

哲學研究

第四百五十五號

第三十九卷
第九冊

人間存在と超越

三宅剛一

一

超越といふことを私は人間存在の一つの可能性として考へる。超越の論明は人間存在論としての哲學の一部、その縮括りをなす部分である。それであるから、人間存在についての私の考を詳細に述べて來ないと超越といふことも十分に説けないわけであるがそれは他日をまたなければならぬ。ここでは私の考へる超越について粗筋を述べるに止める。

超越するといふことは、超えられるものが何であるかに従つて種々の意味をもつてくる。自然的世界に對する超自然、感性的なものに對する超感性的、經驗に對する超經驗的といふことも言はれる。有限に對する無限、相對に對する絶對、現世世俗に對する彼岸或は神聖等も超越の意味をもつ。超えられるものの範圍または領域がはつきり限界づけられるとき、それに對する超越の意味も明確となる。

超越的なものは内在的なものに對してしばしば形而上學的により本質的な、或は一層根本的な實在と考へられる。

感性的世界は超感性的世界の現象にすぎぬといふやうな場合がそれである。我々ははじめからさういふ想定の下に考へようとするのではない。超越の考方はさういふ形而上學的な立場に限られるのではない。人間存在の中に超越的なものへの關はりを見出す考方もある。私は單に超越的なものに向ふ、それに關はるといふだけでなく、相對を脱け出る意味で、「……への超越」をまづ「……からの超越」から考へ、それが人間においていかにしてあり得るかを明かにしようとするのである。

人間の現實は歴史の社會的現實といはれるが、現實態としては社會的でない歴史といふものはない。このことは歴史といふ概念を精密に考へれば當然理解できることなのである。私は十年ばかり前京都哲學會で「現實と歴史」といふ講演をした。⁽¹⁾ そのときは主として認識論的な觀點から、人間の現實全體を歴史の領域とみなすことは許されないとを論じた。その際は歴史といふ共同體的な聯關にはいるまでに至らない、即ち歴史といふ領域の闕下にあるものとして、私的なもの、個人的主觀的なものについて主として考へた。それはいはば歴史を下に超えるものであるが、ここではむしろ歴史を上方に超えるものを考へようとするのである。

(1) 哲學研究、三百七十六號(昭和二十三年十月)所載「現實と歴史」

歴史を超越する人間存在の在り方といふことが明確な意味をもつためには、歴史の領域がはつきり限界づけられねばならぬ、それも人間存在と等範圍的でなく、その内にそれに含まれるものとしての歴史が限界づけられ得なければならぬ。このやうなことは可能であらうか。

人間の生、人間の存在は單に自然的生物的なそれではなく、文明或は文化をもち、文化をつくり出す存在である。文化は歴史のうちにおいてのみ成り立つ。だから人間の存在は歴史的であり、それ以外ではあり得ないと考へられる。この推論は一見決定的であるやうにみえる。しかし委しく考へてみると必ずしもさうでない。それは一つには、そこで媒介となつてゐる文化といふ概念の含むあいまいさによる。更にいま一つの點として、人間の存在において

は、特定の存在の仕方の中に育成せられたものが、自己超越的に己れを育てあげた土臺を超え出るといふことが起るのである。例へば實生活の必要から起つたものが、その必要な手段といふ性格を脱してそれ自身のために自己目的として追及される場合がある。學としての數學とか、藝術的なダンスなどを考へてもそれが分るであらう。この實例については異論があるかも知れないが、いまはそれを議論するには及ばない。ただそのやうな可能性に注意することによつて、單純で概括的すぎる考方に對する反省をよび起しておきたいのである。

文化の概念のあいまいさについては少し立ち入つて考へてみなければならぬ。歴史的意识はあらゆる歴史的文化の相對性の考に導く。しかし他方歴史的文化は價値の或は意味の現實化の個別的な形態として夫々に獨自性をもつとも考へられる。文化は、形成せられた文化形象としては單に意味的對象といふべきものであつて、そのまま歴史的现实ではない。その形象がある時につくり出される、またそれが人間生活に作用する現實的な仕方が歴史的呢のである。文化人類學では、傳承せられる生活や行動やの様式または型も文化の中に含ませられる。⁽¹⁾それはただの意味的形象ではないが、型 (pattern) としてみられる限り、そのまま現實ではなく一つの抽象である。

(一) 一群の文化人類學者は、文化 (culture) を、動物的有機體の現象に對して、レベルを異にし、低いレベルの現象に還元し得ないものであることを主張する (A. L. Kroeber, R. H. Lowie その他)。文化の獨自性が文化の實體化 (reification) を意味するとすればそれに對する反對が起るのは當然であるが、高いレベルの現象を有機體の現象といふ低いレベルのそれに還元する reductionism に對して、低レベルに還元できない人間の文化の在り方を主張するものとしては正しい。

cf. Kroeber and Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, 1952

文化人類學者は、文化を原始民族と歴史的民族とに共通とみるが、原始的文化に對して歴史の段階を人間の存在の一つの新しい段階とみる見方からすれば、この様な共通的な文化の概念は抽象的である。文化人類學は純粹に歴史的な學ではなく、歴史學と法則的科學との中間に在るといつてよい。ドイツ人ワイツ (Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*) は、傳承の確かな、即ち文字が存在し、發展の何かの目標が意識せられた目的として追及され、一つの民族が天才的な個人によつてその發展を規定せられてあるところにはじめて歴史が始まるとし、人類學は歴史をもたない人間に關はると言つてゐる。歴

史をこの様に考へる——それはトインビーなども同じである——ならば、原始民族の文化を含む文化の概念によつて歴史の領域を限ることはできない。

技術的實用的な「文明」に「文化」を對立させるとき「文化」は、原理的には、宗教、藝術、哲學など、ヘーゲルが絶對的精神の領域とよんだものに該當するであらう。普通にはこの「文化」も、人間の生の他の分野と共に歴史に屬するとされる。感性的自然的なものと精神的文化との中間に技術的文明の領域をおく場合にも、さういふ構造がそのまま歴史の構造とみられ、従つて狹義の「文化」も勿論歴史に屬すると考へられてゐる。⁽¹⁾

(一) cf. Alf. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursociologie*, S. 44 ff. Fr. Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, (Schaffender Spiegel, S. 56 f.)

文化の概念はこのやうに多義的であるから、歴史の領域を限界づけ、歴史に對する超越といふことが意味をもつかどうかの究明には、文化の概念にたよることはできない。我々は端的に「歴史に屬する」或は「歴史の中に起る」とはいかなることかを限定するやり方をとることとする。ある行爲または經驗が歴史の「中に」起るといふことの最も外面的な意味は、それ等が歴史的時間の中に即ち歴史の出來事の先後の聯關の中に組み入れられることである。例へば、ある宗教家の決定的な宗教的經驗が、或はある藝術家の制作が何年の何月になされたかといふやうなことである。それらの人々も社會の中に、同時代の人々の間に生きるものであるから、その經驗や制作の成立について他人に語り、または何かの形で記録があるであらう。その限りでその年代を確かめることは可能である。しかし「歴史の中に」起るといふことはこれだけの意味ではないであらう。

次に、經驗や行爲の外面的生起だけでなく、その經驗や行爲の内容に亘つて、それが時代のどのやうな状況により、またその人のどのやうな生活の經歷から起り、どのやうな影響をもつたかを問ふことができる。このやうな問ひは正當に歴史のといはれてよい問ひである。しかしさういふ状況、動機、影響の理解、即ちそのやうな作用聯關の理解に

よつてただちにその宗教的經驗や藝術制作の本質の意味が理解できるであらうか。その二つを同一化することは、十九世紀末以來心理主義と方向を同じくする歴史主義として批判されたものである。しかしこの様な作用的聯關からの理解がまさしく歴史的理解であることは否定できない。そこから更に、宗教的經驗や藝術制作の内容的實質をも説明し去るところまで行くとすれば、それはすでに歴史的理解の立場を越えた断定であるといはねばならない。

「歴史の中に」のいま一つの見方は形而上學的なものである。歴史において起るところのものは、すべて歴史の根柢にある創造的原理の或は歴史の根源的形而上學的體の自己實現の作用であると考へる。この方向の考方にも、かなり素朴な立場のものから、相當に深くはいつた考方のもので種々あるが、歴史過程を發展と考へ、その發展の中に經濟や政治の現象をも、道德藝術宗教をも、何らかの仕方で全體的に關聯させて含めようとするものでは一致してゐる。この方向は、絶對的なものを歴史の彼岸においたり、救済の歴史をはつきりと人間の世俗的歴史と區別したりする二元的立場に對し一元の立場といつてよからう。

(1) ヘーゲルは攝理を歴史に内在化せしめ、歴史の過程を理性の自己實現とみる。しかし彼において歴史は本質的に國家の歴史であり、人間の理性的本質は國家の歴史的發展において實現せられる。しかしかやうな歴史は客觀的精神の領域である。主觀的精神の道德的宗教的な「抽象的」内面性が世界史の領域外にあるばかりでなく、國家における内的自由と外的自己の合一すらも、内容的に限られたものであり、そこで達成せられる自由と満足とは有限的であり、國家生活において實現せられる原理そのものが、それ自身として一面的で抽象的である、とヘーゲルはいふ。そこで彼は客觀的精神と區別せられた絶對的精神の領域を考へるのである。(Hegel, *Aesthetik*, X, S. 128-9)

歴史についてのこのやうな色々な考方に對し、我々はできるだけ正確に歴史の領域を限界づけることをしなければならぬ。その限界づけのためには歴史の領域の構造をはつきりさせることが必要である。

歴史が社會的共同體的な生において成り立つものであることは疑ひ得ない。しかし單なる社會性は動物にも認めら

れる。はつきりした意味で歴史といはれるものは、記憶をもち、未來を配慮し、目的に従つて行動するだけでなく、その行動の様式を次の世代に傳へることのできる人間にしかない。ある哲學者たちは、自然状態から歴史への移行行きを質的に新しい段階の始まりと考へてゐる(カント、フィヒテ等)。文化人類學でも、上述したやうに原始文化と歴史文化といふやうな區別がなされることがある。いつどうして歴史が始まつたかといふやうなことは簡単に言へるものではないが、傾向として、或は理念型的に、過去の習慣に支配せられる状態から、未來へ眼を向け何かの目的、計畫をもち、自己の意志によつて行動する状態への移行を、特に歴史の成立のくぎりともなしてよいであらう。⁽¹⁾

(1) cf. H. Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie*, S. 14

二

習慣は、自然と文化、自然と歴史の接合帯である。外的刺戟に對する本能的な反應として行動の型をも習慣とみれば習慣は動物にもある。人間においても行動の基には衝動があるわけであるが、傳へられ學ばれる行動の社會的な型が成り立つといふことが注目すべき點である。かやうな習慣が成り立つことは、衝動満足の仕事の社會化人間化である。習慣は行動を規定するだけでなく信念や評價などの意識の仕事をも規定する。習慣は社會的な生活の様式であるが、それは必ず外的な表現を伴ふ。それが種々に分化し組織されて社會的な制度となつてゆく。種々の *Institutions* は固定化した習慣のシステムといつてよい。

習慣は、その行はれる社會の成員に對して服従を要求する性質既ち支配の力、威力をもつ。支配力には常にその力の正當性の保證、サンクシヨンが伴ふ。原始社會にあつてはそれは宗教的感情の形をとる。即ち習慣の背後に宗教的な力が感情的に意識せられるのである。それは何等かの具體的な物——シムボルに結びつく。ところで習慣の制度化は、社會を分化し、宗教的威力の特定の擔ひ手(部族の酋長、奧術師等)ができて來る。しかしこれ等の支配者たち

は、慣習の支配の擔ひ手である限り、自らの創意と意志によつて、社會生活の新しい仕方をうち立てはしない。

動的な文明の成立には靜止的慣習を打破する特定の個人の創意的活動があるといふことはよく言はれることで、その説は正しいと思はれる。しかしそれが社會の新しい體制の樹立となるためには、單に創造的活動といふだけではなく、成員を新しい方向へ動かしてゆく力と方策とがなければならぬ。それは合意によるにせよ強制によるにせよ、人間の意志と社會を支配する力との結びつき、人間の發意と意志による社會支配である。我々はそれを多くの部族が合併してつくられる國家において認めることができる。歴史的に國家がいついかにして成立するかは難しい問題であるが、理念型的に云つて、國家の基礎には、人間の意志、計畫性をもつ行爲があり、何等かの仕方でこれが一定の社會で公認せられるといふことが存することは否定できないであらう。アリストテレスが、國家を人間の自然性に基くとしながら、ポリスを組成した特定の個人を認めてゐるのは興味あることと思ふ。⁽¹⁾

(一) Aristotle, *Politics*, I, II (1252b)

國家は意志共同體と云はれる。エドアルト・マイヤーは國家概念の不可缺の契機のうち意志の統一と公認せられた法規とをあげてゐる。(Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* I, 1)

多くの法規が習慣法であり、また宗教的道德的内容のものであるにしても、それを國の法規として公認することはただ傳承に従ふといふだけではない。法律の設定にも承認にも概念的に意志の契機が認められる。

慣習の支配を破る個人の獨創的活動は國家的支配の形でなく、精神的教化、指導として現はれることもある。しかし強制と力による支配は國家に本質的である。勿論國家の成立によつて宗教的傳承的な慣習の支配が一舉に、人間の意志的支配に移るわけではない。多くの古代國家においては支配者は傳承的な宗教儀式や慣習に手を觸れず、そのまま踏襲し、宗教的權威に自己を合一させることによつてその支配の力にサンクションを與へ、その力を強めたのである。しかし慣行や「神の掟」が公認せられ、その實施が物理的な力によつて強制せられる限り、支配する力

をもつ意志が加はるとみなければならぬ。

(一) cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Allertums*, I, II S. 219

Maciver, *The modern state*, p. 40

歴史の領域の限界づけについて、我々は社會的作用性をもつものとして人間の意志的自發的行爲の成立を考へ、そこで國家といふものに行き當つた。國家を通しての作用は、力による支配である。文化哲學的立場においてしばしば歴史的生における力、權力の要素が閑却せられてゐるが、歴史的な作用性が、社會的な効果をもつ作用性である限り力の要素の重要性を無視してはならない。さうして人間が社會に生きてゐる限り、力による支配は人間に對する制度化された支配として、多くの場合に國家的政治的支配の形をとることを認めざるを得ない。

勿論私は歴史において作用するものとして國家の政治的支配が最も根本的であるとか、根本的な歴史が政治史でなければならぬとかと主張するのではない。集團としての人間を支配する力としても、國家のその外に宗教的な力もあり、教育による教化の力もある。歴史を動かす作用性を何か唯一のものに還元する考へ方は獨斷でしかない。我々の立場では、力は何か質體的なものともみるべきではなく、身體をもつ人間の行爲の動機にとり入れられ、行爲の特殊の方向づけを規定するものとして記述的に用ひられる概念である。

歴史においては行爲は行爲としてそれ自身で考へられるのではない。それは何か共同體のうちに生ぜられる結果との關係においてみられる。だから歴史における行爲は、夫々の人間の人格に關してではなく、社會的結果を生ずるやうな行爲として、共同體的作業性への關係においてみられる。歴史的行爲は機能的な意味をもち、その意味で形成作用といつてよいであらう。精神史といふやうなことが云はれる場合も、その精神は共同體的な精神である。

人間が身體をもつ存在者である限り、歴史における人間の行爲も欲望や衝動に無關係に考へることはできない。しかし歴史的社會においては欲望の満足、衝動の發現は人間的に社會化された形をとる。家族、結婚、生産、所有等み

なさうである。即ち何等かの組織、制度と結びついてなされる。

歴史的な生産物について文化形象と外的社會的組織とを別けて考へる人もあるが、文化活動を現實に社會に生活する人間の行動としてみれば、社會的な生活の條件を離れた文化活動といふものはない。分業、身分、階級といふやうな經濟的社會的條件、職業的活動とその報酬に關する契約とそれの保證といふやうな制度的條件を無視することはできない。それ等は比較的に外面的條件とも考へられるが、これに加へて更に次のことが考へられねばならない。種々の文化的活動は特定の社會における特定の世代の中で起る。それであるから、その世代の具體的狀況に應ずる特定の様式が成り立つて來るであらう。また重要なことではしばしば忘れられてゐることであるが、文化的形成が社會に影響し、一つの流行を生むだけでなく、受け容れる公衆からの制作者への逆影響もある。そのやうにして文化的形成も歴史的作用聯關の中にまきこまれる。

この點から見ると、文化的形成は歴史の中に成り立つ社會的な歴史的形成體にかかはるものとして、制度的なものと共通する面をもつ。そこで私はまづこの面について考へ、文化的形成の獨自な面は後で別に考へることにする。

歴史の中に成り立つ諸制度は、時代または社會の特定の狀況の中に成り立ち、そこでの必要又は課題に應ずるもの、そこでの要求に對する解決の企ての意味をもつ。その要求の現はれ方、それに對する解決の仕方とはどちらも時代と社會との狀況に依存し、従つてその場の暫定性相對性を逸れない。出來上つた文物、制度の支配下には種々な異なる欲求をもつ人間が居り、また新しい世代にはちがつた欲求が生れて來る。そのやうにして少くとも一部の人間にとつて既成の制度文物は十分に満足を與へず、その制度の支配は力を伴ふことのために不當と思はれる壓迫を感じしめる。そこにディルタイのいふやうな歴史のあらゆる形態の相對的有限性が根ざすのである。「歴史のすべての形態は、現在の萎縮と屈從、充されない渴望につきまとはれてゐる。何よりも、精神的身體的存在者の共存からは權力の關係 (Machterhältnisse) が⁽¹⁾いふまでも除外し得ない」⁽¹⁾のため」。

(1) Dilthey, Ges. Schr. VII, S. 187

Jedes Zeitalter enthält die Rückbeziehung auf das frühere, die Fortwirkung der in jenem entwickelten Kräfte in sich, und zugleich ist in ihm schon das Streben und Schaffen enthalten, welches das folgende vorbereitet. Wie es entstanden ist aus der Insuffizienz des früheren, so trägt es in sich die Grenzen, Spannungen, Leiden, welche das zukünftige vorbereiten. Da jede Gestalt des geschichtlichen Lebens endlich ist, muß in ihr eine Verteilung von freudiger Kraft und Druck, von Erweiterung des Daseins und Lebensenge, von Befriedigung und Bedürfnis enthalten sein. (ebenda, S. 186-7)

III

私は歴史の領域を特徴づけるのに社會的な作用性といふ概念を用ひた。その意味で歴史は作用聯關の領域といつてよい。⁽¹⁾それで一つの行爲の内的な動機、心情はそのものとして、即ちその質的な特殊性においては歴史に屬さない。また一つの行爲の内的本質的意義或は價值もまた嚴密な意味で歴史に屬さない。この點が明かにせられぬことから歴史主義にからまる多くの思想的混亂が起るのである。

(1) デイルタイは作用聯關の概念を因果聯關に對立させてゐるが、これは自然科學に對する精神科學といふ彼の立場から來るので、人間の具體的在り方を考へるいまの場合そのやうな制限をおく必要はない。

一つの行爲が歴史的社會的に行爲者自身の意圖した通りの結果を生じないことは衆知のことである。行爲の結果は、與へられた狀況の下に、行爲者自身とは意志や目的を異にする多くの人々を含む社會の中で起る。行爲者の情勢の判斷が正しく、彼の處置が適切であれば、その適切さの度合に應じて比較的意圖に近い結果が得られるであらうが、それはただ比較的相對的に止る。心情と結果とのくひ違ひについては今更説明するまでもない。作用聯關としての歴

史においては、行爲は單に行爲としてでなく、共同体における成果を生じるもの、その意味での歴史的形成作用の意味をもつ。その點道德の立場と異なる。道德の立場で、行爲を歴史的形成作用とみることは立場の混同であると思ふ。道德の立場では行爲について絶對性を要求することが意味をもつが、歴史的作用性はつねに相對的である。

作用性といふことは物的なものを含む、或は人間の質生活の必要に關する、作用だけに限らないと考へられるであらう。精神的な主體から主體への傳達教化としての作用性も考へられる。宗教の傳播や哲學思想や藝術の影響などはどうか。それは魂から魂への傳達ともいへるが、魂の更新、世界觀の變革はやがて社會的な作用性を伴つて來るのではないか。我々はここでたしかに歴史的な作用聯關についての、根本的な重要な問題に當面する。しかし宗教的信仰が一人の人間の魂を捉へるには、受け容れる人の側でそれに對する準備ができてゐなければならぬ。信仰は恩寵によると考へられる。藝術的な新しい感覺の開發が先驅的藝術家の創作によつて促されるといふときも、受容者にそれだけの感受性がなければならぬ。さうでない傳播や流行は、純粹性の何等かの喪失、従つて卑俗化とならざるを得ないであらう。時代の要求にこたへるといふこともたしかにある。しかしその要求が單に「時代的」であることから、その要求を充たす限りでの傳播や影響は、時代と共に過ぎ去るか、または社會的力として硬化したものとなるであらう。

宗教の信仰や哲學の思想は、それ等がその創始者において時俗の相對性を越えた本質性或は根源性をもつものである場合、それを純粹な形で受け容れるのは至難のことである。その全的な受容或はそれによる徹底的な啓發轉心は擇ばれた少數者にしか及ばないであらう。卑近で切實な生活上の諸欲求に迫はれる大衆の中にそれを貫透し、社會的に一般化しようとすれば、元のものの純粹性を薄めて社會に受け容れ易い形に妥協するか、制度的な力をかりて外面の服従を求め外ない。さうなればそれは、同時代の中で相争ふところの現世的相對的な諸運動の一つにまで降り下つて來ることになる。これは我々が歴史的な經驗によつて知るところである。自然性と叡智性、自然と恩寵といふや

うな二元性を人間において認める哲學の見方もここで想ひ起される。自然を超えた恩寵とか叡智性とかといはれるものは、我々の問題聯關では歴史の普通の経過からの超出ともいふべきものである。歴史的な作用性を現世的な作用性とすれば、超越からの働らきかけも、歴史的な作用性として現はれる限りでは、その作用聯關に引き込まれざるを得ないのである。

歴史における作用性は世俗的と限るべきではなく、世俗と超世俗との兩方にわたるとみるべきではないかといふ反對論が起るであらう。私もこの反對論者のいふやうな歴史觀のあることは認める。それは歴史を神秘化し宗教化するもので、行爲とその社會的影響といふことから歴史を考へる私はそれをとらない。「世俗」とか「現世」とかの語はすでに宗教的含意をもつ。我々としては社會的現實の作用聯關としての歴史といふべきであらう。

上述のことの具體的な例として、キリスト教と世俗の制度、權力との關係をとつてみる。神の國はこの世のものではない、カイザーのものはカイザーにとイエスは教へてゐる。アウグスティヌスが歴史を考へるとき、信者の共同體としての神の國ははつきりと地上の國と區別せられた。キリスト信徒も社會に生活する者である以上、社會的組織の中に身を投じ、世俗にかかはることは避けがたい。それ故キリスト者としての純粹性を保つためにはこの世俗化の傾向に對して絶えず戦はねばならぬ。カトリック教會は組織と制度を通して現世的な支配ともつれ合つたがそれに對しては中世においても種々の形での反對運動が起つてゐる。ルターはキリスト教による魂の支配と、君主や官憲による地上的支配とを峻別し、夫々の領域を越えての干渉や容喙をあげしく非難した。⁽¹⁾しかし人間の現實においては魂のこととがらと肉體やそれにつながる地上的な必要、利害、所有支配等の關係がもつれ合ふことは避けられない。歴史における作用性は相互的である。教會が世俗に働きかけるとき、世俗からの反作用がつねに教會にはね返つて來て教會はそれによつて影響を受けざるを得ない。ルターの言明にも拘らずプロテスタントの教會もその例外ではなかつた。

(一) 「世俗的な官權に従ふべし」といふルターの提言は神の國と世俗の國との峻別の上に立つてゐる。Luther, Von weltlicher

Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. ロマ書十三、一五に對するバルトの解釋も根本的には同じ立場である。
 K. Barth, Römerbrief, S. 465 f. 牧師で政治家であつたフリードリヒ・ナウマン (Briefe über Religion, 3. Christentum und Staat) は、彼獨特の立場からルターの主張の正當さを認めてゐる。

教會が何か政治的社會的なことがらに對してある立場をとつて介入する以上、トレルチが言つてゐるやうに、現存する社會關係や現行の法規とある程度の妥協をさけることができず、現實の權力への協力又は抵抗の姿勢をとることは免れない。⁽¹⁾ 一たびさうなつた以上それは多くの法的政治的立場の争ひの中に一つの方向として介入せざるを得ない。

(1) Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht.

キエルケゴールは、現世で勢力を得た「勝ち誇る教會」といふことはキリストの精神を踏みにじるものであり、これはキリスト教の眞理を、結果によつて、獲得せられた會衆、組合によつて判断する考方であるといふ。眞の教會は「戦ふ教會」でなければならないが、その戦ひとは各々の個人が個人として、自己の中でキリストを證しするためにする試煉の戦ひでなければならない。「教會がこの世で勝ちを得たりとするときは悲しむべきかな。そのときは教會が勝つたのではなく世が勝つたのである」⁽¹⁾と彼は言つてゐる。

(1) S. Kierkegaard, Einübung im Christentum. (übers. von Hirsch) S. 215 これは勿論キリスト教に限らない。他の宗教でも同様である。

四

歴史においては行爲をそれが何を結果したかによつてみるといふことが本質的である。人間の行爲は状況における行爲であり、状況は過去によつて規定せられる。しかしある行爲の當事者にとつて状況がどのやうなものとして現は

れ、とりあげられるかは、彼の未來への構へによつて影響される。だから歴史においても行爲の理解には行爲者の動機や意圖の考察を無視することはできない。しかし動機や意圖をそのものとして、結果と離れて考へるのは歴史の立場ではない。

ところで現實の世界における結果はどういふものであらうか。行爲が狀況のうちに成り立つ特定の課題の解決のためになされたとしよう。それが全く失敗でなく、何等かの解決をもち來たしたとして、歴史において決定的な解決といふやうなものがあるであらうか。例へば一つの社會的制度の變革の場合をとつてみると、その變革によつてある面度のある程度の解決は得られるかも知れないが、解決せられない課題の部分は残るであらうし、またその新しい制度の實施そのものが新しい情勢をつくり出し、そこに新しい必要と課題が生れて來るであらう。そのことは革命についても妥當する。このやうにいへばいかにも抽象的形式的で高飛車な斷定と思はれるかも知れないが、それは我々の歴史的經驗に照して實證され得る立言である。文化的形成においても、その現實社會にひき起す影響からみれば同じことが云へるのである。その意味では歴史ははてしない相對的な行きがかりと連續する作用性との領域であるといはねばならない。

歴史の作用聯關の中にあつては、いかなる行爲も出來事もそれ自身として完成または自足性をもつことはない。歴史の各々の時代がそれ自身に中心をもつユニックな個別體であるともいはれるが、それは歴史を自己の外に置いて意味形象的に眺める立場でいふのであつて、その時代の中にあつて現實に生きる人間の立場ではない。歴史が果てしない行きがかりの領域であるといふのは、歴史の中に眞劍な努力や、ある程度の意圖の成就がないといふのではない。また個々の人が主觀的に現世的な成り行きについて十分満足してゐることの可能性をも否定するのではない。しかしその満足してゐる人の欲求や意圖そのものが元々極めて限られた相對性しかもたないのであるから、その主觀的満足をもたらしした結果そのものも、局部的暫定的なものにすぎない。それは他の人々にとつては大きな不満であるかも知

れないし、當人にとつても出來事の經過によつてたやすく満足感が破られるであらう。出來事のいかなる成り行きにも破壊されない不動心とか、煩惱即菩提とかといふやうな心境は、元々歴史の作用聯關を超えた宗教的境界であつて、歴史の中での何事かの達成に依存するものではない。だからさういふ境地を基礎として歴史を論ずることは次元の混同に外ならぬ。

しかしそれにも拘らず人間はやはり完成したものの、自己充足的なものを求めずにはゐれない。その欲求は人間に本質的である。ところでそのやうな自己充足的なものは、これまで考へてきたことからして作用聯關としての歴史の中には求められない。それは歴史を超越したところに成り立つ。そのやうな超越として藝術、宗教、及び純粹な意志心情の面からみた道德を考へることができよう。これ等のものにおいて人間は上述したやうな歴史の相對性を越えた超越の經驗をもつことができる。

論理や數學の知識においても、變轉する經驗界を越えたものが知られるが、それは單なる抽象的な關係の知識である。知識は存在する世界に關する知識としては、いかなるものも常に補足を要するもので、完結性をもつことはできない。そこに藝術作品との違ひがある。哲學については、その時代的相對性と超越性について、面倒な問題があり、簡単に論定できないが、歴史や科學の時代制約性が、哲學において制約性として反省され自覺せられてゐる限り、その限りで哲學は一種の超越性をもつといへるであらう。もとよりそれによつて哲學が時代性を一擧に超克するわけではない。そこには藝術における時代的様式と超越の關係に類比されるものがあるといつてよからう。

たえず押し流され、時のうちに崩されてゆく生活とその中に現はれるものの像の混亂とを越えた確固としたものを求める心はたれにもあるであらう。だがその要求は特定の目的を實現しざし迫つたインテレストを追及する行爲や事業の成り行きによつては満足されることはできない。藝術の創作によつて現象の變轉と混亂とを越えたものがつくり出されるといふことは多くの藝術家や藝術論者の言ふところである。¹⁾それはどうして可能であるか。藝術の制作は特

定の生活目的を達するために、何かのインテレストのためになされるのではない。藝術作品は自己目的であるといはれる。藝術作品も特定の状況の中に生きる人間の作つたものであり、その創作の土臺には状況の経験がある。しかしその経験が藝術的表現に達するためには、経験は、日常的な経験の皮層性、實用的知性による抽象化といふやうなものを超えて純化せられねばならない。常俗的な對象化や、意味づけの混濁浮動性やを超えた形象の明確さ、永續性が得られねばならない。状況の中に生きる人間の制作として、藝術は時代的地域的様式をもつ。しかし様式の外面的相對性といふことからすぐに藝術制作の超越性の否定を論ずることはできない。異つた様式の下でも上述のやうな意味での超越があり得る。⁽²⁾傳承化せられた、或は常俗的な形象化意味づけを超え出る新しい形象化は常に大きな冒險である。その冒險において藝術家は集中された自己と一つである形象をつくり、その意味で一つなる存在そのものを經驗するのである。

(1) 例へばセザンヌの J. Gasquet との對話、リルケの「ロダン論」及び「ドゥイノの悲歌」第九、コンラッド・フィドラー「藝術活動の根源」など。

(2) 藝術の歴史性と超越性については別に論じつもりである。藝術史がいかなる意味をもつかもそれに關して考へられるであらう。

超越について述べるとき宗教における超越を考へないわけにはゆかない。しかし宗教の超越性は言ひ古されたことで、我々はむしろその實態を吟味すべきでそれは本論の範圍をこえる。ここでは超越を超歴史と考へるのでその點からごく簡単に論じておかう。歴史との關係を考へるとすれば、特にキリスト教が問題となつてくる。人間の歴史が眞に一回的な、くり返すことのない出來事であるといふ思想はキリスト教に由來するといはれる。歴史の一回性はキリストの出現、死、復活といふ出來事の「決定的な一回性」によるといはれる。しかし救済の歴史はイエスの死復活で終るのではない。キリストの出現によつて可能にされた救済は、完成されねばならない。それで救済の完成と歴史の

終末といふ思想が出て来る。キリスト教の歴史觀には終末論が本質的である。

終末論について十分に論ずる用意はないが、それは普通の歴史の繼續のうちに起るとは考へられない。人間の歴史を動かす内在的作用性とは異なる作用性の發現によるのでなければならぬ。中間時における救済の働きを教會に認めるともいはれるが、教會がその様なものであり得るためには、それは世俗的權力、政治、制度による一切の支配に全く依存しないで働くしかも決定的に働くものでなければならぬ。「キリストと時」の中でクルマンは、「その始めからすでに極めて不完全な餘りにも人間的な教團のうちに、現在におけるキリストの支配の中心を認めることは、特別の信仰の勇氣を必要とする⁽¹⁾」と言つてゐるが、それは歴史的なもの、少くとも外面的には歴史的なものの中に超歴史的なものかくれた存在を信じてゐることである。救済の歴史を信じてゐることは、私からいへば超歴史の信仰に外ならない。シュヴァイツァーは神の國の理念の非終末論化といふことを言つてゐるが、しかしそれはどこまでも信仰の立場である。「神の靈によつてこの世の精神にうち勝つことの可能」「神の靈によつて奇蹟が成就すること」の信仰であると彼は言ふ。その信仰が彼のいふ様に、精神的倫理的なものとなつたとしても、それはやはり信仰として超越的である。その點があいまいにせられるならば、倫理化された信仰はもはやキリスト教的なものではなくなつてしまふであらう。

(1) 前田護郎邦譯、一四八頁

(2) 「終末論の變遷における神の國の理念」、大島康正譯、シュヴァイツァー著作集、第八卷、三三九頁

附記

この稿は昨年十一月二日京都哲學會公開講演會での話しに少し手を加へたものである。

(筆者 學智院大學文學部「哲學」教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outlines of such an article as appears in more than one number of this magazine is to given together with the last instalment of the article.

Das Sein des Menschen und die Transzendenz

von Gōichi Miyake

Die Erörterung der Transzendenz macht den abschliessenden Teil der Ontologie des Menschen, wie sie von mir aufgefasst wird, aus. Dieser Aufsatz ist ein Versuch, die Transzendenz als die Transzendenz von der Sphäre der Geschichte zu interpretieren. Zuerst versuche ich, diese Sphäre ganauer, als es gewöhnlich geschieht, zu begrenzen. Die Sphäre der Geschichte ist ein Wirkungszusammenhang, und zwar der Zusammenhang von Handlung-Erfolg in der Gesellschaft. Im Zusammenleben der Gesellschaft sind die institutionellen Ordnungen und die Herrschaftsverhältnisse unvermeidlich. So dringt das Moment der Macht in alle Bildungen und Gestalten der Geschichte ein. Die jeweiligen situationsbedingten Bedürfnisse der Menschen können sich in den geschichtlichen Leistungen, in den Neu- und Umbildungen der gesellschaftlichen Verhältnisse befriedigen. Aber diese Befriedigung bleibt immer beschränkt und von kürzer Dauer. Man sucht innerhalb des Verlaufes der Geschichte vergebens etwas Endgültiges und Vollendetes. Doch das Verlangen danach ist dem Menschen wesentlich. Darin haben Religion und Kunst ihre Wurzeln. Erst in dem religiösen Glauben und im künstlerischen Schaffen wird, wenn sie echt sind, eine Dimension eröffnet, in der die volle Befriedigung möglich wird. In dieser Dimension erfährt man die Transzendenz.

Das Sein des Menschen umfasst beide, Geschichte und Transzendenz.

Man meint: die Transzendenz müsse doch, wenn sie eine Möglichkeit des menschlichen Daseins ist, in der Geschichte geschehen. Aber was bedeutet dieses *in*? Dies genau zu erläutern, ist eine Hauptaufgabe unseres Aufsatzes.

Schellings theologische Geistesahnen

von Ernst Benz

Der Verfasser möchte hier an der Gestalt Schellings ausführlich erläutern, wie die engsten Zusammenhänge zwischen der Philosophie des deutschen Idealismus und der älteren Tradition der christlichen Mystik, besonders der Theosophie des 18. Jahrhunderts besteht. Um diese Zusammenhänge zu bestätigen, hat er folgende fünf Momente als die theologische Geistesahnen Schellings erwägt.

- 1) *Bibel*. Schelling hat während seines Studiums in Tübingen die moderne historisch-kritische Richtung der neutestamentlichen Forschung kennengelernt und hat mit sicherer Intuition die Notwendigkeit der historischen Kritik anerkannt. Aber sein historisch-kritisches Bemühen um ein Verständnis der Schrift ist in ein vorgegebenen tieferes theologisches Verständnis der Offenbarung eingezeichnet, ganz verschieden von den Fällen bei *D. Fr. Strauss* and *B. Bauer*; denn seine Grundfrage ist: Was muß in Gott selbst vorgegangen sein, daß es zur Menschwerdung Gottes kam? Hier wirken sich bei Schelling die Traditionen des biblischen Realismus aus, wie ihn die Kirchenväter des schwäbischen Pietismus entwickelt haben, vor allem Oetinger und Bengel.
- 2) *Die Spekulative Mystik des Mittelalters*. Seinem Denktypus nach gehört Schelling selbst in die Linie der spekulativen Mystik des deutschen Mittelalters hinein. Besonders, in der Zeit seines ersten Aufenthaltes in München von 1806–20, wo er intensiv die mystische und theosophischen Überlieferung studierte, beschäftigte er sich auch mit *Tauler*.