HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	存在と行動 その一
Author(s)	結城, 錦一
Citation	北海道大學文學部紀要, 13(2), 249-298
Issue Date	1965-03-27
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33294
Type	departmental bulletin paper
File Information	13(2)_P249-298.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

存在と行動

その一

結城錦一

わが幼かりし日の幻想に捧ぐ

存在と行動　その一

結城錦一

序論

問題の生起　数あるふしぎのうちで、われわれの周囲に、いろいろな事物が、存在してゐるといふことの、ふしぎさは、その最たるものの一つに、思はれる。ここにある壺は、私の手を、その表面のところで、はっしと受けとめ、少しもたじろぎを、示さない。ここにある机は、私の前に場所を占めて、泰然とかまへてゐる。器物たちの、かうした自信ありげな恰好は、「存在」を、おのれの中に、すっかり具現して見せてゐるやうであり、「有る」ということを、誇示してゐるやうに見える。「存在」とは、これなのだ。これらの器物や、あそこの建物や、あちらの山や海など、そこに「存在」があるやうだ。

ところで、この建物や器物どもは、私が目を閉ぢてしまふと、私から、消滅してしまふ。目をひらくと、再びそこにある。眠ってゐる間には、やはりどこへかなくなってしまふ。覚めると再び、ここに現はれる。それは、私が目を閉ぢてゐた間にも、存在し、眠ってゐた間にも、存在してゐたらしい。存在とは、さういうものなのであらうか。さうであるやうだ。もしさうであるとしたら、少なくとも、それを見てゐる私といふものの存在よりも、この器物どもの存在性は、より永続的であり、より確実に、存在的であるやうだ。この、私よりも存在的である、恐るべき存在を、「有る」から切りとり、「有る」から追ひはらふ方法は、ないものか。こころみに、この恐るべき壺を床へ投げて、粉々

北大文学部紀要

にしてみるとしたら。しかし壺を粉々にしても、なほ存在はあるではないか。壺のあとに残る、ひろがりがあるではないか。ひろがりは、壺が、粉々になって壊れ去っても、そこにある。しかも気がついてみれば、すでに、ひろがりは、壺の周囲にも延々とひろがってゐたのであった。それは壺をも包んで、果しなく私の前の、ありとあらゆる場所を占領してゐた。かくして、存在の一つ一つを破壊して見ても、存在の中にもうしろにも、存在するものがあり、存在をして、「有る」からたじろがすことは、できないやうに見える。あそこの山や海をなくする法を構じても、同じ結果に終はることであらう。

ところで、私の方はどうなるのであらう。この存在の前に出てくる前に、私はどこにゐたのだらう。それからまた、これからのちに、私と存在どもとの関係は、どうなってゆくのであらう。少なくとも、今までわかったところでは、私が目を閉ぢてゐようが、眠ってゐようが、存在どもは、それと関係なしに、勝手に存在であった。だとすれば、これらの存在どもは、私の死んでしまったのちにも、平然と、このやうな存在であり続けることだらうか。確かに、その通りに相違ない。この壺も、祖父母の代から、家人の生死から超然として、ここにあったのである。壺でさへもさうである。あそこの山や海は、幾百、幾千、幾万の人間世代を超えて、存在であり続けたに相違ない。アミーバからの発生過程を、もし生物全体がくり返へしつつ、その都度この世の中に、現はれるものだとしたら、次の生物的世代交番のときに、世に現はれる人間は、ここでこのやうな存在に、かうして同じ仕方で、出くはすものだらうか。現に、いまこの壺の肌にとまってゐる蠅が、壺がここにおかれて以来、数十回目の世代交番ののち、それらの交番的祖先たちが発見したと同じ発見を、いまこの壺の上でなしつつあるやうに。——

これは、極めて素朴で幼稚な疑問なのだが、この疑問に一体誰が答へてくれるのか。一体、何の学問が、これを解きあかしてくれるのだらうか。

すると哲学の領域から、そのやうな疑問の解決こそは、哲学の本来の仕事の一つだ、との呼びかけがあり、哲学史上の古典が指し示されて、この中に、Ontology という領域があるのを知らぬか、といふ声があらう。そしてまた、古い時代の話は別として、近くはハイデガーやサルトルが、お前と同じ時代のいぶきを、現にまだ呼吸しつつ、この難問を、解いて見せてくれているのを、お前は知らぬか、と教へる声が、かけられよう。

一方、わたくしの本籍である、心理学では、その学問の誕生以来、人間の問題に取り組んでゐたはずなので、そこから人間存在に関する限りの、何かの知慧が、提供されるのではないのか、といふ注意もあるであらう。しかし、それらのさまざまな忠言にしたがって、哲学書を漁って、救ひを求めたり、心理学の同僚に、知識を授かりゆく気は、わたくしには、到底起らないであらう。

心理学に関していふと、現代の心理学は「人間とは何か」の問ひに答へることに、全く興味を示さない。そこでは、心理学の主要任務を、さうした、「人間の本質」に関する問答には、全くおいてゐないのである。今の心理学での主要関心は、刺戟—反応間の「函数関係」の定立にある。つまり、実験操作の中で、与へる特殊の刺戟の下で、どんな反応が、人間ないし動物に、現はれるかの、「函数関係」を公式化することが、同僚の多勢の心理学者の、主要任務であるかの如く、見えてゐる。かうした「刺戟—反応」主義の心理学は、物理学のあげた、輝かしい組織づくりに、心理学も急いで倣はうとすることに急であって、人間と自然との対象の根本的相違性に、目もくれないやうになってきてゐる。そして、一層困つたことには、総体的に見た、現代心理学の研究方向は、「純粋学問的」であるよりも「技術的」

となってゆきつつある。かうした趨勢にあって、心理学の中では、「人間とは何か」のごとき問ひは、むしろ嘲笑をもって報いられるものと、なりかねないのは、自然であらう。そこでわれわれが、「人間とは何か」といふことを、問ふことになるやいなや、心理学の枠を、遠く逃れ出てしまはねばならないのである。

しかし、また他方、事物的存在について、少なくとも自然物といふ存在者については、自然科学から、何かの示唆を受けることが、期待し得られないか。例へば、現代物理学は、物質の究極をつきつめつつあるではないのか。しかしそれも、全く期待できない。物理学は、徹頭徹尾、物質を、われわれの存在から切り離された存在として、見るのであって、最初にわれわれが立てたやうな、人間との交渉における物の存在、といふ面についての知識を、少しも与へようとはせぬのである。

ところで、哲学の方はといふに、たしかに哲学でこそは、このわれわれの問ひのままを、ほとんど寸分違はぬ形で取りあげてゐるのは、間違ひない事実である。まさしく、ハイデガーの存在論の発問は、それこそ、われわれのそれのままではないか。サルトルの「存在と無」での中の問ひもまた、われわれの問ひと、瓜二つのものではないか。そこではともに、人間存在と事物の存在とが、ともにその根拠を問はれてゐるのである。そして人間存在を鍵として、存在が問はれてゆくのである。ハイデガーの体系では、とくに「存在者」が目標でなくて、その「存在者」を存在せしめるところの「有」が、主として問はれるものとなる、と断られてゐる。われわれもまた、冒頭に述べたやうに、存在事物のうしろにある「有る」といふことのふしぎさに、問ひの究極を、向けてゐるのである。それならわれわれの問ひは、つまるところ、ハイデガーやまたサルトルらの存在論に、大局的にも小局的にも、一致したものになるのではないか。むろんハイデガーのは、わたくしのやうな、幻想めいたところからの出発でなくて、れっきとした

西洋哲学の伝統からの出発である。彼はアリストテレスの「事実、昔でも今でも、またいつの時代においても、研究せられまた問題にせられることは、存在者とは何か、といふことである」といふ言葉を愛して、これを足がかりとしてゐる。そこは、われわれのやうな、素朴な足場に立つものとは相違する。しかし、出発点では、さうした相違はあるものの、問うてゐる内容に関しては、ハイデガーの問ひの中に、わたくしの問ひが、すっぽりとはまり込むほどの、一致がある。だとすれば、わたくしの幼稚な疑問のごときは、長い西洋哲学の伝統をもって、磨きあげられた、ハイデガーたちの体系の中で、ものの見事に、解きあかされされたであらうか。

もしもそれをハイデガーたちに期待して、満たされるのであったら、そして、ハイデガーのほかにも、西洋哲学において、かうした期待に添ってくれるやうな哲学体系が、一つでも、すでにあるのであったら、わたくしはあへて、この稿に筆を取る必要を、感じなかったらう。ここにわざわざ鈍い筆を走らせて、わたくし独自の存在論を、開陳せざるを得なくなったゆゑんのものは、ハイデガーにもせよ、サルトルにもせよ、またはその他、西洋哲学史を飾ってゐる、もろもろの体系の何れにもせよ、わたくしの欲する答へを、してくれないことを、感じさせられるからである。かやうに公言する限り、一体これらの体系の、どこに、不足を感じ、あきたらなさを、感じてゐるのか、それについて、わたくしはつぶさに、答へてゆかねばならない責務を、負ふことにならう。

ハイデガーの不毛性　そこで西洋哲学における、既存の存在論の、あきたらないと、思はれる点を、具体的に指示する順序になるのだが、その具体的開陳は、この稿の全面にわたって、分散的に、行なはせてもらふとして、ここで、ごく大ざっぱな表現を使って、概括的に、いはせていただくとすれば、どうなるであろうか。

さうなればまづ、ハイデガーの存在論に関しては、その著しい不毛性を、指摘しなければならない。ハイデガーは、

ギリシヤ以来の形而上学の、努力と成果とが、存在者の究明にのみ、終始したことを、繰り返へして非難し[1]、自分の仕事こそは、忘れられた、アナクシマンドロスの精神と、同じく、「存在者」の方でなしに、存在者を存在せしめる「存在」そのものの、究極的解明に、注がれることを、宣言してゐる。

ところで「存在」の探求、すなはち、「有る」といふことの意義の解明は、ハイデガーにいはせると、「存在忘却」者である一般人や、存在遺棄をしてはばからぬ形而上学者たちの、少しも気付かぬことだが、実に重大なつながりを、背後にもつものなので、彼によると、存在の問ひは、実に「ヨーロッパの運命と聯関してゐる[2]」くらゐなのである。それはただ哲学の理論的領域のみに終はるやうな、底の浅い問題なのではない、と。

さやうであるとすれば、その存在がどういふやうにつきとめられるかは、全人類の注目すべき、重大事とならう。ところでそれなら、ハイデガーは、どのやうに、この期待に添ひ得たであらうか。それは全く期待外れであって、彼の久しい間の、存在探求の成果なるものは、結局のところ、「存在――存在とは何か。それはそれそのものである[3]」とか、存在とは「存続的現存性であり、ousia（実体）としての on（存在）である[4]」といふことの程度を出でず、つまりは言葉の循還でなければ、アリストテレスあたりの知見を、事新らしげに反芻してみせるのに終はってゐる。これで、ハイデガーの存在論は実り豊かだ、といふことができようか。彼はなほまた、存在をいかにも神秘的な何ものかであるかのやうに、論をしつらへ、謎めいた表現を、さまざまにこらして、その奥に、存在を包みかくしてしまふ。「存在はその声なき声に耳を傾けることによって捉へられる」とか、「言葉が存在の家」であって、「言葉こそ人間がその住ひの中に住む」のであって、「思索は、存在が言葉となるといふことのうちに、身をおいて、存在を語るやうになる」のであって、つひに、「思索は詩作の中に解消する」などと語って、人をして、問題の解決から遠ざかってゆく

のか、それとも近づきつつあるのかさへ、わからなくさせてしまふ。これで、存在について、どれだけのことを明かにしたことになるのであるか。彼の、最初のふれ出しが、大であればあっただけに、この不毛は、ひとの期待を裏ぎるところが、大きいといはねばなるまい。

彼の悪癖は、言葉の玩弄である。この癖はすでに初期の「存在と時間」の頃から認められる。たとへば“gewesende„といふ語は、どの辞書にもないが、文法に反して、“sein„の過去分詞“gewesen„から、彼が創作したもので、[5]この種の例は、すでにこの書の中で、はなはだ多く現はれてゐる。

また“es gibt„といふ表現を、最初普通に、存在がある、といふことに使っておき、やがてこの“gibt„を、与へる、の意味にとって、存在が「賦与」されたもの、との論に導びき込む。このやうな手品のごときことも、すでに初期の頃から、姿を見せてゐる。[6]

この種の言葉の手品は、次第に年を追って、彼の体系の特色をなしてくる。彼が「存在とは集約――ロゴスである」[7]といひ出すのは、ほかならぬこの種の、言葉の手品からであって、これにはまづ、どの文法書でも自動詞とされてゐるはずの“ist„を他動詞に使って、“Das Sein ist das Seiende（存在は存在者をしてあらしめる）„といふやうな用法をつくり、この“ist„を“versammeln（集約する）„といふ意味に解して、「存在は、存在者をして、それが存在者であるといふことのうちに集約せしめること」として、つひに「存在とは集約―ロゴスである」といふ、妙な帰結に到着するのである。また「決意」は“Entschlossenheit„と書かれるところから、このドイツ語の字づら通り「錠をはずすこと」と読みとり、人間の決意は、錠をはずして、現存在の真のはたらきをとり出すことだ、と帰結する、さらにまた“Dichtung„の語が、「緊密にする」と「詩作する」との、両義にとれることを使って、「存在への思索は詩作する

ことに帰一する」[8]といふ論を導びき出す、といった類ひである。これは次第に病膏盲に入ってゆく感がある。言葉の創作から、事がらや理論が、本当にわいて出るものなら、言葉は便利きはまるものだ、といふほかはない。

彼は言葉を弄するのみで満足せず、さらに、奇妙な記号の呪術をはじめる。„Sein„ に × をつけて表はしたり、地と空と神と死すべきものとの四者の交錯を、独特の四方形で示して、「この形を、本質においていたはることが、人間の住まふことで、そこに人間存在の本質がある、」などと、わけのわからぬことをいひはじめてゐる。[9]この伝でゆくならわれわれも、活字をくりぬいて凸といふ字でもこしらへて、東洋的無をあらはすのに使はうか。

しかしかうした、言葉や記号の芸当を見せられて、これで、存在に関する心の蒙が啓かれた、と感ずる人が、あるのだらうか。このやうなことをやってゐては、結局哲学は、自分自身を見失ふほかあるまい。しかも事実において、彼は哲学の思索などは、詩作の中に解体してしまふべきだ、といひきってゐるのである。まさに哲学の不毛といはずして、何といひ得るであらうか。

このやうにハイデガーの住む「森の道」は、こけおどしに、枯れた幹が、化物の顔にしつらへてあって、通る人をおどかしたり、毒あるつる草が、通行人の足にからんで、歩けなくしつらへてあるやうな、森の道である。「一つの兆候は、いたるところで、ありとあらゆる姿や、偽装した巨大なものが出現してゐることである」[10]といふのは、彼が、今や世界を支配しつつある、自然科学的世界像に関して、述べた言葉だが、「偽装した巨大なものの出現」とは、さう言ってゐる彼自身の森の形容に、むしろぴったりする表現ではないか。

われわれは、さしあたり、われわれの存在論への行程の途中に、大きく立ちはだかる、このハイデガーの、こけおどしの森の、伐りすかしに、手を染めねばならぬ。ひとの通行をはばむ樹を伐採し、ひとの足にからむ雑草を、刈りと

らねばならぬ。これらの作業は、われわれの目標点への、到達に必要なる限りにおいて、つとめて行なはねばならぬ。それと同時にまた、これに真似してつくり上げたやうな、サルトルの迷路も、路あけを、行なっておかねばならぬ。サルトルの方は、ハイデガーの森の道と少しく異なり、いたるところ、弁証法のドンデン返へしが、仕掛けてある。われわれの目標への、通路をひらく上には、この通路の地ならしも、かの森の伐採と併はせて、われわれの避けることのできない、作業となってゐるのである。

方法論——条件の導入

問ひ方の不適切　まづわれわれが指摘したい哲学の欠陥は、ハイデガーに関していふと、問ひの立て方の不適切さである。ハイデガーは「哲学—これは何か」の中で、哲学の問ひ方の問題にふれ、哲学は、その本質において、ギリシャ的でなくてはならない、と述べてゐる。そしてギリシャ的に問ふとは、「それは何であるか」と問ふことであり、ソクラテス・プラトン・アリストテレスの展開したやうな問ひの形式で、たとへば、美—このものは何であるか、認識—このものは何であるか、自然—このものは何であるか、運動—このものは何であるか、と問ふことが、要求される。そこでその論文の冒頭で、ハイデガーは、哲学—それは何であるか、と問うて、出発するわけである。

ハイデガーは、このやうに、哲学は、ギリシャ的思考態度をもって、終始すべきであるとし、プラトン・アリストテレス流儀で、意味を問ひ、意味を答へることをもって、哲学の本領とする。そしておのれの哲学体系において、それを絶えず実践してゐることを、誇ってゐる。ところがわれわれの目から見ると、このギリシャ精神の伝承にこそ、ハイデガーの哲学の弱点があり、ギリシャ風の問ひの立て方にこそ、彼の哲学の方法的不備があるのである。

ギリシャ的姿勢は、哲学するものをして、知らぬ間に、ギリシャ人と同じ精神的状況に、身をおかしめることになるのに、気付かなければならない。それはおのづから、哲学するものをして、観照的立場に立たせ、現実から目を外らさせ、勝手な価値基準による、差別観にとらはれしめ、階級的見方を、いたるところに、混入させる結果を、生ずることに、気付かなければならない。ハイデガーは、ギリシャ的問答に、没頭してゐる間に、すっかりこれらの、ギリシャ的要素を受けとり、ギリシャ的思考の欠点を、すっかり、身に引きうけて、しまったのである。

ところで、「それは何か」といふ問ひも、もとはといへば、驚異からの、自然の発露の問ひである。しかし驚異の発露は、またむしろ「何から」「いかにして」などの問ひをも、生むはずである。ギリシャにおいてすら、原初の自然哲学においては、この種の問ひに、かかはったのは、むしろ、自然の順序であった。しかしソクラテス・プラトン路線では、哲学の正当とみなす問ひは、「何であるか」にしぼられて、他の問ひ方は、しめ出されてしまった。その後の西洋哲学は、この路線を、忠実にたどってゐる。このやうな「何であるか」の問ひへの統一は、一面においては、哲学の純血化をもたらしたらうが、その半面、みずから、哲学の視野を狭小にし、哲学の局限化を招いてしまったのを、知らねばならない。

知性は育ってゆく。知性は、到底そのやうな局限に、満足できるはずがない。「何から」「どうして」への探求の衝動は、科学の勃興によって、科学において、そのはけ口を、見出すやうになった。科学の領域においては、哲学のおき去りにした、「何から」「どうして」の問ひに答へる仕事が、精力的に、なされはじめてゐる。それとともに、いつまでも、「これは何か」の問ひの枠を、出ることを、試みない哲学は、時とともに、衰弱してゆくとしても、それは、みづからの招いた運命といふほかはない。

「何から」「どうして」が、哲学で回避される傾向にあったのは、哲学が、本質探求を使命とする、学であるからであらう。その本質とは、しかし、ギリシャ風テオリアによる、本質である。本質は、「ある」を意味する"esse"からつくられた"essentia"といふ、ラテン語が示すやうに、そのもののうちに「本当にあるところのもの」といふ考へに、基づいてゐた。これに関しての、ヘーゲルの有名な定義は、「本質はあるべくあったもの（Wesen ist was gewesen ist）」といふのであって、このやうな「本当にあるもの」とは、「いかにして」とは関係なくあるもの、であった。

ギリシャ的命運を、みずから引きうけようとするハイデガーは、むろん、かうして生ずる問ひの場の狭隘化の果をも、引きうけなければならなくなる。「存在は明るめながら匿れるもの」と彼がいふとき、存在が、いかにして明るみに出で、またいかにして匿れるか、といふ、基本的で、かつ最も肝要な点については、彼ははじめから、問ふことに意を向けようとしない。ここに知識の大きな空白が残される。

条件の導入　しかしここにわれわれがいふ、「いかにして」「いかなる仕方で」「何から」などの問ひは、因果的問ひのことではない。これは条件の問ひなのである。「いかなる条件のもとに」かくかくの事象が存在し得るのか、の問ひである。「いかにして」といふのも、いはゆるWie-sein（ハイデガー）の問ひではなく、またその他「どんな風に」とか、「いかに（wie）」で問はれるやうなことを、きいてゐるのではない。「何から」といふのも、「原因」を、きいてゐるのではない。その基礎条件を、きいてゐるのである。これらの問ひは、或る事がらが成り立つ、といふときの、必要にして欠くべからざるその条件を、たづねてゐるのである。

このやうな条件考慮の方式は、ギリシャ人が知らなかったものに、相違ない。存在とは？人間とは？運動とは？とのギリシャ式問ひは、みな無条件の問ひである。そこには、問ひの発起点が、いかなる地平におかれてゐるか、と

いふことの顧慮もなく、問ひの志向する対象における、条件顧慮もない。

かやうな、条件を顧慮の外におく立論が、いかなる混乱を招くかは、極めて常識的な例を示せば、事足りよう。立脚地点のことを、言外において顧りみないならば、天は動いて地は動かぬ、といふ主張も、地こそ動いて天は動かぬ、といふ主張も、ともに正当にできるのである。左右についても、上下についても、また一般に、事の正逆についても、観点の「地平」の選び方によって、お互ひに逆のことが、同時に真となる。この観点の条件を、無視してしまふときは、相互矛盾と撞着とをきたす主張が、平等の権利をもって、つのつき合ふことになるであらう。哲学の概念の曖昧さや、用語や表現の多義性の、よってきたるところは、このやうな、条件ぬき思考の慣習に、あるのではないのか。そしてむしろ、条件無視から生ずる、矛盾的表現を、哲学においては、よろこび迎へる慣習が、ありはしなかったのか。「自然は精神に対し、超越的であるとともに、内在的である」「内なるものは外にある」（ゲーテ）、「人間（対自存在）は、己れがさうでないところのものであり、己れがさうであるところのものでない存在である」（サルトル）、等々。かうした表現が、いかに哲学で珍重されてゐるか、他にまだいくらも、例示することができる。

「結婚したまへ。君は後悔するだらう。結婚しないでゐたまへ、やはり君は後悔するだらう。君は結婚するかしないか、どちらかでしかあり得ない。何れにしても、君は後悔するのだ」（キルケゴール）。哲学が訴へであり、呼びかけであり、ないしは、詩であるならば、このやうな表現は、まさに人を動かす力があり、これでよい。すべて、呼びかけや訴へは、無条件であればあるほど、力強いからである。しかし哲学が、もし学であらうとするのならば、もっと厳密な条件的な表現をなすことに、努めなければなるまい。基礎的存在論をうち建てようとする場合には、なほさらのことである。

世に通用する「弁証法」の適用例の中には、かやうな種類の、条件無視を基として、出来上ったものが、多いことを認めずばなるまい。弁証法的記述の場合に、矛盾の把捉の段階において、観点の移動を行っておきながら、それを自覚しないか、ないし、それを無視することがある。かくて、観点の移動といふ条件因子は、極めて重要任務を負ふにかかはらず、一向に、論理の舞台面に現はれず、舞台裏に放置されるのが、原則である。かやうに、重要な働らきをする因子を、裏にかくして、問はないのが、弁証法の場合に限らず、従来の西洋哲学の流儀であった、と思はれる。

ところでここに、ふたたびくり返へして、われわれがいふ、条件といふものは、毫も、因果的なものに関係しないものであることを、はっきりさせて、おかねばならぬ。もしそれを、因果的にしか解しないとすれば、それは、科学の領域には取り入れられ得ても、哲学の領域には、とり入れにくいであらう。だが、条件的理解は、因果的理解とは異なる。条件とは、**本質的なる条件**のことである。(11)

したがって、条件を、哲学において、考慮に加へるとしても、それによって、哲学探求の主要任務を、本質探求からそらせることには、ならないのみならず、かへって、その導入によって、はじめて、本質の本質たるところのものに、本質的に接近する途が、ひらかれるのである。

条件の導入が要請されるのは、ここにあげたやうな、現実を見る観点に関して、のみではない。対象の在り方に関しても、条件が、考慮されなければならない。これは、考察される対象のいかなる場合についての立言か、といふ点についての、条件的考察である。たとへば、「人間は理性的動物なり」といふ本質規定は、ギリシャのものであるが、「対象」に関する条件が、全くぬけてしまってゐる。人間が理性的であるのは、特別の条件のときであって、他の条件においては、この規定は、少しもあてはまらない。しかし無条件で理性的であるといふのは、決して、人間の本質

であり得ない。人間は、理性的であるときにおいてだけ、理性的であるに、すぎない。その他の場合には、動物と少しも異ならないし、眠ってゐる間は、植物と異ならない。幼児は、理性的とは称し得ない。変質者は、理性的であるかどうかは、わからない。したがって、このやうなギリシャ風の無条件的規定は、対象に関する知識が増し、とくに、科学が人間の本性を明かにしてゆくにしたがって、その不完全さを、露呈してしまふ。その結果、哲学では、人間の本質規定を、現実性についてなすことを、断念して、「可能性」の上に求めたり、または「いかにあるか」の規定の試みを、全く放棄して、「人間とはいかにあるべきか」の規定をもって代へることで、満足しようとするに至る。しかしそれは、逃避であり、哲学の敗北である。

およそ現実界のことがらは、絶対的な無条件のもとに、状況と無縁に、いつもかつ、何びとにでも、恒常の形で、かくある、といひ得るものは、あるまい。人間における絶対は、条件つき絶対である。かるがゆゑに、絶対とは、相対のことである。しかし、条件との照応においては、相対は絶対となり、偶然は必然となるであらう。条件の導入によって、「事実偶然性」を、「本質必然性」[12]に高めることが、できるであらう。

哲学は、今まで条件との照応を、見ることをしなかったので、現実界の諸事象は、その外見的な「事実偶然性」のゆゑに、「本質必然性」を扱ふ哲学の、対象とならぬと思ひ込み、現実界の事象の解明を、おほむね、科学にまかせてきた。しかし現実界の諸事象も、かく条件の導入によって、本質必然性の面で、とらへられるものが多い。かくなれば、現実から得られる多くのものは、遺棄し去ることなく、正当の資料として、もっと多く、哲学の領域にとどめることも、できるであらう。このやうにして、条件の導入よって、哲学には、また現実界から、知識をひろく受けいれる途が、ひらかれ、また、科学との接触面も、ひろく開かれるやうに、なるのであらう。

条件分析　条件の導入は、進んで、条件分析の考想を、誘起する。現実の多面を捉へるのには、一ヶ所にとどまって観照すべきではなく、観点を変へ動かし、視角度を種々に変じて、その多面を眺めることが、一層効果的であることは、すぐに気付かれる。条件ぬきの思考では、観点の移動は、救ひがたき混乱を結果するに終はるであらうが、条件の導入は、矛盾を秩序へ、撞着を調和へと、整理する途を、生ぜしめる。ここにおいて、むしろ、条件を意図的に変じ、視角度を、計画的に変へゆき、かくて、観点の組織的変化を企図することによって、現実の多面を、組織的に補促してゆく方法が、考へられよう。かやうな組織的補捉は、現実に関する分析を、可能ならしめる。ここに「条件分析法」の基盤が培はれる。

ギリシャ人は、一ヶ所に座して静観し、かくて単一の視角度から眺めた、現実の一面相を尊重することしか、知らなかったので、そこから得られた材料から分析を行なふとしても、もっぱら、概念の分析や言葉の分析に、終始するほかはなかった。しかし言葉や概念を、いくら巧みに分析してみても、そこから新しく現実の知識が、湧き出るはずがない。このやり方を本芸とする、ハイデガーの言葉遊びから、結局、あのやうに、何も実のあることが、生まれなかったのは、当然のことであらう。

しかし条件分析法は、われわれを、前進させる。これは、現実の多面を発掘し、統一的にしてしかも分析的に、事の本質を、把握させる方法である。それは、概念分析のごとく、非生産的に終はることなく、一面観に陥いることもなく、観照的にとどまらないで、現実の多面を見させる。それは、観点の組織的移動によって、現実の多種と複雑性とを、見届けさせ、しかもそれを、有機的に理解する途を、ひらくものである。

精神状況の条件化　ここで、哲学の背後に働らく、哲学者の精神状況の条件要因について、若干述べなければならない。科学の場合と異なり、いかなる哲学も、その哲学者のおかれてゐる精神状況の影響から、免れることができな

い。この哲学者の「精神状況」といふものは、哲学そのものにとって、重要な働らきをする条件因子となってゐた。ギリシヤ哲学の観照的性格は、ギリシヤ哲学者の、社会的地位と時代との、反映である。中世哲学には中世の、近世には近世の、それぞれ精神状況が、時代の哲学の体系の上に、反映してゐる。ハイデガーの存在論には、西欧的思惟の特色が、にじみ出てゐるのみならず、彼自身のおかれてゐる精神的状況が、あらゆる問題の取扱ひに、随所ににじみ出てゐるのが、あらはに見られる。

ハイデガーの存在論が、基礎的存在論といふ、さも客観的なる表看板にもかかはらず、実は、彼の精神状況を通じなければ、よく理解されない体系だ、といふことは、すでに知られてゐる。彼は第一次世界戦後の、欧州文化の破局の、まっただ中に生き、あらゆる存在の崩壊と、価値の無価値化との、状況のもとに、この破局の運命を、ひきうける決意に立った。このヨーロッパの、ニヒリズムを基調とする、破壊への意志に注目しないでは、彼の哲学的構成は、理解することができない。[13] この精神状況のもとに、在来の形而上学・論理学・倫理学をはじめ、文法や語法にいたるまで、一切の、在来の方式に対する、徹底的な反抗を示すことで、彼の仕事は、はじまる。彼はかうして、「存在は、主体でもなければ、理念でもなく、神でもない」といひ、「それなら何か」と問はれたとき、「明るみだ、開けたものだ、現はれることによって、隠れるものだ」などといふことしかできない。かうした、彼のニヒリズムや、否定性や、彼の体系を被ふ暗さや、また、不安や憂慮を、ことのほか尊重することまで、彼自身のおかれてゐる精神状況のなせるわざと解されるのである。彼はあくまで、夜の思想家である、と評する人もある。[14]

サルトルにおいても、また同様である。彼の「存在と無」における、無の形而上学は、彼がドイツ軍の捕虜となって、いつ何どき、その存在が消されるか、わからない人間であったことによって、磔きあげられた、といってよい。

無が存在につきまとってゐることは、このとき、彼の日々における体感となってゐたであらうから。

しかし、これらの人々の、精神状況となってゐるものは、これだけではない。西洋的伝統は、この両者の哲学体系に、強くにじみ出てゐる。ハイデガーにあっては、人間存在を、あくまでロゴス的な理性面から、読みとらうとする執念にも、言葉を、存在の住家だ、として尊重する精神にも、人間を「自らを問ふことのできる可能的存在」として理性的動物と解することにも、ギリシャ伝統の、鮮かな影が、見られる。デカルト哲学の近代版であるやうな、サルトルの体系になれば、これはまた一層、西洋風の肌ざわりがする。

このやうに、それぞれの哲学は、それらの歴史的伝統なり、時代精神なり、また社会的・個人的の種々な源に由来する、精神状況の裏づけをもって、主張され、組織されてゐる。また思想内容の理解も、このやうな精神状況的要因に裏から支へられて、可能となる。精神状況が著しく相違してゐる場合は、その哲学体系は、理解もできず、ただたわごとの連続と見えるに、終はってしまふであらう。これに反して、精神状況を同じにするものには、その哲学の訴へは、共感を呼び、人を鼓舞してやむところを知らぬものにもなる。かやうな事例のあることは、人の多く見てゐる通りである。

かくのごとく、表現の真実性も、言葉の理解も、ともに精神状況といふ、言葉以前のものに依存して、成り立ってゐるのである。換言すれば、このやうな条件のもとに、それぞれの哲学の真実性が、成り立ってゐるのである。この、言葉以前に働らくものをこそ、捉へ来って、存在論は、その体系の中に、自覚的にとりいれ、体系の中に、あらはに、位置せしめなければなるまい。わけても基礎的存在論においては、この「**言葉以前に人間存在に働らくもの**」**に照明をあて**なければ、存在のありかを、見通すことはできない。哲学が厳密な学となるためには、この精神状況と

いふ要因をも、条件の一つとして、体系中に、あらはにすることが必要である。かくのごときことがなされない限り、哲学は、精神状況を向じうする人に対する、単なる訴への言葉にとどまることに、甘んずるほかはないであらう。

不安の効用

不安の生起　ハイデガーは、不安や絶望や憂慮などを、尊重することにおいて、パスカルやキルケゴールを踏襲する。不安は、とくにキルケゴールが、実存が生まれるための、不可欠な条件として、その意義づけを「不安の概念」において試みてから、今まで、人間の弱点にすぎない、と思はれてゐた不安に、にはかに哲学者の関心が、集まった。ハイデガーにおいても、不安は、人間存在の、本来的な在り方を、正しく示す気分性として、ことのほかこれを尊重し、存在の彼岸に通ずる重要な通路としての、重要な意義を与へてゐる。不安は果して、存在への通路となるものなのだらうか。

不安について、彼の解説をきくと、かうである。―不安は、恐怖に似て非なるものだ。恐怖は、特定の存在者に対するものだが、不安の方は、特定の存在者とは関係がない、といふよりも、むしろ却って、存在者全体の「遠ざかり」「滑り去り」によって起る。何だかわからないものを、われわれは、不安がる。だから、存在物の「無」が不安を生ずるのである。おびやかすものが、どこにもないといふことが、不安が、それに臨んでおびえているところのものの、特徴である。……しかしどこにもない、といふことは、何もない、といふことではない。……それはすでに「そこに」現存してをり――しかもどこにもない。それは、ひとの胸をしめつけて、息もつけなくするほど、切迫してゐて、しかも、どこにもない。

だから、不安が臨んでゐるところのもののうちに、「それは無であり、どこにもない」といふことが、あらはにな

る。内世界的に見れば、無であり、無処であるものが、不安の中で、かくも煩らはしく居坐わってゐる、といふことは、現象的に、不安が臨んでゐるものは、世界そのものである、といふことを、告げてゐるのである。かくして、このやうな不安は、人間をして、気味悪さに直面させ、それにより、人間の陥いり易い日常的安易さを、打ち破るので、人間は、この不安によって、安易な頽落の状態から、本来的な自己のあり方に、目覚めることになる。このやうな働らきのゆゑに、不安は、人間存在の本来的在り方を開示する気分として、他のもろもろの気分性にまさる、最重要のものとして、掲げられるのである。この、不安といふ気分性こそは、人間存在の全体的統一を開き示し、その半面、また無に直面する人間の存在を、これを通じて、人間に、あらはに示してくれるものなのである。[16]——これがハイデガーの、不安の解説である。

不安が恐怖と異なることは、その通りである。ただし、恐怖は、対象のあるときにその対象に対して起るが、不安は特定の対象のないときに起る、といふ説明が、ハイデガーの思ふほど、本質に触れたものかどうかは、あとで吟味することにしよう。ここで、不安が、特定の対象のないときに起るといふのは、一応は、そのとほりであり、不安の生起の条件の一つが、そこにあるやうに見える。

したがって、知覚領域であれ、行為的領域であれ、対象を無くする条件をつくれば、そこに不安が生起する。たとへば、知覚領域での手近な例は、暗夜の経験である。星一つ見えない、真の闇の夜の、ひとり歩きにおいて、まづ視覚的不安が生ずる。視線は、定着する点を求めては、あちらこちらと、不規則で支離滅裂的な動きを示し、その視線のふらつきの軌跡を、何かの方法で、記録にとってみると、丁度、迷へる羊の、曠野における足跡のそれに、彷払する。この暗夜の視覚的不安は、それが昂じると、身体の不安定を伴ひ、次第に、全人的不安にまで、拡張されてゆくこと

もある。

このやうな種類の不安は、また明室でも、起し得る。壁も天井も含めて、見える限りの視野を、白一色に塗りつぶした、いはゆる「全視野室」に導かれたときにおける人間の、視覚の研究は、すでに実験心理学の領域で、なされてゐるが、そのときの視覚は、「分節ある」日常の空間のそれと異なり、闇黒の中での視覚と、本質的に類似したものであることが、わかってゐる。この場合も、人間は視覚的不安を、起すのである。

不安の生ずる機縁となるものは、このやうに、闇黒であり、また死であり、運命であり、世に投げ出されてゐる状態である。しかしこの種のものはあくまで「機縁」であり、誘因なのであって、不安の条件ではなく、また不安の構造に触れたものでもない。もしさうなら、死が不安を生ずるものは、生が無に帰するからであり、闇黒が不安なのは、光明の喪失であるからである、と考へよう。不安を生ずるものは、無気味さである。そこで、恐怖が「存在」によって喚起されるのに対し、不安は「空虚」ないし「無」から生ずる、といへば、不安の構造に触れ得たやうに見える。すでにキルケゴールが、不安の対象は「無」だ、といってゐる。この考へ方はハイデガーに踏襲される。彼が「不安は無を開示する」[16]といふのは、それである。

かくて、不安と無とを、ハイデガーのいふやうに関聯させてみると、なるほど、不安の本質は、理解されるかの如く、見えてくる。しかしそれで本当によいかどうか、それは、これからもっと、検してみなければならないことである。それに先だち、われわれは、サルトルが、不安について述べてゐることを、先にきかう。

サルトルは、不安を、人間の可能性と自由性とに関係させる。私が不安であるのは、私の行為が、可能であるときであり、かつ可能でしかないときである。断崖に臨む私は、断崖に身を投ずるといふやうな可能性を、あり得べき可能

性として、もってをり、身を投じないといふ決定的な行為は、私が現にそれであるところの私から、出てくるものではなく、まだ私がそれでないといふ、この瞬間にはまだ未来に属する私に、依存してゐるものである。かやうなとき、不安は起るのである。全き必然性と決定因とからは、恐怖が生じこそすれ、不安は起らない。

そして、日常生活のうちに、存在を忘却し、自由が価値の源泉であることを忘れて、しきたりの中に自由を埋没させてゐる人間どもは、不安から逃れようと試み、それによって、自由からも逃走してしまって、結局自己欺瞞に陥いってゐるのである。[17] かやうに不安は、本来的な人間として目覚めてゐるといはれる資格、あるひは少なくとも、「実存してゐる」といはれる資格、を確保するために、人間が、一度は通過しなければならない、関門である、と。かくてサルトルも、不安に関して、ハイデガーと同じく、パスカル・キルケゴールの線を歩んでゐることがわかる。

不安の構造　そこで、まづ不安といふものは、このやうに、「自由」に関係したり、「無」に関係したりする理解で、果して充分、その構造性が、明かにされるであらうか、を問ふ段階となる。それはいはば、不安の、必要にして充分な条件を、問はうとすることである。

サルトルは、深淵に臨むときの不安は、「私が深淵に身を投ずることを禁ずるものは何もない」といふ可能性が、私に属する可能性として、そのときあるからだ、といふが、この可能性が、開かれてそこにあることは、実はこれまた、一つの「機縁」に触れたにすぎぬものであることを、知らねばなるまい。

深淵に飛び込みさうな自分が、本当に「不安」なのは、さうした、あれかこれかの選択可能性が、開かれてそこにあるから、ではなくて、飛び込まない、といふ自己の選択を禁止するところの、確たる心の「支へ」が、自分の中に見つからぬこと、から生ずるのである。身体的のものにもせよ、意識野におけるものにせよ、支持点を探し求めても

得られないときに、不安が起るのである。「**支持点**」を「**求めて**」それが「**無い**」といふ**三つの要因**の聯関が存在してはじめて、不安が、そこに生起する。これが不安の構造である。闇黒の中の視覚不安は、まさにその構造性をもって生じてゐる。そこでは、視覚的支持点としての光が、探し求められるが、全視野のうちにそれが得られないことから、起されてゐる。白一色の中での視覚不安も、また同じい。かくして不安は、支持点の探索と、それが得られぬこと、の要因から成るものであることが、これでわからう。しかも、この三つの要因のうち、何れ一つが欠けても、不安は生起しないのである。

このうち探索の要因は、とかく見落され易いので、注意せねばならない。探索しなくても、支持点がはじめから与へられる場合は、不安は全く生起しない。支持点が得られてゐないのに、平気でゐて、それを探索することをあへてしない場合においても、不安は起らない。従って、探索がなければ不安はない、といひ得る。

それから、同じく、選択の自由が、ひろく開かれてあったにしても、その選択が、心なり身体なりの支持点となるものと無関係のものであれば、少しも不安は起らない。品物の選択や、休日に何をすべきかの選択などは、いくら選択肢が多く、可能性が多くても、全く不安と関係がない。

このやうに吟味してくると、ハイデガーのやうに、「不安は無を開示する」といってみても、それは不安の一面に触れたものにすぎないし、サルトルの論のいふ、自由や可能性の開かれてゐることも、不安の構造の一端に、触れたにすぎない、ことがわからう。

ハイデガーらが、不安を、人間の本来性としての実存領域への、入場資格と見る態度を、とり続けるのは、人間が、世に投げ出されてゐる存在だ、といふ考へがあるからである。これはまた、パスカルやキルケゴールの源流によるも

のなのだが、しかし、投げ出されてゐるといふことは、やはりそれだけでは、不安の「機縁」をつくりこそすれ、不安の「条件」とはならない。本当は、投げ出されてゐるといふ状態において、人間が、支へるものを求めて、しかもそれが得られない、といふところにまで、導びかれなくはならない。もし支へるものを求めることをやめれば、投げ出されてゐる状態においても、不安は消え去るのである。このやうな、不安の内面構造に触れない限り、不安の機能は、つかむことができない。

さてここまで来れば、不安が恐怖と異なるところの、本質的なもののも、もっと見通せるやうになった。恐怖と不安との本質的差異も、今述べて来たやうな、両者の構造性の相違に、求めねばならないのである。ここまで来れば、恐怖と不安との差異を説くに、恐怖は特定の対象がある場合で、不安は無対象の場合だ、などといふことでは、もはやすまない。恐怖は不安とは、構造性において、全面的に同じでない。それは対象の有無といふやうな差異ではない。不安は、支持点を求めて得られないところから、起るものであることを、見たが、恐怖は、心の支持点探索に関して起ることはない。恐怖の方は、心の支持点が見当るか見当らないか、といふことと、無関係に起るものである。恐怖と不安とが、一見相似て見えるゆゑんは、恐怖の起る実際場面において、不安もまた誘起される、といふ事実上の関聯性があるからに過ぎない。

不安は、それがあるからとて、人間の本来性への覚醒を、もたらすものでもなく、存在の光に浴する機縁となるやうな効能があるものではない。不安は、上に明かにした構造が、成り立てば、日常随所に、われわれを襲ふものであり、それ自身が、何でもないものである。それは、人間性に目覚め易い資質の人ばかりでなく、幼児や動物においても、起るものである。たとへば幼児は、人生の第一歩を、母親の胸にすがって得られる、支持の感で、踏みいだす。

この支持を奪へば、おびえあわてて、すがるものを求め、それが求められないときは、われわれが不安の中で起す動作のやうな行動を、くり返へす。また鼠は、一方に壁のあるところから、広い部屋の中央などに、おひ立てられると、やはり不安の状を示す。鼠の歩行にとっては、壁が、その通路の安全を支へる、確たる支持物になってゐるのである。

かくして、不安もその本性がわかってみると、平凡で、ありふれた機能のものであることが、わからう。不安は決して存在の秘奥に至る特別の通路にならぬことが、判明しよう。ハイデガーもサルトルも、不安の効能を強調する前に、不安の現象学的分析をもっと試みるべきであった。さうすれば、その基礎的存在論の中で、不安の処遇を、かくも過重にする誤りを、おかさないですんだであらう。

不安からの通路　かく人間にせよ、他の動物にせよ、多くの生物は、その意識的領域であれ、行動の領域であれ、何かの支持物を求める本性がある。支持点を求めてそれを見出す仕方は、人間には幾つも存在する。神や仏は、さういふときに、強い心の支へとなることは、よく知られている。親や友人や、制度や、権威も、多くの人に支持点となる。不安のときは、普通人ならば、ほとんど本能的に、他人を頼りにするのであって、他人の一言が、自殺寸前の人を救った例は数へ切れぬ。しかし、実存主義者は、孤独の道をゆく。他人に救ひを求める道は頽落として、最初からいやしめられるのである。投げ出されたおのれを、ひとりで、不安を通じて、本来の自己へと向はしめるだけが、とるべき道だとされる。そして、不安を回避しては、存在の彼岸への脱存はできないことが、強調される。

しかし、不安を通って実存に達するばかりが、彼岸への通路ではない。不安から諦観に抜けてゆく道もある。東洋的諦観は、不安を逆方向にのりこえてゆく通路である。これは「支持点」を意識の中で求めることを、とりやめる仕方で、不安をのりこえてゆく道である。心の空虚を求め、無為をすすめる東洋の道も、禅の修道のねらひも、支持点

の探索を意識の層から追ひ出し、その代りに、全人的層において、確固たる支持点を求めることに、あるやうである。西洋的風土の育成による、実存主義の人々には、このやうな、東洋的な不安の止揚の仕方は、容易に理解されもせず、体得もされないであらう。ハイデガー流儀で、不安を自己脱出の機縁としてゆくと、漸く到着し得た、人間の本来の姿は、また深淵に臨む存在であり、「死に到る存在」であることがわかり、不安はかくして、尽きることがないであらう。そこから存在の彼岸に、いかにして近づいてゆくか、ハイデガーは、説明不充分に終はってゐる。

ハイデガーらは、かうした不安から、実存体験を通りぬけ、存在の彼岸に到達し得たとしても、その径路のみをもって、存在への唯一の進路だといふのには、多くの論証が要る。そしてその論証は、恐らく成り立たないであらう。今までのところ、ハイデガーの哲学は、本質的には、マルティン・ハイデガー氏の精神状況誌、の程度を、いくらも出でてゐないものであって、存在論として、到底、「基礎的」の名に相当し得ない、と評するほかはない。

存在了解

動物的存在　ギリシャ的姿勢をとるといふことは、さきにも触れたごとく、対象の取扱ひに、不当な階級的見方を、知らず知らず、潜入させてしまふことになる。ハイデガー体系では、これが一つのつまずきとなるのである。生きものの最上に、人間をおき、その尊厳を説くことは、西洋風土の培った趣味であるが、その趣味は、ソクラテス以来、哲学が人間中心主義に方向づけされてから、一層磨きのかかったものになった。ハイデガーにおいては、さらに、その人間の中に、階級制度がおかれるのである。

彼によれば、人間が実存する、といふことすら、誰にでも許されることではない。まづ初等的には、形而上学的存

在者であることが、必要であり、さらにまた、絶えず選択したり、不断の超越を志したり、しなければ、実存する資格は生じない。それをおこたる場合は、単なる存在者に、頽落するのである。なみの人間の呼び名と思はれてゐる「現存在」でさへ、「自分自身の存在において、自分みづから、自分自身の存在を問題とする存在者」[13]であり、自分の生か死かに関心する存在者、でなければならぬわけなのだから、幼い子供などは、到底まだ「現存在」ではないわけで、それなら、一体何であるのか、わからない。それかられっきとした大人でも、うっかり「ひと」が楽しむ通りに楽しみ、「ひと」が評価したり批評したりする通りに、評価したり批評したり、または「ひと」と談笑でもして、くつろいでゐては、自己の本来性を喪失したものとし、「頽落」したものとして、およそ「実存する」といはれる資格が、なくなるのである。かくして、のんきな一般人や、うかうかと暮らしてゐる、殆んどすべての、われわれの仲間は、到底、存在の光に出で立つやうな資格者とは、なり得ない。

人間と動物との間の、差別待遇は、さらに甚だしい。そもそも、哲学者たちは、ギリシヤ以来、人間と動物とを、同じ殿堂に並べてみたことは、嘗てない。ハイデガーも、それである。——

「生物は、そのままあるのであって、生物が、かれの存在そのものから、存在の真理の中に立ったり…、本当に存在になりつづけることは、ない。すべての存在するものの中で、生物は、一方では、たしかに、われわれに最も縁が近いのに、他方では、われわれの『脱自存在』的本質とは、底知れぬ深淵によって、距てられてゐる」[19]のであって、その「脱自存在（Ex-istenz）」といふ、むづかしい存在である資格が、人間以外に認められないのは、もちろんだし、存在への道程の、ほんの入口にすぎないと思はれる「存在了解」さへも、動物たちに認めることは、ハイデガーによって、かたく拒まれてゐるのである。

ハイデガーは「了解する」とか「分かる」ということを、言葉をもって捉へなければ、捉へたことにならぬと考へ、存在の真理も、言葉なき動物には、捉へられるはずがない、と思ひ込む。ここに彼の迷ひがある。

もしさうだとすれば、動物たちが、言葉以前に、すでに行動の層で、存在と非存在とを、区別し得てゐるのは、何と名づけるべき事を、やってゐることになるのか。たとへば犬は、魚やビスケットの有に対して、尾をふるのであって、無に対しては、決して尾をふることはしない。これはロゴスの問題ではない。**行為の原始層において、すでに、存在と非存在との区別**が、犬につかまれてゐることを、示しているのである。

人間・動物間の非合理な差別待遇は、ギリシャ以来の、西洋哲学の流儀である。その差別観は、進化論が、人間を、類人猿と同様に、生物中の一番の成り上りものだ、といふことを明示しても、少しも動揺を見せなかったほどの、殆んど信仰的なものである。そして現代に至っても、人間・動物間の、諸般の科学的新事実には、一瞥もくれることなしに、ハイデガーらによって、その基礎の存在論の中で、このやうな差別観が、今もなほ持ちつづけられるのを見るのである。

これから漸次展開してゆかうとする、われわれの存在論においては、人間存在を入り口として存在領域に入る道すじこそは、ハイデガーらと同じだが、そこに扱ふ人間は、単独者でも選ばれた人間でもなく、われわれの周囲をとりまく、普通にありふれた人間である。かやうな人間は、日常性の中にひたって「存在忘却」をなし、ハイデガーに「頽落者」の極印をはられてゐる、平凡な「ひと」であり、よろこび、悲しみ、怒り、攻撃し、逃げ、憎む姿における、低俗なる「ひと」である。

さらに進んで、われわれの論では、人間・動物の間の差別も、設けることをしない。人間が、ハイデガーのいふや

うに、「世界-内-存在」であるとすれば、動物たちも、それぞれに「世界-内-存在」なのだし、またわれわれが、ヤスパースのいふやうに「状況内存在」だとすれば、彼らも、それぞれに「状況内存在」と、解されるからである。ただわれわれと彼らとの、「世界」が異なり、「状況」が同じでない、だけである。われわれと同じやうに、彼らも「即自存在」（サルトル）を食ひ、他者である他の「対自存在」とからみ合って、「共同存在」をもつところの「各自的」な存在であるからである。しかも、われわれとの間に、根本的な「状況」の相違はあるにしても、生き物として生きることにおける、基本的な在り方には、われわれとの間に共通したものが、あるはずであるからである。ここに「基本的」といふのは、ハイデガーあたりがいふ「本来的」といってゐるそれとは、およそ反対のもの、最もありふれて、弘通して、共有されて、どこにでも必らずあり、それゆゑに、最も基本的なもの、を指してゐるのである。かくしてこそ、基礎的存在論の最初の踏み出しは可能となるのである。存在は、決して、ハイデガーのいふが如く、特別の資格者や、特殊の例外者のみに、見えたり聴えたりする「遠くかすけく、かなたにあるおぼろなもの」ではない。それは「行為するもの」の前に、いとも容易く姿が開示されるものであり、**開示の鍵は「行為する」**であり、「行動する」である。

言葉以前に働らくものは、また、言葉を越えてゐるものでもある。ハイデガーは、言葉は「存在が自らを保管する場所」だとか、「存在から建てられた家」だとか、「人間を所持するところのもの」などといひ、言葉をもって、存在経験の決定的源泉と見てゐるのは、いかにも西欧的である。ロゴスや言葉を尊重し、それを経由することによってしか、存在の真理に接する途を、知らないやうに見えるハイデガーは、結局西洋流儀の哲学の枠を、ぬけ出すことを知

らない。この西洋的先入見によって、眼が曇らされ、言葉以前の世界の実相を、見ることができなく、されてしまってゐる。

われわれは、これからのちに、**「有る」といふことは言葉以前に行動的に人間に了得**されてゐるものであること、従って、それは言葉以前のものに、根源を求めなければならぬこと、行動においてこそ、存在がつかまれること、存在を開示するものは、言葉以前の行動であること、などを、明かにするであらう。従って、「存在が自ら保管する場所」とは、ハイデガーの考へるやうに、言葉であるべきでもなく、ロゴスでもなく、実に行動であるべきである。われわれがこれから展開してゆかうとする、存在論の方向は、ここにある。

「行動する、ゆゑに、あり」

応答するゆえにわれあり　フリッツ＝ハイネマンは、実存哲学者の人間論や存在論を、一わたり批判したのちに、世界に対する人間の関係や、存在に対する中世的な神の関係などを、一つの定式によって、表はさうと考へる。近世哲学でのやうに、意識のほかには、存在の優先性も、神の優先性も、認めないのは、一面的すぎるとし、デカルトの定式を変更して、哲学の第一原理を、「私は応答する、ゆゑに、私は存在する“Respondeo, ergo sum”」と書きあらはさうと、提議した。つまり私は、私が応答する限りにおいて、存在し、身体・感覚器官・心情・精神等、私の存在のすべての層中で、応答する限りにおいてのみ、私は存在する、といふのである。生きてゐる限り、人間は応答するし、われわれの感覚は、特定の刺戟に対する応答として、成立したものだし、結局人間は、応答する動物として、その本質を定義し得るのだ[20]、と。

かやうな「応答」を、「実存」の代りに、根本原理として採用すると、「実存」とは異った、いろいろの利点があると、彼はいふ。「私は実存する、ゆゑに、私は存在する」では、空虚な同語反覆にすぎぬが、ハイネマン定式では、物理学・生理学・心理学等々の、経験的基礎科学との、理解のつながりもできる。またハイネマン定式ならば、実存哲学では、どうしても避けられない、自然と精神との間の裂け目が、見事に埋められる。といふのは、応答は、電磁場でも、感覚器官においても、同じやうに認められる、作用なのだから。さらにまた「応答」は、個々人の孤立化と、その度のすぎた強調とを、克服するし、実存哲学によく見るやうな、「我-物の関係」を、締め出すこともない。かくして、このハイネマン定式は、あらゆる今までの哲学、本質的な根本原理に代はるべき、原理であり、むろん実存原理をも、特殊事例として、含むのである。何となれば、私の「応答する」仕方が、実存的であれば、その応答は全体として、私の実存を開示することに、ならうからである。冒険と決断とにおいて、おのれ自身を決定するといふやうな、キルケゴール路線の実存は、人間の叙述的表現でなくて、規範的イデーである。しかし私の応答は、多くは、このやうな実存的でないから、実存は、その応答では、開かれない。要するに、実存は、構成的原理としては、死んでをり、規範的原理としては、生きてゐる。

——これがハイネマンの「応答する、ゆゑに、われあり」の効能書きである。ハイネマンが、「実存主義者たちが、構成的原理の存在論を、実存の原理の上に樹立してゆかうとするのは、まちがってゐる」と、指摘してゐるのは、われわれも賛成であり、それをわれわれは、ハイデガーに関して、上に述べ、キルケゴールのやうな立場にのみ許される、実存の考へ方を、基礎的存在論の中に、そのままとりいれてゐる、ハイデガーの矛盾を、指摘した。

しかし、その点まではよいとし、ハイネマンが、デカルト定式を「われ応答する、ゆゑに、われあり」と改めて、そ

れを、哲学の第一原理としようとするのは、全く賛成できない。彼によると、「応答」は、水晶や金属から電磁現象にいたるまでの、森羅萬象のすべてに、適応できる概念なのだが、さうなると、この定式を、それらの応答するものに、あてはめると、「水晶は応答する、ゆゑに水晶は存在する」「電磁波は応答する、ゆゑに電磁波は存在する」……となり、森羅萬象が立ちどころに、存在根拠をもつことに、なってしまふ。さうなれば、およそ、この世の中で、応答しない事物を探し出すことが、困難であらう。死者といへども、その死体は、死した瞬間から「生気を失ふ変化」といふ仕方で、応答しつつあり、「死者は応答する、ゆゑに、死者は存在する」ことにもならう。応答しない存在といふものが、もし見つかったとしても、それは時間を、短かく区切って観察してゐるから、にすぎないであって、長い時間的視界から見れば、万物これみな、応答しないものはない。かくなれば、万物は存在する、といふことになり、いとも簡単に、存在の存在性が、保証されることになる。それでは簡単すぎて、哲学的思考は、不必要になってしまふ。

なほまた、この考へ方は、「応答」といふものを、漠然と取りすぎてゐる。応答が答である限り、応答には「問ふもの」がなければならぬ。「応答」の代りに「反応」といひ直しても、「刺戟するもの」が前提されてゐる。単に或る動作なり運動なりが、現はれた、といふだけでは、それが直ちに、「応答」とか「反応」とかいはれるものには、ならぬ。感官的反応には、必らず、刺戟の存在が想定され、電磁波の変動は、それを惹起する他の変動の結果だ、と受取られることによって、それぞれが、応答なり反応なりと、見られるのである。この科学の考へ方は、細かい点はいろいろの形に、変へられるにしても、応答や反応は、いつもそれだけで孤立して考へられることのない、概念である。従って、「私は応答する」といふとき、その私の存在に先だって、何ものか、この応答を起すものが、すでに存在することが、前提されてゐることになる。これから証明しようとする、私の存在の前に、証明も経ない、何かの存

在が、すでに存在するとすれば、「私は応答するゆゑに……」などといふ定式は、意味のないものとなる。

われわれの定式　それかといって、デカルトの定式である、「われ思ふ、ゆゑに、われあり」といふところに、帰るわけにはゆかない。この定式の、支持できない理由については、ここにくわしく述べるまでもなく、デカルトと同時代の、ガッサンディが述べたといふ、急所をついた一句を、記しておけば足りる。ガッサンディは、デカルトの定式でわれの存在が証明できるのなら、「われ散歩す、ゆゑに、われあり」としても、同じことではないか、と指摘した。

これはまことに、その通りである。本当は、デカルト公式の「思ふ」の代りに大抵の動詞をあてはめても、「われあり」が引き出せる。「散歩する」「応答する」「否定する」「悲しむ」「満足する」等は、みな「ゆゑにわれあり」を引き出すのに、役に立つ。ただ「眠る」「死する」など、少数の動詞のみが、「われあり」を引き出すことが、できないだけである。また「散歩する」や「応答する」からは、「われあり」は引き出し得ても、「思ふ」を使ふときほど、すっきりとした論にならない、といふことが、あり得るだけである。

この事実は、デカルトを揶揄するつもりで、述べてゐるのではない。さうではなくて、実はこの、大抵の動作なら、「われあり」を引き出し得る、といふ事実のうちこそ、求める存在への鍵がかくされてあると、われわれが、見抜いたからなのである。

われわれの定式は、そこで、それぞれの、かやうに役立つ動詞から、その動詞の特殊性を一切ぬいた「する」といふ動詞を用ゐて、かういう風に書かれるであらう――「**する**ゆゑに**ある**」。もしくは「**行動する**ゆゑに**存在する**。」

ここで、われわれは、デカルト定式にあった、第一人称的表現から、「われ」の人称を取り除いて、無人称で、この定式を示す。それと同時に、「ゆゑに」といふ語は、本当は取り除きたいのだ、といふことをもつけ加へたい。そ

のつもりで、この三字を小さく書き記して、他の語と同列でない、ことをあらはした。それといふのは、「行動することのうちに、存在することが孕まれる」とでもいひたい地の文の中に、その推論過程において用ゐられた、「ゆゑに」が、混入してきたのが、この文であるからである。つまり、わたくしの立場の特異性を、デカルト定式で示さうとする企てのあまり、事象についての立言の中へ、推理過程の中の要素を、混入させた点で、デカルトと同じことをしたのであった。「する」の動詞は人称の表現を除いた上で、さらに不定法でもないやうな表現を、欲するのだが、そのやうな表し方は、日本語やシナ語のやうに、主格なしに事がらの表現できる、国語によらなければ、注文通りにゆかない。これをヨーロッパ語には、到底うまく訳すことはできない。

ここにおいて、われわれの存在論において、何が優先すると考へられてゐるかが、一ぺんに、あらはになったであらう。「行動する」「行為する」が一切の根底であると、われわれが言はうとしてゐることが、今や見てとれるであらう。「悟性」や「観念」や、「知覚」や、または「実存」に代って、「行為する」「行動する」をこそ、存在への通路としよう。われわれはさう考へて、この定式をふりかざすのである。

「行為する」「行動する」に、人間存在の基本的な在り方を、見出さうとする企ては、われわれにはじまったことではない。観照する人間の代りに、行為する人間を、体系中に招致することは、現代哲学においては、すでにあちこちに、行なはれてゐる。たとへば、われわれは、プラグマティズムにおいて、その典型的なものを見る。従って、われわれは、このやうな定式化をもって、われわれの新機軸などとは、毛頭思はない。しかし、行動が、いかにして、人間の存在にとって、基本的なものであるかの、細部の主張になれば、われわれのものは、既存の、どの哲学の体系のそ

れとも、異なることが、間もなく、わかってもらへるであろう、それから更に、われわれが、人間存在のみならず、事物の存在にとっても、その存在することの根源は行動にあると、大胆に主張するとき、他の哲学の何れとも、大きなへだたりがあるのを、見てとってもらへるであらう。読者はそのことを、次第に以下の、われわれの論旨の展開のうちに、覚ってくださるであろう。

さきにわたくしは、三角形や四角形のやうな形を、形として見るといふ、ごく単純なことにおいてさへ、行動的なものが参与せずには不可能であることを、明かにした。[21] これから展開する、わたくしの存在論においては、存在者の「存在者」たることにおいても、それからまた、存在者の「存在」においても、根源的なものを、行動的なものに求めなければならぬことを、徹底的に明かにしようとする。「はじめにロゴスありき」でなくて、**「はじめに行動ありき」**を、旗じるしに掲げて、われわれは進むであらう。

意識と行動　「行動とか「行為」は、普通、「動機」があって起されると、解されてゐる。動機の模範的なものは、意識の表面に反映して、「意志」の形をとるものである。その意志のまた模範的なものは、選択事項が、二つ以上あらはれて、「あれかこれか」の闘争を経て、選択がなされ、その格闘が、意識の表層に浮び出る場合である。この形のものは、実存主義者のお好みのものである。

ところが、このやうに、意識の表層にまで、選択過程が、映ってゆく場合は、どちらかといへば、稀である。大抵の行為では、選択肢がたった一つで、選択の余地もなく、殆んど衝動的に、動作が開始される。「あれかこれか」の選択を経る、手のかかった意志行為も、幾度も、似よりのことを、くり返してゐると、次第に衝動的になり、迷ひを見せずに、動作に移されるやうになる。習慣とは、「あれかこれか」性を追放し、衝動的反射的に行動するやうになって

しまった、行為過程である。われわれの日常は、朝起きるから寝るまで、この種の、反射化した行為の連続である。

この程度になれば、行為は意識の層を経由しないで、行なはれるので、自分が、何の動機で、その行為を、いまなしつつあるかを、その行なってゐる本人が、説きあかせぬことが多い。意識は、行為の誘因と、行為そのものとの、両者の連結の埒外に放り出され、その行為について、**意識が傍観者**の地位に立つことが起る。そして、その行為を行なってゐることについての意識さへも、時として消え去ってしまふことがある。つい手が出てゐて、手を出してゐることさへ、気付かずにゐた、といふやうな場合が、これであり、行為は**意識の不在のまま**行なはれてゐることになる。はじめ、行為が意識に最も依存してゐた、「あれかこれか」の時期には、行為はぎこちなく、のろく、思ふにまかせないものであった。しかし意識不在に近くなればなるほど、行為は活潑になり、まろやかに行なへるやうになり、行為としては、完成に近づくのである。

ここにおいて、意識は、行為の原動力でなくて、行為の、単なる**随伴現象**かも知れない、との疑ひを起させる。この事に関して、有名な、ウィリアム＝ジェームスの言を、思ひ出していただきたい。彼は常識と反対に、「悲しいから泣くのではない。泣くから悲しいのだ。腹が立つから打つのではなく、打つから腹が立つのだ」[22]といってゐる。この言葉は、含蓄が多いものとして、われわれ響くのである。

たとへば、耳もとで、突如ピストルなどを発射されたときは、あッと身構へる反射が先で、「おどろき」の意識は、それよりあとであることが、実験記録で、わかってゐる。少くとも「おどろき」に関する限り、「おどろく」から身がすくむのではなく、身がすくむからおどろく、といへさうである。この場合、身体内部には、呼吸・脈搏・血行および諸種の生理的変化が、ひろく全身にわたって起ってゐるから、その異常状態が、体感として、感じられないはずはない。

そこでその体感（有機感覚）こそ「おどろき」の意識なのだ、といふのが、ジェームスのいはうとするところである。

その後、この種の身体内部の変化については、科学的知見が、多く得られた。猫の生体について、血行その他を調べた、キャノンの有名な研究[23]では、猫が犬にほえられるとき、副腎から、血中に反射的に、アドレナリンが、内分泌されることまでわかった。アドレナリンは、止血作用がある物質である。かくして、恐怖や憤怒などの起るべき事態においては、出血の危険があるから、その場合にそなへる、合目的な反射が、予備的に早くも、身体内部において、進行してゐるのである。その他、血中の糖分増加や、筋肉の収縮力増加・血の全身配分の変化等、いづれも、危険に応ずる措置に便するやうに、反射的に、準備されるのであるが、そのやうな生理的な準備までを、意志が命令して、万端ぬかりなく手配して、なさしめ得るはずのものではない。行為は、このやうに、意志の命令によるものとしては、到底理解できない、深い層にまでまたがった、組織を背景として、あらはれる。この事例でわかるやうに、少くとも、この種の行為において、意識は、ただ行動の傍観者であるにとどまり、決して、行動を先導するものではない。そしてさらに意識は、時として行為の場から、不在となることさへあるのは、上に見たことである。

われわれの一日は、このやうな、意識不在の行為で満たされてゐる、といってよい。歩行の場合など、おのれの脚の動きを、その一歩ごとに、意識に上せて歩くひとが、あるだらうか。意識が不在になったときに、かへって、行動が最も円滑にゆく事実は、いかに、行動が、意識に依存しないかを、示すものとして、注目してよからう。

意識は、かつては観念哲学の寵児であり、世界の創造者とされたこともある。しかしそれは、次第に転落の運命を負ひ、今や、行為の単なる随伴者の地位に、堕ちた。われわれの存在論における、「行為」といひ「行動」といふものも、**意識や意志を前提としたものでは全くない**ことを、知っていただきたい。

同時にまた、その行為を、何びとかに属する行為と解してはならない。**行為が個体を規定するのであって、個体が行為を規定するのではない。**このことを、ゆくゆくわれわれは明かにするであらう。さしあたり、行為は、個人にさきがけてあるもの、と解しておいていただきたい。

世界と道具

環境と身体　ハイデガーは人間の存在構造を「世界-内-存在」と規定する。[24] この「世界」とは、事実的現存在が、それとして、その中に生活してゐる場所（Worauthin）、として理解すべきもの、或ひは、人間存在の、「存在の状態」である。人間である現存在が、「世界の中にある」とか、「世界内存在」とかいはれる、その「中に」は、空間的意味ではなくて、「もとにある」「交渉がある」といふやうな、機能的意味である。存在物は、現存在が出会ひ交渉することによって、はじめて存在するものとなる。かやうにして、現存在の前に、環境世界（Umwelt）が、手近かなものとして、現はれる。この世界で現存在が出会ふ存在者は、日常的には、「物」ではなしに、「道具」である。つまり、役立つもの、何かのためにするものといふ、手もと的な性格を、帯びたものである。現存在の方は、おのれは一つの存在者でありながら、みづからは道具たることはなく、自分以外の存在者を、すべて自分のために道具化するものである。

このやうに道具性に向ける用在視をやめ、用の面を見ないやうに物を見るときは、存在するものは、ただ眼の前にあるといふだけの自然的事物に見える。ここにおいて、用在者変じて、物在者となることになる。[25]

この「世界」「用在者」「物在者」をめぐる、ハイデガーの考へは、彼の体系の中では、比較的無難の部類であるが、しかし不徹底でもあり、観察粗略でもある。

「世界内存在」的な考へは、もっと含蓄の多い形で、彼に先だって、生物学者のユキュスキュル J. von Uexküll[26] が提出してゐる。彼は還界（Umkreis）と区別して、"Umwelt"の語を導入して、同じ還界に住む生物に、それぞれ異なるUmweltが存在することを示した。（このUmweltは、ハイデガーの「世界」に似た、機能的意味での環境である）。たとへば、小鳥にとっては、いまとまってゐる樹が、イテフの樹であるかクリの樹であるかは、同じことであるが、クリノキのケムシにとっては、大ちがひであり、一方は、おいしい食物そのものである用在者なのだし、他方は、何の意味もない、無縁の、眼の前的存在たる物在者なのである。かく動物の異なるに応じて、存在するものの姿も、根本的に異って見え、従って、世界の様相は、動物ごとに、全く異ったものとなってゐるはずである。彼は、その動物ごとの世界を想像して、絵に示してゐる。

ところでハイデガーが、人間である現存在は、決して道具となることはない存在者だ、といってゐるが、これは誤ってゐる。**人間の身体は、あまねく道具である。**たとへば、私は脚を使って、歩くのであり、脚は、歩く道具である、私は手を使って、書くのであり、手は、書く道具となる。手に持ったペンは、手の道具の補助道具であって、ペンだけが道具ではない。道具が最もよく道具たるときは、人間の体と、つながりがついたときであって、ハイデガーの言ふのとは反対に、道具は、その道具性に応じて、他の道具へ従属することによってのみ在る、のでなく、人間の身体道具へ従属することによってのみ在る、といふべきである。それであるから、**人間存在こそ、道具の基本**である。

ハイデガーは、その全体系を通じて、人間を、身体を有する存在者として、真剣に受けとってみたこともないし、身体といふものの、存在論的地位について、考察をめぐらしたことも、殆んどない。「存在と時間」において、身体

について書かれた分量は、十行にも達しない。ハイデガーの現存在は、身体不在の存在者なのである。

しかし、人間存在における身体の問題は、軽視してよいことではない。人間にとって、身体とは、一体何なのか、それはまだ、納得がゆく説明が、誰からもなされてゐない。ハイデガーもそれを、真剣に考へてみるべきであらう。

身体が道具であるとすれば、どこまで、それは道具なのか。字を書く手が、道具となってゐるならば、その手を動かすに関係のある、筋肉や、血行や、神経や、その他、広範囲の生理過程も、道具たる性格を、分有させられるわけであらう。大脳も、そのとき、道具となってゐるであろう。かくして、身体全体が、道具となってゐるであらう。

しかし、道具であるのは、身体だけだらうか。実は、文字も、道具ではないか。それは、書かれてしまってから、ではなく、書かれつつあるうちに、すでに道具なのではないか。いな書かれないうちにも、道具ではないか。

言葉はどうだらう。それは文字と全く同じく、これまた道具ではないか。たしかに、言葉は文字とともに、道具といはれてきたことがある。もしさうなら、言葉のどこが、道具なのか。その音響的側面か、その意味の側面か。

言葉が道具であるのなら、思考は、どうなのか。言葉と思考とは、殆んど一体に近い、存在である。道具であるとないとの境目が、言葉と思考との、どこに劃されるか。かくして、絶対に道具でないところの領域は、どこに求められるか。道具となり得ない存在者といへば、思考を抜き去ったあとの現存在といふことになるらうか。人間は、ハイデガーのいふごとく、道具となり得ない存在なのではなくて、実は、**みづからを道具となし得る存在**なのである。かく、みづからを道具となし得る、といふことに、人間が物と異なる一面がある、と考へねばならない。

二つの自己領域

自己疎外

われわれはここで、ひととびに飛んで、趣きをかへて、演劇で初舞台を踏むときの、未熟な俳優の体験を、引き合ひに出さう。あとでわかるごとく、これは、自己領域の問題を、しらべようとするためである、恐らく、初舞台の俳優の体験は、次のやうなものであらう。——

幕のうしろに出番をまつ私の、自己の内部は「実存的なもの」で、一ぱいであった。私は、自分自身を、意識の中心においてをり、いはば「自分自分に関はる関係」をもって、私の心は、満たされてゐた。不安なものや、時としては、絶望に近いものや、挫折感さへも、早くも経験された。一言にしていへば、実存的自己が、私のすべてであった。

やがて舞台の上に出たが、私はまだ「役割り」の中に、少しもとけ込めない。私の一挙一動は、全く白々しい。私の自己は、その私の一挙一動から、全く分裂して、その間にできた「空疎」が、実存的自己と、私の白々しい挙動とを、一層距離あるものにし、不調和なものにした。この空疎は、私に恥かしさを感じさせ、自己厭悪にさへも、導びいた。ところが、観客はといふに、この私の中心にある「実存的私」の存在を、全く無視し去って、「虚構の私」の、白々しい一挙一動の方に、注視の眼を、集中させてゐるではないか。それが、私の白々しい感じを、一層助長した。

しかし、時の進行とともに、「本来的私」と「虚構の私」との間にあった、無限の距たりは、次第に縮まり、それとともに、私の「本来的自己」は、だんだんと、影を薄くしてきた。「本来的私」は、「虚構の私」の中に、つひに姿を没するやうになってきた。もはや「実存的私」は、どこにもなくなった。舞台の上に、のさばってゐるものは、もはや「虚構の私」のみである。

するとどうだらう、あのやる方なき空疎感や、白々しさが、ふき消されるやうに、なくなったではないか。それは、それを感ずる「本来的私」が、どこにもなくなったからであった。

かうなったとき、驚くべきことに、舞台の下から、観客の拍手が、わき起ったのである[27]——。

これは一種の自己疎外である。「本来的自己」は見捨てられ、「虚構の自己」によって追ひ落される。実存主義の立場からいへば、まことに許しがたき、自己疎外ではないのか。確かに典型的な、自己疎外である。

しかし、それは、自己に関はることだけをもって「本来的自己」と見る、狭少なる視野から判断した結果だから、ではないのか。「役割り」の中で発揮した「虚構の自己」も、やはり自己ではないか。むしろ、このやうな自己の中にこそ、「私」の特性が生き、「私」の個性が躍動し、そこに本当の「私」が、他のものをもって代へがたい存在として、私の領域として、現はれたのではないか。その「私」は、もはや、自己に関はる存在では全くないが、自己に関わる存在でしかなかったときの「私」よりも、一層本当の「私」の姿であるやうにも、見えるのである。「実存的私」からこの「私」に超え出ることを、超越といふやうに現はすとすれば、「実存的自己」を超越したところに、自己の本領的領域があったのである。

「あれかこれか」の選択が、自由に属するやうな、「本来的自己」に住する間は、選択の自由だけはあるが、自由があるがゆゑに、自由にとらはれてしまってゐる。しかし本領的領域に入るときは、一挙一動は、自由に、選んでよいものではなく、法則通りに、なされなければならぬ。法則に、ぴたりとあてはまったときのみ、一挙一動は、思ふ効果をあげ得るものとなる。達人の芸は、最も法則に叶ったものであり、その境地において、その人にとっては、そこにひろい「自在」の天地がひらかれる。

この本領的自己の領域に立ったとき、人は「自在」を獲得する。自己にかかづらひ、「あれかこれか」の迷ひの境にさまよふうちは、「自由」はあっても「自在」はない。本領的領域においては、これに反して、「自在」があって

「自由」はないのである。

これは一種の、自己の発展ではないか。このやうな自己の発展を見ないで、「実存的自己」にとどまることのみをもって、人間存在を論じてゆくのは、視野狭少といふほかはない。ハイデガーのやうでは、人間は結局、存在の声なき声をきくために、彼にならって、モミの樹の下の山小舎にでも引きこもって、ぢっとしてゐるほかはあるまい。

ところで、今の例で見てきたやうな、最初にあった、手近な自己が捨てられてゆく経過は、行動の一般的特性に、つながってゐるものなのである。そのことを、次に見届けよう。

意識のサルトル的構造

サルトルの意識論　さて、われわれの見解を展開してゆく道程に入る前に、もう一つ布石がほしいので、ハイデガーから転じて、今度は、サルトルの言ひ分をさきにきいておくことにしよう。

ハイデガーが、意識の立場から存在論を出発させるのを、絶対的に拒んでゐるのと対照的に、サルトルは、なほデカルトのコギトの立場を離れないで、意識を出発点とする。これは、彼の体系が、ハイデガーを、随所で模してゐるのにも拘らず、それと根本的な差異を、つくってゐるところの、一つであることが、すでに人によって、説かれてゐる。

さてサルトルにおいては、物と普通に呼ばれてゐる存在は、「即自存在（l'être en soi）」と呼ばれ、これを意識する人間は、「対自存在（l'être pour soi）」と呼ばれるが、物であるところの即自存在は、存在事物として、それ自体で存在してゐるものであって、誰からも創造されたものではない。それは、ただそのものとして、在るだけであり、そしてそれは、それとして充足して、不透明で確因あるものとして、おのれがさうであるところの本性を、みづからに具へ

て、そこにある。かるがゆゑに、それは l'être en soi（みづからにおける存在）と、名づけられるに値するのである。つまり、それは、あらゆる説明づけを越えて、そこにあり、その意味で、非条理そのものであり、永遠によけいものなのである。これが、事物的存在たる即自存在の、すがたである。これに対し、意識する側、即ち対自存在の方は、どうか。意識が意識となるためには、「何ものかの意識」にならねばならぬことは、フッサール以来の現象学での、常識なのだが、志向される相手は、すなはち、即自存在である。さうだとすれば、即自に対する対自の志向関係は、対自が、即自を、自分ではないもの、として措定することを、含まねばならぬ。かく自分ではないもの、との措定の中に、無化の関係が存する。そして対自は、即自を志向することによって、即自でないものとして、己れを会得するものであり、換言すれば「対自とは、その存在が、本質的に、自分とは別のものとして、同時に措定するところの、或る存在であらぬ一つのしかたである限りにおいて、それにとっては、その存在において、その存在が問題であるやうな、一つの存在」である。

人間が意識し認識するということは、「対自が、自己をして、自分の現前している、当の或る存在であらぬやうにさせることによって、自分の存在であるべき限りにおいて、対自の存在そのもの」である。かく無であり、純粋否定である、といふことが、対自存在たる意識の、第一の存在規定である。

かくて、対自は、即自の否定としてしか、存在し得ない。即自のない対自は、あり得ない。即自はあらはれるためにのみ、対自を必要とするが、存在するためには、対自を必要とせぬ。その点について、「対自に対する、即自の存在論的優位性」が、認められることになる。かくして、「対自は、即自をあらはしめる、根源的な無である、とともに、一方では、己れに優先して存在する即自のなかに、はじめから、投げ出された存在」として規定される。対自は、

存在そのものにおいて、「自己脱出」であり、その意味で、「おのれがさうでないところのものであり、おのれがさうであるところのものでない存在（l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est）」といふことになる。[28] この見解に対するわれわれの批判は、以下に次第に示されよう。

行動の構造

視ると聴く　さて、行動や行為の構造を見るために、われわれが、日常行なってゐる、ありふれた行為をとりあげて、調べてみよう。「視る」と「聴く」の行為を、代表的にとりあげることにしよう。

「視る」の行為においては、視られる対象に、視線を投げかけて、視ること自体を空虚にして、対象を視るのである。「目は目を見ず」といふのは、この視ること自体の、空虚化をいってゐることである。「聴く」においても、「耳を澄ませて」、「聴く」こと自体を、「聴かれない」ものに、せねばならぬのである。かくそれぞれ、「視る」の空虚化によって、対象が視的に捕捉せられ、「聴く」の空虚化によって、音が聴的に顕現するのである。

これが「視る」「聴く」の構造の一面である。一般に「知覚する」「意識する」「認識する」もまた同様であって、意識する側は、いつも空虚にならねばならない。対象を、はっきり浮び上らせようと、すればするほど、いはゆる、「我を忘れ」なければならない。

このやうに、意識が、何ものかを意識するときには、みづからは、空虚にならなければならぬが、この空虚化は、サルトルのいふやうな、消極的な無化ではなく、その空虚化によって、逆に意識の内容が満たされるといふ、積極的意味を、もったものである。**手もとのものを対象に投げ与へ、一切を相手にひきわたすことによって、相手と縁のつ**

ながりをつけてゐるのである。いはば引きわたして預けることによって、何ものかを、獲得してゐるのである。

かうして、私は自己を対象に引きわたし、対象と一体となるとき、自己が対象に一体になることによって、対象はまた、私の自己と一体となるのである。私は物と一体となり、物は私と一体になる。ここに、物は私に掌握されたのである。物は私のものになり切ったのである。意識するとか、認知するとか、といふのは、対象を、かういう形で、意識にとり込んだことをいふ。机の上のインキ瓶を見ることさへ、この関係の定立なのである。単に、インキ瓶の光学的映像が、眼底に映ずることではない。

かく意識が空虚になることは、サルトルのいふやうな意味での、無化ではない。このとき、その「私」を意識的な自己領域と理解し、その面より見れば、意識が空虚になることは、無化にすぎないであらう。しかしこれによって、対者が、私の領域にとり込み得たのである。これは、自己の領域が対者のもとにまで、ひろがり及んだことに、ほかならない。これは一種の自己領域の拡張である。サルトルは意識に立脚して、意識的立場を、一歩も出ようとしないので、この行動の積極的意味が、つかまれないのである。

意識が、しばしば甚だ邪魔な存在であることは、すでに見たことであった。対象の意識においても、意識はそのままでは邪魔な存在である。そこで、意識を対象にあづけてしまふことは、「意識する」においても必要である。しかしそれは、「意識する」や「認識する」の場合ばかりでなく、ひろく一切の行動の場合に、重要な前提となるものである。

わざの修得　そのことが一番よく理解されるのは、「わざ」の習得の場合であらう。ありふれた、何かの「わざ」を、修得する過程においても、まづ邪魔になるのは、意志や、意識や、本来的自己の存在や、である。馬を御するにても、馬の上に人が乗ってゐる、といふのでは、達者とはいへず、いはゆる「鞍上人なく鞍下馬なき」境地に入り、

人は馬に、すべてを托し、馬は人に、すべてをあづけた状態にならねば、練達とは申しがたい。意識や自己が、そこに、不在とならねばならない

それであるから、東洋における、あらゆる「わざ」の修練には、何かの形の自己揚棄が、最初の段階に、加へられてゐるのを見る。呼吸の調整も、その一つであって、それは、その人の本来的な呼吸が、邪魔になるので、それを捨てさせ、「わざ」の要求する呼吸に、改めさせることであり、いはゆる「調息法」がそれである。「わざ」に応じた呼吸をつかんでゆくことを、「呼吸がわかる」といふのであり、そこに「わざ」の体得の、第一歩があるとされる。

体の姿勢も、また大切で、正しい姿勢でなければ、「わざ」の堂奥に入ってゆくことが、はばまれる。その、正しい姿勢とは、その人固有の正しい姿勢といふことではないに、「わざ」の要求する、正しい姿勢のことである。そして、姿勢を正させるといふことの中に、本来自己の揚棄を求める処置が、入ってゐるのである。

さきに舞台における演技の例によって、本来的自己は、本領的自己が育ちゆくためには、のり越えなければならない領域だ、といふことを示したが、かくの如く、自己の本来的なものを、超越し、疎外することによって、却ってそこに、自己の発展が実現するのである。

このやうな構造は、認識や「わざ」の修得の場合にのみ限らず、われわれの日常の行為一般にも、通ずるものでもあるのである。すなはち、日常の、どんなありふれた行為を行ふにも、この「わざ」の例に見たやうな、自己揚棄を行はなければ、行動を円滑に行ふことができない。ごく普通に歩行することですら、「歩くこと」の、つっぱった心身の構へを、捨てなければ、うまく歩けない。言葉も同様で、用語の、あれかこれかの選択や、発音器官の運動に、意識を集中しては、ぎごちない語りしか、できない。母国語と外国語との場合を、対比的に思ひ浮べれば、このことは、

歴然たるものがあらう。

かくして、われわれは、意識や、本来的自己領域なるものが、本当は一体、どのやうな働らきをしてゐるのか、といふことについて、かなりに見極めが、つきかけてきた。

ここにおいて、われわれは、さらに一歩前進することが、できることになった。

註

和辻哲郎によると、「存在」の語は、語源的には「有る」以上の意味をもつてゐる。「存」は「心に把持する」であり、「在」は或る場所にあることで、人にあっては、「人の関係においてある」ことを意味する、そこで「存在」にはむしろ「人間の行為的聯関」の意味がある。本論文で問題にするやうな「有る」は、「存在」といはずに「有」といふべきであり、従って「存在論」は「有論」であるべきだ、といふ（和辻「人間の学としての倫理学」）。本論文では、しばしば「有」を用ゐたが、なほ従来の慣例にも従って、「存在」をも「有」と同義に用ゐた。なほ、「存在事物」といふ意味の「存在者」といふ語は、あまり感心した言葉ではないが、これも慣例に従って、使用せざるを得なかった。

(1) M. Heidegger, Sein und Zeit をはじめ、彼の多くの著書に、くり返し、このことが強調されてゐる。

(2) Heidegger, Einführung in die metaphysik の中に、このことが論ぜられてゐる。

(3) Heidegger, Über den Humanismus, S. 19.

(4) Heidegger, Einführung in die metaphysik, S. 154. 尤も、ousia にしても on にしても、彼には、独特の言葉の解釈がつき、表現は同じでも、ギリシヤの理解と同じでない、といふことになるわけだが。

(5) Heidegger, Sein unt Zeit, S. 326.

(6) Heidegger, a. a. O. S. 212, 及び特に Über den Humanismus, S. 22 f.

(7) Heidegger, Was ist das-die philosophie? S. 21 f. この書は 1956 年のものであるから、1927 年刊の "Sein und Zeit,, 以来三十年近くも経てゐるのに注意。

(8) Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 158 f.

(9) Heidegger, a. a. O.

(10) Heidegger, Holzwege, S. 87.

(11) 科学における条件といへども、本当は因果関係を指示するものではなくて、本質的聯関性を指すのである。

(12) 「事実偶然性」、「本質必然性」は、フッサールの用語。E. Husserl, Ideen, 第六節・第三十四節・第四十六節など参照。

(13) カール＝レーヴィット「ヨーロッパのニヒリズム」思想 220

北大文学部紀行

～222 号参照。

(14) たとえば F. Heinemann, Existenzphilosophie lebendig oder tot? を参照。

(15) Heidegger, Sein und Zeit, S. 184, ff.

(16) Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 16

(17) J,-P. Sartre, L'être et le néant, 第二章。

(18) Heidegger, Sein und Zeit, S. 42 ff. この考え方は、キルケゴールの「自己が自己自身に関はる関係」という定義の流れを直接酌んだものであることが、すでに先人によって指摘されてある。

(19) Heidegger, Über den Humanisnus, S. 15.

(20) Heinemann, Existenzphilosophie lebendig oder tot?

(21) 結城錦一 「形と動き」 北大文学部紀要 I 昭和二十七年

(22) W. James, Principles of psychology, 1890.

(23) W. B. Cannon, "The James-Lange theory of emotion," American Journal of Psychology, 39, 1929.

(24) Heidegger, Sein unt Zeit, S. 53 f.

(25) Heidegger, a. a. O. S. 67 f.

(26) J. von Uexküll, Umwelt, Innenwelt der Tiere, 1921.

(27) 私の学校劇の日の日記の一節。

(28) Sartre, *ibid.*, 緒論及び第一部。