

三木清全集 第一卷

一九六六年十月十七日 岩波書店刊 より

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 收

凡例

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

本PDF集は、全集とできる限り同じ体裁で、参照要求に応え得るものを目指しましたが、若干の行が異なります。異同はほぼ二、三行以内となっているはずです。

パスカルに於ける人間の研究

人生論ノート・他

目次

凡例

パスカルに於ける人間の研究……………一

序……………三

第一 人間の分析……………九

第二 賭……………四六

第三 愛の情念に關する說……………七三

第四 三つの秩序……………一〇〇

第五 方法……………一二九

第六 宗教における生の解釋……………一六八

目次

人生論ノ一ト……………一九三

死について……………一九五

幸福について……………二〇四

懷疑について……………二一三

習慣について……………二二二

虚栄について……………二三二

名譽心について……………二三九

怒について……………二四六

人間の條件について……………二五四

孤獨について……………二六一

嫉妬について……………二六六

成功について……………二七二

瞑想について	二七八
噂について	二八四
利己主義について	二九〇
健康について	二九六
秩序について	三〇三
感傷について	三一〇
假説について	三一七
偽善について	三二三
娛樂について	三二九
希望について	三三六
旅について	三四二
個性について	三五〇
後記	三六一

我が青春	三五三
讀書遍歴	三六九
消息一通	四三三
哲學はどう學んでゆくか	四五一
哲學はやさしくできないか	四七七
解題	四八九

パスカルに於ける人間の研究

序

私が若し教養と趣味あるフランス人に向つて、彼の國の文化を知るために讀むべき特に三つの書を示すことを求めるならば、恐らく多くの者は、ラ・フォンテエヌの『ファーブル』、ラ・ブルュイエールの『カラクテール』とモンテエニユの『エセエ』を擧げるのを躊躇しないであらう。そして若し彼が見識と理解ある人であるならば、彼はこれらのものに附加へて、むしろこれらのものに先立つて、パスカルの『パンセ』を私に勧めることを忘れないであらう。注意深い讀者は右の書の名を聞くことによつてすでに、それらに共通なるものが何處にあるかを察せられるに相違ない。相異なる背景をもつにせよ、相異なる視點を含むにせよ、これらの書物は等しく「人間の研究」を目標してゐる。人間の研究はフランスの思想の歴史に於て古い傳統を有する。

この小さい著述はパスカルに於ける人間の研究である。私は特に人間と云ふことを高調せねばならない。それによつて第一に、私は私の研究の對象を限定しようと思ふ。パスカルの多方面に

して豊富なる思想のうち私の取扱つたのは何よりも人間に關する彼の思想である。『パンセ』の主なる目的が宗教的のものであつたことは疑はれない。然し私は彼の宗教思想を最も特色づけたものが人間に就ての彼の觀察であるとする見地から、ここには唯後者と關係ある限りに於てのみ前者を論ずることに満足した。第二に、人間と云ふ言葉はおのづからパスカルの考へ方そのものを規定することとならう。我々はもはや『パンセ』に於て人々の語るやうに心理學を見出し得ると信じてはならない。アリストテレスの『デ・アニマ』を心理學の書と見做すことをやめねばならぬと同じやうに、ひとはパスカルの書を心理學として考察することを思ひとどまるべきであらう。若しこれらの書物に敢て心理學の名を負はせようと欲するならば、人々は彼等が心理學の概念によつて精確には何を意味するかを豫め説明すべきである。『パンセ』に於て我々の出逢ふものは意識や精神の研究でなくして、却て具體的な人間の研究、即ち文字通りの意味に於けるアントロポロジである。アントロポロジは人間の存在に關する學問である。それはこの存在に於てその「存在の仕方」を研究する。我々は斯くの如き學問を一般に存在論と名附けるが故に、アントロポロジはひとつの存在論である。『パンセ』を生の存在論として取扱はうとすることは私の主なる目論見であつた。

私はパスカルを解釋するにあたつて意識的にひとつの方法を用ゐた。それを最も平易な形式で現はせば斯うである、概念の與へられてゐるところではその基礎經驗を、基礎經驗の與へられてゐるところではその概念を明らかにするのが解釋の仕事である。或る書物に於てはあまりに多くの經驗とそしてあまりに少い概念がある、このとき我々はそれらの經驗を構成して概念にまで高めることを心掛けねばならない、また他の書物に於てはあまりに多くの概念とそしてあまりに少い經驗がある、このとき我々はそれらの概念を破壊して經驗にまで溯ることに努力せねばならない、――斯くしてこそ理解は完全であり得よう。あらゆる解釋はこの意味で中庸の立場に立つべきであらう。この書に於けるパスカル解釋はかかる思想によつてつねに導かれてゐる。それ故にひとは、例へば、第一の「人間の分析」があまりに概念的であることを訝り、第二の「賭」があまりに概念的でないことを怪んではならない。なぜなら前者の中で取扱はれた事柄に就てはパスカルにはあまりに概念が少く、そして後者に關する事柄は多くの人によつてあまりに概念的に取扱はれてゐるのを見て、私はこれらの場合中庸の立場を採ることを特に明確に實行せねばならなかつたからである。經驗を概念に於て、概念を經驗に於て理解することが私の解釋の方針であつたのである。

凡ての書物は、それが出来上つた後には、著者から離れた獨立の運命をもつて存在するに至る。著者は彼の書の享けるあらゆる運命を愛すべきである。私は私の書物が欲するままに讀まれ、思ふままに理解されることに満足しよう。この書が様々に讀まれ、様々に理解される性質をそれ自身に於て格別に多くもつてゐることは私みづから知つてゐる。然しながら、今この一小著をしてそれ自身の運命を経験させるために世に送り出すに際して、若し何かを話すことがその著者として私に許されるならば、私は讀者に向つて次のやうに云つておきたい。私は先づこの書物がひとつの全體として、ここに與へられた順序に従つて讀まれることを希望する。固よりここに收められた六つの論文は各それ自身として相對的には獨立であるが、然しそれらは全體としてひとつの構造をもち、しかもその前のものはその後のものによつて補はれ、その後のものはその前のものによつて準備されるやうに配列されてある。そしてこの順序は同時に私のうちに於けるパスカルの生長の過程を語るものでもある。次に私はこの書物が何よりも學問の書物として理解されることを希望せずにはゐられない。我々の謂ふ存在論、殊に生の存在論即ちアントロポロジーに關する原理的な問題は勿論ここには論ぜられてゐないが、それのとり得べきひとつの可能なる形態はパスカルを通して窺ひ知り得られるであらう。惟ふにアントロポロジーは單に我々が自覺

的に生きるために必要であるばかりでなく、すべて他の學問、所謂精神科學或は文化科學と呼ばれてゐる學問の基礎であるであらう。少くとも私はこのやうな確信からパスカルの研究を志したのである。この書が斯くの如き一層原理的な問題について讀者の注意と興味とを幾分なりとも喚び起す機會を作ることが出來たならば幸ひである。

私はこの處女作を公にするに當つて諸先生諸先輩諸學友に平素の尊敬と友情とを表白したいと思ふ。ことに落合太郎氏には今度いろいろ御世話になつた。私の著述と淺からぬ關係ある岩波書店主岩波茂雄氏に對してここに特に感謝を捧げるのは私の喜ばしき義務の遂行である。

千九百二十六年五月十一日

京都に於て

三 木 清

附記 Blaise Pascal, Pensées は、現今最もひろく行はれてゐるやうに、Brunschwig 氏の番號附けに随つて引用し、單にその數字を記しておいた。それ以外の引用文はすべて、Grands Écrivains de la France 叢書中に出版されてゐるパスカル著作集に據つて、その巻及び頁附けが示されてゐる。

第一 人間の分析

一

パスカル思想に於て中心的意義を有するものは「人間」の概念である。人間に關する獨自な方法にもとづく特殊な見方が彼の思想に鮮かな個性と光彩とを與へた。彼は激しさと優しき、恐れと憐みとをもつて、人間とは何であるか、と云ふ問を追つてゐる。然しながら斯く問ふことは永い歲月に亙つて學問の前景へ持ち出されなかつたのである。この忘れられた問を想ひ起すことは現在の我々の學問にとつて退引ならぬ緊急事であらう。パスカルは『パンセ』の一節で云ふ、「私はながいあひだ抽象的な學問の研究に時を過した、そしてこの研究ではひとは僅かの交際しか得られぬと云ふことがこれに對して私に嫌惡のこころを懷かせた。私が人間の研究 (l'étude de l'homme) を始めるやうになつたとき、私は、これらの抽象的な學問が人間にふさはしくないと

と、そしてそれを突込んで知つてゐながら私はそれを知つてゐない他の人々よりも一層多く私の状態について迷つてゐることを見た。私は他の人々がかの學問に關して僅かしか知らないのを赦した。けれど私は人間の研究に於ては少くとも澤山な友達を見出すこと、そしてそれが人間にふさはしい眞の研究であることを信じてゐた。私は騙されてゐたのであつた、人間を研究する者は幾何學を研究する者よりもなほ少數しかゐない」(一五)。このやうなパスカルの告白は我々にはひとつの重大な提議でなければならぬ。

それではここに謂はれた「人間」は如何なる人間であつたであらうか。我々は、普通信じられてゐるやうに、パスカルもまた銳利な知見と繊細な情感とを恵まれた優れた心理學者であると考へることをもつて満足してはならない。彼が問題とした人間は心理學者の意識や精神でなかつた。心理學、その他すべて、自然科学乃至文化科學の研究するあらゆる名に於ける人間は、すでに對象化された人間である。然るにパスカルが取扱ふ人間は對象でなくて存在である。それは認識主觀に對して成立する客觀と云ふが如きものでなくして、存在のうちに於ける特殊なる存在である。またそれはもろもろの科學の對象界を構成すると見做されてゐる純粹自我若くは先驗的自我と云ふが如きものでもない。論理學或は認識論で議せられるのは何等かの意味に於て理念としての人

間であるに反して、彼の討ねる人間は絶対に具體的な現實である。パスカルの謂ふ人間の研究は、傳統的な言葉で現はせば、*creatum* と呼ばるべき *ens* としての人間的存在の研究であつた。彼が心や魂に就て語るのを聞くとき、ひとはただちに心理學上の用語を聯想することを慎しまなければならぬ。何故ならこれらは客觀化されて孤立したものではなくて、人間的存在の存在性の概念であつたからである。魂や心は人間的存在の特殊なる存在論の規定、或はこの存在の優れた意味に於ける存在の仕方そのものの概念である。パスカルの研究は、實に、人間的存在の分析と解釋とを直指してゐる。

およそ我々の存在は「自然に於ける存在」である。自然に於ける我々の存在は「中間者」(*milieu*)である。このことは何を謂ふのであらうか。全體の自然をその高さとその大いさにおいて見よ。このとき私は宇宙を照らす永遠の照明燈の如く輝く光を望むであらう。我々の地球はこの星の描く球蓋に比べては恰もひとつの點として現はれるであらう。しかもこの宏大なる球蓋も蒼穹をめぐる諸の星の擁するかの球蓋に較べてはなほひとつの尖端に過ぎぬであらう。私はその各が彼の蒼穹、彼の惑星、彼の地球を有する宇宙の無限を想像する。然しながらまた私はこの地上において動物を、動物の中に牛蝨を、そしてこれに於て關節をもつた脚を、この脚において血管を、こ

の血管において血を、この血において液體を、この液體において滴を、この滴において蒸氣を見出し、このやうに進むならば、私は終に虚無にも等しき最も微小なるもののうちにみづからを見失ふであらう。我々の身體は宇宙の全體の裡にあつてはさらに知覺し得ぬほどのものであるが、我々の到底到達し得ぬ虚無に對してはひとつの巨體、ひとつの世界、むしろ全體である。斯くして自然に於ける人間は、「無限に比しては虚無であり、虚無に比しては全體である、それは無と全とのあひだの中間者である」(72)。パスカルのこの觀察は感傷的でなくて根本的であり、詠歎的でなくて原理的である。人間が中間者であると云ふことはこの存在にとつて偶然な規定ではなく、被造物としての運命を擔ふ人間の必然的な狀態に屬する。中間者の名は人間性そのものに對する基本的なる表現である。我々が中間的存在であると云ふことは、我々が自然に於ける存在であると云ふ否難き事實と共に與へられたところの存在上の特性である*。

* 人間の存在を種々なる意味で中間者と考へることは古典的な哲學に屢現はれてゐる。ここでは私はデカルトが人間を《medium》呼んでゐるのを注意するにとどめよう (Descartes Meditations, IV)

私は最初にひとつの誤解を防いでおかねばならぬ。人間に關する右の規定が、物理的、特に幾何學的色彩を帯びてゐることは疑はれない。けれどその理由をもつてにはかにこれを人間的存在

の物理的若くは幾何學的規定と見做すことは誤であるであらう。パスカルが最も天才的な幾何學者或は物理學者であつたのは固より周知の事實である。然しながら人間が中間者であると云ふことは彼が幾何學の認識によつて決定したことではなく、却て幾何學者としての彼の人間としての反省を俟つて初めて理解されたことである。彼みづからの言葉に従へば、彼は人間を定義するにあつて「自然的なる知識」(connaissances naturelles)に訴へてそれが我々を何處に導くかを見た。この知識はそれを信ずることなくしては我々が生存することも出来ぬものであつて、謂はば人間に於ける最も原始的なる眞理である。そこで彼はひとが自然の物々しき、科學的な研究に入るに先立つて、ひとたび眞面目に、素朴に自然を觀察して、人間の狀態を理解することをねがふ(72)。かくしてパスカルの自然が對象的自然界を意味し得ず、その虚無が單なる非存在または非概念の謂であり得ないのは明瞭である。自然の微小とそれの廣袤とはひとを驚かすものである、と彼は云つてゐる。宇宙に於ては語るに足らぬ人間が虚無に比しては全體であることを誰が歎ぜぬであらうか、と彼は述べ、ひととは無限と虚無との不思議をながめては戦くであらう、と彼は記してゐる。自然と虚無とはあたかも我々に驚愕と感歎、恐怖と戰慄とを喚び起すところの存在である。むしろ我々が自然に於ける存在であり、中間的存在であることに即して、恐怖や

戰慄、驚愕や感歎は我々の存在そのものに屬する。實際、私は私が唯單に世界のうちにあることに依つて、ひとが宇宙的感情と呼ぶものを感じる。「この無限なる空間の永遠の沈黙は私を恐れしめる」(206)、とパスカルは私語する。夕の闇は私を悲哀に引入れ、夜の闇は私を不安に陥れる。普通には情緒若くは感情と見做されてゐるこれら凡てのものは、この場合心理學上の概念ではなく、却て人間の存在論的なる原本的規定である。従て私はそれを人間の存在の狀態性と名附けようと思ふ。それは、パスカルの光彩ある言葉を用ゐるならば、人間の《conditions》である。狀態性とはまさしく世界に於ける我々の「存在の仕方」、あるひは我々が世界に「出逢ふ仕方」に外ならない。人間は世界の中にあると共に、或る狀態性にある。そしてこの狀態性に依つて世界の存在は我々にとつて現實的となるのである。ところが狀態性は世界を對象化することなく却てこれを所有する。そしてこの所有の關係に於て人間的存在の現實性の最初の形は成立する。人間が現實的存在であると云ふことは人間が世界に於ける存在であると云ふことと共に與へられた根本的規定である。世界の存在と人間の狀態性との關係は直接であつて、謂はば我々は世界を感じるのに即して自己を感じるのである。パスカルもひとは自己が無限と虚無とのふたつの深淵の間に支へられてゐるのを觀るとき自己自身について恐怖をいだくであらうと云つてゐる。すなはち世

界を所有することはやがて自己を所有することである。世界に向ふ状態性がかやうにして必然的に反動して自己に關係するところに人間の存在の最初の「動性」は現はれると考へられる。我々は状態性に依つて世界をまさしく所有してゐるが故に、その存在は推論に依つて初めて斷定されると云ふが如きものでなく、むしろ單純に「そこにある」と云ふ性質を擔つて來る。世界のこの性質はあたかも範疇的な所有に依つて成立するものであるが故に、この性質の故に世界を單なる現象と見做してその本體について尋ねることは無意味であらう。世界は本體でもなく現象でもない。それは特殊なる存在の存在の仕方に過ぎぬ。我々は「存在」が何よりも對象的範疇であると考へる偏見から逃るべきであらう。自然を對象化することなく然もこれが現實的となる種々なる可能性のあることは明かであつて、状態性とは斯くの如き可能性のひとつに對する名である。存在は最初にそして原始的には特殊なる所有を意味する。自然は我々に交り我々の交る存在である*。

* パスカルの意味する自然は單に状態性の關はる存在であるばかりでなく、またそれは實に人間の交渉に係る存在であつた。彼は云ふ、「人間は、例へば、彼の識つてゐる凡てのものに關係をもつてゐる。彼は彼を容れるために場所を、持續するために時間を、生きるために運動を、彼を組立てるために元素を、自己を養

ふために熱と食物とを、呼吸するために空氣を必要とする。彼は光を見、彼は物體を感じる。要するに凡てのものは彼の交渉的關係のもとにおかれる」(72)。交渉は人間が世界を所有するひとつの仕方以外ならない。

世界は我々にとつて原始的には「對してある」存在ではなくして寧ろ「爲めにある」存在である。それは對象界でなくて交渉界、ギリシヤ的に現はせば *ὡς ὁ σκοπὸς* である。

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

あまりに多くの快樂は厭氣を起させる、あまりに多くの協音は音樂にあつて不快である、あまりに多くの恩恵はひとを怒らしめる。凡て極端なるものは我々にとつては全く無きが如きものである、或は我々はそれに對しては全く無きが如きものである。斯やうにその存在に於て中間者であつた人間はその存在性に於てまた中間者である。「我々の叡智は叡智的なものの秩序に於て我々の身體が自然の廣袤に於けると同一なる次位を占めてゐる」(12)。この觀察はときに誤られてゐるやうに認識論的に解釋さるべきではないであらう。それは對象の認識に關係するのではなく、却て人間の特殊なる存在の仕方に關係する。このばあひ知覺、思惟などと云ふことも世界に於ける人間の種々なる存在の仕方に外ならないのである。中間的狀態は我々が世界に出逢ふ、或は我々が世界を所有する仕方の形式的なる規定である。その存在性が中間者であると云ふことは被造物としての人間に必然に屬するからパスカルは、「中間的狀態を離れるのは人間性を離れるの謂である」(13)、と述べてゐる。すなはち中間者の概念は特に存在論的な概念である。

然しながら人間の存在が中間的存在であると云ふことはこの存在が平衡を保つてゐる存在であることを意味しない。人間は中間者であることに依つて謂はば物理的力學的支點に立つ存在であるのではない。むしろ中間的存在であることは人間の「不均衡」(disproportion)を表現する。蓋

し如何なる極端なるものにも我々は等しくない。我々の兩極をなす無限と虚無とは固定されたものでなくて、それらはパスカルによればあたかも「深淵」であり、「不思議」である。したがって世界の裡にある人間の存在に伴ふ根源的な状態性は恐怖であり戦慄である。我々はふたつの深淵の間にあつて恐れ、をのき、安らふべきところを知らない。然のみならずこのふたつの不思議に光を投ずることは我々には許されぬであらう。何故なら我々の魂のあらゆる能力は、あまりに大いなるもの、あまりに小さきもの、あまりに遙かなるもの、あまりに近きものの何物をも理解し得ぬからである。人間の存在性が中間者であることは我々を無知と不確實とのうちにおく。されば、「我々はつねに不確かに漂ひながら、ひとつのはてから他のはてへと押流されて、廣き中間の上に波にもまれる。」「すべて我々の礎は響をあげてゆるぎ、地は深淵に至るまで口を開く」(72)。中間者としての人間が「正しき中間」(le juste milieu, 82)を、即ち安定ある均衡を得ることは、彼にとつて所與でなく却て課題である。しかもこの課題は我々には偶然的でなくて、我々が中間的存在であることに依つて必然的にされてゐる。^{*}自體に於ては我々の存在は安定なく均衡なく彼方此方に動ける存在である。動性こそ人間の存在の最も根本的な規定である。人間とは運動せる存在である。

* この場合ひとは『パンセ』断片五百三十二、ことに三百五十三に注目すべきであらう。アリストテレスも彼の *hearing* の概念を人間の行爲がその常態に於てつねに多と寡とに傾くと云ふ存在論的なる規定から導いてゐる。

二

人間の具體的な存在性の概念は「生」(vie)である。私はすでに現實的存在が運動せる存在であることを見た。生とはこの運動の具體性の概念である。「我々の本性は運動にある、全き休息は死である」(129)。運動の概念は時間の概念と共に與へられねばならぬ。生とは實に時間性に係つて解せられた現實的存在の存在性の概念である。ここに意味する時間は固より物理的な若くは單に心理的な時間の謂でない。寧ろそれは我々の存在の「關心」(occupations)によつて規定される時間である。それは時計をもつて測られるが如き時間ではなくて、倦怠と共に長くそして興味と共に短きが如き持續である(5)。パスカルは『パンセ』の百七十二に於てこのやうな時間の模範的な分析を試みてゐる。具體的な時間は人間の關心の關係に依つて基礎付けられてゐるが故にこの時間に於て最も重要な意義を有するものは未來である。一般に我々は何

事かを實現しようと關心する。從て我々はその來るを急がせるにはあまりに緩かに來るものとして未來を豫料する。我々の關心はまた過去をその去るを止めるためにはあまりに速かに去りゆくものとして想起する。そればかりでなく未來への關心はこれを支配するために過去を回顧する。我々は現在に就ては殆ど全く考へない。若し我々が現在に就て考へるならば、それは未來を處理するためにこれから光を取らうとするために外ならない。現在であるところのものは普通我々を傷け苦しめるものであるから、我々は現在を我々の眼に對して隱さうとする。若しそれが我々に快きものであるならば、我々は現在の過ぎゆくのを見るを恨むのであるが、然しこの場合には我々はそれを未來に依つて保持しようと努めるが故に、我々の關心にとつて主要な時間はいづれは未來である。斯くして「現在は決して我々の目的でない、過去と現在とは我々の手段である、ひとり未來が我々の目的である。」ひとは彼の恐怖、欲求、希望を凡て未來のうちへ投げ入れる。現實的時間の様態が斯くの如く人間の關心に依つて特色づけられてゐると云ふことは、一層根本的に見れば、この時間の契機が實に人間の關心の關係に依つて決定されてゐることを意味するものである。この關心に依つて動かされてゐる限り人間の存在は謂はば常に途上にある存在である。從て我々は現在を確實に把持することがない。「各の人は彼の意識を吟味するとき、それがすべ

て過去と未來とに關心してゐるのを見出すであらう。」我々はひとり我々に屬するもの、現在を全く顧ることなく、最早あることなき過去、將にあるべき保證をもたぬ未來にひたすらに執着しながら時のうちを彷徨ひ歩く。人間の存在の不安は彼の地盤であるべき現在の生、彼の生ける瞬間から彼を奪ひ去る。人間的存在の動性は自體に於ては生の充實を齎さずして却て生の空虚を惹き起すのである。ひとは生の眞中にありながら生を有たない。「斯やうにして我々は決して生きてゐない、然し我々は生きることをねがふ」(172)。ひとは生の唯中にありながら生を求める。即ちここに生の動性が更に新しき自覺に移りゆくべき理由は存在する。生は我々の所與でありながら我々にとつては課題となる。所謂「生ける生」(das lebendige Leben)の概念は單なるトロージではないのである。

生の動性の第一の契機は「不安定」(inconstance)である。我々は絶えず途上にある存在である。我々の關心は更に次へ、今一步をと動いてゆく。例へば我々の欲望は我々の在る状態に我々の在らぬ状態の快樂を結びつける、我々がこの快樂に達したとき、我々はそのために幸福であることではないであらう、なぜならそのとき我々はこの新しき状態に相應した他の欲望をもつであらうから。「在る快樂の徒らなることの感情と、在らぬ快樂の空しきことの無知とは不安定を結果する」

(110)。我々がつねに途上にある存在である限り、あらゆる現在の快樂が我々を満足させぬことは偶然でない。未來の快樂の空無に對して眼を開かぬことは、今一步を更に次へと求めて止むことなき者にとつて自然である。然しながら生の動性は唯ひとむきに前進するのみなる運動でなくして、むしろその種々相 (diversité) をもつてを。魂は決して單純に自己を顯はすことがない。様々の動向を具へる魂の所有者である人間の存在の仕方は常住一定の様式をとることが出來ず却てつねに變化する。「ひとは人間に触れるとき普通の樂器に触れるやうに信じてゐる。けれど眞實を云へば、それは奇體な、變り易き、定めなき樂器である」(111)。魂に供せられる如何なるものも單純でなく、魂がこれと如何なる場合にも單純に交らないと云ふところにまた人間的存在の不安定は根源をもつてゐるのである。然のみならず生の動向の種々相は互に調和したものでなく、またすべて一つの目的によつて統一されてゐるものでもない。人間は矛盾 (contradictions) に充ちた存在である。「人間は自然に信じ易く、疑ひ深く、臆病で、大膽である」(125)。我々の存在の不安定はまた我々の存在性が内面的なる矛盾のうちに成立してゐる結果である。斯くして我々は斷ゆるなき、避けがたき運動に操られる存在である。不安定が斯くの如く人間の根本的狀態に屬することは、人間に於ける「倦怠」(ennui)の現象に於て最も明かになる。即ち生の倦怠

は恰も反對の側から我々の本性が不安定であることを證明する。全き休息のうちに、情熱なく、仕事なく、慰戲なく、努力なくおかれるほど人間にとつて堪へ難きものはない。このとき彼は彼の虚無、彼の遺棄、彼の不足、彼の依屬、彼の無力、彼の空隙を感じる。彼の存在はその存在性を奪はれるのを感じて倦怠は彼の魂の奥底から流れ出る。人間が運動せる存在である限り倦怠は彼の生にとつて必然である。倦怠そのものはまた生の動性のひとつの基本的なる表現である。それは「何等の原因なき場合においてさへ彼の資性の本來の状態によつて」(139)喚び起されるほど根本的である。我々が倦怠を忌みかへつて激動(agitation)を好むと云ふことは、全き安靜が我々の自然に反すること、従つて動的不安定が我々の規定に屬することを意味するのである。

生の動性の第二の契機は否定的にあらはれる。この否定的なる動性をパスカルは一般に「慰戲」(divertissement)と名附けてをる。けだし不安定と倦怠とは我々の「自然」(la nature)である。然るにこの自然は一は不安定として、他は倦怠として共に我々の堪へ得ぬものであつて、我々はその状態にとどまることが出来ぬから、生はこれらのものの否定に向つて必然的に動いてゆく。慰戲は我々の不安定を蔽ひ、我々の倦怠を紛すところの我々のはたらきの一切である。それ故に私はこれを生の自然に對して生の「技巧」(l'art)と呼ぶことが出来よう。慰戲は人間の存在に

とつて根本的な現象である。ひとつの球を動かすと云ふが如き最も小さきことも人の氣晴しとなることが出来る。彼の触れ得るあらゆる満足に圍まれてゐる王侯も、若し彼に慰戲が缺けてゐたならば、彼は鬱晴しをすることの出来る彼の賤民よりも不幸を感じるであらう。單に金、單に兎が與へられるならば、恐らくこれらのものを欲しない者が、賭事や獵に夢中になるのは何に因るのであるか。單なる兎、單なる金は我々の倦怠と不安定とに對して保證を與へぬに反して、獵と賭事との騷はその保證を與へるがためである。凡ての慰戲に共通の理由は、我々の在るが儘の惨めな状態から我々の魂の眼を轉じさせて (divert)、これを他に向はせようとする生の衝動にある。慰戲は我々をして我々の自然を忘れしめ、我々の自己に就て考へることを妨げる (139, 170)。即ち慰戲の特性は生、の自、己、逃、避、にある。私がこれを生の動性の否定的なる契機と見做すところの根據はここにある。生は自己を避けて何處に逃れてゆくか。生の自然としての不安定と倦怠とに動かされて慰戲を求めた生は、慰戲を追ふことに於て生ならぬものの中に繋がれ、これに依屬することとなる。「慰戲は他の處から、外から来る」(170)。即ち慰戲に於て根本的な現象は生、の世、界、へ、の、墮、落、である。彼の獨子を失つた父は悲しみと惱みに責められるであらう。けれど若しひとが彼に鞠を投げ與へるならば、彼はそれを彼の友達に投げ返し、かくして彼は自己の

生の在る態を忘れて鞠投の遊戲にひたすら勝たうと願ふであらう。一匹の兎を捕へるために彼のすべての熟慮を費してゐる王を見よ、舞踏の足の運びに彼のあらゆる配慮を用ゐてゐる權官を見よ。ひとは彼等に於て生の關心が生ならぬ事物の關心に陷つてゐるのを見出すであらう。生の世界への墮落は、第一に、生がかくのごとき所謂事物の世界へ墮落することを意味するのである。

慰戲に於ける生の世界への墮落は然しながら、第二に、生が想像の世界へ墮落することを意味する。けだし想像は慰戲と原理的な關係をもつてゐる。ひとは固より所得のために賭事を行ふのでないが、しかし賭事に於て何物も獲られぬことが豫め定つてゐたならば、ひとはこれに對して何の情熱もいだかず却て倦怠を感じるであらう。彼は他の人が、彼が決して賭事をしないと云ふ條件の下に、彼に與へるのを欲せぬところのものを賭事によつて得たならば自分は幸福であらうと想像して、みづから熱し、みづから心を躍らせる。恰も子供が自分の汚した顔を見てみづから恐れるやうに、彼は自己の想像に依つて情熱的となるものをみづから作り、これに向つて彼の欲望、彼の憤怒、彼の恐怖を刺戟する。生の關心がこのやうに想像の世界に繋がる場合、慰戲の有する生の自己逃避の特性は最も明かに現はれる。パスカルは云ふ、「我々は、我々に於て、我々の本來の存在に於て我々のもつてゐる生に満足しない。我々は他の者の觀念に於てひとつの想像

的なる生を生きることゝねがひ、そしてそのために我々は威容を整へようと努める。我々是我々の想像的なる存在を美しくし、そしてこれを保つために絶えず働いてまことの存在を忽せにする」(154)。然しながら我々の落ちてゆく世界のうち最も特有なるものは人間の世界である。けだし人間が孤立した存在でなく他の人間と共に在る存在であり、彼の關心が彼の所有する世界のうち特に彼と等しきものの世界、即ち人間の世界、所謂世間と最も親密な關係を有することは論ずるまでもなく明瞭であらう。慰戲に於ける生の世界への墮落は、第三に、生が人間の世界へ墮落することを意味する。牢獄が恐しき刑罰であり、孤獨の樂が理解されぬものであるのは、慰戲が主として人間の世界に緣故のあることを現はすものである。競技に於けるひとの目的は、彼が他の者よりも巧に演じたことを翌日彼の友達に誇らうとするにある。このやうに或る者はこれまでひとの捉へ得なかつた代數學のひとつの問題を彼が解き得たことを他の學者達に示すために仕事部屋で汗みどろになつて勉強する。また他の人々は彼の占め得る位置を驕らなために最後の危険に身をさらしてゐる。「我々はひとがそれを賞してくれるならば喜びをもつて生を失ふであらう」(155)。パスカルにとつては慰戲は單に遊興 (amusement) または遊戯 (jeu) を意味しなかつた。それは生の不安定を蔽ひ、生の倦怠を紛すために、從て自己の本來の存在の狀態に眼を背けて、

人間の行ふ一切の營爲活動の名である。然るに人の關心が人間の世界への關心に墮落するとき、慰戲そのものの中に含まれてゐる矛盾は最も顯はになつて来る。元々我々の倦怠と不安定との否定として生れた慰戲は、その關心が人間の世界に縛られることによつて、嫉妬心や猜疑心、功名心や競争心に煽られて、我々の生は再び元の不安定、從てその反面としての倦怠に還つて来る。そしてこの倦怠と不安定とは更に新しく慰戲に向つて動くであらう。「全體の生は斯くの如くに流れる。ひとは或る障礙と戦ひながら休息を求める、然しひとがそれを乗り越えたとき、休息は堪へ難きものとなる」(139)。人間の本性はこのやうな *ius et rectius* (355) の關係に於て成立する。我々の運動がはてしなき往と還との關係のうちに成立してゐると云ふことは然しながら、自體に於てはこの運動が進歩もしくは發展であることを意味するものではない。それは不安定と倦怠とから出て不安定と倦怠とに戻つて来る永久の繰返であるに過ぎぬ。生の動性は最初にはひとつの惡しき無限である。

慰戲の特性は生の自然を蔽ひ紛すにある。そこで私はパスカルに於ける「誤謬」(*erreur*)の意義に就て論ぜねばならぬ。誤謬の意義を明かにするために私は彼の想像 (*imagination*) に關する説を検べてみよう。蓋し虚偽は想像と根本的な關係に立つてをる。想像は「人間に於けるひとを

欺く部分、誤謬と虚偽との主人」(82)である。このことは何を語らうとするのであるか。想像
は空想的な評價によつて小さき物をそれが我々の心を充すに足るまで擴大し、大膽な傲慢によつ
て大いなる物をそれが我々の心に適ふに至るまで縮小する(83)。想像とはすなはち我々が物を
その在るが儘の態に於て見ることを妨げる能力である。従て誤謬は物が蔽はれてある態に外なら
ない。虚偽とは存在の特殊なる「存在の仕方」、存在が「蔽はれてある」と云ふ存在の仕方の謂
である。虚偽は最初にそして原本的には理論的な命題に係ることではなくして、却て存在の特
殊なる存在の仕方である*。この原理的な虚偽若くは誤謬の意味を理解するために、私はパスカ
ルの觀察した事實を立入つて考へてみよう。ひとが快き顔色をもつて話すならば、それは聴手の
彼に對する意見に於て多くの利益をもたらすであらう。法官の尊敬すべき老齡は彼の裁判に少な
からぬ威信を與へるであらう。斯くの如く我々はその眼、その聲、その姿、その歩み振に於て、
他の者の想像をはたらかせて、我々の在るが儘の態を蔽ふことにおのづから役立つてをる。人間
が誤謬を起し易き存在であると云ふことは、人間の避くべからざる存在の規定に屬する。このこ
とは慰戲が生にとつて根本的であり、殊に想像が「人間に於て第二の自然を樹てる」(83)ほど
基本的である限り、偶然ではない。然しながら誤謬は一層積極的な意味で我々の存在の仕方であ

る。誤謬は存在の蔽はれた態を意味することから進んで、ひとが故意に存在の在るが儘を蔽ふこと (couvrir)、それを隠すこと (cacher)、即ち「ひとを欺くこと」(tromper) を意味するに至る (100)。法官は彼等の赤き服、彼等の毛皮の帽子、彼等の嚴しい法廷によつて彼等の言葉に權威を與へようと準備する。帝王はその行列に於て護衛兵や鎗や喇叭や太鼓をもつて彼の威嚴をよそほふ。人間はその存在の常態に於ては缺くところ多き慘めな者である。それ故に我々がその自然を自己に對して他人に對して蔽はうとするのは必然である。ひとはこの缺陷とこの悲慘とを互に蔽ひ、互に隠し、互に阿り、斯くして互に欺き合ふ。虚偽は我々が人間の世界を所有する存在であるところにその必然性を増すのである。「人間のあひだにある結合はこの相互的な欺瞞の上のほかには基をおいてゐない」(100)。人間は單に誤謬を起し易き存在であるばかりでなく、またみづからひとを欺く存在である。ここに、我々はアリストテレスの「虚偽なる人 (ὑποκριτής) の概念を想ひ起すであらう。虚偽はパスカルに於ては存在の仕方、殊に人間の特種な存在の仕方の謂であつた。

* 虚偽のこの原理的な意味を理解するためには、我々は Aristoteles, *Metaphysica*, A.29 を参考せねばならぬ。アリストテレスはこの章に於て *φαντασία* と云ふ語を明かに用ゐてゐるが、ひとは勿論これをパスカ

ルの imagination と同一視してはならない。

虚偽の概念に就て討ねた後に、私はパスカルに於ける「眞理」(vérité)の概念の解釋に向はねばならぬ。第一に虚偽が最初には命題に關係した概念でないやうに、眞理は本来的には命題の眞を意味しない。寧ろ眞理とは「存在」の存在の仕方、その特殊なる「存在の仕方」の謂である。虚偽が存在の蔽はれてある態であつたに反して、眞理は存在の「蔽はれずに」「顯はにされてある」(à découvert et sans voile, 194)態に於ける存在の仕方である。パスカルが缺陷と悲慘とを眞理と呼んでゐる(100)のはまさしくこれらの状態が人間の存在を蔽ふことなく明らかに見るとき常に現れてゐることを謂ふのである。第一に虚偽が積極的にひとを欺くことを意味するに至つたが如く、眞理は進んで「自己の在るが態を現はすこと」(se faire voir tel qu'on est)^{*}更に存在の「蔽はれたるを除いて」その在るが儘を見出すこと(découvrir)を意味することとなる。そしてこの場合我々がパスカルに於てアリストテレスの(ἀνθρώπος ψευδής)の概念に相應して《homme homme》の概念に出會ふのは興味深きことであらう。正しき人間とは自體に於ては固より數學や神學の眞なる命題を數多く認識してゐる者を謂ふのではない。却て彼は自己及び他人に就てその在るが儘の態を隠すところなく見、且つこれを語る人間である。彼は自己の無

知、缺陷、悲惨を話すことを恐れないやうに、他の人のこれらのものを彼等に告げることが憚らない。彼は人間の存在を正しく諦視し、その諦視したところを正直に傳へる者である。^{***}斯やうにして眞理と虚偽とは存在、特に人間の存在の「存在の仕方」の概念に外ならない。そして眞理と虚偽とが最初にそして原本的には理論的な命題の妥當に關係するものでないと云ふことを理解するのは、今日の我々にとつて極めて重要な事柄であると思ふ。^{***}

* パスカルの謂ふ《à découvrir》はギリシア語の《ἀνιέναι》を、また《découvrir》は《ἀνιέναι》を直譯的に現はしてゐる。　　△入力者注　ギリシア文字《ἀνιέναι》の“π”のアクセント記号が原文では macron になつてゐる△

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

*** 私は今この問題に立入つて論じ及ぶことを避けよう。眞偽の意味を命題の領域に限らうと云ふ今日廣く行はれてゐる思想のうち最も模範的なものはボルツァーノの「命題自體」の概念である。拙稿、ボルツァーノの「命題自體」(「思想」第二十六號)参照。

パスカルに於ける人間の研究

三

生の動性が第一には不安定と倦怠として、第二には慰戲として現れ、然もこの後の契機が恰も動性の否定としてはたらくことに就ては述べられた。かくして生が唯ひとむきなる前進の過程でないのは明かであらう。パスカルは云ふ、「人間の本性は常に往くことではない、それは彼の往と還とをもつてゐる」(354)。然るにこの往と還とのうちに成立する人間的なる存在の運動が自體に於ては單なる永久の繰返であることに關しては既に語られた。我々は如何にしてこの惡しき無限に打ち勝ち得るのであるか。慰戲に於ける根本現象は生の自己逃避である。したがつて慰戲の段階を越えて進むべきものは、生の自己逃避を征服して何等かの意味で生の自然に還り自己を回復するものでなければならぬ。然しながら再び還りゆく自然が元の自然であるならば、それは要するに惡しき繰返であるに過ぎぬ。それ故にこの惡しき繰返を超越すべきものは、生の「自然」(la nature)に對して生の「自然性」(le naturel)として區別さるべきであらう。生の動性は「自然」より出て、「技巧」を経て、「自然性」に向ふ過程である。^{*}パスカルはこの生の動性の第三の契機を「意識」(pensée)と名付けてゐる。^{**}

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

** 我々は《penser》をいきなり狹義の「思惟」と解してはならぬ。この語は最初には一層廣い意味をもつてゐる。例へばデカルトの《cogitare》の概念を比較せよ。

意識の意味を明かにするために、私は飜つて想像について考へてみよう。想像は人間の存在の運動を低徊せしめ、停止せしめる。想像は事物を我々の魂に適するまで擴大し若くは縮小する能力であるから、それは多くの場合、生の不安定を痲痺らせ鈍らせると云ふ結果を起し易い。かやうにして想像はその沈滞の性質に依つて人間に於て第二の自然を作り、生は習慣の形に於て存在することとなる。想像と習慣とに缺けてゐるものは特殊なる「間」である。これらのものは我々をして我々の存在に就て、その在る態、その在るべき態を問ふことを忘れしめる。虚偽が想像と特に密接な關係をもつてゐるのも主としてこれに因るのである。虚偽が人間の存在にとつて必然的でありながら、それが要するに虚偽であるに過ぎないのは、これには間が缺けてゐるためである。虚偽は我々を或る安らかさと或る親しさとにおく。多くの學者が眞理の概念には超越的意義を認めながら、虚偽の概念には所謂人性論的説明を與へることをもつて満足してゐるのは、我々の存在論的立場からは虚偽の有する特殊なる安定に基くものとして解釋することが出來よう。虚

偽はそれみづからのうちに動性をもつてゐない。これに反してパスカルの謂ふ意識は人間的存在の *par excellence* なる動性である。それは生の親しさと安らかさとを揺り動かして、かくも整つた生のうちに、單なる理論によつて技巧的に作られたのでなく我々の存在の根本的規定によつて必然的に存在する問題は宿つてゐないか、と問ふ。運動を本性とする生にあつて意識は殊に優れた運動である。

問の動性を論ずるに先立つて、私は更に他の方面から意識の概念を一般的に規定しておく。慰戲が生の世界への墮落を誘ふことに就ては前に記した。然るに意識はつねに自己への復歸の關係をその裏に含んでゐる。寧ろ意識は自己が自己を意識することを意味する。簡単に言へば、意識とは自覺的意識の謂である。意識は自覺的意識として世界へ墮落せんとする自己を回復する。生は意識によつて具體的となるのであるが、この意識は自覺的意識を意味するから、生の具體性はその自覺性にあると云ふことが出来る。然るにかかる自覺の關係に重きをおいて見るならば、意識のうちこの關係をすぐれて有するものは云ふまでもなく思惟である。意識が特に自覺的思惟となる理由はここにある。私は今『パンセ』の有名なる言葉を引用するのが適當であると思ふ。「人間はひとつの蘆、自然のうち最も脆きものに過ぎない。しかし彼は考へる蘆 (roseau

pensant)である。彼を潰すためには全體の宇宙が武装するを要しない。ひとつの蒸氣、ひとつの水滴も彼を殺すには十分である。然しながら、宇宙が彼を潰すやうな場合にも、人間は彼を殺すところのものよりまほ遙かに貴いであらう。何故なら彼は彼が死ぬること、そして宇宙の彼にまさつて勝れてゐることを識つてをり、これに反して宇宙はそれに就ては何事も識らぬからである」(34)。人間が自然に於ける單なるひとつの存在、全體と虚無とのあひだの中間者に過ぎぬものでありながら、然も能くあらゆる被造物のうち最上位を占めることが出来るのは、全くこの自覺的意識によると云はねばならぬ。これによつて「人間が人間を限りなく超える」(l'homme passe infiniment l'homme, 434) 可能性は與へられる。即ち人間がその存在の上に出るところの可能性はこの存在の優れたる存在性のうちに含まれてゐる。パスカルによれば、自覺的意識こそ人間の品位であり、光榮である。

我々は意識を抽象的なものと誤解するのを警めねばならぬ。パスカルは自覺的意識を有する者を一般に「哲學者」と呼んでをる。すなはち自覺的に思惟すると云ふことは、人間の特殊なる、優越なる意味に於ける「存在の仕方」に外ならないのである。パスカルは人間の斯くの如き存在の仕方を一層明白に「哲學的なる生」(vies philosophiques)と名附けてゐる。すなはち哲

學は生そのものの自覺に外ならないのである。^{*} 哲學は生の動性の第三の契機である自覺的意識として生そのものに屬する。それ故にパスカルは云ふ、「人間は明かに考へるために作られてゐる」(146)。生のひとつの現はれとしての哲學の意味を理解するためには、哲學が生の裡から發生する過程の存在論的必然性が解釋されねばならぬ。哲學は好奇心や功名心などの問題ではなく、却て人間の存在にとつて必然的なひとつの存在の仕方である。すでに世界のうちにあると云ふ我々の存在の根本的規定に伴ふ狀態性は恐怖であり驚愕であつた。この恐怖この驚愕に動かされる者は、世界とは何であるか、と問ふに至るであらう。そしてこの問は最も原始的にはひとつの哲學である。^{**} 中間者としての我々の存在の兩極をなす自然と虚無とは深淵であり不思議であつた。「私はあらゆるかたを見渡し、そして私は到るところ闇のほか見ない。自然は私に疑惑と不安の種ならぬなものも供しない」(229)。人間の棲む世界は「問はるべき」ものの性質をもつてゐる。世界が問はるべきものであることは特殊なる問としての哲學に存在論的必然性を與へるのである。然のみならず人間の存在そのものはまた「問はるべき」存在である。すでに生の自然は不安定である。不安定なる存在が問はるべき理由を最も多くもつてゐるのは固より明瞭である。然るにこの不安定が生につねに途上にあるものの特性を擔はせると云ふことに就ては語られた。途

上にあるものは更に次へ今一步をと求めて止まないから、自己の現實からは浮腰となり浮足となる。すなはち生は地盤の喪失に對する傾向を自己のうちに含んでをる。斯くして生はいつかは自己を現實的にし具體的にするために自己の地盤を確かめこれを自覺する必要に迫られ、そしてここに反省としての哲學が生るべき根據はある。途上にあるものは然しながらまた常に先廻りをするものである。我々は我々の運動に於て後に到着すべきものを先廻りして、豫めこれに就て先を見越さうとする。これは生の短氣であり、性急である。生の性急はひとつの性急であるが故に、それは場當りのもの、間に合はせのものを掴む危険に曝らされてゐる。生が問はるべき理由はここにも存在するのである。地盤の喪失と性急とは人間の存在が關心に依つて根本的に動かされてゐる限り必然的に生ずるものであるから、人間の存在は必然的に問ふに値する存在である。然しながら不安定を永久に續けてゆくことは生の運動には屬せず、生の本性はむしろその反面に於て安住を求める。虚偽が明らかに現はれるのはこのときである。パスカルは斯う云つてをる、「精神は自然に信じ、そして意志は自然に愛する。されば眞なるものの缺けてゐるために、彼等は偽なるものに執着せねばならぬ」(81)。精神が偽なるものを信じ意志が偽なるものを愛するのは、我々の存在にとつては自然である。けだし我々はあたかも生を所有する。我々はこれを所有しこ

れと絶えず親しく交つてゐるが故に、この生は我々には熟知されたものであるかの如く自己を粧ふ。生のこの特有なる熟知性はやがてその自明性を伴ふ。我々の日常の交渉に於て熟知されたものであるかの如き粧ひをなすところの生は、我々には更に問ふことを要せぬ、恰も自明なるものの如き性質を帯びて来る。然し更に問ふことを要せぬ存在こそ正に問はるべき存在である。なぜなら自明性はひとつの安定としておのづから虚偽を宿すべき契機をその裡に藏してゐるからである。虚偽によつて眠らされた生はその本來の動性を發揮するために揺り動かされて目覺めさせられなければならぬ。哲學とはかかる震盪と覺醒である。「人間は誤謬に充ちたひとつの存在に過ぎない、この誤謬は自然なもの、恩寵なくしては消し得ぬものである」(83)。我々は人間の存在のうちに學者の議論によつて尤もらしくされたのでなく、却てこの存在の原理的規定によつて自然的なる問題が宿されてゐるのを見た。かくして人間の存在は特に問はるべき存在である。「人間とはいつたい如何なる奇獸であるか。如何なる新柄、如何なる怪物、如何なる渾沌、如何なる矛盾の者、如何なる非凡の者であるかよ。凡てのものの裁判官、愚かな蚯蚓。眞理の受託者、曖昧と誤謬との塵拾場。宇宙の榮譽にして屑物。」(434)とパスカルは叫ぶ。

* 我々は『パンセ』におこつ『le philosophe』の語に屢出會ふに拘らず、『la philosophie』と云ふ言葉は

極めて稀に見出されるのみである。この事實は注目すべきであらう。

** アリストテレスも哲學の存在論的發生を説いて *Genetivus* と云ふ語を用ゐてをる。

哲學は問はるべきものに應ずる問として生の自覺の段階に於て現はれる。問は特殊なる震盪として明かに生に於ける最も著しき運動である。従てそれはこの運動に伴ふ危険を隨へて來る。その最初の現象は問に於ける「地盤の喪失」である。哲學は生の現實に通路を有せぬ架空の仕事となるべき傾向を自己のうちに十分にもつてをる。人間の存在の事實のうちに深く根を張つてゐない限り、哲學と雖も自己逃避の慰戲に過ぎない。哲學が單に議論を議論する慰戲に終り易き事實を見定めて、パスカルは、「我々は決して事柄そのものを訊ねずして却て事柄の議論を訊ねる」(Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses. 135) と云つてゐる。それ故に哲學が絶えずその地盤を獲得すべきことは哲學に對する現實の要求である。哲學は先づ自己の地盤を吟味することからはじめて着實に剛健に進んでゆかねばならぬ。パスカルはこの段階に就て次のやうに記してをる、「思索の順序は自己から始めて、そしてその創造者、そしてその目的に向ふ」(146)。ここに謂はれた自己は固より先驗的自我若くは先驗的統覺と云ふが如きものではなくて、この具體的な我々の存在である。あらゆる哲學はなによりも最初に人間の存

在に就て訊ねなければならぬ。この問を忽せにすると、哲學は現實の地盤を離れることとなる。なぜなら哲學そのものもまた生のひとつの存在の仕方以外ならぬからである。そのときにはまた、哲學は生の現はれとして必然的に負はされた自己回復の任務を達することが出来ない。ヴィネがパスカルの神學の主導思想を述べて、「神に到達するために人間から出發すること」と云つたのは最も適切な言葉であつたであらう。^{*}パスカルはキリスト教について云ふ、「それは敬すべきである、なぜならそれは人間をよく識つてゐたから。それは愛すべきである、なぜならそれは眞の福を約束するから」(187)。

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

問に伴はれる第二の現象は「性急」である。問は問として答に向ふ堪へがたき衝動を含んでゐる。答に對する問の衝動に於ける性急は、あるときには現實の存在を一撃にして破壊して、ひとへに終結的な妥當的命題を考察することに向ふ。また他のときには、具體的な存在をひと思ひに抽象して、ひたすらにこれを、例へばデカルトの *cogito* の如き、絶對確實と見做される一定の存在の領域へ還元することに向ふ。然し問の動性に於ける性急が最も顯はなるのは、この動性が先廻りをして究極的な所謂體系を作らうとするときである。然しながら我々は我々の問

ふところのものを理念の世界をもつて置換ふべきでもなく、またそれを特定の領域へ還元すべきでもない。寧ろ我々の問に對する答は問はれたものの聯關のなかへみづから這入つてゆかねばならぬ。何故なら我々の問は問はれたものの裡から必然的に生れた問であるからである。我々の問ふものは人間の存在である。然るにこの存在は上に示された如く、既にそれ自體に於て問はるべきものの性質を擔つてゐる。従てこの存在の領域の聯關のなかへ歸入される答が決して自己を保存し得ることなく、却て絶えず自己を崩壊してゆくが如き種類のものであることは明かであらう。答はいつまでも問に充ちた答である。答はみづから消え失せてゆくことに依つてつねに存在に對する新しき道を開きつつ、みづからはどこまでも問にとどまる。問は問に碎かれ、疑はしきは無限に自己を展開する。そこに問は本來の動性を發揮することが出来る。この動性に於て問は生き、この問に於て我々は生きる。現實の存在への通路を塞ぐことなき問こそまことに認識に充ちた問である。我々にとつて最も主要なことは、生の發見であつて、論理的に齊合した體系ではないのである。パスカルが「哲學を嘲けること、それが眞に哲學することである」(4)と云つたのはこの謂であらう。蓋し所謂哲學の體系は最も多くの場合に於て具體的な事實へ接近すべき道を阻み遮る。我々の問が不終結的であり、我々の答が不究極的であることは、人間の存在そのもの

の構造のうちに理由をもつてゐる。そこでパスカルは「人間に關する如何なる學問も秩序を守ることが出来ない」(61)と書き遺してをる。人間の研究の第一の條件は正直に問ふことの外にはあり得ない。問に充ちた答、認識に充ちた問は、無限なる運動として明かに我々を絶間なき不安におくであらう。けれど人間的存在の研究を志す者は永き時日に互つて不安靜と不確實とのうちに動かされることを避くべきではないのである。

人間の研究の學問的性質にして右の如きものであるならば、我々は屢云はれるやうにパスカルもまた懷疑論者であつたと考へるべきではないであらう。懷疑論は認識論上のひとつの學說である。これに反してパスカルの懷疑——若しこの言葉を強ひて用ゐれば——は、我々の存在そのものの根本的規定に屬する。問は運動である、問に動かさるる人間の狀態は不安である。問の運動は固より運動を本性とする人間の存在にとつて自然的である、然もこれは自覺的意識に於て現はれるものであるが故に、人間の「自然」(la nature)から區別されて「自然性」(le naturel)と見做さるべきである。問の不安はすでに不安定を自然とする人間の存在にとつて必然的である、しかもこれは自覺的意識に於て現はれるものであるが故に、單なる「不安定」(inconstance)から區別されて本來の「不安」(inquiétude)と呼ぶべきである。^{*}疑ひの狀態にある者にとつ

て「缺くべからざる義務」は求めると云ふことである。然るに世の懷疑論者は疑ひの状態にありながら平然として満足してゐるばかりでなく、寧ろ好んで自己の懷疑を公言し、進んでは懷疑を誇として自己の虚榮の道具とし、懷疑の状態を彼の喜びの對象としてをる（194）。論理學者達は懷疑論はこれを徹底すれば自己矛盾に陥ると云ふ。すなはち、懷疑論者は凡ての眞理は疑はしいと主張するや否や、斯く主張することに於て、彼の主張が一體に有意味であるためには、彼は少くとも彼のこの一つの主張のみは眞理であることを承認してかからねばならぬが、しかしこれを承認することは恰も彼の主張そのものに矛盾しなければならぬ、と彼等は論ずる。然しながら懷疑論者にとつて一層悪いことは、彼はこれを單にひとつの理論として提出することに依つて、まさしく自己の存在の存在性そのものをみづから否定することである。疑ひにある者の本質は無限なる動性として間斷なく求めることにあるべきであるに拘らず、彼は更に求めることなく平然として彼の狀態に安住してゐるが故に、彼はみづから自己の存在の存在性を否定する者である。疑ひにあることは大きな禍であるにも拘らず、彼は「怖れなく」悔いなく（*sans crainte et sans repentir*, 63）生きる。我々はパスカルが所謂懷疑論者でなかつたことを知る。むしろ彼は「かくの如き無法なる人間を名附けるために私は言葉をもたない」（194）と云つてゐる。彼の意味

する懷疑は却て人間の存在の根本的規定、それが運動せる存在であること、それが問はるべき存在であることに基くところの規定である。斯くして我々の存在はその自覺の段階に於て最も不安である。パスカルの告白した如く、病氣であると云ふことは基督者の自然的なる状態である。アウグスチヌスは云ふ、「我等がこころは汝のうちに憩ふまでは不安である」(Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te)。

* パスカルは『パンセ』の斷片百二十七に記してをる。《Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquiétude.》

生の動性はその自覺的なる具體性に於て不安である。ここに「確實」(certitude) が生の最も特殊なる關心となるべき最後の理由は存在する。この確實は固より單に理論的なる確實ではなくて、具體的なる生の不安を全體として満足すべき確實である。それ故にパスカルは、「確實、確實、感情、愉悅、平和」(Le Memorial) と叫ぶ。彼の求めるものは同時に感情であり、愉悅であり、平和であるが如き確實である。斯る確實は神の外にはないであらう。それ故に人間が神を求めることは不安を本質とするこの存在にとつて偶然ではない。デカルトも彼の生涯を通じて偏に確實を求めたけれども、その確實はひたすらに理論的なる確實、妥當なる命題の系列の基礎となるべ

き確實に過ぎなかつた。したがつて「彼は彼の全體の哲學に於て神なくしてすまし得ることを喜んで欲したであらう」*（「2」）。これはパスカルには許し難きことと思はれた。我々の存在そのものの不安にとつてはデカルトの確實はむしろ不確實に過ぎない。そこでパスカルは、「デカルトは無用であり、不確實である」（「8」）、と評してゐる。我々の求めるものは生の動性に最後の究極的な綜合を與へる確實である。然しながら我々は如何にしてかかる確實に達することが出来るか。——アウグスチヌスは云ふ、「われは他の何物でもなく、神と魂とを知らんことをねがふ」（*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*）。

* パスカルのこのデカルト批評は後世の史家、例へばヴィンデルバンド、のデカルト解釋と同一である。最近のデカルト研究はこの點に就て多少の制限を加へることを至當と考へるやうになつた。然しそのことは他の機會に論じよう。パスカルとデカルトとの差異と對比に關しては、V. Giraud, *Pascal: l'homme, l'oeuvre, l'influence*, p. 46 et suiv. の註に載録されてゐるテエヌの未刊のパスカル覺書の一節が、我々に最も明瞭な觀念を與へるであらう。

第二 賭

一

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

死の不安は彼に於て不健全な病的な現象であつたに過ぎないと人々は云はう。彼等はこの不安

を三十九歳をもつて夭折した、殊に晩年には絶えず病弱であつた彼の生理的・心理的狀態に歸することをもつて満足するかも知れない。彼等はパスカルを「病めるモンテエニユ」(Montaigne malade)と呼ぶことに好んで同意する。モンテエニユとパスカルとを別つものは、ひとり健康であり、ひとり病氣であることを出でぬであらうか。前者が諦めるとき後者は求め、後者が戰慄するとき前者は微笑する。パスカルが人間の研究を始めたとき、誰よりも特にモンテエニユに最も多く學んだのは明白な事實である。モンテエニユは普遍的であり、あらゆる事柄に對して用意されてゐる。彼はこれを用ゐる者に富と美との自由な盡し難き手を差延べる。彼はパスカルの人間性に關する考察に於て單に助手としてばかりでなく、また指導者として役立つた。『パンセ』はモンテエニユから借られた、若くは暗示された章句をもつて充たされてゐる。然しながらパスカルは主張する、「ひとは私が何事も新しく言はなかつたと云つてくれてはならぬ。材料の組立は新しい。庭球の遊戲をするとき、ひとりの者も他の者もひとつの同じ球を弄ぶのであるが、然しひとりの者はそれを他の者よりも一層好き位置におく」(22)。彼にモンテエニユの言葉の新しい組立をさせたものは最初にはストイックの精神であつた。モンテエニユはその氣質に於てはエピキュリアンであり、單にその想像に於てストイシアンであるに過ぎない。然るにパスカル

にあつては自然的なる人間はストイシアンである。彼はエピクテートを基督教化することを知つてゐた。そればかりでなく、彼自身の證言に依れば、『エッセイ』(Essays)の著者は、「怖れなく、悔いなく、救済に對して無頓着なる心を吹き込む」(63)に反して、『パンセ』は「この無限にして部分なき存在に祈るために、先にも後にも跪くひとりの人間によつて作られてゐる」(233)。「モンテエニユはふざけてをる」(315)。パスカルが彼に於て特に非難するものは「安易と安靜」(à commodité et la tranquillité, IV:50)である。不安は自覺的な生の常態である。ところが彼は「不安と云ふこの自然的なる運動」(IV, 49)に頼ることなく無知と無頓着とを勧める。なかにも彼がひとへに締りなく、だらしなく死ぬるのを考へたことは、パスカルには最も赦し難きことと思はれたのであつた(63)。死の不安は生を自覺する者、自己の存在に忠實である者にとつて自然であり、また深き意味あることでなければならぬ。これに對する無關心と不眞面目とはひとが人間の存在を理解するために新しき光をもつてゐないことにもとづく。なぜなら「この新しき光は魂に恐怖を與へ、彼の快樂をつくつてゐた事物に於て彼が見出してゐた休息を貰きわたる不安を彼にもたらず」(X, 422)からである。かやうにして我々はパスカルとモンテエニユとの相違が人生に於ける根本經驗の差異に依るのを知ることが出来る。そして今はパスカルが、「私がそこ

に見る凡てのものを私が見出すのは、モンテエニユに於てではなく、却て私自身に於てである」(64)、と云つたことの正當なる所以も會得されよう。死の不安は病的でもなく感傷的でもなく、却て人間の存在に對して積極的な意味を有する。新しき光を見た者は必然的に不安である。「安易にあることは不健全にあることである」(To be at ease is to be unsafe) と云ふニューマンの語は、またパスカルみづからの言葉でもあつたであらう。死の不安を知らぬ者こそ最も不健康な者である。

死の問題は單なる好奇心の事柄ではない。自己の存在そのものの不安に動かされることなき好奇心は人間の主なる病氣のひとつに過ぎない。「この無益なる好奇心にあるよりは、誤謬のうちにあることがむしろ彼には無害である」(18)。いかにも好奇心は我々に於てひとつの不安を喚び起すものであるが、この不安は好奇心が我々をあたかも自己の生の地盤から奪ひ去つて終ることなき放浪に追遣るところに生れる。かかる不安は生の構造のうちに内在する、或は生の根本的規定そのものでさへある不安とは明確に區別されるべきである。好奇心はひとつの虚榮に外ならぬ。ひとは最も屢ただ何事かに就て他に語らんがためにのみその事を知らうと欲する。然し死は人間の根本的規定に依つて必然的にされた問題である。それはパスカルが傳統的な神學から單に承け

て來たものではなかつた。なぜなら彼は彼の議論をすべて「彼みづからの心臓に於て吟味する」ことをしたからである。それは彼に退却と讓歩の餘裕なく襲ひ來る問題であつた。^{*}死に就て問ふことは論理的には何等の必然性をもたぬことであらう。私は死の必然性を演繹し得る如何なる論理も知らない。むしろ死はその前にはあらゆる論理的演繹も歩みを止めねばならぬ單純なる事實、それに面してはあらゆる論理的明證も搖り動かされる殘酷なる現實である。論理の美しき水晶宮に安らふ者にとつては、死を尋ねることは狂氣でなくば氣紛に過ぎぬであらう。ひたすらに齊合的な體系を欲する人々にとつては、死を論ずることはたかだか「均齊のために盲窓を作る」とこゝと以外の意味をもたないであらう。然しながら人間の存在が最も問はるべき存在であるのを知る者には死は退引ならぬ問題である。哲學が生の覺醒と震盪であることを理解する人々には死は最も考慮さるべき事件である。我々の存在に關する凡ての問と反省とは恰も自然の重力に引摺られておのづからこの一點に集つて來る。この必然性を解釋するためには何よりも人間的存在の基本的規定を考察せねばならぬ。そしてこのやうに死の問題が重要な位置を占めるところに存在論が所謂心理學から區別されるひとつの特質は見出されるであらう。

* ひとはこのとき千六百五十四年十一月八日に起つたと傳へられてゐるヌウキの橋 (pont de Neuilly) の

事件を思ひ出すであらう。パスカルはこのとき死を親しく目撃し、これが彼の改心のひとつの動機となつたと云はれてゐる。この事件が單なる傳説に過ぎないか、またそれが事實であるとしてもこれは彼の改心を決定することに何の關係もなかつたのではないか、と云ふ歴史家の間に多くの議論を有する事柄が如何に解決されるにしても、我々は死の關心がパスカルの思想に於て重要な契機をなしてゐることを看過してはならぬ。そして實際、彼の父の死が彼に異常な影響を與へたのは疑はれない事實である。

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

死は生の過程の單なる終息ではなくして、生とはあらゆる容姿を異にしこれと對立する嚴然たる事實である。關心に引摺られる生がその運動の終末としての死に特に關心するのは理由あることであるであらう。およそ死が人間にとつて有する意味は根本的にはその「絶對性」にもとづく。この絶對性は先づ死が我々の自由になし能はぬ、不可避なる事實であるところに現はれる。若しひとあつて彼の生の一週日を延ばし得るならば、彼はその百歳を延ばし得るであらう。百歳を延ばし得るとも死はいづれは過つことなく確實に來る。しかし死の絶對性はそれが恰もあらゆる生そのものを相對化、する力をもつてゐるところに殊に顯はになる。この絶對的な瞬間に對しては、嘗て尊く、愛らしく見えたものもその光を失ひ、凡ては一様の灰色のうちに影を沒する。死の前では一層善き、一層美しきと云ふが如きことはないであらう。然しながら死の絶對性が我々にとつて有する最後の意味は、單にそれが生を音なくひとつの色に塗ることにあるのではなく、却てそれが惶しく凡ての「明證」(evidences)を震盪、させることに依るのである。嘗ては自明の如く見え、調和したものの如く感ぜられた我々の生は、今はその自明と調和とを動搖させられて、問はるべき我々の存在はその最も問はるべき性質をもつて我々に迫つて來る。人間的存在の特性はそれが「問はるべき」存在であると云ふことにあつた。ところで死はまさしくこの存在の問は

るべき性質を最も顯はにするが故に、死の關心に於て生はその存在性を示すと考へられることが出来る。パスカルは云つてゐる、「私が、それに先立ちそれに續く永遠のうちに吸込まれる私の生の小さい持續を思ふとき、私の知らぬまた私を知らぬ空間の無限の廣袤のうちに沈むところの、私が満ちました私が視さへする小さい空間を思ふとき、私は、私を彼處よりもむしろ此處に見出すことを恐れ、驚く、なぜなら何故に彼處よりもむしろ此處に、何故に彼の時よりもむしろ此の時に私があるかと云ふことの理由は少しもないからである」(205)。生の短く死の近きを知るとき、我々の存在の必然性は根柢から揺り動かされる。我々の生が自體に於ては何等の必然性を有することなく、却てただ我々の「可能なる」存在の仕方のひとつに過ぎぬことを教へるのは死の智慧である。生の自覺が自己の存在そのものに關する懷疑に動かされることに就ては私はさきに述べておいた。今は私のこの懷疑があらゆる生からその必然性を奪つて、これを可能なるものにする立場であるのを理解することが出来る。そして死の關心に於てかかる懷疑は最も顯はになるから、死の自覺は生がその存在性を自覺することであると考へられねばならぬ。死は單に生を相對化することに於てでなく、むしろこれを可能化するところにその意義を發揮する。生はそれが我々の存在の可能なる存在の仕方と見做されるときその問はるべき性質を残りなく現はすと云は

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

したがつて生の自己逃避としての慰戲は、特殊なる意味に於て、生が死を考へるのを避けようとする現象であると思はれる。注意深き讀者は、パスカルが慰戲する者は「自己に就て考へぬ」と記すとき、それがしばしば「死に就て考へぬ」と云ふことを意味してゐるのを見出すであらう。彼は明らかに云ふ、「人間は死、悲惨、無知を癒やすことが出来なかつたので、彼等は、自己を幸福にするために、それに就ては何も考へぬことを工夫した」(168)。「慰戲は我々を興ぜしめ、そして我々をして知らぬまに死に達せしめる」(171)。しかし死は逃れんとして逃れ得るものではない。「我々は我々と同類の者の社會のうちに安らふことをもつて好い氣になつてゐる。彼等是我々の如く惨めであり、我々の如く無力である、彼等は我々を助けないであらう。ひとはただ獨り死してゆくであらう」(211)。そこで死は生の自己逃避の限界である。如何なる種類の慰戲も最後まで蔽ひ紛ふことが出来ない。むしろ最も不思議なことは、死が生に彼方に對立するものでなく、却てそれが「各の瞬間に於て我々を脅かす」(194)ものであることである。生は自己を顧る毎に死を見出す。生は死であり、死は生である。かくして人間の存在は最も問はるべき存在である。我々は、プラトンの對話篇に於て、人間のうち最も賢なる者ソクラテスが死に會しては繰返した、「生が死でありそして死が生であり得ようことを誰が知るか」と云ふエウリピデス

のかの意味深き言葉を想ひ起すであらう。ひとり凡庸なる者のみ、何が生であり、何が死であるか、をよく知つてをる。

凡庸なる魂が何等の困難も見ないところに最も賢なる者が躊躇するのは何に因るのであるか。けれど後者は彼が前者と共に有する自然的なる眼のほかに更に一雙の「他の眼」を具へてゐる。この他の眼は彼には「死の天使」によつて與へられるのである。思惟の最高法則と見做されてゐる矛盾律は、我々をして生と死とが同時に存在し能はぬことを承認するを餘儀なくせしめるであらう。けれど他の眼を賦與された者には矛盾律の明證もそれほど自明でなく、その法則性もそれほど基本的ではない。「多くの確實な事柄は矛盾する。多くの虚偽なる事柄は矛盾なくして成立する。矛盾は虚偽のしるしでもなければ、矛盾しないことは眞理のしるしでもないのである」(384)。人間の研究に於て重要なのは生そのものの絶間なき發見であつて、單に論理的に齊合した命題を求めることでない。生が人間によつて創られたものでないと同じく、死はまた彼によつて創られたものでない。そして生と死とが同時に存在すると云ふことは争ひ得ぬ事實である。矛盾こそ人間の存在の仕方の根本の様態である。固より斯くの如く考へることは、世の所謂醒めたる者からみれば、恐らく狂氣に近きことであらう。それは明かに「他の眼」をもつて見る

ことに相違ない。それは疑ひもなく「死の見方」(Todesansicht)である。然しながら凡て日常の見方と理解すなはち「生の見方」(Lebensansicht)とも呼ぶべきものから遠く距りしかもこれを喰ひ破るところの死の見方がむしろ我々の生そのものの正しき深き洞察を含んでゐないことを誰が保證し得よう。生の見方は生に對しては却て無關心であり無頓着である。生の見方を養ふと稱する科學も哲學も屢自己の在る慘めな態に眼を背けるために單に議論を議論する慰戲に過ぎない。最も多くの場合それらは生の自己逃避の手段である。然るに死の關心は我々をして生に近づかしめる、そして死は絶對性をもつてゐる。この退引ならぬ立場に立つて生を親しく反省する死の見方こそ生を理解する所以でなければならぬ。死の見方は何よりも我々を懷疑と不安とに陥れる。凡庸なる魂が安易と満足とにあるところに最も思慮ある者が困惑と戰慄とを感ずるのは何に因るのであるか。蓋し優越なる魂は自己の存在を正直に視、素直に問ふことを知つてゐるからである。彼の求めるものは人間の究極的な綜合を與へる最後の答である。彼はこの究極的なものの限界を氣儘に動かし、その距離を隨意に縮めることをしない。それは最後の答であるべきであるが故に、彼は諸の一時的な解答や解決に甘んずることが出来ない。彼の前では産れて來た答は直に新しい問に變つてゆく。如何なる問に合せの答も彼には人間の存在の問はるべきこと

を解き去るための助とはならないから、この存在の間はるべきことを絶えず新しく發見することがむしろ彼の課題となるのである。最後究極的な答を求めることに於て發生した彼の問は、全體の生が問はるべきものとなるところにその充全なる表現を見出すのである。彼はその歩みの一步一步に於て問ふ。彼は問ふ者としてみづから問はれた者である。美しく調和してゐるかの如く見える凡ての答は、「ひとはただ獨り死してゆく」と云ふ事實に對してはすべて間に碎かれてしまふ。然し彼は絶問なく求めることを諦めぬが故に、彼は常に不安である。このやうな態度は勿論普通の懷疑論ではない。それは「懷疑論」(scepticism)でなく、「宗教的不安」(inquietude religieuse)と適當に呼ばるべきである。懷疑論者と云はるべきは、何等確實なるものも見出されないから、我々は求めることを要しない、と信じてゐる者である。パスカルは決して懷疑論者でなかつた。

宗教的不安は確實なるものを求めてやまぬ者の不安である。そしてこの絶對なるものが人間のあらゆる可能なる存在のうちに横はつてゐないことを彼に示すのは死の智慧である。死の不安によつてひとが生に最も近づくとき彼の出逢ふものが謎であるのは、生の意味がこの生そのもののうちに存在しないことの證である。彼の不安が宗教的であることの著しい特色は、彼が飽くなく

倦むなく求める人間であることである。そして斯る宗教的不安こそパスカルの思想を當時支配的であつた他の思想から區別し、その間に極めて獨自なる位置を占めることを得せしめたものであつた。千六百五十年を環つて勢力をもつてゐた思想は、ひとつは自己の理知と意志とに限なき信賴をよせるストイシスム、――それは傲慢を説くことである (doctrine d'orgueil) ――ひとつは成るが儘に委せて生を享樂しようとするエピキュリスム、――それは怠惰を説くことである (doctrine de paresse) ――ひとつは傲慢も怠惰も欲することなく、時としては謙遜と節度とを知つてさへゐる、この世に於ける美的なる完成を勧めるところの洗練されたエピキュリスム、――それは優美を説くことである (doctrine d'élégance) ――であつた。これら三つの思想に共通なのは、人間にとつては彼の自己の工匠となることが最も緊要な仕事であると考へることである。彼等は自己に満足して、これを自然的に完全にすること若くはこれを自然的に満足させることに最も關心する。^{*}これとは全く反對にパスカルに於て主導的な思想は、彼自身の有名な言葉を用ゐれば、「自己は厭ふべきものである」 (Le moi est haïssable, 455) と云ふことである。パスカルも彼の時代の他の人達と同じく人間を研究することの急務を説くのであるが、しかし自己を反省するのは自己に陶醉し自己を讚美するためでなくして、却て自己の在るが儘の悲惨と缺陷とを知

つて自己を唾棄し、自己を憎惡するためである。^{*＊}『パンセ』の最初の目的は、人間を困惑に驅り、不安に陥れることであつた。それが困惑に驅るのは人間の救済が彼の生そのもののうちにはないことを悟らしめんがためである。それが不安に陥れるのは人間をして眞面目に神を求めしめんがためである。パスカルの神學の最も著しい特色は、それが「呻吟しつつ求める者」(ceux qui cherchent en gémissant, 421)の思想であることであつた。

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

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

さて人間は不可能を求める。矛盾が彼の本性であると同じやうに不可能を希求することは彼の本性である。死の見方は生そのものを可能化する立場であつた。そしてそれは同時に不可能を可能化する立場でもある。死の見方に於て我々の生が人間の單にひとつの可能なる存在の仕方過ぎぬことを學んだ者には、嘗ては絶對に不可能なるものとして配慮を用ゐなかつたところのものを今は可能なるものとして願望しようとする關心が不可抗的に現はれて来る。死は生の根本的規

定である。従てこの生にとつて最も不可能なるものは「不死」である。生の具體的な時間は我々の關心によつて規定されるが、かかる時間は我々の關心のうち最も大いなるものすなわち死の關心に於て最も明かに意識される。死の關心は時間の意識の最も決定的なる要素である。過ぎゆく時の自覺は我々をして生の短きを知らしめる。短き生にとつて最も不可能なるものは「永遠」である。斯くして不死と永遠とは自覺的な生の最も關心するところのものでなければならぬ。魂の不死は我々に甚しく係り、我々に深く觸れる事柄である、とパスカルは述べてゐる（194）。「私はひとがコペルニクスの説を深く研究しないことをそれでも好いことだと思ふ。しかしこのこと……。魂が死滅するものであるか或は不死なるものであるかを知ることとは全體の生にとつて重大である」（218）。それにも拘らず、ひとは、永世について考へることなく、知ることなく、求めることなくして平然としてをる。「この無知に於けるこの休息」ほど恐ろしいものはない。ひとつの委託物の紛失または彼の名譽の想像された毀損に對して、日と夜を重ねて忿怒し絶望するその同じ人間が、彼が死によつて凡てを失ふ危險に絶えず迫られてゐることに對しては、不安なく感動なく時を過しつつあるのは奇怪である。「小なる事柄に就ての人間の敏感と大なる事柄に對する無感覺とはひとつの奇態な顛倒のしるしである」（198）。この顛倒を直ぎにかへして價值を正

しく定めしめるものは死の智慧である。宗教的不安は眞理への道である。

二

右の豫備的な理解が行はれた後に、私は初めてパスカルの「賭」(pari)を解釋する地盤を見出し得たかのやうに思ふ。この賭の解釋と評價とは永い歴史を有する。私は今ここにその歴史を辿ることをやめて眞直に賭そのものの説明に這入らう。賭は神の存否を問題とする。神は存在するか、若くは存在しないか。私はそのいづれの側に決めようとするのであるか。理性はこのばかり何事も定めることが出来ない、むしろ私はそこに私を距つところの限なき渾沌を見出すのである。この無限の距離のはてにあつてひとつの勝負が行はれてゐて、ひとは表が出るか裏が出るかを賭けてゐる。私はいづれに賭けるべきであるか。理性によつては、私はいづれの一つも採ることが出来ない、理性によつては、私は二つのうちいづれの一方も辯護することが出来ない。私は賭の利害得失を調べてみよう。私の賭けるものは私の理性と私の意志あるひは私の知識と私の淨福との二つである。然るに私の理性は或る一方を採つたからと云つて他の一方を採るよりも一層多く害せられるやうなことはない、私はいづれにせよ選ばねばならないからである。そこで一つの點は片付いた。それでは私の淨福に就ては如何であるか。今私は表の方すなはち神が存在

すると云う側に賭けるとして、その利得と損失とを量つてみよう。このとき私が勝つとすれば、私は凡てを得る、若し私が負けるとしても、私は何物も失はない。従て私は神が在ると云ふ方をためらふことなく採るべきである。しかし待て、私はあまりに多くのものを賭けて自分を危くしてゐはしないか。勝つ機會がたとひ一回しかないと見做されても、この勝利に於て私が利するものは永遠の生と無限の淨福である、そして他方に於ては負ける機會は限られた數であり、また私の賭けるものは限られた幸福しかもため現在の生に過ぎない。無限が得らるべきところ、しかも勝利の機會に對する敗北の機會の數が無限でない場合、私は少しも躊躇する必要なく、よろしく凡てを投げ出すべきである。

我々はこの賭の本質を何處に求むべきであらうか。今日最も汎く行はれてゐるのは數學的解釋である。即ちパスカルは神の存在の證明にあたつて數學上の公算法 (*calcul des probabilités*) を用ゐたと普通には考へられてゐる。例へば、ブートルーはパスカルの賭を次のやうに説明する(＊)。凡ての賭に於て二つの事柄、機會の數と利得或は損失の重大さとが考慮されねばならぬ。我々がいづれの側を選ぶべきかと云ふ理由はこれら二つの要素の乗積によつて表はされる。さて神を立てることは無限の福を立てることである。神が在ると云ふ機會の數を出来るだけ少く見積

るとして、仮にこれを一に等しいと置かう。然らば神が在ると云ふ側は 1×8 をもつて現はされることとなる。神の與へ得る淨福に比してこの世の幸福を量るとき、それを如何に大きく見積るにせよ、それは有限の量であることしか出来ない。いま我々はこれを n と置かう。他方に於て神が無いと云ふ機會の數を出來得るかぎり多くしても結局それは有限であることしか出来ない。そこで神が無いと云ふ側は $n \times n$ をもつて現はされることとなる。さて後の乗積は明かに前の乗積よりも小さい。それ故に私は必然的に神が在ると云ふ側に賭けるべきである。

* E.Boutoux, Pascal, p.179.

この解釋は明瞭である。然しながら我々は、およそ解釋に於ける主要な仕事は、形式の修理でなくしてその形式を支へる地盤の理解、概念の整理でなくしてその概念を生む基礎經驗の理解にあることを忘れてはならない。したがつて解釋は、時としてはむしろ概念と形式とを破壊して、これらの名のもとに「彼は何に出逢つたか」と云ふことを理解することに向ふべきである。數學的解釋は單に賭の形式を説明するのみであつて、この形式を成立せしめそれを意味あらしめてゐる地盤に就ては何事も我々に教へないであらう。我々もパスカルの賭が公算法の形式をとつてをり、そしてそこに、彼に始つたのでなく既に歴史ある賭の取扱方に於て、數學的天才としてのパ

スカルが現はした特色の見出されることを否定しようとは思はない。然しこの形式をもつて賭に於ける本質的なものが表現され得ると考へるとき、ひとは重大なる困難に陥ることとならう。賭を數學的に解釋するのは云ふまでもなく賭の本質が神の存在を理論的に證明するにあると見做すことである。そして我々の疑問は恰もそこから出發する。パスカルの出逢つた神は如何なる神であつたか。それは固よりデカルトが理論的認識の確實性を保證するために存在の證明を必要としたが如き神ではなかつた。却てパスカルはデカルトの方法がただ合理的なる神を示し得るのみであることを批難する。「基督者の神は單に幾何學的眞理及び元素の秩序の創造者としての神に於て成立してゐない、それは異教人とエピキュリアンのことである」(556)。パスカルは「アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であつて、哲學者と博識者の神ではない。それはエスキリストの神である」(Le Memorial)。神は論理的に推理された神でなくして、Deum meum et Deum vestrum である。かかる神は勿論 more geometrico にその存在を證明し得べくもないであらう。賭の理論的解釋は單に對象に對して不充全であるばかりでなく、それはまた更に對象を把握する器官に對して不相當である。けだしパスカルに依れば信仰の主なる器官は意志である(39)。神に關係する限り最も重要なのは知識でなくて意志である。そこで「神は叡智よりも意志

を一層多く動かすことを願ふ」(581)。「神を知ることから神を愛することへは如何に遠く離れてゐるか」(280)。パスカルの求めたものは理論的證明ではなく却て意志の決斷の根據である。賭が本體論的證明 (argument ontologique) に代らねばならぬ理由はここにある。賭の名は神の問題の中心が意志に關係すると云ふことに對する表現である。本體論的證明は形式的な絕對者を立てることが出来るとしても、内容的な、生命ある、意志にとつて意味を有する絕對者とは無關係である。知性の證明としての本體論的證明から意志の證明としての賭に移ることは、神の理念から神の實在へ到ることである。^{*}かくして賭はひとつの實踐的證明である。

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

賭の實踐的意義を明かにするために、私は一層立入つて賭の構造を分析することによつて、賭の地盤、その基礎經驗とも云ふべきものを解釋しよう。先づ第一に、私は必ず、賭をせねばならぬであらうか、むしろ一般に賭をしないことが私にとつて正しいのではないであらうか。パスカルは答へる、「よろしい、然し賭はなされねばならない。それは氣隨の事柄でない、君はすでに船出をしてゐるのである。」それは何故であるか。私が賭けねばならぬ必然性は理論的には存在しない。理論的には私が賭に對して絶対に無頓着であり、純粹に中立的であることも可能である。

然るにかかる態度を採るのを許さないものは我々の存在の不安である。自覺的な生を生きる者は不安であるが故に彼は無頓着であることが出来ない。自己の存在の不安を知る者は求めて止むことなきが故に中立的であることが出来ない。宗教的不安はおよそ賭が意味を有し得るところの地盤である。我々の衷に於ける、我々の周圍に於けるあらゆるものは聲を上げて我々の悲惨を叫ぶ。我々の生の果敢無き、我々の社會の缺陷、我々の理知の無力を思ふとき、我々は唯絶望するほかないであらう。所謂懷疑論者ピロニアンは中立的にとどまり得ると考へるであらうが(434)、自己の存在そのものについて懷疑と困惑を感じる者は賭をする以外自己の状態を轉換すべき途を知らないのである。ひとつの究極的な意志決定が私を待つてをる。私はすでに船出をしてゐるのである。それは何故であるか。私の行爲の一々の動作、私の意志の一々の運動は、謂はば賭の問題の或る解決を含蓄的に含んでをる。人間は普通には自愛(amour-propre)に従ひ、その満足に於て生活してゐる。ところが自愛に關しては如何なる中立的態度も可能でない。けだし自愛は我々にとつて自然的であり、むしろ我々の自然そのものであつて、これを明確な決斷によつて斷念しないと云ふことは、これに我々の生の指導を全く委すことを意味する、そしてそれは實際に於て、恰も他の生を希望せぬが如く、從て神の存在せぬことを承認するかのごく振舞ふ所以

である。永遠の生を、それ故に神の存在を信じることは理論の問題でなくて實踐的な問題である。「魂が死滅するか若くは不死であるかと云ふことが、道德に於て全き相違をつくるべきは疑はれない」(219)。神が在るか無いかに従つて私が全く異つて行動せねばならぬことは明かである。然るに神に關係する限りに於て我々が中立的であることは不可能である。そこにはいつでも「此れか——彼れか」があるばかりである。神に加擔しない者は神に敵對する者である(899)。それ故に若しひとが偏に自愛の満足に生きてゐるならば、彼は單に彼の自然に従つて中立的であるのではなく、却て彼は神に反對して賭けてゐるのである。彼がこの事實を認識せずして平然としてゐるのは、彼が自愛に妨げられて自己の在るが儘の状態に就て理解をもたぬためでなければならぬ。自愛の性質は自己の眞の態を蔽ひ隠すことにある(100)。我を愛する者は自己が悲慘と缺陷とに充ちてゐるのを見ることを好まぬから、彼は自己の存在の眞理を自らと他とに對してひたすらに偽らうとする、この虚偽の中立、虚偽の安靜を震盪するものは宗教的不安である。人間の存在の不安の自覺に於て我々が賭けねばならぬ必然性は成立する。

第二に、一般に賭が意味あるものであり得るためには、その條件として賭の二つの側のいづれもが同様に可能であることが必要である。ところで何が神の存在すること従て永久の淨福のある

ことが可能であることを保證し得るのであるか。この場合神若くは永久の淨福の概念が論理的に矛盾を含まないことを證明し得るとしても不十分である。かかる論理的可能性は單に空虚な形式に過ぎず、賭の出發點となることが出来ない。我々の經驗は我々の生從てこの生の幸福が實在し得ることを教へる。然るに神と永生とに就て、それが唯論理的に不可能でないと云ふことではなく、更にそれが實在的に可能であると云ふことを示すものは何であるか。それは即ち宗教的不安に外ならない。宗教的不安の本質は求めることにあつた。然しながら求める者は既に得てをる者である。なぜならパスカルは云ふ、「汝に慰めあれ、若し汝にして我に出逢はなかつたならば、汝は我を尋ねぬであらう」(Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.) (Le Mystère de Jésus.)* 我々の求める心にして濁らぬものである限り、我々の不安にして確實なものである限り、神の實在し得る可能性は、この不安、この求める心の裡に與へられてゐる。蓋し基督者の神の特質はこれを所有する者に彼の慘めさを内面的に感ぜしめるにある(556)。彼を崇める者に攝理によつて單に幸福な永壽を授ける神は基督者の神でない。不安は神の體驗に於て原始的にして根本的である。そこでパスカルはまた記してゐる、「(新しき光を見た) 魂は嘗て彼を樂しませたものを最早安らかに味ふことが出来ない。ひとつの連續的な不安がこの享樂に於

て彼と戦ひ、そしてこの内面的な眼は彼に彼が嘗ては彼のこころを傾け盡して身を委せたものの間にあつて慣はし來つた快感を今は見出さしめない」(X:422)^{**}。宗教的不安を深く明かに體驗しそれを偽ることなく告白するところに我々はパスカルの思想の最も著しい特色に出逢ふのである。そして恰もその故にニイチェはパスカルに於て「あらゆる基督者のうちの第一人者」(der erste aller Christen)を發見し得たと信じたのであらう。求める者の情熱、人性を理解する才智、不安の告白の正直の結合に於てパスカルは最も基督者的なる者であつた。そしてまさしくその故に、自己の内奥には祕められた基督者が荒れてゐたかの鋭敏なる反基督者は、基督者なるパスカルに於て自己と等しき魂を感じたのである。同じニイチェは「唯墓あるところのみに甦生はある」と云ふ。蒼ざめ瘠せこけた顔の上にのみ新しい未來の曙光は横はつてゐる。

* パスカルのこの言葉は明かにアウグスチヌスの『懺悔錄』第十卷、第十八章から出てゐる。我々はまた同じ卷の第二十章に於てアウグスチヌスが(*ineque enim amaremus eam, nisi noscimus*;)と記してゐるのを見出すのである。

* * パスカルと多くの點に於て共通した魂をもつてゐたキエルケゴールは我々に語る、「基督教が世に現はれたとき、それはそれが腹立しきこと(Ärgernis)であるのを示す必要がなかつた、なぜならそのとき腹を立

てた世界はこのことを十分容易に發見したからである。今は然し、今、世界は基督教敎的になつてしまつたので、今は基督教は何よりも自ら腹立たしきことに注意せねばならぬ。」(Sören Kierkegaard, *Leben und Wallen der Liebe*, S.209.)

然しながら第三に、神從て永遠の淨福の在ることが實在的に可能であるとしても、若しこの世の生從て現在の幸福にして絶對に確實なものであるならば、賭は本來の意味に於て成立しないであらう。何故かならば、確實なるものと可能なるものとは相異なる次元に屬し、そして賭は同じ次元に於て可能なるものの間にのみ成立し得るからである。事實、人々が賭けねばならぬ内面的理由を経験しないのは、彼等がこの生とそれのもたらす幸福とを絶對確實なるものと信じて安んじてこれらのものに執着してゐるために外ならない。然るにこのやうな確實と安靜とを動搖せしめるものは我々の存在の反省に必然的に伴ふところの不安である。殊に死の不安はひとに彼の生がひとつの可能なる彼の存在の存在の仕方に過ぎぬことを理解せしめる。死の見方は實に生そのものを可能化する立場であつた。この立場に於て現在の生が確實でもなく必然的でもないと云ふことを學び得た者にとつてのみ賭は十分な理由をもつことが出来るのである。それ故にここでもまた宗教的不安はおよそ賭が意味あるものであるための根據であらねばならぬ。

かやうにして私は人間の存在の不安の自覺に於てパスカルの賭を解釋する地盤を見出し得たかのやうに思ふ。賭に於ける計算はこの場合獨立にそして理論的に神の存在を證明するのでなく、却てそれは神の信仰に對する意志決定の目的のために、ひとつの實踐的なる智慧として、手段の用をなすに過ぎぬ。賭の理論は宗教的不安の基礎經驗の上に於て初めてその證明の力を發揮し得る。死の見方を離れて賭はあり得ないのである。

第三 愛の情念に關する説

『愛の情念に關する説』(Discours sur les passions de l'amour)が初めてヴィクトル・クウザンに依つて見出されたのは千八百四十二年である。この發見は歴史家や哲學者の驚きと喜びの的であつたばかりでなく、それはまたその後の絶え間なき彼等の論争と批評との種となつた。ひとは先づパスカルに戀の經驗があつたか、若しあつたとすればその相手は誰であつたかに就て論じた。けれどこれらの問題に先立つて決せらるべき一層重要な事柄は、この書がはたしてパスカル自身の著であるか否かと云ふことであつた。なぜならクウザンの發見したのは寫本であつて原本でなく、そしてこの寫本には書の表題の外に單に「ひとはそれをパスカル氏に歸す」(on l'attribue à M. Pascal)と記されてゐたのみであつたからである。この書の原本は今に至るまで見出されず、そしてそれがパスカルの作であることを證すべき外面的な典據はなほ今日まで發見されぬに拘ら

ず、本文の内的批評がそれをパスカル著作と見做すべき根據を與へ得ると云ふ意見は現今パスカル研究に於て權威ある學者の間に汎く行はれてをる。私はこれらの人々に信賴すべき理由があると思ふ。然し乍ら私がここに取扱はうとするのは右の諸問題のいづれでもなく、むしろ直接に『愛の情念に關する説』の内容を分析し解釋し、次にこれを『パンセ』の思想と比較し對照することに依つて、パスカルをしてパスカル自らを判かしめることである。このとき我々は豫め一二の事實を思ひ起すことを忘れてはならない。『愛の情念に關する説』の著作の年月は固より明確に定めることは出来ないが、それがパスカルの第二次のそして究極的な改心に先立つ年即ち千六百五十二年と五十三年の頃のものであるらしいことは一般に評家の一致してゐるところである。この所謂「地上の生」の時代に於て、パスカルはメレ (Chevalier de Méré) と親しく交はり、その深い感化を受けた。デカルトが王女エリザベートのために『情念論一般』 (Des passions en général) を書いたのは千六百四十六年であり、それが世に出たのは千六百四十九年である。パスカルがデカルトの情念に就ての考を知つてゐたことは疑はれない。ひとは『愛の情念に關する説』が何よりも右の二人の思想家の影響のもとにあることを記憶しておかねばならぬ。

「人間は考へるために生れてをる」 (III, 119)。——我々がただ愛するためにこの世にあるこ

とを誰が疑ふであらうか」(III, 123)。考へること、愛することは、パスカルに依れば、人間の本性である。この本性に應じて生きることが幸福を作ることには外ならない。そして幸福を満すことは人間の存在の目的を完くすることである。我々は既に我々の分析の出発點に於て、『愛の情念に關する説』が生を全く内在的に解釋することを目指してゐるのを知る。なぜなら幸福を求めるのは我々の生そのものに内具する根本的要求であるからである。「人間は快樂のために生れてゐる。彼はそのことを感じる、ひとは他の證據を要しない」(III, 126)。そして幸福に身を委せることは、パスカルに依れば、「理性に従ふ」の謂である*。生の内在的解釋は『パンセ』において企てられた生の解釋、即ち人間の存在を超越的なものとの關係に於て解釋すると云ふことと比べて著しい對照を形造つてをる。ところで生と超越的なものとの關係を顯はにするものは宗教的不安に外ならない。宗教的不安の缺乏は私の今研究しようとする書の最も注目すべき特色である。

* 「理性」(raison) はパスカルに於て單に知的なる能力のみの謂ではない。この語は屢、ボルンハウゼンが適切に譯してゐるやうに、廣く「精神的必然性」(geistige Notwendigkeit) を意味する。精神的必然性は固より合理的必然性に限られないのである。(K. Borhansen, Pascal, S. 86 u. 87 Anmerkung.)

人間を思惟的存在として規定することは云ふまでもなく正しい。けれどそれは一面的な見方に過ぎぬ。なぜなら「人間は明かに考へるために創られてゐる」(146)が、しかし愛はまた彼の本性に屬し、このものを缺いては彼の存在性は完成されないからである。寧ろ情念は知的作用と同等の權利をもつて主張されねばならぬ。パスカルは情念の權利を精神的必然性としての理性に基けてゐる。彼は云ふ、「情念は過度であることなくしては美しくあることが出来ない。そこでひとは世間の評判を顧みない、と云ふのは彼は世間が我々の行爲を、それが理性から出てゐるが故に、既に批難し得ぬことを知つてゐるからである」(III, 135)。然しながら情念の意義は我々の存在の本質的な状態を反省するとき最も明瞭になつて来る。蓋し動性は人間の根本的規定である。従て「彼は一樣な生活に自己を適合させることが出来ない。彼は運動と活動とを要する、言ひ換へるならば、その生々したそして深い源を彼の心臓に於て感ずるところの情念によつて彼が時々動かされる必要がある」(III, 119)。思惟は人間の本性に屬しながら、然も純粹な思惟はあまりに永きに互るときひとを疲らしめ、氣を落さしめる。これに反してそれ自ら特殊なる動性として情念は、一般に動性を本質とする人間の存在の全體に最も適はしき魂のはたらきである。自覺的思惟は人間にとつて「自然的」ではあるけれど彼の自然でなく、彼にとつて「自然」

であるのはむしろ情念である。情念の生に對する優越なる意味は根本的には我々が運動的存在であるところに存すると考へられねばならぬ。この情念を斷念し否定することは生そのものを斷念し否定するの謂である。生の目的は生の自然を滅すことでなく、却てこれを淨め、これに光を與へ、斯くしてこれを深めるにある。

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

は唯思惟の執着に於てのみ成立してゐる」と云つてをる (III, 138)。單に知的なる思惟が對象に向つて注意的 (attentif) であるに過ぎぬに反して愛の思惟は相手に對して執着的 (attaché) である。即ちこの思惟は情意的な (affectif) 關係を含んでをる。「執着性」(attachement) は愛に於ける思惟の第二の特色である。斯くの如く思惟が愛にあつては火急であり執着的であるのは、それが情意と共にはたらく知性であるがためである。火急にして執着的なる思惟は疑ひもなく對象の眞僞を判別することに適しない。然るに愛に於ては對象の眞理と虚僞とを區別することは第一次的でない。パスカルは快樂に關して云ふ、「眞なる快樂も僞なる快樂も同様に心を滿すことが出来る。蓋し快樂が僞であると云ふことは、ひとが唯それが眞であることを信じてゐさへする限り、事柄には何等の意味をも有たぬことである」(III, 126)。ここに彼はデカルトの思想を繼いで情念を、その對象が眞なるか僞なるかに従つて、眞なるものと僞なるものとに別つてゐるに拘らず、彼はデカルトに一步を進めて、情念に於ける最も重要な契機が對象の眞僞に係はらぬことを特に注意してゐる。情念に於て決定的なるものは知的判斷の眞理性でなくして、却て意志の同意と信仰とである。それ故に愛の情念に於てはたらく思惟の作用にあつては、對象の眞僞の判別はそれの最も主要なる役目に屬することが出来ない。この思惟はむしろ對象を全體として包

括的に理解する能力である。理解とは情意の關係を含んだ思惟の認識の謂である。かかる理解に於ては眞偽の判別は第一義的でない。單に知的のみなる思惟が區別的であるに對して、情意の關係を含む思惟は抱擁的である。我々はここに愛に於ける思惟の第三の特色に出逢ふのである。愛は、屢誤つて考へられる如く、單純に思惟を包括してゐるのではない。知性が意志若くは感情に關係して作用する場合、それはそれが純粹な知的對象に向ふ場合と異つた特殊なはたらきの仕方をもちかねばならぬ。愛の情念の分析にとつて重要なのは、單にその知的要素を發見することではなく、却てそれに於ける思惟の特殊なるはたらきの仕方を明瞭にすることである。

そこで私は愛と思惟との關係に就てのパスカルの思想を一層詳しく檢べてみよう。このとき先づ私は彼が知性のはたらきを二つの方向に別つてゐるのを見出す。「二つの種類の心がある、ひとつは幾何學的なる心 (*esprit géométrique*) であり、他はひとが纖細の心 (*esprit de finesse*) と呼び得るところのものである」(III, 122)。最初のもものは緩かな、嚴しい、曲げ難い知見をもつてゐる。後のものはこれに反して、彼の愛するものの愛すべき種々の方面に同時に彼が適用するところのしなやかな思想をもつてゐる(III, 123)。幾何學的なる心は疑ひもなく數學的論理的なる認識の仕方を意味する。その特色は凡ての命題を根本概念から誘導し若くは根本概念に還元

するにある。ひとは定義と公理とから出發し、一步一步と證明の途を辿りながら、それ自らこれらの定義と公理とに基礎をもちそしてまた後に來るものに對しては基礎となるところの諸定理を推論する。その原理は日常の經驗から離れてゐながら最も鮮かな明證をもつてをる。我々はこの場合パスカルがデカルトとは異つて數學的方法の模範として特に幾何學を選んだことに注意せねばならぬ。デカルトは思惟の方法の理想として數を取扱ふ算術を採り、この方法をあらゆる對象に應用すべきことを考へて終に「普遍學」(Mathesis universalis)の思想にまで到達したに反して、パスカルは圖形と量とを研究する幾何學を數學的思惟の典型と見做すと同時に、この方法の打勝ち難き制限を紛ふところなく理解した。このことはパスカルの不徹底を意味するのでなく、却て彼の積極的な普遍的なる心、事實を重んじてこれに暴力を加へることを欲せぬ優しき心の顯はれである。纖細の心は幾何學的なる心とは全く相違したはたらきの仕方をもつてをる。それは具體的存在、現實的な形象と出來事を、その全き具體性と現實性とに於て、理解する方法である。この方法はこの存在の數量的或は論理的構造を分析するのでなく、生ける盡し難く豊富なる存在そのものの特質と性格とを全體として把握する。その原理は生そのもののうちに宿されてゐる。固よりこのことはこの原理が純粹に經驗的なことを謂ふのでない。纖細の心はむしろ

全體の存在を、その經驗的内容と先驗的本質との生ける綜合に於て、直接に理解する仕方である。「それは眼を通して心臓にまで到り、そして外部の運動によつてそれは内部に起る事柄を知る」(III, 123)。それは明らかにひとつの直観である。けれどそれは自己のうちに構造をもつところの直観である。幾何學的なる心が主として頭腦のことであるに反して、織細の心は主として心臓に屬する。織細の心は感情的意思的關係を含んでゐるが、然もそれはひとつの方法として、それ自身特殊な論理をもつてをる。そこでパスカルは、「心臓は理性の知らぬ彼の論理をもつてゐる」(277)と云ふ。このやうな論理に注目するとき、私は織細の心を、普通解されてゐる如くこれを直観と呼ぶよりも、むしろ後のカントの思想を思ひ起して、これを「判斷力」と名附けることが一層適當であると思ふ。蓋しカントの謂ふ反省的判斷力も自己のうちに先驗的な構造を含んでゐる。然もそれは具體的な存在の個性を把握する能力である。そのやうにパスカルの織細の心は特殊なる方法に従つて個性を理解する心である。『パンセ』の斷片第四は恰も我々の解釋に同意を表するか^ゝの如く見える。この箇所に於てパスカルは織細の心が判斷(Jugement)に屬し、そしてそれが感情と結びついてゐることを明白に記してをる。

さて愛の情念と特に密接に關係するものは織細の心である。この關係は相互的である。「愛は

心を與へる、そしてそれは心に依つて自己を保つ」(III, 127)。先づ一方から見れば、纖細の心は愛を缺いてはその理解を全くすることが出来ない。理解は見せかけの公平や強がりの無關心の上に横はつてゐるのでなく、却て同情と愛とに基いて行はれる。愛に依つて心の眼は見得るものとなる。私が相手を一層深く愛すれば愛するほど相手の豊富な内容は一層多く私の理解のうちに這入つて来る。心の理解は愛を通して自己を増す。更に他方から見れば、如何なる精神的なる愛も纖細の心なくしては成立し得ない。愛に光を與へるものは理性である。「心の明らかさはまた情念の明らかさを規定する。それ故に大いにして明らかなる心は熱情をもつて愛し、そして彼は彼の愛するところのものを判然と見る」(III, 122)。「ひとが心を一層多くもつに應じて、情念はそれに従つて大きい」(III, 121)。理性が愛の前提となり條件となるのは何に因るのであらうか。愛は唯個性的なるものに向ふ。普遍的なるものは私はこれを利用することを知らず、愛することを知らない。然るに一般に存在に於て個性を發見しこれを理解するものは纖細の心である。この心を優れてもてる者は、他の者に比して一層多くの個性を見出すことが出来、従て彼の愛は一層大いなるはたらきの場を獲得し得るのである。「ひとが一層多く知見をもつてをれば、彼は最も小さきものに至るまで愛する」(III, 139)。パスカルは『パンセ』において云ふ、「ひとが一層多

く心をもつに應じて、ひとは特異なる人間が一層多くあるのを見出す。凡人は人間の間に差別を見出さない」(Ⅶ)。斯やうにして我々は論斷することが出来る、「愛の素質は心が完成するに従つて發展する」(III, 123)。

幾何學的なる心は如何なる意味で愛の情念と關係するであらうか。幾何學的なる心は個性を理解するためのひとつの手段である。それは勿論個性の理解に於て決定的なるものではないが、然もそれは補助としての意義を失はない。然かのみならず一步を進めて考へるならば、愛の基礎となるべき理解が最後には人間の存在の全體一般に係はつてゐると云ふことこそまさしくパスカルの主張せんとすることである。唯偉大なる人間にとつてのみ偉大なるものは理解され得る。彼は云ふ、「大いなる魂にあつては凡ては大いである」(III, 123)。大いなる魂は内容的に豊富でなければならぬ。魂の内容が充實されてゐるためには魂は幾何學的なる心を缺くことが出来ない。從て彼の愛が大いなるものであるためには、ひとは纖細の心と共に幾何學的なる心をまた具へなければならぬのである。「ひとつがそのひとつの心と他の心とを同時に共にもつてゐるとき、如何に愛は喜びを與へるであらう。なぜならそのときひとは心の力と弾性とを等しく所有してをり、それはそして二人の人間の理解にとつて甚だ必要であるからである」(III, 123)。等しきものが

等しきものを認識する、或は、存在の量は認識の量を規定する、と云ふ古い尊敬すべき原理が愛の理解の場合に於て特に妥當するのは、第一には愛の根柢となる個性の存在論的構造がひとつの全體性でありながら決して単一な様式をもたぬこと、第二には愛が人間の全體としての存在に關係する情念であることを語るのである。個性は自己の裡に無限の關係を藏してをる。この無限の關係を解くためには魂の如何なる働きも無用でない。むしろ我々はひとりの個性として、その存在の全體に於て初めて、他の人間を、その全體的個性的存在に於て理解し得る。この場合我々が「心臟の秩序」(ordre du cœur)を必要とすると同時に、「論理的秩序」(ordre logique)を缺くことが出来ないのは無論である。愛の情念は我々の全き存在に關係する。先づそれはひとつの情念として純粹に心的でない。「愛は思想によつてよりも他の仕方が規定される」(III, 138)。即ち愛は情念であるが故に身體的な關係を離れて存在し得ない。然しこのことは愛に於て主要なるものが情意の關係を含む思惟であることを妨げない。パスカルは情念を定義する、「情念は、たとひそれが身體によつて機縁を與へられるにせよ、それは純粹に心に屬するところの感情と思想とに外ならない」(III, 121)。既に情念は思想であり感情である、従てそれは人間の精神の活動の全領域に擴る。そこでパスカルは語を續けて云ふ、「情念は心そのものよりも大いであることなく、

そして斯くしてそれをその全體の廣さに於て満すことは明瞭である。」

人間の魂の全幅を充満する、(remplir) と云ふことは愛の情念の注目すべき性質である。この情念の生に對してもつ價值と意義とは實に、それが我々の存在性を充實し満足させる量に關係してをる。「大いなる魂とは最も屢愛するところのものではない。私の謂ふのは激しき愛をもてる魂のことである。魂を動かしそしてそれを満すためには情念の氾濫が必要である」(III, 138)。人間の全き魂を充足する點で愛の情念と競ひ得るものは「功名心」(ambition) のあるのみである。愛と功名心とは共にこの優れた性質を有するが故に、恰もその故にそれらのものは同時に存在することが出来ない。「ひとつのもつ心の擴りが如何なるものであるにせよ、彼には唯一つの大いなる情念しか可能でないのである」(III, 120)。功名心と愛とは凡庸なる魂にあつては或は共に在り得るであらう。然し優越なる魂に於てはこれら二つの情念は、たとひその向ふところのものが同一である場合にあつてきへ、同時に在ることは不可能である。「ひとつが自己と境遇の等しくないひとりの婦人を愛するとき、功名心はその愛の始に於て伴ひ得るかも知れない。けれど直ぐ後には愛は主人公となる。それは自己の傍に支配者を許さない専制君主である。それはひとり統御しようと欲する、あらゆる情念は屈してそれに服せねばならぬ」(III, 126)。愛と功名心と

は共に並び立つことが出來ず、兩者は相互に弱め合ひ、滅し合ふ。然しながら愛の情念が、優れて大いなる情念として、我々の魂を充し得る第一の理由は、まさしくその斯くの如き専制君主の性質にあるのである。愛は他の凡ての情念を自己の意に従はせてそこに全く新しい綜合を形作る。従てひとは愛するとき彼が嘗てはもたなかつたかの如く見えた種々の性格を發揮することとなる。見窄しきことに安んじてゐた者も今は派手であらうとする。吝嗇であつた者も今は物惜しみせぬ人となり、そして彼は彼がこれまででは全然反對の習慣をもつてゐたことをさへ思ひ出さないのである(III, 135)。愛は専制的なる支配者として魂のあらゆる作用を左右し得る能力を有するが故に能く魂の全體に調和しこれを満足することが出来る。功名心に就ても同様である。これに反して「他の情念に關して云へば、それらは屢互に混り合ひ、そして甚だ不快なる混亂を惹き起すのである」(III, 122)。情念の錯亂と混淆とを防ぐものは何よりも理性的思惟である。そこで思惟の關係を含むと云ふことは愛の情念が人間の全體の存在を充滿し得るための第二の條件でなければならぬ。思惟は情念に秩序と構造とを與へる。ところで愛の情念は専制君主的であるからこの思惟はまたそれに應じて特殊な性質を擔つてゐることが必要である。この性質は則ち上に述べた思惟の執着性に外ならない。思惟の執着性は情意の關係を含む思惟の集中である。その中

にはたらく思惟がこの意味で集中的であるとき愛の情念は初めて獨裁的であることが可能となる。我々は功名心に就てもこれに倣つて論ずることが出来よう。然しながら愛が我々の全存在を充足し得るところの第三の、そして最も根本的な理由は、それが *par excellence* に動的なる情念であるに存する。それは優れて動的であるが故に、人間の存在一般の本性としての動性に適合し、従てこれを満足させることが出来るのである。パスカルが、愛を人間に最も適はしき (*la plus convenable*, III, 119)、或は最も自然な (*la plus naturelle*, III, 127) 情念と呼んでゐるのはまさしくこの關係を表現してをる。愛の情念が特に動的なる情念であるためには、その中に抱かれる思惟が特殊なる作用の仕方をもたねばならぬことは云ふまでもない。既に最初に述べた思惟の火急性は恰も思惟のこの特性を語るものである。火急なる思惟にしてのみ能く動的なる情念と共にたらき得る。愛の情念は運動であるから、愛する者は、内部にかかる運動を有する者として、外部に向つて必然的に運動を求める外ない。彼は絶えず新しき事件に富んだ生活を欲するのである (III, 136)。そして凡てこれらの關係はまた功名心に關しても等しく云ふことが出来るであらう。我々の存在性が動性にある限り、我々の魂が大いになれば大いなるほど動性は大いであり、そして斯るものとして、益大いなる活動を要求することは明瞭である。これに反して小

き魂の所有主にとつては餘りに大いなる運動は彼の生の量に相應せぬが故に却て不快を招くに過ぎぬであらう。パスカルの言葉で現はせば斯うである、「運動に充てる生は大いなる心の意に適ふ。しかし凡庸なる者はそこに何等の快樂も有たない。彼等はただ機械に過ぎないのである」(III, 121)。生の本質なる動性に乏しく、斯くして大いなる情念を缺く者は、最早人間性そのものを有することなく、却て彼はただ「機械」に過ぎないのである。生の目的である幸福は我々の存在の本然を發揮し充實させることにあるから、それは特に優越なる動性としての愛と功名心とに依つて最も多く達せられる。固よりこれら二つの情念は同時にその生に對する意義を現はし得ないが、相次いで生の幸福を形造ることは可能である。若いパスカルに生の理想は如何に映じたであらうか。「愛によつて始まりそして功名心によつて終るとき生は如何に幸福であらう。私が自由に選ぶべきであつたならば、私はまさに斯くの如き生を採るであらう」(III, 120)と彼は告白する。私は今茲にパスカルが情念の二つの相反する種類を區別してゐることを記しておかねばならぬ。本文を引けば斯うである、「魂を縛りそれを動かぬものとする情念がある、そして他方には魂を大きくしてそれを外に向つて擴げるところの情念がある」(III, 136)。この場合情念は人間の存在性への本質的な關係に於て解釋されて分類されてをる。ひとつの種類の情念はこの存在

性の縮小と退却とを惹き起すに反して、他の種類の情念はその擴大と膨脹とを結果する。然るにこのやうな區別の生れる最も主なる理由は、情念が *par excellence* に動的であるか否かにある。我々の魂を充滿し擴充し得る情念は、何よりも我々の存在性に最も適合した性質、即ち動性を優れて具へてゐなければならぬ。特殊なる情念の有するこの動性を表現する目的をもつて、パスカルはこの種の情念を「火の情念」(*passions de feu*) (III, 122) と名附けてをる。愛は功名心と共に斯くの如き火の情念に屬するのである。

「人間は唯獨りでは何か不完全なものである。彼は幸福であるために第二の者を見出さねばならぬ」(III, 127)。「人間は獨り自己と共に停ることを喜ばない」(III, 123)。「我々是我々の心臓に於て滿さるべきひとつの場所をもつてゐるが如くさへ見える」(III, 124)。如何にひとが彼の魂を充すことの出来るものを尋ねてゐるにせよ、彼はあらゆる手當り次第のものに満足することが出来ない。彼は唯美なるものに於てのみ愛すべきものに出逢ひ得る。ところが人間は彼自身に於て神の創つたもののうち最も美しきものであるから、彼は彼自身に於て彼が外に向つて求めるところの美の原型を擔つてゐるべきである。ひとはこの原型に準じて、外部にあるものがそれに適つてゐるか若くはそれから離れてゐるかに従つて、凡てのものに就て美若くは醜の觀念を

形作る。「各の人は彼が大いなる世界に於てその模象 (copie) を求めるところの彼の美の原型 (original) をもつてをる」(III, 125)。我々はここにプラトンの思想が明白に言表はされてゐるのを思はずにはゐられないのである。愛すべきものは何よりも美しきものであるが故にそれは先づ第一に、美の原型に對して「適合性」(convenance) を有する存在でなければならぬ。然しながら我々は凡ての種類の美しきものを愛するのではない。愛の情念の機能は我々の存在の全體を充滿させることにあつた。我々の魂を充滿し得るものは我々に似た、我々に最も近い存在である。愛すべきものは單に美の原型に適合したものであるばかりでなく、それはまた第二に、人間を滿足する (contenter) ことの出来るために、人間のタイプに對して「類似性」(ressemblance) を有する存在でなければならぬ。私は私に類似した人間を愛する。然るに類似性が最も効果多く現はれるのは、最も相異なるものの類似する場合である。即ち我々は異性の人間を愛する。パサルは他の箇所でも云つてをる、「人間は天使でもなければ獸でもない」(358)。人間は理性的なると共に感性的なる、精神的なると共に身體的なる存在である。そこで「ひとは單純に美を願はない」(III, 125)。寧ろ彼は精神的に美なると同時に彼の感性にとつて快きものを欲するのである。「美の一般的なる觀念は我々の魂の奥底に消すことの出来ぬ形をもつて刻まれてゐるにせよ、この觀

念はその適用の個々の場合に於て甚だ多くの變化をうける。けれどこのことは偏にひとが氣に入るところのものを觀る仕方に係はつてを^{re}」(III, 124, 125)。愛すべきものは氣に入る、(plaire)ものであることが必要である。パスカルはこのやうに快きものの性質を具へた美を「快適美」(l'agr^eable)と稱してをる。愛すべきものは斯くして第三に、精神的身體的なる全人を満足すべきものとして、「快適美」としての存在でなければならぬ。快適美は單に感性を樂しませるものを意味し得ないのは無論であるが、然し物質的なるものはそれにとつて缺くべからざる構成的要素である。寧ろ快適美に於ては精神的に美しきものと感覺的に氣に入るものとが融合する。それは優れた意味に於て表現的なる身體である。「それはひとの謂ふ、言葉と外面的なる行爲に於て現はれるところの精神的なる美である。快適と成るためにはひとと固より規則をもつてゐる、けれどそこには身體の形態が必要である」(III, 137)。快適美に於ては精神的なる美が言葉や表情や身のこなし方に於て表現される。私はパスカルが快適美の名を與へるものが、單に靜的なる美を謂ふことなく、却て特に動的なる美、行爲に於ける形や言葉や表情の運動によつて表現される、動的なる思想や感情の美を意味してゐることを注意しておかねばならぬ。このやうな動的美にして初めて運動的存在である人間の氣に入ることが出来るのである。

個性の理解はまことの愛の成立の條件である。個性の理解の條件は自己自らが優れた心の持主であることにある。ひとは彼が一層多くの心をもつに應じて特異な人間が一層多くあるのを見出す。然るに愛する者は唯ひとりの個性に没頭して他の多くの個性に對しては謂はば盲目である。美の理解は美しき愛の成立の條件である。美の理解の條件は自己自身が優れた心を所有することにある。「ひとが一層多くの心をもつに應じて、ひとは一層多くの特異なる美を見出す」(III, 130) 然し愛するときひとは唯ひとつの美しか見出さない。一般に大いなる魂は多くの個性と美とを理解し得る能力のある魂である。それにも拘らず愛するとき魂は唯ひとつの個性と美とを理解し得るばかりである。このことは完き愛は唯大いなる魂に於てのみ可能であると云ふパスカルの思想と矛盾しないか、或はこのことは愛は唯大いなる魂にとつて適はしくその全體を満すことが出来ると云ふ彼の主張と撞着し、却て愛は大いなる魂のはたらきを制限し拘束することになりはしないか。若しこの矛盾と撞着とが解かるべきであるとしたらば、それは如何にして可能であらうか。パスカルは云ふ、「それは假令ひとつの同一の情念であるにせよ、新しさが必要である、心にはそれが氣に入る」(III, 132)。個性の意義はその唯一性に存しない。むしろ個性は自己の裡に無限の關係を藏する小宇宙である。唯ひとりの個性と雖も我々はその内容の全體を汲

み盡すことが出来ない。我々はそこに絶えず新しきもの、異りたるものに出逢ふ。それ故に愛する者は唯ひとりの個性にはたらきかけるにせよ、彼は決して終ることなき仕事をもつてゐるのである。彼は相手の内容と美とを理解せんがためにあらゆる心を動かす。彼は相手に氣に入らんがために千の行爲を重ね、萬の手段を盡す。愛の道は長い。然し「愛に於て道が長ければ長いほど、優しい心は一層多くの快樂を感じるのである」(III, 133)。斯やうにして愛する者相互の間に魂のはたらきが絶間なく交換されるとき、彼等はまさしくそのことに依つて一層廣きはたらきの場を見出すこととなる。愛に於てひとは爲すべきことをためと云ふことはない。

『愛の情念に關する説』にあらはれた右の思想に對して、『パンセ』は如何なる關係にあり、如何なる對照に立つてゐるであらうか。愛は運動であり、優れて生の動性に屬する。しかるに『パンセ』は生の運動に諸の契機があり、特に否定的なる契機のあることを教へる。愛の動性はその如何なる契機に屬してゐるのであるか。後年のパスカルは愛が生の否定的なる運動であることを斷定する。愛は慰戲、(divertissement)である。愛に於ては「心は満ちてをる、そこには心配や不安に對して最早場所がない」(III, 135)。愛は我々の空虚を充し、不安を追ひ遣り、斯くして

我々を満足させるの故をもつて讃へられた。けれどこの満足は恰も生が自己を逃避するところに成立してゐるのではないか。愛する者は外部に向つて愛すべきものを求めて出てゆき、自己の缺陷と悲慘とから眼を轉じ、自己の在るが儘の態を顧ることがない。愛に於けるかの「忘却」(oubli, III, 135)はやがて生の自己忘却を意味する。生をしてひそかに自己を全く忘失せしめるところに、愛の情念が人間の全き存在を満足し得るところの理由は隠されてある。愛は最も危険なる慰戲である。恐怖と不安とは自覺的な生、絶えず自己に還りゆく生にとつて常態である。

『愛の情念に關する説』に於ても既に人間の愛の無力に就ての思想は見出される。人間の愛が純粹なる、持續的な運動であり得ず、自らのうちに否定的なる要素として倦怠を必然的に含んでゐることは記されてをる。「ひとつの同一の思想に執着することは人間の心を疲勞させ、消耗させる。それ故に愛の快樂の堅固と持續のためには、ひとは時々彼が愛してゐると云ふことを自覺せぬことが必要である。……然しながらそれが人間の本性の惨めな結果であること、そして若しひとが思想を變へる必要が少しもなかつたならば彼は一層幸福であらうと云ふことは告白されねばならぬ。けれどそこには救済の途が少しもない」(III, 130, 131)。人間の愛が不完全なのは人間の根本的性質そのものに依つて必然である。愛が充實し擴張すると云ふ生とは如何なるもの

であるか。「人間の生は哀れにも短い」(III, 120)、『愛の情念に關する説』はすでに悲しき調子をもつて答へるのである。この短い生にあつて、如何なるものも常住でなく、凡ては轉變して息むことがない。「ひとの持つところの凡てが流轉するのを感じるのは恐いことである」(212)、と『パンセ』の最も美しい斷片は語る。人と彼の愛する者とがともに變るものである以上、彼等の愛の恆ならぬは自然である。「彼は彼が十年前に愛した者をもはや愛しない。私はそれを尤もだと思ふ、彼女はもはや同じ彼女でない、彼もまた同じ彼でない」(123)。

『パンセ』は到る處人間の愛の果敢なきを説いてゐる。ひとは美しき者を愛すると云ふ。「然しながら或る人を彼の美のゆゑに愛する者は彼を愛してゐるのであるか」とパスカルは問ふ。「否。なぜなら彼自身を殺すことはないが然し彼の美を殺すであらうところの痘痕は、ひとをして最早彼を愛せしめなくするからである。」「それ故にひとは決して人間そのものを愛せずして却て唯彼の屬性を愛するのみである」(323)。ところがこれらの屬性は假初のもの、殊に滅び易きものに過ぎない。ひとは愛が彼の魂を充し、あらゆるものを忘れしめると云ふ。愛は國主を動かし、戰爭を捲き起し、凡ての地、全き世界を搖がすことが出来る。然しながら斯くの如く大いなる、恐るべき結果を喚び起す愛の原因は何であるか。それは、コルネイユの言葉を用ゐれば、ひとつの

「私は何故だか知らぬが」(je ne sais quoi)と云ふ見境もつかぬ小さき事柄に外ならないのである。「人間の果敢なさを紛ふ方なく知らうと欲する者は、愛の原因と結果とを考へてみさへすればこそ」(162)。

『愛の情念に關する説』は生を内在的に解釋するをもつて人間に生具する自愛(amour-propre)の心に只管に頼る。然るに『パンセ』に依れば、自愛の本性は却て自己の在るが儘の状態、即ち自己の缺陷と悲慘とを蔽ひ隠すにある(100)。従て生を正しく解釋するためには我々はなによりも自愛の心を棄て去らねばならぬ。『パンセ』の思想を貫く根本命題は、「自己は厭ふべきものである」と云ふことである。前の書に於てパスカルは云ふ、「我々は、外部に於て多くの場所を満すことが出来る者として、我々を我々自身に向つて表象するところの自愛の心の源をもつてを、我々が愛されることを快く感じる原因はこれである」(III, 127)。後の書に於てはこの命題は容赦なく否定される。「他の人々が我々を愛するのに我々が値すると云ふことは偽である、我々がそれを欲すると云ふことは不正である」(477)。更にこの書の著者は論じる、「仮令ひとが喜びをもつて自ら進んでそれをするにせよ、ひとが私に執心すると云ふことは不正である。私は私がこのやうな欲望を起させるところの人々を欺くであらう、なぜなら私は如何なる人の目的でも

なく、そして彼の人々を満足させるに足るものをもつてゐないから。私は直に死んでゆくのではないか。そして斯くして彼等の執心の相手は死んでゆくであらう。従て、假令私がそれを優しく信ぜさせたにせよ、そしてひとがそれを喜びをもつて信じたにせよ、そしてそれに依つてひとが私に喜びを與へたにせよ、私はひとつの虚偽を信ぜさせると云ふ罪があるであらうから、同じやうに、私は私を愛せさせると云ふことに於て罪があるのである」(471)。『パンセ』は斯くの如く人間の愛を批評して、さて次の如く積極的に主張する、「眞にして唯一の徳はそれ故に自己を厭ふこと(なぜならひとは彼の情慾によつて厭ふべきものであるから)と、そして眞に愛すべき存在を、それを愛するために、求めることである。けれど、我々は我々の外にあるものを愛することが出来ないから、我々の裡にある、然も我々でないところの存在を愛せねばならない。……然るに斯るものは普遍的なる存在の外ない」(489)。人間の愛は神の愛によつて置き換へらるべきである。「神の外愛せず、自己の外厭はぬことが大切である」(476)。『愛の情念に關する説』の根本思想は、自己の空虚が他の人間によつて充され、他の人間の空虚が自己によつて滿され、斯くして生の幸福は獲得されることが可能である、と云ふにある。これに反して『パンセ』の根本の思想は斯うである。我々は我々の外にある者を眞に愛することが出來ず、従てまた我々は我々

の外にある者によつて眞に愛されることが出来ない。然らば我々は我々自身を愛すべきであるか。けれどこの自己は厭はしい。それでは我々は一體如何にすべきであらうか。我々は我々の裡にあり然も我々ならぬものを愛する外ないのである。ところで斯るものは唯普遍的なる存在あるのみであるから、我々はこの存在即ち神を愛する外ないのである。

人間の愛と神の愛とはこのやうに相反對するものであるにも拘らず、それらが等しく愛の名によつて呼ばれ得る限り、そこには何等かの類似が存在せねばならぬであらう。パスカルは云ふ、「何ものも慾愛ほど神の愛に似たものはなく、また何ものもそれほどこれに反したものはない」(663)。神の愛と人間の愛とは、それらが向ふところのものに従へば、全く相反したものであるが、しかし愛の二つの形態として同じ仕方にて自己を顯はす限りに於ては、それらは相似たものである。兩者の間の類似性は愛のはたらきの構造そのもののうちに見出され得る。愛は一方では自己から出てゆく運動である。愛する者は幸福を外部に向つて求める。けれど他方では愛は凡てを自己に關係させる運動である。ひとは自己との關係を離れて何ものをも愛さない。愛に於ける運動のこれら二つの方向は、人間の愛にあつては、一は慰戲の性格をもつて、他は自愛の性格をもつて現はれるのが普通である。換言すれば、この場合、外に向ふ運動は人間が自己の慘めさを蔽ひ、

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

第四 三つの秩序

一

『數羈の和』(Potestatum numericarum summa)と題された論文の結尾に近く、我々は次の如き言葉を見出す。「或る次元に於ける連續的な大いさは、これにそれよりも低い次元の任意の大いさを加へるとも増加しない。かくて線は點によつて、面は線によつて、體は面によつて少しも増加されない。即ち——算術に關する論に適はしくこれを數をもつて表はすならば——根は平方に對し、平方は立方に對し、立方は四乗數に對して計算に這入らないのである。斯くの如く、低い次元の量は一層高い次元の量に對して捨て去ることが出来る」(III, 366)。次元の非連續性若くは異質性の原理はここに最も明瞭に表現されてをる。この論文の起草されたのは千六百五十四年のことであつたらしい。モンテエニユを耽讀するパスカルが再び數學の研究にか

へり、この領域に於て驚くべき創意を示したのはこの頃であつた。この時期の彼の論著がそれ自身として數學上もつところの價値の極めて重大なことは固よりであるが、然し同時にそれらのものは彼の心と考へ方とを現はすものとして、後の時期に於ける彼の神と人間との研究に關係ある多くの注目すべき思想を含んでゐる。私の今引用した一節もまたパスカルの生の解釋にとつて指導的な意味を擔つてゐるのである。

次元の非連續性の思想と密接に關係してゐるのは無限の觀念である。この觀念もまた數學的な起源を有する。ひとつの空間は、それが如何なる大いさのものであるにせよ、我々はそれよりも一層大いなるものを表象し得、そして更にこの後のものよりも一層大いなるものを表象し得る。このやうにして如何ほど進行するにしても、我々はそれ以上最早増すことの出來ぬが如き大いさの空間に到達することが出來ない。そして反對に、ひとつの空間が如何に小なるものであるにせよ、我々はそれよりも一層小なるものを考へることが出來、そして斯くの如くにして如何ほど進行するにしても、我々は最早擴りをもたぬが如き不可分者に到達することがない。同じやうに、ひとつの運動は、それが如何に速かなるものであるにせよ、我々はそれよりも一層速かなる運動を表象し得、そして更にまたこの後のものを速めることが出来る。斯くして限なく進むにしても、

我々は最早それに加へることの出来ぬが如き速度の運動に達することが出来ない。そして反對に、ひとつの運動は、それが如何に緩かなるものであるにせよ、我々はそれを一層緩めることが出来、斯くして限なく進むにしても我々はそれ以上最早緩め得ぬが如き運動に達することがない。數と時間とに就ても同様である。「すなはち、一言にして云へば、運動、數、空間、時間は、それが如何なる量のものであるにせよ、それよりも一層大なる、また一層小なる量のもものが常に存在する。かくてそれらは凡て虚無と無限との間に位置を占め、これらふたつの極端からつねに限なく隔つてある」(IX, 257)。無限に大なるものと無限に小なるものとは、數、時間、空間、運動に於けるあらゆる關係を共通にそして平行に支配するところの原理である。凡ての運動、凡ての數、凡ての空間、凡ての時間は、如何に増さるるとも無限に大なるものに到ることなく、如何に減ぜらるるとも無限に小なるものに達することなく、却てただつねに「無限と虚無とのあひだの中間(milieu)」(IX, 268)にある。或るときには全體に一層近く、他のときには無に一層近く、あらゆるものは、その各の次元にあつて、全體と無とのいづれにも固着し得ず、またそのいづれからも脱出し得ずして、この二つの極端の中間の領域を絶えず定めなく往來してゐるのである。

この觀念はパスカルに於て唯或るひとつの思想、他の多くの思想の中にあつてそれらと並び若

くはそれらに伴はれる單にひとつの思想ではなかつた。むしろそれはパスカルがそれに於て萬物に出逢つたところの最も基本的な形式であつたのである。彼は云つてゐる、「かやうにしてその知識が心の眼を自然の最も大いなる不思議に向つて開く、凡てのものに共通なる規定がある。その最も主なるものは凡てのものに於て見出される二つの無限を含んでをる、その一つは大いさの無限であり、その他は小ささの無限である」(IX, 255, 256)。無限なる大と無限なる小とは算術や幾何學や力學の取扱ふ存在に關する原理であるばかりでなく、それは實に、パスカルに依れば、あらゆる存在、從てまた人間的存在の仕方を規定する概念である。^{*}各の存在はその存在の屬する次元に於ける無限に大なるものと無限に小なるもの——なぜなら各の次元にはその各の大いさと小ささとの二つの無限があるから、——との中間に悉く存在する。そこで私はこの無限の性質を吟味しておかねばならないと思ふ。パスカルが二つの無限に原始的にそして根本的に出逢つたのは勿論數學的存在の領域に於てであつた。それにも拘らずこの無限は固定された、計算され得さへする無限ではないのである。無限の原理は直接に二つの無限の存在を肯定することではなくて、むしろ絶對的に存在するものとしての有限の存在を否定することを目指してゐる。無限は二つの相反する、等しく到達し能はざる極限のあひだの、無限なる大と無限なる小とのあひだの、謂は

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

* 本書第一、第一節に述べた無限及び虚無の概念はここにその起源を見出す (F. Strowski, Pascal et son temps, II, p.314 参照)。それと同時に「中間」の概念が單なる比喩や象徴でなく、却て存在の具體的な存在の仕方そのものの規定であることは、パスカルがそれに與へた數學上の意義を考へることによつて一層よく理解されよう。虚無 (néant) または無 (rien) の觀念が非存在或は非概念の謂でなく、むしろ甚だ重要な

意味を有することも同様にして明瞭である。(Il y a bien de la différence entre n'être pas une chose et en être un néant.) IX, 264.

無限と有限とは名を異にするばかりでなく、またその存在性を異にする。彼等の間には越え難き溝渠が横はつてゐる。例へば、不可分者はこれを任意に加乗するもひとつの擴延に達することなく、どこまでも唯單にひとつの唯一の不可分者を作るに過ぎぬ。零はこれを如何に加乗するとも數に到らない。その集積によつて數を作り得るものはひとり數あるのみである。靜止と運動、瞬間と時間のあひだにもまた同様の異質性が存在する。有限なるものはただ有限なるものと、無限なる小はひとり無限なる小と比することが出来るばかりである。それのみでなく、無限相互の間にはまた種々の次元があり、そしてこの次元相互の間にはまた非達續性の原理が支配する、と云ふのがパスカルの思想であつた。『パンセ』には斯く記されてある、「無限に加へられた單位は何物もそれに加へぬこと、あたかも無限の寸法に増された一尺が何等それを増すことなきと同一である。有限は無限に面しては消滅してしまひ、ひとつの單なる虛無となる」(233)。斯くの如く、低次の無限なる大は、それが低次のものである限り、高次の無限なる大に對しては無に等しい。ひとつの次元は唯それ自身と比し得るばかりである。第一次の無限は第二次の無限の前では

消滅してしまひ、第二次の無限は第三次の無限の前では虚無となる。このやうにして各の存在は、その次元において如何なる大いさを得るとも、なほかつ高次の存在性の一粒をと雖も贏ち得ることがないのである。

二

「三つの秩序」(les trois ordres)の名をもつて知られる思想が右の如き數學上の觀念と關係あることは云ふまでもなく明らかである。然しながらこれによつてただちに、パスカルが生と人間の解釋にあたつて、數學上の觀念をそのまま抽象的形式的に當て嵌めたとか、或はそれを唯單に比喩的象徴的に轉じ用ゐたとか、と思ふのは疑ひもなく誤解であるであらう。パスカルの考へ方の最も著しい特色はその具體性にある。既に自然の研究に於ても彼は事實の重んずべきを主張してゐる。理論と事實とが衝突するとき、事實の前に屈すべきは理論である。經驗は物理學の唯一の原理であつて、經驗のみが自然に關する知識を殖すことが出来る(II, 136)。それは相爭ふ理論を審判し、眞理を決定する。デカルトの自然哲學に反對して掲げられたこの「經驗の優位」

の思想は、人間の研究の領域に於ては更に一層強く高調されねばならぬ。人間に就ての學問にとつて肝要なことは尤もらしき體系を樹てることではないのである。パスカルは理論を築くよりも現實を理解しようとする。彼の眼は理論によつて事實を歪めることなく、彼の思考は先入主見によつて存在を曲げ、または暴力によつてその具體性の一オンスをも減ずることがない。パスカルは抽象と構成とを避けて分析と解釋とを努める。生に就ての眞の認識はつねに生と交り絶えず生と對質することによつて得られる。「生の日常の對話に由つて生れた思想」こそ人間の存在に關する生ける知識である。深き理解をやどす優しき目差の前には、ひとは何の強制をも感ずることなく、寧ろみづから進んで自己を語るべくおのづからに誘はれざるを得ないであらう。恰もそのやうに、パスカルはあらゆる存在をして好んで自己を語らしめる能力ある魂の所有者である。彼が數量や記號や方式をもつて存在を表はしてゐる場合にあつても、彼がこの場合意味してゐるのは存在の抽象的な概念ではなくて、却て彼が原始的にそして根本的に出逢つたところの具體的な存在そのものの相であつたのである。

パスカルはすべての事象を變化と運動の相において見た。我々はパスカルに於てモンテエニユに影響を與へたヘラクリットの思想に一層眞面目なる一層透徹した形に於て會する。自然は變化

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

然しながら同時にパスカルはこのヘラクリットの流に於てひとつの運命を見たのであつた。凡ての存在の運動は押し遣ることの出來ぬ必然性に從つて行はれてをる。あらゆる運動は無

限なる大と無限なる小とのあひだの運動である。在るものは悉くこの二つの無限の中間にあり、この二つの極端の中間を彷徨ふ。かくて自然の存在は、限なく増され限なく分たれることが可能であり、決して固定することなく、決して停止することなく、無限なる大と無限なる小との間を往還する。人間もまた全體と無との中間的存在である。彼は空間の無限と虚無との間に、數の無限と虚無との間に、運動の無限と虚無との間に、時間の無限と虚無との間に置かれてゐる (X, 270)。我々の叡智もまた休息することなく二つの果ての間を馳せめぐる。「凡ての物は虚無から出て無限にまで運ばれる。誰がこの驚くべき運行を跡づけるか」(72)。人間の叡智は、恰もその中間的性質の故に、事物の初と終とを理解し得ないのである。二つの無限は、「固より限なく異つたものであるが、しかも一は他に對して互に關係し、一つの認識は必然的に他の認識に導く」(X, 268)。けれど我々の魂のあらゆる能力は無限の大でもなく無限の小でもないから、我々にとつては無に到ることも全體に達することも共に不可能である。無限を理解し得るものはみづから無限でなければならぬ。「凡ての場にあつて一、各の處において全體であり、無限にして不可分者」(231, 232)と考へられる神にして初めて能く二つの極限を理解し得、このやうな神に於てまさしく兩者は相觸れ、相結ぶ。しかしながら我々にとつては無限は深淵であり不思議である。

「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐れしめる」(206)。無限は人間の知識の對象でなくして、却て彼の恐怖と感歎の原因である(72; IX, 268)。萬物は絶間なき運動にあつて何物もこれを固定し得ない、二つの無限はこれを包括し把持してゐるにも拘らず、如何なる有限なるものにもその祕密を貫徹することが許されてゐない。不安が人間の存在の常態であるのは固よりである。

このやうにして生は、その横斷面をとれば、無限に小なるものと無限に大なるものとの間を往來する運動の過程である。然るにパスカルは、單に生の横斷面に於てのみならず更にその謂はば縱斷面に於て、またひとつの必然性を發見し得ると信じたのであつた。三つの秩序の思想がこれである。「秩序」(ordre)は傳統的なる若くは技巧的な抽象の範疇でなく、却て具體的な現實がおのづから自己を分類する概念である。彼は云つてゐる、「自然は凡ての彼の眞理を各それ自身においた。我々の技巧はその一をその他のうちに閉ぢ込める、しかしそれは自然的でない。各のものは彼の場所を保つ」(21)。あらゆる現實的なものは一つの秩序にある。各のものは全體に於て固有なる位置を占め、特殊なる身分または階級に屬してゐる。哲學の目的は一つを他のうちに凡てを一のうちに押し入れて見せかけの統一を作ることではなく、むしろ全體の生の構造と聯關とを解釋することにある。そのためには先づ各の生の固有なる存在の仕方、その固有な

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

第一の秩序は「身體」(corps)である。ここに謂はれた身體は科學的概念でなくして、却て解釋學的觀念である。即ちそれは生がこの階級のものである限り、その存在性によれば、身體として解釋されることを意味する。従つてそれは勿論かかる生が普通に謂ふ精神的要素を全く除外してゐることを意味しないのである。むしろこの階級に於ける生にあつて支配的なものは情念である。この種の生は肉なるもの、身體的なものを目的とする。王侯や富者や將軍などの生活がこれである。第二の秩序は「精神」(esprit)である。このことはこの類の生が、その *par excellence* なる存在の仕方 に於て、精神であること以外の何事も意味しない。パスカルは別の箇所で、「凡ての他を規制する主長的能力」(118)のあることを記してゐるが、固有なる意味に於ける精神はすなはち第二の階級に屬する生にとつて主長的能力である*。學者、博識者、發明家などはこのやうな生活を營む人間である。第三の秩序は「慈悲」(*charité*)である。慈悲とは一般に神に於ける生の存在の仕方であつて、キリスト、パウロ、アウグスチヌスなどの生活はその著しい例である。この段階に達した生は自然的なる意味ではこれを生と呼ぶことさへ最早不可能であるであらう。それ故にパウロは云ふ、「吾れ生けるにあらず、エス・キリスト吾れに於て

生けるなり。」キリストはまた彼みづから云ふ、「この業をなすは吾れにあらず、それ吾れに於ける父なり。」彼等は生きてゐる、なぜなら彼等は生をもつてゐるから。しかし同時に彼等は生きてゐない、なぜなら彼等の生は、その源泉に就て云へば、他の生であるからである (XI, 130, 131)。かかる生に於て最も決定的なるものは意志である。ただ神を知ることなく却て神を愛すること、單に神を垣間見ることなく却て神に固執することにかかる生は成立する。それは勿論神の恩寵なくしては不可能であり、そして神の意志はその本源的原因であるが、しかしそれはまた人間の意志の力を缺いては存在し得ないのである (XI, 128, 129)。

* 我々はこの場合テエヌが主張し、例證しようとした「頭主的能力」(faculté maîtresse) の概念を思ひ出さねを得ない。例へば、H. Taine, *Essai sur l'Intelligence*. 参照。

三つの秩序の生は各その次元に固有なる意味に於て運動である。第一の秩序の生は唯ひたすらに流轉的である。この快樂は轉じ去り、この情慾は過ぎゆく。それらは流れ、落ち、そしてひとをひき入れるバビロンの河である、何物も定まらず、何處にも頼るべき所がない (459)。第二の秩序の生もまた絶えざる運動であるけれども、それはすでに據所をもつてゐるかのやうに見える。それは固より一本の草、一滴の水によつてさへ破られる生ではある。しかし精神はその本質

に従へば自覺的であるが故に、この生の消滅し埋没しつつあるとき、なほ精神はそれが消滅し埋没しつつあることを意識してゐる。この限りに於て、そして唯この限りに於てのみ、精神を存在性とする生は或る固定性をもつてゐると云ふことが出来る。然しながら斯くの如き單なる知的なる自覺に我々が、我々の生の全體に於て、そのあらゆる艱難と苦惱とを通じて、安住の地を見出すと云ふことは到底不可能である。魂はたかだか唯一瞬の間のみそこに安んじて留り得るに過ぎない(351)。第三の秩序の生と雖も、それが生である限りに於て、運動であるのは云ふまでもない。けれどそれは、それが神に於ける生である限りに於て、自然的なる意味ではそれを生と稱することがすでに不可能であつたやうに、またまさしくその限りに於て、それを自然的なる意味で運動と名附けることは最早不可能である。神に従つて生きる者は、情慾の「火の河」の上にあつて、沈むことなく、ひきいれられることなく、却て確かなる礎に坐してしづかに憩ひし後に、彼をしてエルサレムの宮の入口にゆるぎなく立たしめる者に手を差伸べる(458)。神は生の運動に最後の統一と安定とを與へる。神は「確實」(certitude)である。神は動いて動かない。自己の意志を神の意志に従へて生きる生——パスカルに依ればこれのみが目的、な、る生である——はまた運動であつて同時に靜止である。

各の次元に於ける生は其々の無限をもつてゐる。各の秩序にはそれ自身に固有なる「大いさ」(grandeur)がある。王者は權力を得るためになさるべき凡てのことをした人間である。彼には彼に固有なる威光と榮華がある。彼は知なきも限なき力を集める。學者は肉적なる大いさを必要としない。アルキメデスが王子であつたにしても、彼が彼の幾何學の書に於て王子を振舞ふことは無用であつた。學者は眞理を發見し、知識を増殖する。彼には彼に固有なる帝國があり、その名譽と光彩がある。彼が聖なることなくして限なき學才を有することは全く可能である。聖者は學問上の發見をしたこともなく、また國を支配したこともないであらう。身體的なる若くは精神的なる大いさは彼には關係がないのである。彼の聖を顯はすために王として來ることはキリストには無用であつた。彼は彼の秩序の榮光をもつて來つたのであつた。聖者には彼に固有なる帝國があり、その勝利と光彩がある。彼は謙り、堪へ忍び、神に對して淨く、惡魔に向つて烈しく、罪に穢れない。彼は財と知との外にあつてしかも限なく聖である。斯くの如くにして、生が三つの秩序に於て夫々の大いさと無限とを有するばかりでなく、然しながら更にまたこれら三つの秩序が相互に異質的であり、非連續的であると云ふことは、パスカルの見定めたところである。「凡ての物體、蒼空、星辰、地とその王国も精神の最も小なるものに値しない。」「あらゆる物體の全體、

あらゆる精神の全體、そして凡てのその生産物も、慈悲の最も小なる運動に値しない。」「あらゆる物體の全體をもつてしても、ひとはそれからひとつの小さい思想をも生ぜしめることが出來ぬであらう、それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである。凡ての物體と精神とをもつてしても、ひとはそれから眞の慈悲のひとつの運動をも引出すことが出來ぬであらう、それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである」(793)。點の和を加へることに依つて線の量は増さず、線の和を加へることに依つて面の量は増さない。一般に低い次元の量は高い次元の量に對しては捨て去り得る。恰もそのやうに、我々が如何に限なく我々の財を積み重ねるにしても、我々は學問の秩序に對しては一點と雖も進まない。そしてまた恰もそのやうに、我々が如何に限なく我々の精神を富ますにしてむ、我々は救済の秩序に向つては一線と雖も近づかないのである。かくて、「精神に對する身體の無限の距離は、慈悲に對する精神の一層かぎりなく無限なる距離をかたどる」(793)。これら三つのものはその存在性を全く異にする次元に屬するのである。

慈悲の秩序を精神の秩序と、精神の秩序を身體の秩序と混同することなく、そしてその各の段階のもつ大いさを互に區別することは肝要である。其々の秩序に彼に屬するところのものを與ふ

べきである。王侯と將軍の前には膝を曲げるがいい。アルキメデスの前では頭を屈すべきである。そしてキリストの前ではひとは胸を傾けねばならぬ。パスカルは具體的な生をその在るが儘の姿に於て分析する。彼はひとつの秩序にその領土の外に於ける僭權を許さない。我々は學者が富豪でなく、聖者が貴族でないことを驚くべきでもなく、歎くべきでもないのである。線は決して面になることがないと同時にまた決して點に歸することもない。各のものは彼の特殊なる存在性を有する。各のものは或るものであり、そして其のものであることをやめない。かく觀するとき、秩序の説は我々の魂に靜穩と平和とをもたらし得るであらう。然しながら翻つて他の方面から察するならば、次元の思想は我々の心を不安と戰慄とにおかざるを得ないであらう。私は救済を願ふ。私はそのために神に關するあらゆる思索と反省を重ね、凡ての理論と哲學とを集める。しかし私の信仰、私の聖はそれに因つて決して得らるることがない。それは不可能である、それはひとつの他の秩序のものである。一つの秩序は他の秩序に對して超越的である。そこでは單に「此れか——彼れか」の最後決定的なる態度、自己の全體の存在をもつてする飛躍が意味をもつてゐるばかりである。この眞理を経験するときひとは恐れ戰かずにはゐられないであらう*。

* パスカルの賭の意味はかかる思想を背景として考へるならば、一層よく理解されることが出來よう。

然しながら秩序の思想に含まれる悲劇的なものは、パスカルが各の次元に固有なる理解の仕方を決し、そしてそれら相互の間の非連續性を主張するとき、最も顯はになる。第一の秩序に於ける生に固有なる理解の仕方は「感性」(sens)である。この場合感性は認識論的な概念ではなくして、却て存在論的な概念である。パスカルは純粹意識と云ふが如きものを考へなかつたと同じやうにまた純粹知覺とも云ふべきものを考へてゐない。ここに謂ふ感性はむしろこの具體的な生、普通に身體と精神とから成ると見做されてゐる生が全體として、世界と人間の存在に出逢ふひとつの具體的な仕方を意味するのである。従つてそれは生のひとつの存在の仕方であり、或はかかるものとして全體の生の存在の仕方を決定する生のひとつの契機である。そこで第一の秩序の生の特異なる理解の仕方が感性の名をもつて規定されるからと云つて、それは勿論この生の理解がすべて虚偽であることを謂ふのではないのは明らかである。むしろ「感性の知覺はつねに眞である」(6)。眼は自己の領域に屬する生の大いさとその輝きとを明らかに見、それについて知識と理解とをもつことが出来る。感性は身體の次元に適合してゐる、けれど一層高い次元の生に對しては全く無能力である。精神的なる大いさとその光りとは王侯や富者や將軍の肉の眼には決して見えぬところのものである。彼等にも理性は缺けてゐないであらう。併しこの場合

「感性は、理性から獨立であつて、そして屢理性の主人となり、それを快樂の探求にさうつてゆく」(430)。學問上の天才の國とその大いさとは唯精神に依つてのみ見られることが可能である。それ故にアルキメデスは眼のために戦はずして却て凡ての精神を彼の發見をもつて養つたのであつた。第二の秩序に於ける生の理解の仕方は高調された意味で「精神」(esprit)である。それは存在の聯關と理由との理解に向ふ。それは優れて合理的であり、分析と證明の道具をもつて生と世界とに出逢ふ。このやうな認識の仕方はそれに固有なる次元にとつては充全であり、また規準的でなければならぬ。然しながら精神とそれよりも高次なる秩序との間には、感性和精神との間に於けるよりも更に遙かなる距離が横はつてゐる。「神を知ることから神を愛することへは如何に遠く離れてゐるか」(280)。愛の理解は知の立場とは全く次元を異にする。聖者の國とその美しさとは肉の人に見えぬと同じくまた精神の人にも隠されてある。パスカルは慈悲の秩序に於ける生の特殊なる理解の仕方を「心情」(cœur)として規定してゐる。心情の理解は直觀的であると共に情意的である。そしてパスカルに依ればこれのみが眞に目的的と呼ぶべき見方である。それはあらゆる事實を神の視點に於て觀察し、凡ての現象をこの唯一なる目的に關係させて認識すると同時に、かかる觀察と認識とはただちに行爲として具體的に表現される。愛の立場にあつ

ては知ることを行ふことでなければならぬ。神は精神よりも意志を動かすことを欲する。キリストやパウロは心を啓く (instruire) ことではなく、情を温める (échauffer) ことを欲したのである (283)。斯やうにして、ひとは自己の生の屬する秩序に従つて、其々特殊な仕方をもつて生を理解するにいたる。彼が如何なる生の見方を有するかは、抽象的に決められ、偶然的に定められることではない。なぜなら感性、精神、心情の三者は單なる認識作用を抽象的に現はす概念ではなく、却て人間の具體的な存在の仕方そのものを規定する概念であるからである。ひとりの人のもつ生の見方は彼の屬する生の秩序を必然的に表現する。生の三つの秩序は生の三つの見方を具體的に決定する。生の哲學は生の一つの見方に過ぎない (461)。けだし哲學は三つの秩序のうち精神の秩序に於ける生のものであつて、この秩序に固有なる理解の仕方によつて限定された生の見方に外ならない。生の哲學は生の唯一の見方でもなければ、またその最も優れたものでもないのである。身體の秩序と慈悲の秩序とに於ける生は夫々他の哲學ならぬ生の見方をもつてゐる。斯くの如く、生がその存在の仕方に應じて其々固有なる理解の仕方をもつところに、――むしろその理解の仕方に應じて生の各特殊なる存在の仕方が規定されるところに、――しかしその低次のものは高次のものに對して全然無能力であるところに、人生に於ける幾多の悲劇の原因

は宿されてゐる。その故にソクラテスは毒を飲み、キリストは磔刑にあはねばならなかつたのであつた。

三つの秩序の銘々の理解の仕方は、上昇的には、右に述べたやうに、あらゆる連續を拒むに拘らず、下降的には、ひとつの連續が成り立つてゐる。高次の秩序は低次の秩序に對して超越的であり、そこには昇りゆくべき梯子がない。然し低次の秩序は高次の秩序にとつて內在的であり、そこには降り得る階段がある。高次のものは低次のものを綜合する一層廣くして深き見方である。かくて、一方では理性によつて慈悲を理解し盡すことは不可能であるが、他方では理性的ならぬ慈悲は眞の慈悲ではないのである。そこでパスカルは記してゐる、「若しひとが凡てのものを理性に屈せしめるならば、我々の宗教は神祕的なるそして超自然的なる何ものもたぬであらう。若しひとが理性の原理に背くならば、我々の宗教は無稽でそして滑稽であらう」(273)。感性に就ても同様である。「信仰は固より感性の言はぬことを言ふ、けれどそれは感性の見たところのものに矛盾することを言はない。信仰は感性の上にあり、そしてそれに矛盾するものでない」(265)。宗教は感性と理性とに反するものでなく、却てこれらのものを包含し統一する一層高くして寛かなる立場である。人間の存在の全體を残りなく理解することは唯宗教の秩序に於てのみ

可能である。然るにこの秩序に於ける理解の仕方の特性は觀想的なると共に實踐的なことにあつた。生の全き理解は知ることと行ふことが相合し相擁する生にとつてのみ可能である。この意味で生を完全に理解し得る如何なる哲學もない。生の哲學はただちに宗教の生活でなければならぬ。

三

さて三つの秩序のうち特に人間の、と呼ぶべきは第二の秩序である。精神は人間の *par excellence* なる存在の仕方である。「私は意識をもたぬ人間を考へることが出来ぬ、それはひとつの石或は一匹の獸であるであらう」(339)。「理性は彼の存在を作つてゐる」(439)。精神の秩序に於ける生が特に人間的であると謂ふことは、無論他の秩序に於ける生が理性を全く除外することを意味しない。身體の次元にある生も、それが人間の生である限り、理性的要素を缺いてはゐないであらう。けれどそこでは感性は理性の主人であり、またそこでは情念は理性の勝利者であつて、理性は自己の固有なるはたらきを發揮することが出来ない。かくの如き生は禽獸のそれと選ぶところなく、特に人間的と名附けられるに値しないのである。慈悲の次元にある生の理性的ならぬ筈のないことは固よりであらう。けれど救済の決定的なる、支配的な根源は神の意志

にあつて、このとき人間の意志は單に第二次的なる、隨伴的なる原因であるに過ぎぬ (XI, 129)。信仰は神の賜物であつて、理性的思惟の贈物ではない (379)。我々は我々のあらゆる功績をもつてしても慈悲の段階に獨立に到達し能はないのである。従て慈悲の段階にある生を特に人間的と見做すことは最も恐るべき傲慢でなければならぬ。特に人間的なる生はむしろ身體の秩序と慈悲の秩序との間にある。ここに我々はまた人間の存在が特殊なる意味に於て中間的であるのを見出す。パスカルの有名な言葉を用ゐれば、「人間は天使でもなければ獸でもない」 (L'homme n'est ni ange ni bête, 358)。「人間は彼が獸若くは天使に等しいと信すべきではないのである」 (418)。

第一の秩序の生は人間にとつて優れて「自然」(nature)である。蓋し人間的存在の最も根本的なる規定は動性にある。それ故に人間には動き (remuement) が必要であり (III, 119)、「そして人間は動きを愛する (139)。ひとは社交を求め、戦争を喜び、政治を好む。國王や大臣や將軍の生活がひとの最も希望するところのものであるのは、この種の生活が最も動きに満ち、そしてそのために彼の本性に最も媚びるに因るのである。一般に我々が生と世界とに出逢ふ仕方のうち喧騒と激動とを最も多く提供し、従て我々の存在を最も多く充滿するものは情念である。パスカルの謂ふ身體の次元に於ける生とは主としてこのやうな情念に依つて動かされてゐる生である。

斯る生と雖も、それが人間の自然であると云ふ意味に於て、そして唯その限りに於て、自足的であることは云ふまでもない。かかる生を生きる者が自己の存在の仕方にみづからは何等の矛盾をも發見しないのは當然であらう。

生が一層高い秩序に達するときそこには著しい轉換が行はれる。この轉換を規定するものは自覺である。精神とは自覺的意識の名である。この根本的な轉換はなによりも人間の生の理解の特殊なる仕方を決定する。このときひとは「自然」(nature)であるところのものを「悲慘」(misère)として理解する(409)。騒ぎと動きとを愛するのは人間の自然である。然し我々は日常の生活に於てまのあたり見られるこの事實の理由を問ふ。自覺的な生を生きる者は、パスカルの光彩ある言葉を用ゐるならば、「現實の理由」(raison des effets)を知らねばならぬ。我々の問ふものは生の色なき匂なき原因ではない。現實の理由とは生の現實を具體的に説明し解釋するところの理由である。従てそれは生の科學的研究によつて證明される種類のものでなく、却て生の存在論的分析によつて提示される性質のものである。それは生ける生のうちに横はりつつみづから生きてはたらき、生の生ける姿を規定する生そのものの契機である。人間がかくも騒ぎと動きとを愛するのは何に因るのであるか。ひとはこれに依つて自己を避け、自己を晦まざうとして

る。人間が賭事を好み、戦争を喜ぶのは、疑ひもなく賭事の危険、戦争の苦痛を求めてゐるためでなく、むしろこれらの騒動によつて彼の心を自己から轉じさせて (diverir)、それが自己自身に就て、自己の状態に就て考へることを妨げんがために外ならない。即ちそれらはすべて「慰戲」(divertissement)である。我々が日に夜を重ねてひたすらに慰戲を追ふのは如何なる理由に基くのであらうか。我々の自然の状態はかよい、果敢無いものである。我々がそれに就て親しく思ひ廻らすならば何物も我々を慰めることの出来ぬほどそれは不幸に満ちてゐる。そこで我々はみづからを幸福ならしめるために一般に自己の状態に就ては考へぬことを欲し、かやうにして様々なる慰戲を工夫する。慰戲は自己逃避である、慰戲の現實の理由は人間の状態の悲惨にある。王は彼を紛すことを仕事とする者を彼の周圍に集めて、彼が彼みづからに就て考へるのを妨げようとする。なぜなら彼は固より王ではありながら、自己を近く省るとき自身の缺陷と不幸とを感じずにはゐられないからである。自己を避け、自己を晦ますために、ひとつの球を投げ、一匹の兎を追ふと云ふが如きことにさへひとは熱中してゐる。然るに斯くの如き最も小さき事柄が彼を紛すに足ると云ふことは、恰もまさしく人間の状態が如何に惨めであるかを語るものであらう。「僅かなものが我々を慰めるのは僅かなものが我々を悩ますの故をもつてである」(136)。

然しながら我々を慰め得るかのやうに見える慰戲はまたそれ自身として人間の果敢無き性質を擔つてゐる。ひとは限なく慰戲のうちにとどまり得ない。慰戲はあまりに永きに及ぶとき却て倦怠を喚び起すのである。自己を見るに堪へ難くして人が慰戲に向つて馳せるとき、却て彼は更に堪へ難き倦怠のうちに自己を見出すのである。人間は騒ぎと動きとを絶えず欲しながら、彼は久しくこの状態にあることが出来ない。そこに慰戲の矛盾がある。そのみでなく、慰戲は我々自身の力の範圍になくして外から來るものであり、従て他のものに依屬的であるが故に、それは避け得ぬ苦惱を伴ふところの幾多の事故によつて妨害されずにはゐられぬものである。如何なる慰戲も完全であることが出来ない。「我々の惨めさから我々を慰める唯一つのものは慰戲である、然しながらこのものは我々の惨めさのうち最も大いなるものである」(171)。斯くして人間の存在は悲慘である。

人間は自覺するとき彼の自然を彼の悲慘として理解する。けれどこの自覺的意識そのものはまさに人間の「偉大」(grandeur)である。人間はかよわき蘆に過ぎない、しかし彼は「考へる蘆」である。「空間によつて、宇宙は私を恰もひとつの點の如くに含みそして吞む。意識によつて、私は宇宙を含む」(348)。人間の狀態は疑ひもなく悲慘である。然しながら彼の偉大さは悲慘が

即ち偉大であり得るほど明瞭である。けだし彼の悲慘を悲慘として感じると云ふことは唯自覺を有する人間にとつてのみ許されたことである。毀たれた家は慘めでない、なぜならそれは己れの慘めさをみづから知ることがないからである。「人間の偉大さは彼が自己を慘めなものとして自覺するところに偉大である」(397)。あらゆる被造物のうち人間が特に選ばれたものであるのは彼がみづから自己の悲慘を意識してゐるのに依るのである。スピノザは云ふ、「人間は自然に於て、ひとつの帝國に於けるひとつの帝國の如きものでなく、却てひとつの全體に於けるひとつの部分の如きものである。」スピノザは人間の存在にその獨自性を否み、この存在の全體を自然の秩序のうちに收めようとした。ところがパスカルは自然に對する人間の優れた位置を認める。自然が單に自然なる存在であるに反して、人間は特に悲慘なる存在である。「人間のほかに慘めなるものはない」(399)。そこに人間の特殊性と優越性があるとパスカルは考へる。かやうにして人間は悲慘であると共に偉大である。偉大と悲慘とは人間の「兩重性」(duplicité)である。彼は「宇宙の榮譽にして屑物」(gloire et rebut de l'univers, 434) である。

兩重性は人間の存在の根本的規定であつて、これを理解することなくしてはこの存在の理解は正しくあり得ない。人間を單に悲慘なるものと見ることが誤であるやうに、人間を單に偉大なる

ものと思ふことも誤である。然るに我々はこれら兩つの面を共に理解するときひとつの矛盾に出會ふ。人間の兩重性は、一は偉大として、他は悲慘として、相撞着する二つの規定である。自己の悲慘を自覺することは明らかに偉大なことであると同時に、自己の悲慘を自覺することはまた疑ひもなく悲慘なことではなければならぬ。そこに我々の矛盾がある。人間の兩重性はやがてこの存在の「矛盾性」(contrariétés)である。自己を知るためには偉大と悲慘とのいづれをも知らねばならない、けれどこの兩者を知ることとは自己の矛盾性を知ることである、そしてこの矛盾性は再び自己を不可解なものにしてしまふ。パスカルは云つてゐる、「若し彼が自己を賞揚するならば、私は彼を卑下する、若し彼が自己を卑下するならば、私は彼を賞揚する、そして私はつねに彼に言ひ逆つて、終に彼をして彼が不可解なる怪物であることを理解せしめるに至らしめる」(420)。斯くの如き矛盾を解き得るものは唯それを綜合するところの一層高き立場ばかりである。即ちひとり宗教のみが人間的存在に於ける偉大と悲慘とのあひだの矛盾に解決を與へることの出来る理解の仕方を教へるのである。「宗教は、それが眞であるためには、我々の本性を識つてゐたでなければならぬ。それは偉大と弱小とそして兩者の理由を識つてゐた筈である」(433)。眞の宗教は人間の本性に屬する偉大と悲慘との「この驚くべき矛盾性」について説明することを

知つてゐる(430)。生の全き理解は宗教のみの能くするところである。

第五 方 法

一

問はひとを欺く性質をもつてゐる。假初なる問は、屢、その導く答の堂々しきこと、業々しきことによつて、みづからの重大さを粧ふことがある。問の仕方は答の仕方を決定する。正しき理解を得ようとする者は何よりも無意味なる問を持出すことを慎しまねばならぬ。彼は問ふ前に自己の問が一體に意味を有するか否かを問うてみなければならぬ。嘗て多くの人々は、パスカルが懷疑論者であるか或は獨斷論者であるか、神祕主義者であるか若くは合理主義者であるかを尋ねた。然しかく問ふことは無意味である。なぜなら彼はそのいづれでもなかつたと同時にまた彼はそのいづれでもあつたからである。彼等の問は、パスカル自身の言葉を用ゐれば、「凡てを一つの語のうちに閉ぢ込める」ことを要求するものであつて、そしてそれは事柄を明瞭にするよ

りも却てそれを混亂せしめることである。「自然は一を他のうちに閉ぢ込めることなく凡てをその位置に据ゑ付けた」(20)。パスカルの魂は自然の如く具體的である。具體的なものを理解するためには凡ての側を見なければならぬ、我々はその高さとその廣がりとその深さとを量るべきである。

あらゆる存在がそれに特有な方法をもつてゐると云ふことはパスカルの確信である。如何なるものにも當て嵌るひとつの *passé-partout* としての方法は彼にとつては存在しないのである。存在に眞面目であらうとする者は自己の方法に媚びてはならぬ。眞理とは存在の特殊なる存在の仕方概念である。然るに各の存在はそれ自身の存在性をもつてゐる、凡ての存在はそれの存在性に従つて夫々特殊なる眞理性を有する。それ故に眞理を認識する方法はその特殊性に應じてそれに充全な各特殊なるものであるべきである。パスカルは『第十八プロヴァンシアル』の中でこの思想を最も明かに傳へてゐる。「何處から我々は一體事實の眞理を知るのであらうか。それは、我が長老よ、それに就ては正當なる裁判官である眼をもつてであらう、恰も理性が自然的なる、睿智的な事物に就てのそれであり、そして信仰が超自然的なる、啓示されたる事物に就てのそれであるが如くに。何故なら、御身は私にそれを求めらるるが故に、我が長老よ、私は御身に、

教會の最も大いなる二人の教父、聖オーギュスタンと聖トマとの考に依れば、我々の知識のこの三つの原理は、各彼の特種なる對象をもち、そして各その領域に於て彼の確實性をもつてゐる、と云はう」(VII, 49)。感性、理性、信仰の三つは、一般に我々の認識の根源である。その各は一定の存在の領域を所有し、その領域に適はしき夫々の確實性をもつてゐる。我々は一の領域を他の領域と、一の確實性を他の確實性と混同してはならない。「自然は凡ての彼の眞理を各それ自身においた」(21)。真理には種々の種類があり、種々なる段階がある。

理性とは理論的な認識の仕方の謂である。パスカルはこの概念を方法論的に規定して、それを「幾何學的なる心」(*esprit géométrique*)と呼んでゐる。即ち彼は幾何學をもつて理論的認識の理想と見做し得ると信じたのである。幾何學の方法に對する尊敬と信賴とは彼の遺した記錄の隨處に現はれてゐる。「少しも誤ることのないやうにする方法はあらゆる人によつて求められてゐる。論理學者はそれへひとを導くと公言する、併し幾何學者ばかりがそれに達する、そして、彼等の學問とそれを眞似るものの外には、眞の證明は存在しないのである」(IX, 287)。「そこで私は、證明とは如何なるものであるかを、人間の學問のうち誤謬なき證明を齎すところの殆ど唯一のものである幾何學を例として、說かうと思ふ、なぜなら、他の凡ての學問は自然的必然に

よつて、何等かの混亂、唯幾何學者ばかりがその究極の理由を認識することの出来る混亂、の狀態にあるに反して、ひとり幾何學のみは眞の方法を守つてゐるからである」(IX, 242.note)。眞の方法とは定義と證明の方法である。従てそこでは二つの條件が充されねばならぬ。その一は、豫めその意味が明晰に説明されてゐぬが如き如何なる名辭も用ゐぬこと、その他は、既に知られてゐる眞理によつて證明することなしに如何なる命題をも新しく立てぬことであつて、即ち一言にして云へば、「凡ての名辭を定義しそして凡ての命題を證明する」ことである (IX, 242)。數學、數學を基礎とする物理學の眞理はこのやうな方法で認識される。これらの領域に於ては理性が唯一の標準である。存在が理性の範圍内にある限り、理性は何物にも制限されることなく支配することが出来る。「理性は主人よりも一層多くの權威をもつて我々を命令する」(345)。幾何學的なる心は盡きぬ生産力もち、彼の發見は限極と中斷とを知らない。それは「歸結のひとつの驚くべき系列」(une suite admirable de conséquences, IX, 285)を導き得る力である。フランスの最初の王の名を知り、或はラテン語の言葉を學ぶためには、我々は古人の書に依る外に手段をもたないであらう。然し數學や物理學にあつては古代に典據を求めることは無用である。我々が古人と呼ぶものはその知識に於ては全く幼兒に過ぎず、我々は彼等の知識にその後の世紀の發見を

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

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

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

直観はそれ自身の仕方に於て確實である。根本概念が定義されず、根本原理が證明されぬと云ふのはそれらの曖昧からではなくして、却てそれらの「極度の明證」(*extrême évidence*)から来る (IX, 255, 257)。自然的なる光に依る認識は證明的でないが、そのために確實であることに於て變を失はない (IX, 246)。直観は論理と同じ仕方に於てではないけれども確實であることに於て變りはない。『パンセ』にはかく記されてゐる、「原理は感ぜられ、命題は論結される、兩者はた

とひ相異なる途に依ると雖も共にみな確實をもつてされるのである。」「空間、時間、運動、數が存在すると云ふが如き第一原理の知識は、我々の理性的推理が我々に與へる如何なる知識にも劣らず同じ程度に確かである」(282)。直觀は「己自身に於て明晰判明に理性に面して現前する」(paraître clairement et distinctement de soi-même à la raison)ものの確實性を有し、論理は「原理若くは公理からの確にして必然的な推論によつて演繹される」(se déduire par des conséquences infallibles et nécessaires de principes ou axiomes)ものの確實性をもつてゐる(II, 91)。論理の確實は推論の前提となるべき原理若くは公理の確實に依存するが故に制約的であるに反して、直觀の確實は己自身に於て明證を有するが故に無制約的である。従て自然的なる光はあらゆる論理的演繹よりも一層多く眞理性の保證を與へると考へられることも出來よう。人間の學問の採り得る最も完全なる方法は、凡てを定義し凡てを證明することに於て、或は何物も定義せず何物も證明せぬことに於て、成立してゐるのでなく、寧ろこれら兩つの極端の中間、即ち自然的なる光によつて明らかに知られてゐる事柄を定義し證明することなく、そしてその他の事柄を凡て定義し證明することに於て成立してゐる(KX, 247)。數學はこの方法を守つてゐる。彼の立言は自然的なる光若くは定義と證明とによつて悉く明瞭にされてゐる。數學があらゆる名辭を

定義せず、あらゆる命題を證明せぬと云ふことはその缺陷を現はすのでなくして、却てその完全を意味するのである。

すでに數學の範圍内に於て限界を定められた幾何學的なる心は、それが他の存在の領域に向ふとき更に多くの制限に出逢はなければならない。人間の存在は幾何學の外にある。生はまさしくその具體性の故をもつて生である。具體的な生は抽象的論理的方法によつて認識されることが不可能である。メレがパスカルに與へた書簡の中で云つてゐる。「線から線へと引かれたこの長い推論は先づ君が決してひとを欺くことのない一層高い知識へ這入られることを妨げる。私はまた君がそれによつて世の中に於て大きな利益を失はれることを君に注意する、その譯は斯うである、ひとが鋭敏な心と繊細な眼をもつてゐるとき、ひとは目前の人間の顔附や様子に於て多く役立つことの出来る澤山な事柄を看取るのであつて、そして若し君が、君の習慣に従つて、このやうな觀察によつて利することを知つてゐる者に向ひ、それが如何なる原理に基いてゐるかを尋ねられたならば、恐らく彼は君に、彼はこれに就ては何事も知らず、そしてそれは彼にとつてのみ證明であると答へるであらう。」「君の數もまたこの技巧的な推論も事物が具體的に在る態を知らしめない、我々は一つの他の途に由つてそれを研究せねばならぬ」(IX, 215, 216)。パスカル

はメレとの交りによつて幾何學の心の制限を知り、人間の研究がひとつの他の途によつて (*par une autre voie*) なされねばならぬことを學んだ。生に關する眞理は定義と原理とに始る推論の道に由つて證明されることが出來ない。「ひとは愛の原因を秩序的に説明することに依つて彼が愛さるべき筈であると云ふことを證明しない、かくすることは笑ふべきことであらう」(283)。人間の存在は數學的存在とは存在性を異にする。人間的存在を「圖形と運動」とをもつて組立てるのは笑ふべきことである。「なぜならそれは無用であり、不確實であり、忍び難いことである。そしてそれが眞であらうときには、我々は凡ての哲學が一時間の勞に値するとも思はない」(79)。この言葉をもつてパスカルは數學殊に代數學の方法によつてあらゆる存在を普遍的に支配しようとしたデカルトを批難してゐる。具體的な生を理解するためには具體的な認識の仕方に依らなければならぬ。「ひとは事物を、推論の過程によつてでなく、一撃にしてその全體性に於て一眺をもつて見なければならぬ」(*Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, 1*)。かくの如き認識の仕方が即ち「纖細の心」(*esprit de finesse*) である。

纖細の心は明らかにひとつの直観である。然しながらその故をもつて直にこの概念に於て何か神祕的なものを想像するのは誤解である。この誤解を避けるためには先づ最初に、パスカルの擧げた幾何學の心と纖細の心との區別がメレに暗示されたものであることを想ひ起すのが好い。メレはこの世のあらゆる事情に通じ、快く寛いだ生活に關する凡ての事柄に秀いでゐた。彼は社交を好み、そして最も勝れた座談家であつた。彼は殆ど見分けのつかぬひとの様子によつて感情と思想とを知る本能力をもち、この洞察によつて彼は彼の交る人達に對して最も適はしいものごしを見出すことを知つてゐた。このメレが云ふ、「エスプリは一種の光である、それは恰も閃光の如く一瞬に於て凡ての側に擴がる。」「エスプリは事物を理解することに於て、それを凡ての方面から考察するに熟してゐることに於て、それが何であるかに就てまたその正しい値打に就てきつぱりと判斷することに於て、それが他のものと如何なる共通點をもち、また如何なる點で相違してゐるかを識別することに於て成立してゐる。」「ここに謂はれた直観的なエスプリが神祕的な何物をも意味しないことは疑はれない。メレとの會話はながくパスカルの記憶にとど

まり、織細の心を論ずるにあつて彼はその典型としてメレを念頭においてゐたのである。第二に、パスカルが人間と生とを語るに際して、彼の好んで取扱つたものは賭事や獵や戀愛であつた。彼は日々眼前に行はれる平凡なる現象を分析し解釋することによつて、最も具體的な人生の相を理解しようとする。人間に關する知識に於て彼の重んじたのは、「生の日常の對話によつて生れた思想」(pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie, 18 bis)であつた。織細の心は何よりも人生の日常の現象、平凡なる事實を正しく理解する方法である。「織細の心にあつては、原理は普通の慣用のうちに、凡ての人の目の前に (dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde) ある」(1)とパスカルは明らかに述べてゐる。織細の心が神祕的な直觀を意味し得ないのは固よりである。^{*}斯く云ふとき、今の時代の人々は生の哲學をもつて「常識の哲學」に過ぎぬとして嘲笑ふかも知れない。然しながら人間の存在を具體的に理解しようとする者は、常識に對して最も眞面目になるべきである。これを怠るとき哲學は地盤なきものとなる。なぜなら哲學もまた生の現はれであり、人間の特殊なる存在の仕方以外ならないからである。自己の在るがままの状態を正しく理解することは、深邃なる理論、高遠なる理想を論議するにも増して大切である。數や時間や空間の無限を論ずるパスカルは、これに依つて直に人間の存

在の根本的な規定に思ひ及び、「この反省は幾何學そのものの他の凡ての部分よりも一層多く値する」(IX, 270)と云つてゐる。織細の心の原理は平生の経験のうちに横はつてゐるのであるから、これを知るためにはひとは唯頭を轉じさへすれば好い。これは最も容易であるかの如く見える、けれどそれは決して容易でない。「そこでは唯良き眼をもつことだけが問題である、然し良き眼をもつことはどうしても必要である」(Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne, I)。良き眼を養はうとする者は生そのものと絶えず對質すべきである。

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

織細の心は直観として第一に、抽象的論理的なる認識の仕方に對して著しい對立に立つてゐる。幾何學的なる心が一步一步と推論の道を辿るに反して、織細の心は一撃にして、一眦をもつて全體を把握する。このことは無論織細の心にあらゆる論理が缺けてゐることを意味しない。如何なる意味に於ても論理をもたぬ心は「偽なる心」(esprit faux)である。偽なる心の人は織細な

る人であることも、幾何學者であることも出来ない。幾何學の論理が定義し證明するのに異なつて、織細の心の論理は「沈黙にして、自然的に、技巧なくして」(tacitement, naturellement et sans art, 1) 行はれる。我々はこの論理を表現し得る言葉をもたないから、この論理は沈黙的である。人間の言葉は一般に抽象的な事柄を現はすに適當して創られてゐて、具體的な事柄を現はすには不充である。この論理は抽象的概念に依らぬが故に自然的であり、またそれは形式的推理に由らぬが故に無技巧的である。織細の心は理性の知らぬ論理をもつてゐる。沈黙なる論理はこれをみづから學ぶ外途がない。織細の心が論理を全く除外するかのやうに見えるのは、そこでは全體の直接的なる理解が常に先立ち、凡てのときに伴はれてゐるために外ならない。この場合個々の特殊なる事實はいつでも全體との關係に於て初めて理解されるのである。幾何學的なる心は定義と原理とから出發して、嚴密なる秩序に従つて證明しながら自己を展開するをもつて、その知識は體系的である。然るに織細の心に關する知識に於てはかかる形式的なる意味で體系を作ることが不可能である。パスカルは云ふ、「人間に關する如何なる學問も秩序を守ることが出来ない。聖トマはそれを守らなかつた。數學はそれを守つてゐる、然し數學は深遠なるの故に無用である」(61)。數學の認識は、その本質上、體系的であり得、また體系的でなければならぬ。

ところがひとは屢、具體的な人間の存在を抽象的に取扱ひ、外面的なる體系を樹てることに依つて、あたかも彼が深邃なる知識を我々に與へ得るかの如く見せかける。けれどこのやうな體系は「深邃なるの故に無用」(*inutile en sa profondeur*)である。若し人間に關する學問の無秩序にしてこれが非方法的であるのに基いてゐるに過ぎぬとすれば、疑ひもなくそれは最も忌むべき、また最も避くべきことであるであらう。この無秩序はこの學問が一時の印象や卽座の感興の寄せ集めであることに由來するものであつてはならないのである。むしろこの無秩序は人間の存在そのものの根本的規定によつて必然的にされてゐる。數學的存在は靜かにして動かず、明晰判明に我々に與へられることが出来る。その原理は「明瞭にして粗野」(*nets et grossiers*, 1)である。これに反して、人間は運動せる存在であるばかりでなく、この運動は不安定であり、矛盾に満ちてゐる。彼は絶えず自己を逃避し、自己を隱蔽する存在である。一言にして言へば、人間の存在はいつまでも疑はしき、どこまでも問はるべき性質を有する。この存在の原理は「繊細にして多數」(*déliçats et nombreux*, 1)であつて我々はそれを數學的存在の原理と同じ仕方で操り得ない。人間に關しては、妥當なる命題の無限の系列の基礎であるが如き原理は存在してゐないのである。抽象的な理論、形式的なる體系は却て、最も多くの場合に於て、我々が具體的な現實的な

人間の存在に接近し、接觸するところの道を塞ぐこととなる。そこでまたパスカルは云ふ、「私はここに私の思想を秩序なく、けれど恐らく計畫なき混亂に於てではなく、書き記さう、それが眞の秩序であり、そしてそれは無秩序のものに依つて私の對象を常に標示するであらう。若し私がそれを秩序をもつて取扱つたならば、私は私の取扱ふものをしてあまりに光榮あらしめることになるであらう、と云ふのは、私はそれが秩序を容れることが不可能であると云ふことを示さうと欲してゐるのであるから」(373)。人間の研究にとつては、形式的なる秩序は偽の秩序であつて、寧ろかかる秩序無きことが眞の秩序である。何故なら人間の存在は、その根本的な規定に於て、形式的なる秩序を容れることが出来ないからである。

纖細の心は第二に、それが積極的に感情 (sentiment) であると云ふ意味で直観である。この感情は非合理性の名でなくして、却て心の特殊なる働きの仕方を示す概念である。最初には感情の名は、心が全體を「一目にして見る」(voir d'une vue, 3) ことを表現する。これに反して理性は「緩やかに」(avec lenteur, 252) 働く。幾何學的なる心は定義し證明しつつ系列的に連續的に進むが故に、その認識の仕方は緩慢で剛直である。然し纖細の心はしなやかであつて、言葉なく、謂はば沈黙にして、事物をその全體性に於て一瞬の間に見通すのである。次に感情の名は、

纖細の心が特に價值に關係する存在を理解する能力であることを意味する。蓋し人間の存在の最も根本的な原理は幸福の要求である。あらゆる人間は幸福であることを求める、それには例外がない(425; IX, 273)。幸福若くは快樂は日常の生活に於ける凡ての人々の普通の使用のうちに横はつてゐる原理である。かかる情意的なる従て價值的なる原理は、理性によつて完全に認識されず、寧ろこれを理解するものは情意的なる直觀である。かかる原理を單に知的なる直觀をもつて見ることは不可能である。纖細の心に關しては、原理は見られると云ふよりも寧ろ感じられる(二)。「全體は部分より大である」と云ふが如き知識の原理は、それ自身あらゆる場合に不動であつて、ひとたびそれに眼を注ぐや否やひとはそれを見紛ふことがない。然るに情意の原理はそれとは全く異なる性質をもつてゐる。「快樂の原理は堅固でなく、安定でない」(IX, 276)。それは凡ての人の間に、また各の個人に於て、相違し、變化する。それ故にこの原理と個々の具體的な真理との聯關は、幾何學の方法に倣つて證明されることが出來ず、我々は唯それを纖細の心によつて直接に把握するの外ないのである。

人間の理解に於て最も決定的なものは全體の直觀である。然し若しそれがそれだけで終るものであるならば、そこでは我々は方法に就て論ずる餘地をもたぬであらう。人間の研究が方法的で

あるためには、全體の直観は何等かの仕方で自己を分化し、かく分化することに依つて自己を完成するのでなければならぬ。即ち人間の研究は分析的に進んでゆかなければならない。この分析は固より論理的分析でなく、また自然科學的分析でもない。分析すると云ふことはむしろ、パスカルの言葉を用ゐれば、「識別する」(discerner)或は「見分ける」(distinguer)と云ふことである。人間の存在の原理は普通の慣用のうちに、あらゆる人の目の前にある。これを理解するには「良き眼」をもつて識別すれば好いのである。パスカルは云つてゐる、「良きもののほど普通なものはない、唯それを識別することが問題なのである。良きものが凡て自然的であり、我々の手の届くところにあり、そして凡ての人の知つてゐるものでさへあると云ふことは確かである。然しひとはそれを見分けることが出来ない」(IX, 288, 289)。多くの者は我々の存在に關する眞理が何か異常なこと、奇態なことであるかの如く思ひ誤つてゐる。彼等は現實を遠ざかつて、遙かなる世界にひたすらに理論を求める。人間の研究が眞實の知識となるためには、我々は最も屢それをこの理論の高所から地上へ引き下ろさなければならぬ。「この知識へ這入る者を彼等の従ふべき眞の道から却て遠ざけるところの主なる理由の一つは、それに偉大な、高貴な、高遠な、崇高なものの名を與へることに依つて、良きものが近寄れぬものであるかのやうに豫め想像すること

ある」(IX, 289, 290)。人間に就ての眞理はむしろ卑近な、ありふれた、俗なものの名をもつて呼ばれるに適はしい。かかる眞理を認識する道は手近かな生の事實を具體的に分析するに存する。この分析が具體的であるためには、ひとは全體の直觀を離れてはならない。人間の存在の分析は、どこまでも生の現實に隨ひ、どこまでも生の現實を追つて、その網絲と結目とを見分けることを仕事とすべきである。纖細の心とは、恰も感性知覺が赤と青との色を識別するが如く、具體的な存在を具體的に識別する心である。この場合識別性は存在の内容がそれ自身によつて互に相分つこと以外の何事をも意味しない。存在の内容そのものの中に識別性は横はつてゐるのである。従て分析に依つて區別されたものは抽象的なものでなく、それ自ら生ける、力ある現實である。

然しながら生の分析にはなほ一層特殊なる構造が要求せられる。このことは人間の存在の規定を反省することによつて明瞭にされよう。人間は自己の在るが儘の状態をつねに示してゐる存在ではなく、却て彼は絶えず自分を蔽ひ隠してゐる。人間が現實的存在であると云ふことは、それがみづからの内容を悉く顯現してゐることを意味しないのである。寧ろそれが己自身を閉鎖してゐること、即ち或る意味では、現實が現實的でないと云ふところに、人間の存在の現實性の著しい特色がある。それ故に纖細の心の識別が感性知覺の識別に於けるやうに行はれるのみではこの

存在の理解は不十分でなければならぬ。我々の眼に見えぬものこそ却て人間の存在に於て決定的なる要素である。それは眼に見える現實を規定し、これを成立せしめてゐる力である。パスカルに依れば、それが「現實の理由」(raison des effets)である。つまり「現實」と呼ばれたものは感性的なるものの如く顯はに自己を現はしてゐる現實であり、ここに「理由」と謂はれたものは、このやうな現實の根據となつてゐる、眼に見えぬ、唯特殊なるエスプリによつて見られる現實である。現實の理由は單に生の内容を識別することに依つてでなく、寧ろそれを優越なる意味に於て分析することに依つて理解せられる。或は眞に識別することは分析することではなければならない、そして眞に分析することは現實の理由を知ることではなければならない。現實の理由は最も特殊なる意味に於て原因若くは理由である。先づこの理由は、それがたとひ顯はでないにせよ、矢張生に於ける具體的な現實である。それはひとつの現實であるが故に、原理的には顯はに見ゆべき性質をもつてゐるが、それを見るには特殊な光または見方を必要すると云ふまでである。現實の理由に於ける因果關係――若し強ひてこの名を用ゐるならば、――にあつては、原因と結果との二つの項は共に生ける事實である。このことはパスカルの好んで使つた例を吟味することに依つて容易に明かにすることが出來よう。慰戲は生の現實である。この現實の理由は人間

の自然の狀態の悲慘若くは無力にある。我々が單に目前に行はれてゐる慰戲の現象に眼を注いでゐる限り、その理由である人間の悲慘は我々の眼に這入つて來ないであらう。我々の見るものは却て華かな舞踏や盛んな饗宴に興じてゐる幸福な人々である。併しひとたびこの事實の原因に思ひ及ぶとき、我々がそこに見出すものは彼等の慘めさ、弱さである。即ちひとは正面から視るに堪へ難き自己の脆さと貧しさとを蔽ひ紛らさうとしてゐるのである。「人間の生の悲慘が凡てこれらのものの基礎となつてゐる」(167)。「人間の弱さはひとの作るかくも多くの美の原因である」(329)。人間の悲慘や弱小は慰戲の事實に於て直接に眼に見えぬにせよ、それは例へば病氣や死の如く具體的な生の現實である。現實の理由の因果關係に於ける原因と結果とはこのやうに何れも生ける現實であるから、この因果關係を認識する方法は特に分析と名附けられることが出来る。ところでこの分析は普通に「心理分析」と稱せられてゐるものと同一であるが如く見えるかも知れない、けれど我々の謂ふ分析は單なる心理分析ではない。人間の狀態の悲慘や缺陷は單に心理的なものではない。慰戲の現實の最も主な理由と考へられる死は單なる心理的事實ではないのである。それらは心理的でも物質的でもなく、寧ろ通俗に身體と精神とから成ると云はれてゐるこの具體的な人間の生に於ける具體的な事實である。この場合分析は心理の分析でなくし

て却て生そのものの分析である。若しそれをも強ひて心理分析と呼ぼうと欲するならば、それは心理學者の心理分析でなくして藝術家の心理分析に比較さるべきものであらう。分析の目的は生の事實相互の間の關係を明瞭にするにある。この關係と云ふ點に重きをおいて考へるならば、纖細の心の作用は「識別」(discernement)にあると云ふよりもむしろ「判斷」(jugement)にある。纖細の心は眼に見えぬ理由によつて眼に見える現實を判斷する。斯く判斷することは解釋することである。現實の理由に於ける因果關係が自然科學的な因果關係でないのは固より云ふまでもない、從てこの理由の研究を目指す學問は説明的でない。然しまたそれを純粹に記述的と考へることも誤である、事實と事實との内面的關係は單なる記述によつては明らかにされないところのものである。現實の理由の認識を目的とする學問はむしろ解釋的と名附けらるべきであらう。人間の存在に關する研究は、説明學でもなく記述學でもなくして解釋學である。解釋學はあたかも記述學と説明學との中間に位すると見做され得る。それは記述學の如く具體的現實を離れることなく、そしてそれは説明學の如くこの事實相互の間の關係を明らかにする。かやうにして現實の理由の概念は特に解釋學的なる概念である。

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

テイクと呼ぶものがそれである。既にプラトンはデアレクテイクが、同一のものを他のものと、他のものを同一のものと混同することなく、存在をその種族に従て分つことであることを述べてゐる。パスカルにあつてもデアレクテイクは人間の存在を正しく識別する方法に外ならない。この方法は人間の存在に關しては殊に重要である。人間は特に問はるべき存在である。それはどこまでも疑はしき存在であるから、我々の間に對する答は一義的に決定されることが出来ない。答は直に他の問を喚び起さねばならぬ。このことは最初の答が單純に虚偽であるの謂ではなく、却てそれが部分的なる、從て抽象的なる眞理であり、それが具體的眞理となるためには必然的に他の反對の眞理に移つてゆかねばならないことを意味するのである。パスカルは云ふ、「凡ての者は彼等が各一つの眞理に従ふことに依つて一層危く誤謬に陷つてゐる。彼等の間違は一つの虚偽に従ふと云ふことではなく、むしろ同時に他の眞理に従はないと云ふことである」(863)。種々なる哲學上の説は、それが虚偽から出發してゐるためでなく、却て唯一一つの眞理から出發して反對の眞理を顧慮しないが故に誤謬である。あらゆる説は原理的には正しい、その各は凡て或る眞理を見てをり、具體的なる眞理のひとつの契機を含んでゐる。けれどそれはこの抽象的眞理を唯一の眞理と見做してゐる點で誤つてをる。「凡ての彼等の原理は眞である、ピロニアンのものも、

ストイックのそれも、無神論者のそれも。然し彼等の結論は偽である、なぜなら反對の原理もまた眞であるから(394)。具體的な眞理を發見するためにはそれ故に、我々はディアレクティクの方法に依らねばならないのである。パスカルは記してゐる、「二つの相反する理由。ひとは先づそこから始めなければならぬ、それなくしてはひとは何事も理解しない、そして凡ては異教邪説である。而も各の眞理の終には、ひとが反對の眞理を想ひ起すことを附言しておかねばならぬ」(567)。私は今再び慰戲に例を借りてパスカルのディアレクティクを説明してみよう。私がかくも屢慰戲にかへるのは全く偶然ではないのである。蓋し慰戲は單に遊興或は遊戲でなく、人生に於ける最も廣汎な、根本的な現象である。それは社交や政治や賭事や戰爭、更には學問の研究までも含む、あらゆる世間的なる、見たところ最も眞面目な、最も勤勉なる行爲をも含む概念である。パスカルは、「凡ての特殊な行動營爲を一々吟味することなしに、それらを慰戲の名のもとに包括すれば足りる」(132)と云つてゐる。人間の最も自然な關心は自己の本來の状態から眼を背けるにある。従て人生にあつて最も普通な現實は慰戲である。さて慰戲の現實の理由は人間の生の悲慘にあつた。それ故に「悲慘」は人間的存在の眞理である。然るに悲慘はまたそれ自身生のひとつの現實であるから、我々は進んでこの現實の理由を問はねばならぬ。人間が

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

ところの性質をもつ。生の正しき解釋は、パスカルの語を用ゐれば、「正から反への連續的な轉換」(renversement continuél du pour au contre, 328)を行ふべきである。ディアレクティクは生を解釋する方法である。現實の理由の考察は、ディアレクティクに従つて進んでゆかねばならない。然しながら若しこのディアレクティクが單に形式的のものであり、人間の存在の構造そのものと何等内面的な關係をもたぬものであるならば、それは畢竟無意味な、むしろ有害なものであるであらう。そこでパスカルは注意してゐる、「言葉を強ひることに依つて反定立 (antithèse) を作る者は恰も均齊のために盲窓を作る者の如きである。彼等の規則は正しく語ることではなくして、却て正しき形態を作ることである」(327)。ディアレクティクは外面的なる形式ではないのである。然しまたそれは單に論理的矛盾によつて發展するものでもない。寧ろディアレクティクは人間の存在そのものの構造によつて必然的にされてゐる。人間の根本的規定は矛盾であるが故にその解釋は定立と反定立とを要求する。定立と反定立とは互に滅し合ふ二つの眞理でなく、却て互に補ひ合ふ二つの部分的眞理である。人間のまことの名は「兩重性」(duplicité)である。矛盾はこの存在が悟性の抽象的な範疇をもつて規定し得ぬ豊富な内容を有することを現はす。このやうな具體的存在は唯ディアレクティクに依つて具體的に認識されることが出来る。

定立と反定立とは綜合に於て、二つの部分的眞理はその統一に於て初めて具體的眞理と成る。生は矛盾を統一し綜合する立場に於て初めて完全に解釋され得るのである。この綜合の原理は如何なるものであらうか。

右の問に答へる前に、私は人間の存在に關する眞理の性質を更に立入つて檢べておかう。この眞理が證明的でないことに就ては既に述べた。纖細の心の論理は沈默的である。この論理は自證されるの外ない。私はみづからの心臓に於てその眞偽を試みなければならぬ。愛の情念を論じてパスカルは云ふ、「ひとは屢、讀者をして彼等自身に就て反省をなさしめ、そして彼等をして彼の語る眞理をみづから見出さしめるやうに強ひることによつてのみ證明し得るが如き事柄を書く。私がここに言ふことの證明はこの種のものである」(III, 128)。我々はこのやうな眞理に就て語るに當つて、自分と他人との間に交りを結び、心の共同を作ることを中心掛けねばならない。人間的存在の眞理は單に悟性に訴へるのみでなく、更にまた情意を納得せしめるのである。本當の意味で證明的であるとは云へないのである。その證明は知性の「證明」(demonstration)でなくして、却て情意の證明の方法である「説得の法」(art de persuader)に依るべきである。人間に關しては、ひとは唯彼の悟性を論服せしめるのみなる眞理をもつては心か

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

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

てゐる。然しながら眞理が凡て斯くの如き性質を有するか否かは立入つて吟味さるべきことであると思ふ。斯く云へばひとは、眞理にこれらの性質を認めないときには相對主義或は虛無主義に陥る外なく、そして相對主義或は虛無主義は論理的に自己矛盾するものであると云つて反駁するであらう。けれど論理的に矛盾せぬと云ふことはあらゆる眞理の有すべき必然的な特徴ではない。「矛盾は眞理のひとつの悪い兆である。多くの確實な事柄は矛盾する、多くの虚偽なる事柄は矛盾なくして成立する。矛盾は虚偽の兆でもなければ、矛盾しないことは眞理の兆でもないのである」(384)。或る種の存在に關しては、矛盾が眞理である。そればかりでなくまた或る種の存在は、それに就て究極的な、絶對的な眞理を得ることが出来ぬやうな構造をそれ自身のうちにもつてゐる。數學的存在の眞理は矛盾なき、普遍妥當的なものであることが可能である。従てその認識は我々に安定をもたらし得ると見える。然し人間の存在に關してはこのことは不可能である。生の眞理の認識が我々を不安におくと云ふことはこの眞理の特性である。悲慘は人間の存在の眞理である。この眞理は悲慘として我々を不安に導く。悲慘の理由は人間の偉大にあり、偉大は生の眞理である。けれど悲慘と偉大とは相矛盾するが故に、この眞理を知ることがまた我々に不安を與へるであらう。然かのみならず、凡ての學問的知識、それみづからは絶對的究

極的にして我々に安定をもたらすと見える凡ての眞理を動搖せしめて、これの認識の安定性を奪ひ去ることは、蓋し生の眞理の特徴である。具體的な生に關係させてみるならば、學問の研究と雖もひとつの慰戲に過ぎない。そしてこの慰戲の理由は人間の狀態の悲慘にある。また具體的な生の不安に對しては、抽象的な學問の確實や安定は何の支へともならないのである。死に面しては抽象的眞理のあらゆる明證や絶對性は根柢から搖り動かされる。パスカルは、「苦惱の時にあつては、外面的なる事物に就ての學問は人間に關する學問の無知から私を慰めぬであらう」(62)と云つてゐる。人間に適はしき眞の學問は具體的な人間を具體的に研究することである。人間を知ることほど人間にとつて必要なことはない。パスカルは記してをる、「人間は欲望に充ちてゐる、彼は凡ての慾望を満し得るもののほか愛さない。この人はよき數學者である、とひとは云はう。――然し私は數學をもつて何を始めようと云ふのだ、數學者は私をひとつの定理と見做すであらう」(36)。然るに人間の眞理を知るときひとは必然的に不安である。抽象的な知識は絶對的究極的であり得る、けれどその絶對性、究極性は抽象的であるが故に、生の不安の保證とはならない。生の知識は具體的である、けれどそれは絶對的究極的でないが故に生の不安を増すばかりである。生の眞理も固より眞理であるから、それ自身に於て確實であるのは云ふまで

もないが、その確實が生に安定を與へぬのは、この眞理が絶對的究極的でないためである。人間の存在はそれに就て究極的な眞理を得ることが出来ぬやうな構造をそれ自らのうちにもつてゐる。寧ろどこまでも問はるべきであると云ふことがこの存在の根本的規定である。生の不安に最後の安定をもたらすところの眞理は具體性と絶對性を同時に具へてゐなければならぬ。かかる眞理は人間そのものにならない。この意味で生の眞理は生以外にあると云ふことが出来る。單に知的な安定のみでなく、また情意的なる慰安、我々の存在の全體に愉悅と平和とをもたらす眞理は、神の外にはないのである。それ故に神は生の眞理である。

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

のである。そこには生全體の跳躍的な轉換がなければならない。人間の存在の解釋が定立と反定立との矛盾を含むことに就ては前に述べた。この矛盾は單に論理的なものではないから、從てこれを綜合してディアレクティクを冠する統一は論理的に見出されることが出来ない。むしろこの矛盾は生の存在の仕方の規定であるが故に、その綜合的統一はまた何等かの意味で生の存在の仕方そのものに屬すると考へられなければならない。パスカルに依れば、かかる矛盾の統一としての生は自然的なる意味に於ける生のうちにはない。超自然的なる、慈悲の秩序に於ける生に於て初めてこのやうな綜合と統一とは存在するのである。ところでこの高次の生はエスプリをもつて理解することが不可能である。從てエスプリに依る生の解釋には人間の存在の矛盾を綜合的に解釋することは許されてゐない。矛盾は自然の秩序のものであり、解決は超自然的なるものである。エスプリがみづから定立と反定立とを樹てると云ふことはむしろ、この矛盾に依つてエスプリがそれに本質的な相對性を現はすことに外ならぬ。パスカルのディアレクティクに於ける矛盾は、それ自身に於て、積極的な意義を有することなく、却て消極的な答を意味する。エスプリは生の解釋のディアレクティクを完成することが出来ない。このディアレクティクは第二次的なる生の解釋を要求する。そして宗教はこれを與へる。生の解釋に段階 (gradation, 337) のあるい

とはパスカルの見定めたところであつた。生は種々なる解釋を容れ得る性質を有する。それに就て様々の解釋が可能であると云ふことは、人間の存在の例へば數學的存在とは異なる特色である。そして生の種々の解釋は相互に異質的な段階を形造る。ディアレクティクの段階の間には内面的なる連續はなく、却て超越的な飛躍がなければならぬ。生の解釋は畢竟生の自己解釋である。なぜなら生の解釋は生の存在の仕方そのものを表現するからである。ひとは自己の生の屬する秩序に應じて生を解釋する。かやうにしてディアレクティクは生の存在の仕方のディアレクティクに外ならない。人間の存在の矛盾を綜合する見方はエスプリの秩序にある生には與へられてをらず、これを獲るためには生は慈悲の秩序にまで昇ることが必要である。生の宗教的解釋に到つて初めてディアレクティクは完成するのである。

三

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

斷章第二百三十に於てこのやうなアンチノミーを擧げてゐる。我々はそこに於て後にカントが「純粹理性のアンチノミー」と呼んだところのものに出會ふ。「神があると云ふことは不可解である。そして神がないと云ふことも不可解である。靈魂が身體と共にあると云ふことは不可解である、そして我々が靈魂をもたぬと云ふことも不可解である。世界が創造されたと云ふことは不可解である。そして世界が創造されぬと云ふことも不可解である。原罪があると云ふことは不可解である、そして原罪がないと云ふことも不可解である」(230)。定立と反定立とは概念的には等しく可能であつて、その結果兩者は共に概念的には理解されないのである。然しながら今パスカルのアンチノミーを審に吟味するとき、我々は定立と反定立とのふたつの系列に於ける不可解性の間に本質的な差異のあるのを見出すであらう。すなはち定立の系列は我々の理性、一層精密には、我々の「論理」に關係し、反定立の系列は「事實」に關係する。換言すれば、前者が概念的に理解されぬのは理性の論理の構造がそれに反するに基き、後者が概念的に理解されぬのはそれに反する事實が存在するに依るのである。例へば、神は超越的にして、そして内在的であり、人間の意志を決定的にして、自由に動かす存在であるが故に、神があると云ふことは理性の論理をもつては不可解である。けれども神を豫想することなくしては、自然、特に歴史の事實、我々の本性、

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

然るにここに謂ふ事實は單に事實であるばかりでなく、また特に慈悲の秩序の生に關する事實である。ところで理性はこのやうな特殊の事實を理解することが出来ない。それ故に理性が事實に道を讓ることに依つてアンチノミーの解決の可能性が與へられたにしても、そのみではこの可能性が實現されることは不可能である。そのためには生そのものが精神の秩序から慈悲の秩序にまで高まらねばならぬ。理性のアンチノミーを解決するものは宗教である。宗教は生の事實、従て理性の無力の事實をも、殘なく解釋して、このアンチノミーを解決する。理性が自己のアンチノミーを自ら解決し得ないのは生のうちに理性の認識し能はぬ高次の事實が存在するに依る。理性が自己の無力を告白することは、この事實を公平に尊重し、その權利を素直に承認すること

であるから、それはまた自己の力を表現することである。「理性の否認ほど理性に適はしきものはない」(272)。「理性の最後の運動は理性を超越する無限の事物のあることを承認することである、これを認知するまで進むのでなければ、理性は弱いものに外ならない」(267)。我々は徒らに理性の無力を嘆くべきでない。むしろパスカルは云つてゐる、「謙るべきところで謙つて、疑ふべきところで疑ひ、確むべきところで確めることを知ることが必要である」(268)。例へば、數學的存在に就ては理性は絶對的な認識を得ることが出来るのであるから、この場合謂はば獨斷論者であることが正しき態度である。然し例へば人間の存在に就ては理性はどこまでも問ひ、どこまでも疑ふべきであるから、このときには謂はば懷疑論者であることが正しき態度である。そして神に關する事柄に就ては理性は何事も理解し得ぬが故に、このときには理性はみづから謙つて信仰に道を讓るべきである。かやうにして自覺的な生を生きる者は、パスカルに依れば、懷疑論者、幾何學者、謙虛なる基督者 (pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis) の三つの性質をもたねばならぬ。

神の認識が究極はひとつの神祕的な超自然的なる直觀に歸せらるべきであると云ふことがパスカルの最後の確信であつたのは疑ふことが出来ない。このことは彼の最も人格的な信仰を告

白するところの二つの文献、『覺書』(Le Mémorial)と『エスの神祕』(Le Mystère de Jésus)に徴して明瞭であらう。彼は彼の體驗を「火」(Feu)の一字をもつて記した。この火が何を意味するかを我々は最早言葉をもつて説明し得ない*。唯パスカルは彼の體驗した神が「哲學者や博識者」の神でなく、アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であることを書き遺してゐる。デカルトは『第五省察』に於て神に就て語つて曰ふ、「私が彼の觀念、即ち至上に完全なる存在の觀念を、如何なる圖形若くは如何なる數の觀念とも同じ程度に私の衷に見出すと云ふことは確實である。そして私は彼の性質に現實的な永遠的な實在性が屬してゐると云ふことを、或る圖形若くは或る數に就て私の證明し得る凡ての事柄が、此の圖形若くは此の數の性質に眞實に屬してゐると云ふことを知つてゐると同じ程度に明晰判明に知つてゐる。」完全なる存在の抽象的な定義からその實在性を演繹するデカルトの證明が正當であるとしても、基督者の神は幾何學的眞理でもなければ、「幾何學的眞理の創造者」(556)でさへもないであらう。神と圖形とをコギトの立場に於て一樣化するデカルトの哲學は或ひは深遠であるかも知れない。然しパスカルは、「あまりに學問を深遠化し過ぎる者に反對して書くこと。デカルト。」(76)と錄してゐる。神の直觀は數學的確實の直觀と同じ次元のものでない。それはまことに「確實」の直觀ではあるが、

然しそれは神の在ることの確實でなく、むしろ神を愛することの確實の直観である。神の直観は「感情、愉悅、平和」の體驗であり、「愉悅、愉悅、愉悅、愉悅の落涙」の體驗である。このやうな直観が數學的原理を直観する「自然的なる光」と等しくないのは固よりであらう。然しながらまたパスカルの直観を例へばエックハルトに於けるが如き意味での神祕的直観と同一視することゝも誤であらう。それはむしろ福音書に現はれてゐる神の體驗、キリストによつて啓示された、歴史に生ける人格的なる神との人格的なる交通である。この直観の神祕は無邪氣なる神祕、赤兒の魂の神祕である。パスカルは斯くの如き直観を特に「心情」(cœur)と呼んでゐる。^{**}

* パスカルの謂ふ「火」と關係して私はアウグスチヌスの語を思ひ出す、((Perveni ad id quod est in ictu trepidantis aspectus.)) Confessiones, VII, 17.

** H.Bremont, La conversion de Pascal. 參照。

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

を総括的に心情或は本能 (instinct) と稱してゐるのは事實である。^{*} この場合心情は直觀をその最も優越なるものに從つて表現する概念として、本能は直觀が概念的認識と異つて直接的であり、然も獨自なる確實性を有することを意味する名として解されねばならぬ。自然的なる光は全くデカルト的なる概念であつて、この概念がデカルトに於て有するのと異なる意味を少しもたない。それは數學の原理の直觀の如き純粹に知的なる直觀である。これに反して他の二つは共に情意的なる直觀であるが、然しその間には紛ふべからざる區別がある。纖細の心は日常の生に屬する。その原理は「普通の慣用のうちに、凡ての人の目の前に」ある。ところが心情は「それによつて魂が事物と自己自らとを全く新しき仕方をもつて觀るところの、ひとつの全く異常なる知識と見方」である。それは人間の存在の最高の可能性に屬する。換言すれば、纖細の心がなほ精神の秩序に於ける生に屬するに反して、心情はひとり慈悲の秩序に於ける生に於て存在するのである。兩者は二つの相異なる次元のものであつて、その間には絶對的な異質性が支配する。

* 『パンヤ』斷片第二百八十一に曰ふ、(Cœur, instinct, principes.)

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

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

第六 宗教における生の解釋

一

パスカルを知らうとする者はかの美しい記録『エピクテートとモンテエニユに關するド・サシ氏との對話』(Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne)を繙くことを忘れてはならない。エピクテートとモンテエニユとはパスカル之最も親しんだ二つの書であつた。この二人は人間の狀態と運命とに就て教へる。エピクテートは人間が偉大であり、神の秩序に合致してゐることを示してゐる。彼は人間の義務を誰よりもよく理解してゐたけれども、しかし人間の悲惨に對しては盲目であつた。そこで彼はひとの爲し得る能力を量り誤つて傲慢を説くことに陥つたのである。モンテエニユは人間の不確實と無力とを描いてゐる。彼は人間の病弊を何人にも増して明らかに觀察したにしても、人間の偉大に對しては無感覺であつた。それがために彼の疑ひは

投遺となつて怠惰を勧めることに終つたのである。人間は兩重の存在である。悲慘と偉大と、は彼の二つの根本的規定に屬する。したがつてこの存在の眞理を見ようとする者はこれら二つの状態を一緒に知らねばならないのに拘らず、モンテエニユとエピクテートとはそれをはなればなれに考へたが故に、彼等は傲慢と怠惰 (*l'orgueil et la paresse*) の二つの惡徳の一つに必ず導かれねばならなかつたのであつた。このやうに他の思想が誤つてゐるところでは一の思想は正しいのであるから、それらを組合はせることによつて、人間に關するひとつの完全な知識が得られるかのやうにひとは想像するであらう。「然しながら、この平和の代りに、彼等の組合はせからはひとつの争鬭、ひとつの一般的なる破壊のほか生じないであらう。けだし一は確實を、他は懷疑を、一は人間の偉大を、他は彼の無力を樹てることによつて、彼等は互にその虚偽と同じくまたその眞理を毀し合ふからである。そこで彼等は彼等の缺陷の故に獨りでは成立することが出來ず、かつ彼等の反對の故に共に結合することが出來ず、そして斯くして彼等は互に碎き合ひ、滅し合つて、福音書の眞理に場所を讓ることとなる」(IV, 53)。キリスト教は人間的存在の悲慘と偉大との矛盾を調和する高き眞理の所有者である。如何なる仕方にかつて宗教の眞理は必然的な生との矛盾を綜合的に解釋するのであらうか。

生の解釋の主なる仕事は、現實の理由を明らかにするにある。哲學は生の現實の理由を悲慘として、偉大として發見した。しかるにこの現實の理由はたとひ顯はに眼に見えぬにせよそれ自身生の現實であるから、從て偉大と悲慘との矛盾そのものが生の現實として自覺されねばならない。矛盾は矛盾として我々はそこに安らひ得ぬが故に、我々は進んでこの矛盾の現實の理由を問ふべく餘儀なくされるであらう。ここに謂ふ現實の理由は精密には第二次的なる現實の理由である。なぜなら悲慘と偉大とはそれみづから現實の理由であつて、今の場合の現實の理由は恰もこの理由の理由を意味するからである。自然的なる、謂はば第一次的なる、現實の理由はエスプリに依つて見られることが可能であつた。ところがエスプリの見出したのは矛盾である。矛盾の理由には見るものが許されてゐないのである。それは唯「ひとつの他の一層高い光によつて」(par une autre lumière supérieure, 337) 見られ得るのみである。一層高い光を所有するものは心情である。

自然的なる現實の理由がまたみづからひとつの現實であるに反して、第二次的なる現實の理由はこれを單純に現實と稱するに適はしくくない。パスカルはそれを特に優越なる意味に於ける現實、

すなはち「實在」(réalité)または「眞理」(vérité)と呼んでゐる。斯くの如き眞理を理由として現實が解釋されるとき、現實はもはや裸かなる現實として理解されない。このとき現實であるものは眞理若くは實在に對する「象徴」(figuratif, signe)となる。象徴は宗教が存在を解釋するにあたつて無くてはならぬ概念である。「この思想はひとがそれに就て注意深く思ひめぐらすことなくして多くの時間を放つておくべきではないほど一般的にして有用である」(II, 249)とパスカルは云つてゐる。さうであるからして私は象徴の概念に就てさらに詳しく考へてみよう。

象徴の概念は象徴されたものの概念と共に與へられる。象徴されたものは眞理である。この眞理はすなはち宗教の眞理内容に外ならない。そして眞理は唯愛によつて理解され得るばかりである。人間的なる事物に於ては、ひとの語るやうに、それを愛する前にそれを知らねばならぬであらう。しかし神的なる事物に關しては、それを知るためにはそれを愛することが必要である。「ひとは愛によつてのほか眞理に入ることがない」(IX, 272)。純粹に理論的に神を認識し得ると考へる者は眞理を知る者でなくして却て偶像を作る者である。「ひとは眞理そのものさへもの偶像を作り出す。けだし愛をほかにしては眞理は神でなく、むしろ彼の影像であり、ひとつの偶像であり、ひとはそれを愛することも崇めることも要しない」(582)。「神を思辨的に知ることは神

を識らぬことである」(I, 76)。宗教的眞理の認識は愛を俟つて行はれることが出来るのであつて、そしてこのやうに愛にもとづく理解の仕方が心情である。神は「心情に感ぜられる神」(Dieu sensible au coeur, 278)である。いま象徴の概念はかくの如き眞理の概念に伴はれるのであるから、それはまたおのづから心情と關係して理解されねばならぬであらう。むしろ象徴は心情が世界と人間とを解釋する最も固有なる仕方を原理的に規定する概念である。心情は自然と人生とに到る處眞理の象徴の形に於て出逢ふ。かくして、「自然は恩寵のひとつ象徴である」(675)。「物體的なるものは精神的なるものの象徴に過ぎず、神は眼に見えぬものを眼に見ゆるものの中に現はした」(II, 249)。凡ての事物に於て二つの意味がある、そこには象徴そのものがあり、そして象徴された實在があるのである。

心情は明らかにひとつの情意的なる直観である。それは「内面的にして直接的なる感情」(732)の謂である。従て象徴が特に情、意的なる、理解の仕方の特性を示す概念であるのは固よりであらう。けれど我々はこの場合心情を抽象的に考へることを慎まなければならぬ。パスカルは或るときには感情の語をもつて心情に代へ、他のときにはこれを意志と同一視してゐる。然しながら本質的には心情は彼にとつて感情と意志とを含みそれらのものよりも高次のものであつた。ここに

高次と謂ふのは單に論理的なる包攝關係に於ける高次のことでなくして、却て具體的なる生の立場に於て高次の生に屬することを意味する。感情や意志が、普通の意味にあつては、自然的なる生のものであるに反して、心情は超自然的なる慈悲の秩序にある生の存在の仕方である。それ故に象徴は單純に情意的なる理解の仕方を現はす概念としてでなく、却て實に慈悲の秩序に於ける生そのものが凡ての存在に出逢ふ仕方を規定する概念として考へられねばならぬ。このことは例へば次の事情から容易に推察することが出來よう。「意志は自然に愛する」(81)。愛は意志の自然の運動である。「心情は普遍的存在を自然に愛する」(277)。心情の運動の本性もまた愛である。意志と心情とのはたらきは共に愛でありながら、兩者の愛は相逆ひ、相闘ぐ。けれど前者の自然に愛するものは自我であり、後者の自然的なる愛の内容は神であつて、そして自我の愛は神の愛の最も大いなる障礙であるからである。神の眞理を知るためには「障礙を去除く」(over-lesobstacles, 246) ことが大切である。愛なくしては神は決して見られない、けれどこの愛が自然的なる秩序に於ける生に屬するものである限り、それは却て神を見るための障礙となる。恰もそのやうに、象徴はそれが自然的なる秩序にある生の理解の仕方に屬してゐる限り、信仰とは何の關係もないばかりでなく、却てその妨害となる。ここに例へば想像力 (fantaisie) が心情と

區別さるべき理由が見出されるであらう。想像力は單にその直接的なる、非合理的なる性質の故のみでなく、またそれがあらゆる事物を象徵化する點に於て最もよく心情と類似してゐる。然しこの象徵が自然的なる象徵であつて宗教的眞理と必然的に交渉することなく、そしてその意味で偶然的なる、外面的なる、虚偽なる象徵である限りに於ては、想像力は心情と最も反對してをる。想像力ほど心情に似たものはなく、またそれほどこれに反したものはない(274)。

神の眞理は自然的なる生を生きる人の眼には見えぬものである。彼の眼は障礙をもつて遮られてゐる。宗教の眞理は、例へば數學的眞理の如く、これに眼を注ぐや否や、紛ふ方なく明らかに誰にも自己を現はすものではない。神は「隠されたる神」(Dieu caché, Deus absconditus, 242)である。絶對的に證明的なる神の眞理は存在しない。「或る人々を照らしそして他の人々を暗くするために、そこには光と闇とがある」(564)。そこには眞理を避ける者を咎めるには十分な明證がある、なぜならそれを避けしめるものは理性でなくして情慾であるからである。そしてそこには眞理を證明するには十分な明證がない、なぜならそれに従はしめるものは理性でなくして愛であるからである。神の眞理は盲たる情慾、頑なる精神を有する者には見えず、唯和らげる、純なる心情の人によつてのみ見られる。――「かくも純なる神が淨められた心情をもてる人々に

對してのほか自己を顯はさないのは正當である」(737)。――斯くの如く眞理は隠されたる神の眞理であるから、あらゆる物に於て存在する二つの意味、象徴そのものと象徴された眞理は、一は表面的意味 (*sens littéral*) となり、他は神祕的意味 (*sens mystique*) となる。ただし象徴そのものはひとつの現實として何人にも見ゆるに反して、象徴された眞理はその理由として單なるエスプリにとつては隠されてゐるからである。そして象徴は、本來、見ゆるものと見えざるものとの内面的關係を表現するところにその固有なる意義を示す概念である。

如何なる物も何等かの神祕を宿してゐる。この神祕は、これこそ眞理でありながら、ひとつの神祕として肉の眼には貫き視ることが許されず、唯信仰のひとつの異常なる新しき光によつて理解され得るばかりである。そこで人々は自然的なる現實を見てその理由を直にまた自然に歸し、そしてそこに他の理由のあることを思はない (VI, 90)。彼等は現實の理由を再び現實に求めてそれを原理的に他のものを理由とする現實として解釋しない。彼等は現實の理由の聯關がそれ自身唯ひとつの秩序のものであり、そしてこの秩序そのものが他の高次の秩序の象徴であることを知らない。簡單に言へば、彼等は象徴を見てこの象徴が象徴するものを見ないのである。然しひとはひとつの「背後の思想」(*pensée de derrière*, 336) をもちそれから凡てを判斷せねばなら

ぬ。それが出来ないならば、象徴は彼には眞理を隠す邪魔物に過ぎぬであらう。彼にはあらゆる事物は神を蔽ふ帳である。信仰ある者にとっては象徴（從て現實）は神を見出す機縁であり、信仰なき者にとつてはそれは却て神を蔽ひ隠す障礙である。即ち象徴（從て現實）は或る人々に光を與へると同時に他の人々には闇を投ずるところの兩面的存在である。事物の有するこの兩面的性質を理解することは大切である。「若しひとが、神が或る人々を盲にし、そして他の人々を照らすのを欲したと云ふことを、原理としてとらないならば、ひとは神の業については何事も理解しない」（566）、と書かれてある。神の眞理の象徴として事物の有する聖なる性格は超自然的なる光なくしては識られない。それ故に凡ての物は神を知る者には神に就て語り、神を愛する者には神を顯はにするに拘らず、この同じ物は神を知らぬ凡ての人には神を隠すのである。人々は象徴をそれが現はす者と交るために役立たせねばならないのに拘らず、象徴を實在そのものと思ひ做す誤に陥つてゐる。然しながら象徴はどこまでも象徴であつて、實在でも眞理でもないのである。ここに我々は象徴が實に單なる象徴であることを特に理解せねばならぬ理由を見出すであらう。「慈悲にまで到らざるものの凡ては象徴である」（670）とパスカルが記したとき、この象徴は特に單なる象徴を意味したのであらう。

象徴が單なる象徴としてアクセント附けられて見られるとき、眞理そのものはまた特に目的 (fin) としてアクセント附けられて理解されることとなる。神は人間の最後の目的である、なぜなら神は彼の存在の全體を充滿し、彼の不安に究極的な平和をもたらすからである。しかしひとは神を彼の生の目的としない。「凡ての人間が目的については少しも熟慮せず、唯手段についてしか考へないのを見るのは歎かましいことである」(98)。彼等は習慣に従ひ、彼等は慰戯し、彼等は外觀に欺かれて、彼等自身を盲目にする。啓示の光を奪はれたる人間にとつては、星や空、植物や動物、黒死病や饑饉など、自然に於ける如何なるものも神の座を占め得ぬものとはなかつた(425)。彼等にとつては、ボッシュエの言葉に従へば、「神自身を除いては、凡てが神であつた」(Tout était Dieu, excepté Dieu même) のである。神が神の力を顯はすために作つた世界は偶像の宮と成り終つたかの如く見えたのである。神を人間の存在の最後の目的として理解するのは神の恵みに屬することであつて、この理解そのものがすでにその起源を直接に神に負ふ。「若し神が元でないならば、彼が苟くも終であることは不可能である」(408)、と云はれてゐるのはこの意味であらう。この目的に到るためには生は神によつて示された道に従つて慈悲の秩序にまで達せねばならぬ。慈悲の秩序に於ける生に固有なる理解の仕方は即ち心情の秩序に外

ならない。『パンセ』のうち最も美しい斷片のひとつは心情に固有なる秩序を規定してゐる。「この秩序は、主として、目的をつねに示すために、ひとがこの目的に關係させる各の點へ分れ擴つてゆくことに於て成立してゐる」(283)。心情は神を目的として理解する能力であるばかりでなく、またあらゆる存在へ擴りわたつてゆきそれをつねにこの目的へ導き來るところのはたらきである。それは凡ての現實を目的の象徴として理解する。目的は唯一である、しかるに象徴は多様である。唯一なる目的に對して多様な象徴が存在すると云ふことは偶然でない。なぜなら、パスカルは云ふ、「神はかくして慈悲と云ふこの唯一なる掟を、我々の唯一つの必要なるものへ我々をつねに連れてゆくところのこの多様によつて、多様を求める我々の好奇心を満足させるために、多様化する。けだし唯一つのものが必要である、そして我々は多様を愛する。そして神は、唯一つの必要なるものへ連れてゆく、これらの多様によつて一と共に他に満足を與へる」(670)。唯一なる目的は多様に於て象徴されてゐる。けれどこの多様な象徴は唯一なる目的に歸一されてゐる多様である。このやうにして、「凡ては一であり、凡ては多様である」(Tout est un, tout est divers, 116)。既にプラトンが神的なる起源をもつものの如く語つたかの *ἐν κείῳ ποταμῷ* と云ふ古い尊敬すべき原理はまた存在の象徴的解釋の原理である。多様な象徴を多様な象徴とし

て見ず、むしろそれらを唯一つの必要なるものに關係させて理解するところに、心情の理解が例へば想像力の理解と異なる性質は存在するであらう。そして神が多様に於て自己を顯現すると云ふことは、多様を求める人間の弱さと制限とに對する神の思ひ遣りを現はすものであつて、またそれ自身として、神の人間に對する愛のひとつの象徴であるであらう。そして心情の理解が唯一なる目的の理解のうちにとどまらず、却て絶えず多様な現實に向ふのは、この目的をつねに顯はさんがために外ならないのであつて、またそれ自身として、人間の神に對する愛のひとつの象徴であるであらう。——かくて宗教に於ける生の解釋は、現實とそれの理由との關係を象徴と眞理との關係としてのみならず、更にそれを象徴と目的との關係として解釋するに到る。このことは正當である。なぜなら、宗教的眞理は單に理論的でなくして同時に實踐的であり、宗教的なる理解の仕方は觀想的なると共に實踐的であるからである。この意味に於て象徴的解釋はやがて目的論的解釋である。そして他方から考へるならば、目的論的解釋はやがて象徴的解釋でなければならぬ。なぜなら、眞に實踐的なる知識は純粹に理論的でなく、實踐に於ける眞の智慧はいつでも象徴的であるからである。

「人間は快樂のために生れてゐる」(III, 126)。「彼は幸福であることを欲し、幸福であるよりほかであることを欲せず、そして幸福であることを欲しないことが出来ない」(169)。「凡ての人間は幸福であることを求める、それには例外がない、彼等がそこに用ゐる手段が如何に異つたものであるにせよ、彼等は凡てこの目的に向つて努力してゐる」(425)。この事實が疑はれぬと同じやうに、他の事實、嘗て何人も、信仰なしには、彼が絶えず目指してゐるこの點に到達したことがないと云ふこともまた否み難い事實である。凡ての者は歎き訴へてゐる。貴族も平民も、老いたる者も若き者も、知ある者も無知なる者も、健かなる者も病める者も、凡ての國、凡ての時代、凡ての年齢、凡ての境遇の人間の誰もが自己の不幸を悲しみかこつてゐる。我々の現實は悲慘である。然しながら、「我々に觸れ、我々の咽喉を絞め上げるところの凡ての我々の悲慘の光景にも拘らず、我々は我々の抑止することの出來ぬ、我々を立たしめるところのひとつの本能をもつてゐる」(411)。この本能はひとつの「眞理の觀念」(*idée de la vérité*, 395)である。この眞理とは何を謂ふのであるか。それはひとつの宗教的眞理すなはち「原罪」(*péché originel*)の

それである。幸福に対する限なきこの渴望とそれの獲得に對する限なきこの無力とは、嘗て人間には眞の幸福があり、そして今はその空しき痕跡しか残つてゐないと云ふことを叫ぶのでなくして何を叫ぶのであらうか。我々は幸福をもつことが出来ぬに拘らず、我々は幸福であることを願はずにゐることが出来ない、この制し難き欲望は我々を罰するために、しかしまた我々をして我々が何處から墮落したかを悟らしめるために我々に遣されてゐる。我々を圍繞する何物もが我々を満し得ぬと云ふことは、我々の抱く空虚が無限であり従てそれが無限なるものによつてのほか充されないことを現はす。人間は無限のために作られてゐる。彼の悲惨は彼の偉大を語る。そしてそれから我々は人間の本性が今日では墮落によつて腐敗したものになつてゐるが、昔は善良なるものであつたのを認知することが出来る。なぜなら位を奪はれた王であるのだから誰が王でないことを不幸であると思ふであらうか。人間は謂はば「廢王」(roi déposé, 409) である。彼の慘めさは太守の慘めさであり、彼は彼が高所から墮ちただけ一層慘めである。およそ人間の本性は二つの仕方で考察される、ひとつは彼の目的に従つて、そのとき彼は偉大であり比類なき者である、他は多様性に従つて、そのとき人間は卑賤であり價值なき者である。我々は我々の現實が慘めであることを經驗する、けれどそれにも拘らず我々は無限を求める本能をもつてゐる。

「二つのものが人間に全ての彼の性質について教へる、本能と經驗」(396)。一は眞の福に對する憧憬であり、それは我々の原始的狀態の偉大と完全とを現はし、他は我々の現在の狀態の悲慘と我々の墮落とを示す。人間の存在に於ける偉大と悲慘とのひとを惑はす矛盾の理由は原罪の眞理によつて明らかにされてゐる。宗教はこの矛盾を綜合的に解釋する原理を提出して云ふ、「諸君は諸君の創造の狀態にない」(430)。エピクテートとモンテニユはこの眞理を知らなかつたが故に誤に陥つたのである。「これら二つの教派の誤の根源は人間の現在の狀態が彼の創造の狀態とは異つてゐることを知らなかつたにあると私には思はれる」(IV, 52)、とパスカルは云つてゐる。そこでひとり、人間に於て彼の最初の偉大さに目をつけ、そして彼の墮落には氣附かずして、彼の本性が健全であり、彼が彼自身で完全であると考へ、ここに傲慢の頂上へ導かれた。他のひとり、人間の現在の悲慘を感じ、彼の最初の高貴さを知らずして、彼の本性が廢疾にして恢復の見込なきものであると思ひ做し、絶望の結果ここに極端なる遊惰に陥つたのである。然るに原罪の眞理は單にこれら二つの思想を組合はせるばかりでなく、それらを調和し統一する。それは凡て腐敗したものが墮落した性質に屬し、凡て健全なるものが創造された性質に屬することを理解せしめる。我々の知識から最も距り、我々の理性に最も逆ふところの原罪の神祕は、驚

くべきことに、これなくしては我々が我々自身について如何なる知識ももつことが出来ぬところのものである。「かくて人間はこの神祕なくしては、この神祕が人間にとつて不可解であるよりも、一層不可解である」(434)。

然しながらキリスト教は、ユダヤ教の相續者であると共に、その遂行者その完成者として、單に我々に人間の本性について説明するのみならず、また同時にその救済の方法を我々に教示する。この眞理は神・人 (Homme-Dieu) としての、贖主 (Rédempteur) としての、「エス・キリスト」(Jésus-Christ) である。第一に、キリストは神・人として、人間の存在の矛盾に於て象徴された眞理である。福音書はひとつの神的なる智慧によつて人間の思想に於ては兩立し難き偉大と悲慘との矛盾を調和する。即ちこの矛盾は「神・人の唯一なる人格に於ける二つの性質の不思議なる結合の象徴であり、結果である」(IV, 54)。人々に約束されそして人々から期待されてゐた神と人との仲裁者は斯くの如き者であつたのである。「矛盾の根源。――十字架の死に至るまで辱められたる神、彼の死によつて死に打勝つ救世主。エス・キリストに於ける二つの性質、二つの生、人間の本性の二つの状態」(765)、とパスカルは最も意味深き言葉をもつて書き遺してゐる。「ひとり我々はエス・キリストによつてのほか神を識らぬばかりでなく、また我々

はエス・キリストによつてのほか我々自身をみづから知らない。我々はエス・キリストによつてのほか生、死を知らない。エス・キリストをほかにしては、我々は我々の生、我々の死、神、我々自身が何であるかを知らない」(548)。かくして、「エス・キリストは凡ての目的であり、そこに凡てが向ふ中心である。彼を識る者は、凡てのものの理由を識る」(556)。この知識はあらゆる存在、殊に人間の存在に異常なる光を投げ與へる。十字架にかけられたキリストの死とこの死そのものによる彼の復活とが彼の唯一なる人格に於て結合してゐると云ふことは、我々の本性に於ける悲慘と偉大との矛盾の存在の理由であり、むしろ後者は前者の象徴である。然しながら第二に、キリストの知識は單に我々に人間に就ての全き眞理 (*vérité entière*) を教へるのみならず、この知識は我々に完き徳 (*parfaite vertu*) を示す。彼の悲慘を知ることなくして神を知ることとは人間にとつて危険である、なぜならそれは傲慢を惹き起すから。そして贖主を知ることなくして彼の悲慘を知ることともまた同じやうに危険である、なぜならそれは絶望の原因となるから。ひとは彼の悲慘の知識なくして神を知ることとも出來よう、そして神の知識なくして彼の悲慘を知ることとも出來よう。けれどもひとは神と彼の悲慘とを全體として一緒に知ることなくしてはキリストを知り得ないのである。そこでキリスト教は傲慢と怠惰との二つの惡徳を治すことが出来る。

それは「地上の智慧によつて、他によつて一を追ひ遣ることによつてでなく、むしろ福音書の單純さによつて、一と共に他を追ひ遣ることによつて」(ECC) それらを療す。それは神性のものに與るまで高められた義しき人に向つて、彼がなほ墮落の根源を擔つてゐることを諭し、最も憐れむべき人々に對して、彼等がなほ贖主の恩寵に與り得ることを叫ぶ。それはそれが義しとする者を戰かしめ、それが咎める者を慰めつつ、かくして傲慢と怠惰とを共に退けて恐怖と希望(*crainte et l'espérance*)を樹てる。ひとが絶望することは不當である、なぜならこのときひとは他の一層大いなる眞理であるから。ひとが絶望することは不當である、なぜならこのときひとは他の一層大いなる眞理、贖主の到來の眞理を忘れてゐるから。却てひとは恐怖を希望によつて和げねばならぬ。人間的と神的との二つの性質を彼に於て結合するキリストは、贖主として、人間を彼の神的なる性質に於て神と和解せしめるために、人間の罪を負うてみづからを死にまで賤しめたのである。凡ての人の罪はエス・キリストによつて贖はれた。人々は希望をもつが好い、そして人々は彼に従へ。我々は彼の如く愛し、我々は彼のごとくへりくだらねばならぬ。謙遜(*humilité*)こそ彼の最も勸める大いなる徳である。謙遜とはなによりも自己のほか憎まず、神のほか愛さぬことを意味する。キリストは人間に彼等が彼等自身を愛してゐたのを教へると云ふほかのことをしなかつたの

である。彼は十字架に於ける死によつて人間が自己みづからを厭ふべきことを示した。我々の罪はキリストによつて贖はれてゐるが故に、我々はキリストの手足の如くに生きねばならない。我々の眞の福は神にあることにあり、我々の唯一の禍は神から離れてあることにある。なぜなら、パスカルは云ふ、「若し人間が神のために作られてゐないならば、何故に彼は神に於てのほか幸福でないのであるか」(438)。神と人とを媒介するものは贖主としてのキリストである。しかしこの世界の存在はこの贖主の眞理の象徴であらう。「エス・キリストなしには世界は存続しないであらう、なぜならそれは破壊されてゐたか、若くは地獄の如くであつたであらねばならないだらうから。」若し贖主がなかつたならば、世界は人間の墮落のために破滅してゐたか、或は彼の罪のために地獄と化してしまつてゐたであらう。「しかし世界はエス・キリストによつて、エス・キリストのために、そして彼の墮落と彼の贖むとについて人間を教へるためにのほか存続しないのであるから、凡てはそこではこの二つの眞理の證據を顯はにする」(556)。現實の世界の存在は贖主としてのキリストの眞理の象徴である。

このやうにしてキリストは宗教的眞理の中心におかれる。我々はここにパスカルの宗教思想に於ける最も著しい特色のひとつを見出すのである。「エス・キリストなしに神を知ることには単に

不可能であるばかりでなく、また無用である」(549)。神の存在、あるひは三位一體、あるひは靈魂の不死などと云ふが如きことをひとが知るとしても、「この知識は、エス・キリストなしには、無用であり無駄である」と彼は主張する。「ひとりの人間が、數の關係が非物質的なる、永遠なる、そしてその基礎であるところのひとが神と呼ぶ第一眞理に依存する眞理であることを説得されたとき、私は彼が彼の救済に向つて多く進んだとは思はないであらう」(556)、と彼は語を續ける。凡てはキリストに集まる。「人間の眞の性質、彼の眞の福、そして眞の徳、そして眞の宗教は、その知識が分つべからざるところのものである」(442)、と彼が書きおろすとき、この離すべからざる知識の統一點がキリストであることは、上に述べたことによつておのづから明白であらう。そこで私は繰返してしたためておかう、「エス・キリストは凡ての目的であり、そこに凡てが向ふ中心である。彼を識る者は凡てのものの理由を識る。」彼こそ最も具體的な眞理である。さて今特に生の解釋に關係して考へるならば、キリストの眞理の有する注目すべき性質はそれが人間の存在に於ける矛盾を綜合する原理であることにある。哲學は生の存在の仕方悲慘と偉大との兩重性に於て發見した。然るにこの兩重性はひとつは悲慘としてひとつは偉大として矛盾である。エスプリはこの矛盾を脱し得る方法をもたない。けだし悲慘は偉大から歸結し、そして

偉大は悲慘から歸結し、かくて限なき循環によつて一はつねに他に導かれるからである(416)。限なき循環に終る矛盾を綜合するものは唯一なる人格に於て神的と人間的との二つの性質を結合するキリストである。「エス・キリストに於て凡ての矛盾は調和されてゐる」(684)。彼は調和し難く信ぜられてゐるものを結合する(862)。然しながらこの綜合の原理は單なるエスプリには見えぬものである。パスカルは『パンセ』のうち最も深邃なる斷片のひとつのなかで云ふ、「凡てのこれらの人々は結果を見た、しかし彼等は原因を見なかつた、彼等は原因を發見した人々に比すれば恰も眼しかもたぬ人々がエスプリをもてる人々に對するが如くである、なぜなら結果は恰も感覺に觸れるものの如きものであり、そして原因は唯エスプリにとつてのみ見ゆるものである。そしてたとひそれらの結果はエスプリによつて見られるにせよ、このエスプリは原因を見るエスプリに比しては恰も肉體的なる感官がエスプリに對するが如くである」(234)。この本文に於て結果と謂はれたのは現實のことであり、原因と謂はれたのはその理由のことである。前段に於ける原因は悲慘や偉大のやうな理由を指し、後段に於ける結果は悲慘と偉大との矛盾と云ふやうな、みづから現實の理由ではあるがしかもそれ自身またひとつの現實であるところのものを指してゐる。従て後段に於ける原因は例へばこの矛盾そのものの理由を意味し、それ故にこの場

合のエスプリは前段に於けるエスプリとは違つたものであり、謂はば高次のエスプリを意味する。そこでパスカルの思想は明かである、矛盾の理由を見る高次のエスプリ―それは心情そのものでなくて何であらう―がエスプリを超越することは、恰もエスプリが肉體的なる感官を超越するが如くである。ここに我々は生の三つの秩序の各に固有なる理解の仕方とそれら相互の非連續性とが語られてゐるのを知ることが出來よう。矛盾の綜合の原理は唯心情によつて見られ得るばかりである。エスプリの理解と心情の理解とのあひだの異質性はそれらが相異なる次元に於ける生のものであることを表現する。矛盾はひとつの秩序のものであり、その綜合は他の秩序のものである。この矛盾が論題的でなくて却て生の存在の仕方そのものに屬するやうに、この綜合もまた論理的でなくて却て生の存在の仕方そのものに屬するのである。かかるディアレクティクの過程は上昇的には互に超越的であつて、その各の段階は絶對的に異質的である。然しながらそれは下降的には内在的であり得るであらう。けだし高次の秩序は低次の秩序をつねに自己の象徴として理解することを知つてゐるからである。

驚くべく天才的なパスカルのディアレクティクは斯くの如くにして明瞭になつた。現實の矛盾を綜合し統一するのはやはり事實である、けれどそれはなによりも超自然的なる事實である。

從てそれはもはや生の自然的なる分析によつては見出されることが出来ない。しかもこの超自然的なる事實は、これこそそれなくては自然的なる生そのものも理解されぬが如きものである。生は生そのものから解釋さるべきである、と云ふ生の哲學の勿論それ自身として尊敬に値する原理は、ここにその限界を自覺せねばならぬであらう。生は純粹に内在的なる分析によつては理解し盡されぬ性質をそれみづからに擔つてゐる。生の理解はそれが超越的なるものに關係させられて解釋されるとき初めて完全であり得る。そこに生の最も深き神祕は存在する。この超越的なるものは云ふまでもなく同時に内在的なるものであるけれども、それは全體として超自然的であるが故にエスプリには認識されることが出来ないのである。生の内在的解釋の限界はやがて生の哲學そのものの限界でもあるであらう。哲學は固より超越的なるものを樹て得る、しかしそれは全體の生にとつてはどこまでも抽象的であつて具體的なる生の眞理とはなり得ない。哲學に限界のあることは正當である。なぜなら哲學と雖も生のひとつの存在の仕方として生のひとつの秩序に屬してゐるに過ぎぬから。生の一層高い秩序にある宗教は人間の存在を完全に解釋する。それは生の事實を曲げることによつてでなく、却て生の現實に即して、その意味と聯關とを理解せし

める。そしてパスカルは宗教が斯くの如く人間の存在の状態とそれの理由とを満足に解釋し得るところにその眞理性は證據立てられると考へたのであつた。彼は生の事實より出發して宗教の眞理性を明らかにしようとする、そして彼は云ふ、「宗教の知識から私を最も遠ざけるやうに見えた凡てのこの矛盾は、私を最もやく眞の宗教へ導いたものである」(424)。宗教は愛であると共に眞理である、そこでまたパスカルは云つた、「キリスト教の眞理のうち最も大いなるものは眞理の愛にある」(945)。

人生論ノート

死について

近頃私は死といふものをそんなに恐しく思はなくなつた。年齢のせみであらう。以前はあんなに死の恐怖について考へ、また書いた私ではあるが。

思ひがけなく來る通信に黒杵のものが次第に多くなる年齢に私も達したのである。この數年の間に私は一度ならず近親の死に會つた。そして私はどんなに苦しんでゐる病人にも死の瞬間には平和が來ることを目撃した。墓に詣でも、昔のやうに陰慘な氣持になることがなくなり、墓場をフリードホーフ（平和の庭）但し語原學には關係がない）と呼ぶことが感覺的な實感をびつたり言ひ表はしてゐることを思ふやうになつた。

私はあまり病氣をしないのであるが、病床に横になつた時には、不思議に心の落着きを覺えるのである。病氣の場合のほか眞實に心の落着きを感じることができないといふのは、現代人の一つの顯著な特徴、すでに現代人に極めて特徴的な病氣の一つである。

實際、今日の人間の多くはコンヴァレサンス（病氣の恢復）としてしか健康を感じることができないのではなからうか。これは青年の健康感とは違つてゐる。恢復期の健康感はい覺的であり、不安定である。健康といふのは元氣な若者においてのやうに自分が健康であることを自覺しない状態であるとすれば、これは健康といふこともできぬやうなものである。すでにルネサンスにはそのやうな健康がなかつた。ペトラルカなどが味はつたのは病氣恢復期の健康である。そこから生ずるリリズムがルネサンスの人間を特徴附けてゐる。だから古典を復興しようとしたルネサンスは古典的であつたのではなく、むしろ浪漫的であつたのである。新しい古典主義はその時代において新たに興りつつあつた科學の精神によつてのみ可能であつた。ルネサンスの古典主義者はラファエロでなくてリオナルド・ダ・ヴィンチであつた。健康が恢復期の健康としてしか感じられないところに現代の根本的な抒情的、浪漫的性格がある。いまもし現代が新しいルネサンスであるとしたなら、そこから出てくる新しい古典主義の精神は如何なるものであらうか。

愛する者、親しい者の死ぬることが多くなるに従つて、死の恐怖は反對に薄らいでゆくやうに思はれる。生れてくる者よりも死んでいつた者に一層近く自分を感じるといふことは、年齢の

影響に依るであらう。三十代の者は四十代の者よりも二十代の者に、しかし四十代に入つた者は三十代の者よりも五十代の者に、一層近く感じるであらう。四十歳をもつて初老とすることは東洋の智慧を示してゐる。それは單に身體の老衰を意味するのではなく、むしろ精神の老熟を意味してゐる。この年齢に達した者にとつては死は慰めとしてさへ感じられることが可能になる。死の恐怖はつねに病的に、誇張して語られてゐる、今も私の心を捉へて離さないパスカルにおいてさへも。眞實は死の平和であり、この感覺は老熟した精神の健康の徵表である。どんな場合にも笑つて死んでゆくといふ支那人は世界中で最も健康な國民であるのではないかと思ふ。ゲーテが定義したやうに、浪漫主義といふのは一切の病的なもののことであり、古典主義といふのは一切の健康なもののことであるとすれば、死の恐怖は浪漫的であり、死の平和は古典的であるといふこともできるであらう。死の平和が感じられるに至つて初めて生のリアリズムに達するともいはれるであらう。支那人が世界のいづれの國民よりもリアリストであると考へられることにも意味がある。われ未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん、といった孔子の言葉も、この支那人の性格を背景にして實感がにじみ出てくるやうである。パスカルはモンテーニュが死に對して無關心であるといつて非難したが、私はモンテーニュを讀んで、彼には何か東洋の智慧に近いものがある

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

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

私にとつて死の恐怖は如何にして薄らいでいつたか。自分の親しかつた者と死別することが次第に多くなつたためである。もし私が彼等と再會することができるとすればこれは私の最大の希望である——とすれば、それは私の死についてのほか不可能であらう。假に私が宙萬年生きながらへ

るとしても、私はこの世において再び彼等と會ふことのないのを知つてゐる。そのプロバビリティは零である。私はもちろん私の死において彼等に會ひ得ることを確實には知つてゐない。しかしそのプロバビリティが零であるとは誰も斷言し得ないであらう、死者の國から歸つてきた者はないのであるから。二つのプロバビリティを比較するとき、後者が前者よりも大きいといふ可能性は存在する。もし私がいづれかに賭けねばならぬとすれば、私は後者に賭けるのほかないであらう。

假に誰も死なないものとする。さうすれば、俺だけは死んでみせるぞといつて死を企てる者がきつと出てくるに違いないと思ふ。人間の虚榮心は死をも對象とすることが出来るまでに大きい。そのやうな人間が虚榮的であることは何人も直ちに理解して嘲笑するであらう。しかるに世の中にはこれに劣らぬ虚榮の出來事が多いことにひととは容易に氣附かないのである。

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

深く執着するものがある者は、死後自分の歸つてゆくべきところをもつてゐる。それだから死に對する準備といふのは、どこまでも執着するものを作るといふことである。私に眞に愛するものがあるなら、そのことが私の永生を約束する。

死の問題は傳統の問題につながつてゐる。死者が蘇りまた生きながらへることを信じないで、傳統を信じてゐることが出来るであらうか。蘇りまた生きながらへるのは業績であつて、作者ではないといはれるかも知れない。しかしながら作られたものが作るものよりも偉大であるといふことは可能であるか。原因は結果に少くとも等しいか、もしくはより大きいといふのが、自然の法則であると考へられてゐる。その人の作つたものが蘇りまた生きながらへるとすれば、その人自身が蘇りまた生きながらへる力をそれ以上にもつてゐないといふことが考へられ得るであらうか。もし我々がプラトンの不死よりも彼の作品の不滅を望むとすれば、それは我々の心の虚榮を語るものでなければならぬ。しんじつ我々は、我々の愛する者について、その者の永生より以上にその者の爲したことが永續であることを願ふであらうか。

原因は少くとも結果に等しいといふのは自然の法則であつて、歴史においては逆に結果はつね

に原因よりも大きいといふのが法則であるといはれるかも知れない。もしさうであるとするれば、それは歴史のより優越な原因が我々自身でなくて我々を超えたものであるといふことを意味するのでなければならぬ。この我々を超えたものは、歴史において作られたものが蘇りまた生きながらへることを欲して、それを作るに與つて原因であつたものが蘇りまた生きながらへることは決して欲しないと考へられ得るであらうか。もしまた我々自身が過去のことを蘇らせ、生きながらへさせるのであるとすれば、かやうな力をもつてゐる我々にとつて作られたものよりも作るものを蘇らせ、生きながらへさせることが一層容易でないといふことが考へられ得るであらうか。

私はいま人間の不死を立證しようとも、或ひはまた否定しようともするのではない。私のいはうと欲するのは、死者の生命を考へることは生者の生命を考へることよりも論理的に一層困難であることはあり得ないといふことである。死は觀念である。それだから觀念の力に頼つて人生を生きようとするものは死の思想を擲むことから出發するのがつねである。すべての宗教がさうである。

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

統主義の誤謬——この誤謬はしかしシェリングやヘーゲルの如きドイツの最大の哲學者でさへもが共にしてゐる——は、すべてのものは過去から次第に生長してきたと考へることによつて傳統主義を考へようとするところにある。かやうな根本において自然哲學的な見方からは絶對的な眞理であらうとする傳統主義の意味は理解されることができぬ。傳統の意味が自分自身で自分自身の中から生成するものうちに求められる限り、それは相對的なものに過ぎない。絶對的な傳統主義は、生けるものの生長の論理でなくて死せるものの生命の論理を基礎とするのである。過去は死に切つたものであり、それはすでに死であるといふ意味において、現在に生きてゐるものにとつて絶對的なものである。半ば生き半ば死んでゐるかのやうに普通に漠然と表象されてゐる過去は、生きてゐる現在にとつて絶對的なものであり得ない。過去は何よりもまづ死せるものとして絶對的なものである。この絶對的なものは、ただ絶對的な死であるか、それとも絶對的な生命であるか。死せるものは今生きてゐるもののやうに生長することもなければ老衰することもない。そこで死者の生命が信ぜられるならば、それは絶對的な生命でなければならぬ。この絶對的な生命は眞理にほかならない。従つて言ひ換へると、過去は眞理であるか、それとも無であるか。傳統主義はまさにこの二者擇一に對する我々の決意を要求してゐるのである。それは我々の中へ自

然的に流れ込み、自然的に我々の生命の一部分になつてゐると考へられるやうな過去を問題にしてゐるのではない。

かやうな傳統主義はいはゆる歴史主義とは嚴密に區別されねばならぬ。歴史主義は進化主義と同様近代主義の一つであり、それ自身進化主義になることができる。かやうな傳統主義はキリスト教、特にその原罪説を背景にして考へると、容易に理解することができると考へられるが、もしそのやうな原罪の觀念が存しないか或ひは失はれたとすれば如何であらう。すでにペトラルカの如きルネサンスのヒューマニストは原罪を原罪としてでなくむしろ病氣として體驗した。ニーチェはもちろん、ジイドの如き今日のヒューマニストにおいて見出されるのも、同様の意味における病氣の體驗である。病氣の體驗が原罪の體驗に代つたところに近代主義の始と終がある。ヒューマニズムは罪の觀念でなくて病氣の觀念から出發するのであらうか。罪と病氣との差異は何處にあるのであらうか。罪は死であり、病氣はなほ生であるのか。死は觀念であり、病氣は經驗であるのか。ともかく病氣の觀念から傳統主義を導き出すことは不可能である。それでは罪の觀念の存しないといはれる東洋思想において、傳統主義といふものは、そしてまたヒューマニズムといふものは、如何なるものであらうか。問題は死の見方に關はつてゐる。

幸福について

今日の人間は幸福について殆ど考へないやうである。試みに近年現はれた倫理學書、とりわけ我が國で書かれた倫理の本を開いて見たまへ。只の一個所も幸福の問題を取扱つてゐない書物を發見することは諸君にとつて甚だ容易であらう。かやうな書物を倫理の本と信じてよいのかどうか、その著者を倫理學者と認めるべきであるのかどうか、私にはわからない。疑ひなく確かなことは、過去のすべての時代においてつねに幸福が倫理の中心問題であつたといふことである。ギリシアの古典的な倫理學がさうであつたし、ストアの嚴肅主義の如きも幸福のために節欲を説いたのであり、キリスト教においても、アウグステイヌスやパスカルなどは、人間はどこまでも幸福を求めるといふ事實を根本として彼等の宗教論や倫理學を出立したのである。幸福について考へないことは今日の人間の特徴である。現代における倫理の混亂は種々に論じられてゐるが、倫理の本から幸福論が喪失したといふことはこの混亂を代表する事實である。新たに幸福論が設定されるまでは倫理の混亂は救はれないであらう。

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

良心の義務と幸福の要求とを對立的に考へるのは近代的リゴリズムである。これに反して私は考へる。今日の良心とは幸福の要求である、と。社會、階級、人類、等々、あらゆるものの名において人間的な幸福の要求が抹殺されようとしてゐる場合、幸福の要求ほど良心的なものがある

であらうか。幸福の要求と結び附かない限り、今日倫理の概念として絶えず流用されてゐる社會、階級、人類、等々も、何等倫理的な意味を有し得ないであらう。或ひは倫理の問題が幸福の問題から分離されると共に、あらゆる任意のものを倫理の概念として流用することが可能になつたのである。幸福の要求が今日の良心として復權されねばならぬ。ひとがヒューマニストであるかどうかは、主としてこの點に懸つてゐる。

幸福の問題が倫理の問題から抹殺されるに従つて多くの倫理的空語を生じた。例へば、倫理的といふことと主體的といふことが一緒に語られるのは正しい。けれども主體的といふことも今日では幸福の要求から抽象されることによつて一つの倫理的空語となつてゐる。そこでまた現代の倫理學から抹殺されようとしてゐるのは動機論であり、主體的といふ語の流行と共に倫理學は却つて客觀論に陥るに至つた。幸福の要求がすべての行爲の動機であるといふことは、以前の倫理學の共通の出發點であつた。現代の哲學はかやうな考へ方を心理主義と名付けて排斥することを學んだのであるが、そのとき他方において現代人の心理の無秩序が始まつたのである。この無秩序は、自分の行爲の動機が幸福の要求であるのかどうか分らなくなつたときに始まつた。そしてそれと同時に心理のリアリティが疑はしくなり、人間解釋についてあらゆる種類の觀念主義

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

以前の心理學は心理批評の學であつた。それは藝術批評などといふ批評の意味における心理批評を目的としてゐた。人間精神のもろもろの活動、もろもろの側面を評價することによつてこれを秩序付けるといふのが心理學の仕事であつた。この仕事において哲學者は文學者と同じであつた。かやうな價值批評としての心理學が自然科学的方法に基く心理學によつて破壊されてしまふ危険が生じたとき、これに反抗して現はれたのが人間學といふものである。しかるにこの人間學も今日では最初の動機から逸脱して人間心理の批評といふ固有の意味を抛棄し、あらゆる任意のものが人間學と稱せられるやうになつてゐる。哲學における藝術家的なものが失はれてしまひ、心理批評の仕事はただ文學者にのみ委ねられるやうになつた。そこに心理學をもたないことが一般的になつた今日の哲學の抽象性がある。その際見逃してならぬことは、この現代哲學の一つの特徴が幸福論の抹殺と關聯してゐるといふことである。

幸福を單に感性的なものと考へることは間違つてゐる。むしろ主知主義が倫理上の幸福説と結び附くのがつねであることを思想の歴史は示してゐる。幸福の問題は主知主義にとつて最大の支柱であるときへいふことができる。もし幸福論を抹殺してかかるなら、主知主義を扼殺することは容易である。實際、今日の反主知主義の思想の殆どすべてはこのやうに幸福論を抹殺することから出發してゐるのである。そこに今日の反主知主義の祕密がある。

幸福は徳に反するものでなく、むしろ幸福そのものが徳である。もちろん、他人の幸福について考へねばならぬといふのは正しい。しかし我々は我々の愛する者に對して、自分が幸福であることよりなほ以上の善いことを爲し得るであらうか。

愛するもののために死んだ故に彼等は幸福であつたのではなく、反對に、彼等は幸福であつた故に愛するもののために死ぬる力を有したのである。日常の小さな仕事から、喜んで自分を犠牲にするといふに至るまで、あらゆる事柄において、幸福は力である。徳が力であるといふことは幸

福の何よりもよく示すところである。

死は觀念である、と私は書いた。これに對して生は何であるか。生とは想像である、と私はいはうと思ふ。いかに生の現實性を主張する者も、翻つてこれを死と比較するとき、生がいかに想像的なものであるかを理解するであらう。想像的なものは非現實的であるのでなく、却つて現實的なものは想像的なものであるのである。現實は私のいふ構想力（想像力）の論理に従つてゐる。人生は夢であるといふことを誰が感じなかつたであらうか。それは單なる比喩ではない、それは實感である。この實感の根據が明かにされねばならぬ、言ひ換へると、夢或ひは空想的なものの現實性が示されなければならない。その證明を與へるものは構想力の形成作用である。生が想像的なものであるといふ意味において幸福も想像的なものであるといふことができる。

人間を一般的なものとして理解するには、死から理解することが必要である。死はもとより全く具體的なものである。しかしこの全く具體的な死はそれにも拘らず一般的なものである。「ひとは唯一ひとり死ぬるであらう」、とパスカルはいつた。各人がみな別々に死んでゆく、けれども

その死はそれにも拘らず死として一般的なものである。人祖アダムといふ思想はここに根據をもつてゐる。死の有するこの不思議な一般性こそ我々を困惑させるものである。死はその一般性において人間を分離する。ひとびとは唯ひとり死ぬる故に孤獨であるのではなく、死が一般的なものである故にひとびとは死に會つて孤獨であるのである。私が生き残り、汝が唯ひとり死んでゆくとしても、もし汝の死が一般的ものでないならば、私は汝の死において孤獨を感じないであらう。

しかるに生はつねに特殊的なものである。一般的死が分離するに反して、特殊的な生は結合する。死は一般的なものといふ意味において觀念と考へられるに對して、生は特殊的なものといふ意味において想像と考へられる。我々の想像力は特殊的なものにおいてのほか楽しまない。(藝術家は本性上多神論者である)。もとより人間は單に特殊的なものでなく同時に一般的なものである。しかし生の有する一般性は死の有する一般性とは異つてゐる。死の一般性が觀念の有する一般性に類するとすれば、生の一般性は想像力に關はるところのタイプの一般性と同様のものがある。個性とは別にタイプがあるのでなく、タイプは個性である。死そのものにはタイプがない。死のタイプを考へるのは死をなほ生から考へるからである。個性は多様の統一であるが、相矛盾

する多様なものを統一して一つの形に形成するものが構想力にほかならない。感性からも知性からも考へられない個性は構想力から考へられねばならぬ。生と同じく幸福が想像であるといふことは、個性が幸福であることを意味してゐる。

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

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

幸福は肉體的快樂にあるか精神的快樂にあるか、活動にあるか存在にあるかといふが如き問は、我々をただ紛糾に引き入れるだけである。かやうな問に對しては、そのいづれでもあると答へるのほかないであらう。なぜなら、人格は肉體であると共に精神であり、活動であると共に存在であるから。そしてかかることは人格といふものが形成されるものであることを意味してゐる。

今日ひとが幸福について考へないのは、人格の分解の時代と呼ばれる現代の特徴に相應してゐる。そしてこの事實は逆に幸福が人格であるといふ命題をいはば世界史的規模において證明するものである。

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

機嫌がよいこと、丁寧なこと、親切なこと、寛大なこと、等々、幸福はつねに外に現はれる。歌はぬ詩人といふものは眞の詩人でない如く、單に内面的であるといふやうな幸福は眞の幸福ではないであらう。幸福は表現的なものである。鳥の歌ふが如くおのづから外に現はれて他の人を幸福にするものが眞の幸福である。

懷疑について

懷疑の意味を正確に判斷することは容易でないやうに見える。或る場合には懷疑は神祕化され、それから一つの宗教が生ずるまでに至つてゐる。あらゆる神祕を拂ひのけることが懷疑の仕事であるであらうに。反對に他の場合には如何なる懷疑も懷疑であるといふ理由で容赦なく不道德として貶せられてゐる。懷疑は知性の一つの徳であり得るであらうに。前の場合、懷疑そのものが一つの獨斷となる。後の場合、懷疑を頭から敲きつけようとするのもやはり獨斷である。

いづれにしても確かなことは、懷疑が特に人間的なものであるといふことである。神には懷疑はないであらう、また動物にも懷疑はないであらう。懷疑は天使でもなく獸でもない人間に固有なものである。人間は知性によつて動物にまさるといはれるならば、それは懷疑によつて特色附けられることができるであらう。實際、多少とも懷疑的でないやうな知性人があるであらうか。そして獨斷家は或る場合には天使の如く見え、或る場合には獸の如く見えないであらうか。

人間的な知性の自由はさしあたり懷疑のうちにある。自由人といはれる者で懷疑的でなかつたやうな人を私は知らない。あの *Homûne homme* (眞人間) といはれた者にはみな懷疑的なところがあつたし、そしてそれは自由人を意味したのである。しかるに哲學者が自由の概念をどのやうに規定するにしても、現實の人間的な自由は節度のうちにある。古典的なヒューマニズムにおいて最も重要な徳であつたこの節度といふものは現代の思想においては稀になつてゐる。懷疑が知性の徳であるためには節度がなければならぬ。一般に思想家の節度といふものが問題である。モンテーニュの最大の智慧は懷疑において節度があるといふことであつた。また實に、節度を知らないやうな懷疑は眞の懷疑ではないであらう。度を越えた懷疑は純粹に懷疑に止まつてゐるのではなく、一つの哲學說としての懷疑論になつてゐるか、それとも懷疑の神祕化、宗教化に陥つてゐるのである。そのいづれもはや懷疑ではなく、一つの獨斷である。

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

我々の感情を淨化することができる。懷疑家の表情は澁面ばかりではない。知性に固有な快活さを有しない懷疑は眞の懷疑ではないであらう。

眞の懷疑家はソフィストではなくてソクラテスであつた。ソクラテスは懷疑が無限の探求にほかならぬことを示した。その彼はまた眞の悲劇家は眞の喜劇家であることを示したのである。

從來の哲學のうち永續的な生命を有するもので何等か懷疑的なところを含まないものがあるであらうか。唯一つの偉大な例外はヘーゲルである。そのヘーゲルの哲學は、歴史の示すやうに、一時は熱狂的な信奉者を作るが、やがて全く顧みられなくなるといふ特質を具へてゐる。この事實のうちに恐らくヘーゲルの哲學の祕密がある。

論理學者は論理の根柢に直觀があるといふ。ひとは無限に證明してゆくことができぬ、あらゆる論證はもはやそれ自身は論證することのできぬもの、直觀的に確實なものを前提し、それから出立して推論するといはれる。しかし論理の根柢にある直觀的なものがつねに確實なものであるといふ證明は存在するであらうか。もしそれがつねに確實なものであるとすれば、何故にひとは

その直観に止まらないで、なほ論理を必要とするであらうか。確實なものの直観があるばかりでなく、不確實なものの直観があるやうに思はれる。直観をつねに疑ふのは愚かなことであり、直観をつねに信じるのも至らぬことである。そして普通にいはれるのとは逆に、感性的な直観がそれ自身の種類において確實なものの直観であるのに對して、知性的な直観の特徴はむしろ不確實なもの、超感性的なものであるにせよ、――それ自體においては論理の證明を要しないのに反して、不確實なもの、直観――懷疑的直観もしくは直観的懷疑――こそ論理を必要とするもの、論理を動かすものである。論理によつて懷疑が出てくるのではなく、懷疑から論理が求められてくるのである。かやうに論理を求めるところに知性の矜持があり、自己尊重がある。いはゆる論理家は公式主義者であり、獨斷家の一つの種類に過ぎない。

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

り、單なる存在でなくて形成作用であり、またさうでなければならぬ所以である。そしてひとは不確實なものから働くといふところから、あらゆる形成作用の根柢に賭があるといはれ得る。

獨斷に對する懷疑の力と無力とは、情念に對する知性の力と無力とである。獨斷は、それが一つの賭である場合にのみ、知性的であり得る。情念はつねにただ單に肯定的であり、獨斷の多くは情念に基いてゐる。

多くの懷疑家は外見に現はれるほど懷疑家ではない。また多くの獨斷家は外見に現はれるほど獨斷家ではない。

ひとは時として他に對する虛榮から懷疑的になるが、更により多く他に對する虛榮のために獨斷的になる。そしてそれは他面、人間において政治的欲望即ち他に對する支配の欲望が普遍的であることを示すと共に、彼においてまた教育的欲望が普遍的であることを示してゐる。政治にとつては獨斷も必要であらう。けれども教育にとつて同様に獨斷が必要であるかどうかは疑問であ

る。ただ、政治的欲望を含まないやうな教育的欲望が稀であることは確かである。

いかなる人も他を信じさせることができるほど己を信じさせることができない。他人を信仰に導く宗教家は必ずしも絶対に懐疑のない人間ではない。彼が他の人に滲透する力はむしろその一半を彼のうちになほ生きてゐる懐疑に負うてゐる。少くとも、さうでないやうな宗教家は思想家とはいはれないであらう。

自分では疑ひながら發表した意見が他人によつて自分の疑つてゐないもののやうに信じられる場合がある。そのやうな場合には遂に自分でもその意見を信じるやうになるものである。信仰の根源は他者にある。それは宗教の場合でもさうであつて、宗教家は自分の信仰の根源は神にあるといつてゐる。

懷疑といふものは散文でしか表はすことのできないものである。そのことは懷疑の性質を示すと共に、逆に散文の固有の面白さ、またその難かしさがどこにあるかを示してゐる。

眞の懷疑家は論理を追求する。しかるに獨斷家は全く論證しないか、ただ形式的に論證するのみである。獨斷家は甚だしばしば敗北主義者、知性の敗北主義者である。彼は外見に現はれるほど決して強くはない、彼は他人に對しても自己に對しても強がらねばならぬ必要を感じるほど弱いのである。

ひとは敗北主義から獨斷家になる。またひとは絶望から獨斷家になる。絶望と懷疑とは同じでない。ただ知性の加はる場合にのみ絶望は懷疑に變り得るのであるが、これは想像されるやうに容易なことではない。

純粹に懷疑に止まることは困難である。ひとが懷疑し始めるや否や、情念が彼を捕へるために待つてゐる。だから眞の懷疑は青春のものでなく、むしろ既に精神の成熟を示すものである。青春の懷疑は絶えず感傷に伴はれ、感傷に變つてゆく。

懷疑には節度がなければならず、節度のある懷疑のみが眞に懷疑の名に價するといふことは、

懷疑が方法であることを意味してゐる。懷疑が方法であることはデカルトによつて確認された眞理である。デカルトの懷疑は一見考へられるやうに極端なものでなく、つねに注意深く節度を守つてゐる。この點においても彼はヒューマニストであつた。彼が方法敍説第三部における道德論を暫定的な或ひは一時しのぎのものと稱したことは極めて特徴的である。

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

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

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

神が習慣的になるといふことは精神のうちに自然が流れ込んでゐることを意味してゐる。懷疑は精神のオートマティズムを破るものとして既に自然に對する知性の勝利を現はしてゐる。不確實なものが根源であり、確實なものは目的である。すべて確實なものは形成されたものであり、結果であつて、端初としての原理は不確實なものである。懷疑は根源への關係附けであり、獨斷は目的への關係附けである。理論家が懷疑的であるのに對して實踐家は獨斷的であり、動機論者が懷疑家であるのに對して結果論者は獨斷家であるといふのがつねであることは、これに依るのである。しかし獨斷も懷疑も共に方法であるべきことを理解しなければならぬ。

肯定が否定においてあるやうに、物質が精神においてあるやうに、獨斷は懷疑においてある。

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

習慣について

人生において或る意味では習慣がすべてである。といふのはつまり、あらゆる生命あるものは形をもつてゐる、生命とは形であるといふことができる、しかるに習慣はそれによつて行爲に形が出来てくるものである。もちろん習慣は單に空間的な形ではない。單に空間的な形は死んだものである。習慣はこれに反して生きた形であり、かやうなものとして單に空間的なものでなく、空間的であると同時に時間的、時間的であると同時に空間的なもの、即ち辯證法的な形である。時間的に動いてゆくものが同時に空間的に止まつてゐるといふところに生命的な形が出来てくる。習慣は機械的なものでなくてどこまでも生命的なものである。それは形を作るといふ生命に内的な本質的な作用に屬してゐる。

普通に習慣は同じ行爲を反覆することによつて生ずると考へられてゐる。けれども嚴密にいふと、人間の行爲において全く同一のものはないであらう。個々の行爲にはつねに偶然的なところがある。我々の行爲は偶然的な、自由なものである故に習慣も作られるのである。習慣は同じこ

との反覆の物理的な結果ではない。確定的なものとは不確定なものから出てくる。個々の行爲が偶然的であるから習慣も出来るのであつて、習慣は多數の偶然的な行爲のいはば統計的な規則性である。自然の法則も統計的な性質のものである限り、習慣は自然であるといふことができる。習慣が自然と考へられるやうに、自然も習慣である。ただ、習慣といふ場合、自然は具體的に形として見られなければならない。

模倣と習慣とは或る意味において相反するものであり、或る意味において一つのものである。模倣は特に外部のもの、新しいものの模倣として流行の原因であるといはれる。流行に對して習慣は傳統的なものであり、習慣を破るものは流行である。流行よりも容易に習慣を破り得るものはないであらう。しかし習慣もそれ自身一つの模倣である。それは内部のもの、舊いものの模倣である。習慣において自己は自己を模倣する。自己が自己を模倣するところから習慣が作られてくる。流行が横の模倣であるとすれば、習慣は縦の模倣である。ともかく習慣もすでに模倣である以上、習慣においても我々の一つの行爲は他の行爲に對して外部にあるものの如く獨立でなければならぬ。習慣を單に連續的なものと考へることは誤である。非連續的なものが同時に連續的

であり、連續的なものが同時に非連續的であるところに習慣は生ずる。つまり習慣は生命の法則を現はしてゐる。

習慣と同じく流行も生命の一つの形式である。生命は形成作用であり、模倣は形成作用にとつて一つの根本的な方法である。生命が形成作用（ビルドゥング）であるといふことは、それが教育（ビルドゥング）であることを意味してゐる。教育に對する模倣の意義については古來しばしば語られてゐる。その際、習慣が一つの模倣であることを考へると共に、流行がまた模倣としていかに大きな教育的價值をもつてゐるかについて考へることが大切である。

流行が環境から規定されるやうに、習慣も環境から規定されてゐる。習慣は主體の環境に對する作業的適應として生ずる。ただ、流行においては主體は環境に對してより多く受動的であるのに反して、習慣においてはより多く能動的である。習慣のこの力は形の力である。しかし流行が習慣を破り得るといふことは、その習慣の形が主體と環境との關係から生じた辯證法的なものであるためである。流行のこの力は、それが習慣と相反する方向のものであるといふことに基いてゐる。流行は最大の適應力を有するといはれる人間に特徴的である。習慣が自然的なものであるのに對して、流行は知性的なものであるときへ考へることができらうであらう。

習慣は自己による自己の模倣として自己の自己に對する適應であると同時に、自己の環境に對する適應である。流行は環境の模倣として自己の環境に對する適應から生ずるものであるが、流行にも自己が自己を模倣するといふところがあるであらう。我々が流行に従ふのは、何か自己に媚びるものがあるからである。ただ、流行が形としては不安定であり、流行には形がないといふはれるのに對して、習慣は形として安定してゐる。しかるに習慣が形として安定してゐるといふことは、習慣が技術であることを意味してゐる。その形は技術的に出來てくるものである。ところが流行にはかやうな技術的な能動性が缺けてゐる。

一つの情念を支配し得るのは理性でなくて他の情念であるといはれる。しかし實をいふと、習慣こそ情念を支配し得るものである。一つの情念を支配し得るのは理性でなくて他の情念であるといはれるやうな、その情念の力はどこにあるのであるか。それは單に情念のうちにあるのではなく、むしろ情念が習慣になつてゐるところにある。私が恐れるのは彼の憎みではなくて、私に對する彼の憎みが習慣になつてゐるといふことである。習慣に形作られるのでなければ情念も力がない。一つの習慣は他の習慣を作ることによつて破られる。習慣を支配し得るのは理性でなくて

他の習慣である。言ひ換へると、一つの形を眞に克服し得るものは他の形である。流行も習慣になるまでは不安定な力に過ぎない。情念はそれ自身としては形の具はらぬものであり、習慣に對する情念の無力もそこにある。一つの情念が他の情念を支配し得るのも、知性が加はることによつて作られる秩序の力に基いてゐる。情念は形の具はらぬものとして自然的なものと考へられる。情念に對する形の支配は自然に對する精神の支配である。習慣も形として單なる自然でなく、すでに精神である。

形を單に空間的な形としてしか、從つて物質的な形としてしか表象し得ないといふのは近代の機械的な悟性のことである。むしろ精神こそ形である。ギリシアの古典的哲學は物質は無限定な質料であつて精神は形相であると考へた。現代の生の哲學は逆に精神的生命そのものを無限定な流動の如く考へてゐる。この點において生の哲學も形に關する近代の機械的な考へ方に影響されてゐる。しかし精神を形相と考へたギリシア哲學は形相をなほ空間的に表象した。東洋の傳統的文化は習慣の文化であるといふことができる。習慣が自然であるやうに、東洋文化の根柢にあるのは或る自然である。また習慣が單なる自然でなく文化であるやうに、東洋的自然は同時に文化

の意味をもつてゐる。文化主義的な西洋において形が空間的に表象されたのに對して、自然主義的な東洋の文化は却つて精神の眞に精神的な形を追究した。しかしすでに形といふ以上、それは純粹な精神であることができるか。習慣が自然と見られるやうに、精神の形といつても同時に自然の意味がなければならぬ。習慣は單なる精神でも單なる身體でもない具體的な生命の内的な法則である。習慣は純粹に精神的といはれる活動のうちにも見出される自然的なものである。

思惟の範疇といふものをヒュームが習慣から説明したのは、現代の認識論の批評するやうに、それほど笑ふべきことであるかどうか、私は知らない。範疇の單に論理的な意味でなくてその存在論的な意味を考へようとする場合、それを習慣から説明するよりも一層適切に説明する仕方があるかどうか、私は知らない。ただその際、習慣を單なる經驗から生ずるもののやうに考へる機械的な見方を排することが必要である。經驗論は機械論であることによつて間違つてゐる。經驗の反覆といふことは習慣の本質の説明にとつてつねに不十分である。石はたとひ百萬遍同じ方向に同じ速度で投げられたにしてもそのために習慣を得ることがない、習慣は生命の内的な傾向に屬してゐる。經驗論に反對する先驗論は普通に、經驗を習慣の影響の全くない感覺と同一視して

る。感覺を喚び起す作用のうちに現はれる習慣から影響されないやうな知識の「内容」といふものが存在するであらうか。習慣は思惟のうちにも作用する。

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

習慣を自由になし得る者は人生において多くのことを爲し得る。習慣は技術的なものである故に自由にすることができる。もとよりたいていの習慣は無意識的な技術であるが、これを意識的に技術的に自由にするところに道德がある。修養といふものはかやうな技術である。もし習慣がただ自然であるならば、習慣が道德であるとはいひ得ないであらう。すべての道德には技術的な

ものがあるといふことを理解することが大切である。習慣は我々に最も手近かなもの、我々の力のうちにある手段である。

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

從來修養といはれるものは道具時代の社會における道德的形成の方法である。この時代の社會は有機的で、限定されたものであつた。しかるに今日では道具時代から機械時代に變り、我々の生活の環境も全く違つたものになつてゐる。そのために道德においても修養といふものだけでは不十分になつた。道具の技術に比して機械の技術は習慣に依存することが少く、知識に依存することが多いやうに、今日では道德においても知識が特に重要になつてゐるのである。しかしまた道德は有機的な身體を離れ得るものでなく、そして知性のうちにも習慣が働くといふことに注意しなければならぬ。

デカダンスは情念の不定な過剰であるのではない。デカダンスは情念の特殊な習慣である。人

間の行爲が技術的であるところにデカダンスの根源がある。情念が習慣的になり、技術的になるところからデカダンスが生ずる。自然的な情念の爆發はむしろ習慣を破るものであり、デカダンスとは反對のものである。すべての習慣には何等かデカダンスの臭が感じられないであらうか。習慣によつて我々が死ぬるといふのは、習慣がデカダンスになるためであつて、習慣が靜止であるためではない。

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

あのモリストたちは世の中にいくに多くの奇怪な習慣が存在するかについてつねに語つてゐる。そのことはいかに習慣がデカダンスに陥り易いかを示すものである。多くの奇怪な藝術が存在するやうに多くの奇怪な習慣が存在する。しかるにそのことはまた習慣が藝術と同様、構想力に屬することを示すであらう。

習慣に對して流行はより知性的であるといふことができる。流行には同じやうなデカダンスが

ないであらう。そこに流行の生命的價值がある。しかしながら流行そのものがデカダンスになる場合、それは最も恐るべきものである。流行は不安定で、それを支へる形といふものがないから。流行は直接に虚無につらなる故に、そのデカダンスには底がない。

虚榮について

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

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

虚榮によつて生きる人間の生活は實體のないものである。言ひ換へると、人間の生活はフィクションナルものである。それは藝術的意味においてもさうである。といふのは、つまり人生はフィクション（小説）である。だからどのやうな人でも一つだけは小説を書くことができる。普通の人間と藝術家との差異は、ただ一つしか小説を書くことができないか、それとも種々の小説を書くことができるかといふ點にあるといひ得るであらう。

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

人生はフィクショナルなものとして元來ただ可能的なものである。その現實性は我々の生活そのものによつて初めて證明されねばならぬ。

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

自然は藝術を模倣するといふのはよく知られた言葉である。けれども藝術を模倣するのは固有

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

すべての人間的といはれるパッションはヴァニティから生れる。人間のあらゆるパッションは人間的であるが、假に人間に動物的なパッションがあるとしても、それが直ちにヴァニティにとらへられ得るところに人間的なものが認められる。

ヴァニティはいはばその實體に従つて考へると虚無である。ひとびとが虚榮といつてゐるものはいはばその現象に過ぎない。人間的なすべてのパッションは虚無から生れ、その現象において虚榮である。人生の實在性を證明しようとする者は虚無の實在性を證明しなければならぬ。あらゆる人間の創造はかやうにして虚無の實在性を證明するためのものである。

「虚榮をあまり全部自分のうちにたくはへ、そしてそれに酷使されることにならないやうに、

それに對して割れ目を開いておくのが宜い。いはば毎日の排水が必要なのである。」かやうにいつたジューベールは常識家であつた。しかしこの常識には賢明な處世法が示されてゐる。虚榮によつて滅亡しないために、人間はその日々の生活において、あらゆる小事について、虚榮的であることが必要である。

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

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

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

しかし人間が虚榮的であるといふことはすでに人間のより高い性質を示してゐる。虚榮心といふのは自分があるよりも以上のものであることを示さう「#」「と」する人間的なパッションである。それは假装に過ぎないかも知れない。けれども一生假装し通した者において、その人の本性と假性とを區別することは不可能に近いであらう。道德もまたフィクションではないか。それは不換紙幣に對する金貨ほどの意味をもつてゐる。

人間が虚榮的であるといふことは人間が社會的であることを示してゐる。つまり社會もフィクションの上に成立してゐる。従つて社會においては信用がすべてである。あらゆるフィクションが虚榮であるといふのではない。フィクションによつて生活する人間が虚榮的であり得るのである。

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

フィクションであるものを自然的と思はれるものにするのは習慣の力である。むしろ習慣的になることによつてフィクションは初めてフィクションの意味を有するに至るのである。かくしてただ單に虚榮であるものは未だフィクションとはいはれない。それ故にフィクションは虚榮であるにしても、すでにフィクションとして妥當する以上、單なる虚榮であることからより高い人間的なものとなつてゐる。習慣はすでにかやうなより高い人間性を現はしてゐる。習慣は單に自然的なものでなく、すでに知性的なものの一つの形である。

すべての人間の惡は孤獨であることができないところから生ずる。

いかにして虚榮をなくすることができるか。虚無に歸することによつて。それとも虚無の實在性を證明することによつて。言ひ換へると、創造によつて。創造的な生活のみが虚榮を知らない。創造といふのはフィクションを作ることである、フィクションの實在性を證明することである。

虚榮は最も多くの場合消費と結び附いてゐる。

人に氣に入らなために、或ひは他の者に對して自分を快きものにせんがために虚榮的であることは、ジューベールのいつた如く、すでに「半分の徳」である。すべての虚榮はこの半分の徳のために許されてゐる。虚榮を排することはそれ自身ひとつの虚榮であり得るのみでなく、心のやさしさの敵である傲慢に墮してゐることがしばしばである。

その理想國から藝術家を追放しようとしたプラトンには一つの智慧がある。しかし自己の生活について眞の藝術家であるといふことは、人間の立場において虚榮を驅逐するための最高のものである。

虚榮は生活において創造から區別されるディレッタンティズムである。虚榮を藝術におけるディレッタンティズムに比して考へる者は、虚榮の適切な處理法を發見し得るであらう。

名譽心について

名譽心と虚榮心とほど混同され易いものはない。しかも兩者ほど區別の必要なものはない。この二つのものを區別することが人生についての智慧の少くとも半分であるときへいふことができらう。名譽心が虚榮心と誤解されることは甚だ多い、しかしまた名譽心は極めて容易に虚榮心に變ずるものである。個々の場合について兩者を區別するには良い眼をもたねばならぬ。

人生に對してどんなに嚴格な人間も名譽心を抛棄しないであらう。ストイックといふのはむしろ名譽心と虚榮心とを區別して、後者に誘惑されない者のことである。その區別ができない場合、ストイックといつても一つの虚榮に過ぎぬ。

虚榮心はまづ社會を對象としてゐる。しかるに名譽心はまづ自己を對象とする。虚榮心が對世

間的であるのに反して、名譽心は自己の品位についての自覺である。

すべてのストイックは本質的に個人主義者である。彼のストイシズムが自己の品位についての自覺にもとづく場合、彼は善き意味における個人主義者であり、そしてそれが虚榮の一種である場合、彼は惡しき意味における個人主義者に過ぎぬ。ストイシズムの價值も限界も、それが本質的に個人主義であるところにある。ストイシズムは自己のものである諸情念を自己とは關はりのない自然物の如く見ることによつて制御するのであるが、それによつて同時に自己或ひは人格といふ抽象的なものを確立した。この抽象的なものに對する情熱がその道德の本質をなしてゐる。

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

名譽心も、虚榮心と同様、社會に向つてゐるといはれるであらう。しかしそれにしても、虚榮心においては相手は「世間」といふもの、詳しくいふと、甲でもなく乙でもないと同時に甲でも

あり乙でもあるところの「ひと」、アノニムな「ひと」であるのに反して、名譽心においては相手は甲であり或ひは乙であり、それぞれの人間が個人としての獨自性を失はないでゐるところの社會である。虚榮心は本質的にアノニムである。

虚榮心の虜になるとき、人間は自己を失ひ、個人の獨自性の意識を失ふのがつねである。そのとき彼はアノニムな「ひと」を對象とすることによつて彼自身アノニムな「ひと」となり、虚無に歸する。しかるに名譽心においては、それが虚榮心に變ずることなく眞に名譽心にとどまつてゐる限り、人間は自己と自己の獨自性の自覺に立つのでなければならぬ。

ひとは何よりも多く虚榮心から模倣し、流行に身を委せる。流行はアノニムなものである。それだから名譽心をもつてゐる人間が最も嫌ふのは流行の模倣である。名譽心といふのはすべてアノニムなものに對する戦ひである。

發生的にいふと、四足で地に這ふことをやめたとき人間には名譽心が生じた。彼が直立して歩行するやうになつたといふことは、彼の名譽心の最初の、最大の行爲であつた。

直立することによつて人間は抽象的な存在になつた。そのとき彼には手といふもの、このあら

ゆる器官のうち最も抽象的な器官が出来た、それは同時に彼にとつて抽象的な思考が可能になつたことである、等々、――そして名譽心といふのはすべて抽象的なものに對する情熱である。

抽象的なものに對する情熱をもつてゐるかどうかが名譽心にとつて基準である。かくして世の中に於いて名譽心から出たもののやうにいはれてゐることも實は虚榮心にもとづくものが如何に多いであらう。

抽象的な存在になつた人間はもはや環境と直接に融合して生きることができず、むしろ環境に對立し、これと戰ふことによつて生きねばならぬ。――名譽心といふのはあらゆる意味における戰士のこころである。騎士道とか武士道とかにおいて名譽心が根本的な徳と考へられたのもこれに關聯してゐる。

たとへば、名を惜しむといふ。名といふのは抽象的なものである。もしそれが抽象的なものでないなら、そこに名譽心はなく、虚榮心があるだけである。いま世間の評判といふものはアノニムなものである。従つて評判を氣にすることは名譽心でなくて虚榮心に屬してゐる。アノニムな

ものと抽象的なものとは同じではない。兩者を區別することが大切である。

すべての名譽心は何等かの仕方で永遠を考へてゐる。この永遠といふものは抽象的なものである。たとへば名を惜しむといふ場合、名は個人の品位の意識であり、しかもそれは抽象的なものとしての永遠に關係附けられてゐる。虚榮心はしかるに時間的なものの最も時間的なものである。抽象的なものに對する情熱によつて個人といふ最も現實的なものの意識が成立する、――これが人間の存在の祕密である。たとへば人類といふのは抽象的なものである。ところでこの人類といふ抽象的なものに對する情熱なしには人間は眞の個人となることができぬ。

名譽心の抽象性のうちにその眞理と同時にその虚偽がある。

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

名譽心は自己意識と不可分のものであるが、自己といつてもこの場合抽象的なものである。従つて名譽心は自己にとどまることなく、絶えず外に向つて、社會に對して出てゆく。そこに名譽

心の矛盾がある。

名譽心は白日のうになければならない。だが白日とは何か。抽象的な空氣である。

名譽心はアノニムな社會を相手にしてゐるのではない。しかしながらそれはなほ抽象的な甲、抽象的な乙、つまり抽象的な社會を相手にしてゐるのである。

愛は具體的なものに對してのほか動かない。この點において愛は名譽心と對蹠的である。愛は謙虛であることを求め、そして名譽心は最もしばしば傲慢である。

宗教の祕密は永遠とか人類とかいふ抽象的なものがそこでは最も具體的なものであるといふことにある。宗教こそ名譽心の限界を明瞭にするものである。

名譽心は抽象的なものであるにしても、昔の社會は今の社會ほど抽象的なものでなかつた故に、名譽心はなほ根柢のあるものであつた。しかるに今日社會が抽象的なものになるに従つて名譽心

もまたますます抽象的なものになつてゐる。ゲマインシャフト的な具體的な社會においては抽象的な情熱であるところの名譽心は一つの大きな徳であることができた。ゲゼルシャフト的な抽象的な社會においてはこのやうな名譽心は根柢のないものにされ、虚榮心と名譽心との區別も見分け難いものになつてゐる。

怒について

Ira Dei (神の怒)、――キリスト教の文獻を見るたびにつねに考へさせられるのはこれである。なんといいふ恐しい思想であらう。またなんといいふ深い思想であらう。

神の怒はいつ現はれるのであるか、――正義の蹂躪された時である。怒の神は正義の神である。神の怒はいかに現はれるのであるか、――天變地異においてであるか、豫言者の怒においてであるか、それとも大衆の怒においてであるか。神の怒を思へ！

しかし正義とは何か。怒る神は隠れたる神である。正義の法則と考へられるやうになつたとき、人間にとつて神の怒は忘れられてしまつた。怒は啓示の一つの形式である。怒る神は法則の神ではない。

怒る神にはデモ―ニツシュなところが必要ならぬ。神はもとデモ―ニツシュであつたのである。しかるに今では神は人間的にされてゐる、デーモンもまた人間的なものにされてゐる。

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

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

今日、愛については誰も語つてゐる。誰が怒について眞剣に語らうとするのであるか。怒の意味を忘れてただ愛についてののみ語るといふことは今日の人間が無性格であるといふことのしるしである。

切に義人を思ふ。義人とは何か、――怒ることを知れる者である。

今日、怒の倫理の意味ほど多く忘れられてゐるものはない。怒はただ避くべきものであるかのやうに考へられてゐる。しかしながら、もし何物かがあらゆる場合に避くべきであるとすれば、それは憎みであつて怒ではない。憎みも怒から直接に發した場合には意味をもつことができる、つまり怒は憎みの倫理性を基礎附け得るやうなものである。怒と憎みとは本質的に異なるにも拘らず極めてしばしば混同されてゐる、――怒の意味が忘れられてゐる證據であるといへよう。

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

すべての怒は突發的である。そのことは怒の純粹性或ひは單純性を示してゐる。しかるに憎みは殆どすべて習慣的なものであり、習慣的に永續する憎みのみが憎みと考へられるほどである。憎みの習慣性とその自然性を現はすとすれば、怒の突發性はその精神性を現はしてゐる。怒が突發的なものであるといふことはその啓示的な深さを語るものでなければならぬ。しかるに憎みが何か深いもののやうに見えるとなれば、それは憎みが習慣的な永續性をもつてゐるためである。

怒ほど正確な判斷を亂すものはないといはれるのは正しいであらう。しかし怒る人間は怒を表はさないで憎んでゐる人間よりもつねに恕せらるべきである。

ひとは愛に種類があるといふ。愛は神の愛（アガペ）、理想に對する愛（プラトンのエロス）、そして肉體的な愛といふ三つの段階に區別されてゐる。さうであるなら、それに相應して怒にも、

神の怒、名譽心からの怒、氣分的な怒といふ三つの種類を區別することができであらう。怒に段階が考へられるといふことは怒の深さを示すものである。ところが憎みについては同様の段階を區別し得るであらうか。怒の内面性が理解されねばならぬ。

愛と憎みとをつねに對立的に考へることは機械的に過ぎるといひ得るであらう。少くとも神の辯證法は愛と憎みの辯證法でなくて愛と怒の辯證法である。神は憎むことを知らず、怒ることを知つてゐる。神の怒を忘れた多くの愛の説は神の愛をも人間的なものにしてしまった。

我々の怒の多くは氣分的である。氣分的なものは生理的なものに結び附いてゐる。従つて怒を鎮めるには生理的な手段に訴へるのが宜い。一般に生理は道德に深い關係がある。昔の人はそのことをよく知つてをり、知つてよく實行したが、今ではその智慧は次第に乏しくなつてゐる。生理學のない倫理學は、肉體をもたぬ人間と同様、抽象的である。その生理學は一つの技術として體操でなければならない。體操は身體の運動に對する正しい判斷の支配であり、それによつて精神の無秩序も整へられることができる。情念の動くままにまかされようとしてゐる身體に對して適當な體操を心得てゐることは情念を支配するに肝要なことである。

怒を鎮める最上の手段は時であるといはれるであらう。怒はとりわけ突發的なものであるから。神は時に慘めな人間を慰めるやうに命令した。しかし時は人間を救ふであらうか。時によつて慰められるということは人間のはかなさ一般に屬してゐる。時とは消滅性である。

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

社會と文化の現状は人間を甚だ神經質にしてゐる。そこで怒も常習的になり、常習的になることによつて怒は本來の性質を失はうとしてゐる。怒と焦躁とが絶えず混淆してゐる。同じ理由から、今日では怒と憎みとの區別も曖昧になつてゐる。怒る人を見ると、私はなんだか古風な人間に會つたやうに感じる。

怒は復讐心として永續することができ、復讐心は憎みの形を取つた怒である。しかし怒は永續する場合その純粹性を保つことが困難である。怒から發した復讐心も單なる憎みに轉じてしまふのが殆どつねである。

肉慾的な愛も永續する場合次第に淨化されて一層高次の愛に高まつてゆくことができる。そこに愛といふものの神祕がある。愛の道は上昇の道であり、そのことがヒューマニズムの觀念と一致し易い。すべてのヒューマニズムの根柢にはエロティシズムがあるといへるであらう。

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

愛は統一であり、融合であり、連續である。怒は分離であり、獨立であり、非連續である。神の怒を考へることなしに神の愛と人間的な愛との區別を考へ得るであらうか。ユダヤの豫言者なしにキリストは考へ得るであらうか。舊約なしに新約は考へ得るであらうか。

神でさへ自己が獨立の人格であることを怒によつて示さねばならなかつた。

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

今日、怒といふものが曖昧になつたのは、この社會において名譽心と虛榮心との區別が曖昧になつたといふ事情に相應してゐる。それはまたこの社會において無性格な人間が多くなつたといふ事實を反映してゐる。怒る人間は少くとも性格的である。

ひとは輕蔑されたと感じたとき最もよく怒る。だから自信のある者はあまり怒らない。彼の名譽心は彼の怒が短氣であることを防ぐであらう。ほんとに自信のある者は靜かで、しかも威嚴を具へてゐる。それは完成した性格のことである。

相手の怒を自分の心において避けようとして自分の優越を示さうとするのは愚である。その場

合自分が優越を示さうとすればするほど相手は更に輕蔑されたのを感じ、その怒は募る。ほんとに自信のある者は自分の優越を示さうなどとはしないであらう。

怒を避ける最上の手段は機智である。

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

孤獨の何であるかを知つてゐる者のみ眞に怒ることを知つてゐる。

アイロニイといふ一つの知的性質はギリシア人のいはゆるヒュブリス（驕り）に對應する。ギリシア人のヒュブリスは彼等の怒り易い性質を離れて存しなかつたであらう。名譽心と虛榮心との區別が曖昧になり、怒の意味が曖昧になつた今日においては、たとひアイロニイは稀になつてゐないとしても、少くともその效用の大部分を失つた。

人間の條件について

どんな方法でもよい、自己を集中しようとすればするほど、私は自己が何かの上に浮いてゐるやうに感じる。いつたい何の上にであらうか。虚無の上にといふのほかない。自己は虚無の中の一つの點である。この點は限りなく縮小されることができ。しかしそれはどんなに小さくなつても、自己がその中に浮き上つてゐる虚無と一つのものではない。生命は虚無でなく、虚無はむしろ人間の條件である。けれどもこの條件は、恰も一つの波、一つの泡沫でさへもが、海といふものを離れて考へられないやうに、それなしには人間が考へられぬものである。人生は泡沫の如しといふ思想は、その泡沫の條件としての波、そして海を考へない場合、間違つてゐる。しかしまた泡沫や波が海と一つのものであるやうに、人間もその條件であるところの虚無と一つのものである。生命とは虚無を掻き集める力である。それは虚無からの形成力である。虚無を掻き集めて形作られたものは虚無ではない。虚無と人間とは死と生とのやうに異つてゐる。しかし虚無は人間の條件である。

人間の條件として他の無數のものが考へられるであらう。例へば、この室、この机、この書物、或ひはこの書物が與へる知識、またこの家の庭、全體の自然、或ひは家族、そして全體の社會……世界。このいくつかの言葉で表はされたものは更に無數の要素に分解することができる。それら無數の要素は互に關係してゐる。また人間といふものも、その身體も、その精神も、それらの要素と同じ秩序のものに限りなく分解することが可能である。そして一つの細胞にとつて他のすべての細胞は條件であり、一つの心象にとつて他のすべての心象は條件である。これらの條件は他のあらゆる條件と關係してゐる。かやうにどこまでも分解を進めてゆくならば、條件以外に何等か人間そのものを發見することは不可能であるやうに思はれる。私は自己が世界の要素と同じ要素に分解されてしまふを見る。しかしながらそれにも拘らず私が世界と異なるものとして存在することは確かである。人間と人間の條件とはどこまでも異つてゐる。このことは如何にして可能であらうか。

物が人間の條件であるといふのは、それが虛無の中において初めてそのやうな物として顯はれるといふことに依つてである。言ひ換へると、世界――それを無限に大きく考へるにせよ、無限

に小さく考へるにせよ——が人間の條件であることにとつて虚無はそのアプリアリである。虚無といふ人間の根本的條件に制約されたものとして、それ自身虚無に歸し得るもの、いな、虚無であるものとして、世界の物は人間の條件である。かやうにして初めて、人間は世界と同じ要素に、それらの要素の關係に、限りなく分解され得るにしても、人間と世界との間に、人間と人間の條件との間に、どこまでも區別が存在し得るのである。虚無が人間の條件でないならば、如何にして私の自己は世界の要素と根本的に區別される或るものであり得るであらうか。

虚無が人間の條件或ひは人間の條件であるものの條件であるところから、人生は形成であるといふことが従つてくる。自己は形成力であり、人間は形成されたものであるといふのではない、世界も形成されたものとして初めて人間的生命にとつて現實的に環境の意味をもつことができるのである。生命はみづから形として外に形を作り、物に形を與へることによつて自己に形を與へる。かやうな形成は人間の條件が虚無であることによつて可能である。

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

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

古代は實體概念によつて思考し、近代は關係概念或ひは機能概念（函數概念）によつて思考した。新しい思考は形の思考でなければならぬ。形は單なる實體でなく、單なる關係乃至機能でもない。形はいはば兩者の綜合である。關係概念と實體概念とが一つであり、實體概念と機能概念とが一つであるところに形が考へられる。

以前の人間は限定された世界のうちに生活してゐた。その住む地域は端から端まで見通したのできるものであつた。その用ゐる道具は何處の何某が作つたものであり、その技倆はどれほどのも

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

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

ところで現代人の世界がかやうに無限定なものであるのは、實は、それが最も限定された結果として生じたことである。交通の發達によつて世界の隅々まで互に關係附けられてゐる。私は見えない無數のものに繋がれてゐる。孤立したものは無數の關係に入ることによつて極めてよく限定されたものとなつた。實體的なものは關係に分解されることによつて最も嚴密に限定されたも

のとなつた。この限定された世界に對して以前の世界がむしろ無限定であるといはねばならぬであらう。しかしながらそれにも拘らず今日の世界は無限定である、關係的乃至函數的には限定されてゐるにしても、或ひはむしろそのやうに限定され盡した結果、形としては却つて無限定なものになつてゐる。この無限定が實は特定の限定の仕方の發達した結果生じたものであるところに、現代人の無性格といはれるものの特殊な複雑さがある。

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

現代の混亂といはれるものにおいて、あらゆるものが混合しつつある。對立するものが綜合されてゆくといふよりもむしろ對立するものが混合されてゆくといふのが實際に近い。この混合か

ら新しい形が出てくるであらう。形の生成は綜合の辯證法であるよりも混合の辯證法である。私のいふ構想力の論理は混合の辯證法として特徴付けられねばならぬであらう。混合は不定なもの、結合であり、その不定なもの、不定性の根據は虚無の存在である。あらゆるものは虚無においてあり、且つそれぞれ特殊的に虚無を抱いてゐるところから混合が考へられる。虚無は一般的な存在を有するのみでなく、それぞれにおいて特殊な存在を有する。混合の辯證法は虚無からの形成でなければならぬ。カオスからコスモスへの生成を説いた古代人の哲學には深い眞理が含まれてゐる。重要なのはその意味をどこまでも主體的に把握することである。

孤獨について

「この無限の空間の永遠の沈黙は私を戦慄させる」（パスカル）。

孤獨が恐しいのは、孤獨そのもののためでなく、むしろ孤獨の條件によつてである。恰も、死が恐しいのは、死そのもののためでなく、むしろ死の條件によつてであるのと同じである。しかし孤獨の條件以外に孤獨そのものがあるのか。死の條件以外に死そのものがあるであらうか。その條件以外にその實體を捉へることのできぬもの、――死も、孤獨も、まことにかくの如きものであらうと思はれる。しかも、實體性のないものは實在性のないものといへるか、またいはねばならないのであるか。

古代哲學は實體性のないところに實在性を考へることができなかつた。従つてそこでは、死も、そして孤獨も、恰も闇が光の缺乏と考へられたやうに、單に缺乏（ステレーシス）を意味するに

過ぎなかつたであらう。しかるに近代人は條件に依つて思考する。條件に依つて思考することを教へたのは近代科學である。だから近代科學は死の恐怖や孤獨の恐怖の虚妄性を明かにしたのでなく、むしろその實在性を示したのである。

孤獨といふのは獨居のことではない。獨居は孤獨の一つの條件に過ぎず、しかもその外的な條件である。むしろひとは孤獨を逃れるために獨居しきへするのである。隱遁者といふものはしばしばかやうな人である。

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

孤獨は内に閉ぢこもることではない。孤獨を感じるとき、試みに、自分の手を伸して、じつと見詰めよ。孤獨の感じは急に迫つてくるであらう。

孤獨を味ふために、西洋人なら街に出るであらう。ところが東洋人は自然の中に入つた。彼等には自然が社會の如きものであつたのである。東洋人に社會意識がないといふのは、彼等には人間と自然とが對立的に考へられないためである。

東洋人の世界は薄明の世界である。しかるに西洋人の世界は晝の世界と夜の世界である。晝と夜との對立のないところが薄明である。薄明の淋しさは晝の淋しさとも夜の淋しさとも性質的に違つてゐる。

孤獨には美的な誘惑がある。孤獨には味ひがある。もし誰もが孤獨を好むとしたら、この味ひのためである。孤獨の美的な誘惑は女の子も知つてゐる。孤獨のより高い倫理的意義に達することが問題であるのだ。

その一生が孤獨の倫理的意義の探求であつたといひ得るキエルケゴールでさへ、その美的な誘惑にしばしば負けてゐるのである。

感情は主觀的で知性は客觀的であるといふ普通の見解には誤謬がある。むしろその逆が一層眞理に近い。感情は多くの場合客觀的なもの、社會化されたものであり、知性こそ主觀的なもの、人格的なものである。眞に主觀的な感情は知性的である。孤獨は感情でなく知性に属するのでなければならぬ。

眞理と客觀性、従つて非人格性とを同一視する哲學的見解ほど有害なものはない。かやうな見解は眞理の内面性のみでなく、また特にその表現性を理解しないのである。

いかなる對象も私をして孤獨を超えさせることはできぬ。孤獨において私は對象の世界を全體として超えてゐるのである。

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

物が眞に表現的なものとして我々に迫るのは孤獨においてである。そして我々が孤獨を超えることができるのはその呼び掛けに應へる自己の表現活動においてのほかない。アウグスティヌスは、植物は人間から見られることを求めてをり、見られることがそれにとつて救済であるといつたが、表現することは物を救ふことであり、物を救ふことによつて自己を救ふことである。かやうにして、孤獨は最も深い愛に根差してゐる。そこに孤獨の實在性がある。

嫉妬について

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

どのやうな情念でも、天真爛漫に現はれる場合、つねに或る美しさをもつてゐる。しかるに嫉妬には天真爛漫といふことがない。愛と嫉妬とは、種々の點で似たところがあるが、先づこの一點で全く違つてゐる。即ち愛は純粹であり得るに反して、嫉妬はつねに陰險である。それは子供の嫉妬においてすらさうである。

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

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

嫉妬は平生は「考へ」ない人間にも「考へ」させる。

愛と嫉妬との強さは、それらが烈しく想像力を働かせることに基いてゐる。想像力は魔術的なものである。ひとは自分の想像力で作り出したものに對して嫉妬する。愛と嫉妬とが術策的であるといふことも、それらが想像力を驅り立て、想像力に驅り立てられて動くところから生ずる。しかも嫉妬において想像力が働くのはその中に混入してゐる何等かの愛に依つてである。嫉妬の底に愛がなく、愛のうちに惡魔がゐないと、誰が知らうか。

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

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

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

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

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

嫉妬は心の奥深く燃えるのがつねであるにも拘らず、何等内面性を知らぬ。

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

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

一つ的情念は知性に依つてよりも他の情念に依つて一層よく制することができるといふのは、一般的な眞理である。英雄は嫉妬的でないといふ言葉がもしほんとであるとしたり、彼等においては功名心とか競争心とかいふ他の情念が嫉妬よりも強く、そして重要なことは、一層持續的な力になつてゐるといふことである。

功名心や競争心はしばしば嫉妬と間違へられる。しかし兩者の差異は明瞭である。先づ功名心や競争心は公共的な場所を知つてゐるに反し、嫉妬はそれを知らない。嫉妬はすべての公事を私事と解して考へる。嫉妬が功名心や競争心に轉化されることは、その逆の場合よりも遙かに困難である。

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

もし無邪氣な心といふものを定義しようとするなら、嫉妬的でない心といふのが何よりも適當であらう。

自信がないことから嫉妬が起るといふのは正しい。尤も何等の自信もなければ嫉妬の起りやうもないわけであるが。しかし嫉妬はその對象において自己が嫉妬してゐる當の點を避けて他の點に觸れるのがつねである。嫉妬は詐術的である。

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

成功について

今日の倫理學の殆どすべてにおいて置き忘れられた二つの最も著しいものは、幸福と成功といふものである。しかもそれは相反する意味においてそのやうになつてゐるのである。即ち幸福はもはや現代的なものでない故に。そして成功はあまりに現代的なものである故に。

古代人や中世的人間のモラルのうちには、我々の意味における成功といふものは何處にも存しないやうに思ふ。彼等のモラルの中心は幸福であつたのに反して、現代人のそれは成功であるといつてよいであらう。成功するといふことが人々の主な問題となるやうになつたとき、幸福といふものはや人々の深い關心でなくなつた。

成功のモラルが近代に特徴的なものであることは、進歩の觀念が近代に特徴的なものであるのに似てゐるであらう。實は兩者の間に密接な關係があるのである。近代啓蒙主義の倫理における幸福論は幸福のモラルから成功のモラルへの推移を可能にした。成功といふものは、進歩の觀念

と同じく、直線的な向上として考へられる。しかるに幸福には、本來、進歩といふものはない。

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

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

成功と幸福とを、不成功と不幸とを同一視するやうになつて以來、人間は眞の幸福が何であるかを理解し得なくなつた。自分の不幸を不成功として考へてゐる人間こそ、まことに憐れむべきである。

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

幸福が存在に關はるのに反して、成功は過程に關はつてゐる。だから、他人からは彼の成功と見られることに對して、自分では自分に關はりのないことであるかのやうに無關心である人間がある。かやうな人間は二重に他人から嫉妬されるおそれがあらう。

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

シュトレイバーといふのは、生きることがそもそも冒険であるといふ形而上學的眞理を如何なる場合にも理解することのない人間である。想像力の缺乏がこの努力家型を特徴付けてゐる。

成功も人生に本質的な冒険に屬するといふことを理解するとき、成功主義は意味をなさなくなるであらう。成功を冒険の見地から理解するか、冒険を成功の見地から理解するかは、本質的に違つたことである。成功主義は後の場合であり、そこには眞の冒険はない。人生は賭であるとい

ふ言葉ほど勝手に理解されて濫用されてゐるものはない。

一種のスポーツとして成功を追求する者は健全である。

純粹な幸福は各人においてオリジナルなものである。しかし成功はさうではない。エピゴーネントウム（追隨者風）は多くの場合成功主義と結び附いてゐる。

近代の成功主義者は型としては明瞭であるが個性ではない。

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

成功のモラルはオブティミズムに支へられてゐる。それが人生に對する意義は主としてこのオブティミズムの意義である。オブティミズムの根柢には合理主義或ひは主知主義がなければならぬ。しかるにオブティミズムがこの方向に洗煉された場合、なほ何等か成功主義というものが残り得るであらうか。

成功主義者が非合理主義者である場合、彼は恐るべきである。

近代的な冒險心と、合理主義と、オブティミズムと、進歩の觀念との混合から生れた最高のものは企業家精神である。古代の人間理想が賢者であり、中世のそれが聖者だつたやうに、近代のそれは企業家であるといひ得るであらう。少くともそのやうに考えらるべき多くの理由がある。しかるにそれが一般にはそのやうに純粹に把握されなかつたのは近代の拜金主義の結果である。

もしひとがいくらかの權力を持つてゐるとしたら、成功主義者ほど御し易いものはないであらう。部下を御してゆく手近な道は、彼らの立身出世のイデオロギーを吹き込むことである。

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

瞑想について

たとへば人と對談してゐる最中に私は突然黙り込むことがある。そんな時、私は瞑想に訪問されたのである。瞑想はつねに不意の客である。私はそれを招くのではなく、また招くこともできない。しかしその來るときにはあらゆるものにも拘らず來るのである。「これから瞑想しよう」などといふことはおよそ愚にも附かぬことだ。私の爲し得ることはせいぜいこの不意の客に對して常に準備をしておくことである。

思索は下から昇つてゆくものであるとすれば、瞑想は上から降りてくるものである。それは或る天與の性質をもつてゐる。そこに瞑想とミステイシズムとの最も深い結び付きがある。瞑想は多かれ少かれミステイックなものである。

この思ひ掛けぬ客はあらゆる場合に來ることが出来る。單にひとり靜かに居る時のみではない、

全き喧騒の中においてもそれは來るのである。孤獨は瞑想の條件であるよりも結果である。例へば大勢の聴衆に向つて話してゐる時、私は不意に瞑想に襲はれることがある。そのときこの不可抗の闖入者は、私はそれを虐殺するか、それともそれに全く身を委せてついてゆくかである。瞑想には條件がない。條件がないといふことがそれを天與のものと思はせる根本的な理由である。

プラトンはソクラテスがポティダイアの陣營において一晝夜立ち續けて瞑想に耽つたといふことを記してゐる。その時ソクラテスはまさに瞑想したのであつて、思索したのではない。彼が思索したのは却つて彼が市場に現はれて誰でもを捉へて談論した時である。思索の根本的な形式は對話である。ポティダイアの陣營におけるソクラテスとアテナイの市場におけるソクラテス——これほど明瞭に瞑想と思索との差異を現はしてゐるものはない。

思索と瞑想との差異は、ひとは思索のただなかにおいてさへ瞑想に陥ることがあるといふ事實によつて示されてゐる。

瞑想には過程がない。この點において、それは本質的に過程的な思索と異つてゐる。

すべての瞑想は甘美である。この故にひとは瞑想を欲するのであり、その限りすべての人間はミステイシズムに對する嗜好をもつてゐる。けれども瞑想は本來我々の意欲に依存するものではない。

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

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

瞑想を生かし得るものは思索の厳しさである。不意の訪問者である瞑想に對する準備といふのは思索の方法的訓練を具へてゐることである。

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

瞑想のない思想家は存在しない。瞑想は彼にヴィジョンを與へるものであり、ヴィジョンをもたぬ如何なる眞の思想も存在しないからである。眞に創造的な思想家はつねにイメージを踏まへて嚴しい思索に集中してゐるものである。

勤勉は思想家の主要な徳である。それによつて思想家といはゆる瞑想家或ひは夢想家とが區別される。もちろんひとは勤勉だけで思想家になることはできぬ。そこには瞑想が與へられねばならないから。しかし眞の思想家はまた絶えず瞑想の誘惑と戰つてゐる。

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

哲學的文章におけるパウゼといふものは瞑想である。思想のスタイルは主として瞑想的なものに依存してゐる。瞑想がリズムであるとすれば、思索はタクトである。

瞑想の甘さのうちには多かれ少かれつねにエロスのものがある。

思索が瞑想においてあることは、精神が身體においてあるのと同様である。

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

救済は本來ただ言葉において與へられる。

噂について

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

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

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

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

にかくも密接に關係してくるのである。しかもこの關係は擱むことのできぬ偶然の集合である。我々の存在は無數の眼に見えぬ偶然の絲によつて何處とも知れぬ處に繋がれてゐる。

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

評判を批評の如く受取り、これと眞面目に對質しようとすることは、無駄である。いつたい誰を相手にしようといふのか。相手は何處にもゐない、もしくは到る處にゐる。しかも我々はこの對質することができないものと絶えず對質させられてゐるのである。

噂は誰のものでもない、噂されてゐる當人のものでさへない。噂は社會的なものであるにしても、嚴密にいふと、社會のものでもない。この實體のないものは、誰もそれを信じないとしながら、誰もそれを信じてゐる。噂は原初的な形式におけるフィクションである。

噂はあらゆる情念から出てくる。嫉妬から、猜疑心から、競争心から、好奇心から、等々。噂はかかるものでありながら噂として存在するに至つてはもはや情念的なものでなくて観念的なものである。――熱情をもつて語られた噂は噂として受取られないであらう。――そこにいはば第一次の観念化作用がある。第二次の観念化作用は噂から神話への轉化において行はれる。神話は高次のフィクションである。

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

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

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

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

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

かくの如く歴史は情念の中から觀念もしくは理念を作り出してくる。これは歴史の深い祕密に屬してゐる。

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

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

噂よりも有力な批評といふものは甚だ稀である。

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

噂の問題は確率の問題である。しかもそれは物理的確率とは異なる歴史的確率の問題である。誰がその確率を計算し得るか。

噂するやうに批評する批評家は多い。けれども批評を歴史的確率の問題として取り上げる批評家は稀である。私の知る限りではヴァレリイがそれだ。かやうな批評家には數學者のやうな知性が必要である。しかし如何に多くの批評家が獨斷的であるか。そこでまた如何に多くの批評家が、自分も世間も信じてゐるのとは反對に、批評的であるよりも實踐的であるか。

利己主義について

一般に我々の生活を支配してゐるのは give and take の原則である。それ故に純粹な利己主義といふものは全く存在しないか或ひは極めて稀である。いつたい誰が取らないでただ與へるばかりであり得るほど有徳或ひはむしろ有力であり得るであらうか。逆にいつたい誰が與へないでただ取るばかりであり得るほど有力或ひはむしろ有徳であり得るであらうか。純粹な英雄主義が稀であるやうに、純粹な利己主義もまた稀である。

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

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

我々の生活は一般にギヴ・アンド・テイクの原則に従つてゐると言へばたいいの者がなにはどうか反感を覚えるであらう。そのことは人生において實證的であることが如何に困難であるかを示してゐる。利己主義といふものですら、殆どすべてが想像上のものである。しかも利己主義者である要件は、想像力をもたぬといふことである。

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

愛情は想像力によつて量られる。

實證主義は本質的に非情である。實證主義の果てが虚無主義であるのはだから當然のことである。

利己主義者は中途半端な實證主義者である。それとも自覺に達しない虚無主義者であるといへるであらうか。

利己的であることと實證的であることとは、しばしば摩替へられる。一つには自己辯解のために、逆には他人攻撃のために。

我々の生活を支配するギヴ・アンド・テイクの原則は、期待の原則である。與へることは取ることが、取ることには與へることが、期待されてゐる。それは期待の原則として、決定論的なものでなくてむしろ確率論的なものである。このやうに人生は蓋然的なものの上に成り立つてゐる。人生においては蓋然的なものが確實なものである。

我々の生活は期待の上になり立つてゐる。

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

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

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

人間が利己的であるか否かは、その受取勘定をどれほど遠い未來に延ばし得るかといふ問題である。この時間的な問題はしかし單なる打算の問題でなくて、期待の、想像力の問題である。

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

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

利己主義者は自分では十分合理的な人間であると思つてゐる。そのことを彼は公言もするし、誇りにさへもしてゐる。彼は、彼の理智の限界が想像力の缺乏にあることを理解しないのである。

すべての人間が利己的であるといふことを前提にした社會契約説は、想像力のない合理主義の産物である。社會の基礎は契約でなくて期待である。社會は期待の魔術的な拘束力の上に建てら

れた建物である。

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

利己主義といふ言葉は殆どつねに他人を攻撃するために使はれる。主義といふものは自分で稱するよりも反對者から押し附けられるものであるといふことの最も日常的な例がここにある。

健康について

何が自分の爲になり、何が自分の害になるか、の自分自身の觀察が、健康を保つ最上の物理學であるといふことには、物理學の規則を超えた智慧がある。――私はここにこのベーコンの言葉を記すのを禁ずることができない。これは極めて重要な養生訓である。しかもその根柢にあるのは、健康は各自のものであるといふ、單純な、單純な故に敬虔なとさへいひ得る眞理である。

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

風采や氣質や才能については、各人に個性があることは誰も知つてゐる。しかるに健康について同じやうに、それが全く個性的なものであることを誰も理解してゐるであらうか。この場合ひ

とはただ丈夫なとか弱いとかいふ甚だ一般的な判斷で満足してゐるやうに思はれる。ところが戀愛や結婚や交際において幸福と不幸を決定するひとつの最も重要な要素は、各自の健康における極めて個性的なものである。生理的親和性は心理的親和性に劣らず微妙で、大切である。多くの人間はそれに氣附かない、しかし本能が彼等のために選擇を行つてゐるのである。

かやうに健康は個性的なものであるとすれば、健康についての規則は人間の個性に關する規則と異なることになるであらう。――即ち先づ自己の個性を發見すること、その個性に忠實であること、そしてその個性を形成してゆくことである。生理學の規則と心理學の規則とは同じである。或ひは、生理學の規則は心理學的にならねばならず、逆に心理學の規則は生理學的にならねばならぬ。

養生論の根柢には全自然哲學がある。これは以前、東洋においても西洋においても、さうであつたし、今日もまたさうでなければならぬ。ここに自然哲學といふのはもちろんあの醫學や生理學のことではない。この自然哲學と近代科學との相違は、後者が窮迫感から出發するのに反して、前者は所有感から成立するところにあるといふことができるであらう。發明は窮迫感から生ずる。

故に後者が發明的であるのに反して、前者は發見的であるといふこともできるであらう。近代醫學は健康の窮迫感から、その意味での病氣感から出てきた。しかるに以前の養生論においては、所有されてゐるものとしての健康から出立して、如何にしてこの自然のものを形成しつつ維持するかといふことが問題であつた。健康は發明させない、病氣が發明させるのである。

健康の問題は人間的自然の問題である。といふのは、それは單なる身體の問題ではないといふことである。健康には身體の體操と共に精神の體操が必要である。

私の身體は世の中の物のうち私の思想が變化することのできるものである。想像の病氣は實際の病氣になることができる。他の物においては私の假定が物の秩序を亂すことはあり得ないのに。何よりも自分の身體に關する恐怖を遠ざけねばならぬ。恐怖は効果のない動搖を生ずるだけであり、そして思案はつねに恐怖を増すであらう。ひとは自分が破滅したと考へるやうになる、ところが一旦何か緊急の用事が出來ると、彼は自分の生命が完全であるのを見出すといった例は多い。

自然に従へといふのが健康法の公理である。必要なのは、この言葉の意味を形而上學的な深みにおいて理解することである。さしあたりこの自然は一般的なものではなくて個別的なもの、また自己形成的なものである。自然に従ふといふのは自然を模倣するといふことである。――模倣の思想は近代的な發明の思想とは異つてゐる。――その利益は、無用の不安を除いて安心を與へるといふ道德的效果にある。

健康は物の形といふやうに直觀的具體的なものである。

近代醫學が發達した後においても、健康の問題は究極において自然形而上學の問題である。そこに何か變化がなければならぬとすれば、その形而上學が新しいものにならねばならぬといふだけである。醫者の不養生といふ諺は、養生については、醫者にも形而上學が必要であることを示すものにほかならぬ。

客觀的なものは健康であり、主觀的なものは病的である。この言葉のうちに含まれる形而上學

から、ひとは立派な養生訓を引き出すことができるであらう。

健康の觀念に最も大きな變化を與へたのはキリスト教であつた。この影響はその主觀性の哲學から生じたのである。健康の哲學を求めたニーチェがあつたやうに嚴しくキリスト教を攻撃したのは當然である。けれどもニーチェ自身の主觀主義は、彼があれほど求めた健康の哲學に對して破壊的であるのほかなかつた。ここに注意すべきことは、近代科學の客觀主義は近代の主觀主義を單に裏返したものであり、これと雙生兒であるといふことである。かやうにして主觀主義が出てきてから、病氣の觀念は獨自性をもち、固有の意味を得てきたのである。病氣は健康の缺乏といふより積極的な意味のものとなつた。

近代主義の行き着いたところは人格の分解であるといはれる。しかるにそれと共に重要な出來事は、健康の觀念が同じやうに分裂してしまつたといふことである。現代人はもはや健康の完全なイメージを持たない。そこに現代人の不幸の大きな原因がある。如何にして健康の完全なイメージを取り戻すか、これが今日の最大の問題の一つである。

「健康そのものといふものはない」、とニーチェはいった。これは科學的判斷ではなく、ニーチェの哲學を表明したものにほかならぬ。「何が一般に病氣であるかは、醫者の判斷よりも患者の判斷及びそれぞれの文化圏の支配的な見解に依存してゐる」、とカール・ヤスペルスはいふ。そして彼の考へるやうに、病氣や健康は存在判斷でなくて價值判斷であるとすれば、それは哲學に屬することにならう。經驗的な存在概念としては平均といふものを持ち出すほかない。しかしながら平均的な健康といふものによつては人それぞれに個性的な健康について何等本質的なものを把握することができぬ。もしまだ健康は目的論的概念であるとすれば、そのことによつてまさにそれは科學の範圍を脱することになるであらう。

自然哲學或ひは自然形而上學が失はれたといふことが、この時代にかくも健康が失はれてゐる原因である。そしてそれがまたこの科學的時代に、病氣に關してかくも多くの迷信が存在する理由である。

實際、健康に關する多くの記述はつねに何等かの形而上學的原理を含んでゐる。例へばいふ、變化を行ひ、反對のことを交換せよ、しかしより穩かな極端に對する好みをもつて。絶食と飽食とを用ゐよ、しかしむしろ飽食を。覺めてゐることと眠ることとを、しかしむしろ眠ることを。坐つてゐることと動くことを、しかしむしろ動くことを。――これはひとつの形而上學的思考である。また例へばいふ、唯一つのことを變へるのは善くない、一つのことよりも多くのことを變へるのがより安全である。――これもひとつの形而上學的原理を現はしてゐる。

健康といふのは平和といふのと同じである。そこに如何に多くの種類があり、多くの價值の相違があるであらう。

秩序について

例へば初めて来た家政婦に自分の書齋の掃除をまかせるとする。彼女は机の上やまはりに亂雜に置かれた本や書類や文房具などを整頓してきれいに並べるであらう。そして彼女は満足する。ところで今私が机に向つて仕事をしようとする場合、私は何か整はないもの、落着かないものを感じ、一時間もたたないうちに、せつかくきちんと整頓されてゐるものをひつくり返し、元のやうに亂雜にしてしまふであらう。

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

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

また秩序は充實させるものでなければならぬ。單に切り捨てたり取り拂つたりするだけで秩序ができるものではない。虚無は明かに秩序とは反對のものである。

しかし秩序はつねに經濟的なものである。最少の費用で最大の效用を擧げるといふ經濟の原則は秩序の原則でもある。これは極めて手近かな事實によつて證明される。節約——普通の經濟的な意味での——は秩序尊重の一つの形式である。この場合節約は大きな教養であるのみでなく、宗教的な敬虔にさへ近づくであらう。逆に言ふと、節約は秩序崇拜の一つの形式であるといふ意味においてのみ倫理的な意味をもつてゐる。無秩序は多くの場合浪費から來る。それは、心の秩序に關して、金錢の濫費においてすでにさうである。

時の利用といふものは秩序の愛の現はれである。

最少の費用で最大の效用を擧げるといふ經濟の法則が同時に心の秩序の法則でもあるといふことは、この經濟の法則が實は美學の法則でもあるからである。

美學の法則は政治上の秩序に關してさへ模範的であり得る。「時代の政治的問題を美學によつて解決する」といふシルレルの言葉は、何よりも秩序の問題に關して妥當するであらう。

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

最少の費用で最大の效用を擧げるといふ經濟の法則は實は經濟的法則であるよりも技術的法則であり、かやうなものとしてそれは美學の中にも入り込むのである。

プラトンの中でソクラテスは、徳は心の秩序であるといつてゐる。これよりも具體的で實證的な徳の規定を私は知らない。今日最も忘れられてゐるのは徳のこのやうな考へ方である。そして

徳は心の秩序であるといふ定義の論證にあたつてソクラテスが用ゐた方法は、注意すべきことに、建築術、造船術等、もろもろの技術との比論であつた。これは比論以上の重要な意味をもつてゐることである。

心といふ實體性のないものについて如何にして技術は可能であるか、とひとはいふであらう。

現代物理学はエレクトロンの説以來物質といふものから實體性を奪ひ去つた。この説は全物質界を完全に實體性のないものにするやうに見える。我々は「實體」の概念を避けて、それを「作用」の概念で置き換へなければならぬといはれてゐる。數學的に記述された物質はあらゆる日常的な親しさを失つた。

不思議なことは、この物質觀の變革に相應する變革が、それに何等關係もない人間の心の中で準備され、實現されたといふことである。現代人の心理——必ずしも現存の心理學をいはない——と現代物理学との平行を批評的に明かにすることは、新しい倫理學の出發點でなければならぬ。

知識人といふのは、原始的な意味においては、物を作り得る人間のことであつた。他の人間の

作り得ないものを作り得る人間が知識人であつた。知識人のこの原始的な意味を我々はもう一度はつきり我々の心に思ひ浮べる必要があると思ふ。

ホメロスの英雄たちは自分で手工業を行つた。エウマイオスは自分で革を截斷して履物を作つたといはれ、オデュッセウスは非常に器用な大工で指物師であつたやうに記されてゐる。我々にとつてこれは羨望に價することではないであらうか。

道徳の中にも手工業的なものがある。そしてこれが道徳の基礎的なものである。

しかし困難は、今日物的技術において「道具」の技術から「機械」の技術に變化したやうな大きな變革が、道徳の領域においても要求されてゐるところにある。

作るによつて知るといふことが大切である。これが近代科學における實證的精神であり、道徳もその意味において全く實證的でなければならぬ。

プラトンが心の秩序に相應して國家の秩序を考へたことは奇體なことではない。この構想には

深い智慧が含まれてゐる。

あらゆる秩序の構想の根柢には價值體系の設定がなければならぬ。しかるに今日流行の新秩序論の基礎にどのやうな價值體系が存在するであらうか。倫理學でさへ今日では價值體系の設定を抛擲してしかも狡猾にも平然としてゐる状態である。

ニーチェが一切の價值の轉換を唱へて以後、まだどのやうな承認された價值體系も存在しない。それ以後、新秩序の設定はつねに何等か獨裁的な形をとらざるを得なかつた。一切の價值の轉換といふニーチェの思想そのものが實は近代社會の辿り着いた價值のアナーキーの表現であつた。近代デモクラシーは内面的にはゆる價值の多神論から無神論に、即ち虛無主義に落ちてゆく危險があつた。これを最も深く理解したのがニーチェであつた。そしてかやうな虛無主義、内面的なアナーキーこそ獨裁政治の地盤である。もし獨裁を望まないならば、虛無主義を克服して内から立直らなければならない。しかるに今日我が國の多くのインテリゲンチヤは獨裁を極端に嫌ひながら自分自身はどうしてもニヒリズムから脱出することができないでゐる。

外的秩序は強力によつても作ることができる。しかし心の秩序はさうではない。

人格とは秩序である、自由といふものも秩序である。……かやうなことが理解されねばならぬ。そしてそれが理解されるとき、主觀主義は不十分となり、何等か客觀的なものを認めなければならなくなるであらう。近代の主觀主義は秩序の思想の喪失によつて虚無主義に陥つた。いはゆる無の哲學も、秩序の思想、特にまた價值體系の設定なしには、その絶對主義の虚無主義と同じになる危険が大きい。

感傷について

精神が何であるかは身體によつて知られる。私は動きながら喜ぶことができる、喜びは私の運動を括潑にしさへするであらう。私は動きながら怒ることができる、怒は私の運動を激烈にしさへするであらう。しかるに感傷の場合、私は立ち停まる、少くとも静止に近い状態が私に必要であるやうに思はれる。動き始めるや否や、感傷はやむか、もしくは他のものに變つてゆく。故に人を感傷から脱しさせようとするには、先づ彼を立たせ、彼に動くことを強要するのである。かくの如きことが感傷の心理的性質そのものを示してゐる。日本人は特別に感傷的であるといふことが正しいとすれば、それは我々の久しい間の生活様式に關係があると考へられないであらうか。

感傷の場合、私は坐つて眺めてゐる、起つてそこまで動いてゆくのではない。いな、私はほんとは眺めてさへゐないであらう。感傷は、何について感傷するにしても、結局自分自身に止ま

つてゐるのであつて、物の中に入つてゆかない。批評といひ、懷疑といふも、物の中に入つてゆかない限り、一個の感傷に過ぎぬ。眞の批評は、眞の懷疑は、物の中に入つてゆくのである。

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

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

ないであらう。泣き崩れなければならぬ、つまり静止が必要である。ところで特に感傷的といはれる人間は、あらゆる情念にその固有の活動を與へないで、表面の入口で擴散させてしまふ人間のことである。だから感傷的な人間は決して深いとはいはれないが無害な人間である。

感傷は矛盾を知らない。ひとは愛と憎みとに心が分裂するといふ。しかしそれが感傷になると、愛も憎みも一つに解け合ふ。運動は矛盾から生ずるといふ意味においても、感傷は動くものとは考へられないであらう。それはただ流れる、むしろただ漂ふ。感傷は和解の手近かな手段である。だからまたそれはしばしば宗教的な心、碎かれた心といふものと混同される。我々の感傷的な心は佛教の無常觀に影響されてゐるところが少くないであらう。それだけに兩者を嚴格に區別することが肝要である。

感傷はただ感傷を喚び起す、さうでなければただ消えてゆく。

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

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

感傷的であることが藝術的であるかのやうに考へるのは、一つの感傷でしかない。感傷的であることが宗教的であるかのやうに考へる者に至つては、更にそれ以上感傷的であるといはねばならぬ。宗教はもとより、藝術も、感傷からの脱出である。

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

感傷は趣味になることができ、またしばしばさうなつてゐる。感傷はそのやうに甘味なものであり、誘惑的である。瞑想が趣味になるのは、それが感傷的になるためである。

すべての趣味と同じやうに、感傷は本質的にはただ過去のものの上にのみ働くのである。それ

は出来つつあるものに對してでなく出来上つたものに對して働くのである。すべて過ぎ去つたものは感傷的に美しい。感傷的な人間は回顧することを好む。ひとは未來について感傷することができぬ。少くとも感傷の對象であるやうな未來は眞の未來ではない。

感傷は制作的でなくて鑑賞的である。しかし私は感傷によつて何を鑑賞するのであらうか。物の中に入らないで私は物を鑑賞し得るであらうか。感傷において私は物を味つてゐるのでなく自分自身を味つてゐるのである。いな、正確にいふと、私は自分自身を味つてゐるのでさへなく、ただ感傷そのものを味つてゐるのである。

感傷は主觀主義である。青年が感傷的であるのはこの時代が主觀的な時期であるためである。主觀主義者は、どれほど概念的或ひは論理的に装はうとも、内實は感傷家でしかないことが多い。

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

感傷には個性がない、それは眞の主觀性ではないから。その意味で感傷は大衆的である。だから大衆文學といふものは本質的に感傷的である。大衆文學の作家は過去の人物を取扱ふのがつねであるのも、これに關係するであらう。彼等と純文學の作家との差異は、彼等が現代の人物を同じやうに巧に描くことができない點にある。この簡単な事柄のうちに藝術論における種々の重要な問題が含まれてゐる。

感傷はたいていの場合マンネリズムに陥つてゐる。

身體の外觀が精神の狀態と必ずしも一致しないことは、一見極めて頑丈な人間が甚だ感傷的である場合が存在することによつて知られる。

旅は人を感傷的にするといふ。彼は動くことによつて感傷的になるのであらうか。もしさうであるとするば、私の最初の定義は間違つてゐることになる。だがさうではない。旅において人が感傷的になり易いのは、むしろ彼がその日常の活動から脱け出すためであり、無爲になるため

ある。感傷は私のウィーク・エンドである。

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

あらゆる物が流轉するのを見て感傷的になるのは、物を捉へてその中に入ることできぬ自己を感じるためである。自己もまた流轉の中にあるのを知るとき、私は單なる感傷に止まり得るであらうか。

感傷には常に何等かの虚榮がある。

假説について

思想が何であるかは、これを生活に對して考へてみると明瞭になるであらう。生活は事實である、どこまでも經驗的なものである。それに對して思想にはつねに假説的なところがある。假説的なところのないやうな思想は思想とはいはれないであらう。思想が純粹に思想としてもつてゐる力は假説の力である。思想はその假説の大いさに従つて偉大である。もし思想に假説的なところが無いとすれば、如何にしてそれは生活から區別され得るであらうか。考へるといふこともそれ自身としては明かに我々の生活の一部分であつて、これと別のものではない。しかるにそのものがなほ生活から區別されるのは、考へるといふことが本質的には假説的に考へることであるためである。

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

デカルトの懷疑において模範的に示されてゐる。

假説的に考へるといふことは論理的に考へるといふことと單純に同じではない。假説は或る意味で論理よりも根源的であり、論理はむしろそこから出てくる。論理そのものが一つの假説であるといふこともできるであらう。假説は自己自身から論理を作り出す力をさへもつてゐる。論理よりも不確實なものから論理が出てくるのである。論理も假説を作り出すものと考へられる限りそれ自身假説的なものと考へられねばならぬ。

すべて確實なものは不確實なものから出てくるのであつて、その逆でないといふことは、深く考ふべきことである。つまり確實なものは與へられたものでなくて形成されるものであり、假説はこの形成的な力である。認識は模寫でなくて形成である。精神は藝術家であり、鏡ではない。

しかし思想のみが假説的であつて、人生は假説的でないものであらうか。人生も或る假説的なものである。それが假説的であるのは、それが虚無に繋がるためである。各人はいはば一つの假説を證明するために生れてゐる。生きてゐることは、ただ生きてゐるといふことを證明するためではないであらう、――そのやうな證明はおよそ不要である、――實に、一つの假説を證明する

ためである。だから人生は實驗であると考へられる。――假説なしに實驗といふものはあり得ない。――もとよりそれは、何でも勝手にやつてみるのではなく、自分がそれを證明するために生れた固有の假説を追求することである。

人生が假説的なものであるとすれば、思想が人生に對して假説的なものとして區別されるのと同じ仕方で、人生がそのものに對して假説的なものとして區別される或るものがあるのでなければならぬ。

假説が單に論理的なものでないことは、それが文學の思考などのうちにもあるといふことによつて明かである。小説家の創作行動はただひとすぢに彼の假説を證明することである。人生が假説の證明であるといふ意味はこれに類似してゐる。假説は少くともこの場合單なる思惟に屬するのではなく、構想力に屬してゐる。それはフィクションであるといふこともできるであらう。假説は不定なもの、可能的なものである。だからそれを證明することが問題である。それが不定なもの、可能的なものであるといふのは單に論理の意味においてでなく、むしろ存在論の意味におい

てである。言ひ換へると、それは人間の存在が虚無を條件とするのみでなく虚無と混合されてゐることを意味してゐる。従つて假説の證明が創造的形成でなければならぬことは小説におけると同じである。人生において實驗といふのはかやうな形成をいふのである。

常識を思想から區別する最も重要な特徴は、常識には假説的なところがないといふことである。

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

すべての思想らしい思想はつねに極端なところをもつてゐる。なぜならそれは假説の追求であるから。これに對して常識のもつてゐる大きな徳は中庸といふことである。しかるに眞の思想は行動に移すと生きるか死ぬるかといった性質をもつてゐる。思想のこの危険な性質は、行動人は

理解してゐるが、思想に従事する者においては却つて忘れられてゐる。ただ偉大な思想家のみはそのことを行動人よりも深く知つてゐる。ソクラテスが従容として死に就いたのはそのためであつたであらう。

誤解を受けることが思想家のつねの運命のやうになつてゐるのは、世の中には彼の思想が一つの假説であることを理解する者が少いたためである。しかしその罪の一半はたいいていの場合思想家自身にもあるのであつて、彼自身その思想が假説的なものであることを忘れるのである。それは彼の怠惰に依ることが多い。探求の續いてゐる限り思想の假説的性質は絶えず顯はである。

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

假説といふ思想は近代科學のもたらした恐らく最大の思想である。近代科學の實證性に對する誤解は、そのなかに含まれる假説の精神を全く見逃したか、正しく把握しなかつたところから生

じた。かやうにして實證主義は虚無主義に陥らねばならなかつた。假説の精神を知らないならば、
實證主義は虚無主意に落ちてゆくほかない。

偽善について

「人間は生れつき嘘吐きである」、とラ・ブリュイエールはいった。「眞理は單純であり、そして人間はけげばしいこと、飾り立てることを好む。眞理は人間に屬しない、それはいはば出來上つて、そのあらゆる完全性において、天から來る。そして人間は自分自身の作品、作り事とお伽噺のほか愛しない。」人間が生れつき嘘吐きであるといふのは、虚榮が彼の存在の一般的性質であるためである。そこで彼はけげばしいこと、飾り立てることを好む。虚榮はその實體に従つていふと虚無である。だから人間は作り事やお伽噺を作るのであり、そのやうな自分自身の作品を愛するのである。眞理は人間の仕事ではない。それは出來上つて、そのあらゆる完全性において、人間とは關係なく、そこにあるものである。

その本性において虚榮的である人間は偽善的である。眞理とは別に善があるのでないやうに、虚榮とは別に偽善があるのではない。善が眞理と一つのものであることを理解した者であつて偽

善が何であるかを理解することができる。虚榮が人生に若干の效用をもつてゐるやうに、偽善も人生に若干の效用をもつてゐる。偽善が虚榮と本質的に同じものであることを理解しない者は、偽善に對する反感からと稱して自分自身ひとつの虚榮の虜になつてゐる。偽善に對して偽惡といふ妙な言葉で呼ばれるものがそれである。その偽惡といふものこそ明かに人間のおぼつかない虚榮ではないか。そのものは偽善が虚榮にほかならぬことを他面から明瞭にするのである。かやうな偽惡家の特徴は感傷的であるといふことである。嘗て私は偽惡家と稱する者で感傷家でないやうな人間を見たことがない。偽善に反感を感じる彼のモラルもセンチメンタリズムでしかない。偽惡家はとかく自分で想像してゐるやうに深い人間ではない。その彼の想像がまた一つのセンチメンタリズムに屬してゐる。もし彼が無害な人間であるとしたなら、それは一般に感傷的な人間は深くはないが無害であるといふことに依るのである。

ひとはただ他の人間に對する關係においてのみ偽善的になると考へるのは間違つてゐる。偽善は虚榮であり、虚榮の實體は虚無である、そして虚無は人間の存在そのものである。あらゆる徳が本來自己におけるものであるやうに、あらゆる惡徳もまた本來自己におけるものである。その

自己を忘れて、ただ他の人間、社會をのみ相手に考へるところから偽善者といふものが生じる。それだから道德の社會性といふが如きことが力説されるやうになつて以來、いかに多くの偽善者が生じたであらうか。或ひはむしろ道德の社會性といふが如き理論は現代に特徴的な偽善をかはふためにことさら述べられてゐるやうにさへ見えるのである。

我々の誰が偽善的でないであらうか。虚榮は人間の存在の一般的性質である。偽善者が恐いのは、彼が偽善的であるためであるといふよりも、彼が意識的な人間であるためである。しかし彼が意識してゐるのは自己でなく、虚無でもなく、ただ他の人間、社會といふものである。

虚無に根差す人生はフィクショナルなものである。人間の道德もまたフィクショナルなものである。それだから偽善も存在し得るのであり、若干の效用をさへもち得るのである。しかるにフィクショナルなものは、それに止まることなく、その實在性が證明されねばならぬ。偽善者とさうでない人間との區別は、その證明の誠意と熱情をもつてゐるかどうかにある。人生において證明するといふことは形成することであり、形成するといふことは内部と外部とが一つになることである。ところが偽善者にあつては内部と外部とが別である。偽善者には創造といふものがない。

虚言の存在することが可能であるのは、あらゆる表現が眞理として受取られる性質をそれ自身においてもつてゐるためである。ものは表現されると我々に無關係になる。表現といふものはそのやうに恐しいものである。戀をする人間は言葉といふもの、表現といふものが如何に恐しいものであるかを考へてをのいてゐる。今日どれだけの著作家が表現の恐しさをほんとに理解してゐるか。

絶えず他の人を相手に意識してゐる偽善者が阿諛的でないことは稀である。偽善が他の人を破壊させるのは、偽善そのものによつてよりも、そのうちに含まれる阿諛によつてである。偽善者とさうでない者との區別は、阿諛的であるかどうかにあるといふことができるであらう。ひとに阿ることは間違つたことを言ふよりも遙かに悪い。後者は他人を腐敗させはしないが、前者は他人を腐敗させ、その心をかどはかして眞理の認識に對して無能力にするのである。嘘吐くことでもさへもが阿ることよりも道德的にまさつてゐる。虚言の害でさへもが主としてそのうちに混入する阿諛に依るのである。眞理は單純で率直である。しかるにその裏は千の相貌を具へてゐる。偽

善が阿るためにとる姿もまた無限である。

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

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

現代の道徳的頽廢に特徴的なことは、偽善がその頽廢の普遍的な形式であるといふことである。これは頽廢の新しい形式である。頽廢といふのは普通に形がくづれて行くことであるが、この場合表面の形はまことによく整つてゐる。そしてその形は決して舊いものではなく全く新しいもの

でさへある。しかもその形の奥には何等の生命もない、形があつても心はその形に支へられてゐるのでなく、虚無である。これが現代の虚無主義の性格である。

娯樂について

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

娯樂といふ觀念は恐らく近代的な觀念である。それは機械技術の時代の產物であり、この時代のあらゆる特徴を具へてゐる。娯樂といふものは生活を楽しむことを知らなくなつた人間がその代りに考へ出したものである。それは幸福に對する近代的な代用品である。幸福についてほんとに考へることを知らない近代人は娯樂について考へる。

娯樂といふものは、簡單に定義すると、他の仕方における生活である。この他とは何であるか

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

かやうな觀念が失はれたとき、娛樂はただ單に、働いてゐる時間に對する遊んでゐる時間、眞面目な活動に對する享樂的な活動、つまり「生活」とは別の或るものと考へられるやうになつた。樂しみは生活そのもののうちになく、生活の他のもの即ち娛樂のうちにあると考へられる。一つの生活にほかならぬ娛樂が生活と對立させられる。生活の分裂から娛樂の觀念が生じた。娛樂を求める現代人は多かれ少かれ二重生活者としてそれを求めてゐる。近代的生活はそのやうに非人間的になつた。生活を苦痛としてのみ感じる人間は生活の他のものとして娛樂を求めるが、その娛樂といふものは同じやうに非人間的であるのほかない。

娛樂は生活の附加物であるかのやうに考へられるところから、それはまた斷念されても宜いもの、むしろ斷念さるべきものとも考へられるのである。

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

的に見られる根源である。

他の、より高い秩序から見ると、人生のあらゆる営みは、眞面目な仕事も道樂も、すべて慰戯 (divertissement) に過ぎないであらう。パスカルはそのやうに考へた。一度この思想にまで戻つて考へることが、生活と娛樂といふ對立を拂拭するために必要である。娛樂の觀念の根柢にも形而上學がなければならぬ。

たとへば、自分の専門は娛樂でなく、娛樂といふのは自分の専門以外のものである。畫は畫家にとつては娛樂でなく、會社員にとつては娛樂である。音樂は音樂家にとつては娛樂でなく、タピストにとつては娛樂である。かやうにしてあらゆる文化について、娛樂的な對し方といふものが出來た。そこに現代の文化の墮落の一つの原因があるといへるであらう。

現代の教養の缺陷は、教養といふものが娛樂の形式において求められることに基いてゐる。専門は「生活」であつて、教養は専門とは別のものであり、このものは結局娛樂であると思はれて

ゐるのである。

専門といふ見地から生活と娯樂が區別されるに従つて、娯樂を専門とする者が生じた。彼にとつてはもちろん娯樂は生活であつて娯樂であることができぬ。そこに純粹な娯樂そのものが作られ、娯樂はいよいよ生活から離れてしまつた。

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

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

娛樂が生活になり生活が娛樂にならなければならない。生活と娛樂とが人格的統一に齎されることが必要である。生活を樂しむといふこと、従つて幸福といふものがその際根本の觀念でなければならぬ。

娛樂が藝術になり、生活が藝術にならなければならない。生活の技術は生活の藝術でなければならぬ。

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

娛樂は他の仕方における生活として我々の平生使はれてゐない器官や能力を働かせることによつて教養となることができる。この場合もちろん娛樂はただ他の仕方における生活であつて、生活の他のものであるのではない。

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

ふものが現代文化の根本問題である。

今日娯樂といはれるものの持つてゐる唯一の意義は生理的なものである。「健全な娯樂」といふ合言葉がそれを示してゐる。だから私は今日娯樂といはれるもののうち體操とスポーツだけは信用することができる。娯樂は衛生である。ただ、それは身體の衛生であるのみでなく、精神の衛生でもなければならぬ。そして身體の衛生が血液の運行を善くすることにある如く、精神の衛生は觀念の運行を善くすることにある。凝結した觀念が今日かくも多いといふことは、娯樂の意義とその方法がほんとに理解されてゐない證據である。

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

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

エピキュリアンといふのは生活の藝術におけるディレッタントである。眞に生活を楽しむ者はディレッタントとは區別される創造的な藝術家である。

希望について

人生においては何事も偶然である。しかしまた人生においては何事も必然である。このやうな人生を我々は運命と稱してゐる。もし一切が必然であるなら運命といふものは考へられないであらう。だがもし一切が偶然であるなら運命といふものはまた考へられないであらう。偶然のものが必然の、必然のものが偶然の意味をもつてゐる故に、人生は運命なのである。

希望は運命の如きものである。それはいはば運命といふものの符號を逆にしたものである。もし一切が必然であるなら希望といふものはあり得ないであらう。しかし一切が偶然であるなら希望といふものはまたあり得ないであらう。

人生は運命であるやうに、人生は希望である。運命的な存在である人間にとつて生きてゐることとは希望を持つてゐることである。

自分の希望はFといふ女と結婚することである。自分の希望はVといふ町に住むことである。

自分の希望はPといふ地位を得ることである。等々。ひとはこのやうに語つてゐる。しかし何故にそれが希望であるのか。それは欲望といふものでないのか。目的といふものでないのか。或ひは期待といふものでないのか。希望は欲望とも、目的とも、期待とも同じではないであらう。自分が彼女に會つたのは運命であつた。自分がこの土地に來たのは運命であつた。自分が今の地位にゐるのは運命であつた。個々の出來事が私にとつて運命であるのは、私の存在が全體として本來運命であるためである。希望についても同じやうに考へることができであらう。個々の内容のものが希望と考へられるのは、人生が全體として本來希望であるためである。

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

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

して失はれることのないものが本來の希望なのである。

たとへば失戀とは愛してゐないことであるか。もし彼或ひは彼女がもはや全く愛してゐないとすれば、彼或ひは彼女はもはや失戀の状態にあるのでなく既に他の状態に移つてゐるのである。失望についても同じやうに考へることができであらう。また實際、愛と希望との間には密接な關係がある。希望は愛によつて生じ、愛は希望によつて育てられる。

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

希望といふものは生命の形成力以外の何物であるか。我々は生きてゐる限り希望を持つてゐるといふのは、生きることが形成することであるためである。希望は生命の形成力であり、我々の存在は希望によつて完成に達する。生命の形成力が希望であるといふのは、この形成が無からの形成といふ意味をもつてゐることに依るであらう。運命とはそのやうな無ではないのか。希望はそこから出てくるイデー的な力である。希望といふものは人間の存在の形而上學的本質を顯はすものである。

希望に生きる者はつねに若い。いな生命そのものが本質的に若さを意味してゐる。

愛は私にあるのでも相手にあるのでもなく、いはばその間にある。間にあるといふのは二人のいづれよりもまたその關係よりも根源的なものであるといふことである。それは二人が愛するときには第三のものが即ち二人の間の出来事として自覺される。しかもこの第三のものは全體的に二人のいづれの一人のものでもある。希望にもこれに似たところがあるであらう。希望は私から生ずるのでなく、しかも全く私の内部のものである。眞の希望は絶望から生じるといはれるのは、まさにそのこと即ち希望が自己から生じるものでないことを意味してゐる。絶望とは自己を抛棄することであるから。

絶望において自己を捨てることができず、希望において自己を持つことができぬといふこと、それは近代の主觀的人間にとつて特徴的な状態である。

自分の持つてゐるものは失ふことのできないものであるといふのが人格主義の根本の論理である。しかしむしろその逆でなければならぬ。自分に依るのでなくどこまでも他から與へられるものである故に私はそれを失ふことができないのである。近代の人格主義は主觀主義となることによつて解體しなければならなかつた。

希望と現實とを混同してはならぬといはれる。たしかにその通りである。だが希望は不確かなものであるか。希望はつねに人生といふもののほどの確かさは持つてゐる。

もし一切が保證されてゐるならば希望といふものはないであらう。しかし人間はつねにそれほど確實なものを求めてゐるであらうか。あらゆる事柄に對して保證されることを欲する人間——ひとは戰爭に對してさへ保險會社を設立する——も、賭に熱中する。言ひ換へると、彼は發明された偶然、強ひて作られた運命に心を碎かうとするのである。恐怖或ひは不安によつて希望を刺戟しようとするのである。

希望の確實性はイマジネーションの確實性と同じ性質のものである。生成するものの論理は固形體の論理とは異つてゐる。

人生問題の解決の鍵は確實性の新しい基準を発見することにあるやうに思はれる。

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

スピノザのいつたやうに、あらゆる限定は否定である。斷念することをほんとに知つてゐる者のみがほんとに希望することができる。何物も斷念することを欲しない者は眞の希望を持つこともできぬ。

形成は斷念であるといふことがゲーテの達した深い形而上學的智慧であつた。それは藝術的制作についてのみいはれることではない。それは人生の智慧である。

旅について

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

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

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

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

ふのである。旅の心は遙かであり、この遙けさが旅を旅にするのである。それだから旅において我々はつねに多かれ少かれ浪漫的になる。浪漫的心情といふのは遠さの感情にほかならない。旅の面白さの半ばはかやうにして想像力の作り出すものである。旅は人生のユートピアであるときへいふことができるであらう。しかしながら旅は單に遙かなものではない。旅はあわただしいものである。靴一つで出掛ける簡単な旅であつても、旅には旅のあわただしさがある。汽車に乗る旅にも、徒歩で行く旅にも、旅のあわただしさがあるであらう。旅はつねに遠くて、しかもつねにあわただしいものである。それだからそこに漂泊の感情が湧いてくる。漂泊の感情は單に遠さの感情ではない。遠くて、しかもあわただしいところから、我々は漂泊を感じるのである。遠いと定まつてゐるものなら、何故にあわただしくする必要があるであらうか。それは遠いものでなくて近いものであるかも知れない。いな、旅はつねに遠くて同時に近いものである。そしてこれは旅が過程であるといふことを意味するであらう。旅は過程である故に漂泊である。出発點が旅であるのではない、到着點が旅であるのでもない、旅は絶えず過程である。ただ目的地に着くことをのみ問題にして、途中を味ふことができない者は、旅の眞の面白さを知らぬものといはれるのである。日常の生活において我々はつねに主として到達點を、結果をのみ問題にしてゐ

る、これが行動とか實踐とかいふものの本性である。しかるに旅は本質的に觀想的である。旅において我々はつねに見る人である。平生の實踐的生活から脱け出して純粹に觀想的になり得るといふことが旅の特色である。旅が人生に對して有する意義もそこから考へることができうであらう。

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

じられるのがつねである。旅の利益は單に全く見たことのない物を初めて見ることにあるのでなく、――全く新しいといひ得るものが世の中にあるであらうか――むしろ平素自明のもの、既知のもののやうに考へてゐたものに驚異を感じ、新たに見直すところにある。我々の日常の生活は行動的であつて到着點或ひは結果にのみ關心し、その他のもの、途中のもの、過程は、既知のもの、の如く前提されてゐる。毎日習慣的に通勤してゐる者は、その日家を出て事務所に来るまでの間に、彼が何を爲し、何に會つたかを恐らく想ひ起すことができないであらう。しかるに旅においては我々は純粹に觀想的になることができる。旅する者は爲す者でなくて見る人である。かやうに純粹に觀想的になることによつて、平生既知のもの、自明のものと前提してゐたものに對して我々は新たに驚異を覺え、或ひは好奇心を感じる。旅が經驗であり、教育であるのも、これに依るのである。

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

何處から何處へ、といふことは、人生の根本問題である。我々は何處から來たのであるか、そ

して何處へ行くのであるか。これがつねに人生の根本的な謎である。さうである限り、人生が旅の如く感じられることは我々の人生感情として變ることがないであらう。いつたい人生において、我々は何處へ行くのであるか。我々はそれを知らない。人生は未知のものへの漂泊である。我々の行き着く處は死であるといはれるであらう。それにしても死が何であるかは、誰も明瞭に答へることのできぬものである。何處へ行くかといふ問は、翻つて、何處から來たかと問はせるであらう。過去に對する配慮は未來に對する配慮から生じるのである。漂泊の旅にはつねにさだかに捉へ難いノスタルヂヤが伴つてゐる。人生は遠い、しかも人生はあわただしい。人生の行路は遠くて、しかも近い。死は刻々に我々の足もとにあるのであるから。しかもかくの如き人生において人間は夢みることをやめないであらう。我々是我々の想像に従つて人生を生きてゐる。人は誰でも多かれ少かれユートピアである。旅は人生の姿である。旅において我々は日常的なものから離れ、そして純粹に觀想的になることによつて、平生は何か自明のもの、既知のものゝ如く前提されてゐた人生に對して新たな感情を持つのである。旅は我々に人生を味はさせる。あの遠さの感情も、あの近さの感情も、あの運動の感情も、私はそれらが客觀的な遠さや近さや運動に係するものでないことを述べてきた。旅において出會ふのはつねに自己自身である。自然の中を

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

既にいつたやうに、ひとはしばしば解放されることを求めて旅に出る。旅は確かに彼を解放してくれるであらう。けれどもそれによつて彼が眞に自由になることができるかと考へるなら、間違ひである。解放といふのは或る物からの自由であり、このやうな自由は消極的な自由に過ぎない。旅に出ると、誰でも出來心になり易いものであり、氣紛れになりがちである。人の出來心を利用しようとする者には、その人を旅に連れ出すのが手近かな方法である。旅は人を多かれ少かれ冒險にする、しかしこの冒險と雖も出來心であり、氣紛れであるであらう。旅における漂泊の感情がそのやうな出來心の根柢にある。しかしながら氣紛れは眞の自由ではない。氣紛れや出來心に從つてのみ行動する者は、旅において眞に經驗することができぬ。旅は我々の好奇心を活潑にする。けれども好奇心は眞の研究心、眞の知識欲とは違つてゐる。好奇心は氣紛れであり、一つの所に停まつて見ようとはしないで、次から次へ絶えず移つてゆく。一つの所に停まり、一つの物の中に深く入つてゆくことなしに、如何にして眞に物を知ることができるであらうか。好奇心の根柢にあるものも定めなき漂泊の感情である。また旅は人間を感傷的にするものである。しか

しながらただ感傷に浸つてゐては、何一つ深く認識しないで、何一つ獨自の感情を持たないでしまはねばならぬであらう。眞の自由は物においての自由である。それは單に動くことでなく、動きながら止まることであり、止まりながら動くことである。動卽靜、靜卽動といふものである。人間到る處に青山あり、といふ。この言葉はやや感傷的な嫌ひはあるが、その意義に徹した者であつて眞に旅を味ふことができるであらう。眞に旅を味ひ得る人は眞に自由な人である。旅することによつて、賢い者はますます賢くなり、愚かな者はますます愚かになる。日常交際してゐる者が如何なる人間であるかは、一緒に旅してみるとよく分るものである。人はその人それぞれの旅をする。旅において眞に自由な人は人生において眞に自由な人である。人生そのものが實に旅なのである。

個性について

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

私は私のうちに無數の心像が果てしなく去來するのを意識する。私といふものは私の腦裡に生ずる表象や感情や意欲の *totum discretum* であるのか。それは「觀念の束」でもあるのか。けれども私は一切の活動がただ私に於て起ることを知つてゐる。私といふものは無數の心像がその上に現はれては消えつつ様々な悲喜劇を演ずる舞臺であるのか。それはすべてのものがそこへ

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

もし私といふものが私のあらゆる運動と變化がその前で演じられる背景であるとすれば、それは實に奇怪で不氣味な *Unding* であるといはねばならぬ。私はそれに如何なる指示し得べき内容をも與へることができない。なぜなら私がそれについて表象する性質は悉く此背景を俟つて可能なのであつて背景そのものではないから。従つてそれはもはや個性であることをやめねばならない。私はかやうなものをただ何物でもなくまた、何物からも生じない抽象的實體として考へ得るのみである。かくして私は虚無觀の前にたたずむ。私によつて決して體驗されることのないこの惡魔的な *Unding* は、私が經驗する色あり響あるすべての喜びと悲しみを舐め盡し、食ひ盡してしまふ。しかし私はこの物から再び七彩の交錯する美しい世界へ歸るべき術を知らないのである。

私もまた「萬の心をもつ人」である。私は私の内部に絶えず閱ぎ合ひ、啞み合ひ、相反對し、相矛盾する多くの心を見出すのである。しかしながら私はこれら無數の愛し合ひ、助け合ふ、そして實にしばしば憎み合ひ、挑み合ふ心の *aggregatum per accidens* ではないであらう。或ひ

はそれらの心像が單に心理學的法則に従つて結合したものでないであらう。私にして「觀念の束」に過ぎないとすれば、心理學者が私を理解しようとして試みる説明は正當である。彼等は私のうちに現はれる精神現象を一定の範疇と法則とに従つて分類し、總括し、また私の記憶が視覺型に屬するか、聽覺型に屬するか、更に私の性格が多血質であるか、膽汁質であるか、等々、を決定する。けれども抽象的な概念と言語はすべてのものから個性を奪つて一様に黒塊を作り、ピーターとポールとを同じにする惡しきデモクラシーを行ふものである。私は普遍的な類型や法則の標本もしくは傳達器として存在するのであるか。しからば私もまたいはねばならない、「私は法則のためにではなく例外のために作られたやうな人間の一人である」と。七つの天を量り得るとも、誰がいつたい人間の魂の軌道を計ることができよう。私は私の個性が一層多く記述され定義されることができればできるほど、その價值が減じてゆくやうに感じるのである。

ひとは私に個性が無限な存在であることを教へ、私もまたさう信じてゐる。地球の中心といふもののやうに單に一あつて二ないものが個性ではない。一號、二號といふやうに區別される客觀的な個別性或ひは他との比較の上での獨自性をもつてゐるものが個性であるのではない。個性と

は却つて無限な存在である。私が無限な存在であるといふのは、私の心裡に無數の表象、感情、意欲が果しなく交替するといふ意味であらうか。しかしもし私にしてそれらの精神過程の單に偶然的なものしくは外面的な結合に過ぎないならば、私はただ現象として存在し得るばかりである。私にして現象である以上の意味をもつことができないならば永劫の時の流の一つの點に浮び出る泡沫にも比すべき私の生において如何に多くのものがそのうちに宿されようとも、いづれは須臾にして消えゆく私の運命ではないか。もろもろの太陽をも容赦しない時の経過は、私の腦裡に生起する心像の無限をひとたまりもなく片附けてしまふであらう。それ故に私にして眞に無限な存在であるべきならば、私のうちに時の生じ得ず、また時の滅し得ざる或る物が存在するのでなければならぬ。

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

時間は個性の唯一性の外面的な徴表に過ぎないのであつて、本質的には個性は個性自身の働きそのものにおいて區別されるのでなければならぬ。個性の唯一性はそれが獨立な存在として「他

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

一樣に推移し流下する黒い幕のやうな時の束縛と羈絆から遁れ出るとき、私は無限を獲得する

のではないか。なぜなら自己活動的なものは無限なものではないから。単に無數の部分から合成されたものが無限であるのではなく、無限なものにおいては部分は全體が限定されて生ずるものとしてつねに全體を表現してゐる。そして私がすべての魂を投げ出して働くとき、私の個々の行爲には私の個性の全體が現實的なものとしてつねに表現されてゐるのである。無限なのは一つの目的、または企圖に統一されたものであつて、その發展の一つの段階は必然的に次の段階へ移りゆくべき契機をそのうちに含んでゐる。理智の技巧を離れて純粹な學問的思索に耽るとき、感情の放蕩を去つて純粹な藝術的制作に従ふとき、欲望の打算を退けて純粹な道德的行爲を行ふとき、私はかやうな無限を體驗する。思惟されることができずただ體驗されることができる無限は、つねに價値に充ちたもの即ち永遠なものである。それは意識されるにせよ意識されぬにせよ、規範意識によつて一つの過程から次の過程へ必然的に導かれる限りなき創造的活動である。かやうな必然性はもとより因果律の必然性ではなく、超時間的で個性的な内面的必然性である。

しかしながら私は私が無限を體驗すること即ち眞に純粹になることが極めて稀であることを告白しなければならぬ。私は多くの場合「ひとはそれを理性と名附けてただあらゆる動物よりも一層動物的になるために用ゐてゐる」とメフィストが嘲つたやうな理性の使用者である。私の感

情はたいていの時生産的創造的であることをやめて、怠惰になり横着になつて、媚びと芝居氣に充ちた道樂をしようとする。私の意志は實にしばしば利己的な打算が紡ぐ網の中に捲き込まれてしまふのである。

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

哲學者は個性が無限な存在であることを次のやうに説明した。個性は宇宙の生ける鏡であつて、一にして一切なる存在である。恰も相集まる直線が作る無限の角が會する單一な中心の如きものである。すべての個別的實體は神が全宇宙についてなした決意を表はしてゐるのであつて、一

個の個性は全世界の意味を唯一の仕方で現實化し表現するミクロコスモスである。個性は自己自身のうちに他との無限の關係を含みつつしかも全體の中において占めるならびなき位置によつて個性なのである。しからば私は如何にして全宇宙と無限の關係に立つのであるか。この世に生を享けた、または享けつつある、または享けんとする無數の同胞の中で、時空と因果とに束縛されたものとして私の知り得る人間はまことに少いではないか。この少數の人間についてさへ、彼等のすべてと絶えず交渉することは、私を人間嫌ひにしてしまふであらう、私はむしろ孤獨を求める。しかしながらひとは賑かな巷を避けて薄暗い自分の部屋に歸つたとき眞に孤獨になるのではなく、却つて「ひとは星を眺めるとき最も孤獨である」のである。永遠なものの觀想のうちに自己を失ふとき、私は美しい絶對の孤獨に入ることができる。

しからば私は哲學者が教へたやうに神の豫定調和にあつて他との無限の關係に入つてゐるのであらうか。私は神の意志決定に制約されて全世界と不變の規則的關係に立つてゐるのでもあらうか。しからば私は一つの必然に機械的に従つてゐるのであり、私の價值は私自身にではなく私を超えて普遍的なものに依存してゐるのではないか。私はむしろ自由を求める。そして私がほんとに自由であることができるのは、私が理智の細工や感情の遊戲や欲望の打算を捨てて純粹に創

造的になつたときである。かやうな孤獨とかやうな創造とのうちに深く潛み入るとき、詩人が“Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille”と歌つた時間において、私は宇宙と無限の關係に立ち、一切の魂と美しい調和に抱き合ふのではないであらうか。なぜならそのとき私はどのやうな無限のものの中では與へられない時間的世界を超越して、宇宙の創造の中心に自己の中心を横たへてゐるのであるから。自由な存在即ち一個の文化人としてのみ私は、いはゆる社會の中で活動するにせよしないにせよ、全宇宙と無限の關係に入るのである。かやうにしてまた個性の唯一性はそれが全體の自然の中で占める位置の唯一性に存するのではなく、本質的にはそれが全體の文化の中で課せられてゐる任務の唯一性に基礎付けられるものであることを私は知るのである。

個性を理解しようと欲する者は無限のころを知らねばならぬ。無限のころを知らうと思ふ者は愛のころを知らねばならない。愛とは創造であり、創造とは對象に於て自己を見出すことである。愛する者は自己において自己を否定して對象において自己を生かすのである。「一にして一切なる神は己自身にも祕密であつた、それ故に神は己を見んがために創造せざるを得なかつた。」神の創造は神の愛であり、神は創造によつて自己自身を見出したのである。ひとは愛にお

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

自己を知ることがはやがて他人を知ることである。私達が私達の魂がみづから達した高さに應じて、私達の周圍に次第に多くの個性を發見してゆく。自己に對して盲目な人の見る世界はただ一樣の灰色である。自己の魂をまたたきせざる眼をもつて凝視し得た人の前には、一切のものが光と色との美しい交錯において擴げられる。恰もすぐれた畫家がアムステルダムのユダヤ街にもつねに繪畫的な美と氣高い威嚴とを見出し、その住民がギリシア人でないことを憂へなかつたやうに、自己の個性の理解に透徹し得た人は最も平凡な人間の間においてさへそれぞれの個性を發見することが出来るのである。かやうにして私はここでも個性が與へられたものではなくて獲得さ

れねばならぬものであることを知るのである。私はただ愛することによつて他の個性を理解する。分ち選ぶ理智を捨てて抱きかかへる情意によつてそれを知る。場當りの印象や氣紛れな直観をもつてではなく、辛抱強い愛としなやかな洞察によつてそれを把握するのである。――「なんぢ心を盡し、精神を盡し、思を盡して主なる汝の神を愛すべし、これは大にして第一の誠なり、第二も亦之にひとし、己の如く汝の隣を愛すべし。」

後記

この書物はその性質上序文を必要としないであらう。ただ簡単にその成立について後記しておけば足りる。このノートは、「旅について」の一篇を除き、昭和十三年六月以來『文學界』に掲載されてきたものである。もちろんこれで終るべき性質のものでなく、ただ出版者の希望に従つて今までの分を一冊に纏めたといふに過ぎない。この機會に私は『文學界』の以前の及び現在の編輯者、式場俊三、内田克己、庄野誠一の三君に特に謝意を表しなければならぬ。一つの本が出来るについて編輯者の努力のいかに大きく、それがいはば著者と編輯者との共同製作であるといった事情は、多くの讀者にはまだそれほど理解されてゐないのではないかと思ふ。編輯者の仕事の文化的意義がもつと一般に認識され、それにふさはしい尊敬の拂はれることが望ましいのである。

附録とした「個性について」（一九二〇年五月）といふ一篇は、大學卒業の直前『哲學研究』に掲載したものであつて、私が公の機關に物を發表した最初である。二十年前に書かれたこの幼

稚な小論を自分の思ひ出のためにここに収録するといふ我儘も、本書の如き性質のものにおいて
は許されることであらうか。

昭和十六（一九四一）年六月二日

三
木
清

我が青春

一

去年の暮、ふと思ひ附いて昔の詩稿を探してゐたら『語られざる哲學』と題する舊い原稿が見附かつた。百五十枚ばかりのもので、奥書きには「千九百十九年七月十七日、東京の西郊中野にて脱稿」と誌してある。あの頃は九月に新學年が始まることになつてゐたから、ちやうど大學の二年を終へた時で、私の廿三の年である。

想ひ起すと、その夏、休暇を利用して東京へ出た私は、相良徳三と一緒に中野に小さな家を借りて自炊生活をした。今の文園町のあたりである。右の原稿はその時に書いたもので、私の生長の心理的過程を告白録風に記してゐる。もとより人に示すべきものではないが讀み返してみると自分にはなつかしいもので、青春の感傷や懷疑や夢を綴つてゐる。「しんじつの秋の日照れば專念にこころをこめて歩まざらめや」、などと歌つた若い私であつた。あの頃の中野にはまだ武藏

野の面影が存してゐた。私は一高を出て京都の文科に入つたのであるが、京都に移つても忘れられなかつたのは武藏野の風物である。山や海よりも平野が私の氣持にいちばんしつくりするやうに思ふ。

*

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

*

あの頃一高を出て京都の文科に行く者はなく、私が始めてであつた。その後、谷川徹三、林達夫、戸坂潤、等々の諸君がだんだんやつてきて、だいぶん賑やかになり仲間の學生の氣風に影響を與

へるまでになつたやうに覺えてゐる。私が入學した時分の京都の文科は高等師範出身の者が壓倒的で、私の如きは先づ異端者といつた恰好であつたのである。當時哲學專攻の學生は極めて少く、私のクラスは私と同じ下宿にゐた森川禮二郎との二人であつた。私が變つてゐたとすれば、森川も變つてゐた。彼は廣島の高等師範から來たのであるが、大學を卒業してから西田天香氏の一燈園に入つたといふ人物である。變り者といへば、私の高等學校の同級生で、遅れて京都に來た小田秀人などその隨一で、大學時代には熱心に詩を作つてゐたけれども、暫らく會はないうちに心靈術に凝り、やがて大本教になつたりしたが、なかなか秀才であつた。やはり一高から京都の哲學科に入つた三土興三も變り者で、私は彼において「恐るべき後輩」を見たのであるが、自殺してしまつたのは惜しいことである。もし三土が生きてゐたなら、と思ふことが今も多いのである。

*

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

當時の京都の文科大学は、日本文化史上における一つの壯觀であるといつても過言ではないであらう。哲學の西田幾多郎、哲學史の朝永三十郎、美學の深田康算、西洋史の坂口昂、支那學の内藤湖南、日本史の内田銀藏、等々、全國から集まつた錚々たる學者たちがその活動の最盛期にあつた。それに私が京都へ行つた年に波多野精一先生が東京から、またその翌年には田邊元先生が東北から、京都へ來られた。この時代に私は學生であつたことを、誇りと感謝なしに回想することができない。

私には私ながらの感傷も懷疑も夢もある青春であつた。大學時代、私は一年間ほどかなり熱心に詩を作つたことがある。できるといつも谷川徹三に見せて批評して貰つた。その頃は有島武郎はじめ白樺派に傾倒してをり、私も多少感染されてゐた。かうした私であつたのに、學生としてなすべき勉強を一應怠らずにすることができたのは、前記諸先生の感化に依るものである。

*

大學時代、私は書物からよりも人間から多く影響を受けた。もしくは受けることができた。そ

してそれを私は甚だ幸福なことに思つてゐる。當時は學生の數も少なかつたので、教授と學生との關係は今とは比較にならぬほど親密であつた。殊に私は波多野先生や深田先生のところではよく御馳走になつた。お二人とも酒がお好きで、私も酒が飲めるといふことが分ると、訪ねて行けばまづ酒が出るやうになつた。さうした座談の間に私は教室でよりも遙かに多く學ぶことができたのである。

波多野先生からはギリシア古典に對する熱を吹き込まれ、深田先生からは藝術のみでなく一般に文化とか教養とかいふものの意味を教へられた。この二つの影響のほか、第三のものとして特に記すべきものは坂口先生から受けた影響である。先生の『世界に於ける希臘文明の潮流』といふ書物を初めて讀んだときの感激を今も忘れることができない。私は先生から世界史といふものについて目を開かれたのである。當時の京都大學は哲學科の全盛時代であると共に史學科の全盛時代であつた。その後私が歴史哲學を中心として研究を進めるやうになつたのも、さうした學問的雰圍氣の影響である。

*

西田先生から最も深い感化を蒙つたことは今更記すまでもないであらう。あの頃先生は『自覺

に於ける直観と反省』を書いてをられ、初めは『藝文』に、やがて創刊された『哲學研究』に、毎月發表されてゐた。先生の勉強振りは學生にもひしひしと感ぜられ、毎朝先生のお宅の前を通つて學校へ行つてゐた私は、二階の戸がまだ閉まつてゐるのを見て、昨夜も先生はおそくまで勉強されたのだな、とよく森川禮二郎と話し合つたものである。

*

卒業論文を準備してゐた秋の終りに、私には一つの事件が起つた。或る夜京都驛に有島武郎氏を見送つての歸り、小田秀人と議論しながら本願寺の前を歩いてゐた私は自動車にひかれたのである。危くひき殺されるところを全くの幸運で、左の肩の骨折で濟んだが、一ヶ月あまり入院した。そして『批判哲學と歴史哲學』といふ論文を出して卒業した。廿四歳のことである。

そのとし大正九年は、世界恐慌が日本をも見舞つた年である。平和なりし青春は終つて私の一生にも變化の多い時期が來つた。わが青春はほんとはその時から始まつたのであるといつた方が適切であるかも知れない。

讀書遍歴

一

今日の子供が學校へも上らない前から既にたくさんの讀み物を與へられてゐることを幸福と考へてよいのかどうか、私にはわからない。私自身は、小學校にゐる間、中學へ入つてからも初めの一二年の間は、教科書よりほかの物は殆ど何も見ないで過ぎてきた。學校から歸ると、包を放り出して、近所の子供と遊ぶか、家の手傳ひをするといふのがつねであつた。私の生れた所は池一つ越すと龍野の町になるのであるが、私は村の小學校に通ひ、その頃の普通の農家の子供と同じやうに讀み物は何も與へられないで暮してきた。父の代になつてからは商賣はやめてしまつたが、今でも私の生家は村でも「米屋」と呼ばれてゐるやうに、その時分はまだ祖父が在世してゐて、米の仲買をやり小賣を兼ね、またいくらか田を作つてもゐた。村の人々と同じに暮して目立たないことが家の生活方針であり、私も近所の子供と變らないやうに躰けられた。中學に通ふこ

とになつてからも、私はつとめて村の青年と交はり、なるべく目立たないやうに心掛けた。私は商賣よりも耕作の手傳ひが好きであつた。つまり私は百姓の子供として育つたのである。雑誌といふものを初めて見たのは六年生の時であつたと思ふ。中學の受験準備のための補習の時間に一緒になつた村の醫者の子供が博文館の『日本少年』を持つてきたので、それを見せて貰つたわけである。私はそんな雑誌の存在さへも知らないといつた全くの田舎の子供であつた。町へ使ひに行くことは多かつたが、本屋は注意に入らないで過ぎてきた。今少年時代を回顧しても、私の眼に映つてくるのは、郷里の自然とさまざまな人間であつて、書物といふものは何ひとつない。ただあの時の『日本少年』だけが妙に深く印象に残つてゐる。その頃廣く讀まれてゐた巖谷小波の童話の如きも、私は中學に入つてから初めて手にしたのであつた。田舎の子供には作られた夢は要らない。土が彼の心のうちに夢を育ててくれる。

かやうな私がそれでも文藝といふものを比較的早く知つたのは、一人のやや無法な教師のおかげである。やはり小學六年のことであつたと記憶する、受持の先生に龍野の町から教へに來てをられた多田といふ人があつた。この先生はホトトギス派の俳人であつたらしく、教室で私ども百姓の子供をとらへてよく俳句の講釋を始め、遂には作文の時間に生徒に俳句を作らせるほど熱心

であつた。或る時私の出した句が秀逸であるといふので、黒板に書いて皆の者に示し、そして高濱虚子が私と同じ名の清だから、私も虚子を眞似て「怯詩」と號するがよいといつて、煽てられた。號といふものを附けて貰つたのはこれが初めてまた終りでもあるので、今も覚えてゐる。この先生によつて私は子規や蕪村や芭蕉の名を知り、その若干の句を教へられた。『ホトトギス』といふ雑誌は、中學の時、いはゆる寫生文を學ぶつもりで暫らく見たことがある。

二

私がほんとに讀書に興味をもつやうになつたのは、現在滿洲國で教科書編纂の主任をしてられる寺田喜治郎先生の影響である。この先生に會つたことは私の一生の幸福であつた。確か中學三年の時であつたと思ふ、先生は東京高師を出て初めて私どもの龍野中學に國語の教師として赴任して來られた。何でも以前文學を志して島崎藤村に師事されたことがあるといふ噂であつた。當時すでに先生は國語教育についてずゐぶん新しい意見を持つてをられたやうである。私どもは教科書のほかに副讀本として徳富蘆花の『自然と人生』を與へられ、それを學校でも讀み、家へ歸つてからも讀んだ。先生は字句の解釋などは一切教へないで、ただ幾度も繰返して讀むやうに

命ぜられた。私は蘆花が好きになり、この本のいくつかの文章は暗誦することができた。そして自分で更に『青山白雲』とか『青蘆集』とかを求めて、同じやうに熱心に讀んだ。冬の夜、炬燵の中で、暗いランプの光で、母にいぶかられながら夜を徹して、『思ひ出の記』を讀み耽つたことがあるが、これが小説といふものを讀んだ初めである。かやうにして私は蘆花から最初の大きな影響を受けることになつたのである。

私が蘆花から影響されたのは、それがその時まで殆ど本らしいものを讀んだことのなかつた私の初めて接したものであること、そして當時一年ほどの間は殆どただ蘆花だけを繰返して讀んでゐたといふ事情に依るところが多い。このやうな讀書の仕方は、嘗て先づ四書五經の素讀から學問に入るといふ一般的な慣習が廢れて以後、今日では稀なことになつてしまつた。今日の子供の多くは容易に種々の本を見ることができる幸福をもつてゐるのであるが、そのために自然、手當り次第のものを讀んで捨ててゆくといふ習慣になり易い弊がある。これは不幸なことであると思ふ。もちろん教科書だけに止まるのは善くない。教科書といふものは、どのやうな教科書でも、何等か功利的に出來てゐる。教科書だけを勉強してきた人間は、そのことだけからも、功利主義者になつてしまふ。

もし讀書における邂逅といふものがあるなら、私にとつて蘆花はひとつの邂逅であつた。私の郷里の龍野は近年は阪神地方からの遊覽者も多い山水明媚の地であるが、その風物は武藏野などとはまるで違つてゐる。その土地で大きくなつた私が武藏野を愛するやうになつたのは、蘆花の影響である。一高時代、私は殆ど毎日曜日、寮の辨當を持つて、ところ定めず武藏野を歩き廻つたことがある。それはその頃讀んでゐた芭蕉などに對する青年らしい憧憬でもあつたが、根本はやはり『奥の細道』でなくて『自然と人生』であつた。蘆花を訪ねたことは終になかつたが、彼が住んでゐた粕谷のあたりをさまよつたことは一再ではない。利根川べりの息栖とか小見川とかの名も蘆花を通して記憶してゐて、その土地を探ねて旅したこともある。彼によつて先づ私は自然と人生に對する眼を開かれた。もし私がヒューマニストであるなら、それは早く蘆花の影響で知らず識らずの間に私のうちに育つたものである。彼のヒューマニズムが染み込んだのは、田舎者であつた私にとつて自然のことであつた。今も私の心を惹くのは土である。名所としての自然でなくて土としての自然である。それは風景としての自然でさへない。芭蕉でさへも私には風流に過ぎる。風流の傳統よりも農民の傳統を私は尊いものに考へるのである。尤も、蘆花の文學は農民の文學とはいへないであらう。私は今彼を讀み直してみようとは思はない。昔深く影響され

たもので、その思ひ出を完全にしておくために、後に再び讀んでみることを欲しないやうな本があるものである。

三

中學の同級生に古林巖といふのがゐた。後に姓を改めて藤岡といったが、私どもの學校で有名な秀才で、非常な讀書家でもあつた。四年生の時彼が寄宿舎を出て私の村に下宿するやうになつてから親しく交はるやうになつたが、その時以來私は彼の影響でいろいろな書物を讀むやうになつた。考へてみると、私が哲學を志望するやうになつたのも、藤岡の感化に基づいてゐる。五年生の頃、彼は永井潜博士の著書を愛讀し、頻りに生命の問題を論じ、私をとらへては器械説がどうの、生氣説がどうのと語り、フェルウオルンを尊敬し、その『一般生理學』を讀むために既にドイツ語の勉強を始めてゐた。その時分の中學では恐らく珍しい科學講演會といふものを組織したのも彼であつた。彼に刺戟されて私も永井博士の『生命論』を讀み、或ひは丘淺次郎博士の『進化論講話』を繙きなどして、生命の問題に關心をもつやうになつたことが、後に私が哲學に入る機縁となつたのである。藤岡は六高を経て京大の醫科を卒業して生理學を研究し、特に生理學史

に興味をもち、その方面の論文を發表してゐたが、不幸にして病に斃れてしまつたのは惜しいことであつた。彼も後年にはよく哲學の本を讀んでゐたやうである。坂田徳男君は彼と同郷の後輩で、彼と同じやうに六高を経て京大の醫科を卒業して生理學を勉強したが、今日では専門の哲學者になつてしまつた。

たいていの人は先づ文藝書を通して讀書家になるのではないかと思ふ。藤岡の場合もさうであり、いつも彼に指導されてゐた私の場合もさうであつた。それに藤岡は初めは文學者になるつもりであつたらしく、彼の提唱で文藝の廻覽雜誌が出來、私も一二小説めいたものを書いたことがある。その時の同人に現在新京の建國大學にゐる宗教學の松井了穩がある。その頃私は、紅葉、露伴から、漱石、鷗外、一葉、樗牛、獨歩、花袋、秋聲、白鳥、荷風、潤一郎、三重吉など、實にいろいろなものを讀んだが、特に感銘を受けたものを擧げるとすれば、藤村の『破戒』、『春』、『家』といったものの、『即興詩人』とか『涓滴』などの鷗外のを擧げねばならぬであらう。その後藤村のものはあまり見ないが、鷗外のものは今も時々見ることがある。龍野の町に伏見屋といふ本屋があつて、私はよく學校の歸りにそこに寄つて本を漁り、父母に内證の借金が出來て苦勞したこともある。時には姫路まで出掛けて古本屋漁りをした。

外國文學では、藤岡は特にワイルドが好きで『リーデインク監獄の歌』を廻覽雜誌に譯したりしてゐたが、私もワイルドの物を東京の丸善から取寄せて辭書を頼りに讀んだことがある。私には『デ・プロフンデイス』が強く印象に残つてゐる。他には、これも藤岡の感化で、ツルゲーネフのものを比較的多く讀んだ。その時分私の中學で外國文學の新知識は、舊姓を永富といひ、現在外交評論家として知られてゐる鹿島守之助君であつた。鹿島君は私よりも一年先輩であるが、令兄が大學で文科をやられてゐたのに依るであらうか、私どもを全く驚かしたほど外國の作家のを知つてゐた。晝の休みの時間に、學校の運動場の隅で、藤岡や私は鹿島君から、ハウプトマンがどうの、マーテルリンクがどうの、ボードレーがどうの、などよく聞かされたものである。つまり西洋現代文學史の講義を一通り聞いたわけである。鹿島君には久しく會はないが、會つて當時を語れば、お互に吹出すやうなことが多いであらう。

正確には覺えてゐないが、ブリックスといつたのではないかと思ふ、私の在學時代に龍野中學にも初めて外人教師が來た。今關西學院の教授で經營學を擔當してゐる池内信行は私の同級生で、彼は英語の會話を最も得意とし、この先生とよく一緒であつたやうである。このアメリカ人の先生が就任の挨拶の時に、自分は太平洋を渡つて來たが、この、水が日本の岸を洗つてゐることを

思ひ、世界は一つのものであることを深く感じたといった言葉が今も妙に私の耳に残つてゐる。この先生は町でバイブル・クラスを開いてゐたが、英語の勉強のつもりでそれに出席したのが私の聖書を讀んだ初めである。その後私は聖書は好んで日本澤で讀んでゐる。この翻譯は恐らく二葉亭や鷗外の翻譯以上に、日本文學史上における偉大な業績である。

詩や歌の方面では、その頃の青年の多くがさうであつたやうに、私も土井晩翠の『天地有情』を、その中のいくつかを暗誦し得るまでに讀んだ。『藤村詩集』もよく讀んだが、私の好きであつたのは何よりも北原白秋の『邪宗門』や『思ひ出』であつた。今も白秋の詩は私の好きなもの一つである。三木露風は姓が同じであるので、親戚ではないかとよくきかれることがある。さうではないが、露風も龍野の人なので、その名は中學時代から親しんでゐた。いつたい三木といふ姓は私の地方には多く、播州三木城の別所氏が豊臣秀吉に滅ぼされた時、家臣たちが亡命して身を晦ますために元の姓を祕してその土地の名をとり三木と稱したのに始まると傳へられてゐる。中學の頃には『癡園』、『寂しき曙』の中の露風の詩を愛誦したが、トラピスト修道院に入つてからのこの人の詩はあまり見てゐない。歌ではやはり白秋の作品が最も好きであつた。吉井勇の歌も好んで讀んだ。歌といへば、私はその時分かなり熱心に稽古したことがあり、龍野中學の校友會

雜誌には當時私の作つた歌がいくつか残つてゐる筈であるが、作歌の上で特に影響を受けたのは、その時代の多くの青年に普通であつたやうに、若山牧水であつたであらうか。

四

中學時代、私の得意としたものがあるとすれば、それは歴史であつた。中にも山路愛山の史傳類をよく讀んだが、特に『常山紀談』とか『日本外史』とかを愛讀した。その頃は漢文も私としては得意とするものであつたが、經書よりも史書を見ることが好きであつた。龍野の脇坂藩の儒者で本間貞觀といふ先生が私どもの中學に教へに來られてゐた。ところでまた藤岡に誘はれて私は一年近くの間、この老先生のお宅に伺つて、漢詩を作ることを稽古したことがある。その時分私は學校の作文では、當時の中學生に廣い影響を與へてゐた大町桂月を讀んで、桂月張りの文章を書いてゐたが、漢詩を習ふやうになつてから勉強したのは久保天隨とか森槐南とかの著書であつた。一時は『唐詩選』の中の詩をできるだけ多く暗記するつもりで取掛つたことがある。先達て富山房科文庫で森槐南の『唐詩選評釋』を買つてきて讀み、昔を思ひ出して懐しかつた。

圖畫の教師で法制經濟も教へてをられた先生に巖本といふ人があつた。私はこの先生から思想

といへば思想らしいものを注ぎ込まれたのである。藤岡にいはせると、巖本先生は社會主義者であるといつてゐたが、むしろニヒリストであつたやうである。幸福でなかつた先生の境遇が恐らくさうしたものであらう。先生はもと評論家か新聞記者になられるつもりであつたらしく、その仕事の重要さをよく話してをられた。私どもは教室でも屢々この先生から、中江兆民、福澤諭吉、徳富蘇峰、三宅雪嶺などについて聞かされたものである。しかし私はその頃はむしろ文學に熱中してゐて、思想の問題についてはそれほど深い關心がなかつた。巖本先生から教へられたものの中では、蘆花との因縁で、蘇峰氏のことを最も多く讀んだが、それもその時分流行してゐた演説の材料にするつもりで讀んだので、思想的影響といふやうなものではなかつた。

播州赤穂は龍野から五里ばかりのところにある。私どもの中學では毎年義士討入の日に全生徒が徹夜で赤穂の町まで行軍を行ひ、そこで義士追慕の講演會を開くのが例であつた。その講演會には生徒のうちの雄辯家が出ることになつてゐたので、平素においても演説はなかなか盛んであつた。尤も、これは、その時代が日本におけるいはば一つの雄辯時代であつて、今の『雄辯』といふ雜誌もその頃は名の如く主として我が國の有名な雄辯政治家の演説の速記を載せてゐたやうな有様で、私どもの田舎の中學でも擬國會を催したこともあるといふ時代の一般的な空氣の影響

でもあり、むしろそれが根本的であつた。私も一時は『雄辯』の愛讀者であつて、中學の裏の山に登つて聲を張り上げて演説の稽古をしたこともある。國語の教師に野崎先生といふのがあり、演説が得意で、生徒にもそれを奨勵されてゐた。赤穂の講演會での演説の準備といふ意味もあつて、義士傳はその時分ずゐぶんいろいろ讀み漁つた。福本日南の『元祿快舉録』なども感激して讀んだものであるが、今は岩波文庫の中に收められるやうになつた。

かやうにして中學時代の後半は、私の混沌たる多讀時代であつた。私は大正三年に中學を卒業したが、私の中學時代は、日本資本主義の上昇期で『成功』といふやうな雑誌が出てゐた時である。この時代の中學生に歡迎されてゐた雑誌に押川春浪の『冒險世界』があつた。かやうな雰囲気の中で、私もはあらゆる事柄において企業的で、冒險的であつた。私の讀書もまたさうであつたのである。これに較べると、高等學校時代の私は種々の點でかなり著しい對照をなしてゐる。

五

自分について語ることは危険なことである。それは卑しいことであり、少くとも悪い趣味であるといはれるであらう。私は書物について書きながら自分について、また他の人々について書く

ことになった。どのやうな本を讀んだかは或る意味ですべて偶然なことである。しかし他方それはまたすべて必然的なことである。この偶然性と必然性とをいくらかでも示すためには、人間について、とりわけ自分について書くのを避けることができない。それから生じ易い危険を逃れる手近かな方法は、できるだけ簡単に、事實だけを記すといふことである。

中學を出ると、私はひとりぼっちで東京のまんなかに放り出された。一高に入學した私は、そこに中學の先輩といふものを全くもたなかつた。そして私はまた卒業するまでそこに中學の後輩といふものを全くもたないでしまつた。かやうなことが我が國の特殊な社會事情において、殊に田舎から出て來た一人の青年にとつて何を意味するかは、讀者の想像し得ることであらう。そのうへ私の家には東京に知人といふものがまるでなかつた。その頃は九月の入學であつたが、叔父が紹介してくれた保證人に挨拶に行くといふ父と一緒に途中暴風雨のために東海道線が不通になつたので、中央線を廻つてたくさんのトンネルを抜け、油煙と汗とに汚れて、飯田町の驛に降りた時の氣持は今も忘れることのできないものである。後には次第に學校の友も出來たが、私の心は殆どつねに孤獨であつた。田舎者の私は、特に父の血をうけて、交際は甚だ不得手であつた。學校の寄宿舎で暮して、町に知つた家がなかつた私には、家庭生活の雰圍氣に觸れることも不可

能であつた。結局私は、東京に住むやうになつてからも、いつまでも孤獨な田舎者であつたのである。

かうした孤獨には多分に青春の感傷があつたであらう。孤獨な青年が好んで趨くところは宗教である。むしろ宗教的氣分といふものである。宗教的氣分は未だ宗教ではない。それは宗教とは反對のものでさへある。宗教的氣分がつねに多かれ少かれ感傷的であるのに反して、宗教そのものは却つて感傷を克服して出てくるものである。自分で宗教的であると考へることそのことが既にひとつの感傷に過ぎぬ場合が如何に多いであらう。高等學校時代を通じて私が比較的たくさん讀んだのは宗教的な書物であつた。それも何といふことなく、いろいろのものを讀んでゐる。キリスト教の本も讀めば、佛教の本も讀む。日蓮宗の本も讀めば、眞宗の本も讀む、また禪宗の本を讀むこともあるといふ風であつた。さうして一種の宗教的氣分に浸るといふことが慰めであるやうに感じられた。今にして考へると、青春の甘い感傷に屬するに過ぎぬものが多い。もちろん私は甘さといふものを一概に無價值であるなどと考へるのではない。それはともかく十分に日本的であるといふことができるであらう。『聖書』は繰返して讀んで、そのつど感銘を受けた本であつた。しかし舊約の面白さがわかるやうになつたのは、ずっと後のことである。『聖書』は今

も私の座右の書である。佛教の教典では浄土眞宗のものが私にはいちばんぴつたりした。キリスト教と浄土眞宗との間には或る類似があると見る人があるが、さういふところがあると考へることもできるであらう。元來、私は眞宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母の誦する『正信偈』とか『御文章』とかをいつのまにか聞き覚え、自分でも命ぜられるままに佛壇の前に坐つてそれを誦することがあつた。お經を読むといふことは私どもの地方では基礎的な教育の一つであつた。かうした子供の時からの影響にも依るであらう、青年時代においても私の最も心を惹かれたのは眞宗である。そしてこれは今も變ることがない。いつたい我が國の哲學者の多くは禪について語ることを好み、東洋哲學といふとすぐ禪が考へられるやうであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教に遙かに親しみが感じられるのである。いつかその哲學的意義を闡明してみたいといふのは、私のひそかに抱いてゐる念願である。後には主として西洋哲學を研究するやうになつた關係からキリスト教の文獻を読む機會が多く、それにも十分に關心がもてるのであるが、私の落著いてゆくところは結局浄土眞宗であらうと思ふ。高等學校時代に初めて見て特に深い感銘を受けたのは『歎異鈔』であつた。近角常觀先生の『歎異鈔講義』も忘れられない本である。本郷森川町の求道學舎で先生から歎異鈔の講義を聞いたこともある。近角先生はその時代の一部の青年に大

きな感化を與へられたやうであつた。島地大等先生の編纂された『聖典』は、現在も私の座右の書となつてゐる。

私のみではない、その頃の青年にはいつたいに宗教的な關心が強かつたやうである。日本の思想界が一般に内省的になりつつある時代であつた。中學時代の初めに興味をもつて讀んだ『冒險世界』といふやうな雑誌がいつしか姿を消して、やがて倉田百三氏の『出家とその弟子』とか『愛と認識との出發』とかが現はれて青年の間に大きな反響を見出すやうになる雰圍氣の中で、私は高等學校生活を経てきた。一高にも日蓮宗とか、禪宗とか、眞宗とかの學生の會があり、私も時々出席してみたことがある。私の最も親しくするやうになつた宮島銳夫に誘はれて、或る夏私は彼と一緒に鎌倉の圓覺寺の一庵に宿り、坐禪をしたこともある。一日禪坊を出て、宮島の知つてゐる堀口大學氏が淨智寺に來てをられるといふので訪ねたことがある。堀口氏に會ふといつてもあの頃のことを思ひ出すのであるが、まだ口にしないのである。恐らく堀口氏の記憶には残つてゐないことであらう。

私の文學熱はかうして冷めていつた。中學を卒業する前、將來は文學をやらうと考へて、當時鹿兒島縣に移つてをられた寺田喜治郎先生に手紙で相談し、先生からは勧めの返事を戴いたのであるが、一高の文科に入つてからはさうした考へはむしろ薄らいでいつた。私は文學に對しても懷疑的になつてゐた。辯論部に關心がなかつたと同様、文藝部にも興味がなかつた。一年生の時には却つて一時劍道部に席をおいたことがある。かうした私は芹澤愼一氏、光治良氏の令兄にひつぱられてボート部に入り、組選を漕ぐことになつた。墨田川に行つてボートを漕ぐことは、運動は元來不得手であるにも拘らず、昔時懷疑的になつてゐた私にとつて一つの逃避方法であつた。一緒に組選を漕いだ仲間では哲學方面へ行つた者には、後に東北大學の宗教學の助教にまでなつて惜しいことに病に斃れてしまつた寺崎修一がある。獨法の我妻榮、三輪壽壯などの諸君もボートの關係で知り合ひになつた人々である。京都大學に入つてからも、私は文科の選手として琵琶湖や瀬田川でボートを漕いだことがある。

ともかく私の讀書の興味の中心は次第に文學書から宗教書に移つていつた。それは時代の精神的氣流の變化の影響に依ることでもある。トルストイの『我が懺悔』が文學青年の間にも大きな影響を見出すといふやうな時代であつた。これは私も感激をもつて讀んだ本である。私はいつの

まにか『藝術とは何ぞや』におけるトルストイに共鳴を感じるやうになつてゐた。彼の『人生論』なども感動させられた本である。私の場合かやうなことは中學時代に耽讀した徳富蘆花の影響によつて知らず識らず準備されてゐたといへるであらう。私も一時は或る種のトルストイ主義者であつた。去年の夏、滿洲を旅行した時、汽車の中へ岩波文庫版の『イワンの馬鹿』、『人は何で生きるか』といふやうな當時愛讀したトルストイの小品を持ち込んで久し振りに讀み直してみたが、今度はそれほど深い感動を覺えることができなかった。私はそこに何か氣取りに似たものを感じた。しかし老齡になつてからもなほ氣取ることができたところにトルストイの偉さがあるのかも知れない。ルソオの『懺悔錄』とか、アウグステイヌスの『告白錄』とか、マルクス・アウレリウスの『省察錄』とか、さういつた種類の、或ひは名前の本を私は好んで讀んだ。哲學者ではショーペンハウエルとかニーチェとかの生の哲學が流行し、私もその影響を蒙つた。和辻哲郎氏の『ニーチェ研究』とか『ゼーレン・キエルケゴール』とかは、當時の雰圍氣を現はしてゐる書物である。文學においても私はロシア文學に多く興味をもつやうになり、殊にチェーホフの作品を愛讀し『樓の園』の如きは幾度も繰返して繙いたものである。青年の間では華嚴の瀧で自殺した藤村操が始終話題にのぼるといふ時代であつたのである。私なども本を讀みながら本に對して全く懷疑的に

なり、自分の持つてゐた本を賣り拂つてしまふといふやうなことが一度ならずあつた。

今私が直接に経験してきた限り當時の日本の精神界を回顧してみると、先づ冒險的で積極的な時代があり、その時には學生の政治的關心も一般に強く、雄辯術などの流行を見た――この時代を私は中學の時にいくらか経験した――が、次にその反動として内省的で懷疑的な時期が現はれ、そしてさうした空氣の中から「教養」といふ觀念が我が國のインテリゲンチヤの間に現はれたのである。従つてこの教養の觀念はその由來からいつて文學的乃至哲學的であつて、政治的教養といふものを含むことなく、むしろ意識的に政治的なものを外面的なものとして除外し排斥してゐたといふことができるであらう。教養の觀念は主として漱石門下の人々でケーベル博士の影響を受けた人々によつて形成されていつた。阿部次郎氏の『三太郎の日記』はその代表的な先驅で、私も寄宿寮の消燈後蠟燭の光で讀み耽つたことがある。この流れとは別で、しかし種々の點で接觸しながら教養の觀念の擴充と積極化に貢獻したのは白樺派の人々であつたであらう。私もこの派の人々のものを讀むやうになつたが、その影響を受けたといふのは大學に入つてから後のことである。かやうにして日本におけるヒューマニズム或ひはむしろ日本的なヒューマニズムが次第に形成されていつた。そしてそれは例へばトルストイ的な人道主義もしくは宗教的な浪漫主義か

らやがて次第に「文化」といふ觀念に中心をおくやうになつていつたと考へることができるのではないかと思ふ。阿部・和辻氏等の雑誌『思潮』が出て、私もその愛讀者の一人となつたが、それが後に岩波の『思想』に變つたのである。

高等學校の最初の二年間は私にとつては内省的な彷徨時代であつた。二年生になる時學校の規則で文學を志望するか哲學を志望するかを決定しなければならなかつたので、私は哲學と書いて出しはしたが、自分の心ではまだいづれとも決定しかねてゐた。私の氣持がまとまつて、はつきり哲學をやることに決めたのは三年生の時で、その頃から私の讀書の傾向も變つてきた。

七

考へてみると、私の高等學校時代はこの前の世界戦争の時であつた。「考へてみると」と私はいふ、この場合この表現が正確なのである。といふのはつまり、私は感受性の最も鋭い青年期にあのやうな大事件に會ひながら、考へてみないとすぐには思ひ出せないほど戦争から直接に精神的影響を受けることが少くてすんだのである。單に私のみでなく多くの青年にとつてさうではなかつたのかと思ふ。さう考へると、日露戦争の時、戦争を知らないで研究室の生活を續けてみた

大學者があるといふ嘘のやうなことも、十分あり得ることであつたらうと思はれる。私があの世界戦争を直接に経験したのは寧ろその後一九二二年ヨーロッパへ行つた時である。これは現在の戦争とは全く様子が違つてゐることである。近代戦争といふものはリアリステックになつてゐる。近代戦争のこの性質はあらゆる人をその中に引き入れて何人も圏外に立つことを許さないといふところに率直に現はれる。その意味においてそれは全くメカニカルな必然性をもつてゐる。これに反して以前は戦争にしても有機的なものであつた、或ひはロマンティックであつた。もちろん現在も戦争には何等かロマンティシズムが必要であらう。それにも拘らず近代戦争は本質的にリアリステックなものである。近代戦争のこの性質について深く考へてみるのは極めて重要なことである。

あの第一次世界戦争といふ大事件に會ひながら、私たちは政治に對しても全く無關心であつた。或ひは無關心であることができた。やがて私どもを支配したのは却つてあの「教養」といふ思想である。そしてそれは政治といふものを輕蔑して文化を重んじるといふ、反政治的乃至非政治的傾向をもつてゐた、それは文化主義的な考へ方のものであつた。あの「教養」といふ思想は文學的・哲學的であつた。それは文學や哲學を特別に重んじ、科學とか技術とかいふものは「文化」には

屬しないで「文明」に屬するものと見られて輕んじられた。云ひ換へると、大正時代における教養思想は明治時代における啓蒙思想——福澤諭吉などによつて代表されてゐる——に對する反動として起つたものである。それが我が國において「教養」といふ言葉のもつてゐる歴史的含蓄であつて、言葉といふものが歴史を脱することのできないものである限り、今日においても注意すべき事實である。私はその教養思想が擡頭してきた時代に高等學校を經過したのであるが、それは非政治的で現實の問題に對して關心をもたなかつただけ、それだけ多く古典といふものを重んじるといふ長所をもつてゐた。日本における教養思想に大きな影響を與へたのはケーベル博士であつて、その有力な主張者たちは皆ケーベル博士の弟子であつた。かやうにして私もまた一高時代の後年において比較的多く古典を讀んだのである。ダンテの『神曲』とかゲーテの『ファウスト』など、むつかしくて分らないところも多かつたがともかく一生懸命に讀んだものである。ファウストはドイツ語の時間に今は亡くなられた三並良先生から教はつたこともある。その試験にドイツ文でファウスト論を書けといふ課題が與へられたが、私はその中に出てくるワグネルといふ人物について論じた。それがよく出来てゐたといふので賞められ、そんなことから三並先生には特別に親しくして戴くやうになつたといふやうなこともあつた。特に影響されたものといふと、二

チエの『ツアラツストラ』であつたであらうか。後に單行本になつた阿部次郎氏の『ツアラツストラ解釋』も『思潮』に出てゐたころ熱心に讀んだものの一つである。古典といふ觀念に影響された私の讀書の範圍も量も、その頃の私の貧弱な讀書力からいつて、勢ひ局限されざるを得なかつた。日本の文學では、その頃から次第に讀書階級の間に動かし難い地位を占めてきた漱石のものを比較的多く讀んだやうに思ふ。これも當時の教養思想の有力な主張者たちの多くがまた漱石門下であつたといふことにしぜん影響されたのであらう。ともかく高等學校時代、私は決して多讀家乃至博讀家でなかつた。その時分私どもの仲間で讀書家として知られてゐたのは蠟山政道君であつた。何でも蠟山君は、大隈重信が會長であつた大日本文明協會といふので出してゐた西洋の學術書の翻譯を全部讀んでゐるといふやうな噂であつた。今でも蠟山君を見ると、あの頃毎日學校の圖書館へ通つてゐた姿が眼に浮んでくることがある。

その時代私の讀書における一つのエピソードは、鹽谷溫先生―その御尊父青山先生から私どもは學校で漢文を習つた―のお宅に伺つて『資治通鑑』を讀むといふ小さな會に参加したことである。この會の中心は私より一級下の倉石武四郎君であつた。倉石君は現在京大の支那學の教授であるが、先達て同君からその著書『支那語教育の理論と實際』といふ本を貰つて、ふとこ

の讀書會のことを思ひ出した。會員は倉石君のほか、松山高等學校にゐる川畑思無邪君、東京の諸大學で印度哲學を講じてゐる山本快龍君、そして私のクラスからは寺崎修一と私とが加はつたやうに思ふ。私たちは一週一回、寮の夕食がすむと、小石川の鹽谷先生のお宅まで歩いて行つた。本讀みがすむと、いつも焼芋が出て雑談になつたのを覚えてゐる。あの頃から倉石君は實によく漢文を讀むことができた。おとなしいうちにも何か毅然としたものをもつてゐる人であつたが、その倉石君が近年漢文を返り點によつて日本讀みにすることに反對してそのまま支那音で讀み下すべきことを主張し、支那語教育のためのレコードを作つたりなどしてゐるのは、面白いことである。

讀書會といへば、高等學校三年生の時、私が先に立つて哲學の讀書會を組織したことがある。ヴィンデルバントの『プレルーディエン（序曲）』の中の『哲學とは何か』を速水滉先生に願つて讀んで戴いたのである。會員は廿名くらゐであつたであらうか。その頃は世界戰爭の影響でドイツ書を手に入れることができなかったので、謄寫版刷りを作つてテキストにした。その時分私は大學に入つてから哲學をやることに決めてゐた。久しく迷つてゐた私にその決心をさせたのは西田幾多郎先生の『善の研究』であつた。しかしそのことについては他の場所で書いておいたか

ら、ここではもう繰返さないことにする。宮島銳夫に連れられて桑木嚴翼先生を初めてお訪ねしたのもその頃であつた。宮島は後に東大の哲學科に入つた、永い間病氣ばかりしてゐてまことに氣の毒であつたが、昨年到頭死んでしまつた。その通知を貰つて後、桑木先生に會つたら宮島の話が出たので、あの時のことの記憶を新たにしたわけである。高等學校を卒業する前、彼から貰つたレクラム版のショーペンハウエルの全集は、私にとつて貴重な記念である。當時宮島はショーペンハウエルに傾倒してゐた。彼ばかりではない、その時代の青年がたいていさういふ風であつたのである。

日本における哲學書の出版に新しい時期を劃した岩波の『哲學叢書』が出始めたのは、その頃のことである。私なども紀平正美氏の『認識論』とか宮本和吉氏の『哲學概論』とか、分らないながら幾度も讀んだものである。速水先生の『論理學』は、學校における先生の講義の教科書であつた。つまり私の哲學の勉強は岩波の哲學叢書と一緒に始まつたのである。高等學校の時、その方面で私がいちばん多く讀んだのは心理學と論理學との本であつた。大學へ行つてから哲學を専攻する者は高等學校時代には論理と心理とをよく勉強しておかねばならぬと私どもの仲間一般にいはれてゐたので、その本を特に讀んだわけであるが、それはまた私の場合速水先生の感化

に依ることでもあつた。一高の先生で私が最も多く影響を受けたのは速水先生である。先生の『現代の心理學』といふ本は私の熱心に繙いたものの一つであり、非常に善い本であつたやうに記憶してゐる。哲學を専攻する者は何でも原書で讀む稽古をしておかねばならぬとまた私どもの仲間であつてゐたが、その原書は、戰爭のためにドイツのものが來なくなつてをり、主として英書を讀まねばならなかつた。そしてまた哲學はドイツに限るやうにきかされてゐたので、英語のものを讀むとすればしぜん心理や論理の本を讀むといふことにもなつたのである。當時の一高生はよく本郷から日本橋の丸善まで歩いて行つたものであるが、さうして買つて讀んだ本で、今も私の手許に残つてゐて懐しいものに、ジエームズの『心理學原理』、ミルの『論理學體系』などがある。しかしその時代は何といつても我が國の思想界ではドイツの學問が壓倒的であつた。心理學の方面でもヴントの名が最も喧しかつた。私も速水先生の譯されたヴントの小さい心理學を初め、須藤新吉氏のヴントの『心理學』などを讀み、また古本屋でヴントの『心理學綱要』の原書を見附けてきて勉強した。哲學の方面でもその頃からヴィンデルバントを初め新カント派の哲學が次第に一般の流行になりつつあつた。或る時、三並先生を柏木のお宅に訪ねたら、哲學をやるにはカントを研究しなければならず、カントを研究するにはコーヘンのカント論を讀まねばならぬとい

つて、マントルピースの上に置いてあつたコーヘンの三つのカント書を見せて下さつた。そのやうな時代であつたので、戦争のためにドイツの本が來なくなると日本の學問は衰へるといふやうな論も行はれた。そのことを公然と述べた人があつてだいぶん問題になつたこともあつたが、たいていの學者は心中實際にそのやうに考へてゐたのではなかつたかと思ふ。ともかく第一次世界戦争が私に直接の影響として感じられたのは、ドイツ語の本が手に入らないといふことくらいであつた。現在では全く想像もできないやうなことである。

八

大學生活の三年間、私は下鴨の同じ一つの下宿で暮した。それは蓼倉町で、その頃はまだ附近に餘り家が建つてゐなかつたので、室を出ると直ぐ前に比叡山を見ることができた。九月のなかば初めてその下宿に行つたとき、葉鶏頭の鮮かな色が極めて印象的であつたが、その家では毎年美しい葉鶏頭を作つてゐた。私はその下宿を「雁來紅の家」と自分ひとりで呼んでゐた。今でも葉鶏頭を見ると、八田といったその下宿のことが思ひ出されるのである。同じ年京都の哲學科に入つたのは私と廣島高等師範を出た林禮二郎（舊姓森川）との二人であつたが、やがて森川も私の下宿に移つてきて、私と同様卒業するまでそこに留まつた。私たちはたいいて一緒に加茂の森

を抜けて學校へ通つた。

大學時代に讀んだもので最も大きな影響を受けたのは云ふまでもなく西田幾多郎先生の著作である。ちやうど私の入學した年の秋『自覺に於ける直觀と反省』が本になつて出た。續いて先生は『哲學研究』誌上に多くの論文を發表してゆかれた。私は先生の書かれたものを讀むと共に、その中に引用されてゐる本をできるだけ自分で讀んでみるといふ勉強の仕方をとつた。あの時分の先生の論文の中には實にいろいろの書物が出てくるのであるが、私の哲學勉強もおのづから多方面に互つた。先生は種々の哲學を紹介されたが、ひとたび先生の手で紹介されると、どの本も皆面白さうに思はれ、讀んでみたい氣持を起させた。かやうにして私は、カントからヘーゲルに至るドイツ古典哲學を初め、バーデン學派やマルブルク學派の新カント哲學、マイノングの對象論、ブレンターノの心理學、ロツツェの論理學、等々、いろいろのものを讀んでみることに心掛けた。アウグステイヌスやライプニッツの名も擧げておきたい。何を最も多く讀んだかときかれるなら、私は二年生の時のレポートにライプニッツについて書き、卒業論文は『批判哲學と歴史哲學』といふ題でカントについて書いたので、この二人のものは比較的多く讀んだといへるであらう。しかし何を特別に勉強したといふほどのことはなく、ただ西田先生の後を追うていろいろ

ろの本を讀んだといふのが、大學時代三年間における私のおもな勉強であつた。

かやうにして讀んだ本のうちでも何か深く影響されたものがあるとすれば、それは新カント派の哲學であつた。しかしそれも、意識的ではなく、むしろ知らず識らずさういふことになつてゐたのである。或る時の哲學會の例會で、私どもの先輩であつた土田杏村氏が話をされた後で、私は質問をした。何の問題であつたか記憶してゐないが、土田氏と私との議論になつてしまひ、なかなか終りさうになかつた。そこで土田氏が、會に出てゐられた西田先生を顧みて「先生、どうですか」と尋ねると、先生は「君の考へは現象學のやうなもので、三木の考へは新カント派のやうなもので、どちらが宜いか、むづかしい問題だ」といふ意味のことを答へられた。先生からさう言はれて初めて私は自分の考へが新カント派的であることに氣附いて、いつのまにか深くその影響を受けてゐたのにむしろ驚いたことである。

私がかやうに新カント派の影響を受けたのは、高等學校の時の讀書會でヴィンデルバントを讀んだことが素地をなしてゐたであらうが、その時代の我が國の哲學の一般的傾向にも關係があつたであらう。既にいつた如く私が大學に入學した大正六年は、西田先生の劃期的な書物『自覺に於ける直觀と反省』の現はれた年であるが、やはりその年に桑木嚴翼先生の名著『カントと現代

の哲學』が出てゐる。これはカント哲學への入門書として私の熱心に讀んだ本であつた。その前年には朝永三十郎先生の名著『近世に於ける「我」の自覺史』が出てゐる。私は一高にゐてこの本を感激をもつて讀んだのであるが、その立場は新カント派である。そしてやはり大正六年の暮にはリッケルトの弟子であつた左右田喜一郎先生の名著『經濟哲學の諸問題』が出てゐる。これも私には忘れられない本である。左右田博士の影響によつて、その頃から我が國の若い社會科學者、特に經濟學者の間で哲學が流行し、誰もヴィンデルバント、リッケルトの名を口にするやうになつた。日本における新カント派の全盛時代であつた。

私は左右田先生の本を讀んで、哲學が廣く他の諸科學に交渉をもたねばならぬことを考へるやうになつた。經濟學者などの書くものに私が注意を向けるやうになつたのはその時以來のことである。當時さうした本で最も印象に残つてゐるのは、小樽高等商業學校の教授で、その才を惜しまれつつ若くして亡くなつた大西猪之介氏の『囚はれたる經濟學』である。後に左右田博士の斡旋で『大西猪之介經濟學全集』が出た時、私も求めて所藏してゐる。左右田先生は、私が大學院にゐた頃、京都に講義に來られたことがあるが、その時初めて先生にお目にかかり、その學問に對する純粹な愛に深く打たれた。その後私はドイツに留學した時、リッケルト教授のゼミナール

に出席し、左右田博士のリッケルト批評について報告したことがあるが、リッケルト教授も左右田博士も共に喜ばれた。そんなことから左右田先生とつながりができ、先生が亡くなられて後にも、先生の愛弟子であつた本多謙三君と親しくしてゐたが、その本多君も前途を囑目されつつ先年亡くなつてしまつたのは惜しいことである。ところがまた私は、やはり先生の愛弟子である杉村廣藏君の隣に住み、親しく交るやうになつたといふのも、左右田先生につながる因縁であらうか。

九

京都大學の諸先生からはいづれもいろいろ影響を受けたが、中にも私が入學したのと同じ年に波多野精一先生が東京から宗教學の教授になつて來られたのは、私にとつて仕合せなことであつた。先生の名は『西洋哲學史要』、『スピノザ研究』、『キリスト教の起源』などの著書を通じて知つてゐたが、その頃先生の思想も新カント派に近かつたやうである。先生は最もプロフェッサーらしいプロフェッサーであつた。私は先生から歴史研究の重要なことについて深く教へられた。また西洋哲學を勉強するにはそのいはば永遠の源泉であるギリシア哲學とキリスト教とをぜひ研

究しなければならぬといふことを諭されたのも先生であつた。その影響で私はギリシア語の勉強を始め、辭書と首引きでプラトンを讀んだり、またキリスト教の文獻に注意するやうになつた。これまでの自分を振り返つてみると、私は考へ方の上では西田先生の影響を最も強く受け、研究の方向においては波多野先生の影響を最も多く受けてゐることになるやうに思ふ。私の勉強が歴史哲學を中心とするやうになつたこと、或ひはアリストテレスなどの研究に興味をもつやうになつたこと、またパスカルなどについて書くやうになつたことは、その遠い原因は波多野先生の感化にあるといへるであらう。

二年生の時、田邊元先生が東北から京都へ來られたことも、私の成長にとつて重要なことである。ドイツ觀念論の哲學について理解を深めることができたのは先生のおかげである。私は先生に就いて自分の考へを鍛へて戴いた。今は亡き深田康算先生からは更に別の影響を受けた。深田先生はケール博士の傳統を最も純粹に繼がれた方で、私は先生において眞の教養人に接することができた。その頃先生は特にフランスのものに興味を持たれてゐたらしく、お訪ねすると、テューとかアナトール・フランスとかジョルジュ・サンドとか、フロバールとか、ブリュンティエールとか、いろいろフランス人の話が出るのがつねであつた。その時分、私の讀書の範圍は主とし

てドイツの哲學書であつて、廣くフランスのものにまで手が廻らなかつたが、フランスの文學や思想に憧憬を感じ、外國に留學した時にもパリに行くことを考へたのは、深田先生の感化に依ることである。

私の青年時代は日本の文學や思想において自然主義に對する反動もしくは自然主義の克服としてヒューマニズムが現はれた時代であつた。私はその流れの中で成長したのである。このヒューマニズムといふものの意味は廣く、種々の形をとつて現はれた。そして私はそのすべてから多かれ少かれ影響を受けた。

それは先づ教養といふ觀念を作り出した。その方向において私は高等學校のとき阿部次郎氏の著書から影響されたが、大學時代になると、波多野先生や深田先生の講義、特にその談話とその人格から大きな感化を受けた。兩先生のお宅へはしばしば伺つたが、いつも親しく寛いでいろいろ話をして戴くことができたのは私の學生生活における楽しい思ひ出である。

次にこのヒューマニズムは一層宗教的な形をとつて現はれた。西田天香氏の一燈園の運動とか倉田百三氏の文學がそれである。私もその影響を受けたが、私にとつてはその影響は一時的であつた。

第三の方向は白樺派で、武者小路實篤氏の新しい村の運動がある。私の友人でやはり京都の哲學科に來てゐた一高出身の谷川徹三、日高第四郎、學習院出身で美學を專攻してゐた園池公功等は白樺派の人々に接近してゐたので、私も誘はれて、新しい村の講演會を聴きに行つたこともある。武者小路氏の文學は以前から好きで讀んでゐた。有島武郎氏がホイットマンを頻りに言はれてゐたのもその頃で、有島氏はその時分京都の同志社大學にときどき來て講義をされてゐた。谷川等に誘はれて有島氏の宿を訪ねたこともある。私も一時は有島氏の熱心な讀者であつた。やはり一高から來てゐた小田秀人も白樺派に傾倒してゐた。有島氏に接近してゐた人に更に一高から來て京都の經濟科にゐた八木澤善次があつた。その頃有島氏は次第に人道主義的社會主義に移りつつあつたが、京都の經濟科の河上肇博士はもと伊藤證信氏の無我愛に熱中されたことがあるといふが、その頃はまだ人道主義的社會主義を多く出なかつたやうである。いづれにしてもヒューマニストの關心が社會問題に移つていつたのは注目すべきことであつた。

第四に、このヒューマニズムの傾向は學究的な人々の間で「教養」といふ觀念から「文化」といふ觀念に變り「文化主義」などといふ言葉もできた。新カント派の價值哲學、文化哲學がその基礎になつたのであつて、桑木先生とか左右田先生とかがその代表者であつた。その頃「文化住

宅」とか「文化村」とかいふ、大正時代の一つの象徴である安價な文化主義が、哲學者たちの意圖とは別に、流行になつてゐた。

思想の方面においてはヒューマニズムの流れは更に別の方向をとつて存在してゐた。新カント派が全盛になる以前、廣く流行したオイケン、ベルグソンの「生の哲學」がそれであつたと見られるであらう。生の哲學の流れは新カント派が隆盛を極めてからも我が國には根強く存在してゐたのであつて、西田先生の哲學などもそれに屬するといひ得るであらう。

私自身はその頃どちらかといふと學究派であつた。オイケン、ベルグソン時代にも私はその圈外に立つてゐた。しかし私は西田先生の影響を通じて生の哲學につながつてゐた。ベルグソンは學校の演習で西田先生から『創造的進化』を習つたのを初め、その著書を読んだが、オイケンのものは殆ど何も讀まないのでしつた。ベルグソンの面白さは近年になつて分るやうになつたが、オイケンはその後も殆ど讀まず、讀み始めても途中でやめてしまつた。一高から京都へ來た私の友人には、谷川徹三、林達夫、小田秀人など、文學派が多かつた。尤も林は少し違つてゐて、深田先生や波多野先生等の教養を理想としてゐたやうであつたが、谷川や小田は思想的にも生の哲學に屬してゐて、私も或る程度それに影響された。大學三年生の時、私は一年近くかなり熱心に

詩を作ったことがある。生の哲學の方面で私が最もよく讀んだのはジンメルであつた。彼の哲學が文化哲學や歴史哲學に最も多く觸れてゐるためであつた。

一〇

大正九年、大學を出ると、私は大學院に席をおいた。私の研究のテーマは歴史哲學であつた。元來私は歴史は好きであつたが、そのころちやうど日本の歴史學にも括潑な動きが認められ、私の研究もそれに刺戟された。この動きは私の眼には二つの方向に現はれた。その一つはいはゆる政治史から文化史への動きである。ドイツの史學界で盛んに闘はされた「政治史か文化史か」といふ議論は日本にも移され、歴史の新しい方向及び方法として、政治史に對する文化史が主張された。中にも和辻哲郎氏の活動が私ども一般の青年には際立つて見えた。ランプレヒトの『近代歴史學』が和辻氏によつて翻譯されて現はれた。それは私の卒業の前年の晩秋のことで、自動車事故のため松山病院といふのに入院してゐた時、見舞に來て下さつた田邊元先生からその新刊の本を戴いたので、私は今でもよく記憶してゐる。和辻氏の著書『古寺巡禮』（大正八年）や『日本古代文化』（大正九年）は新鮮な印象によつて廣く讀まれたが、私も興味深く感じた。しかし

その頃京都大學で内田銀藏先生が専門家として日本經濟史その他の方面で立派な仕事をしてゐられたのにあまり注意しないでゐたことを、私は後悔してゐる。第二の動きは世界史への方向である。これは私には一層影響の多いものであつた。特に坂口昂先生の『世界に於ける希臘文明の潮流』（大正六年）は私にとつて忘れ難い書物である。先生の『概觀世界史潮』が出たとき、私は『哲學研究』に紹介を書いたのを覚えてゐる。大學院の學生として、先生のルネッサンス時代のイタリヤ史の講義を聞いたことも一つの思ひ出である。私はまた波多野精一先生から世界的な見方について多くを學んだ。當時京大の文科には内田先生や坂口先生のほか、内藤湖南、原勝郎、三浦周行等の諸先生がゐられて、まさに史學科の全盛時代であつた。自分の専攻してゐた學科にも依るが、坂口先生以外、直接に就いて學ぶことをしなかつたのは、惜しいことであつたと思ふ。近來それら諸先生の著書を繙く機會のあるたびにその感を深くするのである。

その頃日本の哲學界においても次第に歴史哲學の問題が關心され始めてゐた。これは主としてヴィンデルバント、リッケルト等の新カント派の影響に依るものである。従つて當時歴史哲學として問題にされたのは、主として歴史的認識に關する方法論、認識論の形式的論理的問題であつて、ヘーゲルが考へたやうな世界史の哲學としての内容的な歴史哲學ではなかつた。ディルタイ

の仕事の意味なども、まだ一般には十分に認識されてはゐなかつた。私も新カント派に導かれて歴史哲學の研究に入つたのである。ヴィンデルバントの『プレラーディエン』、リッケルトの『自然科學的概念構成の限界』や『文化科學と自然科學』などから始めて、ジンメル、歴史哲學の諸問題』等、またトレルチのやがて『歴史主義とその諸問題』に收められた論文を雜誌で探して、勉強した。特にトレルチのものが身になつたやうに思ふ。その時分メーリスの『歴史哲學教科書』が評判になつて、讀みたいと思ひ、學校の研究室へ借りに行つたが、いつも誰かが既に借り出してゐて見る事ができず、だいぶん經つてから、外國に注文しておいたのがやつと手に入つて、讀んでみるとそのつまらないのがつかりしたことがある。評判の本が必ずしも善いとは限らない一つの例である。評判になるといふにはいろいろ理由があるので、内容の質にばかり依らないのである。デイルタイの『精神科學概論』も讀んでみたいと思ひながら、絶版になつてゐて、なかなか見る事のできなかった本であつた。後にドイツに留學した時、ベルリンで初めて本屋を覗いたとき、この本の新版が出てゐるのを見附けて無性に嬉しくなり、ホテルの一室で讀み耽つたことを今思ひ出すのである。歴史家の書物では、その時分、ランプレヒト、ブルクハルト、ランケなどの諸著を繙いた。

日本に於ける新カント主義は、日本の社會の現實の事情に相應して、特殊な性質のものであつた。純粹な新カント派といひ得るのは、經濟學者で哲學者そして銀行家であつた左右田喜一郎先生くらゐであらう。そのほかなほ桑木嚴翼、朝永三十郎の兩先生を純粹な新カント主義者に加へ得るであらうか。一般には、新カント派を通じてカントに還ることによつて同時にカント以後のいはゆるドイツ浪漫主義の哲學に結び附くといふ傾向が濃厚であつた。言ひ換へると、新カント派の認識論的立場に止まらないで形而上學に行くといふ傾向が常に根強く存在してゐたのである。これは、社會的に見ると、日本においては資本主義とか自由主義とかが純粹に發達しなかつたといはれる事情に相應すると考へることができるであらう。ともかく私自身、歴史哲學の研究においても、新カント派から出發して、フイヒテ、シュリング、ヘーゲルなどのドイツ浪漫主義の哲學に進んでいつた。シュリングの哲學には特別の親しみを感じてゐた。シュライエルマツヘルの『宗教的講演』や『獨語錄』は感激をもつて讀んだ。そこに青春の浪漫的心情の滿足を求めようとしたといふこともあつたであらう。

しかしその頃、私が學園で平和な生活を送つてゐる間に、外の社會では大きな變動が始まつてゐた。あの第一次世界戰爭を機會として日本の資本主義は著しい發展を遂げたが、私の大學を卒

業した大正九年は、それが未曾有の大恐慌に見舞はれた年として記憶される年である。このやうな變化に應じて思想界にも種々新しい現象が現はれた。大正七年の末、東大には新人會といふ團體が出来た。『改造』一冊でこの名が當時の社會にとつて象徴的である一冊が創刊されたのは大正八年のことであつたと思ふ。同じ年にまた長谷川如是閑、大山郁夫氏等の『我等』が創刊されてゐる。主として『中央公論』によつた吉野作造博士の活動が注目された。これらの雑誌は私も毎月見てゐたので、或る大きな波の動きが私にもひしひし感じられた。京都はまだ比較的静かであつたが、『貧乏物語』で有名になられた河上肇博士が次第に學生たちの注意を集めてゐた。

このやうな動きに對して私は無關心ではなかつたが、その中に入つてゆく氣は生じなかつた。また一燈園や「新しい村」の運動にも十分に興味がもてなかつた。私はなほ數年間、いはば嵐の前の静かな時を過したのである。當時私は古典派乃至教養派であり、ギリシア悲劇など頻りに讀んでゐた。グロートの『ギリシア史』を繙き、ブルクハルトの『伊太利文藝復興期の文化』を讀み、ダンテとカリオナルド・ダ・ヴィンチとかに心を惹かれてゐた。さういふ點で私は林達夫と最も馬が合つた。京都時代を通じて文學書のうち私の最も熱心に讀んだのは詩であつたであらう。その頃有島武郎氏等の影響でホイットマンが流行してゐたが『草の葉』は私にも忘れられない詩集

である。ヴェルレーヌ、ボードレール、ヴェルアーランなど、ゲーテやハイネなど、みな好きであつたが、私の特に愛したのはジャムであつた。日本の詩人では、白樺派の影響もあつたであらう。千家元麿が好きであつた。先達て東北へ旅行した時、改造文庫の『千家元麿詩集』を車中に携へ『車の音』などといふ詩を讀んで、あの頃のことを懷しく想ひ起した。宗教書はいつも何か讀んでゐたが、昔時最も深い感銘を受けたのは、フランチェスコの『小きき花』である。ヨルゲンセンのフランチェスコ傳を譯した久保正夫氏―天隨氏の令弟―が東京から京都の大學院へ移つて來て、私たちの仲間に加はつたが、その久保氏も既に亡き人である。

大學を卒業すると同時に私は下鴨から北白川に下宿を變へた。その北白川の下宿に、その頃『改造』の特派員として京都に滞在してゐた濱本浩氏がよく訪ねて來た。雑誌に原稿を書けといふことであつたらしかつたが、私は貧乏をしてゐなければ、そのやうな氣持はなく、濱本氏も強ひて主張しなかつた。原稿を書いて錢にするといふやうな考へは私にはなかつたが、これは私ばかりでなく、あの頃の學徒はたいていさうであつたので、近頃とは世の中も青年學徒の考へ方もよほど違つてゐた。北白川の下宿に訪ねて來た人で忘れられないのは三土興三―忠造氏の令息―である。三土は非常な秀才で、人間としてもなかなか變つてゐて、私はその將來の畏るべ

きことを感じた。その三土が後に大村書店から出た『講座』といふ雑誌にキエルケゴール論を書いたきりで自殺してしまつたのは惜しいことであつた。

既にいつた如く、東京では新しい時代が括潑に動いてゐたが、京都はまだどこかのんびりしたところがあつた。ベートーヴェン通をもつて任じてゐた久保氏が來てから、私たちの仲間では音楽を語ることが盛んになつた。日高第四郎君なども非常なベートーヴェン崇拜者であつた。さうした影響で、私はロマン・ローランの『ベートーヴェン』を讀んでこの作家に親しむやうになり、その『ミケランジェロ』や『トルストイ』を讀み、更に『ジャン・クリストフ』に手を著けた。ベートーヴェンで思ひ出すのは、ハイデルベルクの初めの下宿の主婦がドイツ語の勉強のために紹介してくれたドクトルーその名は忘れてしまつたーがまたベートーヴェン研究の専門家で、ドイツ語の稽古にベートーヴェンの文章を使用するといふ、いささか無法なことをするほどベートーヴェンに熱中してゐたことである。しかしそのおかげで買つたベートーヴェンの手紙や文章、同時代人の記録を編輯したアルベルト・ライツマンの二卷の『ベートーヴェン』は、今も私は愛藏してゐる。ベルリオヅの書簡なども、久保氏の勧めで當暗面白く讀んだものである。久保氏は私たちの仲間で博識家として知られてゐたが、私がフランスの書物を多く讀むやうにな

つたのは、深田康算先生とこの久保氏との影響であつた。あの頃讀んだもので特に思ひ出すのはポール・グゼルの録したロダンの言葉である。後に叢文聞から高村光太郎氏の編譯で『ロダンの言葉』、『續ロダンの言葉』が出た時、私は早速求めたが、當時を思ひ出したためである。フロベールの書簡は、深田先生が、お訪ねすると、いつも面白いと話されるので、私も讀んでみたが、なるほど面白かつた。深田先生はまた、アナトール・フランスが好きであつたやうで、お訪ねするとやはりその話がよく出たものである。その頃私の見たのは『エピクロスの園』くらゐであつたが、後にパリの下宿で一時アナトール・フランスのものばかり讀み耽つたことがあるのは、深田先生の話がいつか私の頭に染みてゐたせゐもあるであらう。その下宿は知らずしてアナトール・フランスの家の近くにあつたが、ちやうど私のパリにゐた時に彼は死んで、私は安倍能成氏と一緒にその葬式に行つた。何かの因縁といふものであらうか。さういふわけで、今は亡き深田先生のことを思ひ出す場合、アナトール・フランスを聯想することが多いのである。

私の生涯にもやがて新しい變化が來た。學校を出てから二年間、大谷大學、ついでまた龍谷大學で哲學の講師をしてゐた私は、外國へ旅立つたのである。

外國で暮した三年間は、私のこれまでの生涯において最も多く讀書した時期であつた。その間、私はあまり旅行もしないで、殆ど本を相手に生活した。留學は私にとつて學生生活、下宿生活の延長に過ぎなかつた。幸ひなことに――この言葉はここでは少し妙な意味をもつてゐる――私はまた當時思ふ存分に本を買ふことができた。ドイツにおけるあの歴史的なインフレーションのおかげで私たちは思ひ掛けなく一時千萬長者の經驗をすることができたのである。先日私はラテナウの『現代の批判』といふ本を讀みながら、初めてドイツに入つた日のことを想ひ起した。マルセーユからスイスを通り、途中ジュネーヴを見物して、ドイツに入つたその日、私たちは汽車の中で見た新聞によつてラテナウが暗殺されたことを知つたのである。私たちといふのは船の中で知り合つた四五人の仲間で、その中にはブルーノ・タウト氏の弟子となつた若い建築家上野伊三郎がゐた。（上野の名は岩波新書の『日本美の再發見』におけるタウト氏の文章の中に出てくるから讀者の中には記憶されてゐる方もあらう）。今手許にあるヘルデルの百科辭書を開いてみると、ラテナウは一九二二年六月廿四日ベルリンで「ユダヤ人並びに "Erfüllungspolitiker"（ヴェ

ルサイユ條約履行主義の政治家といふ意味」として國民社會主義の行動派によつて暗殺された」とある。ラテナウ暗殺事件以來マルクは急速に下落を始め、數日後には既に英貨一ポンドが千マルク以上になつた。やがてそれが一萬マルク、百萬マルク、千萬マルクとなり、遂には一兆マルクになるといふやうな有様で、日本から來た貧乏書生の私なども、五ポンドも銀行で換へるとポケットに入れ切れないほどの紙幣をくれるのでマップ（鞆）を持つてゆかねばならないといふやうな状態であつた。ハイデルベルク大學の前にワイスといふ本屋がある。講義を聽いての歸り、私はよく羽仁五郎と一緒にその本屋に寄つて本を漁つた。それは私ども外國人にとつては天國の時代であつたが、逆にドイツ人自身にとつては地獄の時代であつたのである。その頃ドイツには日本からの留學生が非常に多くゐた。私の最も親しくなつたのは羽仁であつたが、私と同時に或ひは前後して、ハイデルベルクにゐて知り合つた人々には、大内兵衛、北靈吟吉、糸井靖之（氏は遂にハイデルベルクで亡くなつた）、石原謙、久留間鮫造、小尾範治、鈴木宗忠、阿部次郎、成瀬無極、天野貞祐、九鬼周造、藤田敬三、黒正巖、大峽秀榮、等々、の諸氏がある。

私がハイデルベルクに行つたのは、この派の人々の書物を比較的多く讀んでゐたためであり、リッケルト教授に就いて更に勉強するためであつた。リッケルト教授はハイデルベルクの哲學を

代表し、その講義は嘗てヘーゲルが、クーノー・フィッセルが、ヴィンデルバントが講義したことがあるといふ由緒のある薄暗い教室で行はれた。ローリッケルトに『ドイツ哲學におけるハイデルベルクの傳統』（一九三二年）といふ講演の出版されたものがある。ローリッケルト教授には自分の家を離れると不安を感じるといふ一種の神經性の病氣——學生たちはたしか“Platzangst”と稱してゐた——があるといふことで、大學へはいつも夫人と書生のやうにしてゐたアウグスト・ファウスト氏とが付き添つて馬車で來られた。私は教授の著書は既に全部讀んでゐたので、その講義からはあまり新しいものは得られなかつたが、この老教授の風貌に接することは哲學といふものの傳統に接することのやうに思はれて樂しかつた。リッケルト教授のゼミナールは自宅で行はれた。私はそのゼミナールで左右田喜一郎先生のリッケルト批評について報告したが、教授も左右田先生のことはよく記憶してをられたので、嬉しさうであつた。タイプライターで打つて貰つておいたその報告を今は失つてしまつたのは残念なことと思ふ。リッケルト教授のゼミナールにはいつもマックス・ウェーベル夫人が出席してゐられたが、その時のゼミナールの臺本として用ゐられたのは、ちやうど新たに出版されたウェーベルの『科學論集』であつた。

ハイデルベルクにゐた一年あまりの間に私が最もよく勉強したのはマックス・ウェーベルと

エーミル・ラスクとであつた。ラスクの弟子でその著作集の編纂者であり、後には日本へ來て東北大學で教鞭を取り、『日本の弓術』といふ本を土産にして今はドイツに歸つてゐるオイゲン・ヘリゲル氏から私はラスクの哲學を學んだ。私がハイデルベルクにゐた時、氏は初めて講師となつて教壇に立つたが、前の大戦——この戦争においてラスクは斃れたのである——に従軍したといふ氏の顔には深い陰影があつた。私はヘリゲル氏のゼミナールでボルツァーノについて報告した。この報告はやがて筆を加へて『思想』に發表した。その時分ボルツァーノの本は絶版になつてゐて手に入らなかつたので、私はリッケルト教授の宅に保管されてゐたラスクの文庫からその本を借り出して勉強したことを覚えてゐる。ヘリゲル氏はその頃ハイデルベルクにゐた哲學研究の日本人留學生の中心であつた。氏を中心として大峽氏や北氏の下宿で讀書會が開かれてゐたが、私もつねに出席した。かやうにしてヘリゲル氏に讀んで貰つた本の中に、ヘルデルリンの『ヒュペリオン』がある。ヘルデルリンはあの大戦後ドイツの青年たちの間に非常な勢で流行してゐたのである。しかし私が當時彼等の精神的雰圍氣を作つてゐたヘルデルリンを初め、ニーチェ、キエルケゴール、ドストイェフスキーなどに深い共感をもつて讀み耽るやうになつたのは、マールブルク大學に移つて、ハイデッゲル教授について學ぶやうになつてからのことである。ハ

イデッゲルの哲學はそのやうな「戰後不安」の表現であつた。その後ハイデッゲルは、ヘルデルリンに基いて文學を論じてゐる（『ヘルデルリンと詩の本質』一九三六年）。ハイデルベルクにゐた頃、私は日本を出てまだ間もないことで、京都以來の論理主義を離れず、カントやゲーテのドイツ以外のドイツを深く理解することができなかった。ハイデルベルクにはリッケルト教授と竝んでヤスペルス教授がゐて、ニーチェやキェルケゴールを講義してゐたが、私は二三度出席してみただけであつた。リッケルトがヤスペルスなどを批判してゐる『生の哲學』（第二版一九二二年）を讀んで別に共鳴したわけでもなかつたが、ヤスペルスの『世界觀の心理學』（第二版一九二二年）を讀んでもその面白さは分らなかつた。ヤスペルスの哲學の面白さを教へられたのも、やはりマルブルクへ行つてからのことである。要するに私のハイデルベルク時代は哲學的には京都時代の延長であつた。私の集めた本にも論理學や方法論に關するものが多かつた。

ハイデルベルクの教授でその講義を聴いたのは、リッケルトのほかエルンスト・ホフマン教授である。哲學以外では、グンドルフの講義に數回出てみたことがある。ホフマン教授はディールスの弟子で、プラトン研究家として知られてゐた。私はホフマン教授の論文を譯して『思想』に載せたことがある。當時ドイツのインテリゲンチヤはインフレーションのために生活が窮迫し

てゐたので、いくらかでも原稿料が入れば宜からうと思つて、私はその論文を教授に依頼したのであつた。そんな状態であつたので若いドクトル連中は皆喜んで日本人のために個人教授をした。ヘリイゲル氏の場合もさうであつたが、同じやうに私が本と一緒に讀んで貰つた人に、後にやはり日本へ來て大阪高等学校で教鞭をとつてゐるシンチンゲル氏がある。氏はカッシーレルの所からハイデルベルクに移つてきたといふことであつたが、たしかホフマン教授の紹介で、私はプラトンを讀んで貰つた。更にヘーゲル全集を出してその名が廣く知られるやうになつたヘルマン・クロックネル氏がある。氏はその頃リッケルト教授のところに下宿してゐたやうであつた。私は羽仁と一緒に氏からヘーゲルの『精神現象學』を讀んで貰つた。やはり羽仁と一緒に講義をして貰つた人にカール・マンハイム氏がある。マンハイム氏は後に日本へ來て東大の經濟學部で教へたことのあるレーデル教授の仕事を手傳つてゐた。この人がやがて『イデオロギーとウトピー』といふ著述によつて知識社會學の方面において有名になつた。私はこの人から初めてマックス・シェーレルの知識社會學の話聞いたのであるが、當時その重要性を理解することができなかった。マンハイム氏などの仕事に私が興味をもつやうになつたのは日本へ歸つて來てからのことである。あのドイツにおけるユダヤ人追放の事件を初めて知つた時、私はまつききに思ひ起したの

はマンハイム氏のことであつた。そのほか私が本を読んで貰つた人に、そのとき『現象學と宗教』といふ論文で講師の地位を得たウィンケル氏がある。氏はウォーベルミンの弟子であつた。

このやうにして私たちは若い學者をいはば家庭教師にして勉強することができた。これも全くインフレーションのおかげであつた。ドイツ人の不幸は私ども留學生の幸福であつた。今日わが國においてインフレーションの危険の語られるのを聞くと、私はあの頃のことを考へ、當時のドイツのインテリゲンチヤの表情をまざまざと思ひ浮べるのである。

一二

私の書齋には今マールブルクの町を描いた小さいエッチングが懸つてゐる。これはその或る大學生が内職に作つて賣つてゐたのを求めてきたのであるが、當時のドイツの學生の多くがどのやうな經濟狀態にあつたかを想ひ起させる材料である。ハイデルベルクで一年餘を過した私は、マールブルクへ行つた。あの關東大震災を大きく取扱つた新聞記事に驚かされた時には、私はまだハイデルベルクにゐた。その日阿部次郎氏を訪ねて、そのことについていろいろ話したのを覚えてゐる。ハイデルベルクで知り合つた誰彼に別れて、私はマールブルクへ行つた。この小さい

町で多分一人で暮さねばならぬと思つて出掛けたが、ここでも私は日本から來た留學生の誰彼を見出した。當時はそのやうにドイツのたいいていの大學町には日本人留學生が多數にゐたのである。マールブルクで知つた人々には、大谷大學の鈴木弘氏、立正大學の守屋貫教氏、九州大學の四宮兼之氏、今は文部省にゐる長屋喜一君があり、やがて山下徳治君が來た。

その頃マールブルクへ行つた人々は、哲學の方面ではニコライ・ハルトマンとハイデッゲル、宗教學の方面ではオットーを目差してゐた。守屋氏や鈴木氏は『聖なるもの』の著者として世界的に有名になつたオットー教授を中心としてゐられたやうであり、四宮氏や長屋君はハルトマン教授を目的としてゐられたやうであり、私自身はハイデックル教授を目標としてゐた。といふのは、ちやうど私がマールブルクへ行つた學期に、ハイデッゲル教授はフライブルクからマールブルクへ招聘されたので、私は主として氏に就いて學ぶためにハイデルベルクから轉學したのであつた。教育學の研究を目的としてゐた山下君はナトルプ教授やイエンスユ教授に就いてゐた。私はナトルプの著書は京都にゐた頃いくつか讀んで敬意を拂つてゐたが、その講義には山下君に誘はれて二三度出てみたきりであつた。その時の講義はやがて『實踐哲學講義』として出版されたものと同じ内容であつたやうに記憶する。ナトルプ教授の藏書が成城高等學校に所藏されるやう

町で多分一人で暮さねばならぬと思つて出掛けたが、ここでも私は日本から來た留學生の誰彼を見出した。當時はそのやうにドイツのたいていの大學町には日本人留學生が多數にゐたのである。マールブルクで知つた人々には、大谷大學の鈴木弘氏、立正大學の守屋貫教氏、九州大學の四宮兼之氏、今は文部省にゐる長屋喜一君があり、やがて山下徳治君が來た。

その頃マールブルクへ行つた人々は、哲學の方面ではニコライ・ハルトマンとハイデッゲル、宗教學の方面ではオットーを目差してゐた。守屋氏や鈴木氏は『聖なるもの』の著者として世界的に有名になつたオットー教授を中心としてゐられたやうであり、四宮氏や長屋君はハルトマン教授を目的としてゐられたやうであり、私自身はハイデックル教授を目標としてゐた。といふのは、ちやうど私がマールブルクへ行つた學期に、ハイデッゲル教授はフライブルクからマールブルクへ招聘されたので、私は主として氏に就いて學ぶためにハイデルベルクから轉學したのであつた。教育學の研究を目的としてゐた山下君はナトルプ教授やイェンシュ教授に就いてゐた。私はナトルプの著書は京都にゐた頃いくつか讀んで敬意を拂つてゐたが、その講義には山下君に誘はれて二三度出てみたきりであつた。その時の講義はやがて『實踐哲學講義』として出版されたものと同じ内容であつたやうに記憶する。ナトルプ教授の藏書が成城高等學校に所藏されるやう

アメリカへ渡つてしまつた。氏はそれ以前にやはりロックフェラー基金によつてイタリアへ行つてゐたことがある。レーヴィット氏と同じ家に住んでゐた青年マルセル君といふのがあつた。どこで覺えてきたのか、碁を知つてゐて、私にたびたび相手を命じた。好い若者であつた。マルセル君もやはり今はニューヨークにゐるさうである。今日の國際情勢を眺めて、私はよくこの二人の運命について考へさせられるのである。

ハイデッゲル教授は、その講義の時にも、その演習の時間においても、哲學の古典的著作を抱へて來て、そのテキストの或る部分を解釋するといふのがつねであつた。それにはデカルトがあり、カントがあり、アウグスティヌスやトマスなどがあつた。私の聽いた講義の中では特にデカルトの『省察錄』がよく取扱はれた。そのために私もこの本を精讀することができた。アウグスティヌスの面白さは西田先生からきかれてゐたが、ハイデッゲル教授の講義によつて興味を唆られ、私もその哲學的論文をラテン語の辭書を頼りに讀んでゐた。それを知つて、下宿してゐた家の主人が私のためにアウグスティヌスの『告白錄』と一緒に讀んでくれた。私は牧師の家に下宿してゐたのである。ティンメといふ人で、二三の著書もあり、ルーマニアあたりまで講習に出掛けるといふことであつた。どういふものか私は宗教に縁があつて、ハイデルベルクでは石原謙氏の後

を繼いで、レンメといふ老教授の家に下宿してゐた。アウグスティヌスを少し深く勉強してみたと思つて、その頃パリに移つてゐられた小尾範治氏に頼んで、ミニーヌ版の中の『三位一體論』などを送つて貰つたこともある。考へてみると、マールブルクにゐた間は、意識してやつたことではないが、これまで私の最も多くキリスト教的著作を繙いた時であつた。ティンメ一家はハイレル一家と親しく、しぜんハイレル教授の話の出るのを聞くことが多く、私も既に京都にゐた時波多野先生から教授の著書について教へられてゐたので、教授の『カトリチスムス』とか『祈禱』とかを讀んでみた。ハイデッゲル教授の時間に、學生にまじつていつも講義を聽いてゐる脚の悪い一人の紳士があつた。「あれがブルトマンだ」と學生の一人が私に教へてくれた。ブルトマン教授は思想的には辯證法的神學とつながりをもつてゐるが、ハイデッゲルの哲學にはまたこのものに通ずるところがある。びつこをひきながら教室へ入つて來て、熱心に同僚の講義を聽いてゐるブルトマン教授の面影が今の私の眼に浮んでくる。その後出版された教授の『イエス』といふ書物を私は深い感銘をもつて讀んだ。事實、これは小さな本ではあるが、すぐれたものであると思ふ。ハイデッゲル教授やレーヴィット氏の話をきいて、私は辯證法的神學に興味をもつやうになり、バルトの『ロマ書』とか『神の言葉と神學』などを繙くやうになつた。もちろん、オットー

教授の『聖なるもの』も讀んでみた。その頃教授はやがて『西・東神祕主義』となつて現はれたやうな問題を考へてをられ、佛敦に關心をもつてをられたといふことにも依るのであらう。日本の留學生が好きで、自宅に招いてお茶の會を開かれたりした。私はまた時々オットー教授に誘はれて、ラーン河の向うの小高い丘を一緒に散歩したことがある。

哲學の方面では、ハイデッゲル教授のほかに、ニコライ・ハルトマン教授の講義に出席した。教授もアリストテレスに興味をもつてをられて、一度お訪ねした時、しきりにその話をされた。私が出たゼミナールで使はれたのはカントの『純粹理性批判』とヘーゲルの『論理學』とであつた。教授の『認識の形而上學』は、主觀主義の哲學から入つて、ラスクの研究によつて次第に客觀主義に傾きつつあつた時分の私には、非常に新鮮で面白く感じられたが、ハイデッゲルの影響を強く受けるやうになつてから、ハルトマン教授の立場にはあまり興味が持てなくなつた。マールブルクでは私は殆ど純粹にハイデッゲル教授の影響を受け容れたといつて宜いであらう。しかしその後ハルトマンの『倫理學』が出た時、私はこれを讀んで再び教授の思想に對する興味を取り戻すことができた。

マールブルクにゐる間、そしてその後も時々文通によつて、私の讀書を指導してくれたのはレー

ヴィット氏であつた。私は氏によつて單に哲學のみでなく、廣くドイツ精神史の中に導き入れられた。デイルタイとか、更に遡つてシュレーゲルやフンボルトなどに對して私の眼を開いてくれたのはレーヴィット氏であつた。特に氏によつて私は當時の多くのドイツの青年をとらへてゐたあの不安の哲學とか不安の文學の中へ連れて行かれた。私もニーチエやキエルケゴールなどを愛讀するやうになり、殊にドストイエフスキーの小説を耽讀した。その頃のドイツは全く精神的不安の時期であつた。ヘルデルリンが流行するかと思ふと、一方ではガンディなどが迎へられてゐた。また學生の間でも右翼と左翼との色彩がはつきり分れ、私どもでさへ外部からそれを見分けることができた。ハイデッゲル教授の哲學そのものもかやうな不安の一つの表現であると考えることができた。教授の哲學はニーチエ、キエルケゴール、ヘルデルリン等の流行の雰圍氣の中から生れたものであり、そこにそれが青年學生の間で非常な人氣を集めた理由がある。レーヴィット氏もその時分デンマーク語を勉強して原典でキエルケゴールの研究を始めてゐた。ヤスペルスやマックス・シェーレルなどを讀むことを私に勧めてくれたのも氏であつた。氏はハイデッゲル教授と親しく、いはば教授の哲學の材料を材料のままでいろいろ見せてくれたのである。かういふ教師といふものは實に有難いものである。

マールブルクはドイツの田舎の小さい大學町の一つの典型である。それは山の裾から頂を開いて作られた町で、その裾にはライン河が流れ、河の向うには丘が續ぎ、森が開かれてゐる。私はよくこの丘や森の中を散歩した。町には殆ど觀るものがなかつた。劇場が一つあつて、時々映畫などを觀せてゐたやうであるが、私は遂に行かないでしまつた。町はいつも静かで、落著いてゐた。ここで暮した一年間はまた私のこれまでの一生のうち最も静かな、落著いてゐた時期であつた。豫定した滞在の期限が切れても、私はなかなか去り難い思ひであつた。どうしようかと迷つてゐたとき、私の心の中に蘇つてきたのは、深田先生などによつて與へられてゐたフランス文化に對する憧れである。マールブルクにフランス語の會話を教へる婦人があるといふことを聞いて、パリへ出る準備のために、一箇月ばかり通つた。私のフランス語は殆ど獨學であつた。高等學校の時代、曉星で朝七時から八時までフランス語の講習をしてゐるのを知つて本郷の寄宿寮から通つたこともあるが、なにぶん八時から始まる學校の授業に對して無理をしなければならぬことなので、長くは續かなかつた。獨學でどうにか本だけは讀めるやうになつたが、日常の會話にはさ

つぱり自信がなかつたのである。

私はマールブルクからパリへ行くことに決めた。そのとき私の手許にはアンドレ・ジードの小説が數冊あつた。これはその年の春ウィーンに旅行したとき、偶然に買つてきたものである。その頃ウィーンには上野伊三郎がゐて、暫らく滞在してゐる間に、私はいつものやうに本屋を歩き廻つたが、先づ目にとまつたのは、フランスの本を置いてゐる店があるといふことであつた。これはドイツでは見なかつたことである。ウィーンはフランス文化の影響を多く受けてゐた。久しぶりでフランス書を見るのが懐しくて店へ入つてゆくと、ジードのものがたくさん置いてあるのが目に附いた。ドイツ書ではドストイェフスキーの獨譯本の多いことが注意を惹いた。考へてみると、その時分のオーストリアにおいてもまたいはゆる不安の文學が流行してゐたのである。私はその頃、恥しい話だが、アンドレ・ジードの何者であるかを知らなかつた。ともかく彼の本がたくさん並べてあるところを見ると、重要な流行作家に違ひなからうと考へて、その幾冊かを求めて鞆の中に入れた。ウィーンからの汽車の中で、私は初めて彼の『インモラリスト』を繙き、何か全く新しいものに接した氣がした。マールブルクに歸つてきて、レーヴィット氏にその話をすると、この博識なドクトルはジードについていろいろ話してくれた。そのとき氏からドイツに

おける最もすぐれたフランス研究家として教へられた名にエルンスト・クルチウスがある。クルチウスの新著の『バルザック』をぜひ讀めと勧められたので、買つて讀んでみると、なるほど面白かつた。その後更にクルチウスの『新ヨーロッパにおけるフランス精神』といふ本を見る機會があつたが、これも善い本であつたやうに思ふ。

パリにゐた小林太市郎君に下宿の世話を頼んでおいて、ケルンを通つてパリへ出たのは秋の初めであつた。小林君は私と同様京都の哲學科の出身なのでかねて知つてゐたが、現在は大阪の美術館にゐて、支那美術の研究を専門にしてゐる。最初パリには長く滞在するつもりでなかつた。既に二箇年半をドイツで過してゐたので、パリには三四箇月もゐて、そろそろ歸國の仕度をしなければならぬだらうと考へてゐた。それが到頭一箇年の滞在になつてしまつた。大都會といふものは孤獨なものである。孤獨を求めるなら大都會のまんなかである。パリの街ではいつも多くの日本人を見た。しかし私が親しくしたのは小林君くらゐのもので、それも下宿が離れてゐたために頻繁には會はなかつた。そのほかパリで初めて知り合つた友人といへば芹澤光治良君くらゐのものである。尤もパリはヨーロッパへ行つた者が一度は訪ねる所なので、偶然出會つた人は多く、齊藤茂吉氏とか板垣鷹穂君などの名が今記憶に蘇つてくる。エトワルの近くにあつた私の下

宿は一時、安倍能成氏や速水滉先生の下宿になったこともある。京城大學に法文學部が出来た頃で、その教授に任ぜられた人々が洋行した時代であつたのである。私の下宿にゐられた間、安倍さんは頻りにオイケンの『大思想家の人生觀』の改譯をやつてゐられたことを思ひ出す。船の中で片附けるつもりであつたのが出来なかつたから、といふことであつた。

初めは長く滞在するつもりでなかつたので、私は今度は大學に席を置かなかつた。パリ見物の傍ら、私は小學校の女の先生を頼んでフランス語の日用會話の勉強を續けた。耳の練習に少し自信ができたので、これも見物の一つのつもりでソルボンヌの公開講義に出掛けて、哲學者のブラシユヴィク教授を數回聴いたことがある。私がテーヌを頻りに讀んだのはその頃のことである。「ほお、テーヌを讀んでゐるのか」と教へに來た女の先生に驚かれたものだ。どうして特にテーヌを讀んだかといふと、京都時代に主として勉強した歴史哲學の影響である。ハイデルベルクにゐた時にも羽仁に會ふとよくテーヌの話が出たやうに思ふ。またアナトール・フランスの小説が面白くてその頃頻りに讀んだことは、既に書いた通りである。ジードにしても、アナトール・フランスにしても、フランスの作家の中で外國人好きのする作家であるといへないであらうか。作家のうちには本國においてよりも外國において遙かに好まれる種類の人があるのである。パリの

下宿でほかに私が愛讀したものといへば、ルナンであつたであらうか。

さうしてゐるうちに私はふとパスカルを手にした。パスカルのは以前レクラム版の獨譯で『パンセ』を讀んだ記憶が残つてゐるくらいであつた。ところが今度はこの書は私を捉へて離さなかつた。『パンセ』について考へてゐるうちに、ハイデッゲル教授から習つた學問が活きてくるやうに感じた。さうだ、フランスのモラリストを研究してみようと私は思ひ立ち、先づパスカルの全集、モンテーニュの『エッセー』、ラ・ブリュイエールの『カラクテール』等々を集め始めた。ヴィネの『十六七世紀のモラリスト』を讀んで、いろいろ刺戟を受けた。私の關心の中心はやはりパスカルであつた。さうだ、パスカルについて書いてみようと思ひ立つたのである。マールブルクにおけるキエルケゴール、ニーチェ、ドストイェフスキー、バルト、アウグスティヌス、等々の讀書が今は活きてくるやうに感じた。ストロウスキーの『パスカル』、プトルーの『パスカル』等々の文獻を集めて讀み始めた。『パンセ』は私の枕頭の書となつた。夜更けて静かにこの書を讀んでゐると、いひしれぬ孤獨と寂寥の中にあつて、ひとりでに涙が流れてくることも屢々あつた。原稿用紙を持つてゐなかつたので、洋罫紙に向つて私は先づ『パスカルに於ける人間の分析』といふ論文を書いた。かやうなものが哲學の論文として受取られるかどうかについて不安を感じ

ながら、私はそれを『思想』に送った。そして更に續けて私のパスカル論を書いていつた。かうして出来上つたのが『パスカルに於ける人間の研究』であり、大正十五年に私の處女作として出版されるやうになつた。その中の最後の一章は、日本へ歸つてきてから京都で書いたものであるが、他の部分はパリの下宿で出来たものである。私の處女作出版は失敗であつた。當時岩波書店の卸部にゐた坂口榮君が後に私に話したところに依ると、あの時分岩波の本で、小賣屋に出してあんなに多く返品があつた本はないといふことである。それは當然であつた。私は、もとより無名の書生であつたし、パスカルといへば専門家を除き一般の讀者においては中學校の數學の時間にパスカルの定理といふものを習つた記憶があるだけで、そのパスカルと『人間の研究』——かういふ言葉も當時の讀者には全く親しみのないものであつたであらう——との間にどのやうな關係があるのか、理解できないことであつた。そしてそれはまた當然であるのだ。パスカルといふのはそのやうに不思議な存在なのである。もちろん、現在では事情が變つてゐる。『パンセ』を初めパスカルのいくつかの作品が翻譯され、廣く讀まれてゐる。私のパスカルもその後徐々に讀者を見出すやうになり、今も版を重ねてゐる。出来不出来は別として、處女作の出版といふものは著述家にとつてつねに懐しい思ひ出である。

パスカルやモンテーニュから入つて、私はフランス哲學に對して次第に深い興味をもつやうになつた。それも遡ると、西田先生の著書や講義でメーヌ・ドゥ・ビランなどといふ、當時わが國ではあまり知られてゐなかつた哲學者のことを知らされて、未知のものに對する憧れを感じたことに由來するであらう。私はいつも未知のものに對して憧れてきた。マールブルクからパリへ、永らく考へ慣れたドイツ哲學の土地を離れて出て來たのも、未知のものに對する憧れからであつた。西田先生は近年殊によくフランス哲學の研究をひとに勧められてゐたやうである。パスカルについて書いてゐるうちに、次に書いてみたいと考へたのはデカルトであつた。その時分シュヴァリエの『パスカル』及び『デカルト』を讀んで、その明晰な敘述から利益を受けたが、それに影響されたといふものであらうか。この次はデカルトについて書く度々友人に話し、一度は私のデカルト研究といふものの豫告が書肆の廣告にも出たくらゐるが、いまだに實現しないのであるのは恥しいことである。――今度『文學界』にデカルト覺書の連載を始めたのも、いつまで續けられるか分らないことではあるが、せめて當座の埋合せにしたいためである。――パリの下宿で描いてゐた夢をすぐに實現するにしては全く違つた事情がやがて歸つて來た日本においては存在してゐたのである。しかしマールブルク以來私の經驗したいはゆる不安の哲學とか不安の文學

とかが數年後には日本においても流行するやうになつた。それが數年後であつたといふことは當然であつた。なぜならそれが來るためにはフランスやドイツにおいて見られたやうに一つの要素、即ちマルキシズムの流行が先づなければならなかつたからである。それが順序である。さう考へてくると、思想の流行といふものにも何か必然的な法則があるやうに思はれるのである。

消息一通

一九二四年一月一日
マールブルク

新年お目出度う存じます。去年はハイデルベルクで迎へた正月を、今年はマールブルクで迎へました。大晦日の夜には惡靈を追拂ふと云ふ意味で、昔獨逸では戸外で盛んに發砲する習慣があつたさうです。今でも昔氣質の人はこの夜十二時が打つと同時に、高い椅子の上から飛び降りると云ひます。新しい年の中へ勢よく飛び込むと云ふ意味ださうです。私は歳晩にあつて數年前に作つたひとつの歌をまた思ひ出しました。

つかのまの熱と光を求めんと象牙の塔を燒きし日もあり

*

日本を出て来る前から、獨逸ではヘーゲルの復興が行はれてゐることを私は聞いてゐました。いかにもヘーゲルに關する書物はかなり出てゐます。なるほど大學のゼミナールでは何處でも好んでヘーゲルを用ゐてゐます。しかし私たちが本當にヘーゲルの思想世界へ導いてくれる者はまだ見當らないやうに思ひます。――私にひとつの新しい獨逸語を作らせて下さい――それらは凡

てかの Hegelrei ではないでせうか。今の獨逸でヘーゲルに關する學者としては、知識に於いてはミュンヘンのファルケンハイム、體系的な方面ではフライブルクのエビングハウスが第一流と見做されてゐます。第二線に立つ人々には、クローネル、ノール、ラッソン、ブルンシュテットなどがあります。ヴァインデルバントが『ヘーゲル主義の復興』と云ふ論文を書いたとき、彼はその頃新進氣鋭のノールやエビングハウスを頭においてゐたと云はれてゐます。それ以來かなりの歲月は流れてゆきましたが、私たちのヘーゲルはカントがその當時もつたりプマン、ランゲほどの學者をさへもつ幸福にまだ逢つてゐないやうに思ひます。クローネル、エビングハウス、ハルトマンなどが等しくヘーゲルに就いての著述を企ててゐると云ふのも面白い現象です。これらの書物が出來ましたら、私も私たちのヘーゲルに關して纏つたことを書かせて戴きませう。

同じやうに日本を發つ以前、獨逸では歴史哲學や精神科學の基礎的考察が盛んになりつつあることを私はひとから聞かされてゐました。しかし私はこの方面に於いてもあまり多くを期待してゐたかも知れません。シュプランゲル、シュペンゲレル、ヤスペルスなどのものは面白く讀まれますが、方法的思惟に於いても、對象的思惟に於いても、執拗な、根強い思索の統一力が缺けてゐはしないでせうか。この間にあつて、マックス・ウェーベルの經濟學の方法論に關する論文集

とマックス・シェーレルの倫理學の本とは、共に多少鮮かな特色をもつてゐて、何物かを私たちに教へてくれることが出来るやうにみえます。永い間待つてゐたトレルチの歴史哲學の書物が出ました。この書は現今の獨逸の歴史哲學的研究の狀態に對して第一、一流の徵候的著述であると思はれます。トレルチは彼の博識をもつて近代の歴史哲學的思想のあらゆるものを批評してゐます。けれど歴史哲學が如何なる地盤に立ち如何なる方向に進むべきかと云ふことに就いて、彼自身明確な、徹底した洞察を缺いてゐるために、千頁に近いこれらの批評も凡て宙に迷つてゐます。謂はば彼は近代の歴史哲學的思想家たちのもろもろの *Geister* をひとところに集めて弔ひをしてゐるのです。彼がこの盛んな弔ひをしてくれたことは、私たちには教訓の深いことでした。精神科學や文化哲學の基礎附けはこれまで試みられて來たとは全然別の途によつて新しく始められなければなりません。科學の學的性質を明證の伴ふ普遍妥當性として規定し、その根據を求めてゆくと云ふ形式的な方法は、ある種の科學にとつてはその本質的な特性を毀すことになり、それが自然に成育してゆく形態を曲げることになりはしないかを私は疑ふのです。たとへ明證とか普遍妥當性とか云ふ概念を保存するにしても、これらの概念は新しい方法によつて作り更へられねばならぬのではないかと私は思ひます。昨年十一月二十九日、フランクフルテル・ツァイトウング

にフリッツ・シュトリヒが、『現代に於ける精神歴史の本質と課題』と云ふ論文を寄せてゐました。シュトリヒは若い歴史學、殊に文學史や藝術史の傾向がS.M.の歴史を目差してゐることを述べ、その代表者としてウェルフリンとグンドルフとを挙げました。新しい歴史學は「根本概念のイデー」と創造的發展のイデー」とによつて古いヒストリスマスを破壊しました。「根本概念」は永遠に人間的な、本質的な實體であつて、この實體は歴史的現象の中に無限の姿をとつて繰り返し現はれるのです。あらゆる時代、凡ての民族に於いて、相異る、創造的な實現の形式をとりながら、しかも絶えずめぐり來る統一がシュティルと呼ぶべきものです。「この精神的統一の認識が新しい歴史科學の精神」であるとシュトリヒは云つてゐます。若い歴史科學の問題は「嘗てひとたび在つたところのものでなく、つねに在るところのもの」であり、それは本質的に精神的なるものの、本質的に人間的なるもの、従つていつでも存在してゐるものに就いて物語ることである、と彼は主張します。シュトリヒの云ふところが新しいと云ふではありません。しかしながらこの文學史家によつて新しく要求されてゐるものは、現代の多くの歴史哲學者がまた目差してゐるものであるやうに見えます。永遠に人間的なるものの生命のメロデーとリュトムスとを感得しようとして云ふのが人々の切實な要求であるのでせう。若い人たちの間に切りにキエルケゴールが讀ま

れてゐるのも私はこの要求のひとつの現はれであると思ひます。しかしながら歴史をひとつの生命の現はれであるとして考へるに當つても、ここにいふ生命は單なる生命ではなくて、ひとつの歴史的、生命であると云ふこと、そしてこの「歴史的」と云ふことが恰も私たちの問題になるのだと思ひます。従つて歴史的な生命をひとつの有機的生命のアナロジーに依つて考察すると云ふことは、やはり「本質的に歴史的なるもの」を取逃すことになりはしないでせうか。歴史科學の課題をひとつの Morphologie と解することは、その前提に於いて矛盾を犯してゐると思ひます。例へば有機體とのアナロジーに依つて、社會に目的關係の存在することを論斷しようと云ふのは、むしろ正當な論理的順序に逆行するものではないでせうか。目的、機能または構造の關係は、歴史的社會的現實に於いてこそ實際に體驗され、到る處追跡し得るに反して、有機體の領域に於いては却つてこれらの關係は、單に假說的な補助方法に過ぎません。それ故に有機體の概念を歴史的事實の研究の指針とするのでなく、むしろ自然研究が社會的事實のアナロジーを用ゐるのが當然であるとみられねばなりません。自然哲學的思辨を歴史の解釋の中へ導き入れるほど危険なことではないでせう。

*

こちらへ來て私が特に感じるのは、學問が大きな根を張つて成長してゐると云ふことです。私は學問を視、學問に觸れることが出來ます。それは多數の大學を視、澤山の書物に觸れることが出來ると云ふ意味ではありません。恰も私たちがひとの顔に於いて感情を視、ひとの手に於いて欲望に觸れることが出來るやうに、私たちは大學やゼミナルや書物に於いてひとつの學問的意識を視たり、それに觸れたりすることが出來るのです。私が到るところ學問的意識にぶつかるのは、この學問的意識が生命をもち、自然の力によつて成長してゐるからでせう。芝居の言葉に「藝が板につく」と云ふことがあつたと思ひます。私がこちらの學者をみていつも思ひ出すのはこの言葉です。彼等の學問に無理がなく、歪められたところがないのは、彼等が凡てひとつの學問的意識の中に育つてゐるがためでせう。このやうな學問的意識が自然に成長して、あらゆる學問的現象の中にはたらくやうになるためには、永い間の歴史的背景が必要なのは固より云ふまでもないことです。この意味に於いて例へばハルナツクの書いたプロイセンのアカデミーの歴史を繙くことも興味のあることでせう。しかしまた學問的意識の自由な、自然な成長發達を可能ならしめるやうな制度が出來てゐると云ふことも肝要なことであると思はれます。獨逸の大學で學生に轉學の自由が與へられてゐるのはそのひとつです。學生に聽講科目の自由な選擇が許されて

ゐるのもそのひとつです。そのためにこちらの學生では、例へば哲學の學生であつて單に哲學だけを勉強してゐる者は極めて稀で、多くは他に副科目として、或ひは數學や自然科學、或ひは神學や歴史などの特殊科學を傍らに研究してゐます。學生と教授とゼミナールの三つがいつでも親密な關係を保つてゐると云ふのもそのひとつです。凡てのものが綜合的にはたらかなくてはなりません。例へばひとつのゼミナールの文庫をよくするためには、成長しつつある學者を必要とします。本當の研究に役立ち得る文庫は、眞面目な研究者が自分の研究を進めてゆくに随つて必要を感じる書物を系統的に調べ集めることによつて初めて出来るのです。私は學問的意識の綜合作用が學問の成長してゆく條件であると考へずにはゐられません。學問の綜合的精神を發揮するため、綜合大學の制度が、單に經濟的管理を便宜にするため、中央集權的支配を容易にするため、或ひは學者が彼等の墻壁を堅固にするための機關となつてしまふのは恐るべきことであります。學問的意識の自由な綜合作用がはたらくときにのみ――私はかの *Vielwisserei* または *ディレクタンテイスムス* を云つてゐるものではありません――特殊の學問も榮えることが出来るのだと思ひます。アカデミケルが自己の本分を絶えず反省し、自覺してはたらくと云ふことは、學問的意識の發達のために單なる制度の問題以上に必要なことであるに相違ありません。フィヒテ、シュリ

ング、シュライエルマツヘルなどの大思想家たちが、鮮かな人生觀と世界觀の上に立つて大學の本分に就いて論じてくれたことは、獨逸の大學にとつてどれほど幸福な事實であつたでせう。中にもシュリングの『大學に於ける研究の方法』といふ講義は私の最も好んで讀むもののひとつです。最近ヤスペルスが『大學のイデー』といふ冊子を世に出したのは面白いことでした。

私は學問的意識の綜合作用と云ひました。この綜合のはたらきを理解することは、やがてまたその分化のはたらきを理解することであるでせう。學問的意識は歴史の世界の中に成立してゐます。従つて悟性の技巧的な概念によつて、或ひは單に理論上の可能性を數へることによつて學問を分類しようと云ふのは不可能なことではないかと私は思つてゐます。凡て學問の位置は論理學によつて決定されることなく、あらゆる學問が發生し成長して來たところの根源を尋ね、各各の學問の諸々の根源のなかにはたらいてゐるひとつの綜合のはたらきを求め、この綜合の構造に各の根源を關係させることによつて初めて決定されるのではないでせうか。凡ての分類に必要な「類概念」と云ふ言葉の根源は、ギリシア語の「ゲノス」です。ゲノスは「ギグネスタイ」と云ふ動詞から來たので、この動詞は「成る」「生ずる」と云ふ意味をもつてゐます。即ち同じ生れ、同じ由來をもつものが、ひとつの同じ類概念に包括される對象の領域を形作るのです。事物の由

來は事物の本質に對して單に偶然的な事柄ではなく、むしろそれに對して構成的な意味をもつてゐると云ふのが、ゲノスと云ふ言葉に含まれてゐる「哲學」です。事物の由來が事物の實體の本質を構成すると云ふ謎を、私たちのアリストテレスは「ティ・エーン・エイナイ」と云ふ不思議な概念によつて解かうとしました。發生的方法は現代では心理主義若しくはヒストリスムスの名のもとに非難されてゐます。しかしながら私たちはなほ心理主義やヒストリスムスに陥ることなくして、しかもひとつの新しい發生的方法を考へ得ないでせうか。實在を *being* とみる道は論理的方法以外に不可能でせうか。ナトルプの心理學の方法が心理主義でないならば、歴史的社會的世界に成立する事實をその歴史的起源に還元することによつて歴史的意識の根源的な形を構成し、この意識のはたらきを純粹に記述する學問は——若しかかる學問があつたとすれば——あながちヒストリスムスとして排斥すべきでもないでせう。私は言語學者が既にこれに近い方法を、無意識的であるにせよ、不完全であるにせよ、彼等の研究の種々の方面に於いて用ゐてゐることに氣附くのです。學問論は學問の歴史の研究を前提とします。この意味で、自然科学の方面ではあの尊敬すべきフランスの學者デュエム、精神科學の方面では私たちに懐しいかのデイルタイが、その方法は各々異なるにせよ、試みた研究を擡げてくれ、進めてくれる人の出ることは本當に願は

しいことです。

*

尊敬してゐる學者の中でも逢つてみたい人と逢つてみたくない人とがあります。例へばブレンターノやデイルタイは、若し許されたことであつたら、どうしても逢つてみたかつた人です。ところがクーノ・フィッシエルやトレルチの家の門をくぐることは私には幾度も躊躇されたでせう。今の獨逸で將來のある哲學者と云へば、多くの人がハルトマンとハイデッゲルとを挙げます。私は去年の秋マールブルクに来て、この二人に逢ひ、その講義に出たり、ゼミナールに加はつたりしてゐます。ハイデッゲルが新しくマールブルクへ來たのは私には嬉しいことでした。ハルトマンに對する感じを一口で云へば、彼は所謂「仕掛の大きい」人です。それがあるときは氣取つた、あるときは芝居がかつた態度になるのは何の無理もないこととせう。講義はなかなか手際がよく、聽講者も非常に澤山あります。ゼミナールでは彼は自分の弱味をみせることを嫌がり過ぎてゐます。正直に云へば、私はハルトマンに直接學ぶやうになつてから、彼がそれほど將來のある人であるかどうか多少疑問にするやうになりました。少くとも今の私にはハルトマンの偉さが分りません。彼の著はした『認識の形而上學』もなかなか「仕掛の大きい」ものです。いかにも手際よ

く出来てゐます。しかしながらこの嚴しい、堂々とした構へが凡てひとつの機からくりの上に出来てゐるやうに私には感じられるのです。――若し貴方がこの書物を既に讀んでいらつしやるならば、私の謂ふ機が何であるか、直に思ひ當られることと存じます。――彼は無造作に本體論や形而上學の成立の可能性と必要性とを説きます。認識は Erzeugen ではなく、Erfassen である。認識が把握であるならば、把握さるべきものが凡ての認識の前にそれから獨立に成立してゐねばならず、そしてこのものは本體論的、形而上學的なものであるとハルトマンは云ひます。若しこの前提が正しかつたならば、本體論の成立の必然性も極めて手輕に證明の出来ることであるに相違ありません。しかし認識が把握であると云ふことそのものが私たちには最も疑はしいことなのです。あらゆる立場の此方にあらうとする彼の哲學は、彼の所謂現象學に於いて現象の分析によつて、認識が實際に把握であることを示さなければなりません。けれどそこで彼が事實行つてゐることは悉く認識は把握であると云ふことを前提とした上での認識概念の分析であつて、この前提そのものは、何處にも具體的に示されてゐないと思ひます。かう云へばハルトマンの哲學は、この現象は我々の *natürliche Einstellung* に於ける認識の場合にはいつでも存在するものである、と恐らく答へるでせう。なるほど認識が把握であると云ふことは私たちが自然的立場に於いて考へてゐ

ることとせう。しかしながらそれは自然的立場に於ける抽象的、考へ方の上のことであると思はれます。丁度それは私たちが認識に於いて最初現はれるのは感覺であると云ふのと同じの平面に於ける考へ方です。感覺が認識の最初のものであるとみるのは既に抽象的なことです。私が今眼を開くとき見るのは具體的な机であつて、黒の感覺ではありません。同じやうにそのとき私が考へるのは、むしろ直接に見ることは「机が現はれてをる」と云ふことであつて「私が机を把握する」と云ふことはありません。そのときまた同時に私は私の前に自己を現はしてゐる存在に對して——言語學上の言葉を借りて云へば、——ひとつの *interpretatio* を行つてゐます。この存在を「机」として見る、ことが既にひとつの解釋です。それ故に存在と解釋とは唯抽象的に分つことが出来るばかりであります。この簡単な考察によつても、認識が對象の把握であると云ふ前提は、立場の最小でなく却つて立場の最大を意味すること、特殊の立場に於ける特殊の考へ方にもとづく認識概念を本體論の豫想とすることが、ひとつの冒險に過ぎないことは明かであります。歴史的に云つてもギリシア哲學には所謂 *Gegenstand* にあたる存在を現はす概念はなく、存在のうち第一のもの、直接なものは何よりも「プラグマ」であつたのです。プラグマと云ふのは私たちの扱ふもの、私たちのほたらきの相手となるものです。若しさうであるならば、ハルトマン

が所謂現象學を論じ、所謂 Aporeik を論ずることも、つまりは宙に浮いてゐる人形を操ることになりはしないかを私は恐れるのです。アリストテレスのアポレテイクは――若しこの言葉が許されるならば、――もつと深い洞察の上に立つてゐると信じます。同じ客觀主義の人でもラスクなどの方が、同じ實在論的傾向の人でもキュルペなどの方が、もつと深いものをみ、もつと力強い基礎附けをやつてゐると思はれますが如何でせう。――貴方のお考へを承つた後に私はもつと詳しい批評をさせて戴くことにしたいと存じます。

それにも拘らず、何故にハルトマンが今の獨逸で歡迎されてゐるか、貴方はかうお尋ねになるでせう。一夜私は數時間に互つてひとりのハルトマンを信じる學生とハルトマンの哲學を論じ、私がこの哲學に於ける種々の困難を話しましたとき、彼は色々の答辯をした後で「それにも拘らず、ハルトマンの哲學ほど廣い Horizont をもつてゐる哲學は現代にはないか」と云ひました。折衷的であるにしても力強い統一を缺いてゐるにしても、少し仰山にものを云ふ嫌ひがあるにしても、とにかくハルトマンの哲學が廣いホリゾントを目差してゐることだけは明かです。そしてこのやうに展望の廣い哲學を今の若い學生は求めてゐます。複雑な經驗を最近の歴史に於いて體驗して來たこれらの青年のかかる要求には何の無理もないと思ひます。論理主義から一步

踏み出さうと云ふ努力や、Sache そのものに歸れと云ふ標語は、凡て廣い、大きなホリゾントを求めようと云ふ要求の現はれであるともみられるでせう。しかしながらかの Sache とは一體何物なのでせうか。

ハルトマンのことを書いて思はず長くなつた私は、ハイデッゲルに就いては簡単な報告だけにとどめておかねばなりません。彼は最初リッケルトの弟子であり、後にはリッケルトを離れてフッサールに就き、今はまたフッサールに對しても批評的となつて、むしろデイルタイなどの考へを進めてゆかうとしてをるやうに見えます。或る日私がリッケルトと話しましたとき、リッケルトが「ハイデッゲルは非常に天分の豊かな男であるから、彼の思想はこれから後もまだまだワンドェルンするでせう」と云つたのを覚えてゐます。今の濁逸に於ける唯ひとりのアリストテレス學者として、中世哲學に深い理解のある人として、ハイデッゲルを推す人はかなり多いやうです。それは例へばギリシア哲學史家のホフマンからも、言語學者フリードレンデルからも私が直接に聞いたことです。ハイデッゲルは殆どあらゆる點でハルトマンの反對をなしてゐます。貴公子然たるハルトマンに對してハイデッゲルは全くの田舎者です。無骨で、ぶつきらばうで、しかもねばり強いことは、講義にも演習にも現はれてゐます。しかしそれと共になかなか利口で、氣の利い

たところのあるのは面白いことです。ハイデッゲルがフッサールのフェノメノロジーから新しく踏み出さうとする出発點、この努力の目差してゐる方向を辿つてみることは私には非常に興味のある仕事であります、他の機會を待つことにいたしませう。

*

外國へ來た者の恐らく誰もがぶつつかるのは「言葉」と云ふひとつの不思議な存在です。日本にゐるときには外國の書物を讀んでも、言葉は思想の符號或ひは傳達器であると云ふぐらゐる氣持しか實際私には出て來ませんでした。ところが、こちらへ來て少しでも外國語の「言葉の感じ」が呑み込めるやうになると、私はひとつの言葉の中に生きてゐる“Genie”と云つたものに氣が附くのです。そして私は今更ながら言葉と存在との間の密接な關係を思はずにはゐられません。前に云つたやうに、私が眼を開いてひとつの「机」を見ると、ときにも既にひとつの interpretatioが行はれてゐるのであつて、机と云ふ言葉は私の眼の前に現はれてゐる存在の意味を現はす、はたらきをしてゐるのです。若し言葉がその表現の様々な方法に於いて、種々の方面から、存在の意味を現はして、存在を私たちに見ゆるものとすると考へられ得るならば、例へばアリストテレスが話法から範疇を導いたと云ふことにも深い意味があると思ひます。私たちはこのやうな思想の

本當の意味を理解するために、言葉がただ讀まれたばかりでなく、また單に聞かれたばかりでなく、また到るところ言葉を見、言葉に觸れることが出來たギリシア、所謂「アッチカの雄辯」のギリシア、文法が生きてをり、言葉が裸のままに公に現はれて存在してゐた——私たちのギリシア人は言葉のこのやうな存在の仕方を恐らく「アレ、テスとしての存在」と呼んだでせう——ギリシアの生活を思ひ浮べなければなりません。言葉がひとつの生命をもち、特殊の *Genie* をもつてゐることに氣附くとき、私が各々の民族の言葉の中にその民族の歴史が見出されると云つても、あなたがち無謀でもないでせう。かの天才フンボルトが、言葉は生産されたものでなく生産であり、出來上つたものでなく活動であると云つたのは、疑ひもない眞理であると思はれます。そればかりでなく言葉に對する意識、そのものがまた進歩してゆくのです。この意味で例へばヘルメノイテイクの歴史、殊に聖書のヘルメノイテイクの歴史を調べてみるのも有益な仕事であるでせう。すぐれた研究家ウーゼネルは、言語學者に必要なのは言葉の意識であると云ひました。言葉の意識と云ふのは文法のかたくななる形式を習得することを謂ふではありません。言葉の意識はむしろ歴史的意識のひとつのはたらき、しかもその最も根本的なはたらきの形式であると私は思ひます。言語學の課題は人間的な、殊に精神的な存在の全體の廣さと深みとの上に擴

がつてをる、従つて言語學は歴史科學の根柢的な決定的なる方法である、と云つたウーゼネルの言葉には争ひ難い眞理が含まれてゐると私は思ひます。言葉の意識が發達してゆく限り言語學上の *interpretatio* も決して終結することはないでせう。そして私には言語學者の行つてゐる *recensio* と *interpretatio*、或ひはクリティクとヘルメノイティクとを理解することが、歴史的意識の作用、歴史的認識の方法を理解する上に根本的な意義をもつてをるやうに感じられます。けれどこれらのことを明かにするためには何よりも言葉と存在、言葉と認識との關係に關する徹底した洞察を必要とします。これらの問題に就いて纏つたことを書かうと私は思つたものではありません。フンボルトの後シュタインタール、そして近くはパウルを失つた濁逸の言語學の理論的研究も、今は何だか寂しく感じられます。

*

マールブルクの冬はなかなかよく冷えます。しかし私は好んで散歩に出ます。ライン河の向うには兎の喜びさうな、日あたりのいい小高い丘があります。數日前もオットー教授に連れられてこの丘を歩きながら、私は日本の話をしました。白樺の森など人なつかしいものです。またライン河に沿うてゆくのも面白いことです。今日も私は賀茂川の堤を思ひ出し、數年前の幼稚な詩を

思ひ起しました。

憧れいでて野に來れば

草短くて 涙すに

よしもなければ遙かなる

もの思ふゆゑ嘆かるる。

×

あかつき光薄うして

寂しけれども 魂の

さともとむれば川に沿ひ

道行きゆきて還るまじ。

それではいつまでも元氣でゐて下さい。雪が降ればまたお便りしませう。

哲學はどう學んでゆくか

哲學はどう學んでゆくかといふ問は、私のしばしば出會ふ問である。今またここに同じ題が私に與へられた。然るにこの間に答へることは容易ではないのである。これがもし數學や自然科学の場合であるなら、どういふものから入り、どういふ本を、どういふ順序で勉強してゆくべきかを示すことは、或ひはそんなに困難ではないかも知れない。それが哲學においては殆ど不可能に近いところに、哲學の特色があるともいへるであらう。哲學は何であるかの定義さへ、立場によつて異つてゐる。立場の異なるに従つて、入口も異なる筈である。しかも哲學的知識には、端初が同時に終末であるといふやうなところがあるのである。それにしてもどこかに手懸りがなければ、およそ研究を始めることも不可能であるとすれば、その手懸りが何とか與へられなければならぬ。これはどこに求むべきであるか。立場の相違は別にして、およそ哲學といふものを擲んでゆく最初の手懸りは、どこに、どういふ風に探してゆくべきか。質問がそこにあるとして、私の乏しい経験に基づいて、少し述べてみたいと思ふ。

いつも先づきかれるのは、哲學概論は何を讀めば好いかといふことである。何でも好いから一冊だけ讀んでみ給へ、といつも私は答へるのである。といふ意味は、概論といふ名前に拘泥してはならぬといふことである。哲學概論と稱するもの、必ずしも哲學の勉強の最初の手引になるものではない。概論といつても哲學の場合、著者自身の立場が出てをり、著者自身の哲學への入門であつたり、著者自身の哲學の總括であつたりすることが多いのである。そのうへ概論といふもの、必ずしもやさしいとは限らない。世間には哲學概論と名の附く書物を幾冊も買ひ込んで、それに頭を悩ましてゐる人があるやうであるが、愚かなことではないかと思ふ。哲學においては、概論書から入ることを必ずしも必要としないし、またそれが必ずしも最善の道でもないのである。初めに概論が讀みたいといふのなら、何でも一冊でたくさんだといひたい。何でもといふのは、私はそれにあまり重きをおかぬといふことである。哲學上の用語の意味を知らうといふのなら、哲學辭典がある。またどのやうな説があり、どのやうな傾向があるかを知るには、哲學史に依らねばならぬ。もちろん私は決して哲學概論といふものを輕蔑するのではない。私がいひたいのは

ただ、順序として先づ概論の名の附くものを讀まねばならぬかの如く考へる形式的な考へ方にとらはれないといふことである。哲學に入る道はもつと自由なものと思へて好い。

二

私自身の経験を話すと、高等學校の頃、哲學に關心をもち始めたとき、わが國にはまだ哲學概論と稱する種類の書物は殆ど見當らなかつた。私が哲學に引き入れられたのは西田幾多郎先生の『善の研究』によつてであつた。そして今も私はこの本を最上の入門書の一つであると思つてゐる。その頃の高等學校には、文科にも哲學概論の講義はなく、あつたのは心理と論理とだけであつた。また高等學校の時には、後に哲學を専攻する者も、心理と論理とを勉強しておくものだといふのが、私ども一般の考へでもあつた。そしてその頃は世界戰爭の影響でドイツ語の本は全く手に入らなかつたので、私はジェームズの『心理學原理』とかミルの『論理學體系』とかいつたものを丸善から求めてきて、ぼつぼつ繙いてゐた。それは日本の哲學書出版に時代を劃した岩波の『哲學叢書』が刊行され始めた時期であつて、その中のヴィンデルバントのものを紹介した『哲學概論』を讀んでみたが、正直にいふと、よく理解できなかつたのである。三年生の時、小さな會を作つ

て、ヴィンデルバントの『ブレルーディエン（序曲）』の中の『哲學とは何か』を謄寫版刷りにして速水滉先生から讀んで戴いた。高等學校時代、私は直接には速水先生から最も多く影響を受けた。心理學の本を比較的多く勉強したのもそのためであるが、最も興味を感じたのは、ジェームズの『心理學原理』であつた。そしてこれは今も私が人に勧めたい本の一つである。ヴィンデルバントの『哲學概論』は概論中の白眉として定評のあるものであり、ぜひ目を通さねばならぬものではあるが、初めに讀むものとしては少しむづかしいであらう。この人のものとしては寧ろ初めに『ブレルーディエン（序曲）』を讀むのがよいと思ふ。これはそれ自身立派な入門書と見ることが出来る。ヴィンデルバントの哲學概論と共にわが國で知られてゐるデイルタイの『哲學の本質』も、重要なものではあるが、やさしいとはいへない。もちろん、場合によつては、難解な書物に直接ぶつつかつてゆくことも、意味のあることである。高等學校を卒業した夏、速水先生の紹介狀をもつて京都に西田先生を初めて訪問した時、休みの間にこれを讀んでみよといつて先生が私に貸して下さつた書物は、カントの『純粹理性批判』であつた。その頃はまだこの本の翻譯も出てゐなかつたので、ドイツ語の辭書を引きながら、一生懸命に勉強したが、わからないことが多くて困難したのを覚えてゐる。その後桑木嚴翼先生の『カントと現代の哲學』が出たが、

これも入門書として勧めたいものの一つである。

三

先づ必要なことは、哲學に關する種々の知識を詰め込むことではなくて、哲學的精神に觸れることである。これは概論書を読むよりもつと大切なことである。そしてそれにはどうしても第一流の哲學者の書いたものを讀まなければならぬ。

そのためにあまり難解でなくて誰にも勧めたいものを一二舉げてみると、さしあたりプラトンの對話篇がある。そのいくつかは既に日本譯が出来てをり、英語の讀める人ならジョーエットの翻譯がある。プラトンの對話篇は文學としても最上級のものとして認められてゐる。近代のものでは何よりもデカルトの『方法敍説』を舉げたい。これもまた哲學的精神を擲むために繰返し讀まるべきものであり、フランスの文學にも影響を與へた作品である。もし日本人の書いたものを舉げよといはれるなら、私はやはり西田先生の書物を舉げようと思ふ。

もちろん古典であるなら、どのやうなものでも、そこに哲學的精神に觸れることができる。古典を讀む意味、解説書でなくて原典を讀む意味は、何よりもこの哲學的精神に觸れるところにあ

る。精神とは純粹なもの、正銘のものといふことができるであらう。美術の鑑定家は、正銘のものの、眞正のものを多く見ることによつて眼を養ひ、直ちに作品の眞偽、良否を識別することができるやうになるのであるが、同じやうに書物の良否を判斷する力を得るためには、絶えず古典即ち純粹なものに接してゆかなければならぬ。書物の良否の本來の基準はこのやうに、純粹であるか否か、根源的であるか否か、精神があるか否かといふところに存するのである。もしそれが單に役に立つか否かといふことであるとすれば、書物の良否といふものは相對的であつて、絶対に良いといひ得るものもなく、絶対に悪いといひ得るものもない。或る人にとつては良書であるものも、他の人にとつては惡書であり得る。全く役に立たぬやうに見える書物から、才能のある人なら、役に立つものを見出してゐることができであらう。讀書の樂しみは、このやうに發見的であることによつて高まるのである。

四

哲學の書物は難解であるとい一般にいはれてゐる。この批評には著作家の深く反省しなければならぬ理由もあるのであるが、讀者として考へねばならぬことは、哲學も學問である以上、頭から

わかる筈のものでなく、幾年かの修業が必要であるといふことである。そこには傳統的に用ゐられてゐる術語があり、また自分の思想を他と區別して適切に或ひは嚴密に表現するために新しい言葉を作る必要もあるのである。しかし哲學は學問ではあるが、フィヒテがその人の哲學はその人の人格であるといったやうに、個性的なところがあることに注意しなければならぬ。従つて哲學を學ぶ上にも、自分に合はないものを取ると、理解することが困難であるに反し、自分に合ふものを選ぶと、入り易く、進むのも速いといふことがある。すべての哲學は普遍性を目差してゐるにしても、そこになほ一定の類型的差別が存在するのであるから、自分に合ふものを見出すやうに心掛けるのが好い。その意味ですでに研究は發見的でなければならぬ。流行を顧みるといふことは時代を知り、自分を環境のうちに認識してゆくために必要なことであるけれども、流行にとらはれることなく、どこまでも自分に立脚して勉強することが大切である。そして先づ自分に合ふ一人の哲學者、或ひは一つの學派を勉強して、その考へ方を自分の物にし、それから次第に他に及ぶやうにするのが好くはないかと思ふ。最初から手當り次第に讀んでゐては、結局同じ處で足踏みしてゐることになつて進歩がない。他の立場に注意することはもちろん必要であるが、先づ一つの立場で自分を鍛へることが大切である。廣く見ることは哲學的である、同時に深く見

ることが哲學的である。

ドイツは世界の哲學國といはれてをり、哲學を勉強するにはドイツのものを讀まねばならぬが、ドイツの哲學には傳統的に難解なものが多いといふことがある。英佛系統の哲學になると比較的やさしく讀めるであらう。やさしいから淺薄であると考へるのは間違つてゐる。ドイツの影響を最も受けてゐる現在の日本の哲學書を難解と思ふ人には、英佛系統の哲學の研究を勧めたい。ドイツの哲學者でも劃期的な仕事をした人は、英佛の影響を受けてゐるものが多く、カントがさうであつたし、近くはフッサールがさうであつて、彼の現象學にはデカルトやヒュームの影響が認められる。その場合、入門的な書物としてさしあたりベルグソンの『形而上學入門』とかジェームズの『プラグマティズム（實用主義）』の如きを勧めたい。フランスとかイギリスとかアメリカとかの哲學の眞の意味は、日本では専門家の間でもまだ十分に廣く發見されてゐないのではないかと思ふ。尤も、どこのものであるにせよ、外國の模倣が問題であるのではないことは云ふまでもないことである。

哲學を學んでゆくのに、自分に立脚すべきことを私はいつた。それはただ單にいはゆる願想に耽ることではない。私のいひたいのは先づむしろもつと具體的に、諸君がもし自然科学の學徒であるならその自然科学を、または社會科學の學徒であるならその社會科學を、更にもし歴史の研究者であるならその歴史學を、或ひはもし藝術の愛好者であるならその藝術を手懸りにして、そこに會ふ問題を捉へて、哲學を勉強してゆくことである。プラトンはその門に入る者に數學の知識を要求したと傳へられてゐるが、哲學の研究者はつねに特に科學に接觸することが大切である。古來哲學は科學と密接に結び附いて發達してきたのである。

この場合科學と哲學との橋渡しをするものとして科學概論といふものが考へられるであらう。科學もその方法論的基礎を反省する場合、その體系的説明を企圖する場合、つねに哲學的問題に突き當る。そこで科學概論の書物も立場の異なるに従つて内容を異にするのは當然である。いま立場の相違は別にして、先づどういふものを讀めばよいかと尋ねられるなら、少し古いにしても、英語の讀める人にはピアスンの『科學の文法』を勧めたい。日本のものでは田邊元先生の『科學概論』が知られてゐる。この方面における石原純先生の功績は大きく、忘れられないものである。また文化科學の方面ではデルタイの『精神科學概論』、歴史の方面ではドウロイゼンの『史

『學綱要』といふ風に、いろいろ擧げることができであらう。リッケルトの『文化科學と自然科學』は、ともかく明晰で、最初に讀んでみるに適してゐる。

六

ここに私が一緒に體驗してきた比較的新しい日本の學界における出來事を回顧すると、一時わが國の文化科學研究者の間に哲學が流行し、ヴィンデルバント、リッケルトの名を誰もが口にした時代があつた。それは主として左右田喜一郎先生の影響に依るものである。私自身、先生の『經濟哲學の諸問題』に初めて接した時の興奮を忘れることができぬ。京都で聽いた先生の講義も感銘深いものであつた。いはば文學青年として成長してきた私がともかく社會科學に興味をもつやうになつたのはその時以來のことである。その後マルクス主義が流行するやうになつたが、それが日本の學界にもたらした一つの寄與は、それがやはり科學の研究者に哲學への關心を、逆に哲學の研究者に科學への關心を喚び起したことである。今日いはゆる高度國防國家の必要から科學の振興が叫ばれてゐるが、この際科學と哲學との交渉についても新たな反省が起ることを希望したいのである。

哲學と科學との間に生きた聯關が形作られることは日本の哲學の發展にとつて甚だ重要である。私はこのことを、これから哲學を勉強しようといふ若い人々に對して、特にいつておきたいと思ふ。

ところで既に哲學概論についていつたことが科學概論についてもいはれるであらう。つまり概論の名に拘泥して、先づ概論書に取り附いてこれを物にしなればならぬといふやうに形式的に考へる必要はないのである。殊に科學の場合、哲學者の科學論よりも科學者のそれから教へられることが多いであらう。例へばデイルタイの精神科學論がすぐれてゐるのは、この哲學者が實證的歴史的研究においても第一流の人物であつたことに依るのである。また科學においては特殊研究が重要であることを忘れてはならぬ。元來、哲學が科學に接觸しようとするのは、物に行かうとする哲學の根本的要求に基づいてゐる。哲學者は物に觸れることを避くべきでなく、恐るべきではない。物に行かうとする哲學は絶えず物に觸れて研究してゐる科學を重んじなければならぬ。

七

つねに源泉から汲むことが大切である。源泉から汲まうとするのが哲學的精神であるといひ得る哲學はどう學んでゆくか

るであらう。物に觸れるといふことも源泉から汲むためである。本を讀むにも第一流の哲學者の書いたものを讀むといふことは、思想をその源泉から汲むためである。哲學の研究者が科學者のものを見る場合においても、やはり第一流の科學者の著述に向ふことが肝要である。

かやうなものとして哲學を勉強しようとする人に勧めたい本は、私の乏しい知識の範圍でも、かなり多い。その一二の例を挙げると、例へばポアンカレの『科學と方法』その他である。マッハの如きも、マルクス主義流行の時代にはマッハ主義といつて輕蔑されたものであるが、見直さるべきものであると思ふ。少し方面を變へると、例へばクロード・ベルナールの『實驗醫學序説』である。更に社會科學の方面になると、マックス・ウェーベルの『科學論集』の如きが先づ挙げられるであらうし、もつと方面を變へると、科學者とはいはれないにしてもゲーテの自然研究に關する諸論文の如きは勧めたいものである。

かやうに科學といつても範圍は廣いし、その上各々の科學は次第に専門化してゆく傾向をもつてゐるとすれば、哲學の研究が科學と結び附かねばならぬことは分るにしても、人間は萬能でない限り、どうしたらよいのかと問はれるであらう。その場合私はやはり自分に立脚すべきことをいひたい。一通り廣く見ることは必要であるが、何か一つの學科を選んで深く研究し、できるなら、

専門家の程度に達するやうにしたいものである。哲學は普遍的なものを目差すのであるが、普遍的なものは特殊的なものと結び附いて存在する。抽象的に普遍的なものを求むべきではなく、特殊的なものうちに普遍的なものを見る眼を養はなければならぬ。數學的物理學は近代科學の典型であり、それを知ることが大切であるが、すべての人の才能がそれに適するわけではなからう。しかし種々の自然科學及び文化科學の中には、何か自分に興味がもて自分に適するものがある筈である。ベルグソンは、數學や物理學はギリシア以來その基礎が定まつてをり、現代の科學として哲學において注目すべきものは生物學と心理學である、といつてゐるが、この意見の當否はともかく、彼の哲學が生物學の研究に負ふところの多いことは一般に認められてゐる。論理主義を唱へて心理主義を攻撃した新カント派の哲學が一時わが國に流行してから、哲學を學ぶ者が心理學を勉強するといふ、それ以前の日本ではむしろ常識として行はれたことが次第になくなつていつた。しかし最近のゲシュタルト心理學の如き、或ひはまたプラグマティズムの哲學と結び附いて發達してゐるアメリカの社會心理學の如き、哲學の研究者の顧みなければならぬものであらうと思ふ。更に現代の科學として特に重要な意味をもつてゐるものに、社會科學、文化科學、精神科學、歴史科學等の名をもつて呼ばれるものがある。歴史的社會的實在が現代哲學の根本問題で

あるともいはれるのである。自然科學はガリレイ以來その基礎が定まつてゐるが、社會科學にはまだそのやうに定まつたものがなく、その基礎を明かにすることが現代の重要な課題であるともいはれるであらう。要するに學問においても、人生においてと同様、自分を發見することが大事である。その自分は同時に時代のうちに發見されるものであることは云ふまでもない。

哲學はもちろん科學と同じではない。しかし哲學は科學によつて媒介されねばならぬ。科學を萬能と考へるのではない。そのやうに考へる人には哲學は不要であらう。無條件に科學を信じてゐる者はすぐれた科學者になることもできないであらう。科學的知識を絶對的なもののやうに考へるのはむしろ素人のことであつて、眞の科學者は却つてつねに批判的であり、懷疑的でさへあるといはれるであらう。少くとも科學を疑ふとか、その限界を考へるとかいふところから哲學は出てくる。しかしながら懷疑といふのは、物の外にゐて、それを疑つてみたり、その限界を考へてみたりすることではない。かくの如きは眞の懷疑でなくて、感傷といふものである。懷疑と感傷とを區別しなければならぬ。感傷が物の外にあつて眺めてゐるのに反し、眞の懷疑はどこまでも深く物の中に入つてゆくのである。これは學問においても人生においてもさうである。容易に科學の限界を口にする者はまた無雜作に何等かの哲學を絶對化するものである。感傷は獨斷に陷

り易い。哲學はむしろ懷疑から出立するのである。そのやうな懷疑が如何に感傷から遠いものであるかを知るために、既に記したデカルトの『方法敍説』を、或ひはまた懷疑論者と稱せられるヒュームの『人生論』を、或ひは更にモンテーニュの『エッセー（隨想錄）』を讀んでみるのも、有益であらう。

八

多くの人々は人生の問題から哲學に來るであらう。まことに人生の謎は哲學の最も深い根源である。哲學は究極において人生觀、世界觀を求めるものである。ただその人生觀或ひは世界觀は哲學においては論理的に媒介されたものでなければならぬ。もちろん直觀を輕蔑すべきではない。そして忘れてならないのは、直觀も訓練によつて育てられるものであるといふこと、その訓練は論理的訓練にも増して嚴しいものであるといふことである。哲學そのものが直觀であるかどうかは意見の別れるところであるが、いづれにしても直觀を輕んずるのは愚かなことであり、直觀を育てることは努力に値することである。

人生の問題から直接に哲學に入らうとする人々に先づ勸めたいのはフランスのモラリストの研究

哲學はどう學んでゆくか

究である。パスカル、モンテーニュなど、日本語で讀めるものも追々多くなつてゐる。私にとつて特にパスカルが啓示的であつた。彼等の人生論には獨特の實證性がある。科學の實證性とは異つてゐるが、また相通ずるものがある。この實證性に目を留めねばならぬ。それらの書物はやさしく讀めるからといつて、簡単に讀み捨ててはならない。難かしい言葉を使ふことが哲學であるかのやうに考へてゐる者があるとすれば、笑ふべきである。それらの書物は立ち停つて考へようとする人に多くのことを考へさせるであらう。多くのことを考へさせる本が善い本であり、これは用語の難易には關係しないことである。モンテーニュ、パスカルなどから哲學の本筋に來てデカルトに行くもよく、或ひはスピノザの『エティカ（倫理學）』に行くもよく、或ひはまたマキアヴェリの『君主論』などに行つてみるのも面白いであらう。

考へてみると、私どもが哲學の勉強を始めてからこの二十年間に、著述翻譯を併せて日本における哲學書も次第に殖えてきた。廣く多くの本を讀むべきか、深く一冊の本を讀むべきかといふ讀書の方法論の問題が、哲學を學ばうとする者にも現實に生じてゐる。兩者は共に必要であるが、いづれを先にするかといふ問題が實際にあるとすれば、私は先づ一冊の本にかじりついてそれをものにするやうにといひたい。その一冊はもちろんそれに値するものでなければならぬ。その點

で、カントの『純粹理性批判』といふやうな古典は別にしても、新刊書よりも十年なり十五年なり生命を保つてゐるものを取るべきである。新しいものを見ることも大切ではあるが、先づそれから始めると、遂に一冊の本を深く讀む習慣を作らないでしまふやうな危険があるといふのが、今日の讀書人のおかれてゐる環境である。人生について深く考へようとする者に東洋の古典を讀むことが大切であるのは云ふまでもなからう。

私は哲學を勉強しようとする者にも直觀を育てることが必要であると述べた。しかし學問として哲學を學ぶことは思考すること、明晰に思考することを學ぶことである。もちろん直觀にもそれ自身の明晰性と嚴密性がある。しかし直觀の明晰性や嚴密性も、論理的に明晰に思考することを知らない者には達せられないであらうし、少くとも哲學的に重要なものとはならないであらう。明晰に思考することを學ばうとする者は先づ初めにどのやうな本を讀めばよいであらうか。さしあたり私はリッケルトの『認識の對象』の如きを勧めたい。この本は私どもが哲學の勉強を始めた時分には殆ど誰もが入門書として讀んだものである。今はどれほど讀まれてゐるかわからないが、私は今もやはりこれを一つの適當な入門書であると考へてゐる。

すでに私は明晰に考へることを學ばねばならぬと述べた。考へるといふことは、元來、明晰に考へることである。もとより哲學には深さも大切である。しかし濁つてゐるために底が見えないに過ぎぬといった場合もあるので、深さうに見えるもの必ずしも深いとは限らず、むしろ反對であることが多い。どこまでも澄んでゐて、しかも底の知れないものが、眞に深いのである。眞の深さにはつねに豊かさがある。盡きることなく湧いて出てくる豊かさのないものは眞に深いとはいへない。この豊かさはまた廣さともなるであらう。哲學に入る者が學ばねばならぬのは、物をはつきり考へること、廣く考へることである。廣く見、廣く考へることは、獨斷や偏見とは反對のものであるべき哲學の基本的な條件である。深さに至つては、學び得るといふものではない。深さといふものは、結局、人間の偉さであると思ふ。それ以外深さうに見えるものはペダントリ乃至センチメンタリズムに過ぎぬ。深さといふものは學問を媒介とする學問以上の人間修業によつておのづから出てくるものである。單なるペダントリ乃至センチメンタリズムに過ぎぬいはゆる深さに迷はされることなく、それを突き切つてゆくところに哲學的精神がある。明晰な書物は

つねに有益であるが、深さうに見える書物は學問にとつて有害なことが多い。眞の深さについていへば、哲學することは眞の人間になることである。そしてすべての人間がめいめい濁自のものであるやうに、深さもそれぞれ獨自のものである。一般的な深さといふものを私は信じない。もし何かそのやうなものがあるとすれば、それは明晰に直觀され、明晰に思考され得るものでなければならぬ。

ところで思考については論理學の存在が考へられるであらう。哲學に入らうとする者が論理學に關する知識をもたねばならぬことは當然である。先づ普通に論理といふものについて知るには、速水滉先生の『論理學』を見るのが好いと思ふ。英語のものでは、ジェヴォンズの『論理學教科書』を勧めたい。少し大きいが、ミルの『論理學體系』は古典的なものとして、今もなほ多くの學ぶべきものをもつてゐる。ドイツ語のものでは、これも大きいが、ジグワルトの『論理學』なぞ、論理學から認識論への道を開くものとして適當であらう。

明晰に考へることを學ぶといふのは何よりも分析を學ぶことである。この頃分析を排する傾向があるが、しかし分析なしには學問といふものはない。東洋的な直觀とか綜合とかいふものは尊重されねばならないが、しかしそれが學問となるためには論理をくぐつてこなければならぬ。哲學

學的な分析の修練のために勉強しなければならぬものとして擧げておきたいのは、アリストテレスの著作、その『形而上學』の如きもの、カントの著作、特にその『純粹理性批判』である。アリストテレスは形式論理といふものの完成者であり、カントは先驗論理といふものの創始者である。これらの書物はもとよりその内容のためにもぜひ讀まれねばならぬものである。内容のない思惟、何物かの分析でないやうな分析があるであらうか。しかしこれらの書物は特に我々を哲學的な思惟に對して訓練してくれるのである。これらの書物は讀み易いものではないであらう。難解なものにぶつかつてゆく勇氣と根氣とが大切である。考へることを學ぶには解説書によつてはいけない。問題をその根源において捉へた書物と直接取組んで勉強することが肝要である。

一〇

論理といふものにもいろいろ考へられるであらう。今日わが國では誰も彼もが辯證法をいふ。辯證法には確かに深い眞理があるが、ただ、初めから辯證法にとりつかれると、マンネリズムに墮して却つて進歩がなくなるとか、折衷主義に陥つて却つてオリヂナリテイが塞がれるとか、すべての問題を一見いかめしさうでその實却つて安易に片附けてしまふとかいつた危険があること

に注意しなければならぬ。虎を畫いて狗に類するといったことは辯證法には多いのである。學問において尊いのは外見ではなくて内實である。難かしく見えても、また深さうに見えても、根が常識を出ないのでは、學問の甲斐はないであらう。そこで私は、結局は辯證法にゆくべきものであるにしても、先づアリストテレスの論理とかカントの論理とかをよく研究することを勧めたい。その方が間違ひがなく、またそれが順序でもある。新しい哲學は何か新しい論理をもつて現はれてくるものであるから、論理の問題に踏みとどまつて深く研究するのは大切なことである。

辯證法の最初の組織者はヘーゲルであり、辯證法を學ぶにはどうしても彼の書物に依らねばならぬ。その『論理學』の如き、ぜひ勉強すべきものであるが、なにぶん彼の書物は難解をもつて知られてゐる。そこでヘーゲルは何から入るのが好いかといふ質問によく出會ふ。比較的わかり易いものとして普通に彼の『歴史哲學』が挙げられるが、これも適當であるが、私はむしろ彼の『哲學史』を勧めたい。ヘーゲルの哲學史は、そのものとして今日も價值をもつてゐるばかりでなく、哲學は哲學史であるといふ立場からつねに哲學史的教養を豫想してゐる彼の哲學を理解するために、またおよそ辯證法的な物の見方を習得するために、初めに讀むに適當であると思ふ。ヘーゲルについて書いた多くの參考書を讀むよりも、たとひ難解であつても、ヘーゲルそのものを幾頁

でも研究することが一層大切であることを忘れてはならない。正、反、合とか、否定の否定とかいった形式を覚えることでなく、物を辯證法的に分析することを學ぶことが問題である、辯證法の形式にはめて物を考へるといふのでなく、物をほんとに擣むと辯證法になるといふのでなければならぬ。論理は物のうちにあるのでなければならぬ。

論理學は認識論につらなつてゐる、むしろ兩者は一つのものである。その認識論といふものの問題が如何なるものであるかを知るために初めに讀んでみるものとしては、先にも擧げたりツケルトの『認識の對象』などが好いであらう。或ひは趣向をかへて、ロックの『人間悟性論』とかヒュームの『人生論』とかから根氣よく始めるのも好いであらう。ドイツあたりでは認識論の入門とか概論とか稱するものが多いる出でゐるやうであるが、この種の書物はだいたい受験準備書としてできてゐるものが多く、讀んで面白くなく、得るところも少いであらう。

哲學の主要問題はよく認識論と形而上學とに區分されるが、實際には兩者は密接に結び附いてゐる。知識の問題は實在の問題を含み、實在の問題は知識の問題を含んでゐる。カントの『純粹理性批判』は普通に認識論の問題を取扱つたものと考へられてゐるが、それを形而上學の基礎附けであると見るハイデッゲルの如き見方も存在するのである。私どもが哲學の勉強を始めた頃に

は認識論が全盛であつたが、今日では反對に形而上學が流行して認識論はあまり顧みられず、論理といつても殆ど辯證法一點張りになつてゐる。これにも或る必然性があるであらうが、かやうな時代にむしろ認識論の問題から出直してみることが却つて新しい哲學の生れてくる契機になるかも知れない。哲學者には、時代の中にあつてこれを超え得る心のゆとり、精神の自由が欲しいものである。

論理は具體的には特に科學の論理、或ひは認識論的意味における科學の方法論である。ここに哲學の一つの重要な領域が存在することは先にいつた通りである。もちろん哲學の問題は、論理の問題にしても、また實在の問題にしても、單に科學のみでなく、あらゆる方面に構たはつてゐる。各人は自分の立つてゐる所から問題を捉へて哲學に向はねばならぬことは既に述べておいた。從來哲學において問題とされてゐるものが何であるかを知ることと必要ではあるが、現代には現代の問題があるであらう。この轉換期において哲學は生きるか死ぬるかの重大な危機に立つてゐるのではないかと思ふ。問題を發見することは既に半ば問題を解決したことであるといはれるが、大きな哲學はつねに大きな問題を提げて現はれてきた。これから哲學をやらうといふ人に期待されるものは大きく、それだけにまた大きな覺悟を要するのである。

哲學はどう學んでゆくか

一一

ところで如何なる創造も傳統なしにはあり得ないといふ意味において、哲學をやらうといふ者は絶えず哲學史を顧みなければならぬであらう。今初めて哲學史を見ようといふ人には、波多野精一先生の『西洋哲學史要』を勧めたい。もう少し詳しいもので、しかもわかり易いものを求める人には、フォルレンデルの『西洋哲學史』が適當であらう。ヴァインデルバントの『哲學史教科書』は問題史的な哲學史として特色があり、目を通さねばならぬ名著であるが、入り易いものとはいへないであらう。各時代についてはそれぞれ標準的な書物があるが、ここには煩瑣を避けて擧げない。またユーベルウエークの『哲學史』のやうな辭典として便利な書物もある。

西洋哲學の源泉として重要なものは、近代科學を別にすれば、ギリシア哲學とキリスト教である。私自身は特に波多野先生の講義や談話によつてこれらのものに對して眼を開かれた。西洋哲學を研究しようとする者はキリスト教の知識を備へなければならぬが、とりわけギリシア哲學を研究することが大切である。その研究は現代において特に重要な意味をもつてゐるのではないかと思ふ。西田先生の思想の如きも、先生がギリシア哲學に深く入られるやうになつてから著し

い發展があつたやうに思ふ。哲學史に就いて思想の歴史的聯關を見ることは忘るべきではないが、更に進んで、自分で原典にあたつて研究することが大切である。原語で讀むに越したことはないが、たとひ翻譯であつても、古典は完全な形で讀むべきである。何でも原語で讀まなければ氣がすまぬといつて、そのために讀むべき本を讀まないでゐる人もあるが、愚かなことであると思ふ。絶えず古典に接することが大切であるといつても決して、新しいものを讀むことが必要なわけではない。古典の中にばかり閉ち籠つてゐると、ひとりよがりになるとか、學問が趣味に墮してしまふといふやうな危険があるのである。古典も新しい眼をもつて見なければ生きてこないのであつて、それには現代の問題について深い關心がなければならぬ。もちろん古典をただ勝手に解釋すれば好いといふのではない。初めからかやうな態度をもつて臨めば、どのやうな本を讀んでも益はないであらう。眞の讀書においては著者と自分との間に對話が行はれるのである。しかも自分が勝手な問を發するのでなく、自分が問を發することは實は著者が自分に問を掛けてくるところであり、しかも自分に問題がなければ著者も自分に問を掛けてこない。かくして問から答へ、答は更に問を生み、問答は限りなく進展してゆく。この對話の精神が哲學の精神にほかならない。

哲學の個々の部門、例へば歴史哲學、社會哲學、藝術哲學、道德哲學、宗教哲學、等々につい

哲學はどう學んでゆくか

て、私の乏しい経験の範囲内でもなほいろいろ注意しておきたいことがあるが、與へられた紙數も盡きたから、ここでひとまづ筆を擱くことにする。

哲學はやさしくできないか

哲學がむつかしいといふことは、いはゆる定評である。なぜ哲學はむつかしいのか、哲學はもつとやさしくすることができないか、さういふ問に對して誌上でぜひ答をせよとの、『鐵塔』の編輯者からの再三の命令を受け、催促に會つて、何か自分の意見を述べねばならないことになった。

私など日頃そのやうなむつかしいものを書いて讀者を悩ましてゐる者の恐らくひとりであらうが、さういふ私どもは、私どもで、自分たちの立場からの言分がないわけではない。それを先づ云はせてもらはねばならぬ。哲學もひとつの學問である、學問である限り、哲學の場合でも、他の學問においてと同様に、何の用意もなしにすぐさまわかる筈のものでない。わかるためにはそれに必要な準備がなくてはならぬ。哲學だけが怠け者に媚びねばならぬ理由はなからう。哲學も他の學問と少くとも同等の權利をもつて、その理解されるために缺くべからざる學問的訓練が階梯的になされるやうに要求することができる。これは當然のことだが、云つておかれてよいこ

哲學はやさしくできないか

とだと思ふ。他を非難する前に自分を省みるといふことは、單に道德的な意味ばかりではないからである。

それにしてもなほ哲學はむつかしくはないであらうか。そこにはまた逆に、こんどは哲學者自身が反省してみなければならぬ色々な問題があるのではないであらうか。

單純なことであるけれど、「むつかしい」といふことと「わからない」といふことは同じでない。例へば、高等數學はむつかしい、しかしわからないものではない、順序を踏んで研究すればわかる筈のものである。哲學にもそのやうな意味でのむつかしさがあるであらう、それ故に唯むつかしいとのみ云はないで、わかるやうにするために筋道を踏んで勉強しなければならぬ。然るに數學の場合には「わからない」ものの書かれることが殆どないに反し、哲學においては往々にして「わからない」ものが書かれることがあるやうである。さういふものは唯むつかしいのではなく、もととわからないのである。わからないものが書かれてゐるために、哲學はむつかしいといふ評判を作つてゐることがないでもないやうである。哲學が「むつかしい」といふことは致方がないとしても、「わからない」ものが書かれるといふのは困つたことだ。わからないのは、實はそれを書いた當人にもよくわかつてゐないからだ」と云はれるであらう。好い數學者の書いた數學書がわ

かり易いやうに、好い哲學者の書いた哲學書はわかり易い。それだから、わからないことはわからないとして、自分にわかつたことだけを克明に書いてゆくといふことが大切であらう。さうすることによつて自分にも他人にも役立つものとなるのである。わからせるためには、ごまかさなといふことが必要である。わからせるためには、どこまでも論理的で、理論的で、方法的で、秩序的でなければならぬことは云ふまでもない。さうでないためにむづかしいとすれば、實はむづかしいのでなく、わからないのである。

しかしそれにしても、高等數學がむづかしいといふのと哲學がむづかしいといはれるのとの間には、何か區別があり意味の違いがあるやうである。準備の全然ない者がいきなり高等數學にとりつくといふやうなことはあまりなからうが、哲學の場合では誰でもが何かの機會にそれにとりついてみようとするといふことがある。これは哲學にとつて固より恥辱であるのでなく、寧ろ光榮であると云はねばならぬ。けれどもかかる哲學にとつての光榮は哲學に對する非難に變ずることがある。さういふ人々によつて哲學のむづかしさが非難される。彼等が哲學において求めるのは人生觀とか世界觀とかいつたもの、一般に思想である。「理論」に對して「思想」といふものが區別される。哲學には理論的要素と思想的要素とが含まれる。尤も二つの要素ははなればなれ

のものであるべきでなく、思想が飽くまでも理論化されるところに哲學があると云はれよう。最近の哲學は、いはゆる嚴密な科學としての哲學に對する要求が強く、思想的であるよりも理論的であることに努めてゐると見られる。そして恰もそこに、哲學においていきなり思想を求める人々が、今日、哲學はむつかしいと感ずる理由があるとも考へられる。従つて今日の哲學をばわかり易いと思はれるものにするためには、もつと豊富な思想的要素がそのうちに盛られること、一層正確に云へば、哲學がもつと豊富な思想を背景として、或ひは地盤として作られることが要求されてゐるとも云はれ得るであらう。實際、哲學において「思想」に對する要求は根源的なものであつて、思想的要素を除外して純粹な「理論」として哲學を打ち建てようといふ主張そのものが既にひとつの思想として、云ひ換へれば、ひとつの世界觀乃至人生觀として受取られるといふほどである。思想は哲學において飽く迄理論化されることを要求されるけれども、しかし思想は思想として直觀的に理解されるといふ性質を失はないであらう。それ故に豊富な思想によつて生かされてゐる哲學は「理窟でなしにわかる」といふ方面をもつてゐる。かかる見地からすれば、哲學がむつかしいと云はれるのは、哲學における思想の貧困にもとづくものと見られよう。

よく云はれることは、現在の日本の哲學のむつかしいのは、それが西洋の哲學の模倣であり、

翻譯であるからである、といふことである。しかしさういへば、數學だつて物理學だつて根本においては同じことではないかといふ議論もできよう。哲學は實にへんてこ言葉を使ふのでわからないと云ふ。しかし物理學の術語でも、數學の符號ですらがしろうとはわからないものではないか。哲學上の種々なる術語も少し勉強すればわかる筈だ。かうして哲學がむづかしいと一般に云はれるとき、それは根本において何か別の意味で語られてをり、そしてそれは哲學の或る特殊性に關係してゐるのでなければならぬ。即ち哲學には何かほんたうに模倣できないもの、翻譯できないものが含まれるのである。そのやうなものは哲學の理論的要素ではなく、寧ろ思想的要素であらう。模倣や翻譯のできないものを模倣し翻譯しようとするから、むづかしくなり、わからなくなるのである。理論は模倣され翻譯されてもわかるものである（それがほんたうの模倣、ほんたうの翻譯でなければならぬことは云ふまでもない）。さうでないのは思想である。しかも理論も哲學においては思想と結合してをり、はなればなれのものでない。かくして哲學において要求されるのは「思索の根源性」であると云はれ得るであらう。それだからして大哲學者の著作は多くの亞流の書いたものよりも本質においてわかり易い。思索の根源性があるからである。古典はそこいらの書物よりもわかり易い。およそ古典となるものには「天才的な單純さ」といつた

哲學はやさしくできないか

ものがある。解説書よりも原典が結局わかり易いといふことは多くの場合に経験されることである。そこで哲學において大切なのは思索の根源性でなければならぬ。自分でしつかり考へて書いたものなら、わかり易いのである。自分で考へるといつても、必ずしもいはゆる獨創的であることをいふのではない。哲學の歴史を少し綿密に辿つた者は、いはゆる獨創的なものがそんなに多くはないことを知るであらう。またあらゆる哲學研究者に獨創的であることを期待し得るわけのものでなく、希望されることは思索の根源性といふことである。他の哲學を模倣したり翻譯したりするのでなく、他の哲學に従つて或ひはそれを手引として自分自身で考へるといふことである。さういふ思索の根源性がなければ他の哲學がほんたうにわかることもできぬであらう。藝術に關して眞の享受は或る創作活動であると云はれるのと同様である。思索の根源性によつて何よりも哲學上の問題が生きて來るのであり、問題が生きてゐるといふことがまたひとつでわかり易くなる一つの要點である。そのうちに問題が生きてゐるものは何といつてもわかり易い。さういふ問題は現實性を有する問題である。本からでなく、物から考へることが大事である。自分にとつて現實的に問題になつてゐないことを、それが流行であるからといつて、或ひはそれについてひとが論じてゐるからといふので、問題にしたのでは、わからないものになるのは當然であらう。

現在の日本の哲學のむつかしいのは、あまりに折衷的乃至混合的であるためだとも云はれ得る。そこでは思索の根源性が失はれるからである。思索の根源性からいへば、自分にとつてほんとに根源的に理解し、思惟し、研究してゆくことのできる立場といふものが色々あり得るわけではなからう。或る人にとつて或る種類の哲學がコンヂニヤル（性に合つたもの）であり、他の人にとつては他の種類の哲學がコンヂニヤルである。自分にとつてコンヂニヤルな、従つて運命的とも性格的ともいふべき哲學をやることが、自分にとつては固より、他人にとつても有益なことである。今の日本のやうに何か最新流行の哲學といふやうなものがあり、それが次から次へめぐるしく變つて行き、そして或るものが流行だといへば、誰も彼もが、従つてそれが自分の性に合つてゐない人々までが、それを追つかけるといふ傾向があつては、哲學がむつかしいと非難されても仕方がないであらう、なぜならそのやうな状態では思索の根源性も、純粹性も、それ故に徹底性もあり得ないからだ。流行を追ふといふことは哲學の場合にも浪費を意味する。それは個人としても、哲學界全體としても、たしかに浪費である。そのやうな状態が特に日本において著しいといふのは、日本にはまだしつかりした哲學の傳統がないためであらう。そしてこの傳統がないといふことが哲學のむつかしいひとつの原因であり、いな、その最大の原因であると云へる。傳

哲學はやさしくできないか

統がないから哲學が自然的な教養として一般人の間に行き互つてゐない。傳統がないから哲學が他の諸文化のうちに浸潤してゐない。そのために哲學がむつかしいと思はれる度が甚しいのである。哲學が藝術、科學等の諸文化の中に根を張るやうになることが哲學のわかり易くなるために必要な條件である。さうなるための努力があまりなされてゐないのは遺憾である。哲學が哲學者仲間だけのあひだのものとなり、お互のあひだだけしか通じない言葉を語つてゐるやうに見えるのは遺憾である。そのやうな傾向が哲學を無意味にむつかしくしてゐるといふことがありはしないか。

またよく云はれるのは、今の日本の哲學のむつかしいのはドイツ哲學の影響によるといふことである。これは一理あることであらう。フランスやイギリスの哲學はドイツのものに比してわかり易いやうに見える。しかしこれは本質問題とは無關係である。わかつたやうに思はれても、ほんたうにわかつてゐるのではないことは、例へば、さういふフランス流の哲學を自分でやつてみようとしても、なかなかできないといふことでも知られよう。それには性格と才能とが要る。然るにそのやうな性格や才能は、實際はドイツ流の哲學においても必要なのである。ドイツの哲學は概念的で、秩序整然たるものがあり、教科書として便利であり、それをつなぎ合はすれば何か論

文らしいものができる。いはゆる哲學論文を作るにはドイツのものが都合がよからう。しかしさういふ風にして論文が作製されることが哲學をむつかしく、いな、わからないものにしてゐるのである。論文作製の便法をすてて、ほんたうに哲學することの困難を知るために、もつとフランスのものが讀まれることが望ましいかも知れぬ。フランス風のもので哲學的と思はれるやうなものを書くことは容易でないのである。さういふところから自然ドイツ流の哲學におもむくといふことがなければ仕合せである。ドイツのものなら何でも大事に讀むといふ傾向があまり甚しくはないか、そして實は亞流のものをあまりに大切に讀むといふことの影響で哲學がむつかしくなつてゐるのではないかと感じられるのである。讀書は哲學にとつても大切だ。しかし何でも構はず手あたり次第に讀んでゐると、善いものと悪いものとの區別ができなくなつてしまふ。その影響が恐れられねばならぬ。

今の日本の哲學がむつかしいのは、それがあまりにこせこせしてゐて、餘裕がないためである。と云へる。古典的なものにはゆとりがあり、落著いたところがある。しかしそのやうなところが出て來るといふのは實に容易なことではない。それはとにかくとしてもつと餘裕のあるものを書くやうに努力したいといふことは、このことが忘れられがちだから、云つておかれてよいと思ふ。

本質問題を離れて、哲學をわかり易くするために啓蒙的な論文や書物がもつとできることは望ましいことに相違ない。哲學は學問である限りそのやうな啓蒙的なものが書かれ得る筈である。それは實際にさういふ能力のある人によつて書かれなければならぬ。啓蒙的なものだからといって、誰にでも書けるわけのものでなく、それは普通に想像される以上に困難な仕事だ。その困難のほんたうにわかる人が、それに打ち克ちつつ啓蒙的なものを書いてくれることが希望される。固より、啓蒙的といふことと俗流化といふことは嚴密に區別されねばならぬ。俗流化されることによつて哲學はほんとにわかるやうになるのではなく、唯わかつたやうな氣がさせられるだけであり、實は何もわかることにならないのである。俗流化は哲學を失ふ、哲學をなくすることは哲學をわかるやうにすることではなからう。哲學をわかり易くするといふ口實のもとに、俗流化によつて、哲學そのものが抹殺されたり、哲學的精神が失はれたりすることがありはしないかを警戒せねばならぬ。啓蒙は哲學そのものの啓蒙であり、哲學的精神の啓蒙でなければならぬ。それだからほんたうの「哲學者」だけが哲學について眞に啓蒙的であることができる。さういふ意味で古典こそ最上の啓蒙書なのである。哲學において重要なものは、物の見方であり、考へ方であり、方法である。結論でなく、過程が、方法が特に大切なものであるところに哲學的啓蒙の特殊な因

難がある。然るに方法は、その方法が生きて生産的にはたらいてゐるところにおいて最もよく學ばれ得るものであり、従つてそのためには大哲學者の著作につくのが最もよいのである。そのやうなことを離れても、大哲學者の書いたものには何か啓蒙的精神といったやうなものが含まれてゐるのではないかと思ふ。科學としての哲學の理念と共に教育としての哲學の理念をたてたところにプラトンの偉大さが忍ばれる。啓蒙的、教育的、指導的精神と云へば、何か嫌なものに感ぜられるかも知れないが、とにかく、ひとに呼びかけるといつたところが偉大な哲學には含まれてゐるやうである。さういふものの缺乏が哲學をむつかしく思はせてゐるのではないか。獨語的な哲學はむつかしい。

これが質問に對する私の感想的な答であり、それはまた私自身にいひきかせる言葉である。

解題

底本後記（榊田啓三郎筆）から、成立機序を記す。

『パスカルに於ける人間の研究』は、1926（大正15）年六月二十五日岩波書店から発行された。第一から第五論文まではパリにおいて書かれた。1925年二月に第一論文から始まり七月には第五論文まで書かれたもよう。第六論文は帰国後1926年五月に脱稿した。後年改稿を希望し書き始めたが原稿は押収されたままになったらしい。

雑誌「思想」に発表された日付と題は、以下の通り、

「パスカルと生の存在論的解釈」 第四十三号（1925年五月）

「愛と情念に関する説——パスカル覚えがき——」 第四十六号（1925年八月）

「パスカルの方法」 第四十九号（1925年十一月）

「パスカルの『賭』」 第五十号（1925年十一月）

『人生論ノート』は、雑誌『文学界』に1938（昭和13）年六月から1941（昭和16）年十月まで掲載されたものに、「旅について」と「個性について」を加えたものである。後記は、1941年八月に単行本として出版されたときのものである。

「我が青春」不詳。『読書と人生』1942年六月小山書房刊に収録。

「読書遍歴」1941年六月から十二月まで、『文芸』（改造社刊）に連載。『読書と人生』に収録。

「哲學はどう学んでゆくか」1941年三〜五月『図書』（岩波書店刊）に連載。『読書と人生』に収録。

「哲學はやさしく出来ないか」1932年七月『鐵塔』（鉄塔書院刊）に掲載。『読書と人生』に収録。

入力：石井彰文

作成日：2006年12月6日