

哲學研究

第四百八號

第三十五卷
冊

所有と習慣

山内得立

アリストテレスは次の如く論ずる（ニコマコス倫理學第五章）。精神に於て生れるところのものは次の三に分たれる。第一はパトス（情意）であつて欲情、憤怒、恐怖、歡喜、親愛、憐憫等の諸々の心の動きである。第二はデユナミス（能力）であつて、それによつて我々がこれらを情意しうるところのもの、例えばそれによつて我々が怒るとか恐怖するとか憐憫するとかできるところのもの、第三はヘクシス（状態）であり、それに即して我々が情意への關係に於て、よく又はあしくふるまうところのもの、例えはもし我々が怒るといふことへの關係に於てあまりに激烈であるか又はあまりに鈍感であるならば、我々はあしき「状態」にあるのであるが、もし之に反して「中」的であるならば我々はよき「状態」に於てあるのであり、他の情意への關係に於ても之と同様である。即ち能力とは自然に興えられたる人間の性能であり、それからして種々なる人間のパトスが發動し、或は怒り或は喜び、様々の生活を營むものであるが、此等の情意が一定の形をとり何らかの有態となつて人間の性格をつくる時はヘクシスとよばれる。そしてアリストテレスが道德の基盤を置いたのはこのヘクシスに於てであつたのである。徳

とは單に人間の能力ではない、なぜなら我々がよき人であるとかあしき人であるとかいわれるものも、單に我々が情意し得る能力を有していることに基くのではない。さらに我々がこれらの能力を有しているのは我々の本性によるのであるが、よき人となつたり悪しき人となるのは本性によるのではない。かくして彼は情意でもなく能力でもないとするれば、残るところ徳とは「状態」であるということのほかない。——徳とはそれを有するところのものよき状態を結果し、そのものの機能をよく展開せしむるところのものであるといわなくてはならない、例えば眼の徳は眼ならびに眼の機能を、即ち見るといふことをよくあらしめるものであり、馬の徳は馬をしてよき馬たらしめ、即ちよく走り、騎乗者をよく運載するものでなければならぬ。人間の徳とはそれによつて人がよき人となるとき、即ちそれによつて人が自己の機能をよく展開しうるだろう如き「状態」でなくてはならない。徳とは一般に或ものものもつ能力であるが、單なる能力ではなく、そのものを善くあらしめ、そのものよき状態をつくり出だす能力である。一言にしていえば徳とは單なる能力ではなく、すぐれたる能力でなければならぬ。また單なるパトスではなく、それが一定の形態をとり、或種の存在態となつたものでなければならぬ。即ちそれはヘクシスでなければならぬ。ところがヘクシス(εὐχρη)とは *εὐχρη* からきたものであり所有すること、又は所有せられたるもの即ち *Indivisus* でなくてはならぬ。状態は單にそこに有るものでなく、有るところのものであり、パトスが一定の有態をとつたものが即ちそれである。 *Indivisus* は習慣であるが、それは文字通りに所有せられたものであり、單にそこにあるものではなく、我々によつて所有せられたる或ものでなければならぬ。單なる事物の状態でなく、人間によつて所有せられたる有態でなければならぬ。アリストテレスはこの所有を範疇の一つに數えていたことは有名である。それは存在の一つの形態であつた。存在を把握すべき一つの範疇であつた。それをさらに道德の基盤とすることによつて所有の概念は廣汎にして深き意味をうることとなつたのである。

先づ存在の種々なる段階を考へて見よう、無機の世界に於てはヘピッスの概念を容れる餘地はない、運動體には惰

性というものはあるけれども、元來この世界では、變化は瞬間的に直接的に起つて、有るものは現勢のみであつて、そこに何らかの所有態という如きものは見られない。アリストテレスも言つたように、石はいくらころがしても自ら轉るといふ習慣はつかない。靜止せる石には苔がつくかもしれないが、靜止というのは習慣ではないであらう。物體はこれを動かさない以上もとのままに止るといふのは惰性であつても習慣ではない。習慣は生命の世界に入つて初めて見出されるのである。

生命體に於てはそこに必ず主體がありそれが何ものかを外部から受けとり、それに對して何らかの反應を行う。空間的には器官の組織即ち「有機組織」をもち、時間的には「生命」をもつ。かくて内と外とが分たれ、自發と受容との對立が生ずる。ここに後に述べる如き、習慣の二重作用があらわれ初める。外來の變化は生物にとつて次第に無縁のものとなり、自ら起した變化はいよいよ自らに固有のものとなる。この生命の第一段階は植物的生命であり、第二は動物的生命であるが、勿論習慣の最も顯著にあらわれるのは人間の生命に於てであり、人間の意識生活に於てである。

意識の生活を受動と能動とに分つことは恐らくアリストテレス等に始まつたものであろうが、殊にフランスの哲學者に於ては殆ど傳統的な考え方となつてゐる。一八〇三年にはメーヌ・ド・ピランが「習慣の思惟能力に及ぼす影響に於ての研究報告」(Mémoire de Biran: Influence de l'habitude sur la faculté de penser, 1803)を書いて居り、その多大の影響の下にラヴェンソンは「習慣論」(L'habitude, 1838)を書いた。習慣について反省することは——ミラポールの *Nul ne réfléchit l'habitude* 云々の言葉と反對に——殆どフランス哲學の習慣になつてゐるようである。

人間の意識は能動と受動との均衡の場所である。一般に意識の凡ての段階に於て、能動と受動とが絡み合つてゐて、兩者は「方向相反し、反比例する」——それが意識の法則である。例えば最も廣義に於ての觸覺をとつて見る

と、すべての感覺の成り立つ場面としての觸覺には、一方に受容面があり、例えば漠然たる感觸や熱さ冷たさの感じ等は、未だ意志の支配下でない感覺 (sensation) である。之に反して運動性の著しい、判明な知覺 (perception) は既に能動をあらわしている。けれどもこの方向を極端に進めて全く受動を含まぬ能動に至れば、受動の極端と同じく意識の領域の外に出てしまう。意識とか人格とかはいつもこの兩反對者の編み合された中間領域に存するのである。さてかかる觸覺の發展の中間段階として、味覺・嗅覺・聽覺・視覺の四つの感覺能力がある、通常前の二つでは感覺が勝ち、後の二者では知覺が優つていると考えられる。

意志の受動性は感情 (sentiment) である。能動性は善惡を追求する道德的活動である。知性についても一方に受動的な悟性があるが、悟性や想像が綜合の活動を繰返すにつれて、その活動はいよいよ迅速且つ正確となり、著しく能動性をまして所謂理性の働きとなつてくるのである。觀念の聯合は未だ自動的であるが、反省的な知性は著しく自覺的であり、アクティヴであるといわねばならない。

カント等に於ては大體に感性は受動的であり、知性は能動的自發的であると考えられ、この點からして感性と悟性とが區別せられたのであるが、感性にも受動、能動の區別があり、知性にしてもこの兩方面あることを論明し、そしてこの二つの方面から意識の本質を規定せんとしたのが、フランスの傳統的なる心理學であつた。受動と能動とは意識の各段階にゆき亘つてその本質をなす根本的性格であつたのである。

そこで精神に對する習慣の影響もこの二面に應じて二様に働く。習慣は感受性を弱める。全く受動的な感覺は長く續けるとだんだん弱くなり遂には消滅する、味や香の感覺は慣れるに従つて感ぜられなくなつてしまう。然るに能動性は習慣によつて高まるのである。自發性は慣れるに従つて容易となり、敏活となる。知覺も益々判明になる、音を聽くにも能動的にきくなら、繰返しによつていよいよ明かに聽き分け得るのである。メーヌ・ド・ピランはこのように、習慣の二面を明かにし、そこから受動的習慣と能動的習慣とを區別して詳しく論じた。ラヴェッソンも注意したよ

うに、この習慣の二重法則はピラン以前にも認められていたが——例えば *L'esthétisme de Trévis* : *Element d'Ideologie*. Bricht : Recherches sur la vie. Schröder : *De Constructivisme* 等に於ても既に——ピランの精緻な分析がそれを決定的にしたのである。

能動と受動は努力と生命的自發性の最高段階との間に局限されていない、これを超えて更に高く意志や知性の内にまで及んでいる。故に習慣の力も亦精神や心情の一層高くさらに純粹な諸領域にも及ぶのである。

精神が自己意識に到達するや、もはや有機組織の形相、目的乃至は原理たるに止らない。精神自身の中に、身體の生から次第に分離し行く一つの世界が開かれ、精神はそこに獨自の生命固有の運命、自らの實現すべき目的をもつのである。生命と自然との不斷の發展は、自らの完成自らの善として、まさに高次の生命へと、到達出來ぬながらもあがれているように見える。これに反し、この高次の生命は自らの善を自身の内に有つてゐる、しかもそれを自らの善であると同時に、善そのもの即ち絶對的完成であるものとして識り、求め、抱くのである。ところで快と苦とは善と惡との中にその根據を有す。快苦は善惡の可感的表示である。それ故此處にこの精神の世界に於て感受性の最も眞實なる形式が最も眞實な善とめぐり會う。これが精神の受動即ち感情である、そして感情が善惡の印象を受入れるのに對し、善或は惡を追求する精神的道徳的活動性が動き出す。

さて連續または反覆は、それが感覺を弱めたように、感情をも次第に弱める筈である。實際それは感覺に於けると同様、感情に於ても徐々に快と苦とを消盡せしめる。またその破壊する感情そのものを欲求に變じもする、感情の缺如が精神にとつて次第に堪え難いものとなつてくる。それと同時に反覆または連續は、道徳的活動性を一層容易な確實なものたらしめる、それは精神の中に、ただに活動への素質をのみならず、現實的な傾性と傾向とを生み出すからである。

かくして善をなす人の心情の内には、習慣が憐憫の受動的感動を破壊するに従つて、仁愛の救済活動と内的喜悅と

が次第に成長する (Butler: *Anleitung*)。その故に、愛は、それ自らについて與える證しそのものによつて力を増し來る。またその故に愛は、すべてを貫くその焰を以て、衰え行く印象を再び生氣づけ潤渴せる情熱の源泉を絶えず新たに潤すのである。

最後に、運動に於けると同じく精神の活動に於ても、活動の意志は習慣によつて徐々に不隨意的な傾性に變ぜられる、習俗、道徳はかくして形成せられる、徳は初めは努力であり、疲勞である、それはたゞ實行によつてのみ、望まじきもの、快きものとなる、自己を忘れ自己を意識せぬ欲望とさえなる、かくして第二の自然が形成せられるのである (Aristoteles: *Politica*, VIII)。

道徳的世界は何よりも自由の國である。ここで目的を立て行動を指導し實現するものは自由それ自身である。然しながら運動に於て、空間中に目標を立て運動方向を決定するのは意志であつても、運動の生産そのものの手筈を豫めたとのえるのは意志ではなく、或は少くとも反省的意志でなく、却つて運動はただ本能と欲望との奥底からのみ出現し得るのであると同様に、道徳的世界に於ても悟性が目的を識別し意志がそれを立てはするが、しかし精神の諸能力をまずその源泉に於て動かして善に推しやるのは意志でなく、抽象的悟性でもない、善そのもの、少くとも善の觀念が、この深所にまで下つて來てそこに自らへの愛を生み且つ育てるのである。意志は行動の形式を作るのみ。愛の無反省の自由が行動の全ての實體を作る。しかしして愛はもはやその愛するものの觀想と分たれず、また觀想はその對象と分たれない。そこに不可缺の根柢、基底、始源がある。これが自然の状態である。そしていづれの意志もこの自然の原本的自發性を包含し前提しないものはないのである。自然は残りなく欲望の中に含まれ、欲望はそれを煮く善の中に含まれる、かくして深い洞察を有つた或神學者は言つた「自然は先行する恩寵である」と。それは我々の中なる神である。しかもあまりに内に在り、我等の降り行くことなき我等自身の奥底に在るが故に、唯その故に、隠されたる神なのである (ラッヴェッソン「哲學論」野田譯 六三―六七頁)。

メイス・ド・ピランは習慣にパッシヴとアクティヴとを區別したが、それはむしろ人間の意識そのものがその何れの段階をとつて見ても受動と能動との兩方面があり、それぞれに働く習慣の影響からしてこの區別がなされたものであることをあらわしている。受動的意識に働く習慣の影響は容易さ (Facile) と速さ (Expedito) とそして無關心性 (indifference) とである。凡ての印象はそれが如何なるものであつても絶えず繰返して受容せられるときにはだんだん弱つてきて、遂には何らの印象をも興えぬまでになつてしまふ、これは日常の經驗に徴して明かなことであるが、しかしこの場合一方に繰返すことによつて弱められてゆく印象の外に、他方にその明晰性を維持するのみでなく、却つてさらに明晰さを加えてゆく要素のあることに氣づくのである。それが即ち能動的習慣のなすところである。例えば興えられたる一つの印象に對して、それと内面的關係のある他の形象が思ひ出され、又はそれと外面的連絡のある他の形象が喚び起される。前者の場合は記憶作用であるが、後者の働きは想像作用であるであらう。孰れの場合にもそこに著しき能動的精神が働くのである。記憶するというのは單に觀念の聯想ではなく、一つの印象に於て積極的に過去の形象を作り上げる働きである。想像に於てはこの能動性がさらに活潑に働く。イマジネーションは一つの構想作用であり、種々なる印象を土臺として新しき形象を構造する働きである、かくしてそこには能動的な精神作用がさらに顯著に働くのである。

悟性は、運動的活動性と同時に、且つ同じ方面に發展し、感受性、受動性一般とは逆の方向に發展する。悟性は普通に能動性の端緒であると考えられている。然し悟性の中にも受動性が全くないのではない。悟性のすべての働きは運動の想像を含んでいる。然るに凡ゆる運動はどのような程度に於てであれ、受動を含んでいる、對象から何らかの衝撃をうけて悟性が働くかぎり、受動的である。しかし悟性を運動せしむるものが悟性自身である場合、悟性は自己の中に受動と能動とを合一している、即ち受動は、悟性の運動の中にあり、能動は、悟性の運動に對して方向と目的とを定める注意力の中にある。

こゝでも連続または反覆が、受動性と能動性に對して相反する影響を及ぼすのである、感覺の世界に於ては反覆は感受性を弱めるが、悟性または想像力が、觀念や心像の繼起的綜合に働けば働くほど、綜合は悟性や想像力にとつていよいよ容易となり、迅速確實正確となる。アリストテレスも云つてゐる。「同じ事柄を屢、することは愉快なものである、何故なら習慣的な事柄は心よきものであるから」(Aristoteles: *Thet.*, I. 2. 137)。少くとも我々は習慣を破ることは努力を要し心よからぬことであろう。それが一つの習慣となれば我々はこれをなすに容易であり、迅速であり、多くの努力を要しない。そして習慣とは繰返して行われることによつて、或は連続的に行われることによつて、我々の上に作りあげられるところの習性である。ラヴェッソンもその書の初めに、習慣を定義して言う、「習慣とは最も廣い意味に於ては、一般的且つ恒常的な存在の仕方、即ち或はその諸要素の全體に亘つて、或はその諸時期の繼起を通じて觀られた一存在者の状態である。「習慣は繰返される行爲によつて得られるものであるが、一たび獲得された習慣は、一般的恒常的な存在の仕方であり、それに對して變化というものは一時的のものであるから、習慣はそれの原因である變化を超えて存続される。そして更に習慣が習慣である限り、従つてその本質そのものによつて、自らを生んだ變化にのみ關係するものであるからには、それは、もはや無く未だ無いところの變化の爲に、即ち可能的變化の爲に存続するのである。それ故習慣は單に状態であるのみならず、素質であり能力である」(ラヴェッソン「習慣論」七—八頁)。

我々はさきにアリストテレスに倣つて習慣を能力から區別した、習慣は状態であり、素質でも能力でもないことを言つた。しかし今や習慣も一つの素質であり、能力でさえあることを言わんとするのは何故であるか。それは古來有名な「習慣は第二の天性である」というテーゼによつてであつた。能力は自然であるが習慣は第二の自然である。アリストテレスも「習慣は恰も自然の如くである」と言つた。天性は自然に與えられたものであるが、習慣は人間によつて獲得せられたものである。繰返し行ふことによつてそれが一つの習性となつたものであるが、しかし一旦習得

せられたものは恰も第二の天性の如く我々の人格の奥深くい込んでその人の素質である如き状態をなすのである。そして「習慣とは：一般的且つ恒常的な存在の仕方である」という結論をさえ生み出したのである。習慣とは一つの存在の仕方である。それは自然的存在ではないが、人間的なる存在の状態である。物理的存在ではなく行爲的存在である。單なる存在的存在ではなく、所有的存在である。そして我々の人間學は凡てこの存在の、存在の仕方の上に基く。この存在なしには人間の存在はあり得ない、人間は一方に自然の存在であるが、人間の存在が即ち自然なのではなく、人間の人間たる所以のものはそれに固有なる存在の仕方をもつことによつてでなければならぬ。それが即ちアリストテレスの言うエティケー（*Nomoi*）の世界であつた、そしてエティケーはエトス（習慣（*Doxi*））と同族である。人倫の世界は習慣の世界を措いて外には求められ得ない。單に本性的であるところのものはそれと異つた仕方に習慣づけられることができない。例えば本性的に落下するものである石はたとえ千度上方へ投げられたからとて上昇するように習慣づけられることができない、また火が下降するように習慣づけられることも不可能である。

さらに凡そ本性的に我々に生ずるごときもの場合にあつては、我々は豫めその能力が興えられ、然る後にその活動が展開する。眼があつて我々は見、耳があつてものを聴くのである。然るに徳の場合には之に反して先づ活動することによつて我々は徳を獲得するのである。恰も諸々の技術の場合に於てもやはりそうであるように。というのは技術の場合に於ては、「それを爲し得るためにはすでに習得していることが必要であるところのもの」を我々が習得するのは、それを爲すことによつてであり、例えば建築することによつて大工となり、琴を弾奏することによつて琴弾きとなる、それと同じように我々は何れも何れの正しき行爲をなすことによつて正しくなり、もろもろの節制的な行爲をなすことによつて節制的となり、もろもろの勇敢な行爲をなすことによつて勇敢となるのである。

さらによく建築することからよき大工が生じ、あしく建築することからあしき大工が生ずるように、我々は人々との交渉に於けるもろもろの行爲をなすことによつて、或は正しき、或は不正な人間となるのであり、また恐ろしきこ

との中にあつて、或は恐れ或は恐れないように習慣づけられることによつて、或は勇敢なる、或は怯懦なる人間となるのである。かくの如くもろもろの「状態」はそれに類同的な「活動」からして生ずる。けだしこれらの「活動」の相違に即して我々の「状態」は之に應じたものとなるからである、夙に年少の時から或仕方に習慣づけられるか他の仕方に習慣づけられるかということの差異は僅少ではなくして絶大であり、むしろそれがすべてである（ニコマコス倫理學、第二卷第一章）とさえいわれるのである。

自然の存在にあつては能力があつてそれから活動が生ずるのであるが、人間的存在に於てはそれとは反對に、活動があつてそこから能力が定められるのである。勿論人間も一方に自然的存在であるからには何らか活動をなすためにはそれをなすべき能力を具備していなければならぬであらう。しかし人間の人間たる所以のものは、かくの如き能力にあるのではない。却つてその爲すところによつて獲得せられたる状態、即ち所有的なるものに於て人間に固有なる存在性が見出されるものである。自然はただ單に天性に従つて存在し習慣づけられないが、人間は習慣によつてその本性を得る。人間の存在はしかく習慣づけられたる存在に於て初めて見出されるのである。もしそうでなければ教育とか訓練とかいふことも無駄であり、道徳ということも無意味になつてしまふことは見易き道理であらう。そしてこのような存在は明かに、活動によつて獲得せられたるものであり、人間によつて所有せられたものである。單にそこにある存在でなく、我々によつて所有せられたものでなければならぬ。習慣とは即ち所有であつた。所有的存在に於て人間は初めて徳をもつことができる。徳とは前にも言つたように事物の屬性であり、或もののもつ能力であるが、就中すぐれたる屬性であり、この「すぐれたる」という點に於てそれが特に選ばれ、所有すべく努力せられることが語られている。我々はよきものを望むが惡しきものを所有しようとは思わない。正しく、美しきものを所有せんとするが、不正なる醜惡なるものはむしろこれを避けんとする。所有的存在にはその中に既に價値がふくまれている。單なる存在ではなく價值的存在である。自然の事物には善惡の區別はないであらう、涼しき大樹の蔭は善人をも

容れ、悪人をも忌まないであろう。しかし人間の所有的存在には常に善悪の區別があり價値の差異が分たれる。價値多きものは之を所有せんとし、無價値なるものはたとえそこにあつても殆んどなきが如く取扱われる。價値は存在を超越するといわれるが、それがそうであるのは自然的存在に對してであつて、所有的存在にとつては却つて價値がその存在の中核をなしているのである。

價値とは何であるか、價値も或るものであり、有るものであるが、それが有るのは自然的存在としてではない、それは有るものでなくして専ら妥當するものであるという。妥當とは論理の要求であつて存在ではない、存在は生滅變化するが價値は時間的變化の上に立つている。即ち價値の價値たる所以のものはそれが存在に非るが故であるという。しかしそういう一派の學說に對して、我々はたとえ價値が存在に非ることが分つても價値の何たるかは未だ明かでないといふ批評せざるを得ぬであろう。假に一步を譲つて價値の本質がそこにあるとしても、それから區別せられる存在とは如何なるものであるか。價値はなるほど自然的存在からは差別せらるべきであつても、我々のような所有的存在からしては離れて云爲すべきものではない。價値自體というのも我々の心理的事實からは自由であつても我々の所有的要求から離れたものではないのである。我々が認めるから價値があるのでなく、價値があるから我々がそれを承認せざるを得ないということも一面の眞理ではあるが、このとき承認とは單なる心的作用であつて、具體的なる價値作用ではないのである。價値は所有せらるべきであるが故に價値があるのであつて價値があるから所有さるべきではないのである。これを逆にして尙も價値の絶對性を主張せんとするのは抽象的なる論理主義者であるか、しからずんば價値の是認を單なる心理的事實と見る人にしかすぎないであろう。我々の立場は常に所有的存在の上にある。價値の是認は單なる認識作用ではなく、具體的なる所有の作用と見るのである。そしてこの立場からすれば價値は所有を離れて別に存在することができない。それは所有すべく要求されることによつて價値あるものとなるのであつて、それを離れてそれ自ら妥當する價値というが如きは論理主義の抽象にすぎぬであろう。價値は必ずしも即ち眞理では

ない。眞理は價值を有するが價值が即ち眞理ではない。眞理は眞理であるからしてそれ自らに妥當するが、しかし價值は我々によつて要求せられる限りに於て價值があるのであつて、價值は價值であるからして價值であるというのは何を意味するのであろうか。眞理の存在は論理的であるが、價值の存在は所有的なものでなければならぬ。價值があるというのは勿論自然の事物がそこにあることと同一でないが、さりとてそれ故に論理的に妥當することと同様ではないであらう。眞理を價值の一種と數える一派の學說に對して我々は、價值の存在とは果して如何なるものであるかを問わねばならない。認識を離れて眞理自體があり得るかを問うことは誤りでないとしても、要求を無視して價值があり得るかを問うことは少くとも許さるべきでないであらう。價值は我々によつてあり、我々によつて需せられるものであつて、單にそれ自らに於て或はそれ自らとしてあるものではない。

人間の存在は單に有るものではなくして、人間によつて獲得せられたるものである。實存とはただ現にそこにあるものではなく、我々にとつてそこに有るところのものでなければならぬ。有るところのものはそれ自らに於てではなく、それ自らに對して、從つてそれ故に他に對してあるものでなければならぬ。即ち所有的存在でなければならぬ。

我々が此世にあるのはたゞ偶然としか考えられぬであらうか。我々は何處より來り何處にゆくべきかを知らぬ、何故にあり、何のために然かあるべきかをさえも辨えぬ。我々の生は投げられたる (verworfen) ものであり、或はさらに投げ棄てられたるものであるかもしれない。しかし投棄は即ち投企 (Entwurf) であるように、たとえ我々の生が投げられたるものであつても、尙何らかのものに對して投げられたるもの、即ち企てられたものでなければならぬ。それは未だ何を目的としてあるとはいえないにしても何らかに對して企てられてある。我々は何の故に存在するのであるか。我々の生のレーゾン・デートルは果して何にあるのであるか。しかしたとえ我々の生が無意味なものであつても、尙無意味という一つの意味をもつていなければならぬ。それはただ存在のよくするところではないであら

う、存在のそれに於てではなく、存在のそれに對してあるところに意味の世界があるのである。それに對してあることによつてそれは何ものかに對し何かを企てるものとしてそこにあるのである。或ものをもつというのはこのことであつた。存在はただそこにあることによつてではなく、何ものかに對してあることによつて、あるところの存在となる。此の或ものに對しては時として受動であり、時に能動的であるであらう。受動的とはラヴェツソンの定義したように「或存在の仕方がその屬する存在者とは異なる何物かの中に直接の原因を有つ」ことであり、能動とは「存在者自身がそれに屬する存在の仕方の直接の原因である」ような存在の仕方である（同書三一頁）。故にこの二はその働きの方向を反對にするが、凡ての存在は却つてこの相反する働きに於て存在するものである。兩者は單に存在の存在の仕方の區別であるにすぎない、しかもこの相反する存在の仕方が相よつて、存在のそれ自らに對する存在の仕方を規定しているのである。即ちそこに於てそれ自らに對する存在の仕方が同時に他に對して存在する存在の仕方でもあつた。そしてかくの如き存在の仕方が即ち所有的存在であり、單に有る存在ではなく、有るところの存在なのである。

尙、煩を厭わず詳述すれば、所有とはただそれ自らに於ては不可能であり、必ず他の何ものかに對してあり、それに對して何らかの交渉をもつことである。そうしてこの如き状況のなり立つためには存在が先づそれ自らの存在の仕方を規定しなければならぬ。それは存在がそれ自らに於てではなく、それ自らに對して存在するような存在の仕方を規定する。存在は先づかくの如き存在の仕方をもちことによつて一つの新しい存在となるのである。そしてそこからして存在の他に對して存在する仕方が可能となるのであるが、それは第一に他の存在から何かを受けとる受動の働きとして、次に他の存在に對して何らか働きかける能動作用としてあらわれるのである。具體的にはこの二つの作用は時間的な前後にあるのではなく、受動と能動とは一つの作用に於て複雑に入り混つてゐるのが常であるであらう。それが即ち存在のそれ自らに對して存在する仕方であつた。そしてそれによつて存在はそこに從來かつてなかつた一つの新しい存在の仕方を獲得するのである。それが即ち所有的存在であつた。單に存在する存在ではなく、現に存在す

るところの存在であつた。單なる存在ではなく、實存であつたのである。所有ということは單に外面的なる所持を意味するのでなく、以上の如く存在の性格にまで深く立入ることによつて初めてその全き意味が明かにせられるのである。有るところのものとは單に一般的なる存在ではなく現にそこに有るところの存在である。このとき、ところといわれるのは單に言葉の綾ではなく、一つの新しき存在の形態を意味している。それは單なる存在ではなく、その於てある場所をもつた存在である。何らかの時に何らかの所に於てある具體的なる存在を意味するのである。

我々はかくの如き存在を新しくとり出すことによつてそこに自然と意志との、物質と精神との、對象と主體との密接なる結びつきを見出そうとする。それは所有せられたる存在であり、獲得せられたる習慣であるが故に單なる自然でもなく、單なる意志でもない。「習慣は意志と自然との間の共通の限界、言ひ換へれば中項である。努力が能動と受動との間のそれであるやうに、それは一つの動的中項、絶えず移動し一方の極から他の極へと知らず識らず進行することによつて移り行くところの限界である」(ラヴェツソン、四九頁)。

故に習慣は、いわば自然に對する意志の無限小の微分であり、言ひ換へれば力學的流率である。自然は習慣の遞減運動の限界である。…意識の最も明晰な領域から次第に下降して行くに際し、習慣は意識の光を携えて自然の奥底へ、暗底へと下つて行く。習慣は獲得された自然第二の自然であつて、これは第一の自然の中に究極の根據を有し、しかし唯これのみが第一の自然を悟性に對して解き明すのである。つまり習慣は生れたる自然である、生む自然の相繼ぐ業蹟であり、啓示であるとラヴェツソンは言う。それを「獲得された自然 (*erhaltenes Wesen*) とよんだのはガレンスであつた (Galenos: *De Motu munit. II 17*)。

この第二の自然によつて自然と意志とが結び合わされ、そこに存在の全系列がなり立つのである。「故に存在の全系列は、同一の原理より成る相繼ぐ諸力の連続的系列に外ならず、これら諸力が生命形式の階層に於ては、一は他に包み込まれて行き、習慣の進行に於ては、それとは逆の方向に繰り擴げられて行くのである。下の限界は必然性であ

る。それを宿命といつてもよいが、自然の自發性の中なる宿命なのである。上の限界は悟性の自由である。習慣は一方から他方へ降つてゆく、それはこれら反對者を接近させ、さうすることによつて兩者の内面的本質と必然的結合とを現すのである」(ラヴェツソン、同書)。

(筆者 京都大學文學部「哲學」教授)

(未完)

前 號 目 次

ヘブライ思想に於ける神と 智慧(完)	……………	有賀鐵太郎
キルケゴールの「受取り直し」……	……………	大谷 長
危機神學の生成とその展開(未完) 「近世前期フランス精神史論」	……………	樋元 和一

次 號 豫 告

所有と習慣(完)……………	……………	山内得立
フランツ・ボアズ……………	……………	堀 喜望
「その歴史の概念について」	……………	
カントに於ける「取り残された」……	……………	青 木 茂
空間の諸問題……………	……………	