

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第一卷

一九六六年十月十七日 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・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」など多数にのぼる。「婦著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「婦着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」いよいよ「益」ますますも「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によっ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られているが、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 qn 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 第一卷 パスカルに於ける人間の研究・人生論ノート・他

目次

パスカルに於ける人間の研究

序

第一人間の分析

第二 賭

第三 愛の情念に関する説

第四 三つの秩序

第五 方法

第六 宗教における生の解釈

人生論ノート

死について

幸福について
懐疑について
習慣について
虚栄について
名誉心について
怒について
人間の条件について
孤独について
嫉妬について
成功について
瞑想について
噂について
利己主義について
健康について
秩序について

目次

感傷について

仮説について

偽善について

娯楽について

希望について

旅について

個性について

後記

我が青春

読書遍歴

消息一通

哲学はどう学んでゆくか

哲学はやさしくできないか

【解題】

目
次

五

パスカルに於ける人間の研究

序

私が若し教養と趣味あるフランス人に向つて、彼の国の文化を知るために読むべき特に三つの書を示すことを求めるならば、恐らく多くの者は、ラ・フォンテーヌの『ファーブル』、ラ・ブルユイエールの『カクテル』とモンテーニユの『エッセ』を挙げるのを躊躇しないであろう。そして若し彼が見識と理解ある人であるならば、彼はこれらのものに附加えて、むしろこれらのものに先立つて、パスカルの『パンセ』を私に勧めることを忘れないであろう。注意深い読者は右の書の名を聞くことによつてすでに、それらに共通なるものが何処にあるかを察せられるに相違ない。相異なる背景をもつにせよ、相異なる視点を含むにせよ、これらの書物は等しく「人間の研究」を目指している。人間の研究はフランスの思想の歴史に於て古い伝統を有する。

この小さい著述はパスカルに於ける人間の研究である。私は特に人間と云うことを高調せねばならない。それによつて第一に、私は私の研究の対象を限定しようと思う。パスカルの多方面にして豊富なる思想のうち私の取扱つたのは何よりも人間に関する彼の思想である。『パンセ』の主なる目的が宗教的のものであったことは疑われない。然し私は彼の宗教思想を最も特色づけ

たものが人間に就いての彼の観察であるとみる見地から、ここには唯後者と関係ある限りに於てのみ前者を論ずることに満足した。第二に、人間と云う言葉はおのずからパスカルの考え方そのものを規定することとなろう。我々はもはや『パンセ』に於て人々の語るように心理学を見出し得ると信じてはならない。アリストテレスの『デ・アニマ』を心理学の書と見做すことをやめねばならぬと同じように、ひとはパスカルの書を心理学として考察することを思いとどまるべきであろう。若しこれらの書物に敢て心理学の名を負わせようと欲するならば、人々は彼等が心理学の概念によつて精確には何を意味するかを予め説明すべきである。『パンセ』に於て我々の出逢うものは意識や精神の研究でなくして、却つて具体的なる人間の研究、即ち文字通りの意味に於けるアントロポロジーである。アントロポロジーは人間の存在に関する学問である。それはこの存在に於てその「存在の仕方」を研究する。我々は斯くの如き学問を一般に存在論と名附けるが故に、アントロポロジーはひとつの存在論である。『パンセ』を生の存在論として取扱おうとすることは私の主なる目論見であつた。

私はパスカルを解釈するにあつて意識的にひとつの方法を用いた。それを最も平易な形式で現せば斯うである、概念の与えられているところではその基礎経験を、基礎経験の与えられ

ているところではその概念を明らかにするのが解釈の仕事である。或る書物に於てはあまりに多くの経験とそしてあまりに少ない概念がある、このとき我々はそれらの経験を構成して概念にまで高めることを心掛けねばならない、また他の書物に於てはあまりに多くの概念とそしてあまりに少ない経験がある、このとき我々はそれらの概念を破壊して経験にまで溯ることに努力せねばならない、——斯くしてこそ理解は完全であり得よう。あらゆる解釈はこの意味で中庸の立場に立つべきであろう。この書に於けるパスカル解釈はかかる思想によつてつねに導かれている。それ故にひとは、例えば、第一の「人間の分析」があまりに概念的であることを訝り、第二の「賭」があまりに概念的でないことを怪んではならない。なぜなら前者の中で取扱われた事柄に就いてはパスカルにはあまりに概念が少なく、そして後者に関する事柄は多くの人によつてあまりに概念的に取扱われているのを見て、私はこれらの場合中庸の立場を採ることを特に明確に実行せねばならなかつたからである。経験を概念に於て、概念を経験に於て理解することが私の解釈の方針であつたのである。

凡ての書物は、それが出来上つた後には、著者から離れた独立の運命をもつて存在するに至る。著者は彼の書の享けるあらゆる運命を愛すべきである。私は私の書物が欲するままに読まれ、思

うままに理解されることに満足しよう。この書が様々に読まれ、様々に理解される性質をそれ自身に於て格別に多くもつてゐることは私みずから知つてゐる。然しながら、今この一小著をしてそれ自身の運命を経験させるために世に送り出すに際して、若し何事かを話すことがその著者として私に許されるならば、私は読者に向つて次のように云つておきたい。私は先ずこの書物がひとつの全体として、ここに与えられた順序に従つて読まれることを希望する。固よりここに収められた六つの論文は各それ自身として相對的には独立であるが、然しそれらは全体としてひとつの構造をもち、しかもその前のものはその後のものによつて補われ、その後のものはその前のものによつて準備されるように配列されてある。そしてこの順序は同時に私のうちに於けるパスカルの生長の過程を語るものでもある。次に私はこの書物が何よりも學問の書物として理解されることを希望せずにはいられない。我々の謂う存在論、殊に生の存在論即ちアントロポロジーに關する原理的なる問題は勿論ここには論ぜられていないが、そのとり得べきひとつの可能なる形態はパスカルを通して窺い知り得られるであらう。惟うにアントロポロジーは單に我々が自覺的に生きるために必要であるばかりでなく、すべて他の學問、所謂精神科学或は文化科学と呼ばれてゐる學問の基礎であるであらう。少なくとも私はこのような確信からパスカルの研究を志し

たのである。この書が斯くの如き一層原理的な問題について読者の注意と興味とを幾分なりとも喚び起す機会を作ることが出来たならば幸いである。

私はこの処女作を公にするに当って諸先生諸先輩諸学友に平素の尊敬と友情とを表白したいと思う。ことに落合太郎氏には今度いろいろ御世話になった。私の著述と浅からぬ関係ある岩波書店主岩波茂雄氏に対してここに特に感謝を捧げるのは私の喜ばしき義務の遂行である。

千九百二十六年五月十一日

京都に於て

三木清

附記 Blaise Pascal, Pensées は、現今最もひろく行われているように、Brunschvicg 氏の番号附けに随つて引用し、単にその数字を記しておいた。それ以外の引用文はすべて、Grands Ecrivains de la France 叢書中【“*Œuvres de Blaise Pascal*”】に出版されている。パスカル著作集に拠つて、その巻及び頁附けが示されている。

第一 人間の分析

—

パスカルの思想に於て中心的意義を有するものは「人間」の概念である。人間に関する独自の方法にもとづく特殊な見方が彼の思想に鮮かな個性と光彩とを与えた。彼は激しさと優しさ、恐れと憐みとをもつて、人間とは何であるか、と云う問を追っている。然しながら斯く問うことは永い歳月に互つて学問の前景へ持ち出されなかつたのである。この忘れられた問を想い起すことは現在の我々の学問にとつて退引のつびきならぬ緊急事であろう。パスカルは『パンセ』の一節で云う、「私はながいあいだ抽象的な学問の研究に時を過した、そしてこの研究ではひとは僅かの交際しか得られぬと云うことがこれに対して私に嫌悪のころを懐かせた。私が人間の研究 (étude de l'homme) を始めるようになったとき、私は、これらの抽象的な学問が人間にふさわしくないこと、そしてそれを突込んで知っていながら私はそれを知っていない他の人々よりも一層多く私の状態について迷っていることを見た。私は他の人々がかの学問に関して僅かしか知らないのを

赦した。けれど私は人間の研究に於ては少なくとも沢山な友達を見出すこと、そしてそれが人間にふさわしい真の研究であることを信じていた。私は騙されていたのであった、人間を研究する者は幾何学を研究する者よりもなお少数しかない」(14)。このようなパスカルの告白は我々にはひとつの重大な提議でなければならぬ。

それではここに謂われた「人間」は如何なる人間であつたであろうか。我々は、普通信じられているように、パスカルもまた鋭利な知見と繊細な情感とを恵まれた優れた心理学者であると考えることをもつて満足してはならない。彼が問題とした人間は心理学者の意識や精神でなかつた。心理学、その他すべて、自然科学乃至文化科学の研究するあらゆる名に於ける人間は、すでに対象化された人間である。然るにパスカルが取扱う人間は対象でなくて存在である。それは認識主観に対して成立する客観と云うが如きものでなくして、存在のうちに於ける特殊なる存在である。またそれはもろもろの科学の対象界を構成すると見做されている純粹自我若くは先驗的自我と云うが如きものでもない。論理学或は認識論で議せられるのは何等かの意味に於て理念としての人間であるに反して、彼の討ねる人間は絶対に具体的なる現実である。パスカルの謂う人間の研究は、伝統的な言葉で現せば、*creatum* と呼ばるべき *ens* としての人間の存在の研究であつた。

彼が心や魂に就いて語るのを聞くとき、ひとはただちに心理学上の用語を聯想することを慎まなければならぬ。何故ならこれらは客観化されて孤立したものではなくて、人間的存在の存在性、の概念であつたからである。魂や心は人間の存在の特殊なる存在論的規定、或はこの存在の優れた意味に於ける存在の仕方そのものの概念である。パスカルの研究は、実に、人間的存在の分析と解釈とを旨指している。

およそ我々の存在は「自然に於ける存在」である。自然に於ける我々の存在は「中間者」(milieu)である。このことは何を謂うのであろうか。全体の自然をその高さとその大いさとにおいて見よ。このとき私は宇宙を照らす永遠の照明灯の如く輝く光を望むであらう。我々の地球はこの星の描く球蓋に比べては恰もひとつの点として現れるであらう。しかもこの宏大なる球蓋も蒼穹をめぐる諸の星の擁するか球蓋に較べてはなおひとつの尖端に過ぎぬであらう。私はその各が彼の蒼穹、彼の惑星、彼の地球を有する宇宙の無限を想像する。然しながらまた私はこの地上において動物を、動物の中に牛虱を、そしてこれに於て関節をもつた脚を、この脚において血管を、この血管において血を、この血において液体を、この液体において滴を、この滴において蒸気を見出し、このように進むならば、私は終に虚無にも等しき最も微小なるものうちにみずからを見失

うであろう。我々の身体は宇宙の全体の裡にあつてはさらに知覚し得ぬほどのものであるが、我々の到底到達し得ぬ虚無に対してはひとつの巨体、ひとつの世界、むしろ全体である。斯くして自然に於ける人間は、「無限に比しては虚無であり、虚無に比しては全体である、それは無と全とのあいだの中間者である」(23)。パスカルのこの観察は感傷的ではなくて根本的であり、詠歎的ではなくて原理的である。人間が中間者であると云うことはこの存在にとって偶然な規定ではなく、被造物としての運命を担う人間の必然的な状態に属する。中間者の名は人間性そのものに対する基本的なる表現である。我々が中間的存在であると云うことは、我々が自然に於ける存在であると云う否み難き事実と共に与えられたところの存在上の特性である*。

* 人間の存在を種々なる意味で中間者と考えることは古典的な哲学に屢々現れている。ここでは私はデカルトが人間を (*medium*) 呼んでいるのを注意するにとどめよう (*Descartes Meditations*,

IV 【省察1】

私は最初にひとつの誤解を防いでおかねばならぬ。人間に関する右の規定が、物理的、特に幾何学的色彩を帯びていることは疑われない。けれどその理由をもつてにわかにかれを人間の存在の物理的若くは幾何学的規定と見做すことは誤であるであろう。パスカルが最も天才的な幾

何学者或は物理学者であつたのは固より周知の事実である。然しながら人間が中間者であると云うことは彼が幾何学の認識によつて決定したことなく、却つて幾何学者としての彼の人間としての反省を俟つて初めて理解されたことである。彼みずからの言葉に従えば、彼は人間を定義するにあつて「自然的なる知識」(connaissances naturelles)に訴えてそれが我々を何処に導くかを見た。この知識はそれを信ずることなくしては我々が生存することも出来ぬものであつて、謂わば人間に於ける最も原始的なる真理である。そこで彼はひとが自然の物々しき、科学的なる研究に入るに先立つて、ひとたび真面目に、素朴に自然を観察して、人間の状態を理解することをねがう(72)。かくしてパスカルの自然が対象的自然界を意味し得ず、その虚無が単なる非存在または非概念の謂であり得ないのは明瞭である。自然の微小とその広袤とはひとを驚かすものである、と彼は云つている。宇宙に於ては語るに足らぬ人間が虚無に比しては全体であること、を誰が歎げぬであろうか、と彼は述べ、ひとは無限と虚無との不思議をながめては戦くであろう、と彼は記している。自然と虚無とはあたかも我々に驚愕と感歎、恐怖と戦慄とを喚び起すところの存在である。むしろ我々が自然に於ける存在であり、中間的存在であることに即して、恐怖や戦慄、驚愕や感歎は我々の存在そのものに属する。実際、私は私が唯単に世界のうちにあること

に依つて、ひとが宇宙的感情と呼ぶものを感じる。「この無限なる空間の永遠の沈黙は私を恐れしめる」(206)、とパスカルは私語する。夕の闇は私を悲哀に引入れ、夜の闇は私を不安に陥れる。普通には情緒若くは感情と見做されているこれら凡てのものは、この場合心理学上の概念ではなく、却つて人間の存在論的なる原本的規定である。従つて私はそれを人間的存在の状態性と名附けようと思う。それは、パスカルの光彩ある言葉を用いるならば、人間の《conditions》である。状態性とはまさしく世界に於ける我々の「存在の仕方」、あるいは我々が世界に「出逢う仕方」に外ならない。人間は世界の中にあると共に、或る状態性にある。そしてこの状態性に依つて世界の存在は我々にとつて現実的となるのである。ところが状態性は世界を対象化することなく却つてこれを所有する。そしてこの所有の關係に於て人間的存在の現実性の最初の形は成立する。人間が現実的存在であると云うことは人間が世界に於ける存在であると云うことと共に与えられた根本的規定である。世界の存在と人間の状態性との關係は直接であつて、謂わば我々は世界を感じるのに即して自己を感じるのである。パスカルもひと自己が無限と虚無とのふたつの深淵の間に支えられているのを観るとき自己自身について恐怖をいだくであろうと云つてゐる。すなわち世界を所有することはやがて自己を所有することである。世界に向う状態性がかようにして必

然的に反動して自己に關係するところに人間的存在の最初の「動性」は現れると考えられる。我々は状態性に依つて世界をまさしく所有しているが故に、その存在は推論に依つて初めて断定される。云うが如きものでなく、むしろ單純に「そこにある」と云う性質を担つて来る。世界のこの性質はあたかも範疇的なる所有に依つて成立するものであるが故に、この性質の故に世界を單なる現象と見做してその本体について尋ねることは無意味であろう。世界は本体でもなく現象でもない。それは特殊なる存在の存在の仕方^に過ぎぬ。我々は「存在」が何よりも對象的範疇である^をと考える偏見から逃るべきであろう。自然を對象化することなく然もこれが現実的となる種々なる可能性のあることは明らかであつて、状態性とは斯くの如き可能性のひとつに対する名である。存在は最初にそして原始的には特殊なる所有を意味する。自然は我々に交わり我々の交わる存在である*。

* パスカルの意味する自然は單に状態性の関わる存在であるばかりでなく、またそれは實に人間の交渉^にに係わる存在であつた。彼は云う、「人間は、例えば、彼の識つてゐる凡てのものに關係をもつてゐる。彼は彼を容れるために場所を、持続するために時間を、生きるために運動を、彼を組立てるために元素を、自己を養うために熱と食物とを、呼吸するために空氣を必要とする。彼は

光を見、彼は物体を感じる。要するに凡てのものは彼の交渉的關係のもとにおかれる」(12)。交渉は人間が世界を所有するひとつの仕方以外ならない。世界は我々にとつて原始的には「対してある」存在ではなくして寧ろ「為めにある」存在である。それは対象界でなくて交渉界、ギリシヤ的に現せば *ὄν ἐς τὸ ἄλλο* である。

人間の存在は自然に於ける存在として規定されたが、さて我々は如何にしてこの最も形式的なる規定を充実させてゆくか。存在としての人間を研究することに始つた觀察は人間の存在性の研究に向つてゆく。人間の存在は現実的存在である。それは世界を所有し世界はそれと共にそこにある。人間の存在性とはこの存在の高調された意味に於ける若くは優越なる意味に於ける存在の仕方である。パスカルはこれを一般に「魂」(âme)と呼んでいる。彼に従えば人間の魂の形式的なる規定は「中間者」であると云うにある。ふたつの極のあいだの中間にあると云う状態は魂のあらゆる能力に於て見出される。我々の感官は如何なる極端なるものも知覚しない、あまりに多くの響は耳を聳せしめる、あまりに多くの光は目を眩ませる、あまりに多くの距離とあまりに多くの接近とは視覚を妨げる、あまりに長きまたあまりに短き話説は意味を不明瞭にする、あまりに多くの真理は我々を驚かせる、第一原理は我々にとつてはあまりに多くの明証をもつてい

る、あまりに多くの快樂は厭氣を起させる、あまりに多くの協音は音楽にあつて不快である、あまりに多くの恩恵はひとを怒らしめる。凡て極端なるものは我々にとっては全く無きが如きものである、或は我々はそれに対しては全く無きが如きものである。斯ようにその存在に於て中間者であつた人間はその存在性に於てまた中間者である。「我々の叡智は叡智的なるものの秩序に於て我々の身体が自然の広袤に於けると同一なる次位を占めてゐる」(72)。この觀察はときに誤られてゐるやうに認識論的に解釈さるべきではないであらう。それは対象の認識に関係するのでなく、却つて人間の特殊なる存在の仕方に関係する。このばあい知覚、思惟などと云うことも世界に於ける人間の種々なる存在の仕方に外ならないのである。中間的狀態は我々が世界に出逢う、或は我々が世界を所有する仕方の形式的なる規定である。その存在性が中間者であると云うことは被造物としての人間に必然に属するからパスカルは、「中間的狀態を離れるのは人間性を離れるの謂である」(378)、と述べてゐる。すなわち中間者の概念は特に存在論的なる概念である。然しながら人間の存在が中間的存在であると云うことはこの存在が平衡を保つてゐる存在であることを意味しない。人間は中間者であることに依つて謂わば物理的力学的支点に立つ存在であるのではない。むしろ中間的存在であることは人間の「不均衡」(disproportion)を表現する。

蓋し如何なる極端なるものにも我々は等しくない。我々の両極をなす無限と虚無とは固定されたものでなくて、それらはパスカルによればあたかも「深淵」であり、「不思議」である。したがって世界の裡にある人間の存在に伴う根源的な状態性は恐怖であり戦慄である。我々はふたつの深淵の間にあつて恐れ、おののき、安らうべきところを知らない。然のみならずこのふたつの不思議に光を投ずることは我々には許されぬであろう。何故なら我々の魂のあらゆる能力は、あまりに大いなるもの、あまりに小さきもの、あまりに遙かなるもの、あまりに近きものの何物をも理解し得ぬからである。人間の存在性が中間者であることは我々を無知と不確実とのうちにおく。されば、「我々はつねに不確かに漂いながら、ひとつのはてから他のはてへと押流されて、広き中間の上に波にもまれる。」「すべて我々の礎は響をあげてゆるぎ、地は深淵に至るまで口を開く」(72)。中間者としての人間が「正しき中間」(le juste milieu, 82)を、即ち安定ある均衡を得ることは、彼にとつて所与でなく却つて課題である。しかもこの課題は我々には偶然的でなく、我々が中間的存在であることに依つて必然的にされている*。自体に於ては我々の存在は安定なく均衡なく彼方此方に動ける存在である。動性こそ人間の存在の最も根本的な規定である。人間とは運動せる存在である。

* この場合ひとは『パンセ』断片五百三十二、ことに三百五十三に注目すべきであろう。アリストテレスも彼の *teōtēnē* の概念を人間の行為がその常態に於てつねに多と寡とに傾くと云う存在論的な規定から導いている。

二

人間の具体的なる存在性の概念は「生」(vī)である。私はすでに現実的存在が運動せる存在であることを見た。生とはこの運動の具体性の概念である。「我々の本性は運動にある、全き休息は死である」(129)。運動の概念は時間の概念と共に与えられねばならぬ。生とは実に時間性に係つて解せられた現実的存在の存在性の概念である。ここに意味する時間は固より物理的な若くは単に心理的な時間の謂でない。寧ろそれは我々の存在の「関心」(occupations)によつて規定される時間である。それは時計をもつて測られるが如き時間ではなくて、倦怠と共に長くそして興味と共に短きが如き持続である(6)。パスカルは『パンセ』の百七十二に於てこのような時間の模範的な分析を試みている。具体的なる時間は人間の関心の関係に依つて基礎付けら

れているが故にこの時間に於て最も重要な意義を有するものは未来である。一般に我々は何事かを実現しようと関心する。従つて我々はその来るを急がせるにはあまりに緩かに来るものとして未来を予想する。我々の関心はまた過去をその去るを止めるためにはあまりに速かに去りゆくものとして想起する。そればかりでなく未来への関心はこれを支配するために過去を回顧する。我々は現在に就いては殆ど全く考えない。若し我々が現在に就いて考えるならば、それは未来を処理するためにこれから光を取ろうとするために外ならない。現在であるところのものとは普通我々を傷け苦しめるものであるから、我々は現在を我々の眼に対して隠そうとする。若しそれが我々に快きものであるならば、我々は現在の過ぎゆくのを見るを恨むのであるが、然しこの場合には我々はそれを未来に依つて保持しようと努めるが故に、我々の関心にとつて主要な時間はいずれは未来である。斯くして「現在は決して我々の目的でない、過去と現在とは我々の手段である、ひとり未来が我々の目的である。」ひとは彼の恐怖、欲求、希望を凡て未来のうちへ投げ入れる。現実的時間の様態が斯くの如く人間の関心に依つて特色づけられていると云ふことは、一層根本的に見れば、この時間の契機が実に人間の関心の關係に依つて決定されていることを意味するものである。この関心に依つて動かされている限り人間の存在は謂わば常に途上にある存在である。

従つて我々は現在を確実に把持することがない。「各の人は彼の意識を吟味するとき、それがすべて過去と未来とに関心しているのを見出すであろう。」我々はひとり我々に属するもの、現在を全く顧みることなく、最早あることなき過去、將にあるべき保証をもたぬ未来にひたすらに執着しながら時のうちを彷徨い歩く。人間の存在の不安は彼の地盤であるべき現在の生、彼の生ける瞬間から彼を奪い去る。人間の存在の動性は自体に於ては生の充実を齎らさずして却つて生の空虚を惹き起すのである。ひとは生の真中にありながら生を有たない。「斯ようにして我々は決して生きていない、然し我々は生きることをねがう」(172)。ひとは生の唯中にありながら生を求め。即ちここに生の動性が更に新しき自覚に移りゆくべき理由は存在する。生は我々の所与でありながら我々にとつては課題となる。所謂「生ける生」(das lebendige Leben) の概念は単なるトートロジーではないのである。

生の動性の第一の契機は「不安定」(Inconstance)である。我々は絶えず途上にある存在である。我々の関心は更に次へ、今一步をと動いてゆく。例えば我々の欲望は我々の在る状態に我々の在らぬ状態の快楽を結びつける、我々がこの快楽に達したとき、我々はそのために幸福であることではないであろう、なぜならそのとき我々はこの新しき状態に相応した他の欲望をもつてであろうか

ら。「在る快樂の徒らなることの感情と、在らぬ快樂の空しきことの無知とは不安定を結果する」(110)。我々がつねに途上にある存在である限り、あらゆる現在の快樂が我々を満足させぬことは偶然でない。未來の快樂の空無に対して眼を開かぬことは、今一步を更に次へと求めて止むことなき者にとつて自然である。然しながら生の動性は唯ひとむきに前進するのみなる運動でなくして、むしろその種々相 (diversité) をもつておる。魂は決して單純に自己を顯すことがない。様々の動向を具える魂の所有者である人間の存在の仕方は常住一定の様式をとることが出来ず却つてつねに変化する。「ひとは人間に触れるとき普通の樂器に触れるように信じている。けれど眞實を云えば、それは奇體な、変り易き、定めなき樂器である」(111)。魂に供せられる如何なるものも單純でなく、魂がこれと如何なる場合にも單純に交わらないと云うところにまた人間的存在の不安定は根源をもつているのである。然のみならず生の動向の種々相は互いに調和したものでなく、またすべて一つの目的によつて統一されているものでもない。人間は矛盾 (contrariétés) に充ちた存在である。「人間は自然に信じ易く、疑い深く、臆病で、大胆である」(125)。我々の存在の不安定はまた我々の存在性が内面的なる矛盾のうちに成立している結果である。斯くして我々は断ゆるなき、避けがたき運動に操られる存在である。不安定が斯くの如く人間の根本的

状態に属することは、人間に於ける「倦怠」(ennui)の現象に於て最も明らかになる。即ち生の倦怠は恰も反対の側から我々の本性が不安定にあることを証明する。全き休息のうちに、情熱なく、仕事なく、慰戯なく、努力なくおかれるほど人間にとって堪え難きものはない。このとき彼は彼の虚無、彼の遺棄、彼の不足、彼の依属、彼の無力、彼の空隙を感じる。彼の存在はその存在性を奪われるのを感じて倦怠は彼の魂の奥底から流れ出る。人間が運動せる存在である限り倦怠は彼の生にとって必然である。倦怠そのものはまた生の動性のひとつの基本的なる表現である。それは「何等の原因なき場合においてさえ彼の資性の本来の状態によつて」(139)喚び起されるほど根本的である。我々が倦怠を忌みかえつて激動(agitation)を好むと云うことは、全き安静が我々の自然に反すること、従つて動的不安定が我々の規定に属することを意味するのである。生の動性の第二の契機は否定的にあらわれる。この否定的なる動性をパスカルは一般に「慰戯」(divertissement)と名付けておる。けだし不安定と倦怠とは我々の「自然」(la nature)である。然るにこの自然は一は不安定として、他は倦怠として共に我々の堪え得ぬものであつて、我々はその状態にとどまることが出来ぬから、生はこれらのものの否定に向つて必然的に動いてゆく。慰戯は我々の不安定を蔽い、我々の倦怠を紛すところの我々のはたらきの一切である。それ故に

私はこれを生の自然に対して生の「技巧」(art)と呼ぶことが出来よう。慰戯は人間の存在に
とつて根本的なる現象である。ひとつの球を動かすと云うが如き最も小さきことも人の気晴しと
なることが出来る。彼の触れ得るあらゆる満足に囲まれてゐる王侯も、若し彼に慰戯が欠けてい
たならば、彼は鬱晴しをすることの出来る彼の賤民よりも不幸を感じるであらう。単に金、単に
兎が与えられるならば、恐らくこれらのものを欲しない者が、賭事や猟に夢中になるのは何に因
るのであるか。単なる兎、単なる金は我々の倦怠と不安定とに対して保証を与えぬに反して、猟
と賭事との騒はその保証を与えるがためである。凡ての慰戯に共通の理由は、我々の在るが俣の
惨めな状態から我々の魂の眼を転じさせて (divertir)、これを他に向わせようとする生の衝動に
ある。慰戯は我々をして我々の自然を忘れしめ、我々の自己に就いて考えることを妨げる (139,
171)。即ち慰戯の特性は生の自己逃避にある。私がこれを生の動性の否定的なる契機と見做す
ところの根拠はここにある。生は自己を避けて何処に逃れてゆくか。生の自然としての不安定と
倦怠とに動かされて慰戯を求めた生は、慰戯を追うことに於て生ならぬものの中に繋がれ、これ
に依属することとなる。「慰戯は他の処から、外から来る」(170)。即ち慰戯に於て根本的なる
現象は生の世界への墮落である。彼の独子を失つた父は悲しみと悩みとに責められるであらう。

けれど若しひとが彼に鞠を投げ与えるならば、彼はそれを彼の友達に投げ返し、かくして彼は自己の生の在る態を忘れて鞠投の遊戯にひたすら勝とうと願うであろう。一匹の兎を捕えるために彼のすべての熟慮を費している王を見よ、舞踏の足の運びに彼のあらゆる配慮を用いている権官を見よ。ひとは彼等に於て生の関心が生ならぬ事物の関心に陥つているのを見出すであろう。生の世界への墮落は、第一に、生がかくのごとき所謂事物の世界へ墮落することを意味するのである。

慰戯に於ける生の世界への墮落は然しながら、第二に、生が想像の世界へ墮落することを意味する。けだし想像は慰戯と原理的な関係をもっている。ひとは固より所得のために賭事を行うのでないが、しかし賭事に於て何物も獲られぬことが予め定まっていたならば、ひとはこれに對して何の情熱もいだかず却つて倦怠を感じるであろう。彼は他の人が、彼が決して賭事をしないと云う条件の下に、彼に与えるのを欲せぬところのものを賭事によつて得たならば自分は幸福であろうと想像して、みずから熱し、みずから心を躍らせる。恰も子供が自分の汚した顔を見てもみずから恐れるように、彼は自己の想像に依つて情熱的となるもののみずから作り、これに向つて彼の欲望、彼の憤怒、彼の恐怖を刺戟する。生の関心がこのように想像の世界に繋がれる場合、

慰戲の有する生の自己逃避の特性は最も明らかに現れる。パスカルは云う、「我々は、我々に於て、我々の本来の存在に於て我々のもつてゐる生に満足しない。我々は他の者の觀念に於てひとつの想像的なる生を生きることをねがい、そしてそのために我々は威容を整えようと努める。我々是我々の想像的なる存在を美しくし、そしてこれを保つために絶えず働いてまことの存在を忽せにする」(一七〇)。然しながら我々の落ちてゆく世界のうち最も特有なるものは人間の世界である。けだし人間が孤立した存在でなく他の人間と共に在る存在であり、彼の関心が彼の所有する世界のうち特に彼と等しきものの世界、即ち人間の世界、所謂世間と最も親密な関係を有することは論ずるまでもなく明瞭であろう。慰戲に於ける生の世界への墮落は、第三に、生が人間の世界へ墮落することを意味する。牢獄が恐しき刑罰であり、孤独の樂が理解されぬものであるのは、慰戲が主として人間の世界に縁故のあることを現すものである。競技に於けるひとの目的は、彼が他の者よりも巧に演じたことを翌日彼の友達に誇ろうとするにある。このように或る者はこれまでひとの捉え得なかつた代数学のひとつの問題を彼が解き得たことを他の学者達に示すために仕事部屋で汗みどろになつて勉強する。また他の人々は彼の占め得る位置を驕らんがために最後の危険に身をさらしている。「我々はひとがそれを賞してくれるならば喜びをもつて生を失うであ

る。」(153)。パスカルにとっては慰戯は単に遊興 (amusement) または遊戯 (jeu) を意味しなかつた。それは生の不安定を蔽い、生の倦怠を紛すために、従つて自己の本来の存在の状態に眼を背けて、人間の行う一切の営為活動の名である。然るに人の関心が人間の世界への関心に墮落するとき、慰戯そのものの中に含まれている矛盾は最も顕になつて来る。元々我々の倦怠と不安定との否定として生れた慰戯は、その関心が人間の世界に縛られることによつて、嫉妬心や猜疑心、功名心や競争心に煽られて、我々の生は再び元の不安定、従つてその反面としての倦怠に還つて来る。そしてこの倦怠と不安定とは更に新しく慰戯に向つて動くであろう。「全体の生は斯くの如くに流れる。ひとは或る障碍と戦いながら休息を求める、然しひとがそれを乗り越えたと、休息は堪え難きものとなる」(139)。人間の本性はこのような *inquietudinis* (355) の関係に於て成立する。我々の運動がはてしなき往と還との関係のうち成立していると云うことは然しながら、自体に於てはこの運動が進歩もしくは発展であることを意味するものではない。それは不安定と倦怠とから出て不安定と倦怠とに戻つて来る永久の繰り返しであるに過ぎぬ。生の動性は最初にはひとつの悪しき無限である。

慰戯の特性は生の自然を蔽い紛すにある。そこで私はパスカルに於ける「誤謬」(erreur) の

意義に就いて論ぜねばならぬ。誤謬の意義を明らかにするために私は彼の想像 (imagination) に関する説を検べてみよう。蓋し虚偽は想像と根本的な関係に立つておる。想像は「人間に於けるひとを欺く部分、誤謬と虚偽との主人」(82)である。このことは何を語ろうとするのであるか。想像は空想的な評価によつて小さき物をそれが我々の心を充すに足るまで拡大し、大胆な傲慢によつて大いなる物をそれが我々の心に適うに至るまで縮小する(84)。想像とはすなわち我々が物をその在るが俾の態に於て見ることを妨げる能力である。従つて誤謬は物が蔽われてある態に外ならない。虚偽とは存在の特殊なる「存在の仕方」、存在が「蔽われてある」と云う存在の仕方[、]の謂である。虚偽は最初にそして[、]原本的には理論的なる命題[、]に係ることではなくして、却つて存在の特[、]殊なる存在の仕方である。^{*}この原理的なる虚偽若くは誤謬の意味を理解するために、私はパスカルの観察した事実を立入つて考えてみよう。ひとが快き顔色をもつて話すならば、それは聴手の彼に対する意見に於て多くの利益をもたらすであらう。法官の尊敬すべき老齢は彼の裁判に少なからぬ威信を与えるであらう。斯くの如く我々はその眼、その声、その姿、その歩み振に於て、他の者の想像をはたらかせて、我々の在るが俾の態を蔽うことにおのずから役立っておる。人間が誤謬を起し易き存在であると云うことは、人間の避くべからざる存在の規定に属する。

このことは慰戯が生にとつて根本的であり、殊に想像が「人間に於て第二の自然を樹てる」(82)ほど基本的である限り、偶然ではない。然しながら誤謬は一層積極的な意味で我々の存在の仕方である。誤謬は存在の蔽われた態を意味することから進んで、ひとが故意に存在の在るが俣を蔽うこと(couvrir)、それを隠すこと(cacher)、即ち「ひとを欺くこと」(tromper)を意味するに至る(100)。法官は彼等の赤き服、彼等の毛皮の帽子、彼等の厳しい法廷によつて彼等の言葉に權威を与えようと準備する。帝王はその行列に於て護衛兵や鎗や喇叭や太鼓をもつて彼の威厳をよそおう。人間はその存在の常態に於ては欠くるところ多き惨めな者である。それ故に我々がその自然を自己に対して他人に対して蔽おうとするのは必然である。ひとはこの欠陥とこの悲惨とを互いに蔽い、互いに隠し、互いに阿り、斯くして互いに欺き合う。虚偽は我々が人間の世界を所有する存在であるところにその必然性を増すのである。「人間のあいだにある結合はこの相互的な欺瞞の上のほかには基をおいていない」(100)。人間は単に誤謬を起し易き存在であるばかりでなく、またみずからひとを欺く存在である。ここに、我々はアリストテレスの「虚偽なる人」(καταφωτος ψευδής)の概念を想い起すであろう。虚偽はパスカルに於ては存在の仕方、殊に人間の特殊なる存在の仕方であった。

* 虚偽のこの原理的な意味を理解するためには、我々は Aristotlees, *Metaphysica*, Δ 29 を参考せねばならぬ。アリストテレスはこの章に於て *εκρυπταία* と云う語を明らかに用いているが、ひとは勿論これをパスカルの *imagination* と同一視してはならない。

虚偽の概念に就いて討ねた後に、私はパスカルに於ける「真理」(*verité*) の概念の解釈に向わねばならぬ。第一に虚偽が最初には命題に関係した概念でないように、真理は原本的には命題の真を意味しない。寧ろ真理とは「存在」の存在の仕方、その特殊なる「存在の仕方」の謂である。虚偽が存在の蔽われてある態であつたに反して、真理は存在の「蔽われずに」「顕にされてある」(*à découvert et sans voile*, 194) 態に於ける存在の仕方である。パスカルが欠陥と悲惨とを真理と呼んでいる (100) のはまさしくこれらの状態が人間の存在を蔽うことなく明らかに見るとき常に現れていることを謂うのである。第一に虚偽が積極的にひとを欺くことを意味するに至つたが如く、真理は進んで「自己の在るが態を現すこと」(*se faire voir tel qu'on est*)、更に存在の「蔽われたるを除いて」その在るが仮を見出すこと *découvrir*) を意味することとなる*。そしてこの場合我々がパスカルに於てアリストテレスの (*ἀφ' οὐρανόθεν*) の概念に相応して (*honnête homme*) の概念に出会うのは興味深きことであろう。正しき人間とは自体に於ては固より数学や

神学の真なる命題を数多く認識している者を謂うのではない。却つて彼は自己及び他人に就いてその在るが儘の態を隠すところなく見、且つこれを語る人間である。彼は自己の無知、欠陥、悲慘を話すことを恐れないように、他の人のこれらのものを彼等に告げることが憚らない。彼は人間の存在を正しく諦視し、その諦視したところを正直に伝える者である*。斯ようにして真理と虚偽とは存在、特に人間の存在の「存在の仕方」の概念に外ならない。そして私は真理と虚偽とが最初にそして原本的には理論的なる命題の妥当に關係するものでないと云うことを理解するのは、今日の我々にとつて極めて重要な事柄であると思う。***

* パスカルの謂う (à découvert) はギリシア語の (ἀληθής) を、また (découvrir) は (ἀναθεύω) を直訳的に現している。

** (honnête homme) の概念を右のように解するのは勿論非常に特殊なことである。彼の時代の標語であつたこの言葉は、パスカルに於ても多くの場合、一層ルネッサンス的なる意味をもつておる、即ちそれは偏頗なる、職業的なる専門家に対して、全人的なる教養を具えた「普遍人」(universels, 34) を意味したのである。

*** 私は今この問題に立入つて論じ及ぶことを避けよう。真偽の意味を命題の領域に限ろうと

云う今日広く行われている思想のうち最も模範的なものはボルツァーノの「命題自体」の概念である。拙稿、ボルツァーノの「命題自体」(「思想」第二十六号)参照。

【(αλῆθεια) (ἀληθεύω) の ἠ アクセント記号が横バーになっている。】

三

生の動性が第一には不安定と倦怠として、第二には慰戯として現れ、然もこの後の契機が恰も動性の否定としてはたらくことに就いては述べられた。かくして生が唯ひとむきなる前進の過程でないのは明らかであろう。パスカルは云う、「人間の本性は常に往くことではない、それは彼の往と還とをもっている」(354)。然るにこの往と還とのうちに成立する人間的なる存在の運動が自体に於ては単なる永久の繰り返しであることに關しては既に語られた。我々は如何にしてこの悪しき無限に打ち勝ち得るのであるか。慰戯に於ける根本現象は生の自己逃避である。したがって慰戯の段階を越えて進むべきものは、生の自己逃避を征服して何等かの意味で生の自然に還り自己を回復するものでなければならぬ。然しながら再び還りゆく自然が元の自然であるな

らば、それは要するに悪しき繰り返しであるに過ぎぬ。それ故にこの悪しき繰り返しを超越すべきものは、生の「自然」(la nature) に対して生の「自然性」(le naturel) として区別されるべきであらう。生の動性は「自然」より出て、「技巧」を経て、「自然性」に向う過程である。^{*}パスカルはこの生の動性の第三の契機を「意識」(pensée) と名付けている。^{**}

* 私は la nature, l'art, le naturel の語を『パンセ』断片二十一から転用した。

* * 我々は (penser) をいきなり狭義の「思惟」と解してはならぬ。この語は最初には一層広い意味をもっている。例えばデカルトの (cogitare) の概念を比較せよ。

意識の意味を明らかにするために、私は翻って想像について考えてみよう。想像は人間の存在の運動を低徊せしめ、停止せしめる。想像は事物を我々の魂に適するまで拡大し若くは縮小する能力であるから、それは多くの場合、生の不安定を痲痺らせ鈍らせると云う結果を起し易い。かようにして想像はその沈滞の性質に依って人間に於て第二の自然を作り、生は習慣の形に於て存在することとなる。想像と習慣とに欠けているものは特殊なる「間」である。これらのものは我々をして我々の存在に就いて、その在る態、その在るべき態を問うことを忘れしめる。虚偽が想像と特に密接な関係をもっているのも主としてこれに因るのである。虚偽が人間の存在にとつ

て必然的でありながら、それが要するに虚偽であるに過ぎないのは、これには問が欠けているためである。虚偽は我々を或る安らかさと或る親しさにおく。多くの学者が真理の概念には超越的意義を認めながら、虚偽の概念には所謂人性論的説明を与えることをもって満足しているのは、我々の存在論的立場からは虚偽の有する特殊なる安定に基づくものとして解釈することが出来よう。虚偽はそれみずからのうちに動性をもっていない。これに反してパスカルの謂う意識は人間の存在の *par excellence* なる動性である。それは生の親しさと安らかさとを揺り動かして、かくも整った生のうちに、単なる理論によつて技巧的に作られたのでなく我々の存在の根本的規定によつて必然的に存在する問題は宿つていないか、と問う。運動を本性とする生にあつて意識は殊に優れた運動である。

問の動性を論ずるに先立つて、私は更に他の方面から意識の概念を一般的に規定しておこう。慰戯が生の世界への墮落を誘うことに就いては前に記した。然るに意識はつねに自己への復帰の關係をその裏に含んでおる。寧ろ意識は自己が自己を意識することを意味する。簡単に言えば、意識とは自覚的意識の謂である。意識は自覚的意識として世界へ墮落せんとする自己を回復する。生は意識によつて具体的となるのであるが、この意識は自覚的意識を意味するから、生の具体性

はその自覚性にあると云うことが出来る。然るにかかる自覚の關係に重きをおいて見るならば、意識のうちこの關係をすぐれて有するものは云うまでもなく思惟である。意識が特に自覚的思惟となる理由はここにある。私は今『パンセ』の有名なる言葉を引用するのが適當であると思う。

「人間はひとつの芦、自然のうち最も脆きものに過ぎない。しかし彼は考える芦 (roseau pensant) である。彼を潰すためには全体の宇宙が武装するを要しない。ひとつの蒸気、ひとつの水滴も彼を殺すには十分である。然しながら、宇宙が彼を潰すような場合にも、人間は彼を殺すところのものよりもなお遙かに貴いであろう。何故なら彼は彼が死ぬること、そして宇宙の彼にまさつて勝れていることを識っており、これに反して宇宙はそれに就いては何事も識らぬからである」(347)。人間が自然に於ける単なるひとつの存在、全体と虚無とのあいだの中間者に過ぎぬものでありながら、然も能くあらゆる被造物のうち最上位を占めることが出来るのは、全くこの自覚的意識によると云わねばならぬ。これによつて「人間が人間を限りなく超える」(l'homme passe infiniment l'homme, 434) 可能性は与えられる。即ち人間がその存在の上に出るところの可能性はこの存在の優れたる存在性のうちに含まれている。パスカルによれば、自覚的意識こそ人間の品位であり、光榮である。

我々は意識を抽象的なものと誤解するのを警めねばならぬ。パスカルは自覚的意識を有する者を一般に「哲學者」と呼んでおる。すなわち自覚的に思惟すると云うことは、人間の特殊なる、優越なる意味に於ける「存在の仕方」に外ならないのである。パスカルは人間の斯くの如き存在の仕方を一層明白に「哲學的なる生」(vies philosophiques)と名付けている。すなわち哲學は生そのものの自覚に外ならないのである。* 哲學は生の動性の第三の契機である自覚的意識として生そのものに属する。それ故にパスカルは云う、「人間は明らかに考えるために作られている」(146)。生のひとつの現れとしての哲學の意味を理解するためには、哲學が生の中から發生する過程の存在論的必然性が解釈されねばならぬ。哲學は好奇心や功名心などの問題ではなく、却つて人間の存在にとつて必然的なるひとつの存在の仕方である。すでに世界のうちにあると云う我々の存在の根本的規定に伴う状態性は恐怖であり驚愕であつた。この恐怖この驚愕に動かされる者は、世界とは何であるか、と問うに至るであらう。そしてこの問は最も原始的にはひとつの哲學である。* 中間者としての我々の存在の両極をなす自然と虚無とは深淵であり不思議であつた。「私はあらゆるかたを見渡し、そして私は到るところ闇のほか見ない。自然は私に疑惑と不安の種ならぬなものも供しない」(220)。人間の棲む世界は「問わるべき」ものの性質をもつてい

る。世界が問わるべきものであることは特殊なる問としての哲学に存在論的必然性を与えるのである。然のみならず人間の存在そのものはまた「問わるべき」存在である。すでに生の自然は不安定である。不安定なる存在が問わるべき理由を最も多くもっているのは固より明瞭である。然るにこの不安定が生につねに途上にあるものの特性を担わせると云うことに就いては語られた。途上にあるものは更に次へ今一步をと求めて止まないから、自己の現実からは浮腰となり浮足となる。すなわち生は地盤の喪失に対する傾向を自己のうちに含んでおる。斯くして生はいつかは自己を現実的にし具体的にするために自己の地盤を確かめこれを自覚する必要に迫られ、そしてここに反省としての哲学が生るべき根拠はある。途上にあるものは然しながらまた常に先廻りをするものである。我々は我々の運動に於て後に到着すべきものを先廻りして、予めこれに就いて先を見越そうとする。これは生の短気であり、性急である。生の性急はひとつの性急であるが故に、それは場当りのもの、間に合わせのものを掴む危険に曝らされている。生が問わるべき理由はこのにも存在するのである。地盤の喪失と性急とは人間の存在が関心に依つて根本的に動かされている限り必然的に生ずるものであるから、人間の存在は必然的に問うに値する存在である。然しながら不安定を永久に続けてゆくことは生の運動には属せず、生の本性はむしろその反面に於て

安住を求める。虚偽が明らかに現れるのはこのときである。パスカルは斯う云つておる、「精神は自然に信じ、そして意志は自然に愛する。されば真なるものの欠けているために、彼等は偽なるものに執着せねばならぬ」(82)。精神が偽なるものを信じ意志が偽なるものを愛するのは、我々の存在にとつては自然である。けだし我々はあたかも生を所有する。我々はこれを所有しこれと絶えず親しく交わっているが故に、この生は我々には熟知されたものであるかの如く自己を粧う。生のこの特有なる熟知性はやがてその自明性を伴う。我々の日常の交渉に於て熟知されたものであるかの如き粧いをなすところの生は、我々には更に問うことを要せぬ、恰も自明なるものの如き性質を帯びて来る。然し更に問うことを要せぬ存在こそ正に問わるべき存在である。なぜなら自明性はひとつの安定としておのずから虚偽を宿すべき契機をその裡に蔵しているからである。虚偽によつて眠らされた生はその本来の動性を發揮するために揺り動かされて目覚めさせられなければならぬ。哲学とはかかる震盪と覚醒である。「人間は誤謬に充ちたひとつの存在に過ぎない、この誤謬は自然なもの、恩寵なくしては消し得ぬものである」(83)。我々は人間の存在のうちに学者の議論によつて尤もらしくされたのでなく、却つてこの存在の原理的規定によつて自然的な問題が宿されているのを見た。かくして人間の存在は特に問わるべき存在である。

「人間とはいつたい如何なる奇獸であるか。如何なる新柄、如何なる怪物、如何なる渾沌、如何なる矛盾の者、如何なる非凡の者であるかよ。凡てのものものの裁判官、愚かな蚯蚓。真理の受託者、曖昧と誤謬との塵拾場。宇宙の榮譽にして屑物。」(434)とパスカルは叫ぶ。

* 我々は『パンセ』において(Le philosophe)の語に屢々出会うに拘らず、(la philosophie)と云う言葉は極めて稀に見出されるのみである。この事実は注目すべきであろう。

* * アリストテレスも哲学の存在論的發生を説いて *φαινηται* と云う語を用いておる。

哲学は問わるべきものに応ずる問として生の自覚の段階に於て現れる。問は特殊なる震盪として明らかに生に於ける最も著しき運動である。従つてそれはこの運動に伴う危険を随えて来る。その最初の現象は問に於ける「地盤の喪失」である。哲学は生の現実に通路を有せぬ架空の仕事となるべき傾向を自己のうちに十分にもつておる。人間の存在の事実のうちに深く根を張つていない限り、哲学と雖も自己逃避の慰戯に過ぎない。哲学が単に議論を議論する慰戯に終り易き事實を見定めて、パスカルは、「我々は決して事柄そのものを訊ねずして却つて事柄の議論を訊ねる」(Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses: 135)と云つてゐる。それ故に哲学が絶えずその地盤を獲得すべきことは哲学に対する現実の要求である。哲学は先ず自己の地盤を

吟味することからはじめて着実に進んでゆかねばならぬ。パスカルはこの段階に就いて次のように記しておる、「思索の順序は自己から始めて、そしてその創造者、そしてその目的に向う」(146)。ここに謂われた自己は固より先験的自我若くは先験的統覚と云うが如きものではなくて、この具体的なる我々の存在である。あらゆる哲学はなによりも最初に人間の存在に就いて訊ねなければならぬ。この問を忽せにすると、哲学は現実の地盤を離れることとなる。なぜなら哲学そのものもまた生のひとつの存在の仕方以外ならぬからである。そのときにはまた、哲学は生の現れとして必然的に負わされた自己回復の任務を達することが出来ない。ヴィネエがパスカルの神学の主導思想を述べて、「神に到達するために人間から出発すること」と云つたのは最も適切な言葉であつたであろう。^{*}パスカルはキリスト教について云う、「それは敬すべきである、なぜならそれは人間をよく識つていたから。それは愛すべきである、なぜならそれは真の福を約束するから」(187)。

* A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, p. 148.

問に伴われる第二の現象は「性急」である。問は問として答に向う堪えがたき衝動を含んでおる。答に対する問の衝動に於ける性急は、あるときには現実の存在を一撃にして破壊して、ひ

とえに終結的なる妥当的命題を考察することに向う。また他のときには、具体的なる存在をひと
思いに抽象して、ひたすらにこれを、例えばデカルトの *ego* の如き、絶対確実と見做される
一定の存在の領域へ還元することに向う。然し問の動性に於ける性急が最も顕になるのは、この
動性が先廻りをして究極的なる所謂体系を作ろうとするときである。然しながら我々は我々の問
うところのものを理念の世界をもつて置換えるべきでもなく、またそれを特定の領域へ還元すべ
きでもない。寧ろ我々の問に対する答は問われたものの聯関のなかへみずから這入つてゆかねば
ならぬ。何故なら我々の問は問われたものの裡から必然的に生れた問であるからである。我々の
問うものは人間の存在である。然るにこの存在は上に示された如く、既にそれ自体に於て問わる
べきものの性質を担っている。従つてこの存在の領域の聯関のなかへ歸入される答が決して自己
を保存し得ることなく、却つて絶えず自己を崩壊してゆくが如き種類のものであることは明らか
であろう。答はいつまでも問に充ちた答である。答はみずから消え失せてゆくことに依つてつね
に存在に対する新しき道を開きつつ、みずからはどこまでも問にとどまる。問は問に碎かれ、疑
わしきは無限に自己を展開する。そこに問は本来の動性を發揮することが出来る。この動性に於
て問は生き、この問に於て我々は生きる。現実の存在への通路を塞ぐことなき問こそまことに認

識に充ちた問である。我々にとって最も主要なことは、生の発見であつて、論理的に齊合した体系ではないのである。パスカルが「哲学を嘲けること、それが真に哲学することである」(四)と云つたのはこの謂であらう。蓋し所謂哲学の体系は最も多くの場合に於て具体的なる事実へ接近すべき道を阻み遮る。我々の問が不終結的であり、我々の答が不究極的であることは、人間の存在そのものの構造のうちに理由をもつてゐる。そこでパスカルは「人間に関する如何なる学問も秩序を守ることが出来ない」(五)と書き遺しておる。人間の研究の第一の条件は正直に問うことの外にはあり得ない。問に充ちた答、認識に充ちた問は、無限なる運動として明らかに我々を絶間なき不安におくであらう。けれど人間の存在の研究を志す者は永き時日に互つて不安静と不確実とのうちに動かされることを避くべきではないのである。

人間の研究の学問的性質にして右の如きものであるならば、我々は屢々云われるようにパスカルもまた懷疑論者であつたと考えるべきではないであらう。懷疑論は認識論上のひとつの学説である。これに反してパスカルの懷疑——若しこの言葉を強いて用いれば——は、我々の存在そのものの根本的規定に属する。問は運動である、問に動かさるる人間の状態は不安である。問の運動は固より運動を本性とする人間の存在にとつて自然的である、然もこれは自覚的意識に

於て現れるものであるが故に、人間の「自然」(ta nature) から区別されて「自然性」(le naturel) と見做さるべきである。問の不安はすでに不安定を自然とする人間の存在にとつて必然的である、しかもこれは自覚的意識に於て現れるものであるが故に、単なる「不安定」(inconstance) から区別されて本来の「不安」(inquiétude) と呼ばるべきである*。疑いの状態にある者にとつて「欠くべからざる義務」は求めると云うことである。然るに世の懷疑論者は疑いの状態にありながら平然として満足しているばかりでなく、寧ろ好んで自己の懷疑を公言し、進んでは懷疑を誇として自己の虚栄の道具とし、懷疑の状態を彼の喜びの対象としておる(194)。論理学者達は懷疑論はこれを徹底すれば自己矛盾に陥ると云う。すなわち、懷疑論者は凡ての真理は疑わしいと主張するや否や、斯く主張することに於て、彼の主張が一体に有意味であるためには、彼は少なくとも彼のこの一つの主張のみは真理であることを承認してかからねばならぬが、しかしこれを承認することは恰も彼の主張そのものに矛盾しなければならぬ、と彼等は論ずる。然しながら懷疑論者にとつて一層悪いことは、彼はこれを単にひとつの理論として提出することに依つて、まさしく自己の存在の存在性そのものをみずから否定することである。疑いにある者の本質は無限なる動性として間断なく求めることにあるべきであるに拘らず、彼は更に求めることなく平然

として彼の状態に安住しているが故に、彼はみずから自己の存在の存在性を否定する者である。疑いにあることは大きな禍であるにも拘らず、彼は「怖れなく、悔いなく」(sans crainte et sans repentir, 63) 生きる。我々はパスカルが所謂懷疑論者でなかったことを知る。むしろ彼は「かくの如き無法なる人間を名附けるために私は言葉をもたない」(294)と云っている。彼の意味する懷疑は却つて人間の存在の根本的規定、それが運動せる存在であること、それが問わるべき存在であることに基づくところの規定である。斯くして我々の存在はその自覚の段階に於て最も不安である。パスカルの告白した如く、病気であると云うことは基督者の自然的なる状態である。アウグスチヌスは云う、「我等がこころは汝のうちに憩うまでは不安である」(Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te)。

* パスカルは『パンセ』の断片百二十七に記しておる。(Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquietude:)

生の動性はその自覚的なる具体性に於て不安である。ここに「確実」(certitude)が生の最も特殊なる関心となるべき最後の理由は存在する。この確実は固より単に理論的なる確実ではなくて、具体的なる生の不安を全体として満足すべき確実である。それ故にパスカルは、「確実、確実、

感情、愉悅、平和」(Le Memorial)と叫ぶ。彼の求めるものは同時に感情であり、愉悅であり、平和であるが如き確実である。斯る確実は神の外にはないであろう。それ故に人間が神を求めることは不安を本質とするこの存在にとつて偶然ではない。デカルトも彼の生涯を通じて偏に確実を求めたけれども、その確実はひたすらに理論的なる確実、妥当なる命題の系列の基礎となるべき確実に過ぎなかつた。したがつて「彼は彼の全体の哲学に於て神なくしてすまし得ることを喜んで欲したであろう」* (77)。これはパスカルには許し難きことと思われた。我々の存在そのものの不安にとつてはデカルトの確実はむしろ不確実に過ぎない。そこでパスカルは、「デカルトは無用であり、不確実である」(78)、と評している。我々の求めるものは生の動性に最後の究極的なる綜合を与える確実である。然しながら我々は如何にしてかかる確実に達することが出来るか。——アウグスチヌスは云う、「われは他の何物でもなく、神と魂とを知らんことをねがう」(Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.)。

* パスカルのこのデカルト批評は後世の史家、例えばヴィンデルバンド、のデカルト解釈と同一である。最近のデカルト研究はこの点に就いて多少の制限を加えることを至当と考えるようになった。然しそのことは他の機会に論じよう。パスカルとデカルトとの差異と対比に関しては、

Giraud, Pascal: l'homme, l'oeuvre, l'influence, p. 46 et suiv. の注に載録されているテーヌの未刊のパスカル覚書の一節が、我々に最も明瞭な観念を与えるであろう。

第二 賭

—

『パンセ』の全篇を通じて、これを滲透し、これを支配するものは「死」の観念である。この観念は、或るときにはひとりの主人公として臨み、他のときにはひとりの従者として随い、或るときには慌しき鳴物として、けれど他のときには遙に過ぎゆく風の音として観客の心を打ち、また或るときには迫り来る夜の闇として、他のときにははけれど仄かなる夕の影として舞台に投げかかる。然しながら「芝居は、他の凡ての部分に於て如何に美しいにせよ、その最後の幕は血腥い。ひとは終に土を頭上に冠せかけ、そして永久にこの状態にとどまる」(210)。死の問題の理解はパスカル解釈にとつて重要な意味をもつのでなければならぬ。

死の不安は彼に於て不健全な病的な現象であつたに過ぎないと人々は云おう。彼等はこの不安を三十九歳をもつて夭折した、殊に晩年には絶えず病弱であつた彼の生理的心理的状态に帰

することをもつて満足するかも知れない。彼等はパスカルを「病めるモンテーニュ」(Montaigne malade)と呼ぶことに好んで同意する。モンテーニュとパスカルとを別つものは、ひとり健康であり、ひとりは病氣であることを出でぬであろうか。前者が諦めるとき後者は求め、後者が戦慄するとき前者は微笑する。パスカルが人間の研究を始めたとき、誰よりも特にモンテーニュに最も多く学んだのは明白な事実である。モンテーニュは普遍的であり、あらゆる事柄に対して用意されている。彼はこれを用いる者に富と美との自由な尽し難き手を差延べる。彼はパスカルの人間性に関する考察に於て単に助手としてばかりでなく、また指導者として役立った。『パンセ』はモンテーニュから借られた、若くは暗示された章句をもつて充たされている。然しながらパスカルは主張する、「ひとは私が何事も新しく言わなかつたと云つてはならぬ。材料の組立は新しい。庭球の遊戯をするとき、ひとりのも他の者もひとつの同じ球を弄ぶのであるが、然しひとりの者はそれを他の者よりも一層好き位置におく」(22)。彼にモンテーニュの言葉の新しい組立をさせたものは最初にはストイックの精神であつた。モンテーニュはその氣質に於てはエピキュリアンであり、単にその想像に於てストイシアンであるに過ぎない。然るにパスカルにあつては自然的なる人間はストイシアンである。彼はエピクテートを基督教化することを知つて

いた。そればかりでなく、彼自身の証言に依れば、『エッセ』(Essais)の著者は、「怖れなく、悔いなく、救済に対して無頓着なる心を吹き込む」(63)に反して、『パンセ』は「この無限にして部分なき存在に祈るために、先にも後にも跪くひとりの人間によつて作られている」(333)。「モンテーニュはふざけておる」(315)。パスカルが彼に於て特に非難するものは「安易と安静」(La commodité et la tranquillité, IV, 50)である。不安は自覚的なる生の常態である。ところが彼は「不安と云うこの自然的なる運動」(IV, 49)に頼ることなく無知と無頓着とを勧める。なかにも彼がひとえに締めなく、だらしなく死ぬるのを考えたことは、パスカルには最も赦し難きことと思われたのであつた(63)。死の不安は生を自覚する者、自己の存在に忠実である者にとつて自然であり、また深き意味あることでなければならぬ。これに対する無関心と不真面目とはひとが人間の存在を理解するために新しき光をもつていないことにもとづく。なぜなら「この新しき光は魂に恐怖を与え、彼の快樂をつくつていた事物に於て彼が見出していた休息を貰きわたる不安を彼にもたらす」(X, 422)からである。かようにして我々はパスカルとモンテーニュとの相違が人生に於ける根本経験の差異に依るのを知ることが出来る。そして今はパスカルが、「私がそこに見る凡てのものを私が見出すのは、モンテーニュに於てではなく、却つて私自身に於てである」

(64)、と云つたことの正当なる所以も会得されよう。死の不安は病的でもなく感傷的でもなく、却つて人間の存在に対して積極的な意味を有する。新しき光を見た者は必然的に不安である。「安易にあることは不健全にあることである」(To be at ease is to be unsafe)と云うニューマンの語は、またパスカルみずからの言葉でもあつたであらう。死の不安を知らぬ者こそ最も不健康なる者である。

死の問題は単なる好奇心の事柄ではない。自己の存在そのものの不安に動かされることなき好奇心は人間の主なる病氣のひとつに過ぎない。「この無益なる好奇心にあるよりは、誤謬のうちにあることがむしろ彼には無害である」(28)。いかにも好奇心は我々に於てひとつの不安を喚び起すものであるが、この不安は好奇心が我々をあたかも自己の生の地盤から奪い去つて終ることなき放浪に追遣るところに生れる。かかる不安は生の構造のうちに内在する、或は生の根本的規定そのものでさえある不安とは明確に区別さるべきである。好奇心はひとつの虚栄に外ならぬ。ひとは最も屢々ただ何事かに就いて他に語らんがためにのみその事を知ろうと欲する。然し死は人間の根本的規定に依つて必然的にされた問題である。それはパスカルが伝統的な神学から単に承けて来たものではなかつた。なぜなら彼は彼の議論をすべて「彼みずからの心臓に於て吟

味する」ことをしたからである。それは彼に退却と讓歩の余裕なく襲い来る問題であつた。^{*}死に就いて問うことは論理的には何等の必然性をもたぬことであろう。私は死の必然性を演繹し得る如何なる論理も知らない。むしろ死はその前にはあらゆる論理的演繹も歩みを止めねばならぬ單純なる事実、それに面してはあらゆる論理的明証も揺り動かされる残酷なる現実である。論理の美しき水晶宮に安らう者にとつては、死を尋ねることは狂気でなくば氣紛に過ぎぬであろう。ひたすらに齊合的なる体系を欲する人々にとつては、死を論ずることはたかだか「均齊のために盲窓を作る」こと以外の意味をもたないであろう。然しながら人間の存在が最も問わべき存在であるのを知る者には死は退引ならぬ問題である。哲学が生の覚醒と震盪であることを理解する人々には死は最も考慮すべき事件である。我々の存在に関する凡ての問と反省とは恰も自然の重力に引摺られておのずからこの一点に集つて来る。この必然性を解釈するためには何よりも人間の存在の基本的規定を考察せねばならぬ。そしてこのように死の問題が重要な位置を占めるところに存在論が所謂心理学から區別されるひとつの特質は見出されるであろう。

* ひととはこのとき千六百五十四年十一月八日に起つたと伝えられているヌイイの橋 (pont de Neuilly) の事件を思い出すであろう。パスカルはこのとき死を親しく目撃し、これが彼の改心のひとつの

動機となつたと云われている。この事件が単なる伝説に過ぎないか、またそれが事実であるとしてもこれは彼の改心を決定することに何の關係もなかつたのではないか、と云う歴史家の間に多くの議論を有する事柄が如何に解決されるにしても、我々は死の関心がパスカルの思想に於て重要な契機をなしていることを看過してはならぬ。そして實際、彼の父の死が彼に異常な影響を与えたのは疑われない事実である。

人間は運動せる存在である。この運動の時間は我々の関心と共に生れる。関心に動かされて絶ゆることなく更に今一步をと求める存在の性格はつねに途上にあると云うことであつた。我々が途上にある存在であるかぎり、「われは何処より来り、何処に往くか」、と訊ねるのは我々の存在を反省する者にとつて避け難きことである。然るに関心に依つて規定せられる時間の諸の契機のうち最も主要なる意義を有するものは未来であつた。ひとは彼の執着、彼の懸念、彼の欲望の凡てを悉く未来の中に投げ入れる。したがつて、「汝は何に成るのであるか」、と問うのは我々の存在を自覚する者にとつて逃れ難きことであらねばならぬ。この問を問い詰める者は死に面する。私の運動する時間はひとつの不可抗的な刹那、かのハムレットが、*"The time is out of joint"*と叫ぶところの危機に会するのである。それは我々の存在の終末であり *τελος* である。しかも死は

生の過程の単なる終息ではなくして、生とはあらゆる容姿を異にしこれと対立する厳然たる事実である。関心に引摺られる生がその運動の終末としての死に特に関心するのは理由あることであるであろう。およそ死が人間にとつて有する意味は根本的にはその「絶対性」にもとづく。この絶対性は先ず死が我々の自由になし能わぬ、不可避なる事実であるところに現れる。若しひとあつて彼の生の一週日を延ばし得るならば、彼はその百歳を延ばし得るであろう。百歳を延ばし得るとも死はいずれは過つことなく確実に来る。しかし死の絶対性はそれが恰もあらゆる生そのものを相対化する力をもつているところに殊に顕になる。この絶対的なる瞬間に対しては、嘗て尊く、愛らしく見えたものもその光を失ひ、凡ては一樣の灰色のうちに影を没する。死の前では一層善き、一層美しきと云うが如きことではないであろう。然しながら死の絶対性が我々にとつて有する最後の意味は、単にそれが生を音なくひとつの色に塗ることにあるのではなく、却つてそれが惶しく凡ての「明証」(evidences)を震盪させることに依るのである。嘗ては自明の如く見え、調和したものの如く感ぜられた我々の生は、今はその自明と調和とを動揺させられて、問わるべき我々の存在はその最も問わるべき性質をもつて我々に迫つて来る。人間的存在の特性はそれが「問わるべき」存在であると云うことにあつた。ところで死はまさしくこの存在の問わるべき性

質を最も顕にするが故に、死の関心に於て生はその存在性を示すと考えられることが出来る。パスカルは云つている、「私が、それに先立ちそれに続く永遠のうちに吸込まれる私の生の小さい持続を思うとき、私の知らぬまた私を知らぬ空間の無限の広袤のうちに沈むところの、私が満たした私が視さえする小さい空間を思うとき、私は、私を彼処よりもむしろ此処に見出すことを恐れ、驚く、なぜなら何故に彼処よりもむしろ此処に、何故に彼の時よりもむしろ此の時に私があるかと云うことの理由は少しもないからである」(205)。生の短く死の近きを知るとき、我々の存在の必然性は根柢から揺り動かされる。我々の生が自体に於ては何等の必然性を有することなく、却つてただ我々の「可能なる」存在の仕方のひとつに過ぎぬことを教えるのは死の智慧である。生の自覚が自己の存在そのものに関する懐疑に動かされることに就いては私はさきに述べたおいた。今は私のこの懐疑があらゆる生からその必然性を奪つて、これを可能なるものにする立場であるのを理解することが出来る。そして死の関心に於てかかる懐疑は最も顕になるから、死の自覚は生がその存在性を自覚することであると考へられねばならぬ。死は単に生を相対化することに於てでなく、むしろこれを可能化するところにその意義を發揮する。生はそれが我々の存在の可能なる存在の仕方と見做されるときその問わるべき性質を残りなく現すと云わねばなら

ぬ。私が死を語るとき、私はひとが理念の永遠を論ずるのを聞く。然しながら、何故にひとはプラトンが虚無の餌食となることを許しながら、彼の思想が同じ運命に陥ると考えられることに對しては恐怖におののくのであるか。若し何事かが絶望さるべきであるならば、それはかえつて死が神の如きプラトンを、その思想でなくその存在を、我々から奪い去つたことではないであろうか。死に面する者にとつては、五と七との和が十二である、と云うが如き、所謂自明の真理も多くの意味をもたないであろう。そこでパスカルは、「苦惱の時にあつては、外面的なる事物に關する學問は人間についての學問の無知から私を慰めぬであろう」(G)、と云つてゐる。死の謎めいた不安に於て本質的なるものは、単に心理的なるもの、高昇した敏感または神秘的なる恍惚ではなくて、この不安が我々を我々の存在に接近させることにある。死は我々をひとつの絶対的なる極限に押し詰めて、ともすれば自己を逃避しようとする生をして退引ならず自己に面接せしめる。生とはあらゆる相貌を異にした死こそ我々がそれに於て生の容姿を見得るところの鏡である。この接近に於て我々の不安は更に著しくなるに相違ない。なぜなら人間の存在はその本来に於て問わるべき存在であるから、この存在に向つての接近はこの問わるべき性質を一層顕にする以外の結果をもち得ないからである。死は人間の存在そのものの根本的規定に屬する。したがつ

て生の自己逃避としての慰戯は、特殊なる意味に於て、生が死を考えるのを避けようとする現象であると思ふ。注意深き読者は、パスカルが慰戯する者は「自己に就いて考えぬ」と記すとき、それがしばしば「死に就いて考えぬ」と云うことを意味しているのを見出すであろう。彼は明らかに云う、「人間は死、悲惨、無知を癒やすことが出来なかつたので、彼等は、自己を幸福にするために、それに就いては何も考えぬことを工夫した」(168)。「慰戯は我々を興せしめ、そして我々をして知らぬまに死に達せしめる」(171)。しかし死は逃れんとして逃れ得るものではない。「我々は我々と同類の者の社会のうちに安らうことをもつて好い気になっている。彼等は我々の如く惨めであり、我々の如く無力である、彼等は我々を助けないであろう。ひとはただ独り死してゆくであろう」(211)。そこで死は生の自己逃避の限界である。如何なる種類の慰戯も最後まで蔽い紛すことが出来ない。むしろ最も不思議なことは、死が生に彼方に対立するものでなく、却つてそれが「各の瞬間に於て我々を脅かす」(164)ものであることである。生は自己を顧みる毎に死を見出す。生は死であり、死は生である。かくして人間の存在は最も問われるべき存在である。我々は、プラトンの対話篇に於て、人間のうち最も賢なる者ソクラテスが死に会しては繰り返した、「生が死でありそして死が生であり得ようことを誰が知るか」と云うエウリ

ピデスのかの意味深き言葉を想い起すであろう。ひとり凡庸なる者のみ、何が生であり、何が死であるか、をよく知っておる。

凡庸なる魂が何等の困難も見ないところに最も賢なる者が躊躇するのは何に因るのであるか。けだし後者は彼が前者と共に有する自然的なる眼のほか更に一双の「他の眼」を具えている。この他の眼は彼には「死の天使」によつて与えられるのである。思惟の最高法則と見做されている矛盾律は、我々をして生と死とが同時に存在し能わぬことを承認するを余儀なくせしめるであらう。けれど他の眼を賦与された者には矛盾律の明証もそれほど自明でなく、その法則性もそれほど基本的ではない。「多くの確実な事柄は矛盾する。多くの虚偽なる事柄は矛盾なくして成立する。矛盾は虚偽のしるしでもなければ、矛盾しないことは真理のしるしでもないのである」(384)。人間の研究に於て重要なのは生そのものの絶間なき発見であつて、単に論理的に齊合した命題を求めることでない。生が人間によつて創られたものでないと同じく、死はまた彼によつて創られたものでない。そして生と死とが同時に存在すると云うことは争い得ぬ事実である。矛盾こそ人間の存在の仕方の根本の様態である。固より斯くの如く考えることは、世の所謂醒めたる者からみれば、恐らく狂気に近きことであらう。それは明らかに「他の眼」をもつて見るこ

に相違ない。それは疑いもなく「死の見方」(Todesansicht)である。然しながら凡て日常の見方と理解すなわち「生の見方」(Lebensansicht)とも呼ぶべきものから遠く距りしかもこれを喰い破るところの死の見方がむしろ我々の生そのものの正しき深き洞察を含んでいないことを誰が保証し得よう。生の見方は生に対しては却つて無関心であり無頓着である。生の見方を養うと称する科学も哲学も屢々自己の在る惨めな態に眼を背けるために単に議論を議論する慰戯に過ぎない。最も多くの場合それらは生の自己逃避の手段である。然るに死の関心は我々をして生に近づかしめる、そして死は絶対性をもっている。この退引ならぬ立場に立つて生を親しく反省する死の見方こそ生を理解する所以でなければならぬ。死の見方は何よりも我々を懷疑と不安とに陥れる。凡庸なる魂が安易と満足とにあるところに最も思慮ある者が困惑と戦慄とを感ずるのは何に因るのであるか。蓋し優越なる魂は自己の存在を正直に視、素直に問うことを知っているからである。彼の求めるものは人間の究極的なる綜合を与える最後の答である。彼はこの究極的なるものの限界を気俣に動かし、その距離を随意に縮めることをしない。それは最後の答であるべきであるが故に、彼は諸の一時的な解答や解決に甘んずることが出来ない。彼の前では産れて来た答は直に新しい問に変わつてゆく。如何なる間に合せの答も彼には人間の存在の間わるべきことを解

き去るための助とはならないから、この存在の間わるべきことを絶えず新しく発見することがむしろ彼の課題となるのである。最後究極的な答を求めることに於て発生した彼の問は、全体の生が問わるべきものとなるところにその充全なる表現を見出すのである。彼はその歩みの一步一步に於て問う。彼は問う者としてみずから問われた者である。美しく調和しているかの如く見える凡ての答は、「ひとはただ独り死してゆく」と云う事実に対してはすべて間に碎かれてしまう。然し彼は絶問なく求めることを諦めぬが故に、彼は常に不安である。このような態度は勿論普通の懐疑論ではない。それは「懐疑論」(scepticism)でなく、「宗教的不安」(inquietude religieuse)と適当に呼ばるべきである。懐疑論者と云わるべきは、何等確実なるものも見出されないから、我々は求めることを要しない、と信じている者である。パスカルは決して懐疑論者でなかった。宗教的不安は確実なるものを求めてやまぬ者の不安である。そしてこの絶対なるものが人間のあらゆる可能なる存在のうちに横たわっていないことを彼に示すのは死の智慧である。死の不安によつてひとが生に最も近づくとき彼の出逢うものが謎であるのは、生の意味がこの生そのものうちに存在しないことの証である。彼の不安が宗教的であることの著しい特色は、彼が飽くなく倦むなく求める人間であることである。そして斯る宗教的不安こそパスカルの思想を当時支

配的であつた他の思想から區別し、その間に極めて独自の位置を占めることを得せしめたものであつた。千六百五十年を環つて勢力をもつていた思想は、ひとつは自己の理知と意志とに限りなき信頼をよせるストイシスム、——それは傲慢を説くことである (doctrine d'orgueil) ——ひとつは成るが俛に委せて生を享樂しようとするエピキュリスム、——それは怠惰を説くことである (doctrine de paresse) ——ひとつは傲慢も怠惰も欲することなく、時としては謙遜と節度とを知つてさえいる、この世に於ける美的なる完成を勧めるところの洗練されたエピキュリスム、——それは優美を説くことである (doctrine d'élégance) ——であつた。これら三つの思想に共通なのは、人間にとつては彼の自己の工匠となるのが最も緊要な仕事であると考えることである。彼等は自己に満足して、これを自然的に完全にすること若くはこれを自然的に満足させることに最も関心する*。これとは全く反対にパスカルに於て主導的な思想は、彼自身の有名な言葉を用いれば、「自己は厭うべきものである」(Le moi est haïssable. 455)と云うことである。パスカルも彼の時代の他の人達と同じく人間を研究することの急務を説くのであるが、しかし自己を反省するのは自己に陶醉し自己を讚美するためでなくして、却つて自己の在るが俛の悲惨と欠陥とを知つて自己を唾棄し、自己を憎悪するためである*。『パンセ』の最初の目的は、人間を困惑に驅り、

不安に陥れることであつた。それが困惑に駆るのは人間の救済が彼の生そのもののうちにはないことを悟らしめんがためである。それが不安に陥れるのは人間をして真面目に神を求めしめんがためである。パスカルの神学の最も著しい特色は、それが「呻吟しつゝ求める者」(ceux qui cherchent en gémissant, 421) の思想であることであつた。

* J. Merlant, *De Montaigne à Vauvenargues*, p.249 et suiv. 参照。

* * シアロンが彼の書の首めに記した、(la vraie science et le vrai étude de l'homme, c'est l'homme.) (Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 1.)と云う言葉は、モンテーニュに始まるフランスに於ける人間の研究のモットーである。なお嘗て引用しておいた『パンセ』断片百四十四を参照。

さて人間は不可能を求め。矛盾が彼の本性であると同じように不可能を希求することは彼の本性である。死の見方は生そのものを可能化する立場であつた。そしてそれは同時に不可能を可能化する立場でもある。死の見方に於て我々の生が人間の単にひとつの可能なる存在の仕方にも過ぎぬことを学んだ者には、嘗ては絶対不可能なるものとして配慮を用いなかつたところのものを今は可能なるものとして願望しようとする関心が不可抗的に現れて来る。死は生の根本的規定である。従つてこの生にとって最も不可能なるものは「不死」である。生の具体的な時間は我々

の関心によつて規定されるが、かかる時間は我々の関心のうち最も大いなるものすなわち死の関心に於て最も明らかに意識される。死の関心は時間の意識の最も決定的なる要素である。過ぎゆく時の自覚は我々をして生の短ぎを知らしめる。短ぎ生にとつて最も不可能なるものは「永遠」である。斯くして不死と永遠とは自覚的なる生の最も関心するところのものでなければならぬ。魂の不死は我々に甚しく係り、我々に深く触れる事柄である、とパスカルは述べている(197)。「私はひとがコペルニクスの説を深く研究しないことをそれでも好いことだと思ふ。しかしこのこと……。魂が死滅するものであるか或は不死なるものであるかを知ることとは全体の生にとつて重大である」(218)。それにも拘らず、ひとは、永世について考えることなく、知ることなく、求めることなくして平然としておる。「この無知に於けるこの休息」ほど恐しきものはない。ひとつの委託物の紛失または彼の名誉の想像された毀損に対して、日と夜を重ねて忿怒し絶望するその同じ人間が、彼が死によつて凡てを失う危険に絶えず迫られていることに対しては、不安なく感動なく時を過しつつあるのは奇怪である。「小なる事柄に就いての人間の敏感と大なる事柄に対する無感覚とはひとつの奇態な顛倒のしるしである」(198)。この顛倒を直ぎにかえして価値を正しく定めしめるものは死の智慧である。宗教的不安は真理への道である。

右の予備的な理解が行われた後に、私は初めてパスカルの「賭」(pari)を解釈する地盤を見出し得たかのように思う。この賭の解釈と評価とは永い歴史を有する。私は今ここにその歴史を辿ることをやめて真直に賭そのものの説明に這入ろう。賭は神の存否を問題とする。神は存在するか、若くは存在しないか。私はそのいずれの側に決めようとするのであるか。理性はこのばあい何事も定めることが出来ない、むしろ私はそこに私を距つところの限りなき渾沌を見出すのである。この無限の距離のはてにあつてひとつの勝負が行われていて、ひとは表が出るか裏が出るかを賭けている。私はいずれに賭けるべきであるか。理性によつては、私はそのいずれの一つも採ることが出来ない、理性によつては、私は二つのうちいずれの一方も弁護することが出来ない。私は賭の利害得失を調べてみよう。私の賭けるものは私の理性と私の意志あるいは私の知識と私の淨福との二つである。然るに私の理性は或る一方を採つたからと云つて他の一方を採るよりも一層多く害せられるようなことはない、私はいずれにせよ選ばねばならないからである。そこで

一つの点は片付いた。それでは私の淨福に就いては如何であるか。今私は表の方すなわち神が存在すると云う側に賭けるとして、その利得と損失とを量ってみよう。このとき私が勝つとすれば、私は凡てを得る、若し私が負けるとしても、私は何物も失わない。従つて私は神が存在すると云う方をためらうことなく採るべきである。しかし待て、私はあまりに多くのものを賭けて自分を危くしてはいはないか。勝つ機会がたとい一回しかないと思做されても、この勝利に於て私が利するものは永遠の生と無限の淨福である、そして他方に於ては負ける機会に限られた数であり、また私の賭けるものは限られた幸福しかもため現在の生に過ぎない。無限が得らるべきところ、しかも勝利の機会に対する敗北の機会の数が無限でない場合、私は少しも躊躇する必要なく、よろしく凡てを投げ出すべきである。

我々はこの賭の本質を何処に求むべきであらうか。今日最も汎く行われているのは数学的解積である。即ちパスカルは神の存在の証明にあつて数学上の公算法 (*calcul des probabilités*) を用いたと普通には考えられている。例えば、ブートルーはパスカルの賭を次のように説明する。^{*}凡ての賭に於て二つの事柄、機会の数と利得或は損失の重大さが考慮されねばならぬ。我々がいずれの側を選ぶべきかと云う理由はこれら二つの要素の乗積によつて表される。さて神を立て

ることは無限の福を立てることである。神が在ると云う機会の数を出来るだけ少なく見積るとして、仮にこれを一に等しいと置こう。然らば神が在ると云う側は $1 \times \infty$ をもつて現されることとなる。神の与え得る淨福に比してこの世の幸福を量るとき、それを如何に大きく見積るにせよ、それは有限の量であることしか出来ない。いま我々はこれを ∞ と置こう。他方に於て神が無いと云う機会の数を出来得るかぎり多くしても結局それは有限であることしか出来ない。そこで神が無いと云う側は $\infty \times \infty$ をもつて現されることとなる。さて後の乗積は明らかに前の乗積よりも小さい。それ故に私は必然的に神が在ると云う側に賭けるべきである。

* E. Boutroux, Pascal, p.179. [Emile Boutroux]

この解釈は明瞭である。然しながら我々は、およそ解釈に於ける主要な仕事は、形式の修理でなくしてその形式を支える地盤の理解、概念の整理でなくしてその概念を生む基礎、経験の理解にあることを忘れてはならない。したがつて解釈は、時としてはむしろ概念と形式とを破壊して、これらの名のもとに「彼は何に出逢つたか」と云うことを理解することに向うべきである。数学的解釈は単に賭の形式を説明するのみであつて、この形式を成立せしめそれを意味あらしめている地盤に就いては何事も我々に教えないであろう。我々もパスカルの賭が公算法の形式をと

つており、そしてそこに、彼に始つたのでなく既に歴史ある賭の取扱方に於て、数学的天才としてのパスカルが現した特色の見出されることを否定しようとは思わない。然しこの形式をもつて賭に於ける本質的なるものが表現され得ると考えるとき、ひとは重大なる困難に陥ることとなりう。賭を数学的に解釈するのは云うまでもなく賭の本質が神の存在を理論的に証明するにあると見做すことである。そして我々の疑問は恰もそこから出発する。パスカルの出逢つた神は如何なる神であつたか。それは固よりデカルトが理論的認識の確實性を保証するために存在の証明を必要としたが如き神ではなかつた。却つてパスカルはデカルトの方法がただ合理的なる神を示し得るのみであることを批難する。「基督者の神は単に幾何学的真理及び元素の秩序の創造者としての神に於て成立していない、それは異教人とエピキュリアンのことである」(56)。パスカルの神は「アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であつて、哲学者と博識者の神ではない。それはエス・キリストの神である」(Le Memorial)。神は論理的に推理された神でなくして、*Deum memnet Deum vestrum* である。かかる神は勿論 *more geometrico* にその存在を証明し得べくもないであろう。賭の理論的解釈は単に対象に対して不充全であるばかりでなく、それはまた更に対象を把握する器官に対して不相当である。けだしパスカルに依れば信仰の主なる器官は意志である

(99)。神に關係する限り最も重要なのは知識でなくて意志である。そこで「神は叡智よりも意志を一層多く動かすことを願う」(581)。「神を知ることから神を愛することへは如何に遠く離れているか」(380)。パスカルの求めたものは理論的証明ではなく却つて意志の決断の根拠である。賭が本体論的証明 (argument ontologique) に代らねばならぬ理由はここににある。賭の名は神の問題の中心が意志に關係すると云うことに対する表現である。本体論的証明は形式的な絶対者を立てることが出来るとしても、内容的な、生命ある、意志にとつて意味を有する絶対者とは無關係である。知性の証明としての本体論的証明から意志の証明としての賭に移ることは、神の理念から神の實在へ到ることである。^{*}かくして賭はひとつの実践的証明である。

* J. Lachelier, Notes sur le Pari de Pascal. 参照。

賭の実践的意義を明らかにするために、私は一層立入つて賭の構造を分析することによつて、賭の地盤、その基礎経験とも云うべきものを解釈しよう。先ず第一に、私は必ず賭をせねばならぬであろうか、むしろ一般に賭をしないことが私にとつて正しいのではないであろうか。パスカルは答える、「よろしい、然し賭はなされねばならない。それは氣隨の事柄でない、君はすでに船出をしているのである。」それは何故であるか。私が賭けねばならぬ必然性は理論的には存在

しない。理論的には私が賭に対して絶対に無頓着であり、純粹に中立的であることも可能である。然るにかかる態度を採るのを許さないものは我々の存在の不安である。自覺的なる生を生きる者は不安であるが故に彼は無頓着であることが出来ない。自己の存在の不安を知る者は求めて止むことなきが故に中立的であることが出来ない。宗教的不安はおよそ賭が意味を有し得るところの地盤である。我々の衷に於ける、我々の周囲に於けるあらゆるものは声を上げて我々の悲慘を叫ぶ。我々の生の果敢無き、我々の社会の欠陥、我々の理知の無力を思うとき、我々は唯絶望するほかないであろう。所謂懷疑論者ピロニアン [Pyrrhonian] は中立的にとどまり得ると考えるであろうが (434)、自己の存在そのものについて懷疑と困惑を感じる者は賭をする以外自己の状態を転換すべき途を知らないのである。ひとつの究極的なる意志決定が私を待つておる。私はすでに船出をしているのである。それは何故であるか。私の行為の一々の動作、私の意志の一々の運動は、謂わば賭の問題の或る解決を含蓄的に含んでおる。人間は普通には自愛 (amour-propre) に従い、その満足に於て生活している。ところが自愛に関しては如何なる中立的態度も可能でない。ただし自愛は我々にとって自然的であり、むしろ我々の自然そのものであつて、これを明確な決断によつて断念しないと云うことは、これに我々の生の指導を全く委すことを意味する、

そしてそれは實際に於て、恰も他の生を希望せぬが如く、従つて神の存在せぬことを承認するか
の如く振舞う所以である。永遠の生を、それ故に神の存在を信じることは理論の問題でなくて実
践的な問題である。「魂が死滅するか若くは不死であるかと云うことが、道徳に於て全き相違
をつくるべきは疑われない」(219)。神が在るか無いかに従つて私が全く異なつて行動せねばな
らぬことは明らかである。然るに神に關係する限りに於て我々が中立的であることは不可能であ
る。そこにはいつでも「此れか——彼れか」があるばかりである。神に加担しない者は神に敵対
する者である(899)。それ故に若しひとが偏に自愛の満足に生きているならば、彼は単に彼の
自然に従つて中立的であるのではなく、却つて彼は神に反対して賭けているのである。彼がこの
事實を認識せずして平然としているのは、彼が自愛に妨げられて自己の在るが俣の状態に就いて
理解をもたぬためでなければならぬ。自愛の性質は自己の眞の態を蔽い隠すことにある(100)。
我を愛する者は自己が悲惨と欠陥とに充ちているのを見ることを好まぬから、彼は自己の存在の
眞理を自らと他とに対してひたすらに偽ろうとする、この虚偽の中立、虚偽の安静を震盪するも
のは宗教的不安である。人間の存在の不安の自覚に於て我々が賭けねばならぬ必然性は成立する。

第二に、一般に賭が意味あるものであり得るためには、その条件として賭の二つの側のいず

れもが同様に可能であることが必要である。ところで何が神の存在すること従つて永久の淨福のあることが可能であることを保証し得るのであるか。この場合神若くは永久の淨福の概念が論理的に矛盾を含まないことを証明し得るとしても不十分である。かかる論理的可能性は単に空虚な形式に過ぎず、賭の出発点となることが出来ない。我々の経験は我々の生従つてこの生の幸福が実在し得ることを教える。然るに神と永生とに就いて、それが唯論理的に不可能でないと云うことではなく、更にそれが実在的に可能であると云うことを示すものは何であるか。それは即ち宗教的不安に外ならない。宗教的不安の本質は求めることにあつた。然しながら求める者は既に得ておる者である。なぜならパスカルは云う、「汝に慰めあれ、若し汝にして我に出逢わなかつたならば、汝は我を尋ねぬであらう」(Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'aurais trouvé.) (Le Mystère de Jésus)* 我々の求める心にして濁らぬものである限り、我々の不安にして確実なものである限り、神の實在し得る可能性は、この不安、この求める心の裡に与えられている。蓋し基督者の神の特質はこれを所有する者に彼の惨めさを内面的に感ぜしめるにある (556)。彼を崇める者に摂理によつて単に幸福な永寿を授ける神は基督者の神でない。不安は神の体験に於て原始的にして根本的である。そこでパスカルはまた記している、「(新しき光を見た) 魂は嘗て彼を

樂しませたものを最早安らかに味わうことが出来ない。ひとつの連続的な不安がこの享樂に於て彼と戦い、そしてこの内面的な眼は彼に彼が嘗ては彼のこころを傾け尽して身を委せたもの之間にあつて慣わし來つた快感を今は見出さしめない」(X, 422)*。宗教的不安を深く明らかに体験しそれを偽ることなく告白するところに我々はパスカルの思想の最も著しい特色に出逢うのである。そして恰もその故にニーチェはパスカルに於て「あらゆる基督者のうちの第一人者」(der erste aller Christen)を発見し得たと信じたのであろう。求める者の情熱、人性を理解する才智、不安の告白の正直の結合に於てパスカルは最も基督者的なる者であつた。そしてまさしくその故に、自己の内奥には秘められた基督者が荒れていたかの鋭敏なる反基督者は、基督者なるパスカルに於て自己と等しき魂を感じたのである。同じニーチェは「唯墓あるところにのみ甦生はある」と云う。蒼ざめ瘠せこけた顔の上にのみ新しい未来の曙光は横たわっている。

* パスカルのこの言葉は明らかにアウグスチヌスの『懺悔録』第十卷、第十八章から出ている。我々はまた同じ巻の第二十章に於てアウグスチヌスが(«neque enim amaremus eam, nisi nossemus»)と記しているのを見出すのである。

** パスカルと多くの点に於て共通した魂をもっていたキェルケゴールは我々に語る、「基督教が世

に現れたとき、それはそれが腹立しきこと (Ärgernis) であるのを示す必要がなかった、なぜならそのとき腹を立てた世界はこのことを十分容易に発見したからである。今は然し、今、世界は基督教のようになってしまったので、今は基督教は何よりも自ら腹立たしきことに注意せねばならぬ。」

(Sören Kierkegaard, *Leben und Warten der Liebe*, S.209.)

然しながら第三に、神従つて永遠の淨福の在ることが實在的に可能であるとしても、若しこの世の生従つて現在の幸福にして絶対、に確実なものであるならば、賭は本来の意味に於て成立しないであろう。何故かならば、確実なるものと可能なるものとは相異なる次元に属し、そして賭は同じ次元に於て可能なるものとの間にのみ成立し得るからである。事実、人々が賭けねばならぬ内面的理由を経験しないのは、彼等がこの生とそれのもたらす幸福とを絶対確実なるものと信じて安んじてこれらのものに執着しているために外ならない。然るにこのような確実と安静とを動揺せしめるものは我々の存在の反省に必然的に伴うところの不安である。殊に死の不安はひとに彼の生がひとつの可能なる彼の存在の存在の仕方に過ぎぬことを理解せしめる。死の見方は実生そのものを可能化する立場であつた。この立場に於て現在の生が確実でもなく必然的でもないと云うことを学び得た者にとつてのみ賭は十分な理由をもつことが出来るのである。それ故にこ

こでもまた宗教的不安はおよそ賭が意味あるものであるための根拠であらねばならぬ。

かようにして私は人間の存在の不安の自覚に於てパスカルの賭を解釈する地盤を見出し得たかのように思う。賭に於ける計算はこの場合独立にそして理論的に神の存在を証明するのではなく、却つてそれは神の信仰に対する意志決定の目的のために、ひとつの実践的なる智慧として、手段の用をなすに過ぎぬ。賭の理論は宗教的不安の基礎経験の上に於て初めてその証明の力を發揮し得る。死の見方を離れて賭はあり得ないのである。

第三 愛の情念に関する説

『愛の情念に関する説』(Discours sur les passions de l'amour 【津田稷訳・養徳社、昭和22】)が初めてヴィクトル・クウザンに依つて見出されたのは千八百四十二年である。この発見は歴史家や哲学者の驚きと喜びの的であつたばかりでなく、それはまたその後の絶え間なき彼等の論争と批評との種となつた。ひとは先ずパスカルに恋の経験があつたか、若しあつたとすればその相手は誰であつたかに就いて論じた。けれどこれらの問題に先立つて決せらるべき一層重要な事柄は、この書がはたしてパスカル自身の著であるか否かと云うことであつた。なぜならクウザンの発見したのは写本であつて原本でなく、そしてこの写本には書の表題の外に単に「ひとはそれをパスカル氏に帰す」(on l'attribue à M. Pascal)と記されていたのみであつたからである。この書の原本は今に至るまで見出されず、そしてそれがパスカルの作であることを証すべき外面的な典拠はなお今日まで発見されぬに拘らず、本文の内面的批評がそれをパスカルの著作と見做すべき根拠を与え得ると云う意見は現今パスカル研究に於て権威ある学者の間に汎く行われておる。私はこれらの人々に信頼すべき理由があると思う。然し乍ら私がここに取扱おうとするのは右の諸問題の

いずれでもなく、むしろ直接に『愛の情念に関する説』の内容を分析し解釈し、次にこれを『パッセ』の思想と比較し対照することに依つて、パスカルをしてパスカル自らを判かしめることである。このとき我々は予め一二の事実を思い起すことを忘れてはならない。『愛の情念に関する説』の著作の年月は固より明確に定めることは出来ないが、それがパスカルの第二次のそして究極的な改心に先立つ年即ち千六百五十二年と五十三年の頃のものであるらしいことは一般に評家の一致しているところである。この所謂「地上の生」の時代に於て、パスカルはメレ (Chevalier de Mére) と親しく交わり、その深い感化を受けた。デカルトが王女エリザベートのために『情念論一般』(Des passions en général) を書いたのは千六百四十六年であり、それが世に出たのは千六百四十九年である。パスカルがデカルトの情念に就いての考を知っていたことは疑われない。ひとは『愛の情念に関する説』が何よりも右の二人の思想家の影響のもとにあることを記憶しておかねばならぬ。

「人間は考えるために生れておる」(III, 119)。——「我々がただ愛するためにこの世にあることを誰が疑うであろうか」(III, 123)。考えること、愛することは、パスカルに依れば、人間の本性である。この本性に依じて生きることが幸福を作ること以外ならぬ。そして幸福を満す

ことは人間の存在の目的を完くすることである。我々は既に我々の分析の出発点に於て、『愛の情念に関する説』が生を全く内在的に解釈することを目指しているのを知る。なぜなら幸福を求めるのは我々の生そのものに内具する根本的要求であるからである。「人間は快樂のために生れている。彼はそのことを感じる、ひとは他の証拠を要しない」(III, 126)。そして幸福に身を委せることは、パスカルに依れば、「理性に従う」の謂である*。生の内在的解釈は『パンセ』において企てられた生の解釈、即ち人間の存在を超越的なるものとの関係に於て解釈すると云うことと比べて著しい対照を形造つておる。ところで生と超越的なるものとの関係を顯にするものは宗教的不安に外ならない。宗教的不安の欠乏は私の今研究しようとする書の最も注目すべき特色である。

* 「理性」(raison) はパスカルに於て単に知的なる能力のみの謂ではない。この語は屢々、ボルンハウゼンが適切に訳しているように、広く「精神的必然性」(geistige Notwendigkeit) を意味する。精神的必然性は固より合理的必然性に限られないのである。(K. Bornhausen, Pascal, S.86 u.87

Anmerkung.)

人間を思惟的存在として規定することは云うまでもなく正しい。けれどそれは一面的な見方

に過ぎぬ。なぜなら「人間は明らかに考えるために創られている」(II, 6)が、しかし愛はまた彼の本性に属し、このものを欠いては彼の存在性は完成されないからである。寧ろ情念は知的作用と同等の権利をもつて主張されねばならぬ。パスカルは情念の権利を精神的必然性としての理性に基づけている。彼は云う、「情念は過度であることなくしては美しくあることが出来ない。

そこでひとは世間の評判を顧みない、と云うのは彼は世間が我々の行為を、それが理性から出ているが故に、既に批難し得ぬことを知っているからである」(III, 135)。然しながら情念の意義は我々の存在の本質的な状態を反省するとき最も明瞭になつて来る。蓋し動性は人間の根本的規定である。従つて「彼は一様な生活に自己を適合させることが出来ない。彼は運動と活動を要する、言い換えるならば、その生々したそして深い源を彼の心臓に於て感ずるところの情念によつて彼が時々動かされる必要がある」(III, 119)。思惟は人間の本性に属しながら、然も純粹な思惟はあまりに永きに互るときひとを疲らしめ、気を落さしめる。これに反してそれ自ら特殊なる動性として情念は、一般に動性を本質とする人間の存在の全体に最も適わしき魂のほたらきである。自覚的思惟は人間にとつて「自然的」ではあるけれど彼の自然でなく、彼にとつて「自然」であるのはむしろ情念である。情念の生に対する優越なる意味は根本的には我々が運

動的存在であるところに存すると考えられねばならぬ。この情念を断念し否定することは生そのものを断念し否定するの謂である。生の目的は生の自然を滅すことでなく、却つてこれを浄め、これに光を与え、斯くしてこれを深めるにある。

思惟と愛とは単に人間の二つの本性であるばかりでなく、それらはまた相互の間に密接な關係を保つておる。一方に於て純粹な思惟が我々の存在の全部を満足させぬことは勿論であるが、他方に於て愛が詩人の考える如く盲目的でないのは明らかである。若しひとが愛から知性を除き去るべきであり、また除き去り得るとしたならば、「我々は甚だ不快なる機械であるであらう」(III, 136)。むしろ愛は思惟と不可離に結合しているのであつて、それが恰も思惟を排除するかのように見えるのは、愛に於ける思惟のはたらきの仕方、それが他の対象に向う場合と全く同一でないのに因るのである。思惟は愛に於てはたらくとき火急であり、凡てを根本的に吟味することなしに偏頗に自己をひとつの側に投げかける。かかる思惟と雖もつまりは理性のひとつの作用に外ならない(III, 136)。「火急性」(precipitation)は愛に於ける思惟の第一の特色である。然しながらこの思惟はひとり火急であるのみならず、更にまたそれは執着的である。パスカルは「愛は唯思惟の執着に於てのみ成立している」と云つておる(III, 138)。単に知的なる思惟が対象に向

つて注意的 (attentif) であるに過ぎぬに反して愛の思惟は相手に対して執着的 (attaché) である。即ちこの思惟は情意的な (affectif) 關係を含んでおる。「執着性」(attachement) は愛に於ける思惟の第二の特色である。斯くの如く思惟が愛にあつては火急であり執着的であるのは、それが情意と共にはたらく知性であるがためである。火急にして執着的なる思惟は疑いもなく対象の真偽を判別することに適しない。然るに愛に於ては対象の真理と虚偽とを区別することは第一次的でない。パスカルは快樂に関して云う、「真なる快樂も偽なる快樂も同様に心を満すことが出来る。蓋し快樂が偽であると云うことは、ひとが唯それが真であることを信じていさえする限り、事柄には何等の意味をも有たぬことである」(III, 126)。ここに彼はデカルトの思想を継いで情念を、その対象が真なるか偽なるかに従つて、真なるものと偽なるものとに別つてゐるに拘らず、彼はデカルトに一步を進めて、情念に於ける最も重要な契機が対象の真偽に係わらぬことを特に注意している。情念に於て決定的なるものは知的判断の真理性でなくして、却つて意志の同意と信仰とである。それ故に愛の情念に於てはたらく思惟の作用にあつては、対象の真偽の判別はそれの最も主要なる役目に属することが出来ない。この思惟はむしろ対象を全体として包括的に理解する能力である。理解とは情意の關係を含んだ思惟の認識の謂である。かかる理解に於ては真偽

の判別は第一義的でない。単に知的のみなる思惟が区別的であるに対して、情意の關係を含む思惟は抱擁的である。我々はここに愛に於ける思惟の第三の特色に出逢うのである。愛は、屢々誤つて考えられる如く、單純に思惟を包括してゐるのではない。知性が意志若くは感情に關係して作用する場合、それはそれが純粹な知的対象に向う場合と異なつた特殊なはたらきの仕方をもたねばならぬ。愛の情念の分析にとつて重要なものは、單にその知的要素を發見することではなく、却つてそれに於ける思惟の特殊なるはたらきの仕方を明瞭にすることである。

そこで私は愛と思惟との關係に就いてのパスカルの思想を一層詳しく檢べてみよう。このとき先ず私は彼が知性のはたらきを二つの方向に別つてゐるのを見出す。「二つの種類の心がある、ひとつは幾何学的なる心 (*esprit géométrique*) であり、他はひとつが繊細の心 (*esprit de finesse*) と呼び得るところのものである」(III, 122)。最初のものは緩かな、厳しい、曲げ難い知見をもつてゐる。後のものはこれに反して、彼の愛するものの愛すべき種々の方面に同時に彼が適用するところのしなやかな思想をもつておる (III, 123)。幾何学的なる心は疑いもなく数学的論理的なる認識の仕方を意味する。その特色は凡ての命題を根本概念から誘導し若くは根本概念に還元するにある。ひとつは定義と公理とから出發し、一步一步と証明の途を辿りながら、それ自らこれら

の定義と公理とに基礎をもちそしてまた後に来るものに対しては基礎となるところの諸定理を推論する。その原理は日常の経験から離れていながら最も鮮かな明証をもつておる。我々はこの場合パスカルがデカルトとは異なつて数学的方法の模範として特に幾何学を選んだことに注意せねばならぬ。デカルトは思惟の方法の理想として数を取扱う算術を採り、この方法をあらゆる対象に応用すべきことを考へて終に「普遍学」(Mathesis universalis)の思想にまで到達したに反して、パスカルは図形と量とを研究する幾何学を数学的思惟の典型と見做すと同時に、この方法の打勝ち難き制限を紛うところなく理解した。このことはパスカルの不徹底を意味するのでなく、却つて彼の積極的なる普遍的なる心、事実を重んじてこれに暴力を加えることを欲せぬ優しき心の顕れである。繊細の心は幾何学的なる心とは全く相違したはたらきの仕方をもつておる。それは具體的存在、現実的なる形象と出来事を、その全き具体性と現実性とに於て、理解する方法である。この方法はこの存在の数量的或は論理的構造を分析するのでなく、生ける尽し難く豊富なる存在そのものの特質と性格とを全体として把握する。その原理は生そのもののうちに宿されていゝる。固よりこのことはこの原理が純粹に經驗的なることを謂うのでない。繊細の心はむしろ全体の存在を、その經驗的内容と先験的本質との生ける綜合に於て、直接に理解する仕方である。「そ

れは眼を通して心臓にまで到り、そして外部の運動によつてそれは内部に起る事柄を知る」(III, 123)。それは明らかにひとつの直観である。けれどそれは自己のうちに構造をもつところの直観である。幾何学的なる心が主として頭脳のことであるに反して、織細の心は主として心臓に属する。織細の心は感情的意思的關係を含んでいるが、然もそれはひとつの方法として、それ自身特殊な論理をもつておる。そこでパスカルは、「心臓は理性の知らぬ彼の論理をもつている」(277)と云う。このような論理に注目するとき、私は織細の心を、普通解されている如くこれを直観と呼ぶよりも、むしろ後のカントの思想を思い起して、これを「判断力」と名附けることが一層適當であると思う。蓋しカントの謂う反省的判断力も自己のうちに先験的なる構造を含んでいる。然もそれは具体的なる存在の個性を把握する能力である。そのようにパスカルの織細の心は特殊なる方法に従つて個性を理解する心である。『パンセ』の断片第四は恰も我々の解釈に同意を表すかの如く見える。この箇所に於てパスカルは織細の心が判断 (judgement) に属し、そしてそれが感情と結びついていることを明白に記しておる。

さて愛の情念と特に密接に關係するものは織細の心である。この關係は相互的である。「愛は心を与える、そしてそれは心に依つて自己を保つ」(III, 127)。先ず一方から見れば、織細の心

は愛を欠いてはその理解を全くすることが出来ない。理解は見せかけの公平や強がりの無関心の上に横たわっているのではなく、却って同情と愛とに基づいて行われる。愛に依つて心の眼は見得るものとなる。私が相手を一層深く愛すれば愛するほど相手の豊富な内容は一層多く私の理解のうちに入つて来る。心の理解は愛を通して自己を増す。更に他方から見れば、如何なる精神的なる愛も繊細の心なくしては成立し得ない。愛に光を与えるものは理性である。「心の明らかさはまた情念の明らかさを規定する。それ故に大いにして明らかなる心は熱情をもつて愛し、そして彼は彼の愛するところのものを判然と見る」(III, 122)。「ひとが心を一層多くもつに依じて、情念はそれに従つて大きい」(III, 121)。理性が愛の前提となり条件となるのは何に因るのであるうか。愛は唯個性的なるものに向う。普遍的なるものは私はこれを利用することを知らぬ、愛することを知らない。然るに一般に存在に於て個性を発見しこれを理解するものは繊細の心である。この心を優れてもてる者は、他の者に比して一層多くの個性を見出すことが出来、従つて彼の愛は一層大いなるはたらきの場を獲得し得るのである。「ひとが一層多く知見をもつておれば、彼は最も小さきものに至るまで愛する」(III, 139)。パスカルは『パンセ』において云う、「ひとが一層多く心をもつに依じて、ひとは特異なる人間が一層多くあるのを見出す。凡人は人間の間

に差別を見出さない」(7)。斯ようにして我々は論斷することが出来る、「愛の素質は心が完成するに従つて發展する」(III, 123)。

幾何学的なる心は如何なる意味で愛の情念と関係するであろうか。幾何学的なる心は個性を理解するためのひとつの手段である。それは勿論個性の理解に於て決定的なるものではないが、然もそれは補助としての意義を失わない。然かのみならず一步を進めて考えるならば、愛の基礎となるべき理解が最後には人間の存在の全体一般に係わつていと云うことこそまさしくパスカルの主張せんとすることである。唯偉大なる人間にとつてのみ偉大なるものは理解され得る。彼は云う、「大いなる魂にあつては凡ては大いである」(III, 122)。大いなる魂は内容的に豊富でなければならぬ。魂の内容が充実されてあるためには魂は幾何学的なる心を欠くことが出来ない。従つて彼の愛が大いなるものであるためには、ひとは繊細の心と共に幾何学的なる心をまた具えなければならぬのである。「ひとつがそのひとつの心と他の心とを同時に共にもつてゐるとき、如何に愛は喜びを与えるであろう。なぜならそのときひとつは心の力と弾性とを等しく所有しており、それはそして二人の人間の理解にとつて甚だ必要であるからである」(III, 123)。等しきものが等しきものを認識する、或は、存在の量は認識の量を規定する、と云う古い尊敬すべき原理

が愛の理解の場合に於て特に妥当するのは、第一には愛の根柢となる個性の存在論的構造がひとつの全体性でありながら決して単一な様式をもたぬこと、第二には愛が人間の全体としての存在に關係する情念であることを語るのである。個性は自己の裡に無限の關係を蔵しておる。この無限の關係を解くためには魂の如何なる働きも無用でない。むしろ我々はひとりの個性として、その存在の全体に於て初めて、他の人間を、その全体的個性的存在に於て理解し得る。この場合我々が「心臓の秩序」(ordre du cœur)を必要とすると同時に、「論理的秩序」(ordre logique)を欠くことが出来ないのは無論である。愛の情念は我々の全き存在に關係する。先ずそれはひとつの情念として純粹に心的でない。「愛は思想によつてよりも他の仕方が規定される」(III, 138)。即ち愛は情念であるが故に身体的な關係を離れて存在し得ない。然しこのことは愛に於て主要なるものが情意の關係を含む思惟であることを妨げない。パスカルは情念を定義する、「情念は、たとそれが身体によつて機縁を与えられるにせよ、それは純粹に心に属するところの感情と思想とに外ならない」(III, 121)。既に情念は思想であり感情である、従つてそれは人間の精神の活動の全領域に拡がる。そこでパスカルは語を続けて云う、「情念は心そのものよりも大いであることとなく、そして斯くしてそれをその全体の広さに於て満すことは明瞭である。」

人間の魂の全幅を充満する (remplir) と云うことは愛の情念の注目すべき性質である。この情念の生に對してもつ価値と意義とは実に、それが我々の存在性を充実に満足させる量に關係しておる。「大いなる魂とは最も屢々愛するところのものではない。私の謂うのは激しき愛をもてる魂のことである。魂を動かしそしてそれを満すためには情念の氾濫が必要である」(III, 138)。人間の全き魂を充足する点で愛の情念と競い得るものは「功名心」(ambition) のあるのみである。愛と功名心とは共にこの優れた性質を有するが故に、恰もその故にそれらのものは同時に存在することが出来ない。「ひとつのもつ心の拡がりが如何なるものであるにせよ、彼には唯一つの大いなる情念しか可能でないのである」(III, 120)。功名心と愛とは凡庸なる魂にあつては或は共に在り得るであらう。然し優越なる魂に於てはこれら二つの情念は、たといその向うところのものが同一である場合にあつてさえ、同時に在ることは不可能である。「ひとつが自己と境遇の等しくないひとりりの婦人を愛するとき、功名心はその愛の始に於て伴い得るかも知れない。けれども直ぐ後には愛は主人公となる。それは自己の傍に支配者を許さない専制君主である。それはひとり統御しようと欲する、あらゆる情念は屈してそれに服せねばならぬ」(III, 126)。愛と功名心とは共に並び立つことが出来ず、両者は相互に弱め合い、滅し合う。然しながら愛の情念が、優

れて大いなる情念として、我々の魂を充し得る第一の理由は、まさしくその斯くの如き専制君主の性質にあるのである。愛は他の凡ての情念を自己の意に従わせてそこに全く新しい綜合を形成する。従つてひとは愛するとき彼が嘗てはもたなかつたかの如く見えた種々の性格を發揮することとなる。見窄しきことに安んじていた者も今は派手であろうとする。吝嗇であつた者も今は物惜しみせぬ人となり、そして彼は彼がこれまで全然反対の習慣をもつていたことをさえ思い出さないのである(III, 135)。愛は専制的なる支配者として魂のあらゆる作用を左右し得る能力を有するが故に能く魂の全体に調和しこれを満足することが出来る。功名心に就いても同様である。これに反して「他の情念に關して云えば、それらは屢々互いに混り合い、そして甚だ不快なる混乱を惹き起すのである」(III, 122)。情念の錯乱と混淆とを防ぐものは何よりも理性的思惟である。そこで思惟の關係を含むと云うことは愛の情念が人間の全体の存在を充満し得るための第二の條件でなければならぬ。思惟は情念に秩序と構造とを与える。ところで愛の情念は専制君主的であるからこの思惟はまたそれに応じて特殊な性質を担つていふことが必要である。この性質は則ち上に述べた思惟の執着性に外ならない。思惟の執着性は情意の關係を含む思惟の集中である。その中にはたらく思惟がこの意味で集中的であるとき愛の情念は初めて独裁的であることが可能と

なる。我々は功名心に就いてもこれに倣つて論ずることが出来よう。然しながら愛が我々の全存在を充足し得るところの第三の、そして最も根本的な理由は、それが *par excellence* に動的な情念であるに存する。それは優れて動的であるが故に、人間の存在一般の本性としての動性に適合し、従つてこれを満足させることが出来るのである。パスカルが、愛を人間に最も適わしき (*la plus convenable*, III, 119) 、或は最も自然なる (*la plus naturelle*, III, 127) 情念と呼んでいるのはまさしくこの關係を表現しておる。愛の情念が特に動的なる情念であるためには、その中に抱かれる思惟が特殊なる作用の仕方をもたねばならぬことは云うまでもない。既に最初に述べた思惟の火急性は恰も思惟のこの特性を語るのである。火急なる思惟にしてのみ能く動的なる情念と共にはたらき得る。愛の情念は運動であるから、愛する者は、内部にかかる運動を有する者として、外部に向つて必然的に運動を求め外ない。彼は絶えず新しき事件に富んだ生活を欲するのである (III, 136) 。そして凡てこれらの關係はまた功名心に関しても等しく云うことが出来るであろう。我々の存在性が動性にある限り、我々の魂が大いなるほど動性は大きいであり、そして斯るものとして、益大いなる活動を要求することは明瞭である。これに反して小さき魂の所有主にとつては余りに大いなる運動は彼の生の量に相応せぬが故に却つて不快を招くに過ぎぬで

あろう。パスカルの言葉で現せば斯うである、「運動に充てる生は大いなる心の意に適う。しかし凡庸なる者はそこに何等の快樂も有たない。彼等はただ機械に過ぎないのである」(III, 121)。生の本質なる動性に乏しく、斯くして大いなる情念を欠く者は、最早人間性そのものを有することなく、却つて彼はただ「機械」に過ぎないのである。生の目的である幸福は我々の存在の本然を發揮し充実させることにあるから、それは特に優越なる動性としての愛と功名心とに依つて最も多く達せられる。固よりこれら二つの情念は同時にその生に対する意義を現し得ないが、相次いで生の幸福を形造ることは可能である。若いパスカルに生の理想は如何に映じたであろうか。「愛によつて始まりそして功名心によつて終るとき生は如何に幸福であろう。私が自由に選ぶべきであつたならば、私はまさに斯くの如き生を採るであろう」(III, 120)と彼は告白する。

私は今茲にパスカルが情念の二つの相反する種類を區別していることを記しておかねばならぬ。本文を引けば斯うである、「魂を縛りそれを動かぬものとする情念がある、そして他方には魂を大きくしてそれを外に向つて拡げるところの情念がある」(III, 136)。この場合情念は人間の存在性への本質的なる関係に於て解釈されて分類されておる。ひとつの種類の情念はこの存在性の縮小と退却とを惹き起すに反して、他の種類の情念はその拡大と膨脹とを結果する。然る

にこのような区別の生れる最も主なる理由は、情念が *par excellence* に動的であるか否かにある。我々の魂を充滿し拡充し得る情念は、何よりも我々の存在性に最も適合した性質、即ち動性を優れて具えていなければならぬ。特殊なる情念の有するこの動性を表現する目的をもつて、パスカルはこの種の情念を「火の情念」(*passions de feu*) (III, 122) と名付けておる。愛は功名心と共に斯くの如き火の情念に属するのである。

「人間は唯独りでは何か不完全なものである。彼は幸福であるために第二の者を見出さねばならぬ」(III, 127)。「人間は独り自己と共に停ることを喜ばない」(III, 123)。「我々は我々の心臓に於て満ざるべきひとつの場所をもっているが如くさえ見える」(III, 124)。如何にひとが彼の魂を充すことの出来るものを尋ねているにせよ、彼はあらゆる手当り次第のものに満足することが出来ない。彼は唯美なるものに於てのみ愛すべきものに出逢い得る。ところが人間は彼自身に於て神の創つたものうち最も美しきものであるから、彼は彼自身に於て彼が外に向つて求めるところの美の原型を担っているべきである。ひとはこの原型に準じて、外部にあるものがそれに適っているか若くはそれから離れているかに従つて、凡てのものに就いて美若くは醜の觀念を形作る。「各の人は彼が大いなる世界に於てその模象 (*copie*) を求めるところの彼の美の原型

(original) をもつてなる」(III, 125)。我々はここにプラトンの思想が明白に言表されているのを思わずにはいられないのである。愛すべきものは何よりも美しきものであるが故にそれは先ず第一に、美の原型に対して「適合性」(convenience)を有する存在でなければならぬ。然しながら我々は凡ての種類的美しきものを愛するのではない。愛の情念の機能は我々の存在の全体を充満させることであつた。我々の魂を充満し得るものは我々に似た、我々に最も近い存在である。愛すべきものは単に美の原型に適合したものであるばかりでなく、それはまた第二に、人間を満足する、(contenter) ことの出来るために、人間のタイプに対して「類似性」(resemblance)を有する存在でなければならぬ。私は私に類似した人間を愛する。然るに類似性が最も効果多く現れるのは、最も相異なるものの類似する場合である。即ち我々は異性の人間を愛する。パスカルは他の箇所でも云つておる、「人間は天使でもなければ獣でもない」(358)。人間は理性的なると共に感性的なる、精神的なると共に身体的なる存在である。そこで「ひとは單純に美を願わない」(III, 125)。寧ろ彼は精神的に美なると同時に彼の感性にとつて快きものを欲するのである。「美の一般的なる觀念は我々の魂の奥底に消すことの出来ぬ形をもつて刻まれているにせよ、この觀念はその適用の個々の場合に於て甚だ多くの変化をうける。けれどこのことは偏にひとが氣に入

るところのものを観る仕方に係わつておる」(III, 124, 125)。愛すべきものは氣に入る (plain) ものであることが必要である。パスカルはこのように快きものの性質を具えた美を「快適美」(agreeable) と称しておる。愛すべきものは斯くして第三に、精神的身体的なる全人を満足すべきものとして、「快適美」としての存在でなければならぬ。快適美は単に感性を樂しませるものを意味し得ないのは無論であるが、然し物質的なるものはそれにとつて欠くべからざる構成的要素である。寧ろ快適美に於ては精神的に美しきものと感覺的に氣に入るものとが融合する。それは優れた意味に於て表現的なる身体である。「それはひとの謂う、言葉と外面的なる行為に於て現れるところの精神的なる美である。快適と成るためにはひと固より規則をもつてゐる、けれどもそこには身体の形態が必要である」(III, 137)。快適美に於ては精神的なる美が言葉や表情や身のこなし方に於て表現される。私はパスカルが快適美の名を与えるものが、単に静的なる美を謂ふことなく、却つて特に動的なる美、行為に於ける形や言葉や表情の運動によつて表現される、動的なる思想や感情の美を意味していることを注意しておかねばならぬ。このような動的美にして初めて運動的存在である人間の氣に入ることが出来るのである。

個性の理解はまことの愛の成立の条件である。個性の理解の条件は自己自らが優れた心の持

主であることにある。ひとは彼が一層多くの心をもつに應じて特異な人間が一層多くあるのを見出す。然るに愛する者は唯ひとりの個性に没頭して他の多くの個性に対しては謂わば盲目である。美の理解は美しき愛の成立の条件である。美の理解の条件は自己自身が優れた心を所有することにある。「ひとが一層多くの心をもつに應じて、ひとは一層多くの特異なる美を見出す」(III, 130) 然し愛するときひとは唯ひとつの美しか見出さない。一般に大いなる魂は多くの個性と美とを理解し得る能力のある魂である。それにも拘らず愛するとき魂は唯ひとつの個性と美とを理解し得るばかりである。このことは完き愛は唯大いなる魂に於てのみ可能であると云うパスカルの思想と矛盾しないか、或はこのことは愛は唯大いなる魂にとつて適わしくその全体を満すことが出来ると云う彼の主張と撞着し、却つて愛は大いなる魂のはたらきを制限し拘束することになりはしないか。若しこの矛盾と撞着とが解かるべきであるとしたりならば、それは如何にして可能であろうか。パスカルは云う、「それは仮令ひとつの同一の情念であるにせよ、新しきが必要である、心にはそれが気に入る」(III, 132)。個性の意義はその唯一性に存しない。むしろ個性は自己の裡に無限の関係を蔵する小宇宙である。唯ひとりの個性と雖も我々はその内容の全体を汲み尽すことが出来ない。我々はそこに絶えず新しきもの、異なりたるものに出逢う。それ故に

愛する者は唯ひとりの個性にはたつきかけるにせよ、彼は決して終ることなき仕事をもっているのである。彼は相手の内容と美とを理解せんがためにあらゆる心を動かす。彼は相手に気に入らなうがために千の行為を重ね、万の手段を尽す。愛の道は長い。然し「愛に於て道が長ければ長いほど、優しい心は一層多くの快楽を感じるのである」(III, 133)。斯ようにして愛する者相互の間に魂のはたつきが絶間なく交換されるとき、彼等はまさしくそのことに依つて一層広きはたつきを見出すこととなる。愛に於てひとは為すべきことをもたぬと云うことはない。

『愛の情念に関する説』にあらわれた右の思想に対して、『パンセ』は如何なる関係にあり、如何なる対照に立つているのであるうか。愛は運動であり、優れて生の動性に属する。しかるに『パンセ』は生の運動に諸の契機があり、特に否定的なる契機のあることを教える。愛の動性はその如何なる契機に属しているのであるか。後年のパスカルは愛が生の否定的なる運動であることを断定する。愛は慰戯 (divertissement) である。愛に於ては「心は満ちておる、そこには心配や不安に対して最早場所がない」(III, 135)。愛は我々の空虚を充し、不安を追い遣り、斯くして我々を満足させるの故をもつて讃えられた。けれどこの満足は恰も生が自己を逃避するところに成立

しているのではないか。愛する者は外部に向つて愛すべきものを求めて出てゆき、自己の欠陥と悲惨とから眼を転じ、自己の在るが俣の態を顧みることがない。愛に於けるかの「忘却」(oubli, III, 135)はやがて生の自己忘却を意味する。生をしてひそかに自己を全く忘失せしめるところに、愛の情念が人間の全き存在を満足し得るところの理由は隠されてある。愛は最も危険なる慰戯である。恐怖と不安とは自覚的なる生、絶えず自己に還りゆく生にとつて常態である。

『愛の情念に関する説』に於ても既に人間の愛の無力に就いての思想は見出される。人間の愛が純粹なる、持続的なる運動であり得ず、自らのうちに否定的なる要素として倦怠を必然的に含んでいることは記されておる。「ひとつの同一の思想に執着することは人間の心を疲労させ、消耗させる。それ故に愛の快樂の堅固と持続のためには、ひとは時々彼が愛していると云うことを自覚せぬことが必要である。……然しながらそれが人間の本性の惨めな結果であること、そして若しひとが思想を変える必要が少しもなかつたならば彼は一層幸福であろうと云うことは告白されねばならぬ。けれどそこには救済の途が少しもない」(III, 130, 131)。人間の愛が不完全なのは人間の根本的性質そのものに依つて必然である。愛が充実に拡張すると云う生とは如何なるものであるか。「人間の生は哀れにも短い」(III, 120)と『愛の情念に関する説』はすでに悲し

き調子をもつて答えるのである。この短い生にあつて、如何なるものも常住でなく、凡ては転変して息むことがない。「ひとの持つところの凡てが流転するのを感じるのは恐しいことである」(212)、と『パンセ』の最も美しい断片は語る。人と彼の愛する者とがともに変るものである以上、彼等の愛の恒ならぬは自然である。「彼は彼が十年前に愛した者をもはや愛しない。私はそれを尤もだと思ふ、彼女はもはや同じ彼女でない、彼もまた同じ彼でない」(123)。

『パンセ』は到る処人間の愛の果敢なさを説いている。ひとは美しき者を愛すると云う。「然しながら或る人を彼の美のゆえに愛する者は彼を愛しているのであるか」とパスカルは問う。「否。なぜなら彼自身を殺すことはないが然し彼の美を殺すであろうところの痘痕は、ひとをして最早彼を愛せしめなくするからである。」「それ故にひとは決して人間そのものを愛せずして却つて唯彼の属性を愛するのみである」(223)。ところがこれらの属性は仮初のもの、殊に滅び易きものに過ぎない。ひとは愛が彼の魂を充し、あらゆるものを忘れしめると云う。愛は国主を動かし、戦争を捲き起し、凡ての地、全き世界を揺がすことが出来る。然しながら斯くの如く大いなる、恐るべき結果を喚び起す愛の原因は何であるか。それは、コルネイユの言葉を用いれば、ひとつの「私は何故だか知らぬが」(je ne sais quoi)と云う見境もつかぬ小さき事柄に外ならないので

ではないか。そして斯くして彼等の執心の相手は死んでゆくであろう。従つて、仮令私がそれを優しく信ぜさせたにせよ、そしてひとがそれを喜びをもって信じたにせよ、そしてそれに依つてひとが私に喜びを与えたにせよ、私はひとつの虚偽を信ぜさせると云う罪があるであろうから、同じように、私は私を愛せさせると云うことに於て罪があるのである」(411)。『パンセ』は斯くの如く人間の愛を批評して、さて次の如く積極的に主張する、「真にして唯一の徳はそれ故に自己を厭うこと(なぜならひとは彼の情欲によつて厭うべきものであるから)と、そして真に愛すべき存在を、それを愛するために、求めることである。けれど、我々は我々の外にあるものを愛することが出来ないから、我々の裡にある、然も我々でないところの存在を愛せねばならない。……然るに斯るものは普遍的なる存在の外ない」(409)。人間の愛は神の愛によつて置き換えらるべきである。「神の外愛せず、自己の外厭わぬことが大切である」(410)。『愛の情念に関する説』の根本思想は、自己の空虚が他の人間によつて充され、他の人間の空虚が自己によつて満され、斯くして生の幸福は獲得されることが可能である、と云うにある。これに反して『パンセ』の根本の思想は斯うである。我々は我々の外にある者を真に愛することが出来ず、従つてまた我々はいわゆる我々の外にある者によつて真に愛されることが出来ない。然らば我々は我々自身を愛すべきであ

るか。けれどこの自己は厭わしい。それでは我々は一体如何にすべきであろうか。我々は我々の裡にあり然も我々ならぬものを愛する外ないのである。ところで斯るものは唯普遍的なる存在であるのみであるから、我々はこの存在即ち神を愛する外ないのである。

人間の愛と神の愛とはこのように相反するものであるにも拘らず、それらが等しく愛の名によつて呼ばれ得る限り、そこには何等かの類似が存在せねばならぬであろう。パスカルは云う、「何ものも欲愛ほど神の愛に似たものはなく、また何ものもそれほどこれに反したものはない」(663)。神の愛と人間の愛とは、それらが向うところのものに従えば、全く相反したものであるが、しかし愛の二つの形態として同じ仕方にて自己を顕す限りに於ては、それらは相似たものである。両者の間の類似性は愛のはたらきの構造そのものうちに見出され得る。愛は一方では自己から出てゆく運動である。愛する者は幸福を外部に向つて求める。けれど他方では愛は凡てを自己に關係させる運動である。ひとは自己との關係を離れて何ものをも愛さない。愛に於ける運動のこれら二つの方向は、人間の愛にあつては、一は慰戯の性格をもつて、他は自愛の性格をもつて現れるのが普通である。換言すれば、この場合、外に向う運動は人間が自己の惨めさを蔽い、紛らし、忘れるためのものとなり、内に還る運動は人間が惨めな自己を庇い、これに執

し、これを満すためのものとなる。そして愛の運動が斯くの如く相矛盾する方向を有するところに人間の愛の不安定と無常とはまたひとつの根源をもっていると考えられることが出来よう。神の愛にあつても愛は固より二つの相矛盾する方向の運動である。然しながら、この場合、この矛盾はこの愛の目指すものが神であるの故をもつて止揚され、綜合されることが可能である。神は我々の裡にあり、そして我々自身であり、しかも我々ならぬものである。従つて愛が神を対象とするときには、外に向う運動は同時に還る運動であり、自己以外の者を愛することは同時に自己を愛することとなる。二つの相矛盾する方向は唯一なる神に於て統一され、この統一に於て愛は安定を得て完全になることが出来る。人が彼の愛に於て自己を愛するために外なる者を愛すると云う事實は偶然でもなければ無意味でもない。なぜなら神の愛もまた同じ構造をもっているからである。むしろ人間の愛は、パスカルに依れば、神の愛の「象徴」(figural)である。人間の愛の事實は我々の欲する幸福が単に我々の裡にあるのでもなく、また単に我々の外にあるのでもなく、却つてただ我々の外と我々の裡に於て、即ち神に於てある(464, 465)と云う大いなる真理に対する象徴である。

第四 三つの秩序

一

『数冪の和』(Potestatum numericarum summa) と題された論文の結尾に近く、我々は次の如き言葉を見出す。「或る次元に於ける連続的なる大いさは、これにそれよりも低い次元の任意の大いさを加えるとも増加しない。かくて線は点によつて、面は線によつて、体は面によつて少しも増加されない。即ち——算術に関する論に適わしくこれを数をもつて表すならば——根は平方に對し、平方は立方に對し、立方は四乗數に對して計算に這入らないのである。斯くの如く、低い次元の量は一層高い次元の量に對して捨て去ることが出来る」(III, 366)。次元の非連続性若くは異質性の原理はここに最も明瞭に表現されておる。この論文の起草されたのは千六百五十四年のことであつたらしい。モンテーニュを耽読するパスカルが再び数学の研究にかえり、この領域に於て驚くべき創意を示したのはこの頃であつた。この時期の彼の論著がそれ自身として数学上もつところの価値の極めて重大なことは固よりであるが、然し同時にそれらのものは彼の心と考

え方とを現すものとして、後の時期に於ける彼の神と人間との研究に關係ある多くの注目すべき思想を含んでおる。私の今引用した一節もまたパスカルの生の解釈にとつて指導的な意味を担つていたのである。

次元の非連続性の思想と密接に關係しているのは無限の觀念である。この觀念もまた数学的なる起源を有する。ひとつの空間は、それが如何なる大いさのものであるにせよ、我々はそれよりも一層大いなるものを表象し得、そして更にこの後のものよりも一層大いなるものを表象し得る。このようにして如何ほど進行するにしても、我々はそれ以上最早増すことの出来ぬが如き大いさの空間に到達することが出来ない。そして反対に、ひとつの空間が如何に小なるものであるにせよ、我々はそれよりも一層小なるものを考えることが出来、そして斯くの如くにして如何ほど進行するにしても、我々は最早拡がりをもたぬが如き不可分者に到達することがない。同じように、ひとつの運動は、それが如何に速かなるものであるにせよ、我々はそれよりも一層速かなる運動を表象し得、そして更にまたこの後のものを速めることが出来る。斯くして限りなく進むにしても、我々は最早それに加えることの出来ぬが如き速度の運動に達することが出来ない。そして反対に、ひとつの運動は、それが如何に緩かなるものであるにせよ、我々はそれを一層緩め

ることが出来、斯くして限りなく進むにしても我々はそれ以上最早緩め得ぬが如き運動に達することがない。数と時間とに就いても同様である。「すなわち、一言にして云えば、運動、数、空間、時間は、それが如何なる量のものであるにせよ、それよりも一層大なる、また一層小なる量のもものが常に存在する。かくてそれらは凡て虚無と無限との間に位置を占め、これらふたつの極端からつねに限りなく隔たつてある」(IX, 257)。無限に大なるものと無限に小なるものとは、数、時間、空間、運動に於けるあらゆる關係を共通にそして平行に支配するところの原理である。凡ての運動、凡ての数、凡ての空間、凡ての時間は、如何に増さるるとも無限に大なるものに到ることなく、如何に減ぜらるるとも無限に小なるものに達することなく、却つてただつねに「無限と虚無とのあいだの中間 (milieu)」(IX, 268)にある。或るときには全体に一層近く、他のときには無に一層近く、あらゆるものは、その各の次元にあつて、全体と無とのいづれにも固着し得ず、またそのいづれからも脱出し得ずして、この二つの極端の中間の領域を絶えず定めなく往来しているのである。

この觀念はパスカルに於て唯或るひとつの思想、他の多くの思想の中にあつてそれらと並び若くはそれらに伴われる単にひとつの思想ではなかつた。むしろそれはパスカルがそれに於て万

物に出逢つたところの最も基本的な形式であつたのである。彼は云つてゐる、「かようにしてその知識が心の眼を自然の最も大いなる不思議に向つて開く、凡てのものに共通なる規定がある。その最も主なるものは凡てのものに於て見出される二つの無限を含んでおる、その一つは大いさの無限であり、その他は小ささの無限である」(IX, 255, 256)。無限なる大と無限なる小とは算術や幾何学や力学の取扱う存在に関する原理であるばかりでなく、それは実に、パスカルに依れば、あらゆる存在、従つてまた人間的存在の仕方を規定する概念である*。各の存在はその存在の属する次元に於ける無限に大なるものと無限に小なるもの——なぜなら各の次元にはその各の大いさと小ささとの二つの無限があるから、——との中間に悉く存在する。そこで私はこの無限の性質を吟味しておかねばならないと思う。パスカルが二つの無限に原始的にそして根本的に出逢つたのは勿論数学的存在の領域に於てであつた。それにも拘らずこの無限は固定された、計算され得さえする無限ではないのである。無限の原理は直接に二つの無限の存在を肯定することではなくて、むしろ絶対的に存在するものとしての有限の存在を否定することを目指している。無限は二つの相反する、等しく到達し能わざる極限のあいだの、無限なる大と無限なる小とのあいだの、謂わば尽し難き運動の謂である。ありとあらゆるものは虚無と全体とのあいだの中間にある

存在であり、そしてこの中間の領域を彼方此方に運動せる存在である。無限はなによりも存在の動性を表現する。然るにこの運動は少しも停止することなき、つねに彼の果てに近づきながら決して彼の果てに達することなき運動である。みずからこのように運動する存在として他のこのように運動する存在の中に自己を見出す人間の存在の状態性は不安であらねばならぬ。それ故に無限は特に意識的なる存在の不安を表現する。パスカルの無限は深くして明らかなる不安を喚び起す休息なき運動であつて、かかるものとして哲学上宗教上の他の種々なる無限の觀念のうち著しい特色を示している。無限の名のもとに彼が原始的にそして根本的に出逢つたのは運動とそれに伴う不安であつた。そして斯くの如き意味に於ける無限こそ彼の思想に於ける根本經驗としてまた彼の人間の存在の解釈に最も明確なる個性を与えたところのものである。

* 本書第一、第一節に述べた無限及び虚無の概念はここにその起源を見出す (F. Showski, Pascal et son temps, II, p.314 参照)。それと同時に「中間」の概念が単なる比喩や象徴でなく、却つて存在の具体的なる存在の仕方そのものの規定であることは、パスカルがそれに与えた数学上の意義を考へることによつて一層よく理解されよう。虚無 (néant) または無 (rien) の觀念が非存在或は非概念の謂でなく、むしろ甚だ重要な意味を有することも同様にして明瞭である。 (Il y a bien de la

無限と有限とは名を異にするばかりでなく、またその存在性を異にする。彼等の間には越え難き溝渠が横たわっている。例えば、不可分者はこれを任意に加乗するもひとつの拡張に達することなく、どこまでも唯単にひとつの唯一の不可分者を作るに過ぎぬ。零はこれ如何に加乗するとも数に到らない。その集積によつて数を作り得るものはひとり数あるのみである。静止と運動、瞬間と時間のあいだにもまた同様の異質性が存在する。有限なるものはただ有限なるものと、無限なる小はひとり無限なる小と比することが出来るばかりである。そのみでなく、無限相互の間にはまた種々の次元があり、そしてこの次元相互の間にはまた非連続性の原理が支配する、と云うのがパスカルの思想であつた。『パンセ』には斯く記されてある、「無限に加えられた単位は何物もそれに加えぬこと、あたかも無限の寸法に増された一尺が何等それを増すことなきと同一である。有限は無限に面しては消滅してしまい、ひとつの単なる虚無となる」(233)。斯くの如く、低次の無限なる大は、それが低次のものである限り、高次の無限なる大に対しては無に等しい。ひとつの次元は唯それ自身と比し得るばかりである。第一次の無限は第二次の無限の前では消滅してしまい、第二次の無限は第三次の無限の前では虚無となる。このようにして各の存在

は、その次元において如何なる大いさを得るとも、なおかつ高次の存在性の一粒をと雖も贏ち得ることがないのである。

二

「三つの秩序」(les trois ordres) の名をもつて知られる思想が右の如き数学上の觀念と關係あることは云うまでもなく明らかである。然しながらこれによつてただちに、パスカルが生と人間の解釈にあたつて、数学上の觀念をそのまま抽象的形式的に当て嵌めたとか、或はそれを唯単に比喩的象徴的に転じ用いたとか、と思うのは疑いもなく誤解であるであらう。パスカルの考え方の最も著しい特色はその具体性にある。既に自然の研究に於ても彼は事実の重んずべきを主張している。理論と事実とが衝突するとき、事実の前に屈すべきは理論である。経験は物理学の唯一の原理であつて、経験のみが自然に關する知識を殖すことが出来る(II, 136)。それは相争う理論を審判し、真理を決定する。デカルトの自然哲学に反対して掲げられたこの「経験の優位」の思想は、人間の研究の領域に於ては更に一層強く高調されねばならぬ。人間に就いての學問に

とつて肝要なことは尤もらしき体系を樹てることではないのである。パスカルは理論を築くよりも現実を理解しようとする。彼の眼は理論によつて事実を歪めることなく、彼の思考は先入主見によつて存在を曲げ、または暴力によつてその具体性の一オンスをも減ずることがない。パスカルは抽象と構成とを避けて分析と解釈とを努める。生に就いての眞の認識はつねに生と交わり絶えず生と対質することによつて得られる。「生の日常の対話に由つて生れた思想」こそ人間の存在に関する生ける知識である。深き理解をやどす優しき目差の前には、ひとは何の強制をも感ずることなく、寧ろみずから進んで自己を語るべくおのずからに誘われざるを得ないであろう。恰もそのように、パスカルはあらゆる存在をして好んで自己を語らしめる能力ある魂の所有者である。彼が数量や記号や方式をもつて存在を表している場合にあつても、彼がこの場合意味しているのは存在の抽象的な概念ではなくて、却つて彼が原始的にそして根本的に出逢つたところの具体的なる存在そのものの相であつたのである。

パスカルはすべての事象を変化と運動の相において見た。我々はパスカルに於てモンテーニユに影響を与えたヘラクリット【Heraclite ヘラクレイトス】の思想に一層眞面目なる一層透徹した形に於て会する。自然は変化である。私はそれを何処に於て固定すべきであるかを知らない。私

が自然に於て把持しようとする支点は絶えず私を避け、私から滑り出し、逃れ去る。ひとつの物として私のために停止することがない。私は堅固な基礎、安固なる立場を獲ようとする要求に燃えているにも拘らず、自然を見渡すとき、私は安住すべき場所を見出し得ないのである。「自然は私に懷疑と不安の種ならぬが如き何物も供しない。」人間の本性もまた運動にある。我々はこのことに就いては既にたびたび述べておいた。人間は奇態な、変り易き、定めなき楽器である。私はそのいずこに触れて音を発すべきであるかを知らない。ひとり人間の運動が不安定であるばかりでなく、彼の所有する如何なるものもまた常住性をもたないのである。「ひとの持つところの凡てが流転するのを感じるのは恐しいことである」(212)、とパスカルは云う。我々の存在も事物の存在も息むことなき流転 (écoulement)、絶えざる交替と動揺のうちに (en continue mutation et branle) ある。我々はみずから変化し運動するものとして他の変化し運動するもの間に投げ出されている。不安はかようにして我々にとつて自然である。

然しながら同時にパスカルはこのヘラクリットの流なる流に於てひとつの運命を見たのであった。凡ての存在の運動は押し遣ることの出来ぬ必然性に従つて行われておる。あらゆる運動は無限なる大と無限なる小とのあいだの運動である。在るものは悉くこの二つの無限の中間にあり、

この二つの極端の中間を彷徨う。かくて自然の存在は、限りなく増され限りなく分たれることが可能であり、決して固定することなく、決して停止することなく、無限なる大と無限なる小との間を往還する。人間もまた全体と無との中間的存在である。彼は空間の無限と虚無との間に、数の無限と虚無との間に、運動の無限と虚無との間に、時間の無限と虚無との間に置かれている(IX, 270)。我々の叡智もまた休息することなく二つの果ての間を馳せめぐる。「凡ての物は虚無から出て無限にまで運ばれる。誰がこの驚くべき運行を跡づけるか」(72)。人間の叡智は、恰もその中間的性質の故に、事物の初と終とを理解し得ないのである。二つの無限は、「固より限りなく異なったものであるが、しかも一は他に対して互いに関係し、一つの認識は必然的に他の認識に導く」(IX, 268)。けれど我々の魂のあらゆる能力は無限の大でもなく無限の小でもないから、我々にとっては無に到ることも全体に達することも共に不可能である。無限を理解し得るものはずから無限でなければならぬ。「凡ての場にあつて一、各の処において全体であり、無限にして不可分者」(231, 232)と考えられる神にして初めて能く二つの極限を理解し得、このような神に於てまさしく両者は相触れ、相結ぶ。しかしながら我々にとっては無限は深淵であり不思議である。「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐れしめる」(206)。無限は人間の知識の対象で

なくして、却つて彼の恐怖と感歎の原因である(72: IX, 268)。万物は絶間なき運動にあつて何物もこれを固定し得ない、二つの無限はこれを包括し把持しているにも拘らず、如何なる有限なるものにもその秘密を貫徹することが許されていない。不安が人間の存在の常態であるのは固よりである。

このようにして生は、その横断面をとれば、無限に小なるものと無限に大なるものとの間を往来する運動の過程である。然るにパスカルは、単に生の横断面に於てのみならず更にその謂わば縦断面に於て、またひとつの必然性を発見し得ると信じたのであつた。三つの秩序の思想がこれである。「秩序」(ordre)は伝統的なる若くは技巧的なる抽象の範疇でなく、却つて具体的なる現実がおのずから自己を分類する概念である。彼は云つている、「自然は凡ての彼の真理を各それ自身においた。我々の技巧はその一をその他のうちに閉じ込める、しかしそれは自然的でない。各のものは彼の場所を保つ」(21)。あらゆる現実的なるものは一つの秩序にある。各のものには全体に於て固有なる位置を占め、特殊なる身分または階級に属している。哲学の目的は一つを他のうちに凡てを一のうちに押し入れて見せかけの統一を作ることでなく、むしろ全体の生の構造と聯関とを解釈することにある。そのためには先ず各の生の固有なる存在の仕方、その固

有なる存在性が解釈されねばならぬ。パスカルの秩序とは何よりも生の固有なる存在性の謂である。

第一の秩序は「身体」(corps)である。ここに謂われた身体は科学的概念でなくして、却つて解、釈、学、的概念である。即ちそれは生がこの階級のものである限り、その存在性によれば、身体として解釈されることを意味する。従つてそれは勿論かかる生が普通に謂う精神的要素を全く除外していることを意味しないのである。むしろこの階級に於ける生にあつて支配的なるものは情念である。この種の生は肉なるもの、身体的なるものを目的とする。王侯や富者や將軍などの生活がこれである。第二の秩序は「精神」(esprit)である。このことはこの類の生が、その *par excellence* なる存在の仕方にて、精神であること以外の何事も意味しない。パスカルは別の箇所で、「凡ての他を規制する主長的能力」(118)のあることを記しているが、固有なる意味に於ける精神はすなわち第二の階級に属する生にとつて主長的能力である。^{*} 学究者、博識者、発明家などはこのような生活を営む人間である。第三の秩序は「慈悲」(charité)である。慈悲とは一般に神に於ける生の存在の仕方であつて、キリスト、パウロ、アウグスチヌスなどの生活はその著しい例である。この段階に達した生は自然的なる意味ではこれを生と呼ぶことさえ最早不可能

であるであろう。それ故にパウロは云う、「吾れ生けるにあらず、エス・キリスト吾れに於て生けるなり。」キリストはまた彼みずから云う、「この業をなすは吾れにあらず、それ吾れに於ける父なり。」彼等は生きてゐる、なぜなら彼等は生をもっているから。しかし同時に彼等は生きていない、なぜなら彼等の生は、その源泉に就いて云えば、他の生であるからである (XI, 130, 131)。かかる生に於て最も決定的なるものは意志である。ただ神を知ることではなく却つて神を愛すること、単に神を垣間見ることではなく却つて神に固執することに於てかかる生は成立する。それは勿論神の恩寵なくしては不可能であり、そして神の意志はその本源なる原因であるが、しかしそれはまた人間の意志の力を欠いては存在し得ないのである (XI, 128, 129)。

*我々はこの場合テーヌが主張し、例証しようとした「頭主的能力」(Faculté maîtresse) の概念を思い出さざるを得ない。例えば、H. Taine, *Essai sur l'Intelligence*, 参照。

三つの秩序の生は各その次元に固有なる意味に於て運動である。第一の秩序の生は唯ひたすらに流転的である。この快楽は転じ去り、この情欲は過ぎゆく。それらは流れ、落ち、そしてひとをひきいれるバビロンの河である、何物も定まらず、何処にも頼るべき所がない (459)。第二の秩序の生もまた絶えざる運動であるけれども、それはすでに拠所をもっているかのように見

える。それは固より一本の草、一滴の水によつてさえ破られる生ではある。しかし精神はその本質に従えば自覚的であるが故に、この生の消滅し埋没しつつかあるとき、なお精神はそれが消滅し埋没しつつかあることを意識している。この限りに於て、そして唯この限りに於てのみ、精神を存在性とする生は或る固定性をもつていと云うことが出来る。然しながら斯くの如き単なる知的なる自覚に我々が、我々の生の全体に於て、そのあらゆる艱難と苦悩とを通じて、安住の地を見出すと云うことは到底不可能である。魂はたかだか唯一瞬間の間のみそこに安んじて留り得るに過ぎない (551)。第三の秩序の生と雖も、それが生である限りに於て、運動であるのは云うまでもない。けれどそれは、それが神に於ける生である限りに於て、自然的なる意味ではそれを生と称することがすでに不可能であつたように、またまさしくその限りに於て、それを自然的なる意味で運動と名附けることは最早不可能である。神に従つて生きる者は、情欲の「火の河」の上にあつて、沈むことなく、ひきいれられることなく、却つて確かなる礎に坐してしづかに憩いし後に、彼をしてエルサレムの宮の入口にゆるぎなく立たしめる者に手を差伸べる (458)。神は生の運動に最後の統一と安定とを与える。神は「確実」(certitude)である。神は動いて動かない。自己の意志を神の意志に従えて生きる生——パスカルに依ればこれのみが目的、なる生である——は

また運動であつて同時に静止である。

各の次元に於ける生は其々の無限をもつてゐる。各の秩序にはそれ自身に固有なる「大いさ」(grandeur)がある。王者は権力を得るためになされるべき凡てのことをした人間である。彼には彼に固有なる威光と栄華がある。彼は知なきも限りなき力を集める。学者は肉なる大いさを必要としない。アルキメデスが王子であつたにしても、彼が彼の幾何学の書に於て王子を振舞うことは無用であつた。学者は眞理を發見し、知識を増殖する。彼には彼に固有なる帝国があり、その名譽と光彩がある。彼が聖なることなくして限りなき学才を有することは全く可能である。聖者は学問上の發見をしたこともなく、また国を支配したこともないであらう。身体的なる若くは精神的なる大いさは彼には關係がないのである。彼の聖を顯すために王として來ることはキリストには無用であつた。彼は彼の秩序の栄光をもつて來つたのであつた。聖者には彼に固有なる帝國があり、その勝利と光荣がある。彼は謙り、堪え忍び、神に対して淨く、惡魔に向つて烈しく、罪に穢れない。彼は財と知との外にあつてしかも限りなく聖である。斯くの如くにして、生が三つの秩序に於て夫々の大いさと無限とを有するばかりでなく、然しながら更にまたこれら三つの秩序が相互に異質的であり、非連続的であると云ふことは、パスカルの見定めたところである。凡

ての物体、蒼空、星辰、地とその王国も精神の最も小なるものに値しない。「あらゆる物体の全体、あらゆる精神の全体、そして凡てのその生産物も、慈悲の最も小なる運動に値しない。」「あらゆる物体の全体をもつてしても、ひとはそれからひとつの小さい思想をも生ぜしめることが出来ぬであろう、それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである。凡ての物体と精神とをもつてしても、ひとはそれから真の慈悲のひとつの運動をも引出すことが出来ぬであろう、それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである」(793)。点の和を加えることに依つて線の量は増さず、線の和を加えることに依つて面の量は増さない。一般に低い次元の量は高い次元の量に対しては捨て去り得る。恰もそのように、我々が如何に限りなく我々の財を積み重ねるにしても、我々は学問の秩序に対しては一点と雖も進まない。そしてまた恰もそのように、我々が如何に限りなく我々の精神を富ますにしても、我々は救済の秩序に向つては一線と雖も近づかないのである。かくて、「精神に対する身体の無限の距離は、慈悲に対する精神の一層かぎりなく無限なる距離をかたどる」(793)。これら二つのものはその存在性を全く異にする次元に属するのである。

慈悲の秩序を精神の秩序と、精神の秩序を身体の秩序と混同することなく、そしてその各の

段階のもつ大いさを互いに區別することは肝要である。其々の秩序に彼に属するところのものを与えるべきである。王侯と將軍の前には膝を曲げるがいい。アルキメデスの前では頭を屈すべきである。そしてキリストの前ではひとは胸を傾けねばならぬ。パスカルは具体的なる生をその在るが儘の姿に於て分析する。彼はひとつの秩序にその領土の外に於ける僭權を許さない。我々は学者が富豪でなく、聖者が貴族でないことを驚くべきでもなく、歎くべきでもないのである。線は決して面になることがないと同時にまた決して点に歸することもない。各のものは彼の特殊なる存在性を有する。各のものは或るものであり、そして其のものであることをやめない。かく観ずるとき、秩序の説は我々の魂に静穩と平和とをもたらし得るであろう。然しながら翻つて他の方面から察するならば、次元の思想は我々の心を不安と戦慄とにおかざるを得ないであろう。私は救済を願う。私はそのために神に關するあらゆる思索と反省を重ね、凡ての理論と哲学とを集める。しかし私の信仰、私の聖はそれに因つて決して得らるることがない。それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである。一つの秩序は他の秩序に対して超越的である。そこでは単に「此れか——彼れか」の最後決定的なる態度、自己の全体の存在をもつてする飛躍が意味をもつてゐるばかりである。この眞理を経験するときひととは恐れ戦かすにはいられないであろう*。

* パスカルの賭の意味はかかる思想を背景として考えるならば、一層よく理解されることが出来るう。

然しながら秩序の思想に含まれる悲劇的なるものは、パスカルが各の次元に固有なる理解の仕方_を決定し、そしてそれら相互の間の非連続性を主張するとき、最も顕になる。第一の秩序に於ける生に固有なる理解の仕方は「感性」(sens)である。この場合感性は認識論的なる概念ではなくして、却つて存在論的なる概念である。パスカルは純粹意識と云うが如きものを考えなかつたと同じようにまた純粹知覚とも云うべきものを考えていない。ここに謂う感性はむしろこの具体的なる生、普通に身体と精神とから成ると見做されている生が全体として、世界と人間の存在に出逢うひとつの具体的なる仕方を意味するのである。従つてそれは生のひとつの存在の仕方であり、或はかかるものとして全体の生の存在の仕方を決定する生のひとつの契機である。そこで第一の秩序の生の特種なる理解の仕方が感性の名をもつて規定されるからと云つて、それは勿論この生の理解がすべて虚偽であることを謂うのではないのは明らかである。むしろ「感性の知覚はつねに真である」(6)。眼は自己の領域に属する生の大きいとその輝きとを明らかに見、それについて知識と理解とをもつことが出来る。感性は身体次元に適合している、けれど一層高い

次元の生に対しては全く無能力である。精神的なる大いさとその光りとは王侯や富者や將軍の肉の眼には決して見えぬところのものである。彼等にも理性は欠けていないであろう。併しこの場合「感性は、理性から独立であつて、そして屢々理性の主人となり、それを快樂の探求にさらつてゆく」(430)。学問上の天才の国とその大いさとは唯精神に依つてのみ見られることが可能である。それ故にアルキメデスは眼のために戦わずして却つて凡ての精神を彼の発見をもつて養つたのであつた。第二の秩序に於ける生の理解の仕方は高調された意味で「精神」(esprit)である。それは存在の聯関と理由との理解に向う。それは優れて合理的であり、分析と証明の道具をもつて生と世界とに出逢う。このような認識の仕方はそれに固有なる次元にとつては充満であり、また規準的でなければならぬ。然しながら精神とそれよりも高次なる秩序との間には、感性と精神との間に於けるよりも更に遙かなる距離が横たわつてゐる。「神を知ることから神を愛することへは如何に遠く離れてゐるか」(280)。愛の理解は知の立場とは全く次元を異にする。聖者の国とその美しさとは肉の人に見えぬと同じくまた精神の人にも隠されてある。パスカルは慈悲の秩序に於ける生の特長なる理解の仕方を「心情」(cœur)として規定してゐる。心情の理解は直観的であると共に情意的である。そしてパスカルに依ればこれのみが眞に目的的と呼ぶべき見

方である。それはあらゆる事実を神の視点に於て観察し、凡ての現象をこの唯一なる目的に關係させて認識すると同時に、かかる觀察と認識とはただちに行爲として具体的に表現される。愛の立場にあつては知ることを行ふこととでなければならぬ。神は精神よりも意志を動かすことを欲する。キリストやパウロは心を啓く (instruire) こととでなく、情を温める (echauffer) ことを欲したのである (283)。斯ようにして、ひとは自己の生の属する秩序に従つて、其々特殊な仕方をもつて生を理解するにいたる。彼が如何なる生の見方を有するかは、抽象的に決められ、偶然的に定められることではない。なぜなら感性、精神、心情の三者は單なる認識作用を抽象的に現す概念でなく、却つて人間の具体的なる存在の仕方そのものを規定する概念であるからである。ひとりの人のもつ生の見方は彼の属する生の秩序を必然的に表現する。生の三つの秩序は生の三つの見方を具体的に決定する。生の哲学は生の一つの見方に過ぎない (461)。けだし哲学は三つの秩序のうち精神の秩序に於ける生のものであつて、この秩序に固有なる理解の仕方によつて限定された生の見方に外ならない。生の哲学は生の唯一の見方でもなければ、またその最も優れたものでもないのである。身体の秩序と慈悲の秩序とに於ける生は夫々他の哲学ならぬ生の見方をもつてゐる。斯くの如く、生がその存在の仕方に應じて其々固有なる理解の仕方をもつところ

に、——むしろその理解の仕方に応じて生の各特殊なる存在の仕方が規定されるところに、——しかもその低次のものは高次のものに対して全然無能力であるところに、人生に於ける幾多の悲劇の原因は宿されている。その故にソクラテスは毒を飲み、キリストは磔刑にあわねばならなかつたのであつた。

三つの秩序の銘々の理解の仕方は、上昇的には、右に述べたように、あらゆる連続を拒むに拘らず、下降的には、ひとつの連続が成り立っている。高次の秩序は低次の秩序に対して超越的であり、そこには昇りゆくべき梯子がない。然し低次の秩序は高次の秩序にとつて内在的であり、そこには降り得る階段がある。高次のものは低次のものを綜合する一層広くして深き見方である。かくて、一方では理性によつて慈悲を理解し尽すことは不可能であるが、他方では理性的ならぬ慈悲は真の慈悲ではないのである。そこでパスカルは記している、「若しひとが凡てのものを理性に屈せしめるならば、我々の宗教は神秘的なるそして超自然的なる何ものもまたぬであろう。若しひとが理性の原理に背くならば、我々の宗教は無稽でそして滑稽であろう」(273)。感性に就いても同様である。「信仰は固より感性の言わぬことを言う、けれどそれは感性の見るところのものに矛盾することを言わない。信仰は感性の上であり、そしてそれに矛盾するものでない」

(265)。宗教は感性と理性とに反するものでなく、却つてこれらのものを包含し統一する一層高くして寛かなる立場である。人間の存在の全体を残りなく理解することは唯宗教の秩序に於てのみ可能である。然るにこの秩序に於ける理解の仕方の特性は観想的なると共に実践的なることにあつた。生の全き理解は知ることと行うことが相合し相擁する生にとつてのみ可能である。この意味で生を完全に理解し得る如何なる哲学もない。生の哲学はただちに宗教の生活でなければならぬ。

三

さて三つの秩序のうち特に人間的と呼ぶべきは第二の秩序である。精神は人間の *Per excellence* なる存在の仕方である。「私は意識をもたぬ人間を考えることが出来ぬ、それはひとつの石或は一匹の獣であるであらう」(339)。「理性は彼の存在を作っている」(439)。精神の秩序に於ける生が特に人間的であると謂うことは、無論他の秩序に於ける生が理性を全く除外することを意味しない。身体の次元にある生も、それが人間の生である限り、理性的要素を欠いてはい

ないであろう。けれどそこでは感性は理性の主人であり、またそこでは情念は理性の勝利者であつて、理性は自己の固有なるはたらきを發揮することが出来ない。かくの如き生は禽獸のそれと選ぶところなく、特に人間的と名附けられるに値しないのである。慈悲の次元にある生の理性的ならぬ筈のないことは固よりであろう。けれど救済の決定的なる、支配的なる根源は神の意志にあつて、このとき人間の意志は単に第二次的なる、随伴的なる原因であるに過ぎぬ (XI, 129)。信仰は神の賜物であつて、理性的思惟の贈物ではない (279)。我々は我々のあらゆる功績をもつてしても慈悲の段階に到達し能わないのである。従つて慈悲の段階にある生を特に人間的と見做すことは最も恐るべき傲慢でなければならぬ。特に人間的なる生はむしろ身体の秩序と慈悲の秩序との間にある。ここに我々はまた人間の存在が特殊なる意味に於て中間的であるのを見出す。パスカルの有名な言葉を用いれば、「人間は天使でもなければ獣でもない」(L'homme n'est ni ange ni bête, 358)。「人間は彼が獣若くは天使に等しいと信すべきではないのである」(418)。

第一の秩序の生は人間にとつて優れて「自然」(nature)である。蓋し人間的存在の最も根本的なる規定は動性にある。それ故に人間には動き (remuement) が必要であり (III, 119)「そして人間は動きを愛する (139)。ひとは社交を求め、戦争を喜び、政治を好む。国王や大臣や将

軍の生活がひとの最も希望するところのものであるのは、この種の生活が最も動きに満ち、そしてそのために彼の本性に最も媚びるに因るのである。一般に我々が生と世界とに出逢う仕方のうち喧騒と激動とを最も多く提供し、従つて我々の存在を最も多く充満するものは情念である。パスカルの謂う身体の次元に於ける生とは主としてこのような情念に依つて動かされている生である。斯る生と雖も、それが人間の自然であると云う意味に於て、そして唯その限りに於て、自足的であることは云うまでもない。かかる生を生きる者が自己の存在の仕方にみずからは何等の矛盾をも発見しないのは当然であろう。

生が一層高い秩序に達するときそこには著しい転換が行われる。この転換を規定するものは自覚である。精神とは自覚的意識の名である。この根本的なる転換はなによりも人間の生の理解の特殊なる仕方を決定する。このときひとは「自然」(nature)であるところのものを「悲惨」(misere)として理解する(409)。騒ぎと動きとを愛するのは人間の自然である。然し我々は日常の生活に於てまのあたり見られるこの事実の理由を問う。自覚的なる生を生きる者は、パスカルの光彩ある言葉を用いるならば、「現実の理由」(raison des effets)を知らねばならぬ。我々の問うものは生の色なき匂なき原因ではない。現実の理由とは生の現実を具体的に説明し解釈するところの

理由である。従つてそれは生の科学的研究によつて証明される種類のものでなく、却つて生の存在論的分析によつて提示される性質のものである。それは生ける生のうちに横たわりつつみずから生きてはたらき、生の生ける姿を規定する生そのものの契機である。人間がかくも騒ぎと動きとを愛するのは何に因るのであるか。ひとはこれに依つて自己を避け、自己を晦ませようとしてゐる。人間が賭事を好み、戦争を喜ぶのは、疑いもなく賭事の危険、戦争の苦痛を求めているためでなく、むしろこれらの騒動によつて彼の心を自己から転じさせて (divertir)、それが自己自身に就いて、自己の状態に就いて考えることを妨げんがために外ならない。即ちそれらはすべて「慰戯」(divertissement) である。我々が日に夜を重ねてひたすらに慰戯を追うのは如何なる理由に基づくのであろうか。我々の自然の状態はかよわい、果敢無いものである。我々がそれに就いて親しく思い廻らすならば何物も我々を慰めることの出来ぬほどそれは不幸に満ちている。そこで我々はみずからを幸福ならしめるために一般に自己の状態に就いては考えぬことを欲し、かようにして様々なる慰戯を工夫する。慰戯は自己逃避である、慰戯の現実の理由は人間の状態の悲惨にある。王は彼を紛すことを仕事とする者を彼の周囲に集めて、彼が彼みずからに就いて考えるのを妨げようとする。なぜなら彼は固より王ではありながら、自己を近く省るとき自身の欠陥と

不幸とを感ぜずにはいられないからである。自己を避け、自己を晦ますために、ひとつの球を投げ、一匹の兎を追うと云うが如きことにさえひとは熱中している。然るに斯くの如き最も小さき事柄が彼を紛すに足ると云うことは、恰もまさしく人間の状態が如何に惨めであるかを語るものである。「僅かなものが我々を慰めるのは僅かなものが我々を悩ますの故をもってである」(136)。然しながら我々を慰め得るかのように見える慰戯はまたそれ自身として人間の果敢無き性質を担っている。ひとは限りなく慰戯のうちにとどまり得ない。慰戯はあまりに永きに及ぶとき却つて倦怠を喚び起すのである。自己を見るに堪え難くして人が慰戯に向つて馳せるとき、却つて彼は更に堪え難き倦怠のうちに自己を見出すのである。人間は騒ぎと動きとを絶えず欲しながら、彼は久しくこの状態にあることが出来ない。そこに慰戯の矛盾がある。それのみでなく、慰戯は我々自身の力の範囲になくして外から来るものであり、従つて他のものに依属的であるが故に、それは避け得ぬ苦悩を伴うところの幾多の事故によつて妨害されずにはいられぬものである。如何なる慰戯も完全であることが出来ない。「我々の惨めさから我々を慰める唯一つのものは慰戯である、然しながらこのものは我々の惨めさのうち最も大いなるものである」(111)。斯くして人間の存在は悲惨である。

人間は自覚するとき彼の自然を彼の悲惨として理解する。けれどこの自覚的意識そのものはまさに人間の「偉大」(grandeur)である。人間はかよわき芦に過ぎない、しかし彼は「考える芦」である。「空間によつて、宇宙は私を恰もひとつの点の如くに含みそして吞む。意識によつて、私は宇宙を含む」(348)。人間の状態は疑いもなく悲惨である。然しながら彼の偉大さは悲惨が即ち偉大であり得るほど明瞭である。けだし彼の悲惨を悲惨として感じると云うことは唯自覚を有する人間にとつてのみ許されたことである。毀たれた家は惨めでない、なぜならそれは己れの惨めさをみずから知ることがないからである。「人間の偉大さは彼が自己を惨めなものとして自覚するところに偉大である」(397)。あらゆる被造物のうち人間が特に選ばれたものであるのは彼がみずから自己の悲惨を意識しているのに依るのである。スピノザは云う、「人間は自然に於て、ひとつの帝国に於けるひとつの帝国の如きものでなく、却つてひとつの全体に於けるひとつの部分の如きものである。」スピノザは人間の存在にその独自性を否み、この存在の全体を自然の秩序のうちに収めようとした。ところがパスカルは自然に対する人間の優れた位置を認める。自然が単に自然なる存在であるに反して、人間は特に悲惨なる存在である。「人間のほかに惨めなるものはない」(399)。そこに人間の特殊性と優越性があるとパスカルは考える。かようにして人

間は悲惨であると共に偉大である。偉大と悲惨とは人間の「両重性」(duplicité)である。彼は「宇宙の榮譽にして屑物」(gloire et rebut de l'univers, 434)である。

両重性は人間の存在の根本的規定であつて、これを理解することなくしてはこの存在の理解は正しくあり得ない。人間を単に悲惨なるものと見ることが誤であるように、人間を単に偉大なるものと思うことも誤である。然るに我々はこれら両つの面を共に理解するときひとつの矛盾に出会う。人間の両重性は、一は偉大として、他は悲惨として、相撞着する二つの規定である。自己の悲惨を自覚することは明らかに偉大なことであると同時に、自己の悲惨を自覚することはまた疑いもなく悲惨なことではなければならぬ。そこに我々の矛盾がある。人間の両重性はやがてこの存在の「矛盾性」(contradictions)である。自己を知るためには偉大と悲惨とのいずれをも知らねばならない、けれどこの両者を知ることが自己の矛盾性を知ることである、そしてこの矛盾性は再び自己を不可解なものにしてしまふ。パスカルは云つてゐる、「若し彼が自己を賞揚するならば、私は彼を卑下する、若し彼が自己を卑下するならば、私は彼を賞揚する、そして私はつねに彼に言い逆つて、終に彼をして彼が不可解なる怪物であることを理解せしめるに至らしめる」(420)。斯くの如き矛盾を解き得るものは唯それを綜合するところの一層高き立場ばかりである。

即ちひとり宗教のみが人間的存在に於ける偉大と悲慘とのあいだの矛盾に解決を与えることの出来る理解の仕方を教えるのである。「宗教は、それが真であるためには、我々の本性を識つていたのでなければならぬ。それは偉大と弱小とそして両者の理由を識つていた筈である」(433)。
真の宗教は人間の本性に属する偉大と悲慘との「この驚くべき矛盾性」について説明することを知っている(430)。生の全き理解は宗教のみの能くするところである。

第五 方法

—

問はひとを欺く性質をもっている。仮初なる問は、屢々、その導く答の堂々しきこと、業々しきことによつて、みずからの重大さを粧うことがある。問の仕方は答の仕方を決定する。正しき理解を得ようとする者は何よりも無意味なる問を持出すことを慎しまねばならぬ。彼は問う前に自己の問が一体に意味を有するか否かを問うてみなければならぬ。嘗て多くの人々は、パスカルが懷疑論者であるか或は独断論者であるか、神秘主義者であるか若くは合理主義者であるかを尋ねた。然しかく問うことは無意味である。なぜなら彼はそのいずれでもなかつたと同時にまた彼はそのいずれでもあつたからである。彼等の問は、パスカル自身の言葉を用いれば、「凡てを一つの語のうちに閉じ込める」ことを要求するものであつて、そしてそれは事柄を明瞭にするよりも却つてそれを混乱せしめることである。「自然は一を他のうちに閉じ込めることなく凡て

をその位置に据え付けた」(20)。パスカルの魂は自然の如く具体的である。具体的なるものを理解するためには凡ての側を見なければならぬ、我々はその高さとその拡がりとその深さとを量るべきである。

あらゆる存在がそれに特有な方法をもっていると云うことはパスカルの確信である。如何なるものにも当て嵌まるひとつの *passé-partout* としての方法は彼にとつては存在しないのである。存在に真面目であろうとする者は自己の方法に媚びてはならぬ。真理とは存在の特殊なる存在の仕方概念である。然るに各の存在はそれ自身の存在性をもっている、凡ての存在はそれの存在性に従つて夫々特殊なる真理性を有する。それ故に真理を認識する方法はその特殊性に應じてそれに充全な各特殊なるものであるべきである。パスカルは『第十八プロヴァンシアル』【*Les Provinciales*】の中でこの思想を最も明らかに伝えている。「何処から我々は一体事実の真理を知るのであるうか。それは、我が長老よ、それに就いては正当なる裁判官である眼をもつてであろう、恰も理性が自然的なる、叡智的なる事物に就いてのそれであり、そして信仰が超自然的なる、啓示されたる事物に就いてのそれであるが如くに。何故なら、御身は私にそれを求めらるるが故に、我が長老よ、私は御身に、教会の最も大いなる二人の教父、聖オーギュスタンと聖トマとの考に

依れば、我々の知識のこの三つの原理は、各彼の特殊なる対象をもち、そして各その領域に於て彼の確実性をもっている、と云おう」(VII, 49)。感性、理性、信仰の三つは、一般に我々の認識の根源である。その各は一定の存在の領域を所有し、その領域に適わしき夫々の確実性をもっている。我々は一の領域を他の領域と、一の確実性を他の確実性と混同してはならない。「自然は凡ての彼の真理を各それ自身においた」(21)。真理には種々の種類があり、種々なる段階がある。

理性とは理論的なる認識の仕方の謂である。パスカルはこの概念を方法論的に規定して、それを「幾何学的なる心」(esprit géométrique)と呼んでいる。即ち彼は幾何学をもつて理論的認識の理想と見做し得ると信じたのである。幾何学の方法に対する尊敬と信頼とは彼の遺した記録の随処に現れている。「少しも誤ることのないようにする方法はあらゆる人によつて求められている。論理学者はそれへひとを導くと公言する、併し幾何学者ばかりがそれに達する、そして、彼等の学問とそれを真似るものの外には、真の証明は存在しないのである」(IX, 287)。「そこで私は、証明とは如何なるものであるかを、人間の学問のうち誤謬なき証明を齎すところの殆ど唯一のものである幾何学を例として、説こうと思う、なぜなら、他の凡ての学問は自然的必然によ

つて、何等かの混乱、唯幾何学者ばかりがその究極の理由を認識することの出来る混乱、の状態にあるに反して、ひとり幾何学のみは真の方法を守っているからである」(IX, 242. note)。真の方法とは定義と証明の方法である。従つてそこでは二つの条件が充されねばならぬ。その一は、予めその意味が明晰に説明されていぬが如き如何なる名辞も用いぬこと、その他は、既に知られている真理によつて証明することなしに如何なる命題をも新しく立てぬことであつて、即ち一言にして云えば、「凡ての名辞を定義しそして凡ての命題を証明する」ことである(IX, 242)。数学、数学を基礎とする物理学の真理はこのような方法で認識される。これらの領域に於ては理性が唯一の標準である。存在が理性の範囲内にある限り、理性は何物にも制限されることなく支配することが出来る。「理性は主人よりも一層多くの權威をもつて我々を命令する」(345)。幾何学的なる心は尽きぬ生産力を持ち、彼の発見は限極と中絶とを知らない。それは「帰結のひとつの驚くべき系列」(une suite admirable de conséquences, IX, 285)を導き得る力である。フランスの最初の王の名を知り、或はラテン語の言葉を学ぶためには、我々は古人の書に依る外に手段をもたないであろう。然し数学や物理学にあつては古代に典拠を求めることは無用である。我々が古人と呼ぶものはその知識に於ては全く幼児に過ぎず、我々は彼等の知識にその後の世紀の発見を加え

ることによつてその知識に於ては老いているのであるから、寧ろ我々に於てこそひとは我々が他の人々に於て尊敬するところのかの古代を見出し得る (II, 131, 141)。斯くして、徒らに理性の無力を訴えるのは不正である。「人間は明らかに考えるために創られてゐる、これこそ彼の品位であり、彼の価値である、凡て彼の義務は申分のないように考えることにある」(146)。

然しながら、幾何学的なる心には直にその限界が示されなければならぬ。論理的推理の方法は無限に自己を主張することが出来ない。凡ての名辞を定義しそして凡ての命題を証明すると云うことは理性的思惟の理想であるが、これを完全に実現することは絶対に不可能である。蓋し、我々が定義しようとする第一の名辞はそれを説明するために用いらるべきそれに先立つ名辞を前提し、我々が証明しようとする第一の命題はそれを証明するために用いらるべきそれに先立つ命題を前提せねばならぬことは明瞭である。かようにして我々は決して究極的に第一なるものに到達することがない。我々が究理を最後まで突き詰めるとき、我々は必然的に、最早それ以上定義し得ぬ名辞、最早それ以上証明し得ぬ命題に逢着する (IX, 246)。即ち根本概念と根本原理とは比量的思惟によつては認識されないものである。例えば数学は、空間、時間、運動、数、同等などの如き概念を定義しない。同様に数学は、無限なる大と無限なる小の原理、或は空間の三次

元性の原理を証明しないのである。これらの原理と概念とを認識するものは思惟ではなくて、寧ろそれは、パスカルに従えば、「自然的なる光」(la lumière naturelle)である。自然的なる光とは「言葉なくして」(sans paroles, IX, 249)理解する能力、即ちひとつの直観である。論理の根柢には直観がある。直観は論理の初と終とに立っている。只管に推理の過程によつて真理を自足的に生産しようとするとき、論理は却つて自己自らの法則を犯さねばならぬ。何故かならば、論理が第一の名辞を定義し、第一の命題を証明しようとするに至るや否や、論理は循環論または *petitio principii* に陥ることとなるからである。論理的方法の基礎となる根本概念と根本原理とは唯直観によつてのみ認識され得る。論理的方法の模範と見做される幾何学と雖も直観の要素を欠いては成立することが出来ないのである。

直観はそれ自身の仕方にて於て確實である。根本概念が定義されず、根本原理が証明されぬと云うのはそれらの曖昧からではなくして、却つてそれらの「極度の明証」(extrême évidence) から来る (IX, 255, 257)。自然的なる光に依る認識は証明的でないが、そのために確實であることとを失わない (IX, 246)。直観は論理と同じ仕方にて於てではないけれども確實であることに於て変りはない。『パンセ』にはかく記されている、「原理は感ぜられ、命題は論結される、両者はた

とい相異なる途に依ると雖も共にみな確實をもつてされるのである。「空間、時間、運動、数が存在すると云うが如き第一原理の知識は、我々の理性的推理が我々に与える如何なる知識にも劣らず同じ程度に確かである」(282)。直観は「己自身に於て明晰判明に理性に面して現前する」(paraitre clairement et distinctement de soi-même à la raison) ものの確實性を有し、論理は「原理若くは公理からの確にして必然的なる推論によつて演繹される」(se déduire par des conséquences infallibles et nécessaires de principes ou axiomes) ものの確實性をもっている(II, 91)。論理の確實は推論の前提となるべき原理若くは公理の確實に依存するが故に制約的であるに反して、直観の確實は己自身に於て明証を有するが故に無制約的である。従つて自然的なる光はあらゆる論理的演繹よりも一層多く真理性の保証を与えると考えられることも出来よう。人間の学問の採り得る最も完全なる方法は、凡てを定義し凡てを証明することに於て、或は何物も定義せず何物も証明せぬことに於て、成立しているのではなく、寧ろこれら兩つの極端の中間、即ち自然的なる光によつて明らかに知られている事柄を定義し証明することなく、そしてその他の事柄を凡て定義し証明することに於て成立しておる(IX, 247)。数学はこの方法を守っている。彼の立言は自然的なる光若くは定義と証明とによつて悉く明瞭にされている。数学があらゆる名辞を定義せず、あら

ゆる命題を証明せぬと云うことはその欠陥を現すのでなくして、却つてその完全を意味するのである。

すでに数学の範囲内に於て限界を定められた幾何学的なる心は、それが他の存在の領域に向うとき更に多くの制限に出逢わなければならない。人間の存在は幾何学の外にある。生はまさしくその具体性の故をもつて生である。具体的なる生は抽象的論理的方法によつて認識されることが不可能である。メレがパスカルに与えた書簡の中で云つている。「線から線へと引かれたこの長い推論は先ず君が決してひとを欺くことのない一層高い知識へ這入られることを妨げる。私はまた君がそれによつて世の中に於て大きな利益を失われることを君に注意する、その訳は斯うである、ひとが鋭敏な心と繊細な眼をもつてるとき、ひとは目前の人間の顔附や様子に於て多く役立つことの出来る沢山な事柄を看取るのであつて、そして若し君が、君の習慣に従つて、このような観察によつて利することを知っている者に向い、それが如何なる原理に基づいているかを尋ねられたならば、恐らく彼は君に、彼はこれに就いては何事も知らず、そしてそれは彼にとつてのみ証明であると答えるであらう。」「君の数もまたこの技巧的な推論も事物が具体的に在る態を知らしめない、我々は一つの他の途に由つてそれを研究せねばならぬ」(IX, 215, 216)。パス

カルはメレとの交わりによつて幾何学の心の制限を知り、人間の研究がひとつの他の途によつて (par une autre voie) なされねばならぬことを学んだ。生に關する真理は定義と原理とに始る推論の道によつて証明されることが出来ない。「ひとは愛の原因を秩序的に説明することに依つて彼が愛さるべき筈であると云うことを証明しない、かくすることは笑うべきことであろう」(283)。人間の存在は数学的存在とは存在性を異にする。人間の存在を「図形と運動」とをもつて組立てるのは笑うべきことである。「なぜならそれは無用であり、不確實であり、忍び難いことである。そしてそれが真であろうときには、我々は凡ての哲学が一時間の勞に値するとも思わない」(79)。この言葉をもつてパスカルは数学殊に代数学の方法によつてあらゆる存在を普遍的に支配しようとしたデカルトを批難している。具体的なる生を理解するためには具体的なる認識の仕方に依らなければならぬ。「ひとは事物を、推論の過程によつてでなく、一撃にしてその全体性に於て一眺をもつて見なければならぬ」(Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, 1)。かくの如き認識の仕方が即ち「繊細の心」(esprit de finesse)である。

二

織細の心は明らかにひとつの直観である。然しながらその故をもって直にこの概念に於て何か神秘的なるものを想像するのは誤解である。この誤解を避けるためには先ず最初に、パスカルの挙げた幾何学の心と織細の心との区別がメレに暗示されたものであることを想起するのが好い。メレはこの世のあらゆる事情に通じ、快く寛いだ生活に關する凡ての事柄に秀いでいた。彼は社交を好み、そして最も勝れた座談家であつた。彼は殆ど見分けのつかぬひとの様子によつて感情と思想とを知る本能力をもち、この洞察によつて彼は彼の交わる人達に対して最も適わしいものごしを見出すことを知っていた。このメレが云う、「エスプリは一種の光である、それは恰も閃光の如く一瞬に於て凡ての側に拡がる。」「エスプリは事物を理解することに於て、それを凡ての方面から考察するに熟していることに於て、それが何であるかに就いてまたその正しい値打に就いてきつぱりと判断することに於て、それが他のものと如何なる共通点をもち、また如何なる点で相違しているかを識別することに於て成立している。」「ここに謂われた直観的なるエスプリが神秘的な何物をも意味しないことは疑われない。メレとの会話はながくパスカルの記憶にとどまり、織細の心を論ずるにあたって彼はその典型としてメレを念頭においていたのである。

第二に、パスカルが人間と生とを語るに際して、彼の好んで取扱つたものは賭事や猟や恋愛であつた。彼は日々眼前に行われる平凡なる現象を分析し解釈することによつて、最も具体的なる人生の相を理解しようとする。人間に関する知識に於て彼の重んじたのは、「生の日常の対話に由つて生れた思想」(pensees nées sur les entretiens ordinaires de la vie, 18 bis)であつた。織細の心は何よりも人生の日常の現象、平凡なる事実を正しく理解する方法である。「織細の心にあつては、原理は普通の慣用のうちに、凡ての人の目の前に (dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde) ある」(一)とパスカルは明らかに述べている。織細の心が神秘的なる直観を意味し得ないのは固よりである。^{*}斯く云うとき、今の時代の人々は生の哲学をもつて「常識の哲学」に過ぎぬとして嘲笑うかも知れない。然しながら人間の存在を具体的に理解しようとする者は、常識に對して最も真面目になるべきである。これを怠るとき哲学は地盤なきものとなる。なぜなら哲学もまた生の現れであり、人間の特殊なる存在の仕方以外ならないからである。自己の在るがままの状態を正しく理解することは、深邃なる理論、高遠なる理想を論議するにも増して大切である。数や時間や空間の無限を論ずるパスカルは、これに依つて直に人間の存在の根本的な規定に思い及び、「この反省は幾何学そのものの他の凡ての部分よりも一層多く値する」(IX, 270)

と云つてゐる。織細の心の原理は平生の経験のうちに横たわつてゐるのであるから、これを知るためにはひとは唯頭を転じさえすれば好い。これは最も容易であるかの如く見える、けれどそれは決して容易でない。「そこでは唯良き眼をもつことだけが問題である、然し良き眼をもつことはどうしても必要である」(Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne, 1)。良き眼を養おうとする者は生そのものと絶えず対質すべきである。

* ベルグソンは云つてゐる、「パスカルは純粹理性ならぬ一種の考え方を哲学へ導き入れた、けだしこの考え方は織細の心によつて概念的思惟が幾何学的なるものについてもつところのものを訂正する。しかもそれはまた神秘的な直観ではない、なぜならそれは凡ての人によつて検査され、吟味されることの出来る結果に達するからである。」

織細の心は直観として第一に、抽象的論理的なる認識の仕方に対して著しい対立に立つてゐる。幾何学的なる心が一步一步と推論の道を辿るに反して、織細の心は一撃にして、一叱をもつて全体を把握する。このことは無論織細の心にあらゆる論理が欠けていることを意味しない。如何なる意味に於ても論理をもたぬ心は「偽なる心」(esprit faux)である。偽なる心の人は織細なる人であることも、幾何学者であることも出来ない。幾何学の論理が定義し証明するのに異なつ

て、織細の心の論理は「沈黙にして、自然的に、技巧なくして」(tacitement, naturellement et sans art.)行われる。我々はこの論理を表現し得る言葉をもたないから、この論理は沈黙的である。人間の言葉は一般に抽象的な事柄を現すに適當して創られていて、具体的な事柄を現すには不充全である。この論理は抽象的概念に依らぬが故に自然的であり、またそれは形式的推理に由らぬが故に無技巧的である。織細の心は理性の知らぬ論理をもっている。沈黙なる論理はこれをみずから学ぶ外途がない。織細の心が論理を全く除外するかのように見えるのは、そこでは全体の直接的なる理解が常に先立ち、凡てのときに伴われているために外ならない。この場合個々の特殊なる事實はいつでも全体との關係に於て初めて理解されるのである。幾何学的なる心は定義と原理とから出発して、厳密なる秩序に従つて証明しながら自己を展開するをもつて、その知識は体系的である。然るに織細の心に関する知識に於てはかかる形式的なる意味で体系を作ることとは不可能である。パスカルは云う、「人間に関する如何なる學問も秩序を守ることが出来ない。聖トマはそれを守らなかつた。数学はそれを守っている、然し数学は深邃なるの故に無用である」(61)。数理の認識は、その本質上、体系的であり得、また体系的でなければならぬ。ところがひとは屢々、具体的なる人間の存在を抽象的に取扱ひ、外面的なる体系を樹てることに依つて、

あたかも彼が深遠なる知識を我々に与え得るかの如く見せかける。けれどこのような体系は「深遠なるの故に無用」(inutile en sa profondeur)である。若し人間に関する学問の無秩序にしてこれが非方法的であるのに基づいているに過ぎぬとすれば、疑いもなくそれは最も忌むべき、また最も避くべきことであるであろう。この無秩序はこの学問が一時の印象や即座の感興の寄せ集めであることに由来するものであつてはならないのである。むしろこの無秩序は人間の存在そのものの根本的規定によつて必然的にされている。数学的存在は静かにして動かず、明晰判明に我々に与えられることが出来る。その原理は「明瞭にして粗野」(nets et grossiers, 1)である。これに反して、人間は運動せる存在であるばかりでなく、この運動は不安定であり、矛盾に満ちている。彼は絶えず自己を逃避し、自己を隠蔽する存在である。一言にして言えば、人間の存在はいつまでも疑わしき、どこまでも問わるべき性質を有する。この存在の原理は「繊細にして多数」(delicats et nombreux, 1)であつて我々はそれを数学的存在の原理と同じ仕方では操り得ない。人間に関しては、妥当なる命題の無限の系列の基礎であるが如き原理は存在していないのである。抽象的なる理論、形式的なる体系は却つて、最も多くの場合に於て、我々が具体的なる現実的なる人間の存在に接近し、接触するところの道を塞ぐこととなる。そこでまたパスカルは云う、「私はここに

私の思想を秩序なく、けれど恐らく計画なき混乱に於てではなく、書き記そう、それが真の秩序であり、そしてそれは無秩序のものに依つて私の対象を常に標示するであろう。若し私がそれを秩序をもつて取扱つたならば、私は私の取扱うものをしてあまりに光榮あらしめることになるであろう、と云うのは、私はそれが秩序を容れることが不可能であると云うことを示そうと欲しているのであるから」(373)。人間の研究にとつては、形式的なる秩序は偽の秩序であつて、寧ろかかる秩序無きことが真の秩序である。何故なら人間の存在は、その根本的なる規定に於て、形式的なる秩序を容れることが出来ないからである。

織細の心は第二に、それが積極的に感情 (sentiment) であると云う意味で直観である。この感情は非合理性の名でなくして、却つて心の特種なる働きの仕方を示す概念である。最初には感情の名は、心が全体を「一目にして見る」(voir d'une vue, 3) ことを表現する。これに反して理性は「緩やかに」(avec lenteur, 252) 働く。幾何学的なる心は定義し証明しつつ系列的に連続的に歩むが故に、その認識の仕方は緩慢で剛直である。然し織細の心はしなやかであつて、言葉なく、謂わば沈黙にして、事物をその全体性に於て一瞬の間に見通すのである。次に感情の名は、織細の心が特に価値に関係する存在を理解する能力であることを意味する。蓋し人間の存在の最も

根本的なる原理は幸福の要求である。あらゆる人間は幸福であることを求める、それには例外がない(425, IX, 273)。幸福若くは快樂は日常の生活に於ける凡ての人々の普通の使用のうちに横たわっている原理である。かかる情意的なる従つて価値的なる原理は、理性によつて完全に認識されず、寧ろこれを理解するものは情意的なる直観である。かかる原理を単に知的なる直観をもつて見ることは不可能である。繊細の心に関しては、原理は見られると云うよりも寧ろ感じられる(二)。「全体は部分より大である」と云うが如き知識の原理は、それ自身あらゆる場合に不動であつて、ひとたびそれに眼を注ぐや否やひとはそれを見紛うことがない。然るに情意の原理はそれとは全く異なる性質をもっている。「快樂の原理は堅固でなく、安定でない」(IX, 276)。それは凡ての人の間に、また各の個人に於て、相違し、変化する。それ故にこの原理と個々の具體的なる真理との聯関は、幾何学の方法に倣つて証明されることが出来ず、我々は唯それを繊細の心によつて直接に把握するの外ないのである。

人間の理解に於て最も決定的なものは全体の直観である。然し若しそれがそれだけで終るものであるならば、そこでは我々は方法に就いて論ずる余地をもたぬであろう。人間の研究が方法的であるためには、全体の直観は何等かの仕方自己を分化し、かく分化することに依つて自己

を完成するのだから。即ち人間の研究は分析的に進んでゆかなければならない。この分析は固より論理的分析でなく、また自然科学的分析でもない。分析すると云うことはむしろ、パスカルの言葉を用いれば、「識別する」(discerner) 或は「見分けぬ」(distinguer)と云うことである。人間の存在の原理は普通の慣用のうちに、あらゆる人の目の前にある。これを理解するには「良き眼」をもつて識別すれば好いのである。パスカルは云っている、「良きものほど普通なものはない、唯それを識別することが問題なのである。良きものが凡て自然的であり、我々の手の届くところであり、そして凡ての人の知っているものでさえあると云うことは確かである。然しひとはそれを見分けることが出来ない」(IX, 288, 289)。多くの者は我々の存在に関する真理が何か異常なこと、奇態なことであるかの如く思い誤っている。彼等は現実を遠ざかつて、遙かなる世界にひたすらに理論を求めぬ。人間の研究が真実の知識となるためには、我々は最も屢々それをこの理論の高所から地上へ引き下ろさなければならぬ。「この知識へ這入る者を彼等の従うべき真の道から却つて遠ざげるところの主なる理由の一つは、それに偉大な、高貴な、高遠な、崇高なものの名を与えることに依つて、良きものが近寄れぬものであるかのようによめ想像することである」(IX, 289, 290)。人間に就いての真理はむしろ卑近な、ありふれた、俗なもの

の名をもつて呼ばれるに適わしい。かかる真理を認識する道は手近かな生の事実を具体的に分析するに存する。この分析が具体的であるためには、ひとは全体の直観を離れてはならない。人間の存在の分析は、どこまでも生の現実に随い、どこまでも生の現実を追つて、その網糸と結目とを見分けることを仕事とすべきである。繊細の心とは、恰も感性知覚が赤と青との色を識別するが如く、具体的なる存在を具体的に識別する心である。この場合識別性は存在の内容がそれ自身によつて互いに相分つこと以外の何事をも意味しない。存在の内容そのものの中に識別性は横たわつていたのである。従つて分析に依つて區別されたものは抽象的なものでなく、それ自ら生ける、力ある現実である。

然しながら生の分析にはなお一層特殊なる構造が要求せられる。このことは人間の存在の規定を反省することによつて明瞭にされよう。人間は自己の在るが儘の状態をつねに示している存在ではなく、却つて彼は絶えず自分を蔽い隠している。人間が現実的存在であると云うことは、それがみずからの内容を悉く顕現していることを意味しないのである。寧ろそれが己自身を閉鎖していること、即ち或る意味では、現実が現実的でないと云うところに、人間の存在の現実性の著しい特色がある。それ故に繊細の心の識別が感性知覚の識別に於けるように行われるのみでは

この存在の理解は不十分でなければならぬ。我々の眼に見えぬものこそ却つて人間の存在に於て決定的なる要素である。それは眼に見える現実を規定し、これを成立せしめている力である。パスカルに依れば、それが「現実の理由」(raison des effets)である。ここに「現実」と呼ばれたものは感性的なるものの如く頭に自己を現している現実であり、ここに「理由」と謂われたものは、このような現実の根拠となつている、眼に見えぬ、唯特殊なるエスプリによつて見られる現実である。現実の理由は単に生の内容を識別することに依つてでなく、寧ろそれを優越なる意味に於て分析することに依つて理解せられる。或は真に識別することは分析することではなければならぬ、そして真に分析することは現実の理由を知ることではなければならぬ。現実の理由は最も特殊なる意味に於て原因若くは理由である。先ずこの理由は、それがたとい頭でないにせよ、矢張り生に於ける具體的なる現実である。それはひとつの現実であるが故に、原理的には頭に見ゆべき性質をもつてゐるが、それを見るには特殊な光または見方を必要とすると云うまでである。現実の理由に於ける因果關係——若し強いてこの名を用いるならば、——にあつては、原因と結果との二つの項は共に生ける事実である。このことはパスカルの好んで使つた例を吟味することに依つて容易に明らかにすることが出来よう。慰戲は生の現実である。この現実の理由は人間の自然

の状態の悲惨若くは無力にある。我々が単に目前に行われている慰戲の現象に眼を注いでいる限り、その理由である人間の悲惨は我々の眼に這入つて来ないであらう。我々の見るものは却つて華かな舞踏や盛んな饗宴に興じている幸福な人々である。併しひとたびこの事実の原因に思い及ぶとき、我々がそこに見出すものは彼等の惨めさ、弱さである。即ちひとは正面から視るに堪え難き自己の脆さと貧しさとを蔽い紛らそうとしていたのである。「人間の生の悲惨が凡てこれらのものの基礎となつている」(167)。「人間の弱さはひとの作るかくも多くの美の原因である」(329)。人間の悲惨や弱小は慰戲の事実^{に於て}直接に眼に見えぬにせよ、それは例えば病氣や死の如く具体的なる生の現実である。現実の理由の因果關係に於ける原因と結果とはこのように何れも生ける現実であるから、この因果關係を認識する方法は特に分析と名附けられることが出来る。ところでこの分析は普通に「心理分析」と称せられているものと同一であるが如く見えるかも知れない、けれど我々の謂う分析は單なる心理分析ではない。人間の狀態の悲惨や欠陥は單に心理的なるものではない。慰戲の現実の最も主な理由と考えられる死は單なる心理的事実ではないのである。それらは心理的でも物質的でもなく、寧ろ通俗に身体と精神とから成ると云われているこの具体的な人間の生に於ける具体的なる事実である。この場合分析は心理的分析でなくし

て却つて生そのものの分析である。若しそれをも強いて心理分析と呼ぼうと欲するならば、それは心理学者の心理分析でなくして芸術家の心理分析に比較さるべきものであらう。分析の目的は生の事実相互の間の関係を明瞭にするにある。この関係と云う点に重きをおいて考えるならば、織細の心の作用は「識別」(discernment)にあると云うよりもむしろ「判断」(judgment)にある。織細の心は眼に見えぬ理由によつて眼に見える現実を判断する。斯く判断することは解釈することである。現実の理由に於ける因果関係が自然科学的なる因果関係でないのは固より云うまでもない、従つてこの理由の研究を目指す学問は説明的でない。然しまたそれを純粹に記述的と考ええることも誤である、事実と事実との内面的関係は単なる記述によつては明らかにされないところのものである。現実の理由の認識を目的とする学問はむしろ解釈的と名附けらるべきであらう。人間の存在に関する研究は、説明学でもなく記述学でもなくして解釈学である。解釈学はあたかも記述学と説明学との中間に位すると見做され得る。それは記述学の如く具体的現実を離れることなく、そしてそれは説明学の如くこの事実相互の間の関係を明らかにする。かようにして現実の理由の概念は特に解釈学的なる概念である。

人間の存在の解釈は特殊なる構造をもたねばならぬ。或る人達がパスカルに於けるディアレ

クティクと呼ぶものがそれである。既にプラトンはデアレクティクが、同一のものを他のものと、他のものを同一のものと混同することなく、存在をその種族に従つて分つことであることと述べている。パスカルにあつてもデアレクティクは人間の存在を正しく識別する方法に外ならない。この方法は人間の存在に關しては殊に重要である。人間は特に問わるべき存在である。それはどこまでも疑わしき存在であるから、我々の問に対する答は一義的に決定されることが出来ない。答は直に他の問を喚び起さねばならぬ。このことは最初の答が單純に虚偽であるの謂ではなく、却つてそれが部分的なる、従つて抽象的なる真理であり、それが具体的真理となるためには必然的に他の反対の真理に移つてゆかねばならないことを意味するのである。パスカルは云う、「凡ての者は彼等が各一つの真理に従うことに依つて一層危く誤謬に陥つてゐる。彼等の間違は一つの虚偽に従うと云うことではなく、むしろ同時に他の真理に従わないと云うことである」(863)。種々なる哲学上の説は、それが虚偽から出発しているためでなく、却つて唯一一つの真理から出発して反対の真理を顧慮しないが故に誤謬である。あらゆる説は原理的には正しい、その各は凡て或る真理を見ており、具体的なる真理のひとつの契機を含んでいる。けれどそれはこの抽象的真理を唯一の真理と見做している点で誤つておる。「凡ての彼等の原理は真である、ピロ

ニアンのそれも、ストイックのそれも、無神論者のそれも。然し彼等の結論は偽である、なぜなら反対の原理もまた真であるから (394)。具体的なる真理を発見するためにはそれ故に、我々はディアレクティクの方法に依らねばならないのである。パスカルは記している、「二つの相反する理由。ひとは先ずそこから始めなければならぬ、それなくしてはひとは何事も理解しない、そして凡ては異教邪説である。而も各の真理の終には、ひとが反対の真理を想い起すことを附言しておかねばならぬ」(567)。私は今再び慰戯に例を借りてパスカルのディアレクティクを説明してみよう。私がかくも屢々慰戯にかえるのは全く偶然ではないのである。蓋し慰戯は単に遊興或は遊戯でなく、人生に於ける最も広汎な、根本的なる現象である。それは社交や政治や賭事や戦争、更には学問の研究までをも含む、あらゆる世間的なる、見たところ最も真面目な、最も勤勉なる行為をも含む概念である。パスカルは、「凡ての特殊な行動營為を一々吟味することなしに、それらを慰戯の名のもとに包括すれば足りる」(23)と云っている。人間の最も自然な関心は自己の本来の状態から眼を背けるにある。従つて人生にあつて最も普通な現実が慰戯である。さて慰戯の現実の理由は人間の生の悲慘にあつた。それ故に「悲慘」は人間的存在の真理である。然るに悲慘はまたそれ自身生のひとつの現実であるから、我々は進んでこの現実の理由を問わね

ばならぬ。人間が自己を悲惨として感ずるところの理由は、彼が自覚的意識を有するにある。あらゆる被造物のうち惨めなるものはひとり自覚的意識をもつ人間のみであり、これは彼の偉大を現す。それ故に「偉大」は人間的存在の真理である。悲惨と偉大とはあたかも定立と反定立との關係に立つている。そしてこの關係は外面的でない。定立のうちに反定立はその理由として含まれており、反定立は定立と共に含蓄的に与えられているのである。従つて生の解釈は一者から他者へ必然的に動いてゆかねばならない。この事情を私は一層詳しく例示してみよう。名譽を求めると云ふことは人間の下劣さの最も大いなるものである、併しそれは彼の優越さの最も大いなる兆である。何故ならひとは、如何なる財産をもち、如何なる健康をもつとも、若し彼が他の人々から尊敬されなるときには満足することがない。彼はかくも人の判断、従つて人間の理性を尊重している。人間の理性は地上に於ける最も美しき場所である。何人もそこに於て歓迎されることを願つている。人間を最も甚しく卑しめ、それを禽獸に等しいと見做す者も、なお恰も斯く論ずることに依つて他の者から賞讃され信用されようと望んでいるのであつて、このことはまさしく彼自身の主張に矛盾するものである。人間の卑賤を最もよく示す情欲の理由は却つて最もよく人間の高貴を現している。このように、人間の存在の構造はそれの一つの解釈をして必ず他の反対

の解釈を促さしめるところの性質をもつ。生の正しき解釈は、パスカルの語を用いれば、「正から反への連続的なる転換」(reversement continuél du pour au contre, 328)を行ふべきである。ディアレクティクは生を解釈する方法である。現実の理由の考察は、ディアレクティクに従つて進んでゆかねばならない。然しながら若しこのディアレクティクが単に形式的のものであり、人間の存在の構造そのものと何等内面的な関係をもたぬものであるならば、それは畢竟無意味な、むしろ有害なものであるであらう。そこでパスカルは注意している、「言葉を強いることに依つて反定立 (antitheses) を作る者は恰も均斉のために盲窓を作る者の如きである。彼等の規則は正しく語ることではなくして、却つて正しき形態を作ることである」(27)。ディアレクティクは外面的なる形式ではないのである。然しまたそれは単に論理的矛盾によつて發展するものでもない。寧ろディアレクティクは人間の存在そのものの構造によつて必然的にされている。人間の根本的規定は矛盾であるが故にその解釈は定立と反定立とを要求する。定立と反定立とは互いに滅し合う二つの真理でなく、却つて互いに補い合う二つの部分的真理である。人間のまことの名は「両重性」(duplicité)である。矛盾はこの存在が悟性の抽象的なる範疇をもつて規定し得ぬ豊富な内容を有することを現す。このような具体的存在は唯ディアレクティクに依つて具体的に認

識されることが出来る。定立と反定立とは綜合に於て、二つの部分的真理はその統一に於て初めて具体的真理と成る。生は矛盾を統一し綜合する立場に於て初めて完全に解釈され得るのである。この綜合の原理は如何なるものであろうか。

右の間に答える前に、私は人間の存在に関する真理の性質を更に立入つて検べておこう。この真理が証明的でないことに就いては既に述べた。繊細の心の論理は沈黙的である。この論理は自証されるの外ない。私はみずからの心臓に於てその真偽を試みなければならぬ。愛の情念を論じてパスカルは云う、「ひとは屢々、読者をして彼等自身に就いて反省をなさしめ、そして彼等をして彼の語る真理をみずから見出さしめるように強いることによつてのみ証明し得るが如き事柄を書く。私がここに言うことの証明はこの種のものである」(III, 128)。我々はこのような真理に就いて語るに當つて、自分と他人との間に交わりを結び、心の共同を作ることを心掛けねばならない。人間の存在の真理は単に悟性に訴えるのみでなく、更にまた情意を納得せしめるのでなければ、本当の意味で証明的であるとは云えないのである。その証明は知性の「証明」(demonstration)でなくして、却つて情意の証明の方法である「説得の法」(art de persuader)に依るべきである。人間に關しては、ひとは唯彼の悟性を論服せしめるのみなる真理をもつては心

から説得されることなく、むしろ彼の情意を服従せしめる生ける真理によつて初めて十分に説得される。全人格を説得せぬが如き真理は、具体的なる人間の存在に關しては単に部分的、抽象的真理であるに過ぎず、従つてその限りに於て虚偽であると云うことが出来る。パスカルの謂う説得の法とはかくの如き全人格的証明の方法である。具体的真理は唯具体的にのみ証明される。生の真理の標準は、それが論理的に斉合的であるか否かにあるのではなく、却つてそれが果たして我々の全き魂を説得するか否かにあるのである。それは外面的なる形式になくして自己自身のうちにある。従つて完全なる人間のみが完全に生に關する事柄の眞偽を判別することが出来る。ひとは自分の魂を磨くに應じて益多く生の真理を發見する。凡庸なる魂には眞理もその証明の力を現し得ない。パスカルは精神の眞理は身体の人には見えず、慈悲の眞理は精神の人には隠されてあると論じている。生の完き眞理を理解するためには自己の人格を向上せしめ發展せしめることが必要である。他の學問が単に知性のことであり得るに反して、人間の研究が道德的行為である理由のひとつはここにある。

私は進んで人間の存在に關する眞理の更に他の特性に就いて語らねばならぬ。普通に眞理は絶対的なもの、最後究極的なものと見做され、従つてその認識は我々を或る安靜におくと考

えられている。然しながら真理が凡て斯くの如き性質を有するか否かは立入って吟味さるべきことであると思う。斯く云えばひとは、真理にこれらの性質を認めないときには相対主義或は虚無主義に陥る外なく、そして相対主義或は虚無主義は論理的に自己矛盾するものであると云つて反駁するであろう。けれど論理的に矛盾せぬと云うことはあらゆる真理の有すべき必然的な特徴ではない。「矛盾は真理のひとつの悪い兆である。多くの確実な事柄は矛盾する、多くの虚偽なる事柄は矛盾なくして成立する。矛盾は虚偽の兆でもなければ、矛盾しないことは真理の兆でもないのである」(384)。或る種の存在に関しては、矛盾が真理である。そればかりでなくまた或る種の存在は、それに就いて究極的な、絶対的な真理を得ることが出来ぬような構造をそれ自身のうちにもっている。数学的存在の真理は矛盾なき、普遍妥当なるものであることが可能である。従つてその認識は我々に安定をもたらし得ると見える。然し人間の存在に関してはこのことは不可能である。生の真理の認識が我々を不安におくと云うことはこの真理の特性である。悲惨は人間の存在の真理である。この真理は悲惨として我々を不安に導く。悲惨の理由は人間の偉大にあり、偉大は生の真理である。けれど悲惨と偉大とは相矛盾するが故に、この真理を知ることがまた我々に不安を与えるであろう。然かのみならず、凡ての学問的知識、それみずからは

絶対的究極的にして我々に安定をもたらすと見える凡ての真理を動揺せしめて、これの認識の安定性を奪い去ることは、蓋し生の真理の特徴である。具体的なる生に関係させてみるならば、学問の研究と雖もひとつの慰戯に過ぎない。そしてこの慰戯の理由は人間の状態の悲惨にある。また具体的なる生の不安に対しては、抽象的な学問の確実や安定は何の支えともならないのである。死に面しては抽象的真理のあらゆる明証や絶対性は根柢から揺り動かされる。パスカルは、「苦悩の時にあつては、外面的なる事物に就いての学問は人間に関する学問の無知から私を慰めぬであらう」(67)と云つている。人間に適わしき眞の学問は具体的な人間を具体的に研究することである。人間を知ることほど人間にとつて必要なことはない。パスカルは記しておる、「人間は欲望に充ちている、彼は凡ての欲望を満し得るものほか愛さない。この人はよき数学者である、とひとは云おう。——然し私は数学をもつて何を始めようと云うのだ、数学者は私をひとつの定理と見做すであらう」(68)。然るに人間の真理を知るときひとは必然的に不安である。抽象的な知識は絶対的究極的であり得る、けれどその絶対性、究極性は抽象的であるが故に、生の不安の保証とはならない。生の知識は具体的である、けれどそれは絶対的究極的でないが故に生の不安を増すばかりである。生の真理も固より真理であるから、それ自身に於て確実であるの

は云うまでもないが、その確実が生に安定を与えぬのは、この真理が絶対的究極的でないためである。人間の存在はそれに就いて究極的な真理を得ることが出来ぬような構造をそれ自らのうちにもっている。寧ろどこまでも問わるべきであると云うことがこの存在の根本的規定である。生の不安に最後の安定をもたらすところの真理は具体性と絶対性を同時に具えていなければならぬ。かかる真理は人間そのものにならない。この意味で生の真理は生以外にあると云うことが出来る。単に知的なる安定のみでなく、また情意的なる慰安、我々の存在の全体に愉悦と平和とをもたらす真理は、神の外にはないのである。それ故に神は生の真理である。

神は単なる繊細の心によつては見えぬものである。神の認識は無論直観を俟たねばならないが、この直観は繊細の心のそれではない。この直観は、『罪人の悔改に就いての書』に記されている如く、「それによつて魂が事物と自己自らとを全く新しき仕方をもつて観るところの、一つの全く異常なる知識と見方」(une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle même d'une façon toute nouvelle, X, 422) である。それは最早エスプリの問題ではなく、却つて、三つの秩序の思想に明らかに現れている如く、他の秩序の生に関する問題である。新しき光は慈悲から来る。然るに慈悲の秩序はエスプリの人には見えぬものである。

そこには生全体の跳躍的なる転換がなければならない。人間の存在の解釈が定立と反定立との矛盾を含むことに就いては前に述べた。この矛盾は単に論理的なものでないから、従つてこれを綜合してディアレクティクを冠する統一は論理的に見出されることが出来ない。むしろこの矛盾は生の存在の仕方の規定であるが故に、その綜合的統一はまた何等かの意味で生の存在の仕方そのものに属すると思えられなければならない。パスカルに依れば、かかる矛盾の統一としての生は自然的なる意味に於ける生のうちにはない。超自然的なる、慈悲の秩序に於ける生に於て初めてこのような綜合と統一とは存在するのである。ところでこの高次の生はエスプリをもつて理解することが不可能である。従つてエスプリに依る生の解釈には人間の存在の矛盾を綜合的に解釈することは許されていない。矛盾は自然の秩序のものであり、解決は超自然的なるものである。エスプリがみずから定立と反定立とを樹てると云うことはむしろ、この矛盾に依つてエスプリがそれに本質的なる相対性を現すことに外ならぬ。パスカルのディアレクティクに於ける矛盾は、それ自身に於て、積極的なる意義を有することなく、却つて消極的なる答を意味する。エスプリは生の解釈のディアレクティクを完成することが出来ない。このディアレクティクは第二次的なる生の解釈を要求する。そして宗教はこれを与える。生の解釈に段階 (gradation, 337) のあること

はパスカルの見定めたところであつた。生は種々なる解釈を容れ得る性質を有する。それに就いて様々の解釈が可能であると云うことは、人間の存在の例えば数学的存在とは異なる特色である。そして生の種々の解釈は相互に異質的な段階を形造る。ディアレクティクの段階の間には内面的なる連続はなく、却つて超越的な飛躍がなければならぬ。生の解釈は畢竟生の自己解釈である。なぜなら生の解釈は生の存在の仕方そのものを表現するからである。ひとは自己の生の属する秩序に応じて生を解釈する。かようにしてディアレクティクは生の存在の仕方のディアレクティクに外ならない。人間の存在の矛盾を綜合する見方はエスプリの秩序にある生には与えられておらず、これを獲るためには生は慈悲の秩序にまで昇ることが必要である。生の宗教的解釈に到つて初めてディアレクティクは完成するのである。

三

理性は固より神の認識に適わしくない。慈悲の秩序に関しては理性は何事も決定することが出来ない。むしろこの場合自然的なる認識はアンチノミーに陥るのである。パスカルは『パンセ』

断章第二百三十に於てこのようなアンチノミーを挙げてゐる。我々はそこに於て後にカントが「純粹理性のアンチノミー」と呼んだところのものに出会う。「神があると云うことは不可解である。そして神がないと云うことも不可解である。靈魂が身体と共にあると云うことは不可解である、そして我々が靈魂をもたぬと云うことも不可解である。世界が創造されたと云うことは不可解である。そして世界が創造されぬと云うことも不可解である。原罪があると云うことは不可解である、そして原罪がないと云うことも不可解である」(230)。定立と反定立とは概念的には等しく可能であつて、その結果両者は共に概念的には理解されないのである。然しながら今パスカルのアンチノミーを審に吟味するとき、我々は定立と反定立とのふたつの系列に於ける不可解性の間に本質的な差異のあるのを見出すであらう。すなわち定立の系列は我々の理性、一層精密には、我々の「論理」に関係し、反定立の系列は「事実」に関係する。換言すれば、前者が概念的に理解されぬのは理性の論理の構造がそれに反するに基つき、後者が概念的に理解されぬのはそれに反する事実が存在するに依るのである。例えば、神は超越的にしてそして、内在的であり、人間の意志を決定的に、そして、自由に動かす存在であるが故に、神があると云うことは理性の論理をもつては不可解である。けれども神を予想することなくしては、自然、特に歴史の事実、我々の本性、

我々の存在そのものの中には説明されぬものがあるが故に、神がないと云うことも不可解である。定立と反定立との不可解性の性質にして斯くの如きものであるならば、アンチノミーの解決がいずれの方向に求めらるべきであるかは決定されることが可能であろう。論理と事実、概念と存在との間に立つては、我々はいつでも後者を選ばなければならぬ。神、靈魂、創造と原罪とは承認さるべき理由がある。理性は事実の前に屈することに依つて、自己の樹てるアンチノミーを解決すべき可能性が与えられるのである。

然るにここに謂う事實は単に事実であるばかりでなく、また特に慈悲の秩序の生に関する事実である。ところで理性はこのような特殊の事実を理解することが出来ない。それ故に理性が事実を道に譲ることに依つてアンチノミーの解決の可能性が与えられたにしても、そのみではこの可能性が実現されることは不可能である。そのためには生そのものが精神の秩序から慈悲の秩序にまで高まらねばならぬ。理性のアンチノミーを解決するものは宗教である。宗教は生の事実、従つて理性の無力の事実をも、残なく解釈して、このアンチノミーを解決する。理性が自己のアンチノミーを自ら解決し得ないのは生のうちに理性の認識し能わぬ高次の事実が存在するに依る。理性が自己の無力を告白することは、この事実を公平に尊重し、その権利を素直に承認す

ることであるから、それはまた自己の力を表現することである。「理性の否認ほど理性に適わしきものはない」(272)。「理性の最後の運動は理性を超越する無限の事物のあることを承認することである、これを認知するまで進むのでなければ、理性は弱いものに外ならない」(267)。我々は徒らに理性の無力を嘆くべきでない。むしろパスカルは云っている、「謙るべきところで謙つて、疑うべきところで疑い、確むべきところで確めることを知ることが必要である」(268)。例えば、数学的存在に就いては理性は絶対的なる認識を得ることが出来るのであるから、この場合謂わば独断論者であることが正しき態度である。然し例えば人間の存在に就いては理性はどこまでも問い、どこまでも疑うべきであるから、このときには謂わば懐疑論者であることが正しき態度である。そして神に関する事柄に就いては理性は何事も理解し得ぬが故に、このときには理性はみずから謙つて信仰に道を譲るべきである。かようにして自覚的なる生を生きる者は、パスカルに依れば、懐疑論者、幾何学者、謙虚なる基督者 (*pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis*) の三つの性質をもたねばならぬ。

神の認識が究極はひとつの神秘的なる超自然的なる直観に帰せらるべきであると云うことがパスカルの最後の確信であったのは疑うことが出来ない。このことは彼の最も人格的なる信仰を

告白するところの二つの文献、『覚書』(Le Mémorial)と『エスの神秘』(Le Mystère de Jésus)に徴して明瞭であろう。彼は彼の体験を「火」(Feu)の一字をもつて記した。この火が何を意味するかを我々は最早言葉をもつて説明し得ない*。唯パスカルは彼の体験した神が「哲学者や博識者の神でなく、アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であることを書き遺している。デカルトは『第五省察』に於て神に就いて語つて曰う、「私が彼の観念、即ち至上に完全なる存在の観念を、如何なる図形若くは如何なる数の観念とも同じ程度に私の衷に見出すと云うことは確實である。そして私は彼の性質に現実的なる永遠的なる實在性が属していると云うことを、或る図形若くは或る数に就いて私の証明し得る凡ての事柄が、此の図形若くは此の数の性質に眞実に属していると云うことを知っていると同じ程度に明晰判明に知っている。」完全なる存在の抽象的なる定義からその實在性を演繹するデカルトの証明が正当であるとしても、基督者の神は幾何学的真理でもなければ、「幾何学的真理の創造者」(556)でさえもないであろう。神と図形とをコギトの立場に於て一様化するデカルトの哲学は或いは深遠であるかも知れない。然しパスカルは、「あまりに学問を深遠化し過ぎる者に反対して書くこと。デカルト。」(76)と録している。神の直観は数学的確實の直観と同じ次元のものでない。それはまことに「確實」の直観ではあるが、

然しそれは神の在ることの確實でなく、むしろ神を愛することの確實の直観である。神の直観は「感情、愉悅、平和」の体験であり、「愉悅、愉悅、愉悅、愉悅の落涙」の体験である。このような直観が数学的原理を直観する「自然的なる光」と等しくないのは固よりであろう。然しながらまたパスカルの直観を例えばエックハルトに於けるが如き意味での神秘的直観と同一視することも誤であろう。それはむしろ福音書に現れている神の体験、キリストによつて啓示された、歴史に生ける人格的なる神との人格的なる交通である。この直観の神秘は無邪気なる神秘、赤児の魂の神秘である。パスカルは斯くの如き直観を特に「心情」(cœur)と呼んでいる。^{* * *}

* パスカルの謂う「火」と関係して私はアウグスチヌスの語を思い出す、(Per venit ad id quod est in icu trepidantis aspectus.) Confessiones, VII, 17.

* * H. Bremond, La conversion de Pascal. 参照。

そこで我々はパスカルに於て直観の概念の少なくとも三つの種類を区別せねばならぬのを知ることが出来る。自然的なる光、繊細の心及び心情がそれである。この三者はそれらが共に等しく直観であるがために多くのパスカル学徒によつて無造作に混同されており、そしてこの混同はパスカルの全体の思想の理解の上に屢々不幸なる結果を齎している。パスカル自身が時としてこ

の三者を総括的に心情或は本能 (instinct) と称しているのは事実である。^{*} この場合心情は直観をその最も優越なるものに従つて表現する概念として、本能は直観が概念的認識と異なつて直接的であり、然も独自なる確実性を有することを意味する名として解されねばならぬ。自然的なる光は全くデカルト的なる概念であつて、この概念がデカルトに於て有するのと異なる意味を少しももたない。それは数学の原理の直観の如き純粹に知的なる直観である。これに反して他の二つは共に情意的なる直観であるが、然しその間には紛うべからざる區別がある。繊細の心は日常の生に属する。その原理は「普通の慣用のうちに、凡ての人の目の前に」ある。ところが心情は「それによつて魂が事物と自己自らとを全く新しき仕方をもつて観るところの、ひとつの全く異常なる知識と見方」である。それは人間の存在の最高の可能性に属する。換言すれば、繊細の心がお精神の秩序に於ける生に属するに反して、心情はひとり慈悲の秩序に於ける生に於て存在するのである。両者は二つの相異なる次元のものであつて、その間には絶対的なる異質性が支配する。

* 『panse』断片第二百八十一に曰う、(Cœur, instinct, principes.)

心情の理解は単なる理解でなくして、それは同時に行爲であるが如き理解である。「愛」、詳しくは「神の愛」の概念はまさしくこのことを現す。愛は理解と行爲との合一である。我々はパ

スカルが神の認識に於ける実践的なる要素を高調しているのを到る処に見出す。神を知るためには自愛の心を滅し、情欲の火を鎮めなければならぬ。情念はひとを盲にして神の真理を觀ることを妨げるが故に、ひとは先ず濁れる情念から自由にならねばならぬ。「彼等は云う、若し私が信仰をもつていたならば、私は程なく快樂を棄てたであらう。これに反して私は諸君に云う、若し君が快樂を棄てたならば、君は程なく信仰をもつたであらう」(240)。神の認識には生全体の転換が必要である。そのためには何よりも自然的なる生に於て「凡ての我々の行為の源」であるところの情欲を憎むことを知るのが大切である。斯うにして宗教の真理の認識は知的行であり、行的知である。人間の存在に於けるディアレクティク、神の存在に關するアンチノミーを解決するものは宗教であつた。我々は今このディアレクティク、このアンチノミーが究極は行いつつ知ること、知りつつ行うことに依つて解決されるのを知る。生の矛盾、不可解性を残なく解くものは最後には知識でなくて、却つて実行である。この特殊なる意味に於て、生の問題を解決するのは生、自身であると言ひ得る。即ち生の問題はこの問題を優越なる意味に於て生、きることによつて解決される。これがパスカルの確信であつて、そして我々はそこに彼の最も深き思想を見るのである。

第六 宗教における生の解釈

—

パスカルを知ろうとする者はかの美しい記録『エピクテートとモンテーニュに関するド・サシ氏との対話』(Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne)を繙くことを忘れてはならない。エピクテートとモンテーニュとはパスカルの最も親しんだ二つの書であつた。この二人は人間の状態と運命とに就いて教える。エピクテートは人間が偉大であり、神の秩序に合致していることを示している。彼は人間の義務を誰よりもよく理解していたけれども、しかし人間の悲惨に對しては盲目であつた。そこで彼はひとの為し得る能力を量り誤つて傲慢を説くことに陥つたのである。モンテーニュは人間の不確実と無力とを描いている。彼は人間の病弊を何人にも増して明らかに観察したにしても、人間の偉大に對しては無感覺であつた。それがために彼の疑いは投遣となつて怠惰を勧めることに終つたのである。人間は両重の存在である。悲惨と偉大とは彼の

二つの根本的規定に属する。したがってこの存在の真理を見ようとする者はこれら二つの状態を一緒に知らねばならないのに拘らず、モンテーニュとエピクテートとはそれはなればなれに考えたが故に、彼等は傲慢と怠惰 (*l'orgueil et la paresse*) の二つの悪徳の一つに必ず導かれねばならなかったのであつた。このように他の思想が誤つているところでは一の思想は正しいのであるから、それらを組合わせることによつて、人間に関するひとつの完全な知識が得られるかのやうにひとは想像するであらう。「然しながら、この平和の代りに、彼等の組合わせからはひとつの争闘、ひとつの一般的なる破壊のほか生じないであらう。けだし一は確実を、他は懷疑を、一は人間の偉大を、他は彼の無力を樹てることによつて、彼等は互いにその虚偽と同じくまたその真理を毀し合うからである。そこで彼等は彼等の欠陥の故に独りでは成立することが出来ず、かつ彼等の反対の故に共に結合することが出来ず、そして斯くして彼等は互いに碎き合い、滅し合つて、福音書の真理に場所を譲ることとなる」(IV, 53)。キリスト教は人間的存在の悲惨と偉大との矛盾を調和する高き真理の所有者である。如何なる仕方にて宗教の真理は必然的なる生の矛盾を総合的に解釈するのであらうか。

生の解釈の主なる仕事は現実の理由を明らかにするにある。哲学は生の現実の理由を悲惨と

して、偉大として発見した。しかるにこの現実の理由はたとい頭に眼に見えぬにせよそれ自身生の現実であるから、従つて偉大と悲慘との矛盾そのものが生の現実として自覚されねばならぬ。矛盾は矛盾として我々はそこに安らい得ぬが故に、我々は進んでこの矛盾の現実の理由を問うべく余儀なくされるであらう。ここに謂う現実の理由は精密には第二次的なる現実の理由である。なぜなら悲慘と偉大とはそれみずから現実の理由であつて、今の場合の現実の理由は恰もこの理由の理由を意味するからである。自然的なる、謂わば第一次的なる、現実の理由はエスプリに依つて見られることが可能であつた。ところがエスプリの見出したのは矛盾である。矛盾の理由には矛盾の綜合の外にあることが出来ない。然しながらパスカルに従えばこの綜合の原理はエスプリには見ることが許されていないのである。それは唯「ひとつの他の一層高い光によつて」(une autre lumière supérieure. 337)見られ得るのみである。一層高い光を所有するものは心、情である。

自然的なる現実の理由がまたみずからひとつの現実であるに反して、第二次的なる現実の理由はこれを單純に現実と称するに適わしくない。パスカルはそれを特に優越なる意味に於ける現実、すなわち「實在」(réalité) または「真理」(vérité) と呼んでいる。斯くの如き真理を理由として現実が解釈されるとき、現実はもはや裸かなる現実として理解されない。このとき現実であ

るものは真理若くは実在に対する「象徴」(figuratif, signe)となる。象徴は宗教が存在を解釈するにあたって無くてはならぬ概念である。「この思想はひとがそれに就いて注意深く思いめぐらすことなくして多くの時間を放っておくべきではないほど一般的にして有用である」(II, 249)とパスカルは云っている。そうであるからして私は象徴の概念に就いてさらに詳しく考えてみよう。

象徴の概念は象徴されたものの概念と共に与えられる。象徴されたものは真理である。この真理はすなわち宗教の真理内容に外ならない。そして真理は唯愛によつて理解され得るばかりである。人間的なる事物に於ては、ひとの語るように、それを愛する前にそれを知らねばならぬであろう。しかし神的なる事物に関しては、それを知るためにはそれを愛することが必要である。「ひとは愛によつてのほか真理に入ることがない」(IX, 272)。純粹に理論的に神を認識し得ると考へる者は真理を知る者でなくして却つて偶像を作る者である。「ひとは真理そのものさへもの偶像を作り出す。けだし愛をほかにしては真理は神でなく、むしろ彼の影像であり、ひとつの偶像であり、ひとはそれを愛することも崇めることも要しない」(582)。「神を思弁的に知ることは神を識らぬことである」(I, 76)。宗教的真理の認識は愛を俟つて行われることが出来るのであ

つて、そしてこのように愛にもとづく理解の仕方が心情である。神は「心情に感ぜられる神」(Dieu sensible au cœur: 278)である。いま象徴の概念はかくの如き真理の概念に伴われるのであるから、それはまたおのずから心情と関係して理解されねばならぬであろう。むしろ象徴は心情が世界と人間とを解釈する最も固有なる仕方を原理的に規定する概念である。心情は自然と人生とに到る処真理の象徴の形に於て出逢う。かくして、「自然は恩寵のひとつの象徴である」(675)。「物體的なるものは精神的なるものの象徴に過ぎず、神は眼に見えぬものを眼に見ゆるものの中に現した」(II, 249)。凡ての事物に於て二つの意味がある、そこには象徴そのものがあり、そして象徴された実在があるのである。

心情は明らかにひとつの情意的なる直観である。それは「内面的にして直接的なる感情」(732)の謂である。従つて象徴が特に情意的なる理解の仕方の特性を示す概念であるのは固よりであろう。けれど我々はこの場合心情を抽象的に考えることを慎まなければならぬ。パスカルは或るときには感情の語をもつて心情に代え、他のときにはこれを意志と同一視している。然しながら本質的には心情は彼にとつて感情と意志とを含みそれらのものよりも高次のものであった。ここに高次と謂うのは単に論理的なる包摂関係に於ける高次のことでなくして、却つて具体的なる

生の立場に於て高次の生に属することを意味する。感情や意志が、普通の意味にあつては、自然的なる生のものであるに反して、心情は超自然的なる慈悲の秩序にある生の存在の仕方である。それ故に象徴は單純に情意的なる理解の仕方を現す概念としてでなく、却つて實に慈悲の秩序に於ける生そのものが凡ての存在に出逢う仕方を規定する概念として考えられねばならぬ。このことは例えば次の事情から容易に推察することが出来よう。「意志は自然に愛する」(81)。愛は意志の自然の運動である。「心情は普遍的存在を自然に愛する」(277)。心情の運動の本性もまた愛である。意志と心情とのはたらきは共に愛でありながら、兩者の愛は相逆い、相闘ぐ。ただし前者の自然に愛するものは自我であり、後者の自然的なる愛の内容は神であつて、そして自我の愛は神の愛の最も大いなる障碍であるからである。神の真理を知るためには「障碍を排除く」(Gesetz obstacles, 246) ことが大切である。愛なくしては神は決して見られない、けれどこの愛が自然的なる秩序に於ける生に属するものである限り、それは却つて神を見るための障碍となる。恰もそのように、象徴はそれが自然的なる秩序にある生の理解の仕方に属している限り、信仰とは何の關係もないばかりでなく、却つてその妨害となる。ここに例えば想像力 (fantasie) が心情と區別さるべき理由が見出されるであらう。想像力は単にその直接的なる、非合理的なる性質の

故のみでなく、またそれがあらゆる事物を象徴化する点に於て最もよく心情と類似している。然しこの象徴が自然的なる象徴であつて宗教的真理と必然的に交渉することなく、そしてその意味で偶然的なる、外面的なる、虚偽なる象徴である限りに於ては、想像力は心情と最も反対しておる。想像力ほど心情に似たものはなく、またそれほどこれに反したものはない (274)。

神の真理は自然的なる生を生きる人の眼には見えぬものである。彼の眼は障碍をもつて遮られてゐる。宗教の真理は、例えば数学的真理の如く、これに眼を注ぐや否や、紛う方なく明らかか
に誰にも自己を現すものではない。神は「隠されたる神」(Dieu cache, Deus absconditus, 242) である。絶対的に証明的なる神の真理は存在しない。「或る人々を照らしそして他の人々を暗くするため、そこには光と闇とがある」(564)。そこには真理を避ける者を咎めるには十分な明証がある、なぜならそれを避けしめるものは理性でなくして情欲であるからである。そしてそこには真理を証明するには十分な明証がない、なぜならそれに従わしめるものは理性でなくして愛であるからである。神の真理は盲たる情欲、頑なる精神を有する者には見えず、唯和らげる、純なる心情の人によつてのみ見られる。——「かくも純なる神が浄められた心情をもてる人々に対してのほかか自己を顕さないのは正当である」(377)。——斯くの如く真理は隠されたる神の真理で

あるから、あらゆる物に於て存在する二つの意味、象徴そのものと象徴された真理は、一は表面的意味 (sens literal) となり、他は神秘的意味 (sens mystique) となる。けだし象徴そのものはひとつの現実として何人にも見ゆるに反して、象徴された真理はその理由として単なるエスプリにとつては隠されているからである。そして象徴は、本来、見ゆるものと見えざるものとの内面的關係を表現するところにその固有なる意義を示す概念である。

如何なる物も何等かの神秘を宿している。この神秘は、これこそ真理でありながら、ひとつの神秘として肉の眼には貫き視ることが許されず、唯信仰のひとつの異常なる新しき光によって理解され得るばかりである。そこで人々は自然的なる現実を見てその理由を直にまた自然に歸し、そしてそこに他の理由のあることを思わない (VI, 90)。彼等は現実の理由を再び現実に求めてそれを原理的に他のものを理由とする現実として解釈しない。彼等は現実の理由の聯関がそれ自身唯一ひとつの秩序のものであり、そしてこの秩序そのものが他の高次の秩序の象徴であることを知らない。簡単に言えば、彼等は象徴を見てこの象徴が象徴するものを見ないのである。然しひととはひとつの「背後の思想」(pensée de derrière, 336) をもちそれから凡てを判断せねばならぬ。それが出来ないならば、象徴は彼には真理を隠す邪魔物に過ぎぬであろう。彼にはあらゆる事物

は神を蔽う帳である。信仰ある者にとつては象徴（従つて現実）は神を見出す機縁であり、信仰なき者にとつてはそれは却つて神を蔽い隠す障碍である。即ち象徴（従つて現実）は或る人々に光を与えると同時に他の人々には闇を投ずるところの両面的存在である。事物の有するこの両面的性質を理解することは大切である。「若しひとが、神が或る人々を旨にし、そして他の人々を照らすのを欲したと云うことを、原理としてとらないならば、ひとは神の業については何事も理解しない」（566）、と書かれてある。神の真理の象徴として事物の有する聖なる性格は超自然的なる光なくしては識られない。それ故に凡ての物は神を知る者には神に就いて語り、神を愛する者には神を顕にするに拘らず、この同じ物は神を知らぬ凡ての人には神を隠すのである。人々は象徴をそれが現す者と交わるために役立たせねばならないのに拘らず、象徴を實在そのものと思ひ做す誤に陥っている。然しながら象徴はどこまでも象徴であつて、實在でも真理でもないのである。ここに我々は象徴が実に単なる象徴であることを特に理解せねばならぬ理由を見出すであらう。「慈悲にまで到らざるものの凡ては象徴である」（570）とパスカルが記したとき、この象徴は特に単なる象徴を意味したのであらう。

象徴が単なる象徴としてアクセント附けられて見られるとき、真理そのものはまた特に目的

(fin) としてアクセント付けられて理解されることとなる。神は人間の最後の目的である、なぜなら神は彼の存在の全体を充滿し、彼の不安に究極的な平和をもたらすからである。しかしひととは神を彼の生の目的としない。「凡ての人間が目的については少しも熟慮せず、唯手段についてしか考えないのを見るのは歎かわしいことである」(98)。彼等は習慣に従い、彼等は慰戯し、彼等は外観に欺かれて、彼等自身を盲目にする。啓示の光を奪われたる人間にとつては、星や空、植物や動物、黒死病や饑饉など、自然に於ける如何なるものも神の座を占め得ぬものとはなかつた(425)。彼等にとつては、ボシユエの言葉に従えば、「神自身を除いては、凡てが神であつた」(Tout était Dieu, excepté Dieu même) のである。神が神の力を顕すために作つた世界は偶像の宮と成り終つたかの如く見えたのである。神を人間の存在の最後の目的として理解するのは神の恵みに属することであつて、この理解そのものがすでにその起源を直接に神に負う。「若し神が元でないならば、彼が苟くも終であることは不可能である」(488)、と云われているのはこの意味であろう。この目的に到るためには生は神によつて示された道に従つて慈悲の秩序にまで達せねばならぬ。慈悲の秩序に於ける生に固有なる理解の仕方は即ち心情の秩序に外ならない。『パンセ』のうち最も美しい断片のひとつは心情に固有なる秩序を規定している。「この秩序は、主として、

目的をつねに示すために、ひとがこの目的に関係させる各の点へ分れ拡がつてゆくことに於て成立している」(283)。心情は神を目的として理解する能力であるばかりでなく、またあらゆる存在へ拡がりわたつてゆきそれをつねにこの目的へ導き来るところのはたらきである。それは凡ての現実を目的の象徴として理解する。目的は唯一である、しかるに象徴は多様である。唯一なる目的に対して多様な象徴が存在すると云うことは偶然でない。なぜなら、パスカルは云う、「神はかくして慈悲と云うこの唯一なる掟を、我々の唯一つの必要なるものへ我々をつねに連れてゆくところのこの多様によつて、多様を求める我々の好奇心を満足させるために、多様化する。けれどし唯一つのものが必要である、そして我々は多様を愛する。そして神は、唯一つの必要なるものへ連れてゆく、これらの多様によつて一と共に他に満足を与える」(670)。唯一なる目的は多様に於て象徴されている。けれどこの多様な象徴は唯一なる目的に帰一されている多様である。このようにして、「凡ては一であり、凡ては多様である」(Tout est un, tout est divers, 116)。既にプラトンが神的なる起源をもつものの如く語つたかの *ἐν κοί τῶν ἀλά* と云う古い尊敬すべき原理はまた存在の象徴的解釈の原理である。多様な象徴を多様な象徴として見ず、むしろそれらを唯一つの必要なるものに関係させて理解するところに、心情の理解が例えば想像力の理解と異な

る性質は存在するであろう。そして神が多様に於て自己を顕現すると云うことは、多様を求める人間の弱さと制限とに対する神の思い遣りを現すものであつて、またそれ自身として、神の人間に対する愛のひとつの象徴であるであろう。そして心情の理解が唯一なる目的の理解のうちにとどまらず、却つて絶えず多様な現実に向うのは、この目的をつねに顕さんがために外ならないのであつて、またそれ自身として、人間の神に対する愛のひとつの象徴であるであろう。——かくて宗教に於ける生の解釈は、現実とそれの理由との関係を象徴と真理との関係としてのみならず、更にそれを象徴と目的との関係として解釈するに到る。このことは正当である。なぜなら、宗教的真理は単に理論的でなくして同時に実践的であり、宗教的なる理解の仕方は観想的なると共に実践的であるからである。この意味に於て象徴的解釈はやがて目的論的解釈である。そして他方から考えるならば、目的論的解釈はやがて象徴的解釈でなければならぬ。なぜなら、真に実践的なる知識は純粹に理論的でなく、実践に於ける真の智慧はいつでも象徴的であるからである。

「人間は快樂のために生れている」(III, 126)。「彼は幸福であることを欲し、幸福であるよりほかであることを欲せず、そして幸福であることを欲しないことが出来ない」(169)。「凡ての間は幸福であることを求める、それには例外がない、彼等がそこに用いる手段が如何に異なつたものであるにせよ、彼等は凡てこの目的に向つて努力している」(425)。この事実が疑われぬと同じように、他の事実、嘗て何人も、信仰なしには、彼が絶えず目指しているこの点に到達したことがないと云うこともまた否み難い事実である。凡ての者は歎き訴えている。貴族も平民も、老いたる者も若き者も、知ある者も無知なる者も、健かなる者も病める者も、凡ての国、凡ての時代、凡ての年齢、凡ての境遇の人間の誰もが自己の不幸を悲しみかこつている。我々の現実は悲惨である。然しながら、「我々に触れ、我々の咽喉を絞め上げるところの凡ての我々の悲惨の光景にも拘らず、我々は我々の抑止することの出来ぬ、我々を立たしめるところのひとつの本能をもつてゐる」(411)。この本能はひとつの「真理の觀念」(idée de la vérité; 395) である。この真理とは何を謂うのであるか。それはひとつの宗教的真理すなわち「原罪」(péché originel) のそれである。幸福に対する限りなきこの渴望とそれの獲得に対する限りなきこの無力とは、嘗て

人間には眞の幸福があり、そして今はその空しき痕跡しか残っていないと云うことを叫ぶのでなくして何を叫ぶのであろうか。我々は幸福をもつことが出来ぬに拘らず、我々は幸福であることを願わずにいることが出来ない、この制し難き欲望は我々を罰するために、しかしまた我々をして我々が何処から墮落したかを悟らしめるために我々に遺されている。我々を圍繞する何物もが我々を満し得ぬと云うことは、我々の抱く空虚が無限であり従つてそれが無限なるものによつてのほか充されないことを現す。人間は無限のために作られている。彼の悲惨は彼の偉大を語る。そしてそれから我々は人間の本性が今日では墮落によつて腐敗したものになつてゐるが、昔は善良なるものであつたのを認知することが出来る。なぜなら位を奪われた王であるのでなければ誰が王でないことを不幸であると思ふであらうか。人間は謂わば「魔王」(roi dépossédé, 409)である。彼の惨めさは太守の惨めさであり、彼は彼が高所から墮ちただけ一層惨めである。およそ人間の本性は二つの仕方で考察される、ひとつは彼の目的に従つて、そのとき彼は偉大であり比類なき者である、他は多様性に従つて、そのとき人間は卑賤であり価値なき者である。我々は我々の現実が惨めであることを経験する、けれどそれにも拘らず我々は無限を求める本能をもつてゐる。「二つのものが人間に全ての彼の性質について教える、本能と経験」(396)。一は眞の福に

対する憧憬であり、それは我々の原始的状态の偉大と完全とを現し、他は我々の現在の状態の悲惨と我々の墮落とを示す。人間の存在に於ける偉大と悲惨とのひとを惑わす矛盾の理由は、原罪の真理によつて明らかにされている。宗教はこの矛盾を総合的に解釈する原理を提出して云う、「諸君は諸君の創造の状態にない」(330)。エピックテートとモンテーニュはこの真理を知らなかつたが故に誤に陥つたのである。「これら二つの教派の誤の根源は人間の現在の状態が彼の創造の状態とは異なつてゐることを知らなかつたにあると私には思われる」(IV, 52)、とパスカルは云つてゐる。そこでひとり、人間に於て彼の最初の偉大さに目をつけ、そして彼の墮落には氣附かずして、彼の本性が健全であり、彼が彼自身で完全であると考え、ここに傲慢の頂上へ導かれた。他のひとり、人間の現在の悲惨を感じ、彼の最初の高貴さを知らずして、彼の本性が廢疾にして恢復の見込なきものであると思ひ做し、絶望の結果ここに極端なる遊惰に陥つたのである。然るに原罪の真理は単にこれら二つの思想を組合せるばかりでなく、それらを調和し統一する。それは凡て腐敗したものが墮落した性質に属し、凡て健全なるものが創造された性質に属することを理解せしめる。我々の知識から最も距り、我々の理性に最も逆うところの原罪の神秘は、驚くべきことに、これなくしては我々が我々自身について如何なる知識ももつことが出来ぬところ

のものである。「かくて人間はこの神秘なくしては、この神秘が人間にとって不可解であるよりも、一層不可解である」(434)。

然しながらキリスト教は、ユダヤ教の相続者であると共に、その遂行者その完成者として、単に我々に人間の本性について説明するのみならず、また同時にその救済の方法を我々に教示する。この真理は神・人 (Homme-Dieu) としての、贖主 (Rédempteur) としての、「エス・キリスト」(Jésus-Christ) である。第一に、キリストは神・人として、人間の存在の矛盾に於て象徴された真理である。福音書はひとつの神的なる智慧によつて人間の思想に於ては両立し難き偉大と悲惨との矛盾を調和する。即ちこの矛盾は「神・人の唯一なる人格に於ける二つの性質の不思議なる結合の象徴であり、結果である」(IV, 54)。人々に約束されそして人々から期待されていた神と人との仲裁者は斯くの如き者であつたのである。「矛盾の根源。——十字架の死に至るまで辱められたる神、彼の死によつて死に打勝つ救世主。エス・キリストに於ける二つの性質、二つの生、人間の本性の二つの状態」(765) と、パスカルは最も意味深き言葉をもつて書き遺している。「ひとり我々はエス・キリストによつてのほか神を識らぬばかりでなく、また我々はエス・キリストによつてのほか我々自身をみずから知らない。我々はエス・キリストによつてのほか生、死を知

らない。エス・キリストをほかにしては、我々は我々の生、我々の死、神、我々自身が何であるかを知らない」(548)。かくして、「エス・キリストは凡ての目的であり、そこに凡てが向う中心である。彼を識る者は、凡てのものの理由を識る」(556)。この知識はあらゆる存在、殊に人間の存在に異常なる光を投げ与える。十字架にかけられたキリストの死とこの死そのものによる彼の復活とが彼の唯一なる人格に於て結合していると云うことは、我々の本性に於ける悲慘と偉大との矛盾の存在の理由であり、むしろ後者は前者の象徴である。然しながら第二に、キリストの知識は単に我々に人間に就いての全き真理 (*verite entire*) を教えるのみならず、この知識は我々に完き徳 (*parfaite vertu*) を示す。彼の悲慘を知ることなくして神を知るとは人間にとつて危険である、なぜならそれは傲慢を惹き起すから。そして贖主を知ることなくして彼の悲慘を知ることともまた同じように危険である、なぜならそれは絶望の原因となるから。ひとは彼の悲慘の知識なくして神を知ることとも出来よう、そして神の知識なくして彼の悲慘を知ることとも出来よう。けれどもひとは神と彼の悲慘とを全体として一緒に知ることなくしてはキリストを知り得ないのである。そこでキリスト教は傲慢と怠惰との二つの悪徳を治すことが出来る。それは「地上の智慧によつて、他によつて一を追ひ遣ふることによつてでなく、むしろ福音書の単純さによつて、一

と共に他を追い遣ることによつて」(435) それらを療す。それは神性のものに与るまで高められた義しき人に向つて、彼がなお墮落の根源を担つてゐることを論し、最も憐れむべき人々に對して、彼等がなお贖主の恩寵に与り得ることを叫ぶ。それはそれが義しとする者を戦かしめ、それが咎める者を慰めつつ、かくして傲慢と怠惰とを共に退けて恐怖と希望(*la crainte et l'espérance*)を樹てる。ひとが不安であることは正当である、なぜなら原人の墮落は真理であるから。ひとが絶望することは不当である、なぜならこのときひとは他の一層大いなる真理、贖主の到来の真理を忘れてゐるから。却つてひとは恐怖を希望によつて和げねばならぬ。人間的と神的との二つの性質を彼に於て結合するキリストは、贖主として、人間を彼の神的なる性質に於て神と和解せしめるために、人間の罪を負うてみずからを死にまで賤しめたのである。凡ての人の罪はエス・キリストによつて贖われた。人々は希望をもつが好い、そして人々は彼に従え。我々は彼の如く愛し、我々は彼のごとくへりくだらねばならぬ。謙遜(*humilité*)こそ彼の最も勧める大いなる徳である。謙遜とはなによりも自己のほか憎まず、神のほか愛さぬことを意味する。キリストは人間に彼等が彼等自身を愛していたのを教えると云うほかのことをしなかつたのである。彼は十字架に於ける死によつて人間が自己みずからを厭うべきことを示した。我々の罪はキリストによつ

て贖われているが故に、我々はキリストの手足の如くに生きねばならない。我々の眞の福は神にあることにあり、我々の唯一の禍は神から離れてあることにある。なぜなら、パスカルは云う、「若し人間が神のために作られていないならば、何故に彼は神に於てのほか幸福でないのであるか」(438)。神と人とを媒介するものは贖主としてのキリストである。しかしこの世界の存在はこの贖主の眞理の象徴であるであろう。「エス・キリストなしには世界は存続しないであろう、なぜならそれは破壊されていたか、若くは地獄の如くであったであらねばならないだろうから。」若し贖主がなかったならば、世界は人間の墮落のために破滅していたか、或は彼の罪のために地獄と化してしまつていたであろう。「しかし世界はエス・キリストによつて、エス・キリストのために、そして彼の墮落と彼の贖いとについて人間を教えるためにのほか存続しないのであるから、凡てはそこではこの二つの眞理の証拠を頭にする」(556)。現実の世界の存在は贖主としてのキリストの眞理の象徴である。

このようにしてキリストは宗教的眞理の中心におかれる。我々はここにパスカルの宗教思想に於ける最も著しい特色のひとつを見出すのである。「エス・キリストなしに神を知ることとは単に不可能であるばかりでなく、また無用である」(546)。神の存在、あるいは三位一体、あるいは

は靈魂の不死などと云うが如きことをひとが知るとしても、「この知識は、エス・キリストなしには、無用であり無駄である」、と彼は主張する。「ひとりの人間が、数の関係が非物質的なる、永遠なる、そしてその基礎であるところのひとが神と呼ぶ第一真理に依存する真理であることを説得されたとき、私は彼が彼の救済に向つて多く進んだとは思わないであろう」(556)、と彼は語を続ける。凡てはキリストに集まる。「人間の眞の性質、彼の眞の福、そして眞の徳、そして眞の宗教は、その知識が分つべからざるところのものである」(443)、と彼が書きおろすとき、この離すべからざる知識の統一点がキリストであることは、上に述べたことによつておのずから明白であろう。そこで私は繰り返してしたためておこう、「エス・キリストは凡ての目的であり、そこに凡てが向う中心である。彼を識る者は凡てのものの理由を識る。」彼こそ最も具体的なる真理である。

さて今特に生の解釈に關係して考えるならば、キリストの眞理の有する注目すべき性質はそれが人間の存在に於ける矛盾を綜合する原理であることにある。哲学は生の存在の仕方悲慘と偉大との両重性に於て発見した。然るにこの両重性はひとつは悲慘としてひとつは偉大として矛盾である。エスプリはこの矛盾を脱し得る方法をもたない。けだし悲慘は偉大から帰結し、そ

して偉大は悲惨から帰結し、かくて限りなき循環によつて一はつねに他に導かれるからである(416)。限りなき循環に終る矛盾を綜合するものは唯一なる人格に於て神的と人間的との二つの性質を結合するキリストである。「エス・キリストに於て凡ての矛盾は調和されている。」(684)。彼は調和し難く信ぜられているものを結合する(862)。然しながらこの綜合の原理は単なるエスプリには見えぬものである。パスカルは『パンセ』のうち最も深邃なる断片のひとつのなかで云う、「凡てのこれらの人々は結果を見た、しかし彼等は原因を見なかつた、彼等は原因を発見した人々に比すれば恰も眼しかもたぬ人々がエスプリをもてる人々に対するが如くである、なぜなら結果は恰も感覚に触れるものの如きものであり、そして原因は唯エスプリにとつてのみ見ゆるものである。そしてたといそれらの結果はエスプリによつて見られるにせよ、このエスプリは原因を見るエスプリに比しては恰も肉体的なる感官がエスプリに対するが如くである。」(234)。この本文に於て結果と謂われたのは現実のことであり、原因と謂われたのはその理由のことである。前段に於ける原因は悲惨や偉大のような理由を指し、後段に於ける結果は悲惨と偉大との矛盾と云うような、みづから現実の理由ではあるがしかもそれ自身またひとつの現実であるところのものを指している。従つて後段に於ける原因は例えばこの矛盾そのものの理由を意味し、そ

れ故にこの場合のエスプリは前段に於けるエスプリとは違ったものであり、謂わば高次のエスプリを意味する。そこでパスカルの思想は明らかである、矛盾の理由を見る高次のエスプリ——それは心情そのものでなくて何であろう——がエスプリを超越することは、恰もエスプリが肉体的なる感官を超越するが如くである。ここに我々は生の三つの秩序の各に固有なる理解の仕方とそれら相互の間の非連続性とが語られているのを知ることが出来よう。矛盾の綜合の原理は唯心情によつて見られ得るばかりである。エスプリの理解と心情の理解とのあいだの異質性はそれらが相異なる次元に於ける生のものであることを表現する。矛盾はひとつの秩序のものであり、その綜合は他の秩序のものである。この矛盾が論理的でなくて却つて生の存在の仕方そのものに属するよう、この綜合もまた論理的でなくて却つて生の存在の仕方そのものに属するのである。かかるディアレクティクの過程は上昇的には互いに超越的であつて、その各の段階は絶対的に異質的である。然しながらそれは下降的には内在的であり得るであろう。けだし高次の秩序は低次の秩序をつねに自己の象徴として理解することを知っているからである。

驚くべく天才的なるパスカルのディアレクティクは斯くの如くにして明瞭になった。現実の

矛盾を綜合し統一するものはやはり事實である、けれどそれはなによりも超自然的なる事實である。従つてそれはもはや生の自然的なる分析によつては見出されることが出来ない。しかもこの超自然的なる事實は、これこそそれなくしては自然的なる生そのものも理解されぬが如きものである。生は生そのものから解釈さるべきである、と云う生の哲学の勿論それ自身として尊敬に値する原理は、ここにその限界を自覚せねばならぬであらう。生は純粹に内在的なる分析によつては理解し尽されぬ性質をそれみずからに担つている。生の理解はそれが超越的なるものに関係させられて解釈されるとき初めて完全であり得る。そこに生の最も深き神秘は存在する。この超越的なるものは云うまでもなく同時に内在的なるものであるけれども、それは全体として超自然的であるが故にエスプリには認識されることが出来ないのである。生の内在的解釈の限界はやがて生の哲学そのものの限界でもあるであらう。哲学は固より超越的なるものを樹て得る、しかしそれは全体の生にとつてはどこまでも抽象的であつて具体的なる生の真理とはなり得ない。哲学に限界のあることは正当である。なぜなら哲学と雖も生のひとつの存在の仕方として生のひとつの秩序に属しているに過ぎぬから。生の一層高い秩序にある宗教は人間の存在を完全に解釈する。それは生の事實を曲げることによつてでなく、却つて生の現実に即して、その意味と聯関とを

理解せしめる。そしてパスカルは宗教が斯くの如く人間の存在の状態とそれの理由とを満足に解
釈し得るところにその真理性は証拠立てられると考えたのであった。彼は生の事実より出発し
て宗教の真理性を明らかにしようとする、そして彼は云う、「宗教の知識から私を最も遠ざける
ように見えた凡てのこの矛盾は、私を最もやく真の宗教へ導いたものである」(424)。宗教は
愛であると共に真理である、そこでまたパスカルは云った、「キリスト教の真理のうち最も大い
なるものは真理の愛である」(945)。

人生論ノート

死について

近頃私は死というものをそんなに恐しく思わなくなつた。年齢のせいであろう。以前はあんなに死の恐怖について考え、また書いた私ではあるが。

思いがけなく来る通信に黒棒のものが次第に多くなる年齢に私も達したのである。この数年の間に私は一度ならず近親の死に会つた。そして私はどんなに苦しんでいる病人にも死の瞬間には平和が来ることを目撃した。墓に詣でも、昔のように陰惨な気持になることがなくなり、墓場をフリードホーフ（平和の庭——但し語原学には関係がない）と呼ぶことが感覚的な実感をびつたり言い表していることを思うようになった。

私はあまり病気をしないのであるが、病床に横になつた時には、不思議に心の落ち着きを覚えるのである。病気の場合のほか真実に心の落ち着きを感じることができないというのは、現代人の一つの顕著な特徴、すでに現代人に極めて特徴的な病気の一つである。

実際、今日の人間の多くはコンヴァレサンス（病気の恢復【convalescence】）としてしか健康を

感じる事ができないのではなからうか。これは青年の健康感とは違っている。恢復期の健康感
は自覚的であり、不安定である。健康というのは元気な若者においてのように自分が健康である
ことを自覚しない状態であるとすれば、これは健康ということもできぬようなものである。すで
にルネサンスにはそのような健康がなかった。ペトルルカなどが味わったのは病氣恢復期の健康
である。そこから生ずるリリズムがルネサンス的人間を特徴付けている。だから古典を復興し
ようとしたルネサンスは古典的であつたのではなく、むしろ浪漫的であつたのである。新しい古
典主義はその時代において新たに興りつつあつた科学の精神によつてのみ可能であつた。ルネサ
ンスの古典主義者はラファエロでなくてリオナルド・ダ・ヴィンチであつた。健康が恢復期の健
康としてしか感じられないところに現代の根本的な抒情的、浪漫的性格がある。いまもし現代が
新しいルネサンスであるとしたなら、そこから出てくる新しい古典主義の精神は如何なるもの
であらうか。

愛する者、親しい者の死ぬることが多くなるに従つて、死の恐怖は反対に薄らいでゆくよう
に思われる。生れてくる者よりも死んでいった者に一層近く自分を感じるということは、年齢の

影響に依るであろう。三十代の者は四十代の者よりも二十代の者に、しかし四十代に入った者は三十代の者よりも五十代の者に、一層近く感じるであろう。四十歳をもつて初老とすることは東洋の智慧を示している。それは単に身体の老衰を意味するのではなく、むしろ精神の老熟を意味している。この年齢に達した者にとっては死は慰めとしてさえ感じられることが可能になる。死の恐怖はつねに病的に、誇張して語られている、今も私の心を捉えて離さないパスカルにおいてさえも。眞実は死の平和であり、この感覚は老熟した精神の健康の徴表である。どんな場合にも笑つて死んでゆくという支那人は世界中で最も健康な国民であるのではないかと思う。ゲーテが定義したように、浪漫主義というのは一切の病的なものであることであり、古典主義というのは一切の健康なものであるとすれば、死の恐怖は浪漫的であり、死の平和は古典的であるということもできるであろう。死の平和が感じられるに至つて初めて生のリアリズムに達するともいわれるであろう。支那人が世界のいずれの国民よりもリアリストであると考えられることにも意味がある。われ未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん、といった孔子の言葉も、この支那人の性格を背景にして実感がにじみ出てくるようである。パスカルはモンテーニュが死に対して無関心であるといつて非難したが、私はモンテーニュを読んで、彼には何か東洋の智慧に近いものがある

のを感じる。最上の死は予め考えられなかつた死である、と彼は書いている。支那人とフランス人との類似はともかく注目すべきことである。

死について考えることが無意味であるなどと私はいおうとしてゐるのではない。死は觀念である。そして觀念らしい觀念は死の立場から生れる、現実或いは生に對立して思想といわれるような思想はその立場から出てくるのである。生と死とを鋭い對立において見たヨーロッパ文化の地盤——そこにはキリスト教の深い影響がある——において思想というものが作られた。これに對して東洋には思想がないといわれるであらう。もちろん此処にも思想がなかつたのではない、ただその思想というものの意味が違つてゐる。西洋思想に對して東洋思想を主張しようとする場合、思想とは何かという認識論的問題から吟味してかかることが必要である。

私にとって死の恐怖は如何にして薄らいでいったか。自分の親しかつた者と死別することが次第に多くなつたためである。もし私が彼等と再会することができる——これは私の最大の希望である——とすれば、それは私の死についてのほかに不可能であらう。仮に私が百万年生きながら

えるとしても、私はこの世において再び彼等と会うことのないのを知っている。そのプロバビリティは零である。私はもちろん私の死において彼等に会い得ることを確実には知っていない。しかしそのプロバビリティが零であるとは誰も断言し得ないであろう、死者の国から帰ってきた者はないのであるから。二つのプロバビリティを比較するとき、後者が前者よりも大きいという可能性は存在する。もし私がいずれかに賭けねばならぬとすれば、私は後者に賭けるのほかないであらう。

仮に誰も死なないものとする。そうすれば、俺だけは死んでみせるぞといって死を企てる者がぎつと出てくるに違いないと思う。人間の虚栄心は死をも対象とすることができるまでに大きい。そのような人間が虚栄的であることは何人も直ちに理解して嘲笑するであらう。しかるに世の中にはこれに劣らぬ虚栄の出来事が多いことにひととは容易に気附かないのである。

執着する何ものもないといった虚無の心では人間はなかなか死ねないのではないか。執着するものがあるから死に切れないということは、執着するものがあるから死ねるということである。

深く執着するものがある者は、死後自分の帰ってゆくべきところをもっている。それだから死に對する準備というのは、どこまでも執着するものを作ることである。私に真に愛するものがあるなら、そのことが私の永生を約束する。

死の問題は伝統の問題につながっている。死者が蘇りまた生きながらえることを信じないで、伝統を信じていることができるであろうか。蘇りまた生きながらえるのは業績であつて、作者ではないといわれるかも知れない。しかしながら作られたものが作るものよりも偉大であるということとは可能であるか。原因は結果に少なくとも等しいか、もしくはより大きいというのが、自然の法則であると考えられている。その人の作つたものが蘇りまた生きながらえるとすれば、その人自身が蘇りまた生きながらえる力をそれ以上にもつていないということが考えられ得るであろうか。もし我々がプラトンの不死よりも彼の作品の不滅を望むとすれば、それは我々の心の虚栄を語るものでなければならぬ。しんじつ我々は、我々の愛する者について、その者の永生より以上にその者の為したことが永続的であることを願うであろうか。

原因は少なくとも結果に等しいというのは自然の法則であつて、歴史においては逆に結果は

つねに原因よりも大きいというのが法則であるといわれるかも知れない。もしそうであるとすれば、それは歴史のより優越な原因が我々自身でなくて我々を超えたものであるということの意味するのでなければならぬ。この我々を超えたものは、歴史において作られたものが蘇りまた生きながらえることを欲して、それを作るに与つて原因であつたものが蘇りまた生きながらえることが決して欲しないと考えられ得るであろうか。もしまた我々自身が過去のものを超えさせ、生きながらえさせるのであるとすれば、かような力をもっている我々にとつて作られたものよりも作るものを蘇らせ、生きながらえさせることが一層容易でないということが考えられ得るであろうか。

私はいま人間の不死を立証しようとも、或いはまた否定しようともするのではない。私のいおうと欲するのは、死者の生命を考えることは生者の生命を考えることよりも論理的に一層困難であることはあり得ないということである。死は観念である。それだから観念の力に頼つて人生を生きようとするものは死の思想を掴むことから出発するのがつねである。すべての宗教がそうである。

伝統の問題は死者の生命の問題である。それは生きてゐる者の生長の問題ではない。通俗の

伝統主義の誤謬——この誤謬はしかしシェリングやヘーゲルの如きドイツの最大の哲学者でさえもが共にしている——は、すべてのものは過去から次第に生長してきたと考えることによつて伝統主義を考えようとするところにある。かような根本において自然哲学的な見方からは絶対的な真理であろうとする伝統主義の意味は理解されることができぬ。伝統の意味が自分自身で自分自身の中から生成するものうちに求められる限り、それは相対的なものに過ぎない。絶対的な伝統主義は、生けるものの生長の論理でなくて死せるものの生命の論理を基礎とするのである。過去は死に切つたものであり、それはすでに死であるという意味において、現在に生きているものにとつて絶対的なものである。半ば生き半ば死んでいるかのように普通に漠然と表象されている過去は、生きている現在にとつて絶対的なものであり得ない。過去は何よりもまず死せるものとして絶対的なものである。この絶対的なものは、ただ絶対的な死であるか、それとも絶対的な生命であるか。死せるものは今生きているもののように生長することもなければ老衰することもない。そこで死者の生命が信ぜられるならば、それは絶対的な生命でなければならぬ。この絶対的な生命は真理にほかならない。従つて言い換えると、過去は真理であるか、それとも無であるか。伝統主義はまさにこの二者択一に対する我々の決意を要求しているのである。それは我々の中へ

自然的に流れ込み、自然的に我々の生命の一部分になつていふと考へられるような過去を問題にしているのではない。

かような伝統主義はいわゆる歴史主義とは厳密に区別されねばならぬ。歴史主義は進化主義と同様近代主義の一つであり、それ自身進化主義になることができる。かような伝統主義はキリスト教、特にその原罪説を背景にして考へると、容易に理解することができるわけであるが、もしそのような原罪の觀念が存しないか或いは失われたとすれば如何であろう。すでにペトラルカの如きルネサンスのヒューマニストは原罪を原罪としてでなくむしろ病氣として体験した。ニーチェはもちろん、ジイドの如き今日のヒューマニストにおいて見出されるのも、同様の意味における病氣の体験である。病氣の体験が原罪の体験に代つたところに近代主義の始と終がある。ヒューマニズムは罪の觀念でなくて病氣の觀念から出発するのであるか。罪と病氣との差異は何処にあるのであろうか。罪は死であり、病氣はなお生であるのか。死は觀念であり、病氣は經驗であるのか。ともかく病氣の觀念から伝統主義を導き出すことは不可能である。それでは罪の觀念の存しないといわれる東洋思想において、伝統主義というものは、そしてまたヒューマニズムというものは、如何なるものであろうか。問題は死の見方に関わつてゐる。

幸福について

今日の人間は幸福について殆ど考えないようである。試みに近年現れた倫理学書、とりわけ我が国で書かれた倫理の本を開いて見たまえ。只の一個所も幸福の問題を取扱っていない書物を発見することは諸君にとって甚だ容易であろう。かような書物を倫理の本と信じてよいのかどうか、その著者を倫理学者と認めるべきであるのかどうか、私にはわからない。疑いなく確かなことは、過去のすべての時代においてつねに幸福が倫理の中心問題であつたということである。ギリシアの古典的な倫理学がそうであつたし、ストアの嚴肅主義の如きも幸福のために節欲を説いたのであり、キリスト教においても、アウグステイヌスやパスカルなどは、人間はどこまでも幸福を求めるといふ事実を根本として彼等の宗教論や倫理学を出立したのである。幸福について考へないことは今日の人間の特徴である。現代における倫理の混乱は種々に論じられているが、倫理の本から幸福論が喪失したということはこの混乱を代表する事実である。新たに幸福論が設定されるまでは倫理の混乱は救われないであろう。

幸福について考えることはすでに一つの、恐らく最大の、不幸の兆しであるといわれるかも知れない。健全な胃をもっている者が胃の存在を感じないように、幸福である者は幸福について考えないといわれるであろう。しかしながら今日の人間は果たして幸福であるために幸福について考えないのであるか。むしろ我々の時代は人々に幸福について考える気力をさえ失わせてしまったほど不幸なのではあるまいか。幸福を語ることがすでに何か不道德なことであるかのように感じられるほど今の世の中は不幸に充ちているのではあるまいか。しかしながら幸福を知らない者に不幸の何であるかが理解されるであろうか。今日の人間もあらゆる場合にいわば本能的に幸福を求めているに相違ない。しかも今日の人間は自意識の過剰に苦しむともいわれている。極めて自意識的な人間が幸福については殆ど考えないのである。これが現代の精神的状況の性格であり、これが現代人の不幸を特徴付けている。

良心の義務と幸福の要求とを対立的に考えるのは近代的リゴリズム【rigorism 嚴肅主義】である。これに反して私は考える。今日の良心とは幸福の要求である、と。社会、階級、人類、等々、あらゆるものの名において人間的な幸福の要求が抹殺されようとしている場合、幸福の要求ほど良

心的なものがあるであろうか。幸福の要求と結び附かない限り、今日倫理の概念として絶えず流用されている社会、階級、人類、等々も、何等倫理的な意味を有し得ないであろう。或いは倫理の問題が幸福の問題から分離されると共に、あらゆる任意のものを倫理の概念として流用することが可能になったのである。幸福の要求が今日の良心として復権されねばならぬ。ひとがヒューマニストであるかどうかは、主としてこの点に懸っている。

幸福の問題が倫理の問題から抹殺されるに従って多くの倫理的空語を生じた。例えば、倫理的ということと主体的ということとが一緒に語られるのは正しい。けれども主体的ということも今日では幸福の要求から抽象されることによつて一つの倫理的空語となつている。そこでまた現代の倫理学から抹殺されようとしているのは動機論であり、主体的という語の流行と共に倫理学は却つて客観論に陥るに至つた。幸福の要求がすべての行為の動機であるということは、以前の倫理学の共通の出発点であつた。現代の哲学はかような考え方を心理主義と名附けて排斥することを学んだのであるが、そのとき他方において現代人の心理の無秩序が始まつたのである。この無秩序は、自分の行為の動機が幸福の要求であるのかどうか分らなくなつたときが始まつた。そしてそれと同時に心理のリアリティが疑わしくなり、人間解釈についてあらゆる種類の観念主

義が生じた。心理のリアリティは心理のうちに秩序が存在する場合にあかしされる。幸福の要求はその秩序の基底であり、心理のリアリティは幸福の要求の事実のうちに与えられている。幸福論を抹殺した倫理は、一見いかに論理的であるにしても、その内実において虚無主義にほかならぬ。

以前の心理学は心理批評の学であった。それは芸術批評などという批評の意味における心理批評を目的としていた。人間精神のもろもろの活動、もろもろの側面を評価することによってこれを秩序付けるとというのが心理学の仕事であった。この仕事において哲学者は文学者と同じであった。かような価値批評としての心理学が自然科学的方法に基づく心理学によって破壊されてしまいう危険が生じたとき、これに反抗して現れたのが人間学というものである。しかるにこの人間学も今日では最初の動機から逸脱して人間心理の批評という固有の意味を抛棄し、あらゆる任意のものが人間学と称せられるようになっていく。哲学における芸術家的なものが失われてしまい、心理批評の仕事はただ文学者にのみ委ねられるようになっていく。そこに心理学をもたないことが一般的になった今日の哲学の抽象性がある。その際見逃してならぬことは、この現代哲学の一つの

特徴が幸福論の抹殺と関聯しているということである。

幸福を単に感性的なものと考えたことは間違つてゐる。むしろ主知主義が倫理上の幸福説と結び附くのがつねであることを思想の歴史は示している。幸福の問題は主知主義にとつて最大の支柱であるとさえいふことができる。もし幸福論を抹殺してかかるなら、主知主義を扼殺することは容易である。実際、今日の反主知主義の思想の殆どすべてはこのように幸福論を抹殺することから出発しているのである。そこに今日の反主知主義の秘密がある。

幸福は徳に反するものでなく、むしろ幸福そのものが徳である。もちろん、他人の幸福について考えねばならぬというのは正しい。しかし我々は我々の愛する者に対して、自分が幸福であることよりなお以上の善いことを為し得るであらうか。

愛するもののために死んだ故に彼等は幸福であつたのでなく、反対に、彼等は幸福であつた故に愛するもののために死ぬる力を有したのである。日常の小さな仕事から、喜んで自分を犠牲

にするとするに至るまで、あらゆる事柄において、幸福は力である。徳が力であるということは幸福の何よりもよく示すところである。

死は観念である、と私は書いた。これに対して生は何であるか。生とは想像である、と私はいおうと思う。いかに生の現実性を主張する者も、翻つてこれを死と比較するとき、生がいかに想像的なものであるかを理解するであろう。想像的なものは非現実的であるのでなく、却つて現実的なものは想像的なものであるのである。現実はこのいう構想力（想像力）の論理に従つていゝる。人生は夢であるということを感じなかつたであろうか。それは単なる比喩ではない、それは実感である。この実感の根拠が明らかにされねばならぬ、言い換えると、夢或いは空想的なもの、現実性が示されなければならぬ。その証明を与えるものは構想力の形成作用である。生が想像的なものであるという意味において幸福も想像的なものであるということが出来る。

人間を一般的なものとして理解するには、死から理解することが必要である。死はもとより全く具体的なものである。しかしこの全く具体的な死はそれにも拘らず一般的なものである。「ひ

とは唯ひとり死ぬるであろう」と、とパスカルはいつた。各人がみな別々に死んでゆく、けれどもその死はそれにも拘らず死として一般的なものである。人祖アダムという思想はここに根拠をもっている。死の有するこの不思議な一般性こそ我々を困惑させるものである。死はその一般性において人間を分離する。ひとびとは唯ひとり死ぬる故に孤独であるのではなく、死が一般的なものである故にひとびとは死に会つて孤独であるのである。私が生き残り、汝が唯ひとり死んでゆくとしても、もし汝の死が一般的なものでないならば、私は汝の死において孤独を感じないであろう。

しかるに生はつねに特殊なものである。一般的な死が分離するに反して、特殊な生は結合する。死は一般的なものという意味において観念と考えられるに対して、生は特殊なものという意味において想像と考えられる。我々の想像力は特殊なものにおいてのほか楽しまない。(芸術家は本性上多神論者である)。もとより人間は単に特殊なものではなく同時に一般的なものである。しかし生の有する一般性は死の有する一般性とは異なっている。死の一般性が観念の有する一般性に類するとすれば、生の一般性は想像力に関わりところのタイプ的一般性と同様のものである。個性とは別にタイプがあるのでなく、タイプは個性である。死そのものにはタイプが

ない。死のタイプを考えるのは死をなお生から考えるからである。個性は多様の統一であるが、相矛盾する多様なものを統一して一つの形に形成するものが構想力にほかならない。感性からも知性からも考えられない個性は構想力から考えられねばならぬ。生と同じく幸福が想像であるということとは、個性が幸福であることを意味している。

自然はその発展の段階を昇るに従って益々多くの個性に分化する。そのことは闇から光を求めて創造する自然の根源的な欲求が如何なるものであるかを語っている。

人格は地の子らの最高の幸福であるというゲーテの言葉ほど、幸福についての完全な定義はない。幸福になるということは人格になるということである。

幸福は肉体的快樂にあるか精神的快樂にあるか、活動にあるか存在にあるかというが如き問は、我々をただ紛糾に引き入れられるだけである。かような問に対しては、そのいずれでもあると答えるのほかないであろう。なぜなら、人格は肉体であると共に精神であり、活動であると共に存在であるから。そしてかかることは人格というものが形成されるものであることを意味している。

今日ひとが幸福について考えないのは、人格の分解の時代と呼ばれる現代の特徴に相応している。そしてこの事実は逆に幸福が人格であるという命題をいわば世界史的規模において証明するものである。

幸福は人格である。ひとが外套を脱ぎすてるようにいつでも気楽にほかの幸福は脱ぎすてることのできる者が最も幸福な人である。しかし真の幸福は、彼はこれを捨て去らないし、捨て去ることもできない。彼の幸福は彼の生命と同じように彼自身と一つのものである。この幸福をもつて彼はあらゆる困難と闘うのである。幸福を武器として闘う者のみが斃れてもなお幸福である。

機嫌がよいこと、丁寧なこと、親切なこと、寛大なこと、等々、幸福はつねに外に現れる。

歌わぬ詩人というものは真の詩人でない如く、単に内面的であるというような幸福は真の幸福ではないであろう。幸福は表現的なものである。鳥の歌うが如くおのずから外に現れて他の人を幸福にするものが真の幸福である。

懐疑について

懐疑の意味を正確に判断することは容易でないように見える。或る場合には懐疑は神秘化され、それから一つの宗教が生ずるまでに至っている。あらゆる神秘を払いのけることが懐疑の仕事であるであろうに。反対に他の場合には如何なる懐疑も懐疑であるという理由で容赦なく不道徳として貶せられている。懐疑は知性の一つの徳であり得るであろうに。前の場合、懐疑そのものが一つの独断となる。後の場合、懐疑を頭から敲きつけようとするのもやはり独断である。

いずれにしても確かなことは、懐疑が特に人間的なものであるということである。神には懐疑はないであろう、また動物にも懐疑はないであろう。懐疑は天使でもなく獣でもない人間に固有なものである。人間は知性によつて動物にまさるといわれるならば、それは懐疑によつて特色附けられることができるであろう。実際、多少とも懐疑的でないような知性人があるであろうか。そして独断家は或る場合には天使の如く見え、或る場合には獣の如く見えないであろうか。

人間的な知性の自由はさしあたり懐疑のうちにある。自由人といわれる者で懐疑的でなかつたような人を私は知らない。あの *honnête homme* (真人間) といわれた者にはみな懐疑的なところがあつたし、そしてそれは自由人を意味したのである。しかるに哲学者が自由の概念をどのよう規定するにしても、現実の人間の自由は節度のうちにある。古典的なヒューマニズムにおいて最も重要な徳であつたこの節度というものは現代の思想においては稀になつてゐる。懐疑が知性の徳であるためには節度がなければならぬ。一般に思想家の節度というものが問題である。モンテーニュの最大の智慧は懐疑において節度があるということであつた。また実に、節度を知らないような懐疑は眞の懐疑ではないであらう。度を越えた懐疑は純粹に懐疑に止まつてゐるのでなく、一つの哲学説としての懐疑論になつてゐるか、それとも懐疑の神秘化、宗教化に陥つてゐるのである。そのいずれもはや懐疑ではなく、一つの独断である。

懐疑は知性の徳として人間精神を浄化する。ちやうど泣くことが生理的に我々の感情を浄化するように。しかし懐疑そのものは泣くことに類するよりも笑うことに類するであらう。笑は動物にはない人間的な表情であるとすれば、懐疑と笑との間に類似が存在するのは自然である。笑

も我々の感情を浄化することができる。懐疑家の表情は表面ばかりではない。知性に固有な快活さを有しない懐疑は真の懐疑ではないであろう。

真の懐疑家はソフィストではなくてソクラテスであった。ソクラテスは懐疑が無限の探求にほかならぬことを示した。その彼はまた真の悲劇家は真の喜劇家であることを示したのである。

従来の哲学のうち永続的な生命を有するもので何等か懐疑的なところを含まないものがあるであろうか。唯一つの偉大な例外はヘーゲルである。そのヘーゲルの哲学は、歴史の示すように、一時は熱狂的な信奉者を作るが、やがて全く顧みられなくなるという特質を具えている。この事実のうちに恐らくヘーゲルの哲学の秘密がある。

論理学者は論理の根柢に直観があるという。ひとは無限に証明してゆくことができぬ、あらゆる論証はもはやそれ自身は論証することのできぬもの、直観的に確実なものを前提し、それから出立して推論するといわれる。しかし論理の根柢にある直観的なものがつねに確実なものであるという証明は存在するであろうか。もしそれがつねに確実なものであるとすれば、何故にひと

はその直観に止まらないで、なお論理を必要とするであろうか。確実なもの、直観があるばかりでなく、不確実なもの、直観があるように思われる。直観をつねに疑うのは愚かなことであり、直観をつねに信じるのも至らぬことである。そして普通にいわれるのとは逆に、感性的な直観がそれ自身の種類において確実なもの、直観であるのに対して、知性的な直観の特徴はむしろ不確実なもの、直観に存するようにさえ思われる。確実なもの、直観は——感性的なものであるにせよ、超感性的なものであるにせよ、——それ自体においては論理の証明を要しないのに反して、不確実なもの、直観——懷疑的直観もしくは直観的懷疑——こそ論理を必要とするもの、論理を動かすものである。論理によつて懷疑が出てくるのではなく、懷疑から論理が求められてくるのである。かように論理を求めるところに知性の矜持があり、自己尊重がある。いわゆる論理家は公式主義者であり、独断家の一つの種類に過ぎない。

不確実なものが確実なものの基礎である。哲学者は自己のうちに懷疑が生きている限り哲学し、物を書く。もとより彼は不確実なもののために働くのではない。——「ひとは不確実なもののために働く」、とパスカルは書いている。けれども正確にいうと、ひとは不確実なもののため、働くのではなく、むしろ不確実なものから、働くのである。人生がただ動くことでなくて作ること

であり、単なる存在でなくて形成作用であり、またそうでなければならぬ所以である。そしてひとは不確実なものから働くというところから、あらゆる形成作用の根柢に賭があるといわれ得る。

独断に対する懐疑の力と無力とは、情念に対する知性の力と無力とである。独断は、それが一つの賭である場合にのみ、知性的であり得る。情念はつねにただ単に肯定的であり、独断の多くは情念に基づいている。

多くの懐疑家は外見に現れるほど懐疑家ではない。また多くの独断家は外見に現れるほど独断家ではない。

ひとは時として他に対する虚栄から懐疑的になるが、更により多く他に対する虚栄のために独断的になる。そしてそれは他面、人間において政治的欲望即ち他に対する支配の欲望が普遍的であることを示すと共に、彼においてまた教育的欲望が普遍的であることを示している。政治にとっては独断も必要であろう。けれども教育にとつて同様に独断が必要であるかどうかは疑問で

ある。ただ、政治的欲望を含まないような教育的欲望が稀であることは確かである。

いかなる人も他を信じさせることができるほど己を信じさせることができない。他人を信仰に導く宗教家は必ずしも絶対に懐疑のない人間ではない。彼が他の人に滲透する力はむしろその一半を彼のうちになお生きている懐疑に負うている。少なくとも、そうでないような宗教家は思想家とはいわれないであろう。

自分では疑いながら発表した意見が他人によつて自分の疑つていないもののように信じられる場合がある。そのような場合には遂に自分でもその意見を信じるようになるものである。信仰の根源は他者にある。それは宗教の場合でもそうであつて、宗教家は自分の信仰の根源は神にあるといっている。

懐疑というものは散文でしか表すことのできないものである。そのことは懐疑の性質を示すと共に、逆に散文の固有の面白さ、またその難かしさがどこにあるかを示している。

真の懐疑家は論理を追求する。しかるに独断家は全く論証しないか、ただ形式的に論証するのみである。独断家は甚だしばしば敗北主義者、知性の敗北主義者である。彼は外見に現れるほど決して強くない、彼は他人に対しても自己に対しても強がらねばならぬ必要を感じるほど弱いのである。

ひとは敗北主義から独断家になる。またひとは絶望から独断家になる。絶望と懐疑とは同じでない。ただ知性の加わる場合にのみ絶望は懐疑に変わり得るのであるが、これは想像されるように容易なことではない。

純粹に懐疑に止まることは困難である。ひとが懐疑し始めるや否や、情念が彼を捕えるために待っている。だから真の懐疑は青春のものでなく、むしろ既に精神の成熟を示すものである。青春の懐疑は絶えず感傷に伴われ、感傷に変わってゆく。

懐疑には節度がなければならず、節度のある懐疑のみが真に懐疑の名に値するということは、

懐疑が方法であることを意味している。懐疑が方法であることはデカルトによつて確認された真理である。デカルトの懐疑は一見考えられるように極端なものではなく、つねに注意深く節度を守っている。この点においても彼はヒューマニストであつた。彼が方法叙説第三部における道徳論を暫定的な或いは一時しのぎのものと称したことは極めて特徴的である。

方法についての熟達は教養のうち最も重要なものであるが、懐疑において節度があるということよりも決定的な教養のしるしを私は知らない。しかるに世の中にはもはや懐疑する力を失つてしまつた教養人、或いはいちど懐疑的になるともはや何等方法的に考えることのできぬ教養人が多いのである。いずれもディレッタンテイズムの落ちてゆく教養のデカダンスである。

懐疑が方法であることを理解した者であつて初めて独断もまた方法であることを理解し得る。前のことを先ず理解しないで、後のことをのみ主張する者があるとしたら、彼は未だ方法の何物であるかを理解しないものである。

懐疑は一つの所に止まるといふのは間違つてゐる。精神の習慣性を破るものが懐疑である。

精神が習慣的になるということは精神のうちに自然が流れ込んでいることを意味している。懷疑は精神のオートマティズム【Automatism】を破るものとして既に自然に対する知性の勝利を現している。不確実なものが根源であり、確実なものは目的である。すべて確実なものは形成されたものであり、結果であつて、端初としての原理は不確実なものである。懷疑は根源への関係附けであり、独断は目的への関係附けである。理論家が懷疑的であるのに対して実践家は独断的であり、動機論者が懷疑家であるのに対して結果論者は独断家であるというのがつねであることは、これに依るのである。しかし独断も懷疑も共に方法であるべきことを理解しなければならぬ。

肯定が否定においてあるように、物質が精神においてあるように、独断は懷疑においてある。

すべての懷疑にも拘らず人生は確実なものである。なぜなら、人生は形成作用である故に、単に在るものでなく、作られるものである故に。

習慣について

二二二

人生において或る意味では習慣がすべてである。というのはつまり、あらゆる生命あるものは形をもっている、生命とは形であるということができ、しかるに習慣はそれによつて行為に形が出来てくるものである。もちろん習慣は単に空間的な形ではない。単に空間的な形は死んだものである。習慣はこれに反して生きた形であり、かようなものとして単に空間的なものでなく、空間的であると同時に時間的、時間的であると同時に空間的なもの、即ち弁証法的な形である。時間的に動いてゆくものが同時に空間的に止まっているところ、生命的な形が出来てくる。習慣は機械的なものでなくどこまでも生命的なものである。それは形を作るといふ生命に内的な本質的な作用に属している。

「普通に習慣は同じ行為を反覆することによつて生ずると考えられている。けれども厳密にいうと、人間の行為において全く同一のものはないであろう。個々の行為にはつねに偶然的なところがある。我々の行為は偶然的な、自由なものである故に習慣も作られるのである。習慣は同じことの反覆の物理的な結果ではない。確定的なものとは不確定なものから出てくる。個々の行為が

偶然的であるから習慣も出来るのであって、習慣は多数の偶然的な行為のいわば統計的な規則性である。自然の法則も統計的な性質のものである限り、習慣は自然であるということが出来る。習慣が自然と考えられるように、自然も習慣である。ただ、習慣という場合、自然は具体的に形として見られなければならぬ。

模倣と習慣とは或る意味において相反するものであり、或る意味において一つのものである。模倣は特に外部のもの、新しいものの模倣として流行の原因であるといわれる。流行に対して習慣は伝統的なものであり、習慣を破るものは流行である。流行よりも容易に習慣を破り得るものはないであろう。しかし習慣もそれ自身一つの模倣である。それは内部のもの、古いものの模倣である。習慣において自己は自己を模倣する。自己が自己を模倣するところから習慣が作られてくる。流行が横の模倣であるとするれば、習慣は縦の模倣である。ともかく習慣もすでに模倣である以上、習慣においても我々の一つの行為は他の行為に対して外部にあるものの如く独立でなければならぬ。習慣を単に連続的なものと考えerことは誤である。非連続的なものが同時に連続的であり、連続的なものが同時に非連続的であるところに習慣は生ずる。つまり習慣は生命の法則

を現している。

習慣と同じく流行も生命の一つの形式である。生命は形成作用であり、模倣は形成作用に一つ一つの根本的な方法である。生命が形成作用（ビルドゥング）であるということは、それが教育（ビルドゥング）であることを意味している。教育に対する模倣の意義については古来しばしば語られている。その際、習慣が一つの模倣であることを考えると共に、流行がまた模倣としていかに大きな教育的価値をもっているかについて考えることが大切である。

流行が環境から規定されるように、習慣も環境から規定されている。習慣は主体の環境に対する作業的適応として生ずる。ただ、流行においては主体は環境に対してより多く受動的であるのに反して、習慣においてはより多く能動的である。習慣のこの力は形の力である。しかし流行が習慣を破り得るということは、その習慣の形が主体と環境との関係から生じた弁証法的なものであるためである。流行のこの力は、それが習慣と相反する方向のものであるということに基づいている。流行は最大の適応力を有するといわれる人間に特徴的である。習慣が自然的なものであるのに対して、流行は知性的なものであるとさえ考えることができるであろう。

習慣は自己による自己の模倣として自己の自己に対する適応であると同時に、自己の環境に

対する適応である。流行は環境の模倣として自己の環境に対する適応から生ずるものであるが、流行にも自己が自己を模倣するというところがあるであらう。我々が流行に従うのは、何か自己に媚びるものがあるからである。ただ、流行が形としては不安定であり、流行には形がないともいわれるのに対して、習慣は形として安定している。しかるに習慣が形として安定しているということは、習慣が技術であることを意味している。その形は技術的に出来てくるものである。ところが流行にはかような技術的な能動性が欠けている。

一つの情念を支配し得るのは理性でなくて他の情念であるといわれる。しかし実をいうと、習慣こそ情念を支配し得るものである。一つの情念を支配し得るのは理性でなくて他の情念であるといわれるような、その情念の力はどこにあるのであるか。それは単に情念のうちにあるのではなく、むしろ情念が習慣になっているところにある。私が恐れるのは彼の憎みではなくて、私に對する彼の憎みが習慣になっていることである。習慣に形作られるのであれば情念も力がない。一つの習慣は他の習慣を作ることによって破られる。習慣を支配し得るのは理性でなくて他の習慣である。言い換えると、一つの形を真に克服し得るものは他の形である。流行も習慣

になるまでは不安定な力に過ぎない。情念はそれ自身としては形の具わらぬものであり、習慣に對する情念の無力もそこにある。一つの情念が他の情念を支配し得るのも、知性が加わることによつて作られる秩序の力に基づいている。情念は形の具わらぬものとして自然的なものと考えられる。情念に對する形の支配は自然に對する精神の支配である。習慣も形として単なる自然でなく、すでに精神である。

形を単に空間的な形としてしか、従つて物質的な形としてしか表象し得ないというのは近代の機械的な悟性のことである。むしろ精神こそ形である。ギリシアの古典的哲学は物質は無限定な質料であつて精神は形相であると考へた。現代の生の哲学は逆に精神的生命そのものを無限定な流動の如く考へている。この点において生の哲学も形に関する近代の機械的な考へ方に影響されている。しかし精神を形相と考へたギリシア哲学は形相をなお空間的に表象した。東洋の伝統的文化は習慣の文化であるということができる。習慣が自然であるように、東洋文化の根柢にあるのは或る自然である。また習慣が単なる自然でなく文化であるように、東洋的自然は同時に文化の意味をもつてゐる。文化主義的な西洋において形が空間的に表象されたのに対して、自然主

義的な東洋の文化は却つて精神の真に精神的な形を追究した。しかしすでに形という以上、それは純粹な精神であることができるか。習慣が自然と見られるように、精神の形といつても同時に自然の意味がなければならぬ。習慣は單なる精神でも單なる身體でもない具体的な生命の内的な法則である。習慣は純粹に精神的といわれる活動のうちにも見出される自然的なものである。

思惟の範疇というものをヒュームが習慣から説明したのは、現代の認識論の批評するように、それほど笑うべきことであるかどうか、私は知らない。範疇の單に論理的な意味でなくてその存在論的な意味を考えようとする場合、それを習慣から説明するよりも一層適切に説明する仕方があるかどうか、私は知らない。ただその際、習慣を單なる経験から生ずるもののように考える機械的な見方を排することが必要である。経験論は機械論であることによつて間違つてゐる。経験の反覆ということは習慣の本質の説明にとつてつねに不十分である。石はたとひ百万遍同じ方向に同じ速度で投げられたにしてもそのために習慣を得ることがない、習慣は生命の内的な傾向に属している。経験論に反対する先験論は普通に、経験を習慣の影響の全くない感覚と同一視している。感覚を喚び起す作用のうちに現れる習慣から影響されないような知識の「内容」というも

のが存在するであろうか。習慣は思惟のうちにも作用する。

社会的習慣としての慣習が道徳であり、権威をもっているのは、単にそれが社会的なものであるということに依るのではなく、却つてそれが表現的なものとして形であることに基づくのである。如何なる形もつねに超越的な意味をもっている。形を作るといふ生命に本質的な作用は生命に内在する超越的傾向を示している。しかし形を作ると同時に生命が自己を否定することである。生命は形によつて生き、形において死ぬる。生命は習慣によつて生き、習慣において死ぬる。死は習慣の極限である。

習慣を自由になし得る者は人生において多くのことを為し得る。習慣は技術的なものである故に自由にすることができる。もとよりたいていの習慣は無意識的な技術であるが、これを意識的に技術的に自由にするとところに道徳がある。修養というものはかような技術である。もし習慣がただ自然であるならば、習慣が道徳であるとはいひ得ないであろう。すべての道徳には技術的なものがあるということを理解することが大切である。習慣は我々に最も手近かなもの、我々の

力のうちにある手段である。

習慣が技術であるように、すべての技術は習慣的になることによつて真に技術であることができる。どのような天才も習慣によるのでなければ何事も成就し得ない。

従来修養といわれるものは道具時代の社会における道徳的形成の方法である。この時代の社会は有機的で、限定されたものであつた。しかるに今日では道具時代から機械時代になり、我々の生活の環境も全く違つたものになつてゐる。そのために道徳においても修養というものだけでは不十分になつた。道具の技術に比して機械の技術は習慣に依存することが少なく、知識に依存することが多いように、今日では道徳においても知識が特に重要になつてゐるのである。しかしまた道徳は有機的な身体を離れ得るものでなく、そして知性のうちにも習慣が働くということに注意しなければならぬ。

デカダンスは情念の不定な過剰であるのではない。デカダンスは情念の特殊な習慣である。人間の行為が技術的であるところにデカダンスの根源がある。情念が習慣的になり、技術的にな

るところからデカダンスが生ずる。自然的な情念の爆発はむしろ習慣を破るものであり、デカダンスとは反対のものである。すべての習慣には何等かデカダンスの臭が感じられないであろうか。習慣によつて我々が死ぬるといふのは、習慣がデカダンスになるためであつて、習慣が静止であるためではない。

習慣によつて我々は自由になると共に習慣によつて我々は束縛される。しかし習慣において恐るべきものは、それが我々を束縛することであるよりも、習慣のうちにデカダンスが含まれることである。

あのモラリストたちは世の中にいかに多くの奇怪な習慣が存在するかについてつねに語つてゐる。そのことはいかに習慣がデカダンスに陥り易いかを示すものである。多くの奇怪な芸術が存在するように多くの奇怪な習慣が存在する。しかるにそのことはまた習慣が芸術と同様、構想力に属することを示すであろう。

習慣に対して流行はより知性的であるということが出来る。流行には同じようなデカダンスがないであろう。そこに流行の生命的価値がある。しかしながら流行そのものがデカダンスにな

る場合、それは最も恐るべきものである。流行は不安定で、それを支える形というものがないから。流行は直接に虚無につらなる故に、そのデカダンスには底がない。

虚栄について

Vanitatis creatura subjecta est etiam nolens. — 「造られたるものの虚無に服せしは、己が願によるにあらざ、服せしめ給ひし者によるなり。」ロマ書第八章廿節。

虚栄は人間的自然における最も普遍的な且つ最も固有な性質である。虚栄は人間の存在そのものである。人間は虚栄によつて生きている。虚栄はあらゆる人間的なものうち最も人間的なものである。

虚栄によつて生きる人間の生活は実体のないものである。言い換えると、人間の生活はフィクションナルものである。それは芸術的意味においてもそうである。というのは、つまり人生はフィクション（小説）である。だからどのような人でも一つだけは小説を書くことができる。普通の人間と芸術家との差異は、ただ一つしか小説を書くことができないか、それとも種々の小説を書くことができるかという点にあるといい得るであらう。

人生がフィクションであるということは、それが何等の实在性を有しないということではない。ただその实在性は物的实在性と同じでなく、むしろ小説の实在性とほぼ同じものである。即ち実体のないものが如何にして实在的であり得るかということが人生において、小説においてと同様、根本問題である。

人生はフィクションナルものとして元来ただ可能的なものである。その現実性は我々の生活そのものによつて初めて証明されねばならぬ。

いかなる作家が神や動物についてフィクションを書くとしたであろうか。神や動物は、人間のパッションが彼等のうちに移入された限りにおいてのみ、フィクションの対象となることができたのである。ひとり人間の生活のみがフィクションナルものである。人間は小説的動物であると定義することができるであらう。

自然は芸術を模倣するというのはよく知られた言葉である。けれども芸術を模倣するのは固

有な意味においては自然のうち人間のみである。人間が小説を模倣しまた模倣し得るのは、人間が本性上小説的なものであるからでなければならぬ。人間は人間的になり始めるや否や、自己と自己の生活を小説化し始める。

すべての人間的といわれるパッションはヴァニテイ【vanity】から生れる。人間のあらゆるパッションは人間的であるが、仮に人間に動物的なパッションがあるとしても、それが直ちにヴァニテイにとらえられ得るところに人間的なものが認められる。

ヴァニテイはいわばその実体に従つて考えると虚無である。ひとびとが虚栄といっているものはいわばその現象に過ぎない。人間的なすべてのパッションは虚無から生れ、その現象において虚栄的である。人生の実在性を証明しようとする者は虚無の実在性を証明しなければならぬ。あらゆる人間的創造はかようにして虚無の実在性を証明するためのものである。

「虚栄をあまり全部自分のうちにたくわえ、そしてそれに酷使されることにならないように、

それに対して割れ目を開いておくのが宜い。いわば毎日の排水が必要なのである。」かようにいつたジューベールは常識家であった。しかしこの常識には賢明な処世法が示されている。虚栄によつて滅亡しないために、人間はその日々の生活において、あらゆる小事について、虚栄的であることが必要である。

この点において英雄は例外である。英雄はその最後によつて、つまり滅亡によつて自己を証明する。喜劇の主人公には英雄がない、英雄はただ悲劇の主人公であることができる。

人間は虚栄によつて生きるといふことこそ、彼の生活にとつて智慧が必要であることを示すものである。人生の智慧はすべて虚無に到らなければならぬ。

紙幣はフィクショナルなものである。しかしまた金貨もフィクショナルなものである。けれども紙幣と金貨との間には差別が考えられる。世の中には不換紙幣というものもあるのである。すべてが虚栄である人生において智慧と呼ばれるものは金貨と紙幣とを、特に不換紙幣とを區別する判断力である。尤も金貨もそれ自身フィクショナルなものではない。

しかし人間が虚栄的であるということはすでに人間のより高い性質を示している。虚栄心と
いうのは自分があるよりも以上のものであることを示そうとする人間的なパッションである。そ
れは仮装に過ぎないかも知れない。けれども一生仮装し通した者において、その人の本性と仮性
とを区別することは不可能に近いであろう。道徳もまたフィクションではないか。それは不換紙
幣に対する金貨ほどの意味をもっている。

人間が虚栄的であるということは人間が社会的であることを示している。つまり社会もフィ
クションの上に成立している。従つて社会においては信用がすべてである。あらゆるフィクショ
ンが虚栄であるというのではない。フィクションによつて生活する人間が虚栄的であり得るので
ある。

文明の進歩というのは人間の生活がより多くフィクションの上に築かれることであるとすれ
ば、文明の進歩と共に虚栄は日常茶飯事となる。そして英雄的な悲劇もまた少なくなる。

フィクションであるものを自然的と思われるものにするのは習慣の力である。むしろ習慣的になることによつてフィクションは初めてフィクションの意味を有するに至るのである。かくしてただ単に虚栄であるものは未だフィクションとはいわれない。それ故にフィクションは虚栄であるにしても、すでにフィクションとして妥当する以上、単なる虚栄であることからより高い人間的なものとなつてゐる。習慣はすでにかようなより高い人間性を現している。習慣は単に自然的なものでなく、すでに知性的なもの一つの形である。

すべての人間の悪は孤独であることができないところから生ずる。

いかにして虚栄をなくすることができるか。虚無に帰することによつて。それとも虚無の実在性を証明することによつて。言い換えると、創造によつて。創造的な生活のみが虚栄を知らない。創造というのはフィクションを作ることである、フィクションの実在性を証明することである。

虚栄は最も多くの場合消費と結び附いている。

人に気に入らんがために、或いは他の者に対して自分を快きものにせんがために虚栄的であることは、ジューベールのいつた如く、すでに「半分の徳」である。すべての虚栄はこの半分の徳のために許されている。虚栄を排することはそれ自身ひとつの虚栄であり得るのみでなく、心のやさしさの敵である傲慢に墮していることがしばしばである。

その理想国から芸術家を追放しようとしたプラトンには一つの智慧がある。しかし自己の生活について真の芸術家であるということは、人間の立場において虚栄を駆逐するための最高のものである。

虚栄は生活において創造から区別されるディレクタンティズムである。虚栄を芸術におけるディレクタンティズムに比して考える者は、虚栄の適切な処理法を発見し得るであろう。

名誉心について

名誉心と虚栄心とほど混同され易いものはない。しかも両者ほど区別の必要なものはない。

この二つのものを区別することが人生についての智慧の少なくとも半分であるとさえいうことができるであろう。名誉心が虚栄心と誤解されることは甚だ多い、しかしまた名誉心は極めて容易に虚栄心に変ずるものである。個々の場合について両者を区別するには良い眼をもたねばならぬ。

人生に対してどんなに厳格な人間も名誉心を抛棄しないであろう。ストイックというのはいしる名誉心と虚栄心とを区別して、後者に誘惑されない者のことである。その区別ができない場合、ストイックといつても一つの虚栄に過ぎぬ。

虚栄心はまず社会を対象としている。しかるに名誉心はまず自己を対象とする。虚栄心が對世間的であるのに反して、名誉心は自己の品位についての自覚である。

すべてのストイックは本質的に個人主義者である。彼のストイシズムが自己の品位について

の自覚にもとづく場合、彼は善き意味における個人主義者であり、そしてそれが虚栄の一種である場合、彼は悪しき意味における個人主義者に過ぎぬ。ストイシズムの価値も限界も、それが本質的に個人主義であるところにある。ストイシズムは自己のものである諸情念を自己とは関わりのない自然物の如く見ることによつて制御するのであるが、それによつて同時に自己或いは人格という抽象的なものを確立した。この抽象的なものに対する情熱がその道德の本質をなしている。

名誉心と個人意識とは不可分である。ただ人間だけが名誉心をもっているといわれるのも、人間においては動物においてよりも遙かに多く個性が分化していることに關係するであろう。名誉心は個人意識にとつていわば構成的である。個人であろうとすること、それが人間の最深の、また最高の名誉心である。

名誉心も、虚栄心と同様、社会に向つていられるであろう。しかしそれにしても、虚栄心においては相手は「世間」というもの、詳しくいうと、甲でもなく乙でもないと同時に甲でもあり乙でもあるところの「ひと」、アノニムな【anonym 匿名】「ひと」であるのに反して、名誉心においては相手は甲であり或いは乙であり、それぞれの人間が個人としての独自性を失わない

でいるところの社会である。虚栄心は本質的にアノニムである。

虚栄心の虜になるとき、人間は自己を失い、個人の独自性の意識を失うのがつねである。そのとき彼はアノニムな「ひと」を対象とすることによって彼自身アノニムな「ひと」となり、虚無に帰する。しかるに名誉心においては、それが虚栄心に変ずることなく真に名誉心にとどまっている限り、人間は自己と自己の独自性の自覚に立つのでなければならぬ。

ひとは何よりも多く虚栄心から模倣し、流行に身を委せる。流行はアノニムなものである。それだから名誉心をもっている人間が最も嫌うのは流行の模倣である。名誉心というのはすべてアノニムなものに対する戦いである。

発生的にいうと、四足で地に這うことをやめたとき人間には名誉心が生じた。彼が直立して歩行するようになったということは、彼の名誉心の最初の、最大の行為であった。

直立することによって人間は抽象的な存在になった。そのとき彼には手というものの、このあらゆる器官のうち最も抽象的な器官が出来た、それは同時に彼にとって抽象的な思考が可能になったことである、等々、——そして名誉心というのはすべて抽象的なものに対する情熱である。

抽象的なものに対する情熱をもっているかどうかが名誉心にとって基準である。かくして世の中において名誉心から出たもののようにいわれていることも実は虚栄心にもとづくものが如何に多いであろう。

抽象的な存在になつた人間はもはや環境と直接に融合して生きることができず、むしろ環境に対立し、これと戦ふことによつて生きねばならぬ。——名誉心というのはあらゆる意味における戦士のところである。騎士道とか武士道とかにおいて名誉心が根本的な徳と考えられたのもこれに關聯している。

たとえば、名を惜しむという。名というのは抽象的なものである。もしそれが抽象的なものでないなら、そこに名誉心はなく、虚栄心があるだけである。いま世間の評判というものはアノニムなものである。従つて評判を気にすることは名誉心でなくて虚栄心に属している。アノニムなものとは同じではない。両者を区別することが大切である。

すべての名誉心は何等かの仕方で永遠を考えている。この永遠というものは抽象的なもので

ある。たとえば名を惜しむという場合、名は個人の品位の意識であり、しかもそれは抽象的なものとしての永遠に関係付けられている。虚栄心はしかるに時間的なもの、最も時間的なものである。

抽象的なものに対する情熱によつて個人という最も現実的なものの意識が成立する、——これが人間の存在の秘密である。たとえば人類というのは抽象的なものである。ところでこの人類という抽象的なものに対する情熱なしには人間は真の個人となることができぬ。

名誉心の抽象性のうちにその真理と同時にその虚偽がある。

名誉心において滅ぶ者は抽象的なものにおいて滅ぶ者であり、そしてこの抽象的なものにおいて滅び得るといふことは人間に固有なことであり、そのことが彼の名誉心に属している。

名誉心は自己意識と不可分のものであるが、自己といつてもこの場合抽象的なものである。

従つて名誉心は自己にとどまることなく、絶えず外に向つて、社会に対して出てゆく。そこに名誉心の矛盾がある。

名誉心は白日のうちにしなければならない。だが白日とは何か。抽象的な空気である。

名誉心はアノニムな社会を相手にしているのではない。しかしながらそれはなお抽象的な甲、抽象的な乙、つまり抽象的な社会を相手にしているのである。

愛は具体的なものに対してのほか動かない。この点において愛は名誉心と対蹠的である。愛は謙虚であることを求め、そして名誉心は最もしばしば傲慢である。

宗教の秘密は永遠とか人類とかいう抽象的なものがそこでは最も具体的なものであるということにある。宗教こそ名誉心の限界を明瞭にするものである。

名誉心は抽象的なものであるにしても、昔の社会は今の社会ほど抽象的なものでなかった故に、名誉心はなお根柢のあるものであった。しかるに今日社会が抽象的なものになるに従って名誉心もまたますます抽象的なものになっている。ゲマインシャフト【Gemeinschaft】的な具体的な

社会においては抽象的な情熱であるところの名誉心は一つの大きな徳であることができた。ゲゼルシャフト【*Gesellschaft*】的な抽象的な社会においてはこのような名誉心は根柢のないものにされ、虚栄心と名誉心との区別も見分け難いものになっている。

怒について

Ita Dei (神の怒)、——キリスト教の文献を見るたびにつねに考えさせられるのはこれである。なんとという恐しい思想であろう。またなんとという深い思想であろう。

神の怒はいつ現れるのであるか、——正義の蹂躪された時である。怒の神は正義の神である。神の怒はいかに現れるのであるか、——天変地異においてであるか、予言者の怒においてであるか、それとも大衆の怒においてであるか。神の怒を思え！

しかし正義とは何か。怒る神は隠れたる神である。正義の法則と考えられるようになったとき、人間にとって神の怒は忘れられてしまった。怒は啓示の一つの形式である。怒る神は法則の神ではない。

怒る神にはデモーンニッシュなところがなければならぬ。神はもとデモーンニッシュであつたのである。しかるに今では神は人間的にされている、デーモンもまた人間的なものにされている。

ヒューマニズムというのは怒を知らないことであろうか。そうだとしたなら、今日ヒューマニズムにどれほどの意味があるであろうか。

愛の神は人間を人間的にした。それが愛の意味である。しかるに世界が人間的に、余りに人間的になったとき必要なのは怒であり、神の怒を知ることである。

今日、愛については誰も語っている。誰が怒について真剣に語ろうとするのであるか。怒の意味を忘れてただ愛についてのみ語るといふことは今日の人間が無性格であるといふことの上である。

切に義人进行を思ふ。義人とは何か、——怒ることを知れる者である。

今日、怒の倫理的意义ほど多く忘れられているものはない。怒はただ避くべきものであるかのように考えられている。しかしながら、もし何物かがあらゆる場合に避くべきであるとすれば、それは憎みであつて怒ではない。憎みも怒から直接に発した場合には意味をもつことができる、つまり怒は憎みの倫理性を基礎附け得るようなものである。怒と憎みとは本質的に異なるにも拘らず極めてしばしば混同されている、——怒の意味が忘れられている証拠であるといえよう。

怒はより深いものである。怒は憎みの直接の原因となることができ、憎みはただ附帶的にしか怒の原因となることができぬ。

すべての怒は突発的である。そのことは怒の純粹性或いは單純性を示している。しかるに憎みは殆どすべて習慣的なものであり、習慣的に永続する憎みのみが憎みと考えられるほどである。憎みの習慣性はその自然性を現すとすれば、怒の突発性はその精神性を現している。怒が突発的なものであるということはその啓示的な深さを語るものでなければならぬ。しかるに憎みが何か深いもののように見えるとすれば、それは憎みが習慣的な永続性をもっているためである。

怒ほど正確な判断を乱すものはないといわれるのは正しいであろう。しかし怒る人間は怒を表さないで憎んでいる人間よりもつねに恕せらるべきである。

ひとは愛に種類があるという。愛は神の愛（アガペ）、理想に対する愛（プラトンのエロス）、そして肉体的な愛という三つの段階に區別されている。そうであるなら、それに相応して怒にも、

神の怒、名誉心からの怒、氣分的な怒という三つの種類を区別することができるであろう。怒に段階が考えられるということは怒の深さを示すものである。ところが憎みについては同様の段階を区別し得るであろうか。怒の内面性が理解されねばならぬ。

愛と憎みとをつねに対立的に考えることは機械的に過ぎるといい得るであろう。少なくとも神の弁証法は愛と憎みの弁証法でなくて愛と怒の弁証法である。神は憎むことを知らず、怒ることを知っている。神の怒を忘れた多くの愛の説は神の愛をも人間的なものにしてしまった。

我々の怒の多くは氣分的である。氣分的なものは生理的なものに結び附いている。従つて怒を鎮めるには生理的な手段に訴えるのが宜い。一般に生理は道德に深い関係がある。昔の人はそのことをよく知っており、知つてよく実行したが、今ではその智慧は次第に乏しくなっている。生理学のない倫理学は、肉体をもたぬ人間と同様、抽象的である。その生理学は一つの技術として体操でなければならない。体操は身体の運動に対する正しい判断の支配であり、それによつて精神の無秩序も整えられることができる。情念の動くままにまかされようとしている身体に対して適当な体操を心得ていることは情念を支配するに肝要なことである。

怒を鎮める最上の手段は時であるといわれるであろう。怒はとりわけ突発的なものであるから。

神は時に惨めな人間を慰めるように命令した。しかし時は人間を救うであろうか。時によって慰められるということは人間のはかなさ一般に属している。時とは消滅性である。

我々の怒の多くは神経のうちにある。それだから神経を苛立たせる原因になるようなこと、例えば、空腹とか睡眠不足とかいうことが避けられねばならぬ。すべて小さいことによつて生ずるものは小さいことによつて生じないようにすることができ。しかし極めて小さいことによつてにせよ一旦生じたものは極めて大きな禍を惹き起すことが可能である。

社会と文化の現状は人間を甚だ神経質にしている。そこで怒も常習的になり、常習的になることによつて怒は本来の性質を失おうとしている。怒と焦躁とが絶えず混淆している。同じ理由から、今日では怒と憎みとの区別も曖昧になつてゐる。怒る人を見ると、私はなんだか古風な人間に会つたように感じる。

怒は復讐心として永続することができる。復讐心は憎みの形を取った怒である。しかし怒は永続する場合その純粹性を保つことが困難である。怒から発した復讐心も単なる憎みに転じてしまうのが殆どつねである。

肉欲的な愛も永続する場合次第に浄化されて一層高次の愛に高まってゆくことができる。そこに愛というものの神秘がある。愛の道は上昇の道であり、そのことがヒューマニズムの觀念と一致し易い。すべてのヒューマニズムの根柢にはエロティシズムがあるといえるであろう。

しかるに怒においては永続することによつて一層高次の怒に高まるということがない。しかしそれだけ深く神の怒というものの神秘が感じられるのである。怒にはただ下降の道があるだけである。そしてそれだけ怒の根源の深さを思わねばならないのである。

愛は統一であり、融合であり、連続である。怒は分離であり、独立であり、非連続である。神の怒を考へることなしに神の愛と人間的な愛との區別を考へ得るであろうか。ユダヤの予言者なしにキリストは考へ得るであろうか。旧約なしに新約は考へ得るであろうか。

神でさえ自己が独立の人格であることを怒によつて示さねばならなかつた。

特に人間的といわれ得る怒は名誉心からの怒である。名誉心は個人意識と不可分である。怒において人間は無意識的にせよ自己が個人であること、独立の人格であることを示そうとするのである。そこに怒の倫理的意味が隠されている。

今日、怒というものが曖昧になつたのは、この社会において名誉心と虚栄心との区別が曖昧になつたという事情に相応している。それはまたこの社会において無性格な人間が多くなつたという事実を反映している。怒る人間は少なくとも性格的である。

ひとは軽蔑されたと感じたとき最もよく怒る。だから自信のある者はあまり怒らない。彼の名誉心は彼の怒が短気であることを防ぐであろう。ほんとに自信のある者は静かで、しかも威厳を具えている。それは完成した性格のことである。

相手の怒を自分の心において避けようとして自分の優越を示そうとするのは愚である。その場合自分が優越を示そうとすればするほど相手は更に輕蔑されたのを感じ、その怒は募る。ほんとに自信のある者は自分の優越を示そうなどとはしないであろう。

怒を避ける最上の手段は機智である。

怒にはどこか貴族主義的なところがある。善い意味においても、悪い意味においても。

孤独の何であるかを知っている者のみか真に怒ることを知っている。

アイロニーという一つの知的性質はギリシア人のいわゆるヒュブリス（驕り）に対応する。

ギリシア人のヒュブリスは彼等の怒り易い性質を離れて存しなかつたであろう。名誉心と虚栄心との区別が曖昧になり、怒の意味が曖昧になった今日においては、たといアイロニーは稀になつていないとしても、少なくともその効用の大部分を失つた。

人間の条件について

どんな方法でもよい、自己を集中しようとすればするほど、私は自己が何かの上に浮いていくように感じる。いったい何の上にあろうか。虚無の上にというのほかない。自己は虚無の中の一つの点である。この点は限りなく縮小されることができる。しかしそれはどんなに小さくなっても、自己がその中に浮き上っている虚無と一つのものではない。生命は虚無でなく、虚無はむしろ人間の条件である。けれどもこの条件は、恰も一つの波、一つの泡沫でさえもが、海というものを離れて考えられないように、それなしには人間が考えられぬものである。人生は泡沫の如しという思想は、その泡沫の条件としての波、そして海を考えない場合、間違っている。しかもまた泡沫や波が海と一つのものであるように、人間もその条件であるところの虚無と一つのものである。生命とは虚無を掻き集める力である。それは虚無からの形成力である。虚無を掻き集めて形作られたものは虚無ではない。虚無と人間とは死と生とのように異なっている。しかし虚無は人間の条件である。

人間の条件として他の無数のものが考えられるであろう。例えば、この室、この机、この書物、或いはこの書物が与える知識、またこの家の庭、全体の自然、或いは家族、そして全体の社会……世界。このいくつかの言葉で表されたものは更に無数の要素に分解することができる。それら無数の要素は互いに関係している。また人間というものも、その身体も、その精神も、それらの要素と同じ秩序のものに限りなく分解することが可能である。そして一つの細胞にとって他のすべての細胞は条件であり、一つの心象にとって他のすべての心象は条件である。これらの条件は他のあらゆる条件と関係している。かようにどこまでも分解を進めてゆくならば、条件以外に何等か人間そのものを発見することは不可能であるように思われる。私は自己が世界の要素と同じ要素に分解されてしまうのを見る。しかしながらそれにも拘らず私が世界と異なるものとして存在することは確かである。人間と人間の条件とはどこまでも異なっている。このことは如何にして可能であろうか。

物が人間の条件であるというのは、それが虚無の中において初めてそのような物として顕れるということに依つてである。言い換えると、世界——それを無限に大きく考えるにせよ、無限

に小さく考えるにせよ——が人間の条件であることにとって虚無はそのアプリアリである。虚無という人間の根本的条件に制約されたものとして、それ自身虚無に帰し得るもの、いな、虚無であるものとして、世界の物は人間の条件である。かようにして初めて、人間は世界と同じ要素に、それらの要素の關係に、限りなく分解され得るにしても、人間と世界との間に、人間と人間の条件との間に、どこまでも区別が存在し得るのである。虚無が人間の条件でないならば、如何にして私の自己は世界の要素と根本的に区別される或るものであり得るであろうか。

虚無が人間の条件或いは人間の条件であるものの条件であるところから、人生は形成であるということが従つてくる。自己は形成力であり、人間は形成されたものであるというのみではない、世界も形成されたものとして初めて人間的生命にとって現実的に環境の意味をもつことができるのである。生命はみずから形として外に形を作り、物に形を与えることによつて自己に形を与える。かような形成は人間の条件が虚無であることによつて可能である。

世界は要素に分解され、人間もこの要素的世界のうちへ分解され、そして要素と要素との間には關係が認められ、要素そのものも關係に分解されてしまうことができるであろう。この關係

はいくつかの法則において定式化することができるであろう。しかしかような世界においては生命は成立することができない。何故であるか。生命は抽象的な法則でなく、単なる関係でも、関係の和でも積でもなく、生命は形であり、しかるにかような世界においては形というものは考えられないからである。形成は何処か他のところから、即ち虚無から考えられねばならぬ。形成はつねに虚無からの形成である。形の成立も、形と形との関係も、形から形への変化もただ虚無を根柢として理解することができる。そこに形というものの本質的な特徴がある。

古代は実体概念によって思考し、近代は関係概念或いは機能概念（函数概念）によって思考した。新しい思考は形の思考でなければならぬ。形は単なる実体でなく、単なる関係乃至機能でもない。形はいわば両者の綜合である。関係概念と実体概念とが一つであり、実体概念と機能概念とが一つであるところに形が考えられる。

以前の人間は限定された世界のうちに生活していた。その住む地域は端から端まで見通しのできるものであった。その用いる道具は何処の何某が作ったものであり、その技倆はどれほどの

ものであるかが分つていた。また彼が得る報道や知識にしても、何処の何某から出たものであり、その人がどれほど信用のできる男であるかが知られていた。このように彼の生活条件、彼の環境が限定されたものであつたところから、従つて形の見えるものであつたところから、人間自身も、その精神においても、その表情においても、その風貌においても、はつきりした形のあるものであつた。つまり以前の人間には性格があつた。

しかるに今日の人間の条件は異なつてゐる。現代人は無限定な世界に住んでゐる。私は私の使つてゐる道具が何処の何某の作つたものであるかを知らないし、私が抛り所にしてゐる報道や知識も何処の何某から出たものであるかを知らない。すべてがアノニム（無名）のものであるといふのみでない。すべてがアモルフ（無定形）のものである。かような生活条件のうちに生きるものとして現代人自身も無名な、無定形なものとなり、無性格なものとなつてゐる。

ところで現代人の世界がかように無限定なものであるのは、実は、それが最も限定された結果として生じたことである。交通の発達によつて世界の隅々まで互いに關係附けられてゐる。私が見えない無数のものに繋がれてゐる。孤立したものは無数の關係に入ることによつて極めてよく限定されたものとなつた。実体的なものは關係に分解されることによつて最も厳密に限定され

たものとなった。この限定された世界に対して以前の世界がむしろ無限定であるといわねばならぬであらう。しかしながらそれにも拘らず今日の世界は無限定である、關係的乃至函数的には限定されているにしても、或いはむしろそのように限定され尽した結果、形としては却つて無限定なものになつてゐる。この無限定が実は特定の限定の仕方の發達した結果生じたものであるところに、現代人の無性格といわれるものの特殊な複雑さがある。

今日の人間の最大の問題は、かように形のないものから如何にして形を作るかということである。この問題は内在的な立場においては解決されない。なぜならこの無定形な状態は限定の發達し尽した結果生じたものであるから。そこに現代のあらゆる超越的な考え方の意義がある。形は虚無からの形成、科学を超えた芸術的ともいふべき形成でなければならぬ。一種芸術的な世界觀、しかも觀照的でなくて形成的な世界觀が支配的になるに至るまでは、現代には救済がないといえるかも知れない。

現代の混乱といわれるものにおいて、あらゆるものが混合しつつある。対立するものが綜合されてゆくというよりもむしろ対立するものが混合されてゆくというのが實際に近い。この混合

から新しい形が出てくるであろう。形の生成は綜合の弁証法であるよりも混合の弁証法である。私のいう構想力の論理は混合の弁証法として特徴附けられねばならぬであろう。混合は不定なものとの結合であり、その不定なものとの不定性の根拠は虚無の存在である。あらゆるものは虚無においてあり、且つそれぞれ特殊的に虚無を抱いているところから混合が考えられる。虚無は一般的な存在を有するのみでなく、それぞれにおいて特殊的な存在を有する。混合の弁証法は虚無からの形成でなければならぬ。カオスからコスモスへの生成を説いた古代人の哲学には深い真理が含まれている。重要なのはその意味をどこまでも主体的に把握することである。

孤独について

「この無限の空間の永遠の沈黙は私を戦慄させる」(パスカル)。

孤独が恐いのは、孤独そのもののためでなく、むしろ孤独の条件によってである。恰も、死が恐いのは、死そのもののためでなく、むしろ死の条件によってであるのと同じである。しかし孤独の条件以外に孤独そのものがあるのか。死の条件以外に死そのものがあるであろうか。その条件以外にその実体を捉えることのできぬもの、——死も、孤独も、まことにかくの如きものであらうと思われる。しかも、実体性のないものは実在性のないものといえるか、またいわねばならないのであるか。

古代哲学は実体性のないところに実在性を考えることができなかつた。従つてそこでは、死も、そして孤独も、恰も闇が光の欠乏と考えられたように、単に欠乏(ステレーシス)を意味するに

過ぎなかつたであろう。しかるに近代人は条件に依つて思考する。条件に依つて思考することを教えたのは近代科学である。だから近代科学は死の恐怖や孤独の恐怖の虚妄性を明らかにしたのではなく、むしろその実在性を示したのである。

孤独というのは独居のことではない。独居は孤独の一つの条件に過ぎず、しかもその外的な条件である。むしろひとは孤独を逃れるために独居しさえするのである。隠遁者というものはしばしばよかな人である。

孤独は山になく、街にある。一人の人間にあるのではなく、大勢の人間の「間」にあるのである。孤独は「間」にあるものとして空間の如きものである。「真空の恐怖」——それは物質のものでなくて人間のものである。

孤独は内に閉じこもることではない。孤独を感じるとき、試みに、自分の手を伸して、じつと見詰めよ。孤独の感じは急に迫ってくるであろう。

孤独を味わうために、西洋人なら街に出るであろう。ところが東洋人は自然の中に入った。彼等には自然が社会の如きものであつたのである。東洋人に社会意識がないというのは、彼等には人間と自然とが対立的に考えられないためである。

東洋人の世界は薄明の世界である。しかるに西洋人の世界は昼の世界と夜の世界である。昼と夜との対立のないところが薄明である。薄明の淋しさは昼の淋しさとも夜の淋しさとも性質的に違つている。

孤独には美的な誘惑がある。孤独には味わいがある。もし誰もが孤独を好むとしたら、この味わいのためである。孤独の美的な誘惑は女の子も知つている。孤独のより高い倫理的意義に達することが問題であるのだ。

その一生が孤独の倫理的意義の探求であつたといひ得るキェルケゴールでさえ、その美的な誘惑にしばしば負けているのである。

感情は主観的で知性は客観的であるという普通の見解には誤謬がある。むしろその逆が一層真理に近い。感情は多くの場合客観的なもの、社会化されたものであり、知性こそ主観的なもの、人格的なものである。真に主観的な感情は知性的である。孤独は感情でなく知性に属するのでなければならぬ。

真理と客観性、従つて非人格性とを同一視する哲学的見解ほど有害なものはない。かような見解は真理の内面性のみでなく、また特にその表現性を理解しないのである。

いかなる対象も私をして孤独を超えさせることはできぬ。孤独において私は対象の世界を全体として超えているのである。

孤独であるとき、我々は物から滅ぼされることはない。我々が物において滅ぶのは孤独を知らない時である。

物が真に表現的なものとして我々に迫るのは孤独においてである。そして我々が孤独を越えることができるのはその呼び掛けに応える自己の表現活動においてのほかない。アウグステイヌは、植物は人間から見られることを求めており、見られることがそれにとつて救済であるといつたが、表現することは物を救うことであり、物を救うことによつて自己を救うことである。かようにして、孤独は最も深い愛に根差している。そこに孤独の实在性がある。

嫉妬について

もし私に人間の性の善であることを疑わせるものがあるとしたら、それは人間の心における嫉妬の存在である。嫉妬こそベーコンがいったように悪魔に最もふさわしい属性である。なぜなら嫉妬は狡猾に、闇の中で、善いものを害することに向つて働くのが一般であるから。

どのような情念でも、天真爛漫に現れる場合、つねに或る美しさをもっている。しかるに嫉妬には天真爛漫ということがない。愛と嫉妬とは、種々の点で似たところがあるが、先ずこの一点で全く違っている。即ち愛は純粹であり得るに反して、嫉妬はつねに陰険である。それは子供の嫉妬においてすらそうである。

愛と嫉妬とはあらゆる情念のうち最も術策的である。それらは他の情念に比して遙かに持続的な性質のものであり、従つてそこに理智の術策が入つてくることができる。また逆に理智の術

策によつてそれらの情念は持続性を増すのである。如何なる情念も愛と嫉妬とほど人間を苦しめない、なぜなら他の情念はそれほど持続的でないから。この苦しみの中からあらゆる術策が生れてくる。しかも愛は嫉妬の混入によつて術策的になることが如何に多いか。だから術策的な愛によつてのほか楽しまない者は、相手に嫉妬を起させるような手段を用いる。

嫉妬は平生は「考え」ない人間にも「考え」させる。

愛と嫉妬との強さは、それらが烈しく想像力を働かせることに基づいている。想像力は魔術的なものである。ひとは自分の想像力で作り出したものに対して嫉妬する。愛と嫉妬とが術策的であるということも、それらが想像力を駆り立て、想像力に駆り立てられて動くところから生ずる。しかも嫉妬において想像力が働くのはその中に混入している何等かの愛に依つてである。嫉妬の底に愛がなく、愛のうちに悪魔がいないと、誰が知ろうか。

嫉妬は自分よりも高い地位にある者、自分よりも幸福な状態にある者に対して起る。だがそ

の差異が絶対的でなく、自分も彼のようになり得ると考えられることが必要である。全く異質的でなく、共通なものがなければならぬ。しかも嫉妬は、嫉妬される者の位置に自分を高めようとすることなく、むしろ彼を自分の位置に低めようとするのが普通である。嫉妬がより高いものを目差しているように見えるのは表面上のことである、それは本質的には平均的なものに向つているのである。この点、愛がその本性においてつねにより高いものに憧れるのと異なっている。

かようにして嫉妬は、愛と相反する性質のものとして、人間的な愛に何か補わねばならぬものがあるかの如く、絶えずその中に干渉してくるのである。

同じ職業の者が真の友達になることは違つた職業の者の間においてよりも遙かに困難である。

嫉妬は性質的なものの上に働くのではなく、量的なものの上に働くのである。特殊なもの、個性的なものは、嫉妬の対象とはならぬ。嫉妬は他を個性として認めること、自分を個性として理解することを知らない。一般的なものに関してひとは嫉妬するのである。これに反して愛の対象となるのは一般的なものでなくて特殊なもの、個性的なものである。

嫉妬は心の奥深く燃えるのがつねであるにも拘らず、何等内面性を知らぬ。

嫉妬とはすべての人間が神の前においては平等であることを知らぬ者の人間の世界において平均化を求める傾向である。

嫉妬は出歩いて、家を守らない。それは自分に留まらないで絶えず外へ出てゆく好奇心のひとつの大きな原因になっている。嫉妬のまじらない無邪気な好奇心というものは如何に稀であるか。

一つの情念は知性に依つてよりも他の情念に依つて一層よく制することができるというのは、一般的な真理である。英雄は嫉妬的でないという言葉がもしほんとであるとしたら、彼等においては功名心とか競争心とかいう他の情念が嫉妬よりも強く、そして重要なことは、一層持続的な力になっているということである。

功名心や競争心はしばしば嫉妬と間違えられる。しかし両者の差異は明瞭である。先ず功名心や競争心は公共的な場所を知っているに反し、嫉妬はそれを知らない。嫉妬はすべての公事を私事と解して考える。嫉妬が功名心や競争心に転化されることは、その逆の場合よりも遙かに困難である。

嫉妬はつねに多忙である。嫉妬の如く多忙で、しかも不生産的な情念の存在を私は知らない。

もし無邪気な心というものを定義しようとするなら、嫉妬的でない心というのが何よりも適當であろう。

自信がないことから嫉妬が起るといふのは正しい。尤も何等の自信もなければ嫉妬の起りようもないわけであるが。しかし嫉妬はその対象において自己が嫉妬している当の点を避けて他の点に触れるのがつねである。嫉妬は詐術的である。

嫉妬心をなくするために、自信を持つといわれる。だが自信は如何にして生ずるのであるか。自分で物を作ることによつて。嫉妬からは何物も作られない。人間は物を作ることによつて自己を作り、かくて個性になる。個性的な人間ほど嫉妬的でない。個性を離れて幸福が存在しないことはこの事実からも理解されるであらう。

成功について

今日の倫理学の殆どすべてにおいて置き忘れられた二つの最も著しいものは、幸福と成功というものである。しかもそれは相反する意味においてそのようなようになっているのである。即ち幸福はもはや現代的なものでない故に。そして成功はあまりに現代的なものである故に。

古代人や中世的人間のモラルのうちには、我々の意味における成功というものは何処にも存しないように思う。彼等のモラルの中心は幸福であったのに反して、現代人のそれは成功であるといつてよいであろう。成功するということが人々の主な問題となるようになったとき、幸福というものはや人々の深い関心でなくなつた。

成功のモラルが近代に特徴的なものであることは、進歩の観念が近代に特徴的なものであるのに似ているのである。実は両者の間に密接な関係があるのである。近代啓蒙主義の倫理における幸福論は幸福のモラルから成功のモラルへの推移を可能にした。成功というものは、進歩の観

念と同じく、直線的な向上として考えられる。しかるに幸福には、本来、進歩というものはない。

中庸は一つの主要な徳であるのみでなく、むしろあらゆる徳の根本的な形であると考えられてきた。この観点を破つたところに成功のモラルの近代的な新しさがある。

成功のモラルはおよそ非宗教的なものであり、近代の非宗教的な精神に相應している。

成功と幸福とを、不成功と不幸とを同一視するようになって以来、人間は眞の幸福が何であるかを理解し得なくなつた。自分の不幸を不成功として考えている人間こそ、まことに憐れむべきである。

他人の幸福を嫉妬する者は、幸福を成功と同じに見ている場合が多い。幸福は各人のもの、人格的な、性質的なものであるが、成功は一般的なもの、量的に考えられ得るものである。だから成功は、その本性上、他人の嫉妬を伴い易い。

幸福が存在に関わるのに反して、成功は過程に関わっている。だから、他人からは彼の成功と見られることに対して、自分では自分に関わりのないことであるかのように無関心でいる人間がある。かような人間は二重に他人から嫉妬されるおそれがある。

Ströber——このドイツ語で最も適切に表される種類の成功主義者こそ、俗物中の俗物である。他の種類の俗物は時として気紛れに俗物であることをやめる。しかるにこの努力家型の成功主義者は、決して軌道はずすことがない故に、それだけ俗物として完全である。

シュトレバー【ガリ勉】というのは、生きることがそもそも冒険であるという形而上学的真理を如何なる場合にも理解することのない人間である。想像力の欠乏がこの努力家型を特徴付けている。

成功も人生に本質的な冒険に属するということを理解するとき、成功主義は意味をなさなくなるであろう。成功を冒険の見地から理解するか、冒険を成功の見地から理解するかは、本質的

に違つたことである。成功主義は後の場合であり、そこには眞の冒険はない。人生は賭であるという言葉ほど勝手に理解されて濫用されているものはない。

一種のスポーツとして成功を追求する者は健全である。

純粹な幸福は各人においてオリジナルなものである。しかし成功はそうではない。エピソード（追隨者風【Ensignment】）は多くの場合成功主義と結び附いている。

近代の成功主義者は型としては明瞭であるが個性ではない。

古代においては、個人意識は発達していなかったが、それだけに型的な人間が個性的であるということがあつた。個人意識の発達した現代においては却つて、型的な人間は量的な平均的な人間であつて個性的でないということが生じた。現代文化の悲劇、或いはむしろ喜劇は、型と個性との分離にある。そこに個性としては型的な強さがなく、型としては個性的な鮮かさのない人間が出来たのである。

成功のモラルはオプティミズムに支えられている。それが人生に対する意義は主としてこのオプティミズムの意義である。オプティミズムの根柢には合理主義或いは主知主義がなければならぬ。しかるにオプティミズムがこの方向に洗煉された場合、なお何等か成功主義というものが残り得るであろうか。

成功主義者が非合理主義者である場合、彼は恐るべきである。

近代的な冒険心と、合理主義と、オプティミズムと、進歩の観念との混合から生まれた最高のものは企業家的精神である。古代の人間理想が賢者であり、中世のそれが聖者であつたように、近代のそれは企業家であるといひ得るであろう。少なくともそのように考えらるべき多くの理由がある。しかるにそれが一般にはそのように純粹に把握されなかつたのは近代の拝金主義の結果である。

もしひとがいくらかの権力を持つていたら、成功主義者ほど御し易いものはないであ

ろう。部下を御してゆく手近な道は、彼等に立身出世のイデオロギーを吹き込むことである。

私は今ニーチェのモラルの根本が成功主義に対する極端な反感にあつたことを知るのである。

瞑想について

たとえば人と対談している最中に私は突然黙り込むことがある。そんな時、私は瞑想に訪問されたのである。瞑想はつねに不意の客である。私はそれを招くのでなく、また招くこともできない。しかしその来るときにはあらゆるものにも拘らず来るのである。「これから瞑想しよう」などということはおよそ愚にも附かぬことだ。私の為し得ることはせいぜいこの不意の客に対して常に準備をしておくことである。

思索は下から昇ってゆくものであるとすれば、瞑想は上から降りてくるものである。それは或る天与の性質をもっている。そこに瞑想とミスティシズムとの最も深い結び付きがある。瞑想は多かれ少なかれミスティックなものである。

この思い設けぬ客はあらゆる場合に來ることが出来る。単にひとり静かに居る時のみではな

い、全き喧騒の中においてもそれは来るのである。孤独は瞑想の条件であるよりも結果である。例えば大勢の聴衆に向つて話している時、私は不意に瞑想に襲われることがある。そのときこの不可抗の闖入者は、私はそれを虐殺するか、それともそれに全く身を委せてついてゆくかである。瞑想には条件がない。条件がないということがそれを天与のものと思わせる根本的な理由である。

プラトンはソクラテスがポティダイアの陣営において一昼夜立ち続けて瞑想に耽つたということを書いてある。その時ソクラテスはまさに瞑想したのであつて、思索したのではない。彼が思索したのは却つて彼が市場に現れて誰でもを捉えて談論した時である。思索の根本的な形式は対話である。ポティダイアの陣営におけるソクラテスとアテナイの市場におけるソクラテス——これほど明瞭に瞑想と思索との差異を現しているものはない。

思索と瞑想との差異は、ひとは思索のただなかにおいてさえ瞑想に陥ることがあるという事実によつて示されている。

瞑想には過程がない。この点において、それは本質的に過程的な思索と異なっている。

すべての瞑想は甘美である。この故にひととは瞑想を欲するのであり、その限りすべての人間はミステイシズムに対する嗜好をもっている。けれども瞑想は本来我々の意欲に依存するものではない。

すべての魅力的な思索の魅力は瞑想に、このミステイックなもの、形而上学的なものにもとづいている。その意味においてすべての思想は、元来、甘いものである。思索が甘いものであるのではない、甘い思索というものは何等思索ではないであろう。思索の根柢にある瞑想が甘美なものなのである。

瞑想はその甘さの故にひとを誘惑する。真の宗教がミステイシズムに反対するのはかような誘惑の故であろう。瞑想は甘いものであるが、それに誘惑されるとき、瞑想はもはや瞑想ではなくなり、夢想か空想かになるであろう。

瞑想を生かし得るものは思索の厳しきである。不意の訪問者である瞑想に対する準備というのは思索の方法的訓練を具えていることである。

瞑想癖という言葉は矛盾である。瞑想は何等習慣になり得る性質のものではないからである。性癖となつた瞑想は何等瞑想ではなく、夢想か空想かである。

瞑想のない思想家は存在しない。瞑想は彼にヴィジョンを与えるものであり、ヴィジョンをもたぬ如何なる真の思想も存在しないからである。真に創造的な思想家はつねにイメージを踏まえて厳しい思索に集中しているものである。

勤勉は思想家の主要な徳である。それによつて思想家といわゆる瞑想家或いは夢想家とが区別される。もちろんひとは勤勉だけで思想家になることはできぬ。そこには瞑想が与えられねばならないから。しかし真の思想家はまた絶えず瞑想の誘惑と戦つている。

ひとは書きながら、もしくは書くことによって思索することができる。しかし瞑想はそうではない。瞑想はいわば精神の休日である。そして精神には仕事と同様、閑暇が必要である。余りに多く書くことも全く書かぬことも共に精神にとって有害である。

哲学的文章におけるパウゼ【Pause】というものは瞑想である。思想のスタイルは主として瞑想的なものに依存している。瞑想がリズムであるとすれば、思索はタクトである。

瞑想の甘さのうちには多かれ少なかれつねにエロスのなものがある。

思索が瞑想においてあることは、精神が身体においてあるのと同様である。

瞑想は思想的人間のいわば原罪である。瞑想のうちに、従つてまたミステイシズムのうちに救済があると考えることは、異端である。宗教的人間にとつてと同様に、思想的人間にとつても、

救済は本来ただ言葉において与えられる。

噂について

噂は不安定なもの、不確定なものである。しかも自分では手の下しようもないものである。我々はこの不安定なもの、不確定なものに取り巻かれながら生きてゆくのはかない。

しからば噂は我々にとって運命の如きものであろうか。それは運命であるにしては余りに偶然的なものである。しかもこの偶然的なものは時として運命よりも強く我々の存在を決定するのである。

もしもそれが運命であるなら、我々はそれを愛しなければならぬ。またもしそれが運命であるなら、我々はそれを開拓しなければならぬ。だが噂は運命ではない。それを運命の如く愛したり開拓したりしようとするのは馬鹿げたことである。我々の少しも拘泥してはならぬこのものが、我々の運命をさえ決定するというのは如何なることであろうか。

噂はつねに我々の遠くにある。我々はその存在をさえ知らないことが多い。この遠いものが

我々にかくも密接に関係してくるのである。しかもこの関係は掴むことのできぬ偶然の集合である。我々の存在は無数の眼に見えぬ偶然の糸によつて何処とも知れぬ処に繋がれている。

噂は評判として一つの批評であるというが、その批評には如何なる基準もなく、もしくは無数の偶然的な基準があり、従つて本来なら批評でなく、極めて不安定で不確定である。しかもこの不安定で不確定なものが、我々の社会的に存在する一つの最も重要な形式なのである。

評判を批評の如く受取り、これと真面目に対質しようとすることは、無駄である。いったい誰を相手にしようというのか。相手は何処にもいない、もしくは到る処にいる。しかも我々はこの対質することができないものと絶えず対質させられているのである。

噂は誰のものでもない、噂されている当人のものできえない。噂は社会的なものであるにしても、厳密にいうと、社会のものでもない。この実体のないものは、誰もそれを信じないとしながら、誰もそれを信じている。噂は原初的な形式におけるフィクションである。

噂はあらゆる情念から出てくる。嫉妬から、猜疑心から、競争心から、好奇心から、等々。

噂はかかるものでありながら噂として存在するに至ってはもはや情念的なものでなくて観念的なものである。——熱情をもつて語られた噂は噂として受取られないであろう。——そこにいわば第一次の観念化作用がある。第二次の観念化作用は噂から神話への転化において行われる。神話は高次のフィクションである。

あらゆる噂の根源が不安であるというのは真理を含んでいる。ひとは自己の不安から噂を作り、受取り、また伝える。不安は情念の中の一つの情念でなく、むしろあらゆる情念を動かすもの、情念の情念ともいえるべく、従つてまた情念を超えたものである。不安と虚無とが一つに考えられるのもこれに依つてである。虚無から生れたものとして噂はフィクションである。

噂は過去も未来も知らない。噂は本質的に現在のものである。この浮動的なものに我々が次から次へ移し入れる情念や合理化による加工はそれを神話化してゆく結果になる。だから噂は永続するに従つて神話に變つてゆく。その噂がどのようなものであろうと、我々は噂されることに

よつて滅びることはない。噂をいつまでも噂にとどめておくことができるほど賢明に無関心で冷静であり得る人間は少ないから。

噂には誰も責任者というものがない。その責任を引受けているものを我々は歴史と呼んでゐる。

噂として存在するか否かは、物が歴史的なものであるか否かを区別する一つのしるしである。自然のものにしても、噂となる場合、それは歴史の世界に入っているのである。人間の場合にしても、歴史的人物であればあるほど、彼は一層多く噂にのぼるであろう。歴史はすべてかくの如く不安定なものの上に抛っている。尤も噂は物が歴史に入る入口に過ぎぬ。たいていのものはこの入口に立つだけで消えてしまう。ほんとに歴史的になつたものは、もはや噂として存在するのではなく、むしろ神話として存在するのである。噂から神話への範疇転化、そこに歴史の観念化作用がある。

かくの如く歴史は情念の中から観念もしくは理念を作り出してくる。これは歴史の深い秘密

に属している。

噂は歴史に入る入口に過ぎないが、それはこの世界に入るために一度は通らねばならぬ入口であるように思われる。歴史的なものは噂というこの荒々しいもの、不安定なものの中から出てくるのである。それは物が結晶する前に先ずなければならぬ震盪の如きものである。

歴史的なものには批評の中からよりも噂の中から決定されてくる。物が歴史的になるためには、批評を通過することだけでは足りない、噂という更に気紛れなもの、偶然的なもの、不確定なものの中を通過しなければならぬ。

噂よりも有力な批評というものは甚だ稀である。

歴史は不確定なものの中から出てくる。噂というものはその最も不確定なものである。しかも歴史は最も確定的なものではないのか。

噂の問題は確率の問題である。しかもそれは物理的的確率とは異なる歴史的確率の問題である。

誰がその確率を計算し得るか。

噂するように批評する批評家は多い。けれども批評を歴史的確率の問題として取り上げる批評家は稀である。私の知る限りではヴァレリイがそれだ。かような批評家には数学者のような知性が必要である。しかし如何に多くの批評家が独断的であるか。そこでまた如何に多くの批評家が、自分も世間も信じているのとは反対に、批評的であるよりも実践的であるか。

利己主義について

一般に我々の生活を支配しているのは give and take の原則である。それ故に純粋な利己主義というものは全く存在しないか或いは極めて稀である。いつたい誰が取らないでただ与えるばかりであり得るほど有徳或いはむしろ有力であり得るであろうか。逆にいつたい誰が与えないでただ取るばかりであり得るほど有力或いはむしろ有徳であり得るであろうか。純粋な英雄主義が稀であるように、純粋な利己主義もまた稀である。

我々の生活を支配しているギヴ・アンド・テイクの原則は、たいていの場合我々は意識しないでそれに従っている。言い換えると、我々は意識的にのほか利己主義者であることができない。利己主義者が不気味に感じられるのは、彼が利己的な人間であるためであるよりも、彼が意識的な人間であるためである。それ故にまた利己主義者を苦しめるものは、彼の相手ではなく、彼の自意識である。

利己主義者は原則的な人間である、なぜなら彼は意識的な人間であるから。——ひとは習慣によつてのほか利己主義者であることができない。これら二つの、前の命題とも反し、また相互に矛盾する命題のうちに、人間の力と無力とが言い表される。

我々の生活は一般にギヴ・アンド・テイクの原則に従っているとさえ言えたいの者がなほどうかは反感を覚えるであろう。そのことは人生において実証的であることが如何に困難であるかを示している。利己主義というものですら、殆どすべてが想像上のものである。しかも利己主義者である要件は、想像力をもたぬということである。

利己主義者が非情に思われるのは、彼に愛情とか同情とかがないためであるよりも、彼に想像力がないためである。そのように想像力は人生にとつて根本的なものである。人間は理性によつてというよりも想像力によつて動物から区別される。愛情ですら、想像力なくして何物であるか。

愛情は想像力によつて量られる。

実証主義は本質的に非情である。実証主義の果てが虚無主義であるのはだから当然のことである。

利己主義者は中途半端な実証主義者である。それとも自覚に達しない虚無主義者であるといえるであろうか。

利己的であることと実証的であることとは、しばしば摩り替えられる。一つには自己弁解のために、逆には他人攻撃のために。

我々の生活を支配するギヴ・アンド・テイクの原則は、期待の原則である。与えることには取ることが、取ることには与えることが、期待されている。それは期待の原則として、決定論的なものでなくてむしろ確率論的なものである。このように人生は蓋然的なものの上に成り立っている。人生においては蓋然的なものが確実なものである。

我々の生活は期待の上になり立っている。

期待は他人の行為を拘束する魔術的な力をもっている。我々の行為は絶えずその呪縛のもとにある。道德の拘束力もそこに基礎をもっている。他人の期待に反して行為するということは考えられるよりも遙かに困難である。時には人々の期待に全く反して行動する勇氣をもたねばならぬ。世間が期待する通りになろうとする人は遂に自分を発見しないでしまうことが多い。秀才と呼ばれた者が平凡な人間で終るのはその一つの例である。

利己主義者は期待しない人間である、従つてまた信用しない人間である。それ故に彼はつねに猜疑心に苦しめられる。

ギヴ・アンド・テイクの原則を期待の原則としてでなく打算の原則として考えるものが利己主義者である。

人間が利己的であるか否かは、その受取勘定をどれほど遠い未来に延ばし得るかという問題

である。この時間的な問題はしかし単なる打算の問題でなくて、期待の、想像力の問題である。

この世で得られないものを死後において期待する人は宗教的といわれる。これがカントの神の存在の証明の要約である。

利己主義者は他の人間が自分とは同じようでないことを暗黙に前提している。もしすべての人間が利己的であるとしたりなら、彼の利己主義も成立し得ない筈であるから。利己主義者の誤算は、その差異がただ勘定の期限の問題であることを理解しないところにある。そしてこれは彼に想像力が欠けているということの証拠にほかならない。

利己主義者は自分では十分合理的な人間であると思っている。そのことを彼は公言もするし、誇りにさえもしている。彼は、彼の理智の限界が想像力の欠乏にあることを理解しないのである。

すべての人間が利己的であるということを前提にした社会契約説は、想像力のない合理主義

の産物である。社会の基礎は契約でなくて期待である。社会は期待の魔術的な拘束力の上に建てられた建物である。

どのような利己主義者も自己の特殊な利益を一般的な利益として主張する。——そこから如何に多くの理論が作られているか。——これに反して愛と宗教とにおいては、ひとは却つて端的に自己を主張する。それらは理論を軽蔑するのである。

利己主義という言葉は殆どつねに他人を攻撃するために使われる。主義というものは自分で称するよりも反対者から押し附けられるものであるということの最も日常的な例がここにある。

健康について

何が自分の為になり、何が自分の害になるか、の自分自身の観察が、健康を保つ最上の物理学であるということには、物理学の規則を超えた智慧がある。——私はここにこのベーコンの言葉を記すのを禁ずることができない。これは極めて重要な養生訓である。しかもその根柢にあるのは、健康は各自のものであるという、単純な、単純な故に敬虔なとさえいい得る真理である。

誰も他人の身代りに健康になることができぬ、また誰も自分の身代りに健康になることができぬ。健康は全く銘々のものである。そしてまさにその点において平等のものである。私はそこに或る宗教的なものを感じる。すべての養生訓はそこから出立しなければならぬ。

風采や気質や才能については、各人に個性があることは誰も知っている。しかるに健康について同じように、それが全く個性的なものであることを誰も理解しているであろうか。この場合

ひとはただ丈夫なとか弱いとかいう甚だ一般的な判断で満足しているように思われる。ところが恋愛や結婚や交際において幸福と不幸を決定するひとつの最も重要な要素は、各自の健康における極めて個性的なものである。生理的親和性は心理的親和性に劣らず微妙で、大切である。多くの人間はそれに気附かない、しかし本能が彼等のために選択を行つているのである。

かように健康は個性的なものであるとすれば、健康についての規則は人間的個性に関する規則と異なることになるであろう。——即ち先ず自己の個性を発見すること、その個性に忠実であること、そしてその個性を形成してゆくことである。生理学の規則と心理学の規則とは同じである。或いは、生理学の規則は心理学的にならねばならず、逆に心理学の規則は生理学的にならねばならぬ。

養生論の根柢には全自然哲学がある。これは以前、東洋においても西洋においても、そうであつたし、今日もまたそうでなければならぬ。ここに自然哲学というのほもちろんあの医学や生理学のことではない。この自然哲学と近代科学との相違は、後者が窮迫感から出発するのに反して、前者は所有感から出立するところにあるといふことができるであろう。発明は窮迫感から生

ずる。故に後者が発明的であるのに反して、前者は発見的であるということもできるであろう。近代医学は健康の窮迫感から、その意味での病気感から出てきた。しかるに以前の養生論においては、所有されているものとしての健康から出立して、如何にしてこの自然のものを形成しつつ維持するかということが問題であった。健康は発明させない、病気が発明させるのである。

健康の問題は人間的自然の問題である。というのは、それは単なる身体の問題ではないということである。健康には身体の体操と共に精神の体操が必要である。

私の身体は世の中の物のうち私の思想が変化することのできるものである。想像の病気は実際の病気になることができる。他の物においては私の仮定が物の秩序を乱すことはあり得ないのに、何よりも自分の身体に関する恐怖を遠ざけねばならぬ。恐怖は効果のない動揺を生ずるだけであり、そして思案はつねに恐怖を増すであろう。ひとは自分が破滅したと考えるようになる、ところが一旦何か緊急の用事が出来ると、彼は自分の生命が完全であるのを見出すといった例が多い。

自然に従えというのが健康法の公理である。必要なのは、この言葉の意味を形而上学的な深みにおいて理解することである。さしあたりこの自然は一般的なものでなくて個別的なもの、また自己形成的なものである。自然に従うというのは自然を模倣するということである。——模倣の思想は近代的な発明の思想とは異なっている。——その利益は、無用の不安を除いて安心を与えるという道徳的効果にある。

健康は物の形というように直観的具体的なものである。

近代医学が発達した後においても、健康の問題は究極において自然形而上学の問題である。そこに何か変化がなければならぬとすれば、その形而上学が新しいものにならねばならぬというだけである。医者の不養生という諺は、養生については、医者にも形而上学が必要であることを示すものにほかならぬ。

客観的なものは健康であり、主観的なものは病的である。この言葉のうちに含まれる形而上学から、ひとは立派な養生訓を引き出すことができるであろう。

健康の觀念に最も大きな変化を与えたのはキリスト教であつた。この影響はその主観性の哲学から生じたのである。健康の哲学を求めたニーチェがあのように厳しくキリスト教を攻撃したのは当然である。けれどもニーチェ自身の主観主義は、彼があれほど求めた健康の哲学に対して破壊的であるのほかなかつた。ここに注意すべきことは、近代科学の客観主義は近代の主観主義を単に裏返したものであり、これと双生児であるということである。かようにして主観主義が出てきてから、病気の觀念は独自性を持ち、固有の意味を得てきたのである。病気は健康の欠乏というより積極的な意味のものとなつた。

近代主義の行き着いたところは人格の分解であるといわれる。しかるにそれと共に重要な出来事は、健康の觀念が同じように分裂してしまつたということである。現代人はもはや健康の完全なイメージを持たない。そこに現代人の不幸の大きな原因がある。如何にして健康の完全なイ

メージを取り戻すか、これが今日の最大の問題の一つである。

「健康そのものというものはない」、とニーチェはいつた。これは科学的判断ではなく、ニーチェの哲学を表明したものにほかならぬ。「何が一般に病気であるかは、医者判断よりも患者の判断及びそれぞれの文化圏の支配的な見解に依存している」、とカール・ヤスパースはいう。そして彼の考えるように、病気や健康は存在判断でなくて価値判断であるとすれば、それは哲学に属することになる。経験的な存在概念としては平均というものを持ち出すほかない。しかしながら平均的な健康というものによつては人それぞれに個性的な健康について何等本質的なものを把握することができぬ。もしまだ健康は目的論的概念であるとすれば、そのことによつてまさにそれは科学の範囲を脱することになるであらう。

自然哲学或いは自然形而上学が失われたということが、この時代にかくも健康が失われている原因である。そしてそれがまたこの科学的時代に、病気に関してかくも多くの迷信が存在する理由である。

實際、健康に関する多くの記述はつねに何等かの形而上学的原理を含んでいる。例えば、変化を行い、反対のことを交換せよ、しかしより穏かな極端に対する好みをもつて。絶食と飽食とを用いよ、しかしむしろ飽食を。覚めていることと眠ることを、しかしむしろ眠ることを。坐つてゐることと動くことを、しかしむしろ動くことを。——これはひとつの形而上学的思考である。また例えば、唯一つの変えるのは善くない、一つのことよりも多くのことを変えるのがより安全である。——これもひとつの形而上学的原理を現している。

健康というのは平和というのと同じである。そこに如何に多くの種類があり、多くの価値の相違があるであらう。

秩序について

例えば初めて来た家政婦に自分の書齋の掃除をまかせるとする。彼女は机の上やまわりに乱雑に置かれた本や書類や文房具などを整頓してきれいに並べるであろう。そして彼女は満足する。ところで今私が机に向つて仕事をしようとする場合、私は何か整わないもの、落ちて着かないものを感じ、一時間もたたないうちに、せつかくきちんと整頓されているものをひっくり返し、元のようにならざるにしようである。

これは秩序というものが何であるかを示す一つの単純な場合である。外見上極めてよく整理されているもの必ずしも秩序のあるものでなく、むしろ一見無秩序に見えるところに却つて秩序が存在するのである。この場合秩序というものが、心の秩序に關係していることは明らかである。どのような外的秩序も心の秩序に合致しない限り眞の秩序ではない。心の秩序を度外視してどのように外面の秩序を整えたにしても空疎である。

秩序は生命あらしめる原理である。そこにはつねに温かさがなければならぬ。ひとは温かさによつて生命の存在を感知する。

また秩序は充実させるものでなければならぬ。単に切り捨てたり取り払つたりするだけで秩序ができるものではない。虚無は明らかに秩序とは反対のものである。

しかし秩序はつねに経済的なものである。最少の費用で最大の効用を挙げるといふ経済の原則は秩序の原則でもある。これは極めて手近かな事実によつて証明される。節約——普通の経済的な意味での——は秩序尊重の一つの形式である。この場合節約は大きな教養であるのみでなく、宗教的な敬虔にさえ近づくであろう。逆に言うと、節約は秩序崇拜の一つの形式であるという意味においてのみ倫理的な意味をもっている。無秩序は多くの場合浪費から来る。それは、心の秩序に関して、金銭の濫費においてすでにそうである。

時の利用というものは秩序の愛の現れである。

最少の費用で最大の効用を挙げるといふ經濟の法則が同時に心の秩序の法則でもあるといふことは、この經濟の法則が実は美學の法則でもあるからである。

美學の法則は政治上の秩序に関してさえ模範的であり得る。「時代の政治的問題を美學によつて解決する」といふシラーの言葉は、何よりも秩序の問題に関して妥当するであろう。

知識だけでは足りない、能力が問題である。能力は技術と言い換えることができる。秩序は、心の秩序に関しても、技術の問題である。このことが理解されるのみでなく、能力として獲得されねばならぬ。

最少の費用で最大の効用を挙げるといふ經濟の法則は実は經濟的法則であるよりも技術的法則であり、かようなものとしてそれは美學の中にも入り込むのである。

プラトンの中でソクラテスは、徳は心の秩序であるといつてゐる。これよりも具体的で実証的な徳の規定を私は知らない。今日最も忘れられているのは徳のこのような考え方である。そし

て徳は心の秩序であるという定義の論証にあたってソクラテスが用いた方法は、注意すべきことに、建築術、造船術等、もろもろの技術との比論であつた。これは比論以上の重要な意味をもっていることである。

心という実体性のないものについて如何にして技術は可能であるか、とひとはいうであろう。

現代物理学はエレクトロンの説以来物質というものから物体性を奪い去つた。この説は全物質界を完全に実体性のないものにするように見える。我々は「実体」の概念を避けて、それを「作用」の概念で置き換えなければならぬといわれている。数学的に記述された物質はあらゆる日常的な親しさを失つた。

不思議なことは、この物質観の变革に相應する变革が、それに何等関係もない人間の心の中で準備され、実現されたということである。現代人の心理——必ずしも現存の心理学をいわない——と現代物理学との平行を批評的に明らかにすることは、新しい倫理学の出発点でなければならぬ。

知識人というのは、原始的な意味においては、物を作り得る人間のことであった。他の人間の作り得ないものを作り得る人間が知識人であった。知識人のこの原始的な意味を我々はもう一度はつきり我々の心に思い浮べることが必要であると思う。

ホメロスの英雄たちは自分で手工業を行った。エウマイオスは自分で革を截断して履物を作ったといわれ、オデュッセウスは非常に器用な大工で指物師であつたように記されている。我々にとつてこれは羨望に価することではないであらうか。

道德の中にも手工業的なものがある。そしてこれが道德の基礎的なものである。

しかし困難は、今日物的技術において「道具」の技術から「機械」の技術に変化したような大きな変革が、道德の領域においても要求されているところにある。

作ることによつて知るといふことが大切である。これが近代科学における実証的精神であり、道德もその意味において全く実証的でないならぬ。

プラトンが心の秩序に相応して国家の秩序を考えたことは奇体なことではない。この構想には深い智慧が含まれている。

あらゆる秩序の構想の根柢には価値体系の設定がなければならぬ。しかるに今日流行の新秩序論の基礎にどのような価値体系が存在するであろうか。倫理学でさえ今日では価値体系の設定を抛擲してしかも狡猾にも平然としている状態である。

ニーチェが一切の価値の転換を唱えて以後、まだどのような承認された価値体系も存在しない。それ以後、新秩序の設定はつねに何等か独裁的な形をとらざるを得なかつた。一切の価値の転換というニーチェの思想そのものが実は近代社会の辿り着いた価値のアナーキーの表現であつた。近代デモクラシーは内面的にはいわゆる価値の多神論から無神論に、即ち虚無主義に落ちてゆく危険があつた。これを最も深く理解したのがニーチェであつた。そしてかような虚無主義、内面的なアナーキーこそ独裁政治の地盤である。もし独裁を望まないならば、虚無主義を克服して内から立直らなければならない。しかるに今日我が国の多くのインテリゲンチヤは独裁を極端に嫌いながら自分自身はどうしてもニヒリズムから脱出することができないでいる。

外的秩序は強力によつても作ることができない。しかし心の秩序はそうではない。

人格とは秩序である、自由というものも秩序である。……かようなことが理解されねばならぬ。そしてそれが理解されるとき、主観主義は不十分となり、何等か客観的なものを認めなければならなくなるであろう。近代の主観主義は秩序の思想の喪失によつて虚無主義に陥つた。いわゆる無の哲学も、秩序の思想、特にまた価値体系の設定なしには、その絶対主義の虚無主義と同じになる危険が大きい。

感傷について

精神が何であるかは身体によって知られる。私は動きながら喜ぶことができる、喜びは私の運動を活発にしさえするであろう。私は動きながら怒ることができる、怒は私の運動を激烈にしさえするであろう。しかるに感傷の場合、私は立ち停まる、少なくとも静止に近い状態が私に必要であるように思われる。動き始めるや否や、感傷はやむか、もしくは他のものに変つてゆく。故に人を感傷から脱しさせようとするには、先ず彼を立たせ、彼に動くことを強要するのである。かくの如きことが感傷の心理的性質そのものを示している。日本人は特別に感傷的であるということが正しいとすれば、それは我々の久しい間の生活様式に関係があると考えられないであろうか。

感傷の場合、私は坐つて眺めている、起つてそこまで動いてゆくのではない。いな、私はほんとには眺めてさえいないであろう。感傷は、何について感傷するにしても、結局自分自身に止

まっているのであつて、物の中に入つてゆかない。批評といい、懷疑というも、物の中に入つてゆかない限り、一個の感傷に過ぎぬ。眞の批評は、眞の懷疑は、物の中に入つてゆくのである。

感傷は愛、憎み、悲しみ、等、他の情念から區別されてそれらと並ぶ情念の一つの種類ではない。むしろ感傷はあらゆる情念のとり得る一つの形式である。すべての情念は、最も粗野なものから最も知的なものに至るまで、感傷の形式において存在し乃至作用することができる。愛も感傷とすることができし、憎みも感傷とすることができし。簡単にいうと、感傷は情念の一つの普遍的な形式である。それが何か実体のないもののように思われるのも、それが情念の一つの種類でなくて一つの存在様相であるためである。

感傷はすべての情念のいわば表面にある。かようなものとしてそれはすべての情念の入口であると共に出口である。先ず後の場合が注意される。ひとつの情念はその活動をやめるとき、感傷としてあとを引き、感傷として終る。泣くことが情念を鎮めることである理由もそこにある。泣くことは激しい情念の活動を感傷に変えるための手近かな手段である。しかし泣くだけでは足

りないであろう。泣き崩れなければならぬ、つまり静止が必要である。ところで特に感傷的といわれる人間は、あらゆる情念にその固有の活動を与えないで、表面の入口で拡散させてしまう人間のことである。だから感傷的な人間は決して深いとはいわれないが無害な人間である。

感傷は矛盾を知らない。ひとは愛と憎みとに心が分裂するという。しかしそれが感傷になると、愛も憎みも一つに解け合う。運動は矛盾から生ずるという意味においても、感傷は動くものとは考えられないであろう。それはただ流れる、むしろただ漂う。感傷は和解の手近かな手段である。だからまたそれはしばしば宗教的な心、砕かれた心というものと混同される。我々の感傷的な心は仏教の無常觀に影響されているところが少なくないであろう。それだけに両者を嚴格に区別することが肝要である。

感傷はただ感傷を喚び起す、そうでなければただ消えてゆく。

情念はその固有の力によつて創造する、乃至は破壊する。しかし感傷はそうではない。情念

はその固有の力によつてイマジネーション [imagination] を喚び起す。しかし感傷に伴うのはドゥリーム [dream] でしかない。イマジネーションは創造的であり得る。しかしドゥリームはそうではない。そこには動くものと動かぬものとの間の差異があるであらう。

感傷的であることが芸術的であるかのように考えるのは、一つの感傷でしかない。感傷的であることが宗教的であるかのように考える者に至つては、更にそれ以上感傷的であるといわねばならぬ。宗教はもとより、芸術も、感傷からの脱出である。

瞑想は多くの場合感傷から出てくる、少なくとも感傷を伴い、或いは感傷に變つてゆく。思索する者は感傷の誘惑に負けてはならぬ。

感傷は趣味になることができ、またしばしばそうなっている。感傷はそのように甘味なものであり、誘惑的である。瞑想が趣味になるのは、それが感傷的になるためである。

すべての趣味と同じように、感傷は本質的にはただ過去のものの上のみ働くのである。そ

これは出来つつあるものに対してでなく出来上ったものに対して働くのである。すべて過ぎ去つたものは感傷的に美しい。感傷的な人間は回顧することを好む。ひとは未来について感傷することができぬ。少なくとも感傷の対象であるような未来は眞の未来ではない。

感傷は制作的でなくて鑑賞的である。しかし私は感傷によつて何を鑑賞するのであるうか。物の中に入らないで私は物を鑑賞し得るであろうか。感傷において私は物を味わっているのではなく、自分自身を味わっているのである。いな、正確にいうと、私は自分自身を味わっているのではなく、ただ感傷そのものを味わっているのである。

感傷は主観主義である。青年が感傷的であるのはこの時代が主観的な時期であるためである。主観主義者は、どれほど概念的或いは論理的に装おうとも、内実は感傷家でしかないことが多い。

あらゆる情念のうち喜びは感傷的になることが最も少ない情念である。そこに喜びのもつ特殊な積極性がある。

感傷には個性がない、それは真の主観性ではないから。その意味で感傷は大衆的である。だから大衆文学というものは本質的に感傷的である。大衆文学の作家は過去の人物を取扱うのがつねであるのも、これに関係するであろう。彼等と純文学の作家との差異は、彼等が現代の人物を同じように巧に描くことができない点にある。この簡単な事柄のうちに芸術論における種々の重要な問題が含まれている。

感傷はたいていの場合マンネリズムに陥っている。

身体の外観が精神の状態と必ずしも一致しないことは、一見極めて頑丈な人間が甚だ感傷的である場合が存在することによって知られる。

旅は人を感傷的にするという。彼は動くことによって感傷的になるのであるだろうか。もしそうであるとすれば、私の最初の定義は間違っていることになる。だがそうではない。旅において人が感傷的になり易いのは、むしろ彼がその日常の活動から脱け出すためであり、無為になるため

である。感傷は私のウィーク・エンドである。

行動的な人間は感傷的でない。思想家は行動人としての如く思索しなければならぬ。勤勉が思想家の徳であるというのは、彼が感傷的になる誘惑の多いためである。

あらゆる物が流転するのを見て感傷的になるのは、物を捉えてその中に入ることできぬ自己を感じるためである。自己もまた流転の中にあるのを知るとき、私は単なる感傷に止まり得るであろうか。

感傷には常に何等かの虚栄がある。

仮説について

思想が何であるかは、これを生活に対して考えてみると明瞭になるであろう。生活は事実である、どこまでも経験的なものである。それに対して思想にはつねに仮説的なのところがある。仮説的なのところのないような思想は思想とはいわれないであろう。思想が純粹に思想としてもつてゐる力は仮説の力である。思想はその仮説の大いさに従つて偉大である。もし思想に仮説的なのところがないとすれば、如何にしてそれは生活から区別され得るであろうか。考えるということもそれ自身としては明らかに我々の生活の一部分であつて、これと別のものではない。しかるにそのものがなお生活から区別されるのは、考えるということが本質的には仮説的に考えることであるためである。

考えるということは過程的に考えることである。過程的な思考であつて方法的であることができる。しかるに思考が過程的であるのは仮説的に考えるからである。即ち仮説的な思考であつて方法的であることができる。懷疑にしても方法的であるためには仮説に依らねばならぬことは、

デカルトの懐疑において模範的に示されている。

仮説的に考えるということは論理的に考えるということと単純に同じではない。仮説は或る意味で論理よりも根源的であり、論理はむしろそこから出てくる。論理そのものが一つの仮説であるということもできるであろう。仮説は自己自身から論理を作り出す力をさえもつている。論理よりも不確実なものから論理が出てくるのである。論理も仮説を作り出すものと考えられる限りそれ自身仮説的なのと考えられねばならぬ。

すべて確実なものは不確実なものから出てくるのであつて、その逆でないということは、深く考えるべきことである。つまり確実なものは与えられたものでなくて形成されるものであり、仮説はこの形成的な力である。認識は模写でなくて形成である。精神は芸術家であり、鏡ではない。

しかし思想のみが仮説的であつて、人生は仮説的でないのであろうか。人生も或る仮説的なものである。それが仮説的であるのは、それが虚無に繋がるためである。各人はいわば一つの仮説を証明するために生きている。生きていることは、ただ生きているということを証明するためではないであろう、——そのような証明はおよそ不要である、——実に、一つの仮説を証明する

ためである。だから人生は実験であると考えられる。——仮説なしに実験というものはあり得ない。——もとよりそれは、何でも勝手にやってみるのではなく、自分がそれを証明するために生れた固有の仮説を追求することである。

人生が仮説的なものであるとすれば、思想が人生に対して仮説的なものとして区別されるのと同じ仕方、人生がそのものに対して仮説的なものとして区別される或るものがあるのでなければならぬ。

仮説が単に論理的なものでないことは、それが文学の思考などのうちにもあるということによつて明らかである。小説家の創作行動はただひとすじに彼の仮説を証明することである。人生が仮説の証明であるという意味はこれに類似している。仮説は少なくともこの場合単なる思惟に属するのではなく、構想力に属している。それはフィクションであるということもできるであらう。仮説は不定なもの、可能的なものである。だからそれを証明することが問題である。それが不定なもの、可能的なものであるというのは単に論理の意味においてでなく、むしろ存在論の意味に

おいてである。言い換えると、それは人間の存在が虚無を条件とするのみでなく虚無と混合されていることを意味している。従つて仮説の証明が創造的形成でなければならぬことは小説におけると同じである。人生において実験というのはかような形成をいうのである。

常識を思想から区別する最も重要な特徴は、常識には仮説的などころがないということである。

思想は仮説でなくて信念でなければならぬといわれるかも知れない。しかるに思想が信念でなければならぬということこそ、思想が仮説であることを示すものである。常識の場合にはことさら信仰は要らない、常識には仮説的などころがないからである。常識は既に、或る信仰である、これに反して思想は信念にならねばならぬ。

すべての思想らしい思想はつねに極端なところをもっている。なぜならそれは仮説の追求であるから。これに対して常識のもっている大きな徳は中庸ということである。しかるに真の思想

は行動に移すと生きるか死ぬるかといった性質をもっている。思想のこの危険な性質は、行動人は理解しているが、思想に従事する者においては却つて忘れられている。ただ偉大な思想家のみはそのことを行動人よりも深く知っている。ソクラテスが従容として死に就いたのはそのためであつたであらう。

誤解を受けることが思想家のつねの運命のようになってゐるのは、世の中には彼の思想が一つの仮説であることを理解する者が少ないためである。しかしその罪の一半はたいていの場合思想家自身にもあるのであつて、彼自身その思想が仮説的なものであることを忘れるのである。それは彼の怠惰に依ることが多い。探求の続いている限り思想の仮説的性質は絶えず顕である。

折衷主義が思想として無力であるのは、そこでは仮説の純粹さが失われるためである。それは好むと好まないとに拘らず常識に近づく、常識には仮説的などころがない。

仮説という思想は近代科学のもたらした恐らく最大の思想である。近代科学の実証性に対す

る誤解は、そのなかに含まれる仮説の精神を全く見逃したか、正しく把握しなかつたところから生じた。かようにして実証主義は虚無主義に陥らねばならなかつた。仮説の精神を知らないならば、実証主義は虚無主義【底本では「主意」】に落ちてゆくほかない。

偽善について

「人間は生れつき嘘吐きである」、とラ・ブリュイエル【Jean de La Bruyère】はいつた。「真理は単純であり、そして人間はけばけばしいこと、飾り立てることを好む。真理は人間に属しない、それはいわば出来上つて、そのあらゆる完全性において、天から来る。そして人間は自分自身の作品、作り事とお伽噺のほか愛しない。」人間が生れつき嘘吐きであるというのは、虚栄が彼の存在の一般的性質であるためである。そこで彼はけばけばしいこと、飾り立てることを好む。虚栄はその実体に従つていうと虚無である。だから人間は作り事やお伽噺を作るのであり、そのような自分自身の作品を愛するのである。真理は人間の仕事ではない。それは出来上つて、そのあらゆる完全性において、人間とは関係なく、そこにあるものである。

その本性において虚栄的である人間は偽善的である。真理とは別に善があるのでないように、虚栄とは別に偽善があるのではない。善が真理と一つのものであることを理解した者であつて偽

善が何であるかを理解することができる。虚栄が人生に若干の効用をもっているように、偽善も人生に若干の効用をもっている。偽善が虚栄と本質的に同じものであることを理解しない者は、偽善に対する反感からと称して自分自身ひとつの虚栄の虜になっている。偽善に対して偽悪という妙な言葉で呼ばれるものがそれである。その偽悪というものこそ明らかに人間のおぼつかない虚栄ではないか。そのものは偽善が虚栄にほかならぬことを他面から明瞭にするのである。かような偽悪家の特徴は感傷的であるということである。嘗て私は偽悪家と称する者で感傷家でないような人間を見たことがない。偽善に反感を感じる彼のモラルもセンチメンタリズムでしかない。偽悪家はとかく自分で想像しているように深い人間ではない。その彼の想像がまた一つのセンチメンタリズムに属している。もし彼が無害な人間であるとしたなら、それは一般に感傷的な人間は深くはないが無害であるということに依るのである。

ひとはただ他の人間に対する関係においてのみ偽善的になると考えるのは間違っている。偽善は虚栄であり、虚栄の実体は虚無である、そして虚無は人間の存在そのものである。あらゆる徳が本来自己におけるものであるように、あらゆる悪徳もまた本来自己におけるものである。そ

の自己を忘れて、ただ他の人間、社会をのみ相手に考えるところから偽善者というものが生じる。それだから道徳の社会性というが如きことが力説されるようになって以来、いかに多くの偽善者が生じたであろうか。或いはむしろ道徳の社会性というが如き理論は現代に特徴的な偽善をかばうためにことさら述べられてるようにさえ見えるのである。

我々の誰が偽善的でないであろうか。虚栄は人間の存在の一般的性質である。偽善者が恐しいのは、彼が偽善的であるためであるというよりも、彼が意識的な人間であるためである。しかし彼が意識しているのは自己でなく、虚無でもなく、ただ他の人間、社会というものである。

虚無に根差す人生はフィクショナルなものである。人間の道徳もまたフィクショナルなものである。それだから偽善も存在し得るのであり、若干の効用をさえもち得るのである。しかるにフィクショナルなものは、それに止まることなく、その实在性が証明されねばならぬ。偽善者とそうでない人間との区別は、その証明の誠意と熱情をもっているかどうかにある。人生において証明するということは形成することであり、形成するということは内部と外部とが一つになることである。ところが偽善者にあつては内部と外部とが別である。偽善者には創造というものがな

い。

虚言の存在することが可能であるのは、あらゆる表現が真理として受取られる性質をそれ自身においてもつているためである。ものは表現されると我々に無関係になる。表現というものはそのように恐しいものである。恋をする人間は言葉というもの、表現というものが如何に恐しいものであるかを考えておののいている。今日どれだけの著作家が表現の恐しさをほんとに理解しているか。

絶えず他の人を相手に意識している偽善者が阿諛的でないことは稀である。偽善が他の人を破滅させるのは、偽善そのものによつてよりも、そのうちに含まれる阿諛によつてである。偽善者とそうでない者との区別は、阿諛的であるかどうかにあるということができようであろう。ひとに阿《おもね》ることは間違つたことを言うよりも遙かに悪い。後者は他人を腐敗させはしないが、前者は他人を腐敗させ、その心をかどわかして真理の認識に対して無能力にするのである。嘘吐くことでさえもが阿ることよりも道徳的にまさっている。虚言の害でさえもが主としてそのうち

に混入する阿諛に依るのである。真理は単純で率直である。しかるにその裏は千の相貌を具えている。偽善が阿るためにとる姿もまた無限である。

多少とも権力を有する地位にある者に最も必要な徳は、阿る者と純真な人間とをひとめで識別する力である。これは小さいことではない。もし彼がこの徳をもっているなら、彼はあらゆる他の徳をもっていると認めても宜いであろう。

「善く隠れる者は善く生きる」という言葉には、生活における深い智慧が含まれている。隠れるというのは偽善でも偽悪でもない、却つて自然のままに生きることである。自然のままに生きることが隠れるということであるほど、世の中は虚栄的であるということをしつかりと見抜いて生きることである。

現代の道徳的頹廢に特徴的なことは、偽善がその頹廢の普遍的な形式であるということである。これは頹廢の新しい形式である。頹廢というのは普通に形がくずれて行くことであるが、こ

の場合表面の形はまことによく整っている。そしてその形は決して古いものではなく全く新しいものでさえある。しかもその形の奥には何等の生命もない、形があつても心はその形に支えられているのでなく、虚無である。これが現代の虚無主義の性格である。

娯楽について

生活を楽しむことを知らねばならぬ。「生活術」というのはそれ以外のものではない。それは技術であり、徳である。どこまでも物の中にいてしかも物に対して自律的であるということがあらゆる技術の本質である。生活の技術も同様である。どこまでも生活の中にいてしかも生活を超越することによつて生活を楽しむということは可能になる。

娯楽という観念は恐らく近代的な観念である。それは機械技術の時代の産物であり、この時代のあらゆる特徴を具えている。娯楽というものは生活を楽しむことを知らなくなつた人間がその代りに考え出したものである。それは幸福に対する近代的な代用品である。幸福についてほんとは考えることを知らない近代人は娯楽について考える。

娯楽というものは、簡単に定義すると、他の仕方における生活である。この他とは何である

かが問題である。この他とは元來宗教的なものを意味していた。従つて人間にとつて娯樂は祭としてのみ可能であつた。

かような觀念が失われたとき、娯樂はただ単に、働いている時間に対する遊んでいる時間、真面目な活動に対する享樂的な活動、つまり「生活」とは別の或るものと考えられるようになった。楽しみは生活そのものうちになく、生活の他のもの即ち娯樂のうちにあると考えられる。一つの生活にほかならぬ娯樂が生活と対立させられる。生活の分裂から娯樂の觀念が生じた。娯樂を求める現代人は多かれ少なかれ二重生活者としてそれを求めている。近代的生活はそのように非人間的になつた。生活を苦痛としてのみ感じる人間は生活の他のものとして娯樂を求めるが、その娯樂というものは同じように非人間的であるのほかない。

娯樂は生活の附加物であるかのように考えられるところから、それはまた断念されても宜いもの、むしろ断念さるべきものとも考えられるのである。

祭は他の秩序のもの、より高い秩序のものと結び附いている。しかるに生活と娯樂とは同じ秩序のものであるのに対立させられている。むしろ現代における秩序の思想の喪失がそれらの対

立的に見られる根源である。

他の、より高い秩序から見ると、人生のあらゆる営みは、真面目な仕事も道楽も、すべて慰戯 (divertissement) に過ぎないであろう。パスカルはそうのように考えた。一度この思想にまで戻って考えることが、生活と娯楽という対立を払拭するために必要である。娯楽の觀念の根柢にも形而上学がなければならぬ。

たとえば、自分の専門は娯楽でなく、娯楽というのは自分の専門以外のものである。画は画家にとつては娯楽でなく、会社員にとつては娯楽である。音楽は音楽家にとつては娯楽でなく、タイピストにとつては娯楽である。かようにしてあらゆる文化について、娯乐的な対し方というものが出来た。そこに現代の文化の墮落の一つの原因があるといえるであろう。

現代の教養の欠陥は、教養というものが娯楽の形式において求められることに基づいている。専門は「生活」であつて、教養は専門とは別のものであり、このものは結局娯楽であると思われる。

ているのである。

専門という見地から生活と娯楽が区別されるに従つて、娯楽を専門とする者が生じた。彼にとつてはもちろん娯楽は生活であつて娯楽であることができぬ。そこに純粹な娯楽そのものが作られ、娯楽はいよいよ生活から離れてしまつた。

娯楽を専門とする者が生じ、純粹な娯楽そのものが作られるに従つて、一般の人々にとつて娯楽は自分がそれを作るのに参加するものでなく、ただ外から見て享樂するものとなつた。彼等が参加しているというのはただ、彼等が他の觀衆とか聽衆の中に加わつていゝという意味である。祭が娯樂の唯一の形式であつた時代に比較して考えると、大衆が、もしくは純粹な娯樂そのものが、もしくは享樂が、神の地位を占めるようになったのである。今日娯樂の大衆性というものは概してかくの如きものである。

生活と娯樂とは區別されながら一つのものである。それらを抽象的に對立させるところから、娯樂についての、また生活についての、種々の間違つた觀念が生じている。

娯楽が生活になり生活が娯楽にならなければならない。生活と娯楽とが人格的統一に齎されることが必要である。生活を樂しむということ、従つて幸福というものがその際根本の觀念でなければならぬ。

娯楽が芸術になり、生活が芸術にならなければならない。生活の技術は生活の芸術でなければならぬ。

娯楽は生活の中にあつて生活のスタイルを作るものである。娯楽は単に消費的、享受的なものでなく、生産的、創造的なものでなければならぬ。単に見ることによつて樂しむのではなく、作ることによつて樂しむことが大切である。

娯楽は他の仕方における生活として我々の平生使われていない器官や能力を働かせることによつて教養となることが出来る。この場合もちろん娯楽はただ他の仕方における生活であつて、生活の他のものであるのではない。

生活の他のものとしての娯楽という抽象的な觀念が生じたのは近代技術が人間生活に及ぼした影響に依るものとすれば、この機械技術を支配する技術が必要である。技術を支配する技術と

いうものが現代文化の根本問題である。

今日娯楽といわれるものの持つてゐる唯一の意義は生理的なものである。「健全な娯楽」という合言葉がそれを示している。だから私は今日娯楽といわれるもののうち体操とスポーツだけは信用することができる。娯楽は衛生である。ただ、それは身体の衛生であるのみでなく、精神の衛生でもなければならぬ。そして身体の衛生が血液の運行を善くすることにある如く、精神の衛生は觀念の運行を善くすることにある。凝結した觀念が今日かくも多いということは、娯楽の意義とその方法がほんとに理解されていない証拠である。

生活を楽しむ者はリアリズムでなければならぬ。しかしそのリアリズムは技術のリアリズムでなければならぬ。即ち生活の技術の尖端にはつねにイマジネーションがなければならぬ。あらゆる小さな事柄に至るまで、工夫と発明が必要である。しかも忘れてならないのは、発明は単に手段の発明に止まらないで、目的の発明でもなければならぬということである。第一級の発明は、いわゆる技術においても、新しい技術的手段の発明であると共に新しい技術的目的の発明

であつた。真に生活を楽しむには、生活において発明的であること、とりわけ新しい生活意欲を
発明することが大切である。

エピキュリアンというのは生活の芸術におけるディレッタントである。真に生活を楽しむ者
はディレッタントとは区別される創造的な芸術家である。

希望について

人生においては何事も偶然である。しかしまた人生においては何事も必然である。このような人生を我々は運命と称している。もし一切が必然であるなら運命というものは考えられないであろう。だがもし一切が偶然であるなら運命というものはまた考えられないであろう。偶然のものが必然の、必然のものが偶然の意味をもっている故に、人生は運命なのである。

希望は運命の如きものである。それはいわば運命というものの符号を逆にしたものである。もし一切が必然であるなら希望というものはあり得ないであろう。しかし一切が偶然であるなら希望というものはまたあり得ないであろう。

人生は運命であるように、人生は希望である。運命的な存在である人間にとって生きていることは希望を持つてゐることである。

自分の希望はFという女と結婚することである。自分の希望はVという町に住むことである。

自分の希望はPという地位を得ることである。等々。ひとはこのように語っている。しかし何故にそれが希望であるのか。それは欲望というものでないのか。目的というものでないのか。或いは期待というものでないのか。希望は欲望とも、目的とも、期待とも同じではないであろう。自分が彼女に会ったのは運命であつた。自分がこの土地に來たのは運命であつた。自分が今の地位にいるのは運命であつた。個々の出來事が私にとつて運命であるのは、私の存在が全体として本來運命であるためである。希望についても同じように考えることができるであらう。個々の内容のものが希望と考えられるのは、人生が全体として本來希望であるためである。

それは運命だから絶望的だといわれる。しかるにそれは運命であるからこそ、そこにまた希望もあり得るのである。

希望を持つことはやがて失望することである、だから失望の苦しみを味わいたくない者は初めから希望を持たないのが宜い、といわれる。しかしながら、失われる希望というものは希望でなく、却つて期待という如きものである。個々の内容の希望は失われることが多いであらう。し

かも決して失われることのないものが本来の希望なのである。

たとえば失恋とは愛していないことであるか。もし彼或いは彼女がもはや全く愛していないとすれば、彼或いは彼女がもはや失恋の状態にあるのでなく既に他の状態に移っているのである。失望についても同じように考えることができるであろう。また実際、愛と希望との間には密接な関係がある。希望は愛によつて生じ、愛は希望によつて育てられる。

愛もまた運命ではないか。運命が必然として自己の力を現すとき、愛も必然に縛られなければならない。かような運命から解放されるためには愛は希望と結び附かなければならない。

希望というものは生命の形成力以外の何物であるか。我々は生きている限り希望を持つていくというの、生きることが形成することであるためである。希望は生命の形成力であり、我々の存在は希望によつて完成に達する。生命の形成力が希望であるというの、この形成が無からの形成という意味をもっていることに依るであろう。運命とはそのような無ではないのか。希望はそこから出てくるイデー的な力である。希望というものは人間の存在の形而上学的本質を顕すものである。

希望に生きる者はつねに若い。いな生命そのものが本質的に若さを意味している。

愛は私にあるのでも相手にあるのでもなく、いわばその間にある。間にあるというのは二人のいづれよりもまたその関係よりも根源的なものであるということである。それは二人が愛するときいわば第三のもの即ち二人の間の出来事として自覚される。しかもこの第三のものは全体的に二人のいづれの一人のものでもある。希望にもこれに似たところがあるであろう。希望は私から生ずるのでなく、しかも全く私の内部のものである。真の希望は絶望から生じるといわれるのは、まさにそのこと即ち希望が自己から生じるものでないことを意味している。絶望とは自己を抛棄することであるから。

絶望において自己を捨てることができず、希望において自己を持つことができぬということ、それは近代の主観的人間にとって特徴的な状態である。

自分の持つているものは失うことのできないものであるというのが人格主義の根本の論理である。しかしむしろその逆でなければならぬ。自分に依るのでなくどこまでも他から与えられるものである故に私はそれを失うことができないのである。近代の人格主義は主観主義となることによつて解体しなければならなかつた。

希望と現実とを混同してはならぬといわれる。たしかにその通りである。だが希望は不確かなものであるか。希望はつねに人生というもののほどの確かさは持つている。

もし一切が保証されているならば希望というものはないであろう。しかし人間はつねにそれほど確実なものを求めているであろうか。あらゆる事柄に対して保証されることを欲する人間——ひとは戦争に対してさえ保険会社を設立する——も、賭に熱中する。言い換えると、彼は発明された偶然、強いて作られた運命に心を砕こうとするのである。恐怖或いは不安によつて希望を刺戟しようとするのである。

希望の確実性はイマジネーションの確実性と同一性質のものである。生成するものの論理は固形体の論理とは異なっている。

人生問題の解決の鍵は確実性の新しい基準を発見することにあるように思われる。

希望が無限定なものであるかのように感じられるのは、それが限定する力そのものであるためである。

スピノザのいったように、あらゆる限定は否定である。断念することをほんとに知っている者のみがほんとに希望することができる。何物も断念することを欲しない者は真の希望を持つこともできぬ。

形成は断念であるということがゲートの達した深い形而上学的智慧であった。それは芸術的制作についてのみにいわれることではない。それは人生の智慧である。

旅について

ひとはさまざまの理由から旅に上るであろう。或る者は商用のために、他の者は視察のために、更に他の者は休養のために、また或る一人は親戚の不幸を見舞うために、そして他の一人は友人の結婚を祝うために、というように。人生がさまざまであるように、旅もさまざまである。しながら、どのような理由から旅に出るにしても、すべての旅には旅としての共通の感情がある。一泊の旅に出る者にも、一年の旅に出る者にも、旅には相似た感懐がある。恰も、人生はさまざまであるにしても、短い一生の者にも、長い一生の者にも、すべての人生には人生としての共通の感情があるように。

旅に出ることは日常の生活環境を脱けることであり、平生の習慣的な関係から逃れることである。旅の嬉しさはかように解放されることの嬉しさである。ことさら解放を求めてする旅でなくとも、旅においては誰も何等か解放された気持になるものである。或る者は実に人生から脱出する目的をもつてさえ旅に上るのである。ことさら脱出を欲してする旅でなくとも、旅において

は誰も何等か脱出に類する気持になるものである。旅の対象としてひとの好んで選ぶものが多くの場合自然であり、人間の生活であつても原始的な、自然的な生活であるというのも、これに關係すると考えることができるであらう。旅におけるかような解放乃至脱出の感情にはつねに或る他の感情が伴つてゐる。即ち旅はすべての人に多かれ少なかれ漂泊の感情を抱かせるのである。解放も漂泊であり、脱出も漂泊である。そこに旅の感傷がある。

漂泊の感情は或る運動の感情であつて、旅は移動であることから生ずるといわれるであらう。それは確かに或る運動の感情である。けれども我々が旅の漂泊であることを身にしみて感じるのは、車に乗つて動いてゐる時ではなく、むしろ宿に落ち着いた時である。漂泊の感情は單なる運動の感情ではない。旅に出ることは日常の習慣的な、従つて安定した關係を脱することであり、そのために生ずる不安から漂泊の感情が湧いてくるのである。旅は何となく不安なものである。しかるにまた漂泊の感情は遠さの感情なしには考えられないであらう。そして旅は、どのような旅も、遠さを感じさせるものである。この遠さは何キロと計られるような距離に關係してゐない。毎日遠方から汽車で事務所へ通勤してゐる者であつても、彼はこの種の遠さを感じないであらう。ところがたとひそれよりも短い距離であつても、一日彼が旅に出るとなると、彼はその遠さを味

わうのである。旅の心は遙かであり、この遙けさが旅を旅にするのである。それだから旅において我々はつねに多かれ少なかれ浪漫的になる。浪漫的心情というのは遠さの感情にほかならない。旅の面白さの半ばはかようにして想像力の作り出すものである。旅は人生のユートピアであると言えいことができるであろう。しかしながら旅は単に遙かなものではない。旅はあわたたしいものである。鞆一つで出掛ける簡単な旅であつても、旅には旅のあわたたしさがある。汽車に乗る旅にも、徒歩で行く旅にも、旅のあわたたしさがあるであろう。旅はつねに遠くて、しかもつねにあわたたしいものである。それだからそこに漂泊の感情が湧いてくる。漂泊の感情は遠さの感情ではない。遠くて、しかもあわたたしいところから、我々は漂泊を感じるのである。遠いと定まっているものなら、何故にあわたたしくする必要があるのであるか。それは遠いものでなくて近いものであるかも知れない。いな、旅はつねに遠くて同時につねに近いものである。そしてこれは旅が過程であるということの意味するであろう。旅は過程である故に漂泊である。出発点が旅であるのではない、到着点が旅であるのでもない、旅は絶えず過程である。ただ目的地に着くことをのみ問題にして、途中を味わうことができない者は、旅の眞の面白さを知らぬものといわれるのである。日常の生活において我々はつねに主として到達点を、結果をのみ問題にし

ている、これが行動とか実践とかいうものの本性である。しかるに旅は本質的に観想的である。旅において我々はつねに見る人である。平生の実践的生活から脱け出して純粹に観想的になり得るということが旅の特色である。旅が人生に対して有する意義もそこから考えることができるであらう。

何故に旅は遠いものであるか。未知のものに向つてゆくことである故に。日常の経験においても、知らない道を初めて歩く時には実際よりも遠く感じるものである。仮にすべてのことが全くよく知られているとしたなら、日常の通勤のようなものはあつても本質的に旅というべきものはないであらう。旅は未知のものに引かれてゆくことである。それだから旅には漂泊の感情が伴つてくる。旅においてはあらゆるものが既知であるということはあり得ないであらう。なぜなら、そこでは単に到着点或いは結果が問題であるのでなく、むしろ過程が主要なのであるから。途中に注意している者は必ず何か新しいこと、思い設けぬことに出会ふものである。旅は習慣的になつた生活形式から脱け出ることであり、かようにして我々は多かれ少なかれ新しくなつた眼をもつて物を見ることができるようになつており、そのためにまた我々は物において多かれ少なかれ新しいものを発見することができるようになってゐる。平生見慣れたものも旅においては目新し

く感じられるのがつねである。旅の利益は単に全く見たことのない物を初めて見ることにあるのではなく、——全く新しいといひ得るものが世の中にあるであろうか——むしろ平素自明のもの、既知のもののように考えていたものに驚異を感じ、新たに見直すところにある。我々の日常生活は行動的であつて到着点或いは結果にのみ関心し、その他のもの、途中のもの、過程は、既知のもの、の如く前提されている。毎日習慣的に通勤している者は、その日家を出て事務所に来るまでの間に、彼が何を為し、何に会つたかを恐らく想い起すことができないであろう。しかるに旅においては我々は純粹に観想的になることができる。旅する者は為す者でなくて見る人である。かように純粹に観想的になることによつて、平生既知のもの、自明のものと前提していたものに対して我々は新たに驚異を覚え、或いは好奇心を感じる。旅が経験であり、教育であるのも、これに依るのである。

人生は旅、とはよくいわれることである。芭蕉の奥の細道の有名な句を引くまでもなく、これは誰にも一再ならず迫つてくる実感であろう。人生について我々が抱く感情は、我々が旅において持つ感情と相通するものがある。それは何故であろうか。

何処から何処へ、ということとは、人生の根本問題である。我々は何処から来たのであるか、

そして何処へ行くのであるか。これがつねに人生の根本的な謎である。そうである限り、人生が旅の如く感じられることは我々の人生感情として変ることがないであろう。いつたい人生において、我々は何処へ行くのであるか。我々はそれを知らない。人生は未知のものへの漂泊である。我々の行き着く処は死であるといわれるであろう。それにしても死が何であるかは、誰も明瞭に答えることのできぬものである。何処へ行くかという問は、翻つて、何処から来たかと問わせるであろう。過去に対する配慮は未来に対する配慮から生じるのである。漂泊の旅にはつねにさだかに捉え難いノスタルジヤが伴っている。人生は遠い、しかも人生はあわただしい。人生の行路は遠くて、しかも近い。死は刻々に我々の足もとにあるのであるから。しかもかくの如き人生において人間は夢みることをやめないであろう。我々は我々の想像に従つて人生を生きている。人は誰でも多かれ少なかれユートピアンである。旅は人生の姿である。旅において我々は日常的なものから離れ、そして純粹に観想的になることによつて、平生は何か自明のもの、既知のもの、の如く前提されていた人生に対して新たな感情を持つのである。旅は我々に人生を味わわせる。あの遠さの感情も、あの近さの感情も、あの運動の感情も、私はそれらが客観的な遠さや近さや運動に關係するものでないことを述べてきた。旅において出会うのはつねに自己自身である。自然の

中を行く旅においても、我々は絶えず自己自身に出会うのである。旅は人生のほかにあるのではなく、むしろ人生そのものの姿である。

既にいったように、ひとはしばしば解放されることを求めて旅に出る。旅は確かに彼を解放してくれるであろう。けれどもそれによつて彼が真に自由になることができると思えるなら、間違ひである。解放というのは或る物からの自由であり、このような自由は消極的な自由過ぎない。旅に出ると、誰でも出来心になり易いものであり、気紛れになりがちである。人の出来心を利用しようとする者には、その人を旅に連れ出すのが手近かな方法である。旅は人を多かれ少なかれ冒険的にする、しかしこの冒険と雖も出来心であり、気紛れであるであろう。旅における漂泊の感情がそのような出来心の根柢にある。しかしながら気紛れは真の自由ではない。気紛れや出来心に従つてのみ行動する者は、旅において真に経験することができぬ。旅は我々の好奇心を活潑にする。けれども好奇心は真の研究心、真の知識欲とは違つてゐる。好奇心は気紛れであり、一つの所に停まつて見ようとはしないで、次から次へ絶えず移つてゆく。一つの所に停まり、一つの物の中に深く入つてゆくことなしに、如何にして真に物を知ることができるであろうか。好奇心の根柢にあるものも定めなき漂泊の感情である。また旅は人間を感傷的にするものである。

しかしながらただ感傷に浸つていては、何一つ深く認識しないで、何一つ独自の感情を持たないでしまわねばならぬであろう。真の自由は物においての自由である。それは単に動くことでなく、動きながら止まることであり、止まりながら動くことである。動即静、静即動というものである。人間到る処に青山あり、という。この言葉はやや感傷的な嫌いはあるが、その意義に徹した者であつて真に旅を味わうことができるであろう。真に旅を味わい得る人は真に自由な人である。旅することによつて、賢い者はますます賢くなり、愚かな者はますます愚かになる。日常交際している者が如何なる人間であるかは、一緒に旅してみるとよく分るものである。人はその人それぞれの旅をする。旅において真に自由な人は人生において真に自由な人である。人生そのものが実に旅なのである。

個性について

個性の奥深い殿堂に到る道はテーバイ【Thebai】の町の門の数のように多い。私の一々の生活は私の信仰の生ける告白であり、私の個々の行為は私の宗教の語らざる伝道である。私のうちに去来するもろもろの心は自己の堂奥に祀られたるものの直接的な認識を私に喚び起させるために生成し、発展し、消滅する。それ故に有限なものを通して無限なものを捕捉し得る者は、私の唯一つの思想感情もしくは行為を知ることによつてさえ、私さまことの神の信者であるか、それともバールの僧侶であるかを洞察し得るであろう。しかしながら多くの道があるということはその意味を掴み得ない者にとつては単に迷路があるというに過ぎない。

私は私のうちに無数の心像が果てしなく去来するのを意識する。私というものは私の脳裡に生ずる表象や感情や意欲の *totum discretum*【離散全体】であるのか。それは「観念の束」でもあるのか。けれども私は一切の活動がただ私に於て起ることを知っている。私というものは無数の心像がその上に現れては消えつつ様々な悲喜劇を演ずる舞台であるのか。それはすべてのものが

そこへ入って行くが何ものもそこから出て来ないところの「獅子の住む洞穴」でもあるのか。しかし私は私の精神過程の生成と消滅、生産と衰亡の一切がただ私に因つて起ることを知っている。

もし私というものが私のあらゆる運動と変化がその前で演じられる背景であるとすれば、それは実に奇怪で不気味な *Urding*【不条理】であるといわねばならぬ。私はそれに如何なる指示し得べき内容をも与えることができない。なぜなら私がそれについて表象する性質は悉く此背景を俟つて可能なのであつて背景そのものではないから。従つてそれはもはや個性であることをやめねばならない。私はかようなものをただ何物でもなくまた、何物からも生じない抽象的実体として考へ得るのみである。かくして私は虚無観の前にたたずむ。私によつて決して体験されることがないこの悪魔的な *Urding* は、私が経験する色あり響あるすべての喜びと悲しみを舐め尽し、食い尽してしまふ。しかし私はこの物から再び七彩の交錯する美しい世界へ帰るべき術を知らないのである。

私もまた「万の心をもつ人」である。私は私の内部に絶えず闘ぎ合い、畦み合い、相反対し、相矛盾する多くの心を見出すのである。しかしながら私はこれら無数の愛し合い、助け合う、そ

して実にしばしば憎み合い、挑み合う心の *aggregatum per accidens* 【偶然の寄せ集め】ではないであろう。或いはそれらの心像が単に心理学的法則に従つて結合したものでないであろう。私にして「觀念の束」に過ぎないとすれば、心理学者が私を理解しようとして試みる説明は正当である。

彼等は私のうちに現れる精神現象を一定の範疇と法則とに従つて分類し、総括し、また私の記憶が視覚型に属するか、聴覚型に属するか、更に私の性格が多血質であるか、胆汁質であるか、等々、を決定する。けれども抽象的な概念と言語はすべてのものから個性を奪つて一様に黒塊を作り、ピーターとポールとを同じにする悪しきデモクラシーを行うものである。私は普遍的な類型や法則の標本もしくは伝達器として存在するのであるか。しからば私もまたいわねばならない、「私は法則のためにではなく例外のために作られたような人間の一人である」と。七つの天を量り得るとも、誰がいつたい人間の魂の軌道を計ることができよう。私は私の個性が一層多く記述され定義されることができればできるほど、その価値が減じてゆくように感じるのである。

ひとは私に個性が無限な存在であることを教え、私もまたそう信じている。地球の中心というもののように単に一あつて二ないものが個性ではない。一号、二号というように区別される客

観的な個別性或いは他との比較の上での独自性をもっているものが個性であるのではない。個性とは却つて無限な存在である。私が無限な存在であるというのは、私の心裡に無数の表象、感情、意欲が果てしなく交替するという意味であらうか。しかしもし私にしてそれらの精神過程の単に偶然的なものしくは外面的な結合に過ぎないならば、私はただ現象として存在し得るばかりである。私にして現象である以上の意味をもつことができなければ永劫の時の流の一つの点に浮び出る泡沫にも比すべき私の生において如何に多くのものがそのうちに宿されようとも、いずれは須臾にして消えゆく私の運命ではないか。もろもろの太陽をも容赦しない時の経過は、私の脳裡に生起する心像の無限をひとたまりもなく片附けてしまふであらう。それ故に私にして真に無限な存在であるべきならば、私のうちに時の生じ得ず、また時の滅し得ざる或る物が存在するのでなければならぬ。

けれども私は時間を離れて個別化の原理を考え得るであらうか。個性というのは一回的なもの、繰り返さないものことではないであらうか。しかし私は単に時間的順序によつてのみ區別されるメトロノームの相継いで鳴る一つ一つの音を個性と考えることを躊躇する。

時間は個性の唯一性の外面的な徴表に過ぎないのであって、本質的には個性は個性自身の働

きそのものにおいて区別されるのでなければならぬ。個性の唯一性はそれが独立な存在として「他の何物の出入すべき窓を有せず」、自足的な内面的發展を遂げるところに成立するのであつて、個性は自己活動的なものである故に自己区別的なものとして自己の唯一性を主張し得るのである。もとより私が世界過程の如何なる時に生を享けるかということは、恰も音楽の一つの曲の如何なる瞬間に或る音が来るかということが偶然でないように、偶然ではないであらう。それは私という個性の内面的な意味の關係に依つて決定されることである。しかし私は時間の形式によつて音楽を理解するのではなく、むしろ音楽において真の時間、そのものを體驗するのである。「自然を理解しようとする者は自然の如く黙してこれを理解しなければならぬ」といわれたように、個性を理解しようと欲する者は時の流のざわめきを超越しなければならぬ。彼は能弁を捕えてその頸を捻ねじなければならぬ。けれども私が時の流を離脱するのは時の経過の考え尽すことができぬ遙かの後においてではなく、私が流れる時の中に自己を浸して真に時そのものになつたときである。單なる認識の形式としての時間から解放されて、純粹持續に自由に身を委せたときである。眺めるところに個性の理解の道はない。私はただ働くことによつて私の何であるかを理解し得るのである。

一様に推移し流下する黒い幕のような時の束縛と羈絆から遁れ出るとき、私は無限を獲得するのでないか。なぜなら自己活動的なものは無限なものでなければならぬから。単に無数の部分から合成されたものが無限であるのではなく、無限なものにおいては部分は全体が限定されて生ずるものとしてつねに全体を表現している。そして私がすべての魂を投げ出して働くとき、私の個々の行為には私の個性の全体が現実的なものとしてつねに表現されているのである。無限なものは一つの目的、または企図に統一されたものであつて、その発展の一つの段階は必然的に次の段階へ移りゆくべき契機をそのうちに含んでいる。理智の技巧を離れて純粹な学問的思索に耽るとき、感情の放蕩を去つて純粹な芸術的制作に従うとき、欲望の打算を退けて純粹な道德的行為を行うとき、私はかような無限を体験する。思惟されることができずただ体験されることができる無限は、つねに価値に充ちたもの即ち永遠なものである。それは意識されるにせよ意識されぬにせよ、規範意識によつて一つの過程から次の過程へ必然的に導かれる限りなき創造的活動である。かような必然性のもとより因果律の必然性ではなく、超時間的で個性的な内面的必然性である。

しかしながら私は私が無限を体験すること即ち真に純粹になることが極めて稀であることを告白しなければならぬ。私は多くの場合「ひととはそれを理性と名付けてただあらゆる動物より

も一層動物的になるために用いている」とメフィストが嘲つたような理性の使用者である。私の感情はたいいていの時生産的創造的であることをやめて、怠惰になり横着になって、媚びと芝居気に充ちた道楽をしようとする。私の意志は実にしばしば利己的な打算が紡ぐ網の中に捲き込まれてしまうのである。

かようにして私は、個性が揺籃と共に私に贈られた贈物ではなく、私が戦いをもつて獲得しなければならぬ理念であることを知った。しかし私はこの量り難い宝が自己の外に尋ねらるべきものではなくて、たゞ自己の根源に還つて求めらるべきものであることも知った。求めるということはあるがままの自己に執しつつ他の何物かをそれに附け加えることではない。ひとは自己を滅することによつて却つて自己を獲得する。それ故に私は偉大な宗教家が「われもはや生けるにあらず、キリストわれにおいて生けるなり」といつたとき、彼がキリストになつたのでなく、彼が真に彼自身になつたのであることを理解する。私の個性は更生によつてのみ私のうちに生れることができるのである。

哲学者は個性が無限な存在であることを次のように説明した。個性は宇宙の生ける鏡であつて、一にして一切なる存在である。恰も相集まる直線が作る無限の角が会する単一な中心の如き

ものである。すべての個別的実体は神が全宇宙についてなした決意を表しているのであって、一個の個性は全世界の意味を唯一の仕方で見実化し表現するミクロコスモスである。個性は自己自身のうち他にとの無限の関係を含みつつしかも全体の中において占めるならばなき位置によって個性なのである。しからば私は如何にして全宇宙と無限の關係に立つのであるか。この世に生を享けた、または享けつつある、または享けんとする無数の同胞の中で、時空と因果とに束縛されたものとして私の知り得る人間はまことに少ないではないか。この少数の人間についてさえ、彼等のすべてと絶えず交渉することは、私を人間嫌いにしてみうであらう、私はむしろ孤独を求め。しかしながらひととは賑かな巷を避けて薄暗い自分の部屋に帰ったとき真に孤独になるのではなく、却つて「ひととは星を眺めるとき最も孤独である」のである。永遠なものゝ觀想のうち自己を失うとき、私は美しい絶対の孤独に入ることができる。

しからば私は哲学者が教えたように神の予定調和にあつて他との無限の關係に入っているのであらうか。私は神の意志決定に制約されて全世界と不変の規則的關係に立っているのでもあらうか。しからば私は一つの必然に機械的に従つているのであり、私の価値は私自身ではなく私を超えて普遍的なものに依存しているのではないか。私はむしろ自由を求める。そして私がほん

とに自由であることができるのは、私が理智の細工や感情の遊戯や欲望の打算を捨てて純粋に創造的になったときである。かような孤独とかような創造とのうちに深く潜み入るとき、詩人が

“Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille”【シラー「Die Künstler」(芸術家)から】と歌った時間において、私は宇宙と無限の關係に立ち、一切の魂と美しい調和に抱き合うのではないであろうか。なぜならそのとき私はどのような無限のものもその中では与えられない時間的世界を超越して、宇宙の創造の中心に自己の中心を横たえているのであるから。自由な存在即ち一個の文化人としてのみ私は、いわゆる社会の中で活動するにせよしないにせよ、全宇宙と無限の關係に入るのである。かようにしてまた個性の唯一性はそれが全体の中で占める位置の唯一性に存するのではなく、本質的にはそれが全体の文化の中で課せられている任務の唯一性に基礎附けられるものであることを私は知るのである。

個性を理解しようと欲する者は無限のこころを知らねばならぬ。無限のこころを知ろうと思ふ者は愛のこころを知らねばならない。愛とは創造であり、創造とは対象に於て自己を見出すことである。愛する者は自己において自己を否定して対象において自己を生かすのである。「一にして一切なる神は己自身にも秘密であった、それ故に神は己を見んがために創造せざるを得な

った。」神の創造は神の愛であり、神は創造によつて自己自身を見出したのである。ひとは愛において純粹な創造的活動のうちに没するとき、自己を独自の或物として即ち自己の個性を見出す。しかしながら愛せんと欲する者にはつねに愛し得ざる歎きがあり、生まんとする者は絶えず生みの悩みを経験しなければならぬ。彼は彼が純粹な生活に入ろうとすればするほど、利己的な工夫や感傷的な戯れやごさかしい技巧がいよいよ多くの誘惑と強要をもつて彼を妨げるのを痛感しなければならぬ。そこで彼は「われは罪人の首なり」と叫ぶざるを得ないのである。私達は悪と誤謬との苦しみに血を流すとき、懺悔と祈りとのために大地に涙するとき、真に自己自身を知ることができる。怠惰と我執と傲慢とほど、私達を自己の本質の理解から遠ざけるものはない。

自己を知ることとはやがて他人を知ることである。私達が私達の魂がみずから達した高さに応じて、私達の周囲に次第に多くの個性を発見してゆく。自己に対して盲目な人の見る世界はただ一様の灰色である。自己の魂をまたたきせざる眼をもつて凝視し得た人の前には、一切のものが光と色との美しい交錯において拡げられる。恰もすぐれた画家がアムステルダムユダヤ街にもつねに絵画的な美と氣高い威厳とを見出し、その住民がギリシア人でないことを憂えなかつたように、自己の個性の理解に透徹し得た人は最も平凡な人間の間においてさえそれぞれの個性を発

見ることができるのである。かようにして私はここでも個性が与えられたものではなくて獲得されねばならぬものであることを知るのである。私はただ愛することによつて他の個性を理解する。分ち選ぶ理智を捨てて抱きかかえる情意によつてそれを知る。場当りの印象や気紛れな直観をもつてではなく、辛抱強い愛としなやかな洞察によつてそれを把握するのである。——「なんぢ心を尽し、精神を尽し、思を尽して主なる汝の神を愛すべし、これは大にして第一の誠なり、第二も亦之にひとし、己の如く汝の隣を愛すべし。」

後記

この書物はその性質上序文を必要としないであろう。ただ簡単にその成立について後記しておけば足りる。このノートは、「旅について」の一篇を除き、昭和十三年六月以来『文学界』に掲載されてきたものである。もちろんこれで終るべき性質のものでなく、ただ出版者の希望に従つて今までの分を一冊に纏めたというに過ぎない。この機会に私は『文学界』の以前の及び現在の編輯者、式場俊三、内田克己、庄野誠一の三君に特に謝意を表しなければならぬ。一つの本が

出来るについて編輯者の努力のいかに大きく、それがいわば著者と編輯者との共同製作であるといった事情は、多くの読者にはまだそれほど理解されていないのではないかと思う。編輯者の仕事の文化的意義がもつと一般に認識され、それにふさわしい尊敬の払われることが望ましいのである。

附録とした「個性について」（一九二〇年五月）という一篇は、大学卒業の直前『哲学研究』に掲載したものであつて、私が公の機関に物を発表した最初である。二十年前に書かれたこの幼稚な小論を自分の思い出のためにここに収録するという我侭も、本書の如き性質のものにおいては許されることであろうか。

昭和十六（一九四二）年六月二日

三木 清

我が青春

一

去年の暮、ふと思ひ附いて昔の詩稿を探していたら『語られざる哲学』と題する旧い原稿が見附かった。百五十枚ばかりのもので、奥書きには「千九百十九年七月十七日、東京の西郊中野にて脱稿」と誌してある。あの頃は九月に新学年が始まることになっていたので、ちょうど大学の二年を終えた時で、私の廿三の年である。

想い起すと、その夏、休暇を利用して東京へ出た私は、相良徳三と一緒に中野に小さな家を借りて自炊生活をした。今の文園町のあたりである。右の原稿はその時に書いたもので、私の生長の心理的過程を告白録風に記している。もとより人に示すべきものではないが読み返してみると自分にはなつかしいもので、青春の感傷や懷疑や夢を綴っている。「しんじつの秋の日照れば専念にこころをこめて歩まざらめや」、などと歌った若い私であった。あの頃の中野にはまだ武蔵野の面影が存していた。私は一高を出て京都の文科に入ったのであるが、京都に移っても忘れ

られなかつたのは武蔵野の風物である。山や海よりも平野が私の氣持にいちばんしつくりするよ
うに思う。

*

京都へ行ったのは、西田幾多郎先生に就いて学ぶためであつた。高等学校時代に最も深い影
響を受けたのは、先生の『善の研究』であり、この書物がまだ何をやろうかと迷つていた私に哲
学をやることを決心させたのである。もう一つは『歎異鈔』であつて、今も私の枕頭の書となつ
ている。最近の禪の流行にも拘らず、私にはやはりこの平民的な浄土真宗がありがたい。恐らく
私はその信仰によつて死んでゆくのではないかと思う。後年パリの下宿で――それは廿九の年の
ことである――『パスカルに於ける人間の研究』を書いた時分からいつも私の念頭を去らないの
は、同じような方法で親鸞の宗教について書いてみることである。

*

あの頃一高を出て京都の文科に行く者はなく、私が始めてであつた。その後、谷川徹三、林達夫、
戸坂潤、等々の諸君がだんだんやつてきて、だいぶん賑やかになり仲間の学生の氣風に影響を与
えるまでになつたように覺えている。私が入学した時分の京都の文科は高等師範出身の者が圧倒

的で、私の如きは先ず異端者といった恰好であつたのである。当時哲学専攻の学生は極めて少なく、私のクラスは私と同じ下宿にいた森川礼二郎との二人であつた。私が変わつていたとすれば、森川も変つていた。彼は広島の高師範から来たのであるが、大学を卒業してから西田天香氏の一灯園に入ったという人物である。変り者といえば、私の高等学校の同級生で、遅れて京都に来た小田秀人などその随一で、大学時代には熱心に詩を作つていたけれども、暫らく会わないうちに心霊術に凝り、やがて大本教になつたりしたが、なかなか秀才であつた。やはり一高から京都の哲学科に入った三土興三も変り者で、私は彼において「恐るべき後輩」を見たのであるが、自殺してしまつたのは惜しいことである。もし三土が生きていたなら、と思うことが今も多いのである。

*

現在の学生に比較して私どもの学生時代はともかく浪漫的であつた。時代が波瀾に富んでいたのでなく、青春の浪漫主義を自由に解放し得るほど時代が平和だったのである。

当時の京都の文科大学は、日本文化史上における一つの壯観であるといつても過言ではないであろう。哲学の西田幾多郎、哲学史の朝永三十郎、美学の深田康算、西洋史の坂口昂、支那学の内藤湖南、日本史の内田銀蔵、等々、全国から集まつた錚々たる学者たちがその活動の最盛期にあつた。それに私が京都へ行つた年に波多野精一先生が東京から、またその翌年には田辺元先生が東北から、京都へ来られた。この時代に私は学生であつたことを、誇りと感謝なしに回想することができない。

私には私ながらの感傷も懷疑も夢もある青春であつた。大学時代、私は一年間ほどかなり熱心に詩を作つたことがある。できるといつも谷川徹三に見せて批評して貰つた。その頃彼は有島武郎はじめ白樺派に傾倒しており、私も多少感染されていた。こうした私であつたのに、学生としてなすべき勉強を一応怠らざることができたのは、前記諸先生の感化に依るものである。

*

大学時代、私は書物からよりも人間から多く影響を受けた。もしくは受けることができた。そしてそれを私は甚だ幸福なことに思つてゐる。当時は学生の数も少なかつたので、教授と学生

との関係は今とは比較にならぬほど親密であつた。殊に私は波多野先生や深田先生のところではよく御馳走になつた。お二人とも酒がお好きで、私も酒が飲めるということが分ると、訪ねて行けばきまつて酒が出るようになった。そうした座談の間に私は教室でよりも遥かに多く学ぶことができたのである。

波多野先生からはギリシア古典に対する熱を吹き込まれ、深田先生からは芸術のみでなく一般に文化とか教養とかいうものの意味を教えられた。この二つの影響のほかに、第三のものとして特に記すべきものは坂口先生から受けた影響である。先生の『世界に於ける希臘文明の潮流』という書物を初めて読んだときの感激を今も忘れることができない。私は先生から世界史というものについて目を開かれたのである。当時の京都大学は哲学科の全盛時代であると共に史学科の全盛時代であつた。その後私が歴史哲学を中心として研究を進めるようになったのも、そうした学問的雰囲気の影響である。

*

西田先生から最も深い感化を蒙つたことは今更記すまでもないであろう。あの頃先生は『自覚に於ける直観と反省』を書いておられ、初めは『芸文』に、やがて創刊された『哲学研究』に、

毎月発表されていた。先生の勉強振りは学生にもひしひしと感ぜられ、毎朝先生のお宅の前を通つて学校へ行つていた私は、二階の戸がまだ閉まっているのを見て、昨夜も先生はおそくまで勉強されたのだな、とよく森川礼二郎と話し合つたものである。

*

卒業論文を準備していた秋の終りに、私には一つの事件が起つた。或る夜京都駅に有島武郎氏を見送つての帰り、小田秀人と議論しながら本願寺の前を歩いていた私は自動車にひかれたのである。危くひき殺されるところを全くの幸運で、左の肩の骨折で済んだが、一ヶ月あまり入院した。そして『批判哲学と歴史哲学』という論文を出して卒業した。廿四歳のことである。

そのとし大正九年は、世界恐慌が日本をも見舞つた年である。平和なりし青春は終つて私の一生にも変化の多い時期が来つた。わが青春はほんとはその時から始まつたのであるといつた方が適切であるかも知れない。

読書遍歴

一

今日の子供が学校へも上らない前から既にたくさん読み物を与えられていることを幸福と考えてよいのかどうか、私にはわからない。私自身は、小学校にいる間、中学へ入ってから初めの一二年の間は、教科書よりほかの物は殆ど何も見ないで過ぎてきた。学校から帰ると、包を放り出して、近所の子供と遊ぶか、家の手伝いをするというのがつねであった。私の生れた所は池一つ越すと竜野の町になるのであるが、私は村の小学校に通い、その頃の普通の農家の子供と同じように読み物は何も与えられないで暮してきた。父の代になつてからは商売はやめてしまつたが、今でも私の生家は村でも「米屋」と呼ばれているように、その時分はまだ祖父が在世について、米の仲買をやり小売を兼ね、またいくらか田を作つてもいた。村の人々と同じに暮して目立たないことが家の生活方針であり、私も近所の子供と変らないように躑けられた。中学に通う

ことになってからも、私はつとめて村の青年と交わり、なるべく目立たないように心掛けた。私は商売よりも耕作の手伝いが好きであった。つまり私は百姓の子供として育つたのである。雑誌というものを初めて見たのは六年生の時であったと思う。中学の受験準備のための補習の時間に一緒になった村の医者の子供が博文館の『日本少年』を持つてきたので、それを見せて貰ったわけである。私はそんな雑誌の存在さえも知らないといった全くの田舎の子供であった。町へ使いに行くことは多かつたが、本屋は注意に入らないで過ぎてきた。今少年時代を回顧しても、私の眼に映ってくるのは、郷里の自然ときままの人間であつて、書物というものは何ひとつない。ただあの時の『日本少年』だけが妙に深く印象に残っている。その頃広く読まれていた巖谷小波の童話の如きも、私は中学に入つてから初めて手にしたのであつた。田舎の子供には作られた夢は要らない。土が彼の心のうちに夢を育ててくれる。

かような私がそれでも文芸というものを比較的早く知つたのは、一人のやや無法な教師のおかげである。やはり小学六年のことであつたと記憶する、受持の先生に竜野の町から教えに来ておられた多田という人があつた。この先生はホトトギス派の俳人であつたらしく、教室で私も百姓の子供をとらえてよく俳句の講釈を始め、遂には作文の時間に生徒に俳句を作らせるほど熱

心であつた。或る時私の出した句が秀逸であるといふので、黒板に書いて皆の者に示し、そして高浜虚子が私と同じ名の清だから、私も虚子を真似て「怯詩」と号するがよいといつて、煽てられた。号というものを附けて貰つたのはこれが初めてまた終りでもあるので、今も覚えてゐる。この先生によつて私は子規や蕪村や芭蕉の名を知り、その若干の句を教えられた。『ホトトギス』という雑誌は、中学の時、いわゆる写生文を学ぶつもりで暫らく見たことがある。

二

私がほんとに読書に興味をもつようになったのは、現在満洲国で教科書編纂の主任をしておられる寺田喜治郎先生の影響である。この先生に会つたことは私の一生の幸福であつた。確か中学三年の時であつたと思う、先生は東京高師を出て初めて私どもの竜野中学に国語の教師として赴任して来られた。何でも以前文学を志して島崎藤村に師事されたことがあるといふ噂であつた。当時すでに先生は国語教育についてずいぶん新しい意見を持つておられたようである。私どもは教科書のほかに副読本として徳富蘆花の『自然と人生』を与えられ、それを学校でも読み、家へ

帰つてからも読んだ。先生は字句の解釈などは一切教えないで、ただ幾度も繰り返して読むように命ぜられた。私は蘆花が好きになり、この本のいくつかの文章は暗誦することができた。そして自分で更に『青山白雲』とか『青蘆集』とかを求めて、同じように熱心に読んだ。冬の夜、炬燵の中で、暗いランプの光で、母にいぶかられながら夜を徹して、『思ひ出の記』を読み耽つたことがあるが、これが小説というものを読んだ初めである。かようにして私は蘆花から最初の大きな影響を受けることになったのである。

私が蘆花から影響されたのは、それがその時まで殆ど本らしいものを読んだことのなかつた私の初めて接したものであること、そして当時一年ほどの間は殆どただ蘆花だけを繰り返して読んでいたという事情に依るところが多い。このような読書の仕方は、嘗て先ず四書五経の素読から学問に入るといふ一般的な慣習が廢れて以後、今日では稀なことになつてしまつた。今日の子供の多くは容易に種々の本を見ることができると幸福をもつていたのであるが、そのために自然、手当り次第のものを読んで捨ててゆくという習慣になり易い弊がある。これは不幸なことであると思う。もちろん教科書だけに止まるのは善くない。教科書というものは、どのような教科書でも、何等か功利的に出来ている。教科書だけを勉強してきた人間は、そのことだけからも、功利

主義者になつてしまふ。

もし読書における邂逅というものがあるなら、私にとって蘆花はひとつの邂逅であつた。私の郷里の竜野は近年は阪神地方からの遊覧者も多い山水明媚の地であるが、その風物は武蔵野などとはまるで違つてゐる。その土地で大きくなつた私が武蔵野を愛するようになったのは、蘆花の影響である。一高時代、私は殆ど毎日曜日、寮の弁当を持つて、ところ定めず武蔵野を歩き廻つたことがある。それはその頃読んでいた芭蕉などに対する青年らしい憧憬でもあつたが、根本はやはり『奥の細道』でなくて、『自然と人生』であつた。蘆花を訪ねたことは終になかつたが、彼が住んでいた粕谷のあたりをさまよつたことは一再ではない。利根川べりの息栖とか小見川とかの名も蘆花を通して記憶してゐて、その土地を探ねて旅したこともある。彼によつて先ず私は自然と人生に対する眼を開かれた。もし私がヒューマニストであるなら、それは早く蘆花の影響で知らず識らずの間に私のうちに育つたものである。彼のヒューマニズムが染み込んだのは、田舎者であつた私にとって自然のことであつた。今も私の心を惹くのは土である。名所としての自然でなくて土としての自然である。それは風景としての自然でさえない。芭蕉でさえも私には風流に過ぎる。風流の伝統よりも農民の伝統を私は尊いものに考へるのである。尤も、^{もつと}蘆花の文学

は農民の文学とはいえないであろう。私は今彼を読み直してみようとは思わない。昔深く影響されたもので、その思い出を完全にしておくために、後に再び読んでみることを欲しないような本があるものである。

三

中学の同級生に古林巖というのがいた。後に姓を改めて藤岡といったが、私どもの学校で有名な秀才で、非常な読書家でもあった。四年生の時彼が寄宿舎を出て私の村に下宿するようになってから親しく交わるようになったが、その時以来私は彼の影響でいろいろな書物を読むようになった。考えてみると、私が哲学を志望するようになったのも、藤岡の感化に基づいている。五年生の頃、彼は永井潜博士の著書を愛読し、頻りに生命の問題を論じ、私をとらえては器械説がどうの、生気説がどうのと語り、フェルウォルンを尊敬し、その『一般生理学』を読むために既にドイツ語の勉強を始めていた。その時分の中学では恐らく珍しい科学講演会というものを組織したのも彼であった。彼に刺戟されて私も永井博士の『生命論』を読み、或いは丘浅次郎博士の『進

「化論講話」を繙きなどして、生命の問題に関心をもつようになったことが、後に私が哲学に入る機縁となったのである。藤岡は六高を経て京大の医科を卒業して生理学を研究し、特に生理学史に興味をもち、その方面の論文を発表していたが、不幸にして病に斃れてしまったのは惜しいことであつた。彼も後年にはよく哲学の本を読んでいたようである。坂田徳男君は彼と同郷の後輩で、彼と同じように六高を経て京大の医科を卒業して生理学を勉強したが、今日では専門の哲学者になつてしまつた。

たいていの人は先ず文芸書を通して読書家になるのではないかと思う。藤岡の場合もそうであり、いつも彼に指導されていた私の場合もそうであつた。それに藤岡は初めは文学者になるつもりであつたらしく、彼の提唱で文芸の廻覧雑誌が出来、私も一二小説めいたものを書いたことがある。その時の同人に現在新京の建国大学にいる宗教学の松井了穂がある。その頃私は、紅葉、露伴から、漱石、鷗外、一葉、樗牛、独歩、花袋、秋声、白鳥、荷風、潤一郎、三重吉など、実にいろいろなものを読んだが、特に感銘を受けたものを挙げるとすれば、藤村の『破戒』、『春』、『家』といったもの、『即興詩人』とか『涓滴』などの鷗外のものや、挙げねばならぬであろう。その後藤村のものはあまり見ないが、鷗外のものは今も時々見ることがある。竜野の町に伏見屋と

いう本屋があつて、私はよく学校の帰りにそこに寄つて本を漁り、父母に内証の借金が出来て苦労したこともある。時には姫路まで出掛けて古本屋漁りをした。

外国文学では、藤岡は特にワイルドが好きで『リーディング監獄の歌』を廻覧雑誌に訳したりしていたが、私もワイルドの物を東京の丸善から取寄せて辞書を頼りに読んだことがある。私には『デ・プロフンデイス』が強く印象に残っている。他には、これも藤岡の感化で、ツルゲーネフのものを比較的多く読んだ。その時分私の中学で外国文学の新知識は、旧姓を永富といい、現在外交評論家として知られている鹿島守之助君であつた。鹿島君は私どもよりは一年先輩であるが、令兄が大学で文科をやられていたのに依るであらうか、私どもを全く驚かしたほど外国の作家のことを知っていた。昼の休みの時間に、学校の運動場の隅で、藤岡や私は鹿島君から、ハウプトマンがどうの、マーテルリンクがどうの、ボードレールがどうの、などとよく聞かされたものである。つまり西洋現代文学史の講義を一通り聞いたわけである。鹿島君には久しく会わないが、会つて当時を語れば、お互いに吹出すようなことが多いであらう。

正確には覚えていないが、ブリックスといつたのではないかと思う、私の在学時代に竜野中学にも初めて外人教師が来た。今関西学院の教授で経営学を担当している池内信行は私の同級生

で、彼は英語の会話を最も得意とし、この先生とよく一緒であつたようである。このアメリカ人の先生が就任の挨拶の時に、自分は太平洋を渡つて来たが、この水が日本の岸を洗っていることを思い、世界は一つのものであることを深く感じたといった言葉が今も妙に私の耳に残っている。この先生は町でバイブル・クラスを開いていたが、英語の勉強のつもりでそれに出席したのが私の聖書を読んだ初めである。その後私は聖書は好んで日本語で読んでゐる。この翻訳は恐らく二葉亭や鷗外の翻訳以上に、日本文学史上における偉大な業績である。

詩や歌の方面では、その頃の青年の多くがそうであつたように、私も土井晩翠の『天地有情』を、その中のいくつかを暗誦し得るまでに読んだ。『藤村詩集』もよく読んだが、私の好きであつたのは何よりも北原白秋の『邪宗門』や『思い出』であつた。今も白秋の詩は私の好きなものの一つである。三木露風は姓が同じであるので、親戚ではないかとよくきかれることがある。そうではないが、露風も竜野の人なので、その名は中学時代から親しんでいた。いったい三木という姓は私の地方には多く、播州三木城の別所氏が豊臣秀吉に滅ぼされた時、家臣たちが亡命して身を晦ますために元の姓を秘してその土地の名をとり三木と称したのに始まると伝えられている。中学の頃には『癡園』、『寂しき曙』の中の露風の詩を愛誦したが、トラピスト修道院に入ってから

この人の詩はあまり見ていない。歌ではやはり白秋の作品が最も好きであった。吉井勇の歌も好んで読んだ。歌といえば、私はその時分かなり熱心に稽古したことがあり、竜野中学の校友会雑誌には当時私の作った歌がいくつか残っている筈であるが、作歌の上で特に影響を受けたのは、その時代の多くの青年に普通であったように、若山牧水であったであろうか。

四

中学時代、私の得意としたものがあるとすれば、それは歴史であった。中にも山路愛山の史伝類をよく読んだが、特に『常山紀談』とか『日本外史』とかを愛読した。その頃は漢文も私としては得意とするものであったが、経書よりも史書を見ることが好きであった。竜野の脇坂藩の儒者で本間貞観という先生が私どもの中学に教えに来られていた。ところでまた藤岡に誘われて私は一年近くの間、この老先生のお宅に伺って、漢詩を作ることが稽古したことがある。その時分私は学校の作文では、当時の中学生に広い影響を与えていた大町桂月を読んで、桂月張りの文章を書いていたが、漢詩を習うようになってから勉強したのは久保天随とか森槐南とかの著書で

あつた。一時は『唐詩選』の中の詩をできるだけ多く暗記するつもりで取掛つたことがある。先達て富山房科文庫で森槐南の『唐詩選評釈』を買つてきて読み、昔を思い出して懐しかった。

図画の教師で法制経済も教えておられた先生に巖本という人があつた。私はこの先生から思想といへば思想らしいものを注ぎ込まれたのである。藤岡にいわせると、巖本先生は社会主義者であるといつていたが、むしろニヒリストであつたようである。幸福でなかつた先生の境遇が恐らくそうしたものであろう。先生はもと評論家か新聞記者になられるつもりであつたらしく、その仕事の重要さをよく話しておられた。私どもは教室でも屢々この先生から、中江兆民、福沢諭吉、徳富蘇峰、三宅雪嶺などについて聞かされたものである。しかし私はその頃はむしろ文字に熱中して、思想の問題についてはそれほど深い関心がなかつた。巖本先生から教えられたものの中では、蘆花との因縁で、蘇峰氏のことを最も多く読んだが、それもその時分流行していた演説の材料にするつもりで読んだので、思想的影響というようなものはなかつた。

播州赤穂は竜野から五里ばかりのところにある。私どもの中学では毎年義士討入の日に生徒が徹夜で赤穂の町まで行軍を行い、そこで義士追慕の講演会を開くのが例であつた。その講演会には生徒のうちの雄弁家が出るようになっていたので、平素においても演説はなかなか盛んで

あつた。尤も、これは、その時代が日本におけるいわば一つの雄弁時代であつて、今の『雄弁』という雑誌もその頃は名の如く主として我が国の有名な雄弁政治家の演説の速記を載せていたような有様で、私どもの田舎の中学でも擬国会を催したこともあるという時代の一般的な空氣の影響でもあり、むしろそれが根本的であつた。私も一時は『雄弁』の愛読者であつて、中学の裏の山に登つて声を張り上げて演説の稽古をしたこともある。國語の教師に野崎先生というのがあり、演説が得意で、生徒にもそれを奨励されていた。赤穂の講演会での演説の準備という意味もあつて、義士伝はその時分ずいぶんいろいろ読み漁つた。福本日南の『元禄快拳録』なども感激して読んだものであるが、今は岩波文庫の中に収められるようになった。

かようにして中学時代の後半は、私の混沌たる多読時代であつた。私は大正三年に中学を卒業したが、私の中学時代は、日本資本主義の上昇期で『成功』というような雑誌が出ていた時である。この時代の中学生に歓迎されていた雑誌に押川春浪の『冒険世界』があつた。かような雰囲気の中で、私どもはあらゆる事柄において企業的で、冒険的であつた。私の読書もまたそうであつたのである。これに較べると、高等学校時代の私は種々の点でかなり著しい対照をなしている。

五

自分について語ることは危険なことである。それは卑しいことであり、少なくとも悪い趣味であるといわれるであろう。私は書物について書きながら自分について、また他の人々について書くことになった。どのような本を読んだかは或る意味ですべて偶然的なことである。しかし他方それはまたすべて必然的なことである。この偶然性と必然性とをいくらかでも示すためには、人間について、とりわけ自分について書くのを避けることができない。それから生じ易い危険を逃れる手近かな方法は、できるだけ簡単に、事実だけを記すということである。

中学を出ると、私はひとりぼっちで東京のまんなかに放り出された。一高に入学した私は、そこに中学の先輩というものを全くもたなかった。そして私はまた卒業するまでそこに中学の後輩というものを全くもたないでしまった。かようなことが我が国の特殊な社会事情において、殊に田舎から出て来た一人の青年にとつて何を意味するかは、読者の想像し得ることであろう。そのうえ私の家には東京に知人というものがまるでなかった。その頃は九月の入学であったが、叔

父が紹介してくれた保証人に挨拶に行くという父と一緒に途中暴風雨のために東海道線が不通になったので、中央線を廻つてたくさんのトンネルを抜け、油煙と汗とに汚れて、飯田町の駅に降りた時の気持は今も忘れることのできないものである。後には次第に学校の友も出来たが、私の心は殆どつねに孤独であつた。田舎者の私は、特に父の血をうけて、交際は甚だ不得手であつた。学校の寄宿舎で暮して、町に知つた家がなかつた私には、家庭生活の雰囲気に触れることも不可能であつた。結局私は、東京に住むようになってからも、いつまでも孤独な田舎者であつたのである。

こうした孤独には多分に青春の感傷があつたであらう。孤独な青年が好んで趨くところは宗教である。むしろ宗教的気分というものである。宗教的気分は未だ宗教ではない。それは宗教とは反対のものでさえある。宗教的気分がつねに多かれ少なかれ感傷的であるのに反して、宗教そのものは却つて感傷を克服して出てくるものである。自分で宗教的であると考えることそのことが既にひとつの感傷に過ぎぬ場合が如何に多いであらう。高等学校時代を通じて私が比較的たくさん読んだのは宗教的な書物であつた。それも何ということなく、いろいろのものを讀んでいる。キリスト教の本も読めば、仏教の本も読む。日蓮宗の本も読めば、真宗の本も読む、また禪宗の

本を読むこともあるという風であった。そうして一種の宗教的気分に浸るということが慰めであるように感じられた。今にして考えると、青春の甘い感傷に属するに過ぎぬものが多い。もちろん私は甘さというものを一概に無価値であるなどと考えるのではない。それはともかく十分に日本的であるということができるであろう。『聖書』は繰り返し読んで、そのつど感銘を受けた本であった。しかし旧約の面白さがわかるようになったのは、ずっと後のことである。『聖書』は今も私の座右の書である。仏教の教典では浄土真宗のものが私にはいちばんびつたりした。キリスト教と浄土真宗との間には或る類似があると見る人があるが、そういうところがあると考えることもできるであろう。元来、私は真宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母の誦する『正信偈』とか『御文章』とかをいつのまにか聞き覚え、自分でも命ぜられるままに仏壇の前に坐つてそれを誦することがあつた。お経を読むということは私どもの地方では基礎的な教育の一つであつた。こうした子供の時からの影響にも依るのであろう、青年時代においても私の最も心を惹かれたのは真宗である。そしてこれは今も変ることがない。いったい我が国の哲学者の多くは禅について語ることを好み、東洋哲学というとすぐ禅が考えられるようであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教に遙かに親しみが感じられるのである。いつかその哲学的意義を闡明してみたいと

いうのは、私のひそかに抱いている念願である。後には主として西洋哲学を研究するようになった関係からキリスト教の文献を読む機会が多く、それにも十分に関心がもてるのであるが、私の落ち着いてゆくところは結局浄土真宗であろうと思う。高等学校時代に初めて見て特に深い感銘を受けたのは『歎異鈔』であった。近角常観先生の『歎異鈔講義』も忘れられない本である。本郷森川町の求道学舎で先生から歎異鈔の講義を聴いたこともある。近角先生はその時代の一部の青年に大きな感化を与えられたようであった。島地大等先生の編纂された『聖典』は、現在も私の座右の書となっている。

私のみではない、その頃の青年にはいったいに宗教的な関心が強かったようである。日本の思想界が一般に内省的になりつつある時代であった。中学時代の初めに興味をもつて読んだ『冒険世界』というような雑誌がいつしか姿を消して、やがて倉田百三氏の『出家とその弟子』とか『愛と認識との出発』とかが現れて青年の間に大きな反響を見出すようになる雰囲気の中で、私は高等学校生活を経てきた。一高にも日蓮宗とか、禅宗とか、真宗とかの学生の会があり、私も時々出席してみたことがある。私の最も親しくするようになった宮島鋭夫に誘われて、或る夏私は彼と一緒に鎌倉の円覚寺の一庵に宿り、坐禅をしたこともある。一日禅坊を出て、宮島の知つてい

る堀口大学氏が浄智寺に来ておられるというので訪ねたことがある。堀口氏に会うといつもあの頃のことを思い出すのであるが、まだ口にしないのである。恐らく堀口氏の記憶には残っていないことであろう。

六

私の文学熱はこうして冷めていった。中学を卒業する前、将来は文学をやろうと考えて、当時鹿児島県に移っておられた寺田喜治郎先生に手紙で相談し、先生からは勧めの返事を戴いたのであるが、一高の文科に入ってからはその考えはむしろ薄らいでいった。私は文学に対しても懐疑的になっていった。弁論部に関心がなかつたと同様、文芸部にも興味がなかつた。一年生の時には却つて一時剣道部に席をおいたことがある。こうした私は芹沢慎一氏——光治良氏の令兄——にひっぱられてボート部に入り、組選を漕ぐことになった。墨田川に行つてボートを漕ぐことは、運動は元来不得手であるにも拘らず、当時懐疑的になっていた私にとつて一つの逃避方法であつた。一緒に組選を漕いだ仲間では哲学方面へ行つた者には、後に東北大学の宗教学の助教授

にまでなつて惜しいことに病に斃れてしまつた寺崎修一がある。独法の我妻栄、三輪寿壮などの諸君もボートの関係で知り合いになつた人々である。京都大学に入つてからも、私は文科の選手として琵琶湖や瀬田川でボートを漕いだことがある。

ともかく私の読書の興味の中心は次第に文学書から宗教書に移つていった。それは時代の精神的氣流の変化の影響に依ることでもある。トルストイの『我が懺悔』が文学青年の間にも大きな影響を見出すというような時代であつた。これは私も感激をもつて読んだ本である。私はいつのまにか『芸術とは何ぞや』におけるトルストイに共鳴を感じるようになっていた。彼の『人生論』なども感動させられた本である。私の場合かようなことは中学時代に耽読した徳富蘆花の影響によつて知らず識らず準備されていたといえるであらう。私も一時は或る種のトルストイ主義者であつた。去年の夏、満洲を旅行した時、汽車の中へ岩波文庫版の『イワンの馬鹿』、『人は何で生きるか』というような当時愛読したトルストイの小品を持ち込んで久し振りに読み直してみたが、今度はそれほど深い感動を覚えることができなかった。私はそこに何か気取りに似たものを感じた。しかし老齡になつてからもなお気取ることができたところにトルストイの偉さがあるのかも知れない。ルソーの『懺悔録』とか、アウグステイヌスの『告白録』とか、マルクス・ア

ウレリウスの『省察録』とか、そういった種類の、或いは名前の本を私は好んで読んだ。哲学者ではショーペンハウアーとかニーチェとかの生の哲学が流行し、私もその影響を蒙った。和辻哲郎氏の『ニーチェ研究』とか『ゼーレン・キェルケゴール』とかは、当時の雰囲気を現している書物である。文学においても私はロシア文学に多く興味をもつようになり、殊にチェーホフの作品を愛読し『楼の園』の如きは幾度も繰り返して繙いたものである。青年の間では華嚴の滝で自殺した藤村操が始終話題にのぼるといふ時代であつたのである。私なども本を読みながら本に對して全く懷疑的になり、自分の持つていた本を売り払つてしまふというようなことが一度ならずあつた。

今私が直接に経験してきた限り当時の日本の精神界を回顧してみると、先ず冒險的で積極的な時代があり、その時には学生の政治的関心も一般に強く、雄弁術などの流行を見た——この時代を私は中学の時にいくらか経験した——が、次にその反動として内省的で懷疑的な時期が現れ、そしてそうした空気の中から「教養」という觀念が我が国のインテリゲンチヤの間に現れたのである。従つてこの教養の觀念はその由来からいつて文学的乃至哲学的であつて、政治的教養といふものを含むことなく、むしろ意識的に政治的なものを外面的なものとして除外し排斥していた

ということができらるであらう。教養の観念は主として漱石門下の人々でケール博士の影響を受けた人々によつて形成されていった。阿部次郎氏の『三太郎の日記』はその代表的な先駆で、私も寄宿寮の消灯後蠟燭の光で読み耽つたことがある。この流れとは別で、しかし種々の点で接触しながら教養の観念の拡充と積極化に貢献したのは白樺派の人々であつたであらう。私もこの派の人々のものを読むようになったが、その影響を受けたというのは大学に入つてから後のことである。かようにして日本におけるヒューマニズム或いはむしろ日本的なヒューマニズムが次第に形成されていった。そしてそれは例えばトルストイ的な人道主義もしくは宗教的な浪漫主義からやがて次第に「文化」という観念を中心をおくようになっていったと考えることができるのではないかと思う。阿部・和辻氏等の雑誌『思潮』が出て、私もその愛読者の一人となつたが、それが後に岩波の『思想』に變つたのである。

高等学校の最初の二年間は私にとっては内省的な彷徨時代であつた。二年生になる時学校の規則で文学を志望するか哲学を志望するかを決定しなければならなかつたので、私は哲学と書いて出しはしたが、自分の心ではまだいずれとも決定しかねていた。私の気持がまとまつて、はつきり哲学をやることに決めたのは三年生の時で、その頃から私の読書の傾向も變つてきた。

七

考えてみると、私の高等学校時代はこの前の世界戦争の時であった。「考えてみると」と私はいう、この場合この表現が正確なのである。というのはつまり、私は感受性の最も鋭い青年期にあのような大事件に会いながら、考えてみないとすぐには思い出せないほど戦争から直接に精神的影響を受けることが少なくすんだのである。単に私のみでなく多くの青年にとつてそうではなかったのかと思う。そう考えると、日露戦争の時、戦争を知らないで研究室の生活を続けていた大学者があるという嘘のようなことも、十分あり得ることであつたろうと思われる。私がある世界戦争を直接に経験したのは寧ろその後一九二二年ヨーロッパへ行つた時である。これは現在の戦争とは全く様子が違つてゐることである。近代戦争というものはリアリステックになつてゐる。近代戦争のこの性質はあらゆる人をその中に引き入れて何人も圏外に立つことを許さないというところに率直に現れる。その意味においてそれは全くメカニカルな必然性をもつてゐる。これに反して以前は戦争にしても有機的なものであつた、或いはロマンティックであつた。もち

ろん現在も戦争には何等かロマンティシズムが必要であろう。それにも拘らず近代戦争は本質的にリアリティックなものである。近代戦争のこの性質について深く考えてみるのは極めて重要なことである。

あの第一次世界戦争という大事件に会いながら、私たちは政治に対しても全く無関心であった。或いは無関心であることができた。やがて私どもを支配したのは却つてあの「教養」という思想である。そしてそれは政治というものを軽蔑して文化を重んじるという、反政治的乃至非政治的傾向をもつていた、それは文化主義的な考え方のものであった。あの「教養」という思想は文学的・哲学的であった。それは文学や哲学を特別に重んじ、科学とか技術とかいうものは「文化」には属しないで「文明」に属するものと見られて軽んじられた。云い換えると、大正時代における教養思想は明治時代における啓蒙思想——福沢諭吉などによつて代表されている——に対する反動として起つたものである。それが我が国において「教養」という言葉のもつている歴史的内涵であつて、言葉というものが歴史を脱することのできないものである限り、今日においても注意すべき事実である。私はその教養思想が擡頭してきた時代に高等学校を経過したのであるが、それは非政治的で現実の問題に対して関心をもたなかつただけ、それだけ多く古典というも

のを重んじるという長所をもっていた。日本における教養思想に大きな影響を与えたのはケーベル博士であつて、その有力な主張者たちは皆ケーベル博士の弟子であつた。かようにして私もまた一高時代の後半において比較的多く古典を読んだのである。ダンテの『神曲』とかゲーテの『ファウスト』など、むつかしくて分らないところも多かつたがともかく一生懸命に読んだものである。ファウストはドイツ語の時間に今は亡くなられた三並良先生から教わつたこともある。その試験にドイツ文でファウスト論を書けという課題が与えられたが、私はその中に出てくるワグネルという人物について論じた。それがよく出来ていたというので賞められ、そんなことから三並先生には特別に親しくして戴くようになったというようなこともあつた。特に影響されたものという、ニーチエの『ツアラツストラ』であつたであらうか。後に単行本になつた阿部次郎氏の『ツアラツストラ解釈』も『思潮』に出ていたころ熱心に読んだものの一つである。古典という觀念に影響された私の読書の範囲も量も、その頃の私の貧弱な読書力からいつて、勢い局限されざるを得なかつた。日本の文学では、その頃から次第に読書階級の間に動かし難い地位を占めてきた漱石のものを比較的多く読んだように思う。これも当時の教養思想の有力な主張者たちの多くがまた漱石門下であつたということにせよ影響されたのであらう。ともかく高等学校時代、私は

決して多読家乃至博読家でなかった。その時分私どもの仲間で読書家として知られていたのは蠟山政道君であった。何でも蠟山君は、大隈重信が会長であった大日本文明協会というので出していた西洋の学術書の翻訳を全部読んでいたというような噂であった。今でも蠟山君を見ると、あの頃毎日学校の図書館へ通っていた姿が眼に浮んでくることがある。

その時代私の読書における一つのエピソードは、塩谷温先生——その御尊父青山先生から私どもは学校で漢文を習った——のお宅に伺つて『資治通鑑』を読むという小さな会に参加したことである。この会の中心は私より一級下の倉石武四郎君であった。倉石君は現在京大の支那学の教授であるが、先達て同君からその著書『支那語教育の理論と実際』という本を貰つて、ふとこの読書会のことを思い出した。会員は倉石君のほか、松山高等学校にいる川畑思無邪君、東京の諸大学で印度哲学を講じている山本快竜君、そして私のクラスからは寺崎修一と私とが加わつたように思う。私たちは一週一回、寮の夕食がすむと、小石川の塩谷先生のお宅まで歩いて行つた。本読みがすむと、いつも焼芋が出て雑談になつたのを覚えてゐる。あの頃から倉石君は実によく漢文を読むことができた。おとなしいうちにも何か毅然としたものをもっている人であつたが、その倉石君が近年漢文を返り点によつて日本読みにすることに反対してそのまま支那音で読み下

すべきことを主張し、支那語教育のためのレコードを作ったりなどしているのは、面白いことである。

読書会といえば、高等学校三年生の時、私が先に立つて哲学の読書会を組織したことがある。ヴァインデルバントの『プレルーディエン（序曲）』の中の『哲学とは何か』を速水滉先生に願って読んで戴いたのである。会員は廿名くらいであったであろうか。その頃は世界戦争の影響でドイツ書を手に入れることができなかつたので、謄写版刷りを作つてテキストにした。その時分私は大学に入つてから哲学をやることに決めていた。久しく迷つていた私にその決心をさせたのは西田幾多郎先生の『善の研究』であつた。しかしそのことについては他の場所で書いておいたから、ここではもう繰り返さないことにする。宮島銳夫に連れられて桑木巖翼先生を初めてお訪ねしたのもその頃であつた。宮島は後に東大の哲学科に入った、永い間病氣ばかりしていてもことに氣の毒であつたが、昨年頭死んでしまつた。その通知を貰つて後、桑木先生に会つたら宮島の話が出たので、あの時のことの記憶を新たにしたわけである。高等学校を卒業する前、彼から貰つたレクラム版のショーペンハウアーの全集は、私にとつて貴重な記念である。当時宮島はショーペンハウアーに傾倒していた。彼ばかりではない、その時代の青年がたいいさういう風で

あつたのである。

日本における哲学書の出版に新しい時期を劃した岩波の『哲学叢書』が開始したのは、その頃のことである。私なども紀平正美氏の『認識論』とか宮本和吉氏の『哲学概論』とか、分らないながら幾度も読んだものである。速水先生の『論理学』は、学校における先生の講義の教科書であつた。つまり私の哲学の勉強は岩波の哲学叢書と一緒に始まつたのである。高等学校の時、その方面で私がいちばん多く読んだのは心理学と論理学との本であつた。大学へ行つてから哲学を専攻する者は高等学校時代には論理と心理とをよく勉強しておかねばならぬと私どもの仲間では一般にいわれていたので、その本を特に読んだわけであるが、それはまた私の場合速水先生の感化に依ることでもあつた。一高の先生で私が最も多く影響を受けたのは速水先生である。先生の『現代の心理学』という本は私の熱心に繙いたものの一つであり、非常に善い本であつたように記憶している。哲学を専攻する者は何でも原書で読む稽古をしておかねばならぬとまた私どもの仲間であつてゐたが、その原書は、戦争のためにドイツのものが来なくなつており、主として英書を読まねばならなかつた。そしてまた哲学はドイツに限るようきかされていたので、英語のものを読むとすればしぜん心理や論理の本を読むということにもなつたのである。当時の一高生

はよく本郷から日本橋の丸善まで歩いて行つたものであるが、そうして買つて讀んだ本で、今も私の手許に残つていて懐しいものに、ジェームズの『心理学原理』、ミルの『論理学体系』などがある。しかしその時代は何といつても我が国の思想界ではドイツの学問が圧倒的であつた。心理学の方面でもヴントの名が最も喧しかった。私も速水先生の訳されたヴントの小さい心理学を初め、須藤新吉氏のヴントの『心理学』などを読み、また古本屋でヴントの『心理学綱要』の原書を見附けてきて勉強した。哲学の方面でもその頃からヴェンデルバントを初め新カント派の哲学が次第に一般の流行になりつつあつた。或る時、三並先生を柏木のお宅に訪ねたら、哲学をやるにはカントを研究しなければならず、カントを研究するにはコーヘンのカント論を読まねばならぬといつて、マントルピースの上に置いてあつたコーヘンの三つのカント書を見せて下さつた。そのような時代であつたので、戦争のためにドイツの本が来なくなると日本の学問は衰えるといふような論も行われた。そのことを公然と述べた人があつてだいぶん問題になつたこともあつたが、たいていの学者は心中実際にそのように考えていたのではなかつたかと思う。ともかく第一次世界戦争が私に直接の影響として感じられたのは、ドイツ語の本が手に入らないということくらいであつた。現在では全く想像もできないようなことである。

大学生活の三年間、私は下鴨の同じ一つの下宿で暮した。それは蓼倉町で、その頃はまだ附近に余り家が建っていないだったので、室を出ると直ぐ前に比叡山を見ることができた。九月のなかば初めてその下宿に行ったとき、葉鶏頭の鮮かな色が極めて印象的であったが、その家では毎年美しい葉鶏頭を作っていた。私はその下宿を「雁来紅の家」と自分ひとりで呼んでいた。今でも葉鶏頭を見ると、八田といったその下宿のことが思い出されるのである。同じ年京都の哲学科に入ったのは私と広島高等師範を出た林礼二郎（旧姓森川）との二人であったが、やがて森川も私の下宿に移ってきて、私と同様卒業するまでそこに留まった。私たちはたいがい一緒に加茂の森を抜けて学校へ通った。

大学時代に読んだもので最も大きな影響を受けたのは云うまでもなく西田幾多郎先生の著作である。ちょうど私の入学した年の秋『自覚に於ける直観と反省』が本になって出た。続いて先生は『哲学研究』誌上に多くの論文を発表してゆかれた。私は先生の書かれたものを読むと共に、

その中に引用されている本をできるだけ自分で読んでみるという勉強の仕方をとった。あの時分の先生の論文の中には実にいろいろの書物が出てくるのであるが、私の哲学勉強もおのずから多方面に互つた。先生は種々の哲学を紹介されたが、ひとたび先生の手で紹介されると、どの本も皆面白そうに思われ、読んでみたい気持ちを起させた。かようにして私は、カントからヘーゲルに至るドイツ古典哲学を初め、バーデン学派やマルブルク学派の新カント哲学、マイノングの対象論、ブレンターノの心理学、ロツツェの論理学、等々、いろいろのものを読んでみることに心掛けた。アウグステイヌスやライプニッツの名も挙げておきたい。何を最も多く読んだかときかれるならば、私は二年生の時のレポートにライプニッツについて書き、卒業論文は『批判哲学と歴史哲学』という題でカントについて書いたので、この二人のものは比較的多く読んだといえるであろう。しかし何を特別に勉強したというほどのことはなく、ただ西田先生の後を追うていろいろの本を読んだというのが、大学時代三年間における私のおもな勉強であつた。

かようにして読んだ本のうちでも何か深く影響されたものがあるとすれば、それは新カント派の哲学であつた。しかしそれも、意識的にはなく、むしろ知らず識らずということになつていたのである。或る時の哲学会の例会で、私どもの先輩であつた土田杏村氏が話をされた後で、

私は質問をした。何の問題であつたか記憶していないが、土田氏と私との議論になつてしまい、なかなか終りそうになかつた。そこで土田氏が、会に出ていられた西田先生を顧みて「先生、どうですか」と尋ねると、先生は「君の考えは現象学のようなもので、三木の考えは新カント派のようなもので、どちらが宜いか、むつかしい問題だ」という意味のことを答えられた。先生からそう言われて初めて私は自分の考えが新カント派的であることに氣附いて、いつのまにか深くその影響を受けていたのにむしろ驚いたことである。

私がかように新カント派の影響を受けたのは、高等学校の時の読書会でヴェインデルバントを読んだことが素地をなしていたであろうが、その時代の我が国の哲学の一般的傾向にも関係があつたであろう。既にいつた如く私が大学に入学した大正六年は、西田先生の劃期的な書物『自覚に於ける直観と反省』の現れた年であるが、やはりその年に桑木巖翼先生の名著『カントと現代の哲学』が出ている。これはカント哲学への入門書として私の熱心に読んだ本であつた。その前年には朝永三十郎先生の名著『近世に於ける「我」の自覚史』が出ている。私は一高にいてこの本を感激をもつて読んだのであるが、その立場は新カント派である。そしてやはり大正六年の暮にはリッカートの弟子であつた左右田喜一郎先生の名著『經濟哲学の諸問題』が出ている。これ

も私には忘れられない本である。左右田博士の影響によって、その頃から我が国の若い社会科学者、特に経済学者の間で哲学が流行し、誰もヴィンデルバント、リッカートの名を口にするようになった。日本における新カント派の全盛時代であった。

私は左右田先生の本を読んで、哲学が広く他の諸科学に交渉をもたねばならぬことを考えるようになった。経済学者などの書くものに私が注意を向けるようになったのはその時以来のことである。当時そうした本で最も印象に残っているのは、小樽高等商業学校の教授で、その才を惜しまれつつ若くして亡くなった大西猪之介氏の『囚われたる経済学』である。後に左右田博士の斡旋で『大西猪之介経済学全集』が出た時、私も求めて所蔵している。左右田先生は、私が大学院にいた頃、京都に講義に來られたことがあるが、その時初めて先生にお目にかかり、その学問に対する純粋な愛に深く打たれた。その後私はドイツに留学した時、リッカート教授のゼミナールに出席し、左右田博士のリッカート批評について報告したことがあるが、リッカート教授も左右田博士も共に喜ばれた。そんなことから左右田先生とつながりができ、先生が亡くなられて後にも、先生の愛弟子であった本多謙三君と親しくしていたが、その本多君も前途を嘱目されつつ先年亡くなってしまったのは惜しいことである。ところがまた私は、やはり先生の愛弟子である

杉村広蔵君の隣に住み、親しく交わるようになったというのも、左右田先生につながる因縁であろうか。

九

京都大学の諸先生からはいずれもいろいろ影響を受けたが、中にも私が入学したのと同じ年に波多野精一先生が東京から宗教学の教授になって来られたのは、私にとって仕合せなことであった。先生の名は『西洋哲学史要』、『スピノザ研究』、『キリスト教の起源』などの著書を通じて知っていたが、その頃先生の思想も新カント派に近かったようである。先生は最もプロフェッサーらしいプロフェッサーであった。私は先生から歴史研究の重要なことについて深く教えられた。また西洋哲学を勉強するにはそのいわば永遠の源泉であるギリシア哲学とキリスト教とをぜひ研究しなければならぬということを諭されたのも先生であった。その影響で私はギリシア語の勉強を始め、辞書と首引きでプラトンを讀んだり、またキリスト教の文献に注意するようになった。これまでの自分を振り返ってみると、私は考え方の上では西田先生の影響を最も強く受け、研究の

方向においては波多野先生の影響を最も多く受けていることになるように思う。私の勉強が歴史哲学を中心とするようになったこと、或いはアリストテレスなどの研究に興味をもつようになったこと、またパスカルなどについて書くようになったことは、その遠い原因は波多野先生の感化にあるといえるであろう。

二年生の時、田辺元先生が東北から京都へ来られたことも、私の成長にとって重要なことである。ドイツ観念論の哲学について理解を深めることができたのは先生のおかげである。私は先生に就いて自分の考えを鍛えて戴いた。今は亡き深田康算先生からは更に別の影響を受けた。深田先生はケーベル博士の伝統を最も純粹に継がれた方で、私は先生において真の教養人に接することができた。その頃先生は特にフランスのものに興味を持たれていたらしく、お訪ねすると、テーヌとかアナトール・フランスとかジョルジュ・サンドとか、フロベールとか、ブリュンティールとか、いろいろフランス人の話が出るのがつねであつた。その時分、私の読書の範囲は主としてドイツの哲学書であつて、広くフランスのものにまで手が廻らなかつたが、フランスの文学や思想に憧憬を感じ、外国に留学した時にもパリに行くことを考えたのは、深田先生の感化に依ることである。

私の青年時代は日本の文学や思想において自然主義に対する反動もしくは自然主義の克服としてヒューマニズムが現れた時代であった。私はその流れの中で成長したのである。このヒューマニズムというものの意味は広く、種々の形をとって現れた。そして私はそのすべてから多かれ少なかれ影響を受けた。

それは先ず教養という観念を作り出した。その方向において私は高等学校のとき阿部次郎氏の著書から影響されたが、大学時代になると、波多野先生や深田先生の講義、特にその談話とその人格から大きな感化を受けた。両先生のお宅へはしばしば伺ったが、いつも親しく寛いでいろいろ話をして戴くことができたのは私の学生生活における楽しい思い出である。

次にこのヒューマニズムは一層宗教的な形をとって現れた。西田天香氏の「一灯園」の運動とか倉田百三氏の文学がそれである。私もその影響を受けたが、私にとってはその影響は一時的であつた。

第三の方向は白樺派で、武者小路実篤氏の新しい村の運動がある。私の友人でやはり京都の哲学科に来ていた一高出身の谷川徹三、日高第四郎、学習院出身で美学を専攻していた園池公功等は白樺派の人々に接近していたので、私も誘われて、新しい村の講演会を聴きに行ったことも

ある。武者小路氏の文学は以前から好きで読んでいた。有島武郎氏がホイットマンを頻りに言われていたのもその頃で、有島氏はその時分京都の同志社大学にときどき来て講義をされていた。谷川等に誘われて有島氏の宿を訪ねたこともある。私も一時は有島氏の熱心な読者であった。やはり一高から来ていた小田秀人も白樺派に傾倒していた。有島氏に接近していた人に更に一高から来て京都の経済科にいた八木沢善次があつた。その頃有島氏は次第に人道主義的社會主義に移りつつあつたが、京都の経済科の河上肇博士はもと伊藤証信氏の無我愛に熱中されたことがあるというが、その頃はまだ人道主義的社會主義を多く出なかつたようである。いづれにしてもヒューマニストの関心が社會問題に移つていったのは注目すべきことであつた。

第四に、このヒューマニズムの傾向は学究的な人々の間で「教養」という觀念から「文化」という觀念にvari「文化主義」などという言葉もできた。新カント派の価値哲学、文化哲学がその基礎になつたのであつて、桑木先生とか左右田先生とかがその代表者であつた。その頃「文化住宅」とか「文化村」とかいう、大正時代の一つの象徴である安価な文化主義が、哲學者たちの意図とは別に、流行になつていた。

思想の方面においてはヒューマニズムの流れは更に別の方向をとつて存在していた。新カン

ト派が全盛になる以前、広く流行したオイケン、ベルグソンの「生の哲学」がそれであったと見られるであろう。生の哲学の流れは新カント派が隆盛を極めてからも我が国には根強く存在していたのであつて、西田先生の哲学などもそれに属するといひ得るであろう。

私自身はその頃どちらかというと学究派であつた。オイケン、ベルグソン時代にも私はその圏外に立つていた。しかし私は西田先生の影響を通じて生の哲学につながつていた。ベルグソンは学校の演習で西田先生から『創造的進化』を習つたのを初め、その著書を読んだが、オイケンのものは殆ど何も読まないでしまつた。ベルグソンの面白さは近年になつて分るようになったが、オイケンはその後も殆ど読まず、読み始めても途中でやめてしまつた。一高から京都へ来た私の友人には、谷川徹三、林達夫、小田秀人など、文学派が多かつた。尤も林は少し違つていて、深田先生や波多野先生等の教養を理想としていたようであつたが、谷川や小田は思想的にも生の哲学に属してゐて、私も或る程度それに影響された。大学三年生の時、私は一年近くかなり熱心に詩を作つたことがある。生の哲学の方面で私が最もよく読んだのはジンメルであつた。彼の哲学が文化哲学や歴史哲学に最も多く触れてゐるためであつた。

大正九年、大学を出ると、私は大学院に席をおいた。私の研究のテーマは歴史哲学であつた。元来私は歴史は好きであつたが、そのころちょうど日本の歴史学にも活潑な動きが認められ、私の研究もそれに刺戟された。この動きは私の眼には二つの方向に現れた。その一つはいわゆる政治史から文化史への動きである。ドイツの史学界で盛んに闘わされた「政治史か文化史か」という議論は日本にも移され、歴史の新しい方向及び方法として、政治史に対する文化史が主張された。中にも和辻哲郎氏の活動が私ども一般の青年には際立つて見えた。ランプレヒトの『近代歴史学』が和辻氏によつて翻訳されて現れた。それは私の卒業の前年の晩秋のことで、自動車事故のため松山病院というのに入院していた時、見舞に来て下さつた田辺元先生からその新刊の本を戴いたので、私は今でもよく記憶している。和辻氏の著書『古寺巡礼』（大正八年）や『日本古代文化』（大正九年）は新鮮な印象によつて広く読まれたが、私も興味深く感じた。しかしその頃京都大学で内田銀蔵先生が専門家として日本経済史その他の方面で立派な仕事をしていられたのにあまり注意しないでいたことを、私は後悔している。第二の動きは世界史への方向である。

これは私には一層影響の多いものであった。特に坂口昂先生の『世界に於ける希臘文明の潮流』（大正六年）は私にとつて忘れ難い書物である。先生の『概観世界史潮』が出たとき、私は『哲学研究』に紹介を書いたのを覚えている。大学院の学生として、先生のルネッサンス時代のイタリア史の講義を聴いたことも一つの思い出である。私はまた波多野精一先生から世界的な見方について多くを学んだ。当時京大の文科には内田先生や坂口先生のほか、内藤湖南、原勝郎、三浦周行等の諸先生がいられて、まさに史学科の全盛時代であった。自分の専攻していた学科にも依るが、坂口先生以外、直接に就いて学ぶことをしなかつたのは、惜しいことであつたと思う。近來それら諸先生の著書を繙く機会のあるたびにその感を深くするのである。

その頃日本の哲学界においても次第に歴史哲学の問題が関心され始めていた。これは主としてヴィンデルバント、リツカート等の新カント派の影響に依るものである。従つて当時歴史哲学として問題にされたのは、主として歴史的認識に関する方法論、認識論の形式的論理的問題であつて、ヘーゲルが考えたような世界史の哲学としての内容的な歴史哲学ではなかつた。ディルタイの仕事の意味なども、まだ一般には十分に認識されてはいなかつた。私も新カント派に導かれて歴史哲学の研究に入ったのである。ヴィンデルバントの『プレラーディエン』、リツカートの『自

然科学的概念構成の限界』や『文化科学と自然科学』などから始めて、ジンメル『歴史哲学の諸問題』等、またトレルチのやがて『歴史主義とその諸問題』に収められた論文を雑誌で探して、勉強した。特にトレルチのものが身になったように思う。その時分メーリスの『歴史哲学教科書』が評判になって、読みたいと思い、学校の研究室へ借りに行つたが、いつも誰かが既に借り出して見て見ることができず、だいぶん経つてから、外国に注文しておいたのがやっと手に入つて、読んでみるとそのつまらないのがつかりしたことがある。評判の本が必ずしも善いとは限らない一つの例である。評判になるといふにはいろいろ理由があるので、内容の質にばかり依らないのである。デイルタイの『精神科学概論』も読んでみたいと思ひながら、絶版になつていて、なかなか見ることのできなかつた本であつた。後にドイツに留学した時、ベルリンで初めて本屋を覗いたとき、この本の新版が出ているのを見附けて無性に嬉しくなり、ホテルの一室で読み耽つたことを今思い出すのである。歴史家の書物では、その時分、ランプレヒト、ブルクハルト、ラッケなどの諸著を繙いた。

日本に於ける新カント主義は、日本の社会の現実の事情に相応して、特殊な性質のものであつた。純粹な新カント派といひ得るのは、経済学者で哲学者そして銀行家であつた左右田喜一郎

先生くらいであろう。そのほかなお桑木巖翼、朝永三十郎の両先生を純粹な新カント主義者に加え得るであろうか。一般には、新カント派を通じてカントに還ることによつて同時にカント以後のいわゆるドイツ浪漫主義の哲学に結び附くという傾向が濃厚であつた。言い換えると、新カント派の認識論的立場に止まらないで形而上学に行くという傾向が常に根強く存在していたのである。これは、社会的に見ると、日本においては資本主義とか自由主義とかが純粹に發達しなかつたといわれる事情に相應すると考えることができるであろう。ともかく私自身、歴史哲学の研究においても、新カント派から出發して、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルなどのドイツ浪漫主義の哲学に進んでいった。シェリングの哲学には特別の親しみを感じていた。シュライエルマツハールの『宗教的講演』や『独語録』は感激をもつて讀んだ。そこに青春の浪漫的心情の満足を求めようとしたということもあつたであろう。

しかしその頃、私が学園で平和な生活を送っている間に、外の社会では大きな變動が始まつていた。あの第一次世界戦争を機会として日本の資本主義は著しい發展を遂げたが、私の大学を卒業した大正九年は、それが未曾有の大恐慌に見舞われた年として記憶される年である。このよくな変化に應じて思想界にも種々新しい現象が現れた。大正七年の末、東大には新人会という団

体が出来た。『改造』——すでにこの名が当時の社会にとって象徴的である——が創刊されたのは大正八年のことであつたと思う。同じ年にまた長谷川如是閑、大山郁夫氏等の『我等』が創刊されている。主として『中央公論』によつた吉野作造博士の活動が注目された。これらの雑誌は私も毎月見ていたので、或る大きな波の動きが私にもひしひし感じられた。京都はまだ比較的静かであつたが、『貧乏物語』で有名になられた河上肇博士が次第に学生たちの注意を集めていた。

このような動きに対して私は無関心ではなかつたが、その中に入つてゆく気は生じなかつた。また一灯園や「新しい村」の運動にも十分に興味がもてなかつた。私はなお数年間、いわば嵐の前の静かな時を過したのである。当時私は古典派乃至教養派であり、ギリシア悲劇など頻りに読んでいた。グロートの『ギリシア史』を繙き、ブルクハルトの『伊太利文芸復興期の文化』を読み、ダンテとカリオナルド・ダ・ヴィンチとかに心を惹かれていた。そういう点で私は林達夫と最も馬が合つた。京都時代を通じて文学書のうち私の最も熱心に読んだのは詩であつたであらう。その頃有島武郎氏等の影響でホイットマンが流行していたが『草の葉』は私にも忘れられない詩集である。ヴェルレーヌ、ボードレーール、ヴェルアーランなど、ゲーテやハイネなど、みな好きであつたが、私の特に愛したのはジャムであつた。日本の詩人では、白樺派の影響もあつたであら

う。千家元麿が好きであった。先達て東北へ旅行した時、改造文庫の『千家元麿詩集』を車中に携え、『車の音』などという詩を読んで、あの頃のことを懐しく想い起した。宗教書はいつも何か読んでいたが、当時最も深い感銘を受けたのは、フランチェスコの『小さき花』である。ヨルゲンセンのフランチェスコ伝を訳した久保正夫氏——天随氏の令弟——が東京から京都の大学院へ移つて来て、私たちの仲間に加わつたが、その久保氏も既に亡き人である。

大学を卒業すると同時に私は下鴨から北白川に下宿を変えた。その北白川の下宿に、その頃『改造』の特派員として京都に滞在していた浜本浩氏がよく訪ねて来た。雑誌に原稿を書けということであつたらしかつたが、私は貧乏をしていたけれども、そのような気持はなく、浜本氏も強いて主張しなかつた。原稿を書いて銭にするというような考えは私にはなかつたが、これは私ばかりでなく、あの頃の学徒はたいがいそうであつたので、近頃とは世の中も青年学徒の考え方もよほど違つていた。北白川の下宿に訪ねて来た人で忘れられないのは三土興三——忠造氏の令息——である。三土は非常な秀才で、人間としてもなかなか変つていて、私はその将来の畏るべきことを感じた。その三土が後に大村書店から出た『講座』という雑誌にキエルケゴール論を書いたきりで自殺してしまつたのは惜しいことであつた。

既にいつた如く、東京では新しい時代が活潑に動いていたが、京都はまだどこかのんびりしたところがあった。ベートーヴェン通をもって任じていた久保氏が来てから、私たちの仲間では音楽を語ることが盛んになった。日高第四郎君なども非常にベートーヴェン崇拜者であった。そうした影響で、私はロマン・ローランの『ベートーヴェン』を読んでこの作家に親しむようになり、その『ミケランジェロ』や『トルストイ』を読み、更に『ジャン・クリストフ』に手を着けた。ベートーヴェンで思い出すのは、ハイデルベルクの初めの下宿の主婦がドイツ語の勉強のために紹介してくれたドクトル——その名は忘れてしまった——がまたベートーヴェン研究の専門家で、ドイツ語の稽古にベートーヴェンの文章を使用するという、いささか無法なことをするほどベートーヴェンに熱中していたことである。しかしそのおかげで買ったベートーヴェンの手紙や文章、同時代人の記録を編輯したアルベルト・ライツマンの二巻の『ベートーヴェン』は、今も私は愛蔵している。ベルリオーズの書簡なども、久保氏の勧めで当時面白く読んだものである。久保氏は私たちの仲間で博識家として知られていたが、私がフランスの書物を多く読むようになったのは、深田康算先生とこの久保氏との影響であった。あの頃読んだもので特に思い出すのはポール・グゼルの録したロダンの言葉である。後に叢文聞から高村光太郎氏の編訳で『ロダンの

言葉』、『続ロダンの言葉』が出た時、私は早速求めたが、当時を思い出したためである。フロベールの書簡は、深田先生が、お訪ねすると、いつも面白いと話されるので、私も読んでみたが、なるほど面白かった。深田先生はまた、アナトール・フランスが好きであったようで、お訪ねするとやはりその話がよく出たものである。その頃私の見たのは『エピクロスの園』くらいであったが、後にパリの下宿で一時アナトール・フランスのものばかり読み耽ったことがあるのは、深田先生の話がいつか私の頭に染みていたせいもあるであろう。その下宿は知らずしてアナトール・フランスの家の近くにあつたが、ちょうど私のパリにいた時に彼は死んで、私は安倍能成氏と一緒にその葬式に行つた。何かの因縁というものであろうか。そういうわけで、今は亡き深田先生のことを思い出す場合、アナトール・フランスを聯想することが多いのである。

私の生涯にもやがて新しい変化が来た。学校を出てから二年間、大谷大学、ついでまた竜谷大学で哲学の講師をしていた私は、外国へ旅立つたのである。

外国で暮した三年間は、私のこれまでの生涯において最も多く読書した時期であつた。その間、私はあまり旅行もしないで、殆ど本を相手に生活した。留学は私にとって学生生活、下宿生活の延長に過ぎなかつた。幸いなことに——この言葉はここでは少し妙な意味をもっている——私はまた当時思う存分に本を買うことができた。ドイツにおけるあの歴史的なインフレーションのおかげで私たちは思い掛けなく一時千万長者の経験をすることができたのである。先日私はラテナウの『現代の批判』という本を読みながら、初めてドイツに入った日のことを想い起した。マルセーユからスイスを通り、途中ジュネーヴを見物して、ドイツに入ったその日、私たちは汽車の中で見た新聞によつてラテナウが暗殺されたことを知つたのである。私たちというのは船の中で知り合つた四五人の仲間で、その中にはブルーノ・タウト氏の弟子となつた若い建築家上野伊三郎がいた。(上野の名は岩波新書の『日本美の再発見』におけるタウト氏の文章の中に出てくるから読者の中には記憶されている方もあろう)。今手許にあるヘルデルの百科辞書を開いてみると、ラテナウは一九二二年六月廿四日ベルリンで「ユダヤ人並びに“Erfüllungspoliker”（ヴェルサイユ条約履行主義の政治家という意味）として国民社会主義の行動派によつて暗殺された」とある。ラテナウ暗殺事件以来マルクは急速に下落を始め、数日後には既に英貨一ポンドが千マ

ルク以上になった。やがてそれが一万マルク、百万マルク、千万マルクとなり、遂には一兆マルクになるといふような有様で、日本から来た貧乏書生の私なども、五ポンドも銀行で換えるとポケットに入れ切れないほどの紙幣をくれるのでマップ（鞆）を持つてゆかねばならないというよ
うな状態であった。ハイデルベルク大学の前にワイスという本屋がある。講義を聴いての帰り、私はよく羽仁五郎と一緒にその本屋に寄つて本を漁つた。それは私ども外国人にとつては天国の時代であつたが、逆にドイツ人自身にとつては地獄の時代であつたのである。その頃ドイツには日本からの留学生が非常に多くいた。私の最も親しくなつたのは羽仁であつたが、私と同時に或いは前後して、ハイデルベルクにいて知り合つた人々には、大内兵衛、北^ハ吉、糸井靖之（氏は遂にハイデルベルクで亡くなつた）、石原謙、久留間鮫造、小尾範治、鈴木宗忠、阿部次郎、成瀬無極、天野貞祐、九鬼周造、藤田敬三、黒正巖、大峽秀栄、等々、の諸氏がある。

私がハイデルベルクに行ったのは、この派の人々の書物を比較的多く読んでいたためであり、リツカート教授に就いて更に勉強するためであつた。リツカート教授はハイデルベルクの哲学を代表し、その講義は嘗てヘーゲルが、クローネ・フィッシャーが、ヴインデルバントが講義したことがあるという由緒のある薄暗い教室で行われた。――リツカートに『ドイツ哲学におけるハ

イデルベルクの伝統』（一九三二年）という講演の出版されたものがある。——リッカート教授には自分の家を離れると不安を感じるという一種の神経性の病氣——学生たちはたしか“Platzangst”と称していた——があるということで、大学へはいつも夫人と書生のようにしていたアウグスト・ファウスト氏とが付き添って馬車で来られた。私は教授の著書は既に全部読んでいたので、その講義からはあまり新しいものは得られなかったが、この老教授の風貌に接することは哲学というものの伝統に接することのように思われて楽しかった。リッカート教授のゼミナールは自宅で行われた。私はそのゼミナールで左右田喜一郎先生のリッカート批評について報告したが、教授も左右田先生のことによく記憶しておられたので、嬉しそうであった。タイプライターで打って貰っておいたその報告を今は失ってしまったのは残念なことと思う。リッカート教授のゼミナールにはいつもマックス・ウエーバー夫人が出席していられたが、その時のゼミナールの台本として用いられたのは、ちょうど新たに出版されたウエーバーの『科学論論集』であった。

ハイデルベルクにいた一年あまりの間に私が最もよく勉強したのはマックス・ウエーバーとエーミル・ラスクとであった。ラスクの弟子でその著作集の編纂者であり、後には日本へ来て東北大学で教鞭を取り、『日本の弓術』という本を土産にして今はドイツに帰っているオイゲン・

ヘリゲル氏から私はラスクの哲学を学んだ。私がハイデルベルクにいた時、氏は初めて講師となつて教壇に立つたが、前の大戦——この戦争においてラスクは斃れたのである——に従軍したという氏の顔には深い陰影があつた。私はヘリゲル氏のゼミナールでボルツァーノについて報告した。この報告はやがて筆を加えて『思想』に発表した。その時分ボルツァーノの本は絶版になつていて手に入らなかつたので、私はリツカート教授の宅に保管されていたラスクの文庫からその本を借り出して勉強したことを覚えている。ヘリゲル氏はその頃ハイデルベルクにいた哲学研究の日本人留学生の中心であつた。氏を中心として大峽氏や北氏の下宿で読書会が開かれていたが、私もつねに出席した。かようにしてヘリゲル氏に読んで貰つた本の中に、ヘルダーリンの『ヒュペリオン』がある。ヘルダーリンはあの大戦後ドイツの青年たちの間に非常な勢で流行していたのである。しかし私が当時彼等の精神的雰囲気を作つていたヘルダーリンを初め、ニーチエ、キェルケゴール、ドストエフスキーなどに深い共感をもつて読み耽るようになったのは、マールブルク大学に移つて、ハイデッガー教授について学ぶようになってからのことである。ハイデッガーの哲学はそのような「戦後不安」の表現であつた。その後ハイデッガーは、ヘルダーリンに基づいて文学を論じている（『ヘルダーリンと詩の本質』一九三六年）。ハイデルベ

ルクにいた頃、私は日本を出てまだ間もないことで、京都以来の論理主義を離れず、カントやゲーテのドイツ以外のドイツを深く理解することができなかつた。ハイデルベルクにはリツカート教授と並んでヤスパース教授がいて、ニーチエやキェルケゴールを講義していたが、私は二三度出席してみただけであつた。リツカートがヤスパースなどを批判している『生の哲学』（第二版一九二二年）を読んで別に共鳴したわけでもなかつたが、ヤスパースの『世界観の心理学』（第二版一九二二年）を読んでもその面白さは分らなかつた。ヤスパースの哲学の面白さを教えられたのも、やはりマールブルクへ行つてからのことである。要するに私のハイデルベルク時代は哲学的には京都時代の延長であつた。私の集めた本にも論理学や方法論に関するものが多かつた。

ハイデルベルクの教授でその講義を聴いたのは、リツカートのほかにエルンスト・ホフマン教授である。哲学以外では、グンドルフの講義に数回出てみたことがある。ホフマン教授はデイルスの弟子で、プラトン研究家として知られていた。私はホフマン教授の論文を訳して『思想』に載せたことがある。当時ドイツのインテリゲンチヤはインフレーションのために生活が窮迫していたので、いくらかでも原稿料が入れば宜かろうと思つて、私はその論文を教授に依頼したのであつた。そんな状態であつたので若いドクトル連中は皆喜んで日本人のために個人教授をした。

ヘリイゲル氏の場合もそうであったが、同じように私が本と一緒に読んで貰った人に、後にやはり日本へ来て大阪高等学校で教鞭をとっているシンチンゲル氏がいる。氏はカツシーラーの所からハイデルベルクに移ってきたということであったが、たしかホフマン教授の紹介で、私はプラトンを読んで貰った。更にヘーゲル全集を出してその名が広く知られるようになったヘルマン・グロックネル氏がある。氏はその頃リツカート教授のところの下宿していたようであった。私は羽仁と一緒に氏からヘーゲルの『精神現象学』を読んで貰った。やはり羽仁と一緒に講義をして貰った人にカール・マンハイム氏がある。マンハイム氏は後に日本へ来て東大の経済学部で教えたことのあるレーデル教授の仕事を手伝っていた。この人がやがて『イデオロギーとウトピー』という著述によつて知識社会学の方面において有名になった。私はこの人から初めてマックス・シェーラーの知識社会学の話聞いたのであるが、当時その重要性を理解することができなかつた。マンハイム氏などの仕事に私が興味をもつようになったのは日本へ帰つて来てからのことである。あのドイツにおけるユダヤ人追放の事件を初めて知つた時、私はまつききに思い起したのはマンハイム氏のことであつた。そのほか私が本を読んで貰った人に、そのとき『現象学と宗教』という論文で講師の地位を得たウインクレル氏がある。氏はウオベルミンの弟子であつた。

このようにして私たちは若い学者をいわば家庭教師にして勉強することができた。これも全くインフレーションのおかげであった。ドイツ人の不幸は私ども留学生の幸福であった。今日わが国においてインフレーションの危険の語られるのを聞くたびに、私はあの頃のことを考え、当時のドイツのインテリゲンチヤの表情をまざまざと思い浮べるのである。

一一二

私の書齋には今マールブルクの町を描いた小さいエッチングが懸っている。これはその或る大学生が内職に作つて売つていたのを求めてきたのであるが、当時のドイツの学生の多くがどのような経済状態にあつたかを想い起させる材料である。ハイデルベルクで一年余を過した私は、マールブルクへ行つた。あの関東大震災を大きく取扱つた新聞記事に驚かされた時には、私はまだハイデルベルクにいた。その日阿部次郎氏を訪ねて、そのことについていろいろ話したのを覚えてゐる。ハイデルベルクで知り合つた誰彼に別れて、私はマールブルクへ行つた。この小さい町で多分一人で暮さねばならないだろうと思つて出掛けたが、ここでも私は日本から来た留学生

の誰彼を見出した。当時はそのようにドイツのたいていの大学町には日本人留学生が多数にいたのである。マールブルクで知った人々には、大谷大学の鈴木弘氏、立正大学の守屋貫教氏、九州大学の四宮兼之氏、今は文部省に在る長屋喜一君があり、やがて山下徳治君が来た。

その頃マールブルクへ行つた人々は、哲学の方面ではニコライ・ハルトマンとハイデッガー、宗教学の方面ではオットーを目差していた。守屋氏や鈴木氏は『聖なるもの』の著者として世界的に有名になつたオットー教授を中心としていられたようであり、四宮氏や長屋君はハルトマン教授を目的としていられたようであり、私自身はハイデッガー教授を目標としていた。というのは、ちやうど私がマールブルクへ行つた学期に、ハイデッガー教授はフライブルクからマールブルクへ招聘されたので、私は主として氏に就いて学ぶためにハイデルベルクから転学したのであつた。教育学の研究を目的としていた山下君はナトルプ教授やイェンシュ教授に就いていた。私はナトルプの著書は京都にいた頃いくつか読んで敬意を払っていたが、その講義には山下君に誘われて二三度出てみたきりであつた。その時の講義はやがて『実践哲学講義』として出版されたものと同じ内容であつたように記憶する。ナトルプ教授の蔵書が成城高等学校に所蔵されるようになったのは山下君の斡旋によるものである。私が大切にしているデカルトの肖像も、もとナト

ルプ教授に属していたもので、ある関係から私の手に渡ったものである。

マールブルクに落着くと、私はすぐハイデッガー教授を訪ねた。その時のことについては、かつて「ハイデッガー教授の思い出」という短文の中で書いておいた。この訪問において私はアリストテレスの研究を勧められ、ガダマルというドクトルを紹介された。こうして私はガダマル氏の家に通つてアリストテレスを読んでもらうことになつた。それは『形而上学』と『ニコマコス倫理学』との中からであつた。ハイデッガー教授のゼミナルでもアリストテレスの『自然学』がテキストに用いられた。なおそのゼミナルで使われた他の書物はフッサールの『論理学研究』であつた。教授はフッサールの著書ではこの書物を『純粹現象学及び現象学的哲学考案』よりも重んじていられたようである。これは、一つの思想をその根源的な発現における関心から解釈しようとする教授の哲学的方法にもづくものである。そんなわけで、私はまた教授の紹介でレーヴィット氏の家に通つて、フッサールの『論理学研究』を講釈して貰つた。レーヴィット氏は、後にマールブルク大学の講師となつたが、ユダヤ人であるといふので危険を感じ、日本に来て東北大学で教えていたが、ロックフェラー財団の援助によつて、日米間の緊張を予感しつつこの春アメリカへ渡つてしまつた。氏はそれ以前にやはりロックフェラー基金によつてイタリアへ行つ

ていたことがある。レーヴィット氏と同じ家に住んでいた青年マルセル君というのがあった。どこで覚えてきたのか、甚を知っていて、私にたびたび相手を命じた。好い若者であった。マルセル君もやはり今はニューヨークにいるそうである。今日の国際情勢を眺めて、私はよくこの二人の運命について考えさせられるのである。

ハイデッガー教授は、その講義の時にも、その演習の時間においても、哲学の古典的著作を抱えて来て、そのテキストの或る部分を解釈するというのがつねであった。それにはデカルトがあり、カントがあり、アウグスティヌスやトマスなどがあつた。私の聴いた講義の中では特にデカルトの『省察録』がよく取扱われた。そのために私もこの本を精読することができた。アウグスティヌスの面白さは西田先生からきかされていたが、ハイデッガー教授の講義によつて興味を唆られ、私もその哲学的論文をラテン語の辞書を頼りに読んでいた。それを知つて、下宿していた家の主人が私のためにアウグスティヌスの『告白録』と一緒に読んでくれた。私は牧師の家に下宿していたのである。ティンメという人で、二三の著書もあり、ルーマニアあたりまで講習に出掛けるということであつた。どういふものか私は宗教に縁があつて、ハイデルベルクでは石原謙氏の後を継いで、レンメという老教授の家に下宿していた。アウグスティヌスを少し深く勉強

してみたいと思つて、その頃パリに移つていられた小尾範治氏に頼んで、ミーニュ版の中の『三位一体論』などを送つて貰つたこともある。考えてみると、マールブルクにいた間は、意識してやつたことではないが、これまで私の最も多くキリスト教的著作を繙いた時であつた。ティンメ一家はハイレル一家と親しく、しぜんハイレル教授の話の出るのを聞くことが多く、私も既に京都にいた時波多野先生から教授の著書について教えられていたので、教授の『カトリチスムス』とか『祈祷』とかを読んでみた。ハイデッガー教授の時間に、学生にまじつていつも講義を聴いている脚の悪い一人の紳士があつた。「あれがブルトマンだ」と学生の一人が私に教えてくれた。ブルトマン教授は思想的には弁証法的神学とつながりをもっているが、ハイデッガーの哲学にはまたこのものに通ずるところがある。びつこをひきながら教室へ入つて来て、熱心に同僚の講義を聴いているブルトマン教授の面影が今の私の眼に浮んでくる。その後出版された教授の『イエス』という書物を私は深い感銘をもつて読んだ。事実、これは小さな本ではあるが、すぐれたものであると思う。ハイデッガー教授やレーヴィット氏の話をきいて、私は弁証法的神学に興味をもつようになり、バルトの『ロマ書』とか『神の言葉と神学』などを繙くようになった。もちろん、オットー教授の『聖なるもの』も読んでみた。その頃教授はやがて『西・東神秘主義』とな

つて現れたような問題を考へておられ、仏教に関心をもつておられたということにも依るのである。日本の留學生が好きで、自宅に招いてお茶の会を開かれたりした。私はまた時々オットー教授に誘われて、ライン河の向うの小高い丘を一緒に散歩したことがある。

哲学の方面では、ハイデッガー教授のほかに、ニコライ・ハルトマン教授の講義に出席した。教授もアリストテレスに興味をもつておられて、一度お訪ねした時、しきりにその話をされた。私が出たゼミナールで使われたのはカントの『純粹理性批判』とヘーゲルの『論理学』とであった。教授の『認識の形而上学』は、主觀主義の哲学から入つて、ラスクの研究によつて次第に客觀主義に傾きつゝあつた時分の私には、非常に新鮮で面白く感じられたが、ハイデッガーの影響を強く受けるようになってから、ハルトマン教授の立場にはあまり興味が持てなくなつた。マーブルクでは私は殆ど純粹にハイデッガー教授の影響を受け容れたといつて宜いであろう。しかしその後ハルトマンの『倫理学』が出た時、私はこれを読んで再び教授の思想に対する興味を取り戻すことができた。

マーブルクにいる間、そしてその後も時々文通によつて、私の読書を指導してくれたのはレーヴィット氏であつた。私は氏によつて単に哲学のみでなく、広くドイツ精神史の中に導き入

られた。デイルタイとか、更に遡つてシュレーゲルやフンボルトなどに対して私の眼を開いてくれたのはレーヴィット氏であつた。特に氏によつて私は当時の多くのドイツの青年をとらえていたあの不安の哲学とか不安の文学の中へ連れて行かれた。私もニーチエやキエルケゴールなどを愛読するようになり、殊にドストエフスキの小説を耽読した。その頃のドイツは全く精神的不安の時期であつた。ヘルダーリンが流行するかと思ふと、一方ではガンデイなどが迎えられていた。また学生の間でも右翼と左翼との色彩がはつきり分れ、私どもでさえ外部からそれを見分けることができた。ハイデッガー教授の哲学そのものもかような不安の一つの表現であると考えることができらるであらう。教授の哲学はニーチエ、キエルケゴール、ヘルダーリン等の流行の雰囲気の中から生れたものであり、そこにそれが青年学生の間で非常な人気を集めた理由がある。レーヴィット氏もその時分デンマーク語を勉強して原典でキエルケゴールの研究を始めていた。ヤスパースやマックス・シェーラーなどを読むことを私に勧めてくれたのも氏であつた。氏はハイデッガー教授と親しく、いわば教授の哲学の材料を材料のまままでいろいろ見せてくれたのである。こういう教師というものは実に有難いものである。

マールブルクはドイツの田舎の小さい大学町の一つの典型である。それは山の裾から頂を開いて作られた町で、その裾にはライン河が流れ、河の向うには丘が続ぎ、森が開かれている。私はよくこの丘や森の中を散歩した。町には殆ど観るものがなかった。劇場が一つあつて、時々映画などを観せていたようであるが、私は遂に行かないでしまった。町はいつも静かで、落ち着いていた。ここで暮した一年間はまた私のこれまでの一生のうち最も静かな、落ち着いていた時期であつた。予定した滞在の期限が切れても、私はなかなか去り難い思ひであつた。どうしようかと迷つていたとき、私の心の中に蘇つてきたのは、深田先生などによつて与えられていたフランス文化に対する憧れである。マールブルクにフランス語の会話を教える婦人があるということを知り、パリへ出る準備のために、一箇月ばかり通つた。私のフランス語は殆ど独学であつた。高等学校の時代、暁星で朝七時から八時までフランス語の講習をしているのを知つて本郷の寄宿寮から通つたこともあるが、なにぶん八時から始まる学校の授業に対して無理をしなければならぬことなので、長くは続かなかつた。独学でどうにか本だけは読めるようになったが、日常の会

話にはさっぱり自信がなかったのである。

私はマールブルクからパリへ行くことに決めた。そのとき私の手許にはアンドレ・ジードの小説が数冊あつた。これはその年の春ウィーンに旅行したとき、偶然に買ってきたものである。その頃ウィーンには上野伊三郎がいて、暫らく滞在している間に、私はいつものように本屋歩き廻つたが、先ず目にとまつたのは、フランスの本を置いている店があるということであつた。これはドイツでは見なかつたことである。ウィーンはフランス文化の影響を多く受けていた。久し振りでフランス書を見るのが懐しくて店へ入つてゆくと、ジードのものがたくさん置いてあるのが目に附いた。ドイツ書ではドストエフスキーの独訳本の多いことが注意を惹いた。考えてみると、その時分のオーストリアにおいてもまたいわゆる不安の文学が流行していたのである。私はその頃、恥しい話だが、アンドレ・ジードの何者であるかを知らなかつた。ともかく彼の本がたくさん並べてあるところを見ると、重要な流行作家に違ひなからうと考へて、その幾冊かを求めて鞆の中に入れた。ウィーンからの汽車の中で、私は初めて彼の『インモラリスト』を繙き、何か全く新しいものに接した気がした。マールブルクに帰つてきて、レーヴィット氏にその話をすると、この博識なドクトルはジードについていろいろ話してくれた。そのとき氏からドイツに

おける最もすぐれたフランス研究家として教えられた名にエルンスト・クルチウスがある。クルチウスの新著の『バルザック』をぜひ読めと勧められたので、買って読んでみると、なるほど面白かった。その後更にクルチウスの『新ヨーロッパにおけるフランス精神』という本を見る機会があったが、これも善い本であったように思う。

パリにいた小林太市郎君に下宿の世話を頼んでおいて、ケルンを通つてパリへ出たのは秋の初めであつた。小林君は私と同様京都の哲学科の出身なのでかねて知つていたが、現在は大阪の美術館にいて、支那美術の研究を専門にしている。最初パリには長く滞在するつもりでなかつた。既に二箇年半をドイツで過していたので、パリには三四箇月もいて、そろそろ帰国の仕度をしななければならぬだろうと考へていた。それが到頭一箇年の滞在になつてしまつた。大都会というものには孤独なものである。孤独を求めるなら大都会のまんなかである。パリの街ではいつも多くの日本人を見た。しかし私が親しくしたのは小林君くらいのもので、それも下宿が離れていたために頻繁には会わなかつた。そのほかパリで初めて知り合つた友人といへば芹沢光治良君くらいのものである。尤もパリはヨーロッパへ行つた者が一度は訪ねる所なので、偶然出会つた人は多く、斉藤茂吉氏とか板垣鷹穂君などの名が今記憶に蘇つてくる。エトワルの近くにあつた私の下

宿は一時、安倍能成氏や速水滉先生の下宿になったこともある。京城大学に法文学部が出来た頃で、その教授に任ぜられた人々が洋行した時代であつたのである。私の下宿にいられた間、安倍さんは頻りにオイケンの『大思想家の人生観』の改訳をやつていられたことを思い出す。船の中で片附けるつもりであつたのが出来なかつたから、ということであつた。

初めは長く滞在するつもりでなかつたので、私は今度は大学に席を置かなかつた。パリ見物の傍ら、私は小学校の女の先生を頼んでフランス語の日用会話の勉強を続けた。耳の練習に少し自信ができたので、これも見物の一つのもりでソルボンヌの公開講義に出掛けて、哲学者のブランシュヴィク教授を数回聴いたことがある。私がテーヌを頻りに読んだのはその頃のことである。「ほお、テーヌを読んでいるのか」と教えに来た女の先生に驚かれたものだ。どうして特にテーヌを読んだかというと、京都時代に主として勉強した歴史哲学の影響である。ハイデルベルクにいた時にも羽仁に会うとよくテーヌの話が出たように思う。またアナトール・フランスの小説が面白くてその頃頻りに読んだことは、既に書いた通りである。ジードにしても、アナトール・フランスにしても、フランスの作家の中で外国人好きのする作家であるといえないであらうか。作家のうちには本国においてよりも外国において遙かに好まれる種類の人があるのである。パリ

の下宿でほかに私が愛読したものといえば、ルナンであつたであらうか。

そうしているうちに私はふとパスカルを手にした。パスカルのものには以前レクラム版の独訳で『パンセ』を読んだ記憶が残っているくらいであつた。ところが今度はこの書は私を捉えて離さなかつた。『パンセ』について考えているうちに、ハイデッガー教授から習つた学問が活きてくるように感じた。そうだ、フランスのモラリストを研究してみようと私は思い立ち、先ずパスカルの全集、モンテーニュの『エッセー』、ラ・ブリュイエールの『カラクテル』等々を集め始めた。ヴィネの『十六七世紀のモラリスト』を読んで、いろいろ刺戟を受けた。私の関心の中心はやはりパスカルであつた。そうだ、パスカルについて書いてみようと思ひ立つたのである。マールブルクにおけるキエルケゴール、ニーチェ、ドストエフスキー、バルト、アウグスティヌス、等々の読書が今は活きてくるように感じた。ストロウスキーの『パスカル』、ブトルーの『パスカル』等々の文献を集めて読み始めた。『パンセ』は私の枕頭の書となつた。夜更けて静かにこの書を読んでいると、いしれぬ孤独と寂寥の中にあつて、ひとりで涙が流れてくることも屢々あつた。原稿用紙を持つていなかつたので、洋罫紙に向つて私は先ず『パスカルに於ける人間の分析』という論文を書いた。かようなものが哲学の論文として受取られるかどうかについて

不安を感じながら、私はそれを『思想』に送った。そして更に続けて私のパスカル論を書いていった。こうして出来上つたのが『パスカルに於ける人間の研究』であり、大正十五年に私の処女作として出版されるようになった。その中の最後の一章は、日本へ帰ってきてから京都で書いたものであるが、他の部分はパリの下宿で出来たものである。私の処女作出版は失敗であつた。當時岩波書店の卸部にいた坂口栄君が後に私に話したところに依ると、あの時分岩波の本で、小売屋に出してあんなに多く返品があつた本はないということである。それは当然であつた。私は、もとより無名の書生であつたし、パスカルといえど専門家を除き一般の読者においては中学校の数学の時間にパスカルの定理というものを習つた記憶があるだけで、そのパスカルと『人間の研究』——こういう言葉も当時の読者には全く親しみのないものであつたであらう——との間にどのような関係があるのか、理解できないことであつた。そしてそれはまた当然であるのだ。パスカルというのはそのように不思議な存在なのである。もちろん、現在では事情が變つてゐる。『パッセ』を初めパスカルのいくつかの作品が翻訳され、広く読まれている。私のパスカルもその後徐々に読者を見出すようになり、今も版を重ねている。出来不出来は別として、処女作の出版というものは著述家にとってつねに懐しい思い出である。

パスカルやモンテーニュから入つて、私はフランス哲学に対して次第に深い興味をもつようになつた。それも遡ると、西田先生の著書や講義でメーヌ・ドゥ・ビランなどという、当時わが国ではあまり知られていなかった哲学者のことを知らされて、未知のものに対する憧れを感じたことに由来するであらう。私はいつも未知のものに対して憧れてきた。マルブルクからパリへ、永らく考え慣れたドイツ哲学の土地を離れて出て来たのも、未知のものに対する憧れからであつた。西田先生は近年殊によくフランス哲学の研究をひとに勧められていたようである。パスカルについて書いているうちに、次に書いてみたいと考えたのはデカルトであつた。その時分シュヴアリエの『パスカル』及び『デカルト』を読んで、その明晰な叙述から利益を受けたが、それに影響されたというものであらうか。この次はデカルトについて書く程度友人に話し、一度は私のデカルト研究というものの予告が書肆の広告にも出たくらいであるが、いまだに実現しないのは恥しいことである。——今度『文学界』にデカルト覚書の連載を始めたのも、いつまで続けられるか分らないことではあるが、せめて当座の埋合せにしたいためである。——パリの下宿で描いていた夢をすぐに実現するにしては全く違つた事情がやがて帰つて来た日本においては存在していたのである。しかしマルブルク以来私の経験したいわゆる不安の哲学とか不安の文

学とかが数年後には日本においても流行するようになった。それが数年後であつたということとは当然であつた。なぜならそれが来るためにはフランスやドイツにおいて見られたように一つの要素、即ちマルキシズムの流行が先ずなければならなかつたからである。それが順序である。そう考えてくると、思想の流行というものにも何か必然的な法則があるように思われるのである。

消息一通 一九二四年一月一日 マールブルク

新年お目出度う存じます。去年はハイデルベルクで迎えた正月を、今年はマールブルクで迎えました。大晦日の夜には悪霊を追払うと云う意味で、昔独逸では戸外に盛んに発砲する習慣があつたそうです。今でも昔気質の人はこの夜十二時が打つと同時に、高い椅子の上から飛び降りると云います。新しい年の中へ勢よく飛び込むと云う意味だそうです。私は歳晩にあつて数年前に作つたひとつの歌をまた思い出しました。

つかのまの熱と光を求めんと象牙の塔を焼きし日もあり

*

日本を出て来る前から、独逸ではヘーゲルの復興が行われていることを私は聞いていました。いかにもヘーゲルに関する書物はかなり出ています。なるほど大学のゼミナールでは何処でも好んでヘーゲルを用いています。しかし私たちが本当にヘーゲルの思想世界へ導いてくれる者はま

だ見当らないように思います。——私にひとつの新しい独逸語を作らせて下さい——それらは凡てかの Hegelrei ではないでしょうか。今の独逸でヘーゲルに関する学者としては、知識に於いてはミュンヘンのファルケンハイム、体系的な方面ではフライブルクのエビングハウスが第一流と見做されています。第二線に立つ人々には、クローネル、ノール、ラツソン、ブルンシュテットなどがあります。ヴインデルバントが『ヘーゲル主義の復興』と云う論文を書いたとき、彼はその頃新進気鋭のノールやエビングハウスを頭においていたと云われています。それ以来かなりの歳月は流れてゆきましたが、私たちのヘーゲルはカントがその当時もつたりプマン、ランゲほどの学者をさえもつ幸福にまだ逢っていないように思います。クローネル、エビングハウス、ハルトマンなどが等しくヘーゲルに就いての著述を企てているのも面白い現象です。これらの書物が出来ましたら、私も私たちのヘーゲルに関して纏つたことを書かせて戴きましょう。

同じように日本を発つ以前、独逸では歴史哲学や精神科学の基礎的考察が盛んになりつつあることを私はひとから聞かされてきました。しかし私はこの方面に於いてもあまり多くを期待していたかも知れません。シュプランガー、シュペングラ、ヤスパースなどのものは面白く読めますが、方法的思惟に於いても、对象的思惟に於いても、執拗な、根強い思索の統一力が欠け

ていはしないでしようか。この間にあつて、マックス・ウェーバーの経済学の方法論に関する論文集とマックス・シェーラーの倫理学の本とは、共に多少鮮かな特色をもつていて、何物かを私たちに教えてくれることが出来るようにみえます。永い間待つていたトレルチの歴史哲学の書物が出ました。この書は現今の独逸の歴史哲学的研究の状態に対して第一流の徴候的著述であると思われまゝ。トレルチは彼の博識をもつて近代の歴史哲学的思想のあらゆるものを批評してまゝす。けれど歴史哲学が如何なる地盤に立ち如何なる方向に進むべきかと云うことに就いて、彼自身明確な、徹底した洞察を欠いているために、千頁に近いこれらの批評も凡て宙に迷つています。謂わば彼は近代の歴史哲学的思想家たちのもろもろの *Geset*【*霊魂*】をひとところを集めて用いてしているのです。彼がこの盛んな用いをしてくれたことは、私たちには教訓の深いことでした。精神科学や文化哲学の基礎付けはこれまで試みられて来たとは全然別の途によつて新しく始められなければなりません。科学の学的性質を明証の伴う普遍妥当性として規定し、その根拠を求めてゆくと云う形式的な方法は、ある種の科学にとつてはその本質的な特性を毀すことになり、それが自然に成育してゆく形態を曲げることになりはしないかを私は疑うのです。たとえ明証とか普遍妥当性とか云う概念を保存するにしても、これらの概念は新しい方法によつて作り更えられ

ねばならぬのではないかと私は思います。昨年十一月二十九日、フランクフルテル・ツァイトウングにフリッツ・シュトリヒが、『現代に於ける精神歴史の本質と課題』と云う論文を寄せていました。シュトリヒは若い歴史学、殊に文学史や芸術史の傾向がSEI【スタイル】の歴史を目差していることを述べ、その代表者としてウエルフリンとグンドルフとを挙げました。新しい歴史学は「根本概念のイデーと創造的發展のイデー」とよつて古いヒストリスマスを破壊しました。「根本概念」は永遠に人間的な、本質的な実体であつて、この実体は歴史的現象の中に無限の姿をとつて繰り返し現れるのです。あらゆる時代、凡ての民族に於いて、相異なる、創造的なる実現の形式をとりながら、しかも絶えずめぐり来る統一がシュティルと呼ぶべきものです。「この精神的統一の認識が新しい歴史科学の精神」であるとシュトリヒは云つています。若い歴史科学の問題は「嘗てひとたび在つたところのものでなく、つねに在るところのもの」であり、それは本質的に精神的なるもの、本質的に人間的なるもの、従つていつでも存在しているものに就いて物語ることである、と彼は主張します。シュトリヒの云うところが新しいと云うのではありません。しかしながらこの文学史家によつて新しく要求されているものは、現代の多くの歴史哲学者がまた目差しているものであるように見えます。永遠に人間的なるものの生命のメロデーと

リュトムス [Rhythmus リズム] とを感得しようとするのが人々の切実な要求であるのでしよう。若い人たちの間に切りに「仕切りに」キェルケゴールが読まれているのも私はこの要求のひとつの現れであるとみたいのです。しかしながら歴史をひとつの生命の現れであるとして考えるに当つても、ここにいう生命は単なる生命ではなくて、ひとつの歴史的、生命であると云うこと、そしてこの「歴史的」と云うことが恰も私たちの問題になるのだと思います。従つて歴史的生命をひとつの有機的生命のアナロギーに依つて考察すると云うことは、やはり「本質的に歴史的なるもの」を取逃すことになりはしないでしょうか。歴史科学の課題をひとつの Morphologie【形態学】と解することは、その前提に於いて矛盾を犯していると思ひます。例えば有機体とのアナロギーに依つて、社会に目的關係の存在することを論断しようとするのは、むしろ正当な論理的順序に逆行するものではないでしょうか。目的、機能または構造の關係は、歴史的社会的現実に於いてこそ実際に体験され、到る処追跡し得るに反して、有機体の領域に於いては却つてこれらの關係は、単に仮説的な補助方法に過ぎません。それ故に有機體の概念を歴史的事實の研究の指針とするのではなく、むしろ自然研究が社会的事實のアナロギーを用いるのが当然であるとみられねばなりません。自然哲学的思弁を歴史の解釈の中へ導き入れるほど危険なことではないでしょう。

*

こちらへ来て私が特に感じるのは、学問が大きな根を張って成長していると云うことです。

私は学問を視、学問に触れることが出来ます。それは多数の大学を視、沢山の書物に触れることが出来ると云う意味ではありません。恰も私たちがひとの顔に於いて感情を視、ひとの手に於いて欲望に触れることが出来るように、私たちは大学やゼミナールや書物に於いてひとつの学問的意識を視たり、それに触れたりすることが出来るのです。私が到るところ学問的意識にぶつつかるのは、この学問的意識が生命をもち、自然の力によつて成長しているからでしょう。芝居の言葉に「芸が板につく」と云うことがあつたと思います。私がこちらの学者をみていつも思い出すのはこの言葉です。彼等の学問に無理がなく、歪められたところがないのは、彼等が凡てひとつの学問的意識の中に育っているがためでしょう。このような学問的意識が自然に成長して、あらゆる学問的現象の中にはたらくようになるためには、永い間の歴史的背景が必要なことは固より云うまでもないことです。この意味に於いて例えばハルナツクの書いたプロイセンのアカデミーの歴史を繙くことも興味のあることでしょう。しかしまた学問的意識の自由な、自然な成長発達を可能ならしめるような制度が出来ていると云うことも肝要なことであると思われれます。独逸の

大学で学生に転学の自由が与えられているのはそのひとつです。学生に聴講科目の自由な選択が許されているのもそのひとつです。そのためにこちらの学生では、例えば哲学の学生であつて単に哲学だけを勉強している者は極めて稀で、多くは他に副科目として、或いは数学や自然科学、或いは神学や歴史などの特殊科学を傍らに研究しています。学生と教授とゼミナールの三つがいつでも親密な關係を保っていると云うのもそのひとつです。凡てのものが総合的にはたらかなくはなりません。例えばひとつのゼミナールの文庫をよくするためには、成長しつつある学者を必要とします。本当の研究に役立ち得る文庫は、真面目な研究者が自分の研究を進めてゆくに随つて必要を感じる書物を系統的に調べ集めることによつて初めて出来るのです。私は学問的意識の綜合作用が学問の成長してゆく条件であると考えずにはいられません。学問の綜合的精神を發揮するための綜合大学の制度が、単に經濟的管理を便宜にするため、中央集權的支配を容易にするため、或いは学者が彼等の牆壁を堅固にするための機關となつてしまふのは恐るべきことでもあります。学問的意識の自由な綜合作用がはたらくときにのみ——私はかの *Vielwiser*【万屋學問】またはディレクタンティスムスを云つていゝるのではありません——特殊の學問も榮えることが出来るのだと思います。アカデミケルが自己の本分を絶えず反省し、自覺してはたらくと云ふこと

は、学問的意識の発達のために単なる制度の問題以上に必要なことであるに相違ありません。フイヒテ、シェリング、シュライエルマツハーなどの大思想家たちが、鮮かな人生觀と世界觀との上に立つて大学の本分に就いて論じてくれたことは、独逸の大学にとつてどれほど幸福な事実であつたでしょう。中にもシェリングの『大学に於ける研究の方法』という講義は私の最も好んで読むもののひとつです。最近ヤスパースが『大学のイデー』という冊子を世に出したのは面白いことでした。

私は学問的意識の綜合作用と云いました。この綜合のはたらきを理解することは、やがてまたその分化のはたらきを理解することであるでしょう。学問的意識は歴史の世界の中に成立しています。従つて悟性の技巧的な概念によつて、或いは単に理論上の可能性を数えることによつて学問を分類しようと云うのは不可能なことではないかと私は思っています。凡て学問の位置は論理学によつて決定されることではなく、あらゆる学問が発生し成長して来たところの根源を尋ね、各々の学問の諸々の根源のなかにはたらいっているひとつの綜合のはたらきを求め、この綜合の構造に各の根源を關係させることによつて初めて決定されるのではないのでしょうか。凡ての分類に必要な「類概念」と云う言葉の根源は、ギリシア語の「ゲノス」です。ゲノスは「ギグネスタイ」

と云う動詞から来たので、この動詞は「成る」「生ずる」と云う意味をもつています。即ち同じ生れ、同じ由来をもつものが、ひとつの同じ類概念に包括される対象の領域を形作るのです。事物の由来は事物の本質に対して単に偶然的な事柄ではなく、むしろそれに対して構成的な意味をもつていると云うのが、ゲノスと云う言葉に含まれている「哲学」です。事物の由来が事物の実体的本質を構成すると云う謎を、私たちのアリストテレスは「テイ・エーン・エイナイ」【τὴν εἶναι ἀρᾶν】と云う不思議な概念によって解こうとしました。發生的方法は現代では心理主義若くはヒストリスムスの名のもとに非難されています。しかしながら私たちはなお心理主義やヒストリスムスに陥ることなくして、しかもひとつの新しい發生的方法を考え得ないでしょうか。實在を Gen.【生じる】とみる道は論理的方法以外に不可能でしょうか。ナトルプの心理学の方法が心理主義でないならば、歴史的社会的世界に成立する事實をその歴史的起源に還元することによって歴史的意識の根源的な形を構成し、この意識のはたらきを純粹に記述する学問は——若しかかる学問があつたとすれば——あながちヒストリスムスとして排斥すべきでもないでしょう。私は言語学者が既にこれに近い方法を、無意識的であるにせよ、不完全であるにせよ、彼等の研究の種々の方面に於いて用いていることに氣附くのです。学問論は学問の歴史の研究を前提とし

ます。この意味で、自然科学の方面ではあの尊敬すべきフランスの学者デュエム、精神科学の方面では私たちに懐しいかのデイルタイが、その方法は各々異なるにせよ、試みた研究を拡げてくれ、進めてくれる人の出ることは本当に願わしいことです。

*

尊敬している学者の中でも逢つてみたい人と逢つてみたくない人とがあります。例えばブレントナーノやデイルタイは、若し許されたことであつたら、どうしても逢つてみたかつた人です。ところがクローノー・フィッシャーやトレルチの家の門をくぐることは私には幾度も躊躇されたでしょう。今の独逸で将来のある哲学者と云えば、多くの人がハルトマンとハイデッガーとを挙げます。私は去年の秋マールブルクに来て、この二人に逢い、その講義に出たり、ゼミナールに加わつたりしています。ハイデッガーが新しくマールブルクへ来たのは私には嬉しいことでした。ハルトマンに対する感じを一口で云えば、彼は所謂「仕掛の大きい」人です。それがあるときは気取つた、あるときは芝居がかつた態度になるのは何の無理もないことでしょう。講義はなかなか手際がよく、聴講者も非常に沢山あります。ゼミナールでは彼は自分の弱味をみせることを嫌がり過ぎています。正直に云えば、私はハルトマンに直接学ぶようになってから、彼がそれ

ほど将来のある人であるかどうか多少疑問にするようになりました。少なくとも今の私にはハルトマンの偉さが分りません。彼の著した『認識の形而上学』もなかなか「仕掛の大きい」ものです。いかにも手際よく出来ています。しかしながらこの厳しい、堂々として構えが凡てひとつの機かまの上に出て来ているように私には感じられるのです。——若し貴方がこの書物を既に読んでいらつしやるならば、私の謂う機が何であるか、直に思い当られることと存じます。——彼は無造作に本体論や形而上学の成立の可能性と必要性とを説きます。認識は *Erfassen* 【産出】ではなく、*Erfassen* 【看取・把握】である。認識が把握であるならば、把握さるべきものが凡ての認識の前にそれから独立に成立していねばならず、そしてこのものは本体論的、形而上学的なものであるとハルトマンは云います。若しこの前提が正しかつたならば、本体論の成立の必然性も極めて手軽に証明の出来ることであるに相違ありません。しかし認識が把握であると云うことそのものが私たちには最も疑わしいことなのです。あらゆる立場の此方であろうとする彼の哲学は、彼の所謂現象学に於いて現象の分析によって、認識が実際に把握であることを示さなければなりません。けれどそこで彼が事実行っていることは悉く認識は把握であると云うことを前提とした上での認識概念の分析であつて、この前提そのものは、何処にも具体的に示されていないと思ひます。こ

う云えばハルトマンの哲学は、この現象は我々の natürliche Einstellung【自然的態度】に於ける認識の場合にはいつでも存在するものである、と恐らく答えるでしょう。なるほど認識が把握であると言うことは私たちが自然的立場に於いて考えていることでしょう。しかしながらそれは自然的立場に於ける抽象的、な考え方の上のことであると思われます。丁度それは私たちが認識に於いて最初現れるのは感覚であると云うのと同じの平面に於ける考え方です。感覚が認識の最初のものであるとみるのは既に抽象的なことです。私が今眼を開くとき見るのは具体的な机であつて、黒の感覚ではありません。同じようにそのとき私が考えるのは、むしろ直接に見ることは「机が現れておる」と云うことであつて「私が机を把握する」と云うことではありません。そのときまた同時に私は私の前に自己を現している存在に対して——言語学上の言葉を借りて云えば、——ひとつの interpretatio【解釈】を行つています。この存在を「机」として見ることが既にひとつの解釈です。それ故に存在と解釈とは唯抽象的に分つことが出来るばかりであります。この簡単な考察によつても、認識が対象の把握であると云う前提は、立場の最小でなく却つて立場の最大を意味すること、特殊の立場に於ける特殊の考え方にもとづく認識概念を本体論の予想とすることが、ひとつの冒険に過ぎないことは明らかであります。歴史的に云つてもギリシア哲学には所謂

Gegenstand【対象】にあたる存在を現す概念はなく、存在のうち第一のもの、直接なものは何よりも「プラグマ」であつたのです。プラグマと云うのは私たちの扱うもの、私たちのはたらしの相手となるものです。若しそうであるならば、ハルトマンが所謂現象学を論じ、所謂 Aporetik【解決不能問題】を論ずることも、つまりは宙に浮いている人形を操ることになりはしないかを私は恐れるのです。アリストテレスのアポレティックは——若しこの言葉が許されるならば、——もつと深い洞察の上に立っていると信じます。同じ客観主義の人でもラスクなどが、同じ実在論的傾向の人でもキュルペなどが、もつと深いものを見、もつと力強い基礎附けをやつていてと思われませんが如何でしょう。——貴方のお考えを承つた後に私はもつと詳しい批評をさせて戴くことにしたいと存じます。

それにも拘らず、何故にハルトマンが今の独逸で歓迎されているか、貴方はこうお尋ねになるでしょう。一夜私は数時間に亘つてひとりのハルトマンを信じる学生とハルトマンの哲学を論じ、私がこの哲学に於ける種々の困難を話したとき、彼は色々の答弁をした後で「それにも拘らず、ハルトマンの哲学ほど広い Horizont【地平】をもっている哲学は現代にないではないか」と云いました。折衷的であるにしても力強い統一を欠いているにしても、少し仰山にものを云う

嫌いがあるにしても、とにかくハルトマンの哲学が広いホリゾントを目差していることだけは明らかです。そしてこのように展望の広い哲学を今の若い学生は求めています。複雑な経験を最近の歴史に於いて体験した来たこれらの青年のかかる要求には何の無理もないと思います。論理主義から一步踏み出そうと云う努力や、Sache【事柄】そのものに帰れと云う標語は、凡て広い、大きなホリゾントを求めようとする要求の現れであるともみられるでしょう。しかしながらかのSacheとは一体何物なのでしょう。

ハルトマンのことを書いて思わず長くなった私は、ハイデッガーに就いては簡単な報告だけにとどめておかねばなりません。彼は最初リツカートの弟子であり、後にはリツカートを離れてフツサールに就き、今はまたフツサールに対しても批評的となつて、むしろデルタイなどの考えを進めてゆこうとしておるように見えます。或る日私がリツカートと話したとき、リツカートが「ハイデッガーは非常に天分の豊かな男であるから、彼の思想はこれから後もまだまだワルデルン【遍歴】するでしょう」と云つたのを覚えています。今の独逸に於ける唯ひとりのアリストテレス学者として、中世哲学に深い理解のある人として、ハイデッガーを推す人はかなり多いようです。それは例えばギリシア哲学史家のホフマンからも、言語学者フリードレンデルから

も私が直接に聞いたことです。ハイデッガーは殆どあらゆる点でハルトマンの反対をなしています。貴公子然たるハルトマンに対してハイデッガーは全くの田舎者です。無骨で、ぶつきらぼうで、しかもねばり強いことは、講義にも演習にも現れています。しかしそれと共になかなか利口で、気の利いたところのあるのは面白いことです。ハイデッガーがフッサールのフェノメノロギーから新しく踏み出そうとする出発点、この努力の目差している方向を辿ってみることは私には非常に興味のある仕事であります。他の機会を待つことにいたしましょう。

*

外国へ来た者の恐らく誰もがぶつつかるのは「言葉」と云うひとつの不思議な存在です。日本にいるときには外国の書物を読んでも、言葉は思想の符号或いは伝達器であると云うぐらいの気持ちか実際私には出て来ませんでした。ところが、こちらへ来て少しでも外国語の「言葉の感じ」が呑み込めるようになると、私はひとつの言葉の中に生きている「Genie」【精霊】と云ったものに気が附くのです。そして私は今更ながら言葉と存在との間の密接な関係を思わずにはいられません。前に云ったように、私が眼を開いてひとつの「机」を見るときにも既にひとつの interpretatio が行われているのであって、机と云う言葉は私の眼の前に現れている存在の意味を、

現すはたらきをしているのです。若し言葉がその表現の様々な方法に於いて、種々の方面から、存在の意味を現して、存在を私たちに見ゆるものとすると考えられ得るならば、例えばアリストテレスが話法から範疇を導いたと云うことにも深い意味があると思います。私たちはこのような思想の本当の意味を理解するために、言葉がただ読まれたばかりでなく、また単に聞かれたばかりでなく、また到るところ言葉を見、言葉に触れることが出来たギリシア、所謂「アツチカの雄弁」のギリシア、文法が生きており、言葉が裸のままに現れて存在していた——私たちのギリシア人は言葉のこのような存在の仕方を恐らく「アレテスとしての存在」と呼んだでしょう

——ギリシアの生活を思い浮べなければなりません。言葉がひとつの生命をもち、特殊の *Genie* をもっていることに気附くとき、私が各々の民族の言葉の中にその民族の歴史が見出されると云つても、あなたがち無謀でもないでしょう。かの天才フンボルトが、言葉は生産されたものでなく生産であり、出来上つたものでなく活動であると云つたのは、疑いもない真理であると思われます。そればかりでなく言葉に対する意識そのものがまた進歩してゆくのです。この意味で例えばヘルメノイテイク【解釈学】の歴史、殊に聖書のヘルメノイテイクの歴史を調べてみるのも有益な仕事であるでしょう。すぐれた研究家ウーゼネルは、言語学者に必要なのは言葉の意識である

と云いました。言葉の意識と云うのは文法のかたくななる形式を習得することを謂うのではなく、言葉の意識はむしろ歴史的意識のひとつのはたらし、しかもその最も根本的なはたらしの形式であると私は思います。言語学の課題は人間的な、殊に精神的な存在の全体の広さと深みとの上に拓がつておる、従つて言語学は歴史科学の根柢的な決定的なる方法である、と云つたウーゼネルの言葉には争い難い真理が含まれていると私は思います。言葉の意識が発達してゆく限り言語学上の *interpretatio* も決して終結することはないでしょう。そして私には言語学者の行つてゐる *recensio* 【評価】と *interpretatio* 或いはクリティクとヘルメノイティクとを理解することが、歴史的意識の作用、歴史的認識の方法を理解する上に根本的な意義をもつておるように感じられます。けれどこれらのことを明らかにするためには何よりも言葉と存在、言葉と認識との関係に関する徹底した洞察を必要とします。これらの問題に就いて纏つたことを書こうと私は思つたのではありません。フンボルトの後シュタイントール、そして近くはパウルを失つた独逸の言語学の理論的研究も、今は何だか寂しく感じられます。

*

マールブルクの冬はなかなかよく冷えます。しかし私は好んで散歩に出ます。ライン河の向

うには兔の喜びそうな、日あたりのいい小高い丘があります。数日前もオットー教授に連れられてこの丘を歩きながら、私は日本の話をしました。白樺の森など人なつかしいものです。またラーン河に沿うてゆくのも面白いことです。今日も私は賀茂川の堤を思い出し、数年前の幼稚な詩を思い起しました。

憧れいでて野に来れば

草短くて 涙すに

よしもなければと遥かなる

もう思うゆえ嘆かるる。

x

あかつき光薄うして

寂しけれども 魂の

さともとむれば川に沿い

道行きゆきて還るまじ。

それではいつまでも元気でいて下さい。雪が降ればまたお便りしましょう。

哲学はどう学んでゆくか

哲学はどう学んでゆくかという問は、私のしばしば出会う問である。今またここに同じ題が私に与えられた。然るにこの間に答えることは容易ではないのである。これももし数学や自然科学の場合であるなら、どういうものから入り、どういう本を、どういう順序で勉強してゆくべきかを示すことは、或いはそんなに困難ではないかも知れない。それが哲学においては殆ど不可能に近いところに、哲学の特色があるともいえるであろう。哲学は何であるかの定義さえ、立場によつて異なっている。立場の異なるに従つて、入口も異なる筈である。しかも哲学的知識には、端初が同時に終末であるというところがあるのである。それにしてもどこかに手懸りがなければ、およそ研究を始めることも不可能であるとすれば、その手懸りが何とか与えられなければならぬ。これはどこに求むべきであるか。立場の相違は別にして、およそ哲学というものを掴んでゆく最初の手懸りは、どこに、どういう風に探してゆくべきか。質問がそこにあるとして、私の乏しい経験に基づいて、少し述べてみたいと思う。

いつも先ずきかれるのは、哲学概論は何を読めば好いかということである。何でも好いから一冊だけ読んでみ給え、といつも私は答えるのである。という意味は、概論という名前に拘泥してはならぬということである。哲学概論と称するもの、必ずしも哲学の勉強の最初の手引になるものではない。概論といつても哲学の場合、著者自身の立場が出ており、著者自身の哲学への入門であつたり、著者自身の哲学の総括であつたりすることが多いのである。そのうえ概論というもの、必ずしもやさしいとは限らない。世間には哲学概論と名の附く書を幾冊も買い込んで、それに頭を悩ませている人があるようであるが、愚かなことではないかと思う。哲学においては、概論書から入ることを必ずしも必要としないし、またそれが必ずしも最善の道でもないのである。初めに概論が読みたいというのなら、何でも一冊でたくさんだといいたい。何でもというのなら、私はそれにあまり重きをおかぬということである。哲学上の用語の意味を知ろうというのなら、哲学辞典がある。またどのような説があり、どのような傾向があるかを知るには、哲学史に依ら

ねばならぬ。もちろん私は決して哲学概論というものを軽蔑するのではない。私がいいたいのはただ、順序として先ず概論の名の附くものを読まねばならぬかの如く考える形式的な考え方にとられないということである。哲学に入る道はもつと自由なものと考えて好い。

二

私自身の経験を話すと、高等学校の頃、哲学に関心をもち始めたとき、わが国にはまだ哲学概論と称する種類の書物は殆ど見当らなかった。私が哲学に引き入れられたのは西田幾多郎先生の『善の研究』によつてであつた。そして今も私はこの本を最上の入門書の一つであると思つてゐる。その頃の高等学校には、文科にも哲学概論の講義はなく、あつたのは心理と論理とだけであつた。また高等学校の時には、後に哲学を専攻する者も、心理と論理とを勉強しておくものだというのが、私ども一般の考えでもあつた。そしてその頃は世界戦争の影響でドイツ語の本は全く手に入らなかつたので、私はジェームズの『心理学原理』【*The principles of psychology*】、『心理学』岩波文庫』とかミルの『論理学体系』【*A system of logic*】、大関将一訳春秋社』とかいったものを丸善か

哲学はどう学んでゆくか

ら求めてきて、ぼつぼつ繙いていた。それは日本の哲学書出版に時代を劃した岩波の『哲学叢書』が刊行され始めた時期であつて、その中のヴィンデルバントのものを紹介した『哲学概論』【哲學叢書…第〇編宮本和吉著】を読んでみたが、正直にいうと、よく理解できなかったのである。三年生の時、小さな会を作つて、ヴィンデルバントの『プレラーデイエン(序曲)』【“*Präliminaria*”】の中の『哲学とは何か』を謄写版刷りにして速水澁先生から読んで戴いた。高等学校時代、私は直接には速水先生から最も多く影響を受けた。心理学の本を比較的多く勉強したのもそのためであるが、最も興味を感じたのは、ジェームズの『心理学原理』であつた。そしてこれは今も私に勧めたい本の一つである。ヴィンデルバントの『哲学概論』は概論中の白眉として定評のあるものであり、ぜひ目を通さねばならぬものではあるが、初めに読むものとしては少しむづかしいであろう。この人のものとしては寧ろ初めに『プレラーデイエン(序曲)』を読むのがよいと思う。これはそれ自身立派な入門書と見ることが出来る。ヴィンデルバントの哲学概論と共にわが国で知られているデイルタイの『哲学の本質』【戸田三郎訳】も、重要なものではあるが、やさしいとはいえない。もちろん、場合によっては、難解な書物に直接ぶつつかつてゆくことも、意味のあることである。高等学校を卒業した夏、速水先生の紹介状をもつて京都に西田先生を初めて訪問

した時、休みの間にこれを読んでみよといつて先生が私に貸して下さった書物は、カントの『純粹理性批判』であつた。その頃はまだこの本の翻訳も出ていなかったので、ドイツ語の辞書を引 きながら、一生懸命に勉強したが、わからないことが多くて困難したのを覚えてゐる。その後桑木巖翼先生の『カントと現代の哲学』が出たが、これも入門書として勧めたいものの一つである。

三

先ず必要なことは、哲学に関する種々の知識を詰め込むことではなくて、哲学的精神に触れることである。これは概論書を読むよりももつと大切なことである。そしてそれにはどうしても第一流の哲学者の書いたものを読まなければならぬ。

そのためにあまり難解でなくて誰にも勧めたいものを一二挙げてみると、さしあたりプラトンの対話篇がある。そのいくつかは既に日本語が出来ており、英語の読める人ならジョーエットの翻訳がある。プラトンの対話篇は文学としても最上級のものとして認められている。近代のものでは何よりもデカルトの『方法叙説』を挙げたい。これもまた哲学的精神を掴むために繰り返し読

まるべきものであり、フランスの文学にも影響を与えた作品である。もし日本人の書いたものを挙げよといわれるなら、私はやはり西田先生の書物を挙げようと思う。

もちろん古典であるなら、どのようなものでも、そこに哲学的精神に触れることができる。古典を読む意味、解説書でなくて原典を読む意味は、何よりもこの哲学的精神に触れるところにある。精神とは純粹なもの、正銘のものといふことができるであろう。美術の鑑定家は、正銘のもの、真正のものを多く見ることによつて眼を養ひ、直ちに作品の真偽、良否を識別することができるようになるのであるが、同じように書物の良否を判断する力を得るためには、絶えず古典即ち純粹なものに接してゆかなければならぬ。書物の良否の本来の基準はこのように、純粹であるか否か、根源的であるか否か、精神があるか否かといふところに存するのである。もしそれが単に役に立つか否かといふことであるとすれば、書物の良否といふものは相対的であつて、絶対に良いといふ得るものもなく、絶対に悪いといふ得るものもない。或る人にとっては良書であるものも、他の人にとっては悪書であり得る。全く役に立たぬように見える書物から、才能のある人なら、役に立つものを見出し得ることができらるであろう。読書の楽しみは、このように発見的であることによつて高まるのである。

四

哲学の書物は難解であると一般にいわれている。この批評には著作家の深く反省しなければならぬ理由もあるのであるが、読者として考えねばならぬことは、哲学も学問である以上、頭からわかる筈のものでなく、幾年かの修業が必要であるということである。そこには伝統的に用いられている術語があり、また自分の思想を他と区別して適切に或いは厳密に表現するために新しい言葉を作る必要もあるのである。しかし哲学は学問ではあるが、フィヒテがその人の哲学はその人の人格であるといったように、個性的なところがあることに注意しなければならぬ。従つて哲学を学ぶ上にも、自分に合わないものを取ると、理解することが困難であるに反し、自分に合うものを選ぶと、入り易く、進むのも速いということがある。すべての哲学は普遍性を目差しているにしても、そこになお一定の類型的差別が存在するのであるから、自分に合うものを見出すように心掛けるのが好い。その意味ですでに研究は発見的でなければならぬ。流行を顧みるということは時代を知り、自分を環境のうちに認識してゆくために必要なことであるけれども、流行

にとらわれることなく、どこまでも自分に立脚して勉強することが大切である。そして先ず自分に合う一人の哲学者、或いは一つの学派を勉強して、その考え方を自分の物にし、それから次第に他に及ぶようにするのが好くはないかと思う。最初から手当り次第に読んでいては、結局同じ処で足踏みしていることになって進歩がない。他の立場に注意することはもちろん必要であるが、先ず一つの立場で自分を鍛えることが大切である。広く見ることは哲学的である、同時に深く見ることが哲学的である。

ドイツは世界の哲学国といわれており、哲学を勉強するにはドイツのものを読まねばならぬが、ドイツの哲学には伝統的に難解なものが多いということがある。英仏系統の哲学になると比較的やさしく読めるであろう。やさしいから浅薄であると考へるのは間違つてゐる。ドイツの影響を最も受けている現在の日本の哲学書を難解と思う人には、英仏系統の哲学の研究を勧めたい。ドイツの哲学者でも劃期的な仕事をした人は、英仏の影響を受けているものが多く、カントがそうであつたし、近くはフッサールがそうであつて、彼の現象学にはデカルトやヒュームの影響が認められる。その場合、入門的な書物としてさしあたりベルグソンの『形而上学入門』とかジェームズの『プラグマティズム(実用主義)』の如きを勧めたい。フランスとかイギリスとかアメ

リカとかの哲学の眞の意味は、日本では専門家の間でもまだ十分に広く発見されていないのではないかと思う。尤も、どこのものであるにせよ、外国の模倣が問題であるのではないことは云うまでもないことである。

五

哲学を学んでゆくのに、自分に立脚すべきことを私はいつた。それはただ単にいわゆる願想に耽ることではない。私のいいたいのは先ずむしろもつと具体的に、諸君がもし自然科学の学徒であるならその自然科学を、または社会科学の学徒であるならその社会科学を、更にもし歴史の研究者であるならその歴史学を、或いはもし芸術の愛好者であるならその芸術を手懸りにして、そこに出会う問題を捉えて、哲学を勉強してゆくことである。プラトンはその門に入る者に数学の知識を要求したと伝えられているが、哲学の研究者はつねに特に科学に接触することが大切である。古来哲学は科学と密接に結び附いて発達してきたのである。

この場合科学と哲学との橋渡しをするものとして科学概論というものが考えられるであろう。

科学もその方法論的基礎を反省する場合、その体系的説明を企図する場合、つねに哲学的問題に突き当る。そこで科学概論の書物も立場の異なるに従つて内容を異にするのは当然である。いま立場の相違は別にして、先ずどういうものを読めばよいかと尋ねられるなら、少し古いにしても、英語の読める人にはピアスンの『科学の文法』【Parson, "The Grammar of Science", 安藤次郎訳】を勧めたい。日本のものでは田辺元先生の『科学概論』が知られている。この方面における石原純先生の功績は大きく、忘れられないものである。また文化科学の方面ではデイルタイの『精神科学概論』【"Einführung in die Geisteswissenschaften", デイルタイ全集第一巻】、歴史の方面ではドゥロイゼンの『史学綱要』【Droysen, "Grundriss der Historik", 樺俊雄訳刀江書院】という風に、いろいろ挙げるべきであろう。リツカートの『文化科学と自然科学』【Rickert, "Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft", 岩波文庫】は、ともかく明晰で、最初に読んでみるに適している。

六

ここに私が一緒に体験してきた比較的新しい日本の学界における出来事を回顧すると、一時

わが国の文化科学研究者の間に哲学が流行し、ヴィンデルバント、リッカートの名を誰もが口にした時代があった。それは主として左右田喜一郎先生の影響に依るものである。私自身、先生の『経済哲学の諸問題』【左右田喜一郎論文集第一巻】に初めて接した時の興奮を忘れることができぬ。

京都で聴いた先生の講義も感銘深いものであった。いわば文学青年として成長してきた私がかく社会科学に興味をもつようになったのはその時以来のことである。その後マルクス主義が流行するようになったが、それが日本の学界にもたらした一つの寄与は、それがやはり科学の研究者に哲学への関心を、逆に哲学の研究者に科学への関心を喚び起したことである。今日いわゆる高度国防国家の必要から科学の振興が叫ばれているが、この際科学と哲学との交渉についても新たな反省が起ることを希望したのである。

哲学と科学との間に生きた聯繫が形作られることは日本の哲学の発展にとって甚だ重要である。私はこのことを、これから哲学を勉強しようという若い人々に対して、特にいつておきたいと思う。

ところで既に哲学概論についていったことが科学概論についてもいわれるであろう。つまり概論の名に拘泥して、先ず概論書に取り附いてこれを物にしなればならぬというように形式的

に考える必要はないのである。殊に科学の場合、哲学者の科学論よりも科学者のそれから教えられることが多いであろう。例えばデイルタイの精神科学論がすぐれているのは、この哲学者が実証的歴史的研究においても第一流の人物であつたことに依るのである。また科学においては特殊研究が重要であることを忘れてはならぬ。元来、哲学が科学に接触しようとするのは、物に行こうとする哲学の根本的要求に基づいている。哲学者は物に触れることを避くべきでなく、恐るべきではない。物に行こうとする哲学は絶えず物に触れて研究している科学を重んじなければならぬ。

七

つねに源泉から汲むことが大切である。源泉から汲もうとするのが哲學的精神であるといひ得るであろう。物に触れるということも源泉から汲むためである。本を読むにも第一流の哲学者の書いたものを読むということは、思想をその源泉から汲むためである。哲学者が科学者のものを見る場合においても、やはり第一流の科学者の著述に向うことが肝要である。

かようなものとして哲学を勉強しようとする人に勧めたい本は、私の乏しい知識の範囲でも、かなり多い。その一二の例を挙げると、例えばポアンカレの『科学と方法』【Poincaré, "Science et méthode"、吉田洋一訳岩波文庫】その他である。マッハの如きも、マルクス主義流行の時代にはマッハ主義といつて軽蔑されたものであるが、見直さるべきものであると思う。少し方面を変えると、例えばクロード・ベルナールの『実験医学序説』【Bernard, "Introduction à l'étude de la médecine expérimentale"、三浦岱栄訳岩波文庫】である。更に社会科学の方面になると、マックス・ウェーバーの『科学論論集』【"Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre"】の如きが先ず挙げられるであろうし、もつと方面を変えると、科学者とはいわれないにしてもゲーテの自然研究に関する諸論文の如きは勧めたいものである。

かように科学といつても範囲は広いし、その上各々の科学は次第に専門化してゆく傾向をもっているとするれば、哲学の研究が科学と結び附かねばならぬことは分るにしても、人間は万能でない限り、どうしたらよいのかと問われるであろう。その場合私はやはり自分に立脚すべきことをいいたい。一通り広く見ることは必要であるが、何か一つの学科を選んで深く研究し、できるなら、専門家の程度に達するようにしたいものである。哲学は普遍的なものを目差すのであるが、

普遍的なものとは特殊なものとは結び附いて存在する。抽象的に普遍的なものを求むべきではなく、特殊なものの中に普遍的なものを見る眼を養わなければならぬ。数学的物理学は近代科学の典型であり、それを知ることが大切であるが、すべての人の才能がそれに適するわけではなからう。しかし種々の自然科学及び文化科学の中には、何か自分に興味がもて自分に適するものがある筈である。ベルグソンは、数学や物理学はギリシア以来その基礎が定まってお、現代の科学として哲学において注目すべきものは生物学と心理学である、といっているが、この意見の当否はともかく、彼の哲学が生物学の研究に負うところの多いことは一般に認められている。論理主義を唱えて心理主義を攻撃した新カント派の哲学が一時わが国に流行してから、哲学を学ぶ者が心理学を勉強するという、それ以前の日本ではむしろ常識として行われたことが次第になくなっていった。しかし最近のゲシュタルト心理学の如き、或いはまたプラグマティズムの哲学と結び附いて発達しているアメリカの社会心理学の如き、哲学の研究者の顧みなければならぬものであらうと思う。更に現代の科学として特に重要な意味をもっているものに、社会科学、文化科学、精神科学、歴史科学等の名をもつて呼ばれるものがある。歴史的社会的実在が現代哲学の根本問題であるともいわれるのである。自然科学はガリレイ以来その基礎が定まっているが、社会科学

にはまだそのように定まったものがなく、その基礎を明らかにすることが現代の重要な課題であるともいわれるであろう。要するに学問においても、人生においてと同様、自分を発見することが大事である。その自分は同時に時代のうちに発見されるものであることは云うまでもない。

哲学はもちろん科学と同じではない。しかし哲学は科学によって媒介されねばならぬ。科学を万能と考えるのではない。そのように考える人には哲学は不要であろう。無条件に科学を信じている者はすぐれた科学者になることもできないであろう。科学的知識を絶対的なもののように考えるのはむしろ素人のことであつて、真の科学者は却つてつねに批判的であり、懐疑的でさえあるといわれるであろう。少なくとも科学を疑うとか、その限界を考えるとかいうところから哲学は出てくる。しかしながら懐疑というのは、物の外にいて、それを疑つてみたり、その限界を考えてみたりすることではない。かくの如きは真の懐疑でなくて、感傷というものである。懐疑と感傷とを区別しなければならぬ。感傷が物の外にあつて眺めているのに反し、真の懐疑はどこまでも深く物の中に入つてゆくのである。これは学問においても人生においてもそうである。容易に科学の限界を口にする者はまた無雑作に何等かの哲学を絶対化するものである。感傷は独断に陥り易い。哲学はむしろ懐疑から出立するのである。そのような懐疑が如何に感傷から遠いも

のであるかを知るために、既に記したデカルトの『方法叙説』を、或いはまた懷疑論者と称せられるヒュームの『人生論』【Hume, "A Treatise of Human Nature", 『人性論』岩波文庫ほか】を、或いは更にモンテーニュの『エッセー（随想録）』を読んでみるのも、有益であろう。

八

多くの人々は人生の問題から哲学に来るであろう。まことに人生の謎は哲学の最も深い根源である。哲学は究極において人生観、世界観を求めるものである。ただその人生観或いは世界観は哲学においては論理的に媒介されたものでなければならぬ。もちろん直観を軽蔑すべきではない。そして忘れてならないのは、直観も訓練によつて育てられるものであるということ、その訓練は論理的訓練にも増して厳しいものであるということである。哲学そのものが直観であるかどうかは意見の別れるところであるが、いずれにしても直観を軽んずるのは愚かなことであり、直観を育てることは努力に値することである。

人生の問題から直接に哲学に入ろうとする人々に先ず勧めたいのはフランスのモラリストの

研究である。パスカル、モンテーニュなど、日本語で読めるものも追々多くなっている。私にとって特にパスカルが啓示的であった。彼等の人生論には独特の実証性がある。科学の実証性とは異なっているが、また相通するものがある。この実証性に目を留めねばならぬ。それらの書物はやさしく読めるからといって、簡単に読み捨ててはならない。難かしい言葉を使うことが哲学であるかのように考えている者があるとすれば、笑うべきである。それらの書物は立ち停つて考えようとする人に多くのことを考えさせるであろう。多くのことを考えさせる本が善い本であり、これは用語の難易には関係しないことである。モンテーニュ、パスカルなどから哲学の本筋に来てデカルトに行くもよく、或いはスピノザの『エティカ(倫理学)』【Spinoza, "Ethica"、中公クラシックス】に行くもよく、或いはまたマキアヴェリの『君主論』【Machiavelli, "Principe"、岩波文庫ほか】などに行つてみるのも面白いであろう。

考えてみると、私どもが哲学の勉強を始めてからこの二十年間に、著述翻訳を併せて日本における哲学書も次第に殖えてきた。広く多くの本を読むべきか、深く一冊の本を読むべきかという読書の方法論の問題が、哲学を学ぼうとする者にも現実を生じている。両者は共に必要であるが、いずれを先にするかという問題が実際にあるとすれば、私は先ず一冊の本にかじりついてそ

れをものにするようにといたい。その一冊はもちろんそれに値するものでなければならぬ。その点で、カントの『純粹理性批判』というような古典は別にしても、新刊書よりも十年なり十五年なり生命を保っているものを取るべきである。新しいものを見ることがも大切ではあるが、先ずそれから始めると、遂に一冊の本を深く読む習慣を作らないでしまうような危険があるというのが、今日の読書人のおかれてゐる環境である。人生について深く考えようとする者に東洋の古典を読むことが大切であるのは云うまでもなからう。

私は哲学を勉強しようとする者にも直観を育てることが必要であると述べた。しかし学問として哲学を学ぶことは思考すること、明晰に思考することを学ぶことである。もちろん直観にもそれ自身の明晰性と厳密性がある。しかし直観の明晰性や厳密性も、論理的に明晰に厳密に思考することを知らない者には達せられないであろうし、少なくとも哲学的に重要なものとはならなうであろう。明晰に思考することを学ぼうとする者は先ず初めにどのような本を読めばよいであろうか。さしあたり私はリッカーの『認識の対象』[Rickert, "Der Gegenstand der Erkenntnis", 山内得立訳岩波文庫]の如きを勧めたい。この本は私どもが哲学の勉強を始めた時分には殆ど誰もが入門書として読んだものである。今はどれほど読まれているか知らないが、私は今もやはりこれを一

つの適当な入門書であると考えている。

九

すでに私は明晰に考えることを学ばねばならぬと述べた。考えるということは、元来、明晰に考えることである。もとより哲学には深さも大切である。しかし濁っているために底が見えないに過ぎぬといった場合もあるので、深そうに見えるもの必ずしも深いとは限らず、むしろ反対であることが多い。どこまでも澄んでいて、しかも底の知れないものが、真に深いのである。真の深さにはつねに豊かさがある。尽きることなく湧いて出てくる豊かさのないものは真に深いとはいえない。この豊かさはまた広さともなるであろう。哲学に入る者が学ばねばならぬのは、物をはつきり考えること、広く考えることである。広く見、広く考えることは、独断や偏見とは反対のものであるべき哲学の基本的な条件である。深さに至っては、学び得るというものではない。深さというものは、結局、人間の偉きであると思う。それ以外深そうに見えるものはペダントリ【pedantry 学者ぶること】乃至センチメンタリズムに過ぎぬ。深さというものは学問を媒介とする学

哲学はどう学んでゆくか

問以上の人間修業によつておのずから出てくるものである。単なるペダントリ乃至センチメンタリズムに過ぎぬいわゆる深さに迷わされることなく、それを突き切つてゆくところに哲学的精神がある。明晰な書物はつねに有益であるが、深そうに見える書物は学問にとつて有害なことが多い。真の深さについていえば、哲学することは真の人間になることである。そしてすべての人間がめいめい独自のものであるように、深さもそれぞれ独自のものである。一般的な深さというものゝを私は信じない。もし何かそのようなものがあるとすれば、それは明晰に直観され、明晰に思考され得るものでなければならぬ。

ところで思考については論理学の存在が考えられるであろう。哲学に入らうとする者が論理学に関する知識をもたねばならぬことは当然である。先ず普通に論理というものについて知るには、速水滉先生の『論理学』を見るのが好いと思う。英語のものでは、ジェヴォンズの『論理学教科書』【Jevons, "The Elementary Lessons on Logic"】を勧めたい。少し大きいのが、ミルの『論理学体系』は古典的なものとして、今もなお多くの学ぶべきものをもっている。ドイツ語のものでは、これより大きいのが、ジグワルトの『論理学』【Sigwart, "Logik"】など、論理学から認識論への道を開くものとして適当であろう。

明晰に考えることを学ぶというのは何よりも分析を学ぶことである。この頃分析を排する傾向があるが、しかし分析なしには学問というものはない。東洋的な直観とか綜合とかいうものは尊重されねばならないが、しかしそれが学問となるためには論理をくぐつてこななければならぬ。哲学的な分析の修練のために勉強しなければならぬものとして挙げておきたいのは、アリストテレスの著作、その『形而上学』の如きもの、カントの著作、特にその『純粹理性批判』である。アリストテレスは形式論理というものの完成者であり、カントは先驗論理というものの創始者である。これらの書物はもとよりその内容のためにもぜひ読まれねばならぬものである。内容のない思惟、何物かの分析でないような分析があるであろうか。しかしこれらの書物は特に我々を哲学的な思惟に対して訓練してくれるのである。これらの書物は読み易いものではないであろう。難解なものにぶつつかつてゆく勇氣と根氣とが大切である。考えることを学ぶには解説書によつてはいけない。問題をその根源において捉えた書物と直接取組んで勉強することが肝要である。

一〇

論理というものにもいろいろ考えられるであろう。今日わが国では誰も彼もが弁証法をいう。弁証法には確かに深い真理があるが、ただ、初めから弁証法にとりつかれると、マンネリズムに墮して却って進歩がなくなるとか、折衷主義に陥って却ってオリジナリテイが塞がれるとか、すべての問題を一見いかめしそうでその実却って安易に片附けてしまふとかいった危険があることに注意しなければならぬ。虎を画いて狗に類するといったことは弁証法には多いのである。学問において尊いのは外見ではなくて内実である。難かしく見えても、また深そうに見えても、根があるにしても、先ずアリストテレスの論理とかカントの論理とかをよく研究することを勧めたい。その方が間違いがなく、またそれが順序でもある。新しい哲学は何か新しい論理をもつて現れてくるものであるから、論理の問題に踏みとどまって深く研究するのは大切なことである。

弁証法の最初の組織者はヘーゲルであり、弁証法を学ぶにはどうしても彼の書物に依らねばならぬ。その『論理学』[Hegel, *“Wissenschaft der Logik”*]の如き、ぜひ勉強すべきものであるが、なにごん彼の書物は難解をもつて知られている。そこでヘーゲルは何から入るのが好いかという質問によく出会う。比較的わかり易いものとして普通に彼の『歴史哲学』[Hegel, *“Vorlesungen über die*

Philosophie der Geschichte²⁾】が挙げられるが、これも適当であるが、私はむしろ彼の『哲学史』【Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*³⁾、『哲学史講義』河出文庫】を勧めたい。ヘーゲルの哲学史は、そのものとして今日も価値をもっているばかりでなく、哲学は哲学史であるという立場からつねに哲学史的教養を予想している彼の哲学を理解するために、またおよそ弁証法的な物の見方を習得するために、初めに読むに適當であると思う。ヘーゲルについて書いた多くの参考書を読むよりも、たとい難解であつても、ヘーゲルそのものを幾頁でも研究することが一層大切であることを忘れてはならない。正、反、合とか、否定の否定とかいった形式を覚えることでなく、物を弁証法的に分析することを学ぶことが問題である、弁証法の形式にはめて物を考えるというのでなく、物をほんとに掴むと弁証法になるというのでなければならぬ。論理は物のうちにあるのでなければならぬ。

論理学は認識論につらなっている、むしろ両者は一つのものである。その認識論というものの問題が如何なるものであるかを知るために初めに読んでみるものとしては、先にも挙げたリッカードの『認識の対象』などが好いであろう。或いは趣向をかえて、ロックの『人間悟性論』【Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*⁴⁾、大槻春彦訳岩波文庫『人間知性論』、八木舟三訳『悟性論』】とかヒ

ユームの『人生論』とかから根気よく始めるのも好いであろう。ドイツあたりでは認識論の入門とか概論とか称するものがいろいろ出ているようであるが、この種の書物はだいたい受験準備書としてできていくものが多く、読んで面白くなく、得るところも少ないであろう。

哲学の主要問題はよく認識論と形而上学とに区分されるが、実際には両者は密接に結び附いている。知識の問題は実在の問題を含み、実在の問題は知識の問題を含んでいる。カントの『純粹理性批判』は普通に認識論の問題を取扱ったものと考えられているが、それを形而上学の基礎附けであると見るハイデッガーの如き見方も存在するのである。私どもが哲学の勉強を始めた頃には認識論が全盛であったが、今日では反対に形而上学が流行して認識論はあまり顧みられず、論理といつても殆ど弁証法一点張りになつてゐる。これにも或る必然性があるであろうが、かような時代にむしろ認識論の問題から出直してみることが却つて新しい哲学の生れてくる契機になるかも知れない。哲学者には、時代の中にあつてこれを超え得る心のゆとり、精神の自由が欲しいものである。

論理は具体的には特に科学の論理、或いは認識論的意味における科学の方法論である。ここに哲学の一つの重要な領域が存在することは先にいつた通りである。もちろん哲学の問題は、論

理の問題にしても、また實在の問題にしても、単に科学のみでなく、あらゆる方面に構たわつて
いる。各人は自分の立つている所から問題を捉えて哲学に向わねばならぬことは既に述べてお
いた。従来哲学において問題とされてものが何であるかを知ることとも必要ではあるが、現代に
は現代の問題があるであろう。この転換期において哲学は生きるか死ぬるかの重大な危機に立っ
ているのではないかと思う。問題を発見することは既に半ば問題を解決したことであるといわれ
るが、大きな哲学はつねに大きな問題を掲げて現れてきた。これから哲学をやるうという人に期
待されるものは大きく、それだけにまた大きな覚悟を要するのである。

一一

ところで如何なる創造も伝統なしにはあり得ないという意味において、哲学をやるうとい
う者は絶えず哲学史を顧みなければならぬであろう。今初めて哲学史を見ようという人には、波
多野精一先生の『西洋哲学史要』を勧めたい。もう少し詳しいもので、しかもわかり易いもの
を求める人には、フォルレンデルの『西洋哲学史』【Vorländer: "Geschichte der Philosophie"、栗田賢三訳岩

哲学はどう学んでゆくか

四七五

波書店】が適當であろう。ヴィンデルバントの『哲学史教科書』【Windelband, "Lehrbuch der Geschichte der Philosophie"】は問題史的な哲学史として特色があり、目を通さねばならぬ名著であるが、入り易いものとはいえないであろう。各時代についてはそれぞれ標準的な書物があるが、ここには煩瑣を避けて挙げない。またユーベルウエークの『哲学史』【Ueberweg, "Grundriss der Geschichte der Philosophie"】のような辞典として便利な書物もある。

西洋哲学の源泉として重要なものは、近代科学を別にすれば、ギリシア哲学とキリスト教である。私自身は特に波多野先生の講義や談話によつてこれらのものに対して眼を開かれた。西洋哲学を研究しようとする者はキリスト教の知識を備えなければならぬが、とりわけギリシア哲学を研究することが大切である。その研究は現代において特に重要な意味をもっているのではないかと思う。西田先生の思想の如きも、先生がギリシア哲学に深く入られるようになってから著しい発展があつたように思う。哲学史に就いて思想の歴史的聯関を見ることは忘るべきではないが、更に進んで、自分で原典にあつて研究することが大切である。原語で読むに越したことはないが、たとい翻訳であつても、古典は完全な形で読むべきである。何でも原語で読まなければ気がすまぬといつて、そのために読むべき本を読まないでいる人もあるが、愚かなことであると

思う。絶えず古典に接することが大切であるといつても決して、新しいものを読むことが不必要なわけではない。古典の中にばかり閉じ籠っている、ひとりよがりになるとか、学問が趣味に墮してしまうというような危険があるのである。古典も新しい眼をもつて見なければ生きてこないのもであつて、それには現代の問題について深い関心がなければならぬ。もちろん古典をただ勝手に解釈すれば好いというものではない。初めからかような態度をもつて臨めば、どのような本を読んでも益はないであろう。真の読書においては著者と自分との間に対話が行われるのである。しかも自分が勝手な問を発するのでなく、自分が問を発することは実は著者が自分に問を掛けてくることであり、しかも自分に問題がなければ著者も自分に問を掛けてこない。かくして問から答え、答は更に問を生み、問答は限りなく進展してゆく。この対話の精神が哲学の精神にほかならない。

哲学の個々の部門、例えば歴史哲学、社会哲学、芸術哲学、道徳哲学、宗教哲学、等々について、私の乏しい経験の範囲内でもなおいろいろ注意しておきたいことがあるが、与えられた紙数も尽きたから、ここでひとまず筆を擱くことにする。

哲学はやさしくできないか

哲学がむつかしいということは、いわゆる定評である。なぜ哲学はむつかしいのか、哲学はもっとやさしくすることができないか、そういう問に対して誌上でぜひ答をせよとの、『鉄塔』の編輯者からの再三の命令を受け、催促に会って、何か自分の意見を述べねばならないことになった。

私など日頃そのようなむつかしいものを書いて読者を悩んでいる者の恐らくひとりであろうが、そういう私どもは、私どもで、自分たちの立場からの言分がないわけではない。それを先ず云わせてもらわねばならぬ。哲学もひとつの学問である、学問である限り、哲学の場合でも、他の学問においてと同様に、何の用意もなしにすぐさまわかる筈のものでない。わかるためにはそれに必要な準備がなくてはならぬ。哲学だけが怠け者に媚びねばならぬ理由はなからう。哲学も他の学問と少なくとも同等の権利をもって、その理解されるために欠くべからざる学問的訓練が階梯的になされるように要求することができる。これは当然のことだが、云っておかれてよいことだと思ふ。他を非難する前に自分を省みるということとは、単に道徳的な意味ばかりではない

からである。

それにしてもなお哲学はむつかしくはないであろうか。そこにはまた逆に、こんどは哲学者自身が反省してみなければならぬ色々な問題があるのではないであろうか。

単純なことであるけれど、「むつかしい」ということと「わからない」ということは同じでない。例えば、高等数学はむつかしい、しかしわからないものではない、順序を踏んで研究すればわかる筈のものである。哲学にもそのような意味でのむつかしさがあるであろう、それ故に唯むつかしいとのみ云わないで、わかるようにするために筋道を踏んで勉強しなければならぬ。然るに数学の場合には「わからない」ものの書かれることが殆どないに反し、哲学においては往々にして「わからない」ものが書かれることがあるようである。そういうものは唯むつかしいのではなく、もともとわからないのである。わからないものが書かれているために、哲学はむつかしいという評判を作っていることがないようである。哲学が「むつかしい」ということは致方がないとしても、「わからない」ものが書かれるというのは困ったことだ。わからないのは、実はそれを書いた本人にもよくわかっていないからだと言われるであろう。好い数学者の書いた数学書がわかり易いように、好い哲学者の書いた哲学書はわかり易い。それだから、わからない

哲学はやさしくできないか

ことはわからないとして、自分にわかったことだけを克明に書いてゆくということが大切であろう。そうすることによって自分にも他人にも役立つものとなるのである。わからせるためには、ごまかさないということが必要である。わからせるためには、どこまでも論理的で、理論的で、方法的で、秩序的でなければならぬことは云うまでもない。そうでないためにむつかしいとすれば、実はむつかしいのでなく、わからないのである。

しかしそれにしても、高等数学がむつかしいというのと哲学がむつかしいといわれるのとの間には、何か区別があり意味の違いがあるようである。準備の全然ない者がいきなり高等数学にとりつくというようなことはあまりなからうが、哲学の場合では誰でもが何かの機会にそれにとりついてみようとするということがある。これは哲学にとつて固より恥辱であるのでなく、寧ろ光榮であると云わねばならぬ。けれどもかかる哲学にとつての光榮は哲学に対する非難に変わることもある。そういう人々によつて哲学のむつかしさが非難される。彼等が哲学において求めるのは人生観とか世界観とかいったもの、一般に思想である。「理論」に対して「思想」というものが区別される。哲学には理論的要素と思想的要素とが含まれる。尤も二つの要素ははなればなれのものであるべきでなく、思想が飽くまでも理論化されるところに哲学があると云われよう。

最近の哲学は、いわゆる厳密な科学としての哲学に対する要求が強く、思想的であるよりも理論的であることに努めていると見られる。そして恰もそこに、哲学においていきなり思想を求める人々が、今日、哲学はむつかしいと感ずる理由があるとも考えられる。従つて今日の哲学をばわかり易いと思われるものにするためには、もつと豊富な思想的要素がそのうちに盛られること、一層正確に云えば、哲学がもつと豊富な思想を背景として、或いは地盤として作られることが要求されているとも云われ得るであろう。実際、哲学において「思想」に対する要求は根源的なものであつて、思想的要素を除外して純粹な「理論」として哲学を打ち建てようという主張そのものが既にひとつの思想として、云い換えれば、ひとつの世界観乃至人生観として受取られるというほどである。思想は哲学において飽く迄理論化されることを要求されるけれども、しかし思想は思想として直観的に理解されるという性質を失わないであろう。それ故に豊富な思想によつて生かされている哲学は「理窟でなしにわかる」という方面をもつてゐる。かかる見地からすれば、哲学がむつかしいと云われるのは、哲学における思想の貧困にもとづくものと見られよう。

よく云われることは、現在の日本の哲学のむつかしいのは、それが西洋の哲学の模倣であり、翻訳であるからである、ということである。しかしそういえば、数学だつて物理学だつて根本に

おいては同じことではないかという議論もできよう。哲学は実にへんてこな言葉を使うのでわからないと云う。しかし物理学の術語でも、数学の符号ですらがしろうとはわからないものではないか。哲学上の種々なる術語も少し勉強すればわかる筈だ。こうして哲学がむつかしいと一般に云われるとき、それは根本において何か別の意味で語られており、そしてそれは哲学の或る特殊性に関係しているのでなければならぬ。即ち哲学には何かほんとうに模倣できないもの、翻訳できないものが含まれるのである。そのようなものは哲学の理論的要素ではなく、寧ろ思想的要素であろう。模倣や翻訳のできないものを模倣し翻訳しようとするから、むつかしくなり、わからなくなるのである。理論は模倣され翻訳されてもわかるものである（それがほんとうの模倣、ほんとうの翻訳でなければならぬことは云うまでもない）。そうでないのは思想である。しかも理論も哲学においては思想と結合しており、はなればなれのものでない。かくして哲学においては要求されるのは「思索の根源性」であると云われ得るであろう。それだからして大哲学者の著作は多くの亜流の書いたものよりも本質においてわかり易い。思索の根源性があるからである。古典はそこいらの書物よりもわかり易い。およそ古典となるものには「天才的な單純さ」といったものがある。解説書よりも原典が結局わかり易いということは多くの場合に経験されることであ

る。そこで哲学において大切なのは思索の根源性でなければならぬ。自分でしつかり考えて書いたものなら、わかり易いのである。自分で考えるといつても、必ずしもいわゆる独創的であることをいうのではない。哲学の歴史を少し綿密に辿った者は、いわゆる独創的なものがそんなに多くはないことを知るであろう。またあらゆる哲学研究者に独創的であることを期待し得るわけのものでなく、希望されることは思索の根源性ということである。他の哲学を模倣したり翻訳したりするのでなく、他の哲学に従つて或いはそれを手引として自分自身で考えるところである。そういう思索の根源性がなければ他の哲学がほんとうにわかることもできぬであろう。芸術に關して眞の享受は或る創作活動であると云われるのと同様である。思索の根源性によつて何よりも哲学上の問題が生きて来るのであり、問題が生きているということがまたひととつてわかり易くなる一つの要点である。そのうちに問題が生きているものは何と云つてもわかり易い。そういう問題は現実性を有する問題である。本からでなく、物から考えることが大事である。自分にとつて現実的に問題になつていないことを、それが流行であるからと云つて、或いはそれについてひとが論じているからと云うので、問題にしたのでは、わからないものになるのは当然であろう。

現在の日本の哲学のむつかしいのは、あまりに折衷的乃至混合的であるためだとも云われ得

る。そこでは思索の根源性が失われるからである。思索の根源性からいえば、自分にとってほんとは根源的に理解し、思惟し、研究してゆくことのできる立場というものが色々あり得るわけではなからう。或る人にとつて或る種類の哲学がコンジニアル(性に合つたもの【congenial】)であり、他の人にとつては他の種類の哲学がコンジニアルである。自分にとつてコンジニアルな、従つて運命的とも性格的ともいふべき哲学をやることが、自分にとつては固より、他人にとつても有益なことである。今の日本のように何か最新流行の哲学というようなものがあり、それが次から次へめまぐるしく變つて行き、そして或るものが流行だといへば、誰も彼もが、従つてそれが自分の性に合つていない人々までが、それを追つかけるという傾向があつては、哲学がむつかしいと非難されても仕方がないであらう、なぜならそのような状態では思索の根源性も、純粹性も、それ故に徹底性もあり得ないからだ。流行を追うということは哲学の場合にも浪費を意味する。それは個人としても、哲学界全体としても、たしかに浪費である。そのような状態が特に日本において著しいというのは、日本にはまだしっかりと哲学の伝統がないためであらう。そしてこの伝統がないということが哲学のむつかしいひとつの原因であり、いな、その最大の原因であると云える。伝統がないから哲学が自然的な教養として一般人の間に行き互つていない。伝統がない

から哲学が他の諸文化のうちに浸潤していない。そのために哲学がむつかしいと思われる度が甚しいのである。哲学が芸術、科学等の諸文化の中に根を張るようになることが哲学のわかり易くなるために必要な条件である。そうなるための努力があまりなされていないのは遺憾である。哲学が哲学者仲間だけのあいだのものとなり、お互いのあいだだけしか通じない言葉を語っているように見えるのは遺憾である。そのような傾向が哲学を無意味にむつかしくしているということがありはしないか。

またよく云われるのは、今の日本の哲学のむつかしいのはドイツ哲学の影響によるということである。これは一理あることであろう。フランスやイギリスの哲学はドイツのものに比してわかり易いように見える。しかしこれは本質問題とは無関係である。わかつたように思われても、ほんとうにわかつていないのではないことは、例えば、そういうフランス流の哲学を自分でやってみようとしても、なかなかできないということでも知られよう。それには性格と才能とが要る。然るにそのような性格や才能は、実際はドイツ流の哲学においても必要なものである。ドイツの哲学は概念的で、秩序整然たるものがあり、教科書として便利であり、それをつなぎ合わすれば何か論文らしいものができる。いわゆる哲学論文を作るにはドイツのものが都合がよからう。しかし

哲学はやさしくできないか

そういう風にして論文が作製されることが哲学をむつかしく、いな、わからないものになっているのである。論文作製の便法をすて、ほんとうに哲学することの困難を知るために、もつとフランスのものが読まれることが望ましいかも知れぬ。フランス風のもので哲学的と思われるようなものを書くことは容易でないのである。そういうところから自然ドイツ流の哲学におもむくということがなければ仕合せである。ドイツのものなら何でも大事に読むという傾向があまり甚しくはないか、そして実は亜流のものをあまりに大切に読むということの影響で哲学がむつかしくなっているのではないかと感じられるのである。読書は哲学にとつても大切だ。しかし何でも構わず手あたり次第に読んでいると、善いものと悪いものとの区別ができなくなってしまう。その影響が恐れられねばならぬ。

今の日本の哲学がむつかしいのは、それがあまりにこせこせしていて、余裕がないためであると云える。古典的なものにはゆとりがあり、落ち着いたところがある。しかしそのようなところが出て来るというのは実に容易なことではない。それはとにかくとしてもつと余裕のあるものを書くように努力したいということは、このことが忘れられがちだから、云つておかれてよいと思う。

本質問題を離れて、哲学をわかり易くするために啓蒙的な論文や書物をもつとできることは望ましいことに相違ない。哲学は学問である限りそのような啓蒙的なものが書かれ得る筈である。それは実際にそういう能力のある人によつて書かれなければならぬ。啓蒙的なものだからといって、誰にでも書けるわけのものでなく、それは普通に想像される以上に困難な仕事だ。その困難のほんとうにわかる人が、それに打ち克ちつつ啓蒙的なものを書いてくれることが希望される。固より、啓蒙的ということと俗流化ということとは厳密に区別されねばならぬ。俗流化されることによつて哲学はほんとうにわかるようになるのでなく、唯わかつたような気がさせられるだけであり、実は何もわかることにならないのである。俗流化は哲学を失う、哲学をなくすることは哲学をわかるようにすることではなからう。哲学をわかり易くするという口実のもとに、俗流化によつて、哲学そのものが抹殺されたり、哲學的精神が失われたりすることがありはしないかを警戒せねばならぬ。啓蒙は哲学そのものの啓蒙であり、哲學的精神の啓蒙でなければならぬ。それだからほんとうの「哲学者」だけが哲学について真に啓蒙的であることができる。そういう意味で古典こそ最上の啓蒙書なのである。哲学において重要なものは、物の見方であり、考え方であり、方法である。結論でなく、過程が、方法が特に大切なものであるところに哲學的啓蒙の特殊な困

難がある。然るに方法は、その方法が生きて生産的にはたらいっていると最もよく学ばれ得るものであり、従つてそのためには大哲学者の著作につくのが最もよいのである。そのよ
うなことを離れても、大哲学者の書いたものには何か啓蒙的精神といったようなものが含まれて
いるのではないかと思う。科学としての哲学の理念と共に教育としての哲学の理念をたてたとこ
ろにプラトンの偉大さが忍ばれる。啓蒙的、教育的、指導的精神と云えば、何か嫌なものに感ぜ
られるかも知れないが、とにかく、ひとに呼びかけるといったところが偉大な哲学には含まれて
いるようである。そういうものの欠乏が哲学をむつかしく思わせているのではないか。独語的な
哲学はむつかしい。

これが質問に対する私の感想的な答であり、それはまた私自身にいいきかせる言葉である。

解題

底本後記（榎田啓三郎筆）から、成立機序を記す。

『パスカルに於ける人間の研究』は、1926（大正15）年六月二十五日岩波書店から発行された。第一から第五論文まではパリにおいて書かれた。1925年二月に第一論文から始まり七月には第五論文まで書かれたもよう。第六論文は帰国後1926年五月に脱稿した。後年改稿を希望し書き始めたが原稿は押収されたままになつたらしい。

雑誌「思想」に発表された日付と題は、以下の通り、

「パスカルと生の存在論的解釈」第四十三号（1925年五月）

「愛と情念に関する説——パスカル覚えがき——」第四十六号（1925年八月）

「パスカルの方法」第四十九号（1925年11月）

「パスカルの『賭』」第五十号（1925年12月）

『人生論ノート』は、雑誌『文学界』に1938（昭和13）年六月から1941（昭和16）年十月まで掲載されたものに、「旅について」と「個性について」を加えたものである。後記は、1941年八月に単行本として出版されたときのものである。

「我が青春」不詳。『読書と人生』1942年六月小山書房刊に収録。

「読書遍歴」1941年六月から十二月まで、『文芸』（改造社刊）に連載。『読書と人生』に収録。

「哲學はどう学んでゆくか」1941年三〜五月『図書』（岩波書店刊）に連載。『読書と人生』に収録。

「哲學はやさしく出来ないか」1932年七月『鐵塔』（鉄塔書院刊）に掲載。『読書と人生』に収録。

作成者：石井彰文

作成日：2019年7月12日