The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「學び」と「問い」 : ドイツ文學の視點から
Author(s)	田中, 健二
Citation	懐徳. 1975, 45, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90527
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「學び」と「問い」

――ドイツ文學の視點から――

田中健二

序

「學び」と「問い」というのは、一見して「學問」という言葉の構成要素であることがわかる。そうして「學び」と「問い」という標題そのものが、すでに「學問」について何かを言おうとしていることを豫想せしめる。たしかにその通りである。が、私があえて「學問」という標題を選ばなかったのは、現今常識的に用いられている「學問」という言葉そのものの分析をさしあたって重要な課題としたかったからであり、そのためには何よりも先ず「學び」と「問い」を、それぞれその本來の意味において、それも所詮は私の考えによるのだが、その原型において考察したいと思ったからである。

そこで先ず、現今の國語辭典で「學問」という言葉の意味を尋ねてみることにしよう。

『廣辭苑』（新村出編・岩波書店刊）によると、「學び習うこと、學藝を修めること。」とあり、また『新修國語漢和辭典』（宇野哲人編・集英社刊）にも殆ど同様に「まなびならうこと、修めた學藝。」とある。さらに、久松潛一・佐藤謙三編『國語辭典』（角川書店刊）には「習い覺えた知識、體系的に組みたてられた知識」とみえ、或いは、時枝誠記編『例解國語辭典』（中教出版社刊）では「知識を得ること、また得た知識。いろいろな知識を一定の原理に從って體系

的に組織すること、また體系的に組織したもの。」というふうに述べられている。その他いずれの國語辭典においても、だいたい似たり寄ったりである。

このように、「學問」という言葉は現今の國語辭典では必ずしも確定的な意味が與えられているとはいえず、そこにはなんとなく漠然とした感を拭いきれないものがある。たとえば『廣辭苑』には「學び習うこと」とあるが、これでは「學問」は學習と全く變りがないことになるだろう。また「學藝を修めること」とあるから、同書で「學藝」の項をひくと「學問と藝術」とある。これでは同語反復（Tautologie）のきらいがあり、どうもすっきりした感じがしない。また、角川版『國語辭典』や『例解國語辭典』のように、「學問」を知識と同義にとり、「知識」を「或る事物についての明確な理解・認識」と解したところで、それはなんとなく言葉の言い換えにすぎないようで、決して誤りというのではないが、「學問」の意味としては何としても物足りなさをおぼえる。尤も、この種の難點は辭典としてやむをえないところでもあろうか。

さて、ひとくちに「學問」といっても、辭典でさえこうなのだから、一般にはひとそれぞれに自分が理解する限りの意味でこの言葉を用いているとみてさしつかえない。尤も他の言葉についても、多くの場合同じことがいえるわけで、私といえども一つの言葉がいろんな意味に用いられることは百も承知であるが、とりわけ「學問」というのは、些かなりとまじめに生きようとするひとにとってはどうでもよいものでなく、それに小學校いらいしきりに耳にしロにもしてきた言葉であり、それだけにあたかも自明なこと、わかりきったことのように、老若各層のひとびとによって日常茶飯事的に用いられているのである。

このような、「學問」という言葉についての一般的事情が、ほかならぬ「學問」そのものをさまざまな論議の渦中に巻き込む原因の一半をなしている、と考えられる。たとえば大學に入學したばかりの學生でも、なんのためらいもなく「實社會では學問は役に立たない」とか、「いまや學問よりも實踐が大切だ」などと言う。私に言わせると、大學

から「學問」を取り去ってしまえば大學の存在理由がなくなるわけだが、そういう大學のなかで學問を輕視するような言動が幅を利かせている場合も決して少なくない。また健康や體力、行動力などというのは、ひとり大學だけに必要なのではなく、あらゆる人間にとって、生涯のすべての時期や職場において不可缺のものであるにもかかわらず、「大學では學問に力を入れるよりも健康が大切で、スポーツをやって體力や行動力を身につけるべきだ」などと、したり顔で說くいわゆる實業家も多いようである。この種の實業家からすれば、大學というものはまるでなんら獨自の任務も目的もなく、なんの經費も要しないでひとりでに在るものであるらしい。いったい、かれらはかれらの會社や工場で働く從業員や勞働者に向って「業務や生產に力を入れるよりも、スポーツをやって體力や行動力を身につけるべきだ」とでも言うのであろうか？　大學に對してこのような、私からすれば、甚だ無責任な言辭が横行するのも、大學の存在理由たるべき「學問」についての見方において、私とは本質的に異なるものがあるからであろう。或いはまた、必ず答が出るにきまっている、もしくはすでに答が出てしまっている入試問題のようなものを勉强しただけで、ひとかどの「學問」をしてきたかのような口吻をもらすおめでたい若者にもまま出會う。要するに、いろんな場合に「學問」という言葉は日常の會話のなかで頻繁に使われるが、それがつねに同じ意味で言われているとはとうてい考えられないのである。

そこで、このように各人の恣意に委ねられている「學問」という言葉の意味を些かなりと整理するために一應この言葉の由來を尋ねてみることも、あながち無用の詮索ではあるまいと考えられるので、こんどは比較的古い權威のある國語辭典、たとえば『大言海』（大槻文彥著・冨山房刊）にあたってみると、そこには先ず古義に則って、「學問」とは「事ヲ効ヒテ、其ノ理ヲ覺リ、道ヲ訊ネテ、疑ヲ解ク義」とあり、次いで「モノマナビ。學ビテ問フコト。教ヲ受ケテ學ブコト。學藝ヲ習フコト」とある。ここでも「學問」の語義は「學ビテ問フコト」のほかは、現今の國語辭典とほぼ變りはない。しかしながら初めの古義による「學問」の語義は、私の當面の考察にとって示唆に富む好個の

手がかりを與えてくれるように思われる。

『大言海』についてはひとまず措くとして、ここで中國の典籍に訊ねてみると、古く『易經』（周易）の「文言傳」に「君子、學以聚之、問以辨之、寛以居之、仁以行之。」とみえる。おそらくここにいう「學」と「問」とから「學問」という言葉が成立したものと推定される。現に本田濟氏も「中國古典選」（朝日新聞社刊）の『易』の巻において、この箇處を「有德の人は、學問によって知識を集め、是非を辨える。そうして得られた叡知の上に立って寛仁な態度でものに對應し政治を行う」（圏點筆者）というふうに、「學」と「問」、「寛」と「仁」をそれぞれ一括して「學問」、「寛仁」と譯していられる。『周易』以後、中國ではすでに『中庸』のなかに、「學問思辨之功」とか「尊德性而道問學」といった句がみられ、「學問」のほかに「問學」という言葉も用いられたらしい。さらに降って『孟子』を繙くと、その「滕文公上篇」に「吾他日未嘗學問、好馳馬試劍。」とある。おそらくこれらが「學問」という言葉の最も古い典據だろうと思われる。次に眼をわが國に轉じると、すでに『續日本紀』の天平二年三月二十七日のくだりに「（大學の生徒は）もっぱら學問にくはしきをえらびて」云々とあり、作者不詳、平安中期の作『宇津保物語』には「藤原君、がくもんに心いれて遊びの道にも立ち入りたまへる」云々、さらに『枕草子』二十三段には「（古今集の暗誦を）御學問にはせさせ給へ」云々とみえる（圏點及び括弧筆者）。これらの文獻的事實によって、「學問」という言葉は千百年以上もの昔からわが國に定着していた、ということができるのである。

さて、右のような言葉の由來を考慮にいれながら「學問」についての私見を述べようとするわけだが、それはあくまでも、「學問」という言葉はこういうふうにも解釋できるのではないか、從って「學問」はこういうものでなければならないのではないか、という私自身があるべきすがたと見るところの「學問」の在り方についてであって、さらさら普遍妥當性を有する學問論といえるものではない。むしろドイツ文學などというものにうつつをぬかしてきた一介の書生にだけ通用するていのものであって、しかも私の言う「學問」を實行しうる能力が私自身に完全に具ってい

るというのでもない。いわば私の理想とする學問の在り方を披露したいと思うまでである。

一

何よりも先ず、「學問」という言葉そのものは、元來すぐれて東洋的である、と言いたいのである。というのも、西洋には「學問」を言い表わすのに「學」または「知」にあたる語を語源とする言葉しか存在しないように思われるからである。たとえば science や Wissenschaft というのがあるが、これらは共に「知る」という意味が土臺になっている。つまりラテン語の scire（知〔って い〕る）の現在分詞形 scient-〔em〕から派生した scientia（知識）という語が英・佛語の science となったのであり、また獨語の wissen（知っている）の不定形名詞 Wissen（知識）から派生した集合名詞が Wissenschaft であって、しかも wissen はいわゆる「過去現在動詞」（Präteritopräsens）として發生的には gekannt od. gesehen haben（知ってしまった、或いは、見てしまった）を意味し、ラテン語の vidēre, ギリシャ語の〔w〕idein（見る）に對應している。

ところで、現今では「學問」を西洋語に移す場合、通例これら science または Wissenschaft をあてるか、或いは英語 learning, 佛語 savoir, 獨語 Wissen もしくは Gelehrsamkeit などを用いる。savoir はもともと「知る」を意味し、learning は learn（學ぶ）の、Gelehrsamkeit は lehren（教える）の派生語である。そうして英語の learn は、獨語の lernen と共に、ゴート語 lais（私は知っている）と對應し、本來は「跡をつける」（nachspüren）、「跡をつけて知るようになる」（durch Nachspüren wissend werden）という意味を有し、また獨語 lehren もゴート語 laisjan と對應し、原義は「跡をつけて知るようにさせる」（durch Nachspüren wissend machen）ということであって、lernen の作爲動詞（Faktitivum）である。從って learning, Gelehrsamkeit のいずれにも「學ぶ」、「知る」という意味がその根底にあるのである。因みに「學問のある」という形容詞には、英語 learned, 獨語 gelehrt, gelehrsam,

佛語 savant などが用いられるようである。

このように國語や漢語の「學問」に相當するとみなされる西洋語は、元來「學」または「知」を意味するのみであって、「學問」のうちの「問」にあたる部分は示されていないことに注目しなければならない。ここに私が「學問」という表現をすぐれて東洋的な發想に基づくものとみる一つの理由がある。

そこで私は「學問」を文字通り「學び問うこと」、或いは「學び問うて成り立つもの」と解してみたいのである。とすれば、そもそも「學ぶ」とはどういうことか、「問う」とはどういうことかを明らかにしなければならない。

先ず、「學ぶ」とは「まねぶ」、つまり「眞似履(ブ)む」から轉じたものといわれる(『大言海』)。そうして「まねぶ」、「眞似る」とは或るものに「似せる」、「見習う」ということである。從って「學ぶ」とは、先行するなんらかの根據があって、それに「見習う」ことであり、少し格式づけていえば「根據の跡について連續的にこれを傳承する」こととなる。このようなわけで、さきに述べた英語の learn や獨語の lernen の語源が「跡をつける」という意味であることと全く軌を一にしているのであって、「學ぶ」という表現が洋の東西を問わず語源において同一の意味を有する事實は、まことに興味あることといわねばならない。

要するに、「學ぶ」とは、『大言海』にも「事を效(ナラ)ヒテ」云々とあるように、「連續的傳承面にかかわるはたらき」である、ということができるであろう。

次に、「問う」とはどういうことであろうか。これも『大言海』によると、「問う」は「外言(ト)フ」の約であるといわれる。これが科學的にどれほど信憑性があるのかはもとより知るよしもないが、「問う」が「外言う」であるというのは私にはなかなかに意味深いことのように思われるのである。ところで「外」とは「何か」の外であるべきであるから、「外」といえるためには、その「何か」が豫め存在するか、もしくは措定されていなければならない。そうでないと「外」ということ自體が意味をなさぬことになる。從って「問う」が「外言う」であるということは、「問

う」が「何か」とのかかり合いにおいて捉えられていることを示している。さらに「かかり合い」とは通常或る事物と他の事物とが互いにかかり合うこと、つまり「相關關係」を意味するのであるから、「問う」が「何か」とのかかり合いにおいて捉えられているというとき、その「何か」は「學ぶ」であるとみたいのである。言いかえると、「問い」と「學び」とはつねに同じ資格で並立されていて、一方が他を含むことはありえないのであるが、深い意味においては、この並立は兩者が互いに區別されながら同時に密接な關係に立っていることを示しているのであり、「學び」と「問い」を相關の相において捉えることによって初めて、兩者は結合されて一つの「學問」という概念が成立すると考えたいのである。たとえば「ゲーテにおける生活と藝術」という論題にあっても、それはゲーテの生活とゲーテの藝術とがそれぞれ無關係に、單に並列的に取り扱われるのではなくて、この兩者が互いにかかり合ってゲーテの全體を成していること、つまり兩者を相關關係の相において捉えることによってゲーテの全體像を明らかにすることでなければならない。同様に「學問」を成り立たせ、「學問」の本質を明らかにするためには、「學び」と「問い」はこれを相關的に捉えなければならないのである。

ところで「外言う」というのは、それ自體日本語として意味をなさないので、一應これを「外で言う」、「外へ言う」および「外から言う」という三通りの意味に解して、それぞれについて分析を試みてみよう。

先ず「外で言う」についていえば、それが何かとの相關關係の一翼を擔うためには「外で獨り言を言う」ことであってはならない。從って「外で言う」というのは「外で何かに向って言う」ことにほかならず、つまり「外から言う」というのと變りがないことになる。次に「外へ言う」というのは「何かから外へ向って言う」ことであるから、その「何か」がなければ「外へ言う」こと自體がありえないことになる。つまり「外へ言う」はその「何か」に全的に依據しているので、ここには本來的な相關關係はみとめられないのである。

そこで「問う」が「外言う」であるといわれる場合、その「外言う」は「外から言う」の意味に解さねばならない

ことがわかる。ここにおいて、「問う」とは「學ぶ」の外から言う、ということになる。ところで「學ぶ」は根據(Grund)に對して「連續的である」こと、つまり「連續的立場に立つ」ことであるから、「學ぶ」の外とは、根據に對して「非連續的である」こと、つまり「非連續的立場に立つ」ことである。それゆえ「問う」とは、根據に對する「非連續的立場から言う」ことを意味する。しかも「問う」は「學ぶ」とかかり合って「學問」を成り立たせるものであるから、結局「問い」とは、根據に對する「非連續的立場」、つまり「根據を離脱したところ」(Ab-grund「深淵」)から「根據」に向って言う、ということになるのである。さらに別の見方からすると、「問い」というのは、わからないから知ろうとする、いわゆる「不知の知」(docta ignorantia)から發する開發的な(heuristisch)はたらきのことでもあるから、「問い」とは「非連續的開發面にかかわるはたらき」である、ということができるであろう。

「學び」と「問い」についての以上のような語義的考察から、「學問」とは「學ぶ」という連續的傳承面と「問い」という非連續的開發面との綜合もしくは統一である、とみてさしつかえない。つまり「學問をする」ということは、根據をまねびならうこと(學習)によって、その「理を覺り、知識を集める」と共に、根據の外から問いただすこと(質問)によって、覺った理や得た知識の「疑を解き、是非を辨える」ことであり、端的にいえば「學びつつ問う」と同時に「問いつつ學ぶ」ことにほかならない。因みに、「學び」は、それが連續的傳承のはたらきであることから、容易に「受容」・「肯定」および「知識」につらなり、これに對して「問い」は、その原義が「外言う」であることからして「表出」を意味し、また「是非を辨える」とは學習によって得られた知識の非を批ち正を判定する、つまり「批判」することにほかならないから、「問い」が「表出」・「否定」および「批判」につらなることは明らかである。

ここに於て重ねて、「外から言う」の意味における「問い」によって初めて「學問」の眞髄にふれることができる理由を述べておきたい。「外から言う」は、すでに述べたように、「根據の外から根據に向って言いかえす」という意味に捉えることができる。從って「問い」とは、「學び」という學問の連續面に切れ目を入れ、そこから逸脱して學

び知られたことに新しい疑問符を打つ、ということである。このことをより具體的にいえば、「問い」によって既存の根據は揺り動かされ、そこに「未知なるもの」が現れる。そこでこの「未知なるもの」が究明せられて新しい眞理がひらかれる。さらにこの新しい眞理は「學び」によって新たな根據となり傳統となる。ここにおいて又しても、この新たな傳統的根據は「問い」によって變革を促される。このような過程が無限にくりかえされることのなかに「學問」の本來のすがたがある。つまり「學び」と「問い」の活發な相關關係によって本來の「學問」は成立するのである。

以上の理由から、「外言う」の約とみなされる「問う」は「外から言う」の意味に解するを要し、この種の「問い」こそ、言葉の本來の意味において、「學び」とかかり合い、「學び」と共に「學問」の生成過程に與るものということができる。

まことに、「學問」が凝固・死滅することなく永遠の脈動をたもつためには、非連續的な「問い」の役割は不可缺の條件である。なぜなら、既存の學說、思想もしくは傳統に「問い」を發することなくこれを無批判的に受容し、或いはこれを絶對的權威として信奉して、その根據に安住している限り、學問の進步は跡絶え、學問の形骸化をまねくことは必至だからである。

二

「問い」が「否定」・「批判」につらなることはすでに指摘されたところであるが、ここであらためて、「否定」・「批判」とはどういうことなのか、ひいてはそれらがどういう意味で「問い」につながるのか、をさらに立ち入って考えてみたい。

ちかごろしばしば耳にする言葉に「いまや觀念論は否定されねばならぬ」とか、「近代は超克されねばならない」

というのがある。いったいに、「否定する」、「超克する」というのは何かを否定し超克することである。否定され、超克される何ものも無いところに「否定」、「超克」は起らないからである。言いかえると、否定・超克が起っているとき、そこには何ものかが在るのである。つまり否定・超克とは「存在」とのかかわりにおいて起るのである。ところで、「肯定」が存在を直接指示しようとするのに對して、「否定」は存在へ向って「外から」詰め寄ろうとする。つまり否定と肯定とは存在の輪郭において出會う。このことは存在が「否定」に圍まれていることを示している。存在が無いと否定も無い。否定も肯定と同じく存在から起るのである。そうして「否定が存在から起る」というのは、否定にも肯定とひとしく積極的なものがあるということである。或る事物の否定は、その事物が否定されて空無になることではない。甲が觀念論の立場をとり、乙が觀念論の立場をとらない場合、乙は甲に對して單に或るものが足りないことを意味するものではない。或る立場をとらないこと、或る立場をとることを拒むことは、積極的な意味をもっていることにおいて、その立場をとることと同然である。この消息を一般的にいうと、ひとは或る行爲をすることによって表現されるのと同様に、或る行爲をしないことによっても表現されるのである。しかしながら否定における積極的なものは、直接的にではなく、或る特定の肯定判斷の否定としてのみ指示される。そうして或る肯定判斷が否定されるとは、そこに在る積極的な存在に照して、その肯定が妥當しないと判斷されることにほかならない。從って否定は斥けること、つまり評價することであり、それを肯定することは僞りである、という拒絶を含んでいるのである。このように否定がなされ、「僞りである」と言えるのは、嚴密な意味では、すでに「眞なるものが在る」とわかっていることでなければならない。というのも、「否」と拒むときは、すでに眞と僞との區別ができているときであるはずだからである。さらに、「否定」のうちに積極的なものが在るというのは、同時に否定のうちに眞なるものが隱れている、ということでもある。從って「否定」を可能ならしめるものは眞理であるということができる。だがしかし、積極的なもの、眞なるものが在るとはいえ、否定が否定である以上、それによってポジティーフな存在はな

んら明らかに示されていない。そうかといって、肯定によってすべてが明らかに示されうるのであるならば、否定による表現は意味をなさぬことになるばかりでなく、そもそも否定ということ自體がありえないことになるであろう。否定はいわば肯定を隠しておく性質を有している。ところで「肯定を隠す」というのは、存在の積極的な受容を差し控えて、存在への問いかけを誘うことである。従って「否定」とは「問い」であるということができる。ここにおいて、さきに「問い」は否定につらなると言われたことが、再び確認されたわけである。

さて、否定され超克されるべきものがなければ否定、超克は起らないというのは、そのものが有形物ではなくて「思想」(Gedanke) のたぐいである場合には、それについての知識がなければそれを否定し超克することはできない、ということを示している。つまり觀念論を否定するためには觀念論の何たるかを、近代を超克するためには近代の何たるかを知っていなければならない。かりにひとが觀念論や近代の成立過程、構造および内容を知らないとすれば、それらはそのひとにとって「無」にひとしいのであるから、それらに對して否定も超克もしようがないはずである。換言すると、唯物論だけを學びそれしか知らない者は、その外にあるもの、たとえば唯心論について否定をなしえないのであり、同様に、現實生活にとっては現代の、目前の出來事が重要だからといって、近代についてなんら知るところのないひとには、近代を超克するなどということはもともと無意味である。要は、觀念論を否定するためにも觀念論を、はたまた、唯物論を否定するためにも唯物論を「學」んでおかねばならないのである。

さらに「否定」と同様、「問い」につらなる「批判」についても、批判されるべき事物の實相を知ることなしには「批判」はありえないのである。批判の對象が學び知られることなく、單にそれが自分に不都合に思われるから、なんとなく氣にくわぬからというだけで、それを非難するような言動は、たといそのひとの據って立つ立場そのものは一般に承認されるところであろうとも、所詮は幼兒が生理的・心理的な欲求から見さかいなく泣きわめくのと大差はない。それは本來の意味において「批判」の名に價しないのであって、單なる惡口雜言ないしは感情的反駁でしかな

いであろう。

ところが現今ではままこうしたたぐいのものまでも「批判」の名で呼ばれるので、その結果「學問」そのものが疑われ、「學問」に著しい價値低下をきたしているように思われる。というのも、批判とは學問において「問い」を代表する不可缺の要素であり、批判を缺いては學問は成り立たないからである。まことに批判は學問の價値を左右する。この意味においても、言葉のぞんざいな使用は、その言葉で指示される事物の本質を歪め、ひいては他の事物への誤解をひきおこす原因となることは明らかである。なおこの際、かのエピクテトス（Epiktētos）の「ひとを惑わすのは事象ではなく、事象についての意見にすぎない。」（Encheiridion）『提要』という提言を容れることもできるであろう。因みにこの提言は、ヘルダー（J. G. Herder）の『歴史哲學異說』（Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774）に副標題として、またゲーテの『植物變態論』再版（Metamorphose der Pflanzen, 2. Auflage, 1831）の冒頭に題辭として用いられている。

尤も、ここでいう本來の意味における「批判」がいかに容易ならざることであるかは、極端な例をあげると、人類の歴史がすでにこれを示している。およそ變革とか革命というものは、例外なく國家や社會、その他あらゆる既存の體制に對する批判から起ったのである。かりにその時點、その局面における批判が眞に正しかったとすれば、おそらく人類社會には疾くに極樂淨土が出現していたであろうし、よしそこまで至らなくても、二十世紀後半の現在においてなお人類がこれほど深刻に惱むことはなかったであろう。このことは、後でも述べるように、われわれ人間には絶對的眞理というものは永遠に閉ざされている、ということを示しているのである。それにもかかわらず！　絶えず學びかつ問わねばならない。これまさに探究する者の必然のさだめであり、何故を言うを許さぬことである。ここに學者の惱みがある。

重ねて言う、學問のはたらきとしての批判をなしうるには、批判されるべきものを學んでおかねばならず、學ぶこ

となしには批判はありえないのである、と。「學び」の重要性は自明の事柄に屬する。それゆえ、大學において既存の學說や思想がしばしば講義の對象にされるのは、學生が單にその學說や思想についての知識を獲得しさえすればよいからというのではなく、實はそれらに對する批判をより正しく行いうるために、それらについての知識がぜひとも必要だからである。ところでいま「知識を獲得しさえすれば」云々と言ったが、ありていに言えば、知識の獲得ということだけでも現實には決して容易なわざではないのである！　だから、學生は何よりも先ず「學ぶ」ことに時間と勞力の大半を費すのは當然のことであって、「學ぶ」ことをまじめにやったからといって、些かも批判を疎かにしていることにはならないのである。むしろ本當の批判を行いうるために學んでいることを實感として體得すべきであろう。この意味において、「大學」とはまさに文字通り「大いに學ぶところ」とみて一向に差支えないのである。

三

連續的傳承のはたらきとしての「學び」の重要性は、以上でおおよそ首肯されるところと信ずるが、しかしこの本來の意味での「學び」がどんなに重要であろうとも、それのみで終始するのでは學問の本質を捉えることにならない所以を明らかにするために、さらに別の角度から「問い」の役割の重要性について述べてみよう。

およそ何事であれ、それがほんとうに「わかる」ためには、それについて既に得ている知識の根據から「別れ」なければならない。ものの全貌を見ようとするとき、われわれはそのものから「離れ」なければこれを見ることはできないのである。たとえば、親のありがたさは親と幽明境を異にして初めて痛切に思い知らされ、祖國の姿は外國にあってこれを眺めるとかえって鮮明に浮びあがってくるように、或いは國語の特徴は外國語を學ぶことによって一層確實に認識せられるように、師の學說・思想を乘り超えることができて初めて弟子は師に價し、傳統の形を離れて初めて傳統に忠なる者となる。

ものから「別れる」、「離れる」ということ――これもまた認識における必然のさだめであるといってよい。既得の知識に甘んじ、既成の根據に寄り縋っているだけでは、學問の進歩はありえないのである。「根據から離れる」とは、自分がいままで寄りかかってきた知識に對して「しかし」を言うことである。ところで、この「しかし」(aber)という接續詞がドイツ語では「離脱」を意味する副詞 ab の比較級(Komparativ)とみなされているのは、まことに意味深いことといわねばならない。ところで「問う」とは「外言う」、すなわち根據の外に立って言うことであった。探究精神はこの「問い」のエネルギーにかられて、根據を離脱し、いわゆる「深淵」(Ab-grund=「根據から離れたところ」)に臨み、これを徹底的に(abgründig)にみつめざるをえない。ここでは「學び」において、つまり傳承的に自明とみなされていたものが未知・不明なものとして現れてくる。自明なこと(連續的根據)が不明なもの、未知のものとして現れる深淵(非連續的立場)において、この不明なもの、未知のものを究明しようとする精神の躍動を、ニーチェ(Friedrich Nietzsche)は「深淵に踊る」(am Abgrund tanzen)と言う。この「深淵における究明」が學問をさらに徹底せしめ、學問に新たな根據を與えることになる。ここに學問の生成發展の相、つまり進歩がある。しかもここにおいて、探究精神は根據を離脱することによって、根據に束縛された「重きを負う精神」(Geist der Schwere)たることをやめ、「深淵に踊る」輕快な精神と化している。かれは、このような輕やかな精神として、既存の根據、既得の知識から解放され、可能性とたわむれつつ實驗に乘り出すのである。これをニーチェは「實驗哲學」(Experimentalphilosophie)と呼んでいる。

さて、學問的精神とは何か? それは眞理を愛し、眞理を尊び、眞理に隨順する心をいうのであろう。ところが眞理とは、それ自體で固定し、そこに轉がっているからただ拾いさえすればよいものとして、あるのではないのである。それはむしろわれわれが「問い」かけ、はたらきかけ、規定し、われわれがそれに到りつくべきものとして、無限の過程としてあるものをいうのである。ゲーテは言う、「神は胡桃を惠む、しかしそれを嚙みくだいてあけてはく

れない。」(Gott gibt die Nüsse, aber er beißt sie nicht auf.) と。また、マックス・シェーラー (Max Scherer) によれば、われわれが探究の對象 (Gegenstand) とするのは、われわれに抵抗するもの (Widerstand. 注。wider=gegen) であって、ものの眞理はわれわれ自身の主體的なはたらきかけ、つまり「問い」によってひらかれるのである。

いかなる學說も、どのような思想も、それ自體はイデー (Idee) にすぎない。學說や思想に價値が生じるためには、それらにかかわる主體の一定の態度、すなわち評價作用が豫想されねばならず、そうして評價作用の主體たるわれわれ自身によって學說や思想の價値にもさまざまな——個人的・社會的・自然的・理想的などの——區別が生ずる。というのも、價値とは本來主體の要求を充たすものをいうのだからである。たとえば、いかに人道主義を標榜する進步的な思想であっても、それにはたらきかけ、それを價値づけようとする高邁な精神に活用されて初めて、それは眞に價値あるもの、つまり眞理となるのである。これに反して、かりにその思想が陋劣な利己心に媒介されるとすれば、それは價値あるものとならないばかりでなく、かえって害毒とさえなりうるであろう。

ともあれ眞理をこのように考えるとき、われわれが對象に介入しそれに與ることをしないならば、永久に眞理への道は見いだせないだろう。また、かりになんらかの眞理が存在するとしても、これを證驗し價値づけるものが必要であり、その眞理は認識主體のはたらきかけである「問い」によって開示され展開されるのである。學問もまた、われわれがそれに介在し關與することをしないならば、現實に發展し結實することはないであろう。このことはわれわれが學問に興味をもつということにほかならない。實は介在とか關與というのは、西洋の言葉においては「興味」(Interesse) の本來的意味なのである。というのも、ラテン語 interesse は inter (=zwischen) と esse (=sein) とから成り、Dazwischensein (間に在ること、介在) を意味するからである。學問に介在的興味をもつことによって得られた眞理にして初めて、われわれはこれを體驗し享受することができる。詩人ゲーテにあっても、詩作は眞實の體驗で

あって、眞理は自己の生きた體驗を基盤とするものでなければならなかったし、眞理の生成過程に與ることなしには眞理を活かし價値あらしめることはできなかった。あたかも作品に生命の內容をもたせることができなければ、それは無價値な作品でしかないように。

學問がただ景仰的心情から學ばれる――とはいえ、凡俗にはこの境地に達することすらむつかしいのである！――にすぎないならば、それは或いは樂しいことかもしれない。しかしそこには心の底からの、魂をゆさぶるほどのよろこびはないであろう。このような大いなるよろこびは、不斷の「問い」かけを通して絕えず學問・眞理の生成過程に積極的に與ることによってのみ與えられる。だが、その道程は長くかつ險しい。そこには必然的に大きな苦惱が伴なう。つまり、苦しまざる者にはよろこびもまた與えられることなく、偶像は與えられても學問のよろこびは與えられない。學問の生成されてゆく經路の外に立っている限り、學問の何たるかは永劫にわからないのである。このような不斷の「問い」は、いわば無限自己否定の作用といってもよい。さきにも述べたように、否定が起っているときそこには何ものかが在るのであるから、否定は「存在」において起るのである。ところで否定が或るものに對して起るというのは、そのものの存在が否定されることであり、或るものの存在が否定されることは、そのものが存在としてとどまらないことを意味する。否定が或るものの存在を打ち消し、また新しい存在を示さない以上、それは存在における平衡を破壞する。從って否定は運動をひき起すのである。つまり否定とは、ものを運動の相において捉えようとする作用である、ということができる。それはまさに、「ドイツ的である」とは「非ドイツ的になる」ことだ、とするニーチェの考えと符節を合わせているように思われる。

さて、探究精神はこのようにして學問の大いなるよろこびに與る境地に至ったとして、果して絕對の眞理を得ることができるであろうか。かの啓蒙期劇作家レッシング（G. E. Lessing）は「もし神が右手に一切の眞理をもち、左手にただ一つの眞理へのやみがたい衝動――たといそれは私をたえず永久に迷わすと付け加えられていようとも――

をもち、いずれかを選べ、と宣うならば、私は謙虚な心で左手の前にひれ伏し、父よ、與えたまえ。まことの眞理は御身だけのものでございます。」と言ったが、まさにそのように絶對の眞理は神のものにして、われわれの手に屆かぬものである。われわれの眞理はあくまでも蓋然性の埒内にとどまり、光と闇を兼ねた薄明の眞理であり、ゲーテのいわゆる「移ろいながら持續している虹の多彩なたわむれ」(Des bunten Bogens Wechseldauer)のごときものである。それを眞晝の明るさをもつものとみることは妄想であり、それを太陽の光のように絶對視することはすでに迷妄である。これをニーチェは端的に「眞晝の深淵」(heiterer schauerlicher „Mittags-Abgrund") と呼ぶ。相對の絶對化、有限の無限化に胚胎するいかなる人間の營みも、所詮絶望の陷穽、幻滅の母胎にすぎない。特定の立場を占めることは、深い意味において、すでに立場そのものを偶像化することにほかならない。ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』(Wilhelm Meisters Wanderjahre) における主人公の遍歴は、一處に三宿を越えない、一年以内に同じ場所に立ち歸らない、という掟によって始まるが、この掟は、あたかも芭蕉の行脚のそれを連想させるように、われわれ人間はややもすれば目前の現象に執着し特定の對象に拘泥して、大いなる悠久の道を見失う弊におちいるので、われわれの針路を遍歴によって是正するために定められたものである。

すでに述べたように、眞理は固定したものでなく、われわれのはたらきかけによって開示され、無限の過程としてあるものだが、しかしそれだけで眞理探究の問題が片付いたというわけにはいかないのである。そこにはなお、はたらきかける主體自身の在り方が問題として殘されている。そこで先ず、この問題を考える手がかりとしてエッカーマン(J. P. Eckermann) に語ったゲーテの言葉をあげてみよう。ゲーテは言う、「思惟についての思惟ほど役に立たないものはない。ひとは天性正しくなければならない。そうしてこそ初めてよい思い付きが、いつもさながら自由の天使の子らのように、われわれの前に現れ、私たちはここにいるよ、と呼びかけるであろう」と。いま、ここに言われてい

る「よい思い付き」というのを「眞理」と讀みかえてみたい。というのも、眞理から到來しもしくは眞理に來至したものを「如來」というように（注。岩波版『古語辭典』）、眞理もまた、われわれの營みを通してあたかも來るが如く、いわば落想のように訪れるものである、ということをゲーテと共に考えたいからである（注。「落想」Einfall＜jm. einfallen,「ひとの心のなかに落ちる」→念頭に浮ぶ、思い付く）。ゲーテのような眞に獨創的なひとは、かれ獨自の生命の源泉から詩作する。ドイツ文學の歴史を繙けばただちにわかるように、ゲーテは既存の傳統を離脱することによって、頼るべき根據をもたなかった。このようなひとにあっては、自己の內部から生きるほかはなく、內部の營みが最も大切なものとなる。「天性正しい」とは、單に道德的な意味においてではなく、もっと深く人間性の根底にかかわる意味においていわれているのであって、恣意・偏見・獨斷・企らみから解放された精神の純粹性を示唆しているものと考えられる。

ところで、頼るべき根據をもたないこのような精神は「事物の必然」に從うよりほかないのである。そこには眞理への衝動のみがはたらき、爲にせんとする有用性から完全に斷ち切られた認識行爲そのものが現れる。童兒が遊ぶのは、ただ遊びたいから遊ぶのであって、「何ゆえに」、「何のために」遊ぶのか？　などということは童兒自身意識しないのと同樣に、眞理への衝動にかられた精神はただひたすらに眞理を探究したいから探究し、童兒の無心に遊ぶさまさながらに、生命本來の欲求のままに探究するのである。童兒にもたとえられるべき、このような無邪氣な純眞性は探究精神の本來的屬性といってよい。ゲーテの諷刺詩『クセーニエン』(Xenien) のひとつに、「げに、ひとの思惟するにあたって、みづからその思惟に氣づかざるこそ、正しき路なり。すべてはあたかも贈られたるものなり。」とあるが、これは探究精神の本來の在り方を端的に道破したものといえる。人間の恣意は道を誤る。「みづからの思惟に氣づかざる思惟」――これこそはまことの思惟であり、この思惟にはアナクサゴラスのいわゆる「はたらけるロゴス」(logos energetikon) としての本能のようなものがはたらいている。つまり、眞理はあたかも本能のように

「必然」に隨順する精神の前に「自由の天使の子らのように」現れ、純眞な精神に神からの「贈りもの」として與えられる。美しい詩はまず企畫のうちにあってそこから作られるのではなく、美しいものそのものとして詩人に現れるのである。眞理の探究にあたっては、柔軟な、無理をしない流體的な姿勢が必要であり、いわば形のない、形にとらわれない「空」ともいうべきものがわれわれの内になければならないのである。

ここにおいて、どのようなひとがそのはたらきかけによって眞理を開示することができるのか？　という認識主體の在り方の問題はすでに答えられている。すなわち、はたらきかける主體には、何ものにも捉われない虚心無心の姿勢、もしくは自己の恣意から完全に解放された純眞な精神の躍動がなければならず、主體自身が何事にも拘泥しない自由無碍な心境において不斷に流動性を持しつつ己れを空しうして、機と境にふれてすなおにこれに從うものでなければならないのである。言いかえると、「天性正しく」なければ、いかに積極的にはたらきかけようと、眞理はひらかれないのである。たとえば、プロクルステス（Prokrustes）――旅びとを自分の寢臺に載せて、長ければ切り、短かければ引き伸ばし、結局は殺してしまう――に似た獨斷的方法、或いは豫測を絶したものはすべて不十分な認識の産物だとする思い上がった考え方などは、なにか根本的な偏見に捉われているのであって、誠實性の缺如を示している。――因みに「誠實性」とはドイツ語で Wahrhaftigkeit というが、これは Wahr-haftig-keit, つまり「眞實が付着していること」、「眞實がそこにあること」を意味し、從って「誠實性の缺如」とは「眞實が付着していないこと」、「眞實がそこにないこと」をいう。――このような正しからざる天性には永遠に眞理は顯現しないのである。ニーチェが「ツァラトゥストラの序説」で「踊る星を生むことができるためには、自分のなかにまだ渾沌を所有していなければならない。」と言うのも、秩序ある宇宙が渾沌から生れたように、眞理への躍動する想念（理想）をいだくことができるには、向上發展の可能性を孕みながらも未だ形を成さないもの（渾沌）、いわば「空」ともいうべきものが内になければならないことを示唆しているのであろう。なお、「踊り」（Tanzen）はニーチェの愛用語のひとつで、『ツァ

ラトゥストラ』だけでも十數ヶ處に見いだされる。これは輕快な生、自由無碍な精神の躍動、虚心無心の姿勢をいうのであり、或いはモンテーニュ（M. E. de Montaigne）と共に、人生を「不同な、不規則な、さまざまな形をとる運動」とみて、無理なく道理に從う眞理探究の心構えをいうものと考えられる。

四

ところで、探究精神が正道を過たずにようやくにして辿り着いた眞理は、たといそれがどんなにすばらしく、いかに美しかろうと、それを傳えることができなければ、眞理として生きてこないのである。思想もまた、だれにもわからないものであれば、思想とはいえない。どのように考えるにしても、われわれは「言葉が手許にある限りにおいて」のみ考えるのである。いかなる思想も人類の共有財たる言葉（ロゴス）に言い表わされ、これを世のひとびとに「わかつ」ことがなければ「わかった」ということにはならない。眞理はなお天啓のように、また落想のように與えられるとすれば、なおさらこれを世人に「わかち」、「傳える」（mit-teilen, 世人と「共にわかつ」）のは、いかにもむつかしいことである。あまつさえ、言葉そのものはそもそも思想傳達の具として不完全であり、また、いかに强烈な眞理の表現も、受け取る側に然るべき精神的受容力が缺けている限り、所詮沈默にひとしい。しかも、言葉のほかに傳えようがないのである！　この種の悲痛な嘆きは、これをわれわれはニーチェの言葉のなかにききとることができる。かれは言う、「いったい、われわれはどれほどのものを描きうるというのか？　われわれに描けるものといったら、ああ、いつもいままさに萎れかけようとし、香りがぬけかけているものだけだ！　ああ、いつでも飛びまわって疲れはて、いまは手で、――われわれの手でも捕えられる鳥だけにすぎない！　もはや生きてゆけないもの、飛んでゆけないもの、弱りはてたものだけを、われわれは永遠に傳えるにとどまるのだ！」と。

ニーチェに限らず、獨創的な思想家の文章において、われわれはまま言葉として未だ熟しきっていない生硬な表現

に出會うことがあるが、そこに言わんとして言いがたいもどかしさ、嘆きの聲をきく思いがするのは、ひとり私のみであろうか？　簡單直截に割り切られたものはかえって安易な誤謬であり、いかに明晰を得ようとしても、かえって不明瞭たることを避けえないたぐいも在るにちがいない。それにもかかわらず、眞理は、これを世人に與え、世人によって共感、共有せられ、受け取られることにおいて初めて、現實と內面的にかかわり、ひいては人間の現實生活を內から動かす力となるのである。

このように見ると、「われは思う」は、實はひとびとと共に思うことにほかならず、從って必然的に「われわれは思う」という性格を帶びることになる。眞に創造的な思想家には、この意味において、何かありふれたところがあり、しかもどこか泥臭いところもある。一流の思想はかえって一般的な考えや營みとほどよく折れあう。「森は綠である」というのはありふれたことで、しかも眞實である。思想は何としても眞實の表現でなければならず、だれもが考え、萬人がいだいている思いを、できる限り明確な美しい表現にもたらすことが、思想家や藝術家に課せられた最後的な仕事であるといってよい。それゆえ思想とは、獨り言ではなく、多くのひとびとがそこで一緒に考え、多くのひとびとをそこで一緒に考えさせるような形をとるものである。眞理は私のものではなくて萬人のものだからである。

眞の知者は、自分の知ることは萬人もまたこれを知ることができ、すでに偉大な先人が必ず口にし筆にもしたことであることを知っており、さらに自分がただより大いなる見えざる力の口であり媒體であるにすぎないことを自覺している。從って「われは思う」が「われわれは思う」であるというのは、深い意味において、「思考がわれを通して起る」ということにほかならない。眞理に對して最も謙虛な者は人稱を越えて非人稱の世界に住むものといわねばならない。この境地に到り着いた者のみが、マックス・ヴェーバー（Max Weber）のように、「己れの學說が超えられることこそ、學者の譽である」と言いうるであろう。まことに學問する者の眞のよろこびは、このように越えられることにおいて得られるのである。かれは學びつつ問い、問いつつ學ぶことにおいて自分を成熟させ、そうすることによ

って得られた成果を公にする。それはいわば内に充てるものを外に投げだし、自分を空しうして自分の世界を外に築くことである。知るひとは知ることにおいて、書くひとは書くことにおいて思い知らされ、さらに知らざることを知らされる。明るくなればなるほど暗やみを感じ、暗やみをみつめるひとほど光に近づくであろう。ひとは「仕事」によって單に自分の世界を建設し自分自身を證明するばかりでなく、さらに見えざるものを見ている。つまり仕事とは、自分の自己實現であると同時に、學問そのものの生成發展への期待であり、自分が超えられるに價する存在たることを實證すると同時に、自分の超えられる可能性を自覺することである。この境地に立ちうる者にして初めて、本來の意味において、「學問」を實踐したということができるであろう。

（完）