

p50：二 実存哲学

一 存在

実存哲学(Existenzphilosophie)とは一切の哲学問題への通路が実存にあると考える哲学である。然らば実存とは何であるか。実存の意味を明かにするためには、先づ存在の意味を或度まで明かにして置かなければならぬ。

存在とは何であるか。存在という概念は最も普遍的な最も単純な概念である。従つて存在に定義を与えるということは不可能である。最も普遍的な概念であるから、他の一層普遍的な概念によって説明することは出来ぬ。また最も単純な概念であるから、その内含する諸徴表を挙げて意味を闡明するということも出来ぬ。例えば動物というような概念であれば、他の一層普遍的な概念である生物という概念を取つて説明の根拠とすることが出来る。また動物なる概念が種差とし p51：て内含する徴表が仮りに、諸器官を体の内部に分化すること、有機栄養を要すること、自在移動力を有すること等であるとしたならば、これらの諸徴表を挙げて動物の概念を規定することが出来る。生物という類概念にこれらの種差を加えれば動物の定義が与えられる筈である。然るに存在という概念にあつては、これらのことは可能でない。存在の定義は「存在とは何々である」という形を取らなければならぬ。その場合にその「何々」とは何であるか。「何々」ということを最も漠然と規定すれば「或もの」ということが出来る。然し「或もの」とは「有るもの」すなわち「存在するもの」の謂にほかならぬ。言葉の上から云つても「或」は「有り」の分詞法に過ぎぬ。それ故に存在の定義には定義さるべき存在を限定しないわけにゆかぬ。仮りに存在という概念に何等か一層普遍的な類概念や、また特殊な種差があるとしても、それらは矢張り存在という概念に帰してしまふ。何も彼も包んでしまふ存在という概念は一切を灰色に化してしまふ黄昏のようなものである。それのみではない。「何々である」の

「ある」は何であるか。それもまた何等かの意味での存在である。この「ある」の繫辞的論理性を強調するために「何々である」の代りに「何々であるのである」「何々であるのであるのである」という風に「である」をいくら付けて見ても繫辞的存在の存在性の羈絆から脱することは出来ない。単にもどかしさを増すだけのこ
p52：とである。それ故に存在の定義は定義さるべきものを二様の意味で含まないわけにはゆかぬ。従つて存在の定義をすることは絶対に不可能である。存在という概念は我々がそれにぶつかつてそれを越えることの出来ない壁のようなものである。存在の定義をしようと試みるのは、窓ガラスにとまつている蠅がガラスの外へ出ようとしてもがくようなものである。

存在の概念が斯様なものである以上、存在の概念は一切の概念の中で我々が特に生得しているもので、若しそうでないとすれば我々は存在の概念を得ることは出来ないと考える者もある。一体、純粹な形で存在ということを考えようとするのは、耳をそばだてて雨の音そのものを聞こうとするようなものである。屋根にあたる雨の音、石に響く雨の音、池に落ちる雨の音、芭蕉の葉を打つ雨の音、これらのものを聞くのは或は容易であるとしても、雨の音そのものを聞こうとするのは極めて困難な企である。而も我々は存在とは何ぞという問題に当面しているのである。

存在を積極的に正面から規定することが出来ないとすれば、消極的に裏面から規定することが出来まいか。動物の概念を規定するには植物の概念をもつて裏面から規定することが出来る。植物が仮に、諸器官を体の外部に拡張し、無機物を主要の栄養分とし、対環境的静止性を有する生物として規定されんとするならば、動物とは植物でない生物であるという規定も決して無意
p53：味ではない。然らばそれに倣つて、存在とは非存在でないもの、無でないものというように規定すれば存在の概念が明かになるであらうか。この規定によって存在の概念が明かになるためには、非存在すなわち無の概念が明かであることを要する。植物の概念によって動物の概念を規定することが出来たのは、植物の概念がそれ自身において、すなわち動物の概念によらないでも明かであつた

からである。然らば非存在または無の概念はそれ自身において明かなものであるか。非存在または無とは何を意味しているか。非存在とは存在の否定である。存在を有という場合に有の否定が無である。それ故に存在の概念が明かでない以上は、非存在または無の概念を明かにすることは出来ぬ。非存在または無の概念によって存在の概念を規定しようとするのは、植物の概念によって動物の概念を規定しようとすることに比較は出来ぬ。むしろ盲目という概念によって目明という概念を規定しようとするようなものである。本末を顛倒している。尤も盲目ということは、触覚と味覚と嗅覚と聴覚との四つの機能とそれに対応する世界とを有っていることであるというように概念を規定して行けるかも知れぬ。そうすれば自明とはなおそれ以外に一つの機能と世界とを有することであるというように、盲目の概念に基づいて自明の概念を明かにすることが出来るかも知れぬ。実際において生来の盲人に目明の概念を説明するにはそういう途を取る p54：より仕方ない。然しながら存在の概念と非存在の概念との間にはそういう可能性も絶対がない。盲目は目明の否定であるほかに種々の肯定を有っている。従つてそういう肯定的存在を基礎としてそれ自身において盲目の概念が明かにされ得たのである。然るに非存在または無にあつては単に存在の否定ということ以外に概念的には何等の肯定をも含んでいない。それ故に非存在または無の概念によつて存在の概念を規定することは出来ぬ。

一体、存在の否定とは何のことであるか。否定の意義を考えて見なければならぬ。我々が「この花は赤く無い」という場合に、そういう判断は何を意味しているか。その場合、その花が赤いということも考え得ることである。そして「この花は赤い」という命題に反対して、「この花は赤く無い」というのである。すなわち否定判断は肯定判断を仮定している。否定判断が事態そのものの判断でなくて、判断の判断であると云われるのはそのためである。然しそれだけではない。更に否定判断は自己自身では落ちつけないもどかしさを有っている。「この花は赤く無い」という命題は、事態に肉薄し事態を直視しようとする心に十分な満足を与え得な

い。この命題はなお他の積極的な命題に辿り着こうとしている。他の積極的な命題とは「この花は白い」とか「この花は黄色い」とかというような命題である。この種の命題に至つて初めて落ちつくことが出来るの p55 : である。すなわち「赤く無い」ということは事態の把握の中途である。「白い」とか「黄色い」とかいうときに初めて把握が完成するのである。「赤く無い」ということは赤の「無」すなわち「非存在」をあらわしているが、赤の「無」の裏面には白または黄の「有」すなわち「存在」がなければならぬ。否定判断は出発点に肯定判断を仮定するのみならず、到着点にも肯定判断を仮定している。このことは肯定判断、否定判断、無限判断の三つは事態把握上に必然的の循環を示すというように言表わしてもよい。「甲は乙である」という肯定判断が出発点となつて「甲は乙でない」という否定判断が生ずる。然しこの否定判断は実は「甲は非乙である」という無限判断を意味している。繫辞を否定し得るのは単なる思惟のみである。単なる思惟以外にあつては否定は概念の否定を意味している。すなわち否定された概念の肯定を意味している。「乙でない」とは「非乙である」ことにほかならぬ。然し「非乙」とは「乙」以外に無限のものを不定のまま、立てているのであるから、事態に迫り行く心は未だそこに落ちつくことは出来ぬ。「非乙」が「丙」とか「丁」とか一定の積極的規定を取つて初めて落ちつくのである。すなわち「甲は非乙である」という無限判断は「甲は丙である」というような肯定判断に戻つたときに初めて落ちつくことが出来るのである。無限判断は繫辞の否定を意味しないで、否定された概念の肯定を意味 p56 : する限り、実はそれ自身すでに肯定判断であるのである。要するに否定判断は或ものの有を否定して、そのものの無を主張しているのであるが、そのものの無を主張することは、他のものの有を意味している。対象的なもの一切を否定して無という場合も同じである。その場合には、対象的なものの有を否定して、対象的なものの無を主張しているのであるが、対象的なものの無を主張する裏面には、対象的なものならざるものの有が見られている。否定が裏面に肯定的な意味を有つていることは、否定的な構造を有つた卑

近な言葉について考えて見てもほぼ推察が出来る。例えば無病といえは壯健という積極的な意味を含んでいる。無私といえは公平という積極的な意味を有っている。無我というような場合にも何等かそこに我に代つて或る他のものが積極的に考えられている。これらの概念の成立に当つて否定だけが働いたのかも知れぬが、事態の必然性に迫られて肯定へ推移したのである。無は無に止まることが出来ないで有へ行つて初めて落ちついたのである。一切の存在を否定した非存在というようなものも、何等かの形で立てれば、それと同時に有すなわち存在になってしまうという性質を有っている。絶対無という概念が永遠の今とか神とか絶対愛とかいような積極的な意味を有つて来るのもそのためである。厳密な意味の絶対無という p57：ものは考えることさえも出来ない。考えることに成功すればそれは厳密な意味では既に絶対無でなくて有である。尤も意識的事実である「絶対無」の概念は有であるが、意味せられる「絶対無」は存在とは本質的に違ふと考へ得る可能性がありそうにも思われる。然しかよような意識の事実とその意味との区別は他のすべてのものに関しては立て得るものであろうが、問題が有と無に関する限りは当てはまらない。なぜならば単に意識の事実が有るのみならず、意識の事実とは峻別せらるべき意味も、苟くも意味たる以上は意味として有るのである。妥当という言葉をもつて存在を追放しようとしても無駄である。妥当する意味は現実体としては存在しないであろうが、飽迄も認識上の価値を有している。妥当自体は妥当自体として存在しているのである。空気を追放することによつて空間を追放できないよなものである。真空も依然として空間である。それ故に絶対無の概念は沈黙と闇黒との劇を演じている精神の見せかけに過ぎぬと云われている。然らば如何にして絶対無というような概念が生じて来るかと云えば恐らくこうである。我々は或る一定のものを否定してそのものの無を考えることが出来る。そのものの無は他のものの有を意味しているのであるが、我々はまたその第二のものをも否定して第二のものの無を考えることが出来る。そういうことを無限に継続すれば遂には一切の存在を否定した絶対無に到

達するように思 p58：うのである。然し、相対的の無は一定のものの非存在であるから、それに代る他のものの存在を意味する限りにおいて考えることが出来たのである。無は同時に他のものの有を制約している。それ故に否定の総和は肯定の総和を意味する。絶対無はその実は絶対有でなければならぬ。否定という機能は一定の湯が上から外へ流れ出る毎に同量の湯が下から湧いて来る温泉の湯槽に譬えることが出来る。湯が流れ出ることを考えている場合にそこに無が考えられるのである。然し一定量の湯が流れ出たときには常に同量の湯が流れ込んでいるのである。湯槽が全く空になることは決してあり得ない。仮りに湯槽一ぱいの湯が全部残りなく流れ出たとしても、その瞬間に湯槽はまた新しい湯で一ぱいに充たされてしまっているのである。否定の機能はまた、二つ巴の紋に譬えて見ることも出来る。頭から尾へと次第に細って甲の巴が消えるのに眼をそそぐ限りはそこに無が考えられる。然し甲の巴が頭から尾へと細って行くのは乙の巴が尾から頭へと肥って行くことである。甲の巴が全く消えてしまったときには乙の巴が完全な形で代っている。「巴に廻れば巴に追つ駆け」というように、有はつねに無を追っ駆（驅）けているのである。いわゆる空無や涅槃もそれが空無であり涅槃であると同時に積極的な光によつて一ぱいに充たされていなければならぬ。皆無は全有にほかならぬ。絶対無は絶対有にほかならぬ。絶対無の概念は一つの事態 p59：の半面の総和に過ぎぬ。その事態に他の半面が必然的に随伴する限り、厳密な意味の絶対無とは不可能の概念である。我々が絶対無を考える以上は、そこに代償的存在が存在し初めるのである。その意味において無は有であり、有は無である。非存在は存在であり、存在は非存在である。

もとより、このことは無の哲学的意義を否定することとは同一ではない。一定のものの存在に対してそのものの非存在を考えること、すなわち、与えられた有を観るに相対的なる無を背景に置くことは、殆ど常に極めて哲学的な態度である。また絶対無が絶対有であることを明かに認知した上で、絶対無の概念を使用することも許された事柄である。要するに無は有にほかならぬ。従つて

存在を非存在でないもの、無でないものというように単に形式的に言葉の上で規定したからとてそれは全く無意味である。非存在の概念が存在の概念なしには明かにされないという論理的不可能性があるのみならず、非存在は何等かの意味で存在であるという存在学的事態に基づく不可能性がある。

なお存在は非存在に対して存在であり、非存在は存在に対して非存在であるのだから、存在と非存在とは関係という概念に包攝されていると考える者があるかも知れぬ。すなわち最も普遍的な最も単純な概念は存在の概念ではなく関係の概念であるとする者があるかも知れぬ。然しそ p60 : のような関係といえども関係が存在と非存在との間にあると考えられる以上は依然として存在の概念の下に従属せしめられているのである。

要するに存在の概念は最も普遍的な最も単純なものであつて我々はそれを定義することは出来ぬ。然らばたとえ存在の定義は与え得られぬとしても何等か存在そのものを明かにする道はないであろうか。存在への手がかりはないであろうか。

p60 : 二 可能的存在と現実的存在

「ある」ということ、すなわち存在には二様の意味が区別される。
「鉛筆で描いた三角形がある」という場合の「ある」と、「三角形とは三つの線で囲まれた面の一部である」という場合の「ある」とがそれである。「三角形とは三つの線で囲まれた面の一部である」という場合に、「ある」は「三角形」という主語と「三つの線で囲まれた面の一部」という述語とを相対的關係において措定している。それに反して、「鉛筆で描いた三角形がある」という場合には、「ある」は対象を絶対的に措定している。この相対的措定と絶対的措定とは、和辻氏も注意しているように(岩波哲學講座「倫理學」二五頁、八四頁以下参照)、日本語では「ある」に先行する格助詞「で」と「が」によつて明瞭に表わされている。「が」は用語に対して主語たるものを特示する格助詞であるから、上の例にあつては「ある」ということに対して「鉛筆で描いた三角形」が主体で

あることを明示している。すなわち「鉛筆で描いた三角形」という対象が絶対的に措定されて存在していることが言表されている。それに反して「で」は「にて」から来た格助詞で、「……に於て」というような意味を有つて二つの名辞の相対的關係を明示している。「三角形とは三つの線で囲まれた面の一部である」という場合には「三つの線で囲まれた面の一部」に於て「三角形」が存在することが言表されている。なお、口語の「がある」と「である」とは文語では「あり」と「なり」の相違で表わされるが、その場合には絶対的措定と相対的措定との差異は更に明瞭に言表されている。「鉛筆にて描きたる三角形あり」というときに「あり」は対象を端的に絶対的に措定している。それに反して、「三角形とは三つの線にて囲まれたる面の一部なり」というときには「なり」は「にあり」の約まつたもの、従つて「……に於てあり」の意であるから、「三角形」と「三つの線にて囲まれたる面の一部」との相対的措定が明示されている。

主語と述語とが相対的に措定された場合には、そこに可能的な概念が成立する。三角形の例で p62：云えば三角形なる概念の可能性が指示されている。それに反して対象が絶対的に措定された場合には、そこに現実的な対象が成立する。三角形に関して云えば現実として或る一定の三角形が我々の目前に立っているのである。それ故に「三角形とは三つの線で囲まれた面の一部である」という場合の「ある」は可能的存在を表わしている。「鉛筆で描いた三角形がある」という場合の「ある」は現実的存在を表わしている。そして可能的存在と現実的存在とは広義における存在の二つの様態である。然るに、可能的存在は可能的概念の本質にほかならぬ。

「三つの線で囲まれた面の一部」とは三角形をして三角形たらしめるところのものである。三角形の本質である。その本質が可能的存在である。それに反して現実的存在は狭義における存在である。要するに、広義における存在は可能的存在と現実的存在との二つの様態を有つているが、それはまた本質(es-sentia)と狭義の存存(existentia)との二つにほかならぬ。

両者の相違を更に明かにしよう。本質すなわち可能的存在は超時

間的存在と考えられ、狭義の存在すなわち現実的存在は時間的の存在と考えられる。可能的存在が与えられた場合に現実的存在は必然的に与えられるものではない。可能的存在が現実的存在に謂わば翻訳されるのである。可能的存在としての本質の意味はプラトンのアイデアによく表われている。空想的要素を除きさえすればよい。アイデアは永遠に存在するものである。個々の現実的存在はアイデアに分預する限り存在する。両者の関係は原型と模写のようなものである。原型は一つより存在しないが、模写は無数に存在することが出来る。「三つの線で囲まれた面の一部」という三角形の本質は「一者」(μ ο ν άς)であるが、「鉛筆で描いた三角形」「白墨で引いた三角形」「紙で折った三角形」「石で積んだ三角形」「砂地で河口に出来た三角形」「三等星一つと四等星二つで作った三角形」等、現実的存在としての三角形は無数に存在し得るのである。アリストテレスは本質を「何であるかのもの」(τό τί ἐστί)と呼んだ。「何であるかのもの」とは「何であるか」(τί ἐστί)という間に答うべきものを云うのである。例えば「三角形とは何であるか」という問に対して「三つの線で囲まれた面の一部である」と答うべきであるが、それがすなわち三角形の「何であるかのもの」である。アリストテレスは本質をまた「何であるべくあつたかのもの」(τό τί ἦν εἶναι)とも呼んだ。「何であるかのもの」を更に厳密に規定しようとしたのである。本質を厳密に問うためには「何であるか」とか「何であつたか」(τί ἦν)とかいうのでは不十分と考えた。「あつた」と「ある」とを併用して「何であるべくあつたか」(τί ἦν εἶναι)と問わねばならぬと考えた。本質とは単に現在のみ存在する属性とか、過去にのみ存在した属性とかいうようなものではない。本質とは存 p64 : 在の全過程に互って常に存在するものである。更に一層厳密に言えば、本質とは時間を超えたものである。そういう本質に対して狭義の存在は単に「あるところ」(ὅτι ἐστί)のものである。今、黒板上に白墨で描かれて「あるところ」の三角形はやがて消されるであろう。メンフィスに築かれて「あるところ」の三角塔は西紀前五千年には未だ無かつた。三角座と名付けられて「あるところ」

の星座もその西端に有つ渦状星霧によつて生成の由来を物語っている。すべて「あるところ」のものは無かつたこともあり、無くなることもあるのである。

存在に、可能的存在と現実的存在との二つの様態、すなわち本質と狭義の存在との二つの様態があることは、非存在すなわち無に二つの意味があることによつてもわかる。いま仮ににカントの無の区分表を取つて見よう。カントは範疇の表に対応せしめて四種の無を挙げているが、第二の「一の概念の空虚な対象としての無」というのは単なる論理的否定に過ぎない。それは否定判断に対応する否定性の範疇の有つている無である。肯定判断に対応する実在性は「或もの」である。それに対して否定性は「無」である。実物が「或もの」であるとしたときに影は実物が無いという意味で「無」である。実物という対象が欠如しているから「欠性的無」(nihil privativum)と云われる。然し論理学上の否定判断は存在学上では無限判断へ行くことはすで曩に述べた。それ故 p65：に論理学上の否定性は存在学上は制限性にほかならぬということが出来る。影は一定の概念を有つた実物から云えばその否定という意味で「無」に相違ないが、実はその実物では無いところの「或もの」として現実に存在している。水に映つた月影に犬が吠える。月影は月では「無い」が、而も犬を怖れしむる現実の力を有っている。夏には誰しも涼しい日蔭を慕う。日蔭は日では「無い」が、而も人々に喜びを与える現実のいのちを有っている。その意味で、論理の抽象的領域以外にあつてはこの種の無は有であつて無ではない。すなわち区分表の第二の無は現実的存在として立派に存在しているものである。残つた三種の無の中で第一の「対象なき空虚な概念としての無」と第三の「対象なき空虚な直観としての無」とは共に思惟または構想せられる「或もの」という共通点を有っている。両者の相違は前者は直観を欠いた概念、後者は感覚を欠いた直観である点である。直観を欠いた概念や感覚を欠いた直観はカントの考では現実としては存在していないから、その意味で両者とも「無」である。しかし両者とも思惟され構想され得る限り「思惟的存在」(ens rationis)または「構想的存在」(ens imaginarium)

である。すなわち「存在」(ens)である限りにおいてこの二つは「無」ではない。要するに両者は単に現実的存在に対しての「無」である。それに反して第四の「概念なき空虚な対象としての無」は可能的存在に対しての「無」で p66 : ある。二辺より成る直線的円形とか円い四角とかいうような自己矛盾をふくむ概念は不可能なものとして可能的存在をさえも有っていない。第一と第三とは思惟され構想され得る限り可能的存在に対しては「有」であつたが、この第四のものは可能的存在に対しても「無」である。第一と第三とが「積極的無」(nihil positivum)と云われることがあるのは、可能的存在としての積極性を有っているからである。第四のものが「消極的無」(nihil negativum)と云われるのは無の意味が強調されて可能的存在の領域へも拡大されたためである。すなわち無に「現実的存在に対する無」と「可能的存在に対する無」とがあることは、存在に、現実的存在と可能的存在との二つの様態があることを裏面から闡明しているものである。

ここで序に注意すべきことは可能的存在に対する無と雖も絶対無ではないということである。「三つの線で囲まれた面の一部」として「三角形」を考えると同様の意味では我々は「円い四角」というようなものを考えることは出来ぬ。然し「円い四角」というようなものもたとえ概念として存在しないでも、我々がそれに関して存在を云々する限り、少なくとも思惟の志向的对象としては存在している。それ故にカントも「或もの」と「無」との従属する上位概念として「対象一般」というものを考えている。「消極的無」は概念なき空虚なものではあるが、しかも対象たる p67 : 性質を欠いてはいない。何等かの仕方で对象的にそこに在るのであつて、マイノングのいわゆる対象論独自の領域を形成している。無は対象一般に従属する限り、有であつて絶対無ではない。更に一步を進めて考えて見よう。「現実的存在に対する無」は「甲は現実的ではない」という裏面には「甲は非現実的である」もしくは「甲は可能的である」という「有」を含んでいた。「可能的存在に対する無」は「甲は可能的でない」という裏面に如何なる「有」を蔵し得るか。ここに我々は可能的という意味を考えて見なければなら

ぬ。三角形が可能であり、円い四角が可能でないのは論理的可能性の領域においてである。それ故に「甲は可能的でない」とは厳密には「甲は論理可能的でない」という意味を有つていたのである。従つてその裏面には「甲は非論理可能的である」という意味を有つている。そしてその中には「甲は超論理的である」という「有」を蔵し得るのである。デカルトが、神は中心から円周へ引いた直線がすべて等しいということが真でないようにもする自由をもつていてと考へたのは意味の深いことである。いわゆる知的直観の前には論理的制限を脱した可能性が成立するかも知れぬ。実数の立場にある限りは、自乗して -1 となる数は無意味な不可能のものである。「可能的存在に対する無」である。しかも複素数の立場に立てば $\sqrt{-1}$ は積極的な意味をもつた「有」である。それと同じように、円い四角という p68 : ことは論理の立場にある限りは無意味な不可能のものである。しかもこの「可能的存在に対する無」も何等かの意味における超論理の立場に立てば積極的な「有」であることが出来る筈である。

以上において、存在に可能的存在すなわち本質と、現実的存在すなわち狭義の存在の二つの様態のあることを述べた。なお両者の関係を側面から闡明しているのはいわゆる神の存在学的証明である。神においては本質と存在とを分つことが出来ない。すなわち本質が存在を含んでいる。故に神は存在する。かように考えるのが存在学的証明である。この証明の反対者は神においても他の一切のものと同様に、本質と存在とを分けて考える。存在は本質のうち分析的に含まれてはいない。故に神の存在は神の本質から必然的帰結としては出て来ない。丁度、最も完全な島は乳の河が流れたり蜜の河が流れたりしている島であるが、そういう完全な島の概念的本質からそういう島の現実的存在が帰結されないようなものであるという。また頭の中で考へた百円という概念的本質は現実において購買力を有つていないことも指摘された。「神は最完全者である」という命題から「最完全者たる神がある」ことは必然的帰結としては出て来ないと考へる。要するに存在学的証明の反対者は本質と存在すなわち可能と現実との関係を、神におけ

ると他物におけると同様に見て、例を神にあらざる事物にとつてこの証明の誤謬を暴露しようとする。それに反 p69：してこの証明を支持する者は本質と存在すなわち可能と現実との関係を、神におけると他物におけると絶対的に相違すと見て、反対者が例を神にあらざる事物にとることの誤謬なるを説くのである。乳の存在には牛が必要である。蜜の存在には蜂が必要である。然し神はそれ自身によつて存在すると云うであろう。また神は、百円や其他いかなる特殊の概念や表象とも別種の対象であることを忘れてはならぬと云うであろう。論争は恐らく神の意味如何に懸つている。神を人格的神と解する場合には、神はややもすれば他の一切のものと同列に墮し易く、一旦同列に墮した以上は存在学的証明は効力を失うのである。それに反して神を一般に「或もの」という如き意味に解するときは、存在学的証明は力を回復し、「或もの」は「有るもの」として必然的に存在することとなるのである。いづれにしても神の存在学的証明に関する論争は、可能的存在と現実的存在、すなわち本質と存在との相互関係に関する限り、この両概念を極めて鮮やかに浮き出させているものである。

以下、この二つの概念が普遍者と個体とに対する関係を考えて見よう。曩にプラトンのイデアが可能的存在すなわち本質の意味を最もよく表わし、個々の現実的存在はイデアに分預する限り p70：において存在すると云った。本質と存在とが普遍者と個体とに対する関係はそれによってほぼ明かである。イデアは多数の個体に対して「共通者」(τὸ κοινόν)である。

そういうイデアを把握することをフッサールはイデアチオン、イデア直観、本質直観などと呼んでいる。イデアチオンは或る経験された対象または想像された対象を一個の変形態として取扱うことに基礎を有っている。すなわちその対象を任意の一例または見本であらしめる。換言すればその対象をして諸変形態の開放的無限集合の最初の要素であらしめる。変形作用を行うのである。一つの事実を見本として純粹想像の体系的構成を企図するのである。そうすると、その見本に類似した像が常に新しい像として得られ

る。そして、それらの諸像の集合を貫徹して一つの単一性が見出される。すなわち、一つの原像に自由変形を行つた場合に、必然的な普遍的な形として残っているものがなければならぬ。それがなくては、最初の原像がその類の一例と考えることの出来ないような、そういう形が残っていなければならぬ。要するに自由変形を行う場合に各々の変形態および変形作用の過程そのものは主観的体験には任意のものとして現われて来る。その際、すべての諸変形態を貫いて一つの不変態が存していることに眼を向けることが出来る。諸変形態の差異点は我々にとって無関心のものであつて、諸変形態の謂わば絶えず相重なるところが p71：不変なものとして残ってくる。それがすなわちイデアまたは本質である。例えば実際に聞く音または想像の中に浮ぶ音を出発点として自由変形を行うときに、任意な諸変形態を貫いて必然的に共通のものとして音のイデアが把握されるのである。いままた或る他の音現象を出発点に取つて任意な自由変形を行うときも、この新しい音現象において把握されるところのものは音の或る他のイデアではない。先のイデアと新しいイデアとを比較すれば、両者が同一のものであることを知るのである。両方の変形作用が唯一の変形作用に帰するのを見、両方の諸変形態が同様に唯一のイデアの任意な個別態であることを理解するのである。更にまた一つの変形作用から新しい変形作用へ進んで行く場合、その前進そのものにまた任意なものという性格を与えることが出来る。そして任意という形のこの前進にあつてまたしても常に同一のイデアが生じて来るのである。それが即ち音の普遍的本質である。

なお少しく詳細に検すればイデアチオンには三つの条件がある。第一には開放的無限が与えられていることである。この開放的無限とは実際に無限に前進することを意味しているのでは勿論ない。一切の可能的な諸変形態を現実的に産み出すことを要求するような無理を敢てするのでもなければ、そういう要求が充たされた後に初めて、イデアが実際にすべての可能性に相応じてい p72：ることが確められるというように考えられているのでもない。開放的無限という意味はむしろ、変形作用は変形態形成の過程としてそ

れ自身任意性の構造を有つているということである。すなわち、その変形作用は変形態が任意に前進するという意識の下に行われるのである。たとえ前進を事実上中止する場合にも、そこに生じた諸変形態の事実上の集合はこの事実上の系列として解されているのではなく、その集合はつねに任意性を有つているのである。それには更に他の変形態が附加されても差支ないのである。「以下任意に進む」という重要な意識が変形作用の集合には欠くべからざるものである。アイデアチオンの第二の条件は、常に相重なつて統一的な結合があることである。我々は出発点として考えた例を見本として、類似の諸像へ移り行くのであるが、それは単なる推移または前進ではない。その要点は、一切の任意な個々の場合が互に相重なるということである。すなわち、そこに総合的統一が生じて、各々が互に各々の変形態として現われることが肝要である。アイデアチオンの第三の条件は、相重なるものの同一性を観取することである。現実的に相重なつているものでは、多くの差異を伴っているのが普通である。例えば「ハ」という任意な諸音の系列にあつて、「ハ」というアイデアは同一であるが、相異つた強度や音色は相重ならないで互に相背いている。然しそれにも拘らず、相重なるものの純粹な同一性を観取する p73：ところにアイデアチオンが成立するのである。

アイデアチオンを結果の側から見れば、無限な変形作用は二つの相関的のものを提供している。一方にアイデアと他方にアイデアのいわゆる外延とである。アイデアの外延とはそのアイデアの下に従属する可能的な諸単体の無限性にほかならない。それらの諸単体はアイデアの個別態としてアイデアに「分預」しているのである。要するに不離の相関関係に立つているのは一方に普遍者自身と、他方に全体性としての外延、およびそれに従属する単体一般である。従つてまた同一性と相等性も相関の関係に立つていると云える。普遍者は自己同一のものである。この同一者が多数の者に個別化し、且つ開放的無限性において任意に個別化すると思惟することが出来る。その場合、これら一切の個別態は同一者への関係に基づいて相互に関係を有つている。その相互関係がすなわち相等性であ

る。

なおアイデアチオンによつて得られた甲なるアイデアそのものが変形の可能性を有っている。そこで、経験された対象または想像された対象について行つたと同じような自由変形を甲なるアイデアについて行うことが出来る。その結果としてそこに生じた変形態集合の中にまた一つの不変態が見られる。それが上位のアイデアにはほかならぬ。その上位のアイデアはまた一つの新しい変形作用の p74 : 出発点となる。斯くして次第に高次の類が得られるのである。その場合、例えば「ハ」音のアイデアというようなものは、音一般、感覺的性質一般などというものに対しては類に対する種の関係にあるが、その種はまた最下位の種であるとも考えられる。そういうときには「ハ」音のアイデアはアイデア的単体性または形相的単体性と名付けられる。それは「ハ」音のアイデアに対して音一般のアイデアは上位のアイデアであり、音一般のアイデアに対して感覺的性質一般のアイデアは上位のアイデアであり、アイデアすなわち形相の相互関係において「ハ」音のアイデアは最早それ以下に特殊化を有さない単体と考えられるからである。それに反して、「ハ」音のアイデアに従属する一切の任意の個別態は個体的単体性を有していると云える。然しそれらの個別体が任意性の性格を有している限り、アイデアチオンの地平にあつては、個体的単体性の意味は殆ど形相的単体性の中へ没してしまつていふことが出来る。本質直観に専一なる限り、「これ」というようなものは遂に顧みられないのである。例えば蓄音器の針のようなものにあつて、何印何号の針というのは一つのアイデアである。そして形相的単体である。使用に際しては、何印何号の針でさえあれば個体的単体は任意のものでよいのである。何印何号の針という同一者への関係に基づいて、個々の針は相互に相等性を有している。従つてそのいづれなりとも任意のものが使用され得るのである。すべて p75 : 多額生産の原理によつて機械的に産出されるものはかような性質を有っている。また幾何学のような本質学にあつて取扱うものも同様の性質を有っている。二等辺三角形について一般的に論ずる場合には、二等辺三角形のアイデアすなわち本質のみが問題である。それ故に任意

の二等辺三角形を取つて考えればよいのである。アイデアチオンにあつては現実性は諸可能性中の一可能性として取扱われるのである。我々はいわば純粹な想像の世界の中に在るのである。現実として与えられた個体は任意性の中に埋没してしまうのである。

要するにアイデアチオンによつて把握される本質すなわち可能的存在は普遍的なものである。本質の直観のみを課題とする本質学の立場にあつては個体は個体としての意味と権利とを殆ど有っていない。

それに反して、本質に対立する狭義の存在なるものは、その原本的意味において個体の存在である。デカルトは一切の存在を疑い尽そうとした。しかも遂に疑い得なかつた最初のもは直観において与えられる個体の存在であつた。そして第一の真理として最初に到達したのは「我れ思惟す、故に我れ在り」の命題であつた。

この命題は一見、推理のようであるがその実は推理ではない。若し推理であるとすれば「すべて思惟する者は存在す」という大前提が先づ確かでなければならず。そしてそれに「我れ思惟す」という小前提が加はつて「故に我れ在り」という結論が導き出されたことになる。そうすれば「我れ思惟す、故に我れ在り」は大前提が真理であることに依拠しているから眞の第一真理ではないことになる。そういう抗議に対してデカルトは答えて、特殊命題の認識が常に三段論法の方式に従つて普遍的命題から演繹されねばならぬと考えるのは甚しい誤謬である、真理が如何にして探し求めらるるかをよく知らないことを暴露していると云つてゐる。そして更に語を継いで、真理を見出すためには常に特殊的概念から始めて行かねばならぬ、普遍的概念へは後に到達するのである。子供に幾何学を教える時にも、「相等しい量から相等しい量を減ずればその残りは相等しい」とか「全量はその部分より大きい」などということを理解させるには必ず特殊な場合の例を示してやるのであつて、決してそれを単に普遍的に理解させたりはしないと云つてゐる。更にまた、「我れ思惟す、故に我れ存り」ということはそれ自身によつて知られた事柄で、精神の單純なる検査によつて見られた直観的認識である。認識者はそのことを彼れ自身の中

に感ずるのであると云っている。それ故に「我れ思惟す、故に我れ在り」というのは「我れ思惟しつつ在り」ということにほかならぬ。我れという個体の現実的存在が直観によつて把握されているのである。狭義の存在を成立させるものは個体の存在でなければならぬ。直観したり、感じたり、意志する我れの存在でなければならぬ。それ故に「我れ思惟す、故に我れ在り」はメーン・ド・ビランのように「我れ欲す、我れ行動す、故に我れ存在す」と云い代えた場合に意味内容が明かになつて来るのである。メーン・ド・ビランは更に「我れすなわち意志する自我は、感覺し運動する身体と共存す」と云つて「我れ在り」の具体的意味を闡明している。然るにデカルト自身は「我れ思惟す、故に我れあり」から「我れとは思惟する者なり」へ移つた。「あり」から「なり」へ、「がある」から「である」へ移つた。この推移は彼れの哲学にとつて或る意味で致命的なものであつた。デカルトが若し「我れ在り」という出発点に飽迄も忠実であつたならば、彼れは機械的自然科学の建設者となるよりはむしろ彼れ自身ライブニッツのモナド論の如きものへ行つたかも知れぬ。

現実的存在が個体の存在であることが明かに認識される場合にはモナド論のような立場があらわれて来る。モナドは宇宙の生きた鏡である。同じ町が様々の異つた方面から眺められた場合に、全く別のものであるように、唯一の宇宙も各モナドの異つた視点から見られた時に、異つた多くの宇宙として現われて来るのである。モナドによつて表現される対象は唯一の宇宙であるが、モナドの表現する仕方は各々異つている。モナドは「形而上学的点」であるが、この形而上学的点 p78：の存在理由は「数学的點」に位置を占めてその独自の視点から宇宙を表出するところにあるのである。眞に存在するものとはモナドのほかにはない。存在とは原本的にはモナドの存在である。モナドが表現する宇宙そのものもモナドの統体にほかならぬ。従つて宇宙には完全に相同じな二つの事物はない。完全に相同じな二つの葉もなければ、完全に相同じな二つの雨滴もない。現実には相異つている諸々の個体より存在しない。現実として存在するものは現実的存在それ自身によつて何等

か個体的のものである。モナド論にあつて「不可弁別即同一」の原理が閑却されるならばモナド論は漫画化されてしまう。モナドの多様性を「純粹諸我」の一様性へ単色化し、本質的還元の地平から間主観的還元のみを問題とするのは個体の個性に対する感覚に乏しいと云わねばならぬ。

要するに、我々が「三角形とは三つの線で囲まれた面の一部である」という場合の「ある」すなわち三角形の本質は普遍的のものである。それが三角形のアイデアである。苟くも三角形である以上は如何なる三角形にも普遍的に妥当する「ある」である。それに反して、「鉛筆で描いた三角形がある」という場合の「ある」すなわち狭義の存在は、或る時、或る場所に一定の角と一定の大きさを占めているところの個体としての特殊の三角形に就て云われているのである。それ故に p79：本質すなわち可能的存在は普遍者に関し、狭義の存在すなわち現実的存在は個体に関するということが出来る。

三 実存

可能的存在に対して現実的存在を実存と云つてもよい。然るに実存の意味が最も顕著にあらわれているのは人間存在においてである。人間存在にあつては存在の仕方がみづからによつて決定されると共にその決定について自覚されているのである。人間存在は存在そのものを自覚的に支配している。如何に存在するかに対する自覚的決定力を有っている。従つてまた各々の人間存在はその各々の独自の在り方を有っている。個体の意味は人間存在にあつて最も角度を鋭くしている。人間は現実的存在すなわち実存を本当の意味で自己のものとして創造する。それ故に人間存在が勝義の「実存」である。

人間存在が実存として完全に個体的自己的であるということは誤解されてはならぬ。個体とか自己とかは認識論的「主観」と混同されてはならぬ。認識論上の主観は客観に対立している。こ p80：こにいう個体とはモナドの有っている原本の意味である。個体としてのモナドは主観であると共に客観でなければならぬ。モナド

が窓を有たぬのは窓を有つ必要がないからである。モナドは開け放しである。開け放しであるから特に窓を有つ必要がない。モナドは内であると共に外である、モナドとしての個体はそれ自身において世界を有し他のモナドを有している。自己的個体はそれ自身において超越性を有し社会性を有している。世界を有たぬの自己的個体、社会を有たぬ自己的個体というものは考えられぬ。そして個体は世界を有ち社会を有つと共に普遍の一樣性の中へ没し去らないものでなければならぬ。のみならず、抽象的普遍へ墮すことなきために、個体は世界を有ち社会を有つのである。世界なき、社会なき「主観」は普遍の抽象性の中に死んでいるものである。如何に世界を有ち如何に社会を有つかに個体の個性が発現するのである。そしてこの「如何に」の多様性の独自の措定は個体の個性の澁刺たる動きに基づいている。タルドのモナド論的「間心理学」(interpsychologie)は社会的原理として「模倣」のほかに「発明」を掲げることを忘れなかった。なお普遍的人間一般に対して国民的個体が多様性に於て実存し、国民的個体に対して個人が多様性に於て実存すると考えることもできる。そして、国民的個体の実存と個人の実存との関係は、特別の論究を要する問題であることは言を俟たない。

p81：ここに、可能的存在すなわち本質と現実的存在すなわち狭義の存在との関係、従って普遍と個体との関係に就て更に考えて見なければならぬ。本質と存在との相互関係は二様に考えられる。一は本質が存在を規定する場合で、他は存在が本質を規定する場合である。第一の、本質が存在を規定する場合について云えば、存在とはほかでもない本質の存在である。存在が本質の存在である以上は眞の意味で存在するものは本質そのものである。

それ故に、事物の本質であるプラトンのイデアはまた「眞の存在」(ὄν τ ω ς ὄν)である。一次的の存在は本質そのものであるが、本質に与る限りにおいて二次的の存在が考えられる。「分預」の意味はそこにある。「ここに三角形がある」という場合に、その三角形は「三つの線で囲まれた面の一部である」限りにおいて存在するのである。かように本質が眞の存在として、狭義の存在を規定

している場合には、狭義の存在は影のようなものになって了う。幾何学が二等辺三角形を論ずる場合に幾何学にとって眞に存在するものは二等辺三角形の普遍的本質だけである。従つて現実的存在としては任意の二等辺三角形を描けばよいのである。如何なる二等辺三角形であつても互に代理し合うことが出来るのである。蓄音器の針にあつても眞に存在としての意味を有するものは何印何号の針一般である。蓄 p82 : 音器の針を買う者は何印何号の針を所望するのである。現実的存在としては何印何号に属する限り任意の針を選べばよいのである。「任意」ということが影の淡さを語っている。普遍的な本質が眞の存在で現実的存在は淡い影に過ぎない。本質が存在を規定する場合、すなわち普遍が個体を規定する場合には個体の眞の意味は生じて来ない。いわゆる本質直観のような観点では単体性は形相的単体に尽きていと云つて差支ない。個体的単体の概念は単に論理的整齊を充足させるための名目として挙げられているに過ぎない。神学のアダムも本質としての普遍的人間である。眞の意味の個性性を有つてはいない。アダムの犯した罪はアダムという特殊な一個人が犯した罪ではない。人間一般が全体性において犯した罪である。従つて人はみな生れながらに原罪を有つていたのである。人はみな肉体と靈魂とを備えて生れた瞬間においてアダムに「分預」する限り原罪の汚れに染んでいるのである。アダムは普遍者として同一性を固守すると共に、開放的無限性において個別化する。一切の人間はアダムへの關係に基づいて互に相等性を有つてゐる。それら一切の人間が形相的単体の影として多額生産の原理によつて機械的な取扱をされていることは、嬰兒が生れて三日を経ないで洗礼が強要されているのでもわかる。アダムが普遍的人間の同一性において犯した罪を、個別化された人間の外延的全体が原罪として負担し、洗礼によつて赦され p83 : ようとする。生れ落ちて間もなく洗礼を受けるのは特殊な一個人ではない。任意な嬰兒である。人間の本質が人間の存在を規定しようとする場合には個性の眞の意味は出て来ない。

次に第二の、存在が本質を規定する場合について考えて見よう。

その場合には、本質とは存在するものの本質である。「ここ」に存在する「この」ものの本質である。本質はもと普遍的のものであるが、普遍的本質が現実的存在によつて規定される限り、個体的本質となるのである。個体的本質と個体的存在との関係、すなわち個体の可能的存在と現実的存在との関係がここに問題になつて来る。それを我々は如何に考ふべきであろうか。個体は可能的存在として神の知性の中に永遠に存し、現実的存在として神によつて時間の中へ投げ出されたと考える者もあるかも知れぬ。そうすれば個体的本質と個体的存在とは截然と区別されるであろう。然しながらそういう考え方をしない以上は、個体にあつては個体としての可能的存在は現実的存在と合致すると考えるよりほかはない。普遍が個体を規定した場合に、個体が普遍化したように、個体が普遍を規定する場合に普遍は個体化されるのである。それ故に個体的本質と個体的存在とは畢竟同一のものである。個体にあつては存在がすなわち本質である。個体的本質とは個体的存在にほかならぬ。個体的本質は個体の現実的存在によつて瞬間毎に規定され形成されて行くのである。個体的存在を p84：離れた個体的本質というものは考えることが出来ない。現実的存在としての人間が、例えば豊臣秀吉が、普遍的本質としての人間を規定する場合を考えて見よう。その場合に普遍的本質としての人間は、豊臣秀吉という個体的存在によつて個体化されるのである。普遍が個体において個体の一義的な潤色を受けるのである。従つてそこにあるものは「肉体と靈魂とを備えたもの」とか「理性的動物」とかいうような一般的なものではなくて、豊臣秀吉の個体的本質としての人間である。そして本質が存在によつて眞の意味において規定される以上は、秀吉の個体的本質とは秀吉の存在を俟たないで完成されているようなものではない。秀吉の個体的本質は秀吉の存在によつて刻々に形成されて行くのである。朝鮮征伐をしないことも出来たに拘らず朝鮮征伐をし、聚楽第を営まないことも出来たに拘らず聚楽第を営んだものが、秀吉の個体的本質である。秀吉の個体的存在が秀吉の個体的本質を瞬間々々に刻んで行つたのである。この場合に現実的存在としての個体は影ではない。最

勝義における「実存」である。

およそ人間の普遍的本質が人間の存在を規定する場合には人間の存在は影に過ぎなかった。人間の本質としての普遍的アダムは、洗礼によつて原罪より浄められるところの任意な嬰兒を規定 p85 : したに過ぎなかった。それに反して人間の現実的存在が人間の本質を規定する場合には人間の本質は個体的本質に結晶するのである。現実的存在としての大友宗麟が、洗礼を受けないことも出来たに拘らず洗礼を受けることによつて自罪を清算しようとしたことは、その瞬間において大友宗麟という個体的本質の結晶を助成したのである。人間の本質が人間の存在によつて規定される限り、個体としての人間は影ではない「実存」である。曩に現実的存在すなわち狭義の存在が「実存」であると云つたが、いま我々は、存在が本質を規定する場合が「実存」であるというように云つても差支ない。そして人間存在が勝義の「実存」であるのは、人間存在にあつて特に顕著に存在が本質を規定するからである。

なおここに、存在が本質を規定することの意味について更に考えて見なければならぬ。存在が本質を規定するという場合は、結局は個体的存在が個体的本質を規定することであるが、それは既に云つたように、個体の現実的存在が瞬間々に個体的本質を規定して行くことである。そのためには個体的本質は単なる連続であることは出来ない。現実的存在が個体的本質を規定するということが単なる言葉でなく実在性を有つている限りは、個体的本質は「非連続の連続」という p86 : 形を取つて来なければならぬ。また個体的本質は「瞬間に死し瞬間に生れる」というようにも云われ得るのである。そして存在が本質を規定する仕方は「飛躍的」であるということも出来る。すなわち存在が本質を規定する機能は一か他かを決定するという選択の形で現われる。選択は自覚によつて初めて眞の意味の選択となる。「実存」が「自覚存在」とも云われるのはそのためである。単なる生命というようなものにあつては、存在が本質を規定するということの眞の意味は成立しない。生物に見られる因果的または目的的决定は選択の前に悩む自覚存在と同一ではない。単なる生物の個体的本質は眞の非連続の連続

ではない。従って眞の意味の個体的本質とか個体的存在とかいうことは単なる生物にあっては云うことが出来ない筈である。その意味において、単なる生命は普遍的本質の普遍性抽象性を分有している。人間一般としてのアダムと、アダム以後に生れる嬰兒の全体とは不離の相関関係に置かれている。そして嬰兒全体が単にアダムの個別態として相互間に相等性を有つものと考えられるのは、嬰兒が「人間」ではなく単なる生物に過ぎぬという逆説に基づいている。要するに普遍的抽象は決定さるべき何ものをも有っていない。またはすべてが自明でおのづから決定している。単なる生命は決定の連鎖に過ぎぬ。すべてが闇黒の中におのづから決定される。論理必然性と自然必然性とは必然性を共有している。選択の余地 p87：を有たぬという必然性を共有している。それに反して実存とは選択と決定のために自覚の奥底にみづから悩むことである。各瞬間毎に如何に死ぬか如何に生きるかに徹底的に迷いぬくことである。実存を普遍の見地から見れば普遍にして個体なる具体的普遍の原理であると云えよう。実存を生命の見地から見れば自己の中に形成原理とその原理の自覚とを有する生命であると云えよう。実存の意味を明確にするためには、一方に普遍的抽象に対し、他方に生命に対して、実存の限界を立てることが肝要である。

キルケゴールは第一の観点から「実存」を「抽象」に対立させている。すなわち「人間の実存」を「思惟の抽象」に対立させている。抽象的思惟は永遠の相の下にあるものである。それに反して実存者は永遠と時間との結合として実存しなければならぬのである。思惟の抽象は特定の或ものを度外視するが、実存するものはその特定の或ものである。抽象は純粹存在の可想的媒質の中に構成されるが、実存は情熱を伴わない場合はない。人間として実存することの中には勝義において行為するということが含まれている。一か他かということが情熱をもつて決定されるのである。若しも実存を除き去るならば、一か他かということは無くなってしまう。実存にあつて一か他かということを除き去るならば、実存を除き去ることを意味するのである。抽象は無関心であ p88：るが、

実存は実存者の最高の関心である。実存者は情熱を以て永遠を先取するのである。なお固より、抽象も一般に現実を取扱う。しかし抽象が現実を把握する場合に本当の現実ではない。間違つた現実である。なせならばその場合に媒介をするものは現実性ではなくて可能性であるからである。抽象が現実を捕えることが出来るのは、現実を無くしてしまうことによるのである。そして現実を無くすとは現実性を可能性に変ずることである。現実性に関して抽象の言葉で抽象の範囲で語られる一切のことは、可能性の範囲内で語られるのである。実存者が単に知るのみでない唯一の現実には彼れがそこに在るといふ彼れ自身の現実である。そしてこの現実が彼れの絶対的の関心である。抽象は彼れに無関心であれと要求するが、人間性は彼れに無限に実存に関心を有つことを要求するのである。

ヤスパースは第二の観点から「実存」を「現存在」(Dasein)に対立させている。彼れのいう「現存在」とは経験的現存在もしくは生命である。彼に従えば実存としての我れは、現存在の対象においては存在してはいないが、然し存在し得るまた存在すべき存在である。そしてまた自己が永遠であるかどうかを時間的に決定する存在である。実存は決して対象とならないもので、我れが思惟し行動する源泉である。実存の可能性によって我れは生きているのである。実存の実現 p89：においてのみ我れは我れ自身であるのである。実存を掴まえようとするとう消えてしまう。実存は心理的主観ではない。実存とは時間的歴史的のものの中において選択しつつ自己を実現するもので、時間内にあつて永遠に向つて決定されるのである。但し永遠とは無時間性でもなければ一切の時間を通しての持続でもない。実存の歴史的現象としての時間の深みが永遠である。それ故にわが現存在が実存であるのではない。人間が現存在において可能の実存であるのである。現存在は現に在るか現に無いかであるが、実存は可能のものとして選択および決定によつて自己の存在へ歩みを運ぶかまたは自己の存在から歩み去るのである。わが現存在は他の現存在に対して、狭い世界存在とか広い世界存在とかいふ範囲の上での相違を有つてゐるが、実存

はその自由に基づいて他の実存とは本質的に相違している。現存在は経験的に現に存在しているが、実存は単に自由としてのみ存在するのである。なお現存在にとつては可能の実存から出た行動は疑問視すべきものである。なせならば、現存在は時間内での彼れの存続に関心を有っているので非制約者に反対しなければならぬ。非制約者の道は現存在に損失を齎し絶滅へ導き得るものであるから、現存在の関心にとつては非制約者の道は疑問視すべきものなのである。現存在は実存的行動を現存在自身の存続の制約の下に置こうとする。然し可能の実存にとつては現存在を無制約的に把握し p90：受用することは既に墮落である。なぜならば、可能の実存の側では、可能の実存が自己自身を非制約的として把握するような制約の下に彼れの現存在現実性を置くからである。現存在の充実は世界存在である。然るに可能の実存が世界の中に在るのは、彼れが彼れ自身に現象する領域の中に在ることにほかならぬ。実存はそれ自身に決して「普遍的」ではない。さればと云つて普遍者の下に特殊的のものとして包攝され得るような「例」でもない。然し現象にあつて客観的になつた場合、実存は同時に歴史的特殊性の「個体的なもの」である。そして歴史的特殊性はなお未だ普遍的範疇の下に理解され得るが、個体は彼れの事実性の無窮性の故に無尽蔵で言表され難いものである。その意味において個体は限界を置いているのである。要するに実存とは非制約性への可能性であつて、現象する限りにおいて個体である。そういう非制約性への可能性としての個体である我れが可能の実存である。可能の実存として我れは存在の可能性へ態度を取る存在である。

かくの如く、キルケゴールは実存を思惟的抽象に対立させ、ヤスパースは経験的現存在にさせている。実存とは一方に思惟的抽象に対立し、他方に経験的存在に対立するものである。換言すれば実存とは思惟的抽象と経験的現存在との中間に位するものである。謂わば「精神」と「生命」との中間に位するものである。それ故に「精神」と「生命」とを綜合するものが「実存」 p91：であると考えることが出来る。なおこの「精神」、「生命」、「実存」の弁証

法的段階は現代人および近代人一般の内生の動きの過程を示すと云われている。すなわち十八世紀にあっては欧羅巴各国の唯理主義の精神哲学諸体系の後にヘルデル、ハーマン、ヤコービの生命の原理が台頭して来て、それがゲーテとフンボルトにあつて実存の原理に変わったと見る者がある。十九世紀にあつても、ドイツ観念論の唯理主義が浪漫主義の生の哲学によつて解体され、更にその生の哲学がマルクス、フォイエルバッハ、キルケゴールの実存の哲学によつて解体されたと見られている。現代にあつても、精神、生命、実存リズムが哲学全般の径路を支配すると共に特に現象学派内にあつてフッサールからシェーラーを経てハイデッガーに至る進路を規定していることは何人も斉しく認めるところである。

一体キルケゴールとヤスパースとは各々異つた方面から実存の意義を明かにしているが、その際、前者は実存の現実性に対して抽象の可能性を斥け、後者は現存在の必然性に対して実存の可能性を擁護している。「可能性」は前者によつて排斥され、後者によつて擁護されている。排斥され擁護される「可能性」は何を意味しているか。可能性の意味を明かにすることはやがて実存の意味を明かにすることである。およそ可能性とは非存在が存在に関して有つ問題性である。そ p92 : して論証性が「甲は必ず乙である」という形の必然性として現われるに反して、問題性としての可能性は「甲は乙なるか、丙なるかである」という形をとつて現われる。乙と丙とが非存在の地平にある場合に、乙と丙との存在に関して問題性が成立するとき、乙と丙とは可能性として把握されるのである。甲は乙なることも可能であり、丙なることも可能である。可能性の問題性が選択によつて言明化を待つとき、それを自由という。豊臣秀吉の個体的本質は、朝鮮征伐をしないことも可能であつたに拘らず朝鮮征伐をし、聚楽第を営まないことも可能であつたに拘らず聚楽第を営んだところにあることは曩に云つた。朝鮮征伐をするかしないか。聚楽第を営むか営まないか。それは問題性として成立している可能性である。自由である。そしてヤスパースが実存は可能的のものとして選択および決定によつて自己

の存在へ歩みを運ぶかまたは自己の存在から歩み去るという、その可能性とはこの種の可能性にほかならぬ。その意味において実存とは存在の可能性へ態度を取る存在である。然しながら抽象の世界にあつては秀吉に関してなお他の可能性がある。それは秀吉でも信長でも家康でもあり得る可能性である。その可能性の外延的全体もしくはイデア的自己同一として人間一般という普遍者が立てられている。そして抽象的普遍の立場にあつてはイデアの個別化は実存の眞の意味を有ち得ない。それ故に秀吉も信長も家康も単なる変形態として互に代理され得る任意性を取つて来る。そこに秀吉でも信長でも家康でもあり得る可能性が成立する。

キルケゴールが、実存するものは特定の或ものであるに拘らず思惟の抽象はその特定の或ものを度外視するといひ、思惟の抽象が現実を捉えようとする場合には現実性を可能性に変じてしまうといひ、その可能性とは秀吉でも信長でも家康でもあり得る可能性を指しているのである。ヤスパースは秀吉が朝鮮征伐をしないと、聚楽第を営むと営まないとの実存的可能性を生の必然性に対して擁護しているのである。キルケゴールは実存の現実性を擁護するために、秀吉でも信長でも家康でもあり得る抽象的可能性を排斥しているのである。精神の抽象的可能性に対して現実性を有ち、生の自然的必然性に対して可能性を有っているのが実存である。ただここに問題として残されているのは、実存のこの現実性と実存のこの可能性とは如何なる関係に立つか、また実存の可能性と抽象の可能性とは如何なる関係に立つかということである。この問題は個体的本質と個体的存在との関係の問題とからまつて実存に関する最も根本的な最も玄遠な問題をなしている。今は問題を問題として提示するに止めて置かねばならぬ。(本書中に収めた「偶然の諸相」「驚きの情と偶然性」「形而上學的時間」等はすべてこの問題の把握と解決とに深い関係を有つものである)。

以上において実存の意味を大略ながら明かにし得たとおもう。

p94：四 実存哲学

実存哲学とは既に云つたように、哲学諸問題への通路が実存にありと考える哲学である。一体、哲学諸問題への通路が実存にあると云うことは謂わば自明のことである。哲学問題が問題として投げられるのは実存の地平の上に投げられるのである。従つて問題への通路も実存において通路されなければならぬのである。問題への通路とは一般に存在への通路にほかならぬ。広義の存在一般を離れて哲学問題はあり得ない。そして存在一般への通路を通路し得る存在は実存を措いて外にはない。それ故に哲学とはそれ自身において実存哲学でなければならぬ。実存哲学ということはむしろ同語反復である。

但し実存とは狭義の存在が本質を規定する場合であることを曩に述べた。然るに哲学とは普遍妥当的認識と考えられる限り、哲学的認識は本質学たらんとする傾向を有つている。そして実存哲学は哲学の諸問題を実存の基礎の上に展開しようとするから、存在的地平と本質的地平との交 p95：叉点に成立するものである。それが実存哲学のアポリアである。而も広義の存在への通路は実存において通路されるほかに道がない。それ故に実存哲学のアポリアは必然的なアポリアである。

実存哲学を明確に意識し力説した一人はシェリングである。後期のシェリングによれば、ものの本質を捉えること、即ち概念を捉えることは理性の仕事であるが、理性は現実的存在には及びつかない。合理的哲学は一般的なもの、可能的なもの、必然的真理よりしか認識しない。個別的なもの、事実的なものは認識しない。合理的哲学はものの本質を明かにするだけで、狭義の存在には触れない。そして「何々……である」というだけでは未だ「何々……がある」ということは出て来ない。合理的なものとは「考えられないものでないもの」(das Nicht-nicht-zu-Denkende)に過ぎぬ。そういう消極的なものである。合理的哲学は消極的哲学に過ぎないとして、中年以後のシェリングは特に実存に基礎を置くいわゆる積極的哲学を説いたのである。シェリングが、自分の哲学は生きたもの、現実的なものであるのに、新しいウォルフ主義である

ヘーゲルの哲学が論理的概念を持つて来て、それに代えようとしたと言つて、ヘーゲルを手厳しく批難していることが、どの程度まで正しいかは別問題として、ともかくも本質の哲学に対して、シェリングは実存の哲学を説いた。ヤスパースの言い廻わしに従えば、現実を根源に於て目撃することを、そして p96：て自分が思惟しながら自分自身と交渉する仕方によつて、即ち内的行為に於て、現実を把握することを、哲学の課題とするのが実存哲学である。実存哲学は実存全体において哲学しようとする。実存哲学は抽象の哲学ではない。普遍性を獲得するがために具体性を犠牲にするような哲学ではない。実存哲学は人間存在の奥底に食い入つた哲学、個性の体験に深く根ざした哲学でなければならぬ。言う迄もなく哲学の目標は真理である。然し真理とは「甲は乙である」という命題が「甲は乙である」という事実と合致したものを単に云うのではない。真理とは単にそのような形式的なものではない。実存哲学にとつては真理とは「甲がある」ことに根ざすところの「甲は乙である」ことである。「甲がある」ことによつて「甲は乙である」ことが開示されるのである。「甲がある」ことが真実であればある程「甲は乙である」ところの真理性も益々大なるのである。一般に「甲は乙である」という命題が「二と三との和は五である」というような命題からのみ導き出されると考えてはならぬ。哲学は神学の婢ではないが、また科学の婢でもない。哲学は哲学する実存者の情人である以外の何者でもない。そして哲学する実存者は実存そのものの角度において真理を思慕している。従つて哲学の開示が単に理知的認識にのみ準拠すると考えるのは甚しい誤りである。哲学の開示には情熱が与つて力 p97：ある。知情意の区分は多くの明晰をも齎したが同時にまた多くの混乱をも醸した。哲学はこれらの区分に先立つて実存全体の根柢からほとぼしり出るものでなければならぬ。

なおまた実存哲学はいわゆる「方法」に惑はされてはならぬ。心理学的方法、認識論的方法、形而上学的方法などと哲学の方法を峻別することは無用である。かような方法の峻別は単に成果の貧弱を来たすのみである。哲学思索は実存的体験と批判的考察と形

而上学的帰趣との統一において成立する全体的哲学思索でなければならぬ。弁証法か現象学かというような問題も、与えられた哲学を研覈する学究にとっては或は興味ある問題であるかも知れぬが、実存し哲学する者にとっては必ずしも大きい意義のある問題ではない。哲学とは実存の地平に開示される事態について眞の意味で原理的な思索をすることである。そのことが若し現象学の本領であるとすれば、その限りにおいて現象学は貴重である。そのことが若しおのづから弁証法を産むとすれば、その限りにおいて弁証法に意義があるのである。すなわち、創始的に与えられる直観が認識の正当な源泉であるとか、一切の空虚な構成に反対して「事態そのものへ」行けとかいうことを現象学が教えるときに、我々は何を措いても先づ現象学徒たらんことを願わなければならぬ。また現実がその内面において矛盾性もしくは反対性を有するならば、その現実直面してそれを把握せんとす p98：るときに、概念の運動が弁証法の形を取つて来るであろう。事態そのものへ行つた結果として現実が弁証法を要求するのでなければならぬ。弁証法の有する意義は「現実の弁証法」としての現実価値にのみ依存している。「精神現象学」は如何なる程度で弁証法的性格を有つているとか、「構成的現象学」や「解釈学現象学」は果して弁証法的構造を有ち得るかななどの問題はアカデミーや委員会の関心をそそる問題であるかも知れぬ。然し実存し哲学する第一歩は「弁証法的」とか「構成的」とか「解釈学的」とかいうことの意味を忘却し若しくは無視することから始められなければならぬ。哲学は裸一貫の哲学でなければならぬ。実存の地平に開示される現実の事態に直面し現実の事態以外の何物にも權威を認めぬものでなければならぬ。科学も事態に直面するというかも知れぬが、科学の直面する事態は既に何等か加工された事態であつて決して事態そのものではない。科学は基礎概念の仮定の上に成立しているものである。科学の取扱う事實は「生のままの事実」そのものではない。それに反して哲学は一切の——自然科学的および文化科学的——基礎概念を越えて実存の地平にあらわれる事態そのものに直面するのである。若し哲学に何等か一定の「方法」がある

とすればそれは実存的事態への躍進ということではなげらぬ。以上は主として方法的見地から実存哲学の意味を明かにしたのであるが、更に対象の側からも p99：実存哲学の概念を規定することが出来る。勝義の実存は人間存在である。然し実存哲学は、その構えに於て、いわゆる哲学的人間学と必ずしも同一であるとは限らぬ。哲学的人間学に関してはシェーラーが可なり明確に意味を規定している。彼れによれば、哲学的人間学とは人間の本質についての、また本質的構成についての、基礎学である。すなわち無機物、植物、動物等自然の諸領域ならびに一切の事物の基礎に対する人間の関係についての基礎学であり、人間の形而上学的本質的起源ならびに世界における人間の物理的、心理的および精神的始源についての基礎学であり、人間を動かした人間が動かすところの勢力および威力についての基礎学であり、人間の生物学的、心理的、精神史的および社会的発展の基礎的方向ならびに法則とその発展の主要なる諸可能性および諸現実性についての基礎学である。かように規定された哲学的人間学と実存哲学とは多少の相違を示している。然らば実存哲学は如何なる点で哲学的人間学と区別されているか。哲学的人間学は要するに人間の本質を把握することを中核的目標としている。それに反して実存哲学は存在問題それ自身を解決するために実存を解決の鍵と見做しているのである。実存は現実的存在として可能的存在と共に広義の存在の様態である。実存哲学とは実存によつて存在一般への通路を索める哲学である。実存哲学と哲学的人間学との関係を、広狭如何という点で比較して p100：見てもよい。いつたい実存は人間の主要な特色であるが、人間を構成する契機の中には実存以外のものも含まれていて、実存という観点だけからでは人間の本質が残り無く解明され得ないというように考えられないでもない。それ故に、哲学的人間学は或る意味で実存哲学よりも広い領域または見地を有すると言える。他方にあつて、実存哲学が存在一般を視野に有つ限りに於て、実存哲学の領域または見地は哲学的人間学よりも広いと言える。結局いづれを広いとも狭いとも一概には極め難い。のみならず、哲学的人間学が人間の本質を把握する場合に、苟く

も哲学的である限り、存在一般との関聯を無視することは出来ぬ。また実存哲学が存在一般へ行く通路として選ぶところは外でもない人間の実存である。斯くて実存哲学と哲学的人間学とは少々視点を異にするに過ぎぬほぼ同型の哲学であると考えるのが至当であらう。

(『岩波講座、哲學』昭和八年三月)