

三木清全集

第一八卷

岩波書店刊



語られざる哲學

手記

哲學的人間學

親鸞



## 目次

語られざる哲學……………	一
手記……………	九五
哲學的人間學……………	一二五
第一章 人間學の概念……………	一二七
第二章 人間存在の歴史性……………	一八七
第三章 人間存在の状況性……………	二四七
第四章 人間存在の表現性……………	二九七
第五章 人間存在の社會性……………	三五六
校異……………	三八六

親鸞	四二一
第一章 人間 愚禿の心	四二三
歴史の自覺	四四二
三願轉入	四七四
第四章 宗教的眞理	四八三
社會的生活	四九〇
〔斷片〕	五〇一
〔親鸞の構成〕	五二六
後記	五三〇

語られざる哲學



懺悔は語られざる哲學である。それは争いたかぶる心のことでなくして和ぎへりくだる心のことである。講壇で語られ研究室で論ぜられる哲學が論理の巧妙と思索の精緻とを誇らうとするとき、懺悔としての語られざる哲學は純粹なる心情と謙虚なる精神とを失はないやうに努力する。語られる哲學が多くの人によつて讀まれ稱讚されることを求めるに反して、語られざる哲學は僅かの人によつて本當に同情され理解されることを欲するのである。それ故に語られざる哲學は頭腦の銳利を見せつけようとしたり名譽を志したりする人が試みない哲學である。なぜならば語られざる哲學の本質は鋭さよりも深さにあり巧妙よりも純粹にあるからである。またそれは名譽心を満足させるどころか却てそれを否定するところに成立するものであるからである。

私の今企てようとする哲學は、論理的遊戲に慣れた哲學者達が夢にも企てようとは思わない哲學である。私は自己の才能を試みんがためにこれを書くのではなく、自己の心情の純粹を回復せんがためにこの努力をするのである。そしてこの努力が本當に成功するならば、私はこの一篇を

書き終るとともに全く新しい性格の人として見出されるであらう。私は今年二十三である。凡てを *ab ovo* に始めるために過去を食ひ盡してしまはなければならない。私は私の半生の生活を回顧してその精算書を作ること要求されてゐる。そして私の精算書は次のやうな不思議な形式をとるであらう。私は自分が何をもつてゐるかまた何をもつてゐないかを正直に知らなければならぬ。そしてその正當な認識は屹度私の虚榮心を破壊するに違ひない。けれど眞に生きることとはそこから始るのだ。私の努力が虚しく終るか或はよき實を結ぶか否かは私が本當に正直になりうるか否かによつて決ることである。

嘗て私は同じやうな試みに惱ましい幾日かを送つたことがある。最初の試みは失敗して第二の試みが續いた。第二の試みが失敗して第三の試みが續いた。その當時私は失敗の原因を一方では私の體験の貧しさと思索の弱さと他方ではかうした仕事に專念することによつて私は斷片作者になりはしないかとの反省とに歸してゐた。私は今私の失敗の更に重要な原因を正しく見定めることが出来るやうに思ふ。體験の貧しさと思索の弱さとは如何にも失敗の原因には相違ないが、私とその失敗の後に非常な焦躁と不安とを感じたことを以て見れば私の企ての動機の中に不純なものが含まれてゐたことは明らかである。原稿はその最初の十枚にもみたくない前に幾度となく裂か

れたり焼かれたりした。私が草稿を作らうとした動機の有力なものに、その草稿が人々によつて讀まれ稱讚されることがなかつたとは誰が保證することが出來よう。私の失敗は遺憾なく私の隠されてゐた虚榮心を暴露した。私は隱謀が發かれた若くは野心が素破抜かれた人のやうな心持で腹立たしいそして不安な憂鬱の中を彷徨した。私はその頃まだ私の仕事が決して他人を相手とすべきではなく私自身を相手とすべきことを知らなかつたのであつた。體驗の貧しさと思索の弱さとは眞の仕事の基礎となつてそれを成就させるものでないことは云ふまでもないが、それらに就ての正しき自覺と反省とは眞によき仕事への必要な準備であることは疑もないことである。體驗の貧しさと思索の弱さとをしみじみと感ずることは私達を決して不安と焦躁とに驅りはしないで、却て靜けさと安けさとに導く。不安と焦躁とは傲慢な心のことであり靜けさと安けさとは謙虚な心のことである。よき魂は謙虚な魂であり、そして善き魂のみがよき仕事を成し遂げることが出来る。私の失敗が本當に私の體驗の貧しさと思索の弱さとに本づいてゐないことはそれのみならず私のその後の生活が決して改善されなかつた事實が確かに證明してゐることである。自己の貧しさと弱さととの眞の自覺は私達を善き生活への憧憬と精進とに向はせずには措かないであらう。斷片作者になつてしまひはしないかとの懸念が私の失敗の事實上の原因であるにしてもそれ

が正當な原因であり得ないことは無論である。事實、私には斷片作者となり易い可能性が十分にありそれに對して周到な警戒が必要なのであるが、私の試みは本質的には事業の問題ではなくして心情の問題である。過去の生活の精算をすると云ふのが主要なことであつてその精算書を作るや否やは畢竟從屬的な、云はば方便上のことである。よき仕事を爲さうと云ふのではなくして、それへの正しき準備をなすのである。或は結果を求めるのではなくして結果への道を拓くのである。善き魂を作ること、更には善き魂となることが私達に最も大切な仕事であることを知つてゐる人は、過去の生活や思想や感情の纏らない精算が正しく行はれるときには決して斷片作者を作りはしないことを確信するであらう。私は今以上の二點に就て多分間違つてゐない考を得たやうに思ふから、これから私は大膽にそして正直に私の仕事に向はなければならない。

## 二

語られる哲學に於てと同じやうに、語られざる哲學に於て大切なことは、正しき問ひ方 (Fragestellung) をすることと正しき出發點をとることである。正しき問ひ方をなさないものは決勝點を見定めておかないで勝手な標的に向つて走る選手のやうなものである。彼の凡ての努

力は單に疲勞を齎すばかりであつて到底勝利を贏<sup>かち</sup>せはしないだらう。正しき出發點をとらないものは恰も誤つたコースに従つて走る選手である。彼が一生懸命に走れば走るほど彼は決勝點から遠ざかりつゝあるのである。カントは哲學に正しき問ひ方を教へたものとして、デカルトは哲學の正しき出發點を見出したものとして殊に稱讃されてゐる。語られざる哲學の問題は、一體、如何にして正しく提出され得るであらうか。私は二つの問題の提出の仕方を以て極めて正當なものとして擧げ得ると思ふ。第一、如何にしてよき生活は可能であるか。第二、よき生活は如何なるものであるか。即ち第一はよき生活の必然的制約 *conditio sine qua non* としての形式の問題であつて、第二はよき生活の内容の問題である。先づ最初に注意すべきは、私がよき生活と云ふのは單に道德的な生活のみを主張するのではなく、正しき若くは美しき生活をも含めて簡單な名を以て呼んだのに過ぎないと云ふことである。つぎに何故に生活一般の形式および内容が問題とならないで、特によき生活の形式と内容とがこゝでは問題となるかを注意しなければならない。生活一般の形式と内容とに關しては生理學や心理學や社會學が論議するであらう。私の語られざる哲學は生きることではなく、正しく、よく、美しく生きること<sup>に</sup>就て靜かに思ひを廻らさうとする。語られざる哲學の學徒は必然的に自然主義者でなくして理想主義者である。更に注意すべき

は私が今提出した二つの問題即ちよき生活は如何にして可能であるか、よき生活は如何なるものであるかとの問題は畢竟從來の倫理學が盛に論議し來つた問題と同一ではないかとの疑問である。この疑問は一應當然の疑問であるやうに見えるけれども結局は事物の外觀に泥<sup>なず</sup>んでその本質を究めようとしないう者の言に過ぎない。論議される倫理學は單に論理上齊合的な所謂悟性必然的なよき生活に關する知識を以て満足する。これに反して語られざる哲學にとつては生活を改造しない知識、現實を支配しない理想は音ばかりして決して射殺することが出來ない彈丸が獵夫にとつて無意味であると同様に無意味である。それは知識よりも生活を重要視する。そしてそれは眞理に關する知識はたゞ生活することによつてのみ得られると云ふ信念を棄てようとはしない。私は今トルストイの『我が懺悔』の一節を引用することが適當であると思ふ。「私は自分の間違つてゐたことを知り、如何にしてその間違ひが出來たかを會得した。私が間違ひをしてゐたのは、私の考へ方が正しくなかつたと云ふよりも寧ろ私が忌はしい生活をしてゐたからであることを知つた。眞理が私に隠されてゐたのは、私の推理が誤つてゐたと云ふよりも私が肉の煩惱を満足させようとして法外な道樂者の生活を送つてゐたからであることを知つた。」語られざる哲學が求める眞理は全人格が肯定しました全人格が喜ばしさに盈ち溢れつつ服従する生ける眞理であ

る。それは私達にとつて律法ではなくして愛の對象となるやうな眞理である。

私は語られざる哲學の正しき出發點に就て最初の思索を試みようと思ふ。

### 三

有名なデカルトはその哲學の出發點に當つて凡てを疑つた。單に傳統や證權やが教へるものばかりでなく自己の感官、進んでは自己の理性の指示するところのものをも疑つた。De omnibus dubitandum. しかして彼が方法的懷疑と云はるるものの最後に到達した眞理は *cogito ergo sum.* と云ふことであつた。この絶対に疑ひ得ないと信ぜられた眞理から出發して彼は因果律を用ゐて神の存在を證明し、かくして最初には疑はれたものを懷疑の中から救ひ得ることを論證しようとした。語られざる哲學の出發點もまた懷疑であるであらうか。多くの人々にとつて自明であるこの事實を私も一應は是認しなければならぬ。私達が現に感じ知り欲してをるありのままの事實を何等の疑ひもなくそのまま受容し承認する人々に語られざる哲學のないことは論を俟たない。現實に對して不満を感じ疑ひを懷くところから私達の哲學も始るのである。懷疑は普通征服されるものであるがそれが征服されない形でとどまる場合には私達はそれを懷疑主義若くは懷疑説の

名で呼んでゐる。批判哲學の學徒は懷疑主義の成立が不可能なる所以を論じて、懷疑主義は自殺である。懷疑主義が主張されると云ふことは既に眞理の存在を豫想するものであると云ふ。私は批判哲學のこの鋭い批判をも承認しなければならない。語られる哲學における懷疑説は恐らくこの投ぜられた槍によつてひとたまりもなく射殺されるであらう。けれども語られざる哲學に於ける懷疑説は頭腦の考へたものではなく心臓の感ずるものであるが故に單なる論理によつて征服されるやうなものではない。私達は屢々頭で反對しながら心臓で信ずる。それは概念上の懷疑主義ではなくして生活上の懷疑主義である。

私が智慧によつて目覺まされてから後幾許もなく私の懷疑が始つた。私の意識された知的生活の殆ど最初の日から、私は學校や教師をあまり信用しなかつたし、またそれから教へられる道徳に大した權威を置くことも出来なかつた。私は惡戯好きで反抗的な子供であつた。教室では傍視<sup>わきみ</sup>をしたり隣の生徒に相手になつたり樂書<sup>がくしよ</sup>をしたりばかりしてゐた。けれども成績の良い子供であると云ふ教師達の評判が私を妙に臆病にさせた。中學時代になつてからは權威に對する懷疑と反抗と自己の力を示したいと云ふ虛榮心とから私は體操の教師と衝突し、文藝部の主任に反對し、校長に對してまで反抗した。その頃私は辯論の練習をしながら大政治家にならうと云ふ空漠

な野心に燃えてゐたのだつた。傳統や證權に對する懷疑が悪いことであるとは私は決して信じてない。懷疑が悪いこととして否定されなければならない場合はいつでも第一にその懷疑が徹底してゐないとき、第二にその懷疑の動機が正しくないときである。懷疑主義者と自稱する世の多くの人々と同様に私も徹頭徹尾懷疑的でなかつた。學校や教師を信じなかつた私は書物や雜誌を信じた。そして書籍の中でも偉大なる人々が心血を傾け盡して書いたものを顧みることは舊思想との妥協者として譏られる恐があつたので、私は主として虛榮心のため或はパンのために書かれた一夜仕込の斷片的な思想を受け容れた。何でも新しいものは眞理であると考へられるやうな時代が私にもあつた。私は云はば犬の智慧を以て人間の智慧を疑つたのである。私は少しでも異つたことを云ふ人の名をなるべく多く記憶したり一寸でも新しいことを書いた書物の題をなるべく澤山に暗記して、ただそれだけで所謂舊思想が完全に破壊され得ると考へてゐたらしい。私の懷疑は私自身の苦しい思索の結果と云ふよりも寧ろ私の斷片的な知識の蒐集に本づいてゐた。併し更に悪いことは私が懷疑主義者であるが故に私は他の人達よりも優秀な人間であると思つてゐたことであつた。私は一角の思想家のつもりで他の眞面目に學業に勵み教訓に忠實な人々を蔑んだ。私達がそれらの人々を呼んだ名は「古い頭の男」若くは「意氣地のない男」と云ふので

あつた。けれども懷疑主義はどんな理由からでも他人を攻撃することが出来ない筈ではないか。

懷疑主義が賣物にされることほど不合理なことはない。懷疑主義はそれが正當に解された場合に於てさへ語られざる哲學に於てのみ許され得る思想である。今から考へてみればあの時代の私の懷疑は新思想を擔ぎ廻つて新らしがらんがための懷疑であり、自己の虚榮心に媚びんがための、或は人が自明のことと承認してゐることをも疑ひ得る能力が私にあることを示さんがための懷疑であつたやうに思ふ。語られざる哲學の正しき懷疑主義者は謙遜であり眞面目でなければならぬのであるが、その頃の私の心は傲慢であつたし私の生活は不眞面目であつた。單に疑はんがために疑つてゐた私の不徹底な懷疑主義は、よく起るやうに自然主義と結び付いてそれを辯護する役目をさへ演じた。語られる權利ももたずまたそれを欲しない筈の懷疑主義はそれが語られ主張され、更にはそれが他を辯明し擁護するに従つて益々惡くなる。私が惡事をなしたとき私の魂は悲しんだ。けれど誰かが私の惡を詰責しようとしたとき私の傲慢な心は答へた、「一體何が善であり惡であるのか。傳統や因襲やに束縛されてゐる人の外は誰だつて道德の標準を示し得ないのだ。」何人も正直に考へるときには懷疑主義と自然主義との間に何等必然的な論理的連絡もないことを容易に發見するであらう。ただ自己の情慾に従つて生活する自然主義者と云はるものの多くが懷疑説を以て自己の惡

しき生活の辯護の具となし易い事實は、如何に懷疑が徹底的にしかして正しき動機を以て始められ難いかを語つてゐる。眞の懷疑は單に古きものや一般的なるもののみでなく新しきもの、特殊なるものにも向けられ、一切の外的と他律的とを排して純一なる内的と自律的とに向ふ努力に於て成立するのである。或は單に自己以外のもののみならず自己そのものをさへ疑ひ否定する努力に於て初めて見出されるのである。私達が徹底的な懷疑と呼ぶるものは實に斯の如き懷疑である。それ故に徹底的な懷疑とは凡てのものを殺し従つて自己をも殺すことである。かくの如き懷疑の後に再び凡てのものを生かし従つて自己をも生かすことが出来るか否かは、實際かくの如き懷疑に生きた人のみが體得し得ることであらう。疑ひを征服する仕方は疑ひの對象となるものを悉く否定してしまふより外にはない。懷疑が正當に結び付き得るものは一部分の否定ではなくして全體の否定である。懷疑の完成は使徒パウロが「われもはや生けるにあらず、キリストわれに於て生けるなり」と云つたところに於て見出されるのである。

自己の否定する心の犀利を矜つたり、徒に他と標異することを好んだり、もしくは自己の不道徳な生活を辯護したりすることが懷疑の正當な動機であることが出来ないのは明白なことである。懷疑は論理を以て戯れることではなくて魂の眞面目なる悩みである。懷疑の正しき動機は斯

やうにして、よき生活への意志でなければならぬ。現實の世界もしくは自己に満足せずして更に價值多き世界若くは自己に憧憬する心に於て初めて正しき懷疑は見出されるのである。現實と理想、價值なき若くは價值少きものと價值ある若くは價值多きものとの對立や矛盾を感じる懷疑、その對立と矛盾とを悲しみ悩む懷疑こそ正しき懷疑である。懷疑はそれ自身消極的、否定的態度であるにしても根本的には積極的、肯定的態度を豫想する。絶対に光を見ず、また光の豫感をもたずしてただ闇の中に住める人の心には懷疑はない。プラトンが云つたやうな身は肉體の牢獄の中にありながらイデアの世界に還らうと憧がれ求めてをる人間の魂に於てのみ正しき懷疑はある。懷疑に伴ふ寂しさや悩しさは、それ故に、意識された若くは意識されない生みの悩みである。私のこの考察はまだ間違つてゐるのではなからうか。眞に眞面目なる懷疑は寧ろ何等の動機をも含まない懷疑、換言すれば疑はないではゐられないから疑ふところの懷疑であるのであらう。彼の魂は瞬きせざる眼を以て見詰めながら闇の唯中を彷徨する。時に彼の眼が闇の中に光の幻覺を生ずることがあつても彼の魂は欺かれはしない。斯の如き何等の動機をも含まない從て殆んど宿命的に感ぜられる懷疑の特質は、それが徹底的であると云ふことである。私はここに於て眞の懷疑とは徹底的な懷疑であると云ふ前に得たと同様な結論に達した。しかして徹底的は全體

の否定を意味する。人々は屢々次のやうに語る、懷疑は疲れ、傷つき、病める心のことであつて、健康で活動する心の知らないことであると。私は彼等がこの言葉によつて何を意味しようとしてゐるかを認識し、また彼等の意味することが事實であることを承認することを惜まない。彼等の云ふ懷疑は私がここに正しき若くは眞の懷疑とよぶところのものでないことは明らかである。眞の懷疑は柔弱ではなくて剛健な心、自分自身をも否定して恐れない心、ヘーゲルの言葉を用ゐるならば眞理の勇氣 (Der Mut der Wahrheit) をもつた心に於て可能である。それは戰士のやうな心のことであつて、掏摸のやうな心のことではない。斯やうにして懷疑と云ふ言葉に伴ひ易い種々の不純な意味を退けてそれが含まねばならぬ積極的な方面を特に高調するために、私は反省と云ふ言葉を選び反省を以て語られざる哲學のとらねばならない正當な出發點と見做さうと思ふ。反省と云ふことに關しては後に再び考察する機會をもつ筈である。私は私の過去の内的生活に於ける懷疑の役目に就てわずかばかりの回顧をなしておく必要があるやうに思はれる。

#### 四

全體の傾向から云ふと私は決して世の所謂懷疑的ではない。私を懷疑的から遠ざけた第一のもの

のは、私の友達が私をよぶに屢々用ゐた「エネルギー」云ふことであつた。人並以上の頑健な體格を恵まれ、嘗て一度も病氣と名づけられるほどの病氣をしたことのない私の中には元氣が横溢して絶えざる活動を私に迫つた。私は數人前の食事をする事が出來た。ゲーテは幾人も友達に次から次へと附合つて食事したと云はれてゐるが、この點では私も決してゲーテに劣らなかつた。私は僅かの睡眠で済ますことが出來た。中學時代の頃私は別に必要に迫られてゐるわけでもないのに、月に一回は徹夜して讀書することに決めてゐたことがあつた。私は私の精力を主として散歩と讀書とに費した。私は大抵の人には負けずに歩くことが出來たし、讀書の量も普通の人には劣らなかつた。精力はあり、知識慾は人一倍強く、それに虛榮心や野心も盛んであつた私は、學問のあらゆる分科に互つて手當り次第に新しきものを求めた。自然私は吸収に没頭して消化の方面を顧みなかつた。かうした外向的な活動に専念してゐる人に懷疑の起る餘裕のある筈がない。時に疑ひを生ずることがあつても私は私が接するであらう新しき思想、新しき書物によつて解決され得るものと漠然と考へて之を自らに求めて解決しようなどとはしなかつた。私は殆んど本能的な活動慾に驅られて私の目の前に現はれる何物にでも手を動かした。その頃の私は丁度執拗な鈍痛を頭に覺える男がそれを鎮めようとして無暗に頭をぶつけ廻るやうなものであ

つた。内省の餘裕のない限りない活動には懷疑に伴ふやうな憂鬱は随つたが懷疑そのものは含まれてゐなかつた。私も他の人もこの飽くことを知らない活動を包む本能的な憂鬱をみて私を懷疑家であると思ひ誤つてゐたらしい。精力の過剰に悩む人の雰圍氣を作つてゐる暗くて寂しい陰影は、けれども、病弱なそしてひねくれた心に起り勝ちな懷疑に伴ふ淡いけれど鋭い感じのする憂愁でもなければ、またそれは正しき懷疑に随ふ安けさと静けさとを含んでもゐない。私は今何が正しくそして何が誤つてゐるかはつきりと見定めることが出来るやうに思ふ。はたらくと云ふこと、そこには何等の非難さるべき誤もない。人生の本質、一般に實在の本質は活動にある。それ故に或るものが偉大なる力を發揮してはたらけばはたらくほどそのものの實在性と價值とは大である。まことに眠れる獅子は吠ゆる犬に及ばない。誤はその活動が正しき方向に向つてまたに於て行はれないと云ふところに存する。誤つてゐるのは活動そのものではなくして理想のない盲目的な活動である。頭で認識するよりも心で確信することが更に大切であること、自己の良心で判斷してみないことは無暗に受容したり排斥したりしないこと、虚榮心や名譽慾やは決して正しき眞理に導かずしてただ眞理に對する恐れざるしかしてやさしき愛のみがそれをなすこと、これらの點を體認して、外向的よりもむしろ内向的活動が一層重んずべきものであることを知つてゐ

る人にとつては、活動はそれが大であればあるほどよき活動である。斯やうにして活動が理想の光によつて照らされるとき、陰鬱な氣持は晴れて快活となり、宿命的な感じは退いて自由創造的となり、惱しき反抗はやさしき抱擁に道を譲るのである。正しき懷疑は凡ての否定であるが故に、それは絶大なる活動である。自己の魂の凡てをあげての奮闘である。けれど不思議にもそこには傲り高ぶる心がなくしてへりくだるやさしき心がある。

第一のものと關連して私を懷疑的から遠ざけたものは私の反抗する心であつた。私は剛情で片意地であつた。それに悪いことには少し許りの才能を持合せてゐたので私は多くの人に起るやうに何にでも反對したり反抗したりして自己の才能を示さうとした。私は自分の意志することは何でも成遂げられると信じてゐた。そして私は私の注目に値した凡ての種類の人になることを次から次へと空想して行つた。政治家、辯護士、法律學者、文學者、批評家、創作家、新聞記者、哲學者……。ただ私が初めからなつてみようと思わなかつたことが二つあつた。それは商賣人と軍人である。後に私の反抗は習慣的になつてしまつて、なんらの動機もなくまたなんらの理由もなしにただ無暗と人に反對したり喰つて掛つたりした。私はさうしたあとで本當に遣瀨ない寂しさの中に自己の醜惡を感じるのであつたが習慣から脱することは他から考へられるほど容易な

ことではなかつた。私は恰も傷ついた野獸のやうな姿をして、ただなんでもいいから自己を通さうとした。私の友達は私のこの性質を「押しが強い」と名づけた。反抗は外に向ふ心であり物をそれに従つて正直に理解することではないから、反抗が行はれるところに正しき懷疑は存在しないのは明らかである。眞の疑ひはいつでも自己に反つて求めるところから、事物をありのままに認識するところから始るのである。二三の友達は私に斯う云つた、「君は不幸に逢はなければよくなれない。君は大きな打撃にぶつつかる必要がある。」私は今それらの言葉をもう一度はつきりと思ひ起して、その意味を自分で適當に解釋しながらしみじみと味つてみる必要がある。それは何より先に謙遜なる心の回復を意味するのでなければならぬ。併るに謙虚なる心は小さい自我を通す喜びによつてよりもそれを粉碎する悲しみによつて得られるのである。險しい道に由り狭い門をくぐつて私達は天國に入るのである。この世の智慧を滅ぼすとき神の智慧は生れる。まことに天國は心の貧しき人のものである。私は今更に新なる感興を以てゲーテの有名なる詩の一句を誦せざるを得ない。

Wer nie sein Brot mit Tränen ass,

Wer nie die kummervollen Nächte

Auf seinem Bette weinend sass,

「#ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』

Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte! 第二卷「三章で、老人の豎琴弾きが口ずさむ歌。」

かやうにして私はここでも亦何が正しくしかして何が誤つてゐるかをはずきりと見定めることが出来る。押しが強いと云ふこと若くは自己を主張すること若くは反抗すると云ふことがそれぞれ身誤つてゐるのではない。誤つてゐるのは如何なる點に於て押しが強いのか、如何なる自己を主張するか、また如何なる事物に反抗するかに關係してゐるのである。私は基督の大いなる言葉に就て思ひ廻らさう、「われ地に平和を投ぜんために來れりと思ふな、平和にあらず、反つて劍を投ぜんために來れり。それ我が來れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢しゅうとめより分たんためなり。」惡に對して剛き心はやがて善に對してやさしき心である。私は他人に對して反抗する前に自分自身に對して反抗しなければならぬ。自己を否定し破壊し盡してのちに於て初めて他人に對して何を始むべきかを知るであらう。私は剛情な子供が我儘を押し通さうとしたとき、賢しい母親に妨げられそれがよくないことであることを諭されて自分で會得したとき、一時に母親の膝に泣き挫くずれる、その子供の無邪氣なそして素直な心を以て大地に涙しながら私の高ぶりに反く心を挫くずさなければならぬ。そのとき私の片意地は恰も地平線に群る入道雲が夕立雨に崩

れてゆくやうに崩れてゆくであらう。

私の活動性と反抗性とは私を懷疑から遠ざけてゐる間に更に第三のものが私の心に生れて懷疑を退けようとした。そのものは私が幾分かでも眞面目になつて哲學を研究するやうになつてから生れたものであつて現に私の心の中で成長しつつあるものである。永遠なるものの存在、それによつての現實の改造の確信、私はそれを一般にかうした形式で現はすことが出来るかも知れない。價値意識の存在、その經驗意識の支配の信賴、それはかうした形に書き換へることも出来るであらう。自由とは良心が自然的なる思惟活動、感情活動及び意志活動を規定し制御してゆくとともに存するものであるとすれば、それは自由の可能の確信と云ふ言葉によつても現はされ得るであらう。文化的價値が自然的價値の中に次第に頭角を現はして行く過程を歴史と名づけるならば、一般に歴史的過程の存在の確信、しかして最後の完成への絶対の信仰こそ私の懷疑を退けた第三のものである。或はもつと通俗的な言葉を用ゐるならば、良心と理想との存在とそれの現實の規定力との確信が私に云はんとする當のものである。一度この確信が私の心に生れて以來、私は未來へのよき希望を失ふことが出来なかつた。たとひ論理や經驗やが如何ほど反對しようとも私のこの一度生れた信仰は決して破壊されないだけの力を以て私の中に宿つてをる

やうに思はれる。アリストテレスは云つた、驚きから哲學は始ると。またデカルトは考へた、哲學の首途は懷疑であると。併しながら私自身に關して云へば、私は前に云つたやうに決して懷疑の傾向に富んだ男ではなかつたし、また人々が自明のこととして學問上許容してゐる事柄に不審を懷くほど鋭い思索力ももつてゐなかつた。私を哲學へ導いたものは、實に、永遠なるものに對する憧憬、プラトンがエロスとよんだところのものである。私の魂は永遠なるものの故郷に對するノスタルジャに悩んでゐる。私は多分私の思索生活の全體を通じて理想主義者としてとどまるであらう。私は樹から落ちる林檐を見て驚異を感じる心よりも空に輝く星を眺めて畏敬の情を催す心を以て生れた。幸福なことには、私は美しき藝術を感じ、正しき眞理に驚き、よき行爲を畏れる心を惠まれてゐた。私の哲學はこの心から出發するであらう。そしてこの心が私をして子供のやうな無邪氣さを以て闇の空ではなく大きな青空に夢み出させた。また私の純粹さはこの夢に於て保たれて來た。人々はよく私を現實を知らない夢みる人であると云つた。私を包む靑い憂愁の中にあつて唯一つほのかに微笑む白い花も實にこの心から生れたものであつた。私は美しき藝術を味わいよき書物に接したときほど生甲斐を感じたことがない。私の夢と幼き心とに永き命あれ！

併しながら、私はそれにも拘らず今一度考へ直してみる必要があると思ふ。文化への憧憬と確信とは果して正しき懷疑を排斥するであらうか。それは女々しき病弱な拗ねた心から出る不具者の懷疑を驅逐するであらうが、雄々しき剛健な直き心の悩む健全な懷疑とは親しげに握手するのではなからうか。闇と光とが相容れないやうに善き心は決して惡き心に道を譲らうとはしない。

直き心とは妥協を知らざる心の謂である。しかして私達が生きてゐる現實の世界は、それが正直に考察されるとき誰でもが醜惡や不合理を見出さずにはゐられないやうな世界である。理想を憧がれ求むる心には必ず懷疑が起らねばならないやうなのが現實に私達が經驗する世界である。自己の良心に忠實であらうとする凡ての人々は必ず悩まねばならぬ世界に私達は生存してゐる。それ故に私の中に生れた理想を憧がれ求むる心が安逸を欲してゐるとするならば、それはまだ本物でないか、まだ生れたばかりで力が足りないかのいづれかでなければならぬ。若し前者であるとするならば私は私の中に感ずるよきアーヌングに従つて本物を見出すことに努力しなければならぬし、もし後者であるとするならば、私はそれを培ひ育ててゆくことに骨折らねばならぬ。いづれにせよ懷疑や否定があり得ないほど現實の世界はよき狀態に達してゐないのは事實である。そしてへりくだる心とは弱き心でなくして必然に強き心である。私はあまりに安逸を求め

過ぎてゐる。その門は大きく、その路は廣く、之より入る者多きも之を選ぶ人は悉く滅びに至るであらう。才能もあり智慧や徳もあつた多くの人達でさへもつと險しい道を通つて來たのにそれらをもつてゐない私が安全な道に由つて完全に至らうと云ふことほど考へ難いことがまたとあるであらうか。私は決して苦しみを恐れてはならない。

## 五

私と哲學との關係は上に述べたことと關聯して矢張三段階を経て發展した。よくあるやうに私も最初は哲學と云ふものは非常に高遠で奇抜なものやうに考へ、そしてそのやうな深邃なもの新しいものを知らうと云ふ好奇心と、そのやうな人が困難とするところのものを自分は理解し得ることを示さうとする虚榮心と、もつと根本的には貪つて飽くことを知らない知識慾とから哲學に向つた。およそ哲學と名のつくものは唯その名のために大變偉いもののやうに思はれた時代が私にも最初にやつて來た。その頃私はなるべく澤山の哲學者の名を暗記しようとしたりまたそれらの哲學者の書いた書物の題を出来るだけ多く記憶しようとした。私は單に哲學者の名やその書物の題を知り若くはその書物を買込み、高々それらに就ての簡単な紹介か或はその書物から斷片

的な章句を知れば、もうそれだけで自分も一角の哲學者になつたつもりで思ひあがつてゐたらしい。私はその正當な解釋も知らず、またそれが全體の哲學體系の中で如何なる位置と意味とを占むべき句であるかも知らないで、徒に先行思想家の言句を喋り廻つた。スペンサー曰く、ミル曰く、ショーペンハウエル曰く、カント曰く、などと云ふことが澤山に出來れば私は得意であつたし、またそんな斷片的な知識で人を驚かすに十分であると信じてゐた。けれど眞の哲學は他人相手の仕事ではなくして自己の魂の眞摯なる勞作である。私に哲學上の教養があつたとするならば、それは、"someone said" の哲學に關してであつた。併しながら貨幣の種類を澤山に示し得る人が必ずしも金持ではない。

青春の日が爛熟して行つて憂愁が重い翼を私の心の上に擴げた。捉へ難い寂しきは盲ひたる眼で闇の中を當て<sup>あ</sup>途もなく見廻はさうとし、去り難い惱しきは萎<sup>な</sup>えたる手で徒に虚空を攫まうとした。日の輝く廣野の嬉戲よりも薄暗い小屋の孤獨を欲するやうな頃がやつて來た。私は多勢の人の手によつて軽く頭を打たれるよりも唯一人の人の手によつてしっかりと抱き締められることを求めた。私の活動性が如何に自己を忘れて外なるものの新しきものに向はせようとしても、私は私の衷に感ずる惱しい自我に對して全く無頓著であることが出來なかつた。私は明るいものよりも

暗いもの、知識的なものよりも意志的なものに一層多くの魅力を感じるやうになつた。斯やうにして自我に執著して凡てのものに反抗する日は來つた。明確なるもの、論理的なるもの、概念的なるものに興味を失つて、非合理的なるもの意志的なものに共鳴するやうになつた私が最初に得たのはショーペンハウエルの哲學であつた。彼の書物から來る美しいけれど惱しい旋律は私の心を奪ひ去るに十分適してゐた。生の無價値にして厭ふべきことを説きながら自らは疫病を恐れ、町を飛び出したり、ホテルでは數人前の食をとつたり、愛人と手を携へて伊太利を旅した彼の哲學は、印度思想と共通な涅槃を説きながら、その基調に於ては惱しき青春の爛熟期の哲學である。私は幾夜彼の書の上に涙したことであらう。併しながら私の自我は押し通されることを要求し、私の活動性は奮闘的であることを迫り、私の意志は反抗的であることを欲してゐたから、否定的、靜退的を説くショーペンハウエルの哲學とは私は別れて行かねばならない運命をもつてゐた。私はいつとはなしにニイチエに移つて行つた。文學の方ではその頃イブセンを好んで讀んでいたやうに思ふ。私はツアラツストラを説きブランドを叫び、超人を云ひ第三帝國を語つた。今から考へてみれば、私はその時分それらの事柄の正當な意味を捉へてゐなかつたのであるが、私の全體の氣持としつくり合ふやうに思はれたために私はそれを勝手に解釋して振り廻してゐたの

だつた。

當然來るべき筈の第三の時期は極めて徐々としてではあるが確實にやつて來た。けれどそれは第二の段階に直接に連續しはしないで三カ年間に亙つた永い切斷の後にやつて來た。高等學校へ這入つたとき、私は愈々これから正式に哲學の學徒として旅立つのだと云ふ嬉しさからこれまで親しんで來たものに強ひて絶縁しようとした。ニイチエやショーペンハウエルやは退けられて心理學や論理學の書物が傍に積まれた。文學や藝術の本は哲學史や哲學概論の書物によつて置換へられた。その時分私の興味の中心従つて讀書の中心を占めてゐたのは心理學であつて、あるときなどは眞面目に心理學者にならうかなどと考へたことさへあつた。心理學に對する私の興味はそれから後今に至るまで續いて來てゐるのであつて、高等學校を卒業する間際まで私が心理學を專攻するものだと思つてゐた人さへあつたくらいである。けれども曲げられたものはいつかは反撥して來るであらう。無理に絶縁されてゐた文學に對する私の愛は機會を得て猛然として甦つて來た。そしてその機會を作つたものは實に哲學における私自身の能力に就ての懷疑であつた。私は疑つた、「おまえの能力は果して哲學に匹敵し得るか。おまえの粗雑な頭腦は？ おまえの綿密でない思索力は？ それよりもお前の中に燃えてゐておまえが押へ切れない情熱は？」實際私の

情熱は私が冷靜を装はうとすればするほど裏切る力を増してゆくやうに感ぜられて私を限りなく苦しいものにした。そしてその頃私は哲學者の最大の條件は冷靜と云ふことにあると考へてゐたやうであつた。哲學者とならうとする私が自分の中に燃え上る情熱を偽ることが出来ない強さを以て感じたときの寂しさは、丁度若い尼僧がこれまで完全に征服してしまつたと思つてゐた情熱を日も夜も感ぜずにはゐられなくなつたときの寂しさに似てゐたであらう。そして私は論理的思索力に就ても全く自信を失つてゐた。かやうにして哲學の方面に於て自己の力を少しも信賴することが出来ないやうになつた私は、再び文學の方へ懷しげに歸つてゆかうとした。私は文藝批評家にならうかとも、或は創作家にならうかとも思つた。併し哲學に對する顧慮は、私の文學に對する愛を不思議に臆病にさせた。哲學書から離れて臆病になつてゐた私は、文學書に觸れたペンをとつたりすることをまるで惡事でもするやうに恐れてゐた。來る日も來る日も私は二つの愛の中に彷徨して惱しい時を送らねばならなかつた。私の心は巷の刺戟を恐れるほど弱くなつてゐた。弱い心は靜かな自然の抱擁を求める外道を知らなかつた。私が武藏野を訪ふことはその頃から益々繁くなつて來た。自然は凡ての不平と煩悶とを葬るにまことに適しき墓である。草原に寢轉んで青い大空を仰ぐとき、雜木林に亘んで小鳥の歌に聞き入るとき、私の憂ひたる心も

いつとはなしに微笑んでゐた。一方では自然にうちこむことによつて私の心は次第に安靜を得て來、他方では學校の學科の關係上倫理學や心理學や論理學やを勉強せねばならなかつたが、それらのことは私に今一度哲學的學科に對する興味を蘇らせる機會を與へることが出來た。初めは必要に迫られてやつたことも後には自發的にやるやうになり、また學問そのものに對する純粹な知的興味を私が感ずるやうになつたのもその頃からであつたと思ふ。私が最も愛讀した書物は西田先生の『善の研究』であつたが、私はそこに於て嘗て感じたことのない全人格的な満足を見出すことが出來て踊躍歡喜した。もしこれが哲學であるならば、そしてこれが本當の哲學であるべきであるならば、それは私が要求せずにはゐられない哲學であり、また情熱を高めこそすれ決して否定しないところの哲學であると私は信ぜざるを得なかつた。それと前後して私が接する幸福な機會をもつことが出來たスピノザ哲學は、私の心に自然が與へると同じやうな、けれどもつと純化され透明にされた安靜を與へた。以上の凡てのことによつて私の哲學的生活の第三の段階への準備に最後の完成を與へ、またある意味では第三の段階そのものに屬してゐたと云ふことが出来るのは、私のカント哲學との接觸であつた。自己の衷なる理性、若くは眞の自己そのものの自覺、しかしてそれより生れる人格の品位に對する畏敬、これらのことを正しく私に教へること

を得たことが、私をなにより先にカント哲學の學徒たらしめた。カント哲學は、哲學は自己を顧みない論理的遊戲であり、情熱を否定する概念的知識であるところにその本質を有すると考へた私の無智な誤解を一掃した。なぜならば、理性とは眞の自己そのものであり、無限にして永遠なるものを憧がれ求める情熱の源となるやうなものであるから。斯やうにして哲學的生活の第三の段階、即ち眞に正しき形而上學的要求に本づいた哲學的生活は、自己の本源に還るところ、永遠なるものに對する愛を感じるところに於て初めて成立する。これらの事柄に關しては、併し、これから後幾度となく考ふべき機會をもつに相違ない。私は多分正當に、第一の段階を個性前の段階、第二の段階を心理的個性の段階、第三の段階を哲學的個性の段階と名づけ得るであらう。

## 六

私は私の過去の哲學的生活の簡單で殆んど形式的な回顧に於てさへあまりに情熱的であつたやうに思ふ。私の情熱が私を不思議に寂しく悲しいものにする。私は外に向ふべき眼を以て自己の内を見てゐたようだ。少くとも自分自身を説服しようと云ふ無邪氣ならぬ心組から何物をも求めようと云ふ成心のなかるべき懺悔の心を失ひつつあつた。懺悔は内に翻された眼によつて、そし

てその眼は恐らく濕つてゐるであらうが、しみじみと自己を眺めることである。それは他に對しては固より自己に對してでさへ何物をも教へようとはしない絶對に謙虛なる心である。世の所謂哲學が集められ貯へられたる智慧に基礎をもつことを誇りげに語らうとするとき、懺悔は自己が無智に於て成立する哲學であることをつましやかに黙しつつ承認する。

けれど私はこの場合哲學が如何なるものであるべきか、嚴密に云へば少くとも私の心が要求しまた私がそれを與へる人でありたいと欲する哲學が、如何なるものであるべきかに就て二三の考察を試みておくことが適當であると思ふ。一般に哲學へのあり得べき正しき道として三つのものが指摘し得られる。第一は自己の深き體驗から出て來、またそれに向ふ反省から哲學へ至る道である。私達が普通不注意と無感覺との中に投げ棄ててゐる日常の瑣末な出來事をさへも自己の魂の奥底へまで持來して感じ、人生に於て大切なことは「何を」體驗するかに存せずして、それを「如何に」體驗するかに存すると云ふことを眞に知れる人はまことに哲學的に恵まれた人である。彼は多き經驗とともに深き經驗を欲し、しかして深き經驗とは彼にとつては必然的に反省的なる經驗である。彼の體驗は自ら反省にまで發展し、彼の反省は必然に體驗にまで還つて來る。哲學への第二の道は哲學史の徹底的な研究の道を通してである。事物の外觀に迷わされずしてそ

れの根柢へ這入つて行つてその精神を體驗し得る人、哲學史上の偉大なる人達は起伏する波の頂點であると考へてその基底をなす潮流の中へ自らを沈めようとする人、そしてそれらの體驗と沈潜とから得來つたものを自己の形式に於て生かさうとする人は、哲學に對しては選ばれたる人である。彼の胸には思想史上の天才に對する尊敬と愛とが波打つてゐるが、しかもそれらの天才に於て何が永遠なるもので何が一時的なるものであるかを本能的な確かさを以て感ずることが出來、しかして彼の頭腦は感得されたものに新しき統一を要求する。彼の魂は單なる客觀に沒頭して自己を忘れるためにはあまりに力強いのである。最後に特殊科學の究竟的な研究は哲學への第三の道として私達の前に開けてゐる。一般の人ばかりでなく専門家達が自明の眞理として許容し前提する事柄をもう一度根本的に疑つてみる大膽と勇氣とがある人、個々の知識に満足せずしてその根柢を究めようとする人は、哲學のよき學徒たる資格を十分に具へた人である。彼は子供のやうな無邪氣さと聰明さとを以て問ひ、強迫觀念病者のやうな執拗と共に明るい直觀を以て研究し洞察する。彼は大地の堆うづだかい堆積や限なき永劫よりも一瞬の間にせよ闇黒の深さを破つて輝く星の光を愛することを知つてゐる。太初はじめにあり、神と偕にあり、そして即ち神であるロゴスこそ彼が凡てのものを棄ててまでも求め出さうとするところのものである。併らばこれらの三つ

の道に共通なるものは何であるか。私は哲學に對して起り易い二つの疑問に答へ、また哲學に就て伴ひ勝ちな二つの誤解を正すことによつて、この問題は適切に解決されるのではないかと考へる。人々は云ふ、一體哲學などと云ふものがあり得るか、あるとしてもそれは要するに空中樓閣に過ぎないのではないかと。如何にもその通りである、その體驗が反省的な根強さも深さもつてゐない人、哲學史の知識を自己の博學を矜る具に供したり社交場裡の話柄に用ゐたりして得意氣に満足してをる人、乃至は特殊科學の知識を單に實用に役立てる利口な人や若くはどこまでも専門學者としてとどまらうと云ふ人、それらの人々にとつては實際哲學がないのが事實であり、またそれが空中樓閣に過ぎないかの如く見えるのが當然である。哲學は知られるものでもなければまた教へられるものでもない。哲學はただ實際にフィロゾフィーレンする人、事實哲學に生き哲學を、生きた人にとつてのみ存在する。嚴密な論理を迫る學問でありながら他の特殊科學と異なる特質、若しそれに含まれ易い誤解を除いて考へるならば哲學があらゆる學問の王である所以は、實にこの點に存するのである。更に他の人々は氣遣はしげに問ふ、哲學が論ずるやうな普遍的なもの、論理的なものは我々の人生には沒交渉であり何等の影響をも與へないものではないかと。これも亦疑はれる通りである、もし彼が現實に就ての反省されない粗雑な觀察や認識に満足して

その根柢を究めようとしないうちに、事實經驗され感受されるもの以上に超越しようとする要求をもたないとき、彼にとつては論理的、普遍的を取扱う哲學は、寧ろ有害なものであるか、高々無聊なる時間をやる閑事業であるかに過ぎないであらう。併しながらこれに反して自分自らフィロゾフィーレンする人、即ち論理的なるもの、普遍的なるものに關して苦しく力強き思索に實際生きた人にとつてはこれらの疑問ほど無意味なものはない。彼等にとつてはかゝる論理的なるもの普遍的なるものこそ人生を生きるために、苟も人生を正しく深く美しく生きるためにはなくてはならぬものである。イデーに生きまたイデーを生かさうとする生活、イデーの力に對する希望と信賴、そこに哲學的生活の本質はあり、そしてかゝる哲學的生活からの眞の哲學は誕生する。眞理の勇氣と精神の力の信仰とは、ヘーゲルが云つたやうに哲學の第一の條件である。

以上の二つの疑問に答へる共通な一つの答、即ち自らフィロゾフィーレンせよと云ふことは、以下の、前にあげた疑問に對應若くは對立する二つの誤解を防ぐためにも十分であるであらう。私がここに云ふ二つの誤解の第一のものは、哲學を大變に高遠で深邃なものと考へて、かやうな哲學を一寸でも嚙ることを非常に偉大なことと心得て思ひあがる人々に屬するものである。人々が幽玄とし迂闊とする哲學を知つて置くことは自己を他の人々から標異せしめ、自己の虛榮心を

満足させるために最も都合のいいことだと彼等は考へる。或は彼等は哲學の秀れた點は主として人々が高遠とし深遠として遠ざける丁度その點にあると思惟する。けれども哲學の貴い點はそれが自己の外に尋ね求められるものでなく却て自己の内に還り見出される點にある。語られる哲學の根柢は語られざる哲學にある。そして語られざる哲學は必然的に虚しくへりくだる心の純粹に於て成立するのである。Les grands pensées vient de cœur. 眞の生ける眞理を與ふる哲學は語る口に見出されずして語らざる魂に於て成長する。哲學に關する第二の誤解はこれと恰も反對した側面から即ちそれがあまりに人生の實際と接近して感傷的若くは病的になつて我々の論理的要求から遠ざかつてをると云ふ批難に於てぶつつかるものである。この考を懷く人達の想像する哲學者は、蒼白な顰<sup>しか</sup>め面をした、人生や自然に於けるよきもの美しきものに無頓著な、凡ての現實的に對して懷疑的若くは厭離的になつた人である。彼は矢鱈に涙を流す人か或は一滴の涙さへ涸れ盡してしまつた人かである。併しながら私の考へるところでは、哲學者には如何にも感情が必要であるが、それは純化され透明にされない情緒ではなくして永遠なる理想や價值や理念やに對する感激である。情緒と感激とは根本的に性質の異なつたものであらうが、道德を本能の一種と見做す心理學的立場から、それらが同一根柢にまで還元されることを許すならば、感激とは永遠なる

ものに關係する限りの情緒である。情緒はそれに伴ふ不安と焦躁とから我々を限りなき盲目的な運動にまで驅るに反して、感激はそれに隨ふ安靜と平穩とから我々を光に照らされた、限りある從つて完全な活動にまで赴かせる。それ故に情緒の運動が自ら外部的、身體的であるに反して、感激の活動は必然的に内部的、精神的である。前者は濁れる涙を猛烈に外に注ごうとするに反して後者は輝ける涙を以て自己の魂を洗ひ淨めようとする。しかのみならず私が永遠なるものとよぶところのものに純粹に概念的にして論理的なる眞理が含まれてゐることを思ひ、またかくの如き純粹に知識的にして思辨的なものに對しても甚だ高き程度の感激があり得ることを認め、もつと根本的には情緒と感激との正當な區別を誤らない人は、哲學が一方では私達の感情的要求を決して排斥するものでなく他方では私達の論理的要求を否定するものでないと云ふ二つのことが必ずしも矛盾しないことを容易に發見し得るであらう。哲學はいつでもフィロゾフィーレンする人にのみあり、またフィロゾフィーレンする人によつてのみ正しく理解され得るものである。

私が今與へた解決にして誤つてゐないならば、私は眞の哲學者の資格として次の二點を擧げても間違つてはゐないであらう。第一、論理的思索力の鋭さと強さ。第二、永遠なるものに對する情熱の清さと深さ。このことと關係して私が哲學者と呼ばれてをる人間を三つの型に分つとして

も必ずしも虚妄として退けられないであらうと思ふ。即ち頭のよい哲學者、魂の秀れた哲學者、及び眞に偉大なる哲學者がそれである。第一の型の人々を一體哲學者と呼んでいいのかどうか私は知らない。なぜなら彼等は眞の哲學者の資格として私があげた第一の條件としての論理的思索力の鋭さと深さに就て、單に鋭さを示すのみであつて深さをもつてゐないからである。學校の秀才と云はれるものの特質を擔つた所謂講壇的哲學者には頭があつても魂がない。そして深さは、それが論理的、概念的に關係してをる場合に於てさへ、いつでも魂に本づいてをるからである。彼等は聲高く教へようとする、彼等は堆<sup>うづたか</sup>ぎ文獻を作らうとする。論理の巧妙と引證の該博と討究の周到とは彼等が得意氣に人に誇示するところである。併し惜しいことには彼等にはそれらの秀れたるものを統一して生かしまだ深める魂が缺けてゐる。云はば彼等には積極的がない。彼等は人の驚きを買ふことが出来ても人の愛を得て人を感激せしめることが出来ない。ファウストがワグネルを喩したそのまゝの言葉が丁度適當であるのが彼等の哲學である。

Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,

Wenn es euch nicht von Herzen geht.

「#ゲーテ『ファウスト』第一部五四四―五」

彼等は人を教へ若くは説服しようと云ふ心に支配されてゐて、その根柢になくてはならない虚

しくへりくだる心をもつてゐない。よき語られざる哲學の學徒のみがよき語る哲學の學徒たり得る。彼等の學問は恐らく地に這う葛かづらのやうに廣く擴ることが出來ても、天に向つて雄々しく伸びてゆくことが出來ないであらう。なぜならば學才を伸ばし若くは深めることが出来るものはただ秀れた魂のみであることを私は信ずるのであるから。彼等が、屢々起るやうに、墮落して、純粹な知的興味からでなく名譽心や好奇心から、或は少くとも習慣的に雜誌や書物の數を殖やしたり文獻の量を増したりするやうになれば、彼等は單にそれによつて自己の魂を高めることが出來ないばかりでなく、またそれがために後に出すべき正しき研究の道を塞ぎ若くは同僚や後輩の有効に用ゐらるべき時間を浪費する。かうなれば彼等は意識せずして不道德を行ひつつあるのである。學者の良心はいかなる場合でも鋭敏でなければならぬ。

魂の秀れたる哲學者とは永遠なるものに對する情熱の深き人々である。彼等の心は永遠なる理想や價值、眞によき宗教や哲學や道德や藝術や學問の憧がれとそれらに對する努力とに於て喜びに盈ち溢れつつ惱んでゐる。彼等は外に向ふ心よりも内に還る心、人を教へようと云ふ心よりも自ら求めようとする心が眞の哲學の根柢として尊ぶべきものであることを知つてゐる。彼等は語られる眞理よりも語られざる眞理を更に重んずる。ただ悲しいことには彼等は論理的な思辨に短

であるがために彼等の清く深い體驗を概念的に組織し統一する力を缺いてゐる。けれど彼等の正しき心は、「自己の能うことはどこまでも研究し、自己の能はないことは靜かに尊敬する」ことを心得てをり、正直と無邪氣とを失ふことが如何に悪いことであるかを知つてをるから、彼等は自己の魂と共に他人の魂をも高めることが出来る人々である。教へようとしなない心は最もよく教ふる心である。へりくだる心は最も鋭く人に迫る心である。如何にも彼等の哲學は論理の嚴密と連絡の緊密とを缺いてゐるであらう。けれどもそれらの凡てに拘らず、彼等の哲學は不思議に人を感動させずには措かないものをもつてゐる。規則正しい序列を作つて寄せて來る數限りない波よりも突然の風に天に冲するばかり高まつた唯一つの波が一層速にまた確實に巖を碎く力を具へてゐるのである。

眞に偉大なる哲學者とは、私が上にあげた二つの條件を圓滿にして高き程度の調和に於て兼ね具へた人に與へらるべき名である。彼の嚴密な概念の間には永遠なるものに對する無限の情熱が藏<sup>かく</sup>されてゐる。彼の明るい論理の根柢には見透すことの出来ない意志がある。永遠なるものの希求に殆んど無意識に悩んでゐる彼の意志は限りない闇と憂鬱との海を彼の性格の奥底に湛へてをる。けれどその闇は絶対の無でなく積極的なものに發展すべき運命を有するものとしての否定

である。その憂鬱は持たざるものの憂鬱でなく生まねばならぬものの憂鬱である。或はヒステリー女の憂鬱ではなくて健康な孕み女の憂鬱である。即ち彼の衷に秘められた闇と憂鬱とは光と快活とを生みそして育てるところの闇と憂鬱とである。そのアーメンングに充ちた闇の中から時に巨光が輝き出て廣い行手を示す。その深い憂鬱の海から華かな大きな花が咲き出でる。かくの如く深くして根強い魂が發展して自らとつた論理の精緻や統一の完全こそ眞に偉大なる哲學には決して缺けてはならないところの形式である。剛健な、それ故に惱める魂の力強さが内面的に要求する論理は、所謂思想家と自稱する人々が排斥するやうに哲學に不必要なものではなく、これがないては眞に偉大なる哲學があり得ないやうなものである。かくて本當の哲學者は本當に夢みる人である。なんとすれば、彼の闇と憂鬱とは意識的にせよ無意識にせよ永遠なるものと關係してをるのであるからその限り必然的に夢みずにはゐられないやうな種類のものであるからである。無邪氣さと純粹さとはそれが如何なる處にあらうともいつでも子供のやうに夢みてゐる。世なれた利口な人達は親切さうに私にたびたび言つてくれた、「君はトロイメルだ。その夢は必ず絶望に於て破れるものだから、もつと現實的になり給へ。」私は年も若いし經驗も貧しい。けれど私の心は次のやうに私に答へさせる。「私は何も知りません。ただ私は純粹な心はいつでも夢みる

ものだと思つてゐます。」

私は私が觀念しそして若し私が恵まれるならばそれでありたいやうな哲學者に就て語つた。私はそれが果して正しい眞理であるか、また一般の人々が求めてをるところのものであるか知らない。ただ私の要求するところを通俗な言葉で最も簡單に現はすならば、私が根本的に求むるものは哲學を知ることではなくして哲學を生きることである。

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

## 七

私の哲學的生活の發展に就ては既に語つた。私は今私の藝術的生活の變遷に關して前と同様に短い思ひ出を書いてみたい。そのことがこの一篇の統一と調和とを破壊しはしないだらうか、これまでに於てでさへあまりに多かつた全體の發展を妨害しさうな挿入が實際それを妨害するまで

増されはしないだらうか、と云ふ懸念が一度私を躊躇させた。併しながら體系を求めるために私はこの一篇を始めたのではない。私の仕事の目的は私が何であり何でなくそして何でありたいか、若くは私が何をもち何をもたずそして何をもちたいかを正直に考へてみることにある、私は連絡のある記述よりも私の今なしつつある仕事私の生活を全く新しくしてくれることを望んでゐる、これらの思想が再び私を大膽にした。そればかりでなく私が私の心の奥底で考へたり感じたりしたことの外一切を書かないと云ふ正直をさへ失はないならば、そのことがたとへ外形上の統一を破壊するにしても決して精神上の統一を破壊することはないだらう。

私の藝術的生活は無論私の哲學的生活よりずっと以前に始つた。確か高等小學の一年、今の制度にすれば尋常科五年のことだつたと覺へてゐる。自分では一角の俳人のつもりでゐた私のクラスの擔任の先生が作文の時間に俳句の作法を例をあげたりして説明して後生徒に句作をさせて出させたことがあつた。そのとき私が書いて出した句が中で俳句らしいものになつてゐたと見えて次の時間にそれを黒板に寫したりなんかして、私に「貴方には確かに才能がある。これから後しつかり勉強し給へ。高濱虚子と云ふ俳人がゐるがその人の名は清と云つて貴方と同じだから貴方も同じ筆法で『怯詩』と俳號をつけてはどうか」などと云つた。その先生は俳號さへもてばそれ

でもう立派な俳人のやうに心得る種類の人であつた。そしてその頃私は少年、世界や日本、少年の投書欄の愛讀者だつた。私が先生からいただいた結構な俳號の「怯詩」は、私の友達が私を呼び掛けるときの綽名としてとどまつて、私は嘗て自らこの號を用ゐたことがない。その後中學の二年の頃私は友人に頼んで「柳蔭」と云ふ號を付けて貰つたが、それも私は用ゐることを餘り好まなかつた。私自身が本當に文學に對して要求を感じそして時には自分で文學者になつてみたいと考へるやうになつたのは、矢張同じ中學二年の時國語のT先生が副科に蘆花の『自然と人生』を讀んでくださった時に始ると云つていい。それと同時に私の亂讀時代が始つた。次第に深く目覺めつつある性的に伴ふ憂愁の惱しい活動がそれと結合した。T先生に親しんでゐた友人があるとき私に斯う云つた、「T先生は君を大變有望なものに思つてゐる。君は屹度立派な文士になれるといつも私達に語つてゐる。」自分の中に動く深い憂愁が或る方向を求めようとするもののやうに徒な活動に自らを苦しめてゐるやうな状態にあつた私は、その言葉に動かされずにはゐられなかつた。それに耽讀してゐた雑誌や新刊書が虛榮心を唆かさずにはゐなかつた。私は創作家にならうと決心した。併しながら統一のない衝動的な運動に限りなく驅らうとしてゐる盲目的な意志と、私の心の表面に明るく動く小賢い智慧こさかしとがその時分私が創作を試みることを妨げてゐた。功

名心の焰が輝いて私の性格の奥に宿つてゐる闇の海への沈潜を征服してしまつた頃、T先生は私の中學を去つて鹿児島へ移られた。私の虚榮心が自分自身を試みることを欲してゐた。私は鹿児島へ手紙を書いて、私が果して文學者となる資格があるか否かを訊いてやつた。今から思ひ廻らしてみれば、私はその手紙で私の大きな功名心が満足されることが確實であるかどうかを尋ねてゐるに外ならなかつた。T先生から早速返事が來て、私はこれまで大抵の場合には君と同様な問に對して「お止めなさい」と云つた、併し君の場合に限つて私は「おやりなさい」とお勧めする。

君の才能と君の家の資産とが君を文學者にするに十分であると私は信ずるから、と書いてあつた。私の創作時代が始つた。私は私の周圍にいくつかの廻覽雜誌を次から次へともつて行つた。

文學好きの仲間が作つてゐた「サブライナ」の後を承けて私が中心となつた「海妖」<sup>アヤカシ</sup>が最初に生れた。四年級の者でこしらへたクラスの雜誌が次男であつた。私達の學友區で出した「南風」

が三男であつた。斑氣<sup>むらぎ</sup>な次男が先づ死んで、剛情な長男が次に斃れ、意氣地のない三男は神經衰弱にかかつて活動を中絶した。けれど最初は三人の子供はともに豪い元氣だつた。私達は唯文學が分り文學をやると云ふことだけの理由で自分達を何か特別に秀れた人間でもあるやうに考へて、しきりに靈感<sup>インスピレーション</sup>と早熟とに就てそれらを恰も私達が本當にもつてをるものであるかのやう

に語り合つた。當時流行してゐた文學者の名とそれらの人々の著作とが秩序もなく私達の話題に上つた。世紀末の懷疑と頹廢とが私達を誘惑した。私達は古典的なものの大きさと深さ、健康と完全とよりも特性的なるものの珍しさと鋭さ、病的と畸形とにより多くの興味を見出した。心理的個性に目覺めて何より第一に自我を他と異なつたものとして感じまた主張する時代、自己の周圍に漂ふ雰圍氣を眞の自己と思ひ誤る時代、それらのことよりも一層根本的には虛榮心と功名心とが内向的な活動を忘れさせて限りを知らぬ外向的な運動に驅る時代が私の中學時代の後の二年間を占めてゐた。所謂近代人が私をひどく誘惑してゐた。けれどもそれにもかかわらず私が徹底的な近代人であることが出来なかつたのは、もちろん私の魂の底に湛へた見透すことが出来ない意志の憂鬱の本能的な感覺がそれらの特性的なものに全然の満足を見出し得ないことを感じたに因るであらうが、一面から見れば私の活動性が作つた私の趣味の廣さが私をその危險から救つてくれたのだとも云ふことが出来る。私は小説を書き、戯曲を試み、批評を草し、感想を物し、歌を作つた。私はボードレール、ヴェルレエヌ、ワイルドなどとともにウォーズウオースやミルトン、マーテルリンクを読み、フローベルやモーパッサンのためにソフォクレス、シャクンタラなどを忘れなかつた。しかのみならず、私の心は寂しく悲しくする意志と感情との強さの故に却

て明るく快活にする知識を求めずにはゐられなかつた。私は哲學的學科の書物ばかりでなく、自然科學上の述作をも漁つてゐた。H先生に一週一回ずつ漢詩の添削をして戴いてゐた私が、生命論に關する醫學上の書籍を讀んだと云つて何の不思議もない筈である。私の情意の直觀的な識別力と廣袤を求める私の知識慾の遠心力とがともすれば新しきもの奇らしきもの病的なるものと親しまうとする私の性格の雰圍氣への耽溺と陶酔とを妨害することが出來た。最初はただアーヌングに導かれてゐた私の心が多少でも自覺的に健康なるものへ憧がれる時が極めて緩かにやつて來た。それと同時に私はその當時非常な勢いで流行してゐた自然主義や頽廢主義やの文學に對して反感を抱くやうになつて來つた。このときに乗じて私の哲學的要求が急に頭を擡げて來て、中學五年の末期には私を哲學志望にかへてゐた。或は事實を云ふと、その時分のだらしのない私の生活が私をして自分自身を非常に嫌なものに感じさせ、私はどうかしてその沈滞した氣持から逃れなければ當然精神的に破産せねばならないやうな運命にあつた機會を私の哲學的要求が利用して成功したのであつたに相違ない。いづれにせよ私は文學者志望を斷念した。そして運命が本能的な確かさを以て選ぶことは決して誤らない。高等學校の入學試験の準備、一高の生活、東京との接觸、それらのことは一部分は必要上から、一部分は廣い世界に出て澤山の新しい

ものに接したと云ふ理由から私の頽廢的な生活と沈滞した氣分とを一新させ、私が強ひてまで求めてゐた世紀末の懷疑と頽廢とへの陶醉の餘裕を奪つてしまつて、私が正しき自覺に到達する準備をした。哲學的學科への没頭は私により反省の機會を與へた。高等學校の寮生活は、最も感謝すべきことには私の浪漫的を解放させて、英雄的なるもの、剛健なるものに對する崇拜とともに非現實的なるもの、夢幻的なるものに對する憧憬を自由にのばしてくれた。私は初めて高踏的な若くは超越的な氣持を味つた。どん底へ落ちてみようと思ふ心がいつしか非凡な若くは夢幻的なものへの憧れに變つて行つた。センチメンタリストの涙が英雄的なものに感激する涙となつた。小さい自我の周りに垣を作つてその中に蟄居しようと云ふ心が自己の中にある積極的なあらゆるものを自由に伸して湧き上る生命の泉に躍入らうとする心に移つて行つた。要するに健康なるもの、自由なるもの、生命的なるものの豊かさに私は初めて目覺めさせられたのだと云つていい。私はこれらの凡てに關して心からの感謝を一高に捧げる。やがて價値の轉換と概念の改造とが素晴らしい勢いで行はれる時がやつて來た。嘗て新しいと考へられたものが却て古いものとなり、嘗て自由と思はれたことが今は窮屈として考へられるやうになつた。懷疑と憂愁とに就て語つた私が、夢と感激とを語るやうになつて來た。ロマンチストと云ふ言葉がその頃の私を呼ぶに最も

適しい名であつたであらう。上にも云つたやうに哲學に就ての誤つた概念に固執してゐたことと自己の哲學的才能に對して不安を感じるやうになつたことが、私を今一度文學へ引戻さうとしたけれども、私はそのときでさへ文學に於て古典的なものを觀念してゐた。哲學に於てカントが私の師であつたやうに藝術に關してはゲーテが私の師であつた。私の中に次第に貯へられて來た音樂、繪畫、彫刻などの觀照が私の藝術觀の偏狹を少しづつ破つてそれを藝術的良心の源に尋ねることに貢獻した。私はここに私の藝術論を試みることを必要だと考へない。けれど私がこれまでも屢々用ゐ、そして恐らくこれから後も度々用ゐるであらう「古典的」と云ふ言葉の意味に就て簡單に考へておくことは必要なことだと思ふ。古典的と云ふことは、これまで種々に正しくまた誤つて解釋されて來たが、私はその特質として内容と形式との完全な一致、大さと深さとの高き程度における調和などと云ふことの外に特にその内容と關係してフマニスティッシュと云ふことを擧げたいと思ふ。しかしてフマニスティッシュとは苟も人間が生きたまた生きつつある生活、考へたまた考へつつある思想、感じたまた感じつつある感情、欲したまた欲しつつある意欲は、それが如何なる種類若くは性質のものであるにしろそれらに深き興味と愛とを感じて、それらをそれらの深き根柢にまで這入つて理解しようとする心である。人間性の徹底的な理解に本づ

いた愛は、哲學たると藝術たるとを問はず苟もそれが眞に偉大なる哲學または藝術たらんがためにはなくてはならぬ重要な精神であると思ふ。

私はもうこれ以上語ることを慎まなければならない。そして永い間斷たれてゐた私の最初の思想との交りをもはやなんらの迂廻もなく續けて行くべき時は來た。

## 八

語られざる哲學の正しき出發點として反省をとるべきことは前に云つた通りである。併らば反省とは如何なることであるか。反省とは自分自身を知ると云ふことである。「汝自らを知れ」と云ふ古い昔から幾度となく繰返された、けれどそれを身に徹して行ふことは非常に困難である一句を、苟も自分自身に於て深く生きようとするものは、先づ何よりも謙虛な心とならなければならない。教會で説教する牧師の心よりも人無き所で祈る者の心こそ彼に望ましき心である。彼は功名心に煽られて眞理の探求に向ふ心よりも大地に平伏<sup>ひれふ</sup>して懺悔する心を心としなければならぬ。不眞面目と傲慢とに於てではなく、眞摯と謙虛とに於て自分自身は初めて知られ得る。併しながらへりくだる心はまた必然的に強き心である。如何に深い闇の中に落されて行つても少しの

眩暈をも催すことなく瞬きせざる眼を以て自分自身を見詰めて恐れない強い心に於て正しき自己認識は可能となるのである。反省は知れりと云ふことを知らず、辯解することは固より説明すると云ふことを知らない、絶対に無智にして貧しき心の智慧である。それは闇を恐れ若くは避ける論議し證明する學問の知識ではなくて、寧ろ闇そのものの眞理である。語られざる哲學に關係しては嚴密を失ふ概念的な言葉を以てすれば、反省は知的興味からではなく道德的若くは宗教的な要求からなされる眞理の探求である。それ故に反省は私達の知識慾が満足するやうな知識を與へるのではなくて私達の意志が要求するやうな生ける眞理の認識を與へるところにその本質を見出す。心理學者は自己の意識の表面に去來する精神現象を分析して明るみへ持來すことによつて満足するであらうが、反省は自己の奥底に潜む闇の中へ何處までも深く落ち込んで行つて闇そのものを認識せずには措かない。即ち一は知的認識にして他は意的認識、一は外延的にして他は内向的である。心理學者が具體的な意識現象を抽象的に分析して認識しようとするに反して、反省はそれを具體的な意味と實在との結合として或は象徴的として認識する。反省の對象となる心理現象は私達が實際知り、感じ、欲するところの生きた心理現象である。それは個々の感覺、表象、感情、意志などの單に平面的な横の關係を知らうとするのみでなくまたそれらの立體的な縦の關

係を究めようとする。蓋し私達の精神現象はそれが如何に表面に浮んでゐるがごとく感ぜられてもそれは必然的に縦の關係を辿つて内奥に潜めるものの象徴として考へらるべきものである。私達が經驗する個々の感覺、觀念、感情、欲望などは凡て神の象徴でありまた惡魔の象徴である。要するに反省はセンチメンタリストの放蕩でもなければデレタントの遊戲でもなく、謙虛なそしてそれがために勇敢な心の眞面目な勞作である。

さて私の反省する心の前には如何なる光景が展開されるであらう。苟も眞に生きようとする人が自己の衷に見出さずにはゐられない二つの心の對立若くは矛盾の體驗を語るものとして私が屢々引用したことのある二つの尊き書物からの章句を今またここに掲げることは、少くとも私自身の反省にとつては非常に有益なことであると思ふ。ロマ書第七章に於てパウロは云ふ、「われ内なる人に就ては神の律法おきてを樂しめどもわが肢體に他の法のりありてわが心の法と戦ひ我を虜にしてわが肢體の内のにをる罪の法に従はするを悟れり。噫われ悩める人なるかな。この死の體より我を救はんものは誰ぞ。」またファウストを讀む人は誰でも次の句を何の感動をも受けることなしに讀み終ることは出来ないであらう。

*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,*

Die eine will sich von der andern trennen;

Die eine hält, in derber Liebestlust,

Sich an die Welt mit klammernden Organen;

Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust

Zu den Gefilden hoher Ahnen.

〔#ゲート『ファウスト』第一部一二一—七〕

私は今濕える心をもつてしみじみと自己の姿を眺めなければならない。私の頑健な肉體が限なく私を不幸にする。私の眼は鷲のやうに漁らうとし、私の口は虎のやうに貪らうとし、私の手は獅子のやうに捕へようとする。私の肢體を通して飽くことなき活動を求める私の強い盲目な本能と情緒とが私を憂鬱なものにしてしまはうとしてゐる。敬虔な人々の斷食と祈とに就て讀んで感動されて、一般に食をとると云ふこと、殊に私のやうに餘分に贅澤な食をとると云ふことを深い罪のやうに意識した私は、一時間も經たない内に友人に誘はれるままにレストーランで馬のやうに食つてゐた。あるとき一人の聖者の傳を目にして感激のあまり私は寮を飛び出して廣い武藏野を限りもなくさまよつた。私はいんだり寢轉んだり仰いだり俯したりしながら到る處私の過去の生活の罪の意識に責め苦しめられつたのだ何と云ふこともなしに自然ひたすらに祈つてゐた。秩父の山に

落ちる赤い夕日が一面に野を染めて木々の梢には安靜が宿るとき、私は魂の故郷<sup>ふるさと</sup>への旅人のやうな寂しいけれど安らかな氣持に包まれて小さい聲で祈の言葉を口にした。その夜美しい月は生の悩みを喘ぐ地を明るく照らした。朝飛び出したまま少しの食事もしてゐなかつたが、私はその夜は徹夜して野をさまよひつつ私の罪の淨めに従はうと決心した。とある小川の橋の上に立止つたとき私は川に映る月の影を見て何と思つたかそれから十五分間許り大聲で叫んでゐたことを今に至つてもはつきりと思ひ起すことが出来る。けれどサタンの誘惑はやつて來た。私の當途<sup>あてど</sup>もない彷徨が餓ゑ渴ける私を田舎の小さい料理屋の前に導いたとき、私は一本のサイダーを求めようとした。中から出て來た女が私を無理に腰を卸させ更に座敷へ上らせた。疲れてゐた私は初めは疲勞を回復する心組でその誘惑に従つたのであるが、サイダーの代りに持つて來られた酒が私の體を酔はすと共に私の魂をも麻痺させずには措かなかつた。無理遣に飲まされた二本目の酒が終つたとき、私は自ら進んで三本目の酒を求めてゐた。遂に酔い崩れて前後不覺にその場に倒れてしまつた。けれども世界に光を齎らした日の出が私の心には光明を持來して私の眼からは悔恨の涙がとめどもなく流れた。私は嘗て夜の半<sup>なかば</sup>を海に向つて自己の醜惡を嘆いた。あるときは小室に閉ぢ籠つて終日を自己の心の分析に費した。併しながら私の生活はそれらに拘らずしてメフィスト

フェレスによつて導かれることをやめなかつた。私の健康な肉體は一方では私を惱しく醜い活動にまで迫りやると共に、他方では私の純粹な魂がなさうとする活動を妨げようとする。私の太い血管を勢いよく循環の血の快さが私の清く正しき心に氣持のよい寢床を與へてゐる。

私は傲慢な態度を以て他の人々を蔑みつつ云つた、「君達は虚榮心に支配されてゐる。金錢や名譽が何になるのだ。本當に自分自身に還つて生きない生活は虚偽の生活に過ぎない。」成程、私の云ふことは言葉通りには正當である。けれども私の言葉にはそれを生かす魂の純粹が缺けてゐた。

「假令われ諸この人の言葉及び天使の言葉を語るとも、若し愛なくば鳴銅なるかねや響く鉞ねうはちの如し」と云はれたやうに、それが如何に正しく、よく、美しき言葉であり忠告であつたにしても、若しそれが謙虚な心と愛とから出たのでなかつたならば、結局無意味なことであるに相違ない。併しながら更に悪いことは、さう云ふ私自身が一層強く虚榮心に燃えてゐたことである。他人の眼にある塵を見て自己の眼にある梁うづりを見ないのか、私は斯う自分自身に向つて叫びたい。財寶や榮爵を虚榮として退けた私は、自分の書物が廣い世界に於て讀まれ、永い時代に互つて稱讃されることを求めはしなかつたか。華美な住宅、贅澤な衣服、賑かな交際、騒しい娛樂が私が耽ることを好んだ空想の中に織り込まれることはなかつたか。金錢や爵位やを卑んだ私の言葉の間には、自分がそれらのものを得

る能力がないと云ふ自覺から生れた嫉妬の心がひそかに潜んではゐなかつたか。否、否、自分の知らないことを知つてゐるかのやうに語つたり、自分の感じないことを感じてゐるやうに話したり、自分の欲してゐないことを欲してゐるやうに告げたりすること、要するに自己の魂の奥底に於て體驗しないことを口にするのが抑へ虚榮を求める心ではないであらうか。おまえの良心がおまえを叫ばさせずには措かないまでお前の唇に迫るまで、おまえはへりくだり虚くして待つがいい、そのときこそお前は權威ある人として語り出ることが出来るであらう。

私は殊に多く愛に就て自ら考へまた人に教へた。けれど私の利己心や他を憎む心が私が愛から出たものとして考へた行爲の裏に於てさへせせら笑ひをしてゐなかつたか。猜疑と嫉妬とが私の心から全然放逐されてゐると保證してくれる人があるであらうか。媚び諂ふ心から生れた親切や同情やを私自身に於て經驗しなかつたと云へようか。人に矯<sup>あま</sup>へるやうな愛、人に強ひるやうな愛、人を弱くしようとする愛、人をたかぶらせる愛、それらが私の生活になかつたと云へるか。

私が最も純粹な愛としたものに於てさへ、それが自己の優越の感じに慥れようと云ふ動機によつて濁らされてゐなかつたと誇り得ないではないか。純粹で從て快活であり易い友人や隣人に對しての愛に於て既に利己心や憎惡心や諂諛や傲慢がその明るい擴りゆく自由さを失はせてゐた

とすれば、婦人に對する愛や交りが本當に純潔であらうなどとは誰も信じないことである。私は二人の女に於て戀愛の關係に立ち、數人の女に對してそれに近い氣持を味つて來た。私の性的が動いて暗い影をそれらの戀愛や交際に蔽ひ被せた。嘗て私を支配したデカダンがそれらに於て頽廢の飽滿を求めた。私の氣紛れ、芝居氣、皮肉、洒落しやれが強ひて作つた快活さが、エロティッシュの氣味の悪い微笑ほほえみや惱める本能の醸した暗く寂しい憂鬱と混つて非常に複雑な醜惡をそこに合成した。愛するものによつて自己の魂を高め若くは愛するものの魂を純粹に成長させてゆかうとする心よりも、愛する者によつて自己の醜い心に媚び若くは愛するものを誘惑して自己のところまで引卸さうとする心が私の中に勝つてはゐなかつたか。常に否定する精神メフィストが私を征服して走せ廻つてはゐなかつたか。引込思案な臆病、小賢こざかしくて功利的な知慧、それよりも根本的には私を善良な青年とみてゐた世間の評判がただ私を不道德の實行者にならしめないのみであつた。けれども積極的に善をなさないのは必然的に消極的には惡をなすことではないか。世の所謂惡をなさずまた積極的に善をなすこともない無氣力で怠惰な精神よりも旺盛な心を以て惡に向つて活動する精神の方が秀れてゐるとは云へないだらうか。惡魔は怠け者より神に近いに相違ない。ただ惡魔が神になれないのは彼は惡を矜つて、へりくだる貧しき心を缺いてゐるからであら

う。私は幾度となく娼婦の姿を胸に抱いたのではなかったか。十八の夏初めは正しい動機から退けてゐた女に盲目的な本能のために近づけられて、夫ある女と通ずると云ふ最も忌むべき罪惡にまで陥らうと云ふ危機をやつと脱することが出来たのは誰であつたか。

虛榮心や利己心や性的本能が、或るときは私を呵々大笑させ、或るときは私を沈黙と憂鬱に導きつつ私の生活を落付けない、流るるやうな自由と快活とを失つたものにしてゐたのは事實であるが、他方に於ては傲慢な心から發した辯解する心と神を試みる心との二つの心が私の生活を激越な、安靜のないものとした。煩惱具足の私達は罪を作らずにはゐられないやうな状態にある。如何に熾烈な善を求める心でもこの世界では惡を全く避けることが出来ないやうな有様である。私達は本當に弱い葦のやうなものだ。Es irrt der Mensch solange er strebt. 「#ゲーテ『ファウスト』第一部三二七」併しながら眞に罪惡と云はるべきものは、私達の悲しい運命が私達を陥れずには措かない罪惡そのものよりも、かかる罪惡を小賢しい智慧を弄して辯護し辯解しようと云ふ傲慢な心である。メフィストフェレスが人間を嘲笑つて云つた言葉、

Er nennt's Vernunft und braucht's allein,

Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

「#ゲーテ『ファウスト』第一部二八五―六」

は、かくの如き辯解するこましやくれた智慧を指して云つたものであらう。何故に私達は私達の罪を素直にそのまま受け容れることをしないで、それを見苦しい態ぎやうまをしながら辯解しようなどとするのだらう。なぜ素直な心の安靜をすてて傲慢な心の焦躁を求めてゐるのだらう。自己の行爲の騒々しい辯解は、それが正當になさるべき權利をもつてをる場合に於てすら、決して相手を十分に説服することが出来ないばかりでなく自分自身の心にも平和を持來たすことは不可能である。それに多くの場合私は自己の思ひあがつてゐる自負心を傷つけないために、他人によく思はれたいと云ふ虚榮心を損はないために、若くはどんな行爲でも辯解するやうな知識を示さうと云ふために、自分自身の行爲を辯解してゐた。併しながら辯解は知能や辯舌に於てではなくただ精神と行爲とに於てのみ成功するところのものである。絶対にへりくだる心とそれから出たよき行爲とのみが雄辯に辯解することが出来る。

私は傲慢にも神を試みようとはしなかつたか。私は強ひて罪惡に身を委せようとする偽惡家を氣取つたことはないか。自己の性格の強さを試さんがために私は好んで誘惑に近づいたことがなかつたか。好奇心や敵愾心から無理に苦い酒に酔つてみようとはしなかつたか。併るに神を試みようとして云ふ傲慢な心は、自ら求めて接觸した惡魔の誘惑に反抗する剛健な心であることが出来た

らうか。

かやうにして私は私が嘗て経験したまた現に経験しつつある一々の感覺、觀念、感情、意志の凡てを詳細に吟味して行くに従つてその或るものは立派に神の裝をしてをるに拘らず惡魔の象徴であることを發見した。あらゆる明るさが闇への方向を含んでをり、あらゆる色彩が黒への傾向を示してをるやうに、私の一切の経験が悉く惡によつて染められてをることを發見した。併しながら罪を感じる心はまたやがて神を求める心でなからうか。罪惡深重、煩惱熾盛の私達があればこそ愈々佛の大悲大願のほども知られるのではなからうか。闇を闇として感ずる心は光を見た心である。罪を罪として知る心は必ず神を知れる心でなければならぬ。私達の魂はイデアの世界に生れてイデアの世界を知つてをればこそ身は肉體の牢獄の中にありながらイデアの世界を憧れ求めることも出来るのである。私の中に失はれないである凡てのものに驚き得る心、現實の憂愁の間に遙かなるものを微笑みつつ夢み出すことが出来る心、白髮の長く伸びた苦惱の中に生きてゐる快活な幼な心、それらは悉く神の姿の象徴、少くとも神への憧憬として考へることが出来ないであらうか。私達が経験する世界にあまり多く存在する不合理や罪惡の故に私は神の存在を信ぜざるを得ない。私は自己の衷に深く感ずる必然の運命の故に永遠なるものを希求せずにはゐる。

られない。寂しみや悲しさや運命などと云ふことが結局征服されてしまふことが出来るか否かを私は知らない。唯一つ私が知つてゐるやうに思ふことは、寂しみや悲しさや運命と云ふことが本當に何を意味してゐるかは、私達が生血の出るやうな眞面目な努力をしてそれらを滅ぼさうとした後に於て初めて理解されることである。單なる概念に就てではなくそれらの本質に關しての論議はそれから後になされなければならない。

現實に飽くまで執著しようとするものとそれを超越して永遠なるものを把握しようとするものとの二つの魂の對立に關係して、私は私の衷に外へ擴らうとする心と内へ掘らうとする心との對立を感じずにはゐられない。一は私の中に住む詩人であり他は私の中に宿る哲學者である。私の詩人は何處までも延びて行つて感覺の美しき戲の觀照に酔はうとしてゐる。私の哲學者は飽くまで深く掘り下げて行つて闇そのものの眞理を認識しようとする。前者は感覺的なもの、特性的なるものの美しさに憧れ、後者は意志的なもの、普遍的なるものの眞理を求める。一は快活であり他は憂鬱である、一は冗舌であり他は沈黙する。私を知る人は私に就ていろいろ異つた若くは全く反對した判斷を下した。一人は云ふ、「君は學究である、君から最初受ける感じはどうしてもプロフェッサーだ。」他の人は云ふ、「君の根本の素質は詩人だ。」或は一人は私を理性

的だと云ひ他の人は感情的だと云ふ。或は一人は私を利口な男だと考へ他の人は向<sup>むかう</sup>不見<sup>みず</sup>だと思つてゐる。また次の人は云つた、「君は本當に伸び伸びと素直に育つてゐる。」更に他の人が云つた、「君は全くフライングな人だ。」私は私に關してなされたこれらの多くの判斷に就て、どれが正しく、どれが誤つてゐるか、いづれがお世辭であつていづれが正直な批評であるかを區別するところが出来ない。そのどれでもが正しいやうでもあり、またその悉くが誤つてゐるやうにも思はれる。唯私が知つてゐることは、一個の個性はパロキシカルな言葉を用ゐるならば一人の人間であつて同時に數人の人間として互に相對立し矛盾し衝突する心をもつてゐるものであること、個性は之を分析したり抽象したり記述したり定義したりするときはその個性としての特質を失つてしまふこと、それ故に個性の説明は終局は「AはAである」と云ふ同一命題以上に出でることが出來ず、個性の評価はその全體に向ひ得る直觀に於てのみ正當になされると云ふことである。かやうにして個性と個性との理解は、語られる點に於てではなく語られざる點に於て深き根柢を見出すが如き理解である。

## 九

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

らである。しかのみならず第二に私は、この問題の解決は結局は合理的ではなく非合理的に於て、或は論理ではなく信仰に於て與へられ、しかしてかくの如き生ける信仰は單なる概念的思惟によつてではなく實際によき生活を生きることによつて得られるものであることを確信するが故に、私のやうに貧しく醜く生きて來た者がそれに關して長々しい論議をなすことは畢竟無意味なことでもあり、また不遜なことでもあると考へるからである。私は私の病的なるものの中に微笑む健康への憧れのよきアーヌングに従つてへりくだる心を保ちつつ、つつましく私に私の思想の最も簡單な敘述を試みたい。私と異つた立場が可能であるか、また私と別な考へ方があり得るか、私はそれを知らない。もし實際に可能であり、あり得るとしても私はそれに對して反對したり、私の思想を辯護したりする權利も自由も少くとも現在の私はもつてゐないことを最初から承認する。

よき生活を可能ならしむる必然的制約は、私の信ずる通りであれば、二つに別つことが出来る。第一、永遠なる價值の存在。第二、完成の可能。しかしてそれらと關係してそれらに安定を與へる第三のものとして若くはそれらを抱合する唯一つのものとして、私は、絶對者の存在を擧げることが出来ると思ふ。

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

完成の可能の希望は、これなくては私達のよき生活が不可能であるやうなところのものである。私達は私達の中及び周圍に於て限なき不合理と罪惡とに遭逢せずにはゐられない。悲しみや寂しきは私達の運命には必然的なものであつて、私達はそれを單に自己の表面に於て感受するばかりでなく、自己の本然に還つて行つたときに於てすらそこに見出さずにはおられないやうなも

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

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

けれど私達の永遠なる價値の信仰と完成の希望とが空しくしないためには、それらに最後の安定を與へるものとしての絶對者が存在しなければならない。絶對者とは、蓋し、永遠なる價値の創造者にして支持者であり、また私達の生活に於てまたによつて自己を顯現し私達を最後の完成にまで可能ならしめるところのものである。かくの如き絶對者を或は神とよび或は佛とよび、理性と云ひ或は價値意識と云ふは人々の自由である。ただかかる絶對者にして何等かの意味に於て存在してゐないならば、凡ては虚妄として、従つて私達自身も私達の生活も、學問や藝術や道德も虚妄としてとどまらなければならないのである。それ故に信仰は單なる好奇心や虚榮心や遊戲本能や社交慾などからなさるべきものではなくて、私達自身と私達の生活と、そしてまた私達が愛する學問や藝術や道德などとが徒らで終らないためにはなくてはならぬから必然的にな

されねばならぬやうなものである。

恰もそれが論理の正確を矜るものでもあるやうに概念的な言葉によつて現はされた上の思想が、眞實は純粹な心情に本づけらるべきものであることを示すためにも、それらの概念的な言葉を私が好んで用ゐる美しい言葉によつて書き換へることは強<sup>あなが</sup>ち不必要なことでもないであらう。

第一の思想を私は夢と云ふ言葉で現はさう。永遠なるものの存在を信ずる心はやがて夢みる心である。夢とは永遠なるものに酔う心である。不合理や惡に充ちた現實に満足せず、それを超越した而もそれが到達すべき永遠なるものの存在を信じてそれに向つて憧れる心のみが本當に美しい夢を見ることが出来る。第二の思想を私は素直と云ふ言葉で現はさう。素直とは謙虚なそしてそれゆえに剛健な心の特質である。そして運命の前に何處までもへりくだつて絶対に他を信賴する心、自由の獲得のためには飽くまで戰つて大死一番して後甦るの工夫を忘れない剛健な心、それらに對してのみ救済の完成と自由の完成とは存在する。安靜と活動との美しい調和は素直な心に於てのみ成就する。第三の思想を私は愛と云ふ言葉で現はさう。愛とは主客の完全な合一である。併るに私達が絶對者を抱きまた絶對者が私達を抱いてそこに深い合一が成立するときに初めて、私達自身と私達の生活とは完成に達することが出来、私達の憧れる永遠なる價值も支持者を

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

## 一〇

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

先づ最初に注意すべきことは、私達の生活に於て大切なのは、「何を」經驗するかと云ふこと

よりも「如何に」経験するかと云ふことであると云ふことである。なんとすれば、経験の内容とよばるるもの自身が既に、多くの人によつて誤解されてをるやうに、固定して動かすことが出来ないやうに存在してをるものではなくこれを経験する魂によつて創造されるものであるからである。外面的にみて同一の事柄もこれを経験する人の心に迫る形に於ては種々に異つてをるのである。同一の藝術作品の前に立つて觀照し評價する二人の人は根本的には同一の藝術作品を觀照しまたそれに就て評價してをるのではない。觀照はやがて制作である。大家の祕密は形式によつて内容を滅却するにあるとシルレルが云つたやうに秀れた魂は如何に瑣細に見える事柄にも深い意味を見出す不思議な力をもつてをる。これに反して鈍い心の所有者はどんなに大きな経験に遭逢してもこれを浸透して輝く光をもつてゐないから、それは彼にとつて何の價値もない黒い塊に過ぎない。私は嘗てニュートンの言葉から思ひ出して人生を砂濱にあつて貝を拾ふことに譬へた。凡ての人は銘々に與へられた小さい籠を持ちながら一生懸命に貝を拾つてその中へ投げ込んでゐる。その中の或る者は無意識的に拾ひ上げ、或る者は意識的に選びつつ拾ひ上げる。ある者は習慣的に無氣力にはたらき、ある者は活快に活潑にはたらく。或る者は歌ひながら或る者は泣きながら、或る者は戯れるやうに或る者は眞面目に集めてをる。彼等が群れつつはたらいてをる砂濱

の彼方に限りもなく擴つて大きな音を響かせてゐる暗い海には、彼等の或る者は氣付いてをるやうであり或る者は全く無頓著であるらしい。けれど彼等の持つてをる籠が次第に滿ちて來るのを感じたとき、若くは籠の重みが意識されずにはをられないほどに達したとき、若くは何かの機會が彼等を思ひ立たせずにはおかなかつたとき、彼等は自分の籠の中を顧みて集めた貝の однуを氣遣わしげに檢べ始める。檢べて行くに従つて彼等は、彼等が嘗て美しいものと思つて拾ひ上げたものが醜いものであり、輝いて感ぜられたものが光澤のないものであり、若くは貝と思つたものがただの石であることを發見して、一つとして取るに足るものがないのに絶望する。併しもうそのときには彼等の傍に横はり擴つてゐた海が破壊的な大波を以て襲ひ寄せて彼等をひとたまりもなく深い闇の中に凌「#「凌」の誤字か」つて行くときは來てをるのである。ただ永遠なるものと一時的なるものとを確に區別する秀れた魂を持つてゐる人のみは、一瞬の時を以てしても永遠の光輝ある貝を見出して拾ひ上げることが出來て、彼自ら永遠の世界にまで高められることが出來るのである。私達はこの廣い砂濱を社會と呼び、小さい籠を壽命と呼び、大きな海を運命と呼び、強ひ波を死と呼び慣はしてをる。かやうにして私達には多くの經驗よりも深い體驗が更に一層價值あるものであることは明らかである。

勿論私が経験する魂の方面のみを考へて経験される事柄を全く看却すると云ふのであるならば、私は恰も美學上の所謂形式説が陥つたと同様な誤に陥つてゐることは疑もないことであらう。如何なる障礙にも負かされることなく却てその障礙を利用して自己を高めてゆくことを知つてをる秀れた魂は、それが遭遇する経験が多く、強く、大きくあればあるほど益々磨き出されるに違ひない。天才者達は深い悲しみや苦しみを身に徹して味ふことによつて彼等の魂を彌増いんましに高めた淨めると云ふ事實を私も承認する。

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange

Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

【#ゲーテ『ファウスト』第一部三二八—九】

けれどそれにも拘らず私が上の思想を特に高調する所以は、多くの場合に誤解される次のやうな思想に對抗せんがためである。人々は自己の體驗の深さと廣さとを誇りつつ云ふ、「頭で考へられたことが何を知つてをるか、凡てのものの本當の意味はそれを自ら體驗した後に分ることだ。酒に狂つたことのない者、女に溺れたことのない者、それらの人の語る道徳に何の權威があるか。」如何にも彼等の云ふ通りである。そして彼等の言葉は凡ての惡を辯護し承認する贖罪的な言葉としての貴さをさへ持つてをるやうに見える。併し靜かに考へてみるがいい、彼等の言葉

の裏には——そして私自身がさうでなかつたとは誰も保證の出来ないことだ。——自分自身の惡を自己の虛榮心や自負心やを損はないために、他人に對して辯解しようとする心が潜んでゐないか。或は無暗に新しがつたり、理由もなく古いものを排斥することそれ自身が非常に偉いことと考へる思想が彼等の言葉の間に隠れてゐないか。若くは惡魔の誘惑に自らを強ひて試みようと思ふ心、從て神を試みようと思ふ傲慢な心が、彼等の言葉の背後ではたいてはゐないか。私が思ふに彼等の言葉はただへりくだる心に於てなされた深き體驗の發表としてのみ意味を有するものである。私が彼等と爭はうと思ふのは言葉そのものではなく、その後にはたいてゐる心情そのものに關してである。酒に狂ひ女に溺れることそのことを悉く排斥しようと思ふのではない。ただそれらが好奇心や敵愾心や傲慢な心に於て經驗される限り全く無意味であり、從つて非難さるべきことであると云ふのである。「彌陀の本願不思議におはしませばとて惡をおそれざるはまた本願ばかりとて往生かなふべからず。」と云ひ或は「なにごとく、こゝろにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもころすべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこゝろのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべしと、おほせのさふらひしは、われらがこゝろのよき

をばよしとおもひ、あしきをばあしとおもひて、本願の不思議にてたすけたまふことを、しらざることをおほせのさふらひしなり。」と云ふ言葉、若くは「父よ、若しみこゝろにかなはばこの杯を我より離し給へ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこゝろのままになしたまへ。」と云ふ言葉などに現はれた絶対謙虚な心のみが凡ての體驗を意味あらしめることが出来る。自己の罪惡を小賢こさかしい智慧と言葉とを弄して辯解するよりも、人生の惡を身に徹して體驗したトルストイが晩年に性慾や結婚やを否定し或は額に汗して食うと云ふ主義を實行した心持の方がどれほど貴いものであらう。

第二に私の思想は單に外に擴りゆく心よりも内に向つて掘り下げてゆく心が私達には特に必要であると云ふことを主張せんがために力説されるのである。好奇心や虛榮心から自己の經驗と知識の領域とを無暗に擴げつつ限りなき運動と動搖とに心を委せて、それらの經驗や知識の表面に觸れてそれらを自己の魂まで持來して味はない人をヂレッタントと呼ぶならば、私はかくの如きヂレッタントを退ける。これに反して秀れた魂はどんな瑣末なことに關係してもその本質を體驗することが出来る。それは私達が無智から出た不注意と無頓着との間に投げ棄ててをる事柄に於ても深い意味をしみじみと味ふなほやかさを持つてをる。世の所謂ヂレッタントは私に反對する

ときいつでもレオナルド・ダ・ヴィンチやゲーテを指摘するに違ひない。如何にもダ・ヴィンチやゲーテなどは生活の廣い領域を征服し體驗してゐたに相違ないが、彼等の驚くべき魂は彼等が關係した悉くの領分に於て一々普通人よりも深い理解をもつことが出来たのである。彼等の偉大は廣さのために深さを失はず、擴張のために充實を無くせず、普及のために熱中に缺けるやうなことがなかつたのである。私達は彼等に於て少くとも所謂ヂレッタントに共通な性格の弱さを見出さない。自己の中心を見失つた、魂の根強さと心の旺盛な活動とをもつてゐないヂレッタントには、ゲーテが自己發展は自己保存であると云つた言葉の正當な意味は理解されさうにもない。また他の人々は氣遣きづかはしげに問ふ、「一體大きな惡事を自分でなしたことがないものに惡の本當の意味は分つてゐるであらうか。聖者達の生活は罪の深い意味を見出すためにはあまりに清かつたのではなからうか。」けれど人生は完全としか思へない場合にも罪から全く自由になることが出来ないほど悲しいもののやうに思はれる。聖者達の偉大なる魂は、私達には最も正しく、美しく、よく見える生活の中からも罪と惡とを引出して感ぜずにはをられない深さと鋭さとをもつてゐるやうに見える。それ故に彼等の生活には私達を感じ得る限りでは偷盜や姦淫がなくとも、彼等の魂の深さと鋭さとはそこに偷盜や姦淫を感じ出さずにはゐられなかつたのではなからう

か。罪と惡、寂しみと悲しみ、それらは單に私達を感じる人生の表面に於てばかりでなく、秀れた魂が到り得る人生の本然に於てでさへ見出されずにはゐられないもののやうである。若しさうでないとするれば他力の信仰は畢竟空言そらごとでなければならぬ。しかのみならず、法律でさへ明かに罰するやうな大罪惡を實際に行つた人でなければ眞に罪の意識を得ることが出來ず從て大善人となることが絶対に不可能であるとするならば、人間は善であらんがために必然に惡をなさねばならないこととなり、しかしてその限り人間は決して完成に到達し得ないこととならなければならぬ。併かるに若し私達に完成の可能が否定されねばならぬとすれば、私達の善を求むると云ふこと、一般に生活すると云ふことの意義が否定されねばならないと思ふ。私は現在の人生に於ては罪惡が避け難い運命であると云ふ悲しい事實を安らかに認めると共に、いつかは私達の罪惡が悉く善にまで高められ、若くは善によつて抱擁されると云ふ美しい希望をほのかにはぐく孚うまうとする。

一一

よき生活を生きようとする人が最初に獲得しなくてはならぬものは素直な心である。そして素直な心の特質は謙虚と剛健とである。素直な心は何より第一に虚榮心と自負心とを退けつつ自己の正しき姿をへりくだる強さを以て眺めようとする。その剛さはそこに如何なる醜さが展開されようとも少しも容赦することなく、そのへりくだりはそこに見出される如何なる惡をも辯解しようなどとはしない。それ故に眞の懺悔は素直な心に於てのみ可能である。それは自己の罪を正直に告白することによつて、社會からばかりでなく愛する友達や兄弟からまでも卑しめられ見離されようとも、自己の罪を大道で叫ばずにはゐられない心である。それはパウロが「われは罪人の頭なり。」と云つた心を心とする。私達のよき生活は斯の如き素直な心の反省によつて自己を正視して、凡ての虚榮心と自負心とを棄てるところに本當に始るのである。かくて素直な心はデレッタニティズムとセンチメンタリズムとから區別されて必然的にそれらを排斥する。それはデレッタニティズムの異なつて凡ての經驗を魂にまで持來して深く體驗しようとする。またそれはセンチメンタリズムのやうな感情への惑溺と涙を以ての戲とを知らない。デレッタントが自己の才能の廣さを矜り、センチメンタリストが自己の感情の鋭さを誇らうとするとき、素直な心の所有者は只管に自己の心の純粹がアフエクテイションによつて失はれざらんことを恐れる。

けれど何處にでも罪を感じ出さずにはゐられない素直な心はまたやがて永遠なるもの、偉大なるものに驚き得る心、従てそれらのものに對して信仰を有し得る心である。何物にも驚き得ない心は、私には單に貧しいものとして感ぜられるばかりでなく、むしろ非常に恐しいもののやうに思はれる。何物にも驚き得ざる魂こそ私には本當の惡魔のやうに感じられる。そして驚く心こそ信仰の母である。素直な心はまたその永遠なるもの、偉大なるものに對する憧れと愛との無邪氣と純粹とに於て、美しき夢を夢みずにはゐられない。蓋し愛と純粹とはいかなる場合でも夢を生み出さずにはおかず、またその夢に酔はせずにはおかぬものであるからである。餘りに懷疑的であり病的である所謂近代人は偉大なるもの、健康なるものへの驚きを失ひ、従てそれらへの愛と信仰とを無くしてをる。彼等は偉大なるものよりも平凡なるもの、健康なるものよりも病的なるもの、古典的なるものよりも特性的なるもの、深きものよりも鋭きものにより多くの興味と關心とを見出す。彼等は無邪氣な心を以てものをそのまま受け容れて味うことが出来ないで、猜疑の眼を見張つて一切のものを分析し批評する。彼等は一冊の書物を讀むとき何がその中で永遠なるものであり、また何が自己の魂を高めることに利益し得るかを知ることが出来ないで、その内容に就て如何なる點が自己の能力を以て指摘し批難し得る缺點であるかを見出すことに興味と

努力とを向けてをるのである。彼等は深く體得することよりも鋭く批評することを喜ぶ。彼等は一篇の論文を草する場合に何を本當に自己の心で深く體驗したかを發表しようとするよりも何を自己の頭腦で鋭く指摘し得るかを誇示しようとする。（懷疑する心が何故に傲慢であるかは正當には分らないことだ。）即ち彼等は深き心よりも鋭き頭を欲する。また彼等は一人の人に接するとき、殊に偉大なる人に對するときにさうであるが、その人に於て何が長所であり何が自己の魂の高揚に貢獻し得るかを正しく感じ出すことを措いて、先づ何がその人にあつて批難さるべき短所であるかに注意しようとする。彼等は博大な心を以て人を抱擁しようとはせず猜疑の心を以て人を排斥しようとする。併し根本的によくないことは、彼等がかくのごとく振舞ふことが、彼等自身絶えず不安と焦躁とを経験せずにはゐられないのであるのに、それだけで非常に新しい從て彼等の評價に従へば非常に豪いことのやうに考へて思ひ上つてゐると云ふことである。一言にして云へば彼等の心は拗ねてゐる。けれど私達が伸びやかな心を回復すべき時は來た。私達の心では驚きと愛と夢とが純粹にそして健康に育たなければならぬ。番犬のやうな吠え付く心、刑事のやうな探る心、掏摸のやうな狡い心を棄ててしまつて、嬰兒のやうな無邪氣で快活な心に還ることが私達には絶対に必要である。そのとき私達は偉大なるものに對する尊敬と憧憬とをもたず

にはゐられないであらう。そのとき私達は他人に信賴する心を懷かずにはゐられないだろう。そしてかやうな氣持を本當に回復することが出來たときに私達の生活は伸びやかであり、快活であり、また希望に輝くであらう。私は近頃特に痛切にさう感ぜずにはゐられない。社會の人々がつと正直で無邪氣になつて各々美しい夢に醉ふことが出來たならば、私達の社會はどれほど改善されるであらうかと。私には夢のない生活ほどつまらなく感ぜられるものはない。私は殊に多く希臘人に就て好んで語つた。私は何故に彼等に懷しさと親しみを感ずるか。蓋し「希臘人はあらゆる民族の中で生の夢を最も美しく夢みた」からである。無智や無頓着や屈從や諦めや投遣から現實をそのままに受容れることをやめて、少しでも自分自身や社會をよくしようと云ふ希望と努力とが凡ての人に生れてくるときに初めて私達は本當に人類の愛と平和とを贏え始めるのである。私達は地上に執着してばかりゐないで天上を仰ぐかまたは地下を見透すかをしなければならぬ。美しい靑空には永遠なるものが輝いてそれへの憧れは私達を夢みさせずにはゐないだろう。暗い闇の中にも私達は永劫の光あるものにぶつかつてそれへの愛は私達をまた夢みさせずには措かないだらう。前者を私はイデアリストと呼び、後者を私はフマニストと名ける。前者はこの世のものを超越した永遠なるものを憧れ求めようとし、後者は醜惡なる人間性の中に宿る

神性を見出さうと云ふ。若しまた誤解を招き易い言葉を敢て用ゐるならば、前者の態度を貴族主義、後者の態度を民衆主義とも呼ぶことが出来るかも知れない。私は、苟もよき生活を生きんとするものは必ずイデアリストかフマニストかのいづれかでなければならぬと思ふ。しかして彼等の生活態度に共通なものの多くの中で、私は今特に空間的生活と云ふ特徴をみて私自身の徒に擴りゆかんとする心を警めたい。彼等の一人は天上を仰ぎ憧がれ、他の一人は地下に掘り入つて求める。それ故に彼等の精神の活動の領域は單に擴りと幅とをのみもつてをる平面ではなく、深さをもつたところの空間である。かくして健康な魂の空間における旺盛な活動によき生活はそれの本質を見出すのである。

夢や憧れや信仰に就て多くを語つた私は、ここに嘗て非常な勢で破壊された偶像を再興しようとしてをるものの如くに思はれるであらう。成程、私は偶像を再興しようとしてゐる。併しながら私の偶像は傳統や權威やに屈從する心が無意識的に若くは恐れ戦きつつ建ててそれに自らを支配させようとするやうな種類のものではなく、素直な心が夢みつつ創造して自由な心からそれに自らを委せようとするやうな類たぐひのものである。それは自己の外に建てられるやうなものではなくて、自己の魂の堂奥に建てられるものである。それは固定した形式をもつたものでなく自由に成

長してゆく生きた偶像である。云ふまでもなく謙虚にして剛健な心は、本質的に自由を求める。素直な心はあらゆる先入主見を一々自己の奥底へまで持來して吟味せずにはおかぬ正直さをもつてゐる。利口な人、世故に長けた人と普通稱讃されてゐる人達を見るに、彼等は自ら少しの反省をなすこともなしに、人間はこんなもの、社會はこんなもの、女はこんなものなどと勝手に決めて仕舞ひ、そしてそれに協つた幾つかの規矩準繩を作つて只管にそれを實行しようとしてゐる。彼等の生活は要領のいいものであるが生命力がない、整つてゐるが魂が缺けてゐる、滑らかだが深みがない。しかも彼等は彼等の生活が當前あたりまえの生活だと無雜作に考へて、若し彼等以外の生活を生きようとする人があれば不思議に感じながら嘲笑する。彼等が本當に自分自身に生きようとする人、生命の源に立返つて人生を味はうとする人、眞實の要求に従つて生活しようとする人が惱み、悲しみ、夢みつつあるのを見ると、彼等は合點が出来ないと云はぬばかりの顔をして大人振つた口の利き方をしながら云ふ、「君達はまだ人生を知らないのだ。現實がどんなもののか分つてゐないのだ。」併しながら何故に彼等が、自分の心の奥で味ふこともなく單に便宜的に觀念してかかつたもののみが、人生や現實やの如實の姿としてひとり妥當する權利をもち得るかは私には分らないことだ。寧ろ本當に生きようとする人が體驗するところのものが人生であり現

實であるのではなからうか。それらの概念の本當の意味は先入主的に決定さるべきものではなくて實際眞面目に人生を生きた人によつて初めて味得さるべきものである。私は今ここに偶像を再興しようとしてゐる。その偶像が第一に所謂近代人の懷疑や頽廢にどこまでも執著して、自己の源に還つて素直な心にならうとしない心には全くあり得ないものであることは明らかである。けれども第二に私の再興しようと云ふ偶像が外觀上如何ほど傳統や證權やの打建てたところのものに似てゐようとともその精神に於て全く異なつたものであることを飽くまで私は主張する。私は利己的であれと云ふよりも人を愛せよと云ふ。けれど私は本當に自由な心から人を愛せよと説明する。少しの魂をも籠めることなくただ形式的に人を愛するが如く振舞ふ人よりも私は寧ろ本當に旺盛な魂を以て人を憎む人を好む。なぜなら私は怠惰ほど救済から遠退いてゐるものはないと信ずるから。かやうにして眞に自由なる人こそ私のあこがれの對象である。

私はこれまで恰も楽しみや嬉しさの意義と價值とを全く否定してしまひでもするやうに餘りに多く苦しみと悲しみとに就て語つたかのやうに思ふ。併し私の根本思想はそれとはまるで正反對の傾向をとつてをる。單にそれ自身として比較するとき、私は楽しみが苦しみよりも大なる價值をもつものであることを容赦もなく承認する。或は寧ろ苦しみは消極的の價值若くは手段的の價

値しかもつてゐないもののやうに思はれる。私は私達が最後の完成に達する日凡ての苦しみと悲しみとが征服されてをり、あらゆる人間性が美しき解放を得て圓滿に調和し、福と徳とが完全に一致すべきことを信ぜずにはゐられない。それにも拘らず私が特に苦しみと悲しみとを高調する所以は、一方では現實の人間性が如何に不完全にして罪惡に充たされてをるかを感じざるを得ず、他方では世の所謂樂しみが如何に多くの惡の根源となつてをるかを見ざるを得ないからである。私達が尊敬する體驗深き人々が幾度となく繰返へしてをるやうに私達は徹頭徹尾罪を以て汚された弱く小さいものであつて救済を要求せずにはゐられないやうなものである。苟も眞に生きようと云ふ人は自己の醜さを悲しみ嘆かずにはゐられない。或は逆に苦しみ悲しむ人は眞面目であることが出来るのである。そして眞面目な人のみが本當に自己を反省することが出来る、従つてよき生活を生きたことが出来るのである。現實の人生はそれの本質上から云つて眞面目なものとは苦しみを感じずにはゐられず、苦しみを感じずるものは眞面目にならざるを得ないのである。しかのみならず斯の如き本質的な罪苦の意識ばかりでなく、世間の人々が普通苦しみと云つてをるものでさへ私達を眞面目にすることが出来る。病氣、死、災難、不幸などを經驗させられるとき、傲慢な心も謙虛にかへり、無反省な精神も反省的となり、外向的な人も内向的となり、遊惰な人

間も活動的となる。要するに苦しみは人を眞面目にならしめる。そして苦しみの價值は主としてここにある。併しながら私達はその反面の事實を見通してはならない。如何なる苦しみにも堪へ忍びつつ自己の精神を向上せしめる偉大な人々に於ては勿論あり得ないことであるが、矮小な私達の魂にあつては、多くの事實が示してをるやうに、餘りに多くの悲しみや苦しみは私達の心を曲げさせ、拗<sup>す</sup>ねさせ、卑屈にし、猜疑的にする。要するにそれは素直な心を伸びさせない。私が襲つて來るかも知れぬ苦しみに對して恐れ戰くのは主としてこの理由からである。（けれど一層徹底的に考へるならば、恐れ戰くと云ふことがすでに間違つてゐるのかも知れない。運命は凡てを知つてゐる筈だ。そして私達の良心はいつでも、私達が若しそれに従ふことを厭はないならば私達を正しき方向へ導いてくれるに相違ない。）さて、恰も私が樂しみを絶対に排斥するかの如く見える理由は次の通りである。樂しみは多くの場合私達を不眞面目にする。それは私達を事物の表面に軽く觸れてゆくことに満足させてその内奥へ這入つて行つて深く體驗することを忘れさせる。それは私達の反省の強さを失はせ従つて私達の性格の根強さを無くする。それは私達を徹底と努力と活動とに勵まさないで却て不徹底と無氣力と遊惰とに導く。けれどそれにも關せず私が樂しみに多くの價值を置くところの理由は、それが素直な心を成長させ易いことを思ふから

である。豐饒な土地に卸された種が伸びやかに生長して美しき花を咲かせ易いやうに、よき周囲の狀態に置かれた心は純粹にまた正直に育つて行つて美しき夢を結び易い。それは博大と自由との心に親しみ易い。かくして私の結論は次のやうな形を以て表はされても差支へないやうに思はれる、私は樂しみを欲する、けれど弱小な樂しみよりも偉大なる苦しみを求める、併しそれよりも以上に偉大なる樂しみを喜ぶ。或は私は偉大なる苦しみを尊敬し、偉大なる樂しみを憧れる。

素直な心は拗ねることを知らないから、それはまたナイーブで卒直である。それは純粹と無邪氣とを貴ぶが故に、皮肉や洒落やあてこすりやそれらのものを失はせはしないかを恐れる。自分が本當に感じたり考へたりしたことを卒直に云つたり行つたりするナイビテートによき魂の特質は見出される。卒直な心の力は自己の利益や便宜を顧慮したり世間の思はくに躊躇したりすることによつて妨げられることを嫌ふどころか、それらのものを全く顧みないところの強さをもつてをる。それ故に自分自身の利便を擲つて恐れず、時には自己の身命をも棄てて顧みない人の心に於て初めて素直な若くはナイーブで卒直な心は成立する。私は私が尊敬し憧憬する多くの天才の思想や生活を考へるとき常に彼等の單純さや卒直さ、或は彼等のナイビテートを思はざるを得ない。彼等の或る時には憎くらしく思はれるほどの、言行の大膽さや圖々しさは、多くの人、殊

に事物の外形のみを見てその本質に探り入ることを怠つてゐる人によつて誤解されてをるやうに、彼等の傲慢な心から出たものではなくて、寧ろ彼等の單純さと卒直さ、或は彼等のナイビテートから出たもののやうに思はれる。彼等は世慣れたと自稱しまたそのことが大變立派なことであるやうに考へてゐる人達が重寶がる婉曲や紆説が、彼等の精神力の純粹と眞面目と強さと相容れないものであることを無意識的に知つてをる。皮肉や洒落や諷刺が無邪氣で快活な心からよりも狡猾で陰險な心から生れ易く、またそれが無邪氣で快活な心のものである場合に於てさへ人をして往々素直に事物を観察し經驗する心を曲げしめ、若くは事物に對する眞面目な態度を失はしめ易い事實を見定めることは、そして、鋭さに深さよりも一層多くの興味をもちたがる私達には重要なことである。勿論私だつて皮肉や洒落や諷刺を悉く否定しようと云ふのではない。素直な心は微笑む快活な心であり、散文的なものよりも詩的なものを好む心であり、また人生には遊戲がなければならず、しかして遊戲は單に手段上の價值ばかりでなくそれ自身の價值をもつてをり、それ故に喜劇は悲劇とともに價值があると信ずる私は、無邪氣で快活な心の微笑みであり戲れである皮肉や洒落や諷刺の愛すべきことを知つてゐる筈である。ただ私が恐れるのはそれらのものがあまりに多く繰返へされるとき、事物を素直に見る心と事物に眞面目に對する態度とを失

はせ易いことである。私が求める快活や微笑や戯れは、いつでも健康な生命の活動から自ら流れ出るところのものである。

## 一一

個性とは傲慢な心には知られないやうなものである。それは反省のみが與り得る知識であり、しかして反省は謙虚なる心に於てのみ可能である。限りなきへりくだりを以て自己の正しき姿を觀じまた他の人々を尊敬し愛すると共に、どこまでも剛く健かな心の活動を以て本當に自己の衷に見出されたものを維持し發展することが出来る人は、眞に個性の何たるかを理解することが出来る。個性の眞の認識は心理學の知識ではなくて反省の知識である。そしてそれ故に個性の正しき認識は概念を以てしては十分に現はすことが出来ない闇そのものに關する眞理の一部分に屬してをる。徒に外に向つて内に向ふことを知らない人、無暗に他人に對抗しようとして自己に還ることを忘れた人、それらの人に對しては個性の理解の扉は堅く閉ざれてをる。なぜならば眞に自分自身を理解しない人が他人の個性を理解し得ようなどとは到底信ずることが出来ないから。自己に目覺める心はやがて他人に目覺める心である。自分自身に次第に深く目覺めてゆくに従つ

て、私達の他の人格を理解する深さと廣さとはそれだけ次第に増大してゆくのである。所謂世故に長けた人、世慣れた人が自分等のみが他の人々を本當に理解してをりまた他の人々を愛する權利をもつてをるかやうに考へて振舞つてをることほど私には滑稽なものはない。それらの人々は先生ぶつた、先輩ぶつた若くは兄貴ぶつた口の利き方をしながら私に屢々云つた、「君の心はよく分つてゐる。私がいいやうに計つてやるから心配することはない。」併し私は彼等の底ふやうな態度や彼等の情熱のない口の利き方から、彼等が私を彼等の人間一般に對する先入主見に従つて理解してをり、彼等の愛や同情が他人の弱小を憐むことに於て見出される自己の優越の感じを味ふことの快さに本づいてをることを直感せずにはゐられなかつた。また本當の理解や愛がそんなところに決して成立しないものであることを私は信ぜざるを得ないから、どうしても心から彼等に感謝することが出来なかつた。

個性の理解の強さと深さとは反省の力の強さと深さとに本づき、しかし性格の強さと深さは主としてそれらのものに本づくのである。私は陰鬱な型に屬するセンチメンタリストが屢々自分の性格を非常に深いもののやうに思つてゐるのを見た。彼等は大抵所謂近代的の憂愁と敏感とを深い性格の人の特徴として考へてゐるらしい。私も憂鬱を以て偉大なる性格の人の唯一ではな

いが唯一つの特徴であると考え、また彼等の性格の強さと深さとがそこに根柢をもつてを  
るとすることを非難しようとは思はない。ただ私は私達に陰鬱な感じを與へる人に、淺くはある  
が濁つてゐるために暗く感ぜられる人とその人が奥底にもつてをる深い闇の故に暗く感ぜられる  
人との二つの種類があることに注意したい。前者には素直さと純粹さがなく、彼等の心は拗ね  
て卑屈であり、自由を失つて執拗であり、墮落させた感情の中へ自己を溺れさせて濁つた涙を徒  
に外に向つて流さうとする。私は感情や情調や氣分や涙の價値を誰にも劣らず認めてゐるつもり  
であるが、私自身が經て來た經驗からそれらのものが純粹さを失ふとき如何に私達を墮落させる  
ものであるかを痛切に感ぜざるを得ない。また私は敏感が如何に多くの天才の特質であつたかを  
誰よりも以上に承認する。併し私はそれらの天才の感情や情調や氣分や涙が如何に純粹であり、  
生命的であり、自由であるかを知つてゐる。私はヒステリー女の感傷を退けて無邪氣な子供の美  
しき感傷に憧れる。所謂センチメンタリストには性格の強さがないのは勿論であるが、彼等には  
またその深さもない。これに反して偉大なる人格の闇と憂鬱とは生命そのもの、私達の奥底に  
横はる意志そのものの純粹にして自由なる闇と憂鬱とである。或は彼等の深く掘り下げてゆく心  
がかかる闇と憂鬱とに面と向つたとき、若くは彼等の強い直觀力が殆んど無意識的にかかる闇と

憂鬱とを感ずるときに自ら生れるところの闇と憂鬱とである。それらのものは彼等に於て生命であり力であるが故に、時にはそれらのものは自分自身を否定して巨大なる光輝となつて輝き出でる。それ故に彼等の根柢にある闇と憂鬱の海はそれが白波となつて碎けて表面を蔽ふ快活のために見誤られ見遁されることが屢々ある。彼等に於てこそ性格の強さと深さとは見出されるのである。

恰も岐路へ踏み入つたかの如く感ぜられる私の上の考察は、眞の個性は自己の表面に漂ふものよりもその根柢に嚴存するもの、外に擴る心よりも内に潜む心にその本質を有するものであることを理解する上に幾分か役立つであらうと思ふ。自己に覺めたと云ひ、自己に生きてをると云つて誇りげに振舞つてをる世の多くの所謂新しき人を見るに、彼等は彼等に於て特性的なもの、病的なもの、畸形なるもの、若くは單に表面に漂ふ氣分を恰も眞の個性の如く考へて、それらのものを彌が上に主張しようとするのである。彼等の多くは剛情で片意地で尊大である。徒に他に對立し拮抗して行かうとする彼等の心は險しくて安靜を缺いてゐる。彼等は彼等の他に徒に對抗してゆかうとする險しい心が、彼等を驅らずには措かない限りなき運動を以て旺盛な心の活動と思ひ誤り、彼等の不安と焦躁との中に動搖して止まない氣持を素敵に勇敢な氣持だと考へ誤つて

ある。けれど眞の活動には自由な安靜が感ぜられ、眞に勇敢な氣持には反面に謙虚な氣持が伴つてゐる。また眞の個性の本質は普遍的なるものが自ら分化發展してつたところの形に於て見出されるのである。個性の根柢は普遍的なるものにある。しかして普遍的なるものは己れ自身に具へた力によつて内面的に發展して特殊の形をとるのである。

私は嘗て「ライプニッツ哲學と個性概念」と云ふ論文を草して、ライプニッツ哲學の實體概念に關係して個性概念の幾分の論述を試みた。今ここにそれらの思想を繰返へして書くことは、この一篇を完全な形にするためには必要なことも知れないが、私自身にとつては無駄なことであるやうに考へられる。ただ私がそこに於て個性概念を價值的同一と形而上學的同一との二つの觀點から考察したことに關係して、私の意味する個性概念が心理學者の意味するそれと全く異つたものであることを注意するために次の事柄を指摘しておきたいと思ふ。私達の生活の中に現はれる感覺、感情、觀念等は心理學者が説くやうに一々因果關係に束縛されてをる。そしてそれらの感覺、觀念、感情、欲望等の中のあるものは一般的なものとして他のものに増して執拗にまた力強く私達の生活を支配してをる。しかるにある時現はれ出た一つの新しいものが奇蹟的な力を以て私達の日常生活を普通支配してをるところの感覺、觀念、感情、欲望等を驅逐し、征服し、

若くはそれらに新しき光を與へることがある。かかるものは私達が日々の生活の中に殆んど感ぜられずにゐて或る機會に突然現はれることもあらうし、また平生豫感されてゐたものが一時猛然として現はれることもあらうし、若くは日も夜も求めて止まなかつたのが或るときに與へられることもあらう。いづれにせよかかるものは永遠なるものに關係してをり、しかしてかかるものは私達の生活に於て偉大なる勢を以て價値の轉換を遂行する。そしてかかるものが完全に私達の内部を一新し終るとき、私達はそれを更生とよぶことが出来る。私の考によれば、眞の個性はそのとき少しも蔽はれない姿に於て輝き出るのである。兎に角個性とは永遠なるものに與り、を求める限りに於て成立するところのものである。私が個性概念の價値的同一の方面の根柢を意志の自由に本づけたのもかくの如き意味である。

私が最初ペンを取つたとき、私はこの一篇に少しの組織をも考へ及ばなかつたが、間もなく私の哲學の學徒としての要求がかかる種類のものにさへ何等かの秩序を求めた。そこで私は大體の計畫を作りその計畫に従つて思索して得た結果を毎日十枚宛一カ月間記し續けて三百枚に至るの日ペンを擱かうと思つた。併し中途にして私は再び初めの正しき動機に立

返へることが出来た。組織や體系やは現在の私の問題の中にあつてはならない。私自身の心の改造が何よりも肝要なことである。かくて私は私がそれに就て書いてみようと思つた、友情、戀、愛、教育、社會、文化の諸概念の考察を思ひ止ることにした。これらの諸概念の中のあるもの例へば友情、戀、愛等に就ては私はこれまでに度々反省してみる機會をもつことが出来たのであつて、現在の私はそれらの概念をもう一度吟味してみることに迫られてゐなと思ふ。また他のもの例へば教育、社會、文化等に就ては、それらが私の今の心の狀態に直接の關係をもつてゐないばかりでなく、私のそれらに關する知識や經驗の貧しさは第一に私がそれらに就て語ることの僭越を咎める。私は私が近頃その惡を私の衷に特に感ぜざるを得なかつた虛榮心、利己心、傲慢心の三者を排斥して素直な心を以て置換へることにこの一篇の中心目的を見出すのである。私の體系を求むる心が本當に私自身に迫るとき、若くは私の生活がそれをさせずにはおかぬやうになつたとき、私は今私の考察から脱した、これまで幾度となく考へた或は未だ嘗て考へたことのない諸概念に就て思索を試みるであらう。

——千九百十九年七月十七日

東京の西郊中野にて脱稿

「#青空文庫作成ファイル（新字新仮名）を元に第一八巻と校合したものです。ゲーテの詩の出典は青空文庫によるものです。」

# 手記



## マルクス主義哲學について

——特にその宗教論及び自然辯證法の主張について——

はしがき

最近「三木哲學」批判として現はれた文章は十指をもつて數へることが出来ない、私の眼に觸れただけでも左の通りである。

土田杏村『理想』四月號

服部之總『思想』五月號

織田二郎『マルクス主義研究』五、六月號

川内唯彦

寺島一夫

『プロレタリア科學』六月號

妙法寺五郎『科學文化』六月號

服部之總

栗原 某

『思想』七月號

大村哲夫『批判』七月號

これ等の批評家たちは殆ど凡ての場合、所謂「三木哲學」がマルクス主義と如何に相違してゐるかを示さうとした。そして彼等の多くにとつては、マルクス主義と相違するといふことは直にそれが誤謬であるといふことを意味するのである。だがこれ等諸君の努力は無駄であつた。諸君が聲を大にして叫ばれるところのものは、もともと明白なことであつて、今更取り立てて云ふを要しなかつたことであるからである。私の哲學とマルクス主義とを同一視することの出來たのは、ただわいわい連か若くは自分で哲學もマルクス主義も嘗て根本的に研究したことの無い者かに限られてゐた筈である。不幸にしてこのやうな無智な連中はその數があまりに多かつたかも知れない。然しながら、本當に學問があり若くは學問的に研究することを知つてゐる者は、私の哲學がマルクス主義のそれと同一でないといふことを最初から認識してゐた筈である。彼は私のどの數頁を吟味することによつても、このことをいつでも確認することが出来る。私は私の從來の著作のいづれに於ても私の根本的態度を變更したことがなかつた。

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

それでは何故に私はマルクス主義を辯護することに傾いたのであるか。私はわが國の思想家、哲學者たちが、マルクス主義と云へば淺薄なものとしてこれを輕蔑し、若くは何か恐しいもの、觸れてはならないものとしてこれを敬遠し、かくてそこには無視と默殺とが支配してゐる状態に對して大なる不満足、否、反感乃至反撥をさへ感じたのである。苟も學問に忠實なる者にとつては、それが如何に彼の從來の考へ方に反對であらうとも、それが如何に危險に見えようとも、そ

れに近づいていつて親しくそれを研究することは、彼の義務でなければならぬ。且つ私はどのやうな思想でもそれが人々を動かし歴史を作りつつあるものである限り、そこには必ず何等かの眞理が含まれてゐるのでなければならぬ、とかねて信じてゐる。かくして私はマルクス主義のうちに含まれる眞理内容を闡明することに努力して來た。そしてこのことはまた私自身の哲學の發展にとつても少からぬ利益をもたらしたことと思ふ。

凡そ學者であるためには學問上自分の立場をもたねばならぬ、これが私の學に志して以來の願ひである。ヨーロッパに於ては學者と呼ばれるほどの者はつねに何等かの自己の立場を有するに反して、日本の學者は往々にして博識博學のみをもつて能事終れりとなす風のあるのを、私はひそかに歎いてゐる者である。私は絶えず自分自身の哲學を求めて歩いて來た。その途上に於て優れたものに出會ひ、一時はそれに心を奪はれてしまふこともありはしたが、然しいつでも究極はそこに留まることが出来なかつた、なぜならそれは遂に自分自身のものでなかつたからである。このやうにして私は或る時は西田哲學に、他の時はハイデッガーの哲學に、力強く引摺られていたが、然しまたそれらのものから勇敢に立ち去つてゆくことを知つてゐた。マルクス主義もまたかくの如き私の哲學の旅に於て出會つたひとつのものに過ぎないのである。私はもとよりそれ

から多くを學んだ。然し私は結局マルクス主義者ではないのである。

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

私はマルクス主義から多くのものを學んだ。然しそれを鵜呑みにしたのでは決してなく、却つてつねに批判的に攝取した。それ故に私はマルクス、エンゲルス、レーニンなどを「教父」(Kirchenväter)の如くに取扱ふ教會的マルクス主義に對していつも反對して來た。丁度中世の

神學者たちにとつて「聖トマス曰く」「聖オーガスチン曰く」と云ひさへすれば凡ての問題の解決となつたやうに、ただマルクスやエンゲルスやレーニンの言葉を持ち出しさへすればそれで問題は片付けられるもののやうに信じてゐる獨斷的マルクス主義者に對して私は戰つて來た。私の從來の諸論文に於てそれ等の人々を引用するよりも更に一層多く所謂觀念論者或ひはブルジョア哲學者を引用してゐることは、誰でも容易に氣付き得るところであらう。事實、私はマルクス主義からのみ學んだのでなく、却つて他のものからその幾倍、幾十倍を學んだ。それだから私は昨年「プロレタリア科學研究析」の創立にあたつてそれに參加した一方、他方ではまた最近「プラトン・アリストテレス學會」(Platon-Aristoteles Gesellschaft)の設立のために努力しつつあるのである\*。

\*プラトン・アリストテレス學會は上智大學教授クラウス(Klaus)氏などと協力してこしらへた。ギリシア、ローマの古典的文化の研究及び普及のために國內的、國際的に活動することを目的とする。本年九月からその活動を開始すべく準備中であつた。因みに私はこの間プロレタリア科學研究所から脱退した。

かくて如何にして私の哲學がマルクス主義哲學と等しくあり得ないかは明かであらう。私自身の思想はなほ未だこれを十分に體系的に展開し得るまでには至つてゐないが、然しひとがこれを「三木哲學」と呼んで他のものから區別し得る程度には確固たる形を具へてゐるのである。この哲學は、マルクス主義が唯物論であるのに反して、唯物論でさへないのである。私はこれを「存在論」と稱してをり、ギリシアの古典哲學の傳統をひくものである。——私は極めて多くのものをアリストテレスから受け容れた。——然し私の存在論的立場は、ギリシアのそれとは異つて、「人間學的」であることを特色とする。更にまたマルクス主義者が辯證法の適用の普遍性を主張するのに對して、私はそれ等の適用が一定の存在の領域にのみ制限されてゐると説く。このやうに既に最も根本的な且つ最も一般的な點に關して、私はマルクス主義と一致し得ないのである。

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

る、獨自なる解釋を與へ得たと信ずる。この點自らひそかに誇りと感じてゐるところである。

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

### 宗教について

先づ最初に云つておかう。私は元來宗教的傾向をもつた人間である。私はこのことを單に斷言するのでなく、私の著書『パスカルに於ける人間の研究』がそれに對する立派な證據を與へてゐる筈である。そこにはパスカルに對する私の解釋を通じて私の宗教的感情が流れてゐる筈だ。そしてこの私の宗教的な氣持こそが私を究極に於てマルクス主義者たることを不可能ならしめるところのものの一つである。

マルクス主義の宗教論が、若しこれを文明批評として見るならば、多くの眞理を含んでゐることは争はれない。現代の宗教界の墮落の事實に對しては、正直に事物を觀察し得る者である限

り、何人もこれを否定することが出来ない。教會または寺院宗教家は自分で擗取してゐるか若くは擗取してゐる者の代辯者であるかである。然しながらそれは「宗教」がさうなのであらうか。否、そのやうな事實は、寺院や僧侶のうちに實に「宗教」が死滅してゐるがために生じてゐるのではない。眞に宗教を目的として生活してゐる宗教家がなく、宗教を手段として生活してゐる宗教家のみであるからである。そこには宗教の名のみがあつてその實が失はれ、その形骸のみが存在して、その生命が死滅してゐるがためである。

苟も眞に信仰ある宗教家が存在するならば、彼は宗教界の現狀に對して、はたまた現在の社會狀態に對して口を緘して傍觀することは出来ないであらう。

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

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

よいであらう。然しながら宗教は死滅するといふマルクス主義唯物論の根本的主張に對しては、私は到底贊成することが出来ないのである。

私は云ふ、宗教は時代に應じてその形態を變化する、然しそれは死滅しはしない。例へばキリスト教の歴史に於て、宗教改革によつてプロテスタンティズムといふ新しい形態が生じた。プロテスタンティズムが資本主義社會といふ社會の新しい形態に相應したものであるといふことは、多くの人々によつて說かれてゐるところである。キリスト教は舊教から新教といふ形態を採るに至つたが、然しそれは死滅したのではないのである。近代資本主義社會への轉形期、即ち哲學史上所謂啓蒙時代に於ても盛んに無神論が宣傳された。けれども宗教は今日に至るまで存續してゐるのである。いつたい既に數千年この方存在して來たところの、從來の文化に於ける最も重要な要素或ひは勢力の一つであるところの宗教が無くなると云はれ得るためには、何等か極めて有力な根據があるのでなければならぬ。然るにマルクス主義がそのために主張するところはなほ私を説得せしめるに足りない。

私は他の場合に既にマルクス主義が哲學上の實證主義的傾向を帶びてゐること、そしてその點に於て私の同意し得ざることを述べた。マルクス主義に於ける實證主義はその宗教論に於ても明

かに現はれてゐる。普通に實證主義の代表者として知られるコントが人間歴史の發展の段階を神學的、形而上學的、實證的の三つに分つたとき、その主意は昔は宗教的神話的觀念の助けを借りて説明されてゐた自然の諸現象が今日では實證的な合理的な自然科學によつて説明されるに至つたといふ風に考へ、これをもつて人類の歴史の進歩の方向を示すものと見做したところにあつた。即ち宗教は未發達な科學にほかならない、従つて科學が發達すれば宗教は自然と消滅する。いまマルクス主義の宗教否定の思想のうちにはその一要素としてこのやうな考へ方が含まれてゐる。マルクス主義者は考へる、宗教が神祕的に表象し、神祕的に解決してゐるところの問題をば、科學は合理的に把握し且つ合理的に解決することが出来る。それ故にマルクス主義的科學の出現した後に於てはもはや宗教の存在する餘地はない。嘗てライプニッツは美をもつて知識の低い段階であるとした。即ち科學が明晰判明なる表象であるのに對して、美とは混亂せる、曖昧なる表象のことである。そこで近世美學の祖と云はれるライプニッツ學派の人バウムガルテンは「感覺論」を意味する „Aesthica“ といふ名前のもとに於て美を論じ、そしてこの語が現代歐洲語に於ける「美學」といふ言葉の源となつてゐる。ところでマルクス主義者は美をもつて科學の低い、未發達の段階であるとは考へてゐない。藝術は科學からどこまでも獨立に存在するものであり、

従つて後者の發達によつて前者は消滅させられるものではない、と彼等は見做してゐるのである。然しながら若し科學の發達によつて宗教が死滅するものであるとするならば、何故に、まさにその同じ理由によつて藝術も消滅しないであらうか。なぜなら美は、これを科學的に云へば、要するに假象 (Schein) にほかならないからである。科學の發達にも拘らず、なほそれとは獨立に藝術が存在するとするならば、それはまさに人間の「本性」のうちに美を創造し美を享受する能力が具つてゐるからである。藝術に關係するところの、このやうな「自然的な」人間の能力をひとは普通に「感情」と呼んでゐる。そしてマルクス主義者と雖も藝術が感情とつながつてゐることを認めてゐるのである。科學が「思惟」のことであるに反して、藝術は思惟の能力とは區別される感情のことである。科學と藝術とが相互に區別され、各々獨立に——固よりこの獨立性は絶對的でない——存在してゐるのは、人間の本性そのものに於ける思惟と感情との自然的な區別に基礎をもつのである。それでは宗教はこのやうな意味に於て人間の本性のうちにその自然的な基礎をもたないであらうか。

マルクス主義はこの間に對して否と答へる。そしてそこにマルクス主義の宗教死滅論のひとつの根據がある。マルクス主義によれば宗教はどこまでも「社會的な」起源のものであつて、それ

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

人間と人間との對立、或ひは社會に於ける階級間の對立がもはや存在しない社會を假定してみよう。そこにもなほ社會と自然、寧ろ人間と自然との間の對立乃至矛盾は依然として存在するに相違ない。人間と自然との對立のうち最も重大なものは「死」である。死は我々の如何ともなし得ざる我々の自然である。しかも生のあるところ死は到るところに刻々にこれに伴つてゐるのである。人間の生活にして死といふ問題を含んだものである限り、宗教は社會に於ける「社會的」矛盾の消滅と共に消滅すべきものとは思はれないのである。

なるほど宗教は社會的である。それは社會的に制約せられ、社會性を擔つてゐる。然しそれだ

からと云つて、宗教は徹頭徹尾社會的に制約されてゐるといふことは出来ない。このことは藝術や科學の場合を考へて見れば分る。マルクス主義は藝術の階級性について語る。けれどもそれだからと云つてマルクス主義は藝術がどこまでも社會に於ける階級對立にその基礎をもち、かくて階級の對立なき社會の到來と共に消滅するなどとは主張しないのである。

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

實際マルクス主義者たちはあまり「宗教家」(homo religiosus)を研究してゐないやうだ。そして彼等はただ宗教の外面的な、社會的、政治的な事實にのみ注目してゐる。然しながら「藝術家」を離れて藝術が理解出来ないのと同じやうに、眞の「宗教家」を除いて宗教を知ることが不可能である。私はマルクス主義者がエレミヤ、パウロ等の偉大なる宗教家を研究することを勧める。そのとき彼等は宗教が眞に人間の本性のうちにその根源をもつてゐることを認識するであら

う。凡ての人間が藝術的創作をなし得ないからとて藝術が虚妄であるわけでない。世間の多くの人間が宗教に於て、ただ社會的な原因から生じ、従つてまた社會的に解決され得るところのもの、例へば貧困、の解決を——現世に於てでなく、彼岸に於てさへ——求めてゐるに過ぎないかと云つて、眞の「宗教家」の宗教が凡てまたさうであるとは云ひ得ないのである。

尤も次のことを注意しておかねばならぬ。私は宗教が二つの方面若くは要素、即ち社會的要素と自然的要素とを含んでゐると考へる。然しながらこれら二つの要素がいつの時代に於てもつねに平等に我々にとつて問題になつてゐるわけでない。凡て人間はそれぞれの時代に於て、存在のうちに含まれるただ一定の方面若くは要素をのみ問題にするやうに餘儀なくされてゐる。そしてかく「問題にされた」要素がそれぞれの時代にとつてその存在に於て「顯はになつてゐる」方面であり、これに反してその存在に於ける他の諸要素はおのづからそのとき「埋没」してしまつてゐるのがつねである。これは私の根本思想のひとつであるが、今これを先づマルクスの『資本論』に於て取扱はれてゐる「商品」を例として説明してみよう。マルクスの分析に従へば、商品には二つの要素が含まれてゐる。使用價值と交換價值とがこれである。そしてなほ彼の敘述からして、我々は使用價值が商品に於ける「自然的な」要素であり、そして交換價值がその「社會

的な」要素であることを知ることが出来る。ところでマルクスはその『資本論』に於て一旦先づ商品のうちに含まれるこれら二つの要素を明かにした後に、次に商品からその使用価値の方面を捨象して、その後はただ交換価値についてのみ論述してゐる。『資本論』に於ては商品の交換価値から出發してその全運動が敘述されてゐるのであつて、最初に商品の一要素として示された使用価値の方面は全く捨象されてしまつてゐる。これは如何なる理由によるのであらうか。蓋し「資本家的な」生産の仕方が行はれてゐる社會に於ける商品の「優越なる存在の仕方」を規定するものは、その交換価値である。これに於てそのとき商品の存在は「顯は」になつてゐる。これに反してその場合、その使用価値は、私の言葉を用ゐるならば、「埋没」してゐるのである。それは實に「埋没」してゐるのであつて、決して全く「無い」のでもなければ、無くなつてしまつたのでもない。なぜなら若しも商品なるものにして、使用価値を全く含まないとすれば、それが社會に於て——資本家社會であつても——苟も交換されるといふことは全然あり得ないことではなければならぬからである。使用価値は無いのでなくして、ただ埋没して顯はでないだけである。宗教についてもまた同様のことが語られねばならぬであらう。宗教のうちに含まれてゐるところの「自然的な」要素は、なるほど、現代の社會に於ては埋没してしまつてゐる。否、むしろ埋没す

ることを餘儀なくされてゐる。そこにはその社會的な要素のみが顯はである。然しながら宗教の自然的な本質は、要するに單に埋没してゐるのであつて、決して無いわけではないのである。それだから、それは一定の時代に於て、一定の關係のもとにあつては、必らずや再び顯現すべきものである。マルクス主義者が宗教をただ單に社會的な起源のものと考へてゐるのは、恰も商品を單に交換價值と見做して、それが同時に使用價值であることを忘れてゐるのと同様である、と私には思はれるのである。

誤謬の出發點はマルクス主義者に於ける宗教に對する理解の不十分にある。私は今それを一々ここに指摘することが出来ない。なぜなら、そのためにも全宗教論を展開することが必要であるからである。ここではただ一二の例をもつて満足しよう。例へば、マルクス主義者は宗教をもつて本質的に「彼岸主義」であるとしてゐる。云ふまでもなく「超越」といふことは宗教の本質に屬してゐる。しかしこの超越は彼岸主義とは直ちに同一ではない、そのみならず、宗教に於ては、超越 (Transzendenz) の反面には必ず内在 (Immanenz) がある。神は單に超越的としてではなく、同時にまた内在的として考へられる。宗教は凡て現實を逃避して彼岸の世界を求めるのではない。寧ろ現實に對する最も熱烈な闘争をも宗教は要求してゐるのである。次にマルクス主義者

は宗教をもつて單に「觀念論的」であると見做してゐる。この見方もまた不十分である。宗教にあつては、本來、ただ所謂「靈魂」が問題になつてゐるのでなくして、却つてそこでは人間の「全存在」が問題になつてゐるのである。靈魂と雖も、それが人間の「全存在」の問題と關係して問題となる限りに於て初めて宗教的な意味をもつのである、と云はれなければならぬ。

### 自然辯證法について

自然辯證法について、この問題がその性質上要求するやうな廣汎な且つ嚴密な取扱ひをすることは今は許されてゐない。ここでは單にそれについて暗示し若くは結論を述べることだけをもつて満足せねばならぬ。けれども暗示でなく説明が、結論でなく論據が一層重要であることは固より云ふまでもない。

自然の辯證法といふことがマルクス主義にとつて大切な位置を占めるといふ理由は明かである。第一に自然はその哲學的唯物論の基礎と信ぜられてゐるからである。然らばマルクス主義者たちは「自然哲學」の意味で自然辯證法を説いてゐるのであらうか。さうではない。蓋しマルクス主義者によれば、哲學なるものは方法論につきる。方法論以外に別個獨立なものとしての哲學

はあり得ない。従つてマルクス主義は「自然科学」のほかに「自然哲學」のあることを許さないのである。かくしてマルクス主義は自然辯證法を實に自然科学の方法論として要請し、自然科学者たちが唯物辯證法に従つて研究することを要求する。否それのみでない、彼等は自然科学の現在到達した諸結果そのものが唯物辯證法に合致し、これの正當さに對して證明を與へてゐる、と主張するのである。ところでこのやうに「科學」以外に「哲學」の別個な存在を認めず、何よりも自然科学に結びつき、そこに於て自己の哲學的主張の正當さの證明を見出さうとする要求のうちに、我々は明かに哲學上の「實證主義」の傾向を看過し得ない。

さて現代の自然科学的研究の諸結果は唯物辯證法にとつて有利なものであるであらうか。遺憾ながら疑問なきを得ない。寧ろ自然科学者の大多數は反對の意見であるやうに見える。ソヴェトロシヤに於てさへこの問題については自然科学者の凡ての同意があるわけでない。自然科学と辯證法に關するデボーリンとステパーノフとの論争に際して、「機械論者」と見做されたステパーノフの側には多くの自然科学者たちが立つてゐたのである。この場合我々は、「それは自然科学者が辯證法を知らないからだ」と云つて、問題を片付けてしまつてはならない。自然科学者たちが自身が、その研究の成果が辯證法に合致するものと認めてゐない以上、我々はなほそこに問題が

横たはつてゐることを考へざるを得ない。

私は近代自然科学と辯證法的方法との間の乖離はかなり深い處に根差してゐるのではないかと思ふ。近代自然科学はその根源的な起源を自然に對する人間の實踐的な支配といふところにもつてゐる。單に自然を眺め見るのでなく、これに働きかけてこれを變化する目的から自然科学は生れた。自然科学は「生産し」ようとするのである。然るに自然科学のこのやうな目的はかの有名な言葉 *„voir pour prévoir“* で表はされてゐるやうに、「豫見する」、「豫測する」といふことが出来るに至つて初めて十分に達せられ得るであらう。自然科学に於て求められる所謂「自然法則」なるものは、このやうな目的に適したものでなければならぬ。これが、私の見るところに依れば、近代自然科学がその方法に於て「機械論的」であり、その法則の機械的法則であるところの最も重要な理由である。機械論と云ふのは、一言で云へば、「質を量に還元する」といふことにある。そこからして近代の自然科学は數學化といふことを自己の意圖としたのである。

科學的思惟のかくの如き性質は、例へば、ベルグソンの如き哲學者たちによつて既に明瞭に指摘されてゐる。ベルグソンによれば、我々の科學的知識は純粹に知るために知るのではない、却つて物を作るために、それから利益を引き出すためにのみ、知らうとしてゐるのである。この意

味に於て思惟は凡て質的なものを量的なものに置き換へる。それは、ベルグソンの言葉を用ゐるならば、時間的なものを空間的なものに、或ひは純粹持續を空間化された時間に還元する。然るにベルグソンに従へば、眞の實在即ち純粹持續は純粹に質的な、それ故に各々の瞬間に於て異質的なものである。實在は、質的なものを量的なものに還元して認識することをその本性とする。「思惟」によつては把握されず、ただ「直觀」のみがそれを理解し得ると彼は考へた。ベルグソンの思想のうち今の場合重要なのは、物を作り若くは物を變化することをその内在的な目的とする科學的思惟は、その本性上質的なものを量的なものに還元するといふこと、且つこのことは特に未來を「豫測し」得るために必要であるといふこと、を彼が説いた點である。

ところで辯證論者はかくの如く質を量に「還元する」といふことは正しくないと考へる。このことをデボーリンの如きは彼の所謂機械論者に對する論争の中で繰返し述べてゐる。辯證法的な關係に於ては量から質への轉化若くはその逆が語られ得るのみである。そこにはつねに「轉化」または「中斷」、「飛躍」といふが如き概念が含まれてゐるのであつて、これらの概念は云ふまでもなく「還元」といふことと相容れない。「飛躍」や「中斷」などといふことは或る還元出來ぬものの存在することを表現してゐる。

今若し自然科學に於ける法則が辯證法的な關係を現はすものであるとせよ、そのとき最も不幸なことは、かくてはその法則によつては何等の「豫測」も眞の意味に於てはなし得ないといふことである。丁度マルクス主義の社會科學に於て、社會革命の到來の必然性を辯證法的に論述したとしても、しかしその辯證法によつて、我々は何年何月何日にまさにかくの如き革命が起る、と「豫測」することは出来ないのと同じである。然るに自然科學の求めてゐるのはまさにかかる嚴密な意味に於ける豫見である。例へば、今日天文學は何年何月何日何時何分に日蝕が起るといふことを正確に豫測し得る状態にある。これはまさしく天文學の法則が「機械的」であるがためである。若しそれが「辯證法」であつたならば、このことは不可能であらう。

辯證法に於ては豫測といふものが本來の意味では行はれない。例へば今現在の社會を分析して、そこに必然的な「矛盾」の存在することを發見したとする、かかる矛盾にして存在する以上、この社會は必ずや變化し、このままで存続することは出来ない。即ち社會の變化の必然性は辯證法的に認識することが出来る。けれどもその變化の到來する時間、空間的位置を豫斷することは辯證法には許されてゐない。換言すれば、辯證法は將來について「見通し」を與へるものであるが、將來を「豫測」せしめるものでない\*。更にまたそれは來るべき社會が如何なるものであ

るかを豫測せしめることも出来ない。蓋し辯證法的な變化は要するに「飛躍」であり、「綜合」即ち矛盾の統一として現はれるのであつて、かくの如き綜合乃至統一に於てはつねに嘗て存在しなかつたところの「新しいもの」、それ故に豫測し得ぬものが生れると考へられてゐるからである。

＊拙稿「辯證法に於ける自由と必然」（『思想』昭和四年十月號〔本全集第四卷收録〕）には、この點について詳しく論じておいた。

かくして辯證法を自然科學の方法論として要求することの困難は明かになるであらう。即ちかかる要求は自然科學をしてその本來の最も重要な性質のひとつであるところの「豫測」といふことを放棄せしめることになる。然るにかくの如き放棄はまさに自然科學的知識が物を作り用し、物を變化せしめるための知識であるといふことを斷念せしめることとなり、そしてこのことは「生産」または「生産力」といふものを最も重要視するところのマルクス主義の根本思想と矛盾することになるであらう。

辯證法的自然觀はヘーゲルがその自然哲學の中で敘述したところである。そして自然哲學はヘーゲルの體系の中に於ける弱點（Wundepunkt）と從來見做されて來た。この思辨的な自然哲

學こそヘーゲルの哲學をその當時沒落せしめるに至つた最も重大な原因のひとつであつたのである。ところでデボーリンの如きはかくの如きヘーゲルの自然哲學を新しい形で復活せしめようとしてゐるかの如くに見える。この企圖と雖も、固より、若しそれが「自然科學」以外に別個な「自然哲學」の存在を認める立場に立つならば、全く無意味なこととなく、却つて多くの興味を喚び起し得るものであらう。然るにこのやうな意味での「自然哲學」の存在を認めようとはしないマルクス主義者が辯證法的自然觀を樹立しようとしてゐるのは、私には理解し難きことである。私は自然辯證法がむしろマルクス主義にとつて一つの重大な傷口であるのではないかを恐れる。

さてマルクス主義者たちが現代の自然科學の諸結果をもつて自己の唯物辯證法のために有利な證據を與へるものと幻想するに至る理由は次の點に隠されて含まれてゐる。彼等は第一に、辯證法と「有機體說」(Organologie)とを、第二に、辯證法と「微分法」(Infinitesimalmethode)とを區別してゐない。私の考へでは、これらの區別は甚だ大切であるにも拘らず、從來殆ど注意されてゐないのである。第一の區別については、私は既に簡単に取扱つておいた。<sup>\*</sup>第二の區別についても、私は最近論文を發表したいと考へてゐる。蓋し微分法に於ては變量が問題となるとから、このものは辯證法と混同され易いのであるけれども、兩者は嚴密に區別されねばならぬ。

私は今ここにこのあまりに専門的な問題に立ち入ることはしないで、ただ次の事實に注意しておかう。マールブルク學派（ヘルマン・コーヘンを頭領とする）の如きは、辯證法やヘーゲルを形而上學的であるとして排斥しつつ、別に微分論理を打ち立てようとした。コーヘンの如きは微分論理の立場から『純粹認識の論理學』を書いてゐる。<sup>\*＊</sup>そして最も注目すべきことは、コーヘンを初めとしてマールブルク學派の人々は、微分論理こそ近代の自然科学に最も確實な基礎を與へるものであると考へたといふことである。

＊拙著『社會科學の豫備概念』の中に於ける「有機體説と辯證法」なる論文〔本全集第三卷収録〕参照。  
＊＊私はこの大著の一部分を譯して雜誌に連載したことがある。追つて單行本として刊行される筈になつてゐる。

ここに於て我々には辯證法の妥當範圍について論及することが必要であらう。然るにこの問題についても私は既に私の意見を述べたことがある。<sup>\*</sup>そのとき私は形式論理學と云はれてゐるものの固有なる領域が「本質存在」であるに對して、辯證法にとつての固有なる領域は「現實存在」であるといふ風に規定しておいた。私はここでは哲學的な議論に這入ることなしに、ひとつの實例をとつて簡單に私の意味するところを示さう。

\*拙稿「形式論理學と辯證法」(『理想』本年四月號)〔本全集第三卷收録〕参照。

極めてよく知られてゐる例をとらう。今コップの水を次第に熱して行く場合、それは、五十度に熱するも八十度に熱するも、九十度或ひは九十九度まで熱するも、依然として液體である。然るにそれを百度まで熱するとき、水はこれまでの液體の状態から突如として變じて氣體になる。これは辯證法に云ふ量から質への飛躍的な轉化の例として最も屢々好んで用ゐられるところである。ところで自然科学者たちはこのやうな場合、これを辯證法的に理解してゐるであらうか。化學者によれば、水とは $H_2O$ である。即ち酸素と水素との合成物である。それが液體であらうが、それが氣體にならうが、水は水として $H_2O$ で表はされる。これは自然科学の目標とするところが質的なものを量的なものに還元するにあるからである。また水を $H_2O$ でもつて表はすのは水を作るといふ見地から大切であるとされねばならぬ。かくの如く自然科学者はマルクス主義が辯證法的過程を見出すところに何等の辯證法をも認識しないのである。

然しながら我々はこの例をもまた一つの辯證法的なものとして理解し得ないのではない。他の見地からはそのことが可能である。即ち我々は質を量に還元するところの自然科学的立場を去つて、むしろ質を認める立場に立たねばならぬ。そのためには我々の「感性」に權利を認めなければ

ばならぬ。私が「現實存在」といふのはこのやうに感性的な存在である。蓋し人間の感性にとつては水と蒸氣とは明かに質的に異つたものであり、前者が後者になることはひとつの飛躍的變化として映ずるのみである。ところでここに云ふ「感性」は單に知的なものと理解されてはならぬ。人間の感性は、その現實に於ては、私が「狀態性」と呼ぶところのものとなつて結び付いてゐる。換言すれば、我々が現實の生活に於て出會ひ、知覺されるところの事物は、單に「對象」であるのでなく、却つてつねに或る氣分、或る感じ等、一般に我々の生とそれが交渉する意味を直接に擔つてゐるところのものである。それは、私の用語に従へば、「對象的存在」ではなくして「交渉的存在」であるのである。かくして例へば、我々は我々の生活に於て、單にバラの花なる對象を見出すのでなく、「愛らしい」バラの花に出會ふ。これに反して或る他の花は「憎らしい」花としてあるのである。このやうに存在するものは直接に凡て生と交渉するところの意味をもつてゐる。そしてそれによつて初めて事物はその辯證法的性質を擔ふに至るのである。存在は人間の生活の中へ織り合はされてゐる限り辯證法的である。人間の生活を捨象するとき、そこには辯證法はない。従つて私がこれまで屢々主張して來た通り、辯證法の固有なる領域は人間の生活である。これまで或る哲學者たちが辯證法をもつて「思惟の論理」とせず、「感情または意志の論理」

と見做したといふことも、若し辯證法の行はれる範圍が私の云ふ「對象的存在」でなく、「交渉的存在」であることを考へたならば、あながち理由のないことでもないであらう。このやうにして私が辯證法の妥當範圍として規定したところの「現實存在」は單に感性的存在であるのみならず、また「交渉的存在」であるのである。

マルクス主義は辯證法の存在に對する制限されることなき普遍的な妥當を主張する。これに反して私は辯證法の妥當し得る範圍を主として現實存在に限定する。従つて例へば、本質存在の領域に對して或ひはまた對象的存在の領域に對しては、辯證法は本來の意味に於ては妥當し得ないのである。ところで自然科學に於て取扱はれるところの「自然」なるものは、私の云ふ「對象的存在」の領域に屬する。それ故にこのやうな自然に關しては辯證法はその研究方法とはなり得ないのである。

昭和五年九月三日

豐多摩刑務所に於て

戸  
澤  
檢  
事  
殿

三  
木  
清

# 哲学的人間学

## 第一章 人間學の概念

〔#文中赤色のルビの数字は校異の番号で、その箇所へリンクを張っている。〕

### 一

哲學的學科に就いては、敘述の初めにその學の定義を掲げるといふ普通の形式が用ゐられない、とひとは屢々述べてゐる。これは少くとも、或は特に、人間學に於てしかることであると考へ得るであらう。人間學の場合、最初にその定義を與へることは、この學の性質上不可能または無意味にされてゐるやうに見える。

先づ人間學は人間の研究であるといふが如き形式的な定義に満足しようとしても、ここで學の對象を指す人間そのものが實は他の者のやうに定義し得ぬものである。物を定義するには、その類概念と種差とを擧げねばならぬ。定義は最近接類概念に種差を加へることによつて作られる、と論理學教科書には書かれてゐる。然るに人間學に謂ふ人間はかくの如き定義の形式に嵌らない。他の物と同じ仕方で定義されないといふことが寧ろ人間學に於ける人間の最初の定義であ

ると云つてよいであらう。このパラドックスのうちに人間のひとつの根本的な規定が含まれてゐる。固より人間を類概念と種差とによつて定義することが一般に不可能であるといふのではない。ただそのやうな定義に入る人間の研究は、我々がいま取扱はうとする人間學でなく、人類學の如き科學である。人類學の如きは人間を他の者と同じ仕方で定義することを知つてゐる。併し現實の人間は決して單にそのやうに定義され得るものでないところに、人類學などの科學とは異なる人間學の存在する理由がある。人類學と人間學とは共に“Anthropologie”といふ語をもつて表はされるが、學的性質を異にし、我々の意味する人間學は自然科學的アントロポロギーでなく、寧ろ人々が特に哲學的、アントロポロギーと名附けてゐるものである。

人間がかやうに傳統的論理學の教へる定義の形式に嵌らないといふことは、この論理がつまり客體のもしくは對象的論理であり、然るに人間は單に客體的に把へられ得るものでなく、却つて主體的に把へられねばならぬといふことを示してゐる。そこに人間學の、人類學、生理學、心理學等の諸科學から根本的に區別される立場がある。これら他の諸科學はもと人間に就いての對象的な認識であるに反し、人間學は人間の主體的な把握である。人間が定義され得ないといふことは、例へば、彼が自然の體系の中で最高の位置を占めるといふが如き理由によるのでない。リン

ネは人間を脊柱Ⅱ哺乳動物の尖端と稱した。たとひこのやうに人間に全生物界の尖端たるの榮位が與へられたにせよ、尖端はなほそれがその尖端であるものに屬し、従つて脊柱Ⅱ哺乳動物の概念は人間の類概念であつて、その種差としては直立歩行、大脳の發達などを擧げ得るであらう。人間が定義されないといふことは、この存在が形式論理をもつては把握されないといふことであり、そしてそれが辯證法的に規定されねばならぬといふことを意味してゐる。固より人間を主體的に把へると云つても客體的な見方を全く排除することであり得ない。辯證法も對象的論理をその契機として含むやうに、客體的な見方を含むのでなければ主體的な見方も單に主觀的であつて、眞に主體的とは云はれないのである。

從來、人間を動物との區別に於て規定することが極めて普通に行はれて來た。人間定義と呼ばれてゐるものの多くは、かの理性的動物といふ有名な定義を初めとして、つねにその規定の中へ動物の概念を持ち込んでゐる。その場合、一見、動物を類概念として人間を種差的に規定するといふことが問題であるかのやうである。まことに人間は種々の點に於て他の動物と相違してゐり、それに應じてこの種の様々な人間定義が可能であり、事實そのやうな人間定義の多數が歴史に於て見出される。人間は社會的動物である、——人間は道具を作る動物である、——等々のた

ぐひである。然るに二つの物の間の差異を知るには比較せねばならず、比較には比較の見地が必要である。そして人間と動物との比較に於て種々の見地が可能であるとすれば、そのうち何を重要とし、本質的と見るかが問題でなければならぬ。これは勿論、他の諸科學にとつては自己の認識目的に照してそれぞれ定められてゐるであらう。併し人間學はそれら諸科學のいづれとも同じでなく、またそれらの知識の掻き集めでもあり得ないとしたならば、人間學にとつて本質的な見地は如何なるものであるか。それは人生觀に依存すると云はれるであらう。しかるとき人生觀と云はれるものは人間の客體的な、從つて比較的な見方に基くのでなく、却つて人間の自己理解もしくは自覺、それ故に主體的な把握に基くものでなければならぬ。實際、從來の人間定義に於て人間と動物との區別に關し何が本質的と見られたかは、各時代の間自覺の異なるに應じて異つてゐる。かかる人間自覺が人間學と云はるべきものであつて、動物との比較に於て規定されてゐるが如き人間定義も、實は單純に客體的な規定であるのでなく、根源的にはその時代の人間の自覺に基き、從つて一個の人間學を現はし得るのである。その場合なほ動物に對する區別が問題にされてゐるのは、適々、自覺の本來の性質が他者に對して（ここでは動物に對して）自己を知るところにあるといふことを示すものにほかならない。

かやうにしてまた動物の概念を持ち出してゐる從來の人間定義も、その意味に立ち入るならば、多くの場合、單に類概念と種差とによる規定を現はすのでないことが理解されるであらう。例へば、理性的動物といふ定義に於て、理性はある神的なものと見られ、人間は理性を有することによつて最早や動物の類に屬せず、これを越えるものと考へられてゐる。従つて動物の概念は嚴密には類概念でなく、寧ろ人間は動物であると同時に動物でないといふ辯證法的な意味がこの定義のうちに含蓄されてゐるとも解釋し得るであらう。純粹に客體的に見てゆけば、人間と動物との區別も程度上のもの、相對的なものとならねばならぬ。理性の如きも要するに意識の一種であり、意識は動物にも存するとすれば、兩者の區別は相對的なものに過ぎないであらう。然るに事實としては、單に理性や思惟のみでなく、人間のあらゆる意識は、そのうち如何に低級とされるものも、まさに人間的であるといふことによつて動物の意識とは性格的に異つてゐる。ひととは人間の動物的衝動などと云ふ。この言葉は、比喩的に語られてゐるのでなければ、不正確に語られてゐる。我々は動物的衝動を有するのでなく、ただ人間的衝動を有するのであり、このものは外的機能に於て如何に動物的衝動と類似するにせよ、性格的にそれとは別のものである。人間的衝動はデモーニッシュであり、また人格化されてゐる。動物と人間との差異に就いて語るなら

は、兩者は或る一點に於てのみでなく、全存在に於て、全活動に於て異つてゐる。固<sup>2</sup>より人間は一方どこまでも動物に屬する、併し同時に彼は他方どこまでも動物を越えたものである。「人間は天使でもなければ獸でもない」とパスカルは云つた。從來の人間定義の、よし凡てにでなくとも大多數に共通な内容として、我々は「中間者」*medium* といふ規定を見出すであらう。かの理性的動物といふ人間觀念を破棄しなかつたデカルトの如きも、人間は「神と無との中間者」である<sup>2</sup>と見做した。まことに人間が中間者であるといふことは、何等かの哲學の發見であるよりも我々の現實の生活に於ける基礎經驗に屬し、種々の哲學はこの基礎經驗の種々の仕方に於ける理論的解釋に過ぎないと云ひ得るであらう。然るにもし中間者といふことが人間の根本的規定である<sup>2</sup>とすれば、人間は類概念と種差とによつて定義され得るものでない。なぜなら中間者といふことが單なる混合または量的な中間でなく、人間の性質的な全體的な規定であるならば、それは内面的に矛盾するものを同時に含むといふ意味でなければならず、従つて辯證法的にのみ把握され得る規定である。人間とは矛盾に充ちた存在である<sup>2</sup>。

人間學と他の科學との相違は別の方面からも明かにされることが出来る。人間學に於ては知られるものも知るものも共に人間である。それ故に人間學が人間の學であるといふのは、地質學が地質に就いての學であるといふのと同じ意味ではない。アントロポロジーに謂ふアントロポス (ἄνθρωπος 人間) とロゴス (λόγος 思惟、學) とは全く内面的に結び附いてゐる。ロゴスは人間の本質を形作るものである。人間學に於ては學と對象とは外から結び附くのではない故に、この學をその對象の規定と切り離して方法の方面から豫め定義するといふこともまた不可能である。人間學は人間に就いての學でなく、人間の自己理解である。そこでは對象と方法とを分離することができない。人間學そのものが實は人間學的研究の内容をなす人間の根本的规定から、言ひ換へれば自覺の事實から、導き出されるのでなければならぬ。それのみでなく、生理學、心理學、その他、人間に就いての科學が我々にとつて可能となる理由も、我々の存在の性質から明かにされるのでなければならぬ。學もまた人間の存在のひとつの存在<sup>3</sup>の仕方に屬するであらう<sup>3</sup>。

かくて人間學は自覺の事實に深く根差してゐる。然るに若し自覺にして、そのうちにこの學も基礎附けられてゐるが如き、人間に於ける原始的な事實であるとすれば、人間の自己理解は既にこの學以前に、またこの學以外の領域に於ても存在するのでなければならぬ。自覺は人間の人間

としての根本的規定である。ひとは誰も、あからさまに人間の研究を始めるまでもなく、人間を知つてゐる。何人も自己に就いて、他の人間に就いて、人生一般に就いて、或る理解をもつてゐる。かかる人間理解を既に人間學と稱すべき理由があるとするならば、人間學は差當り何等かの學的研究であるよりも生に屬してゐる。第一次の人間學は生そのもののうちに含まれる生の一契機であり、生そのものに於て形成され、そして直接に生の聯關の内部に於てその機能を營む。如何なる人間も自己の生活經驗に基く或る人間解釋をもつてをり、この解釋は彼の生活の仕方にならず作用してゐる。生と生の理解とは直接の統一に於てある。凡ての人間は人間であると同時に人間學者であると云ひ得るであらう。ところで、かやうな學以前の人間理解に於てもいはば二つの層を區別することができる。先づ人間智といはれるものがある。誰も世態人情に就いて、様々な人間の性格や心理に就いて、或る理解、或る判斷を持つてゐる。この知識は我々の實生活につねに伴ひ、それにとつて缺くことのできぬものである。然るに人間智よりもいはば一層深い層に人生觀といふものがある。ここに人生觀とは個々の人間に就いての個々の知識でなく、人間の起原、本質、運命等に關する全體的な直觀のことであるが、また固より何等か學的に組織された人生論のことではない。誰もかくの如き意味に於ける哲學をもつてゐる。それは凡ての人に於て意

識されてゐないにしても、人間の生に深く根差し、一切の人間の行爲はその行爲者の抱懷する人生觀の如何なるものであるかを現はすとも云はれ得る。それはあらゆる人間智をその底から規定してゐるほど根柢的なものである。人生觀は人間智をその根柢に於て規定しつつ、他方また人生觀は人間智に影響される。具體的な人間智は人生觀と結び附いてゐるやうに、現實的な人生觀は人間智と結び附いてゐる。人間智と人生觀との區別及び關係は、學的認識の秩序に於ける科學と哲學との區別及び關係に類似してゐる。宿屋の番頭は特殊な鋭い人間智を有する、けれども彼は決して深い人生觀を有するとは云はれないであらう。人間學は宿屋の番頭の知識の如きものではない。それは哲學として寧ろこれまで人生觀と呼ばれたものに相當する。しかも特に人間學と名附けられる所以は、それが從來の哲學に於て考へられた人生論の如く抽象的でないことが要求されるからである。具體的な哲學に對する飽くことなき要求こそ實に人間學の根本的な動機である。然るに具體的であるためには人間學は人間智と結び附かねばならぬ。哲學的人生論に缺け易いのは人間智の方面であり、反對に實社會の實際的人間智にはとかく人生觀的反省が乏しい。人間學は學的自覺に高められた人間智と人生觀との綜合的統一であると云つてもよいであらう。かくの如く人間智と人生觀との區別が存するといふことは、人間がその存在に於て二重の存在の仕

方を有するといふことを現はすひとつの場合である。

ところで生のうちに含まれる第一次の人間學に對して、人間學の次の領域がある。この領域は、それが外的には生と、一方では藝術、他方では哲學と、の間に位することによつて特徴附けられる。それは生そのものに屬せず、寧ろ生の表現である。けれども體驗と表現とはここでは特殊な仕方では結び附いてゐる。ひとは自己の有する人間智や人生觀を言語的表現に持ち來たす。この表現は、或はなかば哲學的であり、或はなかば文學的であるのが普通である。その際彼が自己自身に就いて、または彼が親しく交渉せる世間に就いて語る言葉は、一般的な諸反省、諸考察を含んでゐるが、しかもなほつねに彼の生の經驗に結び付き、具體的なもののうちに留まつてゐる。「殆ど限りのない範圍の文學」(デイルタイ)がこのやうな領域を形作る。日記、書簡、旅行記、自敘傳、マキシム、エッセイ、等、廣義の文學の特殊な層のうちに我々はそのやうな豊富な人間學を認めるであらう。その勝れたものは甚だ纖細な、また徹底した人間理解を示してをり、その認識の具體性の故に、このものこそ人間學であると云はれてよいほどである。それが人間の主體的な把握であることは、そのやうな人間學者がモリスストと稱せられることから知られるであらう。更に我々は一層廣く見渡さなければならぬ。詩は「生そのものの信憑すべき解釋」であると

デイルタイの云つたやうに、卓越せる藝術は卓越せる人間解釋をもつてゐる。宗教は宗教で、人間の起原、本質、運命等に就いて、自己の立場からそれぞれ解釋を與へてゐる。かやうに學以外の領域に於て様々に表現されて見出される人間學は、哲學的人間學にとつて貴重な資料となり得るであらう。

併し特に注意すべきことは、種々の歴史科學、社會科學がまたその根柢に一定の人間學を含むといふことである。人間學は歴史的社會的實在に關する一切の科學の現實的基礎であると云ひ得る。歴史家と彼がそれから諸々の歴史的形態を鼓動せる生命に喚び覺まさうとする史料との間にはつねに人間性のひとつのタイプが立つてゐる。社會科學者と彼の研究する現實との間にも何等かの人間學が介在し、それが彼の現實の解釋にあたつて無意識的にせよ絶えず影響してゐる。かくの如く見てくるならば、人間學は差當り學よりも根源的な事實としてあらゆるイデオロギーの根柢に含まれてをり、そして前者は後者を規定するといふ關係が認められるであらう。もしさうであるとすれば、その意味に於ける人間學はまた人間學の學的組織そのものをもその根柢に於て規定してゐると考へられる。<sup>4</sup> 各々の哲學者の哲學は彼の抱く人生觀の相違に従つて異るといふやうに云はれてゐるが、種々なる人間學の體系の差異もその根柢に含まれる直接的な人間學の相違に依存するであら

う。併しながら、自己の有する人生觀を學的に反省し、これによつて客觀的ならしめることが、哲學の、從つて特に哲學的人間學の任務である。人間が何であるかは、我々があからさまに、學的研究するに先立つて、我々にとつて直接に分つてゐる。けれども直接に分つてゐるものと認識されてゐることは同じでない。直接に分つてゐるものを方法的自覺的に知るといふことが哲學の仕事である。認識とは媒介された知識である。直接に分つてゐるものはその故に認識されてゐるとは云へない。しかも他方に於て人間が我々にとつて既に何等かの仕方分つてゐるといふことが人間の學的研究の成立し得る前提でもある。プラトンの云つた如く、ひとは悉く知られてゐるものに就いて最早や哲學しないと同様に、全く知られてゐないものに就いてはおよそ哲學することもできぬ。知られてゐると共に知られてゐないといふところに哲學的研究は存し得る。〔#<sup>5</sup>〕人間學は人間の根源的な自覺存在性に基き、その發展であり、その哲學的顯現である。

三<sup>6</sup>

かくて屢々云はれる如く、「汝自身を知れ」といふ言葉は人間學にとつてモットーであるであらう。それは凡ての場合に於て人間學の最初に、そして更に最後に掲げらるべき格言である。併

と同時に我々は、かのひとりの勝れた人間學者ゲーテがこの格言を好まなかつた理由にも同感することが出来る。人間學は人間の自覺であるといふ規定ほど正しいものもないが、またこの規定ほど誤解を生じ易いものもない。人間學が人間の自覺であるといふことと、それが人間の主體的な把握であるといふことは、相關聯した規定でなければならぬ。そして人間學が人間を主體的に捉へるといふことはまさに、人間がその存在に於て單に客體でなく却つて主體であるといふことによつて要求され、また基礎附けられてゐるのであつて、さもなくばそれは主觀的な見方に過ぎなくなるであらう。人間が主體であるといふことのうちには自覺的であるといふことが當然含まれてゐる。併し自覺そのものは單に意識論的にでなく存在論的に理解さるべきものである。

自覺とは自己が自己を知ること、即ち自己意識を意味することは云ふまでもない。自己意識を離れて自覺は存しない。けれどもこのことはただ知的な意味にのみ解されてはならぬ。デカルトはひたすら確實な知識を求めて *cogito, ergo sum* (私は考へる、故に私は在る) といふ命題で表はされた自覺の事實に達したが、彼に於て自覺は主として知的な意味のものであつた。併しながら現實の人間にとつて自覺は、それから他の同様に確實なことを推論し得るために純粹に知的に認定さるべき自己意識の確實性を意味しないであらう。自覺の哲學に於てデカルト

の先蹤者と見られるアウグステイヌスは「私は私が存在し生活するのを知る」*scio me esse et vivere*と記してゐる。<sup>7\*</sup>これはデカルトの定式よりも却つて具體的である。「我々は存在し且つ存在することを知る、そしてこの存在と知とを愛する」*Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus*とアウグステイヌスはまた書いてゐる。<sup>7\*</sup>かかる自覺を基として彼は、内的人間 *homo interior* の實在性とその無限に豊富な世界とを開示した。自覺は我々の全存在に關はるものとして、我々の自覺存在にはつねにバトスが伴ふ。人間は「考へる蘆」である、ひとはパスカルがかやうな人間のバトスを如何に深く表現したかを想ひ起すであらう。彼にとつて自覺は人間を自己確實性に留まらしめるものでなく、却つて人間を底知れぬ不安に揺り動かすものであつた。自覺は單にロゴス的なものでなく、またバトス的なものである。デカルトのコギトが知的であるに反して、<sup>7\*\*\*</sup>メーヌ・ド・ピランの人間學は内面的感情に基いて、情意的自覺の事實の上に立てられてゐる。彼はデカルトの「私は考へる、故に私は思惟する物もしくは實體である」といふことに對し、「私は行動する、私は意欲する、或は私は私に於て行動を意識する、故に私は原因であることが知られる、故に私は原因もしくは力として在る、または現實的に存在する」といふことを原理とした。「内的感覺の原始的事實」*le fait primitif du sens intime*と見られたのは意志

的原始的的努力である。意欲は外界との統合を含んでゐる、「意欲は精神の單純な、純粹な、瞬間的な作用である、それに於て、もしくはそれによつて、この知的にして能動的な力は外部に現はれ、且つ自己自身に内面的に現はれる」。即ちデカルトのコギトに於ては、單に私が私自身にとつてあるものが捉へられ、そこから自己自身に於ける存在の肯定が引出されると考へられたに反し、メーヌ・ド・ビランは、意欲し努力する自己、單に自己自身に於てあるのではなく、却つてただ抵抗するものと取組むことに於てのみ意欲し努力し得る自己が見出される關係の秩序に留まらねばならぬと考へた。併しながら彼の人間學もなほ現實の行爲の立場に立つものとは云へない。彼の研究は内的感覺或は内面的經驗の立場に置かれ、そこに現はれる内的人間の分析に局限されてゐる。彼の人間學も要するに内省心理學の如きものに終らねばならなかつた。現實の行爲は意識を越え、内的世界から脱け出る。行爲がそれによつて内的世界から脱け出るものは身體であり、身體性の原理を無視して行爲は考へられない。眞の行爲はもちろん自覺的でなければならぬであらう。併し行爲は單に主觀的なものでなくて客觀的なものであり、内的であると共に外的なものである。従つてそれは單に内から知られ得るものでない。もし心理が行爲の原因であると云ふならば、逆に行爲が心理の原因であると云ふこともできるであらう。人間は内的人間である

と共に外的人間である。自己が何であるかを我々は自己に就いての瞑想によつて知り得るのでなく、却つて行爲に於て我々は自己を知り得るのである。我々の存在には我々の主観的な自己理解に關はらない客観的な意味がある。

然るにもし自覺が單なる自己意識に過ぎないならば主體的と云つてもただ主観的であるのと異なることなく、人間學は主観主義もしくは自我主義であると云はれるであらう。主観の概念は客観の概念に對してゐる。主観であるのは自己であり、物は固より自己以外の他の人間も凡て主観に對する客観と考へられる。このとき主観が個人的自我と見られるか、それとも超個人的自我と見られるかは、さして問題でない。いづれにせよ自己が主観であつて、他の一切はこれに對し悉く客観と見做される。自覺が知識の立場に於て語られる場合、普通にかくの如き主観の概念と結合してゐる。それは認識論的立場に纏はり易い偏見であり、觀念論はその避け難い歸結であらう。然るに現實に於て主體であるのは單に自己のみでなく、他の人間も同じく主體である。主體の概念は、自己が主觀として他の凡ての客觀に對するといふ見方を破ることによつて達せられる。何よりも客觀に對するといふことが主觀の概念の根本的意味であるとすれば、主體に對するものはもと他の主體であるといふことが主體の概念の根本的意味である。「我々は反省によつ

て、即ち我々自身への強要された還歸によつて目覺める。然るに抵抗なくして還歸なく、客觀なくして反省は考へられない」、とシェリングは云つた。私はひとりで反省的自覺になるといふよりも、客觀の抵抗によつて自己自身へ還るといふのが具體的な事實であらうが、更に具體的な事實としては、私は客觀からでなく他の主體から即ち汝から自己自身へ還るのである。自覺は云ふまでもなく自己が自己を知ることであるが、自己はただ他の自己に對してのみ自己であり、自己として知られ得るのである。かくて主觀の概念には Ich-Es（私—それ）といふ根本的關係が、これに反し主體の概念には Ich-Du（私—汝）といふ根本的關係が相應するであらう。ところでただ「それ」もしくは「もの」に對する私は眞の自己であり得ず、「それ」もしくは「もの」に限りなく吸収されることができ、やがてひとつの「それ」もしくは「もの」と見られるに到る。或はまた逆に「それ」もしくは「もの」は私即ち主觀に限りなく收録されることが可能であり、遂には「それ」もしくは「もの」は自己の現はれに過ぎないものと見られるに到る。前の場合は客觀主義の、後の場合は主觀主義の立場になる。然るに私と汝の關係に於てはかくの如き主觀主義も客觀主義も共に不可能である。汝はどこまでも内在化し得ぬものであり、私は客觀化し盡すことのできぬものである。私と汝とは獨立なものとして相對し、汝及び汝への關係の實在性を除

いて私は私であり得ない。主體は主體に對するばかりでなく、客體に對するものでなければならぬと云はれるであらう。しかるとき、私に對する汝のみが客體であるのでなく、私自身もまた客體である。私は私にとつては私であると共に汝にとつては汝であり、汝は汝にとつては私であると共に私にとつては汝である。私も汝も主體的・客體的なものであるが、單に客體的なものであるのではない。もともと主體的・客體的である私と汝とはそれ故に互に表現的、表現的なものとして相對するのである。いはばただ一重のものでなくて内部と外部とが一つであるものは表現的である。主體に對して客體と考へられる如何なる「もの」も、單なる「それ」でなく、汝の意味があり、從つて單なる「もの」でなくして表現の意味をもつてゐる。行爲はつねにかかる表現的なものによつて行爲に動かされる。行爲は本來私と汝との間に於ける出來事である。私と「それ」との間には經驗があるにしても出來事が生ずるとは云はれない。ところで私と汝とが表現的なものとして主體的・客體的なものであるならば、私も汝も、單なる私の立場に於て或は單なる汝の立場に於て成立することができぬ。單なる客體としてでなくまさに主體的・客體的といふ性格に於て私と汝とが成立するのは、かくの如き私と汝とを包む社會に於てでなければならぬ。私と汝とはいはばただ私と汝としてあり得るものでなく、却つてその成立の根柢をなす第三のもの、即ち社會に

於てのみ私と汝であり得るのであつて、この根源的な意味に於て行爲も本來社會的である。かくして人間學は人間の自覺であると云つても、個人的自覺でなく、社會的自覺でなければならぬ。

然るに自覺がただ自己意識の意味に解されるとき、その内容は自己であり、且つそれは意識に關することと考へられ、かくて自覺を基礎とすると稱する哲學は屢々內在論もしくは意識哲學に歸結する傾向をもつてゐる。このことは自覺の事實が從來主として認識及びその主觀の問題の見地から一面的に捉へられたといふことにも關聯してゐる。我々はかくの如き內在論や意識哲學に同意し得ない。自覺の内容は自己であると同時に「他者」であり、またそれは單に意識の問題でなくて原理的に存在論的問題である。自覺的とは單に自己反照的といふことでなく、自己への反照が同時に他者への關係附けであるといふところに自覺の本質がある。この場合に於ける「他者」は傳統に従つて存在の根據と呼ばれることができる。傳統的存在論にあつては、現實的に存在するものに於てその存在と存在の根據とが區別され、兩者はどこまでも二つのものとして自己の存在の根據が自己の存在に超越的であるといふことが有限な存在の根本的規定であると考へられた。凡て現實的に存在するものはかくの如きものであるとすれば、人間に固有な自覺の本質は、それが根據の意識であるといふことでなければならぬ。自覺は單に自己の存在の意識でな

く、この意識が同時に自己の存在の根據の意識であるのでなければならぬ。その自己意識が同時に根據の意識であるところに自覺の本來の意味があり、かかる根據の意識によつて初めて自己意識も成立するのである。主體的とは單に主觀的といふことでなく、却つて自己の根據との内面的な關係を含むといふことである。然るに自覺をただ自己意識と解するとき、人間は自足的なものと考へられ、その結果は觀念論となる。そのとき人間を越えるものが認められない故に、人間學は人間主義或は人間中心主義となる。我々は人間學の陥り易い傾向を有する人間中心主義に對して警戒しなければならぬ。自己意識としての個人的自覺は人格の認識根據 *ratio cognoscendi* となるにしても、その存在根據 *ratio essendi* ではあり得ない。私の存在の根據であるものは、同時に汝の存在の根據であることなしに、私の存在の根據であることもできぬ。なぜなら私はただ汝に對してのみ私として限定されるから。我々は我々の存在の根據であるものから社會的に限定されてくるのである。かかる存在の根據が最も深い意味に於ける「社會」にほかならない。その際云ふまでもなく社會は主體として考へられねばならぬ。社會は、それに於ては個人が却つて客體——或は寧ろその表現——と見られるやうな主體である。そこでまた社會的立場を離れて眞に主體的な立場は存し得ない。社會は我々の存在の根據として我々にとつて超越的である。自覺が

單に自己意識と考へられないやうに、人間は決して單に人間から理解され得るものでない。「生を生そのものから理解する」とデイルタイが定式化した生の哲學の方法は我々のものであることができぬ。

人間學に於ける我々の立場は行爲的自覺の立場である。それは人間を身體から抽象することなく、しかも主體的に、且つ社會的に把握する。主體的と云つても客體的な見方をその辯證法的契機として含むものでなければならぬ。人間は內的にして外的な、或は主體的にして客體的な存在である。行爲的自覺の立場にして初めてかかる人間を全體として捉へ得る。蓋し行爲はあらゆる內在論を不可能にするのであつて、超越的なものを認めることなしには行爲は考へられない。しかもそれは、嘗て「二重の超越」と我々が云つた如く、外に超越的なものを認めることであると共に内に超越的なものを認めることでなければならぬ。かくて行爲的自覺の立場に於ては、人間は客體的に認識されると共に主體的にその根柢から認識されることを要求されてゐる。人間學は自覺を基礎とすると云つても、自覺は單に直接的な知識でなく、どこまでも媒介された知識であるべきである。眞の自覺は主體的にと共に客體的に媒介されたものでなければならぬ。內的・外的な、主體的・客體的な人間存在の具體的な認識を可能ならしめるものは、ただ行爲的自覺の

立場のあるのみである。

#### 四

人間學の學問上の特質が全體的人間の研究に存することは一般に認められてゐる。人間に就いての他の科學はいはば人間の部分を取扱ふに過ぎない。生理學は人間の身體的現象を、心理學は精神的現象を研究する。然るに人間は單なる身體でも單なる精神でもなく、兩者の統一から成る一全體である。従つてそれらの科學は現實の人間の研究としては部分的抽象的であると云はねばならぬ。「眞理は唯物論でも觀念論でもなく、生理學でも心理學でもない。眞理はただ人間學である」、とフォイエルバッハが云ふとき、人間學と考へられたのは心身の統一體としての人間の學であつた。デイルタイも、人間を精神物理的生命統一として捉へるのが人間學であり、その對象は人間性の全體であつて、單に精神的なものに限られてはならない、と述べてゐる。かくの如く人間學を全體的人間の學と解することは、あからさまに、主題的に人間の研究を企てた凡ての人に於て殆ど一致してゐると見做し得る。内的人間と外的人間との區別を重視したメーヌ・ド・

ビランも、身體を離れて精神は自覺をも存在をも有し得ぬことを認め、全體的人間 *l'homme tout entier* を對象とするのが人間學であると云つてゐる。

全體的人間の研究を意圖する人間學の特質は何よりもそれが人間を身體から抽象することを欲しないといふ點にある。これによつてそれは從來の形而上學的心理學或は先驗的心理學などに對し批判的意義を含んでゐる。もちろん身體と云つても精神から抽象されたものでなく、現實には所謂「心に活かされた」 *beseelt* 身體である。かやうな身體を現實的に身體として捉へるためには主體的に捉へなければならぬ。純粹に客體的に見て行けば、身體は最早や身體 *Leib* でなくなり、一個の物體 *Körper* に過ぎなくなるであらう。身體の身體たる所以即ち身體性は、このやうに客體化乃至對象化することのできぬ主體的意味に於ける身體に於て初めて成立する。客體的に考へられる身體もこの根柢によつてのその他の物體と區別される。私の身體は私の環境に屬するのではなく、却つて私自身に屬してゐる。身體は私に對する對象として在るのでなく、私に所有されてゐるのである。身體は私の持つ物である。身體はつねに「私の」身體といふ形式に入つてゐる。固より環境と云はれるものも單なる對象でなく、我々の「手にあるもの」として所有の範疇に入つてゐると考へられるであらう。我々は環境を持つのであつて、全自然も主體的には身體と見ら

れることができる。併しながら環境が持たれてゐるといふことは「手にある」といふことである。とすれば、その所謂「手」とは身體のことではなければならぬ。世界も環境として身體に従つて裁たれてゐる。人間が環境を持つといふことは人間存在の身體性と根本的な關係があり、環境とは身體的に捉へられた世界である。身體は單に私の持つ物であるといふのみでなく、身體は即ち私である。「その全體性に於ける身體が私の自我であり、私の本質そのものである」とフオイエルバッハは云つた。身體なき自己は基體なきものであり、基體なき主體は觀念的な主觀に過ぎぬ。

身體は私をして私として存在せしめる限定の根據である。古來個別化の原理として質料が考へられたが、それは客體的な意味に於ける物質のことではなく、主體的な意味に於ける身體のことではなければならぬ。普通に身體は道具と見做されてゐる。けれども身體は單に道具であるのではなく、却つて道具は身體に従つて裁たれてゐるのである。ギリシア人はもとソーマ（身體）といふ語をもつて人格を表はした\*。彼等にとつて物はプラグマ即ち對象的に捉へられたのではなくて身體的に捉へられたものであり、*sojaton kai npojaton* といふ言葉は人格と物との對立を意味した。我々是我々の身體に加へられた侮辱を我々自身に加へられた侮辱と直接に考へる。自己と身體とは別たれない。主觀と客觀との對立を身體的自己とこれを環る現實といふ風に見ることは必ずしも

リッケルトなどの云ふ如く素樸な見方として排斥することはできぬ。我々が行爲の主體であるとき、客體は單に自己の意識の外にあるといふのみでなく、自己の身體の外にあるといふ意味を有するのでなければならぬ。行爲の主體としての人間は身體を離れては考へられない。そこでは主體と客體との關係はつねに *σώματα καὶ προρῥατα* といふが如き意味を含まねばならぬであらう。ニーチエの評したやうに、從來の哲學者に缺けてゐたのは「生理學の知識」であつた。我々は身體の哲學を必要とするのである。

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

かやうにして人間は先づ身體を有するものとして人間である。我々の身體は我々の存在の基底としての自然の限定であり、我々はこのものから身體的に限定されてくるのである。かかる自然はもちろん客體的な自然でなくて主體的な自然でなければならず、社會的身體とも呼ばるべきものである。自然は人間にとつてどこまでも基體の意味を有するであらう。併し基體的な自然も主體的な人間存在の身體性の根柢としてどこまでも主體の意味を有するのでなければならぬ。蓋し主體の意味を有する故に我々は基體を客體の概念から區別して基體といふのであり、そして逆に基體の

意味を含む故に我々は主體を主觀の概念から區別して主體といふのである。主體的なものとして身體は精神の外にあると同時に精神の内にある。そこに精神に對する身體の辯證法的關係が見出される。身體はパトスのものである。パトスとは主體性内面性に於ける自然である。然るにパトスに於ていはば二つの方向が區別される。一方、我々はつねに一定の状態にあるものとして身體を持つてゐる。私は或る状態にあると云へば、私は或る氣分乃至情緒にあるといふ意味である。状態といふのは即ちパトスのことであり、従つて状態性のことである。身體性と状態性とは不可分である。人間がつねに何等かの状態性にあるのは、その存在の身體性によつてである。パトス πάθος といふ語は πάσχω から來てをり、受動を意味してゐる。人間存在の状態性はそのやうに受動性であり、身體は受動性の場合である。然るに他方、パトスは單に受動性でなく、却つて根源的な能動性を意味してゐる。アリストテレスに於て質料はデュナミスとして可能性といふ意味と共に力といふ意味を有したが、身體は主體的な意味に於て恰もかくの如き意味のものである。かかるものとしてパトスは原初的な能動性を含んでゐる。我々はパトスの能動的な方向を受動的な状態性に對して衝動と呼ぶことができる。身體は衝動的なものである。ところで状態性はいはば横の限定であり、身體的自己はそれに於て環境的にもしくは雰圍氣的に限定される。これ

に反し衝動はいはば縦の限定であつて、かやうな身體的自己がどこまでも自己自身を肯定的に限定しようとする傾向である。スピノザの云つた如く、各々の物は能ふ限り自己の存在を維持しようとする。環境的に限定される狀態性に於て我々は却つて内に向ひ、自己自身に於て限定される衝動に於て我々は却つて外に向ふ。人間は身體的なものとして狀態性を有すると同時に衝動を有する。「愛は一の外的原因の觀念に伴はれた悦びにほかならず、そして憎みは一の外的原因の觀念を伴ふ悲しみにほかならない」とスピノザは云つたが、我々の如何なるパトスも衝動を現はすと同時に狀態性を現はしてゐる。かくの如く人間の存在及び意識はどこまでも辯證法的に構造附けられてゐるのである。

身體といふのは固より單に個人的身體のみでない。人間存在の基底とされる自然も身體の意味を有し、社會的身體と見られ得る。我々は身體によつて個體として限定されるが、同時に我々は身體を媒介として我々の存在の根柢たる社會に歸入するのである。身體はかやうな意味に於て辯證法的性質を具へてゐる。例へば、民族の基礎とされる血や地の如きものは、元來、客體的自然をいふのでなく、却つて主體的自然的なもの、社會的身體的なもの、パトス的なものを意味する。社會も身體を持つてゐる。或は社會は *Körperschaft* であり、しかもそれは根源的には主體的な意

味に解されねばならぬ。我々の身體は母なる大地の分身であり、表現である。民族はその本性に於てパトスの結合である。ニーチェによれば、ディオニユソスのもの、このパトスのものとは個別化の原理を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニユソスのものの魔力のもとに單に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外された、敵對的な或は壓制された自然もまた再びその失はれたる子供、人間との和解の祭を祝ふのである」。固よりパトスは一方個別化の原理でもある。一般的思想の如きも個別化されるためには肉體化されねばならぬと考へられるであらう。併し他方パトスは人間と人間との主體的結合の基礎である。人間の主體的結合は「パトスを共にすること」*Sympathie* によつて成立する。民族の如きは運命共同體と稱せられるが、運命とはパトスのものである。もともと身體は運命の意味をもつてゐる。それは既に述べたやうに可能性の意味を有すると考へられるが、單に可能性でなく同時に必然性の意味を有し、かかるものとしてそれは運命的なものである。先づ普通に身體は道具乃至器官と考へられ、耳は聴くための器官、脚は歩むための道具と云はれる。併し身體は單に道具と見ることができぬ。脚は道具であるにしても、これを道具として歩むのは身體であり、私が歩むのである。聴くのは耳でなく、寧ろ身體が聴くのである（身を入れて聴く、とひとは云ふ）、身體が聴き得る状態にな

いならば、耳も聴き得ないであらう。私が歩むとき、私は身體を歩むものに限定したのであり、私が聴くとき、私は身體を聴くものに實現したのである。歩み、坐し、横たはる、等々の可能性は、身體に就いての對象的知識を俟つて確定されるといふよりも、かくの如き可能性そのものに於て身體は自己を持つのである。身體は對象でなく、却つてかくの如き可能性が身體である。もしも道具乃至器官と見られるものの總體を「身體」と云ふならば、かくの如き可能性の意味に於ける身體は「身體性」と云ふべく、そして身體は人間存在の身體性に從つて裁たれてをり、またその表現であると云ひ得る。人間は身體を持つと云はれるが、有 *Sein* の範疇でなく所有 *Haben* の範疇が身體に於て固有なもの、本來的なものと考えられるのも、身體がかくの如き可能性を意味する故である。併しながら身體は單に可能性でなくて同時に必然性である。可能性として身體は變化し得ぬ純粹な所與でない。私はそれをもつて歩み、坐し、横たはり得るものとして身體を有する、私が歩み、坐し、横たはるといふことは偶然に屬するであらう。けれども私が一般に身體を有すること或は人間存在の身體性はひとつの必然性である。身體は我々の負はされたものであり、我々はいはばアプリオリに、避け難く負はされたものとして身體を有するのである。身體は我々の負ひ目であり、運命としての身體である。身體の運命的性質は器官の總體としての「身

體」に於てでなく、却つて人間存在の身體性そのものに於て知られる。身體性は主體的身體的なものであり、これに對して器官としての身體は客體的なものである。器官としての身體が運命と考へられるのも、もと身體性が運命であるためである。もしかくの如くであるとすれば、社會的身體こそ特に運命と名附けられるにふさはしい。なぜなら社會は個人を客體とする主體と見られ得るから。社會的身體は個人を「器官」とする主體的な「身體性」と見られ得る。個人的身體に於て狀態性であるものは社會的身體に於ては運命であるとも云はれるであらう。我々の身體が運命と考へられるのも、それが同時に社會的身體の意味を含むためである。然るに個人的身體は狀態性と共に衝動を有する如く、社會的身體も單に運命的なものでなくて衝動的なものである。社會はどこまでも自己自身を肯定してゆく衝動を有する。かやうな衝動を運命に對して傾向性と呼ぶこともできるであらう。民族の如きも諸個人を共通の運命に於てのみでなく共通の傾向性に於て結合するのである。いま横の限定を空間的限定と見、縦の限定を時間的限定と見るならば、身體は、個人的なものとしても社會的なものとしても、單に空間的なものでなく、生ける自然として既に同時に時間的なものである。それは空間的と同時に時間的なものとして、從つて辯證法的なものとして、歴史的である。人間の身體は歴史的身體、歴史的物質である。

併し人間は單に身體でなく精神であるやうに、身體の辯證法的性質も身體的・精神的統一のうちに於て、精神に對する辯證法的否定的契機として具體的に理解されることができ、また理解されねばならぬ。社會は單に個別化の原理を否定する身體であるのではない。それは歴史的なものとして同時にそのうちに個別化への傾向を含んでゐる。ゲーテは全自然の生成のうちに個體化への衝動が働いてゐるのを認めた。「我々が神即ち自然から享けた最高のものは、生命、換言すれば、休息も靜止も知らぬモナスの自己自身の周りを回轉する運動である。生命を養ひ育てる衝動は各々のものに毀ち難く生具してゐる、しかもその固有性は我々及び他のものにとつてどこまでも祕密である」、と彼は云つてゐる。我々の衝動は限りなく自己自身を肯定してゆく。しかも我々が眞のモナス、個體的統一として、ゲーテの謂ふ「地の子等の最高の幸福」即ち人格として生れるためには、自己肯定的なパトスは自己を否定してロゴス的にならねばならぬ。ロゴス的なることによつて個體は自己のうちに一般性を含み、かくして眞の人格となるのである。ロゴス的なことは自覺的なることであり、ロゴスなしには人間の自己性は成立することができぬ。人間は單なる身體でなく、却つて身體を道具として使用し得るものが人間である。かかるものとして人間は精神的（ロゴスの）でなければならぬ。單にパトスのものはヘーゲルの云つた

如く自然のうちに沈める心的生命であり、ロゴス的になることによつて精神の自然に對する直接的結合は止揚され、その自由と普遍性が實現されて心的生命は自我に高まり、ここに意識は自我と對象との對立的反省として覺醒される。かくして身體はいはば外に投射され、道具となされるに到るのである。自己は身體的自己であると同時に身體を道具として行爲し得るものにして初めて自己である。身體は一方どこまでも單なる道具でないと共に他方どこまでも行動の道具の意味をもつてゐる。自己はそれにとつて他者がそれから獨立なものの姿に於て顯はになる限りに於てのみ自己自身にとつて顯はになる。ロゴスによつて自己性を得ると同時に人間にとつて、パトス的に狀態性に於て持たれた世界はその對象性乃至客觀性に於て開かれる。人間がロゴス的であるといふことはまたこのやうに客觀的になり得るといふことであり、客觀性はロゴスの本質的な要素である。客觀的になるのでなければ行爲はあり得ず、行爲による自然の支配、自然からの人間の解放はあり得ない。ロゴスによつて人間は世界をその客觀性に於て、即ちロゴスの性格に於て見るのみでなく、自己自身をも客觀的に、かかる客觀的世界の一物としてその聯關のうちに見ることができる。人間自身、一個の客體であり、客體的に限定されたものである。固より人間は單に客體でなく、主體である。身體の如きも單なる客體としては捉へ得ず、主體的なもの、パトス的なものであり、そして

それはロゴス的一般性に對する個別化の原理である。併し個體的生命の自己肯定的な衝動は自己を否定してロゴスになることによつて却つて自己性を得、そこに肯定されるのである。身體は單なる客體でなくて表現である、と云はれるとき、それは單に人間存在の身體性（パトスの性格）を表現するのみでなく、既にまたその精神性（ロゴスの性格）を表現するのであつて、後の意味を全く除いては表現とも云はれないであらう。人間はパトスと共にロゴス的である、パトス的・ロゴス的な辯證法的存在である。ロゴスはいはば横に客觀的一般性に於て顯はになるのみでなく、縦に個別的に自己性に於て顯はになる。かくてロゴスのなものは外に見られるのみでなく、自己自身のうちに、更に自己を内に越えたところに見られるのでなければならぬ。

蓋し人間の本質は單に個人としての人間のうちに求めることができない。「孤立した個々の人間の本質を有しない人間の本質はただ共同體のうちに、人間と人間との統一のうちに含まれる——然るにこの統一はただ私と汝との差別の實在性に基く」、とフオイエルバッハは云つてゐる。人間のロゴスの存在は單にその自己性に於て認められるのではない。人間の生の精神的存在は却つて「私と汝」のうちにある。私は汝に對してのみ私であり、この關係を離れて人間のロゴスの自己性も存在し得ない。我々のロゴスの自己性はパトスに於て否定され、我々は社會的身體

に歸入するであらう。社會は人間に對する基體的自然的意味を有し、ロゴ斯的自己性に於ける人間はこれに於て否定的に、パト斯的に統一される。社會は一面パト斯的統一である。併しながら民族の如きものと雖も、單に自然的なものでなくて歴史的なものであり、かかるものとして單にパト斯的なものでなくて同時にロゴ斯的なものでなければならぬ。社會は、それに對しては個人が客體であるやうな主體である。この場合、既に述べた如く、個人は「器官」、社會は「身體性」と見られ得るであらう。然るに個人に於て身體を器官として使用する人間は既にロゴ斯的でなければならぬやうに、個人を自己の器官となし得る社會は既にロゴ斯的でなければならぬ。個人は固より單なる器官に過ぎぬものでなく、自己自身に於て獨立なものである。獨立な個人を否定的に統一するものとして社會はパト斯的なものであるが、獨立な個人をその獨立性に於て自己のうちに成立せしめるものとして社會はロゴ斯的なものである。人間存在の根柢をなす社會はかくの如き二面を有し、パト斯的にしてロゴ斯的である。ロゴ斯的なものとして社會は内に無數の獨立な人間を包み、人間のロゴ斯的自己性はそこに於て社會的に肯定され、これによつて人間のもと自己肯定的な衝動はその自己否定を通じて眞の肯定に到り得る。このとき社會は單なる運命共同體でなく、ロゴ斯的自覺的なものでなければならぬ。ロゴ斯的になることによつて社會はまた自

己の衝動的な傾向性を否定して外に客觀的なイデーを見るのである。このイデーを認めることによつて人間は社會的に結合される。社會はパトスの統一であると共にロゴスの統一である。

かやうにして人間のパトスの・ロゴスの存在は個人的にして社會的であることが知られるであらう。全體的人間を取扱はうとする人間學はかくの如き人間を問題としなければならぬ。單に心身の統一體としての人間を研究すると云ふのみでは不十分である。我々の身體的存在も精神的存在も元來個人的であると共に社會的である。

## 五

既に述べた如く、人間學は行爲的自覺の立場に立たねばならぬ。蓋しそのみが主體的・客體的な、ロゴスの・パトスのな人間存在をその全體性に於て捉へることを可能ならしめる。そこで我々は更に進んで、行爲とは如何なるものに就いて、なほ若干の基礎的説明を必要とするであらう。<sup>8</sup>

行爲はひとつの運動である。けれどもそれは植物の生長の過程が運動と見られるのと同じでない。植物は自然的に生長するが、行爲は單にそのやうに自然的なものとするのできぬもので

ある。アリストテレスによれば、自然的なもの *τὰ φυσικά* とは自己自身のうちに運動の原理を有するものである。行爲には却つてその運動の原理が自己自身のうちにないといふ意味がある。でなければならぬ。行爲の原因が心理であるかのやうに考へられるのもそのためである。併しながら行爲を越えて行爲を規定するものは單に心理といふが如きものでない。心理が行爲の原因と見られ得るとすれば、逆に行爲が心理の原因とも見得るであらう。人間の行爲は内的にして外的な、主觀的にして客觀的なものである。眞に超越的と考へられるものはかくの如き主觀的・客觀的なものに對して超越的でなければならぬ。行爲にとつてその運動の原理が自己自身のうちにないといふことは、それが單に所謂外的原因から規定されるといふことでない。我々の行爲は凡て因果の連鎖に繋がれてゐると考へられるが、もしどこまでも唯さうであるとすれば、行爲といふものはなくなる。行爲はどこまでも内的に規定されたものでなければならぬ。併し内と云つても單に意識のことではない。眞に内なるものは單なる内をも超越したものであり、その意味に於てまた眞に外なるものである。ところでその運動の原因が自己自身のうちにないものは、アリストテレスの規定に従へば、作られたもの *τὰ ποιημένα* である。人間の行爲にもその運動の原因が自己自身のうちにないといふところがある限り、人間は作られたものの意味をもつてゐる。人

間を *ens creatum* (被造物) と見ることは、その神學的前提を別にしても、深い意味のあることである。人間的行為の原理が自己自身のうちにならないといふことは固より、寢臺や上衣の如きもの (アリストテレスの謂ふ作られたもの) がその生成の原理を自己自身のうちに有せず、外部に、他のもののうちに、即ち工作する人間のうちに有するといふのと同じ意味ではない。私の行為はどこまでも私の爲すものである、その原理は自己自身のうちにある。併し同時にその原理がまた自己自身のうちにならないといふところがあり、行為は私の爲すものであると共に私にとつて成るものである。言ひ換へれば、行為は自由であると共に運命である。かかるものとして行為は同時に出來事の意味をもつてゐる。それが歴史であるといふこともそこから考へられる。蓋し *Geschichte* (歴史) といふ語がもと出來事 (*Begebenheit*) を意味するやうに、行為はいはば單に行為でなく同時に出來事の意味を有する故に、歴史的と云ひ得るのである。

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

ねに受動性の意味を含み、従つて抽象的な能動主義は行爲の身體的規定を無視することになる。次に、かかる能動主義にあつては、行爲の主體としての人間は主觀化されて世界の外に置かれ、このやうな抽象的な立場から世界に働き掛けるかの如く考へられる。そのとき行爲する人間は世界のうちに入つてゐない。然るに現實の人間は世界のうちに棲み、世界の中で働いてゐる。我々の行爲は一方どこまでも環境から規定されると同時に他方どこまでも環境を規定してゆく、行爲は主觀の客觀化、客觀の主觀化である。作用が先づあつて存在が作られるのではなく、存在が先づあつて作用が生れるのではない。純粹作用から存在を導き出すことも、存在の屬性として作用を考へることも、共に間違つてゐる。ホルデーンの云ふ如く、構造と作用とは分離し得ない\*。構造と作用とが一つであるところに生命の統一がある。行爲の分析は人間存在の構造の分析から別つことができず、人間存在の分析は行爲の分析から別つことができぬ。そして有機體と環境との作用と反作用とは一全體として結び付き、環境は有機體の構造のうちに表現され、逆に有機體の構造は環境のうちに表現されるとホルデーンの云ふ如く、人間の存在及び行爲は社會の構造及び運動から分離して理解され得ないであらう。主觀主義に反對して、我々は人間の存在及び行爲の客觀性——固より單なる客觀性でなく寧ろ社會性——を確認することから始めなければならぬ。

然るに第三に、主觀主義或は抽象的な能動主義の行爲論は、行爲を「私とそれ」の關係と見ることになり、かくして行爲は經驗に過ぎなくなり、行爲の意味は失はれてしまふ。行爲は却つて私と汝との間の出來事である。私に對する「もの」も單なる「それ」でなく、表現として汝の意味をもつてゐる。行爲はつねにただ個別的なものに關係すると云はれるのも、そのためである。イデーも行爲の立場に於ては身體的に見られたものでなければならぬ。行爲は互に獨立な私と汝との間に起るものとして出來事の意味をもつてゐる。「歴史は私と汝との遭遇であり、對話である」と云はれる如く、行爲は私と汝との間の出來事として歴史的存在である。互に獨立な私と汝とが行爲的に關係するためには媒介がなければならず、かかる媒介者が社會にほかならない。人間の行爲は社會からパトス的にロゴス的に規定される。このやうに社會から規定されるといふ意味に於て我々の行爲は我々の爲すものであると同時に我々にとつて成るものといふ意味をもつてゐる。

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

ところで行爲が出來事の意味を有するのは、それが内在的なものでなく、却つて既に述べた如く超越的なものによつて規定されるからである。然るにかかる超越は二重の意味のものでなければならぬ。先づ内に於ける超越が考へられる。ただ外部から規定されるのでは行爲といふものは

なくなる、行爲はどこまでも内から規定されるものである。併しこの内が單に主觀的心理的なものに過ぎないならば、行爲のリアリティは認められず、主觀的と主體的との區別も考へられないであらう。行爲を内に於て規定するものは意識をも内に於て超越するものであり、意識は寧ろこのものの表現と見られ得る。このやうに行爲を規定するものが單に外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行爲はこれに規定されることに於て主體の意味を失はず、且つその意味に於ける「客觀性」を除いて主體的といふことも考へられない。

人間の外的存在のリアリティのみでなく、またその内的存在のリアリティを認めることが大切である。我々の行爲はかくの如く内に於て我々を超越するものに關係附けられてゐる故に、表現的である。表現と云ふとき、必ず内への關係がなければならぬが、もしこの内が主觀的心理的なものに過ぎないならば表現とは云ひ得ず、表現はつねに超越的意味を含んでゐる。この超越はもとより單なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがないならば、行爲といふべき主體の意味もなくなり、出來事は單なる現象であつて出來事とは云ひ得ないであらう。社會はただ我々に對して外にあるものでなく、却つて主體として内に於て我々を超越するものであるが、同時に社會は我々にとつて内在的であり、それ故に人間は社會を表現するとも考へ得る。社

會は人間に對して超越的であると同時に内在的であるところから、人間の二重の性格、即ち個人的であると同時に社會的であるといふことも従つてくるのである。ところで行爲は單に内に於ける超越のみからは考へられない、そこにはまた外に於ける超越がなければならぬ。しかも行爲は内へ超越せるものである故に、これによつて同時に外の超越も可能にされる。主體への超越が客體の超越の根據である。行爲は表現的なものに對することによつて行爲に動かされる、表現的なものは客觀的なイデーの意味を含んでゐる。行爲は外に超越的なイデーを見ることによつて行爲となるのであり、行爲に於てイデーは實現される。かくの如く超越的なものへの關係を含むものとして行爲はつねに表現的である。

それ故に行爲はすべて表現的行爲の意味をもつてゐる。行爲は單に所謂プラクシスでなくポイエシスの意味をもつてゐると云ひ得るであらう。そのことは行爲が行爲として内に留るものでなく、本質的に外に出るものであるといふことを意味してゐる。固より行爲は外に表現されるのみでなく、メーヌ・ド・ピランが意欲は外部に現はれると共に自己自身に内面的に現はれると云つた如く、内に表現される。表現は外への表現であると共に内への表現である。あらゆるものは表現的であるとすれば、自覺的と云はれる人間の特質は自己を外部に向つて表現する行爲が同時に

内面的に意識の中へ表現されること、即ち二重の表現を有するところにある。意識は表現の意味をもつてゐる。かくの如く内的にして外的な表現をただ内面から見れば、表現的個體は無限に自己自身を寫してゆくライブニッツのモナドの如きものと考へられるであらう。限りなき表現も外に向つては窓を有しない。併しながら行爲とはかかるモナド的世界を破つて外に出ることであり、行爲によつてひとは共同の世界に入るのである。あらゆる行爲は外に出るものとして表現的であるのみでなく、また特に物を作るといふ意味に於てポイエシスと考へられる。普通には物を作るとは云はれない行爲も、人間といふ物を作るといふ意味をもつてゐる。行爲に於て人間は作られる。身體の如きものと雖も、人間は自己の自由形成として自己の表現となすのである。行爲は内的にして外的な、主體的にして客體的なものである。かくの如きものとして一個の表現的行爲に於て表現と行爲とを別つことができる。このとき表現と行爲とは一方連續的と見られるであらう。表現は行爲の發展にほかならず、従つてそれは何處に於て完結するとも云へない。併しながら他方兩者は矛盾乃至對立の關係に立つてゐる。表現を内への表現と見れば表現は主觀的であつて行爲は客觀的と考へられるが、表現を外への表現と見れば表現は客觀的であつて行爲は寧ろ主觀的である。行爲がパトス的に規定されたものとすれば、表現はロゴス的に限定されたもので

ある。パトスの行爲は、ジンメルを借れば、「イデーへの轉向」Wendung zur Idee によつて初めて表現的となる。行爲に於て個體は生命のであるとすれば、表現は生命より多くのものであり、生命は自己を否定することによつて表現として生れる。パトスの限定は個體的限定の基礎であつて、行爲はつねにただ個別的な行爲があるのみであり、パトスの行爲に於て個體は個體となるとすれば、表現に於て個體は自己を否定してイデー的一般性の世界へ超出するのである。私のどのやうに主觀的な體驗も、ひとたび表現されるとき、私から離れて共同の世界へ入り、獨立なものとして私と對立するに到る。表現は獨立なコスモス即ち自己自身のうちに秩序と聯關を含む世界を形作り、これに對して生はジンメルが「生の斷片的性格」Fragmentcharakter des Lebens と云つた如く斷片的性格をもつてゐる。かやうにして行爲は表現的行爲として表現と行爲との相反する要素を含み、辯證法的構造を具へてゐる。表現と行爲とは一面どこまでも連續的であると共に他面どこまでも非連續的である。我々はデイルタイの表現論が體驗と表現とをただ單に連續的に考へたのに賛成することができぬ。もし行爲と表現とがただ單に連續的であるならば、ポイエシスが行爲と云はるべき理由はなく、行爲が表現的行爲と云はるべき理由はないであらう。兩者の間に連續の關係と共に、非連續の、飛躍の、また否定の關係が存する故に、表現的

行爲は行爲と云はれ、行爲は表現的行爲と云はれるのである。

表現に於て行爲は自己を否定することによつて自己を實現する。あらゆる行爲は表現的行爲としてかくの如き辯證法の意味をもつてゐる。人間は行爲に於て生れ且つ死し、死することによつて生れるのである。固より人間は單に自己自身から生れるものではない。人間は却つて自然から生れると云はれるであらう。自然 *Natura* という語はもと生むといふ意味の語に由來し、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考へられる。人間は自然の一物である。併し人間は單なる自然物ではない、單なる自然物としては人間の運動が行爲と云はれる意味もないであらう。人間は主體的・客體的存在であるが、かかる人間を生む自然は單に客體的に捉へることのできぬものでなければならぬ。客體なものからはただ客體のものが出てくることのできるばかりである。確かに人間は物から限定される。人間は外に物を見ることによつて生れるのである。併しもし物が單に物であるならば、物から限定されるものは物に過ぎない。人間は物から限定されるとしても、その物は單なる物でなく表現の意味を有するものでなければならぬ。人間は外に表現的なものを見ることによつて生れるのである。表現的行爲はつねに表現的なものに對することによつて行爲に動かされる。人間は自然から限定されると云つても、その場合自然は表現的なもので

なければならぬ。人間は自然的世界から生れるのである。かかる表現的世界は私と汝とが共同に所有する世界である。表現はイデー的一般性を含むものとして人と人とを結合する。社會は文化としてかくの如き表現的世界の意味をもつてゐる。人間は自然から生れるといふよりも社會から生れると云はれるであらう。社會に於て人と人とは表現的なものとして對し、且つその文化に於て共同の表現を持つてゐる。併しながら社會は單に文化として表現的なものであるのではない。社會は表現として我々に對するものに留るのではない。表現として我々に對する社會は文化的なものであるとすれば、社會は單に文化的なものであるのではない。社會は寧ろ「生む自然」——古來 *natura naturata*（所産的自然）に對して *natura naturans*（能産的自然）が區別されてゐる——の如き意味を有するのでなければならぬ。文化は我々に對するものであれば、社會は我々を内から包むものである。そこに社會と文化とが根本的に區別されねばならぬ理由がある。社會と文化との間には表現と行爲との間に於けるが如き關係が認められるであらう。社會をただ我々に對する客體の如く見ることほど大きな誤はない。社會は行爲する人間をもその表現として自己のうちに包むものである。文化の對象性と社會の主體性とを區別することが必要である。我々の行爲は單に外に我々を超越するものによつて限定されるのではなく、また内に我々を超越するものによつて

限定されるのであつて、それ故にこそ表現的である。しかも外の超越と内の超越とは辯證法的に一つである。社會は外的人間よりも更に外的なものとしてこれを包み——この意味に於て文化乃至表現としての社會も元來何等我々に對してあると云ふべきものでない——内的人間よりも更に内的なものとしてこれを包む。かくの如き社會の自己限定として人間は生れる。人間は主體的・客體的なものとして、従つて獨立なものとしてこの社會から生れるのである。そこには創造の意味がある。創造とは獨立なものが作られることである。人間は社會から創造されたものとして社會を表現する。社會は人間にとつて單に超越的でなく同時に内在的である。創造は單なる内在に於ては固より單なる超越に於ても考へられず、内在的なものが同時に超越的であり、超越的なものが同時に内在的であるところに創造は考へられる。人間は社會から生れたものでありながら社會に對して獨立に働き、實に社會を變化する。人間は自己の行爲によつて絶えず社會を變化し、かく變化された社會から絶えず新たに生れるのである。しかもこの行爲そのものはつねに社會を媒介とするのであつて、人間は社會の辯證法的運動の要素である。

かやうにして人間は自己自身からと同時に社會から生れる。人間學は人間を生れるところから捉へなければならぬ。ニーチェは、凡ての哲學者の共通の缺點として人間を一の永久眞理とし

て、あらゆる渦卷のうちに同一に留まるものとして、事物の確かな尺度として知らず識らず取扱ふことを擧げ、「歴史的感覚の缺乏は凡ての哲學者の遺傳的缺陷である」と云つてゐる。「凡ては成つたものである。永久の事實は存しない、絶對の眞理が存しないやうに。——従つて今より後歴史的に哲學することが、そしてそれと共に決定の徳が必要である」。人間學は何よりも歴史的人間の研究でなければならぬ。

人間は世界から生れる。世界は人間存在の根據と考へられるであらう。人間學は哲學として單に人間の存在のみでなくこの存在の根據をも研究しなければならぬとすれば、それは人間を世界から生れるものとして考察しなければならぬ。根據は二重の方向に考へられて來た。一方では從來の觀念論的哲學に於てのやうに、根據は自己の背後へ限りなく溯つて求められる、そのとき自己と共に根據は主觀化されてしまふ。これによつて人間の自由は考へられるにしても、根據は自己にとつて超越的なものでなくなる。他方では從來の唯物論的哲學に於てのやうに、根據は自己の前面に於て求められる。精神の基體として身體が、人間の基體として自然が考へられる場合の如きがそれである。これによつて人間存在の客觀性は明かにされるとしても、根據も人間と一緒に客觀化され、従つて根據は超越的なものでなくなる。然るに實は人間存在にとつて根據である

ものは、單に我々の背後に考へられるものでも單に前面に考へられるものでもなく、背後に考へられるものと前面に考へられるものとが一つであるところのものである。それは主觀にして基體もしくは實體である。主觀的なものに對して超越的と考へられるものは客觀的なものであり、客觀的なものに對して超越的と考へられるものは主觀的なものであるが、眞に超越的なものは主觀的にして客觀的、內的にして外的なものでなければならぬ。かかるものにして初めて人間即ちそれ自身主觀的にして客觀的、內的にして外的なものに對して眞に超越的であると同時に內在的であることが出来る。自然は外殼もなく内核もなく、内面もなく外面もないと云はれるやうに、現實の世界は主觀的にして客觀的なものである。單に客觀的なものから人間は生れることが出来ぬ、また單に主觀的なものから人間は生れることができぬ。人間がそこから生れる世界は主觀的客觀的なものでなければならず、かかる世界の辯證法的自己限定として人間は生れるのである。

ところで世界から、より端的には社會から生れる人間はこれに對して獨立のものである。そこに創造と云はれる理由がある。創造とは獨立なものが作られるといふことである。人間は世界から生れたものでありながら世界に對してどこまでも獨立なものであり、獨立に働き、逆に世界に

對して作用し、また實に世界を作るものである。人間は自己の行爲によつて絶えず世界を變化し、かく變化された世界から絶えず新たに生れるのである。このことを言ひ換へれば、世界は辯證法的に發展するものである。世界が辯證法的に動くといふには、人間が世界の外に立つのでなく、世界のうちに、しかも獨立に働くものとして、含まれてゐるのでなければならぬ。人間は單純な意味に於て世界から生れると云ふことはできぬ。人間はどこまでも自己の行爲によつて自己を作るのである。然しかくの如き行爲は歴史的である故に、即ち行爲は同時に出來事の意味を有する故に、人間は世界から生れると考へられる。然るに歴史的行爲は社會的である。およそ歴史的と云はれる出來事は私と汝との間の關係として生ずる。私とそれとの間に經驗があるが、出來事とは云はず、そこには本來の意味に於ける關係は存しない。出來事は獨立なものが關係することによつて生ずる。出來事は人間と人間との間に於ける行爲として生ずるのであるが、しかも行爲は一般者に媒介されることによつて行爲となるのである。人間は世界を媒介することによつて行爲し、かかる行爲に於て人間は作られる。世界を媒介とすることなしには行爲し得ないといふ意味に於て人間は世界から生れると云はれるであらう。人間は單に主觀的に、觀念的に新たに生れ得るものでなく、世界に働きかけ、世界を變化することによつて世界から新たに生れ得るのである。

## 六

ソクラテスによつて有名にされた「汝自身を知れ」といふ言葉は人間學のモットーとして屢々掲げられる。そして多くの場合それは個人的意味に解され、かくて人間學は自己の探求であると思ふ。また事實に於てこれまで勝れた人間學者、殊にフランスのモリスの多くは自己の探求者であつた。そこから人間學は個人主義ないし主觀主義に立つものとされ、かかるものとして非難を受けてゐる。もちろん自己の探求といふことは人間學にとつて根本的な意味をもつてゐる。我々は人間智と人生觀とを概念上區別した。實際家は確かな人間智の所有者であるにしても、彼の人生觀に至つては時として甚だ淺薄である。人間智を得ようとする者は世間のうちにゐなければならぬ。人間智は世間智である。世間智に長けたる者に於てはしばしば彼の本來的な存在可能性の自覺は喪失し、彼の自己も世間のうちに埋没し去る。人生觀の深さは内に探り入る深さによつて定まる。自己の探求を離れて深い人生觀に達することはできない。この場合自己の探求は、原理的には、單に一個の私を知ることにあるのでなく、寧ろ人間を主體的に把握するため、かくの如き意味に於て自己の缺くべからざる通路となるといふことによつて重要なのである。

探求は人間學にとつていはば一の方法論的意味をもつてゐる。人間を知るには單に自己を知るといふことのみでは不十分であらう、また自己を探求することによつてその底に見出されるのは、もはや單なる自己ではあり得ないであらう。然しながら人間を知るとは人間一般の抽象的本質を知ることではなく、生きた個別的な人間を知ることであり、そしてそのことが主體的把握によつてのみ可能である場合、自己の探求といふことは人間學にとつて重要な意味をもつてゐる。行爲は個體と結び附いてをり、そして行爲は行爲として主體的に把握されるのほかないとすれば、自己の探求といふことは行爲の立場に於て重要な意味を有するのでなければならぬ。自己探求の人間學が主として内的人間の研究になるべきものであるとしても、人間は單に外的人間でなく内的人間であり、人間學は單なる世間學であり得ないとすれば、自己の探求といふことは人間學と分離すべからざる關係にあると云はねばならぬ。

行爲する人間は自己を二重に表現する。彼は自己を外にと共に内に表現する。いま先づ外に表現する限りの人間を考へるならば、彼はいはば世界といふ舞臺の上に登場する一個の俳優である。人間はかかる意味に於てペルソーナである。蓋しラテン語の *persona* (ギリシア語では *πρόσωπον*) はもと俳優の被る面を意味し、彼の演ずる役割、或は彼の表現する人物の相貌に應

じて相違してゐた。かかる意味に於ける人間を我々は人物、personage として規定しよう。我々は生きてゐる限り世界といふ舞臺から退場し得ないといふ意味に於て、我々が人物もしくは役割に於ける人間であるといふことは何等偶然的なことではなく、却つて人間の存在にとつて本質的なことである。我々は親に對しては子、子に對しては親、友人に對しては友人、教師に對しては生徒、商人に對しては顧客、等々、の關係に於て現はれてゐる。人間はつねにかくの如き種々なる間柄に於ける人間であり、世間といふものもこのやうにして成立してゐる。人間が人物もしくは間柄に於ける人間であるといふことは人間存在にとつて重要な意味を有する事實であるに相違ないが、然し人間の本質は單にそのことに於て盡されるものでない。役割に於ける人間は面を被つた人間であり、その限り外的人間に過ぎない。もし外的人間といふ語が一の本來的な人間學的概念であるべきであるならば、それは單に生理的自然的人間を意味すべきでなく、まさにかくの如き人間を意味すべきであらう。單なる世間學としての人間學は人間の本質を盡すことができない。役割乃至資格に於ける人間はギリシア人の所謂ヒポクリットである。ヒポクリット、hypokritēs といふ語はギリシア語では俳優を意味した。然るにその語は新約聖書では偽善者といふ我々が今日普通に用ゐる意味に變化してゐる。眞の人間は役割に於ける乃至間柄に於ける人間でなく、絶對

他者たる神に對する人間と云はれるであらう。この世に於けるあらゆる役割、資格、間柄を捨てて全く素面になつたとき、眞の人間の姿が見られる。かくの如きが内的人間であり、自己の探求が明かにしようとするのはかくの如き内的人間である。人物とは區別される人格、personalityはかくの如き内的人間を除いて存しない。人間は自己を外に表現すると同時に内に表現する。内に表現するといふところに自覺の地盤があり、自覺の人間としてのみ我々は人格である。自己探求の人間學に於て追求されるのは内に表現される限りの人間にほかならないであらう。云ふまでもなく、人間は單に内的人間でなく同時に外的人間であり、眞に歴史的人間と云はるべきものはいはば人格と人物との統一と見らるべきものである。

歴史的人間はつねに役割に於ける人間であるが、彼は自由に行爲し得るものとして、自己の演ずる役割をみづから書き得るものでなければならぬ。その意味に於て彼は創作家に似てゐると考へられるであらう。實際、あらゆる人間は多かれ少かれ小説家である。フェルナンデスが人格に就いての考察を創作に於ける人物の考察から出立したことは興味深いことと思はれる。<sup>\*</sup>世間は人物を先づ彼の外的行爲によつて知り、その人物は先づ彼の内部生活の樣態によつて自分を知るものであるが、彼の現實性は彼の行爲によつても、彼の内面的テーマによつても、それらが互に分離

されてゐる限り、完全に表現されない。彼の現實性はいはば兩者の間の媒介者もしくは兩者の組立の結果である。いま、この組立を實現するためには、觀客の誤と役者の誤とを互に相殺し得るやうな或る理想的な場所に座することが必要であらう。なぜなら役者はつねに多かれ少かれ彼の感情によつて欺かれ、觀客は先づ彼の眼に映る外的行爲によつて多かれ少かれ騙されるから。ところで小説家は彼が小説家である限りこの問題が解決されたものと前提する。小説家は我々に、役者の自分自身についての意見及び觀客の役者についての意見と共に、これら二つのものから組立てられた第三の意見を傳へる。この第三の意見は決して餘計に附け加へられた判斷でなくて、創造の行爲そのもの、人物の本源的行動である。小説の人物は、彼の内部生活と外に見られる生活との間に一致が存在しない以上、存在しない。眞の小説家はこのやうな一致を本能的に打ち建ててゐるものである。然るに現實の人間に關しても、そのやうに人間の存在の兩面、外部と内部とを同時に見得る一つの觀點、いはば「小説的な觀點」が存在する。人間は内部から自分を知る故に彼の行爲は彼の眼を脱れるし、他方彼の行爲はそれを豫見し得ることなしに彼から生れる。然るにもし彼が自分にひとつの假構的な行爲を組立てるならば、もし彼が彼のあらうと欲する人間を模倣するならば、そのときには彼は彼の行爲を支配し、命令し、また内的感覺の誤を訂正す

ることができるであらう。ところでフェルナンデスによれば、かくの如く人間を全體的に統一的に擲み得る觀點は行動の觀點以外のものではない。「この行動の觀點は個的人間を彼の全體に於てと同時に彼の獨自な現實性に於て統覺し得る唯一の觀點である」と彼は云ふ。ここに行動といふのは主體から出てしまつた行爲のことではなく、まさに生れつつある行爲のことであつて、かかる行爲は外に現はしてしまつた行爲から區別されて「姿勢」attitudesとも稱せられる。かかる姿勢が人格の意識を本質的に構成する。高等な精神生活は刺戟に對する直接的な反射でなく、そこにはつねに刺戟と反應との間に不定な複雑な活動が多かれ少かれ介入するものであるから、我々は生れつつある行爲を、從つて姿勢を意識し、思考することが出来る。姿勢とは、我々をして一の心的狀態について裏からは感情的な面、表からは能動的な面を同時に意識することを可能ならしめる内面的運動のことである。そして人格とは、一定の心的觀點が選ばれて、自分自身の「諸姿勢の辯證法」を連續的に打ち建てることのできるといふ事實にほかならない。かくの如きフェルナンデスの思想には興味深いものがあるが、併し彼が行爲といふものはなほ依然として單に内面的運動に過ぎず、そこに完全な現實性を見ることは、彼の如くベルグソンの内在論的前提の上に立つてのみ可能である。併し人間がいれば小説的な觀點に於て自己の行爲及び人格を構成して行

くといふ思想には重要な意味が含まれてゐる。そのことは行爲に於て人間が表現的であり、眞に表現的な行爲は自己をタイプ化するといふことを意味する。蓋し眞の藝術家はタイプの創造者である。ユーゴーの言葉によれば、「タイプは何等か特殊な人間を再生するのでない。それは或る個人に正確に重り合ふものでない。それはひとつの人間の形態のもとに凡て一群の性格と精神とを要約し集中するのである。タイプは省略しない、それは凝結せしめるのである。<sup>\*</sup><sup>\*</sup>」タイプは單なる普遍でなく、單なる特殊でもなく、特殊にして同時に普遍なるものである。かくの如きものを捉へる能力は古くから構想力 *conception* 「#注後記」と呼ばれ、そして構想力は特に藝術家の能力とされ、創造的意味を賦與されてゐる。固より人間は屢々惡しき小説家である。彼等は彼等の行爲に於て彼等が惡しき小説家として空想的に作り上げた人物を模倣することによつて破壊する。然るに自己の像を形作るためにも我々は内部に留まり得るものでなく、外部に於て、世界に於て自己を見なければならぬ。自己の外に於て表現としての自己を見ることなしには自己の像も形作られない。言ひ換へれば、タイプのなるためには自己をイデーに於て見なければならぬ。タイプはつねにイデーに限定されたものである。表現的活動はつねに他に於て自己を見るといふ構造を含んでゐる。云ふまでもなくタイプは單にイデーの普遍性ではない。既にイデーに向ふ

といふことはプラトンのエロスに基いてゐるであらう。タイプはまたパトスから生れるものであり、それ故に創造的なものと考へられるのである。併し單にパトス的なものであつてもタイプのなものではない。性格とは *genius* のことである。ジーニヤスはパトスのうちにある。性格的なものはパトス的なものである。然しタイプはかかる個別的なものがイデア的なものと結合することによつて生れる。タイプはパトスのⅡロゴス的に限定されたものである。ところで表現的活動は他に於て自己を見るといふ根本的な關係に従つて、我々は自己の行爲に於て自己をタイプ化して（この場合にも原理的には自己が他者として自己に對してゐるのである）それに従ふといふのみでなく、他の人間に於て——何よりも歴史的に存在せる人間、然しまたしばしば藝術家の創造せる人間——タイプを見出し、それに従ふのである。我々の行爲に於ける倫理は、單に格率に従ふことに存するのみでなく、寧ろ典型的な人間が我々に投げ掛ける呼び掛けに應ずるところに存する。種々なる格率ですら、それらが既に表現的意味を有する故に、我々の行爲を現實的に促し得るのである。我々の行爲は表現的なものとして本來ただ表現的なものによつてのみ行爲に動かされることのできる。我々にとつてタイプであるやうな人間はもとより單に客觀的に與へられたままの存在ではない。彼はタイプとしてどこまでもイデア的普遍性を有すると同時にパトスの

に限定され、それ故につねにミユトス化されてゐる。人間タイプといふものはこのやうに行爲の立場に於て、あらゆる行爲が本來表現的行爲といふ意味を有する限り、重要な關係を有するのである。

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

\*\* Viktor Hugo, *William Shakespear*.

かくの如くにして我々は人間學に於けるタイプ論を我々の立場から位置附けることができる。人間類型の問題は從來の人間學に於てしばしば重要な位置を占めてゐるが、それは殆どつねに解釋學的な立場に於てであつた。固より解釋學には種々重要な内容が含まれてをり、また行爲と認識とは單に分離すべきものでなく、眞の行爲は必ず認識と結び付き、且つ認識は歴史的存在に關して理解とか解釋とかいふやうな形式のものとならねばならぬとしても、我々は根本の立場として解釋學的立場に立つことができない。しかも人間タイプの問題は行爲の立場にとつても重要な關係をもつてゐる。そしてそれは行爲といふものが本來表現的なものであり、行爲は表現によつて動かされ、人間そのものはタイプになることによつて表現的となり、且つそれによつて眞に個性的ともなるといふ理由によつてである。個性とは單なる特殊性でなく、イデーの普遍性を含

むもの、特殊と普遍との具體的統一としてのタイプの的なものでなければならぬ。

タイプの概念は種類、種類の概念から區別されることが必要である。兩概念は屢々混同して用ゐられ、人間のタイプと云へば人間の種類と云ふのと同じやうに考へられてゐる。種類の概念は論理的には類概念と種差とによつて規定され、方法論的には就中比較の方法によつて決定されるものであつて、物の客體的な把握に基く。物の客體的な把握に於て先づ求められるのはそれを種類概念によつて普遍化するといふことである。かかる見方に従つて考へるならば、人間は人間種類として動物の一種類であり、次にそのうち種々なる觀點から種々なる人間の種類が區別されるであらう。人間に就いての自然科学的研究はかくの如き方法に據つてゐるが、人間學はそれとは異らねばならぬ。人間學は人間種族 *Menschengattung* を研究するのでなく、むしろ *Menschheit* を研究すると云はれるであらう。この後の語は「人類」として或るイデー的なものの意味を有し、また「人間性」として或る主觀的なものを意味してゐる。人間學は客體的に捉へられる人間種族の研究でなくて、タイプとしての人間の研究である。類概念と種差とによつて規定される種類の系列を、種類からその種類へと如何に下降しても個體に達することはできぬ。最低種もなほ個體でない。個體はかくの如き限定の方向に於ける極限を飛び越えることによつて達せられる。ま

た逆に種類からその種類へと如何に上昇して行つても Menschheit の概念に達することはできない。却つてそれはかくの如き方向に於ける包攝の極限を越えることによつて達せられる。然るにタイプといふものは恰もそれら二つの反對の方向に於ける極限を越えたものが一つであるといふところに成立する。タイプはどこまでも個性的であつて、どこまでも人類の意味を有するものである。それは一個人にして全世界の意味を擔つてゐる。

固よりタイプは唯一つのタイプがあるのでない、一のタイプは他のタイプに對してのみタイプである。タイプは不變なものでない。それは歴史に於て變化し、歴史的に限定されたものである。世界は歴史的に自己を限定する。ところでタイプは單なる生成からは考へられず、存在を現はす、それは單なる流動からは考へられず、イデーを現はす、そこには時間的な流と空間的な形との統一がある。そして眞の歴史は恰もそのやうに生成と存在、流動とイデー、時間的な流と空間的な形との統一である。眞に歴史的なものはタイプのなものであり、眞の歴史的人間はタイプののである。彼は個人にしてその全時代を表現する。あらゆる人間は歴史的な存在としてつねに何等かの程度に於てタイプのである。稀なる誠實さをもつて自己の探求を續けたモンテーニュも、各個人は「彼自身の形式」をもつてゐるが、この彼自身の形式は「人間的條件の全體の形式」であるといふ思想に達した。

併し不變なる人間性といふものがあるのではない。人間は人間に對し、時代は時代に對する。その意味に於て「汝自身を知れ」といふ標語に對し、ゲーテがアントニオをしてタッソーに「人間はただ諸々の人間のうちに於てのみ自己を知る、そして生は各人に彼が何であるかを教へる」と語らしめたのは意味深いことではなければならぬ。單に自己に就いて瞑想することによつては自己は知られないであらう。この世界に於て行爲することによつて人間は自己を知り得るのである。

## 第二章 人間存在の歴史性

### 一

人間學の性質が學問上如何に考へられるにしても、その意圖が現實的人間の研究にあることは、今日殆ど一致して認められてゐると云つてよいであらう。意見の相違は現實的人間といふものを如何に見るかに關はつてゐる。我々に就いて云へば、現實的といふ語はこの場合一般にはただ歴史的といふ語をもつて置き換へることができ、人間の現實性とは歴史性にほかならないと考へる。現實的人間の研究を目標とする人間學は歴史に於ける人間の研究でなければならぬといふのが我々の見解である。人間學のかくの如き理念を歴史的人間學の理念と稱することができるであらう。

現實的といふ語は固より哲學の根本概念の一つとして從來種々の立場から種々に理解されてゐる。やがて我々自身この語の意味を哲學的に規定すべきであるにしても、最初に考慮に入れねば

ならないのは、そのやうな學究的意味の如何なるものでもなく、却つてこの語が世間一般に使用されてゐる意味である。現實のと云へば、普通には實際的といふ意味に理解されるであらう。それが哲學の歴史に於て負はされてきた種々の學究的意味にも拘らず、かくの如き世間的意味をつねに記憶することが人間學にとつてはこの學の性質上大切である。ところで實際的とは先づ行爲的といふ意味である。現實的人間を研究する人間學はこのやうに行爲的人間の研究でなければならず、何よりも行爲の立場に立つことを要求されてゐる。次に實際的は日常的といふ意味を含むであらう。特別の人間の特別の場合に關することなく、日常の人間の日常の場合に關することが實際的と云はれる。そして人間學に就いて語るとき當然その人々のことが眞先に想ひ起される。フランスのモリスたちが彼等の觀察に於て重んじたのは、多くはそのやうな日常的なものであつた。この尊敬すべき傳統に従つても日常的なものは人間學にとつて重要な主題であるべき筈である。人間學は自己の研究の足場を絶えず日常的なものうちに求めなければならぬ。私が現實的といふ語の意味に關して先づその世間的、従つて日常の意味に注意を向けたのも、實はそのためであつた。哲學に於て他の場合には無視乃至輕視されるのをつねとする日常的なものこそ人間學の耕鋤すべき土地であり、その豊富さはまさにひとの想像以上である。我々の實生活

と云はれるのは行爲的な且つ日常的な生活のことであるが、かかる實生活の意味を明かにすることが人間學の任務でなければならぬ。

かくて人間學は、カントが彼の書物を名附けたやうに「實際的見地に於ける人間學」であるべく、その理念は實際的人間學であると云はれるであらう。この人間學はカントによれば「自由に行爲する者」としての人間を考察する。それは「自然の所作に屬する產物としての人間種族に就いての知識」のことではなく、「世界市民としての人間の認識」を謂ふのである。尤もカントは人間學のうちに實際的人間學と並べて自然學的人間學をも含めて考へた。併し後のものはその實質に於て要するに人類學、乃至民族學、乃至生理學、乃至自然科學的心理學、等の諸科學にほかなるべく、従つてこれら人間に關する各名稱の諸科學から區別されて人間學といふ固有の名を保持し得るものは、實際的人間學のみとなるであらう。ところで我々にとつてカントの人間學に於ける主要な缺陷と感ぜられるのは、歴史的見地の缺如である。世界市民としての人間の認識といふ彼の規定は、今日人間學に與へられてゐる種々なる定義に比して遙かに適切なものであるに拘らず、我々はこの、倫理學を初めカントの全哲學に對して基礎的意義を有する世界市民といふ概念そのものの非歴史性を考へざるを得ない。そして我々は歴史性の見地を人間學の根本的見地と

なし、人間學は歴史に於て行爲する人間の研究でなければならぬと主張する。カントの非歴史的な世界市民といふ人間概念ですらそれ自身歴史的に制約されたものである。そこで問題は、實際的見地と歴史的見地とは矛盾せず、歴史的人間學は自家撞著に陥ることなしに實際的人間學の見地に承認を與へ、それと結合し得るか、といふことでなければならぬ。

ここにアポリアがある。實際的人間學本來の見地が日常的なものを重んずることに存するとすれば、それは歴史的人間學の主張と相容れぬかのやうに見える。歴史と云へば、何か偉大なもの、非凡なもの、およそ何か非日常的なものが理解されるのがつねである。歴史的なものは創造的なもの、革命的なもの、日常的なものは習慣的なもの、自然的なものと考えられる。歴史的なものは獨自なもの、個性的なものとして規定される（ヴィンデルバントその他）に反し、日常的なものは凡庸なもの、平均的なものとして規定されてゐる（ハイデッゲルその他）。日常的行爲は歴史的實踐とは見られず、日常的人間は歴史的人物とは云はれない。その差異が學問的原理的に如何に規定されるにせよ、兩者の間に一定の區別が認められるのでなければ、歴史學も成立し得ぬことになるであらう。歴史學にとつては無數の人間及び人間的活動並にその生産物の中から種別的に歴史的なものを區別し選擇することが必要である。歴史學の認識目的が無駄でない以上、

歴史的なものと日常的なものとの間には決して抹殺してしまふことを許されない差異が存するものでなければならぬ。その限り日常的なものは歴史的でなく、却つてまさに日常性、その本質規定である。併しながらかかる意味に於て日常性に對立する歴史的なものの歴史性はかの「世界史」の概念との連繫に於て世界歴史性として術語的に規定さるべきものであつて、これと概念上區別して本來の歴史性が考へられ得、また考へられなければならない。そしてこのやうな歴史性に關して、歴史的（世界歴史的）なものが歴史的であるのは勿論、日常的なものも歴史的であると云はれるのである。日常的人間は世界史的人物ではないけれども、なほどこまでも歴史的人間である。本來の歴史性と世界歴史性とを區別することは重要であり、これによつて人間學に於ける實際的見地と歴史的見地との間に存するかのやうに見える撞著も除かれることができる。日常性、世界歴史性及び歴史性といふ三つの概念は、我々の人間學に於ける一聯の根本的範疇である。その間の區別並に聯關は差當り人間學の課題の方面から簡單に次の如く理解し得るであらう。

人間學は歴史に於ける人間の研究であると云つても、所謂人間歴史 *Menschengeschichte* の研究でなく、寧ろ從來云はれてゐるやうに人間性もしくは人間的自然 *Menschennatur* の研究でなければならぬことは明かである。人間的自然はその際普通に人間心理の意味に解され、人間學は一種

の心理學と見られてきた。かやうな見方に我々は容易に同意し得ないにしても、人間學が單に外  
の人間の考察でなく、心理といふが如き内的人間的なものの研究であるべきことは承認しなければ  
ならない。人間的自然と謂ふのは人間の内的自然であつて、外に見られる一切の人間の活動並  
にその生産物はかかる人間的自然に制約され、また前者は後者を表現するといふ風に云はれて  
ゐる。然るに我々は實にかくの如き人間的自然の一般的な根本的な規定が歴史性であると主張す  
る。人間的自然是歴史的自然である。歴史性が人間の内的な本性一般であるとすれば、所謂歴史  
がかかる歴史性に制約され、またそれを表現することは云ふまでもなく、日常的なものも人間的  
なものとして既にそれに制約され、またそれを表現し、従つて歴史的和考へられ得る筈である。  
歴史的なものとは區別される日常的なもの根柢にも人間的自然の歴史性が認められるのでな  
ければならない。それ故に人間を歴史性の見地から——世界歴史性の見地からでなく——解明する  
人間學を歴史的人間學と名附けると、それが單に人間學の一種類をいふのではないことも明瞭で  
あらう。歴史的人間學は實際的人間學を包含して人間學そのものである。我々は固より人間的自  
然を直ちに心理と考へることができない。人間の活動並にその生産物のうちに表現されるのは單  
に心理のみでなくまた身體（内的身體）であり、即ち人間が表現されるのである。併し人間と云

つても外的人間のことでなく、内的意味のものでなければならぬ。一般に内と外と云ふが如き關係の存しない場合には表現といふものも存しない。内的人間と呼ばれるものは心理よりも根源的であつて、心理は既にその表現とも見られ得るであらう。かくして人間がいれば一重のものでなく、内的人間及び外的人間と云ふが如く二重のものと考へられねばならぬところに、歴史性の概念と世界歴史性の概念との區別される最初の理由がある。實際、人間といふ語は絶えず二重の意味に語られてゐる。「彼の身振は彼の人間を如何にもよく現はす」などといふ日常始終出會ふ言ひ廻しに於ても、外的人間と内的人間とが區別され、一が他の表現と見られてゐるのである。

然るに他方、人間はその存在に於て二重のものである故に、もと歴史的でもある。歴史も二重のものであり、二重に語られねばならぬ。私は嘗てこれを「事實としての歴史」及び「存在としての歴史」といふ風に規定した。いま歴史性と世界歴史性との區別もそれに相應して考へられるであらう。内的人間と云つても單に心理的乃至主觀的なものでなく、却つて内的人間が外的人間を包むといふ意味がなければならぬ。歴史性が主體としての人間の規定であるとすれば、日常性と世界歴史性とは寧ろ客體的な區別に關係してゐる。この區別が歴史學の如き對象的認識を主とする立場に於て特別の重要性を有するものそのためである。固より世界歴史的なものも日常的

なものも、それらがそのやうなものとして理解される限り、ただ客體的にでなく既に主體的に把握されてゐるのである。世界歴史的なものの歴史性が人間の根源的な歴史性から明かにされる如く、日常的なものもこの根柢から理解されることによつてその歴史性が示されるであらう。それのみでなく日常性と世界歴史性との區別の基礎が歴史性そのもののうちに含まれてゐるのでなければならぬ。併しながらまた注意すべきは、單なる內的歴史性も現實的な歴史性でないといふことである。内と外とが結び附くところに歴史は現實的に考へられる。従つて歴史的人間の研究或は現實的な人間の歴史性の研究を目差す人間學は單なる內的人間の研究に留まり得ない。人間の歴史性はその全存在に關はる。それは日常性、世界歴史性及び歴史性といふ三つの範疇の生命的な聯關を展開することによつて現實的に解明され得るのである。

人間の歴史性は云ふまでもなく歴史哲學と名附けられるものの根本問題でもある。併し歴史哲學の場合、研究の手引となるのは何よりも歴史（世界歴史）であるばかりでなく、その目的となるのも歴史、それ故にまた歴史學的認識の問題の究明である。かくて歴史哲學によつておのづから埒外に置かれてきた日常的なものを人間學は特別に取上げることが要求されてゐる。歴史哲學の課題がデイルタイの謂ふ歴史的理性の批判にあるとすれば、日常性の批判は人間學の特殊な課

題である。しかもこの批判は日常的なものの根柢に歴史性を究明することによつてのみ可能である。人間の歴史性の問題は人間學の中心をなすべきであるが、この場合考察の地盤となるのは勿論、或る意味ではその目的となるのもまた日常性である。かかる點から、歴史哲學が世界歴史性の哲學であるに對して、人間學は日常性の歴史哲學であるとも云ひ得るであらう。我々は固よりこのやうに日常性と歴史性とを關係附けることによつて、かの所謂實際主義的歴史觀即ち凡ての歴史的事件を日常的な心理上の動機及び原因から説明することに味方しようとするのでなく、乃至は歴史に於ける英雄や天才の役割を無視する所謂集團主義的歴史觀に賛成しようとするのではない。

併しながら我々は、歴史哲學が絶えず閑却してきた日常的なものの内奥に歴史性を探求することによつて、日常性の一層深い意味を發見し得るであらう。またそれによつて我々は、歴史的なものとの日常的なものとの抽象的分離を排して、兩者を具體的な聯關に於て把握し得るであらう。このやうな抽象的分離は、歴史並に人間の歴史性の問題が從來の歴史哲學に於ての如く専ら歴史學に定位して考察される限りおのづから生じてくる。なぜなら歴史學は、認識は事實の選擇であるといふ認識の單純な基礎的な條件から云つても、そのやうな分離抽象を餘儀なくされてゐる。然るに哲學的に云へば、歴史の問題は優先的に歴史學的認識の方面から考察さるべきでなく、却つ

て人間の歴史性の問題として根源的に問はれなければならぬ。かかる根源的な歴史性に於て世界歴史性と日常性とは相關聯して、その區別に於ける統一に於て把握されることができよう。

かくて人間學は日常性を重んずると云つても、それが立場として乃至は主義として日常性の上に立つといふことではあり得ない。そして日常性と世間といふ概念とが密接に結び附いてゐるとすれば、人間學は單なる世間學ではあり得ない。もし我々の人間學の立場に就いて尋ねられるならば、我々は歴史性の立場に立つと答ふべきであらう。そのやうな意味では日常性の概念も一の方法論的意味のものである。蓋し人間の本性は單に所謂歴史からのみでなく、また日常的なものから解明されることが必要である。これら二重の方面から考察されるのでなければ、その理解は不十分に終り易い。既に日常的なものと歴史的なものとが區別される限り、兩者に於て人間の歴史的本性の同じ方面が同じ仕方では現はれてゐるとは考へられないであらう。人間に根源的な歴史性の完全な理解は、歴史的なものからのその理解と日常的なものからのその理解とが相互に照明し、相互に批判し合ふことによつて達せられる。先づ世界歴史性は日常性を通じて批判される。これによつて何よりも世界歴史の虚榮とも云ふべきもの——「クレオパトラの鼻がもつと低かつたとしたら、地上の全相貌は變つてゐたであらう」とパスカルは云つた——が暴露される

であらう。次に日常性が世界歴史性によつて批判されなければならない。これによつて何よりも日常的なものに纏はる非歴史性の外観——といふのは、日常的なものは或る自然的なものと見られる性質を自己自身のうちに具へてゐる——が排除されるであらう。しかもかかる批判にあつては、相對して區別される歴史的なものと日常的なものとが直接に批判し合ふといふよりも、兩者が人間の歴史性の根源に於て對質するといふことが大切である。かくて初めてそのやうな相互批判或は相互照明も深さと確かさを得るのである。人間學は日常性を特別に取上げると云つても單に日常的なものうちに留まるのでなく、却つてこのものをその歴史性から理解しなければならず、人間の自然の歴史性の説明が人間學の問題であるとすれば、世界歴史的なものへの關係附けはまたそれにとつて缺くことのできぬ方法論的意味をもつてゐる。尤もこの場合、もしも人間の本性が内的直觀によつて全く直接に知られ得るものであるとしたならば、この種の迂廻は無用であるとも考へられるであらう。けれども人間の理解にはその表現を通ずることが必要である。「人間が何であるかはただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を斷念することである」、とデイルタイは云つた。まことにその通りである、併しながらただ所謂歴史のみではない、日常的なものも人間の表現として人間學にとつては極めて重要な研究の手引である。

日常的なものと歴史的なものとの相互批判或は相互照明によつて人間の本性を究明するといふのが我々の道である。おほまかに云へば、世界歴史性に定位をとるのをつねとするドイツ流の歴史哲學と日常性に定位をとるのをならはしとするフランス風のモリスの哲學との綜合によつて人間學は新しい基礎に立たねばならぬであらう。この場合固より人間を單にその客體的表現から見てゆくことは許されない。かくの如きは畢竟見られたものから人間を見てゆくことであつて、見るものから人間を見てゆくことではない。理解の立場に於てはそれでよいとしても、行爲の立場にとつてはそれでは不十分である。そのやうな解釋學的立場は單なる歴史主義に陥らざるを得ないであらう。人間の歴史性は根本的には内的人間が外的人間を包むといふが如き立場から捉へられ、日常性と世界歴史性との關係もそこから明かにされねばならぬ。

## 二

一。日常性は或る意味では歴史の地盤と考へられ得る。歴史に記載されてゐるが如き行爲も日常生活に屬するものに支へられてをり、その地盤に於て動いてゐる。日常性は我々の生活の一層永續的な狀態である。我々は我々の生存のこのやうな、一層單純な、一層恆常な條件に就いては

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

en leur à tous les jours 示すことを好んだがためであつた。日常性は歴史の平凡な、自明な前提であるだけ、歴史家の眼から逃れ易く、そして歴史敘述からは抽象されるのがつねである。二。然るに日常的なものはただ歴史の地盤といふのみでなく、それ自身既に歴史性である。それは決して單なる状態でなく、却つて出來事であり、この根本的な意味に於て歴史性を具へてゐる、歴史の元の意味は出來事である。それは歴史的事件に比して事件とは云はれぬが如きものであるにせよ、なほ行爲的なものである。日常的人間と云つても千篇一律の人間ではなくて、皆それぞれの性格、めいめいの運命を有する獨自の、個性的な人間である。彼等もまた屢々逸話の持主である。彼等の逸話は固より直ちに歴史的價值を有するものではなからう。併し逸話は、一方世界的な人物及び事件に於ける或る日常的なものに關する如く、他方日常的な人間及び出來事に就いて或る歴史的意義を含むものに關してゐる。歴史的なものとは日常的なものとが相接するところに逸話の領域があると云はれることができる。逸話は人間の世界に於て稀なものではなく、注意と理解とに富める心は到る處に逸話的なものを發見するであらう。そこで逸話といふ語に附帶する稀少性の意味を離れ、且つその語 (anecdote, ἀνέκδοτος, inédit) が歴史敘述の、従つて世界歴史性の立場から考へられてゐるのを日常性の立場から考へるとき、逸話の概念に代つて時事といふ概念

が現はれてくる。時事と云ふ場合、日常的なものとはただ日常性に於て考へられるのでなく、却つてその出來事としての歴史性が顯はにされてゐる。日常的と歴史的とが相接するところに時事的なものがある。人間の實生活の現實性は *actualité* といふ語が同時に意味するやうに時事性である。しかも我々にかかる時事性を所謂事件性としてでなく、時間性、變化性、出來事の原始的な意味に於て理解することが必要である。三。併しながらまた日常的なものとは世界歴史的なものとの間にはどこまでも區別があり、そして前者は後者の地盤であると云つても、前者がそのまま後者の原因或は動機であると考へることはできないであらう。もしそのやうに考へるならば、ひとは所謂實際主義的歴史觀に陥るのほかない。事實、日常性を重視する實際的人間學はその歴史觀に於て從來多くは實際主義的歴史觀に終つてゐるのである。我々にかかる歴史觀を承認することができぬ。日常的なものと歴史的なものとは原因結果の關係に立つてゐるのでない。前者は後者にとつて直接の原因でないのみでなく、間接の原因ですらないと云へる。日常的なものと歴史的なものとは直線的に繋がるのでなく、圓環的に結び附くのである。日常的なものは一方確かに歴史的なものの條件であり且つそれ自身既に歴史性を有するものでありながら、他方またどこまでも歴史的なものから區別され、このものの直接乃至なほ間接の原因とも見られ得ないとすれば、

兩者が圓環的に結び附くといふことは、ただ如何なる意味を有し得るであらうか。

右の如き問題狀況に相應して更に他の方面から新たにアポリアが見出される。一。日常性は歴史の地盤と考へられるのみでなく、寧ろ或る意味ではその目的ですらある。従つて兩者が圓環的に結び附くといふことは單に、世界歴史のなものが歴史の中心であつて、日常的なものはその周邊であるといふが如き關係にあるのではない。單にかくの如く見ることはなほ謂はば歴史哲學的偏見を脱しないものと云はねばならぬ。歴史と文化とは屢々同一視されてゐる。リッケルトの如き、歴史的なものを爾餘のもの、つまり日常的なものから區別する規準として文化價值の概念を掲げた。かやうにして歴史を重視する者は一切の人間的なものを偏に文化價值の見地に於て、文化中心の立場から評價する傾向を有し、従つて日常的なものはそれ自身の價值に於て彼等から正當に取扱はれないのがつねである。日常的なものは固有の文化的なものに對しては寧ろ或る自然的なものと思はれる性質を具へてゐるからである。併しながら文化を日常的なものにするといふことが重要な歴史的活動でなければならぬであらう。歴史の意義は文化の創造に存すると見做されるにしても、文化は日常性を得ることによつてその意義を完うすると考へられる。文化の擔ふ普遍妥當性といふ論理的價值は日常性といふ生の意味に達することが必要である。我々は歴史哲

學が從來屢々陷つたが如き日常性から切離された抽象的な文化主義に同意することができない。寧ろ日常性が人間の實生活として歴史の目標であるべきものと考へられねばならぬ。二。ところで日常的なものと云つても不變のものでなく、變化する。しかもそれは歴史の變化する限りに於て根本的には變化する。歴史的なものは日常的なものに作用する限り眞に歴史的なものでもあるのである。かくの如き意味に於ては世界歴史的なものがどこまでも歴史の中心であつて、日常的なものはその周邊であると見られるであらう。日常的なものを意欲する者は先づ世界歴史的なもの、文化的なものを意欲しなければならぬ。三。然るに文化固有の立場と日常性の立場とは同一でない。そこには科學と常識との間に於けるが如き相違がある。科學は常識の單なる延長でないやうに、常識も科學の單なる擴張でなく、そこにはアリストテレスが *ἐπιστήμη* (學) と *σοφία* (臆見) との區別に關して述べたが如き相違がある。常識が常識として固有の價值を有するのは自然の世界に於てよりも人間的且つ日常的行爲の領域に於てである。即ち常識は日常性と有機的に結び附いた知識であつて、常識の性質、その價值、その限界は、日常性の本質を究めることによつて明かにされる。ここに科學的知識の批判に終始した從來の認識論が取殘してきた常識の批判の問題がある。科學の立場と常識の立場とが異なる如く、文化の立場と日常性の立場とは同一で

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

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

う。蓋し日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎附けられ得ぬやうに思はれる。嘗て日常性の深い意味を考へた思想家は、モンテーニュにせよ、またゲーテの如きにせよ、それぞれ自然概念を基礎とした。東洋思想は歴史の見方を缺くと云はれるだけ日常性を重んずることを特徴としてゐるが、この場合に於てもその根柢となつてゐるのは獨特な自然概念であらう。我々は日常的なものに纏はる自然性の外觀を排除すべきであるだけ、それだけ深く歴史そのもののうちに根源的に自然的なものを認めねばならない。この點、自然科學と歴史學との對象的認識の區別から出發する現代の多くの歴史哲學が自然と歴史とを抽象的に分離し、また分離せざるを得ぬとは反對である。我々の謂ふのは、對象的に見られた自然と歴史との關係でなく、歴史の内的な契機としての自然である。單なる自然の概念によつて歴史が考へられないことは勿論であるが、單なる自由の概念によつても歴史は考へられることができぬ。單なる自由の概念の基礎に於ては行爲の出來事としての意味は理解されず、従つて歴史的行爲の意味は理解されない。歴史の根本的な意味は出來事といふことであり、出來事の意味を有するには、行爲は私が爲すものであると共に私にとつて成つたものといふ意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。シェリングの云つた如く、歴史の根本性格は自由と必然との結合に存し、この結

合に於てのみ歴史は可能である。一方歴史は自由の所産であつて、單に必然的に生じたものは歴史とは云はれない。他方人間の自由はノモス（法）によつて保證されるのでなければ、不確かで覺束ないものである。ノモスは自然の如く一般的必然的な秩序である。しかもかやうな秩序は自由によつて實現され得、その建設は自由に委ねられてゐる。これはひとつの矛盾である。自由の條件は自由そのものと共に必然であり、併しそれは自由によつて實現さるべく、従つてその成立は偶然に屬してゐる。かくの如き矛盾の統一として歴史は存在する。ノモスは人間が自由に定立するロゴスのなものであるが、抽象的な理性の法則の如きものでなく、歴史的表現的なものとしてその根柢に於てパトスの規定されたものである。ノモスはパトスが自己を否定してイデアを見ることによつて却つて自己が肯定され、かくしてロゴス的なイデアが同時にパトス的な意味を含むところに成立する。その辯證法は行爲の内的本質を現はしてゐる。

かやうにして如何なる自由な行爲のうちにも自然が含まれ、如何なる必然的な行爲の根柢にも自由が豫想される。習慣は日常性の基礎をなし、日常的なものは習慣的なものと規定されるほどである。習慣は「第二の自然」と云はれ、機械的であると考へられる。その運動の系列を形作る一と他とは必然的に決定されてゐる。それは自然のうちへ挿し込まれ、自然と一致する我々の部

分である、それは自然そのものである。然るに全く機械的で單なる外的必然性に支配される物體は習慣といふものを有しない。習慣を有し得るものは變化し得るものでなければならぬ。けれども變化し得る凡てのものが唯それだけの理由で習慣を有し得るのではない。物體は場所を變ずる、併しひとつの物體を百度續けて同じ方向に同じ速度で投げたとしても、それはこのために習慣を作るといふことはないであらう。習慣は單に一の狀態でなく、一の傾向性である。それは最早や存しないまた未だ存しない變化にとつて、即ち可能なる變化に對して存續する一の傾向性である。習慣は單に可變性を含むのみでなく、傾向性或は内的能力に於ける變化を前提してゐる。従つて可能性と現實性、内と外といふが如き區別がその物の本質的構造に屬するものにして習慣を作ると云ひ得る。直接性と同質性の世界即ち機械的秩序の世界に於ては習慣は存し得ない。習慣を作り得るものは内的自發性を有するものでなければならぬ。習慣は觀念聯合といふやうな機械的原理によつて説明されるものでなく、逆に觀念聯合といふことも習慣の原理から説明されなければならぬ。固より絶對に自發的なもの、能動的なもの、絶對に自由なものも習慣を作らないであらう。ラヴェッソンの云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。<sup>\*</sup>自然は意識のうちへ喰ひ入つてゐる、併しまた自由は自然のうちへ流れ込んでゐる。自然の底に自由が見

られると共に意識の底に自然が見られるのである。ただ習慣を破り得るもののみが習慣を作り得る。習慣と云つても單に靜的なものでなくて動的なものである。それは自然と自由、受動性と能動性との中間であり、従つて反對と運動との領域のうちに閉ぢ込められてゐる。我々はそこに習慣の歴史性を認め得るであらう。歴史は反對と運動とに於てあり、自然と自由との結合である。

習慣は單に自然的なものでなく、却つて既にノモスの意味を有し、それによつて我々の自由も可能にされる。かやうな關係は社會上の習慣即ち慣習と云はれるものに於て一層明瞭に認められるであらう。慣習は知性の自由な產物である。人間が本能から解放され、知性の自由を得るに従つて慣習は作られる。人間社會に於ては本能は慣習に征服される。慣習なしには人間社會は存在し得ない。それは社會のうちに秩序を建て、この秩序は精神の自由を可能にする。併し精神は自己が形成した秩序によつてやがて自己の自由を脅かされる。批判的精神は大きくなり、慣習を破壊する。それと共に人間は不幸になり、再び慣習を作るに到る。慣習は知性の自由な產物であるにしても、それが慣習として妥當するのはパトスの意識によつてである。慣習は單にロゴス的なものでなく、却つてミュータスの意味をもつてゐる。それはロゴスの・パトス的なものとしてノモス的なものである。更に藝術や科學の如き精神的文化と云はれるものも、その活動のうちには習慣

の要素が含まれ、その表現はノモスの意味を擔つてゐる。凡て歴史的世界に於てあるものはノモス的であると云ひ得るであらう。道德の如きも、カントの謂ふやうな自由を基礎にしては客觀的道德としての *Sitte* や *Sittlichkeit* の意味は明かにされない。單なる慣習と精神的文化、ジッテとジットリヒカイトとの相違は、パトスとロゴスとの統一が絶對的な否定によつて媒介されてゐるか否かに存してゐる。<sup>1, 2</sup>

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

ところで歴史の原理は時間であり、自然の原理は空間であつて、空間と時間とは自然と歴史との區別を現はすものと見做されてゐる。それ故にもし歴史の内的な契機として自然を考へるならば、空間性の規定を直ちに歴史のうちに認めることになるであらう。歴史的なものは單に時間的でなく、時間的・空間的なものである。時間が變化の一般的條件であるとすれば、空間は安定の最も基本的な形式である。歴史は單なる生成でなく同時に存在であり、單に流動的なものでなく同時にイデー的なものである。かかるものとして歴史的なものは「形態」を有する。形態を有するものは時間と空間とが一つであるとき生ずる。自然も單に空間的なものでないが、そこでは同一の變化が連續して繰返されると考へることができる。従つて無機的存在は時間との限定された

關係を有しない。時間はその無限定的である。生命を有するものにして初めて時間との積極的な關係を含んでゐる。生命とは限定された時間的持續を意味する。習慣は同一の變化の繰返しである限りに於て自然と見られるが、この場合變化の繰返しは、この變化そのものに關してその存在の性質を變へ、これによつて自然を變へるのである。即ち習慣は自然を前提するのみでなく、自然の方向に於て發展し、しかもそれによつて存在は自發性と自由とを得るのである。自然に於ては時間も空間化された時間であるとすれば、歴史に於ては空間も時間の一方と見られることができるであらう。時間の標識として繼起が考へられるが、歴史的時間はかやうに單に直線的でなく、また空間の標識とされる同時存在の如き意味を含んで圓環的である。歴史的なものは直線的にと共に圓環的に限定されてゐる。現實的な歴史的時間は直線的限定と圓環的限定との二つの方向を包んでゐる。それは *Zeitraum* という意味を有し、時間的・空間的である。それは持續的であると共に單に持續的でなく、却つて相反する二つの方向を含むものとして本來動的である。現實的な歴史的時間はつねにかやうな直線的と圓環的との二つの方向を含みつつ、しかもいづれかの方向に於て充實される。その方向の異なるに應じて、我々はそれぞれの時間概念をもつてゐる。例へば *période* と *époque* との區別である。一方は圓環的限定の、他方は直線的限定の方

向を現はすであらう。しかも圓環的限定が單なる圓環的限定でなく、直線的限定が單なる直線的限定でないことは、ペギの如きがこれらの語を寧ろ反對に、即ちペリオードを歴史の過渡期、エポックを圓熟期の意味に用ゐたことから知られよう。歴史的時間は圓環の外に圓環を作りつつ進む。圓環の結ばれるところは却つて既に新たな圓環へ移りつつあるところであり、圓環の毀れるところは却つて既に新たな圓環の結ばれつつあるところである。圓環的限定と直線的限定との方向の區別はまた世代 Generation と時代 Zeitalter との區別に於ても認められるであらう。

世代の概念に於ては寧ろ圓環的な同時存在の關係が、時代の概念に於ては寧ろ直線的な推移の關係が前面に現はれてゐると見られ得るであらう。<sup>13</sup>しかし歴史的なものは凡て直線的にと同時に圓環的に限定されたものとして表現的である。<sup>13</sup>

歴史の構造をかくの如く考へるならば、それに相應して日常性と世界歴史性との區別も考へられるであらう。即ち日常性は圓環的限定向に見られ、世界歴史性は直線的限定向に見られる。歴史が直線的に考へられる場合、主として世界歴史的なものが問題にされる。フオイエルバッハは、歴史哲學的なヘーゲルと自然哲學的なシェリングとを對照して、ヘーゲルの特徴的な要素は、シェリングの同一哲學の東洋主義に對して、差異の要素であり、彼の直觀及び方法の形

式は單に排他的な時間であつて、同時にまた寛容的な空間であるのでなく、彼の體系は從屬及び繼起を知るのみであつて、並列及び共在の何物も知らないと言つたが、世界歴史的なものが時間的限定向に於て考へられるに反し、日常的なものは空間的限定向に於て考へられる。

併しかかる空間的限定は圓環的限定として歴史的時間の一つの方向にほかならない。直線的限定と圓環的限定とがつねに結び附いてゐるやうに、世界歴史性と日常性とはつねに結び附いてゐる。日常性は歴史の淀みであり、足溜りである。けれどもそれはまた世界歴史と共に絶えず流れるのである。然るにもし如何なる歴史的なものもつねに直線的限定と圓環的限定とを含むとすれば、日常的なものとは世界歴史的なものとの區別は如何にして可能であらうか。我々は歴史的時間がつねに二つの方向を含みながら、いづれかの方向に於て充實すると述べた。時間は「熟する」*zeitigen* のものであり、歴史的なものは熟する時間に於て考へられねばならぬ。かやうな時熟もしくは時間充實の意味に於て方向の區別が考へられる。出來事は「充實された時間」*erfüllte Zeit* として生ずる。出來事には時熟の意味が含まれてゐる。かやうな充實された時間、熟する時間を我々は *καυπος*、といふ語をもつて現はすことができる。カイロスは瞬間の意味を有するが、單なる内的時間ではない。却つて内と外とはカイロスに於て結び附くのである。行爲は出來事の意味

に於てカイロスに於て時熟するのである。カイロスは運命の意味を有するが、併しそれは單なる外的運命を現はすのでないやうに、また單なる內的運命を現はすでもない。内と外とが結び附く歴史的時間の充實がカイロスである。世界歴史的なものと日常的なものとの區別はカイロスの時間から考へられるのである。

然るにこれらの問題が一層具體的に取扱はれるためには「世界」の意味の闡明されることが必要である。蓋し世界歴史的の概念は固より、日常性の概念も「世間」Welt（世界）の概念に關はり、從つて共に世界概念と不可分であるからである。そこに兩者に共通な性格が認められる。世界と云へば、今日普通に客體的なものの特に自然的對象界が考へられるやうになつてゐるが、その本來の意味に於ては、ドイツ語の Welt = wêrlt, wêralt (wêr „Mann“ + alt „Alter“, „Generation“)といふ語原學が示す如く、何よりも人間的世界が、しかも時間性の見地に於て理解されねばならぬ。そして Welt がもと Menschenalter 或は Zeitalter の意味を有したやうに、人間的世界に關して具體的な時間概念は年齢及び世代である。そしてこれらの概念は歴史理解にとつても重要である。<sup>14</sup>

人間の一生は一刻一刻と過ぎ去る。併しながらこの一生は、それが量られる單位が分であらうと、時であらうと、日であり、月であり、年であらうと、決して單に直線的に一樣に流れてゆくとは考へられない。ちやうど一日が晝と夜とに區分される如く、人間の一生も一定の區分を含んでゐる。かくの如き時間區分が年齢と呼ばれるものである。太陽の一日の行程と人間の一生とを平行的に考へることは、ヤコブ・グリムも述べたやうに、我々の觀念に極めて近いことである。日の出と誕生と、日没と死との關聯は直接的な明かさを有する形象に屬してゐる。

年齢の最も原始的な且つ最も簡單な區分は、青年と老年との二つの段階の區分である。かかる二分法の形式は、晝と夜、朝と晩、夏と冬といふが如き自然的人間に直接に訴へる諸對立によつて具象化されてゐるところから、倍加された力をもつて人間の心を捉へる。とりわけギリシア人の感受的な心は青年の美と老年の重荷とを強く感じた。そこで彼等の間には、青年と老年とを生及び死と同一視し、歎くに値する眞の死は青年の花盛り *ἡβης ὄψος* の過ぎゆくことであるといふ思想すら生じた。かかる詩的思想は固より年齢の本來の區分を目的とするのではなく、人生の開

花期の前にまた最後の段階の前に何があるかを問題にしてゐない。かくてただ制限された意味に於てしか人生の全體を包括し得ない二分法はおのづから三分法を喚び起すであらう。この場合人生の上り道の青年期と下り道の老年期との間に、人生のいはば中央にして頂點をなす時期が多かれ少かれ或る一定の期間を含むものとして區分される。それはちやうど太陽が到達した天頂から直ぐに沈み始めないで、そこに或る時間たゆたふもののやうに表象されるのである。かくの如く三分法もまた一日或是一年に於ける太陽の運行と平行的に考へられ、自然に於て具象化されて與へられる。三つの年齢は屢々老年期の追憶、壯年期の充實、青年期の期待といふ風に特徴附けられてゐる。アリストテレスは『天體論』の始めに、三つの次元に就いて語り、ピュタゴラス學派に従つて、終りと中間と初めは一切のものの數であり、それらは三の數 (τρία) をなし、最初の完全な數を現はすと述べてゐる。このやうな三を我々は自然からいはばその法則として取つてきたのであり、神の禮拜に於ても三の數を用ゐる、三の數に對して初めて我々は τριπλες (一切) といふ名稱を用ゐ、二の數に就いてはさうではなくて διπλοτεροι (雙方) と云はれるのみである、とアリストテレスは續けて書いてゐる。即ち彼は、ピュタゴラス學派にあつて三が「完全な數」 τελειος αριθμος を意味したやうに、三をもつて根源的な終りの數と見做す見解に近く立つてゐた

と云はれ得るであらう。アリストテレスにとつて三の數は倫理學並に政治學に於て重要な役割を演じてゐる。あらゆる行爲に於ける過誤は過少もしくは過剰にほかならず、正しいものは中間に存すると彼は考へた。かくて年齡に關する通俗の三分法とピュタゴラス的世界像に於ける三の意義とは彼に於て倫理學の根本思想と結び付き、人生を三つの主なる段階に區分することは最も適切であると見做された。『レトリック』の有名な三章（第二卷第一二—一四章）はかかる三つの年齡に就いて典型的な敘述を與へてゐる。正しい中間は人生の頂上即ち壯年時代であつて、身體的には三十歳から三十五歳まで、精神的には四十九歳までに當る。それ以前及びそれ以後は二つの方向に於て過少と過剰とが存在する。青年時代には力と熱との過剰がある。性的衝動、怒りや勇氣、憎みや愛に於ける過剰がある。更に希望或は期待に於ける過剰があり、未來のものに心を向け、人生の前途に多くを豫想する。青年は自分自身に就いて、また他の者に就いて高く考へ、世界から美しいものを待ちまうける。他面追憶、言ひ換へれば經驗、從つて認識と世間智との過少がある。從つて青年は無邪氣で、輕信的で、同情的で、容易に欺かれる。彼等は單なる有用性を輕蔑する、なぜなら彼等はひとを卑しくする經驗をしたことがなく、人生の俗事の必要に就いて多く知らない故である。老年の時代は殆ど凡てに於て青年の時代と反對である。そこには力と

熱との過少があり、あまりに多い経験とあまりに少い期待がある。老人には勇氣と信賴、愛すべき無邪氣さが缺けてゐる、彼等はあらゆる悪いことを推量し易い、彼等は人生に於て出會ふ多くのことが善くないことを経験してゐる。彼等は小喧しく、心配し過ぎ、懷疑的である。彼等は限りなく「若しも」、「併しながら」と考へ、知らうとは欲しない。その代りに彼等は洞見に富み、熟慮的であり、また外見にあまり拘泥しない。彼等は期待よりも一層多く追憶に生きる。嘗て起つたことに就いて語るのを好み、それに就いて絶えず繰返して語る、彼等にとつて追憶は喜びを與へるのである。ところで青年と老年との中間に壯年即ち人生の頂上にある人 οἱ ἀκμαιοὺς が立つてゐる。彼等は青年と老年との善きものを併せ持つてゐる。力と経験と信賴とは結合してゐる、反對は彼等に於て均衡を得、勇氣を持ちつつ節制があり、節制を保ちつつ勇氣がある。彼等は人生に於ける美と有用性とを共に考へる。青年と老年との特徴は壯年に於て止揚され、調和してゐると見られたのである。

このアリストテレスの年齢論は、先づその區分が一般的な哲學的理論を基礎としてゐる點に於て、次にその根柢の上に人生の諸段階が鮮かに區別されて描かれ且つ相互の論理的聯關が巧に示されてゐる點に於て、古典的と云ひ得る。更に注目すべきことは、そこでは各年齢の特徴がエト

ス（性格）、従つてまたパトスと關係して展開されてゐることである。まことに年齢は人間のパトスの規定を現はしてゐる。エトスも根本的にはパトス的に規定されたものである。年齢は身體的に考へられるが、それは内的身體の意味に於てパトス的に規定されたものと考へられねばならぬ。尤も年齢の區分に關しては古代に於ても上述の二分法三分法以外の區分の仕方も行はれた。

二分法が更に分割されるとき四分法を生じ、少年、青年、壯年、老年が區別されることになる。

この場合人間の一生が屢々一年の四季と平行的に表象されたといふことも想像するに難くはないであらう。その他種々なる數に於ける年齢區分が存したが、それらの多くは、ボルの研究の明かにしてゐる如く、古代の天文學乃至占星術と密接な關係を有した\*。このことは一方人間の年齢がなほ外的自然的時間として把握されてゐたと共に、他方それが既に運命といふが如き内的なものとして理解されてゐたことを示すものと見られ得るであらう。今日最も普通に行はれるのは四分法に對し更に小兒の時代を區分する五分法である。併しいづれにしても年齢は單に外的な時間ではなく、内的な意味を有するものでなければならぬ。

\* Franz Boll, Die Lebensalter, 1913.

年齢の發展は身體的自然的なものに制約されてゐるところから、アリストテレスの年齢論を初

め多くの年齢論は、有機的發展の思想——その根本概念は他の機會に論じた如く自然である——に立つてゐるのがつねである。併しながら有機的發展の思想によつては、年齢の問題も十分主體的に、行爲的に把握することができないであらう。これに對しヘーゲルの年齢論は彼自身の仕方15\*で辯證法的に展開されてゐるといふ點に於て重要である。彼はその哲學體系に於ける人間學の中で年齢の自然的經過を次のやうに敘述した。この過程は自己自身のうちに包まれた未顯現の精神である少年に始まる。次に顯はにされた對立、即ち理想、空想、當爲、希望等の如きそれ自身なほ主觀的な普遍性の直接的な個別性に對する、言ひ換へれば、それらの理想、空想、等々に相應しない現存の世界に對する緊張、そして他方に於てなほ獨立的でなくその定在に於て自己自身に完成してゐない個人のこの世界に對する態度——これが青年期である——を通じて、眞の關係に達し、既に存在する出來上つた世界の客觀的な必然性と合理性とが承認され、個人はこの世界の獨立に成就される業に關與し、それに於て自己の活動の保證を得、現實的な現在性と客觀的な價值とを有する或るものとなる。これが壯年期である。そして遂にはこのやうな客觀性との統一の完成に到達する、この統一は、實在的には弛緩した習慣性の不活動への移行であり、しかし觀念的には局限された關心及び外的な現在性の纏綿からの自由の獲得を意味する。これが老年時代で

ある。かくてヘーゲルに従へば、最初完全に普遍的な心は特殊化されて個別性に限定されるが、同時にそれはその内的な普遍性もしくはその實體との矛盾に陥ることとなる。この矛盾、直接的な個別性とそのうちに即自的に存在する實體的な普遍性との矛盾は、個別的な心の生活過程を基礎附ける。この過程を通じて直接的な個別性は普遍性に相應するものとなされ、後者は前者のうちに實現され、かくて心の最初の自己自身との單純な統一は對立によつて媒介された統一に高められ、心の最初の抽象的な普遍性は具體的な普遍性に發展させられる。單なる動物的生命もそれ自身の仕方で既にかくの如き過程を示してゐる。併し單なる動物的生命は眞に類を自己のうちに實現する力を有しない。類の完全な表現に對するこの無能力によつて單に生命的なものは沒落しなければならぬ。個體の死に於て類は實現されるとしても、かやうな實現は單に生命的なもの、個別性と同様に抽象的に留まつてゐる。なぜならそれは、單に生命的な個別性が類を除外するのと同じく、生ける個別性を除外するからである。類は精神もしくは思惟に於てのみ眞に實現される。然るにヘーゲルの規定する意味に於ける人間學的なものに於てはこの實現は、自然的な個別的な精神に於て行はれる故に、なほ自然性の仕方に纏はれてゐる。従つてそれは時間的過程である。かくして個體の歴進する一系列の相異なる諸狀態が生ずる、それらの諸狀態の繼起が年齢

の系列である。<sup>15</sup>「#」

ヘーゲルの年齢論に於て更に注意すべきことは、彼が年齢の發展を *Bildung* の過程と考へたことである。年齢の問題は彼に於て特に教育的見地と結び附けて敘述された。人間の一生を教育もしくは教養と見ることは疑ひもなく重要な思想である。それによつて、例へば老年に就いての自然的な見方の陥り易いあまりにペシミスティックな見解も訂正されるであらう。年齢の發展がビルドウングの過程であるためには、それは單にパトスの規定されたものであることができない。

それはヘーゲルに於ての如くロゴスの乃至イデア的に規定されたものと考へられねばならぬ。ビルドウングは形成作用といふ根本的な意味に於てパトスの・ロゴス的な辯證法の構造を含んでゐる。然るに個體の獨立性を基礎附け得ないヘーゲルの辯證法に於ては、ビルドウングのかくの如き形成作用もしくはポイエシスの意味がなほ十分に理解されてゐない、或は教育といはれるものがより根源的なポイエシスから把握されてゐない。これとも關聯して、彼に於ては年齢の發展が單に發展的に見られ、それぞれの年齢が自己固有の美しさを有するといふことに對する認識が缺けてゐる。これらの點に關してゲーテの思惟は一層具體的であり得たと思はれる。ゲーテは自然及び人間の文化の一切をビルドウングと考へたが、この概念は彼に於て自然と藝術とが最も内面

的な關係におかれることによつて形成作用の意味を中心としてゐた。またヘーゲルの哲學とゲーテの思想とを比較して、前者は時間的、後者は空間的と云はれるやうに、ヘーゲルに於ては空間的なもの或は歴史に於ける空間的限定の方面が深く顧慮されず、空間の内面的な意味が理解されなかつた故に、それぞれの年齢の固有な美と價值とをその獨自性に於て評價することも不可能でなければならなかつたであらう。

次にヘーゲルの年齢論に於て注目すべきことは、ここでは死の問題が哲學的に把握されてゐるといふことである。彼によれば、年齢の發展は個體と類との辯證法的關係によつて基礎附けられてをり、それは類と個體との直接的な、なほ無差別な統一をもつて、——直接的な個別性の抽象的な生成即ち個體の誕生をもつて始まり、そして類が個別性のうちへ嵌まり込むこと、或は個別性が類のうちへ嵌まり込むことをもつて、——類の個別性に對する勝利、後者の抽象的な否定をもつて終るのであつて、このことが死にほかならない。個別的生命は類を表現する無能力の故に消滅しなければならない。けれども類は個體の死に於て單に抽象的な現實に達するに過ぎぬ。類はただ自己と同質的な要素のうちに於てのみ眞に實現され得る。かかる要素とは精神もしくは思惟である。生命的なものそのものに於て類であるものは、精神的なものに於ては理性である、類

は既に内的普遍性といふ理性的なものに屬する規定をもつてゐる。類と理性的なものとのこのやうな統一こそ、年齢の経過のうちに現はれる精神的諸現象がこの経過のうちに發展する個體の物理的諸變化に相應するといふ事實の根據である、とヘーゲルは考へた。かやうにヘーゲルが死を類の實現のための個體の否定と見、しかも類は、個別性を除外する抽象的普遍としてでなく個性を自己のうちに含む具體的普遍としては、精神に於て、それ故に進んで考へるならば彼の所謂客觀的精神に於て實現されると見、かくして死の問題は單に個人の立場からでなく、社會の立場からその意味を把握しなければならぬといふことを示唆してゐるのは重要である。ひとは死の問題を社會の立場から理解することを忘れてはならない。人間は社會のうちから生れるやうに社會のうちへ死んでゆくのである。個人は自己の絶對否定を媒介として社會のうちに生れ得る。これがヘーゲルによつて示された死の意味であると解することができる。併しながら他方死はどこまでも個人の問題であり、個人が眞に個人として問題になるのは何よりも死の立場に於てである。「我々是我々に類する者の社會のうちに安らふことで好い氣になつてゐる。彼等は我々と同じく悲惨で、我々と同じく無力で、我々を助けないであらう。ひとはひとり死ぬるであらう」(mourra seul.)といふパスカルの言葉は我々の心を如何に強く打つか。然るにヘーゲルの具體的普

遍の辯證法に於てはかくの如き個人と個人との乃至個人と社會との絶對的斷絶は考へられない。そこでは個體の獨立性が考へられず、従つてまた死の意味も眞に理解されない。ヘーゲルの辯證法には眞の死がない。眞の死が考へられないところに眞の生は考へられるであらうか。一般に死の問題は人間學に於て決定的に重要な意味をもつてゐる。生に對して絶對的な「他者」である死こそ、それに於て我々が生を全體的に眺め得る唯一の立場であるとすら云はれるであらう。人間學は單に生の立場に立つのでなく、また死の立場に立たねばならぬ。死は年齢論にとつても重要な意味をもつてゐる。年齢は單に生れたところから考へられるのでなく、逆に死ぬるところから考へられねばならぬ。言ひ換へれば、年齢は單に連續的な發展として考へられるのでなく、非連續の連續として考へられねばならぬ。かく考へることによつて各々の年齢のそれぞれの獨立な意味も正しく把握され得るのである。

このやうにして年齢は先づ、普通の表象に従へば、一年一年と間斷なく直線的に積み重ねられてゆく。三十九歳の後に四十歳が、四十歳の後に四十一歳が來ると考へられる。これが通俗的な年齢の概念である。併し次に、單にかくの如く表象することによつては眞に具體的な年齢の概念は得られない。それによつては差當り、何故に人間の一生を一ケ年づつに刻み、何故に一ヶ月づ

つに刻まないのか、等々の問を提出されても、その内面的な理由を擧げ得ないであらう。具體的な年齢はただ一年一年と、その他どのやうな單位をもつて刻まれるにしても、直線的にのみ進行するのでなく、却つて直線的な進行が同時に絶えず圓環的に纏まることによつて年齢時代を作りつつ、一つの年齢時代から他の年齢時代へと移つてゆくのである。或る人間の一生の歴史を書く者は、彼の一年一年の歴史を連續的に書くのでなく、彼の少年時代、青年時代といふ風に書いてゆく。即ち年齢は直線的にと同時に圓環的に、言ひ換へれば、時間的にと同時に空間的に限定される。かくの如く時間的・空間的に限定されたものとして年齢は表現的である。青年時代、老年時代等、各々の年齢はそれぞれ自己に固有なものを表現し、それぞれ他の代り得ぬ獨自の價値を擔つてゐる。行爲が表現的になるためには習慣的になるといふことが必要である。行爲が習慣的になるといふところがなければ、年齢は考へられない。然るに習慣的になるといふことは生が死へ移つてゆくことである、死は絶對的な習慣性、習慣性の極限と見られ得る。ここに我々は年齢の問題が死から考察さるべき端緒を見出すであらう。<sup>17</sup>

更に人間の年齢は單に彼が生れたところから考へられるのではなく、また彼が死ぬるところから考へられなければならない。或は年齢は單に過去から考へられるのではなく、また未來から考へられ

なければならない。かくの如くただ過去からでなく逆に未來から考へられるといふことが歴史的時間の特性であり、年齢はひとつの歴史的時間を現はしてゐる。年齢は表現的なものとして形式を具へたものである。然るに年齢が死から考へられねばならぬとすれば、生に内面的な形式を與へるものは死であると云はれるであらう。このことをジンメルは深く洞察した。彼によれば、非有機的物體と有機的物體との差異は何よりも、前者にとつてはそれを限界する形式が外部から規定されるに反して、後者は自己の形態を内部から自己自身に賦與するといふ點にある。およそ形式の祕密はそれが限界であるといふことに存する。それは物そのものであると同時にその物の斷絶である、物の存在することと最早存在しないことが一つであるところの區域である。然るに有機的物體の限界は單に空間的でなく、また時間的である。生命あるものは死ぬることによつて、死がその本性そのものと一緒に措定されてゐることによつて、その生命は一の形式を得るのである。死が生命にとつてその限界をなすといふ意味は、非有機的物體がこれとはそれ自身では何等の關はりもない物體から、その存在の斷絶としてその形式を限定されることによつて空間的に終りとなるといふのと同じでない。死はもともと内部から生と結び附いてゐる。死は我々の生を所謂臨終の時に於て初めて限界し、従つて形成するのでなく、却つて死は我々の生のあらゆる

る内容を色取る我々の生の形式的要素である。生の全體が死によつて限界されてゐるといふことは生のあらゆる内容、あらゆる瞬間に作用してゐるのである。シェークスピアの悲劇的主人公たちに於て我々は彼等の殆ど最初の言葉から彼等の終末の逃れ難きことを感知するのであつて、死は彼等の生及びこれと共に措定された世界諸關係の先天的規定に屬してゐる。それらの悲劇に於ける側役たちが外的事件のもたらすままの死に方をしてゐるに反し、かの主人公たちにあつては、生の表現としての彼等の運命の成熟はそれ自身に於て彼等の死の成熟を意味してゐる。死は生の形成者であり、生はその全體の過程に於て死によつて形式を賦與される。ヘーゲルの思想、即ち物はその對立物を要求し、そしてこのものと共により高き綜合に入り、この綜合に於てそれはなくなりはする、が併しまさにそのことによつて「自己自身に來る」といふ辯證法は、その深い意味を恐らく他の何處に於てよりも生と死との關係に於て發揮するであらう。生は自分自身から、その對立物として、「他者」として死を要求し、このものなしにはその特殊な意味と形式とを有しないやうな或る物である。年齢も生のひとつの形式として死から限定されてゐる。然るに生と死とはどこまでも對立するものとして絶對的な斷絶の關係にある。従つて生が死から形式を與へられてゐるといふことは、生が單なる連續でなく、非連續の連續であることを意味するので

なければならぬ。主體的な意味に於ける死は我々の生物學的な死の時に於て初めて我々に來るものでなく、我々の生の一瞬一瞬が同時に死である。併し他方死が生に形式を與へると考へられる限り、死は同時に生でなければならぬ。ところがジンメルは死が我々の生の最後に初めて來るものでなく、我々の生のうちに絶えず喰ひ入つてゐるものであると考へながら、かくの如き瞬間辯證法的な見方を缺いてゐる。言ひ換へれば、死は彼に於ても眞に死に切ることとならない。死は生の影に過ぎぬが如きものではない。死は部分的な死があるのでなく、つねにただ全體的な死があるのみであり、かかる絶對的なものであるところに死の意義がある。固より年齢の問題は單なる瞬間的辯證法からは考へられない。年齢はどこまでも有機的生命的なものと結び附いてゐる。従つてそこではヘーゲルのな有機體説的な乃至體系辯證法的な見方も一面十分に意味をもつてゐるのであるが、併しまた他面そのやうな體系辯證法の基礎に於ては眞に出來事といふものが考へられず、それ故に眞に歴史といふものが考へられない。年齢は具體的には瞬間辯證法と體系辯證法との統一の上に考へられるのである。年齢は一瞬一瞬に死んで生れるといふことから即ち内的な辯證法からのみ考へられず、かかる生と死とがより大きく纏められた非連續の連續として考へられる。少年時代と青年時代とは一つが死んで他が生れるといふ風に移つて行く。しかも青年時

代といふ一つの纏りの中に於てそれぞれの時はまた獨立の意味をもつてゐる。人生のそれぞれ全く獨立なまろもろの時を自己のうちに包んで、それらの獨立な時と時とを媒介するものがまさに年齢にほかならない。年齢はかくの如き意味において論理的にはすでに一つの辯證法的一般者の意味をもつてゐる。各々の獨立な時と時とは年齢によつて媒介されて相互に關係すると共にそのそれぞれが年齢を表現してゐる。

[#<sup>19</sup>]

#### 四

併しながら人間の生と死が單に個人からでなく同時に社會から考へられねばならぬやうに、年齢の問題も社會から考へられねばならぬ。我々の年齢は我々自身のものであると共に社會的なものである。社會も年齢を持つてをり、各個人の年齢は社會の年齢を表現してゐる。そこに人間存在の歴史性が認められる。社會的なものとして年齢の問題は世代の問題である。

世代といふ語の元の意味は系圖學적のものである。系圖學の見地に於ては、世代は父子の關係に於ける段階を現はす、父から子へ一世代があり、父から孫へは二世代がある。兩親は一世代をなし、子供たちは他の一世代を形作る。然るに世代といふ語は縦にこのやうに系圖學の意味を現

はすのみでなく、横に社會的世代の意味に用ゐられる。社會的世代といふのは種々なる家族に屬するほゞ同じ年齢の人間の一つの群を指し、それは一の特種な心的統一を示し、一定の時間的持續を包んでゐる。年齢の概念が主として縦に繼起を現はすとすれば、世代の概念の特色は寧ろこのやうに横に同時存在を現はすところにあるであらう。

かくて世代の問題は、ピンドルの云ふ如く、歴史的同時性の問題である。<sup>\*</sup>この問題を接近して觀察するとき、先づ同時的なものの非同時性といふことが見出される。同時的なものとは同じ現在にあるものである。現在は普通に一の時點と見られてゐる。然るにこの時點即ち例へばこの一九三六年は、この年に生きてゐる凡ての人にとつて同じものであるのではない。それは各人にとつて、それぞれ個別的な色合に於て體驗されるといふ意味でそれぞれ別のものであるのみでなく、却つて個人的なもの下部に於ける現實的な時點としてこの同じ年が違つた年齢に屬する者にとつてそれぞれ違つた彼の一生の時點であるといふ意味でそれぞれ別のものである。單純な現在が一般にあるのではない。各々の歴史的瞬間は自己の一生の種々なる年齢（青年期、壯年期、老年期等）に於ける諸々の人間によつて體驗され、その各々の者にとつて違つたものを意味し、從つてまたひとつの他の時である。けれども歴史は渾沌でなく、そこには諸世代のそれぞれの統一

がある。單に同時に存在するものを眺めるならば何等の統一もないやうに見えるにしても、もし同時に生れたものに注意するならば、そこに一定の秩序が現はれる、即ち同年齡の者の群を形成する力が認められる。ピンデルは美術史に於ける世代の問題を論じて云つてゐる。先づ藝術家にとつて彼の誕生の時は決定的な意味を有する、それは彼の本質の發展を制約し、この本質そのものをすら制約する。藝術家の本質は何時彼が生れるかといふことのうちに存する。彼の問題は彼と共に生れるのである。然るに次に、藝術家はこのやうな事實によつて孤立してゐるのでなく、却つて群を成してゐる。近似的に同年齡の者の一群は一代を形成し、一代は通常勝れて統一的な問題性格を示してゐる。世代はなほスタイルではないが、スタイルの價値のものである。ピンデルは一代が實現する統一をその世代のエンテレヒーと名附けた、それはリーグルの「藝術意欲」Kunstwollen の思想を世代の統一の中へ移し入れたものと見られるであらう。各々の世代は自己のうちから自身のエンテレヒーを形成實現し、これによつて初めて一の性質的統一となるのである。一代のエンテレヒーとは、ピンデルによれば、その内的目的の表現、この世代に生具する生命感情及び世界感情の表現である。

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

21  
世代の概念は從來主として生物學的に説明された。それはもと歴史理論に生物學的實證的基礎を與へ得るものとして、時代の概念に代つて重要視されるに到つた。併しながら生物學的なものとはなほ歴史的なものでない。世代の基礎は疑ひもなく生物學的なものであるにしても、このものは單なる自然でなく、歴史的な自然の意味を有するものでなければならぬ。世代の形成にあつては社會的並に文化的環境が作用する。一つの世代が示す統一は、それが同じ環境の中に同時に生活する人間を包括するところから現はれる。世代はその環境を表現してゐる。然るに他方もし世代が單に環境から限定されるとすれば、世代の固有な意味は失はれねばならぬであらう。その場合には、同時に存在する者は同じ社會的並に文化的環境に生活し、同じ歴史の大事件、大變化に出會ふのであるから、世代に關して認められる同時的なものの非同時性、同時と同年齡との差別、或は一時代のうちに種々なる世代が存在するといふことは考へられなくなる。かくて世代の概念は特に時代の概念に對する區別及び關係に於て次のやうに理解さるべきであらう。

世代の概念に於ては歴史に於ける主體の統一が問題にされる。歴史の主體といふのは人間のことであるが、世代はそのやうな人間の自然に基礎を置いてゐる。然るに時代の概念は寧ろ客體的

なものを意味してゐる。それは我々に對する環境の如きもの、客觀的情勢の如きものと見られるのがつねである。これに反し世代は我々自身に於ける統一である。時代の統一は却つて同じ時代がその時代の種々なる世代の問題に對して役立てる手段の類似に存するに過ぎぬと云はれるであらう。ところで主體は主體として單に環境から限定されるものであり得ない。世代の思想の特色は寧ろ環境に對する主體の根源性を考へるところに認められねばならぬ。また時代の概念と世代の概念とを區別するとき、前者がいはば純粹に歴史的なものを意味するに反し、後者にあつては歴史に於ける自然的なものが強調される。ここでは誕生とか生長とかが重要視されるのもそのためである。併し我々は固より所謂歴史生物學的 *geschichtsbiologisch* な見方に同意し得ない。我々にとつても主體的なものは或る自然的なものの意味を含んでゐる。けれどもそれはまさに主體の意味に於ける自然であり、然るに生物學的なものは客體的な自然に過ぎず、これに對して主體적なのは根源的物質、第一次の自然とも云ふべきものである。それは外に見られた自然ではない、それは人間的文化のうちに於て表現に達する内的自然或は内的身體であつて、歴史的物質の意味のものである。世代を主體的に限定するものはデイルタイが考へたやうな單なる素質の如きものでなく、却つて運命である。世代が「自然の骰子投げ」と稱せられるとき、それは運命を意味す

るのでなければならぬ。一世代とは運命を共に分つものことであり、一の運命共同體である。<sup>21</sup>尤も世代は單に運命的統一でなく、衝動的な傾向性に於ける統一を含んでゐる。一世代が統一的な問題性格を示してゐると云はれるのもこれに基くのであつて、かかる問題性格は共通の傾向性が共通の時代的環境のうちに自己を見出すことによつて生ずるのである。問題はつねに單に自己の内にあるのでも、また單に自己の外にあるのでもない。いづれにしても我々は世代の問題を考察することによつて、歴史の主體といはれるものが時代精神の基礎とされるイデーの如く單に觀念的なものでなく、或る自然的なものの意味を含むことを知り得るであらう。

<sup>22</sup> 世代を限定するものは内的自然或は内的身體としてパトス的なものである。従つて世代の理論は文化の形成に於けるパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。文化を純粹に<sup>23</sup>理性的なもの、ロゴス的なものと見る立場にとつては世代の問題は多くの意味を有し得ない。例へば新カント派の哲學は、文化とは價値を擔ふものであると説いてゐるが、この場合價値とは文化の含む普遍妥當的な理性内容、非性格的なロゴスの意味にほかならず、かくの如き價値哲學的立場に於ては世代の理論は歴史及び文化に關する生物學主義として單純に排斥されねばならぬであらう。世代の思想はこれに反し如何なる文化のうちにもその生産者の「人間」、「性格」が表現されて

ると考へる。このとき人間といひ性格といふのはパトスのものである。時代精神の概念が同時代の文化のロゴス的もしくはイデーの統一を強調するに對し、世代の概念は同世代のパトスのもしくは性格的統一を力説する。世代の統一<sup>23</sup>は精神の一致によるといふよりも運命及び傾向性の共通に基いてゐる。ライプニッツは藝術を「暗き表象」から説明したが、この「精神の波立てる根源」こそ、それから眞の精神的文化が生れ出るところのものである。一世代はパトスを共にするものとしてその生産する種々なる文化は性格の統一を示してゐる。時代精神の概念がヘーゲルにあつての如く歴史に於けるロゴス的なものを重んずるとすれば、世代の概念の特色は歴史に於けるパトスのものの重要性を重んずるところにある。精神 Geist との區別に於て心 Seele は自然によつて規定された意識を表はすのがつねである。ヘーゲルによれば、ゼーレとは自然精神 Naturgeist であり、それは自然のうちに縛られ、身體性に關係附けられてゐる。ゼーレは純粹な、普遍的なものでなく、年齢や地方や民族などに従つて異つてゐる、と彼は述べた。我々はヘーゲルの觀念論に於けるよりも自然に對して一層根源的な、一層原理的な意味を認め、かかる根源的な自然乃至内的身體によつて規定された意識をゼーレよりも一層廣い且つ一層深い意味に於てパトスと名附ける。我々の謂ふパトスはゼーレ的なものであるが、所謂ゼーレの概念に於てはそれ

と結び附く身體とか自然とかがなほ多くは客體的對象的に見られてゐるに反して、我々の謂ふパトスの概念に於てはこれをどこまでも主體的に考へようとするのである。時代はなほ客體的に捉へられるとすれば、世代は根本に於て内からの統一として内から理解されるのほかない。<sup>23</sup>併しながら文化は固より單にパトスのなものでない。文化はイデーのなものを含むことによつて表現的となるのである。世代の統一も單にパトスのなものでなく、客觀的にイデーの統一を含むとき現實的となる。従つて世代の統一は時代精神の統一の如きものを含まなければならぬ。世代の概念は、單なる生物學的意味から解放され、從來の時代の概念の如き意味を自己のうちに含むことによつて現實的となる。世代はイデーの統一を含むことによつてピンデルの云ふが如きエンテレヒーの統一となるのである。ただエンテレヒーの思想が論理的には有機體說的な考へ方に立つてゐるとすれば、我々は世代のイデーの統一をどこまでも辯證法的に考へることが必要である。イデーのなものはパトスのなものの自己否定によつて見られるのである。自己肯定的なパトスが自己を否定し、自己に對立するロゴスに於て却つて自己を肯定することによつて表現的となるのである。かくして世代は單にパトスの性格的統一を有するのみでなく、スタイルの統一乃至タイプとしての統一を得ることとなる。

24  
世代は云ふまでもなく個人ではない。とりわけ歴史的に意義ある世代の概念は家族系圖學的或は生物學的遺傳的のものを指すのでなく、種々なる家族に屬する諸個人の群を意味してゐる。歴史的主体と考へられる根源的物質は社會的なものでなければならぬ。それは個人的身體のことでなく、社會的身體とも云ふべきものである。主体は所謂主觀のことではなく、却つて主觀的・客觀的と考へられる人間を包むものである。かかるものとしてそれは單に客觀的なものであることができぬ。世代は我々の外部にある社會ではない。社會的世代はパトスを共に分つことによつて形成される。ひとは世代の如きものを考へることによつて、社會的結合に於けるパトスの根本的な意味を認め得るであらう。世代をひとつの社會的結合と見るならば、それは一定の目的、ロゴスの意味に従ふ社會的結合に對して謂はば無意識的な、自然的な結合である。それは客觀的目的によつて結び附いたものでなく、おのづから、主體的に、パトス的に結び附いてゐるのである。一世代は運命共同體とも云はれるが、かかる運命の意識はロゴスの意識でなくてパトスの意識であり、もと無對象な、或は無の意識である。それは本來的には客體的なものの意識ではない。パトスはつねに性格的なものであるが、性格的といふことと個人的といふことは同じでない。一世代の諸個人の活動はパトスを共にすることによつて共通の方向を示してゐるとしても、彼等は

それぞれ性格的であることを失ふものでない。個々の人間は各自の運命を負ひながらその世代の運命のうちに包まれてゐる。世代は諸個人を統一するものとして或る一般者である。各人は世代的に限定されてゐる。然し世代は一般者として所謂類概念の如きものではない。各々の人間は世代的に限定されながらめいめい獨立である。世代はそれぞれ獨立な、従つて非連續的な個人と個人とをその根柢に於て圓環的に限定する。世代も論理的には非連續の連續として辯證法的一般者の意味をもつてゐる。

歴史は單に時間的に直線的に進行するものでなく、寧ろ空間的に一つの世代に纏まるのであるが、併しまた世代から世代へと直線的に進行する。世代は直線的にと共に圓環的に限定されてゐる。このことに相應して一世代に含まれる多數の個人は單に多數の個人であるのではなく、二つの群に、即ち少數の指導者と大衆とに分たれる。一つの世代は若干の卓越した人間でもなく、また單に大衆であるでもない。それは自己自身の少數者と自己自身の大衆とから成る社會的體である。オルテガの語によれば、世代は「大衆と個人との力學的融合」である\*。かくの如く一世代に包括される多數の個人が二つの群を形成するといふことは歴史の過程的發展にとつて根本的な條件である。指導者と大衆とは固より分離し得ず、世代が直線的にと共に圓環的に限定されてゐる

やうに、兩者は辯證法的統一に於てある。それは歴史的過程に本質的な二元性である。歴史哲學に於て從來久しく論議された歴史的現實の集團主義的解釋や個人主義的解釋はいづれも一面的である。前者にとつては歴史的過程は目立たぬ多數者の仕事であり、後者にとつては専ら個人が歴史的行動者である。確かに、行動する個人から發する能動的特性は目立ち易く、集團主義的歴史像を認めることを困難ならしめる。大衆は受動的であつて、創造的人間の活動に對し或は助成し或は抵抗するに過ぎぬやうに見える。併し他方孤立した個人は一個の抽象に過ぎず、世界史的人物の生命は大衆に對する影響のうちに存する。大衆と全く異なる個人は大衆に何等の影響をも及ぼし得ず、歴史の過程に入ることなく、歴史の主文の欄外に誌され得るに過ぎない。歴史的過程は日常的な大衆と卓越した個人との力學的聯關に於て成立する。兩者の間の作用聯關を媒介するのは世代である。世代はいはば一つの水準であり、あらゆる個人の行爲に對して同一のスタートを劃するものである。かくて同じ世代のうちに存する對立にしても相異なる世代のうちに存する類似よりもなほ類似的であるといふが如きことがあるであらう。

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

## 五

ところで世代は歴史のリズムを現はしてゐる。この見地に於て歴史のリズムのうちには如何なる根本現象が見出されるであらうか。ピンデルの謂ふ同時的なものの非同時性は人類社會に於けるひとつの生物學的事實に基くと考へられるであらう。動物の世代は普通に人間の世代よりも短いのみでなく、それらは單に非連續的であつて、一の世代は他の世代と連續的な關係を有しない。例へば昆蟲に於ては、子供はその孵化した瞬間に彼等の親を見ることなく、かくしてその諸世代は、通常冬の期間によつて隔離され、互に喰ひ合ふことがない。然るに人間の諸世代は互に入り混り、重り合ひ、祖父と父と子とが同時に生活する。人間の世代は節と節とを繋いだやうなものではなく、却つていづれの時點に於ても種々なる世代が層を成して存在してゐる。即ち人間の世代は固より非連續的でありながら、またどこまでも連續的である。そしてそこに文化の連續、その傳承にとつて重要な關係を有する事實がある。もしも人類が唯一回的な世代であるとしたならば、人類は傳統乃至傳承の必要を知らないであらう。傳承に於て基礎となる事柄は、新しい世代が古い世代の内部に生れて同時に生活するといふことである。かやうに古い世代と新しい世代

とが同時に生活するところに、教育と云はれる人間生活に於ける根本的な事實が成立する。ここでは單に意識的な、有意的な教育のこのみが問題であるのでない。意識的に教へられ學ばれることは寧ろその量もその意義も少いものである。相異なる世代が同時に生活するといふ事實によつて無意識的に、無意的に、最も廣汎な範圍に於て教育は行はれ、傳統は生じてゐる。併しながらまた他面、我々は世代の事實のうちに文化の更新、創造にとつての基礎を見出すことができる。世代の交替は文化の以前の擔ひ手が去り、新しい擔ひ手が現はれることを意味する。文化の擔ひ手は絶えず若返る。以前の世代が死滅してゆくといふことは文化の創造にとつて必要な忘却を伴ふであらう。人間は忘却することなしには創造し得ない。もしもつねに同一の人間が文化の擔ひ手であるとしたならば、文化の根本的に新しい通路が開かれるといふことは困難であらう。新しい生命基體から新たに始めるといふことは人間が新しく生れるといふことによつて起る。新しい世代が入つて來ることによつて過去の文化も若返る。なぜなら文化の新しい擔ひ手となるこの世代は、現存するものに對して古い世代とは違つた距離に立ち、蓄積された文化を新しい仕方で受容し、新しい仕方で加工するからである。

このやうにして歴史のリズムは創造と傳統との、傳統と創造とのリズムである。歴史は世代か

ら世代へ、一は他のうちから生れつつ、移り行くが、この過程に於て、生命は各々の世代にとつて二つの次元に關はることである。即ちそれは過去から既に生活されたもの——諸觀念、諸評價、諸制度等——を受取り、他方自己自身の創造力を働かせる。世代はこれら二つの要素の間に動搖する。或る世代にとつては傳承されたものと自己自身のものとの調和が存するであらう、そして他の世代に於ては二つの原理の間に深い對立が感ぜられるであらう。或る世代は勝れて傳統的で、他の世代は勝れて革新的であらう。然るにかくの如き現象は世代及び世代の繼起を單に生物學的に考へる場合説明され得ない。またその場合には世代と世代とがそれぞれ獨立で非連續的な個性であることも、從つて一の世代が眞に創造的であるといふことも説明され得ないであらう。更にその場合には、或る世代が他の世代の生産したものを傳承するに當り、單にその一つ前の世代から連續的に傳承するのでなく、却つて例へばルネサンスに於ける古代文化の復興に於て見られる如く遠き過去から傳承するといふやうな事實も説明され得ないであらう。かくて我々はひとつの根本的な問題に逢着する、——行動しつある一世代が單に自己に隣接する世代からでなく却つて隔離せる世代から傳承するといふが如きことは如何にして可能であるか。この問題に面して我々は我々の考へ方を次のやうに進めねばならぬ。

一。歴史は世代から世代へ動いてゆく。それは形態から形態へ移つて行くのであつて、かかる形態轉化 *Gestaltwandel* はゲーテの意味に於てメタモルフォーゼと呼ばれることができる。歴史の發展はメタモルフォーゼであつて、進歩 *Fortschritt* とは異なる。それは單に直線的に進行するのでなく、圓環の外に圓環を描きつつ轉化するのである。二。併しながらかくの如く世代から世代へと、その意味に於て直線的に動いてゆくもろの世代は、それら凡てがまた圓環的に限定されて一つのものに於て同時存在的であると考へられねばならぬ。さもなければ、過去が現在に働くといふことも考へられないであらう。歴史的なものは單に過ぎ去つてしまつたものでなく、現在に働く限りそれは歴史的であるのである。かくの如く諸世代がそれに於て同時存在的であるところのものを我々はシェリングの語を借りて——固より彼と同じ意味に於てではない——世界期 *Weltalter* と名附けようと思ふ\*。凡ての世代は世界期に於てあるものであり、世界期の限定として考へられるであらう。三。併しながら單に多數の世代が同時存在的であるといふことによつては歴史的過程は考へられない。圓環的限定は一方どこまでも空間的意味を有し、そのみからは時間的過程は考へられない。また歴史の過程がただ世代から世代への形態轉化として見られ得るとすれば、ゲーテのメタモルフォーゼの思想について批評される如く、それは畢竟自然概念であつ

て眞の歴史的見方でなく、且つそれはなほ有機體說的見方に纏はれて辯證法的見方が足らず、更にそれは結局觀想的立場に立つものであつて眞に實踐的立場に立つものではないとも云はれるであらう。實踐的辯證法的過程が成立するためには、圓環的に多元的に同時存在する諸世代が相對立する二元性に纏められるのでなければならぬ。詳しく云へば次の如くである。A。それぞれ獨立な以前の多數の世代が一樣に過去として現在に對立し、また以後の可能なる多數の世代が一樣に未來として現在に對立するのでなければならぬ。B。しかも過去も未來も現在に働き掛けるものである限り、現在は單に過去からの時間の延長としてではなく、過去の方向から流れて來る時間と未來の方向から押し寄せて來る時間とが相接觸し相撞著するところと考へられねばならぬ。現在はこのやうな矛盾の集中點として動的であり過程的である。C。かくの如きことがあり得るためには、一方諸世代は圓環的に限定されて同時存在的に世界期に於てであると共に、他方かかる世界期が過去現在未來に於て自己を直線的に限定する——この意味でそれはまさに Weller と呼ばれる——のみでなく、かかる直線的限定が通俗時間の過去現在未來の如く單に直線的でなく過去からと未來からと二つの相反する方向から流れて來る時間の相撞著し、しかもかかる撞著矛盾を統一する現在として捉へられねばならぬ。言ひ換へれば、それは過去現在未來を包む現在

であると共に、つねに過去に於てでもなく未來に於てでもなく現在に於て熟する。世界期は世界期としてカイロスの時代である。その圓環的限定の方向に於て多數の世代が種々の時間として世界期に包まれてゐると考へられると共に、その直線的限定の方向に於て種々の時間は相反する二つの方向から現在に於て相撞著し、移行的 *übergehend* 乃至過程的になるのである。世界期は圓環的限定の方向に熟すると共に直線的限定の方向に熟する。

\* Schelling, *Die Weltalter*. WW. I 8.

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

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

最初の規定は特に最近ハイデッガーによつて周知のこととなつてゐる。彼は人間存在を世界内

存在として分析した。我々にかかる規定を人間存在の狀況性と名附けよう。併し人間は單に世界のうちにあるのみでなく、みづから働くものとして世界を作る。かやうに人間の作る世界は一般に表現と呼ばれてゐる。従つて第二の規定は人間存在の表現性を意味する。然るにかくの如き人間は更に彼等自身が世界である。この世界は特に社會と名附けられるから、第三の規定は人間存在の社會性を現はすこととなる。これら三つの規定は固より相互に分離され得ない。例へば社會は我々がそのうちにある世界として環境と見られることができ、またこの社會は單に與へられたものでなく、我々自身が作るものとして表現的なものである。ところで社會がそのやうに見られ得るといふことはまさに逆に人間存在の社會性が初めの二つの規定によつては十分に規定されず、却つて第三の規定を必要とすることを示してゐる。人間存在の狀況性、表現性、社會性といふこれらの諸規定は云ふまでもなく歴史性の立場から考察されねばならぬ。

### 第三章 人間存在の状況性

#### 一

人間はつねに環境のうちにある。環境を離れて現実的な人間は考へられず、人間の現實性には環境のうちにあるといふことが屬する。人間はみづから自然として自己を圍繞する自然の制約のもとに立つてゐる。彼等の棲む土地、その形狀、地質、氣候、動植物等、無數のものが彼等に影響を與へる。人間が自然に働き掛け、これを變化する場合に於ても、その活動の具體的な目的の形成に關して自然の過程と性質とが規定的であり、且つその目的は手段を自然の諸條件のうちに求めなければならぬ。<sup>26</sup>人間がその棲む土地に對して爲す作用はおほむね明瞭にこの土地の上に讀み取られ得るに反して、自然が人間に對して爲す作用は殆どつねに精密に分離し、限定することが困難である。ひとは土地を耕し、種子を蒔き、山を穿ち、水を引き、新たに植物を移植する。そこに計畫された耕作、成就された勞働、自然の變化は容易に觀察され、再構成され得る。これ

らの作用の結果は大部分物理的もしくは機械的秩序のものである。然るに太陽、水、空氣、食物などが人間に及ぼす作用は主として生理的もしくは心理的現象の秩序に屬してゐる。人間が環境から蒙る變化は極めて確實であるが、同時に複雑で、隱微である。我々が自然に加へる作用は目に著き易い、それは自然的なものの上に刻まれる技術的なもの、人工的なものであるから。然るに自然が我々に與へる作用はつまり自然が自己自身に與へる作用にほかならず、その影響は深く我々の内部に達する。環境は人間にとつて單に外的なものでなく、却つて到る處生を滲透してゐる。それは我々の血、肉、頭腦のうちに作用する。「<sup>27</sup>#」我々の有する社會形態、習慣、風習、制度の如きも、凡てそれらがそのうちに發生した環境を記録してゐる。

かやうに自然が一切の人間のものに對して影響を及ぼすことは確かであるが、人間にとつて環境であるのは固より自然的環境に限られてゐない。文化的環境や社會的環境が考へられねばならぬ。また單に個人としての人間のみでなく、一個の社會も種々なる社會即ち所謂世界のうちに、これを環境として存在する。即ちあらゆる歴史的なものは謂はば純粹な存在でなく、却つてつねに環境のうちにあるといふことがそれにとつて構成的な規定である。人間は環境に屬し、環境から規定される。併し他方人間はまた環境を規定し、環境を謂はば人間化する。人間が働くも

のでないならば、環境は人間に對して働き得ないであらう。地理的決定論はこのことを忘れてゐる。人間が働き得るためには人間は獨立なものでなければならぬ。人間の行爲に對する關係を離れて環境は考へられない。

ところで我々が物に對して働くといふ場合、自己の身體を道具とし、物は逆に身體的となる。

そのことは、一方環境が我々にとつて道具の性格を有することを意味すると共に、他方それが單に道具とは見られないことを意味するのでなければならぬ。蓋し既に述べた如く、身體は固より道具の意味を有するが、また決して道具とのみ見られないものである。霧圍氣の概念は環境のかやうな性質を示してゐる。我々は環境のうちにあるといふのみでなく、また特に霧圍氣のうちに生きてゐる。<sup>29</sup>霧圍氣も環境の一種、いはば何か我々を取巻くものである。併し普通に環境と云へば直ちに自然が考へられるに反し、霧圍氣と云ふときは寧ろ直ちに人間的なもの、社會的なものの、即ち既に或る一層主體的なものが考へられる。霧圍氣は漂へるもの、捉へ難きものを現はし、これを分析的に合理的に捉へようとすれば却つて失はれてしまふ。それは氣分的なもの、感情的なもの、心理的なもの、我々の用語に従へば、或るパトス的なものである。かかるものとして霧圍氣は主體的なもの、身體的なものとの密接な關係を含んでゐる。環境は對象的に合理的に把

握され得るものとすれば、雰圍氣はこれとは反對のものである。雰圍氣は如何にしても我々に對してあるものとは云ひ得ず、我々を包むものである。人間の主體的狀況性は環境的であるよりも雰圍氣的である。我々の行爲は雰圍氣を必要とし、單に環境的にでなく却つて雰圍氣的に規定される。我々の行爲はつねに身體的なものであるから、日光、空氣等を始め、あらゆる自然的なもの、更にあらゆる文化的なものも、我々の行爲にとつて或る雰圍氣的なものを形作つてゐる。現實的には環境はつねに環境的性質と共に雰圍氣的性格を具へてゐる。それはロゴスの・パトスのなものであると云ひ得るであらう。然るに雰圍氣はもと與へられた對象に就いての氣分乃至感情でなく、主體から根源的に發するものである。それは有からといふよりも無から生れる。それは人間によつて客觀的に形成された文化といふが如きものでなく、寧ろ文化の創造がそのうちに於て可能にされる環境である。雰圍氣は合理的なものでなく、ミユトス的なものである。<sup>31</sup> しかも雰圍氣は社會的歴史的なものである。環境は我々にとつて與へられたもの、既にあるものである。この「既に」、この根源的な過去性がその一般的な性格である。それが客體的なものと考へられる所以である、蓋し客體とは我々が何を始めるにせよ既にそこにあるものことである。<sup>31</sup> 雰圍氣も一種の環境である限りかやうな性格を有するが、併し雰圍氣と云ふ場合一般に云はれる環境

とは異り、單に既にあるものとは見られることができず、霧圍氣は寧ろ現在のものである。言ひ換へるならば、霧圍氣は人間の行爲にとつてただ主體的に必要なものである。それはいはば主體的環境として一般に云はれる環境とは區別されるであらう。凡て環境は我々にとつて廣い意味での道具の性質を、従つてまた手段たるの性質を有する。然るに霧圍氣はこのやうに道具とも手段とも考へることができぬ。人間は主體としてその生活のために道具や手段のみでなく、また實に霧圍氣を必要とするのである。環境と云ふとき、人間はなほその外に立つと考へられ得るにしても、霧圍氣と云ふ場合、人間はどこまでもそのうちにあると考へられねばならぬ。霧圍氣は決して客體化してしまふことのできぬものである。人間の行爲は環境から生れるのみでなく、また特に霧圍氣から生れる。ニーチェは云つてゐる、「あらゆる生命的なものは自己の周りに霧圍氣を、祕密に充ちた雲霧圈を必要とする。成熟せんと欲するいづれの民族、いづれの人間も、かくの如く覆ひ隠す妄想を、かくの如く庇ひ護り、覆ひ包む雲霧を必要とする」。霧圍氣はミュース的なものである。人間の行爲は霧圍氣を必要といふところに、その創造的性質が、即ち無から生れるといふ性質が認められる。霧圍氣は何よりも人間的創造にとつて必要である。世界に於ける如何なる大いなるものも熱情なしには成就されなかつたといふのはヘーゲルのよく知ら

れた言葉であるが、歴史的創造的行爲には個人の熱情のみでなく、社會的雰圍氣が必要である。もしも人間の行爲が單に環境から生れるとすれば、創造はなく、歴史もないであらう。創造的行爲はよし環境から生れるとは云はれないにしても、雰圍氣から生れるのである。環境的限定は人間の行爲に共通性を與へるものであるが、人間の文化に眞に内的な統一性を與へるものは環境でなくて雰圍氣である。このやうにして我々は環境の概念と雰圍氣の概念との區別を、前者の客體性、後者の環境として既に有する或る主體的なものの性質に於て理解することができる。併しなから一般に主體との關係を離れて客體は考へられず、環境も主體としての人間との交渉を有するが故に初めて環境であるのであつて、歴史的行爲にとつて環境はつねに同時に雰圍氣的性質を擔つてゐる。環境は環境として單なる自然の如きものでなく、つねに主體的限定を含み、従つて表現的なものであるからである。

ところで環境はひとつの世界概念を現はしてゐる。しかも問題はこの場合、その本性上二重のものでなければならぬ。蓋し環境は一方ドイツ語でそれに當る *Umwelt* といふ語の示す如くひとつの世界を意味する。このやうに環境が我々にとつては世界の性格に於て存在するといふことがまさに人間存在の根本的な特色である。然るに他方環境は世界概念一般でなく、却つて *Umwelt*

といふ語の示すやうに *um-* といふが如き一定の本質的規定を含んでをり、これが何であるかがまた問題でなければならぬ。

普通の理解に従へば、環境とは人間を中心としてその周囲のことである。即ち人間と環境との關係は位置的に理解されるのがつねである。人間の「位置性」 *Positionalität* は環境の概念にとつて構成的な意味を有するやうに見える。先づ人間は有機的生命的なものであるが、凡て生命ある存在者は一つの存在的中心、*ontisches Zentrum* であるといふ特質を具へてゐる。それはつねに自己自身を限定し、つねにみづから自己の統一を形成し、かかるものとしてそれはその周囲に對してまた抵抗の中心、反應の中心をなしてゐる。この周囲は普通に環境と呼ばれ、かくてあらゆる生命ある存在者は環境を有すると考へられる。然るに單にそのやうな意味に於ける環境は本來の *Umwelt* (周囲の世界) でなく、却つてこれとは構造を異にし、これに對して *Umfeld* (周囲の場) として區別さるべきである。なぜならそのとき中心と周囲とは共に所謂自然として同じ秩序に屬し、同じ場にあるからである。人間も自然の一物と見られる限りかくの如きものにほかならぬ。人間は生命ある自然であり、一の存在的中心としてその生きる仕方はまさに中心的である。彼は彼の中心から生き、凡てのものを彼の中心に關係させる。空氣は彼にとつて呼吸するための

もの、水は彼にとつて飲むためのもの、土地は彼にとつて棲むためのものである。このとき彼がそのうちに在る (interest) 環境はまさに彼の interest (關心) の對象として存在する。彼の生命のインテレストに關はり、彼が種々なるインテレストをもつて交渉する領域が彼の場である。彼の生活形式は中心である故に、そこでは凡てのものは彼の「ために」*em* といふ意味を擔つてゐる。かかる仕方で手段として存在するものは廣い意味に於て道具と見做されることが出来る。場に於てあるものはその存在的中心にとつて道具の意味を有する。併しこのとき中心であるものも、それがその中心であるところのものとどこまでも同じ場、同じ次元に屬するものと考へられる。人間もその場合單なる自然物に過ぎぬ。動物的生命も場をもつてゐる。場はその根本的規定として閉ぢたものの性格を含んでゐる。それが閉ぢたものであるといふのは、原理的には、その空間的廣狹に關することではなく、そのとき中心であるものの生きる仕方がまさに中心であることに依るのである。

然るに人間は既に存在的に直立歩行を特徴とし、立つて周圍を展望し、立つて自由に運動する存在者である。人間はアントロポス、即ち自己を越えて遠く自己の周りを見る存在者である、とヘルデルは *ανθρωπος* (人間) といふ語の語原的意味を解釋した (プラトンのクラテュロス篇に

於けるこの語の語原論を参照せよ。この語原論は正しくないにしても、この人間解釋は確かに重要なものを捉へてゐる。環境は人間にとつて閉ぢたものでなく、何か開いたものの意味を有し、言ひ換へれば、單なる場でなくまさに *Umwelt* として世界といふ根本的性格を具へてゐる。周圍がかくの如く世界の意味を有するのは如何なる構造に基くであらうか。簡單に云へば、そのことは人間が周圍に對して距離の關係に立つてゐるといふことによつて可能である。またこのことは彼が存在的中心から離れて自由に中心を定立し得るものであることによつて可能である。實に人間は存在的中心である限りの自己を離れ、その限りに於ける自己を客觀し、自己の意識といふが如きものをすら所謂内界として世界化し得るといふ特質をもつてゐる。即ち人間は存在的にただ中心的でなく、プレッスネルなどの云ふ如く人間の位置性は「離心的」*exzentrisch* である\*。人間は單に存在的中心であるのではなく、却つてまた存在論的、*ontologische Mitte* であると我々は云ふであらう。存在論的に中心的であることは存在的には離心的であることによつて可能である。人間の位置性に固有なかかる離心性は人間に於ける客體から主體への超越を意味してゐる。彼が存在論的中心であるといふのは彼が主體であるといふ意味である。その存在の離心性に基き、周圍は彼にとつてもはや單なる場でなく、却つて *Umwelt* となる。それがかくの如く世界の

性格を有する限り、環境はもはや單に閉じたものでなく、却つて開いたものの意味を有する。閉じたものが一つの中心を有する圓であるとすれば、開いたものは到る處中心であるやうな圓である。世界は本來開いたものとして世界である。それが開いたものであるのは、原理的には、範圍の廣狹といふが如き量的の問題でなく、性質上の規定に關することである。閉じたものは如何にその周邊を接けても開いたものとはならず、兩者は全く性質を異にする。世界が開いたものであるといふことは、人間が「世界に開かれた」weltoffenものであるのに依るのである。

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

かくて人間は世界を持つてゐる。世界は差當り環境といふ規定のものである。このことは一方、人間はこの世界をつねに何事かの「ために」用ゐ、環境は人間にとつて廣義に於ける道具の性質を有するといふことを意味する。即ち Umwelt の „um“ は „um-zu“ (ために) の意味を含んでゐる。併し他方、周圍は人間にとつて單に Umfeld でなく、人間は單に周圍に對して存在的中心であるのではない。人間の特質的な位置性は離心性であつて、人間は離心的であることによつて却つて眞の中心である。自然的な中心を離れることは客體から主體へ超越することであり、人間は存在的に離心的であることによつて主體として眞の中心であり、中心を自由に定立し

得るのである。人間に於ける主體への超越によつて逆に環境は人間に對して超越的となり、世界となる。このやうにして環境 (Umwelt) の概念は場 (Umfeld) の概念と世界 (Welt) の概念とから辯證法的に構成されたものと見ることができ、そしてそれは人間存在の主體的・客體的もしくはパトスの・ロゴスの構造に相應してゐる。インテレストといふ一定のパトスをもつて交渉する限り環境は場の性質を有し、インテレストの否定に於て見られるとき環境は世界の性質を有する。

## 二

人間存在の状況性はかやうにして先づ環境の概念をもつて説明された。併しそれのみでは人間がそのうちにある世界の空間性の方面が一面的に強調されて、その時間性の方面が十分に闡明されない危険がある。その場合にはまた人間存在の空間性の方面のみが力説されて、その時間性の方面が明瞭にされないことにもなる。蓋し人間と環境とは相俟つ概念である。そこで我々はかかる時間性の方面に注意を向け、その際何よりも情勢<sup>シチュエーション</sup>の概念を取上げねばならぬ。凡て生命あるものは環境に於てあるとすれば、情勢に於てあるといふことが人間存在の特殊性である。状況の固

有な意味は情勢である。人間は歴史的なものとして一定の環境にあるといふよりも一定の情勢にあると云はねばならぬ。情勢は固より或る意味では環境と同じである。けれども環境と云ふ場合と情勢と云ふ場合とは區別がある。兩者の聯關は次のやうに考へられる。

一。環境の概念が謂はば靜態的であるに對して情勢の概念は動態的である。言ひ換へれば、情勢といふうちには運動と變化が含まれる。情勢は動き、變化する、動くもの、變化するものとしてそれは情勢である。情勢に關しては特にその動態が強調されてゐるところから、環境と云へば普通に自然的環境が考へられるに反し、情勢と云ふ場合には社會的情勢が考へられるのがつねである。情勢のかかる運動性乃至變化性はその歴史性の謂でなければならぬ。歴史性の最も根本的な規定は時間性である。そして時間的といふことが情勢にとつて構成的であり、これに對しては環境は寧ろ空間的と考へられるであらう。環境と云はれるものが歴史的、時間的でないといふのではない、ただ環境の概念に於ては顯はでないそのやうな規定が情勢の概念に於ては前面に現はれてゐるのである。情勢は凡て時期的 epochal である。ひとはいつでも一定の時代、一定の時期の、特に現代の、現下の情勢に就いて語る。情勢のかくの如き規定と關係して情勢の一回性が考へられる。情勢は一回的な、繰返さぬものとして現實的に情勢である。

二。我々は既に環境が客體的なものを意味しながら、主體的なものを豫想して初めて環境であるといふことを述べた。ミリュウ（環境）にとつてミリュウ（中心）であるものとも客體の秩序に屬するのでなく、却つて客體とは秩序を異にする主體的なものでなければならぬ。このことは情勢の概念に於て一層明瞭になるであらう。情勢とは或る客體的なものである、ひとは客觀的情勢と云ふ。けれども單なる客觀的秩序もしくは立場に於ては情勢の意味は理解されない。環境と情勢とを概念上區別すれば、後者に於ては前者にとつて豫想されてゐるものが正面に現はれ、前者にとつて外にあるものが後者に於ては内に喰ひ込んでゐる、かかるものは主體の概念にほかならぬ。主體的なものを含めてでなければ情勢は考へられない。所謂主體的條件を除いて客觀的情勢は情勢の意味に於ては存しない。環境は主體にとつて外に或は側にあると考へ得るにしても、情勢に於ては主體はその内に、一緒にある。しかも内に或は一緒にといふことはこの場合靜的な融合的な關係でなく、動的な對立的な關係である。即ち情勢は主體と客體との辯證法を基礎とし、それが客體的方面から捉へられたものが情勢である。情勢は單に客體的なものの運動でなく、却つて主體と客體との辯證法の意味に於ける運動である。然るにかやうな辯證法は存在の歴史性の一般的規定である故に、情勢は凡て歴史的である。

三。客體的方面から情勢と見られる辯證法が主體的方面から捉へられるとき、それは行爲である。歴史的行爲はつねに一定の情勢に於ける行爲であり、行爲の要素を除いて情勢は現實的には存しない。植物や動物に就いて、それらは環境のうちにあると云はれても、情勢に於てあるとは云はれない。植物や動物の運動は行爲とは云はれないからである。人間の運動が行爲であるのは、人間に於ては主體と客體との分裂が存するためである。宇宙に於ける人間の特殊地位はこれによつて與へられる。かくて人間は自然のいと小さき部分として自然のうちに含まれながら、しかも全自然の外に立つて全自然を對象化することができる。人間は自然の辯證法的發展物である。環境の概念も主體と客體との辯證法を既に豫想するのであるが、情勢の概念は、これにとつては行爲が構成的であることによつて、その關係を顯はにするのである。

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

一。情勢が或る意味で特定の環境であるやうに、危機は特定の情勢である。客觀的情勢と云はれるやうに客觀的危機と云はれる。けれども右に述べた如く情勢は單に客體的なものとしては考へられず、主體と客體との辯證法を基礎としてゐる。危機に就いても同様である。そののみでなく、ここではその辯證法に於て主體の客體に對する超越的關係の方面が特に顯はになる。このことが危機と云はれる客觀的情勢の特殊性をなしてゐる。辯證法には内在と超越との相反する關係が含まれるが、いまコントなどに倣つて歴史の時期を有機的時期と危機的時期とに區別すれば、前の場合には主體と客體との内在的關係が顯はになり、後の場合には反對にその超越的關係が顯はになる。危機は變化を離れてなく、且つ變化が有機的である限り考へられず、それが考へられるには變化乃至發展のうちに非連續もしくは飛躍が存しなければならぬ。言ひ換へれば、危機は歴史の辯證法的發展に於ける矛盾もしくは對立の時期を意味する。併しながらもしこのやうな辯證法がただ單に客體的に捉へられるならば、危機はまた考へられないであらう。客體的に見てゆけば、危機的時期も過渡期といふに過ぎず、そのとき歴史の絶えざる推移の過程にあつていづれかの時期を特に危機としてこれに或る絶對性を認めることはできない。單に客體的に見てゆく場合、アリストテレスの云つたやうに、矛盾は反對として、反對は差異として理解することが可能

である。絶對的な矛盾は主體的なものとの關係に於て考へられる。客體に於て現はれる矛盾の根源は、他の場合に論究したやうに、主體と客體との矛盾である。過渡期といふものが相對的であるに反し、危機は或る絶對的なものとして初めて危機である。かやうな絶對性はただ主體的にのみ捉へられることができる。危機が特定の情勢と見られる限り、それはどこまでも客體的に存在するものであるけれども、危機が絶對的な矛盾を意味する限り、それは根源的に主體と客體との辯證法に於ける矛盾乃至對立を現はすのでなければならぬ。そこから危機として理解される特定の情勢にあつては、客觀的情勢のうちに見られる矛盾に於て、客體に對する主體の超越的關係が強調されて意識されるといふことが生ずる。これが危機意識の根本的な性質である。

二。危機の概念はつねに或る全體性の概念と結び附いてゐる。單なる個々の變化、その量の如何なる増大も、未だ危機の本質を語るものでない。そこには必ず全體に關する意味がなければならず、しかも量的全體の意味でなく、所謂量から質への轉化といふ意味がなければならぬ。危機は單に量的には考へられない。量的な見方は客體的な見方であつて、客體的なものはどこまでも量的に見てゆくことができる。量的な見方に立つ限り、過渡期の如きものは考へられるにしても、危機は考へられない。キェルケゴールの云つた如く、客體的に捉へられた辯證法は量的辯證

法であり、そこには危機は存し得ず、危機は主體的に捉へられた性質的辯證法に於てのみ考へ得る。存在としての歴史は不斷の生成變化のうちにあり、我々はつねにその途上にあるのであつて、終局的な全體は我々に與へられてをらず、我々は決してそのやうな全體を経験し得ないであらう。そこでは全體はつねに相對的である。歴史に關する單なる客觀主義は相對主義に陥るのほかない。危機はただ全體に關してのみ考へられ得るとすれば、かくの如き全體は何等かの客體的な、從つてまたイデーの意味に於ても客體的な全體であることができない。イデーはノエマ的なものとして既に客體の意味をもつてゐる。イデーの見方によつては危機は考へられない。危機にとつて構成的な全體の立場は主體的立場でなければならぬ。主體は各々の瞬間に於て全體性の意味を含み、この全體はそれぞれの瞬間に於ける性質的全體である。かかる立場に於て客體が限定されるとき、客體も全體性の意味を擔ふのである。そこに限定されるのは辯證法的全體であつて、行爲に關するものはかかる辯證法的全體である。それは有機的全體と混同されてはならぬ。有機的全體の概念は却つて危機を不可能ならしめるであらう。

三。我々は情勢が時間的、特に「時期的」であることを述べた。時期の概念は既に全體の意味を含んでゐる。蓋し *Epoché époque* (時期) などといふ近代語は、ギリシア語の *εποχή* に由來し、

その動詞の形は *ερεχθω* であり、これは前置詞 *εν* (時間的には「あひだ」を意味する) と「持つ」*habere* を意味する動詞 *εχω* とから成つてゐる。そこでエポックとは不斷に流れてゆく時間の一つの全體として把持することを意味するであらう。直線として表象されるやうな客觀的時間を主體的に中斷し且つ一全體として把持するといふ意味がなければエポックは考へられない。従つてそれは主體的時間によつて構造附けられた存在の時間である。然るに危機に於ては客體に對する主體の超越的關係にアクセントがおかれる故に、危機は時期的といふよりも瞬間的である。所謂危機的時期があるのでなく、危機的瞬間があるのでと云はれよう。危機は本來つねに現在の危機である。この現在主體的時間の現在であつて、瞬間として規定される。危機がつねに「現代」と結び附けて考へられるのも、もともとそれがかかる「現在」と結び附いてゐることの反映であると見られよう。現代は危機として捉へられることによつて最もよくその現在性を顯はにする。フイヒテは『現代の特徴』の中で、地上生活の五つの根本時期を分ち、彼の現代をそれらの諸時期のちやうど眞中の時期、即ち人類歴史の第三の時期に當るとし、これを罪惡の完成した狀態として特徴附け、かやうにしてこれを危機と見做すことによつて現代の特殊な重要性を力説してゐる。併しながらもしフイヒテの云ふ如く人類歴史の全時期がイデー的に構成され得るとし

たならば、そのうち特に現代が危機的時期であるといふことは理解し難いであらう。そこでは全體の時期が既にイデー的に與へられてゐるのであるから、その中に於て現代は過渡期の意味を有するにしても、危機の意味を有し得ない。現在が絶對的意味を有するとき初めて危機は考へられる。危機は瞬間から瞬間へ飛躍する非連續的な時間に於て考へられることができ、かやうな時間は客體的時間でなくて主體的時間である。危機意識は客體に對する主體の超越の關係の意識として生じ得るものである。この場合主體にとつて環境は特に雰圍氣の意味を有することになるであらう。危機は環境的なものとしてよりも雰圍氣的なものとして存在する。従つてそれはつねに多くのミュトスに孕まれた時期である。

かやうにして人間存在の状況性は、環境、情勢、危機といふ一定の聯關に於て理解される三つの概念を通して示された。これらの概念の聯關の現はす方向は環境の概念から雰圍氣の概念への方であること云ふこともできる。情勢は環境よりも雰圍氣的なものであり、危機は情勢よりも雰圍氣的なものである。然るにこれら一聯の概念も人間存在の状況性を環境の方面から見たに過ぎず、人間存在の主體的な状況性——これを状況性に對して特に狀態性として區別してもよい——を規定したものとは云はれないであらう。今や我々は、謂はば環境の極限としての危機の概念に

達したのであるから、世界のうちに於ける人間存在のかくの如き状態性が如何なるものであるかを明かにしなければならぬ。

### 三

人間にとつて環境は單なる場でなく、まさに環境として世界の意味を有するものであつた。世界は開いたものであり、人間は世界に開かれてゐる。人間が世界に開かれてゐるといふことは、その存在の離心性に、言ひ換へれば、彼が單に存在的中心でなく却つて存在論的中心であるといふことに基く。然るに彼が存在論的中心であるといふことは何よりも彼が自覺的存在であるといふことと同じである。我々は存在し且つ我々の存在することを知つてゐる。人間の存在はこの存在の自己理解を含む。我々は單に在るのでなく、在ることを知つてをり、またそれを知つてゐることを知つてゐる。人間の現實性のうちにはその自覺的性質が含まれ、その「*Existenzialität*」と云はれるものも自覺存在性にほかならない。かくの如く自覺は人間存在の全く根本的な規定であるが、ただその意味の正しく理解されることが必要である。既にこの書の初めに述べたやうに、自覺は單に自己の存在の意識であるといふよりもこの存在の根據の意識である。

然るに存在の根據は存在の有に對して無と考へられる故に、そのやうな根據の意識は無の意識である。かくて人間の主體性は無の意識に於て顯はになる。人間に於ける客體から主體への超越は、我々が意識であつて世界はこの意識の外にあるといふが如きことを意味するのではない。單に意識に對する超越は眞の超越と云ふことができぬ。我々は主體として寧ろその存在に於て客體を、世界を超越してゐるのであり、世界が我々にとつて超越的であるのは、もと我々に於て主體への超越があるからである。人間存在そのものに於ける超越性が世界の超越性、ほかならぬ世界の世界性の根源であり、客體の客體性の根源である。かくの如き超越性を離れて人間の自覺存在性はない。世界は我々にとつて無の意識に於て開かれ、顯はになると云ひ得るであらう。無へ超越したものとて人間は主體である。然るに人間は有限な存在である限り彼に於て存在と存在の根據とはどこまでも二つであつて一つでなく、從つて人間の主體性は中間性の意味をどこまでも離れない。人間は主體として存在論的中心であると云はれるが、この中心は單に中心 *Zentrum* であるのではなく、同時にどこまでも中間 *Mitte* の意味をもつてゐる。人間は主體と客體との中間者として規定されることができであらう。かかるものとして人間の行爲はつねに媒介者の意味を具へてゐる。

人間は存在論的中心としてその存在の離心性の故に世界に對して距離の關係に立つてゐる。ところでこのやうに人間が世界に對して距離の關係に立つといふことは直ちに知的な意味に理解されてはならぬ。固より理論的態度もかくの如き距離の關係なしには考へられないが、人間存在の離心的位置性は一層廣く一層根源的な意味を含んでゐる。これによつて世界は單に知的態度に對する「對象」の性格を得るのみではない、人間のあらゆる行爲がかくの如き位置性によつて基礎附けられてゐるのである。それは人間存在の一般的な存在の仕方として「態度を取る」とか「關係する」とかといふことを可能ならしめる。我々は理論的態度、實踐的關係などと云ふが、態度といひ關係といふものは我々の存在の離心的位置性を根柢として成立ち得るものである。なぜならそれによつて人間と世界との交渉はその直接性、或は精密に云へば、直接性への束縛から脱して媒介されたものとなり、そのことによつて世界に對して單に反射的に交渉するのでなく、態度を取るとか關係するとかといふことは可能にされる。人間の行爲は本質的に媒介されたものであり、少くとも本質的に媒介可能なものである。もし媒介的といふことが自覺的といふことであり、そして人間の多くの行爲は自覺的でなく、或は熟慮的でなく、寧ろ無意識的、直接的である」と云はれるならば、かやうな無意識的な、直接的な行爲もなほ決して單に外的なものでなく、凡

て主體的な、内面的な意味を含んでゐる。

人間の離心的位置性は彼の存在の主體的狀況性に關して何よりもパトスの方面から理解されねばならぬ。離心性は人間の世界に對する距離の關係を現はし、かくして人間にはニーチェの所謂「距離のパトス」Pathos der Distanz が屬してゐる。距離のパトスは客觀的な距離に關係するのではなく、却つて人間の主體性の根源的な意識である。古代ギリシア人が *εὖχος* と云つたものもかくの如きものと解することができる。ヒュブリスといふ語は驕りを意味してゐるが、距離のパトスであるとしてよいであらう。それは全く自分自身に據つて立ち、世界の物を物ともせざる心である。ヒュブリスは特に戰士の心であるが、人間的生は本質的に戦ひの性格を負うてゐる。なぜなら、人間はその存在の離心性の故に、周囲の場と無我的にもしくは忘我的に融合して生きるのではなく、却つて自己の存在の中心を離れたものとして彼にとつて生きることは生を處する（*Ueben fühlen*）といふことであるやうに餘儀なくされてゐる。人間の生が「處生」であるといふことは單に世間的な意味にのみ解されてはならない。人間は直接的に生きるのではなく、生を處しつつ生きるのである。彼は生でありながら、生を生きねばならぬ。即ち人間は自己が既にあるところのものに自己を初めてなさなければならない。「生ける生」といふ語が無意味な同語反覆でないの

もそのためである。生である人間が初めて生を得なければならぬところに、この生そのものに根源的な課題性がある。生は我々にとつて本質的に課題的なものである。生の課題性は我々に外部から課せられた義務、我々が觀念的に掲げた理想の如きものでなく、却つて人間的生はそれ自身に於て負ひ目あるものであることを現はしてゐる。

人間の存在は離心的である故に彼の行爲には絶えずエキセントリックなところ、度を外したところがある。その意味に於て人間はパソロジカルな存在、マニアを有する存在である。日常の道德が處生の術として何事も程々にせよと命じてゐるのも、人間がもとエキセントリックなものであることを示すにほかならぬ。人間が中間者であるといふことは、彼がつねに均衡を有する存在であることを意味するのでなく、却つて彼が不均衡な、従つて中間を初めて求めねばならぬ存在であることを意味する。古代ギリシアの諺、著作家、詩人も散文家も、歴史家も雄辯家も、哲學者も醫者も、悉く、「何事も度を過すな」*μηδὲν ἄγαν*といふことを生活の規則として教へた。

またアリストテレスが「中間」*μεσότης*を人間諸徳の一般的规定としたことは有名である。例へば、勇氣の徳は過ぎたる暴勇と足らざる臆病との中間であるといふ風に。人間の行爲は或は多過ぎ或は少な過ぎるといふのが常態であつて、徳とは過不足なきこと、過剰と過少との中間である。ア

リストテレスの中間は、かの *unbēn g'yon* といふ日常的な教訓が一方の極端に對して云はれてゐるに反し、雙方の極端に對して云はれてゐる。それは固より嚴密に數學的な意味に解されてゐないにしても、それがなほ量的な見方に纏はれてゐることは争はれない。従つてそれは主觀的なものと客觀的なものとを一致的に考へてゐる。量的に考へられた中間も日常の道德、世渡りの道としては確かに有用な教訓であらう。けれどもそれは人間の主體的な生の倫理としては不十分である。眞の倫理は人間が自己の存在論的中心を確立することに存し、これは單に客體的な見方に於ては不可能である。

右に述べた如く、生である人間が初めて生を得なければならぬといふところに、人間的生の根本的な窮迫が横たはつてゐる。この窮迫は客觀的な物の窮乏でなく、却つて我々の生存の主體的な窮迫である。人間のあらゆる衝動、あらゆる欲望はかかる窮迫に根差す故に、外に與へられたものによつては決して満し盡されず、飽くことを知らぬ性質をもつてゐる。それ自身有限な、消滅的な衝動乃至欲望がかくして或る無限性、或る絶對性を具へてゐる。即ち人間の欲望はデモニーシシュである。デモニーシシュなものとは無限性の、絶對性の性格を帯びた感性的なもののことであり、その際このやうな性格はもと人間の主體的な窮迫に基いてゐる。人間的生のかかる根

源的な窮迫は、人間が世界に於て異郷的であるといふこと、言ひ換へれば、彼等がこの世界の上に立脚地を有するのでないといふことに關係してゐる。即ち人間は有の上に立つてゐるのでなく、却つて虚無の上に立たされてゐるのである。彼等の窮迫が甚しいだけ幸福に對する彼等の欲望も激しい。「凡ての人間は幸福であらうと求める。これには例外がない。彼等がそのために如何に違つた手段を用ゐるにせよ、彼等は凡てこの目的に向ふ。或る者を戦争に行かしめ、他の者を行かしめないものは、二人共々に於て、違つた見解に伴はれたこの同一の欲望である。意志はこの目的物に向つてのほか僅かな運動もなさない。これが、縊りにゆく者に至るまで、凡ての人間の凡ての行爲の動機である」(パスカル)。しかも我々の欲望はデモニッシュであり、この世界に於ける如何なる幸福も我々を究極的に満足させることができぬ。蓋し人間が世界のうちに在るのは他の自然物が自然のうちに在るが如くではない。人間は謂はば單純に世界のうちに在るのでなく、却つて出て來て、在るのである。ラテン語の *ex nihilo* (現實的に存在する) は語原的には「出て來てしまつた」といふことを意味するが、人間の現實存在には元來かかるところがある。人生は旅であるといふ誰もが抱く感情は、我々がこの世界のうちに在るのは出て來て在るのであるといふ意識を現はしてゐる。人間は自然の一物でありながらその中であつて自己を異郷人として感

ずる。ひとはこれを世界に於ける人間存在の無<sup>レ</sup>宿<sup>レ</sup>性<sup>一</sup>と稱し得るであらう。人間存在のかくの如き性質に相應して世界は我々にとつてテュケー（運命）の意味を擔つてゐる。テュケー *τύχη* といふ語は「出會ふ」といふことを意味する *τύχαιος* から來てをり、我々が世界のうちに在ることは世界に出會ふといふ意味を有する故に、世界は我々にとつて運命の意味を擔ふのである。然るに世界のうちに在ることが世界に出會ふといふ意味を有するのは、世界のうちに在ることが世界のうちへ出て來て在るといふ意味を有するからである。我々は世界のうちへ出て來たものとして世界に出會ひ、世界は我々にとつて *τύχη* (Zufall 偶然) として落ち懸つて來る (zufallen)。従つてこの世界に於ける幸福はつねに *eutychia* (運り合はせの好いこと) の性質を含んでゐる。幸福は我々がたまたま運好く出會ふもの、我々にとつて偶然的である。固より眞の幸福はそこに見出され得ないであらう。幸福は單なる *eutychia* でなく、却つて *eudaimonia* でなければならぬ。それは單にテュケー即ち外的運命に關はることではなく、デーモン即ち內的運命の問題である。我々の欲望がまさに人間的な欲望として有する根本的な性質に就いて深く考へるとき、幸福の問題はカントなどが云ふのと反對に倫理に對して内面的な、本質的な關係を有することが知られるであらう。

人間が世界のうちに在るのは出て來て在るといふ意味を有し、かくして「何處から何處へ」といふ問は、人生の深い謎として絶えず繰返されてきた。世界は我々の棲家であり、我々はこれを所有し、つねにこれに親しむものでありながら、我々を訝からせることをやめない。かかる訝りは客觀的にこの世界に未知の部分があるといふことに基く知的感情とは違ひ、日常熟知せるもの、自明であつたものに就いて我々は絶えず訝りを懷くに到るのである。世界に就いてのかくの如き根本的な訝りは我々が世界のうちに於て異郷人であるといふことに、言ひ換へれば、人間は單に世界の上に、從つて有の上に立つてゐるのでなく、却つて虚無の上に立たされてゐるといふことに由來する。プラトンが「驚異こそ哲學者のパトスである」と云つた如く、この訝りは哲學の端初である。科學的客觀的知識が如何に進むにしても、この訝りはなくなりはしないであらう。なぜならこの訝りの原因は客體のうちに存するのでなく、却つて人間自身の存在の根柢に横たはつてゐるからである。ショーペンハウエルの謂ふ「形而上學的欲求」は人間に固有なパトスであり、人間は *animal metaphysicum* (形而上學的動物) である。尤も、正確に云へば、單なる驚異でなくて驚異に就いての自省が哲學の端初である。所謂珍しいもの、稀なものに對する驚異でなく、寧ろ普通のもの、日常的なものに對する驚異が哲學的であると考へられるところから

見ても、哲學はかくの如き驚異の根源に對する驚異に始まるのでなければならぬ。この根源は人間が虚無の上に立たされてゐるといふことにほかならぬ故に、形而上學の端初は虚無の自覺である。

然るに世界に就いての驚異は、それが内に向けられた自己の根源の自覺を有しないとき、單なる好奇心となる。好奇心は知識欲の如く見られてゐるが、それにとつてはもと知識の所有が目的であるのではない。好奇心は何等かの物の側に留まることを欲せず、つねに先きへ先きへ彷徨し、凡てのものに近づかうとする。それは絶えず新しいものによつて刺戟されることを求める。

何處にも留まらないといふことがその性格である。好奇心はテロスなき運動である。それは何處にもゐて何處にもゐない。好奇心は宿無しである。それが求めてゐるのは物に就いての知識でなく、却つて我々自身を散じさせることである。好奇心は絶えず珍しいものを追うて不安である。然るに物に就いての「不安な好奇心」のうちには我々自身の不安が隠されてゐる。

人間存在の無宿性は對象的には好奇心となつて現はれるとすれば、主體的にはそれは就中孤獨の感情として體驗されるであらう。孤獨の問題は個人の問題であるよりも世界の問題である、それは世界のうちにある人間の世界超越性に基いてゐる。自己は世界の上に立つてゐるのでなく却

つて虚無の上に立たされてゐるといふことの意識が孤獨の感情である。孤獨に於て我々が有するのは、一人の意識もしくは自己の意識であるよりも虚無の意識である。孤獨に於て自己は自己であるよりも純粹な感受性の場となる。二人の意識なくして一人の意識もなく、他者の意識なくして自己の意識もあり得ない。孤獨は世界一般からの超越の意識として抽象的一般的意識である。かくの如く抽象的、一般的、存在、の仕方、を有し得るといふことが人間存在のひとつの特性をなしてゐる。孤獨の感情は所謂 Weltschmerz 世界苦として形而上學的性格を帯びてくる。孤獨は本來このやうに世界感情であり、客體的面に於て世界を超越する人間もなほ主體的面に於て世界のうちに包まれてゐることを示すのである。「世界は深い」とニーチェは孤獨の眞中に於て云つた。孤獨こそ却つて世界が單に客體的なものでなく、主體的な我々をもなほ包むものであるといふことを顯はにするのである。孤獨の體驗する空間の虚無性に於て知られるのは我々の存在の虚無性にほかならない。ひとはかかる虚無に面接する恐しさを避けるために外へ逃れてゆく。それは虚無に毀れてゆく自己を取戻さうとすることである。この場合自己を取戻すことは他と共にあること、一人から二人になることを意味する。そしてそのために我々が最も手近かに持つてゐる手段は言語である。言語はその本性上私と汝との、自己と他者との構造を含んでゐる。ひとは孤獨か

ら逃れるために談話することを求める。孤獨の恐怖を避ける手段として用ゐられる談話はお喋りである。そのとき言語はその本來の機能に従つて存在に近づき、存在を顯はにするために用ゐられるのでなく、却つて存在から、特に自己の存在の無氣味さから遠ざかり、これを蔽ひ隠すために使はれる。言語は存在との關聯を離れて單なる言語となる。お喋りはあらゆる事柄に就いて話すことを好む。けれども何一つとして掘り下げられ、深められるのでない。お喋りに於てはひとはただ物に觸れるだけで満足し、物に就いて思想を得る時間を自分に與へることなく先から先へ移つてゆく。お喋りは心も身も本當には參與してゐない談話である。ちやうど好奇心がさうであるやうに、何處にもゐて何處にもゐないといふことがお喋りの性格である。好奇心は喜んで自己をお喋りに委ねるであらう。お喋りが非本來的なロゴス（言語）であるやうに、お喋りに於て孤獨の虚無性から取戻される自己も非本來的な自己に過ぎない。

ところで生の最も一般的な規定は運動である。我々の生は運動にほかならぬものでありながら、我々は生の感情を持たうとして殊更に運動を求める。かくて我々は現在の状態に留まることなく、絶えずそこから出てゆくやうに推し動かされることを欲する。時が長いといふことほど堪へ難いことはないであらう。「長い時」Langweile は退屈を意味し、退屈は苦しみである。そし

て「短い時」Kurzweilは慰みを意味する。今日は日が短いといふのは、今日は楽しいといふのと同じである。誰が人生の短いことを歎かないであらうか。併し誰がまたこの短い人生に於て「長い時」から「短い時」へ逃れてゆくことを欲しないであらうか。時は速かに流れ去る。しかもなほひとは時を追ひ拂はうとする。「時を追ひ拂ふこと」Zeitvertriebは慰みを意味する。無爲無聊はひとを苦しめる。休憩はアンニユイと感ぜられるのである。ひとは退屈を凌ぐために、時間を短くするために、あらゆる手當り次第のことにかかづらふ。人間とは多忙 *geschäftig* な存在である。誰も多忙を不平がる、併し誰も内々多忙を求めてゐる。彼が多忙であるのは必ずしも行爲的に忙しい *beschäftigt* といふのでなく、寧ろ屢々ただ時を消すためにみづから求めて忙しくせずにはゐられないのである。何故に人間はかくも長い時を恐れるのであるか。長い時とは空虚な時である。退屈に對する怖れは所謂空虚の恐怖 *horror vacui* である。この空虚は客觀的に何物も無いといふことではない。空虚は却つて我々の内から流れ出る。それは長い時に於て自己を示す。時間の虚無性に於て我々の存在の虚無性が顯はになる。空虚は客觀的な存在の状態（缺乏）でなく、従つて對象的に捉へられ得る或る物でなく、人間の主體的實存に關するものである。我々が多忙を欲し、騒動を求めるのは、休憩が我々にとつて必要なものでも願

はしいものでもないためではなくて、我々の存在の虚無性から眼を轉ぜんがためにほかならない。アンニユイは外部に原因を有するのでなく、これといふ原因がなくても我々の心の底から出て来る。アンニユイの「自然的な根」は心の底にあつて、外部にあるのではない。我々を多忙にしてゐる様々な營みはこのやうにしてパスカルの謂ふ *divertissement* であり、その本性に於て我々の存在の虚無性から我々の眼を轉ぜんがためのものであると考へられる。

## 四

さて我々がそのうちにある状況は我々にとつて絶えず變化する。併しそれが如何に變化するにしても、我々が状況のうちに在るといふことはなくならない。我々は或る他の状況に入ることなしに一の状況を脱することはできぬ。我々が状況を把握するといふことが状況を變化し始めるといふことを意味するとしても、我々はそれによつて一般に状況のうちに在ることをやめるのではない。行爲の結果は我々によつて作り出された状況となつて我々に對して現はれ、我々にとつて與へられたものとなる。かくの如く個々の状況は變化しても、人間が状況のうちに在ることに變化がないといふことこそ、人間存在の状況性そのものを示すものでなければならぬ。個々の状況

はかくの如き人間存在の根源的な状況性によつて制約され、その意味を表現してゐる。一の状況は他の状況から説明され、また導き出されることが可能である。然るに人間存在の状況性そのものは個々の状況からも、それらの總體からも説明されることができず、却つて個々の状況及びその總體がこれによつて初めて状況の意味を有するに到るところのものである。我々自身が状況であるといふのでなく、我々自身の状況性によつて世界は我々にとつて状況であるのである。かかる意味に於て人間存在の状況性はアプリアリである。このやうな状況性はヤスペルスの用語を借りて極限状況 *Grenzsituation* と呼ばれ得るであらう。極限状況は一個の状況ではない。却つてあらゆる状況がそれによつて状況ともなるアプリアリである。アプリアリと云つても、抽象的形式的なものでなく、個々の状況のうちに現實的に表現されてゐるのである。またアプリアリと云つても、單に意識に屬するものではない。意識は極限状況に規定されて、それを積極的に表現するか、或はそれを迴避し、無視し、忘却するかである。かかる種々の仕方によつて個々の状況性は極限状況を反映してゐる。極限状況は意識に内在的なものでない。それは意識の底に於て意識を超えるものであり、意識に包まれたものでなく、却つて意識を破るものである。極限状況はなほ何等か状況である限り人間の「現存」 *Dasein* に關係するけれども、それが極限である限り現存を

超えて人間の「實存」Existenzに屬してゐる。ここに現存と謂ふのは世界内存在である限りに於ける人間存在のことであり、また實存と謂ふのは世界超越的である限りに於ける人間存在のことである。前者は客體的存在を、後者は主體的存在を意味する。極限は單に内在的でなく同時に超越的であり、客體的存在から主體的存在への極限である。かかる極限の自覺に於て我々は初めて實存に到達する。かくの如き極限狀況に於て初めて我々は我々の現存を全體として展望し、この展望に於てそれを全體として問ふことができる。人間存在の問題性はこのとき全面的に暴露される。世界のうちに於ける人間存在の狀況性の意味が全體的に理解されるのもそこに於てであり、人間存在の世界性そのものが問題にされるのもそこに於てである。ところで人間存在の極限狀況は次の如くである。

一。人生は運命である。我々が世界のうちにあるといふことは先づつねに偶然の意味をもつてゐる。これは本來客觀的な意味に於て、例へば個別的なものは一般的法則から導き出し得ぬものとして偶然であるといふが如きことを謂ふのではない。却つてそれは根本的には主體的な意味に於て、即ち我々が世界のうちにあるのは出て來てあるといふことであり、かくて世界は我々が出會ふものであるといふことを意味するのである。然るに我々にとつて出て來た根源が虛無とし

て體驗される限り、我々が世界のうちへ出て來てあるといふことは世界のうちへ投げ出されてあるといふこと——ハイデッゲルの所謂「被投性」Geworfenheit——を意味するであらう。かくの如く偶然が投げ出されてあるといふ意味を有する限り、それは單なる偶然ではなく、却つてまた必然を意味するのでなければならぬ。我々は謂はば決意して世界のうちへ出て來たのでなく、既にもはや世界のうちへ出て來てしまつたものとして自己を見出すのである。かやうにして世界のうちに於ける我々の存在は偶然的と同時に必然的として運命である。蓋し單に偶然的なものは運命とは云はれず、また單に必然的なものも運命とは云はれないのであつて、運命とは偶然的にして必然的、必然的にして偶然的なものである。我々の生活の個々の出來事が運命であるのではなく、我々の現存がその全體性に於て運命であるのである。世界も我々にとつて單に偶然的に出會ふテューケーでなく、同時に我々の決意によらず既にもはやそこに與へられたものとしてアナンケー（必然）の意味を有し、かかるものとして運命である。世界が運命と考へられるのは、我々の現存そのものが運命であるためである。

二。人生は闘争である。このことは誰も皆理解してをり、ただ臆病な者が知りつつ隠してゐるに過ぎない。闘争は多種多様な姿をとつて生のうちに現はれる。單に物質的生活に關する闘争の

意味に於てのみでなく、また精神的力の *ground* (試合) の意味に於ても、生は闘争である。最も精神的な仕事も闘争なしには創造し得ない。愛ですら人間にあつては互に敢て他を問題にすることなしには生長し得ないであらう。闘争の戦線、闘争の様式はそれぞれの場合に於て變化するにしても、闘争そのものは我々の現存の根本形式である。人間は距離のパトス、ヒュブリスをもつてゐる。かかる者として人間は權力としての人間である。この權力の根源はしかも虚無である。人間が權力としての人間であるといふことは彼の存在の離心性に、彼が虚無の上に立たされてゐるといふことに基いてゐる。權力は闘争のうちに於てのみ生命的である。所謂權力意志、従つてまた闘争は、ニーチェの言葉を借りて云へば「積極的ニヒリズム」にほかならない。生きるといふことは人間にとつてつねに世界へ出て行くといふことを意味し、そして闘争とは出て行くといふことである。この世界は、既に述べた如く、我々の棲家でありながら、つねに底の知られぬところがある。そこに人間の形而上學的欲求の根源があると共に、實踐的には人間の現存形式としての闘争の根源があるのである。

三。生は同時に死を意味する。人間は死すべき存在である。死は本來客體的に表象され思惟され得るものとして問題になるのでない。もし死を單に客體的に見るならば、エピクロスが云つた

といはれるやうに、我々は死を恐れるを要しない、なぜなら我々が生存してゐる間は死は未だ來てをらず、死が來る時は我々ほもはや生存してをらず、それ故に我々は決して死に遭遇することはない、と考へることも出來るであらう。かくの如き死に對する不死も、我々とつてはただ退屈の種に過ぎないであらう。死は個々の消滅性でなく、我々の存在の全體に關はることである。死は生の終末である、しかもそれは我々の生の過程の一點に於て初めて來るものでなく、我々の生はその瞬間瞬間に於て同時に死である。我々は死すべく生れてゐる。人間は死への存在である。我々の存在の感情を最も深く且つ一般的に規定する關係は死に對する生のそれである。我々の生の形式は死が生の限界であるといふことによつて規定されてゐる。死に於て顯はになるのは我々自身の存在の虚無性であると共に世界の虚無性である。かの „vanitas vanitatum, et omnia vanitas”<sup>\*</sup> といふ言葉は如何に力強く響いて來るか。死は我々の個々の生の虚無性を示すに過ぎぬものでなく、全體の虚無性を顯はにするのである。かくて死は人間存在の極限狀況である。

このやうにして運命、鬭争、死は世界のうちに於ける人間の極限狀況である。そしてそれらは人間存在の時間性の様相を現はしてゐる。人間は世界のうちへ投げ出されてゐる、彼は自己自身によつて彼の現存に持ち來されるのでなしに既に最早や世界のうちへ出て來て在るのである。こ

れが人間存在の運命である。即ち人間はつねに既にあるものとして、投げ出された事實として、世界に委ねられたものとして自己を見出す。我々にとつて世界は既にそこに在るものであり、かかる既に在るもののうちへ我々は既に最早や投げ出されてゐる。人間存在の運命はかくの如き或る根源的な過去に關はつてゐる。併し人間は單に既にあるものでなく、却つて現にあるものである。彼は世界と絶えず交渉することによつて自己の現存に配慮する。彼は種々の投企 *Entwurf* をなすことによつて積極的に世界に關心する。彼のインテレストは世界のうちにある (*interest*) といふことである。世界のうちにある人間が投企に於てみづから進んで世界に出會はうとする根本形式は鬭争である。鬭争に於て彼は世界に棲み、それに於て彼の生は現在を有する。人間はその存在の被投性によつて既にもはや世界に委ねられたものでありながら、なほ投企することによつて愈々自己を世界に委ねるのである。彼の現存はかくして現在的・過去のである。然るにかくの如き鬭争に於て人間は絶えず先走りする。彼はつねに或る未だ回収されぬもの、或るなほ實現されぬものをもつてゐる。彼はつねに完結されぬもの、全體ならぬものに留まつてゐる。人間はつねに途上にあり、しかも絶えず先走りするといふ仕方である。彼は絶えず未來に關心し、未來に引摺られてゐる。「我々は決して我々の側にゐない、我々はつねにこの向ふに

る。恐怖、欲望、希望は我々を未來へ向つて投げ、我々から現在に在るものの感情と考慮とを奪ひ去り、かくて我々をしてあるであらうところのものに、その時我々は最早やないであらうに拘らず、心を紛らしめる」とモンテーニュは書いてゐる。またパスカルは云ふ、「現在は我々を決して満足させない、希望は我々を計略にかけ、不幸から不幸へと我々をその永遠の極であるところの死まで連れて行く」。死は未來である。併しそれは我々にとつてただ彼方にある未來でなく、現在に喰ひ入つてゐる未來であり、我々の生はかかる未來に對する配慮によつて規定されてゐる。このやうにして我々の生は未來的・現在的であつて同時に現在的・過去のである。我々は絶えず未來に引摺られて眞に現在をもたない、我々が現在である限りに於て我々は過去に引渡されてゐる。しかも生は現在である。我々は生きてゐながら生きてゐない、生の眞中にあつてなほ生に對する限りなき渴望をもつてゐる。如何にして我々は生の現實性に達し得るのであるか。

我々は謂はば決意することなしに既に最早や世界のうちへ出て來てしまひ、世界のまゝに委ねられてゐる。即ち我々の現存は眞の現在でなく、或る過去性を負うてゐる。従つて我々の生の現實性が確立されるためには、かやうに過去であるものを取戻すことが必要である。この回復は反覆である。なぜならそれは既に現存するところの生を今一度眞の現存に持ち來たすことにほかな

らないから。我々の存在は差當り過去であるから、これを眞の現在にするには反覆しかないのである。反覆されるものは既に存在してゐるものである、さもなければ反覆され得ないであらう。併し反覆されるものが既に存在してゐるといふことこそ却つて反覆を或る新しいものにする。反覆によつて生は自覺的になり、既に最早やある我々の現存は眞の現存に入るのである。キエルケゴールの云つた如く、人生は反覆である。ギリシア人の情熱が「想起」にあつたとすれば、我々の情熱は「反覆」になければならぬ。想起が勝れて觀想的であるに對して、反覆は行爲の本質に屬してゐる。ところで反覆は過去のものの現在をその現在へ取戻すことを意味すると共に、また絶えず現在から脱れて未來へ滑り込むとする我々の生を現在へ取戻すことを意味する。未來へ先走りする生にとつて眞に現在に生きるといふことは先走りされたものを反覆するといふことである。過去のみが反覆されるのでなく、未來も反覆されるのである。過去や未來が現在のでなければ歴史はなく、反覆されることがなければ歴史はない。過去の傳統も反覆によつて歴史的となり、未來の夢も反覆によつて歴史的となる。人生は反覆であるといふところに人間存在の根源的な歴史性が見出される。反覆は單に繰返すことでなく、却つて新たに生れることである。反覆によつて我々は單に世界へ投げ出されてゐる狀況を脱し、みづから決意して世界のうちへ出てゆく

のである。反覆の立場は現在の瞬間であり、この瞬間に於ける決意である。瞬間とは固より客體的時間の現在のことでない。反覆は實存の立場からの現存の反覆である。

この場合我々は先づ極限狀況に身を置かなければならぬ。なぜなら、そこに身を置くことによつて我々は人生の周邊を一周し、その全體を見渡し、かくして初めて反覆が可能になるのであるから。そこに身を置くことによつて我々は個々の狀況を脱して全體の狀況を眺め得る位置に立つのである。それにも拘らずかくの如き極限狀況は實は我々にとつて足場とはなり得ぬものである。個々の狀況は却つて我々に客觀的な足場を與へ得るにしても、極限狀況は我々の存在の一般の狀況として何等足場とはなり得ない。極限狀況に立つとき同時に我々は無の上に立たされてゐる。死に於て、運命に於て、我々を鬭争に驅り立てるデモンニッシュなものに於て體驗されるのは我々の存在の虚無性である。無は客體的に存在するものでなく、極限狀況に於ける我々の存在の不安に於て無は顯はになるのである。然るにかくの如き無はその場合可能性を意味する。現存から實存への、客體的存在から主體的存在への極限に於て我々の面接する無は可能性としての無である。極限狀況に於ける我々の存在は存在可能性の意味をもつてゐる。無は極限として可能性である。生けるものとして我々が主體的に體驗する死は我々の存在可能性にほかならない。運命

もただ必然的でなく却つて偶然的もしくは可能的なものとして運命である。そして鬭争のデーモンも運命的なものであり、従つて可能性の意味を含むであらう。ここに謂ふ可能性は從來の存在論に於て本質が事實に對して可能的といはれたやうな意味に於ける可能性ではない。本質の可能性は實はひとつの必然性を意味する。それは理性的必然性として事實の如き感性的現實的なものでないといふ意味に於て可能的と云はれるとすれば、無はかかる意味に於て可能性であるのではない。それは寧ろ感性的なもの、事實的なものである。併しながらそれは客觀的現實が必然的と云はれる意味に於て必然性であるのでなく、却つてどこまでも可能性である。無は感性的なもの、従つて或る物質的なものとしてアリストテレスの意味に於ける可能性と見られるかも知れない。併しながらアリストテレスに於て可能性と現實性とは連續的に考へられ、それ故にまた可能性も客體的に捉へられてゐるに反し、無はどこまでも主體的なものである。可能性が漸次に現實性になるといふ場合、そこには時がある。然るに不安に於ては時は次第に短くなり、凡ては瞬間の問題になる。しかも瞬間はもと客體的時間の最小限といふが如きものではない。可能性と現實性との轉換はここでは瞬間的辯證法的にのみ行はれる。

如何にして我々はかくの如き無を解決し得るか。言ひ換へれば、如何にして我々是我々の存在

の可能性から現實性に到達し得るか。現實性を獲得しない限り我々は絶えず不安であるとすれば、如何にして我々は不安を克服し得るか。かくの如き不安は我々が世界と有機的融合的に生きることができず偏に自我に深まつて行くことによつて世界を超越し無に面接するところから生ずる故に、不安の克服は再び世界のうちへ入つて行くことによつてのほかに不可能であると云はれるであらう。確かにその通りである。もしも我々がつねに世界と融合的に一體感に於て生きることができるならば、我々には不安はないであらう。併し人間存在には根本的に世界超越の可能性が屬する故に、世界のうちへ入つて行つた我々は、この世界のうちに生きる理由が明瞭に把握されてゐない限り、更に再び不安に陥る危険は絶えず存在する。歴史の有機的時期に於ては個人は社會と融合的に生活し得るであらう。然るに危機的時期に於ては社會と個人との有機的關係が失はれ、個人は社會から游離して自我に閉ぢ罷ることを餘儀なくされ、かくてその極限に於て無に面接して不安に捉へられる。否、有機的時期に於ても、人間はその存在の根本的規定によつてしばしば世界の外に出て無の上に立たされる。無は可能性である。しかもそれは現存の現實性、その必然性よりも強力であつて、人間存在の極限狀況が自覺される場合、かかる現存の現實性、その必然性そのものが實にひとつの可能性に轉化されるのである。死に面接せる者にとつては彼がこ

の世界のうちに現存することがひとつの存在可能性に過ぎぬと感ぜられるであらう。死はあらゆる現存するものからその必然性を奪ひ去る。かくして可能性に於て可能性に對するといふことが不安の根本的規定である。如何にしてかかる不安は克服され、我々の存在は現實性を獲得することが出来るであらうか。

無が可能性であるのは極限としてである。極限は客體的存在から主體的存在への極限であつた。従つて無は可能性としては我々の存在の主體性に於て捉へられたものである。かかる主體性を現はすものはパトスであり、無は可能性としてはパトスのなものである。かくの如き可能性に於ては客觀的世界もひとつの可能性に轉化させられ、その客觀的現實性即ち必然性に於て顯はにされない。客觀的世界がその必然性に於て顯はになるためには却つてパトスの自己否定が要求され、我々はロゴ斯的にならなければならぬ。ロゴス的になることによつて世界はその必然性に於て開かれることができる。併しながらかかる必然性も無の可能性を現實性に轉化することができないであらう。なぜならそのやうな客觀的必然性は却つて我々の主體的存在を否定するに過ぎないからである。その場合客觀的必然性によつて主體的存在が否定されることに却つて不安が感ぜられ、我々は不安に於てかくの如き必然性に反抗し、抗議することを企てざるを得ないであら

う。そこにシエストフ的鬭爭が始まる。不安が克服されるためには、我々の主體的存在の可能性そのものが現實性に轉化されねばならぬ。そしてそのためには我々の主體的存在が客體的にでなくまさに主體的に自己否定を行ふことが必要である。これは何を意味するのであるか。これは我々がまさに主體的方面に於てかの極限を踏み越えねばならぬことを意味する。かく極限を踏み越えることは我々の自己否定によつてのほか不可能である。極限を踏み越えることによつて出て來たところは依然として無であると云はれるであらう。確かにその通りである。併しそのとき無は初めて眞に無として明かになるのである。即ち無はもはや單なる極限として意識される無ではなく、我々の存在の根據としての無である。かくの如き無に對しては極限としての無は本來の「無」に對する「虛無」として區別されることもできるであらう。虛無は人間の客體的存在から主體的存在への極限としての無である。従つてそれは單に主觀的に捉へられた無である。またそれは有の極限としての無である。然るに本來の無は主體的・客體的と云はれる人間を全體として超越したものである。それは單に內的なものでなく、却つて內的・外的と云はれる人間を全體として超越したものである。それは單にパトスの否定としてロゴスの否定としてロゴスの否定であるが、併し單にパトスに對するロゴスでなく、却つてパトス・ロゴスを包むものと

してのロゴスである。かくの如き無のパトスの側面が虚無として意識されるのである。虚無意識は本來の無に達するために必要な道である。我々の存在の虚無性の自覺を通じてのみ我々は本來の無に達することができる。蓋し無はどこまでも主體的なものとして自我の主觀性に深まつて行くことによつてのほかそれに到ることができぬ。併しそこではまたどこでも極限を踏み越えることが必要である。人間學は屢々「自我の探求」であると云はれるやうに、自我の探求は人間學にとつて缺くことのできぬ方法論的意義をもつてゐるが、併し自我の探求はその極限を踏み越えるのでなければ、眞に自我を自我として捉へることもできぬ。かく極限を踏み越えることによつて到達されるものはや何等自我的なものでも、主觀的なものでもなく、人間的なものでもない。却つてそれはまさに人間の存在を超越した人間の存在の根據である。かかる根據が無である。しかもそれは有の極限と考へられるやうな相對的無でなく、却つて客觀的有をも包む無である。それは單なる内でなく、内よりも更に内なるものとして、外なるものをも包む内として、眞に外なるものである。かかるものとしてそれは世界である。有を離れて別に無があるのでないやうに、世界を離れて別に無があるのでない。併し無は有に對する無でなく却つて有を包む無であるやうに、無と云はれる世界は普通に謂ふ世界を包むものである。言ひ換へれば世界のうちに

世界が限定される。無は歴史的に移り變つて行く種々なる世界を同時存在的に自己のうちに包むものとしての世界である。種々なる歴史的の世界はかかる世界の圓環的乃至空間的自己限定として考へられる。併し無は種々なる歴史的の世界を自己のうちに包むのみでなく、却つてまたそれらを自己のうちに喰ひ盡し、無限の過去を掻き集めて現在の一點を躍動しつつ突破する。即ち世界は直線的乃至時間的に自己を限定する。かやうにして世界は自己を圓環的にと共に直線的に限定する辯證法的世界である。かかる辯證法的世界の自己限定として歴史的の世界が考へられ、かかる歴史的の世界に屬するものとして人間が考へられる。

かくの如き世界の自覺に於て人間存在の現實性は與へられる。かくの如き世界は我々の超越し得るものでない。それは我々が主觀として我々に對する客觀的世界でなく、主觀としての我々をどこまでも深く包む世界である。世界は我々の存在の根據として可能性でなく、却つて必然性を意味する。しかもそれは單に客觀的必然性と同一でなく、客觀的必然性に對しては寧ろどこまでも可能性を意味する。現實性とは可能性と必然性との統一である。カントなどに於ては必然性が可能性と現實性との統一と考へられた。然るに人間學に於てはさうでなく、キエルケゴールの云つた如く、現實性が可能性と必然性との統一と考へられねばならぬ。かくの如き相違は、カント

の如きは存在論的見地でなくて認識論的見地に立ち、且つ客體的なものの認識を問題としたに反して、人間學に於ては主體的把握が問題であることによるのである。ところで可能性は自由である。併しながら單なる可能性としての自由は抽象的自由に過ぎない。眞の自由は却つて可能性と必然性との統一である。このやうに人間が眞に自由なる主體として確立されることが彼が現實的になることである。必然性なき自我にとつては何物も現實的でない故に可能性の領域は次第に擴大し、遂には凡てが可能性となり、その深淵は自我を呑んでしまふ。必然性なくして人間の現實性はない。この必然性は人間が世界から生れたものであるといふことである。自我の主觀性の底に於てパトスを否定することによつて我々はかくの如き根據に達し、かくして我々は自覺的となり「精神」Geistとなるのである。人間の現實性は精神である。人間は精神的存在としては自己の存在の根據を自覺せるものでなければならぬ。

併し人間の精神的存在は孤獨なる存在ではない。精神とは意識でなく却つて言葉である。現實的な言葉は對話であり、つねに私と汝との關係を含むやうに、人間の精神的存在は私と汝である。人間の精神的生命は言葉と最も密接に結び附いてをり、共に私と汝との關係を基礎としてゐる。人間は離心的な、エキセントリックな、狂氣を有する存在である。然るに狂氣は人間的存在

の精神性と關聯してゐる、それ故にただ人間のみが狂氣となり得るのであるのであつて、精神なき動物は狂氣とはなり得ない。狂氣は生理學的缺陷に基くと考へられるやうに、狂氣に於て働くのは「自我なき存在」 das Ichlos-Seiende と云はれる自然である。狂氣はパソロジカルな現象である。狂氣は彼の自我が汝との關係を失つたときに現はれる。狂氣の背後には私と汝との關係の失敗が隠されてゐる。<sup>\*</sup> 狂氣の人は自我の深淵に沈み、自己の孤獨に於て精神的に破滅する。然るにもはや汝に對する何等の關係も有しないといふことは自己の主張でなくして却つて自己の死に等しい。私はただ汝に對してのみ私である。併しながら單に孤獨を逃れるために社會へ入つて行くのでは病氣は癒されることなく、ただ隠されるだけであつて、機會ある毎に現はれることをやめないであらう。眞に自己が確立されるためには既に述べた如く極限を踏み越えなければならぬ。

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

## 第四章 人間存在の表現性

### 一

自然と人間とはひとつの空間の内部で相互に關係してゐる。かやうなものとして自然も表現的なものである。バーンゼの形成的地理學 *Gestaltende Geographie* に於て考へられるやうに、自然は景觀 *Landschaft* といふが如きものでなければならぬ。バーンゼによれば、地理學の目的は空間性を、その内部に於ける自然と人間との相互關係性に於て研究し、敘述することにある。この目的を遂行するためには、地理學は從來の物語、或は記述的、或は説明的地理學を越えて、形成的地理學にまで進まねばならない。空間の形象と意味とは形成の立場に於て初めて理解されることができる。かかる地理學の二つの焦點は景觀と民族性 *Volkstum* とである。ひとつの空間に於ける自然は景觀といふ有意味の形象を形作る。土地、空、氣候、植物の如きもの及び目に見える人間の生産物、並びに人間が歴史的乃至文化的景觀に吹き込んだ精神が景觀に屬してゐる。地

地球上には種々なるスタイルの景觀が存在する。景觀は表現的なものであり、景觀に於て我々は自己を見出し、自己を理解するのである。他方民族性の概念には人間の分布や作業のみでなく、人種的なものに於て現はれる彼等の自然への内的な連結、自然からの人間の生成、彼等の思惟や經濟的活動の自然による制約が含まれる。民族性を總括するものはその心 *Seel* であつて、心は民族の意味を形作り、民族の凡ての行動と思想、凡ての意欲と能力とはその心に注ぎ入る。民族性のうちには種々なる心的スタイルが存在し、その各々は一定の景觀に相應する。民族性は景觀の人間の表現であり、かやうなものとして自然と人間との關係性を現はしてゐる。バーンゼの謂ふ形成的地理學は表現的地理學である\*。併しそれは藝術的觀照の立場に立つのでなく、制作的行爲的立場に立つのでなければならぬ。人間は單に世界のうちに在るといふのみでなく、また世界を作る。凡ての人間の行爲は形成作用の意味を有し、従つて表現的である。人間を表現的なものと見ることと人間を「制作的人間」 *homo faber* と考へることは相反することなく、却つて最も密接に相關聯したものである。自然と人間とはひとつの表現的世界に於て交渉してゐる。

\* Ewald Banse, *Die Geographic und ihre Probleme*, 1932.

人間の制作的活動は先づ彼の肉體的組織に制約されてゐる。そのうち決定的に重要な意味を有

するのは人間の手である。手が出来ると共に人間が出来た。手の生成と人間の生成とは同時的である。既にアナクサゴラスは、人間は手によつて動物よりも賢い、と考へたと云はれる。然るに手の成立と同時に道具の成立がある。道具をもたぬ手は手としての價值をもたぬ。人間は「道具を作る動物」*tool-making animal*であるといふフランクリンの定義は大きな眞理を含んでゐる。道具の制作並びにその使用と結び附いて技術が存在する。制作は人間にとつて技術的な制作である。

あらゆる技術的活動は諸衝動の要求に基くであらう。併しながら人間が單に衝動的乃至本能的である限り、技術は存在し得ない。技術の存在には知性が必要である。手の成立は知性の發達を離れて考へられない。人間は手を有するから賢いのではなく、逆に人間は賢いから手を有するのであるとも云はれるであらう。手は身體の器官として他の器官に比して普遍性の性格をもつてゐる。手は身體の他の器官の如く特定の活動に縛られないで、多様な、廣範圍の活動に適してゐる。手は謂はば中立的である。それは特定の活動のために發達したといふよりも、他の器官の代理をする器官、アリストテレスの云つたやうに「器官の器官」である。有機的器官は凡て道具的 *ὄργανικος* といふ意味を有するとすれば、手は特定の道具でなく、寧ろその普遍的な道具であ

り、諸道具の抽象的な道具である。手のかくの如き普遍性、抽象性は人間に於ける理性の發達を豫想する。カントも、理性的動物としての人間の特徴は既に彼の手、彼の指及び指先の形及び組織のうちに存し、自然はそれらを「物の操作の一定の仕方にでなく、無限定に凡ての仕方に、従つて理性の使用に適するやうに」作り、理性的動物としての人間の技術的もしくは技藝的素質がそこに現はれる、と述べてゐる。手の普遍性、その一般化乃至抽象化の性質は、手と知性の活動並に發達との間の密接な關係を示してゐる、併し嚴密に云へば、器官と道具とは同じでない。器官は有機的もしくは身體的であるに反して、道具は機械的もしくは技術的である。器官は主體の部分或は身體性の反映と見られるに反して、道具は客體的なもの、知性の客體化である。動物はその活動に於て自然的な器官に委ねられてゐる、然るに人間は理性によつて道具を有し、その活動は媒介されたものである。「動物は器官の奴隸であり、人間は道具の主人である\*」道具の特殊性と重要性とは、それが謂はば手の一部分として主體に屬すると同時に客體に屬するところにある。かやうなものとして道具は主體と客體とを媒介する。主體と客體とを媒介するといふことがあらゆる制作的活動の本質であり、かかる制作的活動は凡て道具的であり、従つて技術的である。手と道具とが分離され得ないやうに、手の成立と理性の成立とは分離され得ない。制作的

人間と理性的人間とは一つのものである。一方に於て手は知性の發達に缺くべからざる條件であると共に、他方に於て知性の發達は手の完全な形と多面的な能力との前提である。道具の制作及び使用には何等かの程度の因果關係の知識が豫想される。道具が發明されるためには、道具から出て來るところの、道具によつて媒介されるところの結果が豫め知られてゐるものでなければならぬ。道具は知性による因果の認識と結合して存在し得る。知性は何よりも道具を、就中道具を作る道具を作る能力である。科學も元來種々なる技術的課題に刺戟されて生れたものである。技術と科學的認識とは絶えず相互作用の關係に立ち、科學の發達によつて技術の發達は可能になると共に、技術それ自身がひとつの認識機關として、言ひ換へれば大規模に於ける實驗として科學の發達に役立つのである。「ひとはその物を自分で作り得る場合にのみその物を知る。」自然物に就いてはその「物自體」を知り得ないと云はれるにしても、技術的生産物に關してはその「物自體」を知り得るであらう。

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

技術の本性は一般にその合理性にある。技術は先づ自然法則的合理性に基いてゐる。それは無

制約的に自然法則に依存し、少しでもこの秩序から外れた場合には自然は破壊をもつて復讐するであらう。技術の合理性は次に目的論的合理性である。そこでは全體と部分とが緊密な相互關係に立ち、隅々に至るまで構成し盡され、內的必然性に貫かれてゐる。精巧な機械を始め凡ての完全な技術的形態が我々に美を感じさせるのはそのためである。技術の有する合理性は更に經濟的合理性である。その理想はあらゆる無駄を省き、最小の消費をもつて最大の効果を擧げるといふことにある。經濟的合理性を有しない機械は、その理由で技術的合理性に缺けてゐると考へられる。このやうに技術の本性がその合理性にあることは明かである。併しながら技術に關する考察が從來多く技術のこの方面をのみ強調して來たとすれば、我々は進んでそのやうな合理性もしくは技術的知性の根源にまで溯つて見るべきであらう\*。技術と云へば通常は工場に於ける生産の如きが考へられるが、技術の本質に出會ふためには、我々はそれが最初に或る新しい形態を作り出した所にまで行かねばならぬ。技術が合理的なものであるといふことは、それがただ合理的な道によつて生れるといふことを意味しない。技術の歴史もまた大いなる直觀の歴史であるであらう。技術の中心をなすのは發明である。このことは、工場に於て繰返されてゐる技術の過程からその根源へ我々の注意を向けるならば、容易に理解される。技術のうちに小さきものも、

もと發明であつた。然るに自然法則から合理的に推理し得、歸結し得ることは發明とは云はれない。その限り技術は自然科学の單純な應用といふが如きものでない。固より技術はつねに自然法則の遂行であるけれども、單にそれのみではない。自然はそのままにしておかれても自己の諸法則を遂行しはするが、回轉する車の如きものを生ぜしめはしないであらう。技術の存在には自然法則の要素のほかに、第二の要素として人間の意欲、それに基く目的の設定が加はらなければならぬ。技術家は自然法則と人間の目的との綜合を求める。併しそれだけでも十分でない。人間の頭腦に或ることが描かれ、それが自然法則と一致するとしても、なほ技術ではないからである。

技術の第三の要素は人間による自然物の加工である。技術は自然物の合目的な變化である。技術は人間の活動と結び付き、その限りその知識も主體化され、行爲的直觀の意味をもつてゐる。かくて技術の本質は發明であると云はれる。自然法則は發明されはしない、それは發見される、言ひ換へれば、蔽ひ隠されてゐたのが顯はにされるだけである。技術に就いても發見と云はれることがあるにしても、その意味は自然法則が發見されるといふのとは異り、發見に對し發明として區別されねばならぬ。技術はこれまで存在しなかつた新しいものを獲得して地上を豊富にする。その基礎は既知の自然法則であるにしても、その發明は意想外のもの、ひとを驚かすものを

もつてゐる。技術は發明として既に或る創造的性質を具へてゐる。技術によつて作られたものが表現の意味を有するのもそのためである。發明は行爲的であり、ひとは制作的に働くことによつてのほか何物も發明することができぬ。

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

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

しない。この窮迫は更に深く、人間の主體的な實存に於ける根源的な窮迫である。それは人間が虚無の上に立たされてゐるといふことに基いてゐる。技術のデーモンもひとつの衝動であるにしても、それは客體的に規定されたインテレストでなく、却つて主體的に、根源的な虚無によつて規定されたパトスである。技術が既に或る創造の意味を含むのもそのためである。技術に於ける創造的な意欲は單なる外的欲望でなく、却つてこのデーモンは主體の客體からの何等かの超越が存することによつて働き始めるのである。技術のデーモンは人間の主體的な窮迫に根差す故に、單に物質的生産の場合のみでなく、彼等のあらゆる活動に關して、人間は技術的である。最も原始的な欲望をすら技術的乃至技巧的に満足させることを求めるといふのが人間の特徴である。その欲望充足に於て人間のみがデカダンスに陥り得るといふこともそれによるのである。人間の活動のかくの如き技術性は人間存在の表現性の根柢である。技術は一方合理的な性質を、他方デーモンニツシな性質をもつてゐる。技術のかかる二重の性質に基きその歴史的意義に關して相反する見解が存在する。實證主義的オプチミズムは技術の合理的側面を力説するに對して、シュペングレルなどは非合理主義の立場から技術のデーモンニツシな側面を強調してゐる。これらの見解はそのままではいづれも一面的であることを免れない。技術の本性も人間存在のパト斯的・ロ

ゴスの辯證法的構造から理解されねばならぬ。

尤も技術に於けるデモニーシユなものは、我々はそれを發明の根源、發明家の心理、その悲劇にまで溯ることによつて知り得るのであつて、物質的生産の技術及びその生産物の一般的な存在形式のうちには現はれないのがつねである。このことは先づ工藝的技術は繰返されることに於て意味があるといふことに關係してゐる。發明は一回的でなく、工場に於て繰返され得る技術として、かく繰返されることに重要性をもつてゐる。従つてかやうな技術の過程及びその生産物は個性的でなく、一般的なもの例の意味を有するに過ぎない。そのことは第二に、技術は或る創造的性質を有するにしても、なほどこまでも發明と云ふべきものであつて、固有な意味に於ける創造ではないといふことに關係してゐる。發明家の意識は、私がそれを見出したといふことである。私はそれを探して漸くそれに出會つたといふことである。發明はどこまでも發見の要素を含む、それは謂はば發見と創造との中間にある。發明は自然科学に制約され、或はその逆である。

このことは物質的生産の技術（狹義の技術）が自然を變化することを目的とするためである。自然はその法則に服従するのでなければ支配し得ない。そこに技術の合理性が要求される。人間存在のデモニーシユな性格は技術に於てよりも、狹義の技術とは區別される藝術の如きものに於

て一層明瞭になるであらう。「デーモンの協力なくして藝術作品はない」。固より藝術も技術的要素を含み、且つそれはロゴスの方面を有しなければならぬ。併しながら藝術は單なる發明以上に創造である。デーモンニツシユなものはパトスのものであり、従つて根源的に自然的なものである。その意味に於て、物質文明などと云はれる科學や技術が却つて精神的であつて、所謂精神的文化は寧ろ自然的なものであるといふ逆説も成立し得る。藝術に於ては技術も個々の藝術家の身體と個別的に内面的に結び附いてゐる。藝術は技術よりも表現的であると認められる。そこで表現の本質を明かにするためには、技術乃至發明に對應する道具と藝術の如きものとを比較することが必要であらう。

一。道具は一定の技術的課題に應ずる技術的形態である。それはデッサウエルの云ふやうに、その課題にとつて豫定された唯一の形態に向つて完成されるものであるとしても、かかる完成への途上にある種々の形態に於ける道具も、みな道具の意味を有し、それぞれの歴史的時代に於てそれぞれ道具としての機能を營み得るのである。言ひ換へれば、道具は眞の完璧性を有しない。完璧ならぬ道具も道具である。寧ろ一個の道具は動かし難い完璧性に達した場合、既に古びてしまひ、他の新しい道具によつて追ひ越されるのがつねである。道具は改良の餘地を有する限り道

具であるとも云はれよう。かくの如きことは道具の機能が主として有用性に關はることを示してゐる。それ故に同一の時代に古い道具と進歩した新しい道具とが生活諸條件の相違に應じて共に有用な道具として併存するのが普通である。有用性を目的とする道具は一般性を具へたものでなければならぬ。工藝的技術も既に行爲的なものとして單に一般的なものであり得ず、道具はいづれも個別的な形態のものであるけれども、眞に個性的なものでなく、却つてなほつねに他の例として存在する。眞の意味に於て完璧性を有するのは個性的な、一回的な藝術作品である。藝術作品はそれぞれ完璧なものである。ただ完璧なもののみが藝術であり、然らざるものは作者の傳記、時代の記録、娛樂物、その他としては面白く、意味があるにしても、眞の藝術ではないとも云はれるであらう。藝術に於ける古典性——所謂古典主義の藝術のみが古典的であるといふのではない——もそこから考へることができる。

二。道具は一つの目的活動の一部分が客體化されたものである。一個の道具は全體の聯關ある過程の一部分をその形態の意味内容としてゐる。その意味内容が或る全體的な目的活動の一部分であるといふところに道具の一般的性格が認められる。このことは道具並びに技術の關はる制作が客體的對象的な過程であつて、まさにかやうなものとしてそれから一部分を抽象すること、或

はそれを諸部分に分割することが有意味であり、可能であるのみでなく、必要ですらあるといふことによるのである。道具の形態のうちに客體化されてゐる意味は根本に於て部分的である故に、道具は道具としてどこまでも手段たるの性質をもつてゐる。これに反し藝術作品の如きものの表現する意味はつねに全體的であり、部分に分割され、部分として抽象されては、毀されてしまふ。

三。技術は目的活動であり、一の道具と他の道具、或はそれと人間の身體的活動とは、合目的な聯關によつて結ばれてゐる。併しながらこの合目的性は藝術的制作活動の如きに比して外面的であり、目的論はそこでは外面化されてゐる。技術の目的論は外面化された目的論である。このやうな場合には目的論は因果論の逆であるといふ見解も成立し得るであらう。技術に於ては目的論は外面化されてゐる故に、その全體の聯關の部分部分を引離して、これの意味を道具に於て客體化することが可能である。然るにかくの如きことはとりもなほさず技術の對象界がベルグソンのいふが如き空間化された時間或は「流れた時間」の世界であることを現はすものにほかならない。所謂技術的知性の關はるのとはこのやうな世界である。「我々が幾何學者として生れるやうに我々は職工として生れる。いな、我々が職工であるといふ理由によつてのみ我々は幾何學

者であるのである」、とベルグソンは書いてゐる。技術と知性、そして科學との間には本質的な聯關が存在する。それらは客體的世界に關係し、この世界の性格は或る根源的な過去性である。客體とは、我々が何を始めるにせよ、「既に」そこにあるものである。物と云はれ對象と云はれるのはかくの如きものである。この世界に於ては原理的に「凡ては與へられてゐる」のであつて、そこでは創造といふことは考へられない。我々はこのやうな世界を経験し、使用することによつて生きてゐる。併し物の經驗と使用とに生きてゐる限り、我々は過去に生きてゐるのである。物なしには人間は生きることができない、けれどもただそれとのみ生きる者は人間ではない。かくの如く道具の世界が或る根源的な過去性を擔つてゐるに反して、眞の創造は過去からのものではなく、現在からのものである。藝術的創作の如きが一の目的活動であることは云ふまでもないが、この場合の目的論は内面的であり、そして眞に内面的な目的論は「目的なき目的論」である。従つてそれは何等因果論の逆と云はれ得るやうなものではない。職工は彼の頭の中に豫め存在するイデーに従つて仕事をする、彼の製作は對象的制作である。然るに藝術家の仕事は、純粹であればあるほど、無からの創造である、彼のイデーは作ることのうちに於て生れて來るのである。

右の論述を通じて明かになつたことは、技術に於ける客體への拘束である。技術はどこまでも

客體に拘束されてゐる。尤も技術は生産的なものとして行爲的なものであり、また人間の意欲と結び附かぬ技術は存在しないであらう。然るに客體への拘束から自由でない技術は同時に主體への拘束を脱却しないものである。技術的形態は人間からどこまでも離れ得ないものである。道具はその本性上完璧性を有しない故に、一旦作られると共に最早や動かし難いものとなるのである。寧ろ絶えずそれに改良が加へられる。技術家は發明家であると同時に改良家である。彼は自分の作つたものを始終改良してゆく。これに反し藝術は獨立なものであつて、かくの如き種類の客體への拘束並びに主體への拘束から自由である。藝術は現實の模倣でなく、世界の變更を直接に目指すのでなく、實際上の有用性を目的とするでもなく、却つてそれ自身が目的である故に、客體への拘束から自由である。またそれは一旦作られるや否や、作者自身ですら最早や動かし難い獨立なものとなるといふ意味に於て、主體への拘束からも自由である。然るにこのやうに主體への拘束から自由であるといふことは、實はその反面、表現的なものが眞に主體との結合を含むといふことを現はしてゐる。一人の藝術家の作つた完璧な作品は、他の者が手を加へることを許さず、全くその藝術家と内面的に結び附いてゐる。それはただ一般に彼と結び附くといふのでなく、彼の生の歴史の個別的な時間と個別的に結び附いてゐる。これに反し一個の技術的形態

は、その發明者自身によつては勿論、同時代或は後世の他の人々によつても改良されることができ、また多かれ少かれそのやうに改良されることを待つてゐる。言ひ換へれば、それはその作者との眞に内面的な結合を含まない。主體と眞に内面的に結合せるものが眞に表現的なものである。表現に於て主體に拘束されないことが却つて眞に主體と結合する所以であるとすれば、客體に拘束されることがまた却つて眞に客體との結合を含む所以でもあるであらう。かやうにして、工藝的技術の關はる現實はなほ抽象的であり、藝術の生産する現實は具體的であると考へられるのである。

## 二

ところで人間の表現にとつて言語は最も基礎的なものである。ギリシア人が人間とは言語を有する動物であると定義したやうに、言語は人間の本質規定に屬してゐる。言語の成立と人間の成立とは同時的である。フンボルトは云ふ、「私の全き確信によれば、言語は直接に人間のうちに具はると見做されねばならぬ。言語の發見に幾千年また更に幾千年を要したと考へることは無駄である。人間が唯一つの語をすら眞に、單なる感性的衝撃としてでなくて發音されたる、ひとつ

の概念を現はす音聲として理解するためには、既に言語は全體的に且つ聯關をなして彼のうちに存するのでなければならぬ。」言語は人間をして初めて人間たらしめる。言語以前に如何なる人間的なものも彼のうちに考へられ得ない。手が出来ることによつて人間は出来たと云はれるが、手が出来ると共に人間は直立したのであり、そしてこのことは人間が思惟するものとなつたことを現はすであらう。手と思惟とが分離され得ぬ如く、言語は一方思惟と密接に結合してゐるのみでなく、他方また手と密接に聯關してゐる。思惟と言語とはどこまでも一つである。マックス・ミュラーの云つた如く、言語なくして理性はなく、理性なくして言語はない。外から見ても言語であるものは内から見て理性である。考へるといふことは謂はば聲低く語ることであり、語るといふことは謂はば聲高く考へることである。然るに他方に於て言語と手即ち具體的に云へば勞働とは分離し難い聯關、不斷の交互作用に立つてゐる。ノアレの云つた如く、言語の生命は人間的活動の發展と密接な關係にある。彼によれば、語根と云はれるものの最初の意味は人間的活動に聯關してゐる。言語の起原は勞働の協同のうちに求められねばならぬ。人間は單に群居的 gregarious 動物であるのではなく、協業的 cooperative 動物である。勞働はその本性上社會的であり、言語は協同の活動のうちに起原をもつてゐる。言語は協同社會の聲である。語るといふこと

は互に語るといふことであつて、言語は社會的生産物である。言語が人間存在の根本的規定であるといふこと、或は「私は語る、故に私はある」といふ命題は、デカルト的獨在論を直ちに超越せしめる。それは人間の社會的存在を要求する。語ることそのことの可能性は話し掛けること及び答へられることによつて制約されてゐる。社會的な言語は歴史的存在である。それは死せる所産でなく、絶えず生成し發展しつつある生産である。

言語は表現的なものとして單なる音でなく、つねに意味を含むものである。言語は内と外との一致として表現的である。フンボルトは次の如く述べてゐる。思想が電光或は衝撃にも比較さるべく全表象力を一點に集めてあらゆる同時的なものを除外するやうに、音は裁斷された鋭さと統一とに於て響く。思想が全心情を攪むやうに、音は特別に侵入的な、凡ての神經を揺り動かす力をもつてゐる。音を他の凡ての感覺的印象から分つこのやうな區別は、耳が運動の印象を、聲と云はれる音にあつては現實的な行爲の印象を受取り、そしてこの行爲が生命あるものの内部から發するといふことに基いてゐる。思惟がその最も人間的な關係に於ては闇から光への、制限から無限への憧憬であるやうに、音は胸底から外に向つて流れ出で、自己に不思議に適合した媒介的材料を空氣のうちに、最も微妙な、最も容易に運動し得る要素のうちに見出す、このものの一見

非物體的な性質は精神に對して感性的にも相應してゐる。音聲の裁斷的な鋭さは悟性にとつて對象の把握にあたり缺くことのできぬものである。外部の自然物も内部に動く活動も多數の表徴をもつて同時に人間に迫つて來る。人間は比較、分離と結合に向つて努力し、彼のより高い目的に於て絶えずより多く包括する統一の形成に向つて努力する。彼は對象を一定の統一に於て把握することを求め、音の統一がそれを代表することを要求する。音は對象が外官もしくは内官に與へる如何なる他の印象をも押し除けることなく、却つてその擔ひ手となり、そしてその個別的な對象の個別性と——語る者の個別的感じ方が對象を捉へる仕方に從つての個別性——關聯する性質に、新しい特徴的な印象を附け加へる。ところで知的な努力は單に悟性を働かすのみでなく、全人間を活動させるとすれば、このこともまた特別に聲音によつて促進される。なぜならそれは生命的な音として心臓から迸り出で、その源泉であるところの生命をそれを受取る感官のうちへ吹き込み、また言語そのものもつねに表現された對象と同時にこれによつて喚び起された感覺を再現し、そして絶えず繰返される活動に於て世界と人間とを、言ひ換へれば、その自己活動性とその受容性とを自分のうちに結合するのである。最後に、人間の直立的姿勢は言語に適合し、謂はばこれによつて喚び起されたものである。言語は地上に鈍く響きやむことなしに、唇から自由

にそれが向けられてゐる者に注ぎ込まれること、目差しや顔附きや手振りによつて伴はれることを欲し、このやうに人間を人間として特色附ける凡てのものによつて圍まれることを欲するのである。かかるフンボルトの分析から知られる如く、言語は單に外的なものでも單に内的なものでもなく、却つて内と外との一致であり、かやうなものとして表現的である。言語は人間存在の「感性的・精神的本性」に相應してゐる。言語は思想が勝手に脱いだり着たりすることのできる外套の如きものでない。言語を「思想の身體」と云ふことすらなほ不十分である。言語は單に身體でなく、それ自身が精神である。言語は思想の單なる傳達器でなく、それ自身獨立なものである。言語は目的に對する單なる手段でもなければ、内容に對する單なる形式でもない。言語は獨立なものとして所謂客觀的精神に屬してゐる。

言語は獨立なものとしてそれ自身に於て身體と精神とを持つてゐる。あらゆる語に於て語の體 *Wortleib* と語の心 *Wortseele* とを區別することができ。語は身體と精神、即ち音と音に結合された意味（廣義に於ける）とから成つてゐる。我々の耳に響く凡てのもの、母音と子音、その繼起及び連結の特殊な仕方のみでなく、個々の語のアクセント並びに語の結合及び文章のリズム、韻律、聲の調節並びに感情表現などはいづれも語の體である。これらのものは語の體として單に

物理的なものでも單に生理的なものでもない。語の體は歴史的身體である。それは固より物質的なものであり、一般に表現的なものは一面このやうに外的物質的なものである。言語は人間の身體と結び附いてゐるが、人間の身體そのものは單に生理的なものでなくて、歴史的世界に於て形成される歴史的なものである。言語は身體と共に精神を、言ひ換へれば、意味をもつてゐる。語の含む意味は先づ語は概念に對する記號であると云はれる如く、その語の概念的内容である。それは對象の意味にほかならず、我々の論理的もしくは理論的態度に於て把握される對象的世界の個々の部分及びその全體の聯關が意味内容となるのである。それは心的な運動を現はすのである。心的な生の流れから切り離された客觀的な事態を現はしてゐる。かくの如き客觀への轉向に基いて所謂客觀的精神は誕生する。そしてそれは人間を人間として生成させる出來事である。イデーへの轉向なしには、從つてまた客觀的精神の成立なしには人間は人間として成立しない。言語は客觀的精神として對象の意味を擔つてゐる。言語はその成立の過程から離れてそれ自身に於てかやうな意味を擔ふのであつて、私はこの意味を、その生産者及び彼の心的狀態、その生産の作用について何等知ることなしに、これを心理的に解釋することを要することなしに理解し得る。言語は物質的な形成物としてそれを作り出した生命に對して物體的に獨立であるのみでな

く、更にその對象的意味によつて心的生命から獨立である。併しながら言語は單に概念に對する記號であるのではない。言語の含む意味には、カール・オットー・エルトマンによれば、三種のものが區別される。<sup>\*</sup>第一に既に述べたやうな概念的內容がある。第二に副意味、第三に感情的價值もしくは氣分的內容がある。例へば、一人の人間が種々の名をもつて呼ばれるのを聞くと、我々是我々のうちに或る違つたものを思ひ浮べる。「アリストテレス」或は「アレキサンドロスの教師」或は「スタゲイラの哲學者」といふのは、明かに同一の人物である。併しこれら三つの名は、この人物のそれぞれ違つた側面を意識の前方に持ち出し、従つて違つた表象領域を刺戟し、實に違つた意味をもつてゐる。このやうに語は、それによつて現はされた概念の或る方面をより強く強調し、或る表徵を前面に押し出し、もしくは本來その概念のうちに含まれない隨伴表象を誘發することによつて、特殊な副意味をもつてゐる。然るにこのやうな副意味の副意味たる所以は、それが純粹に客觀的な意味でなく、既に主觀的な色彩を帯びてゐるところにある。そして語の副意味と密接に結び附いて、屢々その直接の結果として、語の感情的價值もしくは氣分的內容が存在する。例へば「祖國」「殺人」「接吻」「拷問」「革命」などといふ語は、強ひ反應の感情を意識の前面に持ち來たすのである。勿論このやうに現はれて來る感情の種類は差當り概

念的内容に依存する。驚愕と憤慨の感情を呼び起すといふことは殺人といふ概念の本質のうちに含まれてゐる。併しながらまた同一の事物が種々の立場から種々の氣分に於て現はれるといふことも稀でない。語はこのやうな主觀的狀態を表現することによつて、概念的内容の客觀的表徴とは關はりのない一定の感情的價值をもつてゐる。従つて感情的價值は語られる物よりも語る者を現はすのである。語の副意味や氣分的内容は對象の意味に對して主體的なものを現はすのであつて、それによつて何よりも言語のスタイルや性格が作り出される。我々が或る表現の仕方を適切であるとか不適切であるとかと考へるのは、語の有するこのやうな主體の意味に關聯してゐる。

かくて我々は根本に於て言語の客體の意味と主體の意味、或はロゴスの意味とパトスの意味とを區別することができ。言語のみでなく、あらゆる表現的なものはこのやうに相反する二重の意味を統一して含んでゐる。そこから、ハンス・フライエルの云つた如く、客觀的精神もしくは表現については對象的解釋及び觀相學的解釋といふ二重の解釋が可能であり、また必要であると考へられるのである。それら二重の解釋は表現の擔ふロゴスの意味とパトスの意味とにそれぞれ對應する。固より兩者はただ抽象的に分離され得るのみであつて、表現が眞に表現的である場合それらの間には辯證法的統一が存しなければならぬ。

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

ところで人間存在の表現性と技術性とは密接に結び附いてゐる。もしさうであるとすれば、言語の技術としてのレトリック（修辭學）は言語の問題にとつて重要な關係を有するであらう。言語と思考とは不可分に結合してゐる。然るに今日、哲學に於て取扱はれてゐるのは殆ど、思考の學としての論理學に限られ、その際ただ時に文法學が顧慮されることがあるに過ぎない。併しながら哲學にして、とりわけ哲學的人間學にして、人間存在の本質的規定としての言語の問題を具體的に考察しようと欲するならば、論理學や文法學よりも、修辭學と云はれるものに特別に注意を拂ふことが必要であらう。現實的な言語及び思考の根本的性質、その社會性、技術性、表現性等は、修辭學に於てこそ最も具體的に觀察されることができる。ロゴス（言語）に關しては論理學、文法學、修辭學のほかになほ文獻學なども存在する。就中文獻學は現代哲學に於て重要な位置を占め、所謂解釋學的哲學の方法論的源泉となつてゐる。然るにもし我々が表現の問題について解釋學的哲學の如く理解の立場に立つことなく、制作の立場に立つことを欲するならば、我々是我々の手懸りを文獻學にでなく、却つて修辭學に求めねばならぬ。修辭學は主として表現作用の立場から考へられるのがつねである。人間は言語を有するのみでなく、この言語は根本的にレ

トリカルである。レトリックは言語の技術を意味するが、言語のかやうな技術性は人間存在の本質的規定としての技術性一般に繋り、或はその根本形態である。我々の間では普通にレトリックは雄辯術乃至文章上の装飾もしくは美化の術と見做され、それについての學的考察も輕視され、局限されてゐる。併しながらひとはレトリックがその端初、特にアテナイ文化に於て——プラトンの傳へるやうにアテナイ人は言葉を愛し、多く語ることを好んだ φιλολογος τε καὶ πολὺλογος——如何に普遍的な重要性を有したかをここに想起すべきである。且つまた實際、我々の現實の生活を顧みるとき、意識的であると否とに拘らず、レトリックはそこに於て甚だ重要な位置を占めてゐるのを我々は見出すのである。言語が人間の本質的規定である限り、そして社會性、技術性、表現性が人間の根本的規定に屬する以上、レトリックの問題は人間學的考察にとつても普遍的な、原理的な關係を含んでゐる。我々の歴史的意識には文獻學的意識が屬しなければならぬやうに、我々の社會的意識には修辭學的意識が屬するのだから。修辭學は我々にとつて方法論的源泉ともなり得るものである。

プラトンは哲學者の眼をもつて、當時の文化に浸潤したレトリックに伴ふ種々の弊害を洞見し、假借することなく批判した。併し彼は、就中『パイドロス』に於ては、ただレトリックを非

難するだけでなく、自分自身一層哲學的な基礎の上に立つた新しいレトリックの綱要を描いてゐる。それによれば、レトリックは一方では辯證論に、他方では心理學に基礎をおくことによつて説得の技術としての目的を達することができる。話す人は先づ、彼がそれに就いて話す物に關する眞の認識を有しなければならぬ。かやうな認識は辯證論に基いて初めて得られることができる。レトリックが詭辯や曲筆のことであるべきでないならば、辯證論は自己の論據の發見のために缺くべからざるものである。話す人は次に、聽く人の心理を理解しなければならぬ。彼は人間の心の差別、その性質の相違を知り、それぞれに應じて説得に最も適した言葉を用ゐるやうに心掛けることが大切である。レトリックは聽く人の心を言葉によつて或る方面に導くこと *πυχαγωγία τις δια λόγων* であるから、人間心理の理解はその基礎である。プラトンが『パイドロス』に於て與へたこのやうな示唆は、アリストテレスによつてレトリックに對する一層積極的な認識のもとに更に具體的に展開されるに至つた。

アリストテレスに従へば、レトリックは政治學（倫理學）の孫と云ふべきものである。レトリックは人間の社會的存在と密接な關係をもつてゐる。言語は本來社會的なものであるとすれば、凡ての言語はその本性上レトリカルであると云はねばならぬ。現實的な言語は、一、話す人、二、

それに就いて話されるもの、三、聴く人、といふ三要素を含み、それらに構造附けられた一全體である。私がその人に向つて話す相手が言語のテロス（目的）にほかならない。言語のテロスは私自身でなく、却つて聴き手即ち汝である。私は聴き手を説得すること、その信を得ることを求め、そのためにレトリックを必要とする。かかるレトリックに於ける信憑の根據は如何なるものであらうか。アリストテレスはそれに三つのものを區別した。一、話し手のエトス（性格）による證明。その人の性格が立派である場合、我々は彼の言語を容易に信ずる。言語の有する信憑力は話し手の性格、その倫理性の如何に關係するであらう。そこで話し手は言語の技術によつて自分のエトスに對する相手の信を作り出すやうに努める。二、聴き手のパトスによる證明。聴き手に於てパトスが言語によつて動かされるとき、聴き手自身が證明の手段となる。話す人は言語の技術によつて相手を心の或る状態におくやうに努める。三、ロゴスそのものによる證明。語ることは或るものに就いて語ることである限り、レトリックも一定の論理的證明を含まなければならぬ。レトリックは倫理學もしくは政治學の孫であると共に辯證論の孫である、とアリストテレスは云つてゐる。然るにアリストテレスに於て演繹法と歸納法とは論理の二つの形式であるが、これに應じレトリックに關して *ἐνθύμημα* と *προσέκρυμα* とがある。前者エンチュメマはレトリッ

ク的な推論（シュロギスモス）であり、後者パラデイクマ即ち例による證明はレトリック的な歸納法であると見られる。純粹に論理的な推論とレトリック的な推論との間に差異が存在するのは、レトリックは主に行爲に關係し、行爲は必然的なものでなく多くはさうである（*cos. orn. of fact.*）ものであるのによるのである。レトリックは行爲に就いて、一、勸告し若しくは諫止すること、二、告訴し若しくは辯護すること、三、賞讃し若しくは非難すること、を主題とする。これらのレトリックには行爲に關係することによつて時間が屬してゐる。即ちアリストテレスによれば、第一の種類は未來に、第二の種類は過去に、第三の種類は現在に關係する。そしてこれら三つの種類のレトリックに於て問題にされるのは、右の種類に順じてそれぞれ、一、利と害、二、正と不正、三、善と惡である。我々はアリストテレスの分析が如何に具體的な點に觸れてゐるかを知ることが出来るであらう。かくの如き分析の理解を通じてレトリックの一般的性質としてここで注意されねばならぬのは次のことである。

一。レトリックはパトス的に規定されてゐる。ひとが誰かを相手に話するとき、ひとは相手が如何なる心の状態にあるか、彼の感情とか氣分とかにおのづから考慮を拂ひ、言語はそれによつて規定される。ひとは單に相手のロゴスにでなく、寧ろ彼のパトスに訴へる。ひとは相手を自分の

意見に對し受取り易く、注意深く、好意的ならしめる——この三つは古代の修辭學者によつて傳統的に掲げられた規則のうちにある——ために先づ最初に言語を技術的に用ゐねばならぬであらう。アリストテレスが模範的に示した如く修辭學はパトス論と密接な關係を含んでゐる。併しこの場合レトリックが單に聽く人のパトスによつてのみでなく、他方特に話す人自身のパトスによつて規定されるといふことを考へることが大切である。それは各人のパトス、またエトスによつて規定され、性格的なものである。人間の性格といふものは主としてパトス的なものである。このやうにパトス乃至エトスによつて規定されたものとしてレトリックは表現的である。レトリックは何よりも話す人の「人間」、性格を、即ち主體的なものを表現する。「文は人なり」といふのはよく知られた格言である。レトリックを單に言語の問題としてでなく思考の問題として見て——思考の仕方と言表の仕方との間に内面的な一致の存しないところに眞のレトリックも存しないであらう——これと純粹に論理的な思考とを概念上區別するとき、論理的思考が對象的に限定された思考であるに對して、レトリック的思考は主體的に規定された思考である。前者が眞理性 *Wahrheit* に關するに反して、後者は眞實性 *Wahrhaftigkeit* に關する。パスカルは書いてゐる、「ひとが自然的なスタイルを見ると、ひととは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見る

と待ち設けてゐたのに、ひとりの人間を見出すからである」。一冊の書物を讀んで、ひとりの「著者」でなくひとりの「人間」を見出したとき、我々の喜びは大きい。眞のレトリックは外面的な裝飾でなく、語る者の人間の自然的な表現である。言語及び思考の迫眞力といふものは單に客觀的な眞理性にでなく、却つて主體的な眞實性に基くのである。

二。レトリックは單に言語の技術でなく、思考の技術でもなければならぬ。言語と思考とはもと離すべからざるものである。思考が、従つて話される内容が眞でないやうなレトリックは眞のレトリックではない。パスカルは雄辯に就いてまた書いてゐる。「快適と眞とが必要である、しかもこの快適はそれ自身眞から取つて來られたのでなければならぬ」。その内容が眞であるためには話す人は論理的に思考せねばならぬと云はれるであらう。プラトンやアリストテレスはレトリックにとつて、論理的思考が、その意味は二人に於て同じでないにしても辯證論が基礎でなければならぬと論じた。併しレトリックは論理的思考を包む外套の如きものでなく、眞のレトリックは言語の形式と思考の形式との内面的統一のうちに存するとすれば、レトリックに於ける思考は本來レトリック的思考として純粹な論理的思考から概念上區別することができるであらう。アリストテレスはレトリックの主題は行爲であると述べた。レトリックは物に就いての思考でな

く、行爲に關する思考である。物に就いての思考も社會的に傳へられることを欲する限り何等かレトリック的であることが必要であるけれども、レトリック的思考の固有な領域と云はるべきものは人間の行爲である。ただアリストテレスは行爲を十分主體的に捉へず、なほ對象的客體的に見た。かくて彼によれば、行爲は必然的なものではなく、多くはさうであるといふものであるから、レトリック的推論即ちエンチュメマも、必然的なものからの推論でなく、却つて蓋然的なもの *dialectical* からの推論であるとされた。然るに主體的といふことを除いて行爲は考へられず、主體的なものは性格的、個性的なものである。かかるものの思考は對象的論理的な思考と異なるのが當然であつて、我々がレトリック的思考と云はうと欲するのはそのやうな思考である。レトリックは人間を主體的、行爲的なものとして理解しようとする人間學と特別に密接な關係を有しなければならぬ。人間學に就いて深い思想を述べたパスカルの『パンセ』がその方法論的部分とも見らるべきもののうちにレトリックに關する勝れた斷片を含むのも偶然でないであらう。パスカルは幾何學の心 *esprit de géométrie* と纖細の心 *esprit de finesse* とを區別したが、人間の探求にとつての方法は主として纖細の心である。そして論理學が幾何學の心のことであるとすれば、レトリックは纖細の心のことであると考へ得る。

三。レトリックは社會的である。それは人と人との關係の上に立つてゐる。従つてレトリックは單に論理的でなく寧ろ倫理的であり、その證明は倫理的證明を含まねばならぬ。かかる證明の要素は眞實性である。「ひとつの理由は屢々論理的なものとしてでなく寧ろ劇的なものとして、言ひ換へれば、それが主張する者の性格を有するといふ故で、それが彼自身の奥底から生れたといふ故で、よいといふことがある。なぜなら *ad hominem* の論證が存するやうに *ex homine* の論證が存するからである」、とジューベールは云つてゐる。その思考が性格的 (*ex homine*) であつて、彼の人間の眞實を現はしてゐるとき、ひとは説得される。一般的理由はひとを屈服させる *convaincre* ことができるにしても、心服させる *persuader* ことはできぬ。また我々は自分の理由によつて他の者を屈服させることができるにしても、彼等自身の理由によつてのはか他の者を心服させることができない。従つてレトリックは他の者の心理や性格を考慮し (*ad hominem*)、彼等が自身の理由を見出すやうにしなければならぬ。この場合他の者に於て前提されるのは彼等の眞實性である。そして我々の眞實性のみが彼等の眞實性を喚び起し得るであらう。併しながら如何にして話す人と聽く人とが一致し得るであらうか。もしも問題が非人格的な對象的な眞理に關するならば、このやうな一致の根據は對象そのものの有する客觀性に存すると考へることもで

きるであらう。併し人間的な行爲的な眞理に關はり、その思考が性格的であるといふことを本性とするレトリックの場合に於ては、解決は單にその方面に求めることができぬ。話す人と聽く人とに於ける眞實性は一致のひとつの根據であるに相違ないが、それだけでは主觀的であることを免れないであらう。レトリック的思考の客觀性、單なる客觀性以上の、論理的思考の對象性よりも更に深い意味に於ける客觀性の根據は何處に存するのであらうか。かくの如き客觀性の現實的な基礎は、聽く者がただ聽く者でなくまた語る者であり、そして逆に語る者がただ語る者でなくまた聽く者であるところに存する。語る者に對して聽く者は單に聽くのみでなく、みづからも語り得る者、即ち獨立の者でなければならぬ。汝とはただ聽く者でなくまた自身語る者のことである。かかる汝に對してのみ私は私であり、從つて語る者は單に語るのみでなくまた聽き得る者でなければならぬ。かくして眞のレトリックは辯證法でなければならぬ。辯證法は孤獨なる思想家の獨語でなく、私と汝との間の對話である。然るに更に考へるならば、私と汝との間に一致が存するためには、そこに何か一般のものがなければならぬ。しかも既に述べたやうにかかる一般者はこの場合客觀的なものと考へることができぬ。それは有の一般者でなく、却つて無の一般者でなければならぬ。かかる一般者として「世界」が考へられる。この「世界」は普通

に云ふ世界乃至社會のことではなく、そのやうな世界乃至社會は却つてこの世界の表現として限定されたものである。個人が社會のうちに限定され、かく限定されつつも獨立のものであるといふことは、この社會が根本に於て無の辯證法的一般者の意味を有する故である。普通に云ふ社會も「世界」の自己限定として無の辯證法的一般者の原始構造を含んでゐる。個人は直線的に同時に圓環的に限定される。その直線的限定の方向に於て個人はどこまでも個人的であると共に、その圓環的限定の方向に於て個人はどこまでも社會的である。言語も個人的であると共に社會的である。人と人との「間」に話される言語は、社會のうちに落ちる。社會こそ聴くものであり、言語の聴かれる場所が社會である。併し社會は單に聴くのみでなく、また語るものである。言語は社會の表現である。社會は自己を個人に於て表現することによつて自己を言語に於て表現する。人間は言語の先に存在するものでなく言語と共に生れるのである。そして言語的に活動する個人が社會の表現であつて個人であるのと同様に、言語は單に社會的なものでなく同時に個人的なものである。

### 三

表現の根柢に無を豫想しなければならぬことを明かにするために、我々は再び藝術に還つて考へてみよう。かかる無は、藝術の主觀性のために考へられるのでなく、反對に藝術の客觀性、一層正確に云へば、藝術的眞理を基礎附けるために要求されるのである。蓋し從來の美學においては美が中心概念であつたが、單なる美の概念によつてはあらゆる表現的なものを説明し得ないのみでなく、あらゆる藝術的なものをも説明し得ない。ウォリンゲルによれば、これまで美學と呼ばれるものは根本に於てクラシック藝術の様式心理學的解釋であつてクラシックの藝術現象の前提として美が考へられ、美學はその考察方法の相違に關せずいづれも美の概念を定義することのみ努力して來た。かかる美學がその結果を藝術の全範圍に推し及ぼし、かの美の概念とは全く異なる前提に立つ藝術上の諸事實をも説明しようとするとき、害惡と越權とを生ずる。例へばゴシック藝術の眞の偉大さは美の概念に於て頂點に達する普通の藝術觀念と何等關はりなく、ゴシック的價値を現はすものとして美の概念を取入れることは却つて混亂を惹き起すこととなる。それ故に美學と客觀的な藝術理論との決定的な分離は眞面目な藝術研究にとつて絶対に必要である\*。ところでかやうな分離の要求を基礎附けた代表者としてウォリンゲルが推賞したフィードレルは、彼の藝術理論の中心に美でなくて眞の概念を据ゑてゐる。「藝術のあらゆる考察、あらゆる

る理解、あらゆる評價にとつて方向を定める中心點としての藝術的眞理の概念。それを種々なる種類の藝術に於ける一系列の例に於て展開しなければならぬ。それは今日單に外面的に體系的であつて内面的には方法的でない藝術史の本來の課題にとつても規準的である。藝術的眞理に於ける實質のみが藝術作品の永續的價值を決定する、あらゆる他の性質は副次的であつて、一時的な効果を基礎附けるに過ぎない」と、フィードレルは云ふ<sup>\*\*) \*</sup>。然るにこのやうに表現について眞理を問題とするといふことは、表現の問題を單に藝術に限らず一切の歴史的なものに擴張する立場に於て特に重要な意義をもつてゐる。表現論のかくの如き擴張はデイルタイ以來一般的になつた。

\* Wilhelm Worringer, *Formproblem der Götik*, 1927.

\*\* Konrad Fiedler, *Schriften über Kunst*, Hrg. v. H. Konnerth, Zweiter Band 1914.

ところでデイルタイの表現論には重大な制限がある。彼に於ては表現の問題は理解の立場から考へられ、行爲の立場から見られなかつたのみでなく、彼の表現論は解釋學であつた。その際解釋學的といふことは特定の含蓄のものである。彼の解釋學は、歴史的起原から云つても、理論的實質から云つても、有機體説を基礎とし、従つて内在論的な立場に立つてゐる。我々は固より表現理論から理解乃至解釋の問題を抽象してしまふ一面性に陷つてはならぬが、他方我々はその

場合に於ても所謂解釋學的立場の内在論的な見方を取ることができぬ。そして内在論的な見方は表現に就いて何よりも眞理の問題を提起することによつて破られねばならなくなるであらう。蓋し眞理の概念は超越の概念を含み、眞理はつねに超越的なものに關係附けられてゐる。かかる超越的なものは先づ意識の外に存在する物と考へられる。眞理は物のうちにあるのでなく、思惟のうちに、特に判斷のうちにあると云はれて來た。アリストテレスの語を用ゐれば、眞としての存在 *ὡς ὁ ἀληθὺς ὁν* 外部の存在 *ἐξ ὧς ὁν* でなくて思惟の状態 *καθὸς τὸ εἶναι διανοεῖται* に過ぎない。けれども眞理は單純に判斷に屬するのではなく、判斷が物と一致する限りに於て判斷に屬するとされるのである。眞理は思惟と物との一致であるといふのが眞理に關する古典的な定義である。アリストテレスは、分離されてゐるものを分離されてゐると、結合されてゐるものを結合されてゐると考へる者は眞を語り、物があるとは反對に考へる者は僞を語ると述べた。このやうに眞理は單に意識の内部で考へられず、意識を超越する外部の存在への關係を含むと考へられる。眞理が人生にとつて有する嚴しさも、それが我々の意識を超越するものに關係するところにある。併し眞理は他方我々と全く無關係に存するものでなく、却つてまた我々の思惟に屬するところに、それが人生にとつて有する嚴しさもあるのである。理解や解釋に就いても同じやうに云はれよう。表現

に就いてもその眞理とは如何なるものであるかと訊ねることによつて、我々はもはや單なる意識の、內在の立場に留まることができない。眞理はここでも何等か超越的なものへの關係を含まねばならぬと考へられるからである。併しながらこの場合にも眞理は思想と物との一致と見られ得るであらうか。たとひさうであるとしても、そのことは精密には何を意味するであらうか。

眞理の概念に於ける外部の存在への關係は表現の場合或る意味では遙かに大きい。なぜなら表現的なものは本來單なる觀念でなく、寧ろ觀念の物質化であり、そしてそれに就いては單にその理解や解釋のみでなく、寧ろ根源的には表現的なもの、そのものが眞或は偽と語られるからである。既にアリストテレスは判斷でなくて物や人間が眞或は偽と語られる場合を認めた。然るに物や人間が眞と語られることは、それらが表現的なものと見られる場合特に適切な意味をもつてゐる。ブレンターノ等のアリストテレス學者は、物や人間即ち存在が眞と語られるのは、固有な意味に於ける眞即ち判斷の眞に對するアナロジーに従つてであると述べてゐるが、アリストテレス解釋の問題は別として、存在が表現的なものの意味に於て眞と語られることは、單にかくの如きアナロジーによるとは云はれないであらう。表現的なものとして物や人間はそのものが直接に、根源的に、本來的な意味に於て眞と語られるのである。所謂命題の眞理とは異なる存在の眞理の問

題はこのやうにして何よりも先づ表現の問題に關はつてゐる。表現に於ては存在がそのものとして眞と語られる。この眞理の概念は普通に謂ふ眞理の概念と異つてゐる。このやうな場合時として純粹といふ語が特別に起用され、かくて「純粹性」*Echtheit* の概念は現代哲學に於ける一題目を現はしてゐる。純粹性の概念は眞理の概念と對照されるが、純粹といふのはなほ眞といふが如きものであり、我々が表現の眞理といふのと同様の意味に解することができる。シュテルンは純粹性の概念に於ては價值論的と存在論的とが結び付き、存在と意味との分ち難い統一として「存在意味」*Seinsinn* を現はすと述べてゐるが、表現とはかくの如きものである。シュテルンは純粹であるといふことは領域的に中立的であつて、判斷、生命あるもの、藝術作品等、種々なる領域の凡てに屬し得ると云つてゐるが、これら凡てのものにそれが屬するのは、これらのものが表現的なものとしてであると云ふのが正確であらう。更にシュテルンは純粹性の概念は作用と對象とのアルテルナティヴの外に立ち、對象並びに對象を持つ作用に屬し、従つて存在論的・論理的中立性を有すると論じてゐる\*。併しこのやうな中立性は積極的に捉へられて、表現的なものは主觀的・客觀的なものであり、純粹性にかかるものに就いて語られると見るべきであらう。一般的に云つてシュテルンに於ても純粹性の問題は理解の立場から取扱はれ、それに纏はる缺陷をもつ

てゐる。表現の眞理を命題の眞理から區別して純粹性の概念で表はすことは不適當ではないにしても、それによつて表現の眞理に含まれる根本的な問題が見逃されることのないやうに注意しなければならぬ。表現をそのものとして眞と語るのは特に、それを理解の立場からでなく制作の立場から考へるとき必然的に要求されてゐる。理解は一の意識過程であつても、制作はさうでない。制作はただ知ることでなくて作ることであり、作ることは單に意識の内部に於て起り得ることとでなく、作るためには我々は身體を必要とし、外部の存在に働きかけて、我々の外部に作品が出来上るといふことが問題である。そして我々は作られたものそのものに就いて眞であるとか偽であるとかと語るのである。

\* Günther Stern, Ueber das Haben, 1928.

然らばかくの如き表現の眞理に就いても、眞理は物と思想との一致であるといふ見方は妥當するであらうか。この場合その見方は、表現は單なる觀念でなく觀念の物質化として或る客觀的なものであるといふ理由から既に、アナロジーの意味のものとならねばならぬやうに見える。固より表現は單に客觀的なものでなく、我々にとつて作られたものとして主觀的な意味をもつてゐる。眞理はかかる主觀的なものと客觀的に存在する物との一致であると考へられるであらう。藝

術の眞理性を強調し、藝術は自然科學の如く客觀的でなければならぬと思惟した十九世紀の自然主義の藝術家はそのやうに考へた。もしさうであるならば、藝術は自然の模倣に過ぎなくなる。然るに一個の作品が眞に迫ると云ふとき、それは單に外的現實の正確な模倣であるためであらうか。却つてただ與へられた現實を忠實に模倣したに過ぎないやうなものは眞に迫るとも感ぜられないであらう。表現の迫眞力は外的現實との一致からは説明されず、そしてかやうな迫眞力を除いて表現に於ける眞理は考へられぬ。また藝術はその本質に於てどこまでも創作でなければならぬとすれば、それはいつたい如何なる外部の存在と一致すると云はれるであらうか。フィードルは自然主義に刺戟されて藝術的眞理を重要視したが、併しまた彼ほど明瞭に藝術が現實の模倣であるといふ思想に反對したものもない。彼によれば、藝術は現實の觀念化でないと共に、現實の模倣でない、却つて藝術は現實の生産である。藝術的活動の原理は、この活動に於て現實が一定の方向に於て存在を、或は形態を得るといふ意味に於て、現實の生産である。藝術はこれを生産する藝術的活動から出立して考察されねばならず、そしてこれから出立するとき美は藝術一般の原理でなく、寧ろその第二的な効果を現はすに過ぎない。藝術は現實の生産であるとすれば、「藝術的に眞であることは意圖の、意欲 (Wollen) の問題でなく、才能の、能力 (Können)

の問題である。「藝術家の活動に於て表現に達する世界が我々の知る現實と一致しないからと云つて、それが非現實的であるとか超現實的であるとかと考へてはならぬ。それはどこまでも現實的なものである。この現實は外部に自己と一致するものなくしてそれ自身が眞理である。それは現實的なものとして固より客觀的なものである。けれども他方それは藝術的活動に於て生産されるものである限り單に客觀的なものではない。藝術作品は内部から理解されねばならず、この理解が既に一の創造的活動であると云はれるのも、そのためである。勿論フィードレルの云つた如く、藝術作品は感情で作られるのでないから、それを理解するにも感情のみでは足りない。作品は藝術的活動から、その含む内的法則性に從つて理解されねばならぬ。併しながらフィードレルの謂ふ藝術的活動もウォリンゲルの云ふが如き藝術的意欲を離れて考へることができぬ。唯一つの様式の藝術でなく種々の様式の藝術が存在するとすれば、藝術理論の中心問題は能力でなく意欲であり、意欲の差異である。能力に關しては寧ろ、ひとは彼が欲した凡てを爲し得たのであつて、ただ彼の意欲の方向に存しなかつたことのみ爲し得なかつたのであるといふことが公理として認められねばならぬ、とウォリンゲルは論じてゐる。藝術は意欲といふが如き主觀的なものによつて限定され、かかる主觀的限定を含む故に表現的である。それでは藝術的眞理は作品

とその根柢にある意欲との一致に存するであらうか。併しもし意欲が主觀的なものであるとすれば、かかる主觀的なものと一致することが如何にして眞理と考へられ得るであらうか。それのみでなく、ウォリンゲルが公理として認めねばならぬと云つたやうに、藝術家は彼の欲する凡てを爲し得るとすれば、彼の意欲は凡て作品に於て顯はになり、作品とは別に意欲が存在するとは考へられ得ないであらう。藝術的意欲と藝術的活動とは、Wollen と Können とは、別のものではない。意欲はいはば剩すところなく作品のうちに入り込み、そのほかに何等存しない。従つて表現とその意欲との一致について語ることも無意味にされてゐる。あらゆる藝術はそれ自身の表現である。眞理と呼ばれるものはこの表現を離れても存在するやうな或るものの表現でないとフィードレルも云つてゐる。それ自身の表現であるものが眞理なのである。表現は外部であつて、それとは別に内部の體驗があるといふのではなく、そこには外部でないやうな内部もなく、内部でないやうな外部もない。表現的なものはそれ自身に於て主觀的・客觀的なものである。かかるものとしてそれは獨立なものである。表現的なものは、その外部に自己の一致すべきものなくして、またその内部に自己の一致すべきものなくして、眞理である。

然るにもし表現の眞理にしてかくの如きものであるとすれば、眞理の概念に缺くべからざる超

越的なものは何處にあり、そして如何にこのものに關係されてゐるのであらうか。ところでこのやうな超越的なものがまさに無と呼ばれるものにほかならない。無は主觀的・客觀的なものを超越してこれを包むものである。かかる無からの規定性が我々のパトスと稱するものであつて、表現作用の根柢にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味があり、無からの創造はつねにパト斯的に規定されてゐる。表現的なものは主觀的・客觀的なものとしてその眞理は根本に於て一つの眞理しかないのであるけれども、それを二つの要素に分つて考へることが出来る。アランは書いてゐる、「それから一つの眞理を作るためには、いはば二つの眞理が、物の眞理 *vérité de chose* と人間の眞理 *vérité de l'homme* とが必要である。そしてこれら二つの眞理が一つの眞理しかなさなことが必要である。規則は人間の眞理である。規則を忘れることは自分で自分を忘れることであり、そしてやがて凡てを忘れることである。物に就いて叩いても無駄である。物は君を必要としない、それは作り直すことを要しない、反對に人間は彼自身を大いに必要とする。」ここに人間の眞理は制作的活動に關して云はれてゐるのであるが、かやうな活動は無に接するものとして「眞實性」 *Wahrhaftigkeit* が要求されるであらう。眞實性とは眞にパト斯的であることである。それは内に於て何物とも一致することなくして眞であることを謂ふのである。固

より單に主觀的なことではない。パトスの關係附けられるものがどこまでも無の意味を有する故に、そこでは一致に就いて語り得ないのである。併し無は主觀的・客觀的なものを内に超越してこれを含むといふ意味に於ては如何なる客觀的なものよりも更に客觀的である。從來眞理は單にロゴ斯的に考へられて來たけれども、またパトスとの關聯に於て考へられることが必要である。それは眞理に關する對象的な見方の制限を破つて、眞理を行爲の立場に於て捉へるために必要である。凡て表現的なものはパトスの意味を含んでゐる。そのことは單に表現が感情の表現であるといふが如きことを意味するのではない。藝術作品は感情の表現であるとすれば、進んで人間が表現であるといふ場合、人間は何の表現であるのであらうか。そのやうな見方からしては、身體は心の表現であるといふショーペンハウエル乃至クラゲスの觀念論が歸結せねばならぬであらう。然るに身體が心の表現と見られるとすれば、心は身體の表現であるとも見られ得る。實を云へば、身體的・精神的なものとして人間が表現的なのである。作品のうちに表現されるのは作家の心理のみでなく、また作家の身體が、かくて作家の人間が表現される。しかも作家は自己を表現しようとするのでなく、却つて能ふ限り自己を虚しくしてなほおのづから表現されるものが作家の人間である。内部と云はれる意識も眞の内部でなく、それ自身既にひとつの表現であるとも

見られ得る。否、表現的なものは主觀的・客觀的なものとして本來ただ自己自身の表現である。表現的なものは獨立なものとしてただ自己自身の表現であることができる。このやうにただ自己自身の表現であるものが表現と見られるのは、それが無の表現の意味を有するからにほかならない。かくて形あるものは形なきものの影であるとも云はれ、また凡て表現的なものは象徴であるとも云はれる。何物かの象徴と考へられるものは眞の象徴でなく、比喻であるに過ぎぬ。あらゆる比喻の意味を越えた眞の象徴は形なきものの影として、自己の外に一致すべき何物もなく、ただ自己自身の表現である。表現を感情もしくは體驗の表現と見ることは、表現を理解の立場に於て考へることに伴ふ誤謬、少くとも一面性である。また作品とは別個に作家の人間といふものがあつて、それが作品のうちに表現されるといふのでもない。作家の人間は制作的活動そのものに於て作られるものであり、それ故にこそ彼の人間はおのづから彼の作品のうちに表現されるのである。

\* Alain, *Propos de littérature*.

それ故に眞實性と云つても、制作的活動を離れてあるのではなく、この活動に於てあかさされるのである。アランが人間の眞理を規則と云つてゐるのもそのためである。規則と云つても、一般的

眞理といふが如きものではない。表現の眞理はその本質上つねに個別的なものである。そこにはゴールゲンが福音 *Botschaft, Verkündigung* に就いて述べてゐるのと同様の意味があるであらう。即ちゴールゲンによれば、一般的眞理もしくは本質必然性に就いては福音は存しない。それに就いては認識、しかも理性の認識がある。この場合傳達は原理的に必要なことではない。傳達乃至福音を必要とするのは時間上空間上一定の點に起つたこと、言ひ換へれば歴史的なものである。福音は歴史の福音であり、歴史とはその根本的な意味に於て出來事である\*。ところで凡ての行爲は出來事の意味をもつてゐる。それが出來事の意味を有するのは爲すことが同時に爲されることであるからである。單に爲すといふだけでは出來事といふ意味はない。主觀主義或は自律主義の哲學によつては歴史は考へられぬ。行爲にはパトス的なところがあるから、行爲は歴史の眞理であり、また表現的であるのである。表現を要求するのは一般的眞理でなく、歴史的な個別的眞理である。かかる眞理は象徴の意味をもつてゐる。象徴とは個別的なものが一般的ものを象徴することではない、それは眞の象徴でなく、寧ろ比喻に過ぎぬ。表現はただ自己自身の表現である。しかも表現は孤立したものでない。「あらゆる出來事は象徴である。そしてそれは自己自身を完全に表現することによつて爾餘のものを示唆する」(ゲーテ)。他の何物の表現でもなくた

だ自己自身の表現であるものが、表現として凡て無の表現の意味を有することによつて爾餘のものを示唆し得るのである。表現とは底を割ることであり、しかも割られた底に何物もあるのではない。このやうに公であること Offenheit に於て表現的なものの世界性が生ずるのである。各々の時代または社會の藝術作品は、それぞれ自己自身の表現であると共に、同時代または同社會の他の作品を示唆し、その時代またはその社會の表現である。かくの如き事實の存在するのは、時代や社會がその根柢に於て無の一般者の原始構造を有するためである。

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

かくて表現的なものはパトス的なものであるが、固よりパトスのみで表現的であり得るのではない。パトスはその本性上自己肯定的であるが、かかる自己肯定的なパトスが自己を否定してイデーを見ることによつて表現的になるのである。表現的活動は自己の外にイデーを見るのでなければならぬ。言ひ換へれば、表現の眞理は單に「眞實性」 Wahrheitigkeit のみでなく、また「眞理性」 Wahrheit を含まなければならぬ。具體的に云へば、それは眞實性と眞理性との綜合である。ここに謂ふ眞理性はロゴス性であり、イデー的なものを現はす。ロゴス的なものは所謂論理的なものであるが、論理はこの場合單に抽象的概念的なものでない。歴史的世界に於

ては論理も表現の内容として表現的なものである。イデーは論理的にして表現的なものである。表現的活動の主體としての私に對するものは單なる客觀といふが如きものでなく、表現的意味を有するものである。行爲の立場に於て客觀的世界と云はれるものは表現的世界である。この世界に於て物は個別的なもの、獨立なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼び掛ける。この呼び掛けに絶えず應ずることによつて我々の表現的活動は現實性を、従つて眞理性を得るのである。かかる意味に於て現實に忠實であればあるほど表現は眞となる。そのことは固より現實を單に模倣することではない。寧ろ既に表現的なものとして我々に呼び掛ける現實を解放して表現的なものとして完成させるのである。藝術が「第二の創造」と云はれるのもその意味である。表現的眞理は主觀的意味と客觀的意味との、眞實性と眞理性との統一として、技術の問題に關はつてゐる。

## 四

さて表現的なものは創造されたものの意味をもつてゐる。かやうな創造の主體は人間であると

云はれる。藝術は人間の作るものである。單に藝術のみでなく、人間のあらゆる生産物が表現と考へられることができる。それではこのやうに表現的なものを作る人間そのものは如何であらうか。人間そのものがまさに表現である。人間は表現的なものを作るといふのみでなく、人間自身が表現的なものであるのである。表現の性質に就いて上に述べた凡てのことが何よりも人間の存在に當嵌まるのをひとは見出すであらう。人間こそその根本的規定に於て主觀的・客觀的なものである。人間こそ本來の意味に於て個性的なものである。人間こそ原理的に獨立なものである。各々の人間は自己自身の表現である。然るに人間が表現であるとすれば、人間は創造されたものの意味を有するのでなければならぬ。表現的なものは創造されたものである。人間を創造の見地に於て把へることはその把握にとつて根本的に重要である。人間は主體的に把握されねばならぬと屢々云はれてゐるが、ただ主體的に把握すると云つても曖昧を免れない。人間の主體的把握は創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ主體的に把握すると云つても、單に主觀的であるのと異なることなく、また少くとも一面的であることを避け難いであらう。人間を主體的に把握することは主觀的・客觀的なものとしての人間を主體として把握することではなければならず、このことは創造の見地に於て可能である。ところで

人間が創造されたものであるといふのは如何なる意味であらうか。それは先づ人間が與へられたものでなく、行爲に於て作られるものであるといふ意味を含んでゐる。行爲は凡て制作的活動 *poietic* の意味を、表現作用乃至形成作用 *Bildung* の意味を擔ふ、教育とか教養とかと考へられる人間のビルドゥングもかかる形成作用もしくはポイエシスの根源的な意味から理解される必要がある。恰も藝術作品が藝術的活動の過程に於て作られ、行爲がポイエシスの意味を有する故に、表現的なものである。かかる行爲に於て凡ての偶然的なものとは必然化され、凡ての外的なものは性格化乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。フィードレルが、藝術作品の完結性の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは藝術的活動の過程に於て發展し、且つただその場合にのみ價值を有すると云つた如く、人間の存在も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行爲に於て絶えず發展的に形成されて行くのである。藝術作品が藝術的活動の本質から理解されねばならぬやうに、人間の存在もかやうな行爲の本質から把握されねばならぬ。人間の存在を行爲の立場に於て把へるといふには行爲がポイエシスの意味のものでなければならず、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉へることではなければならぬ。人間を全體として捉へることは、人間が生れるところから把へることではなければならない。主體的

把握と云ふもこれ以外のことを謂ふのではない。人間はもとと主觀的・客觀的なものとして生れるのである。凡てこれらのことは、人間の存在を藝術作品とのアナロジーに於て考へようとするのではなく、却つて人間の行爲は根源的にポイエシスの規定を有し、藝術的活動の如き表現作用も行爲が凡てポイエシスの規定を有する故に可能であると見らるべきである。

然るに人間は主觀的・客觀的なものとして表現であるとすれば、その主觀的といふのは既に行爲的の意味でなければならぬであらう。人間が主觀的・客觀的なものであるといふことは單に人間が意識と身體とから成るといふが如き意味であり得ない。主觀的とは單に意識のことではなく、行爲のことではなければならぬ。人間は主觀的・客觀的なものとして彼に於て行爲と存在とは不可分であり、かかる全體的人間が創造されたものの意味を有するとすれば、人間の行爲にも既に何等か創造されたものの意味が、即ち行爲は固より行爲として彼が爲すといふ意味をどこまでも有しながら同時に彼にとつて爲されるといふ意味をどこまでも含むのでなければならぬ。言ひ換へれば、人間の行爲には「他のもの」から規定されるところがある。いまでもこの他のものが客觀的な存在或は「有」であるとするならば、行爲には主體の意味がなくなり、従つて行爲とも云はれない。主觀的・客觀的なものは單に客觀的なものから生れることができぬ。またもし

この「他のもの」がイデーの如きものであるならば、行爲には創造的意味がなくなり、従つて藝術的活動の如きものも考へられ得ない。かくして「他のもの」といふのは「無」であるのほかないであらう。主觀的・客觀的なものは無から産れる、能産的自然 *natura naturans* は無の意味のものでなければならぬ。かかる無からの規定性が我々の謂ふパトスであつて、人間的行爲の底にはパトスがある。パトスといふのは單に主觀的なものでなく、却つて主觀への拘束から自由になることによつて我々は眞にパトス的になるのである。行爲が眞にパトス的になることは眞に主觀との結合を含む所以である。そのとき行爲は眞に主體的と云はれ得るからである。蓋し人間が主體であるといふ意味は從來の主觀主義の哲學に於けるが如き考へ方から離れて理解されることが必要である。我々の行爲はどこまでも我々が爲すといふ意味を有すると共に他面どこまでも我々にとつて爲されるといふ意味を有することが却つて主體的といふことであり、そこに主觀的と主體的との區別も考へられねばならぬ。且つこのやうに行爲を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行爲はそれに規定されることに於て主體の意味を失はず、またその意味に於ける客觀性を除いて主體的といふことも考へられぬ。或は寧ろ行爲は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて外の超越も可能にさ

れる。その超越は固より單なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがないならば、爲されることが同時に爲すといふ行爲の意味を有し得ず、この行爲が表現作用であることも不可能でなければならぬ。パトスはパトスとして受動性であると共に能動性である。

ところで人間は社會から生れ、人間は社會の表現である。然るにデイルタイなどの表現論に於ては却つて歴史的社會的實在が生の客觀化乃至表現と見られてゐる。デイルタイによれば、多數の個人の精神活動を貫く同形性 *Gleichförmigkeit* または同種性 *Gleichartigkeit* を根柢として彼の謂ふ歴史的社會的實在は成立するのである。即ち彼は歴史的社會的實在の個人に對する獨立性、持續性、客觀性を認めたとはいへ、かかる實在の基礎と考へられたのは依然として個人であり、しかも多數の個人の精神活動に通ずる同形性または同種性が根柢とされることによつて表現的社會と個人との關係も形式論理的な見方の抽象性を脱してゐない。彼もまた社會を離れて個人はないと述べてゐるにしても、社會を生もしくはは精神生活の表現と見ることによつて、その意味は徹底的に把握されてゐない。彼に於ては人間學は心理學の如きものとなつてゐる。デイルタイとは寧ろ反對に、人間が却つて歴史的社會的實在の表現と考へられねばならぬであらう。彼に於ては社會は所謂「外的組織」として我々に對して立つ世界として考へられてをり、我々を包む世界と

して考へられてゐない。世界は單に客體的にでなく、どこまでも主體的に考へられねばならぬ。人間はこの世界から辯證法的に、言ひ換へれば、主體的・客體的に、ロゴ斯的・パト斯的に限定されて生れるのである。これまで多くの場合社會は單に客觀的なものと考へられ、これに對して立つ人間はまた單に主觀的なものと考へられた。併し社會そのものがどこまでも主體的に考へられねばならず、かくの如く考へることによつて包まれ、そのうちに生れる人間の主觀のいはば客觀性即ち主體性も考へられ得るのである。固より社會は單に主體なものではなく、また客體なものである。否むしろ、普通に謂ふ社會はそれ自身が表現的なものとして主體的・客體なものであり、かかるものとして無の意味に於ける世界の自己限定としてその表現である。かかる世界の自己限定に於て媒介となるのは個人である。個人の活動なしには表現的世界としての社會は作られない。その意味に於ては個人は世界の中心であり、また社會は人生の表現であると云ふことができる。表現的世界と原始世界とは辯證法的統一に於てあり、人間はかくの如きところに於て生れる。従つて人間は原始世界の表現であると共に表現的世界或は歴史的社會の表現である。歴史的社會の表現である限り人間は彼の屬する時代の表現であるが、かかる歴史的社會が同時に原始世界の意味を有する限り人間はその時代の表現であることを越えて却つて來るべき次の

時代を示唆するものであることができる。然るに人間は社會から生れると云ふとき、人間はつねに他の人間に對して生れるのである。直線的限定はつねに圓環的限定と結び附いてゐる。そのことからパトスはミュトスの性格を擔つて来る。パトスは單に個人的なものでなく、社會的なものとしてミュトスの性質を帶びてゐる。同じやうにロゴスもまた單に一般的なものではなく、直線的なもの圓環的限定としてノモスの性質を具へて来る。表現的なものは社會的なものとしてミュトスの・ノモス的に限定されたものである。

もともとパトスとロゴスとは對立しながら統一に於てある。それは特殊的限定と一般的限定、直線的限定と圓環的限定、時間的限定と空間的限定との關係の如き關係にある。例へば感覺的といふ語は知的な意味と同時に情意的な意味を有するであらう。それは最も原始的な知的活動を意味すると共に感情的肉慾的といふ意味にも用ゐられる。そこではロゴスとパトスとは原始的な直接的な統一に於てある。構想力といふ知的なものと感情との統一は藝術的活動の如き場合に認められる。藝術家の能力は感情であるとも構想力であるとも云はれるが、兩者は統一的に働くのであればならぬ。また現代の多くの論理學者が云ふやうに、判斷といふ知的活動の根柢にも意志がある。更に最高の認識に於ては知と愛とは一つであると云はれる。このやうにロゴスとパト

スとはつねに辯證法的に結び附いてゐる。かくの如き關係はパトスやロゴスを單に個人的でなく社會的に考へる場合に於ても認められる。ミュトスは單なるパトスでなく既に表象的要素を内包してゐる。ミュトスは既にパトスの・ロゴスのなものであるとして表現的なものであり、いはば表現の根源形態である。パトスがミュトス的になるといふことは主體的なものの客體的なものへの堪へ難き欲求を現はす。デーモンの協働なしには藝術作品はないと云はれるが、表現活動に於けるデーモンとはかやうにミュトス的になつたパトスのことであらう。ミュトスに對して先づ考へられるのはドクサである。それらの關係は我々の謂ふ世界歴史性と日常性との範疇に相應するであらう。いま兩者を社會的意識として見るとき、次の如き區別が認められる。一。ドクサが社會の均衡の狀態に相應する形態であるに反し、ミュトスはその矛盾または對立の關係に相應する形態である。前者が所謂有機的時期にあたる意識形態であるに對し、後者は批判的もしくは危機的時期にあたる意識形態として固有なものである。ドクサ的である常識のことをドイツ語では“gesunder Menschenverstand”といふ。ここに健全な gesund といふのは、その知識が社會の現存する均衡に對して調節され、これを亂し妨げることがないといふ意味に解され得る。然るに優越な意味に於けるミュトスは矛盾または對立の意識から生れるのがつねである。自然に就いて

のミュトスですら人間と自然との間に於ける矛盾または對立の意識から生れたものと解釋されることができるよう。二。ミュトスはつねに生成及び變化の觀念と結び附いてゐる。しかもこのやうな變化が全體に關はる意味を有し、従つて連續的でなく、非連續的飛躍の意味を有するところにミュトスの意識は生れるのである。生成及び變化の觀念と結び附く故に、時間の觀念がまたミュトスにとつて構成的である。この時間は勿論客體的な時間でない。それは主體的な時間であり、かかるミュトスの意識は特殊な未來性の意識である。これに反しドクサは變化といふよりも狀態に結び附き、従つてミュトスが時間的であるに對しては空間的であると云ふことができる。三。ミュトスはパトスのなものととして直觀的である。直觀的と云つても、それは客體的直觀的であるのでなく、却つて主體的直觀的である。それは形あるものの形を見るといふよりも形なきものの形を見るのである。それはイデー的な直觀ではない、却つて主體が根源的に自然的なものの意味を含むところにミュトスは生れるのである。主體がイデーでなく、寧ろ第一次の自然ともいふべきものであるから、ミュトスは生れるのである。ミュトスに就いて深い思想を述べた人々は、シェリングでも、バコーフェンでも、ニーチェでも、凡てそのやうな自然を考へた。然るにドクサは、常識が *Menschenverstand* といふ語で表はされるやうに、その成立にあたつて或る悟性、

従つて或る判断を含んでゐる。このやうな悟性は科學の場合と同一の仕方で働くものとは考へられない。悟性は所謂 *Menschenverstand* として具體的に把へられ、判断は全く日常的な意味でいふ「判断」と解さるべきである。ミュトスとドクサとはこのやうに區別されるが、兩者はまた固より相關係し、ミュトスが傳承に於てドクサ化されることがあると共に、ドクサがドクサとして社會的に通用するのにはそれがパトスによつて——アリストテレスによればピステイス（信）によつて——支へられてゐるのでなければならぬ。ところでパトスは自己自身を否定してイデアに於て自己を見出しロゴスとなることによつて眞に表現的となるやうに、ミュトスも眞に表現的になるためには自己を辯證法的に否定してロゴスとならねばならぬ。かかるロゴスがノモスである。歴史的世界に於ては凡てのロゴスがノモスの意味をもつてゐる。純粹なロゴスと考へられる科學の如きですら、歴史的世界に於ける歴史的事物としては表現的なものであり、かかるものとしてノモスの意味をもつてゐる。ノモスは單純にロゴス的なものでなく、表現的なものとしてパトスの意味を含むものである。この場合パトスは單純にパトスであるのではなく、却つてロゴスの絶對否定の媒介が必要である。ドクサも既にノモス的であるが、ロゴスの絶對否定に媒介されてをらず、従つて眞にノモス的とは云へない。ドクサの位置はミュトスとノモスとの間に定めるこ

とができるであらう。

## 第五章 人間存在の社會性

### 一

人間といふ語は絶えず兩義性に纏はれてゐる。そのうち特別に重要なのは人間といふ語が個人を現はすと同時に社會を現はす場合である。人間と云へば、今日普通には個人の意味に解されるが、それはもと世間または世の中を意味した。コーヘンの如きもその倫理學の初めに人間といふ語のうちに含まれる兩義性に就いて述べ、それを個別性及び多數性といふ範疇によつて現はした。個別性の範疇に於ける人間は個人であり、そして多數性の範疇に於ける人間は社會である。我々は人間存在の社會性の本質を究めることによつて人間といふ語に纏はるかくの如き兩義性に根本的な説明を與へなければならぬ。

人間は本性上社會的動物であるとはアリストテレスの有名な定義であるが、この定義は今日あらゆる他の定義に對して最も重要な意義を認められてゐる。けれどもこの定義によつて理解され

ることは必ずしも明瞭ではない。確かに人間は社會的に規定されてをり、個人はただ社會のうちに於て個人として分化し得るのみである。歴史の發展も人間の社會性の發展と考へることができらう。併しながら人間は蟻や蜂と同様の仕方では社會的であるのではない。人間が特に社會的動物として他の動物から區別され、所謂動物社會の如きも單に類比的意味に於てのみ考へられ得るとすれば、人間が社會的であるといふことは蟻や蜂が社會的であるといふことと同じ意味であり得ない筈である。アリストテレスは『政治學』の中で、社會（ポリス）は自然的なものであり、人間は本性上社會的動物であると述べ、そして人間は蜂その他の群居的動物よりも一層社會的動物であると論じ、その理由として人間のみが言葉 λόγος を有するといふことを擧げてゐる。單なる聲 φωνή は快不快を示すに過ぎず、他の動物にも具つてゐるが、言葉は有益なものとして有害なもの、従つて義なるものと義ならぬものとを明かにする。人間は言葉を有するものとして善と惡、正義と不正義との感覺を有し、かかる感覺を有するものの結合にして初めて家族や國家を作るのである。即ちアリストテレスは人間が社會的であるといふ根據を人間がロゴス（言葉、また理性）を有するといふところにおいた。然るにこのやうにして人間が他の動物とは異り勝れて社會的であるといふ理由は知られるとしても、この社會の構造の特殊な論理はそのことのみからは知られ

得ないであらう。人間の社會性が蜂の社會性と異るといふことは、社會の構造の論理に關して如何なる相違があるであらうか。歴史の發展は、一方人間の社會性の發展と見られると共に、他方その個人性の發展である。原始社會に於ては個人は集團に吸收され、個人としての自由乃至獨立性の意識が缺乏してゐた。社會の發展は社會のうちから獨立な個性的な人格を作り出したのである。人間が理性的動物であるといふことも、カントなどが云つてゐるやうに、個人が自己の人格の自己目的性を自覺するといふ意味を有するのでなければならぬ。個人が獨立な人格として發達してゐるといふ點に於て人間は他の群居的動物から區別される。エドゥアルト・マイエルの如き歴史家は「一民族の生活の中へ侵入する要素としての個人の進出」に歴史の端初を見たのである。

アリストテレスは社會と個人との關係に就いて、「全體は部分よりも先である」といふ有名な命題を掲げた。この命題は社會思想の歴史に於て絶えず繰返され、その影響はヘーゲルのうちにも、また特に今日の所謂全體主義乃至普遍主義のうちにも認められるであらう。この命題は有機體說的論理の前提となつてゐるものである。有機體說に於ては、個人と社會との關係、また個人相互の關係は有機的調和的に考へられるにしても、いづれの場合に於てもその關係を根源的に規定し指示するものは全體であり、従つて全體は部分よりも先のものである。部分は全體の分化と

して考へられる。かくして有機體説に於ては部分はつねにどこまでも全體に依存的從屬的に考へられるに留まり、個人の社會からの眞の獨立性、個人の社會に對する絶對的な否定の意味に於ける自由は考へられることができぬ。有機體説の基礎となつてゐる全體はヘーゲルによつて論理的には具體的普遍として規定された。併し個體は具體的普遍的立場からは自體に於て完結した統一形象とは考へられず、超個的全體の形而上學的根柢から切離されては獨立しない部分形象であるに過ぎない。このとき特殊は普遍的制限として成立する故に、有限な個體に對して絶對的標準と形而上學的基礎とを與へるものは無限な超個的全體である。個體はそれ自身では空虚であり、消極的である。この空虚と消極性とを避けるためには、我々は全き隸屬に甘んずる奴隸の位置に身を卑めて普遍的な有機體の中に入つて行かねばならぬ。個人の價値は民族の精神に適應するところに、これの代表者であるところに、全體の仕事の一つの位置を分たれてゐるところにしか存しない。「誰も地球を飛び越えることのできぬやうに、如何なる人も彼の民族精神を飛び越えることができない」とヘーゲルは云つた。有機的全體の美と優越とが稱へられるところでは、個體はその自由と獨立性とを奪はれて遂に民族もしくは國家の手段または道具としての意味しか有し得なくなるであらう。またその場合社會は一の有機體と見られるところから、社會は自然的なもの

と考へられるが、そのことから社會の基礎として民族或は人種といふが如き自然的非合理的なものが重視される傾向が生じて來る。有機體説はヘーゲルのイデーの哲學からかくの如き非合理主義に陥るべき運命にあつた。然るに近世の自由主義と合理主義の世界觀に於ては個人は社會よりも先のものと考へられてゐる。その影響の及ぶところ、人間の概念は個人の概念と等置され、かくてひとは人間といふ語のもとに全く自然的に個人のことを理解するやうになつてゐる。個人主義と云はれるものには様々な方向乃至種類を區別することができるが、その共通な内容は、個々の人間を何等かの仕方ですれ自身に於て規定された本質と考へることである。その極端な場合はスチルネルの「唯一者」*der Einzige*の概念であらう。「私、この唯一者が人間である」と彼は云ふ。われ以上のものを意味する國家の如きは、われの唯一性の意識の前には色褪め、またこの感情を弱めるものとして却けられねばならぬ。スチルネルのやうな無政府主義的結論を取らないまでも、個人主義の立場に於てはいづれにしても個人は社會よりも先のものと考へられる。かの社會契約説はその模範的な場合である。この學説の代表者ホッブスは云ふ、「動物にあつて一致は自然の業である、人間の間では併し一致は人爲の業であり、諸契約の結果である」。國家は契約の產物であり、従つて個人に對して彼のものである。かくて國家は自然的なものと考へられず、

寧ろ或る規範的なものと考へられる。ホッブスは國家を法律的規範的に構成した。近世の多くの觀念論に於て、その出發點はどこまでも個人であるために、社會乃至國家に何等かの重要性が認められるにしても、社會や國家はその十分な現實性、いはばその物質性に於て承認されることなく、寧ろ一の規範、一の理念として主張されるのがつねである。現實的に最初のものは個人であつて、社會はイデー的なものと見られる。かくて徹底的な個人主義者として無政府主義を唱へたスチルネルをして反對して云はしめる、「私は諸々のイデーを實現するためにこの世界にあるといふのか。例へば『國家』といふイデーの實現のために私の市民性を通じて私の分を盡すために、或は結婚を通じて夫及び父として家族といふイデーを存在に齎すためにあるといふのか。私はかくの如き使命に頓着しない。花が使命に従つて生長し、匂ふのでないやうに、私は使命に従つて生きるのではない<sup>\*</sup>」。かくの如き個人主義が勿論正しくないやうに、國家や家族は單なるイデーであるのではない。社會は人爲でもイデーでもなく、寧ろスピノザの云つた如くどこまでも自然物 *res naturalis* である。そしてスピノザが情念論を國家論の基礎としたやうに、社會は單にイデー的なものでなく、却つてパトリス的結合として考へられねばならぬ。併しまた社會を單に自然的なもの、パトリス的なものとして非合理主義によつて考へることも間違つてゐる。しかも社會の合理

性を有機體説によつて基礎附けることも許されない。有機體説は自然概念を基礎とするために屢々生物學的非合理主義（特に民族主義的もしくは人種主義的非合理主義）に動機を與へるのみでなく、その論理の必然的歸結として個人の自由と獨立性を認めることができない。個人は一方どこまでも社會から規定されながら、他方またどこまでも社會に對して獨立なものである。かくの如き矛盾を辯證法的に把握せしめる論理が我々にとつて問題でなければならぬ。

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

ところで社會と個人との關係に就いて極めて普通に見られるのは、社會を個人に對する環境と考へることである。この見方は必ずしも個人主義と同じではない、或はこの見方の結果は必然的に個人主義とならざるを得ないとしても、その由來するところが何であるかを明かにしておくことが必要である。先に人間存在の狀況性を論じた場合に述べた如く、社會を環境と考へることは全部は間違つてゐないが、かやうな見方の陥つてゐる誤謬は、社會を十分に主體的に把へず、寧ろ社會は主體としての個人に對して客體的なものの如く解されてゐるといふことである。個人と社會とは單に中心とその周圍といふが如き關係にあるのではなく、却つて社會そのものが主體として把へられなければならない。社會と個人とを類比的に同一の構造のものと考へる見方は古くか

ら存在してゐる。個人と云へば、個體 *Individuum* を謂ふのであらう。然るに個體の概念の本質は數的な單一性にあるのでなくて、質的な統一性にある。「多様なものの統一」 *unitas multiplex* (シュテルン) 或は「總體性」 *Gesamtheitigkeit* (ヘフディング) が個體の本質を表はすのでなければならぬ。もしさうであるとすれば、その意味に於て個體と考へられるのは個々の人間に限られることなく、また或る一定の集團に對しても同様に個體といふ概念を適用し得るであらう。そこで實際に「集團的個體」 *Kollektivindividuum* といふ語が社會學者の間で使用されてゐる。多數の個人から成る一集團もしくは一社會群は、それが一全體としての統一を示す限り、個體と見做される。社會も個體として把握されることが可能であるのみでなく、個體の本質をなす統一性はそれの含む内容が多様であればあるほど愈々發揮されるとすれば、個人よりも寧ろ社會がその意味に於ては個體と考へられるにふさはしいとすら云ひ得るであらう。プラトンは國家を大規模に於ける人間、人間を小規模に於ける國家と見做した。彼は國家と個人との間の性質的な差異を考慮せず、寧ろ主として兩者の間の量的な差異を強調した。國家は個人よりも大層大きいといふ單純な主張は『ポリテア』の中に繰返し現はれてゐる。彼は國家と個人とを全く同様の構造のものと見、その一はいづれも他の助けを借りて理解されることができ、かやうにして兩者は相互に

認識原理として役立つと考へた。尤もプラトンに於ては個人は國家に吸収されて十分獨立なものと考へられてゐないが、彼が國家と個人とを心理的・倫理的形成物として殆ど完全に同一視することによつて國家人格 *Staatspersönlichkeit* といふ近代的觀念を準備したといふことは注目に値するであらう。我々はここでプラトンの社會思想を詳細に検討する暇を有せず、また社會と個人とを同一の構造のものと見ることに、議論の餘地は存するが、併しそのやうな思想によつて示されてゐる如く、社會は單に個人に對する環境と見られ得るものでなく、個人が主體であるとすれば社會もまた主體である。社會は單に我々に對する客體であるのではなく、社會も主體であり、社會と個人との關係も兩者の主體的な關係として把握されねばならぬ。兩者の關係を客體的に見て行けば、社會は個人を規定し個人は社會を規定するといふ相互作用の關係以上に出ることは不可能であらう。固より社會は個人を規定し、逆に個人は社會を規定する、併しながらこのことは飽くまで辯證法的に把握さるべきであつて、單なる相互作用の關係として理解さるべきでない。相互作用の思想の基礎にはつねに連續觀が含まれてゐる。従つてそれは有機體説の根柢に於て考へられるに適してゐる。個人と社會との間に於ける若しくは個人と個人との間に於ける絶對的な否定、非連續の關係は辯證法によつてのみ正しく把握されることが可能である。そして辯證法は單

に客體的な見方にとつては成立し得ない。

## 二

人間といふ語は先づ「ひと」といふ意味に理解される。人間は私でもなく汝でもなく、却つてひとであると云はれるであらう。ひとと謂ふのは私でもなく汝でもなく、そのやうにアクセント附けられ、區別されてゐない謂はば中和的なもの、無記のものである。ハイデッゲルの所謂「Man」がそれに當る。「ひとがさう云ふ」などと話される場合の「ひと」であつて、このやうな場合特に何人かがひとであるといふのでなく、何人もが皆ひとであるのである。ひとりの者はいづれも他の者の如くである、誰かが強調され、特別にされてゐるのではない。ひとと謂ふのは平均性に於ける人間である。けれどもそれが量的な、抽象的な平均を意味するのではないことは明かである。かやうなひとが個人を超越すると考へられた普遍的自我の如きものでないことも云ふまでもなからう。それはまた固よりあらゆる人間に共通な類概念としての人間を謂ふのでもない。ひととはそのやうな何等か抽象的なものではない。この個々の具體的な人間がひとである。各人はそれぞれの人間でありながらひとである。人間がひととして現はれるのは異常なことに

屬するのでなく、却つてその日常性に於て人間はひとである。私がひとであるのでなく、寧ろ他の者である、併し何人でもひととして他の者であるのである。汝がひとであるのでない、けれどもまた誰もがひとである。かやうに凡庸化された人間がひとである。それぞれの人間がその日常性に於てひとである。日常的な「誰」に應ずるものがひとである。「誰がさう云ふか」と問はれる、——「ひとがさう云ふ」と答へられる。これが日常的に満足されてゐる談話である。かくの如き誰に應ずるものとしてひとは或る個人性を具へてゐる。ひとの概念が全く個人性を脱したものでないことは、「ひとがさう云ふ」といふことを「誰かがさう云つてゐる」と言ひ直すこともできることによつて知られるであらう。併しながらひととしての人間は顯はに個人ではない。ひとのする通りにする者は「世の中」のする通りにする者である。ひとの考へるやうに考へる者は「世間」の考へるやうに考へる者である。このやうに、ひとはまた世の中とか世間とかを、その意味に於て社會を意味する。人間といふ語は語學的に云つても世間とか世の中とかいふ意味をもつてゐる。かやうにして「ひと」といふ概念が既に兩義的である。それは「誰か」といふ意味で或る個人性を含み、同時にそれは世間といふ意味で或る社會性を含んでゐる。

ひとといふ概念は人間の共在を示してゐる。唯一人の人間はひとではない。ひととは世間であ

り、多くの人間が共にあるのでなければ、ひととは云はれない。その限りひとといふ語は人間が社會であることを現はしてゐる。併しながら人間はひととしてなほ眞の意味に於ける社會でないと考へられるであらう。なぜなら、ひとといふことによつては人間の主體的な結合はなほ示されてゐないからである。ひとといふ概念は人間の「共存」の事實を示すとしても人間の「共存」の事實を現はさない。ひとと固より人間を意味する限り純粹に客體的なものでない、けれどもそこでは人間の主體性は極度に蔽はれてゐる。ひとのことは所謂「ひとごと」であつて、「われわれ」に關することではないと考へることもできる。ひとのことはわれわれが共にそれに屬する社會のことでありながら、なほ單にひとごとと考へることができる。けれどもそれは實はひとごとでなく、われわれのことなのである。人間はひととしては未だ主體的に結合されてゐない。ひとのことに對して誰が責任を持つであらうか。「ひと」のなほ含む主體性は「われわれ」に於て初めて顯はになる。「ひと」は「われわれ」として把へられて初めて社會的な主體となるのである。人間とはひとでなく、われわれである。「ひと」といふ範疇は主體的に深められることによつて「われわれ」といふ範疇となる。

然るにひとといふ概念とわれわれといふ概念との間の差異は、前者に於ては多數の人間がその

平均性乃至凡庸性に於てただ單に連續的に考へられてゐるに反して、後者に於てはそれぞれの人間の主體性に於て非連續的に捉へられてゐるといふことである。固より單なる非連續のみからはわれわれは考へられないが、併しまた非連續が豫想されるのでなければわれわれは考へられない。ところでかやうに「われわれ」といふ範疇に於て豫想される非連續な關係は範疇的に「私と汝」として現はすことができるであらう。人間は個人として私である。私といふ概念が客體もしくは對象とは全く異なる主觀或は主體を示すものとして從來の哲學に於て特に優越な位置を占めて來た。「自我」といふ語が哲學的に意味するものはそれである。併しながら本來私はただ汝に對してのみ私であることができる。私は「自我」として「非我」と考へられる物或は對象に對して私であるといふよりも、私は他の人間或は主體即ち汝に對して初めて私である。或る人々は私と汝との關係に於て私よりも汝の優位を主張してゐる。私から汝に到るのでなく、汝から私に來るといふのである。かかる汝の優位をコーヘンは論理的に説明しようとした。この場合問題になるのは一の無限判斷である。無限判斷とは一の根源の判斷である。この判斷の本性に従ひ自我に於て無乃至否定（コーヘンの好んで用ゐるギリシア語の  $\epsilon\iota\varsigma$ ）の迂路によつて求められるのは自我の根源にほかならぬ。然るに自我の根源の概念としての非我は、それに於てただ自我がその根源

を有し得べきものとして、一般に物でなく、ただ人間の概念に關はり得るのみである。かやうに正しく理解された非我はとりもなほさず「他者」*der Andere* である。他者は單なる他者でなく、自我に對して嚴密な相關關係に、寧ろ「連續關係」に立つてゐる。しかも論理的には他者即ち *alter ego* が自我の根源である。他者が自我を生産する。「自我が他者の純粹生産によつて制約され、他者から出て來るといふのでなければ、自我は定義され得ず、産出され得ないであらう」\*。かくの如くコーヘンは自我の根源は他者であると考へた。この思想は深いものであるけれども、なほ徹底したものとは云へないであらう。コーヘンの謂ふ他者はフィヒテ的な非我、言ひ換へれば物とか客觀とかではないが、なほ他我として自我に對して「連續關係」に立つと考へられる。そのやうな他者は第二の人間、コーヘンの所謂「そばの人間」*Nebemensch* であり得るのみであつて、眞の意味に於ける「汝」であることができぬ。汝は單なる他者でなく、絶対に他者であつて、私と汝との間は非連續的でなければならぬ。然るにかやうに私に對して非連續的である汝はコーヘンの如く連續原理を根柢とする哲學的立場に於ては基礎附けられない。私と汝といふ關係は如何なる觀念論によつても基礎附けられることが不可能である。私と汝とが連續的に考へられる限り、自我の根源として他者が說かれるにしても、その他者は單に他の自我として根柢と

なつてゐるのは依然として自我にほかならないと云はれるであらう。これが觀念論的哲學の特徴である。コーヘンが論理的に他者の自我に對する根源性を明かにしようとしたに對して、ロゴスの一層具體的な意味に従つて言語哲學的に汝の私に對する優位を示さうとしたのはエーブネルである。エーブネルは、人間存在の觀念論的解釋が人間は自己自身によつて立ち自己自身を把握し得る「私」であるとの暗黙の前提を有するのに反對して、精神的生活はただ私と汝の關係としてのみ眞に現實的であると主張した。思惟する人間は自己自身及び自己の思想を他の者に傳へるこ  
とによつて具體的となる。自己を傳へる者は自己を他の者に對して話に、そしてそれによつて問に持ち出すことによつて汝にとつて開示される。自己を傳へる者は汝の前に於て彼の閉鎖性から脱け出し、汝によつて初めて具體的に私として限定される。或る他の者の第二人稱としての一人の者は第一人稱に於て開示され得るのである。私はただ或る他の者の汝としてのみ現實的な私である。エーブネルに於てなほ十分顯はでないにしても汝は私に對して、また私にとつて優位が認められてゐる、なぜなら汝が私をして初めて眞に自己自身に來たることを可能ならしめるからである。汝から話し掛けられた者のみが、この話し掛けに對して答へさせられる（*Verantworten*——また責任を負はされる）ことによつて、本來「私」と云ふことができる。<sup>\*＊</sup>エーブネルの言語

哲學的思想の根柢に横たはつてゐる神學の見方はゴーガルテンに於ては前面に持ち出され、彼は「汝」といふ概念を明からさまに神學的に規定した。ゴーガルテンは汝の優位を神の創造物としてキリスト教的に理解された隣人に關して強調した。私と汝の關係に於ける本來の主體は私でなく、却つて汝である。なぜなら汝が初めて私を私として措定し、且つ要求し得るのであつて、これに反し私は汝から要求され、措定されたところのこの關係の客體である。かくて私から他の者へといふ自然的な呼び掛けの關係は汝から私へといふ關係に轉換されねばならぬ。ゴーガルテンは自己の實存關係を神の前に於ける自己の責任から解釋する、神は隣人に於て自己を要求するのである。神は人間に對しただ具體的な隣人を通じてのみ呼び掛けるのであり、その限り汝との具體的な出會は信仰の本質的な内容であると考へられる。<sup>\*\*\*</sup>かくの如く、從來の觀念論的哲學が私を原理としたに對し、汝の私に對する優位を説くことには確かに深い意味があるであらう。併しなからそれにも拘らず、汝の私に對する優位が強調される限り、社會の概念は導き出され得ないやうに思はれる。蓋し社會の概念にとつては單に私と汝とのみでなく、また「彼」の概念が必要である。社會とは或る意味では私でもなく汝でもなく、寧ろ彼である。彼といふ概念は、私と汝との關係に於て、私が汝となり、汝が私となるといふ位置交換性の存することによつて可能にな

る。然るに汝の優位が考へられるのは、根本に於て私の絶對的汝（神）に對する關係——この關係に於て明かに認められる汝の私に對する優位——が問題になつてをり、従つて神學的見地から人間學的見地に移して云へば、依然として私が中心的な問題になつてゐるためである。宗教が私と神との關係を第一の問題とするのは當然である。併し人間學的には私と汝との關係に於て私の優位と同様汝の優位を考へることはできない。固より既に私と汝との關係と云ふ以上、かかる關係が如何にして成立するかが問題でなければならぬ。かかる關係を成立させるものとしてその根柢に神を考へるとすれば、神の社會性とは如何なるものであるかが問題にならねばならぬであらう。神の人格性といふ有名な概念も神の社會性を離れて考へられない。神の社會性に於ては汝の私に對する優位は考へられず、却つて所謂第三者であるところの彼を單なる物乃至對象即ち「それ」としてでなくまさに「彼」として社會的に成立せしめるところに神の社會性があると考へられるであらう。

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

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

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

かやうにして單に「私と汝」といふ概念からは社會は考へられない。社會が考へられるためには「彼」の概念が要求される。併しながらそれにも拘らず私と汝といふ範疇は根本的に重要な意味をもつてゐる。なぜなら私と汝に對して第三のものであるところのものが單に「それ」でなく却つてまさに「彼」であり、從つてまたこの彼がつねに私と汝といふ範疇に入り込み得るところに社會は成立するからである。併しこの場合また彼といふ概念に重要な意味が認められるのは社會といふものが單に私と汝との間の關係、更には私と汝と彼との間の關係に盡きるものでなく、私をも汝をも、更には彼をも越えてその根柢として考へらるべきものであることを示す點にある。蓋し私と彼との關係は私と汝との關係の如く考へられ得るものではない。彼も私と汝といふ範疇に入り込み得るものとすれば、かくの如き私と汝との關係を越えたものが彼であり、その意味に於ては彼が社會である。もとより社會は個人としての彼でない。却つて私と汝と彼とを「われわれ」として成立せしめるものが社會である。彼がわれわれの中に入らない限り眞の社會は考へられないのである。然るに彼をわれわれの中に入れるものは私と汝との關係といふが如きものであり得ない。私と汝と彼との根柢として社會が考へられるのである。

## 三

「私と汝」といふ範疇の意味は、それぞれの人間が獨立でありながら、しかもただ他の者に對してのみ自己であることができ、他の者との關係を離れては自己もあり得ないといふことを現はしてゐるところにある。然るに人と人が關係するのは社會に於てである。社會は日常の意味に於ては「世間」である。人は世間の人として單なる個人でなく、却つてつねに文字通りに *persona* である。このラテン語はギリシア語の *ὑποσώφιστος* に當り、もと役者がその演ずる役を現はすために被る面を意味した。即ち人間は或る役に於ける人間である。カントが述べたやうに「世間の人 *ein Mann von Welt* といふのは生の大きな芝居を一緒に演ずる役者 *Mitspieler* である」\*。彼は親に對する子、學生に對する教師、賣り手に對する買ひ手、等々、である。かくの如く人間はペルソーナであり、我々はこれを「格人」と名附けることができるであらう。ハイデッゲルは世間の人即ち日常性に於ける人間を平均性に於ける人間即ち「ひと」として規定したが、この規定は確かに重要なものであるにしても、併しそのみでは抽象的非現實的であることを免れない。日常性に於ける人間はまた何よりも格人、或る役に於ける人間である。親を離れて子はなく、學生を別にして教師はないやうに、ペルソーナは他のペルソーナと一緒にして初めてペル

ソナである。人間はつねに他との間柄に於ける役割を有する個人である。<sup>\*\*\*</sup>人間は世界のうちに  
あると單に云はるべきでなく、また人間とは世界（世間）であると云はれねばならぬ。後の規定  
を除くとき、人間學の立場は個人主義であるとの非難も免れ難いであらう。

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

\* \* Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Menschlichen, 1928.

人間とは世の中もしくは世間のことであり、また格人として他との間柄に於ける人間であると  
考へることによつて個人主義的誤謬を脱することができたとしても、それだけでは個人と社會並  
びに兩者の關係の意味は必ずしも明瞭であるとは云ひ難い。先づ第一に、人間は間柄に於ける人  
間であるとすれば、その場合社會とは何を意味するであらうか。もしかやうな間柄が社會にほか  
ならないとすれば、社會を人と人との關係と見る所謂關係社會學と同様の誤謬に陥らねばならぬ  
であらう。社會とは單に人と人との關係に過ぎぬものでなく、却つて人と人との關係の根柢にあ  
つてこれを成立せしめるものが社會である。社會は人と人との關係でなく、かかる關係の成立す  
る場所が社會である。人と人との關係そのものが社會によつて規定される。社會を單に間柄に  
於て見ることは、かくの如き間柄、特に人と人との身分的關係を絶對化することになり易い。然

るに人と人との關係は歴史的に變化するものであり、かくの如き變化を規定するものが社會である。次に社會が人と人との關係に盡きるのでないやうに、人間は單にベルソーナであることに盡きるのではない。人間は單に *Personage* (格人) であるのでなく、更に深く *personality* (人格) である。人格の意義は或る役に於ける人間であることにあるといふよりも、却つて我々が我々の負はされたあらゆる役を拂ひ除けたときに於て我々は人格である。我々の人格の價值は我々の演ずる役の價值に關はるのではない。人間を單に間柄に於ける人間と見るによつては人格の意義は没却されねばならぬ。私と汝といふ概念は役割に於ける人間乃至間柄に於ける人間といふ概念よりも一見抽象的に見えるに拘らず、それが重要な意義を有するのはそれによつて最も明瞭に人間の人格性の意味が現はされてゐるからである。

更に人間とは世間であると云ふとき、世間は社會を意味するよりも人間の存在の仕方を意味してゐると考へられるであらう。世間的といふことは、屢々世俗的といふ意味に理解され、これに對して聖職的 *geistlich* 或は出家的、出世間的などといふ語がある如く、人間のひとつの存在の仕方、生き方を現はしてゐる。世間的な生き方の意味を如何に評價するにせよ、それが人間のひとつの活き方に過ぎない限り、人間學は世間學であることができない。人間存在の世界性

Wellichkeit を單に世間的といふ意味に限ることも正しくない。我々は却つて「世間的」と「世界的」とを區別しなければならぬ。宗教の立場からは文化はなるほど世間的なものと見られ得るであらうが、併しまた單に世間的な文化は眞の文化とは考へられないであらう。眞の文化は單に世間的でなく、却つて世界的でなければならぬ。單に世間的な人間は世界的であるとは云ひ難い。この單純な、併し本質に於て或る原理的なものに關する區別を十分に考慮することなく、世界性を一面的に世間性の意味方向に解釋しようとしたところに、ハイデッゲルの足りない點がある。彼が文化とか社會とか世界史とかいふものに積極的な意味を認め得ないのもこれに關聯してゐる。世間的と世界的との區別は上に述べた日常性と世界歴史性との範疇的區別に相應してゐる。兩者の關係は差當り矛盾と對立の關係である。世界歴史に於ける人間も凡て役割に於ける人間である。人間は妻に對する夫、友人に對する友人といふが如き意味に於て日常的な役を有するのみでなく、また彼は藝術家として、政治家として、哲學者として等、世界史的な役割を有するであらう。しかもひとは屢々彼の日常的な間柄を否定するのでなければ世界史的な役割を遂行することができない。文化に於ける悲劇がそこから由來することは少くないであらう。しかも眞の人格はかくの如き日常的な役に於ける人間及び世界史的な役割に於ける人間を越えて内的なものである。

る。それらの存在の仕方にかける人間に對する人格の關係は恰も先に述べた日常性及び世界歴史性の範疇に對する歴史性の範疇の關係と同様に考へることができる。如何なる日常的な役に於ける人間も、更には如何なる世界史的な役割にかける人間も、苟も彼等が人間と云はれるのは彼等がその根柢にかて人格であるからである。しかもかの歴史性が日常性乃至世界歴史性から引離されては結局抽象的であるが如く「私と汝」といふ範疇も「ひと」乃至「われわれ」等の範疇から切離されては抽象的に留まらねばならぬに拘らずなほ根源的に重要な意味を有する理由もそこにある。蓋し人間の人格性は私と汝といふ範疇にかて最もよく現はされる。私はただ他の人格に對して初めて人格であるのであつて、他の人格に對する關係を含まないやうな如何なる人格もあり得ないのである。

ところで既に云つた如く私と汝とは全く非連續的であると考へられるに反して、世間の人もしくは間柄にかける人は連續的である。蓋し世間或は世の中はベルグソンの考へるが如き「閉ぢた社會」*la société close*であつて「開いた社會」*la société ouverte*ではない。ベルグソンによれば、家族、國家などの如きは閉ぢた社會であり、これらと開いた社會即ち人類との間の差異は有限と無限との間の、靜止と運動との間の差異に等しい。それは程度上のものでなく性質的なものであ

る。閉ぢたものはその周邊を如何に擴げて開いたものとはならぬ。國家は如何に大きいにしても、それと人類との間には閉ぢたものと開いたものとの差異がある。國民的道德は家族のうちに於て習業され、同様に彼の祖國を愛することによつて人類を愛することに準備されるとひとは云ふことを好む。我々の同情は連續的な進歩によつて擴がり、同じ性質のものに留まりながら大きくなり、遂には全人類を包含するやうに考へられる。それら三つの團體は人間の數を次第により多く包むといふ關係にあつて、かくて愛される對象の漸進的擴大に單純に愛の感情の漸進的擴張が對應すると考へられるのである。家族的道德が國民的道德に密接に聯繫してゐるといふのは事實である。蓋し家族と國民的社會とは、その起原に於て混淆してをり、密接な連結に於て留まつてゐる。併しながらかかる社會と人類との間には、繰返して云へば、閉ぢたものと開いたものとの間の對立がある。我々は家族や國民を横切つて段階的に人類に達することができない、そこには飛躍が必要である、とベルグソンは云ふ。ところで彼によれば、社會は我々にとつて外部から來るものではない。「我々の各人は自己自身に屬すると同様に社會に屬する。彼の意識が、深みに於て働くことによつて、彼が一層多く下降する度に從つて、次第に一層多くオリジナルな、他の者とは通約されず且つまた言葉に表はすことのできない人格を彼に啓示するとすれば、我々自

身の表面によつて我々は他の人間と連續に於てあり、彼等と類似的であり、彼等と我々との間に相互的依存關係を作り出す規律によつて彼等に結び附けられてゐる。<sup>\*</sup>「社會的生活は團體の諸要求に應ずる多かれ少かれ強く根を張つた諸習慣の體系と見られることができる。我々の自己は表面の部分に於て社會化されてゐる。」「その表面に於て、他の外面化された諸人格の目のつんだ織物のうちへのその挿入點に於て」我々は他の者と連續的である。ベルグソンがこのやうに云つてゐる如く、世間の人としては我々は閉ぢた社會にあるのであり、間柄に於てであると考へられる人間は他と相互的依存の關係にあり、他と連續的である。間柄は人々の間に連續的關係を打ち建てる。單に間柄に繋がれてゐる限り我々は開いた社會に達することができぬ。閉ぢた社會に於ては間柄に於ける若しくは役に於ける人間も「ひと」として連續的であるに反して、開いた社會に於ては「私と汝」の範疇に於て寧ろ人間のそれぞれの獨立性、その間の非連續性が明かにされる。所謂ひとの道は家庭道德、國民道德として所詮閉ぢた社會の道德である。我々は間柄に於ける人間であるよりも、更に深く人格である。日常的な世間的な間柄をも否定し得る自由な主體が人格であり、かかる人格として自由に間柄を決定し得るところがなければ間柄にしても眞に倫理的價值を有することができない。人間は單に世間的なものでなく、また出世間的であり得るものであ

る。併し單に出世間的であることは抽象的であり、具體的な人間の存在の仕方は世間的と出世間的との辯證法的止揚としての出々世間的である。ベルグソンは閉じた社會と開いた社會とを抽象的に對立させてゐるに過ぎない。併し單に有限に對する無限は眞の無限でなく却つてそれ自身ひとつの有限であるとヘーゲルの論じた如く、單に世間的に對する人類的是抽象的に留まつてゐる。人間存在の具體性は世間的と人類のとの辯證法的統一にある。

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

かやうにして人間はその現實性に於て「ひと」と「私と汝」との統一であると云ふことができる。言ひ換へれば、彼等は連續的であると共に非連續的である。人間がそれら二つの範疇の統一であるといふことは心理學的にも理解されることができであらう。蓋し普通に社會心理學的と云はれるものは曖昧な規定であつて、そこにはシュトルテンベルグの言葉によれば「社會心理的」soziopsychologisch なものと「心理社會的」psychosozologisch なものとが區別されねばならぬ\*。所謂群集心理の如きは後の範疇に屬する。それは群衆に限らず、ひとつの民族、ひとつの身分、ひとつの階級、ひとつの團體の多數の構成員によつて共通に擔はれてゐる共通な一般的心理である。その場合各個人は無差別に一樣化される。民族心理、階級心理等の如きものはその構

成員の個々の個人の心理でなく、まさに民族の心理、階級の心理と云はるべきものである。これに對してシュトルテンベルグが社會心理的と謂ふのは、一、個人の意識に於てのほか考へられないもの、そして二、一人もしくは多數の共存する他の人間に對する心的な、意識的な關係と一緒のほか考へられないものである。普通には個人心理的に考察されてゐる情念の多くは實はかくの如き社會心理的なものである。例へば私の經驗する愛情である。これは決して單に個人的なものでなく、却つて私は汝に對して愛を感じるものであり、汝の存在と汝に對する私の關係を豫想してゐる。私の汝に對する愛情は民族心理の如きものと同じ性質のものでない、けれども私は汝の存在を豫想することなしには愛情を感じることもないであらう。この愛情に於て私と汝とは平均化され一樣化されるのでなく、却つて私と汝とは獨立の人格として認められつつ結び附くのである。人間が社會的に規定されてゐるといふことは單に前の意味に於てのみでなく、また後の意味に於てもさうである。我々の心理は單に心理社會的であるのみでなく、また社會心理的である。かくの如き事實の認識は極めて重要である。人間が社會的であるといふことのこれら二重の意味を正しく理解しない場合には、人間は社會的であることによつて彼の個人性、人格性を滅却し若しくは放棄せねばならぬかの如く一面的に考へられることになる。併し人間はまた社會的である

が故に眞に私でもあり得るのである。なぜなら私はただ汝に對してのみ私であるのであるから。人格はただ社會的のみ人格であることができる。かくして社會は私を私として滅却すると共に私を私として成立せしめるといふ二重の意味をもつてゐる。それは差當り矛盾である。社會の有するかくの如き二重の意味は、社會は「基體」(ギリシア哲學に謂ふ *ὑποκειμενον* の意味に於ける *Substanz*) であると共に「主體」(單なる觀念論の意味を離れた *Subjekt*) であるといふやうに言ひ表はすことができるであらう。社會のこれら二重の意味を相互の關係に於て正しく把握することが必要である。

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

#### 四

個人主義者の考へる如く社會は單に個人の總和に過ぎないものではない。また社會は人間と人間との關係に過ぎないものでもない。却つて社會は個人の根柢にあるものであり、人間と人間との關係を成立させるものが社會である。かやうなものとして社會は先づ基體であると考へることができる。個人の和と考へることによつても、また人間と人間との關係と考へることによつて

も、社會そのものの實體性はなくされてしまふ。ところでギリシアの自然哲學に於て實體は基礎と考へられ、基礎は質料的なものと考へられた。そのやうに社會が基礎と見られる場合に於ても、質料的なもの若しくは自然的なものが重要視される。血と地の如きがそれである。かかる血や地はニーチェの謂ふディオニュソスの謂ふものである。ニーチェによれば、ディオニュソス的なものは「個別化の原理」を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニュソス的なものの魔力のもとに單に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外的な或は壓制された自然もまた再びその失はれた子供、人間との和解の祭を祝ふのである」、とニーチェは書いてゐる。

血縁や地縁によつて人間は連續的に統一される。かかる社會概念として特に民族の概念が重要な意味をもつてゐる。古代の自然哲學者が、物の生成消滅を通じてつねに持續する不變の原質を求め、自然の變化がそれに於て起る同一なる基礎としての質料を自然の原理と認めたやうに、個人の生成消滅を通じて持續的に存在し、歴史の變化がそれに於て起る同一なる基礎としての社會が考へられる。基礎としての社會は個人の存在を支へるものであり、それとの結合を離れては個人の存在は地盤を有せず、しかもこの地盤に立つ限り個人と個人、個人と社會とは連續的な統一に於てある。かくて基礎としての社會の概念に於て強調されるのは次のことでもある。一。この

社會概念は質料的なもの若しくは自然的なものに決定的な意味を認める。血と地の思想はその代表的なものである。二。このことと關係して、この社會概念に於ては社會に於ける歴史的變化は十分注意されず、却つてあらゆる變化を通ずる同一性もしくは空間的持續性が強調される。三。またこの社會概念に於ては諸個人の同一の基體に於ける連續性が重要視され、個人と個人との間の非連續性が蔽はれると共に個人の社會に對する自由と獨立性が認められない。

ところで社會は個人の特殊に對して普遍と考へられる。然るに基體としての社會はベルグソンの云へばどこまでも閉ぢた社會であつて開いた社會即ち人類といふものであり得ない。人類社會が論理的に「類」であるとすれば、基體としての社會は類に對する「種」である。それは個人の「個」と人類の「類」とのいはば中間に位する。種は個に對しては普遍であるが、類に對しては特殊である。基體としての社會は「特殊社會」である。質料は古くから個別化の原理と考へられて來た。個が個であるのも質料的原理に俟たねばならぬ。然るに個人の有する身體は單に個人的身體であるのではなく同時に社會的身體である。身體は個人を個人たらしめると共に多數の個人を種に連續的に結合する。かくて質料は特殊的であると同時に普遍的であり、言ひ換へれば辯證法的物質でなければならぬ。質料は辯證法的物質として歴史的物質でなければならぬ。既に上に

述べた如く身體は單に自然的なものでなく歴史的なものである。個人の身體は歴史的なものとして民族とか人種とかといふ社會的身體から理解されねばならない。併しながらこのやうな種的身體も歴史的なものである。人種や民族と云つても不變なものでなく、歴史に於て變化する。歴史的物質はまさに歴史的物質として單に客觀的にでなく、主體的に把握されねばならぬ。ギリシア的な基礎の概念は客觀的な見方に留まつてゐる。併し社會は決して單に客觀的に把へられ得るものでない。種社會も單に基礎としてでなく、また主體として把へられることを要求する。さもなければこの社會に於ける個人の自由や獨立性は考へられないことになるであらう。固より社會は單に質料的なものでなく、却つて表現的なものとしてイデー的なものでなければならぬ。ギリシア哲學は個體の形相の問題に導いた。個體の形相の問題はカントに於て完成された近世哲學に於ける自由を本質とする概念によつて初めて解決されるに至つた。〔以下缺〕

## 校 異

1 一三二ページ一行「人間のあらゆる意識は、」

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

**2** 一三二ページ一行「固より」——一二行

しかもこのことは決して單に人間を他の自然物に對して單に絶對化することでない。人間はどこまでも動物を越えると共にどこまでも動物に屬する。動物との關係に於ても人間は辯證法的に規定されねばならぬ。「人間は天使でもなければ獸でもない」とパスカルは云つた。人間を「中間者」*medium*として規定することは從來種々なる人間定義に於て絶えず繰返される主要動機となつてゐる。然るに中間者といふことは多くの場合相反するものを同時に含むといふ意味に考へられてをり、従つてそれは量的な中間としてでなく、質的な、辯證法的な規定に徹底されることによつて、眞にその意味を現はし得るものである。

3 一三三ページ一一行「存在の仕方に屬するであらう。」

存在の仕方に屬するからである。かやうにして人間學は人間の自己理解の根本的な意味に於て、人間に就いての他の種々なる學とは區別される。

4 一三七ページ九行「見てくるならば、——一二行「してゐると考へられる。」

廣義の人間學は到る處に存し、あらゆるイデオロギーの基礎に横たはつてゐる。そのやうな人間學は自覺の原始的事實に基くものとして學よりも根源的であり、且つそれは學以外の領域に於ても表現に達するのである。かかる豊富な表現はその具體性のために哲學的人間學にとつて重要な資料でなければならぬ。またそのやうに人間學は學よりも根源的な事實として人間學の學的組織をもその根柢に於て規定してゐるであらう。

5 一三八ページ九行「存し得る。」と「人間學は」との間

人間の存在はその存在理解を含み、人間がロゴス的であるとはこのやうに自覺的であることを意味してゐる。自覺的に存在するといふことが人間の實存である。人間學は自覺の徹底を描いてない。自覺には種々の段階がある、人間學は

6 一三八ページ一〇行「三」——一三九ページ八行「自覺とは」

人間學は人間の自覺であるといふことは正しく把握されねばならぬ。なぜならこの規定ほど當然なものはないが、またこの規定ほど間違ひを起し易いものもないからである。それ故に我々は差當り人間學の立場に關し誤解を防ぐに必要な限り、自覺の意味に就いて二三の點を明かにしておかなければならぬ。

一。自覺とは

7 一四一ページ一一行「併し行爲は」——一四二ページ四行「人間學は」

然し行爲は單に主觀的なものでなくて客觀的なものであり、單に内的なものでなくて外的なものである。行爲は本來主觀的・客觀的なものであり、内的であると同時に外的なものである。かかるものとして行爲は單なる内面性の立場から捉へられることが不可能である。もし心理が行爲の原因であると云ふならば、逆に行爲が心理の原因であると云ふこともできるであらう。人間はただ内からのみ知られ得るものでない。彼は内的人間であると共に外的人間である。人間が何であるかは、單に彼が如何に自己を考へ、如何に自己を解釋するかによつて定まるのではない。彼の存在には彼の主觀的な自己理解に關らない客觀的な意味がある。人間學は人間の自覺であるといふことは正しいが、この自覺は人間が行爲的に自覺することとなければならず、行爲的自覺は單なる意識の立場に於ては現實的であることができぬ。行爲的自覺の立場は主觀的・客觀的な、内的・外的な人間を全體として捉へ得る立場でなければならぬ。

\* Augustinus, De Trinitate, X, 13. 「一四〇ページ一行「記してゐる。」の注」

\*\* De civitate Dei, XI, 26. 「一四〇ページ三行「書つてゐる。」の注。」

\*\*\* Maine de Biran, Nouveaux essais d'anthropologie. [一四〇ページ一〇行「立てられてゐる。」の注]

二。人間學が人間の自覺であるといふことと、それが人間の主體的把握であるといふことは固より相關聯した規定である。人間が主體であるといふことのうちには自覺的であるといふことが含まれる。然るに若し自覺が單なる自己意識を意味するに過ぎないならば、主體的と云つても單に主觀的であるのと異なることなく、人間學は

8 一五八ページ四行あたりから一六一ページ八行まで

めて人間の手の意味を有する。かくの如き道具をもつて働き掛けることによつて自然も身體的となるのである。人間の成立は手の成立と同時にあり、そして手の成立は道具の成立と同時にあるといふことが眞理であるならば、人間の身體は單に自然的なものでなく、歴史的なものでなければならぬ。社會的身體も同様であつて、マルクスの云つた如く、生産は社會の形成の基礎であり生産關係によつて社會に分裂が存在するとすれば、社會的身體も單に自然的なものでなく、歴史的なものでなければならぬ。然るに非有機的な或は機械的な道具が作られるためには、因果關係の認識が前提され、そしてそのためには世界が對象的に乃至客觀的に認識されることが必要である。一般に人間の行爲が眞に現實的な行爲であるためには、客體がその對象性もしくは客觀性に於て認識されることが必要である。世界は單に我々の關心的交渉に關はる道具として解釋することを許さぬそれ自身の對象性を具へてゐる。單に物の世界のみでなく、特

に人間の世界は自我に屬するものとして解釋されることが不可能である。私と汝とは絶対に獨立なものとして對立し、かくの如き私と汝とを包んでその内に成立せしめる社會は如何にしても內在的に解釋し能はぬ超越的な存在者である。凡ての行爲はかくの如き超越的なものをそのものとして承認することによつて現實的に行爲であり得る。かくの如き超越的なものと自己との關係の自覺を離れて行爲的自覺はない。固より行爲は決して客體的にのみ把握され得ぬものである。然しながら客體との關係を含まぬ行爲はなく、客體の客觀性を認めない行爲は眞の行爲であることができぬ。行爲の辯證法は對象論理をその契機として含まねばならぬ。唯物辯證法は客體的な見方に偏し、眞に辯證法的でないと云はれるにしても、この點に關して却つて勝れた特色を有すると見られ得るであらう。

## 五

このやうにして人間學は行爲の立場に立たねばならぬとしても、行爲とは何か、行爲の立場とは如何なるものであるか、は一般に必ずしも明瞭であるわけでなく、寧ろ種々の誤解を生じてゐる。それ故我々は差當つて必要な限りに於てこの問題を究明しておかねばならぬ。行爲の概念はつねに主體の概念と結び付いてゐる。従つていま行爲に關する若干の究明は、人間學は人間を客體的に見ず主體的に捉へねばならぬと云はれる意味を正確に理解するためにも必要であらう。蓋し主體的といふことも屢々間違つて理解されてゐるからである。

9 一六三ページ二行「その原理は」——一七五ページ一〇行

その原理は自己の外部になく、どこまでも自己自身のうちにある。然しながら同時にその原理がまた自己自身のうちにないといふところがなければならぬ。さもなければ、行爲が歴史的であるとは云ひ得ず、人間の歴史性に就いても語り得ないであらう。蓋し *Geschichte* (歴史) といふ語がもと出來事 *Begebenheit* を意味するやうに、行爲が歴史的と考へられる限り、行爲は單に行爲でなく同時に出來事の意味を有するのでなければならぬ。そして出來事と考へられるためには、行爲は私が爲すものであると共に私にとつて成つたものといふ意味を有するのでなければならぬ。その運動の原理はどこまでも自己自身のうちにあると共にどこまでも自己自身のうちにないといふところがなければならぬ。言ひ換へれば、行爲は自由であると共に運命である、ロゴス的であると共にパトス的である。別の方面から云へば、行爲は内在的であると共に超越的である。そこに行爲が辯證法的運動として考へられ、行爲は歴史的なものと云はれるのである。

かくの如く行爲が同時に出來事の意味を有するのを理解することは大切である。この理解が缺けてゐる限り、行爲の立場と云つても單なる能動主義 *Aktivismus* に過ぎなくなる。カントやフイヒテに於ての如く、行爲が單に道德的に見られ、ただ自由を基礎として行爲が考へられる場合、かかる抽象的な能動主義に陥り易い。行爲的と道德的とは離すべからざる關係にあるとしても、そのやうな能動主義の立場に於てはただ主觀的道德が考へられるのみであつて、客觀的道德としての *Sitte* や *Sittlichkeit* の意味は明かにされ得ない。ジツテやジットリヒカイトは行爲が行爲であると共に出來事の意味を有するところか

ら考へられる。現實的な行爲はつねにかかる意味を有するものとして單なるプラクシスでなく、ポイエシスの意味を有すると云はねばならぬ。行爲がポイエシスの意味を有するものとしてジッテやジットリヒカイトはつねに表現的なものであり、それ故に歴史的なものと云はれる。單なる能動主義の立場からは歴史は理解することができない。行爲が同時に出來事の意味を有する故に歴史はあるのである。我々は人間學に於て行爲の立場に立つと云つても、抽象的な能動主義の立場を取るのではなく、歴史的行爲の立場に立たなければならぬ。歴史的世界は行爲の世界としてドロイゼンの謂ふ道德的世界 *sittliche Welt* であり、歴史的世界に於てあるものは凡て道德的力の意味を有する。道德と云つても單なる規範、單なる當爲を謂ふのでなく、歴史的現實的なものである。行爲の辯證法に於ては論理と倫理とが一つに考へられねばならぬ。論理と倫理との同一といふことは行爲の辯證法の本質に屬してゐる。そして身體的でない行爲は存しないやうに、身體の問題を含まぬ倫理は存し得ない。

次に、行爲を一面的に能動主義的に解することは主觀主義にほかならない。そのとき行爲の主體としての人間は主觀化されて世界の外に置かれ、かかる抽象的な立場から世界に對して働き掛けるかの如く考へられる。恰も従來の認識論的哲學に於て主觀と云はれるものが世界のうちに入らず、世界の外に立つものと考えられたのと同様である。然るに現實の世界は、そのうちに於て我々が生れ、働き、死んでゆく世界である。行爲的人間はかかる世界のうちに於て、かかる世界から考へられねばならぬ。かくの如きものとして人間は單に主觀的なものでなく、主觀的にして客觀的なものである。行爲も單に主觀的なもので

なく、主観的・客観的なものである。我々の行爲は一方どこまでも環境から限定されると共に、他方どこまでも環境を限定するものである。主観の客観化、客観の主観化として我々の行爲は考へられる。作用が先づあつて存在が作られるのではなく、存在が先づあつて作用が生れるのではない。純粹作用から存在を導き出すことが誤であるやうに、存在の屬性として作用を考へることも間違つてゐる。ホルデーンが述べてゐる如く、構造と作用とは分離することができない。構造と作用とが一つであるところに生命の統一があるのである。有機體と環境との間の作用と反作用とは、一全體として、有機體に於ける構造と見えるものが活動的に維持されるやうな仕方<sup>\*</sup>に於て同資格で結び付いてゐる。環境は有機體の構造のうちに表現され、逆に有機體の構造は環境のうちに表現されてゐる。有機體の構造と環境の構造とを見ると、それは連續的な活動の表現であり、構造が維持されるやうに同資格で結び付いてゐる。従つて我々は有機體の構造と環境の構造とを分離することが不可能である。ホルデーンがこのやうに考へた如く、人間の構造と活動は世界の構造及び運動から分離することができぬ。主観主義に反對して、我々は人間及び行爲の客観性——固より單なる客観性でなくて現實性——を確認することから始めなければならぬ。主體的把握といふこともかくの如き立場に於て行はれるのであつて、單なる主観主義とは嚴密に區別されることが必要である。主観主義的見方や客観主義的見方が如何にして生じ得るかといふことも、かくの如き現實の立場から初めて明かにされ得、また明かにされねばならぬことである。

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

更に抽象的な能動主義の行爲論は觀念論に終る。人間の行爲は身體的であるが、それはかかる身體の意味を理解し得ず、行爲を身體から抽象することになる。アリストテレスは精神を形相の受容者、即ち物から形相のみを純粹に受取るものと考へた。物に我々が衝き當るのは身體によつてである。固より能動性の意味を除いて身體は考へられぬ。身體はそれをもつて私が或ることを爲し得るものとして私に屬する。私はそれをもつて歩み、座し、横たはり得るものとして身體を持つてゐる。かくの如き可能性が身體の本質である。ところでアリストテレスに於てデュナミス (δύναμις、可能性) の概念は質料と共に力を意味したが、身體が可能性であるといふことには同様の意味が含まれる。それは力といふ意味に於て能動的なものである。身體はしばしば器官乃至道具と考へられる。耳は聴くための器官、脚は歩むための器官である。然し身體は單に道具と見ることができぬ。脚は道具であるとしても、これを道具として歩むのは身體であり、私が歩むのである。聴くのは耳ではなく、身體が聴くのである (身を入れて聴く、とひと云ふ)、身體が聴き得るものではないならば、耳も聴き得ないであらう。身體が道具であるのでなく、却つて道具乃至器官は身體に從つて裁たれてゐる。私が歩むとき、私は身體を歩むものになしたのである。私が聴くとき、私は身體を聴くものになしたのである。歩み、座し、横たはり得る、等々の可能性は身體に就いての對象的知識を俟つて確定されることでなく、そのやうな可能性そのものに於て身體は自己を持つのである。身體は對象でなく、却つてそのやうな可能性が身體である。もしも器官と見られるものの總體を「身體」と云ふならば、かくの如き可能性の意味に於ける身體は「身體性」と云はれることができ、そして身體は器官として人間存在の身體性に從

つて裁たれてゐると云はねばならぬ。人間は身體を持つと云はれるが、かかる所有の範疇が身體に於て固有なもの、本來的なものと考へられるのも、身體が可能性の意味を含む故である。人間は世界を持つといふことも、人間存在の身體性と根本的な關係を有し、そのやうな世界は身體性と原理的な聯關にある。然るに身體は同時にかかる性質とは反對の性質を具へてゐる。身體の宿命性と呼ばれるものがそれである。かの性質が可能性であつたに對して、宿命性はひとつの必然性である。かの可能性を人間の力と解するならば、この必然性は人間の無力である。身體は可能性として變化し得ざる純粹な所興でない、私はそれをもつて歩み、座し、横たはり得る或るものとして身體を有する。私が今歩み、座し、横たはるといふことは偶然に屬する、けれども私が一般に身體を有するといふこと或は人間存在の身體性はひとつの必然性である。身體は運命としての身體である。その限りそれは我々がただ受取らねばならぬ所與である。身體は我々の負はされてゐるもの、人間存在の負ひ目である。身體は我々の持つ物であるが、我々はそれをいはばアプリアリに、避け難く負はされたものとして持つのである。然し人間は同時に精神的なものとして、身體をその行爲に於て自由形成となし、自己の表現とする。身體は表現的なものとして現實的である。身體と考へられる世界も行爲によつて表現的となるのである。身體は對象であるのでなく、却つて我々は身體をつねに一定の状態にあるものとして持つてゐる。ここに状態といふのはパトスのことであり、従つて寧ろ状態性のことである。私は或る状態にあると云へば、私は或る氣分乃至情緒にあるといふ意味である。状態性とは氣分、情緒、激情などといふものを廣く包括した意味に於けるパトスのことである。我々はつねに一定のパトスに於てあるものと

して身體を有する。既に古くからパトスは身體的に規定されたものと定義されて來たが、身體はこの場合どこまでも主體的の意味に解されねばならぬ。身體性と狀態性とは不可分である。人間がつねに一定の狀態にあるのはその存在の身體性によつてである。然るに狀態性を意味するパトス *πάθος* といふ語は *πάσχω* から來てをり、受動の謂である。人間存在の狀態性はそのやうに受動性であり、身體は受動性の場である。然しながら他方パトスは單に *Leiden* でなく却つて *Leidenschaft* として能動性の意味をもつてゐる。かくの如く受動性であるパトスが同時に能動性であるのは、身體が可能性を、従つてまた力を意味するがためである。單なる受動性からは主體性は考へられない。身體は受動的にして能動的なものとして既に人間存在の辯證法的性格を示してゐる。能動主義の行爲論は行爲のパトスの限定を無視することによつて抽象的一面性に陥つてゐる。物に衝き當る行爲はつねにパトス的に限定されてゐる。

行爲は行爲であると共に出來事の意味を有する。行爲は單に所謂ブラクシスでなく、寧ろ凡てポイエシスの意味を有する。もし行爲がかくの如きものであるとしたならば、人間を行爲の立場から把握するといふのは如何なる意味のことであらうか。それは先づ人間を行爲に於て作られるものとして考察することではなければならぬ。恰も藝術作品が藝術的活動（狹義のポイエシス）に於て作られるやうに、人間そのものも行爲に於て作られる。然るに行爲は凡てポイエシスの意味を有するとすれば、藝術的制作活動に於て作られるものが表現と云はれるやうに、人間も本來一個の表現である。眞の行爲に於ては凡ての偶然的なものは必然化され、凡ての外的なものは性格化され、乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。藝術作品の完結性

の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは藝術的活動の過程に於て發展し、且つただその場合にのみ價值を有する、とフィードレルが考へた如く、人間も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行爲に於て絶えず發展的に形成されてゆくのである。藝術は藝術的活動の本質から理解されねばならぬと考へたのはフィードレルの卓見であるが、人間の存在もかやうな行爲の本質から把握されねばならぬ。人間を行爲の立場に於て捉へるといふことは行爲がポイエシスの意味を有する故に意味があり、また必要でもあるのであつて、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉へることではなければならぬ。人間學は人間を主體的に把握せねばならぬと云つても曖昧を免れず、主體的に把握するといふことは創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ、主體的に把握すると云つても、單に主體的に理解するといふのと異なることなく、また少くとも一面的であることを避け難いであらう。人間を主體的に把握することは主觀的・客觀的なものとしての人間を全體として把握することではなければならない、このやうに人間を全體的に把握することは創造の見地に於てのみ可能である。なぜなら主觀的・客觀的なものとしての人間を全體的に捉へるといふことは、人間が生れるところから捉へることではなければならない。人間は人間としても主觀的・客觀的なものとして生れるのである。これまでは藝術の考察に於ても出來上つた作品に就いてその享受の立場から、從つてその心理的效果の方面から考察するといふことが主となり、作品を創造する藝術的活動の立場から考察するといふことが稀であつたやうに、人間の研究に於ても人間の存在は與へられたものとして前提され、行爲に於て人間が作られるといふ立場から、從つて

眞に主體的に考察するといふことが殆どなされなかつた。固より我々は單に人間を藝術との類比に従つて考へようとするのではなく、却つて人間の行爲は根源的にポイエシスの規定を有し、藝術的活動の如き表現作用も行爲が凡てポイエシスの規定を有する故に初めて可能であるのである。

行爲が單なるプラクシスでなくポイエシスの意味を有するのは行爲が行爲であると共に出來事の意味を有するからである。言ひ換へれば、行爲はどこまでも私が爲すものでありながら同時にどこまでも私にとつて爲されるものといふ意味を有するからである。即ち人間の行爲には「他のもの」から規定されるところがある。いま若しこの「他のもの」が客觀的な存在或は「有」であるとするならば、行爲には主體の意味がなくなり、従つてそれは行爲とも云はれ得ない。主觀的・客觀的なものは單に客觀的なものから生れることができる。また若しこの「他のもの」がイデーの如きものであるとするならば、行爲には創造の意味がなくなり、従つて創作と云はれる藝術的活動の如きものも考へられ得ない。かくして「他のもの」は客觀的な有でもなくイデーでもないとするれば、「無」と云はれるのほかないであらう。かかる無からの規定性が我々のパトスと稱するものである。パトスは身體と結び付いたものと考へられるが、パトスによつて初めて身體は人間の身體としていはば心化し、心は人間の心として身體化し具體化するのである。人間的行爲の底にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味がなければならず、無からの創造はつねにパトス的に規定されてゐる。人間が主體であるといふ意味は從來の主觀主義の哲學に於けるが如き考へ方から離れて理解される必要がある。我々の行爲はどこまでも我々が爲すといふ意味を有すると共に他面どこまでも我々

にとつて爲されるといふ意味を有することが却つて主體的といふことであり、そこに主觀的と主體的との區別も考へられねばならぬ。且つこのやうに行爲を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行爲はそれに規定されることに於て主體的意味を失はず、またその意味に於ける客觀性を除いて主體的といふことも考へられぬ。或は寧ろ行爲は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて同時に外の超越も可能にされる。その超越は固より單なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがないならば、爲されることが同時に爲すといふ行爲の意味を有することも不可能であらう。創造といふことも單なる内在の立場からは考へられず、内在的なものが同時に超越の意味を有し、超越的なものが同時に内在的であるところに、創造は考へられる。超越的無からの規定たるパトスが内在的と考へられ、逆に觀念を意味するイデーが超越的と考へられるところに、創造はあるのである。

行爲はパト斯的に限定されることによつて創造の意味を有するが、然し單にパト斯的な行爲は表現的とは云はれず、それに於て作られるものが表現の意味を有することも不可能であらう。行爲が表現的であるためには行爲に於てイデーが見られるのでなければならず、従つてそのやうな行爲はロゴ斯的に限定されるものでなければならぬ。表現に於てはつねにイデー的なもの、ロゴス的なものがその内容となつてゐる。行爲と表現とは一方どこまでも連續的と見られるであらう。表現は行爲そのものの發展にほかならず、従つて表現はどこにおいて完結するとも云ひ得ない。然し他方行爲と表現とはどこまでも矛盾乃至對立の關係に立つと考へられねばならぬであらう。行爲がもとパト斯的に限定されたものとすれば、表現はどこまでもロゴ斯的

に限定されたものである。パトスの行爲は、ジンメル語を借れば、「イデーへの轉向」Wendung zur Ideeをなすことによつて初めて表現的となるのである。<sup>\*</sup>パトスの行爲が生命であるとすれば、イデー的な表現は生命以上のものであり、生命は生命を失ふことによつて表現として生れるのである。パトスの限定は個體的限定の基礎であり、行爲はつねにただ個別的な行爲があるのみであり、個體に對して個體そのものを形成する原理であるに反して、イデー的なものは普遍的なものであり、個體と個體とが共同に所有する世界である。如何に主觀的な體驗も、ひとたび客觀的表現の形態をとるとき、それは既に共同的存在として個體から離れ、獨立なものとして個體に對立するに到る。表現はこれに對して行爲も主觀的と見られるやうな對象性を擔つてゐる。表現は獨立なコスモス即ち自己自身のうちに秩序と聯關とを含む世界を形作り、これに對して生はジンメルが「生の斷片的性格」Fragmentcharakter des Lebensと云つたやうに斷片的性格を具へてゐる。行爲に於て個體は生命的であるとすれば、表現に於て個體は自己を否定して生命以上のものに超出するものであり、行爲によつて個體は個體となるとすれば、表現によつて個體は自己を否定して共同の世界に超出するのである。かくして表現的行爲即ち分析的には表現と行爲との統一と見られる行爲の本質は、自己を否定し、他に於て自己を見ることによつて自己を肯定するといふところにある。所謂イデーへの轉向を含む表現的行爲はかくの如き辯證法的構造をもつてゐる。表現と行爲とは一面どこまでも連續的であると共に他面どこまでも非連續的である。この點に於て我々はデイルタイの表現論が體驗と表現とを唯單に連續的に考へるのに賛成することができぬ。

\* G. Simmel, Lebensanschauung, 1918.

表現的行爲に於て表現はつねに二重の意味のものである。即ち表現は外への表現であると共に内への表現である。表現的行爲に於て行爲は自己を外に向つて客觀的に表現することは勿論であるが、同時に内面的に意識の中へ表現するのである。意識は表現の意味をもつてゐる。かくの如く内への表現を持つといふことが行爲が自覺的であるといふ意味である。從來の如く自覺を反省と考へ、自己が自己を省みることと解するのは、なほ悟性的認識の立場に立つものであつて、それによつては自覺的と行爲的との内面的な結合は考へられない。人間の行爲が自覺的であるといふのは、外への表現である行爲が同時に内への表現を持つといふことである。ロゴスとかイデーとかいふ語が主觀の意味と共に客觀の意味を含むのもそのためであると解することができるであらう。表現は内的にして外的な、主觀的にして客觀的なものである。然るにもしそれをただ内面から見れば、表現は表現作用として主觀的意識に屬するものとなり、表現的個體はライブニッツのモナドの如きものとなつてしまふ。限りなき表現も外に向つては窓をもたぬモナド的世界を形成するのほかない。そこに個體は自己の個體的統一を得るとしても、自己自身の世界のうちに閉ぢ込められねばならぬ。これに對して行爲はモナド的世界を破つて外に出ることであり、共同の世界を開くものである。ただ自覺的であるといふことは個人的に留まり、行爲によつてひとは共同の世界に入るのである。表現を外への表現と見るとき既に述べたやうに行爲は寧ろ主觀的と考へられるが、内への表現と見るとき逆に表現が主觀的であつて行爲は却つて客觀的である。内への表現によつて個體の連續的統一が保持されるとすれば、行爲はかかる

統一を絶えず打破するものである。また逆に外への表現に於て個體はイデーの普遍性の世界のうちに自己を失ふとすれば、パトスのな行爲に於て個體は個體となる。然るに眞の表現的行爲、即ちそれ自身としては矛盾する表現と行爲との辯證法的統一としての表現的行爲は、主觀的にして客觀的であり、内へ向つて表現的であると共に外へ向つて表現的であり、かかる行爲に於て人間はその個體的統一を絶えず破りつつ絶えず回復し、單に連續的な統一でなくて非連續の連續としての統一を有するのである。表現的でない行爲は眞の行爲とは云はれない、また行爲的でない表現は眞に表現的であるとは云はれないであらう。

## 七

今や我々は行爲に於て人間が生れるといふ意味を明瞭にしなければならぬ。人間は主體として先づ客體に對し、主體と客體とは不可分の關係にある。客體を離れて主體は考へられることが出來ぬ。その限り人間は外に物を見ることによつて生れるのである。人間は物から限定される。然し人間は單に物とは考へられない。單に物としては人間はどこまでも客體的に見られることが出來、主體とは云はれないであらう。「それ」に對する「私」は「それ」に吸收されてしまふことが可能でないとすれば、どこまでも單に物とは見られ得ない。主體に對する客體は單なる物であることが出來ず、既に表現の意味を有するものでなければならぬ。人間は外に表現的なものを見ることによつて生れるのである。人間は自然から限定されると云つても、その場合自然は既に表現的なものでなければならぬ。單なる物から限定されるものはそれ自身物に過ぎない。人間は自然的世界から生れるといふよりも、表現的世界から若しく

は文化的世界から生れるのである。然るにこのやうな表現的世界、特に勝れた意味に於ける文化的世界は表現的行爲によつて若しくは表現的行爲を通じて形成されるものである故に、人間はポイエシスであるところの行爲によつて作られると云はねばならぬ。行爲は表現によつて行爲に動かされ、この行爲はみづから表現的として表現を形成し、かかる過程に於て人間は生成するのである。

ところで表現はイデーの普遍性を含むものとして人と人との結合を媒介する。表現の世界は一般者として個と個體との媒介者である。表現の媒介なしには人と人との結合も抽象的であらう。然し他方、人と人との結合は單に表現からのみ考へられ得るものでなく、むしろ行爲に於て人と人とは結合するのである。言ひ換へれば、人と人とは單にロゴスの結び付くのでなく、却つてパトスの結び付くのである。パトスは一方人間の個別性の根柢である。個性といふものは單にロゴス（理性）によつて基礎付けられることが出来ない。人格の尊嚴に就いて稀なる力をもつて語つたカントも、觀念論者として人格の本質を理性と解することによつて、ラスクなどの批評した如く、人格の個別性を破壊する結果に陥つてゐる。もしも人間が人格であるのは理性によつてであるとすれば、理性はもと凡ての人間に於て同一なる要素である故に、ひとは人格的であればあるほど愈々この理性といふ普遍的なもの、共通なものの一類例に墮することになつて、自己の固有性、獨自性の意味は認められなくなつてしまふ。人間の個別化の原理はパトスに求められねばならぬ。我々は他とロゴスを共にするとき個別性を失ふとしても、他とパトスを共にすることによつて益々個性的となることが出来る。パトスは人間の個別性の根柢であると

同時に、他方人間と人間との主體的結合の基礎である。個別化の原理たる身體は同時に社會的身體の意味を含んでゐる。パトスは人間を個別化することによつて却つて人間を結合する。人間の主體的結合は「パトスを共にすること」*Sympathie*によつて可能である。原罪の意識、この最も不思議なパトスこそキリスト教的世界に於て人間を人類に結合した原理であつた。我々がこの世界におかれてゐる同じ運命の意識は我々を內的に結合せしめる。然るに個別的な人間がパト斯的に結合することが可能であるのは、そこに媒介者として無の一般者があるからである。パトスとは無からの規定性を意味する。

ロゴスとパトスとは相反するものと見られるであらう。一方が客觀的な意識であるとすれば、他方は主觀的な意識である。ロゴスの意識に様々の種類と段階とがあるやうに、パトスの意識にも様々な種類と段階とが區別されるであらう。ロゴスの意識は高まるに應じて次第に對象を含み、對象性を得るに反して、パトスの意識は深まるに従つて次第に對象を失ひ、無對象となる。一定の對象、従つて一定の表象に結び付いてゐるやうなパトスはなほ淺薄だと云へる。深きパトスはむしろ對象を含まないものであり、かくの如き無對象なパトスとして、例へば、かの運命の意識、原罪の意識の如きは解釋さるべきものであらう。ところで人間はつねにロゴ斯的に限定されてゐると同時にパト斯的に限定されてゐる。然るに人間は內在的なものでないとすればロゴ斯的限定の方向に於て超越せるものとパト斯的限定の方向に於て超越せるものとが考へられるであらう。前者は有であるとすれば、後者は無である。前者が無であるとすれば、後者は有である。然るに人間が世界から生れると云ふとき、世界とはそのやうな有と無とが一つであると云ふ

ことであり、有即無、無即有と考へられるところのものである。普通に世界は我々に對して、我々の外に在るものと見られてゐる。このやうに見るとき、我々自身は世界の外におかれて、世界のうちに入つてゐない。我々自身は單に主觀的なものとなつてしまひ、それに應じて世界もまた單に客觀的なものと見られてゐる。然し「世界は深い、限りなく深い」（ニイチエ）。世界は單に客觀的なものとしての我々を含むばかりでなく、主觀的なものとしての我々を包むのである。かくの如き世界は單に客觀的なものでなく、主觀的客觀的なものでなければならぬ。有即無、無即有といはれるやうな世界、外の超越と内の超越とが一つと考へられるやうな世界からこの世界の自己限定として人間は作られるのである。自然 *natura* といふ語はもと生むといふ意味の語に由來し、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考へられる。このやうに生む自然、そこから生命あるものが生れると考へられる。自然は單に客觀的なものであり得ないであらう。しかも人間がその中から生れる自然は歴史的なものでなければならぬ。哲學者が「能産的自然」と稱したものは歴史的なものでなければならぬ。無と云ふも、世界の外にあるのではない。現實の世界が即ち無なのである。有が即ち無の意味を有する故に、世界は表現的と云はれるのである。かくの如き世界の自己限定として人間は生れる。しかも私はつねにただ他者に對してのみ私である故に、私はただひとり生れるのでなく、ただつねに他と共に生れるのである。人間は社會的に生れるのである。或は人間を生む自然は社會でなければならぬ。人間は歴史的實在の辯證法的な自己限定として生れるのであり、私と汝とは絶對的に獨立でありながら、しかも統一したものとして生れるのである。

**10** 二〇五ページ八行「我々の謂ふのは、」——一二行「出来事の」

我々の謂ふのは、自然と歴史とが客體的に如何に關係するかでなく、却つて歴史の内的な契機としての自然である。單なる自然の概念によつて歴史が考へられないことは勿論であるが、單なる自由の概念によつても歴史は基礎付けられることができぬ。カント的な道德主義の行爲論は行爲をただ自由の概念によつて基礎付けようとした。かくては行爲の出来事としての意味は理解されず、従つて歴史的行爲の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事といふことであり、出来事の

**11** 二〇六ページ八行「ノモスは」——一二行「習慣は」

ノモスはパトスが自己を否定して自己に對立するロゴスに於て自己を肯定するところに生ずる。その辯證法は人間の行爲の内的本質のうちに含まれてゐる。

かやうにして如何なる自然的な行爲の根柢にも自由が豫想されねばならぬ。習慣は

**12** 二〇八ページ一四行「更に」——二〇九ページ五行

精神文化と云はれるものも、單にロゴス的なものでなく、凡て何等かノモスの意味を有するであらう。

ただこの場合パトスとロゴスとの統一は否定によつて媒介されてゐるといふ相違があるのみである。

**13** 二一一ページ八——九行「しかし歴史的なものは……表現的である。」

直線の限定と圓環的限定とが眞に一つに結び付いたとき、時代はスタイルを持ち、眞に表現的となるのである。

**14** 二二三ページ一二——「三行」「そしてこれら……重要である。」

そしてまたデイルタイも云つた如く、年齢及び世代の概念は歴史の経過の測定に缺くべからざるものであり、歴史の本質の解明に對して重要な關係がある。

**15** 二二一ページ一行と二行の間

\* Hegel, Enzyklopaedie § 396 u. Zusatz. (二一九ページ五行「次のやうに敘述した。」の注と思われる。)

**16** 二二一ページ五行「年齢の發展が」——一〇行「理解されてゐない、」

蓋し「ひとが青年時代に希望するものを、老年に於て潤澤に有する」とか「青年には希望が屬し、老年には成就が歸する」といふゲーテやヤコブ・グリムの觀察も確かに正しいものが含まれてゐる。年齢の發展をビルドウングの過程と考へるためには、それが單にパトスの限定の方面からのみでなく、同時にロゴスの乃至イデア的限定の方面から考へられねばならぬことは云ふまでもない。然しヘーゲルに於ては、ビルドウングの有すべき形成作用もしくはポイエシスの意味がなほ十分に理解されてゐない、

**17** 二二五ページ九行「行爲が表現的に」——一二行

年齢がこのやうに表現的であるためには、それが單に絶えず直線的に移るのではなく、同時に絶えず圓環的に纏まるといふことがなければならぬ。行爲が表現的になるためには習慣的になるといふ方面が必要である。年齢は表現的なものとして既に創造と傳統との統一を現はしてゐる。

18 二二六ページ三行「然るに年齢が死から」

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

19 二二九ページ五行と六行の間

\* Vgl. G. Simmel, Tod, Unsterblichkeit (Lebensanschauung, 1918) [二二六ページ四行「ジンメルは深く洞察した。」の注。]

20 二二九ページ七行——二三〇ページ一四行「けれども歴史は渾沌でなく、そこには」

然しながら人間存在の歴史性の人間學的考察に當つて一層重要な問題は世代の問題である。年齢は個人的なものであるが、世代は社會的なものである。社會性は人間存在にとつて根本的な規定であるとすれば、年齢の問題は一層具體的には世代の問題でなければならぬ。年齢の問題は社會的に見れば世代の問題であると云はれるであらう。

世代の概念の元の意味は、特に説明するまでもなく、系圖學的東西である。系圖學の見地に於ては、世代は父子の關係に於ける一段階を現はす、父から子へ一世代があり、父から孫へは二世代がある、両親は一世代をなし、子供たちは他の一世代を形作る。世代のこの意味は明瞭である。然るにこのやうな家族の世代のほかに、世代といふ語は特にマントレの謂ふ如き社會的世代を現はすために用ゐられてゐる。社會的世代といふのは種々なる家族に屬するほぼ同じ年齢の人間の一つの群であり、その統一は一つの特種な心的統一を示し、そしてその持續は一定の時間を包んでゐる。この第二の意味に於ける世代

が特に我々にとつて問題になるのである。尤も世代の概念の二つの意味のうちいづれが一層重要とされるかといふことがまた、世代から世代へと變化したと見られることができる。歴史的研究が個人主義的な見地に立つてゐた時代に於ては、個人の系圖が彼を同時代の人々と結合する世代の概念よりも恐らく重要であつたであらう。これに反し人間的活動のあらゆる領域に於て同時代の生産物の共通の方向を究めようとする近代の歴史學的問題提出にとつては社會的世代の意味に於ける世代が重要な問題となつた。固より世代の元の意味は家族的世代であつて、社會的世代の概念はこのものから派生されたものである。ところで家族的世代といふものは一つの生物學的實證的事實である。そこで世代の概念は、歴史的考察が觀念論から實證的傾向を取るに至つたとき重要な位置を占めるやうになり、今日ではかの時代精神の概念に代り、そして所謂時代のスタイルといふ概念の基礎的前提であるやうに見られてゐる。

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

世代の問題の考察の出發點となるのは、ヒンデルによれば、歴史的同時性の問題である。この問題を接近して觀察するとき、先づ同時的なものの非同時性といふことが見出される。同時的なものとは同じ現在にあるものである。現在と云へば、例へばこの一九三五年のことである。現在は普通一つの時點と見られてゐる。然るにこの時間は、この年即ち一九三五年に生きてゐる凡ての人にとつて同じものではない。それは各人にとつて、それぞれ個別的な色合に於て體驗されるといふことによつてそれぞれ別の意味を有するのみでなく、却つて——あらゆる個人的なものの下部に於ける、現實的な時點として——この同じ年が五十歳の者

にとつては二十歳の者にとつてとは違つた彼の一生の時點であるといふことによつてそれぞれ別の意味を有する。各人にとつて同じ時はそれぞれ別の時である、即ち各人がただ彼と同年齡の者とのみ等しくする各人自身のそれぞれ別の年代である。單純な現在といふものが一般にあるのでない。なぜなら各々の歴史的瞬間は自己の一生の種々なる年齡（青年期、壯年期、老年期等）に於ける諸々の人間によつて體驗され、その各々の者にとつてそれぞれ違つたものを意味し、従つてまたひとつの他の時であるからである。歴史的時點は點の如きものでなく、寧ろ線であり、しかもこの線はひとつの面につらなる。それのみでなくこの線はまた實はなほひとつの他の面の部分でもあるのである。具體的な時間は深さをもつてゐる。各々の時點はそれ故に本來、時間 *Zeitraum* であつて、多くの次元を含んでゐる。それはポリフォニーのものである。

けれども歴史は渾沌でなく、そこには

**21** 二三二ページ二行——二三四ページ一——二行「一の運命共同體である。」<sup>△</sup><sup>▽</sup>で包んだ文章はほとんど本文と同じである。

世代の概念は從來しばしば純粹に生物學的に説明されてゐる。それはもと歴史理論に生物學的實證的基礎を與へ得るものとして重要視された。然しながら生物學的なものはなほ歴史的なものでない。歴史の根本概念であるべき世代は單なる生物學的事實であることができぬ。生物學的に考へられた世代理論が歴史の現實に合致しないことは、精密な事實に即した歴史研究によつて既に明かにされたことである。諸世代に従つて十九世紀のドイツ文學史を敘述したフリードリヒ・クムメルは、世代を定義して、

「一つの世代は、同じ經濟的、政治的及び社會的狀態の中から生れ出で、それ故に類似の世界觀、教養、道德及び藝術感覺を具へた一切のほぼ同時に生活する人間を包括する」と云つてゐる。かくの如く世代はどこまでも社會的並に文化的環境から限定されるものである。然しながら他方もし世代がただ單に客體的に環境から限定されるものとすれば、世代の概念の固有な意味は失はれ、従つて時代の概念が持ち出される理由もなくならねばならぬであらう。またその場合には、同時に存在する者は同じ社會的並に文化的環境に生活し、同じ歴史の大事件、大變化に出會ふのであるから、ピンデルが世代の問題に關して正しく指摘した同時的なものの非同時性といふこと、同時と同年齡との間の差別といふことも意味がなくならねばならぬ。それでは世代の概念は如何なる立場から把握されるべきであらうか。我々はそれを特に從來普通に用ゐられた時代及び時代精神の概念に對する關係に於て次のやうに考へることができ

第一。世代の概念に於ては歴史の主體的統一が問題にされてゐる。歴史の主體と云へば人間のことであるが、世代の概念はそのやうな人間的自然に基礎を置いてゐる。然るに時代の概念は普通には客體的なものを意味する。それは我々を限定する環境の如きものと見られ、従つて我々に對する客觀的情勢の如きものである。△これに反し世代は我々自身に於ける統一である。時代の統一は却つて同じ時代がその時代の種々なる世代の問題に對して役立てる手段の類似に存するに過ぎぬと云はれるであらう。▽世代の問題を考へるとき時代精神の概念は不用にされないまでも、少くも相對化されねばならぬやうに見える。時代

精神と云つても嚴密には全時代の精神であるのではない。寧ろ我々はそのやうに一時代の精神と見られるものが多くは一定の時點に於て特別の重要性に達する一つの世代層のうちに座を有し、やがてそれが他の世代層に、このものの特色を全く破壊しもしくは吸収してしまふことなしに、浸潤するのを認めるのである。△主體は主體として單に環境から限定されるものであり得ない。世代の思想の特色は環境に對する主體の根源性を考へるところに認められねばならぬ。▽次に時代の概念に對して世代の概念の有する特色は、前者が普通單に歴史的なものを意味するに反し、後者にあつては歴史に於ける自然的なものが強調される。ピンデルが誕生とか生長とかの重要性を主張するのもそのためである。ただ彼に於てはそれらのものも生物學の意味を脱せず、從つて眞に主體的に捉へられてゐない。我々はかくの如き所謂歴史生物學的 *geschichtsbiologisch* な見方を支持し得ない。△我々にとつても主體的なものは或る自然的なものの意味を含んでゐる。けれどもそれはまさに主體の意味に於ける自然であり、▽然るに生物學的自然は客體的自然に過ぎず、△かかる自然に對して主體的なものは寧ろ根源的物質、第一次の自然とも云ふべきものである。それは外に見られた自然ではない、それは人間的文化のうちに於て表現に達する内的自然或は内的身體である。▽かかるものとしてそれは歴史的物質の意味のものである。△世代を主體的に限定するものはデイルタイが考へたやうに素質の如きものでなく、却つて運命といふべきものである。▽ピンデルが世代を「自然の骰子投げ」*Wurf der Natur* と稱したとき、△それは運命を意味するものでなければならぬ。一世代とは運命を共に分つもののことであり、一の運命共同體である。▽ここに謂ふ運命とは本來内的運命のことであつて、一つ

の世代の會ふ種々なる外的運命がまさに運命として感ぜられるのも、人間の實存が根源的に運命であるためである。かくて我々は世代の問題を考へることによつて、主體といはれるものが時代精神の基礎とされるイデーの如く單に觀念的なものでなく、或る自然的なものの意味を含むのを知り得るであらう。固より世代は單に主體的にのみ限定されるのではない。あらゆる歴史的なものの根本規定に従つて世代もまた主體的・客體的なものである。世代はどこまでも自己自身から限定されると共にどこまでも環境から限定される。その環境的限定に即して考へるならば、世代と時代とは同じである。世代は具體的には世代と時代との辯證法的統一であるとも云ふことができるであらう。世代の時代に對する區別は一方が生物學的乃至自然的なものであり、他方が歴史的なものであるといふことではない。世代も歴史的なものである。それは時代の概念に主體的なものが押し入れられるときこれと一致する。個人の年齢にしても單に生物學的なものではなく、歴史的なものである。それは單に個人的に見らるべきでなく、世代から考へらるべきものである。

**22** 二三四ページ八行「世代を限定するものは」——九行「文化を純粹に」

第二。世代の理論は文化の形成に於けるパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。文化を純粹に  
**23** 二三五ページ三行「世代の統一は」——二三六ページ三行「内から理解されるのほかない。」

編者の附した「」内の文章が削除されているのと、二三六ページ二—三行「時代はなほ……理解されるのほかない。」の一文が書き加えられているほかほとんど同じ文章から成つているが、順序が逆に、

「二三五ページ八行——三三六ページ二行」、  
「二三五ページ六——八行」、  
「二三五ページ三——六行」  
となつてゐた。

「精神」Geistとの區別に於て「心」Seeleは自然によつて規定された意識を表はすのがつねである。ヘーゲルによれば、ゼーレとは自然精神 *Natursgeist* であり、それは「自然のうちに縛られ」、「その身體性に關係付けられて」ゐる。ゼーレは純粹な、普遍的なものでなく、年齢や人種などによつて異なり、と彼は述べた。我々はヘーゲルの觀念論に於けるよりも自然に對して一層根源的な、一層原理的な意味を認め、かかる根源的な自然乃至内的身體によつて規定された意識をゼーレよりも一層廣い且つ一層深い意味に於てパトスと名付ける。我々の謂ふパトスはゼーレ的なものであるが、然し所謂ゼーレの觀念に於てはそれと結び付く身體とか自然とかがなほ多くは客體的對象的に見られてゐるに反して、我々の謂ふパトスの觀念に於てはこれをどこまでも主體的に考へようとするのである。時代精神の觀念がヘーゲルにあつての如く歴史に於けるロゴスのなものを重んずるとすれば、世代の理論の特色は歴史に於けるパトスのなものの重要性を認めるところにある。「世代は内からの統一として内から理解されねばならぬ。世代の觀念は歴史の内的原理として運命の觀念と密接な關係をもつてゐる。世代の繼起は運命の拍節を意味する。運命の觀念は時間の觀念を離れて考へられず、時間的なものは凡て運命的なものである。」世代の統一は精神の一致によるといふよりも運命の共同による。ライプニッツは藝術を「暗き表象」から説明したが、この「精神の波立てる根源」こそ、それから眞の精神的文化が生れ出るところの

ものである。一世代はパトスを共にするものとしてその生産する種々なる文化は性格の統一を示してゐる。

**24** 二三七ページ一行

第三。世代は云ふまでもなく

**25** 二三八ページ七行

第四。歴史は單に

**26** 二四七ページ六——八行「人間が自然に……求めなければならぬ。」

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

**27** 二四八ページ七行「作用する。」と「我々の有する」との間

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

**28** 二四八ページ一三行「人間は環境に屬し、」——三七一ページ三行「#この範圍は誤植か？」

環境の概念と自然の概念とは同一でない。自然そのものは人間にとつてもと環境といふよりも基體といふ

意味を有するであらう。自然が主語であり、人間は述語であり、人間は自然の様態と見られるであらう。スピノザの有名な言葉によれば、人間は自然のうちに於て「國家のうちに於ける國家」の如きものでない。人間は自然の一物にほかならず、爾餘の物と必然的な關係によつて結ばれてゐる。社會も一個の自然物と見られることができる。然るにもし凡てがただかくの如く一樣に必然性の連鎖によつて繋がれてゐるとすれば、そこに固有な意味に於ける環境といふものは考へられない。環境に對して人間は主體と考へられ、主體として人間は環境から區別される。兩者の間には主體と客體といふが如き秩序の相違がある筈である。固より人間が環境のうちにあるといふには、彼は既に客體でなければならぬ。人間は環境に屬し、どこまでも環境から限定される。けれども他方もし彼が單に客體であるとしたならば、人間と環境との區別も考へられない。環境の概念は人間が主體であるといふ關係によつて基礎付けられてゐる。我々が働くといふことは物を道具として持つといふことである。我々が働くといふ場合、自己の身體を道具となし、逆に物は身體的となる。人間は一方どこまでも環境から限定されると共に、他方どこまでも環境を限定し、環境をいはず人間化する。人間が働くものでないならば、環境は人間に對して働くこともできないであらう。地理的乃至風土的決定論はこのことを忘れてゐる。人間が働き得るためには人間は環境から獨立でなければならぬ。環境もまた獨立な物として人間に對して働き得るのである。かかる關係はスピノザ的な實體とその様態といふ概念の基礎に於ては考へられない。

環境は我々にとつて與へられたもの、既にあるものである。この「既に」、この根源的な過去性は、普通

にいふ現在及び未來に對する過去を意味しない。そのやうな意味では環境は既にあつたものといふよりも現にあるものである。既にあつたものも環境としては現にあるものの意味を有し、現に作用するものとしてそれは我々にとつて環境であるのである。しかもまた現にあるものも環境としてはどこまでも既にあるものの性格を擔つてゐる。この「既に」、この根源的な過去性は一般に客體の規定である。ところで一方では過去のものをも現にあるものたらしめると共に、他方では現にあるものにも既にあるものの性格を擔はしめるものは、眞に現在のなものでなければならぬ。人間は主體として既にあるものとは見られ得ないものである。如何にしても既にあるものと考へられないものが主體であつて、眞に行爲的なものにして主體的なものと云はれることができる。人間と環境との關係はミリュウといふ語の示す通り中央とその周圍といふが如き空間的關係と考へられるが、單にそれのみでなく、そこには時間的關係が考へられねばならぬ。環境的限定の方向に空間的限定が考へられ、人間的乃至主體的限定の方向に時間的限定が考へられる。人間は環境から限定されると共に主體的に自己自身を限定し、空間的に限定されると共に時間的に限定されるのである。

**29** 二四九ページ八——九行「我々は……生きてゐる。」

人間は環境のうちに生活するのみでなく、人間的行爲には特に雰圍氣が必要である。

**30** 二五〇ページ一行「ものとすれば、雰圍氣は」——四行「日光、」

雰圍氣はこれとは區別されねばならぬ。固より環境は人間と交渉するものとして環境であるから、日光、

しかも雰圍氣は社會的なものである。パトスの社會性はここにも見られるであらう。環境の一般的な性格は既にあるといふことであつた。

第三章三のところに左のような文章があるが、どこに挿入されるものかわからない。

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



親  
鸞

親  
鸞

四  
三  
三



## 第一章 人間 愚禿の心

親鸞の思想の特色は、佛教を人間的にしたところにあるといふやうにしばしば考へられてゐる。この見方は正しいであらう、しかしその意味は十分に明確に規定されることを要するのである。

親鸞の文章を讀んで深い感銘を受けることは、人間的な情味の極めて豊かなことである。そこには人格的な體驗が滿ち溢れてゐる。經典や論釋からの引用の一行に至るまで、悉く自己の體驗によつて裏打ちされてゐるのである。親鸞はつねに生の現實の上に立ち、體驗を重んじた。そこには知的なものよりも情的なものが深く湛へられてゐる。彼の思想を人間的といひ得るのは、これに依るであらう。生への接近、かかる現實性、肉體性ときへいひ得るものが彼の思想の著しい特色をなしてゐる。しかしながら、このことから親鸞の宗教を單に「體驗の宗教」と考へることは誤である。宗教を單に體驗のことと考へることは、宗教を主觀化してしまふことである。宗教は單なる體驗の問題ではなく、眞理の問題である。〔欄外 Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und

Glauke, 1923.) 眞理は單に人間的なもの、主觀的なもの、心理的なものでなく、飽くまでも客觀的なもの、超越的なもの、論理的なものでなければならぬ。もし宗教が單に體驗に屬するならば、それは單なる感情、いな單なる感傷に屬することになるであらう。かくして宗教は眞に宗教的なものを失つて、單に美的なもの、文藝的なものと同じになる。親鸞の教がともすればかくの如き方向に誤解され易いことに對して我々は嚴に警戒しなければならぬ。もとより親鸞の思想の特色が體驗的であること、人間的であること、現實的であることに存することは争はれない。そこに我々は彼の宗教における極めて深い「内面性」を見出すのである。しかし内面性とは何であるか。内面性とは空虚な主觀性ではなく、却つて最も客觀的な肉體的ともいひ得る充實である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、眞の内面性は存するのである。

五濁惡世の衆生の 選擇本願信ずれば

不可稱不可說不可思議の 功德は行者の身にみてり〔欄外 文集 40〕

或ひは、

彌陀のちかひのゆへなれば

不可稱不可說不可思議の

功德はわきてしらねども

信ずるわがみにみちみてり〔欄外 小部集 229〕

といふ二種の和讃はこの趣を現はすであらう。

親鸞の文章には到る處懺悔がある。同時にそこには到る處讃歎がある。懺悔と讃歎と、讃歎と懺悔と、つねに相應じてゐる。自己の告白、懺悔は内面性のしるしである。しかしながら單なる懺悔、讃歎の伴わない懺悔は眞の懺悔ではない。懺悔は讃歎に移り、讃歎は懺悔に移る、そこに宗教的内面性がある。親鸞はすぐれて宗教的な人間であつた。懺悔と讃歎とは宗教の兩面の表現である。〔欄外 Augustinus〕親鸞の文章からただ懺悔に屬するもののみを取り出して、彼の宗教の人間的事であることを論ずる者は、彼の思想を單に美的なもの、文藝的なものにしてしまふことであつて、未だ宗教的人間の如何なるものであるかを知らざるものといはねばならぬ。親鸞における人間の問題はどこまでも宗教的人間の存在の仕方の問題でなければならぬ。懺悔は單なる反省から生ずるものではない。自己の反省から生ずるものは、それが極めて眞面目な道徳的反省であつても、後悔といふものに過ぎず、後悔と懺悔とは別のものである。〔欄外〕後悔はそれぞれの行爲、懺悔は全存在にかかはる。――後悔は我れの立場においてなされるもの

であり、後悔する者にはなほ我れの力に對する信賴がある。懺悔はかくの如き我れを去るところに成立する。我れは我れを去つて、絶對的なものに任せきる。そこに發せられる言葉はもはや我れが發するのではない。自己は語る者ではなくて寧ろ聞く者である。聞き得るためには己れを空しくしなければならぬ。かくして語られる言葉はまことを得る。およそ懺悔はまことの心の流露であるべき筈である。しかるにまことの心になるといふことは如何に困難であるか。自己を懺悔する言葉のうちに如何に容易に他に對して却つて自己を誇示する心が忍び込み、また如何に容易に罪に對して却つて自己を甘やかす心が潛み入ることであるか。

淨土眞宗に歸すれども

眞實の心はありがたし

虛假不實のわが身にて

清淨の心もさらになし〔欄外 文集 51〕

と親鸞は悲歎述懐するのである。煩惱の具はらざることのない自己が如何にして自己の眞實を語り得るのであるか。自己が自己を語らうとすることそのことがすでに一つの煩惱ではないか。親鸞が全生命を投げ込んで求めたものは實にこの唯一つの極めて單純なこと、即ち眞實心を得ると

いふこと、まごころに徹するといふことであつた。信仰といふものもこれ以外にないのである。煩惱において缺くことのない自己が眞實の心になるといふことは、他者の眞實の心が自己に届くからでなければならぬ。そのとき自己の眞實は顯はになる。われが自己の現實を語るのではなく、現實そのものが自己を語るのである。ここに知られる眞實は冷い、單に客觀的な眞理ではない。この眞實にはまごころが通つてゐる。まごころは理性ではなくむしろ情のことである。我々は人間的眞理を二と二との和は四であるといふ數學的眞理を知ると同じやうに知らうとするのではなく、またそれはそのやうに知られるものでもない。

親鸞の文章を読んでむしろ奇異に感じられることは、無常について述べることが少いといふことである。これはとかく感傷的な宗教のやうに考へられてゐる彼の思想においてむしろ奇異の感を懷かせることであるが、しかしこれが事實であり、また眞實である。そしてそこに彼の思想の特殊な現實主義の特色が見出されるのである。

もとより諸行無常は現實である。そしてそれは佛教の出發點である。この世における何物も常住のものはない。すべては生成し消滅し變化する。かくして我々の頼みとすべき何物もないので

ある。生老病死は無常なる人生における現實である。かかる無常の體驗が釋迦の出世間の動機であつた。無常はさしあたり佛教の説ではなくて世界の現實である。常ないものを常あるものの如く思ひ、頼むべからざるものを頼みとするところに、人生における種々の苦惱は生ずる。無常は現實であると知りながら、その認識を徹底させることのできないところに人間の迷ひがあり、苦しみがあるのである。かくして佛教は諸行無常の自然的な感覺を諸行無常の徹底した智慧にまで徹底自覺せしめようとするのである。かくして諸行無常はいはば前佛教的な體驗から佛教的な思想にまで高められる。人間の現實を深く見詰め、佛教の思想を深く味はつた親鸞に無常感がなかつたとは考へられない。しかも彼はこの無常感にとどまることができなかつたのである。何故であるか。

無常感はそのものとしては宗教的であるよりも美的である。果敢ないものは美しい。美には何か果敢なさといふべきものがある。「あだし野の露きゆる時なく、鳥部山の烟立ちさらでのみ住みはつるならひならば、いかに物のあはれもなからん。世はさだめなきこそいみじけれ」と『徒然草』の著者は書いてゐる〔欄外 徒然草第七段〕。いつまでも生きてこの世に住んでゐるといふことが人間のならひであつたら、實に無趣味なものであらう。老少不定、我々の命がいつ終る

といふ規定の全くない世であるが、そこが非常に面白いのである、といふのである。無常は美的な觀照に融け込む。佛教は特に平安朝時代の文學においてその唯美主義と結び付き、かつこれに影響を與へたのである。かくして無常感は無美主義と結び附いて出世間的な非現實主義となつた。『方丈記』の著者の如きもその著しい例である。

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

親鸞においては無常感は罪惡感に變つてゐる。自己は單に無常であるのではない、煩惱の具は

らざることの無い凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人である。親鸞は自己を愚禿と號した。「すでに僧にあらず俗にあらず、このゆへに禿の字をもて姓とす」〔欄外 1625〕といつてゐる。承元元年、彼の三十五歳のとき、法然ならびにその門下は流罪の難にあつた。親鸞もその一人として僧侶の資格を奪はれて越後の國府に流された。かくして、すでに僧にあらず、しかしまた世の生業につかぬゆる俗にあらず、かくして禿の字をもつて姓とする親鸞である。しかも彼はこれに愚の字を加へて自己の號としたのである。〔欄外 02〕愚は愚癡である。すでに禿の字はもと破戒を意味してゐる。かくして彼が非僧非俗破戒の親鸞と稱したことは、彼の信仰の深い體驗に基づくのであつて、單に謙遜の如きものではない。それは人間性の深い自覺を打ち割つて示したものである。

賢者の信をききて、愚禿が心をあらはす。

賢者の信は、内に賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

〔欄外 文集 233〕

と『愚禿鈔』に記してゐる。

外には悟りすましたやうに見えても、内には煩惱の絶えることがない。それが人間なのであ

る。すべては無常と感じつつも、これに執著して盡きることがない。それが人間なのである。彌陀の本願はかかる罪深き人間の救済であることを聞信してゐる。しかも現實の人間は如何なるものであるか。

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

(欄外 894)

罪惡の意識はいかなる意味を有するか。機の自覺を意味するのである。機とは何であるか。機とは自覺された人間存在である。かかる自覺的存在を實存と呼ぶならば、機とは人間の實存にほかならない。自覺とは單に我れが我れを知るといふことではない。我れは如何にして我れを知ることができるか。我れが我れを知るといふとき、我れは我れを全體として知ることがない。なぜなら、我れが我れを知るといふ場合、知る我れと知られる我れとの分裂がなければならず、かやうに分裂した我れは、その知られる我れとして全體的でなく却つて部分的でなければならぬ。従つてその場合、自覺的な我れよりもむしろ主客未分の、従つて無意識的な、無自覺的な我れが、

従つて知的な、人間的な我れよりも、實踐的な、動物的な我れが却て全體的な我れであるともいひ得るであらう。

機といふ字は普通に天台大師の『法華玄義』に記すところに従つて、微・關・宜の三つの意味を有するとされてゐる。それはまず第一に機微といふ熟字に見られる如く微の意味を有する。弩に發すべき機がある故に、射る者これを發すれば直ちに箭が動く。未だ發現しないで可能性としてかすかに存するすがたが微であり、機である。可能的なものは未だ顯はではなく含蓄的に微かに存するのである。しかし可能的なものがひとりでに現實的になるのではない。弩が機發するのは射る者があつてこれを發するからである。〔欄外 弩に可發の機がなければ、如何にこれを發しようとしても發し得ないであらう。衆生にまさに生ぜんとする善がある故に佛が來りて應ずれば即ち善生ず。應は赴の義。〕しかしこの可能性は單に靜的に含蓄的であるといふことではない。機は動の微、きざしである。將に動かうとして、將に生ぜんとして、機である。〔欄外 教法化益に依りて發生さるべき可能性あるもの。〕第二に、機は機關といふ熟字に見られる如く關の意味を有する。關とは關はる、關係するといふことであつて、一と他とが相對して相關はり、相關係することであ

る。衆生に善あり惡あり、共に佛の慈悲に關する故に、機は關の意味を有するのであり、即ち教化益に關係し得るもの、その對者たり得るものの意である。もし衆生がなければ、佛の慈悲も用ゐるに由なく、衆生ありてまさに慈悲の徳も活くことができる。應は對の義。一人は賣らうとし、一人は買はうとし、二人相對して貿易のことがととのふ如く、〔欄外 主客相合うて賣買が成立つ。〕衆生は稟けようとし、佛は與へようとし、相會ふところで攝化濟度のことが成るのである。これが喰い違ふと攝化のこととはとのはない。〔欄外 須宜〕そこで第三に機は機宜といふ熟字に見られる如く、宜の意味を有してゐる。關係するものの間に丁度相應した關係があることをいふ。例へば函と蓋とが、方なれば方、圓ければ圓、恰好相應して少しもくひちがひのないやうに、無明の苦を抜かんと欲せば、正しく悲に宜しく、法性さとりの樂を與へんと欲せば、正しく慈に宜し。衆生に苦あり、恰も佛の拔苦の悲に宜しく、衆生に樂なし、あたかも佛の與樂の慈に宜しく、佛の慈悲はよく衆生に相應してゐるのである。機は教化化益を施すに便宜あるものの意。かくして機と教、機と法とは相對する、兩者の關係は動的歴史的。

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

き機として千差萬別なり、しかるに教法化益もし機に乖けば、その益あることなし、故に佛は千差の方便を盡し、萬別の教法を施せり。性得の機。機は可發の義で、衆生の心に法をうくべききざしあること。

時機——機の歴史性、

『大無量壽經』は

「時機純熟の眞教」なり。〔欄外 教141〕末代に生まれた機根の衰へた衆生にとつてまことにふさはしい教である。時機相應。聖道自力の教は機に合はずして教果を収めることができぬ。淨土他力の一法のみ時節と機根に適してゐる。

機と性との區別 動的と靜的。〔欄外 教259 文集 242 愚禿鈔〕

### ○時機相應

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

「もし機と教と時とそむけば、修しがたく、入りがたし。」『安樂集』に依る。〔欄外 教1461〕

「當今は末法にし、これ五濁惡世たり。ただ淨土の一門のみありて通入すべき路なり。」『安樂集』に依る。〔欄外 教 1463〕

「その機はすなはち一切善惡大小凡愚なり。」〔欄外 教 481〕

○惡人正機

「これも惡凡夫を本として善凡夫を傍に兼ねたり。かるが故に傍機たる善凡夫なを往生せば、まはら正機たる惡凡夫いかでか往生せざらん。しかれば善人なをもて往生す、いかにいはんや惡人をやといふべしとおほせごとありき。」『口傳鈔』第十九章 聖典 322

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや。しかるを世のひとつねにいはいく、惡人なを往生す、いかにいはんや善人をやと。この条一旦そのいはれあるにたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけたるあひだ、彌陀の本願にあらず。しかれども自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、眞實報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、惡人成佛のためなれば、他力をたのみたてまつる惡人、もとも往生の正因なり。よて善だにこそ往生すれ、まして惡人はと、おほせさふらひき。」『歎異鈔』三章 文集 191

## 第一部 宗教的意識の展開

### 第一章 人間性の自覺と宗教

#### 第一節 諸論

親鸞の思想は深い體驗によつて滲透されてゐる。これは彼のすべての著作について、『正信偈』や『和讃』の如き一種の韻文、また假名で書かれたもろもろの散文のみでなく、特に彼の主著『教行信證』についても、言はれ得ることである。『教行信證』はまことに不思議な書である。それはおもに經典や論釋の引用から成つてゐる。しかもこれらの章句が恰も親鸞自身の文章であるかの如く響いてくるのである。いはゆる自釋の文のみでなく、引用の文もまたそのまま彼の體驗を語つてゐる。『教行信證』全篇の大部分を占めるこれらの引文は、單に自己の教の典據を明かにするために擧げられたのではなく、むしろ自己の思想と體驗とを表現するために借りてこられたのであるとすれば、その引文の讀み方、文字の加減などが原典の意味に拘泥することなく、親鸞獨自のものを示してゐるのは當然のことであらう。

『教行信證』は思索と體驗とが渾然として一體をなした稀有の書である。それはその根柢に深く抒情を

湛へた藝術作品でさへある。實に親鸞のどの著述に接しても我々を先づ打つものはその抒情の不思議な魅力であり、そしてこれは彼の豊かな體驗の深みから溢れ出たものにほかならない。

かやうにして屢々なされるやうに、彼の教を體驗の宗教として特色附けることは正しいであらう。しかしその意味は嚴密に規定されることが必要である。宗教を單に體驗と解することは宗教から本質的に宗教的なものを除いて「美的なもの」にしてしまふ危險を有してゐる。實際、親鸞の教において體驗の意義を強調することからそれを單に「美的なもの」にしてしまつてゐる例は決して尠くはないのである。親鸞はすぐれて宗教的人間であつた、彼の體驗もまたもとより本質的に宗教的である、ところで宗教的體驗の特色は「内面性」にある。親鸞の體驗の深さはその内面性の深さである。彼の抒情の深さといふものもかくの如き内面性の深さにほかならない。

## 第一章 人間性の自覚

### 一

親鸞の思想は深く人間性の自覺に根差してゐる。どこまでも生の現實に即いてゐるところに彼の教の

特色がある。彼にとつて生の自覺は法の自覺と密接に結び付いてゐる。

## 二

人生の經驗において我々の心を打つものは無常である。世の中のものは移り變つて、常のものといつては何ひとつない。すべては時の流に現はれては過ぎてゆく。この事實が無常と呼ばれる。この事實を佛教では「諸行無常」といつてゐる。しかしこの事實はむしろ佛教以前のものであり、さしあたり我々の生の體驗そのものに屬してゐる。我々は人生の行路において或ひは災禍に見舞はれ、或ひは病氣に襲はれ、或ひは近親の死に會する、そして我々は無常を感じる。この無常感のひとつを佛道に入らせる動機である。ひとは生の體驗において佛教の説くところが眞實であることを理解するのである。我々の無常感はもとより佛教の影響によつて強められ、深められてきたであらう。しかし無常は我々の原始的な體驗に屬し、佛教にとつてその説の出でくる基礎經驗である。佛教は生の現實におけるこの基礎經驗から出てこれを思想にまで高めたのである。佛教が無常の體驗から出發したといふことは釋迦の出家の動機として傳へられる物語によつても知られるであらう。太子悉達多是老人、病者、死者を見て世間の無常を感じ出家するに至つたといはれてゐる。我々の生において原始的に經驗される無常感ハ佛教によつて教説にまで高められた。

かやうにして「一切の行は無常なり」とは佛教が最初に掲げる教條である。行とは有爲法をいひ、有爲法とは造られたものを意味する。一切の有爲法はもろもろの因縁によつて造られたものとして移りゆくも

のである故に行といはれる。もろもろの因縁によつて造られたすべてのものは生滅變化するもの、時間的に存在するもの、即ち無常のものである。無常は一切の有爲法のすがたである。このすがた、即ち有爲のもの、有爲相は生と滅との二つの相に分たれる。あらゆるもの（行）は生じ、そして滅するものとして無常である。しかしそれはまた三つの相に分たれることができる。それはまづ始めを有し（起）、次に變易し（異）、そして遂に滅する（盡）。起と異と盡とは無常のものの移りゆく三つのすがたである。しかしそれはまた生と住と異と滅との四つに分たれた。或るもの生じ（生）、生じをはつてその或るものとして止まり（住）、やがて變じ（異）、ついで亡びる（滅）のである。ところで佛教に依ると、ものが無常であるのは、ものが因縁によつて生じたものである故である。無常は佛教の根本思想である緣起説の歸結である。緣起説の深い意味はものの無常のすがたにおいて體驗的現實的に理解されることができうであらう。

我々は世間の一切のものが無常であることを感じる。山も河も、草も木も、人も家も、無常ならぬものはない。「行く川のながれは絶えずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて、久しくとどまることなし。世の中にある人と住家と、またかくの如し。玉敷の都の中に、棟を竝べ甕を爭へる、尊き卑しき人の住居は、代々を経てつきせぬものなれど、これをまことかと尋ねれば、昔ありし家は稀なり。或は去年破れて今年は造り、あるは大家滅びて小家となる。住む人もこれにおなじ。處もかはらず、人もおほかれど、いにしへ見し人は、二三十人が中に、僅に一人二人なり。朝に死し、夕

に生るるならひ、ただ水の泡にぞ似たりける。知らず、生れ死ぬる人、何方より來りて、何方へか去る。又知らず、假の宿、誰が爲に心をなやまし、何によりてか目を悦ばしむる。その主人と住家と、無常を爭ひ去るさま、いはば朝顔の露に異ならず。或は露おちて花残れり。残るといへども朝日に枯れぬ。或は花は萎みて露なほ消えず。消えずといへどもゆふべを待つことなし。」親鸞とほほ同時代の人鴨長明はかくの如く世間無常を敍してゐる。我々の住む世界も我々自身も共に無常である。佛教によると、依報である世間も正報である世間も、世間はすべて無常である。正報とは衆生をいひ、依報とは衆生がそれに藉つて住む世界をいふ。我々はつねに世界に依つて生きてゐる。この國土、この家、この衣服、この椅子を除いて我々の生活は考へられない。かかる世界は我々にとつて道具の意味を有してゐる。佛教ではかくの如き世界を「器世間」と稱してゐる。依報といふのはかかる器世間にほかならない。世間には衆生世間と器世間との二種世間があり、正報と依報とに相當する。器世間に屬すると考へられるのは、花瓶とか茶碗とかの如き普通にいふ道具のみでなく、家の如きものも、また庭園、更に國土といふ如き普通に自然といはれるものもまたこれに屬してゐる。器とは「衆生の受用する所なるが故に名づけて器となす」といはれてゐる。

\* 『往生論証』卷下

我々の生によつて關心され、生と交渉するものとして自然も器の意味を有する。それはもとより自然科學的に見られた自然、すなはち單に客觀的に對象的に捉へられた自然ではない。山や河、草や木の如きも

のも我々が生の關心において受用するものとして家屋や家具と同じく我々にとつて道具の性格を有するであらう。自然も我々の生に缺くことのできぬ要素であり、生の聯關のうちにその契機として入つてゐる。衆生世間と器世間とは一つの世間に結び付き、主體とその環境といふやうに密接に聯關するのである。そしてまさにかくの如く我々によつて關心され、受用されるものとして我々の住む世界のものは無常と考へられる。無常は單なる變化と同じではない。私が庭前に見る花は純粹に客觀的に見る場合にも變化する。しかしかやうに見る場合、私はその變化において何ら無常を感じないであらう。どのやうな生滅變化も、單に客觀的な自然必然的な過程として把握される限り、無常感を惹き起すものではない。庭前の花は單なる花としてではなく、愛らしい花、驕れる花、淋しい花として、要するに生の關心によつて性格づけられた花として、その散りゆくのを見て我々は無常を感じるのである。單に必然的な變化は無常ではない。もとより單に偶然的なものもまた無常とは考へられない。我々はその生滅變化が必然的であるものにおいて無常を感じるのである。しかしそれは自然必然性ではなく、むしろ運命必然性である。自然必然性が單なる必然性であるに反して、必然的なものが同時に偶然的であり、偶然的なものが同時に必然的であるところに、運命あるひは宿命といはれる必然性がある。

## 歴史の自覺

## 一

人間性の自覺は親鸞において歴史の自覺と密接に結び附いてゐる。彼の歴史的自覺はいはゆる末法思想を基礎としてゐる。末法思想は言ふまでもなく佛教の歴史觀である正像末三時の思想に屬してゐる。我々はまずこの歴史觀が如何なるものであるかを見よう。

正像末三時の思想は、佛滅後の歴史を正法、像法、末法の三つの時代に區分する歴史觀である。この三時の界限に關しては、末法は正像の後一萬年とすることは諸説の一致するところであるが、正像の二時については、或は正法五百年像法千年といひ、或は正法千年像法五百年といひ、或は正法五百年像法五百年といひ、或は正法千年像法千年といつて、一定しないが、親鸞は正法五百年像法一千年末法一萬年の説を採つた。『教行信證』化身土卷には道綽の『安樂集』を引いて次の如く記されてゐる。「經の住滅を辨ぜば、いはく釋迦牟尼佛一代、正法五百年、像法一千

年、末法一萬年には衆生滅じつき、諸經ごとく滅せん。如來、痛燒の衆生を悲哀して、ここにこの經をとどめて、止住せんこと百年ならん。」〔欄外 1473〕ここでは經に就き、三時を通じて残るものと滅びるものとが辨別される。末法一萬年において、諸經は悉く滅びるであらうが、かかる法滅の後においても、特にこの經、すなはち『大無量壽經』は、この世に留まること百歲、かくてまた無量歲に至るであらう。經は教を傳へるものである。正像末の三時はまさに教と行と證とに關して區分されてゐるのである。この歴史觀はもと時を隔てるにつれて釋迦如來の感化力が次第に衰えてゆくことを示すものであらうが、この過程は教行證の三法を原理とする時代區分として理論化された。佛滅後の初めの時代には教と行と證とが共に存在する。教法は世にあり、教をうける者は能く修行し、修行するものは能く證果を得る。これを正法と名づける。正とはなお證のごとしといはれ、證があるといふことが第一の時代の特色である。次に像法といふのは、像とは似なりといはれ、この時代には教があり、行があつて、正法の時に似てゐる。教法は世にとどまり、教をうける者は能く修行するが、しかし多くは證果を得ることができない。教行は存するが、證は存しない。これを像法と名づける。第三の末法の時においては、教法は世に垂れ、教をうける者が存しても、よく修行することができず、證果

を得ることができない。ただ教のみあつて、行も證も共になくなる。末とは微なりといはれ、教があつてもないが如くであるから、末法と稱せられるのである。これら三時を過ぎて教法すらない時期は「法滅」と呼ばれてゐる。かくの如く正像末の思想は教行證の三法を根據として時代の推移を考へる歴史觀であることが知られる。

ところで親鸞は『教行信證』の同じ箇所でもた『安樂集』に依つて、佛滅後の時代を五百年づつに區分する『大集月藏經』の説を採り上げてゐる。「大集月藏經」にのたまはく、佛滅度ののちの第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を學すること堅固なることをえん。第二の五百年には、定を學すること堅固なることをえん。第三の五百年には、多聞讀誦を學すること堅固なることをえん。第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることをえん。第五の五百年には、白法隱滞して、おほく諍訟あらん。すこしき善法ありて堅固なることをえん、と。」わが傳教大師の作と考へられた『末法燈明記』もこの説を採つてをり、『教行信證』に引用されてゐるところである。〔欄外 1473〕ここでは、最初の五百年は解脫堅固、次の五百年は禪定堅固、次の五百年は多聞堅固、次の五百年は造寺堅固、後の五百年は鬪諍堅固にして白法隱沒するの時として、特色づけられる。すなはち、初めの三期の五百年は、次第して、戒と定と慧

の三學が堅固にとどまる時であり、なかに第一の五百年は正法、次の二期の五百年は像法一千年に當り、これら三期の五百年の後には戒定慧は存しなくなる。第四の造寺堅固の五百年以下は末法に屬し、中でも第五の五百年の鬪諍堅固といふのは、多くの人々がたたかひ、あらそひ、堅くこれを執つて捨てることなく、あらそひやたたかひが盛んなことを意味するのである。

ところで正像末史觀の有する意義は、『安樂集』の著者にとつても、『末法燈明記』の著者にとつても、この史觀、この教、すなはち三時教を根據として、自己の屬する時代、この現在、いかなるものであるかを、いな、この現在がまさに末法に屬することを理解するに存した。かくて道綽は、右に記した如く五期の五百年を區分した後、「今の時の衆生をはかるに、すなはち佛、世を去りてのちの第四の五百年にあたれり」〔欄外 1461〕といつて、その時代がまさに末法に入つてゐることを記してゐる。また『末法燈明記』の著者は、正法五百年像法一千年の後には末法に屬すると述べた後、「問ふ、もししからば今の世はまさしくいづれの時にかあたれるや。答ふ、滅後の年代おほくの説ありといへども、しばらく兩説をあぐ。一には法上師等、周異記によりてはいく、佛、第五の主、穆王滿五十三年壬申にあたりて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬申よりわが延暦二十年辛巳にいたるまで、一千七百五十歳なり。二には費長房等、魯の春秋

によらば、佛、周の第二十の主、匡王班四年壬子にあたりて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬子よりわが延暦二十年辛巳にいたるまで一千四百十歳なり。かるがゆへに今の時のごときはこれ最末の時なり。かの時の行事すでに末法に同ぜり。」と論じてゐる。そして親鸞は第一の説に依つて現在（元仁元年）を算定していふ、「三時教を按ずれば、如來般涅槃の時代をかんがふるに、周の第五の主穆王五十三年壬申にあたれり。その壬申よりわが元仁元年甲申にいたるまで、二千一百八十三歳なり。また賢劫經、仁王經、涅槃經等の説によるに、すでもて末法にいりて六百八十三歳なり。」佛滅の年については今日においても種々の異説がある。右の年代計算が正確であるか否かは、いま我々にとつて重要ではない。正像末史觀は親鸞において歴史の單に客觀的に見られた時代區分として把握されたのではなく、主體的に把握されたのである。従つて問題は本來どこまでも自己の現在であつたのである。現在が問題になることからして我々は過去の歴史が如何にあつたかを知らうとする。しかも現在が眞に問題になるのは、何を爲すべきかが、従つて未來が問題になつてくることによつてである。現在の意識は現在が末法であるといふ意識である。死を現在に自覺し、いかにこれに處すべきかといふ自覺が人生の全體を自覺する可能性を與へる如く、現在は末法であるといふ自覺が歴史の全體を

自覺する可能性を與へるのである。

現在が末法の時であるといふ意識は親鸞にとつて正像末三時の教説によつて、單に超越的に、與へられたものではない。それは彼の時代の歴史の現實そのものの中から生じたものである。彼の時代は政治的動搖の激しく、戰亂の打ち續いた時代であつた。宗教界もまた決して平穩ではなかつた。承元の法難には親鸞も連累した。この事件において彼の師法然は土佐に流され、彼自身は越後に流された。いはゆる「鬪諍堅固」は彼にとつて切實な體驗であつた。何よりも彼の心を痛めたのは高潔であるべき筈の僧侶の蔽い難い倫理的頹廢であつた。時代の歴史的現實をかけても宗教界の状態は、まじめな求道者をしてはや世は末であるといふことを感じさせずにはおかなかつたであらう。末法思想は鎌倉時代の佛教の著しい特色をなしてゐる。それはこの時代における宗教改革の運動、新宗教の誕生にとつて共通の思想的背景となつてゐる。法然や親鸞、日蓮は言ふまでもなく、榮西や道元の如きも何等か末法思想を懷いてゐた。法然上人の反對者であつた明恵上人や解脱上人如きですら末法思想を持つてゐた。ただ、末法時をいかに見るか、また如何にこれに處すべきかに就いては、これらの人々の見解は一樣ではなかつた。

正像末史觀の重心は末法にある。それは末法史觀にほかならない。親鸞の『正像末法和讃』を見るに、その五十八首の悉くが末法に關係して、正法像法をそれ自身として歌つたものは一つもない。末法は未來に屬するのではなく、まさに現在である。この現在の關心において過去の正法時及び像法時も初めて關心の中に入つてくるのである。現在がまさに末法時であるといふところから淨土は未來に考へられることになる。

彼はどこまでも深く現在の現實の自覺の上に立つた。徒らに過去の理想的時代を追ふことは彼のことではなかつた。

釋迦如來かくれましまして

二千餘年になりたまふ

正像の二時はおはりにき

如來の遺弟悲泣せよ

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

五十六億七千萬

彌勒菩薩はとしをへん

まことの信心うるひとは

このたびごとりをひらくべし

現在のこの現實が問題である。釋迦はすでに死し、彌勒は未だ現はれない。今の時はいはば無佛の時である。過去の理想も未來の理想も現在において自證されないかぎり意味を有しない。現在の現實の自覺における唯一の眞實は現在がまさに末法の時であるといふことである。

時代の歴史的現實の深い體驗は親鸞に自己の現在が救ひ難い惡世であることを意識させた。しかも彼のこの體驗を最もよく説明してくれるものは正像末の歴史觀である。正像末三時の敎説は歴史の現在の現實においてその眞理性の證明を與へられてゐる。この歴史觀は歴史の過程をいかに描いてゐるか。『末法燈明記』には次の如く記してある。「問ふ、もししからば、千五百年のうちの行事いかなぞや。答ふ、大術經によるに、佛涅槃ののち、はじめの五百年には、大迦葉等の七賢聖僧、次第に正法をたもちて滅せず、五百年ののち、正法滅盡せんと。六百年にいたりて、九十五種の外道きほひおこらん。馬鳴、世にいでて、もろもろの外道を伏せん。七百年のうちに、龍樹、世にいでて、邪見の幢をくだかん。八百年において、比丘縦逸にして、わづかに一二、道果をうるものあらん。九百年にいたりて、奴を比丘とし、婢を尼とせん。一千年のうちに、不淨

觀を聞〔欄外 開?〕かん、瞋恚して欲せじ。千一百年に、僧尼嫁娶せん、僧毘尼を毀謗せん。千二百年に、諸僧尼等ともに子息あらん。千三百年に、袈裟變じて白からん。千四百年に、四部の弟子みな獵師のごとし、三寶物を賣らん。ここにいはく、千五百年に拘睺彌國にふたりの僧ありてたがひに是非を起してつゐに相殺害せん。よりて教法龍宮におさまる。涅槃の十八および仁王等にまたこの文あり。これらの經文に准ずるに、千五百年ののち戒定慧あることなし。〔諸種の經文は、釋迦の死後、やがて正法が滅び、戒を持する者がなくなるであらうと言つてゐる。かくて「たとへば獵師の身に法衣をきるがごとし」といひ、或は「妻を蓄へ子を挾む」といひ、また或は「おのれが手に兎のひぢをひき、しかもともに遊行して酒家より酒家にいたらん。」〔欄外 1500〕といつてゐる。これらの言葉において親鸞は彼の時代、その宗教界の現實に引合せて、これに對する嚴しい批判を認めざるを得なかつた。經典の言葉は末法時を告げて豫言的な眞理性を有してゐる。彼は自己の體驗を顧みて、この眞理性に驚き、かつこの眞理性を畏れずにはゐられなかつたであらう。正直に現實を見ると、き、「たとひ末法のなかに持戒のものあらば、すでにこれ怪異なり。市に虎あらんがごとし。これたれか信すべきや。」〔欄外 1500〕といはざるを得ないであらう。

正法五百年は大迦葉等の七賢僧の時代であり、それは小乗教の時代である。馬鳴及び龍樹によつて代表される次の像法時代は大乘教特に自力教の時代である。八百年以後の記述は大乘教が次第に衰へて、やがて末法の時代に至ることを述べてゐる。

もとより親鸞は末法の教説において時代に對する單に客觀的な批判を見出したのではない。彼は決して單なる理論家、傍觀者ではなかつた。末法思想は彼においてあくまでも主體的に把握された。歴史を單に客觀的に見てゆくことから、そもそも末法思想の如きものは生まれないであらう。ただ客觀的に見てゆけば、歴史における進歩といひ退歩といつても、要するに相對的であり、進歩と退歩とは單に程度上のことで、進歩の反面には退歩があり、また退歩の反面には進歩があると云ふことができる。末法思想は死の思想の如きものである。それは歴史に關する死の思想である。死は主體的に捉へられるとき初めてその問題性を残りなく現はす如く、末法思想も主體的に捉へられるとき初めてその固有の性格を顯はにするのである。正像末の歴史觀は親鸞にとつて客觀的な歴史敘述の基礎として取り上げられたのではない。「釋迦如來かくれましまして、二千餘年になりたまふ 正像の二時はおほりにき 如來の遺弟悲泣せよ。」〔欄外 ㊦〕と親鸞は『正像末和讃』にいつてゐる。單なる批判ではなくて悲泣である。救ひ難い現實が身にしみて

歎き悲しまれるのである。

次に親鸞にとつて正像末の教説は、單に時代に對する批判であるのみではなく、むしろ何よりも自己自身に對する嚴しい批判を意味した。批判されてゐるのは自己の外部、自己の周圍ではなく、却つて自己自身である。「淨土眞宗に歸すれども 眞實の心はありがたし 虛假不實のわが身にて 清淨の心もさらになし。」と彼はかなしみなげくのである。自己を「底下の凡愚」と自覺した彼は十六首からなる『愚禿悲歎述懷』を作つたが、我々はこれが『正像末和讃』の一部分であることに注意しなければならぬ。すなはち彼は時代において自己を自覺し、自己において時代を自覺したのである。

ところで自己を時代において自覺するといふことは、自己の罪を時代の責任に轉嫁することによつて自己の罪を辯解することではない。時代はまさに末法である。このことはまた時代の惡に對する辯解ではない。時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根據から理解することであり、そしてこのことは時代の惡を超越的な根據から理解することであり、そしてこのことは時代の惡をいよいよ深く自覺することである。かくてまた自己を時代において自覺すること

は、自己の罪を末法の教説から、従つてまたその超越的根據から理解することであり、かくして自己の罪をいよいよ深く自覺することである。いかにしても罪の離れ難いことを考へれば考へるほど、その罪が決してかりそめのものでなく、何か超越的な根據を有することを思はずにはゐられない。この超越的根據を示すものが末法の思想である。

諸種の經文は末世においては正法が滅んで戒を持するものがないことを述べてゐる。すでに正法が滅び、戒法がなくなつてゐる以上、この時代にはもはや「破戒」といふことすらない。なぜなら戒法があつて破戒といふことがあるのであつて、破るべき戒法がなければ破戒のあらう筈はないのである。従つてこの時代の特徴は破戒ではなく、まして持戒ではなく、却つて「無戒」である。『末法燈明記』には次の如くいはれてゐる。「しかればすなはち末法のなかにおいては、ただ言教のみありて、しかも行證なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破るによりてか、しかも破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。かるがゆへに大集にいはいはく、佛涅槃ののち無戒くににみたんと。」像法の季、末法の時代は無戒の時代である、持戒の比丘はなくなり、いはゆる無戒名字の比丘、すなはち鬚を除き髪を剃つて身に袈裟を着けてはゐるが戒を持することのない名ばかりの僧侶になる。僧侶であつて肉食妻帶する

ものが現はれるであらう。しかしこれを單純に破戒と見て非難攻撃することは時代のいかなるものであるかを知らないものである。破戒と無戒とは同じでないことを考へなければならぬ。

一方無戒は破戒以下である。破戒者は戒法の存在することを知つてをり、戒法の畏敬すべきことを知つてをりさへするであらう。かくして彼は時には懺悔することもあるであらう。しかるに無戒者は戒法の存在すら意識しない。彼は平然として無慚無愧の生活をしてゐる。無戒者は無自覺者である。「非僧非俗」と稱した親鸞は自己の身において無戒名字の比丘を見た。そして非僧非俗の親鸞はみずから「愚禿」と名乗つたのである。彼は「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、低下の最澄」といつた傳教大師の言葉に深い共鳴を感じた。無戒は破戒以下である。このことがまず自覺されねばならぬ。親鸞は例へば肉食妻帶を時代の故に當然であるとして辯護しようとはしなかつたであらう。むしろ彼はこれを慚愧に堪へぬことと考へたに相違ない。しかるに無戒は無戒としては無自覺である。かかる無自覺の状態は自覺的にならなければならぬ。無戒が無自覺である場合、無戒は破戒でないといふ理由でこれを辯護することは、禽獸の生活を人間の生活よりも上であることに等しいであらう。無戒はいかにして自覺的になるのであるか。無戒の根據を自覺することによつてである。しかるにこの根據は正像末の歴史觀にほかなら

ない。無戒といふ状態の成立の根據は末法時であるといふことである。しかるに末法の自覺は必然的に正法時の自覺を喚び起す。これによつて正像末の歴史觀が成立する。そして正法時の回想は自己が末法に屬する悲しさをいよいよ深く自覺させるのである。無戒は破戒以下であるといふこと、破戒の極限であるといふことが自覺される。しかも正法時を回想するにしてもそしていかにこれに合致しようとするにしても、自己が末法に屬することはいかにもなし難い。「正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれる身は 清淨眞實のころなし 發菩提心いかがせん」といふ和讃は、この意を詠じたものであるであらう。無戒が破戒以下であることが自覺されねばならぬ。

「しかれば穢惡濁世の群生、末代の旨際をしらず、僧尼の威儀をそしる。今の時の道俗、おのれが分を思量せよ。」〔欄外 1464〕と親鸞はいつつゐる。

#### 末代の道俗

しかし他面、無戒は破戒と同じではない。末法時の特徴は破戒でなくて無戒であり、破戒はむしろ像法時の特徴である。正法、像法、末法は、順を追うて、持戒、破戒、無戒としてその特徴を規定することができるであらう。無戒は持戒と共に破戒でないといふことにおいて、末法時は

正法時に類似してゐる。このことは末法時においては、持戒及び破戒の時期である正法像法とは全く異なる他の教法がなければならぬことを意味する。このとき教法と考へられるものは正法時、従つてまた像法時とは全く別の、むしろ逆のものでなければならぬ。末法が無戒であるといふことは、この時代においてかくの如き他の教法が現はれねばならぬことを意味する。無戒の末法は教法のかくの如き轉換を要求する。無戒の時はまさに無戒として從來の教法がその歴史的意義を喪失してしまつたことを意味するのである。かくして自力教から他力教への、聖道教から淨土教への轉換は、無戒時といふものによつて歴史的に必然である。もし單に持戒と破戒とのみであるならば、かかる轉換の必然性は考へられない。そのときには破戒はただ持戒へ、從來の正法への復歸であるべきのみであらう。聖道門の自力教から絶對他力の淨土教への轉換は親鸞において末法の歴史的自覺に基いて行はれ、これによつてこの轉換は徹底され純化されたのである。『教行信證』化身土卷における三願轉入の自督に續いて正像末の歴史觀が敘述されてゐるといふことは、この歴史觀に基く自覺が三願轉入の根據であることを示すものと考へなければならぬ。三願轉入にいふ三願において、第十九願すなはち修諸功德の願は自力の諸善萬行によつて往生せんとするものとして持戒の時である正法時に、第二十願は念佛といふ他力で、しかし自力の念佛

によつて往生せんとするものとして正法と末法との中間にある像法時に、また第十八願は絶対他力として末法時に相應するといふことができるであらう。

三願轉入については次の章において論じたいと思ふ。ここではまず末法時の特徴である無戒といふことに關聯して親鸞の思想のひとつの特色を明かにしておかねばならぬ。無戒といふことは固有の意味においては僧侶についていはれ、元來持戒者であるべき僧侶であつて戒を持することがないといふことを意味してゐる。もし僧侶が無戒であるならば、彼等はいはゆる「名字の比丘」であり、本質的には在俗者と同じでなければならぬ。かくして淨土門の教は僧俗一致の教法である。この教法の前においては僧侶と在俗者とは本來平等である。單に僧俗の差別のみではない、老少の差別、男女の差別はもとより、賢者と愚者との差別も、善人と惡人との差別も、すべて意義を有しなくなる。宗教の前においてはあらゆる者が平等である。恰も死に對しては貴賤貧富を論ぜず、すべての人間が平等であるやうに。この平等はもとより宗教的な平等であつて、外面的な社會的平等ではない。宗教の前においては社會的差別はもとより道德的差別も意義を失ふところに宗教の絶対性がある。無戒といふことの本質はかくの如き平等性に存してゐる。かくの如き平等性は人間を「群衆」にしてしまふものではない。念佛は各人のしのぎといはれるやうに（「往

生は一人一人のしのぎなり。」蓮如上人『御一代記聞書』）、宗教はめいめいの問題である。この平等性は各人の罪の意識において成立するのである。自己の眞實の姿を深く見詰めた者にとつて誰が自己は他よりも善人であるといひ得るであらう。かく考へることはまだ自覺が足りないためである。自己の罪の自覺において超越的なもの、すなはち末法の教法に觸れないためである。「末代の旨際を知り」、「おのれが分を思量せよ」と親鸞はいふ。末代のいはれを知り、自己の分限を思ひはかる者は、自己を極重の惡人として自覺せざるを得ないであらう。末代の旨際を知るといふのは、客觀的に現代が末法の時であることを知るといふことではない。正像末の歴史觀は歴史的知識の要約でもなく、また歴史を體系化するための原理でもない。末法の自覺は自己の罪の自覺において主體的に超越的なものに觸れることを意味してゐる。このときには何人も自己を底下の凡愚として自覺せざるを得ないであらう。彌陀の本願はかくの如き我々の救済を約束してゐる。如來の救済の對象はまさにかくの如き惡人である。これを「惡人正機」と稱してゐる。惡人正機の説の根據は末法思想である。

しからば何故に教は行はれないのであるか。「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世正法のた

めにして、またく像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ機にそむけるなり。」〔欄外 1452〕と親鸞はいつてゐる。從來の教は聖道自力の教であり、これは釋迦牟尼佛の在世及びその感化力の存した正法時のためのものであつて、今日末法の時代においては、この教はこの時代とこの時代における衆生の根機とにもはや相應せず、かくして時を失ひ機に乖く故にこの教は衰微せざるを得ないのである。これに反して淨土他力の教はまさに「時機相應の法」である。それは末法といふ時機とこの時代における衆生の根機とに相應する教である。この時代と人間とのために佛は限りない愛をもつて彌陀の本願の教を留めおいたのである。「當來の世に經道滅盡せんに、われ慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて止住すること百歲ならしめん。それ衆生ありてこの經にあふものは、こころの所願にしたがひてみな得度すべし。」〔欄外 31〕といはれてゐる。道綽は『安樂集』に「當今は末法にして、これ五濁惡世なり、ただ淨土の一門のみありて通入すべき路なり。」〔欄外 1463〕といつてゐる。もし機と教と時とが一致しないならば、修め難く、入り難い。「末法のなかにおいてはただ言教のみありてしかも行證なけん。」〔欄外 1474〕といふのは、その法が時機不相應の聖道の教であるためであり、かかる時こそ淨土の教のいよいよ盛になるべきときである。「ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行證ひさしく廢れ、淨土の眞

宗は證道いま盛なり」〔欄外 1623〕と親鸞は記してゐる。

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

ところで淨土他力の教が末法時に相應する教であるとすれば、そのことはまさにこの教を相對的なものにする必要になりはしないであらうか。實際、聖道の諸教は、それが單に在世正法の時にのみ相應して、像末法滅の時には相應しないといふ故をもつて、單に相對的なものと見られ、方便の教に過ぎないと考へられたのである。親鸞は教の歴史性を強調した。これは歴史主義であり、歴史主義は一個の相對主義ではないか。他力の教がもし相對的なものであるとすれば、それはもはや眞實の教であることができぬ。眞理は、眞實の教は絶對性を有するのでなければならぬ。他力教の絶對性はいかに示されてゐるのであるか。そしてその絶對性はその歴史性と如何にして矛盾することなく、却つて一致するのであらうか。

像末五濁の世となりて

釋迦の遺教かくれしむ

彌陀の悲願ひろまりて

念佛往生さかりなり

『正像末和讃』の首めには次の讃歌が掲げられてある。

彌陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

攝取不捨の利益にて

無上覺をさとりなり

この一首は康元二年二月九日夜、夢告に成るものである、と親鸞はみづから記してゐる。時に彼は八十五歳であつたが、夢にこの和讃を感得したことが『正像末和讃』一帖の製作の縁由となつたのである。このことは末法の自覺と淨土教の信仰とが彼においていかに密接に結び附いてゐたかを示すものであらう。末法の自覺は罪の自覺であり、罪の自覺は彌陀の本願力による救済の自覺であつた。

無明長夜の燈炬なり

智眼くらしとかなしむな

生死大海の船筏なり

罪障おもととなげかざれ

と彼は讃詠するのである。

末法意識と淨土における未來主義

親鸞は他力教の絶対性を先づ、それが釋迦の本懷、教「出世の本懷」であることを示すことによつて明らかにしようとした。釋迦出世の本意を知れとは親鸞における内面の叫びであつた。釋迦如來がこの世に現はれたのは、『法華經』の「方便品」の中にいふ如く「一大事因縁」に依るのでなければならぬ。かくして『教行信證』教卷において親鸞は、「それ眞實の教を顯はさば、すなはち大無量壽經これなり。」〔欄外 106〕と掲げ、釋迦如來の出世の本懷は一に大無量壽經、すなはち彌陀の本願の法門を説くにあつたことを述べてゐる。「如來、世に興出したまふゆゑは、ただ彌陀の本願海をとかんとなり 五濁惡時の群生海 如來如實の言を信ずべし。」〔欄外 501〕と『正信偈』に頌述してゐる、釋迦一代の説法はその種類極めて多く、八萬四千の法門があるといはれるが、これら多種多様の説法もつひに大無量壽經を説くためであり、彌陀の本願の教にとつて他のすべては假のもの、方便のものに過ぎないのである。釋迦の「出世の大事」〔欄外 140〕は限りない慈愛をもつて衆生を救はんがために彌陀の慈悲の教を説くためであつたのである。この教のみが眞實の教である。「如來興世の正説」である。しかもこの絶対的眞理の開示は我々において歴史的なものとして受取られなければならぬ。「如來、無蓋の大悲をもて三界を矜哀したまふ。世に興するゆゑは、道教を光闡して群萌をすくひ、めぐむに眞實の利をもてせ

んとおぼしてなり。無量億劫にもまうあひがたく、みたてまつりがたきこと、なをし靈瑞華のときありてときにいましいづるがごとし。」「〔欄外 121〕と『大量無壽經』にはいはれてある。親鸞は「如來興世の本意には 本願眞實ひらきてぞ 難値難見とときたまひ 猶靈瑞華としめしける」と讃詠した。彌陀の本願の教の絶對性は、それが無時間的であることを意味しない。この教は歴史的に釋迦によつて開顯されたのであり、我々におけるこれが信受も歴史的に決定さるべきものである。人身を受けるといふことはあり難く、また佛法を聞くといふことはあひ難い。いまこの受け難い人身を受け、この聞き難い法を聞いたとすれば、速かにこれを信受しなければならぬ。

第二に、この教の絶對性はその永遠性によつて知られる。「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世正法のためにして、またく像末法滅の時機にあらず。すでに時をうしなひ機にそむけるなり。淨土眞宗は在世正法像末法滅濁惡の群萌、ひとしく悲引したまふをや。」「〔欄外 145〕と親鸞はいつてゐる。すなはち自力の教はただ釋迦在世及び滅後五百年間の衆生の機根のすぐれた時代にもみ相應する教であつて、像法、末法といふ機根の劣つた時代には相應しない教であるのに反して、他力の教は在世正法、像法末法及び法滅の時代に互つて、煩惱に穢され惡業に繋がれる

人々を一樣に大慈悲をもつて誘引し給ふ教である。前者がただ在世正法の時代に限られてゐるのに反して、後者は在世正法像法末法法滅の時代に互つて、その故にすべての時代に通ずるのである。前者が一定の時代に局限されてゐるのに反して、後者は時代にかかはることなく永遠に通用するのである。『大無量壽經』には、「當來の世に、經道滅盡せんに、われ慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて止住すること百歲ならしめん。」〔欄外 31〕とあるが、百歲といふのはいつまでもといふ意である。かやうにして淨土門の教は永遠性を有するものとして絶對性を有する。しかしかやうな永遠性は非歴史的ではない。この教は特に末法時代に相應する教である。すなはち末法時代においては、聖道の教が「時を失ひ機に乖く」のに反して、淨土門の教はまさにこの時代においてこそ「時機純熟の眞教」〔欄外 141〕なのである。かくして一面において特殊的に末法の時代に相應すると同時に他面において普遍的にあらゆる時代に通ずるといふところに、この教の眞に具體的な絶對性が見られるのである。特殊であると同時に普遍的であり、時間的であると同時に超時間的であるところに、眞の絶對性があるのである。

しかるに第三に、この教のかかる絶對性、すなはち歴史を離れるのではなく却つて歴史の中において歴史を貫く絶對性は、その傳統性において認められる。親鸞はこの傳統をインドの龍樹、

天親、支那の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空の七人の祖師において見た。彼は『高僧和讃』を作つてこれら七祖を讃詠したのである。釋迦の出世の本懷の教である彌陀の本願の教は處と時とを隔てたこれらの高僧によつて次第に開顯されてきたのである。この傳統はこの法の絕對性を示すものである。親鸞はこの傳統の中に自己の生命を投げ込んだ。彼は一宗の開祖となつたが、自身は何等新しい宗派を立てる意圖も自覺も有しなかつた。「故聖人のおほせには、親鸞は弟子一人ももたずとこそおほせられ候ひつれ、そのゆへは、如來の教法を十分衆生にとききかしむるときは、ただ如來の御代官をまうしつるばかりなり、さらに親鸞めづらしき法をもひろめず、如來の教法をわれも信じひとにもをしへきかしむるばかりなり、そのほかはなにをしへて弟子といはんぞとおほせられつるなり。」〔欄外 一〇〕と蓮如は書いてゐる。親鸞にとつてはただ傳統が問題であつた。しかもこの傳統は彼にとつて生死を賭けた絕對的なものであつたのである。『歎異鈔』には次の如く記してある。「親鸞にをきては、ただ念佛して、彌陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおほせをかうふりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念佛はまことに淨土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまいらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに

後悔すべからずさふらふ。そのゆへは、自餘の行もはげみて、佛になるべかりける身が念佛をまうして、地獄におちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ、いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば、善導の御釋虚言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然のおほせそらごととならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟。詮ずるところ愚身が信心にをきてはかくのごとし。このうへは念佛をとりて信じたてまつらんともまたすてんとも、面々の御はからひなりと云云。」〔欄外 救済と傳統 傳統と邂逅〕

『正信偈』は、

「ただこの高僧の説を信ずべし」

といふ句をもつて結ばれてゐる。〔欄外 傳統の尊重〕

私自身のうちにおいて一念即多念、多念即一念の眞實の稱名が相續せられるに先立ち、既に歴史そのものが一つの念佛の主體であり、淨土教の祖師たちにおいて脱自的に念々（時代々々）不斷の念佛を現實に行じて來てゐることが知られる。従つて私の内に眞實の一念多念の相即する念佛の大作が行

じ得られるのも、實に私がこの歴史的傳承に生きることによる。

親鸞の信樂はかかる淨土教の歴史的傳承において成就する。かかる歴史的傳承は本願力として捉へられる。本願力は他力の概念の核心。

右の如くにして、正像末の歴史觀は淨土教史觀とまさに表裏をなしてゐることが知られる。正像末史觀は、佛滅後、時を経るにつれて時代が悪化してゆくことを述べたもので、上古に理想的狀態をおき降るにしたがつて墮落してゆくと考えたものであり、形式的に見れば、これは佛教以外にもよくある思想で珍しいものではない。それは歴史は時と共に進歩すると見る歴史觀とは相反する方向をとるものであり、前者が單純なオプティミズムであるのに對して後者は單純なペシミズムであると考へられるであらう。もとよりかかる單純なペシミズムは親鸞のものではない。彼にとつては正法像法末法と降るに従つて時代が悪化してゆくといふことは、同時に、他の面から見れば、眞實の教である淨土教が次第に開顯されることであつた。

しかしながら、歴史は淨土教の開顯の歴史であるとするこの史觀は、もとより單なる進歩主義乃至進化主義ではない。なぜなら先づ第一に、この淨土教史觀はその逆の面としてつねに正像末史觀を含んでゐる。両者は不可分の關係に立つてゐる。親鸞は絶えず末法のあさましさを悲し

み、自己の罪の深さを歎いた。世の末であるといふ深刻な自覺が逆にいよいよ彌陀の救済を仰ぎ、その眞實を信じたのである。この一點から見れば、他の諸點においては本質的な差異があるが、彼の歴史觀はキリスト教における終末觀に類似してゐる。

いはゆる『御本書』または『御本典』すなはち『教行信證』の行卷の終、信卷の前に附せられた『正信念佛偈』、或はいはゆる『略文類』または『略書』すなはち『淨土文類聚鈔』の中にある『念佛正信偈』は淨土史觀を述べたものである。そこでは彌陀と釋迦、及び淨土教の七高僧が經すなはち『大無量壽經』に依り、及び七祖の著述である論釋に依つて讃述されてゐる。

#### 淨土眞實と淨土方便との對應

第二に、それは單に未發展のものが次第に發展してゆくといふ進化の過程ではない。淨土教はもちろん歴史において次第に開顯されたものではあるが、この過程の初めにおいてそれは既に開顯されてゐたのであり、したがつて開顯の過程は自己から出て自己へ還つてくる運動である。それは教の歴史的な自己運動ともいふべく、この點においてヘーゲルにおける概念の發展と類似してゐる。しかもこの運動はつねにその根柢において彌陀の本願といふ絶對的なものに接してゐるのである。

第三に、しかしながら教のこの展開はヘーゲルにおける概念の自己運動とも本質的に異なつて

ある。なぜなら教の展開は親鸞において同時に祖師たちの傳統の繼承の問題であつた。彼にとつてそれは單に法の問題でなくて人の問題であつた。淨土教史觀は七祖史觀とも呼ぶことができるであらう。淨土眞宗では、龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空の七祖を正依の祖師とし、更に菩提流支、懷感禪師、法照禪師、少康禪師の四師を傍依の祖師としてゐる。〔欄外 319〕菩提流支は『高僧和讃』曇鸞章に、懷感は同じく源信章に、法照、少康の二人は同じく善導章に出てゐる。これら四師を攝して、淨土教史觀は七祖史觀と名づけることができる。そこでは單に教法が問題でなく人間が問題であつた。それは單なる哲學ではなく宗教であるからである。人は、ヘーゲルの歴史哲學においての如く、理念の展開の道具に過ぎぬのではない。人において法が見られると同時に法において人が見られるのである。なぜならこの法は人間の實存にかかはり、各人の救済が問題であるからである。右に引いた『歎異鈔』の文がこれを明らかにしてゐる。法と人とは二つであつて二つではない。親鸞にとつて傳統は單に客觀的なものでなく、これを深く自己のうちに體驗し證すべきものであつた。相承は已證と結び附いて區別することができぬ。これによつて彼はおのづから傳統のうちに新しいものを作り出し、みづから一宗の祖として新しい出發點となつたのである。

もとよりこの傳統の中心をなすものは彌陀である。しかもこの彌陀の本願の教をこの世に示したの  
は釋迦であり、そこに釋迦出世の歴史の意義がある。釋迦なしには傳統はなく、彌陀なしには傳統は  
ない。従つて本典及び略書の兩偈が先づ彌陀及び釋迦について述べ、ついで七高僧について述べてゐ  
るのは當然である。ここに人と法とは二つでない。

---

## 第二章 歴史の自覺

人間の現實を見詰めた親鸞はこれを歴史的現實として深く認識した。人間の現實は本質的に歴  
史的現實である。歴史は人間の最も深い

---

## 第二章 歴史の自覺

人間の現實は本質的に歴史的現實である。人間の現實を深く見詰めた親鸞はこれを歴史的現實  
として認識した。歴史は人間の最も深い現實である。

親  
鸞

—

## 歴史の自覺

## —

人間性の自覺は親鸞において歴史の自覺と密接に結び附いてゐる。歴史の自覺によつて人間性の自覺は現實化されると共に深化された。この彼の歴史的自覺はとりわけ末法思想を基礎とするのである。末法思想は佛教史觀ともいふべき正像末三時の教に屬してゐる。そこで我々はまづこの史觀が如何なるものであるかを見なければならぬ。

正像末史觀は佛滅後の歴史を正法、像法、末法の三つの時代に區分する。この三時の際限について、末法の時代は正法像法の後一萬年とすることは諸説の一致するところであるが、正法像法の二時代については、或ひは正法五百年像法千年といひ、或ひは正法千年像法五百年といひ、或ひは正法五百年像法五百年といひ、或ひは正法千年像法千年といつて一定しないが、親鸞は道綽の傳統に従つて正法五百年像法一千年末法一萬年の説を採つた。『教行信證』は道綽の『安樂集』を引いて記してゐる。「經の住滅を辨ぜば、いはく釋迦牟尼佛一代、正法五百年、像法一千年、末法一萬年には衆生減じ盡き、諸經ごとく滅せん。如來、痛燒の衆生を悲哀して、特にこの經を留めて、止住せんこと百年ならん。」化卷本三十四正像末の三時は何に基いて區別されるであらうか。元來この史觀は釋迦如來の滅後、時を隔てるにつれてその感化力が

次第に衰へてゆくことを示すものであるが、慈恩はこの過程を教行證の三法を基礎として原理的に區分してゐる。佛滅後の初の時代には教と行と證とが共に存在する。教法は世にあり、教を聞く者は能く修行し、修行する者は能く證果を得る。これを正法と名附ける。正はいはば證の意味であつて、證があるといふことがこの時代の特徴である。次に像法といふのは、像は似の意味であつて、この時代は教があり行があり、正法の時に似てゐる。教法は世に留まり、教を聞く者は能く修行するが、多くは證果を得ることができぬ。教と行とは存するが證は存しない。これを像法と名附ける。第三の末法時代においては、教法は世に垂れ、教を受ける者があつても、能く修行することができず、證果を得ることができぬ。ただ教のみ存して行も證も存しない。末は微の意味であつて、教があつてもないが如くであるから、末法と稱せられるのである。かくて末法一萬年において諸經ことごとく隱没するとき、如來はかかる末代の衆生を哀れみ、特に「この經」即ち『大無量壽經』を世に留めて百歲、從つて無量歲に至らしめ給ふのである。

親鸞はまた『安樂集』に依つて、佛滅後の時代を五百年づつに區分する『大集月藏經』の説を同じ個所化樂三十四で採り上げてゐる。「大集月藏に云く、佛滅度の後の第一の五百年には、わがもろもろの弟子、慧を學すること堅固なることをえん。第二の五百年には、定を學すること堅固なることをえん。第三の五百年には、多聞讀誦を學すること堅固なることをえん。第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し、懺悔すること堅固なることをえん。第五の五百年には、白法隱滞して多く諍訟あらん。すこしき善法ありて堅固なることをえん、と。」わが傳教大師の作と考へられた『末法燈明記』もこの説を採つてをり、ま

た『教行信證』化卷本三十七に引用するところであつて、即ちこの書においては、初の五百年は解脫堅固、次の五百年は禪定堅固、次の五百年は多聞堅固、次の五百年は造寺堅固、後の五百年は鬪諍堅固にして白法隱没するの時として、特色附けられてゐる。これに依れば、初の三期の五百年は、次第して、戒と定と慧の堅固にとどまる時であり、そのうち第一の五百年は正法、次の二期の五百年は像法一千年に當り、これら三期の五百年の後には戒定慧の三學はもはや存しなくなる。第四

## 三願轉入

親鸞は自己の宗教的生を回顧して次のやうに書いてゐる。

「ここをもて愚禿釋の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく萬行諸善の假門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる。善本徳本の眞門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。しかるに今ことに方便の眞門をいでて、選擇の願海に轉入せり、すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとおもふ。果遂の誓ひ、まことにゆへあるかな。」〔欄外 一七六〕

これは『教行信證』化卷に記された有名な三願轉入の文である。

この文が、率直に理解する限り、親鸞の信仰生活の歷程の告白であることは、明かである。それは歴史的事實の敘述である。そしてこの歴史は、初め「萬行諸善の假門」、次に「善本徳本の眞門」、遂に「選擇の願海」といふ、三つの過程を示してゐる。ところでこの文を親鸞の信仰の歴史を語るものと見れば、かかる三つの轉化、わけても「今ことに方便の眞門をいでて」といふその「今」が親鸞の生涯のいかなる年代に當るかが問題になるであらう。しかるにこれについて

は種々の異説がある。ある者はこの今、即ち親鸞が「選擇の願海に轉入」した時をもつて、彼が二十九歳で法然を師として吉水に入室した時であるとし、或る者は吉水入室以後にあるとし、或る者はそれ以前にあるとし、或る者は『教行信證』製作の當時にあるとする。しかしこの種の解釋にはいづれも無理があるところから、右のいはゆる三願轉入の文を、歴史的事實とは關係なく純粹に法理的に解釋しようとする者がある。言ひ換へれば、右の三願轉入の文を純粹に論理的に理解しようとするのである。

三願轉入に深い論理があること、それに永遠なる法理があることは、我々もまたやがて明かにしようとするところである。しかしながらその故をもつて、これを純粹に法理的に解釋しようとすることは誤りである。この文は率直に受取る者にとつては疑ひもなく親鸞の宗教的生の歷程を記したものであり、歴史的事實の告白である。彌陀の本願は單なる理、抽象的な眞理ではない。それは生ける眞理として自己を證しするのである。この證しは、この眞理が我々の生の現實に深く相應するといふこと、この現實を最もよく解き明かすといふことによつて知られる。法と機、眞理と現實、永遠なものと歴史的なものとの一致、この不思議な一致こそ我々をして彌陀の本願をいよいよ仰信せしめるものである。自己の信仰の徑路を思ひ廻らすとき、親鸞はそれが不思議

にも彌陀の三願によつて言ひ當てられてゐることを驚き且つ慶ぶのである。かやうにして化身土巻において、第十九願と二十願とについて釋意しつづきた彼は、自己の宗教的生の歷程について告白するのである。三願轉入は單なる論理ではない。この論理が深く現實の中にあることを自己において見出したものが右の文である。かくして超越的な眞理は内面化されて見出されるのである。

しかしながらこの文はいはゆる客觀的な歴史記述ではない。それはまさに宗教的告白である。宗教的告白は一面懺悔であるとともに讃歎である。このことは三願轉入の文とのつながりにおいて、その前には、

「かなしきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた、助正間雜し、定散心雜するがゆへに、出離その期なし。みづから流轉輪廻をはかるに、微塵劫を超過すれども、佛願力に歸しがたく、大信海にいりがたし。まことに傷嗟すべし、ふかく悲嘆すべし。」〔欄外 1442〕

と自督懺悔し、そして三願轉入の文に直ちについて、

「ここにひさしく願海にいりて、ふかく佛恩をしれり。至徳を報謝せんがために、眞宗の簡要をひろふて、つねに不可思議の徳海を稱念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。」〔欄外

と自督仰信してゐる。かくの如き告白、自己の内面的生活の記述について機械的に年代の順序を決定しようとすることは、無意味であり、少なくとも無理である。それは年代的解釋を許さない。體驗と論理との一つになつた文において年代を穿さくすることは無意味である。それは「詩と眞實」として一層深い歴史に屬してゐる。だからとてそれは歴史の意味をもたないのではなく、單に論理の意味を有するに過ぎぬのでない。それはどこまでも歴史の意味をもつてゐる。年代的といふことと歴史のといふことは同じでない。三願轉入は歴史的事實である故に、それは時間的秩序をもつてゐる。しかしかかる歴史的時間は曆の上で決定される客觀的な年代的順序とは次元を異にしてゐる。親鸞は右の文において自己の辿りついた信仰の立場から、自己の經驗してきた内面的生活を回顧してその歴史を敘述した。この回顧即ち歴史敘述は、信仰の最も高い立場からより低い立場に對する反省であり、従つて同時にこれに對する批判である。しかしこの批判は單なる否定ではなくて同時に攝取であることが明らかになるであらう。そして回顧として歴史であり、批判として論理的である。現實の歴史は本願の法理において客觀性、單なる年代記的歴史以上の客觀性を與へられ、本願の法理は歴史のなかにおいて、單なる論理を超えた現實性を示さ

れたのである。かかる客觀性の故に自己の歴史は告白するに値するのであつて、いはゆる三願轉入の自督は感傷とは全く性質を異にしてゐる。またかかる現實性の故に本願の法理は仰信せらるべきものであるのである。

さて三願とは何をいふのであるか。右の文によれば「萬行諸善の假門」、これが第一の段階である。これは『大無量壽經』における第十九願に當る。その文に曰ふ、

「たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、菩提心をおこし、もろもろの功德を修し、心を至し發願して、わが國に生ぜんとおもはん、壽終のときにのぞんで、たとひ大衆と圍遶して、その人のまへに現ぜずば、正覺をとらじ。」〔欄外 1285〕

この文に依つてこの第十九願は「修諸功德の願」と名づけられてをり、「萬行諸善」といふはこれを指してゐる。彌陀の本願は生の現實に徹入する。この願、詳しく言へば、道心をおこし、これを成就させるためにもろもろの善行を修め、かくして至心をもつて發願し、その修めるところの善行をもつてわが淨土に往生しようとする衆生があるとき、その人の臨終にもし觀音勢至等の大衆とともにその人の前に現はれて來迎しないならば、——そこでこの願は臨終現前の願、現前

導生の願、來迎引接の願ともなづけられる——われは正覺を開かないであらうといふ、彌陀の誓ひは、現實にかくの如き人間の存在することを現はしてゐる。本願はつねに歴史的現實（機）に相應するところの衆生濟度の愛の願ひである。ひとは邪道を離れて佛門に入る。そのとき彼が先づ爲さうとすることは何であるか。もろもろの善を行ひ、もろもろの功德を積むことである。かやうに善を行ひ、功德を積むのでなければ淨土往生は不可能であると考へる故である。彼は自己の修めた萬善萬行によつて、それが原因となり、その結果として淨土往生が遂げられると考へる。これは理義明白である。これよりも明白な理義はない。これ以外に理義はあり得ないものの如くである。彼の發願は極めて眞面目である。彼は自己の力のあらん限り善行を修め、功德を積まうとする。彼の努力は極めて眞面目である。しかし彼が眞面目であればあるだけ、彼が努力すれば努力するだけ、彼は自己の虚しさ、自己の偽りを感じざるを得ない。外から見れば一點の非の打ちどころのない生活にも、内に省みるとき虚偽が潜んでゐることが自覺せられる。他人の不幸を憐れんで物施しをする者に、自己の優越を誇り、他人の不幸を喜ぶ心が裏にないか。心において一度も竊盜をしたことのない者、姦淫をしたことのない者がない。道德を守ることが、單に名利のために過ぎないといふことはないか。外においてどれほど善を行はうとしても、惡心は絶

えず裏から潜んでくる。かくして、

「しかるに濁世の群萌、穢惡の含識、いまし九十五種の邪道をいでて、半滿權實の法門に在るといへども、眞なるものは、はなはだもてかたく、實なるものは、はなはだもてまれなり。僞なるものは、はなはだもておほく、虚なるものは、はなはだもてしげし。」〔欄外 1281〕と批判せられるのである。

もとよりかくの如き種類の人間にも彌陀は手をのべる。「すでにして悲願います、修諸功德の願となづく。」〔欄外 1282〕これが第十九願である。ここに得られる往生は「雙樹林下往生」と呼ばれてゐる。雙樹は沙羅雙樹であつて、釋迦は拘尸那城外の沙羅雙樹の下で涅槃に入つたと傳へられる。雙樹林下往生といふのは自力修善の人々の往生をいふのである。しかしこの願の主旨は臨終現前とか來迎引接とかにあるのであらうか。そこに更に何かより深い意味があるのではなからうか。我々の思惟し得る限りにおいては、みづからあらゆる善行を勵み、これを差し向けて淨土に往生しようとすることは、理の當然であつて、それが究極のものである。これ以外に往生の道はない筈である。しかしながら、もしさうであるとすれば、果して我々は實際に善を修めてゐるのであるか。深く省みれば省みるほど自己の無力を歎ぜざるを得ないであらう。もとより

或る者は自己が何等背徳の行爲のないことを考へて満足してゐるであらう。この自己満足は、しかるに、眞に往生をおほふ心がないことから來てゐる。それはあさはかな現實肯定にもとづいてゐる。そこに超越的なものない。そしてこれは現實についての認識の不足にもとづいてゐる。これに對して、外からは一點非の打ちどころのないやうに見える生活をしながら、しかも絶えず不安に襲はれ、絶望せざるを得ないのは、淨土往生のねがひの切なることによるのである。従つて修諸功德の願は、自力の觀念を放棄せしめんがためのものである。自己の無力に對する自覺は往生淨土のねがひが眞面目であればあるほど強い。それ故に眞實なるものはこのねがひのみである。それ故に親鸞は第十九願を「至心發願の願となづくべきなり」といふのである。この願の眞意はまさにここに存するといふべきである。第十九願の趣旨が至心發願にある限り、これは究極的なものでなくなり、次のより高い段階に廻入せざるを得ない。

自分の行ふ善によつて往生を求めて絶望した者はいかにすべきであるか。ここに彌陀は手をさしのべ給ふ。ここに願がある。第二十願がそれである。曰く、

「すべにして悲願います、植諸徳本の願となづく。」〔欄外 1401〕

「たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、わが名號をききて、念をわが國にかけて、もろもろの徳本を植ゑて、心を至し廻向して、わが國に生ぜんとおもん、果遂せずば、正覺をとらじ。」〔欄外 1402〕

先の三願轉入の文において「善本徳本の眞門に廻入し」とあるのは、この願に相應する。この願の文に従つて、それは「係念定生の願」とも「不果遂者の願」ともなづけられる。

## 第四章 宗教的眞理

親鸞がころをつくして求めたのは「眞實」であつた。彼の著作を繙く者は到る處においてこの注目すべき言葉に出會う。『教行信證』といふ外題で知られる彼の主著の内題は『顯淨土眞實教行證文類』と掲げられてゐる。そしてその前四卷は「顯淨土眞實教文類」「顯淨土眞實行文類」「顯淨土眞實信文類」「顯淨土眞實證文類」といふやうに、一々眞實といふ言葉が附けられてゐる。すなはち眞實の教、眞實の行、眞實の信、眞實の證を顯はすことが彼の生涯の活動の目的であつた。まことに眞實といふ言葉は親鸞の人間、彼の體驗、彼の思想の態度、その内容と方法を最もよく現はすものである。彼が明かにした眞實の教と行と信と證とがいかなるものであり、また相互にいかなる關係にあるかについては、私の研究の全體を通じて次第に述べられるであらう。ここでは先づ一般に眞實といふものが何を意味するかについて、その一般的性格を論じておかねばならぬ。

宗教は眞實でなければならない。それは單なる空想であつたり迷信であつたりしてはならぬ。

宗教においても、科學や哲學においてと同じく、眞理が問題である。ただ宗教的眞理は科學的眞理や哲學的眞理とその性質、その次元を異にするのである。もとより宗教の眞理も眞理として客觀的でなければならぬ、客觀性はあらゆる眞理の基本的な徴表である。親鸞の宗教はしばしば體、驗の宗教と稱せられてゐる。かく見ることは或る意味においては正しい。宗教的體驗の本質は内面性であり、親鸞の宗教は佛教のうち恐らく最も内面的であることを特徴としてゐる。しかし體驗はそれ自身としては主觀的なもの、心理的なものを意味してゐる。従つて體驗の宗教といふことは主觀主義、心理主義に陥ることになり、宗教は眞理であるといふ根本的な認識を失はせることになり易いのである。眞理は決して單に體驗的なもの、心理的なもの、主觀的なものであり得ない。もとより宗教的眞理の客觀性は物理的客觀性ではない。その客觀性は經において與へられてゐる。經は佛説の言葉である。信仰といふものは單に主觀的なもの、心理的なものではなく、經の言葉といふ超越的なものに關係してゐる。「それ眞實の教をあらはさば、すなはち大無量壽經これなり。」〔欄外 106〕と親鸞はいつてゐる。經は釋尊の説いた言葉であり、その眞實性は釋尊の自證に基くのである。しかし釋尊は歴史的人物であるとすれば、その言葉はいかにして眞の客觀性、眞の超越性を有するであらうか。釋尊の自證といつても、それはいかにして眞の客

觀性、眞の超越性を有するであらうか。佛教における聖道門は釋尊を理想とする。それは釋尊によつて自證された法を自己自身において自證しようと努力する。經の言葉とはそれ自身として絶對性を有しない。かくしてそれは宗教であるよりも道德乃至哲學であることに傾くのである。聖道門は釋尊を理想とする自力自證の宗教として、そこに眞の超越性は存しない。しかるに淨土門は釋尊を超越した教である。親鸞は眞實の教である『大無量壽經』について、「如來の本願をとくを經の宗致とす。すなはち佛の名號をもて經の體とするなり。」〔欄外 115〕といつてゐる。

彌陀如來の本願や名號は釋尊を超越するものである。眞に超越的なものとしての言葉は釋尊の言葉ではなくて名號である。名號は最も純なる言葉、いはば言葉の言葉である。この言葉こそ眞に超越的なものである。念佛は言葉、稱名でなければならぬ。これによつて念佛は如來から授けられたものであることを證し、その超越性を顯はすのである。本願と名號とは一つのものである。經は本願を説くことを宗致とし、佛の名號を體とする故をもつて眞に超越的な言葉であるのである。かくの如き教として『大無量壽經』は眞實の教である。

しかしこの超越的眞理は單に超越的なものとして止まる限り眞實の教であり得ない。眞理は現實の中において現實的に働くものとして眞理なのである。宗教的眞理は、哲學者のいふが如

き、あらゆる現實を超越してそれ自身のうちに安らふ普遍妥當性の如きものであることができぬ。それはそれ自身のうちに現實への關係を含まなければならぬ。彌陀の本願はかくの如き現實への關係において普遍性を含んでゐる。それは「十方衆生」の普遍性である。すなはち第十八、十九、二十の三つの重要な願はいづれも「十方衆生」といふ語を含んでゐる。十方衆生といふ現實の普遍性への關係は、本願において、後天的に附け加はつてくるのではなく、却つてもともと本願のうちに内在するのである。従つて本願の普遍性は單に經驗的普遍性ではなく、先天的な超越的な普遍性である。普遍性は眞理の基本的な徴表であるが、單に經驗的な普遍性は眞の普遍性であることができぬ。しかしまた單に超越的な普遍性は現實との關係を缺いて眞の普遍性の意義を有しない。本願の普遍性はかくの如き抽象的な普遍性ではなく、十方衆生の普遍性をそれ自身のうちに含んで、現實的普遍性への傾動をそれ自身のうちに含んでゐる。

しかしながら十方衆生の普遍性もお抽象的である。宗教においてはどこまでも自己が救はれるといふことが問題である。理論の幽玄も論理の透徹も、その教法が自己を救ふものであるか否かといふ切實な問の前には、何らの權威も有しない。自己は十方衆生のうちに含まれると考へられる。しかし單にかく考へられる自己は類概念のひとつの例としての自己に過ぎず、生きた眞に

現實的な自己ではない。十方衆生はそれ自身としては類概念である。宗教的眞理は實存的眞理、言ひ換へると、生ける、この現實の自己を救ふ眞理でなければならぬ。親鸞が求めた教法はまさにかくの如き實存的眞理であつたのである。「彌陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」と『歎異鈔』にいはれてゐる。彼は教を單にその普遍性において見たのではない——それは單に理論的な態度に過ぎない——彼はこれを絶えず自己の身にあてて考へたのである。『教行信證』において種々の經論を引いて諄々として教法を説き去り説き來る親鸞は、諸所において突如として轉換していはゆる自督の文を記してゐる。この劇的な轉換の意味は重要である。この自督の文は電撃の如く我々の心を打つ。今や彼は自己にかへつて客觀的普遍的な教法を自己自身の身にあてて考へるのである。（欄外 245）自督とは自己の領解するところをいふ。教法の眞理性は自己において身證されるのでなければならぬ。教は誰のためでもない、自己一人のためである。かくして「十方の衆生」のための教は實は「親鸞一人」のための教である。普遍性は特殊性に轉換する。かかる轉換をなしをはることによつて普遍性もまた眞の普遍性になるのである。今や特殊性に轉換した普遍性は現實的に普遍性を獲得してゆく。教をみづから信じた自己は人を教へて信じさせる。いはゆる自信教人信の過程において十方衆生の普遍性

が實現されてゆく。このとき十方衆生はもはや類概念の如き抽象的な普遍ではなく、自己のうちに特殊性をそのままに含む具體的な普遍となる。それは同朋同行によつて地上に建設されてゆく佛國にほかならない。

『末燈鈔』に收められた慶信の師親鸞への消息の中には、「攝取不捨も信も念佛も、人のためとおぼえられず候」とある。

「我が歳きはまりて安養淨土に還歸すといふとも、和歌の浦曲の片雄波よせかけよせかけ歸らんに同じ。一人居て喜ばば二人と思ふべし。二人居て喜ばば三人と思ふべし。その一人は親鸞なり。

われなくも法は盡きまじ和歌の浦

あをくさ人のあらんかぎりは。」

といはゆる『御臨末御書』の中には親鸞の遺言として傳へられてゐる。「親鸞一人」のためのものと思はれた救済の教は、救済の成立すると同時にそれがもともと「十方衆生」のためのものであることが理解されるのである。

ところで本願は言ふまでもなく彌陀の本願である。經に依れば、この佛は佛と成る前には法藏菩薩といひ、世自在王佛のもとにおいて無上殊勝の四十八の願を建て、それに相應する行を限り

なく長い間修め、願が成就して佛と成つて阿彌陀佛と稱した。本願は彌陀の本願として特殊のものである。しかしながらこの佛は單に自己のみが成佛することを志願したのではなく、弘く世と共に救はれんことを誓つたのである。彌陀の本願はこの佛〔以下缺〕

## 社會的生活

淨土眞宗における眞俗二諦論は異説の多い教義である。いま親鸞の著作に出典を求めると『教行信證』化巻に『末法燈明記』から次の如く引かれてゐる。「それ一如に範衛してもて化をなすは法王、四海に光宅してもて風に乗ずるは仁王なり。しかればすなはち仁王法王たがひに顯はれて物を開し、眞諦俗諦はたがひによりて教をひろむ。」法王すなはち大法の王と仁王すなはち仁德のある帝王とは相對し、眞諦と俗諦との區別に相應するものである。故に眞諦は佛法を、俗諦は王法をいふのであり、王法は世法であり、故にまた世間の法が俗諦であり、出世間の法が眞諦である。右の文は眞諦俗諦相依の意義を顯はしたものと解される。

眞諦俗諦の語がかくの如く『教行信證』化巻において時代を勘決して正像末法の旨際を開示するにあたつて、『末法燈明記』の文に依つて現はれてゐることは、注目を要するであらう。すなはち眞俗二諦の教義は末法思想に關係して、それ故にその根源において時代の自覺に従ひ、歴史の意識に基いて理解さるべきものである。

既に述べた如く、末法時の特徴は無戒といふことである。そこには道俗の本質的な區別はなくなる。賢愚、善惡、凡聖、老少、男女の區別も意義をなくする。それは聖道自力の教とは異なる絶對的な教が出現すべきことを意味してゐる。この教は信心を根本とする教である。「彌陀の本願には老少善惡のひとをえらばず、ただ信心を要とすとするべし。そのゆへは罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきゆへに、惡をもおそるべからず、彌陀の本願をさまたぐるほどの惡なきがゆへに。」と『歎異鈔』にはいはれてゐる。すなはち眞諦あるひは佛法、出世間の法は「信心爲本」である。往生のためには他の善は要なく、念佛で足りるとすれば、すべての念佛者は、僧俗を分たず、貴賤貧富を論ぜず、平等でなければならぬ。末法時における無戒は諸善萬行を廢してただ念佛のみが眞實であるといふことの徴表である。無戒といふことは諸善萬行の力を奪ふものであり、そして積極的には念佛一行の絶對性、念佛の同一性、平等性を現はすものである。念佛はあらゆる人において同一であり平等である。念佛の行者はたがひに「御同朋御同行」である。かかる御同朋御同行主義は淨土眞宗の本質的な特徴であり、そしてそこに信者の社會的生活における態度の根本がなければならぬ。かかる兄弟主義の根柢は全く「同一念佛無別道故」であ

る。<sup>\*\*</sup> しかも念佛がすべての人において平等であり、同一であるのは、この念佛が自力の念佛ではなくて他力の念佛であるがためである。もしも念佛が自力の念佛であるならば、各人の念佛に勝劣があり、平等ではないであらう。すべての念佛は彌陀廻向の念佛であるが故に、同一であるのである。そこにはもはや師弟の差別さへもあり得ないのである。「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」といふ。「専修念佛のともがらの、わが弟子、ひとの弟子といふ相論のさふらふらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人もたずさふらふ。そのゆへはわがはからひにて、ひとに念佛をまうさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ、ひとへに彌陀の御もよほしにあづかりて、念佛まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり。」と『歎異鈔』は記してゐる。同朋同行主義は念佛は彌陀廻向のものであるといふところにその超越的根據をもつてゐる。そこには我はなくわが弟子もなく、ただ教法のみが人を尊嚴ならしめるのであつて、互に「御同朋御同行」として相敬うのである。かかる同朋思想は、念佛の行者は同じ縁につながるものであるといふ意識によつて深められるであらう。「ああ弘誓の強縁は多生にもまうあひがたく、眞實の淨信は、億劫にもえがたし、たまたま行信をえばとほく宿縁をよろこべ。」〔欄外 83〕と『教行信證』總序にはいはれてゐる。彌陀の法を聞くといふことは重縁によるの

であり、如來の方から我々に結ばれた強縁によるのである。たまたま信心を得たものはかかる宿縁をよろこぶべきであり、念佛の行者はかかる宿縁においてつながるものとして原始歴史的自覺において、同朋の意識を深めるのである。〔欄外「『たまたま』原始歴史」〕『大無量壽經』には、「法を聞きてよく忘れず、見て敬ひ得て大によるこばば、すなはちわが善き親友なり。」〔欄外18〕と佛は述べてゐる。

\*「問ていはく、聖人の申す念佛と、在家のものの申す念佛と、勝劣いかむ。答へていはく、聖人の念佛と、世間者の念佛と、功德ひとしくして、またまたかはりあるべからず。」〔欄外 388〕と法然は書いてゐる。

\*曇鸞の『往生論註』下には「同一に念佛して別の道無きが故に、遠く通ずるに、それ四海のうちみな兄弟とするなり」〔欄外 93〕と示されてゐる。

ところで無戒といふ時代の特徴は、單に出世間の法のみではなく、同時に世間の法が重んじられねばならぬことを意味する。世間の生活から遊離することなくして佛法を行ずるといふことに無戒といふことの積極的意義がある。淨土門の教が易行道であるといふことは、それが出世間の

法として行ひ易いことを意味するのみではなく、却つて生活と信仰とが分離することなく、生活が念佛であり、念佛が生活であるべきことを意味するのである。法然はいふ。

「現世をすぐべき様は、念佛の申されん様にすぐべし。念佛のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすて、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家に居て申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共同して申されずば、一人籠居て申すべし。」〔欄外 〇六〕

さて世間の法即ち俗諦は、淨土眞宗の宗乗學者によれば、「信心爲本」に對して「王法爲本」である。或は信心正因、稱名報恩に對して、王法爲本、仁義爲先といはれてゐる。この語は宗祖の法孫蓮如上人の『御文章』に「ことにまづ王法をもて本とし、仁義をさきとして世間通途の儀に順じて」といふ言葉に出づるものである。同じく『御文章』には「ことにほかに王法をもておもてとし、内心には他方の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし。これすな

はち當流にさだむるところのおきてのおもむきなりとこころうべきものなり。」といひ、また「それ國にあらば守護方、ところにあらば地頭方にをひて、われは佛法をあがめ信心をえたる身なりといひて、疎略の儀ゆめゆめあるべからず。いよいよ公事をもはらにすべきものなり。かくのごとくこころえたる人をさして、信心發得して後生をねがふ念佛行者のふるまひの本とぞいふべし。これすなはち佛法王法をむねとまもれる人となづくべきものなり。」といひ、また『御一代記聞書』には「王法は額にあてよ、佛法は内心に深く蓄よ」ともいつてゐる。宗祖親鸞においてはかやうな定式は見出されない。『御消息集』には次の如く書かれてゐる。「念佛まふさん人々は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため、國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし。往生を不定におぼしめさん人は、まづわが身の往生をおぼしめして、御念佛さふらふべし。わが御身の往生一定とおぼしめさん人は、佛の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念佛ころにいれてまふして、世のなか安穩なれ、佛法ひろまれとおぼしめすべしとぞおぼえさふらふ。」〔欄外 一〕この言葉は普通に解釋されてゐる如く王法爲本の思想を現はすものと見ることができであらう。しからば仁義爲先については如何であるか。仁義の思想は言ふまでもなく儒教に出づるものであつて、わが國においても儒教の流傳

と共に國民道德の基本となつたのである。しかるに『教行信證』化卷には『論語』が引用されてゐる。『論語』は、幾多の書からの引用文から成つてゐる觀のある『教行信證』に引用されてゐる唯一の外典である。このことは親鸞がいかに論語を重んじてゐたかを示すものであらう。従つて彼は世間の法については論語に依るべきことを教へたと解することができる。

さて論語からとられた文は、「季路問。事鬼神。子曰。不能事。人焉能事鬼神。」であり、「季路とはく、鬼神につかへんかと。子の曰く、つかふることあたはず、人いづくんぞよく鬼神につかへんやと。」と讀ませてゐる。しかるに論語先進篇ではこの文は「季路問事鬼神。子曰。未能事人。焉能事鬼。」〔欄外 先進第十二〕であり、「季路、鬼神につかふるを問ふ。子曰く、いまだ人につかふることあたはず、いづくんぞよく鬼につかへん。」と讀ませ、まだ人間に對してさへつかへることのできない者がどうして鬼神につかへることができようかといふ意味に解せられる。しかるに親鸞は後の「鬼」とあるのを「鬼神」とし、「未能」の二字を「不能」と改めた上、「未能事人。焉能事鬼神。」を「不能事。人焉能事鬼神」と讀みかへさせてゐる。これによつて、季路が鬼神につかふべきであるかと尋ねたのに對し、孔子は、つかへることができない、人間は鬼神以上のものであるから、人間より低い鬼神につかへ得る筈のものではないと答へた、

と解するのである。この引用に先立つて彼は種々の文を擧げて鬼神を貶しめてゐるのである。彼は當時の佛教がこの世の吉凶禍福に心を迷わし、卜占祭祀を事とし、迷信邪教に陥つてゐることに對して鋭い批判を向けた。『愚禿悲歎述懷』には「五濁増のしるしには この世の道俗ことごとく 外儀は佛教のすがたにて 内心外道を歸敬せり」といひ、また「かなしきかなやこのごろの 和國の道俗みなともに 佛教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す」といつてゐる。そこで親鸞は諸經典を根據として眞實の教と虚偽の教とを分別し決著して外教邪偽の異執を教誡する。『涅槃經』には「佛に歸依せん者はつゐにまたその餘のもろもろの天神に歸依せざれ」「欄外 1507～1510」といひ、『般舟三昧經』には「みづから佛に歸命し、法に歸命し、比丘僧に歸命せよ。餘道につかふることをえざれ、天を拜することをえざれ、鬼神をまつることをえざれ、吉良日をみることをえざれ。」といつて、佛教徒の歸依すべきはただ佛と法と僧との三寶であり、専ら佛道につかへて、天を拜したり、鬼神をまつたり、日の吉凶を卜したりするが如きことをしてはならぬと教へてゐる。かかる迷信は佛教の否定するところである。念佛者は鬼神を畏れることを要しない。「念佛者は無礙の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし。罪惡も業報も感ずることあたはず、諸善もお

よぶことなきゆへに、無礙の一道なりと云云」と『歎異鈔』には記されてゐる。迷信は何に依つて生ずるのであるか。『華嚴經』には「占相をはなれて、正見を修習せしめ、決定してふかく罪福の因縁を信ずべし。」〔欄外 1562〕とある。迷信の生ずるのは正見を缺き、罪福の因縁を信じない故である。罪福の因縁を信じない者は、自己の幸不幸を天や鬼神の星辰の力によるものと考へ、かくして天を拜したり、鬼を祠つたり、星を占つたりする。しかし彼等は果して眞に超越的なものに歸依してゐるのであらうか。彼等が天や鬼神を畏れるのは自己のこの世における感性的な幸福を求めるためである。彼等是我愛、我慢のこころを離れず、我に執著してゐる。『起信論』には「外道の所有の三昧は、みな見愛我慢の心をはなれず」〔欄外 1573〕といつてゐる。<sup>\*</sup>かくして迷信の根據は我愛、我慢のこころであり、我を超越した天や鬼を拜してゐる者は實は我を拜してゐるのである。それらの天神や鬼神が擬人的に表象されるのも當然である。

\*『俱舍論』には、「衆人、所逼を怖れて多く諸仙の園苑、及び叢林、孤樹、制多等に歸依す」〔欄外 1507〕とあるが、迷信の起原は我々の生の「所逼」、災害、無常等の生の窮迫を怖れて、現在の欲樂を求めるところから邪神淫祠が生ずるのである。

偶像崇拜や庶物崇拜は人間が人間以下の邪神や自然物の奴隸となることであり、全くの邪道で

ある。かやうな邪道が盛んになるといふことも末法時の悲しさである。『首楞嚴經』にいふ、「わが滅度ののち、末法のなかに、この魔民おほからん、この鬼神おほからん、この妖邪おほからん。世間に熾盛にして、善知識と稱して、もろもろの衆生をして愛見の坑におとさしめん。菩提の路を失し、眩惑無識にして、おそらくは心を失せしめん。所過のところに、その家耗散して、愛見の魔となりて、如來の種を失せん。」〔欄外 1563〕

ところで親鸞は拜天、祠鬼、占星等の迷信について論ずるに當り、特に『辯正論』を引いて、道家の思想を批判してゐる。道家の思想は多く迷信を生ぜしめたからである。これに對して右の『論語』からの引用は鬼神に事へることの非なるを述べたものであり、親鸞が儒教のヒューマニズムを重んじたことが知られる。

佛教と外教とはどこまでも區別されねばならぬ。道家の如きは虛無恬淡を説いて一見佛教の根本思想と等しいやうであるが、これに對して親鸞は『辯正論』を引いて批判を加へてゐる。儒教の説くところは正しいにしても、「ただこれ世間の善」〔欄外 1612〕に過ぎない。佛教は絶対的である。この絶対的眞理に對してその餘の教はすべて邪教である。〔欄外 1612〕『涅槃經』には道に九十六種があつて、ただ佛の一道のみが正道であり、他の九十五種はみな外道であると

述べてゐる。「九十五種みな世を汚す、ただ佛の一道のみひとり清閑なり」〔欄外 861〕と善導はいつてゐる。佛教とその他の教との價値の差別は絶對的である。我々は先づこのことを知らねばならぬ。佛教は絶對的眞理であり、他の教の眞理は相對的價値を有するに過ぎぬ。しかも、相對的眞理はその相對的價値においていかに高まるにしても、またそのすべてを加へ合せても絶對的眞理となることはできない。

我々にとつて何よりも必要なことはまずこの絶對的眞理を把握することである。しかもこれはただ超越によつて捉へられることができる。信とはかくの如き超越を意味してゐる。相對的眞理から絶對的眞理へは非連續的である。これに反して絶對的眞理から相對的眞理へは連續的である。前者は後者の根據としてこれを含むことができる。親鸞は信卷において『淨土論註』から次の文を引いてゐる。「もし諸佛菩薩、世間出世間の善道を説きて、衆生を教化するひとましまさずば、あに仁義禮智信あることを知らんや。かくのごとき世間の一切善法みな斷じ、出世間の一切賢聖みな滅しなん。」〔欄外 970〕すなはち世間の法たる仁義禮智信の五常もまた佛道にをさまるのである。佛法があるによつて世間の道も出てくるのである。

〔斷片〕

- 一 人間性の自覺
- 二 歴史の自覺
- 三 宗教意識の展開（三願轉入）  
宗教の論理的構造（教行信證）
- 四 眞理論
- 五 行業論
- 六 信仰論
- 七 救濟論
- 九 社會的社會

人

## 罪惡意識

### 1 『觀經』

2 厭離穢土、忻求淨土 生死甚難厭 佛法復難忻 『玄義分』

無常………超現世的

← 罪惡………現在的

← 無常⇕厭欣……超現在的——現世的

3 疑心  
機の深信

## ○厭欣

一 自利眞實について、また二種あり。

一には厭離眞實。

聖道門、難行道。

豎出、自力。

豎出とは難行道の教なり、厭離をもて本とす。

親鸞

自力の心なるがゆゑなり。

二には忻求真實。

淨土門、易行道。

横出、他力。

横出とは易行道なり、忻求をもて本とす。なにをもてのゆゑに、願力によりて生死を厭捨せしむるがゆゑなりと。

『愚禿鈔』下文集 2512

「歸去來魔郷不可停曠劫來流轉六道盡皆逕到處無餘樂唯聞愁歎聲畢此生平後人彼涅槃城。」

『定善義』證卷一〇三三

「不得外現賢善精進之相内懷虛假貧瞋邪偽奸詐百端惡性難侵事同蛇蝎雖起三業名爲雜毒之善亦名虛假之行不名眞實業也」 『散善義』

至誠心釋 信卷六一七

## 佛性論

### 1 人間の本質的考案

正因佛性  
三因佛性  
了因佛性  
緣因佛性  
本具佛性

理行佛性

理佛性  
行佛性

性得の機

機の被所

2  
ロ 罪惡生死の凡夫  
現象的考察

善惡の性の差別あり

3  
信仰内容としての考察

信心佛性説

緣因、了因佛性  
行因佛性  
正了縁を總括す  
信心正因  
法の受  
機の

信後にも罪惡なきにあらず。

佛性の開顯は淨土に於てである。

△信心佛性

「信心よろこぶそのひとを

如来とひとしときたまふ

大信心は佛性なり

佛性すなはち如来なり」〔欄外 文集一〕

また『唯信鈔文意』には、

「この一切有情の心に、方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち佛性なり。この佛性すなはち法性なり。法性すなはち法身なり。」

同箇所に、

「佛性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなはち一切群生海のこころなり。草木國土ごとく成佛すとけり。」〔欄外 文集125〕

『教行信證』七四一以下、信卷信樂釋

『涅槃經』を引いて、四無量心、大信心、一子地を佛性とす——行佛性を強調

行卷一乘海釋

『涅槃經』を引いて「一切衆生悉有佛性」といふ。 四四四頁

人

「無明おほへるを以ての故に見ることを得ることあたはず」

眞佛土卷 一一五八における『涅槃經』の佛性論

佛性者猶如虛空非過去非未來非現在……我言佛性未來……衆生佛性雖現在無不可言無。

△佛性ノ關顯ハ未來。

眞佛土卷 一二三五に曰く、

「惑染の衆生ここにして性をみることあたはず。煩惱に覆はるるが故に。……かるが故に知んぬ、安樂佛國にいたれば、即ちかならず佛性をあらはす。」

和讃に曰く、如來すなはち涅槃なり

涅槃を佛性となづけたり

凡地にしてはさとられず

安養にいたりて證すべし〔欄外 文集16〕

△罪惡意識

罪業もとよりかたちなし

妄想顛倒のなせるなり

親鸞

人 心性もとよりきよけれど

この世はまことのひとぞなき〔欄外 文集59〕

信卷三心釋に 七二五頁

「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時にいたるまで、穢惡汚染にして清淨の心なく、  
虚假諛偽にして眞實の心なし」

△佛性ハ單ニ內在的ナラズ

唯心の淨土、自性の彌陀

信卷別序 五四八頁

「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心にしづみて、淨土の眞證を貶す。定散の自心に迷  
うて、金剛の眞信にくらし。」

△彼土得證、指方立相

此土入聖



於安養淨刹入聖證果名淨土門

化身土卷一三六五

○菩提心



信卷七八四

無上菩提心——願作佛心——度衆生心

信卷七九一

廻向之名義——おのれが所集の一切の功德をもて、一切衆生に施與したまひて、共に佛道にむかはしめたまふなり。

『論註』 同出

菩提心は緣慮心、事心にして第一義心、理心にあらず

信卷八三九

信

○信の構造



1 三信分相 大經 信卷五八九

過去

現在

未來

——至心——聞其名號——

因願三信——信樂——信心歡喜乃至一念——成就之文

——欲生——至心廻向——

過去

2 三信卽一 信樂

現在

未來

本願三信——機受一信樂——信心歡喜

3 承上起下

——信樂——信心歡喜乃至一念

現在

過去

——至心——至心廻向（成上起下）

未來

（媒介者）

——欲生——願生彼國等



『論註』の三心

本願の三信  
——至心——（成就之文）  
——信樂——信心  
——一心——一心  
——三信——三信即一

此三句展轉相成（信卷六〇九）

——欲生——  
——相續心——

信卷七一九

名號

至心 體  
信樂 相

欲生 用

欲生は信樂を體とし、信樂は至心を體とし、至心は至徳の尊號を體とす。

至心

疑蓋無難

佛

信樂 凡夫

欲生

至心ニ廻向シタマヘリ

親鸞

佛 欲生  
大悲廻向心  
↓ 至心  
↓ 凡夫  
↓ 信樂

○信の一念

信卷 八〇〇頁

。「一念といふは、これ信樂開發の時尅の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはすなり」  
即得往生

信卷 八〇八頁

。「一念といふは、信心に二心なきがゆゑに一念といふ。これを一心となづく。一心はすなはち清淨報土の眞因なり。」〔欄外 二義アリ〕  
時尅の極促

キエルケゴールの瞬間、永遠。

無内容ならず——廣大難思の慶心

一念は時間的の意味ならず。

『論註』信卷九七一

信  
○聞 信

信卷 八〇八頁

然經言聞者衆生聞佛願生起本末無有疑心是日聞也 言信心者則本願力廻向之信心也

信心は聞思の信にして修慧の信にあらず、即ち所聞の法が能聞の信となりたるものなり

ロゴス——語るに對する聞く。

△信——信不具足

「信にまた二種あり。一には聞より生ず。二には思より生ず。この人の信心は、聞よりしてしかも生じて思より生ぜず。この故になづけて信不具足とす。また二種あり。一には道ありと信ず。二には得者を信ず。この人の信心はただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜず。これを名けて信不具足とすといへり」

信卷七四八 涅槃經の文

○金剛の信心と攝取不捨 教六九四

「攝取の光とまうすは、無礙光佛の御ころのうちにをさめとりたまふゆゑに、金剛の信心とま

をすなり」『唯信鈔文意』

「この信心の人を眞の佛弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、攝取してすてたまはざれば、金剛心を得たる人とまをすなり。」

『末燈鈔』

「眞實信心のさだまると申すも、金剛の信心のさだまると申すも、攝取不捨のゆゑにまをすなり。」

『末燈鈔』

## ○四海兄弟

「同一念佛無別道故遠通四海之内皆爲兄弟也」『論註』證卷一〇二四

——信

## 救

### ○安心のすがた。確實性の感情

「しかれば大悲の願船に乗じて光明の廣海に浮びぬれば、至徳の風しづかに、衆禍のなみ轉ず。」〔欄外教 410〕

「超世の悲願ききしより  
われらは生死の凡夫かは  
有漏の穢身はかはらねど  
心は淨土にあそぶなり」

帖外和讃 〇頁

○宗教的法悦

現生十益

信卷 八二頁

○自然

業道自然

願力自然

無爲自然

○「業道自然」

「善惡自然にして行ひを追うて生ずるところたり、  
窈窈冥冥として別離ひさしく長し、道路おな

じからずして會ひみること期なし。」〔欄外 35〕

「天道自然にして蹉跎するを得ず、かるがゆゑに自然の三塗無量の苦惱あり。その中に展轉して世世劫を累ねて出づる期あることなく、解脱を得がたし。」〔欄外 42〕

無量壽經

○願力自然

「必ず超絶して去ることを得て、安養國に往生せよ。横に五惡趣を截りて、惡趣自然に閉ぢ、道に昇ること窮極なからん。往きやすくして人なし。その國逆違せず、自然の牽くところたり。」〔欄外 34〕

無

量壽經

尊號眞像銘文 文集 79—80

信は願より生ずれば

念佛成佛自然なり

自然はすなはち報土なり

證大涅槃うたがはず。 文集 34

歴

○七祖出現の使命は要するに、

「印度西天の論家、中夏、日域の高僧、大聖興世の正意をあらはし、如來の本誓、機に應ぜるところをあかす。」〔欄外 教 510〕

——歴

○眞 實

「一切群生海、無始よりこのかた乃至今日今時にいたるまで、穢惡汚染にして清淨の心なく、虛假諂偽にして眞實の心なし。」

「たまたま淨信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず、ここをもて極惡深重の衆生、大慶喜心を得て、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。」

「眞心を開闡するは、大聖矜哀の善巧より顯彰せり。」

「眞實といふは即ちこれ如來なり。如來は即ちこれ眞實なり。眞實は即ちこれ虚空なり。虚空は即ちこれ眞實なり。眞實は即ちこれ佛性なり。佛性は即ちこれ眞實なり。」

信卷『涅槃經』の文

——救

「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念佛のみぞまことにておはします」

『歎異鈔』 文集二〇九

# ○必得往生

「必はかならずといふ、かならずといふは、自然のこころをあらはす。自然ははじめてはからはずとなり。」

尊號眞像銘文末 文集<sub>85</sub>

「必得往生といふは、不退のくらゐに至ることを得ることをあらはす。經には即得といへり。釋には必定といへり。即の言は願力をきくによりて報土の眞因決定する時尅の極促を光闡するなり。必の言は審なり、然なり、分極なり、金剛心成就のかほばせなり。」 行卷三一四頁

『大經』願成就の文 即得往生住不退轉親樹『易行品』 即時入必定

現生正定衆の義

善導の六字釋

「言南無者卽是歸命亦是發願廻向之義言阿彌陀佛者卽是其行以斯義政必得往生」

『玄義分』 行卷二九三引

○ 超 越

横出 要門自力教 迂遠な根機各別の果を得る

漸教

横超 憶念本願離自力之心

頓中之頓 眞中之眞 乘中之一乘

化卷一三六七

超——頓悟頓證 他力の本願を信じて自力の計らひ心を離れるのである、この時、如來の廣大なる功德智  
出——漸悟漸證 慧は、すべて我等の功德智慧となりて、佛凡一體の妙趣を得るのである。

豎超豎出に對す。

「超といふは迂に對し、廻に對することばなり。」

信卷八四二

横超釋

親鸞

一念須臾頃速疾超證無上正眞道 故曰横超也 信卷八四二

豎超 卽身成佛 卽身成佛 自力なり。 豎出 自力のなかの漸教歴劫修業なり

横超 如來の誓願他力なり 横出 他力のなかの自力なり 定散諸行なり

『愚禿鈔』下 文集二五一

横超——願力廻向之信樂、願作佛心

横ノ大菩提心 横超ノ金剛心

信卷七八四

横超は願力自然 信卷八四六

△廻向は超越と内在の體驗

○信心と滅罪

三在釋 『論註』 信卷九七〇

在心、在緣、在決定

心——信心歡喜

緣——聞其名號

決定——即得往生住不退轉

### △五逆、謗法

「唯除五逆誹謗正法といふは、唯除は、ただのぞくといふことばなり。五逆のつみびとをきらひ謗法のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしらしめて十方一切の衆生、みなもれず往生すべしとしらせんとなり。」

『銘文』

攝取と抑止

### ○易行

△單に「行じ易い」といふ便宜的な功利的な意味を表はしてゐるのではなく、眞實の大道に入る時は、自と自然法爾の道理の道理にて易行といふ結果をもち來すので、これはそのまま、教の眞實なることを反證してゐるのである。

化卷一三六五

### △易と勝

親鸞

△易往無有人

信卷八四六

△易行道と難行道

行卷二三六

○往生

△功利的なるべからず、

「若し人、無上菩提心を發せずして、ただかの國土の受樂無間なるを聞きて、樂のための故に、生ぜんと願せば、またまさに往生を得ざるべきなり。この故に自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故にといへり」 曇鸞

「極樂はたのしむと聞きて參らんと願ひのぞむ人は佛にならず、彌陀をたのむ人は佛になる」

御一代聞書末一二二條

○懺悔と讃仰

無慚無愧のこの身にて

まことのこころはなけれども

彌陀の廻向のみ名なれば

功德は十分にみちたまふ。

「念々稱名常懺悔」

善導

## 無常

無常といふ語はまづすべての物（世間の一切有爲法）の生滅變化して刹那も常住の相なきをいふ。そして次に死もまた無常の一なればこれを無常といふ。

## 無常——死

「人、世間愛欲の中にありて、獨り生れ、獨り死し、獨り去り、獨り來り、行に當りて苦樂の地に至り趣く。身みづからこれをうけて、代るものあることなし。」

親鸞

## 無常(死)——發菩提心

「ソレ、オモンミレハ、人間ハタ、電光朝露ノユメマボロシノアヒタノタノシミゾカシ、タトヒ  
 マタ、榮華榮耀ニフケリテ、オモフサマノトナリトイフトモ、ソレハタ、五十年乃至百年ノウ  
 チノコトナリ、モシタ、イマモ无常ノカセキタリテサソヒナハ、イカナル病苦ニアヒテカムナシ  
 クナリナンヤ、マコトニ死セントキハ、カネテタノミヲキツル妻子モ財寶モ、ワカ身ニハヒトツ  
 モアヒソフコトアルヘカラス、サレハ死出ノ山路ノスエ、三塗ノ大河ヲハ、タ、ヒトリコソユキ  
 ナンヌレ、コレニヨリテタ、フカクネカフヘキハ後生ナリ、マタタノムヘキハ彌陀如來ナリ、信  
 心決定シテ、マイルヘキハ安養ノ淨土ナリトオモフヘキナリ。」〔欄外 御文46〕

善導の『往生禮讃』における日没無常偈を説いて、

「人間忽忽として衆務を營み、年命の日夜に去れることを覺らず。燈の風の中に滅びなんこ  
 と期し難きが如し。忙忙たる六道定趣なし。未だ解脫して苦海を出ることを得ず。いかんし  
 てか安然として驚懼せざる。各聞け强健有力の時に、自策自勵して常住を求めよ。」〔欄外  
 486(242,6)〕

釋迦彌陀は慈悲の父母

種々に善巧方便し

われらが無上の信心を

發起せしめたまひけり

る。

教あるひは法の本質は永遠の眞理である。それは時間を超えた、超越的なものである。しかるにそれが我々人間にとつて意味のあるものであるためには、それが救済の力として働き得るためには、時間の世界の中へ降りて來なければならぬであらう。永遠の眞理は歴史のうちに啓示されねばならぬ。そこに釋迦の存在の意味がある。釋迦がこの世に現はれたのは、何を意味するか。その「出世の本懐」は何に存す

時間、空間

同時代性の問題

消滅、瞬間、流れにあらず。（持続性なし）

現在即永遠

未来像の缺乏

穢れと罪 超越、——決斷、行爲、

論理的秩序の缺乏

時間を量る、

遠近法なし

多元的中心

次元なし——論理的秩序の缺乏

隨筆的思考、

東洋的象徵主義——虛無主義

個人主義——合理主義

---

三木清の書簡 1944（昭和19）年6月6日伊沢幸平氏（元創元社編集部員）宛

さて昨年であつたか弘文堂から出た親鸞についての本がある筈ですが、何とか手に入りませんか。もし入手困難であれば、誰か持つてゐる人がないでせうか。一寸借覧したいのです。一週間も借りられれば結構です。右できましたら、お手数ながらお世話願います。私もこの頃親鸞についてぼつぼつ書いています。いつ出来あがるかわかりませんが、せいぜい勉強するつもりです。そんなわけで、よろしくお願いする次第です。

---

第十八巻編者榊田啓三郎が『親鸞』の執筆時期の推定の傍証になるとして『第十九巻月報』に載せている。

## 本文の構成

全体の構想と目される断片を基に並べられている。

「一 人間性の自覺」に当たると見做される原稿は三種ある。

### 第一部 宗教的意識の展開

#### 第一章 人間性の自覺と宗教

##### 第一節 諸論

と始まるもの五枚（原稿用紙は、「大日本出版株式会社」）四三六～四三七頁。

#### 第一章 人間性の自覺

##### 一

で始まり第一ページには四行のみ書かれ、次のページは二として書き継がれているもの十六枚（「大日本出版株式会社」）四三七～四四二頁。

親鸞

#### 第一章 人間 愚禿の心

で始まる三十五枚（「大日本出版株式会社」）四二三～四三三頁。

「二 歴史の自覺」に当たると見做される原稿は四種ある。

## 第二章 歴史の自覺

と言う書き出しで一枚だけのもの二枚（「大日本出版株式会社」）、四七〇頁。

## 歴史の自覺

### 一

と言う書き出しで始まるもの九枚（「大日本出版株式会社」）、四七一～四七三頁。

本文に採用されたもの八十六枚（「大日本出版株式会社」）、これには九箇所十五枚の別紙が綴じ込められている。これ等は分節の末に一ポイント小さい文字で挿入されている。

「三 宗教意識の展開（三願轉入）」に当たると見做される原稿は、「三願轉入」の題で二十四枚（三木清用紙）ある。

「四 真理論」に当たると見做される原稿は、

## 第四章 宗教的真理

と言う書き出しで、十八枚（「大日本出版株式会社」）、一枚は注で一ポイント小さい文字

で挿入。

「九 社會的社會」に当たると見做される原稿は、

社會的生活

という題で、三十四枚（「大日本出版株式会社」、内三枚は綴じ込み。

「五 行業論」「六 信仰論」「七 救済論」は、原稿はなく、断片「**信**」「**救**」などが関連すると見られる。

## 断片の構成

全体の目次と見做されるもの一枚（三木清用箋）

赤字で「**人**」と欄外に印し、綴じられたもの十三枚（三木清用箋）

赤字で「**信**」と欄外に印し、綴じられたもの十枚（三木清用箋）

赤字で「**救**」と欄外に印し、綴じられたもの六枚（一枚は三木清用紙、二枚は三木清用箋、他

三枚は「大日本出版株式会社」）

赤字で「**歴**」と欄外に印し、綴じられたもの一枚（三木清用箋）

以下は欄外記入なく、見出しに丸印がついたもの、

「真実」三枚（三木清用箋）

「必得往生」二枚（三木清用箋）

「超越」三枚（三木清用箋）

「信心と滅罪」二枚（三木清用箋）

「易行」二枚（三木清用箋）

「往生」二枚（三木清用箋）

「懺悔と讃仰」一枚（三木清用箋）

欄外記入もなく丸印も無いもの

「無常」の見出しがあるもの五枚（三木清用紙）

引用文一枚（三木清用箋）

2のページ番号があり前後に文が続いてたと見えるもの一枚（三木清用紙）

「時間、空間」の見出しの覚書一枚（「布教研究所原稿用紙」）

他の目的の覚書と見えるもの一枚（「布教研究所原稿用紙」）

※ 字形は各巻で統一する方針であつた。しかし、他の巻で旧字なっている例が多い文字も、この巻では、「哲学的人間学」においてのみ以下の文字で新字が使われている。これ等は「校異」では旧字であつたりするが、新字に替へてある。

「周」「調」「化」「所」「徵」「負」「意」「成」「次」「姿」「資」「要」「認」「終」「絶」「割」「害」「聖」「構」「者」「諸」「緒」「著」「率」「類」「尋」「空」「晩朝」「盛」「前」「邪」「難」「偏」「寧」「覆」「危」「侵」「浸」「薄」「器」「契」「免」「冬」「導」「包」「浮」「彩」

なお、「包」はまた「包」と混ざっていたが、「哲学的人間学」では統一する。「纏」は、糸十厂十黒の上辺十土、と言う字形が他の巻同様に使われているが、途中から「纏」に変わっている。「判」は旧字の「判」と他の巻で使われている、半十リ、が混ざっているので、「判」で統一する。

※ 人名も各巻で統一する方針であつたが、そのままとする。

Friedrich Wilhelm Nietzsche: 「ニーチェ」「ニイチェ」「ニイチエ」

Martin Heidegger: 「ハイデッゲル」 「ハイデッガー」

※ 以下の人名は最近の表記と異なるものである。

Augustinus: 「オーガスチン」 ´ Henri Bergson: 「ベルグソン」

Ferdinand Ebner: 「エープネル」 ´ Konrad Fiedler: 「フイートレル」

John Scott Haldane: 「ホルデーヌ」 ´ Johann Gottfried Herder: 「ヘルデル」

Karl Jaspers: 「ヤスベルス」 ´ Joseph Joubert: 「ジョーベール」

Søren Aabye Kierkegaard: 「キェルケゴール」

Martin Luther: 「ルーテル」 ´ Friedrich Max Möller: 「ミチーラー」

Hermut Plessner: 「プレッスネル」 ´ Heinrich Rickert: 「リッケルト」

Arthur Schopenhauer: 「ショーペンハウエル」 ´ Johann Christoph Friedrich Schiller: 「シルレル」

Oswald Spengler: 「シュペンゲレル」 ´ Max Stirner: 「スチルネル」

Richard Wagner: 「ワグネル」 ´ Wilhelm Worringner: 「ウォリンゲル」

Paul Valéry: 「ヴァレリイ」

注一八二ページ: 底本では、構想力のギリシャ語 *phantasia* の *ph* に付いているアクセントは

macron (ヨコバー) であるが、ここでは第九卷の『形而上学』に従う。

## 後記

「語られざる哲学」

第一巻収録「読書遍歴」三六三ページに書かれているように刊行されたものではなく、手書き原稿から、第一八巻編者梶田啓三郎が、二、三の誤植の訂正と、脱字を補い、若干の仮名遣いを改めたものが、収められている。

## 「手記」

初出 『学生評論』1947（昭和22年）一月  
手書き原稿はなく、謄写版刷りの物が残されていて、日本大学図書館宮城文庫に所蔵されているという。それを元に梶田が、漢字・仮名を三木慣用のものに改めたものが、収められている。

## 「哲学的人間学」

『岩波全書』の一冊として執筆されたが、完成せず抛棄されたが、手書き原稿はなく、校正刷りが残された。梶田によると、三校刷りまでであるものと初校とが混ざっているが、最終稿まで行つたものとして、本文を構成した。細かな字句修正などは措き、内容的に必要なと思われるものは、校異として収録した、という。梶田は、1933（昭和八）年秋から始め、1937（昭和一二）年春に断念したのではと言う。校異の番号付けは本PDF版作成者がつけたものである。

## 「親鸞」

初出 『展望』創刊号 唐木順三編

三木の死後、埼玉の疎開先に残されていたもの、他の原稿に混ざつてあつたもの、警視庁に押収されていて、自由法曹団の手で回収され遺族にもどつた原稿よりなる。いくつかの断片よりなるが、梶田が編輯したものである。梶田は、1943（昭和一八）年末から、1945（昭和二〇）年三月検挙直前まで書き続けたのではないかと推測している。

「語られざる哲学」と「親鸞」の断片を除く本文は、「青空文庫」サイト、「手記」は野寄氏の「言葉・言葉・言葉」サイトに於て公開されているデータを元に全集第一八巻と校合して作成した。

底本：三木清全集第18巻 1968.3.18

作成者：石井彰文

作成日：2008.7.1

修正日：2009.4.30: 一字修正「必得**住**生」→「**往**」。  
『親鸞』末尾に、三木の書簡一通挿入。