

『生哲学』 田中 晃 (1906-1998) 著

昭和 17(1942)年 6 月 20 日発行

昭和 19(1944)年 5 月 20 日 6 版発行(1000 部)

発行所 朝倉書店 定価 3 円 20 銭

特別行為税相当額 15 銭 // 合計 3 円 35 銭

緒 言

生哲学とは、いのちの根拠を明かにする学問である。いのちは自己のものであると共に、また自己ならぬものに基いている。それ故に、我々は自己のいのちを通して、そのいのちを生ぜしめた根拠を問わねばならない。それは根拠を与えられたものより与えるものへと遡るのであるが故に、また、いのちの形而上学とも云うべきであろう。

自己の命が、何故に、自己のものではないのであるか。外でもなく、いのちは既に「生まれたもの」であるからである。何人も自己のいのちを生みたるものはない。自己の生みたるものでない限り、いのちを自己のものと云うことはできぬ。自己のものが自己ならぬものに基いてあること、それこそは人生の一大事因縁ではあるまいか。

いのちが生まれたものであるからには、吾々は生まれたいのちを以て、一切の本とすることはできない。却[かえっ]ていのちを生んだものこそが本である。この故に、吾々の哲学は、既に従来の人本主義に立つことを得ない。若し、いのちを生んだ源を指して神と呼ぶならば、吾々はただ、神の声を聞こうとするものである。しかして神が、外ならず、人間のいのちを生んだものであるならば、その声は、かの罪悪感や無常観によって聞かれるのではなく、ただ生まれたいのちの血の脈搏に於て聞かれるのである。この故にまた、吾々の哲学は、基督教や仏教とも袂[たもと]を訣[わか]たねばならない。

生まれたいのちは、まさに生まれたが故に、更に新なるいのちを生む。それが、生まれたものが生みの源に対する最も正しき態度である。否、生まれたものは、臆[やが]てみずから生むものとなって、甫[はじ]めて生まれた源をも明かにする。親と子と、神と人間との間には、この原始の構造がなければならぬ。しかして、その生まれた面に客体があり、その生む面に主体があるのである。実に「生まれて生む」いのちの原始構造に支えられて、主体と客体とは、そこに成立し、そこに対立し、そこに交錯し、そこに帰一して、複雑多様な生の諸相を展開する。吾々は、その展開の跡を辿らなければならぬ。ただ根柢に於て、「生まれて生む」の原始構造を逸してはならない。生まれたものは、生まれた力によって生むのであり、生むことによって、生まれた意義を全くする。この故に、吾々は罪悪感や無常観を越えて、生まれたが故に生まんとする、生きのいのちの光耀[こうよう]を説かざるを得ない。しかして、それこそは、三千年來吾々を育[はぐく]み來った日本のころころではなかったか。著者は素より不敏なりといえども、ただ日本のころころを安宅として、これが理論的表現を志したるのみ。

本書は、かかる意味に於て、九州帝国大学に於て試みたる講義草案に基いて成れるものである。日本神話に於ける「くにうみ」の精神が、いまや東亜の天地に実現されつつあるのを見るとき、世界史の明日を担う若き学徒の魂に、いささか「うみ」の原理を伝えんと欲したのである。故に博引旁綜は固より志す所にあらず、精緻周到も遽[にわ]かに期する所ではない、ただ自己の言葉を以て自己の思想を吐露したるのみ。

終りに、著者が九州帝国大学に負う海嶽[かいがく]の学恩に謝すると共に、大方の識者、冀[こいねが]わくは筆者が微哀を愍[あわれ]んで示教を吝[おし]まれざらんことを。

昭和十七年春

田 中 晃

目次

緒言

序論 生哲学の課題

第一章 生の原始構造

- 第一節 認識
- 第二節 了解
- 第三節 行為
- 第四節 生産
- 第五節 観想

第二章 生の領域

- 第一節 歴史
- 第二節 国家

第三章 生の応現

- 第一節 文化の概念
- 第二節 宗教
- 第三節 道徳
- 第四節 芸術

結論 生と死

索引

序論 生哲学の課題

生哲学は生の構造を明かにするものでなければならぬ。いま吾々がこの課題の前に立ち、しかも、それが哲学的であるためには、吾々は何等の予定にも立脚することを許されない。即ち生哲学とは生の原始構造を解明するものでなければならない。しかして生の原始構造は生に内在した立場からは把握することを得ない。何故ならば、内面的立場とは、既に与えられたる生を予定して、その内部構造を解明するに過ぎないからである。デュルタイの哲学の如きは、その好例であろう。「生を生より理解する」といったデュルタイの主張には、もとより十分の理由があるとするも、抑々[そもそも]生が何に基いて成立するかの根拠を問わなかったことは、彼の哲学をして、ただ生の内部に空転せしめるの結果となった。それは独りデュルタイについてのみ云い得ることではなく、およそ近世哲学が人本主義的世界観に立つかぎり、その総べてに互る欠陥である。人本主義の文化は、生の内部を、残る隈なく明るみに出して見せたけれども、およそ人間の生が何を根拠とするかを不問に附した。それは生の内部構造を説いたが、竟[つ]いに原始構造に触れることをしなかった。吾々はここに、ふかく哲学の立場を省みなければならない。哲学は、あらゆる前提を排することによって、真に哲学の名に値する。哲学は常にアルケー(根源)の学である。その故に吾々の生哲学は、あくまで生のアルケーを問わねばならない。吾々が本書に於て語りゆくものは、ただ生のアルケーを問うロゴス(言葉・論理)であるより外はない。

ロゴスとはいかなるものか。いま、その問題にふかく立ち入るべき場合ではないが、ただ近世哲学の所謂ロゴスのみがロゴスの全面でないことは、ここに率直に指摘して置かなければならない。人間内在の立場からのみ事態を見る近世哲学に於ては、ロゴスは直ちに人間の言葉であった。しかしロゴスは、これを西洋哲学の歴史に徴しても、およそ三大変化を経験している。古代のロゴスは自然の言葉として成立し、中世のロゴスは

神の言葉として語られた、人の言葉としてのロゴスが生じたのは、ただ近世のことに過ぎなかったのである。故に近世的ロゴスを以て直ちにロゴス一般と考えるのは、却[かえっ]てロゴスの名に於て許されざる独断に過ぎないのである。

中世のロゴスが神の言葉であり、近世のロゴスが人の言葉であることには異論はないとしても、古代のロゴスが自然の言葉であるというについては、なお論ずべき問題を残している。希臘哲学に於ても、宇宙論期、人事論期、総合期の変遷に伴って、ロゴスの意義が異なったことは勿論である。自然の言葉としてのロゴスは宇宙論期に於て見られるが、人事論期に至っては既に人の言葉としてのロゴスが成立し、総合期に於ては、自然の言葉と人の言葉の止揚によって、まさに国家の言葉(ノモス=法)が語られたとも云うべきであろう。しかしギリシャに於ては、この全期を通じて見ても近世の意味に於ける人の言葉としてのロゴスは成立していない。換言すれば、人間はロゴスの受容者であって構成者ではなかったのである。いま中世及近世との対比に於ていえば、ギリシャのロゴスを自然の言葉と見ることは、決して不当ではないのである。

近世期ロゴスは人間の言葉として成立したが故に、この言葉の法則を明かにし、言葉の範囲を確定することに、哲学の課題が求められた。この課題を自覚的に遂行したのがカント哲学であることは云うまでもない。カントが「普遍妥当性」といったものは人間の語る言葉の法則であり、「現象界」としたものは人間の言葉の通用すべき範囲であった。しかして人間が語り証すところのものはまさに認識であったが故に、カント以来、近世哲学は認識論の色彩を濃化したのである。

それと共に、デカルト以来の中世的色彩の残滓を払拭して、真に近世哲学を樹立したカントは、まさにその故に、近世哲学の限界についても、明確なる洞察に欠けなかった。即ち近世のロゴスが人の言葉であるそれは人間の内部を語り得ても、人間を越えたものを語ることはできない。そこに「批判」の必要があったのである。「批判」と訳されるドイツ語の *Kritik* は、もとギリシャ語の *κρίνω* に語源を有っているが、「クリノー」は「分つ」の意味である。批判哲学とは、人の言葉を以て語り得るものと得ざるものとを分つて、人を越えたものを、人の言葉を以て語ることの不当を指摘したものに外ならない。それと共に、人の言葉の範囲を定めることは、既にそのことによって、この範囲の外にあるものを予想している。それは人を越えたものとして、或は宇宙であり、或は神であろう。ただ、かかるものを人の言葉によって語ることはできないが故に、カントは要請の形に於て、これを語ったのである。そこにカントの明察があったと共に、しかし、もと宇宙の言葉、神の言葉として成立した古代や中世のロゴスを以てすれば、それは要請ならぬ事実として語られたのである。それは近世の意識よりすれば非ロゴス的であっても、未だ絶対的意味に於て非ロゴス的なものではなかった。

しからば古代中世の伝統と近世の意識との上に立って、吾々の態度はいかに決定されるべきであるか。生哲学は生の原始構造を明かにしなければならぬが、そのためには生を根源より語らなければならぬ。生の根源を語るのは人の言葉であり得ないとすれば、吾々は既に近世的ロゴスに終始することを許されない。しかも、カントの明察もまた動かし得ないものとすれば、吾々の立場は頗る困難であると云うの外はない。ただ、哲学が根源の学であるならばいかにしても此の難関は打開されなければならない。翻って考えれば、カントの批判哲学はもとカントその人にとっても、哲学の予備学であった。カントの究竟の意図を察すれば、彼は認識論の建設者として終るのではなく、それを通過することによって、旧き形而上学を新しく改造する目的を有していた(*)。旧き形而上学が端的に神の言葉を語るのに対し、カントは人の言葉を通して神の言葉を語ろうとしたのである。ただカントに於ては、その前半の事業によって全生涯が費された。この故にカント以後の哲学が次第に形而上学的色彩を帯びるのも、決して偶然ではなかった。ただ、ドイツのイデアリスムスは、カントの警戒にも拘らず、神の言葉を語ることによって、人間そのものが神の地位に代るに至った。それは人間を極小として神の言葉を語ったのではなく、逆に人間を極大としたが故に、人の言葉が神の言葉となったのである。真の意味に於ける神の言葉は、ここに全く見失われると共に、同時にそこに、人間性の

極度の伸張が試みられた。

(*)矢崎美盛教授「認識論史」(岩波講座、哲学)

けれどもイデアリスムスの開花は、人の言葉を神の言葉に代えることによって、却て人の言葉の根拠を培[つちか]うことを忘れたが故に、臆[やが]てその凋落を見るのは必至の運命であった。この間隙に乗ずるものが唯物論に外ならない。唯物論は明かに、神の言葉を否定するのみならず神の言葉にまで極大化されたる人の言葉の空しさを指摘する。それによれば、イデアリスムスは粉飾に過ぎない、粉飾を排して実質を見れば、そこにはただ物質があった。唯物論のロゴスは、かくしてまさに物の言葉である。ただ、古代の唯物論はひたすらに物の言葉を語ったのに対し、近世の唯物論は人の言葉を通して物の言葉を語った。そこに人と物との弁証があるから、近世の唯物論は弁証法的である。そうして注目すべきことは、それは人に対する物の優位を説きながら、しかも、物に随順し行くべき人間の立場を調[ととの]えるのではなく、却て弁証法を貫く争闘的性格を露出して、物の構造の変革を主張したところに、その不可思議があるという事である。それは鋭く行為の理論を提出したが、その行為の性格が争闘的であったがために、専ら物の構造を変革して物の尊厳を顧慮しなかった。そこには古人が「物にゆく」と云った立場とは、もとより霄壤[しょうじょう]の差があった。物にゆかずして物のところを知ることはできない。近世の唯物論者ほど、物を説きながら物のところを知らなかったものはない。そこに全く理論の品格がなかったのも、ふかく此のエトスに基く。彼等が物を見るの目は生活資料を求むるの目であった。物を生活資料と見るのは、人に対して超越的な物の言葉を語ることではない、逆に人の言葉を以て物の言葉の地位を奪うことである。それが物を生活資料と見ることに外ならない。それは人の言葉を以て神の言葉を奪った近世観念論と対蹠的ではあるが、ただ人の言葉を極大にしたことに於ては、原理的に同一である。俱に等しく近世人本主義の土壤に培われたものに外ならない。

観念論と唯物論とが、等しく人の言葉を極大としたとき、それは永く人の堪え得るものではなかった。前者が空虚であれば、後者は索莫である。この空虚と索莫に堪え得ずして、新理想主義の起こったことも、決して偶然ではなかった。しかして此の声が、人の言葉の範囲を明示したカントの自覚に唱和して、新カント学派を形成した理由も、極めて当然と云うの外はない。しかるに新カント学派は、人の言葉の範囲を厳守すると共に、却てその範囲に踰躋[きょくせき]して、その外の言葉に聞くことを肯[がえ]んじなかった。のみならず、それを非合理として寧ろ蔑視するの態度に出でた。彼等は人の言葉の法則を墨守することによって、内容なき形式に縛られながら、却てそこにロゴスの誇を感じた。そのために、彼等が人間の言葉の範囲を守ったことは、人間の限界に徹することではなく、その限界内に於て人間の尊大を感じることであった。ここに至って、吾々は、近世人本主義の因縁のいかに執拗なるかに驚くの外はないのである。

けれども人間の言葉の範囲を墨守することは、その範囲に於ていかに堅固なる立脚地を築くとするも、抑々人間そのものの根拠を反省するとき、根本的な動揺を感じざるを得ない。この動揺を敏感に捉えて、「不安」を通して鋭く「実存」を探[さぐ]ねたものが、ハイデッガーの哲学であった。彼が、死に面する人間の有限性に立論の基礎を置いたのは、人本主義の終末も漸く近くにあるを思わしめる。しかしハイデッガーは、人間の有限性に出発しながら、竟[つ]いにここに終始するかの趣を示して、真に人間を越えたるものの言葉を聞こうとしない。ここに、人間はただ神の言葉を受けるものであり、それ故に、ひたすら神の言葉を聞くことによって、近世人本主義の原理的精算を試みつつあるのは、弁証法的神学者の一群である。この意味に於て、弁証法神学の台頭は、まさにルネッサンス以来の大問題であると云わねばならない。

吾々はいま近世思想史の大勢を概観することによって、ただ一つのことを明らかにした。それは、吾々の生哲学が生根源を語ろうとすれば、人の言葉としての近世的ロゴスに踰躋[きょくせき]するを得ないということである。しかし同時に、吾々の語り得る言葉がただ人の言葉のみであるというカント的自覚を動かし得ないとすれば、吾々はいかにして人の言葉を越えんとするのであるか。おもうにカント以後の哲学は、右の概観

によって明かにした如く、人の言葉を極大とすることによって人の言葉を越えんとした。それは人の言葉によって神の言葉を奪うことであるが故に、却て神の言葉は失われざるを得ない。その意味に於ては、明かにカントの制限を超えたものである。吾々に於ては、しかし寧ろ人の言葉を極小とする道が残されている。否、カントの自覚を徹底して、人の言葉を極小にすればするほど、益々神の言葉は明かになるのである。カントは分岐点である。カント以後の哲学が辿った道と吾々の辿るべき道とは、まさに相反している。正確に云えば、吾々は人の言葉を越えんとするのではなく、却て人の言葉をも捨てんとするのである。カントは人の言葉の自律性を守ったが、吾々はこの自律の誇すらも捨てようとするのである。

しかし、人の言葉をも捨てることによって、何故に神の言葉が明かになるのであるか。弁証法神学者の如く、それを奇蹟とするのは、慥[たしか]に徹底した見方であろう。しかし、それは神学として云われ得ても、未だ直ちに哲学の立場ではない。事実、吾々は人の言葉の与えられ来たる根源を問うことによって、人の言葉の自律性をも捨てたとき、その故に却て神の言葉をも語らなければならない。このことは如何にして可能であるか。超越的な神の言葉を吾々が語り得る可能性はないのではないか。ここに於て考うべき問題は、神の言葉と人の言葉とが、果して爾[しか]く相岐[あいわか]れているかという一事である。それらの問題については、やがて本論に入って随所に言及する所であるが、神と人との関係を隔絶的に考えることが、既に一つの世界観によるものである。吾々はただ事実を見なければならない。しかして、かかる事実として、まさに「神話」がある。

神話は、天地開闢[かいびやく]に於ける神の所業を語ったものとして、まさしく神の言葉であるが、しかも、それを民族の声として語ったのであるから、それはまた人の言葉でもあった。そこに於ては、神の言葉が直ちに人の言葉に受けとられた。いかにして此のことが可能であったか。神話が神と人との対話であるとすれば、これを可能にする根拠がなければならぬ。しかして神話は天地開闢を語ったのであるから、天地開闢の構造そのものに、かかる根拠が含まれていなければならぬ。天地開闢とはいかなることであるか。天地開闢とは、文字どおりに天地の成立することであるが、しかし天地の成立したときには、そこに同時に人間の誕生を含んでいなければならぬ。人間を含まざる天地の成立は単に客観的であるが、それは神話の意味する天地開闢ではない。神話は天地開闢を語って甫[はじ]めて神話であり、天地開闢の物語は、まさに根源のロゴスである。そうして根源は根源の故に、客観の始まると共に同時に主観の始まる所でなければならぬ。その客観が自然の成立であり、その主観が人間の誕生であって、両者の相即する所に、天地開闢神話が根源のロゴスたる所以がある。神々によって天地が開かれたとき、そこに直ちに人間がいたが故に、神々の言葉が人間によって語られた。神々の言葉とは、天地を開く構造のロゴスであり、人間の声とは天地を開かれる構造のロゴスである。かくして天地開闢の構造そのものが神人の応答に外ならなかったが故に神話は神々の言葉であると共に同時に民族の声なのである。神話の実相に於ては、神の言葉と人の言葉とは、決して相岐[あいわか]れているのではない。

相岐れざる神の言葉と人の言葉との応答は、その故に直接に自明的であった。神の言葉を自明的に聞き得た直接性こそは、神話を語った民族の心理である。それは非ロゴス的なのではなく、彼等にとってそれほど明かなロゴスはなかった。否、彼等の言葉が直ちに神の言葉の復唱であったからこそ、彼等の言葉はロゴス的であり得たのである。しかるに神話の伝誦されるうちに、嘗ては直接に聞いた神の言葉が、いまや人の言葉を介して聞かれるに至った。神の言葉の復唱であったものが、いまや人の言葉の復唱となったとき、もはや当初の自明性は失われた。神話はまさに伝誦されるものであるが、伝誦のうちに神話の本質を失ってゆく。ここに於て神話はそのロゴス性を失って単なる物語りとなり、人はその客観性を疑い始めた。一般にこれを以て人間理性の黎明と考えるのである。しかし、その実に於ては、神話が神の言葉であるの故に客観性を失ったのではなく、神話を語るものが人の言葉であったが故に客観性を失ったのである。その証拠は、これに代る理性の客観性と謂われるものが何であるかを見れば明瞭である。理性はまさに人間のものであるが、しかも理性の本質たる客観性は人間のものではない。理性その

ものが既に自己矛盾を含んでいる。人は自己の構造を知るときではなく、却て自己を越えたるものの構造を知るときに、甫[はじ]めてこれを客観的とする。しかして、これを知るものこそが理性なのである。ところで自己を越えたものは、ただ、これを受けとるより外はない。果して理性は受けとるものである。ドイツ語の *Vernunft* は *Vernehmen* に由来し、それは「受けとる」ことを本義とすると云われる。その故に理性の黎明そのものが、別に人間の絶対的独立性を意味するのではなく、却て人間は理性をもつが故に、客観的なるものに依存することを明かにするのである。理性を全く人間のものと独断したのはギリシャのソフィストであったが、かく独断された理性は、実は理性ならぬ憶見であり、ロゴスならぬ詭弁であった。この独断の眠りを覚したソクラテスやプラトンの努力は、人間が客観的なるアイデアに依存することを明かにし、アイデアを受けとるものとしての理性を確立したのではないか。

それ故に理性の黎明に於て、人は改めて、失われたる神の言葉を聞くのである。しかしてそれは一たび失われたるものであったが故に、これを聞くために解釈を必要とした。即ち神話は理性によって解釈されることになった。しかして理性による神話の解釈は、まさしく哲学の成立に外ならないのである。人は往々にして、神話の否定によって哲学が成立するという。それは、そのかぎり、誤った見方ではない。が、その神話の否定と云われることが、その実に於ては、右の如き経路を意味しているのでなければならぬ。哲学は神話の解釈学であり、神話と共に天地開闢の問題に直面している。これに直面するが故に哲学は形而上学であり、形而上学としてのみ哲学本来の使命を果すのである。吾々の生哲学が、与えられた生のロゴスではなく、生の与えられ来たる根源のロゴスたらんとするのも、その故に外ならない。

かようにして神話を母体として哲学が誕生するとき、神話もまた臆[やが]て哲学の論理に堪えるものでなければならぬ。これに堪える理由も、右に述べたことによって既に明かである。神話が哲学の論理に堪えるとは、神の言葉を人に通ぜしめるということである。そうして神々による天地開闢に於て、その天地に人間が誕生したということが、神の言葉の人に通じ得る根拠に外ならなかった。これを通ぜしめるか否かによって神話の優劣が定まる。人に通じ得ない神の言葉であったならば、それは単に荒唐無稽なるものに過ぎないであろう。かかる神話は永く民族の声に担われる可能性もなく、況[いわん]やそこより哲学を生むべき母胎ともなり得ない。神話が哲学の母たり得るか否かは、その神話に語られる天地の開闢に、人間が含まれていたか否かによって決定されなければならない。

神の言葉が人に通ずるためには、神によって語られる天地の開闢に、そこに同時に人間がいなければならぬが、それはいかなることであるか。人間がいるということが、しかも根源的に語られるとすれば、それは人間が「生まれた」ということでなければならぬ。神によって開かれた天地に人間がいたというのではなく、天地が開かれるということが直ちに人間の生まれたということではなければならぬ。かかる天地の開闢は、支那の「淮南子」が語る如き物理的説明を以て尽くされるものではない。否、それは直ちに人間を生むものでなければならぬ。まさに日本神話の語る如く「葦牙[あしかび]の如萌え騰[あが]る物」でなければならぬ。天地を開く根源は人間を生む根源であり、この根源の力を「むすび」というならば、神は即ち「むすびの神」でなければならぬ。吾々はさきに、神の言葉は天地を開く構造のロゴスであり人間の言葉は天地を開かれる構造のロゴスであると云った。その開くといい、開かれると云ったものは、いまや端的に、「生む」と「生まれる」として露呈した。神は人を生み、人は神より生まれる。さればこそ、神の言葉と人の言葉とは相通じて、神話は哲学の論理に堪えるのである。根源に於て、かかる神人の実相を捉えざれば、神話は荒唐無稽となり、哲学は神話を否定して成立すると考えるの外なきに至る。

神とは人間を生むものであり、人とは神より生まれたものである。この簡浄の理を如実に語ったものは、しかし、ただ日本神話あるのみ。試みにおもえ、絶対超絶的なるユダヤの神が一挙にして無より有を創造したとき、それは同時に、人間と連なりゆく道を絶

ったのではないか。神と人が「生産」を通路として相連続するのではなく、逆に「罪」の意識によって相分れた以上、ユダヤ教乃至キリスト教に於ていかに神の言葉を強調しても、その言葉の人に聞かざるべき根拠がないが故に、西洋近世の哲学が、神の言葉を否定した人の言葉に於て、新なるロゴスの意義を見んとしたのも、因果相擁したものと云うべきのみ。敢えて超絶的な神の言葉を聞かんとすれば、バルトの如く、これを奇蹟とするの外はあるまい。かくて西洋の神学と哲学とは、もと相容れざる宿命を担っていた。若し日本の哲学者が、この西洋的宿命を直ちに普遍妥当的と考えるならば、思わざるの甚しきものである。

吾々はここに於て、カントが人の言葉の範囲を厳守せんとした理由を、甫[はじ]めて明瞭に理解することができよう。キリスト教的伝統に立って、人の言葉を越ゆることは、実は当初より不可能であった。実践理性の要請として神を語ったことは、この間に処する苦肉の策であり、弥縫[びほう]の理論に過ぎなかった。それと同時に、日本神話の伝統に立つ吾々は、人間の根源を語ることによって直ちに神を語るのである。人が生まれたと知ることは、人を生みたる神を知ることである。しかして「生まれたこと」の自覚は人間の極小面であって、ここに於て直ちに神に接するのである。それはカント的自覚を越えざるは素より、これを原理的に徹底せしめたものである。何故ならば、実践理性の要請として神を語ることが、既に人間の極大面に於て神を求むることである。カント以後の哲学が漸次この道を越境して、竟[つ]いに人の言葉を以て神の言葉に代えるに至ったのも、実はカントに於てその遠因を有すると云うべきである。しかし人間の極大面に於て神に接せんとするのは、東に往かんとして西に往くものに外ならない。神は寧ろ人間の極小面に於て現れる。人は生まれたものである。生まれたものから生むものへ越えるのではなく、生まれるに徹して生むものの声を聞くのである。人間は自己を極小とすることによって逆に極大なるものに担われてゆく。それはまた同時に真に自己を極大とすることである。かくして極大と極小との相即する根源が、真に生の原子構造なるに値する。生を根源より語るということは、ただ生まれたいのちを語るということである。吾々は神の言葉を強調した。しかし吾々のいう神は徒[いたず]らに神秘なるものではなく、ただ生の根源力なのである。生まれた人間にとっては、生みの力こそ神なのである。

吾々はここに、日本神話の解釈学として、真に自己自身の生哲学を建設すべき希望を抱くことができる。既に生哲学という、それは自己のいのちの解釈であって、他人のいのちの解釈ではない。日本の哲学学徒が生哲学を建設せんとするならば、日本的世界観に立脚すべきことは、事実の必然である。ショウペンハウエル、ニイチェの徒は素より、プラトン、アリストテレスといえども、苟[いやしく]も生哲学を志す目下の課題の前には、ただ他山の石たるのみ。既存の学説は尚ぶべしとするも、自己の生は更に尚ばれなければならぬ。

第一章 生の原始構造

序論に於て述べた如く、生の原始構造論が吾々の課題であるとき、しからば、この構造へ至るには、いかなる通路を経るべきであるか。吾々は順序を追って、これを辿らなければならぬ。それによって同時に、この通路の何処かに位置していた従来の哲学の種々なる立場を批判し得ると共に、吾々自身の立場を明かにすることができるのである。

さて原始構造そのものは、主観的でも客観的でもなく、却て主客の対立が其処より生じ来たる根源であるが、それは単に主客未分ということではなく、最も主観的にして最も客観的、最も客観的にして最も主観的なるものでなければならぬ。随て吾々は所謂主客対立の立場を順次に止揚してゆくことによってのみ、この根源へ迫り得るのである。しかして主客の対立とは、主客の関係が外面的なことであり、主客の根源とは、かかる外面的関係が其処より生ずる内面そのものであるから、吾々の求むる進路は、外面的な主客の関係を漸次内面化する所になければならぬ。吾々はここに、その主観を以て人間そのものとし、その客観を以て人間以外は一切のものと約束しよう。生は主客の交渉

によって成立しているのであるから、この交渉の様相を、外より内へと辿ることが当面の問題である。

第一節 認識

さてこの交渉の様相として最初に現れるものが認識の立場である。これを最初というのは、認識に於て、主客の交渉が最も外面的であるとの意味である。

認識とは主観が客観の法則を把握し、そこに理説(Theorie)をたてることであるが、いうまでもなく Theorie はギリシャ語の θεωρία より由来したのであり、θεωρία とは観想を意味する。このことは認識の立場が、主観が客観を観る立場であることを明示している。主観とは観るものであり、客観とは観られるものである。この主観が認識主観と呼ばれ、この客観が認識の対象と呼ばれる。さて認識主観が認識の対象を観るためには、主観は当然、客観の外に立たねばならぬ。自然科学者は自然界の構造を認識しようとするとき、自然界の外に出なければならぬ。しかし事実には、人が自然の外に出ることは不可能であるが、その不可能と考えられるかぎりの人は、いわば経験的自己である。経験的自己は世界の外に出ることは出来ないが、しかも吾々は世界を認識の対象とする。この対象化する自己こそが認識主観であるが、それは世界を対象化する限りに於て世界の外に出ている。この外に出ることが即ち超越的ということであり、超越的自己は経験的自己に対して先験的自己(Transzendentes Ich)と呼ばれるのである。世界の内にある経験的自己は千差万別の個人に過ぎないが、その外に出たる先験的自己は、経験的自己に担われながらも、人が認識の立場に立つかぎりに於て、それに則[のつと]るべき意識そのものとして、意識一般(Bewusstsein überhaupt)とも呼ばれる。先験的自己は、かくして経験的自己に対する規範(Norm)の性格を帯びる。経験的自己は個人的差別を有する意味に於て主観的であるが、これを越えたる先験的自己は客観的である。それは自己にして自己ならざるものであり、主観性を極小とした主観である。かようにして対象の外に出でたる認識主観によって観るが故に、対象の法則性が把握されるのであり、またそれは外に出でたる立場より観られたのであるから、法則は対象の内面を明かにすることは出来ないのである。

先験的自己は主観性を極小とした主観であることによって、その認識の結果は理説(Theorie)となり、普遍妥当性(Allgemeingültigkeit)を有する。「観る」ということは客観の内容に何等の変改を加えずして、これを如実に把握することである。ここに於て認識の立場は最も客観的ということが出来るのである。しかるに、対象が主観によって観られたとは、いかなることであろうか。その主観が主観性を極小とした主観なるの故に、対象は見られたことによって何等の変改を蒙らず、いわば如実に露呈したのである。カントが認識の普遍妥当性を説くのに対し、現象学派はこの対象の露呈(φαίνουμαι)を重んずる。認識とは対象の被覆を排して、これを露呈し発見する(Entdecken)ことである。発見されるべきものは既にあったのであり、ありのままに見る認識の立場は最も客観的である。しかし、対象は観られることによって、観られたものとなるのである。観られたものは、いわば Bild である。Bild には実在性はない。主観が客観に何等の変改を加えなかったということは、裏面よりいえば、客観が主観に対して何等の抵抗をも示さなかったことを意味する。が、後にも説く如く、主観に対して抵抗し来たるものが真に実在的なのである。即ち認識の対象は認識主観によって観られたとき、それは認識に翻訳されたものとなる。その翻訳の構造を説明するために、或は模写説、或は構成説等、種々の認識論上の立場が成立した。模写説は既に全く批判ずみのものであるが、それは写すべき意識面を経験的自己としたことの誤謬であった。古くはギリシャのソフィストの相対主義がかかる立場を典型的に現し、それに対する批判もまたプラトンの「テアイテトス篇」に於て徹底的になされた。認識の普遍妥当性を維持するためには、カントの明かにした如く、先験的自己に立たねばならぬ。しかして先験的自己は、所与の対象の構造を観ることによって、その対象の構造を構成することもまたカントの説くとおりであろう。かくしてニュートンの力学もアインシュタインの相対性理論も、先験的自己によって構成されたものであるが、しかし自然科学者はこれを仮説という。主観によって

構成されたものなるが故に、それはまさに仮説なのであるが、仮説は自然科学者によって描かれた世界像として、主観に投影されたものに外ならない。故にカントも認識主観によって構成された世界を現象界(Erscheinung)として物自体(Ding an sich)としないのである。ここに於て、所謂模写説なるものは経験的意識に立脚することによって誤謬を冒したとしても、しかし一般に認識ということは模写に外ならず、ただ写すべき意識が先験的なるを要するのみである。ともかくも認識の成立するとき、対象は観られたことによって、その実在性を失い、先験的意識に内在するものとなる。この意味に於て最も客観的と考えられた認識の立場は、実は、最も主観的であったと云うことができる。それは対象の法則性に関り普遍妥当性を有するとの意味に於て最も客観的であった。しかし、それは先験的意識によって描かれたものとして主観的であった。認識の立場に於て、対象を有りのままに見たことは、対象の内容に何等の変改を加えなかったことであるが、それは実は、対象がそのままに意識に投影されたことを意味するのである。かくの如く、最も客観的なることが、裏面に於て最も主観的であるのは、主客の交渉が外面的に止まるからである。それが実に「観る」という立場の本姓なのである。

吾々は勝義の認識については猶お第五節に於て論究の機会を有するが故に、ここには右の一事を指摘するに止めておこう。

第二節 了解

さて認識の立場に於ては、主観は客観を観、客観はただ有りのままに観られるのであって主観に対して何等の反応を示さない。主客の交渉はただ主 → 客の一方向であった。しかし認識に於ける客観の法則性の把握は、やがてその内面の把握へ向わざるを得ない。対象の内面を見るときはいかなることであるか。対象の内面を見るときは、それを単なる客観とせず却て自己と同じき主観として捉えることである。人は一茎の草花に於て、或は喜びを見、或は悲しみを見る。喜びは自己の感情であるから、花に於て喜びを見るのは、花を自己に擬[なぞら]えて見るのである。即ち認識の立場は、主観性を極小とした認識主観によって客観の内容をそのままに保有しながら、しかしそれを主観へ翻転したのに対し、いまや客観を主観へ溶融せしめ、もはや客観を客観自体とせずして主観に同化するとき、客観の内面を見るときが出来る。これが即ち了解の立場である。対象を如実に見る認識が既に対象の実在性を否定することであったが、いまや対象の内面に立ち入ってこれを主観化する了解の立場に於ては、この否定は自発性を帯びたということができる。対象を如実に認識する主観の面が意識であるならば、対象を自己に化する主観の面は体験であり、対象を媒介として自己を省みる了解の方法は自己省察となる。対象を媒介とすとはいかなることであるか。花を自己に擬えて見るためには、既に自己は花に宿されていなければならぬ。客観の主観化に対しては主観の客観化が応じていなければならぬ。前者が了解であれば後者は表現である。

しからば対象が表現的であるということはいかなることであるか。テオドール・リップスの言を藉[か]りて云えば、対象は表情を有する。しかして表情は、笑う顔を見ては喜びを、泣く顔を見ては悲しみを了解せざるを得ないように、了解を規制する。了解を以て対象の内面を見るときもここにある。認識の立場に於ては、見られた対象は、現象界として何等の反応を示すものではなかった。物自体を背後に残しても、それは不可知的として放棄するより外はなかった。しかるに表現は表情として了解的自己へ訴える。吾々はここに表現されたものを媒介として表現するものへ迫るのであり、それは残されたる物自体へ遡及することに外ならない。カントは感性が物自体に触発されることを以て認識の前提としたが、認識が認識主観の構成であるという認識の立場そのものを固持するときには、物自体による触発とは、悟性の自発性が感性の受容性を予想せねばならぬことを意味し、物自体よりの触発そのものは竟[つ]いに積極的意義を保有し得ない。しかるに了解の対象が表情として、吾々を唆[そそのか]すことは、まさに物自体の触発の積極化であり、この触発する物自体へ迫ろうとすることが、対象を表現として捉え、これを了解するというに外ならないのである。この意味に於てカントの物自体

の触発の思想は既に表現論の萌芽であると共に、表現論とはこれを積極化して不可知的な物自体を可知的にすることを意味する。

さて了解の立場は、対象の主観化として認識の立場に比して著しく主観的であると云わねばならぬ。しかるに了解の対象は表現であり、表現は吾々を唆して、吾々をそこに投影することを強いるものとして、却て物自体の意義を有した。そこに了解の立場の客観性がある。即ち認識の立場に於ては主 → 客の一方的方向があったのに対し、いまや了解の立場に至って主 → ←客の相互作用が生じたということが出来る。かくして認識に於ける主客の外面的関係が内面化するとき、吾々はこれまでの主観・客観の語に代うるに主体・客体の語を以てすることが至当であろう。かかる意味にての主客の媒介をなすのが表現である。主体としての了解的自己は表現を介して表現する客体へ迫るのである。それ故に客体の全面的否定に於て成立した認識の対象界は、単なる法則的自然として、そこに普遍妥当的認識が成立するに於てはただ対象への無限の接近が可能なるのみである。解釈学の立場に於て法則的認識を確立し得ないのは、その主観的たる所以であると共に、また同時にその客観的たる所以でなければならない。客観をそのままに否定して意識に於て構成するのではなく、客観を積極的に否定して体験に還元するとき、主体の側からの客観否定は積極的であると共に、それを裏面より見れば、この客観否定は客体の自発性に基く自己否定であったということが出来る。これが客体が表現的となったことであり、主体が了解的となったことの原理的意義である。かくして認識の立場と了解の立場との関係は次の如く要約することが出来るであろう。認識の立場は、認識主観が主観性を極小としたものであり、随て認識は普遍妥当性を有するとの意味に於て客観的であるが、了解の立場は客観の主観化に於て対象を捉え、いわば客観を主観に於て見る意味に於て極めて主観的である。しかるに他方、認識の対象は、「観られたもの」としてその自発性を有せざるに於て、了解の対象は却て主観を触発するものであり、主観の客観化を行わしめる自発性を帯びる意味に於て著しく客観的である。この客観性は、了解の成立する場合よりも、寧ろその成立せざるに於て一層顕著である。人は了解を拒む対象に直面したとき、自己の意思を以て如何ともなし得ざる対象の客観性に撞着するのである。

了解の限界

さてこの要約の上に立って、吾々はしかし了解の立場を改めて反省しなければならぬ。それは、了解の対象はいかに客観的なりとはいへ、畢竟は主観の投影によりて成立したものに過ぎないということである。寔[まこと]に了解の対象は表情的であって、主観を触発する。人は他人の笑える顔を見ては、そこに喜びを感じざるを得ず、泣ける顔を見ては悲しみを感じざるを得ない。しかし、その喜びと悲しみとは、畢竟は自己を以て了解し得た限りのものではないか。自己を以て了解し得るものは、自己を投影した限りの他人ではないか。しかして自己を投影した限りの他人は、畢竟は自己の再現ではないか。かかる疑問は特にテオドル・リップスの感情移入説(*)に対しては当然に起こり得るものである。尤もリップスの感情移入説は既に所謂類推説の欠陥を脱却して、直接的に他我の了解に迫ろうとしたものであるが、吾々はいま類推説にまで遡及する必要はないであろう。リップスによれば、自己は他人の表情に対したとき、自己もまた、それと同様の表情を産出する傾向を有するという。しかも、それは既に模倣衝動(Trieb der Nachahmung)であって、最後の事実である。模倣衝動によって、表情に即しての自他交通の途が拓けるのであるが、それがためには、表情を生ずるもとである感情に即しての自他交通の途がなければならぬ。これリップスが表出衝動(Trieb der Äußerung)と呼ぶものであって、それは他人の表情を見ると、他人の感情を自己に於て再生しようとする傾向である。それは更に二つの段階に分たれ、一は他人の表情を見て、その感情を単に表象している場合であり、二はその感情を自己に於て体験し、共感(Mitfühlen)又は同情(Sympathie)を惹起する場合である。かくして、表情に関する模倣衝動と、感情に関する表出衝動との綜合によって、リップスの謂う感情移入が形成されるのである。

* Theodor Lipps, Psychologische Untersuchungen, I . Band, 4. Heft.

かくの如く、感情移入説の根拠が本能的であることは、それによって他人の心的生活を直接に把握しているようであるが、しかし、それならば既に感情移入と云わるべきものでもないのではあるまいか。感情移入とは依然として表情を媒介とする間接的了解に外ならないからである。随てまた対象への我の移入と考えられるのである。しかして、此の移入は大別しても二段の構成をもっている。その一は、一定の感性的対象への生命感情 (Lebensgefühl) の移入であり、その二は、かくして既に生命を与えられたる感性的対象への我の移入である。この第二段階の移入によって他我を了解するのであるが、その他我は既に生命を与えられたものであり、表現的構造をもっていることを前提とする。しかるに感情移入説とは、まさに感情移入を以て最後の根拠とするものであるが故に、対象の表現的構造は、既に生命感情の移入によって可能にさせられているのである。しからば、この生命感情の移入なるものは、いかなる客観的事実によって、その正当性を保証されるのであるか。これに対して、感情移入説に於ては、感情移入を以て最後の根拠とするのであるから、かかる対照的側面よりの問題は提出され得ない。実に感情移入された限りの対象が、対象としての意義を有するのである。かくして感情移入説の対象界が我の投射によって可能にされているということは、これを裏面よりみれば、そこに於ては、我が常に対象界へ投射されたる我を再認しているに止まり、我より異なる他我へは竟いに到達し得ないことを意味する。シェーラーの批評を藉[か]りていえば、他我の *Sosein* を認識し得ても、*Dasein* を認識し得ないのである。ソリプシスムスは、その避け得ざる帰結であろう。もしリップスの期待する如く、我の本能を通路として直接的に他我が把握されるとするならば、それは既に表情を媒介としての我の移入の如きものではあり得ないであろう。リップスもこの点の不備を自覚するが故に、感情移入のみを以ては他我そのものの存在には完全には答えられず、それは実に説明し得ざる最後の事実であるという。果して然らば、感情移入説は既にリップスに於て自殺的結果に終わっているというも過言ではないであろう。

リップスが、もし感情移入説を徹底せしめようとするならば、それが類推説と原理的に異なる所、即ち類推説に於ては表象内容として止まる他我を、感情移入の作用によって基礎づけた点を積極的に追求し、進んで模倣衝動と表出衝動との原理的關係を徹底的に反省して、前者に対する後者の優位を把握すべきではなかったか。随て表出衝動の発展せるものとして説く共感乃至同情は、原理的には、表情の媒介を越えて、直接に行われるのである。そのとき我は直接に他我を知る。しかして、それは既にリップスの感情移入ではなくて、シェーラーの他我知覚 (*Fremdwahrnehmung*) の概念である。

* Max Scheler ; *Wesen und Formen der Sympathie*, 3. Aufl.

シェーラーによれば、かかる共感乃至同情は内部知覚の事柄であって、それによって直接に他我の認識が可能にされるかぎり、身体的動作乃至表情の如き対象的媒介者を通しての我の他我への移入という手続を必要とするものではない。ここに内部知覚を以て他我を認識するということは、一見して奇異の感を与えるかも知れない。しかし、シェーラーによれば、他人に就いて直接に与えられるものが身体的現象であり、これに基づいて他我の存在を想定するという類推説乃至感情移入説の前提こそが、寧ろ独断でなければならぬ。身体、またはこれに伴う有機感覚の封鎖性こそ、自他を遮断するものであって、交通せしめるものではないからである。たとえば、他人の悲しみ (*Leid*) はこれを共にし得ても、その痛み (*Schmerz*) を共にすることは不可能である。実に身体及び有機感覚の封鎖性を重要な契機として、自他の区別が生じたのであるから、それに先行するものとして、たとえば小児並に原始民族に於て見る如く、自己の体験をも共同態に於て見出すが如き全体的体験流がなければならぬのである。それが直接に与えられたものである。ここにシェーラーは、直接に与えられるものは、ただ我のみであるとする自明の前提を、敢えて排している。(その詳しくは、本書第二章第二節を参照)

かようにして、人間は既に全体的体験流に於てあるとすれば、自他を区別する身体乃至有機感覚の随伴を断つことによって、寧ろ如実に他我を把握し得るのである。それは

对象的なるものの媒介を排するが故に、内部知覚的である。シェーラーによれば、内部知覚または内的直感を对象的側面より定義し、それを以て自身に対する直感としたことが根本の誤謬[ごびゅう]であった。蓋し自己は内的にも外的にも直感され得るからである。内的直感とは寧ろ作用の方向を意味するのであって、対象の側面より見れば、自己も他者も俱にその対象たり得るのである。かくて内部知覚と自己知覚とは明別されなければならない。

ここに於て、吾々は、シェーラーが身体的媒介を排して直接に他我の *Dasein* を把握するという見解を理解することができる。しかし、シェーラーのこの見解を支えているものは、結局、自他融合せる全体的体験流でなければならない。しかるに全体的体験流に於ては、我といい他我といわれるものが、いかにして成立するのであるか。そこに於ては、寧ろ我もなく他我もないと云うべきであろう。シェーラーの全体的体験流の思想がいかに貴重なるものであるかは、後に社会の理論(第二章第二節)に於ても触れる所であるが、いま我が他我を把握せんとする観点に於ては、他我はあくまで我ならぬものとして立てられなければならない。この故にカール・レーヴィットが、シェーラーの他我は我と *Nebeneinander* にあるにすぎぬが、真の他我は我と *Einander* になければならぬというのは、肯綮[こうけい]を穿[うが]てる批評と見るべきであろう。

Karl Löwith ; *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. S. 129-131.

同様のことはディルタイにも妥当する。ディルタイは、その初期の個性論(*)に於て、個性の差は質的でなく、量的に還元されると考えたが、それは根本に於て人間の同型性(*Gleichförmigkeit*)を信じたからである。このこと自体は、大局の見地としては、もとより是認されないのではない。しかし、この大局の見地は、我がいかにして我ならぬ他我を了解するかの実の問題には寄与する所がない。晩年のディルタイは精神科学的領域の建設に努力し、体験・表現・了解の三位一体的構造を説いた(**)。しかし、その領域のうちにも竟いに深刻なる個性の差は意識されなかった。ディルタイは畢竟現象性(***)(*Phänomenalität*)の原理に立脚するものであって、その主体が情意的であることによつて、現象性の主知主義的解釈より生ずる現象主義を脱し得たが、対象は常に了解の主体に内在していた。対象は表現として外なる契機を保有したけれども、それは猶お了解の主体と十全に相応するものであった。このことは、ディルタイが常に芸術の立場を考察の中心に置くことにも示されている。ディルタイはリップスと異なっても、畢竟は、了解的自己の投射によつて対象を捉えたのである。(第三章第一節)

* Wilhelm Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*.
Gesammelte Schriften. Bd. V.

** *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Bd. VII.
Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den
Geisteswissenschaften. Bd. VII.

*** *Beiträge zum Lösung der Frage vom Ursprung unseres Gaubens an die Realität
der Außenwelt und seinem Recht*. Bd. V.

東 洋 的 自 覚

ここに了解理論の一々を辿るのが吾々の目的ではない。ただ了解の立場は、真に対象の内面に迫るものといひながら、なお対象を我によつて捉えるものである。それは未だ真の他我とは云われ得ない。いかにして他我を了解し得るのであるか。この残されたる問題に答えるためには、何処までも意識内在の立場に拘泥したる従来解釈理論を越えなければならないであろう。そうして所謂了解理論は形成せずとも、東洋的体験は事実的に於て、了解の深所に立っていたのである。吾々はそのことを後に稍々[やや]詳しく論ずる機会があるが故に(第三章第四節)、いまは順序として簡単に言及するに止めたい。

上に述べた了解理論は概ね対象の表現的構造を主観の投影として意識内在的に捉えた

のに対し、東洋の体験に於ては、寧ろ意識を絶する対象に直面して、却てその対象を表現的として捉えた。元来、了解理論は、リップスやディルタイに於て明かな如く、多くは芸術的立場を原型としている。しかるに芸術の立場は後にも述べる如く、主体と客体、意識と対象との十全なる一致として成立する。しかも西欧の芸術は多くは客体の重視に傾いて写実的になろうとするが、東洋の芸術は寧ろ主観を尚[たつと]んで象徴的に赴こうとする。象徴とは極大の主観を極小の客観によって表現しようとするものであるが、その原型は既に芸術の立場を去って、寧ろ宗教に於て本来的である。たとえば禅の如くに体験の深所に於て宇宙を吞吐[どんと]するに至れば体験そのものが意識的限定を絶している。それは意識された意識ではなく、意識する意識である。かかる意識は仮定的作用ではなくして却て鏡の如き場所的性格を有する。その意識は对象的に表現することはできないが故に、不立文字[ふりゅうもんじ]といい、言詮[げんせん]を絶するというのである。しかし意識が既に意識的限定を絶しているが故に、その意識面に映ずるものは、如実の対象である。この如実の対象が花紅柳緑[かこうりゅうりょく]に外ならない。しかして花紅柳緑は、その極小の客体を以て、極大の主体の消息を語るのであるが故に、それは象徴となるのである。この象徴の有する表現的性格は、それ故に、主観の投影によって成立するのではなく、却て主観を絶するが故に成立するのである。人は絶対の観照に入って、一切は如実に現前する。

かかる象徴に至って勝義の表現が成立する。表現は、一般に考えられるように主観の客観化ではあるが、その主観が単に意識的自己に止まるとき、対象は意識内在的に捉えられるに過ぎない。意識的自己がその意識的規定をも絶したとき、その鏡の如き意識面に於て対象が捉えられるとき、それは意識内在のものではない。しかもそれが意識面に映じているが故に優れて表現的となるのである。表現の対象は、この意味に於て、主観に対する他者でなければならぬ。それが他者なるの故に他者に於て自己を見るのが表現である。

かくして「表現---了解」の構造の深処は所謂解釈理論に於てよりも、東洋的体験の精練によって、遙かにふかく把握されていると考えられるのである。

第三節 行 為

了解の立場に於ても、既に他者に撞着した。それ故に了解の立場は必ずしも意識内在的として批評し去ることはできない。しかし、了解の立場は、その思考の境地に至っても、なお何等かの意味に於て主客の相応を維持している。象徴といえども、全く形を絶することはできず、形は意識面に写されていなければ、象徴の意義を得ない。ただ、その意識面が意識作用としての性格を脱している故に、意識を以て対象を歪曲することなく、如実の対象を把握し得るのみである。それは意識作用に対しては他者であっても、なお高次の意識に内在するものでなければならぬ。

倫理的行為

翻って考うるに、了解の対象は表現的として、既に主体を唆すものであった。その唆すことが、しかし単に了解を要求するに止まらず、主観に対して積極的に作用を及ぼすときはいかになるであろうか。また積極的に作用を及ぼすものがあつたならば、それは何であろうか。それは他者に相違なく、他者が主体に対して積極的に作用を及ぼすすれば、それは自由意志の主体に相違ない。他者たる自由意志の主体---それはまさに汝(Du)の名を以て呼ばれるものでなければならぬ。吾々が従来、客体とか対象とか云つたものは、ここに於て汝となる。随て当然に、主体とか作用とか云つたものは汝に対する我となる。かくて問題の原型は「我と汝」として新に展開を俟[ま]っている。そうして「我と汝」の原型によって展開される問題は、まさに行為に外ならないのである。

我が自発性を有する如く、汝も自発性を有する。この相互の自発性を示すために「対話」(Dialog)の図式を以てすることができる。蓋し対話に於て、我問い汝答えるとき、

その汝の答えこそは、我と対等なる自発性を示すからである。それは表情によって我を唆した対象の自発性の原理的確立に外ならない。了解の主体が我として汝に問い、表現としての客体が汝として我に答えるに至って、我は真に表現するもの自体に逢うことができる。私の問いが汝の答えによって保証される時、了解は真に客観性を得る。

しかし汝の自発性は、それが私の問いに応じて答えるという限りに於ては、未だ積極的に基礎づけられてはいない。私の問いに対する汝の答えは、私の汝に対する一方的規定に対して臆[やが]て応じ来たる逆規定とも考えられる。極端に云えば動に対する反動の如きものと誤解される虞[おそ]れもあり得る。対話が、かかる物力的関係を意味するのではなくて、真に人と人との人格的交渉を意味するためには、我を問いの主体に、汝を答えの主体に配合するのみでは不十分である。我が物に対するのではなく、人としての汝に対するときに、そして、その私の態度を問いが現すときに、おもうに問いは既に単なる問いではあり得ない。このことはレーヴィットが鋭く洞察している(前掲書)。即ち我が汝に問うときに、既に、汝がいかにかに我に答えるかの予想が含まれて居り、その故に、私の問いが予め汝の答えによって規定されている。私の汝に対する問いが既に単なる一方的作用ではあり得ない。レーヴィットがかくいう真意は、私の問いが一つの Verhalten (態度) でありながら、それが既に汝の答えを予想して発せられるが故に、その Verhalten は実は我と汝との間、即ち Verhältnis (間柄) より起こるといふにある。この Verhältnis の思想が、社会学乃至倫理学の立場に於ていかに重要であるかは、いずれ後に言及する機会があるであろう。目下の吾々の観点にとっては、私の問いが予め汝の答えによって規定されているということ、随て私の作用が既に反作用の趣を帯びるといふこと、この一事を明瞭にすることが肝要である。我が汝に問うとき、それが既に私の汝に対する答えであるとすれば、対話は「我問い汝答える」ことではなくて、却て「我答え汝答える」ことでなければならぬ。汝は、我が問うべき対者ではなく、答うべき対者である。そこにはどれだけの相違があるか。我が汝に問うのは汝に作用を及ぼすのであるが、我が汝に答えるのは汝の作用を受けるのである。汝は、我より作用を受けるのではなく、我に作用を及ぼすのである。しかも、そのことが私の態度、即ち答えんとする私の態度によって可能にされている。ここに於て我は真に汝を自由意志の主体として遇するということができる。もとより、このことは汝の我に対する態度に於ても同様であるが故に、互いに「答え合う」対話の世界は、互いに対者を自由意志の主体として遇する人格的交渉の相を如実に示しているのである。かかる人格的交渉の相は、吾々は必ずしもレーヴィットの分析に俟って知るのではない。我国古来の武士道の如きは実感的にこの真理を掴んでいた。それは「侍」の字が「ハベル」ことを意味するによっても明かである。それは常に身を以て主君の意志に答えんとする態度である。互いに対者を自由意志の主体としてたて、自己はそれに答えんとする所に、真に人格的交渉が成立する。吾々はそれを行為と呼ぶ。ここに於て、了解の立場に於て予感された客体の自発性は真に実現された。我を唆した表情的客体は、いまや我が身を以て答えるべき汝となったのである。

行為の立場は、対象を如実に見る認識の立場とも異なり、また対象の内面を見る了解の立場とも異なっている。それは自由意志の主体たる汝に対して、私の自由意志を以て答えるものである。その自由意志の交渉は、我と汝との主体性の極大面に成立するものであって、認識の立場の如き普遍妥当性を有するものでもなく、了解の立場に於ける表情というが如き对象的媒介者を有するものでもない。いわば心と心との交通であって、捉え所のなき主観的現象である。しかし私の意志が汝に通じ、汝の意志が我に通ずるとき、そこには動かすべからざる客観性がある。それは普遍妥当的でもなく、意味の了解でもないが、それを越えて心に触れた確証である。これほど確な客観性はないであろう。

かようにして主観的深化の道程は、また実に客観的深化の道程に通じている。吾々はこの道程を更に進まなければならない。「我と汝」の原型に依て示される人格的交渉を吾々は行為と名づけた。しかし、それは云わば行為の態度であり、実践の構えに外ならない。所謂倫理的行為は、実は態度や構えのみによっても成立するが如き行為である。ここには倫理学上の動機説と結果説との優劣について論ずることはしないが、倫理の立

場に於て重要なのは結果よりも寧ろ動機である。行為がいかなる結果を生じたかよりも、行為がいかなる態度によってなされたかは、一層重要な問題たるに相違ない。しかし倫理の立場を以て行為の立場を尽くすことはできない。吾々は倫理の立場について根本的反省を加えなければならぬ。

人格的交渉に於て我が汝に答えるとき、汝は我に対する超越者の性格を帯びている。しかし、その超越性は抑々何に由来しているのであるか。何故に我は汝に対して答えるのであるか。対話を原型とする「我と汝」の交渉は、人格の対等性を示したものである。この対等性は人格の世界、主体の領域に於て動かすべからざる原理である。しかし、この原理の上に立って具体的には種々の様相が展開される。孟子が人倫五常を説いて「父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。」としたとき、この様相が的確に把握されている。かように具体的な人倫は平等よりも寧ろ上下の関係をなしている。平等をそのままに実現している場合、たとえば朋友の関係の如きも、上下関係の一項たるに過ぎないのである。その上下関係の出発点は儒教的に言えば「父子有親」に求められる。この上下関係は、もとより平等関係を排除しているのではない。同じく儒教にも「父父たり、子子たり、君君たり、臣臣たり」の言のある如く、父は子に対し、子は父に対するとき、父が子をして子たらしめる如く、子もまた父をして父たらしめるのである。そのかぎりに於ては父子は平等の立場に於て相対している。しかし、この平等の立場は、いわば契機として内含され、子は父と等しき人格者たるにも拘らず、なお父に侍すべきものである。否、子は父に侍して甫[はじ]めて子としての人格を發揮するのである。上下の関係は平等関係を越えて、これを内に包むと云わなければならぬ。しかして総じて人は子の立場にある。その理由は後に生産を論ずる場合に明かにする所であるが、人は凡て生まれたものとして根源的生産力に依存している。人は自己によってあるのではなく、他者によってあるのである。弁証法神学もこのことを明かにした。実践が我の汝に対する答えであった所以はここにあるのである。この他者を超越者としての神とみれば、そこに宗教の立場が成立するが、それを人間の次元に於て仰げば、人倫が成立する。これを儒教的に云えば、身体髪膚を父母に受けて、これを毀損せざる所に、人間の発端たる孝があるのである。それは子としての我が親としての汝に於て超越者に逢着するのであり、汝が超越者なるの故に、我はこれに答えるのである。

答える我は、答えによって汝を立てるから、我は汝を超越し、実践は超越の道程としても解される。しかし、その超越は所謂 *Überwinden* と異なって、汝に対する捨身の行なのである。捨身の行は責任の現れであり、レーヴィットもいう如く、我が汝に対して責任をとる (*Verantworten*) のは、我が汝に答える (*Antworten*) ことに外ならない(前掲書)。

制 作

しからば、この超越者に対する我の答えを実現するのは、いかなる方法によるのであるか。倫理の立場に於ては、答えの態度に立つことが既に答えの実現であった。しかし進んで超越者に入りこむ道はないのであるか。対者が人である場合は、我は汝に対して答えの態度をとることによって、倫理の眼目をつくすのである。しかし対者が物である場合、吾々はそれに対していかなる答えをするのであるか。そこに等しく行為の立場にありながら、倫理的行為と異なる制作の立場が生ずるのである。

我に対する汝は、我と等しき自由意志の主体として、鋭き対立を示す。この対立を原型として事態を看取せんとするものにとっては、「我と汝」は哲学の出発点をなすであろう。所謂二極弁証法はここにその地盤をもっている。しかし、後にも明かにする如く、「我と汝」という事態が既にそれ自身によって成立するのではないが故に、吾々がかかる事態の根柢を更に追求しなければならぬ。その通路に於て、汝が人でなく、物である場面に於て、汝の超越性を把握する必要がある。蓋し人としての汝は猶お我の意志の通ずる世界にある。汝が物であるとき、それはいかにするも我と異なる他者と云わなければならぬ。もとより吾々はここに単なる物質を考えているのではない。既に行為の立場にある以上、行為主体としての我に対する物は、あくまで素材の性格を有するもので

なければならぬ。主体の自由意志的形成に対して、これを拒む素材の必然性は、我に対する汝の性格を有する。人は素材に対するとき、人が人に対する如く、実践の構えを以てしなければならぬ。しかし人が人に対するときには実践の構えを以て実践の本質はつくされる。それが倫理というものの性格なのである。しかるに人が素材に対し、素材の形成を目的とするととき、実践の構えのみを以ては、素材に対したことの本質は猶お実現されていない。素材に対したことの本質は素材の形成にあるが故に、実践の構えは更に素材に於て実現されるべきことを要求せられている。しかして、その実現が制作に外ならない。所謂ポイエーシス (ποίησις) の意味がここにあるのである。

素材の形成は、しからば如何なる構造を有つのであるか。製作の行為に於ては、主体と客体とを媒介するものとして、主体の側に身体があり、客体の側に道具がある。故に制作に於ける主体と客体との関係を見るためには、まず身体と道具との関係を見なければならぬ。たとえば、手に鉋[かんな]を持ったとき、手と鉋とはいかなる関係に立つのであるか。このとき、吾々は手と鉋とが別々のものであるという常識によってはならない。何故なら手と鉋とがいかなるものであるかは、木を削るという一つの行為に於て、両者がいかなる役割を演ずるかによって決定されなければならぬからである。しかして、木を削るという一つの行為に於て、手と鉋とは別の働きをするのではない。それが同一の働きをするかぎり、手と鉋とは二つのものではない。手は鉋の根元であり、鉋は手の延長である。手に鉋を持つとき、手は鉋となり、鉋は手となる。かくて身体と道具とが別物でないとするれば、そこに制作の行為に於ける主客の媒介点が求められるであろう。主体は、その自由意志を以て客体の秩序を変更しようとするとき、客体の秩序に入り組まなければならぬ。客体に入り組むためには主体は客体とならねばならぬ。主体は客体の秩序に身を以て随順するとき、却てその秩序を支配することができる。主体は客体となって客体を主体化し、これを自己のものとすることができる。

そもそも制作の行為によって、人は何を制作するのであるか。それは形を制作するのである。人はいかに制作の行為を以てしても、質料そのものを制作することはできない。科学的操作によって質料を産出するとしても、そこに猶お与えられたものがなければならぬ。質料が与えられなければならぬということは、制作によって作り出されるものが形に外ならないということである。形とは何であろうか。形は人間の自由意志によって作られても、形は物の形なのである。人が形を作れば作るほど、物の形は愈々明かになってゆく。人は形をつくっても、形は物の形である故に、人はただその形を見るより外はない。作ることが見ることであり、見ることが作ることであるという秘密は、形というものに含まれている。西田哲学に於ける「行為的直感」の概念もここに成立するであろう。主体面は極大となって形をつくるとき、しかし、形は物の形として客体面の極大である。主体面と客体面とは絶対に矛盾する。しかるに、この絶対の矛盾は形に於て自己同一である。さすれば制作の行為に於て、我々の要求する根源的事実、即ち最も主観的なることが同時に最も客観的であり、最も客観的なることが同時に最も主観的であるという場面に到達したのである。

第四節 生産

制作の行為が哲学上いかに重要な意義を有するかは、右によって明かであろう。しかし、それは果して最後の立場であろうか。吾々はここにもまた脚下照顧[きゃっかしようこ]の勇を吝[おし]んではない。

制作によって形を作る。しかして形は物の形であった。そこに主客の根源的同一が現成する。しかし制作によって形を作るということは、裏面より見れば、形を作るに過ぎないということである。それは質料を予想しているが故に、その質料の必然性に随順せざるを得なかった。されば作り得たものは形に過ぎなかったのであり、形は物の形であったのである。形をつくるということは、しかし果して主体の主体性を極大とした場面であろうか。若し質料をも作る行為があったならば、形を作る制作にもまして、主体性

の極大面というべきであろう。かかる行為はないであろうか。吾々はここに生産の現象を見るべきであろう。

生産の構造

ここにいう生産は、既に質料を前提しないことを条件とするが故に、何等かの物資の生産を意味するのではない。物資の生産は何等かの意味に於て質料を予想している。これを予想しない生産は、最も純粋な生産として、親が子を生むという端的なる事実でなければならない。人は制作の主体としてよりも生産の主体として、即ち親の立場に立って、甫めてその主体性を極大にしたと云うことができる。それは創造であるからである。この故に人間が最も神に近づくときは、実に親として子を生むときである。

この主体の極大面が、しかし単にそれのみに終るならば、生産の現象は単に一方的であって、根源的事実ということはできない。生産は果してかかるものであろうか。吾々はここに於て生むということを立ち入って考察しなければならぬ。

「生む」はいかにして成就するのであるか。古事記は「生む」を以て国家の成立を説き、これを「国土[くに]生み」として現しているが、そのためには伊邪那岐[いざなぎ]、伊邪那美[いざなみ]二神の「みとのまぐわい」があった。即ち「生む」は性の相互予想によらざるを得ない。しかして性の相互予想とは、自己と全く対等なる対者の力を予想することである。この一事のみを以てしても、「生む」は単に自由意志的に成立することではない。しかも「生む」は単に性の相互予想のみによって成立するのではない。古事記の「みとのまぐわい」の段には、最初に子水蛭子[みこみひるこ]を生みたもうたことが記されている。それは何を意味するであろうか。「女人[おみな]を言先[ことさき]だちて良[ふさ]わず」というのが、その原因であるが、何故にかかるとが特に語られたのであるか。おもうに夫婦の契りによって子を生むとき、それはただ夫婦の契りのみによって可能なのではなく、夫婦相契れば、依て以て生みうる力が前提されているのである。この根源的生産力に立脚せず、これに対して些[いささ]かでも齟齬があったならば、いかに夫婦の契りによっても「生む」は成就しないのである。古事記は「女人を言先だちて良わず」の一句によって、わざわざこの若干の齟齬を語ったのである。それ故に結果は水蛭子であった。しかして此の若干の齟齬によって水蛭子の結果を見たとき、夫婦の契りがよって以て基くべき根源的生産力の前提のあることは、極めて印象的となったのである。この前提を要請して古事記は次の如く語っている。「是[ここ]に二柱[ふたはしら]の神議云[かみはか]りたまいつらく、今吾[いまあ]が生[う]めりし子良[みこふさ]わず。猶天神[なおあまつかみ]の御所[みもと]に白[もお]す宣[べ]しとのりたまいて、即[すなわ]ち共[とも]に参[ま]い上[のぼ]りて、天神[あまつかみ]の命[みこと]を請[こ]いたまいき。爾[ここ]に天神[あまつかみ]の命[みこと]以[も]ちて、ふとまににト相[うら]えて詔[の]りたまいつらく、女[おみな]を言先[ことさき]だちしに因[よ]りて良[ふさ]わず。亦還[またかえ]り降[くだりて]改[あらた]め言[い]えとのりたまいき。」ここに天神の命を請うとあるのが、夫婦の契りが依て以て基づくべき根源力の要請に外ならない。その根源力は即ち産巢日神[むすびのかみ]である。

これを要するに、「生む」は第一に性の相互予想によって、第二に根源的生産力の予想によって、完全に自由意志の圏外に出るのである。しかして、ここに第一、第二としたのは、もとより人間の側より見たる遡及の道程に於ける前後関係であって、性の予想は猶お人間が人間を予想するのであるが、根源的生産力に至っては、人間の次元を越えたるものの予想である。人は「生む」ことによってその主体性を極大にするが、その「生む」はもと根源的生産力の発現であり、人はそれによって生まれたものであった。この事理を人間の次元に於て反映しているのが親子の関係であって、親として生む力は決して忽然として生じ来たるものではない。彼が親として生み得る力は、既にして彼が子として生まれた力によるのである。彼は子であったことによって臈[やが]て親となるのであり、生まれた力によって臈て生むのである。しかも親はまたその親より生まれたものであり、この過程は無限に遡っても尽きる時はない。しかし、ただ人間的親子の次元を

無限に遡るといふことには重大な意味はないであろう。重大なのは、親として生むことが子として生まれたことにより、人間そのものが生まれたものとして根源的生産力によるということである。それは人間的次元に於ける親ではなく人間に対する親である。

制作と生産

ここに於て吾々は重大な問題に当面している。「生む」といふことは人間の主体性を極大とした場面であるが、それはもと「生まれる」ことに基いていた。人間は生まれたものとして根源的に他者によって基礎づけられたものである。それは人間の主体性の極小面でなければならぬ。吾々はここに制作の立場と生産の立場とを照応することによって、事態を一層明瞭にすることができるであろう。制作の立場に於ては、作る主体と作られる客体とは、何等の連関もなく与えられなければならぬ。然る後に於てこの主客の交渉が問題とされたのである。その交渉の場面は、慥に、主体の極大面が直ちに客体の極大面たることを示したものであった。しかして制作の立場は、単なる主観主義、単なる客観主義を越えんがために、主客交渉の場面を制作として捉えたのである。その意図を正しく実現せんがためには、主客を予想して制作を見るべきではなく、制作に於て主客の交渉を見るのでなければならぬ。何が主観であり、何が客観であるかは、制作の行為より出発して決定されるのでなければならぬ。そのためには、単に主体が客体を作るという場面を見るのみならず、却て作る主体の成立根拠を反省するのでなければならぬ。果して西田哲学に於ても、作るものは作られたものであるとの反省が加えられている。即ち作る人間も、既にして歴史的社会的に限定されたものとして作られたものであるが、作られたものが躰て歴史的社会的現実を形成してゆくのである。そこに「作られたものより作るものへ」と云われる所以がある。また一方より見れば作られたものは作られたことによって客観的となったとき、却て作るものを規定する。人は歴史的社会的現実を作るが、それが客観的となったとき、その客観性の故に逆に人を作ってゆく。たとえば大理石の闇に対して、一打の鑿[のみ]を加えるとせよ。それによって大理石はそれだけの明るさを得る、即ち形を得るのである。同時にその形が躰[やが]て次の一打を決定するであろう。大理石は作られたことによって、却て作る人を作るのである。また、たとえば人間が法律を制定する場合を考えて見よ。法律は作られたものであるが、法律が作られるときに、即ち法律としての形を得たときには、その客観性によって人間を規定する。作られた法律は却て法に遵[したが]う人間を作ってゆく。かくして作られたものは、作られたことによって、作るものを作ってゆくのである。西田哲学に於て「作られたものが作るものを作る」とも云われる所以である。

かようにして、作るものが既にして作られたものであることの反省は、事態を根源的に考察するものにとっては欠くべからざる反省である。しかし、この反省が制作の行為を中心としてなされることは果して当を得ているであろうか。制作を中心として見るかぎり、作ることと作られることとは矛盾している。しかも、作ることが作られることであり、作られることが作ることであるとき、制作は成立するが故に、それは絶対矛盾の自己同一と云わざるを得ない。その説明の当否は姑[しば]らく措[お]き、主体の主体性を作るとし、客体の客体性を作られるとすることは、果して事態を根本的に省察する所以であろうか。

まず作るということが客体の所与性を前提するものであった。この作るという行為を反省することは、作る行為自体が予想した客体の所与性をも反省することにはならない。それは作る行為が既に予想するものであったからである。作るものが既に作られたものであったと反省しても、作られることとは、ただ形を与えられるということであった。いかに作られることの反省に徹底しても、それは形を与えられることの反省に止まって、そもそも形を与えられるべき質料が何処から生じ来たるかの反省を含まない。それは作ることに前提され、作られることに前提されたのである。この前提を振盪[しんとう]せざる限り、制作の立場には不問の所与が残されているのである。しかしてこの所与を問うためには、作ることを作られることへ遡及したのみでは足れりとしなす。却てまず所与の質料までも作る行為、随て既に制作ではなくして生産の立場に進み、そ

の「生む」を「生まれる」にまで遡及するのでなければならない。何等の質料をも予想せざる生む力が、その実は生まれた力であったことによって、何等の質料性をも不問のままに残さない根源的反省が加えられるのである。人は作られたものよりも生まれたものなのであり、生まれたものとしてのみ真に自己の存在根拠を根本的に反省したことができる。

生産と自然

しかし、かかる生産の立場は凡ての生物に共通するものとすれば、それは単なる自然主義ではあるまいか。これは吾々の立場にとって当然に予想される疑問である。この疑問に根本的に答えるためには、本書の全体を通じて、諸多の事象が「生産」の原現象よりいかなる方法で説明されるかを見るより外はない。ここには当面の問題として答え得るかぎりを明かにして置きたいと考える。

さて吾々のいう根源的生産力とは、屢々能産的自然(*natura naturans*)の語を以て表現されたものと近い。さすれば一切は能産的自然よりあると見ることは、慥[たしか]に汎神論の色彩を有する。若しくは自然主義的とも解されるであろう。しかし、既にして「制作」の如きが一個の原現象として、哲学の中心問題となったのは何故であるか。人が最初より生物と異なる所を捉えるならば、古より試みられている如く、理性や言語を人間の本質とするより外はあるまい。しかしかかる出発点が纏て理性人(*homo sapiens*)の合理主義に終り却て現実の問題を解き得ないことは、今日に於て既に論証済みの事柄に属するのである。それ故に制作より出発する行為人(*homo faber*)の立場によって現実の問題に触れようとするのである。しかるに現実の問題に於ては、人間と雖[いへど]も全く生物と異なっているのではない。人間が制作する如く動物も制作する。そこには人間と動物との共通点がある。この共通点に於て、しかも人間と動物とは異なるのである。真の意味の制作は人間のことであって、動物のことでないと言われる。蟻や蜂が巣を営み食物を貯えるのは、本能によるのであって、真の制作ではない。若しそうであるならば、制作の立場が既に、最初より人間と動物との異なる所ではなく、却てその共通なる所に於て、しかもなお動物より異なる人間の立場を捉えようとしているのである。寔[まこと]にこの意図は正しい。それによってのみ現実把握されるからである。それと共に、この意図が正しいならば、この意図は制作の立場によっては完全には果されないであろう。蓋し人間の制作と動物の制作とは最初より若干の相違、若しくは原理的相違があるからである。その故に動物には本来的な制作はないのである。故に人間と動物との共通点を深く捉えようとする意図は、未だ制作の立場によって充分に果されたということができない。

若し人間と動物とが完全な共通点を持つとするならば、それは生産の立場でなければならぬ。人間も動物も俱に「生まれた」ものである。そこには何等の相違点もない。しかも、そこに猶お人間と動物とが異なった面目を持つとするならば、吾々は真に人間の本質を把握し得るであろう。故に生産の立場を目して自然主義的と批評する人があるならば、吾々は敢えて、それが自然主義的なるの故に生産の立場の強味のあることを主張すると共に、またそれが単なる自然主義でないことを強調しなければならぬ。

人間も動物も等しく「生まれたもの」である所に、生産の立場の自然主義的強味があった。しからば人間と動物との異なる所以は如何。

動物も人間も俱に「生まれたもの」であり、この生まれた力によって、纏て「生むもの」となる。即ち動物も人間も等しく「生まれて生むもの」である。しかるに動物が生むというのは、いかなることであろうか。いうまでもなく、それは本能によって生むのである。本能によるとは、生むという能動が自然によって決定された所動であるということである。動物は、その生むときに於ても実は生ませられているのであり、随てそれは「生まれて生む」のではなく「生まれて生まされる」のである。即ち動物は生まれるものではあっても生むものではない。恰も蟻や蜂が巣を営み食物を貯蔵するとしても、

それは自然によって決定されたる本能的行為であるために、作るのではなく作らされるのである如く、動物は生むときに至っても生ませられるのであって、全く所動に終始する。それは別の表現を以てすれば、生むものが生まれたものを自己の外に見ないということである。犬が犬を生むとき、生まれた犬は生む犬の延長であって、生む犬は生まれた犬を自己の外に見ない。自己の外に見ないということは自己より独立したものと見ないことである。人が人を生むとき、しかるに、生む人は生まれた人を、自己より独立したものとして自己の外に見る。自己より独立したものとは、目下の観点に於ては、「生むもの」としての資格を有するものである。そこに人間に於て甫[はじ]めて親と子との関係が現われると云うことができる。親が「生むもの」であり、子が「生まれるもの」である限りに於ては、人間も動物も異なる所はないであろう。しかし人間に於ては、親とは「現に生むもの」であり、子とは「臆て生むもの」である。この「生む」資格に於て、子も親より独立し、親と対等となるが故に、そこに人と人との関係としての人間的親子が成立するのである。しかして「生むもの」は「臆て生むもの」を生むことによって、甫めて真に生むということが出来る。動物に「生まれる」があるが、人間に至って甫めて「生む」があるのである。

生産と自覚

しかし単に生産の立場よりして、いかにして上述のことが立論され得たのであるか。動物は生まれたものを自己より独立したものとして見ないにも拘らず、人間のみこれを独立したものとして見るという根拠は、単に生産の立場より与えられるのではなく、そこに人間の自覚というものを藉[か]り来っているのではないか。しかし吾々が生産の立場を貫こうとすれば、自覚ということもまた生産によって根源的に説明されなければならないのである。それはいかにして可能であろうか。子が親より生まれたものであるかぎり、子の親に対する独立性はない。子の独立性があるのは、子が親より生まれながら、単に親より生まれたとして尽くされないものがあるからでなければならない。そこに吾々のさきに指摘した根源的生産力というものの役割があるのである。親は子を生んでも、もとその力を与えられていたのである。子は親より生まれても本来は根源的生産力の表現としてであった。この故に親と雖もその子を自己のものということが出来ない。子は授かりものである。されば子は親より生まれても親より独立する。この理を見ることによって、人間の親子関係のみが真に「人から人へ」であるということが出来る。

生む力が生まれた力に依るが故に、生む能動も生まれた所動に基く。「生まれて生む」ということは、かくして所動的能動であると云わねばならない。動物は所動に終始するに対して、人間は所動的能動に立つ。しかも生む力は生まれた力に依るの故に、能動は所動に立脚する。随て所動的能動の成立は、更に根源的には所動性そのものの成立である。さきに動物の立場は所動に終始すると云ったが、それは所動に終始して却て所動をも忘れ、凡てを自然必然に委[まか]する姿である。所動は却て人間に至って成立する。そこに自覚といわれるものが生ずるのである。自覚は自己が自己を知ることであるが、自己は自己の限界を知って甫めて自己を知ることができる。自己の限界とは「知 --- 不知」、「徳 --- 不徳」の如き一定能力に即しての相対的限界ではなくて、自己そのものの限界、抑々自己が何によってあるかの限界でなければならぬ。自己は生まれたものによって端的にこの限界に撞着する。自覚は、根源的には、生まれたことの自覚でなければならぬ。

しかし「生まれる」という事実と、「生まれる」ことの自覚とは、異なるものではないか。その自覚そのものが生まれることより演繹されざる以上、生産の立場は未だ真の根拠を得ないのではないか。かかる疑問は単に生産の立場に対してのみならず、また制作の立場に向っても提出されるであろう。そうして、この疑問の裏には、哲学が認識論に傾こうとする契機が包蔵されている。蓋し認識こそは、認識することによって成立する事態なるが故である。私はこの重大な問題については後の「観想」の節に於て言及することとし、ここには自覚は「生まれる」の自覚として最も根源的であることを述べるに止めて置こう。

さて「生まれる」という所動の成立、また「生まれて生む」という所動的能動の成立は、当然に「生む」能動者を予想する。人間は動物と異なって真に生むものであるが、それは真に生まれることに立脚するものであった。その故に能動は何処までも所動的能動の域を出でない。かかる所動的能動が予想するものは、まさに能動的能動でなければならぬ。それは「生む人間」を生むものとして能産的自然とも呼び得るであろう。動物は自然より生まれる、しかし、動物はこの所動に終始して、却てこの所動すら失う如く、動物を生む自然は、能動に終始して、却てその能動をも失う。かくて自然と動物の間には両方向の交錯がないから、一元的な根源力の連続があるのみ。そこに於て動物は自然となり、自然は必然となる。この自然必然の運行を無生命的に見れば近世自然科学となり、有生命的に見れば古代物活論となるであろう。近世自然科学のいう自然はもとより、古代物活論の自然と雖も、実は未だ真の能産的自然ではないのである。能産的自然は、生むものを生んで、甬めて成立するのである。しかして真に生むものは人間であったが、それが所動的能動であるの故に、人間の生産が予想するものが能動的能動としての能産的自然である。動物は自然より生まれるが、能産的自然より生まれると云うことができない。

かく見れば、親が子を生むということは、能産的自然が人間を生むことの、人間の次元に於ける反映を云うべきである。親は子を生むとき、自己より独立せるものとして生むことによって、即ちその子を臆て生むものの資格に於て生むことによって、真に能産的となるのである。この意味に於て自然の能産性は人間に俟つとも云うべきである。人間は自然より生まれたことによって自然の表現であるが、人間が自然を表現することは同時に自然を形成することである。そこに文化といわれるものの本質がある。アリストテレスは、技術は自然の模倣にして、また発展であると云った。たとえば木材より舟を造るといふとき、木材を自然のままに放置したのでは舟はできない。自然のままでないものを作り出す技術は自然の発展であるが、その発展は自然の模倣としてのみ可能である。人が空を飛ぶことは、自然のままに空を飛ぶ鳥の模倣である。技術の発達は自然の模倣に成功することであり、それによって自然を発展せしめることができる。ただ従来は文化を以て制作の場面から捉えた。人間が動物と異なるのは、人間が生活資料を生産するからであるというマルクスに於ても、その生産は技術的であった。吾々は技術的生産を越えて、親が子を生むという一層本質的な生産を説くのである。技術的生産と自然的生産との区別はアリストテレスも指摘せるとおり、前者が、木材から舟を造るといふ如く、素材より形相を生ずるに対し、後者が、人が人を生むといふ如く、形相より形相を生ずる所にある。前者は制作であり、後者は生産である。しかして制作より生産への遡及の必然性は、さきに述べた所である。文化は人為的であることによって、制作を原型として考えられ易いが、しかし人為が何処までも自然を模倣する所以のものは、人為がもと自然の表現であり、人が自然より生まれた意義を有するからである。人は自然より生まれた意義を最高度に発揮することにより、自ら生むものとして文化を形成し、文化の形成によって、人を生みたる自然は具体化される。そこには恰も儒教に於て説かれた天命と人為との関係があるであろう。「誠は天の道なり。これを誠とするは人の道なり。」とは、吾々のいう自然と人間との関係を道破して余す所がない。人為を尽くさずして天命は求め難く、しかも人為は何処までも天命に従うのでなければならぬ。人為を尽くして仰ぎ見るべき天命は、単に制作の手本といふべきものではない、生まれた子が自己の生存根拠を仰ぎ見る生みの親なのである。支那に於ても天はもと万物の始祖であった。実に「生まれて生む」といふ最も簡浄素樸の事実をあくまで洞察達観する所に、文化といわれるものの要諦は存するのである。

生産と弁証法

さて吾々のいう生産の立場が果して自然主義に終るか否かは、右によって略々明かにし得たであろう。詳しくは、更に第三章に文化の諸相を論ずることによって一層明瞭になると考える。ただ、ここに一言したいことは、「生まれて生む」といふ生産の立場は、所謂弁証法的なるものを越えるということである。このことの詳細もまた後に論究する

所であるが、ここには、ただ、制作の立場との比較に於て一言したい。制作の立場に於ては、作るものの根拠を作られたものとして反省したけれども、しかも主体性を作る方向に、客観性を作られる方向に求めるが故に、作ると作られるとは絶対に相容れず、その相容れない方向が一つであることによって制作が成立する故に、それは絶対矛盾の自己同一という弁証法を説かざるを得なかった。それが弁証法論理として精練の極致にあることは、吾々もまた称讃を吝[おし]むものではない。しかし真に作られて作るのであるならば、そこに何故に絶対の矛盾があるのであるか。作る力もまた作られた力に基くならば、作られた力の表現は作る力の形成となつて、そこには矛盾が露出するよりも却て一如が顕現する。制作の立場も、おもうにこの一如を看過しているのではない、故に自己同一という、しかも故[ことさ]らに矛盾の契機を露出せざるを得ないのは、主体性を作る方向に、客観性を作られる方向に求めるからである。「生まれて生む」という生産の立場に於て、生むことを生まれることに遡及し、生まれることそのことに於て主体の成立を見たのは、それによって矛盾の露出を越え得たのである。生まれた力によって生むということは矛盾ではなくて一如である。生むと生まれるとは矛盾する。しかし生む主体性が、もと生まれる主体性に淵源する所に、同時にこの矛盾を越ゆる契機があるのである。

しからば制作の立場に於ても、作るものを作られるものにまで遡及したとき、恰も生まれる場合の如く、作られることそのことに於て直ちに主体性の成立を見たならば、それによって矛盾の契機を越え得るのではないか。しかし制作の立場に於ては、作られることに於て直ちに主体性の成立を見ることは、恐らくは不可能であろう。何故ならば制作とは、もと与えられた素材を予想するものであった。それは作られるべくあるものである。しかるに作られるべき客体としての素材と、これを作る主体との間には、連続は求められない。その連続のないということが、素材が所与であるということである。所与を不問に附する制作の立場が、作るものと作られるものとの絶対矛盾に撞着するのは、当然の事理である。所与としての素材をも生むという生産の立場が、生むことの全面的反省によって生まれるに還元されるとき、甫めて矛盾の契機を越えることが出来るのである。作るを作られるへ反省することと、生むを生まれるへ反省することとは、ここに於て原理的相違を有するのである。

第五節 観 想

前節「生産」の項に於て、吾々は「生まれる」ことの自覚として、人間の成立があると考えた。そこに於ては、自覚は「生まれる」ことの自覚でなければならなかった。しかし「生まれる」ことの自覚とは、いかなることであるか。「生まれる」ことより自覚が演繹されるのであるか。これ前節に於て保留した問題であると共に、また最も困難な問題であるというべきであろう。

制作と観想

吾々はここにも制作の立場と生産の立場とを比較しつつ、吾々の観点を進めて行こう。制作の立場に於て、既に「行うことによって見る」という西田哲学の行為的直感の立場を考えた。行うことと見ることは異なることであるが故に、行為的直感とは内に矛盾を含むものである。その矛盾の自己同一に於て制作は成立したのであった。しかし翻つて考へるとき、制作そのことは果して矛盾を含んでいるであろうか。手に道具を持つときは、手が道具となるときであると云つた。しかるに手と道具とは異なるものである。異なるものが一つとなるとすれば、そこには矛盾がなければならぬ。また人が形を作るにも拘らず、形が物の形であるとすれば、そこにも矛盾がなければならぬ。しかし、それは果していかにして云われることであろうか。手が道具となり、道具が手となることは、制作の行為そのものに於ては何等の矛盾でもない。人が形を作ったとき、その形が物の形であるということも、制作の立場そのものに於ては何等の矛盾でもない。これを矛盾とするのは、既に制作の立場のみではなく何等かの別の観点が含まれているからである。何故ならば、それが矛盾と考えられるのは、一方が主体であり、他方が客体であ

るからであるが、主体と客体との区別そのものが純粹に行為的な立場に於ては成立しないからである。真に行う立場に於ては、手と道具との区別もなく、人と物との区別もないであろう。その一如の境地を古来種々に表現しているが、行為は矛盾を消去する立場ではあっても矛盾を露出する立場ではない。それを、人は主体であり、物は客体であるとして、そこに主客の対立を見るから矛盾の契機が把握されるのであって、それは既に行う立場と異なる見る立場を含んでいるのである。

或は行為の立場そのものに於ても、人の意志に対して素材は抵抗すると考えられるであろう。そこに絶対に矛盾する主客の対立があるというのは、まさに吾々が「行為」の節に於て強調した所であった。しかし、いまはそれについて一層立ち入って考えなければならない。主客の対立を真に行う立場に於て捉えるならば、その対立は猶お連続的でなければならぬ。人間と素材との交渉に於て、力が連続している。力の方向は作用と反作用として相矛盾していても、なお力として連続している。主体が客体に対して現実的に交渉するかぎり、この連続がなければならぬ。そうして行為とは、まさにこの現実的交渉に外ならない。作用と反作用とが方向を逆にするということは、行為の立場そのものに於ては未だ矛盾ではない。縦[よ]しんば矛盾であるとしても、未だ非連続ではない。作用と反作用との逆方向を非連続とするのは、既に行う立場と異なる見る立場を含んでいるのである。蓋し見ることによってのみ、非連続なるものは把握されるからである。吾々はここに「行為の行為的構造」と「行為の観想的構造」とを区別しなければならない。

かかる立場より西田哲学の「行為的直観」を見れば、いかに解釈すべきであろうか。まず「行うことによって見る」と云われるとき、見ることは行うことを離れるのではない。形を作ることによって形を見るのである。しかし、真に行う立場によって、形を作り形を見るのであったならば、それは何等の矛盾でもない。行う立場に於ては、刻々に作られゆく形、刻々に見られゆく形があるのみである。しかるに、形は人が作ったにも拘らず、形は物の形であったというとき、その主客の対立は行う立場を離れて見られたのであり、さればこそ、そこに矛盾の契機が看取されるのである。故に若し「行為的直観」が「行うことによって見る」行為の行為的構造を説くのであれば、そこに矛盾の契機を露出するを得ないし、また若し行う立場に対して別に見る立場を含み来たるのであれば、それは矛盾の契機を看取することが出来るが、そのとき「行為的直観」とは、行為の行為的構造ではなくて、却て行為の観想的構造を説いているのである。西田哲学の「行為的直観」が果してその何れであるかは容易に断言し難く、この両面を含んでいると見るのが最も妥当であろう。しかし吾々の如く、行為の行為的構造と行為の観想的構造とを区別するものにとっては、「絶対矛盾の自己同一」ということは、行為の観想的構造と考えざるを得ないのである。もとより単なる観想の立場に於ては、主客の対立はあっても交渉はないであろう。吾々が既に認識より了解へ、了解より行為へと辿り来ったのは、主客の対立を内面的交渉の相に於て捉えるためであった。それと共に内面的交渉そのものは却て主客の対立を消すのである。故に対立の交渉、矛盾の同一ということは、内面的交渉そのものを、更に観想的に捉えることによってのみ可能である。人と物とは相容れない、相容れないものが交渉する所に行為はある。その交渉の面は何処までも行為であるが、それが相容れないものの交渉と見るのは観想である。蓋し物が人と相容れないとき、物は人より離れ、人より独立するものでなければならぬ。独立するものを捉えるのは意識により、観想によるの外はない。行為を以て相容れないものの交渉とすると、既に行う立場と共に観想の立場が入り来っているというのは、この故である。

観 想 の 超 越 性

ここに於て吾々の問題は、行為の行為的構造と行為の観想的構造とを区別することによって、事態の分析を徹底することにある。若し純粹に行為の立場に徹すれば、ただ制作的事態の成立があるのみであって、それは連続的である。そうして制作の立場を生産の立場にまで進めなければならぬ必然性は、吾々の既に明かにした所である。故にいま

生産の事態を純粹に生産の立場として捉えるとき、それは明かに一元的連続である。そこには「生まれて生む」という生産の系列を支える根源的生産力の展開があるのみであろう。吾々はそこに主体と客体との断絶や非連続のないことを明白に認識しておかなければならぬ。しかし単なる連続の世界は自然必然であって、そこには人間の誕生もないのである。人間は「生まれる」ことの自覚として成立するのであった。単なる連続の世界は「生まれる」世界であって、その自覚を伴わないであろう。「生まれる」ことの自覚は、生まれることを見ることによって成立する。そこには観想の立場がなければならぬ。自覚は、生まれるの自覚であるが、その自覚までが生まれることから演繹されるのではない。吾々のいう生産の立場を単に生物学的立場と混同するを許さない理由の一つもそこにあるのである。自覚は意識的事態であり、直接的には観想として成立する。

しかして、かかる観想の立場は、吾々がこれまで辿り来たあらゆる立場に等しく伴うものである。それは認識の立場へもまた伴うものでなければならぬ。故に等しく「見る」といっても、認識の立場と観想の立場とを混同することは許されない。認識の立場に於ては「見る」こと自身が現実構成の役割を演ずる。故に認識の立場によって捉えられた現実は、単なる法則の世界となるのである。これに対して、ここに云う観想の立場は、それ自身によって現実を構成するのではない。故にこの観想によって現実を見ることは、現実を認識の対象化することではない。対象化を行わない観想の立場とは、しからば何を意味するのであるか。吾々は認識の立場が既に対象を見ることによって対象の外に出ると云った。故に認識の立場によって見られた対象は、観念的世界であり、法則の世界に外ならない。この世界を以て直ちに現実の世界と見做す所に主知主義の誤謬がある。それがまた認識が構成的役割を演ずるということでもある。いま観想の立場というのは、それが現実の外に出ることの徹底である。そうして観想の立場が意義を有つのは、それが現実の外に出るが故に、まさにそのことによってのみ捉えられるものを有っているからでなければならぬ。それは何であろうか。

既に認識の立場に於ても、現実の認識的構成が、ただ構成に過ぎなかったことを知るとき吾々は認識的事態そのものの限界を反省する。自然科学に於ける「仮説」ということもかくして考えられるのである。そのとき吾々は既に認識の立場そのものを、更[あらた]めて見る立場に立っている。それが認識論の立場であり、云わば、見ることを見ているのである。単なる認識の立場に於ては、認識の対象は多様性(Mannigfaltigkeit)として与えられる。それは認識の統一性(Einheit)に対して矛盾するものではあるが、対象を多様性として捉えるのは、既に対象を認識的に捉えているのである。明かに認識の範囲に入っている。しかるに認識の立場そのものを更に見る観想の立場、即ち認識論の立場に於て、甫めて多様性のみが対象の有すべき性質を尽くしたものでないことが明かにされる。認識から存在の演繹されないことが理解される。カントの物自体(Ding an sich)をいかに考えるにせよ、それはただ認識論の立場に於てのみ云われることでなければならぬ。ここに一つの立場を離れて見る観想の立場の有すべき固有の意義があるのである。それは勿論、単に認識の立場についてのみ爾[し]か云われるのではない。若し了解の立場に終始すれば対象は意識内在的に傾き、行為の立場に終始すれば対象はただ素材としてのみ捉えられる。そこに於ては、いかに了解を拒むものに直面しても、それは猶お了解すべきものとして了解の意識に内在し、いかに人間意志に抵抗する素材に撞着しても、なお素材として行為的意志に内在する。原理的に了解や行為を絶するものは、ただ夫々[それぞれ]の立場を越えたる観想によってのみ捉えられるのである。非連続のものを見るのは観想であり、その故に観想の立場を夫々の立場と直ちに相即せしめることはできない。

この非連続なるものは、しからば吾々の問題とする生産の立場に於ては、何として捉えられるのであるか。若し純粹に生産の立場に終始すれば「生まれて生む」という連続的系列に居るのみであって、そこには親子の次元の無限遡及はあっても、親子の次元を支える根源的生産力の把握はあり得ないであろう。尤も根源的生産力は、後にも明かにする如く、たとえばユダヤの超越神とは異なり、何処までも人間に対する親の意義を有するものとして、決して非連続的な存在ではない。けれども、それは人間に対する親で

あるが故に、人間の次元にあるものではない。次元を越えたものは、しかるに人間の次元に於ける生産の系列に終始することによって捉えられるのではない。生産の立場に於ては、子として親を捉えることはできるが、その親子の関係を原理的に「生むもの」を捉えるのは、却て生産の立場をも見る絶対的観想でなければならない。人間の生産が動物の生産と異なるのは、「生むもの」が「生まれたもの」を自己の外にみることによると云った。しかして、そのことは、生むものが自己の力によって生むのではなく、却て自己の依て以て生まれたる力によって生むの理を知ることによって可能である。かかる根源的生産力の把握はまさに観想によるのである。ここに観想の有つ積極的意義があると共に、生まれたことの自覚は、そこに於て甫めて成立するのである。

それと共に、観想は現実の外に立つものであったから、それが現実そのものへ、同次的に混入されてはならない。それは現実を離れることによって、現実を如実に見るのである。ここに於て吾々は哲学の立場を考へることができると思う。理性人(homo sapiens)より行為人(homo faber)への発展は、哲学が現実の把握を課題とする以上極めて当然の現象である。それは恰も吾々が原始構造論に於て、認識より生産へと辿り来った過程である。しかしホモ・サピエンスよりホモ・ファールベルへの主張に於ては、おもうに一つの重大な事柄が看過されていた。それは哲学固有の立場が何処にあるかという問題である。働くことは現実に相違ない、その現実を主張する立場より云えば哲学もまた行為でなければならない。しかし哲学を行為とすれば、それは恐らくは最も希薄なる行為に過ぎないであろう。故に哲学によって現実を説明するということは、いわば濃厚なる行為を希薄なる行為に還元し、現実の形骸を羅列するのみであろう。かくては哲学の有すべき固有の意義は失われるより外はあるまい。吾々はここに於て認識の立場を更にふりかえって見る必要がある。

認識主観は個人的主観ではなかった。個人的主観は現実の内にあるが、認識主観は現実の外に出る。それが認識主観の超越性であった。随て認識主観が見る世界も現実界ではなく、現実の外にある世界である。それが単なる意味の世界、法則的自然と考えられる所以である。主知主義の誤謬は、この世界を以て直ちに現実界とするか、またはこの世界より現実を演繹しようとする所にある。それは認識主観が現実の外にあることの自己反省を欠くことに由来する。しかるに、かかる主知主義の誤謬と等しき誤謬を、行為主義もまた冒しているのである。即ち認識主観を依然として現実のうちに措定し、しかもこれを以て最も希薄なる行為と看做すのである。しかし、かかる見方を徹底すれば学的立場を放棄するより外はあるまい。そこに行為主義の誤謬がある。認識は希薄なる行為ではなく、行為の否定である。それは世界の外に出て世界を見るのである。世界の外に出ることは周辺の世界を捉えることではなく世界を全体的に説明することである。世界の外に出るが故に世界の構造は連続的に見られ、法則的に定立されるのである。これに対し、認識の立場を世界の外に予定することの独断が非難されるであろう。認識主観が世界の外にあるというのが既に一つの予定された立場に過ぎず、真の現実は却て認識主観をも、そのうちに包むものでなければならぬからである。この見方は正しい。しかし、認識主観が現実のうちになければならぬということは、ただ、認識主観が現実の外にあることに就ての徹底的な自己反省より得られるのである。その理由は後に論及したい所であるが、恰もこの反省の道程に於て、吾々は自然科学的認識に対する精神科学的認識の成立を捉えることが出来ると考えるのである。

自然科学的認識が世界の外部構造を捉えるに過ぎないのに対して、その内部構造を捉えようとする所に精神科学は成立した。そのためには現実の外に立つ立場の反省を通して、認識主観そのものが世界の内に立たねばならぬ。そのかぎりに於て、精神科学は自然科学の否定として成立する。普遍的認識に対する個性的認識、説明に対する了解ということは、ここに主張されるのである。現実の内部を把握する精神科学の主観は、その故に自ら世界の内になければならぬが、世界の内にあるものは既に認識主観ではないが故に、却て現実そのものの構成者として行為的でなければならぬ。歴史を認識するものは先ず自ら歴史でなければならぬというディルタイの主張は不朽の意義を有する。自然科学的認識主観は、一途に仮説によって世界像を構成するに對し、精神科学主観は、認

識主観として学的構成を行う前に、まず精神科学的現実そのものを構成しなければならぬ。これを構成するものは認識の主観ではなくて体験の主観でなければならぬ。体験主義の根拠はここにある。故に芸術を創作せざる芸術学者、道徳を実践せざる倫理学者、宗教を信仰せざる宗教学者は、本来は無意味であり、不可能である。蓋し「事実」は **Factum** であり、**Factum** は作れるものである。人は自ら作れるもののみを真に知り得るであろう。精神科学の主張が現実の内になければならぬという理由がここに存すると共に、しかし他面に於ては、現実の内にあるものが直ちにその現実の事態を認識し得るのでもない。即ち芸術家や道徳家や宗教家が直ちに夫々の領域を認識しているのではない。苟[いやしく]も学的認識であるかぎり、自然科学の場合を範例として、認識主観そのものは現実の外に出ていなければならぬ。しかも自然科学と異なって、それ自身現実を構成した主観が現実の外に出ることによって、真に現実の内面を見る了解の立場が成立するのである。さきに精神科学は自然科学の否定として成立すると云ったが、その否定は単なる否定ではなくて否定的媒介でなければならぬ。然らざれば精神科学が学として立つべき資格を失うであろう。認識を否定して行為に入り、行為を否定して行為を出でたる了解は、それ故に自然科学の法則性と現実の個性とを俱に含み来って、個性的認識を可能にする。そこに真に現実の内面を見ることの意義があるのである。

精神科学的認識も右の如き意味にて現実の外に出て可能となる。故に例えば道徳的現象の全面的解明は倫理学に於て甫めて可能である。倫理学的主観は道徳的現実の外に出ることによって、道徳的アプリオリを定立する。道徳的アプリオリは道徳を道徳ならざるものに対置したとき甫めて把握される。故に道徳的アプリオリを定立するときは、同時に道徳の外を見るときである。それはただ道徳の現実を出でたる観想の立場によってのみ見られるものである。もとより精神科学は複雑な層面を有することを注意しなければならぬ。単に自然科学の延長の如くに、その対象を専ら法則的に説明しようとするものもあるであろう。現に経済学の如きは自然科学と精神科学との中間的性格を有するとされている。勿論、この場合にも、まず経済的現象を体験し、その体験を更めて認識的に捉えるという精神科学の手續を踏まざる以上は経済学の成立する筈はないのであるが、ただ経済的現象は人間の日常性に関[かかわ]るものであるから、たとえば芸術や宗教の如く特殊の体験を予想するの必要がなく、ために経済的現象を直ちに認識の立場によって捉え、そこに経済法則を見出すかの如く考えられるのである。ともかく、精神科学がその本性に随て、その対象領域の本質を決定するためには、必ずやまず当該対象の体験的構成を経て、更にこれを学的認識によって捉えるを要するのである。そうして例えば道徳的アプリオリの設定が、必然的に他のアプリオリとの関係を顧慮せしめ、進んで現実界全体との関係の反省にまで向うとき、精神科学は哲学的色彩を帯びるに至るのである。自然科学に近いと考えられる経済学の如きに於ても、このことに相違があるのではない。美学、倫理学、宗教学の如きに至っては、殆ど既に哲学との区別を見ることは困難である。ただ、精神科学は特殊科学として、一定のアプリオリの下に於て専らその領域の内部構造の解明を志すのが常であり、進んで全体との関係を反省する場合にも、その特殊の領域を通じてこれをなすのである。

ここに於て、これら精神科学の各領域を通じて、これと現実界全体との連関を問い、現実そのものの認識的規定を試みる立場として、吾々は哲学の立場を設定し得るであろう。しかしてこの認識的規定の哲学の立場を、吾々は現実の外にあるものとして位置づけなければならぬ。ホモ・ファーベルの主張よりすれば、哲学もまた行為の一種であり、現実のうちにあるとされる。しかし、若しそうであるならば、哲学は芸術・道徳等の諸領域と相並列するに止まるであろう。否、行為を中心として見るかぎり、哲学は芸術・道徳以下ではあっても、以上ではあり得ない。哲学がかかるものであるとき、現実の諸領域を見究[きわ]め、現実を現実として、その全体的構造を解明する認識的規定がいかんにして可能であろうか。ここに於ても吾々は、哲学が学問として認識の立場にあり、認識は行為の外に出ることを強調しなければならない。既に精神科学がその対象領域たる現実を経過して、これを認識的に把握した如く、哲学は当然現実の全体を内より外にぬけて、その全体を認識の対象としているのでなければならぬ。現実の認識的規定とは、現実の内面を経て現実の外に出たるものの中にのみ可能である。しかして現実とは、ここに

於て生の営まれる所であるから、現実の全体的規定を明かにする哲学は、当然に生の哲学であり、世界観学でなければならぬ。しかして現実を歴史的社会的現実として捉え、その動態に注目すれば、生の哲学や世界観学はイデオロギーと考えられる。しかし歴史的社会的現実を単に動態的に捉えるのみでは、未だその全体的把握は達せられてはいない。

イデオロギーは一種の世界観であるが、世界観の学としての哲学はイデオロギーとして終ることはできない。ディルタイは既に各種世界観の相対的真理を容認することによって、世界観学を樹立しようとした。然らば各種の世界観を容認する地盤は何処にあるのであるか。ディルタイは解釈学の立場によって諸種の世界観を見わたしたのであるが、必ずしもその地盤を把握したものではなかった。しかし、その地盤なくしては、解釈は体験領域に空転して主観的となり、たとえば唯物論的主張の前には、その弱さを暴露せざるを得ない。しかし哲学が真に精神科学の総合をなして世界観学として樹立されるためには、ひとたび精神科学的事態そのものの全面的否定をなすものでなければならぬ。即ち人間の体験領域たる歴史的社会的現実そのものを、その限界の洞察によって根底的に捉えるものでなければならぬ。自然科学に対する哲学の立場が、自然科学的世界像を仮説として反省し、自然科学的認識構成の眼界を明かにする如く、精神科学に対する哲学の立場も、精神科学的体験構成としての歴史的社会的現実そのものの限界を明かにしなければならぬ。しかして自然科学の限界の反省を通して撞着する物自体が無生命的であるに対し、精神科学の限界を通して撞着する物自体は、人間の体験領域を支えるものとして有生命的である。それはいわば物自体の生ける姿として、能産的自然でなければならぬ。吾々が原始構造としての生産を説いた根拠は此処にあったのであり、これを把握するものこそ勝義の観想としての哲学である。この原始構造に照らして見るとき、イデオロギーと云われるものが、既にこの原始構造に対する反応の様式であったのである。各民族の世界観、各時代の世界観というものが悉[ことごと]く、この原始構造を一定の角度に於て反映せるものに外ならない。それ故に、各種世界観の相対的真理を容認して、哲学が真に世界観学たるためには、ふかくこの原始構造を見るものでなければならぬ。哲学体系の強弱は、それがいかに原始構造の真相に迫れるかによって決定されるのである。

観想の捉えるもの

さて、原始構造を捉えるものは観想であった。観想は事実の外にあることによって、却て事実の構造を明かにする。ここに事実の外にあるというのは、事実に対する傍観を意味するのではない。傍観的観想は却て事実を離れない。それ故に観想によって事実を構成せんとし、事実の観念化に陥るのである。そこに傍観の弊が生ずる。それによって事実の原始構造を捉えることはできない。吾々が観想を事実の外に位置せしめたのは、却てそれによって事実の原始構造を見るためである。

観想は事実の外にあるが故に、観想の立場より何ものをも構成するのではない。しかして事実、「生まれて生む」という原始構造である。観想の主体は事実の外にあるが故に、ただ、自己否定によって事実に参加することができる。観想の主体もまた「生まれたもの」である。観想の主体は事実に対して独自の領域を限るのではなく、自己の否定によって「生まれた」ことに復帰し、それによってのみ原始構造に参加するのである。観想は自覚の由来する所であるが、自覚は自己の限界を見るものである。自覚の由来する所としての観想は、それ自身の限界を見るものでなければ、まだ勝義の観想とは云い得ない。その限界は、観想の主体もまた生まれた所にある。この故に、自覚は観想に於て成立すると共に、自覚は生まれたことの自覚なのである。

観想の位置が右の如きものであるとすれば、それは事実へ同次元的に混入されてはならない。今日の行為主義哲学に於ては、従来の観想の傍観性を排するのあまり、却てこれを事実と同次元とした。今日、弁証法論理が唯一の哲学的論理であるかの如く考えられる一半の理由もここに求められるであろう。蓋し、事実を行為として把握しながら、

行為の構造を矛盾と見るのは、行為の行為的構造に対して、その観想的構造を交えるからである。行為的構造と観想的構造との交錯点、行うことによって見る所が「事実」そのものの構造であると云われるならば、吾々もそれを承認するに吝[やぶさ]かなるものではない。事実はまさに弁証法的なのである。随てまた、一步を進めて云えば、事実を説明する哲学の原理は、却て弁証法を越ゆるものでなければならぬ。事実は絶対矛盾の自己同一であっても、かく説明する哲学の立場は絶対矛盾を越えている。行うことに由って見るのは事実の構造ではあるが、その見ることが行うことと同次元にあるならば、それは厳密には、人間の行為ではない、見ることが行うことを越える所に、甫めて人間の行為がある。しかして、行うことを越えて見る立場は、もはや行うことを見ずして、却て生むことを見るのである。何故ならば、見ることが行うことを越えざるにのみ、見ることが行うことであり、行うことが見ることなのであるが故に、人は形を作るが、作られた形は物の形であり、物の形はこれを見るより外はないが、かかる観想と行為との同次元的把握は、根柢に於て質料の所与を前提するとき可能である。もしこの前提が震盪[しんとう]されて、作ることが作られたことに基き、形を作る主体が、既にして作られる形の根柢より生じ来たとすれば如何。形の根柢にあるものは、形を生む質料としての生ける自然でなければならぬ。生ける自然のなす所は、制作ではなくて生産でなければならぬ。果して西田哲学に於ても、作るものが作られたものであるとの反省は、やがて創造的世界の真相に触れ、人間は創造的世界の創造的要素であり、行為の現在も世界の自己限定と見られるに至った。しかして行為を世界の自己限定とする思想そのものは、もはや弁証法的と云うことはできない。もっとも、西田哲学に於ては、世界の自己限定の思想も、まお何処までも弁証法的であろうとする。人が物を作り、物が人に作られ、更に根源的には、その作る人が既に作られたものであるという絶対矛盾の自己同一の場面が世界なのであるから、世界は行為の背後に無媒介的に残るものではない。世界は一般者であっても、一般者として残る一般者ではないが故に、一般者の自己限定は直ちに個物の自己限定と考えられるのである。一般者と個物とは矛盾しながら相即するが故に、そこにも絶対矛盾の自己同一という弁証法の構造を保持する。

吾々は、行為に媒介されざる世界を残さないとの意味に於て、この弁証法の構造に賛成する。しかし、世界の自己限定の思想、人間を以て創造的世界の創造的要素とする思想そのものは、既に弁証法を越えている。行為そのものを通路としなければ、この世界へ迫り得ないと共に、行為そのものに相即しても、この世界の真相は見られない。何処までも行為の通路によって、この世界を捉えようとするものは、周知の如く、田辺博士の絶対媒介の論理であろう。絶対媒介とは、媒介するものもまた媒介されることによって、無媒介の何ものをも残さないことを以て本義とする。所謂行為主義の哲学は、行為主義の予想より出発して行為の事態を見るものであるが、この予想を払拭するためには、あくまで行為主体に対する否定者を立てねばならぬ。しかし論理が絶対媒介的となったときは、論理の外に残るべき何ものもなく、論理の否定は、論理の肯定の否定として、論理の肯定に媒介されたものである。その論理は行為の論理であるが、行為が絶対媒介的になるときは、行為の否定は、まさにそのことによって、行為的に媒介されていなければならぬ。蓋し行為を否定するものは、既にそのことによって行為の外にあるものではなく、行為的事態に於てあるが故である。行為は絶対媒介的であるから却て行為の否定者に入りくみ、これを肯定の否定に転ずるのである。

吾々はかかる強靱なる実践的意欲に敬服すると共に、それが猶お事態を行為的に見るに止まるものであることを指摘せざるを得ない。寔[まこと]に行為を否定するものは、既に行為の肯定の否定であるが故に、既に行為的事態に於てあり、随て行為の内にあると云うことができる。しかし、事態の全面が行為的に尽くされるとするならば、抑々行為が絶対媒介的となる理由を解し得ないのではあるまいか。行為の内にあるものが猶お行為の外に残るが故に、行為は絶対媒介的とならざるを得ないのではないか。行為の内にあるものが、それと矛盾を来たさずして行為の外に残るためには、その内といい外という意味が異ならなければならない。行為的には内にあるものが猶お外に残るというのは、行為に媒介されないものが残るという意味ではない、行為的な外という意味ではない。却て行為的には内にあるものが、行為的として尽くされないという意味を有つと

ということである。それは行為の否定者なのではない、ただ行為的ならぬものである。それは行為を否定もし、肯定もするであろう。しかし行為とは次元を異にするものである。何故にかかるものを考える必要があるであろうか。吾々を以てすれば、行為の絶対媒介的構造が、まさに自己自身より要求するものと云わざるを得ない。かかるものに喚[よ]ばれることによって、行為主体は自己否定的に、自己を越ゆるものに媒介されつつ媒介するという、絶対媒介の構造を展開するのである。

この越ゆるものを捉えるならば、西田哲学の創造的世界となり、行為も創造的世界の自己限定となるのである。その故に創造的世界は、行為を通路としながら、行為を越えて捉えられる。作るものは作られたものであるという反省を追って、作られる根柢にある創造的世界は、行うことを越えて見る立場によって捉えられる。しかも西田哲学に於ては、行うことと見ることが同次元に置かれるために、この創造的世界の生産性が明かにされないのである。行うことを越えて見るとき、創造的世界は、行為主体も其処より生まれ来たる生産の原現象を露呈するであろう。その世界は弁証法的構造をも越ゆる。弁証法は却て、かかる世界と、そこに生まれる人間との対応より生ずるであろう。「生まれて生む」の原現象に於ては、「生まれる」と「生む」とは同次元の絶対矛盾を現さず、生まれるに基く生むの展開として一如の相を示す。勝義の観想は、矛盾を捉えるのではなく、一如を見るのである。