

同一性の自己伝達としての芸術と死について

今道, 友信

<https://doi.org/10.15017/2328763>

出版情報：哲學年報. 25, pp.1-95, 1964-10-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

同一性の自己伝達としての芸術と死について

今 道 友 信

序に代へて

現在——一九六三年の秋の半ば頃——までの私の体系的思索に於いて、この主題に必要と思はれるものを、すでに発表せられた論文だけを媒介にして、簡明にまとめてみることから始めようと思ふ。といふのは、ここに掲げた主題に入る前に、その準備としてすでに少くともそれだけのことが公けに印刷された姿に於いて論理的にもまた事実としても私によつて考へられて居り、それらがいかなる点でどの程度まで少くも論理的には解決せられてゐるか、といふことを予め示すことのないかぎり、間々、論議は宙に浮いてゐるやうな印象をあたへるかも知れず、そのやうな印象は放置しようとしても、ここで使はれる言葉の意味の方位に関して、お互ひの間に誤解が生じやすい、と思はれ、このことを慎重に配慮するのは発表者の誠意や責任にかかはるところもなくはないからである。

ところで、そのやうな要約を最初に置くことは、つまるところ、今扱はうとする主題に関する諸前提やそれが位置する論理的風景や問題状況の説明であるから、それを介して、右に叙べられた誤解を回避することができるとともに、

私の今日の問題提出の必然性と方向とが併せて明らかにせられると思ふ。これは、それゆゑ、スコラ哲学の用語をか
りれば、status questionisにほかならず、このことは、ディアレクティケーのそもその条件として、ソクラテス
がメノンにその必要をさとしたところの *prosochōrta* を自ら明らかにする手段でこそあれ、すなはち、質疑応答の
論戦の広袤を明確にする限界線の設定でこそあれ、諸前提を一方的に承認すべきであると強ひるがごときものではな
いこと、これは更めてことわるまでもないと思ふ。

この論稿はもともと一九六三年一月二十日九州大学文学部大会議室で行はれた哲学談話会に於いて発表せられた講
演の原稿に多少手を加へてでき上つたものである。その部分部分の詳細な論義は、一九五六年から一九六二年に至る
六年間、ヴェルツブルグ大学、九州大学及び東京大学に於ける私の講義に於いて折にふれなされてはゐるが、以下の
やうに論文体に短縮せられたからと言って、思索の筋道がそこなはれることはなかつたし、従つて、意をつくさない
といふ思ひは少しもない。

行為に於ける超越者志向とその論理的帰結について

一九四〇年代の末に書かれた行為の現象学的省察といふ一聯の草稿の一端が幸ひにも故池上教授の推挙によつて印
刷せられ、「行為について」と題して哲学雑誌六八巻七二二・七二三号（一九五三年）に掲載せられてゐる。その論
文で私は、精神の働く領域を、精神すなはち主体とそれの相関者としての客体及び両者の関係を媒介的差別原理とす
ることにより、さしあたり四つ析出した。第一の場として、常識的に安定した日常的世界、第二の場として、概念乃

至記号による確実性を特色とする対象論的な科学的世界、第三の場として、自己がその対象に没入でき、そのためにはや対象論的な観察とは違つて、献身が現象する美乃至愛の世界、そして最後に、行為の場所、といふこれら四つである。この第四の場所に、私は、創造的営みの苦闘もふくませてゐる。今日考へてみるに、機械や組織の中に献身とは別の形で自己を奪はれ、果てはそれを喪失してゆくに至らしめる極端に悲劇的な仕事の場面を、美の世界や日常の世界や行為の世界からも區別された全く独自の領域として立てるべきではなかつたか、と思はれる。従つて、この点のかなり大きな修正ともに行爲そのものについても或る重要な分類を施すことをその後を試みてはゐるが、これらは講義の形でしか公にせられてゐず、前提的なるものの要約は印刷せられたものに限りたいといふ条件から、ここではそのことについては詳論しない。いづれにせよ、労働のかかる悲劇的な見方には、奉仕とか使命とか自己犠牲とかといふ精神的な積極性のないことは注目すべき特色であり、その意味で必ずしも普遍的に人間の精神的活動の場としてよいか否かは明らかではないにしても、もしどこかそれらの場と関係づけて位置づけるとすれば、どうしても第三及び第四の場所との間に置くほかないことは確かである。しかし、このことは此処ではこれ以上ふれる必要はない。ところで、折出せられる四つの場がそれぞれいかなるものであるかについては、かかる要約の形式に於いても、今少し詳細に述べる必要があると思はれるが、それらについては、以下にここで主題的な行為の場面を論じるにあつて触れざるをえないから、さういふ風にして補ふことにする。

さて、我々が右に第四の場と言つたところの行為の世界に於いて、他のどの場所にもまさつて、否、まさにこの行為の局面に於いてのみ、人間はまことにその自己が問はれ、その意味で自己が一般的規定としての本質の外に立ち現

はれるから、*ex-sistere* 外立すなはち類的本質の底を破つて自己の実存 *existens* が姿を現はす、と言つてもよい。ここでは、自己の関はる対象が、学問の世界に於けるがごとく時空的限定を超えた一般者の系列のやうに広く言はば多であることはなくて、今ここに自己の実践の相手として時空的に限られた極めて少数のものは一に限られ、その代はり、その迫力が大きく、言つてみれば、自己の緊急の関心事に自己の視界は限られ、従つて、理性の光りはその前に立ちだかる対象の迫力に遮られがちの、暗黒の力動性の場所であるといふことになる。ここでは、限られた選択の極として、本質的には並列存在であるものが矛盾の相を呈してみえてくるほど異常なものがある。例をとれば、文学部に二十近い講座があつて、それぞれがいかなる教授陣を有し、いかなる研究をなすものであるかを精細に見定めるといふことは、たとひその動機が自分の将来専修すべき講座や従ふべき教授の選定にかかはる実践的なものである場合に於いても、その検討は理論的立場に於ける省察であり、従つて、その結果、言はば客観的な資料が、夫々の講座の内容として並列的に示されるであらう。かりに、思索に興味と才能と何程かの使命感もつ人がゐるとすれば彼は眼前に並列する二十の講座のうちに、己れの専修すべきものとしては、哲学や美学や倫理学などを選択の対象として考慮に入れるであらう。それら思索的な諸講座は隣接し内容的にも融通し合ふものであらうから、相互に並列関係にあるのみに止まらず、親近性をもつてゐる筈である。ところが、いよいよそのうちの何れか一人の教授が担当するいづれかひとつの講座に自分を登録しそこで研究に専念しなくてはならないといふことを意識して選択を決定しようとするとき、それまでは並列的關係にあつたそれらの思索的諸講座は突如として相互に矛盾し合ふものとして立ち現はれる。行為の場所、すなはち、自己の実存の場所とは、それ以前に於いては並列的に並存してゐた存在者が矛盾

的に拒斥し合ふに至る極限の場所である。我々が通常理性と喚ぶところのものは、果たして理性の真に理性らしい機能をまでも含めてゐるところのものであるか否かは大いに疑はしいが、とにかく所謂理性は通常考へられてゐるかぎりでは、存在を広漠たる平面図で捉へようとして居り、そのやうな水平的な照射では、右に述べられた矛盾の生起する場所は透視しえない異質の世界であり、言はば資料不足から来る決定不能のあがきの洞穴とさへ見えよう。而もこれを欠いでは人生はない。暗く安定を欠くこの状態にゐて、実存はそのやうな不安とまた他方平安の白道への希望とを自らの内に含んで、もとの安定した平均のとれた日常的な世界への還帰を求める。その還帰を実現しようとする企ては、不安を克服して安心を体得する企てにはほかならないが、それはつまり、行為の場所としてのその実存的暗黒の場所を超越する企てなのである。人は何らかの手段によつて、この超越を果たさなくてはならない。究極的には、それは二者択一の反覆による絶対的二者択一への応答を介して果たされる。そして、この選択は自己の実存の誰れであるかを賭けての人格的省察を必要な前提とする。それはどのやうにして行はれるか。先づ、さしあたり、実存はこの闇黒の不安の場所からの脱出を可能ならしめる力、すなはち、ここから自己を引き上げる力を求める。その力が自己に与へられないかぎり、人はこの不安の夜の中に低迷するほかない。ところで、求められてゐるその力は当然本當に有効な力でなくてはならない。実際に人を第四の場所から第一の場所へと引き上げる実在的な力であればならぬ。従つて、そのかぎりでは、その力は定在者の場としての第一の場所に座を占めてゐなければならぬ。といふのも、第二の場も第三の場もこれを要するに事実的な存在者の場があるがゆゑにそこに活動する事実的存在者としての人間の精神作用によつて抽象的に構成せられた意識的広袤にほかならず、第一の場に於ける事象の意識に於ける翻譯

が眺められるにすぎないからである。少くとも、自己の実存的不安からの脱出の目的は第一の場所に於いて意識せられる生の平均層としての安らぎにある以上、求められてゐる当の力がその方向から来ると考へるのに無理はない。

ところで、この場合、特に注意しなければならないことが二つある。右に言はれたこの脱出とは何であり、また、それを可能ならしめる力とはそもそも何として現象するか、といふ問題である。前者すなはち脱出こそは行為そのものであり、後者すなはちその脱出を可能ならしめる力とは人に於いて具体的には脱出の方策を提供するもの、端的に言へば、まさに手段として現象する。そこで、この超越的脱出すなはち行為の主体として人は、この手段に能ふかぎりの確実性と効果と正しさを望むにちがひない。といふことは、つまりこの手段に於いて、技術の普遍的妥当力と倫理の普遍的立法といふ二つの理念の実現を、意識すると否とにかかはらず、希求してゐるといふことであつて、それは、要するに、あの第二の場、すなはち学問的価値の場を介して自己の求める実存超越の手段としての行為の完全を望んでゐる、といふことである。従つて、人が行為的実存の場に於いて求めてゐるところの、自己を引き上げて第一の場の安定性に復せしめる力とは、このやうにして、実はまた第二の場に求められてゐると言はなければならぬ。その力は手段として絶対に成功する確乎としたものでなくてはならず、従つて、精密で不動の知識でなければならぬ。その力であるから、常識の曖昧性が支配的である第一の場を更に超えたところに求められるのは当然ではないか。

ところで、人が今行為的実存の場所を超越するに当つて手段として求めたところのこの力には、更にいま一つの著しい特色がある。或るひとつの力によつて自己がその不安を超越するといふこと、すなはち、或る手段を自己が選ぶといふことは、そこに自らの人格的存在が行為として現象することにはかならない。従つて、その超越の仕方に於

いて、人はその自己を問はれると言つてもよく、つまり、問題となつてゐる超越の手段としての力は自己の象徴である。すなはち、自己はその人格に結晶せらるべきすべてをこの瞬間乃至この時間にはこのやうな手段としての力に注ぎこんでゐると言つてもよい状態、自己の一切の人格内容はこれによつて評価せられ、それゆゑに、自己の人格のすべてをこれに委ねてもよいといふ献身の状態こそが、行為的実存の手段決定に際して、意図せられてゐる。事実、正確な知識にしても、それに自己を委ねつくす言はば冒険にも似た自己委托がないかぎり、真に迫力にみちた行為に化身することはない。とにかく、行為的実存に於いてその超脱のために求められる力は、このやうにして、第三の場に於いて存するものとして見出されなくてはならない、といふ性格をもつてゐる。

さて、ふりかへつてみるに、人がその実存的不安に於いてそこから脱却して安定に還帰するために求め頼る手段としての力は、まさにその場所にならないからこそ求め探されるものとして、第四の場すなはち行為の場所を超えたところに求められ、先づ第一にそれは実在する力として第一の場になければならなかつた。次ぎに、それは正確な知識として第二の場になければならなかつた。そして最後に、それは人が自己の一切を委托するものとして第三の場になければならなかつた。さうすると、行為的実存の志向し依存する力とは三つの別々のものであるか。さうではない。我々は自らの体験に今一度復つて思ひ直すまでもなく、行為としての営みに入る前に我々が求めるものはただ一つの行為、ただ一つのものの選択による決定である。従つて、我々はここに求められた力が三つの別のものである、となすのは誤謬であると言はなくてはならない。それでは、前述の三つのものは、一つの力の内に含まれるところの、一応は夫々論理的に脈絡の辿れるところの、三つの別々の属性であるか。それは一見尤もらしく見えはする。しかし、注意すべ

きことは、それら三つの条件はそれらが導出せられたかぎりでは今までのところ各々一つのものの性格として析出せられたのではない、といふことである。三者は或る別の一つのものに位置を占めるもの、乃至相互に他の二つのものに座を与へるもの、として明らかにせられてゐるわけではない。それらは夫々人間の精神活動がそこで行はれる三つの次元乃至場所に於いて在るものとして認められて来た。それでは、結局、人間の精神にあるのではないか、と誤つて言ふことも許し難いことであらう。といふのは、それら三つのものは、人間精神の活動する三つの場所に於いてある、といふ点で、人間精神に相関的であることは確かであるけれども、しかし、いづれもがその対象として個々の精神の向かふ側に立つてその動く場所として析出せられてゐる、といふことを忘れてはならないからである。もし、この区別を無視してしまへば、私も汝も何ら主体としては存立しえないままに、この世にはただひとつの意識が横たはり、それも役者なき舞台として水平に浮動するのみとなる。意識と精神とは直ちに同じではない。さて、従つて、これら三つの力は一つづつ第一の場にあつて他のいかなる所にもなく、第二の場にあつて他のいかなる所にもなく、第三の場にあつて他のいかなる所にもない、として析出せられざるをえなかつた事実を認めなくてはならない。では、それは意識といふ一つの次元を任意に三つの場所に区切つてみた結果生じたものであつて、もともとは同じ一つの場所なのではないか、と誤つて言ふことも許し難い。といふのは、始めにも指摘せられてゐたやうに、第一の場は決して単に意識ではなく、それも交錯し合つた事実的定在の世界だからである。それゆゑに、どうしても、それら三つの力は、それぞれ自己に固有の場のみあつて、他の二つの場には存しえないところの、別々の力でなければならぬ。然るに、今しがた言はれたやうに、求められてゐる力はもともと一つの手段として一つの同じものでなければならぬ

かつた筈である。といふことは、一体何を意味するのか。このままでは完全な背理ではないか。けれども、一方で、行為的実存が自己を不安の夜から救ふために一つの出口すなはち一つの力を求めてゐることは確かである。而も、他方で、この求められてゐる一つのことを観察すれば、それぞれ一つの次元に座を占めて相互にその座を拒斥し合ふところの三つものに分かれてゐる。この背理をどうすればよいか。もし、二つの現象学的省察が正しいのであれば——そしてそれらがさうではないといふ証拠はない——とにかく、もし以上叙べられた二つの現象学的省察が真実であれば、それらの省察相互の矛盾関係は見せかけの矛盾であつて、ここに何らか大きな秘密がひそみ隠れてゐる筈であらう。論理的に謎を解くことは真理を明るみに出すといふことにほかならない。そのことを念頭において、我々はこの見せかけの矛盾に含まれてゐる真理を論理的に喚び出さなくてはならない。それは何か。我々の意識がその深奥に於いて行為的実存の都度求めてゐるところの一つのものとしての手段の支へとは、結局、実在的事実的力、普遍的価値、献身の対象といふ三者の統一的存在者であるが、しかし、かかる統一的存在者は我々の生が普通内包してゐる四つの局面の何処にも存しえない。行為的実存意識の志向性対象としてはかかる者は結局我々の生のあらゆる内在的局面を超えてゐる超越者であり、我々が出会ふところのすべてを包括してゐるものとして包摂者である。それゆゑ、求められてゐる力の源は人間に与へられてゐるどの次元をも超越してゐる実在である、と言はなければならぬ。我々が夜としての不安の場から超越して、生の平均層に復帰しようといふ極くありふれた行為の現象学的省察によつて、我々が意識すると否とにかかはらず、行為の実現を意図するときは我々の誰もが論理的にはこの絶対的超越者に関はりをもつてゐるといふこと、人はその実存の深淵に於いて絶対的超越者を志向してゐるといふこと、この真理を

我々はここで確実なものとして確認しなければならない。而も、この超越者は志向の対極としての限りでは許されるかも知れない非実在者ではない。この超越者は実在する。何故ならばそれはその力を我々に確かに示すからである。といふのは、我々は確かに行為しうるからである。それは、それでは、何処にあるか。今しがた証明せられたやうに、人間のあらゆる経験領域を超越したこの世界の彼岸に於いてである。超越者の彼岸的実在といふこの論理的要請の事実としての確認がここで果たされなくてはならない。実情に即さない空論ケノロギではないか、といふ感情的な批評は出るかも知れない。しかし、論理的に真であるところのものは、単に理論的に正しいものとは違って、実情の基礎であり、その意味ではこれに即す筈である、もし、その実情が精確に観察せられた結果であるかぎりには。そこで、次に、右に導出せられ確認せられたところの二つの真理、すなはち、人は自らが意識すると否とに關はらず、その行為的実存の深淵に於いて超越者を志向してゐる、といふこと、及び、この超越者の世界的な彼岸的実在といふこと、が机上の空論ではなく、全く実情に即してゐることを、別の面から考へ直して、明らかに示したいと思ふ。

我々が何か実践的困惑の状態に陥つたとき、我々の関心は従来生の平均層にゐたときとは違つて、差し迫つたその一事に限られ、言はば視界の極小に於いて生じる闇黒の不安からの脱出のみが問題となる。我々はどうするか。普通は先輩友人を頼つて相談したり、学問乃至経験の与へる一応の体系的知識に頼つたり、自己の信仰の対象に頼つたり、目をつぶつて冒險的な出まかせに頼つてみたり、色々にして要するに、自己自身の脱出の方途を何らか對話の形式を介して選ぶ決意を定める。この事実は何を意味するか。それは、論理的にも心理的にもその際一番有力な方法と目されるものへの自己の傾動があるといふことにほかならない。そしてこのことは更に何を意味するか、と言へば、

それこそ無意識的にもせよ志向する超越者に関心事については最も近いと思はれるもの、すなわち、超越者の絶対的な力をその場に於いて最も多く分有すると思はれるもの、を意識的に選択して自己の方途となし、それを支へにして行爲を決定してゐる、といふことにほかならない。而も注意すべきことには、その選択は常に実存の訴へが聴取せられることを祈念するがごとき対話的構造に於いて行はれてゐると、といふ事実である。実践的な困惑に於いても絶えることなく、否、むしろ、そこに於いてこそ発せられることの多い救済を求める言語が独白の形式に於いてさへあるといふことは、象徴的ではないか。深淵に於ける未決の不安は訴への言語に現象し、それが今問はれた志向の対象が何であるかを暗示さへする。とにかく、我々が行爲する、といふことを認めるならば、我々はみな実在する超越者、それは相対的な現世の彼岸に立つ者としてまた明らかに絶対者であるが、かくのごとき実在する絶対的超越者と関わりをもつてゐる、といふ実情を認めざるをえない。而もおそらくは人格的な関わり合ひを。

超越者の存在論的規定

さて、このやうにして、絶対的超越者の彼岸的実在が証明せられたが、しかし、そもそもこの超越者とは何であるか。結局に於いてはその問題を扱つてゐるとみてよいのが、「理性について」といふ副題をもつたところの「人間性について」といふ短論文と、更にそれを詳細に説明した「哲学と科学と論理学とに關する哲学的考察の要約」といふ日本哲学会に於けるシュムポジウムに於いて發表せられた論文である。この二つはいづれも一九五七年に於ける私のヴェルツブルグ大学に於ける講義 *Seinsproblem* の要約の一部として一九五八年に同大学名誉教授フォン・ゲープ

ザッテルの記念論文集に掲載せられた論文の展開である。その最も要領をえた形態は、一九六三年人文書院刊行の田中美知太郎教授編「哲学大系」第一巻に発表せられた「哲学の本質としての形而上学」と題する論文の中にあると思ふ。基本的には同じ思索が年月の間に色々と練り直され、それが機会のある毎に書き改められて発表せられたためか、この考へはすでにかなり多くの人々に読まれてもゐるし、また、その要点は前に一九五九年秋、同じくこの懇談会の席上、私の行つた「人間の自由とは何か」といふ報告の説明条件として、嘗て黒板に図示したこともあるので、論理的には難解な問題ではあるが、ここでは極く簡単に触れるだけでよいと思ふ。因みに最後にあげられた自由に關する報告は、その後多少手を加へてはあるが、殆んどそのままの形で、哲学会年報「現代哲学の課題」誌上に「人間の自由について」といふ題をもつて一九六三年秋に公刊せられてゐる。

それらの論文に於いて、超越者の存在論的規定に直接關はりのある部分は、いづれも理性に対する反省から始まつてゐる。

人間の知慧の特色は創造にある、といへば唐突に聞こゑるかも知れないが、たしかに、「何であるか」とか「いかにすべきか」といふやうな直接的な問題提出は殆んどすべての高等動物によつて行はれてゐるが、或る営みが或る価値に相應するか否かを内的に問ひ直すといふ創造作用に由来する問ひかけの可能性は人間にしかない。つまり、営みの反省を問ひの形式で行ふ間接質問は人間的であるが、それは創造する力が創造せらるべきものと相関的に発する問ひかけにほかならない。もとより、ここで語られる創造が虚無からの創造といふこの語の最高の意味に於いて使はれてゐるのではないことは今更ことわるまでもなからうし、従つて、厳密に言ふならば、質料の組合はせの交換にす

ぎないでもあらうが、未だそれとしてはないものが、種の本能による生産や製作ではなく、個人的工夫によつて作られて出て来る、といふ意味では、創造と言はれても差支へはないと思はれる。そして、このやうな創造的知性を人間がもつてゐるといふ事実こそが、人間に於いてのみ自然に対立する意味での歴史を創造させた、といふことができる。歴史を創造する知慧のことを理性と呼ぶことにする。そして、その上で、かかる理性とはそもそもどういふものであるかを考へてみたい。それには、歴史の成立する所以としての創造的活動の構造を見るに及くはない。この活動は人が本能のやうに環境に自己を適應させることに安住せず、何らかの意味で、よりよい生活を営むことができるやうにと、自己と環境とを變へようと努力する。つまり、理性の本性とは現状を超えること、超越である。だが、それは何処からいかなる道を通つて何に向かつて或ひは何処に超越するか。その動きの起点は疑ひもなく現状、すなはち理性が今現に置かれてゐるところの所謂現実である。そこでは最初は恰かも前節で第一の場として説明せられたやうな状態、すなわち、生圏とも呼ばるべき自己の環境乃至状況と視圏とも呼ばるべき理性の照射範囲は漠然とした交錯のうちにはば相覆ふ状態にあり、従つて、理性は日常的な平衡性に於いてある。そこに超越の動きが加はるのは、理性が自らの位置してゐるその現実全体の何処かに或る次元に關する何らかの不滿、すなはち非充足性、すなはち存在欠如、換言すれば虚無を發見し、そこを出口として更に一層充実せしめられた新しい現実に向かうとする。一言で虚無の發見と言はれるとき、それは極めて簡単に思はれ、簡単に肯否が定められさうに見えようが、それはもともと多層構造を成してゐる。最初は屢々感性的な不滿や漠とした予感のごときもので、それが次第に或る局面での或る事態の過不足、すなわち、一定の条件の非充足性として意識せられ、そこからあるべき存在のいかなる意味での欠如かが明確

に規定せられ、かくて、そこに現実に存するところの虚無の位相が発見せられるに至る。このやうにして、この虚無の形態が理解せられるとき、人はこれを補填することによつて、少くもそのことに関するかぎりは、より一層充実した現実に超え出ることが出来る。すなはち、理性は無を介して存在の方向に上昇する。それゆゑ、超越する理性の志向性は存在に向けられてゐる。それゆゑ、理性は一般に所謂現実や所謂個物やもしくはそれらのものを支配する法則などを目的とすると言はれたり、または、理性は不満な現状を超越するのを目的とすると言はれたりするので、これら二つの事情から、屢々理性の目的因は現状への挑戦であるかに見えようとも、決してさうではなく、従つてまた、それは現実に關係する創造でもなく、また現実に關して問ふことでもなく、それらのことを理性は自己の特色的な作用として行ひはするけれども、その本来的な目的は存在なのである。ここで、それゆゑ、我々は、理性の目的因は存在である、といふことを定立しなくてはならないが、而もその存在への志向性が現はれるのは虚無を通してであるから、無こそが理性の動因である、といふことも同時に定立せられる。それゆゑ、理性がものを考へるとか、工夫するとか、創造するとか言ふのは、己れを圍繞してゐる事象内部の無に於いて動かされた理性が存在に向かつて現実を越えてゆくことであり、知るとはこのやうにして、無を介して存在に接近することである。ここで言はれてゐる存在とは何であるか。それはここまでの省察ですでに明らかかなやうに、或る状況から游離せしめられる一個の日常的定在者としての存在者ではない。もともと多少とも深く考へてみれば、精神的存在者としての自己以外に本当に個としてとり上げらるべきものは何もあはしない。従つて、ここに至つても、理性の目的としての存在を何らか事物的定在者ではあるまいかなどと多少でも思ひかけた人がゐるとすれば、その人は學問には向かない。それでは、語られてゐる存在と

は、超越せらるべき現実的事象——すなはち理性自身もそこに属してゐる或る現実的事象——に比較すれば、幾らかでも多く存在が充足せられてゐるやうな一つの状況全体を先取して指してゐるか。それならば、我々はそれを何も存在といふ風には呼ばず、現状が改革せられた後の理想的状況とでも言ふか、むしろユートピアとでも呼ぶ方が正しいであらう。我々はできるだけ平明に語らなくてはならない。しかし、仮令、そのやうな改革せられた状況に向上したとしても、理性がそこにいつまでも充足せられた静かな安らぎを保つとは言へない。生きてゐるといふこと自体が、すでに何らかの意味で現状を超越してゆくことであり、従つて、生きてゐるかぎり、人間の理性は超越する、つまり現状に於ける虚無を見出すであらう。といふのは、結局、人間が不完全な、非自立的な存在者であると同時に、そのことを意識し見定めうる理性を有してゐるからであらう。従つて、嘗ての日に理想とした状態に仮りに達したとしても、また、そこでも存在の充足への傾動が現実に生じる。それゆゑ、語られてゐるところの存在とは、相対的な状況を指すのでもなければ、精神の所産や所与としての或る一定の次元を指すのでもなく、それらすべてを超越してゐて、まさしく理性の運動の理念としての存在そのものを指す、と言はなくてはならない。絶対的な存在そのものがなければ理性は働かない。何故ならば、これのみに向かつて理性は動き始めるものだからである。存在そのものとは、もはや言ふまでもないことながら、先づ何よりも存在するものでなければならぬ。さうでなくてはその名に価ひしないし、また、今までの考察の論理的拘束力を無視することになる。ところで、存在そのものとして存在するものは、明らかに常に欠如のないものである。欠如があればそれはその内部に無を含むものとしてもはや存在そのものではない。従つて、それは常に存在の充足してゐるところのもの、従つて、それとしてもはや永遠にそのまま存在しつづけ

るものである。従つて、それは絶対的永遠者であり、そのゆゑに、相対的なこの世界を超越するものとして、存在する。理性の相関者としての存在そのものとはかかるものである。

従つて、前節の行為についての現象学的省察で行為可能の支柱としてその実在が明らかにせられた「彼岸的な超越者」とは、今ここに存在論的に呼び出されて来た「存在そのもの」にほかならない。

存在の思索の次元としての理性について

かかる超越者としての存在そのものと人間との関係は、このやうに前者を後者が憧憬して志向するといふ一方的なものか。この点について前節を承けて考へを進めたい。この考察の発表せられてゐる場所は前節のと同じ諸論文である。すべての事物はかりに瞬時でもまた見せかけとしても、ともかく何らかの意味で、それとして存在するといふ基本的な点に於いて存在そのものと関りがある、といふことは明らかで、而もその関り方は存在そのものが原因としてそれら諸存在者に存在を贈るといふ関係であるのも推定に難くはない。しかし、この問題は今さしあたりここでは触れずにおかうと思ふ。この講演の主題からはそれてゐると思はれるからである。

我々は今まで理性の自発性といふ点のみを重視し、意識する与否にかかはらず、理性が存在そのものに向かつて上昇する運動として思索を規定してゐる。しかし、それで果たして充分であるか。理性の超越志向が生起したのも、考へてみれば、本来、決してその自発性ひとりによるものではなく、寧ろそれが無に誘はれたひとつの動き、つまり或る事象がその非充足的存在のゆゑに惹起する動きであり、理性は受働的に動きを強制せられてゐたのではなかつた

か。たしかに、肉眼では見えないところの無を発見するといふ点には理性の自発的な営みがありはする。しかし、何故そのやうなことがありうるのか。それは理性が超越しようとしてそのための出口を明確に見定める必要に迫られるからである。しかし、何故、理性は超越しようとするのか。それは理性の内部に於いてであれ、または外部に於いてであれ、要するにそれに関わりのある事象に於いて、存在の非充足性すなはち無が予在して、それが仮令まだ発見せられないにしても、すでに理性を、すなはち、存在そのものの相関者を、刺戟して動きに駆るからである。従つて、そこには理性に対して事象の強制がある事実を認めなくてはならない。理性がこのやうに事象に強制せられるのは、その自発性を害ふことではなく、事象を認識するに當つて事象に抛らない虚構を避けることになり、つまりは事象と一致する運動ができるわけで、真を保つための条件が自づと整つてゐることにほかならない。問題はこれに正しく則るためにはどうすればよいか、つまり、理性をしてその本然の動き、すなはち、事象ともなる動き、に於いて行かしめるにはどうすればよいか、といふことである。そのためには、理性は先づ偏見や私見をまた更に思惟の範疇的形式を去らしめて自らを無と化し、事象の動静に同化巡遊することによつて、多面的位相の現象学的觀察を果たしながら、これを内在的に知りつくし、これを見渡すこと、すなはち高みに於いて事象全体を鳥瞰する域にまで超越してゆく。このやうに理性が自ら化したところの無とは認識論的虚無としてすでに存在論的超越の志向をもつ自発性であるから、事態の静態的の一面的撮影にも似た認識模写説などは雲泥の差があることに注意しなくてはならない。すなはち、事象に於ける存在論的虚無が誘起するところの理性の認識論的虚無化によつて、言つてみれば、無と無の呼応が生じ、否定の否定が行はれて、その結果、存在の度の高いものが開かれて来る。理性はこのやうに動的無として事象

の構造的無に誘はれて事象の全局面を遍歴する。すなはち、自己の無の内部に事象の動静一切の軌跡が読みとられるやうに動いてゆく。それゆゑ、理性が自らを虚無化するとは、自らをして事象の動静の生起する場所とすることである。事象は自己のすべてをそこで示すから、その全てを開示するときには、自らその根拠たる存在そのものを開示する筈である。それは、一方では、理性が螺旋的に上昇しつつ次第に事象の些末的な周辺の雑事を階梯的に消化してその純粹な本質にまで滲透するほど高く展延することであるとともに、他方では、たしかに、事象がその内部に虚無を含んだ不完全な雑然たる状態から次第にその動静の起伏を経過しつつ、ほかならぬ人間の理性に於いて、事象自らの根源であるところのものに至ることでもある。つまり、事象の動きの舞台としての理性の最極限に於いて存在が触れられる、といふことである。それゆゑ、理性とは存在者が自己の存在性の根拠たる存在を告げる次元である、と考へなくてはならない。だが、考察はそれで充分か。理性をして右に定義せられたやうにさせたものは何であらうか。もともと、事象の内部に於ける存在論的虚無、すなはち存在欠如、を通じて、存在そのものが理性に誘ひかけ自己に引き寄せるからではないか。すべて考へるといふことは、いかなる形式に於いても、一応その究極の姿としては判断を形成する営みであるが、いかなる判断も、結局は、或るものが何としていかに存在するか、といふ一般形式に翻譯せられることをみても、存在は初めから何らかの形で理性を自らの相関者として喚んでゐる。従つて、明らかに、存在そのものが自らに理性をして超越せしめてゐる。否、むしろ、存在そのものは存在者から自己への上昇の地平として理性を喚び出したと言つてよい。存在者より存在への上昇の次元が理性といふ形で存在によつて創られてゐる。換言すれば、超越の本当の起動因は存在であつて、虚無はその機会因もしくは縁にすぎず、結局、存在が理性をして、

「存在者が存在を語る次元」たらしめてゐる。それは、とりもなほさず、理性に於いて、存在は自己自らを存在者として告げしめる、といふことにほかならない。かうして、理性は、存在が自らを存在者を介して語る次元、もつと端的に言へば、理性とは存在が自らを思索する次元である。そのやうな理性を人間はもつてゐるから、従つて、存在は自己自身を人間に於いて人間を通じて考へる。存在そのものが自己を思索するとは何のことであるか。存在が人間に於いて論理的自己開示を行ふことにほかならない。存在がそのやうに考へるといふこと、それはまた、存在が思考の主体であり、従つて、ペルソナ的な実在であるといふことにほかならない。それは存在が例の絶対的超越者であることを思ひ合はすとき、甚だ重大な意味をもつて来る。前に行爲に於いて立てられた絶対的超越者は実存的な訴への對話的対極者として、おそらくは人格的な関はり合ひをもつところのペルソナの実在ではなからうかと推定せられてゐたが、そのことが今やまさにここで証明せられたからである。健全な人間の精神の関はりうる一切の次元乃至場の彼岸にあると証明せられた絶対的超越者はまさにここで語られた存在そのものであり、それは人間に於いて自己を開示するところの位格的実在である、といふことを我々は否応なしに、ロゴスの尊厳にかけて認めなければならぬ。

人間に於いて理性の存在する理由について

念のために言つておくべきことは、我々が存在そのものといふのは存在者と区別せられた存在、すなはち、存在者の存在性の絶対的根拠としての存在を明確に意味するために用ひた語であつて、前節でも屢々単に存在とのみ書かれた場合も多い。一般には屢々そのものといふ語を附けることによつて普遍者乃至一般者を表はす慣はしもあるけれど

も、また、存在といふ語でありとしあるもののそのあるといふ性質と言つた具合に一般者を指す慣はしもあるけれども、ここで我々はさういふ風には使つてゐないといふことは明らかである。存在そのもの乃至存在とは存在者の存在性の根拠乃至源泉としての絶対的超越者といふひとつの實在である。

ところで、理性は常にそのやうな存在そのものに触れるであらうか。存在そのものは常にあらゆる理性に自己を告げるであらうか。必ずしもさうではない。現状の或る面に関してあきたらず、そのことについてだけは少くとも現状よりもより充足した状態を表現するためには——もとよりそのためにも存在そのものが自らに向かつて理性を誘引するといふ事態が隠れてありはするけれども——何も存在そのものといふがごとき絶対的などころにまで達することは我々には必要ではなく、単に現状の或る面に於けるその無を補填するだけの技術知がありさへすれば、自づとひとつの相対的な超克を果たすことになるであらう。その補填せらるべき無がいかなる形をもつのかが直ちには定かに解りかねるとき、人は慎重に考究しなくてはならない。このとき、もとより考へる力としての理性は活動する。そして、ここにその無、すなはち存在論的には無であるところのものを純粹客観として措定し、事象の他の事がら一切を捨象するところの純粹主観といふものとして科学的理性が登場する。これは主客対立関係を前提とし、問題となつてゐる存在論的無に於いてその上限も下限も明確に設定して剰余を切断し去る。無を守るための切断によつて超越の上昇方向は阻まれ、存在そのものは学的課題とはならないが、しかし、また、無(否定)のための切捨て(否定)を介するこゝとにより二重否定を経るためか、この保たれた無はその場合或る一定の形相的对象として存在者の資格で現象し、その一定の形相的志向性の視野に於いて、その資格のまま保留せしめられる。そして、ここに色々の科学——自然科学

及び人文乃至精神科学をみな含めて——の世界が成立する。つまり、一切の科学は理性の超越が完全には果たされず、その問題の力点の転位により、超越志向の目的が本来は存在であつたにも拘はらず、それぞれの科学に特有な仕方方で超越志向に偏差を来たらしめ、現象的無にとらはれて存在欠如を問題にしてゐることになる。要するにこれは絶対的存在への超越を目的とする理性の内部に於ける価値序列の転位現象にはかならない。このため理性にとつては非本来的な別の目的が上位を占め、超越のための経路である筈の中介的無の形に應じて理性は一種の歪みを保つ。このやうに理性にとつては眞の超越ではなく、中間領域への停滞によるその考察といふ形式での水平的塑性現象が科学である。従つて、かかる塑性形態に於ける理性の歪みを悟性と称し、この悟性を以て自然並びに人文科学の主体的能力とするのも便法であらう。とにかく、我々はここに於いて次ぎの二つの事実を明らかに認めなくてはならない。すなはち、かかる悟性思考による科学は人文科学であれ社会科学であれ自然科学であれ、決して存在そのものへといふ理性の超越を完全に行つてゐるものではないこと、次ぎに、この事實は、しかし、決してそれらの学を誹謗するものではない、といふこと、この二つである。何故かと言へば、人がその環境と自己とを含めての現実的事象を自然的に克服してゆくために最も効果の確かで豊富な方法とは、まさにかかる切断による志向性の偏差的凝固による限定的問題次元を確保するところの科学である、といふことを、右の省察は決して否定はしてゐないからでもあるし、むしろ、そのかぎりではさういふ経過に停滞する存在者解釈もまた世界の或る位相の抽象的説明のための理論としては重要な意義をもつからでもある。ただ、それにも拘はらず、我々が明確に認めておかななくてはならないことは、右のやうな次第であるから、自然科学も人文科学も社会科学も、およそ科学であるかぎりのものが可能であるのは存在そのもの

に向かふところのこの超越志向の純粹傾動があるからにほかならない、といふ事実である。このやうに、存在そのものを主題とする理性の上昇が、全く純粹にその本来的超越を果たさうとする営みを、我々はあらゆる科学から區別して、哲学と呼ばなければならぬ。といふのは、かかる精進のみが、いかなる形式に於いても無に止まることなく、直接に絶対的充実を希求し、従つて、まさに不完全な知識ではなく、あらゆる意味に於いて真に充実したまことの知識を愛し求めることにほかならないから、*Socrates* すなはち希哲の学——賢者は哲ならむことをこひねが希ふといふ茂叔の原意によつて愛知と言はずに希哲学と訳した人は立派であつた——と呼ばれるのにふさはしい。

それゆゑ、人間に於いて理性又はその本然の展開としての哲学がある理由は、右に述べられたことからすでに明らかなるやうに、ただ超越者が理解せられることを欲するからであり、つまり、ただ存在そのものが理解せられるためである。その他の一切のことは言はばこの一事に支へられて、演繹的に意義づけられるにすぎない。人間に理性のある理由、すなはち、人間に於ける理性の存在理由は、理性が「根拠」たる存在そのものの自己還帰の次元であるといふことによつて、人間は他の存在者のやうに自己を告げるのみに止まらず、存在そのものに人間がふれる可能性を介して、人間は自己についてのみならず、それと同時に存在について語りうるといふことにほかならない。換言すれば、「存在が人間に於いて理性を介して自己を語るため」にほかならない。我々としては、我々に於ける理性をしてその本来の在り方、すなはち、存在がそこに於いて自己を語る次元たらしめるやうに、すなはち、理性が我々に於いてさうなるやうに、先づ理性をして偏見や先入見や誤認や不浄な慾から浄化することに努力しなければならぬ、すなはち理性をして認識論的虚無たらしめることから始めなくてはならない。「自分は何も知らない」といふ敵しいアイロネ

イアから見渡すときに生じるタウマゼインの新鮮な呼吸、ひとつひとつの諍識ではなく、自分には未だ知られてゐなかつた事象の眞の姿がひとつひとつと知られて来るにつれて、ロゴスの風のひきゆくままに登高し、超越して、超越者たる存在そのものの光りにふれる尊い驚き、それらはまた存在そのものが自らの生命と自らの光りとを人間に於いて開示してゆくことにほかならない。人間の理性は、それゆゑに、存在のペルソナの輝きが、すなはち超越者の思索としての理性と意志とがそこで明らかになるところの場所である。それゆゑ、超越者は人間に於いて知的に呼吸してゐる。人間に於いて理性が存する理由は、まさに超越者であるところの存在そのものが宇宙の何ものかに於いて理解せられるために人間が選ばれたからにほかならない。従つて、人間の理性は、存在が自己を論理的に告知する場所にまで浄められなければならないが、この浄化の道が理性の超越の過程であり、その過程が果たされる時に、理性はすでに超越者にふれ、超越者すなはち存在の言語を聴くわけである。人間の理性は、かうして、超越者としての存在そのものの或る種の自己委託を担はされてゐるといふ高貴な使命をもつてゐる。それが、人間に於ける理性の存在理由である。

死の主題化とその問題としての変容

存在自らが自らを考へる次元としての理性は何故死すべきものと結びついてゐるか。もし理性がそれほど高貴なものであるとすれば、それを与へられてゐる人間はどうして他の存在者と同じやうに死ななければならないのか。人間に於ける理性とはそこで存在が自己を告げ自己を論理的に示す次元であるとすれば、すなはち、そこで永遠がその

やうに呼吸するところであるとすれば、人間もまたそのやうなものを持つものとしてこれを介して何らか永遠であってもよいのではないか。それにも拘はらず、人は死んでゆく。何故であるか。どうして、永遠の自己開示にふれるもの、すなはち、永遠的存在の核心を何らか垣間見るもの、そのやうなものとしての理性を附与せられてゐる人間が、存在そのものに触れるとしても、これに与かつて不死をえないのであらうか。何故、死はかかる理性をもつ人間にもあるのか。そもそも、死が尚も人間にある理由は何であるか。いや、それよりも死とは何か。これら一聯の死に関する問ひは今迄の省察から生れるべくして生れて来た課題である。そしてこのやうに死が主題化して来るここからが、この思索の本論である。先づ、問題を明確にすることから始めたい。

「存在自らが自らを考へる次元」は何故死すべきものと結びついてゐるか。この問ひは、何故人が死すべきものであるか、といふ問題と必らずしも等価ではないことは明らかである。しかし、現実には我々は存在自らの思索の次元としての理性が人間に於いて存するのを見て来た上は、我々の疑問を、このやうに変容させて、人に於いて死のある理由を、すなはち、「理性をもちながらも、何故、人は死すべきものに止まるか」を、それゆゑ、簡明に、やはり、「何故、人は死すべきものであるか」を問ふことは正しい筋合ひであると思ふ。ただし、この場合、人間と存在そのものとの関わりをすでに見て来たやうに理解するのを前提とすることは言ふまでもない。従つて、ここに生物学上の諸理由はおろか被造物としての有限的依存的性格を哲学的に析出することも筋違ひであり、且つ無意味なことだと言はなくてはならない。変容せしめられたにせよ、問題の重点は、存在が自らの思索の地平としたところのものを本質規定として有つところの存在者に対して、何故死を以て処するのか、といふ所にある。

死は嘗て「人間的自由について」といふこの懇談会での発表に於いて——それはまた、Was ist die Freiheit といふ Würzburg 大学の Ringvorlesung の際の講義でもあり、西日本哲学会での発表も経てゐるが、遂に一九六三年の哲学会年報「現代哲学の課題」に「人間の自由について」といふ題で印刷せられた——少しく考へられてゐる。それは要するに、死すべきものとしての人間の条件の枠内に果たして絶対的自由があるか否か、といふ問題提出のための極限概念としての見せかせの否定的条件に持ち出されたのが最初であるが、その終りの方に於いて、死は無の一つの現象形態として自由に関する重大な契機として登場する。その考察を一応まとめておかなくては我々の本題には入れない。

あらゆる生物には、その死に至るまで一定の生物学的過程がある。生物の生命としての存在はこの過程を通つて走り、死を越して無に行く。その時間的長短は問題ではないし、またその過程内の起伏の生物学的多様性も問題ではない。要するに生物にはその死に向かふ生物学的変化の階梯がある。生物学的事実のこの必然的強制はまた人間にとつても避くべからざるものである。けれども、動物はその死を自己の種の個体として死ぬが、人間は本来、種の個体より以上のもの、すなはち、その人の誰れであるかにかはり、種の歴史からは推定しえないところの個体以上の個格、個人、言はばペルソナである。人間に於いては、それゆゑに、死への生物学的過程以外に、自己とその死の中間に種からは演繹し切れない生の人格的な歴史、すなはち、死への生物学的過程の上にこれを超えるものとして立てられた人格的な歴史が見出される。生にひとつの意味を与へるところのものは、いかなる病気で、またはいかなる事故で、或ひはいかなる器官の衰滅で、死に至るかといふ生物としての個物的過程ではなく、死としての無に至る個人的な道

の開拓による。それは、自己の死に至るまで人格の展開の歴史としてひろがる場所の人間の自己の実存の一回的な発展である。生物学的プロセスは誕生と死との間に於ける生物学的事実として、すでに今まで生きて来た事実の延長と解せられてよいところの何物かであり、それは未だ現象してはゐないにしても、すでに生物学的多様性の振幅内に含まれてゐるところの半ば規定せられた或るものであり、これの関するかぎりでは、死と存在者の間には何ものかが既に介在してゐて無はない。それゆゑ、我々が、存在者とはただ死に至る種的なものの一つたる個体としての過程の上をゆくものである、とのみ考へるときは、その存在者は何ものかの前に立つてゐるかぎりに於いて見られてゐて、無の前に立つてゐるか否かはこの限りでは少しも考へられてはゐない。かかる種的に予在せしめられてゐる生物学的過程に対して問題とせられて対置せしめられた道とは自己と自己の死との間に展開せられてゆく個人的な人格の歴史としての人格性であり、これは人間が自己自らより創造するのでないかぎりには、まだ決して生じはしない、と言はなくてはならない。この限り、無は人間の前にこそ自己の虚無性を呈してゐるとも言へよう。無はたしかにあらゆるこの世の存在者をひたしてゐると言へようが、しかし、その無を自己の直前にもち、これを問題とすることができるのは人間の自己のみであらう。とにかく、人間的存在と死との間には、それが人間として見られるかぎり、何ものかがあるのではなく、無があるにすぎない。それは何もないといふことと決して直ちに同じではない。或ひは文法的には同じ意味に帰するかも知れないが、言葉がいかにほど表象を表はすものであるとしても、言葉の上の約束がそのまま事象の論理であるとは限らない。死と私との間に無が介在するといふことは、死と私との間に何も介在しないといふこととはちがふ。もし、死と私との間に何もないのであれば、すでに私は死んでゐる筈である。私はしかし今も尚死と

の距離をもつてゐるからこそ、すなはち死と離れてゐればこそ生きてゐる。しかも、この距離はただ死への生物学的傾斜過程だけではない。私がこれから努力して人のために尽くさうとも、それとは逆に己れの快樂に酔はうとも、ひとしく病死するものと仮定してみれば、生物学的傾斜過程のかぎりでは全く同じであつても、そしてその過程は我々が放置しようと何らか処置を加へようとも、本質的には大差なく死に至るところの階梯としてあるところのものであるが、さうであつても、その上に我々の決断で管まれる筈の、今の例では犠牲か快樂かによる道こそは、まだその有無すらも決せられてはゐないままである、すなはち、その道は無いままである。そして、我々はそこに何であれひとつの決定を介して生を推し進めなくてはならない。さうすることによつて個人は種を超出する。しかも、人はさうしないことができない、何故なら、人はもともと種を超出する個人だからである。といふことは、人は生物としてのかぎりでは死との間に或るものを介在せしめてゐるけれども、そしてそれが人の生物としての自然ではあるけれども、人は単にそのやうな個体としての生物の限界に止まらず、人は個人人格としてのかぎりでは死との間に自らが道で埋めなくてはならない無を介在せしめてゐる、といふことにほかならない。すなはち、人間は無の前に立つてゐる。この無の中に人は自らの道を創り出してゆかなくてはならない。生きるとはさういふことである。虚無といふ我々の直面するひろがりの中に、我々は死への我々の道を創る。そこにこそ人間の自由の絶対性が考へられて来る。その自由とはしかしいかなるものか。それが人間の自由であるかぎりには、思索の果てに生じる決断である。すなはち、我々はいかなる道を直面する無に拓き作るかといふ全き自由を有し、自己を全く自由に形成しうる極点に常在してゐる。それゆゑ、ここに自己の責任に於ける理性的な決断としての思索が自由の支へであることがわかる。ところで、思索

は存在そのものに向かつて超越してゆく理性の登高運動であつた。我々はこの超越に呼應して必然的に我々の生全体をも新たな状態に超越せしめてゆく。何故ならば、理性は我々の自己の状況の中心的なものであり、これが幾らかでも登高することは、それ以前の状況の克服になるからである。理性のかかる超越の軌跡は、理性にとつてはその思索の論理の純粹構造を示すものであるが、それは私にとつては、すなわち、そのやうな理性をもつ人間の自己にとつては、ひとつの歴史、私が私によつて無に於いて拵へて行つた存在そのものへの近迫の道である。さうであるとすれば、道は嘗て死を介して無に帰するものであるといふことに於いて、無に向かふものやうな観を呈してはゐなければ、実は元來その目標を存在そのものに向けてゐたものであるといふことになる。より正確に言へば、道はそれを作り出すところの自己に常に接触してゐる根源的無を、ひとつの經驗的事象に於いて意識せられる現象的無としての出口——それは存在そのものへの超越のための出口であるが、その出口——からの自己形成によつて、存在そのものへの近迫 (*Arxibabov*) を以て能ふかぎり排除し隔絶せしめようとする形での、無に対する挑戦、存在との呼應である。人間に於ける絶対的自由は理性の超越を前提とするかくの如き「存在そのものに向かつての超越を完遂しようとする虚無に対する闘かひ」の根源的な力として、道を無に於いて創造する。しかし、この英雄的精進も、根源的無が自然に於いて死として立ち現はれるとき、挫折して無への帰投とならざるをえない、といふ外観を呈するかに見える。これは人間に於ける最も悲愴な悲劇ではないか。何故、無を存在によつて充たさうとする崇高な創造が、超越者たる存在そのものとの呼応に於いて営まれるといふのに、結局は死によつて終結し、無に吞まれるのか。いや、これこそが、有限な人間の創造の人間の自覚的な完了であり、その絶望的な精進そのものに意義があり、それはそれとし

て空しくはない、と言ふこともできよう。それはひとつの宿命的な非業の横死に対する独自の慰めにはなるかも知れない。しかし、それは果たして死の理由——*raison de mourir*——であらうか。

死の存在理由としての死の理由

問題はここに至つて更に明確になる可能性を示す。すなはち、人に於いて死が在る理由を問ふにあつて、我々は、道なる概念を介して、問ひ直すことが必要であるといふことが明らかになつた。理性の存在への超越、そしてそれによる理性に於ける存在の自己思索、といふ一つの辯証的な往還は、事実として理性だけの問題ではなく、自己の人間の存在全体の超越を喚起するものである以上、これは明らかに、存在そのものと自己とのひとつの對話的人格的關係の自己展開としての道への省察を強ひるであらう。我々はそれゆゑ今、ここに、自由が創造する理性的軌跡としての道について尚しばらく考へてみたい。

理性が存在に向かつて超越するといふそのこと、存在がそこで思索するといふそのこと、そのことに於いてはそれが完全に行はれるとき、人々の間に差はない筈である。何故ならば、そこで明らかになるのはただひとつの存在そのものにはかならないからである。けれども、理性の超越を前提として行はれてゆく個人の自由による道の展開には、人々の間に同じものを期待することはできない。自由が無を自己の限られた存在を以て埋めてゆくこの道こそは言はば個別化の原理である。人間に於いては、個体化の原理としての質料をかりに認めるとしても、そればかりではなくて、個人化の原理としての道を認めるのでなくては、眞の個別化は充分明らかになりはしない。質料的なる差別は物

質代謝の問題などを考へると殆んど極く限られた時間的意味しかもたないし、また、かりにさういふ質料の瞬間的占位性の個別化がそれなりの意味をもつとしても、それが質料なるがゆゑにそれからはその質料としての種限定的の限られた振幅の諸可能性の一つにすぎないものしか結果せず、それが個人化の原理であることはできない。そのやうな原理としては道をあげることも本当は正しくないかも知れない。道は個人別を明らかに指示しようところの言はば個人認識の判別の原理といふのが最も妥当であらう。しかし、どうして道がそのやうなものとして展開せられるかと言へば、それは結局、個人が自由に決定し自己を展開するところの道に於いてしか個人化は現実化せられぬからであつて、今までの思索の限りでは、個人的絶対的自由がそれなしには現実化せられず、また一方それは個人的絶対的自由なしには現実化せられぬところのそれとしての道を個人化の原理と言ふほかはないし、またそのこと自体決して甚だしい見当違ひでもないと思はれる。それでは、人はかかる道を介して、すなはちその人格性を介して、他の人と別のものになるのか。さうではない、それはやはり人に止まり、人としては他の人とも同じものである。といふことは何を意味するか。未だ超越を問題にしないとき、すなはち、道を考慮に入れないとき、人はすべて生物学的過程をひとしく辿るものとして、同じ種に属するものとして同じものであつた。今、道を考へたとき、人はこの下部の同一性から解放せられて、個人として他人と區別せられる内容をもつものになつてゐる。しかし、それでも、人は人として同じものに外ならない。すなはち、道によつて生物学的な種の同一性から解放せられて個人性を獲得したその個人も、また解放者たるその同じ道によつて、今度は人間学的な種の同一性にまで再び同一化せられてゐる。といふことは、何を意味するか。このことは、生物学的水準に於いての種の同一性を超克して、個人となつた人間像が再びそのやうな

下方の同一性から見直され、かかる下部同一性の引力によつて同一化が復元せられたと見るべきであらうか。さうではない。すでにそのやうな下方同一性の次元は人間の自由を問題とはしないところの場面であり、言はば動物一般の外延に於いて人間を包含しつつも、その内包に於いて人間的規定すなはち単なる動物一般には本質的に優位的な外在要素であるところのものを動物一般の上限によつて切断して得られるものにすぎない。すなわち、人間を人間としては見ない場所である。それを我々はすでに超克して、存在論的な次元に於いて、つまり、存在そのものを主題とする次元に於いて、個人の個人たる所以を示す人格性としての道をとりに出し、而もその範囲内で、人はこのやうに自己であり他人とは異なる人でありつつも、尚、人として同じである、と言つてゐる。といふことは、下方同一性がその限りの同一性を保つために自己の上限で切断したところの場面、すなはち、下方同一性が切り捨てたところの場面、言はば下方同一性が敬遠したところの場面、さういふ場面に於いて、更めて問題となる新しい同一性が明らかになつて来てゐる、といふことにほかならない。換言すれば、道によつて個別化せられた個人が尚も個人として他の個人と形式的には同じであるといふこの同一性は、新しい場面での新しい同一性であり、それゆゑに決してあの下方同一性の影響による残像としての同一性ではない。それゆゑ、この新しい同一性現象には、上で同一化を強ひるところの何らか別の原理がなくてはならない。その位置に立つものは何か。すべての道はひとつひとつ異なるものであると言へ、道として同じではないか、といふ概念的統括を以て満足するかぎりでは、思索は力を失ふであらう。そのやうな概念的同一は任意の視点から任意のことがらに即して人間には常に可能である。それは各種の分類を実現せしめるなど色々の効能があり、それはそれなりの有益な意義をもちするが、この場合は何らか人間の実際上の便益のための整理

が主眼なのではなく、結局はそのやうな役にも立つことがあるにせよそれが目的ではなく、目的は事象的秩序の事実としての道の同一性の原理の探索である。道とはそもそも何であつたか。それは人格性として個人的人格の歴史的展開の相であつた。それはいかにして生じるか。それは個人的人格の中核としての理性がその置かれた事象に於ける現象的無を克服するための存在充足を目的として、意識すると否とに拘はらず、存在そのものを結局の目標にして動いた軌跡であつた。たとひ金銭を盗むやうな悪事にしても、それは理性が自己内の相剋を経て結局経済上の缺乏なり手段の缺乏なりを充たさうと定めることに於いては、ひとつの存在充足感をもたうとしたことであり、それは誤りではあるが、もともと存在に引かれる理性としての自らの本質に關はりのある誤謬である。つまり、すべての道はかやうにして結局一つ一つ別でありながらも、意識すると否とに拘はらず、存在そのものに向かはうとする根本的意図に於いてなされる、といふ点に於いては全く同一である。といふことは、求められてゐる「道の同一化を強ひる上方同一性の原理」とは、存在そのものにはかならない、といふことである。それぞれの道が存在そのものを本来的に目標としてゐる、否、目標とさせられてゐる、といふ点で同じであるとしても、そのやうな意図が果たして現実に到達せられうるか否か、そのことはここでは未だ解決せられてゐない。もし、到達せられるならば、その事態に於いて、すべての道は存在そのものに通ずるといふ形式が完成し、かくて、すべての道は存在そのものに於いて一つのものとして見ることができ、上方同一性は完成することになる。しかし、さういふ同一性の完成には何の意味があるのか。このことはよく考へてみなければならぬ大問題である。といふわけは、もし、上方同一性がないとするならば、道は単に名称として同じに呼ばれてゐるものにすぎず、それは全く同じ種の中の千差万別の個ではなく、それぞれ別のものにな

り、人のもつ同一性とは、下方同一性、すなわち、動物としての類的同一性しかもたないことになり、考へやうによつては、明らかな論理学的矛盾乃至アポリアに陥らざるをえないし、そのことは何らか救ひやうがあるにしても、人はもはやそれぞれが個人ではなく個物として相互に別種の存在者になつてしまふことは看過すべからざる事態であらう。それゆゑ、人は類的同一性の上限を超えても尚人である、といふ事実があるならば、前に述べられた上方同一性はなければならず、ある以上はその同一化の運動は完成せられなくてはならない。つまり、人間としての種の論理的確保のためにも、上方同一性はなければならぬし、それはまた人が個人であるといふ存在論的事実からも要請せられる。そのやうにして、上方同一性が必要であるとしても、しかし、有限な我々の力が、果たして、そのやうな同一性の完成に到達しうるであらうか。その完成とは、今し方見たやうに、存在そのものへの超越の完全な遂行であり、存在そのものへの人間的存在者としての一致のことであつたが、果たしてそのやうなことが人間に可能であるか。嘗て、存在が超越者として、それも絶対的超越者として立てられた所以も、それが我々から全く隔絶した世界に於いてあることが証明せられたからにほかならなかつた。それならば、右に要請せられる一致などは不可能ではないか。しかし、前にも示されたやうに、理性は存在そのものに向かつて正しく超越してゆくと、決して完全なる一致ではないけれども、存在そのものの自己開示の論理的次元となる筈であつた。存在はかくて自己自身を人間の理性に於いて告知するといふ形式で、我々の自己に言はば論理的に下降して来る。ところで、道はその中核にその支柱として右に述べられたやうに理性を含むものである以上、その内部に存在の下降して来る場所をもつてゐるわけである。つまり、道は人間の自己が存在そのものへ向かつて無に於いて築いてゆく自己自らの歴史的展開であると同時に、こ

の登高運動に関するかぎりでは、その対極者であるところの存在そのものが下降して来る次元ともなりうる可能性を、それが理性をその中核として含むがゆゑにもつてゐることになる。しかし、もし、そのやうなことが行はれるとすれば、すなはち、存在そのものが人間的自己の道に下降して合するとするならば、どういふことになるのか。換言すれば、もし、絶対的存在が個人の道に降入するならば、どうなるか。そのときは、もはや、人間的自己は人間的存在者としての有限性を絶対的存在の透入によつて喪ふし、他方、存在そのものも多なる者への透入によつて自らを多様化してその超越性を喪ふし、いづれにせよ、人間がそのまま無限化せられるか、超越的な存在そのものが相対化せられるかして、我々の思索が認めた事実にも反するし、思索の結果にも論理的に矛盾する。従つて、存在の自己開示としての下降を直ちに右のやうに解することは明らかな誤謬としなければならない。存在そのものが自己を人間に於いて開示するのは、その思索といふ形式に於いてであつて、つまり、論理的な自己告知であつて、その存在の全体性に於いてではない。しかし、道は理性を中心とする人格の超越の軌跡であるが、その軌跡たることによつて、理性といふ軸の周囲にそれなりの存在性を纏綿させるところの「理性以外の存在者」である。言つてみれば、道とはすなはち自己の人格性としての自己なのである。従つて、この中に、すなはち、かかる道としての自己の中に、そのやうな自己としての人間の中に、存在は自己の思索を開示することはあつても、すなはち、これに対して論理的に透明となることはあつても、これに対する存在的な自発的滲透を行ふことは不可能である。すなはち、存在そのものはその思索の場所として人間的理性に於いて行くが、その存在の場所として人間の何を也使はず、従つてそれはその全体のまま存在として人間に降りて来ることはない筈である。

かくて、ここまでの省察の結果、我々は次ぎの三つの事項をすでに承認せざるをえなかつたことを更めて確認し、そこから更に思索を進めなくてはならない。すなはち、先づ、動物としての類的同一性から道によつて解放せられた個別的個人が再び人間としての種的統一によつて結ばれるために、上方同一性が実現せられなくてはならず、その同一化の原理は存在であつたこと。次ぎに、上方同一性が完成せられるといふことは、超越の相としての道がその目標たる存在に完全に到達すること、道と存在そのものとの一致であるが、それは絶対に背理であり不可能であること。第三に、存在そのものの人間への降下は超越する理性を展開の場面とする存在の思索のためであつて、存在はその全体のまま自己を道に滲透せしめることはない。といふこれら三つの一聯の事実を我々は確認しなければならぬ。これら三つの事実からどういふことが言はれうるか。絶対的に必要なことは上方同一性の実現である。これがなければ、個人同士は別種のものとなり、理解も愛も相互の間には存しえないからである。けれども、そのためには、個別化の原理である道は、どうしても存在そのものに触れ、それも単に理性的に瞬間的に触れるのではなく、存在そのものと確乎とした一致をしなければ、結局、前にも述べられたとほり、人間の個別化の原理として千差万別に四散してゆくばかりで、人間は動物としての類的統一以外の人間としての種的統一の原理を失ふであらう。つまり、下方同一性は保たれても、上での同一化、すなはち人としての統一は喪くなる。といふことは、人はもはや個であつても人ではなくなり、つまりは、個人ではなくなつてしまふ。それゆゑ、どうしても、道はすべて存在そのものと全面的に遭遇し、これと融合してひとつとなるといふ点に於いて、他の道との根本的な内実的同一性を実現しなければならない。しかし、人間の企てる超越の射程としてのそのやうな道は、度々言はれたやうに、決して自ら超越者としての存在

そのものに接し、それと融合して一体となることはできない。とするならば、存在そのものが自ら下降してそれら人間的な道に触れ、これと全体的な遭遇を行ふとしないかぎりには、道をもつ者の同一性は保証せられず、かくては、人としての個、すなはち個人の存在資格は宙に浮いてしまふ。それゆゑ、存在は、すべての人らしい人を、人にふさはしく個別化の道を進んだ人を、すべて人として同一化するために、やはり自ら降りて、その全体のまま、ひとつひとつの道に遭遇する。存在そのものは激しく人間の超越の道と接触する。そして、その触れた瞬間に、存在は自己の相対化を防いで——それは決して存在そのものの徒らな自己防禦ではなく、そのやうな相対化を拒否しなくては、もはや絶対的存在はなくなり、かくては人間の間たる所以の超越も向かふべき目標を失つて行はれなくなり、遂には人が動物に降落して滅びに至るから、それを防ぐためにもならう。それゆゑ、これは秩序を保つことによる愛の実現でもある。しかし、何よりも、論理的な秩序を崩さないためと見ることができ。——とにかく、存在は道に触れた瞬間に、自己の相対化を防いで、直ちに自己の触れた道に終焉を与へるほかはない。すなはち、そこを限りとして道を切断する。それは存在そのものの示す激しい存続拒否である。存在そのものの示す絶対的拒絶とは無への帰入にほかならないのではないか。動物としての下方同一性から超脱して個別化を漸く果たしたところの超越的なる道は、かくてその個人性を人間的同一性といふ上方同一性によつて確保せしめられむがために、今や存在そのものによつて無に投ぜられるのではないか。さうではない。道が終焉を与へられるのはまさにその通りであるが、道は存在によつて決して無に投ぜられるのではない。といふのは、もし存在が道を無に投ずるのであれば、存在そのものが無に対して何ものかを与へることになり、投ずる主体が存在の根拠であるだけに、これはそのままではすまされず、結局、無は何

かを存在そのものを介して受容することになり、さうなれば、無はもはや無ではなくなるからである。それゆゑ、道に対して示されるところのこの存在拒否は、道の虚無への埋没ではなく、従つて、個人的人格の無への敗北ではありえない。しかしながら、道が終焉を与へられ、切断せられるといふことは、もはやそれ以上は個人としての自己が従来のごとき超越を果たしえない、といふことにほかならず、つまりは、人間として従来のやうに生きることの終結といふことにほかならない。すなはち、死である。死はそれゆゑ決して個人的な自己の無への帰投ではない。けれども、存在との呼応によつて超越を生命としてゐた人間にとつては、道を絶たれることはすなはち超越を奪はれることであり、つまりは、もはや生命の無くなること、すなはち、そのものとしての存在の虚無化でなくして何であらう。死はそれゆゑたとひ人間の無に対する帰投ではない、と言つても、人間の人間としての存在喪失であり、消滅ではないか。それは或ひはさうかも知れない、しかし、その存在喪失が無への埋没ではないとするならば、一体どういふことなのか。考へ得られる残された唯一のことは、道は存在そのものの下降による接触とともに、存在そのものの中に吸収せられた、とみるよりほかない。これが、死の実相である。死は、それゆゑ、それなしには全くの孤独のうちに無に沈んでしまふかも知れなかつた人間をして、すなはち、それなしには下方同一性としての動物的共同性から己れのもつ理性のゆゑに超脱しつゝ虚無に空しく挑戦して孤独の道を展開してゆかなくてはならない悲劇的宿命をもつ筈であつた人間をして、再び、ひとつの確実な共通性で結び合はして同じ種にし人間的同一性といふ上方同一性を実現し、而も一つに結ばれるすべての道が虚無に消滅することなく憧憬の超越の目標であつたものに到達し参入せしめんがために、存在そのものが自ら下降して自らのうちに道を受容するといふ形式で人を新たに同一化しつゝ人間的道に終止符

をうつところの、存在そのものの恩寵である。これが、人に於ける、そして人に於いてのみ可能であるところの死の人間に於ける存在理由としての死の理由である。それゆゑに、死は人間に於いてしかない。他の動物や生物一般に於ける生物学的な生命の終止としての死滅と人間に於ける存在そのものによる存在そのものへの受容としての死とは全く別のことである。何かまだここまでの思索では見出されてはゐない或る理由によつて、人としての人の死は動物としての人の死滅と時間的には一致してゐるやうにみえるが、これら二つを混同することは論理的には正しくない。

同一性に関する若干の基礎的省察と同一性の存在に対する関係

存在への超越志向をもつ理性を附与せられた人間に於いて、そしてそれゆゑに、存在が自己自ら思索する次元であるところの人間に於いて、すなはち、すべての人が実際にさう意識してゐるかどうかは別としても、事実としてはそのやうに強い憧憬を存在に向け、そのやうに尊い奉仕を存在に捧げてゐるところの人間に於いて、その忠誠と尊さにも拘はらず、死は何故生じるかと言へば、動物としての同一性から解放せられた理性的超越の結果として無によつて相互に隔絶せられる上昇線として、言はば伝達不可能の自己の原的な寂漠と孤独との道を究極に於いて一つに相結び、人と人との、否、すべての理性的動物の相互の絶対的和合の可能性を保証し、その意味に於けるより高き同一性を実現することによつて喪はれた同一性をより良く回復せしめ、それと同時に、それが道を存在に吸収することによるといふ事実を介して、道をして無に帰せしめず、これを存在そのものといふ永遠の中に保有せむがために、存在が自ら下降して道に歩みより、これを自己の内部に抱擁することによつて終へしめるからであつて、そのゆゑに、死は

そのやうにして存在が人に贈るカリタスにほかならない。この文章は少し長きに失するが、しかし、これが前節の要約である。しかし、死は果たしてカリタス——グラティア——恩寵であらうか。死こそは苦しみであり、引き裂くことであり、悲劇であり、まがつみではないか。我々はそれを否定することができるほど、今までの論理の展開に信をおくことができるか。まことに、死は恐怖すべきものではないか。自己の死は自己にとつてはやはり恐怖や忌まはしきものであり、他人の死もまたその人が自己に近ければ近いほど、悲しみであり忌まはしきものではないか。少くとも今の私にはさう思はれる。けれども、このことは、前に述べられた死の理由を否定するものではない。人間に於いては、何故、このやうな悲劇的な死を介してでなくては、人間としての同一性が回復せられなくなつてゐるか、といふことを考へてみるならば、右の省察の結果明るみに出された事実の積極的な意味合ひは理解できさうに思はれる。人間に於ける死の理由は極く簡潔に言はうとすれば、ただ次ぎの一事、同一性の回復といふことにほかならない。それゆゑ、もし死が本当に悲劇的なもの忌むべきものであるとしても、もともと同一性が回復せられなくてはならないやうな事態にこそ、その悲劇の淵源はあり、忌ましき原因もあるものでなければならぬ。そのやうにして原初から我々人類が悲劇に位置してゐたのかどうか、それは今、我々がここで問ふべき課題ではない。それよりも前に問はなくてはならない多くの課題が残されてゐる。第一に明らかにしたいことは、そもそも屢々語られる同一性とはどういふことであるか。

同一性については、「同一性の自己塑性について」といふ論文が二回にわたつてこの年報に掲載せられ、また「同一性」と題する短論文が前にも言及せられた「哲学の本質としての形而上学」の最後の節に収められてもゐるし、

Der logische Grund der Schönheit (Philosophical Studies 1962) に於つても、*Le fondement logique de l'expression* (Revue internationale de Philosophie 1962) に於つても、僅かではあるが論ぜられてゐる。しかし、今ここで問題とする方位とは多少の異りもあるし、第一にあげたこのことに関する主論文も未完のままであるから、特にこれらの発表せられたものに囚はれずに書いてゆかうと思ふ。そしてそのことは決して今までの論文の体裁と矛盾するものではない。本論文の初めの方では、発表論文の要約や敷衍が度々行はれたのは、主題に入る前の予備的前段階を整へるといふ目的のためであつた。今、我々はすでに前節から主題の中に入つてゐるので、別にそれら諸論文について顧慮する必要はなく、主題の要求するままに考へを進めるのが筋道である。ただ、関係諸論文を挙げておくことは、以下の論述にはそのやうな関聯事項が傍に控へてゐることを明らかにしたかつたからにすぎない。

さて、同一性とは何か。例へば、前に屢々論ぜられた動物としての同一性といふやうな使ひ方から吟味してみよう。それは、若干のものの動物といふ点での同じ一つの性質や同じ一つの規定を意味してはゐない。さうではなくて、それは、若干のものが何れも動物といふ点では同じ一つの範疇に属する、といふ事実を意味する。すなはち、同一性とは言ふまでもなく、同じ一つの性質といふ意味ではなく、従つて、決して或る抽象的規定ではなく、或ることに關しては若干のものが同一であるといふ事象である。つまり、同一性とは抽象的觀念ではなく、具体的事実である。といふことは、すでに、同一性がひとつの事象的存在者として存在と關はる可能性を暗示する。ところで、それは一つの事象であると言つても、若干のものが或ることに關して同一である、と認定するところの人間の理性がなくては成立しないところの、觀念的なもの、その意味で言はば抽象的なのではないか。違ふ。人間は誤認することもある。

しかるに、かりに甲乙が丙に關して同一であるといふ事実としての同一性が成立してゐるにも拘はらず、誰かがそれが成立してゐない、と言ふとすれば、それは誤認であるが、この誤認によつて、しかし、甲乙には事象的には何の變化も生じはしない。それかと言つて、人がその關係を正しく認定したからと言つて、甲乙に關してそのことについては格別の変化が生じるわけでもない。それゆゑ、このことからして既に人間が見てゐようと見まいと、つまり人間の存否に拘はらず、同一性は成立してゐる、と言つてよい筈である。けれども、極端に疑ひを深めて、そもそも同一性が成立してゐるか否か、などといふ問ひの立て方自体が、人間の認識形式に則つての見方によることで、その意味では、人間の主観的な觀念論的構成によるものであり、つまりは、同一性の有無などは、ただ人間があるかぎりに於いてしか言はれはしない、と考へてみることも一応は正しいやうにも見える。だが、およそ人間がゐるやうとゐまいと、世の状態としては、何ものかがあるか、何もないか、の何れかでなければならぬ。しかるに、何ものかがあるとすれば、そこではその何ものかは存在者であり、それはそれが少しでも存在するといふ点に關しては存在そのものと同一であるといふ事実を認めなければならぬし、もし何もないとすれば、そのことはこの世が無と同一であるといふ事実を示すとしなければならず、かくて、何れにせよ、同一性がなくなることはない。すなはち、同一性は人間の存否にかかはらず、この世の一切のものの存否にかかはらず、客觀的に存在する事実である。もとより、犬と猫とが動物といふことに関して同一であるといふ同一性と、たとへば犬といふ存在者がその僅かでも存在するといふことによつて存在といふ点でいくらかは存在そのものと同一とも言へようと言はれる同一性とは、甚だ大きな差違がある。前者の方は任意の根拠によつて相對的存在者を分類しうる一定の枠づけを定めるなり、自然的分節に従つて分類しうる範

嚮を定めるなりして、ここでは具体的に動物といふ広い類を設定して、その中に位置しうるかぎりの相対的存在者に充分的に妥当する類の普遍性を認めてゐるので、そこに成立してゐる同一性は言はば類的同一性として比較的に密度の高い同一性であるが、後者の方は決してそのやうなものではない。つまり、無ではないもの、とか、少しでもいやしくも存在するもの、といふ風にして、かりに一つの部類分けが可能であるとしても、存在の側に組み入れられるものが、そのゆゑに存在そのものと類的同一性をもつとは言へない。何故ならば、存在そのものは絶対的なものとして超越的であり、他のものと並列的に種となつて何らか上位の普遍者を類として予想するものではなく、類を超えるものであるからにほかならない。かりに、類種関係を存在秩序とは無関係に構成しうる論理的構成であると考へれば、無論、最高類のところにはその下に存在そのものも他の存在者も無も含みうるやうな概念を案出して、或ひは「もの」、或ひは「対象一般」などといふものを置いてみるかも知れず、かうして、存在そのものを類種関係に組み入れようと企てることもできるかも知れない。しかし、さうしてみたところで、存在そのものはこの系列の中に入りえない。何故ならば、「もの」乃至「対象一般」といふ最高類のすぐの下位概念は「存在者一般」となるであらうし、そのための種差は存在すること、何らかの意味で存在すること、にちがひないが、その種差によつて意味されることが可能になるのは、前にも述べられたやうに、いかなる意味に於いてであれ、存在することの根拠たる存在そのものでなければならぬ。しかるに、それがこの類種関係では「存在者一般」の更に下位にたとへば絶対的存在者として置かれることになるであらう。といふことは、種差によつて上位概念から析出せられた下位概念の種として下屬するところのものが、当該種差の原因であるといふこと、にはかならず、逆の面から見直してみると、或る下位概念を引き出すよす

がとしての種差の存在原因が、その種差によつて引き出される当該下位概念の更に下位に配置せられてゐる、といふことであり、それは二つとも、簡単に言ひ直せば、或ることの原因がいつのまにかその或ることの結果に仕組まれてゐるといふ背理である。従つて、存在そのものをいささかでも存在についての種類關係に収めることはできない。尤も、これに対しても、今の考へには論理的包摂秩序と存在論的先取との混淆があり、それが事態を晦ましてゐると言つて批難を企てる人もゐよう。それは存在論的先取といふ批難にあたる理由はなく、すでに証明せられたことを使つてゐるにすぎないが、しかし、論理と存在との交錯が視野を暗くしてゐる、といふ批難は、たとひ我々としては存在に関する事象的展開が自ら論理であり従つてこれは両者の交錯ではなく和声的鮮明化であるといふことをすでに示しえたとしても、一応とりあげてみてもよい。そのやうな批難がかりに正しいとすれば、その正しさの原因は言ふまでもなく、論理的關係と存在論的關係を峻別してゐる立場にほかならないが、その立場とは、結局、包摂關係には少しも分有關係を含ませないといふ考へである。この考へにはそれなりに採るべきところがあるし、事実、私も、常に、その節度を能ふかぎり（といふのは事象が論理的にそれを可能ならしめるかぎりといふことであるが）守り通してゐるけれども、もしこの立場に立つとすれば、人はたしかに右に我々が行つた反論を論破しうると仮定しても、その代り、我々の反論の対象である例の種類關係の中に存在そのものを位置づけることはできない。何故ならば、ここで一切の分有關係を絶たなければならぬとすると、最初の種差の位置に立つ存在的といふ意味づけにすでに問題があると思ふが、これは極く形式的に考へて通すとしても、さてその種差によつて生じる存在者の下に純粹に包摂關係のみに立脚して存在そのものを置くことは、それを絶対者と解すれば個体なるがゆゑにできないし、それを存在一

般と解すれば存在者一般と同義語なるがゆゑにできない、つまり、さういふことはいづれにせよ論理的に不可能である。今まで、それが許されてゐるかに見えたのは、ひそかに分有関係を顧慮してゐたため、存在そのものはすなはちあらゆる存在者の存在の根拠としての絶対者と解し、つまり、その上位概念であるとされた存在者一般の包摂広袤を支へる存在者としてどこかに位置づけておかなければ存在者一般が崩れ去るからであつて、それゆゑに、個体でありながらも配置せられてゐたからにすぎず、つまりは、ここで厳密な種類関係といふ論理的操作と何らか實際的な分類とを混同してゐたからにすぎない。分有と包摂を峻別するのならば、それよりも先に包摂と綜括、分析と区分との明瞭な差違を経るゐなければならぬ。右のやうな次第であるから、どのやうに考へるにせよ、存在そのものを種類関係の中に組み入れるわけにはゆかない。それゆゑ、他の存在者がその存在するといふ点でいくらかは存在そのものと同一とも言へようと言はれる同一性は決して類的同一性とか種的同一性と言はれうるものではない。

それではそれはいかなる同一性か。それはすでに右の思索の経過で暗示せられてゐたやうに、分有による同一性である。分有とは決して共有と同義ではない。犬も猫も動物性を共有するが決してそれを分有してはゐない。犬も猫も存在を分有するがそれを共有してはゐない。分有は存在論的垂直像に於いて考へらるべき個別存在にかかはり、共有は抽象論理的水平像に於いて考へらるべき規定にかかはる。分有による同一性は従つて与へる者と受ける者との父子的生命關係に似てゐる。しかも、父子關係では両項はその本性に於いて見られるかぎり対等であるに比し、分有關係にあつてはその保証があるとは限らない。といふのは、与へる者は与へるのではなく単に分有する者にとられるもの

にすぎない場合もあるし、受ける者も単に与へられるものにすぎない場合もあるからである。地主はそれぞれ土地を分有してゐると言つて差支へないが、全体としての土地は与へたのではなく単に分取せられたにすぎないし、また、人が樹木を愛し色々大切にするとき、その樹木はその人の愛を分有してはゐるが、与へられる愛を受けるのではなく、ただ与へられるにすぎない。存在に関してこのことはどうなるか。先づ、およそ少しでも存在すると言はれるものは、常に実在するところの存在そのものをいくらかでも分有してゐなければならぬ。もし、当のものに存在性がなくなれば、すなはち存在そのものとの関聯がなくなれば、それは存在を消失し無くなるからである。それゆゑ、存在者はすべて存在そのものを分有しなければならない。ところで、存在そのものが分有せられなくては何も存在者はないといふのであれば、存在そのものが他の存在者によつて積極的にとられる筈はない。かりに一度存在者となつたものが更に自らの存在度を増さうとしてとりにゆかうとしても、存在そのものは絶対的超越者であるがゆゑに、そのやうにして奪取せられる筈はない。従つて、どうしても、存在そのものが存在を分与するものでなければならぬ。我々の方はそれなしには無であるから、最初は先づその分与せられるものを受けることもできはしない。ただ絶対的分与と絶対的被与の関係しかない。ところで、超越者としての存在そのものは自らの思索を人間の理性に於いて開示するところのものであつた。といふことは、それが明らかに思索する主体としての位格的存在であることを示す。といふことは、前に言はれた存在そのものの絶対的分与とは贈与としての分与、たしかに自ら進んで与へるところの贈与としての分与といふ、存在そのもののめぐみである、と言ふことにほかならない。つまり、存在に関する分有関係とは、あらゆる存在者の存在の根拠としての存在そのものが、それらの存在者をして存在せしめむがために自己贈与を介し

て成り立たしめるところの絶対的贈与と関係である。存在そのものと存在者との分有的同一性とはかかるものとして、存在そのものの自己の、存在性を介しての、垂直的展開による存在者への自己展開的同一性であり、逆の面からみれば、あらゆる存在者の中核としてのそれらの各々の存在が存在そのものの自己に集約する求心的な自己溯示的同一性である。といふことは、いづれにせよ、問題の同一性は存在そのものの一種振幅の大きな自己同一性に根ざすと見られはしないか、といふことになり、見かけの上では類的同一性の方が密度が高く思はれたかも知れないが、この場合は、この分有的同一の方が遙かに本質的に重大な密度の高さを有してゐる。類似性といふことでの緊密度であれば、類的同一性の方がまさつてゐるようだが、類似性は少いにしても本質的依存性といふ存在論的側面に於けるより高級のことについての緊密度ではこのやうな分有的同一性の方がすぐれてゐる。

どうして、このやうな同一性が「ものの在る」といふことに關して成立してゐるのか。すなはち、何故、存在そのものの自己贈与としての自己同一性といふ事実が成立してゐるか。自己贈与としての自己同一性が全き意味での自己同一性でないことは当然である。そこには他者が自己展開及び自己溯示のよすがとしてすでに結晶せしめられて介するからである。けれども、そのやうな星座的構成によつて自己同一性は少しも弱められてはゐない。何故ならば、存在そのものは他の存在者の存在の根拠として尙更存在そのものたることを變へてはならないからである。といふことは、何を意味するか。それは、存在そのものの自己同一性が極めて存在的に強大であつて、自己の遠心的展開が自己の求心的集約と同時に並存するといふことにほかならない。(そのやうな影を求めようとするときは、たとへば存在そのもののごとき隔絶した超越者を思索するときの人間の意識が、そのやうに遠くに及びつつも常に同時に自己

自身への最も緊密な認識論的反省としての自覚を伴つてゐるといふ事実を見るならばよいかと思ふ。) とにかく、存在そのものの自己同一性はかくのごとくその振幅は巨大で而もその純度をいささかも喪はない。それはつまり同一性そのものではないか。嘗て、同一性は儼然たる事象である、と証明せられたが、してみると、存在そのものとは同一性そのものとなるのではないか。考へてみれば、存在そのものはその中に少しも無すなはち缺如をもたないもの、すなはち常に存在の充足であるものにほかならない。といふことは、それが決して変化しないといふことではないか。何故ならば、かりにいささかでも変化があるとすれば、そこには何ものかの増加か減少があることになり、そのこと自体がすでにその内部にいささかの無や不足をも含まないために何かが更に加はることも減ることも起りえないところの存在そのものの規定に反することになる。このやうに、それに変化が全く考へられない、といふことは、それが、つまり、存在そのものが絶対的同一性といふ事象であることを明示する。かくて、存在そのものとは同一性であり、絶対的同一性は存在そのものである。それゆゑにこそ、存在者の在るといふことは存在そのものとしての同一性によることになり、その存在者はそれとして存在するために自らをそのやうに同一化して他者ではなく、その同一化が保たれるかぎり、その存在者として自己を保つて存在するわけである。それゆゑ、ものがある、といふことは、同一性が自己贈与としての自己同一性を実現するからである。かうして、同一性のひとつの体系が成立する。これが存在するといふことに關しての分有的同一性の成り立つ所以である。

我々がここに確認しなくてはならないことは、同一性とは具体的事象であること、そして同一性にはその純度に色々の区別乃至階層があること、しかし、最も完全でその名に価ひする同一性とは存在そのものである、といふこと、

それゆゑ、存在するとは何らかの意味で自己同一を保つ同一性の作用である、といふこと、そして更に、すべて存在者は存在そのものとしての同一性の自己贈与による存在の分有によつて存在してゐる、といふこの五つの基礎的事項である。

同一性の自己伝達としての死による

不死の可能性と死の意味について

存在そのものが絶対的同一性である、或ひは絶対的同一性が存在そのものである、といふこのこと、すなはち簡単に、存在と同一性が同じである、といふこのことは、前にその人間に於ける存在理由が問はれたところの死について、更に一層深い省察を誘ふ。死の存在理由はこれまで理解せられたかぎりではどうであつたか。死は、存在そのものに対する理性の超越志向による道を介して、類的同一性から解放せられ個別化の方向を辿りゆくところの人間が、すなはち、理性による個別的な自己同一性の自覚を上昇的に展開してゆくところの人間が、それなしでは単に散在して相互に無縁な個別的個性はもちえても、個人とはなりえないところのものたる種的同一性の完成されるのを通して、すなはち、そのやうな個別的な道を展開してゆくすべての個体をひとつの種としての人間に単に名目としてではなく事実として統括する原理としての種的同一性の実現せられるのを介して、一度喪はれた全体としての同一性を回復しうるやうにと、存在そのものが自らのうちにあらゆる超越的な道を吸収して人間としての生存を奪ふといふ方法をとることにして、それが行はれるために、存在そのものが自ら下降して迎へるところの存在そのもののめぐみ、で

あつた。簡単に言へば、死は人間が人間として理性を使ふために喪はざるをえなかつた同一性を再び上方で回復し、その個人性と人類性とを確保しうるやうにと、存在そのものが与へるところの恩恵である、といふことである。これは確かなことではあるが、しかし、これだけで充分であらうか。

もし、前節で明らかにせられたやうに、同一性が存在であるとすれば、すなはち、絶対的の同一性が存在そのものであるとすれば、差違性は無である。ところで、理性的超越が行ふところの存在志向による個別化の道は、それが個別であるがゆゑに、相互に相異るところの差違性である。故に、個別化を辿るところの超越的道とはすなはち虚無化への道程、自己無化への傾斜ではないか。存在の迎へとしての死がなければ、類的同一性から解放せられ存在そのものへの個別的な道を上昇するところの人間は、その差違性の増加につれて何れは滅亡して無に歸するほかはない。それゆゑに、死が人間に於いてあるのは人間に於ける個別化の無化を防止するためである。それは何を意味するか。それは、そもそも存在の自己贈与として在らしめられた存在者としての人間が、特に意識すると否とにかかはらず、理性の超越によつて自らの故郷たる存在そのものへの回帰を志向して辿るところの個別化の道を、その差違性にも拘はらず虚無に赴かしめず、その本来の志向方位に保たうとするために己れ自らが救ひ上げようとする存在そのものの意図にほかならない。これは、従つて、分有的存在者がその淵源に還歸することを存在としての同一性がその力としての同一化によつて実現することにほかならず、つまり、原同一性によつて分有的の同一性の完成が果たされることである。従つて、死は単に種の同一性の完成によつて個人性と種としての人類性とが同時に確保せられることだけを目的とする存在の干渉にとどまらず、また、存在にかかはる分有的の同一性の世界がその展開と集約に於いて原同一性に

相結ばれて完成し、差違性としての無の浸蝕を許さないために絶対的同一性の行ふ存在保持でもある。このやうに見るかぎり、死は存在乃至同一性が虚無に對してなす自己主張の方策としか見えないかも知れない。その一面はたしかにあるけれども、それがまた、人間に即してみられるかぎりでは、放置せられれば自らの超越志向のゆゑに個別的差違性を介して無化せしめられる人間が、ただ存在そのものとしての同一性の与へるところの死によつて、虚無にではなく、存在そのものに抱擁せられるといふ形で、決して滅されることなしに存在の中に存在とともにあらしめられる、つまり存続せしめられる、といふ事実を認めなくてはならず、それは、換言すれば、存在そのものによつて与へられる死によつて人間は不死となる可能性をこのやうにして得てゐる、といふことであり、結局、死は人間に對する存在そのものの恩恵であると言はざるをえない。念のために附言するが、死による不死とは、もとより、死んだがゆゑにもうその後に死ぬことはないといふ意味での死の一回性の修辭的表現ではない。死の一回性を否定することはできないが、死による不死とはそのことを意味するのではなく、今し方述べられた存在の恩寵による個別的な道の存在への吸収によつて道の差違性を介しての無化を防ぎそれを存在の中にあらしめる、といふことである。それゆゑ、どうしても、死こそは人を無への没入から、無への破滅から救ふところの救ひである。死こそは滅亡への扉ではなく救ひへの門、不死への門である。

しかし、死による不死に於いて生きるものは何か。人は死によつて消失するやうに見え、その亡骸は物体として腐蝕したり焼かれたりするが、何がその後も残るのか。人が滅ばされず存在そのものの中に在らしめられるとは何の謂か。それは屢々道であるかのやうに言はれてゐる。しかし、存在そのものに道が吸収せられてその中に残るとは何の

ことか。まさか歴史として記憶の中に残ることを言ふのではないであらう。よい風景でさへ、ひどい仕打ちでさへ記憶に残りはするけれども、誰もそのやうなものを本当の意味では不死とは言はない。かりに存在そのものの記憶が永遠であるとしても、風景や様態と同じ資格で人が扱はれてゐるのではなく、人についてのみ不死が語られてゐるとき、その不死とは何のことか。それを明らかにしなければならぬ。我々はこのことについて述べるとき、今まで道が存在そのものに受容せられるといふやうな形式で述べるが多かつたから、先づこれを手がかりにして、事態を明らかにしたい、死による不死とは何の生であるか。

道は理性の超越の言はば軌跡としても解されて来た。しかし、それは純粹に歴史的なものに止まりはしない。道は人格性としての展開であつたから、現に超越しつゝある理性をその尖端にもつてゐるところの精神的活動としての軌跡である。それはその尖端に理性が躍動してゐるところの超越しつゝある軌跡としての人格性である。超越とは何であらう。それはもとより存在そのものへ向かつて現状からする理性の登高でもあつたが、その同じことは多少視角を変へてみれば、動物としての類的同一性から理性が自己を解放して個別化の道を辿ることであつた。といふことは、すなはち、感覺的肉体としての類的同一性から理性が自己を解放してゆくことにほかならず、超越とはかくして精神が肉体から自由になるところの登高にほかならない。このやうなことは少しも奇怪なことではない。精神が肉体に囚はれてゐるかぎり、目の見る通りに太陽は動かぬ大地を弓形に渡つて朝は東から夕は西にと急がしく廻転するとか思へないであらうし、手にしてゐる万年筆の方が存在そのものよりも確かな存在であるとか思へないであらう。精神が肉体から自由になるにつれて理性的思考が甞めて可能になることは、たとへば自然科学を例にとつても明らか

なことであつて、およそすべての科学と呼ばれるものはいづれも可視的乃至可感的な現象を手がかりにしながら、結局それを支配するところの非可視的乃至非可感的な法則を対象にしてゐることなどは、ひとつの解りやすい証拠であらう。精神がそのやうに肉体から自己を解放する度合が高まるほど成長するためには、大脳や感覚器官や神経系統などさまざまな生理的条件や物質的条件が必要であることは、略々疑ひのないことであるが、成長した精神はいつまでも自己の家に閉鎖せられることなく、その本来の目標たる存在そのものの方向にその能力を伸ばし飛び立たうとしてはまた舞ひもどる。人間として生きてゐるかぎり、精神は肉体を離脱し切れない。しかし、それにも拘はらず、精神は自己の活動が肉体に支配せられるのを嫌つて、できるだけ自己をそこから解放して存在そのものに至らうとする。精神のかかる解脱が論理的に行はれるときそれが思索にほかならない。従つて、道はそのやうに解脱を試みては、また肉体に還帰しつつ更に解脱を企てるといふ精神の運動の全体を意味すると言はなくてはならず、運動する精神なしには在りえないところのものであり、またその運動する精神もそれなしには在りえないところのものである。それはあたかも私と私の人生との関係のやうにひとつのものである。従つて、道が存在に受容せられる現象としての死とは、精神が完全に肉体を解脱して存在そのものの中に生きてゆくことであり、つまり、精神の超越の存在そのものによる完成にほかならない。それゆゑ、人間の死による不死を生きるものは精神にほかならない。個人の人格としての精神は人間として生きてゐるかぎりにはあらゆる変化を通じて、その人をその人としての自己同一性に保ちつづけた個人的同一性であつたが、今それが人間としての死によつて肉体を解脱し去り存在そのものとしての原同一性に於いて尚もその人としての自己同一を保有して永生する。つまり、死によつて甦めて人間の人格としての精神といふ小なる

自己同一性は原同一性に於いて一致し、そこに於いて原同一性の永遠とともに自らの自らとしての同一性を完成せしめ、そのゆゑに自ら他に変じたり存続を止めたりすることなしに、自らを永遠化する。死はかくて明らかに、個人の精神の自己同一性の完成の門として永遠への扉である。

存在そのものの自己贈与としての發生乃至誕生はすべての存在者に於いてあらねばならなかつた。そのやうな自己贈与による存在の分有がなければ、存在者は存在しえないからである。しかし、贈与者たる存在そのものへの超越志向は理性によるものであつて人間的存在者に於いてしかありえない。そして、その理性に於いて存在そのものが少しづつ明らかになるといふことは、理性に於いて存在の自己開示が行はれることであるが、それは思索する能力の度合によつて人々の間に差異があらうし、特に哲学的思索にめぐまれない人に対して、すなはち、理性がまだその上で存在の思索する場面にまで浄化せられてゐない人に対しては、存在は自己の論理的開示を決して充分にはしないと云つてもよい。すなはち、そのやうなことは論理的に矛盾するから行はれないわけであらう。それゆゑ、存在そのものの論理的自己開示は極く少数の選ばれた人にししか生起しはしない。爾余の大衆がその消息を論理的に理解することは、ただその少数の人を介してのみ可能性をうるが、それさへさう普通にあることは思はれない。しかし、死はすべての人に生起する。といふことは、死の事実、すなはち、存在そのものが原同一性として人間の自己同一性としての精神をその超越の途上に出迎へること、このことはすべての人間に現象する、といふことにほかならない。そして、このことは、つまり、原同一性が人間の自己同一性に出あふために来ることであり、つまり、大いなる思索主体が小さな思索主体に、すなはち、絶対的精神が相対的精神に交はるために来ることである。精神同士の流通は何らかの形式

での伝達である。小なる自己同一としての人間の精神は一般にはこの遭遇の意味はおろかそのやうな遭遇のあることも知らない場合が多いし、かりにそれをよく理解してゐるとしても、死の時は突如として来たり、精神がこの世の後始末に拘泥したり、肉体の苦痛や衰弱に抗するだけで、他にゆとりもなく疲弊してゐるときに来たりするから、特にその瞬間絶対的精神に伝達すべき何ものをも持ち合はさないので一般であらう。それに死は、人間のかねての希望としての超越の完成のために存在そのものの下降によつて現象するゆゑに、存在そのものすなはち絶対的精神の方からの伝達意欲の方が大きいと見ることもできようから、かくて、死としてのこの二つの精神の交はりとは絶対的精神としての原同一性が人間の精神に何かを伝達する現象である。同一性は我々に何を伝達するのか。彼は他に何ものかを伴つて来るのではなく、内部に何か他のものを秘めてゐる。彼が伝達するものは彼の自己しかない。死はかくして同一性の自己伝達である。それは論理的開示のごとき自己展開ではない。従つて、論理的手続きを必要とする対話的伝達でもなければ、推測を必要とする間接的伝達でもない。要するに、直覺的直觀的な輝やかしさに目くるめく絶対的伝達であらう。いかなる精神もその瞬間に呼び醒まされてこの伝達を受容するほかはない。論理は我々にこのやうなことを示す。

しかし、同一性の自己伝達とは具体的にはどういふことか。原同一性の自己が伝達せられるとは原同一性が伝達せられることである。ところで、原同一性が伝達するといふことはその伝達が伝達すべきものと同一のものを伝達するといふことになり、つまり全く差違性の入らない伝達として最も完全な伝達でなければならぬ。それゆゑ、同一性（原同一性とわがわがことわらないことも多かつた）の自己伝達とは同一性が同一性を相手たる相対的同一性に最も

完全に伝達することである。最も完全な伝達とは相手の単なる理解や会得や納得ではなくて体得を可能ならしめることである。それゆゑ、原同一性の自己伝達とは原同一性が原同一性を個人的同一性に体得せしめることである。原同一性を個人的同一性が体得せしめられるとは、個人的同一性が絶対的な原同一性を体得することである。個人的同一性が原同一性を体得するとは、個人的同一性が原同一性になることではない。もし、さうだとすれば、それは二つの原同一性が生じることか、個人的同一性が原同一性の中に埋没してしまふかの何れかであるが、前者はそれを認めれば絶対的なるものが二つあることになつて明らかに矛盾であるし、後者は個人的同一性を喪失してしまふといふことでその同一性を保たしめないことであり、それは原同一性の同一化の力に矛盾する。簡単に言へば、同一性の自己伝達によつて生ずることは、個人的同一性が自己の本質を変へたり自己の存在を喪失したりすることなしに、原同一性を体得することではなければならない。それは、つまり、人間の精神がその個人的人格的自己性を保ちつつ原同一性のごとく全き同一性をもつことである。といふことは、肉体や感覚のごとく常に変化し流入し流出するものを全くもたないことである。といふことは、それらの肉体や感覚から精神が完全に解脱すること、完全に解脱して存在することであり、換言すればエクスタシスの完成にほかならない。同一性の自己伝達としての死は人間の個人的精神の完全なるエクスタシスの成就としての人間の自己の存在についての自己同一性の永遠の保証であり、つまりは個人のアントロポスとしての死を介してのプシューケーの不死、ヌースの不死、所謂、靈魂不滅のために生起する一回限りの現象である。

同一性の純度に関する判断論的省察

死は人間の精神の完全なエクスタシスすなはち解脱であると言はれたが、そのエクスタシスすなはち解脱とはどういふことか。それは精神にとつては自らの同一性の完全なる成就であり、従つて、精神の純粹同一性の実現にほかならない。ところで、精神は理性として常に存在そのものへの超越志向をもつてゐると言はれたが、その存在そのものが原同一性である以上、精神は理性として常に原同一性を志向するものであり、原同一性を目標とする。そして、この超越の目標に完全に到達するために死が必要であることは前に証明せられたとほりである。してみれば、人間の精神はその超越の目標としての原同一性に達するために、死すなはち解脱つまり自らの純粹同一性の実現を遂げなくてはならない。ところで、人間として生きてゐるかぎりでの人間精神の超越が思索のみか否かは未だ不明であるが、思索がかかる超越の一つであることはすでに明らかであるから、今までのことからして、次ぎの結論が生れる、すなはち、思索がその目的としての原同一性に至るためには解脱が行はれなくてはならない、或ひは、思索の完成とは解脱の遂行である、と。ところで、解脱はまた精神の純粹同一性の実現にほかならなかつたがゆゑに、右の命題の意味するところは、完全な思索とは精神の純粹同一性の実現である、といふことにほかならない。それゆゑ、思索は同一性の成立を離れてはありえない。我々はここで精神の同一性の純度を思索に即して明らかにしたいと思ふ。といふのも、もともと思索はいかなるものであれ必ず論理的構成を論理学的法則に従つて組織するといふ形式で事象の自己開示をその程度に応じて実現せしめる理性的努力であるから、もし右の企てが成功するとすれば、同一性の純度と思

索の論理的価値の照応といふ同一性に関する論理学的研究の或る位相が明らかになる筈であるからにほかならない。この方面の研究は前に言及せられた「同一性の自己塑性について」といふ論文の中で基礎的に行はれてゐるが、それは未完結であるし、主題も今の我々の主題とは多少異なるから、一応それとは無関係に思索を進めることにする。

思索とは同一性を探索することである。さうではないか。思索は肯定か否定かによつて成立つてゆくが、そもそも肯定とは判断に於ける主概念と賓概念の間に何らかの同一性が成立してゐるとき、そのことに關してのみ成立する判断であるし、否定とはそのやうな同一性がないときに成立する判断である。それゆゑ、思索はその肯否いづれを問はず、同一性を求めての運動である。ところで、思索は何故同一性を探索する運動であるのか。それは思索の主体たる理性が向かふところの目標としての存在そのものが原同一性であるからにほかならない。思索はそれゆゑ同一性を探索するのは当然である。しかし、思索が事実に真正である所以は、それが存在そのものへの理性の超越としての自発性であることによるよりも、その超越によつて浄化せられる理性に於いて、存在そのものが自己開示としての思索を展開する、といふことによつてゐることがすでに示されてゐた。従つて、思索は人間理性に於ける存在そのもの、すなはち根源的同一性の自己運動が色々の現象形態を以て生起することである。このことは、經驗的にもすぐ言へることである。例へば、「甲は乙である」といふ判断が成立する所以は、甲に於ける丙が理性の上で動いて乙に於ける丙として現象するときに、すなはち、相異なる二つの存在者たる甲乙の距離を同一なる丙が理性の次元上で動いて相結んだからこそ、「甲は丙について乙に等しい」といふことが言はれ、それが、「甲は乙である」と言はれるからにほかならない。例へば、「人は理性的動物である」といふ命題にしても、人に於ける言語を使用する高級な推理や創造や存

在への超越といふ一聯の能力と可感的肉体の所有といふ事象が認められ、それが丙の位置に立つ内容であり、これがそのまま理性的動物に妥当するがゆゑに、かういふ内容について言ふとすれば、「人は理性的動物である」と正當に言へるにすぎない。従つて、もし誰かが理性的といふことを「右に述べたやうなことの能力をもつてゐる」といふ意味ではなしに「現実とその能力を発揮してゐる」といふ意味に解するかぎり、それは賓語に於いては在りえてもその同一の内容が必ずしも常には主語に於いてはありえず、例へば睡眠状態の主語には在りえないので、理性の上で同一なるものは両者を結んだ線を動かない。そこで、そのやうな限りでは、「人は折々——醒めて考へてゐるかぎり——理性的動物である」といふ風に条件を附さなくてはならない。それゆゑ、およそいかなる判断であれ、主客を理性の次元に於いて往還する媒概念としての同一なるものを条件とする条件附帯的判断であると言はなければならぬ。といふことは、同一性の現象としての同一なるものが判断の条件となつてゐるといふことであり、同一性が判断を支配するといふことにほかならない。すなはち、同一性の運動のないかぎり思索はありえず、その運動の形や規模の如何によつて、思索の種類も射程も決定せられる。いづれにせよ、同一性は思索に於いてその現象形態を示し、その現象形態とは結局同一性の純粋度乃至結晶度の差によつて原同一性と区別せられるわけであるから、同一性の純度に関する省察は思索の基本形態としての判断の結合度についての省察を介して明らかになるであらう。思索の原理的形態として判断をあげることについては異論もあらうが、私の見るところでは、概念はすでに判断の結果であり、推理は判断から成り、かつ或る結論的判断への過程にすぎないから、思索は結局判断から判断への過程を介しての判断にほかならないので、判断を中心とせざるをえない。

さて、そのやうな意味で思索の基本形態としての判断を具体的に表はす正確な形式は、それが言語に還元せられた命題である。ところで、命題に於いては、主語と述語が先づ注目を惹くではあらうが、その両者の関係を表現するところの繫辭こそが命題を性格づける支柱である。従つて、前の考察を思ひ合はすならば、これに於いてこそ判断を支配するところの同一性が隠されてゐると言はなければならない。そして、事実、「である」とか「でない」とかいふ繫辭的表現は主述間の何らかの同一關係の成立の有無を含蓄する。それゆゑ、この場所を透視してその底に作用してゐる同一性のありやうを見定めることこそ重要である。普通には繫辭の動詞の文法的時称によつてその判断を性格づけることが重要視せられてゐるが、そのやうな時称の差異は結局時間によつて變動する判断主体の主観性に左右せられるものであり、要するに「である」といふ定言的形式の前後に副詞句として表現せられうるものであらうから、すべて判断はかかる定言的形式を中心とする。従つて、問題はすべてこの形式に於ける主客の同一性の純度を見定めることにあり、時称的變差の振幅の度合や種類もそこから少くも可能性として演繹せられうる筈であるから、我々としては直ちに定言的命題に於ける主客の同一性について考へてみたいと思ふ。すなはち、その主客を結ぶ繫辭の結合力に関する省察である。すなはち、繫辭に自己を表はす同一化する力として同一性についての省察をしなければならぬ。

ところで、繫辭に於ける右の同一現象とは一体いかなる構造をもつか。それは少くとも主概念の指示するところと賓概念の指示するところの或る同一がなければ生じえないことであるから、形式的には複素体でなければならぬ。しかし、両者の同一や差異が単にそこにあるだけでは、それがいかなるものであれ、それだけではまだ決して判断に

はならない。判断になるためには、どうしても人間がそれをどのやうにか意識して或る断定を下さなくてはならない。それゆゑ、人間が見定めるといふ要素も加はらなくてはならず、言はば三肢的構成が判断を支へるとしなければならぬ。すなはち、問はれてゐる同一現象とは、主概念の指示するところと賓概念の指示するところの同一を人間が同一と見定めることによつて可能となる三者の同一化である。これによつて、人は誰しも一応はそれ以前よりも主概念の指示するところのものの理解に近づく可能性はもつ筈であるから、かかる三肢的同一性としての判断とは、人間が主概念の指示するところを賓概念の指示するところによつて明らかに見定める、といふことにほかならない。このことは、主概念の指示する意味的ひろがりやを賓概念の指示する意味的限定で明らかに見定める、といふことにほかならない。明らかに見定める、とは漠然たる見当をつけることではないから、象徴的に言はれることをも含めれば、測定すること、測ることといふ意味になるし、その面からみると、賓概念の指示する意味的限定とは我々が理解するための尺度のやうなものであるから、前と同様な扱ひをすれば、測りと言はるべきであらう。さうなれば、主概念の指示するところのものは、当然、測られるものである。このやうにして、判断はその最も基礎的な形式に還元せられると、「測られるもの」と「測り」と「測るもの」との一致としての同一性であるといふことになる。

それゆゑ、当然のこととして、最も素樸な判断は、単純な測量判断である。自分の体重に関する正確な知識的判断を求めて、先づ計量器に乗らない人はあるまい。「測られるもの」としての私の体は計量器に乗ると、七五砵といふ目盛りが「測り」としての計量器の限定尺度となつて出るのを「測るもの」としての私が見定める、といふ形式で、「測るもの」が「測られるもの」と「測り」との一致としての同一を認知するといふことになる。測量判断に於いて

は、「測られるもの」は「測り」によつて「測るもの」の前に特徴づけられる。かかる量的測定は実はあらゆる特性記述判断一般の最も単純な一例である。すべて特性記述判断とはその対象を形相によつて人間に対して普遍的に正確に記述しようとする。換言すれば、対象を普遍者によつて規定する。「測られるもの」としての対象の構造乃至規模は「測り」としての形相といふ一般者によつて「測るもの」の範疇的理解能力の眼前に規定せられる。この形態は、しかし、何も必ずしも特性記述判断にのみ限られはしない。そもそも特性記述判断はその主語の位置に立つ対象の形相的還元を果したが、ここに今度はその述語の位置におかれた形相を、すなはち還元せられて生じたこの形相的資辞を、事物の次元から離れた形相の次元に於いて、他の形相と比較することが可能になる。このやうな形相相互の比較によつて何がもたらされるか。それは形相の形相的規定として、形相の分類秩序たる質の包摂関係にほかならない。たとひ七〇珽、八〇珽といふやうな量的規定であつても、後者は前者より大であるといふやうに質的次元の包摂関係に編成せられうる。質の包摂関係の正統典型は本質の種類関係であり、これによつて定義が可能となる。このやうにして、特性記述判断による形相的還元を前提としてそれよりも高次元な形相比較判断が生じるけれども、これも同一性の在りやうとしては、主語概念の指示するところが事実性の領域から形相の次元に上昇しただけで、その基本形態が一種の測量判断であることに姿はりはない。といふことは、常に「測られるもの」が「測り」と或ることに關して一致してゐるのを「測るもの」が意識を以て認める、といふことであり、これは端的に言へば、「測るもの」の意識の放射が「測られるもの」と「測り」との尺度的一致点に当たつてゐる、といふ形式での三肢構造的同一性の成立にすぎず、つまりは、「測られるもの」と「測り」との一致点同一は前であつて、その一致点に「測るもの」は意識的距

離を隔てて視線的に一致するといふ言はば二段構への而も密度の薄い同一性であると言つてよい。すなはち、所謂抽象的判断としてそれ自身極めて正確度も高く有効性も大きいこの種の測量判断一般——それは殆んどすべての自然及び人文科学の判断であるが——は、それが判断である以上たしかにもたなくてはならない三肢構造性による同一性を保有してはゐるが、同一性としては二層的不純性を内含し、且つそれゆゑに存するところの外包的位相に立つところのものは意識の視線としての対象化的隔絶性を有してゐるため、ともかくも同一性とは言はれなくても、その結晶度は不純で不安定な言はば弱い同一性であると言はなければならない。而もその上、この同一性は形相による個体超越を介して成立するその抽象性のゆゑに普遍内在である点に注目しなければならない。それは原同一性が存在そのものとして普遍超越的現実性を有してゐたことに思ひ及べば、同一性の本来の在り方からは遙かに隔つた現象と言はざるをえない。一言を以て尽くさうとすれば、測量判断に於いては、判断の中枢としての同一性が構造として不純且つ不安定であり位置として普遍内在で存在性は稀薄である、と言はなくてはならない。

そこで、同一性の存在性を回復し純粹で安定的な構造を得しめるにはどうすればよいのか。いかなる判断を企てることによつて、繫辞の底に作用する同一性はより高き同一性となりうるか。明らかかなことは、ここで我々は事象から離れた抽象的判断の普遍化の方向から転じて事象に回帰しなければならぬ、といふことである。すなはち、我々は今、普遍超越を試みなくてはならない。ここで普遍外在と言はれず普遍超越と言はれたことは注意すべきである。前者は普遍内在の反対であり、普遍性の外にそこまで達せず立つてゐる個体の在りやうであるから、これを企てることならば、折角普遍者を以て理解してゐる知識的な段階から、それが生ひ立つたところの前段階たる個体との感覚

的邂逅といふより低次の同一性の状態に逆行するにすぎない。我々は感覺的所与事実への類落を望むのではなく、抽象の領域から思考を事象に回帰せしめたいと望む。それは、思考が一度個体を超越して普遍内在となつてゐなければ、その普遍をそこから更に超越するといふ思考の二重超越を果たすことである。それは、従つて、測量判断に典型化せられる抽象的判断の知識を捨て去ることなく、これを自らに包含しつつ更に別種の判断を構成することである。それが普遍超越である以上、普遍性を保ちつつも思考は再び個体に向かふであらう。このやうな二重超越を介して事象回帰を果たす判断にも色々の種類があらうが、その最も日常的な典型は一個の個体を対象として行爲する場合に決定的な役割をもつ実践的判断である。普通には、実践的聯関に於ける対極者について我々は少くとも若干の形相的規定を予め保有し、これを前提として実践する。すなはち、実践的判断は、すでに一旦は抽象的判断の主語として普遍化の対象であつたものを、その抽象的規定を残存せしめつつ、事物性の中に引きもどすことによつて、新しい秩序への展開を用意し、この次元に於いて実践的関心の対象とせられたものを再び自己の主語に引き入れる。従つて、ここには抽象的判断とは全く別の論理的性格が生じなければならない。ところで、判断の論理的性格を左右するものはその判断を成立せしめる同一性の構造如何にある。実践的判断に於いてそれはどうなつてゐるか。そこに於ける「測るもの」としての自己は二重の意味ですでに「測り」となつてゐる。といふのは、自己はすでにその実践の対極者について一応の形相的還元を施したものととして抽象的知識を有ちそれゆゑ今や自ら「測り」としての素地を確保してゐる上に、実践の主体として自らが是認するところに向かふ主体的傾斜のために自らの格率に従ふものとして「測り」となつてゐるからである。このやうにして、「測るもの」が「測り」となつてゐる、或ひは「測り」自らが「測るもの」と

なつてゐる、といふ形式での「測るもの」と「測り」との同一性が「測られるもの」としての実践的対極者に対して関心を示す。そして、この関心の包囲力の内部で、「測り」と「測るもの」と「測られるもの」とがひとつの行為に結晶せしめられるといふ形式で同一性が構成せられる。すなはち、ここに成立してゐる判断でも、要素を問はれれば三肢的構成要素に分析せられるけれども、その分析は概念的なもので、事実としては「測るもの」と「測り」とは論理的に先行する前提条件に於ける思考を介して不可分離の同一者であつて、本当はこれと「測られるもの」との二肢構造である点が、前の抽象的判断との一つの大きな差異である。それから、二肢構造を外包するものは意識の距離的視線ではなく、意識の實在的関心として結集力は強い。すなはち、この判断に於いては前よりも結晶度もより純で結集密度もより強固な同一性が作用してゐることは否めない。ところで、「測り」となつてゐる「測るもの」とは個体事象としての「測られるもの」についての主客合一的な判定すなはち評価を可能ならしめる。すなはち、かかる同一性に支へられるところの判断は一般的に言へば評価判断であり、実践的判断はその一例である。評価は抽象と異つて個体の普遍還元による概念的展望の明瞭化と拡大とのために個体の個性性の消去を企図せず、その個体に固有な普遍的価値を見出すことによつて、たしかに個体超越と普遍超越の二重超越に基く超越度の高い思考である。我々はここで次ぎの大切なことを銘記しなくてはならない、すなはち、思索とは超越であり、また思索とは同一性の運動であるとも言はれて来たが、たしかに同一性の純度の高まることが超越度の高まることに照応し、そして判断の結論も問題もより重大になつてゐる、といふことである。人間の精神は同一性の純度の高い判断へと呼ばれてゐる。

普遍超越によつて個体が高められた意味で普遍内在から解放せられ、言はば個体の一般化による定義的認識とは別

の個体認識への道が拓かれかけてゐる。事実、評価は一般者への手がかりとしての個体に対して与へられるものではなく、一般者を手がかりとして個体に対して向けられる。実践的判断が後者の一例となるのも、その判断が実践的聯関の対極者としての個体に向けられ、その妥当力に応じた取扱かひが問題となるからである。実際、人はすべて理性的動物であるが、それを知つての上で、甲はかくかくの人物である、といふ知識と關係しないでは、人は甲と結婚すべきか否かも定めえないであらう。それゆゑ、正確度とか検算可能とかといふ点では、個体認識は人間の知識の限界に基いて普遍者認識の水準に及ばないかも知れないが、判断自体の品格や価値からみれば、個体認識の方が一段上に位し、普遍認識を前提とする上位の知識である。そのことは、同一性の純度の面からも明らかであつた。だが、個体認識は評価判断に尽きるであらうか。

「測り」であるところの「測るもの」は主体としての主観的偏差によつて「測り」としての公正を喪ふことはないか。「測るもの」であるところの「測り」は格率としての規定性から「測るもの」としての自由を喪ふことはないか。評価判断に対する批判としては、人は誰れでも先づ主観の主体としての主観性の過剰乃至客観性の不足、それから格率乃至評価標準の一般性としての規定性の過剰乃至自由の喪失を怖れて、そのことについて顧慮するであらうが、それはまさに右のやうにして、「測るもの」と「測り」との同一といふ形式での同一性に対する疑義である。それは結局、「測るもの」としての自己が果たして「測り」たりうるか、といふ形式での自己反省である。すなはち、自己といふ特別の個体を対象とする反省的判断が成立してゐる。といふことは、ここでは、「測るもの」としての自己が「測られるもの」となつて対象化せられてゐること、すなはち、「測るもの」と「測られるもの」とが一致してゐる

るといふ形式の新しい同一性現象が生起し、それが自らを「測り」に對置せしめてゐる。この「測り」はもはや測るための「測り」として予在するものではない。それは今自己反省の成立によつて、つまり、「測るもの」と「測られるもの」との同一性の成立によつて、それが嘗て「測るもの」とともに成立せしめてゐた同一性から閉め出されて外に立たされてゐる。すなはち、その「測り」は「測るもの」と「測られるもの」との同一性から必然的に導出せられたものとしてかかる同一性の論理的本質であらねばならない。といふことは、自己反省の答へがこの「測り」であるといふことにほかならない。それは何の謂であるか。自己反省とは自己が自己を他者として對象化することである。かかる操作によつて、自己は甫めて無内容な問ひかけのみの自己から、また、無にひとしい視線のみの自己から、他者としてその背後に何ものかを内容的にもつものとして現はれる。すなはち、そこには誰かが立ち現はれる。それゆゑ、自己反省に於いて自己は他者を介して無内容な単なる自己から、自己は誰れであるか、といふ自己の唯一の眞の内容たる個人的人格に目醒める。この誰れとしての内容こそが今問はれてゐた「測り」なのである。まことに、そこそ人の重みであり、人の規模であり、人の品格であり、その人のその人たる所以の人格である。それゆゑに、かかる自己反省的判断は結局同一の自己にかかはる問ひの円環として、たとひ同一性の構造としては二層の構造であると言へ、つまり、「測るもの」と「測られるもの」の同一性が先にあり、その後で「測り」としての人格がその存立の応答として生じたにもせよ、完璧な自己同一性を保つものとして今までのどの判断よりも純度と密度との高い同一性に立脚してゐると言はなければならぬ。

このやうにして、思索すなはち完全な同一性を求めての理性の超越運動は、自己反省的判断に於いて、やうやく一

切の事物性から解放せられて自己の人格に向かひつつ、純明な自己同一性を達成する。もし、例をあげてその上昇の跡を辿るとすれば、測量判断で私は七五瓩と言はれ、その判断の至高の水準に於いては、私は人である、と私の「いかに」や「なに」が問はれた。評価判断で私はいかなる価値、いかなる妥当力をもつか、といふ個体認識が問はれたが、それ以上は問はれなかつた。反省的判断に於いて甫めて私は誰れであるかが問はれ、自己認識の結果としての人格が自覚せられた。注意せらるべきは、かかる判断の段階と問ひの上昇とが、いづれも判断の繫辭の下にこれを成立せしめるために作用して支柱となつてゐる同一性の純度と密度の高さに比例してゐるといふ事実である。原同一性の透明な結晶への接近が、すなはち、存在そのものへの超越の登高度が、かくのごとくにして自ら夫々の判断に依じて同一性の種別と問答の高低を示してゐる。我々は今や人間として達しうる最高度の同一性現象に支配せられる判断をこの反省的判断であると言ふのか。すなはち、人格の自己同一性を示す二層的同一性を以て人間の判断の至高の構造と見なすか。

反省喪失の飛翔による直觀的恍游について

右に述べられたすべての判断は、同一性に関して見られるかぎり、すべて決して完全ではなかつた。それらに於いて、同一性は何らかの意味で成立はしてゐても、自らの内部に何らかの分裂があり、三肢的乃至二肢的なものの二層的先後関係が論理的にあることは否定できない。それでは、人間に許される判断に於ける同一性とはそのやうに内部に非同一を含むものでしかありえないのか。

我々が或るものを美しいと判断する美的判断は右に述べられたいづれかの判断に含まれるであらうか。我々は美的判断について省察してみなければならぬ。これについては、*Der logische Grund der Schönheit*と云ふ私が一九六〇年にヴェルツブルグ大学で行った講義の要約が *Studies in Philosophy* 1962 に発表せられたが、そこで詳しく論じられてゐるし、また、簡明すぎるけれども *La structure logique de la dimension de la beauté* と云ふ私が一九六〇年アテネの国際美学会議で行った講演でもふれられ、それはその会議報告集にそのまま採録せられてゐるし、今ここでは結論的に筋をのべるだけに止めたい。

或るものを美しいと判断する美的判断とは感性的判断ではないか。さういふものもあらうが必ずしもさうとは言へない。例へば殆んど第一級の偉大な作品は感性的には決して快美を誘ふものではなく、忍耐深い追求と解釈の果てに美的感動を喚起する。それは、つまり、精神的体験を要求する。従つて、美的判断は感覚の顫動によるものではなく精神の高まりにほかならない。それゆゑ、美的判断は私が常に言ふごとく *aesthetisch* ではなく *kalonologisch* なのである。すなはち、感性的ではなく美学的である。従つて、美的判断は知性的であつて、それゆゑ、その論理的根拠を問はれうる。といふことは、その判断に於ける同一性の存りやうを論理的に説明しうることである。それでは、或るものを美しいと判断するのは、或るものの特性を把握するものとして特性記述判断か。たしかに、美しいといふのは対象一般について言へることではなく、或る限られた対象の特殊な性格として、特性記述の相関者に見え、かくて美的判断は特性記述判断に見えるかも知れない。しかし、さうではない。美的判断は、特性記述判断によつて得られる知識を前提としこれを自己のために使用する結果生じるものとして、この種の判断を超える上位判断である。

それでは、美的判断は特性記述判断の上位者としての本質比較判断すなはち質化判断乃至分類判断に属するか。対象を美しいと判断することは、それを醜いものや汚いものや平凡なものから区別することに思はれ、そのやうにして、かかる判断は対象を美といふ類に分類するやうに見えるかも知れない。しかし、そのやうな分類可能性は美しいと判断することから必然的にひとつの下属の結果として生じることにはすぎず、美的判断そのものとは区別しなくてはならない。分類判断すなはち本質比較判断の主語は本来形相的一般者であるのが普通で、その意味でも、直接に実在者に向かふ美的判断とも違ふことは明らかである。しかし、両者の関係はどうであらう。本質比較判断の特別な効力は定義を下だすことである。定義はものの何であるかを明らかにする。さうであるとすれば、それは屢々美的判断の前提としてそのために使はれる事態である。それゆゑに、美的判断は本質比較乃至分類判断に対しても上位判断である。このやうにして、美的判断はあらゆる抽象判断の上位に立つ。そのことは、美的判断が真に完成するためには研究的分析や測定や解釈などといふ知的操作を必要とすることを、もう一度思ひ返せば当然のこととして理解せられるであらう。

美的判断が抽象的判断すなはち普遍内在判断よりも論理的に上位に立つ判断であるといふならば、それは前にその上位性が示された評価判断であらうか。成る程、評価判断は普遍超越によつて事象回帰を果たすものであつたがゆゑに、美的判断の主語の個体であるといふ条件に適ふ。そして、美的判断は対象を美しいと評価するのではないか。それは一見さう思はれるかも知れない。しかし、或るものを美しいと評価することによつて美的判断は成立するか。評価は常に個人差を伴ふ。その個人差が安易な自由と安易な慰めを与へることもなるが、また、真剣になれば

不安や疑惑や不快を呼ぶことにもなる。評価の個人差をめぐつては、それゆゑ、対話や論争が生じる。それらは当然自己の評価に対する反省としての自己反省を含む。といふことは、評価判断はその不安定を救つてもらふために反省的判断を呼ぶといふことであり、つまり、未完結であり非自律的であり、本質的に分裂してゐるといふことにはかならない。しかるに、美的判断はそのやうな不安定な分裂をもつてゐない点に特色があるのではないか。他人がどう言はうと美しいと思ふことには傷がつきはしない、否他人の声が聞こゑるやうではまだ美の境地に達してはゐないのではないか。美的判断は自己完結的で自律的で無分裂性である。さうではないか。我々が対象を美しいと思つてゐる状態、すなはち美的判断を下だしてゐる時、時間意識せられない、場所も意識せられない、傍に誰がゐるのかも意識せられない。その状態のとき、我々はただひたすら対象の輝やかしめる美を我々が見出だしてそこに意識を集中せしめてゐる、といふ形式で、完全に我々の周囲世界から脱脚してゐる。それこそ、反省もない。すなはち、「測るもの」としての主観も「測り」としての規準も「測られるもの」としての対象も夫々の差別がもはや意識せられず、一点の輝きに集中して同一化のそのかぎりでは完全な形態がそこにある、といふことである。精神は自己の同一性の成就を求めて超越を試みてゆくが、今、ここにそのやうな同一性の最も純粋な結晶を構成してゐるかと思はれる。従つて、それはまた超越の最も高まつた状態ではなからうか。たしかに、ここでは日常性とは異つた意識の超越が行はれてゐる。美的判断に於いてその現実的結晶が示されるところの美的体験を特色づけるものは、美の発見とその享受に於いて生ずる所謂現実性の忘却である。それは、つまり、精神の日常性に於ける不在、すなはち、精神の周囲世界外での存立、としてのエクスタシスにほかならない。精神の登高としての思索は精神が自己を宿した肉体から次第に離れてゆ

く超越であるとすれば、美的判断こそ思索の典型といふことになりはしないか。それは確かに判断の諸段階を経て最後に行きついた同一性の完全な結晶であるといふ点からも、右のことが肯はれるのではないか。たしかに、形式的に見るかぎり、我々は人間に可能な判断のうち美的判断を判断としては最高のものと認めざるをえない。問題はこの判断が自己反省を欠かざるをえぬ自己忘却的なエクスタシスであるといふ点であつて、これについて考へるためにここでこの判断と自己反省的判断との関係を見ておかなくてはならない。今まで見て来たところでは、美的判断は他のあらゆる種類の判断を自己の形成過程に経てゐたけれども、ただ自己反省的判断のみを經てはるなかつた。といふことは、美的判断は人格と関わりがないといふことであらうか。さうではない。判断である以上、人格と関係すると言ふとすれば言ひ過ぎで、犬や猫も判断しないとは言へないし、人も感覺的判断の場合例へば今朝は寒いと言つて背をかめるやうなとき、それを直ちに人格と結びつけるのは無理なので、いかに人が行ふとは言つてもただそれだけで美的判断は人格的であるとは言へない。ただ、我々が前に示したやうに、この判断は精神的判断であるから、たとひ反省的判断すなはちそれによつて人格が自覺せられる自己に關する判断を歷程の中にもたないにしても、美的判断が人格と関わりをもたない筈はない。否、むしろ、事實はこの判断ほど人格と關係の深いものも少い。そのことは、眞に高尚な人格でなければ高尚な美を享受しがたいことや、また眞の美を開示する偉大な作品や莊麗な風景は人の心を淨化することなどから見ても、容易に推測しうることである。従つて、美的判断としてのエクスタシスはその判断主觀の人格の高さによつて超越度に差がある、としなければならぬ。といふことは、美的判断としてのエクスタシスは決して絶対的ではなく、人格の狀態に相対的であり、それゆゑ、そのエクスタシスの現実忘却の距離乃至現実超越の

度合は、自己反省的判断の同一性に於いて対象化せられたあの「誰れ」としての「測り」にほかならない、といふことである。美的判断はそれゆゑ自己が成立するために、つまり自らが選境から超越するために、その超越の踏台として、或ひはその超越の飛躍台として、自己反省的判断を使い、その中の一要素たる「測り」を、すなはち、誰れとしての人格内容を外化し、それを精神の超越の実現のために足場とする。美的判断はこのやうにしてそれが成立したときは常にその主体のその時の人格の高さだけ日常的現実を超越してると言はれなければならない。而も、美的判断はこのやうに人格の内容を外化して自らの高さの支へにしてゐるといふことにより、すなはち、美的判断は自らの成立のために主体の人格の内容を外化するがゆゑに、その内部に於いては人格は無内容となる。すなはち、美的判断に於いては現実的的日常性からの超越が遂行せられてゐるとともに、まさにそのゆゑに、自己としての人格が喪はれてゐる。すなはち、美的判断のエクスタシスは日常性からの精神の自己解放であるとともに、自己の内容を喪ふところの自己喪失でもある。この日常性と自己との双方からの解脱としての無意識的恍遊といふ無自覚性である点が、同じく精神のエクスタシスと言つても、精神の自立的自覚を伴ふ自己同一性の永久的完成としての死のエクスタシスとの大きな差異であるとしなければならない。このやうに大きな差異にも拘はらず、そして自覚を喪失するといふ致命的弱点にも拘はらず、美的判断は人間が常時行ひうる判断としては、その同一性の完成度に於いては最も高い判断と言はなければならない。超越的解脱の足場としての人格量を放下するために、結局は反省的判断を手段としてゐるといふことのゆゑに、これよりも上位に立つことは明らかである。原同一性に於ける精神のエクスタシスとしての完全な自己同一性には及ばないとしても、美的判断に於けるエクスタシスに於いて、精神は少くも消滅する事物性を超

越し、そこに恍游する自由を、たまゆらとは言へ、味はふことができる。それは確かに永遠を垣間見ることでなくして何であらう。

精神の解脱——エクスタシス——に関する註的事項

美的判断に於ける精神の現実的的日常性よりの自己解放としてのエクスタシスが自己忘却を伴ふことから、単なる無意識的自己忘却を以て精神のエクスタシスと誤解してはならない。感覺的快感に於ける非日常的喜悅への自己感溺による自己忘却は、それが自己を事物性の中に閉鎖することであつて、決して超越ではなく、それゆゑに、精神の現実超越の結果としてのあるべきエクスタシスではない。それをしもさう呼ぶことは、世上往々あることにはちがひないが、それは根本的誤謬である。また、仕事に一切を忘却して熱中する状態も体験せられるであらうが、それは精神の活動にはちがひないがそれでも精神は事物性の聯関の中に囚はれてゐるにすぎない。その何処にも存在そのものや自己への省察の影はないからこそ、そのやうに仕事に没頭してゐるわけであらう。感覺的悲喜や仕事への没頭が悪いとか無用とかと言つてゐるのではない。それらがなくては人生はありえないし、向上もないかと思はれる。しかし、それらが決してそのまま精神のエクスタシスとしての同一性の自己完成に近いものではありえない、といふことを明瞭に指摘しようと思つたまでのことである。美的判断に於いては、人は事物性の中に於いて事物的対象に接してゐるにしても、精神は単にその事物性諸聯関に止まつてはゐない。それが高度の同一性の表現である、といふことが、論理的に、美的判断がかかる諸聯関を超えたところに方向づけられてゐることを指示してゐる。しかし、美的判

断は実際何処に至つてゐるのか。それが原同一性を志向してそちらに方向定位をもつことは明白であるが、事実として何処に行つてゐるのか。それは今、ここで問うても進みようがないので別の折に省察したい。(前にふれた独逸語の論文にはそのことが書かれてゐる。)ただ、美的判断はその主体のそのときの人格の高さだけ所与の事物的日常性を超えてゐるところで同一性としての自己旋回をなしつつ輝いてゐるといふことは、なかなか暗示ゆたかなことである。同一性としての自己旋回をなしつつ輝くとは、詩句であつて論理学的表現ではないと言ひたい人もゐるであらう。しかし、それは詩ではなく事実の記述にすぎない。美的判断に於ける精神の自己同一性の在り方は單層的つまり純粹であつて、他の上位判断に上昇するための弁証法的運動の余地はなく、従つて、それはそれ以外の他の判断のやうに上位の判断のために、つまり、他者のために開かれた動的構造性をもたない。そこに何らか動性があるとすれば自己運動である。そこでは精神が活動してゐることは確かで、さうでなければこの判断が現実になされる筈はない。それではいかなる自己運動か。そこに至るまで精神は他の判断を、すなはち他の同一性の形態を上昇しつつ、すなはち分裂を含む同一性の諸形態を上昇しつつ、その分裂のゆゑの弁証法的運動を展開するために、どうしても螺旋運動の型をとらざるをえなかつた。今、或る高さまで螺旋的登高を続けたものが、それ以上上位に行かず尚運動を止めないとするれば激しい自己旋回しかない。自己旋回なるがゆゑに自己喪失的恍遊としての陶醉も自然である。それは精神の舞踊である。その舞踊は何故輝きであるか。精神の超越はすべて感覺的限界や日常的事物の影からの精神の自己解放として世界を透明化することである。幾らかでも精神はそれによつて明るくなる。同一性の純度の高まりは知性の明度の増加である。同一性の單層的純粹性に於いて自己旋回をなすものが輝いてゐることは理の当然である。美的判

断はそれゆゑに精神の幸福であり、静明なよろこびである。

それが人格の高さだけ日常的所与性を超越する中空での精神の幸福な舞踊であるといふことは、およそ人格をもつ存在者でさへあればそのことをなしうるのではないかといふことにほかならない。それは何を意味するか。それは、すなはち、美的判断は至純の同一性としてそれほど高いものであり内的幸福の状態であるといふよいものでありながらも、すべての人間に開かれてゐるといふことにほかならない。美的判断はその上にもはやいかなる上位判断もたない最高の人間的同一性として自己完結的な「閉ざされた体験」の結晶であるが、それがすべての人間に対して可能であるといふ意味では「開かれた体験」であると言つても許されるであらう。そしてこの意味の閉鎖性と開放性は美的判断の存在理由について一つの決定的な役割を果たすことになるから、銘記しなくてはならない。

意識の水平的方位の現象学的省察による

美的判断の類型析出

美的判断が事物性と肉体からの精神の自己解放として人格の全内容の高度に於ける精神の同一性の論理的極点としての自己旋回である、といふことは、人間に可能な判断の論理的性格の支柱たる同一性の純化運動に即してみられたところの、つまり、思索の超越的登高運動の判断論的位相に即してみられたところの、美的判断の垂直的分析に基づくものであつた。精神の同一性は自己旋回しつつもはや他の形式の同一性に上昇しえず、旋回が静態化せられるにつれて下降し日常性のより低次な同一性に引き戻されるにすぎない。とすれば、およそ判断の最も基本的な構造力として

の同一性に即して見られるかぎり、美的判断はその内的構成も運動方向も運動形式もいづれも一樣であつて、ただ、その高度を左右する判断主体の人格内容によつて、その同一性の位置の垂直的差異があるだけにすぎない、といふことになる。それでよいか。たしかに、子供の行ふ美的判断と大人のそれとの格差や、単純で軽薄な大衆と深い人生航路を経た第一流の人物との美的判断の差などは、右の事実で充分に説明せられよう。幼子もカルミナ・ブローナには魅せられて恍惚として自失する。しかし、彼のその恍惚は身を揺らぐリズム感と音の起伏の美しさのみによるもので、その超越の度合は到底作曲者が思念した高さや演奏家の企てた射程には及ばず、解釈をなしつつ上昇してゆく大人の知性と情意と体験の深さによつて達せられる恍惚の水準にも及びはしない。それゆゑ、高度の超越を果たすところの美的判断によらなくては到底味はへないやうな芸術品がある事実に対しても、右のやうにして理解への手がかりがないわけではない。それは一応正しいことではあるが、それならば、美的判断の中の区別とは要するにその判断のそのときの主体の人格内容の高度如何にのみよるのか。そして、どれほど低い超越であらうと要するに事物性の水準を越えてさへるればみな美的判断なのか。同じことではあるが、これらの問ひを別様に言へば、美的判断には超越の程度の差以外に何の差別もないのか、そしてまた、この垂直形式さへ備へればその形式がすでに価値であつて美的判断の名に相応しいのか。これらの問ひに答へるためには、美的判断に關しての根本的な省察が必要であらう。それに當るものとしては、前に触られた「Der logische Grund der Schönheit.」[La structure logique de la dimension de la beauté.]の二論文の他、また「Gegenwärtigen Aufgabe der Aesthetik, atti del III congresso 1956.」[目前美の問題]美学二六号、「美の位相と芸術」美学三七号、「美的判断について」(1)(2)(3)美学四一、四二、五一、

各号などがあり、それらに於いて論じられてゐることが多少とも参考になるが、以下ここでは、「美の位相と芸術」
la structure logique de la dimension de la beauté 及び *Gegenwärtigen Aufgabe der Aesthetik* の三論
文で簡潔に言及せられてゐる美的判断の位相差をまとめておかうと思ふ。しかし、それらに書かれてゐることを抄録
するのではなく、それらを書いた思索を以下に別様にまとめてみたい。

美的判断は純度の高い精神の同一性として日常的物事的現実性を垂直的に超越する。そのゆゑに、美的判断はその
かぎりに於いてその中に種別をもたないものに見えはする。しかし、実際にさうであらうか。美しい人の顔を見つめ
たり、富士の麗峰を望見するとき、我々はやはり一種の美的判断をしてゐる。といふのは、言ふまでもないことであ
るが、それらの体験はいづれも命題に表はすとすれば、結局は述語に「美しい」といふ語を入れるほかないからであ
る。とすると、さういふ美的判断、例へば、「今朝は晴れて富士は殊の外美しい」といふやうな判断で表はされるや
うな体験がいかに車窓に旅の疲れを忘れしめ、しばし人をして恍惚たらしめるとしても、すなはち、日常的現実から
の垂直的超越を可能ならしめるとしても、ただそのことによつて、かかる美的判断が、例へば絵巻竹取物語の終りを
結ぶ古径の富士を見て生ずる美的判断と、実際の内容として全く同じものと言へるであらうか。子供にも富士の山
容は美しく思はれるが古径の作品の富士の美は多くの子供にはわからないであらう。そこで多分前者には超越の度と
しての人格内容の豊かさはそれほど必要ではないが後者には必要である、といふ風に依然垂直的原理によつて説明す
ることは一応可能であらう。そして、それは何故かと問はれるとき、前者は自然であるが後者は芸術として人間精神
が作ったものであるがゆゑに高度の精神内容をもつた人格でなければ辿りえない、といふかも知れない。一応尤もな

話である。けれども大河の流れそれかなり早い流れに逆らつて吹雪く冬の荒涼たる薄暮の暗さを逆白波といふ造語に結晶させるほどの味はひ深い美的判断の対象にすることが、いくらそれが自然であるからと言つても、子供にできるであらうか。また、いかに人間精神が生んだと言つても、低俗な流行歌に溺れるやうに陶醉することが高度の人格を必要とするものであらうか。従つて、美的判断の成立に関してはその相関者が自然であるから僅かの人格内容による僅かの超越でよいとか人工品であるから高度の超越が必要であるといふやうな区別は全く成立しない。或ひは、今の例は詩人の直観力といふ特別に高度の能力と非芸術的な歌謡に感蕩する水準以下の趣味能力とを対比させる極端な例としてこの場合の思考にふさはしくないといふ批評があるかも知れない。それを受け容れるとしても、しかし、冬の最上川の暗鬱な空のものと波影に思はれるところの美しさを直観するためには、宝石を見てその輝きにうたれるよりは、より成長した内面を必要とすることは認めてよいであらう。といふことは、要するに、自然であれば一様に人格内容が少くてもかまはない、といふことは到底言へないといふことである。同様にして、人間の精神的加工があるからといふだけで、常に必ずしも高度の人格内容によらなければその美しさをみとめる美的判断は生じないといふわけではない。そのことは、例へば多くの秀れた所謂芸術的童話の美しさを味はふには、それほど充実した人格内容をもたなくてもよいといふことから、明らかであらう。現実的日常生活を超越する高度を表はその人格的内容といふことによつては、すべての美的判断の非日常的非事物性としてのエクスタシスの可能性つまり飛翔可能性を明らかに示すことはできるけれども、自然美とか芸術美といふやうな領域の差を何ら明らかにすることはできない。そして、美的判断の垂直度に関するかぎり、このやうに領域差のつけやうのないことは、全く正しいことである。といふのは

その垂直線の最高度に達する美的判断としての至純の極致すなはちエクスタシスの極致を考へてみると、それは何らその相関者の領域の差に関係しないことが極めて明瞭だからである。サハラ沙漠の大きな夕焼のもとに於ける精神の恍遊も、シャルトルの寺院の中の結晶した絵硝子のこの世ならぬ光りに於ける精神の恍遊も、私には同じ高さのものであつたと回顧せられる。ただ、その高度がよしんば同じ程度であるにしても、それら二つの体験に於ける美的判断は全く異質のものであるといふ気持は争へない事実である。自然美に於ける美的判断と芸術美に於けるそれとの間にはやはり何か差があるのか。それともさう感ずるのは因習による偏見か。我々が村道で藁屋根の上にひろがる赤焼けを望見してシャガールの絵を聯想すると言へば別にをかしくはないし、それは彼の絵のやうだと言つてもをかしくはないが、農家の上の赤焼けを仰ぐこの美的体験としての美的判断がシャガールの絵を見るのと同じ美的体験としての美的判断である、と言へばどうであらうか。自然のままに推移し去来するもの、それ自体は必然的理由があるにもせよ我々には偶然に断片的に瞬間的にしか現はれては来ないもの、さういふ現象としての夕焼けに対し、絵は何ものか或る感動を一定の仕方て固定的に表現しそれはそのものとして永続してゐる。後者には人間の精神が形成した必然的構造とそれによる継続性があつて、それらが前者の断片的偶発性と推移性に立ち優る。そしてそれゆゑ絵に対するとき精神はその精神的必然性を迎ふことができる。ここに芸術美の場合の精神の動向の特色がありはしないか。これはひとつの暗示的なよい工夫である。何故かと言へば、美的判断としての精神の運動に少くも垂直超越とは異つた領域内在の動向を発見しかけてゐるからである。けれども、それ以外に致命的な見落としがある。それは村道に於ける夕焼けを簡単に自然美とし、対象論的に領域を分けようとする態度から来る不正確性である。村道や藁屋根の家は自然

か。いや、自然は一体何処に行けば見られよう。風景の中には川があると云つてもそれは堤防なしにはありえず、堤防は人工品ではないか。木も人が植えた。而も多くの庭木は否田園の林でさへも人は村の美化のために意図して植えることもあるとすれば、もはや風景の美は自然美ではない。詭辯であらうか。「考へる人」はまがふ方なき芸術品である。しかし、暮れ方、逆光にその像を眺めやつて上野を行つたとき、それは夕日に縁どられたわけのわからない物象となつて、周辺の明確な建築物の線の中で鈴懸の木とともに物の影としての効果をあたへてゐた。それはそのときうごめく人々を小さく見せる美しい巨岩に見え、たしかに踊る人としてすら映じなかつた。それはそのとき芸術美を放射してゐたか。私はそのとき芸術美を判断してゐたのか、物象としての自然美をみてゐたのか。ましてや、シャルトルの寺院——それは明らかに礼拝や祈禱のために作られ今もさう使はれてゐるものであるが——の美しさは技術的美なのかそれとも芸術品としての芸術美なのか、けしの散在して咲く麦畑の遠い広がりや涯に見渡すときは空を縁どるはらかな林の起伏と同じにその寺院も自然美をもたらすのか。

これらの疑問が生じ、それに的確に答へられないのは、要するに美を事物性に附着させ、事物の対象論的分類的判断を対応させようとする愚かさに基く。美は何処に生じるかと言へば、前に証明せられたやうに、精神の單層的自己同一性の自己旋回に於いてである。といふことは、美は意識に於いてしかない、といふことである。それゆゑ、自然美と言ひ、技術美と言ひ、芸術美と言ひ、それらは偏へに意識の差異であつて、その相関者の常識的区分によるものではない。富士の山容すら我々はこれを芸術美として味はふことさへありうることは、借景といふ庭園術の方法に思ひ至ればすぐ理解できようし、薬師寺の塔と雖も大和の秋のあはれの見渡しには自然美を構成することはまさ

しく水煙の上に漂ふ一片の雲とひとしい。では、どのやうにして、そのやうな事実が説明できるか、いな、何がその事実の根拠か。我々は美意識の差異について考へなければならぬ。

同一性の色々の不完全な構造を螺旋的に上昇して人格の高度上限の極点で自己旋回しつつある精神の同一性の純粋活動としての美的判断は、右に述べられたやうに、もはやその垂直度の方向に於いては、自己に内属する若干の種類の分類原理を求めえないから、そしてまたその判断に於いて現はれる美が純粹に意識的存在であつて事物的対象性の事物的種別によつては区分せられないものである以上、どうしてもその自己旋回運動のその高度に於ける水平的方位差に位相差を求めざるはかはない。自己旋回運動がその高度を変へることはなく自轉的に或る方向を辿ることが可能であるからこそ、つまり、水平的方向の種々相を自ら開示するからこそ、美的判断は異つた姿を呈し、かくて美の位相が明らかになるのではないか。

自然美とはそれではどういふものなのか。我々が自然な態度でゐることは少い。人は多くの場合何か目的を立ててそこに急いでゐる。さういふとき、我々の行動空間としての環境はその目的に対して実践的に組織立てられてしまふので、ともすると我々の置かれてゐる所と空間が秩序づけられたものに見えるが、それは目的に對する右の実践的抽象界が問題とせられ、他は自然に捨てられてゐるからである。家から研究室までの距離は電車の乗降の手筈と順序によつて構成せられた一定の工学的技術聯関として我々に意識せられる。しかし、それはまがふ方なき一つの実践的抽象空間としての秩序にすぎず、その実はその距離には他の様々の事物や事件や起伏があるにも拘はらず、それらが捨象せられてゐるからである。人間の精神はいつも自然に接する瞬間々々の而も局所的に限られた断片的偶然的所与を

自己の目的の実現に便利なやうに変質せしめ言はば単純化し、その内部で目的に向かつて動いてゆく。けれども、さういふ意味での実践的関心から離れて悠然と家を出るとき、私の前には単調ながら秩序の精密なあの乗降の技術聯関は見えない。私の前には感覺的な偶然的所与の断片しかない。石垣を背景に塵箱、電柱、追ひ越して去りゆく自動車、踰る犬、椎の葉越しの空、家並み、何となき物音。それらはさしあたり等価の諸断片として全く偶然に私の前の世界を成してゐる。椎の葉越しの空に何となしに惹かれる、さういふことがある。思ひがけず、私は立止まり、その一角の碧空が濃緑の黒光りする椎の葉群の影に刻まれて実に鮮やかなのを気づき見つめてゐると、その大樹の蒼古とした趣きに相応しい宿り木の蔭がこれはまた日射しを受けて若みどりに顫へてゐる。もう、私の意識に於いて塵箱も電柱もない。あるものは輝く青空を背景にした石垣の上の老樹の枝を中心とした色と形と影の織りなす美しさである。その美しさは反省的に見るならば、色の明暗の対照や線の傾斜角度の妙や古さと若さと永遠との交錯などと人に美意識を生ぜしめるに充分な必然的秩序をもつてゐる。してみれば、自然美とは人間の意識に於ける偶然的断片なものから必然的秩序的中心に向かふ水平的方位が存するときを生じるものではないか。もとより、意識がこの水平運動のみに止まるかぎり、いかに忘我的状態にならうとも、それは事物性の水準に止まり、それへの忙殺としての自己喪失にすぎないが、この種の偶然から必然へ、断片から統一への水平運動を保ちつつ同一性の垂直上昇の旋回運動が同時に行はれるとき、我々は美意識としてのエクスタシスに入ることができる。それゆゑ、このやうな動きを誘起する機縁となつた存在者が自然であれ人工品であれ、芸術品であれ何であれ、要するに我々の意識の相関者の対象論的種別が何であれ、つまり対象の如何に拘はらず、意識の水平的運動が偶然的断片から必然的統一へといふ方向にあり

つつ垂直上昇の自己旋回を伴うるとき、自然美が得られることになる。この水平的次元に於ける統一への方向を
求心運動と思つてはならない。意識はこの場合意識主体に対しては外在的な或る対象に集結しようとするので、この
水平的運動は遠心的である。自然美は人間の意識に於いて精神が遠心的に自己上昇しつつ偶然的断片性より必然的統
一へと一ふ水平方位を保つて可能なきがりの至高の同一性に於いて自己旋回運動をするときの意識の状態に対する名
称である。

このやうに意識の現象学的省察を精密に行つてゆけば、我々は同様にして他の水平的運動方位を発見し、他の種類
の美を意識動態学的に性格づけることができる筈である。ここでは以下にその結果を列記してその詳論は別稿にゆづ
るほかない。自然美と言はれる動きに於いて迎られた必然性の極点に於いて運動が終結せず、その必然性の尖端から
更に、すなはちその必然性の内的要求からではなくその必然性の傾斜に沿うて、つまりそれをひとつの道具として、
人間の他の状態への移行が流れるやうに自然に思はれ、つまりは、精神が必然性から効用性に意識の上で移行しつづ
例の上昇が行はれば技術美と呼ばれてよい一種の快美なる思ひが生じる。同様にしてその必然性に精神の運動が終
結せず、その必然性を人間の能力の範囲内に属する自由なる決断に還元するところまでゆけば、つまりは、精神が
かかる必然性を人間の自由によつて生じた必然として扱へ、その必然性を内面化することによつて自由を了解するとい
ふまで達すれば、それはつまり、その必然性なるものがそれ自身自由の目的として自律的で純粋な構成であるといふ
ことを精神が認めることである。水平面に於ける方位が必然より自由へでありつつ例の上昇が行はれるとき、芸術美
の意識が生じる。そのほかにも、かくのごとき自由から愛による犠牲への方位を辿りつつ事物的現象性を超えてゆく

ところの精神の至高の同一性が完成せられるとき、人格美の意識が生じる。同一性の人間的完成態の垂直高度として人格の内容と今し方述べられた自由から自己犠牲への水平方位の一つによる人格美とを混同してはならない。またこのやうにして析出せられた美意識としての美的判断の夫々の類型に於いて、更に創造的体験と鑑賞的体験との位相差が生じることも考へなくてはならないが、今はさしあたりこれについては触れず、ここでは、要するに自然美や技術美や芸術美や人格美に關しての区別が美意識としての意識に於ける精神の水平運動の方位差によつて生じる位相差に基づく、といふことが理解せられれば足りるものとしなければならぬ。

芸術の人間に於ける存在可能の根拠

美が意識に於いてしかないといふその事實は、もし人が意識とは何であるかを正しく思ひ定めなかりは、美にとつて致命的な誤謬を犯すことになるであらう。といふのは、美は端的に言へば美意識であると言はれるとき、もしその意識といふものが全面的に語られてはゐらず、ただ人間の意識のみしか意味せられてゐないとすれば、もともと人間の意識は絶えず変化し消え去ることもある以上、美意識は我々が体験するとほりに生成消滅する流転の相をとるのも当然であるが、そこから、美もどうしても儂いものになるのが論理的帰結である。そして、この結論は、日常の体験の中で、俳諧によれば「朝顔や少しの間にて美しき」とか美人薄命とかといふ風にして表はされる美感と玉ゆらにすぎゆくものとの対応にも合ふために、尚更まことしやかに、美のはかなさ、が語られる。たしかに、人が美を現実

し、美は意識に於いてあるといふことは、たとひ人に於いて試みられたからと言って、何も人のみに限つて妥当する
と見る必要はない。いな、むしろ、知性的な意識のすべてを考慮に入れなくてはならない。とすれば、存在そのもの
としての超越者たる絶対的自己同一性であるところのものを意識の缺如であるとなしえない以上、そのやうな絶対的
超越位格の意識としての絶対的意識に於いて輝くところの美がいかなるものかを考へてみなければならぬ。美はも
とも美的体験に於ける論理的結晶としての美的判断に於いて「測るもの」と「測り」と「測られるもの」との至純
の同一性として生じると言はれたやうに、美は同一性なのである。さうであるとするれば、原同一性としての存在その
ものがそれ自体美そのものであることは当然である。従つて、絶対的意識に於いて輝くところの美は、絶対的意識そ
のものの不滅の輝きであり、美は本来決して過ぎ去つたり喪はれたりするものではなく、永劫に力強く存在するとこ
ろの存在そのものとしての原同一性である。といふことは、美は儚いものではないどころか絶対的超越者の常に覚醒
せる意識の動きの輝きとして無終無始の絶対的価値である。このことは、また、美の現実超越の高度が美的判断とい
ふ同一性の垂直高度にほかならず、それは位格内容の上限を以て最高とする、といふ定理からも肯はれることであら
う。といふのは、存在そのものとしての絶対的超越者であるところの位格の高度は当然日常性を絶対的に超越してゐ
る無限高度であるから、それはそこに無限の美を宿すべき絶対至高の美的判断を可能ならしめるにちがひないから、
従つて、そこには美自体とも言はれて然るべきものが輝き渡る筈である。原同一性の同一性そのものが美であり、存
在そのもののその存在がすでに美なのである。かかる美がどうして儚いことがあらうか。儚さや無常や流転が美につ
いて言はれるのは美が人間の意識によつてとらへられるといふか現象の場をあたへられるといふか、とにかくさうい

ふ人間に於ける知られ方の時間的限定に基くにすぎず、美はそれとしては全く牢固として抜くべからざる儼然たる存在である。

さて、そのやうに美が原同一性であるところの存在そのものと一致するといふ事実があるから、存在そのものに超越するところの理性をもつ人間は、すなはち同一性を追求するところの理性をもつ人間は、本質的に美を憧憬れ、美を求めて止まない。美は感覚を魅了したり刺戟したりする感性的事実と関わりのあることは確かであるが、そのこと自体は他の科学的認識にもあることで、問題はそれよりも、美を美的判断に即して考察することによつて獲得せられた若干の事実認定とかかる感性的事実との関係を明らかにすることである。

美的判断の省察を介して、美に関して我々はいかなる事実を発見したか。美的判断は、判断の基礎条件としての同一性の関するかぎりでは、人間的な能力の及ぶかぎりの最高の純度と密度とをもつ完成度の高い判断であり、従つて、それは精神の日常性に於ける不在として精神のエクスタシスであり、そのエクスタシスの高度上限は人格の高度上限と一致し、且つ、その高度を保つ精神の自己旋回運動は結局水平運動をなし、この運動の方位差によつて美の位相差が生じるが、それらは偶然から必然への自然美、必然から機能への技術美、必然から自由への芸術美、自由から自己犠牲への人格美といふやうに、全く外物の存在的種別によらず、ひたすら、意識の内運動の方向によつてゐるといふこと、而もその水平的方位差がいかにあれ、その方位が垂直上限を決定するとは限らない。また、このやうに美は意識に於いて成立するが、意識には超越的位格たる存在そのものの常在不滅の意識としての原同一性も含まれるから、それを考へれば、そこに生じる美こそ真の美であり、それは恒久にして強く、美の儚さといふことはまことしや

かな謬説であること、美がそのやうに人間精神の超越の対象たる存在と同じものであるから、人は美に向かはざるをえない、といふやうなことでもあつた。さうすると、我々は明らかに、美は何故美しいのか、美が美しい理由は何か、といふやうな問ひに自ら答へうるのではないか。もとより世は平俗を好む学者を養ふ。従つて、このやうな問ひを屢々同語反覆の疑問文章化といふ二重の無意味な操作を施された愚問として却けたがるであらう。却けるがよい。眞の疑問は誰が捨てても問はれる宿命を逃れえぬし、哲学の論理的探究力はまさにそのやうにして人々が身をのけぞらす難しい問ひにこそ立ち向かふ。それでは、何故に美は美しいのか。存在が精神を自らに超越せしめたが、そのことは、つまり別の面からみると、美そのものが美的判断の主体を自らに向けしめてゐることである。といふことは、美が自己に精神を美的判断としての同一性の形で接近せしめたことである。そのことは、つまり、或ることを美しいと判断する精神的体験としてのエクスタシスは、美を目標としてゐるのであつて、その体験の対極者乃至相関者と目せられるものは、単にエクスタシスのための緒や出口や梯子にすぎない、といふことである。すなはち、美そのものが美的体験の目標である。美は従つて「……が美しい」といふ判断の主語に立たざるをえない。かくて、美は美しい。しかし、これは何を意味するか。本当は、これ、あれといふやうな現象的事物が美しいのではなく、「美しい」と言はれうるのは美だけである、といふことにほかならない。現象的事物が美しいといふのは、どういふことか。それは、その美しいと言はれた現象的事象は精神を美そのものにそれだけ近く上昇せしめ、且つ、精神をしてそれだけ深く同一性に悦遊せしめるに効能があつた、といふだけのことである。もとより、それには超越力のゆたかな、美的判断の日常性から隔たる高度を充分にとりうる人格的内容の高さが関はりをもつのは当然であるが、それは超越的上昇の主

体的条件であつて超越者たる美そのものとの本質的呼応関係も考へられようし、少くとも解釈力の射程の大小はこれによると思はれるが、その解釈力こそまた右の超越登高の有力な支柱のひとつである。現象的事物の方はもとよりこの超越の上昇の客体的条件であり、呼応や解釈や移入を実現するための手がかりであり、それゆゑ、それは、下は可感的な形色や音響から上は知的な構成形式や意味に至るまでその内部には精神の登高に足がかりとなる色々の階梯を含んでゐると言つてもよい。言ふまでもなく、その階梯の高度は様々であるがその最上限はどれほど高くても、我々が関係するかぎりで言へば、登高の人間の限界としての人格の飛翔限度を超えることはありえない。

右のことは結局、原同一性としての存在そのものたる美それ自体は人間の精神をして超越者たる自己自身にできるだけ近づけしめるために、すなはち、人間の精神を超越的美が自己に向かつて引き上げようとして、すなはち、人間の美的判断が美的判断の本来の対象に近づきうるやうに、すなはち、美そのものをできるだけ人が認めうるやうに、そのために、精神をして、精神の超越様態のひとつであるところの美的判断の登高のひとつひとつの足場の提供者として現象的事物を利用せしめてゐる、といふことにほかならない。美そのものが人の心に美を知らしめるために——そして美を知るとは美的判断としてのエクスタシスであるから——、すなはち、美が精神の解脱を生ぜしめるために、美的判断の足場として可感的な次元から始まる階層性を内含する現象的事物の利用を強制する。この階層性が超越の高度と対応するゆゑに、たしかに、存在そのものに近ければ近いほど、そのものは美しくなければならない、といふこと、すなはち、美の度合と存在度との正比例的照応が存することは確かな事実であらう。そしてまた、現象的事物のあらゆる内的諸秩序も階層のあらゆる段階の在りやうも、それらがたとひ或る美的判断の留まる場所とならうとも、

それらは決してそれ自身のゆゑに美しいのではなく、それらはその判断の分だけ超越して美そのものに近いから、つまり、美的判断との照応を介しての美そのものへの象徴力の大きさのゆゑに、美しいにすぎない。現象的事物はすべて美の象徴である。あたかも、それがすべて存在の象徴であるのと同じに。

それゆゑ、美が感覚にさへも関はりをもつといふことは、美が最も精神性の低い能力にも自らを指向せしめ、そのやうな低い能力としての感性の相關者をも自らの象徴たらしめ、あらゆる人に自らへの登高の可能性への門を開けようとする美そのもののカリタスにはかならない。美そのものすなはち存在そのものの恩寵としてのかかる感性への美の自己投影は、あらゆる人に精神の日常的的事物性からの自由な超越としてのエクスタシスへの可能性を保証する。すなはち、精神の超越は元来は理性的思索として、その高度な論理的实现は必ずしもすべての人に容易なことではなく、かつ、行はれても決して完全な同一性の現実は起りえないのに対し、すべての人は、何らかの感覺的媒材への感覺的集中を介して次第にそこに於ける美の自己投影を感知し、そこに精神を注目せしめ、かくて時間的事物性からの精神の自由な超越としての美的判断たる精神の純粹な同一性への可能性を、このやうにして自己投影するところの美そのものによって与へられてゐる。といふことは、美の自己投影といふ美の施す恩恵によつて、すべての人は、反省喪失態ではあるが最も高い密度と純度とをもつ人間の同一性としての美的判断といふ精神の事物性からの解脱恍遊に招かれてゐるといふことである。それならば、美の自己投影とは何なのか。美の自己投影とは、絶対的意識すなはち純粹なる同一性の運動の感覺的次元への射影であり、つまりは、原同一性としての存在そのものの運動たる超越的思索の影の現象形態にほかならない。存在の思索はもはや自己以外に超越を求めないところの自己環帰の円環運動とし

て永遠である。美の自己投影とは、かくて永遠が時間的射影としてではなく現象に影を映すことである。といふことは、その映像はひとつの自律的完結体として而も不滅の存続として現象しなくてはならない、といふことである。それは、しかし、人間に相關的のものとして、自律的完結も不滅存続も人間の変容を受けてとられざるをえない。といふことは、永遠のその二つの特性は死による不死としてしか具象化せられないといふことにほかならない。死による不死としての人間精神の原同一性に於ける永生とは、結局人間の変容による永遠の映像であるが、それはすなはち死のエクスタシスのことにほかならない、恍遊としての、自由なる解脱としての、超越の被迎の完成としての死のことにほかならない。といふことは、美の自己投影とはすなはち死の影にほかならないといふことである。美的体験とは小さき死である。睡ろみは死の小さき神秘と言はれるが、人間の美意識こそ小さい死の体験である。それゆゑにこそ、その知的表現結晶としての美的判断自体も死による原同一性と一致に最も相似した純度高き同一性としてのエクスタシスなのであつた。死が同一性の自己伝達であつたとすれば、小さき死としての美体験は同一性の小さき自己伝達として同一性の自己暗示でなければならぬ。死が存在の恩寵であつたのと同じ意味方位に於いて美体験もまた存在の恩寵であることは確かであらう。それは死による不死の演習としての精神の自由飛翔のための修練を行ふ修道院である。美体験がその内部に階層性を保つところの原体験であることは、すべての人にとつての被迎の完成としての死のエクスタシスへの準備としてすべての人に可能なものとして与へられてゐる、といふことを意味する。すなはち、人は死による不死としての精神の独立離存的永生を美体験の精神の事物性超越の恍遊の感動によつて次第に理解し体得し、大きな世界での自由を予感することができるやうにもなるであらう。論理の方向に必らずしも感情は進まう

としない。人はむしろ常識に頼つて右の事実を喰はうとするかも知れない。しかし、美的体験の深い静けさを味はふならば、そこに死の法悦の影が映つるのを感じとるかも知れない。そのときは、右に述べられた論理的思索の方位にも単なる概念的同意のみならず、所謂現実的同意をなすうのではないか。

美的判断は死の影として同一性の自己暗示であつた。我々は何ら自ら予期し準備せず、単に受動的にゐても、突如として眼前に開かれる山水の風情にうたれ、偶然的な断片性を極く自然に必然的な統一にもたらしつて恍惚となる自然美の美意識に我れを忘れて立ち止まる。そこにも、たしかに精神の日常性からの解放はあり、浄化はあり、静かな永遠の趣きもあり、死はその恍遊と自由とを射影するかも知れない。しかし、受動的に待つ者に死は来るか。死は、意識して存在そのものに超越してゐるか否かは別としてともかくも実際にはその超越を僅かなりとも果たす理性的存在者の上方同一性を確立するために存在が同一性として人を迎へに来ることによつて生ずる不死への現象であつた。それは、たしかに人にとつてはひとつの被迎的体験にはちがひないが、この被迎性としての受動性は人の理性の超越といふ能動性に対する救ひとして対置せられた恩寵である。すなはち、自ら超越せずただ待つところの者に死は来ない。そのやうなものに來るものはなく、ただそのやうなものが消滅に帰するだけである。それゆゑ、人にのみ死があり、その他の生物には死はなくて死滅しかない。さうであるとすれば、受動性の多い自然美意識は死の影と言はれるのには相応しくない面がありはしないか。たしかに、その意識の超越的登高度は遙かなものがありはするが、そしてそのゆゑにそれは超越してはゐるけれども、人はただその機会を待つほかはなく、そこに出かけたり、それを探がしたりといふ積極性はあつても、精神の基本的態度としては創造ではなく待機であり、自由ではなく解放である。そこ

には、死の被迎的完成を待ちつつも存在そのものへの烈しい憧憬かられて自己の人格の生命を跡づけてゆく存在との呼応としての虚無への挑戦といふ創造的能動性はない。それゆゑ、美体験一般としてはたしかに同一性の自己伝達としての死の或る位相を缺いでゐるために同一性の或る位相の暗示といふ風にしか言はれえない。それゆゑ、死のエクスタシスの影をより全面的に映つす美体験としては、人は死への特色としての積極的創造性と死による不死の特色としての自由とをその被迎性や恍游性のほかに備へてゐるところの美体験を求めるほかはない。美的判断に於ける精神の運動方位の省察が明らかにしたやうに、そのやうな美体験は、製作的であれ鑑賞的であれ、意識に於いて精神が必然的秩序への創造的自由を探索する方向に動くところの、或ひは裏面から言へば必然に終結せずそこから自由へと創造的に動いてゆく探索を行ふところの、芸術美の体験である、といふことは当然であらう。そこにはこのやうにして精神の言はば主体的な積極性としての創作や解釈がある点で、而もそれらが何らか事物的有効性を主目的とせず垂直的超越を求めてゐる点で、右に求められてゐる条件は充分備へられてゐると思はれる。そこに於いて忘我的恍惚としての事物性よりの解放があることも、それが芸術品の時間的前後を含めての領域への近接がなければならぬといふ意味ではその領域乃至その場に人が迎へられなくてはならないといふ所与被迎性があることも、今更事改めて言ふまでもあるまい。そこには原同一性の中に於ける人間の自己同一性と異なるところは、ただ恍游の時間的制限と肉体からの精神の分離度の低さとしかないであらう。人はよく芸術美に於いてもあるところの自己反省喪失を無自覚として批難したくもならうが、これは反省による妄執や此岸回帰から生じる缺点と相殺せられるし、一見反省喪失によつて夢遊と同視せられる点があつても、実は反省といふ分裂のために却つて自分の影が壁となつて本当のものの輝きに醒

められないといふこともあるから、そのやうな利害得失を考へるとあまり性急のことは言へない。それから、かかる自己反省喪失を自己喪失と混同してはならない。自己としての精神は恍游の主体として存在し運動し超越してゐて、言はばそれ自らが美意識として同一性としての美になつて美を体得してゐるとも言はうか。このやうな意味でたしかに死に似てゐるが、更に前述したやうに、芸術美の意識には恰も死への上昇としての自由による道の創造と対応するところのものとして自由による作品の解釈や創造がある。すなはち、芸術美の意識に於いてこそ死による不死の趣きは略々完全に映つされてゐると言ふことができる。芸術美が生れるところの芸術現象はそれゆゑまことに死の小さな影として死の完全な映像である。芸術はかうしてもはや同一性の仄かな自己暗示などではなく、死と同じやうに人同一性を伝達しうる現象として同一性の間接的な自己伝達である、といふことになる。それゆゑ、我々は人間に於いて何故芸術がありうるか、といふ問題に答へることができる。それはもとより技法の存在するがゆゑではない。技法はつてもそれで芸術が可能になるわけではない。また、それは人間に於ける創作衝動や表現慾のためでもない。それらあの力がいかに強くとも、美への憧憬がいかに強くとも、それで人間に芸術といふ根源現象が可能になるわけではない。人間に於いて芸術が存在しうる根拠は、恰かも人間の精神の完全なエクスタシスとしての永生の実現のために、すなはち、同一性が自己を人間に伝達せむがために同一性が人間に死を与へるやうに、同一性はその与へる死がいかに精神の創造的自由の飛翔のよろこびであるかを予め人間に感知せしめ、自己の人間に対する愛と、それに基く人間の幸福たる人間の同一性の完成としての死による人格的自己の永生のための領域となる同一性自らの役割りとを人間に伝達せむがために、すなはち、死が、それをもたらす同一性のゆゑにその同一性に於いて、必然でありつつ自由の

ためであることの予感の場所として、また死が、それをもたらす同一性のゆゑにその同一性に於いて地上的生命の終息でありつつ精神の永生であることの予感の場所として、つまり、同一性が自己の力と愛とを伝達せむがために、人間に於いて、必然から自由への精神の水平方位と、超越による恍遊としての日常性解放といふ精神の垂直方位とを、ひとつの精神に於いて同時に誘起することによつて、人間の精神に純粹な結晶運動が生じるからである。それゆゑ、芸術は恰かも死と同じやうに、人を人から別れしめ、また人を人に結ばしめる。それは個人の純粹な登高であるがゆゑに離別の徑であるが、その果ては同一性の保証する解放的で創造的な自由の境地であり、そこに於ける再会である。そして、それはまた死と同じやうに、喚ばれた時にしか味ははれはしない。その意味で、芸術もまた同一性としての存在との呼応にほかならない。それはそのやうな距離に於ける同一性の自己伝達による人間精神の同一化の進行であるがゆゑに、その究極に於ける反省喪失の恍遊に於いてすら、その距離は解釈としてまた創作過程として現象する余地を残す。芸術に於ける同一性はそれゆゑ無媒介の直接性のことではない。それは距離の存在による結晶として、常に精神の超越の歴史を内蔵する。それゆゑに、芸術は常に美的判断の相関者、それも自由を求める美的判断の相関者として存在する根源現象である。而もそれが慰めにもつながりうるのはそれが同一性の愛による同一性の呼び声、超越者の呼び声を秘めたものとして、それは孤独の彷徨に似てはゐても、常に或るふしぎな対話を予感せしめるからである。さうではないか。すべての芸術、あらゆる芸術現象に於いて詩がある。そして、詩の立たずまひの消えるとき、芸術現象は衰微する。詩は何であらうか。それは或る言語である。すべての芸術現象はそれが同一性としての精神が精神と果たす伝達なるがゆゑにかかる内的言語から離れることはできない。しかし、詩は決して横への言語

ではない。他人へ自己を伝達する人間同士の言語ではない。それは、芸術を可能ならしめるものとの対話に於いて人間から言ふところの心の声である。芸術に於いて人はさういふ対話の中に生きてゐる。

附記

常にかういふ問題の講演と討論に土曜の午後から夜半までをかけた九州大学哲学談話会のことをなつかしく回想し、かつこの論文を掲載する好意を示された哲学年報編集者に深甚の謝意を捧げたい。紀要である以上離任した私にとつてはこれが掲載の最後で、連載中であつた「同一性の自己塑性について」は未完のままであるが別の機関から出る雑誌にのせて行かうと思ふ。常に世の受け容れさうもない論稿を未熟を咎めず掲載して下さい九州大学文学部の数年間の恩誼を忘れることはできない。