

「生の理性」¹⁾について

——オルテガによる新しい形而上学の試み——

杉 山 武

(受付 1999年10月12日)

I. はじめに

オルテガ (Ortega y Gasset, José; 1883–1955) にとって最大の哲学的課題は、デカルトにはじまりドイツ観念論において頂点に達した観念論・主観論の克服であった。オルテガの思想形成は、かれ自身の告白にもあるように、時代的にみてドイツ観念論の強い影響下でなされなければならなかったが、やがて自己の思想基盤が固まる20才代末になると、真理を目指して観念論を超越しなければならないとの確信を強めるようになった。

オルテガは、観念論が主観を重視しすぎて真実をとらえていないとの観点から、生を理解するにあたっては、観念論の「純粹理性」にかえ、生に根ざした「生の理性」という別種の理性によらなければならないと主張した。オルテガがこの新概念を抱くに至った背景には、「生」がすべてに先立つ根源的実在であり、それ以外の事象はそこに根ざしており、他面、それは恒常性、同一性からなる「モノ的実在」でなく、生起・流動・変化とい

1) スペイン語の原語は *razón vital* であり、これまで「生・理性」と訳されてきているけれども、筆者は主に語学的観点から、「生の理性」としたい。原語 *razón vital* の *vital* という語は、*vida* (生) の形容詞形であり、*razón* という語を修飾するものである。この語句の意味内容については、本稿の中で詳しく検討するが、オルテガがこの語句に託した意図は、観念の世界に閉じ込められた厳格硬直した「純粹理性」に対比される、生に根づいた柔軟な「理性」という意味であると解釈する。したがって、訳語としては「生の理性」、「生的理性」とするのが適切ではないかと考える。「生・理性」とした場合、生=理性という意味合いが強まり、「理性」という面が弱まるような印象を受ける。ちなみに、英訳では *vital reason* としているケースが多い。

うこれまでの実在の概念には収まらない種類の実在であるという認識があった。

オルテガは根源的実在である生を発見するにあたって用いた方法論を、自ら「生のデカルト主義」と呼んだのだが、それはデカルトが哲学の第一原理に到達した際の条件、

「ほんのわずかの疑いでもかけうるすべて、絶対に偽りなるものとして投げすて、そうしたうえで、全く疑いえぬ何ものが、私の信念のうちに残らぬかどうか、を見ることにすべきであると考えた。」²⁾

を「生」に応用したという意味である。皮肉なことに、デカルトの方法的懐疑を用いることによってオルテガは、デカルトを始祖とする観念論が実在と考えた思惟がけっして根源的実在でないとの結論に達するのである。それはオルテガが、デカルトにならって徹頭徹尾人間の生を疑い、究極の疑いのない基盤に到達することを目指した結果であった。

そもそも哲学は、完全明白な真理、仮定なき真理の追求をその使命とするのであるから、その営為は既存の明証性をこえるより根源的な明証性を求める。オルテガはつねづね、哲学はラディカルでなければならない、つまりものごとの根源にまで遡らなければならないといていた。これまで当然とみなされていたことでも、あらためて疑ってみると、観念論が信じて疑わなかった思惟の実在性について疑念が生じ、さらにその根源にある「生」に達したわけである。

オルテガは「生の理性」という新概念を提唱するにあたり、自らの立場を明確に規定している。つまり、認識の手段としては理性しかなく、しかもこの理性は各人の生に根ざすものでなければならない。すなわち、認識は非理性的手段ではなされないと同時に、観念論におけるように、理性が生から遊離し、抽象に陥ることを回避しなければならない。人間にとり理

2) デカルト『方法序説』、筑摩書房刊 世界文学大系13, p. 18

性は不可欠であるけれども、それはあくまでも生に根ざし、それを起源にしているものであるかぎりにおいてである。なぜなら、生こそ根源的実在であり、すべての出発点であるからだ。そして、この生に根ざした「理性」を「純粹理性」から区別して、「生の理性」 *razón vital*、「生ける理性」 *razón viviente* と呼び、また生氣論から区別すべく自分の立場を「生の理性主義」 *raciovitalismo* と命名した。これはオルテガの造語であるけれども、その意味するところは、*racio*（理性）+ *vitalismo*（生氣論）であって、「理性にもとづいた生の哲学」とでもいえるであろう。

この「生の理性」以外にも、オルテガは「人間の生」の真実をとらえる手がかりとして、「真理は遠近法である」、「わたしはわたしとわたしの環境である」³⁾ といった命題を提起しており、直接間接、特に後者は密接に当該概念と関連しているが、「生の理性」の概念は中期・後期のかれの思想展開において中心的役割を果たしていて、オルテガ哲学の理解に不可欠の鍵となっている。

オルテガは、「生の理性」と平行しまた部分的に重複しつつ、「歴史的理性」 *razón histórica* という概念も提唱するのであるが、それは、当初、生という現象について考察をすすめる過程で、純粹理性にかえて生という特殊な実在に適した「生の理性」という概念に到達し、さらに思索を深めるにつれて、個的生は自分の小宇宙だけに閉じ込められているのではなく隣人や過去とつながっており、人間の生の本質がその「歴史性」にあることを了解したために、「生の理性」は「歴史的理性」へと発展していったのである。すなわち、「生の理性」は個人を掘り下げていって見出される縦の構造であり、その根源において時空の横の関係を表わすのが「歴史的理性」といえよう。厳密な区別が必要な場合もあろうが、おおむね後者は前者の延長線上にあって、オルテガ自身も双方をほぼ同義で使っていることが多く、と

3) これら両概念については、拙稿 *FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET, En torno a "Meditaciones del Quijote"*, pp. 45-47, Hiroshima Shudo University Research Review 1995, vol. 11 において詳述。

くに区別する必要でもないかぎり、両者を同一同類概念として扱うこととする。

すでに早い時期からオルテガは、人間と世界を切り離し、そのいずれかが実在であるとする観念論にも実在論にも承服できず、現実の生という原初の状態に立ち戻ってみれば両者は不分離であり、それをとらえるための手段・方法として、これらの新しい概念が必要であると考えた。オルテガの初期作品『ドン・キホーテをめぐる省察』(1914)で表明された命題「わたしはわたしとわたしの環境である」には、すでにその萌芽が読み取れるわけだが、「生の理性」という用語がはじめて使われたのは『現代の課題』(1923年)においてであり、以後諸々の著作において思想的中核を形成するものである。

これら両概念の理論化はオルテガ畢生の課題ともいえ、それらを理論化体系化した『歴史的理性の曙』という著作を準備中であり、近々上梓できるであろうと一再ならず予告していたのであるが、結局この約束は果たされずに終わってしまった。この作品が未刊に終わったのには、スペイン内戦にともなうオルテガ自身の亡命(1936-1948)という政治社会的要因に多く帰せられるけれども、Abellánは、オルテガが「生の理性」による新形而上学の体系化を達成できなかったためであろう⁴⁾、という。ちなみに、マドリード大学1932-33年度哲学講座講義用原稿『形而上学講義』には、副題として『「生の理性」にもとづく形而上学原論』と添えられており、同原稿が体系化の努力の一環であったことを如実に物語っている。ほかに『観念と信念』(1940)や『体系としての歴史』(1941)は、その一部が先行的に発表されたものと考えられているし、その他遺稿の中から発見された『心理学研究』(1913-1916)、『歴史的理性』(ブエノス・アイレス, 1940)、『歴史的理性』(リスボン, 1944)などは表題からも容易にその内容がうかがえるわけだけれども、もっぱら「生の理性」、「歴史的理性」を論じたもので

4) Abellán, José Luis: *Ortega y Gasset en la Filosofía Española*, p. 79, Editorial Tecnos, Madrid, 1966

あり、これら両概念が実に25年近くオルテガの思索の中心を占めていたことが了解できるのである。

オルテガは、自己の哲学的基礎ともいうべき上記両概念に到達したけれど、残念ながらそれを体系化理論化し、目標としていた「新形而上学」を打ちたてるには至らなかった。それでも『オルテガ全集』編集者 Garagorri は⁵⁾、これら両概念を閉塞的状况にある今日の哲学に「新しい型の知」をもたらす一可能性として、積極的に評価している。

他方、この「生の理性」が方法論としての有効であるかという点について Ferrater Mora は、

「オルテガのテキストからそれは肯定できるが、ただしそれは経験的方法論としてである。つまり、観念論者が世界をカオス的にとらえ、理性がそれに秩序を与えると解するのとちがい、生を哲学思索の中心に据えれば、世界はおのずと体系として浮かび上がる。理性とは人間が所有していて、必要があれば利用するといった贅沢品のようなものでなく、人間に本来的にそなわっており、生きていくにあたって必要不可欠なものであり、苦勞しながらも使っている。」⁶⁾

というのである。

オルテガ流の表現をすれば、人間は未知の世界に投げ出されており、ひとりでその状況に対処しなければならない。その当然の結果として、生きていくには人間はまず自分と世界を理解しなければならない。人間はこの世に生きるにあたって、なんらかの信念や観念に頼っている。こうした信念や観念がどのようにして形成されたかを考えてみると、それは当然のことながら、人間が一個人あるいは社会の形で一生という「経験」をつうじて獲得してきたものであるといえよう。したがって、上述のようにこの「生

5) Garagorri, Paulino: *Nota Preliminar, La Razón Histórica, Buenos Aires, 1940, José Ortega y Gasset, Obras Completas 12*, p. 146, Alianza Editorial, Madrid, 1988

6) Ferrater Mora, José: *Ortega: Etapas de una filosofía*, pp. 80–81, Editorial Seix Barral, Madrid, 1973

の理性」というのは「経験的方法論」として実際、有効に機能しているといえることができる。

オルテガは、宇宙・人間事象を理解するにあたり、まず何が根源的実在であるかを問うた。それは思惟や意識よりも以前にある、「生きている」ことであるのを発見する。デカルトは方法的懐疑によって疑いうるものはすべて疑った結果、この懐疑の存在だけは疑いえないといふかの有名な結論に達したけれども、この懐疑以前に生きるという事実がなければ、この懐疑そのものも存在しえないであろう。これはごく当たり前のこととさえいえるのであるが、それを真剣に取り上げ、哲学理論として体系化し提起しようとしたのは、デイルタイ、ヤスパース、ハイデッガーなどごく限られた哲学者だけであって、まだだれも「生」の事象を十全にとらえることに成功していないという。

その原因は、ギリシャ時代から連綿として受け継がれ、「存在」を同一性、固定性ととらえる伝統的なモノ的「存在」の概念から脱却できず、人間という特異な存在について発想の転換ができていないことによる。オルテガとしては、もはや純朴な実在論も観念論も信ずることができず、混迷する20世紀の人類が、存在と生の概念について根本的見直しをする必要性を痛感したのであろう。従来の哲学が人間事象を抽象化してしまい、この根本的事実に気づかなかつたのはむしろ不思議なくらいであるが、先の引用にあるように、これこそ「現代の課題」なのである。

周知のように、デカルトを境にして実在の概念は大きく変化する。それは精神分野におけるコペルニクス転回といえるものだ。つまり、かれ以前においては、モノが実在であったのにたいし、かれ以後では思惟、精神が実在となる。実在論から観念論への転換。存在するのはモノなのか、精神なのか。2500年におよぶ西洋哲学史の大テーマであるこの問題にオルテガは青年時代から取り組んだのである。すなわち、かれはこの背反する哲学理論を統合、克服しようとした。一言でいって、真の実在はモノでも精神でもなく、それらよりもっと根源にあり、それらを底で支えている「生」で

あると考えた。冒頭でも触れたように、かれの「生の理性主義」の立場はあくまでも「理性」に立脚するものであり、ベルグソンなどの直観とかそのほか非理性的なものを手段とするのではない。反面、その「理性」は観念論・合理論におけるような狭義の硬直した理性ではない。それはあくまでも、「理性」と「生」をひとしく尊重する立場なのである。ところが、元来、この二要素は背反するものと考えられ、それをいかに調和させ、統合するかが問題になるであろう。理性は必須の手段であるけれども、だからといって無際限な権能を認めるものでなく、それに認められた範囲内に留まるかぎり有効であるが、それを越えると問題が生ずることを認識しなければならない。

自我は単独に存在するのではなく、かならずそれを取巻く環境と関係をもたざるをえない。それと関係するにあたって、自我はまず世界が何であるかを知ることから始めるであろう。知性とか理性といったものは、本来的に生の器官、道具であり、そこに根ざすものである。この点で根本的な意識改革をする必要がある。つまり、人間は自立の存在として客観世界と対峙し、「理性」でもってその世界の理解にとりかかるというのではなく、自分に気づいたときにはすでに人間は得体の知れぬ世界に投げ込まれており、とにかく「理性」を使って周囲の状況を把握し、自分のとるべき行動を決断しなければならない。どちらの場合にも「理性」という同じことばが使われているけれども、両者には意味内容のちがいがあり、後者の場合は根本的に「生的」である。ところが観念論の理性とはおのずと純粹理性であり、この理性はモノの本性、つまり同一的な要素に着目してその存在をとらえるために、それとはまったく性格が異なり、変化からなる生の考察には不適切である。

したがって、モノでなく、現象からなる生をとらえるには別種の理性が要求され、この新しいタイプの理性が「生の理性」、「生ける理性」というわけである。以上から理解できるように、オルテガはこれまでの「実在」と「理性」の概念を「生」の現実にもそくして改革することが、新しい形而

上学のための出発点であると考えたのだ。

人間は真理を求める。乱暴を承知の上でいえば、真理とは事物と観念の一致、あるいは観念間の整合性といえるだろう。これは論理的真理であるが、それですべてが解決したわけではない。生の真理というより深い次元があり、そこでは人間が自分自身との合一を実現する。この両種の真理が一致してはじめて、十全な意味での真理が獲得できたといえるのではないか。知と情の世界はかけ離れたり、別種であったりするのではなく、人間という小宇宙の中でつながり、円環的に人間を構成しているものといえよう。真理といっても、この両世界間の調和がなければ、全人的な真理とはいえないであろう。それは「論理的真理」と「生の真理」とでも呼びうるものであり、真理を問題にするにあたっては、後者の次元に立ってみてはじめて、その真理がくだんの人物の生に根づいた完璧な真理ということになる。

「知的明証性の原則は、真理の問題がもっとも深い次元—形而上的次元—で論じられるときには、倫理的、生的明証性の原則と不分離である。」⁷⁾

オルテガの目指したのは、まさにこの両明証性の一致であったといえる。かれの哲学的姿勢は、「生とは何であるか」の直観を原点にすえたうえで、それを全人的視座から理論化しようとしたものである。頭のなかだけの論理的真理でなく、人間の存在の根底から納得できる真理を追求したのだ。

II. 実在の概念

意識とは、第一に自他の別の意識である。自己の発見は、自我がほかのもの、つまり、世界、環境に取り囲まれているということの発見と切り離すことはできない。オルテガはすでに『天国におけるアダム』(1910)という小文において、こうした認識に、つまり自己と世界の不分離性に言及し

7) Rodríguez Huéscar, Antonio: *Con Ortega y otros escritos*, p.87, Taurus, Madrid, 1964

ていることから見ても、かれの思想形成のごく初期段階から、かかる根本的認識をいただいていたといえる。

この原初的状況に気づいた人間は、自分を取り囲むこれらのモノについて問うであろう。つまり、モノとは何か、存在とは何か、何が存在するのか、等々、われわれの根幹にかかわるさまざまな問いが続出することになる。これらはいわば単純素朴な質問であり、人類の誕生以来なされてきたものであるが、根源的であるだけにいまだ完全な解答はない。そうした解答の中の代表的なものとして、ギリシャ以来の实在論と近代以降に誕生した観念論がある。

ギリシャでは存在についてさまざまな考え方があったが、中でもパルメニデスを中心とするエレア派は、変化の中にあって変化しないもの、恒常的なものをモノの本性、本質と呼び、この考えが主流を占めるようになり、以来その伝統は後代に受け継がれ、存在の代表格といえは恒常的な「モノ」が考えられてきた。アリストテレスは、変化しやすい事物にあって、その変化のただ中であって変わらないもの、その運動の中であって動かないものを求め、それを事物の「自然」と呼んだ。このようにギリシャ哲学は实在論を中心に発展し、その伝統は中世をつうじてスコラ哲学者によって継承されてきた。しかし、近代に入ると、デカルトはこうした存在論に疑問を抱き、方法的懐疑によって、確固たる存在であったはずのモノの存在に疑義をはさみ、逆にモノを疑っている「わたし・思惟」こそ確実に存在するものである、との確信をもつにいたった。

Cogito ergo sum. 「わたしは考える。だからわたしは存在する。」これによって、それまで確実な存在として疑ってみもされなかったモノが、反対にわれわれの自我・思惟の働きに依存するものに変質してしまった。方法的懐疑によって疑いはじめてみると、あらゆるものがその試練にたえきれず脱落していく。最後まで残ったのは、疑いつつある思惟だけである。旧来の实在と思惟の関係が逆転し、ここに観念論が誕生、前世紀まで君臨することになる。

これまでの「広がりとしての存在」が、伝統的な存在概念からはみだす「思惟するものとしての存在」に王位を譲り、存在の概念が根本的変革をこうむる。観念論では、

「すべてのほかの存在が基盤とし、その中で息吹いている代表的で一次的な実在は、わたしの思惟、わたしの思惟にほかならないわたし自身である。わたしの思惟をつうじて、思惟されたものとしてのみ、わたしはすべてのものを見出す。もし〈存在〉がそこにあることを意味するなら、その〈そこ〉とはわたしの思惟の範囲を意味する。わたしのなかに、わたしの内容物として、わたしの「自我」の断片として、すべての事物はあり、存在する。」⁸⁾

ことになる。

しかし、ここでオルテガは注意を喚起する。実在するものがモノあるいは世界であろうと、反対に自我・主観であろうと、「存在」の概念そのものは変っていない。依然として、存在とは「同一性、固定性、恒常性」ととらえられている。したがって、「人間の生」が問題になっているときでも、これまで同様、人間のうちに「モノの性質」を求めたわけであるが、人間は自然を有せず、固定的、静的、あらかじめ与えられた存在ではないために、そうした試みは失敗せざるをえなかった。

人間がモノでないなら、モノの反対概念の精神ではないかと考えたくなるかもしれないけれども、オルテガによれば、精神もまた一つの静態的な組成物、すなわち、すでにあるところのもの、最初からそれであり、それであり続けようとするモノである。生とはもちろん肉体とか精神や魂とかいった固定的なモノではない。

そこで、オルテガは「歴史的理性」の必要性を主張する。人間の存在を探求するには、「固定性」とはちがった斬新な存在概念によってなされなければならない。人間の形態は千差万別であり、四囲の環境との相互作用を

8) EP, 全集12, pp. 386-387

つうじて各人独自の生を作り出していく。人間の形式はすでにあるものでなく、その経験の中で弁証法的に作られていく。人間について知りうる唯一のことは、すでにこれまでにあったところのものである。つまり、人間には自然でなく歴史があるのであるから、その理解には「歴史的理性」をもってあたらなければならない。

もはや本質という概念は、生起、運動、流動からなる生という根源的実在を把握するにはふさわしくない。生という実在が流動性、変化、不安定、運動からなるというオルテガの概念は、旧来の実在の概念を根本的に改革することを要求している。すなわち、伝統的に実体として考えられていた実在は静態性、安定性、同一性、不変性を基準にしていたが、いまや流動性、変化、運動、不安定を基準とするからである。

これはちょうど物理学の分野でアインシュタインの「相対性理論」がもたらしたのに比せられる意味をもつといえるのではないか。われわれの宇宙における位置は相対的である。まずどこかに絶対的場があって各人の場が相対的であるというのではなくて、各人の相対的な場しかないのであるから、かえってそれが絶対的ということになる。だが、今や相対的立場から別の相対的立場に対することになり、各人は相対論的場にあるといえよう。オルテガは相対性理論のもつ革新的意義が物理学だけでなく、人間科学の分野にも広がることを願っていると述べているが⁹⁾、彼自身率先してそれを実践したといえる。

1. 実在論と観念論の超克

オルテガは実在論を要約して、以下のようにのべる。

「古代において事物は独力で存在し、相互依存によってたがいに支え、その全体で宇宙を構成していた。宇宙はすべての存在の出発点であり、帰着点である。宇宙は神であった。存在とはそこ、宇宙・自然にある

9) SHE, 全集3, p. 237

ことである。主体は宇宙のかけらであって、その意識は宇宙のほかのかけらが反映される鏡である。思惟の役割はそこにある事物を発見し、それらにでくわすことでしかない。自我にとってこれくらいあわれな状況はない。そして古代人はこの自我を問題にしない。主体の外に宇宙、自然、神が存在していた。主体は、もし自分の生に意味を付与しようとするれば、自分が一部分をなす全体のなかにそれを探さなければならぬ。その全体の中を駆け巡り、嘆願するようにそれに手を触れなければならなかった。結局、道徳的理想、行動の理想は、この全体・自然の意思、規範にしたがうことであった。』¹⁰⁾

しかし、かかる存在解釈が長続きするはずはなかった。ルネッサンスの到来とともに、「自分自身」*Me ipsum*の意識が誕生する。デカルトの出現で懐疑の時代が始まり、懐疑は生の根本的姿勢となった。存在するものは存在するかに見える。でも、それはたしかに存在するのか。それまで無邪気に信じていたものでも、ひとたび疑いはじめると、にわかにはその「存在」は疑わしくなり、宇宙全体が括弧つきになってしまう。この懐疑はモノが存在しないとはいっておらず、逆に、事実存在するかに見えるといっているのである。これによって実在性の重心が移る。

「モノはただ単純に存在するのではなく、わたしはそれについて疑うことができ、また疑わなければならない。もし誰かがわたしにこの存在を確信させることができなくても、今や存在は納得の相関項、意見の対象になった。もはや個々のモノが独自で存在するのではなく、存在は思惟の項目となる。確実に存在するのはわたしの思惟、それらが存在するであろうと考えることである。』¹¹⁾

だが、観念論はあらたに発見された思惟の働きを重視するあまり、外部世界の实在性が主観に依存するものと断じてしまうのである。

「外部世界はわたしがそれを考えなければ存在しない、しかし、外部世

10) EP, 全集12, p. 385

11) *Ibid*, pp.386-387

界はわたしの思考ではない。……対象なくして主観は存在しない。観念論の誤謬はそれが主観主義に転化してしまったこと、つまり、モノはわたしがそれを考えることに、わたしの主観性に依存することを強調するあまり、わたしの主観性もやはり対象の存在に依存するものであることを見過ごしてしまったことにある。両者を切り離しがたく直接的でともにあるもの、しかし、それゆえにこそ別々のものとしなくて、自我に世界を呑み込ませてしまうという過ちを犯したのである。』¹²⁾

以上のように観念論の独走を批判するオルテガは、今日の人類の出口なき状況を前にして、われわれの根本的課題が何であるかを説くのである。

「今日哲学者の役割が、改めて新しい図式に基づいて、意識一般の新規の基礎づけを行い、存在と思惟の関係という一次的な問題に新たな解釈を与える試みをやり直すという巨大で計り知れない仕事を行うことであるのは疑いの余地のないところである。つまり、これは主体と客体との管轄領域の新規配分ということである。いまさら古代人の実在論に逆戻りすることもナンセンスであるし、主観論の論拠に留まることも無理である。——アリストテレスがやったように——主体を客体に従属させることも、——カントが部分的にフィヒテが決然とやったように——客体を主体に従属させることも不可能である。』¹³⁾

人類は実在論と観念論の狭間をどちらとも決しかねて揺れ動いてきており、いまだに最終結論に達していない。上記引用からうかがえるように、オルテガが現代哲学の最大の課題と見なしたのは、観念論と実在論の超克であった。もはやわれわれは簡単にこれら両理説のどちらにも納得できないし、それらを越えなければならない。そのためには、モノと意識のいずれが存在するかという択一的排他的な問題提起をやめ、「存在」の概念そのものの根本的見直しをおこなわなければならない。そこでかれは、西洋哲学史全体における存在概念の変遷をたどり、それを再検討し、何が根源的実

12) QF, 全集7, pp. 401-402

13) EP, 全集12, p. 388

在であるかを探求しつづけた。オルテガは、実在するのは意識だけでもないし、逆にモノあるいは外界だけでもないと考えた。真に存在するもの、現実はその両者であり、いずれをも否定できない。世界の現実がこの両者から成り立っていることを理解しなければならないという。

1916年、オルテガは自分の育った時代環境を回想してこう語る。

「観念論・主観論は19世紀の病であった。その反動で自分は主体的なもの、人格的なもの、個人的なもののあらゆる権利を否定した。しかし、今日では、それらを全面的に承認し、宇宙という組織体において主観的なものにしかるべき場と役割を与えるほうが、真実に近く戦略としてもすぐれていると思われる。」¹⁴⁾

カント哲学を変質させた主観主義的解釈から逃れるため、オルテガは提案する。カントによれば、モノの存在・非存在は認識主体とのかかわりにおいていわれるものなので、存在を問題にする前に認識主体の構造を知る必要がある。それはもつともである。しかし、主観主義者のいうように、思惟がモノの存在にかかわるからといって、モノが思惟に吸収されなければならないということにはならない。思惟は生のほかの部分から切り離せるものでない。それは生の一機能であり、生きるにあたって使用するものである。そもそも主体と客体があって、どちらが実在するかというような問題提起はやめ、両者は相互に必要であり依存する関係にあることを理解しなければならない。モノが意識に現前するというふうに一方的な見方をするのでなく、正しくは両者が相互に現前しあっていると解すべきである。主体と客体を対立し相互否定するものと考えるのでなく、主体とは客体に開かれている、いや、そこに出かけていく存在というふうにとらえれば、主観論は克服できるのである。

そこでオルテガは、内に閉じこもり、世界から遊離しているような純粹

14) POC, 全集1, p. 419

理性にたいし、世界に働きかけ、生の現場に出かけていく積極的な理性を「生の理性」と名づけた。それは生の場において、人間はモノとかかわり、それを知ろうとするという意味である。元来、理性が世界をとらえるための機能を有するとすれば、思惟が自己を超越してこそ、正常に務めを果たしているといえるものである。

「思惟するものとしての存在」であるデカルトのコギトは、純粹思惟であり、自閉的で、世界からも生からもかけ離れたひとりぼっちの抽象にすぎない。自我の発見は画期的なものであり、正当に評価されなければならないことはいうまでもないが、かといって世界を置き去りにしてしまっただけは、それは生からの逸脱するに等しい。現実には *Cogito quia vivo*. 「わたしは生きている。だからわたしは思考する。」なのである。

「わたしが思考するのは、わたしの周囲世界の何かがわたしをつきやり、気懸かりだからなのだ。わたしが存在するとき、わたしだけが存在するのでなく、〈わたしは自余のものが気にかかるので〉、それ以外のものが存在するかぎりにおいてのみ自分自身があるのであり、わたしにとってそれらがなければそれらも存在しない。わたしはそれらのモノではない—反観念論。しかし、それらがなければ、世界がなければ、わたしもないし、その存在とそれとかかわることが意味をもちうるわたしがなければ、それらも存在しないし、ない—反実在論。」¹⁵⁾

2. 意識は実体か

デカルトによって思惟の存在の絶対的優位が主張され、モノの存在がそれを思考する「自我」に全面的に依存するものであるという地点にまでおとしめられるわけだけでも、両者の真実の関係はどうか。

はたして、「わたしは考える、だからわたしは存在する」であるのか。近代哲学の出発点となったこのあまりにも有名な命題は正しいといえるか。すべては疑いうる、しかしすべてを疑っている自分・意識の存在は疑いえない

15) FP, 全集4, p. 58

い。でも、この極端に抽象化された自我は実在といえるだろうか。

「しかし、すべての理論以前に理論化するという決意がある。この決意において、それによって資格を与えられて、懐疑から生じたすべての思弁が生まれたのである。懐疑の実在性を断定したのと同じ確実性をもって、デカルトは理論化と理論を立てるという予備的な決断が実在すると断定できたし、そうすべきであった。……したがって、方法的に懐疑する、つまり理論化する人間以前に、理論化しようとする決意する、まだ理論家でない人間がいる。……理論はその起源と基本的源泉を生の中に有する。理論は生である。」¹⁶⁾

デカルトの方法的懐疑の帰結は一見論理的に思えるけれども、どこかおかしい。思惟が一人歩きして、生を置き去りにしている。はたして思惟は根源的実在であるのか。生の上に立ってみれば、思惟が存在するには、それ以前に生がなければならぬことが了解できる。真実は、*Primum est vivere; deinde philosophari*. 「まず生きる、その後で哲学する。」なのである。理論化に先立つ人間の先行的存在が真の存在であり、その生が根源的実在である。この人間は自分を四方から取巻き、圧力をかけている状況の中で生き抜かなければならない。その状況は混沌とし、不分明であって、そこで何に頼ればいいのか分からない。生き抜くために考えることが必要になってくる。思考は原初的には、生の必要性から生まれたものである。人間がどうしていいか分からないときにできる唯一のことは、状況を分析判断し、自分がとるべき行動を決める、つまり知性を働かせることである。外界からの働きかけなしに、思惟がひとりで動き出すことはない。そんなことは空想としかいえないであろう。

「生きるとき、つねにわたしはモノであれ人であれ、わたしを取り囲んでいるものに関わっており、状況に気を配っている。自分を見つけようと思えば、わたしはこの通常の周囲への注意を中断し、自分の中に

16) RH40, 全集12, pp. 190-191

それを探さなければならない。自意識が、偶然でなく本質的に、世界についてのわたしの意識より後にくるものであること、換言すれば、わたしが世界に注意しなくなったときにはじめて自分に気づくということは、重要なことである。しかし世界から退却するといったことはけっしてできないことである。……われわれの生は、おのずと世界にむけられており、同時に、また断ちがたく、どちらが先とか後といったことなく、自分と世界を当てにしているということを強調したい。ただそれを意識化する段になって、どちらか一方が先立つということになる。」¹⁷⁾

根源の生では、自分と世界が無意識、不分離の状態が存在しているから、オルテガはデカルトや観念論者のように、意識や自我を世界から切り取ってそのメカニズムを究明することに反対し、「生そのもの」を思索の原点とすることを強く主張するわけである。この文脈においてオルテガの命題「わたしはわたしとわたしの環境である」を再考してみると、意識化する前のより根源的な次元で存在をとらえなければならないといっているのが理解できる。当命題「わたし (A) はわたし (a) とわたしの環境 (b) である。」において、aは反省的意識であり、通常いうところの主体であるが、オルテガのいわんとするところは、わたし (A) は、観念論がいうように、明晰な意識化した主体 (a) だけでなく、それを取り囲む環境 (b) との総合 ($A = a + b$) としての全体であり、Aはaがまだ分化する前の状態であるといえる。Aにとってaもbも同様に必要であり、どちらかが優位にあるというのでもない。ところで、フッサール現象学が問題にしているのはaであって、Aではない。それにたいしオルテガはAを問題にする。だから、オルテガは現象学がきわめて優れた方法であるが、意識が根源的实在でないゆえに、それをもとに形而上学を構築することはできなと考えたのである。

以上からいえることは、重要なのは实在論か観念論かではなく、哲学が

17) LM, 全集12, pp. 50-51

根源的な真理を追求するのであってみれば、人間の真実、この世の真実は実在論でも観念論でもなく、いずれをも超越した原初の未分化の統合ということである。意識は「……についての意識」という基本的構造を有しているゆえ、必ず対象を必要とする。指向性からなる意識は、つねに外に向かうものであるから、逆に自分自身を振り返ることはできず、自分自身にとって透明であるといえる。とにかく意識が意識を対象としようとするやいなや、原意識はどこまでも後退し、けっして捕まえることはできない。後に残るのはいわば抜け殻でしかなく、それをもとに意識の再構成をおこなっているだけで、けっして「生起したまま」をとらえているのではない。それは意識の説明であって、その描写とはなっていない。

フッサールは「わたしがわたし自身と同じ位身近な思惟について疑うことは意味のないことである」というが、オルテガは、意識がそれほど明白でないばかりか、実在でなく仮定にすぎない、とまでいいきる。

「フッサールも認めるように、現象性における意識は措定者 (<setzend>) であり、それを「意識の自然な態度」と呼んでいる。現象学はこの自然の意識の現象を、つまり執行性を中断 (エポケー) して、それを真剣に考えずその措定 (Setzungen) に同席しない反省的な意識から描写しようとするものである。それにたいし私は2点¹⁸⁾ で異議をとる。①私が意識の執行的性格 *vollziehender Charakter*, 措定性と呼んでいるもの、措定可能性を中止することは、意識のもっとも重要な組成部分を、いわば全意識を剥奪するものである。②フッサールは現象学的還元と呼んでいる反省的意識から意識の執行性を中断するのであるが、この現象的還元には最初の反省された意識を無効にするいかなる上位の権限もない。③ところが、反省的意識にはそれが執行され、絶対的存在として原意識を措定するのを許しており、この最初の意識を生き生きした体験 *vivencia/Erlebnis* と呼んでいる。このことは、あらゆる意識が執行的効力を有しており、それが意識であるかぎり、一方によって他方を無効にすることがナンセンスであることを示して

18) Sic

いる。……現象に厳密に依拠した説明では、知覚といった意識の現象において自我と事物が共存している、したがってこれは観念、指向性でなく、まさに実在であるというだろう。だから、知覚という〈事実〉において存在するのは、一方で知覚されたモノにたいして存在している自我であり、他方で私にたいして存在しているモノである。すなわち、精神の一般的形式として〈……についての意識〉といったような現象は存在しない。そこにあるのは外に開示しつつあり周囲という現実にも悩まされているわたしという実在であり、いわゆる〈意識〉現象の描写といったようなものは、わたしと周辺的事物との共存としての〈現実の人間生活〉という現象の描写になる。その結果、現象としてのそのような意識というものは存在せず、その意識は仮定であり、まさにデカルトからひきついだものである。要するに、フッサールはデカルトに回帰したのだ。』¹⁹⁾

以上におけるように、オルテガは意識の存在を否定するほどラジカルに、存在概念の見直しをおこなっていたのである。それにしても、これはあまりにも大胆な仮説であり、オルテガ自身即座に公表するのがためられたと述懐しているけれども、その後もその信念は揺るがなかったとみえ、この期におよんで発表に至ったものである。オルテガもフッサールも共通して「現象」から出発するのであるが、二人の「現象」の解釈が異なっていたために、別々の道を歩むことになった。フッサールは現象学的還元により反省的意識を現実から切り取ることによって、現象のメカニズムが解明できると考えたのであるが、オルテガは反省的意識よりもっと根源で起こっている現象、自我とモノが出会う地平にまで下降し、そこから存在論を打ち立てるべきであると考えたのだ。

ここで、意識化される前の原初状態の意識を考えてみると、

「肝心なことは、それにとっていかなるものも対象でなく、すべてが実在であることである。そこにおいて気づくということは、観照的性格

19) IPL, 全集 8, pp. 273-274

をもつのでなく、物自体、世界と出会うことである。この〈原意識〉という行為が執行中は自分のことを意識しておらず、自分にたいして存在していない。それは、その〈原意識〉が、厳密には意識でないということになる。……その際存在する唯一のものは、わたしであり、わたしを取巻くあらゆる種類の事物である。……しかしそれ以外に、それらすべてといっしょに、〈意識〉は存在しない。意識が存在するためには、現実^に原初的にわたしが生きているものを生き^ることをやめ、注意を過去に向け、ついさっきわたしに起こったことを思い起こす必要がある。この記憶は以前あったものの保存、したがって現実のいくつかの事物に取り囲まれているということが起こった実在の人物の保存そのものである。でも、すべていまは思い出でしかない。すなわち、わたしは新しい状況にあり、いま存在するものは以前と同じ一人の人間、わたしであり、以前と同じような、しかし新しい種類の事物、思い出に対処しなければならない人物である。』²⁰⁾

これがオルテガによる原初的状態、自我と世界が反省的意識によって分断されず、人為介入以前の自然状態を記述したものであり、そこでは現象学的還元^のなされる前の生きた現実がとえられている。これこそオルテガいうところの「根源的実在」、「生」、「生き生きした体験」である。現象学は意識の執行中その内容物の実在性を中断するとき、意識の根本的性格を破壊してしまう。意識とはまさに中断できないものであり、取り消しのきかないものである。だからこそそれは実在であって、意識ではないのだ。エポケーによって人為的に切り取られた意識は、もはや「生の現場」で生起していた状態にはなく、根源的実在ではない。

オルテガは結論する。根源的実在は意識でなく、またその中の事物の観念でもなく、事物の周辺とそれまた存在している周囲の中にいる人間の両者である。たしかに人間が存在することなしですますことはできない。なぜならそうすれば事物も消えうせてしまうからであり、かといって事物な

20) PA, 全集8, p. 49

しですますこともできない。そんなときには人間も消えてなくなるからである。しかしこの両要素の不分離性は、もしそれを事物が人間に依存しているというように一方的に解釈すれば虚偽となる。真実に存在し、与えられているものは、わたしが事物と共存していること、この絶対的な出来事である状況の中にいるわたしである。

3. わたしと世界の共存

かつて実在論は世界の実在を人間の思惟から独立したものとし、観念論は思惟を世界から独立したものとしたのにたいし、オルテガは主張する。独立の世界、独立の思惟といったものは存在しない。純粹にまず存在するのは、人間と世界の共存である。思考が存在するならば、それ自体によって、思考する自我と思考の対象である世界が存在する。双方とも存在するのであって、両者を切り離すことはできない。ところが、自我は実体的存在でなく、世界もまた実体ではない。両者は活動的な相関関係にある。わたしは世界を見るひとであり、世界はわたしによって見られるものである。わたしは世界にたいしてあり、世界はわたしにたいしてある。だから、主観と対象の実在性が対等であることを認めれば、主観主義の行き詰まりを克服できるのである。生とは、わたしがある環境の中で、つねに問題をかかえて、自分以外ものにかかわっていることである。わたしはわたしの生の一構成要素にすぎない。もう一つの構成要素は環境である。

われわれとモノとの根本的關係は、両者の共存である。ただ、「実在」ということの意味は変わり、以前のように「独立」でなく、「相互依存」を意味する。モノはわたしにたいしてあり、わたしはモノに属する。モノとわたしの間には意識とか思惟といったものはない。モノと人間との原初的關係は、知的なものでなく、「共にいる」ことである。

「宇宙の根本的所与とは何か、宇宙に疑いの余地なく存在するものは何かと探究してゆくとき、おのずと明らかになる一次的・根本的な事実がある：自我ないし主観性とその世界が結びついた実在である。一方

なくして他方なし。わたしは対象、周辺を了解することなしには、自己了解もなしえない。もしも事物を考えるのでなければ、わたしは考えることはない。だから、わたし自身を見出すときには、つねにわたしはわたしにたいして世界を見出すのである。主観性、思考である限りの自我は二元的事実の一部として自分を見出すのであって、もう一方の部分は世界なのだ。したがって、根本的でごまかしのない所与とは、わたしの実在でもわたしが実在する世界でもなく、世界とわたしとの共存である。……疑うべからざるは、切り離しえない二つの項の関係であるということを知ることによって知るのである。その二項とは、一方は考えるひと、自己了解をする何かであり、他方はわたしに自己了解されるものである。意識はいぜん内面性でありつづけるけれども、いまやたんにわたしの主観性とのみ内密に直接的であるばかりでなく、わたしの客観性、わたしの眼前にあらわれる世界とも内密かつ直接的であることになる。意識は閉鎖性でなく、反対にきわめてよそのものな第一次的現実で、これがそのほかすべての前提をなし、またわたしが諸事物、世界を了解するときにまさしくわたしが自我であることに存するものなのである。これこそ精神の最高の特殊性である。自我は閉じこめられたものであるどころか、すぐれて開かれたものなのだ。』²¹⁾

思惟の組成は、対象の認識をとおして間接的に自分に気づくという仕方を有するものである。つまり、対象があつてそれを思惟すると、対象をとらえると同時に自分自身にも気づくという特殊な存在様式である。それは自体的であるモノの存在とは完全に異質の存在である。思惟するとき、思考対象・内容の存在が確認されると同時に、その思考主体である自我の存在も随伴的に確認されることになる。思考がそれだけで存在することはありえない。対象があつてはじめて存在することになる。これはフッサール現象学における「ノエシス—ノエマ」関係を言い換えたものにすぎない。

21) QF, 全集7, p. 403

4. 生は生起である

生は根源的実在であり、現象から成るものであって、伝統的な存在の範疇には入らない。意識には途切れることなくモノが現前し、生はもっぱら「生起・出来事」*acontecimiento* からなる実在といえる。自我と世界の衝突による相互作用が、生という実在を構成しており、それは固定的、同一的、静態的な実体でなく、変化してやまない新種の実在である。

先ほど、人間存在が自我と世界の共存からなることを見たわけだが、この

「共存とは世界とわたしが並んで存在論的に中性的状況のなかにじっと横たわっていることでなく、その存在論的状況——わたしの人格あるいは事物の存在——が出来事という純粹で相互のダイナミズムによって構成されていることである。……わたしも事物もこの相互の出来事において決まるところの実在性しかもたない。〈絶対的出来事〉というカテゴリーだけが、伝統的存在論からわれわれの生というこの奇妙な根源的実在を特色づけることをはじめられる唯一のものである。」²²⁾

生は固定的状態でなく、生起である。出来あがっているものでなく、いつも作成途中にある。世界への働きかけによる相互作用から生は成りたっているのです、生にはあらかじめ決まった軌道とか目標といったものはなく、完全に自由であり、唯一与えられている環境を元にして自分の生を計画し作成しなければならない。この自由な存在において、固定し安定しているのは、その組成上の不安定性である。だから、生の本質は変化、ドラマである。自我とモノの出会いによって「生き生きした体験」が生まれる。人間とは、絶対的に何かが起こるドラマ的存在である。こうした概念からすれば、哲学は伝記、自伝となる。自然をもたないものに本来的な、原則的に無制限な可能性の中にただ一つ、すでに固定確定され、われわれの未来を制約するものが過去である。人間において過去は同一性のモーメントであり、人間がモノとして避けられない宿命として担っているものである。生

22) PA, 全集 8, pp. 51-52

は存在一過去を積み上げ、生の経験の弁証法的連鎖において存在は形成されていく。この弁証法は論理的理性のそれではなく歴史的理性のそれである。この弁証法の研究が歴史になる。したがって、人間にかかわる知識は「物語る理性」—「歴史的理性」によってなされなければならない。

人間の中で現在存在しているものは、将来こうこうしかじかにならなければならないという意志である。人間はいまだなっていないところのものになることから始める。それは不存在の存在である。願望自体はすでに存在していても、願望の中味はまだ実現していない。人間には生という枠組は与えられていても、中は空洞であって、自分で中味を詰めていかなければならない。同様に、未来は現在存在しているが、その未来の内容はまだ実現していない。人間存在は未来の先取りであり、その内実は希望と危惧の塊である。人間存在はすでに完成・成就しているものでなく、これから作り上げなければならないものである。

ところが、環境は自我にとって異物・異質であるので、いつもその実現を妨害する。わたしが存在しようとする時、わたしが求めているのは幸せになることであり、幸福とは生の計画を実現する、自分になりたいところの自分になることである。ところが、環境は否定的であるので、われわれの目指す自我はけっして完全に実現しない、幸せにならなければならないことからなる人間は、同時にいつもほぼ不幸せである。しかし人間はこの本質的に不幸な生を放棄することなく、その不幸を受け入れ、それを熱心な仕事、冒険、企図に変えるという不思議な特性を備えている。

「18Cにはまだ前世紀の名残から、人間は究極的に〈本性〉、決定的恒常的不変の存在様式を備えていると信じていた。人間は根本において〈理性〉であり、理性的に考え、感じ、欲するかぎり、それはいかなる時間や場所に属するものでない。時間と場所は理性を曇らせ、停滞させ、人間に独特の合理性を隠すだけである。……要するにこれは、人間の本性が歴史的側面でない、厳密にいつて歴史的なものの形態は人間の変形であると宣言するに等しい。……そして、変化、バリエイシ

ヨンの背後に不変の本質を求めた。……ところが、この変化、歴史的なものこそ人間の本質であることが明白になるためには、合理論の残滓を取り除く必要がある。これによれば、人間は性質でなく、歴史を有することになる。その存在は無数であり、多くの形態を有する。……以上の点に注意することが〈歴史学派〉の仕事である。』²³⁾

Ⅲ. 理性の限界

オルテガは真理、知識、存在、論理思考について、概略つぎのように考える。

真理には自明の真理と合理的真理がある。前者は論証を必要としないため、非合理的である。これまで、知識とは実在の思考への現前というふう理解されていたが、はたして正しいだろうか。もし知るということが、実在が思考に現前することであるとすると、思考の面前に何か実在的なものが存在しなければならないだけでなく、思考内容もまた実在に似たものから成り立っていなければならないことになる。しかし、現実にはそうっていない。

われわれはモノを見ると直観によってそれを把捉し、意識・理性はそのなかのいくつかの要素だけに着目し、残りは捨て去る、つまり概念とは直観の抽出物である。これがモノの存在といっているものである。いったんこの操作が終わると、意識はモノには背を向けてしまい、この概念を出発点として思考し、ほかの概念と比較対照し、論理的理論を作り上げていく。これが論理的思考のプロセスである。

概念は現実の単純化、抽象、分類により機能するが、概念の論理性は真実性と同じでない。真実性とはモノ自体と概念の関係をいうものである。逆に、その精確さは概念に内在する。論理性は概念の精度正確さによる。モノはもともと混沌とし曖昧なものであるため、論理性ゆえに概念はモノ自体からできるだけかけ離れてしまう。直観がどれほど純粹であるとしても、

23) DIV, 全集6, pp. 180-181

すでにわれわれの意識はモノ自体から多くを捨象してしまっており、それは抽出物にすぎない。

世界の構造と知の構造が異なっているにもかかわらず、観念論では知の構造を現実にあてはめようとするが、モノを真実知ろうとするのであればその構造を尊重すべきであり、新しい知はモノのあるがままの姿をとらえるようにするものでなければならない。

真の思考が実在を思考の中に顕現させるものであるとするならば、つまり真理を求めるものであるならば、明証的なもの、直接的なもの *lo immediato*、われわれがじかに接しているもの、何の介在もなく至近にあるもの、自明のもの、つまり生のなかにそれを求めなければならないし、そこをすべての出発点にしなければならない。

こうした考えには、近代西欧の思想がモノ・存在から離れ、しだいに観念・思惟の世界を作りあげるにしたがって、真理を論理性と混同してきたことへの批判が読み取れる。このような近代ヨーロッパの思想背景を踏まえ、オルテガは真理を、つまり論理的類推的思考によるのではなく、経験論、感覚主義に根ざした真理の追求を主張したのである。かれは根源的実在ということをつたえず口にするわけであるけれども、それをたんなることばの綾といったふうにとることは禁物である。近代から今日まで観念論が支配的であるが、現実世界にそくしてそれを原理から再検討してみれば、それが原初の世界からはかけ離れており、抽象におちいつていることに気づくはずである。古代人は存在・モノを出発点として思考していたのにたいし、近代人はイデア・観念を出発点としていることになる。ここで原初のモノと思惟が分離していない根源的実在である生に立ち返って、新たに形而上学を立て直さなければならない。

オルテガは人間の根源的実在が思惟・精神でも肉体・物質でもなく、それらをいっそう深いところで支えている「生」であると主張するわけであり、その批判の矛先はもっぱら合理論に向けられる。しかし、ここではっきりさせておかなければならないことは、かれが反・理性論者でなく、あ

くまでも反・合理論者であるという点である。その理由をつぎのようにのべる。

「わたしは理性に反対なのではない。なんとなれば、それ以外に理論的認識方法を認めないから。わたしが反対するのは、合理論にたいしてである。……推論する・考える *razonar* とは、あるものについてその原理にまで到達することである。……理性がモノを分解していった、究極の要素に到達し、もはやそれ以上分解不可能となると、理性は理性的でなくなる。理性的でなくなると、モノを知ることがないか、あるいはそれを不合理的な方法で知ることになるかのいずれかである。前者の場合、モノを知るということはそれを知ることのできない要素にまで還元することであり、それは矛盾である。後者の場合、理性は複合体の不合理的な知とその要素のそれに劣らず不合理的な知のあいだの狭い中間領域ということになる。構成要素を前にして分析つまり理性は停止し、直観しかなくなる。要するに理性そのものの中にわれわれは不理性の深淵を発見する。……究極分子は合理的には知りえず、おのずから不合理的に知られる。合理的知は最終的にこの直観的、不合理的知に依存する。……以上が理性の正当な役割である。」²⁴⁾

この引用に見られるように、理性・論理の根本的性格・方法は分析であるが、その分析を極端まで押し進めると、最後にはどうしても不合理的の壁にぶつかる。だから、理性の守備範囲は合理的範囲にのみ限られるべきであるにもかかわらず、合理論はそれを越え、自分が万能であると思い込んだところに過ちがあったのである。とりわけそれは、モノでなくまったく異質の「生」という現象を扱う場合には、なおさらのことである。

だからオルテガは主張する。人間にとって理性は最高の道具であり、その範囲内に留まるかぎりには有効であるが、それを超えると合理論に陥ってしまう。この越権的合理論は、すべての物事が観念のように機能すると信じ、世界に対峙して、世界をあるがままに受け取るのではなく、自分の主観的

24) NVR, 全集 3, p. 274

な形式を押しつけてしまうのである。そこでは思考とは見ることでなく、律し命じることに変貌している。合理論はモノの観念を作るかわりに、モノが従うべき理想を作り出すのだ。

世界に投げ出されている人間は、自分の存在の根拠を求めて、哲学・形而上学を始める。世界、宇宙、自分について、何が真であり、何を頼れるかを知ろうとする。このような質問を発したときに得られる回答は、第一に各個人の具体的な生についてのものであるはずである。根源的実在が生であるということを了解したからには、理性もその中に位置づけなければならない。そうしてこそ、理性の実際の姿や正しい働きをとらえることができるはずである。

『現代の課題』の中でオルテガはこういつている。

「理性、幾何学的方式による文化は永遠の獲得物である。しかし、理性の限界を認めなかったりその限界から忠実に結果を導かないソクラテス的、合理主義的、文化主義的神秘主義は改めるべきである。……理性はたんに生の一形態・機能にすぎない。……現代の課題は理性を生に従属させ、それを生物学的なものの中に位置づけ、自然なものに従わせることである。……純粹理性は生の理性に覇権を譲らなければならない。」²⁵⁾

ここにオルテガ終生のテーマであり、その理論化を約束しながら、結局果たせなかった課題がはじめて提起されたのである。つねに生という根源にまで溯り、そこから思索を始めるというオルテガの著作には人間性、生きた世界の息吹があふれているといえる。

1. 理性・概念は固定化する

理性はモノをとらえるとき、それを分析し、固定的、同一的要素にまとめ、抽象化する、つまり、知性はすべてを同一化、物一化するものである。

25) TNT, 全集3, p. 178

そのため論理的理性は生という現象を正確にとらえることができない。思惟は現実そのものではない。なぜなら、われわれの考えるものは論理的であるのたいし、現実是非論理的であるからだ。

「思惟は、それをつうじてわれわれが現実を見たり、直観したり、明白になることが可能な手段にすぎない。知性はわれわれがある風景に到達するために指針となり、迷わないための地勢図を提供する。しかし、その風景の現実はその地図の中にあるものではない。それはあくまでも非現実的な略図であって、現実はいわれわれが実際に目にするものである。」²⁶⁾

理性とはその真の厳密な意味において、われわれを現実と接触させ、それをつうじて超越的なものに出会うすべての知的な活動である。もし超越できなければ、それは主観主義であり、実在をとらえておらず、思惟が考え出したものに実在性を認めることになってしまう。環境を理解するための手段が理性であるが、合理主義のようにその独走を許してしまうと、自然から離れて独自の世界を作り上げてしまうことになる。反対に、理性なしで世界へ出かけていくこともできないし、たとえ出かけていったとしてもなんらすすべなく、途方に暮れるだけであろう。以上、オルテガによる理性の役割と位置づけである。

すでに述べたように、理性の淵源をたどってみると、本来的に、理性とは「生の理性」である。つまり、具体的には悟性あるいは純粹理性は基本的概念を自分の中から取り出すのではなく、生の必要性として世界から押しつけられたのだ。したがって、純粹理性は「生の理性」の中に位置づけられなければならない。出発点は生である。それこそがすでに存在しているものとして、つねにそこに、あらゆる理論の前提としてあるものとして、つまり実在的なものとして見出されるのである。

この新しい実在は、思惟が考えるところの世界の背後に、その世界を考

26) RH40, 全集12, pp.233-234

える思惟のそのまた背後に発見されたものであり、したがってそれらすべてに先行する実在、より純粋な実在であってみれば、その実在を描写し、それを思惟するにあたり、世界や思惟を考えるために作られた概念は適用できない。それは生の本質である流動性、変化を固定化しようとするものであるからである。

したがって、思惟の形式を実在に押しつけるのではなく、思惟のほうが実在の形式にそうようにすれば、その実在をより忠実にとらえられるのではないだろうか。ところが、問題は思惟の形式があらかじめ決まっていて、対象によって変化しうるものであるかという疑問が残る。もし既存の形式があって、それを逸脱するものは思惟でないということになるなら、それは非合理的なものであり、オルテガの主張は非合理論になるわけであるけれども、かれは理性の意味を広く解しており、自我が客観と出会い、それを把握する手段を理性と解釈するのであるから、非理性的とはならない。

以上、理性の性格に由来する一般的制約を掲げたわけであるが、その対象が「モノ」ではない「生」という実在になれば、特別の配慮をしなければならない。理性は対象の本性、自然に着目し、それでもって概念を形成するものであるから、

「自然主義の純粹理性によっては人間を理解できない。なぜなら、歴史とは根本的に変化であり、同定できない存在であるからだ。人間は未知のものである。今や歴史学の時代がはじまった。純粹理性は記述的な理性によって取って代わられなければならない。記述的理性とは歴史的理性である。」²⁷⁾

2. 「生の理性」・「歴史的理性」

哲学は究極の真理を追求するものであり、それはいかなる仮定もないか、自明の真理に到達することを目的とする。したがって、存在の探求におい

27) *Ibid*, p. 237

ても根本にまで遡り、確固不動の根拠を見出さなければならない。オルテガは、この根源的實在が、實在論の「モノ的存在」でも、觀念論の「思惟するものとしての存在」でもなく、「生」であるとした。われわれにとってもっとも明証的直接的なものは生であって、それはあらゆるものに先立ち、すべてほかの實在がそこに根ざしており、哲学の原点となる。

「自然主義的」つまり同一性を原理とする理性が人間を問題にするとき、人間のなかに自然を見出そうとする。このようにして過去300年間にわたり人間を自然として解明しようとしてきたために、われわれがもっとも人間的と感じているもの、つまり生について何ら解明できなかったのである。

そこで精神科学が提唱され、人間を精神的實在としてとらえようとする試みがなされたが、これまた成功しなかった。その原因は、自然の主要概念をそれに対応する精神的なもの、思惟、意識、自意識に置きかえればそれで済むと思ったことである。

デカルトの方法的懷疑は革新的であり、近代哲学の確立に決定的役割を果たしたのであるが、主観—意識の重要性を強調するあまり、人間の現実からかけ離れてしまった。その欠陥に気づいたオルテガは、それを克服し、「事象」にどこまで迫ることができるか試みた。彼は「純粹理性」にかえて「生の理性」を用いれば、「人間の生」に迫真できると考えたのである。

しかし、この「生の理性」という概念には矛盾がある。もともと反理性的である「生」と「理性」が、いかに結びつきうるのか。だから、その前に、ギリシャ以来の同一性にもとづく實在の概念を改め、人間の生においては流動的な「生」が實在であると認識を改めなければならない。他方、固定化、抽象化する理性でなく、変化に対応できるものへと切り替えなければならない。そうすれば、変化を本質とする生の真の姿をとらえることのできる新しい型の理性が誕生することになる。

純粹理性が固定的、同一的な部分を拾い集めて概念を形成するのにたいし、「生の理性」はいっそう深い次元にまで降下し、生という現象が起こる現場に立ち会い、その全体をとらえる、つまり事象の生成に立ち会いその

発展の模様を忠実に叙述することからなる理性であるという。論理的説明でなく、生を描写、物語ることを特徴とする理性である。現象のなかに入り込み、そのありさまを内側から忠実に叙述し、さらにその生成の由来がわかるような手法でおこなうということである。画一的な論理を求めらるのではなく、それぞれが個性ある各人の生の成り立ちが理解されるように叙述することといえよう。だから、まさにかれはこれを「物語りの理性」と呼んでいるのである。それは普遍性共通性とは対極にあるものであり、まさしく人間事象の個性尊重の立場といえる。人間的なるものを理解するには、人はその歴史を語る必要がある。「物語る理性」は変化を叙述することを旨とする。したがって自然でない、変化からなる「生」という事象をとらえるには、この種の理性でもって行わなければならない。

では、現実にこれらの理性がどういう形態のものであるかという、偶因的概念 *concepto ocasional* に属するものであるという。偶因的概念は、それによって表わされ考えられている質料に、本質的な非・同一性の保証を的確に可能にする形式的同一性をもっている。生という実在を思惟しようとするすべての概念は、概念自身に固有の、不変の同一性が消去された諸概念によって考えられねばならない。一般に概念はすべて普遍的な意味であるので、それが適用されるときいつでも同じ内容が思惟されるものであるが、偶因的概念における普遍性は、その概念の適用にあたってけっして同じものを考えないように要求されるもので、その最もよい例は、人間的生の意味における「生」の概念であり、意味としての意味はもとより同一であるけれども、その指示しているものは、単一でなく自由である。

「わたしの意図は歴史のなかにその原初的自立の理性を見出すことである。だからこの〈歴史的理性〉という表現を厳格に解すべきである。それは歴史のなかで実現していそうに見える歴史外の理性でなく、文字どおり〈その本質的な理由をなし、人間にこれまで起こったこと〉、人間に関する諸説を超越し、人間が諸説の底においてあるところの実在の顕現である。…歴史的理性は理性、論理、厳密な概念である。そ

れを数学的・物理学的理性に対置させるからといってそれが非合理主義であるのではない。むしろ歴史的理性は物理学よりもより理性的、より厳密、より要求の多いものである。……われわれは物理学ということで複雑な事実を一群のより簡単な事実に戻元するときに行う分析の操作と解する。しかし物理学のこれらの基本的事実は理解不能である。それにたいし歴史的理性はいかなるものもたんなる事実として受け取らず、すべての事実をそれが由来する流れのなかに流動化させ、いかにして事実ができあがるかを調べる。人間事象を一群の本能や〈能力〉に戻元することで理解できるとは考えず、人間がかかる本能や能力でもってすることを示し、さらにはもちろん人間が生きていたある時期に作り上げた観念——解釈でしかないそれらの〈事実〉——本能や能力——がいかにして存在するようになったかを明らかにすることである。』²⁸⁾

歴史には変化部分と不変部分がある。両部分はおたがいに意味づけあっており、歴史的理性は後者を探求し、前者はその証拠となる。歴史的理性とは、歴史変化を概観し、その意味するところを理解しようとするものである。あらゆる人間的営為には意味があるはずであるから、原初もっていた意味を見出そうとする。歴史変化を貫いている原動力、歴史の^{ことわり}理、歴史変化を起こしている原因をその内部に発見しようとするものといえる。個人の生や集団の生は変遷することが実体であることから、これは進歩的な実体であるといえる。そうした実体を理解するには固定的同一的理性では不可能であるので、それ自身も対象の変化につれて変るような理性によらなければならない。生きたものの存在がつねに自分とは異なった存在であるからには、その独自・不可避の同一性を解消するような概念によって考えられなければならない。

オルテガの提唱する「生の理性」「歴史的理性」は生に根ざし、人間事象を事後的に外側から解釈説明するものでなく、生の現場に降り立ち、その

28) HS, 全集 6, p. 50

根源にまで達し、そこでいかにしてかかる人間事象が生成するかを追求するものである。方法論的にも説明的論理的理性とは異なり、現象の記述からなるものである。

IV. 結 び

思考という存在はそれが考えられている間だけ存在するという特殊なあり方をするものであり、デカルトにより発見された。伝統的に存在とは固定的、恒常的なものをいうのであったとすれば、これはまったくはかない、不安定な、異質の存在が出現したことになる。それは内面・自我の発見ということであるが、逆にそれが唯一の存在となり、自我がそこに閉じこもってしまうことは、これまた危険である。オルテガの主張はまさにこの点にあり、存在としては物質と意識・思惟の双方の存在があり、この相互に異質の存在をいかに調和させ、統合するか、観念論と実在論の超克がかかっているというのである。近代がのめり込んでしまったこの内面への傾斜を克服することが、オルテガ終生のテーマであった。

かれの有名なテーゼ、「わたしはわたしとわたしの環境である」のうちに、まだ漠然とした形ではあるにしても、かれのするどい洞察力がのぞいているといえる。宇宙は内面だけでも、外界だけでもない。その両者が影響しあって、全体的実在を構成していると観る。もちろんこの場合、その両者の存在は各々存在の質が異なるため、一方で他方を説明することはできない。これがデカルト以前の実在論とデカルト以後の観念論がともども陥った誤謬である。

したがって、両者を超克するためには、論理的理性というモノを解明するための手段でなく、精神現象を把捉するためのより幅広く柔軟な「生の理性」、「歴史的理性」を手段としなければならない。これら両「理性」の体系化は未完成に終わってしまったけれども、入手可能な資料からだけでも少なくともそのアウトラインをたどることはできる。このような「存在」概念の根本的改革とそれを究明するためのまったく「新型の理性」という

考え方は、ひとつの新しい視点を提供するものであって、人間存在の解明に貢献するところ大きいといえる。

ディルタイの主張したように「生そのもの」「全体性」の地平にまで降下し、そこから新たに哲学することを始めなければ、近代以来の矛盾と閉塞的状况はけっして打開できない。わたしと世界の関係は、内と外というように截然と区別されたり対立するものでなく、それらは共に、同時にある、一方なくして他方なしという相互依存の関係にある、とオルテガは考えた。今世紀前半において、根源的実在である生を執拗に追い求めたオルテガは、ポスト観念論への可能性の一つを示したといえる。

実在論と観念論の迷路から脱出するには、自我と世界の出会いとは、モノが意識に現前しているだけでなく、同時に自我もモノに現前しており、また原初の実在性とは、両者の共存、相関関係であることを理解しなければならず、これは、宇宙における人間存在の姿に豊かな示唆をあたえるといえる。

参 考 文 献

A. オルテガ著作

(Alianza Editorial 刊、『ホセ・オルテガ・イ・ガッセット全集』*Obras Completas de José Ortega y Gasset, 1-12*, 1983, Madrid による。なお、本文中の引用にあたっては、日本語タイトル後の()内略号により表示した。年号は刊行年度。『全集』後のアラビア数字は当該作品収録の巻数を示す。)

1. 『天国におけるアダム』(AEP), 1910, 全集 1
2. 『ドン・キホーテをめぐる省察』(MQ), 1914, 全集 1
3. 『人, 所業, 物』(POC), 1916, 全集 1
4. 『現代の課題』(TNT), 1923, 全集 3
5. 『アインシュタイン理論の歴史的意義』(SHE), 1923, 全集 3
6. 『純粹哲学』(FP), 1929, 全集 4
7. 『観念と信念』(IC), 1940, 全集 5
8. 『思想についての覚え書』(AP), 1941, 全集 5
9. 『ディルタイと生の観念』(DIV), 1933, 全集 6
10. 『体系としての歴史』(HS), 1941, 全集 6

11. 『哲学とは何か』(QF), 1930, 全集7
12. 『人と人々』(HG), 1957, 全集7
13. 『形而上学講義』(LM), 1932-33, 全集12
14. 『ドイツ人への序』(PA), 1934, 全集8
15. 『ライプニッツにおける原理の観念』(IPL), 1947, 全集8
16. 『心理学的研究』(EP), 1915, 全集12
17. 『歴史的理性』(RH40), 1940, 全集12
18. 『歴史的理性』(RH44), 1944, 全集12

B. その他

1. Abellán, José Luis: *Ortega y Gasset en la Filosofía Española*, Editorial Tecnos, Madrid, 1966
2. Ferrater Mora, José: *Ortega: Etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, Madrid, 1973
3. Rodriguez Huescar, Antonio: *Con Ortega y otros escritos*, Taurus, Madrid, 1964
4. デカルト: 『方法序説』, 世界文学大系 13, 筑摩書房, 1969
5. フッサール: 『デカルト的省察』, 世界の名著62, 中央公論社, 1995

Reusumen

Takeru Sugiyama

La mayor preocupación filosófica de Ortega radica en superar tanto el realismo como el idealismo, simplemente porque ambos no reflejan la realidad. La filosofía griega es básicamente realista, entretanto el cogito cartesiano descubre una nueva dimensión de la realidad, o sea, me ipsum, invirtiendo la existente relación mundo-yo y terminando por hacer tragar aquél por éste.

Ante esta situación embarazosa Ortega insiste en la necesidad de reformar radicalmente el concepto de la realidad para salir del atolladero milenario porque el realismo así como el idealismo considera que la realidad es constancia y permanencia, mientras que la vida es variación y cambio incesantes.

Para Ortega, antes que nada, la vida es la realidad radical en que radican las demás y desde donde hay que empezar la filosofía. Es necesario reconocer que en ella están co-presentes el pensamiento y el mundo uno frente al otro, ambos igualmente indispensables e importantes. El hombre no es cosa ni el pensamiento. La vida es anterior a éste, que es simplemente su instrumento para conocer el mundo. El pensamiento debe ser trascendental, si no, encerrado en sí mismo, presenta como realidad lo que él mismo inventa. Es el gran error del racionalismo. Al darnos cuenta de la dualidad de la realidad radical, podemos superar las limitaciones de las dos teorías.

Para llevar a cabo el propósito anterior Ortega propone una nueva filosofía, llamada "raciovitalismo" basado en la "razón vital" para poder captar la vida que consiste en acontecimiento, variación, fluidez, en contraposición a la "razón pura" que funciona por el método del análisis y abstracción y retiene sólo lo idéntico, permanente, estático. Así que la razón pura no es capaz de captar el

fenómeno vital, mientras que la razón vital lo es porque trata de encontrar el móvil de los cambios o fluctuaciones sin abstraerlos.

Pensamos que el pensamiento de Ortega es fructífero y nos abre una nueva posibilidad para rescatar la vida del laberinto del idealismo y realismo. Aunque Ortega no pudo teorizar una nueva metafísica basada en la razón vital, nos proporciona un nuevo método para iluminar la vida desde una nueva perspectiva.