

民族世界観の源泉

石 本 三 郎

序

本論文は、世界観の礎定を民族との関連において解明することによって、民族起源の直観様態まで遡及し、実存哲学的考察を試みたものである。本稿は、かつて福富一郎氏が一貫して研究していた亜細亜民族における民族世界観に関する幾多の著書・論文の論旨を紹介する目的で、でき得る限り体系的に要約したものである。もとより、論理的にも不徹底の謗りは免かれないが、たまたま、本学10周年記念論叢発刊に当り、敢えてこれを紹介して、先学の批判を仰ぎたいとおもう。

1. 緒 論

(1) 三礎定の世界観

われわれが、もし東洋民族の世界観について基本的な考察を試みるならば、汎亜細亜のすべての民族が一つの例外もなく、宇宙一切の存在ならびに人間の倫理的存在意義を無意識のうちに、あげて「三」の世界に礎定せしめているという厳然たる事実は今更の如く気付くはずである。即ち宇宙の成立は天地人「三才」の働きとして理解され(易)、現象界は欲界・色界・無色界の「三界」として把握されている。そして、前世・現世・後世の「三世」の不断の変遷流転を認承することにおいて因果の応報を信じ、生滅後の世界においてすら、火塗(畜生道)血塗(地獄道)刀塗(餓鬼道)の「三塗」を立てている。光は日月星の三光につき、

民族世界観の源泉

霊は天地人「三極」の神につきる。故に礼は天神・地祇・人鬼を祭る「三礼」に始まり、(書経・舜典)、悪は身(行為)口(言語)意(意志)の「三根」(三過)に根基をもち、徳は「三過」を慎んで、正直・剛克・柔克の「三徳」に達することによって立つ。学とは戒学・定学・慧学の「三学」を指し、智は聞慧・思慧・修慧の「三慧」により獲得せられるとする。

古文によれば、文字の「三」は一と二を合せた会意であると解されており、一は天、二は地である。故に三は天地を合せ含む意、乃ち天地人「三才」を表現する記号であると註せられている。漢字は黄帝軒轅の発明に成り、彼は崑崙の丘に都する以前夙に埃及文化の影響を受けており、埃及文字を参稽して、これを創作したものであろうということは一般的通説である。然しながら中国大陸では、それ以前既に数学に発して天文曆数に展じた特有の文化(自然哲学)と共に文字の原型ともいえるものを有していたのである。「易」に表現される原始的な文字(?)ともいうべき、≡(乾)≡(坤)の如きもの即ちこれである。そしてこれもやはり既に「三」を根幹としたものである。史記によれば「数は一に始まり、十に終り、三に成る。」とあるが、これは、数もまた数としての存在価値を十全に獲得するには、やはり「三」に帰着するという意味である。この思想は疑いもなく「易」に起源をもつものであり、「易」が中国思想の一つの有力な源泉をなしていることは学界も認めるところであろう。老子によれば「道生一、一生二、二生三、三生万物」とあるが、老子の曰う二は陰陽であり、三は陰陽の沖気である。故に曰く、「万物負陰而抱陽。中氣以為和」であるが、ともあれ「三は万物を生ず」と明解に断言したことは、哲学者老子の洵に素晴らしい放胆な直観である。純粹素朴にして鋭敏な東洋の直観においては、「三」は万物を創造する始原であり、存在成立の最少にして、しかも充足する礎定である。乃ちライブニッツのいうところの「充足理由の原理」(Principium rationis sufficientis)なのである。従って「三」は単に数量的な意義のみならず、思惟・行為・現象・存在等、あらゆる世界における“成立条件を完全に包含する”という意味を持つものである。

民族世界観の源泉

目を転じて、ひとたび仏教思想に注目するならば、生滅、因果、業、戒、覺、歸依、般若、涅槃等一切はここに三の礎定に成立し、かつ展開されており、その深遠にして広大なる教理を貫く三礎定の世界観にむしろ圧倒されるであろう。一切の存在は欲有・色有・無色有の「三有」（三界）に成立し、人間存在一切の過誤は身口意の「三過」につき、一切の人間苦は苦々・懷苦・行苦の「三苦」につきと観られている。「三業」はまた「三密」とも称せられ、業は仏陀においては「三絶」即ち超絶的な実在の妙用であり、衆生においてもまた、深玄微妙測知しがたきものであると思念されている。実在の妙用である限り仏における三密は、渉入相応して離ることなきものであるが、衆生における三密は見思塵沙無明の「三障」「三感」によって「三業」の態をとり相互に乖離背反する。凡夫が三界に沈倫せざるたえない所以である。諦観の態として観れば、空諦、假諦、中諦、不縦不横の貌、即ち「三諦円融」であり、三味の相として視れば空三昧、無相三昧、無願三昧の「三三昧」である。求めて教理の深奥にいたれば、いたる程、「三」の礎定に成立する世界観の構成は驚くべき普遍性をもって迫ってくる。「三徳」（法身・般若・解脱）、「三軌」（真性軌・觀照軌・資成軌）、「三道」（苦道・煩惱道・業道）、「三識」（菴摩羅識・阿黎耶識・阿陀耶識）、「三仏性」（正因仏性・了因仏性・縁因仏性）、「三般若」（実相般若・觀相般若・文字般若）、「三菩提」（実相菩提・実智菩提・方便菩提）、「三大乗」（理乗・隨乗・得乗）、「三身」（法身・報身・応身）、「三涅槃」（性淨涅槃・円淨涅槃・方便涅槃）等々、到底枚挙にいとまないところである。もとより、これらのうち、どれ一つをとって悟入せんとしても、すべからく遠く大慈大悲の仏陀の心に還り、深く幽玄なる仏教々理の奥義に沈潜するのでなければ不可能であり、徒らにこれらを列挙するのみでは全く無意味で何等の意義も発見し得ないのである。本論でこれらにふれた所以は、釈迦入滅後 3,000年、いわゆる正法・像法・末法の「三時」を経過しつつ、印度を婆羅門に残すほか、ビルマ・タイ・ベトナム・スマトラ・ボルネオ・フィリッピン・中国・朝鮮・日本と広汎な地域にわたり、無数の生靈を求めずして生死の極限において把握してきた仏教が、一貫して三礎定の世界観によって

民族世界観の源泉

成立していることに注目せんがために他ならないからである。

(2) 三礎定世界観の根拠と淵源

物体が地表に安定するためには最少限度三つの支点を必要とし、かつ三支点以上の礎定を必要としない。古代中国における文化を象徴する出土品の鬲および甗が悉く三足であり、宗廟・社稷・会盟等の神饌の具として使用された鼎もまた必ず三足両耳である。夏の禹王が九州の金を集めて九鼎を鑄造し、三代の宝器として世々相伝せしより、鼎は中国において、王位または帝業の軽重を意味する（左伝）ものとなり、鼎足の一つを折れば「公の餗を覆へす」（易経）こととなったのである。物体が、物質・質量・体積の三つの契機（モメント）に成立し、現象の始原である運動が、物体と空間と時間との三つの契機を世界として現象することはいうまでもない。空間はX・Y・Zの三方向に成立し、時間は過去・現在・未来の三界の流動により成立する。空間三点の設定によって一切の測量は可能であり、赤・青・黄の三原色を得れば、すべての色は表現される。大小両前提および断案の三判断に演繹推理は成立し、感情は快不快・緊張弛緩・興奮沈静の三方向に成立し、意志は審慮・決定・発動の三過程に成立する。このように、物体の安定性も、物の存在性も、空間の拡がりも時間の流動性も、運動における現象性も、測定の可能性も、色彩の表現も、推理も論理的思惟一般も、感情も意志過程も、すべては三者の礎定に成立し、三者以上の世界契機を必要としないものであることが了解されるであろう。一切の存在意識が、客観的な存在や現象においても、主観的な思惟や行為においても、すべてが三の礎定に成立するものであるということは、存在世界一般に通ずる普遍の基本原理であるということにはかならない。故にみよ、プラトンの二元論から遠く離れ得なかったアウグスティヌスも、有と知と意との三位一体を直観し、全能・全智・至善の本体として神の存在を主張し、無神論者と視られながら心の底から神の光に酔っており、かつ機械論者と批判されつつも深刻な直観論者であったスピノーザは、唯一の実体神を自因と永恒と自由との三属性に把握しており。その発程において凡てを疑い、遂に我の存在性を発見して、そこから出発して一切の存在を論証せんとしたデカルトにおい

民族世界観の源泉

でも、無限を主体とする神・思惟を本体とする精神・延長を主体とする物体を以って三実体として直観している。思索の生涯を理性批判の研究に傾倒したカントの結論が、純粹理性批判・実践理性批判・判断力批判の三批判に尽されているのも、人間の価値存在が「真善美」三者の礎定に成立すると直観していたからである。思惟の先験形式を12の範疇としたのも、分量、性質、関係、様式の4種判断対象を一貫してそれぞれ三つの範疇に区分したためであり、故に形式的で論理的必然性をもたぬと非難されたのであるが、思惟存在が凡て三の礎定に成立するという存在論的基本原理が、カントにおいても無意識の裡に直観されていたのではなかろうかと思われるのである。それは、「予を引用する何等の権利をも所有せぬ、過る体系」とカントから遠去けられながら、なおかつカント哲学の整合彫琢を目的としたフィヒテの知識学において、思惟とは我が我を定立することであり、自我の要求であり、行事であって、単なる思惟でも単なる存在でもなく、それは、あくまで思惟存在であらねばならぬと直観されており、措定・反措定・綜合の三原則において成立し、その第一原則からは同一律実在性の範疇が、第二原則からは矛盾律不定性の範疇が、第三原則からは充足律制限性の範疇が生れると論説されているのを見ても理解できるとおもう。またヴィルヘルム・ヴントがカントの範疇（12範疇）を対象性、性質性、状態性の三者に綜合統一したことは人の知るところであるが、これも彼が客観的な対象の存在性における、三礎定の直観に到達していた証拠であるといえよう。フィヒテおよびシェリングの哲学方法を受けて、これを発展せしめ、正・反・合の三礎定による論理的な弁証法により思惟一般は展開すると観たヘーゲルにいたっては、最も鮮明端的な三礎定の世界観に立脚した哲学者であるといっても、あながち誤りではあるまい。

だがしかし、これら西洋における三礎定の世界直観は、何れも高く象牙の塔にこもって只管ら思索の純化高揚に終始した哲学者の間においてのみ可能であり、しかも理性的な思惟追究の極限において彼等の必然的に還らざるを得なかった地盤であるという事実を見落してはなるまい。それに対して、東洋民族（そう呼べるとしたら）の場合は、人間の生命に即して深く民族の伝統にその根基をもち、

民族世界観の源泉

一般民衆の精神に現実に生きて作用しつつある——生活に融合している——民族の世界観として定着している事実に着目すべきである。私はここで、東洋人における直観の素朴さ、純粹さ、鋭さを西洋人のそれと比較して自負するものでは決していない。ただ、三確定の世界観が、すくなくとも民族の世界観としては、東洋人においてのみ普遍的であり特異であるという事実を指摘したのである。（「西洋の民族世界観の淵源」と「東洋と西洋における民族世界観の比較研究」については別稿で論述する機会を得たいと思う。）

それならば、かくの如く東洋人に普遍的でかつ特異なる三確定の世界観、その起源をどこに求むべきであろうか。換言すれば、東洋人は如何なる必然性により、三確定の世界観によって生活し、三確定の世界観によって思惟し、三確定の世界観によって行動せざるを得ないものとなったのであろうか。問題をここに設定すれば先ず考えられることは、東洋民族における仏教思想の影響である。前述で指摘した幾多の例証の内でも、例えば「三界」・「三世」・「三塗」・「三悪」・「三学」等は、もとりよ仏教思想である。槌かに、東洋人の人生観が仏陀の教によって培われ、その世界観が深遠広大な仏教々理によって、決定的に方向づけられてきたことは、何人とも否定できない事実である。だがしかし、(1)仏教が宗教である限り、それは人間の知的生活の信条や人生観・世界観に如何に浸透し影響したとしても、決して世界観の確定となり得ない——後述の理由で——ことは、キリスト教や回教を信ずる西洋諸民族や、中東諸民族の世界観が必ずしも、それに依らない事実を見ても理解できよう。そしてまた (2)もし仏教にその確定を求めるとしたら、仏陀以前の世界観は何に確定を置いていたのであろうかという疑問が生じるはずである。中国に仏教が渡来したのは前漢哀帝の元寿元年（西暦67年）のことであり、仏典の翻訳が漸く盛んに行われたのは後漢末から西晋にかけてのことであった。これに対して、中国文化の淵叢母体であり、世界観三確定の形而上学的体系である「易」は、一般に伏羲氏の作と考えられ、文王彖辞を繫け、周公爻辞を繫け、孔子十翼を作る（繫辞上傳・繫辞下伝）と観られるからには、尠くとも、文王、周公、孔子以前のものである。ちなみに日本における仏教渡来を視

民族世界観の源泉

るに、継体天皇の朝に梁の司馬達等が経像をもたらしたことに始まり、社会的に仏教が伝播したのは、推古天皇2年、三宝興隆の詔を降した以後のことである。

(もっとも古事記「和銅5年」日本書紀「養老4年」は、この後約190年のことである)。時間的に先のが後のものによって、その発端動機を与えられることはあり得ない。従って、東洋民族における三礎定世界観の起源を仏教に求めることは不可能である。なおまた、重要なことは、仏教における世界構造観と、三礎定の民族世界観とにおける、形而上学的直観認識の質的相異である。仏教における教理もまた人間存在を中心とする世界構造観であることにおいて、三礎定の民族世界観と軌を一つにするものであることは、前述論証した通りであるが、仏教における人間存在は、苦界に沈淪する煩惱の主体であり、主客分裂の後に存在する現象認識の主観である。即ち仏教における「三即一」の教理は仏徒主観の人間苦解脱の法的人生観であり、現象界諦観の高次認識論である。けだし釈迦出家の動機が人間存在の現世苦にあり、修道唯一の課題が人間苦の解脱涅槃の道にあり、禪定の機縁が現象認識主観における態度の高揚、樹下三明の直観にあったことに根基をもつ。

行道・智道・信道の三解脱道を立てる婆羅門を介して、釈迦禪定三昧の過程に尠からず影響したであろう印度最古の哲学吠陀^{ヴェーダ}について観るも、ブラハマン(Brahman)の発見は認識主観即ち我のアートマン(atman)梵(宇宙我)への還元^{ヴェーダ}に帰するのである。これに対して三礎定民族世界観は、認識主観を超越して、我の自覚を笑う天地創造の始原に還り、純真卒直、主客の遥るか先なる生命の根源において直観せられる世界構造観であり、生に執着する(生に対するある形式の否定もまた生に執着すればこそである)人生観から出発した人生(間)哲学ではなくして、生に恬淡たる宇宙論に^{ヴェーダ}出発した世界観である。現実的な地獄に直面しての諦観ではなくして、燦然たる日の恵みを謳歌しつつある世界の実相観である。故に、東洋人独特の三礎定の世界観は、仏教思想によって人生観に彫琢せられるところが多かったとしても、その根源的にして本質的な由来は、これを仏教々理に求めることができないのである。恐らく事態はむしろその逆で、仏教こそ

民族世界観の源泉

がより本源的な三礎定の世界観によって、かくも雄大にして統一的な構造性に展開できたのではあるまいか。

さて、それなれば、東洋民族に普遍的で特異なるこの三礎定の世界観は、その淵源を何に索むべきであろうか。

前にも述べた通り、それは必然的に、三礎定世界観最古の形而上学的体系「易」に注目せざるを得ないし、さらに進んで「易」そのものの起源に遡ることになる。

易の名義に関しては周易正義（巻一）に易緯乾鑿度ならびに鄧玄の説を引用して、易は一名にして三義を含むものであることを論じている。——これは即ち「一即三」の意であり、「三」は万物の始源であるから「一即無限」の意である——三義とは、(1) 易簡、(2) 変易、(3) 不易、を指す。(1) 易簡とは、知り易く従い易く簡単明瞭であるところのものをいうのである。簡単は複雑の初めである。八卦六十四卦を以て天地の間、無限の事物現象を説明するところの根本は、最も簡単なる陰陽の爻に在る。繫辭上傳に「乾以易知。坤以簡能。易則易知。簡則易從。……略……易簡而天下之理得矣。」（乾は易を以て^{つかまど}知り、坤は簡を以て能くす。易なれば則ち知り易く、簡なれば則ち従い易し。……易簡にして天下の理を得たり。）とあり、また繫辭下伝には「夫乾確然示人易矣。夫坤隤然示人簡矣。」（夫れ乾は確然として人に易を示す。夫れ坤は隤然として人に簡を示す。）とある。太陽の運行、昼夜の別、春夏秋冬の移変、親子の愛情等、これほど明瞭簡易なことはない。易の書は、かかる易簡な天地の法則を示すものであるから、これを易と名づけるのである。この意味からいえば、易の書は^{えぎ}易とは読まないで^い易と訓むこともできる。——馮友蘭著＝中国哲学史周易之起源及易伝之作者の項＝に周易の筮法は、殷人の亀卜之法に比して、その用法が実に簡易である故に名づけて^い易と曰うとある。これから察するにやはり^い易と訓むことができる。——(2) 変易とは、宇宙の森羅万象は瞬時と雖も変化せざるものはない。行雲流水往暑来寒、すべてこれ変化代謝でないものはない。その流転変化の上から観れば一切の現象は、ことごとくこの範疇の中に網羅されるであろう。故に変易となす。(3) 不易

民族世界観の源泉

とは、斯の如き無限無窮の変化錯綜の現象の中においてこそ、なお変化しない一定の法則を見出すことができる。日月星辰の運行、四季の循環代謝の如きは、運行代謝する事物そのものについていえば、一つとして常住するものなく、常に変化してやまぬのであるが、運行代謝の法則についていえば、一定不変永久に変わらないものがある。流水の相は同じでも既に逝く水はまた返りこない。花は同じからざるも、今年また去年のように美しく咲く。生死の個体は違っても、人在れば情義を存し、国在れば君臣有り（封建の君臣の意の如く狭義に解する必要はない）、家在れば父（親）子夫婦兄弟姉妹の存することは、昔も今も変わらない。天動・地動の説に相違を生じて、天は尊く地は卑くきが如く永劫に不易である。故に変易と不易の両義は一見矛盾するかにみえるが決して矛盾しない意義を持つのである。変易における森羅万象の複雑な変化は、易簡の意義と撞着するかに見えるが、これもまた複雑な変化の中にも最も簡易な法則の存在を見出すことで矛盾しない。このように易の思想は、易の字義が示す通り、矛盾の中に統一が在り、複雑の間に調和が存するといった、即ち「三即一」の大前提があるのである。前述の如く易の基本観念は、陰陽二爻であり、この二気の和するところを「三」として八卦を成す。いうまでもなく「三」は天地人「三才」の道を表象するものである。（易の構造についての解説は省略する）

斯の如き、易の基本的な構造観は、古代の中国人が無意識のうちに宇宙現象のすべて（人間とのかかわりを含めて）を「三」の礎定の上に立てた証拠であるといえよう。それはさておき、従来（現在もそうだが）易の思想を陰陽二元論として扱っている学説が圧倒的に多いが、これは陰陽二爻に余り注目し過ぎた弊害であって、それらといえども（易を二元論としながらも）、すべて天地人「三才」の妙用を信じて疑っていないのである。曰く、天を陽とし、地を陰となし、天地陰陽二気的作用により万物（人間を含む）の生ずること、なお父母に子の生ずるが如し云々と。天地と人とを同位に列べ、他の自然現象を——天または地に附属せしめ——劃然と別けて、天地人の「三才」を立てたのは、易の構造性に依ったものであることは間違いないところであるが、その根拠は、人間だけが陰陽・天

民族世界観の源泉

地の二気を感じ取って、陰陽を観ずることにより自然現象に従い、またそれを利用して新たな現象を創造できる唯一の存在であることを直観していたからなのである。もし従来の学説が、父母と子の繋りを父母を上とし子を下とする、いわば天・地を上位とし人を下位とする感覚を、易の二元論の拠りどころとしたとするならば人間生命存在の同位性（基本的存在意義）を無視した誤てる考察といわざるを得ない。重ねていうが、易の思想体系を貫ぬくものは、明らかに、存在、思惟、現象それぞれにおける確然たる三礎定の世界観なのである。

即ち曰く「易之為書也。広大悉備。有天道焉。有人道焉。有地道焉。兼三才而兩之。故六。六者非他也。三才之道也。（繫辭下伝）、兩つつあり（而兩之）とは、三才各々に陰陽あり、剛柔あり、伝義あるをいう。——

三礎定の世界観の淵源を究明しようとする本論が、三を基体とする宇宙論であり、三礎定の原理による占筮である易に着目することは当然であり、かつ易の構造化に着目してその歴史的な起源を求めるとすれば、人類最古のバビロン文化に遡り、楔形三の組織に成立する所謂楔形文字を見逃すことのできないのもまた当然である。そしてさらに、バビロンの文化に遡り、その変遷転相の跡を辿ると同時に、民族種別による直観様態の原素質的な同異の発見に勉めることも、これもまた必然のなりゆきであろう。しかしながら、推論もここまでくると、これを論証するのに、科学的根拠を完全に整へることは、将来ともに不可能であると思われるのである。

テンニスは、その著書『共同社会と利益社会』（1887）の中で「人間意志の相互作用は肯定的または否定的に働くが、——肯定的に働くときに人間は社会を形成する。——それは一は実在的にして有機的に（共同社会）一は理念的にして機制的に（利益社会）にとらえられ、前者は人間の本質意志（Wesenwille）にもとづいた、かけがえのない社会である——」といているが、いうなれば、それは人間の基本的在り方であり、やがてそれは、三つの「チ」の共同体として展開する。即ち、血の共同体（血族的拮がり）、地の共同体（地理的条件および拡大）、知の共同体（思惟、観念、等いわば文化的基盤）である。そして、それは

民族世界観の源泉

やがて民族において完結する。本項において特に採り上げるのは、いわば民族固有の血脈的考察である。民族集団が、水草を追って放牧移動するも、沃野を発見して何れの地に定着農耕するとも、部族内相互の勢力闘争によって再三集団移住を余儀なくされるとも、また、風土気候の変化や、先住民族との接触によって衣食住生活の様態に必然的な変容をもたらすことがあっても、民族が存続するかぎり永遠に持ち運び、子々孫々相伝せざるを得ないのは、民族固有の「血」——必ずしも生理学的血を意味しない——であり、その「血」にやどる直観様態であり行動姿態であろう。——私は、決してナショナリズム的思考から「血族的民族」を、強調するものではないことをお断りしておく——

このように考えれば、前述の複雑難解な「易」の構造的およびバビロン文化の民族的性格について評論することは、むしろ蛇足に類することになるであろう。しかしながら、尠くとも民族学的・文化史的・世界観学的な基盤に立って、民族世界観の三礎定の淵源をできうる限り明かにする必要はあろう。

東洋民族には、現在各地域に分散定住する多数の民族種別を区別し得るも、その始源は、そもそも何れに求められるのであろうか。マックス・ミュラーによれば、中央亜細亜に発生したツラン族は有史前4回に亘り全アジアの広範な地域に民族移動をなしており、そのいずれの場合にも原住地中央亜細亜高原地帯を中心にして、一部族は北方へ、他の部族は南方へ向って移動したものと想像せられている。第一次北方移動によりアムールおよびレナ河流域に定住したものがツングース族を形成し、第一次南方移動によりブラフマプトラよりメコン河に到る地域に定住したものが泰族であり、第二次北方移動としてアルタイ山系に沿って北進したものがモンゴール族の祖であり、第二次南方移動として海を越えて南洋諸島に涉ったものがマレイ・ポリネシア族の祖をなし、第三次北方移動としてウラル山脈に向って拡がっていったのが土耳其族を形成し、第三次南方移動としてヒマラヤ山脈に沿い西藏から印度に進(浸)入したものが印度族を形成し、第四次北方移動の結果ウラル山脈とアルタイ山脈の中間地域に拡がったものがフィンおよびサモエド族の祖であり、第四次南方移動のツラン族は、かつてチグリス、

民族世界観の源泉

ユーフラテス二河の流域メソポタミヤ平原をも含めて広い地域を占住したものであったが、その後アーリヤ族に滅されたものであると説明されている。

これによれば、亜細亜民族の始原は何れも、中央亜細亜に発生したツラン族ということになるが、もちろん、ミューラーのこの詳細なアジア民族移動説は、民族学的、言語学的な実証を完備しない人類学史上のいわば古典的な憶説に過ぎないものであることは周知の通りであるが、しかし東西多くの後学に「極めて有力な参考」と見られてきたことは疑うべからざるところである。わが国においても、古くは西村真次博士の亜細亜民族移動説の如きは、この影響を多分に受けているといえよう⁽¹⁾。本論においてミューラーのこの説をそのまま引用しようとするものではないが、尠くとも (i)一般に所謂東洋民族として包括的にいわれているものの大部分が同一民族起源から発展したものであると思惟すること、および (ii)バビロニア文化最古の開拓者と視られている古代メソポタミア低地域居住のシュメール族がこの同一系のアジア民族（広義における）に数えられるべきものであったと思惟することは、決して荒唐無稽な見解ではあるまいと思う。（西村博士著「世界古代文化史」須山卓著「アジア民族の研究」等）もちろん、この見解に対して異論を挿む学者がないではない。例えば、これをコーカシヤ族起源とするハツドンの如きもその一人である⁽²⁾。しかし、このハツドンの説もまた、科学的根拠を完備したものとはいえない。

由来中国大陸の民族起源については、(1)バビロン説、(2)エジプト説、(3)中央アジア説、(4)印度説、(5)土耳其説等極めて多く、考古学的発掘資料貧困の故に何れとも決定し得ない状況にあることは、つとに学者の指摘しているところであるが、（宋文炳・林惠祥等）しかしながら考古学的実証が充分でないということが直ちに、必しも何れをも全面的に否定する理由とはならないはずである。のみならず、もしここにアジア大陸有史前民族移動の事実を考慮において、これ等の諸説を視るならば、中国民族起源説相互の間に極めて興味ある関連性があるように考えられ、それぞれの学説が各々異なる時代について論じているのではないかという推論すらなし得るように思う。斯の如き見地から、最も本源的にしてかつ可能的なも

民族世界観の源泉

のと思惟し得るものは、いうまでもなく、(3)の中央亜細亜説なのである。それは中国古代文化の淵源を探るという意味から、特に注目に値し検討を要するものとして、中国古代の華夏族をバビロン起源と思惟する意味でのバビロン説なのである。

この説の最初の提唱者はラクプリーであり⁽³⁾、この学説は、かつて一時学界を風靡した観があり、当時わが国や中国の人類学者の中においても多くの賛同者が出たほどである。(白川次郎著「支那文明史」劉師培著「思祖国篇」「国土原始論」丁謙著「中国人種從來考」黄節著「種源篇」等)

ラクプリーによれば、伏羲氏はバビロンのウバ (Ur-Bon) であり、神農氏「莎公」はバビロンのサルゴン (Sargon) であり、黄帝「奈享台」はバビロンのナクハンテ (Nakhunte) であり、バク族 (夏系百姓の始源) をひきいて東遷し、トルキスタンからカシュガルを経てタリム河沿いに、崑崙山脈の東方に達したものであると考えられている。もし彼のこの説がある程度肯定せらるべきものであるとするならば、埃及文字を参稽として中国文字を作ったと称せられる黄帝が、埃及文字よりもバビロンの楔形文字に、より習熟していたことになり、そうであるとするならば、古代中国の造字法が三画に止められる理由もおのずと推測できるのではなかろうか。また、伏羲氏の創造になると憶測せられる「易」が、陰陽二元、四季・十干・十二支・十二甲子の循環、八十筮竹を使用したバビロンの暦数占卦の輸入であったのではないかの想像も、かなり信憑性を増すこととなる。ラクプリーと同様の見解も示した西村真次博士は、伏羲氏は蛇身人首であったといわれるが、それはシュメール円壻印章における蛇身人首の男神と軌を一つにし、神農氏は人身牛首であったといわれるが、それは、メソポタミヤの円壻(筒)印章における牛首人身と軌を一つにすると論証している⁽⁴⁾。

勿論、マックス・ミュラーの言う如く、中央亜細亜に発生したツラン族を以って東洋諸民族の起源であるとする説は、前述の如く学的にはかなり不確定であるが、かつて、わが国において、この見解に立って、亜細亜大陸各地におけるツラン民族の分布、人類学的考察 (語系・宗教・特にシャマニズムに関する研究

民族世界観の源泉

等)によって、汎ツラン民族の団結を懲懲せんとする、ツラン民族運動(ツラニズム)が大変な勢いで台頭したことがあった。しかし、これは最早科学的根拠を生命とする学的領域を越えた、政治的主義主張であるというべきで、ミュラーの学説そのものの信憑性をますます損う結果になったというべきであろう。

人類が、寄生的放牧生活から生産的定住生活への、この革命的といえる変化を実現したのは今から約1万年前のことであった。かつて専門学者たちは、その変化の起った場所をメソポタミアであろうと想定していた。メソポタミアが人類の都市化革命の発祥の地であるということは、すでに定説となっていたから、経済革命が行われた場所もメソポタミアであり、当然この地方の何処かで農耕や家畜の飽育が始っていたと推測されたのも当然のことである。人類の歴史にとって画期的な意味をもちながら、学問的には曖昧であった、この転換期を、実証しようとした最初の人材はシカゴ大学のロバート・J・ブレイドウッド教授であった。彼がジャルモと呼ばれるメソポタミア北部の(現在は一般的にクルディスタンと呼ばれる)ザグロス山脈の丘陵地帯を発掘して、その事実の大発見をしたのは、1948年のことである。この学説は1951年頃までは一般的に受け入れられていたが、その後の考古学者によるメソポタミアに隣接する各地の大々的発掘によって、その結果、この人類にとって革命的变化の発祥地が、メソポタミアではなく、パレスティナ、シリア、トルコ(アナトリア地方)イラン等、即ち中央亜細亜の各地に分布していたことが実証されたのである。これをみれば、中央亜細亜ツラン族の移動説(移動地を必ずしも亜細亜各地に限る根拠はない)も全く根拠なき憶測と断定できないものといえないこともない。

さて本論は、必ずしも前項の支那(中国)華夏系種族のパピロン起源説を無媒介的に伝承するものではない。パピロニアと中国黄河流域との地理的遠隔性とか、交通路の嶮阻を挙げて反論する学者も多い。だが北半球における人類の発祥地が一般に認められる如く、当時は森林に被われ水流も豊かであったと想像される中央亜細亜高原地帯であったと推測されるからには、亜細亜民族有史以前の大移動が、何れもこの発祥地帯に程遠からぬ地域から行われたであろうことは、最も自

民族世界観の源泉

然の推理であり、民族移動の最も大きな動因がハッドンのいうごとく駆逐と誘惑であり、部族駆逐の最も有力な契機が部族相互の角逐であるからには⁽⁵⁾それらの部族を駆逐し転住せしめた、より優秀にして有力な部族が、その発祥地帯に残留していなければならないという反論も、また必然の推測といえよう。しかしながら、ハンチントンの主張する如く大陸の周期的な気候の変動によって、中央亜細亜高原地帯が無乾燥地域と化するに及んで⁽⁶⁾先に優秀であり強力であった、そして久しき定住の故に、既に優れた農耕の技術を所有し、従ってある程度の文化をも創造していたであろう根源地帯残留部族も、遂には自発的な民族移動を決行せざるを得ないこととなり、最後に、最も遠隔で困難な交通路の悪条件は在っても、湿潤にして広大な東方黄河の流域に向って集団移動を開始したものであろうと推測することもまた必然性ある意見であると思う。さらにこの推理を進めれば、バク族を率いて崑崙から黄河流域に移住した黄帝ナクハンテは、最後の民族移動における酋長であり、伏羲・神農は共にバク族の輸入した神話人であったろうとも考えられよう。端的に言えば、シナ華夏系民族の起源を前記の理由からバビロニアに推測することは誤りであり、ツラン族最後の東方移住である（ミュラーのいう第四次移動）と観る方が、より合理性があるように思うのである。メソポタミア地方に移住した者が定着安住の地を得てシュメール人となり、ツラン固有の直観様態に基く特殊文化を創造したのか、あるいは中央亜細亜民族と同時代にシュメール族がメソポタミア地方に占住していて、その影響を受けてバビロン文化を創造したのか、いずれにしても、両地方の間に頻繁な交流が行われていたであろうことは、地理的に見ても、容易に推測できよう。故にツラン民族最後の東方移住民族バク族が、既にバビロン文化と相互に影響し合って、その特徴を吸収していたであろうことは最も自然のことである。——考古学的にも実証された。——

このように推論する理由は、これによって、漸くバビロン文化とシナ華夏系文化との年代の喰い違いも説明できるし、また、バク族を率いる黄帝が黄河流域に移動を開始すると同時に、先に北方亜細亜地帯に移住していたツングース族の南下、および同様に南方亜細亜地帯に移住していた泰族（中華人はこれを「蛮」と称し、

民族世界観の源泉

別に「苗」^{ミヤオ}「猫」^{マオ}「牦」^{ミン}とも呼び、故に泰族を苗族ともいう)の北進に遭遇し、下ってアルタイ山系の内外で遊牧生活を営んでいた蒙古族およびヒマラヤ山脈に沿いビルマ、チベット、雲南、四川に蟠踞していた獼々族との衝突を余儀なくさせられたという歴史的事実もまた容易に了解できるのではないと思われるからである。

ここに本論文の序論を前2項で披歴したが、前にも述べた通り、完全に論証の学的根拠を整えているとはいえない。否むし本論における大胆な推測であることをお断りしておく。本論のこの推測(あるいは直観)は、シュメール人の創造になると考えられるバビロン文化と——シュメール人を中央亜細亜民族の一支族であるという仮説に立って——ハム族エジプト文化並びにコーカシヤ民族の一支族と見られているヘレネス民族のギリシヤ文化と比較することによって——消極的ではあるが——裏付けられるのではないかと思う。由来、造化三神を建てて、これを一位もしくは一座(Triad)に思念することは、東洋民族に共通する特色であり、故に古代バビロニアにおいてもまた、「天の神アヌ」(Ann)「地の神ベル」(Bel)「海の神エア」(Ea)の三神を一位に思念し、次いで「エア」とその妻であるダヴィキナ(Davikina)およびその子の「太陽神ヅチチ(Dumnzi)の三位神を建てている。星占術は神話と共に夙に彼等を發明していたところであり、天文の観測所であった、バビロンの神殿は、三角塔の礎台をもち、その数も3ヶであって、三神一座、もしくは三界に肖ったものであったと称せられていた。しかるに、歴史的に、これと時代を前後するエジプト文化や、これの影響を多分に受けた、クレテおよびギリシヤ文化について見ると、三礎定世界の率直大胆な表現は、ほとんど発見されないのである。エジプト神話にある Osiris: Isis: Horus: の如く、日月星の三神を一座に建てている例もあるが、おそらくは、紀元前15世紀頃、バビロニア文化との接触による所産であろうと一般に考えられている。古代ギリシヤにおいては、天地創造の神ツォイス(Zeus)、日の神アポロ(Apollon)の二神を建て、コーカシヤ、ヨーロッパ民族の世界観に還ったオリムプス山上の諸神は、その数12を数え、典型的な三神一座は見い出すべくもない。

民族世界観の源泉

思想的に考察するも、プラトンは、イデアと物質・有と非有との二元論であり、その一元化を目指した、アリストテレスにおいても、実体変化の原因キネーシスは、可能態 (dynamis) 質料 (hulê) 現実態 (energeia) 形相 (eidos) の四因を数えており、(entelecheia) (エンテレケイア説) 思惟の形式は10範疇に直観されている。キリスト教においては、キリストの神性とロゴスのな力を論証するために、神とキリストと聖霊とを唯一の存在神の顕現として解説しているが、いずれ後人の作為によるものであり、所詮は仏教々理における、率直・素朴な三礎定世界観とは比すべくもない。

2. 本論

(3) 世界観とは何か

——世界観・人生観・世界像——

私は緒論(1)、(2)において、基本的問題について、敢えて科学的解決を与えることなく、所謂 *Concensus genitium* を予想してその論旨を進めてきた。それはいうまでもなく徒らに科学的規定を回避せんとしたのではなく、世界観の礎定が人間存在の超論理的基盤によって立っている事実認識を証明するために、能うかぎり広範にその例証を挙げたかったからである。論題との関係において世界観の意味について考察する場合、尠くとも次の三つにつき、説明されねばならないであろう。

(A) ここにいう世界観 (*Weltanschauung*) とは、学問的には如何に規定せられるものか。

(B) これに類似する他の概念、人生観 (*Lebensanschauung*) 乃至世界像 (*Weltbild*) と如何に区別せらるべきか、またそれらと如何なる関係において考察されるべきか。

(C) 世界観における個人 (*Person*) と民族 (*Volk*) との問題、換言すれば、世界観は本来、個人のものか、または民族のものかという問題である。いうまでもなく、これ等(A)~(C)の問題は、本質には何れも相互に相関連する問題であり、

民族世界観の源泉

その何れの一つでも他から切り離しては根本的解決ができない問題であると同時に、その何れか一つについて、本質的な解決に到達し得たということは、必然的に他の二つの問題をも解決し得たということになる関係にある。

東洋民族に普遍的なるものとして三礎定の世界観を指摘した緒論においては、世界観と世界像乃至人生観とが概念的に区別されていない。一切の存在世界を意味する三有、一切の現象界を網羅する三界、生命滅後の世界を包括する三塗等の直観は、これを世界観と称することに何人も異存はないであろうと思われるが、例えば宇宙成立の根基として考えられる三才、宇宙の始原乃至極限として思惟せらるる三極、宇宙の光源・動源であると思惟せられる三光、三は万物を生ずとなす老子の直観等は、厳密には、何れも世界像乃至宇宙論に属することであると考えられ、人間生活における「在り方」（道徳）の根基をなす、三過、三業、三道、三徳、相対的なる人間存在の情意および認識作用を意味する、三苦、三障、三慧、三学、絶対的なる真如諦観の人間に可能な様態を指示する、三識、三空、三諦、等、仏教々理における、あらゆる三即一の思想は、何れも要するに人生観にほかならないのではないかと考えられるであろう。それならば、これらの全てを世界観として概括して論証した緒論における論旨は、科学的な研究態度から離れたものであるとして非難せらるべきであろうか。

由来、世界（Welt）とは存在者をも包む、存在の場（Stadium）であり、存在者の周囲に与えられた単なる環境ではなくて、存在者を呑んで、これと共に在る全体性構造（Ganzheitsstruktur）である。存在者はこの世界の内において、この世界を場として存在し、この世界の構造的性によって存在意義を与えられ、この世界と共にあることによって存在であり得るものである⁽⁷⁾。故に世界はまた現実（Wirklichkeit）であるともいえる。世界観とは、この世界の構造的性についての、詳しくは人間の存在する斯くの如き世界の成立、意義、転化、作用についての目的論的な直観体系である。ヨナス・コーンは世界観を定義して、「あらゆる存在を統一ある組織様態に直観することである」として、「ここに直観せられたる統一体即ち世界に他ならない」とつけ加えている。ここにおいていう、統一的なる

民族世界観の源泉

体系とは、必ずしも知性的整合性をもつ論理体系を意味するものではなくて、現実なる人間存在および人間生活の必然的なる場、即ち世界についての、あらゆる直観を、矛盾なき関連のもとに解釈し得る見解というほどのものである。また、矛盾なき関連といっても、それは必ずしも科学的論理的な合理性を意味するものではなく、むしろ情意的経験的生命的統一性を意味するものに他ならない。世界観といふ世界構造についての直観というからには、その観、もしくは、直観が広義の認識であることはいうまでもない。だがしかし、ここにおける認識は、必ずしも普遍妥当な論理的思惟による認識即ち知識 (Wissen) であることを要せず、むしろ情意的個人的な推量 (Vermuten) に地盤をもつ直観 (Anschauung) であるということは、アイスラーも注意している如く、世界観を考察するもの、なにをおいても了解しておかねばならないことである⁽⁸⁾。

けだしオイケンが指摘した如く「科学的なる論理性は人間存在を内面的にその世界に結びつけ得ない」からであり⁽⁹⁾、ディルタイのいう如く、「世界観の究極の根基は人間存在の生命にあって存する」(Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben) からである⁽¹⁰⁾。

それならば斯の如き世界観は、人生観、世界像乃至宇宙論と如何に区別されるべきであろうか。先ず世界観と人生観の関連から考察することにしよう。

世界観の究極の根基が、もしディルタイのいう如く人間存在の生命にあるものとするならば、尠くとも、その究竟の境地においては、世界観も要するに人生観にはほかならないのではないかということが必然的に問題となるであろう。事実世界観は往々にして人生観と同一視され、両者間に判然たる区別をしない思想家も少なくない。人間の生命もそれが生命存在である限り、それは存在世界の内においてその世界をも含めて存在するものであり、人間の生活もそれが人間存在の生活である限り、それは社会の内においてその社会組織との連関において生活であり得るものである。だから、その生命観は世界観を離れては考えられないはずであり、その生活観は社会観を外にしては思惟し得ないはずである。

同時に人間の存在する世界は、人間生命を含むことにおいて世界であり得るし、

民族世界観の源泉

人間の生活する社会は、内に個人の生活を基礎づけることによって社会であり得るものであるからには、その世界観が人間存在の世界観である限り人生観と同一の素盤に立つべきであり、その社会観が人間社会組織に関するものである限り当然個人生活の目的、意義、価値から離れては考えられないはずである。世界観と人生観両者の間に判然たる劃線を引き難い所以である。にもかかわらず、人は人生観の外に世界観を立てて、ただ単に人生観といったのでは尽し難い意義を世界観に托そうとする。しかれば、この二つの直観体系は如何なる観点から区別されるべきであろうか。それは、これ等の直観体系を所有するもの、即ち人間存在の心的態度 (Einstellung) に係わることであると思われる。われわれ人間存在は現実的には (現存在としては)、世界の内にその世界を含めての存在であるに拘らず、古来人間はこれを als Ganzes として「世界内存在」構造に自覚することが困難であり、この相互作用的な存在契機の何れか一極に立って他を眺めようとしてきたのである。ここにわれわれ人間が世界観と人生観とを異った直観体系として抱懐する原因がある。自己の生命的なる存在性を発動的なる中心基盤として、世界の構造性を創造的に求めたものが世界観であり、世界の構造性を、与えられた自然の摂理として受容し、その内における自己の存在意義を索めようとしたものが人生観である。世界観と人生観とは、その故に哲学的人間学への素地であり、世界観学と人生観学とは存在論への両極からするアプローチである。ハイデッガーの「存在と時間」は前者の途を採ったものであり、シェラーの「宇宙における人間の位置」は後者の路を採んだものであるといえよう。ともあれ世界観と人生観とは、唯一なる現実「世界内存在」について両極からする人間の直観様態である。だからこそ、人が、あるいは民族が、特定の世界観をもつときは、彼は、あるいは彼等は、必然的に同一様態の人生観 (広い意味での) を抱懐せざるを得ないものなのである。

等しく世界の構造性について語るものに世界像なる概念がある。しかれば世界観は、この世界像と如何に区別されるべきであろうか。三木清は、これをロゴ斯的意識の形態と、パト斯的意識の形態ということで区別している⁽¹¹⁾。彼によれ

民族世界観の源泉

ば、「ロゴスとパトスとは意識の相反する方向、象面、契機を表わす対立物である。前者が客体を客観性において顕わにするものであれば、後者は主体をその主観性において顕わにするものである。ロゴスの意識は昂まるに応じて次第に、いわば対象を含み、対象性を得るに反して、パトスの意識は深まるに従って次第に、いわば対象を失い、無対象となる」と考えられており、世界像が客体的対象的形態であるのに対して、世界観は主体的非対象的意識形態であるといっている。この区別は、ヤスパースの「人間の所有する対象的意識内容の全体性」(die Ganzheit der gegenständlichen Inhalte die ein Mensch hat,) を世界像という、考え方と軌を一にするものであると思うが、世界像が客体的意識形態であるのに対して、世界観が主体的意識形態である点においては、まさに妥当な見解であるといえるが、これをロゴス的とパトス的として表現することには、異論がある。私がこの表現に同意しがたい理由は次の三つである。第一に、Patos (παθος) が情意的刹那的であって、個人的主体的であることは今さらいうまでもないところであるが、その反として道義的恒常的であり従って普遍的で客体的なものは、——アリストテレスにあっても、シラーにあっても——エトス *etos* (ἦθος) であって *logos* (λογος) ではない⁽¹²⁾。第二に、意識は、それが客体的な認識活動である場合にも、また主体的な情意の活動である場合にも、もとより、対象を志向し対象的であることをもって本質とするものである。人間のロゴスにノエシス (Noësis) とノエマ (Noëma) との二つの層を認めるフッサールは、ノエシスとは対象を志向する純粹体験であり、ノエマとはそこに志向された内容であり対象である⁽¹³⁾。といっているが、要するに対象的でない意識などというものは有り得えないのではなからうか。第三に世界像を対象的であるといった、ヤスパースは人間が世界観を所有するに到る心的態度として、(1)主体的な自己反省的態度と(2)客体的な対象的態度を挙げている⁽¹⁴⁾。

それならば世界観と世界像とを、本質的には、どう区別すべきであろうか。それは意識におけるロゴス的な世界思惟と、ヌース的な世界直観と区別することが妥当であると思う。世界創造の精神スペルマータとして、ヌース (*νοῦς*) を提唱

民族世界観の源泉

したのはアナクサゴラスであるが、人間の「心」の内にヌース的な契機の存在が指摘されたことは、遠くプラトンにおいてこれを見ることができる。だがしかし、ひたすら理性的合理的在り方を求めてきた人間の心は、その結果、哲学にまた神学においても、常に燦然たるロゴスの光背に魅了されて、その基底に在る見えざる生命の流れ、ヌースの働きを久しく忘れてきたようであった。フィローンは、ロゴスを「第二の神であり」「神の子であり」「永遠に神と共にある」と、これを神にまで高揚したが、所詮は神から離れ得なかったし、スピノーザもまたカントも、ロゴスに対するヌースの根源的、生命的、創造的な働きを充分顕彰することをしなかった。フィヒテにおいても、「ロゴスは神においてある永遠の言葉である」と規定され、「あらゆる存在の始原である」と考えられていた。ヘーゲルに到っては更に端的に「人間は理性的存在である」(Die Vernunft des Secunden)と規定してしまっていた。

人間精神の理性的な働きに対し、より先なる動的・創造的な力として、意識の对象的・概念的な層ノエマの地下構造として、志向的・作用的な層ノエシスの存在を明確に指摘し得たのはフッサールであり、このノエシス的、従って非合理的なる世界原理即ちヌースであると直観し、ノエマ的合理的な世界原理ロゴスからこれを截然と峻別したものはベルトルド・ケルンであった。ケルンによれば、「ロゴスは意識せられた理性であるのに対し、ヌースは創造的な世界思惟であり、世界目的である。」等しく世界思惟であっても、「ロゴス的な世界思惟は論理的思惟 (logisches Denken) であるのに対して、ヌース的な世界思惟はノエシスの思惟 (noetisches Denken) である。」ノエシス的な思惟とは、「能動的、自己発展的な現実内容に展開する世界思惟であり、世界理念 (Weltidee) として、事物世界についての客観的な体験、および主観的な論理的思惟に対して成立の基盤を与え、それらの内にそれ自身を表現する統一者思惟である。」故に客観世界に於ける事物それ自体の本質は、これをロゴスの思惟に求むるも不可能であり、ノエシス的、ヌース的な思惟の内容に求められねばならぬということになり、「世界に於いて支配的なるものは、ロゴスでなくしてヌースであり、目的論的発展的

民族世界観の源泉

な原理であり、創造的な思惟である。」(Nicht Logos, sondern Nous herrschtin der Welt; ein teleologisch-entwicklndes Prinzip, ein schaffendes Denken.)と明確に断言されている⁽¹⁵⁾。

…若しケルンの説が肯定されるならば、世界像はロゴスの思惟形態であるが、世界観はヌースの直観形態であるという私の見解は、一つがノエマ的世界思惟であるのに対して、他がノエシス的世界思惟であるということになる。ひとしく世界の構造性についての人間の思惟であっても、世界像における世界の構造性は理性的論理的普遍妥当なる構造性を考えているのに対し、世界観における世界の構造性は創造的目的論的自己発展なる構造性を考えているということになろう。一つがノエマの思惟形態であり、他がノエシスのそれであるからには、たしかに世界像は客体的であり、世界観は主体的であると言える。だがしかし、それは必ずしも一つが対象的であり、他が非対象的であるということにはならない。ノエシスもまた対象志向的であることでノエシスでありうる以上、ノエシスの思惟形態が非対象的であるということは矛盾も甚々しい。ただノエシスの思惟形態における対象性が、常に主体からの対象性であるのに対し、ノエマの思惟形態に於ける対象性が主体に向っての対象性であるという点で異なるのみである。換言すれば、ノエシスの思惟における対象は創造者即ち主体から志向されており、志向されることに於いて対象であるのに対し、ノエマの思惟に於ける対象は創造者から離れて、それ自身の世界をもち、それ自身の世界のそれが主体に働きかけるという意味において対象である、という相異をもつのみである。世界観が人間中心的・個人的・性格的な世界構造観であるのに対し、世界像が事物中心的、普遍的、科学的なる世界構造観であるといわれる根拠はここにあるのである。

以上の如く、ヌースの直観形態と、ロゴスの思惟形態との相異をあげて、世界観を世界像から明確に区別なしえた。ところで、更にこの両者の関連性についての問題を究明することによって、より論理的な妥当性を追求してみたい。体具的には、ディルタイの主張した如く世界観は、「常に世界像を基盤として構成されるものである⁽¹⁶⁾」のか、或は逆に、人が特定の世界観をもつということは、必

民族世界観の源泉

然的にその人の思惟する世界像に影響をもつものなのであるか、乃至は、この両者は質的に断絶した独立乖離の関係にあるのか。という問題である。世界像と世界観とをロゴスの意識形態とパトスの意識形態とで区別しようとした三木清は、言うまでもなくデルタイの見解に反対し、世界観の土台が世界像であるということとはあり得ないと主張している。何故かなら、主体的な意識の土台が客体的な意識であることは不可能であり、かつ「如何なる世界観もつねに世界像を含むということが必然的であるとしても、本質的には、この両者は相対的に独立的なもの」であると考えているようである⁽¹⁷⁾。私もこの点におけるデルタイの所説には賛同できないが、それは三木清のいう理由とは異なる意味においてであるのみならず、デルタイとはむしろ正反対に、人間の構成しうる世界像は、その人が所有する世界観によって決定的に方向づけられるものであると考えられる。何故かといえ、ここに於いていうロゴスの思惟とは、人の往々にして考えるであろうようにノエシスの思惟とノエマの思惟とを包摂した意味に於いてのものではなくて、前にケルンを引用して明確に規定した如く、ノエシスの思惟に対するノエマの思惟を意味しており、ノエマはノエシスによって作用され形成され、意味づけられたものであるからである。しかしこのことは、世界像を狭義に解する場合にもまたこれを広義に解する場合にも、ひとしく現実的な事実であると思う。世界像を狭義に解する場合には、人は物理学的世界像とか自然科学的世界像といったものを考えるであろう。そしてこれを最も広義に解釈する場合には、人はおそらくヤスパースのいう世界像といったものを考えるであろう。ヤスパースは、世界像を(1)感覚的、空間的世界像、(2)精神的、文化的世界像、(3)形而上学的世界像、の三種に区別している⁽¹⁸⁾。(1)は所謂狭義の世界像即ち物理学乃至自然科学の世界像を意味し、(2)は所謂価値論的世界像であり、——法律的世界像とか経済的世界像とか芸術的世界像といわれるものは(これらがあるとすれば)これに属する、——(3)は所謂本体論的世界像であり、——ギリシア哲学に於ける宇宙論的世界像とか中世神学的世界像を意味し——ハイデッガーの存在論的世界像の如きはこの内に数えられるものであろう。(1)は人間悟性(Verstand)の把握するところであり、

民族世界観の源泉

(2)は人間理性 (Vernunft) の先験形式に根柢をもち、(3)は人間に於ける絶対精神、即ち純粹理性 (reine Vernunft) によって思惟せられるところである。要するに、これを一言でいわば、何れも本質的には、ロゴス的な世界思惟形態であってヌース的な世界思惟形態ではない。それにもかかわらず、(1)の物理学的世界像は、運動を中心として廻転し、自然科学的世界像は生命の問題に行き詰り、(2)の価値論的世界像は価値創造の主体である人間に還らざるを得なかった。世界の生成変化発展の問題はギリシア哲学のアルファーにしてオメガーであり、中世の神学に於いても究極の問題は、神の認識にあらずして神の創造であった。換言すれば、すべてはヌース的な究極の問題に還り、ノエシ的な直観に基礎づけを求めている。これは世界像がその究極の境地に於いて世界観を土台とするものであることを如実に物語っているものであろう。

由来人間の哲学には、ロゴスの哲学とヌースの哲学がある。この二つの契機を完全に具備していたものは、言うまでもなくギリシア哲学就中プラトンの哲学であり、また哲学が神のマーグトと化し、この二つの契機を具備せざるを得なくなって、プラトンに還ったものが中世の神学であった。人間生活の複雑化に従って、——都市社会の発展、経済的発展等に従って——それを解決する手段としてロゴスの発揚は必然であった。ルネサンス以降の近世思想は「我の自覚史」である。だがしかし、ここにおいて発見せられたる「我」も所詮は *Cogito ergo sum* として自覚された「我」であり、ロゴスとして眺められた「我」であり、理性的な「我」の働きに過ぎなかった。カントの批判哲学、フィヒテの知識学、ヘーゲルの論理学、新カント学派の価値哲学等、比々としてロゴスの哲学に非ざるものはない。詰るところ、ヤスパースの言うところの世界像の構成を以て究極の課題とするもののみである。これら独乙(逸)観念論は、近世哲学の主流をなしてきたものではあるが、しかしながら、時を同じくして、世界像に非ずして、世界観の深化、ロゴスに非ずしてヌースの発揚をもって世界理念に帰一すべく、努力していた哲学思潮が底流にあった事実を見落してはならない。ヘルダー、シュリング、ショウベンハウアー、ニーチエ、ベルグゾーン、スピングラー、ミュラー、

民族世界観の源泉

ディルタイ、ジムメル、オイケン、シェーラー、テオドール等々の哲学すなわちこれである。ヌースは動的生命的な世界創造の精神である。だからヌースの哲学は必然的に生命の哲学となり、創造の哲学とならざるを得ない。生命は、それ自体目的論的な実在であり、創造は本来非合理的な存在の飛躍である。故にヌースの哲学は目的論となり、飛躍の哲学とならざるを得ない。生命の目的は説明できるものではない。生命の飛躍は理解せられるべきものではない。だからこそ、ヌースの哲学は、体験の哲学であり、直観の哲学であらざるを得ない。

私は世界像と世界観の相異を西洋哲学によって実証的に説明を試みてきたが、しかれば東洋哲学においては如何であろうか。残念ながら本論では、それを詳解する紙面を持たないが、当項の論旨を、一言で表明するならば、「隻手の声如何」という禪における最も初歩的な公案が端的にこれに伝えてくれるし、老子における実存在を理解することによって、たちどころに解決されるであろう。しかもなお、偉大なりシカントの哲学体系が、つまるところ実践理性優先の彼の世界観を理念的に統一論証したものであること、峻烈なヘーゲルの大論理学も、矛盾の統一による発展という彼の世界観を発程として演繹帰納せしめたものであること、そして更にロゴスの哲学として発展した、これら独乙観念論が、期せずして歴史哲学の要求に終局を結ぶにいたった現実、現象の論理学から抜け切らなかったフッサールの現象学が現代存在論に発展して実存在の真に生きた在り方を求めつつあるという事実、を視るとき、その真なるまきにあるべき人間存在の姿に帰らざるを得ない「理」即ち世界観の真髓に悟入することができよう。

(4) 民族存在と個人存在——民族の概念——

民族の世界観とは抑も何を意味するかという問題に対して、いやしくも学的な解明をするためには、先ず民族の概念を明らかにし、民族と個人的な人間存在と如何なる関連においてあるのかという問題を解決しておかなければならない。そして、この民族存在の意義を科学的に規定し得て、それと個人的な人間存在との関連性を明らかにすることが、直ちに世界観を所有する主体を決定することにな

民族世界観の源泉

るのである。

民族の概念は一般的には極めて多義に使われている。最も広汎な場合は、ヨーロッパ民族、アジア民族、アフリカ民族といわれるように、人種 (Menschengeschlecht) の地域的区分である。次いで、ゲルマン民族、アングロサクソン民族、ユダヤ民族といわれるような、自然民族 (Naturvolk) の意味に使用されることもあり、狭義にはそして最も多く用いられるのは、イギリス民族、ドイツ民族、フランス民族といわれるところの、国家民族乃至は国民 (Staatsvolk od. Nation) の意義である。また時には、コーカシヤ民族、トルコ民族、ツングース民族といわれる、即ち種族 (Volksstamm) の意に用いられることもある。この外、種族を更に細かく分類した呼称、種族と国家民族との中間的な極めて漠然とした意味、にも使用されているのが現実である。故に民族の他に部族乃至種族といった概念が必要とされ、また、ひとしく民族と称されるものの中にも、ホルク (Volk) とナツィオン (Nation) とを区別して表現しなければならないものであるとするからには、これ等のすべてを、その場合々々の状況に応じて適宜民族と称するが如きことは、およそ科学的態度とは言い得ないところである。民族なる概念が現実の社会的背景のもとで如何に便宜主義的に使用されていたとしても、これが多義的であればある程、より厳しい科学的態度をもって、これ等類似する概論から峻別すべきことが緊要であることは論を俟たない。だがしかし、本論に於いて民族概念が問題として取り上げられるのは、民族そのものの存在規定を求めたためではなく、本論の主題である世界観が、そもそも民族のものであるか、個人のものであるか、そして、それが民族乃至個人のものであるということは如何なる意義によってであるか、ということ論証するためである。故に、——ここでは民族に関する詳細な研究は、他に譲ることとして——極めて端的に本論に必要な角度からのみ論述することを許されたい。

民族存在の本質的な意義として第一に挙げられるべきことは、家族・氏族・部族・種族・民族という歴史的必然性によって自然発展の過程をたどってきた、血縁共同体 (Blutgemeinschaft) であって、個人生活に於ける利害や市民生活に於

民族世界観の源泉

ける共通の利益（福祉）を基盤として、機能的・規制的に組織された利益社会（Gesellschaft）ではないということである。氏族・部族・種族は、いわば民族以前のものであり、やがて民族に於いて完成する共同社会である。故に氏族は民族の原始形態であるということが出来る。氏族に対する個人は氏子であり、氏族共同体は中心生命として酋長をもち、氏子は例外なくこれとの血縁に繋がることで全体生命を分与された成員となるのであって、従って氏族を離れては個の存在性は持つことができぬものと考えられている。すべての氏子（酋長はもとよりのこと）の心にある唯一の願望は氏族全体の繁栄であり、すべての氏子の死守すべきものは、唯一なる共同体氏族の血であり、生命であると毫も疑うところなく信じられている。氏族から見離された個人または家族（家族もまた単位氏子である）は、枝から落ちた枯葉の如く、存在の生命源を断たれたと同じであり、憩うべき家もなく、渴するも水さえ与えられない。たしかに氏族は、人間存在の基本的血縁共同体の原始形態であり、典型的な形態でもある。もちろん、民族が、斯くの如き氏族から発展したものであるからといって、その現代的な展発形態を備えた現在、なおこれと同一の意識構造をもつ血縁共同体であり、またあらねばならないと考えている学者は一人もいないであろう。だがしかし、それが如何に現代的な様態に発達し拡充された場合でも、民族は、それが民族存在である限り本質的に人間存在血縁共同体の素盤をもつことに於いて存在する全体性であり、個人存在の水平的結合によって成立する利益社会とは異なるものであるという観点に於いて、これまたすべての学者の一致した見解であろう。

第二に挙げられるべきことは、「地」の共同体である、ということである。氏族が本質的には血族共同体であるといっても、それは必ずしも生物学的な血統・血の連続を意味するものではない。現実的には伝統的、歴史的、目的論的な生命の共同体であり、運命共同体なのである。民族における統合紐帯の血縁が、氏族の段階においてすら既に生物学的な血の連続でありえないことは、ハックスレイ及びハットン両氏が歴史的に実証したところであるが⁽¹⁹⁾敢えて若し、これを真に科学的な意味において論ずるならば、一般生物学上言われる血統すら断じて血

民族世界観の源泉

の繋がりであるとは言い得ないはずである。血統とは血の統（すじ）と書くが、それは表彰的な表現であって、本質的には、民族に共通した先験的直観のごときいわば遺伝的な意識系統を意味するものであろう。それと同様に血縁とは血の縁（かかわり）と書くが、これも「かかわり」であるより前に「ちなみ」であり「よりどころ」である。多数の個人が共通した生活概念や思惟形態を持ち得る「よりどころ」や「かかわりあい」は何によって生れてくるのであろう。——一般的に言う血の繋りなしで——、それは言うまでもなく地理的諸条件に依ってである。即ち血縁に対する地縁である。

地理的条件の拡大は必然的に利益社会をもその内に包含して共同社会と差別しない。それらはもともと同一なる人間存在——社会的存在——の二側面に過ぎないからである。若し人間存在が、その生命的なる本源まで遡って自己の存在意義を顧みるならば、相互に同一なる生命の根源に培われることによって各々その存在性を獲得しており、そして更に、相互に同一なる生の「ちなみ」、存在の「よりどころ」に依繋することによって、深く関連し合い、同一の人生目的に向ってその精根を果すべき宿命にあるという超知性的な直観に帰着するであろう。その直観こそが、運命共同の伝統的な人生観、目的論的・一体性の世界観の根基そのものである。ロゴスの思惟による世界像・社会観に依った利益社会と雖も、やはり究極に於いては共同の運命を直観せざるを得ないのである。

第三に挙げられるべき民族存在の本質的意義としては、それが、ただに血の共同体・地の共同体というだけの自然存在ではなく、知の共同体即ち文化存在であるということである。要すれば、民族は単に同一の言語を駆使する言語共同体でもなく、単に同一の宗教的信仰に生きる教信共同体でもない。そしてまた、概括的にこれを言えば、共通の情意、同一類型の性格を持つ、情意若しくは性格共同体でもない。本質的には言語の異同、習俗の如何、宗教の相違、性格の類型を超越した共通の世界理念に立ち、自然に対面し、文化を創造する文化共同体であるということであろう。と同時に言語、習俗宗教等を理性的に分類し、高揚し、選択して、より高い共同文化の創造を志向するロゴス的文化共同体の側面を持った

民族世界観の源泉

ものでもある。言うまでもないが、民族存在の意義が、ヌース的直観形態である世界観だけの独占物ではなく、ロゴスの思惟による世界像もまた、確かにその一端を負っていることは間違いない事実である。尠くとも、世界像は民族世界観の坩堝の表面に露呈し、溜ってくる不純物を、取り除くための清掃の役割は果している筈である。

民族存在の本質的な意義として今日まで一般に承認されてきたものを概括すれば恐らく以上の三つに尽きるであろう。(もっとも、ここにロゴスを登場させたことは、便宜的な目的からである)、だが本論における論旨を明確にするためには敢えて第四の意義を附加したいとおもう。それは民族存在をして、それ等すべての特異性において自からを表現せしめる Unterbau についてであり、それがロゴスの存在に非ずしてヌース的な存在であるということである。換言すれば、民族は静的、知性的な存在ではなく、動的、生命的な存在であり、超時間的、論理的な理性存在に非ずして、歴史的飛躍的な志向存在であるということである。民族が利益社会ではなく共同社会であり、氏族、部族、種族から発展したものであると言われ得るのは、それが生命的自己発展的なヌース存在であるからであり、自然発生的な、血縁共同体地縁共同体から発展した歴史的伝統的な運命共同体でありながら、単なる自然存在としての性格共同体に非ずして、目的論的価値内在的な文化共同体であると言われ得るのも、また、それが志向的創造的なヌース存在であるが故である。由来ロゴス的な存在は、それが価値論である故に目的論的でありえず、規範的である故に存在的生命的なものから連関し得ない世界をもつと考えられてきた。価値論であると同時に目的論的であり、規範的であると同時に存在的生命的であり、飛躍的でありながら合理的なものを含みうるものがあるとなれば、それはロゴスの存在ではなくヌース的存在であろう。ここに民族存在が、一面において自然存在を基盤としながら単なる自然存在から自からを高揚し、他面に於いて価値を内在し新しい文化を創造する主体でありながら、決して、理性的な個人我の集団ではないという論拠が存するのであると思う。

本論は、さきに世界観を世界像から区別して、それがロゴスのな理性形態では

民族世界観の源泉

なくて、ヌース的な直観形態であることを指摘しておいた。そしていまここに民族の本質的な *Unterbau* として、それはロゴス的な理性存在ではなくヌース的な生命存在であることを論述した。然りとするならば、ヌース的な存在民族が世界の構造性について所有しうるものが、ロゴス的な世界像ではなくヌース的な世界観であるということは、必然的な論理的帰結であろう。確かにロゴス的な世界像は、その自然科学的な物理的世界像に於いても、先験的な価値体系としての世界像においても、また形而上学的な本体論的世界像に於いても、すべては人間存在のロゴス的な理性我に拠ったものであって、ヌース的な民族が世界像をもつということは、正当には言い得ないことである。しかし、それだからといって、世界観は民族所有のものであり個人のものではないと断ずることは、明らかに論理的誤謬である。何故ならば、民族がヌース的存在であるということは、個人もまたヌース的存在であるということを否定していないからである。そこで、世界観は民族のものか、或いは、もともとは個人から発したもののなのかを解明するために、民族存在と個人存在との存在関連について問わなければならない。

前述において、意識におけるノエシスの作用と、対象化されたノエマについて論じた。フッサールによるこの二つの契機が、もとより意識の現象する世界について論証されたものであったことは言うまでもないが、それはまた同時に、現存在 (*Dasein*) の存在する世界についても語り得ないであろうか。現存在をして存在せしむるノエシスの契機を世界 (*Welt*) と観て、この作用によって存在せしめられたところのノエマ的契機を存在者 (*Seiendes*) と観ることができないであろうか。現象学から出発して、現存在を「世界内存在」と規定したハイデッガーの存在論は、將にこの可能性を実証し、この可能性に向って展開を試みたものであろう。世界内存在とは、現存在が存在のノエシスの契機とノエマ的契機との共同相互存在に成立する、全体性構造であると観ることができよう。本論は、あえてハイデッガーの存在論について深く立ち入ろうとするものではないが、民族といい個人といい、いずれも人間存在の一つの在り方であるからには、人間存在の真の在り方を規定しようとする存在論の基本的な態度に触れることなく、論を推め

ることはできない筈である⁽²⁰⁾。

現存在を「世界内存在」と規定するハイデッガーにおける世界が、客観的延長性の世界ではなくて、自覚的意義性の世界（Welt der Bedeutsamkeit）であることはいうまでもない。故にこの世界の内に於いて在るということは、客観的な事物の存在について一般に思惟せられるように、延長的な空間の拡がりについて対象的に存在すること（Inner-Weltliches Sein）ではなくて、自覚存在としての人間が斯くの如き意義性の世界に投げられて在るもの（Geworfen）として、自からを発見することを意味している。即ち「世界内存在」構造とは、客観的な事物存在の存在構造として論じられたものではなくて、——かりにそれが、このような世界にも適用され得るものであるとしても——原本的には自覚存在の存在体験に於ける構造的性として語られたものである。意義性の世界と雖も、それが世界として眺められるものであるからには、存在者をして存在せしめる場であり組織であらねばならないことは論ずるまでもない。ただここにおける場乃至組織が、何処までも客観的な空間の延長性を意味する場若しくは組織ではなく、従ってまた、その内に投げられて在るということが、延長的に与えられた場、もしくは組織の内に一点を占めるということではなくて、全体的な存在意義関連もしくは意義構造の一つの不可欠な作用契機として、自己の存在意義を発見することである、ということを忘れてはならない。それだからこそ、現にそこに（da）投げられて在るということは明かに既定の事実であるが、それはまた同時に将にあるべき全体性構造の、その世界に於ける自己の負荷すべき存在意義についての企画を投げかけていることでもある。

かくてハイデッガーによれば、現存在に於ける被投性は同時に投企性である。要するに、現存在は既に世界の内に世界と共に在りながら、常にその世界から出て、まさにあるべき自己を先取しているものである。世界の内に在りながら、同時にその世界から出ているということは、現存在構造の脱自性（Ekstase）である。ハイデッガーは、この不断の脱自性に現存在の時間的契機を直観している。即ち、ハイデッガーにおける「世界内存在」とは単なる空間的存在性の構造では

民族世界観の源泉

なく、時間的流動性の構造であり、現存在はこの「世界内存在」構造をもつことによって空間的な存在性を獲得すると同時、時間的な流動性をも確保しているものである。若しそうであるならば現存在がそこに存在するという事は、そこに流動しているということではなければならない。だから、現存在は空間的に「世界内存在」の構造に存在すると同時に、時間的に外に出て在る存在であるというのではなく、それが存在ということ即流動するということであり、それが流動することを外にして存在し得ないものであるといえよう。「世界内存在」が時間的流動性の構造であるといっても、それは、ベルグゾンがいうところの、過去から現在へそして未来へ、向って永遠に流動する、抽象的な時の流れを考えているのではない。ハイデッガーも、これを極めて明確に、一延長の今の連続を意味するものでなく、過去のすべてを背負って現にここに在りながら不断にそれから出て、まさに来るべき自己を投企しつつある構造性を意味すると言っている。即ち「世界内存在」構造に於いてある現存在が別なる時間の流れに浮いて流動するのではなくて、「世界内存在」構造が空間的な存在構造であり得るのは、それが本来時間構造であるためである。“da”とは空間的に「そこ」であるより先に時間的に「その刹那」であり、過去を背負って未来を指し示している「であるから〜」である。ハイデッガーは、実存在の世界が単なる空間的な世界ではなくて、時間的な世界であり、従って運命的必然的な世界であり、歴史的な世界であると主張しているが、少しく視点を移して考えるならば、それは、むしろ歴史的運命的時間であるその故に空間的であり得るということではなからうか。彼によれば、実存在 *Existenz* とは *ex-sistere* 即ち「外に出てあるもの」である。「世界内存在」の現存在が世界の内において在りながら、その世界から不断に出ることを意味する。

実存在が脱自的な「世界内存在」構造に在る現存在であるということに異論をはさむものではないが、しかし人間存在が単に脱自性の故に実存在であるという、彼の意見には、満たされざる深刻な不満をもたざるを得ない。それは、人間存在の能動的な作用性・生命的な創造性（原質的可能性）精神的な永遠性、そして神

民族世界観の源泉

に通ずる崇高（というべきか）についての理解に不足するところがあるということである。『哲学の常套手段である、論理的裏付けとしての言語学的解説を待つまでもなく、以上のような論理は、大方の日本人にとっては、ごく当り前の常識であって、なにも小むつかしい論理的解明を全く必要としないところである。それは何故であろうか。それはいうまでもなく日本人の世界観は、それを日常の生命存在——生活自体——の中で、既に根源的に直観認識しているからである。』だからここでは、Existenz の言語学的論証は省略する。

それはさておいて、本論では、この点に於ける、ハイデッガーから区別されるべき、シェーラー（新プラトン主義）の深刻さを認めた上でその論説を紹介しよう。

シェーラーによれば、人間存在は何物を措いてもまず「対象となり得ない存在」（Nichtgegenstandsfähiges Sein）である⁽²¹⁾。彼のいう「対象となり得ない存在」とは作用存在（Aktsein）のことであり、テームルアルプが解釈したように、「理性によっては認識不可能な存在」ということである。シェーラーの言葉を借りて言うならば「人は將に沈黙である。沈黙とは単にものを言わぬことではない。積極的な仰止であり、かの自然存在を、あらゆる自然認識から置いていることである⁽²²⁾」故に自然認識をもってこれを把握しようとしても永遠に不可能であり、これを若し了解する唯一の途があるとすれば、追体験によるノエシ的な存在関与以外にはあり得ないであろう。この点でシェーラーは、ディルタイ及びオイケンに通ずる一面をもっていると思える。

人間存在が単なる空間的時的存在に非ずして、精神的な作用存在であり、創造的な生命存在であるということは、それが永遠なる神に通ずる尊厳なる存在者であるということであろう。だからシェーラーによれば、「神は人間の人間である。」神と人間とは、こういう意味で相互連帯の關係にあり、人間は神の内にあるのみならず、神は人間の内に人間を通してある⁽²³⁾。(in homine et par hominem)

さて、しからば実存在の規定について、シェーラーに対して批判なきものであ

民族世界観の源泉

ろうか。本論は重大な疑問を提起したい。人間存在は単なる空間的・時間的な存在者に非ずして、神と共にある作用存在であり、神に通ずる創造者であると規定する彼の人間学は、たしかに実存哲学の将にあるべきヌース的な姿を具えている。だが、神は人間の内に人間と共にあり、人間を通じて在る原存在であるという、ただそれだけの理由で、神はまさに「人間の人間である」と果して言い得るであろうか。それは一面において神の冒瀆であり、他面、人間存在の天空に向っての昇華を意味する。超理性的・超合理的であって、不断に創造することに於いて神と人間とは、まさに同一範疇に考えられるべきものであるが、不断に創造しながら永遠に不変なるもの即ち神であるのに対し、不断に創造することによって自からもまた、不断に生長しつつあるもの即ち人間存在ではあるまいか。端的にいうならば神は永遠に宿命を知らず、歴史を所有し得ないのに対し、言葉の正しい意味において真に宿命的であり、歴史を所有せざるを得ないもの、即ち現実具体的な人間の存在なのではないだろうか。

ハイデggerの「世界内存在」構造に還って、これを検討すれば、この疑問は一層明瞭となろう。シェーラーは、「世界内存在」構造に於いてある人間存在の世界を神にまで高揚することによって、神を世界として神と共にあるということ、人間が崇高なる尊厳性を獲得し得るとした。彼によれば、人間存在は、「荣誉ある神と共同の闘士であり、共同の労作者である。世界創造の始原に於いて世界過程の真ただ中に雄々しくも押し立てられた神聖の旒を、たからかに翳しつつあるもの即ち人間存在である⁽²⁴⁾」と、洵に素晴しき限りである。しかしながら、この荣誉の故に人間存在は、あらゆる主体性、意識、肉体、から遊離することを忍ばなければならない。即ち、「自我・意識・肉体は人間存在に必然的なものではない。すべての自我には外界乃至他我が対立し、あらゆる自我は肉体をもつ。だがしかし人間は、如何なる肉体も、如何なる他我も外界をも必要としないことによって、奴隷から区別され得る。」これは敬虔なシェーラーの人間観である⁽²⁵⁾。

シェーラーの、この敬虔な人間観に対して真向から反撃を加えたのは、ハルトマン一派の哲学者である。「主体性を所有しない人格とか、自我性、意識性、肉

民族世界観の源泉

・体性から遊離して浮動するが如き人間が現実具体的にあり得るであろうか。人間とは要するに一つの主体性であり、一つの自我存在であり、一つの意識存在であり、外界に対して、それ自身の内界を所有する存在である。認識し、感じ、好み、悪み、志向し、行動し得る存在に他ならない。」と、ハルトマンは強烈に攻撃しており⁽²⁶⁾、テムールアルプの如きは、「シェーラーは極めて簡単に、自我も意識も所有せずして人間存在が成立すると考えており、その実証として神を引いている。斯くの如きは、如何なる実証でもあり得ない。単なる個人の主観的な意見であり無用のことである⁽²⁷⁾」と論破している。実存在を神の世界に、認識を超越する世界に思惟する、ということでシェーラーの人間学を無用のことである、とする、テムールアルプの非難は、もとより、採るに足らないものであるが、しかし人間存在を神の世界に思惟するが故に、神と共にあらゆる主体性、意識性、肉体性から遊離しなければならないと考えられるならば、テムールアルプならずとも、直ちに同意しがたいものを感じざるを得まい。シェーラーのこの認識は、或いは、カトリック的な彼の信仰乃至世界像（人生観）に依るものと思われるが、仮りにカトリック的な信仰によって神が、「到る処に、常に存在し、すべての人の信ずるもの」であり得るとしても、このように時空を超越して普遍的抽象的な神が、果してよく人間存在の現実にして具体的な生きた世界であり得るだろうか。

これは必ずしもルッターと軌を一にする意義に於いて問題とするものではないが、地上数うべからざる人間存在が、このような神の存在性（カトリック的な）を信仰することなく、なお現実に世界の内に世界と共に在ることによって、それぞれ実存在でありえた事実、また在り得つつある事実は、たとえ人間存在の世界を、シェーラーと共に神に於いて観たとしても、その神は、斯の如き神に非らざる神でなければならないのではないかと考えられる。更に先に指摘したように、神は不断に創造しつつ、永遠不変なる存在者であり、人間存在は不断に創造することによって、自からもまた、不断に成長するものであり、神は時空を超越する故に永遠なる存在であるのに対し人間存在は宿命的歴史的である故に永遠に繋がる存在である。であるとすれば、現実具体的な人間存在の世界は、その創造

民族世界観の源泉

的ヌース的な働きにおいて一面神に通ずるものであると共に、その宿命的歴史的な流動性において、他面相對的人間的世界であらねばならないであろう。宿命的にまた歴史的に流動變易し、相對的人間的な生命存在の世界でありながら、しかも高く神に通ずる創造的な働きを内在するものとは、如何なる実体であり得るだろうか。斯くの如き実体として、現実的な民族存在を揚げることができる。「世界内存在」の現存在としてある人間存在の現実具体的な世界とは、単なる空間的・時間的な存在の場ではなくて、宿命的歴史的な民族であり、超越的普遍的な神ではなくして、現実的特殊的な民族神（宗教的神ではない）に求むべきである。それは単なる現象学的存在論によらない生命的存在論であり、知性的なるロゴスの歴史哲学を超えた、ヌースの実存哲学である。

ハイデッガーは人間存在を「世界の内に世界と共にある存在」として把握し、シェーラーは「神の内に神と共にある存在」として捉えた。それに対して本論に於いて言わんとするところの人間存在は極めて具体的に「民族の内において民族と共に生きている存在」なのである。民族とは個人の結合によって成立する社会集団ではない。それはあらゆる個人的な人間存在の精神的物理的な生命本体であるのみならず、ヌース的な作用存在の世界である。それが存在の世界であるということは、存在者の単なる時間空間的な場ということではない。

個人を真に生きた人間存在として生み、ヌース的な創造者として実存せしむる生命存在論的な世界ということである。だが然し、このような世界はまた同時に、その内実に実存する人間存在個人を他にして世界ではあり得ないものである。個人は民族の内々に民族と共にあることに於いて実存的な人間存在であり得るのみならず、民族もまた個人を内に含み個人と共にあることによって実存在としての民族であり得る。だとすれば、民族と個人とは実存的な生命的全体性人間存在の不可分なる作用契機であり、これを民族存在と個人存在として對立的に思惟すべからざるものであろう。民族を離れて個人存在を思惟することとも、個人存在から離れて民族を論ずることとも、何れも根本的に誤謬であると言うべきである。さて、世界観が個人のものか、また民族のものかは、最早これに應える必要はな

民族世界観の源泉

い。それは個人のものであると同時に民族のものであり、それが個人のものであり得るのは本来民族のものであるからであり、それが本来民族のものであることは、個人のヌースに現実なる座をもつことに於いて疑うべからざるところであろう。

結 論

(5) 民族の世界観と民族生命の関連

先に民族存在の本質的な意義を探究して、(1)それは単なる社会的集合体に非ずして、血縁を基盤にした共同体であり、しかもそれは生物学的な血の連続を意味するものではなく (2)血縁に加えるに地理的条件に依った伝統的歴史的論的目的論的な共同体であり、(3)自然存在としての情意、若しくは性格共同体に非ずして生命の価値を創造する文化的共同体であるとした。そして最後に (4)理性的ロゴスのな存在に非らず、超知性的ヌース的な存在であるといっておいた。このうち(1)～(3)の三つの共同体の意義は、いわば民族の存在的構造概念における検討であるが、(4)は民族存在をしてこれらの内的構造性に於いて存在せしめる根基としての存在論的意義として採り上げたものである。今ここに人間存在を「民族内存在」と規定し、民族は個人をして人間存在として実在せしめるヌース的な世界であることを明かにすることができた。そしてまた、世界観は世界構造についてのヌース的な直観様態であると規定しておいたのであるが、民族と世界観における関連は或る程度認識発生論に立つ根基をもちえたものといえることができる。何故ならば、世界観は個人のものであると同時に民族のものであり、それが個人のものであり得るのは本来ヌース的な存在民族のものであるからである。

さて民族存在の存在的な内部構造についても、ここによりの確な根拠をもって規定しうるのではないかと思う。民族が血縁共同体であるということは、血縁を人間存在結束の紐帯とするということであり、それが目的論的地縁共同体であるということは、伝統的歴史的な生存目的を共通する人間存在の集団態であるということであり、それが文化共同体であるということは、世界理念即ち世界創造の

民族世界観の源泉

文化的目標を一にすることにおいて一体であるということであろう。ところで、これら民族存在の本質的な内的構造的性として数えられたものの相互関係に於いて、単なる血縁共同体、単なる地縁共同体、単なる文化共同体では、これを民族とはいえないことは自明の理であろう。現実なる人間存在に関する限り、血縁共同体即地縁共同体であり、それはまた同時に文化共同体であらざるを得ない。

民族は唯一なる実存在であり、これを把握しようとするものの場の相異により、時には血縁共同体として、或は地縁共同体として、または文化共同体として扱えられるに過ぎない。

そこで、若しそれなれば、民族存在をして、それぞれの共同体として扱えとすれば、現実具体的なノエマ的成態としてそれ自らを表現せしめる、より本源的にして作用的なるノエシスの根基がそこに存在しなければならない筈であろう。血縁の共通性、地縁の生存目的の同一性、知縁の世界理念の一体性、何れもたしかに民族存在凝結の紐帯であるに違いない。だがしかし民族は、単にこれらの紐帯によって結合された組織集団ではない。

その始原より、——パルメニデスの言葉をかりれば——「一即全」なる実存在であり、これらの所謂結合紐帯による成態として自らを表現するノエシ的な作用存在であり、ヌース的な生命存在である。しかれば、このヌース的な民族生命、ノエシ的な作用根基は、民族存在自体乃至これと共にあることに於いて在る人間存在に於いては、如何なる形態において自覚されているであろうか。これ即ち、民族の本有する世界観なのである。要するに、世界観とは、それが実存在としての人間に所有せられるものである限り、ヌース的に自覚され、ノエシ的に展開される民族生命以外の何物でもない。世界観を理性的ロゴス的な世界像から區別して、ヌース的ノエシ的な直観様態であると規定した所以もここにあるのである。個人主観の任意の思弁によって構成された世界構造観は、語の正しい意味において、世界観の名に値しない。世界観とは知性的な個人主観の満足を目標とする形而上学的思惟体系ではない。民族生命に深く且つき根柢をもち、民族の実存する限り、人間存在に必然的な先驗的直観様態である。そして知性的なあらゆる

民族世界観の源泉

る認識を超越して個人主観の如何ともすることのできない先験的行動姿態である。

最後にお断りしておくが本論に主張せられたる民族の概念を以って一般的に謂われている民族主義的概念と混同されないように願いたい。

註

- (1) 西村真次博士、「世界古代文化史」p.69—70.
- (2) A.C. Haddon; *The Races of Man and their Civilization*, 1925, p. 100.
- (3) T.D. Lacouperil; *Western Origin of the Early Chinese Civilization*, 1894.
- (4) 西村真次博士「世界古代文化史」p. 320.
- (5) A.C. Haddon; *The Wanderings of Peoples*, p. 1ff.
- (6) E. Huntington; *The Pulse of Asia*, p. 365.
- (7) この世界規定は、シェラー、ハイデッガー、ニコライ・ハルトマン等現代存在論の立場に立っている。
M. Heidegger; *Pein und Zeit* 等。
- (8) R. Eisler; *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 4 te. A, 1930 SS. 506—507.
- (9) R. Eucken; *Erkennen und Leben*, 1912. S. 14
- (10) W. Dilthey; *Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen System*, in: *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, 1911, SS. 16—
- (11) 三木清「世界観構成の理論」理想社「世界観学」1933.
- (12) F. Schiller; *Philosophische Schriften*, 1902. SS. 202—
- (13) E. Husserl; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1928 SS. 179—
- (14) K. Jaspers; *Psychologie der Weltanschauung*, 1919, SS. 44—
- (15) B. Kern; *Das Wesen des menschlichen Seelen-und Geisteslebens* 1907, SS. 64—244—292—
- (16) W. Dilthey; *Weltanschauungslehre*,
- (17) 三木清前掲 p. 31.
- (18) K. Jaspers; 前掲 SS. 133—
- (19) ハックスレイ、ハドン共著小山丹訳「人種の問題」p. 7.
- (20) M. Heidegger; *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenale Forschung*.
- (21) N. Hartmann; *Diesseits von Idealismus und Realismus, Kant-studien*,

民族世界観の源泉

xxiv 1915 S. 258.

- (22) M. Scheler; *Wesen und Formen der Sympathie* 1923, SS. 257—259.
- (23) M. Scheler; *Wissensformen und Gesellschaft*, 1925, S. 457.
- (24) M. Scheler; *Philosophische Weltanschauung*. 1929, S. 138.
- (25) N. Hartmann; *Ethik*, 1926, S. 501.
- (26) 同上 S. 221.
- (27) T. Temuralp; 前掲 S. 135.