

パスカルにおける人間の研究

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『ファール』、ラ・ブルユイエールの『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」を目指してゐる。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ーである。アントロポロジー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れの「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、アントロポロジーはひとつの存在論である。『パンセ』を生の存在論として取扱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の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、それが出來上つた後には、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、若し何事かを話すことがその著者として私に許されるならば、私は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来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、Brunschvicg 氏
の番號附けに隨つて引用し、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
卷及び頁附けが示されてゐる。

第一 人間の分析

一

パスカルの思想に於て中心的意義を有するものは「人間」の概念である。人間に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。彼は激しさと優しさ、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こと、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」(二五)。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、パスカルもまた鋭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え、その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、自然科學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思は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(注)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、ひとはただちに心理學上の用語を聯想することを慎まなければならぬ。何故ならこれらは客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。魂や心は人間の存在の特殊なる存在論的規定、或はこの存在の優れた意味に於ける存在の仕方そのものの概念である。パスカルの研究は、實に、人間的存在の分析と解釋とをを目指してゐる。

^^入力者注 「討」は原文の誤植かと思われる。vv

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」(註)。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帶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

を人間の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たつて「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真理である。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、ひとたゞ眞面目に、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)、とパスカルは私語る。夕の闇は私を悲哀に引入れ、夜の闇は私を不安に陷れる。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的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的存在の最初の「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はる存在であつた。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」(12)。交渉は人間が世界を所有するひとつの仕方に外ならない。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 *of* *we* *pragmata* である。

人間の存在は自然に於ける存在として規定されたが、さて我々は如何にしてこの最も形式的なる規定を充實させてゆくか。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。人間の存在性とはこの存在の高調された意味に於ける若くは優越なる意味に於ける存在の仕方である。パスカルはこれを一般に「魂」(âme)と呼んでゐる。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説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」(378)。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なく、却て人間の特殊なる存在の仕方に関係する。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以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」(378)、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。したがつ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。動性こそ人間的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 *mesotiv* 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ではない。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。従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。従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ら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ゝをねがふ」(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)の概念は單なるトートロジーではないのである。

生の動性の第一の契機は「不安定」(inconstance)である。我々は絶えず途上にある存在である。我々の關心は更に次へ、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、我々はそのため幸福であることはないであらう、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)をもつてをる。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(contrariétés)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」(115)。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に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」(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

のはたらしきの一切である。それ故に私はこれを生の自然に對して生の「技巧」(art)と呼ぶことが出來よう。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、我々の在るが儘の慘めな状態から我々の魂の眼を轉じさせて (divertir)、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, 171)。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

と惱みとに責められるであらう。けれど若しひとが彼に鞠を投げ與へるならば、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れる場合、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生を生きることをねがひ、そしてそのために我々は威容を整へようと努める。我々は我々の想像的な存在を美しくし、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」
(152)。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。競技に於けるひとつの目的は、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つ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んがために最後の危險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」(153)。パスカルにと

つては慰戲は單に遊興 (amusement) または遊戲 (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、然しひとがそれを持ち越えたとき、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 rectus* (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で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) に關する説を檢べてみよう。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」(88)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(89)。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」(88) 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、互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(atqwpov yevdhv)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、殊に人間の特種なる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, D.29

を參考せねばならぬ。アリストテレスはこの章に於て *fantasia* 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、眞理は原本
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」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 (*αληθινὴν ψευδῆ*) の概念に相應して 《*honnête
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、悲慘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を憚らない。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。そして私は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《αἰσθητὴν》を、また《découvrir》は《αἰσθητὴν》を直譯的に現はしてゐる。

へへ入力者注 ギリシア文字 《αἰσθητὴν》の ἁκξセント記号が原文では横バーになつてゐるへへ

** 《honête 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、全人的なる教養を具へた「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。

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」(p. 100)。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)と名附けてゐる(**)。

* 私は la nature, l'art, le naturel の語を『パンセ』斷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、私は翻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、生の不安定を麻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、これには問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

しきとにおく。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 *excellence* なる動性である。それは生の親しさと安らかさを揺り動かして、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衷に含んでゐる。寧ろ意識は自己が自己を意識することを意味する。簡單に言へば、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な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」(517)。

人間が自然に於ける單なるひとつの存在、全體と虛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」(16)。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、哲學が生の中に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状態性は恐怖であり驚愕であつた。この恐怖この驚愕に動かされる者は、世界とは何であるか、と問ふに至るであらう。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」(20)。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ゐる。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。虚偽が明らさま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帶びて來る。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」(82)。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はなく、却てこの存在の原理的规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

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』において《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 *gaunaxein* 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来る。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る。ヴィネエ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をる。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になるのは、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。然しながら我々是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。從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壞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」(5)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。けれども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)と呼ばれるべきである(*)。疑ひの状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状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(*)」(3)。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」(78)、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'œuvre, l'influence*, p. 46 et suiv. の註に載録されてゐる。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從者として隨ひ、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のでなければならぬ。

死の不安は彼に於て不健全な病的な現象であつたに過ぎないと人々は云はう。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状态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「病めるモンテエニュ」

(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、ひとは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、後者が戦慄するとき前者は微笑する。パスカルが人間の研究を始めたとき、誰よりも特にモンテ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ばならぬ。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」(B)。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』(Essais)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)。「モンテエニユはぶづけてをる」(315)。パスカルが彼に於て特に非難するものは「安易と安靜」(*la 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めなく、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貫きわたる不安を彼にもたらす」(IV.42)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) と云ふヒューマンの語は、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る者である。

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」(8)。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は内在する、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揺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」こ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 *teoyv* 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「絶対性」にもとづく。この絶対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。しかし死の絶対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。この絶対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、凡ては一樣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。然しながら死の絶対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、私が滿たし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搖り動かされる。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」(29)、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、この不安が我々を我々の存在に接近させることにある。死は我々をひとつの絶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。彼等は我々の如く惨めであり、我々の如く無力である、彼等是我々を助けられないであらう。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すことが出来ない。むしろ最も不思議なことは、死が生の方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。けだし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」(334)。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、そして死は絕對性をもつてゐる。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。如何なる間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、この存在の問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。然し彼は絶間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」(inquiétude 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頼をよせるストイシズム、――それは傲慢を説くことである (doctrine d'orgueil) ー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) ー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'elegance) ーであつた。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 Charron, *De la sagesse*, I, 1.) 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に過ぎぬことを學んだ者には、嘗ては絶対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・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(105)。「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が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」ほど恐しきものはない。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」(108)。この顛倒を直き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。

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。理性はこのばあひ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、私はその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思はれても、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ぬ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。我々がいつ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 ∞ と置かう。他方に於て神が無いと云ふ機會の數を出来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 $\infty \times \infty$ 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が、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)。パスカルの神は「アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であつて、哲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 Mémorial)。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 (99)。神に關係する限り最も重要なのは知識で

なくて意志である。そこで「神は叡智よりも意志を一層多く動かすことを願ふ」(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」(380)。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絶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絶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.Lacheleir, 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對に無頓着であり、

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探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。我々の生の果敢無さ、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(334)、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如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 (ego)。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惨めさを内面的に感ぜしめるにある (55)。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）魂は嘗て彼を楽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」(Neben (**))。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、自己の内奥には秘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「唯墓あるところにのみ甦生はある」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((neque enim amaremus eam, nisi nossemus.))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(Argeris)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、世界は基督教教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 Walten 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ついて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 愛の情念に關する說

『愛の情念に關する說』 (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、本文の内面的批評がそれをパスカルの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

の情念に關する說』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。『愛の情念に關する說』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『愛の情念に關する說』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

出發點に於て、『愛の情念に關する說』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. Borhausen, 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」(I. 6)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、その生々と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ことが必要である」(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亙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ように見えるのは、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」(précipitation)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)關係を含んびをる。「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満すことが出来る。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るさへする限り、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意を、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、情意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。情意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。それ故に愛の情意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僞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たねばならぬ。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を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、他はひとつが纖細の心 (*esprit de finesse*) と呼び得るというものである」(III 122)。最初のものは緩かな、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をる(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、纖細の心は主として心臓に屬する。纖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」(27)と云ふ。このやうな論理に注目するとき、私は纖細の心を、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る構造を含んでゐる。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纖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。この箇所にてパスカルは纖細の心が判斷(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纖細の心である。この關係は相互的である。「愛は心と與へる、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ぬ、愛することを知らない。然るに一般に存在に於て個性を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。凡人は人間の間差別を見出さない」(C)。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, 124)。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あるためには、魂は幾何學的なる心を缺くことが出来ない。従て彼の愛が大いなるものであるためには、ひとつ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つ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單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「心臓の秩序」(ordre du cœur)を必要とすると同時に、「論理的秩序」(ordre logique)を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滿する (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汜濫が必要である」(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さへ、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来ず、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

的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）。愛は專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專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來よう。然しながら愛が我々の全存在を充

足し得るところの第三の、そして最も根本的な理由は、それが *par excellence* に動的な情念であるに存する。それは優れて動的であるが故に、人間の存在一般の本性としての動性に適合し、従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) 、或は最も自然なる (*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のである。火急なる思惟にしてのみ能く動的な情念と共にはたらき得る。愛の情念は運動であるから、愛する者は、内部にかかる運動を有する者として、外部に向つて必然的に運動を求める外ない。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。これに反して小さ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」(目三)。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」(目三〇)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」(目三〇)。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 *passion*

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、人間を満足する (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。パスカルは他の箇所で云つてをる、「人間は天使でもなければ獣でもない」(358)。人間は理性的なると共に感性的なる、精神的なると共に身體的なる存在である。そこで「ひとは單純に美を願はない」(315)。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る」(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'agréable) 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が融合する。それは優れた意味に於て表現的な身體である。「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は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」(E180) 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來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ならば、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、新しきが必要である、心にはそれが氣に入る」(E181)。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來ない。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もたぬと云ふことはない。

『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、不安を迫ひ遣り、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」(Ouidi, III, 135)はやがて生の自己忘却を意味する。生をしてひそかに自己を全く忘失せしめるところに、愛の情念が人間の全き存在を満足し得るところの理由は隠されてある。愛は最も危険なる慰戯である。恐怖と不安とは自覺的な生、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慘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)、と『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しいことである」(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さを説いてゐる。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、全き世界を揺がすことが出来る。然しながら斯くの如く大いなる、恐るべき結果を喚び起す愛の原因は何であるか。それは、コルネイユの言葉を用ゐれば、ひとつの「私は何故だか知らぬが」(66)

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いい」(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のであらうから、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」(41)。

『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、我々是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」(42)。

(43)。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」(44)。

『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。我々是我々の外にある者を眞に愛することが出来ず、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於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慘めな自己を庇ひ、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來よう。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はなく、また單に我々の外にあるのではなく、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

『數冪の和』 (Potestatum numericarum summa) と題された論文の結尾に近く、我々は次の如き言葉を見出す。「或る次元に於ける連續的な大いさは、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。即ち一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一ー根は平方に對し、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ゐる。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る起源を有する。ひとつの空間は、それが如何なる大いさのものであるにせよ、我々はそれよりも一層大いなるものを表象し得、そして更にこの後のものよりも一層大いなるものを表象し得る。この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来ない。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來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來、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」(X, 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はなく、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.)

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」(183)。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虛無となる。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徵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

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かを知らない。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。私はそのいづこに觸れて音を發すべきであるかを知らない。ひとり人間の運動が不安定であるばかりでなく、彼の所有する如何なるものもまた常住性をもたないのである。「ひとの持つところの凡てが流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 branle) 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来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。彼は空間の無限と虛無との間に、數の無限と虛無との間に、運動の無限と虛無との間に、時間の無限と虛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。「凡ての物は虛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」(Ⅹ)。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)。けれども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」(Ⅹ: 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(Ⅶ: Ⅹ: 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縦斷面に於て、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」(12)。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。いかに謂はれた身體は科學的概念でなくして、

却て解釋學的概念である。即ちそれは生がこの階級のものである限り、その存在性によれば、身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적인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 なる存在の仕方にかつて、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。ただ神を知ることではなく却て神を愛すること、單に神を垣間見ることではなく却て神に固執することに於てかかる生は成立する。それは勿論神の恩寵なくしては不可能であり、そして神の意志はそれ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)の概念を思ひ出さざるを得ない。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、そしてひとをひきい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ゝあるとき、なほ精神はそれが消滅し埋没しつゝ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間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
的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、その勝利と光榮がある。
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来ぬであらう、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来ぬであらう、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)。これら二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。かく觀ずるとき、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。私は救濟を願ふ。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わ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

解の仕方を決定し、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殊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」(5)。

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

らつてゆく」(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は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 (instruct) ことでなく、情を溫める (erhellen) 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 (284)。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る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、――しかも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内在的であり、そこには降り得る階段がある。高次のものは低次のものを綜合する一層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めであらう。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る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)。宗教は感性和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ることにあつた。

生の全き理解は知ることと行ふこと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的と呼ばれる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、支配的なる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 (279)。我々は我々のあらゆる功績をもつてしても慈悲の段階に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引用すれば、「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ず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 (129)。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も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「悲惨」(misère)として理解する(400)。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し、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、自己を晦まさうとしてゐる。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 (divertir)、それが自己自身に就て、自己の狀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。我々の自然の狀態はかよい、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來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狀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狀態の悲慘にある。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狀態が如何に慘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。それのみでなく、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、從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。「我々の慘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慘めさのうち最も大いなるものである」(137)。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呑む。意識によつて、私は宇宙を含む」(348)。人間の状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「宇宙の榮譽にしい屑物」(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ものが誤であるやうに、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とでなければならぬ。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に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」(48)。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のでなければならぬ。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(434)。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。具體的なるものを理解するためには凡ての側を

見なければならぬ、我々はその高さとその擴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の概念である。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れ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、叡智的なる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、各彼の特殊なる對象をもち、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頼とは彼の遺した記録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、説かうと思ふ、なぜなら、他の凡ての學問は自然的な必然によつて、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をもち、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」(二五)。

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 236)。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、即ちひとつの直觀である。論理の根柢には直觀が

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て於て確實である。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*) から來る (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)。直観は「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 infailibles 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、直観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をる (ib. 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するのであつて、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」(R. 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・つの他の途に由つて (*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来ない。「ひと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)。人間的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」(29)。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眄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。

二

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てゐた。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。」ここに謂はれた直觀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、纖細の心を論ずるにあた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

の對話に由つて生れた思想」 (pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie, 18 bis) であつた。纖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。「纖細の心にあつては、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。纖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」 (R: 270) と云つてゐる。纖細の心の原理は平生の經驗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, 1*)。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、けだしこの考へ方は纖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觀ではない、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。」

纖細の心は直觀として第一に、抽象的論理的なる認識の仕方に対して著しい對立に立つてゐる。幾何學的なる心が一步一步と推論の道を辿るに反して、纖細の心は一撃にして、一眄をもつて全體を把握する。このことは無論纖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。偽なる心の人は纖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、纖細の心の論理は「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、この論理は沈默的である。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全である。この論理は抽象的概念に依らぬが故に自然的であり、またそれは形式的推理に由らぬが故に無技巧的である。纖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。纖細の心が論理を全く除外するかのような見えるのは、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。然るに纖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とは不可能である。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事が出来ない。聖トマはそれを守らなかつた。數學はそれを守つてゐる、然し數學は深邃なるの故に無用である」(61)。數理の認識は、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。けれどもこのやうな體系は「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即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の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」(netset 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「纖細にして多數」(délicats 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は操り得ない。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、けれども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」(333)。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、却て心の特種なる働きの仕方を示す概念である。最初には感情の名は、心が全體を「一目にこし見ぬ」(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(425-1X, 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

る情意的なる從て價値的なる原理は、理性によつて充全に認識されず、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」(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る眞理との聯關は、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、全體の直觀は何等かの仕方で自己を分化し、かく分化することによ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である」(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。繊細の心とは、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いふところに、人間の存在の現實性の著しい特色がある。それ故に繊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。いかに「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ない。現實の理由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、原理的には顯には見ゆべき性質をもつてゐるが、それを見るには特殊な光または見方を必要とする。と云ふまでである。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惨めさ、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を蔽ひ紛らさうとしてゐるのである。「人間の生の悲惨が凡てこれらのものの基礎となつてゐる」(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)。人間の悲惨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。人間の狀態の悲惨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」(judgement)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る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旨とする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ィクと呼ぶものがそれである。既にプラトンはディアレクティクが、同一のものを他のものと、他のものを同一のものと混同することなく、存在をその種族に從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ィアレクティクは人間の存在を正しく

識別する方法に外ならない。この方法は人間の存在に關しては殊に重要である。人間は特に問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、ピロニアンのそれも、ストイックのそれも、無神論者のそれも。然し彼等の結論は偽である、なぜなら反對の原理もまた眞であるから(394)。具體的なる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

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」(55)。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戦争、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」(137)と云つてゐる。人間の最も自然な關心は自己の本來の狀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。何故ならひとは、如何なる財産をもち、如何なる健康をもつとも、若し彼が他の人々から尊敬されないと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き、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、人間の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 continué 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、デイ

アレクテイ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イ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 (antitheses) 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」 (p. 13)。ディアレクテイ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。寧ろディアレクテイ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イ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」(目一八)。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とを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なければ、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」(démonstration)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從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。従て完全なる人間のみが完全に生に關する事柄の眞僞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、従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」(334)。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。悲慘は人間的存在の眞理である。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揺り動かされる。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」(67)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、彼は凡ての欲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。單に知的なる安定のみでなく、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ぬ。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ないから、従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ぬ。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。従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、却て消極的なる答を意味する。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) のあることはパスカルの見定めたところであつた。生は種々なる解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る段階を形造る。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そして、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、從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獻、『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」(creator)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邃であるかも知れない。然しパスカルは、「あまりに學問を深邃化し過ぎる者に反對して書くこと。デカルト。」(50)と録してゐる。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觀である。神の直觀は「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。このやうな直觀が數學的原理を直觀する「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觀を例へばエッ

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神との人格的な交通である。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」(coeur)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、(Pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus.) Confessiones, VII, 17.

** H.Bremond, 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(*)。この場合心情は直観をその最も優越なるものに從つて表現する概念として、本能は直観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。

＊『パンセ』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。情念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念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 Saci 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の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。悲惨と偉大と、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狀態を一緒に知らねばならな

いの拘らず、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譲ることとなる」 (*23*)。

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。如何なる仕方に於て宗教の眞理は必然的な生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。なぜなら悲惨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。矛盾の理由は矛盾の綜合の外にあることが出来ない。然しながらパスカルに従へばこの綜合の原理はエスプリには見ること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」(E. 229)、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」(E. 230)。「神を思辨的に知ること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 cœur, 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の象徴である」(675)。「物體的なるものは精神的なるものの象徴に過ぎず、神は眼に見えぬものを眼に見ゆるもののうちに現はした」(F. 289)。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しまなければならぬ。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」(82)。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。けだし前者の自然に愛するものは自我であり、後者の自然的なる愛の内容は神であつて、そして自我の愛は神の愛の最も大いなる障碍であるからである。神の眞理を知るためには「障碍を除く」(öterlesobstacles, 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碍となる。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徴化する點に於て最もよく心情と類似してゐる。然しこの象徴が自然的なる象徴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

なる象徴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。けだし象徴そのもの

はひとつの現實として何人にも見ゆるに反して、象徵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。そして象徵は、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 (278)。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徵であることを知らない。簡單に言へば、彼等は象徵を見てこの象徵が象徵するものを見ないのである。然しひとつはひとつの「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、象徵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。信仰ある者にとつては象徵 (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。即ち象徵 (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」(log)、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」(gen)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(int)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」(38)。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(45)。彼等にとつては、ボシユエの言葉に従へば、「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」(48)、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」(28)。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)。唯一なる目的は多樣に於て象徴されてゐる。けれどこの多樣なる象徴は唯一なる目的に歸一されてゐる多樣である。このやうにして、「凡ては一であり、凡ては多樣である」(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 *eph kai polli av* 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。多樣なる象徴を多樣なる象徴として見ず、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。そして神が多樣に於て自己を顯現すると云ふことは、多樣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。

二

「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、我々是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」(431)。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來ぬに拘らず、我々は幸福であることを願はずにゐることが出來ない、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でなければ誰が王でないことを不幸であると思ふであらうか。人間は謂はば「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惨と我々の墮落とを示す。人間の存在に於ける偉大と悲惨とのひとを惑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状態にない」(430)。エピクテートとモンテ
エ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状態が彼の創造の状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」(432)、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。他のひとは、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、彼の本性が癱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 (Redempteur) 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」 (355)。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」 (355)、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、我々是我々の生、我々の死、神、我々自身が何であるかを知らない」 (356)。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」 (356)。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にも出來よう。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」(435) それらを療す。それは神性のものにと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

義しとする者を戦かしめ、それが咎める者を慰めつつ、かくして傲慢と怠惰とを共に退けて恐怖と希望 (*la crainte et l'espérance*) を樹てる。ひとが不安であることは正當である、なぜなら原人の墮落は眞理であるから。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*)、その彼の最も勧める大いなる徳である。

謙遜とはなによりも自己のほか憎まず、神のほか愛さぬことを意味する。キリストは人間に彼等が彼等自身を愛して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。しかししてこの世界の存在はこの贖主の眞理の象徴であるであらう。「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ひ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」(439)。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とは単に不可能であるばかりでなく、また無用である」(440)。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」(448)、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(446)。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」(83)。彼は調和し難く信ぜられてゐるものを結合する(83)。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」(84)。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間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內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。

驚くべく天才的なるパスカルのディアレクティクは斯くの如くにして明瞭になつた。現實の矛盾を綜合し統一するものはやはり事實である、けれどそれはなによりも超・自然的な事實である。従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來ない。しかもこの超自然的なる事實は、これこそそれなくしては自然的なる生そのものも理解されぬが如きものである。生は生そのものから解釋さるべきである、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。この超越的なものは云ふまでもなく同時に内在的な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、私を最もは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である」(945)。

底本：「三木清全集 第一卷」岩波書店

一九六六年十月十七日発行

底本の親本：『パスカルに於ける人間の研究』岩波書店

一九二六年六月二五日発行

入力：石井 彰文