

哲学会誌

葵學附属図書館

1

1955

発行を祝して	斎藤武雄	1
哲学の道	斎藤武雄	1
カントの存在學的解釈に就いて		
——最近のカント文獻から——	川戸野武	2
「バルト倫理学」研究覚書	伊東洋一	8
マチスの絵	佐原幸雄	12
ヤスパースの巨匠者の		
——各模式相互の關係——	川口光男	20
簡單な数学に対する		
——哲学からの觀察——	川原田湯有	33
必然性と偶然性		
——可能性と現実性について——	津田和郎	45
論理なき現代	松村多美子	50
正法眼即心具佛性を中心とした先尼外道に就いて		
——聖体論の否定——	斎藤俊哉	53
編集後記		裏表紙裏

発行 弘大文理学部哲学研究会

發刊を祝して

齋藤 武雄

わが哲学研究部は学友会創設以来活動を続けて来たのであるが、この度はじめその機関誌をもつことができたのは確かに一段の飛躍を物語るものであつてまことによろこびに堪えない次第である。

学友会の各部の活動は学生の自覚活動であつて、学生自身が日々の授業や読書や思索や体験を通して獲得したものを互に発表し合い、啓蒙し合うことは学生生活において最も重要であるものである。今までも哲学研究部においては先生方の講演、学生の研究発表及び討論などが行われたのであるが、雑誌の形態で各自の思想を客観化して互に交通するところまでは至らなかつたが、今回それができたことは何よりもうれしく思うのである。向事も最初から完璧は期せられないものであるが、創業の意気は歴史的に見て大きいものである。そして今後この機関誌を益々発展させて、学問的により一層価値の高いものたらしめることは部員すべてに要望される課題である。

哲学することは広く又深いものであるから、学生各自の専攻の如何に拘らず、学問の根柢に培ひ、人間の力の根源を養ひ、洞察力の根本を育くまんとする者は、哲学することを遺慮なし

に進めて行くべきである。特にこの空前大学は全国的な地理的位置から言つても、氣候風土から見ても、哲学するには好適の場所であるから、將來この大学から熱心な哲学の研究者が輩出するであらうと私は期待する。又哲学専攻のものでなくとも各の専門に哲学的精神によつて魂を吹込まれてその研究を充実させるであらう。哲学はその体系よりもむしろその研究を充実と実践の原動力であり、その中にゆく精神であり、その人の中に生きる生命であるから、哲学専門以外の学究者もこの大学から哲学研究を通して、世に貢献して行く人が多数出てくることであらう。

本学部哲学教室の講義内容を見てわかるように、それは古代、中世、近世、現代の哲学、倫理学を網羅し、日本及び中国等の哲学論理思想史をもち、佛教等の宗教思想の研究演習をもち、ギリシヤ、ラテンの古典語の講義をもつていて、多面的根本的であることはまことに大学（ウニヴァーシティ）にふさわしいもので、われわれはこれを以つて満足するものではないが、地方大学としては珍しい程各方面にわたつて内容が揃つていたのである。かかる内容をもつ本学部哲学教室は善心その充実を期して今前進の一途をたどりつつある。この意氣に対応して必ずや学生の哲学研究部の活動は益々迫力を加えて行くであらう。そして既に、今回の本誌発行はその一つの現れなのである。

以上を以て本誌発表を共に祝つしうとしたい。（藤原義典）

哲学の道

齋 藤 武 雄

哲学の道は長くして遠い。この道は到達すべき目標を目指すところの哲学への道であると共に、時々刻々歩まれたりある哲学することの道程でもある。

哲学の道は凡そ学問と言われるすべての学の道と共通なものをもっている。例えば本居宣長の「初山踏」にあるような「主としてよるところを定めて、かならずその奥をきはめつくさんと、はじめより志を高く大にたてし、つとめ学ぶべき也」と言うような事は哲学に於いても重要な学びの道なのである。宣長は此の書に於いて広く深く国学と言う学問の方法を展開している。これは一つの学問の仕方に関することであり、他の学問の仕方にはそれぞれその目的と内容に即して独自のものをもっているであろうが、根本の態度に於いては相通するものがあると思ふのである。

併し哲学があらゆる学問の中でも最も統一的な学問であり、批判的な学問であり、総合統一をも突破して究極の根源に迫ろうとする学問であろうと欲する。それ故に哲学はあらゆる知識、生活、存在するものを媒体として人間それ自身の主体的真理を実現しようとする哲学本然の道を歩もうとするのである。

勿論、哲学の内実には豊富であり多様である。徒らに狹隘な情域に自らを制限し、排他的であるべきではない。併しその目指す真理に於いては人々は一致したいと願っている。内容的には人々それぞれ真理とするところは一致しなくても、哲学する態度の根源に於いて一つでありたいと各人は欲するのである。即ちその行く道は各人様々であろうとも、限り無く根源に迫り、無制限に開かれた態度で、自己反省と他の人々との交通によって、不断の自己超克を通して、社会に於ける本来の自己たらんとするところに、哲学の「途上にあること」の本質があると思われる。

さて、自己はありゆる存在するもの、中にある自己であり、思惟し、情慮し、意欲する自己であり、回想する自己であり、現在に生きる自己であり、将来に向つて改造し、創造する自己である。かゝる自己の諸種の相互関連と相互浸透によつて、広き深き洞窟とそれに即する自らの現実とを獲得することが哲学する者の使命であるであらう。

哲学は思惟する仕事であるが、思惟する人は自らの思惟と自らの存在とを常に一致させたいと思つている。例之ば道に關する思惟は「為人謀而不忠乎。与朋友交而不信乎。傳不習乎」(論語、学而第一)と言ふように「吾日三省吾身」(同上)と云ふの實踐と一つのものたるうとするのである。そして「忠恕」の道と言ふような根本の道を以つて一貫しようと思ふのである。又、そのことが迷信であると知れば、迷信的な心構をもちたくないと思ひ、迷信的な生活をしたくないと思ふ。論理的な誤謬の何たるかを知れば、自らの言動もかゝる誤謬に墮りたくないと思ふ。

「このように哲学する者は「論語読みの論語知らず」になりたくないと思つている。「兄弟の目にある塵を見て、おのが目にある染木を認めぬ」如きことはしたくないと思つている。哲学する者は知識を通して自らの可能性に挑みたいと思ひ、自らの内なるものを覚醒させたいと思つている。

哲学することは身を以つて学び、工夫することである。これは至難の事であるが、それに向つて一步一步、断えず休まず前進すべきであらう。問いながら、履きながら、試みながら。

哲学の道は哲学の方法であると共にそれは哲学そのものである。(哲学教室主任教授)



カントの存在学的解釈に就て

— 最近のカント文献から —

カント解釈を夫々の体系的立場に従って大別するならば、心理主義的（フリース、J・B・マイヤー）、論理主義的（西南學派、特にマールケルケ学派）、現象学的、存在学と分類出来るよう。現象学的に一番したカント解釈は纏った著作としては見当らぬ様であるが、戦後西独の「哲学年誌」に掲載される論文でカントに関係したものは、今日カントの解釈に方つても現象学的思考を除外する事は出来ない事を示している。それは現象学的方法が一般化した為である。

（其の例として）R. Racker, *Kants transz. Deduktion, Reinkraft für die Forderung*, 1954, *Münchener, Die transzendentale Logik in der gegenwärtigen Problemlage der Philosophie*, 1953, *g. Thomsen, Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl*, 1953）

存在学的解釈にはN・ハルトマンとM・ハイデッカーがあげられる。前者の「批判的存在論」と後者の「基礎的存在学」とは大いに差を果しているが、「存在学」のギリシヤ・中世の伝統を予想している点では共通である。上記の分類とは別にカント解釈を歴史的・形而上学的と大別すれば、現象学的解釈は凡々前者に属し、存在学的解釈は後者に属する。ハイデッカーは「カントと形而上学」の中で、カントの形而上学的解釈として、クロウナー、M・ザント、ハイムゼート、ヒュラー等を挙げている（ハイムゼート註）。其の外にはハウルゼンも是に入る。

さて此処で論評しようとするG・マルティンのカント解釈（*g. Martin, Annuaire Kant, Wissenschaftslehre und Ontologie*, 1950）は存在学的解釈であり従つて形而上学的でもあるが、彼の場合「存在学」はギリシヤ（アリストテレス）特に中世スコラ的存在学である事、そして副題の示す如くカントの批判を科学的契機と存在学的契機との結合と見ようとする事、是等二点が其特色である。

彼は、幾何学の「公理的性格」の問題について、カントは「断乎として公理的立場をとつてゐる」事を主張し（公理）とあり、「原則」は「古典力学の公理」として抱えられてゐる事を指摘し（公理）「経験の類推」が最も重要だとし

て「批判」の科学的性格を體的ならしめんと努力しているが、何と言つても彼の努力の重きは存在論的解釈に在る。ハイデッガーがドゥナス・スコトゥスの愛護論から出発し、二七年夏学期の講義「現象学の根本問題」に於てもスコトゥスとアリースの分析に於てもスコラ哲学に対する深い造詣を示している如く、G・マルティンもスコトゥスに關する著書在りし、彼はアリストテレス・スコラの存在論の概念を以て「批判」を分析する。「批判」はその本来の意味の上から存在論 (*Seinslehre*) である。(五四頁) より根本的に、彼にとつて哲学は歴史的にも体系的にも「たゞ一」である。プラトンとアリストテレス、アウグスティヌスとトマス、ライプニッツとカントとは「一」は何であるか？真理とは？存在とは？」と云う同じ問題と取組んだのである。(二七頁)「真理、存在は対象、完全性、ある物と其に所謂超越的概念である事は云うまでもない。超越的概念の内、存在、*esse* はその普遍性と共通性にとりて他の概念よりも高く第一位のものである。さてプラトンは存在をイデアと現象とに分節させるのみであつたが、アリストテレスは様々な次元に分節した、即ちその範疇の次元、認識概念、現実と可能等に存在仕方が展開された。(二二頁、二三五頁) としてトマスの存在論はアリストテレスの存在論の「善の達成 (*teleologische Fortführung*) である。(二二頁) G・マルティンは「存在」の外には特に「一」(*Einheit*) を重視している。「一」のみなるが「存在」との可交換性 (*convertibilität*)—存在と同じ外延を保有し存在と合致し恒に存在と不可離に見出す、その限りに於て存在と交換可能(が超越概念の資格を決定する条件であるが、マルティンはカントに於ても一と存在とが可交換的 (*convertibel*) である事を指摘している。その理由は、現象の存在は先験的統一的統一に基づいている、からである。彼は特に「一」の存在「なる」一章を設けて論じ、特別の意味でのカントの先験哲学を「一はロゴスに基づく」と言う先験哲学一般の三ヶの立場の内の一の段階次の先験哲学と見なすのは不当であるとし、此方向の一面的徹底化は「一」の存在を「被思惟存在」(*gedachte Sein*) としてのみ解するコーヘンの見解であると云う。(三九頁、三九頁)

さて「批判」は「存在論」として全般的に性格付けられたが、G・マルティンのカント解釈を一番具體的に最も端的に表現するのは、彼がカント哲学の「二つの軸」として空時及び自然の先験的觀念性と自由、神、不死の「客観的実

存在「とを導いている泉である。(三〇六頁、三五五頁) 泉を謂えば此の断定式を後のカント解釈の大体の方向を窺い得るの非ならず「二つの軸」と云う表現そのものが、又「軸」の内容が殆どそのまゝ、M・ヴント(Kant als Metaphysiker 1924)に其の先例を見出すのである。即ヴントに依ればカントの形而上学は「空間と時間との觀念性、自由概念の实在性」と云う二の原理を軸として廻転している。(三六六頁、四〇四頁及五五五頁) ヴントはカント哲学をライプニッツからドイツ觀念論に至るドイツ形而上学の主流の中に位置付け、所与現象を超越性根拠に還元し、世界に於ける神の啓示を反省する形而上学的課題の自覚に於て、形而上学の新たな基礎付けが新たな形而上学の確立として希果したと云うカント世界の「双面」(Zweydeutigkeit)一方では啓蒙期の形而上学を振り返り、他方では以後の新しい觀念論を望見する三つ(軸)及至「双面題」(Zweydeutigkeit)の性格をば、カントの全著作に至るまで基礎付けようとするものである。カント哲学が單なる「超驗の現象」(コーン)ではなく「現象の形而上学」(メツシヤー)及至「超驗の形而上学」(ハイテン)たる分析論的考察に於て「直感性的なもの形而上学」を「実践的定説的形而上学」として樹立せんとする意図を有していた事は、忠実な文献学的研究によつても実証され得る所である。G・マルティンはカントの形而上学的解釈に於て、M・ヴントの名を挙げず、「ハイムペートが最も速くに達到している標口恐はれる」(二五三頁)と述べらる。ハイムペート(Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kritikers)

Stellenweise, Kant-Studien Bd. 29, 1924) は、カントの批判的意向に於て自然主義的(数学的)一極極限的(合理主義)に対するキリスト教的な精神と内面性との形而上学を、又一切の独断的(合理主義的)形而上学(スピノザ)の決定論、ライプニッツ—マールブランシユの予定論又は原因論)に對し又勝手に「根本力」を想定する存続的形而上学に對して、「存在それ自体からの本質的距離」を自覚している「批判的形而上学」を見ていたのである。カントの形而上学をキリスト教的と性格付ける点ではヴントとハイムペートは一致するのであるが、後者に於ける有限性の自覚の強調に於てG・マルティンはハイムペートに共感するのであるか。世界を神の創造として認識すると云う意味での形而上学は人間の悟性には不可能である、と云う見解がカントの教説だ、とマルティンが反駁的に述べているのは

(三三) 名を挙げてはいないが恐らく M・カントに対する反論である。

又「純粹範疇」が神的存在へ(二四)、「行爲する主観」へ(二五)、「殆んど凡ての範疇があらゆる物自体へ適用される事」(三三)の指節に於て、パウエル、Emmanuel Kant などの見解に一致し、果し「秩美の物自体」(所謂「可憐的人向」)を含まず、物体的現象の基体としての(一)に因する見解に於ては、自体存在の实体としての物自体に同じく自体存在の实体としての主体と作用原因に在る、とする處では(三三)アディグース(Kant selbst vunder dogmatism, *Abjection univoca* S.) の「二重説究論」に従つてゐる。

右の如くマルティンの解釈の中には形而上学的と云う傾向に於て一致する教人の先行カント學者達の見解を教多く指し得るのであるが、彼を其等の先人達から區別する動かし難い情愔は存在學の見地である。彼の所謂「二つの軸」の第一、空・時(従つて現象としての自然の)先験的觀念性とは、其等の存在の「被思性存在」、ライプニッツに於ては神に由る、カントに於ては人間に由る *gedachlein* を意味する(四六)である。ライプニッツに於て空・時的關係 *relatio rationalis* であるのに準じて請うならば、空・時及其の中の自然の存在は *ans rationis* と謂ひ得るのである。所で重畳は寧ろ第二の軸たる自由・神・不死の「客観的實在性」に存する。マルティンも「客観的實在性」は觀念に云うと概念に對してのみ適用される(三九)の事であり、感性論に於ける空・時の「終極的實在性」が分析論に於ける「客観的實在性」である。たゞ第二版の「ケッセル」に於てのみ「客観的實在性」が「絶対的實在性」の意味で使はれてゐる(五五)。等々の文献的事實を承知してゐる。にも拘らず彼に於ては同時に他方では、「實在性」は範疇としてのそれではなく最も一般的に存在學的用語、古い存在學的用語たる *realitas objectiva* 即ち「存在」と云う一般的概念があるのみならず、彼れに依れば、カントは「客観的實在性」なる用語を現象にも物自体にも適用してゐる。(三三)然して、「客観的實在性」と云ふ處で、自体存在の様々な分野たる神、有限なる數智、現象の基体が包括される。(三三)「存在」概念は現象と自体存在とに對して「差別的には適用され得ない」。

そこで存在概念の類比性格はカントにとつても本質の意味を有してゐる(三三)である。カントはギリシヤ哲學と中世哲學

の思想を切斷する事なく押し進めていく(二三頁)。かくて、神の存在は純粹自覚性、有限なる睿智と義務の物自体の存在は自覚性と受容性ととの結合、現象の存在は純粹自覚性(二三頁)。

此処で我々はマルティンは結論に達する。だが此の結論は我々の理解している証史的カントとは別のカントを示している。「客観的實在性」をカントは「理念」には適用しているが「理念の對象」には適用していない。「純粹義務」が現象を超えて「物一般」へ、即ち自体的存在へ適用されている事は事實であるが、それに依つて理論的認識は薄られず、範疇は「客観的受容性」を待たずして、単なる「論理的機能」たるに過ぎない。神や不死の理念は、唯一の現時的理念たる「自由意志に基づく學識」であり、第二批判に於ても神の創造は反省的判斷力の兼理として規制的であるに過ぎない。マルティンも此の區別を没却している事に対して *Wunder & Keigee* を非難しているのである。しかしカントも寧ろマルティン以上に忠實に、一般に理念が下降的方向に於て構成的意味を持ち得ぬ事をカントに即して詳述しているのである。然も結果に於てはカントはカント哲學全体の方角を以て、世界の中に神の啓示を見出さうとする形而上學と規定し、マルティンは物自体が神の所産だとカントが言うのは「神學的供述」ではなく「存在學的」、従つて哲學的供述だとし、如上の存在學的結論に達するのである。しかし神、睿智、物自体の存在を右の如く規定する事はカントの意味で「理論的定説」にはなし得ないのであり、カント自身もそれを行つてはしないのである。現象の基体としての物自体についてその實在性を疑ひ得ないと、カントが述べている事は、体系の統一性の破壊であつた。神や可憐的人間の實在性は論は實踐的實在性と云うべきである。

要するに、マルティンの解釈はカント解釈一般としてはカント等に一線を畫すると同時に、他方彼の特色たる存在學的解釈は、ギリシヤ・スコラの存在學的概念の適用に於て、カントに即してより超越である事を必要とする様に思はれる。だがハイデッガーのカント解釈の基礎に在る彼の存在學そのもの、単に「存在と時間」のそれのみならず、所謂「転向」以後のより小詩的な存在學を、その発想の背景として看している事に鑑み、又N・ハルトマンの存在學が理論的カント解釈に對して新たな内面局面を展開した事を思つると、カント解釈に方々てもギリシヤ・中世的存在學的視野が、

少なくとも私にとつては、改めて必要な参考文献として映じて来るのである。

(以上 一九五四・一二・一七)

(論理学担当講師)

「バルト倫理学」研究覚書

伊 東 洋 一

カール・バルト *Karl Barth* (1886—) の倫理学研究に当って、フルベルクの「辯證法神学に於ける倫理学の問題」*Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie von Konrad Culberg*, 1938 なる書物は多くの示唆を与へる。同書に於て、フルベルクは、バルトの思想発展を、危機の神学、二、言葉の神学、三、教会の神学に分けて論じているので、その区別の理由を、従つて又バルトの思想発展をバルトに關する「總論」(「神学」三三—三六頁) からひろつて、その大要を研究の覚書の先に次に記して見る。

バルトの立場は辯證法神学史上最も一貫したものであるが、然しそれは、一九一九年の「ロマ書」*Der Romerbrief* から一九三八年の「教会教義書」*Die kirchliche Dogmatik* に至るまで、フルベルクの同書は、一九三〇年刊であるから、「教会教義書」の第二巻の一節までが、その研究の材料とせられたのであらう。一本書的な推移の起りなかつたことを意味しない。そのことは、既にバルトが「ロマ書」第二版(一九三二年)の序言に於て、初版の「どの石も世

版にはその體ではない」と述べてをり。又「教会教義學」(第三卷、二五三年)の「序言」は、一九二〇年の「序言」に對し「*Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Christlichen Dogmatik*」に代つて、本體的に新しいものがあることに對しても觀はれる。

この「序言」はバルトの発展の最も重要な時期は、一九二〇—二八年に屬する。即ちこの時期に「新しい萌芽」があらはれるのである。然し三〇年代には、再びもとの「根本的立場」に歸る。故にその發展は、三期に分けられるのが至當である。

第一期、一九一九—一九二六年

主著書作

Der Romerbrief, 1919

Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 1922

(*Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924 所載)

Vom Christlichen Leben, 1926

此の時期は「予言者的」と稱せられることが出来る。バルトは新しい神學などを持ち来らざうはと口をえなない。さうではなくて、神御自身を「言葉」に持ち来らざうとするのである。彼の神學に對する態度は、一切の神學に對する「一種の語句註解」ばかりである。従つて彼の神學的課題は、決して「美的に表現され得ない神の永遠の啓示を、人間の定式化する一切の神學と神學者に對する態度、警告となる。

「神學は何時かキリスト論序言以上に出ることが出来るか、又出ねばならぬか。否、序言を以て一切が言ひ盡されること」(「神の言葉と神學」一ツツン編)

それは審判の使信、危機の使信である。そこに旧約の予言者と一致する處がある。従つてバルトの予言者的神學のこの

時期を、これまでの構圖に従つて、「應酬の神学」の時期と性格づける。

倫理問題はこの立場に立つてみると、それは人間に對する偉大な、怖るべき攻撃、「偉大な妨害」として、そしてかゝるものとしてのみ理解され、意味さるべきものとなる。

第二期、一九二七年――

主著者作

Die Jahre von Weste Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik.

この書の副題からすれば、この時期は形式的には前期と一致する。即ち依然として「キリスト論序言以上に」出るところを要求していない。然しこの書の内容は、三位一体、キリスト降誕、聖靈降臨、聖體、教会と云つた教義学的見解の興味なのである。従つてそこに、予言者の時期から教義学的時期へ、消極的、批評的時期から新しい積極的時期への移行を見取出来るのである。ところでその積極的なものは、神の啓示、即ち「神の言葉」に基づけなければならない。故にこの「新しい萌芽」の時期は、「言葉の神学」の時期である。

一面からすれば、この新しい萌芽は、神学に於ける「実在的」思维との意欲的な結びつきを意味する。此処に始めて実在的な思维が神学（教義学）の方法にまで高められるのを見る。

「吾々は教義学の発展であり、且目標でもある説教を詳細に規定するためには、其処で語るが、然し聞くのも人間であると言ふ事を最早看過することが出来ないし、意味としての神の言葉を詳細に規定し、又教義学を詳細に規定するに當つて、神と人間が何等だけで絶す關係が正しく存することを看過出来ないのである」

（「神の言葉の説」四八頁）

此処に「実在的」思维と「論理的」思维とを同列に置き、人間的なもの、積極的評価への傾向が現はれるかも知れない新方向への可能性が存している様に見える。實際この新方向はゴッタルテンとブルンナーに現はれるのである。然しバルトに於ては、それは萌芽として止まる。バルトに於ては、実在的見解の根本的拒否に終るのである。

主要著作

Die kirchliche Dogmatik

此の時期の中心思想は、一切の自然神学に対する假借なき否、とそれに代る神の永遠の絶対的並び、即ち予定の説である。ブルンナーとゴーガルテンに於て「結びつき点」*Anknüpfungspunkt* 「神の縁」*Magis alii* の説として現われている、人間的に方向づけられた思维過程に対する反動と神の並びたる民、即ち教会の歴史である。従つてこの教義学は「教会的」と性格づけられ、この時期全体の表題は「教会の神学」である。

かかる立場に立つと倫理学は、バルトによつて大きな関心を拂はれつつも、それは教義の領域内に内包しているに過ぎないものとなる。倫理学の定義は神の命令の説である。その意味では倫理学は、教義学の不可欠の部門として、神学的に必要な課題である。此の場合バルトは、倫理問題が人間的実存向應と規定される限り、形式的には再び実存的神学と結びつく。神の言を通して人間的実存は、神学的重要性を得るのである。それ故実存的観念よりすれば、教義学は倫理学とならねばならぬ。従つてこの時期は「倫理学としての教義学」と性格づけられてよい。

尚クルベルクの此の書は、その附録として一九二八年夏ミンネル大学で爲した倫理学の講義、それはプリントの形で少数の人にも頒布されたものであるが、その講義の題目と母稿が載っていることで一層重要なものである。

☆ ☆ ☆

(倫理学担当講師)

マチスの絵

笠原幸雄

ピカソと並んで、日本人の誰でも其の名を知つてゐるマチス。近代画と言へば誰をおいても先づオーに其の名を挙げるマチスが昨年十一月三日他界した。彼は一八六九年生れであるから今年八十五才であつたわけだ。この長い生涯の間に、孜孜として築き上げ発表した、独創的にして華麗且つ潇洒なる美の世界は、正に近代絵画史上に於ける一偉観と言ふ可く、彼の人及び芸術についての記録研究は実に枚挙に遑がない。彼の原画さえ数多く見ず、又西洋美術の専門家でもない私が、今更この片田舎で何をか言はんやの感が深いのであるが、余りにも偉大な存在の死に待しては、強ち西洋美術史家ならずとも一庶の感慨なきにしもあらず。この際日頃感じてゐる事を纏めておく事は、私自身にとつても意味なき事ではないと思ひ筆を執つた。

所でマチスの伝記乃至マチス芸術の発展過程については、総てを他の研究書に譲る事として、こゝでは完成されたマチス芸術に於ける、最も典型的と考えられる特質を取上げ、之を東洋画（特に日本画）と比較対象しつゝ見て行きたいと思ふ。

一 体芸術作品を、学的対象として取扱ふ場合一般に取りられてゐる方法は、之を形式と内容との二側面から分析的に見て行くのであるが、此處では内容の面に遡論する余裕がないので、最も明白な形式的側面についてだけ述べる事とする。

總て彼の絵を見て先づオーに感ずる事は、画面上に取上げられた諸々の物体が、何れも同等お力を与へられる、其間に何等主従の關係を認めない点である。普通一般の絵画では、何か中心となる物体を拵んで、それを力強く描出し、

他の物体は其れに従属する如く、或は其れを更に盛上げる如く据え自に描写して行くのであるが、マチスの場合には被写体相互の間に力の軽重がない。人物も花も果物も家具も壁も床も、又窓外の風景も、総てが夫々自己を主張し、他に譲ると言う事がない。斯様な関係は単に形態の上からだけでなく、色彩の点からも同様言へるのであるが、又は誠に原始的な描写でもあり、又東洋的な造形法でもあると言へる。原始的な絵画に於ては洋の東西を問はず、画面一面に遠近の関係を重視して色々な物体を同等な力で描き込み余白を残さない。例へば殷周時代の古銅器面には、不思議な動物の幾々姿がぎしりと所狭き途にぎざみ込れ、漢代の画像石では、横長く区劃された石面に、人物・動物・家屋・樹木などが同じ調子で密に組入れられ、其処には全体を一つに纏める構図は存在せず、従つて何処で画面を切つても別に大きな破綻を来すと言ふ事はない。描かれた何々の物体は、それ自身で独立して残り、他との間に何等の因果関係はないのだから、何処で画面を切られても何等痛痒を感じないわけである。マチスの被写体は、何々独立してゐる点では以上の如き原始的絵画に通ずるものがあると言へる。然しながらその画面には、緊密な構図があり、自律的な何々の物体相互の間には、断ち切る事の出来ない深い関係がある。只其の關係が主従としての關係ではなく、兄弟としての關係である点で一般の絵画と異なるのである。

さて東洋画（特に日本画）の顯著な特徴の一つとして、視線の移動と言ふ事が言はれるが、又は西洋画の如く、視線を一点に固定して物を寫す態度ではなく、視線が被写体を追つて次から次へと移動して行く如き物の見方で画面が構成されてゐる事を言ふ。即ち斯様な画面には所謂透視法的遠近法は存在せず、觀照者の眼は、画家の眼に導かれて、画面上の諸物体を疾り歩く事となる。一点から描くのではなく、場所を移しながら描き込んで行くのである。逆に被写体の側から言ふならば、一度は必ず主役として画家の注目を注ぎ、其の姿を画面に止める。従つてかゝる画面では、被写体相互の間に主従の關係は生じ得ない。各々が独立して觀者の注目を期待し、自己を主張することとなる。かく言ふと、東洋画のこの特徴は、原始的絵画のそれと全く規を一にする如く考えられるかも知れないが、然し其の画面には、一つの纏。上世界が構成されてゐる。画家の自然観なり人生観なりが、一画面上に凝集され表現されてゐる。成程画面上の

の或る物体一つだけを切離し表裏しても、充分觀賞には堪え得るであらう。然しそれは最早画像の意圖した内容とは全く異なる。た内容を持つ事になる。但々の物体は、画家の抱く内容を如実に表現すべく、他と結びあいがら画面上に位置してゐるのである。動かす事も出来ず、切離す事も出来ない。又は原始的繪画とは全く異つた事である。而して物体相互の向に、かゝる緊密な結びつきを構成し、観者の眼を一から他へと自然に移動させんが爲には、誠に注意深い努力が拂はれる。写眞を載せ具體的な説明が出来ない爲に、勢抽象的にならざるを得ないが、何でもよい。鎌倉時代の繪巻物でも、室町時代の水墨画でも、桃山時代の障壁画でも、江戸時代の宗達光琳派でも、或は透視圖法輸入以前の浮世絵でも、向か一つ思ひ浮かべて構へは分つて居けると思ふが、其爲には極めて近代的方法さえ取られてゐるのである。例へば画面上に於ける物体相互の位置の關係、即ち構圖上から連絡をつけたリ、線の動勢、方向に依つて自然に眼を他へ導いたり、或は色彩へ墨をも含めての色彩濃淡、純度の關係でえを實現したり、或は形体のデフォルマシオンに依り、變には画中に描かれた物体の意味（内容）に依つて、観者の眼が自づと他へ移らざるを得ない様にしたリする。（例へば小径に杖をひく一文童が顔を上に向けて何かを見りぬる姿勢に描かれてゐると、観者も亦画中の人物の眼の方向に視線を移すことゝなる。すると最初気付かぬか。た遙か天空高く、春の曉月がうつすらと浮んでゐるのを発見すると云つた如き）斯様に画面上の物体相互の向には、動かし得ない深い關係が存するのであるが、只それが西洋流の科学的遠近法に依つてなされておないと言ふだけである。画家は外から自然の中に融け込んで、自然の山々物と遊ぶ態度であり、観者は自ら画の中に入り込んで、画家と自然との遊びを殆ど体験するのである。

以上所謂現象の移動と言ふ、東洋画の一時興を説明したが、マチスの造形法はえと非常に似通つたものを持つてゐる。然し其の前に西洋画の伝統を一歴概観して置かねばならぬ。イタリールネッサンス時代、科学的遠近法が発見されてから、洋画の主流は絶くとも自然の外面的眞実、即ち眼に映る儘の自然の空間には三次元的興行がある。其が表現には形の上の遠近法と空気遠近法が採用された。自然の立体物には外部を取巻く線は存在しない。輪廓線の否定と陰影に依る立体感の強調。事與西洋の繪画は、言はず寫眞の代用としての道を歩いて来たと言つていい。而してかゝる表現法に

に従えば、当然視点は一處に固定されねばならない。視点が動いたら遠近法は目茶々々に崩れ、陰影は浮動して止まる所を知らない。かくて現定が定まれば、当然現られる被写体にも、主体となるものが定まってくる。注目される可き一つ
の中心があつて、他はこれに従属する事となる。かくて画面上物体相互の間に、主従の關係が生じて来るのである。か
ゝる自然追従の伝統が最高度に達したのは、實に十九世紀末、フランス印象派の絵画運動であつた。而もその自然追従
は主として色彩の上からなされた。遠近法に依る形体上の自然追従は、既にその出発点であるルネサンスに於て、殆ん
ど完成されて終つてゐたから。彼等は眼に見える儘の明るい色彩を画面に再現せんと戸外に飛び出し、太陽光線に照らさ
れた自然の瞬間の姿を追つて絵筆を走らせた。描写に時間がかゝつては、自然の色彩は移り変わる。出来る限り短時間
に仕上げねばならない。かくてそれ迄アトリエで行つてゐた、長い日教を費しての描法とは全く異つた。物体自有色の各
定、筆觸分解、不透明画法等の各種の技法が、新しく誕生する事となつた。これは實に重大な事で、當時は只、自然再現
の爲の技法として意識されておゐた。だが、え等の技法それ自身が持つた粹造形的な新しい美が、後になつて発見され
ヨーロッパ画壇は種々な系統に分裂して行くのである。その奥にのつての詳述は、こゝで行ふ余裕がないが、兎に角彼
等は言はず天然色寫眞の代用に要身をたのくしてを。たとへも言えよう。かくて彼等は伝統的自然主義に余りにも忠實に
従つた結果、彼等自身の主観的側面を省る暇がなかつた。否寧ろ、眼に見えない主観的側面と言ふ様なものは故意に之
を避けてを。たのである。それは主観主義であるローマン派の絵画運動に直結する彼等として、厂家的に見れば当然の
帰結であり、又意義のある事ではあつた。だが、暫くこの傾向がつゞけば、再びこの主観主義に反対して、主観主義の抬頭
を見るのも歴史的事であらう。セザンヌ、ゴッホ、ゴーギャン等後期印象派と呼ばれる画家達の傾向がそれであり、
セザンヌの特異な空間構成、ゴッホの情熱をこめた筆觸、ゴーギャンの色彩自由の法則と文学性の加味と言ふものは
繪で、主観の形式化である。勿論當時にあつては、画家自身を。意的に行ひまして一般には正しく理解されてゐな
かつたが、此の遺産を出発点として、西洋近代繪画は主観の強調、自我の主張の道を一踏現代迄辿る事となるのである。
マチスは、一九〇五年の頃、ドラゴン、グラマンク等と共に、ゴッホの情熱と、ゴーギャンの色彩自由の法則とに感激し

て、荒々しい野獸派を起したが、彼の絵画活動は此処から出発するものである。当時のフランス画壇の状況如何と云ふに、ピッサロ、シスレー、モネー等印象派の画家達は既に大家として納まり、ピサヌ、ゴッホ、ゴーギャン等は未だ其の価値を認識されず、画壇は一時沈滞した空気の中心にあつたのである。即ちやがて起る主観の奔、イズムの乱立をひかえての嵐の前の静けさと言つた時期であつた。

猶てマチスの絵を見るに、例へば室内の婦人像を描いても、それを画面の中央に位置せしめながら、それが画面全体の主人となつて全体を支配すると云ふ事はない。其の周辺に描かれた家具、花瓶、壁模様、更には床の板目などが、総て中央の人物像と同等の強さを持ち確固として自己を主張してゐる。従つて観者の眼は、中央の婦人像に定着せしめられ、事なく、人物から家具から花へ、更には壁模様へと自由に移り歩く。観者は恰も一羽の蝶となつて、室内を心軽やかに飛廻る如き気分になる。窓が開いて外の風景が描かれて居れば、蝶は室内から窓外に飛んで、木から花へ又白雲へと遊び廻る事となる。かくて画面上の諸物体が、夫々自己の存在を主張するとなれば、其処には当然、西洋伝統の機械的遠近法は重視されざるを得ない。形の大小、色彩の強弱は、遠近法の原則に依つて定められてゐるのではなく、それとは全く違ふ。たゞ、彫造形上の原則、キュービズムの人々が、其の研究に専身をやつした絵画造形上の原理原則を巧みに利用して決定してゐるのである。ピカソやブラックは、この原則が表面に露れ出たが、マチスは之を表面に出さない。然し其の根本の性格を明確に把握してゐる爲に、大張り寸分の隙がない。只それが露れ出たおなじだけ、全体から受ける感じが、如何にも柔々として肩が凝らない。彼は嘗つて、「私は安楽椅子に憩う様な絵を画くのだ」と云ふ意味の事を言つた。たゞ、誠に其の拙い表現に當るを得た造形法と言はねばならない。意識的に徹底して造形理論を用ひながら、而もその苦心を少しも表面に出さず、流れる様な気楽さである。東洋画に於ても、之れを、細に調べて見ると、キュービズムの造形理論に當るものを見出す。然し、意識的である爲に、目的を外れる事が屢々起る。マチスの如く現代的に明快に削切れず、モタつく所が残る。然し兩者とも根本は全く同じなのであつて、マチスは謂はゞ、東洋伝統の造形法を現代的に解釈し表現したものと云へると思ふ。

倍て画面上に配置される諸物体の配置の關係は以上の如くであるが、次に分けて配置された諸物体同々の描法は如何と云ふに、えは一口に言へば、極度な單純化とデフォルマシオンに依つてゐる。物が物として分ればそれでいゝのであつて、寫眞の如き克明な寫實は一切とせられる。画面全体の調子から其の必要がなければ、眼鼻のない顔も厭はない。全体の調子の爲に、極く必要な決定的な線だけが残され、他は一切省略される。而も其の專約された教學の線の中に、物体の有するあらゆる要素（立体感、重量感、質感、運動感等）、更には其の物体を包む空氣や、光の感覺迄表現せんとしてゐる。えは亦、東洋画に於ける伝統的な形体把握法に通ずるものであつて、西洋画の伝統である寫實主義とは凡そ懸隔いものと言はねばならない。先程も述べた如く、ルネサンス以後西洋画に於て線の用ひられ始めしたのは、日本浮世繪版畫の影響に依るゴッギャンからである。然しゴッギャンでは未だ、其の線が堅く、單なる輪廓線としてしか働いておない。然しマチスでは浮世繪版畫の線から抜け出て、東洋的筆墨の線に近づき、ある。東洋画に於ける筆の力の偉大さは今更々々々する迄もあるまい。宗元水墨画に見る断手とした線の味、数少い線が物の性格をが、ちりと把握すると共に、画家の精神そのもの迄表現して余さない。マチスの線は東洋の線に比すると、未だ含む所が浅いと思はれる。又その引き方にもたどくしい所が向々発見出来る。それ油絵具と言ふ素材の性格から来る制約の爲かも知れない。と言ふのは、ペンで描いたデッサンの線は、誠に歯切れがよく、油に見る様なねは、こさが発見出来ないからである。次に角マチスの形体把握の仕方、東洋では既に数世紀前に實現してゐるものと見ていゝと思はれる。

次に色彩の向題であるが、此の場合も前と同様な結果になる。今彼の色彩の特徴を教へ上げて見ると、(一) 自然の物体の色に全然制約されず自由に變更してゐる。(二) 色数が極めて少い。(三) 出来得る限り混色をさける。(四) パートが甚く平塗法に依る。(五) 陰影を殆んど附さない。(六) キャンヴァスの白地を極度に大切にす。(七) 全体を一つの調子に整へる爲の主調色と言ふものがなく、各色彩が各々自己を主張し、画面は専らコントラストに依つて統一されてゐる。以上の如きものであつて、之等は結局、画面上の諸物体が各々自己を主張するのと全く規を一にし、えは亦西洋の伝統よりは、東洋の彩色法により近い特徴である。勿論寫実体の色彩を、造形上勝手に變更する、所謂色彩自由の法則と言

がものは、其の源を辿つて見れば、近くはセザンヌ、ゴッゲン、遠くはスペインのグレコに遡行く事が出来ようが、然し又は西洋画の主流ではなく、又ゴッゲンがこの法則には日本浮世絵版画の影響する所多く、而も當時は未だ其の画風が認識されず、マチスを含む野獸派の人々に依つて初めて、明確果敢に認識され実行に移されたのである。之に反し東洋では、初めから自然の色彩に忠実でない。御願御尾後念的な色彩であつて、東洋画が自然の色彩に忠實的に版を向け始めたのは、江戸も末期になつて、洋画が輸入され出してからである。既述の如くマチスは、直接ゴッゲン、ゴッゲンの影響を受け、又セザンヌから出発したキュービスムと時代を共にしながら、自己の芸術を築いて来た關係上、彼が直捷東洋の彩色法を積極的に研究し取入れたとは言へないかも知れないが、兎に角その色彩感覚は、先輩或は同時代の画家達の誰よりも、東洋の夫に近いものと私には思はれる。

兎に角彼の色彩は全くコントラストに依つて統一され、各色彩が、其の純度を極度に發揮してゐるのであるが、かかる行き方をする場合に往々陥る、どきりさ、騒々しさが敬慮もない。それは如何にも寧ろかに、共々落着いてゐる、此は景物を見れば分らぬ味であつて、プリントでは各色彩が余りにも強く出過ぎてゐる。而も彼の絵が、かかる平くな効果を發揮するのか、之は非常に大切な、又微妙な問題であり、其の理由は精密な研究を必要とし、今此處で直ちに説明する事は出来ないが、こゝえゝのついた奥を上げるなら、色面は平塗りではあるが、單なる同じ調子のどきりいべた塗りではなく、筆のタッチの跡が微妙な抑揚をかざしてゐる。従つて露出には平塗りと書えない、又色面と色面との境界の取扱ひ方に、細心の注意が拂はれてゐる。例へば先程述べた如く、東洋の墨線に似た抑揚、緩急、圧、肥瘦などを含んだ色線を挿んだり、或は故意にキャンヴァスの白地をそれとなく残したり、又は両色面の間に調和する極く薄い色を細く挿んだりなどして、二つの色面が、余りにも強く衝突し合ふ事を避けてゐる、更に最も重要な事は使用する色彩の拮抗に、鋭敏な感覚を仍かしてゐる事である。兎に角プリントはかり見て居つて、初めてその原画に持した時の感じは、寧ろ余りにも淡々として過ぎて、少し物足りない様な気さへする。ピカソの如きダイナミックな筆致に敬慮もなく、寧ろ洒版である。浮世絵版画は勿論の事ながら、「十稔十宜」の聖者、大権や兼村を代表とする前画

の色彩感覺と、多分に共通するもの、ある事を感ぜずにはおられない。油絵具で行くよりも、寧ろ水彩で行く方がより其の性格に合つてゐるのではなからうかと思はれる位である。事実透明水彩では、絹や紙の素地を重視する事は出来ず、それ等が完成された画面上に一種の効果を發揮する点で、マチス画と共通する所があり、又既述の如く、すべりの悪い油よりは、軽い水彩の方が、よりマチスの拙い効果を發揮出来易いものではなからうかと考えられる。

緒て以上主として形式的な面から、マチスの絵画が、性格的に如何に東洋画に近似したものであるかと言ふ点を指摘して来たが此の点を更に広く研究して行つたなら、問題は單なるマチス一人人を超えて、近代洋画そのもの、方向が、東洋画的なものに近づく、ある事実を示す結果となるのではなからうか。例えばデュフィの絵には排他的な要素が十分に含まれて在り、ブラツクの最近の絵には、木墨画の技法を意圖的に取入れたと思はれるものさえある。西洋画が自然の物体の立体的表現に憂身をたつて十九世紀、やがて其の方向に行詰り、今世紀初頭キュビズムを端緒として、立体を捨て平面に活路を見出した。東洋は全く其の逆である。平面に始まり、平面に終止して行詰り、洋画の輸入をきつかけに立体に活路を切抜いた、こゝに西洋と東洋とは手を繋ぐ事となるのであるが、現代の平面は過去の平面ではない。現代と言ふ歴史的社会を背景に、立体を其の底に置いた平面である。だが東洋が過去十幾世紀の間に達した絵画的遺産の中には、現代にも其價値が争ひの出来る。数多くの要素が含まれて居る事を見詰つてはならない、而もその要素を、最もよく発見出来る立場にあるのは、我々日本人より他にないと言ふ事も、勿論現代に生きる者として、西洋の伝統も味得して置かねばならぬ事に申す迄もないが、だからと言って、外人の後ばかり追つかけてゐるのは誠に苦しい次第である。十九世紀末、浮世絵版画の美を外人に先取された。今度は、木墨画、南画の美を外人に横取りされるのではなからうか、マチス芸術は当然日本人が先に手を下さす可き仕事であつた様な気がしてならない。

ヤスパースの包括者の 各様式相互の関係

川 口 光 男

一 包括者は「私がそれを、その内奥に於て解明しようと努力するや否や」包括者の諸様式の中へ自らを分岐する。即ち二の包括者は一なる包括者として、それ自身の中に多種包括者を包括し、現実的にはこれらの多様の包括者が分化して現象する。

包括者は二つの様式に分れる。第一様式として、(N)我々である所の包括者である。これは更に三種の様式をもっている。即ち明前に於ける現存在と普遍妥当的なる場所として意識一般の媒体と我々に対して活を入れ、内奥の物を与え、秩序付ける諸々の力の共同の結びづけとしての精神的なる諸々の総体の空間として我々は包括的な存在である。第二様式として、(R)存在自身である包括者として世界と超越者。第三の様式としては、未だ的自己存在である所の我々の可能的実存と一者に向つて不朽の統一を目指す所の理性である。前者はあらゆる諸様式の地盤 (Boden) であり後者は紐帯 (Band) である (Von der Wirklichkeit vgl. S. 四七. S. 四八. S. 四九)

一編にして云えば包括者のこれらの諸様式は確實な存在である。此等の諸様式は私であるものとして「現存在、意識一般、精神」と私に対して対象となるものとして「世界存在」内在を包括する。しかし乍ら凡て「史的な諸時向」に於て内在から超え出る事が試みられている。それは「内在するものが超越的飛躍板」(Vorw. S. 四九) を為したのである。即ち世界から神性へ、意識的精神の現存在から実存への飛躍である。更に此等の諸様式が、何等の統一もな

く無關心に取乱している場合、我々はこゝに如何なる安息をもたず不満を経験する。こゝに於て或る決断する儀器が可能である。此の儀器は理性へとおもむく「理性は―実存と同様―存在者のとゞざれた内在からの飛躍によって現実的である」(D.W.S. 一八)の理性は意志し、そして包括者の凡ゆる様式の且それに於ける現象の紐帯である。一体理性の根本特質は統一の意志である、それは悟性的に自己に固執しているものを相互關係の變動の中に入れ込む事に依つて根源的なる統一即ち一者へと迫りゆくものである。

この組織は「一つの系理からの如何なる強制的誘導を意味しないで、むしろ限界に於ける出会いとか或は存在が根源的に我々にとつて現実的となる所の諸様式を受取るものを意味する」(D.W.S. 五〇)以下頁は

をしめす。ものでこの組織は根本経験から発する。

我々は各々の対象に於て直ちに一つの規定する対象を他の対象の下において、むしろ包括する根源の開明に於て、非決定的な普通の包括者からその内容の知覚に迄来るや否直ちに多くの諸根源を経験する。諸根源の決定的分離はむしろそれらのもの、統一の關係を感得する所に意味をもつのである。若し包括者の各々の様式が他のものから通語を失つて分離したまゝで居るならば、我々にとつてやはり各々の根源は一つの不充足さの中に留まる。何故ならこの包括者として存在するもので、この包括者の諸様式はひとつの根源への探求より発したものである。従つて包括者の諸様式はあのものを指示し、このものを自覚する。それは我々は最後の分類の統一性に対する向の前にまで、又一なる包括者に対して、又一つの根源に対する向の前にまで、我々を迫り行かしめる爲に我々に於て感得させる。

包括者の諸空間に於て、諸様式は演繹的に凡ゆる後の思惟行程をその中に前提される構造に由つてではなく、むしろ周囲を廻ることとしての開明することによつて生ずる。

包括者様式に關する七つの言葉は、我々は七つの言葉を時の経つと共に真理の保存について利用する場合、常に喚り始める事が出来る所の意味について充たさるべきである。

(二)

包括者の諸様式の關係に於て各々の包括者は分離して取扱われているが、そこには各々の様式の相互關係が存する。例えば、現存在は意識から分離されない、何となれば実在は本来的現存在以外の他の何物でもない」と又、世界は超越者から分離されない、何となれば超越者は超越者の根拠に於ける世界の充されている公明性以外の何物でもない（し又意識一般と精神は相互に分離し得ない、何となればそれらは意識されたものと意識されないもの、様式二つの側から同一のものが生じられる）し又意識一般と精神は責任から分離されない（何となれば責任は意識と精神の實現化である）。しかし乍ら、この様式同一視（*Identifizierung*）はこれを量的に形式化して把握するが故に虚偽である。

(三)

我々は包括者の諸空間を現實化する事に従つて今や包括者の區別に就ての諸根拠と包括者の固の區別の方法と一者からの血統と一者への進路の問題と包括者相互の様式の關係を説明する爲に求めなければならぬ。

「可成に一つの包括者が存在しないで、却つて包括者の多くの様式が我々に対して存在するか」（M.D.W.S.二四）と云ふ包括者の教習柱の問題が提示される。それは外ならぬこの包括者の諸様式は哲學する事に於て重要なもの（*Bezugspunkte*）として現われる。而して「凡ての包括者の空間は諸包括者の本来的な光と、包括者の色と包括者の根本特徴を公明化し得る事が哲學する事の根本的な経験に屬する」（M.D.W.S.二四）成程凡ての包括者に於て、我々に對して存在する所の又我々である所の一切のものは、包括者のこの様式の中に於てのみ生ずるか或は包括者の諸様式を纏して現象となる。我々の根源的覺知に由つて、「我々が開明の爲に求める所のセウの様式の外にこれ如何なる他の様式をも現われない」（M.D.W.S.二四）し又「一切の他のものは包括者の中にあるし、又包括者から分れない」（M.D.W.S.二四）が、しかし凡ゆる包括者について、一方の包括者としては欲けているが、包括者に於て其上他方の包括者を出会わしめる、それは現實化の多くの系列と對峙し乍ら實現するのである。それは例えは我々が包括者について現存在に於ける現存在の外に現存在である所のものを我々について困む、現存在に於て一つの他の包括者は意識一般と精神を

見わす。凡てのものを通して実存は察みかり自己を公明化する。そして眞理を動かす。存在は現存在の中に現われる。そして現存在に於て世界と超越者との他の包括者の様式を表わす。全く同様に私は意識一般から或実存から或は他の様式から発するそれらは相互に賭け合うことを意味するに過ぎない。それは現象化の分岐 (*Verzweigen*) であり、単に複多性を明瞭ならしめるに過ぎない。又更に「包括者の種々の様式は一つの包括者から他の包括者から(生ずるもの)でもなく、一切のものは一つの以上組織されたもの (*if Abgegrenzten*) から(生ずるもの)でもなく、相互に如何なる誘導も生じない」(M.D.W. 二二四 f.) ものである。又包括者の具体的な説明に於て、常に単に一つの包括者の様式として包括者が存在する時、「一者は始めて一つの包括者から他の包括者の運動に由って経験される」(E.B. 105 三五) この根源的現象は繰返される。以上述べた我々についての「包括者の種々なる様式は包括者の思惟された存在 (*gedachtsein*) に於て正史的に我々の西洋の形成過程の結果である」(M.D.W. 一一五) 此等の包括者の諸空間の中で予感を生き且考えられる。「我々はこの諸空間の中で目醒める」(M.D.W. 一一五) 我々はこの諸空間を通して我々に対して接近し得る諸根源を経験する。従つて包括者様式の思惟されたものは、その眞理に於て我々の思惟を通して保持され常に理解されなければならないのである。

包括者の区別の眞理は先ずその実証の程々に現われる。それは眞理を通して明らかとなる所のもの、眞理を通して明らかとなる所のもの、眞理を通して明らかとなる事が可能であり、答えらる事が可能である所のもの、存行の公明性 (*Reinoffenbarkeit*) について眞理を通して意識に於て来る所のもの、哲学の著作の全体に於て結局この区別の批判に對しての根拠である。しかし足腰は如何なる足腰もなさねば出来ぬ事が出ない。而して包括者の様式と包括者の区別についての教えは足腰されぬ、この事は我々の哲学する事の状況の中に構だけわっている。以上に於て包括者の区別に就て可能な範圍に於ての諸根源を列挙した。

次に包括者の向の区別の仕方について述べられる。区別は一つの定義的諸対象とはならないで、区別は本質的区別の諸根源の内光を榮する所に迄おもむかしめる事が出来る、そして包括者諸空間の間の幾層の経験に迄おもむかしめる事が出

来る。その場合我々は同種の区別の一つの系列を経験するのではなく、むしろいつも二つの包括者の間の区別が特有なものである。諸々の区別は一つの平面で接触しないで、むしろ凡てのこの区別について、一つの他の平面で一つの飛躍を生ずる。それは一つの包括者の秩序から他の包括者の何物も連続的に生じて来るものでは全くなく、一つの存在は他の次元に於ける他の存在の根から生ずるのである。即ち「包括者の様式の諸々の区別は通過なしに単に飛躍に於てのみ一つの根柢から他の根柢にあらわれる事を意味する」(S. 116) それは現存在からは飛躍なしに意識一般へはおもむかないし又意識一般からは精神へおもむかないのである。従ってそれは現存在から意識一般への通路は連続的な量の変化ではない。初て斯の如き区別についての包括者の開明の哲學的意味は認識対象の所有 (Reality) の仕方による知る際する、しかしそれが恰も存在したかの如く不可避的に譬喩によって語りしめる、それは区別が客観化され認識現象の対象とならない事を意味しているのである。

次に我々は実存の包括者を基軸として、一者から血統と一者への進路を瞥見すると、「我々がある所の包括者と存在自身である所の向には、深淵を超えて一つの相対しているもの (ein Gegenwärtiges) が存する」(S. 117) それはつまり我々である包括者は世界存在と超越者において限界をもってあり、こゝでは我々は包むものではなく、包まれるものである、我々は現存在や意識一般や精神である限り、経験に知られる直観的な他者即ち世界が我々に対して存在する。その限りに於て『我々自身に於て現象の只ゆる様式はその血統を世界からもの所のものである』(S. 117) 而して内任的なる包括者の内容と内実が実存に由りて明かとなる。「内任的なものは実存に由りて愛を得る」(S. 118) 後とし、「実存と超越者」の項に於て「世界は現存在や意識一般や精神としての我々に対する存在である」(S. 119) 後者を更に覆行すれば「本来的超越者は認識的に産する事が出来ない、むしろ単に実存的に自ら贈与されてくるものとして経験されなければならない」(S. 120) 超越者は実存にとつてのみ現象である。斯く考へる時、一者(超越者)なしの実存は本来的自己存在を失うし、世界は可能的深淵を失う。此等は一者なしには自己の存在を喪失する故一者なし基礎付けられているものである。

理性は結合するもの即ち *das allumfassende Verbinden* である。理性の衝動は「一切のものがその中に存在する一者を求める」(S. 118) の衝動に於て包括者の種々の根柢が發展し、融かれ、語り合う様になり、相互に關係し結合しようとする。理性は瞬間も停止する事なく存在の調和的な全体は一切を突破し、究極統一の根柢としての一者を求めるのである。

二、三「凡てのものが一者から一者へ向つて存在する」(S. 117) と云う事が明かとなる。

次に、包括者相互の關係について触れる。「包括者相互の關係は種から一つの類への類として理解されない」(S. 117) 若しそれは「種から類として理解せらるべき場合、一者は我々を破壊する」(S. 117) 我々は哲學する限りこの包括者を求める、包括者は世界内の或るもの、様に把握されない、それが諸様式に於て、包括者々なる其邊の分母の語—又は避け難い言語様式—を以て居るが故分子としての諸様式の語を悟性的思維の連続的推理を妨がす事は誤謬である。何故なれば、包括者は限界としての思維に由つて覺知されるものである。標言すれば存在意識そのもの、優躍的發展として生起する、從つて種から類への關係として包括者相互の關係は把握されない。

諸關係とは何であるかと云ふことは、諸關係が我々に意識せられる様は仕方への反省に由つて明らかにならなければならない。

我々は包括者相互の關係を、対象化する二つ、(*Vergegenständlichen*) と、交互存在、(*Shwananzu sein*) と、現象、(*Erscheinung*) として説明する爲に試みられる。

「關係の如何なるものも对象的に十全に (*adäquat*) 觀察されえない。又如何なる關係もその活動に於て对象的に研究されえない。又如何なるものも法的に規定されだ、必然的生起として認識されえない」(S. 118) が「しかし乍ら凡ての諸關係は我々に対して全く近く直接的に現実的である」(S. 118) この諸關係の如何なるものも自然生現 (*Natursprechen*) の如く受動的でなく、凡てのものは能動的な働きに由つて始めて我々の側に現実となるのである。「凡ての關係に於て我々の本来的現象の根柢に於けるものとして我々を深くする事が出来る。」

諸關係は現象として知覚されるし又根柢に横たわるものとしての現象から推論されない、むしろ諸關係は實現に於て諸關係として知覚される、それ故にそれは交互存在の現象に於て語られる。従つて包括者の諸關係の交互様式は因果律と并諸範疇を持つて理解されるのでなく、それは開明されることを意味する。包括者に於ける諸關係は自ら包括的である。包括者の諸關係は根源的である、それ故客観化し得なく、且從底し得ない。しかし包括者に於ける諸關係はその現存性にて開明されなければならぬ。

包括者の諸關係は現象学的には直観されないし、又構造的に開かれないで、むしろ我々は我の存在意識の根柢自身から、世界に於ける諸現象について受当する諸範疇についての類推を通しての言表に於て確實となる。

(四)

↑ 根本關係の表現 (Darstellung der Grundbezüge) ↓

區別は哲學する事の正史に於て超越することの案内糸 (Seidenfaden) として自ら内実にも充たれる所の範疇に由つて生ずる。就中我々は存在の諸對象々について又存在者の交互存在々についての存在の、現象々について語る。成程此の名前は論理的な譬喩ではあるが、しかし此の譬喩と存在の縁辺を過ぎ諸關係の根本記号 (Grundsigna der wesentlichen Bezüge des Seins) である。若し我々は此等の言葉を一つの範疇にもとちつて認識しようとする時哲學は固定される。

根本的關係の深みの中へ侵入する思惟は簡單に言及し得る。

(A) 對象化一般は對象的に知り得るものである。

(B) 我々に対する存在の分裂された存在は交互存在である。

(C) 我々に対する存在は存在の現象である。(VBI, S. 130)

この思想の展開は成程包括者の根本的關係の如何なら究極的な如くも与えないし、又如何なる絶対的な *Sein* も与えないが、それらについて、我々は對象化と交互存在と現象についての三つの様式の中で根柢の編り込む事を我々に

いて現物化する事を求める。

包括者の凡ての様式は二の意識に対して、包括者の内容を対象的になりしめる。「存在する所の一切のものは……自ら同様の告知する如く我々に対してある」(S—III—O) それは対象となる如く、或はそれは対象化出来ないもの、中に於てある如く存する。この対象化は我々と共に凡ゆる瞬間現実的である。それは既にこの対象化の中に立つ事なしに我々は一般に何物も知らないし、何物も知覚しないし、何物も思惟しないし、又如何なる存在も我々について意識されない事に由って何物も整くべきものを失なわないものである。それは何物についても随うべきでもなく又還元されるべきものでもないのである。それは独自の立場を保持しているのである。

(a) 諸対象への関係

(1) 「対象的なものは凡ゆる透明化の媒体である」(S—III—O) それ故に我々に対する凡ゆる存在の制約であり、且我々の自己存在の制約である。

(2) 「対象的なものに由って凡てのものに関係せられた存在 (Beyegewesen) (としての意識一般は一つの桌の如く自己の中に存する」(S—III—O) それは自ら対象となす所の包括者を通して且対象化がそれに於て実現せられる事が出来る所の意味の様式を通して凡ての内容をもつのである。

(3) 「対象化は包括的な関係として、それが自己自身を思惟する事が出来る事……に於てその独自性 (eigentlich) (をもち」(S—III—O) 凡ての一切のものはオ—にこの対象化の媒体を通して明白となる。

(4) 我々である所の包括者様式の交互存在

我々は現存在、意識一般、精神である。そして其の間の覚醒として、いかに、この三つのものが交互に入り交わっている。又、我々は実存と理性である。そしてこの二つのものは自ら追いつくもの、両極として相対している。

又、実存は無操作に現存在と共に一緒にあるのではなく、むしろ現存在からの実存の分裂性の中で、実存は現存在に於て自ら現象もたらす (Zur Erscheinung bringem) 実存は現存在を自己に引受ける事に由って、この

現存在の具体的、正史的な暗示である事が出来、それを解説出来るのである。

(1) 我々である所の二つの包括者は——現存在、意識一般、精神——相互なしに尚我々がそれらを實現し得なく、対象化の普遍妥当的な正当性の側としての意識一般は自己の中印し得ない。(V81, S. 130)

(2) 本来的に我々自身である所の包括者は——実存と理性——一つの極の如く並置する。両者は相互に示めずのである。実存は理性に由つてのみ(自己を理性に對して)明白な衝動となり、理性は実存に由つてのみ内容を得る。(S. 131)

「実存は理性の衝動であり、理性は実存の覚悟である」(S. 131)而してこの両者は自己を反対側に追いやる。理性は他者に即ち理性を喚び、理性に於て明瞭となり、理性に決断する衝動を与える実存の内容に依存している、理性は単なる理性として存在せず、可能的実存の行爲として存在する。又一方、実存も即ち自分自身を創造しない実存として、始めてこの世界に於て自立的な根源たらしめる超越者に依存している。

「理性と実存についての交互存在は一致に於けるその非溶解的な結縛性である」(S. 131)

(3) 我々である所の凡ての様式は、我々の現存在に於て受け入れられる。併しこの受入れられる存在の様式は、意識と精神が現存在である様な、其上実存と理性は現存在となる様な様式の中で本来的に區別される。(S. 131)「意識と精神は現存在の生活力(Lebenskraft)と結ばれる」(S. 131)此等は相互に入り交って居り、生長もするが共に放棄する。

それに反して「成程実存と理性は又現存在に於てのみあるし、又根拠と媒体としての生活力を必要とするが、しかしそれらは生活力の量としては生長しないで、単に現存在一般の一つの最小量としてのみ結びつけられている、現存在の力に對する相関関係の中に存在しない」(S. 131)で、それらは生命ある現存在の無気力に於て出来、力強く存在する事が出来る。従つてそれらは現存在の力からか、或は実存の決断から自己を直す事が出来る。以上を総括すれば

第一に「現存在と意識一般と精神について交互存在が存在する」(S. 131)

第二に「実存と理性について相互存在が存在する」(S. 131)

第三に「現存在と意識と精神についての現実に於けるこの兩者のもの、自己を現象へもたらす事が存在する」
のである。この第三の關係については次掲で把握される。

(五)

—現象 (Erscheinung) —

意識一般に対する存在の對象化はその存在から對象に於ける意識を以て現われる所の一つの *Entgegenkommen* を通して可能となる。現象は根底に構たわるもの (例えば物理学的起げ) が、世界の中で我々に対して現われる (例えば音響(至光)様な意味に於て単純に獲得されない。恐らく我々は世界の内部の一つの關係としての現象がら譬喩としてのこの現象を受取り乍ら、世界存在に対する存在の自ら接近し羅い關係へ超越する働きを爲すのである。現象に現われる事は、瞬間を持って超越する事によって包括者に於ける言表された關係の現象である。我々はしかし靈活な意味に於て包括者に於ける一つの根本關係としての現象々について

第一には「我々に対する世界存在の—実在(α)包括者の存在の—現象に現われる事」、(β)我々が現存在・意識・精神としてある所の存在の包括者の—現象に表されると云う事—現象に現われる事」(S. 133) について、

第二には「自己存在の自己を現象にもたらす事(実存と理性)」(S. 133) について

第三には「我々は可能的実存である限り我々が理解する所の言語を通して内在に於ける超越者の現象」(S. 133) に
ついて語る。

1. 現象にあらわれること (*Zur Erscheiung kommen*)

(α) 「世界自身の包括者は客観化に於て我々に現われる」(S. 133)。即ち我々に対して自然の接近し羅い自体存在者 (*das Daseiende*) は探究可能な自然的現象性の中に現われる。

(β) 「我々である包括者は世界存在として我々に現われるし、又世界に於ける探究可能な可能性として客観的となる。即ち我々である所の包括者の現存在、意識一般、精神の此等の三つの様式は世界定位の包括者である。探究可

象に対する此の客観化に於て、それらが最早包括者自身ではなく、むしろ現象である（S. 133）斯の如く世界存在は我々の思惟する意識一般の制約下にある、かゝる世界の下に於て現象する。そしてそれは現象として意識可解となる限りに於て、对象的に意識可能な存在となる。

2. 自己を現象にもたらすこと (*Sich zur Erscheinung bringen*)

「我々は我々を現象にもたらす時、我々が世界の中に我々を現わす」（S. 134）この自己を現わす事は、我々自身を通しての能動的完成の關係であつて、現象に現われると云う受動的な生起の關係ではない。我々は我々自身について何物かを為す事に由つて存在を我々に現わす。これが哲學的実存開明のテーマとなる。

我々は限界状況を経験する。そして現存在に於てでもなく、尙知に於てでもなく、又精神の中に構えられない所の根源から飛躍を得る。

実存は我々である所の包括者の三つの様式を通して世界の中に進出するのである。実存は現存在に於て自己を實現する。又意識一般に於て実存在は自己を開明する精神に於て、実存はその形態を暗示する。

実存と理性は決して世界定位の直接の対象とはならないで、むしろそれらは現存在、意識一般、精神に於て自己を現象へもたらすのである。

我々に対する凡ゆる存在（単なる我々自身ではなく）は、現存在の意識一般や精神に於て現象に現われるので現象の二重の——我々に対しては受動的に出迎え且我々を通して能動的に生ぜしめる——様式を通して、我々は時間現存在として生存する限り両義性が生ずる。即ち一方は、「対象化された存在」（*gegenständlich-geworden-sein*）の關係である、そしてそれを待って私が探究する所の他者の存在である、しかしそれは答えられぬ。他方は、關係は「自己を私に於いて自ら現象へもたらす事」（*Sich-mir-selbst-zur-Erscheinung-bringen*）」である。而して対象化された存在に於て私の答がある。畢竟私は存在する所のもの、みを受取る、其上私自身は存在する所のものを自認す、而して恰もそれは自己を通して私なしに斯様に存在しなければならぬかどうか、今其處に存

在する所の他者に於ける私の現象を通して目醒ます。而して到處我々は一方の方法が他方の方法を一義的に固定化する場合、曖昧性をもつのである。我々は成程必然性に於ける欺くべき守息を獲得するが、しかし我々が存在する事が出来、そして存在する事が出来るものを現象に返もたらすのである。(註・S. 134 行)

る 内在に於ける超越者の現象 (Erachten der Transzendenz in der Sinnanang)

「我々は我々に対する対象としての争愛の現存在を、その直接的な現象と名付けるならば、現存在の内在に於ける超越者の一切の現象は向時的である」(S. 135)。それは端的に次の言葉に表現されている。即ち「本来的超越者は認識的に達する事が出来ない、むしろ単に実存的に自ら贈与されているものとして経験されなければならない」(S. 136)のであって、実存は超越者に關係せられるものであり、「実存のみは超越者の言葉を聞く能力がある」(V. D. W. S. 135)。それは外ならぬ、das Sein は理性の否定的媒介を通して向時に実存に對して告知される。

我々は超越者への我々の關係の様式を通して超越者の現象を性格づけるならば、三つの様式があらはれる。

(a) 「超越者は世界存在の包括者を通じて且つ我々である所の包括者を通して現われる」(S. 135)。包括者の諸様式は特有なる対象性を通して我々に現実的である。しかしして超越者は単一的なる対象を通して直接的に語るのではなく、むしろ包括者を通して向時的に語る。即ち靜態的には超越者は「我々」に只ゆる世界存在の略号文章として現象する。動的には実存は「我々」に於て超越者の關係の彼の発行 (Jenseitsbedeutung) を得る限り、我々は現存在、意識一般、精神としてある所の包括者の現象を通して超越者があらわれる。従つて「超越者の只ゆるの基礎付ける現象は、私が私に於ける実存的根拠についてこの自由がある事によって経験する」(S. 136)。兩者の場合に於て「略号文章の誤解に於ける、そして超越者の実存的關係に於て」「実存は現象の全体性を越えて、又世界存在の現象を越えての又我々である所の包括者の現象を越え」の途上で超越者を把握する」(S. 136)のである。

(b) 「超越者は挫折する思想運動を通して意識一般の包括者の中に現われる」(S. 136)

「超越者は神秘家の統一に於ける只ゆる現象の消滅の下で現実的である」(S. 136)

一 説明略

(六)

「根本関係は一つの個有な包括的過程ではなく、むしろ一つの集合 (*gewisse*) である」(S. 三三八) 包括者の多様と結合しての根本関係の多様性は、存在が一つの個有の非巨大な過程として把握出来る所の単純なる理解を拒む。断然な「根本関係の思想は空間を開く、又根本関係の思想は、しかし如何なる充たされては居る状態をもたらさない」(S. 三三九) のである。包括者と包括者同様の明瞭は眩惑からの満足と明瞭さに根柢的現象の言葉の真なる形態の爲になす様な一つの媒体となる事が出来る。しかし我々の思惟の概念形式が現象自身の把握の場所の代りとしてはならない、概念形式は例えそれが秘密を通して語られたとしても自ら暗号とならないで、概念形式はそれらの表徴から現われることが出来る所の相互に關係せられた包括者の内的存在 (*Sein*) の様式を通して根柢を表明する。(S. 三三九)

根本関係の断片は一者の、凡てを突破するもの、根柢に於て存在する。

包括者とその根本関係に於ける分裂の止境し難いもの、中にある。そして同様に時間的に於ける我々の根本性の未完成なものである。しかし分裂は亦交互存在者の留まるべき鎖め難きもの (*Unabwägbarkeit*) を意味する。「一般者の凡ての様式を通しての突破は一者への道である」(S. 三四一)。

途上では何れもあらわれないであろう。本質は内的行動を通して実存的実現の中に自己を表わすであろう。

(七)

我々の思惟は対象的である。そして又包括者の思惟に於て直観を中絶とする。我々は包括者の存在を求めらば、我々がそれ故に欠くべからざる対象的なものを超えて超越せねばならない。「哲学する事に於て我々は超越する思惟の進行を通して包括者を覚知する」(S. 一五二)。

附記

次回は

一 以下続きへ

・包括者への超越と包括者の窮乏化、

“Transzendenz zum Umgefaßten und Apprehension des Umgefaßten” と、包括者の分
裂と一者 (“Die Spaltung des Umgefaßten und das Eins”) と、包括者に於ける存在意義、
das Seinbewusstsein im Umgefaßten) に触れる。『包括者の多様式相互の關係』については今列記せ
し二の三の項目を入れて一応の完結せる事となる。それには原稿用紙記載制限をオーバーする事になる故又回りに於て展
開を試みたい。

● (一六五五・二・二十 記)

● (三中教官)

簡単な数学に対する哲学からの観察

川原 田 満 有

序に

私は大学に於て、卒業間近かの今日まで殆んどこの種の問題に終始してきた。

私が今、こゝに「簡単な数学に対する哲学からの観察」とテーマをとって論ずるには充分理由のあることである。そ
れは、今日では哲学と云うと何か神秘的で、とつても理解し難い、又迷信すべきの者とが、捨てられた者とかの好んでや
る仕事と考えられているからである。そして又これらを排除するためと云う重要な任務を考えずに居れないからであ

る。

もともと、こう考えられているのにも充分な理由がある。それは元來哲学であつた科学が、そして今でも哲学であるべき科学が、寧ろ人間にとつて便利であると云う理由だけで、本來、少々別々にあつても、互ひに権利を主張はするが、よく協力し合う反産でしかなかつた。だがそれが、一方に『帝』と云う称号が与えられるや、『ネロ』となつてしまつた。そして哲学に有無を云わさず、禁治産者の宣言をしてしまつた。

科学はあまりに立派な称号を与えられたが故に、その称号に何か窮乏しい権利までもくついているものと思ひ込み、それ故にその使用には乱暴し、この世界を我が世界と思ひ、不守を忘れ、自らは絶対にするが必基盤に立っていると錯覺し、それ自身極めて超越的の趣を含まずに居れぬものを、それには何らお世話になつて居りぬ、とそれら必願でいるからだ。

そこで私はそんな彼に、彼の称号が『帝』であつても、同じ権利者でしかない事を自覺させるために、この論文を試みるのである。そしてそのためにこの論文で次の四つの項目をとり上げる。

その一、「科学の成立と哲学、換言すれば科学の成立と哲学の關係を明かにする。」

その二、「近世科学の成立と哲学の關係（これは大抵であるが、中に哲学を媒介した宗教と宗教の關係とも表現されよう）」

その三、「前項の一部としても充分觀察されるが「宗教と近世科学の關係について」

その四、「以上の事から哲学が禁治産者としては投げ出されて居つてよいものかどうか？その歴史的に果してきた役割から見て現代の人々の反省をうながす」

以上四つはいづれも非常に重要な問題であり、従つて非常に慎重さを要するにも拘らず、浅薄な私の知識で論ずるのはどうかと思ひますが、今一度お許を依頼致します。

I、数学の成立と哲學

古代に於ける数学の成立は誰もが知つての通りギリシヤに於てです。その限り科学も同様である。ギリシヤ人はあのエジプトで土地の測量から得た経験的法則を出発点とし、これからそれらを立證する一般の命題を求め、経験からは独立な法則を見出すことに成功した。これが云うに及ばず幾何学の成立となり、強いては科学の発祥がギリシヤにあったと云われる所以となつた。カントが批判の序に「数学は全くギリシヤ人と云う驚嘆に値する民族に於いて一個の学の確實な進路を走んだ」と述べているところからも、一つの革命的事件として上げられて良いものである。

学の成立のためには、即ち測量術が幾何学となるためには、又計算術が数学となるためには、ギリシヤ人の證明と云う方法をまたねばならなかつた。術は單に経験からなされたもので、そこに見出された法則は特殊のものである他はない。それが眞に法則となるためには、普遍性を持たねばならない。單に事實即ち *factum* であつて *veritas* をないものは普遍性確實性を生命とする学とはなり得ない。

然らばこれが何故ギリシヤ人のみが證明と云う方法を持つてできたかと向うである。これにはギリシヤの *Polis* 社会がいかんして成立しているかを見れば、どの人も納得すると思ふ。即ちオリエントの社会の成立の仕方とよく比較してみればわかると思ふ。こゝでは簡單しておくが、これこそ *Philosophia* の生活態度に他ならぬ。 *Philosophia* とは、時向を超えて存在をみると云うことに他ならない。これあつてこそ、單なる経験から得られた法則が、時向を超えて普遍的に、しかも確實な法則発見を可能ならしめる證明と云う方法がもち来たらざることが出来たのである。

計算術が数学として成立するためには、本未存在を問題とする哲學の精神即ち *Philosophia* なくしては出来なかつた。と云うことを理解されたと思ふ。

(二)、*問題*とされねばならぬものがある。それは證明そのものである。とりわけその根拠たる定理、公理、定義そのものである。それが眞であるかどうかと云うことである。しかしギリシヤではこれを問題としない。何故ならば

ギリシヤの存在論 *Ontologia* は *Realismus* であり、範圍は有限、その限り證明根柢は直覺的に真とされるものであればそれ以上の不足はない。()

と云ふるこゝに於ける数学は殆んど 條件で (1 は一種の公理とされるから)

$1 + 1 = 2$ となる。

ギリシヤの数学は新しくあるものである。

$1 \times 2 = 2$ である。

II. 近世数学の成立と哲學の關係

この様に革命的な出来事をギリシヤ人に負ひ乍ら、我々は小学生になる前にさへ明晰であると思つて $1 \times 2 = 2$ と云うものをギリシヤ人の *Realismus* から承継ぎ、大部分の人は何れそれ疑をさしはさまず、普遍に確實なものとして扱ってきた。それは、この證明が、公理・定理・定義の上に立っていてはじめて可能であると云う事を忘れていたからである。換言すればこれらの普遍性、確實性は、公理・定理・定義の上にも成り立つものでしかないのであると云う事を忘れて去っているからである。

しかし私は $1 \times 2 = 2$ を現象的にも受け容れぬと云うのではない。かのデカルトの「我思う故に我在り」との一句を今少し訂正すべきだと云うのである。即ち「我思う故に我在り」と、然らばギリシヤ人が公理する時「ギリシヤ人公理す故にギリシヤ人あり」とすべきところを「ギリシヤ人公理す故にギリシヤ人公理する在り」と *Verbum* の対象を單に *Verbum* する人のみとせず *Verbum* する人は、今の場合 *Verbum* すると云う動作と共にあるのだから、共にある全体を対象とさせようと云うのである。(しかしこれは言語では尽せない) そこでギリシヤ人が「ギリシヤ人を公理しているが故に在る」と云うのではなく、ギリシヤ人が「ギリシヤ人を公理する在りが故に在る」と、行鳥と共に在る全体としてのギリシヤ人(即ち今公理しているギリシヤ人そのもの)にまで対象を広げせしむるのである。

長くはなつたが簡単に云うならば、公理そのものにも疑をさしむけて然るべきだと云うのである。

如何にせん $1 \times 2 = 2$ が明晰であるのは前項でも触れたように、直覺的に確なるものは疑ひ不必然とする

そのものからくるものである。

そしてこの項では $1 \times 2 = 2$ の 1 そのものに疑をさしはさんでゆく。

$1 \times 2 = 0$ がある場合 1 は或る数で可いから「0」に置き代える。 $0 \times 2 = 0$ に置き代える。この

場合「0」は向であるかとの向に $0 + 0 = 0$ だと應えるであろう。然らば $0 = 0$ とは？との向には $0 + 0 = 0$ ならし應えるであろう。斯くして我々は限りなく或る数を或る数として成り立たしめているものは何かと向かわばならぬし、應えねばならぬだろう。すると極めて 0 に近い数 0.9 についても 0.9 を應えねばならぬ。つまり、「0」は根拠がないと云うことになる。

ついでみるに *Realismus* の $0 \times 2 = 2 \times 0$ は根拠なきものとなる。つまり根拠なき或る数「0」と或る数「 ϕ 」の積は根拠がないと云ひ得る。「 2×0 」の根拠たるべき「0」が同時に根拠を持たねばならぬの「根拠がない」、同様にして 0 まで行ってもよい。この根拠なき「0」と或る数「 ϕ 」の積がどうしたって根拠あるものとはならない。だからと云って先程試みた様にして出来るだけ根拠を求めてゆき、限りが無いから恐らくこゝの「0」は 0 だと決めこんでみても、そんな事をすればする程おかしいものになる。これでは $0 \times 2 = 0$ 以外の或る数」となるから、同じ *Realismus* の人からは禁止の沙汰である。

しかし、 ϕ は素数としてみるに、この「0」も一般に *Realismus* に云われているもの「0」なのである。従つて $0 \times 2 = \phi$ (0 以外の数) となるし、 0 以外の数 ψ ともなるのである。その限り、公理や定義を基礎として普遍性、確実性を保たうとする科類は無確實な、守戒のゆかりないものもあると云ひ得るのではないか。科類は *Realismus* のあるところの *Realismus* が斯様な基礎に立っている限り、確実と守戒を保持せぬと云ふことが出来る。

「 ψ 」の向題となるのは「0」もそのものであるがとりわけ「0」と指差したい。だが私は、今ま *Realismus* の語を

しておいて、すぐ過程を離れて「0」即ち一般に *Pedagogismus* の向題とされているものに、飛躍と云うのはない。向敵ならば簡単に *Skalierung* へ飛んでいってしまった。 *Realismus* の人が迷信だとか、信神派い男だとかと片づけてしまうし、又私にしてみても、そう云われては「0」、又 *Praktismus* と云うものが、一つも理解して置く事ができないと云う不利に陥るからである。

人は「0」と申しますと、先程「1」が無条件に「1」だと信ぜられたと同様に、無条件に「無い」と云うことのように考えがちなものである。しかし「0」が「0」として存在出来るのは「有」があつてのことなのである。実例をもって示せば、教壇好きの人には

或る場所に五個のリングがある場合、このリング五個がなくなくなると云うのは、換言すれば「0」となるのはリングを他の場所へ移した場合である。この場合前の場所にはリング「0」個「残」だと言ふことになる。

と私は説明する。

リングを絶対的に「ある」ものとしてこれを「+5」、そしてこの場所を肯定して「有る」と云う手を「+」で示せば、これに反対なる「無い」即ち「あの場所」がある」と云ふことは「-」で表現されてよいと思う。

だから

この場合「+」は「+」の意味

+ (十) (一) (十) = 0 と表現される。

即ち「0」が「0」だけ得るの口斯様な場合のみである。してみると無条件の「0」はないし、無条件の「5」もない。「5」は、この場所と共に有る「5」であるし、その限りあの場所がないと云う条件を棄つた「この5」なのである。

力学でもそうです。均衡とは即ち、力が働いていないと見えているものとは、実は互に逆の方向に同じ力が働いている時にもみ有り得る。

P

この場合の $X \times O \parallel O$ で記「 X 」は幾分すると云う意味を持っている。(同様に $O \times O \parallel O$ があるが「 X 」は幾分するの意味をもつこととなる) *Dealsium* の場合) しかし $O \times O \parallel O$ の場合は *realismus* の考え方も *dealsium* の考え方も、等しく同一のなさに示された。だがこの内容は全く異なる。向政作は後者 *dealsium* の立場では $O \times O \parallel O$ の「 2 」は部分を持たぬものだからである。即ち前者はその「 2 」が「 1 」の「 2 」だからで後者では、絶対に部分をもたぬ。その限り、「 1 」と「 2 」が表わさるべき「 2 」が表わさるべき「 1 」である。即ち、後者は広さ「 O 」から始まっているのに、前者は広さ「 O 」を基本としている。前者は「 O 」を基本として居るが、後者は無を基本としている。従ってギリシヤ的思考の方 *Ontologie* からは *Se 2 der (nat)* は出てこない。そしてこれは極めて近世科学が *dealsium* 及び *Ontologie* の中から生れることができたこと云う所以である。

III. 宗教と近世科学の關係について

私は今、近世科学のほんの一端を、その思想的背景と照し合わせて見たのであるが、だれもが、近世科学がどんなところから生れたかを知つたであろう。今まで述べたことから、皆さんは、私が実は科学と云うものが、斯う如き無根拠の上に立って居る、ようやく近世に入って、科学に根拠が与えられたとお考えになるでせう。そして近世科学は実に立派な根拠に立っているものだとお考えになつたでせう。しかし私は先程から、何も科学が根拠を与えられたと見出したとがとは、一言もしていません。たゞ *Realismus* の考え方は、恰も「 1 」が根拠であるとお考えられていたものを「 1 」「 O 」を通してのみ「 1 」であり得、同時に「 O 」も「 1 」を通してのみ「 O 」だけ得ると云つたことがある。

して又、近世科学と雖も、單なる *Specialist* たる科学たうと主張する作は「 O 」及びそれが公理を基本としている「 O 」が、既に最大の不幸に陥るであろう。それを救うためには、科学が *Realismus* を主張する反面、それだけ強く *De-*

Realismus に依つて立っている事を他になくしてはならぬ。同時に單なる *Specialist* たる宗教は同様の面を辿るが故に、それを救うためには、*Realismus* からの批判を仰がねばならぬと思ふ。それをせずには永遠に迷信の形容詞を載がねばならぬ。その限り科学は、その多くの部分は宗教即ち *Idealismus* のために、宗教はその多くの部分を科学の爲めに提供すべきである。畢竟提供し、されて来たのである。

以上の事について怠慢するものがあれば、それには、全体の立場に立つ哲学から催促するであらう。そのために哲学が存在しているのだ。

Ⅱ、以上の事から哲学そのものが禁治差者として投げ出されて居つて良いものかどうか、その正史的に果した役割からみて、現代の人々の反省をうながす。

今まで述べて来たところから、どの人も哲学の果して来た役割を理解したことだらう。改めて、私がこゝに云うことは、あるいは科学が、成立の最初は存在を超時間的に見ようとする精神、即ち哲学なくしてはできなかつたこと。とりわけこの哲学は *Ontologie* が *Realismus* をあつたが故に、神から脱出することは出来たが、それを包むことまでは出来なかつた。即ちエナプトでは、すべてが与へた神の意のままに、であつたものを、そこから脱けだして、神の意は如何にと、人間の手で意をさぐりあつて来る事にまで、行つた。これを誰か、神からの独立と云つてゐる。しかし次の時期、即ち近世科学の成立の頃は、その *Ontologie* が *Realismus* をある意味の中から、単に神の意を探るだけでなく、神そのものを包む事に成功せしめた。以上の事から、古代に於ける科学及至は、科学も近世のそれらも、共に、存在を永遠の姿で見ようとする哲学の精神なくしては不可能だ。たと云う事が出来よう。

斯くしてみると、哲学は、称号の故に、越つて権力までも増大した科学そのものから、何ら禁治差者の宣言を受ける理由を持たないばかりか、むしろ喧嘩すべきな科学と宗教の中に入つて統治すべき「主」たるに肩あしものと云つた方が良いと考へる。

然るに私は哲學に「せう一度法を拂いて呉れ」と叫びせる。

これでこの論文は終りですが、抑々これは社会科の研究発表として出すものであったので、*近世* 哲學を成立せしめた *Schelling* にはあまり深く立ち入らなかつた。私の最も魅せられているのは *Morand* にはあるが、それよりも特敬的「表出」の内容である。今少し時が欲しいところでした。

参考とした書物及びノート

ノート	科 学 哲 学	下 村 寅 太 郎
書 物	ライプニッツ	下 村 寅 太 郎
“	哲 学 入 門 衛 説 オ ニ	田 辺 元
“	K. d. Y. Y. の 一 部	カ ン ト
“	新 説	ライプニッツ
“	哲 学 入 門	西 田 幾 太 郎

なお、論文中に忽々、先哲の重要な言葉を引用すべきでしたが、どれについても嚴密と云われざる程まで理解してないから危険を伴う事を恐れて、兎怯ではあるが避けた。

(教育学部 四中 四年)

必然性と偶然性

可能性と現実性について

津 田 和 順

私がこの弘前大学に入り、はた三年有余を経過し、卒業を目前に控えるこの時に、果して自分は大学に於て何を学びと。たであるかと思ふ時に、又はリ赫しさを禁じ得ないのである。しかし自分自身好きなまゝに哲学をや。たり、経済学をや。たりして来た。その結果大学に於て専攻は何かと問われる時にそれに対して答える事が出来ない程である。大学に於いて時にこれと云つて専攻したものがない。たことは色々原因があることであるが、特に取組んで見ようとする、又常に求めて止まない所の哲学の講座がなかつた。と云うことである。哲学者が自分の思想を哲学と呼ぶことは自由である。しかし我々現実の生活が、生活の矛盾を要求して居る所の哲学は哲学者達の妄想ではなくて現存して居る所の資本主義社会の構造を分析説明し、その中に可能性を現実性に変えて行くモメントを見出すのに役立つものでなければならぬと思ふのである。一般に哲学と云うと非常に難しく日常生活には向にも役に立たず、ひまなしの観念遊戯に過ぎないと考へるのが常識の様になつて来ているが、これは多くの哲学者達が現実から遊離した観念を難解な言葉でもつても遊びふり廻して来た結果から生じた偏見であらうと思ふのである。しかし實際この学向程日常生活に結びついた学向もないと思ふのである。向となれば人間は一瞬間たりといえども「考へる」と云うことから逃げ出すことが不可能だからである。正しく物事を考へようとする欲求は誰しも持っているものである。そしてその考へることは我々人間生活に直接に結びついていなければならぬと思ふのである。日常生活に結びついて居る思惟は實際の可能な哲学である。この處からして観念論を學んでみると、矛盾、行き詰り、あせりを感じて仕様がなかつたのである。しかし観念論と云

えどもやはり夢んで見なければそれが如何なる意図のもとに、又如何なる根拠に立つものであるか知ることが出来まいと思ふ。しかし私は徹底して物事を考へることが出来、行動して行ける様な哲学として弁証法的唯物論を考へることが出来る様に思ふのである。私は自分自身でこの哲学についてわづかながらではあるが學んで来た積りである。従つて經濟學の出張講義にこの思想を根拠にもつ講義のある處にそれに接し感服を新にしたものである。従つて哲學の講座にやはり弁証法的唯物論がりの特殊講義があつても良いのであり、いや現代の代表思想として奥存哲學、科學哲學等と一緒にあるべきが本当ではなかつたかと思ふのである。片寄つた哲學の講座しかなないと云ふことはこれから広く学びその中から自分の研究する対象を選び出そうとする學生にとつても実に悲しむべき現象ではないであらうか。従つてこゝに學窓を築立つに當つて私の夢んで来た道からマルクス主義に対する私の誤謬を述べ、更に二三の私の會しい見解を述べて見ようと思ふのである。

即ちマルクス主義に対する私の誤謬と云うのは實踐を裏づける必然性と偶然性の分離性と現象性と云うことである。即ち私がマルクス主義を自然生長性をもつたものであると考へた結果、そこに實踐は不必要であり、黙つて待つていけば必然的に社会主義社会が到来すると考へたことである。

必然性と偶然性を弁証法的に考へて見ると、必然性も偶然性も發展しつのある世界の普遍的連続点の一つである。即ち必然性は現象性の諸モメントの総体の展開の中に實現され、偶然性は諸モメントの一つくであつて、それを通じて必然性が實現される形式である。エンゲルスはこれについて『必然性は純然たる偶然性からなり、又これらの偶然性はその後必然性が花められて居る所が形式である』(自然弁証法)と述べている。私はこの處に關してすべての事象の現象はそれ自身成るべき原因を内在して居るものであり、従つてその成るべきことは必然である。従つて偶然的なものは何ら存在せず、すべてのものは必然であると思ふのである。従つて世界は必然である。それ故に我々は何故に必然的なものに対してそれを實現しようとする努力するのであらうか。それは故えてそれに対して實現しようとする行動しなくとも良いのであり、黙つて待つていけば良いのである。勿論それは必然的でないものを實現しようとする非科學的な實踐

を避けることには役立つであろうが、敢えて自然に崩壊して行くべき資本主義社会をくつがえすために努力しなくとも良いのではないか。そこに理論的矛盾がある様に考えたのである。しかしこれは大きな誤謬であることに気付いたのである。それは前にも述べた様に必然性は現実性の諸モメントの総体として事物の発展過程に法的に実現するが、偶然性は個々のモメントに過ぎないから、他の諸モメントに制約されて自己を必然性として実現することもあるのである。二、に於て科学的研究の重要な課題である所の偶然性のもの、中に必然的なものを見出し、人間が進んで対象を変革しようとして行動することの意義が生じて来ると考えられるのである。而るにすべてを必然的なものと見る観方ではその様な実践は無意味となり、生産力さえ発展すれば必然的に社会主義社会が実現されると云う見解になつてしまふのである。従つて二、にもこの考え方が必然性と偶然性の弁証法的統一と云う思想に根ざしていると考えることが出来るのである。従つてマルクス主義は必然的なものと偶然的なものを二つに分け偶然的なものは科学の対象とせず、必然性のみが法則にあてはまると云う形而上学とも、偶然性の役割を否定し、手をこまねいていけば社会は必然的に発展すると云う宿命論とも異なるのである。マルクス主義は必然性を無数の偶然性を通じてのみ実現すると考えることによつて偶然性が発展を促進させるか遅延させるかに重大な影響をもち、人間の意識的行動や政治活動の意義を重奪視しているのである。マルクスは生産力と生産関係の交互作用を認め、特に社会の変革期に於いては政治が経済により強く作用すると云うことを述べている。エンゲルスも又経済的変動はすべての要素の相互作用の中に無数の偶然性を通じて必然性として自らを遂行して行くことを述べている。

次に可能性と現実性について述べて見ようと思ふ。可能性と現実性の範疇は量と質、現象と本質、必然性と偶然性等々の諸々の範疇をそれ自らの中に包含する所の世界認識の高層の段階を表わす實在的概念である。現実性がどの様に可能性を生み出し、又可能性が如何にして現実性に転化して行くものであるかを明らかにすることは人間の自然に対する能動的活動、社会の合法的発展に於ける人間の意識的活動の役割を正しく評価せしめるのに重要なことであると思ふ。弁証法、唯物論にあつては形而上学者の可能性と現実性が別個に切り離されたものではなく可能性と現実性を同

一親する所の宿命論者の見解とも異なるのである。可能性は即筆を通じて現実性に転化するのである。可能性の現実性への転化は古い現実性の胎内に発生する可能性が一つではなく同時に幾つか存在すると云うこと、又かくれていた可能性が発展過程に明らかになることもあるし、明白な可能性が影を薄くして行くこともあるし、これらの可能性の運動によって一つの複雑な過程を作る。この可能性を運動せしめるものが人間の能動的活動である。所がかくの如く考えて来ると、では可能性を運動せしめて現実性に転化すべき可能性は如何にして並び出すべきかと云う問題が生じて来る。その可能性の選択は新しく生じた具体的現実性の分析から出発しなければならぬ。そして与えられた瞬間に於ける諸々の可能性を現実の中に見つけ出し、それを正しく評価し、現実性の本質そのもの、中に最も大きな必然的根拠を有する可能性を発見し、それを現実性に転化せしめて行く様に積極的活動を行わなければならない。スターリンはこれに關して同時に幾つか存在する可能性の中で現実性に転化し得るものは一つであってその他のものは即筆の過程で排除されてしまふと述べている。従つて社会の発展に於いてどの一つの可能性が現実性に転化するかは絶極に於いて人間の能動的な活動が決定すると云うことが云えると思ふのである。

今迄この可能性と現実性について三つの思想を挙げたわけであるが、一つは形而上学的可能性と現実性の分離固定化、一つは自然生長的可能性と現実性の同一化、今一つはこの兩者の連関を認めるが同一には見なさない所のマルクス主義である。これらの中で私が陥つた誤謬はこの中の自然生長的理論に類似して居るのである。即ち可能性の現実性への転化に於ける人間の能動的な効果を否定してしまふ結果、宿命論的な思想に陥り、更にそれは虚無的な思想へと引きずり込んで行くのである。すべての存在するものは能動的に向ものも動かすことは出来ず、何ものかによって動かされ、自己の能動的な力によって動かされ得たと思ふこともそれは必然的なものであり、結局は受動的にしか動くことが出来ないのである。それはひとりで現実性となるべき運命をもっている。従つて人間はこれらを遅らせることも出来ないし変更することも出来ないのである。以上が生長性理論であるが私の誤謬がこれと少く異なる所は可能性は現実性をもっているがそのまゝでは現実性とならないと云う点である。即ちたとえ消滅した可能性があつた様に思えてもそれは現実

性とならないと云う点である。即ちたとえ消滅した可能性があつた様に思えてもそれは現実性となり得た可能性も全部綜合されてこそ、その現実性が生じたと考へたことである。極端に云へば消滅した可能性が消滅してこそ現実性となるべき可能性が現実性となり得たのである。従つて實際には現実性の中に可能性の幻影を見出そうとしてもそれは見出せないのである。それは或る一つの可能性には似通つてゐることはその綜合された結果の現実性であることを考へる時に自ら明らかたことであると考えたのである。この自然生長的宿命論は一般に絶対に活路のない資本主義の御用理論であると云われてゐる。即ち改良主義の要に先を行くものであると同時に改良主義と矛盾せる理論であることは明白であると思つのである。いかにゆる資本主義社会は必然的に崩壊するのだと云う理論によつて一時的に革命の危険を避け、その間に資本主義の欠陥を改良せんとするのである。しかしこの改良主義によつて資本主義の欠陥は決しておゝひ盡くせるべきものでないことは社会政策の限界をもつて見ても明白なことであると思つのである。だが自然生長的宿命論によつて能動的活動を失ひ、現存社会の中に最も大きな必然的根柢をもつ可能性を現実性たらしめる積極的活動を忘れ去るならば人間社会にとつて二重程不幸なことはいないであらう。

以上私はマルクス主義に対する愚かなる故に、又不勉強なるが故にとんだ誤謬をおかして来たことを述べ、又それに誤れるかも知れない所の見解を述べて来た。まだどんな所に如何なる誤謬をおかしているかも知れり知れない故に、今後とも大いに精進する積りである。

最後に當つて私は現在要求されてゐる哲学は何であるかと云うことを考へて見なくてはならないと思つのである。この世界が危機にひんしている時に又国民大衆の生活がおびやかされてゐるこの日本の現状を見るにつけ現実から生じた現実に役立つ哲学が必要であると考へるものである。平和がおびやかされてゐる、人間のほう大な生産力が無駄な不合理な破壊的な消費に費されてゐる。それによつてかくも生産力の高まつた今日に於いてさえ、不自由な生活を続けなければならぬ。この矛盾極まりない現状の根柢は現代社会のどの柱樞に根柢があるのであり、そしてそれは如何なる柱樞に作り直おされて行かねばならぬのであるか。それは現代哲学の課題であると云えないであらうか。哲学の正史

はヘラクレイトスから社会の最高のイデオロギ―として競争の變遷を遂げて来た。そして無意味な學問の一部にはあだ名される様になつた。今日大いに存在価値が認められなければならないのは、現代の哲學がマルクス以來社会科学の根柢として、又それ自身社会科学として重要な役目を果たしているからではないか。

（教育學部 四中 四年）

倫理なき現代

松村多美子

人々は十代二十代をアプレと云う。そして大人達は若い人々をつかまえて「おれ達の若い時は」と云う時限の前にいる。若さ々々人間的なものに対する羨望、自分の若い時代えの神秘をひめている。

そして「おれ達の言うこともわかるが……」と一応わか、たこととして「だが……」と麻き直り自分が今はまりこんでどうにもならぬ停滯しき。た多世のしきだりに引きこむことに大わらわとなつてゐる。人間的な良心はこの十代をこえると急速にねむりこんでしまふ。結婚と就取を通じて若い世代は日本の社会のくさり最終的につなぎとめられしてしまう。大人達が「落ちついた」と胸をなでおろすのはこの時である。しかし十代とは、若さ々々々人向らしさ々がこの国の古い仕組にぶかり抵抗をいづける時代である。

むき出しの人向らしいものが古いものに反撥し脱白と不陸と冒険となつて表れる時代である。十代えの希望はこの生の人向性を足場としてこれを強く大きく育つていくことである。しかし大人達は十代の人向らしさを無視し自分達のものと姿勢をくずさうともしないで十代にのみ過大な希望をかける。これが十代のまだ消化されない人向性を悪の道に向

ける一つの動因となるのである。

例を上げるならば、三面記事の殆んど半分以上は犯罪に關する報道で埋められているのであります、しかしこれは表面に表れたもの、みであって社会には尙相当数の犯罪が行われてゐるものと鬼はれます。

この様な犯罪の動機はその時とその場所とその人によつて種々の條件が誘因となつてゐるのであります、この犯罪を犯すまでにはこの動作が衝動的動作ではない限り、犯人の意識には及らざつた以上の動機が同時に現れ犯人はそれらの動機に思慮をめぐらして比較検討し最も妥当と認められたものを選り決定し実行したのであります、思慮選りと言ふ知的作用が働いてゐる限り道徳的にその行動を「善なるもの」と信じて行つてゐる筈はありません。「悪いと知りながらも」相野な人間の本能に打勝つことが出来ず、かくのごとき非社会的な犯罪動作となつたのであります。

然らばかくの如き犯罪を防止するにはいかにしたらよいのでしようか。

人間の倫理性はカントの無上命法の如く先験的なものでもなく、又「知性」に存するものにしてその始め感覺に存せざるもの一つもあるなし」と言う経験学派の説の如きものでもないものであります。

私達の行動を些細に観察する時、私達人間は何等の経験もなく又何人からも教えられることもないにもかゝらず、しかも生存の目的に叶う行動をする生れつき能力、即ち本能を持つてゐることがわかります、しかしてこの本能の発露は一定不変のものではなく、一時性、系統性又動搖性に富むものがあります。

例えば青森市にあつた「炊事中の老婆を襲う」の二れは記事によると借家人と老婆との口論の結果攻撃の本能の一つである憤怒の本能の発露による動作であつたことがわかるのであります。憤怒の本能は己れに突を加えんとするものに向つて進み二れと軋はんとする本能であつて破壊的要素を十分にふくらみ犯罪構成の危険性をもつ本能であります。今この憤怒の本能は合理性が与えられたとすればどうなるでしょうか、即ち対外的には社会の理想実現を妨害するものに対しては公憤となり、道徳的理想実現を妨害するものに対しては義憤となつて発動し、又自己の内面に向つた場合は克己、忍耐の美德となるのであります。従つて、二れに於いて「腕力を揮う」と云う破壊的動作の面は抑圧され、二

の本能の非道德性は本能の一時性として消滅したり、こゝに始めて犯罪性を尋分に持つ權限の本能も社会に必要な道徳として淨化されたものとなるのであります。

かくの如く私産人間は道徳的に善とも悪ともなり得べき要素を本能として先天的に包蔵しているのであります。従つてこの本能の一時性、永續性、動搖性を利用し、悪い本能はその一時性と動搖性を利用して根切に剪め、あるいは又善き本能に誘導し、善き本能は何処迄も永續せしめる、即ち良き習慣の育成によつて本能の淨化を行ふべきであります。ルソーはエミールの劈頭に「万物は造物主の手より出る時は善なれども人の手に於いて悪く墜落す」と極言して居ります。

社会全般は犯罪防止の根源となる道徳教育を學校教育、社会教育というもののにのみゆだねて手足不りとせず犯罪は社会全体の連帶責任であるという自覺のもとに府に青少年に対しては「青少年とは自己の生命の延長である」という深い理解と愛情を持って自ら進んでその環境の調整と好模範の提供に一層の努力を傾注すべきであります。

然して又私産青年は与えられたるもののみをもつて満足すべきではなく、あく迄自らの力で自己の道徳的人格の完成に一層積極的になければなりません。

青年期の欠陥として私産青年は自己意識が強く些細な問題にも偏狭な自己の道徳的尺度をあてはめて、それを判断し批評し、己れの知識と経験の不足をも省みず理想と現実の矛盾を誇大視しやがては道徳輕視の態度となり、

はては犯罪及爲を行ひ、しかも平然たるもののあることは周知の事実であります。私産青年は先ずオアに己れの動作の誘因となる動機の選択決定に合理性を持たせるに十分な知識を得ることに努め、更にそれを單に窮理と畏敬にとどめず強固な意志をもつて実行に移し、良好習慣の獲得に努力し、道徳的人格の完成を計るべきであります。

かくして初めて「己れの故、する所に従ひ矩を越えず」という偏の自由が得られるのであります。この事は言うに易しくしてその處地に達するのは至難の業であります。然して私産一人一人が固い決意をもつて、眞に自己の道徳的人格の完成に努力しない限り犯罪の防止は到底望まれないのであります。人或は言う教化事業の不振は犯罪の要因であると、

或は又取締法規の不備は犯罪を多からしむと、しかしそれ等は必ずしも未熟の問題であります。犯罪の根源は私産一人の道徳的人格の不備にあるのであります。

私産は私産自身の心の不備を整備する勇益心と、私産青年こそは道徳的社會の中心の基盤となるべきものであると云う誇りを持って一切の犯罪の一掃に献身的な熱情をかたむけてこそはじめて犯罪の防止が期せられるのであります。

（文学科 二年）

正法眼蔵即心是佛巻を中心とした先尼外道に就いて

— 実体論の否定 —

齋 藤 俊 哉

正法眼蔵に於ける根本思想をなすもの、中に「任相不二」「身心一如」なるものがある。それは又、形而上学的な空体の定立をも否定するものであるという。私はこゝで今迄の演習ノートを中心としてそれを少しくまとめて見たいと思う。

仏教以前に印度に於て存在した仏の思想の中重要なものに、梵を実体的に存在するものとなし、これに依つて世界の生成を説明せんとする婆羅門の転変説、及び、地水火風空等の多元論的実作を基盤として世界を説かんとする利帝利

の向に行はれた種解説がある。かゝる説を否定して即実体的になるものを排し、存在そのものの中に直ちに實現を見、世界は唯現存在のみとしてこれ以外の如何なる世界をも認めぬ縁起説によつて、一切の存在の相関を説き存在の根柢に実体的なる實在を認めなかつた。たとふ事、仏陀釈尊の偉大な功績であり、又彼の哲学説の中心を切すと共に其實踐的方法の中心或は基礎をなすものであった。

さて佛陀の説く縁起説とは如何なるものであらうか。最初にそれに就いて少しく詳述しそれにより道元の思想の根本をなすものを解明したいと思ふ。

原始仏教に於ては少くとも対立する二部があつたとされる。即ち上座部と大衆部がそれである。その根本思想は上座部のそれは「三世実有」「法体恒有」であり、大衆部のそれは「現在有体」「過未無体」である。此事に關しては宇井伯壽博士著「佛教思想研究」の百三十頁から百三十三頁、百四十二頁から百五十四頁に於て詳述されているので、その言をかりつゝ筆を進めて行きたいと思ふ。

上座部系統並びに小乗佛教は「我空法有」が根本の考えで、此中の法有が即ち「三世実有」「法体恒有」と云われている。即ち法有の法は法体の事であり、有は恒有の意味である。法体を考えるに至る心理的根柢は、吾々の経験は必ず特殊な具體的なものが対象となつてゐるが、便宜上吾々はそこに概念を構成して取扱つてゐる。その概念に對するものが外界に實在するとなす処に存するのである。これは實際として全て概念的なものに過ぎないが、之を實有と見るのが印度の考え方である。かゝる考え方が上座部系統の佛教を固定化し、必然的にそれに結合してゐた。

法体が恒有であるなら法体は過去にも存在するし、未來にも存在すると考えざるを得ない。逆に三世に於て実有であるが故に法体は恒常なのである。然らば如何にして三世の法が立つかは即ちこれは位の不同によるもので、法が未だ作用を起さぬ位を未來、正しく起す位を現在、已に作用の終つた位を過去と名付けたのである。我空は即ち我の空虚なる事、無なる事である故に即ち無我である。小乗佛教は全て、かゝる實體を有する世界を見て説をなすものである故に、縁起相依を説くに於ても、法々別作となつてゐる上で説く事になる。我はこれを實體視すれば、身に對する心を實體視

したものであって、種の變遷とせられるのである。佛教は無我を根本とせず故、此我を實體我と見做せば、無靈魂説と
なるが、併しそれを直ちに無心説と呼ぶ事は出来ない。然らば如何にも心のみは實體視せられる事がないかの如くに考
えられるが、決してそうではない。小乗佛教では心は全く實體視せられているのであって、如何なる場合にも、實體視
せられていない事はないと云はねばならぬ事になっている。故に、無我説を奉じても、その無心説は無心説と同一であ
る。とは云えないのである。若し、心と我とが同一であるならば無心説を立てない小乗佛教は無我説と矛盾する事にも
なるのである。

しかるに大衆部系統の緣起説は、小乗佛教の我空法有ではなくして、「我空法空」、即ち人法二無我、又は人法二空
がその根本思想とされている。併し乍ら我空法有の法有を単に法有と化したものではない。然るに大衆部に於ては小乗
的な實體を定立せしめないものである。即ち「現在法体」を考ふるならば、現在は全く一刹那なのであって、決して長い
期間ではなく、此現在に於てのみ法は実有である故、過去にも未來にも体はないとする。然らば現在に於ける実有の体
は其まゝ、未來に流れていくとせられているし、又これは過去から流れて来たのが現在の体であると言う事になる。併し
乍ら大衆部では現在法体の法は吾々に対する實在とせられているのである。現在有体と云はれた法も、全て無實體と認
められるに至るのである。仮名無實體は大衆部の術語では「空」である。固定的な實體がなく、無我であると言う事
である。現在一刹那の法が固定的實體のないものであるとせず以上、全てこれは關係の上に現はれているものであると
見ていふ故、此處では全てを緣起とせず説即ち、相依説が存すると云はねばならぬ。

大衆部は根本佛教の緣起説をその根本とせしめていた故に、佛滅后、長い向上座部の固定化が行はれていた故に、体の
「有」なる事を考えていたが、併し乍ら、上座部と大衆部が分裂し、根本佛教の緣起説が明かとなつて来たのであり、
上座部から小乗佛教となつても、これは佛教の一つの亜流であり、大衆部から大乘佛教と發達した方が正系であると認
められている。

次にかゝる佛陀の法即ち佛法、しかも中國に流入された大乘佛教の思想を單伝すると自己主張を行う道元は、上述の

思想即ち梵我の思想に対して如何なる態度をとったかを考察して見たい。

道元は末のて他教を批判したのではなく、多くは自己の立場を誤解せしむるが如き思想が實際に存在し、弊刀を振つていた場合にのみ止むを得ずして之に対して顕正の爲の破邪の態度に出たのである。

然らば彼の勇説した梵我思想とは何かと云うと、所謂先尼外道の「心常相取」の思想がこれである。即ち「正法眼藏弁道話」に

「大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま心常相滅の邪見を討して諸佛の妙法に等しめ、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらずや、もとも、あはれむべし、たゞこれ外道の邪見なりとすれ」

とあるに説かれている。先尼外道に就ては道元は「正法眼藏」中、心性の向違を論ずる処には常にこれに就れていると云つて良い程、これについて説き批判している。

次いで「即心是佛」に於て説明しているのを引用すると、

「佛々祖々、いまだまぬがれず保任しまたれるは、即心是佛の似なり、しかあるを、西天に即心是佛おし、靈旦に始めてきけり、學者おほくあやまるによりて、將錯就錯せず。將錯就錯せざるゆえに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、衆人おもはくは、衆生の慮知念覺の未究菩提心なるを、すなわち佛とすとおもへり。これはかゝつて正師にあわざるによりてなり。外道のたぐひと云うは、西天竺國に外道あり、先尼となす。かれが足処のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていだらしくは、たぐすくしりめべし、いわゆる苦楽をわきまへ、冷燠を自知し、痛癢を了知す。物にさへられず、諸境にかゝはれず、物は去來し、境は生滅すれども、靈知はりねにありて不変なり。この靈知ひろく遍滿せり、凡聖含靈の隔異し。その中に、しばらく妄法の空華ありといへども、一念相夷の智えあらはれぬれば、物もこじ境も滅しぬれば、靈知本性ひとりあり、たとい身相はやぶれぬれども、靈知はぬがれずしていずるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし、昭々靈々

としてある。これを覺者知者の性という。これをほとけともいひ、さとりと稱す。自他あななく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物と同じからず、正却に常住なり。いま現在せる諸境も靈知の所在によらば、直覺といひぬべし、本性より緣起せるゆえには実法なり。たとひしかありとも靈知のごとくに常住ならず、存没するがゆえに。明暗にか、はれず、靈知するがゆえに。これを靈知といひ、また直我と稱し、覺えといひ、本性と稱し、本体と稱す。かくのごとくの本性をさるとるを、常住にかえりぬるといひ、歸道の大本といひ。これよりの性は、さらに生死に流転せず、不生不滅の性毎に證入するなり。このほかは直覺にあらず。この性はあらはざるほどに、三界六道は竟起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり」

覺者知者の本性即人向の本体（直我）は、 equal 靈々をその本質とする靈知である。凡聖含靈即一切有情の本体として、その中にあって、全ての精神作用の根柢として、智德慧等の諸作用を可能ならしめているものである（いはゆる苦樂をわきまへ、冷煖を自知し、痛癢を了知す）が、唯一般の場合には迷妄にあらわれて自己の本來的作用を完全に実現しない爲、物なき物を見、いたづらに空華を画いて三界に流転するが、一度自己の本性に帰すれば明知を以て一切の真理を洞見し、迷妄を脱して悟りを得、覺者知者の性としての自己を完全に実現しうるのである。（万物にさへられず、諸境にか、はれず、物は去來し、境は生滅すれども、靈知はつねに不變なり。此靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の障翳なし。その中に、しばらく妄法の空華ありといへども、一念相應の智えあらはれぬれば、物もさじ境も滅しぬれば、靈知本性ひとりアアとして歸常なり。…… equal 靈々としてある。これを覺者知者の性ともいひ。即ちこれをほとけ、さとりと稱しているのである。

而も此靈知の本質として重疊な事は實體性を具有する事である。即ちかゝる靈知であつてみれば、境即認識の対象ともならず、又物と同じものでもない（万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず物とおなじからず）。それは永遠に常住し不變なものである。現前している認識の諸対象が靈知の所在として断定する見解によれば、万法も諸境も與在とは云えぬのである（いま現在せる諸境も靈知の所在によらば、直覺といひぬべし）。何となれば靈知の本性より相依

的に現存しているが爲である。仮令そうであつた所で、万法諸境は靈知の如く永遠に不滅なるものではないのであつて、生成消滅するものなのである（たとひしかありとも靈知のごとくに常住ならず、存没するがゆえに）。併し乍ら靈知は諸境の生成消滅にかゝらず永遠にして不滅なるものなるが故に靈知と稱するのである。或は眞我・覺え・本体と稱するのである（明暗にかゝらず、靈知するがゆえに。これを靈知といふ、また眞我と稱し、覺えといひ、本性と稱し、本体と稱す）。此処に先尼外道の実体論が明晰判明に証明されているのである。

かゝる本体としての靈知は、自己の悟っている身体、或は自己がその中に置かれた一切の境が破壊消滅する場合でも、靈知のみはこれとは独立に自己の存在を維持し、身体の死後は云はゆる性海即ち眞如の理性に帰えりて長く自己の同一を保つ事である（一念相應の智えあらはれぬれば、物も亡じ境も滅しぬれば、靈知本性ひとり了として銷常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていするなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるが如し、……）さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に證入するなり。即ち身体の相は滅びるとも、靈識の根本は永遠不常なりと主張するのであつて、此処に道元が先尼外道の説を否定する根本的理由は此処に存在するのである。

而して道元はその直ぐ後で次の如く述べている。

「いはゆる佛祖の保任する即心是佛は、外道・二乘（小乘）のゆめにもみるところにあらず。唯佛祖与徳種ののみ、即心是佛しきたり、究竟しきたる面著あり、行一あり、證著あり。佛百妙を枯却しきたり、打失しきたる。しかあれども丈六の全身に散似せず。即公案あり、見成を相待せず、敗壞を迴避せず。足三界あり、退出にあらず、唯心にあらず。心極壁あり、いまだ泥水せず、いまだ造作せず。あるひは即心是佛を参究し、心即佛足を参究し、佛即足心を参究し、即心佛足を参究し、是即心足を参究す。」

丈六の劣化身たる釈尊は有限の色身であるが、今此佛は空にして無限の存在である。故に即公案と云いうるのである。公案は古今不変不易なるが故にこれが佛の相である。現われて来る事を持つ必要もなく敗壞もなき存在である。何と云はれば既に邊界の存在なるが故に退出すべき場所もない。一切が即心であり是佛である以上、唯心でもなく足

佛でもないのである。「簡解」は「即とは何ぞ、心とは何ぞ、是とは何ぞと参究すれば、ながらにして別物に非ず」又「私記」には「即のときは心足佛を否却し、心は即足佛を聖敬し、佛は即足心を一異し、即は心足佛を透脱し、是は佛心即を独立す。二れはな情識にかゝれる即心足佛を破砕する金剛杵なり」と云っているが、要するに即心足佛の即心は是れ佛なりと見る二元的一元論の如き態度を是正し、具體的一元論とも云うべきものに理解させようとしている。否又二れをも超克し、凡ゆる否定により、円融自在、相即一如の立場から即・心・是・佛、畢竟一なる事、其一はそのまゝ諸法なる事の参究をすゝめているのである。即ち道元は人間の精神的本性を實體とする形而上學的主張を誤りとし、「佛法にはもとより身心一如にして、性相不二と説する」（井道話）ものとして性相不二、身心一如の説をもつてえれに對するのである。

性は本体、相は現象、極言すれば前者は存在の相趣、后者は存在するものを意味する故、性相不二是存在するものの相趣と存在するものを不二体にして、存在の相趣は唯存在するものとしてのみ自己を顕現し、又存在するものはその相趣によつてのみ存在する事を主張するのである。

かゝる鬼想は道元の根本思想の一であるが、道元は此場合、先尼外道は性相を分ち、身心を各々別個のものとして、一方の増減性に対して他方の常住性を主張するのに対して、二者の一如にして不二なる所以を明かにせんとしてかゝる説を擧げたのであらう。

二者一如なるが故に一方が常住ならば、又他方も常住、一方が無常ならば、又他方も無常でなければならぬ事は当然である。「いはんや常住と説する門には万法みな常住なり、身と心とを別くことなし、寂滅を説する門には諸法みな寂滅なり、性と相とを別くことなし」（井道話）と云っている事はかくの如き意味からして当然である。

参 考 書

道元禪師 著

正法眼藏

上巻

岩波文庫

衛藤脚庵 校訂

秋山翁二 著

岡田宣法 著

西有禪師 撰述

釋林皓堂 編纂

宇井伯寿 著

道元の研究

正法眼藏思想大系 第二卷

正法眼藏啓迪 上巻

佛敎思想研究

岩波書店

法政大学出版局

代々木書院

岩波書店

(文学科 三年)

編集後記

吾々の理想であつた哲学研究会機関誌が、愈々業刊の運びとなり、ここに第一号をお届け致します。全て会員諸兄師の長期間に亘る研究の結晶であり、吾々学徒の熱意ある奮斗の賜であります。

吾々の此の過大な企劃を援助されまして、研究室の諸先生方より多数の原稿を賜きました事は誌上を以ちまして、会員一同深く感謝する次第であります。

さて、吾々の哲学研究会に於て日頃モットーと致しておりますのは、哲学を研究室のみの哲学とせず、深く一般の方面へ渗透させて日常生活の精神面の向上に役立たせなければならぬ。即ち生活に於ける各自異つた世界観の深化に役立たせん事を願つてゐるものであります。

安藤文相が高校・中学校に倫理科・公民科の設置をその文教政策の面に強く打ち出し、着々それが実行に移されてゐる。それに対して日教組や文化人と称する人々が反

対運動を行っている向きがある。併しそれは余りにも偏狭な考え方の上に立つてゐるのではなからうか。かゝる道徳教育の問題を単に復古的なもの、天皇神化の問題とのみ片付けてよいものであらうか。併し吾々はもっと広い視野を以つて現代の精神的状況を判断する必要があるのでなからうか。それ故新しい時代に適合した、即ち中がめられた道徳教育から脱却した倫理教育を必要とするのではなからうか。

現在の社会状態は幾らか落着いたとは言え、尚その底に構はたわる不安、焦燥を哲學的信仰に於て安寧を得んとし、或は又宗教にその魂の救済を求めんとしている。それに対して哲學・宗教は如何なる解答を与えんとしているのであるうか。

それ故今哲学研究会の会員に与えられた使命には大なるものがあるのではなからうか。かゝる意味で今度共会員諸兄師の一層の御奮斗を御願ひ致します。



會員名簿

特別会員		正会員		賛助会員	
川口	三 中教官	川口	三 中教官	青藤	武 雄 教授
今井	四 今井 日出夫	川口	三 中教官	藤信	三 郎 教授
川原田	四 川原田 満有	川口	三 中教官	川戸	好 武 講師
澤田	四 澤田 和 順	片山	彦 彦 講師	伊東	洋 一 講師
藤元	三 藤元 弘 道	伊東	洋 一 講師	佐藤	幸 雄 講師
茶原	三 茶原 弘 道	藤元	三 藤元 弘 道	藤元	三 藤元 弘 道
青柳	三 青柳 誠	茶原	三 茶原 弘 道	青柳	三 青柳 誠
石井	四 石井 誠	青柳	三 青柳 誠	石井	四 石井 誠
岩見	二 岩見 誠	石井	四 石井 誠	岩見	二 岩見 誠
松村	二 松村 孝美子	岩見	二 岩見 誠	松村	二 松村 孝美子
花田	一 花田 弘子	松村	二 松村 孝美子	花田	一 花田 弘子
中村	一 中村 弘子	花田	一 花田 弘子	中村	一 中村 弘子

哲学会誌(1)正誤表

頁	行	誤	正
3頁	2行	マールブルク学派	マールブルク学派
3頁	4行	7行の引用の訂正	
		R. Kocher; <i>Kants transz. Deduktion</i> , <i>Zeitschrift für Phil. Forschung</i> , 1954, J. Müngler; <i>Die transzendente Logik in der gegenwärtigen Problemlage der Philosophie</i> , 1953, J. Thyssen; <i>Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl</i> , 1953	
3頁	11行	ハイデッガー	ハイデッガー
	13頁	G. Martin; <i>Immanuel Kant</i> ,	G. Martin <i>Immanuel Kant</i>
3頁	18頁	主張し(数字脱落) (85頁)	主張し(26頁)因果律は古典物理学の「本来の特徴」(85頁)であり
4頁	1行	關的	闡明
4頁	11頁	<i>fortführung</i>	<i>Fortführung</i>
5頁	13頁	<i>Metaphysische</i>	<i>Metaphysische</i>
9頁		<i>Der Römerbrief</i>	<i>Der Römerbrief</i> ,
10頁	6頁	<i>Die Fehre-----Dogmatik</i>	<i>Die fehre-----Dogmatik</i> , 1927
11頁	3頁	<i>Die kirchliche Dogmatik</i>	<i>Die kirchliche Dogmatik</i> I-1-1932
11頁	5頁	<i>Anknüpfungspunkt</i>	<i>Anknüpfungspunkt</i>
11頁	5頁	<i>Mago Dei</i>	<i>Imago Dei</i>
21頁	7頁	(以下の頁は-----をしめす)	(以下の頁は <i>Von der Wahrheit</i> をしめす)
23頁	5頁	(<i>ü bergearnoten</i>)	(<i>übergearnoten</i>)
29頁	16頁	(<i>Zur Erscheinung kommen</i>)	(<i>Zur Erscheinung kommen</i>)
32頁	7頁	(<i>Innesien</i>)	(<i>Innesein</i>)
33頁	4頁	(<i>Das Seinsbewußtsein</i>)	(<i>Das Seinsbewußtsein</i>)
59頁	1頁	参究すれば.() ながらにして----	参究すれば. 四ながらにして----