関係が認められるであろう。もしそうであるとすれば、その意味に於ける人間学はまた人間学の学的組織そのものをもその根柢に於て規定していると考えられる。」各々の哲学者の哲学は彼の抱く人生觀の相違に従つて異なるというように云われているが、種々なる人間学の体系の差異もその根柢に含まれる直接的な人間学の相違に依存するであろう。併しながら、自己の有する人生觀を学的に反省し、これによつて客觀的ならしめることが、哲学の、従つて特に哲学的人間学の任務である。人間が何であるかは、我々があからさまに、学的に研究するに先立つて、我々にとつて直接に分つてゐる。けれども直接に分つてゐるものと認識されてゐることは同じでない。直接に分つてゐるものを方法的自覺的に知るといふことが哲学の仕事である。認識とは媒介された知識である。直接に分つてゐるものはその故に認識されてゐるとは云えない。しかも他方に於て人間が我々にとつて既に何等かの仕方分つてゐるといふことが人間の学的研究の成立し得る前提でもある。プラトンの云つた如く、ひとは悉く知られてゐるものに就いて最早や哲学しないと同様に、全く知られてゐないものに就いてはおよそ哲学することもできぬ。知られてゐると共に知られてゐないといふところに哲學的研究は存し得る。❷人間学は❶人間の根源的な自覺存在性に基つき、その發展であり、そ

の哲学的顕現である。

「**1**」広義の人間学は到る処に存し、あらゆるイデオロギーの基礎に横たわっている。そのような人間学は自覚の原始的事実に基づくものとして学よりも根源的であり、且つそれは学以外の領域に於ても表現に達するのである。かかる豊富な表現はその具体性のために哲学的人間学にとって重要な資料でなければならぬ。またそのように人間学は学よりも根源的な事実として人間学の学的組織をもその根柢に於て規定しているであらう。」

「**2**」人間の存在はその存在理解を含み、人間がロゴス的であるとはこのように自覚的であることを意味している。自覚的に存在することが人間の実存である。人間学は自覚の徹底を措いてない。自覚には種々の段階がある、人間学は」

「三

かくて屢々云われる如く、「汝自身を知れ」という言葉は人間学にとってモットーであるであろう。それは凡ての場合に於て人間学の最初に、そして更に最後に掲げらるべき格言である。併し同時に我々は、かのひとりの勝れた人間学者ゲーテがこの格言を好まなかつた理由にも同感す

ることができる。人間学は人間の自覚であるという規定ほど正しいものもないが、またこの規定ほど誤解を生じ易いものもない。人間学が人間の自覚であるということと、それが人間の主体的な把握であるということは、相関聯した規定でなければならぬ。そして人間学が人間を主体的に捉えるということはまさに、人間がその存在に於て単に客体でなく却つて主体であるということによつて要求され、また基礎付けられているのであつて、さもなければそれは主観的な見方に過ぎなくなるであらう。人間が主体であるということのうちには自覚的であるということが当然含まれている。併し自覚そのものは単に意識論的にでなく存在論的に理解さるべきものである。』

『二』

人間学は人間の自覚であるということは正しく把握されねばならぬ。なぜならこの規定ほど当然なものはないが、またこの規定ほど間違いを起し易いものもないからである。それ故に我々は差当り人間学の立場に関し誤解を防ぐに必要な限り、自覚の意味に就いて二三の点を明らかにしておかなければならぬ。

一。自覚とは』

自覚とは自己が自己を知ること、即ち自己意識を意味することは云うまでもない。自己意識を

離れて自覚は存しない。けれどもこのことはただ知的な意味にのみ解されてはならぬ。デカルトはひたすら確実な知識を求めて *cogito, ergo sum* (私は考える、故に私は在る) という命題で表された自覚の事実には達したが、彼に於て自覚は主として知的な意味のものであった。併しながら現実の人間にとつて自覚は、それから他の同様に確実なことを推論し得るために純粹に知的に認定さるべき自己意識の確実性を意味しないであろう。自覚の哲学に於てデカルトの先蹤者と見られるアウグスティヌスは「私は私が存在し生活するのを知る」*scio me esse et vivere* と記している*。これはデカルトの定式よりも却つて具体的である。「我々は存在し且つ存在することを知る、そしてこの存在と知とを愛する」*Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus* とアウグスティヌスはまた書いている*。かかる自覚を基として彼は、内的人間 *homo interior* の実在性とその無限に豊富な世界とを開示した。自覚は我々の全存在に関わるものとして、我々の自覚存在にはつねにパトスが伴う。人間は「考える蘆」である、ひとはパスカルがかような人間のパトスを如何に深く表現したかを想い起すであろう。彼にとつて自覚は人間を自己確実性に留まらしめるものでなく、却つて人間を底知れぬ不安に揺り動かすものであった。自覚は単にロゴス的なものでなく、またパトス的なものである。デカルトのコギトが知的であるに反して、メーヌ・ド・

ピランの人間学は内面的感情に基づいて、情意的自覚の事実の上に立てられている。^{***}彼はデカルトの「私は考える、故に私は思惟する物もしくは実体である」ということに対し、「私は行動する、私は意欲する、或は私は私に於て行動を意識する、故に私は原因であることが知られる、故に私は原因もしくは力として在る、または現実的に存在する」ということを原理とした。「内的感覚の原始的事実」*Le fait primitif du sens intime* と見られたのは意志的原始的な努力である。意欲は外界との統合を含んでいる、「意欲は精神の単純な、純粹な、瞬間的な作用である、それに於て、もしくはそれによつて、この知的にして能動的な力は外部に現れ、且つ自己自身に内面的に現れる」。即ちデカルトのコギトに於ては、単に私が私自身にとつてあるものが捉えられ、そこから自己自身に於ける存在の肯定が引出されると考えられたに反し、メーヌ・ド・ピランは、意欲し努力する自己、単に自己自身に於てあるのでなく、却つてただ抵抗するものと取組むことに於てのみ意欲し努力し得る自己が見出される関係の秩序に留まらねばならぬと考へた。併しながら彼の人間学もなお現実の行為の立場に立つものとは云えない。彼の研究は内的感覚或は内面的経験の立場に置かれ、そこに現れる内的人間の分析に局限されている。彼の人間学も要するに内省心理学の如きものに終らねばならなかつた。現実の行為は意識を越え、内的世界から脱け出る。行為がそ

れによつて内的世界から脱け出るものは身体であり、身体性の原理を無視して行為は考えられない。眞の行為はもちろん自覚的でなければならぬであらう。併し行為は単に主観的なものでなくて客観的なものであり、内的であると共に外的なものである。従つてそれは単に内から知られ得るものでない。もし心理が行為の原因であると云うならば、逆に行為が心理の原因であると云うこともできるであらう。人間は内的人間であると共に外的人間である。自己が何であるかを我々は自己に就いての瞑想によつて知り得るのではなく、却つて行為に於て我々は自己を知り得るのである。我々の存在には我々の主観的な自己理解に関わらない客観的な意味がある。

然るにもし自覚が単なる自己意識に過ぎないならば主体的と云つてもただ主観的であるのと異なることなく、人間学は主観主義もしくは自我主義であると云われるであらう。主観の概念は客観の概念に対してゐる。主観であるのは自己であり、物は固より自己以外の他の人間も凡て主観に対する客観と考えられる。このとき主観が個人的自我と見られるか、それとも超個人的自我と見られるかは、さして問題でない。いづれにせよ自己が主観であつて、他の一切はこれに対し悉く客観と見做される。自覚が知識の立場に於て語られる場合、普通にかくの如き主観の概念と結合している。それは認識論的立場に纏わり易い偏見であり、観念論はその避け難い帰結であ

ろう。然るに現実には於て主体であるのは単に自己のみでなく、他の人間も同じく主体である。主体の概念は、自己が主観として他の凡ての客観に対するという見方を破ることによって達せられる。何よりも客観に対するということが主観の根本的意味であるとすれば、主体に対するものはもと他の主体であるということが主体の概念の根本的意味である。「我々は反省によつて、即ち我々自身への強要された還帰によつて目覚める。然るに抵抗なくして還帰なく、客観なくして反省は考えられない」、とシェリングは云つた。私はひとりで反省的自覚的になるといふよりも、客観の抵抗によつて自己自身へ還るといふのが具体的な事実であるが、更に具体的な事実としては、私は客観からでなく他の主体から即ち汝から自己自身へ還るのである。自覚は云々までもなく自己が自己を知ることであるが、自己はただ他の自己に対してのみ自己であり、自己として知られ得るのである。かくて主観の概念には *Ich-Du* (私—汝) という根本的關係が相応するであろう。ところでこれに反し主体の概念には *Ich-Du* (私—汝) という根本的關係が相応するであろう。ところでただ「それ」もしくは「もの」に対する私は真の自己であり得ず、「それ」もしくは「もの」に限りなく吸収されることができ、やがてひとつの「それ」もしくは「もの」と見られるに到る。或はまた逆に「それ」もしくは「もの」は私即ち主観に限りなく収録されることが可能であり、遂

には「それ」もしくは「もの」は自己の現れに過ぎないものと見られるに到る。前の場合は客観主義の、後の場合は主観主義の立場になる。然るに私と汝の關係に於てはかくの如き主観主義も客観主義も共に不可能である。汝はどこまでも内在化し得ぬものであり、私は客観化し尽すことのできぬものである。私と汝とは独立なものとして相對し、汝及び汝への關係の實在性を除いて私は私であり得ない。主体は主体に対するばかりでなく、客体に対するのでなければならぬと云われるであろう。しかるとき、私に対する汝のみが客体であるのでなく、私自身もまた客体である。私は私にとつては私であると共に汝にとつては汝であり、汝は汝にとつては私であると共に私にとつては汝である。私も汝も主体的・客体的なものであるが、単に客体的なものであるのではない。もともと主体的・客体的である私と汝とはそれ故に互いに表現的なものとして相對するのである。いわばただ一重のものでなくて内部と外部とが一つであるものは表現的である。主体に対して客体と考えられる如何なる「もの」も、單なる「それ」でなく、汝の意味があり、従つて單なる「もの」でなくして表現の意味をもっている。行為はつねにかかる表現的なものによつて行為に動かされる。行為は本来私と汝との間に於ける出来事である。私と「それ」との間には經驗があるにしても出来事が生ずるとは云われない。ところで私と汝とが表現的なものとして主

体的・客体的なものであるならば、私も汝も、単なる私の立場に於て或は単なる汝の立場に於て成立することができぬ。単なる客体としてでなくまさに主体的・客体的という性格に於て私と汝とが成立するのは、かくの如き私と汝とを包む社会に於てでなければならぬ。私と汝とはいわばただ私と汝とであり得るものでなく、却つてその成立の根柢をなす第三のもの、即ち社会に於てのみ私と汝とあり得るのであつて、この根源的な意味に於て行為も本来社会的である。かくして人間学は人間の自覚であると云つても、個人的自覚でなく、社会的自覚でなければならぬ。

然し行為は単に主観的なものでなくて客観的なものであり、単に内的なものでなくて外的なものである。行為は本来主観的・客観的なものであり、内的であると同時に外的なものである。かかるものとして行為は単なる内面性の立場から捉えられることが不可能である。もし心理が行為の原因であると云うならば、逆に行為が心理の原因であると云うこともできるであらう。人間はただ内からのみ知られ得るものでない。彼は内的人間であると共に外的人間である。人間が何であるかは、単に彼が如何に自己を考え、如何に自己を解釈するかによつて定まるのではない。彼の存在には彼の主観的な自己理解に関らない客観的な意味がある。人間学は人間の自覚であるということは正しいが、この自覚は人間が行為的に自覚することではなければならず、行為的自覚は単なる意識の立場に於ては現実的であることができぬ。行為的自覚の立場は主観的・客観的な

内的・外的な人間を全体として捉へ得る立場でなければならぬ。

* Augustinus, *De Trinitate*, X, 13.

* * * *De civitate Dei*, XI, 26.

* * * Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*.

二。人間学が人間の自覚であるということ、それが人間の主体的把握であるということとは固より相関聯した規定である。人間が主体であるということのうちには自覚的であるということが含まれる。然るに若し自覚が単なる自己意識を意味するに過ぎないならば、主体的と云つても単に主観的であるのと異なることなく、人間学は」

然るに自覚がただ自己意識の意味に解されるとき、その内容は自己であり、且つそれは意識に關することと考えられ、かくて自覚を基礎とすると称する哲学は屢々内在論もしくは意識哲学に帰結する傾向をもっている。このことは自覚の事実が従来主として認識及びその主観の問題の見地から一面的に捉えられたということにも関聯している。我々はかくの如き内在論や意識哲学に同意し得ない。自覚の内容は自己であると同時に「他者」であり、またそれは単に意識の問題でなくて原理的に存在論的問題である。自覚的とは単に自己反照的ということではなく、自己への

「反照が同時に他者への関係付けであるところ、自覚の本質がある。この場合に於ける「他者」は伝統に従つて存在の根拠と呼ばれることができる。伝統的存在論にあつては、現実的に存在するものに於てその存在と存在の根拠とが區別され、両者はどこまでも二つのものとして自己の存在の根拠が自己の存在に超越的であるということが有限な存在の根本的規定であると考えられた。凡て現実的に存在するものはかくの如きものであるとすれば、人間に固有な自覚の本質は、それが根拠の意識であるということではなければならぬ。自覚は単に自己の存在の意識でなく、この意識が同時に自己の存在の根拠の意識であるのでなければならぬ。その自己意識が同時に根拠の意識であるところに自覚の本来の意味があり、かかる根拠の意識によつて初めて自己意識も成立するのである。主体的とは単に主観的ということではなく、却つて自己の根拠との内面的な関係を含むということである。然るに自覚をただ自己意識と解するとき、人間は自足的なものと考へられ、その結果は観念論となる。そのとき人間を越えるものが認められない故に、人間学は人間主義或は人間中心主義となる。我々は人間学の陥り易い傾向を有する人間中心主義に対して警戒しなければならぬ。自己意識としての個人的自覚は人格の認識根拠 *ratio cognoscendi* となるにしても、その存在根拠 *ratio essendi* ではあり得ない。私の存在の根拠であるものは、同時に汝の存

在の根拠であることなしに、私の存在の根拠であることもできぬ。なぜなら私はただ汝に対してのみ私として限定されるから。我々は我々の存在の根拠であるものから社会的に限定されてくるのである。かかる存在の根拠が最も深い意味に於ける「社会」にはかならない。その際云うまでもなく社会は主体として考えられねばならぬ。社会は、それに於ては個人が却つて客体——或は寧ろその表現——と見られるような主体である。そこでまた社会的立場を離れて真に主体的な立場は存し得ない。社会は我々の存在の根拠として我々にとつて超越的である。自覚が単に自己意識と考えられないように、人間は決して単に人間から理解され得るものでない。「生を生そのものから理解する」とデイルタイが定式化した生の哲学の方法は我々のものであることができぬ。

人間学に於ける我々の立場は行為的自覚の立場である。それは人間を身体から抽象することなく、しかも主体的に、且つ社会的に把握する。主体的と云つても客体的な見方をその弁証法的契機として含むものでなければならぬ。人間は内的にして外的な、或は主体的にして客体的な存在である。行為的自覚の立場にして初めてかかる人間を全体として捉え得る。蓋し行為はあらゆる内在論を不可能にするのであつて、超越的なものを認めることなしには行為は考えられない。しかもそれは、嘗て「二重の超越」と我々が云つた如く、外に超越的なものを認めることであると

共に内に超越的なものを認めることでなければならぬ。かくて行為的自覚の立場に於ては、人間は客体的に認識されると共に主体的にその根柢から認識されることを要求されている。人間学は自覚を基礎とすると云つても、自覚は単に直接的な知識でなく、どこまでも媒介された知識であるべきである。眞の自覚は主体的にと共に客体的に媒介されたものでなければならぬ。内的・外的な、主体的・客体的な人間存在の具体的な認識を可能ならしめるものは、ただ行為的自覚の立場のあるのみである。

四

人間学の学問上の特質が全体的人間の研究に存することは一般に認められている。人間に就いての他の科学はいわば人間の部分を取扱うに過ぎない。生理学は人間の身体的現象を、心理学は精神的現象を研究する。然るに人間は単なる身体でも単なる精神でもなく、両者の統一から成る一全体である。従つてそれらの科学は現実の人間の研究としては部分的抽象的であると云わねばならぬ。「真理は唯物論でも観念論でもなく、生理学でも心理学でもない。真理はただ人間学である」、とフオイエルバッハが云うとき、人間学と考えられたのは心身の統一としての人間の

学であつた。デイルタイも、人間を精神物理的生命統一として捉えるのが人間学であり、その対象は人間性の全体であつて、単に精神的なものに限られてはならない、と述べている。かくの如く人間学を全体的人間の学と解することは、あからさまに、主題的に人間の研究を企てた凡ての人に於て殆ど一致していると見做し得る。内的人間と外的人間との区別を重視したメーヌ・ド・ピランも、身体を離れて精神は自覚をも存在をも有し得ぬことを認め、全体的人間 *l'homme tout entier* を対象とするのが人間学であると云つてゐる。

全体的人間の研究を意図する人間学の特質は何よりもそれが人間を身体から抽象することを欲しないという点にある。これによつてそれは従来 of 形而上学的心理学或は先験的心理学などに対し批判的意義を含んでいる。もちろん身体と云つても精神から抽象されたものでなく、現実には所謂「心に活かされた」 *Beseit* 身体である。かような身体を現実的に身体として捉えるためには主体的に捉えなければならぬ。純粹に客体的に見て行けば、身体は最早や身体 *Leib* でなくなり、一個の物体 *Körper* に過ぎなくなるであらう。身体の身体たる所以即ち身体性は、このように客体化乃至対象化することのできぬ主体的意味に於ける身体に於て初めて成立する。客体的に考えられる身体もこの根柢によつてのみ他の物体と区別される。私の身体は私の環境に属するのでな

く、却つて私自身に属している。身体は私に對する対象として在るのでなく、私に所有されているのである。身体は私の持つ物である。身体はつねに「私の」身体という形式に入っている。固より環境と云われるものも単なる対象でなく、我々の「手にあるもの」として所有の範疇に入っていると考えられるであろう。我々は環境を持つのであつて、全自然も主体的には身体と見られることができる。併しながら環境が持たれているということは「手にある」ということであるとすれば、その所謂「手」とは身体のことではなければならぬ。世界も環境として身体に従つて裁たれている。人間が環境を持つということは人間存在の身体性と根本的な關係があり、環境とは身体的に捉えられた世界である。身体は単に私の持つ物であるというのみでなく、身体は即ち私である。「その全体性に於ける身体が我の自我であり、私の本質そのものである」とフオイエルバツハは云つた。身体なき自己は基体なきものであり、基体なき主体は觀念的な主観に過ぎぬ。身体は私をして私として存在せしめる限定の根拠である。古來個別化の原理として質料が考えられたが、それは客体的な意味に於ける物質のことではなく、主体的な意味に於ける身体のことではなければならぬ。普通に身体は道具と見做されている。けれども身体は単に道具であるのでなく、却つて道具は身体に従つて裁たれているのである。ギリシア人はもとソーマ（身体）という語をも

つて人格を表した。^{*} 彼等にとつて物はプラグマ即ち对象的に捉えられたのでなくて身体的に捉えられたものであり、*σώματα καὶ ἡρώματα* という言葉は人格と物との対立を意味した。我々は我々の身体に加えられた侮辱を我々自身に加えられた侮辱と直接に考える。自己と身体とは別たれない。主観と客観との対立を身体的自己とこれを環る現実という風に見ることは必ずしもリッカートなどの云う如く素樸な見方として排斥することはできぬ。我々が行為の主体であるとき、客体は単に自己の意識の外にあるというのみでなく、自己の身体の外にあるという意味を有するのでなければならぬ。行為の主体としての人間は身体を離れては考えられない。そこでは主体と客体との関係はつねに *σώματα καὶ ἡρώματα* というが如き意味を含まねばならぬであろう。ニーチエの評したように、従来の哲学者に欠けていたのは「生理学の知識」であつた。我々は身体哲学を必要とするのである。

* Vgl. Rudolf Hirzel, Die Person, Begriff und Name derselben im Altertum, Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1914.

かようにして人間は先ず身体を有するものとして人間である。我々の身体は我々の存在の基底としての自然の限定であり、我々はこのものから身体的に限定されてくるのである。かかる自然

はもちろん客体的自然でなくて主体的自然でなければならず、社会的身体とも呼ばるべきものである。自然は人間にとつてどこまでも基体の意味を有するであろう。併し基体的自然も主体的な人間存在の身体性の根柢としてどこまでも主体的意味を有するものでなければならぬ。蓋し主体的意味を有する故に我々は基体を客体の概念から區別して基体というのであり、そして逆に基体の意味を含む故に我々は主体を主観の概念から區別して主体というのである。主体的なものとして身体は精神の外にあると同時に精神の内にある。そこに精神に対する身体の弁証法的關係が見出される。身体はパトスのものである。パトスとは主体性内面性に於ける自然である。然るにパトスに於ていわば二つの方向が區別される。一方、我々はつねに一定の状態にあるものとして身体を持つてゐる。私は或る状態にあると云えば、私は或る気分乃至情緒にあるという意味である。状態といふのは即ちパトスのことであり、従つて状態性のことである。身体性と状態性とは不可分である。人間がつねに何等かの状態性にあるのは、その存在の身体性によつてである。パトス *πάθος* という語は *πάσχω* から来ており、受動を意味している。人間存在の状態性はそのように受動性であり、身体は受動性のものである。然るに他方、パトスは単に受動性でなく、却つて根源的な能動性を意味している。アリストテレスに於て質料はデュナミスとして可能性という意味と

共に力という意味を有したが、身体は主体的な意味に於て恰もかくの如き意味のものである。かかるものとしてパトスは原初的な能動性を含んでいる。我々はパトスの能動的な方向を受動的な状態性に対して衝動と呼ぶことができる。身体は衝動的なものである。ところで状態性はいわば横の限定であり、身体的自己はそれに於て環境的にもしくは雰囲氣的に限定される。これに反し衝動はいわば縦の限定であつて、かような身体的自己がどこまでも自己自身を肯定的に限定しようとする傾向である。スピノザの云つた如く、各々の物は能う限り自己の存在を維持しようとする。環境的に限定される状態性に於て我々は却つて内に向い、自己自身に於て限定される衝動に於て我々は却つて外に向う。人間は身体的なものとして状態性を有すると同時に衝動を有する。「愛は一の外的原因の觀念に伴われた悦びにほかならず、そして憎みは一の外的原因の觀念を伴う悲しみにほかならない」とスピノザは云つたが、我々の如何なるパトスも衝動を現すと同時に状態性を現している。かくの如く人間の存在及び意識はどこまでも弁証法的に構造附けられているのである。

身体というのは固より単に個人的身体のみでない。人間存在の基底とされる自然も身体の意味を有し、社会的身体と見られ得る。我々は身体によつて個体として限定されるが、同時に我々は

身体を媒介として我々の存在の根柢たる社会に帰入するのである。身体はかような意味に於て弁証法的性質を具えている。例えば、民族の基礎とされる血や地の如きものは、元来、客体的自然をいうのでなく、却つて主体的自然的なもの、社会的身体的なもの、パトス的なものを意味する。社会も身体を持つている。或は社会は *Körperschaft* であり、しかもそれは根源的には主体的な意味に解されねばならぬ。我々の身体は母なる大地の分身であり、表現である。民族はその本性に於てパトスの結合である。ニーチエによれば、ディオニュソスのもの、このパトス的なものは個別化の原理を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニュソスのものの魔力のもとに単に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外された、敵対的な或は压制された自然もまた再びその失われたる子供、人間との和解の祭を祝うのである」。固よりパトスは一方個別化の原理でもある。一般的思想の如きも個別化されるためには肉体化されねばならぬと考えられるであろう。併し他方パトスは人間と人間との主体的結合の基礎である。人間の主体的結合は「パトスを共にする」と「*Sympathie* によつて成立する。民族の如きは運命共同体と称せられるが、運命とはパトス的なものである。もともと身体は運命の意味をもっている。それは既に述べたように可能性の意味を有すると考えられるが、単に可能性でなく同時に必然性の意味を有し、かか

るものとしてそれは運命的なものである。先ず普通に身体は道具乃至器官と考えられ、耳は聴くための器官、脚は歩むための道具と云われる。併し身体は単に道具と見ることができぬ。脚は道具であるにしても、これを道具として歩むのは身体であり、私が歩むのである。聴くのは耳でなく、寧ろ身体が聴くのである（身を入れて聴く、とひとば云う）、身体が聴き得る状態にないならば、耳も聴き得ないであろう。私が歩むとき、私は身体を歩むものに限定したのであり、私が聴くとき、私は身体を聴くものに実現したのである。歩み、坐し、横たわる、等々の可能性は、身体に就いての对象的知識を俟つて確定されるというよりも、かくの如き可能性そのものに於て身体は自己を持つのである。身体は対象でなく、却つてかくの如き可能性が身体である。もしも道具乃至器官と見られるものの総体を「身体」と云うならば、かくの如き可能性の意味に於ける身体は「身体性」と云うべく、そして身体は人間存在の身体性に従つて裁たれており、またその表現であると云い得る。人間は身体を持つと云われるが、有 *Sein* の範疇でなく所有 *Haben* の範疇が身体に於て固有なもの、本来的なものと考えられるのも、身体がかくの如き可能性を意味する故である。併しながら身体は単に可能性でなくて同時に必然性である。可能性として身体は変化し得ぬ純粹な所与でない。私はそれをもつて歩み、坐し、横たわり得るものとして身体を有する、私

が歩み、坐し、横たわるということは偶然に属するであろう。けれども私が一般に身体を有すること或は人間存在の身体性はひとつの必然性である。身体は我々の負わされたものであり、我々はいわばアプリアオリに、避け難く負わされたものとして身体を有するのである。身体は我々の負い目であり、運命としての身体である。身体の運命的性質は器官の総体としての「身体」に於てなく、却つて人間存在の身体性そのものに於て知られる。身体性は主体的身体的なものであり、これに対して器官としての身体は客体的なものである。器官としての身体が運命と考えられるのも、もと身体性が運命であるためである。もしかくの如くであるとすれば、社会的身体こそ特に運命と名附けられるにふさわしい。なぜなら社会は個人を客体とする主体と見られ得るから。社会的身体は個人を「器官」とする主体的な「身体性」と見られ得る。個人的身体に於て状態性であるものは社会的身体に於ては運命であるとも云われるであろう。我々の身体が運命と考えられるのも、それが同時に社会的身体の意味を含むためである。然るに個人的身体は状態性と共に衝動を有する如く、社会的身体も単に運命的なものでなくて衝動的なものである。社会はどこまでも自己自身を肯定してゆく衝動を有する。かような衝動を運命に対して傾向性と呼ぶこともできるであろう。民族の如きも諸個人を共通の運命に於てのみでなく共通の傾向性に於て結合するの

である。いま横の限定を空間的限定と見、縦の限定を時間的限定と見るならば、身体は、個人的なものとしても社会的なものとしても、単に空間的なものでなく、生ける自然として既に同時に時間的なものである。それは空間的と同時に時間的なものとして、従つて弁証法的なものとして、歴史的である。人間の身体は歴史的な身体、歴史的物質である。

併し人間は単に身体でなく精神であるように、身体の弁証法的性質も身体的・精神的統一のうちに於て、精神に対する弁証法的否定的契機として具体的に理解されることができ、また理解されねばならぬ。社会は単に個別化の原理を否定する身体であるのではない。それは歴史的なものとして同時にそのうちに個別化への傾向を含んでいる。ゲートは全自然の生成のうちに個体化への衝動が働いているのを認めた。「我々が神即ち自然から享けた最高のものは、生命、換言すれば、休息も静止も知らぬモナスの自己自身の周りを回転する運動である。生命を養い育てる衝動は各々のものに毀ち難く生具している、しかもその固有性は我々及び他のものにとつてどこまでも秘密である」と彼は云っている。我々の衝動は限りなく自己自身を肯定してゆく。しかも我々が真のモナス、個体的統一として、ゲートの謂う「地の子等の最高の幸福」即ち人格として生れるためには、自己肯定的なパトスは自己を否定してロゴス的にならねばならぬ。ロゴスになる

ことによつて個体は自己のうちに一般性を含み、かくして真の人格となるのである。ロゴス的になることは自覺的になることであり、ロゴスなしには人間の自己性は成立することができぬ。人間は単なる身体でなく、却つて身体を道具として使用し得るものが人間である。かかるものとして人間は精神的（ロゴスの）でなければならぬ。単にパトスのなものはヘーゲルの云つた如く自然のうちに沈める心的生命であり、ロゴスになることによつて精神の自然に対する直接的結合は止揚され、その自由と普遍性が実現されて心的生命は自我に高まり、ここに意識は自我と対象との対立的反省として覚醒される。かくして身体はいわば外に投射され、道具となされるに到るのである。自己は身体的自己であると同時に身体を道具として行為し得るものにして初めて自己である。身体は一方どこまでも単なる道具でないと共に他方どこまでも行動の道具の意味をもっている。T 自己はそれにとつて他者がそれから独立なものの姿に於て顕になる限りに於てのみ自己自身にとつて顕になる。ロゴスによつて自己性を得ると同時に人間にとつて、パトスの状態性に於て持たれた世界はその対象性乃至客観性に於て開かれる。人間がロゴス的であるということはまたこのように客観的になり得るということであり、客観性はロゴスの本質的な要素である。客観的になるのでなければ行為はあり得ず、行為による自然の支配、自然からの人間の解放

はあり得ない。ロゴスによつて人間は世界をその客観性に於て、即ちロゴ斯的性格に於て見るのみでなく、自己自身をも客観的に、かかる客観的世界の一物としてその聯関のうちに見ることが出来る。人間自身、一個の客体であり、客体的に限定されたものである。固より人間は単に客体でなく、主体である。身体の如きも単なる客体としては捉え得ず、主体的なもの、パトスのなものであり、そしてそれはロゴス的一般性に対する個別化の原理である。併し個体的生命の自己肯定的な衝動は自己を否定してロゴス的になることによつて却つて自己性を得、そこに肯定されるのである。身体は単なる客体でなくて表現である、と云われるとき、それは単に人間存在の身体性（パト斯的性格）を表現するのみでなく、既にまたその精神性（ロゴ斯的性格）を表現するのであつて、後の意味を全く除いては表現とも云われないであろう。人間はパト斯的と共にロゴ斯的である、パト斯的・ロゴ斯的な弁証法的存在である。ロゴスはいわば横に客観的一般性に於て顕になるのみでなく、縦に個別的に自己性に於て顕になる。かくてロゴ斯的なものは外に見られるのみでなく、自己自身のうちに、更に自己を内に越えたところに見られるのでなければならぬ。

蓋し人間の本質は単に個人としての人間のうちに求めることができない。「孤立した個々の人間の本質を有しない人間の本質はただ共同体のうちに、人間と人間との統一のうちに含まれる――

―然るにこの統一はただ私と汝との差別の實在性に基づく、とフオイエルバッハは云つてゐる。人間のロゴスの存在は單にその自己性に於て認められるのではない。人間的生の精神的存在は却つて「私と汝」のうちにある。私は汝に對してのみ私であり、この關係を離れて人間のロゴスの自己性も存在し得ない。我々のロゴスの自己性はパトスに於て否定され、我々は社会的身体に歸入するであらう。社会は人間に對する基体的自然の意味を有し、ロゴスの自己性に於ける人間はこれに於て否定的に、パトス的に統一される。社会は一面パトスの統一である。併しながら民族の如きものと雖も、單に自然的なものでなくて歴史的なものであり、かかるものとして單にパトス的なものでなくて同時にロゴス的なものでなければならぬ。社会は、それに對しては個人が客體であるような主體である。この場合、既に述べた如く、個人は「器官」、社会は「身体性」と見られ得るであらう。然るに個人に於て身体を器官として使用する人間は既にロゴス的でなければならぬように、個人を自己の器官となし得る社会は既にロゴス的でなければならぬ。個人は固より單なる器官に過ぎぬものでなく、自己自身に於て独立なものである。独立な個人を否定的に統一するものとして社会はパトス的なものであるが、独立な個人をその独立性に於て自己のうちに成立せしめるものとして社会はロゴス的なものである。人間存在の根柢をなす社会はかくの如

き二面を有し、パトスのにしてロゴス的である。ロゴス的なものとして社会は内に無数の独立な人間を包み、人間のロゴスの自己性はそこに於て社会的に肯定され、これによつて人間のもと自己肯定的な衝動はその自己否定を通じて真の肯定に到り得る。このとき社会は単なる運命共同体でなく、ロゴスの自覚的なものでなければならぬ。ロゴスになることによつて社会はまた自己の衝動的な傾向性を否定して外に客観的なイデーを見るのである。このイデーを認めることによつて人間は社会的に結合される。社会はパトスの統一であると共にロゴスの統一である。

かようにして人間のパトスの・ロゴスの存在は個人的にして社会的であることが知られるであろう。全体的人間を取扱おうとする人間学はかくの如き人間を問題としなければならぬ。単に心身の統一としての人間を研究すると云うのみでは不十分である。我々の身体的存在も精神的存在も元来個人的であると共に社会的である。

五

既に述べた如く、人間学は行為的自覚の立場に立たねばならぬ。蓋しそののみが主体的・客体的な、ロゴスの・パトス的な人間存在をその全体性に於て捉えることを可能ならしめる。そこで

我々は更に進んで、行為とは如何なるものかに就いて、なお若干の基礎的説明を必要とするであろう。

〔一〕 めて人間の手の意味を有する。かくの如き道具をもつて働き掛けることによつて自然も身体的となるのである。人間の成立は手の成立と同時的であり、そして手の成立は道具の成立と同時的であるということが真理であるならば、人間の身体は単に自然的なものでなく、歴史的なものでなければならぬ。社会的身体も同様であつて、マルクスの云つた如く、生産は社会の形成の基礎であり生産関係によつて社会に分裂が存在するとすれば、社会的身体も単に自然的なものでなく、歴史的なものでなければならぬ。然るに非有機的な或は機械的な道具が作られるためには、因果関係の認識が前提され、そしてそのためには世界が对象的に乃至客観的に認識されることが必要である。一般に人間の行為が真に現実的な行為であるためには、客体がその対象性もしくは客観性に於て認識されることが必要である。世界は単に我々の関心的交渉に関わる道具として解釈することを許さぬそれ自身の対象性を具えている。単に物の世界のみでなく、特に人間の世界は自我に属するものとして解釈されることが不可能である。私と汝とは絶対に独立なものとして対立し、かくの如き私と汝とを包んでその内に成立せしめる社会は如何にしても内在的に解釈し能わぬ超越的な存在者である。凡ての行為はかくの如き超越的なものをそのものとして承認する

ことによつて現実的に行為であり得る。かくの如き超越的なものと自己との関係の自覚を離れて行為的自覚はない。固より行為は決して客体的にのみ把握され得ぬものである。然しながら客體との關係を含まぬ行為はなく、客體の客觀性を認めない行為は眞の行為であることができぬ。行為の弁証法は対象論理をその契機として含まねばならぬ。唯物弁証法は客體的な見方に偏し、眞に弁証法的でないと言われるにしても、この点に關して却つて勝れた特色を有すると見られ得るのである。

五

このようにして人間学は行為の立場に立たねばならぬとしても、行為とは何か、行為の立場とは如何なるものであるか、は一般に必ずしも明瞭であるわけではなく、寧ろ種々の誤解を生じている。それ故我々は差當つて必要な限りに於てこの問題を究明しておかねばならぬ。行為の概念はつねに主體の概念と結び付いている。従つていま行為に關する若干の究明は、人間学は人間を客體的に見ず主體的に捉えねばならぬと言われる意味を正確に理解するためにも必要であろう。蓋し主體的ということも屢々間違つて理解されているからである。』

行為はひとつの運動である。けれどもそれは植物の生長の過程が運動と見られるのと同じでない。植物は自然的に生長するが、行為は單にそのように自然的なものと同じで見ることで

ある。アリストテレスによれば、自然的なもの *τὰ φύσει ὄντα* とは自己自身のうちに運動の原理を有するものである。行為には却つてその運動の原理が自己自身のうちにないという意味があるのでなければならぬ。行為の原因が心理であるかのように考えられるのもそのためである。併しながら行為を越えて行為を規定するものは単に心理というが如きものでない。心理が行為の原因と見られ得るとすれば、逆に行為が心理の原因とも見得るであらう。人間の行為は内的にして外的な、主観的にして客観的なものである。真に超越的と考えられるものはかくの如き主観的・客観的なものに対して超越的でなければならぬ。行為にとつてその運動の原理が自己自身のうちにないということは、それが単に所謂外的原因から規定されるということでない。我々の行為は凡て因果の連鎖に繋がれていると考えられるが、もしどこまでも唯そうであるとすれば、行為というものはなくなる。行為はどこまでも内的に規定されたものでなければならぬ。併し内と云つても単に意識のことではない。真に内なるものは単なる内をも超越したものであり、その意味に於てまた真に外なるものである。ところでその運動の原因が自己自身のうちにないものは、アリストテレスの規定に従えば、作られたもの *τὰ ποιηθέντα* である。人間の行為にもその運動の原因が自己自身のうちにないというところがある限り、人間は作られたものの意味をもっている。人

間を *ens creatum* (被造の物) と見ることは、その神学的前提を別にしても、深い意味のあることである。人間的行為の原理が自己自身のうちにないということは固より、寝台や上衣の如きもの (アリストテレスの謂う作られたもの) がその生成の原理を自己自身のうちに有せず、外部に、他のものうちに、即ち工作する人間のうちに有するというのと同じ意味ではない。私の行為はどこまでも私の為すものである、その原理は自己自身のうちにある。併し同時に【以下五項未まで】その原理がまた自己自身のうちにないというところがあり、行為は私の為すものであると共に私にとつて成るものである。言い換えれば、行為は自由であると共に運命である。かかるものとして行為は同時に出来事の意味をもっている。それが歴史であるということもそこから考えられる。蓋し *Geschichte* (歴史) という語がもと出来事 (*Begebenheit*) を意味するように、行為はいわば単に行為でなく同時に出来事の意味を有する故に、歴史的と云い得るのである。

かくの如く行為が同時に出来事の意味を有するのを理解することは大切である。これによって我々は行為論の陥り易い主観主義乃至抽象的な能動主義を斥けなければならぬ。先ず、行為は身体的である。アリストテレスは精神を形相の受容者即ち物から形相のみを純粹に受取るものと考へたが、物そのものに我々が衝き当るのは身体によつてである。身体は単なる能動性でなく、つ

ねに受動性の意味を含み、従つて抽象的な能動主義は行為の身体的規定を無視することになる。次に、かかる能動主義にあつては、行為の主体としての人間は主観化されて世界の外に置かれ、このような抽象的な立場から世界に働き掛けるかの如く考えられる。そのとき行為する人間は世界のうちに入っていない。然るに現実の人間は世界のうちに棲み、世界の中で働いている。我々の行為は一方どこまでも環境から規定されると同時に他方どこまでも環境を規定してゆく、行為は主観の客観化、客観の主観化である。作用が先ずあつて存在が作られるのではなく、存在が先ずあつて作用が生れるのではない。純粹作用から存在を導き出すことも、存在の属性として作用を考へることも、共に間違つてゐる。ホルデーンの云う如く、構造と作用とは分離し得ない*。構造と作用とが一つであるところに生命の統一がある。行為の分析は人間存在の構造の分析から別つことができず、人間存在の分析は行為の分析から別つことができぬ。そして有機体と環境との作用と反作用とは一全体として結び付き、環境は有機体の構造のうちに表現され、逆に有機体の構造は環境のうちに表現されるとホルデーンの云う如く、人間の存在及び行為は社会の構造及び運動から分離して理解され得ないであろう。主観主義に反対して、我々は人間の存在及び行為の客観性——固より単なる客観性でなく寧ろ社会性——を確認することから始めなければならぬ。

然るに第三に、主観主義或は抽象的な能動主義の行為論は、行為を「私とそれ」の関係と見ることになり、かくして行為は経験に過ぎなくなり、行為の意味は失われてしまう。行為は却つて私と汝との間の出来事である。私に対する「もの」も単なる「それ」でなく、表現として汝の意味をもっている。行為はつねにただ個別的なものに関係すると云われるのも、そのためである。イデーも行為の立場に於ては身体的に見られたものでなければならぬ。行為は互いに独立な私と汝との間に起るものとして出来事の意味をもっている。「歴史は私と汝との遭遇であり、対話である」と云われる如く、行為は私と汝との間の出来事として歴史である。互いに独立な私と汝とが行為に関係するためには媒介がなければならず、かかる媒介者が社会にほかならない。人間の行為は社会からパトスのロゴスの規定される。このように社会から規定されるという意味に於て我々の行為は我々の為すものであると同時に我々にとって成るものという意味をもっている。

* J.S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1931.

ところで行為が出来事の意味を有するのは、それが内在的なものでなく、却つて既に述べた如く超越的なものによつて規定されるからである。然るにかかる超越は二重の意味のものでなければならぬ。先ず内に於ける超越が考えられる。ただ外部から規定されるのでは行為というものは

なくなる、行為はどこまでも内から規定されるものである。併しこの内が単に主観的心理的なものに過ぎないならば、行為のリアリティは認められず、主観的と主体的との区別も考えられないであろう。行為を内に於て規定するものは意識をも内に於て超越するものであり、意識は寧ろこのものの表現と見られ得る。このように行為を規定するものが単に外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行為はこれに規定されることに於て主体的意味を失わず、且つその意味に於ける「客観性」を除いて主体的ということも考えられない。人間の外的存在のリアリティのみでなく、またその内的存在のリアリティを認めることが大切である。我々の行為はかくの如く内に於て我々を超越するものに關係附けられている故に、表現的である。表現と云うとき、必ず内への關係がなければならぬが、もしこの内が主観的心理的なものに過ぎないならば表現とは云い得ず、表現はつねに超越的意味を含んでいる。この超越はもとより単なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがなければ、行為というべき主体的意味もなくなり、出来事は単なる現象であつて出来事とは云い得ないであろう。社会はただ我々に対して外にあるものでなく、却つて主体として内に於て我々を超越するものであるが、同時に社会は我々にとって内在的であり、それ故に人間は社会を表現するとも考え得る。社会は

人間に対して超越的であると同時に内在的であるところから、人間の二重の性格、即ち個人的であると同時に社会的であるということも従ってくるのである。ところで行為は単に内に於ける超越のみからは考えられない、そこにはまた外に於ける超越がなければならぬ。しかも行為は内へ超越せるものである故に、これによつて同時に外の超越も可能にされる。主体への超越が客体の超越の根拠である。行為は表現的なものに対することによつて行為に動かされる、表現的なものは客観的なイデーの意味を含んでいる。行為は外に超越的なイデーを見ることによつて行為となるのであり、行為に於てイデーは実現される。かくの如く超越的なものへの関係を含むものとして行為はつねに表現的である。

それ故に行為はすべて表現的行為の意味をもっている。行為は単に所謂プラクシスでなくポイエシスの意味をもっているといふ得るであろう。そのことは行為が行為として内に留るものでなく、本質的に外に出るものであるということの意味している。固より行為は外に表現されるのみでなく、メーヌ・ド・ビランが意欲は外部に現れると共に自己自身に内面的に現れると云つた如く、内に表現される。表現は外への表現であると共に内への表現である。あらゆるものは表現的であるとするれば、自覚的と云われる人間の特質は自己を外部に向つて表現する行為が同時に内面

的に意識の中へ表現されること、即ち二重の表現を有するところにある。意識は表現の意味をもっている。かくの如く内的にして外的な表現をただ内面から見れば、表現的個体は無限に自己自身を写してゆくライブニッツの如きものと考えられるであろう。限りなき表現も外に向つては窓を有しない。併しながら行為とはかかるモナド的世界を破つて外に出ることであり、行為によつてひとは共同の世界に入るのである。あらゆる行為は外に出るものとして表現的であるのみでなく、また特に物を作るという意味に於てポイエシスと考えられる。普通には物を作るとは云われない行為も、人間という物を作るという意味をもっている。行為に於て人間は作られる。身体の如きものと雖も、人間は自己の自由形成として自己の表現となすのである。行為は内的にして外的な、主体的にして客体的なものである。かくの如きものとして一個の表現的行為に於て表現と行為とを別つことができる。このとき表現と行為とは一方連続的と見られるであろう。表現は行為の發展にほかならず、従つてそれは何処に於て完結するとも云えない。併しながら他方両者は矛盾乃至対立の關係に立っている。表現を内への表現と見れば表現は主観的であつて行為は客観的と考えられるが、表現を外への表現と見れば表現は客観的であつて行為は寧ろ主観的である。行為がパトス的に規定されたものとするれば、表現はロゴス的に限定されたものである。パ

トス的な行為は、ジンメルの語を借りれば、「イデーへの転向」Wendung zur Idee によつて初めて表現的となる。行為に於て個体は生命的であるとすれば、表現は生命より多くのものであり、生命は自己を否定することによつて表現として生れる。パトスの限定は個体的限定の基礎であつて、行為はつねにただ個別的な行為があるのみであり、パトス的な行為に於て個体は個体となるとすれば、表現に於て個体は自己を否定してイデー的一般性の世界へ超出するのである。私のどのようにな主観的な体験も、ひとたび表現されるとき、私から離れて共同の世界へ入り、独立なものとして私と対立するに到る。表現は独立なコスモス即ち自己自身のうちに秩序と聯繫とを含む世界を形作り、これに対して生はジンメルが「生の断片的性格」Fragmentcharakter des Lebens と云つた如く断片的性格をもっている。かようにして行為は表現的行為として表現と行為との相反する要素を含み、弁証法的構造を具えている。表現と行為とは一面どこまでも連続的であると共に他面どこまでも非連続的である。我々はデイルタイの表現論が体験と表現とをただ単に連続的に考えたのに賛成することができぬ。もし行為と表現とがただ単に連続的であるならば、ポイエシスが行為と云わるべき理由はなく、行為が表現的行為と云わるべき理由はないであらう。両者の間に連続の關係と共に、非連続の、飛躍の、また否定の關係が存する故に、表現的行為は行為と云

われ、行為は表現的行為と云われるのである。

表現に於て行為は自己を否定することによつて自己を実現する。あらゆる行為は表現的行為としてかくの如き弁証法的意味をもつてゐる。人間は行為に於て生れ且つ死し、死することによつて生れるのである。固より人間は単に自己自身から生れるものではない。人間は却つて自然から生れると云われるであらう。自然 *Natura* という語はもと生むという意味の語に由来し、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考えられる。人間は自然の一物である。併し人間は単なる自然物ではない、単なる自然物としては人間の運動が行為と云われる意味もないであらう。人間は主体的・客体的存在であるが、かかる人間を生む自然は単に客体的に捉えることのできぬものでなければならぬ。客体的なものからはただ客体的なものが出てくることのできるばかりである。確かに人間は物から限定される。人間は外に物を見ることによつて生れるのである。併しもし物が単に物であるならば、物から限定されるものは物に過ぎない。人間は物から限定されるとしても、その物は単なる物でなく表現の意味を有するものでなければならぬ。人間は外に表現的なものを見ることによつて生れるのである。表現的行為はつねに表現的なものに対することによつて行為に動かされる。人間は自然から限定されると云つても、その場合自然は表現的なものでな

ればならぬ。人間は自然的世界から生れるのである。かかる表現的世界は私と汝とが共同に所有する世界である。表現はイデー的一般性を含むものとして人と人とを結合する。社会は文化としてかくの如き表現的世界の意味をもっている。人間は自然から生れるというよりも社会から生れると云われるであろう。社会に於て人と人とは表現的なものとして対し、且つその文化に於て共同の表現を持つている。併しながら社会は単に文化として表現的なものであるのではない。社会は表現として我々に対するものに留るのではない。表現として我々に対する社会は文化的なものであるとすれば、社会は単に文化的なものではない。社会は寧ろ「生む自然」——古来 *natura naturata* (所産的自然) に対して *natura naturans* (能産的自然) が区別されている——の如き意味を有するのでなければならぬ。文化は我々に対するものであれば、社会は我々を内から包むものである。そこに社会と文化とが根本的に区別されねばならぬ理由がある。社会と文化との間には表現と行為との間に於けるが如き関係が認められるであろう。社会をただ我々に対する客体の如く見ることで大きな誤はない。社会は行為する人間をもその表現として自己のうちに包むものである。文化の対象性と社会の主体性とを区別することが必要である。我々の行為は単に外に我々を超越するものによつて限定されるのではなく、また内に我々を超越するものによつて限

定されるのであつて、それ故にこそ表現的である。しかも外の超越と内の超越とは弁証法的に一つである。社会は外的人間よりも更に外的なものとしてこれを包み——この意味に於て文化乃至表現としての社会も元来何等我々に対してあると云うべきものでない——内的人間よりも更に内的なものとしてこれを包む。かくの如き社会の自己限定として人間は生れる。人間は主体的・客体的なものとして、従つて独立なものとしてこの社会から生れるのである。そこには創造の意味がある。創造とは独立なものが作られることである。人間は社会から創造されたものとして社会を表現する。社会は人間にとつて単に超越的でなく同時に内在的である。創造は単なる内在に於ては固より単なる超越に於ても考えられず、内在的なものが同時に超越的であり、超越的なものが同時に内在的であるところに創造は考えられる。人間は社会から生れたものでありながら社会に対して独立に働き、実に社会を変化する。人間は自己の行為によつて絶えず社会を変化し、かく変化された社会から絶えず新たに生れるのである。しかもこの行為そのものはつねに社会を媒介とするのであつて、人間は社会の弁証法的運動の要素である。

かようにして人間は自己自身からと同時に社会から生れる。人間学は人間を生れるところから捉えなければならぬ。ニーチェは、凡ての哲学者の共通の欠点として人間を一の永久真理として、

あらゆる渦巻のうちに同一に留まるものとして、事物の確かな尺度として知らず識らず取扱うことを挙げ、「歴史的感覚の欠乏は凡ての哲学者の遺传的欠陥である」と云っている。「凡ては成つたものである。永久の事実は存しない、絶対の真理が存しないように。――従つて今より後歴史的に哲学することが、そしてそれと共に決定の徳が必要である」。人間学は何よりも歴史的人間の研究でなければならぬ。

人間は世界から生れる。世界は人間存在の根拠と考えられるであらう。人間学は哲学として単に人間の存在のみでなくこの存在の根拠をも研究しなければならぬとすれば、それは人間を世界から生れるものとして考察しなければならぬ。根拠は二重の方向に考えられて来た。一方では従来の観念論的哲学に於てのように、根拠は自己の背後へ限りなく溯つて求められる、そのとき自己と共に根拠は主観化されてしまう。これによつて人間の自由は考えられるにしても、根拠は自己にとつて超越的なものでなくなる。他方では従来の唯物論的哲学に於てのように、根拠は自己の前面に於て求められる。精神の基体として身体が、人間の基体として自然が考えられる場合の如きがそれである。これによつて人間存在の客観性は明らかにされるとしても、根拠も人間と一緒に客観化され、従つて根拠は超越的なものでなくなる。然るに実は人間存在にとつて根拠であ

るものは、単に我々の背後に考えられるものでも単に前面に考えられるものでもなく、背後に考えられるものと前面に考えられるものが一つであるところのものである。それは主観にして客体もしくは実体である。主観的なものに対して超越的と考えられるものは客観的なものであり、客観的なものに対して超越的と考えられるものは主観的なものであるが、真に超越的なものは主観的にして客観的、内的にして外的なものでなければならぬ。かかるものにして初めて人間即ちそれ自身主観的にして客観的、内的にして外的なものに対して真に超越的であると同時に内在的であることが出来る。自然は外殻もなく内核もなく、内面もなく外面もないと云われるように、現実の世界は主観的にして客観的なものである。単に客観的なものから人間は生れることが出来ぬ、また単に主観的なものから人間は生れることができぬ。人間がそこから生れる世界は主観的 \parallel 客観的なものでなければならず、かかる世界の弁証法的自己限定として人間は生れるのである。

ところで世界から、より端的には社会から生れる人間はこれに対して独立のものである。そこに創造と云われる理由がある。創造とは独立なものが作られるということである。人間は世界から生れたものでありながら世界に対してどこまでも独立なものであり、独立に働き、逆に世界に

対して作用し、また実に世界を作るものである。人間は自己の行為によつて絶えず世界を変化し、かく変化された世界から絶えず新たに生れるのである。このことを言い換えれば、世界は弁証法的に發展するものである。世界が弁証法的に動くというには、人間が世界の外に立つのでなく、世界のうちに、しかも独立に働くものとして、含まれているのでなければならぬ。人間は單純な意味に於て世界から生れると云うことはできぬ。人間はどこまでも自己の行為によつて自己を作るのである。然しかくの如き行為は歴史的である故に、即ち行為は同時に出来事の意味を有する故に、人間は世界から生れると考えられる。然るに歴史的行為は社会的である。およそ歴史的と云われる出来事は私と汝との間の關係として生ずる。私とそれとの間に經驗があるが、出来事は云われず、そこには本来の意味に於ける關係は存しない。出来事は獨立なものが關係することによつて生ずる。出来事は人間と人間との間に於ける行為として生ずるのであるが、しかも行為は一般者に媒介されることによつて行為となるのである。人間は世界を媒介することによつて行為し、かかる行為に於て人間は作られる。世界を媒介とすることなしには行為し得ないという意味に於て人間は世界から生れると云われるであろう。人間は單に主觀的に、觀念的に新たに生れ得るものでなく、世界に働きかけ、世界を変化することによつて世界から新たに生れ得るのである。

「その原理は自己の外部になく、どこまでも自己自身のうちにある。然しながら同時にその原理がまた自己自身のうちにないというところがなければならぬ。さもなければ、行為が歴史的であるとは云い得ず、人間の歴史性に就いても語り得ないであろう。蓋し *Geschichte*（歴史）という語がもと出来事 *Begebenheit* を意味するように、行為が歴史的と考えられる限り、行為は単に行為でなく同時に出来事の意味を有するのでなければならぬ。そして出来事と考えられるためには、行為は私が為すものであると共に私にとつて成つたものという意味を有するのでなければならぬ。その運動の原理はどこまでも自己自身のうちにあると共にどこまでも自己自身のうちにないというところがなければならぬ。言い換えれば、行為は自由であると共に運命である、ロゴス的であると共にパトス的である。別の方面から云えば、行為は内在的であると共に超越的である。そこに行為が弁証法的運動として考えられ、行為は歴史的なものと云われるのである。

かくの如く行為が同時に出来事の意味を有するのを理解することは大切である。この理解が欠けている限り、行為の立場と云つても単なる能動主義 *Aktivismus* に過ぎなくなる。カントやフイヒテに於ての如く、行為が単に道徳的に見られ、ただ自由を基礎として行為が考えられる場合、かかる抽象的な能動主義に陥り易い。行為的と道徳的とは離すべからざる関係にあるとしても、そ

のような能動主義の立場に於てはただ主観的道德が考えられるのみであつて、客観的道德としての *Site* や *Sittlichkeit* の意味は明らかにされ得ない。ジツテやジツトリヒカイトは行為が行為であると共に出来事の意味を有するところから考えられる。現実的な行為はつねにかかる意味を有するものとして単なるプラクシスでなく、ポイエシスの意味を有すると云わねばならぬ。行為がポイエシスの意味を有するものとしてジツテやジツトリヒカイトはつねに表現的なものであり、それ故に歴史的なものと云われる。単なる能動主義の立場からは歴史は理解することができない。行為が同時に出来事の意味を有する故に歴史はあるのである。我々は人間学に於て行為の立場に立つと云つても、抽象的な能動主義の立場を取るのではなく、歴史的行為の立場に立たなければならぬ。歴史的世界は行為の世界としてドロイゼンの謂う道德的世界 *sittliche Welt* であり、歴史的世界に於てあるものは凡て道德的力の意味を有する。道德と云つても単なる規範、単なる当為を謂うのではなく、歴史的現実的なものである。行為の弁証法に於ては論理と倫理とが一つに考えられねばならぬ。論理と倫理との同一ということは行為の弁証法の本質に属している。そして身体的でない行為は存しないように、身体の問題を含まぬ倫理は存し得ない。

次に、行為を一面的に能動主義的に解することは主観主義にほかならない。そのとき行為の主体としての人間は主観化されて世界の外に置かれ、かかる抽象的な立場から世界に対して働き掛

けるかの如く考えられる。恰も従来の認識論的哲学に於て主観と云われるものが世界のうちに入らず、世界の外に立つものと考えられたのと同様である。然るに現実の世界は、そのうちに於て我々が生れ、働き、死んでゆく世界である。行為的人間はかかる世界のうちに於て、かかる世界から考えられねばならぬ。かくの如きものとして人間は単に主観的なものでなく、主観的にして客観的なものである。行為も単に主観的なものでなく、主観的・客観的なものである。我々の行為は一方どこまでも環境から限定されると共に、他方どこまでも環境を限定するものである。主観の客観化、客観の主観化として我々の行為は考えられる。作用が先ずあつて存在が作られるのではなく、存在が先ずあつて作用が生れるのではない。純粹作用から存在を導き出すことが誤であるように、存在の属性として作用を考えることも間違つている。ホルデーが述べている如く、構造と作用とは分離することができない。^{*}構造と作用とが一つであるところに生命の統一があるのである。有機体と環境との間の作用と反作用とは、一全体として、有機体に於ける構造と見えるものが活動的に維持されるような仕方^{*}に於て同資格で結び付いている。環境は有機体の構造のうちに表現され、逆に有機体の構造は環境のうちに表現されている。有機体の構造と環境の構造とを見るとき、それは連続的な活動の表現であり、構造が維持されるように同資格で結び付いている。従つて我々は有機体の構造と環境の構造とを分離することが不可能である。ホルデーがこのよ

うに考えた如く、人間の構造と活動は世界の構造及び運動から分離することができぬ。主観主義に反対して、我々は人間及び行為の客観性——固より単なる客観性でなくて現実性——を確認することから始めなければならぬ。主体的把握ということもかくの如き立場に於て行われるのであつて、単なる主観主義とは厳密に区別されることが必要である。主観主義的見方や客観主義的見方が如何にして生じ得るかということも、かくの如き現実の立場から初めて明らかにされ得、また明らかにされねばならぬことである。

* J. S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1931.

更に抽象的な能動主義の行為論は観念論に終る。人間の行為は身体的であるが、それはかかる身体の意味を理解し得ず、行為を身体から抽象することになる。アリストテレスは精神を形相の受容者、即ち物から形相のみを純粹に受取るものと考えた。物に我々が衝き当るのは身体によつてである。固より能動性の意味を除いて身体は考えられぬ。身体はそれをもつて私が或ることを為し得るものとして私に属する。私はそれをもつて歩み、座し、横たわり得るものとして身体を持つてゐる。かくの如き可能性が身体の本質である。ところでアリストテレスに於てデュナミス (Dynamis、可能性) の概念は質料と共に力を意味したが、身体が可能性であるということには同様の意味が含まれる。それは力という意味に於て能動的なものである。身体はしばしば器官乃至道

具と考えられる。耳は聴くための器官、脚は歩むための器官である。然し身体は単に道具と見ることができぬ。脚は道具であるとしても、これを道具として歩むのは身体であり、私が歩むのである。聴くのは耳ではなく、身体が聴くのである（身を入れて聴く、とひとは云う）、身体が聴き得るものでないならば、耳も聴き得ないであろう。身体が道具であるのでなく、却つて道具乃至器官は身体に従つて裁たれている。私が歩むとき、私は身体を歩むものになしたのである。私が聴くとき、私は身体を聴くものになしたのである。歩み、座し、横たわり得る、等々の可能性は身体に就いての对象的知識を俟つて確定されることでなく、そのような可能性そのものに於て身体は自己を持つのである。身体は対象でなく、却つてそのような可能性が身体である。もしも器官と見られるものの総体を「身体」と云うならば、かくの如き可能性の意味に於ける身体は「身体性」と云われることができ、そして身体は器官として人間存在の身体性に従つて裁たれていると云わねばならぬ。人間は身体を持つと云われるが、かかる所有の範疇が身体に於て固有なもの、本来的なものと考えられるのも、身体が可能性の意味を含む故である。人間は世界を持つということも、人間存在の身体性と根本的な関係を有し、そのような世界は身体性と原理的な聯繫にある。然るに身体は同時にかかる性質とは反対の性質を具えている。身体の宿命性と呼ばれるものがそれである。かの性質が可能性であつたに對して、宿命性はひとつの必然性である。かの可能性を

人間の力と解するならば、この必然性は人間の無力である。身体は可能性として変化し得ざる純粹な所与でない、私はそれをもつて歩み、座し、横たわり得る或るものとして身体を有する。私が今歩み、座し、横たわり得るということは偶然に属する、けれども私が一般に身体を有するということ或は人間存在の身体性はひとつの必然性である。身体は運命としての身体である。その限りそれは我々がただ受取らねばならぬ所与である。身体は我々の負わされているもの、人間存在の負い目である。身体は我々の持つ物であるが、我々はそれをいわばアプリアリに、避け難く負わされたものとして持つのである。然し人間は同時に精神的なものとして、身体をその行為に於て自由形成となし、自己の表現とする。身体は表現的なものとして現実的である。身体と考えられる世界も行為によつて表現的となるのである。身体は対象であるのでなく、却つて我々は身体をつねに一定の状態にあるものとして持つている。ここに状態というのはパトスのことであり、従つて寧ろ状態性のことである。私は或る状態にあると云えば、私は或る気分乃至情緒にあるという意味である。状態性とは気分、情緒、激情などというものを広く包括した意味に於けるパトスのことである。我々はずねに一定のパトスに於てあるものとして身体を有する。既に古くからパトスは身体的に規定されたものと定義されて来たが、身体はこの場合どこまでも主体的の意味に解されねばならぬ。身体性と状態性とは不可分である。人間がつねに一定の状態にあるのはその

存在の身体性によつてである。然るに状態性を意味するパトス πάθος という語は πάθος から来ており、受動の謂である。人間存在の状態性はそのように受動性であり、身体は受動性の場である。然しながら他方パトスは単に Leidenschaft でなく却つて Leidenschaft として能動性の意味をもっている。かくの如く受動性であるパトスが同時に能動性であるのは、身体が可能性を、従つてまた力を意味するためである。単なる受動性からは主体性は考えられない。身体は受動的にして能動的なものとして既に人間存在の弁証法的性格を示している。能動主義の行為論は行為のパトスの限定を無視することによつて抽象的一面性に陥つてゐる。物に衝き当る行為はつねにパトスの限定されている。

行為は行為であると共に出来事の意味を有する。行為は単に所謂プラクシスでなく、寧ろ凡てポイエシスの意味を有する。もし行為がかくの如きものであるとしたならば、人間を行為の立場から把握するというのは如何なる意味のことであろうか。それは先ず人間を行為に於て作られるものとして考察することではなければならぬ。恰も芸術作品が芸術的活動（狭義のポイエシス）に於て作られるように、人間そのものも行為に於て作られる。然るに行為は凡てポイエシスの意味を有するとすれば、芸術的製作活動に於て作られるものが表現と云われるように、人間も本来一個の表現である。眞の行為に於ては凡ての偶然的なものも必然化され、凡ての外的なものは性格

化され、乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。芸術作品の完結性の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは芸術的活動の過程に於て発展し、且つただその場合にのみ価値を有する、とフイードラーが考えた如く、人間も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行為に於て絶えず發展的に形成されてゆくのである。芸術は芸術的活動の本質から理解されねばならぬと考えたのはフイードラーの卓見であるが、人間の存在もかような行為の本質から把握されねばならぬ。人間を行為の立場に於て捉えるということは行為がポイエシスの意味を有する故に意味があり、また必要でもあるのであつて、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉えることではなければならぬ。人間学は人間を主体的に把握せねばならぬと云つても曖昧を免れず、主体的に把握するということは創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ、主体的に把握すると云つても、単に主観的に理解するというのと異なることなく、また少なくとも一面的であることを避け難いであろう。人間を主体的に把握することは主観的・客観的なものとしての人間を全体として把握することではなければならず、このように人間を全体的に把握することは創造の見地に於てのみ可能である。なぜなら主観的・客観的なものとしての人間を全体的に捉えるということは、人間が生れるところから捉えることではなければならない。人間は人間としてもともと主観的・客観的なものとして生れ

るのである。これまでは芸術の考察に於ても出来上った作品に就いてその享受の立場から、従つてその心理的効果の方面から考察するということが主となり、作品を創造する芸術的活動の立場から考察するということが稀であつたように、人間の研究に於ても人間の存在は与えられたものとして前提され、行為に於て人間が作られるという立場から、従つて真に主体的に考察するといふことが殆どなされなかつた。固より我々は単に人間を芸術との類比に従つて考えようとするのではなく、却つて人間の行為は根源的にポイエシスの規定を有し、芸術的活動の如き表現作用も行為が凡てポイエシスの規定を有する故に初めて可能であるのである。

行為が単なるプラクシスでなくポイエシスの意味を有するのは行為が行為であると共に出来事の意味を有するからである。言い換えれば、行為はどこまでも私が為すものでありながら同時にどこまでも私にとつて為されるものという意味を有するからである。即ち人間の行為には「他のもの」から規定される場所がある。いま若しこの「他のもの」が客観的な存在或は「有」であるとするならば、行為には主体的意味がなくなり、従つてそれは行為とも云われ得ない。主観的・客観的なものは単に客観的なものから生れることができぬ。また若しこの「他のもの」がイデーの如きものであるとするならば、行為には創造の意味がなくなり、従つて創作と云われる芸術的活動の如きものも考えられ得ない。かくして「他のもの」は客観的な有でもなくイデーでもない

とすれば、「無」と云われるのほかないであろう。かかる無からの規定性が我々のパトスと称するものである。パトスは身体と結び付いたものと考えられるが、パトスによつて初めて身体は人間の身体としていわば心化し、心は人間の心として身体化し具体化するのである。人間の行為の底にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味がなければならず、無からの創造はつねにパトスの規定されている。人間が主体であるという意味は従来の主観主義の哲学に於けるが如き考え方から離れて理解されることが必要である。我々の行為はどこまでも我々が為すという意味を有すると共に他面どこまでも我々にとつて為されるという意味を有することが却つて主体的ということであり、そこに主観的と主体的との区別も考えられねばならぬ。且つこのように行為を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行為はそれに規定されることに於て主体的意味を失わず、またその意味に於ける客観性を除いて主体的ということも考えられぬ。或は寧ろ行為は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて同時に外の超越も可能にされる。その超越は固より単なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところが無いならば、為されることが同時に為すという行為の意味を有することも不可能であろう。創造ということも単なる内在の立場からは考えられず、内在的なものが同時に超越の意味を有し、超越的なものが同時に内在的であるとところに、創造は考えられる。

超越的無からの規定たるパトスが内在的と考えられ、逆に觀念を意味するイデーが超越的と考えられるところに、創造はあるのである。

行為はパトス的に限定されることによつて創造の意味を有するが、然し単にパトス的な行為は表現的とは云われず、それに於て作られるものが表現の意味を有することも不可能であろう。行為が表現的であるためには行為に於てイデーが見られるのでなければならず、従つてそのような行為はロゴス的に限定されるものでなければならぬ。表現に於てはつねにイデー的なもの、ロゴス的なものがその内容となつてゐる。行為と表現とは一方どこまでも連続的と見られるであろう。表現は行為そのものの発展にほかならず、従つて表現はどこにおいて完結するとも云い得ない。然し他方行為と表現とはどこまでも矛盾乃至対立の關係に立つと考えられねばならぬであろう。行為がもとパトス的に限定されたものとすれば、表現はどこまでもロゴス的に限定されたものである。パトス的な行為は、ジンメルの語を借りれば、「イデーへの転向」*Wendung zur Idee*をなすことによつて初めて表現的となるのである。^{*}パトス的な行為が生命であるとすれば、イデー的な表現は生命以上のものであり、生命は生命を失うことによつて表現として生れるのである。パトス的な限定は個体的限定の基礎であり、行為はつねにただ個別的な行為があるのみであり、個体に対して個体そのものを形成する原理であるに反して、イデー的なものは普遍的なものであり、個

体と個体とが共同に所有する世界である。如何に主観的な体験も、ひとたび客観的表現の形態をとるとき、それは既に共同的存在として個体から離れ、独立なものとして個体に対立するに到る。表現はこれに対して行為も主観的と見られるような対象性を担っている。表現は独立なコスモス即ち自己自身のうちに秩序と聯関とを含む世界を形作り、これに対して生はジンメルが「生の断片的性格」Fragmentecharakter des Lebens と云つたように断片的性格を具えている。行為に於て個体は生命的であるとすれば、表現に於て個体は自己を否定して生命以上のものに超出するものであり、行為によつて個体は個体となるとすれば、表現によつて個体は自己を否定して共同の世界に超出するのである。かくして表現的行為即ち分析的には表現と行為との統一と見られる行為の本質は、自己を否定し、他に於て自己を見ることがよつて自己を肯定するということと見られる。所謂イデーへの転向を含む表現的行為はかくの如き弁証法的構造をもっている。表現と行為とは一面どこまでも連続的であると共に他面どこまでも非連続的である。この点に於て我々はデイルタの表現論が体験と表現とを唯単に連続的に考えるのに賛成することができぬ。

* G. Simmel, *Lebensanschauung*, 1918.

表現的行為に於て表現はつねに二重の意味のものである。即ち表現は外への表現であると共に内への表現である。表現的行為に於て行為は自己を外に向つて客観的に表現することは勿論であ

るが、同時に内面的に意識の中へ表現するのである。意識は表現の意味をもっている。かくの如く内への表現を持つということが行為が自覚的であるという意味である。従来の如く自覚を反省と考え、自己が自己を省みることと解するのは、なお悟性的認識の立場に立つものであつて、それによつては自覚的と行為的との内面的な結合は考えられない。人間の行為が自覚的であるというのは、外への表現である行為が同時に内への表現を持つということである。ロゴスとかイデーとかいう語が主観の意味と共に客観の意味を含むのもそのためであると解することができるであらう。表現は内的にして外的な、主観的にして客観的なものである。然るにもしそれをただ内面から見れば、表現は表現作用として主観的意識に属するものとなり、表現的個体はライブニッツのモナドの如きものとなつてしまふ。限りなき表現も外に向つては窓をもたぬモナドの世界を形成するのほかない。そこに個体は自己の個体的統一を得るとしても、自己自身の世界のうちに閉じ込められねばならぬ。これに對して行為はモナドの世界を破つて外に出ることであり、共同の世界を開くものである。ただ自覚的であるということは個人的に留まり、行為によつてひとは共同の世界に入るのである。表現を外への表現と見るとき既に述べたやうに行為は寧ろ主観的と考えられるが、内への表現と見るとき逆に表現が主観的であつて行為は却つて客観的である。内への表現によつて個体の連続的統一が保持されるとすれば、行為はかかる統一を絶えず打破するも

のである。また逆に外への表現に於て個体はイデーの普遍性の世界のうちに自己を失うとすれば、パトス的な行為に於て個体は個体となる。然るに真の表現的行為、即ちそれ自身としては矛盾する表現と行為との弁証法的統一としての表現的行為は、主観的にして客観的であり、内へ向つて表現的であると共に外へ向つて表現的であり、かかる行為に於て人間はその個体的統一を絶えず破りつつ絶えず回復し、単に連続的な統一でなくて非連続の連続としての統一を有するのである。表現的でない行為は真の行為とは云われない、また行為的でない表現は真に表現的であると云われないであろう。

七

今や我々は行為に於て人間が生れるという意味を明瞭にしなければならぬ。人間は主体として先ず客体に対し、主体と客体とは不可分の関係にある。客体を離れて主体は考えられることが出来ぬ。その限り人間は外に物を見ることによって生れるのである。人間は物から限定される。然し人間は単に物とは考えられない。単に物としては人間はどこまでも客体的に見られることが出来、主体とは云われないであろう。「それ」に対する「私」は「それ」に吸収されてしまうことが可能でないとすれば、どこまでも単に物とは見られ得ない。主体に対する客体は単なる物であ

ることが出来ず、既に表現の意味を有するものでなければならぬ。人間は外に表現的なものを見ることによつて生れるのである。人間は自然から限定されると云つても、その場合自然は既に表現的なものでなければならぬ。単なる物から限定されるものはそれ自身物に過ぎない。人間は自然的世界から生れるというよりも、表現的世界から若くは文化的世界から生れるのである。然るにこのような表現的世界、特に勝れた意味に於ける文化的世界は表現的行為によつて若くは表現的行為を通じて形成されるものである故に、人間はポイエシスであるところの行為によつて作られると云わねばならぬ。行為は表現によつて行為に動かされ、この行為はみずから表現的として表現を形成し、かかる過程に於て人間は生成するのである。

ところで表現はイデーの普遍性を含むものとして人と人との結合を媒介する。表現の世界は一般者として個と個体との媒介者である。表現の媒介なしには人と人との結合も抽象的であろう。然し他方、人と人との結合は単に表現からのみ考えられ得るものでなく、むしろ行為に於て人と人とは結合するのである。言い換えれば、人と人とは単にロゴスの的に結び付くのでなく、却つてパトスの的に結び付くのである。パトスは一方人間の個別性の根柢である。個性というものは単にロゴス（理性）によつて基礎付けられることが出来ない。人格の尊厳に就いて稀なる力をもつて語つたカントも、観念論者として人格の本質を理性と解することによつて、ラスクなどの批評し

た如く、人格の個別性を破壊する結果に陥っている。もしも人間が人格であるのは理性によつてであるとすれば、理性はもと凡ての人間に於て同一なる要素である故に、ひとは人格的であればあるほど愈々この理性という普遍的なもの、共通なものの一類例に墮することになつて、自己の固有性、独自性の意味は認められなくなつてしまふ。人間の個別化の原理はパトスに求められねばならぬ。我々は他とロゴスを共にするとき個別性を失うとしても、他とパトスを共にすることによつて益々個性的となることが出来る。パトスは人間の個別性の根柢であると同時に、他方人間と人間との主体的結合の基礎である。個別化の原理たる身体は同時に社会的身体の意味を含んでいる。パトスは人間を個別化することによつて却つて人間を結合する。人間の主体的結合は「パトスを共にすること」*Sympathie*によつて可能である。原罪の意識、この最も不思議なパトスこそキリスト教的世界に於て人間を人類に結合した原理であつた。我々がこの世界におかれていた同じ運命の意識は我々を内的に結合せしめる。然るに個別的な人間がパトス的に結合することが可能であるのは、そこに媒介者として無の一般者があるからである。パトスとは無からの規定性を意味する。

ロゴスとパトスとは相反するものと見られるであろう。一方が客観的な意識であるとすれば、他方は主観的な意識である。ロゴ斯的意識に様々の種類と段階とがあるように、パト斯的意識に

も様々な種類と段階とが區別されるであろう。ロゴ斯的意識は高まるに應じて次第に対象を含み、対象性を得るに反して、パト斯的意識は深まるに従つて次第に対象を失ひ、無対象となる。一定の対象、従つて一定の表象に結び付いているようなパトスはなお浅薄だと云える。深きパトスはむしろ対象を含まないのであり、かくの如き無対象なパトスとして、例えば、かの運命の意識、原罪の意識の如きは解釈さるべきものであらう。ところで人間はつねにロゴ斯的に限定されていると同時にパト斯的に限定されている。然るに人間は内在的なものでないとすればロゴ斯的限定向に於て超越せるものとパト斯的限定向に於て超越せるものとが考えられるであらう。前者は有であるとするば、後者は無である。前者が無であるとすれば、後者は有である。然るに人間が世界から生れると云うとき、世界とはそのような有と無とが一つであると云うことであり、有即無、無即有と考えられるところのものである。普通に世界は我々に対して、我々の外に在るものと見られている。このように見るとき、我々自身は世界の外におかれて、世界のうちに入つていない。我々自身は単に主観的なものとなつてしまひ、それに應じて世界もまた単に客観的なものと見られている。然し「世界は深い、限りなく深い」(ニーチエ)。世界は単に客観的なものとしての我々を含むばかりでなく、主観的なものとしての我々を包むのである。かくの如き世界は単に客観的なものでなく、主観的客観的なものでなければならぬ。有即無、無即有といわれる

ような世界、外の超越と内の超越とが一つと考えられるような世界からこの世界の自己限定として人間は作られるのである。自然 natura という語はもと生むという意味の語に由来し、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考えられる。このように生む自然、そこから生命あるものが生れると考えられる。自然は単に客観的なものであり得ないであろう。しかも人間がその中から生れる自然は歴史的自然でなければならぬ。哲学者が「能産的自然」と称したものは歴史的自然のことでなければならぬ。無と云うも、世界の外にあるのではない。現実の世界が即ち無なのである。有が即ち無の意味を有する故に、世界は表現的と云われるのである。かくの如き世界の自己限定として人間は生れる。しかも私はつねにただ他者に対してのみ私である故に、私はただひとり生れるのでなく、ただつねに他と共に生れるのである。人間は社会的に生れるのである。或は人間を生む自然は社会でなければならぬ。人間は歴史的事実の弁証法的な自己限定として生れるのであり、私と汝とは絶対的に独立でありながら、しかも統一したものとして生れるのである。」

六

ソクラテスによつて有名にされた「汝自身を知れ」という言葉は人間学のモットーとして屢々掲げられる。そして多くの場合それは個人的意味に解され、かくて人間学は自己の探求であると

見做される。また事實に於てこれまで勝れた人間学者、殊にフランスのモラリストの多くは自己の探求者であった。そこから人間学は個人主義ないし主観主義に立つものとされ、かかるものとして非難を受けている。もちろん自己の探求ということは人間学にとって根本的な意味をもっている。我々は人間智と人生観とを概念上區別した。實際家は確かな人間智の所有者であるにしても、彼の人生観に至つては時として甚だ浅薄である。人間智を得ようとする者は世間のうちにいなければならぬ。人間智は世間智である。世間智に長けたる者に於てはしばしば彼の本来的な存在可能性の自覚は喪失し、彼の自己も世間のうちに埋没し去る。人生観の深さは内に探り入る深さによつて定まる。自己の探求を離れて深い人生観に達することはできない。この場合自己の探求は、原理的には、単に一個の私を知ることにあるのでなく、寧ろ人間を主体的に把握するため、に欠くべからざる通路となるということによつて重要なのである。かくの如き意味に於て自己の探求は人間学にとつていわば一の方法論的意味をもっている。人間を知るには単に自己を知るということのみでは不十分であろう、また自己を探求することによつてその底に見出されるのは、もはや単なる自己ではあり得ないであろう。然しながら人間を知るとは人間一般の抽象的本質を知ることではなく、生きた個別的な人間を知ることであり、そしてそのことが主体的把握によつて

のみ可能である場合、自己の探求ということは人間学にとって重要な意味をもっている。行為は個体と結び附いており、そして行為は行為として主体的に把握されるのほかないとすれば、自己の探求ということは行為の立場に於て重要な意味を有するものでなければならぬ。自己探求の人間学が主として内的人間の研究になるべきものであるとしても、人間は単に外的人間でなく内的人間であり、人間学は単なる世間学であり得ないとすれば、自己の探求ということは人間学と分離すべからざる関係にあると云わねばならぬ。

行為する人間は自己を二重に表現する。彼は自己を外にと共に内に表現する。いま先ず外に表現する限りの人間を考えるならば、彼はいわば世界という舞台の上に登場する一個の俳優である。人間はかかる意味に於てペルソーナである。蓋しラテン語の *persona*（ギリシア語では *πρόσωπον*）はもと俳優の被る面を意味し、彼の演ずる役割、或は彼の表現する人物の相貌に於て相違していた。かかる意味に於ける人間を我々は人物、*Personage* として規定しよう。我々は生きてゐる限り世界という舞台から退場し得ないという意味に於て、我々が人物もしくは役割に於ける人間であるということは何等偶然的なことではなく、却つて人間の存在にとつて本質的なことである。我々は親に対しては子、子に対しては親、友人に対しては友人、教師に対しては生徒、

商人に対しては顧客、等々、の關係に於て現れている。人間はつねにかくの如き種々なる間柄に於ける人間であり、世間というものもこのようにして成立している。人間が人物もしくは間柄に於ける人間であるということは人間存在にとつて重要な意味を有する事實であるに相違ないが、然し人間の本質は単にそのことに於て尽されるものでない。役割に於ける人間は面を被つた人間であり、その限り外的人間に過ぎない。もし外的人間という語が一の本来的な人間学的概念であるべきであるならば、それは単に生理的自然的人間を意味すべきでなく、まさにかくの如き人間を意味すべきであろう。単なる世間学としての人間学は人間の本質を尽すことができない。役割乃至資格に於ける人間はギリシア人の所謂ヒポクリットである。ヒポクリット *hypokritēs* という語はギリシア語では俳優を意味した。然るにその語は新約聖書では偽善者という我々が今日普通に用いる意味に変化している。眞の人間は役割に於ける乃至間柄に於ける人間でなく、絶対他者たる神に対する人間と云われるであろう。この世に於けるあらゆる役割、資格、間柄を捨てて全く素面になつたとき、眞の人間の姿が見られる。かくの如きが内的人間であり、自己の探求が明らかにしようとするのはかくの如き内的人間である。人物とは區別される人格、*personality* はかくの如き内的人間を除いて存しない。人間は自己を外に表現すると同時に内に表現する。内に表

現するということに自覚の地盤があり、自覚的人間としてのみ我々は人格である。自己探求の人間学に於て追求されるのは内に表現される限りの人間にほかならないであろう。云うまでもなく、人間は単に内的人間でなく同時に外的人間であり、真に歴史の人間と云わるべきものはいわば人格と人物との統一と見らるべきものである。

歴史の人間はつねに役割に於ける人間であるが、彼は自由に行為し得るものとして、自己の演ずる役割をみずから書き得るものでなければならぬ。その意味に於て彼は創作家に似ていると考えられるであろう。実際、あらゆる人間は多かれ少なかれ小説家である。フェルナンデスが人格に就いての考察を創作に於ける人物の考察から出立したことは興味深いことと思われる。^{*}世間は人物を先ず彼の外的行為によつて知り、その人物は先ず彼の内部生活の様態によつて自分を知るのであるが、彼の現実性は彼の行為によつても、彼の内面的テーマによつても、それらが互いに分離されている限り、完全に表現されない。彼の現実性はいわば両者の間の媒介者もしくは両者の組立の結果である。いま、この組立を実現するためには、観客の誤と役者の誤とを互いに相殺し得るような或る理想的な場所に座することが必要であろう。なぜなら役者はつねに多かれ少なかれ彼の感情によつて欺かれ、^{あざむ}観客は先ず彼の眼に映る外的行為によつて多かれ少なかれ騙され

るから。ところで小説家は彼が小説家である限りこの問題が解決されたものと前提する。小説家は我々に、役者の自分自身についての意見及び観客の役者についての意見と共に、これら二つのものから組立てられた第三の意見を伝える。この第三の意見は決して余計に附け加えられた判断でなくて、創造の行為そのもの、人物の本源的行動である。小説の人物は、彼の内部生活と外に見られる生活との間に一致が存在しない以上、存在しない。真の小説家はこのような一致を本能的に打ち建てているものである。然るに現実の人間に關しても、そのように人間の存在の両面、外部と内部とを同時に見得る一つの観点、いわば「小説的な観点」が存在する。人間は内部から自分を知る故に彼の行為は彼の眼を脱れるし、他方彼の行為はそれを予見し得ることなしに彼から生れる。然るにもし彼が自分にひとつの仮構的な行為を組立てるならば、もし彼が彼のあろうと欲する人間を模倣するならば、そのときには彼は彼の行為を支配し、命令し、また内的感覺の誤を訂正することができるであろう。ところでフェルナンデスによれば、かくの如く人間を全体的に統一的に掴み得る観点は行動の観点以外のものでない。「この行動の観点は個的人間を彼の全体に於てと同時に彼の独自の現実性に於て統覚し得る唯一の観点である」と彼は云う。ここに行動というのは主体から出てしまった行為のことではなく、まさに生れつつある行為のことであつ

て、かかる行為は外に現してしまつた行為から區別されて「姿勢」attitudesとも称せられる。かかる姿勢が人格の意識を本質的に構成する。高等な精神生活は刺戟に対する直接的な反射でなく、そこにはつねに刺戟と反応との間に不定な複雑な活動が多かれ少なかれ介入するものであるから、我々は生れつつある行為を、従つて姿勢を意識し、思考することが出来る。姿勢とは、我々をして一の心的状態について裏からは感情的な面、表からは能動的な面を同時に意識することを可能ならしめる内面的運動のことである。そして人格とは、一定の心的観点が選ばれて、自分自身の「諸姿勢の弁証法」を連続的に打ち建てることのできるという事実にほかならない。かくの如きフェルナンデスの思想には興味深いものがあるが、併し彼が行為というものはなお依然として単に内面的運動に過ぎず、そこに完全な現実性を見ることは、彼の如くベルグソンの内論的前提の上に立つてのみ可能である。併し人間がいわば小説的な観点に於て自己の行為及び人格を構成して行くという思想には重要な意味が含まれている。そのことは行為に於て人間が表現的であり、真に表現的な行為は自己をタイプ化するということを意味する。蓋し眞の芸術家はタイプの創造者である。ユーゴの言葉によれば、「タイプは何等か特殊な人間を再生するのでない。それは或る個人に正確に重なり合うものでない。それはひとつの人間の形態のもとに凡て一

群の性格と精神とを要約し集中するのである。タイプは省略しない、それは凝結せしめるのである。^{*)}タイプは単なる普遍でなく、単なる特殊でもなく、特殊にして同時に普遍なるものである。かくの如きものを捉える能力は古くから構想力 *επινοια*¹⁾ と呼ばれ、そして構想力は特に芸術家の能力とされ、創造的意味を賦与されている。固より人間は屢々悪しき小説家である。彼等は彼等の行為に於て彼等が悪しき小説家として空想的に作り上げた人物を模倣することによつて破滅する。然るに自己の像を形作るためにも我々は内部に留まり得るものでなく、外部に於て、世界に於て自己を見なければならぬ。自己の外に於て表現としての自己を見ることなしには自己の像も形作られない。言い換えれば、タイプのなるためには自己をイデーに於て見なければならぬ。タイプはつねにイデー的に限定されたものである。表現的活動はつねに他に於て自己を見るときに構造を含んでいる。云うまでもなくタイプは単にイデーの普遍性ではない。既にイデーに向うということはプラトンのエロスに基づいているであろう。タイプはまたパトスから生れるものであり、それ故に創造的なものと考えられるのである。併し単にパトスのものであつてもタイプのなものではない。性格とは *genius* のことである。ジーニヤスはパトスのうちにある。性格 *i* 底本では *γοννοια* と *ε* が一つ欠け、*ε* のアクセント記号が上横バーになっている。ここは他の巻に倣う。

的なものはパトス的なものである。然しタイプはかかる個別的なものがイデア的なものと結合することによつて生れる。タイプはパトスのロゴス的に限定されたものである。ところで表現的活動は他に於て自己を見るところに根本的な關係に従つて、我々は自己の行為に於て自己をタイプ化して（この場合にも原理的には自己が他者として自己に對しているのである）それに従うというのみでなく、他の人間に於て——何よりも歴史的に存在せる人間、然しまたしばしば芸術家の創造せる人間——タイプを見出し、それに従うのである。我々の行為に於ける倫理は、単に格率に従うことに存するのみでなく、寧ろ典型的な人間が我々に投げ掛ける呼び掛けに應ずるところに存する。種々なる格率ですら、それらが既に表現的意味を有する故に、我々の行為を現実的に促し得るのである。我々の行為は表現的なものとして本来ただ表現的なものによつてのみ行為に動かされることが出来る。我々にとつてタイプであるような人間はもとより単に客觀的に与えられたままの存在ではない。彼はタイプとしてどこまでもイデア的普遍性を有すると同時にパトスのに限定され、それ故につねにミュトス化されている。人間タイプというものはこのように行為の立場に於て、あらゆる行為が本来表現的行為という意味を有する限り、重要な關係を有するのである。

* Ramon Fernandez, *De la personnalité*, 1928.

** Viktor Hugo, *William Shakespeare*.

かくの如くにして我々は人間学に於けるタイプ論を我々の立場から位置附けることができる。人間類型の問題は従来の人間学に於てしばしば重要な位置を占めているが、それは殆どつねに積学的な立場に於てであつた。固より解釈学には種々重要な内容が含まれており、また行為と認識とは単に分離すべきものでなく、眞の行為は必ず認識と結び付き、且つ認識は歴史的存在に關して理解とか解釈とかいうような形式のものとならねばならぬとしても、我々は根本の立場として解釈学的立場に立つことができない。しかも人間タイプの問題は行為の立場にとつても重要な關係をもっている。そしてそれは行為というものが本来表現的なものであり、行為は表現によつて動かされ、人間そのものはタイプのなることによつて表現的となり、且つそれによつて眞に個性的ともなるという理由によつてである。個性とは単なる特殊性でなく、イデーの普遍性を含むもの、特殊と普遍との具体的統一としてのタイプのなものでなければならぬ。

タイプの概念は種類、概念から區別されることが必要である。両概念は屢々混同して用いられ、人間のタイプと云えば人間の種類と云うのと同じように考えられている。種類の概念は論理的に

は類概念と種差とによつて規定され、方法論的には就中比較の方法によつて決定されるものであつて、物の客体的な把握に基づく。物の客体的な把握に於て先ず求められるのはそれを種類の概念によつて普遍化することである。かかる見方に従つて考えるならば、人間は人間種族として動物の一種類であり、次にそのうち種々なる観点から種々なる人間の種族が区別されるであらう。人間に就いての自然科学的研究はかくの如き方法に拠つてゐるが、人間学はそれとは異ならねばならぬ。人間学は人間種族 *Menschengattung* を研究するのではなく、むしろ *Menschheit* を研究すると云われるであらう。この後の語は「人類」として或るイデー的なものの意味を有し、また「人間性」として或る主観的なものを意味している。人間学は客体的に捉えられる人間種族の研究でなくて、タイプとしての人間の研究である。類概念と種差とによつて規定される種類の系列を、種類からその種類へと如何に下降しても個体に達することはできぬ。最低種もなお個体でない。個体はかくの如き限定の方向に於ける極限を飛び越えることによつて達せられる。また逆に種類からその種類へと如何に上昇して行つても *Menschheit* の概念に達することはできない。却つてそれはかくの如き方向に於ける包摂の極限を越えることによつて達せられる。然るにタイプというものは恰もそれら二つの反対の方向に於ける極限を越えたものが一つであるといふこと

ろに成立する。タイプはどこまでも個性的であつて、どこまでも人類的意味を有するものである。それは一個人にして全世界の意味を担っている。

固よりタイプは唯一つのタイプがあるのではない、一のタイプは他のタイプに対してのみタイプである。タイプは不変なものでない。それは歴史に於て変化し、歴史的に限定されたものである。世界は歴史的に自己を限定する。ところでタイプは単なる生成から考えられず、存在を現す、それは単なる流動からは考えられず、イデーを現す、そこには時間的な流と空間的な形との統一がある。そして眞の歴史は恰もそのように生成と存在、流動とイデー、時間的な流と空間的な形との統一である。眞に歴史的なものはタイプのなものであり、眞の歴史的人間はタイプのなものである。彼は個人にしてその全時代を表現する。あらゆる人間は歴史的存在としてつねに何等かの程度に於てタイプのなものである。稀なる誠実さをもつて自己の探求を続けたモンテーニュも、各個人は「彼自身の形式」をもっているが、この彼自身の形式は「人間的条件の全体の形式」であるという思想に達した。併し不変なる人間性というものがあるのでない。人間は人間に対し、時代は時代に対応する。その意味に於て「汝自身を知れ」という標語に対し、ゲーテがアントニオをしてタツソに「人間はただ諸々の人間のうちに於てのみ自己を知る、そして生は各人に彼が何であるかを

「教える」と語らしめたのは意味深いことではなければならぬ。単に自己に就いて瞑想することによつては自己は知られないであろう。この世界に於て行為することによつて人間は自己を知り得るのである。

第二章 人間存在の歴史性

—

人間学の性質が学問上如何に考えられるにしても、その意図が現実的人間の研究にあることは、今日殆ど一致して認められていると云つてよいであろう。意見の相違は現実的人間というものを如何に見るかに関わつてゐる。我々に就いて云えば、現実的という語はこの場合一般にはただ歴史という語をもつて置き換へることができ、人間の現実性とは歴史性にほかならないと考える。現実的人間の研究を目標とする人間学は歴史に於ける人間の研究でなければならぬというのが我々の見解である。人間学のかくの如き理念を歴史的、人間学の理念と称することができるであらう。

現実的という語は固より哲学の根本概念の一つとして従来種々の立場から種々に理解されてゐる。やがて我々自身この語の意味を哲学的に規定すべきであるにしても、最初に考慮に入れねばならないのは、そのような学究的意味の如何なるものでもなく、却つてこの語が世間一般に使用

されている意味である。現実的と云えば、普通には実際的という意味に理解されるであろう。それが哲学の歴史に於て負わされてきた種々の学究的意味にも拘らず、かくの如き世間的意味をつねに記憶することが人間学にとつてはこの学の性質上大切である。ところで実際的とは先ず行為的という意味である。現実的人間を研究する人間学はこのように行為的人間の研究でなければならず、何よりも行為の立場に立つことを要求されている。次に実際的は日常的という意味を含むであろう。特別の人間の特別の場合に關することではなく、日常の人間の日常の場合に關することが實際的と云われる。そして人間学に就いて語るとき当然その人々のことが真先に想い起される。フランスのモラリストたちが彼等の觀察に於て重んじたのは、多くはそのような日常的なものであつた。この尊敬すべき伝統に従つても日常的なものとは人間学にとつて重要な主題であるべき筈である。人間学は自己の研究の足場を絶えず日常的なものうちに求めなければならぬ。私が現実的という語の意味に關して先ずその世間的、従つて日常の意味に注意を向けたのも、実はそのためであつた。哲学に於て他の場合には無視乃至輕視されるのをつねとする日常的なものこそ人間学の耕鋤すべき土地であり、その豊富さはまさにひとの想像以上である。我々の実生活と云われるのは行為的な且つ日常的な生活のことであるが、かかる実生活の意味を明らかにすること

が人間学の任務でなければならぬ。

かくて人間学は、カントが彼の書物を名附けたように「實際の見地に於ける人間学」であるべく、その理念は實際的人間学であると云われるであろう。この人間学はカントによれば「自由に行爲する者」としての人間を考察する。それは「自然の所作に属する産物としての人間種族に就いての知識」のことではなく、「世界市民としての人間の認識」を謂うのである。尤もカントは人間学のうちに實際的人間学と並べて自然学的人間学をも含めて考へた。併し後のものはその實質に於て要するに人類学、乃至民族学、乃至生理学、乃至自然科学的心理学、等の諸科学にほかなかるべく、従つてこれら人間に関する各名称の諸科学から區別されて人間学という固有の名を保持し得るものは、實際的人間学のみとなるであろう。ところで我々にとつてカントの人間学に於ける主要な欠陥と感ぜられるのは、歴史の見地の欠如である。世界市民としての人間の認識という彼の規定は、今日人間学に与えられている種々なる定義に比して遙かに適切なるものであるに拘らず、我々はこの、倫理学を初めカントの全哲学に対して基礎的意義を有する世界市民という概念そのものの非歴史性を考へざるを得ない。そして我々は歴史性の見地を人間学の根本の見地となし、人間学は歴史に於て行爲する人間の研究でなければならぬと主張する。カントの非歴史的

な世界市民という人間概念ですらそれ自身歴史的に制約されたものである。そこで問題は、実際の見地と歴史の見地とは矛盾せず、歴史の人間学は自家撞着に陥ることなしに実際的人間学の見地に承認を与え、それと結合し得るか、ということではなければならぬ。

ここにアポリアがある。実際的人間学本来の見地が日常的なものを重んずることに存するとすれば、それは歴史的人間学の主張と相容れぬかのように見える。歴史と云えば、何か偉大なもの、非凡なもの、およそ何か非日常的なものが理解されるのがつねである。歴史的なものは創造的なもの、革命的なもの、日常的なものとは習慣的なもの、自然的なものと考えられる。歴史的なものは独自のもの、個性的なものとして規定される（ヴェインデルバントその他）に反し、日常的なものとは凡庸なもの、平均的なものとして規定されている（ハイデッガーその他）。日常的行为は歴史的实践とは見られず、日常的人間は歴史的人物とは云われない。その差異が学問的原理的に如何に規定されるにせよ、両者の間に一定の区別が認められるのでなければ、歴史学も成立し得ぬことになるであろう。歴史学にとっては無数の人間及び人間の活動並びにその生産物の中から種別的に歴史的なものを区別し選択することが必要である。歴史学の認識目的が無駄でない以上、歴史的なものと日常的なものとの間には決して抹殺してしまうことを許されない差異が存するの

でなければならぬ。その限り日常的なものは歴史的でなく、却つてまさに日常性がその本質規定である。併しながらかかる意味に於て日常性に対立する歴史的なものの歴史性とはかの「世界史」の概念との連繫に於て世界歴史性として術語的に規定さるべきものであつて、これと概念上區別して本来の歴史性が考えられ得、また考えられなければならない。そしてこのような歴史性に関して、歴史的（世界歴史的）なものが歴史的であるのは勿論、日常的なものも歴史であると云われるのである。日常的人間は世界史的人物ではないけれども、なおどこまでも歴史的人間である。本来の歴史性と世界歴史性とを區別することは重要であり、これによつて人間学に於ける實際の見地と歴史の見地との間に存するかのように見える撞着も除かれることができる。日常性、世界歴史性及び歴史性という三つの概念は、我々の人間学に於ける一聯の根本的範疇である。その間の區別並びに聯関は差当り人間学の課題の方面から簡単に次の如く理解し得るであらう。

人間学は歴史に於ける人間の研究であると云つても、所謂人間歴史 *Menschengeschichte* の研究でなく、寧ろ従来云われているように人間性もしくは人間の自然 *Menschennatur* の研究でなければならぬことは明らかである。人間の自然はその際普通に人間心理の意味に解され、人間学は一種の心理学と見られてきた。かような見方に我々は容易に同意し得ないにしても、人間学が単に

外的人間の考察でなく、心理というが如き内的人間的なものの研究であるべきことは承認しなければならぬ。人間の自然と謂うのは人間の内的自然であつて、外に見られる一切の人間の活動並びにその生産物にかかる人間の自然に制約され、また前者は後者を表現するという風に云われている。然るに我々は実にかくの如き人間の自然の一般的な規定が歴史性であると主張する。人間の自然は歴史的自然である。歴史性が人間の内的な本性一般であるとすれば、所謂歴史がかかる歴史性に制約され、またそれを表現することは云うまでもなく、日常的なものも人間的なものとして既にそれに制約され、またそれを表現し、従つて歴史的と考えられ得る筈である。歴史的なものとは區別される日常的なもの根柢にも人間の自然の歴史性が認められるのでなければならぬ。それ故に人間を歴史性の見地から——世界歴史性の見地からでなく——説明する人間学を歴史的人間学と名附けると、それが単に人間学の一種類をいうのではないことも明瞭であろう。歴史的人間学は實際的人間学を包含して人間学そのものである。我々は固より人間の自然を直ちに心理と考えることができない。人間の活動並びにその生産物のうちに表現されるのは単に心理のみでなくまた身体（内的身体）であり、即ち人間が表現されるのである。併し人間と云つても外的人間のことでなく、内的意味のものでなければならぬ。一般に内と外と云うが如き

關係の存しない場合には表現というものも存しない。内的人間と呼ばれるものは心理よりも根源的であつて、心理は既にその表現とも見られ得るであろう。かくして人間がいわば一重のものでなく、内的人間及び外的人間と云うが如く二重のものと考えられねばならぬところに、歴史性の概念と世界歴史性の概念との區別される最初の理由がある。實際、人間という語は絶えず二重の意味に語られている。「彼の身振は彼の人間を如何にもよく現す」などという日常始終出会う言ひ廻しに於ても、外的人間と内的人間とが區別され、一が他の表現と見られているのである。然るに他方、人間はその存在に於て二重のものである故に、もと歴史的同時でもある。歴史も二重のものであり、二重に語られねばならぬ。私は嘗てこれを「事実としての歴史」及び「存在としての歴史」という風に規定した。いま歴史性と世界歴史性との區別もそれに相應して考えられるであらう。内的人間と云つても単に心理的乃至主觀的なものでなく、却つて内的人間が外的人間を包むという意味がなければならぬ。歴史性が主体としての人間の規定であるとすれば、日常性と世界歴史性とは寧ろ客体的な區別に關係している。この區別が歴史学の如き対象的認識を主とする立場に於て特別の重要性を有するものそのためである。固より世界歴史的なものも日常的なものも、それらがそのようなものとして理解される限り、ただ客体的にでなく既に主体的に把握

されているのである。世界歴史的なものの歴史性が人間の根源的な歴史性から明らかにされる如く、日常的なものもこの根柢から理解されることよつてその歴史性が示されるであらう。それのみでなく日常性と世界歴史性との区別の基礎が歴史性そのもののうちに含まれているのでなければならぬ。併しながらまた注意すべきは、単なる内的歴史性も現実的な歴史性でないということである。内と外とが結び附くところに歴史は現実的に考えられる。従つて歴史的人間の研究或は現実的な人間の歴史性の研究を目差す人間学は単なる内的人間の研究に留まり得ない。人間の歴史性はその全存在に関わる。それは日常性、世界歴史性及び歴史性という三つの範疇の生命的な聯関を展開することよつて現実的に解明され得るのである。

人間の歴史性は云うまでもなく歴史哲学と名附けられるものの根本問題でもある。併し歴史哲学の場合、研究の手引となるのは何よりも歴史（世界歴史）であるばかりでなく、その目的となるのも歴史、それ故にまた歴史学的認識の問題の究明である。かくて歴史哲学によつておのずから埒外に置かれてきた日常的なものを人間学は特別に取上げることが要求されている。歴史哲学の課題がデイルタイの謂う歴史的理性の批判にあるとすれば、日常性の批判は人間学の特殊な課題である。しかもこの批判は日常的なものの根柢に歴史性を究明することよつてのみ可能であ

る。人間の歴史性の問題は人間学の中心をなすべきであるが、この場合考察の地盤となるのは勿論、或る意味ではその目的となるのもまた日常性である。かかる点から、歴史哲学が世界歴史性の哲学であるに對して、人間学は日常性の歴史哲学であるとも云い得るであろう。我々は固よりこのように日常性と歴史性とを關係附けることによつて、かの所謂實際主義的歴史觀即ち凡ての歴史的事件を日常的な心理上の動機及び原因から説明することに味方しようとするのでなく、乃至は歴史に於ける英雄や天才の役割を無視する所謂集團主義的歴史觀に無条件に賛成しようとするのでもない。併しながら我々は、歴史哲学が絶えず閑却してきた日常的なものの内奥に歴史性を探求することによつて、日常性の一層深い意味を發見し得るであろう。またそれによつて我々は、歴史的なものと日常的なものとの抽象的分離を排して、兩者を具体的な聯関に於て把握し得るのであらう。このような抽象的分離は、歴史並びに人間の歴史性の問題が従来の歴史哲学に於ての如く専ら歴史学に定位して考察される限りおのずから生じてくる。なぜなら歴史学は、認識は事實の選択であるという認識の單純な基礎的な条件から云つても、そのような分離抽象を余儀なくされている。然るに哲學的に云えば、歴史の問題は優先的に歴史學的認識の方面から考察さるべきでなく、却つて人間の歴史性の問題として根源的に問われなければならぬ。かかる根源的な

歴史性に於て世界歴史性と日常性とは相関聯して、その區別に於ける統一に於て把握されること
ができる。

かくて人間学は日常性を重んずると云つても、それが立場として乃至は主義として日常性の上に立つということではあり得ない。そして日常性と世間という概念とが密接に結び附いているとすれば、人間学は単なる世間学ではあり得ない。もし我々の人間学の立場に就いて尋ねられるならば、我々は歴史性の立場に立つと答えるべきであろう。そのような意味では日常性の概念も一の方法論的意味のものである。蓋し人間の本性は単に所謂歴史からのみでなく、また日常的なものから説明されることが必要である。これら二重の方面から考察されるのでなければ、その理解は不十分に終り易い。既に日常的なものと歴史的なものとが區別される限り、両者に於て人間の歴史的本性の同じ方面が同じ仕方で見られているとは考えられないであろう。人間に根源的な歴史性の完全な理解は、歴史的なものからのその理解と日常的なものからのその理解とが相互に照明し、相互に批判し合うことによつて達せられる。先づ世界歴史性は日常性を通じて批判される。これによつて何よりも世界歴史の虚栄とも云うべきもの——「クレオパトラの鼻がもつと低かつたとしたら、地上の全相貌は變つていたであろう」とパスカルは云つた——が暴露される

であろう。次に日常性が世界歴史性によつて批判されなければならない。これによつて何よりも日常的なものに纏わる非歴史性の外観——というのは、日常的なものは或る自然的なものと同様の性質を自己自身のうちに具えている——が排除されるであろう。しかもかかる批判にあつては、相對して區別される歴史的なものと日常的なものとの直接に批判し合うというよりも、両者が人間の歴史性の根源に於て對質するということが大切である。かくて初めてそのような相互批判或は相互照明も深さと確かさを得るのである。人間学は日常性を特別に取上げると云つても單に日常的なものうちに留まるのでなく、却つてこのものをその歴史性から理解しなければならず、人間の自然の歴史性の説明が人間学の問題であるとすれば、世界歴史的なものへの關係附けはまたそれにとつて欠くことのできぬ方法論的意味をもつてゐる。尤もこの場合、もしも人間の本性が内的直観によつて全く直接に知られ得るものであるとしたならば、この種の迂廻は無用であるとも考えられるであろう。けれども人間の理解にはその表現を通ずることが必要である。「人間が何であるかはただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を断念することである」と、とデイルタイは云つた。まことにその通りである、併しながらただ所謂歴史のみではない、日常的なものも人間の表現として人間学にとつては極めて重要な研究の手引である。日常

的なものと歴史的なものとの相互批判或は相互照明によつて人間の本性を究明するというのが我々の道である。おおまかに云えば、世界歴史性に定位をとるのをつねとするドイツ流の歴史哲学と日常性に定位をとるのをならわしとするフランス風のモラリストの哲学との綜合によつて人間学は新しい基礎に立たねばならぬであろう。この場合固より人間を単にその客体的表現から見てゆくことは許されない。かくの如きは畢竟見られたものから人間を見てゆくことであつて、見るものから人間を見てゆくことではない。理解の立場に於てはそれでよいとしても、行為の立場にとつてはそれでは不十分である。そのような解釈学的立場は単なる歴史主義に陥らざるを得ないであろう。人間の歴史性は根本的には内的人間が外的人間を包むというのが如き立場から捉えられ、日常性と世界歴史性との関係もそこから明らかにされねばならぬ。

二

一。日常性は或る意味では歴史の地盤と考えられ得る。歴史に記載されているが如き行為も日常生活に属するものに支えられており、その地盤に於て動いている。日常性は我々の生活の一層永続的な状態である。我々は我々の生存のこのような、一層単純な、一層恒常な条件に就いては

殆ど反省しないのがつねである。ひとは事件を好み、事件によつて刺戟されることを欲する。このことは人間の存在がその内的本質に於て如何に不安であるかを示している。日常的なものは事性に乏しく、事件というよりも状態と云われるようなものである。然るに歴史のアマチュアが歴史のうちに求めるのは事件である。歴史は我々を容易に「事件によつて思考する」(penser par événements (ヴァレリイ)) ように習慣づける。所謂政治史的歴史はとりわけそうである。政治そのものが屢々虚栄で無益であるのも、政治的思惟が事件によつて思考する傾向を有するためにはかならない。歴史はそのアマチュアをして日常的なものを軽蔑させ、このものの深い意味の理解を妨げがちである。けれども元來歴史的事件に属することなく、歴史に於ては寧ろただ逸話として伝えられるに過ぎぬものに関する領域が却つて人間の実生活を形作り、歴史の出来事にとつてもその一般的な条件となつてゐる。逸話は特に歴史的なものの範圍から逸した日常的なものに就いて語られる。世界史的人物が日常的なものに於ては如何に行爲したか、そして彼等が如何に世間普通の者と変らぬ人間らしさを有したか、などということを知らせるところに、逸話の主要の興味がある。モンテーニュがプルタルコスを愛したのも、プルタルコスが英雄たちの稀なる運命に就いて物語りながら、彼等に於て日常的人間的生活を顯し、彼等を「その日常性に於て」

leur à tous les jours 示すことを好んだがためであつた。日常性は歴史の平凡な、自明な前提であるだけ、歴史家の眼から逃れ易く、そして歴史叙述からは抽象されるのがつねである。二。然るに日常的なものはただ歴史の地盤というのみでなく、それ自身既に歴史的存在である。それは決して単なる状態でなく、却つて出来事であり、この根本的な意味に於て歴史性を具えている、歴史の元の意味は出来事である。それは歴史的事件に比して事件とは云われぬが如きものであるにせよ、なお行為的なものである。日常的人間と云つても千篇一律の人間ではなくて、皆それぞれの性格、めいめいの運命を有する独自の、個性的な人間である。彼等もまた屢々逸話の持主である。彼等の逸話は固より直ちに歴史的価値を有するものではなからう。併し逸話は、一方世界的な人物及び事件に於ける或る日常的なものに関する如く、他方日常的な人間及び出来事に就いて或る歴史の意義を含むものに関している。歴史のものと日常的なものとが相接するところに逸話の領域があると云われることができる。逸話は人間の世界に於て稀なものではなく、注意と理解とに富める心は到る処に逸話的なものを発見するであろう。そこで逸話という語に附帯する稀少性の意味を離れ、且つその語 (anecdote, ἀνεκδοτόν, inédit) が歴史叙述の、従つて世界歴史性の立場から考えられているのを日常性の立場から考えるとき、逸話の概念に代つて時事という概念が現

れてくる。時事と云う場合、日常的なものとはただ日常性に於て考えられるのでなく、却つてその出来事としての歴史性が顕にされている。日常的と歴史的とが相接するところに時事的なものがある。人間の実生活の現実性は *actualité* という語が同時に意味するように時事性である。しかも我々はかかる時事性を所謂事件性としてでなく、時間性、変化性、出来事の原始的な意味に於て理解することが必要である。三。併しながらまた日常的なものと世界歴史的なものとの間にはどこまでも区別があり、そして前者は後者の地盤であると云つても、前者がそのまま後者の原因或は動機であると考えることはできないであろう。もしそのように考えるならば、ひとは所謂實際主義的歴史観に陥るのほかない。事実、日常性を重視する實際的人間学はその歴史観に於て従来多くは實際主義的歴史観に終つていたのである。我々はかかる歴史観を承認することができぬ。日常的なものとは歴史的なものとは原因結果の關係に立つていたのでない。前者は後者にとつて直接の原因でないのみでなく、間接の原因ですらないと云える。日常的なものとは歴史的なものとは直線的に繋がるのでなく、円環的に結び附くのである。日常的なものは一方確かに歴史的なものの条件であり且つそれ自身既に歴史性を有するものでありながら、他方またどこまでも歴史的なものから区別され、このものの直接乃至なお間接の原因とも見られ得ないとすれば、両者が円環

的に結び附くということは、ただ如何なる意味を有し得るであらうか。

右の如き問題状況に相応して更に他の方面から新たにアポリアが見出される。一。日常性は歴史の地盤と考えられるのみでなく、寧ろ或る意味ではその目的ですらある。従つて両者が円環的に結び附くということは単に、世界歴史の中心であつて、日常的なものはその周辺であるというのが如き関係にあるのではない。単にかくの如く見ることはなお謂わば歴史哲学的偏見を脱しないものと云わねばならぬ。歴史と文化とは屢々同一視されている。リツカートの如き、歴史のなものを爾余のもの、つまり日常的なものから區別する規準として文化価値の概念を掲げた。かようにして歴史を重視する者は一切の人間のものを偏に文化価値の見地に於て、文化中心の立場から評価する傾向を有し、従つて日常的なものはそれ自身の価値に於て彼等から正當に取扱われないのがつねである。日常的なものは固有の文化的なものに対しては寧ろ或る自然的なものと見られる性質を具えているからである。併しながら文化を日常的なものにするということが重要な歴史的活動でなければならぬであらう。歴史の意義は文化の創造に存すると見做されるにしても、文化は日常性を得ることによつてその意義を完うすると考えられる。文化の担う普遍妥当性という論理的価値は日常性という生の意味に達することが必要である。我々は歴史哲

学が従来屢々陥つたが如き日常性から切離された抽象的な文化主義に同意することができない。寧ろ日常性が人間の実生活として歴史の目標であるべきものと考えられねばならぬ。二。ところで日常的なものと云つても不変のものでなく、変化する。しかもそれは歴史の変化する限りに於て根本的には変化する。歴史的なものは日常的なものに作用する限り真に歴史的なものでもあるのである。かくの如き意味に於ては世界歴史的なものがどこまでも歴史の中心であつて、日常的なものはその周辺であると見られるであろう。日常的なものを意欲する者は先ず世界歴史的なもの、文化的なものを意欲しなければならぬ。三。然るに文化固有の立場と日常性の立場とは同一でない。そこには科学と常識との間に於けるが如き相違がある。科学は常識の単なる延長でないように、常識も科学の単なる拡張でなく、そこにはアリストテレスが *epistēmē* (学【エピステーメー】) と *doxa* (臆見【ドクサ】) との區別に關して述べたが如き相違がある。常識が常識として固有の価値を有するのは自然の世界に於てよりも人間的且つ日常的行為の領域に於てである。即ち常識は日常性と有機的に結び附いた知識であつて、常識の性質、その価値、その限界は、日常性の本質を究めることによつて明らかにされる。ここに科学的知識の批判に終始した従来の認識論が残してきた常識の批判の問題がある。科学の立場と常識の立場とが異なる如く、文化の立場と日

常性の立場とは同一でない。これをば同一であるかのように考えるとき、ひとは文化に關して悪しき功利主義に陥らねばならぬであろう。またそのときには二つの立場の相違に基づいて生れる文化に固有な悲劇性は見失われ、安価な啓蒙主義に陥らねばならぬであろう。精神的文化は日常性に対する批判、抗議、鬭争として現れる。かようして我々は日常性から切離された抽象的な文化主義に反対して日常性が或る意味では歴史の目的であると考えるにしても、日常的なものは根本的には歴史的なものが変化する限り変化するのであつて、しかも文化の立場と日常性の立場とは同じでなく、一を他の延長と考えることは不可能である。日常的なものとは歴史的なものとは直線的にでなく円環的に結び附くと云つても、この關係は單なる相互作用の關係とは見られ得ない。相互作用をなすものの基礎には連続性、共通性が存しなければならぬ。固より確かに、日常的なものは歴史的なものに作用し、歴史的なものは日常的なものに作用し、そこに相互作用の關係が認められる。併しながら唯それだけが一般的な關係であるのでなく、兩者の間には全く相絶ち、相通ぜざるものがある。凡てかくの如き事態は如何に説明さるべきであらうか。

既に述べたように日常的なものも歴史的である。然るにかくの如く考え得るためには、歴史の概念そのものうちへその内的要素として或る自然の概念を導き入れることが要求されるであら

う。蓋し日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎附けられ得ぬように思われる。嘗て日常性の深い意味を考えた思想家は、モンテーニュにせよ、またゲーテの如きにせよ、それぞれ自然概念を基礎とした。東洋思想は歴史の見方を欠くと云われるだけ日常性を重んずることを特徴としているが、この場合に於てもその根柢となつてゐるのは独特な自然概念であらう。我々は日常的なものに纏わる自然性の外観を排除すべきであるだけ、それだけ深く歴史そのものうちに根源的に自然的なものを認めねばならない。この点、自然科学と歴史学との对象的認識の区別から出発する現代の多くの歴史哲学が自然と歴史とを抽象的に分離し、また分離せざるを得ぬのとは反対である。T我々の謂うのは、对象的に見られた自然と歴史との関係でなく、歴史の内的な契機としての自然である。単なる自然の概念によつて歴史が考えられないことは勿論であるが、単なる自由の概念によつても歴史は考えられることができぬ。単なる自由の概念の基礎に於ては行為の出来事としての意味は理解されず、従つて歴史的行為の意味は理解されない。歴史の根本的な意味は出来事ということであり、出来事の「意味を有する」には、行為は私が為すものであると共に私にとつて成つたものという意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。シェリングの云つた如く、歴史の根本性格は自由と必然との結合に存し、

この結合に於てのみ歴史は可能である。一方歴史は自由の所産であつて、単に必然的に生じたものは歴史とは云われぬ。他方人間の自由はノモス（法）によつて保証されるのでなければ、不確かで覚束ないものである。ノモスは自然の如く一般的必然的な秩序である。しかもかような秩序は自由によつて実現され得、その建設は自由に委ねられている。これはひとつの矛盾である。自由の条件は自由そのものと共に必然であり、併しそれは自由によつて実現さるべく、従つてその成立は偶然に属している。かくの如き矛盾の統一として歴史は存在する。ノモスは人間が自由に定立するロゴスの的なものであるが、抽象的な理性の法則の如きものでなく、歴史的表現的なものとしてその根柢に於てパトスの規定されたものである。ノモスは **2** パトスが自己を否定してアイデアを見ることによつて却つて自己が肯定され、かくしてロゴスのなアイデアが同時にパトスのな意味を含むところに成立する。その弁証法は行為の内的本質を現している。

かようにして如何なる自由な行為のうちにも自然が含まれ、如何なる必然的な行為の根柢にも自由が予想される。習慣は **1** 日常性の基礎をなし、日常的なものは習慣的なものと規定されるほどである。習慣は「第二の自然」と云われ、機械的であると考えられる。その運動の系列を形作る一と他とは必然的に決定されている。それは自然のうちへ挿し込まれ、自然と一致する我々の

部分である、それは自然そのものである。然るに全く機械的で単なる外的必然性に支配される物体は習慣というものを有しない。習慣を有し得るものは変化し得るものでなければならぬ。けれども変化し得る凡てのものが唯それだけの理由で習慣を有し得るのではない。物体は場所を変ずる、併しひとつがひとつの物体を百度続けて同じ方向に同じ速度で投げたとしても、それはこのために習慣を作るということではないであろう。習慣は単に一の状態でなく、一の傾向性である。それは最早や存しないまた未だ存しない変化にとつて、即ち可能なる変化に対して存続する一の傾向性である。習慣は単に可変性を含むのみでなく、傾向性或は内的能力に於ける変化を前提している。従つて可能性と現実性、内と外というが如き区別がその物の本質的構造に属するものにして習慣を作ると云い得る。直接性と同質性の世界即ち機械的秩序の世界に於ては習慣は存し得ない。習慣を作り得るものは内的自発性を有するものでなければならぬ。習慣は觀念聯合というよきな機械的原理によつて説明されるものでなく、逆に觀念聯合ということも習慣の原理から説明されなければならぬ。固より絶対に自発的なもの、能動的なもの、絶対に自由なものも習慣を作らないであろう。ラヴェツソンの云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。^{*}自然は意識のうちへ喰い入つてゐる、併しまた自由は自然のうちへ流れ込んでゐる。自然の底に自由が見

られると共に意識の底に自然が見られるのである。ただ習慣を破り得るもののみが習慣を作り得る。習慣と云つても単に静的なものでなくて動的なものである。それは自然と自由、受動性と能動性との中間であり、従つて反対と運動との領域のうちに閉じ込められている。我々はそこに習慣の歴史性を認め得るのである。歴史は反対と運動とに於てあり、自然と自由との結合である。習慣は単に自然的なものでなく、却つて既にノモスの意味を有し、それによつて我々の自由も可能にされる。かような関係は社会上の習慣即ち慣習と云われるものに於て一層明瞭に認められるであろう。慣習は知性の自由な産物である。人間が本能から解放され、知性の自由を得るに従つて慣習は作られる。人間社会に於ては本能は慣習に征服される。慣習なしには人間社会は存在し得ない。それは社会のうちに秩序を建て、この秩序は精神の自由を可能にする。併し精神は自己が形成した秩序によつてやがて自己の自由を脅かされる。批判的精神は大きくなり、慣習を破壊する。それと共に人間は不幸になり、再び慣習を作るに到る。慣習は知性の自由な産物であるにしても、それが慣習として妥当するのはパトスの意識によつてである。慣習は単にロゴス的なものでなく、却つてミュトスの意味をもっている。それはロゴスの・パトス的なものとしてノモス的なものである。更に³芸術や科学の如き精神的文化と云われるものも、その活動のうちには

習慣の要素が含まれ、その表現はノモスの意味を担っている。凡て歴史的世界に於てあるものはノモス的であると云い得るであろう。道徳の如きも、カントの謂うような自由を基礎にしては客観的道徳としての *Sitte* や *Sittlichkeit* の意味は明らかにされない。単なる慣習と精神的文化、ジツテとジツトリヒカイトとの相違は、パトスとロゴスとの統一が絶対的な否定によって媒介されているか否かに存している。』

* Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Nouvelle édition 1933.

『我々の謂うのは、自然と歴史とが客体的に如何に関係するかでなく、却つて歴史の内的な契機としての自然である。単なる自然の概念によつて歴史が考えられないことは勿論であるが、単なる自由の概念によつても歴史は基礎付けられることができぬ。カント的な道徳主義の行為論は行為をただ自由の概念によつて基礎付けようとした。かくては行為の出来事としての意味は理解されず、従つて歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事ということであり、出来事の』

『²ノモスはパトスが自己を否定して自己に対立するロゴスに於て自己を肯定するところに生ずる。その弁証法は人間の行為の内的本質のうちに含まれている。

かようにして如何なる自然的な行為の根柢にも自由が予想されねばならぬ。習慣は』

〔3〕精神文化と云われるものも、単にロゴス的なものでなく、凡て何等かノモスの意味を有するであろう。ただこの場合パトスとロゴスとの統一は否定によつて媒介されているという相違があるのみである。』

ところで歴史の原理は時間であり、自然の原理は空間であつて、空間と時間とは自然と歴史との区別を現すものと見做されている。それ故にもし歴史の内的な契機として自然を考へるならば、空間性の規定を直ちに歴史のうちに認めることになるであらう。歴史的なものは単に時間的ではなく、時間的・空間的なものである。時間が変化の一般的条件であるとすれば、空間は安定の最も基本的な形式である。歴史は単なる生成でなく同時に存在であり、単に流動的なものでなく同時にイデー的なものである。かかるものとして歴史的なものは「形態」を有する。形態を有するものは時間と空間とが一つであるとき生ずる。自然も単に空間的なものでないが、そこでは同一の変化が連続して繰り返されると考えることができる。従つて無機的存在は時間との限定された関係を有しない。時間はそこでは無限定的である。生命を有するものにして初めて時間との積極的な関係を含んでいる。生命とは限定された時間的持続を意味する。習慣は同一の変化の繰り返しである限りに於て自然と見られるが、この場合変化の繰り返しは、この変化そのものに関してそ

の存在の性質を変え、これによつて自然を変えるのである。即ち習慣は自然を前提するのみでなく、自然の方向に於て發展し、しかもそれによつて存在は自發性と自由とを得るのである。自然に於ては時間も空間化された時間であるとすれば、歴史に於ては空間も時間の一方向と見られることができるであろう。時間の標識として継起が考えられるが、歴史的時間はかように単に直線的でなく、また空間の標識とされる同時存在の如き意味を含んで円環的である。歴史的なものは直線的にと共に円環的に限定されている。現実的な歴史的時間は直線的限定と円環的限定との二つの方向を包んでいる。それは *Zeitraum* という意味を有し、時間的・空間的である。それは持続的であると共に単に持続的でなく、却つて相反する二つの方向を含むものとして本来動的である。現実的な歴史的時間はつねにかような直線的と円環的との二つの方向を含みつつ、しかもいづれかの方向に於て充實される。その方向の異なるに依じて、我々はそれぞれの時間概念をもっている。例えば *période* と *époque* との区別である。一方は円環的限定の、他方は直線的限定の方向を現すであろう。しかも円環的限定が単なる円環的限定でなく、直線的限定が単なる直線的限定でないことは、ベギの如きがこれらの語を寧ろ反対に、即ちペリオードを歴史の過渡期、エポックを円熟期の意味に用いたことから知られよう。歴史的時間は円環の外に円環を作りつつ

進む。円環の結ばれるところは却つて既に新たな円環へ移りつつあるところであり、円環の毀れるところは却つて既に新たな円環の結ばれつつあるところである。円環的限定と直線的限定との方向の区別はまた世代 Generation と時代 Zeitalter との区別に於ても認められるであろう。世代の概念に於ては寧ろ円環的な同時存在の關係が、時代の概念に於ては寧ろ直線的な推移の關係が前面に現れていると見られ得るであろう。〔しかし歴史的なものは凡て直線的にと同時に円環的に限定されたものとして表現的である。〕

〔直線的限定と円環的限定とが真に一つに結び付いたとき、時代はスタイルを持ち、真に表現的となるのである〕

歴史の構造をかくの如く考えるならば、それに相応して日常性と世界歴史性との区別も考えられるであろう。即ち日常性は円環的限定の方向に見られ、世界歴史性は直線的限定の方向に見られる。歴史が直線的に考えられる場合、主として世界歴史的なものが問題にされる。フオイエルバッハは、歴史哲学的なヘーゲルと自然哲学的なシェリングとを対照して、ヘーゲルの特徴的な要素は、シェリングの同一哲学の東洋主義に対して、差異の要素であり、彼の直観及び方法の形式は単に排他的な時間であつて、同時にまた寛容的な空間であるのでなく、彼の体系は従属及び

繼起を知るのみであつて、並列及び共在の何物も知らないと云つたが、世界歴史のものが時間的限定の方向に於て考えられるに反し、日常的なものは空間的限定の方向に於て考えられる。併しかかる空間的限定は円環的限定として歴史的時間の一つの方向にほかならない。直線的限定と円環的限定とがつねに結び附いてるように、世界歴史性と日常性とはつねに結び附いている。日常性は歴史の淀みであり、足溜りである。けれどもそれはまた世界歴史と共に絶えず流れるのである。然るにもし如何なる歴史のなものもつねに直線的限定と円環的限定とを含むとすれば、日常的なものと同世界歴史のなものとの区別は如何にして可能であろうか。我々は歴史的時間がつねに二つの方向を含みながら、いずれかの方向に於て充実すると述べた。時間は「熟する」*zeitigen* ものであり、歴史的なものは熟する時間に於て考えられねばならぬ。かような時熟もしくは時間充実の意味に於て方向の区別が考えられる。出来事は「充実された時間」*erfüllte Zeit* として生ずる。出来事には時熟の意味が含まれている。かような充実された時間、熟する時間を我々は *καίρος* という語をもつて現すことができる。カイロスとは瞬間の意味を有するが、単なる内的時間ではない。却つて内と外とはカイロスに於て結び附くのである。行為は出来事の意味に於てカイロスに於て時熟するのである。カイロスは運命の意味を有するが、併しそれは単なる外的運

命を現すのではないように、また単なる内的運命を現すのでもない。内と外とが結び附く歴史的時間の充実がカイロスである。世界歴史的なものと日常的なものとの区別はカイロスの時間から考えられるのである。

然るにこれらの問題が一層具体的に取扱われるためには「世界」の意味の闡明されることが必要である。蓋し世界歴史性の概念は固より、日常性の概念も「世間」Welt（世界）の概念に関わり、従つて共に世界概念と不可分であるからである。そこに両者に共通な性格が認められる。世界と云えば、今日普通に客体的なもの特に自然的対象界が考えられるようになってゐるが、その本来の意味に於ては、ドイツ語の Welt = wêrl, wêralt (wêr "Mann" + alt "Aher" "Generation") という語原学が示す如く、何よりも人間的世界が、しかも時間性の見地に於て理解されねばならぬ。そして Welt がもと Menschenalter 或は Zeitalter の意味を有したように、人間的世界に關して具体的な時間概念は年齢及び世代である。[そしてこれらの概念は歴史理解にとつても重要である。]「[そしてまたデイルタイも云つた如く、年齢及び世代の概念は歴史の経過の測定に欠くべからざるものであり、歴史の本質の解明に対して重要な関係がある。]

人間の一生は一刻一刻と過ぎ去る。併しながらこの一生は、それが量られる単位が分であろうと、時であろうと、日であり、月であり、年であろうと、決して単に直線的に一樣に流れてゆくとは考えられない。ちょうど一日が昼と夜とに区分される如く、人間の一生も一定の区分を含んでいる。かくの如き時間区分が年齢と呼ばれるものである。太陽の一日の行程と人間の一生とを平行的に考えることは、ヤコブ・グリムも述べたように、我々の觀念に極めて近いことである。日の出と誕生と、日没と死との關聯は直接的な明らかさを有する形象に属している。

年齢の最も原始的な且つ最も簡単な区分は、青年と老年との二つの段階の区分である。かかる二分法の形式は、昼と夜、朝と晩、夏と冬というが如き自然的人間に直接に訴える諸対立によつて具象化されているところから、倍加された力をもつて人間の心を捉える。とりわけギリシア人の感受的な心は青年の美と老年の重荷とを強く感じた。そこで彼等の間には、青年と老年とを生及び死と同一視し、歎くに値する真の死は青年の花盛り *flühe Jugend* の過ぎゆくことであるという思想すら生じた。かかる詩的思想は固より年齢の本来の区分を目的とするのでなく、人生の開花期の前にまた最後の段階の前に何があるかを問題にしていない。かくてただ制限された意味に

於てしか人生の全体を包括し得ない二分法はおのずから三分法を喚び起すであろう。この場合人生の上り道の青年期と下り道の老年期との間に、人生のいわば中央にして頂点をなす時期が多かれ少なかれ或る一定の期間を含むものとして区分される。それはちよと太陽が到達した天頂から直ぐに沈み始めないで、そこに或る時間たゆたふもののように表象されるのである。かくの如く三分法もまた一日或は一年に於ける太陽の運行と平行的に考えられ、自然に於て具象化されて与えられる。三つの年齢は屢々老年期の追憶、壮年期の充実、青年期の期待という風の特徴附けられている。アリストテレスは『天体論』の始めに、三つの次元に就いて語り、ピュタゴラス学派に從つて、終りと中間と初めは一切のもの数であり、それらは三の数 (τριάς) をなし、最初の完全な数を現すと述べている。このような三を我々は自然からいわばその法則として取つてきたのであり、神の礼拝に於ても三の数を用いる、三の数に対して初めて我々は τριπλάσιον (一切) という名称を用い、二の数に就いてはそうではなくて *quadrupla* (双方) と云われるのみである、とアリストテレスは続けて書いている。即ち彼は、ピュタゴラス学派に於て三が「完全な数」 *τελειος ἀριθμός* を意味したように、三をもつて根源的な終りの数と見做す見解に近く立つていたと云われ得るであろう。アリストテレスにとつて三の数は倫理学並びに政治学に於て重要な役割

を演じている。あらゆる行為に於ける過誤は過少もしくは過剰にほかならず、正しいものは中間に存すると彼は考えた。かくて年齢に関する通俗の三分法とピュタゴラス的世界像に於ける三の意義とは彼に於て倫理学の根本思想と結び付き、人生を三つの主なる段階に区分することは最も適切であると見做された。『レトリック』の有名な三章（第二卷第一二—一四章）はかかる三つの年齢に就いて典型的な叙述を与えている。正しい中間は人生の頂上即ち壮年時代であつて、身体的には三十歳から三十五歳まで、精神的には四十九歳までに当る。それ以前及びそれ以後は二つの方向に於て過少と過剰とが存在する。青年時代には力と熱との過剰がある。性的衝動、怒りや勇氣、憎みや愛に於ける過剰がある。更に希望或は期待に於ける過剰があり、未来のものに心を向け、人生の前途に多くを予想する。青年は自分自身に就いて、また他の者に就いて高く考え、世界から美しいものを待ちもうける。他面追憶、言い換えれば経験、従つて認識と世間智との過少がある。従つて青年は無邪気で、軽信的で、同情的で、容易に欺かれる。彼等は單なる有用性を軽蔑する、なぜなら彼等はひとを卑しくする経験をしたことがなく、人生の俗事の必要に就いて多く知らない故である。老年の時代は殆ど凡てに於て青年の時代と反対である。そこには力と熱との過少があり、あまりに多い経験とあまりに少ない期待がある。老人には勇氣と信賴、愛す

べき無邪氣さが欠けている、彼等はあらゆる悪いことを推量し易い、彼等は人生に於て出会う多くのことが善くないことを経験している。彼等は小喧しく、心配し過ぎ、懐疑的である。彼等は限りなく「若しも」、「併しながら」と考え、知ろうとは欲しない。その代りに彼等は洞見に富み、熟慮的であり、また外見にあまり拘泥しない。彼等は期待よりも一層多く追憶に生きる。嘗て起つたことに就いて語るのを好み、それに就いて絶えず繰り返して語る、彼等にとつて追憶は悦びを与えるのである。ところで青年と老年との中間に壮年即ち人生の頂上にある人 *οἱ ἀκμαῖοι* が立っている。彼等は青年と老年との善きものを併せ持つている。力と経験と信頼とは結合している、反対は彼等に於て均衡を得、勇氣を持ちつつ節制があり、節制を保ちつつ勇氣がある。彼等は人生に於ける美と有用性とを共に考える。青年と老年との特徴は壮年に於て止揚され、調和していると見られたのである。

このアリストテレスの年齢論は、先ずその区分が一般的な哲学的理論を基礎としている点に於て、次にその根柢の上に人生の諸段階が鮮かに区別されて描かれ且つ相互の論理的聯関が巧に示されている点に於て、古典的と云い得る。更に注目すべきことは、ここでは各年齢の特徴がエトス（性格）、従つてまたパトスと關係して展開されていることである。まことに年齢は人間のパ

トスの規定を現している。エトスも根本的にはパトス的に規定されたものである。年齢は身体的に考えられるが、それは内的身体の意味に於てパトス的に規定されたものと考えられねばならぬ。尤も年齢の区分に関しては古代に於ても上述の二分法三分法以外の区分の仕方も行われた。二分法が更に分割されるとき四分法を生じ、少年、青年、壮年、老年が区別されることになる。この場合人間の一生が屢々一年の四季と平行的に表象されたということも想像するに難くはないであろう。その他種々なる数に於ける年齢区分が存したが、それらの多くは、ボルの研究の明らかにしている如く、古代の天文学乃至占星術と密接な関係を有した^{*}。このことは一方人間の年齢がなお外的自然的時間として把握されていたと共に、他方それが既に運命というが如き内的なものとして理解されていたことを示すものと見られ得るであろう。今日最も普通に行われるのは四分法に対し更に小児の時代を区分する五分法である。併しいずれにしても年齢は単に外的な時間ではなく、内的な意味を有するものでなければならぬ。

* Franz Boll, Die Lebensalter, 1913.

年齢の發展は身体的自然的なものに制約されているところから、アリストテレスの年齢論を初め多くの年齢論は、有機的發展の思想——その根本概念は他の機会に論じた如く自然である——

に立っているのがつねである。併しながら有機的発展の思想によつては、年齢の問題も十分主体的に、行為的に把握することができないであろう。これに対しヘーゲルの年齢論は彼自身の仕方で弁証法的に展開されているという点に於て重要である。彼はその哲学体系に於ける人間学の中で年齢の自然的経過を次のように叙述した【*】。この過程は自己自身のうちに包まれた未顕現の精神である少年に始まる。次に顕にされた対立、即ち理想、空想、当為、希望等の如きそれ自身なお主観的な普遍性の直接的な個別性に対する、言い換えれば、それらの理想、空想、等々に相応しない現存の世界に対する緊張、そして他方に於てなお独立的でなくその定在に於て自己自身に完成していない個人のこの世界に対する態度——これが青年期である——を通じて、真の關係に達し、既に存在する出来上つた世界の客観的な必然性と合理性とが承認され、個人はこの世界の独立に成就される業に関与し、それに於て自己の活動の保証を得、現実的な現在性と客観的な価値とを有する或るものとなる。これが壮年期である。そして遂にはこのような客観性との統一の完成に到達する、この統一は、実在的には弛緩した習慣性の不活動への移行であり、しかし観念的には局限された関心及び外的な現在性の纏綿からの自由の獲得を意味する。これが老年時代である。かくてヘーゲルに従えば、最初完全に普遍的な心は特殊化されて個別性に限定される

が、同時にそれはその内的な普遍性もしくはその実体との矛盾に陥ることとなる。この矛盾、直接的な個別性とそのうちに即目的に存在する実体的な普遍性ととの矛盾は、個別的な心の生活過程を基礎付ける。この過程を通じて直接的な個別性は普遍性に相応するものとなされ、後者は前者のうちの実現され、かくて心の最初の自己自身との単純な統一は対立によつて媒介された統一に高められ、心の最初の抽象的な普遍性は具体的な普遍性に發展させられる。単なる動物的生命もそれ自身の仕方ですらかくの如き過程を示している。併し単なる動物的生命は真に類を自己のうちに実現する力を有しない。類の完全な表現に対するこの無能力によつて単に生命的なものに没落しなければならぬ。個体の死に於て類は実現されるとしても、かような実現は単に生命的なものとの個別性と同様に抽象的に留まつている。なぜならそれは、単に生命的な個別性が類を除外するのと同じく、生ける個別性を除外するからである。類は精神もしくは思惟に於てのみ真に実現され得る。然るにヘーゲルの規定する意味に於ける人間学的なものに於てはこの実現は、自然的な個別的な精神に於て行われる故に、なお自然性の仕方に纏われている。従つてそれは時間的過程的である。かくして個体の歴進する一系列の相異なる諸状態が生ずる、それらの諸状態の継起が年齢の系列である。

[* Hegel, *Enzyklopaedie* § 396 u. Zusatz.]

ヘーゲルの年齢論に於て更に注意すべきことは、彼が年齢の発展を *Bildung* の過程と考えたことである。年齢の問題は彼に於て特に教育的見地と結び付けて叙述された。人間の一生を教育もしくは教養と見ることは疑いもなく重要な思想である。それによつて、例えば老年に就いての自然的見方の陥り易いあまりにペシミスティックな見解も訂正されるであろう。[年齢の発展がビルドウングの過程であるためには、それは単にパトスのに規定されたものであることができない。それはヘーゲルに於ての如くロゴスの乃至イデア的に規定されたものと考えられねばならぬ。ビルドウングは形成作用という根本的な意味に於てパトスの・ロゴス的な弁証法の構造を含んでいる。然るに個体の独立性を基礎付け得ないヘーゲルの弁証法に於ては、ビルドウングのかくの如き形成作用もしくはポイエシスの意味がなお十分に理解されていない]、或は教育といわれるものがより根源的なポイエシスから把握されていない。これとも関聯して、彼に於ては年齢の発展が単に発展的に見られ、それぞれの年齢が自己固有の美しさを有するということに対する認識が欠けている。これらの点に關してゲーテ的思惟は一層具体的であり得たと思われる。ゲーテは自然及び人間の文化の一切をビルドウングと考えたが、この概念は彼に於て自然と芸術とが最も内

面的な関係におかれることによつて形成作用の意味を中心としていた。またヘーゲルの哲学とゲーテの思想とを比較して、前者は時間的、後者は空間的と云われるように、ヘーゲルに於ては空間的なもの或は歴史に於ける空間的限定の方面が深く顧慮されず、空間の内面的な意味が理解されなかつた故に、それぞれの年齢の固有な美と価値とをその独自性に於て評価することも不可能でなければならなかつたであらう。

〔蓋し「ひとが青年時代に希望するものを、老年に於て潤沢に有する」とか「青年には希望が属し、老年には成就が帰する」というゲーテやヤコブ・グリムの観察も確かに正しいものが含まれている。年齢の発展をビルドゥングの過程と考えるためには、それが単にパトスの限定の方面からのみでなく、同時にロゴスの乃至イデア的限定の方面から考えられねばならぬことは云うまでもない。然しヘーゲルに於ては、ビルドゥングの有すべき形成作用もしくはポイエシスの意味がなお十分に理解されていない。〕

次にヘーゲルの年齢論に於て注目すべきことは、そこでは死の問題が哲学的に把握されているということである。彼によれば、年齢の発展は個体と類との弁証法的関係によつて基礎付けられており、それは類と個体との直接的な、なお無差別な統一をもつて、——直接的な個別性の抽象

的な生成即ち個体の誕生をもつて始まり、そして類が個別性のうちへ嵌まり込むこと、或は個別性が類のうちへ嵌まり込むことをもつて、——類の個別性に対する勝利、後者の抽象的な否定をもつて終るのであつて、このことが死にほかならない。個別的生命は類を表現する無能力の故に消滅しなければならぬ。けれども類は個体の死に於て単に抽象的な現実に達するに過ぎぬ。類はただ自己と同質的な要素のうちに於てのみ真に実現され得る。かかる要素とは精神もしくは思惟である。生命的なものそのものに於て類であるものは、精神的なものに於ては理性である、類は既に内的普遍性という理性的なものに属する規定をもっている。類と理性的なものとのこのよ
うな統一こそ、年齢の経過のうちに現れる精神的諸現象がこの経過のうちに発展する個体の物理的諸変化に相応するという事実の根拠である、とヘーゲルは考えた。かようにヘーゲルが死を類の実現のための個体の否定と見、しかも類は、個別性を除外する抽象的普遍としてでなく個別性を自己のうちを含む具体的普遍としては、精神に於て、それ故に進んで考えるならば彼の所謂客観的精神に於て実現されると見、かくして死の問題は単に個人の立場からでなく、社会の立場からその意味を把握しなければならぬということを示唆しているのは重要である。ひとは死の問題を社会の立場から理解することを忘れてはならない。人間は社会のうちから生れるように社会の

うちへ死んでゆくのである。個人は自己の絶対否定を媒介として社会のうちに生れ得る。これがヘーゲルによって示された死の意味であると解することができる。併しながら他方死はどこまでも個人の問題であり、個人が真に個人として問題になるのは何よりも死の立場に於てである。「我々は我々に類する者の社会のうちに安らうことで好い気になっている。彼等是我々と同じく悲惨で、我々と同じく無力で、我々を助けまいであろう。ひとはひとり死ぬるであろう mourra seul」というパスカルの言葉は我々の心を如何に強く打つか。然るにヘーゲルの具体的普遍の弁証法に於てはかくの如き個人と個人との乃至個人と社会との絶対的断絶は考えられない。そこでは個体の独立性が考えられず、従つてまた死の意味も真に理解されない。ヘーゲルの弁証法には真の死がない。真の死が考えられないところに真の生は考えられるであろうか。一般に死の問題は人間学に於て決定的に重要な意味をもっている。生に対して絶対的な「他者」である死こそ、それに於て我々が生を全体的に眺め得る唯一の立場であるとすら云われるであろう。人間学は単に生の立場に立つのでなく、また死の立場に立たねばならぬ。死は年齢論にとつても重要な意味をもっている。年齢は単に生れたところから考えられるのでなく、逆に死ぬるところから考えられねばならぬ。言い換えれば、年齢は単に連続的な発展として考えられるのでなく、非連

統の連続として考えられねばならぬ。かく考えることによつて各々の年齢のそれぞれの独立な意味も正しく把握され得るのである。

このようにして年齢は先ず、普通の表象に従えば、一年一年と間断なく直線的に積み重ねられてゆく。三十九歳の後に四十歳が、四十歳の後に四十一歳が来ると考えられる。これが通俗的な年齢の概念である。併し次に、単にかくの如く表象することによつては真に具体的な年齢の概念は得られない。それによつては差当り、何故に人間の一生を一ヶ月ずつに刻み、何故に一ヶ月ずつに刻まないのか、等々の問を提出されても、その内面的な理由を挙げ得ないであろう。具体的な年齢はただ一年一年と、その他どのような単位をもつて刻まれるにしても、直線的にのみ進行するのでなく、却つて直線的な進行が同時に絶えず円環的に纏まることによつて年齢時代を作りつつ、一つの年齢時代から他の年齢時代へと移つてゆくのである。或る人間の一生の歴史を書く者は、彼の一年一年の歴史を連続的に書くのでなく、彼の少年時代、青年時代という風に書いてゆく。即ち年齢は直線的にと同時に円環的に、言い換えれば、時間的にと同時に空間的に限定される。かくの如く時間的・空間的に限定されたものとして年齢は表現的である。青年時代、老年時代等、各々の年齢はそれぞれ自己に固有なものを表現し、それぞれ他の代り得ぬ独自の価値を

担っている。〔行為が表現的になるためには習慣的になるということが必要である。行為が習慣的になるところがなければ、年齢は考えられない。然るに習慣的になるところは生が死へ移つてゆくことである、死は絶対的な習慣性、習慣性の極限と見られ得る。ここに我々は年齢の問題が死から考察さるべき端緒を見出すであらう。〕

〔年齢がこのような表現的であるためには、それが単に絶えず直線的に移るのでなく、同時に絶えず円環的に纏まるということがなければならぬ。行為が表現的になるためには習慣的になるという方面が必要である。年齢は表現的なものとして既に創造と伝統との統一を現している。〕

更に人間の年齢は単に彼が生れたところから考えられるのではなく、また彼が死ぬるところから考えられなければならない。或は年齢は単に過去から考えられるのではなく、また未来から考えられなければならない。かくの如くただ過去からでなく逆に未来から考えられるということが歴史的時間の特性であり、年齢はひとつの歴史的時間を現している。年齢は表現的なものとして形式を具えたものである。〔然るに年齢が死から〕考えられねばならぬとすれば、生に内面的な形式を与えるものは死であると云われるであらう。このことをジンメルは深く洞察した。*彼によれば、非有機的物体と有機的物体との差異は何よりも、前者にとってはそれを限界する形式が外部から

規定されるに反して、後者は自己の形態を内部から自己自身に賦与するという点にある。およそ形式の秘密はそれが限界であるということに存する。それは物そのものであると同時にその物の断絶である、物の存在することと最早存在しないことが一つであるところの区域である。然るに有機的物体の限界は単に空間的でなく、また時間的である。生命あるものは死ぬることによつて、死がその本性そのものと一緒に措定されていることによつて、その生命は一の形式を得るのである。死が生命にとつてその限界をなすという意味は、非有機的物体がこれとはそれ自身では何等の関わりもない物体から、その存在の断絶としてその形式を限定されることによつて空間的に終りとなるというのと同じでない。死はもともと内部から生と結び附いている。死は我々の生を所謂臨終の時に於て初めて限界し、従つて形成するのでなく、却つて死は我々の生のあらゆる内容を色取る我々の生の形式的要素である。生の全体が死によつて限界されているということは生のあらゆる内容、あらゆる瞬間に作用しているのである。シェークスピアの悲劇的主人公たちに於て我々は彼等の殆ど最初の言葉から彼等の終末の逃れ難きことを感知するのであつて、死は彼等の生及びこれと共に措定された世界諸関係の先天的規定に属している。それらの悲劇に於ける側役たちが外的事件のもたらすままの死に方をしてに反し、かの主人公たちにあつては、

生の表現としての彼等の運命の成熟はそれ自身に於て彼等の死の成熟を意味している。死は生の形成者であり、生はその全体の過程に於て死によつて形式を賦与される。ヘーゲルの思想、即ち物はその対立物を要求し、そしてこのものと共により高き綜合に入り、この綜合に於てそれはなくなり化する、が併しまさにそのことによつて「自己自身に来る」という弁証法は、その深い意味を恐らく他の何処に於てよりも生と死との關係に於て發揮するであらう。生は自分自身から、その対立物として、「他者」として死を要求し、このものなしにはその特殊な意味と形式とを有しないような或る物である。年齢も生のひとつの形式として死から限定されている。然るに生と死とはどこまでも対立するものとして絶対的な斷絶の關係にある。従つて生が死から形式を与えられているということは、生が單なる連続でなく、非連続の連続であることを意味するのではなく、我々の生の一瞬一瞬が同時に死である。併し他方死が生に形式を与えると考えられる限り、死は同時に生でなければならぬ。ところがジンメルは死が我々の生の最後に初めて来るものでなく、我々の生のうちに絶えず喰いつているものであると考えながら、かくの如き瞬間弁証法的な見方を欠いている。言い換えれば、死は彼に於ても真に死に切ることとならない。死は生の影

に過ぎぬが如きものではない。死は部分的な死があるのでなく、つねにただ全体的な死があるのみであり、かかる絶対的なものであるところに死の意義がある。固より年齢の問題は単なる瞬間的弁証法からは考えられない。年齢はどこまでも有機的生命的なものと結び附いている。従つてそこではヘーゲル的な有機体的な乃至体系弁証法的な見方も一面十分に意味をもっているのであるが、併しまた他面そのような体系弁証法の基礎に於ては真に出来事というものが考えられず、それ故に真に歴史というものが考えられない。年齢は具体的には瞬間弁証法と体系弁証法との統一の上に考えられるのである。年齢は一瞬一瞬に死んで生れるということから即ち内的な弁証法からのみ考えられず、かかる生と死とがより大きく纏められた非連続の連続として考えられる。少年時代と青年時代とは一つが死んで他が生れるという風に移つて行く。しかも青年時代という一つの纏りの中に於てそれぞれの時はまた独立の意味をもっている。人生のそれぞれ全く独立なもろもろの時を自己のうちに包んで、それらの独立な時と時とを媒介するものがまさに年齢にほかならない。年齢はかくの如き意味において論理的にはすでに一つの弁証法的一般者の意味をもっている。各々の独立な時と時とは年齢によつて媒介されて相互に関係すると共にそのそれぞれが年齢を表現している。

かかる形式は固より時計の時間の如き外的な形式であることができぬ。年齢が死から

[* Vgl. G. Simmel, Tod, Unsterblichkeit (Lebensanschauung, 1918)]

四

併しながら人間の生と死が単に個人からでなく同時に社会から考えられねばならぬように、年齢の問題も社会から考えられねばならぬ。我々の年齢は我々自身のものであると共に社会的なものである。社会も年齢を持つており、各個人の年齢は社会の年齢を表現している。そこに人間存在の歴史性が認められる。社会的なものとして年齢の問題は世代の問題である。

世代という語の元の意味は系図学的のものである。系図学的見地に於ては、世代は父子の關係に於ける段階を現す、父から子へ一世代があり、父から孫へは二世代がある。両親は一世代をなし、子供たちは他の一世代を形作る。然るに世代という語は縦にこのように系図学的意味を現すのみでなく、横に社会的世代の意味に用いられる。社会的世代というのは種々なる家族に属するほぼ同じ年齢の人間の一つの群を指し、それは一の特種な心的統一を示し、一定の時間的持続を包んでいる。年齢の概念が主として縦に継起を現すとすれば、世代の概念の特色は寧ろこのよう

に横に同時存在を現すところにあるであらう。

かくて世代の問題は、ピンデルの云う如く、歴史的同時性の問題である。^{*}この問題を接近して観察するとき、先ず同時的なものの非同時性ということが見出される。同時的なものとは同じ現在にあるものである。現在は普通に一の時点と見られている。然るにこの時点即ち例えばこの一九三六年は、この年に生きてゐる凡ての人にとって同じものであるのではない。それは各人にとつて、それぞれ個別的な色合に於て体験されるという意味でそれぞれ別のものであるのみでなく、却つて個人的なもの下部に於ける現実的な時点としてこの同じ年が違つた年齢に属する者にとつてそれぞれ違つた彼の一生の時点であるという意味でそれぞれ別のものである。単純な現在が一般にあるのでない。各々の歴史的瞬間は自己の一生の種々なる年齢（青年期、壮年期、老年期等）に於ける諸々の人間によつて体験され、その各々の者にとつて違つたものを意味し、従つてまたひとつの他の時である。けれども歴史は渾沌でなく、そこには諸世代のそれぞれの統一がある。単に同時に存在するものを眺めるならば何等の統一もないように見えるにしても、もし同時に生れたものに注意するならば、そこに一定の秩序が現れる、即ち同年齢の者の群を形成する力が認められる。ピンデルは美術史に於ける世代の問題を論じて云つてゐる。先ず芸術家に

とつて彼の誕生の時は決定的な意味を有する、それは彼の本質の発展を制約し、この本質そのものをすら制約する。芸術家の本質は何時彼が生れるかということのうちに存する。彼の問題は彼と共に生れるのである。然るに次に、芸術家はこのような事実によつて孤立しているのでなく、却つて群を成している。近似的に同年齢の者の一群は一世代を形成し、一世代は通常勝れて統一的な問題性格を示している。世代はなおスタイルではないが、スタイルの価値のものである。ピンドルは一世代が実現する統一をその世代のエンテレヒーと名附けた、それはリーグルの「芸術意欲」*Kunstwollen* の思想を世代の統一の中へ移し入れたものと見られるであろう。各々の世代は自己のうちから自身のエンテレヒーを形成実現し、これによつて初めて一の性質的統一となるのである。一世代のエンテレヒーとは、ピンドルによれば、その内的目的の表現、この世代に生具する生命感情及び世界感情の表現である。

* Wilhelm Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, Zweite Auflage 1928.

然しながら人間存在の歴史性の人間学的考察に當つて一層重要な問題は世代の問題である。年齢は個人的なものであるが、世代は社会的なものである。社会性は人間存在にとつて根本的な規定であるとすれば、年齢の問題は一層具体的には世代の問題でなければならぬ。年齢の問題は社

会的に見れば世代の問題であると云われるであらう。

世代の概念の元の意味は、特に説明するまでもなく、系図学的のものである。系図学的見地に於ては、世代は父子の關係に於ける一段階を現す、父から子へ一世代があり、父から孫へは二世代がある、両親は一世代をなし、子供たちは他の一世代を形作る。世代のこの意味は明瞭である。然るにこのような家族的世代のほかに、世代という語は特にマントレの謂う如き社会的世代を現すために用いられている。^{*}社会的世代というのは種々なる家族に属するほぼ同じ年齢の人間の一つの群であり、その統一は一つの特殊な心的統一を示し、そしてその持続は一定の時間を包んでいる。この第二の意味に於ける世代が特に我々にとって問題になるのである。尤も世代の概念の二つの意味のうちいずれが一層重要とされるかということがまた、世代から世代へと変化したと見られることができる。歴史的研究が個人主義的な見地に立つていた時代に於ては、個人の系図が彼を同時代の人々と結合する世代の概念よりも恐らく重要であつたであらう。これに反し人間の活動のあらゆる領域に於て同時代の生産物の共通の方向を究めようとする近代の歴史学的問題提出にとつては社会的世代の意味に於ける世代が重要な問題となつた。固より世代の元の意味は家族的世代であつて、社会的世代の概念はこのものから派生されたものである。ところで家族的世代というものは一つの生物学的実証的事実である。そこで世代の概念は、歴史的考察が觀念論

から実証的傾向を取るに至ったとき重要な位置を占めるようになり、今日ではかの時代精神の概念に代り、そして所謂時代のスタイルという概念の基礎的前提であるように見られている。

* François Mentré, *Les Générations sociales*, 1920.

世代の問題の考察の出発点となるのは、ピンデルによれば、歴史的同時性の問題である。この問題を接近して観察するとき、先ず同時的なものの非同時性ということが見出される。同時的なものは普通一つの時点と見られている。然るにこの時間は、この年即ち一九三五年に生きている凡人にとつて同じものではない。それは各人にとつて、それぞれ個別的な色合に於て体験されるということによつてそれぞれ別の意味を有するのみでなく、却つて——あらゆる個人的なもの下部に於ける、現実的な時点として——この同じ年が五十歳の者にとつては二十歳の者にとつてとは違つた彼の一生の時点であるということによつてそれぞれ別の意味を有する。各人にとつて同じ時はそれぞれ別の時である、即ち各人がただ彼と同年齢の者とのみ等しくする各人自身のそれぞれ別の年代である。単純な現在というものが一般にあるのではない。なぜなら各々の歴史的瞬間は自己の一生の種々なる年齢（青年期、壮年期、老年期等）に於ける諸々の人間によつて体験され、その各々の者にとつてそれぞれ違つたものを意味し、従つてまたひとつの他の時であるか

らである。歴史的時間は点の如きものでなく、寧ろ線であり、しかもこの線はひとつの面につらなる。そのみでなくこの線はまた実はなおひとつの他の面の部分でもあるのである。具体的な時間は深さをもっている。各々の時点はそれ故に本来、時間 *Zeitraum* であつて、多くの次元を含んでいる。それはポリフォニーのものである。

けれども歴史は渾沌でなく、そこには

「世代の概念は従来主として生物学的に説明された。それはもと歴史理論に生物学的実証的基礎を与え得るものとして、時代の概念に代つて重要視されるに到つた。併しながら生物学的なものはお歴史的なものでない。世代の基礎は疑いもなく生物学的なものであるにしても、このものは単なる自然でなく、歴史的な自然の意味を有するのでなければならぬ。世代の形成にあつては社会的並びに文化的環境が作用する。一つの世代が示す統一は、それが同じ環境の中に同時に生活する人間を包括するところから現れる。世代はその環境を表現している。然るに他方もし世代が単に環境から限定されるとすれば、世代の固有な意味は失われねばならぬであらう。その場合には、同時に存在する者は同じ社会的並びに文化的環境に生活し、同じ歴史の大事件、大変化に会おうのであるから、世代に関して認められる同時的なもの非同時性、同時と同年齢との差

別、或は一時代のうちに種々なる世代が存在するということは考えられなくなる。かくて世代の概念は特に時代の概念に対する区別及び關係に於て次のように理解さるべきであらう。

世代の概念に於ては歴史に於ける主体の統一が問題にされる。歴史の主体というのは人間のことであるが、世代はそのような人間の自然に基礎を置いてゐる。然るに時代の概念は寧ろ客体的なものを意味してゐる。それは我々に対する環境の如きもの、客觀的情勢の如きものと見られるのがつねである。これに反し世代は我々自身に於ける統一である。時代の統一は却つて同じ時代がその時代の種々なる世代の問題に対して役立てる手段の類似に存するに過ぎぬと云われるであらう。ところで主体は主体として単に環境から限定されるものであり得ない。世代の思想の特色は寧ろ環境に対する主体の根源性を考えるところに認められねばならぬ。また時代の概念と世代の概念とを区別するとき、前者がいわば純粹に歴史的なものを意味するに反し、後者にあつては歴史に於ける自然的なものが強調される。ここでは誕生とか生長とかが重要視されるのもそのためである。併し我々は固より所謂歴史生物学的 *geschichtsbiologisch* な見方に同意し得ない。我々にとつても主体的なものは或る自然的なものの意味を含んでゐる。けれどもそれはまさに主体的意味に於ける自然であり、然るに生物学的なものは客体的自然に過ぎず、これに対して主体的な

ものは根源的物質、第一次の自然とも云うべきものである。それは外に見られた自然ではない、それは人間の文化のうちに於て表現に達する内的自然或は内的身体であつて、歴史的物质の意味のものである。世代を主体的に限定するものはデイルタイが考えたような単なる素質の如きものでなく、却つて運命である。世代が「自然の骰子投げ」と称せられるとき、それは運命を意味するのでなければならぬ。一世代とは運命を共に分つもののものであり、一の運命共同体である。尤も世代は単に運命的統一でなく、衝動的な傾向性に於ける統一を含んでいる。一世代が統一的な問題性格を示していると云われるのもこれに基づくのであつて、かかる問題性格は共通の傾向性が共通の時代の環境のうちに自己を見出すことによつて生ずるのである。問題はつねに自己の内にあるのでも、また単に自己の外にあるのでもない。いずれにしても我々は世代の問題を考察することによつて、歴史の主体といわれるものが時代精神の基礎とされるイデーの如く単に觀念的なものでなく、或る自然的なものの意味を含むことを知り得るであらう。

〔世代の概念は従来しばしば純粹に生物学的に説明されている。それはもと歴史理論に生物学的実証の基礎を与え得るものとして重要視された。然しながら生物学的なものはお歴史的なものではない。歴史の根本概念であるべき世代は単なる生物学的事実であることができぬ。生物学的に考え

られた世代理論が歴史の現実に合致しないことは、精密な事実在即した歴史研究によって既に明らかになされたことである。諸世代に従つて十九世紀のドイツ文学史を叙述したフリードリヒ・クムメルは、世代を定義して、「一つの世代は、同じ経済的、政治的及び社会的状態の中から生れ出で、それ故に類似の世界観、教養、道徳及び芸術感覚を具えた一切のほぼ同時に生活する人間を包括する」と云つてゐる。かくの如く世代はどこまでも社会的並びに文化的環境から限定されるものである。然しながら他方もし世代がただ単に客体的に環境から限定されるものとすれば、世代の概念の固有な意味は失われ、従つて時代の概念が持ち出される理由もなくならねばならぬであらう。またその場合には、同時に存在する者は同じ社会的並びに文化的環境に生活し、同じ歴史の大事件、大変化に出会うのであるから、ピンデルが世代の問題に關して正しく指摘した同時的なものの非同時性ということ、同時と同年齡との間の差別ということも意味がなくならねばならぬ。それでは世代の概念は如何なる立場から把握されるべきであらうか。我々はそれを特に従来普通に用いられた時代及び時代精神の概念に對する關係に於て次のように考えることができる。

第一。世代の概念に於ては歴史の主體的統一が問題にされている。歴史の主体と云えば人間のことであるが、世代の概念はそのような人間の自然に基礎を置いている。然るに時代の概念は普通には客体的なものを意味する。それは我々を限定する環境の如きものと見られ、従つて我々に

対する客観的情勢の如きものである。これに反し世代は我々自身に於ける統一である。時代の統一は却つて同じ時代がその時代の種々なる世代の問題に対して役立てる手段の類似に存するに過ぎぬと云われるであろう。世代の問題を考えると時代精神の概念は不用にされないまでも、少なくとも相対化されねばならぬように見える。時代精神と云つても厳密には全時代の精神であるのではない。寧ろ我々はそのように一時代の精神と見られるものが多くは一定の時点に於て特別の重要性に達する一つの世代層のうちに座を有し、やがてそれが他の世代層に、このものの特色を全く破壊しもしくは吸収してしまうことなしに、浸潤するのを認めるのである。主体は主体として単に環境から限定されるものであり得ない。世代の思想の特色は環境に対する主体の根源性を考えるとところに認められねばならぬ。次に時代の概念に対して世代の概念の有する特色は、前者が普通単に歴史的なものを意味するに反し、後者にあつては歴史に於ける自然的なものが強調される。ピンデルが誕生とか生長とかの重要性を主張するのもそのためである。ただ彼に於てはこれらのものも生物学的意味を脱せず、従つて真に主体的に捉えられていない。我々はかくの如き所謂歴史生物学的 *geschichtsbioologisch* な見方を支持し得ない。我々にとつても主体的なものとは或る自然的なものの意味を含んでいる。けれどもそれはまさに主体的意味に於ける自然であり、然るに生物学的自然は客体的自然に過ぎず、かかる自然に対して主体的なものは寧ろ根源的物質、第

一次の自然とも云うべきものである。それは外に見られた自然ではない、それは人間的文化のうち、に於て表現に達する内的自然或は内的身体である。かかるものとしてそれは歴史的物質の意味のものである。世代を主体的に限定するものはデイルタイが考えたように素質の如きものでなく、却つて運命というべきものである。ヒンデルが世代を「自然の骰子投げ」Wurf der Natur と称したとき、それは運命を意味するものでなければならぬ。一世代とは運命を共に分つものことであり、一の運命共同体である。ここに謂う運命とは本来内的運命のことであつて、一つの世代の出会い種々なる外的運命がまさに運命として感ぜられるのも、人間の実存が根源的に運命であるためである。かくて我々は世代の問題を考えることによつて、主体といわれるものが時代精神の基礎とされるイデーの如く単に観念的なものでなく、或る自然的なものの意味を含むのを知り得るのである。固より世代は単に主体的にのみ限定されるのではない。あらゆる歴史的なもの、の根本規定に従つて世代もまた主体的・客体的なものである。世代はどこまでも自己自身から限定されると共にどこまでも環境から限定される。その環境的限定に即して考えるならば、世代と時代とは同じである。世代は具体的には世代と時代との弁証法的統一であるとも云うことができるであらう。時代の時代に対する区別は一方が生物学的乃至自然的なものであり、他方が歴史的なものであるということではない。世代も歴史的なものである。それは時代の概念に主体的なものが押し入れ

られるときこれと一致する。個人の年齢にしても単に生物学的なものでなく、歴史的なものである。それは単に個人的に見らるべきでなく、世代から考えらるべきものである。』

『第二。世代の理論は文化の形成に於けるパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。文化を純粹に』——この校異一文は次の『』に対応する。』

『2』世代を限定するものは内的自然或は内的身体としてパトスの内的なものである。従つて世代の理論は文化の形成に於けるパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。文化を純粹に』理性的なもの、ロゴスのものと見る立場にとつては世代の問題は多くの意味を有し得ない。例えば新カント派の哲学は、文化とは価値を担うものであると説いているが、この場合価値とは文化の含む普遍妥当な理性内容、非性格的なロゴスの意味にほかならず、かくの如き価値哲学的立場に於ては世代の理論は歴史及び文化に関する生物学主義として単純に排斥されねばならぬであろう。世代の思想はこれに反し如何なる文化のうちにもその生産者の「人間」、「性格」が表現されていると考える。このとき人間といふ性格というのはパトスの内的なものである。時代精神の概念が同時代の文化のロゴスのもしくはイデーの統一を強調するに對し、世代の概念は同世代のパトスのもしくは性格的統一を力説する。『3』世代の統一は精神の一致によるというよりも運命及び

傾向性の共通に基づいている。ライプニッツは芸術を「暗き表象」から説明したが、この「精神の波立てる根源」こそ、それから真の精神的文化が生れ出るところのものである。一世代はパトスを共にするものとしてその生産する種々なる文化は性格の統一を示している。時代精神の概念がヘーゲルにあつての如く歴史に於けるロゴス的なものを重んずるとすれば、世代の概念の特色は歴史に於けるパトス的なものの重要性を重んずるところにある。精神 *Geist* との區別に於て心 *Seele* は自然によつて規定された意識を表すのがつねである。ヘーゲルによれば、ゼーレとは自然精神 *Naturreist* であり、それは自然のうちに縛られ、身体性に關係附けられている。ゼーレは純粹な、普遍的なものでなく、年齢や地方や民族などに従つて異なつてゐる、と彼は述べた。我々はヘーゲルの観念論に於けるよりも自然に対して一層根源的な、一層原理的な意味を認め、かかる根源的な自然乃至内的身体によつて規定された意識をゼーレよりも一層広い且つ一層深い意味に於てパトスと名附ける。我々の謂うパトスはゼーレ的なものであるが、所謂ゼーレの概念に於てはそれと結び附く身体とか自然とかがなほ多くは客体的対象的に見られてゐるに反して、我々の謂うパトスの概念に於てはこれをどこまでも主体的に考えようとするのである。時代はなお客体的に捉えられるとすれば、世代は根本に於て内からの統一として内から理解されるのほかな

い。] 併しながら文化は固より単にパトスの的なものでない。文化はイデーの的なものを含むことによつて表現的となるのである。世代の統一も単にパトスの的なものでなく、客観的にイデーの統一を含むとき現実的となる。従つて世代の統一は時代精神の統一の如きものを含まなければならぬ。世代の概念は、単なる生物学的意味から解放され、従来の時代の概念の如き意味を自己のうちに含むことによつて現実的となる。世代はイデーの統一を含むことによつてピンデルの云うが如きエンテレヒーの統一となるのである。ただエンテレヒーの思想が論理的には有機体説的な考え方に立っているとすれば、我々は世代のイデーの統一をどこまでも弁証法的に考えることが必要である。イデーの的なものはパトスの的なもの自己否定によつて見られるのである。自己肯定的なパトスが自己を否定し、自己に対立するロゴスに於て却つて自己を肯定することによつて表現的となるのである。かくして世代は単にパトスの性格的統一を有するのみでなく、スタイルの統一乃至タイプとしての統一を得ることとなる。

③ 「精神」 Geist との區別に於て「心」 Seele は自然によつて規定された意識を表すのがつねである。ヘーゲルによれば、ゼーレとは自然精神 Natungeist であり、それは「自然のうちに縛られ」、その身体性に関係付けられて」いる。ゼーレは純粹な、普遍的なものでなく、年齢や人種などに

よつて異なる、と彼は述べた。我々はヘーゲルの觀念論に於けるよりも自然に對して一層根源的な、一層原理的な意味を認め、かかる根源的な自然乃至内的身体によつて規定された意識をゼーレよりも一層広い且つ一層深い意味に於てパトスと名付ける。我々の謂うパトスはゼーレ的なものであるが、然し所謂ゼーレの概念に於てはそれと結び付く身体とか自然とかがなお多くは客体的對象に見られているに反して、我々の謂うパトスの概念に於てはこれをどこまでも主体的に考えようとするのである。時代精神の概念がヘーゲルにあつての如く歴史に於けるロゴスのなものを重んずるとすれば、世代の理論の特色は歴史に於けるパトスのなものの重要性を認めるところにある。世代は内からの統一として内から理解されねばならぬ。世代の概念は歴史の内的原理として運命の概念と密接な関係をもっている。世代の継起は運命の拍節を意味する。運命の概念は時間の概念を離れて考えられず、時間的なものは凡て運命的なものである。世代の統一は精神の一致によるというよりも運命の共同による。ライプニッツは芸術を「暗き表象」から説明したが、この「精神の波立てる根源」こそ、それから眞の精神的文化が生れ出るところのものである。一世代はパトスを共にするものとしてその生産する種々なる文化は性格の統一を示している。【青字部分が削除された以外並び替え位の違い。】

【第三。】世代は云うまでもなく個人ではない。とりわけ歴史的に意義ある世代の概念は家族系

図学的或は生物学的遺伝的のものを指すのでなく、種々なる家族に属する諸個人の群を意味している。歴史的主体と考えられる根源的物質は社会的なものでなければならぬ。それは個人的身体のことではなく、社会的身体とも云うべきものである。主体は所謂主観のことではなく、却つて主観的・客観的と考えられる人間を包むものである。かかるものとしてそれは単に客観的なものであることができぬ。世代は我々の外部にある社会ではない。社会的世代はパトスを共に分つことによつて形成される。ひとは世代の如きものを考えることによつて、社会的結合に於けるパトスの根本的な意味を認め得るであろう。世代をひとつの社会的結合と見るならば、それは一定の目的、ロゴスの意味に従う社会的結合に対して謂わば無意識的な、自然的な結合である。それは客観的目的によつて結び附いたものでなく、おのずから、主体的に、パトス的に結び附いているのである。一世代は運命共同体とも云われるが、かかる運命の意識はロゴスの意識でなくてパトスの意識であり、もと無対象な、或は無の意識である。それは本来的には客体的なものの意識ではない。パトスはつねに性格的なものであるが、性格的ということと個人的ということとは同じでない。一世代の諸個人の活動はパトスを共にすることによつて共通の方向を示しているとしても、彼等はそれぞれ性格的であることを失うものでない。個々の人間は各自の運命を負いながらその

世代の運命のうちに包まれてゐる。世代は諸個人を統一するものとして或る一般者である。各人は世代的に限定されてゐる。然し世代は一般者として所謂類概念の如きものではない。各々の人間は世代的に限定されながらめいめい独立である。世代はそれぞれ独立な、従つて非連続的な個人と個人とをその根柢に於て円環的に限定する。世代も論理的には非連続の連続として弁証法的一般者の意味をもつてゐる。

【第四】歴史は単に時間的に直線的に進行するものでなく、寧ろ空間的に一つの世代に纏まるのであるが、併しまた世代から世代へと直線的に進行する。世代は直線的にと共に円環的に限定されてゐる。このことに相応して一世代に含まれる多数の個人は単に多数の個人であるのではなく、二つの群に、即ち少数の指導者と大衆とに分たれる。一つの世代は若干の卓越した人間でもなく、また単に大衆であるのではない。それは自己自身の少数者と自己自身の大衆とから成る社会的体である。オルテガの語によれば、世代は「大衆と個人との力学的融合」である。^{*}かくの如く一世代に包括される多数の個人が二つの群を形成するということは歴史の過程的發展にとつて根本的な条件である。指導者と大衆とは固より分離し得ず、世代が直線的にと共に円環的に限定されてゐるように、両者は弁証法的統一に於てある。それは歴史的過程に本質的な二元性である。歴史

哲学に於て従来久しく論議された歴史的現実の集団主義的解釈や個人主義的解釈はいずれも一面である。前者にとつては歴史的過程は目立たぬ多数者の仕事であり、後者にとつては専ら個人が歴史的行動者である。確かに、行動する個人から発する能動的特性は目立ち易く、集団主義的歴史像を認めることを困難ならしめる。大衆は受動的であつて、創造的人間の活動に対し或は助成し或は抵抗するに過ぎぬように見える。併し他方孤立した個人は一個の抽象に過ぎず、世界史的人物の生命は大衆に対する影響のうち存する。大衆と全く異なる個人は大衆に何等の影響をも及ぼし得ず、歴史の過程に入ることなく、歴史の主文の欄外に誌され得るに過ぎない。歴史的過程は日常的な大衆と卓越した個人との力学的聯関に於て成立する。兩者の間の作用聯関を媒介するものは世代である。世代はいわば一つの水準であり、あらゆる個人の行為に対して同一のスタートを劃するものである。かくて同じ世代のうちに存する対立にしても相異なる世代のうちに存する類似よりもなお類似的であるというが如きことがあるであらう。

* José Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*. deutsch 1930.

ところで世代は歴史のリズムを現している。この見地に於て歴史のリズムのうちには如何なる根本現象が見出されるであろうか。ピンデルの謂う同時的なものの非同時性は人類社会に於けるひとつの生物学的事実に基づくと考えられるであろう。動物の世代は普通に人間の世代よりも短いのみでなく、それらは単に非連続的であつて、一の世代は他の世代と連続的な関係を有しない。例えば昆虫に於ては、子供はその孵化した瞬間に彼等の親を見ることなく、かくしてその諸世代は、通常冬の期間によつて隔離され、互いに喰ひ合うことがない。然るに人間の諸世代は互に入り混り、重なり合ひ、祖父と父と子とが同時に生活する。人間の世代は節と節とを繋いだようなものでなく、却つていづれの時点に於ても種々なる世代が層を成して存在している。即ち人間の世代は固より非連続的でありながら、またどこまでも連続的である。そしてそこに文化の連続、その伝承にとつて重要な関係を有する事実がある。もしも人類が唯一回的な世代であるとしたならば、人類は伝統乃至伝承の必要を知らないであろう。伝承に於て基礎となる事柄は、新しい世代が古い世代の内部に生れて同時に生活するということである。かように古い世代と新しい世代とが同時に生活するところに、教育と云われる人間生活に於ける根本的な事実が成立する。ここでは単に意識的な、有意的な教育のことのみが問題であるのでない。意識的に教えられ学ばれる

ことは寧ろその量もその意義も少ないものである。相異なる世代が同時に生活するという事実によつて無意識的に、無意的に、最も広汎な範圍に於て教育は行われ、伝統は生じている。併しながらまた他面、我々は世代の事実のうちに文化の更新、創造にとつての基礎を見出すことができ。世代の交替は文化の以前の担い手が去り、新しい担い手が現れることを意味する。文化の担い手は絶えず若返る。以前の世代が死滅してゆくということは文化の創造にとつて必要な忘却を伴うであろう。人間は忘却することなしには創造し得ない。もしもつねに同一の人間が文化の担い手であるとしたならば、文化の根本的に新しい通路が開かれるということとは困難であろう。新しい生命基体から新たに始めるということは人間が新しく生れるということによつて起る。新しい世代が入つて来ることによつて過去の文化も若返る。なぜなら文化の新しい担い手となるこの世代は、現存するものに対して古い世代とは違った距離に立ち、蓄積された文化を新しい仕方です容し、新しい仕方です加工するからである。

このようにして歴史のリズムは創造と伝統との、伝統と創造とのリズムである。歴史は世代から世代へ、一は他のうちから生れつつ、移り行くが、この過程に於て、生命は各々の世代にとつて二つの次元に関わることである。即ちそれは過去から既に生活されたもの——諸観念、諸評

価、諸制度等——を受取り、他方自己自身の創造力を働かせる。世代はこれら二つの要素の間に動揺する。或る世代にとつては伝承されたものと自己自身のものとの調和が存するであろう、そして他の世代に於ては二つの原理の間に深い対立が感ぜられるであろう。或る世代は勝れて伝統的で、他の世代は勝れて革新的であろう。然るにかくの如き現象は世代及び世代の継起を単に生物学的に考える場合説明され得ない。またその場合には世代と世代とがそれぞれ独立で非連続的な個性であることも、従つて一の世代が真に創造的であるということも説明され得ないであろう。更にその場合には、或る世代が他の世代の生産したものを伝承するに当り、単にその一つ前の世代から連続的に伝承するのではなく、却つて例えばルネサンスに於ける古代文化の復興に於て見られる如く遠き過去から伝承するというような事実も説明され得ないであろう。かくて我々はひとつの根本的な問題に逢着する、——行動しつつある一世代が単に自己に隣接する世代からでなく却つて隔離せる世代から伝承するというのが如きことは如何にして可能であるか。この問題に面して我々は我々の考え方を次のように進めねばならぬ。

一。歴史は世代から世代へ動いてゆく。それは形態から形態へ移つて行くのであつて、かかる形態転化 *Gestaltwandel* はゲーテの意味に於てメタモルフォーゼと呼ばれることができる。歴史

の發展はメタモルフオーゼであつて、進歩 Fortschritt とは異なる。それは単に直線的に進行するのでなく、円環の外に円環を描きつつ転化するのである。二。併しながらかくの如く世代から世代へと、その意味に於て直線的に動いてゆくもろもろの世代は、それら凡てがまた円環的に限定されて一つのものに於て同時存在的であると考えられねばならぬ。さもなければ、過去が現在に働くということも考えられないであろう。歴史的なものは単に過ぎ去つてしまつたものでなく、現在に働く限りそれは歴史的存在なのである。かくの如く諸世代がそれに於て同時存在的存在であるところのものを我々はシェリングの語を借りて——固より彼と同じ意味に於てではない——世界、Welalter と名附けようと思う。^{*} 凡ての世代は世界期に於てあるものであり、世界期の限定として考えられるであろう。三。併しながら単に多数の世代が同時存在的であるということによつては歴史的過程は考えられない。円環的限定は一方どこまでも空間的意味を有し、そのみからは時間的過程は考えられない。また歴史の過程がただ世代から世代への形態転化として見られ得るとすれば、ゲーテのメタモルフオーゼの思想について批評される如く、それは畢竟自然概念であつて眞の歴史の見方でなく、且つそれはなお有機體說の見方に纏われて弁証法の見方が足らず、更にそれは結局觀想的立場に立つものであつて眞に實踐的立場に立つものではないとも云われる

であろう。実践的弁証法的過程が成立するためには、円環的に多元的に同時存在する諸世代が相対立する二元性に纏められるのでなければならぬ。詳しく云えば次の如くである。A。それぞれ独立な以前の多数の世代が一樣に過去として現在に対立し、また以後の可能なる多数の世代が一樣に未来として現在に対立するのでなければならぬ。B。しかも過去も未来も現在に働き掛けるものである限り、現在は単に過去からの時間の延長としてではなく、過去の方向から流れて来る時間と未来の方向から押し寄せて来る時間とが相接触し相撞着するところと考えられねばならぬ。現在はこのような矛盾の集中心として動的であり過程的である。C。かくの如きことがあり得るためには、一方諸世代は円環的に限定されて同時存在的に世界期に於てあると共に、他方かかる世界期が過去現在未来に於て自己を直線的に限定する——この意味でそれはまさに *Weltalter* と呼ばれる——のみでなく、かかる直線的限定が通俗時間の過去現在未来の如く単に直線的でなく過去からと未来からと二つの相反する方向から流れて来る時間の相撞着し、しかもかかる撞着矛盾を統一する現在として捉えられねばならぬ。言い換えれば、それは過去現在未来を包む現在であると共に、つねに過去に於てでもなく未来に於てでもなく現在に於て熟する。世界期は世界期としてカイロスののである。その円環的限定向に於て多数の世代が種々の時間として世

界期に包まれていると考えられると共に、その直線的限定の方向に於て種々の時間は相反する二つの方向から現在に於て相撞着し、移行的 *übergelend* 乃至過程的になるのである。世界期は円環的限定の方向に熟すると共に直線的限定の方向に熟する。

* Schelling, *Die Weltalter*: W.W. I. 8.

さて世界と人間との関係に就いて、一方人間をどこまでも世界から見に行かねばならぬと共に、他方世界をどこまでも人間から見に行かねばならぬ。二つのことは根本に於て一つに結び附くのであるが、いま人間学的研究の方法に相応して後の方面から見に行くならば、人間と世界との関係は次の如く要約されるであろう。

- 一、人間は世界のうちにある。
- 二、人間は世界を作る。
- 三、人間は世界である。

最初の規定は特に最近ハイデッガーによつて周知のこととなつている。彼は人間存在を世界内存在として分析した。我々にかかる規定を人間存在の状況性と名附けよう。併し人間は単に世界のうちにあるのみでなく、みずから働くものとして世界を作る。かように人間の作る世界は一般

に表現と呼ばれている。従つて第二の規定は人間存在の表現性を意味する。然るにかくの如き人間は更に彼等自身が世界である。この世界は特に社会と名附けられるから、第三の規定は人間存在の社会性を現すこととなる。これら三つの規定は固より相互に分離され得ない。例えば社会は我々がそのうちにある世界として環境と見られることができ、またこの社会は単に与えられたものでなく、我々自身が作るものとして表現的なものである。ところで社会がそのように見られ得るということはまさに逆に人間存在の社会性が初めの二つの規定によつては十分に規定されず、却つて第三の規定を必要とすることを示している。人間存在の状況性、表現性、社会性というこれらの諸規定は云うまでもなく歴史性の立場から考察されねばならぬ。

第三章 人間存在の状況性

一

人間はつねに環境のうちにある。環境を離れて現実的な人間は考えられず、人間の現実性には環境のうちにあるということが属する。人間はみずから自然として自己を^{いによ}圍繞する自然の制約のもとに立っている。彼等の棲む土地、その形状、地質、気候、動植物等、無数のものが彼等に影響を与える。T人間が自然に働き掛け、これを変化する場合に於ても、その活動の具体的な目的の形成に関して自然の過程と性質とが規定的であり、且つその目的は手段を自然の諸条件のうちに求めなければならぬ。L人間がその棲む土地に対して為す作用はおおむね明瞭にこの土地の上に読み取られ得るに反して、自然が人間に対して為す作用は殆どつねに精密に分離し、限定することが困難である。ひとは土地を耕し、種子を蒔き、山を穿ち、水を引き、新たに植物を移植する。そこに計画された耕作、成就された労働、自然の変化は容易に観察され、再構成され得る。これらの作用の結果は大部分物理的もしくは機械的秩序のものである。然るに太陽、水、空気、

食物などが人間に及ぼす作用は主として生理的もしくは心理的現象の秩序に属している。人間が環境から蒙る変化は極めて確実であるが、同時に複雑で、隠微である。我々が自然に加える作用は目に着き易い、それは自然的なものの上に刻まれる技術的なもの、人工的なものであるから。然るに自然が我々に与える作用はつまり自然が自己自身に与える作用にほかならず、その影響は深く我々の内部に達する。環境は人間にとつて単に外的なものでなく、却つて到る処生を滲透している。それは我々の血、肉、頭腦のうちに作用する。[2]我々の有する社会形態、習慣、風習、制度の如きも、凡てそれらがそのうちに発生した環境を記録している。

[1]人間は単に自然から働き掛けられるのみでなく、逆にまた自然に働き掛けるが、後の場合、即ち人間が自然に作用し、これを変化する場合に於ても、かかる活動の具体的な目的の形成に関して自然の過程とその性質とが指導的であり、且つこの目的はその手段を自然の諸条件のうちに求めなければならぬ。]

[2]「人間は一定の場所を占め、そして彼等が於てある場所によつて限定される。インドの本質がインド人の本質である。インド人が何であり、何になつたかは、ただインドの太陽、インドの空気、インドの水、インドの動植物の産物に過ぎない」、とフォイエルバッハは云つた。]

かように自然が一切の人間のものに対して影響を及ぼすことは確かであるが、人間にとつて環境であるのは固より自然的環境に限られていない。文化的環境や社会的環境が考えられねばならぬ。また単に個人としての人間のみでなく、一個の社会も種々なる社会即ち所謂世界のうちに、これを環境として存在する。即ちあらゆる歴史的なものは謂わば純粹な存在でなく、却つてつねに環境のうちにあるということがそれにとつて構成的な規定である。人間は環境に属し、環境から規定される。併し他方人間はまた環境を規定し、環境を謂わば人間化する。人間が働くものでないならば、環境は人間に対して働き得ないであろう。地理的決定論はこのことを忘れている。人間が働き得るためには人間は独立なものでなければならぬ。人間の行為に対する関係を離れて環境は考えられない。

ところで我々が物に対して働くという場合、自己の身体を道具とし、物は逆に身体的となる。そのことは、一方環境が我々にとつて道具の性格を有することを意味すると共に、他方それが単に道具とは見られないことを意味するのでなければならぬ。蓋し既に述べた如く、身体は固より道具の意味を有するが、また決して道具とのみ見られないものである。『霧』の概念は環境のどのような性質を示している。『我々は環境のうちにあるというのみでなく、また特に霧のう

に生きてゐる。」「人間は環境のうち生活するのみでなく、人間的行為には特に霧囲氣が必要である。」霧囲氣も環境の一種、いわば何か我々を取巻くものである。併し普通に環境と云えば直ちに自然が考えられるに反し、霧囲氣と云うときは寧ろ直ちに人間的なもの、社会的なもの、即ち既に或る一層主体的なものが考えられる。霧囲氣は漂えるもの、捉え難きものを現し、これを分析的に合理的に捉えようとすれば却つて失われてしまふ。それは氣分的なもの、感情的なもの、心理的なもの、我々の用語に従えば、或るパトスのなものである。かかるものとして霧囲氣は主体的なもの、身体的なものとの密接な關係を含んでいる。環境は對象的に合理的に把握され得るものとすれば、霧囲氣はこれとは反対のものである。霧囲氣は如何にしても我々に対してあるものとは云い得ず、我々を包むものである。人間の主体的狀況性は環境的であるよりも霧囲氣的である。我々の行為は霧囲氣を必要とし、単に環境的にでなく却つて霧囲氣的に規定される。我々の行為はつねに身体的なものであるから、日光、**日光**、**霧**「霧囲氣はこれとは區別されねばならぬ。固より環境は人間と交渉するものとして環境であるから、日光、**空気**等を始め、あらゆる自然的なもの、更にあらゆる文化的なものも、我々の行為にとつて或る霧囲氣的なものを形作つてゐる。現実的には環境はつねに環境的性質と共に霧囲氣的性格を具えてゐる。それはロゴスの・パトスのなものであると云い得る

であろう。然るに雰囲気はもと与えられた対象に就いての気分乃至感情でなく、主体から根源的に発するものである。それは有からというよりも無から生れる。それは人間によつて客観的に形成された文化というが如きものでなく、寧ろ文化の創造がそのうちに於て可能にされる環境である。雰囲気は合理的なものでなく、ミュトスのものである。[しかも雰囲気は社会的歴史的なものである。環境は我々にとつて与えられたもの、既にあるものである。この「既に」、この根源的な過去性がその一般的な性格である。それが客体的なものと考えられる所以である、蓋し客体とは我々が何を始めるにせよ既にそこにあるもののことである。]「しかも雰囲気は社会的なものである。パトスの社会性はここにも見られるであろう。環境の一般的な性格は既にあるということであった。」雰囲気も一種の環境である限りかような性格を有するが、併し雰囲気と云う場合一般に云われる環境とは異なり、単に既にあるものとは見られることができず、雰囲気は寧ろ現在のもののである。言い換えるならば、雰囲気は人間の行為にとつてただ主体的に必要なものである。それはいわば主体的環境として一般に云われる環境とは区別されるであろう。凡て環境は我々にとつて広い意味での道具の性質を、従つてまた手段たるの性質を有する。然るに雰囲気はこのように道具とも手段とも考えることができぬ。人間は主体としてその生活のために道具や手段のみでなく、また

実に雰囲氣を必要とするのである。環境と云うとき、人間はなおその外に立つと考えられ得るにしても、雰囲氣と云う場合、人間はどこまでもそのうちにあると考えられねばならぬ。雰囲氣は決して客体化してしまふことのできぬものである。人間の行為は環境から生れるのみでなく、また特に雰囲氣から生れる。ニーチェは云っている、「あらゆる生命的なものは自己の周りに雰囲氣を、秘密に充ちた雲霧圏を必要とする。成熟せんと欲するいづれの民族、いづれの人間も、かくの如く覆い隠す妄想を、かくの如く庇い護り、覆い包む雲霧を必要とする」。雰囲氣はミユトス的なものである。人間の行為は雰囲氣を必要とするというところに、その創造的性質が、即ち無から生れるという性質が認められる。雰囲氣は何よりも人間的創造にとって必要である。世界に於ける如何なる大いなるものも熱情なしには成就されなかつたというのはヘーゲルのよく知られた言葉であるが、歴史的創造的行為には個人の熱情のみでなく、社会的雰囲氣が必要である。もしも人間の行為が単に環境から生れるとすれば、創造はなく、歴史もないであろう。創造的行為はよし環境から生れるとは云われないにしても、雰囲氣から生れるのである。環境的限定は人間の行為に共通性を与えるものであるが、人間的文化に真に内的な統一性を与えるものは環境でなくて雰囲氣である。このようにして我々は環境の概念と雰囲氣の概念との区別を、前者の客体

性、後者の環境として既に有する或る主体的なものの性質に於て理解することができる。併しながら一般に主体との関係を離れて客体は考えられず、環境も主体としての人間との交渉を有するが故に初めて環境であるのであって、歴史的行為にとつて環境はつねに同時に雰囲気的性質を担っている。環境は環境として単なる自然の如きものでなく、つねに主体的限定を含み、従つて表現的なものであるからである。

ところで環境はひとつの世界概念を現している。しかも問題はこの場合、その本性上二重のものでなければならぬ。蓋し環境は一方ドイツ語でそれに当る *Umwelt* という語の示す如くひとつの世界を意味する。このように環境が我々にとつては世界の性格に於て存在するということがまさに人間存在の根本的な特色である。然るに他方環境は世界概念一般でなく、却つて *Umwelt* という語の示すように *Umw.* というが如き一定の本質的規定を含んでおり、これが何であるかがまた問題でなければならぬ。

普通の理解に従えば、環境とは人間を中心としてその周囲のことである。即ち人間と環境との関係は位置的に理解されるのがつねである。人間の「位置性」 *Positionalität* は環境の概念にとつて構成的な意味を有するように見える。先ず人間は有機的生命的なものであるが、凡て生命ある

存在者は一つの存在中心、ontisches Zentrum であるという特質を具えている。それはつねに自己自身を限定し、つねにみずから自己の統一を形成し、かかるものとしてそれはその周囲に対してまた抵抗の中心、反応の中心をなしている。この周囲は普通に環境と呼ばれ、かくてあらゆる生命ある存在者は環境を有すると考えられる。然るに単にそのような意味に於ける環境は本来の Umwelt (周囲の世界) でなく、却ってこれとは構造を異にし、これに対して Umfeld (周囲の場) として区別さるべきである。なぜならそのとき中心と周囲とは共に所謂自然として同じ秩序に属し、同じ場にあるからである。人間も自然の一物と見られる限りかくの如きものにはかならぬ。人間は生命ある自然であり、一の存在中心としてその生きる仕方はまさに中心、中心である。彼は彼の中心から生き、凡てのものを彼の中心に関係させる。空気は彼にとって呼吸するためのもの、水は彼にとって飲むためのもの、土地は彼にとって棲むためのものである。このとき彼がそのうちに在る (interest) 環境はまさに彼の interest (関心) の対象として存在する。彼の生命のインテレストに関わり、彼が種々なるインテレストをもつて交渉する領域が彼の場である。彼の生活形式は中心である故に、そこでは凡てのものは彼の「ために」um という意味を担っている。かかる仕方と手段として存在するのは広い意味に於て道具と見做されることが出来る。場に於

てあるものはその存在的中心にとって道具の意味を有する。併しこのとき中心であるものも、それがその中心であるところのものとどこまでも同じ場、同じ次元に属するものと考えられる。人間もその場合単なる自然物に過ぎぬ。動物的生命も場をもっている。場はその根本的規定として閉じたものの性格を含んでいる。それが閉じたものであるというのは、原理的には、その空間的広狭に関することなく、そのとき中心であるものの生きる仕方がまさに中心的事であることに依るのである。

然るに人間は既に存在的に直立歩行を特徴とし、立つて周囲を展望し、立つて自由に運動する存在者である。人間はアントロポス、即ち自己を越えて遠く自己の周りを見る存在者である、とヘルデルは *ἀνθρωπος* (人間) という語の語原的意味を解釈した(プラトンのクラテュロス篇に於けるこの語の語原論を参照せよ)。この語原論は正しくないにしても、この人間解釈は確かに重要なものを捉えている。環境は人間にとって閉じたものでなく、何か開いたものの意味を有し、言い換えれば、単なる場でなくまさに Umwelt として世界という根本的性情を具えている。周囲がかくの如く世界の意味を有するのは如何なる構造に基づくであろうか。簡単に云えば、そのこととは人間が周囲に対して距離の關係に立つて立っていることによつて可能である。またこのこと

は彼が存在的中心から離れて自由に中心を定立し得るものであることによつて可能である。実に人間は存在的中心である限りの自己を離れ、その限りに於ける自己を客観し、自己の意識というが如きものをすら所謂内界として世界化し得るといふ特質をもっている。即ち人間は存在的にただ中心的でなく、プレスナーなどの云う如く人間の位置性は「離心的」*exzentrisch* である。^{*}人間は単に存在的中心であるのでなく、却つてまた存在論的中心、*ontologische Mitte* であると我々は云うであろう。存在論的に中心的であることは存在的には離心的であることによつて可能である。人間の位置性に固有なかかる離心性は人間に於ける客体から主体への超越を意味している。彼が存在論的中心であるというのは彼が主体であるという意味である。その存在の離心性に基づき、周囲は彼にとつてもはや単なる場でなく、却つて *Umwelt* となる。それがかくの如く世界の性格を有する限り、環境はもはや単に閉じたものでなく、却つて開いたもの、の意味を有する。閉じたものが一つの中心を有する円であるとすれば、開いたものは到る処中心であるような円である。世界は本来開いたものとして世界である。それが開いたものであるのは、原理的には、範囲の広狭というが如き量的の問題でなく、性質上の規定に關することである。閉じたものは如何にその周辺を接けても開いたものとはならず、両者は全く性質を異にする。世界が開いたものであると

いうことは、人間が「世界に開かれた」weltoffenものであるのに依るのである。

* Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928.

かくて人間は世界を持つている。世界は差当り環境という規定のものである。このことは一方、人間はこの世界をつねに何事かの「ために」用い、環境は人間にとって広義に於ける道具の性質を有するということを意味する。即ち Umwelt の“um”は“um-zu”（ために）の意味を含んでいる。併し他方、周囲は人間にとって単に Umfeld でなく、人間は単に周囲に対して存在的中心であるのではない。人間の特質的な位置性は離心性であつて、人間は離心的であることによつて却つて真の中心である。自然的な中心を離れることは客体から主体へ超越することであり、人間は存在的に離心的であることによつて主体として真の中心であり、中心を自由に定立し得るのである。人間に於ける主体への超越によつて逆に環境は人間に対して超越的となり、世界となる。このようにして環境 (Umwelt) の概念は場 (Umfeld) の概念と世界 (Welt) の概念とから弁証法的に構成されたものと見る事ができ、そしてそれは人間存在の主体的・客体的もしくはパトス的・ロゴス的構造に相応している。インテレストという一定のパトスをもつて交渉する限り環境は場の性質を有し、インテレストの否定に於て見られるとき環境は世界の性質を有する。

二

人間存在の状況性はかようにして先ず環境の概念をもつて説明された。併しそのみでは人間がそのうちにある世界の空間性の方面が一面的に強調されて、その時間性の方面が十分に闡明されない危険がある。その場合にはまた人間存在の空間性の方面のみが力説されて、その時間性の方面が明瞭にされないことにもなる。蓋し人間と環境とは相俟つ概念である。そこで我々はかかる時間性の方面に注意を向け、その際何よりも情勢の概念を取上げねばならぬ。凡て生命あるものは環境に於てあるとすれば、情勢に於てあるということが人間存在の特殊性である。状況の固有な意味は情勢である。人間は歴史的なものとして一定の環境にあるというよりも一定の情勢にあると云わねばならぬ。情勢は固より或る意味では環境と同じである。けれども環境と云う場合と情勢と云う場合とは區別がある。両者の聯関は次のように考えられる。

一。環境の概念が謂わば靜態的であるに對して情勢の概念は動態的である。言い換えれば、情勢といううちには運動と変化が含まれる。情勢は動き、変化する、動くもの、変化するものとしてそれは情勢である。情勢に關しては特にその動態が強調されているところから、環境と云えば

普通に自然的環境が考えられるに反し、情勢と云う場合には社会的情勢が考えられるのがつねである。情勢のかかる運動性乃至変化性はその歴史性の謂でなければならぬ。歴史性の最も根本的な規定は時間性である。そして時間的ということが情勢にとって構成的であり、これに対しては環境は寧ろ空間的と考えられるであろう。環境と云われるものが歴史的、時間的でないというのではない、ただ環境の概念に於ては顕でないそのような規定が情勢の概念に於ては前面に現れているのである。情勢は凡て時期的 epochal である。ひとはいつでも一定の時代、一定の時期の、特に現代の、現下の情勢に就いて語る。情勢のかくの如き規定と関係して情勢の一回性が考えられる。情勢は一回的な、繰り返さぬものとして現実的に情勢である。

二。我々は既に環境が客体的なものを意味しながら、主体的なものを予想して初めて環境であるということ述べた。ミリュウ（環境）にとつてミリュウ（中心）であるものはもと客体の秩序に属するのでなく、却つて客体とは秩序を異にする主体的なものでなければならぬ。このことは情勢の概念に於て一層明瞭になるであろう。情勢とは或る客体的なものである、ひとは客観的情勢と云う。けれども単なる客観的秩序もしくは立場に於ては情勢の意味は理解されない。環境と情勢とを概念上区別すれば、後者に於ては前者にとつて予想されているものが正面に現れ、前

者にとつて外にあるものが後者に於ては内に喰い込んでゐる、かかるものは主体の概念にほかならぬ。主体的なものを含めてでなければ情勢は考えられない。所謂主体的条件を除いて客觀的情勢は情勢の意味に於ては存しない。環境は主体にとつて外に或は側にあると考え得るにしても、情勢に於ては主体はその内に、一緒にある。しかも内に或は一緒にということはこの場合靜的な融合的な關係でなく、動的な對立的な關係である。即ち情勢は主体と客体との弁証法を基礎とし、それが客體的方面から捉えられたものが情勢である。情勢は単に客體的なものの運動でなく、却つて主体と客体との弁証法の意味に於ける運動である。然るにかような弁証法は存在の歴史性の一般的規定である故に、情勢は凡て歴史的である。

三。客體的方面から情勢と見られる弁証法が主体的方面から捉えられるとき、それは行為である。歴史的行為はつねに一定の情勢に於ける行為であり、行為の要素を除いて情勢は現実的には存しない。植物や動物に就いて、それらは環境のうちにあると云われても、情勢に於てあるとは云われない。植物や動物の運動は行為とは云われないからである。人間の運動が行為であるのは、人間に於ては主体と客体との分裂が存するためである。宇宙に於ける人間の特殊地位はこれによつて与えられる。かくて人間は自然のいと小さき部分として自然のうちに含まれながら、しかも

全自然の外に立つて全自然を対象化することができる。人間は自然の弁証法的発展物である。環境の概念も主体と客体との弁証法を既に予想するのであるが、情勢の概念は、これにとつては行為が構成的であることによつて、その関係を顕にするのである。

かくて情勢の概念に於ては、環境の概念にとつて前提されつつなお外的或は抽象的に留まつたものが、内的もしくは現実的になる。然るにいま情勢の概念に対して更に危機の概念を取上げるならば、我々はこれに於て、情勢の概念を環境の概念に対して特徴附けたものが一段と顕になるのを見るであろう。情勢は環境として平衡し、危機として緊張する。危機に於てあり得るといふことが人間存在の最も特殊な性質であり、そこに於てこの存在の根源的な状況性は完全に暴露される。

一。情勢が或る意味で特定の環境であるように、危機は特定の情勢である。客観的情勢と云われるように客観的危機と云われる。けれども右に述べた如く情勢は単に客体的なものとしては考えられず、主体と客体との弁証法を基礎としてゐる。危機に就いても同様である。それのみでなく、ここではその弁証法に於て主体の客体に対する超越的關係の方面が特に顕になる。このことが危機と云われる客観的情勢の特殊性をなしている。弁証法には内在と超越との相反する關係が含ま

れるが、いまコントなどに倣つて歴史の時期を有機的時期と危機的時期とに區別すれば、前の場合には主体と客体との内在的關係が顕になり、後の場合には反対にその超越的關係が顕になる。危機は変化を離れてなく、且つ変化が有機的である限り考えられず、それが考えられるには変化乃至發展のうちに非連続もしくは飛躍が存しなければならぬ。言い換えれば、危機は歴史の弁証法的發展に於ける矛盾もしくは対立の時期を意味する。併しながらもしこのような弁証法がただ単に客体的に捉えられるならば、危機はまた考えられないであろう。客体的に見てゆけば、危機的時期も過渡期というに過ぎず、そのとき歴史の絶えざる推移の過程にあつていづれかの時期を特に危機としてこれに或る絶対性を認めることはできない。単に客体的に見てゆく場合、アリストテレスの云つたように、矛盾は反対として、反対は差異として理解することが可能である。絶対的な矛盾は主体的なものとの關係に於て考えられる。客体に於て現れる矛盾の根源は、他の場合に論究したように、主体と客体との矛盾である。過渡期というものが相対的であるに反し、危機は或る絶対的なものとして初めて危機である。かような絶対性はただ主体的にのみ捉えられることができる。危機が特定的情勢と見られる限り、それはどこまでも客体的に存在するものであるけれども、危機が絶対的な矛盾を意味する限り、それは根源的に主体と客体との弁証法に於け

る矛盾乃至対立を現すのでなければならぬ。そこから危機として理解される特定の情勢にあつては、客観的情勢のうちに見られる矛盾に於て、客体に対する主体の超越的關係が強調されて意識されるということが生ずる。これが危機意識の根本的な性質である。

二。危機の概念はつねに或る全体性の概念と結び附いている。単なる個々の変化、その量の如何なる増大も、未だ危機の本質を語るものでない。そこには必ず全体に関わる意味がなければならず、しかも量的全体の意味でなく、所謂量から質への転化という意味がなければならぬ。危機は単に量的には考えられない。量的な見方は客体的な見方であつて、客体的なものとはどこまでも量的に見てゆくことができる。量的な見方に立つ限り、過渡期の如きものは考えられるにしても、危機は考えられない。キエルケゴールの云つた如く、客体的に捉えられた弁証法は量的弁証法であり、そこには危機は存し得ず、危機は主体的に捉えられた性質的弁証法に於てのみ考え得る。存在としての歴史は不断の生成変化のうちであり、我々はつねにその途上にあるのであつて、終局的な全体は我々に与えられておらず、我々は決してそのような全体を経験し得ないであらう。そこでは全体はつねに相対的である。歴史に関する単なる客観主義は相対主義に陥るのほかない。危機はただ全体に関してのみ考えられ得るとすれば、かくの如き全体は何等かの客体的な、従つ

てまたイデーの意味に於ても客体的な全体であることができない。イデーはノエマ的なものとして既に客体的意味をもっている。イデーの見方によつては危機は考えられない。危機にとつて構成的な全体の立場は主体的立場でなければならぬ。主体は各々の瞬間に於て全体性の意味を含み、この全体はそれぞれの瞬間に於ける性質的全体である。かかる立場に於て客体が限定される時、客体も全体性の意味を担うのである。そこに限定されるのは弁証法的全体であつて、行為に関わるものはかかる弁証法的全体である。それは有機的全体と混同されてはならぬ。有機的全体の概念は却つて危機を不可能ならしめるであらう。

三。我々は情勢が時間的、特に「時期的」であることを述べた。時期の概念は既に全体の意味を含んでいる。蓋し *Epoche epoche* (時期) などという近代語は、ギリシア語の *epochē* に由来し、その動詞の形は *epōxeō* であり、これは前置詞 *epi* (時間的には「あいだ」を意味する) と「持つ」*habere* を意味する動詞 *ēxeō* とから成つてゐる。そこでエポックとは不断に流れてゆく時間を一つの全体として把持することを意味するであらう。直線として表象されるような客観的時間を主体的に中断し且つ一全体として把持するという意味がなければエポックは考えられない。従つてそれは主体的時間によつて構造附けられた存在の時間である。然るに危機に於ては客体に対する

主体の超越的関係にアクセントがおかれる故に、危機は時期的というよりも瞬間的である。所謂危機的時期があるのでなく、危機的瞬間があるのであると云われよう。危機は本来つねに現在の危機である。この現在は主体的時間の現在であつて、瞬間として規定される。危機がつねに「現代」と結び附けて考えられるのも、もともとそれがかかる「現在」と結び附いていることの反映であると思われる。現代は危機として捉えられることによつて最もよくその現在性を顕にする。フイヒテは『現代の特徴』の中で、地上生活の五つの根本時期を分ち、彼の現代をそれらの諸時期のちょうど真中の時期、即ち人類歴史の第三の時期に当るとし、これを罪惡の完成した状態として特徴付け、かようにしてこれを危機と見做すことによつて現代の特殊な重要性を力説している。併しながらもしフイヒテの云う如く人類歴史の全時期がイデー的に構成され得るとしたならば、そのうち特に現代が危機的時期であるということは理解し難いであろう。ここでは全体の時期が既にイデー的に与えられているのであるから、その中に於て現代は過渡期の意味を有するにしても、危機の意味を有し得ない。現在が絶対的意味を有するとき初めて危機は考えられる。危機は瞬間から瞬間へ飛躍する非連続的な時間に於て考えられることができ、かような時間は客体的時間でなくて主体的時間である。危機意識は客体に対する主体の超越の關係の意識として生

じ得るものである。この場合主体にとつて環境は特に雰囲氣の意味を有することになるであろう。危機は環境的なものとしてよりも雰囲氣的なものとして存在する。従つてそれはつねに多くのミユトスに孕まれた時期である。

かようにして人間存在の状況性は、環境、情勢、危機という一定の聯関に於て理解される三つの概念を通して示された。これらの概念の聯関の現す方向は環境の概念から雰囲氣の概念への方向であると云うこともできる。情勢は環境よりも雰囲氣的なものであり、危機は情勢よりも雰囲氣的なものである。然るにこれら一聯の概念も人間存在の状況性を環境の方面から見たに過ぎず、人間存在の主體的な状況性——これを状況性に対して特に状態性として區別してもよい——を規定したものは云われないであろう。今や我々は、謂わば環境の極限としての危機の概念に達したのであるから、世界のうちに於ける人間存在のかくの如き状態性が如何なるものであるかを明らかにしなければならぬ。

三

人間にとつて環境は単なる場でなく、まさに環境として世界の意味を有するものであった。世

界は開いたものであり、人間は世界に開かれている。人間が世界に開かれているということは、その存在の離心性に、言い換えれば、彼が単に存在的中心でなく却って存在論的中心であるということに基づく。然るに彼が存在論的中心であるということは何よりも彼が自覚的存在であるということと同じである。我々は存在し且つ我々の存在することを知っている。人間の存在はこの存在の自己理解を含む。我々は単に在るのでなく、在ることを知っており、またそれを知っていることを知っている。人間の現実性のうちにはその自覚的性質が含まれ、その「実存性」*Existenzialität*と云われるものも自覚存在性にほかならない。かくの如く自覚は人間存在の全く根本的な規定であるが、ただその意味の正しく理解されることが必要である。既にこの書の初めに述べたように、自覚は単に自己の存在の意識であるというよりもこの存在の根拠の意識である。然るに存在の根拠は存在の有に對して無と考えられる故に、そのような根拠の意識は無の意識である。かくて人間の主体性は無の意識に於て顕になる。人間に於ける客体から主体への超越は、我々が意識であつて世界はこの意識の外にあるということが如きことを意味するのではない。単に意識に對する超越は眞の超越と云うことができぬ。我々は主体として寧ろその存在に於て客体を、世界を超越しているのであり、世界が我々にとつて超越的であるのは、もと我々に於て主体への

超越があるからである。人間存在そのものに於ける超越性が世界の超越性、ほかならぬ世界の世界性の根源であり、客体の客体性の根源である。かくの如き超越性を離れて人間の自覚存在性はない。世界は我々にとつて無の意識に於て開かれ、顕になると云い得るであろう。無へ超越したものとして人間は主体である。然るに人間は有限な存在である限り彼に於て存在と存在の根拠とはどこまでも二つであつて一つでなく、従つて人間の主体性は中間性の意味をどこまでも離れない。人間は主体として存在論的中心であると云われるが、この中心は単に中心 *Zentrum* であるのではなく、同時にどこまでも中間 *Mitte* の意味をもっている。人間は主体と客体との中間者として規定されることができらるであろう。かかるものとして人間の行為はつねに媒介者の意味を具えている。

人間は存在論的中心としてその存在の離心性の故に世界に對して距離の關係に立っている。ところでこのように人間が世界に對して距離の關係に立つことは直ちに知的な意味に理解されてはならぬ。固より理論的態度もかくの如き距離の關係なしには考えられないが、人間存在の離心的位置性は一層広く一層根源的な意味を含んでいる。これによつて世界は単に知的態度に對する「対象」の性格を得るのみではない、人間のあらゆる行為がかくの如き位置性によつて基礎

附けられているのである。それは人間存在の一般的な存在の仕方として「態度を取る」とか「関係する」とかということをも可能ならしめる。我々は理論的態度、実践的關係などと云うが、態度といふ関係というものは我々の存在の離心的位置性を根柢として成立ち得るものである。なぜならそれによつて人間と世界との交渉はその直接性、或は精密に云えば、直接性への束縛から脱して媒介されたものとなり、そのことによつて世界に対して単に反射的に交渉するのではなく、態度を取るとか関係するとかということも可能にされる。人間の行為は本質的に媒介されたものであり、少なくとも本質的に媒介可能なものである。もし媒介的ということが自覚的ということであり、そして人間の多くの行為は自覚的でなく、或は熟慮的でなく、寧ろ無意識的、直接的であると云われるならば、かような無意識的な、直接的な行為もなお決して単に外的なものでなく、凡て主体的な、内面的な意味を含んでいる。

人間の離心的位置性は彼の存在の主体的状況性に関して何よりもパトスの方面から理解されねばならぬ。離心性は人間の世界に対する距離の關係を現し、かくして人間にはニーチェの所謂「距離のパトス」Pathos der Distanzが属している。距離のパトスは客観的な距離に關係するのではなく、却つて人間の主体性の根源的な意識である。古代ギリシア人が *gorgis* と云つたものもかくの如き

ものと解することができる。ヒュブリスという語は驕りを意味しているが、距離のパスである
と見てよいであろう。それは全く自分自身に抛つて立ち、世界の物を物ともせざる心である。ヒ
ュブリスは特に戦士の心であるが、人間の生は本質的に戦いの性格を負うている。なぜなら、人
間はその存在の離心性の故に、周囲の場と無我的にもしくは忘我的に融合して生きるのではなく、
却つて自己の存在的中心を離れたものとして彼にとつて生きることは生を処する、(Leben führen)
ということであるように余儀なくされている。人間の生が「処生」であるということは単に世間
的な意味にのみ解されてはならない。人間は直接的に生きるのではなく、生を処しつつ生きるの
である。彼は生でありながら、生を生きねばならぬ。即ち人間は自己が既にあるところのものに自
己を初めてなさなければならぬ。「生ける生」という語が無意味な同語反覆でないのもそのた
めである。生である人間が初めて生を得なければならぬところに、この生そのものに根源的な課
題性がある。生は我々にとつて本質的に課題的なものである。生の課題性は我々に外部から課せ
られた義務、我々が観念的に掲げた理想の如きものでなく、却つて人間の生はそれ自身に於て負
い目あるものであることを現している。

人間の存在は離心的である故に彼の行為には絶えずエキセントリックなところ、度を外したと

ころがある。その意味に於て人間はパソロジカルな存在、マニアを有する存在である。日常の道徳が処生の術として何事も程々にせよと命じているのも、人間がもとエキセントリックなものであることを示すにほかならぬ。人間が中間者であるということは、彼がつねに均衡を有する存在であることを意味するのでなく、却つて彼が不均衡な、従つて中間を初めて求めねばならぬ存在であることを意味する。古代ギリシアの諺、著作家、詩人も散文家も、歴史家も雄弁家も、哲学者も医者も、悉く、「何事も度を過すな」 *μηδὲν ἄγαν* ということを生活の規則として教えた。またアリストテレスが「中間」 *μεσότης* を人間諸徳の一般的規定としたことは有名である。例えば、勇氣の徳は過ぎたる暴勇と足らざる臆病との中間であるという風に。人間の行為は或は多過ぎ或は少な過ぎるといふのが常態であつて、徳とは過不足なきこと、過剰と過少との中間である。アリストテレスの中間は、かの *μηδὲν ἄγαν* という日常的な教訓が一方の極端に対して云われているに反し、双方の極端に対して云われている。それは固より厳密に数学的な意味に解されていないにしても、それがなお量的な見方に纏われていることは争われない。従つてそれは主観的なものと客観的なものとを一致的に考えている。量的に考えられた中間も日常の道徳、世渡りの道としてでは確かに有用な教訓であろう。けれどもそれは人間の主体的な生の倫理としては不十分であ

る。眞の倫理は人間が自己の存在論的中心を確立することに存し、これは単に客体的な見方に於ては不可能である。

右に述べた如く、生である人間が初めて生を得なければならぬというところに、人間的生の根本的な窮迫が横たわっている。この窮迫は客観的な物の窮乏でなく、却つて我々の生存の主体的な窮迫である。人間のあらゆる衝動、あらゆる欲望はかかる窮迫に根差す故に、外に与えられたものによつては決して満し尽されず、飽くことを知らぬ性質をもっている。それ自身有限な、消滅的な衝動乃至欲望がかくして或る無限性、或る絶対性を具えている。即ち人間の欲望はデモニーニッシュである。デモニーニッシュなものとは無限性の、絶対性の性格を帯びた感性的なものである。この際このような性格はもと人間の主体的な窮迫に基づいている。人間的生のかかる根源的な窮迫は、人間が世界に於て異郷的であるということ、言い換えれば、彼等がこの世界の上に立脚地を有するのではないということに關係している。即ち人間は有の上立っているのではなく、却つて虚無の上に立たされているのである。彼等の窮迫が甚しいだけ幸福に対する彼等の欲望も激しい。「凡ての人間は幸福であろうと求める。これには例外がない。彼等がそのために如何に違った手段を用いるにせよ、彼等は凡てこの目的に向う。或る者を戦争に行かすめ、他の者

を行かしめないものは、二人共々に於て、違つた見解に伴われたこの同一の欲望である。意志はこの目的物に向つてのほか僅かな運動もなさない。これが、縊りにゆく者に至るまで、凡ての人間の凡ての行為の動機である」(パスカル)。しかも我々の欲望はデモーニッシュであり、この世界に於ける如何なる幸福も我々を究極的に満足させることができぬ。蓋し人間が世界のうちに在るのは他の自然物が自然のうちに在るが如くではない。人間は謂わば單純に世界のうちに在るのではなく、却つて出て来て、在るのである。ラテン語の *exist* (現実的に存在する) は語原的には「出て来てしまつた」ということを意味するが、人間の現実存在には元来かかるところがある。人生は旅であるという誰もが抱く感情は、我々がこの世界のうちに在るのは出て来て在るのであるという意識を現している。人間は自然の一物でありながらその中であつて自己を異郷人として感ずる。ひとはこれを世界に於ける人間存在の無宿性と称し得るであろう。人間存在のかくの如き性質に相応して世界は我々にとつてテュケー(運命)の意味を担つている。テュケー *τύχη* という語は「出会う」ということを意味する *τυγχάνω* から来ており、我々が世界のうちに在ることは世界に出会うという意味を有する故に、世界は我々にとつて運命の意味を担うのである。然るに世界のうちに在ることが世界に出会うという意味を有するのは、世界のうちに在ることが世界のう

ちへ出て来て在るといふ意味を有するからである。我々は世界のうちへ出て来たものとして世界に出会い、世界は我々にとって τὸν (Zufall) (偶然) として落ち懸つて来る (zufallen)。従つてこの世界に於ける幸福はつねに εὐτυχία (運めり合わせの好いこと) の性質を含んでゐる。幸福は我々がたまたま運好く出会うもの、我々にとつて偶然的である。固より眞の幸福はそこに見出され得ないであらう。幸福は単なる εὐτυχία でなく、却つて εὐδαιμονία でなければならぬ。それは単にテュケー即ち外的運命に関わることでなく、デーモン即ち内的運命の問題である。我々の欲望がまさに人間的な欲望として有する根本的な性質に就いて深く考へるとき、幸福の問題はカントなどが云うのと反対に倫理に対して内面的な、本質的な關係を有することが知られるであらう。

人間が世界のうちに在るのは出て来て在るといふ意味を有し、かくして「何処から何処へ」という問は、人生の深い謎として絶えず繰り返されてきた。世界は我々の棲家であり、我々はこれを所有し、つねにこれに親しむものでありながら、我々を訝からせることをやめない。かかる訝りは客観的にこの世界に未知の部分があるということに基づく知的感情とは違い、日常熟知せるもの、自明であつたものに就いて我々は絶えず訝りを懐くに到るのである。世界に就いてのかく

i ユーダイモニア…古代ギリシヤで、目指されるべき善き魂としての幸福・福祉などを意味するらしい。

の如き根本的な訝りは我々が世界のうちに於て異郷人であるということに、言い換えれば、人間は単に世界の上に、従つて有の上に立つているのでなく、却つて虚無の上に立たされているといふことに由来する。プラトンが「驚異こそ哲学者のパトスである」と云つた如く、この訝りは哲学の端初である。科学的客観的知識が如何に進むにしても、この訝りはなくなりはしないであらう。なぜならこの訝りの原因は客体のうちに存するのでなく、却つて人間自身の存在の根柢に横たわつてゐるからである。ショーペンハウアーの謂う「形而上学的欲求」は人間に固有なパトスであり、人間は *animal metaphysicum* (形而上学的動物) である。尤も、正確に云えば、単なる驚異でなくて驚異に就いての自省が哲学の端初である。所謂珍しいもの、稀なものに対する驚異でなく、寧ろ普通のもの、日常的なものに対する驚異が哲学的であると考えられるところから見ても、哲学はかくの如き驚異の根源に対する驚異に始まるのでなければならぬ。この根源は人間が虚無の上に立たされているということにほかならぬ故に、形而上学の端初は虚無の自覚である。

然るに世界に就いての驚異は、それが内に向けられた自己の根源の自覚を有しないとき、単なる好奇心となる。好奇心は知識欲の如く見られているが、それにとつてはもと知識の所有が目的であるのではない。好奇心は何等かの物の側に留まることを欲せず、つねに先きへ先きへ彷徨し、

凡てのものに近づこうとする。それは絶えず新しいものによつて刺戟されることを求める。何処にも留まらないということがその性格である。好奇心はテロスなき運動である。それは何処にもいて何処にもいない。好奇心は宿無しである。それが求めているのは物に就いての知識でなく、却つて我々自身を散じさせることである。好奇心は絶えず珍しいものを追うて不安である。然るに物に就いての「不安な好奇心」のうちには我々自身の不安が隠されている。

人間存在の無宿性は対象的には好奇心となつて現れるとすれば、主体的にはそれは就中^{なかんずく}孤独の感情として体験されるであらう。孤独の問題は個人の問題であるよりも世界の問題である、それは世界のうちにある人間の世界超越性に基づいている。自己は世界の上に立つているのでなく却つて虚無の上に立たされていると云ふことの意識が孤独の感情である。孤独に於て我々が有するのは一人の意識もしくは自己の意識であるよりも虚無の意識である。孤独に於て自己は自己であるよりも純粹な感受性の場となる。二人の意識なくして一人の意識もなく、他者の意識なくして自己の意識もあり得ない。孤独は世界一般からの超越の意識として抽象的な意識である。かくの如く抽象的、一般的存在の仕方^{かた}を有し得ると云ふことが人間存在のひとつの特性をなしている。孤独の感情は所謂 *Weltschmerz* 世界苦として形而上学的性格を帯びてくる。孤独は本来こ

のように世界感情であり、客体的面に於て世界を超越する人間もなお主体的面に於て世界のうちに包まれていることを示すのである。「世界は深い」とニーチェは孤独の真中に於て云つた。孤独こそ却つて世界が単に客体的なものでなく、主体的な我々をもなお包むものであるということゝを顕にするのである。孤独の体験する空間の虚無性に於て知られるのは我々の存在の虚無性にほかならない。ひとはかかる虚無に面接する恐しさを避けるために外へ逃れてゆく。それは虚無に毀れてゆく自己を取戻そうとすることである。この場合自己を取戻すことは他と共にあること、一人から二人になることを意味する。そしてそのために我々が最も手近かに持つてゐる手段は言語である。言語はその本性上私と汝との、自己と他者との構造を含んでいる。ひとは孤独から逃れるために談話することを求める。孤独の恐怖を避ける手段として用いられる談話はお喋りである。そのとき言語はその本来の機能に従つて存在に近づき、存在を顕にするために用いられるのではなく、却つて存在から、特に自己の存在の無気味さから遠ざかり、これを蔽い隠すために使われる。言語は存在との関聯を離れて単なる言語となる。お喋りはあらゆる事柄に就いて話すことを好む。けれども何一つとして掘り下げられ、深められるのではない。お喋りに於てはひとはただ物に触れるだけで満足し、物に就いて思想を得る時間を自分に与えることなく先から先へ移つて

ゆく。お喋りは心も身も本当には参与していない談話である。ちょうど好奇心がそうであるように、何処にもいて何処にもいないということがお喋りの性格である。好奇心は喜んで自己をお喋りに委ねるであろう。お喋りが非本来的なロゴス（言語）であるように、お喋りに於て孤独の虚無性から取戻される自己も非本来的な自己に過ぎない。

ところで生の最も一般的な規定は運動である。我々の生は運動にほかならぬものでありながら、我々は生の感情を持つとして殊更に運動を求める。かくて我々は現在の状態に留まることなく、絶えずそこから出てゆくように推し動かされることを欲する。時が長いということほど堪え難いことはないであろう。「長い時」Langeweile は退屈を意味し、退屈は苦しみである。そして「短い時」Kurzweil は慰みを意味する。今日は日が短いというのは、今日は楽しいということと同じである。誰が人生の短いことを歎かないであろうか。併し誰がまたこの短い人生に於て「長い時」から「短い時」へ逃れてゆくことを欲しないであろうか。時は速かに流れ去る。しかもなおひとは時を追い払おうとする。「時を追い払うこと」Zeitvertreib は慰みを意味する。無為無聊ぶひょうはひとを苦しめる。休憩はアンニユイと感ぜられるのである。ひとは退屈を凌ぐために、時間を短くするために、あらゆる手当り次第のことにかかずらう。人間とは多忙 *Geschäftig* な存在である。誰も多忙を不平

がる、併し誰も内々多忙を求めている。彼が多忙であるのは必ずしも行為的に忙しい *beschäftigt* というのでなく、寧ろ屢々ただ時を消すためにみずから求めて忙しくせずにはいられないのである。何故に人間はかくも長い時を恐れるのであるか。長い時とは空虚な時である。退屈に対する怖れは所謂空虚の恐怖 *horror vacui* である。この虚無は客観的に何物も無いということではない。虚無は却つて我々の内から流れ出る。それは長い時に於て自己を示す。時間の虚無性に於て我々の存在の虚無性が顕になる。虚無は客観的な存在の状態（欠乏）でなく、従つて对象的に捉えられ得る或る物でなく、人間の主体的実存に関わるものである。我々が多忙を欲し、騒動を求めるのは、休憩が我々にとつて必要なものでも願わしいものでもないためではなくて、我々の存在の虚無性から眼を転ぜんがためにほかならない。アンニユイは外部に原因を有するのでなく、これという原因がなくても我々の心の底から出て来る。アンニユイの「自然的な根」は心の底にあつて、外部にあるのではない。我々を多忙にしている様々な営みはこのようにしてパスカルの謂う *divertissement* 【小エンターテイメント】であり、その本性に於て我々の存在の虚無性から我々の眼を転ぜんがためのものであると考えられる。

【以下の校異の文は本項にあるが、どこに挿入されるか分からない、と編者】

「と見ることが出来る。我々は固よりカントの主観主義、謂わば存在を放棄した主観主義に同意し得ないけれども、個体の問題が主体的に捉えられねばならなかつた如く、種的社會の問題も主体的に捉えられることが必要である。勿論社會は歴史的なものであると云つても、それは單に時間的なものでなくまた空間的なものである。もし歴史の概念と社會の概念とを區別するならば、歴史の根本的表徴が時間であるに対して社會のそれは空間であると考へることが出来るであらう。カントは時間を内官の形式、空間を外官の形式と考へたが、ちよつどそのように時間は内的なもの、空間は外的なものとする考へ方が広く行われてゐる。ベルグソンの如きもかくの如き考へ方に支配されてゐる。然しながら時間が内的であると云へば、空間もまたそのように考へることができ、空間が外的と云へば、時間もまたそのように考へることが出来る。空間の内面」

四

さて我々がそのうちにある狀況は我々にとつて絶えず變化する。併しそれが如何に變化するにしても、我々が狀況のうちにあるというとはなくならない。我々は或る他の狀況に入ることなしに一の狀況を脱することはできぬ。我々が狀況を把握するということが狀況を變化し始めるといふことを意味するとしても、我々はそれによつて一般に狀況のうちにあることをやめるのではない。行為の結果は我々によつて作り出された狀況となつて我々に対して現れ、我々にとつて与

えられたものとなる。かくの如く個々の状況は変化しても、人間が状況のうちに在ることに変わりがないということこそ、人間存在の状況性そのものを示すものでなければならぬ。個々の状況はかくの如き人間存在の根源的な状況性によつて制約され、その意味を表現している。一の状況は他の状況から説明され、また導き出されることが可能である。然るに人間存在の状況性そのものは個々の状況からも、それらの総体からも説明されることができず、却つて個々の状況及びその総体がこれによつて初めて状況の意味を有するに到るところのものである。我々自身が状況であるというのでなく、我々自身の状況性によつて世界は我々にとつて状況であるのである。かかる意味に於て人間存在の状況性はアプリアリである。このような状況性はヤスパースの用語を借りて極限状況 *Grenzsituation* と呼ばれ得るのである。極限状況は一個の状況ではない。却つてあらゆる状況がそれによつて状況ともなるアプリアリである。アプリアリと云つても、抽象的形式的なものでなく、個々の状況のうちに現実的に表現されているのである。またアプリアリと云つても、単に意識に属するものではない。意識は極限状況に規定されて、それを積極的に表現するか、或はそれを回避し、無視し、忘却するかである。かかる種々の仕方によつて個々の状況性は極限状況を反映している。極限状況は意識に内在的なものでない。それは意識の底に於て意識を超える

ものであり、意識に包まれたものでなく、却つて意識を破るものである。極限状況はなお何等か状況である限り人間の「現存」Daseinに關係するけれども、それが極限である限り現存を超えて人間の「実存」Existenzに属している。ここに現存と謂うのは世界内存在である限りに於ける人間存在のことであり、また実存と謂うのは世界超越的である限りに於ける人間存在のことである。前者は客体的存在を、後者は主体的存在を意味する。極限は単に内在的でなく同時に超越的であり、客体的存在から主体的存在への極限である。かかる極限の自覚に於て我々は初めて実存に到達する。かくの如き極限状況に於て初めて我々は我々の現存を全体として展望し、この展望に於てそれを全体として問うことができる。人間存在の問題性はこのとき全面的に暴露される。世界のうちに於ける人間存在の状況性の意味が全体的に理解されるのもそこに於てであり、人間存在の世界性そのものが問題にされるのもそこに於てである。ところで人間存在の極限状況は次の如くである。

一。人生は運命である。我々が世界のうちにあるということは先ずつねに偶然の意味をもっている。これは本来客観的な意味に於て、例えば個別的なものは一般的法則から導き出し得ぬものとして偶然的であるというのが如きことを謂うのではない。却つてそれは根本的には主体的な意味

に於て、即ち我々が世界のうちにあるのは出、来、であるということであり、かくて世界は我々が出、会、うものであるということの意味するのである。然るに我々にとつて出て来た根源が虚無として体験される限り、我々が世界のうちへ出て来、であるということは世界のうちへ投げ出されてあるということ——ハイデッガーの所謂「被投性」Geworfenheit——を意味するであらう。かくの如く偶然が投げ出されてあるという意味を有する限り、それは単なる偶然ではなく、却つてまた必然を意味するのでなければならぬ。我々は謂わば決意して世界のうちへ出て来たのでなく、既にもはや世界のうちへ出て来てしまつたものとして自己を見出すのである。かようにして世界のうちに於ける我々の存在は偶然的と同時に必然的として運命である。蓋し単に偶然的なものは運命とは云われず、また単に必然的なものも運命とは云われないのであつて、運命とは偶然的にして必然的、必然的にして偶然的なものである。我々の生活の個々の出来事が運命であるのではなく、我々の現存がその全体性に於て運命であるのである。世界も我々にとつて単に偶然的に出会うテクケーでなく、同時に我々の決意によらず既にもはやそこに与えられたものとしてアナンケー（必然）の意味を有し、かかるものとして運命である。世界が運命と考えられるのは、我々の現存そのものが運命であるためである。

二。人生は闘争である。このことは誰も皆理解しており、ただ臆病な者が知りつつ隠しているに過ぎない。闘争は多種多様な姿をとつて生のうちに現れる。単に物質的生活に関する闘争の意味に於てのみでなく、また精神的力の *struggle* (試合) の意味に於ても、生は闘争である。最も精神的な仕事も闘争なしには創造し得ない。愛ですら人間にあつては互いに敢て他を問題にすることなしには生長し得ないであろう。闘争の戦線、闘争の様式はそれぞれの場合に於て変化するにしても、闘争そのものは我々の現存の根本形式である。人間は距離のパス、ヒュブリスをもつている。かかる者として人間は権力としての人間である。この権力の根源はしかも虚無である。人間が権力としての人間であるということは彼の存在の離心性に、彼が虚無の上に立たされていゝるといふことに基づいている。権力は闘争のうちに於てのみ生命的である。所謂権力意志、従つてまた闘争は、ニーチエの言葉を借りて云えば「積極的ニヒリズム」にほかならない。生きるということとは人間にとつてつねに世界へ出て行く、ということの意味し、そして闘争とは出て行くということである。この世界は、既に述べた如く、我々の棲家でありながら、つねに底の知られぬところがある。そこに人間の形而上学的欲求の根源があると共に、実践的には人間の現存形式としての闘争の根源があるのである。

三。生は同時に死を意味する。人間は死すべき存在である。死は本来客体的に表象され思惟され得るものとして問題になるのではない。もし死を単に客体的に見るならば、エピクロスが云つたといわれるように、我々は死を恐れるを要しない、なぜなら我々が生存している間は死は未だ来ておらず、死が来る時は我々はや生存しておらず、それ故に我々は決して死に遭遇することはない、と考えることも出来るであろう。かくの如き死に対する不死も、我々としてはただ退屈の種に過ぎないであろう。死は個々の消滅性でなく、我々の存在の全体に関わることである。死は生の終末である、しかもそれは我々の生の過程の一点に於て初めて来るものでなく、我々の生はその瞬間瞬間に於て同時に死である。我々は死すべく生れている。人間は死への存在である。我々の存在の感情を最も深く且つ一般的に規定する関係は死に対する生のそれである。我々の生の形式は死が生の限界であるということによって規定されている。死に於て顕になるのは我々自身の存在の虚無性であると共に世界の虚無性である。かの“*vanitas vanitatum, et omnia vanitas*”¹という言葉は如何に力強く響いて来るか。死は我々の個々の生の虚無性を示すに過ぎぬものでなく、全体の虚無性を顕にするのである。かくて死は人間存在の極限状況である。

i ラテン語訳旧約聖書「伝道の書」のコヘレトが言う冒頭の句「空の空、空の空、しかして一切空」

このようにして運命、闘争、死は世界のうちに於ける人間の極限状況である。そしてそれらは人間存在の時間性の様相を現している。人間は世界のうちへ投げ出されている、彼は自己自身によつて彼の現存に持ち来されるのでなしに既に最早や世界のうちへ出て来て在るのである。これが人間存在の運命である。即ち人間はつねに既にあるものとして、投げ出された事実として、世界に委ねられたものとして自己を見出す。我々にとつて世界は既にそこに在るものであり、かかる既に在るもののうちへ我々は既に最早や投げ出されている。人間存在の運命はかくの如き或る根源的な過去に関わつている。併し人間は単に既にあるものでなく、却つて現にあるものである。彼は世界と絶えず交渉することによつて自己の現存に配慮する。彼は種々の投企 *Entwurf* をなすことによつて積極的に世界に関心する。彼のインテレストは世界のうちにある (*interest*) ということである。世界のうちにある人間が投企に於てみずから進んで世界に出会おうとする根本形式は闘争である。闘争に於て彼は世界に棲み、それに於て彼の生は現在を有する。人間はその存在の被投性によつて既にもはや世界に委ねられたものでありながら、なお投企することによつて愈々自己を世界に委ねるのである。彼の現存はかくして現在の・過去のである。然るにかくの如き闘争に於て人間は絶えず先走りする。彼はつねに或る未だ回収されぬもの、或るなお実現さ

れぬものをもっている。彼はつねに完結されぬもの、全体ならぬものに留まっている。人間はつねに途上にあり、しかも絶えず先走りするという仕方である。彼は絶えず未来に關心し、未来に引摺られている。「我々は決して我々の側にいない、我々はつねにこの向こうにいる。恐怖、欲望、希望は我々を未来へ向って投げ、我々から現に在るものの感情と考慮とを奪い去り、かくて我々をしてあるであろうところのものに、その時我々は最早やないであろうに拘らず、心を紛らしめる」とモンテーニュは書いている。またパスカルは云う、「現在は我々を決して満足させない、希望は我々を計略にかけ、不幸から不幸へと我々をその永遠の極であるところの死まで連れて行く」。死は未来である。併しそれは我々にとつてただ彼方にある未来でなく、現在に喰い入っている未来であり、我々の生はかかる未来に対する配慮によつて規定されている。このようにして我々の生は未来的・現在のであつて同時に現在の・過去のである。我々は絶えず未来に引摺られて真に現在をもたない、我々が現在である限りに於て我々は過去に引渡されている。しかも生は現在である。我々は生きていながら生きていない、生の真中にあつてなお生に対する限りなき渴望をもっている。如何にして我々は生の現実性に達し得るのであるか。

我々は謂わば決意することなしに既に最早や世界のうちへ出て来てしまひ、世界のままに委ね

られてゐる。即ち我々の現存は眞の現在でなく、或る過去性を負うてゐる。従つて我々の生の現実性が確立されるためには、かように過去であるものを取戻すことが必要である。この回復は反覆である。なぜならそれは既に現存するところの生を今一度眞の現存に持ち來たすことにほかならないから。我々の存在は差当り過去であるから、これを眞の現在にするには反覆しかないのである。反覆されるものは既に存在しているものである、さもなければ反覆され得ないであろう。併し反覆されるものが既に存在しているということこそ却つて反覆を或る新らしいものにする。反覆によつて生は自覺的になり、既に最早やある我々の現存は眞の現存に入るのである。キエルケゴールの云つた如く、人生は反覆である。ギリシア人の情熱が「想起」にあつたとすれば、我々の情熱は「反覆」になければならぬ。想起が勝れて観想的であるに對して、反覆は行為の本質に屬している。ところで反覆は過去のもの現在のをその現在へ取戻すことを意味すると共に、また絶えず現在から脱れて未來へ滑り込もうとする我々の生を現在へ取戻すことを意味する。未來へ先走りする生にとつて眞に現在に生きるといふことは先走りされたものを反覆するというのである。過去のみが反覆されるのでなく、未來も反覆されるのである。過去や未來が現在のでなければ歴史はなく、反覆されることがなければ歴史はない。過去の伝統も反覆によつて歴史的とな

り、未来の夢も反覆によつて歴史的となる。人生は反覆であるというところに人間存在の根源的な歴史性が見出される。反覆は単に繰り返すことでなく、却つて新たに生れることである。反覆によつて我々は単に世界へ投げ出されている状況を脱し、みずから決意して世界のうちへ出てゆくのである。反覆の立場は現在の瞬間であり、この瞬間に於ける決意である。瞬間とは固より客体的時間の現在のことでない。反覆は実存の立場からの現存の反覆である。

この場合我々は先ず極限状況に身を置かなければならぬ。なぜなら、そこに身を置くことによつて我々は人生の周辺を一周し、その全体を見渡し、かくして初めて反覆が可能になるのであるから。そこに身を置くことによつて我々は個々の状況を脱して全体の状況を眺め得る位置に立つのである。それにも拘らずかくの如き極限状況は実は我々にとつて足場とはなり得ぬものである。個々の状況は却つて我々に客観的な足場を与え得るにしても、極限状況は我々の存在の一般的情况として何等足場とはなり得ない。極限状況に立つとき同時に我々は無の上に立たされている。死に於て、運命に於て、我々を闘争に駆り立てるデモニッシュなものに於て体験されるのは我々の存在の虚無性である。無は客体的に存在するものでなく、極限状況に於ける我々の存在の不安に於て無は顕になるのである。然るにかくの如き無はその場合可能性を意味する。現存から実存

への、客体的存在から主体的存在への極限に於て我々の面接する無は可能性としての無である。極限状況に於ける我々の存在は存在可能性の意味をもっている。無は極限として可能性である。生けるものとして我々が主体的に体験する死は我々の存在可能性にほかならない。運命もただ必然的でなく却つて偶然的もしくは可能的なものとして運命である。そして鬭争のデーモンも運命的なものであり、従つて可能性の意味を含むであろう。ここに謂う可能性は従來の存在論に於て本質が事実に対して可能的といわれたような意味に於ける可能性ではない。本質の可能性は実はひとつの必然性を意味する。それは理性的必然性として事実の如き感性的現実的なものでないという意味に於て可能的と云われるとすれば、無はかかる意味に於て可能性であるのではない。それは寧ろ感性的なもの、事實的なものである。併しながらそれは客觀的現実が必然的と云われる意味に於て必然性であるのではなく、却つてどこまでも可能性である。無は感性的なもの、従つて或る物質的なものとしてアリストテレスの意味に於ける可能性と見られるかも知れない。併しながらアリストテレスに於て可能性と現実性とは連続的に考えられ、それ故にまた可能性も客体的に捉えられているに反し、無はどこまでも主体的なものである。可能性が漸次に現実性になるという場合、そこには時がある。然るに不安に於ては時は次第に短くなり、凡ては瞬間の問題にな

る。しかも瞬間はもと客体的時間の最小限というが如きものではない。可能性と現実性との転換はここでは瞬間的弁証法的にのみ行われる。

如何にして我々はかくの如き無を解決し得るか。言い換えれば、如何にして我々は我々の存在の可能性から現実性に到達し得るか。現実性を獲得しない限り我々は絶えず不安であるとすれば、如何にして我々は不安を克服し得るか。かくの如き不安は我々が世界と有機的融合的に生きることができず偏に自我に深まつて行くことによつて世界を超越し無に面接するところから生ずる故に、不安の克服は再び世界のうちへ入つて行くことによつてのほか不可能であると云われるであろう。確かにその通りである。もしも我々がつねに世界と融合的に一体感に於て生きることができるならば、我々には不安はないであろう。併し人間存在には根本的に世界超越の可能性が属する故に、世界のうちへ入つて行つた我々は、この世界のうちに生きる理由が明瞭に把握されていない限り、更に再び不安に陥る危険は絶えず存在する。歴史の有機的時期に於ては個人は社会と融合的に生活し得るであろう。然るに危機的時期に於ては社会と個人との有機的関係が失われ、個人は社会から遊離して自我に閉じ罷ることを余儀なくされ、かくてその極限に於て無に面接して不安に捉えられる。否、有機的時期に於ても、人間はその存在の根本的規定によつてしばしば

世界の外に出て無の上に立たされる。無は可能性である。しかもそれは現存の現実性、その必然性よりも強力であつて、人間存在の極限状況が自覚される場合、かかる現存の現実性、その必然性そのものが実にひとつの可能性に転化されるのである。死に面接せる者にとつては彼がこの世界のうちに現存することがひとつの存在可能性に過ぎぬと感ぜられるであろう。死はあらゆる現存するものからその必然性を奪い去る。かくして可能性に於て可能性に對するというのが不安の根本的規定である。如何にしてかかる不安は克服され、我々の存在は現実性を獲得することができるであろうか。

無が可能性であるのは極限としてである。極限は客体的存在から主体的存在への極限であつた。従つて無は可能性としては我々の存在の主体性に於て捉えられたものである。かかる主体性を現すものはパトスであり、無は可能性としてはパトス的なものである。かくの如き可能性に於ては客觀的世界もひとつの可能性に転化させられ、その客觀的現實性即ち必然性に於て顕にされない。客觀的世界がその必然性に於て顕になるためには却つてパトスの自己否定が要求され、我々はロゴ斯的にならなければならぬ。ロゴ斯的になることによつて世界はその必然性に於て開かれることができる。併しながらかかる必然性も無の可能性を現實性に転化することができないであろう。

なぜならそのような客観的必然性は却つて我々の主体的存在を否定するに過ぎないからである。その場合客観的必然性によつて主体的存在が否定されることに却つて不安が感ぜられ、我々は不安に於てかくの如き必然性に反抗し、抗議することを企てざるを得ないであろう。そこにシエストフ的闘争が始まる。不安が克服されるためには、我々の主体的存在の可能性そのものが現実性に転化されねばならぬ。そしてそのためには我々の主体的存在が客体的にでなくまさに主体的に自己否定を行うことが必要である。これは何を意味するのであるか。これは我々がまさに主体的方面に於てかの極限を踏み越えねばならぬことを意味する。かく極限を踏み越えることは我々の自己否定によつてのほか不可能である。極限を踏み越えることによつて出て来たところは依然として無であると云われるであろう。確かにその通りである。併しそのとき無は初めて真に無として明らかになるのである。即ち無はもはや単なる極限として意識される無ではなく、我々の存在の根拠としての無である。かくの如き無に対しては極限としての無は本来の「無」に対する「虚無」として区別されることもできるのである。虚無は人間の客体的存在から主体的存在への極限としての無である。従つてそれは単に主観的に捉えられた無である。またそれは有の極限としての無である。然るに本来の無は主体的・客体的と云われる人間を全体として超越したものである。そ

それは単に内的なものでなく、却つて内的・外的と云われる人間を全体として超越したものである。それは単にパトスの内的なものでなく、却つてパトスの否定としてロゴスの内的なものであるが、併し単にパトスに対するロゴスでなく、却つてパトス・ロゴスを包むものとしてのロゴスである。かくの如き無のパトスの側面が虚無として意識されるのである。虚無意識は本来の無に達するために必要な道である。我々の存在の虚無性の自覚を通じてのみ我々は本来の無に達することができる。蓋し無はどこまでも主体的なものとして自我の主観性に深まつて行くことによつてのほかそれに到ることができぬ。併しそこではまたどこまでも極限を踏み越えることが必要である。人間学は屢々「自我の探求」であると云われるように、自我の探求は人間学にとつて欠くことのできぬ方法論的意義をもっているが、併し自我の探求はその極限を踏み越えるのでなければ、真に自我を自我として捉えることもできぬ。かく極限を踏み越えることによつて到達されるものはもはや何等自我的なものでも、主観的なものでもなく、人間的なものでもない。却つてそれはまさに人間の存在を超越した人間の存在の根拠である。かかる根拠が無である。しかもそれは有の極限と考えられるような相対的無でなく、却つて客観的有をも包む無である。それは単なる内でなく、内よりも更に内なるものとして、外なるものをも包む内として、真に外なるものである。かかるも

のとしてそれは世界である。有を離れて別に無があるのでないように、世界を離れて別に無があるのではない。併し無は有に対する無でなく却つて有を包む無であるように、無と云われる世界は普通に謂う世界を包むものである。言い換えれば世界のうちに世界が限定される。無は歴史的に移り變つて行く種々なる世界を同時存在的に自己のうちに包むものとしての世界である。種々なる歴史的世界はかかる世界の円環的乃至空間的自己限定として考えられる。併し無は種々なる歴史的世界を自己のうちに包むのみでなく、却つてまたそれらを自己のうちに喰い尽し、無限の過去を掻き集めて現在の一点を躍動しつつ突破する。即ち世界は直線的乃至時間的に自己を限定する。かようにして世界は自己を円環的にと共に直線的に限定する弁証法的世界である。かかる弁証法的世界の自己限定として歴史的世界が考えられ、かかる歴史的世界に属するものとして人間が考えられる。

かくの如き世界の自覚に於て人間存在の現実性は与えられる。かくの如き世界は我々の超越し得るものでない。それは我々が主観として我々に対する客観的世界でなく、主観としての我々をどこまでも深く包む世界である。世界は我々の存在の根拠として可能性でなく、却つて必然性を意味する。しかもそれは単に客観的必然性と同一でなく、客観的必然性に対しては寧ろどこまで

も可能性を意味する。現実性とは可能性と必然性との統一である。カントなどに於ては必然性が可能性と現実性との統一と考えられた。然るに人間学に於てはそうでなく、キェルケゴールの云つた如く、現実性が可能性と必然性との統一と考えられねばならぬ。かくの如き相違は、カントの如きは存在論的見地でなくて認識論的見地に立ち、且つ客体的なものの認識を問題としたに反して、人間学に於ては主体的把握が問題であることによるのである。ところで可能性は自由である。併しながら単なる可能性としての自由は抽象的自由に過ぎない。眞の自由は却つて可能性と必然性との統一である。このように人間が眞に自由なる主体として確立されることが彼が現実的になることである。必然性なき自我にとつては何物も現実的でない故に可能性の領域は次第に拡大し、遂には凡てが可能性となり、その深淵は自我を呑んでしまう。必然性なくして人間の現実性はない。この必然性は人間が世界から生れたものであるということである。自我の主観性の底に於てパトスを否定することによって我々はかくの如き根拠に達し、かくして我々は自覺的となり「精神」の眞となるのである。人間の現実性は精神である。人間は精神的存在としては自己の存在の根拠を自覺せるものでなければならぬ。

併し人間の精神的存在は孤独なる存在ではない。精神とは意識でなく却つて言葉である。現実

的な言葉は対話であり、つねに私と汝との関係を含むように、人間の精神的存在は私と汝である。人間の精神的生命は言葉と最も密接に結び附いており、共に私と汝との関係を基礎としている。人間は離心的な、エキセントリックな、狂気を有する存在である。然るに狂気は人間的存在の精神性と関聯している、それ故にただ人間のみが狂気となり得るのであるのであつて、精神なき動物は狂気とはなり得ない。狂気は生理学的欠陥に基づくと考えられるように、狂気に於て働くのは「自我なき存在」*das Ichlos-Seiende*と云われる自然である。狂気はパソロジカルな現象である。狂気は彼の自我が汝との関係を失つたときに現れる。狂気の背後には私と汝との関係の失敗が隠されている。^{*} 狂気の人には自我の深淵に沈み、自己の孤独に於て精神的に破滅する。然るにもはや汝に対する何等の関係も有しないということは自己の主張でなくして却つて自己の死に等しい。私はただ汝に対してのみ私である。併しながら単に孤独を逃れるために社会へ入つて行くのではなく、病気は癒されることなく、ただ隠されるだけであつて、機会ある毎に現れることをやめないであらう。真に自己が確立されるためには既に述べた如く極限を踏み越えなければならぬ。

* Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921.

第四章 人間存在の表現性

一

自然と人間とはひとつの空間の内部で相互に関係している。かようなものとして自然も表現的なものである。バーンゼの形成的地理学 *Gestaltende Geographie* に於て考えられるように、自然は景観 *Landschaft* というが如きものでなければならぬ。バーンゼによれば、地理学の目的は空間性を、その内部に於ける自然と人間との相互関係性に於て研究し、叙述することにある。この目的を遂行するためには、地理学は従来物語的、或は記述的、或は説明的地理学を越えて、形成的地理学にまで進まねばならない。空間の形象と意味とは形成の立場に於て初めて理解されることができる。かかる地理学の二つの焦点は景観と民族性 *Volksstum* とである。ひとつの空間に於ける自然は景観という有意味の形象を形作る。土地、空、気候、植物の如きもの及び目に見える人間の生産物、並びに人間が歴史的乃至文化的景観に吹き込んだ精神が景観に属している。地

i 優越なるドイツ民族に結びつくものとして構想されたもの。Banse にはファシズム地理学者との批判もあつた。

地球上には種々なるスタイルの景観が存在する。景観は表現的なものであり、景観に於て我々は自己を見出し、自己を理解するのである。他方民族性の概念には人間の分布や作業のみでなく、人種的なものに於て現れる彼等の自然への内的な連結、自然からの人間の生成、彼等の思惟や経済的活動の自然による制約が含まれる。民族性を総括するものはその心 *Seele* であつて、心は民族の意味を形作り、民族の凡ての行動と思想、凡ての意欲と能力とはその心に注ぎ入る。民族性のうちには種々なる心的スタイルが存在し、その各々は一定の景観に相応する。民族性は景観の人間の表現であり、かようなものとして自然と人間との関係性を現している。バーンゼの謂う形成的地理学は表現的地理学である。^{*} 併しそれは芸術的観照の立場に立つのでなく、制作的行為の立場に立つのでなければならぬ。人間は単に世界のうちに在るというのみでなく、また世界を作る。凡ての人間の行為は形成作用の意味を有し、従つて表現的である。人間を表現的なものと見ることと人間を「制作的人間」*homo faber* と考えることは相反することではなく、却つて最も密接に相関聯したことである。自然と人間とはひとつの表現的世界に於て交渉している。

* Ewald Banse, *Die Geographie und ihre Probleme*, 1932.

人間の制作的活動は先ず彼の肉体的組織に制約されている。そのうち決定的に重要な意味を有

するのは人間の手である。手が出来ると共に人間が出来た。手の生成と人間の生成とは同時的である。既にアナクサゴラスは、人間は手によって動物よりも賢い、と考えたと云われる。然るに手の成立と同時に道具の成立がある。道具をもたぬ手は手としての価値をもたぬ。人間は「道具を作る動物」*tool-making animal*であるというフランクリンの定義は大きな真理を含んでいる。道具の制作並びにその使用と結び附いて技術が存在する。制作は人間にとつて技術的な制作である。あらゆる技術的活動は諸衝動の要求に基づくであろう。併しながら人間が単に衝動的乃至本能的である限り、技術は存在し得ない。技術の存在には知性が必要である。手の成立は知性の発達を離れて考えられない。人間は手を有するから賢いのでなく、逆に人間は賢いから手を有するのであるとも云われるであろう。手は身体の器官として他の器官に比して普遍性の性格をもっている。手は身体の他の器官の如く特定の活動に縛られないで、多様な、広範囲の活動に適している。手は謂わば中立的である。それは特定の活動のために発達したというよりも、他の器官の代理をする器官、アリストテレスの云つたように「器官の器官」である。有機的器官は凡て道具的 *οργανικόν* という意味を有するとすれば、手は特定の道具でなく、寧ろその普遍的な道具であり、諸道具の抽象的な道具である。手のかくの如き普遍性、抽象性は人間に於ける理性の発達を予想

する。カントも、理性的動物としての人間の特徴は既に彼の手、彼の指及び指先の形及び組織のうち存し、自然はそれらを「物の操作の一定の仕方だけでなく、無限定に凡ての仕方に、従つて理性の使用に適するように」作り、理性的動物としての人間の技術的もしくは芸術的素質がそこに現れる、と述べている。手の普遍性、その一般化乃至抽象化の性質は、手と知性の活動並びに発達との間の密接な関係を示している、併し厳密に云えば、器官と道具とは同じでない。器官は有機的もしくは身体的であるに反して、道具は機械的もしくは技術的である。器官は主体の部分或は身体性の反映と見られるに反して、道具は客体的なもの、知性の客体化である。動物はその活動に於て自然的な器官に委ねられている、然るに人間は理性によつて道具を有し、その活動は媒介されたものである。「動物は器官の奴隷であり、人間は道具の主人である。*」道具の特殊性と重要性とは、それが謂わば手の一部分として主体に属すると同時に客体に属するところにある。かようなものとして道具は主体と客体とを媒介する。主体と客体とを媒介するということがあらゆる制作的活動の本質であり、かかる制作的活動は凡て道具的であり、従つて技術的である。手と道具とが分離され得ないように、手の成立と理性の成立とは分離され得ない。制作的人間と理性的人間とは一つのものである。一方に於て手は知性の発達に欠くべからざる条件であると共に、

他方に於て知性の発達は手の完全な形と多面的な能力との前提である。道具の制作及び使用には何等かの程度の因果関係の知識が予想される。道具が発明されるためには、道具から出て来るところの、道具によつて媒介されるところの結果が予め知られているのでなければならぬ。道具は知性による因果の認識と結合して存在し得る。知性は何よりも道具を、就中道具を作る道具を作る能力である。科学も元来種々なる技術的課題に刺戟されて生れたものである。技術と科学的認識とは絶えず相互作用の關係に立ち、科学の発達によつて技術の発達は可能になると共に、技術それ自身がひとつの認識機関として、言い換えれば大規模に於ける実験として科学の発達に役立つのである。「ひとはその物を自分で作り得る場合にのみその物を知る。」自然物に就いてはその「物自体」を知り得ないと云われるにしても、技術的生産物に關してはその「物自体」を知り得るのである。

* Vgl. Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, 1880.

技術の本性は一般にその合理性にある。技術は先ず自然法則的合理性に基づいている。それは無制約的に自然法則に依存し、少しでもこの秩序から外れた場合には自然は破壊をもつて復讐す

るであろう。技術の合理性は次に目的論的合理性である。そこでは全体と部分とが緊密な相互關係に立ち、隅々に至るまで構成し尽され、内的必然性に貫かれている。精巧な機械を始め凡ての完全な技術的形態が我々に美を感じさせるのはそのためである。技術の有する合理性は更に経済的合理性である。その理想はあらゆる無駄を省き、最小の消費をもつて最大の効果を挙げるということにある。経済的合理性を有しない機械は、その理由で技術的合理性に欠けていると考えられる。このように技術の本性がその合理性にあることは明らかである。併しながら技術に関する考察が従来多く技術のこの方面をのみ強調して来たとすれば、我々は進んでそのような合理性もしくは技術的知性の根源にまで溯つて見るべきであろう。^{*} 技術と云えば通常は工場に於ける生産の如きが考えられるが、技術の本質に出会うためには、我々はそれが最初に或る新しい形態を作り出した所にまで行かねばならぬ。技術が合理的なものであるということは、それがただ合理的な道によって生れるということを意味しない。技術の歴史もまた大いなる直観の歴史であるであろう。技術の中心をなすのは発明である。このことは、工場に於て繰り返されている技術の過程からその根源へ我々の注意を向けるならば、容易に理解される。技術のうちいと小さきものも、もと発明であつた。然るに自然法則から合理的に推理し得、帰結し得ることは発明とは云われな

い。その限り技術は自然科学の単純な応用というが如きものでない。固より技術はつねに自然法則の遂行であるけれども、単にそれのみではない。自然はそのままにしておかれても自己の諸法則を遂行しはするが、回転する車の如きものを生ぜしめはしないであろう。技術の存在には自然法則の要素のほか、第二の要素として人間の意欲、それに基づく目的の設定が加わらなければならぬ。技術家は自然法則と人間の目的との綜合を求める。併しそれだけでも十分でない。人間の頭脳に或ることが描かれ、それが自然法則と一致するとしても、なお技術ではないからである。技術の第三の要素は人間による自然物の加工である。技術は自然物の合目的な変化である。技術は人間の活動と結び付き、その限りその知識も主体化され、行為的直観の意味をもっている。かくて技術の本質は発明であると云われる。自然法則は発明されはしない、それは発見される、言い換えれば、蔽い隠されていたのが顕にされるだけである。技術に就いても発見と云われることがあるにしても、その意味は自然法則が発見されるといふのとは異なり、発見に対し発明として区別されねばならぬ。技術はこれまで存在しなかつた新しいものを獲得して地上を豊富にする。その基礎は既知の自然法則であるにしても、その発明は意想外のもの、ひとを驚かすものをもっている。技術は発明として既に或る創造的性質を具えている。技術によって作られたものが表現

の意味を有するのもそのためである。発明は行為的であり、ひとは制作的に働くことによつてのほか何物も発明することができぬ。

* Vgl. Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik, Dritte Auflage 1933.

技術は屢々その意欲、その目的設定に於て創造的である。その目的は人間がこれまで普通にして来たことを引受けて、その代りをするということに制限されず、屢々それを越えて創造的な目的を達しようとし、また達する。かような目的は日常の人間にとつて超人的と感ぜられるであろう。即ち技術は人間のデモニツシユな意欲から生れる。それは決して単に我々の實際生活に於ける諸欲望の満足の必要からのみ生れるものではない。最初の技術家プロメテウスの神話は、技術のかくの如きデモニツシユな性格、そしてそれに必然的な悲劇を象徴している。技術はもと魔術と結び附いていた。このことはただ技術の端初の状態を示すだけでなく、技術にとつて或る本質的なものに関している。ソクラテスのあの知的技術も、彼のデモニツシユな性格を離れて理解されないであろう。技術は生の窮迫から発生したと云われる。然るにかような窮迫は、根本に於ては決して単に實際生活上の窮乏、種々の日常的なインテレストが満足されない状態を意味しない。この窮迫は更に深く、人間の主体的な実存に於ける根源的な窮迫である。それは人間が

虚無の上に立たされているという事に基づいている。技術のデーモンもひとつの衝動であるにしても、それは客体的に規定されたインテレストでなく、却つて主体的に、根源的な虚無によつて規定されたパトスである。技術が既に或る創造の意味を含むのもそのためである。技術に於ける創造的な意欲は単なる外的欲望でなく、却つてこのデーモンは主体の客体からの何等かの超越が存することによつて働き始めるのである。技術のデーモンは人間の主体的な窮迫に根差す故に、単に物質的生産の場合のみでなく、彼等のあらゆる活動に関して、人間は技術的である。最も原始的な欲望をすら技術的乃至技巧的に満足させることを求めるといふのが人間の特徴である。その欲望充足に於て人間のみがデカダンスに陥り得るといふこともそれによるのである。人間の活動のかくの如き技術性は人間存在の表現性の根柢である。技術は一方合理的な性質を、他方デーモンニツシユな性質をもつている。技術のかかる二重の性質に基づきその歴史的意義に関して相反する見解が存在する。実証主義的オブチミズムは技術の合理的側面を力説するに對して、シュペングラーなどは非合理主義の立場から技術のデーモンニツシユな側面を強調している。これらの見解はそのままではいずれも一面的であることを免れない。技術の本性も人間存在のパト斯的・ゴスの弁証法的構造から理解されねばならぬ。

尤も技術に於けるデモニツシユなもの、我々はそれを発明の根源、発明家の心理、その悲劇にまで溯ることによつて知り得るのであつて、物質的生産の技術及びその生産物の一般的な存在形式のうちには現れないのがつねである。このことは先ず工芸的技術は繰り返されることに於て意味があるということに關係している。発明は一回的でなく、工場に於て繰り返され得る技術として、かく繰り返されることに重要性をもっている。従つてかような技術の過程及びその生産物は個性的でなく、一般的なものの例の意味を有するに過ぎない。そのことは第二に、技術は或る創造的性質を有するにしても、なおどこまでも発明と云うべきものであつて、固有な意味に於ける創造ではないということに關係している。発明家の意識は、私がそれを見出したということである。私はそれを探して漸くそれに出会つたということである。発明はどこまでも発見の要素を含む、それは謂わば発見と創造との中間にある。発明は自然科学に制約され、或はその逆である。このことは物質的生産の技術（狭義の技術）が自然を變化することを目的とするためである。自然はその法則に服従するのだから支配し得ない。そこに技術の合理性が要求される。人間存在のデモニツシユな性格は技術に於てよりも、狭義の技術とは區別される芸術の如きものに於て一層明瞭になるであろう。「デーモンの協力なくして芸術作品はない」。固より芸術も技術的

要素を含み、且つそれはロゴスの方面を有しなければならぬ。併しながら芸術は単なる発明以上に創造である。デモーニッシュなもの、パトスのものであり、従つて根源的に自然的なものである。その意味に於て、物質文明などと云われる科学や技術が却つて精神的であつて、所謂精神的文化は寧ろ自然的なものであるという逆説も成立し得る。芸術に於ては技術も個々の芸術家の身体と個別的に内面的に結び附いている。芸術は技術よりも表現的であると認められる。そこで表現の本質を明らかにするためには、技術乃至発明に対応する道具と芸術の如きものとを比較することが必要であらう。

一。道具は一定の技術的課題に応ずる技術的形態である。それはデッサウエルの云うように、その課題にとつて予定された唯一の形態に向つて完成されるものであるとしても、かかる完成への途上にある種々の形態に於ける道具も、みな道具の意味を有し、それぞれの歴史的時代に於てそれぞれ道具としての機能を営み得るのである。言い換えれば、道具は眞の完璧性を有しない。完璧ならぬ道具も道具である。寧ろ一個の道具は動かし難い完璧性に達した場合、既に古びてしまい、他の新しい道具によつて追い越されるのがつねである。道具は改良の余地を有する限り道具であるとも云われよう。かくの如きことは道具の機能が主として有用性に関わることを示して

いる。それ故に同一の時代に古い道具と進歩した新しい道具とが生活諸条件の相違に應じて共に有用な道具として併存するのが普通である。有用性を目的とする道具は一般性を具えたものでなければならぬ。工芸的技術も既に行為的なものとして単に一般的なものであり得ず、道具はいずれも個別的な形態のものであるけれども、真に個性的なものでなく、却つてなおつねに他の例として存在する。真の意味に於て完璧性を有するのは個性的な、一回的な芸術作品である。芸術作品はそれぞれ完璧なものである。ただ完璧なもののみが芸術であり、然らざるものは作者の伝記、時代の記録、娯楽物、その他としては面白く、意味があるにしても、真の芸術ではないとも云われるであろう。芸術に於ける古典性——所謂古典主義の芸術のみが古典的であるというのではない——もそこから考えることができる。

二。道具は一つの目的活動の一部分が客体化されたものである。一個の道具は全体の聯関ある過程の一部分をその形態の意味内容としている。その意味内容が或る全体的な目的活動の一部分であるというところに道具の一般的性格が認められる。このことは道具並びに技術の関わる制作が客体的対象的な過程であつて、まさにかようなものとしてそれから一部分を抽象すること、或はそれを諸部分に分割することが有意味であり、可能であるのみでなく、必要ですらあるという

ことによるのである。道具の形態のうちに客体化されている意味は根本に於て部分的である故に、道具は道具としてどこまでも手段たるの性質をもっている。これに反し芸術作品の如きものの表現する意味はつねに全体的であり、部分に分割され、部分として抽象されては、毀されてしまう。

三。技術は目的活動であり、一の道具と他の道具、或はそれと人間の身体的活動とは、合目的な聯関によつて結ばれている。併しながらこの合目的性は芸術的制作活動の如きに比して外面的であり、目的論はそこでは外面化されている。技術の目的論は外面化された目的論である。このような場合には目的論は因果論の逆であるという見解も成立し得るであろう。技術に於ては目的論は外面化されている故に、その全体の聯関の部分部分を引離して、これの意味を道具に於て客体化することが可能である。然るにかくの如きことはとりもなおさず技術の対象界がベルグソンのいうが如き空間化された時間或は「流れた時間」の世界であることを現すものにほかならない。所謂技術的知性の関わるのはもとこのような世界である。「我々が幾何学者として生れるように我々は職工として生れる。いな、我々が職工であるという理由によつてのみ我々は幾何学者であるのである」、とベルグソンは書いている。技術と知性、そして科学との間には本質的な聯関が存在する。それらは客体的世界に關係し、この世界の性格は或る根源的な過去性である。客

体とは、我々が何を始めるにせよ、「既に」そこにあるものである。物と云われ対象と云われるのはかくの如きものである。この世界に於ては原理的に「凡ては与えられている」のであつて、そこでは創造ということは考えられない。我々はこのような世界を経験し、使用することによつて生きている。併し物の経験と使用とに生きている限り、我々は過去に生きているのである。物なしには人間は生きることができない、けれどもただそれとのみ生きる者は人間ではない。かくの如く道具の世界が或る根源的な過去性を担っているに反して、眞の創造は過去からのものではなく、現在からのものである。芸術的創作の如きが一の目的活動であることは云うまでもないが、この場合の目的論は内面的であり、そして眞に内面的な目的論は「目的なき目的論」である。従つてそれは何等因果論の逆と云われ得るようなものではない。職工は彼の頭の中に予め存在するイデーに従つて仕事をする、彼の製作は对象的制作である。然るに芸術家の仕事は、純粹であればあるほど、無からの創造である、彼のイデーは作ることに於て生れて来るのである。

右の論述を通じて明らかになつたことは、技術に於ける客体への拘束である。技術はどこまでも客体に拘束されている。尤も技術は生産的なものとして行為的なものであり、また人間的意欲と結び附かぬ技術は存在しないであろう。然るに客体への拘束から自由でない技術は同時に主体

への拘束を脱却しないものである。技術的形態は人間からどこまでも離れ得ないものである。道具はその本性上完璧性を有しない故に、一旦作られると共に最早や動かし難いものとなるのである。寧ろ絶えずそれに改良が加えられる。技術家は発明家であると同時に改良家である。彼は自分の作ったものを始終改良してゆく。これに反し芸術は独立なものであつて、かくの如き種類の客体への拘束並びに主体への拘束から自由である。芸術は現実の模倣でなく、世界の変更を直接に目指すのでなく、實際上の有用性を目的とするのもなく、却つてそれ自身が目的である故に、客体への拘束から自由である。またそれは一旦作られるや否や、作者自身ですら最早や動かし難い独立なものとなるという意味に於て、主体への拘束からも自由である。然るにこのように主体への拘束から自由であるということは、実はその反面、表現的なものが真に主体との結合を含むということを実現している。一人の芸術家の作った完璧な作品は、他の者が手を加えることを許さず、全くその芸術家と内面的に結び附いている。それはただ一般に彼と結び附くというのでなく、彼の生の歴史の個別的な時間と個別的に結び附いている。これに反し一個の技術的形態は、その発明者自身によつては勿論、同時代或は後世の他の人々によつても改良されることができ、また多かれ少なかれそのように改良されることを待つてゐる。言い換えれば、それはその作者との真

に内面的な結合を含まない。主体と真に内面的に結合せるものが真に表現的なものである。表現に於て主体に拘束されないことが却つて真に主体と結合する所以であるとすれば、客体に拘束されないことがまた却つて真に客体との結合を含む所以でもあるであろう。かようにして、工芸的技術の関わる現実はお抽象的であり、芸術の生産する現実は具体的であると考えられるのである。

二

ところで人間の表現にとつて言語は最も基礎的なものである。ギリシア人が人間とは言語を有する動物であると定義したように、言語は人間の本質規定に属している。言語の成立と人間の成立とは同時的である。フンボルトは云う、「私の全き確信によれば、言語は直接に人間のうちに具わると見做されねばならぬ。言語の発見に幾千年また更に幾千年を要したと考えることは無駄である。人間が唯一つの語をすら真に、単なる感性的衝撃としてでなくて発音されたる、ひとつの概念を現す音声として理解するためには、既に言語は全体的に且つ聯関をなして彼のうちに存するのでなければならぬ。」言語は人間をして初めて人間たらしめる。言語以前に如何なる人間

的なものも彼のうちに考えられ得ない。手が出来ることによつて人間は出来たと云われるが、手が出来ると共に人間は直立したのであり、そしてこのことは人間が思惟するものとなつたことを現すであらう。手と思惟とが分離され得ぬ如く、言語は一方思惟と密接に結合しているのみでなく、他方また手と密接に関聯している。思惟と言語とはどこまでも一つである。マックス・ミュラーⁱの云つた如く、言語なくして理性はなく、理性なくして言語はない。外から見て言語であるものは内から見て理性である。考えるということは謂わば声低く語ることであり、語るということは謂わば声高く考えることである。然るに他方に於て言語と手即ち具体的に云えば労働とは分離し難い関聯、不断の交互作用に立っている。ノアレの云つた如く、言語の生命は人間の活動の發展と密接な関係にある。彼によれば、語根と云われるものの最初の意味は人間の活動に關聯している。言語の起原は労働の協同のうちに求められねばならぬ。人間は単に群居的 gregarious 動物であるのではなく、協業的 cooperative 動物である。労働はその本性上社会的であり、言語は協同の活動のうちに起原をもっている。言語は協同社会の声である。語るということは互いに語るといふことであつて、言語は社会的生産物である。言語が人間存在の根本的規定であるといふ

i Friedrich Max Müller, 1823-1900: 「神話は a disease of language 言語の病氣」と言ふ人物。

こと、或は「私は語る、故に私はある」という命題は、デカルト的独在論を直ちに超越せしめる。それは人間の社会的存在を要求する。語ることそのことの可能性は話し掛けること及び答えられることによつて制約されている。社会的な言語は歴史的事である。それは死せる所産でなく、絶えず生成し発展しつつある生産である。

言語は表現的なものとして単なる音でなく、つねに意味を含むものである。言語は内と外との一致として表現的である。フンボルトは次の如く述べている。思想が電光或は衝撃にも比較さるべく全表象力を一点に集めてあらゆる同時的なものを除外するように、音は裁断された鋭さと統一とに於て響く。思想が全心情を掴むように、音は特別に侵入的な、凡ての神経を揺り動かす力をもっている。音を他の凡ての感覚的印象から分つこのような區別は、耳が運動の印象を、声と云われる音にあつては現実的な行為の印象を受取り、そしてこの行為が生命あるものの内部から発するということに基づいている。思惟がその最も人間的な關係に於ては闇から光への、制限から無限への憧憬であるように、音は胸底から外に向つて流れ出で、自己に不思議に適合した媒介的材料を空氣のうちに、最も微妙な、最も容易に運動し得る要素のうちに見出す、このものの一見非物体的な性質は精神に対して感性的にも相応している。音声の裁断的な鋭さは悟性にとつて

対象の把握にあたり欠くことのできぬものである。外部の自然物も内部に動く活動も多数の表徴をもつて同時に人間に迫つて来る。人間は比較、分離と結合に向つて努力し、彼のより高い目的に於て絶えずより多く包括する統一の形成に向つて努力する。彼は対象を一定の統一に於て把握することを求め、音の統一がそれを代表することを要求する。音は対象が外官もしくは内官に与える如何なる他の印象をも押し除けることなく、却つてその担い手となり、そしてその個別的な対象の個別性と——語る者の個別的感じ方が対象を捉える仕方に従つての個別性——関聯する性質に、新しい特徴的な印象を附け加える。ところで知的な努力は単に悟性を働かすのみでなく、全人間を活動させるとすれば、このこともまた特別に声音によつて促進される。なぜならそれは生命的な音として心臓から迸り出で、その源泉であるところの生命をそれを受取る感官のうちへ吹き込み、また言語そのものもつねに表現された対象と同時にこれによつて喚び起された感覚を再現し、そして絶えず繰り返される活動に於て世界と人間とを、言い換えれば、その自己活動性とその受容性とを自分のうちに結合するのである。最後に、人間の直立的姿勢は言語に適合し、謂わばこれによつて喚び起されたものである。言語は地上に鈍く響きやむことなしに、唇から自由にながら向けられている者に注ぎ込まれること、目差しや顔附きや手振りによつて伴われるこ

とを欲し、このように人間を人間として特色附ける凡てのものによつて囲まれることを欲するのである。かかるフンボルトの分析から知られる如く、言語は単に外的なものでも単に内的なものでもなく、却つて内と外との一致であり、かようなものとして表現的である。言語は人間存在の「感性的・精神的本性」に相応している。言語は思想が勝手に脱いだり着たりすることのできる外套の如きものでない。言語を「思想の身体」と云ふことすらなお不十分である。言語は単に身体でなく、それ自身が精神である。言語は思想の単なる伝達器でなく、それ自身独立なものである。言語は目的に対する単なる手段でもなければ、内容に対する単なる形式でもない。言語は独立なものとして所謂客観的精神に属している。

言語は独立なものとしてそれ自身に於て身体と精神とを持つている。あらゆる語に於て語の体 *Wortleib* と語の心 *Wortseele* とを区別することができる。語は身体と精神、即ち音と音に結合された意味（広義に於ける）とから成つてゐる。我々の耳に響く凡てのもの、母音と子音、その継起及び連結の特殊な仕方のみでなく、個々の語のアクセント並びに語の結合及び文章のリズム、韻律、声の調節並びに感情表現などはいずれも語の体である。これらのものは語の体として単に物理的なものでも単に生理的なものでもない。語の体は歴史的な身体である。それは固より物質的

なものであり、一般に表現的なものは一面このように外的物質的なものである。言語は人間の身体と結び附いているが、人間の身体そのものは単に生理的なものでなくて、歴史的世界に於て形成される歴史的なものである。言語は身体と共に精神を、言い換えれば、意味をもっている。語の含む意味は先ず語は概念に対する記号であると云われる如く、その語の概念的内容である。それは対象の意味にほかならず、我々の論理的もしくは理論的態度に於て把握される対象的世界の個々の部分及びその全体の聯関が意味内容となるのである。それは心的な運動を現すのでなく、心的な生の流れから切り離された客観的な事態を現している。かくの如き客観への転向に基づいて所謂客観的精神は誕生する。そしてそれは人間を人間として生成させる出来事である。イデーへの転向なしには、従つてまた客観的精神の成立なしには人間は人間として成立しない。言語は客観的精神として対象の意味を担っている。言語はその成立の過程から離れてそれ自身に於てかような意味を担うのであつて、私はこの意味を、その生産者及び彼の心的状態、その生産の作用について何等知ることなしに、これを心理的に解釈することを要することなしに理解し得る。言語は物質的な形成物としてそれを作り出した生命に対して物體的に独立であるのみでなく、更にその対象の意味によつて心的生命から独立である。併しながら言語は単に概念に対する記号であ

るのではない。言語の含む意味には、カール・オットー・エルトマンによれば、三種のものが區別される。^{*}第一に既に述べたような概念的 content がある。第二に副意味、第三に感情的価値もしくは気分的 content がある。例えば、一人の人間が種々の名をもって呼ばれるのを聞くと、我々は我々のうちに或る違つたものを思い浮べる。「アリストテレス」或は「アレキサンドロスの教師」或は「スタゲイラの哲学者」というのは、明らかに同一の人物である。併しこれら三つの名は、この人物のそれぞれ違つた側面を意識の前方に持ち出し、従つて違つた表象領域を刺戟し、実に違つた意味をもっている。このように語は、それによつて現された概念の或る方面をより強く強調し、或る表徴を前面に押し出し、もしくは本来その概念のうちに含まれない随伴表象を誘発することによつて、特殊な副意味をもっている。然るにこのような副意味の副意味たる所以は、それが純粹に客観的な意味でなく、既に主観的な色彩を帯びているところにある。そして語の副意味と密接に結び附いて、屢々その直接の結果として、語の感情的価値もしくは気分的 content が存在する。例えば「祖国」「殺人」「接吻」「拷問」「革命」などという語は、強い反応の感情を意識の前面に持ち来たすのである。勿論このように現れて来る感情の種類は差当り概念的 content に依存する。驚愕と憤慨の感情を呼び起すということは殺人という概念の本質のうちに含まれている。併しな

がらまた同一の事物が種々の立場から種々の気分にて於て現れるということも稀でない。語はこのような主観的状态を表現することによつて、概念的 content の客観的表徴とは関わりのない一定の感情的価値をもっている。従つて感情的価値は語られる物よりも語る者を現すのである。語の副意味や気分的 content は対象の意味に対して主体的なものを現すのであつて、それによつて何よりも言語のスタイルや性格が作り出される。我々が或る表現の仕方を適切であるとか不適切であるとかと考えるのは、語の有するこのような主体的意味に關聯している。かくて我々は根本に於て言語の客体的意味と主体的意味、或はロゴスの意味とパトスの意味とを區別することができる。言語のみでなく、あらゆる表現的なものはこのように相反する二重の意味を統一して含んでいる。そこから、ハンス・フライエルの云つた如く、客観的精神もしくは表現については対象的解釈及び観相学的解釈という二重の解釈が可能であり、また必要であると考えられるのである。それら二重の解釈は表現の担うロゴスの意味とパトスの意味とにそれぞれ対応する。固より両者はただ抽象的に分離され得るのみであつて、表現が真に表現的である場合それらの間には弁証法的統一が存しなければならぬ。

* Karl Otto Erdmann, *Die Bedeutung des Wortes*, Dritte Auflage 1922.

ところで人間存在の表現性と技術性とは密接に結び附いている。もしそうであるとすれば、言語の技術としてのレトリック（修辞学）は言語の問題にとつて重要な関係を有するであろう。言語と思考とは不可分に結合している。然るに今日、哲学に於て取扱われているのは殆ど、思考の学としての論理学に限られ、その際ただ時に文法学が顧慮されることがあるに過ぎない。併しながら哲学にして、とりわけ哲学的人間学にして、人間存在の本質的規定としての言語の問題を具体的に考察しようと欲するならば、論理学や文法学よりも、修辞学と云われるものに特別に注意を払うことが必要であろう。現実的な言語及び思考の根本的性質、その社会性、技術性、表現性等は、修辞学に於てこそ最も具体的に観察されることができる。ロゴス（言語）に関しては論理学、文法学、修辞学のほかになお文献学なども存在する。就中文献学は現代哲学に於て重要な位置を占め、所謂解釈学的哲学的方法論的源泉となつている。然るにもし我々が表現の問題について解釈学的哲学の如く理解の立場に立つことなく、制作の立場に立つことを欲するならば、我々はいずれの手懸りを文献学にでなく、却つて修辞学に求めねばならぬ。修辞学は主として表現作用の立場から考えられるのがつねである。人間は言語を有するのみでなく、この言語は根本的にレトリカルである。レトリックは言語の技術を意味するが、言語のかような技術性は人間存在の本

質的規定としての技術性一般に繋り、或はその根本形態である。我々の間では普通にレトリックは雄弁術乃至文章上の装飾もしくは美化の術と見做され、それについての学的考察も軽視され、局限されている。併しながらひとはレトリックがその端初、特にアテナイ文化に於て——プラトンの伝えるようにアテナイ人は言葉を愛し、多く語ることを好んだ *φιλόλογοι τε καὶ ῥητοῦργοι* ——如何に普遍的な重要性を有したかをここに想起すべきである。且つまた実際、我々の現実の生活を顧みるとき、意識的であると否とに拘らず、レトリックはそこに於て甚だ重要な位置を占めているのを我々は見出すのである。言語が人間の本質的規定である限り、そして社会性、技術性、表現性が人間の根本的規定に属する以上、レトリックの問題は人間学的考察にとつても普遍的な、原理的な関係を含んでいる。我々の歴史的意識には文献学的意識が属しなければならぬように、我々の社会的意識には修辭学的意識が属するのでなければならぬ。修辭学は我々にとつて方法論的源泉ともなり得るものである。

プラトンは哲学者の眼をもつて、当時の文化に浸潤したレトリックに伴う種々の弊害を洞見し、仮借することなく批判した。併し彼は、就中『パイドロス』に於ては、ただレトリックを非難するだけでなく、自分自身一層哲学的な基礎の上に立った新しいレトリックの綱要を描いている。

それによれば、レトリックは一方では弁証論に、他方では心理学に基礎をおくことによつて説得の技術としての目的を達することができる。話す人は先ず、彼がそれに就いて話す物に関する真の認識を有しなければならぬ。かような認識は弁証論に基づいて初めて得られることができる。レトリックが詭弁や曲筆のことであるべきでないならば、弁証論は自己の論拠の発見のために欠くべからざるものである。話す人は次に、聴く人の心理を理解しなければならぬ。彼は人間の心の差別、その性質の相違を知り、それぞれに応じて説得に最も適した言葉を用いるように心掛けることが大切である。レトリックは聴く人の心を言葉によつて或る方面に導くこと *prokathartia tis dia logou* であるから、人間心理の理解はその基礎である。プラトンが『パイドロス』に於て与えたこのような示唆は、アリストテレスによつてレトリックに対する一層積極的な認識のもとに更に具体的に展開されるに至つた。

アリストテレスに従えば、レトリックは政治学（倫理学）の孫と云うべきものである。レトリックは人間の社会的存在と密接な関係をもっている。言語は本来社会的なものであるとすれば、凡ての言語はその本性上レトリカルであると云わねばならぬ。現実的な言語は、一、話す人、二、それに就いて話されるもの、三、聴く人、という三要素を含み、それらに構造附けられた一全体

である。私はその人に向つて話す相手が言語のテロス（目的）にほかならない。言語のテロスは私自身でなく、却つて聴き手即ち汝である。私は聴き手を説得すること、その信を得ることを求め、そのためにレトリックを必要とする。かかるレトリックに於ける信憑の根拠は如何なるものであろうか。アリストテレスはそれに三つのものを区別した。一、話し手のエトス（性格）による証明。その人の性格が立派である場合、我々は彼の言語を容易に信ずる。言語の有する信憑力は話し手の性格、その倫理性の如何に係するであろう。そこで話し手は言語の技術によつて自分のエトスに対する相手の信を作り出すように努める。二、聴き手のパトスによる証明。聴き手に於てパトスが言語によつて動かされると、聴き手自身が証明の手段となる。話す人は言語の技術によつて相手を心の或る状態におくように努める。三、ロゴスそのものによる証明。語ることは或るものに就いて語ることである限り、レトリックも一定の論理的証明を含まなければならぬ。レトリックは倫理学もしくは政治学の孫であると共に弁証論の孫である、とアリストテレスは云つてゐる。然るにアリストテレスに於て演繹法と帰納法とは論理の二つの形式であるが、これに応じレトリックに関して *ἐπιθύμητα* と *παράδειγμα* とがある。前者エンチュメマはレトリック的な推論（シュロギスモス）であり、後者パラダイクマ即ち例による証明はレトリック的な帰納法であ

ると見られる。純粹に論理的な推論とレトリック的な推論との間に差異が存在するのは、レトリックは主に行為に係り、行為は必然的なものでなく多くはそうである *ὅς ἐστι τοῦ καλοῦ*、ものであるによるのである。レトリックは行為に就いて、一、勧告し若くは諫止すること、二、告訴し若くは弁護すること、三、賞讃し若くは非難すること、を主題とする。これらのレトリックには行為に係りすることによって時間が属している。即ちアリストテレスによれば、第一の種類は未来に、第二の種類は過去に、第三の種類は現在に係り、そしてこれら三つの種類のレトリックに於て問題にされるのは、右の種類に順じてそれぞれ、一、利と害、二、正と不正、三、善と悪である。我々はアリストテレスの分析が如何に具体的に触れているかを知ることができるのである。かくの如き分析の理解を通じてレトリックの一般的性質としてここで注意されねばならぬのは次のことである。

一。レトリックはパトスの規定されている。ひとが誰かを相手に話すとき、ひとは相手が如何なる心の状態にあるか、彼の感情とか気分とかにおのずから考慮を払い、言語はそれによつて規定される。ひとは単に相手のロゴスにでなく、寧ろ彼のパトスに訴える。ひとは相手を自分の意見に対し受取り易く、注意深く、好意的ならしめる——この三つは古代の修辞学者によつて伝

統的に掲げられた規則のうちにある——ために先ず最初に言語を技術的に用いねばならぬであろう。アリストテレスが模範的に示した如く修辭学はパトス論と密接な關係を含んでいる。併しこの場合レトリックが単に聴く人のパトスによつてのみでなく、他方特に話す人自身のパトスによつて規定されるということを考えることが大切である。それは各人のパトス、またエトスによつて規定され、性格的なものである。人間の性格というものは主としてパトス的なものである。このようにパトス乃至エトスによつて規定されたものとしてレトリックは表現的である。レトリックは何よりも話す人の「人間」、性格を、即ち主体的なものを表現する。「文は人なり」というのはよく知られた格言である。レトリックを単に言語の問題としてでなく思考の問題として見て——思考の仕方と言表の仕方との間に内面的な一致の存しないところに眞のレトリックも存しないであろう——これと純粹に論理的な思考とを概念上區別するとき、論理的思考が對象的に限定された思考であるに對して、レトリック的思考は主体的に規定された思考である。前者が眞理性 *Wahrheit* に関するに反して、後者は眞実性 *Wahrhaftigkeit* に関する。パスカルは書いている、「ひとが自然的なスタイルを見ると、ひとは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見ると待ち設けていたのに、ひとりの人間を見出すからである」。一冊の書物を読んで、ひとりの「著者」

でなくひとりの「人間」を見出したとき、我々の喜びは大きい。真のレトリックは外面的な装飾でなく、語る者の人間の自然的な表現である。言語及び思考の迫真力というものは単に客観的な真理性にでなく、却つて主体的な真実性に基づくのである。

二。レトリックは単に言語の技術でなく、思考の技術でもなければならぬ。言語と思考とはもと離すべからざるものである。思考が、従つて話される内容が真でないようなレトリックは真のレトリックではない。パスカルは雄弁に就いてまた書いている。「快適と真とが必要である、しかもこの快適はそれ自身真から取つて来られたのでなければならぬ」。その内容が真であるためには話す人は論理的に思考せねばならぬと云われるであろう。プラトンやアリストテレスはレトリックにとつて、論理的思考が、その意味は二人に於て同じでないにしても弁証論が基礎でなければならぬと論じた。併しレトリックは論理的思考を包む外套の如きものでなく、真のレトリックは言語の形式と思考の形式との内面的統一のうち存するとすれば、レトリックに於ける思考は本来レトリック的思考として純粹な論理的思考から概念上区別することができるであろう。アリストテレスはレトリックの主題は行為であると述べた。レトリックは物に就いての思考でなく、行為に関する思考である。物に就いての思考も社会的に伝えられることを欲する限り何等かレト

リツク的であることが必要であるけれども、レトリック的思考の固有な領域と云わるべきものは人間の行為である。ただアリストテレスは行為を十分主体的に捉えず、なお対象の客体的に見た。かくて彼によれば、行為は必然的なものではなく、多くはそうであるというものであるから、レトリック的推論即ちエンチュメマも、必然的なものからの推論でなく、却つて蓋然的なもののみ *εἰκός* からの推論であるとされた。然るに主体的ということを除いて行為は考えられず、主体的なものとは性格的、個性的なものである。かかるものの思考は対象的論理的な思考と異なるのが当然であつて、我々がレトリック的思考と云おうと欲するのはそのような思考である。レトリックは人間を主体的、行為的なものとして理解しようとする人間学と特別に密接な関係を有しななければならぬ。人間学に就いて深い思想を述べたパスカルの『パンセ』がその方法的部分とも見られるべきものの中にレトリックに関する勝れた断片を含むのも偶然でないであろう。パスカルは幾何学の心 *esprit de géométrie* と繊細の心 *esprit de finesse* とを区別したが、人間の探求にとつての方法は主として繊細の心である。そして論理学が幾何学の心のことであるとすれば、レトリックは繊細の心のことであると考え得る。

三。レトリックは社会的である。それは人と人との関係の上に立つている。従つてレトリック

は単に論理的でなく寧ろ倫理的であり、その証明は倫理的証明を含まねばならぬ。かかる証明の要素は真実性である。「ひとつの理由は屢々論理的なものとしてでなく寧ろ劇的なものとして、言い換えれば、それが主張する者の性格を有するという故で、それが彼自身の奥底から生れたという故で、よいということがある。なぜなら *ad hominem* の論証が存するように *ex homine* の論証が存するからである」【*Pensées, essais et maximes*: TITRE VIII】とジューベールは云っている。その思考が性格的 (*ex homine*) であつて、彼の人間の真実を現しているとき、ひとは説得される。一般的理由はひとを屈服させる *convaincre* ことができるとしても、心服させる *persuader* ことはできぬ。また我々は自分の理由によつて他の者を屈服させることができるにしても、彼等自身の理由によつてのほか他の者を心服させることができない。従つてレトリックは他の者の心理や性格を考慮し (*ad hominem*)、彼等が自身の理由を見出すようにしなければならぬ。この場合他の者に於て前提されるのは彼等の真実性である。そして我々の真実性のみが彼等の真実性を喚び起し得るであらう。併しながら如何にして話す人と聴く人とが一致し得るであらうか。もしも問題が非人格的な対象的な真理に関するならば、このような一致の根拠は対象そのものの有する客観性に存すると考えることもできるであらう。併し人間的な行為的な真理に関わり、その思考が性格

的であるということと本性とするレトリックの場合に於ては、解決は単にその方面に求めることができぬ。話す人と聴く人とに於ける真実性は一致のひとつの根拠であるに相違ないが、それだけでは主観的であることを免れないであろう。レトリック的思考の客観性、単なる客観性以上の、論理的思考の対象性よりも更に深い意味に於ける客観性の根拠は何処に存するのであろうか。かくの如き客観性の現実的な基礎は、聴く者がただ聴く者でなくまた語る者であり、そして逆に語る者がただ語る者でなくまた聴く者であるところに存する。語る者に対して聴く者は単に聴くのみでなく、みずからも語り得る者、即ち独立の者でなければならぬ。汝とはただ聴く者でなくまた自身語る者のことである。かかる汝に対してのみ私は私であり、従つて語る者は単に語るのみでなくまた聴き得る者でなければならぬ。かくして真のレトリックは弁証法でなければならぬ。弁証法は孤独なる思想家の独語でなく、私と汝との間の対話である。然るに更に考えるならば、私と汝との間に一致が存するためには、そこに何か一般的なものがないければならぬ。しかも既に述べたようにかかる一般者はこの場合客観的なものと考えることができぬ。それは有の一般者でなく、却つて無の一般者でなければならぬ。かかる一般者として「世界」が考えられる。この「世界」は普通に云う世界乃至社会のことではなく、そのような世界乃至社会は却つてこ

の世界の表現として限定されたものである。個人が社会のうちに限定され、かく限定されつつも独立のものであるということは、この社会が根本に於て無の弁証法的一般者の意味を有する故である。普通に云う社会も「世界」の自己限定として無の弁証法的一般者の原始構造を含んでいる。個人は直線的にと同時に円環的に限定される。その直線的限定の方向に於て個人はどこまでも個人的であると共に、その円環的限定の方向に於て個人はどこまでも社会的である。言語も個人的であると共に社会的である。人と人との「間」に話される言語は、社会のうちに落ちる。社会こそ聴くものであり、言語の聴かれる場所が社会である。併し社会は単に聴くのみでなく、また語るものである。言語は社会の表現である。社会は自己を個人に於て表現することによって自己を言語に於て表現する。人間は言語の先に存在するものでなく言語と共に生れるのである。そして言語的に活動する個人が社会の表現であつて個人であるのと同様に、言語は単に社会的なものではなく同時に個人的なものである。

三

表現の根柢に無を予想しなければならぬことを明らかにするために、我々は再び芸術に還つて

考えてみよう。かかる無は、芸術の主観性のために考えられるのでなく、反対に芸術の客観性、一層正確に云えば、芸術的真理を基礎付けるために要求されるのである。蓋し従来の美学においては美が中心概念であつたが、単なる美の概念によつてはあらゆる表現的なものを説明し得ないのでなく、あらゆる芸術的なものをも説明し得ない。ウオリンゲルによれば、これまで美学と呼ばれるものは根本に於てクラシック芸術の様式心理学的解釈であつてクラシックの芸術現象の前提として美が考えられ、美学はその考察方法の相違に因せずいづれも美の概念を定義することにのみ努力して来た。かかる美学がその結果を芸術の全範囲に推し及ぼし、かの美の概念とは全く異なる前提に立つ芸術上の諸事実をも説明しようとするとき、害悪と越権とを生ずる。例えばゴシック芸術の眞の偉大さは美の概念に於て頂点に達する普通の芸術観念と何等関わりなく、ゴシック的価値を現すものとして美の概念を取入れることは却つて混乱を惹き起すこととなる。それ故に美学と客観的な芸術理論との決定的な分離は真面目な芸術研究にとつて絶対に必要である。^{*}ところでかような分離の要求を基礎附けた代表者としてウオリンゲルが推賞したフィードラーは、彼の芸術理論の中心に美でなくて眞の概念を据えている。「芸術のあらゆる考察、あらゆる理解、あらゆる評価にとつて方向を定める中心点としての芸術的真理の概念。それを種々なる

種類の芸術に於ける一系列の例に於て展開しなければならぬ。それは今日単に外面的に体系的であつて内面的には方法的でない芸術史の本来の課題にとつても規準的である。芸術的真理に於ける実質のみが芸術作品の永続的価値を決定する、あらゆる他の性質は副次的であつて、一時的な効果を基礎付けるに過ぎない」と、フィードラーは云う。^{* * *}然るにこのように表現について真理を問題とするということは、表現の問題を単に芸術に限らず一切の歴史的なものに拡張する立場に於て特に重要な意義をもっている。表現論のかくの如き拡張はデイルタイ以来一般的になつた。

* Wilhelm Worringer, *Formproblem der Gotik*, 1927.

* * Konrad Fiedler, *Schriften über Kunst*, Hrsg. v. H. Komert, Zweiter Band 1914.

ところでデイルタイの表現論には重大な制限がある。彼に於ては表現の問題は理解の立場から考えられ、行為の立場から見られなかつたのみでなく、彼の表現論は解釈学的であつた。その際解釈学的ということは特定の含蓄のものである。彼の解釈学は、歴史的起原から云つても、理論的実質から云つても、有機体説を基礎とし、従つて内在論的な立場に立っている。我々は固より表現理論から理解乃至解釈の問題を抽象してしまふ一面性に陥つてはならぬが、他方我々はその場合に於ても所謂解釈学的立場の内在論的な見方を取ることができぬ。そして内在論的な見方は

表現に就いて何よりも真理の問題を提起することによつて破られねばならなくなるであろう。蓋し真理の概念は超越の概念を含み、真理はつねに超越的なものに關係附けられている。かかる超越的なものは先ず意識の外に存在する物と考えられる。真理は物のうちにあるのでなく、思惟のうち、特に判断のうちにあると云われて来た。アリストテレスの語を用いれば、真としての存在 $\omega\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \acute{\omicron}\nu$ は外部の存在 $\epsilon\gamma\omega \acute{\omicron}\nu$ でなくて思惟の状態 $\tau\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma \tau\eta\varsigma \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ に過ぎない。けれども真理は単純に判断に属するのでなく、判断が物と一致する限りに於て判断に属するとされるのである。真理は思惟と物との一致であるというのが真理に関する古典的な定義である。アリストテレスは、分離されているものを分離されていると、結合されているものを結合されていると考える者は真を語り、物があるとは反対に考える者は偽を語ると述べた。このように真理は単に意識の内部で考えられず、意識を超越する外部の存在への關係を含むと考えられる。真理が人生にとつて有する厳しさも、それが我々の意識を超越するものに關係するところにある。併し真理は他方我々と全く無關係に存するものでなく、却つてまた我々の思惟に属するところに、それが人生にとつて有する厳しさもあるのである。理解や解釈に就いても同じように云われよう。表現に就いてもその真理とは如何なるものであるかと訊ねることによつて、我々はもはや単なる意識

の、内在の立場に留まることができない。真理はここでも何等か超越的なものへの関係を含まねばならぬと考えられるからである。併しながらこの場合にも真理は思想と物との一致と見られ得るであろうか。たといそうであるとしても、そのことは精密には何を意味するであろうか。

真理の概念に於ける外部の存在への関係は表現の場合或る意味では遙かに大きい。なぜなら表現的なものは本来単なる觀念でなく、寧ろ觀念の物質化であり、そしてそれに就いては単にその理解や解釈のみでなく、寧ろ根源的には表現的なもの、そのものが真或は偽と語られるからである。既にアリストテレスは判断でなくて物や人間が真或は偽と語られる場合特に適切な意味をもっている。人間が真と語られることは、それらが表現的なものと見られる場合特に適切な意味をもっている。ブレンターノ等のアリストテレス学者は、物や人間即ち存在が真と語られるのは、固有な意味に於ける真即ち判断の真に対するアナロジに從つてであると述べているが、アリストテレス解釈の問題は別として、存在が表現的なものの意味に於て真と語られることは、単にかくの如きアナロジによるとは云われないであろう。表現的なものとして物や人間はそのものが直接に、根源的に、本来的な意味に於て真と語られるのである。所謂命題の真理とは異なる存在の真理の問題はこのようにして何よりも先ず表現の問題に関わっている。表現に於ては存在がそのものとして

真と語られる。この真理の概念は普通に謂う真理の概念と異なっている。このような場合時として純粹という語が特別に起用され、かくて「純粹性」Echtheit の概念は現代哲学に於ける一題目を現している。純粹性の概念は真理の概念と対照されるが、純粹というのはなお真というが如きものであり、我々が表現の真理というのと同様の意味に解することができる。シュテルンは純粹性の概念に於ては価値論的と存在論的とが結び付き、存在と意味との分ち難い統一として「存在意味」Seinssinn を現すと述べているが、表現とはかくの如きものである。シュテルンは純粹であるということは領域的に中立的であつて、判断、生命あるもの、芸術作品等、種々なる領域の凡てに属し得ると云っているが、これら凡てのものにそれが属するのは、これらのものが表現的なものとしてであると云うのが正確であろう。更にシュテルンは純粹性の概念は作用と対象とのアルテルナティヴ【Alternative二者択一】の外に立ち、対象並びに対象を持つ作用に属し、従つて存在論的・論理的中立性を有すると論じている。^{*}併しこのような中立性は積極的に捉えられて、表現的なものは主観的・客観的なものであり、純粹性にかかるものに就いて語られると見るべきであろう。一般的に云つてシュテルンに於ても純粹性の問題は理解の立場から取扱われ、それに纏わる欠陥をもっている。表現の真理を命題の真理から区別して純粹性の概念で表すことは不適當

ではないにしても、それによつて表現の真理に含まれる根本的な問題が見逃されることのないように注意しなければならぬ。表現をそのものとして真と語ることは特に、それを理解の立場からでなく制作の立場から考えるとき必然的に要求されている。理解は一の意識過程であつても、制作はそうでない。制作はただ知ることではなくて作ることであり、作ることは単に意識の内部に於て起り得ることではなく、作るためには我々は身体を必要とし、外部の存在に働きかけて、我々の外部に作品が出来上るといふことが問題である。そして我々は作られたものそのものに就いて真であるとか偽であるとかと語るのである。

* Günther Stern, *Ueber das Haben*, 1928.

然らばかくの如き表現の真理に就いても、真理は物と思想との一致であるといふ見方は妥当するであろうか。この場合その見方は、表現は単なる觀念でなく觀念の物質化として或る客観的なものであるという理由から既に、アナロジーの意味のものとならねばならぬように見える。固より表現は単に客観的なものでなく、我々にとつて作られたものとして主観的な意味をもっている。真理はかかる主観的なものと客観的に存在する物との一致であると考えられるであろう。芸術の眞理性を強調し、芸術は自然科学の如く客観的でなければならぬと思惟した十九世紀の自然主義

の芸術家はそのように考えた。もしそうであるならば、芸術は自然の模倣に過ぎなくなる。然るに一個の作品が真に迫ると云うとき、それは単に外的現実の正確な模倣であるためであろうか。却つてただ与えられた現実を忠実に模倣したに過ぎないようなものは真に迫るとも感ぜられないであろう。表現の迫真力は外的現実との一致からは説明されず、そしてかような迫真力を除いて表現に於ける真理は考えられぬ。また芸術はその本質に於てどこまでも創作でなければならぬとすれば、それはいつたい如何なる外部の存在と一致すると云われるであろうか。フィードラーは自然主義に刺戟されて芸術的真理を重要視したが、併しまた彼ほど明瞭に芸術が現実の模倣であるという思想に反対したものもない。彼によれば、芸術は現実の觀念化でないと共に、現実の模倣でない、却つて芸術は現実の生産である。芸術的活動の原理は、この活動に於て現実が一定の方向に於て存在を、或は形態を得るといふ意味に於て、現実の生産である。芸術はこれを生産する芸術的活動から出立して考察されねばならず、そしてこれから出立するとき美は芸術一般の原理でなく、寧ろその第二的な効果を現すに過ぎない。芸術は現実の生産であるとすれば、「芸術的に真であることは意図の、意欲 (Wollen) の問題でなく、才能の、能力 (Können) の問題である」。芸術家の活動に於て表現に達する世界が我々の知る現実と一致しないからと云つて、そ

れが非現実的であるとか超現実的であるとかと考えてはならぬ。それはどこまでも現実的なものである。この現実とは外部に自己と一致するものなくしてそれ自身が真理である。それは現実的なものとして固より客観的なものである。けれども他方それは芸術的活動に於て生産されるものである限り単に客観的なものではない。芸術作品は内部から理解されねばならず、この理解が既に一の創造的活動であると云われるのも、そのためである。勿論フィードラーの云つた如く、芸術作品は感情で作られるのでないから、それを理解するにも感情のみでは足りない。作品は芸術的活動から、その含む内的法則性に従つて理解されねばならぬ。併しながらフィードラーの謂う芸術的活動もウォリンゲルの云うが如き芸術的意欲を離れて考えることができぬ。唯一つの様式の芸術でなく種々の様式の芸術が存在するとすれば、芸術理論の中心問題は能力でなくて意欲であり、意欲の差異である。能力に関しては寧ろ、ひとは彼が欲した凡てを為し得たのであつて、ただ彼の意欲の方向に存しなかつたことのみ為し得なかつたのであるといふことが公理として認められねばならぬ、とウォリンゲルは論じている。芸術は意欲といふが如き主観的なものによつて限定され、かかる主観的限定を含む故に表現的である。それでは芸術的真理は作品とその根柢にある意欲との一致に存するであらうか。併しもし意欲が主観的なものとすれば、かかる

主観的なものと一致することが如何にして真理と考えられ得るであろうか。そのみでなく、ウーリンゲルが公理として認めねばならぬと云つたように、芸術家は彼の欲する凡てを為し得るとすれば、彼の意欲は凡て作品に於て顕になり、作品とは別に意欲が存在するとは考えられ得ないであろう。芸術的意欲と芸術的活動とは、*Wollen* と *Können* とは、別のものではない。意欲はいわば剩すところなく作品のうちに入り込み、そのほかに何等存しない。従つて表現とその意欲との一致について語ることも無意味にされている。あらゆる芸術はそれ自身の表現である。真理と呼ばれるものはこの表現を離れても存在するような或るものの表現でないとフィードラーも云つている。それ自身の表現であるものが真理なのである。表現は外部であつて、それとは別に内部の体験があるというのではなく、そこには外部でないような内部もなく、内部でないような外部もない。表現的なものはそれ自身に於て主観的・客観的なものである。かかるものとしてそれは独立なものである。表現的なものは、その外部に自己の一致すべきものなくして、またその内部に自己の一致すべきものなくして、真理である。

然るにもし表現の真理にしてかくの如きものであるとすれば、真理の概念に欠くべからざる超越的なものは何処にあり、そして如何にこのものに関係されているのであろうか。ところでこの

ような超越的なものがまさに無と呼ばれるものにほかならない。無は主観的・客観的なものを超越してこれを包むものである。かかる無からの規定性が我々のパトスと称するものであつて、表現作用の根柢にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味があり、無からの創造はつねにパトスの規定されている。表現的なものは主観的・客観的なものとしてその真理は根本に於て一つの真理しかないのであるけれども、それを二つの要素に分つて考えることができる。アランは書いている、「それから一つの真理を作るためには、いわば二つの真理が、物の真理 *vérité de chose* と人間の真理 *vérité de l'homme* とが必要である。そしてこれら二つの真理が一つの真理しかなさなないことが必要である。規則は人間の真理である。規則を忘れることは自分で自分を忘れることであり、そしてやがて凡てを忘れることである。物に就いて叩いても無駄である。物は君を必要としない、それは作り直すことを要しない、反対に人間は彼自身を大いに必要とする。」ここに人間の真理は制作的活動に関して云われているのであるが、かような活動は無に接するものとして「真实性」 *Wahrhaftigkeit* が要求されるであろう。真实性とは真にパトス的であることである。それは内に於て何物とも一致することなくして真であることを謂うのである。固より単に主観的なことではない。パトスの関係附けられるものがどこまでも無の意味を有する

故に、そこでは一致に就いて語り得ないのである。併し無は主観的・客観的なものを内に超越してこれを含むという意味に於ては如何なる客観的なものよりも更に客観的である。従来真理は単にロゴスの考えられて来たけれども、またパトスとの関聯に於て考えられることが必要である。それは真理に関する対象的な見方の制限を破つて、真理を行爲の立場に於て捉えるために必要である。凡て表現的なものはパトスの意味を含んでいる。そのことは単に表現が感情の表現であるというが如きことを意味するのではない。芸術作品は感情の表現であるとすれば、進んで人間が表現であるという場合、人間は何の表現であるのであろうか。そのような見方からしては、身体は心の表現であるというショーペンハウアー乃至クラークスの觀念論が帰結せねばならぬであらう。然るに身体が心の表現と見られるとすれば、心は身体の表現であるとも見られ得る。実を云えば、身体的・精神的なものとして人間が表現的なのである。作品のうちに表現されるのは作家の心理のみでなく、また作家の身体が、かくて作家の人間が表現される。しかも作家は自己を表現しようとするのでなく、却つて能う限り自己を虚しくしてなおのずから表現されるものが作家の人間である。内部と云われる意識も眞の内部でなく、それ自身既にひとつの表現であるとも見られ得る。否、表現的なものは主観的・客観的なものとして本来ただ自己自身の表現である。

表現的なものは独立なものとしてただ自己自身の表現であることができる。このようにただ自己自身の表現であるものが表現と見られるのは、それが無の表現の意味を有するからにほかならない。かくて形あるものは形なきものの影であるとも云われ、また凡て表現的なものは象徴であるとも云われる。何物かの象徴と考えられるものは真の象徴でなく、比喩であるに過ぎぬ。あらゆる比喩の意味を越えた真の象徴は形なきものの影として、自己の外に一致すべき何物もなく、ただ自己自身の表現である。表現を感情もしくは体験の表現と見ることは、表現を理解の立場に於て考えることに伴う誤謬、少なくとも一面性である。また作品とは別個に作家の人間というものがある、それが作品のうちに表現されるというのでもない。作家の人間は制作的活動そのものに於て作られるものであり、それ故にこそ彼の人間はおのずから彼の作品のうちに表現されるのである。

* Alain, *Propos de littérature*.

それ故に真実性と云つても、制作的活動を離れてあるのでなく、この活動に於てあかさされるのである。アランが人間の真理を規則と云っているのもそのためである。規則と云つても、一般的真理というのが如きものではない。表現の真理はその本質上つねに個別的なものである。そこに

はゴーガルテンが福音 Botschaft, Verkündigung に就いて述べているのと同様の意味があるであろう。即ちゴーガルテンによれば、一般的真理もしくは本質必然性に就いては福音は存しない。それに就いては認識、しかも理性の認識がある。この場合伝達は原理的に必要なことではない。伝達乃至福音を必要とするのは時間上空間上一定の点に起つたこと、言い換えれば歴史的なものである。福音は歴史の福音であり、歴史とはその根本的な意味に於て出来事である。^{*}ところで凡ての行為は出来事の意味をもっている。それが出来事の意味を有するのは為すことが同時に為されることであるからである。単に為すというだけでは出来事という意味はない。主観主義或は自律主義の哲学によつては歴史は考えられぬ。行為にはパトスのなところがあるから、行為は歴史的であり、また表現的であるのである。表現を要求するのは一般的真理でなく、歴史的な個別的真理である。かかる真理は象徴的意味をもっている。象徴とは個別的なものが一般的なものを象徴することではない、それは真の象徴でなく、寧ろ比喻に過ぎぬ。表現はただ自己自身の表現である。しかも表現は孤立したものでない。「あらゆる出来事は象徴である。そしてそれは自己自身を完全に表現することによつて爾余のものを示唆する」(ゲーテ)。他の何物の表現でもなくただ自己自身の表現であるものが、表現として凡て無の表現の意味を有することによつて爾余のもの

を示唆し得るのである。表現とは底を割ることであり、しかも割られた底に何物もあるのではない。このように公であること *Offenheit* に於て表現的なもの世界性が生ずるのである。各々の時代または社会の芸術作品は、それぞれ自己自身の表現であると共に、同時代または同社会の他の作品を示唆し、その時代またはその社会の表現である。かくの如き事実の存在するのは、時代や社会がその根柢に於て無の一般者の原始構造を有するためである。

* *Friedrich Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott.*

かくて表現的なものはパトスのものであるが、固よりパトスのみで表現的であり得るのではない。パトスはその本性上自己肯定的であるが、かかる自己肯定的なパトスが自己を否定してイデーを見ることによつて表現的になるのである。表現的活動は自己の外にイデーを見るのでなければならぬ。言い換えれば、表現の真理は単に「真実性」*Wahrhaftigkeit* のみでなく、また「真理性」*Wahrheit* を含まなければならぬ。具体的に云えば、それは真実性と真理性との綜合である。ここに謂う真理性はロゴス性であり、イデー的なものを現す。ロゴス的なものは所謂論理的なものであるが、論理はこの場合単に抽象的概念的なものでない。歴史的世界に於ては論理も表現の内容として表現的なものである。イデーは論理的にして表現的なものである。表現的活動の主体とし

ての私に対するものは単なる客観というが如きものでなく、表現的意味を有するものである。行為の立場に於て客観的世界と云われるものは表現的世界である。この世界に於て物は個別的なもの、独立なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼び掛ける。この呼び掛けに絶えず応ずることによつて我々の表現的活動は現実性を、従つて真理性を得るのである。かかる意味に於て現実には忠実であればあるほど表現は真となる。そのことは固より現実を単に模倣することではない。寧ろ既に表現的なものとして我々に呼び掛ける現実を解放して表現的なものとして完成させるのである。芸術が「第二の創造」と云われるのもその意味である。表現的真理は主観的意味と客観的意味との、真実性と真理性との統一として、技術の問題に関わっている。

四

さて表現的なものは創造されたものの意味をもっている。かような創造の主体は人間であると言われる。芸術は人間の作るものである。単に芸術のみでなく、人間のあらゆる生産物が表現と考えられることができる。それではこのように表現的なものを作る人間そのものは如何であろう

か。人間そのものがまさに表現である。人間は表現的なものを作るというのみでなく、人間自身が表現的なものであるのである。表現の性質に就いて上に述べた凡てのことが何よりも人間の存在に当嵌まるのをひとは見出すであろう。人間こそその根本的規定に於て主観的・客観的なものである。人間こそ本来の意味に於て個性的なものである。人間こそ原理的に独立なものである。各々の人間は自己自身の表現である。然るに人間が表現であるとすれば、人間は創造されたものの意味を有するのでなければならぬ。表現的なものは創造されたものである。人間を創造の見地に於て把握することはその把握にとつて根本的に重要である。人間は主体的に把握されねばならぬと屢々云われているが、ただ主体的に把握すると云つても曖昧を免れない。人間の主体的把握は創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ主体的に把握すると云つても、単に主観的であるのと異なることなく、また少なくとも一面的であることを避け難いであろう。人間を主体的に把握することは主観的・客観的なものとしての人間を主体として把握することではなければならず、このことは創造の見地に於て可能である。ところで人間が創造されたものであるというのは如何なる意味であろうか。それは先ず人間が与えられたものでなく、行為に於て作られるものであるという意味を含んでいる。行為は凡て制作的活

動 *toning* の意味を、表現作用乃至形成作用 *Bildung* の意味を担う、教育とか教養とかと考えられる人間のビルドダウンもかかる形成作用もしくはポイエシスの根源的な意味から理解されることが必要である。恰も芸術作品が芸術的活動の過程に於て作られ、行為がポイエシスの意味を有する故に、表現的なものである。かかる行為に於て凡ての偶然的なものとは必然化され、凡ての外的なものは性格化乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。フィードラーが、芸術作品の完結性の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは芸術的活動の過程に於て発展し、且つただその場合にのみ価値を有すると云つた如く、人間の存在も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行為に於て絶えず発展的に形成されて行くのである。芸術作品が芸術的活動の本質から理解されねばならぬように、人間の存在もかような行為の本質から把握されねばならぬ。人間の存在を行為の立場に於て把握するというには行為がポイエシスの意味のものでなければならず、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉えることでなければならぬ。人間を全体として捉えることは、人間が生れるところから把握することでなければならない。主体的把握と云うもこれ以外のことを謂うのではない。人間はもともと主観的・客観的なものとして生れるのである。凡てこれらのことは、人間の存在を芸術作品とのアナロジーに於て考えようと

するのではなく、却つて人間の行為は根源的にポイエシスの規定を有し、芸術的活動の如き表現作用も行為が凡てポイエシスの規定を有する故に可能であると見らるべきである。

然るに人間は主観的・客観的なものとして表現であるとすれば、その主観的というのは既に行為の意味でなければならぬであろう。人間が主観的・客観的なものであるということは単に人間が意識と身体とから成るといふが如き意味であり得ない。主観的とは単に意識的のことでなく、行為的のことでなければならぬ。人間は主観的・客観的なものとして彼に於て行為と存在とは不可分であり、かかる全体的人間が創造されたものの意味を有するとすれば、人間的行為にも既に何等か創造されたものの意味が、即ち行為は固より行為として彼が為すという意味をどこまでも有しながら同時に彼にとつて為されるという意味をどこまでも含むのでなければならぬ。言い換えれば、人間の行為には「他のもの」から規定される場所がある。いまましこの他のものが客観的な存在或は「有」であるとするならば、行為には主体的意味がなくなり、従つて行為とも云われない。主観的・客観的なものは単に客観的なものから生れることができぬ。またもしこの「他のもの」がイデーの如きものであるならば、行為には創造の意味がなくなり、従つて芸術的活動の如きものも考えられ得ない。かくして「他のもの」というのは「無」であるのほかないであら

う。主観的・客観的なものは無から産れる、能産的自然 *natura naturans* は無の意味のものでなければならぬ。かかる無からの規定性が我々の謂うパトスであつて、人間的行為の底にはパトスがある。パトスというのは単に主観的なものでなく、却つて主観への拘束から自由になることによつて我々は真にパトス的になるのである。行為が真にパトス的になることは真に主観との結合を含む所以である。そのとき行為は真に主体的と云われ得るからである。蓋し人間が主体であるという意味は従来の主観主義の哲学に於けるが如き考え方から離れて理解されることが必要である。我々の行為はどこまでも我々が為すという意味を有すると共に他面どこまでも我々にとつて為されるといふ意味を有することが却つて主体的といふことであり、そこに主観的と主体的との區別も考えられねばならぬ。且つこのやうに行爲を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行為はそれに規定されることに於て主体的の意味を失わず、またその意味に於ける客観性を除いて主体的といふことも考えられぬ。或は寧ろ行為は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて外の超越も可能にされる。その超越は固より単なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがなければ、為されることが同時に為すといふ行為の意味を有し得ず、この行為が表現作用であることも不可能でな

ればならぬ。パトスはパトスとして受動性であると共に能動性である。

ところで人間は社会から生れ、人間は社会の表現である。然るにデイルタイなどの表現論に於ては却つて歴史的社会的存在が生客観化乃至表現と見られている。デイルタイによれば、多数の個人の精神活動を貫く同形性 *Gleichförmigkeit* または同種性 *Gleichartigkeit* を根柢として彼の謂う歴史的社会的存在は成立するのである。即ち彼は歴史的社会的存在の個人に対する独立性、持続性、客観性を認めたとはいえ、かかる存在の基礎と考えられたのは依然として個人であり、しかも多数の個人の精神活動に通ずる同形性または同種性が根柢とされることによつて表現的社会と個人との関係も形式論的な見方の抽象性を脱していない。彼もまた社会を離れて個人はないと述べているにしても、社会を生もしくは精神生活の表現と見ることによつて、その意味は徹底的に把握されていない。彼に於ては人間学は心理学の如きものとなつている。デイルタイとは寧ろ反対に、人間が却つて歴史的社会的存在の表現と考えられねばならぬであろう。彼に於ては社会は所謂「外的組織」として我々に対して立つ世界として考えられており、我々を包む世界として考えられていない。世界は単に客体的にでなく、どこまでも主体的に考えられねばならぬ。人間はこの世界から弁証法的に、言い換えれば、主体的・客体的に、ロゴスの・パトスの限定

されて生れるのである。これまで多くの場合社会は単に客観的なものと考えられ、これに対して立つ人間はまた単に主観的なものと考えられた。併し社会そのものがどこまでも主体的に考えられねばならず、かくの如く考えることによつて包まれ、そのうちに生れる人間の主観のいわば客観性即ち主体性も考えられ得るのである。固より社会は単に主体的なものでなく、また客体的なものである。否むしろ、普通に謂う社会はそれ自身が表現的なものとして主体的・客体的なものであり、かかるものとして無の意味に於ける世界の自己限定としてその表現である。かかる世界の自己限定に於て媒介となるのは個人である。個人の活動なしには表現的世界としての社会は作られない。その意味に於ては個人は世界の中心であり、また社会は人生の表現であると言ふことができる。表現的世界と原始世界とは弁証法的統一に於てあり、人間はかくの如きところに於て生れる。従つて人間は原始世界の表現であると共に表現的世界或は歴史的社会の表現である。歴史的社会の表現である限り人間は彼の属する時代の表現であるが、かかる歴史的社会が同時に原始世界の意味を有する限り人間はその時代の表現であることを越えて却つて来るべき次の時代を示唆するものであることができる。然るに人間は社会から生れると云うとき、人間はつねに他の人間に対して生れるのである。直線的限定はつねに円環的限定と結び附いている。そのことか

らパトスはミュトスの性格を担つて来る。パトスは単に個人的なものでなく、社会的なものとしてミュトスの性質を帯びている。同じようにロゴスもまた単に一般的なものでもなく、直線的なもの、円の環の限定としてノモスの性質を具えて来る。表現的なものは社会的なものとしてミュトス的・ノモス的に限定されたものである。

もともとパトスとロゴスとは対立しながら統一に於てある。それは特殊の限定と一般的限定、直線的限定と円の環の限定、時間的限定と空間的限定との関係の如き関係にある。例えば感覚的という語は知的な意味と同時に情意的な意味を有するであろう。それは最も原始的な知的活動を意味すると共に感情的肉欲的という意味にも用いられる。そこではロゴスとパトスとは原始的な直接的な統一に於てある。構想力という知的なものと感情との統一は芸術的活動の如き場合に認められる。芸術家の能力は感情であるとも構想力であるとも云われるが、両者は統一的に働くのでなければならぬ。また現代の多くの論理学者が云うように、判断という知的活動の根柢にも意志がある。更に最高の認識に於ては知と愛とは一つであると云われる。このようにロゴスとパトスとはつねに弁証法的に結び附いている。かくの如き関係はパトスやロゴスを単に個人的でなく社会的に考える場合に於ても認められる。ミュトスは単なるパトスでなく既に表象的要素を内包し

ている。ミュトスは既にパトスの・ロゴス的なものとして表現的なものであり、いわば表現の根源形態である。パトスがミュトス的になるということは主体的なものの客体的なものへの堪え難き欲求を現す。デーモンの協働なしには芸術作品はないと云われるが、表現活動に於けるデーモンとはかようにミュトス的になつたパトスのことであろう。ミュトスに対して先ず考えられるのはドクサである。それらの関係は我々の謂う世界歴史性と日常性との範疇に相応するであろう。いま両者を社会的意識として見るとき、次の如き区別が認められる。一。ドクサが社会の均衡の状態に相応する形態であるに反し、ミュトスはその矛盾または対立の關係に相応する形態である。前者が所謂有機的時期にあたる意識形態であるに對し、後者は批判的もしくは危機的時期にあたる意識形態として固有なものである。ドクサ的である常識のことをドイツ語では“gesunder Menschenverstand”という。ハハに健全な gesund というのは、その知識が社会の現存する均衡に對して調節され、これを乱し妨げることがないという意味に解され得る。然るに優越な意味に於けるミュトスは矛盾または対立の意識から生れるのがつねである。自然に就いてのミュトスですら人間と自然との間に於ける矛盾または対立の意識から生れたものと解釈されることができよう。二。ミュトスはつねに生成及び変化の觀念と結び附いている。しかもこのような変化が全体

に關わる意味を有し、従つて連続的でなく、非連続的飛躍の意味を有するところにミュトスの意識は生れるのである。生成及び変化の觀念と結び附く故に、時間の觀念がまたミュトスにとつて構成的である。この時間は勿論客体的な時間でない。それは主体的な時間であり、かかるミュトスの意識は特殊な未来性の意識である。これに反しドクサは変化というよりも状態に結び付き、従つてミュトスが時間的であるに対しては空間的であると云うことができる。三。ミュトスはパトスのなものととして直観的である。直観的と云つても、それは客体的直観的であるのでなく、却つて主体的直観的である。それは形あるものの形を見るというよりも形なきものの形を見るのである。それはイデー的な直観ではない、却つて主体が根源的に自然的なものの意味を含むところにミュトスは生れるのである。主体がイデーでなく、寧ろ第一次の自然ともいうべきものであるから、ミュトスは生れるのである。ミュトスに就いて深い思想を述べた人々は、シェリングでも、バコーフェンでも、ニーチェでも、凡てそのような自然を考えた。然るにドクサは、常識が *Menschenverstand* という語で表されるように、その成立にあたつて或る悟性、従つて或る判断を含んでいる。このような悟性は科学の場合と同一の仕方でも働くものとは考えられない。悟性は所謂 *Menschenverstand* として具体的に把握され、判断は全く日常的な意味でいう「判断」と解さ

るべきである。ミュトスとドクサとはこのように区別されるが、両者はまた固より相関係し、ミュトスが伝承に於てドクサ化されることがあると共に、ドクサがドクサとして社会的に通用するのにはそれがパトスによつて——アリストテレスによればピステイス（信）によつて——支えられているのでなければならぬ。ところでパトスは自己自身を否定してイデアに於て自己を見出しロゴスとなることによつて真に表現的となるように、ミュトスも真に表現的になるためには自己を弁証的に否定してロゴス的とならねばならぬ。かかるロゴスがノモスである。歴史的世界に於ては凡てのロゴスがノモスの意味をもっている。純粹なロゴスと考えられる科学の如きですら、歴史的世界に於ける歴史的物としては表現的なものであり、かかるものとしてノモスの意味をもっている。ノモスは單純にロゴス的なものでなく、表現的なものとしてパトスの意味を含むものである。この場合パトスは單純にパトスであるのでなく、却つてロゴスの絶対否定の媒介が必要である。ドクサも既にノモス的であるが、ロゴスの絶対否定に媒介されておらず、従つて真にノモス的とは云えない。ドクサの位置はミュトスとノモスとの間に定めることができるであらう。

第五章 人間存在の社会性

一

人間という語は絶えず両義性に纏われている。そのうち特別に重要なのは人間という語が個人を現すと同時に社会を現す場合である。人間と云えば、今日普通には個人の意味に解されるが、それはもと世間または世の中を意味した。コーヘンの如きもその倫理学の初めに人間という語のうちに含まれる両義性に就いて述べ、それを個別性及び多数性という範疇によつて現した。個別性の範疇に於ける人間は個人であり、そして多数性の範疇に於ける人間は社会である。我々は人間存在の社会性の本質を究めることによつて人間という語に纏わるかくの如き両義性に根本的な説明を与えなければならぬ。

人間は本性上社会的動物であるとはアリストテレスの有名な定義であるが、この定義は今日あらゆる他の定義に対して最も重要な意義を認められている。けれどもこの定義によつて理解されることは必ずしも明瞭ではない。確かに人間は社会的に規定されており、個人はただ社会のうち

に於て個人として分化し得るのみである。歴史の發展も人間の社会性の發展と考えることができ
るであろう。併しながら人間は蟻や蜂と同様の仕方では社会的であるのではない。人間が特に社会
的動物として他の動物から區別され、所謂動物社会の如きも単に類比的意味に於てのみ考えられ
得るとすれば、人間が社会的であるということは蟻や蜂が社会的であるということと同じ意味で
あり得ない筈である。アリストテレスは『政治学』の中で、社会（ポリス）は自然的なものであ
り、人間は本性上社会的動物であると述べ、そして人間は蜂その他の群居的動物よりも一層社会
的動物であると論じ、その理由として人間のみが言葉 λόγος を有するということ挙げている。
単なる声 φωνή は快不快を示すに過ぎず、他の動物にも具わっているが、言葉は有益なものとし
害なもの、従つて義なるものと義ならぬものとを明らかにする。人間は言葉を有するものとして
善と悪、正義と不正義との感覺を有し、かかる感覺を有するものの結合にして初めて家族や国家
を作るのである。即ちアリストテレスは人間が社会的であるという根拠を人間がロゴス（言葉、
また理性）を有するところにおいた。然るにこのようにして人間が他の動物とは異なり勝
れて社会的であるという理由は知られるとしても、この社会の構造の特殊な論理はそのことのみ
からは知られ得ないであろう。人間の社会性が蜂の社会性と異なるということは、社会の構造の

論理に関して如何なる相違があるであろうか。歴史の發展は、一方人間の社会性の發展と見られると共に、他方その個人性の發展である。原始社会に於ては個人は集団に吸収され、個人としての自由乃至独立性の意識が欠乏していた。社会の發展は社会のうちから独立な個性的な人格を作り出したのである。人間が理性的動物であるということも、カントなどが云っているように、個人が自己の人格の自己目的性を自覚するという意味を有するのでなければならぬ。個人が独立な人格として發達しているという点に於て人間は他の群居的動物から區別される。エドゥアルト・マイヤーの如き歴史家は「一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出」に歴史の端初を見たのである。

アリストテレスは社会と個人との關係に就いて、「全体は部分よりも先である」という有名な命題を掲げた。この命題は社会思想の歴史に於て絶えず繰り返され、その影響はヘーゲルのうちにも、また特に今日の所謂全体主義乃至普遍主義のうちにも認められるであろう。この命題は有機体的論理の前提となつていものである。有機体説に於ては、個人と社会との關係、また個人相互の關係は有機的調和的に考えられるにしても、いずれの場合に於てもその關係を根源的に規定し指示するものは全体であり、従つて全体は部分よりも先のものである。部分は全体の分化

として考えられる。かくして有機体説に於ては部分はずねにどこまでも全体に依存的従属的に考えられるに留まり、個人の社会からの眞の独立性、個人の社会に対する絶対的な否定の意味に於ける自由は考えられることができぬ。有機体説の基礎となつてゐる全体はヘーゲルによつて論理的には具体的普遍として規定された。併し個体は具体的普遍の立場からは自体に於て完結した統一形象とは考えられず、超個的全体の形而上学的根柢から切離されては独立しない部分形象であるに過ぎない。このとき特殊は普遍の制限として成立する故に、有限な個体に対して絶対的標準と形而上学的基礎とを与えるものは無限な超個的全體である。個体はそれ自身では空虚であり、消極的である。この空虚と消極性とを避けるためには、我々は全き隷属に甘んずる奴隷の位置に身を卑しめて普遍的な有機体の中に入つて行かねばならぬ。個人の価値は民族の精神に適應するところに、これの代表者であるところに、全体の仕事の一つの位置を分たれてゐるところにしか存しない。「誰も地球を飛び越えることのできぬように、如何なる人も彼の民族精神を飛び越えることができない」とヘーゲルは云つた。有機的全體の美と優越とが称えられるところでは、個体はその自由と独立性とを奪われて遂に民族もしくは国家の手段または道具としての意味しか有し得なくなるであらう。またその場合社会は一の有機体と見られるところから、社会は自然的な

ものと考えられるが、そのことから社会の基礎として民族或は人種というが如き自然的非合理的なものが重視される傾向が生じて来る。有機体説はヘーゲルのイデーの哲学からかくの如き非合理主義に陥るべき運命にあつた。然るに近世の自由主義と合理主義の世界観に於ては個人は社会よりも先のものと考えられている。その影響の及ぶところ、人間の概念は個人の概念と等置され、かくてひとは人間という語のもとに全く自然的に個人のことを理解するようになってゐる。個人主義と云われるものには様々な方向乃至種類を区別することができるが、その共通な内容は、個々の人間を何等かの仕方ですれ自身に於て規定された本質と考えることである。その極端な場合はシュテイルナーの「唯一者」*der Einzige* の概念であろう。「私、この唯一者が人間である」と彼は云う。われ以上のものを意味する国家の如きは、われの唯一性の意識の前には色褪め、またこの感情を弱めるものとして却けられねばならぬ。シュテイルナーのような無政府主義的結論を取らないまでも、個人主義の立場に於てはいずれにしても個人は社会よりも先のものと考えられる。かの社会契約説はその模範的な場合である。この学説の代表者ホッブスは云う、「動物にあつて一致は自然の業である、人間の間では併し一致は人為の業であり、諸契約の結果である」。国家は契約の産物であり、従つて個人に対して彼のものである。かくて国家は自然的なものと考えら

れず、寧ろ或る規範的なものと考えられる。ホッブスは国家を法律的規範的に構成した。近世の多くの觀念論に於て、その出発点はどこまでも個人であるために、社会乃至国家に何等かの重要性が認められるにしても、社会や国家はその十分な現実性、いわばその物質性に於て承認されることなく、寧ろ一の規範、一の理念として主張されるのがつねである。現実的に最初のものは個人であつて、社会はイデー的なものと見られる。かくて徹底的な個人主義者として無政府主義を唱えたシュティルナーをして反対して云わしめる、「私は諸々のイデーを実現するためにこの世界にあるというのか。例えば『国家』というイデーの実現のために私の市民性を通じて私の分を尽すために、或は結婚を通じて夫及び父として家族というイデーを存在に齎すためにあるというのか。私はかくの如き使命に頓着しない。花が使命に従つて生長し、匂うのではないように、私は使命に従つて生きるのではない」*。かくの如き個人主義が勿論正しくないように、国家や家族は単なるイデーであるのではない。社会は人為でもイデーでもなく、寧ろスピノザの云つた如くどこまでも自然物 *res naturalis* である。そしてスピノザが情念論を国家論の基礎としたように、社会は単にイデー的なものでなく、却つてパトスの結合として考えられねばならぬ。併しまた社会を単に自然的なもの、パトス的なものとして非合理主義によつて考えることも間違つてゐる。し

かも社会の合理性を有機体説によつて基礎付けることも許されない。有機体説は自然概念を基礎とするために屢々生物学的非合理主義（特に民族主義的もしくは人種主義的非合理主義）に動機を与えるのみでなく、その論理の必然的帰結として個人の自由と独立性とを認めることができない。個人は一方どこまでも社会から規定されながら、他方またどこまでも社会に対して独立なものである。かくの如き矛盾を弁証法的に把握せしめる論理が我々にとつて問題でなければならぬ。

* Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 428(Reclam).

ところで社会と個人との関係に就いて極めて普通に見られるのは、社会を個人に対する環境と考えることである。この見方は必ずしも個人主義と同じではない、或はこの見方の結果は必然的に個人主義とならざるを得ないとしても、その由来するところが何であるかを明らかにしておくことが必要である。先に人間存在の状況性を論じた場合に述べた如く、社会を環境と考えることは全部は間違つていないが、かような見方の陥っている誤謬は、社会を十分に主体的に把えず、寧ろ社会は主体としての個人に対して客体的なものの如く解されているということである。個人と社会とは単に中心とその周囲というのが如き関係にあるのではなく、却つて社会そのものが主体として把えられなければならぬ。社会と個人とを類比的に同一の構造のものと考える見方は古く

から存在している。個人と云えば、個体 *Individuum* を謂うのであろう。然るに個体の概念の本質は数的な単一性にあるのでなくて、質的な統一性にある。「多様なものの統一」 *unitas multiplex* (シユテルン) 或は「総体性」 *Gesamtfahigkeit* (ヘフディング) が個体の本質を表すのでなければならぬ。もしそうであるとすれば、その意味に於て個体と考えられるのは個々の人間に限られることなく、また或る一定の集団に対しても同様に個体という概念を適用し得るであらう。そこで実際に「集団的個体」 *Kollektivindividuum* という語が社会学者の間で使用されている。多数の個人から成る一集団もしくは一社会群は、それが一全体としての統一を示す限り、個体と見做される。社会も個体として把握されることが可能であるのみでなく、個体の本質をなす統一性はそれの含む内容が多様であればあるほど愈々發揮されるとすれば、個人よりも寧ろ社会がその意味に於ては個体と考えられるにふさわしいとすら云い得るであらう。プラトンは国家を大規模に於ける人間、人間を小規模に於ける国家と見做した。彼は国家と個人との間の性質的な差異を考慮せず、寧ろ主として両者の間の量的な差異を強調した。国家は個人よりも大層大きいという単純な主張は『ポリテア』の中に繰り返し現れている。彼は国家と個人とを全く同様の構造のものとして見、その一はいずれも他の助けを借りて理解されることができ、かようにして両者は相互に認識

原理として役立つと考えた。尤もプラトンに於ては個人は国家に吸収されて十分独立なものと考
えられていないが、彼が国家と個人とを心理的・倫理的形成物として殆ど完全に同一視すること
によつて国家人格 *Staatspersönlichkeit* という近代的觀念を準備したということは注目に値するで
あろう。我々はここでプラトンの社会思想を詳細に検討する暇を有せず、また社会と個人とを同
一の構造のものと見ることに議論の余地は存するが、併しそのような思想によつて示されてい
る如く、社会は単に個人に対する環境と見られ得るものでなく、個人が主体であるとすれば社会
もまた主体である。社会は単に我々に対する客体であるのではなく、社会も主体であり、社会と個
人との関係も両者の主体的な関係として把握されねばならぬ。両者の関係を客体的に見て行けば、
社会は個人を規定し個人は社会を規定するという相互作用の関係以上に出ることは不可能であろ
う。固より社会は個人を規定し、逆に個人は社会を規定する、併しながらこのことは飽くまで弁
証法的に把握さるべきであつて、単なる相互作用の関係として理解さるべきでない。相互作用の
思想の基礎にはつねに連続観が含まれている。従つてそれは有機体説の根柢に於て考えられるに
適している。個人と社会との間に於ける若くは個人と個人との間に於ける絶対的な否定、非連続
の関係は弁証法によつてのみ正しく把握されることが可能である。そして弁証法は単に客体的な

見方にとつては成立し得ない。

二

人間という語は先ず「ひと」という意味に理解される。人間は私でもなく汝でもなく、却つてひとであると云われるであろう。ひとと謂うのは私でもなく汝でもなく、そのようにアクセント附けられ、区別されていらない謂わば中和的なもの、無記のものである。ハイデッガーの所謂「Man」がそれに当る。「ひとがそう云う」などと話される場合の「ひと」であつて、このような場合特に何人かがひとであるというのでなく、何人もが皆ひとであるのである。ひとりの者はいずれも他の者の如くである、誰かが強調され、特別にされているのではない。ひとと謂うのは平均性に於ける人間である。けれどもそれが量的な、抽象的な平均を意味するのではないことは明らかである。かようなひとが個人を超越すると考えられた普遍的自我の如きものでないことも云うまでもなからう。それはまた固よりあらゆる人間に共通な類概念としての人間を謂うのでもない。ひととはそのような何等か抽象的なものではない。この個々の具体的な人間がひとである。各人はそれぞれの人間でありながらひとである。人間がひととして現れるのは異常なことに属するのでな

く、却つてその日常性に於て人間はひとである。私がひとであるのでなく、寧ろ他の者である、併し何人でもひととして他の者であるのである。汝がひとであるのでない、けれどもまた誰もがひとである。かように凡庸化された人間がひとである。それぞれの人間がその日常性に於てひとである。日常的な「誰」に応ずるものがひとである。「誰がそう云うか」と問われる、——「ひとがそう云う」と答えられる。これが日常的に満足されている談話である。かくの如き誰に應ずるものとしてひとは或る個人性を具えている。ひとの概念が全く個人性を脱したものでないことは、「ひとがそう云う」ということを「誰かがそう云っている」と言い直すこともできることによつて知られるであらう。併しながらひととしての人間は顯に個人ではない。ひとのする通りにする者は「世の中」のする通りにする者である。ひとの考えるように考える者は「世間」の考えるように考える者である。このように、ひとはまた世の中とか世間とかを、その意味に於て社会を意味する。人間という語は語学的に云つても世間とか世の中とかいいう意味をもっている。かようにして「ひと」という概念が既に両義的である。それは「誰か」という意味で或る個人性を含み、同時にそれは世間という意味で或る社会性を含んでいる。

ひとという概念は人間の共在を示している。唯一人の人間はひとではない。ひととは世間であ

り、多くの人間が共にあるのでなければ、ひととは云われぬ。その限りひとという語は人間が社会であることを現している。併しながら人間はひととしてなお真の意味に於ける社会でないと考えられるであろう。なぜなら、ひとということによつては人間の主体的な結合はなお示されてないからである。ひとという概念は人間の「共在」の事実を示すとしても人間の「共存」の事実を現さない。ひとと固より人間を意味する限り純粹に客体的なものでない、けれどもそこでは人間の主体性は極度に蔽われている。ひとのことは所謂「ひとごと」であつて、「われわれ」に關することではないと考えることもできる。ひとのことはわれわれが共にそれに属する社会のことでありながら、なお単にひとごとと考えることができる。けれどもそれは実はひとごとでなく、われわれのことなのである。人間はひととしては未だ主体的に結合されていない。ひとのことに對して誰が責任を持つであろうか。「ひと」のなお含む主体性は「われわれ」に於て初めて顕になる。「ひと」は「われわれ」として扱えられて初めて社会的な主体となるのである。人間とはひとでなく、われわれである。「ひと」という範疇は主体的に深められることによつて「われわれ」という範疇となる。

然るにひとという概念とわれわれという概念との間の差異は、前者に於ては多数の人間がその

平均性乃至凡庸性に於てただ単に連続的に考えられているに反して、後者に於てはそれぞれの人間の主体性に於て非連続的に捉えられているということである。固より単なる非連続のみからはわれわれは考えられないが、併しまた非連続が予想されるのでなければわれわれは考えられない。ところでかように「われわれ」という範疇に於て予想される非連続な関係は範疇的に「私と汝」として現すことができるであらう。人間は個人として私である。私という概念が客体もしくは対象とは全く異なる主観或は主体を示すものとして従来の哲学に於て特に優越な位置を占めて来た。「自我」という語が哲学的に意味するものはそれである。併しながら本来私はただ汝に対してのみ私であることができる。私は「自我」として「非我」と考えられる物或は対象に対して私であるというよりも、私は他の人間或は主体即ち汝に対して初めて私である。或る人々は私と汝との関係に於て私よりも汝の優位を主張している。私から汝に到るのでなく、汝から私に来るというのである。かかる汝の優位をコーヘンは論理的に説明しようとした。この場合問題になるのは一の無限判断である。無限判断とは一の根源の判断である。この判断の本性に従い自我に於て無乃至否定（コーヘンの好んで用いるギリシア語の $\bar{\mu}\eta$ ）の迂路によつて求められるのは自我の根源にほかならぬ。然るに自我の根源の概念としての非我は、それに於てただ自我がその根源

を有し得べきものとして、一般に物でなく、ただ人間の概念に関わり得るのみである。かように正しく理解された非我はとりもなおさず「他者」*der Andere*である。他者は単なる他者でなく、自我に対して厳密な相関関係に、寧ろ「連続関係」に立っている。しかも論理的には他者即ち *alter ego* が自我の根源である。他者が自我を生産する。「自我が他者の純粹生産によつて制約され、他者から出て来るといふのでなければ、自我は定義され得ず、産出され得ないであろう」*。かくの如くコーヘンは自我の根源は他者であると考えた。この思想は深いものであるけれども、なお徹底したものとは云えないであろう。コーヘンの謂う他者はフィヒテ的な非我、言い換えれば物とか客観とかではないが、なお他我として自我に対して「連続関係」に立つと考えられる。そのような他者は第二の人間、コーヘンの所謂「そばの人間」*Nebemensch* であり得るのみであつて、真の意味に於ける「汝」であることができぬ。汝は単なる他者でなく、絶対に他者であつて、私と汝との間是非連続的でなければならぬ。然るにかように私に対して非連続的である汝はコーヘンの如く連続原理を根柢とする哲学的立場に於ては基礎附けられない。私と汝という関係は如何なる観念論によつても基礎附けられることが不可能である。私と汝とが連続的に考えられる限り、自我の根源として他者が説かれるにしても、その他者は単に他の自我として根柢となつてゐるの

は依然として自我にほかならないと云われるであろう。これが観念論的哲学の特徴である。コーヘンが論理的に他者の自我に対する根源性を明らかにしようとしたのに対して、ロゴスの一層具体的な意味に従って言語哲学的に汝の私に対する優位を示そうとしたのはエーブネルである。エーブネルは、人間存在の観念論的解釈が人間は自己自身によって立ち自己自身を把握し得る「私」であるとの暗黙の前提を有するのに反対して、精神的な生活はただ私と汝の關係としてのみ真に現実的であると主張した。思惟する人間は自己自身及び自己の思想を他の者に伝えることによつて具体的となる。自己を伝える者は自己を他の者に対して話に、そしてそれによつて問に持ち出すことによつて汝にとつて開示される。自己を伝える者は汝の前に於て彼の閉鎖性から脱け出し、汝によつて初めて具体的に私として限定される。或る他の者の第二人称としてのみ一人の者は第一人称に於て開示され得るのである。私はただ或る他の者の汝としてのみ現実的な私である。エーブネルに於てなお十分顕でないにしても汝は私に対して、また私にとつて優位が認められている、なぜなら汝が私をして初めて真に自己自身に來たることを可能ならしめるからである。汝から話し掛けられた者のみが、この話し掛けに対して答えさせられる (verantworten) —— また責任を負わされる) ことによつて、本来「私」と云うことができる。^{**}エーブネルの言語哲学的思想の

根柢に横たわっている神学的見方は、ゴッタルテンに於ては前面に持ち出され、彼は「汝」という概念を明からさまに神学的に規定した。ゴッタルテンは汝の優位を神の創造物としてキリスト教的に理解された隣人に関して強調した。私と汝の關係に於ける本来の主体は私でなく、却つて汝である。なぜなら汝が初めて私を私として措定し、且つ要求し得るのであつて、これに反し私は汝から要求され、措定されたところのこの關係の客体である。かくて私から他の者へという自然的な呼び掛けの關係は汝から私へという關係に轉換されねばならぬ。ゴッタルテンは自己の実存關係を神の前に於ける自己の責任から解釈する、神は隣人に於て自己を要求するのである。神は人間に対したただ具体的な隣人を通じてのみ呼び掛けるのであり、その限り汝との具体的な出会いは信仰の本質的な内容であると考えられる。^{***}かくの如く、従來の觀念論的哲学が私を原理としたに對し、汝の私に対する優位を説くことには確かに深い意味があるであらう。併しながらそれにも拘らず、汝の私に対する優位が強調される限り、社會の概念は導き出され得ないように思われる。蓋し社會の概念にとつては単に私と汝とのみでなく、また「彼」の概念が必要である。社會とは或る意味では私でもなく汝でもなく、寧ろ彼である。彼という概念は、私と汝との關係に於て、私が汝となり、汝が私となるという位置交換性の存することによつて可能になる。然るに汝の優

位が考えられるのは、根本に於て私の絶対的汝（神）に対する関係——この関係に於て明らかに認められる汝の私に対する優位——が問題になつており、従つて神学的見地から人間学的見地に移して云えば、依然として私が中心の問題になつてゐるためである。宗教が私と神との関係を第一の問題とするのは当然である。併し人間学的には私と汝との関係に於て私の優位と同様汝の優位を考えることはできない。固より既に私と汝との関係と云う以上、かかる関係が如何にして成立するかが問題でなければならぬ。かかる関係を成立させるものとしてその根柢に神を考えるとするれば、神の社会性とは如何なるものであるかが問題にならねばならぬであろう。神の人格性という有名な概念も神の社会性を離れて考えられない。神の社会性に於ては汝の私に対する優位は考えられず、却つて所謂第三者であるところの彼を単なる物乃至対象即ち「それ」としてでなくまさに「彼」として社会的に成立せしめるところに神の社会性があると考えられるであろう。

* H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Dritte Auflage 1921, S. 2.

* * F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921.

* * * F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, 1926.

かようにして単に「私と汝」という概念からは社会は考えられない。社会が考えられるために

は「彼」の概念が要求される。併しながらそれにも拘らず私と汝という範疇は根本的に重要な意味をもっている。なぜなら私と汝に対して第三のものであるところのものが単に「それ」でなく却つてまさに「彼」であり、従つてまたこの彼がつねに私と汝という範疇に入り込み得るところに社会は成立するからである。併しこの場合また彼という概念に重要な意味が認められるのは社会というものが単に私と汝との間の関係、更には私と汝と彼との間の関係に尽きるものでなく、私をも汝をも、更には彼をも越えてその根柢として考えらるべきものであることを示す点にある。蓋し私と彼との関係は私と汝との関係の如く考えられ得るものではない。彼も私と汝という範疇に入り込み得るものとすれば、かくの如き私と汝との関係を越えたものが彼であり、その意味に於ては彼が社会である。もとより社会は個人としての彼でない。却つて私と汝と彼とを「われわれ」として成立せしめるものが社会である。彼がわれわれの中に入らない限り眞の社会は考えられないのである。然るに彼をわれわれの中に入れるものは私と汝との関係というが如きものであり得ない。私と汝と彼との根柢として社会が考えられるのである。

三

「私と汝」という範疇の意味は、それぞれの人間が独立でありながら、しかもただ他の者に対してのみ自己であることができ、他の者との関係を離れては自己もあり得ないということを現しているところにある。然るに人と人との関係するのは社会に於てである。社会は日常的な意味に於ては「世間」である。人は世間の人として単なる個人でなく、却つてつねに文字通りに *persona* である。このラテン語はギリシア語の *προσωπον* に当り、もと役者がその演ずる役を現すために被る面を意味した。即ち人間は或る役に於ける人間である。カントが述べたように「世間の人 *ein Mann von Welt* というのは生の大きな芝居と一緒に演ずる役者 *Mispieler* である」*。彼は親に対する子、学生に対する教師、売り手に対する買い手、等々、である。かくの如く人間はペルソナであり、我々はこれを「格人」と名附けることができるであろう。ハイデッガーは世間の人即ち日常性に於ける人間を平均性に於ける人間即ち「ひと」として規定したが、この規定は確かに重要なものであるにしても、併しそのみでは抽象的非現実的であることを免れない。日常性に於ける人間はまた何よりも格人、或る役に於ける人間である。親を離れて子はなく、学生を別にして教師はないように、ペルソナは他のペルソナと一緒にして初めてペルソナである。人間はつねに他との間柄に於ける役割を有する個人である。*人間は世界のうちにあると単

に云わるべきでなく、また人間とは世界（世間）であると云われねばならぬ。後の規定を除くと
き、人間学の立場は個人主義であるとの非難も免れ難いであろう。

* Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, Hrsg. v. A. Kowalewski, 1924, S. 71.

* * Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928. 【熊野訳『共同存在の現象学』岩波】
人間とは世の中もしくは世間のことであり、また格人として他との間柄に於ける人間であると
考えることによつて個人主義的誤謬を脱することができたとしても、それだけでは個人と社会並
びに両者の関係の意味は必ずしも明瞭であるとは云い難い。先ず第一に、人間は間柄に於ける人
間であるとすれば、その場合社会とは何を意味するであろうか。もしかような間柄が社会にほか
ならないとすれば、社会を人と人との関係と見る所謂関係社会学と同様の誤謬に陥らねばならぬ
であろう。社会とは単に人と人との関係に過ぎぬものでなく、却つて人と人との関係の根柢にあ
つてこれを成立せしめるものが社会である。社会は人と人との関係でなく、かかる関係の成立す
る場所が社会である。人と人との関係そのものが社会によつて規定される。社会を単に間柄に於
て見ることは、かくの如き間柄、特に人と人との身分的關係を絶対化することになり易い。然る
に人と人との関係は歴史的に変化するものであり、かくの如き変化を規定するものが社会である。

次に社会が人と人との関係に尽きるのでないように、人間は単にペルソナであることに尽きるのではない。人間は単に *Personage* (格人) であるのでなく、更に深く *personality* (人格) である。人格の意義は或る役に於ける人間であることにあり、却つて我々が我々の負わされたあらゆる役を払い除けたときに於て我々は人格である。我々の人格の価値は我々の演ずる役の価値に関わるのではない。人間を単に間柄に於ける人間と見ることによつては人格の意義は没却されねばならぬ。私と汝という概念は役割に於ける人間乃至間柄に於ける人間という概念よりも一見抽象的に見えるに拘らず、それが重要な意義を有するのはそれによつて最も明瞭に人間の人格性の意味が現されているからである。

更に人間とは世間であると云うとき、世間は社会を意味するよりも人間の存在の仕方を意味していると考えられるであろう。世間的ということは、屢々世俗的という意味に理解され、これに対して聖職的 *geistlich* 或は出家的、出世間的などという語がある如く、人間のひとつの存在の仕方、生き方を現している。世間的な生き方の意味を如何に評価するにせよ、それが人間のひとつの活き方に過ぎない限り、人間学は世間学であることができない。人間存在の世界性 *Weltlichkeit* を単に世間的という意味に限ることも正しくない。我々は却つて「世間的」と「世界的」

とを区別しなければならぬ。宗教の立場からは文化はなるほど世間的なものに見られ得るであろうが、併しまた単に世間的な文化は眞の文化とは考えられないであろう。眞の文化は単に世間的でなく、却つて世界的でなければならぬ。単に世間的な人間は世界的であるとは云い難い。この單純な、併し本質に於て或る原理的なものに関わる區別を十分に考慮することなく、世界性を一面的に世間性の意味方向に解釈しようとしたところに、ハイデッガーの足りない点がある。彼が文化とか社会とか世界史とかいうものに積極的な意味を認め得ないのもこれに關聯している。世間的と世界的との區別は上に述べた日常性と世界歴史性との範疇的區別に相應している。両者の關係は差当り矛盾と對立の關係である。世界歴史に於ける人間も凡て役割に於ける人間である。人間は妻に對する夫、友人に對する友人というが如き意味に於て日常的な役を有するのみでなく、また彼は藝術家として、政治家として、哲學者として等、世界史的な役割を有するであろう。しかもひとは屢々彼の日常的な間柄を否定するのでなければ世界史的な役割を遂行することができない。文化に於ける悲劇がそこから由来することは少なくないであろう。しかも眞の人格はかくの如き日常的な役に於ける人間及び世界史的な役割に於ける人間を越えて内的なものである。それらの存在の仕方 に於ける人間に對する人格の關係は恰も先に述べた日常性及び世界歴史性の範

疇に対する歴史性の範疇の關係と同様に考えることができる。如何なる日常的な役に於ける人間も、更には如何なる世界史的な役割に於ける人間も、苟も彼等が人間と云われるのは彼等がその根柢に於て人格であるからである。しかもかの歴史性が日常性乃至世界歴史性から引離されては結局抽象的であるが如く「私と汝」という範疇も「ひと」乃至「われわれ」等の範疇から切離されては抽象的に留まらねばならぬに拘らずなお根源的に重要な意味を有する理由もそこにある。蓋し人間の人格性は私と汝という範疇に於て最もよく現される。私はただ他の人格に対して初めて人格であるのであつて、他の人格に対する關係を含まないような如何なる人格もあり得ないのである。

ところで既に云つた如く私と汝とは全く非連続的であると考えられるに反して、世間の人もしくは間柄に於ける人は連続的である。蓋し世間或は世の中はベルグソンの考えるが如き「閉じた社会」*la société close* であつて「開いた社会」*la société ouverte* ではない。ベルグソンによれば、家族、国家などの如きは閉じた社会であり、これらと開いた社会即ち人類との間の差異は有限と無限との間の、静止と運動との間の差異に等しい。それは程度上のものでなく性質的なものである。閉じたものはその周辺を如何に拡げても開いたものとはならぬ。国家は如何に大きくしても、そ

れと人類との間には閉じたものと開いたものとの差異がある。国民的道德は家族のうちにて習業され、同様に彼の祖国を愛することによって人類を愛することに準備されるとひとは云うことを好む。我々の同情は連続的な進歩によって拡がり、同じ性質のものに留まりながら大きくなり、遂には全人類を包含するように考えられる。それら三つの団体は人間の数を次第により多く包むという関係にあつて、かくて愛される対象の漸進的拡大に単純に愛の感情の漸進的拡張が対応すると考えられるのである。家族的道德が国民的道德に密接に連繫しているというのは事実である。蓋し家族と国民的社會とは、その起原に於て混淆しており、密接な連結に於て留まっている。併しながらかかる社會と人類との間には、繰り返して云えば、閉じたものと開いたものとの間の対立がある。我々は家族や國民を横切つて段階的に人類に達することができない、そこには飛躍が必要である、とベルグソンは云う。ところで彼によれば、社會は我々にとつて外部から来るものではない。「我々の各人は自己自身に属すると同様に社會に属する。彼の意識が、深みに於て働くことによつて、彼が一層多く下降する度に従つて、次第に一層多くオリジナルな、他の者とは通約されず且つまた言葉に表すことのできない人格を彼に啓示するとすれば、我々自身の表面によつて我々は他の人間と連続に於てあり、彼等と類似的であり、彼等と我々との間に相互的依存

關係を作り出す規律によつて彼等に結び附けられている。」^{*} 社会的生活は団体の諸要求に應ずる多かれ少なかれ強く根を張つた諸習慣の体系と見られることができる。我々の自己は表面の部分に於て社会化されている。「その表面に於て、他の外面化された諸人格の目のつんだ織物のうちへのその挿入点に於て」我々は他の者と連続的である。ベルグソンがこのように云つてゐる如く、世間の人としては我々は閉じた社会にあるのであり、間柄に於てあると考えられる人間は他と相互的依存の關係にあり、他と連続的である。間柄は人々の間に連続的関係を打ち建てる。単に間柄に繋がれている限り我々は開いた社会に達することができぬ。閉じた社会に於ては間柄に於ける若くは役に於ける人間も「ひと」として連続的であるに反して、開いた社会に於ては「私と汝」の範疇に於て寧ろ人間のそれぞれの独立性、その間の非連続性が明らかにされる。所謂ひとの道は家庭道徳、国民道徳として所詮閉じた社会の道徳である。我々は間柄に於ける人間であるよりも、更に深く人格である。日常的な世間的な間柄をも否定し得る自由な主体が人格であり、かかる人格として自由に間柄を決定し得るところがなければ間柄にしても真に倫理的価値を有することができない。人間は單に世間的なものでなく、また出世間的であり得るものである。併し単に出世間的であることは抽象的であり、具体的な人間の存在の仕方は世間的と出世間的との弁証法

的止揚としての出々世間的である。ベルグソンは閉じた社会と開いた社会とを抽象的に対立させているに過ぎない。併し単に有限に対する無限は真の無限でなく却つてそれ自身ひとつの有限である。とヘーゲルの論じた如く、単に世間的に対する人類的是抽象的に留まっている。人間存在の具体性は世間的と人類との弁証法的統一にある。

* voir H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1933.

かようにして人間はその現実性に於て「ひと」と「私と汝」との統一であると云うことができ。言い換えれば、彼等は連続的であると共に非連続的である。人間がそれら二つの範疇の統一であるということは心理学的にも理解されることができであろう。蓋し普通に社会心理学的と云われるものは曖昧な規定であつて、そこにはシュトルテンベルグの言葉によれば「社会心理的」soziopsychologisch なものと「心理社会的」psychosozialologisch なものが区別されねばならぬ。^{*}所謂群集心理の如きは後の範疇に属する。それは群衆に限らず、ひとつの民族、ひとつの身分、ひとつの階級、ひとつの団体の多数の構成員によつて共通に担われている共通な一般的な心理である。その場合各個人は無差別に一樣化される。民族心理、階級心理等の如きものはその構成員の個々の個人の心理でなく、まさに民族の心理、階級の心理と云わるべきものである。これに対

してシュトルテンベルグが社会心理的と謂うのは、一、個人の意識に於てのほか考えられないもの、そして二、一人もしくは多数の共存する他の人間に対する心的な、意識的な関係と一緒のほかに考えられないものである。普通には個人心理的に考察されている情念の多くは実はかくの如き社会心理的なものである。例えば私の経験する愛情である。これは決して単に個人的なものではなく、却つて私は汝に対して愛を感じるものであり、汝の存在と汝に対する私の関係を予想している。私の汝に対する愛情は民族心理の如きものと同じ性質のものでない、けれども私は汝の存在を予想することなしには愛情を感じることがないであろう。この愛情に於て私と汝とは平均化され一様化されるのではなく、却つて私と汝とは独立の人格として認められつつ結び附くのである。人間が社会的に規定されているということは単に前の意味に於てのみでなく、また後の意味に於てもそうである。我々の心理は単に心理社会的であるのみでなく、また社会心理的である。かくの如き事実の認識は極めて重要である。人間が社会的であるということのこれら二重の意味を正しく理解しない場合には、人間は社会的であることによつて彼の個人性、人格性を滅却し若くは放棄せねばならぬかの如く一面的に考えられることになる。併し人間はまた社会的であるが故に真に私でもあり得るのである。なぜなら私はただ汝に対してのみ私であるのであるから。人格はただ

社会的にのみ人格であることができる。かくして社会は私を私として滅却すると共に私を私として成立せしめるという二重の意味をもっている。それは差当り矛盾である。社会の有するかくの如き二重の意味は、社会は「基体」(ギリシア哲学に謂う *υποκειμενον* の意味に於ける *Substanz*) であると共に「主体」(単なる観念論的意味を離れた *Subjekt*) であるというように言い表すことができるであろう。社会のこれら二重の意味を相互の關係に於て正しく把握することが必要である。

* Vgl. Hans Lorenz Stoltenberg, *Sozialpsychologie*, Erster Teil 1914, Zweiter Teil 1929.

四

個人主義者の考える如く社会は単に個人の総和に過ぎないものではない。また社会は人間と人間との關係に過ぎないものでもない。却つて社会は個人の根柢にあるものであり、人間と人間との關係を成立させるものが社会である。かようなものとして社会は先ず基体であると考えることができる。個人の和と考えることによつても、また人間と人間との關係と考えることによつても、社会そのものの実体性はなくされてしまう。ところでギリシアの自然哲学に於て実体は基体と考

えられ、基体は質料的なものと考えられた。そのように社会が基体と見られる場合に於ても、質料的なもの若くは自然的なものが重要視される。血と地の如きがそれである。かかる血や地はニーチェの謂うディオニュソスのもののである。ニーチェによれば、ディオニュソスのものは「個別化の原理」を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニュソスのもの、魔力のもとに単に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外的な或は压制された自然もまた再びその失われた子供、人間との和解の祭を祝うのである」、とニーチェは書いている。血縁や地縁によつて人間は連続的に統一される。かかる社会概念として特に民族の概念が重要な意味をもっている。古代の自然哲学者が、物の生成消滅を通じてつねに持続する不変の原質を求め、自然の変化がそれに於て起る同一なる基体としての質料を自然の原理と認めたように、個人の生成消滅を通じて持続的に存在し、歴史の変化がそれに於て起る同一なる基体としての社会が考えられる。基体としての社会は個人の存在を支えるものであり、それとの結合を離れては個人の存在は地盤を有せず、しかもこの地盤に立つ限り個人と個人、個人と社会とは連続的な統一に於てある。かくて基体としての社会の概念に於て強調されるのは次のことどもである。一。この社会概念は質料的なもの若くは自然的なものに決定的な意味を認める。血と地の思想はその代表的なものであ

る。二。このことと関係して、この社会概念に於ては社会に於ける歴史的变化は十分注意されず、却つてあらゆる変化を通ずる同一性もしくは空間的持続性が強調される。三。またこの社会概念に於ては諸個人の同一の基体に於ける連続性が重要視され、個人と個人との間の非連続性が蔽われると共に個人の社会に対する自由と独立性が認められない。

ところで社会は個人の特殊に対して普遍と考えられる。然るに基体としての社会はベルグソンの云えばどこまでも閉じた社会であつて開いた社会即ち人類というものであり得ない。人類社会が論理的に「類」であるとすれば、基体としての社会は類に対する「種」である。それは個人の「個」と人類の「類」とのいわば中間に位する。種は個に対しては普遍であるが、類に対しては特殊である。基体としての社会は「特殊社会」である。質料は古くから個別化の原理と考えられて来た。個が個であるのも質料的原理に俟たねばならぬ。然るに個人の有する身体は単に個人的身体であるのではなく同時に社会的身体である。身体は個人を個人たらしめると共に多数の個人を種に連続的に結合する。かくて質料は特殊のものと同時に普遍的であり、言い換えれば弁証法的物質でなければならぬ。質料は弁証法的物質として歴史的物质でなければならぬ。既の上に述べた如く身体は単に自然的なものではなく歴史のものである。個人の身体は歴史のものとし

て民族とか人種とかという社会的身体から理解されねばならない。併しながらこのような種的身体も歴史的なものである。人種や民族と云つても不変なものでなく、歴史に於て変化する。歴史的物質はまさに歴史的物質として単に客観的にでなく、主体的に把握されねばならぬ。ギリシア的な基体の概念は客観的な見方に留まっている。併し社会は決して単に客観的に捉えられ得るものでない。種的社会も単に基体としてでなく、また主体として捉えられることを要求する。さもなければこの社会に於ける個人の自由や独立性は考えられないことになるであろう。固より社会は単に質料的なものでなく、却つて表現的なものとしてイデー的なものでなければならぬ。ギリシア哲学は個体の形相の問題に導いた。個体の形相の問題はカントに於て完成された近世哲学に於ける自由を本質とする概念によつて初めて解決されるに至つた。〔以下欠〕

校異

【他の校異を本文の該当個所附近に挿入したが、以下のものは、範囲においても、対応個所としても疑問である。第三章第一項の第二段落の後半であると指されているが、ここに記す。】

二四八ページ三行「人間は環境に属し、」——三七一ページ三行

環境の概念と自然の概念とは同一でない。自然そのものは人間にとつてもと環境というよりも基体という意味を有するであろう。自然が主語であり、人間は述語であり、人間は自然の様態と見られるであろう。スピノザの有名な言葉によれば、人間は自然のうちに於て「国家のうちに於ける国家」の如きものでない。人間は自然の一物にほかならず、爾余の物と必然的な関係によつて結ばれている。社会も一個の自然物と見られることができる。然るにもし凡てがただかくの如く一様に必然性の連鎖によつて繋がれているとすれば、そこに固有な意味に於ける環境というものは考えられない。環境に対して人間は主体と考えられ、主体として人間は環境から区別される。両者の間には主体と客体というが如き秩序の相違がある筈である。固より人間が環境のうちにあるというには、彼は既に客体でなければならぬ。人間は環境に属し、どこまでも環境から限定される。けれども他方もし彼が単に客体であるとしたならば、

人間と環境との区別も考えられない。環境の概念は人間が主体であるという関係によつて基礎付けられている。我々が働くということは物を道具として持つということである。我々が働くという場合、自己の身体を道具となし、逆に物は身体的となる。人間は一方どこまでも環境から限定されると共に、他方どこまでも環境を限定し、環境をいわば人間化する。人間が働くものでないならば、環境は人間に対して働くこともできないであろう。地理的乃至風土的決定論はこのことを忘れてゐる。人間が働き得るためには人間は環境から独立でなければならぬ。環境もまた独立な物として人間に対して働き得るのである。かかる関係はスピノザ的な実体とその様態という概念の基礎に於ては考えられない。

環境は我々にとつて与えられたもの、既にあるものである。この「既に」、この根源的な過去性は、普通という現在及び未来に対する過去を意味しない。そのような意味では環境は既にあつたものというよりも現にあるものである。既にあつたものも環境としては現にあるものの意味を有し、現に作用するものとしてそれは我々にとつて環境であるのである。しかもまた現にあるものも環境としてはどこまでも既にあるものの性格を担つてゐる。この「既に」、この根源的な過去性は一般に客体の規定である。ところで一方では過去のものをも現にあるものたらしめると共に、他方では現にあるものにも既にあるものの性格を担わしめるものは、真に現在のなものでなければならぬ。人間は主体として既にあるものとは

見られ得ないものである。如何にしても既にあるものと考えられないものが主体であつて、真に行爲的なものにして主体的なものと云われることができる。人間と環境との関係はミリュウという語の示す通り中央とその周囲というが如き空間的關係と考えられるが、単にそれのみでなく、そこには時間的關係が考えられねばならぬ。環境的限定の方向に空間的限定が考えられ、人間の乃至主体的限定の方向に時間的限定が考えられる。人間は環境から限定されると共に主体的に自己自身を限定し、空間的に限定されると共に時間的に限定されるのである。

親鸞

三木清

第一章 人間 愚禿の心

親鸞の思想の特色は、仏教を人間的にしたところにあるというようにしばしば考えられている。この見方は正しいであろう、しかしその意味は十分に明確に規定されることを要するのである。

親鸞の文章を読んで深い感銘を受けることは、人間的な情味の極めて豊かなことである。そこには人格的な体験が満ち溢れている。経典や論釈からの引用の一幕に至るまで、悉く自己の体験によって裏打ちされているのである。親鸞はつねに生の現実の上に立ち、体験を重んじた。そこには知的なものよりも情的なものが深く湛えられている。彼の思想を人間的といい得るのは、これに依るであろう。生への接近、かかる現実性、肉體性とさえない得るものが彼の思想の著しい特色をなしている。しかしながら、このことから親鸞の宗教を単に「体験の宗教」と考える

ことは誤である。宗教を単に体験のことと考えることは、宗教を主観化してしまふことである。宗教は単なる体験の問題ではなく、真理の問題である。〔欄外 Emil Bruner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1923.〕真理は単に人間的なもの、主観的なもの、心理的なものでなく、飽くまでも客観的なもの、超越的なもの、論理的なものでなければならぬ。もし宗教が単に体験に属するならば、それは単なる感情、いな単なる感傷に属することになるであろう。かくして宗教は真に宗教的なものを失つて、単に美的なもの、文芸的なものと同じになる。親鸞の教がともすればかくの如き方向に誤解され易いことに対して我々は厳に警戒しなければならぬ。もとより親鸞の思想の特色が体験的であること、人間的であること、現実的であることに存することは争われない。そこに我々は彼の宗教における極めて深い「内面性」を見出すのである。しかし内面性とは何であるか。内面性とは空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともいい得る充実である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、真の内面性は存するのである。

五濁悪世の衆生の

選択本願信ずれば

不可称不可説不可思議の

功德は行者の身にみたり〔欄外 文集 40〕

或いは、

弥陀のちかひのゆへなれば

不可称不可説不可思議の

功德はわきてしらねども

信ずるわがみにみちみてり〔欄外 小部集 229〕

という二種の和讃はこの趣を現すであろう。

親鸞の文章には到る処懺悔がある。同時にそこには到る処讃歎がある。懺悔と讃歎と、讃歎と懺悔と、つねに相応じている。自己の告白、懺悔は内面性のしるしである。しかしながら単なる懺悔、讃歎の伴わない懺悔は眞の懺悔ではない。懺悔は讃歎に移り、讃歎は懺悔に移る、そこに宗教的内面性がある。親鸞はすぐれて宗教的な人間であつた。懺悔と讃歎とは宗教の両面の表現である。〔欄外 Augustinus〕親鸞の文章からただ懺悔に属するもののみを取り出して、彼の宗教の人間的事であることを論ずる者は、彼の思想を単に美的なもの、文芸的なものにしてしまうことであつて、未だ宗教的人間の如何なるものであるかを知らざるものといわねばならぬ。親鸞における人間の問題はどこまでも宗教的人間の問題、宗教的人間の存在の仕方の問題でなければならぬ。懺悔は単なる反省から生ずるものではない。自己の反省から生ずるものは、それが極めて真面目

な道德的反省であつても、後悔といふものに過ぎず、後悔と懺悔とは別のものである。〔欄外〕「後悔はそれぞれの行為、懺悔は全存在にかかわる。」後悔は我れの立場においてなされるものであり、後悔する者にはなお我れの力に対する信頼がある。懺悔はかくの如き我れを去るところに成立する。我れは我れを去つて、絶対的なものに任せきる。そこに発せられる言葉はもはや我れが発するのではない。自己は語る者ではなくて寧ろ聞く者である。聞き得るためには己れを空しくしなければならぬ。かくして語られる言葉はまことを得る。およそ懺悔はまことの心の流露であるべき筈である。しかるにまことの心になるといふことは如何に困難であるか。自己を懺悔する言葉のうちに如何に容易に他に対して却つて自己を誇示する心が忍び込み、また如何に容易に罪に対して却つて自己を甘やかす心が潜み入ることであるか。

浄土真宗に帰すれども

眞実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし〔欄外 文集 57〕

と親鸞は悲歎述懐するのである。煩惱の具わらざることのない自己が如何にして自己の眞実を語

り得るのであるか。自己が自己を語ろうとすることそのことがすでに一つの煩悩ではないか。親鸞が全生命を投げ込んで求めたものは実にこの唯一つの極めて単純なこと、即ち真心を得るということ、まごころに徹するということであつた。信仰というものもこれ以外にないのである。煩悩において欠くることのない自己が真心になるということは、他者の真心の心が自己に届くからでなければならぬ。そのとき自己の真心は顕になる。われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るのである。ここに知られる真心は冷い、単に客観的な真理ではない。この真心にはまごころが通つてゐる。まごころは理性ではなくむしろ情のことである。我々は人間の真理を二と二との和は四であるという数学的真理を知ると同じように知ろうとするのではなく、またそれはそのように知られるものでもない。

親鸞の文章を読んでむしろ奇異に感じられることは、無常について述べることが少ないということである。これはとかく感傷的な宗教のように考えられている彼の思想においてむしろ奇異の感を懐かせることであるが、しかしこれが事実であり、また真心である。そしてそこに彼の思想の特殊な現実主義の特色が見出されるのである。

もとより諸行無常は現実である。そしてそれは仏教の出発点である。この世における何物も常住のものはない。すべては生成し消滅し変化する。かくして我々の頼みとすべき何物もないのである。生老病死は無常なる人生における現実である。かかる無常の体験が釈迦の出世間の動機であつた。無常はさしあたり仏教の説ではなくて世界の現実である。常ないものを常あるものの如く思い、頼むべからざるものを頼みとするところに、人生における種々の苦悩は生ずる。無常は現実であると知りながら、その認識を徹底させることのできないところに人間の迷いがあり、苦しみがあるのである。かくして仏教は諸行無常の自然的な感覚を諸行無常の徹底した智慧にまで徹底自覚せしめようとするのである。かくして諸行無常はいわば前仏教的な体験から仏教的な思想にまで高められる。人間の現実を深く見詰め、仏教の思想を深く味わつた親鸞に無常感がなかつたとは考えられない。しかも彼はこの無常感にとどまることができなかつたのである。何故であるか。

無常感はそのものとしては宗教的であるよりも美的である。果敢ないものは美しい。美には何か果敢なきといふべきものがある。「あだし野の露きゆる時なく、鳥部山の烟立ちさらでのみ住みはつるならひならば、いかに物のあはれもなからん。世はさだめなきこそいみじけれ」と『徒

然草』の著者は書いてゐる〔欄外 徒然草第七段〕。いつまでも生きてこの世に住んでゐるといふことが人間のならいであつたら、実に無趣味なものであらう。老少不定、我々の命がいつ終るといふ規定の全くない世であるが、そこが非常に面白いのである、といふのである。無常は美的な觀照に融け込む。仏教は特に平安朝時代の文学においてその唯美主義と結び付き、かつこれに影響を与えたのである。かくして無常感は唯美主義と結び附いて出世間的な非現実主義となつた。『方丈記』の著者の如きもその著しい例である。

これに対して親鸞はどこまでも宗教的であつた。宗教的であつた彼は美的な無常思想にとどまることができなかつた。次に彼の現実主義は何よりも出家仏教に満足しなかつた。無常思想は世間の思想と結び附く、これに対して彼の思想の特色は在家仏教にある。無常の思想はもとより単に美的な觀照にとどまるものではない。それはしかしより高い段階においても觀想に結び附く。芸術的觀照から哲学的觀想に進む。仏教における無常の思想は我々をここまでつれてくる。しかし美的な觀照も哲学的な觀想も觀想として非実践的である。これに対して親鸞の思想はむしろ倫理的であり、実践的である。浄土真宗を非倫理的なものゝ如く考へるのは全くの誤解である。親鸞には無常の思想がない。その限りにおいても彼の思想を厭世主義と考へることはできない。

親鸞においては無常感は罪悪感に変わっている。自己は単に無常であるのではない、煩惱の具わらざることのない凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人である。親鸞は自己を愚禿と号した。「すでに僧にあらず俗にあらず、このゆへに禿の字をもて姓とす」〔欄外 1625〕といっている。承元元年【西暦1307】、彼の三十五歳のとき、法然ならびにその門下は流罪の難にあつた。親鸞もその一人として僧侶の資格を奪われて越後の国府に流された。かくして、すでに僧にあらず、しかしまた世の生業につかぬゆえ俗にあらず、かくして禿の字をもつて姓とする親鸞である。しかも彼はこれに愚の字を加えて自己の号としたのである。〔欄外 6〕愚は愚痴である。すでに禿の字はもと破戒を意味している。かくして彼が非僧非俗破戒の親鸞と称したことは、彼の信仰の深い体験に基づくのであつて、単に謙遜の如きものではない。それは人間性の深い自覚を打ち割つて示したものである。

賢者の信をききて、愚禿が心をあらはす。

賢者の信は、内に賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

と『愚禿鈔』に記している。

外には悟りすましたように見えても、内には煩惱の絶えることがない。それが人間なのである。すべては無常と感じつつも、これに執着して尽きることがない。それが人間なのである。弥陀の本願はかかる罪深き人間の救済であることを聞信している。しかも現実の人間は如何なるものであるか。

「まことに知んぬ、かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよるこばず、真証の証にちかづくことをたのしまざることを、はづべし、いたむべし。」

〔欄外 894〕

罪悪の意識はいかなる意味を有するか。機の自覚を意味するのである。機とは何であるか。機とは自覚された人間存在である。かかる自覚的存在を実存と呼ぶならば、機とは人間の実存にほかならない。自覚とは単に我れが我れを知るということではない。我れは如何にして我れを知ることができるか。我れが我れを知るとき、我れは我れを全体として知ることがない。なぜなら、我れが我れを知るという場合、知る我れと知られる我れとの分裂がなければならず、かように分裂した我れは、その知られる我れとして全体的でなく却って部分的でなければならぬ。従

つてその場合、自覚的な我れよりもむしろ主客未分の、従つて無意識的な、無自覚的な我れが、従つて知的な、人間的な我れよりも、実践的な、動物的な我れが却つて全体的な我れであるともいい得るであらう。

機という字は普通に天台大師の『法華玄義』に記すところに従つて、微・関・宜の三つの意味を有するとされている。それはまず第一に機微という熟字に見られる如く微の意味を有する。弩に発すべき機がある故に、射る者これを発すれば直ちに箭が動く。未だ発現しないで可能性としてかすかに存するすがたが微であり、機である。可能的なものは未だ顕ではなく含蓄的に微かに存するのである。しかし可能的なものがひとりでに現実的になるのではない。弩が機発するのは射る者があつてこれを発するからである。「欄外 弩に可発の機がなければ、如何にこれを発しようとしても発し得ないであらう。衆生にまさに生ぜんとする善がある故に仏が来りて応ずれば即ち善生ず。応は赴の義。」しかしこの可能性は単に靜的に含蓄的であるということではない。機は動の微、きざしである。將に動こうとして、將に生ぜんとして、機である。「欄外 教法化益に依りて発生さるべき可能性あるもの。」第二に、機は機関という熟字に見られる如く関の意味を有する。関とは関わる、関係するということであつて、一と他とが相対して相関わり、相関係することである。

衆生に善あり悪あり、共に仏の慈悲に關する故に、機は關の意味を有するのであり、即ち教法化益に關係し得るもの、その対者たり得るものの意である。もし衆生がなければ、仏の慈悲も用いるに由なく、衆生ありてまさに慈悲の徳も活くことができる。応は對の義。一人は売ろうとし、一人は買おうとし、二人相對して貿易のことがととのう如く、「欄外 主客相合うて売買が成立つ。」衆生は稟けようとし、仏は与えようとし、相會うところで撰化濟度のことが成るのである。これが喰い違ふと撰化のことはととのわない。「欄外 須宜」そこで第三に機は機宜ということを見られる如く、宜の意味を有している。關係するものの中に丁度相應した關係があることをいう。例えば函と蓋とが、方なれば方、円ければ円、恰好相應して少しもくいちがいのないように、無明の苦を抜かんと欲せば、正しく悲に宜しく、法性さとりの樂を与えんと欲せば、正しく慈に宜し。衆生に苦あり、恰も仏の抜苦の悲に宜しく、衆生に樂なし、あたかも仏の与樂の慈に宜しく、仏の慈悲はよく衆生に相應しているのである。機は教法化益を施すに便宜あるものの意。かくして機と教、機と法とは相對する、兩者の關係は動的歴史的。

その機は何らかの根性を有する故に根機と称せられる。一切の衆生、過去・現在の因縁宿習を異にし、その面貌の異なる如く、その根性別なり、「欄外 善惡智愚の別」従つて教法を蒙るべき

機として千差万別なり、しかるに教法化益もし機に乖よけば、その益あることなし、故に仏は千差の方便を尽し、万別の教法を施せり。性得の機。機は可発の義で、衆生の心に法をうくべききざしあること。

時機——機の歴史性、

『大無量寿経』は

「時機純熟の真教」なり。「欄外 教一〇二」末代に生まれた機根の衰えた衆生にとつてまことにふさわしい教である。時機相応。聖道自力の教は機に合わずして教果を取めることができぬ。浄土他力の一法のみ時節と機根に適している。

機と性との区別 動的と静的。「欄外 教 259 文集 242 愚禿鈔」

○時機相応

「まことに知んぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、またく像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ、機にそむけるなり、浄土真宗は在世正法、像末法滅、濁悪の群萌、ひとしく悲引したまふをや。」〔欄外 教 1452〕

「もし機と教と時とそむけば、修しがたく、入りがたし。」『安樂集』に依る。〔欄外 教1161〕

「当今は末法にし、これ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり。」『安樂集』に依る。〔欄外 教1463〕

「その機はすなはち一切善悪大小凡愚なり。」〔欄外 教481〕

○悪人正機

「これも悪凡夫を本として善凡夫を傍に兼ねたり。かるが故に傍機たる善凡夫なを往生せば、まはら正機たる悪凡夫いかでか往生せざらん。しかれば善人なをもて往生す、いかにいはんや悪人をやと
いうべしとおほせごとありき。」『口伝鈔』第十九章 聖典 342

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をやと。この条一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみこころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども自力のこころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、眞実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の

正因なり。よて善だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。『歎異鈔』三章 文集
191

第一部 宗教的意識の展開

第二章 人間性の自覚と宗教

第一節 諸論

親鸞の思想は深い体験によつて滲透されている。これは彼のすべての著作について、『正信偈』や『和讃』の如き一種の韻文、また仮名で書かれたもろもろの散文のみでなく、特に彼の名著『教行信証』についても、言われ得ることである。『教行信証』はまことに不思議な書である。それはおもに経典や論釈の引用から成つてゐる。しかもこれらの章句が恰も親鸞自身の文章であるかの如く響いてくるのである。いわゆる自釈の文のみでなく、引用の文もまたそのまま彼の体験を語つてゐる。『教行信証』全篇の大部分を占めるこれらの引文は、単に自己の教の典拠を明らかにするために挙げられたのではなく、むしろ自己の思想と体験とを表現するために借りてこられたのであるとすれば、その引文の読み方、文字の加減などが原典の意味に拘泥することなく、親鸞独自のものを示しているのは当然のことであろう。『教行信証』は思索と体験とが渾然として

一体をなした稀有の書である。それはその根柢に深く抒情を湛えた芸術作品でさえある。実に親鸞のどの著述に接しても我々を先ず打つものはその抒情の不思議な魅力であり、そしてこれは彼の豊かな体験の深みから溢れ出たものにほかならない。

かようにして屢々なされるように、彼の教を体験の宗教として特色付けることは正しいであろう。しかしその意味は厳密に規定されることが必要である。宗教を単に体験と解することは宗教から本質的に宗教的なものを除いて「美的なもの」にしてしまう危険を有している。実際、親鸞の教において体験の意義を強調することからそれを単に「美的なもの」にしてしまっている例は決して尠くはないのである。親鸞はすぐれて宗教的人間であつた、彼の体験もまたもとより本質的に宗教的である、ところで宗教的体験の特色は「内面性」にある。親鸞の体験の深さはその内面性の深さである。彼の抒情の深さというものもかくの如き内面性の深さにほかならない。

第一章 人間性の自覚

一

親鸞の思想は深く人間性の自覚に根差している。どこまでも生の現実に即いているところに彼の教の特色がある。彼にとって生の自覚は法の自覚と密接に結び付いている。

二

人生の経験において我々の心を打つものは無常である。世の中のものは移り変つて、常のものといつては何ひとつない。すべては時の流に現れては過ぎてゆく。この事実が無常と呼ばれる。この事実を仏教では「諸行無常」といつている。しかしこの事實はむしろ仏教以前のものであり、さしあたり我々の生の体験そのものに属している。我々は人生の行路において或いは災禍に見舞われ、或いは病気に襲われ、或いは近親の死に会する、そして我々は無常を感じる。この無常感は一ひとを仏道に入らせる動機である。ひとは生の体験において仏教の説くところが真実であることを理解するのである。我々の無常感はもとより仏教の影響によつて強められ、深められてきた

であろう。しかし無常は我々の原始的な体験に属し、仏教にとつてその説の出でくる基礎経験である。仏教は生の現実におけるこの基礎経験から出てこれを思想にまで高めたのである。仏教が無常の体験から出発したということは釈迦の出家の動機として伝えられる物語によつても知られるであろう。太子悉達多は老人、病者、死者を見て世間の無常を感じ出家するに至つたといわれている。我々の生において原始的に経験される無常感は無常によつて教説にまで高められた。

かようにして「一切の行は無常なり」とは仏教が最初に掲げる教条である。行とは有為法をいい、有為法とは造られたものを意味する。一切の有為法はもろもろの因縁によつて造られたものとして移りゆくものである故に行といわれる。もろもろの因縁によつて造られたすべてのものは生滅変化するもの、時間的に存在するもの、即ち無常のものである。無常は一切の有為法のすがたである。このすがた、即ち有為のもの、有為相は生と滅との二つの相に分たれる。あらゆるもの（行）は生じ、そして滅するものとして無常である。しかしそれはまた三つの相に分たれることができる。それはまず始めを有し（起）、次に変易し（異）、そして遂に滅する（尽）。起と異と尽とは無常のもの、移りゆく三つのすがたである。しかしそれはまた生と住と異と滅との四つに分たれた。或るもの生じ（生）、生じおわつてその或るものとして止まり（住）、やがて変じ（異）、

ついで亡びる（滅）のである。ところで仏教に依ると、ものが無常であるのは、ものが因縁によつて生じたものである故である。無常は仏教の根本思想である縁起説の帰結である。縁起説の深い意味はものの無常のすがたにおいて体験的現実的に理解されることができらるであらう。

我々は世間の一切のものが無常であることを感じる。山も河も、草も木も、人も家も、無常ならぬものはない。「行く川のながれは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまることなし。世の中にある人と住家と、またかくの如し。玉敷の都の中に、棟を並べ甕を争へる、尊き卑しき人の住居は、代々を経てつきせぬものなれど、これをまことかと尋ねれば、昔ありし家は稀なり。或は去年破れて今年は造り、あるは大家滅びて小家となる。住む人もこれにおなじ。処もかはらず、人もおほかれど、いにしへ見し人は、二三十人が中に、僅に一人二人なり。朝に死し、夕に生るるならひ、ただ水の泡にぞ似たりける。知らず、生れ死ぬる人、何方より来りて、何方へか去る。又知らず、仮の宿、誰が為に心をなやまし、何によりてか目を悦ばしむる。その主人と住家と、無常を争ひ去るさま、いはば朝顔の露に異ならず。或は露おちて花残れり。残るといへども朝日に枯れぬ。或は花は萎みて露なほ消えず。消えずといへどもゆふべを待つことなし。」親鸞とほぼ同時代の人鴨長明はかくの

如く世間無常を叙している。我々の住む世界も我々自身も共に無常である。仏教によると、依報である世間も正報である世間も、世間はすべて無常である。正報とは衆生をいい、依報とは衆生がそれに藉つて住む世界をいう。我々はつねに世界に依つて生きている。この国土、この家、この衣服、この椅子を除いて我々の生活は考えられない。かかる世界は我々にとつて道具の意味を有している。仏教ではかくの如き世界を「器世間」と称している。依報というのはかかる器世間にほかならない。世間には衆生世間と器世間との二種世間があり、正報と依報とに相当する。器世間に属すると考えられるのは、花瓶とか茶碗とかの如き普通にいう道具のみでなく、家の如きものも、また庭園、更に国土という如き普通に自然といわれるものもまたこれに属している。器とは「衆生の受用する所なるが故に名づけて器となす」といわれている。^{*}

* 『往生論証』卷下

我々の生によつて関心され、生と交渉するものとして自然も器の意味を有する。それはもとより自然科学的に見られた自然、すなわち単に客観的に対象的に捉えられた自然ではない。山や河、草や木の如きものも我々が生の関心において受用するものとして家屋や家具と同じく我々にとつて道具の性格を有するであろう。自然も我々の生に欠くことのできぬ要素であり、生の聯関のう

ちにその契機として入っている。衆生世間と器世間とは一つの世間に結び付き、主体とその環境というように密接に聯関するのである。そしてまさにかくの如く我々によつて関心され、受用されるものとして我々の住む世界のものは無常と考えられる。無常は単なる変化と同じではない。私が庭前に見る花は純粹に客觀的に見る場合にも変化する。しかしかように見る場合、私はその変化において何ら無常を感じないであろう。どのような生滅変化も、単に客觀的な自然必然的な過程として把握される限り、無常感を惹き起すものではない。庭前の花は単なる花としてではなく、愛らしい花、驕れる花、淋しい花として、要するに生の関心によつて性格づけられた花として、その散りゆくのを見て我々は無常を感じるのである。単に必然的な変化は無常ではない。もとより単に偶然的なものもまた無常とは考えられない。我々はその生滅変化が必然的であるものにおいて無常を感じるのである。しかしそれは自然必然性ではなく、むしろ運命必然性である。自然必然性が単なる必然性であるに反して、必然的なものが同時に偶然的であり、偶然的なものが同時に必然的であるところに、運命あるいは宿命といわれる必然性がある。

歴史の自覚

人間性の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び附いている。彼の歴史的自覚はいわゆる末法思想を基礎としている。末法思想は言うまでもなく仏教の歴史観である正像末三時の思想に属している。我々はまずこの歴史観が如何なるものであるかを見よう。

正像末三時の思想は、仏滅後の歴史を正法、像法、末法の三つの時代に区分する歴史観である。この三時の際限に関しては、末法は正像の後一万年とすることは諸説の一致するところであるが、正像の二時については、或は正法五百年像法千年といい、或は正法千年像法五百年といい、或は正法五百年像法五百年といい、或は正法千年像法千年といつて、一定しないが、親鸞は正法五百年像法一千年末法一万年の説を採った。『教行信証』化身土巻には道綽の『安樂集』を引いて次の如く記されている。「経の住滅を弁ぜば、いはく釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には衆生減じつき、諸経ことごとく滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、ことにこ

の經をとどめて、止住せんこと百年ならん。」〔欄外 1463〕こゝでは經に就き、三時を通じて残るものと滅びるものとが弁別される。末法一万年において、諸經は悉く滅びるであろうが、かかる法滅の後においても、特にこの經、すなわち『大無量壽經』は、この世に留まること百歳、かくてまた無量歳に至るであろう。經は教を伝えるものである。正像末の三時はまさに教と行と証とに關して区分されているのである。この歴史觀はもと時を隔てるにつれて釈迦如來の感化力が次第に衰えてゆくことを示すものであろうが、この過程は教行証の三法を原理とする時代区分として理論化された。仏滅後の初めの時代には教と行と証とが共に存在する。教法は世にあり、教をうける者は能く修行し、修行するものは能く証果を得る。これを正法と名づける。正とはなお証のごとしといわれ、証があるということが第一の時代の特色である。次に像法というのは、像とは似なりといわれ、この時代には教があり、行があつて、正法の時に似ている。教法は世にとどまり、教をうける者は能く修行するが、しかし多くは証果を得ることができない。教行は存するが、証は存しない。これを像法と名づける。第三の末法の時においては、教法は世に垂れ、教をうける者が存しても、よく修行することができず、証果を得ることができない。ただ教のみあつて、行も証も共になくなる。末とは微なりといわれ、教があつてもないが如くであるから、末

法と称せられるのである。これら三時を過ぎて教法すらない時期は「法滅」と呼ばれている。かくの如く正像末の思想は教行証の三法を根拠として時代の推移を考える歴史観であることが知られる。

ところで親鸞は『教行信証』の同じ箇所でもた『安樂集』に依つて、仏滅後の時代を五百年ずつに区分する『大集月藏経』の説を採り上げている。「大集月藏経にのたまはく、仏滅度ののちの第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を学すること堅固なることをえん。第二の五百年には、定を学すること堅固なることをえん。第三の五百年には、多聞読誦を学すること堅固なることをえん。第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることをえん。第五の五百年には、白法隠滞して、おほく諍訟あらん。すこしき善法ありて堅固なることをえん」と。わが伝教大師の作と考えられた『末法灯明記』もこの説を採っており、『教行信証』に引用されているところである。（欄外 1473）¹¹¹では、最初の五百年は解脱堅固、次の五百年は禪定堅固、次の五百年は多聞堅固、次の五百年は造寺堅固、後の五百年は闍諍堅固にして白法隠没するの時として、特色づけられる。すなわち、初めの三期の五百年は、次第して、戒と定と慧の三学が堅固にとどまる時であり、なかに第一の五百年は正法、次の二期の五百年は像法一千年に

当り、これら三期の五百年の後には戒定慧は存しなくなる。第四の造寺堅固の五百年以下は末法に属し、中でも第五の五百年の鬪諍堅固というのは、多くの人々がたたかいたか、あらい、堅くこれを執つて捨てることなく、あらいやたたかいたか、盛んなことを意味するのである。

ところで正像末史観の有する意義は、『安樂集』の著者にとつても、『末法灯明記』の著者にとつても、この史観、この教、すなわち三時教を根拠として、自己の属する時代、この現在がいかなるものであるかを、いな、この現在がまさに末法に属することを理解するに存した。かくて道綽は、右に記した如く五期の五百年を区分した後、「今の時の衆生をはかるに、すなはち仏、世を去りてのちの第四の五百年にあたり」〔欄外 1461〕といつて、その時代がまさに末法に入っていることを記している。また『末法灯明記』の著者は、正法五百年像法一千年の後は末法に属すると述べた後、「問ふ、もししからは今の世はまさしくいづれの時にかあたるや。答ふ、滅後の年代おほくの説ありといへども、しばらく両説をあぐ。一には法上師等、周異記によりていはく、仏、第五の主、穆王滿五十二年壬申にあたりて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬申よりわが延暦二十年辛巳にいたるまで、一千七百五十歳なり。二には費長房等、魯の春秋によらば、仏、周の第二十の主、匡王班四年壬子にあたりて入滅したまふ。もしこの説によらば、

その壬子よりわが延暦二十年辛巳にいたるまで一千四百十歳なり。かるがゆへに今の時のごときはこれ最末の時なり。かの時の行事すでに末法に同ぜり。」と論じている。そして親鸞は第一の説に依つて現在（元仁元年【西暦1224】）を算定するという、「三時教を按ずれば、如来般涅槃の時代をかんがふるに、周の第五の主穆王五十三年壬申にあたれり。その壬申よりわが元仁元年甲申にいたるまで、二千一百八十三歳なり。また賢劫経、仁王経、涅槃経等の説によるに、すでに末法にいらりて六百八十三歳なり。」仏滅の年については今日においても種々の異説がある。右の年代計算が正確であるか否かは、いま我々にとつて重要ではない。正像末史観は親鸞において歴史の単に客観的に見られた時代区分として把握されたのではなく、主体的に把握されたのである。従つて問題は本来どこまでも自己の現在であつたのである。現在が問題になることからして我々は過去の歴史が如何にあつたかを知ろうとする。しかも現在が真に問題になるのは、何を為すべきかが、従つて未来が問題になつてくることによつてである。現在の意識は現在が末法であるという意識である。死を現在に自覚し、いかにこれに処すべきかという自覚が人生の全体を自覚する可能性を与える如く、現在は末法であるという自覚が歴史の全体を自覚する可能性を与えるのである。

現在が末法の時であるという意識は親鸞にとって正像末三時の教説によつて、単に超越的に、与えられたものではない。それは彼の時代の歴史の現実そのものの中から生じたものである。彼の時代は政治的動揺の激しく、戦乱の打ち続いた時代であつた。宗教界もまた決して平穩ではなかつた。承元の法難には親鸞も連累した。この事件において彼の師法然は土佐に流され、彼自身は越後に流された。いわゆる「鬪諍堅固」は彼にとつて切実な体験であつた。何よりも彼の心を痛めたのは高潔であるべき筈の僧侶の蔽い難い倫理的頹廢であつた。時代の歴史的現実わけても宗教界の状態は、まじめな求道者をしてもはや世は末であるというこゝを感じさせずにはおかなかつたであらう。末法思想は鎌倉時代の仏教の著しい特色をなしている。それはこの時代における宗教改革の運動、新宗教の誕生にとつて共通の思想的背景となつている。法然や親鸞、日蓮は言うまでもなく、栄西や道元の如きも何等か末法思想を懐いていた。法然上人の反対者であつた明恵上人や解脱上人如きですら末法思想を持つていた。ただ、末法時をいかに見るか、また如何にこれに処すべきかに就いては、これらの人々の見解は一様ではなかつた。

正像末史観の重心は末法にある。それは末法史観にほかならない。親鸞の『正像末法和讃』を見るに、

その五十八首の悉くが末法に關係して、正法像法をそれ自身として歌つたものは一つもない。末法は未來に屬するのではなく、まさに現在である。この現在の関心において過去の正法時及び像法時も初めて関心の中に入つてくるのである。現在がまさに末法時であるところから淨土は未來に考えられることになる。

彼はどこまでも深く現在、現在の現実の自覚の上に立つた。徒らに過去、過去の理想的時代を追うことは彼のこゝとではなかつた。

釈迦如来かくれましたして

二千余年になりたまふ

正像の二時はおほりにき

如来の遺弟悲泣せよ

釈尊はすでに入滅した、現在の我々はもはや釈尊に遺され捨てられてしまつたのであると彼は嘆き悲しむのである。徒らに過去を追うべきではない。また徒らに未來を憧れるべきではない。遠い未來に出現すべしと伝えられた弥勒に頼ることもやめねばならぬ。

五十六億七千万

弥勒菩薩はとしをへん

まことの信心うるひとは

このたびさとりをひらくべし

現在のこの現実が問題である。釈迦はすでに死し、弥勒は未だ現れない。今の時はいわば無仏の時である。過去の理想も未来の理想も現在において自証されなにかぎり意味を有しない。現在の現実の自覚における唯一の眞実は現在がまさに末法の時であるということである。

時代の歴史的現実の深い体験は親鸞に自己の現在が救い難い悪世であることを意識させた。しかも彼のこの体験を最もよく説明してくれるものは正像末の歴史観である。正像末三時の教説は歴史の現在の現実においてその眞理性の証明を与えられている。この歴史観は歴史の過程をいかに描いているか。『末法灯明記』には次の如く記してある。「問ふ、もししからば、千五百年のうちに行事いかんぞや。答ふ、大術経によるに、仏涅槃ののち、はじめの五百年には、大迦葉等の七賢聖僧、次第に正法をたもちて滅せず、五百年ののち、正法滅尽せんと。六百年にいたりて、九十五種の外道きほひおこらん。馬鳴、世にいでて、もろもろの外道を伏せん。七百年のうちに、

竜樹、世にいでて、邪見の幢をくだかん。八百年において、比丘縦逸にして、わづかに一二、道果をうるものあらん。九百年にいたりて、奴を比丘とし、婢を尼とせん。一千年のうちに、不淨觀を聞〔欄外 開?〕かん、瞋恚して欲せじ。千一百年に、僧尼嫁娶せん、僧毘尼を毀謗せん。千二百年に、諸僧尼等ともに子息あらん。千三百年に、袈裟変じて白からん。千四百年に、四部の弟子みな獵師のごとし、三宝物を売らん。ここにいはく、千五百年に拘睺弥国にふたりの僧ありてたがひに是非を起してついに相殺害せん。よりにて教法竜宮におさまる。涅槃の十八および仁王等にまたこの文あり。これらの經文に准ずるに、千五百年ののち戒定慧あることなし。」諸種の經文は、釈迦の死後、やがて正法が滅び、戒を持する者がなくなるであろうと言っている。かくて「たとえば獵師の身に法衣をきるがごとし」といい、或は「妻を蓄え子を挟む」といい、また或は「おのれが手に兎のひぢをひき、しかもともに遊行して酒家より酒家にいたらん。」〔欄外 1500〕といっている。これらの言葉において親鸞は彼の時代、その宗教界の現実に引合せて、これに対する厳しい批判を認めざるを得なかつた。經典の言葉は末法時を告げて予言的な眞理性を有している。彼は自己の体験を顧みて、この眞理性に驚き、かつこの眞理性を畏れずにはいられなかつたであろう。正直に現実を見ると、**「たとい末法のなかに持戒のものあらば、すでに**

これ怪異なり。市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや。」〔欄外 1484〕といわざるを得ないであろう。

正法五百年は大迦葉等の七賢僧の時代であり、それは小乗教の時代である。馬鳴及び竜樹によって代表される次の像法時代は大乗教特に自力教の時代である。八百年以後の記述は大乗教が次第に衰えて、やがて末法の時代に至ることを述べている。

もとより親鸞は末法の教説において時代に対する単に客観的な批判を見出したのではない。彼は決して単なる理論家、傍観者ではなかつた。末法思想は彼においてあくまでも主体的に把握された。歴史を単に客観的に見てゆくことからは、そもそも末法思想の如きものは生まれないであろう。ただ客観的に見てゆけば、歴史における進歩と退歩といつても、要するに相対的であり、進歩と退歩とは単に程度上のことで、進歩の反面には退歩があり、また退歩の反面には進歩があると云うことができる。末法思想は死の思想の如きものである。それは歴史に関する死の思想である。死は主体的に捉えられるとき初めてその問題性を残りなく現す如く、末法思想も主体的に捉えられるとき初めてその固有の性格を顕にするのである。正像末の歴史観は親鸞にとつて客観的な歴史叙述の基礎として取り上げられたのではない。「釈迦如来かくれましまして、二千

余年になりたまふ 正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ。」〔欄外 ㊦〕と親鸞は『正像末和讃』にいつている。単なる批判ではなくて悲泣である。救い難い現実が身にしみて歎き悲しまれるのである。

次に親鸞にとつて正像末の教説は、単に時代に対する批判であるのみではなく、むしろ何よりも自己自身に対する厳しい批判を意味した。批判されているのは自己の外部、自己の周囲ではなく、却つて自己自身である。「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし。」と彼はかなしみなげくのである。自己を「底下の凡愚」と自覚した彼は十六首からなる『愚秃悲歎懷』を作つたが、我々はこれが『正像末和讃』の一部分であることに注意しなければならぬ。すなわち彼は時代において自己を自覚し、自己において時代を自覚したのである。

ところで自己を時代において自覚するということは、自己の罪を時代の責任に転嫁することによつて自己の罪を弁解することではない。時代はまさに末法である。このことはまた時代の悪に対する弁解ではない。時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根柢から理解する

ことであり、そしてこのことは時代の悪を超越的な根拠から理解することであり、そしてこのことは時代の悪をいよいよ深く自覚することである。かくてまた自己を時代において自覚することは、自己の罪を末法の教説から、従つてまたその超越的根拠から理解することであり、かくして自己の罪をいよいよ深く自覚することである。いかにしても罪の離れ難いことを考えれば考えるほど、その罪が決してかりそめのものではなく、何か超越的な根拠を有することを思はずにはいられない。この超越的根拠を示すものが末法の思想である。

諸種の経文は末世においては正法が滅んで戒を持つるものがないことを述べている。すでに正法が滅び、戒法がなくなつて以上、この時代にはもはや「破戒」ということすらない。なぜなら戒法があつて破戒ということがあるのであつて、破るべき戒法がなければ破戒のあろう筈はないのである。従つてこの時代の特徴は破戒ではなく、まして持戒ではなく、却つて「無戒」である。『末法灯明記』には次の如くいわれている。「しかればすなはち末法のなかにおいては、ただ言教のみありて、しかも行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破るによりてか、しかも破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。かるがゆへに大集にいはいはく、仏涅槃ののち無戒くににみたんと。」像法の季、末法の時代は無戒の時代

である、持戒の比丘はなくなり、いわゆる無戒名字の比丘、すなわち鬚を除り髪を剃つて身に袈裟を着けてはいるが戒を持することのない名ばかりの僧侶になる。僧侶であつて肉食妻帯するものが現れるであろう。しかしこれを單純に破戒と見て非難攻撃することは時代のいかなるものであるかを知らないものである。破戒と無戒とは同じでないことを考えなければならぬ。

一方無戒は破戒以下である。破戒者は戒法の存在を知つており、戒法の畏敬すべきことを知つておりさえするであろう。かくして彼は時には懺悔することもあるであろう。しかるに無戒者は戒法の存在すら意識しない。彼は平然として無慚無愧の生活をしている。無戒者は無自覚者である。「非僧非俗」と称した親鸞は自己の身において無戒名字の比丘を見た。そして非僧非俗の親鸞はみずから「愚禿」と名乗つたのである。彼は「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、低下の最澄」といつた伝教大師の言葉に深い共鳴を感じた。無戒は破戒以下である。このことがまず自覚されねばならぬ。親鸞は例えば肉食妻帯を時代の当然であるとして弁護しようとはしなかつたであろう。むしろ彼はこれを慚愧に堪えぬことと考へたに相違ない。しかるに無戒は無戒としては無自覚である。かかる無自覚の状態は自覺的にならなければならぬ。無戒が無自覚である場合、無戒は破戒でないという理由でこれを弁護することは、禽獸の生活を人間

の生活よりも上であることに等しいであろう。無戒はいかにして自覚的になるのであるか。無戒の根拠を自覚することによつてである。しかるにこの根拠は正像末の歴史観にはかならない。無戒という状態の成立の根拠は末法時であるということである。しかるに末法の自覚は必然的に正法時の自覚を喚び起す。これによつて正像末の歴史観が成立する。そして正法時の回想は自己が末法に属する悲しさをいよいよ深く自覚させるのである。無戒は破戒以下であるということ、破戒の極限であるということが自覚される。しかも正法時を回想するにしてもそしていかにこれに合致しようとするにしても、自己が末法に属することはいかにもなし難い。「正法の時機ともへども 底下の凡愚となれる身は 清淨真實のころなし 発菩提心いかがせん」という和讃は、この意を詠じたものであるであろう。無戒が破戒以下であることが自覚されねばならぬ。「しかれば穢悪濁世の群生、末代の旨際をしらず、僧尼の威儀をそしる。今の時の道俗、おのれが分を思量せよ。」〔欄外 1464〕と親鸞はこつこつと。

末代の道俗

しかし他面、無戒は破戒と同じではない。末法時の特徴は破戒でなくて無戒であり、破戒はむしろ像法時の特徴である。正法、像法、末法は、順を追うて、持戒、破戒、無戒としてその特徴

を規定することができるであろう。無戒は持戒と共に破戒でないということにおいて、末法時は正法時に類似している。このことは末法時においては、持戒及び破戒の時期である正法像法とは全く異なる他の教法がなければならぬことを意味する。このとき教法と考えられるものは正法時、従つてまた像法時とは全く別の、むしろ逆のもでなければならぬ。末法が無戒であるというところは、この時代においてかくの如き他の教法が現れねばならぬことを意味する。無戒の末法は教法のかくの如き転換を要求する。無戒の時はまさに無戒として従来の教法がその歴史の意義を喪失してしまつたことを意味するのである。かくして自力教から他力教への、聖道教から浄土教への転換は、無戒時というものによつて歴史的に必然である。もし単に持戒と破戒とのみであるならば、かかる転換の必然性は考えられない。そのときには破戒はただ持戒へ、従来の正法への復帰であるべきのみであろう。聖道門の自力教から絶対他力の浄土教への転換は親鸞において末法の歴史的自覚に基づいて行われ、これによつてこの転換は徹底され純化されたのである。『教行信証』化身土巻における三願転入の自督に続いて正像末の歴史観が叙述されているということは、この歴史観に基づく自覚が三願転入の根拠であることを示すものと考えなければならぬ。三願転入にいう三願において、第十九願すなわち修諸功德の願は自力の諸善万行によつて往生せんとす

るものとして持戒の時である正法時に、第二十願は念仏という他力で、しかし自力の念仏によって往生せんとするものとして正法と末法との中間にある像法時に、また第十八願は絶対他力として末法時に相応するということができるであろう。

三願転入については次の章において論じたいと思う。ここではまず末法時の特徴である無戒ということに關聯して親鸞の思想のひとつの特色を明らかにしておかねばならぬ。無戒ということとは固有の意味においては僧侶についていわれ、元來持戒者であるべき僧侶であつて戒を持つことがないということを意味している。もし僧侶が無戒であるならば、彼等はいわゆる「名字の比丘」であり、本質的には在俗者と同じでなければならぬ。かくして浄土門の教は僧俗一致の教法である。この教法の前においては僧侶と在俗者とは本來平等である。単に僧俗の差別のみではない、老少の差別、男女の差別はもとより、賢者と愚者との差別も、善人と悪人との差別も、すべて意義を有しなくなる。宗教の前においてはあらゆる者が平等である。恰も死に対しては貴賤貧富を論ぜず、すべての人間が平等であるように。この平等はもとより宗教的な平等であつて、外面的な社会的平等ではない。宗教の前においては社会的差別はもとより道德的差別も意義を失うところに宗教の絶対性がある。無戒ということの本質はかくの如き平等性に存している。かくの

如き平等性は人間を「群衆」にしてしまふものではない。念仏は各人のしのぎといわれるように（『往生は一人一人のしのぎなり』。蓮如上人『御一代記聞書』）、宗教はめいめいの問題である。この平等性は各人の罪の意識において成立するのである。自己の眞実の姿を深く見詰めた者にとつて誰が自己は他よりも善人であるといひ得るであろう。かく考えることはまだ自覚が足りないためである。自己の罪の自覚において超越的なもの、すなわち末法の教法に触れないためである。「末代の旨際を知り」、「おのれが分を思量せよ」と親鸞はいう。末代のいわれを知り、自己の分限を思ひはかる者は、自己を極重の悪人として自覚せざるを得ないであろう。末代の旨際を知るといふのは、客観的に現代が末法の時であることを知るといふことではない。正像末の歴史観は歴史的知識の要約でもなく、また歴史を体系化するための原理でもない。末法の自覚は自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れることを意味している。このときには何人も自己を底下の凡愚として自覚せざるを得ないであろう。弥陀の本願はかくの如き我々の救済を約束している。如来の救済の対象はまさにかくの如き悪人である。これを「悪人正機」と称している。悪人正機の説の根拠は末法思想である。

しからば何故に教は行われないのであるか。「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世正法のためにして、またく像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ機にそむけるなり。」〔欄外 1452〕と親鸞はいつている。従来の教は聖道自力の教であり、これは釈迦牟尼仏の在世及びその感化力の存した正法時のためのものであつて、今日末法の時代においては、この教はこの時代とこの時代における衆生の根機とにもはや相応せず、かくして時を失ひ機に乖く故にこの教は衰微せざるを得ないのである。これに反して浄土他力の教はまさに「時機相応の法」である。それは末法という時機とこの時代における衆生の根機とに相応する教である。この時代と人間とのために仏は限りない愛をもつて弥陀の本願の教を留めおいたのである。「当來の世に経道滅尽せんに、われ慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳ならしめん。それ衆生ありてこの経にあふものは、こころの所願にしたがひてみな得度すべし。」〔欄外 82〕といわれている。道緯は『安樂集』に「当今は末法にして、これ五濁悪世なり、ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり。」〔欄外 1463〕といつている。もし機と教と時とが一致しないならば、修め難く、入り難い。「末法のなかにおいてはただ言教のみありてしかも行証なけん。」〔欄外 1474〕といふのは、その法が時機不相応の聖道の教であるためであり、かかる時こそ浄土の教のいよいよ盛

なるべきときである。「ひそかにおもみれば、聖道の諸教は行証ひさしく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」〔欄外 1623〕と親鸞は記している。

道綽に依れば、聖道の修業は、第一に大聖を去ること遙遠なるが故に、第二には理深く解微なるが故に、成就しがたいのである。『安樂集』上三十八丁。

ところで浄土他力の教が末法時に相応する教であるとすれば、そのことはまさにこの教を相対的なものにする事になりはしないであろうか。実際、聖道の諸教は、それが単に在世正法の時のみ相応して、像末法滅の時には相応しないという故をもつて、単に相対的なものと見られ、方便の教に過ぎないと考えられたのである。親鸞は教の歴史性を強調した。これは歴史主義であり、歴史主義は一個の相対主義ではないか。他力の教がもし相対的なものであるとすれば、それはもはや真実の教であることができぬ。真理は、真実の教は絶対性を有するのでなければならぬ。他力教の絶対性はいかに示されているのであるか。そしてその絶対性はその歴史性と如何にして矛盾することなく、却つて一致するのであるか。

像末五濁の世となりて

釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて

念仏往生さかりなり

『正像末和讃』の首めには次の讃歌が掲げられてある。

弥陀の本願信すべし

本願信するひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覺をさとるなり

この一首は康元二年二月九日夜、夢告に成るものである、と親鸞はみずから記している。時に彼は八十五歳であつたが、夢にこの和讃を感得したことが『正像末和讃』一帖の製作の縁由となつたのである。このことは末法の自覚と浄土教の信仰とが彼においていかに密接に結び附いていたかを示すものであろう。末法の自覚は罪の自覚であり、罪の自覚は弥陀の本願力による救済の自覚であつた。

無明長夜の灯炬なり

智眼くらしとかなしむな

生死大海の船筏なり

罪障おもしろなげかざれ

と彼は讃詠するのである。

末法意識と浄土における未来主義

親鸞は他力教の絶対性を先ず、それが釈迦の本懐、教「出世の本懐」であることを示すことによつて明らかにしようとした。釈迦出世の本意を知れとは親鸞における内面の叫びであった。釈迦如来がこの世に現れたのは、『法華経』の「方便品」の中という如く「一大事因縁」に依るのでなければならぬ。かくして『教行信証』教巻において親鸞は、「それ真実の教を顕はさば、すなはち大無量寿経これなり。」〔欄外 106〕と掲げ、釈迦如来の出世の本懐は一に大無量寿経、すなわち弥陀の本願の法門を説くにあつたことを述べている。「如来、世に興出したまふゆゑは、ただ弥陀の本願海をとかんとなり 五濁悪時の群生海 如来如実の言を信ずべし。」〔欄外 501〕と『正信偈』に頌述している、釈迦一代の説法はその種類極めて多く、八万四千の法門があるといわれるが、これら多種多様の説法もついに大無量寿経を説くためであり、弥陀の本願の教にとつて他のすべては仮のもの、方便のものに過ぎないのである。釈迦の「出世の大事」〔欄外

〔140〕は限らない慈愛をもつて衆生を救わんがために弥陀の慈悲の教を説くためであつたのである。この教のみが真実の教である。「如来興世の正説」である。しかもこの絶対的真理の開示は我々において歴史的なものとして受取られなければならぬ。「如来、無蓋の大悲をもて三界を矜哀したまふ。世に出興するゆゑは、道教を光闡くわんげんして群萌をすくひ、めぐむに真実の利をもてせんとおぼしてなり。無量億劫にももうあひがたく、みたてまつりがたきこと、なをし靈瑞華のときありてときにいまいづるがごとし。」〔欄外 132〕と『大量無寿経』にはいわれてある。親鸞は「如来興世の本意には 本願真実ひらきてぞ 難値難見とときたまひ 猶靈瑞華としめしける」と讃詠した。弥陀の本願の教の絶対性は、それが無時間的であることを意味しない。この教は歴史的に釈迦によつて開顕されたのであり、我々におけるこれが信受も歴史的に決定さるべきものである。人身を受けるといふことはあり難く、また仏法を聞くといふことはあい難い。いまこの受け難い人身を受け、この聞き難い法を聞いたとすれば、速かにこれを信受しなければならぬ。

第二に、この教の絶対性はその永遠性によつて知られる。「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世正法のためにして、またく像末法滅の時機にあらず。すでに時をうしなひ機にそむけるなり。浄土真宗は在世正法像末法滅濁悪の群萌、ひとしく悲引したまふをや。」〔欄外 1452〕と親鸞は

いつている。すなわち自力の教はただ釈迦在世及び滅後五百年間の衆生の機根のすぐれた時代のみ相応する教であつて、像法、末法という機根の劣つた時代には相応しない教であるのに反して、他力の教は在世正法、像法末法及び法滅の時代に互つて、煩惱に穢され悪業に繋かれる人々を一様に大慈悲をもつて誘引し給う教である。前者がただ在世正法の時代に限られているのに反して、後者は在世正法像法末法法滅の時代に互つて、その故にすべての時代に通ずるのである。前者が一定の時代に局限されているのに反して、後者は時代にかかわることなく永遠に通用するのである。『大無量寿経』には、「当來の世に、經道滅盡せんに、われ慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて止住すること百歲ならしめん。」〔欄外 ㉔〕とあるが、百歲というのはいつまでもという意である。かようにして浄土門の教は永遠性を有するものとして絶対性を有する。しかしかような永遠性は非歴史的ではない。この教は特に末法時代に相応する教である。すなわち末法時代においては、聖道の教が「時を失い機に乖く」のに反して、浄土門の教はまさにこの時代においてこそ「時機純熟の真教」〔欄外 一七二〕なのである。かくして一面において特殊的に末法の時代に相応すると同時に他面において普遍的にあらゆる時代に通ずるというところに、この教の真に具体的な絶対性が見られるのである。特殊であると同時に普遍的であり、時間的であると同

時に超時間的であるところに、真の絶対性があるのである。

しかるに第三に、この教のかかる絶対性、すなわち歴史を離れるのではなく却つて歴史の中において歴史を貫く絶対性は、その伝統性において認められる。親鸞はこの伝統をインドの竜樹、天親、支那の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空の七人の祖師において見た。彼は『高僧和讃』を作つてこれら七祖を讃詠したのである。釈迦の出世の本懐の教である弥陀の本願の教は処と時とを隔てたこれらの高僧によつて次第に開顕されてきたのである。この伝統はこの法の絶対性を示すものである。親鸞はこの伝統の中に自己の生命を投げ込んだ。彼は一宗の開祖となつたが、自身は何等新しい宗派を立てる意図も自覚も有しなかつた。「故聖人のおほせには、親鸞は弟子一人ももたずとこそおほせられ候ひつれ、そのゆへは、如来の教法を十分衆生にときぎかしむるときは、ただ如来の御代官をまうしつるばかりなり、さらに親鸞めづらしき法をもひろめず、如来の教法をわれも信じひとにもをしへきかしむるばかりなり、そのほかはなにををしへて弟子といはんぞとおほせられつるなり。」〔欄外 二〇〕と蓮如は書いている。親鸞にとつてはただ伝統が問題であつた。しかもこの伝統は彼にとつて生死を賭けた絶対的なものであつたのである。『歎異鈔』には次の如く記してある。「親鸞にをきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらす

べしと、よきひとのおほせをかうふりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆへは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が念仏をまうして、地獄におちてさふらはぼこそ、すかされたてまつりてという後悔もさふらはめ、いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟。詮ずるところ愚心が信心にをきてはかくのごとし。このうえは念仏をとりて信じたてまつらんともまたすてんとも、面々の御はからひなりと云云。」〔欄外 救済と伝統 伝統と邂逅〕

『正信偈』は、

「ただこの高僧の説を信ずべし」

という句をもつて結ばれている。〔欄外 伝統の尊重〕

私自身のうちにおいて一念即多念、多念即一念の真実の称名が相続せられるに先立ち、既に歴史そのものが一つの念仏の主体であり、浄土教の祖師たちにおいて脱自的に念々（時代々々）不断の念仏を現実に行じて来ていることが知られる。従つて私の内に真実の一念多念の相即する念仏の大道が行じ得られるのも、実に私がこの歴史的伝承に生きることによる。

親鸞の信樂はかかる浄土教の歴史的伝承において成就する。かかる歴史的伝承は本願力として捉えられる。本願力は他力の概念の核心。

右の如くにして、正像末の歴史観は浄土教史観とまさに表裏をなしていることが知られる。正像末史観は、仏滅後、時を経るにつれて時代が悪化してゆくことを述べたもので、上古に理想的状態をおき降るにしたがつて墮落してゆくと考えるものであり、形式的に見れば、これは仏教以外にもよくある思想で珍しいものではない。それは歴史は時と共に進歩すると見る歴史観とは相反する方向をとるものであり、前者が単純なオブティミズムであるのに対して後者は単純なベシミズムであると考えられるであろう。もとよりかかる単純なベシミズムは親鸞のものではない。

彼にとつては正法像法末法と降るに従つて時代が悪化してゆくということは、同時に、他の面から見れば、真実の教である浄土教が次第に開顕されることであつた。

しかしながら、歴史は浄土教の開顕の歴史であるとするこの史観は、もとより単なる進歩主義乃至進化主義ではない。なぜなら先ず第一に、この浄土教史観はその逆の面としてつねに正像末史観を含んでいる。両者は不可分の関係に立つている。親鸞は絶えず末法のあさましさを悲しみ、自己の罪の深さを歎いた。世の末であるという深刻な自覚が逆にいよいよ弥陀の救済を仰ぎ、その真実を信じたのである。この一点から見れば、他の諸点においては本質的な差異があるが、彼の歴史観はキリスト教における終末観に類似している。

いわゆる『御本書』または『御本典』すなわち『教行信証』の行巻の終、信巻の前に附せられた『正信念仏偈』、或はいわゆる『略文類』または『略書』すなわち『浄土文類聚鈔』の中にある『念仏正信偈』は浄土史観を述べたものである。そこでは弥陀と釈迦、及び浄土教の七高僧が経すなわち『大無量寿経』に依り、及び七祖の著述である論釈に依つて讃述されている。

浄土真実と浄土方便との対応

第二に、それは単に未発展のものが次第に發展してゆくという進化の過程ではない。浄土教はもちろん歴史において次第に開顯されたものではあるが、この過程の初めにおいてそれは既に開顯されていたのであり、したがって開顯の過程は自己から出て自己へ還つてくる運動である。それは教の歴史的な自己運動ともいふべく、この点においてヘーゲルにおける概念の發展と類似している。しかもこの運動はつねに、その根柢において弥陀の本願という絶対的なものに接しているのである。

第三に、しかしながら教のこの展開はヘーゲルにおける概念の自己運動とも本質的に異なっている。なぜなら教の展開は親鸞において同時に祖師たちの伝統の継承の問題であつた。彼にとつてそれは単に法の問題でなくて人の問題であつた。浄土教史觀は七祖史觀とも呼ぶことができるであろう。浄土真宗では、竜樹、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空の七祖を正依の祖師とし、更に菩提流支、懷感禪師、法照禪師、少康禪師の四師を傍依の祖師としている。〔欄外 319〕菩提流支は『高僧和讃』曇鸞章に、懷感は同じく源信章に、法照、少康の二人は同じく善導章に出ている。これら四師を撰して、浄土教史觀は七祖史觀と名づけることができる。ここでは単に教

法が問題でなく人間が問題であった。それは単なる哲学ではなく宗教であるからである。人は、ヘーゲルの歴史哲学においての如く、理念の展開の道具に過ぎぬのではない。人において法が見られると同時に法において人が見られるのである。なぜならこの法は人間の実存にかかわり、各人の救済が問題であるからである。右に引いた『歎異鈔』の文がこれを明らかにしている。法と人とは二つであつて二つではない。親鸞にとつて伝統は単に客観的なものでなく、これを深く自己のうちに体験し証すべきものであつた。相承は己証と結び附いて区別することができぬ。これによつて彼はおのずから伝統のうちに新しいものを作り出し、みずから一宗の祖として新しい出発点となつたのである。

もとよりこの伝統の中心をなすものは弥陀である。しかもこの弥陀の本願の教をこの世に示したのは釈迦であり、そこに釈迦出世の歴史的意義がある。釈迦なしには伝統はなく、弥陀なしには伝統はない。従つて本典及び略書の両偈が先ず弥陀及び釈迦について述べ、ついで七高僧について述べているのは当然である。ここに人と法とは二つでない。

第二章 歴史の自覚

人間の現実を見詰めた親鸞はこれを歴史的现实として深く認識した。人間の現実の本質的に歴史的现实である。歴史は人間の最も深い

第二章 歴史の自覚

人間の現実の本質的に歴史的现实である。人間の現実を深く見詰めた親鸞はこれを歴史的现实として認識した。歴史は人間の最も深い現実である。

歴史の自覚

—

人間の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び附いている。歴史の自覚によつて人間性の自覚は現実化されると共に深化された。この彼の歴史的自覚はとりわけ末法思想を基礎とするのである。末法思想は仏教史観ともいふべき正像末三時の教に属している。そこで我々はまずこの史観が如何なるものであるかを見なければならぬ。

正像末史観は仏滅後の歴史を正法、像法、末法の三つの時代に区分する。この三時の際限について、末法の時代は正法像法の後一万年とすることは諸説の一致するところであるが、正法像法の二時代については、或いは正法五百年像法千年といひ、或いは正法千年像法五百年といひ、或いは正法五百年像法五百年といひ、或いは正法千年像法千年といつて一定しないが、親鸞は道綽の伝統に従つて正法五百年像法一千年末法一千年の説を採つた。『教行信証』は道綽の『安楽集』を引いて記している。「経の住滅を弁ぜば、いはく釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、

末法一万年には衆生滅じ尽き、諸經ごとごとく滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、特にこの經を留めて、止住せんこと百年ならん。」北卷本正像末の三時は何に基づいて區別されるであらうか。元來この史観は釈迦如来の滅後、時を隔てるにつれてその感化力が次第に衰えてゆくことを示すものであるが、慈恩はこの過程を教行証の三法を基礎として原理的に区分している。仏滅後の初の時代には教と行と証とが共に存在する。教法は世にあり、教を聞く者は能く修行し、修行する者は能く証果を得る。これを正法と名附ける。正はいわば証の意味であつて、証があるということがこの時代の特徴である。次に像法というのは、像は似の意味であつて、この時代は教があり行があり、正法の時に似ている。教法は世に留まり、教を聞く者は能く修行するが、多くは証果を得ることができぬ。教と行とは存するが証は存しない。これを像法と名附ける。第三の末法時代においては、教法は世に垂れ、教を受ける者があつても、能く修行することができず、証果を得ることができぬ。ただ教のみ存して行も証も存しない。末は微の意味であつて、教があつてもないが如くであるから、末法と称せられるのである。かくて末法一万年において諸經ごとごとく隱没するとき、如来はかかる末代の衆生を哀れみ、特に「この經」即ち『大無量壽經』を世に留めて百歳、従つて無量歳に至らしめ給うのである。

親鸞はまた『安樂集』に依つて、仏滅後の時代を五百年ずつに区分する『大集月藏經』の説を同じ個所北巻本三十四で採り上げている。「大集月藏に云く、仏滅度の後の第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を学すること堅固なることをえん。第二の五百年には、定を学すること堅固なることをえん。第三の五百年には、多聞読誦を学すること堅固なることをえん。第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることをえん。第五の五百年には、白法隠滞して多く諍訟あらん。すこしき善法ありて堅固なることをえん、と。」わが伝教大師の作と考えられた『末法灯明記』もこの説を採つており、また『教行信証』北巻本三七に引用するところであつて、即ちこの書においては、初の五百年は解脱堅固、次の五百年は禪定堅固、次の五百年は多聞堅固、次の五百年は造寺堅固、後の五百年は鬪諍堅固にして白法隠没するの時として、特色附けられている。これに依れば、初の三期の五百年は、次第して、戒と定と慧の堅固にとどまる時であり、そのうち第一の五百年は正法、次の二期の五百年は像法一千年に当り、これら三期の五百年の後には戒定慧の三学はもはや存しなくなる。第四

三願転入

親鸞は自己の宗教的生を回顧して次のように書いている。

「ここをもて愚禿積の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく万行諸善の仮門をいでて、ながく双樹林下の往生をはなる。善本徳本の真門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。しかるに今ことに方便の真門をいでて、選択の願海に転入せり、すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとおもふ。果遂の誓ひ、まことにゆへあるかな。」〔欄外 一六七〕

これは『教行信証』化巻に記された有名な三願転入の文である。

この文が、率直に理解する限り、親鸞の信仰生活の歷程の告白であることは、明らかである。それは歴史的、事実の叙述である。そしてこの歴史は、初め「万行諸善の仮門」、次に「善本徳本の真門」、遂に「選択の願海」という、三つの過程を示している。ところでこの文を親鸞の信仰の歴史を語るものと見れば、かかる三つの転化、わけても「今ことに方便の真門をいでて」というその「今」が親鸞の生涯のいかなる年代に当るかが問題になるであろう。しかるにこれについ

ては種々の異説がある。ある者はこの今、即ち親鸞が「選択の願海に転入」した時をもつて、彼が二十九歳で法然を師として吉水に入室した時であるとし、或る者は吉水入室以後にあるとし、或る者はそれ以前にあるとし、或る者は『教信信証』製作の当時にあるとする。しかしこの種の解釈にはいづれも無理があるところから、右のいわゆる三願転入の文を、歴史的事実とは関係なく純粹に法理的に解釈しようとする者がある。言い換えれば、右の三願転入の文を純粹に論理的に理解しようとするのである。

三願転入に深い論理があること、それに永遠なる法理があることは、我々もまたやがて明らかにしようとするところである。しかしながらその故をもつて、これを純粹に法理的に解釈しようとすることは誤りである。この文は率直に受取る者にとっては疑いもなく親鸞の宗教的生の歷程を記したものであり、歴史的事実の告白である。弥陀の本願は単なる理、抽象的な真理ではない。それは生ける真理として自己を証しするのである。この証しは、この真理が我々の生の現実に深く相応するということ、この現実を最もよく解き明かすということによつて知られる。法と機、真理と現実、永遠なものとの歴史なものとの一致、この不思議な一致こそ我々をして弥陀の本願をいよいよ仰信せしめるものである。自己の信仰の径路を思い廻らすとき、親鸞はそれが不思議

にも弥陀の三願によつて言い当てられていることを驚き且つ慶ぶのである。かようにして化身土巻において、第十九願と二十願とについて釈意しつつきた彼は、自己の宗教的生の歷程について告白するのである。三願転入は単なる論理ではない。この論理が深く現実の中にあることを自己において見出したものが右の文である。かくして超越的な真理は内面化されて見出されるのである。

しかしながらこの文はいわゆる客観的な歴史記述ではない。それはまさに宗教的告白である。宗教的告白は一面懺悔であるとともに讃歎である。このことは三願転入の文とのつながりにおいて、その前には、

「かなしきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた、助正間難し、定散心雑するがゆへに、出離その期なし。みづから流転輪廻をはかるに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海にいらがたし。まことに傷嗟すべし、ふかく悲嘆すべし。」〔欄外 1442〕

と自督懺悔し、そして三願転入の文に直ちについて、

「ここにひさしく願海にいらりて、ふかく仏恩をしれり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要をひろふて、つねに不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。」〔欄

と自督仰信している。かくの如き告白、自己の内面的生活の記述について機械的に年代の順序を決定しようとすることは、無意味であり、少なくとも無理である。それは年代的、解釈を許さない。体験と論理との一つになつた文において年代を穿さくすることは無意味である。それは「詩と眞実」として一層深い歴史に属している。だからとてそれは歴史の意味をもたないのではなく、単に論理的意味を有するに過ぎぬのでない。それほどまでも歴史の意味をもっている。年代的ということと歴史的ということとは同じでない。三願転入は歴史的事実である故に、それは時間的秩序をもっている。しかしかかる歴史的時間は暦の上で決定される客観的な年代的順序とは次元を異にしている。親鸞は右の文において自己の辿りついた信仰の立場から、自己の経験してきた内面的生活を回顧してその歴史を叙述した。この回顧、即ち歴史叙述は、信仰の最も高い立場からより低い立場に対する反省であり、従つて同時にこれに対する批判である。しかしこの批判は単なる否定ではなくて同時に摂取であることが明らかになるであらう。そして回顧として歴史的であり、批判として論理的である。現実の歴史は本願の法理において客観性、単なる年代記的歴史以上の客観性を与えられ、本願の法理は歴史のなかにおいて、単なる論理を超えた現実性を示さ

れたのである。かかる客観性の故に自己の歴史は告白するに値するのであって、いわゆる三願転入の自督は感傷とは全く性質を異にしている。またかかる現実性の故に本願の法理は仰信せらるべきものであるのである。

さて三願とは何をいうのであるか。右の文によれば「万行諸善の仮門」、これが第一の段階である。これは『大無量寿経』における第十九願に当る。その文に曰う、

「たとひわれ仏をえたらんに、十方の衆生、菩提心をおこし、もろもろの功德を修し、心を至し発願して、わが国に生ぜんとおもはん、寿終のときにのぞんで、たとひ大衆と囲遶して、その人のまへに現ぜずば、正覚をとらじ。」〔欄外 1285〕

この文に依つてこの第十九願は「修諸功德の願」と名づけられており、「万行諸善」というはこれを指している。弥陀の本願は生の現実に徹入する。この願、詳しく言えば、道心をおこし、これを成就させるためにもろもろの善行を修め、かくして至心をもって発願し、その修めるところの善行をもってわが浄土に往生しようとする衆生があるとき、その人の臨終にもし観音勢至等の大衆とともにその人の前に現れて来迎しないならば、——そこでこの願は臨終現前の願、現前導

生の願、来迎引接の願ともなづけられる——われは正覚を開かないであろうという、弥陀の誓いは、現実にかくの如き人間の存在することを現している。本願はつねに歴史的現実（機）に相応するところの衆生済度の愛の願いである。ひとは邪道を離れて仏門に入る。そのとき彼が先ず為そうとすることは何であるか。もろもろの善を行い、もろもろの功德を積むことである。かように善を行い、功德を積むのでなければ浄土往生は不可能であると考える故である。彼は自己の修めた万善万行によつて、それが原因となり、その結果として浄土往生が遂げられると考える。これは理義明白である。これよりも明白な理義はない。これ以外に理義はあり得ないものの如くである。彼の発願は極めて真面目である。彼は自己の力のあらん限り善行を修め、功德を積もうとする。彼の努力は極めて真面目である。しかし彼が真面目であればあるだけ、彼が努力すれば努力するだけ、彼は自己の虚しさ、自己の偽りを感じざるを得ない。外から見れば一点の非の打ちどころのない生活にも、内に省みるとき虚偽が潜んでいることが自覚せられる。他人の不幸を憐れんで物施しをする者に、自己の優越を誇り、他人の不幸を喜ぶ心が裏にないか。心において一度も窃盗をしたことのない者、姦淫をしたことのない者がない。道徳を守ることが、単に名利のために過ぎないということはないか。外においてどれほど善を行おうとしても、悪心は絶えず裏

から潜んでくる。かくして、

「しかるに濁世の群萌、穢惡の含識、いまし九十五種の邪道をいでて、半滿樞実の法門にいるといへども、真なるものは、はなはだもてかたく、実なるものは、はなはだもてまれなり。偽なるものは、はなはだもておほく、虚なるものは、はなはだもてしげし。」〔欄外 1281〕
と批判せられるのである。

もとよりかくの如き種類の人間にも弥陀は手をのべる。「すでにして悲願います、修諸功德の願となづく。」〔欄外 1283〕これが第十九願である。ここに得られる往生は「双樹林下往生」と呼ばれている。双樹は沙羅双樹であつて、釈迦は拘尸那城外の沙羅双樹の下で涅槃に入ったと伝えられる。双樹林下往生というのは自力修善の人々の往生をいうのである。しかしこの願の本旨は臨終現前とか来迎引接とかにあるのであろうか。そこに更に何かより深い意味があるのではなからうか。我々の思惟し得る限りにおいては、みずからあらゆる善行を励み、これを差し向けて浄土に往生しようとすることは、理の当然であつて、それが究極のものである。これ以外に往生の道はない筈である。しかしながら、もしそうであるとすれば、果たして我々は実際に善を修めているのであるか。深く省みれば省みるほど自己の無力を歎ぜざるを得ないであらう。もとより

或る者は自己が何等背徳の行爲のないことを考えて満足しているであろう。この自己満足は、しかるに、真に往生をおほふ心がないことから来ている。それはあさはかな現実肯定にもとづいている。そこに超越的なものない。そしてこれは現実についての認識の不足にもとづいている。これに対して、外からは一点非の打ちどころのないように見える生活をしながら、しかも絶えず不安に襲われ、絶望せざるを得ないのは、浄土往生のねがいの切なることによるのである。従つて修諸功德の願は、自力の観念を放棄せしめんがためのものである。自己の無力に対する自覚は往生浄土のねがいが真面目であればあるほど強い。それ故に真実なるものはこのねがいのみである。それ故に親鸞は第十九願を「至心発願の願となづくべきなり」というのである。この願の真意はまさにここに存するというべきである。第十九願の趣旨が至心発願にある限り、これは究極的なものでなくなり、次のより高い段階に廻入せざるを得ない。

自分の行ふ善によつて往生を求めて絶望した者はいかにすべきであるか。ここに弥陀は手をさしのべ給う。ここに願がある。第二十願がそれである。曰く、

i 「おほふ」を筑摩版は「おもう」と。

「すでにして悲願います、植諸徳本の願となづく。」〔欄外 1401〕

「たとひわれ仏をえたらんに、十方の衆生、わが名号をききて、念をわが国にかけて、もろもろの徳本を植ゑて、心を至し廻向して、わが国に生ぜんとおもはん、果遂せずば、正覚をとらじ。」〔欄外 1402〕

先の三願転入の文において「善本徳本の真門に廻入し」とあるのは、この願に相應する。この願の文に従つて、それは「係念定生の願」とも「不果遂者の願」ともなづけられる。

第四章 宗教的真理

親鸞がところをつくして求めたのは「眞実」であつた。彼の著作を繙く者は到る処においてこの注目すべき言葉に出会う。『教行信証』という外題で知られる彼の主著の内題は『顕浄土眞実教行証文類』と掲げられている。そしてその前四巻は「顕浄土眞実教文類」「顕浄土眞実行文類」「顕浄土眞実信文類」「顕浄土眞実証文類」というように、一々眞実という言葉が附けられている。すなわち眞実の教、眞実の行、眞実の信、眞実の証を顕すことが彼の生涯の活動の目的であつた。まことに眞実という言葉は親鸞の人間、彼の体験、彼の思想の態度、その内容と方法を最もよく現すものである。彼が明らかにした眞実の教と行と信と証とがいかなるものであり、また相互にいかなる関係にあるかについては、私の研究の全体を通じて次第に述べられるであらう。ここでは先づ一般に眞実というものが何を意味するかについて、その一般的性格を論じておかねばならぬ。

宗教は眞実でなければならぬ。それは単なる空想であつたり迷信であつたりしてはならぬ。

宗教においても、科学や哲学においてと同じく、真理が問題である。ただ宗教的真理は科学的真理や哲学的真理とその性質、その次元を異にするのである。もとより宗教の真理も真理として客観的でなければならぬ、客観性はあらゆる真理の基本的な徴表である。親鸞の宗教はしばしば体験の宗教と称せられている。かく見ることは或る意味においては正しい。宗教的体験の本質は内面性であり、親鸞の宗教は仏教のうち恐らく最も内面的であることを特徴としている。しかし体験はそれ自身としては主観的なもの、心理的なものを意味している。従って体験の宗教ということとは主観主義、心理主義に陥ることになり、宗教は真理であるという根本的な認識を失わせることになり易いのである。真理は決して単に体験的なもの、心理的なもの、主観的なものであり得ない。もとより宗教的真理の客観性は物理的客観性ではない。その客観性は経において与えられている。経は仏説の言葉である。信仰というものは単に主観的なもの、心理的なものではなく、経の言葉という超越的なものに関係している。「それ真実の教をあらはさば、すなはち大無量寿經これなり。」〔欄外 106〕と親鸞はいつている。経は积尊の説いた言葉であり、その真实性は积尊の自証に基づくのである。しかし积尊は歴史的人物であるとすれば、その言葉はいかにして真の客観性、真の超越性を有するであろうか。积尊の自証といつても、それはいかにして真の客

親性、真の超越性を有するであろうか。仏教における聖道門は積尊を理想とする。それは積尊によつて自証された法を自己自身において自証しようと努力する。経の言葉とはそれ自身として絶対性を有しない。かくしてそれは宗教であるよりも道徳乃至哲学であることに傾くのである。聖道門は積尊を理想とする自力自証の宗教として、そこに真の超越性は存しない。しかるに浄土門は積尊を超越した教である。親鸞は真実の教である『大無量寿経』について、「如来の本願をとくを經の宗教とす。すなわち仏の名号をもて經の体とするなり。」〔欄外 二五〕といっている。弥陀如来の本願や名号は積尊を超越するものである。真に超越的なものとしての言葉は積尊の言葉ではなくて名号である。名号は最も純なる言葉、いわば言葉の言葉である。この言葉こそ真に超越的なものである。念仏は言葉、称名でなければならぬ。これによつて念仏は如来から授けられたものであることを証し、その超越性を顕すのである。本願と名号とは一つのものである。経は本願を説くことを宗教とし、仏の名号を体とする故をもつて真に超越的な言葉であるのである。かくの如き教として『大無量寿経』は真実の教である。

しかしこの超越的真理は単に超越的なものとして止まる限り真実の教であり得ない。真理は現実の中において現実的に働くものとして真理なのである。宗教的真理は、哲学者のいうが如

き、あらゆる現実を超越してそれ自身のうちに安らう普遍妥当性の如きものであることができぬ。それはそれ自身のうちに現実への関係を含まなければならぬ。弥陀の本願はかくの如き現実への関係において普遍性を含んでいる。それは「十方衆生」の普遍性である。すなわち第十八、十九、二十の三つの重要な願はいずれも「十方衆生」という語を含んでいる。十方衆生という現実の普遍性への関係は、本願において、後天的に附け加わってくるのではなく、却つてももと本願のうちに内在するのである。従つて本願の普遍性は単に経験的普遍性ではなく、先天的な超越的な普遍性である。普遍性は真理の基本的な徴表であるが、単に経験的な普遍性は真の普遍性であることができぬ。しかしまた単に超越的な普遍性は現実との関係を欠いて真の普遍性の意義を有しない。本願の普遍性はかくの如き抽象的な普遍性ではなく、十方衆生の普遍性をそれ自身のうちに含んで、現実的普遍性への傾動をそれ自身のうちに含んでいる。

しかしながら十方衆生の普遍性もお抽象的である。宗教においてはどこまでも自己が救われるということが問題である。理論の幽玄も論理の透徹も、その教法が自己を救うものであるか否かという切実な問の前には、何らの権威も有しない。自己は十方衆生のうちに含まれると考えられる。しかし単にかく考えられる自己は類概念のひとつの例としての自己に過ぎず、生きた真に

現実的な自己ではない。十方衆生はそれ自身としては類概念である。宗教的真理は実存的真理、言い換えると、生ける、この現実の自己を救う真理でなければならぬ。親鸞が求めた教法はまさにかくの如き実存的真理であつたのである。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」と『歎異鈔』にいわれている。彼は教を単にその普遍性において見たのではない——それは単に理論的な態度に過ぎない——彼はこれを絶えず自己の身にあてて考えたのである。『教行信証』において種々の経論を引いて諄々として教法を説き去り説き来る親鸞は、諸所において突如として転換していわゆる自督の文を記している。この劇的な転換の意味は重要である。この自督の文は電撃の如く我々の心を打つ。今や彼は自己にかえつて客観的普遍的な教法を自己自身の身にあてて考えるのである。「欄外 245」自督とは自己の領解するところをいう。教法の眞理性は自己において身証されるのでなければならぬ。教は誰のためでもない、自己一人のためである。かくして「十方の衆生」のための教は実は「親鸞一人」のための教である。普遍性は特殊性に転換する。かかる転換をなしおわるることによつて普遍性もまた眞の普遍性になるのである。今や特殊性に転換した普遍性は現実的に普遍性を獲得してゆく。教をみずから信じた自己は人を教えて信じさせる。いわゆる自信教人信の過程において十方衆生の普遍性が実

現されてゆく。このとき十方衆生はもはや類概念の如き抽象的な普遍ではなく、自己のうちに特殊性をそのままに含む具体的な普遍となる。それは同朋同行によつて地上に建設されてゆく仏国にほかならない。

『末灯鈔』に取められた慶信の師親鸞への消息の中には、「撰取不捨も信も念仏も、人のためとおぼえられず候」とある。

「我が歳きはまりて安養浄土に還帰すといふとも、和歌の浦曲の片雄波よせかけよせかけ帰らんに同じ。一人居て喜ばば二人と思ふべし。二人居て喜ばば三人と思ふべし。その一人は親鸞なり。

われなくも法は尽きまじ和歌の浦

あをくさ人のあらんかぎりは。」

といわゆる『御臨末御書』の中には親鸞の遺言として伝えられている。「親鸞一人」のためのものと思われた救済の教は、救済の成立すると同時にそれがもともと「十方衆生」のためのものであることが理解されるのである。

ところで本願は言うまでもなく弥陀の本願である。経に依れば、この仏は仏と成る前には法藏

菩薩といい、世自在王仏のもとにおいて無上殊勝の四十八の願を建て、それに相應する行を限りなく長い間修め、願が成就して仏と成つて阿弥陀仏と称した。本願は弥陀の本願として特殊のものである。しかしながらこの仏は単に自己のみが成仏することを志願したのではなく、弘く世と共に救われんことを誓つたのである。弥陀の本願はこの仏〔以下欠〕

社会的生括

浄土真宗における真俗二諦論は異説の多い教義である。いま親鸞の著作に出典を求めると『教行信証』化巻に『末法灯明記』から次の如く引かれている。「それ一如に範衛してもて化をながすは法王、四海に光宅してもて風に乗ずるは仁王なり。しかればすなはち仁王法王たがひに顕れて物を開し、真諦俗諦はたがひによりて教をひろむ。」法王すなわち大法の王と仁王すなわち仁徳のある帝王とは相対し、真諦と俗諦との区別に相応するものである。故に真諦は仏法を、俗諦は王法をいうのであり、王法は世法であり、故にまた世間の法が俗諦であり、出世間の法が真諦である。右の文は真諦俗諦相依の意義を顕したものと解される。

真諦俗諦の語がかくの如く『教行信証』化巻において時代を勘決して正像末法の旨際を開示するにあたって、『末法灯明記』の文に依つて現れていることは、注目を要するであらう。すなわち真俗二諦の教義は末法思想に関係して、それ故にその根源において時代の自覚に従い、歴史的意識に基づいて理解さるべきものなのである。

既に述べた如く、末法時の特徴は無戒ということである。そこには道俗の本質的な区別はなくなる。賢愚、善悪、凡聖、老少、男女の区別も意義をなくする。それは聖道自力の教とは異なる絶対的な教が出現すべきことを意味している。この教は信心を根本とする教である。「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばず、ただ信心を要とすとすべし。そのゆへは罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに、惡をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの惡なきがゆへに。」と『歎異鈔』にはいわれている。すなわち真諦あるいは仏法、出世間の法は「信心為本」である。往生のためには他の善は要なく、念仏で足りるとすれば、すべての念仏者は、僧俗を分たず、貴賤貧富を論ぜず、平等でなければならぬ。末法時における無戒は諸善万行を廃してただ念仏のみが真実であるということの徴表である。^{*}無戒ということは諸善万行の力を奪うものであり、そして積極的には念仏一行の絶対性、念仏の同一性、平等性を現すものである。念仏はあらゆる人において同一であり平等である。念仏の行者はたがいに「御同朋御同行」である。かかる御同朋御同行主義は浄土真宗の本質的な特徴であり、そしてそこに信者の社会的生活における態度の根本がなければならぬ。かかる兄弟主義の根柢は全く「同一念仏無別道故」である。^{**}

しかも念仏がすべての人において平等であり、同一であるのは、この念仏が自力の念仏ではなくて他力の念仏であるがためである。もしも念仏が自力の念仏であるならば、各人の念仏に勝劣があり、平等ではないであろう。すべての念仏は弥陀廻向の念仏であるが故に、同一であるのである。そこにはもはや師弟の差別さえもありません。親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」といふ。『専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子といふ相論のさふらふらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへはわがはからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ、ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり。』と『歎異鈔』は記している。同朋同行主義は念仏は弥陀廻向のものであるというところにその超越的根拠をもっている。そこには我はなくわが弟子もなく、ただ教法のみが人を尊厳ならしめるのであつて、互いに「御同朋御同行」として相敬うのである。かかる同朋思想は、念仏の行者は同じ縁につながるものであるという意識によつて深められるであろう。「ああ弘誓の強縁は多生にもまうあひがたく、真実の淨信は、億劫にもえがたし、たまたま行信をえばとほく宿縁をよろこべ。」「欄外（88）と『教行信証』総序にはいわれている。弥陀の法を聞くということは重縁によるのであり、

如来の方から我々に結ばれた強縁によるのである。たまたま信心を得たものはかかる宿縁をよくこぶべきであり、念仏の行者はかかる宿縁においてつながるものとして原始歴史的自覚において、同朋の意識を深めるのである。「欄外『たまたま』原始歴史」、『大無量寿経』には、「法を聞きよく忘れず、見て敬ひ得て大によるこばば、すなはちわが善き親友なり。」〔欄外 108〕と仏は述べている。

* 「問ていはく、聖人の申す念仏と、在家のもの申す念仏と、勝劣いかむ。答へていはく、聖人の念仏と、世間者の念仏と、功德ひとしくして、またまたかはりあるべからず。」〔欄外 108〕と法然は書いている。

* *曇鸞の『往生論注』下には「同一に念仏して別の道無きが故に、遠く通ずるに、それ四海のうちみな兄弟とするなり」〔欄外 93〕と示されている。

ところで無戒という時代の特徴は、単に出世間の法のみではなく、同時に世間の法が重んじられねばならぬことを意味する。世間の生活から遊離することなくして仏法を行ずるということに無戒ということの積極的意義がある。浄土門の教が易行道であるということは、それが出世間の

法として行い易いことを意味するのみではなく、却つて生活と信仰とが分離することなく、生活が念仏であり、念仏が生活であるべきことを意味するのである。法然はいう。

「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし。いはく、ひじりて申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家に居て申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共同して申されずば、一人籠居て申すべし。」〔欄外 545〕

さて世間の法即ち俗諦は、浄土真宗の宗乗学者によれば、「信心為本」に対して「王法為本」である。或は信心正因、称名報恩に対して、王法為本、仁義為先といわれている。この語は宗祖の法孫蓮如上人の『御文章』に「ことにまづ王法をもて本とし、仁義をさきとして世間通途の儀に順じて」という言葉に出づるものである。同じく『御文章』には「ことにほかには王法をもておもてとし、内心には他方の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし。これすな

はち当流にさだむるところのおきてのおもむきなりとこころうべきものなり。」といい、また「それ国にあらば守護方、ところらば地頭方にをひて、われは仏法をあがめ信心をえたる身なりといひて、疎略の儀ゆめゆめあるべからず。いよいよ公事をもはらにすべきものなり。かくのごとくこころえたる人をさして、信心発得して後生をねがふ念仏行者のふるまひの本とぞいふべし。これすなはち仏法王法をむねとまもれる人となづくべきものなり。」といい、また『御一代記聞書』には「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄よ」ともいつている。宗祖親鸞においてはかような定式は見出されない。『御消息集』には次の如く書かれている。「念仏まふさん人々は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため、国民のために、念仏をまふしあはせたまひさふらば、めでたふさふらふべし。往生を不定におぼしめさん人は、まずわが身の往生をおぼしめして、御念仏さふらふべし。わが御身の往生一定とおぼしめさん人は、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏こころにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞおぼえさふらふ。」〔欄外 一七〕この言葉は普通に解釈されている如く王法為本の思想を現すものと見ることができであろう。しからば仁義為先については如何であるか。仁義の思想は言うまでもなく儒教に出づるものであって、わが国においても儒教の流伝と共に国民道德の

基本となつたのである。しかるに『教行信証』化巻には『論語』が引用されている。『論語』は、幾多の書からの引用文から成つてゐる觀のある『教行信証』に引用されている唯一の外典である。このことは親鸞がいかに論語を重んじていたかを示すものであろう。従つて彼は世間の法については論語に依るべきことを教えたと思ふことができる。

さて論語からとられた文は、「季路問。事鬼神。子曰。不能事。人焉能事鬼神。」であり、「季路とはく、鬼神につかへんかと。子の曰く、つかふることあたはず、人いづくんぞよく鬼神につかへんやと。」と読ませている。しかるに論語先進篇ではこの文は「季路問事鬼神。子曰。未能事人。焉能事鬼。」〔欄外 先進第十一〕であり、「季路、鬼神につかふるを問う。子曰く、いまだ人につかふることあたはず、いづくんぞよく鬼につかへん。」と読ませ、まだ人間に対してさへつかへることのできない者がどうして鬼神につかへることができようかという意味に解せられる。しかるに親鸞は後の「鬼」とあるのを「鬼神」とし、「未能」の二字を「不能」と改めた上、「未能事人。焉能事鬼神。」を「不能事。人焉能事鬼神」と読みかえさせている。これによつて、季路が鬼神につかへるべきであるかと尋ねたのに対し、孔子は、つかへることができない、人間は鬼神以上のものであるから、人間より低い鬼神につかへ得る筈のものではないと答えた、と解す

るのである。この引用に先立つて彼は種々の文を挙げて鬼神を貶しめているのである。彼は当時の仏教がこの世の吉凶禍福に心を迷わし、卜占祭祀を事とし、迷信邪教に陥っていることに対して鋭い批判を向けた。『愚禿悲歎述懐』には「五濁増のしるしには この世の道俗ことごとく外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」といい、また「かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに 仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す」といつている。そこで親鸞は諸経典を根拠として真実の教と虚偽の教とを分別し決着して外教邪偽の異執を教誡する。『涅槃経』には「仏に帰依せん者はつゝにまたその余のもろもろの天神に帰依せざれ」（欄外 1507〜1510）といい、『般舟三昧経』には「みづから仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道につかふることをえざれ、天を拝することをえざれ、鬼神をまつることをえざれ、吉良日を見ることをえざれ。」といつて、仏教徒の帰依すべきはただ仏と法と僧との三宝であり、専ら仏道につかえて、天を拝したり、鬼神をまつったり、日の吉凶を卜したりするが如きことをしてはならぬと教えている。かかる迷信は仏教の否定するところである。念仏者は鬼神を畏れることを要しない。「念仏者は無礙の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし。罪悪も業報も感ずることあたはず、諸善もおよぶことな

きゆへに、無礙の一道なりと云云」と『歎異鈔』には記されている。迷信は何に依つて生ずるのであるか。『華嚴經』には「占相をはなれて、正見を修習せしめ、決定してふかく罪福の因縁を信ずべし。」〔欄外 1562〕とある。迷信の生ずるのは正見を欠き、罪福の因縁を信じない故である。罪福の因縁を信じない者は、自己の幸不幸を天や鬼神の星辰の力によるものと考え、かくして天を拝したり、鬼を祠つたり、星を占つたりする。しかし彼等は果たして真に超越的なものに帰依しているのであるか。彼等が天や鬼神を畏れるのは自己のこの世における感性的な幸福を求めためである。彼等是我愛、我慢のこころを離れず、我に執着している。『起信論』には「外道の所有の三昧は、みな見愛我慢の心をはなれず」〔欄外 1573〕といっている。^{*}かくして迷信の根柢は我愛、我慢のこころであり、我を超越した天や鬼を拝している者は実は我を拝しているのである。それらの天神や鬼神が擬人的に表象されるのも当然である。

* 『俱舍論』には、「衆人、所逼を怖れて多く諸仙の園苑、及び叢林、孤樹、制多等に帰依す」〔欄外 1507〕とあるが、迷信の起原は我々の生の「所逼」、災害、無常等の生の窮迫を怖れて、現在の欲楽を求めるところから邪神淫祠が生ずるのである。

偶像崇拜や庶物崇拜は人間が人間以下の邪神や自然物の奴隸となることであり、全くの邪道で

ある。かような邪道が盛んになるということも末法時の悲しさである。『首楞嚴經』にいう、「わが滅度ののち、末法のなかに、この魔民おほからん、この鬼神おほからん、この妖邪おほからん。世間に熾盛にして、善知識と称して、もろもろの衆生をして愛見の坑におとさしめん。菩提の路を失し、眩惑無識にして、おそらくは心を失せしめん。所過のところに、その家耗散して、愛見の魔となりて、如来の種を失せん。」〔欄外 1563〕

ところで親鸞は拜天、祠鬼、占星等の迷信について論ずるに当り、特に『弁正論』を引いて、道家の思想を批判している。道家の思想は多く迷信を生ぜしめたからである。これに対して右の『論語』からの引用は鬼神に事えることの非なるを述べたものであり、親鸞が儒教のヒューマニズムを重んじたことが知られる。

仏教と外教とはどこまでも区別されねばならぬ。道家の如きは虚無恬淡を説いて一見仏教の根本思想と等しいようであるが、これに対して親鸞は『弁正論』を引いて批判を加えている。儒教の説くところは正しいにしても、「ただこれ世間の善」〔欄外 1612〕に過ぎない。仏教は絶対的である。この絶対的真理に対してその余の教はすべて邪教である。〔欄外 1612〕『涅槃經』には道に九十六種があつて、ただ仏の一道のみが正道であり、他の九十五種はみな外道であると述べ

「九十五種みな世を汚す、ただ仏の一道のみひとり清閑なり」〔欄外 891〕と善導はいつている。仏教とその他の教との価値の差別は絶対的である。我々は先ずこのことを知らねばならぬ。仏教は絶対的真理であり、他の教の真理は相対的価値を有するに過ぎぬ。しかも、相対的真理はその相対的価値においていかに高まるにしても、またそのすべてを加え合せても絶対的真理となることはできない。

我々にとって何よりも必要なことはまずこの絶対的真理を把握することである。しかもこれはただ超越によつて捉えられることができる。信とはかくの如き超越を意味している。相対的真理から絶対的真理へは非連続的である。これに反して絶対的真理から相対的真理へは連続的である。前者は後者の根拠としてこれを含むことができる。親鸞は信巻において『浄土論注』から次の文を引いている。「もし諸仏菩薩、世間出世間の善道を説きて、衆生を教化するひとましまさずば、あに仁義礼智信あることを知らんや。かくのごとき世間の一切善法みな断じ、出世間の一切賢聖みな滅しなん。」〔欄外 870〕すなわち世間の法たる仁義礼智信の五常もまた仏道におさまるのである。仏法があるによつて世間の道も出てくるのである。

〔断片〕

- 一 人間性の自覚
- 二 歴史の自覚
- 三 宗教意識の展開（三願転入）
宗教の論理的構造（教行信証）
- 四 真理論
- 五 行業論
- 六 信仰論
- 七 救済論
- 九 社会的社会

人

罪惡意識

1 『觀經』

2 厭離穢土、忻求淨土 生死甚難厭 仏法復難忻 『玄義分』

← 無常……………超現世的

← 罪惡……………現在的

← 疑心 / 無常 || 厭欣……………超現在的 | 現世的

3 機の深信

○厭欣

自利真実について、また二種あり。

一には厭離真実。

聖道門、難行道。

豎出、自力。

豎出とは難行道の教なり、厭離をもて本とす。

自力の心なるがゆゑなり。

二には忻求真実。

浄土門、易行道。

横出、他力。

横出とは易行道なり、忻求をもて本とす。なにをもてのゆゑに、願力によりて生死を厭捨せ

しむるがゆゑなりと。

『愚禿鈔』下文集 261-2

「歸去來魔郷不可停曠劫來流轉六道尽皆逕到处無余業唯聞愁歎聲畢此生平後入彼涅槃城。」

『定善義』証卷一〇三三三

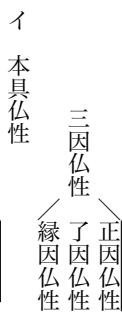
「不得外現賢善精進之相内懷虚仮貪瞋邪偽奸詐百端惡性難侵事同蛇蝎雖起三業名為雜毒之善亦名虚仮之

行不名真実業也」『散善義』

至誠心釈 信卷六一七

仏性論

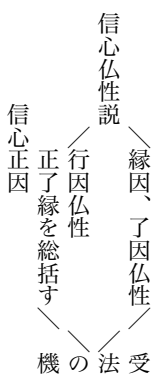
1 人間の本質的考察



2 現象的考察

口 罪悪生死の凡夫 善悪の性の差別あり

3 信仰内容としての考察



信後にも罪悪なきにあらず。

仏性の開顯は淨土に於てである。

△信心仏性

「信心よろこぶそのひとを

如来とひとしとときたまふ

大信心は仏性なり

仏性すなはち如来なり」〔欄外 文集17〕

また『唯信鈔文意』には、

「この一切有情の心に、方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち仏性なり。この仏性すなはち法性なり。法性すなはち法身なり。」

同箇所に、

「仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなわち一切群生海のこころなり。草木国土ごとごとく成仏すととけり。」〔欄外 文集125〕

『教行信証』七四以下、信巻信樂積

『涅槃經』を引いて、四無量心、大信心、一子地を仏性とす——行仏性を強調

行卷一乘海釈

『涅槃經』を引いて「一切衆生悉有仏性」という。 四四四頁

「無明おほへるを以ての故に見ることを得ることあたはず」

真仏土卷 一一五八における『涅槃經』の仏性論

仏性者猶如虚空非過去非未來非現在……我言仏性未來。……衆生仏性雖現在無不可言無。

△仏性ノ関頭ハ未來。

真仏土卷一二三五に曰く、

「惑染の衆生ここにして性をみることあたはず。煩惱に覆はるるが故に。……かるが故に知んぬ、

安樂仏国にいたれば、即ちかならず仏性をあらはず。」

和讃に曰く、如来すなわち涅槃なり

涅槃を仏性となづけたり

凡地にしてはさとられず

安養にいたりて証すべし〔欄外 文集16〕

△罪惡意識

罪業もとよりかたちなし

妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど

この世はまことのひとぞなき〔欄外 文集59〕

信卷三心釈に 七二五頁

「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時にいたるまで、穢惡汚染にして清淨の心なく、虚仮諛偽にして眞実の心なし」

△仏性ハ単ニ内在的ナラズ

唯心の浄土、自性の弥陀

(己心の弥陀)

信卷別序 五四八頁

「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしづみて、浄土の眞証を貶す。定散の自心に

迷うて、金剛の真信にくらし。」

△彼土得証、指方立相

⇔

此土入聖

於安養淨刹入聖証果名淨土門

化身土卷一三六五

○菩提心

信卷七八四

無上菩提心——願作仏心——度衆生心

信卷七九一

廻向之名義——おのれが所集の一切の功德をもて、一切衆生に施与したまひて、共に仏道にむ

かはしめたまふなり。

『論注』 同出

菩提心は縁慮心、事心にして第一義心、理心にあらず

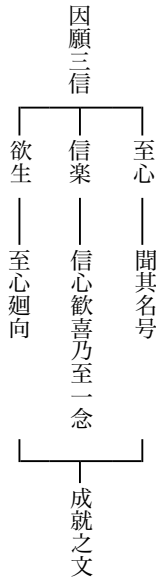
信卷八三九

信

○信の構造

1 三信分相 大經 信卷五八九

未來 — 現在 — 過去

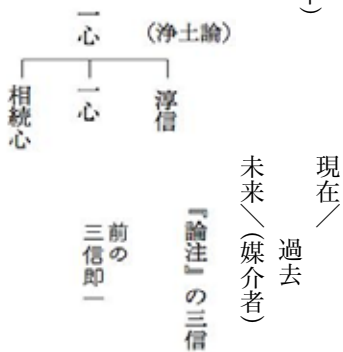
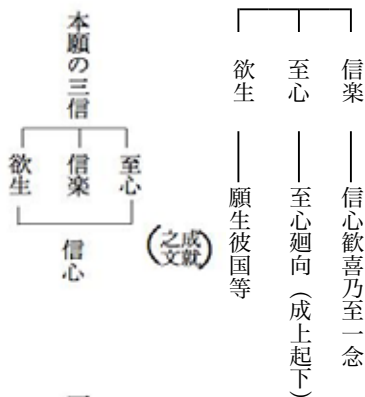
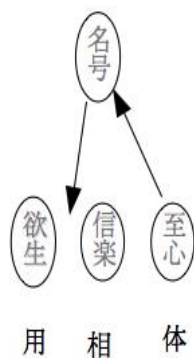


2 三信即一 信樂

本願三信 — 機受 — 信樂 — 信心歡喜

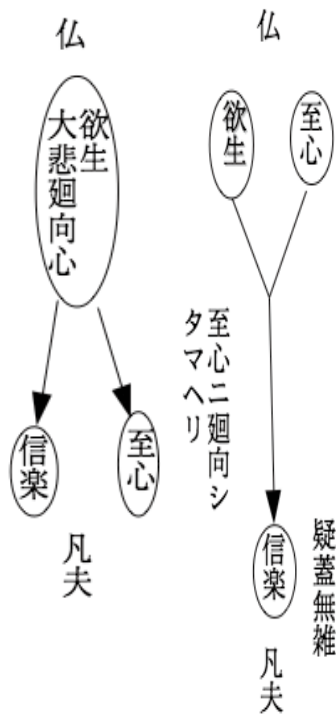
未來 \ 過去 /
現在

3 承上起下



此三句展転相成(信卷六〇九)
信卷七一九

欲生は信樂を体とし、信樂は至心を体とし、至心は至徳の尊号を体とす。



○信の一念

信卷 八〇〇頁

「一念というは、これ信樂開發の時尅の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはすなり」即。

得往生

信卷 八〇八頁

「一念というは、信心に二心なきがゆゑに一念といふ。これを一心となづく。一心はすなはち清浄報土の真因なり。」〔欄外 二義アリ〕

時尅の極促

キエルケゴールの瞬間、永遠。

無内容ならず——廣大難思の慶心

一念は時間的の意味ならず。

『論注』信卷九七一

○聞信

信卷 八〇八頁

然經言聞者衆生聞、仏願生起本末無有疑心、是日聞也。言信心者則本願力廻向之信心也。

信心は聞思の信にして修慧の信にあらず、即ち所聞の法が能聞の信となりたるものなり。ロゴス——語るに對する聞く。

△信—信不具足

「信にまた二種あり。一には聞より生ず。二には思より生ず。この人の信心は、聞よりしてしかも生じて思より生ぜず。この故になづけて信不具足とす。また二種あり。一には道ありと信ず。二には得者を信ず。この人の信心はただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜず。これを名けて信不具足とすといへり」

信卷七四八 涅槃經の文

○金剛の信心と撰取不捨 教六九四

「撰取の光とまうすは、無礙光仏の御こころのうちにをさめとりたまふゆゑに、金剛の信心とまをすなり」『唯信鈔文意』

「この信心の人を眞の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、撰取してすてたまはざれば、金剛心を得たる人とまをすなり。」『末灯鈔』

「眞実信心のさだまると申すも、金剛の信心のさだまると申すも、撰取不捨のゆゑにまをすなり。」『末灯鈔』

○四海兄弟

「同一念仏無別道故遠通四海之内皆為兄弟也」 『論注』証卷一〇二四

救

○安心のがた。確實性の感情

「しかれば大悲の願船に乗じて光明の広海に浮びぬれば、至徳の風しづかに、衆禍のなみ転ず。」〔欄外 教 410〕

「超世の悲願ききしより

われらは生死の凡夫かは

有漏の穢身はかはらねど

心は浄土にあそぶなり」 帖外和讃97頁

○宗教的法悦

現生十益

信卷 八一二頁

○自然

業道自然

願力自然

無為自然

○「業道自然」

「善惡自然にして行ひを追うて生ずるところたり、窈窈冥冥として別離ひさしく長し、道路おなじからずして会ひみることを期なし。」〔欄外 35〕

「天道自然にして蹉跎するを得ず、かるがゆるぎに自然の三塗無量の苦惱あり。その中に展転して世世劫を累ねて出づる期あることなく、解脱を得がたし。」〔欄外 42〕

無量寿經

○願力自然

親鸞

「必ず超絶して去ることを得て、安養国に往生せよ。横に五悪趣を截りて、悪趣自然に閉ぢ、道に昇ること窮極なからん。往きやすくして人なし。その国逆違せず、自然の牽くところたり。」

〔欄外 34〕

無量寿経

尊号真像銘文 文集79―80

信は願より生ずれば

念仏成仏自然なり

自然はすなはち報土なり

証大涅槃うたがはず。 文集34

歴

○七祖出現の使命は要するに、

「印度西天の論家、中夏、日域の高僧、大聖興世の正意をあらはし、如来の本誓、機に應ぜるところをあかす。」〔欄外 教510〕

○眞実

「一切群生海、無始よりこのかた乃至今日今時にいたるまで、穢悪汚染にして清浄の心なく、虚仮詭偽にして眞実の心なし。」

「たまたま浄信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず、ここをもて極悪深重の衆生、大慶喜心を得て、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。」

「真心を開闡するは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。」

「眞実というは即ちこれ如来なり。如来は即ちこれ眞実なり。眞実は即ちこれ虚空なり。虚空は即ちこれ眞実なり。眞実は即ちこれ仏性なり。仏性は即ちこれ眞実なり。」

信巻『涅槃經』の文

「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」

『歎異鈔』 文集二〇九

○必得往生

「必はかならずといふ、かならずといふは、自然のこころをあらはす。自然ははじめてはかならずとなり。」

尊号真像銘文末 文集85

「必得往生といふは、不退のくらゐに至ることを得ることをあらはす。經には即得といへり。經には必定といへり。即の言は願力をきくによりて報土の真因決定する時尅の極促を光闡するなり。必の言は審なり、然なり、分極なり、金剛心成就のかほばせなり。」 行卷三一四頁

『大經』願成就の文 即得往生住不退転親樹『易行品』 即時入必定

現生正定衆の義

善導の六字釈

「言南無者即是歸命亦是発願廻向之義言阿弥陀仏者即是其行以斯義政必得往生。」

『玄義分』 行卷二九三引

○ 超越

横出 要門自力教 迂遠な根機各別の果を得る

漸教

横超 憶念本願離自力之心

頓中之頓 真中之真 乘中之一乘

化卷一三六七

超—頓悟頓証 他方の本願を信じて自力の計らひ心を離れるのである、この時、如来の広大なる功德智
出—漸悟漸証 慧は、すべて我等の功德智慧となりて、仏凡一体の妙趣を得るのである。

豎超豎出に對す。

「超というは迂に對し、廻に對することばなり。」

信卷八四二

横超積

一念須臾頓速疾超証無上正真道 故曰横超也 信卷八四二

豎超 即身是仏 自力なり。 豎出 自力のなかの漸 教歴劫修業なり

横超 如来の誓願 他力なり 横出 他力のなかの自力 なり定散諸行なり

『愚禿鈔』下 文集二五一

横超——願力廻向之信樂、願作仏心

横ノ大菩提心 横超ノ金剛心

信卷七八四

横超は願力自然

信卷八四六

△廻向は超越と内在の体験

○信心と滅罪

三在釈 『論注』 信卷九七〇

在心、在縁、在決定

心——信心歓喜

縁——聞其名号

決定——即得往生住不退転

△五逆、謗法

「唯除五逆誹謗正法といふは、唯除は、ただのぞくといふことばなり。五逆のつみびとをきらひ謗法のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしらしめて十方一切の衆生、みなもれず往生すべしとしらせんなり。」

『銘文』

撰取と抑止

○易行

△単に「行じ易い」という便宜的な功利的な意味を表しているのではなく、真実の大道に入る時は、自と自然法爾の道理の道理にて易行という結果をもち来すので、これはそのまま、教の真実なることを反証しているのである。

化卷一三六五

△易と勝

△易往無有人

信卷八四六

△易行道と難行道

行卷二三六

○往 生

△功利的なるべからず、

「若し人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂無間なるを聞きて、樂のための故に、生ぜんと願せば、またまさに往生を得ざるべきなり。この故に自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故にといへり」曇鸞

「極樂はたのしむと聞きて参らんと願ひのぞむ人は仏にならず、弥陀をたのむ人は仏になる」

御一代聞書末 一二二条

○懺悔と讃仰

無慚無愧のこの身にて

まことのこころはなけれども

弥陀の廻向のみ名なれば

功德は十分にみちたまふ。

「念々称名常懺悔」

善導

無常

無常という語はまずすべての物（世間の一切有為法）の生滅変化して刹那も常住の相なきをいう。そして次に死もまた無常の一なればこれを無常という。

無常——死

「人、世間愛欲の中にありて、独り生れ、独り死し、独り去り、独り来り、行に当りて苦樂の地に至り趣く。身みづからこれをうけて、代るものあることなし。」

『大無量寿經』 35

無常(死)——發菩提心

「ソレ、オモンミレハ、人間ハタ、電光朝露ノユメマボロシノアヒタノタノシミゾカシ、タトヒマタ、榮華榮耀ニフケリテ、オモフサマノコトナリトイフトモ、ソレハタ、五十年乃至百年ノウチノコトナリ、モシタ、イマモ無常ノカセキタリテサソヒナハ、イカナル病苦ニアヒテカムナシクナリナンヤ、マコトニ死セントキハ、カネテタノミヲキツル妻子モ財宝モ、ワカ身ニハヒトツモアヒソフコトアルヘカラス、サレハ死出ノ山路ノスエ、三塗ノ大河ヲハ、タ、ヒトリコソユキナンヌレ、コレニヨリテタ、フカクネカフヘキハ後生ナリ、マタタノムヘキハ弥陀如来ナリ、信心決定シテ、マイルヘキハ安養ノ浄土ナリトオモフヘキナリ。」〔欄外 御文56〕

善導の『往生礼讃』における日没無常偈を説いて、

「人間忽忽として衆務を営み、年命の日夜に去れることを覺らず。灯の風の中に滅びなんこと期し難きが如し。忙忙たる六道定趣なし。未だ解脱して苦海を出ることを得ず。いかんしてか安然として驚懼せざる。各聞け強健有力の時に、自策自励して常住を求めよ。」〔欄外 486(242,6)〕

釈迦弥陀は慈悲の父母
種々に善巧方便し

われらが無上の信心を
発起せしめたまひけり

る。

教あるいは法の本質は永遠の真理である。それは時間を超えた、超越的なものである。しかるにそれが我々人間にとって意味のあるものであるためには、それが救済の力として働き得るためには、時間の世界の中へ降りて来なければならぬであらう。永遠の真理は歴史のうちに啓示されねばならぬ。そこに釈迦の存在の意味がある。釈迦がこの世に現れたのは、何を意味するか。その「出世の本懐」は何に存す

時間、空間

同時代性の問題

消滅、瞬間、流れにあらず。(持続性なし)

現在即永遠

未来像の欠乏

穢れと罪 超越、——決断、行為、

論理的秩序の欠乏

時間を量る、

遠近法なし

多元的中心

次元なし——論理的秩序の欠乏

随筆的思考、

東洋的象徴主義——虚無主義

個人主義——合理主義

親鸞

1944（昭和19）年6月6日伊沢幸平氏（元創元社編集部員）宛三木清の書簡

さて昨年であったか弘文堂から出た親鸞についての本がある筈ですが、何とか手に入りませんか。もし入手困難であれば、誰か持っている人がないでしょうか。一寸借覧したいのです。一週間も借りられれば結構です。右できましたら、お手数ながらお世話願います。私もこの頃親鸞についてぼつぼつ書いています。いつ出来あがるか分かりませんが、ぜひ勉強するつもりです。そんなわけで、よろしくお願いする次第です。

第十八巻編者梶田啓三郎が『親鸞』の執筆時期の推定の傍証になるとして『第十九巻月報』に載せている。

本文の構成

全体の構想と目される断片を基に並べられている。以下頁数は本PDFのもの。

「一 人間性の自覚」に当たると見做される原稿は三種ある。

第一部 宗教的意識の展開

第一章 人間性の自覚と宗教

第一節 諸論

と始まるもの五枚（原稿用紙は、「大日本出版株式会社」四三八〜四三九頁。

第一章 人間性の自覚

—

で始まり第一ページには四行のみ書かれ、次のページは二として書き継がれているもの十六枚（「大

日本出版株式会社」四四〇〜四四四頁。

親鸞

第一章 人間 愚禿の心

で始まる三十五枚（「大日本出版株式会社」四二四〜四三七頁。

「二 歴史の自覚」に当たると見做される原稿は四種ある。

第二章 歴史の自覚

と言う書き出しで一枚だけのもの二枚（「大日本出版株式会社」、四七四頁。

歴史の自覚

一

という書き出しで始まるもの九枚（「大日本出版株式会社」、四七五〜四七七頁。

同じく「歴史の自覚」と始まる、本文に採用されたもの八十六枚（「大日本出版株式会社」、これには九箇所十五枚の別紙が綴じ込められている。これ等は分節の末に一ポイント小さい文字で挿入されている。四四五〜四七三頁。

「三 宗教意識の展開（三願転入）」に当たると見做される原稿は、「三願転入」の題で二十四枚（三木清用紙）ある。四七八〜四八六頁。

「四 真理論」に当たると見做される原稿は、

第四章 宗教的真理

と言う書き出しで、十八枚（「大日本出版株式会社」、一枚は注で一ポイント小さい文字で挿入。

四八七〜四九三頁。

「九 社会的社会」に当たると見做される原稿は、「社会的社会」は誤記と見て、社会的生生活

と言う題で、三十四枚（大日本出版株式会社）、内三枚は綴じ込み。四九四〜五〇四頁。

「五 行業論」「六 信仰論」「七 救済論」は、原稿はなく、断片「信」「救」などが関連すると見られる。

断片の構成

全体の目次と見做されるもの一枚（三木清用箋）

赤字で「人」と欄外に印し、綴じられたもの十三枚（三木清用箋）

赤字で「信」と欄外に印し、綴じられたもの十枚（三木清用箋）

赤字で「救」と欄外に印し、綴じられたもの六枚（一枚は三木清用紙、二枚は三木清用箋、他三枚は「大

日本出版株式会社」）

赤字で「歴」と欄外に印し、綴じられたもの一枚（三木清用箋）

以下は欄外記入なく、見出しに丸印がついたもの、

- 「真実」三枚（三木清用箋）
「必得往生」二枚（三木清用箋）
「超越」三枚（三木清用箋）
「信心と滅罪」二枚（三木清用箋）
「易行」二枚（三木清用箋）
「往生」二枚（三木清用箋）
「懺悔と讃仰」一枚（三木清用箋）
欄外記入もなく丸印も無いもの
「無常」の見出しがあるもの五枚（三木清用紙）
引用文一枚（三木清用箋）
2のページ番号があり前後に文が続いていたと見えるもの一枚（三木清用紙）
「時間、空間」の見出しの覚書一枚（「布教研究所原稿用紙」）
他の目的の覚書と見えるもの一枚（「布教研究所原稿用紙」）

解題

「語られざる哲学」

第一巻収録「読書遍歴」三六三ページに書かれているように刊行されたものではなく、手書き原稿から、第一八巻編者榎田啓三郎が、二、三の誤植の訂正と、脱字を補い、若干の仮名遣いを改めたものが、収められている。

「手記」

初出『学生評論』1947（昭和22年）一月

手書き原稿はなく、謄写版刷りの物が残されていて、日本大学図書館宮城文庫に所蔵されているという。それを元に榎田が、漢字・仮名を三木慣用のものに改めたものが、収められている。

「哲学的人間学」

『岩波全書』の一冊として執筆されたが、完成せず抛棄されたが、手書き原稿はなく、校正刷りが残

された。柘田によると、三校刷りまであるものと初校とが混ざっているが、最終稿まで行ったものとして、本文を構成した。細かな字句修正などは措き、内容的に必要なと思われるものは、校異として収録した、という。柘田は、1933（昭和8）年秋から始め、1937（昭和12）年春に断念したのではと言う。校異を本文中に挿入したのはpdf作成者である。

「親鸞」

初出 『展望』創刊号 唐木順三編

三木の死後、埼玉の疎開先に残されていたもの、他の原稿に混ざってあったもの、警視庁に押収さ
れていて、自由法曹団の手で回収され遺族にもどった原稿よりなる。いくつかの断片よりなるが、
柘田が編輯したものである。柘田は、1943（昭和18）年末から、1945（昭和20）年三月検挙直前
まで書き続けたのではないかと推測している。

底本：三木清全集第十八卷 1968.3.18

作成者：石井彰文

作成日：2019.11.21

親鸞