

第23回講義 7月12日(火)

西谷と唐木は、ニヒリズムを超える可能性を「創造的ニヒリズム」のうちに見ようとしていた。具体的には、「禪」的な方向性においてである。

だが、三木は、「創造的ニヒリズム」の可能性の問題を、「禪」的＝「仏教的汎神論」的でない方向で考えていた。私は、ここにこそ「創造的ニヒリズム」のより重要な発展方向、現代思想と切り結ぶ方向があると考えている。

この「創造的ニヒリズム」問題を踏まえること、だがそこから「仏教的汎神論」への道を拒絶すること、それをいわば未来志向的な方向において考えること、そこに三木の哲学の根本的な基盤があった。それは、プラトンの伝統の崩壊以後の哲学的地平に立とうとするアーレントー三木の妹弟子(!)と言えなくもないアーレントーの基盤でもあった。

そこでまず、三木にとって、「創造的ニヒリズム」がどのようなものとして捉えられたかから見ていこう。そしてその問題をわれわれの残された課題と繋いで行くことにしよう。

このように観点に立つ場合、三木清の「シェストフの不安について」という論文(1934(昭和9)年9月)を手掛かりにすることが便宜である。

シェストフ……ロシアの哲学者。フランス語の著書では Leo Chestov と署名した。本名シュバルツマン Le v Isaakovich Shvartsman。初期の著作に《トルストイとニーチェの教義における善》(1900)、《ドストエフスキーとニーチェ、悲劇の哲学》(1901)、《無根の神化》(1905)などがある。〈人は常に世界を自ら匱乏することなしには生きられない〉というニーチェ直系の認識に立ち、世界の虚像たる理想主義が崩壊し、その背後に虚無が立ち現れる瞬間を、作家たちの生涯と著作の内に探ったもので、これらの著書を通じ、理性と道徳の羈絆(きはん)を離れたこの虚無こそが人間の生にとって真に貴く、知と善はこれを覆い隠すことしかできないと説いた。……今日では実存主義哲学創始者の一人と目される。後期の著作では主として古今の哲学が扱われる……。ほかに《ヨブの秤で》(1929)、《キルケゴールと実存主義哲学》(1936)、《アテネとエルサレム》(1938)など。日本には1934年《悲劇の哲学》、チャーホフ論《虚無よりの創造》などが紹介されるや、左翼の運動崩壊後の広範な知識人の心をとらえ、非常な流行を見た。

「いつの時ににおいても哲学の、そしてまた文学の根本問題は、リアリティの問題である。いずれの哲学、いずれの文学も、根本において、リアリティ以外のものを欲するものではない。相違はただ、何をリアルとして体験し、また定立するかにある。その或るものが現実を破壊するように見える場合ですら、これによってただ、ひとつの他の、より深い、より真なる現実を発見しようとしているのである(『破壊』を「より深い、より真なる現実を発見」のための前提と見るということによって、三木は、「創造的ニヒリズム」の問題を設定しているー今井)。シェストフがニーチェ、パスカル、ドストエフスキー、チャーホフ、トルストイ、その他に関する幾多の評論において倦むことなく探究したもの、つまり新しいリアリティの問題であった。

「唯一つのことは疑われない、ここには現実がある。新しい、未聞の、嘗て見られなかった、或いはむしろ従来決して展覧に供せられなかった現実がある」と、彼はドストエフスキーとニーチェの批評の中で書いている。彼は我が国では主として文壇において伝えられているが、思想的に見ると、彼は現代の哲学から孤立したものでなく、いわゆる実存の哲学、ハイデッガーやヤスペルスなどの哲学と或る共通のものを有すると思はれる」(三木⑩ 395頁)。

「現代の哲学、特にあの実存の哲学は、もはやリアリティの問題を、旧い形而上学(プラトン以降の哲学的伝統と理解してよいー今井)のように、実在と現象、本質と仮象という如き区別をもって考えない(この旧形而上学批判は、ハイデッガー、三木、アーレントに共通する立場であるー今井)。シェストフの思考においても同様にかような区別は場所を見出し得ないであろう。むしろ却って彼は日常的なものと非日常的なものという範疇のもとに思考した。そして彼は非日常的なもの、或いは「地下室の人間」(この言葉は、ドストエフスキーの「地下生活者の手記」に由来している。それは、地上の日常的世界の中では安らぎをうることが出来ず、地下室に立てこもってしまった人間のことであるー今井)の権利において、日常的なもの、ひとが普通に現実と考えているものに対して烈しく抗議する。シェストフの日常的なものという概念はほぼハイデッガーにおける「世界」の概念に相応すると見ることができる。ただ後者が哲学的に加工され、精巧であるだけ圧力に欠けているに反して、前者はあらゆる世界的(世間的)なもの、そして単に常識やコンヴェンションの如きものばかりでなく、科学や理性をもいわば非哲学的に包括し、それだけ生まの力をもっている。ハイデッガーが世界を理解し解釈するに反して、シェストフにとって日常的なものは憤怒と抗議の対象である」(三木⑩ 395-396頁)。

ここで三木は、ハイデッガーの「世界」概念を「日常性」に対応するもの、ハイデッガーが批判的に構えているもの、と理解したうえで、シェストフはそのハイデッガーの日常性批判を、ドストエフスキーに即しつつ、更に激烈な形で押し進めている、と見ている。

「この時ひとは言うであろう、ただ悲劇の哲学のみではない、科学や理性もまた現実に対して憤怒し、抗議したことがないであろうか、と。しかしながら科学や理性の現実に対する抗議が合理性の非合理性に対する抗議であるとすれば、悲劇の哲学のそれは反対に、非合理性の合理性に対する抗議である。前のものはどこまでも同じ世界の次元における争である。しかるに後のものは地上のものと地下のものと、異なる次元のもの争である。従ってこの場合非合理性は合理性の剰余という如きものでないことが理解されねばならない。我々がその上にしっかりと立っていると思っていた地盤が突然裂け、深淵が開くを感じるとき、この不安の明るい夜の

うちにおいて日常は無いと思っていたものが唯一の現実として我々に顕わになる。このものもとより日常的な意味ではどこまでも非存在である。即ちそのとき我々は現実の領域を去って「永遠の、根源的な非存在」に近づく。そしてこの非存在或いは無こそ、唯一の、真に我々にかかわるものとして、現実との矛盾においてそのリアリティの証明を要求せずにはおかない（現実のリアリティよりも深いリアリティをもつ—今井）ものである。「世界は深い、昼が考えたよりも深い」（ニーチェ）」（三木⑩ 396-397 頁）。

「科学は個別者の問題を顧みない。そして従来の理性の哲学、観念論の哲学もまたこの問題を解決するに無能力である。しかるに悲劇の哲学はかかる個別者の問題に情熱を集中する。「個人の自身の倫理的現実が唯一の現実である」というキェルケゴールの言葉は悲劇の哲学の思想を言い表わすものである。かような現実シエスツフに依ると地下室の人間にほかならない（日常性からの離脱とは何よりも個を圧殺しつつ取り込んだ集团的・社会的な人間のありよう＝慣習的なありようからの訣別のことである—今井）。「目的は次の一事である、あの洞窟を脱すること、法則、原理、自明が人間を支配している魔法にかかった国——『健全な』『普通の』人間の『理想的な』国を脱することである。地下室の人間は最も不幸な、最も悲惨な、最も不利な存在である。しかしながら『普通の』人間、即ち同様の地下室に住みながら地下室が地下室であることを知らず、彼の生活が真の、最高の生活であり、彼の知識が最も完全な知識であり、彼の善が絶対の善であり、彼が萬物のアルファでオメガ、初で終であると信じている人間——かような人間は地下室の国では自分がホメロスの哄笑を喚び起すのである」。地下室の人間というものが人間の本来の存在可能性である」（三木⑩ 400 頁）。

「シエスツフの悲劇の哲学は人間をその日常性から彼の本来の存在可能性であるところの地下室の人間へ連れ戻そうとする。ハイデッガーが、人間は死への配慮において世界におけるその非本来的な存在から本来の倫理的実存の自覚に到らねばならぬと考えるのと、この点、軌を一にするといつてよい」（三木⑩ 400-401 頁）。

「地下室の人間はエクセントリックではないか、と多分ひとはいうであろう。しかしながら人間は本来エクセントリックになり得る存在である。ブレスネルという学者は、人間的生を植物的生や動物的生と比較して、その根本的特徴としてエクセントリシティ（離心性）ということ述べている。普通に考えられるところでは、すべて生命あるものは一の存在的中心であるという規定を有する。それはつねに自己自身を限定し、みずから自己の空間的・時間的統一を形成し、その周囲に対して抵抗の中心、反応の中心をなしてゐる。この存在的中心の周囲が環境と呼ばれ、環（401）境は逆にかような生命統一に作用し、影響を与える。人間的生命もまたかくの如きものである。けれども人間はただそれだけではない、人間は世界に対して距離をもつことができる。いな、人間は、実にそのような存在的中心であるところの自己を離れ、自己に対しても距離の関係に立つことができる。即ち人間は存在的に単に中心的であるのではなく、却ってエクセントリック（離心的）である」（三木⑩ 401-402 頁）。

「ところで人間がエクセントリックであるということ、その客体的な存在的中心から離れるということは、人間が主体的にその存在論的中心ともいふべきものを定立しなければならぬということ、またこれを定立する自由を有するということの意味している。彼が周囲の社会と調和して生活している間は必要は感じられないであろう。なぜならそのとき彼が主体的に定立すべき存在論的中心は世界における彼の存在的中心に相応していれば自然的に定められているからである。このような場合人間はエクセントリックでない。彼の生活は平衡と調和を有し、死の不安も顕わになることがない。これに反して彼自身と周囲の社会との間に矛盾が感じられるとき、彼の右の如き自然的な中心は失われ、不安は彼のものとなる。かくして不安が社会的に規定される方面のあることは明かである。この不安において彼が主体的に自己の立っているところを自覚するとき、彼がもと無の上に立たされていることが顕わになる。中心は如何にして新たに限定され得るであろうか。

このとき問題は、シエスツフがそのチェーホフ論を名附けたように「無からの創造」（積極的ニヒリズム、創造的ニヒリズムのこと—今井）とならねばならぬ」（三木⑩ 405 頁）。

「無からの創造の出発点は何よりも新しい倫理の確立でなければならぬ。私が存在論的中心の定立というのはそのことである。そのことは世界へ出て行くことの意味の確立にほかならない。我々はすでに、無自覚に、世界へ出て来てしまっている。エクセントリックになって、地下室の人間として自覚することは、世界へ出て行くことの意味を考え、新たに決意して世界へ出て行くためでなければならぬ。ドストイェフスキーにおいてはなおこのような倫理が確立されていない。シエスツフは書いている、「ドストイェフスキーは、『行為する』ためには、彼の第二の眼を、あらゆる他の人間的感情及び我々の理性とも調和する普通の人間的な眼に従属させねばならなかった」。しかしながら行為することはいつでも第二の眼を第一の眼に「従属」させることであろうか。ドストイェフスキーが「従属」させたわけは、彼に新しい倫理の確立がなかったためである。シエスツフは、「十九世紀の人間は、おもに無性格な人間即ち行為する人間——おもに制限された存在であるように、道徳的に義務付けられざるを得ず、また義務付けられている」というドストイェフスキーの地下室の人間の言葉を感激をもって引いている。しかしながら何故にすべての行為する人間は「無性格な」「制限された」存在でなければならぬのであるか。廿世紀の人間は別のことを考えてはならないのであろうか。問題は新しい倫理を確立すること、世界へ出て行くことの意味が確立され、それによって行為の人間の新しいタイプが創造されることである。この人間は現実と妥協することなく、地下室の人間のように烈しく現実に対して憤怒し、抗議するであろうし、しかも彼は現実を現実的に克服し得るために科

学や理性によって武装されているであろう。しかしながら無からの創造は決して容易なことではない。「可能性はあらゆる範疇のうち最も困難な範疇である」。必然性と可能性との総合としての現実性に達すること——無からの創造はそこに初めて成就される——は、更に一層困難である」(三木⑩ 407-408 頁)。

三木は、既成的制度など総じて既成的なるものの根柢には「常識やコンヴェンション」が潜んでいると考えている。自然主義的制度観の根柢には、このようなあぐらをかい「常識やコンヴェンション」がその根柢にある、というわけである——この議論は、自然的制度観(「作為的制度観」とは対立的な)の批判を日常性批判にまで一步押し進める意味をもっている——。その上で三木は、その「常識やコンヴェンション」をこう批判している。

「常識やコンヴェンションが或る自然的なものであることは言うまでもなく、理性にしても或る自然的なもの、デカルトのいう「自然的な光」にほかならないであろう。しかるにシェストフにとってはリアリティはこれらすべての意味の自然を超えたもの、即ち真の意味においてメタフィジカルなものである。理性は人々の考えるようにメタフィジカルなものではない。シェストフはとりわけ理性にもとづいてア・プリオリの、普遍妥当的な規範を立てようとするアイディアリズムを宿敵の如く攻撃した」(三木⑩ 397-398 頁)。

ここで三木が問題にしているのは、シェストフ的不安は、既成性に対する拒否が、既成性を超える展望を見出しえないで単に *metaphysical* なものとして鬱血しているという点であった。この「不安」の背後には、日常性に生きるひと＝〈すべてのひと〉に対する例外的な地下室の存在としての自己＝〈日常性に抵抗し、個として生きる人間〉の闘争がある。この「不安」に日常性をドグマ化した道徳主義的な態度で批判することは、居丈高な抑圧でしかない。といって、この「不安」それ自体に自己陶醉することは、消極的なニヒリズムにのめり込むだけ、せいぜいがディオニュソス的な乱舞をもたらすだけである。要するに、「シェストフの悲劇の哲学」が「人間をその日常性から彼の本来の存在可能性であるところの地下室の人間へ連れ戻すのはいいのだが、その上で「地下室の人間として自覚すること」、「世界へ出て行くことの意味を考え、新たに決意して世界へ出て行く」ことこそが重要だ、というのである(三木⑩ 401 頁、407 頁)。三木は、「地下室の人間」の不安を一旦は肯定的に評価し、その上でそこに新たな意味を与えようとしているのである。

「もしも我々がつねに世界と融合的に一体感に於て生きることができれば…不安はないであろう。併し人間存在には根本的に世界超越の可能性が属する故に、世界のうちへ入って行った我々は、この世界のうちに生きる理由が、明瞭に把握されていない限り、更に再び不安に陥る危険は絶えず存在する。歴史の有機的時間に於ては個人は社会と融合的に生活し得るであろう。然るに危機的時間に於ては社会と個人との有機的関係が失われ、個人は社会から遊離して自我に閉じ籠ることを余儀なくされ、かくてその極限に於て無に面接して不安に捉えられる。否、有機的時間に於ても、人間はその存在の根本的規定によってしばしば世界の外に出て無の上に立たされる」(「哲学的人間学」、三木⑩ 290 頁)。

「主体と客体との内在的(=有機的—今井)関係」が揺るがされる時、人は「主体」と「客体」の関係の成立する次元から見れば「超越的」な位置に——「世界」に背を向けそれを高みから見下ろすような位置に、つまり〈虚無〉の上に——立たされる。そこでは〈不安と孤独〉を避けることはできない。ここに成立するのが、シェストフの言う「悲劇の哲学」つまりは独我論的な性格を濃厚にもつ実存哲学、「地下室の人間」の哲学なのである。だが、三木は、その孤独の哲学の内には、新たな共生への憧憬——解体した「主体と客体との内在的関係」の中での〈古き共生〉に代位する〈新たな共生〉への憧憬——が潜んでもいる、と考える。〈不安と孤独〉を真に克服するためには、「地下室の人間」は、この憧憬を充たすべく、社会的諸関係や諸制度を作りかえる「制度的自己」——丸山的に言えば「作為の主体」だが、三木は〈ロマン主義的個人主義〉を肯定しているのではない。三木にとっては、〈ロマン主義的個人主義〉がコミットする「国家」も、既成的世界なのである。三木の田辺に対する関係を想起せよ——として振る舞うのでなければならない。そこには依然として「再び不安に陥る危険」もあるが、それを免れるためにはその「世界超越の可能性」を「私と汝」という範疇——既成の間柄を越えた新たな人間の連帯の形——によって支えさせる必要がある。「生きる理由」の把握も、この範疇を通して可能となる。さもなくば「不安」がわれわれを去ることはない、というわけである。

三木は、いわば制度的タイムラグが——近代の制度的あり方の中で既に人間が安住し得なくなっているのに、その制度を超える新たな制度的なあり方が未だに見出されていないというタイムラグが——、不安の根源に、ひいてはニヒリズムの根源に、あると見ている。

そして、「地下室の人間」という人間のあり方は、あるいは実存主義的な人間のあり方は、近代的な「制度」のあり方についての無自覚な批判のあり方だと考えている。

しかし、ただただ「地下室の人間」としてあり続けるなら、批判は、「消極的ニヒリズム」の立場に立ち尽くすことにとどまってしまう。ドストエフスキーはこの線を越えることが

なかった。越え得たとすれば、それは、スラヴ主義的な方向——「水晶宮」に〈ロシアの農民の純朴性〉を対置し、そこに帰一しようとするいわば「土着主義」的方向——においてであった。三木にとっては、その方向性は、「禅」の伝統を再発掘しそこに立てこもると同様に、所詮は「消極的」なものと見えた。三木は、「地下室の人間」という人間のあり方は、近代的な「制度」のあり方についての無自覚な批判のあり方だと考えた上で、それを自覚的な批判に転換させなければならない、と考えている。それゆえにこそ、三木は、「無からの創造の出発点は何よりも新しい倫理の確立でなければならぬ。私が存在論的中心の定立というのはそのことである。そのことは世界へ出て行くことの意味の確立にほかならない。我々はすでに、無自覚に、世界へ出て来てしまっている。エクセントリックになって、地下室の人間として自覚することは、世界へ出て行くことを考え、新たに決意して世界へ出て行くためでなければならぬ。ドストイェフスキーにおいてはなおこのような倫理が確立されていない」、といていたのだ。

無論、このように言うのは比較的容易である。問題はこの倫理を具体的に現実的なものとして見出すことである。

アーレントの立場は、このような三木の立場と極めて近いものだ、と私には思われる。そのことは、「自己は、それが絶対的に孤立しているならば無意味であり、他方、孤立せずに世人の旧常生活に巻き込まれているならばもはや自己ではない」（『実存哲学とは何か』、『アーレント政治思想集成1』（みすず書房 2002）、244 頁）という言葉に端的に表現されている。こうしてアーレントは、既成の「日常性」を脱却しながら、同時に孤立を免れている存在のあり方を求める。アーレントは、ハイデガーの実存哲学を自らの出発点としながら、「政治学」に自らの視点を定めているが、それは、このような観点を確保しうる立場だと考えられているのである。それは、従って通常の意味での「政治学」の立場を意味するわけではない。

アーレントは、自らをこの意味における「政治学」者と見なし、その観点から伝統的な政治哲学——プラトン及びアリストテレス以来の政治哲学——と対決している。そのことによって、アーレントは、いわば、「無からの創造の出発点は何よりも新しい公共性とそこにおける行為の哲学の確立でなければならぬ」とでも表現しうるような立場に立っているのである。

この三木とアーレントの共通点は **communication** と公共性への着目（そのポイントは次回に紹介する）。

アーレントは、ドイツの実存主義の思想的系譜においては、シェリングからニーチェを経てハイデガーに至るまで、個々の人間の「自己」を真理の場所と見てそれを社会——近代社会——に對置する傾向——いわば「地下室」的傾向——が次第に強くなっている。ハイデガーの実存的独我論はその頂点をなしている、と見ている（『実存哲学とは何か』、『アーレント政治思想集成1』（みすず書房 2002）所収）。この傾向を克服したのは、ヤスパースの **Kommunikation** の概念であった。このヤスパースを、アーレントは継承している。

「ヤスパースの『世界観の心理学』において、……新しい哲学の内容ははじめてきわめて明晰に表現されるようになる。彼はそこでその内容を「限界状況」と呼ぶ。人間は自らの二律背反的な本性によってこの状況のなかに位置づけられ、この状況は、人間を哲学することへと向かわせる真の動機を与える。ヤスパースは、すでにその初期の作品において、まったく新しい種類の哲学をそうした状況によって基礎づけようと試みていた。その際彼はキルケゴールから引き継いだ内容にさらに別の内容——それは、闘争と呼ばれたり愛と呼ばれたりするが、いずれにしても後年には、彼の「コミュニケーション」の理論において、新しいかたちの哲学的な伝達となる——を付け加えた」（アーレント「実存哲学とは何か」、『アーレント政治思想集成1』（みすず書房 2002）、238頁）。

「ヤスパースにとって「実存」は、人間であるということを明確な意味で示すもう一つの言葉にほかならない。実存そのものはその本性そのものからして孤立してはいない。実存の本質は、もっぱら他の実存とのコミュニケーションに、他の実存を知ることにある。私たちの同胞は、（ハイデガーの場合のように）構造的に必要なではあるが、にもかかわらず自己の存在にとって障害となる実存のエレメントではない。むしろ、正反対である。実存は、彼らすべてに共通の世界に住まう人間たちが分かち合う生のうちでのみ展開しうる」（『実存哲学とは何か』、253 頁）。

この「コミュニケーション」をアーレントは、「公共性」として構成しようとする。その公共性とは、個々人が、**performance** の行為を通して唯一的で個性的な自らのあり方を開示し、相互に承認し合う場である。

丸山は、アーレントに自らをなぞらえる発言をしていた。

「本書（『戦前と戦後の間』）の題名についても、格別の「思入れ」があるわけではない。昨年の暮に亡くなったハンナ・アーレント女史の著作の一つに、『過去と未来の間』……というのがある。内容は到底比較にならないが、せめてこの尊敬する思想家に、象徴的な題名なりともあやかりたいという気持ちが籠められているのは事実である」（丸山⑩ 215-216 頁）、

だが、丸山の行為論はアーレントのそれとは大きな違いがあるといわなければならない。