

哲學研究

第三百四號

第二十六卷
第七六冊

想起・反復・期待

——主體的人間の現象學——

大島 康 正

1

「世界は非道に満ちてゐる」(Die Welt im Argen Hege.)と云ふ古來の嘆聲を、カントは彼の「理性の限界内に於ける宗教」の冒頭に引用した。世界は今日程惡に墮落し非道に赴けるの甚しき時は未だ無い。今や人間は世紀末の汚濁を呼吸し、魑魅魍魎は處を嫌はず跋扈し、世界は没落の目前に迫つてゐる。然もその「今や」(Jetzt)は實は歴史と共に古いのである。凡そ人間の在る處、歴史の造られる所、現在を非道の世界と意識する人間の嘆聲は必ずや發せられずには措かれない。人間が人間である限り非道なる世界に呼吸し濁世の惡に染まるは避け得ざる宿命なのであらうか。其處から筆を溯つてカントは、人間には惡に向ふ本性的なる性癖のある事を論じ、斯くして人間の根元惡を救

衍した。

併し人間の根元惡を卒直に肯定する前に、我々は先づ「世界は非道に満ちてゐる」といふ古來の嘆聲そのものの検討から始めねばならぬ。如上の諺は何を對照として云はれるか、非道に満ちてゐるといふ事は云ふまでもなく「非道でない世界」を對照としてゐる。非道でない世界が何處かにあるか、あり得たか、或はあり得るが故にこそ、非道に満ちた世界が現在、此處に意識されるに外ならない。然らば非道でない世界は一體何處にあるのか、何時あり得たか、或はあり得るのか、殊更ロマンティックでなくとも一般に、批判的意識を具有し自己意識を保持する人間が、現在、この自己の呼吸する世界を非道であると意識するならば、非道でない世界は、遠く海山の涯の見知らぬ異郷にあるか、或は過去にあつたか、未來にあり得るのでなければならぬ。斯くて「世界は非道に満ちてゐる」といふ古來の嘆聲は、既にその言葉の充全の理解のためには、單にそれを意識する人間の限られた一定空間の現存世界に止らず、横に無限の涯の空間的擴がりと縦に過去・未來に永遠に伸びる時間との媒介を必然とする。此岸の世界に對して是れを否定する彼岸が、現在に對して今を否定する過去と未來が先づ對立に於て考へられねばならない。

併し乍ら我々が更に突込んでこのやうに縦横三様の「非道でない世界」の在り方の、夫々の具體的現象の仕方そのものを考へるならば、單に現在、地域的な異郷に在する「非道でない世界」の意識ですらも、決して時間と全く無媒介な空間的靜止存在ではあり得ない事が明かになる。西方彌陀の淨土は假に生者必滅會者常離のこの無常の末法世界と同時存在であるにしても、我々自身の主體にとつて往生報土は現在に於ける救済である反面に、飽迄未來に對する期待であらざるを得ない。更にそこにはそれが報土であることに於て既に過去の因果輪廻が否定的に媒介されてゐる

事を必要とする。古代ギリシヤの敘事詩人達が説く半神達の住む蓬萊の郷 (*Μηδονον κελον*) にしても、そこに生きるためには先づ現世此岸に於て英雄時代に生を享けしカロカガトスでありし事が要求された。斯くして如何なる古代に溯ると雖も黄金花咲く理想郷は現在の全く無時間的な反復ではあり得なかつたのである。もとより嘗て全く未開の時代、時間の充全な意識以前の世界に於ては、種が閉鎖されてその中のみ自己の興る世界が存し、海山越えた遠い彼方には已れに全く無交渉な蓬萊郷の存在が空想されたと考へる事は可能であらう。併し乍らそれが單なる一場の感傷的な空想に止らず、苟も非道なる現存世界との對照に於て希求されるに至る場合には、少くとも自己の現存するこの生に關する限りに到達不可能のものと反省され、美しき世界への憧憬は所詮は儂き未來への覺束なき期待か、逝きし過去への臆氣なる想起に過ぎなくなる。この事は歴史が下り閉鎖された種の世界の紐帯が漸次に破れて、やがて開かれた類的世界と個的實存とが種を媒介として現實に結付くに至るともはや明瞭な意識に發達する。種と種が開かれた世界の中に對立的に媒介し自己が單に閉された種の世界の存在であり得なくなつた人間にとつては、對立葛藤興亡變遷の非道なる現存世界と、至幸なる黄金郷との同時存在性は、たとへ如上の地域的時間の媒介を説くにしても、尙もその想定すらも信ぜられなくなつてゐる。もはや「非道でない世界」は無限の未來に期待をかけるか、無限の過去に後退せざるを得ない。而して斯かる意味での「非道でない世界」への想起や期待は、實はその裏に現在に對する人間の最も激しき絶望の意識を相伴してゐるのである。絶望は、轉覆常なき人間主觀の一片の感傷の極ではない。それは與へられた有限の生を最も眞摯に生きんとする主體的人間の、懸命の倫理的努力の果の自己抛棄である。この絶望の死の苦悶こそ主體的人間が自己に救済を獲得し得るか否かの轉換點でなくてはならぬ。現在への絶望が過去への想起

や未來への期待に感傷的に全く埋没しきる時、人間はもはや主體性を喪失するであらう、主體性を失へる人間の稱へる蓬萊郷とは畢竟歴史的現實に縁無き空夢に外ならない。眞に時間・空間に媒介された「非道でない世界」の現在に於ける反復は、この「非道なる世界」に對する人間の絶望の意識が、否定の極に於ける絶對肯定へと飛躍し、感謝報恩の救済の意識に轉換する時のみ、現出するであらう。換言すれば始め現在の非道の故に過去に想起し未來に期待した「非道でない世界」が、現在への絶望の極に於て却て未來も過去も信ぜられなくなり、再び現在に還相してこの非道なる世界の中に却て非道でない生を圍ひ取らんとする倫理的的努力に立直る時に、始めて歴史的に現實的なる至幸な世界が應現されると云はねばならない。

所で時間は無媒介なる蓬萊郷の現在異郷に於ける同時存在が人間意識に關する限り不可能である以上、我々の探究は先づ斯かる「非道でない世界」を過去の想起に求めた歴史的遺産の検討から始めねばならぬ。而して過去——過去に果して非道でない世界があり得たか、云ふ迄もなくこれを肯定するのは一般にギリシヤ・ローマ古典世界に纏綿する黄金時代の思想である。紀元前六世紀ヘシオドスの最初の文獻によれば黄金時代とはクロノスの治政期であつた。それは未だ人類が無邪と祝福のさ中にあつた未開の時代であつた、流血の慘なく苦役なく災厄なく、豊饒な大地は收穫を自發的に惜しみなく齎らした。更にこれ等黄金の種族 (*χρυσόωντες*) は死後はガイモーンとなりて常に地上を歩けど姿見えす、靜かに人類の運命を見守つてゐる。所が其後時代は移つてクロノスは天を追はれゼウスの治政となつた。「ゼウスは農耕の業の安易ならざるを欲し、始めて狡智によりて田畑を壊ち、人心を苦しめて尖鋭化せしは彼なりき」(Virgilius, *Georgica*, I 121 f.)。怒を發して銀時代を滅せしも彼であつた。世相は益々惡化して青銅時

代を経て今や錢の現代が始つてゐる。「黄金の族長達が後代に遺せる種族は先代に劣り、更に汝等の子孫は尙一層悪しくあらん」(Aristos, *parojazua*, II. 123-4)とは獨りアラトスのみならずホラチウスに於て後世に最も屢、引用される如く一般にその時代の詩人達に共通の嘆聲であつた(z. B. Horatius, *Carmina*, III. 6.)。ホラチウスより時を隔てる事二千餘年、今日我々は彼等の時代より幾十倍の濁悪の空氣に喘いでゐる譯になる。併し乍ら果して現代がさうであるか否かは多大の疑問として後に考察する事として、我々は今暫くこのやうな傳説の發生由來をハーディの綿密なる研究に従つて考察してみよう(W. R. Hardie, *Lectures on Classical Subjects*, Chap. IV.)。彼は先づギリシヤ及びローマに於て黄金時代の治政者と考へられたクロノス乃至サチュルノを採り上げ「彼は農耕の神であつた。彼の名前 Saturnus or Sctunus は sowing (sere, satum) と關係がある」と述べてゐる。例へばローマの詩人ウエルギリウスによればサチュルノはデユピターによりて天を追はれて以後ラチウムに王として支配し、人民を教化して農耕の業を教へたと傳へられる。そこからして我々は、同じギリシヤの叙事詩人であり乍ら、貴族社會を對象としたホメーロスに黄金時代の敘述なく、農民出身たりしヘシオダスに過去の黄金時代を追憶し、現在を犯罪と不幸と迫害の滿ちた錢の時代と嘆く挽歌のある所以や、又アイスキュロスの悲劇に於て過去の黄金時代の意識の保守的代表者プロメテウスと、現在の錢時代の現實的統治者ゼウスとの對立の所以の鍵を見出すことも出来るであらう。兎も角ギリシヤ・ローマに於て黄金時代とは未だ文明の人工に毒されざる未開の時代を指した。凡て文明は自然の法則によつて出來しものに非ず、人間の勝手な恣意によつて造られたものである。即ちプシシス的な自然乃至シユンテューケー的である。プシシスをもつて合目的な生ける自然と解したギリシヤ人の世界觀からは、ノモ

ス的である事は良くない事と理解されたと推察する事は出来よう。併し乍らハーディに即して發展した我々の如上の見解を以て凡てを斷じ去る譯には行かない。例へばエムペドクレースは地、水、火、空氣の四要素とその離合の作因たる愛 (*philia*) と憎 (*psychos*) を説いた後で次の如く言つてゐる。「過去に於てピイリアにのみ支配された時代があつた。戰の神クエドイモスも存せず、王たるゼウスもクロノスもポセイドーンも未だ存せざる時代であつた。キユプリスのみが女王として世にあつた。」してみれば黄金時代と鐵時代の對照は必ずしもクロノスとゼウスの對立に結びつかない事になる。更に又黄金時代にはダイケイが人間の間を自由に歩き廻り、銀時代には彼女は高山に住處を變へて人間界への出現が稀になり、青銅時代の到來と共ににはや人間を見棄てて天に逃げ、ヴァイルゴ星座となつたといふプラトンの詩を考へ、或はクロノスの時代には人々についてのノモスが存したといふプラトンの説話 (*Critias*, 323) を思ふならば、先述のピュシスのノモス的といふ生活内容の區別を以て黄金時代を意義付ける事も疑問となつてくる。併し乍らプラトーンに於ける善時代と惡時代の二期交代説を例外として、一般にギリシャ・ローマに共通する觀念は、黄金時代は過去にあり、鐵の現代と一々の點に於て比較羨望さるべき時代であつた事である。平和と豊饒、犯罪と不幸の皆無、商業なく貪婪なく蓄財を欲せず、肉食にして肉を喰はず、流血なく、動物を屠せず、人を傷つけず……青銅時代になつて「始めて人々は盜賊の刀を鍛え、田を犁く牡牛を喰ふに至つた」 (*Aristos*, Op. cit. 131 f.) のであつた。更に黄金時代に於ては主人は常に奴隷を勞り、收穫の終つた日には主従は同一の卓につきて饗宴を娛んだと傳へられる。斯くしてハーディの言ふ如く黄金時代のミュートスの裏には既にロゴスが相伴し、現存制度の不自然と不完全を認識させることによつて、未來に於ける改善への意圖を暗示してゐると推察する事

は全く不可能ではない。然もギリシヤ・ローマに關する限りこのやうな未來に於ける改善への期待が、何故に單なる期待に止らず、常に過去に於ける黄金時代の既存の意識と結付けられ對照せしめられたかを、更に進んで考察せねばならぬ。ハーデイによれば、無限に時間の流れに沿つて未來に向つて進歩するといふ事はギリシヤ人には未だ考へられなかつた事であり「見出すに價値ありしものは凡て既に昔に於て發見せられてゐたと考へ、もしも現代の未だ知らざる善きものがあるとすれば、或る過去の時代は恐らくそれを知つてゐたであらうが何か洪水の如き破局(*Woods*)によつて失はれ、人間が再びそれを學ばねばならぬやうにさせられたと考へた」故であると述べられる。人間世界に贈られた凡ゆる災ひを藏せるパンドーラの壺の中に最後迄残つたのは期待(*entelecheia*)であつたといふ神話(*Hesiodos, Theogon. 96 f.*)はこのギリシヤ人に於ける想起性の優位を最も明瞭に象徴するものであらう。而してこの事を我々が敷衍して考へるならば、一般にギリシヤ・ローマ人の特色は自己を行爲の主體として對象に働きかけるよりも、事物を客觀的に觀照する事にあつたと云へよう。故に彼等は彼等自身が悪なる行爲をなしたといふよりも、時代が勝手に悪くなつて了つたと考へ勝ちであつた。そこに彼等の觀照の對象としての黄金時代は常に過去に存した所以がある。即ち過去、現在、未來の時間を媒介とする夫々の世界の現出は主體的行爲とは切り離れた何か運命的なものとして受入れられ、従つて黄金時代の現出が未來に向けての行爲的創造と結付けて自覺されず、飽迄觀照的な過去の想起に靜止したのであつた。

これに反して近世の西歐の知性は過去を未開蒙昧の時代と斷する事に自己の文明の自立性の立脚點を見出してきた。彼等にとつて過去とは畢竟無智の時代の代名詞であつた。機械文明の無限の進歩發達に伴つて精神文化の蓬萊郷

もやがては現出されるであらうといふ可成り抽象的な期待が、西歐ルネッサンスを特色付けた一の標識であつた。未開の時代が悪であり、文明の發展、文化の建設が善であるといふ善惡の價值標準の、客觀的觀照から主體的行爲への轉換がここに見られる。又閉されたヘラス的世界の善惡と開かれた人類的世界の善惡との質的變遷も對照され得る。十八世紀の啓蒙主義者や理想主義者やフランス・モラリストの説く所は、凡て多かれ少かれ斯かるルネッサンス以來の人間の進歩の想定を前提とし、「非道でない世界」が未來にあり得るかといふ課題に答へんとするものであると云へよう。例へばヴォルテールに於て進歩が善であり迷蒙が悪にして、人間の歴史とは畢竟かかる理性と迷蒙の抗争であつて、それは如何に危かしくよろめきながらも兎も角人間が歩一步と進展の途を辿る限り、何時かは「非道でない世界」に到達するであらうといふ期待に最後を結ばれるものである。而してこのやうな期待と時代批判の意識の結つく所、ロマンテイケルの様々のユートピア思想が描き出される。但しもとよりこのやうな黄金時代の未來への期待はギリシヤ・ローマ世界に於ても皆無であつた譯ではない。遠くはプラトーンの説く理想國は當代アテナイの政治的經濟的・道徳的自己崩壞期の批判に出發し、ホメーロス以來の詩と傳説の中に呼吸するその時代に向つて理性の合理主義的批判を以てそれ等の自由放縱主義の實生活の不正と非合理性を指摘し、當代の様々の弊害を除去して人々を有徳な行爲に導かんとした顯著なる一例であり、その限り未來に於ける理想國への期待は、單なる主觀的空想と質を異にし、矢張りその時代に於ける最も具體的なる現實と密接な關聯を有し、「非道なる世界」に闘ふ主體的人間の「非道でない世界」を建設せんとする倫理的努力に於ける、理想であると共に現實であつたと云へよう。更にローマにはホラチウスの人間絶望に對決するものと云はれるウェルギリウスの黄金時代到來の期待の詩が残存する。嘗て自由の戦士ブ

ルッスの幕僚たりしホラチウスはローマに相續く内亂に疲れ、オウイデウスやウエルギリウスの如く空想の翼を驅る前に現實に破れ、アウグスツスの事實上の獨裁に白眼を向け、良識ある市民に懇へてフェニキヤ人の先例に倣ひてイタリーを棄てることを勧めてゐるに對し、ウエルギリウスは新秩序の代辯者として遠からずローマに黄金時代の始ることを豫言してゐるのである。併し間もなく待望のアウグスツスの治政が現實化する。それは多くの悲惨な流血を犠牲にし自由を否定し獨裁を確立する事を條件として成就された、それでも矢張り黄金時代が到來したといへるのであらうか、英雄詩アエネイスの作者は「然り」と答へる(Aeneis VI. 792 f.)アウグスツス以前の自由國時代の無秩序と相繼ぐ内亂に比較すれば獨裁政治下に内亂が剪滅され秩序が回復されるのは良い事ではないかといふ理由を以て。ウエルギリウスのこの現實主義的な解答を最後としてそれ以後西歐の詩人の間にはもはや黄金時代の期待の夢に全く幻滅せし者と、黄金時代の期待を現在の世俗的生の手段に化する者と、歴然と二派が裁別されるに至つた。後者はカルピニルニウスの暴君ネロ禮讚を以て先蹤とする阿謏追従の宮廷詩人の輩の傳統となつた(Calpurnius Siculus, Elogium, I. 63 f.) 彼等は新帝が即位する毎に現在こそ黄金時代の倂辭を奉るを以て糧とするに至つた。併し前者にとつては——換言すれば苟も自己を誠實なる人間として生きんとする者にとつてはもはや黄金時代到來の希望は現實に全く縁無き一片の空語と化した。「非道でない世界」の想起や期待の反面を抹殺して、只「世界は非道に満ちてゐる」といふ嘆聲の一面のみが彼等の口の端に上る唯一の合言葉となつた。それは觀照を以て世界を了解せんとする古典的人間が必然的に當面せざるを得ない本質的限界なのである。黄金時代到來の期待が新たなる力を以て再び盛り上げるためには、主體に於て世界を行ぜんとする近世の行動精神を俟たねばならなかつた所以である。而して近世のこの行動精神はその

血統に於てヘラス的世界の觀照よりも、寧ろヘブライの民族宗教の世界宗教への行動的展開の中にその淵源を求むべきであらう。罪愆がもはや單なる客觀的事象に止らず始めて主體の現實に於て深刻に意識されたのもこの宗教に於てであつた。隣人愛が「非道でない世界」の實現のための大きな實踐原理となつたのもこの宗教に於てであつた。更により一層大切な事はこの宗教に於て始めてメシヤ再來の期待が一の絶對的な確信として築き上げられた事である。このイスラエルの終末思想 (Eschatologie) の中にこそ未來に於ける「非道でない世界」の期待の最も典型が見出される。ヤーヴェの最後の審判、神の一人子イエスの永遠の復活、無始無終の神の國への再生、それはもはや單なる未來の期待といふよりは、同時に反復する現在に於ける主體的人間の絶對の信であり行であり證であつた。

併し乍らイスラエルの終末思想に深く立入る前に、我々は今上來の本筋に立還らねばならぬ。換言すれば歴史的事象の客觀的敘述よりも我々自身の主體的現實に於ける非道の意識と「非道でない世界」建設の倫理的課題に對決せねばならぬ。而してその爲に先づ我々は先述の黄金時代の想起と神の救済の期待とが我々自身の反復する主體的現實に於て如何なる意義を有するかを反省せねばならぬ。想起は過去に向ひ期待は未來に赴くと雖も、本來、想起も期待も共に現在に於て意識され反復されてこそ始めて想起であり期待であるからである。想起は現存する主體としての我の想起であり、期待は反復する質存としての我の期待である。かかる意味で我々はアウグスチヌスと共に時の様態は過去の現在、現在の現在、未來の現在の三様に意識さるべきものとして、一先づ過去と未來を現在に内在せしめねばならぬ。

換言すれば、非道なる現在への絶望が過去の黄金時代と未來のユートピアに赴かした往相する意識の裏面に、本來そのやうな意識が凡て現在に於ける想起であり期待であるとして期待と想起が却て現在の絶望に結付けられ、絶望が

その極に於て期待をも想起をも反復の中に否定して了ふ還相面を考へねばならぬ。何故なら例へば非道なる現在に於て「非道でない世界」を想起する事が既に、現存する主體が現在への絶望に於て「非道でない世界」を喪失してゐる事に他ならないからである。「反復」に於てキェルケゴールの説く如く「手始めが既に喪失」たる面が反省されねばならない。

その意味で我々は先づ既述の古代人の如く、牧歌たなびく逝きし日を徒らに想起し讚美する事が、我々自身の反復する主體に於てどのやうな意味をもつかを考察しよう。第一に明かな事はこのやうな時代が再び巡り来るは到底豫想され得ない事である。それはあながち現在に對する暗い絶望、過去に對する感傷的な想起からのみ云はれるのではない。むしろ黄金時代の内容そのものが反復する主體にとつて否定されざるを得ないものである。換言すれば主體の現在に對する絶望とは、過去の想起に赴く種類の絶望であると同時に、それより以上に過去の黄金時代の想起をも許容せずこれを中核から否定する種類の絶望だからである。即ち現存する主體にとつて過ぎにし黄金時代とは畢竟輕侮の對象としての未開蒙昧の時代の一片の童話たる面を否定すべくもない。例へば先述のヘシオドスの歌ふ黄金の種族の生活をみるに、それは人間の自發的勞働のない世界、苦惱のない世界、そして最も根本的に惡のない世界に過ぎない。換言すればそれは畢竟人間の主體性の喪失され、建設と發展の除外された、靜止せる世界である。そのやうな世界は人間の意識の發達不完全なる遠い太古の一時代に於てのみ我々の想定を許し得べく、一度焚断の木の實を食せし人間が再び還るに堪へ難き世界であると云はねばならぬ。さればこそ既に早く前五世紀のギリシヤの喜劇作者達も、エリスのヒッピアスの如き當時のソニスト達の説く未開の黄金時代の夢に對して、辛辣な諷刺と嘲笑の一矢を投げ

てゐるのである (z. B. Krates; *Ophion*, u. *Phonokrates*; *Arpion*)。即ち黄金時代の再來は我々の意識の發達、分裂、複雑化と時代錯誤的に相容れないものであるが故に、かかる時間のない固定せる世界が假に現出するとすれば、それは却て我々の現在に最大の不幸を齎すものに違ひない。我々は矢張りヘーゲルと共に無知の純は却て有知の醜に劣り、無邪が却て邪である現實を反省すべきである。即ち苦惱の現存が却て我々の幸福であり、惡の存在の善に對する積極的對立性が却て眞に我々の善を成立せしむるものであるが故に、逆にかかる黄金時代の現出は我々を人間以下の頽廢的日常性に轉落せしむる最も唾棄すべきものであらざるを得なくなる。つまり黄金時代の甦りが二度と豫測されないといふ事は、單に想起する詩人の一片の挽歌ではなく、却て人間の人間としての主體性の確立のための積極的確信として意識に還相されねばならない。而して反復する主體の現在に於て何故黄金時代の想起が克服されねばならないかといふならば、それは黄金時代の想起そのものが本來内在論的立場に固定し、未だ反復する現在の本質的契機としての超越の面に觸れることがないからである。即ちキェルケゴールは之に就て「反復と想起とは同一の運動であるが、方向が逆である。人がそれについて想起する所の事は既に在つた事であり、後方に向つて反復される。之と逆に人は本來の反復によつて前方に向つて想起する」(Wanké 3, S. 115)と云つてゐる。換言すれば反復は現在の倫理的實踐であり、想起は過去の親想的思惟の内在に外ならない。想起の立場に於て既存の存在は如何に詳細に解剖され得ても、未だ行爲が主體的には自覺され得ない。蓋し行爲は本來内在と共に超越の立場を絶對に必要とするからである。斯くして眞實に於ては實存する倫理的主体は、一方に於て過去の想起を飽迄現在の反復に於て内在せしめ乍ら、他面同時にその反復によつて絶えず想起を否定してゐる者であらねばならぬ。何故なら過去が全く硬直して如何なる

意味でも現在に内在しないとすれば想起は却て不可能になるものとして、想起自身が本來このやうな内在しながらその内在の故に反復の超越面によつて不斷に否定されるといふ形でしか主體に現象し得ないからである。従つて我々に於ける如上の黄金時代の拒否は、その故に直ちに現在を以て「凡て善し」とする安易なる解決法に赴かず、一方に於てかかる黄金時代の意識の不斷の想起が凡て非道なる現存世界の惡に起因することを卒直に肯定しながら、その事が却て同時に過ぎにし黄金時代の一片の想起を以て満足せず寧ろそれを積極的に否定することをもつて、我々自身の自主的人間としての現在の行爲の中に眞に歴史の現實としての黄金時代を建設せんとする努力に契機付けられねばならぬ。換言すれば過去の黄金時代の想起は只現在に於ける主體としての我の行爲を鼓舞する象徴的力としてのみ眞に現實性を——無限の活動力を意義付け得ると云へよう。

更にこの事は未來の期待に就てみるも同様である。自己の意識にユートピアを現象せしむる主體は現實に關心強きものである。現實に關心強きが故に反面に不斷に現實に對する絶望の意識を相伴し、然もその絶望に於て尙完全に自己が棄てきれないからこそ、彼は眼を轉じて歴史のない場所に歴史を造らんと夢みるのである。彼は新郷を未來に期待する。併しその期待に於て彼は既に自己撞着に陥つてゐるものと云はねばならぬ。何故なら假令無限の彼方であっても既に本來未來といふものが歴史的世界を離れては主體の意識に現象され得ないものだからである。過去の傳統と現在の反復を無媒介に裁斷した歴史のない世界に於ける新郷建設といふことは、畢竟未來にも決して起り得ない世界を空想することに過ぎない。歴史的に現實化し得る限りの未來は凡て現在、此處に於ける主體の自覺的行爲と無媒介には成立し得ないと斷言出来るからである。例へばイスラエルのメシヤ思想の系統を引くキリスト教の千年期説

(Christianus) が當時の民心をしてキリスト再來の太平時代の期待にのみ埋没せしめて、却て現實に於ける人間としての自覺的意義の向上への努力をおろそかにせしめた如き、その顯著なる一例であらう。斯くしてユートピアは本質的に只人間の觀念に内在する一面としてのみ止るといふべく、その描かれる内容は合理的概念構成の所産にして、畢竟合理主義的目的論的な完結性と固定性とをその特徴とするのである。それはもとより同じ未來への期待であるにしても所謂終末思想の信ずる來世救済と、ルネッサンスの合理主義もしくは機械主義の子としての理性の一方的勝利の確信よりする現世に於ける人間進歩の想定との間には、尙本質的な相異が反省されねばならないであらう。併し乍ら等しく過去の樂園やヘラス文化の想起を直接に未來の期待へと結付けるものとしてそれ等に共通する點は未だその歴史性と社會性の媒介の不充分さに於て「非道でない世界」の現出の不可能なる點である。蓋し終末思想の信仰はそこから孤獨な魂の理念は汲み出し得ても、それが歴史本來の性格としての循環性を否定し、一回きりの人間救済の行先を固定することによつて目的論的性格を纏綿せしむる限り、未だ社會的に主體的な行爲は生れ得るに至らない。又その點で合理主義強調による客觀的科學主義の凱歌を唱ふる人があるならば、我々は現實に於て客觀的精神の現象學と主體的質存の現象學とが究極に於てどちらがより眞實に社會的であり科學的であるかの間を反立せねばならぬ。主體的人間の現象學はその過程に於て一見主觀性、思辨性の性格を免れないけれども、それが飽迄主體としての我の行爲を中心に想起、反復、期待の本質を掘下げてゆく限り、觀照性や思辨性は却て想起や期待に出發點や歸著點を求める目的論や内在論の側にあると云はねばならぬ。所謂客觀的科學主義とかレアリズムとかを標語とするマルクスの唯物學說が、現實に於て畢竟一片の夢に過ぎない抽象性を暴露するのもそれが本來人間を空疎な公式としての階級に還元

し、質存としての主體性を否定する點に由來する。更に又人間は未來の期待の中に自己の全存在を委ね切つた時に現在の不安を克服するといふ人があるならば、我々はその逆に彼が未だ未來の期待に終始して現在の主體的反復への還相を實踐しきれない間は、却て未來への期待そのものに不斷に不安が相伴することを指摘せねばならぬ。換言すれば非道なる現在の反復が非道でない未來への期待を却て不安たらしむるのである。蓋し人間の意志行爲は生命の單に有機的なる活動と異りて、そこには必ず意志し行爲する當の目的の觀念的自覺が媒介される。意志が目的を觀念構成し、行爲が行爲の結果を予量するが故に人間の意志であり人間の行爲であると云へよう。然もそれは未だ觀念的予量である。目的は未だ具體的ならざる期待である。所が行爲は本來かかる予量の論理を具體的實踐に於て止揚するものである。故に予量や期待は一度自己の目算を根底から覆へされて棄却されねばならぬ。即ちそれが元來單に觀念でしかあらざるを得なかつた人間に於ける宿命的限界を現さねばならぬ。斯くして後にのみ倫理的な行爲による眞に具體的な「非道でない世界」が現出すると云ひ得やう。

2

以上に於て我々は「非道でない世界」を探究する主體的人間の意識に一度は現象する過去の黄金時代の想起と未來の神の國の復活や理想郷建設の期待を、その歴史的性格に於て反省した。而してそれ等が畢竟内在の立場を中心とするものであり、假に超越と云ふ場合には歴史的時間の構造を無媒介に截斷した意味での超越に外ならず、その事は換言すれば歴史の否定に終るものとして、未だ主體的人間の自覺的行爲としての内在と超越の相即する現實に至らざるも

のたることを結論した。繰返して云へばかかる意味での「非道でない世界」の想起や期待は、本來現在の非道の世界に對する絶望の意識から出發するものであり乍ら、その現在に對する絶望と自己放棄の極に於て、却て過去の黄金時代も未來の理想郷も凡て到達不可能の空想と反省されて、再び現在の反復に於ける主體の倫理的行爲へと還相せねばならぬものである。然もそれが現在に還相されて想起と期待が却て再び眞の象徴的力を獲得し得るのは、現在に對する絶望が一面に於て無限の自己放棄を反復し乍らも、他面同時に棄てながら尙棄てきれない自己を殘し、そこに主體が必死の倫理的努力を反復するからなのである。斯くして今や我々の探究は凡て反復する現在へと集中されねばならぬ。それはキエルケゴールの強調せる如く「反復が現實である。現實存在の眞面目である。反復を欲するものは眞摯さの中に成熟したもの」(Works, 3, S. 121)だからである。或は彼の文學的表現を借りれば期待にのみ生きんとするものは臆病であり、想起にのみ生きんとする者は色情的であり、之に反して反復を實現せんとするものには勇氣が必要だからである (S. 120)。

反復には勇氣が必要である——換言すれば反復を生きんとする者は今も述べし如く意志的倫理的な建設的行爲を實現せんとする自覺した主體であらねばならぬ。外部から即内部から不斷に絶望の意識が自己放棄へと驅り立てながら、その自己放棄に於て却て自己の倫理的な主體性を復活せしめんとする矛盾を體現した人間であらねばならぬ。それは主體の現象する精神の一度は通らねばならぬ過程であり、然も我々がここに主體的人間の現象學の名の下にその如き實存を追究する限り、單なる觀念の唯我的發出に終らず、却て觀念を超えて歴史の中に自立した人間にその實現を求めねばならない。併し乍らその場合如何なる概念が如何なる賢明な處世態度を採つてかかる人間を歴史的に現象し

得るものであらうか、もはや過去をも信じられない、もはや未來をも期待出来ない。現在に繼起する様々の事は非道なる一面に於て意識される、然も一度この世に生を享けた限りは勇氣を以て反復の試練を受けねばならぬ、人間として在り乍ら人間以下に墮落して「考へない葦」となる事を拒否する限り、この反復の中に自覺した主體性を實現せねばならぬ、だが主體性を實現せしめてくれるものは他の何人でもない、この小さな私一個人である——反復の勇氣といふ事が徒らな猪突猛進と無媒介なる破滅を意味するものでない限り、この場合我々の意識を必然に擠にし、我々の處世態度に當然に現れてくるものは「諦念」ではあるまいか、それは動亂と不法の種的世界に對するひしがれた個的實存の限りなき忍従の勇氣であり、その忍従の徹底に於て残り少き自己の生の中に恒久的なる主體性を意義付けたとした必死の倫理的努力である。歴史的に云へばギリシヤ末期、外には敗戦を、内には敗徳と腐敗の混沌のさ中に於て、只自己の自己に對するアレテーのみを信條とし自然に還ることを以て人間の救済と信じて、大の生活 (Τὸν Κουρικόν βίον) を反復したディオゲネスに於て諦念の最初の主體的現象を見ることが出来るであらう。ディオゲネスの實踐は續いてストアの開祖ゼノンに於て所謂コスモポリスの論理及びその建設のための倫理として理論的にも現實化される。それはギリシヤ土着の古い信仰の合理主義的批判による崩壊と共に、もはや期待にも想起にも絶望して昏迷した人間群衆の懷疑主義の時代のさ中に、未來の豫測不可能な危険への恐怖が不斷に現在の不安を醸成し、未來へ向けての現在の行爲がその方途を失つた苦惱の中に、即ち結局人生不可知論が最も基本的な底流となつた時代に、「眞の幸福とは何か」といふ命題を以て人々に呼びかけ、コスモポリスを攝理する眞實の支配者としての神のロゴスを説き、たとひ感覺的不幸でも意志がそれを欲するなら却て幸福たりとして日常的判断を逆轉させ、畢竟神の意圖を生成の目

的とした汎神論的なプュシスに従つて、現象世界の凡ゆる苦惱と非道とに強固なる意志を以て要撃せんとする實踐倫理の論理化である (Vgl. E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 24 f.)。而して同時にその裏には現存世界の非道を意識した人間が、單純に非道の中に飛び込んで戦ふことは却て主體性の敗北であり、寧ろ非道に對する諦念と少くとも自己一人に關する意志的な防禦の中に却て自己自身の眞のコスモポリスの實存性を見出さんとした、賢人に於ける主體救済の唯一の生き方が推察される。

併し乍らそれが未だゼノンに於て一面に飽迄峻嚴不屈の嚴肅主義的實踐倫理を以て本來の綱領とし乍ら、同時に反面當代アテナイの合理主義的風潮に適應して單なる倫理的生き方の反復の問題を以て足れりとせず、自然學や形而上學の組織化を企てて世界の目的論的構成やプュシスの汎神論的性格を引出し、最後には神でありロゴスであり物體の本質である不可知的な火を結論する限り、萬有は元來神のロゴスにより定められて人間の行爲を必要とせぬものとして、却てその倫理的立場そのものの否定に終らざるを得なくなる。即ち倫理的意圖と諦念の故のコスモポリスへの信頼と期待が、逆に始めの倫理的意圖をも諦念をも無意味に化せしむる矛盾を呈出するのである。それは畢竟期待に絶望した自己が現在の反復に全問題を集中する實存の立場に徹せず、従つて諦念は未だ主體としてのこの自己に止むに止まれずして現象した自己放棄の域にまで至らない。止むに止まれずして現象した自己放棄とは換言すれば主體の徹身的な倫理的實踐に裏付けられた諦念である。世が非道であればある程、實存としての倫理を益、固く自己に確立せんとする主體の懸心の努力の中に滲み出る諦念にして始めて、充全に現在の反復の生き方の問題と云へよう。秋霜烈日、理性の克己の中に毅然として自己の恣意を超克し貫いたエピクテートの主意的嚴肅主義と、人間の葛藤の激し

き騒亂の眞中に透徹した理性と一切に對する自己放棄の傷々しい姿を以て、靜謐の境地に無限の安らひを呼吸したマルクス・アウレリウスの歩みの中にこそ、我々にかかる諦念の具體的結實の跡を見出すことが出来る。

西曆紀元六〇年ヒエラポリスの最下層の貧民の子として生を享け、冷酷にして卑劣なる心性の所有者と傳へられるエパロディテウスの下に奴隸としての半生を送つたエピクテトスは、その容貌の醜なると身體の不具なるに反比例して毅然として理性に従つてたぢろかね道德的貴族主義の代表者であつた。迫害と不法に寸指の抵抗すらも許されない奴隸としての彼の肉體が、彼の魂から恚意と激情を殺し去らしめ、冷靜と克己と忍從の權化となさしめた。プエシスに従ひ理性の命を信奉して自己の衝動や欲求を全く否定する事が、彼に於ては眞に自己の意志を生かすことに他ならなかつた。それは端的直接的に自己の意志を肯定し主導性を貫徹せんとする支配的自我に比較して、既に一旦非道なる現存世界に對する倫理的な自己放棄、諦念の契機が媒介されてゐることを認めねばならない。この意味に於てエピクテトスの一讀人を感服せしむる峻烈なる道德的意志は、單に無媒介なる主觀道德の立場から生れたものではなく、却て倫理的主體の非道なる世界に對する挫折と崩壞の自覺としての一切に對する自己放棄の底から、放棄して尙放棄しきれない實存的自己がストア的理性の中に最後の據所を見出した防禦即挑戰の楯と見ることが出来るであらう。主體にとつて關心の中心たるべきは自己自身のアレテーのみであるといふゼノン以來のストアの教訓は、エピクテトスに於てはそれ以外には自己を生かす術のない唯一の實踐に他ならなかつた。「ストアイズムとは壓迫されたものの宗教である」とグレイの見解 (G. Murray, *The Stoic Philosophy*, p. 17.) はエピクテトスの場合最も妥當性をもつて推察することが出来るであらう。蓋し我々の上來の論述よりするならば諦念は單に主觀

的世界の内部のみに於ける道德的意志↓挫折↓諦念の觀念的自轉の一面を以て跡付け得るものではない。諦念の發生のためには他面に於て當代を非道であると自覺する社會的主體である事が條件とされる。誠にエピクテトスやアウレリウスのみでなく一般にストア哲學の背景となつた社會は、後世の想起にもまして騷擾と苦惱の世代であつたに違ひない。エピクテトス生後一年たりし西曆六一年はそれ迄ギリシヤ各地を傳導して廻つた使徒パウロが遂に驛足をローマに伸ばした年であつた。三年後の六四年には暴君ネロがローマを焼きキリスト教徒を虐殺した。六五年には哲人セネカの自殺。六七年には世界宗教の誕生の陣痛の中にパウロの殉教。翌年ネロの自殺。七九年ウエスウィア火山は爆發してポンペイ市地下に埋没——而してこのやうな動亂天變相繼ぐ時代にローマ世界に歩一步と浸潤し後にはローマ思想の代表として認められたものはストア哲學に淵源する自然法である。奴隸も奴隸の所有者も本來コスモポリスの市民として平等な人間であり、彼等の隔りは單に外的偶然的であり、従つて奴隸に人間としての尊重を與へるのは人の當然の義務であるといふ思想が次第に強調されてくる。セネカはルキリウスへの書簡に云ふ。「彼等は奴隸か、否人間である、奴隸か、否伴侶である、奴隸か、否素性を卑くせる女である、奴隸か、否友たる奴隸である、もしも君が門地は偶然が支配せるにすぎざるものたるを自覺すれば。」奴隸も貴族も元は同じ人間であるといふこの自明な、然も實際は極めて抽象的な平等思想は、今日からみれば美しき古典でありローマ後半期を特色付ける思想であるが、然も尙當時の社會的現實に於てはこの教へ通りに奴隸の具體的尊重が行はれたとは肯定され得ない。これもやはりその時代に於ける現實と對立した一の期待であつたものが、現實は過去に消え思想は文字に傳達されて何時しか當代の想起を乗つとつたのではあるまいか、それは「眞實に於てはセネカの道德的教訓の最も基本的なるものの一つ

に過ぎなかつた、ローマ人の生活について我々の知る限りの凡てから判断して、この教へに適へる如く行ひし者は殆どなかつたと危惧さるべきである」とフアラは云つてゐる (Farrar, *Seekers After God*, p. 190)。而して後代にとつて美しき想起たるものは當代に生き貫かんとする主體的人間にとつては屢、最も傷ましき苦惱の反復である、このやうな動亂の時代、このやうな惨然たる境遇にあつてエピクテトスは如何にして「非道でない世界」を自己の倫理に於て實現せんとしたか。

苦惱の時代、背徳が幸運を招き誠實が逆境を呼ぶ時代、チペリウスの、カリグラの、ネロの一舉手一投足が人々を戰慄せしむる時代、或者は背徳に、或者は自棄に、そして又過敏なる魂は懷疑に驅りたてられた時代——一面に於て自己を「肉體の重荷の下によるめくエーテルの如き存在」と諦観し乍らも、同時にその事がエピクテトスに於ては實在を影と區別し人生の本質をその偶然的附加物と分離し、斯くして自己の不幸そのものを却て倫理的幸福へと到達せしめる手段に轉ぜしめんとしたのであつた。併しその認識論に感覺説を採るストア哲學の立場から如何にしてこのやうな實在と影との分離が可能であるか、ここに我々はストア哲學を實存哲學へと特色付けるパンタンシア・カタレープテイケーの意志的強さを認める事が出来る。パンタンシア・カタレープテイケーとは所謂意識現象學が標榜する如き本質觀照や乃至は數學的明證性と兩立する本質直觀を以ては盡きない。それは事物の精神への印刻 (*τύπωσις*) としての表象 (*φαντασία*) の中からこれこそ明證性 (*ἐπιπέτρα*) をもつものとして働きかけられるものを把握するのであり、従つて賢人の同意 (*συγκατάθεσις*) を必然たらしむるものである (Vgl. Zeller, *Grundriss d. Geschichte d. griech. Phil.* S. 255 f.)。然も可かる意味での同意は決して單に物から規定された受動性に止らず、本來自己の精神力 (*δύναμις*)

によるヘゲモニーコンの自發的活動として、把握されざる表象 (*ἀκατάλητος φάντασμα*) と把握される表象 (*κατάλητον φάντασμα*) を區別するものであり、所統一を意志的に能統一に轉ずる所に判斷 (*κρίσις*) が成立するのである。(Vgl. I. Bonhöfer, *Epiklet und die Stoa*, S. 123 f. 160 f. 177 f.)。従つてそこには他迄ストア哲學の特色としての主體的な意志 (*βούλη*) による自己の質存的生き方の決斷が根底となるのであり、本質觀照の知的客觀性に比して反復する人間の現實の生き方として意發付ける事も可能であらう。エピクテートスは正にこのパンタシア・カタレープテイクーによつてコスモポリスを支配する神のプロノイアを自覺し、生成するプシシスの究極の目的を把握し、ロゴスの絶對信奉と克己的意志の主體的確立とを現在の反復に結論した。蓋しパンタシア・カタレープテイクーが意志的に遂行されるためには自己の理性の正しく首尾一貫した思惟力 (*δύναμις*) を必要とするのであり、それ故多くの世人が假象に囚はれ惡に向つて努力して撞着を來すのは、畢竟彼等のロゴスが不明瞭であり思惟が混亂してゐるからに外ならぬ。これに反して明晰なるロゴスによりて把握されたコスモスには永遠にして搖ぎなき眞の攝理があり、ゼウスのスース (*Ποῦς Ἄδης*) が支配し、このスースがゼノンの所謂運命の絲 (*εἰσαγωγή*) として (Trag. 87) 生成するプシシスを貫くものたる以上、人間にとつて第一の義務はその神のプロノイアの小さな斷片 (*ἀρτομακία*) としての自己の中なる理性に於て生きる事であり、そのためには人間の完全なる改善が必要とされる。即ち種的世界の非道に喘ぐ種的人間の、コスモポリスに於ける質存としての人間への質的轉換の中に「非道でない世界」の實現が見られるのである。換言すればエピクテートスが語録全篇を一貫して追究した眞の幸福はこの人間に本來の神からきたロゴスを正しく使ふことにのみ發見される。而してこの人間の質的轉換を可能ならしむるものこそ、強固な意志に外ならない。即ち理

性的な意志を以て先づ個々の表象の眞の意味を確立し、善とか正義とかの語の普遍的意味を規定し、それによつて事物評價の規準を立て、斯くして感覺的表象の各々を影か眞實か吟味し、その後始めて行爲に移すのであり、それはとりも直さずソクラテースの採用した方法なのである (Barth-Gödelcke-neyer, Die Schau, S. 198)。それ故この如くして實踐に着手された行爲は本來倫理的なものたる事は疑を容れない。即ち「道徳的であることの中に眞に人間的なるものが存在する」(Aetropolis, II. 4, III. 7, etc.) であり、この眞實へのひたむきの實踐に於てもはや何ものにも壓へられざる眞の自由と眞の幸福が確立する。故にそこではもはやストア哲學の特色の一としての宿命論が克服され、更にそこから逆にロゴスもプニシスも元々それ自身として固有の價値を有せず、只倫理のためにのみその存在意義を有するものとして、徹底的に實踐倫理が旗印となる。換言すれば如何に生きるかといふ主體の問題は倫理性をその本質とした理性的意志に對する殆ど宗教的な信仰にまで高められる。然もそれのみが神に適つた道である限りエピクテートのアレテーへの専心はその裏に常に世界を支配する神に對する最もひたむきな信頼を相伴する事になり、「單にクレアンテスの如く人間の側から神に感謝し讃へることを欲せるのみでなく、逆に神の側から凡ての理論的實踐的な根本問題を發展せしめた」(Barth-Gödelcke-neyer, Ibid. S. 202) ものとして、殆ど倫理的即宗教的、宗教的即倫理的な生き方に迄高まつてゐるのである。蓋し神を自己の教導者として選べる者は神の意志を自己本來の意志となすといふのがエピクテートの全身的確信だからである。

併し乍ら又同時に忘れてならぬことはエピクテートに於けるこのやうな強固なる倫理的實踐と凡ゆる世俗的な誘惑の拒否が決して單に主觀の恣意的に自己に課した嚴肅主義に止らず、反面に絶えず虚偽にして非道なる外界の諸現

象に對する限りなき忍從の諦念を相伴してゐることである。疾病、財産、名譽、地位は己が行爲の左右し得る以上のものであり、思想、目的、慾望は己が意志の支配し得る領域にあるものとして、従つて前者にはひたすら自己放棄の一面のみを以て終始し、後者にのみ自己の全努力を集中せんとする傷ましき二者乖離が彼の嚴肅主義の反面としての諦念の相であり、同時に又彼の處世智 (Lebensweisheit) なのである (Freydiger 1.)。かかる諦念は先づ「哲學を求める凡ての端緒は自己本來の弱さと不完全さにある」(II. II.) とし、彼の強調する言葉の裏に藏され、やがて人生は恰も演劇の如しといふ彼の社會觀の中に表明される (Freydiger 17.)。演劇に於て様々の役があり、その各、の役割の自主的にして同時に分業的な遂行の中に全體のアンサムブルが求められる如く、現存の社會に現れる貧富主從の相異は演出者ゼウスが世界の攝理に於て割り與へた役であり、それ故人間にとつて大切なのは神の意志を自己の意志とし、常に全體の一員としての自己を意識し、何時如何なる場合にも理性的存在として自己に定められた掟 (Nomos) をよく演ずることにある。即ちそれが自己に與へられた役なら疾病や死をも進んで選ばねばならぬのである。何故ならこの現存のポリスは畢竟コスモポリスの縮圖であり、それ故自己のポリスに盡すことがとりも直さずコスモポリスの安寧に参加することになるからである。即ち實存に於ける個と類との關係が自己の種的面と種的社會との關係に比例するのであるが、然しここに最後まで護られねばならない一線がある。それは自己の種的面に於ける種的社會との妥協が、その結果自己の實存そのもの迄も放棄せしめてはならぬ事である (I. 29, IV. 7. etc.)。少くとも自己が自己に課する道德的な掟のみは自己の唯一の自由に左右し得るものとして、理性的意志的訓練を加へんとするものである。即ちここに注目すべきはエピクテートスに於て人間のヘゲモニアの正當な状態は、單にコスモス

の與へる役割に従ふ受動性に止らず、寧ろ實存に於ける倫理的行爲を主眼とする事が明瞭に自覺されてゐる事であり、斯くして外に對する諦念は内なる本來の主體性に於て峻烈なる克己の格率につながる。「自由と奴隸とは夫、徳と惡徳との別名であり共に意志にのみ依存する。兩者は意志の與らざる事物には何等の關係もたぬ。その故に自由なる意志の所有者は何人たりとも奴隸に非ず」(IV, 1)。少くとも自己の魂の世界に於てはエピクテートスは主體にして蹇足の奴隸ではなかつた。非道なる惡の世界を呼吸する人間ではなかつた。即ち肉體は自由なりとも魂の縛られるものは奴隸であり、逆に肉體は鎖に繋るとも魂の自由なるものは眞に自由であるといふ斷乎たる確信こそ、彼に於て諦念が倫理的理性へと直接に結付いた最も嚴肅なる結論であつた。或は勇敢、賢明、眞實なる者には不幸の如きものは何一つ存在せずと斷じ、或は常に至純なる良心の生活に生きて俗事や享樂に石の如く不感であれと説き、或は眞の犬儒は友や結婚を必要とせぬと突げぬ、或は逡巡する事はもはや屈する事であり躊躇することは既に失ふことであるとしてヘシオドスの「逡巡せるものは破滅の寸前を閃ひつつあるものなり」との古訓に觸れ、ひたすらにアレテオのみを意志し斷行せよと結論する如き、彼の直情徑行的な主體性の確立のための懸命の努力の發現に他ならない。然もこれ等の語に飽迄纏綿するものは外界に對する全人的な妥協と放棄の處世觀である。それはエピクテートス自身に於ては決して矛盾を感じなかつた内外二様の分離した處世法であつた。非道なる外界に對する諦念がそのまま孤獨の内與世界に於ける非道でない現在の反復へと必然的な推移を跡付けられ、自己放棄がそのまま嚴然たる自己獨立の意識へと轉換して現象せしめられた所に彼に於けるストア的人間が成立したのであつた。蓋しこの場合エピクテートスは常にソークラテースを例に引く。彼によればソークラテースにとつて牢獄は牢獄の意味をもたなかつた、ソークラ

テースは自ら欲してそこに止つたからである (III)。人は避け得ぬ必然を外的壓力として自己に對立せしめて意識せず、却てこれを自己の義務の一つとして快く認めるならば、牢獄も敢て自己の意志を拘束するものでなくなるではないか、これがエピクテートスに於ては何等一點の不純も含まぬ矛盾なき確信であり斷乎たる實踐であつた、そこには他人の同情や感傷は何一つ必要とされない、他人は我が肉體に苦痛を興へ我が足を折る事が出来るとも、我が魂はゼウスに對してすら屈せぬ以上凱歌は常に自己の側にあるから。

エピクテートスは理論よりも實踐を重ねずる。大切なのは自己に於ける人間を如何に改善し、それによつて「非道でない世界」を自己に如何に生き抜くかである。そのために彼は實存的な師として近くは犬儒ディオゲネスを遠くはソークラテースを想起する。「ソークラテースの許へ行け、して彼が誘惑と激情を完全に自己に於て統御してゐた事を自覺せよ、自己の自己に對する意識せる勝利こそ如何に輝きものである事か」(II. 18)。併しこの場合我々はエピクテートスにとつてソークラテースが如何なる意味に於て師であつたかをより一層明確にせねばならぬ。「人類にとつてソークラテースの死の想起は彼が生涯に於て言へることの記憶よりも遙かに價値多し」(IV. 1)。彼がソークラテースに求めたものは街頭に教へを説く姿ではなかつた、人を説くのは第二義であり中心は何處までも自己の實踐にありとするエピクテートスは、その故に理性的なソークラテースの臨終を嚴肅な氣持で想起する (I. 20, IV. 1. etc.)。アニタスとメリタスは彼を殺すことは出来ても、理性的思考の結果のものにしか従はぬ彼を損ふことは出来なかつた。エピクテートスにとつて理性を擾き亂す嵐以上に激しい嵐は存せず、理性に従へる自然性こそ人間最上の格率である以上、ソークラテースをこの面に於て想起することは現在の反復の最も輝かしき象徴的力になる。然もその

時代はプラトーンの説く理想國が最も卑俗なる意味に變形されてのみ受入れられた時代であつた。エピクテートス自身の慨嘆によれば「ローマの淑女達は國家篇を愛讀する、そこに只婦女共有が認められてゐるといふだけの理由を以て」(Frags. 15)である。それに對してエピクテートスのソクラテースに對する心酔は、非道なる外界の壓力に喘ぐ主體の最も内奥の緊迫した生き方から必然的に結付いた實存としての師に對するそれであつた。ソクラテースに於てさうであつた如く非道とか非道でないといふ標準は何處迄も自己の實存を中心に判斷されねばならぬ。蓋し人は他人によりて眞の不幸を蒙る如き事は斷じてなく、不幸の責任は飽迄自己にある。爰に觸れし自然法の平等思想も只その意味に於てのみ、即ち禍福の責任が誰しも平等に自己に存するといふ點に於てのみ眞の意味を見出されねばならぬ。従つて幸福は只自己の理性的意志にのみ依存するものであり、努力によりて到達され得るものとして、富や權力や勢力の中には存しない。例へばネロやアガメムノーンは後の三者を兼有し乍ら不幸であつたではないか、もとより人は殊更に好んで非道や不幸を求めないであらう、併し虚偽よりも失脚を採り、卑劣の烙印よりも苦惱を選ぶ事が自己の主體性に於て是とされるならば、眞實に於て不幸である事が却て幸福であることになる、斯くして畢竟不幸は第二義的であり、ひたすらにアレテーのみを實踐する事が凡てになつてくる。即ちここでは明かに外界の非道に對する自己放棄がキェルケゴールの所謂美學的段階としての想起や期待に埋没せず、ソクラテースの想起が却て現在の反復に對する實存的な教訓として還相し、エピクテートス自身の未來へ向つての倫理的行爲となつて實踐される。換言すれば諦念は決して所謂美學的な後退的放棄に止らず、却て諦觀の自覺が強ければ強い程それが凡て嚴肅主義的な倫理的意志へと轉換されて、理性に對する殆ど宗教的な信仰に迄高められるのである。従つて逆にエピクテ

トスに於ける諦念の現象は、内界に於ける主體的意志の強固な克己的訓練との結付に於てのみ副次的に存在性を有したとも云ひ得るのである。

併し乍ら我々はそこから今一度現在の我々自身の主體的生き方に於ける「非道なる世界」の克服の課題に立歸つて、エピクテースに於ける斯かる忍従の現象が現實に於ては如何なる意味をもつかを堀り下げねばならぬ。繰返して、云へばエピクテースに於ては外界に對する諦念と自己に於ける克己的意志の實踐としての「非道でない世界」の復とが何等の矛盾の意識なくして無媒介に一つであつた。苟くも矛盾の感情の發生しかける可能性のある場所では、彼は不斷に休止せぬ毅然とした意志を以て無理にも冷然とそれを突つばなさうとする。例へばマレーがエピクテースに向つて盜賊が汝の友人を殺さんとする非道を見るとき汝は助けるのか無關心かと辛辣な問を發するならば、エピクテースは飽達理性を以て押切つて友人の苦惱をみて同情をしてもよいが「併し決して衷心から唸つてはならぬ (*Ephesioion*, 16) 」と明答する (Vgl. G. Murray, *The Stoic Phil.* p. 45 f.)。それは非道である外界から切り離すべくもなくして存在する人間であり乍ら、その非道なる外界に對してはひたすら自己放棄の一面のみを以て終始し、只耐ゆる事と避くること (*apeiron kai antixou*) を説くものとして、我々はそこに彼の理性的意志の一貫した強韌性に打たれると共に、固定した原理を以て凡ての事物を處理せんとする禁欲主義者の限界を否定すべくもない。蓋し斯かる意味に於ける人間の主體性は未だ諦念に於ける主體性に止るといふべく、その諦念の故に直接に内界に於ける克己的意志への轉換を爲し得る所に後代の我々に於けるエピクテースの長所と彼の時代への羨望を抱かせしめられ乍ら、然も尙現實に於ては對外的對立は必然的に内心の世界そのものの分裂を招來せざるを得ない我々自身の主體的現

實に於て彼に最後迄隨いて行き得ない自己を意識せざるを得ない。換言すれば「非道なる世界」は單に我々の外に、我々と對立してのみ自覺され得るものに非ず、却て同時に我々自身の内部に自己の以て救ひ得ぬ自己自身の根元惡としても現象し、諦念は自己の自己に對する嫌惡と絶望の意味をも相伴するからである。それは主體的自己に於ける肉の惡とは本來魂の根元惡と無媒介には生じ得ぬものとして、簡單に肉の克服とか魂と肉の遮断とか云ふ二様の自己の使ひ分けを以て處理し得るものではない、それ故エピクテトスが「人は何人も他人によりて侮辱されることはあり得ぬ、もしも彼が他人の言動を侮辱として考へさへしなければ」とか「もしも環境が自己の思ふままになり得ぬ場合は、逆に意志を環境に調和させるように爲せ、凡ての困難を救ふものは只汝自身の心の持ち方にある」といふ處世智を以て「非道でない世界」を現出せしめんとするならば (*Encheiridion* 5, 20, etc.)、それは非道なる現實を自己の中の一方なる自己を以て無理にも非道でなくさんとする一面的なる工作である點を否定すべくもない。斯くしても尙非道である外界は、即ち惡なる自己の人間性は解消すべくもなく殘留する。社會の改善が自己自身の人間性の改善を伴はざる限り抽象的な形式に墮し、逆に人間の改善は不斷に社會に向つての建設的な行爲を條件とする事を意識せる我々自身の現實に於ては、自己を外界に死して内界の調和に赴くといふストアの往相の反面に、それによつて却て自己を無限の活動力と化して外界に働きかけ創造をするといふ還相の行爲を以て、主體を靜から動に轉じて發展せしむる面がなければ、眞に絶對的な主體性は成立し得やうがない。意志の克己的訓練はそれが同時に外界に對する能動的建設的な行爲を相伴せざる限り所詮は孤獨者の遊戯に終らざるを得ない。「キリスト教徒の到達する所と比較して彼等(ストア)の眞理の幻影は如何に漠とし、彼等の把持するものは如何に不確實であることか、彼等は未だ不滅の教義

を獲得しなかつた。……彼等は運命の如く頑なであり、暴君の如く斷言的であり、死の如く無慈悲である。賞讃するに餘りに空漠たり、宥めるには餘りに人情に乏しく、祈りに耳を傾けず、同情に心を動かさず、救済に差しのべる手を持たぬ」(Op. cit., p. 30 f.) と云ふフラーの批評はキリスト教徒の立場からの餘りに狭き見解に失する嫌ひがあるとは雖も、兎も角エビクテートの如く外界は一切自然の必然 (*eilwändige Notwendigkeit*) に支配され、必然はゼウスより來るもの故不平を云はぬが我々の義務と逸早く忍従する現存の生き方からは、後代キリスト教に見られる如き獻身的なる隣人愛の實踐は生れ得べくもない。ストアに於て實存するものは單に自己と神であり、他人に對しては憎んだり闘つたりせぬ代りに愛しもせぬといふ處世智を守る限り、普遍と個との種を無媒介にした對決として、未だ自己の實存を實存たらしむる根柢に對する自覺の不徹底が云はれねばならぬ。換言すればその社會性の媒介の不充分さに於てエビクテートには信と行がありて證がないとも云へるのである。勿論歴史的に具體的な人間存在が社會存在である限り、外界に對する絶望、人間に對する不信が、或はエビキュロスの如く逆に現世をヘドネーそのものと轉換し、或はゼノンやエビクテートの如く理性に従つて耐ゆる事を決斷するとも、夫々必然性を有するものとしてその主體に現象する往相面を肯定し得よう、併し乍らそれが肯定される以上に我々は、人間に對する絶望の意識が直ちに快樂を觀ずることを以て能事畢れりとして満足する能はず、又理性に課せられたる峻嚴なる道德律の遵法が却て外界に還相する主動的なる働きかけを俟たずには眞に具體的に實踐され得ない我々自身の主體的現實を反省せざるを得ない。

斯くして眞に歴史的社會的な主體性は如何にして確立され得るか、外界に對する諦念と内心に於ける實存的生き方といふ内外の不自然な乖離が到底我々に於て撞着の自覺を抹殺され得ぬ以上、今や我々に殘された反復の生き方は諦念する自己の面を否定し、これを超克することに於て現實の主體的行爲を確立することにあるだらう。併し乍ら斯くの如く了解して自己を種的世界に向つて建設的に働きかけんとすればする程、益々その非道なる面への衝突によつて自己の倫理的意圖が挫折せしめられ、絶望の度が濃くなつてゆけば、もはや諦念を超克せんとすることが却て逆に、外に向けての自己放棄の情感をして内心の隅々に迄浸潤せしめざるを得なくなる。斯くして奴隸エピクテトスに於ける放棄と向上の内外の傷ましき乖離は、種的世界の現在の統治者マルクス・アウレリウスに於て自己をひたすら諦念の安らへる世界にのみ没せしむるに至る。即ち「主體にとつて關心の中心たるべきは自己自身のアレテのみ」といふゼノン以來のストアの教義が、エピクテトスとアウレリウスでは意味を異にして現象する。前者にとつてはその教義はひたむきに自己の理性のアウトルキーの確立とそれに基く激しき倫理的實踐への導因となつたのに對し、後者に於てはそれは他人に知られぬ孤獨な魂のひそかな慰藉となり、只一人孤高の境地にコスモポリスの攝理を觀照する人間の、下に見下した種的ポリスに繼起する一切の事物に對する諦觀の眩きとなつて現れる。エピクテトスがソクラテースの臨終を嚴肅に追憶する時に、アウレリウスはプラトーン的なピイリアをなごやかに想起する。エピクテトスの強烈な意志が克己による少くとも自己一人の人間の改善を企圖する時に、アウレリウスはもはや凡そ人間

的なものに關する限り生にも死後にも一切の期待を放棄する。蓋しエピクテートの實存的な師ソクラテースは倫理的實踐に於て死をも超克した完全な自由の人間になつてみせたのに對し、アウレリウスが好むプラトーンの描く理想的人間は「鞭打たれ、拷問され、縛られ、眼を焼き潰され、最後には磔刑に處せられ」(Politeia, 362 A) のが落ちであるから。だが奴隸エピクテートスは世俗を蔑視し、ロゴスのためには肉體を斷乎として犠牲に供する事が出来た。然るに皇帝アウレリウスは内にロゴスの世界を支配する威力を見、神の斷片としての自己自身のプエシスに従ふことの正しさを知り乍らも、同時に外にポリスへの義務、同胞や家庭への責務を果さねばならなかつた。そのためアウレリウスに於ける生の反復は嚴肅主義なストア哲學と虚偽なる世俗の日常生活への調和に向つて方向付けられる。未だ嘗てアウレリウス程に他人に對する飾らざる親切と溫和と謙讓を、自己に對する謹直さと嚴格さに結付けて實踐した人は知らぬと歴史家ニールを讃嘆せしめた如き自己には峻嚴、外には寛大といふ彼を一貫した處世態度はこのやうにして理解されてもいいであらう。而してそこでもアウレリウスはプラトーンの描く理想國を支配する哲學者王をもつて祕かに自己の實踐の師としてゐたに違ひない。哲學者王は自らは萬民の王たる事よりも孤獨の冥想者たることを好みながら、ポリスの安寧への義務として人民の下僕となつて盡さんとする。その如く又現實の王アウレリウスは内に自らは哲學の求道者であり、ロゴスに従つたコスモポリスの市民として自己との會話を續け乍らも、外に隣人の與へる凡ゆる罪や惡に對して溫和と謙讓を以て報ゆることを同時に自己の倫理的課題とする。即ちブリギヤの不具なる奴隸は肉體の奴隸から精神の貴族へと向上したに對し、世界帝國の皇帝は自ら精神を人民の下僕と爲すことの中に、徳に對する主體的實踐を果さんとする。従つてアウレリウスはエピクテートの如くパンタシヤ・カタレープテイ

ケーに固着せず、事象に對する見解の融通ある變化を以て、實存的人間の精神の自由の證となす (Barth-Göttele-meyer, Op. cit. S. 211)。云つてみればエピクテートの意志的なるに對して、アウレリウスに於てはかなり知性的な傾きに移つてゐるのである。而してこの知性的な精神の自由さを以てのみ彼は自己の内なる一切の誇りめいたものを悉く淨化し、優美さを一舉一動にまでしみこませて、古代的な徳と道德的溫和さとを美しく現象した。然もここで繰返して注意されねばならないことは、このやうな美しい自己均衡の倫理は、單に彼の先天的素質としての心情の優しさに歸するよりは、寧ろ彼の立場に於ける、彼のものとしてのストア哲學の現象の仕方であり、換言すれば一切に對する完全な自己放棄としての全身的な諦念の最も密接なる所産としての寛大さであり溫和さである事である。それ故彼にとつて隣人の非道や惡を許すことは決して第一義の倫理的な課題ではなく、非道なる種的世界に對する自己放棄が、理性に從つた内奥の本性の中にコスモポリスの神と人間の美しき調和の世界を觀想した副産物の限界を出ない。即ち神の本質であり神の業たるプロノイアに從つたコスモポリスの恒久的な法則に於ては、惡は畢竟善のために存在するものであり、萬物は本性神に満たされてゐる (Weiss) 汎神論が自覺されるが故に、驕つて彼は現實の世界の惡をも黙つて耐へんと決意する。何故ならプラトーンに從つて善のイデアを觀照する彼は、ここでもソークラテースIIプラトーンの教へに從つて、人が罪を犯すのは畢竟彼等の本意に反して善に對する無智からであると結論し (τὰ εἰς εἰς XI. 18) かかる不幸な人間に對してはロゴスの所有といふ特權をもつた孤高の自己は靜かに憐むのを善しとするのである。換言すれば神のロゴスは世界の凡ゆるものを貫く恒久的な法則であることを知る以上、その神のロゴスに忠實なるためには世界の安寧に向つて努力すること、その故に現存のポリスを安寧たらしむること、更にそのた

めには皇帝たる自己が黙つて忍従すればよしといふ論理が跡付けられるのである。斯くしてペーターの指摘した如く黄金の中唐 (*Aurea mediocritas*) とシムホラチウスの歌 (*Garrulum*, II. X. 5) が、アウレリウスの善さとも又限界ともして反省される。

併し乍ら斯くの如くして諦念から由來したアウレリウスの克己的寛大さも、時には現存世界の餘りの非道さに堪へかねて蒼白い情熱を燃え上らしむることがある。「腹黒い性格、女々しい性格、頑固な性格、野蠻な、動物の、頑是ない、愚鈍な、虚偽の、口汚き、詐欺の、悪虐な……」(IV. 28)。それは動亂、天變地異の相繼ぐ治世の廿年に、而も絶間もなき小人共の陰謀、讒謗、叛亂、不貞の中に、當代隨一の知性と教養を有する人間觀察者の抑へて抑へきれない獨語である。だがこの場合にも元々諦念に全身を泌み込ませた皇帝は積極的に惡の亢除へとは行爲しない。只「冥想録」全篇の行間に人間に對する絶望と世俗への厭離のメランコリックな音調を醸し出すのみである。「今日汝を賞める人々は明日は汝を非難するであらう。死後の名聲とか世評とかそのやうなものが何の價値があらうか」(IX. 30)。ストアの開祖ゼノンは死後の歴史の審判を信じた (*Murray, The Stoic Phil.* p. 29) が、アウレリスは遂に人間の造るものは歴史すらも否定し放棄して了つた。そして只「人生は瞬間にして、凡てはまたたく間に屍に硬直することを思へ」(XI. 18)と諦観し、間もなく死に於て凡ては涯しなき忘却の沙漠に呑み込まれる (IV. 19, VII. 22) 故に、畢竟人間に與へられた自由とは凡てを放棄して運命の絲の紡がれるままに委すことであり、換言すればプユシスに従ふことであると結論する (Vgl. IV. 34, 23)。併し乍ら我々はアウレリウスに於けるこの人間に對する深い絶望と最後には死に於て凡ての煩鎖から逃避せんとする厭世の虚無感が、如何にしてその日／＼の反復に於て隣

人に對する優しきペイリアアの發露となつて實踐されたかといふ點に、快樂を歌ふエピキユロスや、理性的意志の強化に邁進するエピクテートスと異つた、彼自身の實存的有り方を見てゆくことが出来る。人間が輕蔑すべきならその故に益、自己は高尚であること、人間が卑小、邪惡、恣意的ならそれだけ益、自己は彼等を憐み勞り、かくて自己自身を能ふ限り冷靜で高貴で眞實なる人間たらしめんとする實踐倫理が、この到る處苦惱と悲哀の現存世界に於ける彼に於ける主體の救濟の唯一の方法であつた。それは現在への絶望が未來をも否定し所詮有限的なるものは果敢なく崩え、やがて死に於て忘却の淵に投げ込まれる故に、死後の名聲とか來世などを期待すべからずといふ第一の反省が、再び現在に還つてプニシスの掟に従つて運命に自己を委ねることを最も賢明なりと自覺させ、第三に斯くプニシスに従ふといふことは換言すればコスモポリスに生きる事即ちストアの倫理に従ふことに於てのみ可能である事を確信させ、その故に「たつた今、この瞬間にも汝は死ぬかも知れぬが故に凡ゆる行ひと思想を正しくせよ」(H. II)といふ反復の生き方の教義を引出してくるのである。何故なら同じく死ぬにしても人にはさまざまの死に方がある。例へばヒポクラテースは人の病ひを癒して死んだ、カルデア人は占星の術に於て未來を豫期して死んだ、アレクサンドロスやカエサルは何千人もの人を殺して死んだ、ヘラクレイトスは火による宇宙の滅亡を論じた後で水を滿腹して死んだ(H. 3)、このやうな種々なる人間の様々の死に方——勿論死は一切の忘却にして死後の世評は信すべからざるものといへ、それより先に自己といふ主體が如何に死ぬるかといふ事は今日、目前の自己の主體性を救ふか否かの根本的な問題であらねばならぬ。蓋し自己のロゴスが満足し得ざる死に方に生きるといふ事は、結局自己を墮落し神の攝理に背き自己以下のものにするに他ならず、それは世評より先に、自己自身にとつて許し得ざる事であら

ねばならぬ。さればここに自己に興へられた目前の僅かな生涯を、神に感謝し他人に温情を以て接し眞實を語り誠實を行爲せんとする (III. 16) 倫理的決斷が當然生るべくして生れてくる。即ち自己本來の主體性はコスモポリス即ウラノポリス即カリポリスに逍遙し神と交渉することに實現され、然もそこに生きる自己の理性が亂されぬ爲には、現實のポリスに於ても平和を保つ事が條件とされ、その故に第一に他人に干渉せず、第二に厭でも他人と接觸を要する場合には努めて他人の長所のみを見、毒ある花 (皇弟ヴィイラスの放縱や妻ファウスティナの不貞) からは毒に眼を閉ぢ美のみをみる事が必要になる。従つてアウレリウスは道徳を上から自己に強制したのではなく道徳的である事を自體に何物にも換え得ない主體的喜悅を見出したといふ一般の評價が肯定され得る反面に、實はその道徳的である事が彼の孤獨の主體性を救済するための唯一の手段、即ち本體は何處までも他人に干渉せず、世俗から逃れ、隣人に己れの心深く立入られる事を厭ふことにあり乍ら、第二にそのために他人をもそつとしておくといふ巧妙なる處世法をも見ざるを得ない (III. 17)。故にアウレリウスは自己の恩恵の報酬を他人から何等期待しない。「恰も葡萄樹が只果實を結ぶを以て満足し、何の返禮も求めないやうな」(A. 9) 温情が彼の冀つた倫理的實踐であり、同時に又自己のロゴスを生きるためにはそれより以外に爲し得やうがないと考へた哲學であつた。即ちアウレリウスに於ける實存とは飽迄孤獨を本質とする實存であり、叛亂騷擾の彼をとりまく煩雜にして醜惡な人間諸相に對しては、何處までも受身に出て諦念を全身に消化せしめつくした反復の生き方であつた。

所でこのやうにして我々が人間アウレリウスの實存のあり方を學んできたといふ事は、換言すれば我々自身の現實の反復に於て自己とアウレリウスとの主體的な喰ひ違ひを意識し來つた事に外ならないのではなからうか。「非道なる

世界」に對する絶望の極が諦念を主體に現象せしめ、その諦念の典型的な歴史的實存としてアウレリウスが反省されたのであるが、我々はそこに於て同時に諦念の境地に安住して生きるといふ事が、歴史的社會的な現實に對して示す限界をも自覺せざるを得なくなる。蓋し現實は何處までも動と靜との對立し相即し轉變渦卷く所であり、それに反して諦念の孤獨にして平靜な世界は畢竟固定した靜の世界に外ならない、靜の世界に身を安らへて冷靜に轉變動亂の世相を諦觀するものに、果して充全に歴史的世界の波濤の中を生き抜く人間の主體性が把握され得るであらうか、同じく人間の轉變を觀察するにしても、一方に於て飽迄現實の波に押し流されて喜怒哀樂を日々呼吸し乍ら、同時に斯く爲す自己を自己に於て意識し超克することに於て相對的な歴史的實存を超えた永遠なるものを反復せんとする我々の現實のこの主體と、靜かに歴史的な變動から身を退いて一步の間隔を常に區別し乍ら、只そこからのみ苦惱する人間を憐み勞り、自らは孤獨に圓熟せる諦觀を以て恒久の相を熟視せんとするアウレリウスとの間には、極めて本質的な相異が認められねばならぬ。アウレリウスは相對を抜け出て絶對を觀せんとする。眞に現實を反復する主體は相對の中に生きて絶對を行ぜんとする以外には爲す術がない。そこにアウレリウスならずとも一般に諦念の限界が、即ち諦念が現實に於て必然的に崩壊してゆかざるを得ない面が、我々自身のこの實存に於て肯定されざるを得ない。アウレリウスの主體性は畢竟行以前の觀に終る。例へば彼に於て常に思索の中心をなすものは自己を如何にして向上するかといふ命題に限られる。それは未だ直接的主體性の段階に止り、かかる直接性を如何に暴風から保護し慈むかの問題に過ぎない。自己を他人に於て死し、それにより他人を却て自己のものとするといふ絶對の主體性は彼の與らぬ所である。靜學的な無情熱を常に自己の立場として保持し乍ら、只能ふ限りの範圍内に於て他人に同情し、理解し、忠告する。即

ちその本質に於て受動的なる個體である。而して斯く受動的であるといふ事は畢竟身は皇帝としての政治的地位を有し乍ら、現存世界を自己の信ずるコスモスのロゴスに一致せしむる眞の努力に缺けてゐるものとして、結果に於ては惡の認容にも等しくなる。その意味では他人の罪惡を看過し默許するアウレリウスの長所としての寛大が、却て善惡の妥協を認めてゐることに外ならなくなり、嘗てストア哲學がエピキユロス派と鏡く對立した主眼點の一つとしての善惡の撰一的對立といふ根本思想にも背くこととなる。即ちアウレリウスの諦念は現實に於て畢竟このやうな極めて根本的な限界を呈示するのであつて、それは飽迄受動に終始して、その受動の極が能動を行する以前に固定し硬直するためである。彼の妻ファウスティナの不貞と其子コモデウス帝の暴虐を以てアウレリウスを叱するは當を失するといふ一般の評に従ふにしても、然も尙ここに彼の生き方が孤高の諦觀の境地に固着し過ぎて、人間救済の大なる行爲とならざりし限界を否定すべくもない。彼の他人に對する幾多の美しき仁愛の實踐は、本來コスモポリス市民の義務(kath'houvra)としての社會奉仕であり、諦念に陰影付けられた慈悲であつて、日々さまよひつつある人間群衆を眞に質存的に救済し得る種類のものではなかつた。但しもとよりアウレリウスは人間葛藤の幾多の悲惨な面を眺めて何等の激情をも感じなかつたといふのではない。併し乍らこのやうな激情が彼を揺り動かす時、彼を驅らしめるものは決して後代キリスト教の傳導の如き救済への全身的な確信ではなかつた。死、一切の忘却としての死のみが何時でも彼の間絶望からの最後の憩ひとして思ひ浮べられる。而して斯かる意味での死は同時に又逃避の死、放棄の死に外ならず、畢竟福者の島は歴史に縁なしと觀する諦めの死生觀に過ぎぬ。

併し乍らこの如くアウレリウスを自己に於て反省するといふ事はもとより徒らに批評のための批評をする爲ではな

い。寧ろ時代の非道なる意識を自己の一面に有して生きる主體にとつてはエピクテイトスやアウレリウスに教へられる面こそ大でなければならぬ。打続く困難のさ中で腐敗した空氣を呼吸し乍らも、然も尙彼等の如く賢明で眞學なりし倫理的實存を想起すること——その克己と寛大の反復は、ともすれば攻撃のための攻撃、自畫自讃、諷刺的冷笑等さまざまに時代を色付けんとする人間の描き出す非道や惡と著しき對比をなすものであらう。アウレリウスの冥想録は自己自身の沈黙の法廷に於て、自己が判事であり檢事であり同時に被告席の囚人でもあつた人の高貴なる精神の獨語であり、素直な良心の點檢として、嘗てモンテスキューをして未だ比類なき感動を覺えたと云はしめたものである。それは人間に對する深き悲哀と憐愍の情に満ちたるものであり、然もこの悲哀や憐愍は單に日々を人間葛藤の煩雜事の中に全身ごとく呑込まれて實存を喪失した人の瞬間毎に變轉する落着きなき感情の波ではなく、物柔かに心靜かに諦念の世界から高き知性を以て諸相を觀想せる人の苦惱であり悲嘆である。それは囊に黃金時代の想起を無邪の邪の故に卻けた我々が、その反面に於て當代を人間心情の餘りに其の裏までが掘返されて白日に曝され、純粹な愛と純粹な感謝が輕侮の對象として枯死してゆく不幸を想はざるを得ない點に於ても、尙更に學ぶべき主體の止むに止まれぬ生き方であるに違ひない。併し乍ら同時にアウレリウス其人の良否に非ず、アウレリウスの實存を自己の師として汲みとらんとする自己自身の主體的反復に於て、如上の批判も同時に意識されざるを得ない。第一に彼に於ける充至 (*kat'ousia*) な人間が畢竟私的な告白書の中のみ存したといふ社會的主體性の棄權に於て、第二に諦念の安住せる境地を以て動靜渦巻く現實を一方的に規尺せんとした歴史的主體性の喪失に於て、現實と彼とのずれが云ひ得るのである。總じてストアの限界をなすものは人間をこのやうに固定した靜の相を以て捉へんとする點にある。ロゴス

の擧理、克己、忍從、諦念、プニシスに従ふ事、凡てこれ等のストアの合言葉は歴史を目的論的に停着させた範圍内での人間凝視に他ならぬ。そこからは諦念に生きんとし乍らも然も尙諦念に全く身を委ねる事を許容されざる現實の人間の悲劇的諸面は充分には理解され得ない。

4

上來我々は現實を反復する行爲的主體にとつて現在を非道であり自己を惡であると意識せざるを得ない面の否定出來ないことを前提とし、そこからして想起と期待の主體的現象に於ける自己崩壞性を反省し、再び反復に還つて實存的自己の一度は通らざるを得ぬ途としての諦念の必然的媒介を述べた。併し乍ら諦念が一方に於て自己の倫理的意志の挫折に生ずるものであり乍ら、同時にその事は他方それが自己の倫理的意志を挫折に至らしめた非道なる現在の意識を離して考へ得ぬものとして内外相即の否定的交互媒介を構造とする限り、單に諦念の安らへる境地にのみ自己を閉ちて實存的呼吸を全うせんとする事は、却て歴史的人間としての自己の眞の主體性の喪失に外ならぬ事を否定すべくもない。この故に我々が飽迄主體的たらんとする限り、自己の本性としての倫理性を何處迄も堅く保持して眞に現實的な行爲に迄高め、それによつて却て諦念をその極に於て無限に能動的なる自由性として現象せしむるやうな段階に迄自己を切り拓かねばならない。即ち想起や期待を自己に於て否定することにより却て建設する如き現在の反復の生の最も具體的なものに迄結實させねばならぬ。換言すれば主體的自己に於ける諦念の克服は、本來諦念が單に主體の自己内領域に於けるそれ自身に他から切り離れて現象せるものに非ず却て人間の人間としての種的側面の切斷不可

能な反復が主體に於ける諦念の不斷の發生契機となり、然も斯くして發生した自己放棄の意識は逆に常に對外的に向付けられるものである限り、諦念の克服は同時に主體に於ける内外相即せる現實の克服と時を同じくせねば不可能であることが考へられる。即ち一旦諦念を自己に意識せる主體に於ては、諦念の克服は單に主觀的内面的な諦念の否定と倫理的實踐への着手を以て完成せられるものではない。更に亦假に單純に諦念を否定する事の不可能たるを了解せるにしても、その故に今度は諦念の徹底に於て自己を一の絶對的諦念とも云ふべきに高め、そこに諦念の徹底が却て現實に於ける諦念の崩壞であるといふ方向を意圖し思惟することは、その意圖方向に於て眞であり正當であるにしても、それが單に文字として諒解され言葉として納得されるに止る限りは未だ現實の主體に尙諦念の固著した觀想性が殘留し、絶對の主體的現實は成就されざるに止る點を否定すべくもない。然もこの場合かかる意味での諦念の絶對的克服は單に主體の行爲する或瞬間に限られ、現存する反復の生に於ては一面に於ける諦觀の觀想性の殘留は否定できないのではないかといふ疑問に當面せざるを得なくなる。その場合瞬間と反復とは如何なる關係を有するものかはキエルクゴールに従つて追究されねばならないのであるが、とも角このやうに諦念が倫理的主體の重荷となつてくる行爲的現實の自覺に伴ふ困難が先づ考察されねばならぬ。即ち上來我々がエピクテイトスからアウレリウスへと諦念の徹底を求めて追求した途が、アウレリウスに於ける諦念の徹底が同時に諦念の限界の明白なる自覺と軌を一にせざるを得ない點に於て、主體的人間が眞に主體として生きるためには諦念の徹底を同時に克服へと轉換せねばならぬといふ自明の課題に到達し乍らも、然もその事を以て直ちに諦念の克服を簡單に行爲し得ざる、自己の倫理そのもの持つ辨證法が考へられねばならぬ。そのために先づ我々は諦念が何故主體の意識に現象してくるかといふ始めの途

を再び新たに反省してみたい。

もとよりそれが主體に現象する所以は先述の如く世界の非道なる事、換言すれば自己なる人間の根元惡の自覺と、それに對する絶望に於てである。世の愚昧、不正、卑俗、譎詐に對する倫理的人間の憤懣がこのやうな意識の導因として考へられる事も當を逸しまい。それは一語に要約されて人間憎惡の念に高潮する。凡俗を規尺として一切をニベリエレンし己れの眞摯なる實存性を決して理解しようとしなない現實即ち自己の種性に對する實存としての個の衝突なのである。但しもとより斯くの如くに現實を人間憎惡の一面的方向に於て意識し、未だ現實の社會のその反面としての全個相即の自由なる建設の面を視野より逸する事は、その主體が眞に實存の自覺に到達せざるものとして、カントの云へるが如く人間憎惡は惡であると云へよう (Kant, Op. cit. S. 35)。併し更に一步を進めて考へればこのやうに歴史的現實が決して單に人間憎惡の一面を以て盡されず、光と希望と悦びの美しき反面を有することを知れるが故にこそ、却てその裏面に於ける人間批判よりする憎惡の面がより強調されて人間の意識に現象されてくる場合も推察に難くない。更に又人間憎惡を以て自己の生き方とするを許容せぬ自己の現實の反復が、その人間憎惡が許さるべきでないが故にこそ却て主體に於てそれを必然的に現象せずをれない場合も否定すべくもない。史上多くのロマンテイクルの現實罵倒は總じてこのやうなものと關聯して考へ得るであらう。彼等に於て人間とは一度はエデンの樂園を逐はれた子であつても、何時かは贖罪によつて再び樂園に歸り得べき子であるが故にこそ、かかる未來への期待が却て過去の樂園の想起と結付いて反復する現在に對する激しき侮蔑となつて現象する。然し更に云つて時代を簡單に侮蔑し罵倒する人間は未だ浪漫的夢想者の一類型に止つて、反復する時代の中に内在即超越的な眞の主體性を確立せんとす

るものとは云ひ得ない。侮蔑したくとも罵倒したくとも實はその侮蔑や罵倒の對象は本來自己自身の他になく、從つて自ら自己を滅す無媒介的破滅以外に在り得ない所に反復する時代の現實が認められねばならぬ。そこに主體に於ける人間憎惡の無媒介的倫理性が、自己放棄から諦念への否定的轉換の途を一應は通らねばならぬ必然性が認め得る。世の愚昧と卑俗に對する忿悲の意識は、自己の自己に對する倫理的鬭争の現實に於ける挫折によつて人間微小の意識と結付いて内に反省され、悲哀から諦念への過程を辿る。内に燃えさかる行爲への熾烈な欲求を眠らせて自己の自己に對する願慮のためにひたすら思量の體操としての人間傍觀の中に在らんとする決意はかかる諦念の第一歩であるかも知れぬ。人は此處から一つの決斷を引き出してもよい。例へば人間絶望が現實逃避へと發展し、時代の相を理性を以て傍觀的に捉へんとし、その爲に主觀の霧に曇らされざる純粹性を未來や過去の中に呼吸せんとする在り方である。所でかかる意味での純粹性への憧憬は主體たらんとする人間に於ては所詮は一の妄想である。蓋しかかる純粹性に全く浸りきることは人間が深山幽谷に絲竹花月を友とせざる限り不可能だからである。もしも彼が何かを語れば行爲になる。又語らなくともそれは矢張り行爲になり無限の結果の可能性を包藏する。これが倫理的實存がそこに於てしか想起や期待を考へ得ぬ反復する現在である。例へば社會には飛び込むか遁れるか二つに一つの方法しかないと屢々云はれる。所がこのやうな形式的分類を肯定する前に社會には遁れる身振りをみせて然も止つてゐる態度(被動的に云へば遁れんとして遁れる事を許されぬ在り方)、もしくは飛び込む身振りをみせて然も遁れる態度(飛び込む事が自己の無媒介的破滅以外にあり得ぬ現實)が主體に現象する反立として提出されるであらう。この故に諦念に生きんと決意するものは畢竟現實に於ては單なるイロニーケルの段階以上に出ない。然も彼はそのやうなイロニーケルである事自身

が既に許容されない現實の一面も知つてゐる筈である。ここに諦念を一旦自己に現象せしめた人間のもつ最初のアポリアがある。このアポリアを解決するためには先づイロニーケルとしての自己を完全に超克する事が必要である。それは單に諦念を徹底するといふ言葉のみでは不充分である。徹底せんとする諦念そのものが本來イロニーと結付いて主體に現象したものだからである。それ故かかる同一律的循環を免れ諦念のための諦念といふ無意味の語を弄ぶことなき爲には、單に諦念を純粹たらしむる以上のものが必要とされる。即ちそこにストイックな強靱な克己意志が生れるべくして生れる所以である。外には自己放棄、内には克己的訓練と内外を無理にも分離せんと企圖せざるを得なかつたエピクテトスの苦惱がかくして理解される。矛盾して切斷せんとしたものが然も眞實には一つであるといふ彼への批判は、克己が未だ眞に主體的なる現實に轉換せず、俗中に呼吸し乍ら企圖的に俗に毒されまいとする懸命の防禦の柵であつた點に由來する。それはひたすら自己の意志にのみ縋つて、只意志の力によつてのみ自らを家畜の群から引上げ純粹典雅な貴族道徳を生きんとする主體の纖弱い努力である。強靱なストイケルの自我が同時に微小なる人間の必死の防禦なのである。そこには無理なる脊伸びの一面を否定すべくもない。間もなく自我は疲勞困憊の極に至らねばならない。何故なら自我の執拗なる克己的努力そのものが實は人間界のさまざまの矛盾相剋、そこからする人間絶望より諦念への意識を生む母胎だからである。主體は克己の倫理的努力に於て却て益々倫理的意志を挫折せしめられるといふ第二のアポリアがここに現れる。この終りのない堂々めぐりの極に遂に自我の疲勞は全く飽和點に達する。到頭克己的努力そのものが放棄される。意圖的に諦念に生きんとした、その意圖 (Absicht) である事が棄てられざるを得なくなる。その時始めてエピクテトスの實存の陥つた解決出来ないアポリアの底から解決にならざる解決が

生れてくる。自己の意圖する主體性を寸分餘さず放棄さず放棄しきる事の中に却て人間は主體性を生き始めるのである。マルクス・アウレリウスの諦念はこのやうな地點に迄達してゐたものと意義付ける事が出来よう。彼に於ては單に情念やデーモニッシュな衝動が否定され、ロゴスを堅持してプニシスを友とする事が企圖されたのではない。只そこにのみ彼が存したのである。運命への服従の念願から運命への隨順以外に自己が存しない世界へと轉換したのである。従つてもはやエピクテテトスの如く世を無視したり輕蔑したりする事が必要でなくなり、人生の種々なる經驗に素直に教育され、忠實に世の要求する掟を遵守し、異心なく社會に奉仕出来る事になる。それは諦觀する人間の恐らく最も美しい在り方であらう。

所が人間の不幸は、このやうな最も美しい在り方こそ實は人間が人間以下に轉落する最も危い瀬戸際たる點にある。蓋し養にも述べし如く現實はそのやうな境地に靜止するを許さず、克己的意圖の放棄は或意味では倫理的な主體性そのものの放棄にも通ずるからである。反復する現在に繼起する瞬間の非連續的連續の下に於て主體の體溫は恒に變らざる和やかさの一樣化に引延す事は出来ぬ。即ち主體に於ける諦念の現象がもはや諦念以外に存し様がなくなつたといふ事は、次の瞬間に於て諦念が現實の中に必然的に自己崩壊せざるを得なくなつた事に外ならぬ。換言すれば何もかも諦念しきつたといふ事が却てこれをもあれをも積極的に働き出す事に轉せねばならぬ。もしも一切の否定がアウレリウスの如く只否定といふ事にのみ終始する限りそれは決して絶對の立場ではない。寧ろ良識となり處世智と化して實はもとの世界に引退つてゐるのである。これに反して飽造己が主體性を反復せんとする限り己れを樂しますもの、惱ますもの、累するもの、一切を轉じて自己の和らぎと安らひの糧とするといふ事は、實は既にその時に自己の

中に新たなる人間を創造する爲の最も激しき格闘をしてゐる事に外ならぬ。寂寞孤高の生き方が同時に反面さまよへる人間集團に於ける最も建設的な行爲へと轉換せねばならぬ。人間が人間たるを棄權して石——決して破滅の欲求も持たず又自己の救済をも求めざる石——にならざる限りこのパラドックスを免れる事は不可能であらう。彼が人間であり然も主體的人間である限り死なねばならぬ (sterben müssen) が進んで自ら死する (sterben wollen) に轉換されてあり、無力無爲が力強き行爲の活潑潑地に表裏ひつくりかへつてあるといふ外はない。この極から極への轉換點に正に現實に於ける諦觀の本質が捉へられる。換言すれば諦觀に裏付けられ乍ら然も諦觀を超越えた所に具體的な行爲がある。「我本來無一物この何をか投棄せん」といふその最後の無一物を投棄した時に人間は始めて諦念を絶對的に超えた行爲を生きる事が出来るであらう。それはもはや絶望とか自己放棄とか諦念といふ言葉で盡されざる、それ等を内在即超越した絶對の現實が應現する時である。換言すれば絶望、放棄、諦念は未だ主體的人間の意識の一面に現象する内在性を脱し得ない。現象に固着する限り人間は救済を必要とする。現象が現象であり乍らもはや現象を突き超えた絶對の現實が即我となつた時、主體的人間の現象學そのものが同時に主體的人間の絶對的現實の確立になるのではないかと思はれる。そのやうな何ものをも恐れざる絶對の行爲を反復したいが故にこそ、私はこの先尚主體的人間の現象學といふ途を辿つてゆきたいと決意する。即ち刻々に神との冥合を念じたアウレリウスに續いて、念々に個としての自己を否定し、神の試鍊に雄々しく全身を呈して反復を實現したヨブの中に、原罪を捨てた人間の呻きが輝かしき救済の確信に轉調する絶對の瞬間を開扉する鍵を求めて進みたい。