

哲學研究

第三百三十八號

第三十卷
第五冊

現實存在と我汝の双歡

田中 熙

前書き。私は嘗つて本誌昭和十四年九月號に『倫理と倫理學と倫理學者』なる拙文を發表したことがあつた。併しそれは前半だけに止まつて、後半は未完のままに終つてゐる。併しそこで強調された「授（興）受（答）、教學」の思想は、更に一層廣汎なる見地からして、一層具體的・現實的に考へ直されるべき必要を感じた様になつて來た。従つて前拙稿は、勝手乍ら、あれで一應打ち切ることとし、稿を改めて再發足することに決心した。それ故に本拙稿は、前未完稿に對する補遺と見て頂いても好いし、又別新の論究と見て頂いても好い。とも角も二者は互ひに呼應・連理の關係に立つてゐることを、豫めお斷りして置きたいと思ふ。

一

今日においては學俗兩界を通じて推しなべて、切に、現實存在とか國家存在とか、——或はその外それに類縁してゐるものと考へられるところの（現）實存（在）とか現（實）存（在）とか現（實存）在とか（現實的）人間存在とか——、への近迫親觸といふことが遍ねく渴望

現實存在と我汝の双歡

せられ希願せられるに至つてゐる。現實存在性とか國家存在性とか云ふことは、ひとり實踐的諸生活域全般に互つての最高規準とせられてゐるのみならず、諸々の學的認識特に諸精神科學認識の領野においても、その眞偽や具體性・抽象性を決定する際の最高審判とせられてゐる。強力なる國家存在群、殊に巨獸キョウモウ的なる近代民族國家群が、互ひに各自の興亡を賭して最現實的なる普遍世界史の舞臺上で角逐抗争を續けてゐる當代において、それは當然至極のことからであると言はねばならない。現實存在こそが神である。それと同時に神こそは現實存在でなくてはならぬ。國家存在こそが神である。それと同時に神こそは正健なる國家存在において顯現し、且つそれに味方せねばならぬ。此のことが學俗兩道を通じての全現代人にとつて、最も究極的な希願となつてゐるかと思はれる。

嘗つて古代人にとつては宇宙や自然や都市國家が、中

世人にとつては普遍教會や偶像神や聖典が、近世人にとつては人間性や思惟的自我や自由人格などが、神であつた。また今世紀の初めかの現象派に屬する哲學者達は、事態そのものへの肉迫といふことを以つて實り多き標幟として掲げた。併し乍ら今や現代人にとつては民族的國家存在とか現實存在自體こそが神となつて居り、それらのものへの肉迫といふことが遍ねき標榜として掲げられる様になつて來てゐる。想へば、存在とは何か、實在とは何か、何故に此の世は有であつて無ではないのか、といふ存在論的研究こそは、凡べての時代と凡べての人々とにとつて固有必然普遍的なる問と驚きとであつたが、現代の人々は今や内外を通じて特に此の、各自がその上で永遠の今・永劫回歸的に存在し且つ各自がその中で生れては死し死しては生れてゐる、此の各自にとつて固有必然なる現實存在とは何か、國家存在とは何か、とこそ問ひ質さねばならないことになつて來てゐる。

自由主義は破れ、個人主義は微塵に粉碎されやうとしてゐる。即ち最も苛烈にはかの危機神學者達によつて異口同音に批判されてゐる如くに、人間中心的で自我主上のであつた近世市民階級の觀念形態イデアリスムスは、今やまさに崩壞の一步手前に置かれてゐる。換言するな

らばかのゴーガルテンヤグリーゼバッハ (E. Griesbach, Gegenwart, 1928) やクルムルク (J. Culberg, Das Du und die Wirklichkeit, 1933) などによつて特に體系的に駁撃されてゐる様に、所謂「自我單元論」や「孤・我・性」や「自我關聯性」の立場にある近代自我哲學乃至は自覺の形而上學——デカルトに初まつてカントを経てヘーゲルへと極まるころの——なるものは、云へかへるならば「汝」の實在性を根本徹底的に認容することをしない自我哲學思想なるものは、今やまさに覆滅の直前に臨まされてゐる。實に現實存在そのもの或は現實的で實存的な國家存在そのものが、今ではその様な近世イデアリズム的で自由自覺的な自我哲學といふものを寛容し得ずして、將に「我汝(彼)」が互ひに双歡・呼應・相愛・責任應答し合ふ様な新しい人間概念を、自らの裡から自らの爲に、受胎 (conception) しやうとしてゐるからである。

私は少く共本稿においては、現實とか現實存在とか稱せられるものと、國家存在と云はれるものとを餘りに立ち入つては區別しないことにして置く。蓋し、成程嚴密に考へるならば、現實存在の中には國家存在——觀念即實在的で文化即政治的なる巨大存在——の外になほ、(世界) 歴史的現實とか政

治的・經濟的現實とか教育的現實とか宗教的現實などといふ様々なる現實が包容せられてゐる。逆に、國家存在の中にも亦、世界史的に觀て最も現實的な意味を荷つてゐる國家存在と、然らざるものと別が存する。従つて何時までも永遠の今的に現實的 (Wirksam) な現實存在 (Wirlichkeit) といふものと、時代史的・社會史的に觀て一應興亡變遷恆なしと考へられる國家存在 (Staat, status, share) といふものとを、互ひに區別するといふ考へ方もさして無理だとは思はれぬ。——特に支那や歐米諸國の歴史を繕き稽へた時には尙更

のこと——併し乍ら我が國においては、その様な考へ方は理由無きことがらである、また、結局は不可能なことがらでもある。何となれば我が國においては、ヘーゲルが國家存在を以つて最高の人倫的現實態と見做したのよりも「層切實なる意味において、現實存在即國家存在、國家存在即現實存在と考へて少しも不適切でないのみならず、却つて穩健妥當と思はれるからである。特に諸々の現實存在中でも就中「勝義」の現實存在といふものを以つて、國家存在と同視することは、ひとり吾が國計りでなく今日の萬民によつても認容されることである」と考へられる。従つて本稿においては現實存在といふ言葉の方を最も賑繁に用ひてはゐるが、併しその勝義なるものとしては、恒に暗に、國家存在を意味してゐると豫め承知して置いて頂きたい。尙略々同じ理由に基いて吾々は本稿において、——假令幾多の異論は豫想されるにせよ、なほ敢へて、少く共「勝義」における實存や現在や現存や人間

現實存在と我汝の双歡

存在などは、當然必然に、孰れも結局は、國家存在即ち「勝義」の現實存在に歸着し朝宗してゐる筈のものとして考へて置かう。「従つて極言するならば、少くとも「最勝義」においては、現實存在即ち國家存在即ち實存即ち現在即ち人倫存在といふことになる。但しかくの如くに、今日の吾が學界の用語例に反してまでも、敢へて總べてを大和的・和解的に同視するといふことの可否については、後でも簡単に辯明されるだらう。

従つてカントの批判哲學を以つて茲で假りに第一の「コペルニクスの偉業」と稱するならば、現代においてはかのF・エーブナー、M・ブーバー、辯證法神學者達、グリーゼバツハ、實存哲學者達、R・ブルトマン、K・ハイム等々によつて、將に第二の「コペルニクスの偉業」が相互呼應的・授受教學的・逢會双歡的に成し遂げられやうとしてゐると見做すことが出来る（此の點については特々K. Heim, *Ontologie und Theologie*, Zf. f. Theol. u. Kir. XI, 1930, S. 333. 参照。さうしてその淵源はまづにかのキェルケゴールやニイチェに、併し尙他面に更に遡つてはヤコービーやフイヒテやガイエルやフォイエルバツハやデイルタイなどにも一部模索的には、存すると云はねばなるまゝ（前掲ケルケゴールの書、並びにA. Faust, *Der Begriff des Nichts* usw., Logos XVII, 1927

をも参照)。とも角も斯様にして新らしい時代の當來を告げ知らせる證言は意外にも眞近に迫つて來てゐるのである。その本性上「トパー」などの所謂「*Teh-Es*」的ではなくして「*Teh-Du*」的な呼應・双歡・逢會の關係構造を有してゐるところの現實存在とか國家存在とか云ふものは、意外にも眞近かなところで、その新しい人間概念を、即ち「汝我（彼）」的な關係を必然になしてゐる双歡比翼的な人間概念といふものを、生み出さうとしてゐるのである。「汝」の實存や現實を告げ知らせる兆しは既に一世紀半もの昔から幽かに彼此呼應的に響き初めて居たのであるが、今やそれは吾々の直ぐ背後に迫つて呼びかけてゐるのである。自由主義や個人主義を核髄とする近代市民精神乃至は自我哲學陣營といふものは、ただそれに強いて面を背け耳を塞いでゐる計りなのである。兎も角も前世界大戰の前後といふものは、近世の終焉と現代の生誕とを告示する重要な岐れ時であつたといふことが、今では一層吾々に明白となつて來てゐる。さうして一切り西歐をも又此の日出づる國をも振盪せしめた、かの危機思想とか不安の哲學とか名づけられたものは、自我中心の近代からして汝中心の現代へと移行する胎動期をこそ表現してゐたもの、これに對して今日、我も汝

も彼もが互ひに呼應双歡しつつ、我汝逢會的な國家存在や我汝双愛的な現實存在にこそ歸趨せんとしてゐるのは、まさしく新しい現在や實存や現實の悦ばしき生誕を示現してゐるものと、吾々は考へることが出来る。甚に今迄の自我單元論的で孤立我的な近世イデアリスムスは、既にその使命を一應果了つてゐるかと思はれる。それはヘーゲルの所謂理性や絶對精神と、キェルケゴールの所謂個體者とにおいて、絶望的な寂しさと戦きとに逢會した。かくして更めて個我的奥底から、神や基督や隣人を、かくして又延いて、夫は妻を妻は夫を、親は子を子は親を、弟子は師を師は弟子を、臣下は君を君は臣下を、「汝（彼）」として呼びかけざるを得ないことになつて來てゐる。さうして「原始偶然」（九鬼博士）的存在者たる此の「汝」の現實や實存や現在に對してこそ、逢會・邂逅の「驚き」（*Verwunderung*）を新たにせねばならぬ様に、現代人は立ち至つてゐると吾々には考へられる。

吾が國最近における傳紀物の溢流といふこと——即ち個人歴史的で人生記録的な「汝」との逢會や責任應答や授受教學といふこと——、或は紀行物の横溢といふこと——即ち社會誌的で風土誌的な「汝」との呼應逢會・授受教學といふこと——、などについては特筆しないとす

ても、なほ今日の全精神科學の研究領野を統一的に見渡した時に吾々の受ける歴々たる印象は、まさに前言の如く近世孤我哲學の没落や現實存在・國家存在そのものへの近迫親觸といふこと、従つて又「我汝(彼)」の双歡・呼應・責任應答・原始偶然的邂逅・授受教學などとして、現實存在や國家存在や實存や現在や人間存在を把握せんとする動向に外ならない、と吾々は云はざるを得ない。それは一言で評するならばまさにフイヒテの所謂「現代の特徴」となつてゐると思はれる。即ち現實存在そのもの乃至は人間概念そのものが、今日將さに徐々にメタモルフオーゼンとしてゐる時に當つて、換言するならば總べての人々又は國家又は世界又は時代が生死の巖頭に立たせられて新しい決斷や創造をなすべく衝撃せられてゐる時に當つて、發せられる叫び聲・喚びかけが、即ち今日どこの國でも次第に喧しくなつて來てゐる「汝(彼)」との呼應・双歡・逢會である、と吾々には考へられる。従つて今尙忠實に近世自我哲學の立場、即ち自我單元論や自覺形而上學の立場を護持操守せんとしてゐられる人々も、吾々の見地から觀るならば實は、その孤高自清的な孤我性 (Ich-Isoliertheit) にあつて却つて「汝」や「彼」と暗に呼應・逢會・授受教學してゐられるので

現實存在と我汝の双歡

あつて、深く沈黙することにおいて却つて「我汝(彼)」双歡・輪舞・比翼的に應答し對話し辯證してゐられるのであると評せざるを得ない。

然らばその様な「我汝(彼)」關係的な現實存在とは大凡そ如何なる本性をもち、又如何なる論理(や倫理)によつて把握され、且つ時間性・空間性の中で如何なる存在として自らを現象せしめてゐるのであるだらうか。ハイデッガーにおけるが如き孤立自我と「死」との現象學を、「我汝(彼)」の双歡比翼的な現象學又は「生誕」(Geburt) の現象學へと止揚翻轉せしめるためには、吾々は如何なる思索手續を必要とするだらうか。更に重ねて換言するならば、今日の内外に互つての精神科學界において、例へば社會學方面においては社會(學)的現實とか現實的社會(學)——且・フライヤーなど——とか、經濟學方面においては經濟(學)的現實とか現實的經濟(學)——ゴットル一派とか、法律學の方面においては法的現實とか現實的法(學)とか、政治學方面においては政治(學)的現實とか現實的政治(學)——C・シュミットなど——とか、國家學の方面においては國家(學)的現實とか現實的國家(學)——ケルロイターその他或は尾高博士等——とか、歴史(哲學)の方面においては歴史的

現實とか現實的歴史(哲)學——田邊博士・高橋博士・

高坂博士その他——とか、倫理學の方面では倫理(學)

——的現實とか現實的倫理(學)——現に、孰れも大した

ものではないが、E・イ・ヘーシン¹監輯の „Abhandl. u.

Monogr. z. Philos. d. Wirklichen” 中 H. H. Wio-

ling, Die Wirklichkeit der Ethik, 1931. とか H.

Mandel, Die Wirklichkeit der Ethik, 1937. とか云々著書

まである、その外 B・スウフ『倫理學綱要』(一九三三)

の第五章や、H・グロース『價值倫理學か宗教倫理學

か』(一九三三)の第五章にも現實存在の語が標題的に用

ひられてゐる——とか、教育學の方面では教育(學)的

現實とか現實的教育(學)とか、基督教神學の方面にお

いては基督教(會)・神學的現實とか現實的基督教(會)

或は信仰或は神學(危機神學者達分けてもゴーガルテン

『信仰と現實』一九二八等——とか、最後に哲學の方面に

おいては現實存在(としての人生・國家・世界)とか(現)

實存(在)(としての哲學)とか、と云ふ概念がまさに現

代の合言葉として頻用されるに至つてゐるが、果して此

れらの各域において、既に遺憾なく、その所謂現實存在

といふものが、何ら在來の孤立我自覺的・自我單元論的

イデアリスムスの殘滓を留めずして、眞に「我汝(彼)」

双歡・輪舞・比翼的な存在と徹底的に考へ抜かれてゐるであらうか。是れらの諸問題について吾々は茲に簡單に省察して見たいと思ふ。

二

今日内外に互つての學俗兩道において、現在的に實存してゐる現實存在——その勝義なるものは前言の如くに國家存在である——の容姿は如何なるものであるか、又あるべきか、といふことが本稿における主要中心の問題であつた。併し本論に這入る前に吾々は茲で豫め、吾吾は少く共本稿においては、何ら特殊格別なる方法論的基本考察をば前提としてゐないといふ前提、——強いて云ふならばフツサールのな「エポケー」や「括弧入れ」を徹底的に、即ち「身心脱落」的・「不生」(盤珪)的に(共)遂行するといふ前提——、や若干の用語法について素言して置かねばならぬ。

吾々は茲で稀れには(イ)「事實」といふ語をも用ひるかも知れないが、此れは fact, Faktum 等に當るもの、かくして諸科學的研究や或は所謂自然的態度の前に、單に客觀的・對象的に措かれ興へられてゐる事態を指すと約束して置きたい。次に吾々は本稿において(ロ)「現實」とか「現實存在」とかの概念を最も屢、用ひるであらうが、

此れは actuality, Wirklichkeit に當るもの、従つて前
 の科學的・實證的事實をも勿論みづからの裡に一部一面
 的に包攝してはゐるが併しそれに盡きずして、主體即容
 體的、内即外的、動即靜的、一即多的、有即無的、生即
 死的、知即行的、絶對即相對的、超越即內在的、永遠即
 瞬間的、個即種即普遍的、自力即他力的、遠人愛（エロ
 ース）即隣人愛（アガペー）的に存在してゐるところの
 もの、斯くの如くに矛盾變轉極まりなき存在・生成躍動
 止むことなき存在、を指すと約束して置きたい。従つて
 勿論諸科學者——特にフライヤーやゴットルやC・シュ
 ミットやケルロイターなどの現實的精神科學者達——や、
 日常人——例へば今日の新聞雜誌や街頭での立話や座敷
 内での噂話などを看よ——においても頻りに愛用重用さ
 れてはゐるが、併し一義一次的には眞剣な、即ち現實存
 在そのものと格闘角逐・切磋琢磨・逢會呼應・授受教學・
 双歡比翼し合つてゐるところの、哲學者（Metaphysiker）
 や倫理學者（Metaphiker）や神學者（自由主義的・歴
 史主義的神學者ではなくて特に辯證法神學者達）などに
 よつてこそ、驚くべき形で稀有なる姿で現象せしめら
 れてゐる存在を指すものと約束して置きたい。

次に吾々は、「國家存在」といふ概念をも用ひるのであ

現實存在と我々の双歡

らうが、これは特にゴーガルテンがその『國家的倫理學』
 （一九三二）の中で詳述してゐる「國家」の概念からして、
 彼に特有なる基督教神學的・性惡原罪觀的・エスカトロ
 ゴー的要素を拂拭して——といふ譯は私の様な日東の世
 俗人には未だそれらの眞義が充分には會得されてゐない
 からでもあるが——、以つて一層それを世俗化・哲學化・
 存在論化・倫理學化・日本化せしめたものに當る。それ
 故に吾々が茲で時には語るかも知れない國家の概念は寧
 ろ、實存哲學的傾向を多分に有するC・シュミットがそ
 の名著『政治の概念』（第一版一九二七、第二版一九三一、
 第三版一九三三）中で生彩的に述べてゐる國家の概念に却
 つて一番近い。従つて、ヤスパースや或は我が國では西田
 博士・田邊博士等によつてそれぞれに含蓄深く説かれて
 ゐる國家存在の概念からは、一部は覆合してゐても一部
 は離れてゐるかも知れぬと豫め考へて置いて置きたい。
 但し前述の如くに「勝義」における現實存在であるところ
 の、此の國家存在といふ概念の方は、本稿の姉妹篇たる
 「双歡（呼應比翼輪舞）の倫理」の中で充分に論究さ
 れる筈である。双歡の論理を主に説きたいと思つてゐる
 本稿においては、従つて當然國家存在といふ概念よりも
 前の現實存在といふ概念の方が、頻用されるだらうこと

を前以つて斷つて置きたう。

次に吾々は本稿において(二)實存といふ概念をも頻用するであらうが、是れは勿論 *Existenz* に當るもの、さうして吾が國について觀るならば、儻ひ稀れなる實存哲學者であられた故九鬼博士(『人間と實存』昭和十四年、その他)や、田邊博士(『實存概念の發展』昭和十六年、その他)によつて、學術語としても略々固定されるに至つたかと思はれるもの、に當る。西歐について云ふならば、本稿で語られ想はれてゐる實存とは、キェルケゴールよりも寧ろニイチエが、又ハイデッガーよりも寧ろヤスパースが語つてゐるエクジステンツに、否更に一步進んでは、生哲學者マクス・シェーラーが脱我・忘魂・前意識的(*ekstatisch, ex-sistere, inter-esse*)に即ち *ontisch-ontologisch* に語つてゐる場合の一體感的生命意識にさへも却つて、近しいものと豫め考へて置いて置きたう。

吾が國において替つて *Existenz* が「覺存」とか「自覺存在」とか譯されたことがあつたが、此れは極めて不幸なる命名法であつたと評せざるを得ない。何となればキェルケゴールからヤスパースに至る實存哲學者は孰れも推しなべて、西歐から出て、西歐の特に西歐近世市民階級の觀念形態を、かくして自我單元論や孤立我の立場にあるイデアリスムスを、即ち換言するならばデカルトからカント・ヘーゲルへと續く

自我哲學や自覺形而上學や認識主觀の哲學等々を、再批判し自己決算し甦生せしめんとして、此の様にして今日の危機神學者達におけると同様に、結局の歸着點としては、ヨーロッパ自體の總體批判・總體悔恨として、乃至は又ヨーロッパ的特殊(精神)世界を眞的世界的(精神)世界にまで高め廣めんとして、現れ出た思想系列であつたのである。それにも拘らずその様な實存哲學者達の悲願切望を無視して、彼らの所謂エクジステンツなる基本概念を自覺存在・覺存などと譯すことは、それは、その様な總體悔恨的・自己清算的意義をもつた思想を、再び舊の近世イデアリスムス又は自我哲學の陣營に、後展りさせて引きずり込んで了ふ危険を多分に含んでゐる。即ち「(現)實存(在)」(エクジステンツ)——文字通りに實に又は現實に現れ存在してゐるところのもの——を強いて(自)覺存(在)と譯すのは、それは白を黒と、或は虎を猫と、或は「友」を「敵」と見謬せらるるものである。成程、實存とは個體者が生死の巖頭に「絶望」的に或は極限狀況的に立たせられた時に、凡ゆる微知を振り絞つて、懸崖撒手底に、或は百尺竿頭進一步底に、決斷し「内的行爲」(ヤスパース)した場合に、現れるところの人間存在の在り方に外ならぬ。即ちそれはヘーゲルにおいてスベキユラテーフ(思辯的)・餘りにもスベキユラテーフ(投機的・冒險的)となつたところの、近世的自我や理性や絶對精神などの、危かしき・はかなき・脆き・孤り歩む者の寂しき等々に恐れ戦き絶望して、その爲に却つて自己の方から進んで深淵に身を投じ——身心脱落し——、誘惑や呼びかけに隨順・羈從して、以つてアガ

ヘーゲル・他力的に救はれるに至つた個體者を意味するものに外ならぬ。扱て希臘の昔から存続してゐるところのエクジステツツなる概念が、以上の如くに結局のところでは、西洋的即ち東洋的即ち日本的に解釋せられねばならず (sollen)、又せられ得る (können) としたならば、その様な本性を有つ質存においては、まさに、自力即他力、エロース即アガペーとなつてゐる。又單なる精神や理性や自覺ではなくして、まさにニイチエにおいて所謂「大地の道德」、「肉體の理性」となつてゐるもの、かかる前意識的で無意識的で本能的で自然的で脱我魂魂的で一體感的原始生命流的なもの (シェラー、さうして九鬼博士の所謂「原始偶然」的「生誕」も亦これに當る)、身心脱落的で不生的なもの、と云はねばなるまい。それ故に又ハイデッガーにおける「死」の質存哲學は、以上の如き眞の意味での質存概念を近世觀念論的に逆か立ちさせてゐるものであつて、眞の質存哲學においては「生誕」や慈母の愛 (アガペー) や現存性 (Dasein) や、日常性的・平常心的・柳絲花紅的な Befindlichkeit, Geworfenheit などの方をこそ、眞の質存の現れ「場所」として重視せねばなるまい。(九鬼哲學における偶然や邂逅や原始偶然の説、回歸的で形而上學的な東洋的時間の論、個人存在や國家存在が「おのづから」「こころ」と轉り出る即ち「生誕」し來るとの思想などは、かくして瞭かに、西歐近世自我哲學的でフイヒテ主義的・西南學派的であるハイデッガーの、死と單なる時間性と單なる意味解釋との、現象學を超克する意義を、世界的

現質存在と我汝の双歎

にも有つてゐると想はれるが、併しその詳細は別の記述に譲る)。なほ又ハイデッガーに比べて一層、現存や日常性や平常心を重視してゐる、——かくして一層質在論的で空間性的になつてゐるヤスパースについて觀ても、彼の所謂質存的「内的行爲」とは當然必然に、云はば質存的「外的行爲」をも隨伴する筈のもの、かくして肉體の理性的、大地の道德的、本能自然的、前意識脱我的、原始生命流的なもの、と解せざるを得なくなる筈である。且つ又彼の云ふ質存者 (哲學者) 間における交會とか一變する戰」とかも亦、以上の如くに質存哲學の概念を擴張させ徹底させて前意識的、身心脱落的、原始生命流一體感的な境位にまで擴め及ぼす時には、必然に、萬人 (隣人) の萬人 (隣人) に對する呼應・双歎・輪舞に、併し就中は民族血緣的で祖國地緣的で君臣政治緣的な呼應・双觀・輪舞・逢會・責任應答・授受教學などに、擴張深化される筈のものである。延いては又辨證法神學者達の所謂逢會・呼應・責任應答・神愛と隣人愛・神の言葉・教會内における信者の交會等の概念も亦、以上の如き意味において深化擴張せられた質存哲學や社會存在論の立場と廻り返はせ、授受教學せしめる時には單に基督教會内における基督者達だけの、イエスを中心としての交會・逢會・責任應答だけに限られずして、更に廣く世俗化・社會存在論化・國家存在化・現實存在化・質存哲學化・日本哲學化・八紘爲宇化・萬邦得處化せしめられて、萬人の萬人に對する、併し就中は各自自身にとつて固有獨自不代換的なる民族血緣的で祖國地緣的で君

臣政治緣的なる交會・逢會・責任應答・双歡・比翼・授受教學と當然なつて來る筈のものである。此れらの點はなほ後述されるであらう。以上を要するに實存なるものは、單なる自覺存在に盡きるものではない。近世自我哲學における自我や自覺や普遍我や先驗我や孤我や單元我などは、およそ正反對なるものであると、吾々には解せられる。即ち私見によるならば實存とは、原始生命流的で一體感的で無意識脱魂的なもの、不生的・身心脱落的で、「我汝(彼)」・双歡・比翼・連理・呼應・邂逅・授受教學的なものである。一言で云ふならば有即無で一即多で動即靜で生即死的なるもの、かくして絶對矛盾即絶對大和的なもの、日本即東西兩洋即世界的なものである。要するに擴められ深化せられた意味においては、實存(哲學)とは前述の現實存在(の哲學)及び國家存在(の哲學)と完全に覆合・連理・双歡・授受教學し合ふものである。これらの點についても後でなほ述べられる筈であるが、とも角も實存哲學だけによつて、或は辨證法的現實哲學だけによつて、乃至は歴史哲學だけ或は國家哲學だけによつて、要するに自分だけ汝だけによつてではなくして、我と汝との二者の呼應双歡において初めて、「彼」としての現實存在や實存が現成するのである。右學だけ又は左學だけからではなくして、まさに左右兩學が合せられる時に初めて天來の神韻が「彼」として響き來るのである。但し風樹の歎は、ひとり親子關係のみでなく、凡ゆる對人的我汝關係においても存して居る。従つて我と汝とが彼の前で逢會双歡輪舞し合ふこと

は、一應至易の事柄の如くにして、實は至難稀有の事柄でも
あるだらうが――。

吾々は更に本稿におゝて(中)「現在」(Gegenwart)と云ふ概念をも時に用ひるであらうが、これは差し當つてはグリーゼバツハ――彼はゴールテンと我汝的な親交關係に立つてゐるらしい――の所謂「現在」に、従つて又グリーゼバツハの逆説眞理的で消極的(ケルケゴール的)な立場を積極建設的な立場へと止揚驪轉せしめた意味をもつケルロイター(特に例へば『一般國家學要綱』一九三三、一〇頁参照)の所謂「現在」にも當る。併し最も親しくは波多野博士の名著『宗教哲學』(昭和十年)や『時と永遠』(昭和十八年)に現はれてゐる「現在」の概念とこそ、吾々も歸趨したいものと堯望してゐるものである。次に吾々は本稿で、(人)人間存在とか人倫存在とかいふ概念をも用ひるであらうが、これはニイチエ以來の實存哲學者によつて、單なる意志や行爲や性格(近代市民精神風)が分別し出される前に豫め、現存的なものとして根源的に見出され且つ與られてゐるところの、「開柄」的で双歡・呼應・輪舞的な人間存在・人倫的存在を意味すると承知して置けて頂き度い。従つて吾が國について云ふならば和辻博士が『人間の學としての倫理學』(昭和

九年)や『倫理學、上卷』(昭和十二年)などにおいて極めて興味深く分析して居られる「人間存在」に大體上當るものと考へて置いて頂きたい。

最後に吾々は既に今迄のところでも頻りに用ひ來つた様に、(ト)「我汝關係」とか、「我汝(彼)の双歡・輪舞」とか、「逢會・邂逅・責任應答」とか、「呼應・隨順・聽從」とか、「授受教學」とか、の様々なる概念を、いづれも略、同じ様な意味のものと解して併用する。——茲でも亦吾々は強いてそれらの概念間における異同本末の關係を、言立てや盟神探湯せずして——。ところでこれらの諸概念は勿論差し當つてはF・エープナー(『言葉と精靈的實在』一九二二)やM・ブーバー(『我と汝』一九二三)によつて、その當時の學界に多大の渦紋を投じつつ重用せられ初めた概念事實に當つてゐる。但し前記K・ハイムやJ・クルベルクなどの研究によるならば、彼ら兩者の前になほ、ヤコービー、フイヒテ、ガイエル、フオイエルバツハ、デイルタイ等々の前史が有り、兩者の後ではフツサル、シェーラー、ハイデツガー、K・レーキツト、ヤスパースなどの現象學派や實存哲學者、或はバルト、ゴーガルテン、ブルンナー、ブルトマン、テイリツヒ、グリーゼバツハ、ハイム、クルベルク等々の後繼

者・發展者が有る譯であるが、とも角もそれら多くの諸家によつて最近特に注目され初めて來たところの「我汝」關係の逢會呼應的事實に、それは照應するものと考へて置いて頂きたい。(此の「我汝(彼)關係」の發現過程を問題史的・思想的に詳しく探究するといふことも、重要にして且つ興味ある事柄と思はれるが、併し是れも今はその餘裕をもつて居らず、他日に委ねたいと思ふ)。兎も角も茲に列舉せられた諸概念は、九鬼博士やヤスパース等を初めとする諸實存哲學者、或はバルトやゴーガルテンを初めとする神學者達、乃至は上記エープナーやブーバーなどが、Ich-Du-Beziehung, Du-Ich-Verhältnis, Bogenung, Verantwortung, rufen, appellieren, ansprechen, Anspruch, hören, Gehorsam, Liebender Kampf, Kommunikation, など語つてゐる概念を互ひに融合轉釋せしめて、以つて世俗化・社會存在論化・日本哲學化せしめて使用してゐるものと諒承して頂きたい。從つて本稿においても最も屢、用ひられるそれらの概念が、假令西歐危機神學者や西歐實存哲學者達における使用方法からしては、幾らか或は多分に離れ外れてゐるとしても、少く共茲では、深い咎め立てをしないで置いて頂きたいと思つてゐる。

以上は本稿における若干の用語についての簡単な鳥瞰であつたが、これに關聯して次に吾々は、少く共本稿において、出来る限りの「判斷中止」を、或は徴力の及ぶ限りの「括弧入れ」を、徹底的に共遂行したいといふ根本前提について豫め附言して置きたいと思ふ。蓋し吾々は本稿において出来るだけ最初から、アガペー的他力の立場、原始偶然的逢會・呼應の立場、隨順・双歡・比翼の立場に立ちたいと思つてゐる。云ひ換へるならば矛盾論理 (Entweder-oder) の立場ではなくして和解論理 (Sowohl-als-auch) の立場に、或は「講壇概念」としての哲學ではなくして「世界概念」としての哲學(カント)の立場に、立脚したいと思つてゐる。従つて當然に、自力的エロースの立場や孤我自覺の立場や本質概念定義の立場や解釋學的認識主觀の立場などは、假令それらが如何に學界の定説となつて居るものであるとしても、なほ敢へて吾々としては、「判斷中止」をなし「括弧に入れ」て一先づ藏つて置くことにしたいと思つてゐる。併しその様な無茶な態度は、果して學問上許されるであらうか、又可能であらうか。

フッサールは次の様に淳々乎として説いてゐる。自然的態度又は科學的諸認識の立場といふものは、様々なる

衝動的偏見や抽象や恣意的假構やドグマを含んでゐるのである。それらは要するに不透明なものである。それ故に嚴密學としての哲學的認識に進み得んが爲めには、豫めそれらの態度や立場を一應徹底的に、「判斷中止」し「括弧入れ」せねばならぬ、即ち純粹意識の領野へと「現象學的還元」をなさねばならぬ。さうでなければ哲學の本質直觀も超越論的事態解明も共に不可能である。哲學的認識の可能不可能は、云はばその様な「判斷中止」や「括弧入れ」の徹底不徹底(シェーラーの所謂「道德的態度」、ヤスピースの所謂「內的行藏」に當るもの)に依存してゐる、と。併し乍ら驟つて考へて見るならば、フッサールの所謂現象學的還元や本質直觀によつて總べての存在は残るところなく透明化せられ、總べての事象意味は餘すところなく解示し盡されたであらうか。事態そのものへの肉迫といふ標榜は充全に達成せられたであらうか。彼の所謂純粹現象學、超越論的自我哲學、相互主觀的モナドロジー等々は、果して嚴密學・究極學・普遍學として樹立され得たであらうか。彼の精緻此の上なき論理や強韌此の上なき思索を以つてしても、なほ終に一つの殘基——現象學的殘基を残しはしなかつたであらうか。究極に至つて遂に突破し難き障壁に、はたと

對面——逢會・邂逅——しはしなかつたでもあらうか。

一つの原始所與的ドグマが、此の現象學にとつてさへ——或は、にとつてこそ——、殘纏してゐることが、ゆくりなくも氣附かれはしなかつたでもあらうか。明晰にして判明なる直觀をと求めてひた向きに沈潜して行つたフツサルではあつたが、併し彼もなほ果して、此の世の謎と人間存在の祕密とを、神や精靈の祕蹟と共に現實的に解き明かし得たでもあらうか。彼において興味深い相互主觀性に關する超越論的解明は、リットの『個人と社會』(一九二六)と呼應しつつ、吾々の關心を今尙尠からず引きつけるところではあるが、併し果して、かかる共に執れも現象學的意識分析の立場にある人々——ジムメルやT・ガイガーなども假りに茲に含めやう——によつて、「我汝(彼)」の双歡・比翼責任應答的邂逅——それらは執れも共に歴々乎たる人間存在の事實であり、原始所與的で不可疑的な社會事實であり、又リットの所謂「完結圈」をなしてゐるものである——とか、或は社會存在・國家存在の現實存在的性格とか、いふものが何處の點まで完全に闡明され得たでもあらうか。

吾々は今尙、フツサルからシェーラーを経てハイデッガーへと流れ咲いてゐる現象學的省察といふものに對

現實存在と我汝の双歡

しては、愉しい思ひ出と共感とを懷いてゐる者である。

併し乍ら要するに現象學なるものは、フツサル風の構

成的現象學は勿論のことハイデッガー風の解釋學的現象

學と雖も、結局のところでは、云はば影無き人の透明さ

(明晰判明)へとあこがれ進んで行つた思想である。従つ

て眞摯ではあるが悲愴な哲學であつたと、今日の吾々は

評せざるを得ないのでなからうか。何となればそれは

要するに、近世自我哲學又は普遍我自覺の形而上學が、

衆人環視の中で従つて天人呼應の裡で、見事眞劍に没落

して行かうとする際に放つた最後の光耀たる意義を荷つ

てゐたものであるだらうから——。さうしてフツサル

が終には相互主觀性を、シェーラーは幾らか夙に他我心

の存在及び認識を、ハイデッガーはフィヒテ的の近世觀念

論の殿將たるにもふさはしく平人的共同存在性なる概念

を、力説したのは、將に來たるべき「我汝(彼)」双歡

呼應的な新しい人間存在を豫示したものと考へられは

しないだらうか。(なほ茲で序でにシェーラーにつき附

言するならば、彼が他我心の認識を「先驗心理學的」に

究明してゐる部分は却つて近世自我哲學の殘照内に留ま

つてゐるものである。さうではなくて、彼における一體

感説や原始的生命流の論などが、實は却つて、今日

吾々が茲で目ざしてゐる血縁地縁的な實存哲學や或は「我汝(彼)」双歡輪舞的な現實哲學に、一層親觸してゐるのである。要するに單なる他我心の存在や認識を説く限りのシェーラーは、ハイデッガーに數歩後れてゐる。

併し原始生命流的一體感を説く限りのシェーラーは、ニイーチエの嗣承者たるにも適はしく、ハイデッガーを遙かに超えて、今日の新しい脱我恍惚的な實存哲學・現實哲學に近づき觸れてゐる。

扱て兎も角も以上の如くにして、今世紀における花形哲學たりし現象學思想でさへもが、今日の吾々の立場から觀るならば、一つの根源的な前提や障壁やドグマを執持してゐたものである。従つてその意味において、今日の吾々から觀るならば、フッサールからハイデッガーに至る現象學派自身が實は「更にもう一度」(noch einmal)、「判斷中止」され「括弧入れ」されるべき筈のものである。現象學派自體でさへもが然りとすれば、爾餘の新カント學派や新ヘーゲル學派——それらは孰れも要するに近世イデアリスムスの峰續きに咲き残つた姥櫻たるに過ぎない——等は尙更のこと、多分の前提やドグマを包藏し、その意味において現實存在そのものの立場からしては「判斷中止」・「括弧入れ」されるべき筈の思想形態であ

る。——假令それらの思想立場において如何に屢々、現實存在とか生成創造とか歴史的發展とかの言葉が語られてゐるにしても——。蓋し現實存在とか實存とか國家存在とか稱せられるものは、成程一方では恒に常に「言葉」を通して交歡・逢會・責任應答・授受教學し合ふものであるだらうが、併し逆に、單なる言葉、即ち前以つて現存する「我汝(彼)」双歡・呼應の裡から受胎生誕せしめられた言葉ではなくして、單なる孤立的「自我」の中から氣儘に考へ出され生み出された様な言葉からしては、殆んど何の現實存在も生成し來らない筈のものであるからである。

か様にして吾々は兎も角も茲では、出来る限り一應「講壇概念」といふものを脱離して、「世界概念」そのものに接觸したいと思つてゐる。現實的な世界と現實的な價值の中にこそ身心脱落したいと思つてゐる (In-dor-Welt-sein, In-dem-Worte-sein)。乃至は又シェーラーと共に、原始的生命流の中に暫し(瞬間)孤立我の果無さ・脆さを忘れ去つて脱我・志魂したいと思つてゐる。更には又ヤスパースなどと共に、超越者と偕にこそ有りたいとも思つてゐる、——假令そこでは己れが「失敗」は必至であり、且つ見渡す限りそこに有るものとは、

枯華微笑的で柳綠花紅的で谿聲山色のな暗號の讀解であるにはしても——。更には又九鬼博士と共に、「哲學思想は實存的體驗と批判的考察と形而上學的歸趣との統一において成立する全體的哲學思想でなければならぬ。：：：哲學とは實存の地平に開示される事態について眞の意味で原理的な思索をすることである。：：：哲學は裸一貫の哲學でなければならぬ。實存の地平に開示される現實の事態に直面し現實の事態以外の何物にも權威を認めぬものでなければならぬ。：：：若し哲學に何らか一定の「方法」があるとすればそれは實存的事態への躍進といふことでなければならぬ」(『人間と實存』九七—九八頁)と敢言したいと思つてゐる。以上を更に云ひ換へるならば吾々は茲では、「可能的學問の理念であつて、決して具體的には與へられてゐない」故に當然「學習することはできぬ」——即ち授受教學することは出来ぬ——筈のものである Die Philosophie (天野博士譯『純粹理性批判』下卷二、一三五頁以下)の方をば一時敬遠して置いて、philosophieren そのものゝと身を浸し洗はせて置きたゞと思つてゐる。さうして身心脫落的で脱我的で一體感の双歡輪舞的に「哲學する」ことによつて、却つておのづからなる呼應・和解・授受教學・責任應答を心得し

たいと思つてゐる。

此の様な譯であるからして吾々は、少く共本稿にあつては Die Wirklichkeit とか Die Wirklichkeitsphilosophie 或は Die Existenz とか Die Existenzphilosophie とかを、自力的・エロース的・本質規定的に認識しようと思つてゐない。その様なイデア論的・主知主義的立場を初めから、敬遠し「判斷中止」し「括弧入れ」して置いてゐる。現實存在そのもの——それは根源的なる「生きんとする意志」や生まんとする宇宙生命に躍動してゐる——の裡に呼應聽從し、その爲にこそ哲學しようと考えてゐる。それだからして、初めにも云つた如く吾々は、徹底的な「判斷中止」の實踐(行)又は「共遂行」といふ方法以外には、何ら格別なる方法論的前提を措かなくして差し支へないことになつてゐる。延いては又西田博士や田邊博士やヤスバースやゴッタルテンやC・シュミットやゴットルやH・フライヤーなどによつて、それぞれ如何なる立場と意味とにおいて、「現實」とか「實存」とかの概念が思惟され規定されてゐるかといふ方法論的豫備問題や、乃至は又、ブーバトやゴッタルテンやグリーゼバツハやハイムやクルベルクなどによつて「我汝」又は「汝我」の呼應・逢會・責任應答等々が如何なる立

場と意味とにおいて思惟され規定されてゐるかといふ前階問題にも、少く共茲では立ち入らないで置いて差し支へないことになつてゐる。——吾々論者自身が差し當つて一義一次的には、現在、此の日本國家内で、現實的・實存的に、現存してゐる人間存在たることを忘れさへしなければ——。勿論その種の問題も確かに重要不可欠な意味を有つてゐる。且つ又講壇も亦現實や實存の一部一面をなしてゐる。併し兎も角も今は、それらの諸問題を一應省略して、別の機會に譲つて置くことが、許されもし又可能でもある、と考へられるのである。吾々は茲では唯嬰兒が只管母の懷をまさぐる様に、さうして彼が、母の胸奥から血脈を通し肉體を通して只管、おのが民族縁や國土縁や祭政縁など（これが茲で考へられてゐる現實存在であり實存であり現在であり人間存在であつた）の悠久なる神話や生々發展の歴史を、呼應・双歡・責任應答・逢會・授受教學的に、聽き出さうと努めてゐる様に、丁度それと同じ態度でもつて只管、現實存在自體へと近迫したいと思つてゐるだけである。

エロースに魂を奪はれ、イデアリスムスに魅せられ、自覺形而上學や自我哲學に執心してゐる人々は、嘗つて自分達が己が獨自の換へ難き母の胸を通して、いとも遙

かにいとも幽かに聽き學んだ己が獨自の民族や國土の經歷を、幾らか忘れてゐるのではなからうか。プラトーンの云つた「想起」とは、實はか様なものの想起でこそあらねばならぬのではなからうか。三度も祖國の爲に戰場を馳驅したソークラテスを不滅ならしめた、かの「汝自身を知れ」といふ語は、寔に謎の様に、「汝」自身を知れであつて、「我」（單元我・孤立我）自身を知れではなかつたではないか。而も今日の吾々日東國民は、唯に印度的・支那的思想をのみならず、延いては西洋基督教思想や古代希臘哲學をまでも、一應は獨自の日本の立場から批判檢覈することによつて却つて、それらを呼應・双歡・授受輪舞化せしめるといふ普遍世界的使命と責任と能力とを有つた國民なのではないか。（未完）