

思想と文化

——人間、社会、自然をめぐる六つの問い——

寄川 条路 編

目次

はじめに

第一章 理と気——朱子『朱子文集』『語類抄』をもとに（池田曜子）

第二章 神の存在証明——デカルト『省察』をもとに（本明智美）

第三章 功利主義における幸福追求——ミル『功利主義論』をもとに（斉藤絵里子）

第四章 選択による自己の確立——キルケゴール『あれか、これか』より（福田麻実子）

第五章 自由・時間・意識——ベルグソン『時間と自由』をもとに（奥田万里）

第六章 危機的社会における人間の在り方——ヤスパース『現代

の精神的状況』をもとに（板垣喜子）
おわりに

はじめに

まずは、正しく問いを立て、そこから考える場を開いていきます。もつとよく考えるためです。あせって答えを探してはいけません。大事なものは、りっぱな見解を打ち立てることではなく、考え方をあらゆる方向へオープンにすることだからです。何よりも、よく問い、よく考えることにします。そのためには、思想と文化のもつ諸問題を幅広く扱っていかなければなりません。思想の流れに重きを置いて、全体のつながりをはっきりさせることも肝心なのですが、しかし何よりも、自分の頭で考え、自分の言葉で表し、自分の考えを述べる能力を身につけることを目標にし

ています。目指すべきは、行為として表れるような「自覚」を形成することだからなのです。

さて、思想を読み解くことにしますが、しかし、そのことによって、何かを特別なものとして扱ったり、知識として紹介するものではありません。むしろ、問題のありかをはっきりさせるのです。このためにも、ここでは、文学、芸術、宗教にまで及ぶ思想運動の全体を幅広く取り上げ、アキチュアルな関心をもって、人間、社会、自然のもつ諸問題を考えていくことにします。思想の枠組みを再検討することから、近代的なものの見方のみならず、広く思想・文化のよっている根底を明らかにして、さらには、思想と文化を全体として問い直すことへ向かい、その現代的意義と限界を問うことにします。

第一章 理と気——朱子『朱子文集』『語類抄』をもとに（池田曜子）

朱子の宇宙論は、周濂溪の大極説と程伊川の理気二元論を併せて考え出されたものである。周濂溪は、宇宙の本体を、一方では、声もなく、臭いもなく、形もないものであるから、これを無極といい、他方では、万物はすべてこれによって発展するから、これを大極といい、併せて「無極にして大極」といった。こうした大極説から考え出された

「大極図」を、朱子も取り入れていた。そして、程伊川は、宇宙の万物は「理気二元」からなり、気によって物の形をなし、これに理が与えられて、その精神となると考え、この理気二元を備えないものはないといった。

一、朱子の宇宙論

朱子は、宇宙を生成するものとみなして、「天地の間のあらゆるものには、理と気がある⁽¹⁾」という。「気」とは、宇宙に充滿して、万物の素材の元になるものであり、陰陽の二気から成り立っている。それに対して「理」は、万物の一つ一つを意味づけるものであるという。気は物質として存在しているが、理は意味を与える原理という性格をもち、物質として存在しているわけではない。そして、「人や物が生じる際には必ず天より理をうけて本性が備わり、気をうけて形態が備わる⁽²⁾」と朱子は考えていた。こうした理と気に基づく万物の生成を図示したものが「大極図」である。

大極図のなかで、上にある円は「無極にして大極」といわれる宇宙の本体であり、理そのものである。この無極にして大極について、朱子は「大極は天地万物の備えている理にほかならない。だからすべての物に含まれているのは理であり大極である⁽³⁾」と述べている。これを「大極」とだ

け名づけておくと、形をもつものと考えられるので、「無極」とも名づけて、形の無いものであることを示そうとしたのである。

そして、この大極である理は、大極の下にある二色に分けられた円（陰と陽）の気とともにあり、気を離れた超越ではないことが力説されている。さらに、その活動が「陽」であり、活動の極点で静になると、それが「陰」であり、この陰陽二気の交流から、その下のつながりである水・火・土・金・木の五行が生まれてきて、やがて万物が生まれることになるという。

このようにして生成した人間や事物は、すべて理（大極）を備えもっている。この理は、人間の心にあるものとしては「性」と名づけることができ、事物にあるものとしては「理」と名づけることができる。そして、人間の心には二種類あるとして、理に基づく心を「道心」とし、気あるいは人欲などによって左右される心を「人心」と呼んだのである。

これについて、朱子によれば、人間の本性はすべて善であるが、人心のもつ人欲などのために悪へと傾くことがあるという。そして、道心だけをもつものが聖人であり、人心によって道心が明らかにならず、曇った器のように、中が見えなくなっている人間は凡人であるという。しかし、凡人もつねに学び努力すれば、聖人と同じようになること

ができると考えていた。

二、朱子学の実践論

朱子学の実践論としては、「居敬窮理——敬に居りて理を窮む⁽⁴⁾」ということが強調されている。「居敬」とは、水がしみ込むように、自己の徳性を自然に養成することであり、「窮理」とは、広く事物の理を探して知識を広めることである。朱子は、この「居敬窮理」では、「窮理」の方を重んじていた。なぜなら、まず、いろいろなものを順に学んで正しい道を知らなければ、自己の徳性を養うことができないと考えたからである。これを朱子は「格物致知」とも呼んでいる。

「格物致知」の「格物」とは、学ぶものが初めて道に入るための手段であり、物事に接する場合に、それぞれ個別に理解してこそうまくいくという意味である。「致知」の「知」をきわめるとは、従来知っていることに基づいて、推してこれを広め、まだ知らないことに及ぼして、その究極にいたることである。この「格物致知」の方法は、必ず天地万物の理を尽くして、それを一貫する道理が分かるところにまで行き着いて初めて、「知」の至極にいたるという意味である。

朱子がこのように考えたのは、宇宙の万物にはすべて大

極である理が含まれているのであるから、いろいろな物を一つづつその理を極めていけば、最後にはそれが積み重なって大極が理解できるようになり、聖人になることもできると考えたからである。したがって、知り行う知行の關係についても、朱子はまずその理を知ってから、その後にそれを行うという「先知後行説」をとったのである。このように自己の徳性を養うことと各事物について理を極めていくことは、互いに相即のものであり、例えば車の両輪、鳥の両翼のように、どちらか一つを欠くならば目的を達することはできないものである。

以上のように、朱子は理について考えていたが、一物の理を極めていくことによって究極の一者に達するという方法は、原理的には、いっさいが一理である大極に帰り着くことができるという安定があればこそ可能なのであり、もし理の安定がぐらつき、理の行く道が定めがなくなったと



きには、「格物致知」はその基盤を失ってしまうのである。

注

- (1) 朱子「語類抄」「朱子文集」、荒木見悟編『世界の名著(十九)』、中央公論社、一九七八年、一四二ページ。
- (2) 同書、一四二ページ。
- (3) 同書、一四五ページ。
- (4) 同書、一六七ページ。

第二章 神の存在証明——デカルト『省察』をもとに(本明智美)

デカルトは、神と靈魂の問題を、神学よりも哲学で論証すべきであると考えたが、ここでは、西洋哲学における神の認識とその存在証明をデカルトの『省察』をもとに考察していきたい。

一、「私」とは何であるか

(一)「私」の存在

「絶対に真と認められるもの」とは何であろうか。デカルトは、自分が信じているいっさいのものが拠っている原理そのものに迫ろうとする。デカルトによると、これまで

「もつとも真なるものと認めてきたものは、いずれも感覚から受けとるか、または感覚を介して受けとるかしたものである。感覚のうちに、ときに私たちを欺くものである。感覚のうちでも、手近な物事や身体に関するものは、確実であるようにみえるが、夢のなかでも実際に感覚しているかのように感じることもあるから、目覚めているときの感覚も信頼することはできない。

では、数学的論証はどうであろうか。二に三を加えると五になるといったことは、たとえ夢のなかでも妥当するが、神がそもそも間違いを真理と取り違えるように故意に判断を狂わせているかもしれないという。そうであるならば、この世で疑えないものは何もないことになる。しかしデカルトは、「自己の存在をふくむ一切を疑い、しかもそれをたとえ何ものかが私を欺いているところで、私はあるものである、と考えているあいだは、そう考える私を無にすることはできない」という。

(二) 精神の存在

では、この「私」とは何ものなのか。それは顔や手や足からなる身体であろうか。それとも、歩きまわり、感覚し、考える働くをもつもの、すなわち靈魂であろうか。

デカルトは、悪意ある欺瞞者が欺いているかもしれないと想定する以上、私が物体の世界のなかで身体をもち、世

界の一部分となつていることを、確実なこととして受け入れることはできないという。そして、身体をもたないとするれば、歩くことも感覚することもありえないはずである。そうであれば、残るのは思惟することのみである。これだけは私から切り離すことができない。私は存在する。それは私が思惟している限りにおいてのみのことである。したがって、「私はまさしく思惟するものにほかならない」。

「いいかえれば、精神、すなわち靈魂、すなわち悟性、すなわち理性である」。こうして、「われ思う、ゆえにわれあり」とは、精神としての私の存在を指し示しており、精神の存在にほかならないのである。

(三) 思惟する「私」

しかし、思惟するものとは何ものなのか。デカルトによると、「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲しない、また想像し、そして感覚するものである」。要するに、意識を伴う心の働きは、すべて思惟することに包括される。それらの働きを行うものが思惟するものであり、精神なのである。確かに、想像や感覚は真なるものを何一つ教えないかもしれないが、たとえ虚偽であるとしても、それを想像し感覚するのは精神すなわち思惟する私なのである。

例えば、口ウをとつてみると、それは堅くて冷く、容易につかまれ、たたくと音を発する。しかし、それが火に近

づけられると、形はくずれ、大きさは増し、液体となり、熱くなり、ほとんど手でさわれなくなり、たいたいても音を発しなくなる。それでもなお同じロウが残っているのだからか。もしそれが感覚によって示されたものであるならば、もはや同じロウは残っていない。しかし、形は変わってもそこにあるものが、先ほど見たり触ったりしたあの同じロウだと考えることができる。そう考えることができるのは、感覚ではなくて精神だけなのである。そこで、このロウが何であるかを、私はただ精神によってのみ知るのである。そしてこのように、目で見る、手で触れるものを、もっぱら私の精神のうちにある判断の能力によって理解するのである。

ここから、「物体そのものも本来は感覚によって、あるいは、想像する能力によって、知覚されるのではなく、ひとりの悟性によってのみ知覚せられるということがいまや知られたのであるから、精神ほど容易に、あるいは明証的に知覚されるものは何もない」ということが導き出される。

二、神の存在証明

(一) 無限の観念の生得性

さて、思惟するものである「私」は、多くのものを疑うが、わずかしかり理解しない極めて不完全なものである。し

かし、この不完全な私のうちには、不完全を不完全として知らせ、疑いを疑いとして教えるような「完全」という観念がある。完全という観念は、完全なもののみ由来するが、それは私自身ではありえず、私を創造した全知全能の神でなければならぬだろう。デカルトによれば、この神が私の精神に完全という観念をあらかじめ刻み込んでおいたのである。

そこで、デカルトは問う。「もし私のうちに私よりも完全な実有の観念があつて、それとの比較によって私が私の欠陥を認めるのでなかったら、私が疑い、私が欲求することとを、すなわち、何かが私に欠けていて私は全く完全ではないことを、私はいかにして理解することができたであろうか」。こうして、もし私が疑うものとして存在しているとすれば、必然的に、このような私を創造した神が存在しなければならぬことが明らかになる。

(二) 神の誠実性と人間の誤謬

神は完全であるから欺瞞者ではありえない。「なぜなら、欺こうと欲するということは疑いもなく悪意がそれとも弱さを証するものであり、それは神のうちに見いだされないものである」。すなわち、神が私に誤る能力を与えなかったとすれば、私が悟性によって明晰判明に知覚したものは真理と考えられる。では、私がしばしば判断において誤

謬に陥るのはなぜだろうか。

確かに、私が至高の神によって創造されたものである限り、私を欺き誤謬に誘うようなものは何も存在しない。しかし、私は同時に無にあずかるものであり、欠けるところの多いものである。その限り、神から与えられた真なるものを判断する能力が私において無限なものでないために、そして心はどこまでも拡がるものであるために、私は誤りを犯すことになるのである。「意志は悟性よりも広い範囲に及ぶものであるために、私が意志を悟性と同一範囲内にかぎらないで、私の理解しないものにまでも拡げるというただこの一つのことから誤謬は生ずるのである」。しかし、私の判断する能力は、その力が及ぶ範囲においては真なるものを把握するのである。

(三) 観念から神へ

以上のことから、神は、無限、独立、全知、全能、万物の創造主などの観念として、本有されている。デカルトのいう「本有」とは、人間が生まれながらに持っている観念のことである。この神の観念には原因がなければならぬ。しかも、原因のうちには、結果におけると同じか、あるいはそれ以上の実在性もしくは完全性がなければならぬ。不完全な私が原因ではありえず、もつとも多くの実在性、完全性を含む神の観念の原因、すなわち現実的な実存

を備えた神そのものが存在しなければならない。さらに、存在は完全性の一つであるから、当然神は存在しなければならない。また、私が存在し、完全な存在としての神の観念が私のうちにあることから、すなわちそのような観念をもつ私が存在することから、神の存在が帰結するのである。

このようなデカルトの神の存在証明は、神の存在証明の一つではあるが、宗教の神が信じられた神であるのに対して、哲学の神は考えられた神であり、すなわち、それがなければならぬ、というように想定された神である、といえるだろう。

注

デカルト『省察』、『世界の大思想(七)』、河出書房、一九六五年。

第三章 功利主義における幸福追求——ミル『功利主義論』をもとに(齊藤絵里子)

人は誰でも幸福を願い、自分から進んで不幸を求めるものはいない。幸福が、求められる望ましいものの実現であるならば、それはどのようにして追求されるものなのだろうか。ミルは、倫理の目的や行為の基準を幸福の達成に置き、最大幸福を実現することを究極目的とする「功利主

義」の立場をとった。それでは、この立場から、どのようにして幸福を追求したのであるうか。ミルの『功利主義論』をもとに考えることにしよう。

一、功利主義とは何か

ミルの功利主義は、二つの部分原理からなっている。一つは、最高の目的やもつとも望ましいものを述べる、「価値」についての原理であり、もう一つは、望ましい目的に到達するためにしなければならない、「責務」についての原理である。ここではまず、第一の価値についての原理からみていくことにする。

(一) 価値についての原理

ミルは、快楽（幸福）だけが唯一の望ましいもの、つまり善そのものであると考えて、その他の望ましいものはすべて、快楽を増したり、苦痛を避ける手段として望ましいものであるとみなした。

しかし、このような快楽は、一個人の快楽を指すものではない。自分の善だけを目指すのならば、それは利己主義であり、他人の善だけを目指すのならば、それは利他主義になってしまう。ミルは、自分の善と他人の善、すなわち個人を含んだ社会全体の幸福を究極目的としたのであり、このよ

うにして、利己主義と利他主義の調整を行ったのである。

(二) 責務についての原理

次に、責務についての原理であるが、これは功利主義の究極目的である、最大幸福を実現するための原理である。ミルによれば、行為はすべて何らかの目的を目指しているため、目的が行為の規則に性格を与えるという。これによって、功利主義では最大幸福の実現を目的としているため、この原理は、行為が幸福を増す、あるいはその反対を生みだすのに応じて、行為の規則が正あるいは悪であるのかを決定する。

しかし、正と決定された規則を人々が実践しなければ、功利主義の究極目的は実現されない。ミルは、正当化された規則を守ることが義務であるとする、道徳的な感覚を良心といい、これに反対する行為をするとき、心に苦痛を感じるとした。つまり、このような良心の声によって、個人を社会全体の幸福に向かわせるのである。

二、幸福とは何か

(一) 快楽の量と質

功利の原理においては、「幸福」の概念が重要となってくる。ミルによれば、「幸福とは快楽を、そして苦痛の不

在を意味し、不幸とは苦痛を、そして快樂の喪失を意味する⁽¹⁾。ここから、快樂（幸福）を量と質の両面からとらえようとした。量的な快樂のとらえ方とは、相対的に幸福を評価して、こうした幸福の相対的量を社会全体で総計するものである。しかし、このような量的な快樂計算では、人間一人一人が経験するさまざまな喜びや悲しみ、幸福や不幸の質については少しも触れられていない。そこでミルは、快樂を量で計算するだけでなく、それに質的な差異をも考慮したのである。すなわち、快樂に高級なものと低級なものとの區別を認めたのである。

この區別についてミルは、「知性や、感情と想像や、道德的心情やらの快樂に、單なる感覺の快樂をはるかに上まわる高い評価を与えていないものはない⁽²⁾」として、感覺的または肉体的な快樂よりも、精神的な快樂の方を重視した。また、「満足した豚であるより、不満足な人間であるほうがよく、満足した馬鹿であるより不満足なソクラテスであるほうがよい⁽³⁾」と述べて、幸福と満足という混同されがちな二つの觀念を區別して、前者を「高級快樂」、後者を「低級快樂」と呼んだ。つまり、質的に高等な快樂とは精神的なものであり、たとえ十分な満足が得られなくとも望ましく、そうでない快樂は、たとえ十分な満足が得られても、それは感覺的、肉体的なものであって、望ましいとはいえないのである。

（二）快樂の高低の決め方

それでは、高級快樂と低級快樂はどのようにして判定されるのだろうか。ミルは、二つの快樂のうち両方を経験した人々のすべて、または大部分の人々が選ぶ方がより望ましい快樂であり、両方を等しく知るものは高等な快樂を選ぶという。つまり、快樂が高等であるか否かの判定は、両方を経験した人々の判断に委ねられているのである。しかし、このような人々による判定は、時と場所によつて変化するであらうし、判定者の育つてきた社会的、文化的背景にも大きく影響されるであらう。だが、このことにより、判定は個人の主観的なものだけではなく、社会的、文化的な背景と深くかわる客観性をもつものになるのである。以上のことをふまえたうえで、ミルは、高級快樂または精神的快樂を示す幸福とは、「量、質ともに、できるだけ苦痛を免れ、できるだけ享受が豊かな生存⁽⁴⁾」であるとみなしている。これは、最大幸福を実現するための原理であるともいえるだろう。

三、功利主義の極致

ミルは、功利主義の倫理性を利他という点に見て、人間の本性として利他的な面を強調した。功利主義的な基準を構成する幸福とは、「行為者個人の幸福ではなく、関係者

全部の幸福⁽⁵⁾」なのであり、功利主義が快楽を求めるものであっても、それは単に利己主義的なものではなく、関係者すべての普遍的な幸福の追求という、利他的な感情からなされるものなのである。この意味で、ミルは、「おのれの欲するところを人にほどこし、おのれのごとく隣人を愛せよ⁽⁶⁾」というイエスのなかに、功利主義道德の完全な精神を見たのである。

このようにしてミルは、功利主義において幸福を追求していったが、いずれにせよ幸福は、その人の追求する価値の実現と密接に結びついていることに変わりはない。しかし、何を幸福とするかの価値基準が人それぞれ違って、幸福について論じることは、人間としていかに生きるのかということに深くかわわっている。ミルは、自分自身の幸福だけではなく、関係者すべての幸福を追求したが、この利他的な感情は、人間としてよりよく生きるために忘れてはならない重要なものであろう。

注

(1) J・S・ミル『功利主義論』、関嘉彦編『世界の名著（三十八）』、

中央公論社、一九六七年、四六七ページ。

(2) 同書、四六八ページ。

(3) 同書、四七〇ページ。

(4) 同書、四七二ページ。

(5) 同書、四七八ページ。

(6) 同書、四七八ページ。

第四章 選択による自己の確立——キルケゴール

『あれか、これか』より（福田麻実子）

人は人生において、何らかの選択をしている。その選択がどんなに些細なものであっても、また、どんなに重要なものであっても、それは自分自身で決断することにかわりはない。しかし、キルケゴールによれば、選択には、美的なもの、倫理的なもの、宗教的（実存的）なものがあり、美的なものとは倫理的なものは真の選択ではなく、宗教的なものだけが真の選択であり、その本質を含んでいるという。これらの三つの選択とは、どのようなものなのだろうか。また、選択の本質とは何であろうか。キルケゴールの『あれか、これか』をもとに考えることにする。

一、美的選択

（一）美的選択とは

キルケゴールは「美的選択は直接的であって、そのかぎりでは、なんら選択ではない」⁽¹⁾、「美的に生きているもの

は、いつもある種の相対性のなかにある限界内でしか事情に通じていない⁽²⁾と述べている。ここで、美学的とは、富や名誉、世間体、快楽など、個人の外部や一時の感情によるものである。このような選択は、気分や環境によって、そのつど変化する可能性を含んでいる。つまり、あることを選んでも、次のときには同じ状況でも別のものを選ぶことがありうる、ということである。

また、キルケゴールは「美学的に生きるものの発展は必然性があつて自由ではない」⁽³⁾とも述べている。美学的なものとは、すでにあるものなので、発展するにしても、現にあるものに成るにすぎないため、自由がないのである。こうしてみると、美学的選択には、自分自身による決断であるにもかかわらず、たぐさんの外的な条件に縛られているために、自分自身の本質はまったく含まれていないことがわかる。

(二) 美学的選択からの脱却

美学的選択は、そのとき感覚によつてなされるから、美学的選択によつて幸福になったとしても、その幸福も自らの選択でつかまれたものではなく、ただの幸運にすぎないかもしれない。また、美学的選択によつて、何も手に入ることができないかもしれない。このとき、大部分の人は絶望する。絶望とは人格への懷疑であり、人は絶望する

ことによつて、選択の初めに戻り、絶対的なものを選ぶとする。キルケゴールによれば、このような絶対的なものとは、普遍的で永遠なもの、つまり自己の永遠の妥当性における自己自身である。もし自己自身以外の何かを選ぶならば、それは一つの有限なものを選んだのであり、絶対的なものとはいえない。この絶対的なものによつて、現にある自分となりうるのであるから、それによつてのみ、人は真の自由を手に入れることができるのである。

美学的に生きるものは、絶望することによつて、今までの自分の居場所が消え去るのを恐れ、いつまでも快樂の世界にとどまることを望むだろう。しかし、ここから抜け出さない限り、自己の発展はないのである。

二、倫理的選択

(一) 倫理的選択とは

キルケゴールは「元来、選択するということは、倫理的なものを示す本来的で厳密な表現である」⁽⁴⁾と述べている。倫理的なものとは、普遍的、抽象的で、つつましきをもっている。倫理的選択によつて、人は自己自身を普遍的な個人に変えて、自己に対して責任と誠実さをもつ。なぜなら、普遍的な自己によつて選ばれた自己は普遍的であり、自分がたった一人の自己であることを意識するからであ

る。自分が他の何者にも置き換えることのできない自己であるという意識は、人が自己自身と向き合うことを促すのである。

また、倫理的に生きるものは義務をもつ、ともいつている。生きるために働くこと、天職をもつことが万人の義務であるとして、この義務によって、人は人生に美、真理、意味を獲得するという。「天職」とは、すべての人がもつことのできる普遍的なものであり、才能も一つの天職であるとされている。この才能が天職として理解されたときに、自己の存在理由が明らかになり、人間生活が美しくなるといえる。倫理的選択は、美学的選択と違って、美が排除されているようにみえるが、倫理的に生きることによって、実は、人生に普遍的な美を獲得するのである。

(二) 倫理的選択の問題点

倫理的選択は、普遍的で抽象的であるとみなされるが、一方では苦痛を避け、一般的に問題のないものを選ぶ傾向があるともいえる。例えば、義務を守ったり、正義を貫いたりするのは、倫理的に善を選んだからではあるが、しかしそこには、それをしないことによって、失敗したくないという考えも含まれている。また、天職をもつことによつて、才能が生かされ、人生が意義のあるものになることがあるが、義務を守るあまり、自由な発展が乏しくなること

もある。

このように、倫理的に生きるものは、普遍的で抽象的なものを、自分にとって絶対的なものであるとみなすが、義務に縛られるあまりに、自由がなくなり、美学的生活の快楽に戻ることがあるという。

三、宗教的選択

(一) 宗教的選択とは

キルケゴールは、宗教的選択を美学的選択や倫理的選択よりも高い段階であるとして、これを、「われわれは神に對していつも正しくないという思想のうちにある教化的なもの」⁽⁵⁾とみなしている。ここである神とは、自分自身にとつての真理として現れてくるものであり、人は、神への愛から、神はあらゆるときに正しく、自分は正しくないという立場をとり、これによつて神への懷疑が阻まれて、行動へと向かうのである。このときに選択された行動は、神を愛するという無限の思想から選ばれたものであり、人はここに安らぎと喜びを見いだすのだという。

(二) 宗教的選択が良い理由

結論として、キルケゴールは「教化する真理のみがあなたにとつて真理である」⁽⁶⁾といっているように、宗教的選択

が選択の本質を含んでいるとみなしている。神に対して正しくないという苦痛を人が受け入れるのは、それが自分のためになることを知っているからであり、こうして自己を教化するのである。キルケゴールによれば、このような自己の内的運動による教化から生まれてきた真理こそが、自己自身にとつての普遍的な真理だという。

キルケゴールは、真理とは主体的なものであり、その真理に基づいて選択をするべきであるという。このような選択ならば、絶対的な自己の確立が可能であろう。また、「人間はだれしも、たとえどんなに天分にとほしく、どんなに生活上の地位が低かろうと、自分の人生観を形成しよう、人生の意義と目的について自分の観念を形成しようという自然の欲求をもっている」といつている。自己の確立という精神の充実は、このような欲求を満たしていく手ばかりになりうるのではないだろうか。

注

- (1) キルケゴール『あれか、これか』、『世界の大思想（二一八）』、河出書房、一九六八年、四〇三ページ。
- (2) 同書、四一二ページ。
- (3) 同書、四四六ページ。
- (4) 同書、四〇三ページ。

- (5) 同書、五四一ページ。
- (6) 同書、五四九ページ。
- (7) 同書、四一三ページ。

第五章 自由・時間・意識——ベルグソン『時間と

自由』をもとに（奥田万里）

ベルグソンは、「自由があるか否か」ではなく、「自由とは何か」という形で、自由の問題を展開している。それによると、自由であるとは「内的自我に徹すること」であり、自由に行動するとは「自分を取り戻すこと」であり、純粹持続の中に再び身を置くことであるという。⁽¹⁾ここでベルグソンは、「自由の問題は時間の問題、また時間の問題は意識の問題として捉える必要がある」といつているので、彼に従つて、自由の問題を「意識の問題」という観点から考察することにしよう。

一、意識の強度

通常、感覚、感情、情念、努力など、意識のさまざまな状態は、増大あるいは減少しうるものと考えられている。例えば、ある数が他の数よりも大きい、ある物体が他の物体よりも大きいと主張される場合には、語られていること

が何についてであるか、ということを私たちはよく知っている。というのは、この二つの場合、大きさの異なる空間が問題なのであって、他の空間を含んでいるものをより大きな空間と呼ぶからである。

しかし、より強い感覚はどのようにしてより弱い感覚を含むのであろうか。私たちは、ある意味で、含むものと含まれるものとの関係があると考えがちだ。ベルグソンはいう。「二つのものが大きさ（大小で示しうるもの。つまり、量的に表現しうるもの。）で比較されるためには、二つのものは何らかの形で重ね得るものでなければならぬ⁽²⁾」。しかし、どうだろう。意識は重ねることのできないものである。それだけではない。同じ一つの意識の強弱、すなわち量の大小と思われているものも、実は、その一つ一つがまったく独自の性質をもつものなのである。

例えば、一つの光源に照らされた白壁を考えてみよう。その光源がろうそくである場合、ろうそくは一つ二つ三つとその数を増すことができる。しかし、それらの光源によって照らされている白壁の明るさは、それぞれ独特なものである。白っぽいと思うのと黒っぽいと思う感覚は、意識としてはまったく別のものである。白と黒とは数量的にではなく、性質的に異なるものであり、独特のものなのである。

ところが、意識の強度といわれるものは、量と質との混

入した概念であることから、人は意識も量的なものと思ひ誤るのである。つまり、意識を生み出す対象あるいは原因が同一であるか、量的に変化しうるものであることから、それによって起こる意識もまた量的なものと思ひ込んでしまふのである。しかし、それらの原因から切り離して、「直接に内観される意識は、実は、量的なものではなく、質的なものである⁽³⁾」とベルグソンは指摘する。

二、意識の流れ

ところで、意識は静止しているものではなく、刻々に変化していくものである。それは、時間とともに流れゆくものであるというよりも、ベルグソンの言葉を借りるならば、「意識とは時間であり、時間とは意識なのである」。

しかし、このようなことをいうとき、人は直ちに「時間を示すものは時計であるが、その何処に意識があるのか」と反駁するかもしれない。これに対して、「そうだ、時計には意識はない」とベルグソンは答え、そして逆に、「だから時計には時間はない」という。時計が時間を示さない、とは意外だと思われるが、しかしどうだろうか。時計は一つの平面と二つの線からなっている。ということは、時計はただの空間なのである。さらにいうならば、時計が示すのは空間であって、時計は時間について何も語らない

のである。

しかし、このような説明に対して、人は恐らく、「しかし、時計の針は動いているではないか。しかもそれによって、時間が刻々に刻まれているではないか」と重ねて反論し主張するだろう。けれども、それに対してベルグソンは、逆に、「その針が動いていると告げるものは何か」と問う。なぜなら、時計の針の指すものは、ただ空間の一つの位置だけであり、言い換えれば、それはただ各瞬間の現在だけであるからだ。

それではいつたい、その針が動いたことを私たちはどのようにして知るのだろうか。ベルグソンによれば、それを知らせるものこそ「意識」なのである。⁽⁴⁾意識が過去の針の位置を記憶しており、他面、その針は今別の位置にあることを知覚することからして、その針は動いたというのである。そして、そこに時間という概念、というよりもむしろ時間そのものが成立する。このように考えるならば、「時間は意識の流れとしてのみ成立するのであり、意識は時間の流れとして自己を形成していく⁽⁵⁾」と考えることができる。

そしてベルグソンは、時計によっては示されない、意識としてのみとえられる時間を、質的な相互浸透的な時間の継続、いわゆる「持続」とみなして、この刻みを入れることのできないものを「真の時間」「流れる時間」と呼ん

だのである。これに対して、時計の時間、量的な判別的な空間的並存を、「空間に他ならない」「流れた時間」と呼んだ。要するに、空間とはまったく区別されるものこそが「時間」なのである。そしてまた、これこそが「意識」「純粹意識」にはかならない、とベルグソンは主張するのである。

三、意識の多様性と持続

それでは、ベルグソンがいう「持続」とはいつたい何であらうか。

持続とは、連続と異質という基本的な特徴をもっており、単なる経験ではなく、経験を超越したものである。経験が与えるものは、つねに空間と持続を混合したもののだから、そこでベルグソンは、この混合されたものを、外在性のない、純粹に内的な継起を示す「純粹な持続」と、持続の質を変える不純粹さを表し、継起のない外在性を示す「空間」とに分割する。そしてまた、混合されたものが示す多様性を、二つのタイプに分けた。一つは、空間によって表される外在性、同時性、併置、秩序質的差異、段階的差異の多様性であり、非連続で実在する数的な多様性である。もう一つは、純粹に持続として存在する継起、融合、組織化、異質性、質的差異の内的多様性であり、数に

は還元されない、潜在的で連続的な多様性である。

この多様性の区別こそ、持続つまり真の時間を語るには欠くことのできないものである。つまり、持続、真の時間を「多様性」としてベルグソンは理解するのである。

ベルグソンは、自由を「自我とは何か」という見地から論じながら、この自我を内的自我と外的自我に分けている。「内的自我」とは、各人がもつ個性的、動的、能動的自我などを総称したものである。それに対して「外的自我」とは、社会的、言語的、空間的、判別的、静的あるいは受動的自我であって、無人格的、一般的な自我を指している。ここからベルグソンは、自由であるとは「内的自我に徹すること」と説いている。

私たちの生は普通、時間のなかでも、むしろ空間のなかで展開されている。つまり私たちは、自分のためによりも、むしろ外界のために生きているし、日頃考えるよりも話し、自ら行動するよりも行動させられているからである。自由に行動するとは、このことから、「自我を取り戻すこと」であるといえるだろう。それは、ベルグソンの言葉で言い換えると、自我を「純粹持続」のなかへ連れ戻すこと、「純粹持続」のなかに再び身を置くことである。

注

- (1) ベルグソン『時間と自由』、松浪信三郎訳『世界の大思想（二一—二二）』、河出書房、一九六七年、一二二ページ。
- (2) 同書、八一九ページ。
- (3) (4) (5) ベルグソン『持続と意識』、坂田徳男訳『世界の名著（五十三）』、中央公論社、一九六九年、二十二—二十五ページ。
- (6) 同書、一二〇ページ。

第六章 危機的社会における人間の在り方——ヤス

パース『現代の精神的状況』をもとに（板垣喜子）

今日では、「情報化社会」と呼ばれる時代を迎え、世界各国のあらゆる情報が一瞬にして手に入るようになった。このような社会のなかで、人間はさまざまな事柄について知ることが可能となったが、他のものに対する情報への執着に引き換え、自己に対する認識は希薄になってきているように思われる。そこで、近代以降において、社会のなかで人間がどのように自己あるいは人間存在をとらえてきたのか、その在り方をヤスパースの『現代の精神的状況』をもとに考察することにしよう。

一、大衆による支配

二十世紀に入り、社会が機械文明を謳歌するようになると、その技術力は大衆という相手を作り出すこととなった。「その経営は労働力の大衆に、その生産は消費者の大衆の評価に」というように、巨大な機関は、大衆の特質に適合させられなければならないからである。そうすると、大衆が社会を支配しているかのようにみえるが、大衆には新しい創造物を作り出す能力はない。なぜなら、そもそも大衆とは、それぞれ自分の権利や要求をもった分子であり、それらは、一つの圧倒的な力をもつような要求にまで結集させられる、そうした人間から成り立っているからである。大衆は、ある状況において、意気投合すれば一体にもなる人間の群れであり、つねにただその場限りの現実としてのみ存在するからである。このような大衆の力は、人間にとっては、一時的な力ではないのである。

大衆の特質とは、「どの一人の人間にさえ現存しないのに意見を持つている大多数の人々という幻であること」⁽²⁾なのであり、人々はその虚構によつて事を決定するのである。これが「世論」と呼ばれているものである。社会の決定事項は、世論に大きく依存している。それは、人間の現存在が大衆に依存している、ということをも意味している。

のである。また、今日では、人間が何らかの仕方で大衆に奉仕するということが、生活条件にすらなっているのである。

二、実存の開明

(一) 現存在から実存へ

ヤスパースによると、このような社会において、大衆に埋没した現代人は、主体としての自己存在を喪失することになった。しかし、自らの存在、つまり主体としての在り方を欲すると、人は直ちに、自らの限られた存在と本来的な自己存在との緊張のなかに立つことになる。人間の単なる固有意志は、権勢欲と盲目的な要求から、争闘と欺瞞のうちで自らの利益を追求するが、自己存在の可能性として、初めて自らの運命意志から駆り立てられて、いつさいの打算を超える冒険を求めるのである。

ヤスパースは、次のように述べている。「固有意志は自己存在が実存として自らをそこで実現させることの出来る空間を作り出すのだから、この固有意志はいわば実存の肉体であるが、この肉体はそれだけ独立してうけとられたものでは実存の廢墟であり、もろもろの制約のもとにおかれたときに実存の現実性なのである」⁽³⁾。こうした理由から、固有意志と実存が自らの世界を求めるならば、それらは集団

秩序や機械文明社会という普遍的な現在秩序との抗争に向かうことになる。

(二) 限界による実存開明

それでは、ここでいう抗争とはどのようなことを意味しているのだろうか。それは、限界状況、つまり有限性への抵抗といふことができるだろうか。

「実存を開明する」とは、知を得ることではなく、自由を促進すること、自由の機会を増大させること、自由の真正な仕方での実現を呼び起こすことである。そして、自由の実現とは、限界状況の抵抗に向き合い、その力を借りることによってのみ可能となるのである。人間の行為がもたらす事実上の成果は、一般的な事情に依存している。そのことは、人間に自分の勢力範囲の狭さを自覚させることにもなり、つまり、その勢力範囲の限界を知らせることになるのである。

では、そもそも「限界状況」とはどのような状況なのだろうか。それはまず、私たちにとつて不可避の状況であり、それ以上はもう進むことはできず、そこで挫折せざるをえない壁として、もつとも否定的、消極的な状況のことである。このような限界状況としては、ヤスパースによれば、争い、悩み、責め、死など、いわば個別的な限界がある。だが、これらの限界は、それを超えた超越者(神)の

存在を意識することによって初めて自覚されるものであり、それはそのまま自己意識へと内向することになるだろう。

このようにして、本来の人間存在としての自分を知るにいたったものは、「自己であること」の自由に対して不安を抱くことになるが、そこからは、権威と自由との緊張が現存在のなかで成長してくるのである。このような時代に生きる人間の課題は、ヤスパースによれば、「人間を自身自身に思い至らせるということだけである⁽⁴⁾」という。

以上のことは、一九三〇年に書かれたものであるが、社会が一樣化し、没個性といわれる現代の日本社会においても、このように自己存在、つまり実存を開明するという態度が多いに必要なのではないだろうか。

注

- (1) ヤスパース『現代の精神的状況』、理想社、一九七一年、五十三ページ。
- (2) 同書、五十四ページ。
- (3) 同書、六十一ページ。
- (4) 同書、二九一ページ。

おわりに

本稿は、一九九七年度の前期における文化学演習「西洋思想史」での研究発表に基づいています。ここでは、思考と表現のためのレッスンとして、思想と文化のあらゆる分野から、各自の関心に基づいてテーマを定めて、そのテーマについて共に考えることによって、より広く、そしてより深く考えをめぐらすことにしました。

なお、「西洋思想史」の演習といっても、思想に「西洋思想」と「東洋思想」の二つがあるわけではありませんし、また、それとは区別された固有の「日本思想」というものがあるわけでもありません。「西洋」といったときにすでに、あるいは同じことなのですが、「東洋」といったときに、あるいは、こうした言い方そのものが、多分に「西洋的なもの」になってしまいます。「東洋的なもの」あるいは「日本的なもの」があるならば、恐らくは、こうした区分がそもそも成り立ちえない場面でのみ、それはありうることなのでしょう。

(よりかわ　じょうじ・哲学)