

二つのヒューマニズムと今日の日本：一九五一年 秋、日本=九州哲學會における公開講演

瀧澤，克己

<https://doi.org/10.15017/2543814>

出版情報：哲學年報. 13, pp.127-182, 1952-02-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



二つのヒューマニズムと今日の日本

——一九五一年秋、日本Ⅱ九州

哲學會における公開講演——

瀧澤克己

目次

一、緒言

二、人は何によつて尊いか

a、單に外的・偶然的に個人に屬するものによつて

b、個人の屬する何らかの集團によつて

c、内的・精神的に人間に屬する何らかの能力によつて

d、人が人として事實存在することそのことによつて

三、ヒューマニズムの根本的二形態

——神の賜物および人の功績としての人間の尊嚴——

四、新しいヒューマニズムと人間の自由・責任・平等、および平和の問題

a、人間の自由について

b、人間の責任について

二つのヒューマニズムと今日の日本

二つのヒューマニズムと今日の日本

一二八

c、人間の平等について

d、世界の平和と新しいヒューマニズム

五、新しいヒューマニズムと近代の思惟方法

a、フツサールおよびハイデッガー

b、フツサールとデカルト

c、デカルトとサルトル

d、サルトルとバルト

六、新しいヒューマニズムと現代の課題

a、空想的ヒューマニズムから科學的ヒューマニズムへ

b、アメリカ的リベラリズムと新しいヒューマニズム

c、マルクシズムと新しいヒューマニズム

七、結語 新しいヒューマニズムと今日の日本

(以上)

一、緒言

まづたか思いがけない廻りあわせで、今日、この席で何かお話をしなくてはならないことになりました。どうも適當な題が見つかりませんので、最初はとりあえず『二つのヒューマニズム』といたしました。が、それだけでは何ですかあんまりあつけない。それで、ともかく關係がないことはない、というよりもむしろ、深い關係のあることなのです。

で、そのあとに、「今日の日本」という四字を付け加えました。そうして發表してみますと、これはまたひどく派手な題になつて、講演をする者の方が釣りあわないような思いで、實は弱つてゐる次第であります。その上まず人間は、いくらアー・ブリーオーリーとか、トランツェンデッツとか申しましても、やはりまず聯想の動物ですから、「二つ」という言葉を、この頃のように、いつも「二つの世界」「二つの平和」「二つの階級」「二つの組合」という風にばかり聞かされてゐるときに「二つのヒューマニズム」などと申しますと、「二つ二つ……」というあのはなはだ「小市民的」な童謡ではありませんが、聞く人々にたちまち、「ハハア……」という感じを起させます。そこへもつてきて「今日の日本」などとありますと、困難をきわめる今日の日本の運命を切りひらくために、何か特別によい智慧でもわたくしが用意してゐる——少くもそう自負してゐる——かのように取られても、致し方ないと申さなくてはなりません。それで最初に白狀してみなさまのお許しを願わなくてはならないのですが、わたくしはそれどころか、今日の日本の状態をよく考えれば考えるほど、まつたく分らないことばかり出てきまして、何ですか、自分が仲の悪い兩親の子供、それもついさつきまであんなに仲がよくつて一緒に強盜を追ひ出したのに、今では事ごとくに聞くに堪えない口論をして、しまいは強盜よりもつとあぶない凶器を振りまわしかねない兩親のあいだに立たされた、小さな子供のような氣がしてくるのをどうしようもないのであります。ですから、これからお話しすることのなかに、さいわいにして何かほんとうのことがあるとしましても、それはせいぜいのところ、實際どうしてよいか分らない子供の心に、どうしてよいか分らないなりに、やつぱりひとりで湧いてくる思いや祈りに似た無力な考へにすぎないことを、まずおことわりしておかなくてはならないのです。

さてヒューマニズムと申しますと、その古い歴史はともかくとしまして、第二次大戰後の今日では、一般に、民主

々義的な、平和な世界を築くために、各人がかならず、まず第一に心にとどめなければならぬ根本的觀念、人間のしあわせを何よりも大切にすることも、その見方、扱い方と考えられています。人間の尊嚴、人間の自由、人間の平等、人間の責任というようなことは、アメリカのみならずソヴェエトでも、政治の綱領として宣傳され、日常の生活の方針として認められていると云つてよいのでありましょう。ただその場合ひじょうに困りますのは、人間の尊嚴、人間の自由等というのはいつたどういうものなのか、何によつて成り立つか、というような立ち入つた點になると、兩者のあいだに大變な隔たりがあるということです。なぜと申しましてこういう根本的な點でお互いの考えや態度が喰いちがつているかぎり、そのほかの點でいくら努力してみしても、心からの和解ということはとうていできない、ことに、同じ言葉を使っているためにこの喰いちがいに氣づかない場合は、そのほかの點でちよつとした意見の隔たりから、お互いのあいだにまつたくかけわたす橋のない猜疑の淵をつくり出してしまふことになりかねないからであります。

そこでわたくしは、すいぶん迂遠なようですけれども、もう一度、一番始めに立ちかえつて、できるだけ虚心坦懷に、人間の尊嚴とか自由とか、平等とか、責任とかいうものについて、根本的な省察を試みたいと思います。しかしそう云いしても、これらのさまざまな問題に一樣に詳しく立ち入る餘裕はありませんし、おそらくその必要もないことと存じます。なぜかと云いますと、それが民主主義社會の根本のモラルにかかわる以上、尊嚴とか、自由とか、いろいろに申しまして、それがただ單に多様であるというはずはない、すべてそれらの問題がどこかで一つに歸するところがなくてはならない、云いかえると、すべてそれらの言葉は、もともと一つのことをさまざまな面から言い表わしたものにちがいないからであります。ですから、じつさいのところ、お話はどこから始めてもかまわないので

すけれども、今日は便宜上、人間の尊嚴ということが何によつて成り立つか、いわば人間の尊嚴の座をどこに置いたら、民主主義的な、平和な世界が築かれるか、ほんとうにそのためにする果敢な闘いが闘われることができるか、——この點を省察することから始めたいと思います。

二、人は何によつて尊いか

a. 單に外的・偶然的に個人に屬するものによつて

そうしますと、わたくしが右に「人間の尊嚴の座」と云いましたものを、ひとはまず第一に、云わばただ外的・偶然的に個人に屬するさまざまなもの、たとえば、ふつうに云う意味での身體の健康や一定の年齢、何かの形で財産や權力、學校教育の程度などに置くことができます。しかし、人間の尊嚴であるのは決して單にこれらのものによるのではないということは、一おう誰でも認めるところであります。しかし實際の生活では、今日でも、なおわたくしどもはしばしば、人間の尊さというものを、知らず識らずそれらのものに置いていることがあります。そうでなければ、われわれは病人や子供や年寄りに對して、もう少し親切であるでしょうし、誰かの云つたように大學の教授に對する街の人たちの尊敬の程度が、その經濟的窮乏の程度に應じてさがつてゆくというようなことはないはずであります。また大學といふ名を獲得するために、あちこちの學校で無理な算段をする必要もなかつたかもしれませぬ。反對にまた、病人が世をはかなむとか、貧乏人が金持ちを妬むとか、下役が上役の前で卑屈になるとかいうようなこともなくてすむことでありましょう。要するに、お互いのあいだでこれらの點が多少違つてゐるために、各人のあいだに

どうしても超えようのない溝が口をあい、それでいて變に敏感に、お互いがお互いの弱みや隙きをうかがっているというような状態——世に云う“inferity complex”（劣等感）、それからこういう言葉は英語ではあまり使わないうですが、それに劣らずわれわれの日常生活を支配している、いえ、歴史的・社會的にはむしろ“inferiority complex”の原因をなしている“superiority complex”（かりに譯せば「優越感」とでもいうべきもの）——は、よほどこの世のなかに少くなることと思われまふ。そういうわけで、分りきつたことのようにですが、第一に、單に外的・偶然的に個人の所有する諸物のことを顧みた次第であります。

b. 個人の屬する何らかの集團によつて

と云いまして無論、わたくしどもはいつもそのようなものによつてのみ人間の尊さを測るわけではありません。それどころか、ひとしはしばしば第一の場合とは逆に、個人の尊嚴は、かれ自身が何かの集團や組織に屬することによつて始めてかれのものなることができると思ひつています。大ざつばに云つて、それは古い歴史をもつた國家、華やかな現在を楽しみつつある國民、近い將來の幸福を約束する階級的政黨、あるいは、永遠の祝福を保證する教團でさえあることができます。しかし、それらのものに人間の尊嚴の第一の座が置かれるとき、人と人との端的な話しあいというものが不可能になるだらうということは、見やすい道理であります。第一の場合の、“superiority=inferiority complex”は、形を變えて、やはり人間の世界を支配してくるでありましょう。それどころか以前は各個人に分散していたそういう感情が、今度は集中的に働いてくるために結果はいつそう凄慘なものになりかねないのであります。

c. 内的・精神的に人間に属する何らかの能力によつて

そこでひとは第三に、個人に属する事物にせよ、個人の属する集團にせよ、これまでのように人間にとつて外的なものではなく、もつと内的・精神的に各人に歸屬するいろいろな能力やその成果のなかに、人間の尊嚴の理由を見いだそうと試みます。たとえば、廣くかつ詳しい學識、繊細な藝術的感覺、幼兒のような淨らかさ、毅然とした道德的風格、他人のための獻身的な奉仕、それを導く堅い信仰と深い愛情など、みなこのなかに數えることができます。たしかにこれらのものは、今までのものとは違つた或る仕方であつたとしてもその心を感動させます。しかし、これらのものに、人間の尊嚴の第一の基礎が置かれるとなると、どうでしょうか。そうするといきおい、不信仰な人、利己的な人、心の弱い人、平凡な趣味と愚鈍な頭腦しか有たない者、まして極惡の犯罪人などについて、「人間の尊嚴」を云々するのは、全然無意味と云わないまでも、少くとも或る程度無意味だということになりましょう。それどころか、場合によるとそれは、公序良俗に反するとか、はなはだしい危険思想だとかいうことにさえなりかねません。のみならず、人間を無遠慮に觀察した場合、いつたい誰が、自分はこのような人ではないと公言することができのでしょうか。もしもそう公言して少しの後めたさも感じないと云う人があるとしても、それがけつきよく、形をかえた superiority complex でないと誰が斷言しえましょう。そうしてこれらの優れた資質や業績を讃めたたえる民衆の心のどこかに、いつのまにか、最も抜きがたい inferiority complex が忍びこんでいないと誰が保證しえましょう。

「しかし粉々たる事實の知識は常に民衆の愛するものである。彼等の最も知りたいのは愛とは何かと言ふことではない。クリストは私生兒かどうかといふことである。」

——これは有名な芥川さんの『侏儒の言葉』のなかの一節ですが、「臣民」と云われた昔も、「人民」と稱する今日も、少しも變らない民衆の心のこういうあさましい一面も、一つにはこれらの内的・精神的なものに人間の尊嚴の第一の根據を置こうとする、世の指導者たち、政府や重役たちや、なかにもわたくしども教師と呼ばれる者の superiority complex に對する、人間性そのものの必然の復讐であると云つてよいかもしれません。いえそればかりか、民衆が「粉々たる事實を愛する」というこのことのなかには、そういう場合のかたちの卑しい好奇心にもかかわらず、かれら自身もそれと氣づかない深い智慧が潜んでいないとはかぎらないであります。

以上お話ししたようなわけで、わたくしどもが人間の尊嚴の座を、ふつうにひとのよくするように、個人に屬する外的な事物や、個人の屬する何かの社會的集團や、或る人々に特有な高い精神的能力に見出そうとするかぎり、「人間の尊嚴」という言葉は、實際には何ものも指していない、空虚な響きにすぎません。なぜなら、すべてそれらの場合には、たとい口では「人間の尊嚴」と云つても、實際に意味されているのは、せいぜいのところ人間の特殊な働きや形であつて決して人間そのものの尊嚴ではありません。それを「人間の尊嚴」と呼んでいいなら、われわれは同様な權利をもつて、「人間の陋劣」を宣告しなくてはならないはずです。しかもそれによつて人間そのものの如何なるものかが、少しでも積極的に明らかになるわけではありません。それどころか人間はただ永遠の謎として、えたいの知れぬ superiority complex と inferiority complex のあいだを、あのさまよえるユダヤ人のように、漂うようばかりではないということになります。

「すべての人は嘆いてゐる。王公も、臣下も、貴族も、平民も、老人も、若人も、強者も、弱者も、學者も、無學

者も、健康人も、病人も、あらゆる國土、あらゆる時代、あらゆる年齢、あらゆる身分の人々が歎いてゐる」

〔冥想錄〕ブランシュウィツク版四二五、由木氏譯

こういうパスカルの嘆息が、「人間の尊嚴」をたずね求めてわたくしどもの見いだす最後の言葉であるようにさえ思われてまいます。

d. 人が人として事實存在するということそのことによつて

白狀しますと、わたくしは、「すべての人」についてのパスカルのこの言葉を、決してただの誇張だとは思いません。まして多くのヒューマニストのように、すべての人についてそのようにいうことは、人間本來の尊嚴を冒瀆するものだとは思えません。むしろ反對に、人間が現實に存在するかぎり、人間の嘆きは、たとい或る瞬間、たしかに消えたと思ひこむことはあつても、決して實際に消えることにはない。消えるのはただ嘆きの一つの形であつて、嘆きそのものではない。人間が生きているかぎり、嘆きの一つの形から他の形へと移つてゆくだけであつて、決して涙の谷の外に出ることはできないさえ考えている者であります。ただしかし——ここでわたくしはおそらく、ほとんどすべてのキリスト教徒と、おそらくはまた多くの佛教徒とも、袂をわかつことになる、というよりもむしろ或る大切な點で最初からまつたく違つていたことが明らかになつてくるのですが——わたくしにとつてはこのことと、實際に存在する人間はかれが事實存在するというだけではただ悲惨かつ陋劣な罪人であつて、不安と焦燥と倦怠の果て、ついにはまつく絶望するほかはないということとは、かならずしも同じではありません。と云つてわたくしは無論、敬虔なキリスト教徒たちのすぐに疑うように、われわれがこの世界の内がわで感じたり、考えたり、探したり、作り出した

りすることのできる善いもの、美しいもの、眞實のものに最後の望みをかけようというのではありません。ましてそれ自身何か尊いものであるかのように、「不安」や「絶望」の哲學を説くつもりはございません。それにもかかわらず、わたくしは、いわゆるキリスト教徒たちとはまったく逆に、人間の事實存在する處、ほかならぬそこにならず、しかもただちに、他のいかなる媒介も導きも必要とすることなしに、絶対に侵すことのできない、人間の尊嚴の座があることを信じて疑わないのであります。

人間が尊いのは、ほかのいかなる理由によるのでもない、ただ人が人として事實存在するというそのことによる、わたくしがわたくしとして、あなたがあなたとして、實際に存在するという事實そのもののなかに、ただそのことのなかにのみ、人間の尊嚴が宿つてゐるのだ、——こういうわたくしの主張のなかに、多くのキリスト教徒はかならずや、最も極端な人間の傲慢、云いかえるとキリスト教の神への冒瀆を見てとることでしょう。またキリスト教徒でない人たちも、それならば、人間の努力社會の進歩のための闘いはどうなるか、人間の善惡とか人間に對する賞罰とかいうことには何の意味もないのであるか、——きつとこういう懸念をいだかれるにちがいありません。

しかしわたくしの見るところでは、すべてそのような懸念や非難は、それがいかに避けがたくかつ尤もらしく見えるとしましても、つまりはただ、ひとびとが「人間の現實」とか「實存」とかいうことを口にしながら、人間存在の事實そのものを、あるいは事實存在する人間そのものを、じゅうぶん徹底的に、具體的かつ根本的に、省察することをしていないからにすぎません。云いかえると、その場合ひとは、事實存在する人間を事實存在するまゝに受けとらないで、かえつてただ、人が人として事實存在するものとなると同時にそこから必然的に起つてきている或る働きやその成果を、知らず識らず、いわばその根もとから切り離してしまふ、そうしてこの派生的なものを土臺として、

抽象的・孤立的に、人間の自己というものを考えているからであります。けつきよく、實際に生きている人間、そのものをそつちのけにして、最初にお話ししたような意味で人間の内部や外部に見られる善いもの、美しいもののうえに、人間の生命の根柢を置いているからであります。そういう風に考えられた人間の「現實」から出立すれば、「存在」はただどこまでも「理想」に對立するもの、あるいは形相に對する單なる質料、あるいは、實踐理性に對立する根本惡、せいぜいのところ、それ自身においていかなる救いも宿さない罪の深淵と考えられるほかはありません。

ところが、人間が事實存在するということは、單にそのようなことではありません。人間においては、すでにデカルトが“Cogito, ergo sum.”（わたくしは思う、だからわたくしは事實存在する）と云つたように、事實存在するということはすなわち考えるもの、自由に意志するものとしてあるということです。

ただしかしこの場合くれぐれも注意しなければならないのは、考えるものが考えるものとして事實存在するその一點は、ほかならぬその考えるもの（たとえばこのわたくし）自身がそれであるところのものです。決してわたくしの考えではなく、またわたくしの考えによつて生じたものでもない、事實存在するか存在しないかが人間自身の自由な考えや行爲によつてきまるのではないということです。まずこの世界に事實存在しなければ、まず人間としてこの地上に發生して來なければ、人間は考えることも、意志することも、行爲することもできない。人というものがあらかじめ、地獄か天上かどこかわけの分らぬ宇宙に成り立つていて、それが或る時、よく考えたらえ決心してか、ついつかりした氣まぐれからか、この世界に現われてきて事實存在するものとなるわけではない。もしそうだとしたらわたくしも人間にとつて、はなはだ都合がよさそうに思われますが、實際はそれどこでないことは、さきほどの芥川さんもすでに『河童』という小説のなかでくわしく描き出したとおりであります。しかしさいわいにし

て、人間は芥川さんの河童たちとちがつて、産み出されて事實存在することなしには、行爲することはおろか考えることも意志することもできない。このことは、少くともその生命の最初の瞬間においては、誰の眼にも明らかであります。

もつともいつたん存在しはじめると、“To be or not to be…”（永らうべきか死すべきか）というあの有名なハムレットのせりふのように、存在することもしないことも自分の自由だと考えてもよさそうに思われます。しかしその實は、まるで自己の存在と非存在とが自分の手中にあるかのように、こういうことが、かれの問題になつたというまさにそのところに、取り返しつかないハムレットの悲劇、かれの絶望の大根があつたのでありましょう。しかしこの點に立ち入るとあまり長くなりますし、お話しが進むにつれて自然、或る人にとつてこういうことが問題になるということそのことがすでに、その人が自己というものについてまつた多くの錯覺に陥つてゐる證據だということも、はつきりしてくると思いますので、今はさしあたり、“Cogito, ergo sum.”（このことについて起りやすいもの一つの誤解を取り除いておきたいと存じます）

と申すのはほかでもございません、人間が自由に考えるものだというのは、ちよつとそう思われるように、人間にとつて、考えることも考えないことも、意志することも意志しないことも自由だという意味ではないという點であります。いえ、實際はまつたくその反対だということです。すなはち、人間が人間として事實存在しながら、肯定的、懷疑的乃至否定的に考えないことは全然不可能であります。人間が存在するというのは、實際上取りも直さずそれ自身の存在ないし活動の條件をみずから選ぶべく定められてゐるということです。われわれは、いざ考えようと決心する時にだけ考えるものであるのではない。まして自分で何かを選ぼうと決心することによつて始めて

自由に選擇するものとなるわけではない。むしろ存在することによつてすでに考えかつ選びつつある。何物も選ぶことを欲しないというのも、それ自身すでに一つの選擇です。疑うとか判斷を停止するとか云つても、事實存在することは考えることだといふこの規定の外に逃れ出ることは、人間にとつて絶対に不可能であります。それはあたかも、機械的な一つの物體にとつて、慣性的に存在するものとして他のさまざまな物に働きかけ、また逆に他のさまざまな物から働きかけられるということが、まづたくそれ自身にとつて如何ともすることのできない規定であるのと同様です。

しかもその場合、さらに驚くべきことには、或る瞬間に事實存在する人間にとつて、いつたい何が、どういう意味で、かれ本來の存在乃至活動のために不可缺の條件、あるいは無視することを許されない制約をなすかといふことは、かれ自身が思考し選擇する前に、すでに決定されているのです。その決定は全然人間の意識の外のことです。たとい「無意識的に」であつても、それは人間の決めたことではありません。わたくしどもの意識とは全然關わりなく、存在の事實そのものにおいてすでに客觀的に決定されている、それだからこそ、わたくしどもがこれを主觀的に意識するということが起つてくるのです。なるほど、認識の客觀と主觀とは離すことができないというのはほんとうです。しかし正に兩者がそこで絶対に離しがたく結びつけられている自己存在の一點において、兩者はまた、絶対に混同することを許されないように區別されています。存在の世界に自由な存在として人間というものが發生すると同時に、その成立の根柢から、したがつてかれの自由をまづたく無視して、自由にかれの選びとるべき自己存在の制約ないし自己活動の條件が定められてくるのです。その場合、客觀的な決定と主觀的な選定とのあいだには、兩者がびつたりと合致する場合にさえも、絶対的に逆にするこののできない方向の相違があり、秩序の先後があつて、たとえば「潜在

と顯在」あるいは「原因と結果」というような風に、單に一つのものまたは一つの領域の内部における・何らかの意味で相互的な・關係として、一方から他方へ移り行くということは不可能なのであります。人間が意識するということは、單に無前提な虚空のなかで起ることではない。その瞬間、すでに決定されているその生命の條件を、決定されているとおりにみずから選び定めるべく定められているという——この普遍的な制約のなか、この根本的な前提のもとでのみ、しかしそのもとにおいては避けることができないように、かれ自身において起りつつある現象なのです。その成立と同時に絶対に自分のものではない批評、ただに誤つた自己のものでないばかりでなく正しい自己のものでさえもない、存在そのものからの批評に一步々さらされているからこそ、まえにも申しましたように、人間は事實存在するや否や、かならず自己批判的・相互批判的な一定の形態を取らざるをえない、このような形態から形態へ、無限に創造的乃至は破壊的な、歴史的推移と社會的變化を、續けて行かなければならないのだと思われまふ。

人間の自己は事實存在するものとして、それ自身、決定せられた存在の世界の一部であります。しかも存在の世界の一部にすぎないものでありながら、自由な主體として、その存在の理由、その活動の方針をみずから選び定めます。しかしその時にも人間は、それ自身存在の世界の一局部であることをやめるわけにはいきません。自己存在の理由をみずから選び定めるということは、たしかに、それまでのいかなる物體にも見出されなかつた人間の特權ではあります。このすばらしい特權は、事實存在する物體に元來共通な制限——それ自身の内部には存在の理由も活動の原因も有たないただの物にすぎないという根本的制約——が、それにおいていつそう積極的に、あからさまにもの言ふものとなることなしには、この世界に出現することは不可能であつたし、今もまたそうなのであります。人間が元

來自由なものだというのは、ただこの制約の内部のことです。人間が考えるというのは、何よりもまず第一にこの根本的な制約の言葉を聞き分けるため（哲學）、それから第二に、この根本的な制約の證據として、かれ自身の活動のために客觀的に必要とせられる他の、さまざまのものはつきりと見分けるために（自然および社會科學）、人間に與えられた働きにすぎません。「理性」も「感覺」も、ただそのための働きとして、はじめて自己の作用であり、自己の作用としてつねに物そのものの世界から批評せられ、さらにかかるものとしてかならず自己批判的・相互批判的ならざるをえないのであります。のみならず、人間の内部の自己批判・相互批判は、その判決の最後の基準を、いつも自分たちとは絶対に異なる、しかも自分たち自身が實際すでにそのなかにあつてそれに觸れていた、物そのものの發言に期待せざるをえないのであります。實驗、あるいは廣く實踐というものが、人間的認識のために、いつも不可缺のモメントをなすのも、ただそのためでありましょう。それは、或る種の科學者や哲學者の考えるように、わたくしどもの行爲なしには物の眞實が成り立たないからではなく、逆に、物の眞實にしたがうことなしには、われわれのいかなる行爲も、決してゲーテのいわゆる“fruchtbar”（「實りゆたかな」もの）たりえないからにすぎません。

二、ヒューマニズムの根本的二形態

——神の賜物および人の功績としての人間の尊嚴——

以上、お話ししましたところから、皆さまにはすでに、「二つのヒューマニズム」という表題の言葉によつて、わたくしが何を意味しようとしたか、ほどお察しがついたことと存じます。すなわち、今日ふつうにヒューマニズムといわれるものは、われわれ人間の主體性、自主性というものを自明のこととしてまず第一に前提して、ただそのなかか

らこの現實の世界を見ています。人間の自主性そのものが究極のところ何によつて立つかについて深くかえりみることはもとより、すでに成り立つてゐる人間の主體性がそれ自身としていかなる積極的規定を荷うかについてさえ何ら根本的に問うことなしに、ただ人間のこれまで作り出した道具や社會や傳統を誇り、人間のこれから作り出さうるそれらの形に望みをかけて、今日最善の努力をつくすべきことを奨励します。その場合われわれは、人間の尊重すべきことを自明のスローガンとして呼號しながら、皮肉にも實際には、事實存在する人間そのものを、事實存在するまゝに、一個の人間として、トータルに、受け容れるかわりに、せいぜい人間の特殊な形態を——外的であれ内的であれ、個人的であれ集團的であれ、いつもただ何か格別な人間の働きとその成果を——尊重しているにすぎません。わたくしどもは、いたつて無邪氣な、少くとも無邪氣に見える誇りをもつて、それらの働きも成果も、すべては人間のものだと云います。ところが残念なことに、すべてそれらの立派なものが、ただそれによつてのみ成り、ただそのためにのみ保たれるはずの、「人間そのもの」は、耳に心地よい響きだけあつて何の意味もない、空虚な觀念になつてゐます。それは「終局目的」として、「自主獨立の實體」あるいは「自由なる主體」として、華々しく喧傳されはしますけれども、事實上すべてそれらの業績を統一する、何らの支點を指し示してはおりません。反對に、そのような「人間の自覺」は、その根本的な空虚さを蔽うために、いつも何か格別に優れた、人間の思想や感情や行動や、あるいはまたそれらのものを介しての人間の結合や組織のなかに、最後の支えを求めざるをえないのです。その結果惹き起されるコムプレックスが、人間の自己そのものの内部に人間世界の到る處に、いかに避けがたく、全然意味のない分裂と疑惑と葛藤を導き入れるか、わたくしどもの家庭におけるこまごまとした日常の争いから、あまりにもささいなことをきつかけとしてくりかえされる自殺や他殺を経て、「人道のため」、「人類の進歩のため」の原子爆弾に

よる大量の殺戮に至るまで、現代社會の症狀を、この點から精細に描き出すことは、たしかに、今日の作家に課せられた第一の課題であると思われます。

しかしながら、わたくしどもがどんなに inferiority complex や superiority complex のとりことなつて、人間の世界に絶望したり、あるいはその反對に、われらの仲間や指導者のすばらしさに隨喜の涙をこぼしたりしても、人間は事實存在するものとして始めて人間であるという、この一つのことは依然として眞理であります。事實存在する考えるもの、自由なものととして、わたくしどもはおのおの、いな、各瞬間に、すでに決定せられてゐる自己存在の永遠の制約そのものの、したがつてまたその歴史的な條件そのものの告知を耳かたむけて聞き分け、明らかに言いあらわし、かつはまた確實に作り出すべく定められています。このように定められた存在として、わたくしどもは一歩々々、すでにそれ自身を告知しつつある眞實の物の世界に置かれています。わたくしどもは、正しい人、誤つた人、善い人、悪い人、信仰ある人、不信なる人、男の人、女の人、導く人、導かれる人、生きた人、死んだ人等々である前に、まずこのように、眞實の物の世界のただなかに、その眞實を體現するべく事實的に設定せられた人間として、すでにそれ自身、無條件に貴重であります。

しかしながら、この大切な一點において、すべての人が同一であること——單にいわゆる「最大公約數」としてではなく、まして單に抽象的な概念としてではなく、實際上根本的に（語の眞實の意味において本質的に）同一であることを承認する者は、同時にまたおのずから、事實存在するものとしてすべての人が絶對的に異なつてゐること、いな、一人の人といえども、刻一刻絶對に新たなものとして存在するほか存在のしようのないこと、そうしてこのこととのかかにすでに、人間がたがいに相扶けて限りなく進歩する可能性が、しかしそれとともにその反對の墮落する可

能性もまた、含まれていることを認識せざるをえません。しかも現實においてわたくしどものうち最も優れた者さえも、ただにしろもろの歴史的事實に關してのみならず、自己存在のこのような根本的制約に關して、不斷に錯覺する傾きをひそめていること、この根本的な傾きに抗し、大いなる迷いと誤りをとおしてのほか——積極的に申しますと、この根本的な傾きにもかかわらず、事實徹底的にその傾きからわたくしどもを解放しつつある物そのものの眞實の勵ましと、それにしたがつて生きかつ死んだ先人の大いなる遺産なくしては——いかなる人も平和な社會と歴史の進歩をこの地上に實現しえないことを、告白しないわけにはいかないのです。

そういう意味でわたくしは、ひとしくヒューマニズムとして人間を尊重すると申しましたが、そこに根本的に異なつた二つの形があることを強調せずにはいられません。すなわち、一つは、事實存在する人間の自己成立の根柢からその尊嚴を受けとる (vernehmen, percipere) するもの、他は、この根柢を、すなわち、自己存在の事實をも本質をも素通りして、そこから派生してきた何らかの人間的形態 (よしそれがいかに優れたものであつても) を土臺として、人間の尊嚴を主張するものであります。

第一の場合知覺せられる人間の尊嚴は、人間というものの成立の事實そのものに日々新しく宿る根源的な性格であつて、感覺、理性、信仰、勞働、學問、藝術、道德、宗教、法律、技術、その他何と名づけられるにせよ、人間の働きやその成果ではありません。われわれ人間にとつてそれは、文字どおり無條件に與えられる絶対的な賜物として——昔からの適切な言葉でかんとんに申しますと、まさに神の賜物として——ただ感謝してこれを受けとるほかないもの、受けとるというよりもむしろただこれを受けて、日々に新しく働くほかない、原始的でしかも終局的な使命でありま

す。その時その處に、絶對的に來り臨むこの使命を、事實存在する人間として可能な方法にしたがい、人間としてできるだけの力をつくして、明瞭に聞き分け、的確に實現すること、たゞそれだけが人間に残された仕事であります。またわたくしどもが生きるにせよ、死ぬにせよ、そのほかに、人間の人間としての喜びはありません。そうしてここに、第二の意味の人間の尊さ、すなわち、それもまたけつきよく、人間にとつて自己以外のものからの賜物ではあるが、それと同時に、それぞれの人や、社會や、時代に特有な形態、人間の歴史的な行爲あるいは功績としての、人間の尊嚴があるのであります。——自分は今までこれほどのことをしてきたのに、また將來もこれほどのことができないのに、今死ななければならぬとは！——こういう嘆きが、絶望の呪いに轉化する瞬間、わたくしどもは人間の生命の花と實を求めるのあまり、そのじつはおろかにも、われとわが生命の根を斷ちつつあるのだと申さなくてはなりません。

人間の尊嚴ということを、このように人間の自己成立の根柢から、たがいに必然的に相關聯する、しかし絶對に逆にするこのできない順序にしたがつて受けとるかぎり、わたくしどもは、自分自身をはじめとして事實存在する人間の卑小と愚劣と醜惡とを徹底的に承認しながら、しかもなお自分自身の存在を感謝し、すべての人を、善人たると惡人たると、味方たると敵たるとを問わず、事實存在するすべての人を、無條件に愛せざるをえません。——こう申しますとすぐに、それは「甘い」と云つて笑う方があるかもしれませんが、人間が事實存在するということはすなわち考える、行爲するということですから、この事實をみとめる、すなわち人を無條件に愛するということのなかにはすでに必然的に絶對に云いのがれるすべのない客觀的な審きに對する信頼が含まれています。そしてこの信頼の上にはじめてわたくしども人間のほんとうに嚴しい批評、すなわち單なる情念にとらわれることのない、したがつてまたどんな時にも大らかな、したがつてまたフモールを失うことのない人間的批評が、自己自身に對しました他のすべての

人々に對して起つてくるのであります。

これに反して、われわれが人間存在の事實を素通りし、人間の特殊な働きまたは形としての眞なるもの、善なるもの、美しきもの、聖なるもの、その他さまざまな尊いものを土臺として、人間の尊嚴を主張するや否や、それがもと實際に、第一の意味の「新しいヒューマニズム」であり、古來最も優れてこれを體現している聖なる人間の姿であつても、われわれはたちまち、あの不可解な complex のとりことなるほかはありません。われわれはその場合、最も具體的に、最も確實に最も美しくかつ嚴肅に生きてゆこうとつとめながら、その實は、ただ愚かしい空想に支配せられて、理由のない不安のなか、兇暴な憎惡を懷いて、つねに何らかの言い譯を用意しつつ、亡びへの道を急ぐほかはないのであります。それは自己成立の根柢を無視して、そのなかに産み出されたものを私する人間、善惡の審きをおのれの手握つて、みずからこの世界の主であらうとする人間に對する、實在する眞理そのものの當然の罰であります。こういう意味で、人を人として無條件に愛することを求めるモラルを「甘い」と云つて嘲笑う人たちこそ、自分自身について、誰か特定の人について、したがつてまた人間一般について、はるかに甘い考えに囚われているのだと申さなくてはなりません。

四、新しいヒューマニズムと人間の自由・責任・

平等、および平和の問題

このように、こゝにいう意味での新しいヒューマニズムは、一見はなほだ抽象的でありながら、事實生死する個體の最も内奥の芯にかかわり、あらゆる價值と當爲を無視すると見えながら、一切の人間の價值と當爲の客觀的根據を示

します。それは單に人間の尊嚴という點に關してだけではなく、さらになほ人間の自由、人間の責任、人間の平等、世界の平和など、人生と社會の根本にかかわるあらゆる問題に對する、わたくしどもの態度を一變させます。

a. 人間の自由について

たとえばひと、今日好んで、「人間の自由を守る」と云います。しかしわたくしども人間が守ることのできる自由は、それがいかに完全な精神的自由、身體的自由であつても、何らかの形で人間の産み出し、作り出した自由、すなわち自由の歴史的・社會的な形態であつて、人間の自由そのものではありません。人間の自由そのものは、人間が事實存在すると同時に、この世界の歴史的・社會的、ないしは精神的狀況の如何にかかわりなく、いかなる人も權力もこれを與えたり奪つたりすることができないように、すでにかれ自身に與えられているものであります。いわゆる「客觀的狀勢」の利害得失、自己の社會的地位の上下や個人的特性の善惡にかかわりなく、ただちにこれを受けて起ちあがることだけが、この賜物に關してわたくしども人間に許されたこと、できること、またしなくてはならないこととであります。わたくしども人間が自由を失うということは、いかに壓倒的な「歴史的・社會的」原因があつたとしても、根本的にはいつもただ、すでに與えられているこの賜物をわれから放棄するということによつてのみ起るのであります。歴史的に或る人々が他の人々の自由を抑壓するということがそもそも、かれら自身まず不幸にもかれらみずからの存在の事實すなわち自由を無視して、不可解な焦躁と不安と倦怠のなかに窒息しつゝあるところ、その結果として起つたのです。わたくしどもがもしもかれらからの抑壓によつて、自分自身の自由が失われることを怖れるならば、わたくしどもは、わたくしどもの恐怖そのものによつて、自分自身、心の底では決して人間の

自由を信じてはいないこと、自分たちもまたその抑壓者と同様に、人間の自由を否認していることを證明するだけでありましよう。自由の抑壓者に對するわたくしどもの闘いは、終始一貫、まず第一に、それを抑壓する瞬間、抑壓者自身がそれによつて必然的に抑壓せられる人間の自由の原始的事實、これを拒否すれば、拒否する者自身がただちに、いわば自働的に、拒否せられる物そのものの眞理に對する信頼に、その人間的な起點を置かなければなりません。わたくしども人間の、非人間的な他の人間に對する闘いは、ただ、客觀的にはすでに起つてゐるこの審きを、わたくしども人間の世界のため、なかに、わたくしどもならびにかれら自身のために、身を以て證しするためのものでなくてはなりません。この信頼と愛を缺くところ、「自由を守る」わたくしどもの運動は、わたくしどもの守ろうとする當の自由が思想・信教のそれであれ、言論集會のそれであれ、やがてかならず、あらゆる公正とフモールを喪失して、盲目かつ兇暴な偽善のなかへ顛落してゆくほかはないのであります。

b. 人間の責任について

人間の責任とか平等とかいうことについても、事態はまづたく同様であります。世間ではよく、ことに今日の政府や重役たちは、敬愛する文部大臣を始めとしてわたくしども教師もその例外ではありませんが、「人間の自由は責任を伴なう」とか、「自分で自分の責任を負わない者は自由である資格がない」などと申します。なるほどそのとおりでありましよう。しかし問題は、もつともな、あまりにもつともなこの金言を口にする人たちのうち、いつたい幾人が、ほんとうに心から、人間の自由と責任とが實際に離しがたく一つであることを信じてゐるかということです。わたくしどもが高い壇の上に立つて、それを説く時、わたくしどもの心のどこかに、自由は責任にとつて危険なもの

いう恐れがひそんでいないかどうか、したがってそれを聞く者たちの胸に、責任は自由にとつて厄介な重荷という嫌惡の情が突き上げて來ないかどうか。せいぜいよくいつて、そこに支配するものは、人間は放埒になつたりいじけたりしてはいけないというなまぬるい説教、あるいはそのいずれでもありたくないという主觀的な希望や決意、ないしはただそのような希望や決意をこけおどしの哲學的術語で飾り立てるだけの「辯證法」以上のものでありうるかどうか。要するに、わたくしどもはそのとき、人間存在の、自分自身の存在の事實をよそに、手ごろな「自由」と「責任」を兩手に持つて、ひたすらこれを奪われることを恐れているのでないかどうか。——正直に云つて、わたくしははなはだ疑いなきをえません。

ところが、事實存在する人間においては、責任はもともと、そんな風に自分の手で持つてゐることのできるものではありません。まず自分というものがあつて、しかるのち、それが自由な意志によつて、責任を荷うのではありません。わたくしどもがそのように考えられた責任を負うときには、そこにならず、一種云いようのない悲壯感が支配してくるとともに、他面またその責任は決して徹底的に——絶対に迴避されることができないという風に——嚴肅なものであることができます。責任を説く自由主義者の説教が、その深い奥底でかつての戦争の指導者たちの「悲しき面もち」に通じていないと、誰が云えるでしょうか。

しかしさいわいにして、人間はただこの地上に事實存在するものとしてのみ自由であります。かかるものとして人間の責任は、根本的には、人間を人間としてこの地上に産み出したそのものによつて、すでに完全に荷われています。實際において人間は、わたくしども人間自身の通常錯覺するように、まず自分があつて、しかる後自分の編み出した何かの責任、あるいは他の誰か、たといそれが絶対他者とか、自分の方からは決してそれに至りえない神御自身とか

名づけられるとしても、他の何ものかの意志や働きによつて課せられた「大いなる責任」を取るのではなく、反對に全然自己の思いを超えて、人間としてこの世界に成立してくるその瞬間、すでに云つてみれば、「なんちは、もともと一つの物ではあるが、物として可能なかぎり、さまざまな仕方、物そのものの眞實を言い表すべく、かくて時とともにいよいよ確實にますます自由に活きるものとなるべく定められている」という、永遠の祝福のもとにあるのであります。そうして人間は事實絶対に人間の作爲を超えたこの永遠の祝福のもと、不斷に新しい物そのものの眞實の保障のもとに、はじめて人間であるからこそ、この祝福、この保障を無視して人間であらうとしてはならないという、人間の責任が生じるのであります。そのとき「人間の責任」は、わたくしどもにとつてはじめて、絞首臺との繋がりを完全に拂拭して、喜ばしい前進のばねとなります。自己の責任を迴避するということのほか、自己の自由を奪う何ものも、もはやこの世界にありえないことが分ります。——「人間の自由は責任を伴なう」とか「自分の責任を果さない者は自由である資格がない」とかいうことは、人間が、たといそれが國家や、學校や、人類の未來を荷う階級であつても、人間が人間に云う言葉であるまゝに、まず、歴史的世界のエレメンタル・フォルムとしての、人間という主體的存在の事實そのものに宿る客觀的法則として、新しく受けとられなくてはならないと思います。

c. 人間の平等について

「人間の平等」とか「世界の平和」とかいうことについても、同様な根據からしてわたくしは、それがわたくしども人間の希望であり、理想であるまゝに、根本的には、すでに與えられている人生の事實であり、絶対に揺がすことのできない歴史の基盤であることを主張したいと思います。と申しましてもわたくしはむしろ、今日の世界の恐るべ

き危機に目をつぶつたり、現代社會のはなはだしい不平等を蔽いかくそうというのではありません。ただ、嚴密な意味での人間の平等は、いかに必要かつ高貴なものにもせよ、人間のさまざまな附屬物のそれではなくて、人間それ自身の平等でなくてはならないこと、したがつてそれはただ自己存在の一點においてのみ事實であることができるし、またその一點においてはすでにかならず、しかもつねに新しい眞實だということに、世の人の注意を促したのであります。事實存在する一つ物でありながら、創造するべく定められた主體として、人間がそれを好むと否と、認めると否とにかかわりなく、すべての人は、他のあらゆる物とともに、同一の祝福のなかにあります。そうしてこの一つの祝福のなかに、人間の他のあらゆるの事物に對し、自己自身に關し、また他のさまざまに人間に對する、刻々に深く、細やかに、かつ豊かになつてゆく連帶關係——人間の歴史的社會の、技術的・經濟的および精神的進歩——が約束されているのであります。ただその進歩の途中で、たまたま現われた連帶關係の内部において、たまたま或る相對的に主體的な地位に立つてゐるし、あ、わ、せに乘じて、誰かが、人間のかの根元的な平等性、かれ自身も事實存在する一人の人、一つの物にすぎないという永遠の定めを忘却するとき、かれは必然的に、かれ自身の胸奥に忍び込む不氣味な不安から眼を外らすべく、その本來の限度を超えて、その地位を強化しようとして試みずにはいられなくなる。しかもかれ自身そのことのなぜであるかをまつたく理解せぬままに、少くも最初のあいだは、自分自身の偽善はこれをゆめにも疑うことなしに、神と國家と國民と、よき傳統と社會の秩序と、あらゆる神聖なものの名において、かれの地位がただその恩恵によつてのみ支えられている他の人々を、抑壓し、猜疑し、殺戮することを敢てするようになります。教會や家族や學校をも含めて、人間の社會から排除さるべき「不平等」の起原は、根本的には、いつもただこの點にあると云つても、決して云いすぎではないと思われれます。世の學者たちはよく、それはただ個人的心理の問題であつ

て、人類の歴史と社會を説明するに足りない、したがつてこれを改革するために何の役にも立たないと申します。しかしそれはその人自身ただの言葉に囚われて、現實を見つめることを怠つてゐるからです。歴史の現實を科學的に觀察するなど云いながら、その實はただ人間の現象形態に眼を奪われて、歴史の實體を見失つてゐるからです。口では人間の問題を客觀的・社會的に處理するなど主張しながら、「個人の心理」が事實存在する一つの物體の運動の仕方として、それ自身に犯すべからざる法則を含んでゐることに氣がつかないからにすぎません。

しかしながら、ここでもまたふたたびさいわいなことには、世の學者たちがそれを嘲笑しようと、世の支配者たちがそれを無視しようと、事實存在するすべての人の同一性は、したがつてまた人間の社會的連帶と歴史的進歩の必然性は、この世界から失われることはできません。人間がそれを無視すればするほど、それは人間あるいは人間社會の畸形的に分裂し衝突する形態ないし運動として、それ自身をあらわにしています。人間の歴史と社會とに關する眞正の學問的理論は、いつもただ、このように慘澹たる現象形態に直面して、何らかの意味で人間存在の右のような根本的制約に眼を覺ました人たちによつて始められた、そしてただそのようなものとしてのみ學問的理論は、人間社會の不平等を排除して、新しい社會を築く闘いを導く力をもつにいたつたと云つてよいであります。これに反して、人間存在の根源的平等性が、嚴としてすでに成立してゐる事實として、永遠に新しい世界の重心として、積極的に受けとられないところでは、人間の平等のための、それとしてもと正しかつた闘いも、やがてはかならず、ただ口さきだけの抽象的な概念に落ちこんでゆくか、あるいは、ただ自分たちの、その敵と同じように卑しい心根、その果てしない虚榮を辯護するための空しい楯に轉化するほかはないのであります。

d. 世界の平和と新しいヒューマニズム

最後に、「世界の平和」について、さきに申しましたことを詳しく論證するはずですが、今しがた最も廣い意味での人間的生産の、絶対に搖ぎえない基盤について述べましたことから、その言葉の嚴密かつ眞實の意味における「永遠の平和」は、わたくしども人間の活動によつて招來するべき、あるいはそれに近づくべき理想ではなくて、事實すべての人の脚もとに來てわたくしどもがそれに目ざめるのを待つてゐるもの、すなわち云わば神のものとしてのみ實際に現在するものであることはすでにじゆうぶん明らかであると存じます。根本的に申しますと、わたくしども人間はただ與えられるままにこれを受けてみずから平和の人となることによつてのみ、この世界に歴史的現實的な平和——つねに一つにとどまりつつ不斷に進みゆく人の世の平和——をもたらしことができるであらう。しかし平和の問題については別に書物のなかでくわしく述べたこともありまゝです、本日はただ、ここでわたくしのお話しました「新しいヒューマニズム」が、決して單に新しいだけのものではなく、むしろ、最も古くから、すべて眞正の哲學において、何らかの形で、時としては、わたくしがここで述べましたよりもずつとずつと分명한形で、言い表わされてきたものであることを、ごくかんたんにお話して、ここにいう新しいヒューマニズムの哲學的な意義を明らかにするにとどめたいと存じます。

と云いまして、ソクラテスやアウグスチヌスにまでさかのぼつて論じることがは——わたくしのわずかにかいま見ましたかぎりでは、かれらもまたたしかにこの系統に屬するとは思ふのですけれども——とうていわたくしの任ではありませんので、ここではただごく最近の西洋の思想の、それも廣く知れわたつた、二三の例にお話を限りたいと

思うのであります。

五、新しいヒューマニズムと近代の思惟方法

a. フッサールおよびハイデッガー

こう申しますと、わたくしにはすぐ、わたくしの學生のころ、日本でもたいへん流行したフッサールの『現象學考』(“*Ideen zu einer Phänomenologie...*”)が想い起されます。かれが「自然的な立場の排除」あるいは「判斷の停止」を主張して、「虚構された對象は虚構であつても虚構する意識は虚構ではない」と云つたとき、かれの心をいわば背後から動かしていたものは、たしかに、そこでは正しい人と正しくない人とがただちに一つであり、人間の考えとしての眞理と虚偽の區別がまつたく無意味になるところの、自己存在の事實そのものであつたであらう。なるほど人間の意識はどこまで正しくかつ明らかになつても、依然として人間の意識であつてそれ以上のものではない。その逆もまた同様であります。この意味において、人間的な意識はどこまでもそれ自身の内部にとどまらなくてはならない、意識は決して意識の外に出ることはできない、——それはたしかに、一應は、フッサールの云うとおりなのです。ただ惜しいことにフッサールは、意識がどこまでもその内部にとどまるほかないというその限界、すなわち意識する自己そのものを、それ自身として積極的に把握することができませんでした。反對にかれは、この限界の内部において、たまたま現われてきた意識のすがたを、まずそれとして固定しておいて、それを土臺として意識の先驗的構造を明らかにしようと思ひました。なるほど、一つの意識作用は、われわれがただそれだけを孤立的にかえ

りみても、それ自身は事實存在する自己の意識であることをやめるわけではありませんから、われわれはそれを手がかりとして、意識のさまざまな種類や推移、意識の主體や客體（あるいは自己とその對象）のどういふものかを考えてゆくことができそうに思われます。それどころか、現實に體驗された意識のすがたを離れて、自己や對象を、意識の來し方や行く末を論じることが、およそ無意味だとも云えましょう。それはちやうど、心臓そのものが直接には觀察の對象にならなくても、手や脚の血液の流れはそれとして觀察できますし、これを離れて心臓について何かを語ることは意味をなさないようなものでありませう。しかしまさにそれなればこそわれわれは、いつまでも心臓そのものの直接の觀察を怠つてはならない。最初から心臓そのものの直接の觀察は不可能だときめてかかつているかぎり、われわれの血液の流れに關する理論は、いつまで經つても、兒戲に類する想像以上には出ることができないと云わなくてはならないのです。

無論、こう申しますと、現象學者、一般に近代の認識論者は、「いや、その比喻は當らない、この場合にそういう比喻をつかうということがすでに君が哲學的批判の何たるかを知らない證據なのだ。意識する自己そのものは、心臓とちがつて、これを對象的に認識することはできない、また對象それ自身を知ることとはわれわれ人間の分限を超えたことなのだ」——こう云つて、えたりと、わたくしを反駁することと思います。しかしながら、もしも意識の出立點と歸着點とが事實上すでにわたくし自身の處に與えられていたとしたら、しかも意識が意識として、わたくしがわたくしとして、自己が自己として存在するということは、現に備えられているそれ自身の成立ないし發展の基礎を的確に表現し、正確に選り取るべく事實上定められているということにほかならないとしたら、どうでしょう。意識とは全然異なりながら、しかも一歩々々新しく、いわば意識の糧となるこの基盤との、絶対に離すべからず、混

すべからず、逆にすべからざる關係をほかにして、「意識それ自身」の眞相を明らかにしようとすることは、「嚴密な學」としての哲學を打ち建ててにふさわしい方法であるところかまるで根も葉もなしに、宙空に美しい花を咲かせようとするにもまして、まつたく空想的な、狂氣の試みだと云わなくてはなりません。意識はどこまで正しくなつても、最もはなはだしく誤つた意識と同じように、意識としてしか事實存在することができないし、また意識としてはたしかに事實存在しているということは、意識は意識だけしか正確に知ることができないということとはまつたく別のことです。それどころか、フッサール自身意識はかならず「或るものの意識」：『Bewußtsein von etwas』だと云わざるをえなかつたように、意識は元來、それ自身ではない他のものしか知ることができないのです。人間の意識は人間の意識として完全の域に達しても、依然として意識であつて對象そのものでありません。對象そのものではないものとしてのみ、意識は對象と合致するべく對象を「志向」することができます。そうして絶對にそれ自身ではないものを自分のものとして受け取るべく定められているというこの一つのことのなかに、意識作用のさまざまな様相や推移は基礎づけられているのです。一つの意識が反省によつてそれ自身を知るといふ場合にさえも、意識は決して單に意識の内部だけで動いているのではなくて、つねにその眞偽を問われるべきわたくしども人間の意識とは全然ちがつた・それ自身は決してわたくしども人間の意識ではない・選擇の標準——すなわち、わたくしどもの意識の眞偽を問いかつ分つ物そのもの——との對決において、動きつつあるのです。それは、わたくしどもがそのことに氣がつくと否とにかかわらず、かならずそうなのです。ただ、このことをはつきりと覺らない場合には、その人のいわゆる「反省」が、その成立の根據に照らして積極的に意識を究明し批評するところの、眞に科學的・哲學的な省察とならないで、單に意識の内部から意識の全體を、その發起點と終末點を、自己と對象と世界史の動きを、紡ぎ出そうと

する不可能な試みに終るほかはないということです。意識がすでに意識の外の眞實の審きの庭に引き出されるときに、そこで語られる言葉を聞き分けようとつとめることなく、自分にはその資格がないと云つて自分のうちに閉じこもりとするならば、そういう意識は、一見どんなに謙遜のように見えても、けつきよくは自分で自分を審き主にしようとするものとして、かえつて最もはなはだしい僭越を犯すものとならざるをえないのであります。

フッサールの「志向性」(“Intentionalität”)からハイデッガーの「超越」(“Transzendenz”)への移りゆきは、もともとフッサールの人間的意識に對する右のような孤立的・抽象的な見方を清算しようとして起つたものだと思つてよいでありましょう。すなわち、ハイデッガーはフッサールに反して、意識を最初からその發起點もしくは終末點との關係において、人間をそもそもの始めからか世界において在るものとして考えました。云わばその生きた具體的關聯のままに、人間的意識あるいは意識的な人間の構造を把握しようとしたのであります。しかしかれのいう「關心」(“Borge”)とか「不安」(“Angst”)とかいう概念は、果してどこまで人生もしくは歴史の發起點ないし終末點を、さまざまな心づかいと不安をいだきつつ事實存在している人間そのものを、積極的に明らかにしているでしょうか。なるほどかれは、フッサールのように、虚構する意識も意識としては事實だと云つて、その上にあぐらをかくとはしませんでした。とはいえやはり、少くともその『存在と時間』(“Sein und Zeit”)の第一冊においては、意識が意識のなかでは落ちつくことができないという、その體驗、いかにつきつめたものとはいえやはり一つの意識のなかに、腰をすえてしまつてゐるように思われます。それは自分に對する眞實の審き主の言葉をほんとうに聞き分けて、すなおにこれを承認した人間のすがすがしい聲ではなくて、やはり大いに自分を卑下すると見せて、その實は自分で

自分に宣告を下している、云いかえると自分とはまったく異なる眞實の審き主を遠ざけている犯人の深刻ぶつた獨白にすぎないように思われます。そのかぎりでは、ハイデッガーの「實存哲學」(Existenz-philosophie)も、フッサールの現象學同様、わたくしがさきほど申した意味での哲學の正統をつぐ近代の哲學ではなくて、むしろ自己成立の根柢を忘却して自己の自主性を主張するところの世に、いわゆる近代哲學——わたくしの云う「近代主義的哲學」(‘modernistische Philosophie’⁽²⁾)の系列に屬するものと云わなくてはなりません。

b フッサールとデカルト

なぜかと申しますと正統の近代哲學はもとと、中世の他律主義に對して人間の自主獨立性を自覺したところに始まると云つても、決して單に自己の内部に閉じこもろうとするものではありませんでした。春の哲學會で申しましたことをもう一度くりかえすことを許していただきますなら、デカルトも、「虚構されたものは虚構であつても虚構する意識は虚構ではない」というさきのフッサールの言葉と同じようなことを申してはいますけれども、しかしかれは決してフッサールのように、自己そのものの直接の積極的規定をすどおりしてそういうことを申したではありません。虚構も意識の事實だということ、自分の考えがはなはだしいば誤つたという事實の承認は、ただそれだけではかれに確實な學問の基礎に關して何かの慰めを與えるどころか、むしろ反對に、意識という事實は自分にとつてどんなに確實だと思われる場合でもこれを最後の據り處として學問を打ち建てるわけにはいかないという、普遍的な疑いのなかにかれを引き込むものでした。しかもかれは、ハイデッガーその他多くの實存主義者たちとちがつて、この不安、あるいはそれと相表裏する超越の決意にさえも、安住することをしませんでした。かれの疑いを、單に疑いのな

かから、れいれいしく理論づけるかわりに、實際にかれの疑いの渦のなかへ突き進んでゆきました。そうしてついに、自分の意識とは全然異なるもの、自分の意識がそこに閉じられるとともにそこから湧き起るところの「アルキメデイスの一点」——考える自己そのものの存在の事實——に撞着したときに、始めてかれは學問の第一の基礎に到達したと考えたのです。そこでは虚偽の意識と眞實の意識とが文字どおり——決して單に意識といふ名前をひとしくするというだけでなく實際の資格において——同等であると同時に、まさにその同じ一点から、意識の眞實と虚偽とが、一厘の假借なく分たれてまいります。デカルトが“*Cogito, ergo sum.*”のすぐ次に、意識の *realitas formalis* と *realitas obiectiva* について述べたのは、決してふつう怪しまれるように、かつてな論理の飛躍ではなく、むしろ必然的な展開であつたのです。だからこそ、すでに自分の意識ではない、それ自身で物言う眞理の基準に絶対の信頼を置いているからこそ、デカルトは平然として、虚構する意識も眞實の意識とまつたく同様に意識の事實だということ云ひえたのであつて、フッサールのように、單に意識の内部に眞理の基準を打ち立てようとしたのではなく、せん。

ただデカルトは、意識が事實そこで閉じられると同時に開かれる一点を見つめていながら、なおいつも、ただその開かれた結果から、單に自己の内がわから、その點を考えました。したがつてかれも、またすぐのちにスピノーザの批評したように、自己というものを前科學的に實體化して見る傾向を残していました。そのかぎりデカルトの哲學は、單に主觀的な觀念論、主知主義、合理主義、機械論的自然觀、せいぜいのところ、まだじゆうぶんに純化されない「現象學」や「實存主義」だという通俗の批評も、全然理由のないものではないとは云わなくてはならないであります。

c. デカルトとサルトル

しかしなかには、そのような通俗の解釋に反對して、そういう誤解を起しがちなデカルトの弱點を清算しつつ、かれの“*Cogito ergo sum*”の積極的なものを現代に新しく生かした哲學者もあります。たとえばアランなどもその最も優れた一例ですが、わたくしは、或る點それ以上に徹底したものととして、ここでは同じフランスの、サルトルを挙げたいと思います。⁽³⁾なぜかと申しますと、サルトルは自己の存在 (existence) をデカルトのように思惟のうちから見るかわりに、逆に自己の存在の方から思惟をとらえています。自覺的な自己を、それだけで存在する實體として弧立的に想定する誘惑に引き入れられることなく、むしろ反對に、絶対にそれ自身でないものをそれ自身の成立の根柢に含む存在 (“*un être, qui est son propre néant.*”) として、眞に主體的に、すなわち客觀的・科學的に、自己自身を表現しました。かれにとつて、一つの事實的存在がそれ自身を自覺する、それ自身の主體であるということは、「單なる事實的存在」 (“*l'être-en-soi*”) の世界の内部から起ることではなくて、かえつてその内部からは絶対に説明することができないように、その意味ではまったく何らの理由なしに、したがつてわたくしども人間にとつてはただこれを承認するほかにないように、この世界のただなかに湧き出してくる (“*survenir*”) 驚くべき事實であります。それは元來、この世界に事實存在するものにとつては云わば根本的にその分を超えたこととして、ただ與えられるまま、定められたままに受けとられるほかにことなのです。しかも事實存在するそのものは、たとい自覺するもの、知るもの、選ぶもの、作り出すものとしてどこまで主體的になつても、單に事實的に存在するものとしてのそのものともとの性格を捨て去ることはできない。かえつてそれが主體的となるといふことは、自己が自己の存在の基礎になるとい

うこととは反對に、ただ自己の無の基礎になるということ、碎いて申しますといわば存在から墮ちる (“degrader”) ということ、すなわち、自己の思いからはまったく獨立に定まつている他の存在に不斷にその基礎とその支えを尋ね求めることなしには事實上それとして存在しえないものになるということにほかなりません。かかるものとして人間は、その生誕と同時に自己の意識からは獨立に存在するものとしてかれ自身の緊張を要求する「價值」 (“valeur”) の支配のもとにあります。云いかえると生きるにも死ぬにも自分の思いを、一般に人間の業を超えて、人間を招き、勵まし、かつ導くところの、超越的批判のもとにあります。最後に、かかる超越的批判を受けつつ生きかつ死するものとして人間は必然的に云いのがれるすべなく (“sans aucune justification”) 自己批判的・相互批判的に、それ自身自身の現實を超えて移りゆくもの、すなわち、歴史的時間的に、社會的空間的に動くものであります。絶対に自己自身でないものであるべく湧き出でたもの——そこに不斷に新しい人間存在の慰めがあるとともに、それだけにいよいよ深くつつしまなければならぬ人間生活の危機があります。ただ絶対に廻避すべからざる「人間存在のこの根本的法則」 (“la loi originelle de la réalité humaine”) に眼覺めて、それにしたがって、考えかつ作ること、そこにサルトルの提唱する現代のモラル、かれのいわゆる眞實の「自由の道」があるのでありましょう。

「否定」 (“négation”) は、したがつてまた、「價值」も、「時間」も、「對象界」も、ただそれ自身の無である存在すなわち人間の湧出 (“surissement”) とともにこの存在の世界に入り来る、というサルトルの主張は、一見すると、はなはだしく人間中心主義的・主觀主義的であるように見えます。しかし今しがた紹介しましたところからお分りになりますように、かれはそのほかのあらゆる近代主義的哲學者と異なつて、人間というものを、その成立の根柢から存在論的に把握しました。ですから、かれが右のように主張するのは、ゆめにも人間の自己というものをまず孤立的

に實體化あるいは主體化——「主體的」と云いさえすればそれでなにか根本的に新しい思想が生れるかのように思うのはこつけいです——しておいて、それが存在の世界にはいつてくることによつて、價值や時間や空間を作り出すとか賦與するとかと云つているのではなくて、むしろまつたく逆に、人間は、かれがかれとして成立してくるという事實そのものによつてすでに、存在する主體としてのかれ自身に來り臨む超越的諸條件（すなわち價值）と對決して、自己批判的・相互批判的に、歴史的社會的に、思考し、生産するように、定められている——この制約を離れて決して人間は事實存在することはできないと云つてゐるのです。そういう意味で、サルトルの「實存主義」（“Existentialisme”）はたしかに、すぐれて客觀的・科學的な現代の哲學です。いわば歴史的世界の“Elementarform”（要素的形態）としての人間の本質を積極的かつ根本的に把握したものとして、十九世紀において哲學の正統をつぐへーゲルよりも現實的、キェルケゴールよりも普遍的に人間の世界を受けとるものであり、眞に實證的かつ抱括的な歴史科學、社會科學への新しい道を開くもの——少くもその萌芽を含むもの——と云つてよいであらうと思われまゝす。

それにもかかわらず、目下のわたくしの考えは、サルトルの哲學は、かれ自身もその哲學的主著である『存在と無』（“L'être et le néant”）の副題に、“essai d'ontologie phénoménologique”（現象學的・存在論の試み）と書いたように、これまでのところ、なお人間という、事實存在するもの、現象形態の一つを、ただそれとして考察したものであつて、事實存在するもの、そのものの根本的規定を、直接かつ端的に明らかにしたものではありません。人間の自己を孤立的に實體視あるいは主體視するかわりに、事實存在する人間の本質を、明瞭にかつ的確に把握したといつてもそれはまだ、いわば端的に存在する全自然のなから人間の誕生とともに現われてくる世界だけを切り取つて、その

本質的規定を取りあつかつてゐるのです。むろん、人間は一舉にすべてをなしえないのですから、その切り取り方がサルトルの場合のようにちやんと存在それ自身のすじ道にかなつて少しの無理もないかぎり、そのこと自身はわたくしどもとしてこれを咎めるよりも、むしろ大いに感謝しなくてはならないことでありましょう。ただ問題はかれの敘述のなかに、いま一々その例をあげる餘裕はありませんが、しばしば、人間を中心として他の一切を見ようとする傾き、人間の誕生とともに現われてきた、そして現に現われつつある人間の世界のほかに世界というものは全然ありえないかのような口吻が見出されるということです。一九四五年のかれの講演「L'Existentialisme」の最初に、「ペーパナイフその他のものにおいてはその存在 (existence) に本質 (essence) が——ここで本質というのはただ人間の考え、あるいは計畫にすぎませんが——先立つ、しかし、少くも一つ、それにおいてはその本質に存在が先立つものがある、人間がそれである」と云つてゐるように、かれにとつては、人間以外の他のものもろの物は、それ自身における存在の理由をまるで有たないかのことであります。少くともかれは、人間となる以前のただの存在、かれのいわゆるそれ自身における存在 («l'être-en-soi») の規定について、かれがただ、孤立的にあるにすぎないとか、ただ在るといふだけとか、何ら自由を含まない鈍重なものだとかいふだけで、少しも積極的に明らかな言葉を語ろうといたしません。そうしてただひたすら、フッサールその他、かれ以外のほとんどすべての現代哲學は、人間の單に物的な把握 («prise chosiste」、人間を單なる物 («l'être-*en*-soi») に貶して見る見方を脱しないと云つて非難するばかりなのです。その場合かれが、單に抽象的な、すなわち眞に主體的・客觀的でない、近代主義的人間觀の最も繊細な形態 (たとえばベルグソンのそれ) までも容赦なく摘撥したことは敬服に値するとしても、「人間を單なる物に貶して見る」といふかれの言ひ方は、知らず識らずのうちに、かれ自身、「單なる物」 («l'être-en-soi») に

ついで、それらの人々と「人間的、あまりに人間的な」偏見をともしていることを暴露してはいないでしょうか。そのように云うことにはばからないかぎり、たとい近代主義者たちのように、單に空想的な自己のうちからではなく、たしかに事實存在する人間のうちからであるとしても、かれもまたやはり人間のうちから、人間中心的に、この世界を眺めていると云わなくてはなりません。一步々々に斷絶を認めることのないベルグソンの「純粹持續」の哲學を、なお眞に主體的必然的な人間の動きを理解しないものとして嚴しく批評したかれ自身、その心の最も深い奥底には、物質を單なる弛緩と考えたベルグソンの世界的な見方を、人間がただの物に顛落することへの不斷の恐れを、したがつてまたいわゆる創造的決斷へのどこか病的な焦りを、残していると云われても、辯明の餘地はないのではないかと思われます。

d. サルトルとバルト

右に述べた一つの缺陷からサルトルの哲學のさまざまな面に、どのような曖昧と、おそらくは不必要な晦澁さが結果してくるか、或る點ではたしかにヘーゲルよりも現實的で、キエルケゴールよりも包括的なかれの理論が他の點ではいかにヘーゲルよりもつと抽象的で、キエルケゴールよりもつと狹隘なものにならざるをえないか、——これらのことを立ち入つて見きわめるとこは、ひじように興味深い問題ですけれども、そのためにじゆうぶんな餘裕も準備もない今日はそれよりもむしろわたくしが新しいヒューマニズムと名づけたものが何であるかをいつそう明らかにするために、ぜひとも觸れておかなくてはならない現代の思想のもう一つの典型に、お話を移したいと存じます。と申しますのは、「現代思想の一典型」と呼ばれることに、かれ自身はあるいは不服であるかもしれないけれども、

わたくしはここで、プロテスタントの神學者カール・バルトのことを想い起さずにはいられないからです。

カール・バルトは、プロテスタントであれ何であれ、神學者であるということによつて、近代の思想家たち、ことに近代主義的な現代の哲學者たちからは、このうえなく不自由な、近代人の學の名に値いしない、中世の遺物のように見なされています。かれに對して或る程度の、あるいは時に最も大きい敬意を拂う學者たちも、まづたくフランクな討論の相手、研究の協力者としてではなく、ふつうとは全然違つた考えをいだいて、外からはとうていうかがい知るべくもない場所でものを言つてゐる、一種特別な人間として、遠くからかれを見てゐるのがつねであります。かれに心服してゐる神學者、キリスト教徒たちの態度そのものがまた、かれに對する世間の人々のこういう傾きを助長することに、少からず役立つてゐるように思われます。ところが、よく近づいてみますと、驚くべきことには、通常最も不自由な思想の持ち主と見なされてゐる、ほかならぬこの神學者において、皮肉にも最も自由な思想家をもつて自他ともに任じてゐるサルトルの、右に述べたような囚われの繩が、その根本から斷ち切られてゐるのを見いだすのであります。

カール・バルトにとつて、事實存在するかれ自身は、他の何ものであるまゝに、まず第一に、というよりもむしろ徹頭徹尾、聖書に宣傳えられるイエス・キリストにおいて、「なんじはかういふものだ」と決定され宣言された、まさにそのとおりのものであつて、それ以外のいかなるものでもありえない、かれ自身の一切は、そしてそれとともに、また他のすべての人とこの世界の一切のことは、一厘一毛の遺漏なく、この一つのことのなかに含まれてゐると云うのであります。イエス・キリストにおいて決定的に下されたかれ自身への宣言を、ふたたび聖書にしたがつて別の言葉で申しますと、それは云うまでもなく、「救われた罪人」、「すでに完全に葬られたもの」として新しく永遠の生

命を受けるべく招かれている人間」であります。そうしてこのことを説明してバルトは大よそ次のように申します。

——すでに完全に葬られたものとして、かれ自身は、そのほかのただの物に比べて、根本的に、何らの特権をもちえない一つの物にすぎない。かえつて、まったくただの物にすぎないというこの點を、不斷に新しく通すことによつてのみ、かれは創造的主體的に働くことができる。永遠の生命すなわち神のまゑに、それ自身のうちに何らの生命を含まぬただの物として横たわるといふ、この事實を素通りして生きようと欲したところに、言いのがれるすべのない、かれ自身の罪の働きがあつた。したがつてその主體的に働くといふことも、一寸一厘といえども、決してかれ自身の内部から起るのではなく、徹頭徹尾、かれが新しく永遠の生命を受けるべく永遠の生命なる神そのものによつて招かれていゝといふ、その力によつて起ることにすぎない。かれにとつて残されているのは、何らの功績なく、理由なくしてかれ自身に來ているその招きを、ただつつしんで受けるといふことだけだ。いな、その受けるといふのは、他の誰でもなくてたしかにわたくしが受けるのであるとしても、わたくしが他のいかなるものでもなくて、まさに永遠の生命を受けるといふことは、やはりどこまでも永遠の生命なる神そのものの働きによることなのだ。さらに進んで云うなら、永遠の生命を受けつつ、どこまでも一つの物、一人の人として、創造的主體的に働くといふことは、まったく永遠の生命なる神そのものの保障のもとにのみ起りうることなのだ。なぜなら、この神の力、この神の護りを離れるや否や、永遠の生命に到ろうとするわれわれの努力は、その形態と深淺の如何はともあれ、かならず、永遠の死、單なる虚無へ向う絶望のあがきに轉化する。云いかえると、そのとき、創造的主體的に、自由に働くといふことと一つの物・一人の人としてとどまるということとは、人間においてどうしてもほんとうに一つであることができなくなつて、ありとある悲劇や喜劇を、この世界にもたらしすほかはないからである。もちろん、われわれのうち誰一

人、日々夜々、はなはだしい喜劇や悲劇を演じることが免れうる者はない。しかしそれにもかかわらず、完全に葬られたわたくしという一つの物において、すでに罪が罪として釘づけされ、虚無が虚無としてあらわにされているかぎり、もはやわたくしのなかに跳梁するいかなる罪の働きも、この世界を支配するいかなる虚しい営みも、永遠の生命を新しく受けて、ほかならぬこのわたくしとして、ほかならぬこの地上に生きかつ闘うわたくしの勇氣と愛を奪い去ることはできない。――

おおよそのようなバルトの「告白」を、かれはカルグンの流れを汲む「辯證法的神學者」だとか、サルトルはカフエー・フールで飲んだくれている「無神論者」だとかいう、通俗のレッテルや自他ともに許している稱號に囚われることなく、それとしてただすなおに聴きとるならば、皆さんはかならずや、バルト自身の自己認識、あるいは一般に人間とこの世界にかかわる感じ方、觀方のなかに、サルトルの哲學に含まれている積極的なものは、いささかの損傷をこうむることなく、そのままに保たれていることに氣がつかれるであらうでしょう。しかもそれだけでなく、ここでは、人間存在の根もとについて、サルトルのまつたく不問に附していた――惡しき形而上學を斥けるという口實のもとにけつきよくは逃げている――さまざまの問題が、恐れるところなく、徹底的に處理されています。人間が事實存在するアルキメデイス的な一點に關して、サルトルがせいぜい單に消極的にしか言いえなかつたことが、積極的に、明晰な言葉をもつて語られているのです。

たとえば、まずサルトルが「それ自身における存在」(“l'être-en-soi”)と名づけたものは、バルトにおいては、被造物(creature)として絶對の創造者(Creator)において在るものとして明らかにされます。現實の人間はサルトルによれば「それ自身の無である一存在」にすぎませんが、バルトに聽けば、つねに背き、迷い、かつ誤る被造物でありながら、それにもかかわらず、どこまでも神の物、神の大切な器として神の榮光を輝かすべく定められた――絶

對の創造者をこの地上に表現し實現するべく祝福された——存在であります。と同時にしかし、「それ自身の無である存在」という規定もまた、サルトルの夢にも思いがけなかつた新しい意味を得てまいります。すなわちそれは、かならずしも人間のみに特有な物の性格ではなく、實に事實存在する物それ自身の、かれのいわゆる “être-en-soi” そのものの根本的な規定なのです。⁽⁶⁾ すなわちそれは、*creatum* が *Creator* におしてでなければ絶対に存在しえない——云いかえるとかならず *Creator* におして在る——*et* *non* *absolue* *Creator* たりえない、*creatum* はどこまでもただ *creatum* として、他の *creatum* によつて、この *creatum* の世界に、*Creator* を表現するべく定められているという、永遠に現實的でしかも創造的な、物それ自身の限界（根本的な約束あるいは法則）にほかなりません。人間もまた、この約束の内部において、物そのものの取る一形態にすぎません。ただそれは他のさまざまな物とちがつて、自覺的にこの約束に服従するべく産み出されたもの、語の完き意味において神を代表するべく、すなわち物を作りかつ考えるべく定められたもの——『創世紀』にいわゆる「神の肖像」(“Imago Dei”)——なのです。その本來の定めに背いて、いつもくりかえしてみずから「神のごとく善惡を知」らうとする罪人として、現實の人は日夜不安のうちに生きています。しかし罪は神において、しかも今此處で、人間自身の處で、すでに永遠に克服されているがゆえに、この勝利のよき音づれ (Evangélium) を聞き分ける瞬間、人間の不安は必然的に、決して破れない括弧のなかに入られるばかりか、かえつて、無限に現實的な、歴史的・社會的建設と闘いへの勇氣に轉化するのであります。サルトルの「不安」(“angoisse”) というものも、かれ自身、かれの立場の樂天的強靱性 (“optimistic toughness”) を強調するのとおり、たしかに、多くの實存主義に見るような、單に消極的な、思わせぶりの深刻さ (聖書にいう「悲しき面もち」) ではなく、むしろデカルトが “Meditationes” (『省察錄』) の終りで、

眞理の基礎に對する堅い信頼において語つた「人間の弱さ」の告白に通じるものではありません。しかし「それ自身の無である存在」とか「それ自身でないものとなるべくあるもの」とか云う、その無の正體が單に消極的に無規定のままに、とどまるかぎり、かれの“optimistic toughness”も、やはりまだ問題を最後の最後まで突きつめることを避けることによつて獲得された漠然たる感情、したがつてまた無理に氣を張りつめることによつてやつと保たれている頑固な主張にすぎないと云わなくてはなりません。なぜなら實際には、「それ自身の無である存在」と云ひ、「それ自身でないものであるべくある」という、まさにその一點において、決して人間とは呼びえない眞實の存在とそれ自身はけつして人間の現實的形態とならない單なる虛無とが觸れてゐる、そうしてそのゆえにまた人間にとつてはそこから、生命にいたる細い道と亡びにいたる廣い道とが、刻一々に分たれてくるのですから、この點を見分けられないかぎり、サルトルのオプティミズムも、なおほんとうのフモール——「汝ら神のごとくなつて世々限りなく生きん」という蛇の言葉をそのままにくりかえして、アダムとイヴを樂園から追放したという、神のフモール——を解しないもの、したがつてなお一抹の「悲しき面もち」を残すものと云わなくてはなりません。

そういうわけでわたくしは、わたくしに親しいかぎりの現代の思想のうち、カール・バルトの自己認識——かれ自身のいわゆる「神のヒューマニズム」⁽⁶⁾——において、わたくしが「眞實のヒューマニズム」と名づけたものの、最も徹底した形態を見る喜びを禁じません。それにもかかわらず、この十數年以來、カール・バルトに關して、わたくしのはなはだしく理解に苦しむのは、他の點ではあれほどに徹底して自由な、眞實のほかに恐れるものを知らないかれが、いつたいどうしてもつと端的に、自己存在の事實そのものにすでに來てゐるこの大いなる祝福から出立しないかまたどうして最後までそこにとどまらないのか、という一事であります。と云いますのは、周知のとおりバルトの主

張によりますと、自己が「救われた罪人」、「すでに完全に葬られて新しく永遠の生命を受くべく招かれつつある存在」だという大いなる事實は、あの時あの處におけるナザレのイエスの誕生という出来事によつて、始めて事實と成つたのであります。聖書に宣べられる「イエス・キリスト」という御名がわれわれのために何を指し示しつつあるかはこの大いなる祝福の事實そのものからでなくては決して聞き分けられることができないこと、「ナザレのイエス」についての聖書の言い伝えが、永遠の昔からわたくしどもすべての者を招きつつあるこの祝福の主そのものが人と成つてこの地上を歩んだその足跡に基づくこと、バルトをしてこの祝福の事實に眼覺めしめた可視の原因が、ほかのものでもなくまさに聖書の宣べ伝えそのものであつたこと、——これらのことに、わたくしはいささかも異議をさしはさもうとは思いません。それどころかわたくしはわたくしども人間の「自由な」思索と生活がこの點にかけて、いつも根本的にその方向を誤る傾きを負うているかぎり、そうして、聖書に宣べつたえられるイエスの言葉と行いが、つねに神の祝福の事實そのものの躍動であつたかぎり、それを中心として、新しい生命の渦がどこまでも廣まつてゆくことは、きわめて然るべきこととして、深くこれを感謝するとともに、願わくはわたくし自身新しくその渦をうけてさらに遠くこれを伝えたいと思うものであります。しかしそれにもかかわらず、いな、まさにそれなればこそわたくしは、右のような人間存在の事實が、イエスの歴史的誕生によつて始めて成立したというかれの主張に、賛成することができないのです。なぜかと云いますと、そのように主張する瞬間、わたくしどもは知らず識らず、しかし否應なしに、この事實を離れて人間が實際どこかに存在しえたかのごとく、したがつてまた存在しうるかのごとく空想することになるからです。云いかえると、人間の自由に關する近代主義的な妄想を、かならずどこかに残していることになるからです。そのかぎり、たといわたくしどもが、ただ神のみを恐れ、ただキリストにのみ據り頼むなどと云つ

ても、その實はただ聖書という書物にのみ頼り、教會のこの地上から亡び去ることをのみ恐れることになりました。ただ「信仰によつてのみ」と云つても、それはふたたび、それ自身によつて立つ眞實に先立たれる積極的な認識ではなくて、いかに「深刻」であつてもけつきよくは思わせぶりな「不安」の極、突如として身を投げるように起つてくる・人間的、あまりに人間的な・一つの決斷に顛落することをまぬかれません。キリスト教それ自身がいつのまにか、「虚無の深淵」のなかを飽きるまで引きまわしたあぐくの果て、頃あいを見はからつて投げられた惡魔の餌さに變質してしまうのです。歴史上に大きく現われた教會頽廢の諸現象はすでにそこに胚胎していると云つても過言ではありませんまい。

完全に葬られたものとして新しく永遠の生命を受けるべく招かれていゝという人間存在の事實そのものにとどまらざり、バルトの信仰——「新しいヒューマニズム」は、たしかにかれの主張するとおり正當に、絶對の唯一性 (Ausschliesslichkeit) と同時に絶對の普遍性 (Universalität) を要求することができますし、またかならずさうしなければなりません。これに反して、かれがこの大いなる事實そのものがイエスの誕生という歴史的出來事によつて始めて成つた、したがつて聖書によることなしには現實の人間にとつて正確な自己認識は絶對に不可能だと斷定するとき、かれのその同じ要求は、かれがいかに言葉をつくして辯明しても、その根本において、セルウェートゥスを焚き殺したカルヴンの慘虐に通じることになりましょう。そこには、あたかもサルトルが「無 (‘‘Néant’’)」は人間の湧出 (‘‘surissement’’)」とともに始めてこの世界に來る」と云つたのと、原理的には全く同じ、本末の顛倒があります。いな、そこに湧出した人間が、「ナザレのイエス」であつたということによつて、この原理的倒錯はしばしば一つそう大いなる禍いとならざるをえないのです。そのかぎり、ジュネーヴでかれとともに「新しいヒューマニズム」

を論じた思想家たちのかれに示した危懼の念は、云うまでもなく主としてかれら自身の不徹底、何らかの程度における近代主義の結果であつたにはしても、かならずしも全然理由のないものではないと云わなくてはなりません。

六、新しいヒューマニズムと現代の課題

a. 空想的ヒューマニズムから科學的ヒューマニズムへ

以上わたくしは、ごく最近の、代表的思想に即して、わたくしの云う「二つのヒューマニズム」の何を意味するかを、時間のゆるすかぎり詳しく説明いたしました。それはパウロの書簡に「古き人」と「新しき人」といわれるような意味において、「古いヒューマニズム」から「新しいヒューマニズム」への道であります。同時にそれはまた、一つが人間の現象形態に眼を奪われて、そこから人間の實體を空想する——あるいはむしろありもせぬ自己の「主體性」を空想している結果必然に人間の現象形態に執着する——のに反して、他は人間の自己成立の根柢から人間の現象形態をその生ける運動と變化のままに把握するという點で、方法上、言葉の最も嚴密な意味において、「空想的ヒューマニズム」から科學的ヒューマニズムへ」の道でもあります。ごく手みじかに云つて、「眞實のヒューマニズムと虚偽のヒューマニズム」と云つてもさしつかえないでありますよう。

とはいえ、その眞實のヒューマニズムと虚偽のヒューマニズムとが、わたくしどもにとつていかに際どいところで岐れてくるか、眞實のヒューマニズムも、虚偽のそれとまつたく同様にただの人間にすぎないかぎり、眞實のヒューマニズムそのものに、さまざまな深淺廣狹の度がありうるのみならず、その最も高い形態のなかにさえ、いかにそれ

とはまったく相容れない虚偽のヒューマニズムが忍み込むことができるかということ、逆にまた、虚偽のヒューマニズムもひとしく人間の現實に取る一形態であるかぎり、全然何らの積極的眞實を含まないということとは不可能であること、そればかりか、その積極的眞實を忠として歪められた形態そのものが、實際においては、眞實のヒューマニズムの根據をなす神のものとしての人間の尊嚴を滅ぼすどころか、逆にこれを立證するほかはないということ、したがつてまた、眞實のヒューマニストはかれのヒューマニズムがいつのまにか虚偽のそれに逆轉することを深くつつしまなくてはならないと同時に、かれの敵なる虚偽のヒューマニストに對しては、その最も極端なものに對してさえ、いささかの恐怖や憎惡をまじえることなく、最後まで無條件の愛とフモールとをもつて、冷靜にかつ徹底的に、これと闘うほかはないということ——これらの點もまたそれによつていくぶんか明らかになつたかと思ひます。

そこで最後に、「二つ」と「今日」という言葉を用いた表題の手まえ、それからすぐに聯想される、今日の世界の二つのヒューマニズム、すなわち、アメリカ的なそれとソヴィエト的なそれ、云いかえると、アメリカ的リベリズムとマルクシズムの人間觀とについて、詳しくお話ししなくてはならないはずですが、もはや時間もさしせまつていきますので、それについてはごくかんたんに要點を述べて御參考に供するにとどめたいと存じます。

b. アメリカ的リベリズムと新しいヒューマニズム

今日のアメリカ的リベリズムが、概して空想的ヒューマニズムに屬すること、それも一般にはまだ、世に「ヒューマニズム」と呼ばれるものにわたくしの云うような二つの根本的な形態がありうることに氣づいてさえもない空想的ヒューマニズムの段階に屬することは、ほぼ御想像がつくことと思ひます。と云ひましてもわたくしはむしろ

ん、建國以來のアメリカの發展が單に空想的なりベリズムによつてもたらされたものではなく、そこには思想的にも經濟的にもそれ相應の積極的根據のあつたことを否定する者ではありませんし、まして時とともに次第にその規模を擴大してくりかえされる經濟的な恐慌と國際的な戰爭の危機が、アメリカの一般民衆のあいだにかれら自身のベリズムについてかつてない深刻な反省を強いてゐるであらうことを疑う者ではありません。そればかりかわたくしは、『二十五時』の著者などとは反對に、萬一にもその「深刻な」反省のために、アメリカ本來の技術的合理主義が萎縮するやうなことがあるならば、それこそ世界にとつて大きな禍いだとさえ考へてゐる者であります。大切なことは、むしろ、技術的合理主義をわれから控へ目にするのではなく、そのなかに支配してゐる客觀的科學的方法の積極的なものを、事實存在する物の、創造的活動という點から見て低い次元の象面のみならず高い次元の象面にまで——單にいわゆる「實驗的」に測定されうる形態と機能ばかりでなく、はなはだしく繊細微妙なために實驗的な測定のみならず不可能な形態と機能にまで——假借なく徹底させるにあります。云いかえると、實驗的研究と技術的創造の主體としての人間的生命それ自身に特有な、絶對的ならびに相對的な客觀的諸制約を詳細かつ深刻に追究しつつ、人間生命そのものを、眞に適切に、それにふさわしい意味で合理的に、處理する根本的ならびに歴史的な技術を確認するにあります。そのときひとびとはかならずや、まず第一に、「キリストの福音」と「人間の自由」とは、たとえばかつての占領軍司令官が好んでそうしたやうに、人間がこれを花のごとく兩手に持つてその美しさをひとに誇示することはできないかわりに、人間の自己成立の根柢をなす事實そのものとして、何か他からの凶暴な力によつて害われることを恐れる必要の決してないものであることを、そうして第二に、それと必然的なつながりにおいて、人間の自由そのものと自由主義的經濟（資本主義的生産方法）とは、かならずしも今日多くのアメリカ人の信じてゐるよ

うな意味で必然的な關係のあるものとはかぎらないこと、いな、資本主義的な方法はもともと、人間的生産の眞に自由な發展のための必然的制約としての社會的關係を無視して、人間を孤立的に活動せしめ、その結果起つてくる混亂を貨幣という物を介して、單に他律的にあとから訂正するほかないやりかたとして、原理的にはむしろまつたく人間の自由の逆であるものが、生産力の發達の或る歴史的段階において、たまたまその原理的倒錯のままに、人間生活の社會的再生産を可能ならしめたにすぎないものとして、できるだけ早い機會に根本的に變革せらるべきものであることを覺るであらう。

c. マルクシズムと新しいヒューマニズム

わたくしはこのうえになお、ソヴィエトのヒューマニズムについて何かを言う必要があるでしょう。單に機械的な十八世紀の唯物論を超えて、人間という事實存在する一つの物の活動に缺くことのできない客觀的必然的な制約に着眼して、人間的歴史的な發展の、眞に現實的な一つの見透しを打ち立てたこと、またそのことと相表裏して、資本主義社會の“Elementarform”としての商品の透徹した分析を基として、資本主義的生産方法の原理的倒錯と歴史的制約を明らかにして、社會變革の導きの灯を掲げたこと、——それらの點においてマルクシズムは疑いもなく、近代主義的なヒューマニズムではなくて眞に近代的な、眞實のヒューマニズムの系列に屬するものであります。というよりもむしろ、この系列においてまつたく新しい確實な一齣を附加したものであります。エンゲルスが「空想から科學へ」の轉化を説いてやまなかつたのは、決して偶然ではないと云わなくてはなりません。そこにはたしかに近代の數學的自然科學において始められた科學的方法の、それを遂行する人間そのものの研究への飛躍的な徹底があります。

す。ただし、かれにおいて見出されたものは、どこまでもただ、人間の生命の客観的必然的な物質的制約のうち、ただ経済的生産という一面にかかわるものであつて、一つの現象形態としてそれを含むところの最も根源的な意味での物質的制約ではありませんでした。かれがその分析の基礎とした *Elementarform* は一つの経済的社會のそれであつて、歴史的世界そのものの *Elementarform* としての、事實存在する人間それ自身ではありませんでした。そのかぎり、マルクスの歴史の観方は、一面ではたしかに他のいかなる哲學者にも見られないほどに現實的で豐饒なものではありますが、他面ではサルトルのそれに比べてさえ、はなはだ狭く、かつ浅いものだと言わなくてはなりません。サルトルのヒューマニズムがまだ前述のように根本的な一點で空想的であることをまぬかれないとすれば、「空想から科學へ」の呼びかけは、マルクスの人間觀ないし歴史觀そのものに對してもまたなされなくてはならないことは見易い道理であります。マルクシストがその科學的方法を事實存在する人間そのものにまで徹底して、レーニンのいわゆる「絶對的物質」の積極的規定の問題をまともにとりあげるとき、かれはかならずや、たとえ、バルトの神學が、けつして單に、社會主義社會の完成とともに太陽の前の露のように消えさるべき、「前科學的な中世の遺物」として、これを片づけるわけにはいかないことに氣づくであります。そしてソヴィエトの指導者たちが、この一つのこと、に氣づくということ、したがつて、單にいわゆる「戰術的」にはなく、ただあたりまえの人間として、キリスト教の積極的なもの、西歐本來の自由の精神との協力を求めるということが、それだけでも世界の危機を緩和するために大いに役立つであろうことは、誰しもこれを認めないわけにはいかないだろうと思います。

七、結語 新しいヒューマニズムと今日の日本

以上、「二つのヒューマニズム」という言葉でわたくしのつねづね考えていますことをながたとお話しいたしました。そのあいだにもわたくしどもは何度か、ジェット機の激しい爆音が頭上を過ぎてゆくのを待たなければなりませんでした。それを待つて水を飲みながら、さきほどわたくしはふと、何年か前のひどい洪水のことを想い出しました。當時下町の川べりにあつたわたくしの家の菩提寺は、たちまち床の上何尺も浸水して、子供たちが泣き叫ぶやら大切な寶物を二階に運ぶやら、もう大變な騒ぎでした。ところがそこへ、電話のベルがけたたましく鳴りひびきますので、住職がかけつけて受話器を取りますと、上町から知人のねぼけ聲で、

「下町は水が出たそうですが、お宅はいかがでしょうか？」

——「いま考えますにおかしくてたまりませんが、そのときは、人の氣も知らないで、と、もう腹が立つばかりでした……」と、これはあとになつてから、その住職の述懐でした。

今日のわたくしのお話も、お忙しいなか、せつかく遠くから集まつてくださつた皆さまに對して、どうも何かその上町からの電話のようで、はなはだ申しわけない氣がいたします。しかしまた他方から考えてみますと、「人の氣も知らない」困つた事は、わたくしどもが何と思ひましても、この世のなかではいつも、次から次へと起つてまいります。そうしてその場合、わたくしどもがどんなによく「人の氣を知つて」やきもきしたり、夢中になつて走りまわつたりしても、それだけではかならずしも、事態そのものを改善することができるとはかぎりません。そのためには、どんなにめんどくさく、まわりくどいと思われても、その困つたことがいつたいどこからどうして起つてくるか、その原因をあらゆる面にわたつて精確に調べて、根もとからそれを取り除く工夫をしなくてはならないことは、あらためて申すまでもないことです。そうしてわたくしのつもりでは、わたくしどものヒューマニズムそのものが、すな

わち全生活の根本的な方法が、さきほどから云いましたような意味で空想的な形態から科學的なそれへ轉回するかどうかは、今日の世界史の動きにとつて、經濟的生産の社會的な方法が、資本主義的形態から社會主義的なそれへと逆轉するかどうかに優るとも劣らないほどに重大な、決定的要因にかかわることなのです。それはもともと、人間の生命の一番奥深い支えにかかわる問題ですので、わたくしどもにとつては、その問題を問題としてはつきりと見分けることさえ、しばしばひじょうに困難であります。しかし問題が奥深く隠れて世間の眼につかないということは、それがわたくしどもの一人々々に對して、絶対に迴避することを許さないように、解決を迫つていないということではありません。それどころか、自分自身そうと氣づくかどうかにかかわりなく、實際上わたくしどもはみんな、この點に關して刻々に何らかの形の答えを提出しつつ、というよりも何らかの形の答となりつつ、毎日の生活を送らざるを得ないのです。そのかぎり、それはけつして單にいわゆる「個人の内部」の事柄ではなく、むしろ云わば、わたくしどもがそのような「個人の内部」につくりだす最後の隠れ家までも奪わずにはおかぬ神の問題、おのおのの個人の、すべての人のための、生命そのものの問題であります。かかるものとしてそれはまたただちに、世界の歴史、人類の社會が立つか倒れるかの窮極の分岐點にかかわる、永遠の問題だと云つてよいのであります。

まことにそれは、生の窮極の根據に、歴史そのものの本質にかかわる永遠の問題として、人間がこの世界に出現したその瞬間から、食物や生殖の問題と同様に避けがたく、人間に課せられ、また人間によつて答えられてきたものです。しかしそれがこのように、前史時代の昔からすべての社會でくりかえされてきた問題であり解答であつたということは、かならずしもそれがこの日本に住むわたくしどもにとつて、今日この時、きわめて重大な事柄でないということにはなりません。このことはあたかもわたくしどもの呼吸や食物の生産および消費が人類の發生以來くりかえさ

れてきた問題だからと云つて、それがけつしてわたくしどものかつてに考え出した抽象的觀念の遊戲ではないのと同様であります。

久しいあいだの經驗と勞苦をとおして、わたくしども人類は今日、昔の人たちの思いもかけない醫術と技術とを獲得しました。高度に機械化された技術にもかかわらず、いつたいなぜ絶えずくりかえして、いよいよひどい大衆の貧困、ますます激しい恐慌と失業が起つてくるか、少なからぬ人々はその社會的原因を徹底的に究明して、その禍根を排除しようと努力しています。すなわち、わたくしどもは、自然科學的・社會科學的に處理しうるかぎり、わたくしどもの人生あるいは歴史そのものを、その必然の制約にしたがつて客觀的・合理的に建設する方法を身につけつつあるのであります。しかしまさにそれだからこそわたくしは今日、かつて十八世紀の唯物論者が人生のすべてを自然科學的に處理しうるかのように考えた誤りを、社會科學の方法のせつかく確立された現代において、くりかえしてはならないと思うのです。いかに複雑かつ困難に見えても、原理上自然科學的・社會科學的に處理しうる問題はどこまでもそれによつて處理することにとめなくてはならないことは云うまでもありません。しかしそれと同時に、そのように處理する人間そのものの窮極的な制約を嚴密に突きとめて、確實に歴史に處することをつとめなければならぬと思うのです。

深くこの點に思いを致すとき、わたくしどもは、事この問題にかかわるかぎり、「科學的」な現代の人々が、かならずしも「前科學的」な古代中世の人たちよりも、客觀的・合理的にふるまうものとはかぎらないことに氣がつくであります。じつさい、聖書に傳えられるナザレのイエスは、人生の根本的な法則に關して、現代のいかなる人も及ばない徹底した洞察に生きていました。この法則に思い至らないかぎり、わたくしども人間が、そのあらゆる知慧

と力と善意ともにかかわらず、いかに避けがたく底なしの虚飾と不安と殘虐に落ちてゆくか、——この滅びへの道を眞實の生命への道に轉ずるために、かれは十字架の死に至るまで無條件の愛と忍耐をもつて闘いました。かれの名を私した後々の教會が、時として最も露骨に新興の科學を壓迫したからと云つて、キリスト自身、したがつてキリスト教の積極的なものが、その精神において深く近代の科學のそれに通じるものであることを見落とすとすれば、それは取り返しのつかない人類の損失だと申さなくてはなりません。むしろ近代科學の方法のふるいにかけて、宗教本來の問題をそれとして純粹に提出すること、先人の身をもつて與えてくれたその正しい解答を、他方における生産の技術の改善、制度變革の社會的運動と同時に、自分自身の心をはじめ世界の隅々にまでおしひろめることこそ、とくに現代のわたくしどもに課せられた課題であると思われまゝす。

わたくしどもはみんな、少くともここに集まつたわたくしどもはみんな、一つときも早く、頭上を飛ぶジェット機の爆音をとめたいと思つています。しかしほかならぬジェット機がいま北に向つて飛ぶのには、もちろんそれ相當の原因があつてのことです。人生究極の支點にかかわる問題が、生理的・經濟的な問題とともに、人間の生態、社會の動態を決定しつづある一つの重大なファクターをなしているかぎり、これを無視してしやにむに飛行機をとめようとしても、それはかえつてますますひどくそれを飛ばせる結果を招かないとはかぎりません。單に一時的にでなく、單にこの九大の上をではなく、戰爭を永續的にこの地上から拂拭するためには、わたくしどもはどうしても、社會科學において確立された科學的方法を徹底して、これを人生最奥の問題の處理にまで及ぼさなければなりません。しかしそのためには、一方社會科學者の側にさきほどお話しした意味で根本的な自己批判が要求されるとともに、他方宗教家や哲學者の側に、あらゆる既成の形象や論理から獨立な、物そのものの言葉の要請せられることは申すまでもな

いことです。そうしてわたくしはまさにこの點において、事實そのものの端的な把握、というよりもむしろ物そのものの必然的な自己表現その本來の趣旨とする東洋ないし日本の古くからの精神が、今日の世界の危機を緩和することに、少しでも役立つことができるのではないか、いな、敗戦日本に生きるわたくしどもになしうるわずかなことのひとつとしてぜひとも寄與するところがなくてはならないと、つねづね考えているのですけれども、果して皆さまはどうお思いでしょうか。萬一、今日のわたくしのお話しがこれらの點について、何か皆さまの御参考ともなりましたならば、わたくしにとりまして望外のしあわせと申さなくてはなりません。

終りにのぞみまして、長いあいだの御静聽を深く感謝しますとともに、このちとも忌憚のない御批評をお願いしてやまない次第でございます。

——一九五一・一一・一一——

(1) 拙著『平和はどこからくるか(史的唯物論と實存主義)』(乾元社一九四九年刊)

(2) 拙稿『近代精神と近代主義』(西南學院大學開學三〇周年記念論文集所載、なお日本哲學會誌第一輯の要約) 参照

(3) アランの思索には、いつも、自己自身に絶對に内在的でありながら、またそのゆえに自己の思想に對して絶對に超越的な、或る一點の引力が働いています。そのかぎりかれの哲學は、ふつうに云う、近代の自由主義や理想主義でないことはもとより、現代の多くの實存主義や宗教的な哲學思想(たとえばE・ブルンナーやヤスパース)などには見られない、新鮮な生命に満ちています。しかし惜しいことにはかれはなお、ややもすれば惰眠を貪ろうとするわたくしどもの心のなかにその眼に見えぬ引力によつて惹き起される緊張を中心として、世界と人間とその歴史を考えているように見えます。その點かれの哲學はまだ、ベルグソンの主觀主義を十分に脱しないものと云わなくてはならないと思われまゝ。これに反してサルトルは、ベルグソンの「純粹持續」の思想的方法的缺陷を、はつきりとそう自覺して明快に指摘しているのです。

(4) この點、『理想』二二〇號の拙稿「實存哲學批判」に述べたわたくしのサルトル批判は、或る點まですでにサルトル自身考へた二つのヒューマニズムと今日の日本

えていたこととして、撤回されなくてはなりません。(Sartre, "L'Etre et le Néant" p. 127-138.)

(5) サルトルはこの點についてヘーゲルの論理學を非難しています (Ibid. p. 47-51 etc.)。

そしてそれは、たしかに或る根本的な點でヘーゲル哲學の缺陷を突いているものですが、しかしそれを一がいに缺陷として斥けてしまつたところにも、さきにも申しましたようなサルトル自身の視野の狭さが暴露されているように思われます。

(6) カール・バルト『キリスト教の使信の現貨性』参照

(7) カール・バルト『ヒューマニズム』参照