

# 哲學研究

第四百七十九號

第四十一卷  
第九册

## 意味の問題

——「意味の研究」其の一——

—

山 内 得 立

カントは「存在とは明かに実在的な述語ではない、それは事物の概念に附け加わることのできる何ものかの概念ではない」と言った。即ち存在という概念は事物に何ものをも加えない、存在するということは事物にとって何ものでもないというのである。しかしそれにも拘らず事物はとにかく存在しなければならない。存在の概念が事物に対して何ものをも加えないというのは、事物そのものが既に何らかの存在であるからしてではないか。事物は既に、そして一般に何らかの存在であるからして、これに存在という概念を加えても要するに何ものを加えたことにならず、それ故に存在は事物にとって何ものでもないと考えられたのではないか。そのことはそれに続くカントの次の語によって知られるのである。「それは単なる事物の措定であるか、又はその或種の規定の定立そのものである」(K. P. V. G. W. V. Cass. Bd. III. S. 44)。事物は先ず何らかのものとして措定せられねばならない。何ものかとして之を措定することは事物を或ものとして規定することである。ところで或るものとして規定することは有るものとして措定することではなければならない。少くとも或るものの規定は、有るといふことの措定の上に立たねばならない。有ること

なくして或るものであることは不合理であり、存在することなしに何らかの或るものであることは不可能であるからである。カントは「存在は単なる (bloss) 事物の措定であるが云々」と言っているが、それは事物の単なる規定ではなく根本的なる措定である。存在するということは事物にとって単に外なるものではなく、その内面的自性でなければならぬ。事物はともかくも或るものであり、それが或るものであるのは有るところのものであるからしてである。何もものでもない事物は事物の名に値しないのみでなく何もものかとして知ることでもできない筈であらう。何もものかとは何らかの或るものであり、何らかの仕方に於いて有るものであるべきが故に、有るということは事物にとって単に外から附け加えられた属性ではなく、殆ど事物の事物たる所以のものをなしている。事物は種々なる性質をもち分量を、関係を、状態を其他種々なる属性をもっているが、しかし、或る性質はこれを失っても、また或る分量はこれを変えても事物は依然として事物たることを失わない。ところで凡ての性質や分量を失ったとき事物は依然として事物たるを得るかどうか。事物はとにかく何らかの事物でなければならぬ。事物は、ものは物と者とをふくみ、さらにこれに加えて事を以てするとき、およそすべてのものを悉す。しかし世には単なるものはない、必ず何ものかであり、何らかの或るものでなければならぬ。そしてそれが或るものであることは即ち有るところのものであらねばならなかったのである。

有るということはそれ故に事物の一つの属性ではなく、況や外から附加された一つの性質でなく、またカントの考えたように単なる事物の措定でもなく、実は事物そのものであり、事物と殆ど同一なものである。事物を措定すること——カントは Position という語を用いている——は単にそれをそこに置く (posit) ことではなく、事物をそこに有らしめることである。単に事物を事物としてではなく、それを或るもの、即ち有るところのものとして置くことである。有るということは事物をして事物たらしむるところのものであるに外ならなかった。

事物は単に有るものではなく、必ず或るものでなければならぬ、有るものを或るものとするのは事物の規定 (カントは

此場合 *Bestimmung* という語を用いている)であるが、或るものは即ち有るものであり、有るものの一つの有り方であるに外ならない。有るものは或るものとなることよって一定の存在の仕方をもつことができるからである。有ることが具体的になるのも何らかの仕方に於いてであり、一定の仕方をもつことなしには有るということも単なる名にすぎない。或るものとは何らかの仕方に於いて有るところのものであって、それが事物の規定といわれるところのものであった。

しかしそれにも拘らず或るものは尚一般的であり、或る点に於いては抽象的でもある。或るものといえは此のものであり、彼のものでもあり得るであらう。或る人とは特定の個人でなく漠然たる何人かを指すことが常であるであらう。特に一定の名を挙げるに差支えるとき我々は或る人という言い方を探るのである。或るものは有るものに比べて具体的であり一定した規定をもっているが、それにも拘らず尚漠然たる言い方であり、一般的な規定である。それは多くのものに通ずる無規定性を残している。凡てとはあらゆるものであり、あらゆるものとは有り得るところの悉くを云うのであるが、有り得るところのものには有るものを越えて有るところの凡てにゆき渡っている。事物を或るものとして規定することはそれ故にそれを凡ゆるものとして把握することに外ならなかった。有るということは事物の一般性であるが、これを或るものとして把握することすら尚一般的たるを免れない。一般性は普通の常識からは漠然たるものと同一視せられ易いのであるが、仮令それが誤りであるとしても、或るものはなお何らかの有るものとして必ずしも具体的ではなかったのである。

しかしその理由からして或るものは抽象的であると即断することは許されない。事物を或るものとして把握することは、これを何ものかとして規定することである。そしてそれは少くとも我々にとって、何ものかとして措定することではなければならぬ。事物はたとえそこに有つても我々にとって何ものかでない場合もあらう。我々は町に出で種々なる事物を見、様々なる人々に出会う、それらはたしかにそこにあり、存在する人物であるにちがいない。しかしそれ

らが我々にとって無關心なる事物であり見知らぬ人々である限り、我々にとって何ものでもないであろう。それらが我々にとって実存するのはそれらが我々にとって何ものかであり、我々に対して何らかの意味をもつからしてである。或るものとは何ものかであり何らかの有るものでなければならぬ。それが何ものかであるのは我々の関心をひくことよってであり、我々にとって何らかの交渉をもつからしてであった。実存とは単にそこに有ること (Dasein) であるのではない。現にそこにあること——現存在ということとは尙実存をなすに足らぬ。現にそこに有るものであって我々にとって何ものでもないものもあるであろう。見知らぬ人は現にそこにあつても、看過ごされがちである。現にそこにはないものであつても或は記憶の中に、或は想像の中に、我々にとって何ものかであり、我々に対して渺なからぬ意味をもつものもあるろう。実存とは決して単なる現存在 (Gegenwärtigsein) ではなかつた筈である。これを同一視することは現代の実存主義者の常とする所であるようであるが何故に現に在ることが即ち実存なのであるか。事物を或るものとして規定することはそれ故に単にこれを有るものとしてのみならずこれを意味有るものとして把握することではなければならない。事物は何ものかとして我々に対して何らかの意味をもつたものでなければならぬ。何らかの意味をもつことなしには事物は我々にとって果して何ものであり得るだろうか。或るものとして事物が規定せられるのは単に有るもの一つの存在の仕方であるのみでなく、有るものの意味をもの語ることでなければならぬ。何らかの意味をもたないものは少くとも我々にとって何ものでもあり得ぬ。いやしくもそれが何ものかである限り、事物は我々にとってそこに存在するのである。現存在とは単に時間的に現に在るものの謂いであつてはならぬ、Dasein とは単に空間的にそこにあるものではなかつた筈である。

まとめて言えば事物とは或るものであるが、或るものは何よりも先ず有るものでなければならなかつた。有るものが何らかの仕方に於いて在るものとなつたものが即ち或るものであるに外ならなかつた。この点に於いて有るものは最も一般的であり、これに比して或るものは特殊と考えられるが、それにも拘らず或るものは尙何らかのあるもので

あり、何ものをもその中にふくんでいる。そしてその限りに於いて或るものは一般的であり、それは凡ゆるものを、有り得るところの凡てのものを指示している。哲学は最も直接にして一般的なるものから出発すべきであるとするならば、それが有るものから、従つて或るものから発足しなければならぬことも明かであろう。有ること、或るものであるということはそれ故に哲学の出発点であるのみではなく、哲学の諸問題も所詮はそこに帰入しなければならぬ。カントが存在という概念を用いても何ものも加えることにならぬと言つたのも事物はそれ自ら存在であり、有ることを除いて或るものが得られないからしてであつた。直接にして一般的なるものはそれだけ抽象的であり漠然たるものであるというのは常識であり、たとえヘーゲルのように体系的にその抽象性を強調し得るにせよ、一般者は大凡把え難きものとして我々の出発をなすに相応しからぬものと考えられるかもしれない。しかし或るものとは決して抽象的にして漠然たるものの謂いではない。或るものとは何ものかであり、何らかの意味をもつたものである。少くとも我々にとって何らかの或るものであり、有ることの何であるかを我々に開示するところのものである。それが何ものかであるというのはその限りに於いて我々の関心を引き我々によって問われ我々にとって意味あるものであり、何人かに対して価値あるものでなくてはならぬ。それが何ものかとしてあることは我々に対してあり、我々にとってあり、何よりも先ず我々によって問われるべきものとしてあるものでなければならぬ。時としては善きものとして追求せられ、悪しきものとして忌避せられ就中何ものかとして関心せらるべき或るものでなければならぬ。事物はただ単にそこにあるのではない、現にそこにあることが事物の実存をなすのではない。それは単に有るのみでなく、何ものかであり何ごとかを語り何ものかを開示するところのものでなければならぬ。それが即ち或るものであつた。しかも或るものは即ち有るものであるからして、存在は事物にとって単に一つの屬性ではなく、事物そのものであり、事物をして事物たらしむるところのものである。しかも有るものは或るものとして始めて何らかの意味をもってくる。或るものとは存在の一つの存在の仕方であるが、有るものは或るものとなることによつて、意味ある存在となるので

ある。何となれば或るものとは何ものであるかであり、何らかの意味をもった存在であるべきだからである。何ものかとしてあることは我々をしてそれが何であるかを問わしめ、我々に対して何事かを語るものとしてあるからしてである。意味の誕生はそこにあつたのである。

古い語録などを見ると、「有る」と「或る」とが同語として用いられている。例えば「有曰」は「或曰」であり、「或人の曰く」という意味である。これは外国にない日本語の特色として誇るに足ることであろう。

## 二

存在の概念はいつ頃、何人によって如何にして発見せられたのであろうか。私はそれはエレアの Parmenides によってであると思う。周知の如く古代ギリシアの自然科学者は、学問の仕事として事物の研究を始め、凡ゆる事物の根源 (ἀρχή) として何らかの事物を探求せんとした。そして或人はこれを水として (Thales)、或人は火として (Heraclitus) 或人は空気として (Anaximenes) 規定せんとしたが、宇宙の物体はこれらの一つに限定するには余りに複雑にして多端である。Anaxagoras は恐らくはこの理由からして地水火風の四元素を規定したのであろうが、無限なる元素を四つに限定することは不徹底であり、少くとも折衷的たるを免れない。自然哲学の大成者 Democritus はそれ故にこれを無限数のアトムとして把握した。アトムとは *atomos* であり、分つべからざる元素を意味する。事物の分割を続行して遂に分つべからざる元素に達したものがアトムであり、それは分子であるよりも不可分子であり、現代の原子論の遠き祖先を茲に見出すことができるわけであるが、しかしアトムそのものは何であるか、それはただ分割の過程を続行することによって得られた或るものであつて何らポジティブな内容をもつものではなかつた。そのような時代にあつて事物を「存在」として把握した Parmenides の功績は偉大である。彼の探求の道は事物を存在として把握することから始められた。このことは啻に彼をして当時の自然科学者達から卓越せしめたのみでなく、

次の点に於いてさらに重要である。彼は事物を水とか火とかいふ他の事物によって置きかえることによってではなく、事物を事物そのものとして研究せんとした。事物は或は水であり、或は火であるであろう。しかしそれらは或るものであって、有るものそのものではない。有るということは凡ての或ものを通してあらゆる事物を規定するところのものでなければならぬ。事物は何よりも先ず有るものでなければならぬ。事物を存在として規定することはそれを何らかの自然的事物としてではなく、事物を事物として規定することである。事物を何ものかとしてではなく事物を或るものとして規定することである。そして或るものは即ち有るものであった。事物を存在として規定することはそれ故に事物を事物として、それ自らに於いて規定することであるのみならず、事物をその最も根源的にして一般的な仕方

に於いて規定することであるに外ならなかった。哲学の研究の対象は水でもなく、火でもなく、事物そのものであり、哲学は事物を水としてではなく、事物を事物として研究するものでなければならぬ。そしてそれがどのようにに規定されるのは事物を存在として把握するより外にはなかったのである。事物は或るものである。そして或るものは即ち有るものであるからして事物を存在として規定することはこれを有るものとして、それがそれである限りに於いて、それ自らに於いて規定する所以であるに外ならなかったのである。

事物を存在として規定することは、事物を事物そのものとして把握するのみでなく、また事物を最も一般的に定義する所以のものである。凡てのものとはあらゆるものであるが、あらゆるとは有るところの、又は有り得るところの凡てのものであるから、それは事物の最も包括的な概念でなければならぬ。事物をそのように一般的に規定するのは存在の概念であるより外はなかった。それ故に事物を存在として規定することは、事物の最も根源的にして同時に最も一般的なる規定の仕方であると言い得るのである。

しかしながらそのような存在とは何であり、如何なるものであるか。この問いに對するパルメニデスの答えは、——存在とは存在であるということであった。世にこれほど端的にして明晰な答えはないであろう。存在とは何であるか、

存在とは存在である。これはたしかにそうであつて、それに間違いはない。しかし間違いがないことは必ずしも真理であるということにはならない。それは明かではあるが余りに明らかであり、殆んど自明的であるからして、これを言明しても何ごとも語られないに等しい。パルメニデスの命題は單なる語の繰返しにすぎないのではないか。それとも存在は最も根本的な概念であるからしてそれを定義するには他によつてでなく、それ自らによつて又はそれ自らとして語られるより外にないというのであるか。それ自らによるものは他によつて規定せられ得ないのみでなく、それが有りうるもの凡てである限り、それでないものによつて規定せられることも不可能であろう。その意味に於いてパルメニデスの第一のテーゼは一見するほど無意味なものではなからう。のみならずこの命題は人間の思惟の方則即ち論理の第一の原則を表明している。存在は存在であるというのは明かに同一原理 (*Satz von Identität*) を示したものである。AがAであることはAが自己に同一なることを表わす。そしてこの原理は人間の凡ゆる思考の出發であり、根源でもあるのである。判断とは主語と客語との結合であるが、この結合を可能ならしめるものは即ち同一性であった。AがBであるというのも両者の同一性の一つの場合に外ならぬからである。存在が一つの事物としてあるのもそれがそれに自同的であることによつてであり、存在が自己に於いて自己の同一性を保つということである (*ens et unum convertuntur*)。自己同一性をもたない存在は一つの事物としても成立たない。それが一つであるということはそれが或るものであるということを確認する。有るものがあるとすることが限定せられ、それが或るものとしてあり得るのは偏にそのもの自己同一性によつてであつた。この同一性によつて存在は自己の存在性を確保するとともに、思惟も亦判断として成立し得るのである。従つてパルメニデスの第二のテーゼは存在と思惟とは同一であるといふことであつた。

パルメニデスの *Frag. 5... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τὸ κατ' εἶδος* は如何に読まらるべきであるか、*νοεῖν* とか *εἶδος* とかいう不定語を名詞的によみ主辭とすることは此の時代の文法として許されぬことであると論ぜられるが意味の上には於いては大差はないよ



うである。ハイデガーは Dasselbe nämlich ist Denken als auch Sein と訳している。

パルメニデスにとって存在することと知ることが同一であるのは存在することも知ることも各々自己同一性によって可能であるからである。A がそこにあることは A が A であることによってであり、そうであることを知るのも A の A であることを知るからしてである。A がそこにあるのは存在であるが A が A であるというのはそれがそうであることを知ることである。単なる存在は未だ知られたる存在ではない。有ることが在ると知られるのは事物が単にそこにある (Dasein) だけではなく、有ることが有ると知られることによって始めて可能となるのである。存在とは存在であるというのは単なる語の繰返しではなく、それによって事物が知られたる存在となることであつた。単にそこにある存在ではなく、在るということが有るところの存在であつた。在るということが有ると考えられた存在であつた。存在はもとより自己同一性なしには存在し得ないが、恰もこの自己同一性をあらわに表示したものが即ち存在は存在であるということであつた。そして存在がかくの如く自己同一性によって規定せられるということが即ち知ることであること以外ならなかつたのである。それ故に存在と思惟とは同一でなければならぬ。存在がそもそも自己同一的であり、しかもこの同一性を形づくるところのものが思惟であるとするならば、この両者が本来的に同一であるべきことも自ら明らかであるであらう。プラトンは「ソフィステス」(二五四)に静と動との同一性を論じて「さてこれらの各々は二つのものに於いて互いに異っているが、それ自らにとっては同一である」と云っている。静は静であり、動は動として互に異っているが静も存在の一つの仕方であり、動もそのような存在の仕方であるからその限りに於いて同一であるといわねばなるべきである。存在は存在であることに於いて各々の存在は互に異っているがそれらが共に存在である限りに於いて同一であつた。そしてそれがそうである限りに於いて存在は我々によって知られるものとなるのである。なぜなら知識は判断であり、判断は主語と客語との結合に外ならぬのであるから。謂わばパルメニデスは存在は存在であるということによって常に存在を定義したのではなく存在を措定したのである。それは単なる同語反覆で

はなく、存在とは何であるかという問いに対する一つの、否唯一の答えでさえもあった。存在を何らか他のものとしてではなく、存在を存在として規定せんとする最初の試みはこの外にあり得ぬであろう。パルメニデスが「存在」の最初の発見者であるといわれるのもこの意味に於いてであつただろう。

そのことは此の思想がやがて哲学の中心的位置を占め、長く歴史の伝統を形ちづくるに到つたことによつても証せられるのである。アリストテレスにとつて哲学の主要なる仕事は、存在を存在として、存在を存在である限りに於いて (*ἡντὸν ἔστιν*) 研究するところにあつたことは有名である。存在を他のものとしてではなく、それ自らとして、それ自らに於いてそれ自らによつて研究せんとするものが彼れの第一哲学であつた。そのようにすることが如何にしてであるかはアリストテレスにとつてパルメニデスほど単純ではなかつたが、しかしその発想の仕方や考え方に於いては二者は一つの伝統を形づくっていると考へてよい。アリストテレスはうちつけに存在とは何であるかと問うよりも存在が如何なる仕方に於いて存在するかを問おうとした。彼にとつてこの問題はそれ自らなる存在 (*ἡντὸν αὐτὸν ἔστιν*) と附帯的なる存在の仕方 (*ἡντὸν ἄλλο τι εἶναι*) として初められ、存在の種々なる存在の仕方はカテゴリアの形における存在として区別せられた。カテゴリアとは要するに存在の種々なる存在の仕方の、最高の類を意味するものであつた。(Bonitz) アリストテレスが存在そのものをよりも存在の仕方に重きをおいたのは、存在とは何であるかというような問いが徒らに空転をもたらすことを恐れたためであるかもしれない。存在は存在であるよりもとにかく何らかの仕方に於いて存在するものでなければならなかつた。アリストテレスが存在とは何であるかを問ひながら、その答えるところは概して存在の種々なる仕方についてであつたこともこの理由によるのであろう。彼はパルメニデスに対して如何な關係をもつかは歴史的に全く不明であるにせよ、この点からして彼をこの伝統に属せしめることは必ずしも不当ではないであらう。

爾來存在の問題は形而上学の中軸をなして今日の実存哲学に及んでいるが、実存とは何であるか。実存とは現実の

存在であり、現にそこにある存在であるが、これらによって規定せられた存在とは果して何であり如何なるものであるべきであろうか。我々はいま茲にある、これは厳として動かすべからざる事実であるが、事物がそのようにある限り、有るものの在ることを表わすにすぎない。有るものは何ものかであり、何らかの或るものでなければならぬ。在るということはどこかに在り、いつかに在るものであるものであり、その限りに於いて単に有るものではないが、ただそこにある (Dasein) だけでは何ものでもあり得ない。在るものは何らかの或るものでなければならぬ。何らかの意味をもち何らかの価値をもったものでなければならぬ。事物を或るものとして規定することは未だ抽象的たるを免れないが、少くとも或るものは我々にとって何らかの有るものであり、有ることについて何らかの意味をもったものでなければならぬ。或とは、或る、謂い、のことであり、何らかの意味に於いて言い表されたものであるが、それが言い表されるというのは、勿論何らかの意味をもったものでなければならぬ。或るものとは単に有るもの一つの有り方であるばかりでなく、有るものが我々によって言表され、表現されたものでなければならぬ。事物を或るものとして規定することはそれ故に有るものを具体化するだけでなく、そのものを表現することである。繰返していう、或とは或る謂いに於いてはということであった。事物は或る謂いによってのみ或るものとなり得る。言い表されることなくしては何ものも何ものかとして存在しないであろう。事物はただそこにあるのみでなく何らかの或るものでなければならぬ。それが何ものかであるのは我々にとって何らかの意味をもつことによるのであるが、それがそうであり得るの意味によって或は意味に於いて言い表されるからに由るのである。事物を有るものとして把えるのは存在の措定 (Position) であるが、これを或るものとして知るのは存在の規定 (Bestimmung) であつた。

しかしながら事物を或るものとして規定することは未だ抽象的たるを免れない。或はという日用語は一方に具体的事物をばかし之を隠約の中に表わすのみならず、或る謂い方に於いてはということであろう。こうも言えるが又他のようにも言い得るとき、或るという語が使用せられるのである。その点に於いて事物を或るものとして規定すること

は尚抽象的たるを免れない、その一般性は抽象性と隣りあっている。或る人といえば何人にも通ずるが何ら特定の人を指してはいない。存在はさらに実存でなければならぬ。単なる Sein ではなく Existenz でなければならぬ。Existenz は ex-sistere であり、単にそこにあるのみでなく何ものかから生じ起ったものである。何ものかから生じ何ものかに行くところのものである。

existere は existent in animis varietates という用法に於いてのうちに、単に存する、現われるというほどの意味もあり、キケロの言ったようにそれを余りに厳密にとらぬがよい (timeo ne existam crudelior) かもしれぬが、しかし語源的にはそれは何か他のものから生ずる (ex alio sistere) ことを意味しつづたことは例えばルネラクレライ、ウムの *Vermes de stercore existunt* (虫は糞土から生ずる) という用法によつて明らかであるという。Gilson, *L'être et l'essence*, p. 14 参照。

実存とは単なる存在でもなく、また、ただそこに在るものでもなく。Dasein を現存在と訳することは徒らに Da を時間的に限定する憾があるろう。現存在とは現にそこにある存在ではなく、現実なる存在でなければならぬ。しかし、現実とは何であるか。それは Sein ではなく Wirklichkeit であり status ではなく sistere するもの乃至は ex-sistere するものでなければならぬ。ただ有るところのものではなく働く (wirken) もでなければならぬ。単に有り得るものでなくして現にあるもの (Aktualität) でなければならぬ。現にあるものはただ現在そこにあるものではなく、たとえ過去にあり、未来にあるものであつても現実に我々にとって何ものかであるものでなければならぬ。この何ものかであるということ (quidditas) が実存の本性をなすものであるとすれば quidam ということが、我々の問題とならざるを得ないのである。quid はいうまでもなく、事物についてその何であるかを問うことである。事物がそこに我々によつて問われるべきものとして存在することである。事物がそこに問われざるを得ぬものとなることである。事物がそこに何ものかとして——何らかの点に於いて我々の関心をひくものとして在ることである。事物がそこに我々に對して何らかの喜びを与え、何らかの悲しみや苦しみや不安を与えるものとして存在することである。不安とは単な

る恐怖ではなく、悲しみも喜びも不安の様態として関心につながる。関心が *Interesse* であり文字通りに存在の中にあり、存在によって動かされ存在にかかわることであるとするとすれば不安とは事物が我々にとって何ものかであることに對する関心の情況であるに外ならなかったであろう。

しかも事物が我々にとって何ものかであるのはそれが或るものとしてあることである。 *quidam* は *etwas* を、又は *a certain* を意味する。ところが一つの或るもの (*a certain*) はまたやがて *certainly* を形づくる。 *quidam* はやがて *quidem* (*certainly*) という副詞につらなる所以である。これは決して文字の遊戯ではない。事物が或るものであるのはそれが我々にとって何ものかであり、そしてその限りに於いてそれは我々にとって何らかの意味をもち、何ごとかを語り訴えてくることである。それがそのものの現実であった。事物は何らかの関心をひく限りに於いて現にそこにあり、或るものである (*a certain*) ことが即ちそのものの眞実性 (*certainly*) を保証するのである。事物を或るものとして規定することはそれ故にこれを漠然たる一つのものとして措定することではない。却ってそれを現にそこに眞実に存在せしむる所以のものであった。それはそこに横たわる一つのものではなく、我々にとって関りある或るものである。それが単に有るものでなく、或るものであるのはこの現実性によってであり、そしてそれが現実であるかぎり我々にとって眞実であり得るのである。 *quidam* と *quidem* とはもとより別の語であるであろうが、それらは共に *quid* から派生されたものであることだけは確かであろう。そして *quid* とは事物にとってその何であるかを我々に示すものであり、我々をしてそれが何ものであるかを問わしむところのものであるが、それはやがて事物の *quidditas* を形づくる所以ともなるのである。この語は普通に、存在から区別せられた「本質」を意味するのであるが、本質とは事物の存在から抽離された一般的なるものを云うのではない、文字通りに事物の「何か性」を意味しているのである。事物に對してそれが何であるかを問うことは事物の本質についてたづねることである。事物が我々にとって何ものかであることはそのものの本質を我々に對して開示することである。本質とは事物にとってそれが何

であるかを表示するところのものであり、事物の事物たる所以のものであるに外ならなかった。

本質を存在から明別することは既に古い。アヴィケンナやアヴェロエス等のアラビアの哲学者達はこの両者を峻別したのみでなく、存在を目して本質の単に偶然なる存在の仕方である (*id quod accidit quidditati*) と考えたことは殆んど中世の哲学を通じて伝統をなしている (Goichon, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina*, 1937, 参照)。トーマスもこれをうけて本質の概念は存在のそれを含まぬものと考えたが、そのような両者の区別をむしろ否定した人はトマス・スコッスである。スコッスによれば本質といえどもそれがそうである限り存在しなければならぬ。(equinitas est tantum equinitas. *Duns Scotus, Opus Oxoniense, lib. II. dist. 3.*) 本質の各々の段階にはそれぞれそれぞれ相応する存在がなくてはならぬ。言いかえれば存在とは本質がそれぞれの状況に於いてあるところの、存在の様相であるに外ならぬ。存在と本質とは別のものであると云うのは誤りである (*simplificiter falsum est quod esse sit aliud ab essentia. Opus Oxoniense lib. IV. d. 13.*)。プリンティシのフランシス・マントニオは一方に於いて存在は本質の中にもくまれていないことを認めながらこの両者の区別をレアルなものとしなない点に於いてまさにスコッスの弟子であった。さらに本質と存在との連結を種々なる段階によって説明しようとした人がメイロンヌのフランシス (Francis of Meyronne) であったのである。彼によればこの段階は四つに分たれる。第一の本質は純粹なる本質であるが (*essentia est primo essentia*)、第二には本質が一つの或るものとなる (*secundo essentia est haec*)、そしてこの或るものは無限であるが (*tertio essentia est haec infinita*)、第四にその無限なる或るものが実存となる (*quarto essentia est haec infinita existens et realis*) のである (Roth, *Franz von Mayronis*, 1936 p. 413)。

ここに於いても本質は尚存在に対して優位におかれているが、この二つはもともと異ったものでなく、本質の種々なる段階に副うて存在がそれぞれに規定せられていることを注意すべきである。十六世紀の最後のスコティストたるトロムベッタ (Trombeta) は率直に言っている。神に面と向う人々にとっては存在とは本質の概念についてあるもの

である。なぜなら存在は本質の様相に外ならないから、存在は本質の概念とは別の概念の対象となることはできない (existentia est de conceptu essentiae, Antonio Trombetta, *Aureae scoticarum formalium Iucubraciones*, p. 37) である。要するに神に於いては本質と存在とは決して別のものではない (impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia)。しかし人間の世界に於いてはこの二つは異ったものであるかどうか。これを明晰に區別することはできるが、概念上區別することは必ずしも実体的に別のものであると断定するわけにはいかないのである。敢えてこれを別のものとするのは概念の実体化に墮するか、或は例えばプラトンのアイデアの如きものとならざるを得ないであろう。しかしアイデアの世界と雖も必ずしも現実の存在から超絶したものではなかった。アイデアはエイドスであり、事物のそれぞれなる形相であり、単に事物のではなく、事物そのものの形相でなければならなかった。況や個物をこそ実体と見るアリストテレスにとっては本質は本質としてではなく、専ら個物の本質としてのみあり得るものであった。本質と個物とがあるのではなく、在るものはただ個物の本質のみであった。本質があって個物があるのではなく、個物そのものの本質があり得るのみであった。essentia という語は却って esse から派生されたものであろうことは明かである。

しかしそれにも拘らず存在はただそこに在り現にあるものではなく、存在をして存在たらしむ所のものによって始めて存在する。そしてこのものが即ち存在の本質であるとすれば存在は本質によって又はそれに於いて存在するより外はないといわねばならぬであろう。本質とはそれ故に存在を存在たらしむるところのものである。このものが何であるかが古今の問題であるが我々はむしろその何であるかを問わしむるものが即ちそれであると考えよう。本質とは何であるか、事物についてその何であるかを問わしめそしてこれに答えるものが本質である。しかもその何であるかを問わしめるものはそれが何らかのあるものであるということに懸っている。それが何ものでもないとき、その限りに於いて事物は存在しない、少くとも存在しないに等しい。事物がたとえ現にそこにあってもそれが何もの

かでないとき、実存するとは言えない。例えば路上に多くの人々が往来し我々はそれに出会う。しかしそれらが見知らぬ人々であり、我々にとって何の關係もないならば殆んど路傍の人であるに等しい。人々は現にそこにあるが、それ故に実存しているのではない。それが実存するのは人々が我々にとって何ものかであり何らかの関心をひく限りに於いてである。或はそれが隣人であり、旧知であり、或は少くとも同国人であり、同人類であるということに於いて。それらは少くとも我々にとって何ものかでないければならない。一般に言って何らかの意味をもったものでなければ我々にとって何ものでもあり得ぬのである。

ここに意味の一つの意味がある。意味は存在をして実存ならしむるものである。事物をして単なる存在としてではなく、現実に存在するものとしてあらしむるところのものである。意味によって事物は単なる事物たることをやめて生きたる事物とならしめ得る。それは恰も自然の音を人間の声に生動せしめることに似ている。音は物理的存在ではあるが声は意味あるものでなければならぬ。鳥の声は単なる音ではないであろう。人間の声は単なる叫びに於いてさえ尚何らかの意味が秘められていよう。意味なくしては——意味の理解なしには外国の語はただ駄舌にすぎぬであろう。言語が実存するのはそれが何らかの意味をもち、それによって何ごとかを語り、何ものかを解することによってであった。音はそこにあるが、それが声として実存することとはまた別のことである。自然科学者はいくら顕微鏡をのぞいても意味の存在を見出すことはできぬであろう。しかも意味は厳としてそこにある。意味あることによって単なる音が言語となることは意味の何たるかを日常的にも理論的にも実証して餘りあるであろう。事物を単にそこにあるものとしてではなく、その何たるかを開示するものは即ち意味であった。事物をして単なる存在としてではなく、現実なる存在としてあらしむるものが意味であるに外ならなかった。一言にしていえば意味とは事物を事物たらしむるところのものである。事物の本質をなすところのものである。本質は存在の外にあるものではなく、存在を存在たらしむるところのものでなければならぬ。それが一般的であるか個別的であるかはそもそもその末のことであり、一般的



存在にはそれを一般たらしむる意味があり、個別的存在も勿論意味なくしてはそれであることが不可能であるであろう。何よりも意味は事物の事物たる所以のものをなすからしてその何であるかは事物の *quidditas* を形づくっているのである。意味とは何であるかという問は、事物の何たるかを開示するところのものであるということによって一応は答え得られるであろう。事物は先ず何ものかでなければならぬ。何らかの或るものであらねばならぬ。その何たるかを問うことが即ちその意味を問うことであるとすれば、意味は意味としてではなく、事物の、又は存在の意味としてのみ意味をもつことも明かにすぐるであろう。意味は存在を離れて意味をもつことができぬ。意味は存在の意味であつて意味の意味ではないからしてである。意味を事物から超脱せしめてそれが何を意味するかを問うことはそもそも意味の何たるかを理解せぬものである。意味の何たるかは事物について、また存在に關してのみ之を明かにすることができぬ。何ものかを意味することなくして意味はそもそも何を意味するのであるか、何を意味するかが、意味をして意味たらしむのであつてその外にはなかつたのである。

しかしそれにも拘らず、意味は存在と同一なものではない、意味が即ち存在であるのではなく、意味は意味としてたしかに有る、存在がそこにあることと同様に意味も亦どこにかある。事物のあり方はそこに、現にあることであるが、意味の存在の仕方はいづこにか、何かに於いて、何らかのものとしてあるということであつた。意味は勿論木石がそこにあるということと同一に存在しない、同様にさへも有り得ぬであろう。にも拘らず意味は何らかの仕方に於いて存在する。それがそのように存在するのはその本性によって、——それがそもそも何か性であるからしてであつた。意味は事物の何たるかを規定するものであるが、その何であるかを措定するのではない。ただその何ものかであることを規定するのである。事物を或るものとして規定するのは即ちこのことであつた。或るものとは有るものであるが、それが何ものであるかは未だ決定せられていない。これを決定するものは現実の経験であつてその外の何ものでもないが、しかしそれにも拘らずこのものを規定するのはその何ものかであるということである。それは *haec*

に対する *haecceitas* である。このものに対する「このもの性」である。このものの何たるかを規定して、このものをこのものたらしめるところの或るものである。それは或るものである限り尚一般的であるが、しかしその理由からして抽象性であると考えることは許されない。具体的なる此のものは却ってこのような *haecceitas* によって規定せられることによって始めてこのものとなるのである。

この点を最も明かにしたのはスコツスの弟子 *Lycetus* であった。彼にとっては神の存在も神の本質からくるその一つのモーツスに外ならなかった。因にいう、リケツスはスコツスの最も忠実な弟子として彼のスコツスに対する関係は恰もカエタヌスのトーマスに対する如くであったという。

意味はその点に於いて存在に先き立っている。存在はそこにあるものであるが、存在を存在たらしむものは意味である。存在は現にあるこのものであるが、このものを何ものかとして規定するのは意味である。何ものかとしてこれを規定することは一見抽象的であるようであるが、事物はこれによってのみ或ものと規定せられ得るのである。或るものとは単に何かであるというのではなく、我々にとって何ものかであり、何らかの意味をもつということである。我々に対して何らかの重さをもち、我々をしてそれに関心せしめるということである。意味があるということは我々にとって意味深いことと同一であるのは日常的でさえあるであらう。意味が存在に先き立つというのもまことはこの意味に於いてであった。この意味に於いてのみでなく、この事実によってであったのである。

意味はたしかに或るものである。そして或るものは有るものであるが、意味の有り方は事物の存在とは同一ではない。或るものがあり方は有るもののそれとは同一ではなかった。前者は後者の一種でもなく、またその一つの様相でもなく、或るものはそのものとして特殊なる在り方をもっている、しかもこの在り方は有るものの、そこにそのようにあることを、事物の現にこの事物たる所以のものをなしているのである。この点に於いて或るものは有るものの上にあるよりは有るものに先き立ち、そのものの根柢をなしていると考えられねばならない。意味が存在に先き立つと

いうのもこの点からしてであり、この限りに於いてであった。

### 三

哲学の中心問題は存在であり、それは存在を存在として、存在を存在である限りに於いて研究せんとするものであることは有名であるが、しかし存在とは何であるか。存在をそれ自らとして、そして他のものとしてではなく把握せんとするならば例えばパルメニデスの如く、存在とは存在であるというより外にはないであろう。このテーゼが一見するほど自明でなく、また自明なるが故に語るに足らぬものでないことは既に述べられたが、しかしこの答えほど問題的なものはないであろう。それは存在の何であるかを明かにしたものであるよりは存在をそこに横たえたものにすぎぬといわるべきである。存在は、パルメニデスによって我々の眼前に投置せられた。我々はその形と重さとの前に凝然たらざるを得ないであろう。しかしながら存在は単にそこにあることだけでは単なる物塊であるにすぎない。たとえそれが *universalia* であっても単なるものであるにすぎない。事と者と物とを合せた事物であるにしかすぎない。Dasein は文字通りにそこにあるものにすぎなかった。それがそこにあり現にあってまたそこに横たわる限り死したるものであり動きなきものに止る。存在は把握せられねばならぬ。これを把握することはこれを理解しこれを説明することであるが、たとえこのことが我々によつてなされることではなく、却つて存在がそれ自らとして我々に開示することであるにしても、そのことはただ存在がそれ自らとしてそれ自らの能くするところではなく、必ずそれに先き立つ何ものかからして、或は何ものかによつて成しとげられ得ることなのである。このことの発見は人間のまた一つの功業でもある。このことなしには哲学は恐らくは起り得なかつたであろう。哲学とは事物をそのような仕方に於いて研究するもの又はすべきものであつたからしてである。

人間の思想の歴史に於いてそしてこのことが二つの仕方に於いてなされたは周知ではあるが、またここに改めて挙

揚することは無用ではないであろう。その一つは「価値」であり、一つは「意味」である。そして前者はプラトンからカントをへて現代の新カント学派に到るドイツ哲学の正統学派によって試みられ、後者はアリストテレスからボルツァーノをへて現代の現象学に到る所謂オーストリア学派によってなすとげられたものである。西洋の長き哲学の歴史はこの二大潮流によって区分せられ、恐らくこれらを明別することによってのみ、思想の歴史は的確に把握せられ得ると共に、哲学の問題と使命とが正しく位置づけられ得るのではないかと思う。哲学史が徒らに誰が何を考え、何処に如何なる思想があったかを詮索する *Galerie der Narheiten* たることを脱して、哲学史が同時に哲学たるの実をあげることは、専らこのような観点と展望とによってのみ可能であるのではないかと思う。

しかしこれらの思想の系譜を詳述することは固よりこの所ではなく、またその必要も見ないであろう。我々は問題の所在を明かにするために、これらの二つの思想の特色を対比的に摘記することに止めよう。プラトンのイデアは存在を超越するのみでなく、むしろそれから離在していた。それが事物から区別せられるのではなく、それから分離されていることに彼に特有なる *chorismos* の方法があるわけであるが、思想の歴史に於いて超越の概念を明確にもたらしたのはプラトンを以て始めとする。これによって彼は永く人類を支配した思惟の一つのパターンを開いたのである。超越の思想を正統にうけつぐとともにこれを一つの新しき立場に於いて構成した人はカントであった。彼にあって超越は一つの超越者 (*Transzendent*) としてではなく、超越的なもの (*transzendental*) として把握された。それが超越的であるのは存在から離在することによってではなく、それに先き立つということによってであった。それに先き立つとは時間的ではなく論理的にであることが就中カントの思想の特色をなしている。アプリアリとは即ちそのようなものであった。カントにとって形式がアプリアリであるのはそれが事物に先き立つことを意味するのであるが、しかしそれ故に形式は内容を離れてあるのではない。イデアは一つの存在——実をいえば真なる存在——であるが、形式は凡ゆる意味に於いて存在ではない。形相を形式に転換したものがカントのアプリアリであるが、それはただ名

の変換ではなく、思想の転換であるべきであった。形式が内容に先き立つのは空間的に先在することでもなく、時間的に先行することでもない、それは常に内容と共にあり、その基にありながら、内容をして内容たらしめ、事物をして事物たらしむるところのものである。これを簡明に、カントは形式が内容を構成すると考えた。構成の概念はカントの立場を表明するとともに彼の認識論をプラトンの形而上学から峻別せしめる所以のものとなっている。この点に於いてプラトンの形相が認識論の立場に於いて転釈されたものがカントの形式の概念であるといつてよいであろう。しかしこの形式的なるものはさらに純粹にとり出されるに及んでそれは再びプラトンの形なるものに近づかざるを得なかった。現代の新カント学派に於いてアプリアリなるものは価値として把握されるようになったのである。

形式が内容に先き立つことはこれに先行した或るものとしてであるのではなく、却つてその根柢に於いてそれを構成するというのは既に知られたが、しかしそれは内容が形式から引き出されることではない。内容は形式にとつてどこまでも外なるものであり、ア・ポステリオリのものである。直接に与えられるものも「所与の範疇」によつて構成せられる(リッケルト)といつても、意識の直接与件は範疇から演繹せられるわけではない。もしそうならばカント主義は悪しき意味の主観的觀念論に墮せざるを得ぬであろう。形式はただ内容を構成するのみであるが、併し構成とは一つの作用であり、就心理的な働きでなければならぬ。「純理批判」が意外に多くの「統一作用」に充されていゝることは何人も容易に看取するところであろう。ところで純粹に論理主義であろうとする新カント学派は形式をこのような心理作用の手に委ねることを嫌つて専らアプリアリな或るものとして確立しようとした。それはアイデアの如くそれ自らなる存在性を有つていないが尙一種の自體性を保っている。価値があるといふのは存在としてではなく、妥当性(Gültigkeit)としてであつた。

しかしこのようにして価値の論理性を確立することはやがてカント的な形式を再びプラトンのアイデアに近づけしめることにはならぬだろうか。現代の論理主義の人々が一樣にプラトンを重視するようになったのも——例えばナ

トルブやコーヘンなどは勿論、フッサールの晩年の思想の如く——このことを証していると思われることができよう。アブリオリの世界は事物の根柢にあってこれを構成するものであるよりも、存在に先き立ってそれ自らなる世界に於いて妥当なるものとなり、それは恰もそれ故にそれ自らなる或るものであるかの如き観を呈しはじめたのである。所詮価値はそれ自らなる或るものである。そしてそれがそのようにあることは価値をして存在から離れしむる所以となり、価値が何故に、そして如何にして存在を構成する形式であるかを不可解ならしめることとなる。新カント派は形式を価値に引上げることによって徹底したが、しかしそのように徹底すればするだけカントの立場を去ってプラトンのイデアに近かづかざるを得ぬ結果となった。

これに対して意味の立場はあくまでも存在に密着している。それは存在を離れ得ぬというよりもそれ自ら一つの存在であるからである。意味は存在とは別のものでありながら尚一つの或るものであり、そして或るものは有るものでなければならぬ。謂わばそれは意味的存在とも名づけらるべき或るものである。価値も一つの或るものであるが、その有り方は妥当性として厳しく存在から隔だてられている。カントはこれを *transzendental* として把握したが、新カント派は再びこれを *transcendent* なるものに引き戻した。そしてたとえこの超越性が「妥当なるもの」に転換されたとは言え、超絶性はこれによって加重せられこそすれ、少しも減退しはしなかったのである。意味の世界は固より妥当性ではなく、また超絶性でもない。それは何よりも存在の意味であって、存在を離れて意味としてあるものではなかった。それが意味としてあるのは——意味的存在であるというのも、専ら何らかの存在についてであり又はそれ自ら何らかの存在であるということによってであった。それは存在がそのものたる所以のものであり、存在をして存在たらしめるところのものであった。しかもこのことは形式が内容を構成することとは別のことである。存在は意味によって構成せられるのではなく、意味は存在の存在たる所以のものであるに外ならなかった。意味の立場にとってはそのが如何にして存在を可能ならしめるかというようなことは問題にはならない。それは価値の立場にとって

は重要にして最後の問題であるが、意味にとっての問題ではない。意味は意味としてあるのではなく、存在の意味としてのみあり得るからである。存在が意味をもつというのも一つが他を所有するのではなく、存在自らが意味づけられそれ自らが意味的存在であるからしてであった。

以上は価値と意味との異同を、主として存在に對する關係から述べられたのであるが、次にこれらはそれ自らとして互に如何に異っているか、立場としてこれらは明らかに別のものであるが如何なる点にその異同が求めらるべきであるか。価値は常に対立的性格をもっている。眞は偽に對し、善は惡に、美は醜に、利は害に對立せしめられ、のみならず眞は取られ偽はすてられる。善はすすめられ、惡は却けられる。美は好まれ醜は忌まれる。利は追われ、害は避けられんとする。価値作用は常に判断の形をとり、判断は分別であり選択であり、二者択一を事とする。価値的立場に於いては二者の区別はこの上なく峻厳であり、取捨の作用は冷酷でさえもある。優秀なるものは採られ劣悪なるものは容赦なくすてられる。犯罪者は嚴に罰せられ、善行者は寛に称せられる。それは世の常であるとともに人の掟でもあった。しかしもしそれが人間の生活の唯一の掟であり、そのみが我々の在り方であるとすれば、劣れるもの、美しからぬものの存在は何によって理由づけられ得るのであるか。何人か善きものをより、よき生活を望まない人があるだろうか。不幸をよりも幸福を、貧しきよりも豊かにして榮誉ある生活を願わない人があるだろうか。しかも常に人は願わしき善をなさず、望ましからぬ惡をなすことの如何に多いことであるか。若し秀でたる人のみが生くるに価するものであるならば、劣れるもの悪しきものは何によってこの世に生きんとするのであるか。

意味の立場に於いては惡も亦一つの存在である。そこに於いても惡は善に對しているがそれ故に捨て去らるべきものでなかつた。偽は眞に對するがそれ故に無意味なるものではなく、偽は偽として一つの意味をもっている。それはそれとして一つの或るものである。偽は眞に對して反価値であるのみでなく、無価値でさえあるであろう。然るに無価値なるものと雖も無価値という意味をもち、一つの或るものとして有るものでなければならぬ。価値に對するも

のは反価値と無価値とであるが、意味に対するものはただ無意味があるだけである。しかも無意味なるものでさえも無意味という意味をもっていなければならぬ。意味の世界に於いては厳密に言つて意味をもたないものはないのである。無意味を意味に反するものとして捨て去らうとするのは既に意味の立場を去つて価値の立場に転じているのである。意味の世界に於いては凡ては意味あるものである。無意味なものすら無意味という一つの意味をもっている筈なのであるから。

価値は対立的であり、対立的なるものは二つの極に限定せられている。意味の世界に於いても善悪の区別はあるが、必ずしも対立的に制限せられてはいない。そこには多くの意味があり、それぞれの意味があるべきである。凡ては善か悪かの孰れかに決定せらるべきではなく、よりよき、又はより、悪しきものがそれぞれの意味に於いてつらなっている。存在は複雑にして多端である。強いてこれを二つに對極に置くことはむしろ虚構にすぎるのであろう。世にそれほどの対立が果してあるのであろうか。しかもこの対立の故に反価値は潔よく捨て去らるべきであるだろうか。もし優勝劣敗が世の常であるならば如何にこの世は索漠たるものであろう。否そのような感傷よりも人間は何故に等しく存在の理由と權利とをもつかということが厳密に問われねばならない。そしてこれに答へ得るものは価値の立場ではなく意味のそれによってであることを強く指摘せられねばならない。存在を絶対的なる対立にもち来たすことはディアレクティクの特徴であった。プラトンはそのような立場からイデアを現象に対して分別したが、それにも拘らず現実の存在はこの二つの混合に於いてあると見なければならなかつた。混合とはそれぞれの段階に於いてこれらの二要素をふくみ、諸々の相に於いて各々の意味をもつことである。アリストテレスがこれを中間的なるもの (*to meson*) として把握したのも、類と種と個との関連に於いて種の存在が中心におかれたのもこの理由からしてであつただろう。ディアレクティクは *Dialectic* であり存在を絶対に相容れない二つのものに分割することであるが現実の諸存在はその如く峻烈に二分されたものであろうか。社会をブルジョアとプロレタリアとの二階級に明別するとしても、そこには



多くの中産階級の実存することを拒否するに由ないであろう。価値を善悪の二つに両断しても現実の行為はその孰れかに直屬せしむることは至難であろう。所詮価値は理想であり、一つのパターンであつて、現実を規範するものであつても現実そのものではあり得なかつたのである。

それにもまして我々の留意すべきことは、価値の矛盾的性格である。真偽はただに対立するのみでなく、互に矛盾する、真のあるところに偽は同時に成立することはできぬ。善の取られるところに悪は捨てられねばならぬ。捨てられた悪は善に対して反価値であるのみではなく、殆ど無価値に等しい。しかるに世に如何に多くの悪があり、罪があり、暗さがあることか。不幸があり、悲しみがあり、痛みがあることか。これらは悪なるが故に即ち存在しないのであるか。それらはたとえ存在すべからざるものであり、あるべきでなかつたとしても、尚そこにあり、現にあらざるを得ぬのではないか。あるべからざるものがあり、あるべきものがないのは如何なる理由によるのであるか。願わざるにあり、望まれなければならないのは如何したわけであるのか。

宗教は就中罪と悪とを対機とする。神はその罪悪の故に人間を斥けはしない。否むしろその故に人間を念い、いつくしみ愛するのである。善人往生す況や悪人おやである。もしも世に汚濁と暗黒と劣悪とがないならば神は何を懸念し何を救済せんとするのであらう。十方の衆生が至心に信樂し我国に生ぜんを欲し、若し生ぜずんば正覺をとらじと云うのが法蔵の願いであり同時に誓いであつた。即ち仏が仏たるを得るのは十方の衆生が仏たらんことを欲しそしてなり得ることによつてである。衆生が仏になり得たことによつて仏が仏になり得るのか、仏が仏であるが故に衆生が仏になり得るのかは問題であるが少くとも衆生をして尽く仏たらしめんとするのが法蔵の願いであり同時に誓いでもあつた。それは衆生に対する仏の限りなき懸念であり、愛であり慈悲であつた。宗教は劣悪なるものに對する懸念なくしてはあり得ない。善をよりも悪に對する悲憫なしにはあり得ない。神にとっては悪なるものは捨て去らるべきでなく、却つてそれ故に懸念せらるべきものであつた。悪なるに救はるべきであつて、悪ならざるものに何の救済があ

り何の慈悲があり得よう。宗教に於いては悪も亦一つの意味をもっている。一つの意味のみではなく、一つの存在をもっている。それは徒らに難せられ、罰せられ、捨て去らるべきものではなく、却ってその故に悲しまれ、愛せられ、懸念せらるべきものであった。

宗教は価値によってではなく、意味の立場に於いてのみ正しく把握され得るのである。これを価値の体系として、又は道徳の究竟に於いて把えようとするカント学派は従って宗教の何たるかを理解しないものと断せざるを得ない。これらの点について今は深く立入る暇はないが、それをこのように断ずるのは意味の立場を価値のそれから明別することによってであることを一言すれば十分であろう。意味は従来価値と混同せられがちであった、人生の意義をたづねることは人生の価値如何を問うことと同一視せられて来たが、今やこれらは二つの立場として明晰なる區別にあるべきことを指摘することによってこの研究が初めらるべきであったのである。(この項了)