

## 哲学の倫理・宗教的性格について

雉 本 時 哉

(一)

私は哲学が生じて来る動機として、ヤスペルスの考えに従って、驚きと疑いと人間の弱さや無力から生じる心の動揺との三つについて検討し、(1)驚きから知識や認識が発展して来、遂にはいろいろの形而上学が成立して来たこと、(2)ある程度知識の蓄積がなされると、知識がはたして予期されただけの確かさを持っているか否かが問題とされ、知識そのものを知的立場から反省するようになり、知識の含む問題を明確にし、いわば知識の再吟味や知識の批判をなすに至ること、そしてこの(1)も(2)も知的立場において哲学の成立して来る事情を示すものであるが、これらとは事情を異にして、この外に、(3)人間の生活上の直接の問題として、人間の弱さや無力の痛感による心の動揺から、哲学の生じて来ることを述べ、哲学の動機としての以上三つは、大きく分ければ、知的立場からのものと、生活自身からのものとの二種類に分けられるが、更にこの二種類の動機を或る何等かの一つの動機にまとめられないかを考究して、われわれは如何なる立場においてであれ、分裂の状態には安じ得なくて、統一を求めざるを得ない本性を持っており、(1)も(2)も(3)も結局分裂を超えて統一を求めること、しかも徹底的に根源的統一を求めることという風に一に帰して考えることができるということ述べた。(社会福祉評論31号拙論、哲学の動機について、参照)

しかし他面から考えて見るに、驚きを感じ驚きを解決しようとして、そこから知識の発展が見られるといっても、直ちに、われわれが今日考えるような意味での知的立場で、驚きの解決がなされたというのではなく、多くは知的概念的立場以前の、いわば先論理的立場において、生活そのものに即して解決されたというのが事実であって、知的なもの、道徳的なもの、宗教的なものの分化しない以前の立場で解決されたと思ねばならぬことは、レヴィ・ブリュールの示した通りである。このようにいうと、この解決の仕方は神話的に行われたであろうと考える人もある

かも知れぬが、レヴィ・ブルジュールの示すところでは、神話以前の立場、神についての考えもまだあらわれぬ立場があったのであって、このような立場においても、もちろん驚きは生じ又その解決の試みもなされたのであるが、それは単純に知的概念的解決とはいわれず原始心性により、原始生活に即してなされたといふべきである。(レヴィ・ブルジュール著山田吉彦訳、未開社会の思惟、参照)

疑いは、常に蓄積された知識の確かさに対する疑いは、知的立場、それも相当発展した知的立場においてなされることは今更いまでもないが、知的立場そのものの根源に、知的立場以前の立場、論理的原則によっては必ずしも動かない原始心性の立場が考えられる限り、疑いの根の先端も亦ここまで到達していると思われる。又たとえ疑いは相当発展した知的立場において生ずるといふ点に力点をおいて考えて見ても、そもそも知的立場、しかも相当発展した知的立場そのものが、われわれの生活を離れては考えられない。もちろん抽象的作為を加えれば、知的立場を単に知的立場として、われわれの生活からひき離して考えることも可能であるが、現実在即して考えれば、知的立場そのものがわれわれの生活の地盤から生じたものといわれるばかりでなく、逆に知的立場の如何が、又われわれの生活を規定するものであることも否定し得ない。もしわれわれが懐疑の立場で生活すれば、それなりの状態をかもし出すであろう。ギリシヤ哲学の末期において、暮しがたい世の中を平安に暮す処世術を教えるものとして立てられた懐疑論を考えればこのことは明かである。このように知的立場と生活とは密接に関連していることはいうまでもない。

次に(3)の動機はとりもなおさず生活の動揺を脱却して生活の安定を得ようとするものであることは説明する迄もない。

以上をまとめて考えれば、哲学の動機は、すべて生活の不安動揺を脱却してその安定をはかろうとするものといふことができる。そしてそれを心的過程として見れば、分裂から根源的統一へと限りなく進むものと見ることがができる。

## (二)

哲学の径路は知的概念的であることはいうまでもない。レヴィ・ブルジュールのいう融即の法則に従う原始心性も、その発達につれて、神話的なもの宗教的なものを持つ段階に達し、なお進んで、道徳的なもの知的なものが分化して来るにつれて、概念的立場からものを説明しようとするようになり、経験に照らしてものをたしかめ、矛盾にめざめ、自同律・矛盾律・排中律などに従って考えを進めるに至り、対象とか客体の意

識とかにめざめると共に、主体の意識も明確になり、ここに知的立場が確立されて来る。このような立場から、世界の究極的統一原理とか、人生の究極的統一原理とかが求められ、いろいろの形而上学が生じて来、しかもそれらの間に最終決定的統一が得られないところから、これら形而上学を立てようとするわれわれの知的能力に対する懐疑が起り、又これによってわれわれの認識能力の批判吟味を通じて、認識の起源・根源・限界等を問題とするいわゆる批判哲学が生じて来たことは周知の通りであるが、結局知的立場は主・客分裂の立場であり、しかも客の方に力点がおかれていることは否定されがたい。フイヒテの表現を用いれば、自我は非我によって限定されたものとして自己を定立する、という立場である。もちろんフイヒテのように絶対自我の立場からすべてを説明しようとする立場を取るか否かは別の問題であるが、とにかく一応非我によって限定された自己、いいかえれば、客体によって限定された主体、客体に力点がおかれ、極端に言えば、客体だけが意識に浮び出て、主体のことは忘れられている立場、これが知的立場に外ならない。知的立場を如何に押し進め、如何に徹底して見ても、それが知的立場である限り、この制限を破ることはできない。哲学がこのような知的立場に止る限り、求めるところの根源的統一に達し得ぬのはいうまでもない。

知的概念的立場をそのものとして確立するいわばその脊柱に当る自同律・矛盾律・排中律を原則とする論理を反省し、その制限を明確にすると共に、それを超える論理を手に入れることによって、知的概念的立場を超えようとする試みがなされるのは当然である。それがいわゆるベルグソンの純粹持続の論理と見ることが出来る。この論理は、単に甲は甲であって非甲ではないという区別だけに捕えられるのでなく、甲は甲でありつつ非甲であることを認める論理であり、知的概念的立場を明確にし、その立場を超えて、分裂を通じて統一を求めるといふ有力な論理といえるが、しかしよく考えて見ると、分裂を通じて統一を求めるといふ面のあること、知的概念的立場を通じてというより、実は知的概念的立場を避けて統一を求めるといふ面のあることは否定しがたい。従ってベルグソンの論理では自我は非我でないことにより自我であり、非我は自我でないことにより非我であるという、自我と非我との相互否定をもって対立しつつ相互に関連しあう関係、持に知的概念的立場とは逆に、主体の側に力点のおかれた行為実践の立場の説明が困難になるのでないかと思われる。自我と非我との矛盾対立をほかして両者の統一をはかれば、統一は得やすくなるでもあろうが、それでは、自我と非我とが相互に否定対立を保持しつつ相互に働きあう現実の姿、持に行為実践の姿を、その姿に即して説明し、そこに統一を求めるとはできない。

そこで行為実践の立場に移って、究極的統一は得られないか否かを考えて見よう。この立場においては、力点が主体の側に移されるのはいうまでもない。フィヒテの表現を用いれば、自我は非我を限定するものとして自己を定立する、という立場であって、自我は非我に積極的に働きかける能動的立場に立つわけである。そして自我は自分が求めているように非我を改変しようとする。自我が非我に働きかけるというその出発点には、自我がおかれた今の状態において、何等かの安んじ得ないものを感じ、非我に働きかけることを通じて、今の状態を改変すれば、この安んじ得ぬものを解消し得るであろうという気持が働いていると見ねばならぬ。もちろんそのことがはっきり意識に上らないことも多々あり得るが、行為実践がなされる時の心の動く方向はこのようなものといわねばならぬ。即ち行為実践は今から次の時へという、時の上に乗らなければならずとはできぬ。今の状態と今の次に実現せられるべき状態とのずれが、われわれに今に安んじ得ない気持を起させ、それがわれわれを行為実践に駆り立てると見るべきである。ところが今は今として、孤立して存するわけではなく、その背後には過去を必ず脊負っている。しかも過去から今へ、今から今の次へと時がおのずからに流れているというだけでは行為実践が生じるとは考えられない。もしこのように流れる時の上に乗っているだけで、行為実践が説明され得るならば、先に述べたベルグソンの純粹持続の論理で行為実践の構造を示すことができるであろう。しかし行為実践が蔽爾になされる場合には、われわれは今の時点において、過去の必然と未来の可能性とを明確に対決させて、この分裂対立を行為実践を通じて統一へもたらそうとするものと見ねばならぬ。単なる連続・持続の立場では行為実践の構造は明らかにし得ない。過去と未来、必然と自由との対立が行為実践を通じて現在において統一されるといふべきであり、かかる現在によってわれわれは時のうちにありつつ、時を超え永遠にふれることができるとも考えられる。もしこのことが認められるならば、行為実践は時のうちに起りつつ、それが蔽爾になされる限り、時を超えて永遠にふれるところがあるとされる所以である。

しかしこのような行為実践をなす主体は、実は一個の主体として孤立して存するわけでもなく、多くの人々と共にいわば世の中にあって、いろいろの間柄を結びつつ、人やものに働きかけるのであり、そしてその際、ものも或は動物であったり植物であったり物体であったりする。しかも単に人からものへの働きかけばかりでなく、人は人同志に働きあい、又ものはもの相互にも働きあっている。このような重々無尽の諸関係

の中で行為実践はなされる。この時人が人へ働きかけるのと、人がものへ働きかけるのとは、同じ行為実践という語で表現し、同じ構造と考えるてよいものであろうか。このような問に対して、次のような答がなされるかも知れない。

人が人に働きかける行為実践と、人がものへ働きかける行為実践とを区別して考えようとする人は、知らぬうちに、自分自身行為実践をなす主体の立場を放棄して、知的立場に逆もどりし、自己はいわば眺める立場に立ち、人というものを、そして又ものというものを眺めていて、自分自身真実に行為実践の立場に徹していないからである。真実に行為実践をなす主体自体に取っては、人も客体であり、ものも客体であって、主体と客体との対立を主体の能動的積極的働きを通じて統一へもたらし、過去の必然と未来の可能とを現在において対決せしめ、現在にありつつ現在を超えて永遠にふれ、最終統一を得ることに変わりはない。

この答は一応尤ものように思われる。しかし真実に、自己が実践主体として行為実践する場合、その実践の客体が人である時と、ものである時と、同様であるといい切って、はたして何等の差しかえは生じないであろうか。もし又、そのちがいを認めるとすれば、結局人ともとのちがいを認めねばならぬことになる。人ともとのちがいは、人は意識を持ち、ものは空間においてひろがりを持つ、そして意識は空間においてひろがりを持たぬのに対し、ものは意識を持たぬという二種の実体を立てるデカルト的立場に立つか、又その不整合を指摘して、意識ともとは唯一実体の二属性と見るスピノザ的立場に立つか、或はその他の立場に立つかなど、結局一度辿った哲学の歴史を再び歩み直すことになってしまう。このような知的立場からの考えでは、主客分裂に陥って最終統一に達し得ぬというところで、実践的立場に移ったのに、これではそのことが無意味になってしまうのではないか。又ものからものへの働きかけもあるが、これは行為実践とはいわれず、普通には、物理的作用とか、化学的作用とかいわれることはいうまでもない。この物理的・化学的作用と、行為実践との区別はどこから生ずるかを考えて見るに、ここにも亦結局人ともとの区別が伏在していることを見逃すことはできない。しかし人ともとの区別して考えるならば、尚進んで人・動物・植物・ものなどの区別を認めざるを得ず、科学的知識によってそのちがいを明かにするより外はない。しかし科学的知識はそれが如何に明確な知識であっても、科学的知識に伴う必然的制限をまぬがれることはできない。それは結局、科学が主客分裂の知的立場に立つことから来る避けがたい制限であった。(拙著、教養としての倫理学、参照)

このような結果に到達するのは、やはり当然であったといわねばならぬ。何故ならば、われわれは知的立場のもつ避けがたい制限を脱却しよ

うとして行為実践的立場に移ったのであったが、行為実践が行きつくべき先として、客体をあらかじめ予想し、如何なるものへ行きつくかを考える以上、完全に行為実践の立場に移ったとはいいい切れぬからである。

知的立場の制限を脱却して、行為実践の立場で真実の統一に達することができるとするには、知的立場の根柢に行為実践的立場があること、行為実践的立場なくして知的立場は成立し得ぬこと、いいかえれば、主客分裂の立場において、客に力点がおかれて客から主への立場は、実は主に力点がおかれて主から客への立場がその根柢になかったならば、成立し得ぬこと、フイヒテの表現を借りれば、自我は非我によって限定されたものとして自己を定立するという立場は、実は自我は非我を限定するものとして自己を定立するという立場を根柢に持たずしては成立しないということが示されねばならない。非我によって限定されるという時のその非我は、実は外ならぬ自我が限定したものだということを根柢に持たねばならない。

今の場合に即して考えて見よう。われわれの行為実践が人に向くか、動物に向くか、植物に向くかによって、同じく行為実践とはいっても、それぞれにその色合いはちがって来る筈であるという時、行為実践の根柢に、人・動物……などを区別する知的立場があらかじめ立てられているように見える。ここでその際人・動物などの区別は一体どうして起ったかを、尚一步切り込んで考えて見る必要がある。主体の前に、あらかじめ人・動物……などがそれらのものとして存して、それらが主体をそれぞれに限定して、そこに人・動物……などの区別を主体たる自己が知るといふ風に単純に考えることはできない。それらのものがそれらのものとして、区別をもって主体の前にあらわれるという事実の根柢には、主体のそれらのものへの能動的働きかけが隠されていることを見落してはならぬ。

主体からものへの何等かの働きかけがなかったならば、知識は成立して来ない。このことはカントがその認識論において示した通りであるが、普通ものを認識する際には、この主体からものへの働きかけが意識にのぼらないために、知的立場においては、ただ客体だけに力点がおかれて考えられるにすぎない。認識が高度になり精密・厳格になるにつれて、このことはますます明瞭になって来る。科学的認識、特に高度に発展した現在の自然科学的認識を考えると見れば、一層明かになる。この認識にあつては、単に自分の前にあらわれた事物を観察・調査するだけに止らず、その事物を極端な場合には破壊し、又その一部に改変を施して、普通のままではあらわれないような事柄を、実験操作によってつくり出し、それを通じて自然界に行われている法則を知ろうとする。即ちこのような主体の積極的・能動的な働きなくしては知られないような事柄

を知ろうとする。

このようにいえば、高度な認識にあってはそうであるにしても、普通の認識にあってはそのようにいえないのではないかと、反論されるかも知れないが、事實はそうではない。だいたいわれわれの前にものがあるとされること自体が、先ず主体の何等かの働きがあり、その働きに対する抵抗があつて、はじめて自我の前にものがあるとされるのだと考へねば説明はつきにくい。一体作用ということ自体われわれ自身が作用するものであればこそ、このような言葉も生じ、又その意味も理解され得るのだとせねばならぬ。ものからものへの作用ということも、実はわれわれ自身の作用の体験を、ものへ移し入れることによつてはじめて理解し得るものといわねばならぬ。前に問題とした人・動物……などの区別も、先ず主体の積極的・能動的な働きがあり、それに対する抵抗として、しかもその抵抗の仕方が、それぞれに異なるからそれによつて、人・動物……などの区別があらわれるのだと見ねばならない。

知の奥に行の立場があつて、この行の立場のいわば一断面を固定的に見た時、知の立場がそれ自身独立にあるかのように考えられるにすぎず、知の立場は行の立場の抽象的一面にすぎないといわねばならぬ。(社会福祉評論7号拙論、論理的世界とその前後の世界、参照)

#### (四)

われわれは時のなかにあつて、(この時は単に物理的・数学的一様の時ではなく、それ自身行為として過去から未来へと発展する行為連関であるが)ある場所で、(この場所は単に幾何学的空間ではなく、それ自身行為連関であるが)行為実践するより外に行為実践の仕方はいり得ない。われわれはこのような歴史的・社会的地盤において、歴史的・社会的なものに規定されつつ、行為実践を通じて歴史的・社会的なものを規定しながら、生活しているといわねばならぬ。かつて述べたように(拙著、教養としての倫理学、参照)、ここにいう歴史的なものは結局行為連関として理解し得るものであり、社会的なものも行為連関として理解されねばならぬとするならば、行為実践は行為連関から出て行為連関に入るものといわねばならぬ。今この歴史的・社会的な行為連関を現実と呼ぶこととすれば、われわれの行為実践は現実から出て現実に入り、この関係を通じて、如何に小さなわれわれの行為実践も、現実の発展にかかわりを持つといわねばならぬ。われわれの行為実践如何は、直ちに現実の発展に寄与することもできれば、それを阻害することもできる。ここに現実の発展とは何か、又如何なる行為実践が現実の発展に寄与するか、

又阻害するかという重大な問題が生じる。この解答は数学の解答のように一義的ではあり得ない。もし一義的な解答が出得るとすれば、歴史的・社会的現実が消失して、数学的空間とか、数学的時間とかいう様なものしか残らず、もったつきつめて考えれば、時間は消失して、等質的空間とでもいべきものしか残らず、われわれの行為実践は存し得なくなってしまうであろう。

現実の発展とは、植物が成長するように自然に発展して行くのではなく、常にわれわれ個人の行為実践を通じて建設されて行くもので、この建設の外に発展は考えられない。現実が歴史的・社会的行為連関として考えられる限りでは、このことに異存は殆どないと思われるが、次に、どのような行為実践が現実の発展に寄与するか、又阻害するかについては、一義的解答は得られない。それにもかかわらず、それぞれの立場において、真剣に解答を求めつつ、又その解答にそうように行為実践をするより外には真面目な生活のあり方はあり得ない。

このような生活をしようとする人は、必ず哲学的態度を取らざるを得ない。即ち人の歩んで来た今迄の径路を顧み、その時々々の歴史的・社会的事情に応じて、人は如何なる考えを持ち、如何なる態度で生活して来たかを知り、そして今自分の立つ歴史的・社会的現実はどうであるかを自分なりに省察し、その上で今の自分としては、如何なる行為実践に出るのが最善であるかを一応きめて、その生活態度を決定すること、この外に真面目な生活の仕方はあり得ないが、これが即ち私は哲学的態度であると思う。

哲学とは単に知識の上だけの問題ではなく、従って、現実から一步離れてそれを解釈しているだけのものであってはならぬ。解釈は直ちにわれわれの行為実践に結びつき、現実の発展に寄与するものとならねばならない。哲学の歴史を顧みても、偉大な哲学はすべてわれわれの生活を指導する力を持っていた。ギリシャの盛時にあっては、知を知として愛し、理論を理論として考えるゆとりがあり、一般的にいつて、ギリシャ人は理論的な人であったといわれるが、それでも、ギリシャ哲学の黄金時代、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの哲学をとって見ても、善とは何かということが、中心的に考えられ、われわれの生活態度決定に大きな力を与えるものと見ることができ、又中世のスコラ哲学や、神秘説を取って見ても、神を問題にしつつ、結局われわれの生活のあり方をきめる上に大きな力を持つものであったし、近世の哲学において、丁度ギリシャ哲学の黄金時代に匹敵するといわれる、カントからヘーゲルに至る時代の哲学を取って見てもそのようにいえると思う。

以上がもし承認されるならば、哲学はわれわれの現実に処する態度を定める上に、大きな指導力があるといわねばならぬし、又そうであって、はじめて哲学の名に値し得る。このことを一言でいえば、哲学は倫理的な性格を帯びざるを得ないということである。

(五)

われわれの行為実践は歴史的・社会的状況、一言でいえば現実の状況を離れては存し得ない。それは時と所を超えてなされるものではなく、又そのようなものをめざし得ず、時と所との状況に限定されざるを得ない。時と所とに相対的であるということは、如何ともしがたい制限である。行為実践は歴史的であると共に社会的である。過去において又異った所でなされた行為が、如何に高く評価されようとも、それをそのまま今に持つて来ることはできず、仮にできたとしても、必ずしも高く評価されるとは限らない。数学的真理が時と所を超えて、普遍に妥当する意味を持つようには、われわれの行為実践は普遍妥当性を持つものではない。絶対的とか、根源的とかいうと、ややもすればこのような普遍妥当性を考え易いが、いわばこのようなものは生きて動く現実の一面を抽象して、その形式面とか、その本質面とかを作為的に取り出した時にいわれるのであって、このような形で根源的統一を得ようとしても、そこに得られる統一は単なる抽象的統一にすぎない。具体的現実はどこまでも歴史的・社会的であり、そこでなされる行為実践は、他と決して取りかえのきかぬ、又他によって代表してもらうことの不可能な一つあって二つない真実の個体（これを実存主体と呼ぶことにしよう）によってなされるものであり、その行為実践も亦他と取りかえのきかぬ、又他によって代表され得ぬ個体的なものといわねばならぬ。もちろん世の中には、他に代表してもらおう主体、他と取りかえのきく行為もあるといえるかも知れぬが、それは抽象的立場で可能であって、具体的現実の立場では不可能といわねばならぬ。

具体的行為実践は実存主体によってなされるわけかえのない個体的なものであるだけに、たしかに時と所とのうちにあり、歴史と社会に対して相対的なのは事実であるが、しかし、時に相応し、所を得た行為がなされるならば、それは一方で相対的でありつつ、そのまま絶対的な意味を持ち、根源的統一に入り得るといい得る。絶対は相対に対立した形で考えられるものではない。絶対とは文字通り対者を絶していなければならぬ。絶対は相対に即し相対を生かすものでなければならぬ。根源的ということが絶対的という意味を持たねばならぬとすれば、根源的統一は常に相対的なものに即したものでなければならぬ。

このような考えをもって、もう一度行為実践を考え直して見るに、それは過去の必然と未来の可能とを現在において対決せしめ、現在において自己が真実の実存主体となることによって、真実個体的な行為実践をなし、今ここにおりつつ、今の底へ、又この底へ超越して、いわば永

遠にふれ、根源的統一に入り、生活を安定させ得ると、一応は考えられる。

(六)

しかしここにはいろいろの仮定が入っているを見落してはならない。この仮定の重なる二三を検討して見よう。

先ず知的立場の底に行的立場をおき、知的立場は行的立場の一抽象面にすぎない、というところからわれわれは出発し、知的主体は行的主体に転換されねばならぬと述べ、如何にも転換が簡単に可能のように仮定したが、この仮定は充分に実現され得るであろうか。

先に人・動物……の区別は、それら客体が主体を離れて、それ自体で、このようなものとして存するのではなく、実は先ず主体の能動的働きがあつて、それに対する抵抗の仕方如何によつて、このような区別があると考えて、知的立場における主客分裂を逆転させて、客から主へなく、主から客への方向を取ることによつて、知の底に行のあることを述べたのであるが、しかし真実この立場だけで、凡てを押し切つてしまふことができるであろうか。もしそれができるならば、フイヒテの絶対自我の立場ですべて解決すみの筈であるが、実はそれは不可能であつた。主体への抵抗のちがいはどこから生ずるのであるか。抵抗のちがいをも主体の働き如何で説明し切れるか。もしそれが可能ならば、一切は主体の働きだけになつてしまつて、抵抗ということすら意味を失うのでないか。主体は自己の立場を保持するために、自己に抵抗するもの、又それに応じて、抵抗するものちがひまでも、自己の立場から作り出したと考えれば、すべては主体の立場から説明もつくであろうが、もしかかることが事実ならば、主体という觀念も、主体という言葉もあり得ぬ筈であり、それに応じて、われわれはいわば世界の創造主と一つになり、先に述べたような時と所とのなかにありつつ行為実践するということは不可能になつてしまひ、知的立場の根柢に行的立場を考えることすら意味を失ひ、われわれは何等分裂になやむことなく、従つて根源的統一を求め生活を安定させようとする哲学というものすら生じなかつたであろうし、まして哲学が倫理的性格を帯びることなどもあり得なかつた筈である。ところが事実はそのやうでないということは、結局知的立場は完全には行的立場に転換し得ぬものを持つてゐることを認めねばならぬということではなからうか。

次に時に相応し、所を得た行為を、一つあつて二つとないかけかえのない実存主体が実践すれば、それは相対でありつつ絶対であつて根源的統一に入るといふことも、この仮定通りならば、その通りでもある。しかし有限者としてのわれわれにはたしてそのことが可能であろうか。

われわれは時に相応し所を得た行為はこれであると決定する能力はないことを告白せざるを得ない。それなればこそわれわれは歴史的・社会的現実のなかに生活するものなのであって、もし時に相応し所を得た行為を充分に決定し得るならば、われわれは幾何学者が幾何学を解く立場と同様の立場に立つことができ、そこには歴史的・社会的現実が消えてしまうとせねばならぬ。

又実存主体の立場に立つといっても、真実実存主体になり切ることは殆ど不可能に近いといわねばならぬ。われわれは自我に執着し、自我を保持し続けようとし、そこには避けがたく欲望がわれわれの主となり勝ちであり、自己は欲望の雲の中に包みかくされて、真実一つあって二つない自己、かけかえない自己にはなり切りがたい。従って知的主体↓行為的主体↓実存主体といってもなかなかこの転換は実現され難い。

一体主体の自覚が明確になり出したのは、近世に入ってからといわれ、自由な主体、如何なる権威にもおびやかされぬ主体、といった概念が明確にされ根拠づけられたのは、カントの人格概念によることが大きいといわねばならぬ。人格概念を通じて、はじめて人間の価値・品位・尊厳などが明かにされ、そこからリップス等の人格主義が出て来たことは、たしかに哲学が、私のいう倫理的性格を帯び人世とか世界とかに対するわれわれの態度をきめる上に大きな力を持つものになったことを示すものといえるが、他面人格概念に捕われすぎると、却って先程から述べて来た現実において根源的統一に達することを妨げる面がでて来易い。カントの、汝は汝の人格においても、あらゆる他の人々の人格においても、その人間性を何時も同時に目的として取扱い、決して単に手段としては取扱はないようにせよ、という言葉は、人間の尊重、人格の重要さをよくあらわしている。人間は目的自体であるから、単に手段としては取扱うなどというのである。従って人をあらゆる意味で使用してはならぬといっているのではなく、ある目的のために、人を手段として使用することがあっても、その際には必ずその人は人格として目的自体であることを忘れてはならぬといっているのである。しかしこのことを自分にあてはめると、精神を微妙な点ではきちがえて、自分は目的自体であるという点だけに力点をおいて、謙虚に世のため人のために道具となって奉仕する面を忘れ、何時も人に対して主人顔で向い、人を立て人のために従僕となる気持を忘れさせる恐れがある。キリスト教では、神は人を万物の目的として創造したという考えがあり、人は人以外を人のための手段として使い、人は万物の主人と考え易い。事実キリスト教にあっては人間中心主義となり勝ちで、又その精神によって有力な文化を形成したのであるが、その反面人間は神をのぞいて、凡てに優越するという思いあがりになり陥りやすい傾向のあることも否定しがたい。この傾向に応じ、目的自体としての人格の概念、又は主体の重視、そして人格とか主体の側から根源的統一を得て、生活を調和させようとする傾向も出て来

るが、先程から述べて来たように、主体を如何に考えようとも、主体の側からだけで、根源的統一を得ることは不可能といわねばならぬ。

われわれ有限なものが如何に根源的統一を手に入れようとしても、その有限性の故に、めざす統一をさまざまに、生活の安定を破壊するものがあらわれて来ることを如何ともしがたい。ここを押えればあちらから、あちらを押えればこちらからと、統一をさまざまに安定を破壊するものが出て来る。たとえ一応の統一を得て生活の安定に達し得たようでも、それはすぐこわされてしまい、われわれのこの世の営みには、すべて賽の河原の石積みのような空しさが、つきまとうことをつくづく感ぜざるを得ない。リップスの人格主義にはこのような面での自覚が稀薄のように思われる。(拙著、教養としての倫理学、参照)

この面を痛切に感ずれば感ずる程、われわれはこの世のむなしさを感じざるを得ず、極端に進めば、ニヒリズムに陥らざるを得ない。哲学の立場で、根源的統一を、又それによって生活の安定を求めると、どうしてもこのニヒリズムに陥る段階はさけられない。

これを救いこれを脱却させるものはないか。

それは結局絶望の底にあって、自分の力をたよりに、根源的統一を求め生活の安定を得ようとする倫理的姿勢を放棄して、仏教用語を借りるとすれば、虚無の底から出て、空にふれる行き方、自己のはからいを捨てて、絶対に身をまかすこと、否そのようにはからわれることによってのみ可能であると思われる。道元の「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは方法に証せらるるなり。方法に証せらるるといふは、自己の身心、および陀己の身心をして脱落せしむるなり。(正法眼蔵、現成公案)」とか、「自己をはこびて方法を修証するを迷とす。方法すすみて自己を修証するはさとりなり。」(正法眼蔵、現成公案)の工夫を促している。

如何に主体に力点をおいて根源的統一をはかろうとも、主体は客体に対するものであって、いわば主客分裂の立場にあって統一を求めるものに外ならぬ。主客分裂を打ち消すのでなく、主客分裂をそのままに受け入れて、それを超える工夫が必要であり、その一つの試みとして、ヤスペルスの包括者という考えもあるが、しかしこの包括者が如何なるものであるかが問題である。結局これは仏教でいう空的なものにまで到らねば、その意味は充分に発揮できぬのでなからうか。その意味で西谷博士が「宗教とは何か」において、主体ではなく自体の立場を明かにされ、それを理解するためには、結局「空」にまで到らねばならぬことを説かれるのは非常に示唆的であると思う。

哲学は倫理的性格を持つことがさげがたいものであると共に、又この性格を追求して行くと、どうしても哲学は宗教的性格を持たざるを得ない、ということが示されれば、一応この文の目的は達せられたとせねばならぬ。

ではここでいう宗教的性格とは何かというに、われわれ人間の有限性、自我に執着する煩悩を、自我の立場からでは如何ともしがたいことを徹底的に自覚し、自我とか主体とかの立場から根源統一、生活の安定を得ようとすることに深く絶望し、その絶望の底から自我とか主体とかを超えたものにふれざるを得ない立場におかれ、自我とか主体とかからはからいを捨てて、いわば絶対者にはからわれる境地に至ること、その絶対者を如何に見、自我と絶対者との関係を如何に受け取るかなどに関しては、信仰内容のちがいが、具体的にいえば、宗教のちがいによって異なるであろうが、とにかく、知的立場にしろ行為的立場にしろ単に主体の立場からは根源的統一には達し得ぬこと、知的主体↓行為的主体という道を辿るとすれば、この実存主体は実は主体ならぬ主体というところにまで到らねば、真実の実存となり得ず、またかかる実存にならなければ、根源的統一、生活の安定は得られないことを、われわれに悟らせるもの、これを宗教的性格ということにすれば、哲学は結局倫理的・宗教的性格を避け得ぬと述べたことも理解され得ると思う。

終。