

倫 理 学 (山口大学一般教養科目・教科書)

著者：文学博士 田中 晃

昭和 39(1964)年 6 月 20 日発行

印刷者 第一印刷社(株)

目 次

第一編 世界観の学(1 - 141 頁)

第 1 章 世界観の学の意味

第 2 章 世界観の類型

第 1 節 ユダヤの世界観 1 ユダヤの歴史と宗教 2 ヘレニズム文化
3 キリストの出現

第 2 節 インドの世界観 1 輪廻思想と厭世観 2 バラモンの説教 3 釈尊の出現

第 3 節 中国の世界観 1 天の概念 2 儒教 3 易の思惟方法 4 老子 5 宋学

第 4 節 ギリシャの世界観 1 ギリシャ的精神 2 ギリシャ哲学の展開--自然の秩序
3 ギリシャ哲学の展開--国家の秩序

第 5 節 日本の世界観 1 「むすび」の観念 2 日本思想の展開

第 3 章 現代の世界観

第 1 節 西洋近代文化の特質

第 2 節 自然観の問題

第 3 節 人間性の問題

第 4 節 現代の世界観--有限性の自覚

第 5 節 世界史の成立と東西文化の総合

第二編 西洋近世哲学史(143 - 317 頁)

第 1 章 近世哲学の先駆者 第 1 節 ベーコン 第 2 節 ホッブス

第 2 章 合理論

第 1 節 デカルト ・方法・実体・二元論

第 2 節 スピノーザ ・実体(神即自然)・並行論・問題点・幸福

第 3 節 ライプニッツ ・二種の真理・実体(单子)・予定調和・倫理説

第 4 節 ヴォルフ ・要約

第 3 章 経験論

第 1 節 ロック・認識の起源・真理の問題

第 2 節 バークリ・存在即知覚・知覚の主体--我

第 3 節 ヒューム・印象・我の否定

第 4 章 先験哲学

第 1 節 カント

A 純粹理性批判 ・先験的感性論 ・先験的分析論 ・範疇の演繹 ・先験的弁証論

B 実践理性批判 ・現象界と英知界 ・自由と道德 ・道德の普遍性
・義務と人格 ・実践理性の要請

C 判断力批判 ・美的合目的性--美 ・目的論的合目的性--有機体

第 5 章 カント直後の思想界

第 6 章 ドイツ観念論

第 1 節 フィヒテ・根本的立場--事行・理論的立場・実践的立場・晩年の思想
・社会哲学

第 2 節 シェリング・出発点--自然への関心・自然哲学・先験的観念論と美の問題
・同一哲学・汎神論より有神論へ・積極哲学--啓示

第 3 節 ヘーゲル・問題点--絶対者の見方

A 客観的精神 ・抽象法 ・道德 ・人倫<家 市民社会 国家> ・歴史哲学

B 絶対的精神 ・芸術 ・宗教 ・哲学

C 論理--弁証法

第三編 倫理学の諸説(319 - 351 頁)

第1章 他律的倫理学説

第1節 権威説

第2章 自律的倫理学説

第1節 直覚説 第2節 推理説 第3節 克己説

第4節 快樂説 第5節 功利説 第6節 活動説

第一編 世界観の学

第1章 世界観の学の意味

哲学の問題は本質的問題である。本質的問題は、最初に問われ、最後に答えられる。哲学者はこの最初の問題を掲げて終生の努力を以てこれに答えようとする。これに答え得たる人は稀有の多力者であるが、しかもそれがなお一面の解決に止まることは、哲学の歴史に於いて無数の体系が生起消滅して、互に争鬪背馳し、容易に帰一しないことによっても明かである。これ本質的問題に突入したるものの運命であり、この悪戦苦闘に堪ゆるものが哲学的精神に外ならない。

一口に本質的問題というも、そこになお種々の層面があり軽重の差異あることは云うまでもないが、就中[なかんずく]最も本質的なものは世界観の問題であろう。世界観がいかなるものであるかは哲学発生以来の問題であり、あらゆる学的努力が畢竟はここに集中したものと見ることが出来る。故にこれを一举に解決しようとするが如きは既に哲学的精神の何たるかを解せざるものであろう。ただ、ここに問題を進める上に於いて、世界観の意義について一往の約束を必要とする。歴史上に現れた諸々[もろもろ]の世界観を検討することによって、それは更に再確認されるを要するが、その諸々の世界観を研究するに当って既に何ほどかの見当を必要とするであろう。そこでここには世界観の意義を「世界の根拠の把握」として解して置きたい。因[ちなみ]に世界観と人生観との関係如何が問題となるが、ここにいう世界とは単なる地理的世界乃至[ないし]自然科学的世界像に限られるのではなく、人間生活の現実界を包含するのであるから、人生観は世界観に含まれる。随って人生の根拠が世界であり、その意味の世界の本質を論ずるのが世界観の学なのである。大体に於いては人生観と世界観とは殆ど同義と見て支障はないであろう。

さて「世界の根拠の把握」という説明は、理解を却って困難にしたかに見えるが、しかしこの表現の意味するところは決して困難なものではなくて、吾々の日常生活に於いて常に体験しつつあるものである。世界観の本義に徹するということはいかにも高遠な問題であるが、同時に何等かの意味に於いて世界観を有せぬものも少いであろう。まず吾々は自身の日常生活を率直に反省して見る要がある。「終日能行すれども所行海を出でず」の言の如く、人間の日々の営みは、その孜々[しし]たる活動を以てしても、ひとたび翻[ひるがえ]って考うれば、悉[ことごと]くその活動を可能ならしめられているのである。人は働けば働くほど、その働きを支えるものの基礎の上に立っている。一挙手、一投足、これを自力と云い得る何ものもない。それは悉く生命の場に於いて爾[し]かあらしめられている。この生命の場が即ち世界であるが、その生命の場が爾かあるということ、その爾かあることの裏面には直ちに爾かあらしめるものがなくてはならない。この場合、爾かあるものと爾かあらしめるものとをいかなる関係に於いて考えるかは、後に述べる如き種々の問題を生じ、世界観の諸種の立場の相違も実は此処より分れてくるのである。しかし、いまは世界が爾かあることそのこと自体が、世界に於いてあるものの立場から見れば、爾かあらしめるものの性格を有つことを注意したい。爾かあらしめるものを求めることは、決して事実を離れて超越的なものに向うことを意味するのではない。世界の爾かある事実そのものが世界に於いてあるものより見れば「根拠」としての性格を有する。世界に於いてあることが即ち根拠づけられてあることであり、世界

そのものが根拠である。かくて根拠づけられたるものより根拠づけるものへと、世界の事実を反省することが即ち「世界の根拠の把握」である。

常識的には、人は種々の仕方でのこの根拠を把握している。たとえばここに一老婆があって毎朝東天の陽光を拝し生命の無事息災を感謝し祈念しているとすれば、そこに世界の根拠は太陽に象徴されて把握されているのである。かかる意味に於いては世界観は高遠な問題ではなく身近な事実である。一般的にいえば人類が昔から神と考えたものが世界の根拠に外ならない。哲学はただこれを理論的に解明しようとするのである。

然らばその理論的解明とはいかなることであり、いかにして可能であるか。まず第一に考えられることは、神話伝説を始めあらゆる資料文献に基づき、諸々の民族の世界観を比較検討して、そこに諸種の類型をたてることである。それは生物学等に於いて用いられる形態学に近い方法であって、現実の多様なものも此の類型の下に見られることによって普遍的に理解されるものとなるのである。ただ生物学等に於いては対象の外面的比較によってその類型が得られるのに対し、思想を対象とする場合に於いては、その対象についての内面的理解を前提としなければならぬ。ここに精神科学の類型は特殊の性格を有ち、この理解がいかにして行われるかについては方法論上の見解が分れてくる。

即ち対象の本質を把握するに当って、それを理念的なものと考えるならば、その本質は対象を理念に關係せしめて見る認識主観によって成立する。認識主観がこの理念によって現実の対象より夾雑物を取り去り、純粋に理想どおりの構造を構成するのが所謂理念型であって、この理念型の普遍性によって現実の対象を理解しようとするのである。たとえば一定の宗教的行為をとって見るとき、そこには種々の要素があつて必ずしも純粋に宗教的なもののみではない、いま宗教の理念によってこれら不純なるものを除去し純粋に宗教的観点からの型を構成して、この行為を理解するのである。随つて現実の行為そのものはこの理念型からの幾分の歪[ひずみ]をもつたものといわねばならぬ。かかる理念型の比較によって事態を解明するということは、よしかかる方法論を説かざるものといえども、実際に於いてはこれを用いている場合が多いであろう。或る民族が有する世界観の内容は複雑多様を極めているから、漫然とこれに対するときには拾収[しゅうしゅう]でき難い状態となるであろう。この際、一定の理念の下にその不必要なる雑物を整理して、事象が理想的に純粋に経過した場合を想定することは、その事象の本質を理解する上に於いて必須の方法といわねばならない。

ただ、この方法の欠陥はその理念と対象との間に必然的連関の存しないところにある。たとえば或る時代の世界観が宗教的であるか経済的であるかの問題に於いて、右の方法を以てすれば、宗教の理念に關係せしめて見れば宗教的に、経済の理念に關係せしめて見れば経済的として理解される。このことは単に理念型を構成して見るかぎりに於いては問題はないとしても、現実の事象をいずれかに決定して見る場合には大いに問題となるであろう。たとえば若し中世の世界観に於いては宗教的要素が決定的であつて、経済的要素は従属的であるとするならば、それは宗教的世界観と見るべきであつて経済的世界観と見るべきではない。それを宗教的とし、経済的でないとするものは対象に固有の本質であるから、主観によって左右されるものではない。それが宗教的か、又は経済的かと決定されてのちに、そこに宗教的又は経済的理念型を構成し、それに照合して事象を理解するということが甫[はじ]めて有意義となるであろう。それに先立って対象に固有の本質を見るものは何であるか。ディルタイなどの努力はそこに注[そそ]がれたのであり、彼が「理解」として説くものの内容は、かかる内面的本質把握の方法なのである。ディルタイはこの問題のために生涯の努力を費し事実その所論は極めて示唆的であるが、しかし方法理論としては最後の説得力を欠くように感ぜられる。おもうに、その実際に意味せんとしたものは、後に現象学派によって提唱された「本質直観」に外ならないのではあるまいか。豊富なる理解力によって事象の真相を洞見し、そこに優れた成果を見せたディルタイその人の研究は実はかかる本質直観によつていふものと云うことができる。

ところで本質直観を用いるとしても、いま世界観学に於いては、根拠づけられたる人間が自己自身の根拠を問おうとしているのであるが、いかにしてそのことが可能であろうか。単なる信仰や信念であるならば、そこに問題はないとしても、これを学問的理論とすることはいかにして可能であるか。かかる問題は固[もと]より既にカントによって提起された。カントは人間の認識能力の有限性を自覚し、神・宇宙・霊魂等の超経験的なものについての理論的認識は成立せず、ただ実践理性の要請としてのみ認められたことは周知のところである。かかる立場は新カント学派によって一層徹底的に識承[しきしょう]された。

いまかかる立場に対して吾々の執[と]るべき道は何処にあるであろうか。おもうにここに二つのものが考えられる。一つはカントのいう人間の有限性の思想を徹底することであり、いま一つは超越者の性質を現実といかに関係させるかの問題である。

近世初頭以来、人間の独立性が主張されたが、人間の能力として最後のものは理性であり思惟であった。人間の自律性の根拠もここに求められた。しかるにこの思惟能力なるものも、ただ経験の範囲に於いて適用し得るに止まって、これを越えたものに適用し得ないとすれば、人間性そのものがここに厳格な制限を与えられているのである。思惟が人間の最も優越なる能力とされるのは、実はこの制限を反省するところにあるのではないか。ここに於いて思惟は即ち自覚となる。自覚は自己が自己を知ることであるが、真に自己を知るとは自己の分を知ることであり、自己の限界を省みることである。人間のみが自覚的であり、理性によってのみ自覚が行われる。この自覚によってカントの試みた如き理性能力の自己批判もあり得た。

しかるにこの自覚がなお肯定面に於いてのみ行われた所に従来の西洋哲学の立場があったのではあるまいか。思惟に於て作用と対象との関係を見るならば、カントのコペルニクス的転回の事業は作用が対象を可能にするというにある。カントに於てはその対象が自然界であったが、自然界の法則性は思惟作用の統一、特に因果法則の統一によって成立するのである。ただ、この思惟作用は感性に与えられたものに対して働くのみであって、それを越えては働き得ないところにその有限性が自覚された。ところが思惟作用そのものが対象に対して有する関係はあくまで肯定的に保有されているから、フィヒテに至っては思惟作用が対象の形式的統一を成立せしめるのみならず、その内容的生産まで敢えてするものとされるに至ったのである。しかし進んで考えて見るに、思惟作用が対象に統一を与える自発性も実はそれによって対象の真相を受容しようとするものである。感性は受容的、思惟は自発的とされるけれども、感性は個人的主観の面に於いて受容し思惟は超個人的主観の作用として自発的なのであって、その故に感性の受容するものは未だ対象の真相ではなく、思惟の自発的作用が真に客観性を有し得るのである。思惟の自発的作用こそが実は真に受容的であるというべきである。このことは「理性」のドイツ語 Vernunft が「受取る」の意を有する Vernehmen に由来することによっても明かである。プラトンに於いても理性(ヌース)は対象の真相たるエイダスを受容するものであった。プラトンのヌースは直観的である。しかるに近世合理主義の精神に立脚するカントは、一面にはイギリスの経験論を超克せんとする意図もあったため、思惟の自発性を説くことに急であって、その深い意味の受容性に論及しなかった。が、真に経験論を越ゆるためには、感覺的経験が主観性を交えた自発性を残すのに対し、思惟が却って真に受容的であることを見なければならぬ。現象学派の本質直観はかかるものに近づいていると考えられる。

しかるに本質直観といえども猶お意識作用としての性格を脱してはいないが、真に自覚的意識なるものは、かかる作用の作用として既に作用的性質を脱却せるものである。真に自己が自己を知り、意識が意識を反省するとき、意識はその作用的性質を対象に加えるものではなく、作用を無くすることによってそこに対象を現前せしめるものである。即ち意識そのものが自己否定的であることによって却って真に超越的对象をも内在せしめるのである。それは見るものあって見るのではなく、見るものなくして見るのである。

これを比喩的にいえば、意識は鏡面の如く、場所の如きものである。かかる意識の精錬に於いて優れた成果を見せたのが我が西田哲学であることは周知のところであろう。そこには仏教の伝統からくる影響もあると察せられる。

さてカントに於いては思惟作用は超経験的なるものに適用されないとの意味に於いて有限的であったけれども、しかし経験的領域に於いては対象に対する立法者として構成性格を有した。いま意識そのものの反省の徹底によって意識が真に受容的であり、この受容によって対象の真相を映すことが却って構成を可能にすると考えられるに至った。しかし、かく考うるのみでは意識は対象に対して何処までも肯定関係を保有している。意識は場所であり、対象はそこに映される。ところで意識が真に無にして見るとき、それは対象に対していかに位置するであろうか。対象を意識するかぎり意識は対象の外にあるが、それが無にして見るものであるというのは、対象の外に意識の位置すべき固有の場所は無いと見ることである。ここに於いて意識は逆に対象のなかに移される、ということは対象が自ら意識するものとなること、対象が自己表現的となることである。意識は自己表現的な対象の表現点なのである。意識の場所に対象が映されるのではなく、自己表現的な対象の表現点が意識なのである。対象が対象を映す、自己が自己を映すから表現である。ここに対象そのものの表現性格が成立する。ライプニッツの哲学には既にかかる趣が見られる。西田哲学もこの自覚を徹底せしめた。ここに於いて意識は対象に対する肯定的関係をも否定し、その否定によって対象の表現性格を成立せしめ、対象を自己と対立せしめずに却って背後に含むところの大いなる肯定関係に入るのである。意識の主体を対象の外に予定せず、逆に対象の中に投入して、その対象を自己の置いてある「世界」として分析したのはハイデッガーの哲学である。人間的存在を含む世界、その世界の構造は西田哲学に於いては創造的とされ、人間は創造的世界の創造的要素とされるに至った。その創造の真相をいかに見るかは別問題であるが、自己より世界を見ず、世界に於いてある自己を見るという思惟方法は間然するところがない。自覚は自己が自己を知ることであり、それは自己の限界を知るに至って極まる。この限界は自己が世界に於いてあることであり、自己が世界より生まれ、またそこに死にゆくということである。

ここに於いて、根拠づけられた人間が根拠づける超越者を論ずることの可能性が明かとなるであろう。人間がその認識能力を拡大することによって超越者を論じたのはカント以後の独逸唯心論の哲学であった。それはカントの立てた限界を越境したのである。いま吾々の辿った道はむしろその逆である。人間の有限性に徹することによって、有限なるが故に超越者に支えられている自己を見出したのである。この如実の構造を反省に齎すことによって超越者を論ずるとしても、それは悪しき意味の形而上学ではない。

それと共にこの通路によって把握される超越者の性格もおのずから明らかとなるであろう。それは人間存在そのものを支えている超越者逆にいえば人間存在がそこに入りこんでいる超越者である。現実そのものが超越的であるといっても過言ではない。人間の認識能力によって如何ともなし難き意味の超越者を立てることは、信仰として成立しても哲学としては是認されないであろう。しかし人間存在が現実のみに於いてあるところの、その現実に含まれている超越的契機を論ずることは可能であるのみならず、それを明かにするのが爾余[じよ]の学と異なる哲学の課題でなくてはならぬ。それを遂行しようとするのが世界観の哲学に外ならない。

第2章 世界観の類型

前章に述べたような方法によって、歴史上に現れた各種の世界観の理解をふかめてゆくことが本章の課題である。さきに「世界の根拠」と称[よ]んだものが、ユダヤ教乃至キリスト教に於ける神であり、ギリシャ者哲学に於ける形相であり、印度に於ける梵、中国に於ける天であるが、それらはいかなる性質のものであり、いかに関連し、いかなる差異を有するか、それらの問題を理解することなくしては今日に於ける世界観の問題をも解決することはできない。ところで諸種の世界観の類型を明かにするにあたっては、

そこに何等かの観点が必要であるが、著者がここに試みに採ろうとする観点は、世界の根柢なるものを、現実の世界と連続的に見るか、非連続的に見るかによって、「連続観」と「非連続観」の区別を試みようとするにある。勿論、かかる区別は見方によっては程度の差とも考えられるであろう。またいずれの世界観も、古代に於いては非連続的であるが、時代の降るに随って連続観に転化するとも考えられるであろう。更に世界観が宗教的性質を有するときは非連続観に、哲学的傾向を帯びるときは連続観に属するとも云われ得るであろう。蓋し超越者を人間の世界と全く異なった次元に希求するのが、宗教の本性であるが、哲学はかかるものをも人間の思惟的对象とすることによって、これを内在化する要求を有するからである。それにも拘[かかわ]らず、著者の見るところを以てすれば、連続観と非連続観との区別は世界観を論ずる場合の本質的観点であって、それによって事態の解明に資する所は少くないのである。いま結論的にいえば、ギリシャや日本の世界観が連続観の代表的なものであるのに対し、ユダヤ教やインド思想は非連続観の典型的なものであり、そうしてユダヤ教よりキリスト教へ、またインドバラモン教より仏教への展開は、おれぞれ異なった仕方にてあるが、非連続観より連続観への接近を語っている。そうして中国思想史の展開はこの両種の類型の間を微妙に揺曳しているものと見ることができるであろう。

本章に於いてはそれらの内容について述べようと思うが、ここに明かにしておきたいことは、著者はいまそれらの世界観に優劣の価値判断を下そうとしているのではない、むしろそれぞれの世界観が各々の特徴と意義とを有することを、客観的に理論的に解明することが著者の目的である。そうして著述の便宜として、まず非連続観より始めて連続観へ辿るの方法を採りたい。

第1節 ユダヤの世界観

1 ユダヤの歴史と宗教

ユダヤの宗教が成立するについては、その風土的特性が深い関係を有っている。イスラエル民族の本来の郷土[きょうど]としては、パレスチナ東南方にあたる一帯の荒野が想定されている。北にはチグリス、ユーフラット流域の文化と接し、西にはシリア、エジプトの文化と接する地方がそれであり、紀元前十四、五世紀の頃、この地方に水草を追っていた遊牧民アラム族の一つがイスラエル民族の遠祖と考えられる。

さてこの地方の地勢を見るに、ヨルダンの溪谷が南北に貫き、その東の地域は僅に牧畜に適するが西の地域は全く不毛である。かく東西趣を異にするとはいへ、総じていえば自然に恵まれているものではない。土地も空気も乾燥し、生活を維持するに足る物資を求むべくもない。そこにおいては人間が生活を維持することは、ただ自然との戦いに勝つことによつてのみ可能である。自然は不断の脅威を以て人間に迫っている。人間は自然に安住することはできず、常に自然の脅威を排除することによって、生き得るのである。かかる風土において人間の態度は意志的、争闘的とならざるを得ない。単に自然との闘争のみではない。此の様な自然において乏しい生活の資料を得るために、人間と人間との間にもまた争闘が生じる。この争闘に勝ち残るために、人間の生活態勢は部族的団結を必要とする。そうして一つの部族と他の部族とが限られた資料を争奪するのであるから、部族内部の団結が強固でなくてはならぬ。そのためには各個人は団結の全体に対しては絶対服従を要求される。このことはまた団結の全体を象徴するものとして人格的なものを要請してくる。けだし単なる全体の象徴に対して服従するということは、個人の生活が高度に合理化されていなくては成立しない。古代人においてはそれは不可能である。彼らにおいては全体が一定の具体的人格として象徴され、全体の意思がその人格を通して表明されるとき、それに対してはじめて一糸乱れぬ服従があり得る。イスラエル民族が人格神を要請する一つの根柢はここに見られるであろう。

ところで自然に対しても他の部族に対しても常に争闘を余儀なくされる意志的態度は、その不断の緊張の故に、必然的に疲労を伴い、その慰藉と救済とを要請することと

なる。しかるにパレスチナの荒涼たる風土において、イスラエルの民に唯一の慰安を与えたものは、恐らくは星夜の夜空ではあるまいか。今日でも砂漠地帯に旅するものは、星の輝きの鮮やかさに驚歎する。黒みを帯びた紺碧の夜空に瞬き合う星辰の歩みを仰ぐとき、彼らの困窮を救うものが彼蒼[ひそう]に求められるのは自然であろう。温和な自然に恵まれている日本民族が、山に川に樹に風に、至るところ神々を見出すのとは異なっていて、彼らは荒涼たる自然を越えて、ただ天上において超越者を求めようとする。このことは文字どおりに神の性格を超越的なものとする。かようにして、さきに述べた人格神の要求と、ここに見た超越性の要求とが総合して、超越的人格神が成立する。そうしてこの超越的人格神の観念こそは、イスラエルの民が人類の文化史上に残した最大の遺産であって、それに匹敵するものは、自然の至るところに神を見出したインドの内在的汎神論あるのみであろう。

もとより、この超越的人格神の観念も一挙に成立したものではなく、イスラエル民族の生活に伴う歴史的に発展したものである。最初、荒野に彷徨せる時代の彼らの宗教については十分これを明かにすることはできないがヤーウェ(エホバ)神も当初はシナイ山上の雷霆[らいてい]の神としてなお自然神的色彩を有っていたものと察しられる。ところで、彼ら荒野の遊牧民はシリア、エジプト等の勢力の間に介在し、或は剽悍[ひょうかん]なる傭兵としてカナンに現れ(テル・エル・アマルナ公文書)、或は食料を求める流浪の民としてエジプトに流れ入った。後者はラムセス二世の苛斂誅求[かれんちゅうきゅう]に堪えず、また沃土[よくど]カナンへの憧憬より、エジプトより出でて東ヨルダン地方に最初の定住地を求めるに至った。それは困苦と争闘との連続であった。自然との戦、水草を追うてする他民族との戦、エジプトを出でてカナンに入り、さらにカナンに定住するに際しての戦、この間においてイスラエルの民が奉ずるヤーウェ神は雷霆の威に象徴される軍神であったが、ヤーウェが天軍を率いてイスラエルのために戦うには、イスラエルの民は神の意志を遵守するものでなければならぬ。ヤーウェはイスラエルの神であり、イスラエルの民はヤーウェに選ばれた民であるが、民が神意を遵守することによって神は民を保護するのである。この神意の内容を律法として読みとり、イスラエルの民を神の前に契約させたのが、彼らを率いてエジプトより逃れ出でたモーゼの業績である。律法は神意の啓示であるから、十戒の示すとおりに、その内容は俊厳な倫理である。しかもこの倫理的な掟について神人の間に契約がなされたのであるから、この契約を守ることにそのことにも強い倫理的態度が要求される。このようにしてヤーウェは正義の神として倫理的色彩を濃化し、その掟を守るイスラエルの民を救済するものとして人格神的性格を確立するに至ったのである。それと共に倫理的な律法は、その普遍性の故に、イスラエル民族が接触した諸民族の神に対してその優位を維持し、ついに諸々の神々を越えて唯一絶対の神としての超越性を得るに至った。この超越性はその後の歴史において預言者の演じた役割と共に強化されて、ついにヤーウェは宇宙最高の超越神とされるに至った。ここにその歴史を詳述することはできぬが、注目すべきはサウル、ダビデ、ソロモンの三者である。

カナンに定住するに至ったイスラエル民族は、紀元前 11 世紀の頃ペリシテ人の侵入を蒙[こうむ]り、戦は甚だ不利であったが、しかしそれによって却[かえっ]て共同の意識を強固にし、殊にサムエルなる見者が現われ、身心抜群の青年サウルを推[お]して王とするに至って、事情は異なってきた。すなわちサウル及びその子ヨナタンは大いにペリシテの軍を破り、イスラエル最初の統一的王権をギベアにおいて樹立するに至った。そうしてこれを樹立し、これを維持するに当っては、預言者に負うところ多く、王権はすなわちヤーウェの賜[たまもの]と考えられたのである。

サウルの運命はしかし悲劇的であった。ひとたびペリシテ人を破った彼はやがてペリシテ人に復讐された。その後をついだのがダビデである。ベツレヘムの人ダビデはイスラエル 12 支族の一つユダに属するが、彼はサウルの王子ヨナタンと好く、王女ミハルを娶[めと]っていたが、両雄並び立たず、ために南方に逃れて勢力を張ろうとしていた。しかるにサウルがペリシテ軍のために悲壮な最期を遂げるに至り、ダビデにとっては坦々たる一路が開けた。幾多の曲折はあったが彼は好くユダの統治者となり、ペリシテ人

の圧迫から脱却した。のみならず鋭意四隣を攻略してイスラエル=ユダ合体を実現した。ダビデのかかる政治的業績と表裏していたものはヤーウェ信仰の勃興である。創世記第49章によれば、アブラハムの子にイサクあり、イサクの子にヤコブ(イスラエル)があり、ヤコブに12人の子があつて、それぞれイスラエル12支族の領であつた。ヤコブはその死に臨んで12人の子の将来を予言したが、その一人ユダを祝福して、イスラエルを統治するものは、ユダの氏族を通して来ることを告げている。いまやその預言が実にされてダビデは王位についた。すなわち彼はヤーウェを国家の宗教としてその精神的統一の原理とした。エルサレムはその象徴である。ダビデの後嗣[こうし]ソロモンの業績はこの方向を徹底せしめたものに外ならない。

ソロモン没後、統一王国は北方のイスラエル王朝と南方のユダ王朝とに分裂し、前者はアッシリアに滅ぼされ、後者はバビロニアに伐[う]たれ、その有力者は悉く捕囚となり、彼らの歴史は依然として多難を極めた。しかしその間にあつても常に預言者が現れて、ヤーウェによって、或は鼓舞し、或は戒告した。バビロニア捕囚の辛苦の間にあつても、彼らの心の支柱はヤーウェであり、エルサレムであつた。

「われらバビロンの河の辺[ほとり]に座し、シオンを想いて涙流しぬ。われらは河中の柳にわれらが琴を懸けたり。われらを虜[とりこ]にせし者われらに歌を求めたればなり。われらを苦しむる者、おのが楽しみにせんとして『われらにシオンの歌ひとつうたえ』と言ひぬ。われら外[と]つ国にありて、いかでエホバの歌をうたわむや。(中略)滅びを受くるバビロンの女[むすめ]よ、汝がわれらになしし如く、汝に報ゆるものは幸福[さいわい]なるべし。汝の嬰兒[みどりご]をとりて岩に擲[なげう]つものは幸福なるべし。」(詩篇、137)

紀元前538年、ペルシャがバビロニアを滅ぼし、許されて帰国のこと叶うや、また預言者が現れてエルサレム宮殿の再建を促した。特にエズラは民を集めてモーゼの律法を朗読し、民衆を神と法とに誓わしめ、ネヘミヤはエルサレム城壁を再建した。ここにユダヤ教団はその基礎を置いたのである。

イスラエルの歴史は多難を極めた。しかるに不撓不屈、この困苦に堪え得たのはその精神的支柱ヤーウェに依存し、おのれを以てその選民とする信仰であつた。ヤーウェはイスラエル民族の神であるが、イスラエルは選民であり、随つてその奉ずる神は最も正しきものであるが故に、イスラエルの神は同時に全人類の神である。「ヤーウェは始なり、ヤーウェは終なり、ヤーウェの外に神あることなし」(イザヤ44・6)といい、「上は天、下は地においてヤーウェは神なり、そのほかには神あることなし」(申命記4・39)というのは、ヤーウェが他民族の神に超越する所以[ゆえん]を示しているが、この超越性はヤーウェが宇宙の創造神とされるに至つて極まる。

「太初に神天地を創造りたまえり」という創世記冒頭の一句ほど神の超越性を端的に現したものはないのであろう。神は宇宙を創造し、宇宙は神に創造された。神はあらゆる存在を与えるもの、あらゆる存在の根拠である。故に神は絶対的存在である。そうして神が爾余の存在を基礎づける仕方が「創造」であつたことは注目されなくてはならぬ。たとえば創造の第一日において、神は「光あれ」と命ずることによって、直ちにそのことばを実現し、光を創造したのである。この創造の仕方は、創造するもの自身の生成発展乃至文化延長として、創造されるものが生じたというのではない。却つて創造するものと創造されるものとは、その創造の瞬間において分離し断絶している。創造されたものは、その創造されたことによって、既に創造するものに連なつて行く道はなく、創造するものは、まさに創造したことによって凡ての被造物を超越する。この故に神の創造的性格がその超越性を鋭く表現するのである。

因[ちな]みに、創世記の記述は簡潔であるから、種々の解釈を容れる余地が残されている。「太初に神天地を創造りたまえり」という冒頭の一句も、これを表題的意味に解し、これにつぐ二節以下で創造の仕事が始まつたと解する立場がある。そこには混沌た

る原始の海の暗黒があつて、神がこれに対し「光あれ」と命じて光をつくるのであるから、神の創造も既に原始の海を素材として予想し、随つて「無よりの創造」ではなく、むしろ混沌に秩序を与えたことが、神の創造の実質であるとする解釈がある。(関根正雄訳、創世記、岩波文庫 149 頁参照)創世記の題名そのものが、ヘブライ語原典の最も古いギリシャ訳 *genesis kosmou*(コスモスの成立)に由来することを思えば、かかる解釈は十分に尊重されてよいであろう。それにしても創世記の記述を通じて、原始の海なるものが生成の素材としての積極的役割を演ずることは全くなく、宇宙の成立はひとえに神の意志にかかっている。創造主としての神の超越性は何らの変容を蒙ることはない。もし原始の海の素材的意義を積極的に解釈して、神の創造の不十分性までに考え及ぶとすれば、それは創世記を貫く根本思想を逸することになるであろう。

さて神の超越性は神の神聖性と表裏する。およそ神と呼ばれるものはいずれも神聖性を保有しているけれども、ユダヤの超越的唯一神ほど、その神聖性を誇示するものは少いであろう。随つて神と人との間は、親和というよりもむしろ畏怖となる。イスラエルに事あるとき預言者が神を説く場合、常に民衆のこの心裡に適合している。民衆は神に対する畏怖の故に墮落より免れ、沈滞より醒まされるのである。イスラエルの宗教に律法の契機が強いのもそれであり、そもそも神と人との間に契約があるのもそれに基づいている。神は信賞必罰であつて、その掟に従わざるものに対しては寸毫の仮籍[かしゃ]するところもなく、ただ掟に従うものに対してのみ、いつかはメシア(救世主)をつかわして、これを救済するのである。その過程において、殆ど堪えるに難き試練に遭遇しながら、これを神意として受けとって行くイスラエルの民の心には、畏怖すべき神の觀念が根づよく下ろされていたのである。

2 ヘレニズム文化

さて既にして紀元前 721 年、北方イスラエル王国はアッシリアに滅ぼされ、538 年、南方ユダヤ人はバビロニア捕囚を解かれて故国に帰ったが、故国は既にペルシャの支配下にあつた。かくて彼らは政治的独立性を失つたが、エルサレムを中心とする宗教的信念は堅持されていた。しかるにアレクサンドロスが起つてペルシャを滅ぼし、彼らとその勢力下に入るに至つて、事情は漸く異なつて来た。アレクサンドロスは真に不世出の英傑である。彼はその征服地に対して極めて寛仁な態度を以て臨むと共に、進歩せるギリシャ文化による懐柔策をとつた。ここにギリシャ文化と東方文化との接触によってヘレニズム文化が形成され、従来のヘブライ文化に取つて代るに至つた。ユダヤの宗教もここに何らかの変容を蒙らざるを得ない。特にアレキサンドリア市の建設を始め、諸所に起こした大規模の土木事業は思想の歴史にも大なる影響を与えた。もとユダヤ人はその迫害の歴史によって、四方に離散せるもの、所謂離散の民(Diaspora)が多かつた。既にして紀元前 586 年エルサレム滅亡の際、一部のものエジプトに逃れ、538 年バビロニアより帰国の際、そのままバビロニアに止つたものもあつた。いまやヘレニズム文化の伝播[でんぱ]と共に諸国の交易は盛んとなり、ユダヤ人にして小アジア、シリア、エジプト等に移住するものが多かつた。加うるに大都市の建設、これに伴う諸種の土木事業は、その賃金をもって労働者を吸収した。紀元前 323 年、アレクサンドロス大王は夭折し、その版図が四分されて、エジプトはプトレマイヤ家に歸した。プトレマイー一世はアレキサンドリアを以てユダヤ人の居住地として指定するに至つたほど、彼らの海外に移住するものは多かつた。就中[なかんずく]、アレキサンドリア及びアンチオキアはその最たるものである。両市ともにヘレニズム文化の中心地たることは云うまでもない。

ユダヤの国は衰えてもユダヤ人には特異の才能がある。ディアスポラはギリシャの言語を習い、ギリシャの思想に染み、全くギリシャ風の生活をすると共に、経済的に有力な地位を築くに至つた。ただ彼らは既に故国を去つて長年月を経たため、ヘブライ語の使用に困難を來し、遂に旧約聖書のギリシャ語訳(Septuaginta)を必要とするに至つた。このことは却つてユダヤ教の伝播に役立ったけれども、しかし、あの強固な精神的伝統を有し、いかなる迫害のうちにもヤーウェの信仰を失わず、ひたすらメシアの待望に生きたユダヤ人が、いまやその聖書を母国語を以て読む能わず、ギリシャ語への翻訳を必

要とするに至ったことは、思想の動向に極めて重大な影響を与える。迫害にめげなかった彼らも却って懐柔に負けた。新興都市における華やかな物質生活に眩惑されて、彼らは魂の郷国[きょうこく]を忘れるに至ったのである。なるほど彼らは依然としてエルサレムへの憧憬を失わず、エルサレムへ詣でることを唯一の願望としたが、すでに往年の純粹さをもつものではなかった。

これに対してパレスチナにおいては、さすがにユダヤの伝統を守ろうとする精神が強かった。パレスチナはエジプト王プトレマイ四世の死後はシリアの領有に帰し、シリア王アンティオクス・エピファネスはギリシャ化運動を推進すると共に、ユダヤ人の弾圧、ユダヤ教の圧迫政策をとったので、ユダヤの独立を求め、ユダヤ教を擁護せんとする反シリア運動が激化した。その経緯についてはここに述べることはできないが、ただ悪戦苦闘の連続であり、一時エルサレムを再建し、ユダヤの独立が承認されたこともあったが、紀元前 66 年に至り、ローマの将ポムペウスはシリアを劫掠[ごうりゃく]してエルサレムも陥[おちい]り、ユダヤは竟[つい]にローマの一州に帰するのである。

この間にあって憐むべきは民衆であった。離散の同胞はギリシャ風の文化に心酔せるに対し、故国の伝統を守ろうとする保守派は、あらゆる外的迫害にも拘らず、ひたすらメシアを待望して生きた。しかるに当時ユダヤ教にはパリサイ派、サドカイ派およびエッセネ派の三派があった。エッセネ派はユダヤ教とピタゴラス哲学との合体であるとも見られ、またヤーウエを信仰すると共に太陽をも崇拝したことよりペルシャ教の影響があると云われている。彼らは律法を尚[たつと]んだが必ずしも律法全体を守るものでなく、要するに不徹底なるを免れなかった。サドカイ派は宗教的には自由主義的であって律法についてもこれを厳守するの態度に出でず、むしろギリシャの習俗を歓迎した。これは保守派を満足せしめる所以[ゆえん]ではない。保守派が真に頼みとするのはパリサイ派あるのみ。この派は国粹保存に熱心でメシアを期待すること強く、律法に通曉し、これを厳守しようとした。ただパリサイ人は律法を尊重するのあまり、形式に拘泥して苛酷であった。民衆の苦悩はここにある。その弱さと貧しさとの故に、日常の万般において必ずしも律法に一致し得ない民衆にとっては、その違反を厳罰によって処せられることは堪え得る所ではなかった。外には外国の圧迫があり、内には同胞の軟化があり、唯一の頼みとするパリサイ人が苛酷冷厳であるとき、民衆はただ方途に迷った。いわゆる迷えるイスラエルの小羊である。あまつさえ紀元前 43 年、ヘロデがユダヤの代官となつては、残忍無道、怨嗟の声は巷[ちまた]に満ち、迷える小羊にとって救済の必要は焦眉の急となった。ここにおいてメシア出現の希求は愈々痛切を加えた。

恰もこのころ、バプテスマのヨハネの荒野における宣教があった。「時は満てり。神の国は近づけり。汝ら悔い改めよ。」民衆の心がこの簡明素朴の声に醒まされて、メシア出現の素地はなつた。予言は実にされた。「我を見しものは神を見しなり」との自覚をもって起ったイエスこそ、まさしくメシアであったのである。

3 キリストの出現

ヨルダン河口[かこう]に一人の預言者が出て、罪の悔悟を叫び水の洗礼を施すを聞いて、ナザレのイエスには深く心に期するものがあつた。彼はすでに旧約聖書によって自己の使命を覚[さと]ると共に、自己の先駆者の出現を期待していた。ヨハネはまさにこの先駆者である。イエスは起[た]たねばならぬ。

生い立ちの家と大工の業を捨てて、イエスは忽然とヨハネの前に現れた。これを見たヨハネもまた心に思い当るものがあつた。試みにその悔悟を聞くに、イエスは何らおのれの罪を持たないのに、却って万人の罪を己が罪として告白したのである。ここに両者の予感互に符節を合した。イエスはヨハネに洗礼を乞うた。ヨハネはもとよりこれを辞したが、イエスはこれを義[ただ]しきこととして、強いて受洗したのである。

受洗したイエスの魂は寂寥を極めた。万人の罪を救うという大業をいかにして遂行し

得るか。すなわち彼は一時荒野に退き、断食と苦行とを続けた。40日に及ぶといわれるその想冥生活によって、イエスの身心は疲労の極に達した。サタンの誘惑はこの危機につけこんでなされた。「汝もし神の子ならばこれらの石を変じてパンとすべく命ぜよ。」イエスは答えていった。「『人はパンのみによりて生きるものにあらず、神の口より出る諸々の言[ことば]によりて生く』としるされたり。」サタンは更に第二、第三の誘惑を試みたが、そのたび毎にイエスは旧約聖書の神の言を引用して、これを退けた。サタンも遂に退散した。この間におけるイエスの態度こそは重要である。彼が諸々の誘惑を退け得たのは、彼自身の自力によってではなく、むしろおのれを空[むなし]うして神の言に従うことによってであった。自己より神へではなく、神より自己へである。もと罪ある人間に誇り得る何ものもない。そこに何ものかがあるとすることは既に慢(ヒュプリス)である。このヒュプリスを捨てて悔悟に徹することが人の神に対する態度である。心の貧しき者を祝福し、富める者の天国に入るは駱駝の針の穴をくぐるよりも難しいとするのは、信仰に入るためにいかに心の謙虚の必要なるかを訓[おし]えるものである。罪を負える人間は小児[しょうに]の如く謙虚に悔い改めるとき、神はこれを救うであろう。「天地の主なる父よ、われ感謝す、これらのことを智[さと]き者慧[かしこ]き者にかくして嬰兒[みどりご]に顕わし給えり。父よ、然り、此の如きは御意に適えるなり。」(マタイ伝 11) かつてギリシャにおいて、その健康の故に主題となった小児は、いまイエスによってその無心の故に讃えられる。

罪といい悪というも、畢竟は神にそむくことであり、神にそむくとは、神より人への方向に徹せずして、人より神への方向を交えることである。イエスは立法主義に反対するものではないが、重要なことは、律法に宿る神意に随順することであって、それなくして形式的に律法を尊重し、徒[いたずら]にその違反を責める如きは、本末を顛倒するものである。イエスがパリサイ人を攻撃する所以はここにある。形式的に律法を守るよりも、心底の悔悟こそ重要である。悔悟とは、人より神への方向を、神より人への方向に転換することである。イスラエル苦難の歴史には幾多の原因があるけれども、イエスの信仰より見れば、この方向の転換を怠ったことが、根本の原因である。悔悟によってこの転換を行うことは、神の国に近づくことであり、神に救われる所以である。

さてこのような単純簡明な教説は、目のあたりに見るイエスの人格と共に、迷えるイスラエルの小羊にとっては空谷の蛩音[きょうおん]であった。それまでパリサイ人の律法主義に恐怖し萎縮せる民衆にとって悔悟によって神に救われるということは、平たくいえば耳寄りな話であり、良き報知(Euangelion)であった。神は罰を以て人に臨まず、むしろ愛もて救うということは、空前の福音である。イエスはすなわち神の福音を伝えたのである。

人心は翕然[きゅうぜん]としてこの天来の声に集まった。パリサイ人やサドカイ人は、しかしイエスに対して甚しい憎悪の念を抱いた。この故にイエスは常に前途の嫌悪を予測していたが、29年の過越節六日前にエルサレムにおいて始められた伝道の時ときには、その最期の遠からざるを知った。イエスは弟子と共に最後の晩餐をとり、ゲッセマネの園に入って悲壮な祈りを捧げ、ついに十字架についたのである。

この事実はイエスの弟子に大なる衝撃を与えた。メシアとして信頼したイエスが何故にこの悲運を避け得なかつたのであるか、また十字架上における苦悶の姿は何を意味するのであるか。弟子らの信仰にもいささかの動揺なきを得なかつたのである。しかるにイエスの死後、安息日を越えた朝まだき、マグダラのマリヤその他の女弟子が、イエスの屍体に膏[あぶら]をぬろうとしてその墓に来たが、不思議にも屍体は空しかった。彼女らは初め主の屍体までも盗まれたかと且つ悲しみ且つ歎き直ちに走り帰って男の弟子ペテロとヨハネに事の次第を告げた。彼らは急ぎ場所に赴いて見たがマリヤの告げるとおりで、主の屍体を見ることはできず、空しく家に引きかえした。残れるはマリヤのみ。

然[さ]れどマリヤは墓の外に立ちて泣き居りしが、泣きつつ屈[かが]みて、墓の内を見るに、イエスの屍体を置かれし処に白き衣をきたる二人の御使、首の方にひとり足

の方にひとり座しいたり。而してマリヤに言う『おんなよ、何ぞ泣くか』マリヤ言う『誰か、わが主を取去れり、何処に置きしかを我知らず』かく言いて後に振反[ふりかえ]れば、イエスの立ち居給うを見る、然れどイエスたるを知らず。イエス言い給う『おんなよ、何ぞ泣く、誰を尋ぬるか』マリヤは園守ならんと思ひて言う『君よ、汝もし彼を取去りしならば、何処に置きしかを告げよ、われ引取るべし』イエス『マリヤよ』と言ひ給う。マリヤ振反りて『ラボニ』(釈[と]けば師よ)と言う。イエス言ひ給う『われに触るな、我いまだ父の許に昇らぬ故なり。我が兄弟たちに往[ゆ]きて「我はわが父、即ち汝らの父、わが神、即ち汝らの神に昇る」といへ』(ヨハネ伝第20章)

その同じ日の午後、イエスの弟子クレオパと他の一人は、エマオ村に向っていたが、その途上にイエスは旅人の姿をとって現れた。この二人の弟子の疑惑、即ちメシアとして確信していたイエスが何故に十字架の苦難を受けたかの疑惑に対し、旅人は諭[さと]していった。『ああ愚にして預言者たちの語りたる凡てのことを信ずるに心鈍き者よ。キリストは必ずこれらの苦難[くるしみ]を受けて、其の栄光に入るべきならずや』ついにエマオの村につき、夕の食卓にてパンを割きて与える姿を見たとき、彼らは初めてその旅人のイエスなるを知った。そうして互にかえりみて言った『途にて我らと語り我らに聖書を証明[ときあか]し給えるとき我らの心、内に燃えしならずや』(ルカ伝、24章)

マグダラのマリアとエマオ途上に躰われたイエス、これによって十字架上の苦難と死とは、はじめてその意義を明かにした。イエスはナザレの木匠の子であったが、また神の子であったのである。彼が昇天したのは、もと神の子であるが故に、天なる父の許に帰ったのである。まことにイエスはその教説において常に「父なる神」を説いた。彼の教説の重点は、創造主としての神、畏怖すべき神によりも、むしろ父なる神、愛の神に置かれた。それは彼が神の子であったからである。彼が人の子の姿をとったのは、みずから人間となって万人の罪をおのが身にひきうけ、十字架に上って万人の罪を贖[あがな]うためであった。これは初めヨハネの前に告白した覚悟と符節を合するものであり、すべては目的論的行為である。イエスの行動はこの一点にかけられて来た。この一点を見誤らないために、荒野における冥想もあった。そうして彼がおのれを空しうすることによってサタンの誘惑にうち克[か]ってよりは、彼には不動の指針が与えられた。ただ神の言に聴くことである。その最期の遠からざるを知ったゲッセマネの園の祈りにおいては、さすがにイエスの心情は悲痛を極めたが、「わが意のままを成さんとあらず、御意のままを成し給え」(マルコ伝 14)と云って、これを乗り踰[こ]えた。アダム、イブ以来の人間の罪を贖うということは、もとより容易なことではない。これを成し遂げるためには、いまだかつて何人も経験しなかつた試練を経なければならぬ。その試練は苦悶そのものである。十字架上のイエスの苦悶はそれである。それは従容として死に就[つ]くが如きものではない。何人も堪え得ざる苦悶を代償としてのみ罪は贖われるのである。イエスは「苦難を経て其の栄光に入る。」という聖書の言を實にしたのであり、エマオ途上において訓[おし]えられたとおりである。

イエスの死に伴う弟子の疑惑は、ここに根本的に解明された。イエスの死によって人間はその罪より救われた。イエスが神の子であると共に、人間もまた神の子となった。さすればイエスと人間とは兄弟である。宣なるかな、イエスは十字架上の死を経てマグダラのマリアに躰われたとき、はじめてその弟子に対し、「我が兄弟たち」の言葉を用いたのである。かくてイエスの死によってのみ人類は救われるとの信仰よりすれば、まことに「イエスはその死によってその生に勝った」のである。

以上によって見るに、ユダヤ教よりキリスト教への発展は、律法の宗教より福音の宗教への発展である。このことは著者の観点よりすれば非連続観より連続観への推移を意味する。ヤーウェは宇宙創造の神として凡ての被造物に超絶し、神と人間の間には連続の道はなかつた。神が律法の神として畏敬さるべき契機を有つたのは、この非連続間の事実的表現である。しかるにいまイエスの出現は何を意味するか。上に述べた如く、イエスは人の子であると共に神の子である。たとえば赤と青とは無縁の色であっても、若

しその間に両者の性質を併有する紫が介在するならば、これら三色が連続化されるように、神と人との間に、神の子にして同時に人の子たるイエスの介在したことは、神と人との非連続を連続化するものである。イエスが「父なる神」と唱え、神の愛を説いたのは、この連続化に伴う親和感の表現に外ならない。イエスが十字架に上って人間の罪を贖うことは、ユダヤ教以来の罪悪深重の思想と律法に伴う義の観念を保存しているが、他面から見ればこれによって万人の罪が宥[ゆ]るされ、万人が神の子たるに至る道が拓[ひら]かれるのである。イスラエルの迷える小羊は、もはや非連続の重圧に堪え得なかった。彼等はイエスの犠牲に俟[ま]って、はやく連続観の境地へ入るを欲したのである。それは人間性の必然であったからイエスの出現は歴史の必然であったのである。

しからばユダヤ教の非連続観はキリスト教によって完全に連続観に転換したであろうか。それについては観る人によって見解を異にする節があるであろう。ただ著者の考えによれば、それは完全な転換ではなく、連続観化の道程であると思われる。その一つの事由[じゆう]をなすものが「処女受胎」の思想である。イエスは神の子とされるにあっても、聖母マリアが聖霊によってみもごるの法によったのである。蓋しユダヤ教に於ける神の超越性の思想が現存する以上、神は人間の如き肉体を有せず、その血肉の延長としてイエスを生むことは理に反する。ここに聖母マリアの処女受胎の方法によるの外はなかった。この思想は固より種々の契機を包含しているが、その理論的重点は、非連続観が連続観化せんとする道程に於ける苦心の所産たるにある。若し純粹なる連続観であるならば、神そのものに肉体を認め、性別を認め直ちにその子の所産を語り得ること、ギリシャ乃至日本の神話に見るが如きである。しかし唯一神であり超越神であるヤーウェに於いては、かかることのあるべき筈はない。あくまでこの連続性を保存しつつ、しかも神人の親近生を要求するところに処女受胎の思想は結果したのである。キリスト教が、一面に悔悟の謙虚を説いて純粹に宗教的でありながら、他面に強く道義的契機を保存するのにもこれに基く。要するに非連続観の連続観化せんとする道程に於いて、両種の立場を微妙に総合したところに、キリスト教の特色が存すると云い得るであろう。

第2節 インドの世界観

1 輪廻思想と厭世観

インドはモンスーンの風土の典型的なものである。海から吹きあげる熱風と雨季の湿潤とがインドの凡てを決定する。

暑熱と湿潤とは万物を育成する。植物も動物も容易に繁茂し繁殖する。それは人間にとっても生活の資料を豊富に提供する。そこに於いては砂漠に於けるが如き死の危険、生活の脅威は感ぜられない。しかしながら暑熱と湿潤が度を過ぎるときは、倦怠と不健康とを与える。しかも暑熱特に湿潤は人為的に防ぐ方法を見出し得ない。雨季が数ヶ月に亘るとき、いかなる方法を以てもこれを防ぐことはできない。一方に暑熱と湿潤が生活資料を容易に提供し、他方に倦怠と不健康を与えるとき、人間は自然に対して抵抗争闘する態度に出でず、むしろ自然を受容忍従するの態度をとる。それは意志的でなくて情的である。すべてが砂漠的風土との対蹠的性格を示す。印度に於いても、その気候の変調の場合、屢々飢饉に見舞われることがあるが、しかしそれは人為的にいかにともなし得ざるものであり、モンスーンの風土に規定されて意志的態度を有しない人間は、ただ忍従の度を深めるのみである。

自然に対するこのような態度は、他の民族に対しても同様である。イスラエルの民族に見るような不屈の争闘を、インドの民族は全く有しない。彼等も元来はアーリアン人種に属し、インドに侵入したときは征服者としての性格を有していた。しかしひとたび此の地に入ってその風土的特性を受けてからは、かかる性格を消失した。モハメダンの侵入にあい、次いでヨーロッパ人の支配下にあつて、彼等の示した態度は忍従そのものであった。彼等は個人として見ても、その体力を著しく低下せしめている。忍従は健康の上にも現れているのである。

生命に満ちた自然に包まれ、しかもその自然へ忍従の態度を以てする彼等は、自然の理法というものを考えるに当たっても、これを考える自己を自然に対立せしめることをしなかった。あくまで自己をも含めた自然を見た。換言すれば自己を既に自然の一部として見た。山川草木鳥獸魚介が自然に包まれている如く、それと全く同じように、人間も自然に包まれている。自然の根源から見れば、鳥獸魚介と人間との間には何等の区別もなく等しく同類なのである。輪廻転生の思想はここに生ずるのである。

輪廻思想は二つの特徴を有する。一つは時間的關係が空間的關係へ轉換されることである。たとえば人間として死することが他の生物として生れかわることであるとすれば、人はおのれの祖先を目のあたり一定の生物に於いて見ているのである。目の前に居る牛や犬が自己の祖先であるかも知れないとすれば、自己と祖先との間の時間的關係は消失して、空間的關係に轉換されている。インド人に歴史的意識が欠如しているのも、これに關係があると考えられる。このことは後に述べる如く、バラモン教に於いても、仏教に於いても、その思惟方法に重要な影響を及ぼすに至るのである。

いま一つは輪廻思想は必然的に宿命觀乃至厭世思想に傾くことである。ヴェーダよりウパニシャッドに至る思想史を貫いて、根柢に厭世觀の流れていることは、人の指摘するところである。それは前に述べた如き風土的特性に基くことは勿論であるが、そこに輪廻思想を媒介することによって一層容易に理解し得られるものと思う。インド人にとって、生命はただ自然への忍従によって保たれているのであるが、しかもその生命の流れは無限永劫に絶たれることはないのである。人は往々にして人生の須臾[しゅゆ]なることが厭世思想の原因と考える。たしかにそれに相違ない。インド人は特に生病老死の如き悲痛な体験を直視して、朝露の如き人生の無常を感じた。ところで無情が単に無情として止むならば、それは一方に人生のはかなさを意識せしめると共に、他方にその故の気安さと朗かさを与えるであろう。今日あって明日を知らぬ生命であるから、今日の瞬間を享樂せんとする樂天的現實主義すらも結果する。現に日本民族の如きは、一面に無常觀を持ちながら、(これは主として仏教の影響によるが)、しかも樂天主義者たるを失わなかったのである。しかるにインドの場合に於いてはこの無常觀が輪廻思想と表裏しているのである。生病老死の如き悲痛事を含む無常なる人生が、ただに人生としてのみ終ることなく、むしろ人生として終ることによって他の生に轉換繼續するのである。即ち無常なるものの永劫の反復である。そこに於ては人は死することによって万事を解決することはできない。「死んでしまう」というように無造作に考えることはできず、死んでもしまわないのである。此の世の死が他の世の生を結果して、その連続が永劫に絶たれないと考えたとき、そこに真に厭世的思想が生ずるのではあるまいか。彼等が人生の悲痛事に忍従するのも、人生が人生限りのものでなく、それが後の世を結果するからである。人生に於いて与えられた運命を甘受するのも、そのことによって後の世の幸福を準備したいからである。インド人の運命觀、特にあの煩瑣なる階級制度に対して、ただ運命として随順して反撥を示さないのは、かかる輪廻思想を背景に置くからである。既にして人生のことは思うに任せない、このことが苦として現わされる。ユダヤに於いて人間の根本的特徴が「罪」である如く、インドに於いては、それは「苦」である。この苦の意味は所謂苦痛の如きものに止まらず、無限永劫に連続し、しかも現在の営みが未来の原因となる重大事に想到するとき、誰か厭世的とならざるものがあるであろうか。

2 バラモンの教説

随って彼等は、この永遠の業、無限の輪廻を脱却し、完全に生死の巷を越えようと希求するに至る。彼等の世界觀はかかる形に於いて求められる。既に自然に忍従し、他の民族に対しても対立抗争の意識を持たないインド人は、部族の神というが如きものを考える筈はない、またその神を人格的として要請する所以もない。彼等はむしろ生活環境の至る所に、自然現象の種々相に於いて神を見出す。インド人はユダヤ人と異なって汎神論的思考法をとる。至る所に神を見出すことは、しかし同時に、一切の現象の根柢に究意的な一者を求めることである。この一者がインド古来のバラモン教に於いて梵(ブ

ラフマン)と考えられたものに外ならない。彼等は宇宙生成の根本に一種の原質を考えた、それが梵である。それは原質であるが故に宇宙の資料因であるが、しかしそれがみずから変転して諸多の現象を形成するから、その意味に於て動力因でもある。ところで梵は単なる物質的原理ではない、インド人は宇宙を考えるに当って、既に最初より自己をそこに含めている。のみならず彼等の思考の順序よりいえば、まず自己そのものを考えたのである、そうして自己について考えるとき、物心の両面が見出されることは極めて当然である。物心二元論が理論的に維持できるか否かという問題ではなくて、人はおのれ自身を反省するとき常識的に物心の両面を見る、その際、心が支配するものとして、物が支配されるものとして考えられることもまた極めて常識的である。特にインド人は心によって物を支配する方法に努力した。その方法には修定[しゅうてい]と苦行との二つがあるが、前者は物欲より遠ざかって心を静虚にし、後者は積極的に衣食住の諸面に制限を加えて心の活動を専らならしめようとするのである。前者は主としてバラモン階級により、後者は主としてクシャトリア階級によってなされるものであるが、その旨とする所は等しく精神の如実の顕現活動を促す方法であって、これによって人は真の自己に至る。真の自己は決して個人的なものでなく、宇宙の根柢にある真理、いわば宇宙の心である。かかるものはアートマンといわれる。アートマンは「我」という意味であるが、それは個我ならぬ大我であり、宇宙全体に遍通する普遍的精神原理である。

このように「自己」の反省から出発して、竟[つい]に宇宙の心にまで到達するのは、その自己なるものを最初より宇宙と対立的に、即ち客体に対する主体として考えないからである。このことは同時に、客体もまた主体と限り合うものでなく、宇宙といえどもいわば精神的に考えられていることを意味する。随っていまアートマンといったものと、さきにブラフマンといったものとは、その実において一つである。かかる梵我一如のところに宇宙の実体が存する。多様な現象はこの唯一実在の変転として成立したのである。かかる見方はバラモンの系統に属するものであって、別にクシャトリア階級の如く、最初より地水火風空の如き要素を仮定して宇宙の構成を説くものもあるが、インドの思想上重要なのは右の梵我の思想である。

翻って考うれば、この現実の世界は苦に満ちている、しかも、それは人間の一生に限ることなく、いのちは輪廻転生の法に従って無限にこの苦を反復するのである。これを脱却しようとするれば梵我に到達するより外はない。現実の苦界が生死の巷であるに対し、梵は生もなく死もなき常樂の世界である。ここに梵の实在界と現実の仮相界とは原理を異にするものである。吾々はここに吾々のいう非連続観の一樣相を見ることができると考える。唯一実在たる梵が変転して現実の多をなすとする思想そのものは、むしろ連続観の如くに考えられる。印度思想が内在的汎神論の趣を帯びるのもその故である。しかしインドにおいては、それが単に哲学的理論として現れたのではなく宗教的要求として生じたのである。現実を脱却して真实性に冥合せんとするのが、厭世的な彼等の希求である。そのためには現実界と原理を異にする世界、随って現実界と非連続なる世界を求めざるを得ない。解脱によって彼岸に到達し、涅槃の境地に入ることによって輪廻の連続を絶つことができる。修定といい苦行というも、皆この目的のための手段にほかならない、彼等があゝの困難なる苦行に堪ゆる反面に、その到彼岸の希求のいかに熱烈なるかを知ることができるのである。

3 釈尊の出現

しかしながら、この連続なる世界への超越が果して可能であるか、またその方法としての修定や苦行に何ほどの意義があるか、この疑問を抱いて起ったのが釈尊にほかならない。それはユダヤ教の律法主義を打開するためにイエス出現が必然であったのと軌を一にするものである。

釈尊もまた一般のインド人と同じく生老病死を契機として世の無常を痛感した。高貴の生まれでありながら出家を敢てしたのは、まさしく解脱の目的によるものである。この目的のために採った方法もまた在来のものと異なるものではなかった。即ち出家後の

釈尊はまず修定主義の有名な二人の師について修道し、転じて自己の工夫によって六年間を苦行に費やした。しかるに修定によっても苦行によっても究竟の満足に達し得なかったが故に、六年間の苦行を終わった或朝、釈尊は尼連禪河に水浴した。のみならず水浴を終わった釈尊は、村の小娘より牛乳の施しを受けた。同行者はこれを見て釈尊の墮落を嗤[わら]い、その許を去った。しかし釈尊が水浴をし牛乳の施しを受けたときには、固より心に期する所があったのである。同行者に去られた釈尊は尼連禪河を渡って仏陀伽耶に至り、菩提樹下の石上に座して、冥想黙思に日を費し、竟に出家の目的を達した。

既にして修定主義を捨て、また苦行主義を捨てたのは何故であるか、それらを以てしては解脱の目的を達し得ないからである。蓋し修定や苦行によつては、その期間のみ心を平静にし物欲を遠ざかり得るとしても、真に解脱涅槃に達するのは死後にある。故にこれらの主義はただ死の準備をなすに過ぎない。否、死後においても真に輪廻を絶ち得るか否かは不明である。これ輪廻を外に越えて輪廻なき世界に至ろうとするものの必然である。修定主義は変転説と、苦行主義は積聚説と相応している。前にも述べた如く唯一實在たる梵が変化して宇宙の多様を形成すると考えるのが変転説であり、これに対し最初より地水火風空の如き多元を予想し、その積聚によって現象の種々相が形成されるとするのは積聚説であつて、実践的方法としては、前者に應ずるのが修定主義、後者に應ずるのが苦行主義である。いま修定及び苦行の両主義を否定することは、それに應ずる形而上学をも否定することを意味する。即ち釈尊は、真に輪廻を越えた真如の相を現実の彼岸に形而上学的に想定せず、現実そのものにおいてこれを見ようとしたのである。吾々の観点よりすれば非連続観より連続観への転移に外ならない。

然らば釈尊の悟得の内容はいかなるものであつたか。おもうにそれは無常観の徹底である。在来の立場が形而上学的實在をたて、それに到達することによって解脱せんとするのは、なお常住不変なるものに執着するによるのである。かかる常住不変なるものとしてのアートマンの如きも、若し諸行無常に徹底すれば、これを否定せざるを得ない。しかるに此の徹底を妨[さまた]ぐるのは人間の根本的欲望たる「愛」によるのである。愛とは今日一般の用語法による意味と異なり、渴望執着の謂である。人間はこの愛によって事々物々に執着するが、もと諸行無常なるが人生の実相なるが故に、この愛の満足されるときはない。これが満足されないが故に一切皆苦となる。苦とは単に苦しいの意味ではなく、物事の思いどおりにならぬことを謂う、故に苦を生ぜしめる所以のものは愛であるが、愛のうち最も根本的のものは我に対する愛である。常住不変の我を實體として求むるところに人間の根本的錯覚がある。故に釈尊は迷誤の根本を絶つために徹底的な無我主義を説いた。諸法無我とはそれを謂うのである。我というものは固より人間の實體としての我のみではなく、物の實體としての我をも意味するから、無我というものは人我と俱に法我もないことを意味する。かくて人法二空が説かれる。かかる無我主義は理論的には種々の難点を含むであろうが、重要なのはその実践的意義である。即ち吾々がおのれにも物にも執着せず、以て人間の弱点である利己主義を脱却するところにその妙味が存するのであつて、それによって社会生活の運営も正しきを得るのである。かくして諸行無常、一切皆苦、諸法無我という一連の事態を洞見するならば、そこに涅槃寂靜の境地が開けてくるであろう。この一連の事態を四法印という。

以上は釈尊が在来の教説に対してとつた新しい立場であるが、それはなお消極的な一面に過ぎない。進んで釈尊の立場が仏教としての積極的な一面を展開するのは、その縁起説である。

縁起説とは人生の諸相を縁起または因縁の相関関係として看取する立場である。縁起とは「縁[よ]つて起る」ことであるが、注意すべきは、それは縁つて起るという過程を指すのではなく、「縁つて起つて居る」という状態を意味するのが本旨であるということである。即ち物事が相互に依存しているという相関の理法を指すのである。これは因縁という場合も同然であつて、因は直接の原因、縁は間接の原因であるが、因縁が熟して物事の所生している状態をいうのである。かく縁起または因縁の観点より見るならば、万事はその生ずべき根拠或は条件によって生じているのである。そうしてそれらの条件

は相依存している。仏教ではかかる条件として主要なるもの十二を算えるから、これを十二因縁と称すること周知のとおりである。無明、行、識、名色、六入、触、受、愛、取、有、生、老死がそれである。いま釈尊悟道の道程と思われるものを辿って、この概略を説明して置こう。

既にして釈尊出家の動機が生老死の苦より解脱せんとするにあるから、問題はここより始めらるべきである。ところで老死のあるのは生のあるによる。生なくば老死もないから、生は老死の条件であり、老死は生によって生じているものである。そうして生は一般に有によって条件づけられている。有とは生存乃至生存の場所たる世界(三界=欲界・色界・無色界)を指すのであって、かかる有あって始めて生もあるのである。ところでかかる世界が成立しているのは欲求によるものであって、それが一定の欲望と考えられるときは取であるが、取は更に根本的な欲望によって規定されている。この根本的な欲望は即ち愛であって、それは一定のものに向うに先きだつて人間が根源的に有する煩惱である。ところで吾々が愛という渴望をもつのは、既に吾々が外界から影響を受けるが故に、それに対する反応としてあるのである。依つて愛の生ずるにあたっては既に受がなくてはならぬ。しかるに受があるためには触がなくてはならぬ。ここに触というのは内的な六根と外的な六境との接触であつて、それに依つて受があり得る。かようにして触があるためには、六根を予想するが、六根は六入と同じであつて、眼耳鼻舌身意を指す。これに応ずる対境としての六境は色声香味触法である。かようにして触のあるために六入がなくてはならぬが、更に六入のあるためには身体がなくてはならぬ。身体という以上は、そこに肉体の面と心の面とがあるから、前者を色、後者を名と呼んで、名色が六入の前提をなすのである。ところで名色をその統一の面からいへば識であるから、識は名色の条件をなす、しかるにこの識は、なるほど統一の働きであり万事を成立せしめるのであるが、その万事は記述の如き諸行であり、諸行は無常であるから、多端なる現象世界の起因として無知にほかならぬ。これを無明とする。これが無明ならぬ真知であったならば、諸行の仮相を撥無[はつむ]するであろうが、無明に基く識なるが故に諸行の因をなすのである。

以上は釈尊悟道の心的経過として辿つたのであるが、事柄そのものの順序としてはその逆であつて無明より始まつて老死に終るのである。ところでかかる関係は、前にも触れた如く時間的生起の過程ではなく、この過程の理法を捉えて条件帰結の関係をして見たのである。これは釈尊によって観照されたる理法の世界である。釈尊の悟得はこの観照の徹底に外ならないが、それは四諦説に要約される。

四諦とは苦諦、集諦、滅諦、道諦を指す。苦諦とは一切皆苦なる所以を徹底的に洞見することである。そうして一切皆苦の所以を洞見するには、その理由を究[きわ]めなければならぬ。その理由は、さきに屢々述べたところの愛にある。即ち執着あるが故に、万事思うに任せぬところの苦があるのである。故に、この愛を制し執着を絶つことが集諦の内容である。ここに集というは理由の意に外ならない。苦の理由を察知して執着を絶つならば、そこに自在を得る。この自在を得たる状態は即ち滅諦に外ならない。蓋しそこに於ては、心が執着によって支配される状態が無くなるが故に、これを滅として現わすのである。随つて滅諦は涅槃寂靜の理想の境地であるが、これに到達する具体的方法は如何というに、そこに道諦が説かれる。その内容は、正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八つとされるから、これを八正道という。

これを要するに釈尊の立場は、現実の苦界に対して、これを超越せる形而上学的実在界へ憧憬乃至逃避することをせず、苦界を如実に洞見することによって、その理法に冥合し、理法の必然を体得してその逃るべからざる所以を覚悟するにある。理法は即ち縁起の理法なるが故に、万事はその相関関係に因由する所以を覚悟すれば、自己は一切の主となつて自在を得る。それが解脱であり涅槃である。解脱や涅槃は死後に至つて始めて到達されるものではなく、直下の現実において体得されるべきものである。輪廻を輪廻の外に越えるのではなく、むしろ内に越えるのである。人は生死なき彼岸に到るのではない。生死の免れ得ざることを覚悟することによって生死に超然たるのである。この

覚知を有する者が即ち仏陀の意義であり、釈尊は仏陀である。釈尊のみならず、この理法を覚知せる者は凡て仏陀である。

かかる理法を説く仏教は頗[すこぶ]る現実主義的である。ただ現実に執着する現実主義ではなく、現実を諦観せる現実主義である。現実を越えて理想に憧憬するのは人性の常である。しかし仏教はそれを否定する。後世、廬山烟雨[ろざんえんう]浙江潮[せつこうしお]というが、その絶景に憧れて廬山に至ればそれはただ平凡な山であり、浙江の辺に至れば只濁水の滔々[とうとう]たるを見るのみ。失望して帰り来れば廬山と浙江とはまた旧の如き絶景を再現する。それは尽日春を尋ねて春を得ず、帰来庭前の梅花に却って十二分の春を見出すのと一般、理想は直下の現実に求めらるべきである。現実には苦である。ただ苦を苦として甘受するの覚悟を定むれば、苦を滅して苦の主となるのである。釈迦は仏陀伽耶の菩提樹下に這般[しゃはん]の消息を道破して、ここに出家の目的を達した、釈尊は即ち仏陀となったのである。これはバラモンの変転説やクシャトリヤの積聚説に対して全く新しき第三の立場、即ち仏教であったのである。

仏教成立当時の純粋な思想は略々右に述べた如きものであろう、その後の展開についてはここに述べるの余裕を有たない。問題は非連続観と連続観という吾々の観点にとって印度在来の思想と仏教とはいかに考えられるかにある。在来のインド思想が非連続観なることは既に述べた。いま超越的実在を否定し、理想を直ちに現実に於いて見る仏教は徹底せる連続観というべきであらう。それはユダヤ教よりキリスト教への展開に比すべきものがある。ただユダヤ教よりキリスト教への展開は非連続観より連続観への漸次的接近であり、キリスト教がその過程的様相を示すのに対し、在来のインド思想より仏教の成立せるは、非連続観より連続観への飛躍的転換である。仏教は徹底せる連続観である。

しかし、そこにはなお考うべき問題が残っているであらう。蓋し仏教は徹底せる連続観なるが故に、現実の把握に於いても絶対的であって相対的でないからである。現実に於いて直ちに理想を見る、所謂煩惱即菩提、菩提即煩惱、空即是色、色即是空の如く、理想と現実とを「即」によって結ぶのは絶対構造の世界であって、現実の一步一步の打開によって理想に向う向上発展を図る相対構造の世界ではない。仏教は形而上学を捨てた点に於いて実践哲学であるが、その実践は観想によって人生の実相を把握せんとするにあつて、道徳や政治によって生活の組織を改造せんとするにあるのではない、このことは中国の思想と対比するとき一層明かとなるであらう。仏教の説く縁起の世界は、なるほど現実の構造である。しかし仏教的悟得は、縁起の相関を時間的生成とせず、生成の理法を覚知することによって、却ってその繫縛[けいばく]を脱せんとするにある。時間が理法に転換されるところに、相対が相対のままに絶対化されている。これをなさしむるものは観想であるから、三千世界は眼前に尽き、十二因縁は心裡に空しとされるのである。若し現実に対して行為的に入りくむならば、肯定も否定も絶対的たり得ないであらう。仏教に於いて現実を肯定するのは、固より現実へ執着するのではなく、執着を絶たんがための肯定である。それは肯定によって否定し没入によって超越せんとする。そうでなければ悟得の眼目は失われるであらう。かくて現実肯定の面に於いて徹底的連続観たる仏教は、その否定の面に於いて徹底的な非連続観であるというべきであらう。後に展開せる禅の如きに至っては、このことは一層明かに理解されるであらう。かくてキリスト教がユダヤ教の非連続観を連続観化する道程に於いて両種の立場を綜合したのに比し、仏教は在来のインド思想の非連続観を完全に連続観に転換し、その転換の徹底の故に却ってその裏面に直ちに非連続観の趣を含む所に微妙なる特色を有する。後世に至って、その宗教的救済の必要より、たとえば我が浄土真宗の如く十万億土の彼方に極楽浄土を想定するに至っては、非連続観の契機は濃化されるのである。いまこれらの点には論及するの暇を有しない。

第3節 中国の世界観

1 天の概念

中国の風土は南と北とに於いて著しく性格を異にするとはいえ、概してその特徴をいえば茫漠と単調とである。いいかえれば、それは人間の表象能力を超えているのである。そこには際限のない平野があり、対岸の見えぬ泥水がある。ところで人間の表象能力には限度があるから、日本のような風土といえども、現に視界の外にあるものは表象能力を超えていると云ってよい。しかしその場合は、現に見る山や川や平野や森や市街の如き風物が、その多彩なる変化をもって、同じように展[ひろ]がっていることが想像される。が、中国の風土が表象能力を越えるというのは少しく趣を異にしている。それは現に見る平野や大河が、まさにそのままの姿を以て表象能力を超えているのである。それが茫漠と単調という意味である。いいかえれば人はそこに無限なるものの一部を見るのである。日本のような島国の風土は現に視界に入っている有限なる単位の並存又は重層といひ得るに対し、中国の如き大陸の風土は一つの単位が直ちに無限であって、その唯一なるものの一部が視界に入っているのである。ところで人間の憧憬は未だ見ぬものに向う。日本人に於いては未だ見ぬものは、峯を隔て谿[たに]を渡った彼方の山河である。「幾山河越えさり行かば寂しさのはてなむ国ぞ今日も旅ゆく」というのは、いかにも日本の風土に育[はぐく]まれた日本人のこころを語っている。その山河が尽くれば海があり、更に海彼岸にあこがれの国がある。これが島国の情緒である。大陸はそうでない、まだ見ぬものといっても、そこに別個の単位があるのではなく、眼前の水のはてであり野のはてである。事実には別個の単位があるかも知れないが、しかし体験に於いては、現に見つくせない一つの単位に対して以上、まだ見ぬものとは、その眼前に見ているものそのものの無限の延長に外ならない。このとき人間の憧憬と寂寥とは、山を越え野を越えてゆくことをせず、ただ眼前の平野又は江水の一樣の拡がりの無限の果てに向うほかはない。それが茫漠と単調なのである。ところで、この茫漠と単調をとおして、無限なるものを地上の果てに追うことは、殆んど人間の堪え得るところではない。それは日本人の如き変化ある風土に生きるもののみではなく、おそらくは人間一般の堪え得ざるところであろう。「馬に跨がって郊に出で、時に眼を極[きわ]むれば人事の日に蕭条[しょうじょう]たるに耐えず」という杜詩の意味も極めて痛切である。ここに砂漠の民族が超越的な神を求めた如く、大陸の民族は天を仰いだであろう。天もまた茫漠と単調であり、無限そのものである。が、地上の果てにひかれゆく無限の堪え難き寂寥に比して、天の無限は、親しみ易き慰安ですらある。そこでは無限そのものが却って一瞬[いちぼう]のうちにおさまるのである。「穹窿[きゅうりゅう]」というのはその感情を適切に現した言葉ではあるまいか。島国の民族の憧憬は海に向い、大陸の民族のそれは空に向う。海というも、海そのものの茫漠と単調に向うのではなく、海彼岸の別の国土に向うのが島国の心理であるが、既にして無限の延長の一部に立つ大陸の心理は、その無限を空に投影するのである。中国民族が古来天をいう根拠は此処にあるのではあるまいか。

さて天の字は大の上に一を引いたものとされるが、大は人が両手を広げ両足をふまえて立った姿であり、一はその上をおおうものである。即ち天は人間の上をおおうものとして上空の意味であり、そのかぎりに於いては非人格的概念である。しかるに天は帝と結合する。帝は▽を基とする文字で、▽は草木の果実を現し、随って草木の根源を含意するとされる。この意味が拡大されて帝はやがて人間の祖先を意味することになったから、天帝と合するとき、非人格的と人格的とが融合した形而上学的概念となったのである。

天又は帝の概念は超越的であるが、しかしそれが人間の始祖であり人間がその子孫であるとするならば、その間には連続がある。学者の指摘する如く、周書呂刑篇の神話の如きは天帝と人間との交通を語っている。

ところで天帝は人間の始祖というに止まらず、同時に政治の淵源であった。即ち天は

自己の意志の代行者として天子を降し、これをして民を治めしめるのである。随って天子は一方に天を祭ると共に他方に天意を奉じて民を治めなければならぬ。天意をいかにして知るかといえば、上古に於いては亀卜[きぼく]の如き非合理的な方法によったのであるが、周代の頃には、人間の内省によってこれを知り得ると考えた。蓋し人間そのものが天の子孫であるからである。即ち神話的方法から哲学的方法に移るのである。儒教に至ってはこの傾向が益々濃化され、天命は民意によって知られることとなり、しかして天子に民心悦服すれば天命が宿り、民心離反すれば天命革まるとする易姓[えきせい]革命の思想にまで発展した。ここに倫理的合理主義が成立するのである。

この経緯を見ると、思想的には二つの契機が交錯していると考えられる。一つは超越的なものが内在化する過程であり、いま一つは連続的なものが却って非連続化する過程である。この二つの方向は理論上相反するにも拘らず、中国思想史の事実には此の交錯が行われたのである。

上代の民俗信仰として天を万物の始祖とするとき、天は超越的契機を多分に有しているが、しかし万物が天より生ずるとすれば、両者の間は連続的でなくてはならぬ。しかるに中国民族が天を考えると、右の如き契機と共に政治的乃至道徳的契機が含まれている。蓋し前にも述べたように、茫漠と単調とに堪えぬ大陸の風土に於いて、人間の憧憬が天に投ぜられたとき、それが人間生活の対応者であり主宰者と考えられるのは当然であるからである。ここに天意を奉じ行ふのが政治である。しかも中国大陸は住民の種類を異にし、諸々の勢力を包む一個の世界であるから、対内的にも対外的にも政治の意識は発達し、政治が世界性を要求することも痛切であった。この点は日本の如き島国と著しく性格を異にする。ところでその世界を現すに中国に於いては「天下」の語を以てした。政治が要求する世界性とは即ち天意に外ならないのである。

かくして天意を奉じ行ふことが彼等の最大関心事となったとき、人間生活に対する実践的対応者たる天は、その規範性の故に、人間生活の現実に対して非連続の契機を濃化するのである。天意の読み方は、上代の亀卜の如き方法から儒教の合理的解釈に至って著しく内在的となったけれども、それは同時に天の倫理的規範たる性格を強めたから、現実の如何にかかわらず、常にそれを規整し照覧するという非連続の性格を顕わにしたのである。天が超越より内在へ向いながら、連続的より非連続的となるという矛盾せる交錯を可能にしたのは、一つに儒教の倫理的合理主義の然らしめるところである。即ち合理主義的たるかぎり天は内在的となるが、倫理的たるかぎりそれは非連続的となる。

2 儒教

孔子は世界の思想史上に於いて特異なる存在である。神秘的でなく合理的であり、瞑想的でなく実践的である。怪力乱神を語らず、終生実践道徳を説いて倦まなかったことは、彼の時代と、彼ほどの偉大なる思想家としては稀有な性格とせねばならぬ。その思想は人間の関係そのものに向けられる。

天は生むものであり、人間は生まれたものとするのは古代の信仰として伝統的なものであるが、それが人間の次元に移されて、親が生むもの、子が生まれるものであるところに、儒教の発足点がある。儒教にとっては、生まれた子が生みの親に対する態度を規定するところに、およそ人間関係の規定の第一歩がある。それは固より孝に外ならない。しかして孝とは生まれたものが生むものに対する関係であるから、曾子の所謂「身体髮膚[はっぷ]これを父母に受く、敢て毀傷[きしょう]せざるは孝の始なり」に遺憾なく表現されている。生まれたものが生むものに対する道を全うして、生まれたものに対する生むものの道も全うされるから「孝弟は其れ仁の本と為るか」(論語・学而[がくじ])といわれる。仁とは親が子に対する立場である。この仁が万人に推し広められ、万人を親の立場から思い遣るのが仁の理想である。その機微を現して惻隱の情という。仁に至っては、もはやそれを踏み越えるべき理想はないから、人は仁に居るのである。仁は場所である、この故に論語に「里仁」の篇があり、孟子にも「仁は人の安宅なり」(離婁[り

ろう]上)、或は「天下の広居に居る」(尽心上)等の言があるのである。しかし、この理想の場所に止まることは至難であるから、孔子も「回や、其の心三月仁に違わず」(論語・雍也[ようや])と讃歎する。其れは不断の努力によってのみ可能であるから「君子は終食の間も仁に違ふことなし、造次にも必ず是に於てし、顛沛[てんぱい]にも必ず是に於てす」(論語・里仁)というのである。孔子は顔回を除くほか、何人にも仁を以て許さなかつたのである。

仁の理想に止まることは至難であつて、人は現実に居て理想を仰ぐのが常の姿である。そうして理想が現実に対する規範として現れるとき、それは義となる。このとき理想は超越的となるから、義の本領は超越者に対して自己の分を守り、分を自覚するところにある。この超越者が人格の相に現れるとき君臣・父子・夫婦等の人倫が成立する。が、それは平等を拝して上下を説くのではない、たとえば「父父たり、子子たり」であつて、互にその人格を認め合う平等関係を出発点として、それを義によって具体化しているのである。ともかく義によって、仁は単なる博愛、兼愛の弊に陥[おちい]ることなく、人間関係に格相を与える。故に仁は人の安宅であるに対し、義は人の正路(孟子・離婁上)であり、仁に居り、義に由る(尽心上)のである。この義をとって互に自己の分を守るといふことは、即ち対者を人格者として尊敬することであるから、その相互関係から「礼」が成立する。それはカントのいう目的の王国の如き趣を有するであろう。

かくの如く人生内在の立場から一往道德の領域を論ずることはできるが、孔子の教学は元来周代の文物を理想とし、これを再現することを目的とした。随つて右の如き構造が社会の制度の上に実現されなくては、孔子の目的は達成されない。世に道を行わんとした孔子の悲願は若しヘーゲル流にいうとすれば、単なるモラリテート(Moralität)に満足せず、これをジットリヒカイト(Sittlichkeit)にまで具体化しようとするにあつたのである。人生内在の道德に客観性を与えようとする契機は、等しくこれを実践というも、たとえばインドの個人的人生観と趣を異にするところであつて、中国の理想が常に政治的実践的なる所以を語るものである。荀子や我国の荻生徂徠の見地の如きもこの観点から見るとき頗る興味あるものとなるであろう。道德の社会性に注目したことは、ギリシャのポリスの思想と共に儒教思想の一特色である。

ところで人生の構造も社会の文物も、畢竟は根拠づけられたものであるから、更にこれに根拠を与えるものを求めなくてはならぬ。それが天であることは云うまでもない。ただ道德は人為の極をつくして甫[はじ]めて人為を越ゆるものを求めるのであるから、容易に天をいうべきではない、子貢が「夫子の文章は得て聞く可きなり。夫子の性と天とを言うは得て聞く可からざるなり」(論語・公冶長[こうやちょう])というのは、孔子が道德の本義を解することのいかに深いかを示すものであろう。

さて孔子のいう仁と曾子のいう孝とは、俱に人の心の「まこと」を指すから、曾子は「夫子の道は忠恕[ちゅうじょ]のみ」として「忠」を重んじた。これは主観乃至体験に即しての表現であるが、これを客観乃至形式の方面より現せば子思のいう「中庸」となるのである。(因[ちなみ]に「中庸」書についてはこれを子思のものとするけれども、新古の两部分に分つて見る見方が有力であつて、その古き部分が子思若しくはその時代を隔たること遠からぬもの、新しき部分は遙かに時代を降るものとされる)。孟子はまたこれを「誠」とする。

誠は天の道であるが、本来誠を具有する人の性は善なのであるから、天と人との本来の同一性が明かとなり、天は頗る内在的となつたが、その孟子が同時に易姓革命を論じているのであるから、天はただ論理的に人間生活と連続するのであつて、まさにその故に、爾余の点に於いては人間生活に非連続なる超越性を有するものとなつた。倫理的合理主義の最も典型的な表現である。

この非連続を更に連続化しようとする試みが「中庸」の新しき部分に見られる。「誠は天の道なり、これを誠とするは人の道なり」とは有名な言葉であるが、この天人の呼

応は「性」によってなされる。「天命これを性といい、性に率[した]がうこれを道といい、道を修むるこれを教という」のであるから天命は人性に内在する、誠とはこの性を尽すことである。天の性を尽くせば人の性を尽くし、人の性を尽くせばものの性を尽くす。かくして天地の化育があり、人は天地の化育に参ずるのである。天地の化育とは生成作用に外ならないから、人の道はこの生成作用に参ずることである。誠の内容もこれに外ならない。ここに専ら道徳的なる儒教思想に生成の契機が加わってきたことは注目すべきである。中庸のいうところの中とは、喜怒哀楽の未だ発せざるもの、発して節に中[あた]るものが即ち和であり、中和をいたして天地位し万物育するのであるから、道徳とは畢竟天地の生成をたすくことである。ここに天人合一の境地があり、人為の極に於いて超越者に呼応する所以がある。その実相が生成なのであるから、生成を媒介として天人が連続する。

3 易の思惟方法

ところで中庸のかかる思想には、易の影響が著大であると思われるから、少しくこれについて述べなければならない。易についてもその成立の年代、内容の構成等について述ぶべきことは多々あるけれども、ここにはその思惟方法の特色に言及するに止めたい。

古来、易は一易にして三易を含むと云われるように、それによって宇宙の変化を説明しようとするかぎりに於いては変易であり、その説明の方法が簡単なる意味に於いては簡易であり、そうして説明の根本原理が不変なるの意味に於いては不易である。就中[なかんずく]、易の易たる所以はそれが複雑多様な宇宙現象を説明するにあるから、易は即ち変化の論理であり、随って弁証法であるということが出来る。ところで易は周知の如く陰陽の二原理の消長によって一切の事象を説明しようとする。それは宇宙現象より人事の末にまで至っているが、その一端を示せば次のようである。

	陽			陰		
宇宙現象	天。	日。	明。	地。	月。	暗。
時間関係	春。	夏。	昼。	秋。	冬。	夜。
空間関係	上。	前。	高。	下。	後。	低。
人倫関係	父。	君。	夫。男。	子。	臣。	婦。女。
人事関係	貴。	尊。	吉。福。	賤。	卑。	凶。禍。

ここに明かなように、一切は陰陽の二原理の消長に配当されているが、陰陽は男女の関係を原型とする概念である。既に男女の関係であるから、それは互に他を要求する相対概念である。後にも述べる機会があるが、甲を非甲より峻別して事象の固定をはかるのが形式論理であり、この峻別を打開して甲より非甲への変化を説明しようとするのが弁証法であるが、既に峻別されたもの間を打開するために、その間に争闘を考えるのが西欧の弁証法の特色である。かかる思惟方法が西欧の文化にいかになる影響を与えたかは後に説くとおりであるが、いま易に於いては最初より陰陽の二原理を立て、陽は積極原理、陰は消極原理として、互に要求し補合するところの、その勢力の消長から万象を見るということは、一つの特異なる思惟方法でなくてはならぬ。易は変化の論理たるところに弁証法の性格を有するが、それは争闘の弁証法でなく和合の弁証法である。しかして両原理の消長によって万象を見る時、その万象の真相を生成に求めたのも易の特色である。宇宙の理法は畢竟生成の理法なのである。翻って儒教の伝統を見るに、既に中庸後半の思想は宇宙の真相を天地の化育なる語によって現し、人間は誠をつくしてこの化育に参ずるものとされた。その天人合一の境地が縦の呼応であるとすれば、いま易の思想は等しく宇宙の生成を眼目として、その理法を陰陽の両原理に見たのであるから、これは横の呼応である。かくて中庸と易とが経緯をなして、等しく生成の理を説き、その理の発現を和と見たところは極めて貴重なる成果に達したものである。道徳の問題がこれによって天の形而上学的根拠を得ると共に、天は生成の理を顕わにしたから、単なる倫理的規範というよりも一層具体的なる内容を得た。しかして既に述べた如く、

「誠」「性」等の概念によって天と人とは連続し、人間は天地の化育に参ずるものとなった。吾々の観点よりすれば儒教はここに連続観化したのである。

4 老子

儒教に対する老荘思想については、吾々の観点よりいかに考えられるであろうか。ここにも極めて微妙な問題が潜んでいる。

老子によれば世界の根拠たるものが、儒教に於いては既に限定的に見られたから、これを越えて如実にその真相を把握しようとした。しかるにその真相は何等限定されたものであってはならない。

道の道とすべきは常道にあらず、名の名とすべきは常名にあらず、名無し、天地の始めは。名あれ万物の母にこそ。(老子第1章)

これは儒教の仁義の説の如きを既に相対的とし、真に絶対的なものを現わそうとした言葉である。否、この絶対的なものは天にすら先行するものである。

物あり混成し天地に先だつて生ず、寂たり寞たり、独立して改らず、周行して殆[とど]まらず、以て天下の母となすべし。吾れその名を知らず、之を字[あざな]して道といい、之を名づけて大という。(老子第25章)。これほどまでに窮極的なものは恰もインドに於ける梵の如く、人間に対して超越的であるから、全く吾々の認識を絶する。

之を視むとするも見えず名づけて夷[い]という、之を聴かむとするも聞えず名づけて希という、之を搏[とら]えむとするも得ず名づけて微という、この三者の致詰[ちきつ]すべからざる故より混じて一たり。(老子第14章)

かかる超越的一者は現実と非連続と考えられる。それは現実界の何ものをも越ゆるから、有ならぬ「無物」である。無物というは固より単に無いというのではなく、無象の象であり、無状の状である。それは超越的一者の消極的表現であるが、もしこれを積極的にいえば「惚惚[こつこう]」として現わされる。(第14章)。この超越的一者は、その超越的なるの故に万物を生ずる。「一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(第49章)。それは天地にも先行するから、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧[やす]く、神は一を得て以て靈に、谷は一を得て以て盈[み]ち、万物は一を得て以て生ずとされる。(第39章)。して見れば、この一者たるや、ただ万物が爾[し]かある相を、爾かあらしめる側からいうものであって、万物の多と相即する一である。万物に対して何等かの見地より規制を加えるものでないから、ただ常のさまである。しかしてこれが真の常道であって、儒教の如く事々しく立てたる道は未だ相対的に過ぎないのである。かくして最も超越的な一者は裏面よりいえば最も内在的であり、超越と内在の相即を見たのは汎神論的立場に徹底したものと云うことができる。

超越と内在の相即を堅持しようとするところに老子の説は仏教の立場と相似たるものがある。俱に絶対構造の消息を闡明[せんめい]しようとするものであって、今日の哲学上の問題としても最も深邃[しんすい]微妙なるものに触れている。そうして理想と現実との一如を説きながら、仏教は一見現実に重点を置きながらその実は現実を捨離して理想に志向するの性格を有するが、老荘の学はこれに対蹠的であるということが出来る。即ち老子は一見して頗る超越界を説きながらその実は現世主義的性格を顕著に有する。彼は人間の認識が現象界の差別相に拘泥せることを訓[おし]え、これを越えて普遍的なる道そのものに随順すべきを説くが、それはいいかえれば自然そのものであって、この自然の理法に従って人為を加えぬのが所謂濡弱謙下[じゅじゃくけんげ]である。が、それは実は別の意味の現実主義なのであって、現世の生活を享樂せんとする傾向を有する。道教に至ってはそれが顕著となるのである。この意味に於いて老子の立場もまた中国思想の範囲の外に出るものではない。ここに於いて最も非連続なる根拠を求める老子の哲

学が実は連続観であることが知られる。けれども、さきに仏教の場合に触れた如く、この連続観は儒教の立場と少々[やや]趣を異にしている。儒教の立場も種々微妙なニュアンスを示すことは既に述べたとおりであるが「中庸」の如く天地の化育に参ずる人間の道を説くところには、理想と現実とは何ほどかの距[へだた]りを持ちつつ、常に現実より理想に向かって向上発展しつつあるのである。これが連続観の真相であるに対し、老子の立場は絶対の連続の裏に直ちに絶対の非連続を蔵している。いいかえれば絶対構造と相対構造との差異であって、真の連続観は相対構造を見るところに成立する。老子の道と一というものの真相は自然であるが、それが最初はその生産性を含みながら、やがて人為に対する無意の側面を強調され、遂には現実人生よりの逃避の如くになったことは、この間の消息を語っている。

5 宋 学

以上述べた如き思想史上の諸々の立場を総合して最も深い哲学的立場に達したのは宋学である。それは儒教の伝統を継承すると共に老荘の妙と仏教の深とを摂取し、宇宙と人生との同型性を確立した雄大な哲学体系である。

周子一派の学を道学というが、周子は太極図説と通書を著し、前者は易の、後者は中庸の義疏[ぎそ]ということができる。畢竟、宇宙現象を太極の生成と見、道徳もまた生成作用の基礎の上に把握した。生成の現象は一大調和であり、人がこの調和に立つのが即ち中であり、和である。ここに注目すべきは周子が易の太極をまた無極としてあらわしたことであって、ここには老荘の影響が見られる。ところで生成の調和に一致するために、積極的には誠をいたすべきであるが、それが消極的には無為にして静を主とすることであって、儒教と老荘思想との渾然たる隔合[かくごう]が見られる。ところで周子の力説するところは生成が一大調和をなすことであって、彼は生成の現象を見るに、いわば静態的にとらえたのであるが、これに対して生成を動態的に活力的に論じたものが張子の「気」の概念であろう。彼は万物の生々を一気の集散として説いている。「太虚は気なき能わず、気は聚[あつま]りて万物とならざる能わず、.....游気紛擾[ふんじょう]して合して質を成すもの人物の万殊を生ず」。ここに太虚とは固より周子の太極即無極と同じものであるが、周子は太極より両儀を生じ、両儀より四象を生ずる過程を五行説と結合して形式的に論ずるに対し、張子はそこに気の活力を入れて生成の内容的展開を説こうとしている。そうして気の聚散の工合によって万殊の個性の生ずることを力説している。

明道は周子に近いが、宇宙生成の道を天地の理、または天理、また単に理として現したことはその特色であり、人間の道は渾然物と同体となってこの天理に合することであって、それが即ち仁に外ならないとする。仁もまた天地生成の理に従うことに外ならない。そうして「天地の間独り人のみ至霊なるものにあらず、自家の心は便[すなわ]ち是れ草木鳥獣の心也、但人は天地の中を受けて生ぜるのみ」(遺書 1)といているのは、万物の同型性を指摘し、等しくこれ天地生成の理法の発現と見ると共に、人を以てこの生成の自覚点としているところに最も妙なるものを知ることができよう。伊川は、この理を以て事象の本体、事象を以て理の用となし、しかして理を離れて象なく、象を離れて理なく体用一源、事理一致を説いた。

さて周子は太極即無極からの万物流出の過程を説き、張子はこの流出を気の聚散によって説明したが、明道に至ってこれを理としてとらえた。理は事実を事実たらしめている理由であるから、太極乃至気の如き形而上学的超越性を有せず、現象に内在しながらこれを可能にしているものである。伊川の体用の思想は更にこれを分明たらしめている。ここに於いて理を窮[きわ]めることは即ち性を尽すことであり、超越即内在、内在即超越の構造に立脚し、宇宙の構造と人生の構造とが連続的に把握されるに至った。

いまかかる道学の爾後の展開については述ぶべき余裕を有しないが、翻って考うれば、天が万物を生ずるとする古代の信仰から始まり、その道徳的契機を強めた孔孟の立場、

その生成の契機を説く易乃至中庸の思想、その無限定的絶対性を見る老荘の主張、更には事実の理法をいう仏教の所説までを総合し、それを各々の契機として含む一大哲学体系がここに成立したのである。しかしその中心思想が生成の理法にあり、非合理的、超越的、神秘的なるものが事実内在的に見られて連続観化したことは注目すべき点である。道学も老荘乃至仏教の影響によって、事実の絶対構造を説く趣があるが、同時に儒教本来の倫理的契機随って現実より理想への相対構造を十分に内包したところは、その思想の健康性を示すものである。中国思想史の微妙なる展開はここに一大集成を見たわけである。我々はその契機の複雑なるの故に、これを一概に非連続観とも連続観とも断定しようとはしないが、宋学の極致は連続観であると云ってよいと考える。ただその生成思想は、張子の気の如き活力的要素もあるが、なお全体として見れば、生成の理法を静態的に把握した傾向を免れ得ないと思う。それは後に説く我が国の「むすび」の概念などと対比さるべきものであろう。

第4節 ギリシャの世界観

1 ギリシャ的精神

ギリシャに至って吾々は連続観の典型的なものに逢着する。それを明かにする前に、ここにも若干の風土的考察を試みよう。風土的に言えばギリシャは牧場の特色をよく現している。砂漠が乾燥を、モンスーン地帯が暑熱と湿潤を特色とするに対し、牧場の性格は湿潤と乾燥との綜合であるとせられる。即ち夏は乾燥し、冬は雨季である。この特色は、ギリシャ、イタリアの如き南欧に於いて典型的に現われる。夏期が乾燥するが故に雑草を生ぜしめず、冬期の湿潤によって冬草の柔かい青さが見られる。それが広野の牧草なのである。夏期の乾燥の故に雑草の生じないこと、害虫の多からぬことは耕作を容易ならしめる。のみならず降雨もまた甚[はなはだ]しからぬことによって、このことは更に倍加される。ギリシャの地味は必ずしも肥沃でないとしても、右の如き条件よりすれば、人間は自然の脅威を感じることなく、随って自然に抵抗する要も忍従する要もない。更にギリシャ人が地中海沿岸の諸所へ進出し、多数の奴隸を使用するに至っては、生活は極めて容易なるものとなった。

ここに於いて彼等は実生活の煩雑より逃れて閑暇[かんか]を享有するに至る。ところでギリシャの強烈なる光線と乾燥せる空気とは、万象を鮮やかに露呈している。彼等の関心が物の形に向うのは極めて自然である。日本に於いても夏期は強烈なる光線にめぐまれている。しかしその空気は湿潤である。物象は朦朧として陰影に包まれる。故に日本人の関心は形に向わない。寧ろきわだった形を没しているもの、さだかならぬもの、そこへ美しさを感じず。「吉野山霞[かすみ]の奥は知らねども」というが、霞、霧、雲、雨、すべて水蒸気の変化による限定されざるものへ、ふかい余情を感じずに至った。ギリシャ人は全くこれと対蹠的である。さだかならぬもの、形なきものは無限定なるものであり、無限定なるものは価値なきものであった。プラトンが幾何学的図形之美を説くのはその好例であろう。寔[まこと]にギリシャ人ほど形を見ることの喜悦を享受し讚美したものは少いであろう。「観想」はアリストテレスの哲学に於いて最も高度の理論的表現を得ている。

かくて風土と閑暇と観想とは、ギリシャに於いて一連の事態である。ところで見ることは形を見ることであり、形を見ることは形をすることである。既に与えられた形に対しては「見る」のであり、いまだ与えられざる形に対しては「作る」のであるとするのが常識であろう。しかしいまだ与えられざる形を素材から作り出すとき、いかに「見る」が働くか。このことは芸術品の制作を例にとれば容易に理解されるであろう。画家にせよ彫刻家にせよ、彼等の描き又彫る手が、必ずしも普通人と異なっているのではない、ただ彼等の眼が普通人以上に優れているのである。普通人が、ぼんやり見たと思ってその実少しも見ていないもの、微妙な光線や陰影や色調や、直線や曲線や丸みや凹凸等を、芸術家は克明に見ているのである。ひとたび見たからには、これを実際に描き又は彫ることは必ずしも難事ではない。見ることに作ることに本質であり、完全に見たときは既

に作ったと云っても過言ではない。

かくして形を見るものは形を作るものに発展する。既に農牧を奴隷に委ねて閑暇を享有せるギリシャ人が、いま観想の人となって、形を見、形を作ろうとするとき、そのギリシャに優れた陶土や大理石のあったことは文化の歴史の幸福であった。そこにいかに優れた工芸品や彫刻や建築が生じたかは周知のところとして省略に従ってもよいであろう。単なる質料は暗きものであり、無限定なるものであり、価値なきものである。これを形に形成し、限定したとき、始めて価値あるものとなる。価値とは美と善とである、正しくは彼等に於いては美善一如である。更にまた美にして善なるものは真でもある。真理を意味するギリシャ語の「アレテイア」は、隠くされざるもの、被覆を除かれたるものを意味する。清明なるギリシャの風土に於いて、物象は残る隈なく視野に入る、その逆をいえば残る隈なき明確なる物象こそ物の真相であり真理なのである。

ところで真理とは単に形に限られるのではなく、事態に関係し思想に関係する。然らば思想に形を与えるということはいかにして可能であるか。屢々述べた如く、形を与えるということは限定するということである。思想を限定するものは言葉(ロゴス)である。随って思想に形を与えるとは思想を命題の形式に限定することである。それは論理に外ならない。ロゴスは言葉であり論理である。物に形を与えようとしたギリシャ人が思想に論理的表現を与えようとしたことは偶然ではない。俱に限定の態度から生れたものである。たとえば「甲は甲なり」という自同律は甲の限定である。しかもこの限定になお満足し得ないとき、「甲は非甲にあらず」という矛盾律の命題が生ずる。甲は甲として限定されると共に、更に甲ならざるものより峻別されたのである。しかもなおこれに満足し得ざる時、「甲は乙か丙なり」という排中律の命題を生じ、凡ての中間者を排除しようとするのである。そうして自同律、矛盾律、排中律は論理学の三大原則であるから、論理学とはかかる限定の体系であると見ることができる。かようにして彫刻や建築を生む精神がまた哲学を生むことは決して偶然ではない。

この形成の精神よりすれば、神といえども一定の形に象[かたど]られなければならぬ。インド人の如く現実を否定した空を考えることは固より、ユダヤ人の如く超越的な神を想定するのみでは、ギリシャ人の意欲は満足されない。彼等は神を一定の形象に於いて見ようとする。神に一定の形象を与えようとするれば、人間の姿を原型として、これを理想的に美化するより外はあるまい。古代民族は一般に神に半人半獣の如き怪奇な姿を与えているが、それは本来形なきものに形を与えようとした苦心の所産であろう。しかるにギリシャに於いては神を本来形あるものとして表象する。彼等は半人半獣の如き怪奇なるものを案出するの要なく、直ちに理想的な人間の姿を神に与えた。美や芸術の神の優れた彫像はかくして生じたのである。

神を人間の形象に於いて表象することは、一般に神の性質を人間的に考えることと表裏する。ギリシャの神話が語る如く、神々はその性格を全く人間と同じうする。神々の間にも葛藤があり、恋愛があり不倫の行為すらある。この故に後年プラトンはギリシャ神話を少年子弟に教えることを戒めたほどである。その性格や行為に欠陥のあることは人間以上の場合があるからである。神々は肉体を有し性格を有し、何等人間と異なるところはない。これをユダヤの超越的一神と比すれば、その差異の甚しいのに驚くであろう。しからば人間的なギリシャの神々が猶お神々であって人間でないのは何故かといえ、それはただ人間的能力を人間以上に有しているによる。この意味で神は超人的であるが、それは人間的性格を極度に押し進めたのであって、人間と原理を異にする性格を有するのではない。かくしてギリシャに於いては神と人とが連続している。吾々が連続感の典型をギリシャに於いて見る所以もここにある。

このことはギリシャの文化の性格を決定する。ユダヤ教乃至キリスト教に於いては、人間は罪あるものとして、その限りに於いて人間的なるものは否定される。地上的なるものは否定されることによって地上に神の国は実現される。そうして神の国の実現は人類究竟の理想であって、歴史はこれを目的として進行するのであるから、すべては神の

基準によって見られる。インドに於いては、バラモン教の梵我の思想は固より、仏教の如き現実肯定の立場を採るものといえども、それは諸行無常として一応は全面的に否定されざるを得ない。その否定が徹底的なるの故に、否定を通してまた全面的に肯定されるけれども、それは固より人間性をそのままに肯定したのではない。如実の人間性は仏教の所謂「愛」即ち執着迷誤であって、その払拭[ふっしょく]こそ仏教の力説するところであった。中国の思想は、これらと異なって、人間性を如実に肯定し、その向上改善を志すものである。しかしその向上の目標に天があるから、これも依然として何等かの超越的なものによって人間性を規制しようとするものである。かように以上の立場が超越者の側から人間を見るに対し、いまギリシャに至っては、神をも人間の側から見ようとするのである。随ってそこに於いては人間性の伸張そのことが究竟の理想となる。ギリシャ文化は人本主義的である。

然らばギリシャに於いては人間性のいかなる面が強調され、その人本主義にはいかなる特色が見られるか。人本主義という以上は人間性の全面の伸張を志すものではあるが、しかしそこにもおのずから強調点の相違が見られるであろう。そうして結論的にいえば、ギリシャに於いては特に人間の知的側面が強調されたのであって、その文化は合理的色彩を有する。ギリシャ文化がヨーロッパ近世文化にまで影響を残した所以もそこにある。ギリシャ文化が合理主義的となったことは決して故なきことではない。形を見、形を作るのは、ものを限定する態度であった。彼等が陶土から器物を、大理石から彫刻や建築を作るとき、固より優れた技術が必要であった。そうして技術は先ず与えられたる質料の性質、法則性を完全に認識するを要する。質料の性質は客観的であるから、これを把握するためには、人間は主体の恣意を出でなければならない。恣意を出て純客観的なものを捉える態度が観想なのである。それはものを意志し情感する態度即ち客観に主観を投ずる作用と異なって、客観を如実の相に於いて捉える態度である。観想を意味するギリシャ語「テオリア」がやがて理論を意味するに至るのは、この間の消息を語っている。かく考うれば、観想を特質とするギリシャ人が、質料の性質を客観的に捉え、そこより技術を習得して、質料の形成に成功した所以を理解し得るであろう。技術は人間が質料に於いて見出した合理性である。故にギリシャの哲学者は技術と知識とを屢々同置する。彼等がテクネーというときは、吾々のいう技術の語感に含まれる「わざ」の意味よりも、むしろ「知」の意味が強い。故に「テクネー」を「術知」と訳出する人もあるのである。

かくて質料の形成は技術により、技術は質料に於ける合理性の発見であるが、これを発見せしめるのはギリシャ人の観想的態度である。ところでこの観想的態度を喚起し助長するものは、最初に述べた如く風土的性質が与[あずか]って力あることを看過し得ない。が、そのときは主として光線の強烈と空気の乾燥を述べた。しかし、それのみではなく、牧場的風土は、その大雨、洪水、暴風等の稀なることによって、また合理性を特色とすることが指摘されている。即ち自然そのものが合理的であり、規則正しき運行を示している。かかる自然に対しては、その合法則性を捉えようとする態度の生じ来ることも極めて当然であろう。ギリシャに於いて技術というものが自然の模倣乃至発展と考えられる理由もここに基くかと思われる。近世人は技術を以て自然の支配乃至征服と考え勝ちであるが、ギリシャに於いてはそうでなかった。アリストテレスが特にくりかえし論じているように、技術は自然法則の模倣である。ただ自然のままに放置しては成立せぬものが技術によって生ずるが故に、それは自然の発展とも考えられるが、この発展も模倣より出発するのである。自然そのものが合理的であることによって、かかる見方が成立するのである。

2 ギリシャ哲学の展開----自然の秩序

ギリシャに於ける自然哲学の発生も、またここから考えられる。紺碧の空に、整然たる日月星辰の運行を見るとき、何人もがその運行の法則を捉えようとするに至るであろう。宇宙を意味するコスモスは、元来「秩序」の意味を有つ言葉であるが、彼等が宇宙に対するとき、最も心をひかれたものはその秩序、法則性であったのである。タレス以下の自然哲学者はここに輩出した。

タレスは宇宙の原質を水とし、水の変化によって森羅万象を説明したといわれるのみで、その説明の詳細を知ることにはできないが、彼が天体の観測に熱中して脚下の小溝に落ち、ために一婢女の嗤[わら]う所となったという話柄[わへい]は、天体の秩序が彼にとっていかに魅惑的であったかを語っている。アナキシマンドロスの有名なる断片は次のように語っている。「事物の根源は無限定者(ト・アペイロン)である.....事物は、其処より生じ来たまさにその同一のものへ、必然の掟に従って、互いに償いをなし、罰を受けねばならぬからである」。アナキシマンドロスはタレスの水に代えてト・アペイロンを立てた。この無限定者の思想は一見してギリシヤ的でないように見えるけれども、実はこの断片に語られているものは厳格な秩序の思想なのである。ここに無限定者とは無限に延びる量的存在を意味しているとするのがバーネットの解釈であるが、恐らくそれは妥当な見解であろう。そうして無限定なる量的存在を考えるのは、却ってその上に限定を可能ならしめるためであったと考えられる。蓋しミレトスの自然学者が宇宙を観察したとき、その無限の変化生成の現象は、冷と暖、乾と湿等の如き相反するものの争闘消長と考えられたのである。しかも此の争闘消長が徒[いたずら]に無規則的なるものでなく、一定の規則を持つとすれば、その根柢にこれを支えるものが要求されたのである。何故ならいま冷が暖に勝つとしても、そのことによって暖が完全に消失せず、やがて冷にとって代るときがあるとすれば、冷と暖との相反の根柢に第三者がなくてはならぬからである。この第三者はタレスの水の如く一方に偏するものではなくて、却って相反するものが其処から生じ得る素地でなくてはならぬ。無限定者はここに考えられたであろう。それによってのみ、限定が一方に偏せず、相反する限定が可能となり、相反するものの争闘消長の現象もあり得るのである。そうしてエーゲ海沿岸の地方に於いて、人々の心を惹くものは、その鮮かな四季の推移であり、さきに述べた牧場的風土の特徴である。春夏と秋冬の循環は、暖乾と冷湿との交替である。ところで秩序の正しさは、両要素の均衡であるから、一方の要素が他方の要素に勝つことは不正であり、その不正はやがて時の掟によって償われるべきであり随って他の要素に席を譲らなければならぬ。それによって秩序が保たれるのである。この場合、不正とか正義とかいう表現の用いられているのは、たとえばバーネットの考える如く、人間社会からの軽き意味の援用であるか、或は寧ろ逆に人間社会の観察が自然界へ適用されたものかは、考うべき問題であろう。いまはしかし、これらの問題に立ち入るべき場合ではない。ともかくも無限定者を立てたアナキシマンドロスが、その実、ふかき秩序の思想を語っていることを見れば足りるのである。

ヘラクレイトスは万物流転を説いたことによって、秩序限定の思想と反極に立つかの如く見える。たとえば夜は昼であり、昼は夜であるというような論理を超越した表現が彼の断片には見られる。しかしこれは彼が鋭く変化の相に着眼したことを示すのであり、その変化はあくまで循環であって、全く秩序なき動乱ではない。既に循環である以上、そこには変化の底に秩序がある。夜と昼とが同一であるというのも「循環運動に於いては始と終とが同一である」(103)というのに基く。循環をひき起こすのは相違なる要素の勢力の消長であり、そこに争闘がある。彼は争闘の理法を見ることによって変化を説明しようとしたのであるから、彼は弁証法論理を説いたものということができよう。ところで変化から争闘であるということは、もと一定の固定せる性質を前提するから、その固定を打開するために争闘が考えられるのである。随って変化を説く裏面にも固定がある。限定の精神は根本的に支配しているのである。彼は宇宙の原質を火としたが、火は万物の変化を説明するに最も便宜であるからであろう。しかるに火そのものは永遠であり、それは度に従って燃え、度に従って消える。彼がいかに度を尊重するかは、「太陽といえども度を越えることはしないだろう.....」(断片 94)という言葉にも見られる。度を尊重する以上は、変化の奥にも秩序がある。彼はここに神の調和を見出すのである。ただ調和が単に静的でなく動的であり、内に変化を含んでいることがヘラクレイトスの特徴である。

以上ミレトスの自然哲学に対して、他方ピタゴラス派の思想がいかに宇宙の数学的秩序の把握であるかは、あまりにも周知のことであるからここには割愛する。更にパルメ

ニデスを学頭とするエレア派の思想もギリシャの特色を典型的に表現している。エレア派のいう「有」は現実的存在者を肯定的に越えたものであるが、これをインドの思想と比較するとき、そこに於いては現実的存在者を否定的に超越して、その根拠を求めた、それが梵である。いまギリシャに於いては、現実を肯定的に越えてその根拠に達した。インドの方向は「無」へであり、ギリシャの方向は「有」へである。否定的に越えて求められるものが非連続的であるに対し、肯定的に越えて求められるものは連続的である。かかるものがパルメニデスの「有」であり、それを如実に露呈するのが真理である。

3 ギリシャ哲学の展開---国家の秩序

ミレトス派にせよ、エレア派にせよ、その眼が対象に向けられたのに対し、いま対象に向う主観そのものが意識されてきたのが人事論期の哲学である。しかるに自然の世界に容易に発見された秩序は人間の世界に於いては爾[しか]く容易に発見されなかった。人間の世界の秩序は法(ノモス)に外ならないが、そのノモスはピュシス(自然)に於ける如く整然たるものではなかった。ノモスを発見せんとしたソピストが相対主義に陥ったのは、彼等に秩序への要求が最初より無かったのではなく、それが有りながら満たされなかったことの失望と見ることもできよう。それでも彼等はそれを以て現実を否定しようとしたのではなく、却って現実主義的であった。プロタゴラスは絶対的真理の存在を否定したけれども、「有用」なるものの標準によって何等かの秩序を見ようとした。たとえば病めるソクラテスにとって酒は苦く、健かなるソクラテスにとって酒は甘いとすれば、前者にとっては苦いことが後者にとっては甘いことが真理であって、そのいずれか一方が真であり、一方が偽であるということはできない。さすれば真偽の別はその主体の状態に左右されるのであって、絶対的基準というものを認めることはできぬ。しかしながら病気よりも健康が一層好ましいということは疑うことのできぬ事実である故に好ましからざる状態より好ましき状態へと向うのが人生の実相であって、薬を以てこれを為すのが医者であるとすれば、言説(ロゴス)を以てこれを為すのが哲学者である。法についても一定不変の法の真理性は存しないが、いかなる法が有用であるか、いかなる法が有用でないかの区別はあり得る。彼はこの観点から法秩序を肯定しようとするのである。

もとよりプロタゴラス的相対主義は幾多の難点を有する。けれども此の困難に直面し試練を経ることによって、ギリシャの秩序の思想は強靱性を加えてくるのである。そうしてかかる試練に堪え困難を克服しようとしたのが、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの事業であったことは云うまでもない。

プロタゴラスが相対主義に陥ったのは、主観中心主義であったからである。「人間は万物の尺度である」とは、その率直な表明である。そうしてこれはギリシャ的世界観の代弁であると見てよい。蓋しさきにも述べた如く、ギリシャ的連続観は、人間を神より見るのではなく、むしろ神をも人間より見るにあったからである。ただ万物の尺度たるべき人間とはいかなるものか。これを千差万別の個人主観としたところにプロタゴラスの相対主義が帰結した。しかし人間性はそれに尽きるであろうか。一方にピュシス(自然)を範型とする秩序の思想、他方に人間性の尊重、この両面を綜合する方途はないであろうか。

これを発見せんがために、生涯の努力を費したのはソクラテスである。ソクラテスは普通に概念の発見者といわれるが、彼に於いて尚[たつと]ぶべきは概念発見の結果であるよりも、むしろその努力である。そうしてこの努力は、内容的には、徳の問題に関連してなされた。諸々の徳目を統一する徳そのものの探求である。この探求は夙[つと]に始められたけれども、これに一層の拍車をかけたものは、デルフォイの神託たる「ソクラテスは最大の賢者」というにあった。何が故の賢者であるか、みずからその理由を問うて、竟に自己がその無知を知れる所以即ち「無知の知」を有する所以に想到した。世人の無知なるに対して、ソクラテスはその無知を知れるの故に最大の賢者である。一方デルフォイ神殿の掲額に「汝自身を知れ」とある。しかしてこれは神の命令であり、神

が人間にその限界の反省を促しているのである。その限界は何処にあるか、ソクラテスは「無知」を以てこれに答えた。ここに人間の能力に対する徹底的な自制がなされた。ソフィストが相対主義に陥ったのは、意外にも、人間能力の不完全の自覚からではなく、却ってそれを無反省に肯定したからである。いまソクラテスによってこの反省が徹底した。が、この反省によってこそ、却って万物の尺度に値する真の人間が発見されるであろう。ソクラテスは七十年の生涯を代償としてこの準備をなしたのである。

この準備の上に、ソクラテスの志向をなし遂げたのがプラトンであることは云うまでもない。初期のプラトンはソピスト的相対主義の打破に全力を注いだ。随って客観的な認識能力の探求が主要の課題であった。ソピストの相対主義は認識能力を単に感覚と考えるところに結果する。しかし感覚以外に果して認識能力はないであろうか。感覚的認識に於いても、相異なる感覚を統一する作用がなくてはならない。この赤い布が軟かいという場合、視覚と触覚とを統一するものがなくては、右のようなことは云われ得ないであろう。そうして夫々[それぞれ]の感覚には夫々の感覚器官がある。視覚には眼が、聴覚には耳が、味覚には舌がある。しかるに、これらの感覚を統一するもの、この赤い布が軟かいといわしめるものには、かかる特殊の器官は存しない。さすれば、それは何によってなされるか。プラトンはかかる作用をなすものとして魂(プシケー)を考えた。眼を通し、耳を通してくるものが、魂によって結合統一されるのである。感覚は対象の特殊性に関っているが、魂はその同一性、普遍性を捉える。プラトンはかかる魂の作用を「テアイテトス篇」ではドクサゼインという言葉で現している。この言葉は、この場合、「判断」と訳するのが適当と考えられるが、一般に対象の同一性を把握するのは理性の作用である。魂にはかかる理性的要素がある。学問的認識はこの理性に基いて成立するのである。ソピストはかかるものを否定したが、しかしこれを否定するならば何等の立言も主張も不可能となるであろう。かくてはソピストの主張そのものも、それを真理として定立することはできない筈である。

さて認識能力に理性的なものがあり、それが対象の同一性を把握するというとき対象には果してかかる同一性が存するか。ソピストの相対主義では固よりかかるものは否定される。しかしながら吾々は、たとえば机を見るとき、正方形のものを見ても、長方形のものを見ても、また円形のものを見ても、或は大きいものを見ても小さいものを見ても、これを等しく机という。さすれば机は種々に異なっているとしても、それらは机としての同一性を有している。これをプラトンは机のイデア又はエイドスとして現わす。これをいかに解するかはプラトン学者の最も重大な問題とするところである。近世哲学の立場から見れば、これを「概念」と解する傾向をとり易い。吾々が種々の机に対しながら、それを等しく机と呼ぶところの同一性は即ち机の概念に外ならないのである。この解釈は一応の斉合性を有するけれども、プラトンの立場には直ちに適合し難い。何よりもイデア又はエイドスの語は、もと「姿」「形」等の意義を有する。故にエイドスは一般に「形相」と訳されている。それは主観的なものではなくて客観的なものである。個々の机に対しては、机そのものとしての「原型」または「範型」である。個々の机がそれぞれ形状を異にしながら、等しく机であるのは、それらがこの机の形相を分有するからであり、形相の側からいえば形相がそこに臨在するのである。プラトンはこの関係をまた個物が形相を模倣するとも云う。ともかくここに、形を見、形を作るギリシャ的精神がその哲学的表現を得たのである。真に形を見ということとは、生成変化する個々の形ではなく、個々の形をして形たらしめる原型を見ることである。原型は原型たるの故に直ちに肉眼を以て見られるのではない。それは肉眼ならぬ心眼によって見られる。この心眼がプラトンのいう魂であり、理性である。原型は原型たるの故に肉眼では見られぬが、しかしまた原型たるの故に猶お見られようとする性質を有する。恰[あたか]もこれに応じて、理性も近世哲学の如く判断作用的のものではなく直観的性質を有するものである。もっともプラトンが形相として考えた物の範囲は頗る広い。木、馬等の自然的対象、机、寝台等の加工的対象、大と小、等しさ、二重性等の属性、数や円形等の数学的対象、或は力、健康、美、善等の価値的対象に至るまで包含している。随ってこれらの凡てに通じて形相を原型として解しうるか否かは、問題の存するところであるが、いまはその詳細に立ち入るべき場合ではない。(詳しくは拙著「プラトンとアリストテレス」133-139

頁参照)プラトンの形相はその本質に於いて原型と解さるべきであって、概念と考えらるべきではない。

さて事物の同一性はいまや形相として確立された。さきに述べた如く、種々の感覚を一つの対象の性質とするとき、既に対象の同一性が前提されなければならぬが、更に対象には、それが存在する又は存在しないというが如き感覚的性質を越えた普遍的性質がある。これを感覚によって把握することはできないから、魂の作用は欠くことができない。このことは対象には感覚的性質に尽きざるもの、即ち形相の存することが意味されている。個々の形の奥に形そのものがあるということ、そこにギリシャ的精神はその形而上学的根拠を与えられたのである。そうして形を求めるのは限定の精神であり合理的態度であった。いま事物の形相を考えることによって、種々なる感覚的性質の変化にも拘らずそれを越える事物の同一性を把握するとすれば、それこそは限定の態度、合理的精神の真の基礎づけである。

プラトンはソピストの相対主義をここに原理的に超克しようとする。ところでソピストの相対主義は彼等が人生の問題に眼を向けたが故に陥らざるを得なかった帰結であった。さすればプラトンが真に彼等を超克するためには、単に認識の問題に於いてのみならず、人生の問題に於いてイデア説を建設しなければならぬ。プラトンの志向は固より其処にあった。しかして此の志向の実現が即ち国家論であったのである。

アテナイの貴族に生まれ、一般の置慣に随って政治家たらんと志したプラトンが、当時のアテナイの政情の混乱に失望して、退いて哲学に没頭したものである以上は、哲学の上に於いて国家秩序の理論を建設せんとしたのは当然である。その秩序の内容が彼の考える正義即ち公正の観念であるから、「国家篇」は「公正について」との副名を有するのである。その内容については詳述の暇はないが、プラトンは個人生活と国家組織との原理上の同型性を信じ、個人がその精神の三部面即ち欲情と気力と理性との三者の調和を保つところに正しき生活がある如く、国家に於いては実業者と戦士と統治者との三階級の調和によって正しき組織がもたらされるのである。その調和は固より理性によって気力や欲情が制御され、また統治者によって戦士と実業者とが支配されることによって生ずる。即ち理性の有する知の徳によって気力が制御されて勇気が、欲情が支配されて節制が生ずる如く、統治者の有する知性によって戦士が支配されるれば国防に任ずる勇敢が、実業者が支配されるれば国富を想う節制が成立し、この三者が各々相冒さないことが秩序の内容をなすのである。若し知の優位が失われるならば、暴勇と放縦が生ずるであろう。

かようにしてプラトンの国家論は秩序を強調し、秩序は知性の優位に支えられるものであるが、特に注目されることは、個人と国家との構造上の同型性が確信されていることである。この同型性の思想は更に宇宙にまで及び、後年の「ティマイオス篇」「法律篇」等に至っては、個人、国家、宇宙の同型性が樹立されている。即ち宇宙の整然たる規則が国家及び個人生活の範型をなすのであって、為政者は宇宙法則の探求をその聖なる天職とするのである。

ここに至って自然哲学者の示した秩序の精神とソピストの要求した社会生活の研究とが始めて綜合され、社会の理法を見出すことによってノモス(法)が確立されたということができよう。実にこの法の尊厳のために、よしんばその法が誤っている場合に於いても、ソクラテスは身を犠牲にしてこれを護ったのである。いまプラトンもまた畢生[ひっせい]の努力を費して、これが理論的建設を成し遂げた。かかる意味の法秩序の具体的顕現が即ちプラトンの説いた理想国であり、それは人間生活の原型である。ポリス(国家)こそ彼等ギリシャ人が生活のエイドスとしたものである。

かようにしてプラトンはギリシャ的世界観にその典型的な実現を与えると共に、それが理想国家として形成されたことは、逆にギリシャ的世界観のいかなるものであるかを語っている。それは地上的なものを否定するのではない、キリスト教も神の国を説くが、

プラトンの理想国はあくまで地上の国の理念的形成であるから、その趣を異にする。またインドに於ける如く現実の諸行無常に徹して、彼岸の实在界へ憧憬するのでもない。仏教は彼岸をも此岸に於いて見ようとするが、その此岸を国家として形成する等のことは全くその関心のほかにあった。仏教の悟得は個人的である。ギリシャ民族が国家の形成を理想とするところは頗る中国の思想と一致する。事実、孔子の所説とプラトンの思想との間には著しき類似が見出される。ただ孔子に於いては天意の実現が中核をなすに對し、プラトンに於いては天体の秩序の受容が重視される。等しく善を説いても、その内容はやや趣を異にするのである。このことは、孔子が天命を云為[うんい]するとき意志を通路とするに對し、プラトンが天体を問題とするとき觀想を通路とすることに因由している。そうしてここにギリシャ的特色があるのである。これは次の問題と関連する。

国家の形成を理想とする立場が世界觀的に連続觀の型に属することは云うまでもないが、しかるにプラトンの説くイデアが超越的であり、そこに形相界と現実界との二世界が想定されることは、一見して非連続觀の如く考えられるであろう。事実、プラトンがあまりにイデアの超越性を強調するかぎりには、ややギリシャ思想の主流をはずれるかの如くにも見られるのである。が、そこには頗る微妙なる問題がある。

普通にプラトンは二世界説を説くものとされる。それは決して誤ってはいない。ただプラトンの二世界はプラトンの意味に解されなくてはならぬ。さきにも述べた如く、彼は個人、国家、宇宙の同型性を信じているから、宇宙の数学的秩序が世界の根拠とされるとき、根拠づけるものと根拠づけられるものとの間に原理的區別たとえば神の国と地上の国という如き區別は存しない。形相と現実との間に模倣、分有等の関係があるのは、それを示している。それにも拘らず、現実は何処までも形相の模倣たるに止まって、その実現としての性格を有し得ないのは、何故であろうか。形相と現実との間は同型的であることによって連続しながら、後者が前者の模倣たるに止まって実現たり得ないのは、その非連続を語っている。それは形相に接するに觀想を以てするからであり、逆にいえば觀想を通路として求められる理念であるから形相なのである。蓋し觀るといふ以上、それは対象との距離を必然とし、觀るものと觀られるものとは連続し得ない。觀られたイデアが形相として超越的であるのは極めて当然である。それと共に觀るものと觀られるものとは深刻なる矛盾を示さない、矛盾の存するのは意志乃至行為の領域である。随って形相は超越的でありながら現実と同型的であるということ、いかえれば形相は現実の原型であるというプラトンの立場が結果したのである。かくして形相が現実より超越しているということは、同型的なるものの次元的相違に過ぎないのであって、吾々のいう非連続觀の範囲には入り難い。然らばプラトンは何が故に、一見してギリシャ的連続觀の範囲を出でて形相の超越性を説き、特にその数学的秩序を重視したかというに、そこには当時のアテナイの現状が大きく影響しているであろう。それは混乱そのものであった。プラトンがアテナイの匡救[きょうきゅう]を欲すれば欲するほど、彼は秩序確立の急務を説かなければならなかった。現実の国政に對して、あくまでその規範となる秩序を求めて、竟に天体の規則にまで超越したのである。形相を超越的に説くのが必ずしも目的ではなかったであろう。却って現実への関心が彼の所論を超越的としたのである。

プラトンの超越的形相を現実へ内在せしめ、形相を以て質料の帯びた形として捉えるのがアリストテレスの立場であることは云うまでもない。質料はやがて形相を帯びゆく可能性であり、形相は質料の実現されたる現実性である。大理石より人像の象[かたど]られること、櫛[かしわ]の種子より櫛の木が生ずること、この目前の事実の構造を解明するのがアリストテレスの思索のモチーフである。形相が超越的でなく、現実の個々物の形相であり、その質料の本来の性格を実現したる現実性であるとする思想は、プラトンにもましてギリシャ的精神の巧みなる代弁である。彫刻や建築に現れたギリシャ人の態度は、ここにさながらに哲学的表現を得たのである。そうして櫛の種子が櫛の木を目ざして生育するという目的論的思考法をとるアリストテレスに於いては、世界の構造そのものが、一大目的論的体系をなす。すべて可能的なるものは現実的なものを目的とする、形相はあらゆる事象の目的因である。世界の構造はこの究竟の目的因に帰向する。

いま分り易い例を以てすれば、この机の質料は木材であり、机はその形相である。木材は机となってその目的を実現している、しかして机は更にその他の調度と共にこの室を構成する質料であり、室はその形相である。更に進んでこの室は他の室と共にこの建物を形づくる質料であり、建物は形相である。かようにして「質料 → 形相」の関係は無限の重層をなして、世界を構成する。しからば世界の構成を最後に支えている究竟の形相は何であるか。それがアリストテレスのいう神の観念にほかならない。随って世界の構造は神に帰向する一大目的論の動的体系である。あらゆる活動が神の活動を目的としている、然らば爾余一切の活動の目的となる神の活動はいかなるものか。おもうに爾余の活動は質料より形相への過程として生じ、何等かの実現さるべき目的を有している。しかるに神は究竟の形相であるから、それ以外の形相への過程は生じない。神は自己目的々であり、完全に自足している。故に神の活動はただ自己を目的とする活動である。自己目的々なる活動、それは観想のほかにはない。他のあらゆる活動は何等かの目的のためのものであるが、観想は観想のためのものである。かくて神の本性はその純粹の観想に求められる。アリストテレスがいかに観想を讚美するかはここに述べる要はないであろう。そうして人が時あって到達し得る観想の悦楽に、神は常にあるのである。故に神と人との間に原理的区別はない、「質料—形相」の重層を辿って最後に達するものが神であるとすれば、これは明かな連続観の理論的表現である。

然らばアリストテレスがかかる世界の連続構造を把握したものは何に依ってであるかといえ、それもまた観想に外ならないのである。そうしてそれこそアリストテレスの考える哲学の本質であった。ところで世界の構造を「質料—形相」の連続的重層とするとき、これを捉えている観想の主体そのものは何処に位置するのであるか。それは当然この連続構造の外に立たなくてはならぬ、しかるにアリストテレスにはその意識はなかった。一般にギリシャ人は世界の構造を見るに当って、見るものが見られるものの外にあるとの意識はなかった。故にそこには「主観—客観」の原理的区別はないのである。この区別の生じたのは近世の哲学に於いてである。

ところで、見るものが世界の外に立つというが、それはいかにして可能であろうか。世界が連続構造をなすならば、その外に立つ場所はないであろう。ここに観想に伴う困難な問題が生ずる。吾々は後に至ってこの問題を更に考究したいと考える。

第5節 日本の世界観

1 「むすび」の観念

ギリシャの世界観が連続観の一つの典型であった如く、日本のそれは他の一つの様相である。結論的にいえば、ギリシャに於いては世界の外に立って世界の連続構造を観たのに対し、いまやこの連続構造に身を置いて、その根拠を感じたのが日本の特色である。前者は静態的であり、後者は動態的である。

さて日本民族が古来いかなる世界観を抱いたかは、今日に残されたる古典によるの外はなく、古典として重要なものが古事記、日本書紀、万葉集、古語拾遺等であることも云うまでもないところである。日本は従来外来文化の影響を受けること最も大なる国であった。故に吾々はひとまず固有のものと外来のものとを分けて、なるべく純粹な日本民族の思想を抽出して見なければならぬ。そうでなければ外来のものの影響がいかなるものかも知ることはできぬからである。この観点よりすれば、古典のうちでも特に古事記、または万葉集に現れた純粹な感情が重要視されるのである。

ところで古事記に語られている思想的部分は多く神話の形式をとっている。この神話をいかに取り扱うかが先ず方法論的な問題となるのである。しかして此の点が今日特に問題とされているところである。おもうに神話に対する態度として、およそ三つのものが考えられるであろう。第一は、神話に語られていることを以て、そのまま歴史的事実とする立場である。第二は、科学的見地よりして神話を以て荒唐無稽として否定する立

場である。第三は、神話を否定しないのは固よりであるが、さりとしてその物語りを事実として肯定するのではなく、その物語りのうちより古代人の思想生活を解釈しようとする立場である。第一の立場は学問的に支持されないが、第二の立場も神話というものの意義を正しく理解しているものではない。神話の表現が非科学的であっても、その表現が意味するものは科学的であり得る。真の科学的精神は、非科学的なるものうちから科学的なるものを見出すのである。ここに神話に於ける生けるものと死せるものとを区別するを要する。これが第三の立場であって、この解釈学的立場こそ正しき態度であると云い得るのである。若しこの立場まで否定するならば、古代人の精神生活を知るよすがもなくなるであろう。かかる立場から古事記の神話を見ると、吾々はいかなるものを見出すであろうか。古事記の冒頭には次のように語られている。

「天地の初発の時、高天原に成りませる神の名は、天御中主神[あめのみなかぬしのかみ]、次に高御産巢日神[たかみむすびのかみ]、次に神産巢日神[かみむすびのかみ]此の三柱の神は、並独神成り座して、身を隠したまいき。」

いま天地初発のときを問題とするのであるから、それは宇宙の根拠を探求する態度である。この整然たる宇宙の成立せるについては、その根拠となるもの、即ち中心がなくてはならぬ。その中心とは何であろうか。それは宇宙をしてかく生ぜしめた生産力そのものでなくてはならぬ。いま古事記に於いては、その中心が天御中主神として、その生産力が高御産巢日神、神産巢日神として現わされているのである。「むすび」については漢字の「産霊」が当てられるが、産は勿論新らしきいのちの発生であり、霊は不可思議な力を意味する。それは恰も西洋哲学の能産的自然の如く、自然に漲[みなぎ]る生産力にほかならない。そうして上の引用文のうちに「次に」とあるのは、時間的前後関係ではなく、事業の展開の関係をさすとせられるのが通説であるから、生産力は即ち宇宙中心の能力の展開そのものと考えてよいであろう。換言すれば、わが古代人は、宇宙の中心を思念したとき、これを数学的秩序の方面に追求することなく、直ちに生産力として表象したのである。それ故に、神そのものが「成ります」と語られているのであって、生産力の展開即ち事象の成立の相を把握したのである。この点は旧約の神があらゆる存在の始原として端的に「あった」として存在の相に於いて語られるのと異なった趣を持つ。あらゆる「有るもの」に先行して「あった」ものとして、神は絶対的存在であるから、更にその根拠を追求することはできない。しかるに古事記の神は、神そのものが「成った」のであり、ここでは生成そのことが根源事的態である。宇宙に中心ができた、その中心は生みの力である、故に生みの力といわれるものが宇宙に中心を生ぜしめたその力に外ならない。これを思考の順序に於いて自覚したのが「むすび」であったのである。

ところで、かかる生産力は未だ因であって、その勝義の発現には更に縁を待たねばならぬ。その意味で生産力そのものは未だ消極的状态にあるから、これを「独身」といい、「身を隠す」というのである。この因に更に縁が加わってくると、単なる生成が生産の姿をとってくる。生産は男女による子の出生を典型とするから「独身」の神が夫婦の神に展開してくる。それが伊邪那岐[いざなぎ]・伊邪那美[いざなみ]二神の国生み神話にほかならない。この国生み神話も、これを事実として取扱うとすれば、それは到底科学的であり得ないことになるであろう。しかし、その意味を、国家の成立を自然の生産力に求めたものと解すれば、含蓄するところは極めて深いのである。そこで生産力の発現が此の神話に於いていかに把握されているかを解釈して見たいと考える。

白す

まず伊邪那岐・伊邪那美二神は、天の御柱を行き巡り会い、女神が「あなにやしえをとこを」と呼ばれたのに対し、男神が「あなにやしえをとめを」と答えられ、然るのちみとのまぐわいによって御子を生まれたのであるが、その結果は蛭子[ひるこ]であった。この思わしからぬ結果を見て、「是に二柱の神議[のり]云りたまいつらく。今吾が生めりし子良わず。猶天神の御所に白[もう]す宣しとのりたまいて、即ち共に参り上りて、天神の命を請いたまいき、爾[ここ]に天神の命以ちて、ふとまにに卜相[うらな]えと詔[の]りたまいつらく、女を言先だちしに因りて良わず。亦還り降りて改め言えとのりた

まいき。」ここには種々の問題が語られている。

何が故に最初の御子が蛭子として生まれたかの問題が第一に考えられなくてはならぬ。それは右の引用文から明かなように、女人先言の不可なる所以を自覚せしめるためであると解することは容易である。ここには固より易の陰陽思想も関係しているであろうが、生産の行為が決して恣意に委されず何等かの理法に則るべきことが含意されている。即ち主観的な行為は客観的な道理に合致せずしては良き結果を結ばないのである。このことが今は両性の相対をいかに位置づけるかの問題として語られ、一般に人倫の世界を象徴的に示したものであるということができよう。

ところで此の客観的理法の問題は、右の両性の相対問題に於いてよりも、この二神が蛭子の結果を前にして天神のもとに上られたという事柄そのものに於いて一層根源的に語られている。まず二神はその思わしからぬ結果に対して疑問を抱き相談をされたのである。若し出生の結果が蛭子でなかったと仮定したならば、そこには何等の疑問もなかったであろう。しかるにいま、その結果の不幸であったがために、右の如き疑問が生じた。即ちそのみとのまぐわいなるものに何かの齟齬[そご]のあったことが反省されたのである。ところで齟齬が生ずるということは、その事柄が単なる自由意志的な事態でないことを意味する。蓋し自由に委されることには齟齬の生ずることもないからである。随って齟齬のあったことを反省することは、自由なる行為の背後に自由を越えゆるもの、主観的な物の根柢に客観的理法の存することの予感を抱くことである。この予感の故に両神の談合があり、これを實にして天神のもとに参い上ぼられたのである。この天神のもとに上ぼられたこと、即ち主観的行為の背後に客観的理法を見られたこと自体が、この神話に於いて最も意義ふかき洞察ではあるまいか。そうして天神は既に述べられた天御中主神、その内容に於いては産巢日の神であるが、この天神もまた直ちに自己の意見を語られることなく、「ふとまに」にト[うらな]うて判断されたのであるが、これは前述のとおり、天神自身が既に「成れる」ものであって、生成の理法そのものに基づいているに依るのである。即ち産巢日の神も生成の理法的人格的表現なのであるから、直ちに自己の判断を以てせず、更に生成の理法そのものを仰ぎ求めるの態度に出られたのである。このことは古代人の考えた最究竟者は生成の理法そのものであって、神といえどもこれに基づいたものであることを示している。即ちわが神話に於いては神は超絶者なのではなく、却って既に最究竟者より成立し来ったものであることを意味する。わが国の神を以て直ちに西洋のゴッドと同一視することの誤解をここに一掃して置く必要がある。ともかくも、伊邪那岐・伊邪那美二神の最初に生まれたものが蛭子であったとの不幸なる事実は、しかしそれによって却って如上の反省を促し、主観的行為の根柢に遡[さかのぼ]って根源的な生産力にまで到達することとなったのである。

この根源的生産力に立脚して再度の生産がなされる時、それが国生みとして結果したのである。この神話的表現の意味するところは、国家の成立が自然の生成力に基づくということである。自然の生成力こそは究竟者であるが故に、いずれの国もこれに基づかざるを得ない。そこに国と国とが此の究竟者を媒介として共存共栄の実を挙ぐべき根柢がある。日本の思想は本来この道理に立脚するものであって、決して現実の国家を以て直ちに絶対化しようとするものではない。この点については種々の誤解が行われているが故に、特に留意するを要するのである。

さて「うみ」の営みは単に伊邪那岐・伊邪那美二神の所業ではなく、それが根柢的に根源的生産力に支えられている所以が明かとなった。根源的生産力が因であり、夫婦の営みは縁である。因縁が熟して勝義の生産がある。そうして総べていのちあるものはこれに基づいていのちあるのであるから、いのちの真相を見るならば、それは根柢的に基礎づけられたものである。基礎づけられるということは「生まれる」ということであり、基礎づけるということは「生む」ということである。これが日本民族の世界観の中核をなす。そうして「生むもの」は生むことによって、その生みの力を生まれたものに移し、「生まれるもの」は生まれることによって、生みの力を受け、やがて新に生むものとなる。この故に、根柢づけるものと根柢づけられるものとは、「うみ」を通して連続して

いる、日本民族の世界観は此の意味に於いて連続観をなす。そうしてギリシャに於いては「形相一質料」の重層の連続が観られたのに対し、いま「生む一生まれる」の連続は、生まれたものがいのちの根拠を回想して感ぜられるものであるから、ギリシャの世界観が知的であるに対し、日本のそれは情的ということができるのである。

2 日本思想の展開

私見によれば、右のような日本民族の世界観は、上古より奈良朝を経て平安朝に至るまでの間に一つの円環を描いている。そこに日本思想の原型的なものが現れていると云ってよい。

まず古代の思想を見るに、それは専らいのちの根源の回想に向った。生まれた根源を見ることに於いては明るさ清さがあり、死にゆく彼方を見ることに於いて暗き穢[けが]れを感じた。そうして前の面が後の面に打ち勝っているのが古代の特色である。随って死ということに対しても痛切な悲哀を感ずるよりも醜悪を感じた。古事記の夜見国の段の物語などはそれを典型的に現している。火を生んで身の焼け死んだ伊邪那美神は、その死の穢れを意識して後を慕われる伊邪那岐神を拒まれた。その強い拒絶を示すために「汝[みまし]の国[くに]の人草[ひとくさ]、一日[ひとひ]に千頭[ちかしら]絞[くび]り殺さむ」と申されたるに対し、「爾[ここ]に伊邪那岐命の詔りたまわく、愛[うつく]しき我が那邇妹命[なにものみこと]、汝然[みまし]が為[し]たまわば、吾[われ]はや一日[ひとひ]に千五百[ちいほ]産屋[うぶや]立てむとのりたまいき」とあるのは、いかにも興味ある表現であろう。いかに死を忌みきらっても死は目前の事実である。これをいかに解決するかについて古来宗教的要求が起こった。インド思想の如きはその最も深刻なものである。そしてその解決が死に対する自覚的超越であるに対し、いま右の物語の思想は千人の死を千五百人の生によって乗り越えるという最も現実的な方法であった。ここにいのちの讚美が如実に現れている。かくいのちを讚美するということは、いのちがその根源と連続していること、むしろ根源の顕現と考えられる事によるのであって、肉体の罪の意識などの生ずる余地はなかったのである。古代の日本人に於いては、すべての価値判断が生死を基準とするのであって、自然の生成力に沿う方向の明るさ清さと、それに反する暗さ汚さが、善悪等の価値の別をつつんでいると見ることができ。そうしてこれは永く日本民族の心情として今日にまで伝っているものである。

右のような古代人の素朴な健康は、しかしそのまま永く維持されるものではない。闇を避けて光を慕う古代人の意識も、やがて死の悲哀に対する詠歎を含んでくる。そうしてそれは既に純粹な古代人ではない、万葉がそこに生まれたのである。いのちあるものが徒[いたずら]に死にゆき、栄えたものが久しからずして衰える悲哀をうたった人麻呂などは、詠歎の詩人であり、懐古の詩人である。即目の景觀に対しても、彼は古を追懐して無限の憾[うら]みをいだく。しかし彼の詠歎の裏面に一つの力強さが漲[みなぎ]っているのは何故であろうか。彼は滅びゆくものの方向を生まれ来た方向に転換する。この旺盛なる歴史的意識の故に、一見冗長と思われる修辞を敢てして、上代以来の淵源来歴を謳[うた]うのである。しかもその声調が祝詞と通ずる雄渾[ゆうこん]を帯びているところよりすれば、彼は決して単なる詠歎の詩人ではなく滅びゆくものの底に無窮を思慕しているのである。その無窮も時を超越した永遠ではなく、むしろ即物的に時の永続そのものなのである。これも現実の根拠が現実を超絶するところにあるのでなく、現実そのものと連続しているという連続観の表現なのである。超越的なものに対するのは観照であるが、連続的なものに対するのは思慕である。この故に人麻呂の想念は詩によって最も適[ふさ]わしき表現を見る。畢竟、彼は栄えたものの滅びゆく相を見るところに詠歎の詩人であり、滅ぶものの生じ来た淵源を見るところに歴史哲学者の風貌を現わす。かようにして生の方面と死の方向とを表裏の關係に媒介するのが人麻呂の特色である。いま広く万葉歌人の全般について論ずることはできぬが、右の如き人麻呂の特色は一般に万葉人の意識であると見て大過はないのである。ただ、時代が降ると共に、生の歓喜よりも死の悲哀が勝って、やがて家持に見る如き情緒を通して、思想は平安朝へ移ってゆくのである。

死の意識が生意識に勝って、明朗は陰影となり、本能が情緒となるところに平安朝の世界観が成立した。そこでは神話の素朴、抒情詩の簡勁[かんけい]に代うるに文学の優婉が支配し、作者の多くは女流となった。そこに形成された理念が「もののあわれ」である。この理念の解釈はいかようにも成り立つが、最も古典的なものが宣長のそれであることは周知のとおりである。そうして宣長の解釈の主眼点が、「あわれ」を「哀」と同置することの狭隘[きょうあい]を指摘し、「見るものきく物ふるる事に、心の感じで出る歎息[なげき]とし、「もの」とは「言[いう]を物いう、かたるを物語、又物もうで、物見物いみ、などいうたぐいの物にてひろくいう時に添うる語なり」というにあることも固よりである。つまり「よき事にまれ、あしき事にまれ、心の動きて、あああわれと思わるる」ことが「もののあわれ」を知ることであり、畢竟はふかき感動を意味する。しかしあわれが哀の義になったのは後世のことであつたとしても、然らば何故にあわれが哀となるかと云えば、依然としてあわれと哀との親近性を説かなければならぬから宣長も「人の情のさまざまに感ずる中にうれしきことおもしろきことなどには、感ずること深からず、ただかなしき事うきこと、恋しきことなど、すべて心に思うにかなわぬすじには、感ずることこよなく深きわざなるが故に、しか深き方をとりわきて、あわれといえるなり」と述べている。この深い洞察は動かすことができないが、もののあわれが特にも平安朝の理念であつたとすれば、平安朝の人々が特にも「心に思うにかなわぬすじ」を感じたのは何故であろうか。ここに盛んなるものが衰えいのちあるものが死にゆく相に彼等が特に心を惹かれたという時代の特色を考えざるを得ない。ところで衰亡死滅に心を惹かれるということは一般に宗教的動機とされるものであるが、宗教の立場は一応は人間の情を否定する。キリスト教に於いてアガペーといい仏教で慈悲といつても、それは現実執着の情を清掃した後にあるものであつて、「棄恩入無為」というのは宗教の門に入るものにとっての乗りこえるべき課題である。しかるに「もののあわれ」はまさに情なのである。平安朝の人々は衰亡死滅を意識しながら、情を否定することができなかつた。情は現実へ執着する、宗教の立場で情を否定するのは、死後に於ける超越界を想定するからである。非連続観は宗教の本質をなす。いま「もののあわれ」が情であるというのは、平安朝の人々が死後の世界を意識しながら、それが現実と超絶せず連続していることを意味する。血は水よりも濃いといわれる如く、情は連続体に沿うものである。古代人の意識に於いて生成の根源が現実と連続していた如く、平安朝の観念に於いて死滅の彼方も現実と連続していた。その故に死後の意識も情であり得たのである。

ただ「もののあわれ」は単なる現実執着の情ではない。宣長も認めるように「もののあわれ」には心の浄化作用がある。そうして「人のまことの情[こころ]を吟味したるは、かならず物はかなかるべき」とか「実の情の物はかななくめめしき」とかいつているのを見れば、はかなさやかなしさに瀟過されたる情が真実の情であり、浄められたる情である。悲劇は喜劇よりも偉大であり、人は涙によって心の醜さをあらひ清めるのである。平安朝の時代意識が、大局的にいって、滅ぶるもの死にゆくものに媒介されていることによって、「もののあわれ」は情でありながら現実執着の醜さを清掃しているのである。非連続的な超越界を想定しない我が国の思想よりすれば、死後の世界に光明を見出すことができない。死は何処までも忌むべく悲しむべきものである。それだけに現実のいのちは愛着されなくてはならぬ。しかし、そのいのちが刻々に滅びに向うことも如何ともなし得ない。ここに滅ぶるものは滅ぶるままに、うつろうものはうつろうままに、それを愛惜しているのが「もののあわれ」である。

ところで衰滅死亡の意識が徒らなる悲歎慟哭とならず、「もののあわれ」という優婉なる情緒となって、そこに鬱屈せる感情の解放が行われたについては、なおすすんで「もの」について考えるところがなくてはならぬ。宣長は「もの」の意味を軽く扱って、一般にひろく言うときに添うる語とした。それは固よりその限りに於いて正しいけれども、また必ずしも事柄の説明に資しないであろう。ひろくいうときに「もの」が添えられるということは、体験的にはいかなることであろうか。たとえば「見る」とか「語る」とかは主観的行為であるが、それが「物見」であり、「物語」であるときには、行為が一

定の形式を有って客観的となり、客観的なものを通して主観の行為が考えられている。「あわれ」は主観の感情であるが、これが客観的なものに托されるとき、感情は一般的となる。そして語ることは断片的でもあり得るが、「物語」は一定の筋をもっているように、感情が客観的なものに托されるということは、感情が一定の形成を経ることである。個々人が個々の場合に感ずる感情がものを媒介として一定の筋路を得るとき、それは他人と分たれ得るものとなる。即ち元来が内に籠ることを特徴とする感情が、ここにはものに媒介されて開かれてくる。更に進んでいけば個々人が個々の場合に感ずる心的生活が、ひろく人生の理法とか人間の運命とかに媒介され、それによって悲歎慟哭の生々しさが客観化されてくる。一口にいえばそこに感情の客観化がある。こうした意味での広く客観的なものが「もの」の本質ではあるまいか。それは広くいうとき添える言葉という如く、限定されざるものである。限定されざる一般的なものであるが故に、個々のものはそれに媒介され客観化されて生々しい感情に諦念の美しさが加わる。そのときの内なるものの解放が、宣長の「あわれ」を解していう「あはれ」であって、そこに心の浄化作用も行われるのではあるまいか。「もの」が広く言うときに添えられる語であるというのは、いかにも至当の解釈であるが、そこには宣長の意識したものより更に深いものがあるように考えられる。「広い」ということは一般的ということであり、客観的ということであり、無限定的ということであって、それによって個別的・主観的・限定的な感情が開かれるのである。

「もの」は一般的であり無限定的であっても、しかしあくまで「もの」として事実的なのである。絶対に超越的な神とか、瞑想によって達する梵とかいわれるものではない、エイドスのように観照されるものでもなく、天のような倫理的規範でもない、どこまでも「もの」として事実的である「物語」であり「物見」であり、更に「物事」なのである。「物事」の爾[し]かあることによって、悲哀も煩悶もそこに托し開いて行こうとする立場には、中世以後に展開する事実主義の淵源を見ても、誇張した見方ではないと思われる。日本思想はかかる意味に於いて即物的であると云ってよい。

いま上代より平安までに至る一齣[ひとこま]に於いて、日本民族の世界観の固有のものについて概観した。それ以後の詳しい展開についてはここには立入らないが、以上のところを以てしてもそれが連続観であって、世界の連続構造に身を置いて、その根拠へ情感的に連って行ったことが明かであろう。等しく連続観というもギリシャのそれとは著しい対照をなしている。このことは固より長所であると共に短所である。世界の根拠は情感的に一挙に直観されるから、その構造に対する限定、分析を欠き、体系的な哲学を理論的に構成することには乏しく、そのような契機は、仏教・儒教・近世西欧の科学等に負うところのものとなったのである。

第3章 現代の世界観

第1節 西洋近世文化の特質

前章に於いて種々の世界観の類型を概観して来たが、吾々はここより現代の世界観を解明してみたいと考える。まず西洋文化の本質を理解することより始めよう。

西洋文化はギリシャ文化とキリスト教精神との統一であるとは、周[あまね]く人の指摘するところである。が、それはいかなる意味であるか。ギリシャ文化は人間を中心とし、キリスト教精神は神を中心とする。この二つのものが統一されるとはいかなる意味であるか。これを説明するには種々の観点があり得るであろう。ここには、その一つの試みとして、思惟方法そのものの様相から考えて見たい。

既に述べた如く、ギリシャ文化は形相を尚び、そこに限定の精神が支配していた。限定の態度は、これを思惟方法よりいけば形式論理的と呼ぶことができよう。既にギリシャ的世界観の項に於いて述べた如く、形式論理は事象を固定・峻別しようとするものである。これは事象の構造を観想によって捉える以上当然の現象である。ところで甲を甲

として形式論理的に固定することは、事象の変化を説明し得ない。変化とは甲が乙になることであるからである。その故に鋭く変化の相に着眼したヘラクレイトスは、形式論理を超越した立言を試みた。「昼と夜とは同一である」(断片 57)というが如きである。しかし彼の思惟方法の根柢には依然として事象を固定せんとする態度があるから、固定せるものを打開して変化を説明するためには、そこに争闘というものを考えざるを得なかった。昼が夜になるのは、昼と夜との戦によって夜が勝つことである。かくて凡ての変化は争闘によって生ずるが故に、彼はまた「万物は争いによって生ず」(断片 8)と説いたのである。そこでヘラクレイトスは弁証法の始祖とも考えられる。ところが彼によれば、夜は昼に勝っても、やがてまた昼は夜に勝つ。勝敗は循環してゆくから結局昼と夜とは同一であるといわれる。これを循環と見るのは、争闘の現象を主体的に把握するのではなく客観的構造として観想しているのである。この故に思惟方法としては根柢的に形式論理的態度が支配しているのである。アリストテレスの哲学は生成の問題を解決するものともいうべく、その思索の原型は、櫛の種子が櫛の木に成りゆく姿にあったと見ることもできる。しかるにその生成も、どこまでも論理的に捉えられた。種子は質料であり、木は形相であり、「質料—形相」の重層が世界の構造をなすとき、それはあくまで客観的であった。質料より形相へ向うのは目的論的運動であるが、目的は目的因と考えられている。故に目的は既に原因として、その潜在的な姿に於いて質料に含まれているのである。かかる把握の仕方は、目的を追求する行為的構造を如実の行為的構造として捉えたのではなく、これを観想の構造に映したものにほかならない。真に行為的な構造に於いては、目的は決して原因ではないのである。かように行為の構造を観想に映ぜしめて、それを客観的に把握するから、アリストテレスは人間の行為のみならず、自然界の全体をも目的論的組織と見ることができたのである。が、それは却って世界の全体を世界の外から観想的に捉えたことを意味するのであって、形相による質料の限定であったのである。この態度は思惟方法としてみれば形式論理的といい得る。況んやプラトンのイデアはこの限定の態度の代表的なものである。プラトン哲学にはいかにも実践的意欲が強いけれども、その理論の性格は客観による主観の限定であった。

かく見るならば総じてギリシャ的思惟のなかには、真に主体的なもの、真に自己決定的なもの、即ち人格の概念が存しないといい得るであろう。ギリシャの生活はポリス(都市国家)的であるが、そこには全体的規定が強く支配するから、個人はこの規定のなかにもみあり得る。近世的意味に於ける個人の独立ということは考えられて居ないのである。

ところで個人の独立の意識または人格の概念は、最初より積極的意識に於いて成立するものではない。カントの説くような自由の主体としての人格が最初より意識されるのではない。人格概念の萌芽は寧ろヘブライに於ける罪の意識に表裏して見出されるものである。即ち罪を負えるおのれを意識することが人格の概念をひき起してくるのである。もとイスラエル民族はヤーウェの神との間に契約があるとされるが、契約は意志と意志との結合関係であるから、そこに既に人格の意識が成立している。が、民が神の律法を守り、神が民を救済するといわれる根柢に既に、罪を負える人間、即ち罪の意識がある。そうしてヤーウェがなお部族の神の性格を有するときは、部族内に於ける個人というものは表面に出てこない。ギリシャのポリスに於けると、イスラエルの部族に於けると、その事情は同一である。ただ罪の意識を有しないギリシャ人とそれを有するユダヤ人との相違は漸次明確な区別を見せてくる。即ちユダヤの神が漸次部族神より超越し、やがてキリスト教に至って世界唯一神の性格を濃化してくるとき、個人を束縛した中間的全体者即ち部族的なるものの紐帯[ちゅうたい]が緩るんで、絶対者に直面した人間は、痛切に罪を負える自己を意識するに至ったのである。ここに個人の独立、孤独なる人格を考えざらんと欲するも考えざるを得ないであろう。

最も普遍的なるものに直面するときは、他方に於いて最も個別的なるものを考えるときである。宇宙を主宰する唯一神の前に、人は何人にも代えることのできない自己自身を知るのである。しかも、この個人の意識がユダヤに於いては、なお一つの他の契機を媒介としている。既に述べた如く、ユダヤの民族は、一方に於いては荒涼たる自然と戦

い、他方に於いては周囲の民族の迫害と戦った。ユダヤの歴史は争闘の歴史である。此の争闘の苦難の間であって、いつかはユダヤ民族を救うメシアを待望し、神を渴仰[かつぎょう]したのである。随って彼等の求めた超越者は対立を通して、これを越えた統一者であった。そうして、かかる態度こそ、思惟の方法としてはまさに弁証法的なのである。

さて西洋近世文化がギリシャ文化とキリスト教精神との統一といわれる以上、それは今の観点よりすれば、形式論理的思考法と弁証法的思考法との綜合を意味することとなる。いかなる意味に於いて爾か云われ得るであろうか。ここに於いて文化という問題について考えなければならぬ。

「文化」の意義について定義を与えることは、困難な問題とされている。が、cultureが「耕作」を意味することは、よく事柄の本質を現わしているものと云ってよい。草木は自然の土地にも繁茂するが、人間が耕作することによって一層良く成育する。一般に自然の状態へ人為を加えて、これを一層良好な状態へもたらしることが文化である。この人為をギリシャに於いてはポイエーシス(作ること)とし、ポイエーシスの組織的なものがテクネー(技術)である。ところでギリシャに於いては、ポイエーシスやテクネーの根柢にあくまで自然を置いたから、自然と文化とは相即不離であった。それを理論的に表現したのはアリストテレスの哲学である。人間の行為や技術は、固より目的を意識してこれに適合するように素材を形成するものであるが、アリストテレスに於いては、素材そのものが既に合目的な性格を有すると見られた。櫛の種子は櫛の木を目的とし、水鳥の足に蹠[みずかき]のあるのも自然そのもののポイエーシスなのである。自然が既に作るものである。故に人為的な技術も実は自然のポイエーシスの模倣なのである。ヒポクラテスによれば、医術の如き高度のものといえども自然の模倣であった。自然そのものに疾病の治癒力があるのである。故に彼は患者を観察するに当って、患者の置かれている自然の状況に最も注目した。即ち通風・採光等を中心とする家の構造、水の良否、土地の乾燥湿潤の程度、その他の風土気候等の全般が問題とされた、その精到な観察に基づいて疾病の生ずる理由と共に、その治癒の方法も発見されるのである。自然そのものに疾病の原因もあれば治癒の能力もある。この意味で医術という人為はただ自然の治癒力を模倣したものであるが、それと同時に自然の治癒力を一層高次に発展させたものである。蓋し患者を自然のままに放置するときは死に至る場合でも、医術によってこれを回復せしめることができるからである。それは自然の治癒力が自然のままでは発現しないのに対し、人為によってこれを発現せしめることを意味する。技術は自然を模倣しつつこれを発展せしめるものである。それはあくまで自然の発展であって、人為によって全く新しきものを加えるのではない。ヒポクラテスが実証的に考察したのと同じことがアリストテレスに於いては論理的に表現されている。自然そのものを目的論的に考察するということがそれである。人為は自然の目的論的運動に対立するものでなくて、それに含まれつつそれを開発するものである。木材そのものに既にそれが舟となるべき可能性が潜んでいる。しかし木材を放置して置いたのでは舟にはならぬが大工の技術によって舟になる、技術は自然の可能性を開発してこれを現実性にまでもたらしめたものである。これがギリシャ人の考えた文化であった。「質料—形相」の関係に於いて世界の構造を見たとき、質料は自然、形相は文化であるが、質料と形相とが相即不離である如く、自然と文化も相即不離である。文化とは質料たる自然が帯びた形相に外ならない。形相が質料の限定である如く、文化は自然の限定である。思惟方法の観点からいえば、これは形式論理的文化なのである。

かように文化を自然との相即に於いて考えるということに、ギリシャの風土の特性が与[あずか]って力あることは、さきに述べたところよりも明かであろう。しかるにユダヤの風土は全く趣を異にしている。人間は生活を維持するために自然と戦わねばならない。あの荒涼たる自然との相即に於いて文化を考うことは不可能である。イスラエルの民族が自然との苦闘、祈念を通して求めたものは超越的絶対者であった。ここにユダヤの文化は宗教的文化として生まれざるを得ない。宗教は所謂文化を否定したところにある文化である。かかる文化が思索の方式からいえば弁証法的であることは前に述べた

如くである。

かかる二つの性格の交錯として近世ヨーロッパの文化は誕生した。即ちギリシャ人が一元的に把握していた「質料—形相」、「自然—文化」の関係へ、いまユダヤ的二元観が配当されて、質料乃至自然を客観とし、形相乃至文化を主観としたところに、近世ヨーロッパ文化の根本的特色があると見て大過ないであろう。かく相岐れたる客観と主観との領域に於いて、その客観を開拓するのが自然科学であり、その主観の組織を論ずるのが精神科学である。ヴィンデルバンド以来、自然科学と精神科学とを常に対立的に把握しているのは、かかる文化の性格の論理的結論なのである。

第2節 自然観の問題

まず自然科学の方面より見るに、その著しい特色は、主体の客体支配、人間の自然征服という性格である。この征服の方法に技術というものが登場した。この技術がギリシャに於いては自然の模倣乃至発展であったが、近世に於いては自然征服の方法となった。もとより技術そのものの本質には昔も今も渝[かわ]りはない筈である。自然科学者が実験・観察等の方法によって自然界の構造を分析・総合し、その法則性を見出してこれに技術を適用してゆくときは、あくまで自然の法則に随順しているのであって、技術とは寧ろこの随順の方法とも云い得る、もし随順の仕方に若干の齟齬があるならば、それは技術として成功し得ないからである。それにも拘らず、技術というものを見る考え方そのものからいえば、近世人は何処までもこれを自然征服の観点から見ようとする。自然に随順するというのも、ただ征服のための手段である。ギリシャに於いては、たとえば人が舟を造るというポイエーシス(制作)の裏面に直ちに木材が舟になるというゲネシス(生成)があった。技術とは、本来自然の有する形相、しかしながら自然のままでは未だ有せざる形相を、人為によって自然に附与することであった。ポイエーシスの裏面にゲネシスがあるのはギリシャの特色であった。近世ヨーロッパに於いては、ポイエーシスがゲネシスを引き離している。自然はゲネシスより離されて単なる物質となり、古代的な自然の能産性に代うるにその因果必然性を露出した。またポイエーシスもゲネシスより離れたが故に、人間の自由意志的契機を強め、それによって自然の必然性を支配せんとし、ここに対立の統一という弁証法的性格を顕著にした。その枢軸となったものが近世の技術なのである。ギリシャと近世ヨーロッパとに於いては、もとより技術の程度に大いなる進歩があった。一口にいえば道具と機械との差異である。が、それはただ程度の差だけではあるまい。道具は人間が手に持つものである、これを持つ心によって自由に使われる、随って道具の対境もまた心あるものとして接触される。これに対して機械は人間が発明したものとしても、しかし機械そのものは必然の法則に随って運転する。それはもはや人間が自由に使うものということができない。この必然的な機械の運転の対境もまた、その必然性を顕わにしてくる。それは心あるものとしては考えられない。技術が道具を以てせられるときは、その対境たる自然が心あるものであり、機械によってなされるときは、自由が因果必然的なものとなる。かくて技術の程度の差異は、やがて技術そのものの性質の差異に移ってくる。しかも機械的技術を駆使するものが畢竟は人間であるとすれば、そこに自由による必然の支配として近世の技術の性格が成立するのである。それが弁証法的と考えられるのである。

かくいえばとて、自然科学者の用いる理論が悉く弁証法論理であるというのではない。今日の最も進歩せる理論は、それも弁証法論理であるというが、一般には自然科学の理論はカントの先験論理によるとするのが従来の見解であった。それにも拘らず、近世ヨーロッパに於ける自然科学なるものの文化史的乃至世界観的意義からすれば、その性格は弁証法的ということができるのである。そこに於いては主体の自由によって客体の必然を支配するということが本質的であるからである。

さてギリシャ文化は専ら自然の限定を試みたが、未だ主客の対立がなく、ただ質料を形相へ展開せしめたのであるから、吾々はこれを形式論理的とした。ユダヤの文化は主客の対立を通して超越者による統一を求めたから、それは弁証法的であった。しかしこ

の弁証法は固より宗教として成立したのである。いま近世の自然科学文化は、その対境を自然に有つことはギリシャ的であり、その態度を弁証法的とすることはユダヤ的である。この意味からしてもギリシャ的なものとキリスト教的なるものの統一といふことができる。

第3節 人間性の問題

さて、既にして主客相岐れたる近世の文化に於いては、主体の客体支配は究竟の課題をなす。技術を通路として専ら客体の開拓を志すのが自然科学であるが、しかしかかる形の自然支配のみを以て人間の全面的満足は得られないであろう。自然科学による物質文明に対して、人間性そのものの伸張を図ろうとする精神文化を主体の領域に於いて建設しなければならぬ。ここに於いて人間性とは何ぞやということが主要な課題となる。

この問題を明かにするために、ここに一つの観点を提出したい。さきに吾々は思惟方法の観点からギリシャ文化を形式論理的とし、ユダヤ文化を弁証法的とした。いま同じくロゴスの観点から、ギリシャのロゴスを物の言葉とし、ユダヤ教乃至キリスト教、随ってまた中世のロゴスを神の言葉といふことができよう。もとよりギリシャに於いても、その思想の歴史に於いてロゴスの性格はおよそ三段の展開をなしている。ギリシャ哲学発生当初の自然哲学のロゴスはまさしく自然の言葉であった。水・空気・火等の根本物質が種々に変化して自然界を形成するとき、その形成の筋道が即ちロゴスであったから、それは自然の言葉なのである。が、人事論期のソピスト等が思想を自然より人間に転換し人間生活の筋道を探求したときは、ロゴスは人間の言葉となった。蓋し人間生活の理法は文字通りにその言葉に語られるからである。しかるに彼等の見地は功利的であったから、言葉の重点が法廷に於ける黒白の論争、相手に対する説得に置かれ、事実について無理なるに拘わらず、ただ言葉の上で理を通すというような余弊を生じた。かくて無理(アロゴス)を理(ロゴス)とする詭弁に陥って、人の言葉としてのロゴスは自殺的結果となった。蓋し人の言葉がロゴスたり得るのは、まさにその他人に通ずるところにあるが、詭弁は他人に通じないからである。ソクラテス、プラトン、アリストテレス等はこれを匡[すく]い、ロゴスの一般性を回復しようとした。その際、ソピストの個人主観を一般的主観に打ちかえようとしたのは、ロゴスが人の言葉たるのとき、その人の性格を問題としたのである。その結果は、プラトンのイデア説の如く、客観的な物の真相としてイデアをたて、これを捉える人間能力として理性を考えるに至った。ロゴスが人の言葉であるとすれば、そのロゴスの主体たる人は即ちこの理性にほかならない。人が理性的であるとき、甫[はじ]めて社会や国家を組織することができる。即ちそこに法(ノモス)が成立するのである。否、人間は寧ろ国家の成員として、この法の担い手たることによって理性的であり得るのである。故にソクラテス以降の所謂綜合期に於けるロゴスは即ち国家の言葉といふことができる。そうして国家の言葉がロゴスたり得るのはそこに宇宙秩序の一般性を反映するによる。これらの詳細は既にギリシャの世界観の項に於いて述べたところである。

このような変化があるにも拘らず、ギリシャのロゴスは総観的に見れば物の言葉といふことができる。物というのは固より単に物質を指すのではなく、一般に「対象的」という意味である。ギリシャに於いては、自然哲学者の場合はいかに及ばず、国法に於いてロゴスを見る場合にも、それを対象的に考えた。個人は国家の秩序に入れられ、国家は宇宙の秩序に入れられて、その対象の構造がロゴス的であったのである。かかる構造を捉えるのは、屢々述べた如く「観想」によるのであるが、観想の主体が観想の対象に対していかに位置するかの問題、観るものと観られるものとの間に原理的区別があるかの問題は、彼等に於いては竟に明確なる反省にのぼらず、むしろ観想の主体をも含めた対象の構造が中心問題であった。かくて彼等のロゴスは大局的にいえば物の言葉であり、それは物自身がその存在を規定する形式であった。故にさきにギリシャの思索方法を形式論理的と云ったことと、ここにそのロゴスを物の言葉といふのとは帰一する見解である。

しかるに観るものが観られるものといかに関係するかの問題は当然に意識されて来る。ただ観るということは、対象を如実に捉えることを本質とし、主観は客観を受容する態度をとるから、この間の関係は、方法論的意識の鋭くないかぎり、いわば不問のままにすまされるのである。が、前に述べた如く、主客の関係を鋭く意識する態度は別にユダヤに於いてあった。人間が自然との対立を通して超越者たる神に直面したとき、その思惟方法が弁証法的であること、また超越者に対するものが罪の意識に媒介された個人の自覚であることは既に言及した。そこに主体というもの、人格というものが成立したのである。しかるに、それはまさに超越者に対するものであるから、人はただ神の言葉を受けとったのである。ヨハネ福音書にいう如く、最初にロゴスがあり、ロゴスは神と偕[とも]にあり、また神であった。キリストそのものが神のロゴスの具現であった。宗教的態度に於いては、ロゴスは常に上より来る、人を以て計ることのできぬ啓示である。かくてギリシャのロゴスが物の言葉であるに対し、キリスト教以来中世のロゴスは神の言葉であった。

ロゴスは神の言葉とすることには固より意義がある。が、永い中世の歴史に於いて、教会の権威が強圧的となって、人の言葉が押えられたのは周知のところである。人は近世的理性の黎明と共に、おのが言葉を語ろうとした。ここに中世への否定が試みられ、ルネッサンスを序幕とする近世文化は始まろうとする。が、歴史に於ける否定は、常に否定的媒介であるから、中世を否定しようとする所に既に中世から何ものかが得られている。ギリシャに於いて人間は解放されていた、ルネッサンスは人間解放の運動である。さればこそルネッサンス(再生)なのである。しかし事情は爾[しか]く簡単ではない。ルネッサンスは中世を否定しての人間解放であるから、その否定のなかから何ものかを得ている。否ルネッサンスによって解放せんとする人間そのものを、実はユダヤ教以来の永き伝統から得て来たのである。超越者の前に跪[ひざまず]いた、その救われざる罪ふかき人間、他の何人にも代えられざる孤独なる自我、ゴシックの暗き室のうちにありながら、堂宇の尖端[せんたん]に高く神を指さした魂、それはギリシャにあったものでなく、キリスト教以来のものである。ルネッサンスはまさにこれを解放せんとしている、中世を否定するというが、否定されるのは形骸であって、内実は却って中世より得ている。

人間の自由はギリシャから、個人の意識はキリスト教から得て、ルネッサンスが獲得せんとするものは個人の自由である。そうして個人の自由のうち最深最奥のものは考えることの自由であり、理性の自由である。「されど地は動く」という理性の黎明は、また「吾思う、故に吾在り」との自覚となって、ここに神の言葉は人の言葉に展開する。ギリシャのロゴスは物の言葉、中世のロゴスは神の言葉であるに対し、近世のロゴスはまさしく人間の言葉である。

そうして一方からいえば、ギリシャの「形相一質料」はユダヤの二元観と交錯して近代人の前におかれた。それは屢々述べた如く、形式論理的なものとは弁証法的なものとの総合の課題である。ところでギリシャに於いて徹底的な反省を欠いた「観られるもの」と「観るもの」との関係は、いまユダヤの二元観、キリスト教の個人意識を媒介し来った近世人にとっては、むしろ最初の解決を迫る問題であった。個人の自由は思考の自由であり理性の自由であり、それはまさしく観ることの自由であるが故に、この観想の自由に立脚して一方に自然科学が成長したことは既に述べた。いま転じて観るものが自己自身を観るとき、即ち人間性そのものを見るとき、それはいかに打開されるか。ここに自然科学と異なる精神科学の課題がある。

デカルトに始まる近世哲学は、何ものにも代え難き人間性の尊厳を理性に見出し、専ら理性の権能を主張したが、それは神の言葉を人の言葉に置きかえたのみで、両者の反省を含むものでなかった。いいかええれば人の言葉を以て神の言葉をも語ろうとしたのである。しかし、近世のロゴスが人の言葉として成立するに当っては、人の言葉の法則を明かにし、またその適用の範囲をも定めなければならない。この課題を自覚したのはいうまでもなくカントである。人の言葉を以てしては人間内部を語り得ても、人間を越

えたものを語ることはできない。カントはそこに、「批判」の必要を見た。批判は固より普通に謂うところの批評の如き意味ではなく、デカルト以来確信されていた理性能力そのものの自己反省である。「批判」と訳されるドイツ語の *Kritik* は、もとギリシャ語の *krino* に語源を有っているが、それは「分つ」の意味である。カントは人の言葉を以て語り得るものと得ざるものとを分つて、人を越えたものを人の言葉を以て語ることの不当を指摘した。それが本体界と現象界との区別である。即ち宇宙・神・靈魂等の形而上学的実体に関しては人の言葉を適用することはできぬが、その反面、人の経験に与えられる世界即ち現象界は、人の言葉を以て語り得るのみならず、実は人の言葉に語られることによって成立するのである。蓋し経験の世界は一つの統一を有っているが、それは思惟の統一に基づくからであり、思惟の法則性によって対象の法則性も可能なのである。思惟の法則性はロゴスであり、カントの謂う範疇である。それは思惟の法則性であるから、物のロゴスでもなく、神のロゴスでもなく、まさに人間のロゴスである。

ここにルネッサンス以来の人本主義の確実な凱歌が挙げられたが、それは同時に人間性そのものの精練であった。右のようなロゴスの主体たる人間は、個人的主観ではなく普遍的な主観であり、カントのいう先験的主観でなくてはならぬからである。プラトンがソピストの個人的主観を高めてイデアを観る理性に到達したのと、カントがイギリスの経験論を批判して先験的主観を提出したのは、まさに揆[き]を一つにする。ただプラトンの理性はイデアを受容するものであったが、カントの先験的主観は対象を構成しようとする。観るものと観られるものとの関係についての反省が、ここに極めて鮮かに行われたのである。ギリシャの「形相一質料」は、カントの「主観一客観」であって、前者は一元的相即であるが、後者は二元を通しての主観の客観支配である。それはあくまでロゴス的たるところにギリシャの精神に立ち、弁証法の契機を含むところにキリスト教的な思惟方法がある。しかして中世の神の言葉を、一定の限界を附して人の言葉に転換すると共に、それによって物の言葉を規定しようとしたから、その意味に於いてもギリシャ的なるものとキリスト教的なるものとの総合である。しかしてかかる言葉の主体たる人間性の精練によって、近世的課題の原理的解答を試みたものということができよう。

かようにしてカントは先験的主観の定立によって、対象界の統一の根拠を説いた。観るものと観られるものとの関係としていえば、観るものが観られるものを可能にするのである。しかしカントに於いては、それが観られるものとして即ち対象としての統一性を現わすとき、その統一の根拠が観るものにあると止まる。随って観られるもの内容そのものは外より与えられなければならぬ。この所与を受容するのは感覚であって、これに統一を与えて一つの対象たらしめるのが先験的主観の思惟的統一である。カントの解釈については種々の見方が可能であろう。しかし思想史の大局から見ればここに述べた如き見方をして大過なきのみならず、それがカントの特色を最も明かにする所以であると考えられる。

しかるに、もと人間性の尊重を旗幟[きし]とする近代思想は、やがてカントの謙抑を踏み越えようとする。それは既にカントの後継者を以て任ずるフィヒテに見られる。彼はカントの先験的主観を対象の形式的統一者に止ましめず、内容的にもこれを産出せしめようとする。自我は非我を定立するのである。自己あつての対象である。かかる自我は個人的主観にあらざるは固より、カントの先験的主観を一層超越的としたものである。

この超越を極度に徹底せしめて絶対的精神を立てたものはヘーゲルである。ここに至って見れば世界は絶対的精神の現象にほかならない。そうしてこの現象の構造が弁証法的なのである。ここにその詳細を説くことはできないが、ヘーゲルは慥[たし]かに世界の思想史を自家薬籠中のものとしたということができ、少なくとも西欧の思想史は彼の壮大なる体系のうちに種々の契機として蔵[おさ]められたと云ってよい。吾々の論じ来た観点よりいえば、まず世界の論理的規定たるの点に於いてギリシャのロゴス的規定の態度を継承し、その論理が弁証法をなすところには、ユダヤ教乃至キリスト教に於ける対立の統一の思想が深く織りこまれている。もと宗教的体験を基盤とする弁証法が

真に論理的に完成したのであって、ここにキリスト教とギリシャ精神との最も大規模なる総合がある。そうしてこの総合をなさしめる絶対的精神そのものは、カント以来の先験的主観を極度に超越せしめるものであって、人間理性の権能はここに極まって既に人間理性の域を超えるに至ったのであるから、近世文化の要求もまた十二分に満足させられている。ここに於いてロゴスはまさしく人の言葉であり、その人は神に代った人として完全に個人主義的主権の性質を脱却した。中世に於ける神の言葉にとって代るには、人の言葉はここまで超越せしめられるを要すると共に、その現象として世界が成立するとすれば、ギリシャ的なる物の言葉もここに完全に内含されたのである。それは観るものの極所に於いて観られるものの一切を包越したものである。ギリシャの「形相一質料」を「主観一客観」に配当し、その間を弁証法的に打開した最後の成果である。哲学史上ヘーゲルに対する評価はここより定めらるべきであろう。

しかるに、人の言葉を以て神の言葉に取って代ることは、その空虚を如何ともすることはできない。この空虚を衝いたものが唯物論である。人は何よりも物質によって生きる、唯物論は神の言葉を否定するのみならず、神の言葉にまで極大化された人の言葉の空しさを指摘する。それによればイデアリズムは粉飾に過ぎない。粉飾を排して実質を見ればそこにはただ物質があった。かくして唯物論は物のロゴス、物の言葉を見ようとする。この意味に於いては再びギリシャの立場に帰るものといえよう。しかし古代の唯物論はひたすら物の言葉を語った。また吾々がギリシャの思惟方法を全体的に物の言葉として現わしたときは、それは対象論的という意味であった。しかし近世に於いて、観られる対象に対して観る人間を意識した以上、人を通して物を見たのである。そこには人の言葉と物の言葉との弁証があるから、近世の唯物論は弁証法的である。ただその弁証法に於いて物の優位を認めたのみである。しかも、その優位の認め方がいかにも近世的である。それは人をして物に随順せしめる意味に於いて、物の優位を説いたのではない。人を没して物に行き以て物の心を知るといような立場ではない。却って物を以て人間の生活資料と見たのである。それは物の尊厳を訓[おし]えるのではなく、これを手段視するものである。それだけに近世の唯物論は物質を具体的に捉えているということではある。が、それは同時に物を見るに人間の立場からするものであり、物の言葉に代えるに人の言葉を以てするものである。かく見れば唯心論と唯物論とは全く対蹠的でありながら、いずれも人の言葉を極大としている。前者は神の言葉に取って代り、後者は物の言葉に取って代ったのである。

物の優位を説く唯物論にも、その実は人間優位の思想が潜んでいることは、いかにも興味ある事実ではあるまいか。吾々はそこに近代の特徴を読みとることができると思う。主体と客体とが相岐れた上で、専ら客体の開拓を試みたのは自然科学であり、ひたすら主体の樹立を論ずるのは精神科学であるが、ともに主体による客体支配を目ざしている。前者は技術を通してこれをなし、後者は人間性の伸張によってこれをなそうとする。その人間性を神にまで高めるか、物にまで拮げるかは異なっても、根本の思考を同うしている。ともに近世人本主義の開華に外ならない。

第4節 現代の世界観---有限性の自覚

さて世界観とは現実界の根柢の把握である。人間がそれによって基礎づけられるものを見出すことである。いま人本主義とは人間性の開発伸張そのことを以て人生の本義とする。それは人間性そのものを最後のものとするのである。もとよりその人間性は単なる個人的主観ではない、認識の領域に於いては個人的恣意を越えた理性的自己即ち先験的主観への超越を試みたことは前述のとおりである。これは実践の領域に於いても同様であって、人本主義が主張する人格は自然的欲望を脱して、普遍的道徳法則に服従する理性的自己である。このことを強調したのはカントであった。個人の恣意的欲望を抑え、道徳法則に従わんとする善意志の主体が主格であり、この人格を以て至高のものとする。それは何もの手段でもなく最後の目的である。この故に人格は平等である。かかる人格は何物を以てしても拘束することはできぬから自由である、もとよりその自由は放縦ではない、自然の欲望を抑えて道徳法に従うの自由である、この自由があつてのみ人間

は意志決定者であり、主体であり、人格であり得る。かかる意味で人格の自由と平等とを主張するのが正しき意味の個人主義に外ならない。かかる思想に対しては、しかしながら二つの問題が提起される。一つは個人の自由と平等とを実現するために、社会的組織をいかにすべきかの問題であり、いま一つは人間の根拠を人間性そのものに求めて果して満足し得るや否やの問題である。

まず第一の問題より考察したいが、個人の尊厳と謂うことを単に観念的に主張することは容易であるとしても、人間生活が物質を条件とする以上は、この条件を視野に入れなくてはならぬ、これを視野に入れるとき、しかるに人間は欲望の主体に外ならないから、そこから真の意味の人間性を開発せしめることは頗る困難となろう。その故に現実的な思考法をとるときは、ベンサム功利説の如く、自己の欲望を充足せしめるために他人を手段とする必要がある如く、他人の欲望を満足せしめるために自己が手段となる必要があることを承認し、欲望の相互充足の体系から互の人格の尊重という必然性を導出するの道を考えざるを得ない。それがカント的な理念を隔[へだた]ることは遠いとしても、この現実の姿を直視しないわけにはゆかない。故にヘーゲルも市民社会の倫理を説くかぎりに於いては、かかるベンサム流の見方を前提としている。

ところで、ともかくも欲望の体系が功利的見地より成立する以上、そこに既に個人を越えた全体的なものが成立する。それが階級であり、また組合である。ヘーゲルはこの方向に市民社会の倫理を樹立しようとするが、いまはそれに立ち入らない。いずれにしても市民社会の成員が欲望の主体であるならば、その欲望を充足せしめる自然の均衡は物質的条件が十分であることによるのみ可能であるから、この条件を満たすために国家経済が必然的に海外植民地を要求するに至ることもヘーゲルの既にして指摘せるところである。かかる経済的背景に於いて描いた市民社会の倫理を、カントは既に理想の極に於いて描いていた。さきに述べた人格の概念はそれである。由来、人間が欲望の主体たるかぎり自由と平等とは容易に成立するものでなく、経済的条件が十分であり、国内の行き詰りも国外に向って解決されるときにのみ自由と平等とが僅に自然的な均衡を得るのである。いまカントの説くところのものは人間を欲望の主体から超越せしめることによって、その人格の真相を露呈せしめようとするのであり、そのかぎりに於いて永遠の真理を説こうとするものである。しかし、それはまさに永遠の真理たるがために抽象性を脱し得ず、その人格概念が欲望の主体たる現実の人間を内含しないことによって、社会機構や経済組織を顧慮しない。これを顧慮しないということが、その当時の経済組織を暗黙のうちに是認することを語るのであって、既に欲望の主体が成立しているからこそ、それよりの超越を説き得たのである。しかるに現実の問題は、この欲望の主体が成立し得るか否か、またそこより欲望の体系が維持されて市民社会の倫理が行われ得るか否かに当面して、頗る切迫した場面に立ち至る。海外に自由地がなくなるということが、即ちこの問題の内容に外ならない。

現実に於いて生活の窮迫が生じ来るならば、人格の自由も平等も容易に実現し難い問題である。総じて個人というものを個人のままに放置することを許されない状態に立ち至り、ここに社会の機構を問題とせざるを得ない。唯物論は、哲学的には幾多の欠陥を指摘し得るが、それが物質の配分の点から社会組織の改革を説くことは、自由地の尽きた世界史の状況からして必然的に生じ来る見解であって、それが単なる個人主義の理念に比して一層の具体性を有することは否[いな]むことはできない。個人主義の理念と社会組織の調和をいかにして成立せしめるか、それは今日に課せられたる根本的問題となった。

ところで唯物論は人間生活をあくまで社会的観点から考察しようとする所に個人主義を越えているが、社会組織の改革によって実現しようとするものは人間性の開発そのことであって、その意味に於いてはいまだ近世的人本主義の範囲内にあること既に述べた所である。が、人間は果して人間自身を以て自己の根拠となし得るであろうか、謂う所の人間性そのものが既にして他の何ものかによって基礎づけられているものではあるまいか。経済生活の窮迫は、単に社会機構の変革の問題に止まらずして、こうした根本的

反省を促して来ざるを得ない。ここに第二の問題が生じてくる。既にしてショウペンハウエルが宇宙の根柢に盲目的意志を説くとき、もはや人本主義の明朗な樂觀はない、それは人間が自己の拠って立つ根柢を見ようとする要求である。此の要求はショウペンハウエルに於いてはなお衝動的であったが故に、近世初頭以来の理性の権能を信奉せる合理主義的思潮のなかにあつては、十分の評価を与えられなかった。キルケゴールの人間存在についての鋭い直観も極めて貴重なる示唆を含むにも拘らず、當時に於いては必ずしも同情ある理解を得ることはできなかつた。しかるにここに一つの特異なる事態が現出した。それはいうまでもなく第一次世界大戦である。特にこれに敗れた独逸の思想界にはその深刻なる体験の理論的表現が求められた。既にして自由地の尽きたことは世界全体の有限性を意識せしめた、無限発展の希望は事実に失われ、人本主義当初の明朗は失われつつあつたが、いまや事態は一層急激であり破壊的であつた。この悲境に直面して人間存在の有限性を自覚し、この自覚の上に人間存在の分析を試みたのがハイデッガーの実存哲学である。キルケゴールの予感はこの理論的表現を与えられた。それと共に他方には弁証法的神学の一派があつて、人間が超越者に依存せる所以を説いた。これらの現象は、その所論に賛同すると否とに拘らず、思想史的に重要な意義を有する。神の言葉を人の言葉に転換した近世文化は自我の自覚から始まつた。しかし自覚とは自己が自己を知ることである、自己を知るには自己の限界を知らなければならぬ。この限界を反省せずしてただ人間性の伸張を説くことは、未だ事態の一面を見るのみであつた、いまや人間そのものの有限性に徹底せんとする立場は、真に原理的に自覚を遂行せるものといふことができる。自己あつての自覚が真の自覚ではなく、自己の基づくところを見るのが真の自覚である。この意味に於いて自覚は悲劇的である。自己を知るのは自己の能力であるが、真に自己を知るときは自己の限界を知るときである。自己より出発した人本主義はいまや自己の有限性の自覚に至つて、その赴くところに赴いたものといふべきである。近世の文化はその道程に咲いた花である。

ギリシャに於いて、観想の主体がその対象に対する関係の反省はなかつた。キリスト教を媒介した近世哲学は弁証法論理の精練によってこれを解明し、対象に向つての立法を説くカント的立場からヘーゲルの絶対的精神にまで至つたが、いまや人間そのものの有限性に徹して人間存在が世界に投げ出されてあり、人間の主体性とはこの投げ出されたことの自覚によって、客体を自己の状況とすることに過ぎなくなつた。ハイデッガーによれば人間は「世界一内一存在」である。その所以をここに詳しく説くことはできない。人間は固より物が箱のうちにあるが如き意味にて世界のうちにあるのではない、けれども人間は独立自存せるものではなくて既に根柢的に世界に置かれてある、人間は常に世界を主体化するけれども、それは既に自己の置かれた根柢を自覚することである。ここに於いて人間がその根柢を求めるといふこと、世界観の問題がその切実な姿を現してきたのである。人は失われた神の言葉を再び聴かんとしている。ロゴスの性格そのものが再検討を要求するであろう。

第5節 世界史の成立と東西文化の綜合

以上、西洋近世文化の素描を試みたことによつて、現代の世界観がいかに位置するかを明かにした。これに対して東洋文化はいかなる意義を有するであろうか。吾々は漫然と西洋と東洋とを分つてその関係を云々しようとするのではない。世界史の現況に於いて西洋の契機と東洋の契機とがいかに補合するかの必然性を明かにしたいと考えるのである。「世界史」といふ言葉をいかなる意味に用いるかは、それ自身一つの問題であろう。ギリシャも一つの世界であり、ローマも一つの世界であつた。中国とインドもそれぞれの世界であつた。それ故にそれらの国々の歴史は各々世界史といふこともできる。しかし、それは限られた意味の世界史である。いうまでもなく人類の生活圏は、或は部族或は民族又は若干の民族の結合の範囲をなして、それぞれ独立の性格を有してゐた。交通の發達という現象はこれら生活圏の相互の交渉を齎[もたら]し、随つて生活圏は時代と共に膨張拡大した。たとえば仏教渡来以前の日本民族にとってはインドは全く生活圏の外にあつた、しかるに仏教が渡来して、その思想に影響されるに至つては、インドは日本民族の生活と無縁のものではなくなつた。これは一方から見れば日本民族の生活

圏がインドまで拡大したものであり、他方から見ればインド民族の生活圏が日本にまでも及んだのである。かかる現象が世界の至る所に反復されて人類の生活圏は漸次拡大し、その極に於いて東西の二大生活圏が形成された。東洋並びに西洋がそれである。これが大体に於いて近世の現象である。しかるにこの両生活圏が更に緊密なる交渉を始めて、今日に於いては、人間の生活様式の上からいえば、東西の区別を劃することは殆んど不可能である。もとより風土も異なり伝統も異なっているが、しかし吾々は西洋的生活様式を殆んど理解し、西洋人もまた東洋の生活様式に通じている。今日世界のいずれの一隅に於ける事件も直ちに全世界に影響する、それは全く洋の東西を問わない。このことは世界が一つになったことを意味する。否、地理的世界は最初より一つであった、ただその中に多数の生活圏が並存していたのである。いまやこの生活圏が一つの舞台となって、地理的世界の範囲と相覆うに至った。これが「現代」というものの根本的特徴であろう。かくして世界が一つになって文字どおりの「世界史」が始まったというべきではあるまいか。ローマの世界、中国の世界等はそれぞれ限定されたものであった。西洋の世界、東洋の世界もまたそうであった。いまや世界そのものの世界として、この世界の出来事が即ち世界史をなすのである。

ところで、この一つの世界を現象せしめるに当って、史家の所謂「西力東漸」があった。世界史を出現せしめた推進力は西洋にあったのである。イギリスの通商はこの推進力の代表的なものであった。しかし世界が一つになるに当っては、そこに東洋の契機も含まれなくてはならぬ。然らざれば世界史の内容が豊富にならない。しからば東洋はいかなる契機をここに織りこむべきであろうか。今次大戦の帰結はこのことを頗る困難にしたけれども、しかし文化の歴史を通観するとき、東洋文化の貴重なる成果は、これを今日に於いて是非とも保存し新しき世界史へ参与せしめなくてはならぬ。日本が「文化国家」の理念を高く掲げるのもこの故である。

さきに述べた如く、西洋思想の今日の帰結は、人間の有限性の自覚に徹底しようとしている。ところでハイデッガーの哲学の如きが吾々にとって極めて興味ふかいと共に親近性を感じしめるのは、吾々が既にインド思想特に仏教の空観の如きに養われているからではあるまいか。ともかくも仏教的覚知の内容は、人間の有限性に対する最も徹底せる自覚である。この成果は今日新しく生かされてなくてはならぬ。インド思想そのものは、なるほどあまりに諦念的であろう、そこにモンスーンの風土の忍従性が顕著であるため、新しい生命の打開に向わない。吾々はそれをそのまま是認すべきではあるまい、しかしながら世界の資源の有限性が漸次差し迫った問題となるにつれて、人類全体がこの忍従の心術を必要とするときが来るのではあるまいか。経済組織が資本主義的であろうと、社会主義的であろうと、このことに渝[かわ]りはないであろう。人間を欲望の主体として放置し、そこにおのずからなる均衡を見ろというような樂觀的立場は、欲すると欲せざるとに拘らず、不可能なこととなるであろう。さればといて、ただ与えられたる物資の分配の公平というが如き方法のみによっても到底乗りきれない問題に当面するであろう。畢竟は有限なところに無限を見出すという心術による外はない。それはいかにも消極的である、故に吾々はインド人の如く直ちにこの心術に逃避せずして凡ゆる努力をつくすべきである。原子力を生産に使用することに成功したならば、予測できぬ偉大な成果が現れるかもしれない、が、原子力の発見そのことが、自然の表面的支配でなくて自然の内面への沈潜に基づくのである。舟に乗って海洋を渡った近世的冒険心のエトスとは、それは既に異なったものを有している。のみならず原子力を破壊的よりも生産的へ転ずること自身が、自然に対する人間の謙虚によってのみ可能であろう。ともかくも自己否定の極所に至って、反って自己の基づく所を捉える転換は仏教ののこした貴重なる成果である。

ハイデッガーが人間存在の地盤とする「世界」の構造は彼によってなお極めて形式的に論ぜられている。これに内容を入れて見るならば、家族・社会・国家等について論じなくてはならぬが、その最後に至って自然に撞着することは明かである。しかるに人間生活の具体相を論じ、修身・齐家[せい家]・治国と進んで、最後に天命に帰し、天地の化育に参ずることを人間の本分としたものは中国思想である。インド人にとって瞑想の対

境たりし自然は、いま中国の教学に於いては政治道德の規範となった。それが天である。既に述べた如く、中国古代の民俗信仰に於いて自然の能産性を意味した天は、儒教に至って専ら倫理的契機を強めたから自然の能産性は却って稀薄にならざるを得なかった。一方老荘派の自然も無為を以て本領としている。かくて天の思想は、人為を尽して逢着する超越者であり、天人合一の境地に人間本来の使命を見ようとするものであって、一方に人間性の開発を促すと共に、人間の根拠をも明かにしようとするものである。何等かの意味に於いて超越者を求めつつある現代思想の動向に対して、それは有力な一つの示唆を与えるものと云ってよい。のみならず、徒に形而上学的思弁に走ることなく、現実主義的合理主義的なる中国思想は近代人の知性に対しても十分に合致し得るものを有している。(更に倫理の問題に対して有する中国思想の意義については拙著「文化国家の本質」の参照を乞いたい。)

かように中国思想には貴重なる示唆があるが、その天の概念はあまりに倫理的であるがため、現代の要求する即物的解決に遠いことは否むことができない。中国民族は著しく即物的といわれるけれども、思想は却ってその反極を示している如くである。ここに自然の能産性を直観的に把握している日本の「むすび」の思想の意義が見られるであろう。その詳細は既に説いたところであるから、ここに反覆することをしないが、人間の有限性に徹底すれば畢竟は自然の能産性に復帰するより外はないであろう。ハイデッガーが「世界」といったものの真の根拠もここにある。そうしてハイデッガーが人間を以って「死する存在」(Sein zum Tode)とし、そこに有限性を説いたのはいかにも尤もであるけれども、若し自然の能産性を立てるならば、人間がそこより生まれたということに於いて既に有限的なのである。人間が根本的に基礎づけられた存在であるということは、実にその生まれたところに淵源する。しかも、この方向に人間の有限性を見ることは、単なる諦観に墮することなく、生まれた根源に自然の能産性に立脚するのであるから、やがてそれによって生む方向に人間性の伸張を図ることができる。人間そのものが自然の能産性の生産点となるのである。天地の化育に参ずるという思想もここに文字どおりの内実を得、ギリシャ的文化観もここに復活するであろう。文化は畢竟は自然の再組織であり、そこに見られる人為は究竟的に自然の能産性に支持されているからである。然らざれば文化は単なる娯楽か装飾に終るよりほかはないであろう。真にふかく自然を見るところより文化は生まれる。物に行って物の心となり、ものを自己の立脚点とすることによって、人間の行為や実践は真の実を結ぶのではあるまいか。ただその物とは因果必然の機械的物質でもなく、人間支配の対象でもなくて、あらゆる生命の母胎としての自然である。人間はすべてかかる自然より生まれることによって、そこに生まれながらにして平等なる所以があり、生まれて生んでゆくところ、自然の能産性の自覚的開発をなすところに真の自由があるのではあるまいか。かくて能産的自然の概念は唯心論と唯物論の此岸にあるということが出来る。有限性のうちに無限を見ることは、現代人に課せられたる問題であるが、それがただインド的な心術であっては諦念の消極に終るであろう。それは死の方向に有限を見るからである。いま生まれた方向に有限を見ることによって、それを生む無限に転ずることは現代人に課せられたる問題の積極的解決ではあるまいか。自然の裏面に自由地を残さない今日では人間はただ自然の内奥に帰入し、自己と対立せる自然を却って自己の立脚地に転換するより外はない。見るものと見られるものとの関係は、近世哲学の課題であったが、真に観るものは観られるものに対して自己の立場を固執しない、所謂無にして見るのである。世界を観るには世界の外に立たねばならぬ、それは世界を対象にするという意味である。しかし世界の外に観るものの立つべき場所はないから、真に観るものはその所以を観るのである。即ち観るものの立つべき固有の場所はないことを観るのである。これが無にして観る所以である。さすれば観るものもまた世界に於いてあるより外はない。しかも観るものは卒然として世界に於いてあるのではない、世界に於いてあることを根源的に考うるならば、それは世界より生まれてあるのである。ここに世界が能産性を露呈するとき、それが生産的自然に外ならない。真に徹底した観想は能産的自然を見るのである。かかる自然こそが人間にとっての超越者であり根拠である。これに立脚することが世界観の真相ではあるまいか。ただ、この理を洞察することは困難なるのみならず、現実の人間が種々の煩悶苦悩に直面して超越者を求めようとするとき、この超越者を人格的なものとして要求する、そこ

に神とか仏とかいうものが考えられるのである。

およそ右の如き諸点は世界史の出現に当って東洋文化の寄与すべき契機であるといひ得るであろう。ただ東洋的思惟は、人の指摘する如く、示唆的であり、直接的である。そこに貴重なる契機があっても体系化されることが乏しく、最後の境地に没入して過程の媒介を説かない。古代ギリシャ以来のロゴス的態度、近世西洋の人間性の開発は、この意味に於いて東洋人の学ぶべき成果である。真の世界史は、東西の長所が綜合されるところに正しい歩み始めるであろう。