

哲學研究

第二百十五號

第十九卷
第二一號

愛

波多野精一

本稿は岩波講座「哲學」に「宗教哲學」として掲載したる拙稿の續きである。其の一〇六頁——一四二頁に直接に接續する。なほ本稿も未完結である。續稿は近き將來何等かの形で發表したいと思つて居る。

一

人格の成立の根據を探りつつ吾々は「愛」に到達した。過ぎこし方に回顧の一瞥を振向けつつ、この新しき現象の本質に關して、又其の占める位置、其の示す展望に關して、考察を進めよう。

人格は其の成立のために共同態を必要とする。實在的中心としての主體は勿論何よりも先に必要ではあるが、主體のみ、更に自我のみでは人格には不足である。今

回一事態を少しく異なつた方面より觀るならば實在其ものが成立つたためには、その主體性が基礎として必要であるとともに、共同態も主體性其ものを維持するそれの反面として同時に等しく必要となり、而してこのことは更に主體性が人格性にまで發展することによつてのみ成遂げられる。我と汝と、自己と他者との共同こそ人格の本質であり、又實在するものの眞の姿でもある。尤もかかる共同は、文化に於て自覺的存在に於て、すでに或意味、或程度の實現を遂げて居る。人格性は、一般的實在性に根ざしつ、人間性が枝を張り花を咲かせる處にはじめて實るのである。然ながら自然的實在性を自己壞滅に導いた生及び存在の根源的病毒は文化的存在をも容赦なく侵す。抑も共同は、他者を前提してはじめて成立する。他者との交渉は、自然的實在に於ても、それが實在である限りすでに嚴然備はつて居る。對手もなく當てもなく、ただ漠然延びる力廣がる働きといふが如きものは、純然たる空想に過ぎぬであらう。尤も自然的實在に於ては、他者との交渉は直接的であり、従つて緊張切迫争鬭などの性格を示しつ、自己壞滅への道を急がねばならぬ。之に反して文化に於ては、共存共榮の道は開かれるに違ひないが、ここでも、他者は満足なる確立を見るに立らぬ。すなはち、ここでは共同態は畢竟、共通性^(一)の範圍と性格とを出でないので

ある。文化は共通なる乃至共通なるべき生内容を産出する。しかも自我と相共にその内容を體驗すると稱せられる他我は實は實在するを要せぬものである。共通性は普遍妥當性を意味し、妥當性は假設的現實性を意味するに過ぎぬ。若し他我があるとするならば、その他我と自我とに共通なる内容を體驗すべきである、といふに過ぎぬ。換言すれば、一切は可能性の世界へ押やられる。「他者」は實在する乃至は實在としてのそれではなく、意味の上の存在を保つだけのそれ、性質上の乃至は性質としてのそれに盡きる。「もの」を共通に處理すべき「ひと」はその「もの」の影に隠れて全く姿を消す。更に言ひ換へれば、「他者」は主體にとつて自己ならぬもの、従つてこの場合、客體を意味する。しかるに客體は處理され「自己」のうちに取り容れられることに於て成立つものである。即ち其の本質は可能的自己であるに存する。而して一方實現されたる (merger) 自己を意味する客體は形相として、他方依然可能的存在 (dynamical) を續ける客體たる質料に對立し、しかもこの對立及び相關を通じて、即ちこれら兩原理を契機とすることによつて、主體の自己實現は行はれるのであるゆゑ、客體界の内部に於て成立つ他者性も、主體に對しては飽くまでも可能的自己の性格を脱しない。(二) かくて紆餘曲折を経つつ、文化的自覺的存在に於ける一切の働きは結局自己

實現に始終することとなる。そこには實在としての他者はあり得ないのである。「他者」は獨立固有の根據と中心とを缺いて、あたかも自由に移動する浮標や番號札などに比すべき存在を保つに過ぎぬ。

さて實在する他者主體としての他者、動搖せざる移動せざる他者を吾々は愛に於てはじめて見出す。かくの如き性格に於ける「他者」は自我の、主體の、自己實現の契機であるを止め、自我に對してあらゆる侵入占據冒瀆を拒否する所のもの、自らの中心に立ち中心より生きる所のもの、客體となり得ざる主體としての自己を堅く守る所のもの、他我として汝としての存立を飽くまでも維持する所のものとなる。今このことを理解するため吾々は少しく立入つて愛の概念を考察しよう。尤も當面の目的に必要な範圍及び程度にその考察を限らねばならぬであらうが。

(一) *Gemeinsamkeit* (共通性)は *Dilthey* の好んで用ゐた語である。この偉大なる思想家も、要するに、文化の立場に立止つたのである。

(二) 文化的自覺的存在に於て、「他者」の意義に二つ——第一は客體としてのそれを、第二は客體の内のそれを意味しつ——あることは、すでにアリストテレスの哲學に於て明瞭に現はれて居る。しかし兩者を合はせて「他者」「他者性」(*Umwelt*, *he heterotes*)と云ふ語によつて殆ど術語的に言表はした最烈の人は多分プロティノスであらう。かれに於ける「他者」の概念は學問上興味深き典型的意義ある研究題目であらう。

愛を廣義に一般的に解すれば、他者との生の共同といふことが出來よう。人間性及び自覺的存在の段階まで進んだものに於てはじめて愛は存在する。人間以下の存在に關して愛について語る場合は、譬喩的名稱が用ゐられると解すべきである。吾々人間の生は主體の態度よる觀るも他者の性格及び内容より觀るも、複雑なる構造を示す故、愛の形相も多種多様である。例へば友愛、仁愛、慈愛、人類愛等相類似する諸現象の分析を試みただけで、人は聯關と内容とのいかに多岐錯綜せるかに驚くであらう。しかしながらかかる現象學的記述乃至分析は吾々の任務でない。吾々は今かかる具體的諸現象を構成する根源的契機に眼を向ければ足りる。前に論じた生の秩序、その三つの段階に應じて、愛はあざやかに刻み出されたる特殊の形態を示すであらう。

人間的存在の土臺をなす自然的生の段階に於ては、愛は他者との直接的交渉の性格を示す。他者との生の共同乃至合一は、他者の實在性を破棄して自己の實在性のみを貫徹することによつて、換言すれば、一切の實在を従つて例へば對手の人間を、物件化し併呑し享樂することによつて、成遂げられるであらう。このことがいかに自

殺的自滅的效果を齎すべきかは、すでにしばしば論及した所である。愛の哲學的理
解の開路者であつたギリシア人はこれを *epithymia* (欲求又は物欲) と呼んだ。第二段
階に於ては他者は自我の客體として成立つ。換言すれば、自我主體と直接的關係に
立つは、この場合イデア的觀念的存在である。實在へと向ふ愛、實在相互ひとあひ互
ひの間に成立つ愛も、この場合、根柢に於ては、ものに對するそれである。うつくしさ、
よき愛らしさなど何等かの資格や品位が、又は主義思想理想等が、自我と共同に入る
べき他者なのである。プラトン以來人はこれを *eros* と呼びならはして居る。第一
の愛がそれ單獨の姿に於ては獸的自然的であるのと異なつて、これは特に人間的文
化的である。文化的自覺的生が自己實現を本質となし、究極は背景たる實在を無用
となすことに於て徹底する如く、エロースはイデアとの合一へと目指して進む。か
くてこの場合他者は結局價值であり善であるに過ぎぬこととなる。それ以上にな
らば實在が依然他者としての資格を保つ場合には、それは間接的對象としてたかだか
手段質料基體等の役目を演ずるに過ぎぬ。換言すれば、それは自我の自己實現の契
機として以上の意味を持たぬ。所謂唯心論又は觀念論はこの傾向の落附く先を指
示するものといふべきであらう。而して宗教的に發展を遂げる場合には、この傾向

はイデアリズムより神祕主義への道をたどるであらう。要するにエロースは高きもの貴きものへのあこがれ、向上の努力として出發し、眞善美の享樂、一者との合一に於て目的地に到達する。完全なる自己實現——これこそエロースの偽らぬ告白であらう。

第三の愛は前二者とは根本的に性格を異にする。尤もいかなる愛も人間性の地盤にのみ育ち得るのである以上、共通點の存在も又相互の結合交錯もともに當然の事柄である。エロースが自然的實在性を土臺として成立つやうに、エピテュミアも文化的要素——たとひ從屬的現象としてにせよ——なしには愛の性格を發揮し得ない。例へば性欲の如きも愛と名けられる場合には、對象の價値の意識を伴ふのである。さて今ここに論せむとする第三の愛の成立の爲めには、第一に主體として存在すること生きることが必要であり、第二に文化的自覺的存在まで生の段階を昇つたものであることも必要である。しかもこれら二つは單に隨伴的偶有的事情として必要であるのではなく、成立の基本的制約として必要なのである。しかしながらそれにも拘らず、この愛の本質的特徴は前二者とは全く異なつた點に存し、全く異なつた傾向と性格とを示す。それに接するとともに、吾々は全く異なつた世界に移さ

れた如くに感ずるのである。

この第三の愛はギリシア語 *agape* (アガペー) を以つて呼ばれる。歴史的にはキリスト教の世界に於て特に顯著なる原理上術語上の實現を遂げたが、勿論いづこの世界に於ても見られ得るもの、日常の生活に於ても片鱗に接し得るものである。この愛の根本的特徴は、實在する他者に出發點基點を有し、従つて他者の實在性を基本的前提とすることによつて成立つ生の共同である點に存する。「他者」は、エピテュミアに於てもエロースに於ても、愛として成立する爲めの本質的要素であるに相違ないが、しかもそれは、第一に於ては本質上滅ぼさるべきもの無に歸すべきものとして、第二に於ては自我の自己實現の契機として、従つて可能的自己として、ともに從屬的位置を保つに過ぎなかつた。それ故いづれに於ても「他者」はそのもの自身としては、結局否定せらるべき性格をもつたのである。しかるにアガペーに於ては全く正反對の性格が現はれる。ここでは他者は飽くまでも他者として留る。しかもこのことはこの場合共同態の最も重要な最も本質的中心的なる特徴をなす。すなはちこの共同態は他者によつて自己が規定されることに於てはじめて成立つ。このことによつてアガペーはエピテュミアやエロースの覆轍を免れる。エロースが自己規

定自己實現を原理としたのに反して、アガペーは「他者規定」「他者實現」を原理とする。ここでは生及び其の運動はいつも他者より發し他者にもとづく。何ごとにも於ても他者が優先權を保有する。さてかくの如き他者は勿論客體としては成立し得ない。主體として實在として存在するほかは無い。實在性といふも、それは他者が他者として成立つ以外に更に別に有する性質といふが如きものではない。他者であることが實在であること、又實在であることが他者であることと同一なのである。かくの如き共同態は「ひと」との間のそれとしての他にはあり得ない。人格及び人格性はこの愛に於てはじめて成立つのである。

(二) プラトンのエロースの説を想起すならば、何人も直ちにこの點に氣附くであらう。師弟間乃至は友人間の愛は共通なるイデア其ものの愛に於てはじめて徹底する。エロースに於ける共同態は實は共通性なのである。

三

愛の本質を獨り明かに現はし、従つて當面の問題の立場よりして特に優先權を以つて簡單に「愛」と呼び得るであらう第三の愛、アガペーに關して論述を續けるに際し、吾々は、しばし立止つて、それと見まがひ易き他の諸現象との區別に思ひを向けつつ、人の陥り易き誤解に備へねばならぬ。最も廣く行はれがちの誤解は多分博愛人類

愛などとアガペーとの同一視であらう。實在としての他者に原理を有する愛は、いふまでもなく一定の性質や資格などの價值的觀念の規定を原理とすることを斥ける。従つてかくの如き限定を超越するといふ意味及び點に於ては博愛と名付け得る場合もあり得るであらう。愛は人間性の地盤に於てはじめて發育し得るといふことに、この消極的制約に特に留意しつゝ、あらゆる性質的價值的限定よりの解放を強調するならば、人類愛がアガペーの實現の一様式である場合もあり得るであらう。しかしながら今語義の示すがままに自然に率直に——また事實上普通に行はれる仕方に従つて——これらの概念を解し、愛の成立の根據として普遍性包括性人間性等を主張するならば、いかにも見まがひ易き現象に眼を誘ふだけに、これほど危険なる誤解は無いとさへいはねばならぬであらう。要するにかくの如き愛はむしろ悉くエロースに屬するのである。眞のアガペーは決して博く汎く人に及ぼすといふが如きことを原理とするものではない。廣狹、大小、普遍特殊等の別を全くないがしろにするこの愛は、ひたすら唯ひとりへと注ぎ得る。否それどころではない。實在するものは獨立なる中心として成立つもの、主體として存在するものである以上、エロースが普遍性への愛であると異なつて、アガペーは、むしろ本質上、主體との従つ

て個體との共同として成立つのである。尤もすでに「他者」について力強く注意したことを、吾々はここにも同じく力強く繰返へさねばならぬ。ここにいふ個體は、即ち眞の個體は、人々がややもすれば——近世の倫理的個人主義やロマンティックの藝術的個人主義などの影響のもとに——殆ど自明の事柄として思ひなすが如き、性質上の個體ではない。即ち、客體として他と異なるもの、性質的に他と異なる内容規定を有するもの、といふ意味の個體ではない。根源的意義に於ける個體は、その内容規定が他と比較される場合共通性を有するか否かに對しては無頓着である。(一)それはもつと根源的なる性格に於て成立つ。それは實在として成立つもの、主體が自己のうちに取容れつつ自己實現に於て處理することを許さぬもの、自ら獨立なる中心として又獨立なる主體としての存在を保つもの、今強ひて客體的に言表はすならば恐らく「これ」と呼ぶ以外に途なきものである。體驗に於てはかかる個體は「汝」として與へられる。それは「われ」にとつては生の共同の對手、向うのもの、「あなた」のものである。(二)「わたくし」と「あなた」と「われ」と「汝」との共同として、従つて、博愛や人類愛の如き、自我の大袈裟な「公共的」な運動普遍性共通性への自己擴張——幸に自己誇張でないとして——などとしてではなく、人格の物靜かなむしろ「私」的な交渉として、眞の共同への緊張

集中として、かくの如きものとして眞の愛は成立つのである。尤もこの愛は原理に於てあらゆる性質的價値的限定を超越する故、事實上發現に於て博く何人にも及ばし得ること、否場合によつてはしかせねばならぬことあるはいふまでもない。

等しく本質理解の標的を逸する嫌ひのあるのは、アガペーを憐憫慈悲などと同一視し、價値の低きこと、反價値的なること、缺乏を感ずることなどを、その對象の本質的特徴となすことである。^(三) 愛は他者其もの人格其ものとの間に成立つ生の共同である故「他者」の價値如何は全く問ふ所でない。尤も反價値的乃至低價値的なるもの排除克服は、愛の成立の基礎である人間性にとつては、消極的ではあるが、それだけに却つて特に必要缺くべからざる基本的要求であり、従つて、他者よりの規定を原理とするアガペーは、ここに最も手近かなる最も目立つ實現様式を見ることは争はれない。平く言へば、對手に於てあらゆる類の惡を除くことが愛にとつて最も緊急の仕事なのである。しかしながら、そのことと、反價値乃至低價値を成立の原理とすることとは斷然同一視を許さぬ二つの事柄である。悲しむものと共に悲しむばかりでなく、喜ぶものと共に喜ぶのが愛の態度である如く、ここには積極的ののみならず消極的にも何等の價値的限定も存してはならぬ。それは單純に、他者によつて規定

せられること、他者の要求に従ふことである。エロースに於ていつも自己が先であるとは正反對に、こゝでは他者がいつも先である。このことの消極的反面、このことの必然的歸結は「自己」の超越拋擲否定などである。普通に獻身犠牲沒我などと呼ばれるのが是である。しかもこの場合にも、それらは獨立にアガペーの本質をなすのではなく、むしろ本質の實現様式乃至は消極的派生的契機としてのみ意義を有するのであることを忘れてはならぬ。それらを原理の位置に押立てるならば、アガペーは畢竟消極的方向を取つた自己實現従つて一種のエロースたるに盡きるであらう。あらゆる理由あらゆる理窟あらゆる言ひぐさを排し、すなほにひたすらに他者よりして生きることがこの眞の愛の眞の眞の精神である。

一般的に言つて、エロースとアガペーとの混同こそ愛の本質の理解への最大障礙であらう。しかしながらこの混同は決して今日にはじまつたのではなく、古き歴史を有する。プラトンのエロースの説がイデアの説とともに遠く廣く後の世に影響したことは決して偶然でない。何となれば、これら二つは、文化的自覺的生に於ける主體の態度と客體の性格とを最初に、しかも極めて明瞭に且つ徹底的に、呈示し展開したものととして典型的意義を有するのである。人間性の理解の土臺の石はとこし

へにここに置かれたといふも過言ではないであらう。すなはち、愛の理解が人間性の立場、乃至それを徹底させたものとしてイデアリスムの立場を去らぬ限り、上述の混同はむしろ當然又は必然といふべきである。吾々はこのことの最も顯著なる典型的なる實例をアウグステイヌスに於て發見する。かれの哲學的神學的努力の核心は宗教と道徳とを愛より乃至愛として理解するに存した。徳の本質に關するかれの定義は *ordo amoris* (愛の秩序) といふのであつた。^(四) 人間の本质は意志に存し意志の本質的實現は愛に存する故、徳は愛が其の守るべき秩序を守ること^(四)に存する。しかるに愛の秩序従つて其の價値の階段は、對象のそれによつて定まる。對象はこの場合「よきもの」である。換言すれば、價値が愛の原理であり、價値の階段が愛の階段を規定する。さて「よきもの」は大體二種類に分つことが出来る。一は變化する善、即ち事情の變化世界の狀態の變化に應じて變化する善、他は永遠なる不變化的なる善である。第一がそれ自身に價値を有せぬもの、従つて手段としての價値しか有せぬものであるに反し、第二は其自身に價値を有するもの、絶對的價値を有するもの、あらゆる價値の原理であり根源である所のものである。それ故徳は前者即ち手段として「使用」せらるべき善を下位に、後者即ち「享樂」せらるべき善を上位に置き、この秩序を嚴

守し徹底させるに存する。「最高善」即ち神に對する愛に於て徳は完成され眞の福は實現される。かかる愛こそ眞の愛 *caritas* (即ちアガペー) である。云々。一切のものへの愛を神への愛に還元する點に於て、従つて人より神へ道徳より宗教への轉向を要求する點に於て、この敎説は、吾々の後の論述に照しても明かである如く、重要な眞理への有力なる示唆を含むに相違ないが、アガペーの理解としてはたしかに誤解である。體驗に於て實踐に於ては、アウグステイヌスがアガペーのうちに生きたことは勿論争ふべくもない。殊に彼が愛を神の恵みとして、従つて、神よりいふも人よりいふも何等理由も根據も無き、一切の價値的限定を無視する、ただひたすら他者よりの規定に従ふ生及び行爲として、自ら深く體驗したことは周知の如くである。しかしながらアガペーの理論的反省に於ては、彼は全くプラトンの足跡を履みつつ、自己によつてに非ず他者によつてのみ規定されるといふ、アガペーの基本的特徴を價値の無制約性として理解しようとした。今この立場に立つならば、いかなる愛も主體の態度に於ては全く同一でなければならぬであらう。即ちともに等しく客體を通じての自己實現以外のものではあり得ぬであらう。尤も客體の性格如何に従つて、この自己實現は或は暫時的ともなり或は究極的ともなる。かくて「使用」と「享樂」と

の有名なる區別は成立する。しかるにこの區別は、人間性の立場が前提された上の事としては重要性を有するであらうが、客體を使用し享樂しつつ、簡單にいへば、處理しつつ、自己實現を行ふ自我の立場其ものが究極的であるか否かの問題の前には、枝葉的意義しか有するに過ぎぬであらう。要するに、アウグステイヌスは理論的考察及び論議に際してはアガペーをもエロースとしてしか解し得なかつたのである。彼に次いで愛の鼓吹者として有名なる思想家バスカールに於ても、吾々は類似の誤謬に出會ふ。彼も眞の徳を眞の愛と説いた。眞に愛すべきものを愛するが眞の愛である。しかるにわれ等は自己の外にあるものは愛し得ぬ故、われ等の内にあり、しかもわれ等自らでない所のものこそ、かかる眞の愛の對象でなければならぬ。云々。愛に於ける「他者」の必要を認めたのは正しい。しかしながらその他者を自己と同一なるものとしてしか解し得ず、結局自己實現の契機としての他者並びに其の價値を愛の原理と立てようとした點は、この人も亦思想家としては等しく人間性の立場を克服し得なかつたを示すのである。(五)

(二) 實在的中心より離れて互に比較し得るものとして取扱はれる場合には、いかなる性質も内容規定も、普遍性の領域に閉込められる。しかもかくの如きものが個性を有するもの乃至は個性を成立たしめるものとなるならば、このことは、それらが

實在的中心即ち眞の個體の表現象徴としての意味を有するより来る外はない。これは今こゝで立入つて論ずるに及ばぬ事柄ではあるが。

(二) Martin Baber の著書 *Ich und Du* (1923) は「我と汝」の問題を人に先んじて、しかも最も根本的に論究したものであらう。現著者もかれより學び得たことに對し感謝の意を表する。但しこの猶太教の學者はあまりにギリシア精神の誘惑に身を任かせ過ぎたためか、つひに人間謳歌を脱しきれない、輪廓の不鮮明な、一種ロマンティック風な世界觀に満足したのには惜しむべきである。「我と汝」の問題より出發した以上、わき目をふらず、愛—道德—人格の一筋道を前進すべきであつたことに彼は氣附かずにとつた。

(三) *Zur Genealogie der Moral* に於て説いて居るニーチエの *Ressentiment* 説、——即ち、アガペーは弱者無力者の樽價癖み敗惜みより發するもので、低價値的・反價値的なるものな有價値的として押立て、人を欺き己を欺き、缺乏感に麻酔劑を投げかけることによつて、哀れむべき快感をもちほるものであるといふ説——は一片の戲畫として甚だ念入りな巧妙な種めたものであるが、畢竟戲畫の範圍を出でない。然しながら愛の本質を、積極的價値へ貴きものよさのへと向ふことに置かんとする、すべての説も、結局は同じ誤謬に陥つて居るのである。Spranger, Scheler, Hartmann など現代の倫理學者たちもこの點に於ては全く軌を一にする。

(四) *Ordo amoris* といふ語は *De civitate Dei* に見えるが、その思想のまとまつた敘述としては多分 *De doctrina christiana* 以下を推すべきであらう。尤もこれには事柄はあつても名稱は見當らぬ。アウグスティヌスの *curias* の説は理論的乃至哲學的反省の著しく現はれた諸著書、例へば *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Confessiones* などには諸處に見する。アウグスティヌスの理論的反省に於てアガペーがエロースと混同されて居ることに、現著者の注意を向けたのは、實に Karl Holl (*Augustinus innere Entwicklung*)、——*Gesammelte Aufsätze*, III) である。なほエロースとアガペーとの原理的相違は近頃學者の興味を惹いて居る。Nyren (*Erbs und Aegpe*, 1923) H. Schulz (*Erbs und Caritas*, 1929) W. Koopp (*Paragape*, Bd. II, 1928) などが最も注目すべき業績を示して居る。然しながら、就中卓越したニグレンの論述で

さへ、原理的には、ホルが十年も先だつて送して居た洞察以上には殆ど一步も踏出して居ない。

(五) *Parasitas* —— 本文に於て示したる如く、他者との關係としての積極的方面が甚しく不徹底に了つたことの結果は、愛の眞の内容として残るのは消極的方面のみとならざるを得ぬであらう。パスカールが *Quintus* を以つて呼んだものが、中世の神秘主義者の *Inimicus* に近き、甚だ消極的のものとなつてしまつたのは無理もないことである。Leisner's 193 參看。なほアウクステイヌスに於ても、理解の不徹底に應じて、*causas amor, dilectio* 等の用語の混用が處々に見られる。

四

愛に於て、アガペーの意味に於ける眞の愛に於て、主體と主體との實在的共同、從つて人格と道徳とが成立つことは今や明かになつた。同時に、かくの如き愛が、他者規定他者實現を意味するものとして、單なる人間性單なる自己規定自己實現の超越克服を必要とすることも明かになつた。然しながら、他方より觀れば、人格性は人間性の基礎の上のみ建設され得るのである。それ故、眞の愛を體驗したのも、その體験を反省する場合には、體験の土臺を置きつつしかも同時に反省其ものを可能ならしめる立場換言すれば、人間性の立場文化的自覺的存在の立場を究極的なるものと誤認し易い。愛及び人格性の理論的理解が、人間性の立場の徹底を意味するイデアリズムに始終し易いのは畢竟この事情にもとづくのである。かの十八世紀の末葉よりドイツの精神界を風靡した人格の思想——人間性の滯りなき圓滿なる實現に

人格性の核心を求めた、詩人や哲學者たちの思想——も、其の魅するばかりの愛らしさ、まばゆきまでの輝きにも拘らず、文化と共通性との世界に立止り、眞の共同眞の人格性には行き着かず、了つた。ギリシアの古へに於てと同じくここにも特にめで養はれた「友愛」は、畢竟よきもの美しきもの眞なるものへの憧れであり、人と人との間に行はれつつ、又精神的であり純潔高尚典雅であるとの譽を擔ひつつ、結局は對物的關係に歸着すべきものであつた。

しかしながら、人格性は人間性の基礎の上に立つ。自己實現は他者實現の成立の必須條件である。愛は主體乃至自我の自己規定を離れて中空に彷徨するものではない。かくして生は複雑さを増し、従つて葛藤矛盾などによつて惱まされるに至るのであるが、吾々は今はそれらの諸點の一般的考察は割愛し、ただ宗教的生の理解を進める目的よりして、道徳に於てこの基本的事實の歸結として現はれる二三の基本的現象にのみ眼を向けようと思ふ。

第一に、實在する道徳、人格の共同としての愛、は「要求」又は「命令」の契機を含む。主體は自覺的存在者として他者と共同する。その共同は自我の自己規定即ち自由の土臺の上にのみ築かれる。他者よりの規定は自由に於て又自由として實現されねば

ならぬ。換言すれば、他者規定は自我にとつては形相と質料との隔りを許す事柄、可能性の領域に屬する事柄、他の觀點よりいへば、意志の決定を要する事柄である。他者によつて規定されるとして自己を規定する働きを、自我が成遂げることによつて、はじめて自我と他者との共同は成立つ。自我にとつては他者は承認を要する事柄としての性格を保有する。共同はかくの如き自由の行爲を介してはじめて成立つ。かかる媒介性によつて自然的生に於ける直接的交渉及びそれより來る自己壞滅は避けられ、實在者の交渉としての人格的關係が成立ち得るのである。換言すれば、人間性にもとづくこの媒介性は、他者の側より觀れば、「要求」「命令」等を、自我の側より觀れば、「承認」「服從」等を、必然的契機として包含する。他者よりの要求への自由なる服從——これが人間性に基礎を置くといふ方面より觀たる道徳である。それはまた愛の、見のがしてはならぬ本質的一面である。「義務」を包含せぬ愛は偽りである。

かかる要求、命令、義務は法則とは混同すべきでない。法則性の本質は普遍性に存する。尤も實在との交渉より切離して自我の側より、反省の立場より觀るならば、生のあらゆる内容は普遍的でしかあり得ない。普遍性はもともと獨立の中心を離れて宙に浮いた存在の別名なのである。義務の内容も亦その數に洩れぬ。カントが

義務を法則として解し、普遍性をその本質と考へたのは、かれのイデアリスムの立場よりは當然といはねばならぬ。さてここよりして進むべき道はたゞ二筋である。第一はイデアリスムの立場を純粹に徹底させることである。かくするならば、普遍的內容規定其ものが實在となるであらう。しかもすでにしばしば論じた如く、一切は、究極に於ては、絶對的一者乃至は純粹無のうちに併呑されるか、さもなれば、自我のうちには、壞滅に歸するか、いづれかの運命を避け難いであらう。いづれにせよ、他者との共同としての道徳は成立し得ないであらう。第二は、飽くまでも實在者として實在者と共に生きる立場へと復歸することである。この道を取るならば、吾々は斷然普遍性の世界を見棄てねばならぬ。かくするならば、孤立の性格に於て反省される時普遍的でしかないあらゆる內容規定は、實在と結び附くことによつて表現乃至象徴としての性格を得、かくて眞の個體の眞の個性に參與するに至るであらう。個體は實在としてのみ成立つ。しかも實在する個體に於て個性を成立たしめるものは、實在性其もの獨立の中心其ものである。すべて內容規定に屬するものは象徴性によつてはじめて實在性と、而して同時に、個性とを獲得する。他者よりの要求としての義務は、それ故、徹頭徹尾個體的でなければならぬ。眞に個體的實在的なる他者と

の邂逅に於て、眞に個體的なる、従つて普遍的なるものの適用や事例として尖端を摩滅され效力を稀薄にされることなき、命令や要求を體驗することは、道德の重要な一契機である。

すなはち、かかる要求によつて表現される他者は、遊離し浮動し得る觀念的他者ではなく、自我の處理、使用及び享樂を全くないがしろにする實在的他者である故、その要求及び命令は犯し難き「權威」の性格を、而して承認及び服従は「畏敬」の性格を發揮する。敬無き愛は偽りの愛である。自我の働きは自己規定であり自己實現であるに相違ないが、その「自己」が他者の命令要求他者の權威と同一である場合、従つてその「規定」及び「實現」が服従及び畏敬と同一である場合、換言すれば「自己」が孤立したる獨立したる自己ではなく、他者より與へられる自己、いつも他者と共に、否他者に於て、ある自己となつた場合、かくの如き場合、はじめて愛と道德とは成立つ。従つてここでは主體の自由は、「自己」でありながら、しかも自らいかにとも施すすべ無き、動かし左右する途無き、徹頭徹尾必然的不自由的なる、「自己」の獲得として實現される。

かくの如き自己に於てのみ「責任」は可能である。尤も責任の成立つ爲めには、主體の自發性はもとより必要である。カントをはじめ幾多の大思想家たちが自由を、道

徳に於ける責任の現象の缺くべからざる制約と考へたのはもとより正しい。しかしながら自由のみでは責任は成立たぬ。それは單に消極的制約、無くてはならぬといふだけのものに過ぎぬ。自我の自己實現が一定の不動の方向を要求されてはじめて責任は成立つ。ここにはじめて善惡の價値の差別も生ずる。しかもかくの如く方向の意味及び性格を決定するものは、法則主義思想など其他すべて觀念的のものであり得ぬ。觀念的イデア的のものは、主體の自己規定により自由によりはじめて拘束力規定力を獲得するのであることは、すでに論じた通りである。かくては自己實現の領域以外乃至以上に進出する道は全く塞がれるであらう。この際自己に對する責任といふやうな語はしばしば用ゐられるが、かかる言ひ表は少しも甚だ曖昧である。その場合、眞に責任の現象が成立つとすれば、自己といふ語で言表はされたるものは、實は單なる自己ではなく、他者の表現乃至象徴といふ意味を擔ふ自己なのである。すなはち、責任の對手は自己としての自己ではなく、自己に於ての乃至自己を通じての他者なのである。要するに、自己實現の領域を超越するもの、主體の自由が處理し得ぬもの、従つて觀念的客體的ではなく、實在なるもの、飽くまでも他者として留るもの、簡單にいへば、實在する又實在としての他者、眞の他者に自

我が出會ひ、而してその自己規定自己實現が、不動の方向を要求されつつ、他者との交渉及び共同に於て、いはば他者の面前に於て行はれる場合にのみ、責任は成立つのである。責任を感ずるとは恥を知ることである。「良心」と呼ばれるものも畢竟かくの如き責任感に他ならぬ。⁽¹⁾ 他者との共同を離れるならば、問題は自己實現の巧拙、成功不成功、有意味無意味のそれに歸するであらう。この場合、或は喜び、得意がり、或は悲み、遺憾の意を表し、愚痴をこぼすといふやうなことは意味あることであらうが、責任を負ふなどといふことは、痴人の夢か自惚者の身の程知らずかに過ぎぬであらう。道徳的善悪は實在する他者との交渉に於てはじめて成立ち得る事柄である。⁽²⁾

(一) 今こゝで立入つて検討する暇はないが、Hedinger が *sein und Zeit*、*Zeit* に於て展開した人間學は、道徳的宗教的觀念を、「他者」を抜きにして解釋しようといふ勢力を示す點に於て特に著々の興味を惹く。良心の如きも自己の有限性、乃至は有限性としての自己、の自覺として脱かれて居る。その際死の覺悟は重要な位置を占める。武士道的といふべきである。たゞしかし、恥を知ることが願ひぬ武士道は果して存在するであらうか。

(二) カントが *intelligibles Ich* や *Vernunft* などに形而上學的實在性を付與したのも、一つにはこゝよりして理解すべきである。尤もかれに於ては、自由の主體としての自我（乃至理性）と、法則及び其の權威の根源としての自我（乃至理性）との同一性に關して、従つて「自律」の觀念をめぐつて、困難なる問題は起らざるを得ぬ。今は立入つて論ずる暇がない。「宗教論」(s. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, s.) はこの點に關して特に興味深き論述を示して居る。こゝでカントは惡の根源に關して深き探求を進めつつ、根源的自由に到達した。しかしながら、かれはそれだけで満足し得なかつた。かれは多分、自由のみでは善惡の區別、即ち方向の意味の區別、は解し難きを覺つたのであらう。かれはその際形而上學的實

在としての自我乃至理性に代へるのに、もつと卓近平凡な概念 *Ursprüngliche Anlage zum Guten* を以つてした。素質といふ概念はアリストテレス風の考へ方に由来し、現實的に存在する主體に基礎を有する事實である點に於て、*intelligibles* の如き觀念的存在者に比して、種々の難問を避け得る長所を有する。それほまた可能性を意味するものとして、主體の自由にも妨害を加へる恐れが無いといふ長所をもあはせて有する。勿論窮策と判断すべきものではあるが、惡の根源を理解しようとして、カントが自由だけで立止り得ず、何等か一定の方向を指定する實在者に助を乞はねばならぬに至つたことは、注目に値ひする。

五

今まで論じて來たことでも明かである如く、人間性が人格性の基礎として缺くべからざる制約をなすことの歸結として、道徳的行爲、愛の行爲は本質上二重の性格を擔ふ。人間性の土臺に立つ限りそれは自己規定自己實現自己形成であり、人格的である限りそれは他者に原理と根源とを有せねばならぬ。實在するものである限り、何ものも自我のうち主體のうちに取容られそれの自己實現の契機となることは不可能である。實在者は飽くまでも他者として留らねばならぬ。同じ事を異なつた觀點より言へば、自己實現の過程とそれの契機の系列とは、可能的自己として主體の處理に委ねられるといふこと無き何ものが介在するを許さない。連続性は人間性の基本的特徴である。それ故、何等かの意味に於てこの連続性が破棄乃至克服

されるのでなければ、何等かの意味に於て不連続性が確立されるのでなければ、實在的人格の交渉は成立し得ぬであらう。従つて又人間性の立場よりいへば、人間性の成立は不可能事不可解事の事實的出現とでもいふべきであらう。主體の好む好まぬに拘りなく、他者は主體の自己形成の安かなる夢を破りつつ、其の不可思議なる實在性を示現する。これこそ「啓示」(Offenbarung)といふべきである。主體のがは自我のがはよりいへば、一切は依然として自己である故、自己が同時に他者であるといふ、奇異なる事態がここに成立つこととなる。「反對の合一」こそ啓示の基本的特徴である。さてかかる啓示の最も卑近なる、しかも最も代表的なる實例を吾々は言語に於て發見する。言語は一面意味の表現、形成、實現として自我(主體)の自己形成自己實現でありながら、他面他者との交渉及び共同其ものである。表現する乃至理解する働き其ものとして、又特にその働きの文化的人間的精神的契機として、觀念的遊離及び固定を許しながら乃至要しながら、同時に、他者の語る乃至他者と語る「ことば」として啓示の性格を擔ふのがその本質である。それは一方文化的でありながら、それどころか、文化的生の最も基本的典型的要素でありながら、他方實在的人格的共同の最も基本的典型的なる現象である。然らば一見矛盾を含むこの本質的特性は如何に

して可能であるか。その表現性象徴性に於て又よつて可能なのである。言語の言語としての最も顯著なる最も重要な特性は、意味の具體的存在様式として己自らを意味し己自らの意味をあらはに呈示しながら、しかも何ものかの語ることばとして、いつも他者を意味し、他者を表現し、更に嚴密にいへば、象徴する點に存する。すなはち「象徴」は、それ以外に表現する途無く、しかもそれにとつて他者としての性格を保有する所のものの表現に他ならぬ。他者との交渉及び共同は、他者の啓示、而して更に象徴としての性格を擔ふ行爲、具體的譬喩的にいへば、「ことば」と名付け得る行爲によつての外は成遂げられないのである。文化的行爲が形成的であると異なつて、人格的行爲は象徴的である。實在性は象徴性としてのみ成立^(一)つ。

かくの如く、人格であるといふことは語りあふことの意味する。道徳は人格の實在的交渉、乃至は實在の人格的共同であり、而してかかる共同こそ眞の意味に於ける愛である。愛はいつも象徴に於て語る。しかもこのことこそ實在性の基本的特徴である。自我(主體)の自己實現のうちに取容れられぬこと、客體的觀念的なるものの平面に並べられぬこと、目的手段形相質料の系列に連ねられぬこと、與行あり立體的であること——これらは皆實在であることを意味し、同時に又人格性の最も

重要な特徴をなす。吾々はこの同じことを他者性としても理解した。それは又、使ひ慣れた述語を以つてすれば、超越性とも呼び得るであらう。この語も、觀念論者のなすが如く、或る觀念的資格例へば客體性普遍妥當性などとして解するは、少くも甚だ不十分である。むしろ、實在論者の通常なすが如く、實在性と解すべきである。ただ吾々はこの種の所謂認識的論議が、實在を生の實在的交渉より引離し、自體に於て孤獨の性格に於て成立するものと前提しつつ、さてそれへの通路如何と問はうとする共通の態度が、いはば壘の上の水練を要求するにも等しき誤謬であるを悟り、斷然あらゆる成心を擲ち、實在の眞中に身を投じ身自ら實在として生きつつ、生を本質的に裏附ける自己理解の光に照して反省を試みねばならぬ。而して吾々はすでに眞の超越性は孤立や隔離に於てではなく、むしろ交渉や共同に於て成立つを見た。眞空の中の獨り相撲といふが如き概念は、外より見物するもの即ち觀想者、認識の主體を前提してはじめて可能であるといふ點だけでも、すでに沒意義として斥けらるべきであるは明かである。さて超越性は共同に、従つて愛に屬するとして、吾々は今までに達し得た立場にいつまでも立止るを許されるであらうか。道徳の立場は究極的なるものであらうか。前進を続けぬ場合吾々は逆轉を免れ得るであらうか。

自然より文化へ、更に道德へと歩を進めて來た吾々は、前面に何ものの姿をも望み見得ぬであらうか。

ここに吾々は今一度、人格性の土臺をなすものは人間性であることを想ひ起すべく促される。人間性は更に自然的實在性の上に立つ。しかるにこの事は、すでにしばしば論じた如く、人間性を不安定的均衡の位置に置く。經驗的事實の教へるところによれば、幸ひにも人間はこの不安定にもあまり多くの苦痛を感せず、止むなき努力、その日暮しの遣り繰り、惡無限の連續性、に妥協の境地を見出しつつ、所謂文化的社會的生活の目まぐるしさに陶醉の快味をさへ享樂するのであるが、この不安定が人間生存の永遠なる大問題である事には變りが無い。人間性より離脱することはもとより吾々には不可能である。さればといつて移動せぬ中心、動搖せぬ基礎を人間性に與へ得る筈のものは、今までのところ自然的實在よりほかに無かつたのである。さてこの實在性は自然的なるが故に直接的である。直接的なるが故に、他殺を介して自殺への道を驀進する。文化によつて緩衝地帯、共通性の領域は設置されるも、この媒介者を有効にするものは主體の自己實現のほかに無い。しかるに純粹の自己實現の立場に於ては、主體と交渉に入る實在はすべて可能的自己となり、形相質料の

聯關に取容れられ、手段として物件として取扱はれ、結局 *Mein Sein* (非存在、無)の渦に吸ひ込まれつつ、主體の自己壞滅の一契機をなす外はないのである。さてこの窮狀を根本より救ふべく現はれ出たのは、實在的他者にもとづく道德と愛とであつた。當面の問題は、この實在的他者は、その本質上、いつまでも人間性に滯留するを許されるかである。他者は他者である以上、自己實現の一契機たる位置に甘んじ得ない。それは要求、權威、義務、責任などの言葉を語りつつ、主體の自己實現に「あなた」よりの色づけ意味づけを與へずには居ない。しかしながら、この「汝」この他者がなほ人間である間、即ちその他者性超越性が依然として自然的實在性に留る間は、それは本質上自己實現の一契機として無に没入すべき運命を免れ得ぬであらう。立入つて具體的にいへば、それは社會的文化的生活の一個の器官一個の道具として使用されるに甘んずるか、然らずして僥倖にも「人格」として従つて「自己目的」としての認可を受けるとしても、フイヒテの論述が典型的に示した如く、主體の「取扱ひ」の自由に一任されるか、の外に出で得ぬであらう。同じ事柄は次のやうにも言表はし得よう。他者よりの要求といふ。しかも人間性に従つて自然的實在性に留る限り、他者の要求と要求する他者とはいつとも又必ず一致し得るであらうか。自然的實在者が、例へばわが友何

某が従つて勿論經驗的事實として、われに要求する何事かは、果していつも必らず他者の要求であり得るであらうか。吾々は否と答へねばならぬ。自然的實在者としての他者の事實的要求を斥けるこそ、却つて眞の他者の要求に服従するに當る場合が少くないのである。否あらゆる自然的實在者の要求を自然的事實としては超越し乃至克服する處にこそ道德の意味する義務や責任や服従は成立つのである。かくては他者の承認は單なる意味の承認となり、承認する所の主體の自己規定の契機たるに過ぎぬに至るであらう。要するに、他者性超越性が人間の働きに於て成立つ間主體の自己規定として自己超越乃至自己否定として成立つ間は、それは種々の美辭麗句を以つて適當に稱揚せられ得るにせよ、結局自己實現——自己享樂——自己壊滅の道程を續けるものである。他者其ものが、その深き祕密の奥底より眞の超越性を啓示することがなかつたならば、あなたよりの新たな言葉がわれ等に語りかけるのでなかつたならば、この窮狀は到底救はれぬであらう。かくして吾々は高次の他者、全く他なるもの〔絶對的^(二)他者、眞に人格的なる神の面前へと導かれる。

(一) この事についてはすでにしばしば本文に於て説いた。——なほ著者が形成的行爲及び象徴的行爲として區別したものは、

シユライエルマッヘルの有名なる *organisirend* 及び *symbolisirend* の區別に類似する。しかしながら、シユライエルマッヘ

ルに於ては、それは主體の自己實現の内部に於ける區別、形相と質料との關係に關する區別であり、従つて著者のとは、根本的に相違するものである。この事と聯關して特に注意を促したいのは、著者が「象徴的」と名けるものは、必しも譬喩的とは一致せぬことである。象徴的とは比較し得る二つのもの間に成立つ關係ではなく、比較を超越するものと主體との關係かゝるものの體驗される仕方をいふ。(二六章參看)。「表現」も純粹の自己實現としても解し得られる限り「象徴」と區別されねばならぬ。象徴は表現であるも、表現は必しも象徴ではない。例へば藝術品も藝術的主體の自己實現と解して表現と呼び得るに反し、象徴である限り、それは實在の啓示といふ意味を擔ふのである。すべて實在の啓示のあるところ、他者の語るところには「創造」があり又「象徴」がある。

(二) „Das Ganz Andere.“ の語を宗教哲學的論議に導入れたのは、人も知る如く、Rudolf Otto である。彼自らの語る所によれば、印度の *anand-ess-Awagastais* の *mind state* などより示唆を受けたのであらう。この語について著者が特に強調したいのは、オットーすらもなほそれを専ら性質的他者の意味に用ゐたことである。