

「驚き」の人間学的考察

松 田 高 志

Summary

Anthropologische Betrachtungen über das "Erstaunen"

Takashi Matsuda

In der Antike sagt der Philosoph Platon, daß das Erstaunen der Anfang der Philosophie ist, und in der Neuzeit sagt der deutsche Dichter Goethe : "Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen." Wenn was beide sagen zutrifft, so ist das "Erstaunen" ein wichtiger Anhaltspunkt der Anthropologie.

Auf dieser Tatsache des Erstaunens als Anfangs der Philosophie begründet Aristoteles, daß die philosophische Weisheit frei von Interesse ist ; denn durch das Erstaunen wird man seines Nicht-Wissens gewahr und verlangt nach der Weisheit (philosophia). Dabei setzt er voraus, daß das Erstaunen den Menschen von Interesse befreit.

Schopenhauer sagt, daß "das dem Menschen allein eigene Bedürfnis einer Metaphysik" mit der Verwunderung entsteht. Daher ist der Mensch ein "animal metaphysicum". Dazu sagt er noch : "Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das *Allgemeine* der Erscheinung zu seinem Problem zu machen." So kann man sagen, daß das philosophische Erstaunen die Verwunderung über die innere Tiefe des Gewöhnlichen ist.

Die intellektuelle Neugier ist eine andere Triebkraft der Forschung. Die Neugier bringt Interesse an etwas hervor, was der selbstverständlichen Welt fremd ist. Indem etwas, was früher fremd erschien, später gewöhnlich wird, so geht die Neugier an etwas verloren. Deswegen ist die Neugier dem Menschen verhaftet, während das "Erstaunen", dessen Gegenstand die innere Tiefe des Gewöhnlichen ist, manchmal Ehrfurcht und Dankbarkeit mit sich bringt.

Max Scheler hält den Menschen im "Geist" für das Wesen mit der "Weltoffenheit", das vom Zwang seines Instinktes und seiner Umwelt vollkommen frei ist. Aber seine philosophische Anthropologie ist gerade einer Art der Metaphysik des "Geistes" verfallen.

Arnold Gehlen sieht in der "Entlastung" der biologischen Mängel das Wesen der menschlichen Kultur, so daß bei ihm die menschlichste Eigenschaft biologisch relativiert ist. Das "Erstaunen" bewährt die "Weltoffenheit" des Menschen, aber es zeigt uns zugleich die Unmöglichkeit der metaphysischen Systematisierung, indem es den Menschen etwas nahebringt, was über ihn hinausgeht. Das "Erstaunen" als Verwunderung über die innere Tiefe bringt Ehrfurcht und Dankbarkeit mit sich. Deswegen ist es eine menschliche Eigenschaft, die nicht aufs Biologische reduziert werden kann. Das "Erstaunen" ist also ein wichtiger Anhaltspunkt der philosophischen Anthropologie.

序

哲学の始まりは、「驚き」であるということは、プラトンやアリストテレスによって言われた有名な言葉である。近代になって、この言葉を十分に意識した上で、ゲーテは、「人間が到達する最高のものは、驚くということだ。」と言っている⁽¹⁾。これは、ゲーテのほぼ最晩年の言葉であるだけに、真実味があるように思われる。

このように、もしも「驚き」が、最も人間らしい特性である哲学すること（知を愛し求めること）の始まりであり、しかも又人間の到達する最高のものであるということが言えるとすれば、これは一体どういうことか、大変興味深い問題である。そして「驚き」が、何らかの意味で人間の「アルファであり、オメガである」とすれば、人間とは何かを考える上で重要な手懸りを与えてくれそうである。

ここでは、O・F・ボルノーが提唱した人間学的考察法⁽²⁾にならって、『驚き』が人間存在にとって本質的に欠かしえないものであるとすれば、そのような『驚き』はどのようなものか、又『驚き』が本質的に欠かしえないような人間存在とはどのようなものか、を考えていくことにしたい。但し、この対^{ついで}になっている人間学的考察法は、相互に依存し、循環し合っているので、比較的自由的な仕方での考察法を用いることにしたい。

なお、ここでは「驚き」を言い表わす言葉として、引用文等の都合で「驚異」、「驚歎（驚嘆）」を用いることがある。多少ニュアンスは異なるが、基本的に同じ意味であるとしたい。

(一)

プラトンの対話篇『テアイテトス』（副題「知識について」）の中で、ソクラテスが例によって入った議論を始めたところ、テアイテトス少年が「一体これらは何なのかしらと私は一方ならず驚き^{あやし}異んでいる次第なのです。」と正直に言うのに対し、ソクラテスは、「つまり、テオドロスさんは、君！ この様子では君の生れつきについて見当違いはしておられんのだよ。なぜなら、実にその驚^{クワマゼイン}異^{こころ}の情こそ知恵を愛し求める者の情なのだからね。つまり、求知（哲学）の始まりはこれよりほかにはないのだ。⁽³⁾」と言う。

ソクラテスは、このテアイテトス少年を「驚異すべき好天稟を持った者」として自分（ソクラテス）に推薦したテオドロスを名指して、「テオドロスさんは間違っていない。君（テアイテトス）が驚き^{あやし}異むのは、それが哲学^{こころ}の情であり、又始まりであるのだから、君が哲学に向いている証拠だ。君が推薦されたのはもっともだ。」と言って、半ば皮肉のようであるが、少年を励ましている。

このような文脈の中で、「驚異は、哲学の始まりである」と語られているが、プラトンがこのように当然の如くソクラテスに言わせているのは、このことが、当時のアテナイにおいて周知のことであったからなのか、あるいはソクラテスの哲学する態度がまさにこのようなものとし

て皆に感じられていたからなのか、は分からない。ともかくプラトンは、このことについて多くは述べていない。

これを受けて、アリストテレスは、『形而上学』第1巻第2章の中で、同じ意味のことを述べている。第1章では、人間の知能は、感覚から始めて、記憶、経験による知、技術的知を経て、理論的知つまり知恵（哲学）に迄至ることが述べられており、第2章では知恵（哲学）の特徴が述べられ、その中で次のように言われている。「この知恵は制作的ではない。このことは、かつて最初に知恵を愛求した人々のことからみても明らかである。けだし、驚異することによって人間は、今日でもそうであるがあの最初の場合にもあのように、知恵を愛求し〔哲学し〕始めたのである。ただしその初めには、ごく身近の不思議な事柄に驚異の念をいだき、それからしだいに少しずつ進んで遙かに大きな事象についても疑念をいだくようになったのである、……ところで、このように疑念をいだき驚異を感じる者は自分を無知な者だと考える。……したがって、まさにただその無知から脱却せんがために知恵を愛求したのであるから、かれらがこうした認識を追求したのは、明らかに、ただひたすら知らんがためにであって、なんらの効用のためにでもなかった。⁽⁴⁾」

ここで、アリストテレスは、知恵（哲学の知）の特徴として、制作的でない、つまり効用のためでない、自由な学の知であるとして、その説明のために、哲学が驚異から始まったことを述べている。ここでも、自明のこのように言われている。プラトンの言葉を念頭に置いていると思われるが、それにしてもプラトン同様詳しい説明がない。おそらく効用を離れた知恵への愛求（哲学）^{タウマゼイン}ということの説明するのに、「驚異」は大変納得しやすいものであったからではないかと思われる。つまり「驚異」は、利害・損失への関心を離れて深く心を動かすものであり、しかも情動でありながら知的であることが一般に認められていたのであろう。

ところで、アリストテレスは、先ほどの引用文の中で、「驚異を感じる者は自分を無知な者だと考える。……まさにただその無知から脱却せんがために知恵を愛求した」と述べているが、この点でソクラテスのいわゆる「無知の知」から「知恵への愛求」へという哲学の「もう一つの始まり」と結びつく。ソクラテスの「無知の知」は、ただ反省を重ねるだけで得られるものではないであろう。知恵への愛求に向かわせる無知の自覚は、やはり情動面で心が動かされることがなければならない。

ソクラテスの「対話（問答）」は、知識を持っていると思っている相手をアポリア（論理的難点）に追い込み、ショックを与えて無知を自覚させるが、これも、確かに相手には「驚異」であろう。ただこれは、相手に憎しみや恨みを起こさせやすい。知恵への愛求に向かわせる無知の自覚は、その「驚異」において、どうしても真理の世界の奥深さの実感が生じていなければならない。単に何も知らないという空虚な思いではなく、「奥がある！」という喜ばしい気づきなければならない。ソクラテスは、実際の間答において、真理に対し誠実であろうとする者には、アポリアに追い込むことによって、真理の世界の奥深さを感じさせ、知恵への愛求に向かう無知の自覚を生じさせたのであろう。

但し、「無知の知」が生じるのは、アポリアに追いつめられた場合だけではないと思われる。

むしろ反対に、何かが本当に分かったと思えた時も、その道なり世界に真に関わりえたという実感と共に「奥が深い！」という喜ばしい驚きが生じるのではないだろうか。その驚きの中に、敬虔な思いとまだまだ何も知らないという無知の自覚が含まれているであろう。『ソクラテスの弁明』に書かれていることが事実に近いものだとすれば、ソクラテスは、死に至る迄自分が無知であることを自覚していたと言える。但し当時のアテナイの誰よりも愛知（哲学）に熱心であり、誰よりも深い知恵を持っていたと思われる。とすれば、「無知の知」は、哲学の始まりであるというだけでは不十分であろう。実は、『テアイテトス』からの先の引用文に、「驚異は、哲学の始まりである」と述べられる前に、「驚異の情こそ知恵を愛し求める者の情である」と言われていた。よく言われるように、知者ではなく、知恵を愛し求める者（哲学者）は、いわば途上存在である。知者は、たとえ出発点に「驚異」や無知の自覚があったとしても、すでにそれらを克服した存在である。知恵を愛し求める者は、常に「驚異」や無知の自覚と一体である。又それは、既知の分野が増えても、まだ未知の分野が残っているという意味での無知ではない。むしろ、既に述べたように、分かったと本当に思えたところに、「奥が深い！」という喜ばしい驚きと無知の自覚が生じるのである。これは、知恵が深まれば、それだけ奥行きがより深く感じられ、無知の自覚も深まるのである。これが、途上存在としての、知恵を愛し求める者（哲学者）の真相ではないだろうか。ソクラテスは、誰よりも深い知恵があり、しかも誰よりも深く無知を自覚していたということは、決して矛盾ではなく、哲学することの真の姿であったと言ってもよい。ソクラテスは、生涯「驚き」の中に生きていたのである。

(二)

カントは、主著の一つである『実践理性批判』をしめくくる短い結論の冒頭部分に、有名な次の言葉を述べている。「それについて一層しばしば、且つより長く思いを巡らす時、ますます新たな、増大していく驚歎 *Bewunderung* と畏敬 *Ehrfurcht* で心を満たすものが二つある。それは、我が上なる星斗輝きわたる天と我が内なる道徳律である。⁽⁵⁾」

言うまでもなく、これら二つは、厳粛な法則によって成り立っている自然的世界と無限なる深みを持つ人格的世界を象徴している。この言葉が、カントの著作の最も重要と思われる箇所です。述べていることを考えると、すぐその後に出てくる「驚歎と崇敬 *Achtung*こそ、探究へと鼓舞しうるものである⁽⁶⁾」という言葉が十分の重みを持って伝わって来る。但し、カントは、これだけでは不十分であり、更に批判的に吟味され、方法論的に導かれる学問が必要であるとしている。徹底した懐疑から出発したデカルトの哲学以来、知の確実性を哲学の最重要課題とする近代の哲学にとって、批判的、方法論的であることは、欠かしえない。しかし哲学の中の哲学と言われるカント哲学の偉大さは、彼の思索を鼓舞した「驚歎と畏敬（崇敬）」によるものであったと言ってもよいであろう。

カントの最後の著作と言われる『実際の見地における人間学』の中に次のような言葉が見られる。「探究のまなざしを持って、自然の秩序をその大いなる多様性において熟考しつつ辿って

いく者は、予期しなかった（自然の）知恵に出会って驚き Erstaunen に陥る。それは、そこから身をもぎ離すことのできない（いくら驚歎してもし足りない）驚歎 Bewunderung である。ところでこのような情緒は、ただ理性によってのみ喚起されるのであり、自分の足もとに超感性的なものの深淵が開かれるのを見るところの一種の聖なる戦慄である。⁽⁷⁾

ここには、『実践理性批判』におけるのと同じ「驚歎」Bewunderung という語が使われているが、しかしここでは、「驚歎」は、探究を鼓舞するものとしてというよりも、むしろ探究の到達したところのものとして語られている。従ってカントは、「驚歎」を両方の面で見ているということが分かる。

又、ここでカントは、「驚歎」や「驚き」と共に、「一種の聖なる戦慄」eine Art von heiligem Schauer という言葉を同じ意味合いで使っていることは興味深い。なぜなら Schauer と同義語の Schauern という語が、ゲーテの『ファウスト』の中に、カントと呼応するかのように出て来るからである。『ファウスト』第2部第1幕の終り近くで、ファウストは、メフィストフェレスに「母たちのところ」へ行くよう促されて、しりごみしつつも、次のように言うところがある。「いやいやどうして。心がかたまって、ものに動じなくなることなんかには、私は幸福を求めない。戦慄すること Schauern は、人間の最良の持前 Teil なんだ。……これに打たれてこそ、人は非常のもの d. Ungeheure に深く触れるのだ。」(6271行～6274行)

ゲーテについては、後ほどもう少し詳しく触れることにしたいが、ともかくカントとゲーテは、それぞれ別の道を歩みながら、このような点で軌を一にしているのは注目される。

(三)

ところで近代において、カントのように、「驚歎」が哲学的探究を鼓舞するものであるとか、探究しつつ至りうるところのものであると言っている哲学者は、以下の例の外はそう多くないように思われる。

古代ギリシア文化、思想の研究から始めたニーチェは、例えば初期の、「われわれの教養施設の将来について」という講演草稿の中で、次のように言っている。「人間というものは、極めて厳粛でまた困難な諸問題に取り囲まれているものであって、だから人間は、正しい仕方ですそれらの諸問題へと近づけられるならば、時早く、あの永続する哲学的驚歎のうちに入り込んでゆくはずであり、この、豊穡なる地下層としての哲学的驚歎の上にもみ、より深くまたより高貴な教養は生育し得るのだ。⁽⁸⁾

ここには、プラトン、アリストテレス以来の、まともな「驚歎」論が見られるが、しかし他の箇所では、例えば、「われわれの価値評価は、量に関係しているのであって、質には関係していない。われわれは、偉大なるものを尊敬する。それは勿論また異常なるものである。……人類は、稀有なるもの、偉大なるものを尊敬することによってのみ、成長する。稀有で偉大なものと妄想されたものさえもが、例えば奇蹟というようなものさえもが、こうした効果をおよぼすのである。驚愕するということは、人類の最良の部分なのである。⁽⁹⁾」とあり、ニーチェ流のア

イロニーがこめられている。特に最後の文章は、明らかに前述のファウストの言葉をもじったものである。

他にも、講演草稿の中で「哲学者」を登場させ、今の教育学の文献が「全くこの上ない精神的貧困と、実にたどたどしい堂々巡りの踊り」でしかないことに驚愕しない者は、これ以上墮落しようがない、哲学は、「驚歎 (Erstaunen) を以てではなく、驚愕 (Erschrecken) を以て、始まらなければならないのだ。⁽¹⁰⁾」と言わせている。これも、痛烈なアイロニーであるが、ともかくニーチェにおいては、「驚き」についてのまともな言及は余りないと言ってよいであろう。

ニーチェの哲学の師であるショーペンハウアーは、『意志と表象としての世界・続編』の「人間の形而上学的欲求について」の章で、「この熟考と驚異 Verwunderung と共に、人間にのみ固有な形而上学的欲求が生じる。それ故人間は、形而上学的動物 animal metaphysicum である。⁽¹¹⁾」と言い、「驚異」は「形而上学の母」と述べている。特に注目したいのは、例のアリストテレスの言葉を引用した後に言っている次の言葉である。「本来の哲学的素質は、さしあたり次の点に存している。つまり人は、見慣れたものや日常的なものに驚くことができ、まさにそのことによって現象の普遍的なものを自分の問題とするきっかけを与えられるということである。他方実際の科学の研究者は、ただ特別の珍しい現象にのみ驚き、これを既知のものに還元することだけが、彼らの問題である。⁽¹²⁾」

ここに哲学の始まりとしての驚きの特徴がはっきりと述べられている。何か特別なものだけでなく、見慣れたものにも驚き、そこに「普遍的なもの」の問題を見てとるのである。これについては、又後で触れることにしたいが、ショーペンハウアーは、この「普遍的なもの」の問題として次のことを考えている。ライプニッツの有名な問いである「なぜ何もないのではなくて、何かが存在するのか」を受け継いで、次のように言う。「実際、形而上学の止まることのない時計を動かしている不安動揺は、次のような意識である。つまりこの世界が存在しないということが、それが存在することとまさに同じほどにありうるという意識である。⁽¹³⁾」これは、確かに形而上学ないし存在論において繰返し取上げられる普遍的問題である。但し、ショーペンハウアーにおいては、ここに独特のペシミズムが現われる。「世界に対する我々の驚異は、それにもかかわらずその存在をひき起こすことになったあの宿命性、つまりそのお陰で、この世界の現出、維持に必要な測り難い力が世界自身の利益に反する方へ導かれていくことになったあの宿命性への沈思へと落ち込むのである。従って哲学的驚き d. philosophische Erstaunen は、根本的に狼狽悲嘆の驚きである。⁽¹⁴⁾」ここでは、「哲学的驚き」は、「盲目的意志」を物自体とみなす彼の特異な立場によって色付けされているので、これ以上ここに留まる必要はないであろう。

(四)

現代哲学において、ショーペンハウアーを思い起こさせるような「哲学的驚き」を述べているのは、ハイデッガーである。彼は、『形而上学とは何か』の中で、「どうしてそもそも存在す

るものがある、何も無くてもよいのにそうでないのか？」というライプニッツ以来の問いを出し、次のように言っている。「あらゆる存在するものうち唯一人間だけが、存在の声に呼びかけられて、あらゆる驚異中の驚異 d. Wunder aller Wunder を経験する、つまり存在するものが在るといふ驚異を。⁽¹⁵⁾」

同じ内容であると思われる次のような有名な言葉がある。「不安という無の明るい夜に初めて、存在するものそのものの根源的な開け Offenheit が生じる。つまり存在するものが在って——無ではないということが。⁽¹⁶⁾」ここから、ハイデッガーの哲学の動機は、「驚き」ではなく、「不安」であるということも言われるが⁽¹⁷⁾、しかしショーペンハウアーにも見られるように、「驚き」と「不安」は別々のものではなく、一つに結びついているのではないだろうか。「不安」だけでは、哲学することはすぐには出て来ない。知的要素を含んだ驚きと一つに結びついた不安からハイデッガーの哲学が生まれたと言ってよいのではないだろうか⁽¹⁸⁾。

ハイデッガーに師事した九鬼周造は、哲学の根本問題として「偶然性」に着目すると共に、それに結びついた「驚き」を、おそらく哲学として初めて主題化して取り上げた。その著『驚きの情と偶然性』において、次のように言っている。「何物に逢っても驚かないといふ人間でも、ただ一つだけ驚くものが残ってる。それは原始偶然に対する驚きである。⁽¹⁹⁾」「原始偶然」Urzufall というのは、シェリングの概念であるが、シェリングは、世界の始まりを「原始偶然」によるとした。九鬼は、それを説明して次のように言う。「歴史の始まりは原始事実、原始事件である。在ることも無いことも出来るものであって、それに関しては、在るとだけ言へるので、必然的に在るとは言へないのである。⁽²⁰⁾」ここに、例の根本的問いが繰返されている。

かくして九鬼は、次のように言う。「プラトンやアリストテレスは驚きを哲学の出発点と見た。ショーペンハウエルも同様である……。実に驚きは哲学の初めである。初めであるのみならず、また哲学の終りである。哲学は驚きに発して、驚きに終るのである。偉大な思想は心臓から来るといふ言葉があるが……。現実の世界の偶然性に対して驚くこと、驚いて心臓に動悸を打たせることが、終始一貫して、哲学思索の原動力でなければならないと考へるのである。⁽²¹⁾」驚きは、哲学の初めであるのみならず、また哲学の終りである、というのは、「偶然性」を哲学の根本問題とする九鬼の立場を反映していると言えるが、しかしともかく哲学としてこのようにはっきり言っているのは珍しい。

これは、しかし既に〈序〉のところでも引用したゲーテの言葉と符合している。次にゲーテについて見ていくことにしたい。

(五)

エッカーマン著『その生涯の晩年における、ゲーテとの対話』の第2部、1829年2月18日の箇所、ガラスのコップの不透明な模様は、光に対してと黄色に見え、暗闇の方に向けると青に見えるので、「根源現象」を観察するのに適している、という色彩論の話から、ゲーテは次のように言う。「人間が到達しうる最高のものは、驚く Erstaunen ということだ。根源現象に出

会って驚いたら、それに満足すべきだ。それ以上のことは、人間には叶えられない。それより奥深いことを背後に探究すべきではない。⁽²²⁾ 「根源現象」Urphänomenというのは、ゲーテの独自の概念であるが、仮にこの言葉がなくても、「驚き」が人間の到達しうる最高のものであるということは、ゲーテにおいて言えるであろう。ゲーテの『箴言と省察』の中に、次のような有名な言葉がある。「思惟する者の最高の幸福は、探究しうるものを探究し尽し、探究しえないものを静かに敬うことだ。⁽²³⁾」ここでは、「静かに敬う」ruhig verehrenと言われているが、カントにおいて「驚歎」と「畏敬」が一つに結びついて言われていたように、ゲーテにおいても人間の到達しうる最高のものとしての「驚き」には、彼自身がよく言う「畏敬」や「敬うこと」が伴われると考えてよいであろう。この『箴言と省察』の言葉は、エッカーマンに言った言葉とほとんど同じ意味であると言えよう。

ゲーテは、「驚く」ことが、我々がこの世に存在する理由であるとさえ、詩の中で語っている。

バラバース
はじめに

ああ それはげに歎びにみちていた
いくとせも前 ぼくは夢中になっていた
創造しつつ生きてゆく自然のさまを
探り 知ろうとひたすらに試みながら
さまざまな姿かたちをとるものも
永遠に一つのもの
大は小さく 小は大きく
万物は得手勝手に身を変えて
絶え間なく変化しつつも 己を固持し
近づいては遠ざかり 遠ざかっては近づいて
みずからを創りあげ また創りかえてゆく
自然よ 眼を瞪るためにこそぼくはいる⁽²⁴⁾

(高橋義人訳)

ここに「眼を瞪るためにこそぼくはいる」と訳されている“Zum Erstaunen bin ich da.”は、直訳すれば「驚くために私はいる」である。大自然の不思議さに対する、いかにもゲーテらしい思いが、簡潔に歌われている。

現代において、ゲーテに最も近い思想家の一人としてルドルフ・シュタイナーを挙げるのが出来よう。いわゆるシュタイナー学校の物理学の授業ノートの冒頭に、この「驚くために私はいる」の詩が書かれることになっているようである⁽²⁵⁾。シュタイナーは、ゲーテと同じように「驚く」ことを人間の最高の幸福と考えていたと思われるが、しかし又もちろんプラトンやアリストテレスのように「驚き」を思惟の始まりとも考えている。しかも「驚き」なしには思惟は現実離れした、空虚なものになることを強調している。「もしも現実から浮き上るのではな

く、現実に根差すことを欲するならば、人間の健全な思索は、どこから出発すべきであるかについては、既に古代ギリシアにおいて語られた。そして既に古代ギリシアにおいて実行されたその格言は、今なお全く確実に通用する。つまり古代ギリシアでは次のように言われたのである一人間のどんな探求も、驚き Staunen から出発しなければならない。我が愛する友よ！是非とも真理に近づこうとする魂にとって、宇宙世界の前に驚きつつ立つという状態がなんとしても必要であることをポジティブな意味で受けとってほしい。……我々が考え始める前に、つまりそもそも思惟を働かせる前に、驚きの状態を体験することが、まさに是非とも必要である。驚きの状態なしに動き出す思惟は、根本的に見てやはり単なる観念の遊戯に留まる。従って、思惟は、こういう言い方が許されるとすれば、驚きのうちに根源的に存している urständen のでなければならない。⁽²⁶⁾」

シュタイナーは、どんな探求も、どんな思惟も観念の遊戯にならず、現実にしっかりと根差すために、宇宙世界を前に驚くということがなければならないことを強調している。ここで特に重要なのは、現実にしっかりと根差すために、ただ何か一つのことには驚くのではなく、それを通して何らかの意味で宇宙全体ないし存在全体に驚くということである。これは、前から述べて来たように、いわば形而上学的、宗教的奥深さへの驚きと言えるものであろう。それなしには、現実から浮き上がったものになると言われている。古代ギリシアのこの格言は、現代人にとって古びたものではなく、まさに重要なものであるということであろう。

(六)

我が国において、「驚き」が文学の主題として取り上げられ、その意義がある意味でゲーテ以上に強調されたのは、周知の通り国木田独歩の代表作『牛肉と馬鈴薯』である。

『牛肉と馬鈴薯』は、明治34年発表の短篇小説であるが、インテリゲンチヤ風の中年男性7名が、一夜アルコールの入った気楽な雰囲気の中でそれぞれの人生観を語るという設定である。題の通り、牛肉（ビフテキ）で象徴される物質主義、現実主義と、馬鈴薯（イモ）だけの清貧に甘んじる理想主義のいずれをとるか、という議論の中で、主人公岡本は、そのどちらでもない、又主義でも嗜好でもない、「唯った一つ、不思議な願を持って居る」のだと言い始める⁽²⁷⁾。

岡本は、先ず自分の恋人の死を語って、それはすべての希望を破壊する大打撃だったと言い、恋人がもう一度此の世に生き返ってくれることが切なる願いであると言いつつ、しかしこれが自分の不思議な願いではない、もっと大なる願いがある、この願いが叶えば、恋人が復活しなくてもよいとさえ言う。それほどの願いは何かと言うと、「喫驚したいといふのが僕の願なんです。」そしてそれを説明して、「夢魔を振り落したいことです！……宇宙の不思議を知りたいといふ願ではない、不思議なる宇宙を驚きたいといふ願です！……必ずしも信仰そのものは僕の願ではない、信仰無くしては片時たりとも安ずる能はざるほどに此宇宙人生の秘義に悩まされんことが僕の願であります。……僕等は生れて此天地の間に来る、無我無心の小児の時から種々な事に出遇ふ、毎日太陽を見る、毎夜星を仰ぐ、是に於てか此不可思議なる天地も一向

不可思議でなくなる。……如何にかして此古び果てた習慣の圧力から脱がれて、驚異の念を以て此宇宙に俯仰立したいのです。……我何處より来り、我何處にか往く、よく言ふ言葉であるが、矢張り此問を発せざらんと欲して発せざるを得ない人の心から宗教の泉は流れ出るので、詩でもそうです、だから其以外は、悉く遊戯です虚偽です。……」

長い引用になったが、岡本の言おうとすること、つまり作者自身が言おうとすることは、おおよそ明らかであろう。哲学、宗教、芸術、否そもそも生きることそのことの根源は驚きである、どうなるかという結果より、驚きという原因の方が大事である、しかし習慣は心霊を麻痺させる、自分もその例外ではない、従って驚くことが出来るということが自分の切なる願いであるというのである。

明治39年発表の『岡本の手帳』という作品は、「『牛肉と馬鈴薯』の主人公、岡本誠夫の手帳より抜き書きせしものなり」という前書きがある通り、そのモチーフは、先に紹介した岡本の「告白」とほとんどかわりはない。むしろそこに出て来る語句から、『牛肉と馬鈴薯』より以前に書かれたものであるとも見られ、特に考えの発展というものはないと言ってよい⁽²⁸⁾。但し、『牛肉と馬鈴薯』に出て来る三つの短い英文のうち、出典の明らかでないものが、『手帳』では「カライル曰く」となっている。なお他の二つは、ワーズワスの詩から取られている。カーライルとワーズワスは、独歩の日記文『欺かざるの記』にも度々出て来るように、独歩に大きな影響を与えた人物である。世俗的価値観におおわれた時代の中で、純粋な心情、純真な良心を守り抜こうとしている点において、特にそう言えるであろう。

独歩は、文学者の一つの典型としてあるように、徹底して、結果より動機を大切にした。そして動機としての「驚き」を誰よりも強く、純粹に主張している。但しそのために、自覚の深まりにおいて到達しうるような、例えば有難さとしての「驚き」というものには、触れられていない。このことは、又後で少し問題として取り上げたい。

独歩は、同時代の思想家で自分の考えと軌を一にしていると見たのが、宗教家綱島梁川であった。梁川が書いた『驚異と宗教』を目にした独歩は、早速『牛肉と馬鈴薯』を読んでもらいたいという手紙を梁川に送ったという⁽²⁹⁾。特異なキリスト者梁川は、『驚異と宗教』という一文を明治38年に発表した⁽³⁰⁾が、その冒頭に全体の要旨を述べている。「古人は驚異の念を以て哲学研究の始めなりと道破したりしが、これは独り哲学に於いて然るのみにあらず、宗教に於いて殊に然り、否、驚異の感情は、宗教的意識の初、中、終を一貫して、其の不易の要素をなすといふも不可ならず。古より個人に於いても団体に於いても、宗教的信念の、新鮮活発を失うて、抑塞し、渋滞し、固結することあるや、そこには必ず驚異の感情の、枯渇し闕如せるあるを見るなり。⁽³⁰⁾」

独歩がこれに共感し、感激したことは、容易に想像出来るが、しかし両者において多少違いがあることも明らかであろう。梁川が独歩と違うところは、「驚異」を動機としてだけでなく、宗教的意識の初、中、終を一貫していると言っていること、又「驚異」を自分自身の体験として述べていることである。その最たるものは、いわゆる「見神体験」であり、又そのような「我」への驚異である。「驚くべきかな、今の我は最早昨の我にあらず、咄々、我神乎、神我乎。我神

に躰れるなり。神、我に格れるなり。現実と超自然と、我と神と、相抱きぬ、相触れぬ、相照らしぬ、相道交しぬ。……不思議なるかな、現実は『超絶』となりぬ⁽³¹⁾」

これは、梁川の特異なるキリスト者である所以であるが、我々にとって興味深いのは次の言葉である。「所謂驚異の情は、悟前と悟後とに於いて、其の内容に多少の差あるべく、殊に悟後に於いて、其が寧ろ歎美感謝の情調をもて織りなさるゝの多き、これはた否むべからざる事実なるべし……⁽³²⁾」 「驚異」は、大小、深淺があるだけでなく、その情調も一様でないということである。梁川は、悟前と悟後という分け方をしているが、必ずしもそうでなくても、もう少し一般的に情調の違いというものがあると言いうるのであろう。

梁川も、独歩と同じくカーライルに言及し、「驚異を宗教の基礎根本の如くに道説せる……⁽³³⁾」と述べているが、おそらくカーライル著『英雄及び英雄崇拜』の中の、例えば「崇拜とは超越的驚異 transcendent wonder、つまり最早どんな制限や測定も加えられない驚異のことである、それが崇拜だ。⁽³⁴⁾」等の考えを指しているであろう。

梁川は、驚異の感情を宗教的意識の「不易の要素」としたが、禅仏教の鈴木大拙は、仏教という「不可得」、「難思議」という言葉の代りに「妙」という言葉を使い、玄（不可思議で名のつけられないもの）のまた玄、そのまた最後のところから出て来るものとして、次のように言う。「一本の線を引いてもちょっと手をあげても、指さしても、そこに妙が出てくる。妙は指そのものにあるのでなくして、指なら指、手なら手をあげたところの裏に、ひそんでゐるものを、手を通して、指を通してみるところに在るのである。それは禅でいふ大事なところである。⁽³⁵⁾」また次のように言う。「その感覚も単に五官の上の感覚でなくて、もっともっと深い metaphysical な、物が二元に分かれない前の感覚、もしさう云へるならさう云ひたいが、そこから妙が出てくる。⁽³⁶⁾」

梁川の言う「驚異の感情」と大拙の「形而上学的な感覚」としての「妙」をいきなり同列に論じることは出来ないと思うが、しかし「妙」も人間学の問題としての「驚き」につながるところがあると思われる。「妙」は、全く日常的なところ、それも「即今当処（いま、ここ）」の無限の奥行きを示すものであろう。ここでは、これ以上述べる余裕はないが、ともかく梁川と大拙では、宗教の事柄であると言っても大分趣きが違っており、ここで問題にしている「驚き」ということからして、どのような位置関係にあるかを考えることが出来れば面白いであろう。

(七)

以上において、これ迄「驚き」について述べられた、重要と思われるものを見てきたが、これらを踏まえながら、「驚き」についてももう少し立ち入って考えてみたい。

学問的探究の原動力として、「驚き」の他に、「知的好奇心」ということがよく言われる。「好奇心」は、文字通り奇異なるものへの関心、興味である。それは、自明の世界を前提にしており、それになじまないもの、反するものへの関心である。その意味で、我々は、見慣れないものや隠されている（と思われる）ものに強い好奇心を抱く。そしてその対象が自明のものにな

ると、好奇心は無くなる。動物も、自明の世界（環境世界）を破るものを目敏く見つけて、それに対し異常な関心を持つが、それが何でもないと分かると二度と関心を持たなくなることが観察される。それは、警戒心であり、自己保存本能である。人間の好奇心は、動物のこのような本能よりはるかに発達したものであるが、しかし根は動物と共通して一種の自己保存本能にあるとも考えられる。

デューイにおいては、自明的な生活連関（習慣）が環境と齟齬をきたすことによって、「衝動」Impulse が噴出して危機的状況を知らせ、「衝動」の中から事態を把握して問題解決する「知性」Intelligence が呼びさまされると言われる。この「衝動」は、好奇心の基にあるものと見ても、そう誤りではないであろう。デューイの提唱する問題解決学習において、知的好奇心がその原動力になっているとしても、それは十分理解しうることである。従って、知的好奇心は、問題解決への志向性を内に含んでいると言えよう。それは、広い意味で実用的 pragmatic であり、主体中心的である。

これに対し、「驚き」は、ショーペンハウアーも述べているように、特別な、珍しいものだけでなく、見慣れたもの、日常的なものに対しても起こるのである。ショーペンハウアーによれば、「驚き」は、現象の普遍的なものを自分の問題とするきっかけを与えてくれるのである。このような「驚き」は、予期しなかった奥深さ、奥行き体験であろう。その対象が、見慣れたものであればあるほど、あるいは先に述べたように本当に分かったと思えた時であればあるほど、その「驚き」が「奥行き体験」であることは明白であろう。これは、好奇心と大いに異なる点である。

好奇心は、どのようなものであれ、それによって自分が変わるとか、変わらざるを得なくなるといったことはない。好奇心に含まれる問題解決志向によって、いずれ全ては自明の世界に解消される。これに対し、「奥行き体験」としての「驚き」においては、程度の差はあっても世界の見方が変わり、自分が変わる。そこに無知の自覚や敬虔な思いが生じる。先に引用したアリストテレスの言葉で言えば、「驚き」から生じる知への愛は、決して効用のためのものではない。「驚き」は、利害・得失への関心から離れたものである。もう少し言えば、「驚き」は、自己中心的な「我」から離れることである。

ごくありふれた、日常的なことに「驚く」ことの一つの味わい深い例として、神谷美恵子の遺著『ひとりごと』の中の一部を引用したい。「けさはこの机の前に一時間ほど静かに坐れた。……五年間ガンが再発しなければ治癒とみなすという医学の常識に従えば、私はそろそろ安心していい時期にさしかかっていることになる。……生命がなおしばらく与えられることになるわけだ。……生きていることの不思議さ。こうしてももの美と輝きを眺めていられることの有難さ、そして愛し愛されることの驚き。ああふしぎではないか。人生のすべてをあきらめた者がこうして人生のゆたかな恩恵を味わえる心を持ちうるということは。……こうして木の葉のさやぎ一つに心のおどることに、私はたとえようなない驚きとよろこびを感じる。子供たちが私にまつわりついてくるときも、Nが私にもったいないような愛をそいでくれるときも心の私で私は驚きの声をあげる。……私のような者が人に愛され、理解される、ということのふし

ぎさ、有難さ（文字通り有りにくいことなのだ）。そしてまたそういうものに応じて、一所懸命やろう、皆の愛と期待に精一杯で応えよう、という気になれる自分の心のふしぎさにもまた驚くのだ。……私は、少々こっけいな自分の姿—小さなところで一人角力をとっているみたいな自分の姿を眺めながら、やはり驚きと有難さを感じ入ってしまう。これはもちろん、私の努力や功績などによるものでは全然ないのだから。ただ、素質や運命などの組合せで、たまたまそんな風に生れつき、そんな風なまわり合わせになったというだけのことなのだから。⁽³⁷⁾

ここには、何か特別なことへの驚きが書かれている訳ではない。誰もが日常において経験しうることである。ただ著者が、いつ死ぬかもしれないという痛切な思いをもち続けて生きて来たことが、このような「驚き」を深くしたとも言えるであろう。しかしだからと言って、このように不思議さや有難さを感じる事が単に主観的であるとか、個人的な事柄であるとして片づけることは出来ない。むしろ我々が、真実に生き、今ここに生きる自分を真実に自覚するならば、このように感じることは決して特別なことではない。

このことについて、もう一つの例として、和田重正著『山にいて若者と共に人生科』の中の一節を引用したい。「一体何が大事かという、みんな心が大事だというけど、物だって、ただ物になっているわけじゃなくて、不思議なことなんだ。……これはどうも言いようがないけど、朝なんかそこら辺見て、不思議でしょうがない。この不思議さは何かという、幸福感なのね。お金があって幸福ってのも幸福感の一種かも知れないけど、それどころじゃないよね。鶏なんか見ても不思議だな—って気がする。ぐるり中のものをそういう目で見てごらん、どんなに生き生き楽しいか。⁽³⁸⁾

ここには、「驚き」という言葉は出てこないが、「不思議だな—」という思いは、これまで述べてきた「驚き」と同質のものであろう。それが、端的に「幸福感」と言われているのが大変面白いが、おそらくゲーテの「静かに敬うことが最高の幸福である」とか「人間が到達しうる最高のものは、驚きである」ということと通ずるものがあると言えよう。これは、中学生や高校生等の若者に、炉辺談話風に語られた言葉であるが、誰にも理解出来るものとして気楽に語られている。もちろんこのような「境涯」になるには、相当の自覚の深まりが必要であるとも言えるが、しかし程度の違いはあっても、誰もが感じるであろう。

ところで、このような幸福感であるような「不思議さ」や「驚き」は、自分を越えて在るものに触れている喜びであると言ってもよいであろう。「驚き」は、分からなさの体験であり、無知の知を生じさせるものであるが、それは言うまでもなく不可知論や懐疑主義、あるいは虚無主義に至るような、否定的な認識、つまり単に主観中心の認識ではない。むしろ自分を越えて在るものに触れるポジティブな体験である。

近代において、デカルト以降哲学の始まりは、「驚き」であるより、「懐疑」であると言われるようになったが、それは、近代的学問が知の確実性を最重要課題としたからである。そこから、近代的諸科学がめざましい発展を遂げるようになった。しかし知の確実性を求め、それを方法論的に解決することは、広い意味で主体中心の立場である。そこからは、自分を越えて在るものに気づくという「驚き」は、視野に入らないであろう。カントやゲーテ等、先に挙げた

例は、むしろ例外的なもの、あるいは近代的立場に反対するものであったとも言えよう。「驚き」とか「不思議さ」の体験は、当人にとっては何よりも確かなものであっても、誰もが確証しうるような「確実な知」ではない。しかしそうだからと言って、切り捨てられるべきものではないであろう。このような体験にこそ、かけがえのないものが含まれていることがありうるのである。

(八)

ここで、もう一つの点について考えておかなければならない。独歩に影響を与えたワーズワスの次のような有名な詩がある。

空の虹を見上げるたび
私の心はおどる
人生の始まりにおいてもそうだったが
大人になった今もそうだ
年老いてもそうであってほしい
そうでないなら死んでしまいたい！
子どもは大人の父親だ
そして願わくば私のこれからの日々が
おのずからなる敬虔の思いによって
互いに結び合わされんことを⁽³⁹⁾

「私の心はおどる」の「おどる」と訳した“leap up”は、「驚く」と訳しても間違いではないであろう。このような心は、特に子どもに純粋に見られるものであって、大人は、それを子どもから学ぶべきだと言われている。

同じように、イディス・コツプは、ロバート・ブリッジスの「真に知的な驚嘆は、まず子供たちと未開人の中に表われている。そして、そこにこそ、われわれのあらゆる殿堂と、あらゆる科学および芸術との基盤がある。」という言葉を用いし、「驚嘆の感覚は、自発的なものであり、子供時代の特権といえよう。⁽⁴⁰⁾」と述べている。このように、確かに子どもは、曇りのない目と柔軟な生き生きとした心によって、大人が感じる事が出来なくなったことにも驚く事が出来る。

しかし、若者たちに、不思議さは幸福感だと説く和田重正氏は、『母から与えられたもの』と題するエッセイの中で、次のように語っている。「自然への眼が開かれたのは、ナスの初花を見て思わず放った母の感嘆の声によるのですが、……夏の夕方、月見草の開くのを母はどんなに深い感動をもって眺めたことでしょう。私は幼い頃から今日まで、この感動は少しも衰えません。母の感動がそのまま私の心に続いているのに違いないのです。⁽⁴¹⁾」ここには、大人の「驚き」が、子どもの「驚き」の心を開いたとも言えることが語られている。これは、ワーズワス

の「子どもは大人の父親だ」というのとは逆である。このことは、どう考えればよいのだろうか。

おそらく同じ「驚き」であると言っても、先に引用した梁川の言葉にあるように、「情調」の違いがあるように思われる。例えば、子どもの「驚き」には、普通「感謝の情調」までは含まれていないであろう。それは、生きることの自覚の深まりの中で、生じてくると思われる。但しそのような大人の「驚き」の波動が、子どもの心に伝わり、子どもの心がそれに共振し始め、深い「驚き」の芽となることがあるのであろう。

周知の通り、ゲーテの『ウィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の「教育州」のところで、「一つだけ誰もこの地上に持って生まれて来ないものがあります。そしてそれは、何と言っても、人間があらゆる面で人間になるために何よりも大事なものです。」とあって、それは、「畏敬 Ehrfurcht です！」と言われている有名な箇所がある⁽⁴²⁾。

「畏敬」は、「教育州」の最高の教育目標であると言ってもよいと思われるが、ともかく何らかの教育と自覚の深まりの中で生まれくるものであるということであろう。ゲーテの言う「人間が到達しうる最高のもの」としての「驚き」には、「畏敬」が含まれているに違いない、ということは既に述べたが、ここにおいてもそのことが言えるであろう。

ともかくこのように、「驚き」は、最初から「感謝の情調」や「畏敬」を含むものではないであろう。「驚き」が、感謝や畏敬に満ちたものになるには、自覚の深まりや感化等が必要であろう。但し「驚き」は、「奥行き体験」であり、自分を越えて在るものに気づくことであるとすれば、そこに畏敬や感謝の念を起こすものを含んでいると言えよう。

(九)

「驚き」は、既に見たように決して自明の世界に解消しえない「奥行き」の体験であり、自分を越えて在るものに触れることであった。その意味で、「驚き」は、マックス・シェラーの言う、人間の「宇宙における特殊地位 Sonderstellung」を示すものであろう。「驚き」は、自己保存本能やそれと結合した環境世界 Umwelt の繫縛を越えるものとして、シェラーの言う人間の「世界開放性」Weltoffenheit を証している。シェラーは、周知の通り「世界開放性」を可能にするものとして「精神 Geist」の存在を認め、そこから哲学的人間学を構想した。しかしシェラーは、「精神」の体系化を企て、一種の形而上学に陥ったと言える。

「驚き」は、自分がどうすることも出来ない、自分を越えて在るものに触れつつ、環境世界の繫縛を越えるのである。ショーペンハウアーの言うように、「驚き」によって形而上学的欲求が起り、人間は形而上学的動物になるが、しかし同時に自分を越えて在るものに触れることによって形而上学的体系化の不可能性を知らされるのである。従って、形而上学的動物としての人間が到達しうる最高のものは、やはり「驚き」である。但しその「驚き」は、無知の自覚として、又畏敬や感謝の念として深まり行く。「驚き」は、自己保存本能＝環境世界を越えることと自分を越えて在るものに触れること、又そのことにおいてシュタイナーの言うように現実に

真に根差すことの無限性と有限性が一つであるような人間存在のあり方を端的に示している。

シュラーと同時期に、全く別箇に哲学的人間学を提唱したヘルムート・プレスナーは、『有機的なものの諸段階と人間—哲学的人間学序説』において次のように述べている。動物は、植物と違ってその中枢器官が身体を所有しており、その中枢へと環境からの刺戟を受けとり、その中枢から環境に反応する。人間が動物と違うのは、そのような身体を持ちつつ、しかもその身体によって限定されていることを知っており、それを知ることによって身体に対し距離を持つ。このように、身体の外に主観極としての自我を持つ構造をプレスナーは「脱中心性 Exzentrität」と呼んでいるが、哲学的人間学は、この「脱中心性」が何を意味するかを問うのである。例えば、「脱中心性」の故に、人間は常に技巧的に環境世界と自己との調和を図らねばならないが、これが文化である。又人間は、自明的立脚点を持たない故に、世界根拠への問いが生じる。これが、広い意味での宗教であり、哲学である⁽⁴⁹⁾。

又、シュラーやプレスナーの哲学的人間学を継承しつつ、独自に発展させたアルノルト・ゲーレンは、人間が、動物のように特定の環境世界に完全に適応しうるように特殊化されておらず（「非特殊化性」）、従って生まれながらに負担を課せられた、ヘルダーの言う「欠陥動物」であり、それ故に文化的諸手段によって「負担軽減 Entlastung」をはからなければならない存在であると説いている。

大まかに言えば、シュラーは、人間の「世界開放性」を可能にするものとして「精神」の存在を認め、その体系化により一種の形而上学に陥ったが、ゲーレンは、逆に形而上学を徹底的に否定し、人間の文化を、人間の生物学的欠如を補償するものとして、いわば生物学的立場から相対化してしまった。プレスナーは、形而上学的体系化を否定し、「未決の問い offene Frage」（最終的解決のない問い）として人間を捉えたが、しかし「脱中心性」も「未決の問い」も人間学的特性の必要条件であっても、それをポジティブに推進するものではなく、結局生物学的欠陥補償として文化を捉えるゲーレン等の立場に近いものにならざるをえない。

「驚き」や「驚き」から生じるものは、単に生物学的欠陥補償として説明することは出来ない。それは、形而上学的体系化の不可能性を気づかせつつ、人間を形而上学的動物たらしめるものである。「驚き」は、自分を越えて在るものに触れることによって、近代の、広い意味での主観中心、主体中心の立場を越えさせる。人間は、確かに「世界開放性」としての、又「未決の問い」としての存在であるが、しかしそれだけでは、「創造の可能性」、あるいは「途上存在」を意味するに留まる。しかしその人間学的特性を、「驚き」という具体的事実として捉えるならば、そこでは「奥深さ」としての、自己を越えて在るものに触れることによって、真に現実根差し、実際に創造的で、しかも途上（非確定）的でありつつ、畏敬と感謝の念に満ちた存在になりうるものと考えられるのである。「驚き」は、人間の「宇宙における特殊地位」を、形而上学になることなしにポジティブに考えることの出来る、人間学の重要な手懸りであると思われる。

註

- (1) J. P. Eckermann, "Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens" (Die Tempel-Klassiker) S. 329. (Mittwoch, den 18. Februar 1829)
- (2) O. F. Bollnow, "Die Anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik" (Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft) 参照。
- (3) 『テアイテトス』(田中美知太郎訳, 『プラトン全集』2, 岩波書店1974年) 219・220頁。
- (4) 『形而上学』(出隆訳, 『アリストテレス全集』12, 岩波書店1968年) 10頁。
- (5) I. Kant, "Kritik der Praktischen Vernunft" (Ph. B. Bd. 38, Verlag v. Felix Meiner) S. 186.
- (6) Ibid., S. 186.
- (7) I. Kant, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (Ph. B. Bd. 44, Felix Meiner Verlag) S. 197.
- (8) F. ニーチェ, 『われわれの教養施設の将来について』(渡辺二郎訳, 『ニーチェ全集』第3巻所収, 理想社) 134頁。
- (9) F. ニーチェ, 『哲学者に関する著作のための準備草案(1872年秋および冬から)』(渡辺二郎訳, 上掲書所収) 223頁。
- (10) F. ニーチェ, 『われわれの教養施設の将来について』(渡辺二郎訳, 上掲書所収) 60頁。
- (11) A. Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung II" Erster Teilband (Zürcher Ausgabe, Werke, Bd. III, Diogenes Verlag) S. 187.
- (12) Ibid., S. 187.
- (13) Ibid., S. 200.
- (14) Ibid., S. 200.
- (15) M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?" (Vittorio Klostermann) S. 46f. Vgl. M. Heidegger, "Was ist Das—die Philosophie?" (Verlag Günther Neske) S. 37f. ハイデッガーは、「驚きは、^{パトス}情として哲学の^{アルケー}始まりである」と言い、アルケーの原意から、「驚き」のパトスは、例えば手を洗うことが外科手術の始まりにあるように、哲学の始まりにあるのではなく、哲学をにない、終始支配していることを強調している。
- (16) Ibid., S. 34.
- (17) 大峯顯, 『悲哀と意識—西田哲学における情意的なものについて—』(『西田哲学への問い』所収, 岩波書店) 106頁以下参照。
- (18) 上掲書101頁以下参照。この論文は題目通り、主に西田哲学における「悲哀」の問題を取り上げている。「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」(『西田幾多郎全集』第6巻116頁, 岩波書店) という有名な言葉を引用して、議論を展開しているが、西田哲学における「悲哀」も、ハイデッガーの「不安」と同じく哲学の根源であることは間違いないにしろ、しかしここからだけでは、西田自身がそうであったように、直接宗教へ向かうこともありうる。西田哲学の底には、「悲哀」と共に、それを突き抜けた「純粹経験」の響きが常にあるように思われる。「純粹経験」の響きは、又西田自身の「驚き」の響きでもあるのではないだろうか。
- (19) 九鬼周造, 『驚きの情と偶然性』(『人間と実存』所収, 岩波書店) 190頁。
- (20) 上掲書176頁。
- (21) 上掲書191頁。
- (22) J. P. Eckermann, Ibid. S. 329.
- (23) J. W. Goethe, "Maximen und Reflexionen" (dtv-Gesamtausgabe Bd. 21) S. 135.
- (24) J. W. Goethe, "Gott und Welt" (dtv-Gesamtausgabe Bd. 2) S. 151. ゲーテ, 『自然と象徴—自然科学論集一』(高橋義人編訳, 富山房百科文庫) 14頁。
- (25) 子安美知子, 『ミュンヘンの中学生—シュタイナー学校の教室から—』(朝日新聞社) 154・155頁。

- (26) R. Steiner, "Die Welt der Sinne und die Welt des Geistes — Sechs Vorträge, gehalten in Hannover vom 27. Dezember 1911 bis 1. Januar 1912 —" (Rudolf Steiner Verlag) S. 20f.
- (27) 国木田独歩,『牛肉と馬鈴薯』(『国木田独歩全集』第2巻所収, 学習研究社) 374頁以下。なお, 旧字体はなるべく常用漢字の字体に改めた。以下同じ。
- (28) 寺園司,『国木田独歩(解説)』(『近代日本キリスト教文学全集』2所収, 教文館) 282頁以下参照。
- (29) 寺園司, 上掲書282頁。
- (30) 綱島梁川,『驚異と宗教』(『明治文学全集』46所収, 筑摩書房) 349頁。
- (31) 上掲書351頁。
- (32) 上掲書352頁。
- (33) 上掲書349頁。
- (34) T. Carlyle, "Heroes and Hero Worship," (Donohue, Henneberry & Co.) p. 17.
- (35) 鈴木大拙,『「妙」について』(『鈴木大拙全集』第20巻所収, 岩波書店) 271頁。
- (36) 上掲書270頁。
- (37) 神谷美恵子,『ひとりごと』(『神谷美恵子 人と仕事(著作集別巻)』) 所収, みすず書房) 96・97頁。
- (38) 和田重正,『山にいて若者と共に人生科』(くだけ社) 62・63頁。
- (39) W. Wordsworth, "The Poetical Works of William Wordsworth" v. 1. (Oxford Uni. Press) P. 226.
- (40) イディス・コップ,『イマジネーションの生態学—子供時代における自然との詩的共感—』(黒坂三和子・滝川秀子訳, 思索社) 35頁。
- (41) 和田重正,『母から与えられたもの』(『母, 大地, そして悠久』) 所収, 地湧社) 225~227頁。
- (42) J. W. Goethe, "Wilhelm Meisters Wanderjahre" Erster Teil (dtv – Gesamtausgabe Bd. 17) S. 141.
- (43) 拙稿,「解題Ⅲ」(『時の現象学Ⅱ』) 所収, 平凡社) 327頁以下参照。

(原稿受理1996年9月20日)