

Title	実存と状況
Sub Title	Existence and Situation
Author	務台, 理作(Mutai, Risaku)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1953
Jtitle	哲學 No.29 (1953. 3) ,p.1- 23
JaLC DOI	
Abstract	<p>In the philosophy of existence, even the definition of the word "existence" constitutes a pretty difficult problem and advocates of such philosophy themselves have not succeeded in finding a proper definition which would be satisfactory to all of them. However, in short, I believe I can define existence as "total-subjective being of man." Here "total being" must not be construed as an absolute, perfect and eternal entity. On the contrary, "total being" indicates existence as a finite being which is fully aware of its finiteness. As Blaise Pascal pointed out in his "Pensees sur la Religion," man is hung halfway between being and nothingness. The position halfway between being and nothingness is, in German philosophical terminology, called "Grenzsituation." I mean by "total being" man's existence seen in its Grenzsituation. Now "subjective being" indicates existence as ceaseless projection of itself toward the future. Human existence is an effort to pull itself toward the future. Existence is always thrust toward the cliff of nothingness and, if it should cease projecting itself toward the future, it would soon be engulfed into nothingness. Man must be constantly vigilant in his effort of projecting himself toward the future. Like Jesus who kept His last vigil praying at Gethsemane while His disciples had fallen asleep, man must be on the watch for the future (Leo Shestov, La Nuit de Gethsemani). Thus I mean by "subjective being" man's existence in its ceaseless effort of projecting itself toward the future. Man as a finite being cannot escape death, illness, suffering, conflict, sin and so forth (Grenzsituation). Existence to be analyzed by the philosophy of existence is human being in this Grenzsituation. But we must note that human being finds itself also in history. In this sense, human being is a historical existence. Any existence that finds itself in history is subject to change in accordance with the principle of sufficient reason. Even the Grenzsituation changes its meaning in history, in as much as the limitation of man is in a sense historical. Grenzsituation, expressed in another way, is the forfeiture of man's self. Man's forfeiture of self occurs in history and its meaning changes with the history. When we understand existence as historical existence which is subject to change, we can override our limitations and elevate ourselves above the pit of nothingness. Philosophy of existence in the form thus far conceived does not seem to have grasped the meaning of Grenzsituation from the viewpoint of historical existence. My monograph is an attempt to clarify the meaning of "existence" from various angles by casting light on it from the viewpoint of historical existence.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000029-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000029-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 実存と状況

務 台 理 作

## 一

実存哲学または実存主義の哲学について、実存の意味は人々の間で一致していない。最も大きな相違は有神論的な意味と無神論的な意味のあることであろう。これ等の相違の中に公約数的な一致点を求めて実存を定義的に云ひ表わすことは殆ど不可能であると思われる。それほど実存という用語は、実存哲学者によつて違ふニウアンスが与えられている。このような相違の生ずる理由は、実存という言葉によつて云ひ表わされる人間的存在がきわめて全体的・主体的なものであることによる。実存の意味のニウアンスの僅かの違いでも、それは全体的なあり方の違いを表わすので、公約数的な一致点を求めることが困難になる。つまり実存はどこまでも存在そのものであつて、存在以上または存在以下の何ものでもない。そうしてあまりに存在そのものゝ主体性にふれすぎているために定義的な公約数をもちえない。実存とは実に人間の全体的・主体的存在そのものなのである。主体性は客体性に還元できないので公約数を求めて定義するような具合に、実存の意味をとり扱うことができないのである。

実存とは人間の全体的・主体的存在である。全体的・主体的存在を若し現実的存在というならば、実存は人間の最

上の現実的存在というべきであろう。しかしこのような云ひ方はたゞ実存という言葉をはかの言葉に云ひかえて見ただけで、実存そのものの内容を示すことにはならない。そこで実存の内容に関して実存哲学者のとりあげるのは、存在に関する伝統的な問題であるところの本質 *essentia* と存在 *existentia* との関係である。本質と存在との存在論的關係について、伝統的な考へによれば、本質は優越的に存在に先行し、みづから「完結」し「完全」である。本質はそれぞれの存在物をしてそのものたらしめると共に、そのものを存在させているので、個々の存在物よりも一層存在のなければならぬ。したがつてそれはたゞ優越的に存在に先行しているだけでなく、まさに存在そのものをその中に含んでいなければならぬ。つまり本質は、その中に勝義の存在を含んでいるので、個々の存在物にくらべると比較を超えた実在者 (*ens realissimum*) である。しかし本質の中に含まれている存在と、現にこゝで個物のもつていゝる存在とは同一でなからう。同一でなければこそ *essentia* と *existentia* の問題が生じてくるわけである。そこで本質における存在は、可能的であり、存在物の存在は、現実的であるとすれば、これは「可能より現実へ」という同じく古典的な問題とならう。可能から現実への關係について、可能に何ものが附加することによつて（たとへば運動）現実になるという考えと、可能的なものは勝義における存在であるので、それによつて個物の現実も可能になるという考えなどが区別されよう。しかし伝統的な見方は本質と存在とを区別する以上、本質は存在に優越するという見方において一致している。

これに對して、実存主義はこのように本質と存在を区別することに反對をする。なぜというと、実存主義者は全体的・主体的存在そのものを捉えようとしているからである。本質が存在に先行することに、また可能が現実に先行することに反對をする。実存は極めて現実的な人間的存在であつて、これは可能的存在から出るのでもなく、また可能

的存在へ還元できるのではない。むしろ本質と存在との関係を逆にして、存在が本質に先行する、存在があつてこそ本質への通路ができるのだと主張する。しかしハイデッガーが『ヒウマニズムに就いて』(Über den Humanismus, 1949.)の中で述べているところによると、実存は両者の関係をたゞ逆転することでも示されるものでなく、両者を区別するというそういう考え方に反対するものだ。ハイデッガーは、そこで、サルトル一派のフランス実存主義者に対して、彼らは本質と存在との関係を単に逆転するだけで存在は本質にまさり本質に先行するということを主張して、それによつて実存を確立しようとしているがそれは正しくないと非難している。しかしこれは彼がサルトル一派の実存主義を誤解しているものであらう。彼等とてハイデッガーと同様に、本質と存在との関係をたゞ逆転すればよいと考えているのではなく、この両者の対立を超えて実存そのものを捉えようと苦心していることは明白である。ハイデッガーがこの非難の中で真に云わんとしていることは、伝統的存在論だけでなくサルトル一派でさへも、「存在」(Sein)そのものと「存在するもの」(Seiendes)とを混じて、存在者を存在そのものだとする伝統的誤謬を犯しているという意見であらう。

いずれにしても実存は、それみずからの「完結」「完全」を意味するのではなく、却つて反対に、存在の「はじまり」を意味している。存在は完結することがないし、また完全を眼ざしているのではない。したがつて実存は完結と完全に向つて可能化されることがない。実存はつねに新しいはじまりである。一つの実存のはじまりは瞬間毎に新しい次のはじまりとなる。実存はつねに新しく、主体的に、自らの存在を探し求めている。そのためにはつねに存在の前方を(時間にしたがえば将来を)見はつていなくてはならぬ。だから実存は瞬間瞬間のはじまりであり、前方への不断の見張りである。したがつてわれわれがこれから企投する存在(時間的に云えばこれがほんとうの将来である)と、わ

れわれの存在が断えずそこへ引きこまれ断えずその中へ吞まれようとしている巨大な虚無との、その中間にわれわれの実存は吊り下げられている。このように、存在と虚無との中間に吊り上げられていることが人間の実存の根本的な構造である。このような中間的存在であるが故に、実存は希望や絶望や超越や顛落や不安の情念をどうしてもまぬがれることができない。

こゝに実存を存在と虚無との中間的存在と見ることにについては疑問が生じよう。パスカルがパンセの中で人は存在と虚無との中間にあるというとき、存在は彼にとつて完結した存在、完全なる存在、即ち神を意味していたことは当然であつた。それは人間は神と虚無との中間におかれているというのと同様であつた。しかし完結した存在（本質）完全なる存在をむしろ持たずにすまそうとする実存主義にとつて、将来の存在とは一体何を意味しているであろうか。実存主義はどちらかと云へばむしろ虚無へのかゝわりに重点をおいて、人間の超越を説きながら却つて虚無への顛落に関心を持ちすぎているように見える。将来の存在とは一体何であろうか。実存主義によれば将来の目標というものが豫じめ定まつているわけではない。実存主義にとつて将来とは自己が自己を探し求めていく方向、前方への見はりの方向、瞬間瞬間のはじまりの連続する方向にほかならぬ。

実存は完結した存在でなく却つて存在のはじまりであるが、このはじまりは一定の状況 *situation* の内ではじまる。実存がこのように一定の状況の内ではじまるということは、実存の根本的規定である。実存とはつねに一定の「状況内存在」である。その全体的・主体的存在の意味も具体的には状況の全体性、状況に対する主体性のかゝり方において示される。

状況は二つの性格をもっている。その一つは多くの実存主義者が述べているように、人間存在の限界と結びついて

所謂限界状況の形成されることである。ハイデッガーで云えば実存の *Verfall*、サルトルで云えば絶望、ヤスパースで云えば悩み、争、死、負目などである。限界状況における限界とはわれわれ人間の存在がそこで無力に挫折して、巨大な虚無の深みにのみこまれてしまうかも知れないその場所である。状況は人間存在の消失点とも云うべきこのような限界に裏付けられているものであり、その中へ実存はそのはじまりと共に投げ入れられている。どうして私の実存がこういう限界状況の内ではじめられるかは私の責任ではない。たゞ私が私の実存をはじめようとする時に、私はすでに一定の状況の中へ投げ入れられていることを見出すのである。このように私の実存が一定の限界状況の中ではじめられるということは私の実存の有限性である。これが状況の第一の性格である。

これに対して状況の第二の性格は、後にやゝ詳細に述べるように、歴史的社会的制約をもつこと、したがってその内にある実存は一定の社会的連帯をもつて歴史的実存となることである。このように、状況を一定の社会的・歴史的状況として見ると、状況は第一の性格において人間存在の限界を示しながら、第二の性格において歴史的に可變的なものとなる。即ち *Verfall* や絶望や死や争や負目などは、その限界の意味を持ちながら、しかもその意味をそれぞれ歴史的・社会的条件に負うものとなり、それらはすべて歴史の中で、人間性の喪失とか人間存在の物化とかいうような意味をもつことになる。人はこゝで近代の資本主義社会の中で、人間の存在が著るしく量化され物化されている現象を見のがすわけにいかない。資本主義社会体制の中で生産にあずかる人間はますます記号化され物化され商品化されていくことになる。人間は自然にいどみかゝり自然を物化して人間生活の手段としたが、それが進むにつれて却つて人間の物化商品化が生じてきた。そうして主として労働する人々が物化され量化されて人間喪失をひきおこしたという事実は否定することができない。そうしてこのことは労働する人々だけのことでなく、むしろ労働する人々を物化し

商品化した故に却つてすべての人々の物化商品化をもひきおこす結果になつたと云える。就職のためのくるしみが重くなつてきたのも人間が容捨なく物化され商品化されたために生じた結果と見るべきであろう。

状況は以上のように二つの性格によつて規定されている。人間存在の限界状況となるという意味では存在論的概念となるが、歴史的・社会的制約の下におかれているという意味では歴史的・社会的概念となる。それで存在論的概念としての限界状況は人間存在の限界であつて有限性を負うわれわれには如何ともしがたい運命的な意味をもつものと見られるが、歴史的・社会的概念として見ると状況は一般に可變的であつて、われわれの主体性によつて變更することが必ずしも不可能ではない。実存のかゝる一定の状況は、一方では限界状況として現われるにもかゝらず、他方では歴史的・社会的概念として人間の物化商品化から眞の人間性を解放するために、歴史の中でこれを変更することができる。こういう意味で実存は、いつもその前方に開ける将来を主体的に企投することができる。実存は不斷にはじまるものでありまた不斷に前面を見はりをするというのは、歴史の中における人間の物化商品化から人間そのものを解放するため、歴史的・社会的条件のもとに人間存在の限界状況を変更するということの意味する。それはいつも人間の足許にある巨大な虚無の中へ引き落されないように、瞬間瞬間の超越を企投することであると共に、人間を云わばなしくずしに物化しようとする歴史的・社会的状況に対して状況變更の手をゆるめないことを意味する。そうしてそのために断えず人間性が充実され眞に自由の存在となりうるような条件を将来に作り出そうと努力することを意味する。

実存主義者は実存の超越性を大いに重んずる。実存とは超越であるともいう。しかし超越するとは存在の彼岸へ超越するといふのでなく、人間が一層大きな人間性を充実し自由な自主的な存在となるために、断えず前方へ向つて企投の見はりを続けることを意味する。シェストフが『ゲッセマネの夜』の中で云つてゐるように、ゲッセマネの最後

の夜に、ペテロもヤコブもヨハネも眠りこけている中に、たゞひとり眼ざめて「この酒杯をわれより去りたまへ」といのるイエスと同じように、眠らずに、前方を見はつてゐることが超越の実存的意味であろう。実践的に云えば、人間を物化する社会的状況に対して人間解放の主体性を眠りこませぬためにつねに眼ざめて前方を見張つていなければならないということである。

## 二

実存主義が限界状況の意味を神学的でなく、哲学的に、云ひ現わす場合、それはフッサルの現象学の方法と深いつながりのあることがよくわかる。きわめてパトス的な実存主義の方法が、きわめて理性主義的なフッサルの現象学に繋がると云うことは或は人に奇異の思いを与えるかも知れない。しかし実存主義はパトス的である他面にきわめて知性主義的であり且つリアリズム的である。フッサルの現象学は理性の現象学だと云われるように、人間意識の構造における理性の役目、ノエマ・ノエシスの構造の役目を重んじているが、しかしそれはカントの理性批判の哲学において理性がもつばら理念的規制の能力として重んぜられ、或は無上命法の実践理性として重んぜられる立場とはちがつて、むしろ一般的表現の能力として考えられているのである。フッサルの『論理研究』における現象学の方法がデイルタイの精神科学の哲学における表現、理解、意味連関の思想に影響を与えたと云われるのもその点からであろう。フッサルは理性の表現の現象学において、意識の示向的・意味的体験の構造を明かにする方法として、周知のよう「エポケー」の方法を用いた。この方法はまた存在定立についての *Neutralisierung*, *Einklammerung*, *Ausschaltung*, とか *Ausser-Aktion-setzen* とか云われているが、要するに、意識の複雑な定立を単純化し分析しやす



くするために、最も有力な、そうして意識の本質分析を力強くはばんでいる存在定立を遮断し無力化する方法である。このような存在定立の遮断の方法によつて意識の本質構造が現われ得る。存在定立の遮断のもとに意識の本質が現われ得るというこの方法を哲学にとり入れたことは、或る意味でフッサールの独創的な劃期的な功績だといふことができる。この遮断の方法は、フッサールでは或は数学の方法から導き出されたのかも知れないが、しかしその応用は彼の予想しなかつた他の広い領域に及ぶことになった。

ハイデッガーはその実存論的傾向をパスカルとキェルケゴールとニーチェに学び、その方法をディルタイの解釈学とフッサールの遮断の現象学的方法に学んでいる。就中実存の *Verfall* の方法は、*Verfall* において有限的存在としての *Dasein* の時間性の分析を行いそれによつて *Dasein* の実存的意味を解釈しようとする方法は、明かにフッサールの遮断の方法を応用したものである。*Verfall* による日常的 “man,” はいうまでもなく実存喪失でありその *Verderben* である。しかしこのような人間存在の *Verfall* における実存喪失の深淵の裂目から人間実存の深所を探り出して見ようとするのは、フッサールが存在定立をぎせいとして遮断の方法によつて意識の本質を分析しようとするのと通ずるものである。更にこのエポケーの遮断の方法はヤスパースにおいては悩みと争と死と負目で示されるキリスト教的な限界状況の意識ともつながり（もつともヤスパースとフッサールとの直接のつながりは何にもない）、更にフッサールとハイデッガーの兩人に直接のつながりをもつサルトルにおいて極めて明白な形になる。サルトルはその青年時代の哲学研究においてフッサールの現象学の影響を相当に受けている。（*L'imagination*, 1936. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, 1939. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940.）そのあとでハイデッガーの影響の下に書かれた『存在と虚無』（*L'être et le néant*, 1943.）とある

て、フッサールのエポケーにあたる思想は限界状況的な形で十分にとり入れられている。

元来フッサールの現象学における意識の捉え方は、どのような意識も示向的意識であり、したがってその示向の対象を含む。このような示向の対象の示向的内在という思想は、その師フランツ・布伦ターノから来たものであり、布伦ターノのこの思想はアリストテレスの *De anima* から出て中世のスコラ哲学の流をくみ入れたものである。 *Esse reale* に対する *esse intentionale* の思想に基ずく。フッサールによると、示向的意識における示向的体験は、主観の中にあるというよりはむしろ示向された対象との接点にある。したがって意識体験の分析は対象との接点の分析になる。彼の言葉でいうと、ノエシ的分析には必ずノエマ的要素が対応していなければならないことになる。

このようにどのような意識も「或ものにつづつての意識」(*Bewusstsein von etwas*) であり、この「或ものへの示向」(*intentionale Beziehung auf etwas*) をはなれて意識はたらし得ないという思想は、現象学においてきわめて重要な意味を持つ。しかしフッサールでは対象は結局「或もの」として示されるように個別的であり無規定であるので、それへの示向的關係の中には *Verfall* とか *Verderben* というような実存論的意味をもち得ない。これに対してハイデggerはこの対象の「或もの」を去つて、対象が *Sorge* の対象としてそこにおかれる「世界」を考え、この世界の内にあつてこの世界へのかかわりをすべてその身に引き受けることから、一方に時間の将来に対する企投と、他方にこの引き受の忘却から生じる *Verfall*, *Verderben* の現象学的形態を描き出した。ヤスパーズではこれは限界状況としてのぎりぎりのかゝわり方になつた。これがサルトルで一層明かに「絶望」へのかゝわり方になつた。これはフッサールの単なる意識の示向性だけではおこらない、対象即ち世界へのかゝわり方——*pour soi* においてはじめて明白になるものである。

サルトルはこの絶望、虚無という限界状況をフッサールの現象学的エポケーの遮断と結付けて考える。絶望者は日常的存在な雑多な定立をすべて遮断してしまう。彼はもはや明日に対する日常的な *engagement* を持たない。彼の日常的社会的の連帯は遮断され括弧付けられてしまうので、絶望は出口のない厚い壁のようなものになってしまう。彼の存在は極度に単純化され抽象化されてしまう。しかしこのように絶望によつて遮断された状況の下で、人間の実存があらはになる。このように極度に遮断された状況の中で、たとへば自由とか愛情というような人間性の最も基本的なあり方を最も純粹な実存的な形で操作することができると。つまり絶望という人間存在のぎりぎりの条件の下にのみ実存が現われるというのである。実存とは完結した完全なものではなく、若し人が自分の実存を見るなら嘔吐を催さずには居られないとサルトルはいふ、それにもかゝらず人は実存ととり組まねばならぬ。それはシジフオスの無償の岩運びのようなものであろうか。サルトルはその文学作品の中で好んでこの絶望の形態を、死刑を宣告される人間とか、救いようのない孤独の中に閉じこめられている人間とか、精神異常者とその同伴者とか、或は死人同士のかゝわり方などに求めている。死人は明日の日に対する *engagement* から完全に遮断されているので、死人同士の間の愛情とか自由の関係は極度に単純化され抽象化されるが、それだけ実存の構造は純粹にリアリズムの手法によつて分析されるだろう。サルトルの「絶望」の状況はもとより方法論的なものであつて（デカルトの疑いの方法のように）そこにおかれた人間が現実絶望しているわけではない。しかし現実絶望していないということは、彼の実存において絶望していないことにはならない（キェルケゴール『死にいたる病』）。現実絶望していないことが却つてその人の実存における絶望であると云われよう。サルトルの文学作品の多くの主人公はこの絶望の壁から出口を見出し得ずに大方挫折してしまう。

サルトルが人間実存をとり扱う方法を哲学よりも文学作品の手法に試みていることについては、それだけの理由がある。一体実存主義という言葉はより多くフランスで用いられ、ドイツではもっぱら実存哲学(Existenzphilosophie)と云われている。これはドイツでは実存思想はもっぱら哲学の形で形成されたのに対し、フランスでは実存主義(Existentialisme)として、むしろ文学作品と文学評論の形で形成されようとしている。実存は人間存在の原初的な迸出点であるとも云えるが、このようなきわめてパトス的な存在は哲学よりもむしろ文学作品とその評論において一層適当に表現されることであろう(丁度十九世中葉のロシアのインテリゲンチヤ・ヒウマニズムのように)。この問題について私は実存主義は、文学と哲学の中間領域に根を下ろした一つの新しいジャンルではないかと思う。それは従来の伝統的哲学と文学のいずれをもつてしても片付けにくい新しい思想のジャンルであろう。実存主義がもっぱら哲学に向うべきか、それとも文学に向うべきかは、実存主義者自身が決定すべきものであろう。哲学思想の中にはこういう種類のものもありうるのではなからうか。しかも「厳密学としての哲学」(Philosophie als strenge Wissenschaft, 1910)を要求したフツセルの方法が、こういう形をとつて発展したのは大へん面白いことだと思う。

### 三

実存の概念を一義的に定義することは殆ど不可能である。しかし実存主義の哲学があり、文学がある以上、実存とは何であるかという問について、何等かの解答なり解釈なりが与えられねばならぬ。実存とは一体何であるのか。それはいうまでもなく存在そのものである。しかしすべての存在が実存であるのではない。すでに前述したように、本質——存在の伝統的關係における存在(existentia)は実存ではない。それならば実存とはどういう性格の存在で

あるのか。実存は人間の全体的・主体的存在というのはたしかに正しい。しかし全体的・主体的存在とは何についての全体であり、また何ものにおいての主体性であるのか。この問に対して私は二つの規定をとり上げたいと思う。第一は、実存は勝義における人間的存在であること、したがってそれは人間概念に属していること、第二は、同じく勝義における歴史的存在であることによつて歴史的概念に属していることである。この第一第二の規定を媒介としてはじめて実存は哲学的・存在論的概念となることができよう。若しこの二つの規定を媒介とせずに実存を哲学的概念として規定すると、実存は伝統的問題における存在 (existentia) と同じものになり、実存の実存たる所以のものを失つてしまうと思う。

先ず第一の規定によつて考えて見よう。如何なる存在物も存在をもつ。しかし存在がすべて実存なのではない。実存をもつものはひとり人間だけである。人間だけが全体的・主体的存在をもつことができる。全体的というのは、一定の状況の内にありながら、その状況を一つの全体的なものとして知ることである。人間はいつでも彼の置かれる状況の中で自分のあり方を状況内存在として全体的に知るものである。彼の存在はもとより有限である。彼がその状況の中に投げ入れられてあること、そういう意味で、彼は自己の存在のはじめと終りとを彼自身で決定していないということとは、彼の存在の有限性を示すものにほかならない。しかしこのような根源的な彼の有限性、ens creatumと云われる性格も、この全体的存在の意味を否定するものではない。却つて自己の有限性を知ることが自己の全体的存在を知ることになる。全体的とは実際は人間が人間の有限性になりきる際の、即ち人間が人間になりきる際の、存在の仕方であると云つてよからう。

次に主体的であるとは、人間の存在は本来的に状況内存在として有限であるにもかゝらず、この一定の状況を変

更しようとする態度である。状況は前述したように人間にとつて限界状況であると共に、また歴史の条件のもとに可變的なものとなる。彼は限界状況を主体的に捉えることによつてこれを變革することができると。たとえばサルトルのように、絶望の壁の中からの脱出は大方挫折するにきまつているとしても、このように文学作品の中で実存を自由にとり扱い得るといふことが、すでに絶望からの脱出ではあるまいか。このように状況内存在でありながらこの状況を変更してその限界を突破し、絶望の壁から脱出を企及することが実存の主体性である。パスカルのパンセの有名な考える葦のたとへもこの主体性を示すものにはほかならないであろう。実存はこのように全体的・主体的存在である。

実存の人間的概念として、人間が人間になりきるといふことを前に述べたが、人間が人間になりきるとは、人間がその本質に到達するとか、或はそれを現實化するとかいふのとはちがう。人間は、実存主義から見ると、もともとそのような本質によつてこゝに現存しているものではない。三角形が三角形の本質によつて三角形になつていふような意味で人間の実存が人間の本質によつて支持されているのではない。人間の実存は所謂存在論的な本質を持たない。個々の存在は本質と合致するために可能化されるのであるが、実存はどのような意味でも可能化されることがない。実存を可能化（本質化）すればそれはもはや実存ではあり得なくなる。フツセルのいふような形相的還元（eidetische Reduktion）は実存に向つては施し得ないであろう。このように実存が可能化・本質化されないことは、極度に現實的であるのと、そのためにまた極度に偶然的事であることによる。

実存が偶然的事であるといふのは、人は彼自身の存在を見出すときにすでに一定の状況の中へ投げこまれていることに基づく。それは全く彼の意志からのことではない。私といふこの存在がどうしてこの世の中に、この一定の状況の内に置かれているか、どうして実存のはじまりをはじめたかといふことは、私にとつて殆どわからない。私がどうし

てかしこでなく、こゝに存在しているかということは全くの偶然である。人はたゞそのように投げられている自分自身を見出すほかはない。こゝで思い出されるのはパスカルのパンセの中の次の言葉である。「私の生涯の短い期間がその前と後とにつゞく永遠のうちに没し、私の眺めているこの小さい空間が、私の知らないまた私の知らない無限の空間のひろがりのうちに沈んでいるのを考えるとき、私は自分が彼処にあらざして此処にあることに怖れと驚きを感じる。そのわけは、なぜ彼処にあらざして此処にあるのか、なぜ彼時に居ないで此時に居るのか、その理由がないからである」(二〇五)。これは全くの偶然というほかはない。しかしこの偶然についてのふかい「怖れと驚き」の中にこそ私の実存のはじまりがある。私の実存のはじめをはじめめることは、主体的に私の存在をひき受けることだ。人間のみが一定の状況の中に投げ出され、そのような有限の存在を引き受けなければならぬ。私がどうして無でなくこの私であつてこゝにあるのか。これは、三角形の内角の和の必然性にくらべて見るまでもなく全くの偶然というほかはない。私の実存は全くの偶然というほかはない。しかしこの偶然にもかゝらずこの偶然を全体的にひき受け、この偶然の有限性になりきろうとするはたらきは、極めて主体的である。

或はこゝで人は、各自は自分の存在を選びとつてゐる、この偶然の中にも選択の自由は存在すると主張するかも知れぬ。しかし仮りに選択の自由があるとしたところで、あらかじめ選択の原理が与えられていて、その原理にしたがつて私の実存が選ばれたわけではない。選びとると云つても選びのための原理はあらかじめ与えられてはいないのだ。彼はほんとうに新しく彼の実存をそこではじめたのだ。それは全くの偶然というほかはない。それで彼の実存に選択があると云つてもその実偶然があるというにすぎない。この場合選択と偶然とは同じになる。人はその状況とのかゝわりについて何一つ必然的な意味を負わされていないと共に、それを全体的に引き受けることについても何一つ

の原理を負わされていない。つまり私がどうして無にならずこゝに在るのか、どうして彼の人間でなく此の人間であるかということは全く偶然である。一つの根本的な偶然（私が生れてきたという）が百の偶然を生むのである。こういう意味で私の実存は私によつて択ばれたとしても、それは全く偶然に択ばれたのである。実存をもつということは偶然をもつと同義である。それにはかゝわらず私は勝義に主体的でなければならぬ。

実存についてこのように偶然を高調することについて、サルトルにおけるこの世界——状況の *en soi* と *pour soi* との関係をとりに上げて見よう。

サルトルは『存在と虚無』の中で、この世界は *en soi* の状態においては全く無意味であり不条理であるが、たゞ私に対する *pour soi* の関係においてこの世界は私に対して有意味となる、しかし私と異なる他人に対しては全く別の *pour soi* になるという。私に対してあらわれた有意味は他人に対する *pour soi* においては全く無化され押しつけられてしまう。私に対するこの世界の *pour soi* と他人に対する *pour soi* とは相互に無化し合っているという。この場合 *pour soi* における相互の無化は全くの偶然である。何となれば他人の出現は私にとつて全くの偶然であるからである。そもそもこの偶然はどうして生じたかという、絶望状況の下の人間存在が全く人と人との連帯から遮断され、孤独化されていることによる。偶然は全くこの *pour soi* の孤独性から由来したものである。*pour soi* における相互無化のこのような見方は、フツセルの所謂 *egologische Einstellung* の独我論的立場に逆戻りするものであらう。フツセルは“*Ideen*,”における *egologische Einstellung* から脱出するために *Intersubjektivität* を主張するわけであるが、これは人間の意識の社会的・歴史的連帯を明かにすることに成功していない。サルトルの *pour soi* の意味付けも人の物に対する *Sorge* であつて、人と人との関係を現わしていないではないか。この人と人との



関係——その歴史的社会的連帯のかゝわりは、サルトルの存在論の中では抽象されているではなからうか。サルトルが絶望の壁から脱出するために、そうして実存への選択の自由を可能にするために、マルクス主義に接近して（その唯物論に反対しながら）革命の実存的意味を高調するのは、たしかに実存主義の一つの行き方を示すところの重要な傾向と思うのであるが、*en soi* と *pour soi* との全く偶然的な関係とプロレタリアの社会的連帯とのつながり方は一体どのようなことになるであろうか。サルトルが『唯物論と革命』（一九四六年）以来次第に明瞭にしてきたマルクス主義への接近は、この世界——状況に対する *en soi*, *pour soi* の立場からでなく、近代資本主義体制の中で、人間の物化商品化というような人間喪失の現象が行われていることの認識から出立しているように思われるのは、却つて実存の人間概念をわかり易く示しているように思われる。

ところで、近代資本主義社会体制の中で生産力の急激な増大のために人間の物化商品化、それに伴う人間喪失が大量に行われているという絶望状況を認め、それから出立することは、絶望状況の意味を歴史的概念としてとり扱うことを意味する。実存の第二の規定は実に実存を歴史的概念として規定することである。

#### 四

実存の第二の規定について見よう。

実存は一定の状況の中で人間の間人に対してするかゝわり方によつて規定される。人間の間人に対してするかゝわりは人間が人間にまでなる、人間の有限性にまでなりきるという意味であろう。人間を永遠の本質、永遠の価値からでなしに人間の間人に対する実存関係から規定することである。人間は人間にかゝわる形において人間の有限性を最もよく現

わすであろう。しかし人間を人間以上のものからひきはなすことによつて人間の存在企投は挫折することにならないだろうか。人間の絶望が実存解明のための方法であるにとゞまらず人を実際の絶望におとしこむことにならないであらうか。人間の主体性はこのような根源的な限界を引き受けながらそれを突きぬけていくことができるだろうか。実存とはつねに人間の全体的・主体的存在であるのだが、この全体性と主体性は人間以上のものによらず、人間の立場だけで自らを支えていくことができるだろうか。私は深い孤独と遮断の中に実存を置いて見るかわりに、歴史的概念としての実存を確立することが、即ち実存の第二の規定がこの間に答えるものだと考えている。

人間の実存はつねに一定の状況内におかれている。そうして一定の状況は彼の意志からでなしに、云わば一つの「運命」の形で彼に負わされている。人は自分の存在を見出す前にすでに一定の状況の内へ投げられているので、このことから限界状況の限界の意味も定まつてくる。限界状況は「運命」の形で負わされるものである。それは人の意志によつて定まるのではない。もしそれが人の意志によつて定まるものであるなら「限界」という意味は消失する筈だ。この限界は運命である。運命は人の意識によつて理念化したり本質化したりできないと云われているが、これは理念化したり本質化したりするより先に、われわれの存在そのものがすでにその手に渡されているからであらう。こういう意味で一定の状況の中に、人はその全存在を運命的な形で渡され、それを全体的に引き受けさせられている。しかし実存は同時に主体的である。実存はこの運命的な一定の状況を——それが限界状況と云われるにかゝらずこの状況を、絶望や孤独や忘却や死の限界を、主体的に突破して脱け出ようとする、そのためにこの限界状況が歴史的概念として理解される必要があるのである。前述したように、このような限界は一般に人間の可能的本性において、或はその存在の本質において負わされているものでなく、云わば歴史的運命の形で負わされているものである。近代

社会の歴史的條件について考えるならば、資本主義社会体制の中で、余りに急激に増大した生産力のために複雑化した生産関係の中で人間がますます物化され商品化されるようになった。近代人は近代資本主義社会の中で人間そのものを喪失したのである。人間は人間の本質において絶望者であり孤独者であり死や負目に迫られているのではない。そうではなくて全く近代の歴史の中で、近代特有の社会体制の中で、そのような状況を負わされることになった。絶望というのは人間がもはや人間であり得なくなつたことの絶望であり、孤独感とは人間と人間との共同連帯から遊離したために生れたものである。たしかにそれは近代市民社会の市民階級の分解現象に対応して生じたものである。このことは絶望や孤独の感情だけでなく、実存の自由についても云われることであろう。人間の自由は人間の自然的本性或は本質にはじめから具わつていたのではない。人はその本性においてもともと自由であるというそういう自然的可能性の自由の如きものは元来人間にはなかつたものだ。却つて人間は生れながらに沢山の不自由を負わされてきた。一定の状況の中に生きてきたということそれ自体が彼の不自由を示すものだ。それこそ自然的自由などによるものではない。自由もまた歴史的運命を負わざるを得ない。

状況と実存との関係は、前述のように、人間の自然的本質には還元できない、極めて現実的な、全体的・主体的関係である。現実的なものとは何か知らんが容易に分解のしにくい全体的一体をなすものである。この分解できぬ一体として実存と状況とはつながっている。実存は主体的に状況の中に滲透し状況は全体的に実存をつゝみ入れている。だから状況が原因であり実存はその結果であつて状況が定まれば実存が定まるといふように簡単に考えてしまふわけにはいかない。状況と実存との関係は原因結果の関係ではない。実存はつねに状況の中にあると共に、状況そのものがまた実存の中にある。両者の最も根源的な関係はハイデッガーの「世界内存在」における世界と実存との関係に見

られるであろう。とにかく状況と実存とは全体的・主体的関係において別々にあるものではない。状況の変更は実存の変更である。したがって人間の実存喪失を歴史的条件下に解放することは、その状況を同じ条件下で変更することである。状況を変更しなければ実存解放は不可能だというのではなく、状況を変更することが直ちに実存の解放そのものであるというのである。状況の変更は単に社会的条件を変更することではなく、直ちに実存そのものゝ解放になるという意味である。

このことは現象学的に考えればきわめて明白である。人間の喜びや怒りの感情は眼に見えぬ心の内部だけにあるものでなく、眼つき、顔つき、言葉、身ぶり等に現われる。これはあらかじめ心の内部に情念の本質が存在していてそれがそこに現われ出たと見るべきでなく、現実的で主体的な喜びや憤りはその顔つきや身ぶりそのものゝ中にあると見るべきであろう。つまり顔つきや身ぶりがその情念の住いどころだと云うべきであろう。更に原理的に云えばフツセルの示向的体験は、われわれの主観的な意識作用にあるのではなく、その意識作用の示向する対象と意識との接触面の中にある。愛人を愛する情はその人の内心だけのものではなくその愛人の全体的存在に接触している。前述の状況と実存との関係はこういう現象学的な見方とまさに通ずるものである。状況のない実存はほんとうの実存ではない。状況の変更はまさに実存そのものゝ変更である。状況は実存の住いどころである。こういう意味で状況は歴史的状況として歴史の中で実存と共に可変的でなければならぬ。

## 五

歴史的運命とはどういうものであろうか。人が歴史的運命について何かを云うとき、もし「歴史的」という点を高

潮すればこの運命は可變的なものになるが、もし「運命」の点を高調すれば運命は限界状況的なもの、或は宿命必然的なものになる。孤独、絶望、争、悩み、死、負目、偶然という人間存在の限界は、歴史的な性格を高調して見れば歴史的な条件にしたがつて可變的なものになるが、もし運命の点に重きをおいて見ると全くの限界状況となるように見える。たとえばヘーゲルの哲学について、その巨大な体系の完成と、その崩壊という歴史的事実を見ると、ヘーゲル哲学の根本的モチーフであつたキリスト教的信仰とギリシヤ的思惟との宥和的統一、死によつてよみがえるたましいの力と自己自身を客觀的に表現する理性の原理との弁証法的統一による巨大な精神の体系が分解して、キエルケゴールによるキリスト教的実存主義の方向と、マルクス・エンゲルスによるマルクス主義の哲学の方向とに分れたことは、その後の哲学にとつてまさしく歴史的運命であつたと云える。更にヘーゲル哲学における根本的モチーフの完成後の分解が、それまで単一的であつた市民社会の市民階級の分解——産業資本家と賃銀労働者との階級分解に対応していたことについて見ると、この分解が一層歴史的運命を負つていたことが解る。或は前述したように、近代の資本主義社会体制の中で、生産力の急激な増加に伴つて人間存在の物化や量化や商品化がさかに行われ、人間性の喪失が必然的になつてきたことと併せて考えると、近代の人間にとつて、生産力の高度の発達とそれの人間的關係との間にできた矛盾關係はきわめて近代的な歴史的運命であつたと云うことができる。すべて人間が自分の意志からでなしに、人間喪失の絶望状況の内に投げ入れられているとき、そういう關係が歴史的意味をもつ限りにおいて、これを歴史的運命と名付ける。それで、歴史的運命は歴史的必然がわれわれの実存の全体的主体性につきあたるまさにその点に生じたものである。近代社会の生産關係の中で人間喪失がどうして生じるかは全く歴史的必然による。ヘーゲル哲学がその完成と同時に崩壊的分解をひき起したということも歴史的必然である。このような歴史の必然性が歴史的現在点

において実存の全体的主体性につきあたるまさにその点でそれは歴史的運命の形をとる。そうして結局において状況がそのような歴史的運命を負うことになる。

状況と実存との関係について状況が歴史的運命の形をとつて実存を規定しようとするときに、実存がもし人と人とのかゝわりにおいて孤独的に遮断されているものと規定されると、状況は人間存在のぎりぎりの限界となり、絶望の形となるが、この条件の下に却つてほんとうの実存が現われ出るとも考えられる。これはフツセルの現象学的エポケーの下に意識の本質構造が現われ出るといふのと通じている。もし実存がこういう形になつて絶望の壁からの出口をもたないとすれば、こゝに新しい形のニヒリズムが生じるであろう。それはこの壁の外がわにある一切のものの関係は壁の内がわに遮断され、実存にとつて全くの無意味不条理の塊となるからである。つまり壁の外がわのすべてのものは *being* の形になつてしまふからである。しかしこの絶望的な遮断の限界を突破して実存の活路を開くためには、状況は単なる運命の形となつてはならぬ。単なる運命は宿命的必然であつて、人間の力をもつてもはやどうすることもできないものとなる。運命は即ち宿命となる。しかしそれが単なる宿命的運命でなく歴史的運命の形になるとき、実存の主体性との関係は全く別のものになる。運命は歴史的運命の形をとることによつて可變的なものになり、実存の主体性によつて變更されるものとなる。限界状況がその歴史的條件にしたがつて變革されるのである。そうして状況を変更することは同時にその下におかれる人間の存在を変更することになり、そこで人間性の解放への路が開かれることになる。つまりそれまで掩いかくされていた実存があらわにされて人と人との間の実存的関係が恢復されることになる。根源的ニヒリズムの深淵はこの路によつて克服するほかはないであろう。

ニヒリズムを克服するには、どうしても人と人とのかゝわりから遮断されている絶望の状況を変更しなければなら

ぬ。状況の変更は同時に人間実存の変更になり、人間の共同の実存的連帯が恢復されることになる。実存はこゝで絶望の壁からの出口をもつことになり、真の意味での歴史の実存を現わすことになる。歴史の実存はキエルケゴールの「単独者」でなく、社会的連帯を共にする人々の共同の実存となるであろう。孤独の実存から歴史の実存へ！ 私には実存はどうしても歴史の実存にまでならなければならないと考える。

いよいよこの論文の終りにおいて、前に提出した問題、人は永遠の価値、永遠の本質にたよらずに、人間の実存に到達することが果してできるかという問題に答えなければならなくなつた。私はこのことは一重に歴史の理性において可能であると信ずる。実存哲学は理性と実存との関係について、ヤスパースを除いては、理性のはたらきをむしろ実存開明の妨げになるものと見てゐるものゝ如くである。理性よりは実存の方が根源的であり、理性は却つて実存の現実性を薄めてしまうものゝように見られている。キエルケゴール然り、ニーチエ然り、シエストフ然り、ベルジャエフまた然りである。私も実存はたしかに理性よりも根源的なものだと思う。しかし実存において歴史の運命の宿命的な壁が開かれて可變的なものとなるのは実に歴史の理性の力である。歴史的现实点の瞬間瞬間の主体性を貫いて、人間性を解放するために将来へ向つて企投するものは歴史の理性である。歴史の必然と主体的自由（主体性）を結合するものもまた歴史の理性である。歴史の理性をはなれては歴史の実存の意味は失われるであろう。たゞこの場合注意すべきは、歴史の理性をどこまでも可能的本質と置き換えてはならないことである。もし可能的本質をもつて理性の立場とするならば、実存はたゞ時間的に現存する非合理的なものにおとしめられ、理性は実存をむなしく超越するだけのものになる。真の実存から見ると、このような理性の超越は却つて非実存的非人間的なものに過ぎないであろう。人はこういう理性のはたらきをドイツ観念論に通ずる理性主義の一面に見るであろう。それは巨大な理性の体系

を作り出すことはできても、人間性の実存から云えば、却つて実存の貧困を示すものにほかならないであろう。

とは云え人はまた、ドイツ観念論の哲学、特にヘーゲル哲学において、理性の体系の中に近代のきわめて豊富な歴史的内容、諸々の社会的・人倫的内容のとり入れられたことを忘れてはならない。それは私が運命を歴史の運命と見、実存を歴史の実存と見ることに、当然関連するものであつて、実存は歴史の実存となると、ヘーゲル哲学が内容としていたような豊富な人類文化、歴史的精神、近代社会の内容をその中にとり入れ、その内容を実存主義によつて一貫し得なければならぬ。解放された人間の実存は実にこのような文化内容、歴史内容を自己自身の内容として含みうるものとならねばならぬ。たゞどこまでもこれ等の内容を実存的主体性が一貫していなければならぬ。これ等の内容を通して実存的人間の共同連帯が行われ、新しい実存的な人間が創造されていなければならぬ。こういう意味でも私は実存は孤獨の実存から歴史の実存へと変革されなければならぬと思う。そうしてこのような変革は実に歴史的理性によつて指導されていなければならないと思う。歴史的理性はつねに歴史的運命に裏うちされながら歴史の実存に将来への企投を与える。歴史的理性と歴史の実存との関係は、恰かも前者を欠けば後者は盲目となり、後者を欠けば前者は空虚になるという関係をもつものである。(一九五三年二月)