

理性の研究（一）

猪 城 博 之

一、人間の理性の本来の面目はどこにあるのか、という問題を、朱子とアリストテレスとカール・バルトの三者において探究したいというのが本研究の意図する所であるが、本論に入るに先立って、若干の予備的考察を述べて置きたい。

二、先ず考えて置きたいことは、理性という語は、国語としてまだ熟していないのではないかという疑問である。理も性も、江戸時代の知識階級の素養であった朱子学において最も重要な概念であったが、理性という語は恐らく明治以降の新造語の一つであり、あたかも感情という語が「情ニ感ズ」と読まれていたのに似て、江戸時代においては理性という語は、「性ヲ理（オサ）ム」と読んでいたかと想像される。⁽²⁾それが欧米語のリーズンなどの訳語として採用されたのは、かつて柳田国男氏が説かれた如く、労働や恋愛や論理などと同じく、ラ行の音に始まる語が耳新しく響いたからであろうが、英語のリーズンやリーズナブルが日常言語として熟しているのにくらべて、国語の「理性」や「理性的」は、それほど熟しているとは思えないのは、これらの語が文芸作品の上にあまり現れないことから言うことができる。

三、それでも、手許の辞書⁽³⁾を引いてみると、「理性」の説明として「物事の道理を考える能力。道理に従って判断したり

行動したりする能力」とあり、「理性的」の説明としては「理性をもち、道理に従って判断したり行動したりするさま」とある。文例がないので、この定義がはたして理性という語の使い方を充分に説明しているかどうか心許ないけれども、この定義では理性はもっぱら行為的、道德的局面においてとらえられているのであって、あるいはこれが常識的見解なのかも知れない。そしてその常識的見解の底にはカント風の、あるいは朱子学的な考え方があるのかも知れないと思うが、それにしても理性とか理性的という語が日常言語としてそんなに頻繁に使われているとは思われないのであって、そういう道德的判断と行為とをなす主体としては、「まごころ」という語などが多用されているのではなからうか。理性とか理性的という語は、もっと知的な意味が強く、国語の用い方としては、道德的な判断と行為の主体を、たとえば「思いやり」といった、情的なものとして把える考え方のほうが一般的であって、道德の主体をたとえば「思慮の深さ」といった、知的なものとして把える考え方は薄いように思われるが、如何なものであろうか。

四、それはともかくとして、私がここに問題として提出してみたいのは、人間の本性を理性として把え、人間を「理性的動物」と定義するような考え方が、現代では揺らいでいるのではないかという問題である。たとえば二十世紀の哲学の先駆者の一人と見なされるニーチェは、「三つの世紀」⁽⁴⁾と題する遺稿の短文の中で次のように述べる。

「それらの異った感受性は次のように言えば、最もよく表わすことができる。

十七世紀は貴族主義。デカルト。理性の支配、意志が主権をもつ証拠。

十八世紀は女性尊重主義。ルソー。感情の支配、感覚が主権をもつ証拠。うそを言う。

十九世紀は動物主義。ショーペンハウエル。本能的欲望の支配、動物性が主権をもつ証拠。誠実だが、暗い」

ニーチェはここで簡潔に、理性の支配が揺らいで来た歴史を洞察し表現しているが、それなら二十世紀とはいかなる世紀

かということが次の問いとなる。ニーチェ自身はおそらく自分の哲学をその予言と見なしているのであろうが、その問題に立ち入る前に、十八世紀を代表するルソーのことにふれて置きたい。

五、カール・バルトも『十九世紀の福音主義神学』の中で、その前史としての十八世紀の思想の動きをルソーから始めているが、それはデカルトをはじめとする十七世紀の思想家がキリスト教の啓示信仰を理性の思惟の埒外に置いたのに対して、「キリスト教的なものが真に人間的(ヒューマン)なものと同じであるとする、神学的合理主義とも言うべきものが、ルソーから始まる⁽⁵⁾」と考えられるからであつた。それとは別の観点からではあるが、佐藤春夫氏もまた『近代日本文学の展望⁽⁶⁾』の冒頭に次の如く述べる。

「文芸復興にはじまる近世は人間が神から解放されてはじめて独立の人間となつた日であるとは極く普通に云はれてゐるところである。自分もとより異議はない。さうしてこの時代の典型的な人物はレオナルド・ダ・ヴィンチであらう。彼は神を信ずる代りに人間の知性を信じてその能力によつて神のやうな創造を夢みいそしんだ不敵なすばらしい人間であつた。文芸復興期を人間が神から解放され独立した時代と見るならばフランス革命以後の近代を人間が人間から解放された時代と見てはどうか。人間が人間から解放されたとは人間が人間同士のあらゆる規約から解放された時代と見たの意味で、フランス革命は実に人間が最後まで守つてゐた人間の政治的規約から解放された運動なのであらう。この時代の典型的な人物を自分はジャン・ジャック・ルソーに見る。既に神から解放され更に今人間のあらゆる規約を人間自ら破壊してみると、この人間生活の廢墟のなかで我々が発見するところのものは本然の人間、原始時代の人間像であつたに相違ない。そこに先づ気づいたのが『自然に還れ』と叫んだジャン・ジャックであつた。あらゆる規約から解放されて人間生活のなかに発見されたものは孤影悄然たる人間像、即ち孤独であつた。孤独に堪へられなくなった人間はせめて同一

種の生物たる人類の共通の性情を考へてこれをなつかしみはじめ、そこに人類愛（ヒュウマニティ）の自覚を生じて来た時、個性を互に尊重しつつもその共通性によって新に結束さるべき人間倫理の探究に向ひはじめたのが彼ジャン・ジャックなどではあるまいか。かうして人間愛から個性尊重などの酵母によって近代の文学は芽生えたのである。」

これもまた、まことに簡にして要を得た、適確な敘述であるが、もしも「現代史の起点はロシア革命に始まり、第一次世界大戦が收拾された時期にある」とするならば、その淵源をフランス革命にまでさかのぼり、その際に叫ばれた『人間不平等起源論』の著者、ジャン・ジャック・ルソーの名を近代の始めに置く考えは、妥当と言ってよい。そして、そのルソーに始まる十八世紀の思想がヘーゲルにおいてその頂点に達したと考えるバルトの把握の仕方、単に十八世紀の思想の完成者としてだけではなく、デカルトから始まる近世的思惟の頂点としてヘーゲルを把えるという論点をも含むと言ってよい。西洋の思想史を大きく概観すれば、ギリシャ思想とキリスト教との中世における一大綜合者がトーマスであったように、近代における大綜合者がヘーゲルであったと見ることも出来るのであって、前者が実体（在るもの）概念による綜合であったとすれば、後者は主体（主観）概念による綜合であった。⁽⁸⁾ヘーゲルは、「理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である」と言うけれども、ヘーゲルの基本的立場は、カントが人間の本性を「理性的」（vernünftig）と見たのに対して、人間の本性を「生命的」（lebendig）と規定する所にあったのであって、この「生命」の本質を「精神」（⁽⁹⁾霊）として把握する考えの端緒は、初期の『キリスト教の精神とその運命』にもすでに表われていると見ることも出来よう。そして「精神」（⁽¹⁰⁾霊）という語をおもに「ヨハネによる福音書」から借用しながらも、それとの決定的な違いは、神の精神の人間の精神における内在を認める点にあり、その意味では人間の精神（⁽¹¹⁾霊）と神の精神（⁽¹²⁾霊）とは「生命」においては全く一つと考えられたと言える。かかる考えの淵源は、哲学的にはスピノザに、そして神学的にはルッターにまでさかのぼるこ

とができよう。⁽¹²⁾そしてそのことは、ルソーに始まるキリスト教神学の言わば人間学化が、ヘーゲルにおいて頂点に達したということであつた。

六、このように見るとき、ヘーゲル以後の十九世紀の思想は分裂の方向を辿るのであって、それらの多くの傾向の中から、現代から見て二つの方向を取り出してみたい。一つは、フォイエルバッハからマルクスに到る線であり、これは人間の歴史を導くものとして精神（霊）的なものを考えるヘーゲルに対して、身体的、唯物的なものを重視する考えであり、他の一つは、ヘーゲルにおいては普遍的なものだけが優勢を占めて、真に個体的な実存の問題が抜け落ちてしまつているとして、ヘーゲル哲学の言葉を使いながらも、絶対他者としての神の前での個としての人間を強調したキルケゴールである。そしてこの両者を取りあげてみると、すぐに気付くことはそこにおいては人間における「理性の支配」という考えはほとんど影をひそめているということである。もっとも十九世紀末には、新カント学派のような理想主義の哲学も現れていて、諸科学の分化と発展に対応しようとする傾向もあり、一概には言えないけれども、ニーチェが十九世紀を代表するとすショープンハウエルにおいて、動物的な盲目的生存意欲からの解脱の一つの道が芸術にあったように、新カント学派にあつても、真に個体的なものは、科学や道徳においてよりもむしろ、芸術において見出されると考えられたことは、二十世紀の思想への一つの橋渡しとなつたと見ることが出来る。

七、さてそれなら、二十世紀の思想の特色はどこにあるのか。私はここで、時代精神の表現者としての芸術家の意見を聞くことにする。一人は彫刻家の木内克氏で、次のように言われる。

「さて終りにルネサンスに比して、現代どのように彫刻が進歩したか考えたい。ロダンはかなり深くミケランジェロに慣れたことは、その仕事を見ればうなづかれる。しかし男性像では、ルーヴルの『奴隸』をのり越えてはいない。だが女

性像については、彫刻ならロダン、絵画ではルノワール、ゴーギャン等の方が私としては人間臭さが出ていて、それだけ進んだと思う。マイヨールについても一寸違った意味でだが同じことを言いたい。つまり、ルネッサンスから見たら、この人間臭さが二十世紀の発見。言い方をかえれば、今世紀が発見し得たものは、人間臭さ、女臭さ、それくらいのものだ、と言えるのかも知れない⁽¹³⁾」

この「人間臭さ、女臭さ」に関連して、画家の林武氏は次のように言われる。

「人類は、比類ない首から上を持つことによって、地上最大最高の存在となっているが、しかも、この人間はまた、下半身は他の動物とあまり変わらない。首から上の支配、つまり、人間としての自覚は大事であるが、下半身が雲散霧消したら、人類はその永続性を失ってしまう。

× × ×

ピカソの本領は欠けと満たしの露骨な現代的表現である。現代画の魅力にはそういうものがある。つまり現代は物体・物質をつきつめたのである。『モノ』である。モノは人間にとってつねに欠けとして満たしとして現出している。このようにナマの生き生きした芸術が二十世紀のものだ。

× × ×

二十世紀になって、絵画きがはじめて、モノというものに、ほんとうに取り組んでみると、それらは、離ればなれになる性質があることがわかった。孤独ということもまた、近代が発見した新しい人間観である。

× × ×

こうして人物画において腰から下が分裂する、という問題は、そこに闇が凝集しているということである。そしてその

闇を、むかしのよう⁽¹⁴⁾に光で描写せず、物自体として画面における力の関係としてつかもうとする、これを僕は絵画における力学というが、そこに分裂が起こる。そのことは同時に、肉体なるモノであるから、文学であれば男女問題ということになると思う。

× × ×

たとえば、道徳家のまゆをひそめさせる谷崎文学も、二十世紀の課題としての性にとっては重大な闇の掘り下げをしているのである⁽¹⁴⁾」

ここで言われている「二十世紀の課題、エロチズム」の問題は、直ちにリルケの「若い労働者の手紙」⁽¹⁵⁾につながる。そこでは次のように言われる。

「ぼくの性は、子孫を残すためにだけあるわけではありません、それはぼく自身の生活の秘密なのです。そして、ぼくの感じでは、性を生活の中心に据えてはいけな⁽¹⁵⁾いと言われたばかりに、実に多くの人々がそれを片すみに押しやっ⁽¹⁵⁾てしまい、その結果生活のバランスを失ったのです。いったいこれはどうなることでしょう。現代の恐ろしい虚偽と不安の原因は、性の幸福が成就しなかったことに、その奇妙に歪んだ錯誤にあるのです。この錯誤はいよいよひどくなるばかりで、ぼくたちを自然界の万象から、いや、さらに、幼い子供からさえ、隔離してしまう。ただし、あの忘れがたい夜に友人の言ったことですが、子供の無邪気さとは、彼らが性を知らないからでは、決してない。——『そうではなくて』と、ピエールは、ほとんどきこえないくらいかすかな声で申しました、『かたくいだき合った肉体の中央の、あの一点にめざめるふしぎな幸福感は、子供のからだにはまだすみずみまでくまなく行きわたっていて、えもいえぬ喜びを醸しているのだ』。そうすると、ぼくたちの感性の特殊なありかたを明らかにしようと思えば、こんな風に言ってよいかもしれません。つまり、

はじめはぼくたちは、全身くまなく子供だった。が、今では、一箇所だけが子供のままなのだ、と。」

ここで「ぼく自身の生活の秘密」(das Geheimnis meines eigenen Lebens)という言葉が出て来たのをしおに、目を芸術から思想一般へと転ずるなら、二十世紀の哲学は「生の哲学」(Lebensphilosophie)となったと規定することができるのはなからうか。さきに述べたニーチェがその先駆者の一人であるが、芸術家たちに多大の影響を与えたと言われるベルクソンの哲学も、二十世紀の「生命の哲学」の開拓者の一人と見なすことができるのであって、彼は次のように語る。

「わたしの考えているような哲学は科学よりも芸術に近づきます。人々はあまりにも長いあいだ哲学を一つの科学として、しかも最高級の科学として、考えてきました。けれども科学は実在的なものについてただ不完全な、むしろ断片的といていいような絵を示すだけです。科学はひどく人工的な記号でしか実在的なものを捉えません。ところが芸術と哲学は共通の基盤の直観のなかで結びつきます。哲学は種々の芸術を含むひとつの類であるとさえわたしは言いたい」⁽¹⁶⁾

たとえば、サルトルが「十八歳のとき、自分を文学から哲学へ向かわせる決定的契機となったのは、ベルクソンの『時間と自由』との出会いであった」⁽¹⁷⁾と語るとき、ハイデガーから始まる実存哲学の流れも、「生の哲学」の一変容と考えることができる。すなわち、ベルクソンの「生の哲学」が、科学的言語を言わば抽象的言葉として哲学の言語から消去したからこそ、ハイデガーの人間的「生存」(Dasein)の実存哲学的分析が可能になったと見ることもできよう。

そのほか、デュエーイの「生長」(Growth)の哲学が、この「生の哲学」の中に位置づけられることは今さら説くまでもないが、⁽¹⁸⁾実存哲学とともに現代の哲学の主流の一つである分析哲学の祖のウィットゲンシュタインを考えてみても、彼自身が影響を受けた思想家の一人としてショーペンハウアーの名をあげていることからわかるように、その哲学もまた「生の哲学」の一変貌と見ることができる。たとえば彼は次のように言う。

「言語ゲームはいわば予見不可能なものであるということを、君は心にとめておかねばならない。私の言わんとするところはこうである。それには根拠がない。それは理性的ではない（また非理性的でもない）。

それはそこにある——われわれの生活と同様に⁽²⁰⁾。」

このウィットゲンシュタインの哲学において、理性がいかなるものとして把握されているかも一つの課題であるが、全集の語句索引に「理性」の語が一度も現れないことは、カントやロックの哲学などのことを考えると、まことに隔世の感がある。

その問題はのちの課題として、ここではハイデガーにおいて理性とはいかなるものとして把握されているかにふれて、この予備的考察を終ることにする。

ハイデガーは、現代の科学・技術的時代に支配的な思惟を「計算する」思惟と名付け、「いつの日にか、計算する思惟だけが唯一の思惟として通用し世に行はれるに至るかも知れない⁽²¹⁾」と憂慮しつつも、人間の思惟の本質は、それらの計算的思惟とは違って、「有るといへる事柄のすべての内に有ってそれらを統べてゐる意味に、思ひを潜めて追思する思惟」すなわち「省察する思惟」をなす所に存するのであって、かかる思惟は人間から失われることはない⁽²²⁾と考える。前者が言わば、故郷喪失の流れ者の思惟であるとするれば、後者は、大地の上にしっかりと立った土着性をもった思惟である。この「大地喪失」(Bodenlosigkeit)の危機的状況の中で、真の人間性を失わないための思考的努力こそが、理性の思惟の名に値すると、ハイデガーは考えているのであって、彼は次のように述べる。

「現存するもの(ダス・アンヴェーゼンデ)、すなわち古くからの命名によれば存在するもの(ダス・ザイエンド)を、そこに現前せしめるものが、『存在』(ザイン)として私たちに知られているものです。人間は仕立てるために(すなわち

世界を一個の技術的世界として開発するために）呼び求められ、使われているが、こうした立たせる力のなかで統べている人間に対する要求こそ、人間が存在（ザイン）の本来的なものに帰属していることを証拠立てているものです。この帰属性（ツーゲヘーリヒカイト）が、人間の本来的なものの最たるものです。なぜなら、人間は存在への帰属性に基づいてこそ初めて存在を聞き取る（フエアーネメン）ことができるからです。この存在への帰属性が垣間見える時にのみ、聞き取る力（フェルヌンフト、理性）は何を呼んで（ハイセン）いるのか、またどのようにそれが人間の特徴として眼前に立たされ（フォルシュテレン、表象され）うるかが、語られるのです⁽²²⁾」

ここで、理性とは存在者をして存在者たらしめる「存在」を聞きとる力と規定されているが、ハイデガーにおける「存在」とは何かという難解な問題については、それがギリシャ語で「フュジス」（自然）と呼ばれ、ギリシャの哲学者たちの最も重要な問いの対象であったものの意味していたものと近いことを指摘するにとどめて、「存在」に所属しつつ「存在」を聞き取る思惟の道は、一方においては「感謝」（Danken）に通じる「思惟」（Denken）の道であると同時に、他方においてはヘルダーリンの詩業をはじめ、およそ芸術という技術に耳を傾ける道でもあることを、ハイデガーから学びたい。すなわち、彼は次のように説く。

「かつては、技術だけがテクネーなる名をもっていたのではなかった。かつては、真理を輝けるものの光のなかへ出で―来らず、あの露わな発きもテクネーと呼ばれていた。

かつては、眞実を美のなかへ出で―来らずこともまたテクネーと呼ばれた。美術のポイエシスもまたテクネーと呼ばれたのである。

技術の本性はなんら技術的なことではない。それゆえ、技術への本質的な思念も、また技術との決定的な対決も、一方では技術の本性と類似しながらしかも他方では根本的に相違している領域のなかで、生起しなければならない。かかる領域が芸術なのである。⁽²⁴⁾

もしそうであれば、「フュジス」(自然)と「テクネー」(技術)とが一致し調和するような道こそ、「存在」を聞き取り聞き分ける「理性」の思惟の道と、ハイデガーは考えているのではなからうか。

注

- (1) 吉野寛治「ことばとしての感情」。『感情』金子武藏編、昭和五十年、理想社。二四頁。
- (2) 簡野道明編著『字源』、昭和六十年、角川書店。一二四頁。
- (3) 西尾 実、岩淵悦太郎編『岩波国語辞典』
- (4) ニーチェ『権力への意志』九五節。
- (5) K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Siebenstern Taschenbuch, 1975. S.195.
- (6) 佐藤春夫『近代日本文学の展望』、昭和二十九年、河出文庫。
- (7) 今津 晃『概説現代史』、昭和四十八年、東京創元社。四五七頁。
- (8) Hegel: Phänomenologie des Geistes. Philosophische Bibliothek. S.19. 檉山欽四郎訳、ヘーゲル『精神現象学』、世界の大思想¹²、河出書房新社、昭和四十五年。一二三頁。
- (9) Hegel: Philosophie des Rechts. Vorrede. 藤野 渉、赤沢正敏訳、ヘーゲル『法の哲学』世界の名著³⁵、中央公論社、昭和四十二年、一六九頁。
- (10) 『野田又夫著作集』IV、白水社、一九八二年、五〇五頁。
- (11) Nohl, H.: Hegels theologische Jugendschriften. 1907. S.312. 木村 毅訳『キリスト教の精神とその運命』現代思潮社、古典文庫³⁰、一九六九年。一三五頁。

- (12) K. Barth: Kirchliche Dogmatik. IV/2, S. 90. 邦訳、バルト『和解論』II/1. 新教出版社、一九六四年、一四八頁。
- (13) 木内 克『わたしのどろ箱』一九七一年、求龍堂。一四三頁。
- (14) 林 武『美に生きる』昭和四十年、講談社現代新書。一三二頁以下。
- (15) Rilke Werke VI. Insel Taschenbuch. 1987. SS. 1124~1125. 川村二郎訳「若い労働者の手紙」『リルケ全集9』、弥生書房、昭和三十五年、一〇五頁—一二五頁。
- (16) 『ベルグソン全集第八卷』一九六六年、白水社。三六九頁。
- (17) ベルクソン『時間と自由』平井啓之訳、一九九〇年、白水社。一三六頁。
- (18) 谷口忠顕『デューイの習慣論』一九八六年、九州大学出版会。
- (19) ウィットゲンシュタイン著、丘沢静也訳、『反哲学的断章』、昭和五十六年、青土社。五六頁。
- (20) L. Wittgenstein Werkausgabe 8. Suhrkamp, 1989. S. 232. 『ウィットゲンシュタイン全集9』大修館書店、一九七五年。一四〇頁。黒田 巨訳「確実性の問題」五五九節。
- (21) ハイデガー著、辻村公一訳『放下』、昭和三十八年、理想社。二九頁。
- (22) ハイデガー著、小島威彦、アルムブルスター共訳『技術論』、昭和四十年、理想社。一一—一二頁。
- (23) Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Vittorio Klostermann, 1951. S. 55. ハイデガー著、手塚富雄他訳、『ヘルダーリンの詩の解明』昭和三十七年、理想社。八五頁。
- (24) 前掲『技術論』、六〇—六二頁。