

## 第二章 生の領域

吾々は既に生の原始構造を明かにして、それを「生まれて → 生む」という生産に求めた。この原始構造の展開の場面として、生の領域の構造如何が次の問題である。この領域が究竟に於て能産的自然であることは吾々の既に明かにした所であるが、その能産的自然の具体的様相はいかなるものであるか。それが実に歴史的社会的現実の外ならないのである。従来は、自然と歴史的社会的現実とを峻別せんとする見方が支配的であった。しかし事実を忠実に見るとき、かかる見方は到底支持することができない。むしろ吾々のいう能産的自然に支えられたる「生まれて生む」という原始構造を、その時間性に於て見れば歴史となり、その空間性に於て見れば社会となるのである。そこにまた、歴史的と社会的とが根源の自然の二面の表現となるが故に、密接不可分に歴史的社会的現実を形成する所以があるのである。

### 第一節 歴史

吾々の原始構造よりすれば、人間は「生まれて生む」ものであったが、この過程が歴史に外ならないのである。歴史は何よりも時間的現象に相違ないが、吾々を以てすれば、生産の系列が歴史的時間の原型なのである。かくて歴史的時間の概念を明かにしなければならぬ。

#### 時間の諸相

時間というとき、人はまず自然的時間を考えるであろう。プラトンはティマイオス篇に於て宇宙論を述べているが、それによれば、制作者[デーミウルゴス](δημιουργός)は永遠の生物のアイデアを原型(παράδειγμα)として、この宇宙を作った。デーミウルゴスは、この宇宙を能うかぎり永遠のアイデアに近似せしめようと欲した。しかし、既にして造られたる宇宙、随て生成する宇宙は、永遠そのものであることはできない。その故に、生成するものをして能うかぎり永遠に近からしめるために、時間(χρόνος)を創造した。時間とは、数に随て動く永遠の影である。即ち数的に計量される天体の規則的運動そのものが時間であり、それは動くものに於て永遠を模したものと考えたのである。この永劫の過去より永劫の未来に互る時の流れこそ、吾々の念頭にも第一に浮かびくる時間の観念でなければならぬ。それを一般に自然的時間というのである。

しかし自然的時間が、いまだ直ちに歴史的時間でないことは、多く説明するの要なき所であろう。歴史は時間的現象であっても、ただ客観的な時の流れではなくて、人間の営みの加ったものでなければならぬ。例えば一個の石塊は、縦[よ]しんば数千年を閲[けみ]しているとしてもその儘では未だ歴史的な存在ではない。それは自然史的意義を有するかも知れないが、自然史は未だ勝義の歴史ではない。勝義の歴史は人間の生活と共に始まるのである。故に一個の石塊も、それが若し原始民族の遺物であるとするならば、貴重なる資料の意義をすら有するであろう。自然物も人間との交渉を俟って甫[はじ]めて歴史的な存在となるのである。そして自然物が人間との交渉を有ったときには、それは既に単なる自然的時間のうちにあるのではない。自然的時間が過去より未来へ流れ去る時間であるとすれば、人間の生活はかかる推移に於てのみあるのではない。いうまでもなく人間は目的を意識して行動する。しかも目的は未来にあるが故に、目的的行為に於ては、自然の推移の如く未来が過去に規定されるのではなく、過去が未来に規定されるのである。時は過去から来るのではなく、却て未来からくるのである。因果関係と目的的關係とは逆であると考えられる。歴史が人間生活を俟って成立するとすれば、歴史的時間は目的論的構造を有たなければならぬ。

然らば目的論とは如何なることであろうか。吾々はここに目的論の構造に関する従来の所説を反復する意思を有しない。ただ素朴なる事実より出発しよう。櫛[かしわ]の種子が成長して櫛の木になるということは、いかなることであろうか。今日の状態が明日

の状態を目ざしているかぎり、それは目的である。けれども、かかる合目的性に於ては、明日の状態は逆に今日の状態によって決定されているのである。進んで動物の本能は自己保存乃至種族保存を目的としているが、それが本能であるかぎり、おのずから環境によって生じた生態に過ぎない。たとえば、それは保護色のようなものである。自己の生命を保護する目的に基いていても、その事実はおのずから環境に随順しているに過ぎない。蟻や蜂に至っては、巧妙な巣を造ることによって、また長期に亙って食物を貯蔵することによって、みずから環境を構成している。それは人間に近い目的的行動を営んでいるのではあるが、なお依然として本能的である。環境によって規定されたる生態である。目的的行為に於ては、目的による環境の変改が企てられなければならないが、植物は固より動物に於ても、この変改は積極的には行われぬ。そこに於ては環境の変改そのことが、その実は環境的に規定されている。主体の環境に対する方向そのものが、既に環境によって決定されている。総じて生命現象の合目的性に於ては目的論的發展の裏面には因果的決定があり、未来から来る目的論的時間と過去から来る自然的時間とは、同一事態の表裏に過ぎない。もとより、それは表裏の關係に過ぎないとしても少なくとも同一事態が表裏の關係を有する以上、生命現象はこの両面の統一者でなければならぬ。しかも、目的的と自然的との相反せる両面の統一である以上、生命現象は弁証法的構造を有するとも云い得るであろう。しかし生命現象そのものは、このことをもおのずからの立場に於てなすに過ぎない。吾々が弁証法的構造を云為[うんい]する以上、高次の目的論的構造を有するものとしての人間の行為そのものを見なければならない。そこに於て目的論的時間の本質も甫めて明瞭となるであろう。

人間の目的的行為は、いかなる構造を有するであろうか。人間が目的を意識する場合の目的とは如何なるものであろうか。ギリシャ語のテロス(τέλος)が、目的と共に完結を意味しているように、目的は完結したものでなければならない。目的的行為に於て未来が過去を決定すると考えられるのも、完結せるものが完結せざるものを決定することである。目的的行為が単に外的事情に左右される行動と異なるのは、後者が行方定めぬ非完結的行為たるに対し、前者が目的という完結せるものによって規定されているからである。目的的行為は目的の完結性の故に爾余の行為から区別されるのであり、否、およそ行為と名づけられるものは、目的の完結性の故に、単なる運動と異なるのである。しかるに他面より見れば、目的は目的なるが故に、未だ完結していないものでなければならない。目的が完結したならば既に目的ではなくなるであろう。かくて目的は、目的の故に完結しているが、また目的の故に完結していないとすれば、吾々はここに目的の概念が含むアポリアに当面しているのである。

目的が完結しているというのは如何なる意味に於てであろうか。容易に考えられるように人が目的を意識する場合、その意識に於て目的は完結している。完結したものを意識したのでなくては、目的を意識したことにはならないからである。大工が家を建てる場合、家の形相は大工の念頭にあると云われるが、形相は形相の故に完結しており、その形相は大工をして家を建てしめる目的である。そして、この目的は大工の念頭にあるのであるから、目的が完結性をもつのは、これを意識するものの意識に於てである。このことは余りにも自明のことに属するけれども、目的的行為に於ける目的は、苟[いやしく]もそれが意識されているかぎりに於て、既に完結しているということは、ここに留意されなければならない。後に述べるように、ノエマ的目的論をノエシス的目的論に深化する契機、随てまた所謂目的論的立場をも超越する契機が、ここに潜んでいるからである。

さて目的は行為者の意識に於て既に完結しているとすれば、目的的行為は抑々何処から起こるのであろうか。目的的行為は未来から起こると云われるけれども、未来にあると考えられている目的は、実は行為者の意識に於ては現在既に完結しているのであり、この意識に規定されて目的的行為が起こるとすれば、それは実に現在から起こるのでなければならない。この現在とはいかなるものであろうか。それは未来にあるべき目的を意識した現在であるから、未来に行きつくすことによって未来を消した現在である。目的を意識することが未来へ行くことであるが、目的が意識に於て完結する以上、目的を

意識することは、未来へ行きつくすことによって更に越え行くべき未来を消去するのでなければならぬ。然らざれば完結したものを意識したことにならない。そうして未来に行きつくして未来を消した所は現在であるより外はない。目的的行為はかかる現在より起こっているのである。かりに人間が十年後の目的を立てることは、意識に於て十年後に飛び越えることである。そこに十年の日月を消去するのである。ここに於てか、未来は、もはや、未だ来らざるものではなくて、現にここに来ている、未来が現在しているのである。

さて吾々は、過去から未来へ流れる自然的時間を越えて、未来から来る目的論的時間を求めたのであるが、未来から来る時間は、その究竟に於て、未来へ行きつくしたる現在、または未来が来つくしたる現在より来ているのである。かかる現在は、「過去--現在--未来」の系列に於ける現在ではなく、それを越えた現在である。それは永遠の今であるが故に、時は既に流れるものではない。否、それは時にして時ならざるものである。人はここに於てアイデアを見るのである。アイデアが超時間的であるのは、かかる現在に於て見られるからであり、或はアイデアを見た瞬間に、かかる現在に於てあるのである。そうして、この現在は、未来へ行きつくして未来を消した現在であるから、そこに於ては総べては過去の的に回想される。人は自己の求めるアイデアを見出した瞬間に、自己の求めるものが「これであった」ことを意識するのである。プラトンは、アイデアの愛慕(έρως)としての目的的行為が、過去の世に見たアイデアの回想(ἀνάμνησις)であるというが、この回想説の含むミトスの意義は姑[しば]らく措くとするも、彼が目的的行為を回想としたことは、いかにも含蓄が深い。吾々は過去の世にアイデアを見たと考えなくても、この現在に於てアイデアを見る瞬間が既に回想的なのである。アリストテレスが τὸ τί ἦν εἶναι と謂い、ヘーゲルが説いた Wesen と Gewesen との関係(よし語源的解釈として誤謬があるとしても)等も、種々に考えられるべきではあろうが、吾々は、アイデアを見る瞬間が、未来に行きつくして未来を消した現在なるが故に、そこに与えられるものが回想的に捉えられるという、上述の立場より理解し得ると考えるのである。ディルタイに至っては、目的と回想との関係を直接の問題としている。彼は、彼の謂う「生の範疇」(Lebenskategorie)としての意味・価値・目的の三者を、時間の過去・現在・未来に配している。しかして彼の思想には、生の範疇は互いに等しく根源的であるという契機と、意味の範疇が他の二者に対して一層根源的であるという契機とが含まれている。この矛盾はディルタイ解釈上の一つの難問とされているものであるが、この矛盾の解決は、おもうに右の二つの契機を異なる次元に於て見ることによってのみ可能であろう。本来、ディルタイの特色は、西南学派との対比に於て察知されるように、意味・価値・目的等を生に対する超越的当為としてではなく、「生の範疇」として生に内在的ならしめたところにある。目的を超越的とすることは、それによって生を求心的に統一することである。目的を内在的と見ることは、目的を意識する生の態度を捉えることであって、その態度に於ては目的は最も現実的である。超越的目的論はノエマ的目的論であるが、内在的目的論はノエシス的目的論であると云うこともできよう。前者に於ては、目的は規範として未来より現在を規定するが、後者に於ては、目的は目的を意識する現在に於て現前する。それは未来へ行きつくしたる現在なるが故に、生はこの現在より回想される。その回想の形式がディルタイいう時間であって、ここに於て生の意味が把握されるのである。ディルタイの考える生の意味は、目的を越えて目的を包む現在の回想に於て把握される。彼が意味の範疇を最も根源的とする所以はここにあるのである。さすれば目的を未来、価値を現在、意味を過去に配しているかぎりには、ディルタイは日常の生の態度を分析しているのであるが、目的を意識することの反省は、それが現在に於てあることを明かにしたのであって、この現在は価値を現在的とした場合のものとは、次元を異にすると見られなければならない。ディルタイも Gegenwart に対して Präsenz の語を用いて、この相違を明かにしている。しかして Präsenz に於て生を把握することは、生を全体的に回想することであり、そこに於ては生のいかなる部分も、その全体との関係に於て見られるが故に、それが生の意味の把握となるのである。もっとも、ディルタイの思想そのものが、ここに述べた如くに一義的であるということは断言できないであろうが、しかし事態そのものはかかる解釈を要求しているのもであり、それは却てディルタイの志向に忠実なる所以でもあろう。ミッシュの解釈の如きも、この一点を目ざすものよう

である。

## 目的の実現

しかし、いまは従来の学説の紹介解釈を目的としているのではないが故に、吾々はただ、目的的行為の究竟に於てアイデアを見る現在を明らかにすることを以て足れりとしよう。歴史が人間生活を俟って成立するとすれば、かかるアイデア的なるものが重要な一側面をなすことは留意しなければならない。しかしながら、アイデアを見る立場が直ちに歴史的なのではない。否、それは寧ろ非歴史的であり、超歴史的であろう。それと共に、目的は完結的であるという理由は右によって語り得たかも知れないが、目的はまた非完結的でもあった。それはいかに解せらるべきであるか。吾々は自然的時間を目的論的時間に越え、目的論的時間を更に永遠の現在に越えたけれども、それがただ一方的超越に止まるならば、それは徒[いたずら]に歴史を消したことに過ぎないであろう。永遠の現在も目的論的時間に裏づけられ、目的論的時間は更に自然的時間に裏づけられて、かくて永遠と時間とが一定の関係を有つとき、歴史は甫めて成立するのである。流れる時は、永遠のアイデアを消さずしては、歴史的とならないが、アイデアも、その面影を時の流れに投ぜずしては、歴史的とならないのである。然らば、この永遠と時間との関係はいかなるものであるか。意識に於て完結した目的が、しかし事実<sup>に</sup>於て完結していない所に、この関係を解くべき鍵が潜むのではあるまいか。

既に述べた如く、アイデアは永遠の今に於て見られるものであった。しかしアイデアは客観的なるものである。それは主観を超える。それ故に人はアイデアを見た瞬間に、アイデアはかかるものであったことを知るのである。客観的なるものは、時相に於ては過去の的である。時相に於て過去の的なるものは、しかし単にアイデアと呼ばれるべきものであろうか。もしくはそのアイデアとはいかなるものであろうか。吾々が歴史の観点に立つとき、吾々は既に単なる観念論者ではあり得ない。アイデアと呼ばれるもの、しかしてアイデアを見る永遠の現在と云われるものが、歴史的にはいかなるものであるかを、吾々は常に念頭にもたなければならない。

さて目的が完結しているというのは、前述の如く、目的が意識に於て完結していることであつた。しかし、かかる目的は意識されたのみであつて、猶お実現されてはいない。この意味に於て、目的は依然として非完結的である。故に、次の問題は、目的実現の過程でなければならない。プラトンに於ても、人は既に過去の世に於てアイデアを見たのであるが、再びこのアイデアを慕うエロースとして、人間の目的的行為があつたのである。尤もプラトンに於てはそのエロースはアイデア実現の過程というよりも、寧ろ、ただ、再びアイデアを見るということであつた。現実の世界より超脱して専ら過去の世界の回想に向うことが、所謂プラトンの本質である。真にアイデアの実現を問題としたのは、アリストテレスのポイエーシス(行為)である。ポイエーシスは、質料を超脱して形相を見るのではなく、質料への形相附与として登場した概念である。しかもポイエーシスは、それがポイエーシスであるかぎり、質料への形相賦与という人間的行為であるが、その裏面に於て、質料より形相への発展というゲネシス(生成、生産)を含む所に、特にアリストテレス的特徴をもつ概念である。そのことは、吾々が既に第一章に於て、制作より生産へと辿り来たことにより明かになったと信ずる。しからば、生成の根拠となるものは何であるか。

人が青銅の質料へ人像の形相を賦与するということは如何なることであらうか。青銅と人像とは相異なるものである。甲と乙とが相異なるかぎり、いかに人間のポイエーシスと雖も甲から乙を作ることはできない。水からは人像はできないが、青銅から人像ができる以上、両者は何等かの連関を有っていなければならない。一般的にいえば、質料甲が形相乙の可能態であり、形相乙が質料甲の現実態であるときのみ、甲より乙を作ることができる。ここに人間のポイエーシスが、既に、可能態より現実態への質料のゲネシスに裏づけられている所以がある。その構造はいかなるものであろうか。青銅が人像の可能態であるとすれば、青銅はまさに人像になるべくして、未だ人像の形相を有た

ない欠如状態(στέρησις)であろう。青銅は質料、人像は形相というのみでは、両者は未だ連関の契機を有たないのであるが、青銅は人像の欠如状態であるとすれば、それは既に形相との連関をもつ質料となるのである。しかしまた、欠如は欠如であるかぎり、未だ形相を有たないものとして形相と対立しているから、欠如そのものから形相の生ずることはあり得ない。進んで考えるに、人像といえども単に形相のみではなく、青銅の質料を有するものである。故に質料は欠如にも人像にも共通して、その根柢に存する基体(υποκείμενον)であると云わなければならぬ。随て基体は既に第三者の資格を帯びているのであって、この基体に於て、人像の形なき欠如状態より人像への生成が可能となるのである。かくてアリストテレスの質料は、生成の問題に関する限りに於ても、二様の意義を帯びている。即ち一方では、生成のそこより(εξ ού)起こるところとしての欠如であり、他方では、生成のそこに於て(ἐν ᾧ)起こるところとしての基体である。

さて、右の如き質料より形相への生成に於て、その質料因と形相因(目的因)との外に、人像をつくる人の働きとしての動力因を加えるならば、ゲネシスは直ちにポイエーシスと考えられるであろう。しかしアリストテレスによれば、かかる行為もまた技術的生成なのである。しかして行為を技術的生成とすることの裏面には、吾々は一つの考うべき問題に到着している。技術とは何であるか。アリストテレスに於ける技術は、既に第一章第四節に於て述べたとおり、自然の模倣乃至発展であった。いずれにしても、技術は自然を離れるものではない。この意味に於て、技術的生成は当然に自然的生成を予想している。しかして技術的生成は、青銅より人像への如く、質料より形相が生ずるのであるが、自然的生成に於ては、形相より形相が生ずる。人は人より生まれるのである。この対比によって、吾々は一つの要因を把握することが出来ると考える。

技術的生成に於て、生成のそこに於て(ἐν ᾧ)行われる場所は、基体としての質料であった。自然的生成に於て、これに相当するものは何であろうか。技術的生成は、まさに技術によって可能とされるが故に、質料より形相への発展に於ては、これを作る動力因としての人予想されるが故に、基体そのものの自発性を必要とするのではない、しかるに自然的生成は技術を俟たないものである。人より人が生まれてくるとき、そのおのずからなるの故に自然的生成と呼ばれるのであるから、自然的生成のそこに於て(ἐν ᾧ)可能なる場所は、まさに自然(φύσις)そのものでなければならない。アリストテレスは、かかる意味の自然を「生成の母」とも呼び、「第一質料」とも云っている(自然学第一巻第九章 192A)。かかる自然が、吾々の生産の項に於て説いた能産的自然、根源的生命力であることは、云うまでもない所であろう。そうして行為が生産に基礎づけられることを明かにした以上、ポイエーシスの根柢には、かかる意味のゲネシスがあるのである。技術的生成(ポイエーシス)は自然的生成(ゲネシス)に裏づけられ、自然的生成の根柢には、万物を生む自然の生産力がある。

ここに於てか、吾々はアイデア実現の構造を反省しなければならぬ。アイデアの実現にあたっては、人は素材に対しなければならぬ。素材はまず、たとえば青銅より人像への如く、形相のそこより(εξ ού)生ずべき所としての質料であるが、その質料の底には、生成のそこに於て(ἐν ᾧ)生ずべき基体があり、基体は更に根柢的には、生ける自然であった。さすればアイデア実現の人的行為は、常にかかる自然に於てなされているのである。そうして重要なことは、人間のいかなる行為も、常に既にそこに於てなされるものとして、自然は時相として過去のであるという一事である。人間はいかなる企てをなすにもせよ、そこには既に自然があった。自然は人間に対する「既に」の性格によって、時相的には過去である。この故に、永遠の現在に於て見られたアイデアも、その実現に当っては、更に過去と対決している。そうして、この対決は、未来に於て果されなければならない。目的は意識に於て完結しても、なお非完結の一面を残したのは、現在が更に過去と対決すべく、その対決が未来に残るからである。この故に過去と未来との矛盾に挟まれて、真に歴史的な現在がある。アイデアを見る永遠の今が歴史の現在なのではない、歴史の現在は却て危機的である。

しかしながら、その故に危機を過大視し、矛盾を誇張して、所謂弁証法的統一によつ

て歴史の問題を解釈し去ろうとする傾向に対しては、吾々の賛同し得ざる所である。吾々が時間の相を探ねて、竟[つ]いに過去の自然にまで到達したのは、抑々何のためであったか。吾々はここに於て真に観念的立場を越えなければならない。人間の行為はいかに自由なる商量と企劃に基くとしても、アイデアの実現が、常に既に自然に於てなされねばならぬとき、吾々が虚心にこの事態を洞見するならば、謂う所のアイデアなるものが、実にこの自然の真相であったことを知るのである。かくいえば、人はあまりにその唐突なるに驚くかも知れない。しかしアイデアは、プラトンに於ても観念的ではなく、却て事物の原型であった。ゲーテは原始植物を見たといわれるが、それはあらゆる植物の原型としてアイデア的であった。自然がアイデアと考えられるのは、それがあらゆる人間の営みの原型であるからである。また、この故に、人間の営みは自然の模倣でなければならなかったのである。アリストテレスに於ても、技術的生成は自然的生成に帰一するものであった。蓋し技術的生成が予想する基体なるものは、未だ人間の営みの原型たるに値しない。それ故に、他方に動力因としての人間を予想せずしては技術的生成は成立しないのである。それにも拘らず、技術が自然の模倣であるのは何故であるか。動力因としての人間が、既にそれ自身に於て存在するものではない。人は人から生まれたのである。人が人から生まれるとき、かかる人間的生産の淵源する所が、実に自然の生産力であった。技術的生成の基体は、無生命なる質料として人間の営みの原型たり得ないが、自然的生成の基体は、自然の根源的生产力として、人間の営みの原型であるのみならず抑々人間存在の由来する所である。そのことは、既に行為より生産への過程に於て、吾々の辿り来た所であった。アイデアは観念的ではなく、却て原始自然的であったということは、歴史の問題に対して、いまや新なる展望を与えようとしている。

## 原始自然

吾々はさきに、アイデアは永遠の現在に於てあるといった。しかし、それは目的を意識するとき、その意識の完結性を指すものであった。そこに於て永遠の現在は観念的に、時を超越する意味に解された。しかし歴史はアイデア実現の過程であり、アイデアの実現を問題とする以上、かかる観念性に止まることを許されない。果してアイデアは、歴史の問題に於ては、原始自然であり、原始自然のもつ永劫の相が、現在といわれるものの内実でなければならぬ。永遠の現在は時を超越することではなく、却て時の永続でなければならぬ。吾々が歴史の問題を中心とするかぎり、時の諸相を基礎づけるものは宇宙開闢以来の永劫でなければならぬ。人はここに、従来の歴史哲学に於ける抽象的観念性を根底的に払拭しなければならぬ。そこに於ては、屢々、時の根柢が永遠にあり、歴史は意味の連関と解された。事実には忠実なるディルタイに於てすら、その弊は免れない。しかし、意味の連関は、意識者の意識に於て現前する。そこに何の歴史があろうか。もとより、時の根柢には時を基礎づけるものがなければならぬ。しかし、それもまた時でなければ歴史にはならない。時の根柢の時として、吾々はそこに宇宙開闢以来の永劫を考えうるより外はない。それは時を越ゆるのではなく、時が永続するのである。それは無窮に連なるが故に永遠であるが、常に現前する意味に於て今である。原始自然の生産力は宇宙開闢以来である。否、宇宙開闢そのものが、かかる原始自然の発現でなければならぬ。しかして、この生産力は、眼前にある一茎の草にも、一匹の虫にも宿っている。永遠にして今なるものは、かかる原始自然でなければならぬ。吾々は所謂アイデアの観照に於て永遠の今に触れるのではなく、原始自然の生産力に於て、如実に、永遠にして今なるものに触れるのである。否、それは吾々を貫き、吾々を支えている。吾々は、その故に、歴史的である。

## 自然より歴史へ

しかし、原始自然が永遠にして常に現前するとすれば、それは何故に歴史的であるのか。それは歴史の母胎ではあっても、いまだ歴史そのものではないであろう。原始自然は生成のそこに於て(ἐν ᾧ)生ずる所として、人間の行為はいついかなる場合にも、常にここに於てある。否、人間そのものが常にここに於てある。原始自然は宇宙開闢以来のものとして、人間に対して過去のである。しかし人間の行為は、この過去に対決して、

その対決を未来に於て果すものであった。それはいかに考えらるべきであるか。この構造の対決を明かにするために、吾々はいままで<sup>の</sup>道程を逆に、生成のそこに於て(ἐν ω)生ずる所から、生成のそこより(εξ ού)生ずる所へ辿って来なければならない。

青銅より人像を作る技術的生成に於ては、青銅は質料と形相に通ずる基体であると共に、形相と対立する質料でもあった。人が質料から形相を作る場合、質料は形相に対立する。質料は形相を有せざるものであるのみならず、却て形相を拒否するのである。その故に、鑿の一打はただ質料へ随順することによって、それを形成するより外はなかった。技術は弁証法的である。かくして生成のそこより(εξ ού)は、形相に対して対等の資格を有する。いわば我に対する汝の意義を帯びるといことができる。かようにして、行為の対境が弁証法的構造の一契機をなすことを明かにするかぎりに於て、技術的生成の分析は重要な意義を有する。しかし、その εξ ού は、ἐν ω としての基体とはいかなる関係に立つのであるか。基体的質料が欠如的質料へ展開してくるのは、それ自身の力によるのではなくて、動力因としての人間に俟つのである。行為そのものの分析としては、それに止まることを許されるであろう。しかし吾々が歴史の問題を探ねるとき、かかる動力因を予想することは許されない。否、歴史を問題とすることは、かかる動力因の抑々の成立根拠を探ねることを意味している。プラトンはティマイオス篇に於て、宇宙開闢の解明を志したが、制作者[デーミウルゴス]が、アイデアを原型として生成の世界をつくったとする彼の構想に於て、デーミウルゴスは恰も世界の外に立って世界を造ったのであって、それ自身の成立根拠を不問に附したことにより、彼の宇宙論は竟に歴史を含むものでなかったのである。歴史は、かかる動力因の成立を含まなければ、真の歴史ということとはできない。動力因としての人間そのものが、いかにして成立して来たのであるか。吾々はここにも亦、技術的生成より自然的生成に遡らなければならぬ理由を見出すのである。蓋し動力因としての人間もまた自然より生まれ来たるからである。人間の行為もまた自然の生成の上に於て見られるのでなければ、いまだ歴史的把握ということとはできない。

しかして自然的生成に於て、吾々の到達した基体なるものは根源的生産力そのものであった。しかるにかかる原始自然そのものは、歴史の根柢ではあっても、いまだ歴史そのものではなかった。この故に吾々は生成の ἐν ω より εξ ού への道を探ねたのである。いま自然的生成に於て、随て技術的生成の如くに動力因としての人間を予想することなく、むしろかかる人間の成立根拠を含めて、ἐν ω より εξ ού への道はないであろうか。

既に「生産」の項に於て述べた如く、人間は自然の根源的生産力より生まれ、生まれることによって生むものであった。それが動物の生産と異なることも既に詳論した所であった。人間がその主体性を極大とした面の「生む」が、既にして自然より「生まれた」力に基づくということは、自然が真に人間の対立者となったことを意味する。それは技術的行為の場合に於ける「質料---形相」の対立よりも、一層原理的なものでなければならぬ。それは啻[ただ]に、鑿の一打に対して質料が抵抗を示すというのみではない、却て鑿の一打も質料から起こるのである、人間の生む力が既にして自然より生まれた力であったのである。ここに於て自然は人間の対境となる。対境は超越者であるが故に、人間の能力は対境の克服に向けられる。人間能力の尖端にある科学文化の如きが、往々にして自然の征服と考えられるのも、この故であろう。しかし、制服さるべき自然が、この征服を喚び起こしている。恰も芸術家が素材に対したとき限りなき誘惑を觀ずるように、自然は人間の開拓を唆している。この人間との接触の場面に於ける自然が、まさに生成のそこより(εξ ού)としての自然に外ならない。歴史はそこより始まると云うべきであろう。

しからば ἐν ω より εξ ού への展開は何によってなされたのであるか。それは自然そのものによって、おのずから展開し来ったのであるか。いな、既に「生産」の項に於て述べた如く、自然の能産性は、それが単に人間を生むことによって成立したのではなく、自然より生まれた人間が真に「生む」ものであったが故に、生むものを生むものと

して、自然もまた真に能産的となったのである。この故に自然の能産性は人間に俟つ一面をもつ。人間が自然より生まれて逆に自然を生み直したものが文化であるから、文化は愈々進んで自然は益々自然的である。自然の真相が人間の手によって発揮される時、それが文化の真面目である。文化の廢頽は、それが自然の母胎を離れるときに生ずるのである。故に人間の実践を俟って、自然は甫めて生成の  $\epsilon\acute{\xi}$   $\omicron\upsilon$  となる。生成は自然よりでありながら、この自然よりを人間によって開拓するところに、真に歴史は始まると云うべきであろう。しかして、かかる人為の成立が、プラトンのデーミウルゴスの如くに宇宙の外に予定されるのではなく、自然の内より生まれ来ったこと、かかる意味に於ての能産的自然を立てるということが、吾々の生産の立場である。

この意味に於て、歴史は自然と実践との相即であるが、ただ、吾々はその相即を生産の立場によって解釈しようとするのである。この相即が弁証法的構造をもつことは、もとより吾々も否定するものではないが、所謂弁証法の理論は「矛盾の統一」と称しながら、その実は多く矛盾の放置に終って、真に統一根拠を示さない憾[うらみ]がある。吾々に於ては実践の原型は生産なのであり、そこに於ては、生むことが生まれることに基く。生まれて生む生産の過程に於て、実践の弁証法も包容されるのでなければならない。イデアの実現に當って、主体はこれを客体に於てするより外はないが、客体は根源的には原始自然であった、しかしてそれは過去の時相を帯びる、イデアの実現は過去との対決であり、その対決が未来に於て果されるとき、それは実に生むということに外ならない。しかして生むことが既に生まれた力に基く故に、未来は過去を負っている。それと共に、生まれたと云うこともまた生むことによって実現されるのであるから、過去も未来に担われている。生まれた方向に過去があり、生む方向に未来がある。しかして生まれたものから生むものへ転じてゆく所が現在である。かくして「現在は過去の娘であり、未来の母である」というのは、まさに歴史的時間の真相でなければならぬ。人間が生むことによって、人間のそこより生まれ来った自然もまた明かになる。生むことによって生まれた根源にかえる。人間の本性を發揮することは根源の自然にかえることである。ここに於て自然( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ )はまさに目的となる。そこより出で来った所は、やがてそこへ帰りゆく所である。アリストテレスも、かかる目的、本性としての自然を説いて、「生成は自然への道である」(自然学)という。ただ、アリストテレスの思索様式は段階説的であるから、目的が同時に根源であると言う所以は明かでない。彼のいう基体的自然が目的的自然と結合したとき、目的は同時に根源であるということが出来る。これを事実<sub>に於て</sub>基礎づけるものは生産の現象である。生む方向が愈々明かになれば、生まれた根源が益々明かになる。生む方向に未来があり、生まれた根源に過去があるとすれば、維新は復古であり、復古は維新であると云わねばならぬ。それは日本歴史の事実であったのみならず、またおしなべて歴史の本質である。「現在は過去の娘であり、未来の母である」というとき、現在は未来の母となって過去の娘たるの資格を發揮し、また過去の娘たるの資格を發揮するのは未来の母となることによってである。それもまた維新が復古であり、復古が維新であることを訓[おし]えている。そこには歴史が「生まれて生む」という生産の系列であることが、象徴的に示されているのである。この系列を常に支えているものは、原始自然そのものである。それは永遠の今として、その生産力が無窮に連続すると共に、いついかなる生産の場面にも現在している。この意味に於ては、一匹の虫も、一茎の草も、悉く歴史的ならざるはない。しかして、そこに生産力が現前する以上、歴史の根柢には同時存在的のものがあり、流るる時の底には流れざるものがあると考えられるのである。時代が神に直接すると謂われるのも、かかる意味に解し得るであろう。しかし、吾々は歴史の問題に対するとき、常に觀念論的立場を越えていなければならぬ。さきにも述べた如く、吾々が永遠の今というのは時を超えるということではなかった。却て時が続くということであった。根源的生産力の連続は永劫の過去より永劫の未来に亙ることによって、まさに永遠であった。故に歴史の根柢に同時存在的のものがあるといっても、その実は、一刻も止まらざる生産力の連続である。それはいかなる場合にも生産力として現れるが故に、同時存在的とも考えられるに過ぎない。流るる時の底に流れざるものがあるといっても、それは文字通りに流れざるものではない、却て常に流れ去るのである。ただ流れそのものの永劫の故に、これを流れざるものと見るのである。かかる永劫の時こそ、まさに宇宙開闢以来の時であるが故に、人はその内容

を措[お]いて、これを自然的時間と呼ぶことができるであろう。歴史の根柢には自然的時間があるのである。

もとより、自然的時間そのものが歴史ではなく、却てその具体化が歴史である。その具体化の道程は、吾々が上に辿り来った紆余曲折にほかならない。吾々は自然的時間より出発して、再び自然的時間に還ったけれども、いまやそれは生産力そのものの無限の連続として明かにされたのである。歴史の理論は、根柢に於て、この連続の構造を見るものでなければならない。非連続と見え矛盾と云われるものも、ただ、この連続の上層にあるのでなければならない。

## 世代と時代

しかし、吾々の連続観を以てしては、たとえば「時代」の問題をいかに解きうるであろうか。時代は連続のうちにあるのではない。時代は前後を切断している、時代は独立的でなければならない。吾々は改めてかかる問題を考察すべき場合となった。

自然は生み、人間は生まれる。この「生まれて生む」という生産の系列が人間的次元に移されたとき「親---子」の関係をなすことは自明的な事柄であろう。しかして親と子との連続的推移が生産の系列という意義を帯びたとき、それがまさに世代に外ならない。人は世代の帯びる複雑な類義を姑[しば]らく払拭して、まず、その純粋な姿を見なければならぬ。それは、親より子へと伝わりゆく生産の系列に外ならない。それをあまりにも自然的見方であると難ずる人は、却てここに歴史が自然に接続せる事実を注意しなければならぬのである。しかも、生産の系列が、既に純粋な自然的概念ではない。生産を支える根源的生産力は絶間なく連続しているとしても、世代はかえって一定の年月を劃するものである。それが三十年であっても、五十年であっても、それは一定の年月を単位とした重層である。のみならず、世代は単純に親子の関係ではないとも考えられるであろう。何故ならば、親はなお生存していても、子は既に新なる世代を担うことがあるからである。しかし、そのことは世代が生産の系列であることを動かすものではない。生産の系列とは何であるか。根源的生産力の絶えざる連続のみでは、いまだ生産の系列は生じない。この連続に基きながらも、生まれたものが更に生むものとなって、甫めて生産は系列的となる。人間は生まれたものとして永遠の連続によって決定されている、そこに人間の根源的な客観性がある、人間は根柢を置かれたものである。しかるに、その生まれた力によって生むものとなるとき、そこには人間の主体性の極大面がある。この客体性と主体性、必然と自由との統一点が現在であるが、そこに於て生産力の連続そのものに、ひとつの *Epoche* が劃される。*Epoche* は停止を意味する如く、生産力の連続より生まれ来たるものが、それによって生むものとなったとき、生産力の連続に対する逆方向の成立によって、その流れは停止するという趣を呈する。生まれた人間は生むものとなったとき、その主体性、独立性を獲得する。それは既に生産力の流れそのものに身を委[まか]するものではない。吾々は人格と云われるものの成立の萌芽をそこに見るのであるが、それは実に「生むもの」としての資格を指すのである。しかして、人が「生むもの」としての資格を担える期間が、即ち世代なのである。この間に於ても、生産力の連続、自然の流動は一刻も止まることはないが、人間がそれより生まれながら、しかも生むものとなるとき、いわば生産力の連続そのものを越えるのである。自然の流動に支えられながら、自然の流動を止める期間、そこに世代が成立する。ここに世代といわれるものの、自然的にして、同時に人為的な所以がある。かりに三十年を一世代とするとき、それはおのずから人間の生産期間として自然的であろう。しかし、かくして定められたる三十年は必ずしも人間の自然的生産期間と一致するのではない。いわば「生むもの」としての資格の期間が、三十年として人為的に定められるのである。故に原始民族に於て、老人が世代の外に置かれるのは、それはおのずから生むものの資格を失い、おのずから失わざるも、みずからこれを捨てるのである。世代は自然的にして人為的である。この交錯はしかし、歴史そのものの成立を意味するから、歴史の原型は世代にあると云っても過言ではないであろう。

いま、吾々は「生まれて生む」ということを、自然と人間との間に於てみたが、しかし、この関係が人間の次元に反映されたとき、世代は甫めて成立するのである。親は生むものの資格に於て世代を形成する。原始民族に於ても、子供は世代の外にある。しかし、親は子を生むことによって、生むものの資格を果す、子は生まれたものであるが、臆[やが]て生むものの資格を得る。この「臆て」を満す期間が世代であって、「生むもの」から「生むもの」への関係が、即ち生産の系列に外ならない。この間に於ても、もとより生産力の連続そのものは一刻も止まらないであろう、しかるに生産の系列に於ては、「生むもの」から「生むもの」へ、世代を単位とし、時を劃して進むのである。生むものの資格は自然によって与えられると共に人為的に定められて、自然と人為との交錯として世代は成立するのである。

世代は、しかしながら、なお自然に依存して時を劃したものである。そしてこの区別の原理すらも、いわば自然的なる意味に於ての「生むもの」の資格であった。もとより、生むは単に生むのみに尽きず、養育乃至教育を含むときに、著しく文化的色彩を帯びる。しかし世代の推移に於ては、伝統は尊重され、風習は保持され、前代の反復をその使命とする。子孫が祖先の名を紹[つ]ぐ習慣も、これを象徴していると見てよいであろう。それ故に、後の世代は前の世代に対して、その独立性を主張することをしない。子は生むものの資格によって世代を形成するのであるが、そこに於て強調されるのは、その生む資格よりも、寧ろ親より生まれたことである。世代は新たなる世代であるよりも、寧ろ前の世代の継承を使命とする。世代を重んずる封建社会の意識にも、このことは明かに看取されるであろう。世代が新なる世代としての独立性を主張するよりも、前の世代から生まれるということ<sup>を</sup>重視することには後に述べる「時代」との対比に於て、歴史哲学上の重要問題が暗示されている。それは時代を述べるときに一括して言及したい。

上述の如く、世代は「生まれて生む」の系列が、なお比較的<sup>に</sup>生物的側面に傾いて反復されたものであるが、生産の系列の意義は、もとよりここに尽きるのではない。世代は伝統や風習を反復することを常としていても、大体に於て、親・子・孫の三代を一単位として、特殊の傾向を帯びる。それは親・子・孫の三代に互って、まず同一の生活様式のうちにあるからである。随て親・子・孫の三代に互る略々一世紀の期間は、世代の区劃を更に大規模に区劃する単位となる。世代が既に純然たる生物的交替でなく、人為的な *Epoche* の意味を含んだように、いまや略々一世紀を単位とする期間は *Epoche* の意味を一層顕著にする。世代が同じ伝統や風習を維持することを目的としても、それは略々一世紀に於て可能なことであって、おのずからにして、その変化を免れない。ここに吾々は、既に世代の底に時代の支配していることを知るのである。ここに於て生物的な生産の系列は破れ、殆んど人為的な *Epoche* が劃される。それは一つの傾向というの外はあるまい。しかして傾向は環境の必然と人間の自由との総合であることは勿論であるが、ランケのいう如く異なった出来事も一つの傾向のうちに出会し (*Zusammentreffen*) 遭遇 (*Zusammenkunft*) する。1517年にルターがローマ教会の免罪符の販売に抗議したとき、同時に、ザクセン選挙侯フリードリッヒは自国領内に於ける免罪符の販売を禁止した。前者は宗教的理由に因り、後者は政治的経済的理由に因って、そこに因果関係はなかったが、大いなる連関のうちに出会したのである。それは因果関係的でない意味に於ては偶然でもあり、神の指図でもあった。かようにして異なった出来事の大いなる連関に於ける出会が、一つの傾向を形成する。それはまた、既に成れるものと、まさに成らんとするものとの同時存在としても現れるであろう。かようにして一つの傾向として現される時代は、それ独自の意義を有するが故に、ランケのいうように時代は神に直接すると云われるのである。吾々はここに於て考うべき問題に直面する。

時代は、世代のもつ生物的生産系列の意味を超えているが、しかし時代が独立的であり、神に直接するということは、いかなる意味であるか。ランケも自由の傍らに必然性があるという。必然性は既に成れるもの、再び取り消し得ざるものうちに存する。それが新に現れて来るすべての活動の基礎となる。ランケのかかる思想が明かにしている如く、時代の独立性といわれるものが、既に単に人為的に成立するのではない。神に直接する時代の底には、ふかく人為を以て左右し得ざるものがなければならない。しかも、

それは単に人為を離れるものではなくて、人為を支えるものでなければならぬ。天人合一ということはここに考えられるであろう。しかし天人合一の内容はいかなるものであるか。頃来[けいらい]、行為主義哲学の隆盛と共に、それは必然を自由に転ずる建設的行為と考えられるのである。しかし建設的行為に於ては、必然は自由に否定すべきものとして、否定的媒介の対象たるに過ぎない。もとより否定的媒介は単なる否定ではないが故に、それによって必然は自由を支えているであろう。しかし、成らんとするものが成れるものに基礎をもつということは、単にかかる意味につきののではない。却て自由そのものが必然から生ずるのである。自由を生ずる必然とはいかなるものか。建設的行為の立場から、かかることを考えることはできぬ。それは既に弁証法の根柢にあるからである。吾々は自由より生ずる必然として生ける自然より外のものを考えることはできない。建設的行為を行う自由主体としての人間をも、なお生ずるものは、生ける自然であり、生ける自然の生ける所以は、その生産力でなければならない。人間は生まれたものであるが故に、建設的行為に現れる人間の自由も、それは生まれた力によって生むという意義を有するのである。人は建設に含まれる人間的自由を、あまりに過大視してはならない。建設は、その本来の意義に於て、自然の形成なのである。建設の行為に於て絶対に触れるというのも、それが単に人為的であるからではない。有限的なる人為が何ものかに呼応するが故に絶対的なのである。その何ものかを、永遠のアイデアと考えることは正しいが、アイデアは既に観念的ではない、観念的なアイデアはなお人間によって考えられたものに過ぎない、有限的なる人間が、真に自己を越えるものに逢着するのは、人間そのものの生存の根柢に対するときでなければならない。生まれた人間が生むものに答えるときが、真に絶対者との呼応である。永遠のアイデアそのものが生産の原型であり、原始自然なのである。

アイデアが単に人間の描く理念ではなく、自然そのものの有する生産力の原型であるが故に歴史の根柢にあるものはロゴス的ではなくて、寧ろパトス的である。それは能動の態度であるよりも、寧ろ受動の態度である。人間は根底的に揺り動かされている。これを揺り動かすものが、しかしプラトンのティマイオス篇に述べる如き混沌であるならば、即ち物理的意味での動揺であるならば、人間はパトス的とならないであろう。果してプラトンのティマイオス篇にもパトス的なるものは活かされていない。しかるにこの動揺が、生まんとする力であるとき、人間はこれに触発される、人間がこの根源力に接する面はまずパトスである。しかして、それは根源力への接触なるが故に、デモーニッシュとなるのである。そのやむにやまれぬ心こそ、まさに時代の萌芽でなければならぬ。人は根源力に対して受動的であるが、それは根源力への接触であるが故に、受動は能動に転ずる。生まんとする力に支えられているが故に、それによって生むのである。その「生む」が、人為的と見られるかぎりには於て建設的行為であるが、それは、もと生産力の形成である。人はそこに生産力の明かな姿を見るに至る。時代はここに至ってロゴス的となる。やむにやまれぬ心に駆られるパトスは維新の衝動である。この衝動の行きつく所に新なるアイデアを見たならば、パトスはロゴス化されている。そのアイデアは、しかるに生産力の原型そのものであるから、人は維新によって復古したのである。維新は復古であり、復古は維新である。この循環こそは、しかるにまさに **Periode**(ギリシャ語の **περίοδος** は循環を意味する)ではあるまいか。時代が **Epoche** といわれる意味もここに明かであろう。維新が復古であるとき、時の流れは止められるという趣を呈するからである。**Periode** や **Epoche** の語源的意味は、日本歴史の原理のうちに、如実に活かされているということ、何人が否定しうるであろうか。時代が神に接するというのも、維新が復古である所に成立するのでなければならぬ。それは歴史が歴史の原型に対しての相である。傾向と謂われるものは、復古の方式に外ならない。根源的生产力に対する呼応の様式が各種の世界観であると云ったのと同じ意味に於て、この呼応の時間的様式が時代の諸相である。それは、夫々異なる角度よりの根源的生产力に対する人間の呼応であり、生まれたものが生むものへの答えである。天人合一ということは、かかる内容をもつのでなければならぬ。その異なる角度というのは、或は政治的に、或は経済的に、或は宗教的に現れるであろうが、それは世界観の時代的表現なるが故に、根本に於ては、思想史でなければならぬ。吾々はしかし、唯心史観を主張するものではない、思想そのものが、生産力の根源に対する応答なのである。さればと云って、吾々のいう生産力が

唯物史観のそれと異なることは、もはや説明するまでもない所であろう。経済的生産は、根源的生産の一面に過ぎないのである。

かくして世代と時代との関係を明かにすることができた。世代は、比較的、生物学的意味での生産の系列であり、時代はこれを超えている、しかも時代そのものがまた異なった意味に於ての生産の系列なのである。それを維新と復古との系列ということもできるであろう。

時代そのものが、右の如く、生むものと生まれるものとの呼応に於て成立するが、時代と時代との関係もまた、実にこの呼応による生産の系列なのである。各時代は神に直接するといつて時代の独立性を強調したランケも、しかし、時代から時代への推移(Aufeinanderfolge)をも等しく重視している。吾々はこの問題をいかに考ふべきであろうか。時代は、一つの角度に於て自然を形成したものとして独立的であるが、独立的なものは他の独立的なものを予想している。しかるに、互に独立的なる時代と時代との間には、おのずからなる推移というものを考えることができない。古代・中世・近世の間にも、事実<sup>に</sup>於て連続的推移は考えられないのである。この故に、時代と時代との関係は飛躍的結合と解されるより外はない。この飛躍的結合を論理的に解明せんとして、得に我国に於て弁証法論理の発展を見たことは、吾々の誇るべき所であろう。しかし、相対する時代と時代との飛躍的結合とは、恰も「我」と「汝」として互に相対する人格的關係の如く、時間的には同時存在的である。現在が「我」として独立すれば、過去は「汝」である。未来も「汝」であろう。しかるに一方が過去の汝であり、他方が未来の汝であるということは、この飛躍的結合関係からは明かにされぬ。しかし過去と未来の区別がなくしては歴史は成立しない。歴史上の各時代はいかに独立的なればとて、それが歴史上の時代であるかぎりには、前後の関係をなすものでなければならぬ。しかるに、絶対に独立なるものと独立なるものとの間に、前後の関係を考えることができるであろうか。それは不可能でなければならぬ。縦[よ]しんば、そこに前後の関係を考え得るとするも、それは独立なる時代と時代との関係に対しては、全く偶然的であるより外はあるまい。しかるに歴史に於ては、甲時代と乙時代との前後関係そのものが至大の意義を有している。これを証明し得ない理論は歴史の理論ということではできない。乙時代はいかに独立的なればとて、それが甲時代の後にあることが動かし得ないとするならば、それはいかに解されなければならぬか。後にあるということ、単に偶然的ならざるものとする以上、乙時代は甲時代より推移したのでなければならぬ。もとよりその推移とは、必ずしも乙時代が甲時代の遺業を継承するとのみ解するを要しない。乙時代が甲時代に対して革新的であればあるほど、却てそれは新しき時代の意義を發揮する。新しき時代なればこそ、それは前時代の後にあるのである。しかして後にあるということは、前時代より推移したということである。甲時代の旧弊と乙時代の革新とは、その内容に於て正反対であっても、甲より乙への推移を否定することはできない。これを否定すれば歴史を否定するより外はないであろう。さすれば吾々はここに一つのアポリアに当面する。時代が独立的であることと推移的であることとは、いかにして両立するか。

ここに於て、吾々は徒[いたづら]に論理の要求に駆られることなく、あくまで事実<sup>に</sup>忠実でなければならぬ。時代が独立的であるというのは、もと、いかなることであつたか。それは自然より生まれながら、その自然を一定の角度に形成したことを意味した。故に時代の独立性とはこの角度の有する個性に外ならない。しかるに自然は個性的に形成されたとき、既に歴史的自然となっている。自然が基体として、何等の変容を蒙らずに歴史の底に止まっているのではない。それ故に、一つの角度に対する他の角度の形成は、必ずや前の角度を通して、これをなすより外はない。それが肯定的であろうと否定的であろうと、そのことに相違はないのである。かくして乙時代は甲時代に対して、いかに革新的であっても、なお甲時代より生まれるという意味をもっている。「生まれて生む → 生まれて生む」という生産の系列に於て、「生まれて生む → 生まれて生む」として、その生む面の対比されるとき、時代と時代とは互に独立的に飛躍的結合をなすと考えられるが、「生まれて生む → 生まれて生む」として、その生まれる面の見られるとき、前の時代より後の時代が推移するのである。前述の如く、世代に於ては、この生

まれるの面が重視されるのに対し、時代に於ては、その生む面が強調される。世代は推移的であり、時代は飛躍的である。しかし、時代そのものにも、飛躍の裏面には推移がなければならぬ。時代は「生むもの」として独立的でありながら、「生まれたもの」として推移的である。時代は独立的なればとて継時的なるを妨げず。継時的なればとて独立性を損[そこな]うのではない。この両立が可能となって、互に独立的なる時代と時代とが、しかも前後の關係に推移してゆくとき、それこそはまさに歴史でなければならぬ。

## 弁証法的史觀の批判

弁証法的史觀といわれるものは、唯心的にせよ、唯物的にせよ、時代と時代との飛躍的結合を誇張的に主張するものである。しかし、それは所謂歴史の層面のみを視野に入れる結果であろう。歴史の根柢には歴史的自然があり、更にその根柢には原始自然がある。自然は歴史の < εἰς οὐ > としては歴史的自然であり、 < ἐν ᾧ > としては原始自然である。世代や時代は、その上に形成される。若し時代の独立性を無条件的に主張するならば、時代と時代との飛躍的結合の媒介者として、却て原始自然そのものを予定せざるを得ない。しかも飛躍的結合とは既に媒介者なき結合を意味するのであるから、ここに予定される自然は歴史の外に残らざるを得ない。若し各時代が神に直接することのみを説くとすれば、歴史を越ゆる神が常に時代を基礎づけているのである。神を原始自然とするならば、歴史は歴史ならざるものに根柢をもつのである。しかし原始自然の一つの角度に於ける形成がなされるとき、原始自然は既に歴史的自然となっている。甲の角度の形成に対する乙の角度の形成は、甲の角度から生まれてくるのでなければ。歴史となり得ないであろう。しかして乙の角度は甲の角度より生まれながら、それが乙の角度であるためには、ふかく原始自然の与える原型へかえろうとするのである。それは歴史的自然を通して原始自然へかえるのであるから、歴史の外に無媒介の自然を残すのではない。時代はメタモルフォーゼであるに相違ないけれども、乙のメタモルフォーゼは直接に原始自然より起こるのではなく、甲のメタモルフォーゼより起こるのである。それ故に、実は、歴史上の各時代は神に直接するのではなく、先行の各時代を媒介として神に接するのである。維新は復古であるが、維新は先行の各時代を遡って復古するのである。大化改新と明治維新とは、復古の理想に於て同一であるとしても、前者の媒介すべき先行時代と、後者の媒介すべき先行時代とは異なっている。この相違を無視して、両者を同一視するならば、それは歴史的把握ということではできぬ。維新が復古であることは、吾々の既に強調した所であるが、現在目のあたりに復古の理想を見るのは、実は歴史を越ゆる態度である。2600年の史上の時代を媒介として復古の理想を遡るのこそ、真の歴史的態度でなければならぬ。歴史を念う心は、古を念うころであり、天壤無窮を慕うころでなければならぬ。「生まれて生む」という生産の系列を遡及する態度のみ歴史的ということが出来る。ここに歴史が真に時間的現象たる所以がある。古いということは歴史の価値を決定する一面でなければならぬ。神代は悠遠の過去にあるのである。

神代は悠遠の過去にあると共に、現代は神代に連続するものでなければならぬ。しからずんば神代が古いということすら云われ得ないであろう。ユダヤ教やキリスト教の世界觀の如く、創造する神と創造される世界とが既に断絶の一線によって劃されるときには、それは同時に歴史を切断したものでなければならぬ。そこに連続がないが故に、却て史上の各時代が神に直接すると云わざるを得ないのである。我国の哲学者が、しかるにランケ以上にこの点を誇張して、弁証法的思弁に駆られるの結果、時代の絶対独立性を主張するのは、その思索の著しく排他的にして、日本歴史そのものの事実に対する洞察の欠如を思わしめるものがある。支那に於ても、為政者は天命に従って交替したが、そこには、前代の覆轍[ふくてつ]に鑑[かんが]みる意味にての倫理的連続はあるが、なお生産の連続はないのである。故に支那の歴史に於ては、後代は前代を真に媒介しているとは云われぬ、各王朝は直ちに天命に接したのである。そのときは交替があるのみであって、歴史はない。悠遠の神代が現代にまで連続するところに実に日本の国体のみ真に歴史的なる所以がある。この連続を支えるものが生産の系列であって、狭義に於て

は如実に血の系列であり、広義に於ては伝統の系列である。後にも述べる如く、日本に於ては国体そのものが、生産の原理に立脚しているのである。歴史は、古いということ、その貴重なる一面とすると共に、続くということ、他の一面とする。否、古いものは続いたが故に古いのであり、続いたものは必ず古いのである。維新は復古、復古は維新という原理は、決して観念的ではなく、神代以来の悠遠の日月を媒介として行われるとき、真に歴史的である。真に歴史の原理をそなうるものは、日本の歴史であると云わねばならぬ。それは単なる信念ではなくて、また理論でもある。否、理論が信念を説明し得ないとすれば、それは未だ真の理論であるということができない。かえりみて日本従来哲学が、それを十分に説明し得ないのは、哲学者の理論の排他的なる所以を証するものである。弁証法の如きがその一例である。

## 第二節 国 家

生まれて生むという原始構造の究竟に、根源的生産力としての能産的自然をたてることは、恰も単なる汎神論と解され易いであろう。しかし、その能産的自然に人間の連なりゆく道は、前節に於て述べた如く歴史に外ならなかったのである。寔[まこと]に汎神論の説く如く、一匹の虫にも一茎の草にも、能産的自然の作用は現れているであろう。しかし「むすび」の表現を説いた日本神話が、直ちに日本歴史であったように、吾々は一挙にして能産的自然に連続するのではなく、歴史の過程を経て連続するのである。否、能産的自然の表現を一挙にして無差別に看取すれば、そこには過程もなく連続もなく、ただ永遠の同時存在が直観されるのみであろう。しかるに、そこに過程、連続を捉えるのは、既に一挙にして能産的自然に対する態度ではない。無媒介に対するのではなく、媒介を経て対するのである。しかも吾々の見る所を以てすれば、媒介を経て対することによってのみ、自然は真に能産的たり得るのである。媒介とは何であるか。人間は生まれて生むものであるが、生むを経て生まれる根源に対するということが、この媒介の実相である。人間は生むものであり、生むものの根源として、自然は甫めて能産的である。この媒介の意義は、吾々の既に生産の節に於て説いた所であった。そうして、生むものが、その生む力の根源に、却て自己の生まれ来た力を仰ぐということ、その生まれて生むということが、まさに歴史の実相であった。さすれば人間が歴史的に能産的自然に連続するときこそ、まさに能産的自然は顕現するのであって、一挙にして自然に対する汎神論の態度は、却てその抽象面に過ぎないのである。神は、自然の運行に於て直観されるよりも寧ろ人間歴史に対する照覧の神として、真に勝義に顕現すると云うべきであろう。

人間が歴史を媒介として自然に復帰し、自然が歴史によって主体化されたとき、それは具体的にはいかなるものであったのであるか。吾々はまず、人間が自然のいかなる面に於て歴史を見るか、その消息をふかく探らなければならない。歴史が人間的世界の空転でないとするれば、歴史には人為を越えたものがある。人間が歴史的であるときには、歴史は人間を超越している。歴史が人間を超越する理由は種々に考え得るであろうが、歴史を担うものが自然であることは、何人も看過し得ざる所であろう。然らば自然のいかなる面が歴史を担うのであるか。もとより自然の全面が歴史を担っているであろう。それ故に歴史的な自然ということも考えられたのである。しかし自然が歴史を担う意味を、その原型に於て示しているものは何であるか。

生まれて生むということ、生むことによって生みの源に対するということ、そこに歴史の過程があったが、それは具体的にはいかなるものであるか。くりかえし云うように、日本神話に於ては、天地の開闢と国家の建設が相一致していた。その一致を堅持する所に、諾冉二神[なぎなみじん]の創業が語られたのである。それは云うまでもなく「国土生[くにう]み」であった。諾冉二神の「うみ」の大業は、しかして「ただよえる」ものの「修理固成」であった。ただよえるものは、もとより自然の直接態であろう。これを修理固成したもうて「国土生[くにう]み」がなったときその「生み」が、既にただよえるものを予想することによって、「生み」は実に「生みかえし」であった。この「生みかえし」によって、自然の直接態が国土の媒介態として現成したのである。自然より生

まれて自然を生む実相は、この「生みかえし」に外ならない。そこに歴史の発端があると共に、自然は原始自然より歴史的自然となる。天地の開闢は原始自然的であり、国家の建設は歴史的自然的である。その相応は「生みかえし」による自然と人間との媒介に俟つのであって、この媒介態が「国土」に外ならない。「くに」を「国土」として書き現すところにも、人間を自然との接触に於て捉える所が明かである。

国土は実に、生まれて生むという生の原現象が、自然と人間との間に、最も具象的に見られる場面である。それは歴史の発端であると共に、国家の発端である。歴史的社会的現実と云われるものの機微が、ここに潜んでいる。吾々はここに国土の考察より、吾々の国家論へ入らなければならない。

## 歴史を担うものとしての土

吾々は既に歴史を説いた際に、時間の次元を越える永遠ではなく、時間の次元に即する永続が、具体的なる歴史的時間であると云った。この故に歴史を念う心は、天壤無窮を慕うところであった。ここに天壤というのは、おもうに単なる言葉の綾ではない。いま天と壤とをかりに分って考えるならば、天は人間に対して超越的である、その故に人為の有為転変に比して、天の無窮が歴史の永続を表現している。しかし敢えて言えば、歴史はまさに有為転変の世界である。歴史の永続は、有為転変に曝されながら、しかもそれを支えているものでなければならない。天に対する壤は、しかるにまさにかかるものではあるまいか。人間の営みは土の上になされる。耕作は人間の営みの原型である。縦しんば耕作の以前に、遊牧や漁撈があったとしても、それはなお自然の所与を捉えるの域を脱してはいない。勝義の人間の営みは耕作と共に始まると云うことができる。しからば耕作とはいかなることであるか。或は耕作は、文字通りに「作る」ことの原現象とも考えられるであろう。しかし人が土を耕すとき、それは実に土のもてる「生む」力への協力である。大地に対する人間の原始的感慨は、そこに潜む生みの力への驚異である。耕作は「作る」の原型であるが、まさにそのことによって「作る」が「生む」へ依存していることを示しているのである。この一事を見ることによって、生の根源現象を「作る」に置くこと、制作を哲学理論の根柢に置くことは誤謬である。ともあれ、土を耕す人が、土のもてる生みの力に驚異を感ずる。日本神話に於て、生産力を象徴するに「葦牙[あしかび]の如萌え騰[あが]るもの」としたのも、古人の直観力の鋭さを示している。人間の営みは、かくして土の生産力へ協力することに外ならないが故に、土は人間の営みを支えるものである。その営みが人間の歴史であるならば、土は歴史を担うものである。歴史がつづくものであるならば、それは土の上につづくのである。否、つちはつづくであるとも解されている。かようにして壤は天にもまして、如実に歴史の永続性を語っている。土は古い。古い土に歴史の香がある。土は人間をして歴史的たらしめるものである。

およそ人をして歴史を意識せしめるものは何であろうか。過ぎ去ったものを、何等かの形に於て見ることなしには、人は歴史を意識しないであろう。故に歴史哲学者は、過去を現在に結ぶものを、種々の方面から追求した。時を超える永遠のアイデアをたてるのもその一つの方法であろう。意味の連関を主張するのも亦一つの方法であろう。或は文献や資料を求めるのも、それが過去を現在に結ぶからである。進んで血の連続そのものに於て、過去は如実に現在と結んでいる。総べてこれらのことは、人をして歴史を意識せしめる契機である。しかしアイデアといい、意味の連関といわれるものは、それが時を超えたものであることによって、却て過ぎ去った時を見せしめるものではない。文献や資料が人に歴史を意識せしめることは疑う余地はないが、しかし、そこに語られていることが単に客観的な事件の記述であるならば、それは人に歴史を教えても、なお人をして歴史的たらしめるものではない。人はただ、過ぎ去った出来事との主体的な連関に立つてのみ、自己を歴史的と感ずるのである。その主体的連関は、もとより種々の範囲に於て考えることはできるが、就中、血の連続を以て最なるものとなすであろう。過去の出来事を演じた人々と、そうして現在の自己自身との間に血の連続があるときに、人は最も明白に、自己を歴史的に把握する。吾々は歴史を考察する場合に、少なくともその

原型としては、血の連続を無視するを得ないのである。それは既に前節に於て明かにした所であった。しかし、血は、過去と現在とを結ぶけれども、血に於て直ちに過去の姿を見ることが出来ない。自己の血は祖先の血より連続せることに相違はなく、自己の血に於て直ちに祖先を見るのではあるが、それは現在の自己そのものであることによつて、却て過去の性格を消す。人が血に於て抱く意識は、それが永遠に新しいということである。即ち血に於ては過去は如実に現在との連続に入ることによつて、却て過去として客観化されない。しかし過去は現在に続くと共に、完全に現在に没入するのではなく、なお過去としての客観性を見せることによつて、その過去と続ける現在を真に歴史的とする。現在に続きながら、なお過去の客観性を示しているもの、それはまさに土でなければならぬ。吾々の祖先が何代かの間、この土を耕して来たという意識、その意識に媒介されて人は痛切に祖先を懐[おも]うのである。蓋し土に於て過去はさながらに現在に結んでいるからである。人間の歴史も、土を介して如実に見ることが出来ると云うべきである。土は歴史の運載者であり、そこに地縁と謂われるものの根本的意義がなければならぬ。単に同一地域に生活するというのみのことは、地縁の頽落現象であつて、かかる意味の地縁ならば、近世の結合社会(Gesellschaft)にもあるのである。しかし結合社会に於ては、地縁は勝義の役割を演じてはいない。「郷に入らば郷に従え」と謂われる如く、地縁が積極的な力を持つときは、即ち土が歴史の運載者としての資格を現すときである。

## 地縁と血縁

かようにして地縁が歴史的な概念であることは、やがて地縁と血縁との共通性を示唆している。いまは土が血を媒介することを説いたけれども、それは同時に血が土を媒介することではなければならぬ。地縁が歴史的であるのも、既に地縁と血縁とが媒介しあっているからである。吾々はこの問題の端緒をも、さきに述べた耕作の現象に於て捉えることができる。土地を耕すことを制作の原型としてみるならば、そこにも弁証法的構造が支配しているであろう。人間は主体的自由意志を土地の客観的必然に随順せしめ、そのことによつて土地を主体的に転換する。それがまさに耕作であり、耕作のうちには、身体と農具とを枢軸とする弁証法的構造が支配している。それは技術であり、技術には理性や黎明がある故に、吾々はここよりホモ・ファールベルの成立と、しかしてホモ・ファールベルを基礎とするホモ・サピエンスへの展開を辿ることが出来よう。しかして、耕作は既に、嘗てマルクスも留意した如く、その工作に入る人と人との関り(sich verhalten)を前提している。それ故に、この展開の一途を辿るならば、耕作の原現象より纏ては結合社会(Gesellschaft)の理論に到達するのである。しかしながら工作に入る人と人との間柄が、マルクスの説いた如き経済的関係につくるものでないことは、既に和辻博士(\*)の明確に指摘された所であった。

(\*)和辻哲郎著、人間の学としての倫理学、183 - 4 頁。

人と人との原始の関係は、経済的と規定されるよりも一層根源的なものでなければならぬ。しからば、その根源的な人間の間柄とはいかなるものであろうか。ヘーゲルはこれを「家族」として現したが、議論が水掛論に終らざるためには、マルクスの根拠とする耕作の原現象を、ふかく考察しなければならぬ。吾々を以てすれば、耕作そのことが既に制作でなく、また制作の原型によつて考えられる労働ではないのである。若しくは耕作が制作的労働であるならば、耕作は既に生の原現象と云うを得ないのである。さきにも述べた如く、人が土地を耕すときに、人は土地の生産力への協同者である。人は土地に於て、およそ生みの力を感じ得る。しかして、それは畜[ただ]に農作物を生むのみではない。大地そのものは人にとつても母である。人がいずれの郷国の産であるかは、単に比喩的に語られているのではない。人は土より生まれて土に帰する。その大地の体験こそは、偽らざる原始的体験であろう。耕作の現象は、経済的に説明し去ることはできない。耕作そのものに於て、人は却て生産の体験を得るのである。この故にマルクスは、農民の心を解するに、職人の心理を以てしたものであろう。(マルクスの生産というのは物資の生産であり、制作的労働に過ぎない。第1章第4節参照)かくて耕作を通して土に対するとき、人は生みの親としての能産的自然を見ているのである。大地が生

みの親であるときに、しかるに、それは地縁が血縁の意識を媒介として把握せられていることに外ならない。

かようにして、血縁と地縁との相互の媒介によって生ずる人間の関りは、まさに共同社会(Gemeinschaft)の原型に外ならない。土地は、人のそこより生まれ来たる所として、地縁に即する社会は運命共同体としての性質を有している。いま運命の分析を試みる意志はないが、運命は俱にすべきものである。人は同じ土地に生まれることによって、特に運命を俱にする。東洋的体験に於ける自然との一体感は、畢竟は、人間が自然より生まれたものとして、そのいのちを等しくする所に基くのである。

ギリシャの自然哲学者は地・水・火・風の四元に着眼した。しかしタレスは水の哲学を、アナキシメネスは風(空気)の哲学を、ヘラクレイトスは火の哲学を説いたが、不思議に地の哲学を説いたものはなかった。明哲[めいせつ]を尊ぶ彼等の伝統に於ては、地は徒に暗いものであった。彼等は自然に於て生みの力に触れるよりも、自然の秩序に驚異した。ピタゴラスの徒はもとより、プラトンのティマイオス篇に於ても、天体はその数学的秩序の故に讃美された。これに対して東洋の体験に於ては、自然は概[おおむ]ねその生産力の故に崇拜された。しかして自然の生産力は、何よりも土に於て顕著である。支那の文化が、いかに土に根ざしているかは云うまでもないが、日本の体験も土に親しきものであった。もとより風土の影響もあるとはいえ、日本民族は、天体の数学的秩序よりも、四季の交替を身近かに感じた。そうして四季の交替は、とりわけて土を介して鮮かである。しかも四季の印象が土を介するというのは、とりわけ土の生産現象に係している。いうまでもなく、播種より成長へ、成長より収穫へ、しかして臈ての播種を待つという生産の過程が、とりもなおさず春夏秋冬の変化である。風土が体験を規定することは云うまでもないが、その体験は、天体の運行をも土を介し、土を生産現象に還元して見る体験であった。それは天文よりも寧ろ地文であった。

「うみ」の体験より土地を見ることが、ふかく土地の生命に触れるとき、土と人とが連続するのである。人は土地を劃して住むのではなく、却て土地に放たれて住む。大にしては、城壁は日本に成立せず、小にしては、僅に柴の籬[まがき]によって内と外とを隔てた。されば自然は同胞であり、人間もまた青人草[あおひとぐさ]であった。自然と人間との一体感は、土を血によって、血を土によって捉えるとき成立するのである。

蔵内敷太教授『国土』は、日本的体験によって土の解釈を試みられたるものとして、多くの貴重なる示唆を与えられた。九州帝国大学研究会、哲学年報第2輯所載。

### 神縁 --- 共同社会の根柢

地縁と血縁との相互媒介については、簡単ながら上に説いた。この媒介を可能にしている体験には、単なる血縁、単なる地縁を越ゆるものが含まれている。地に連なるということも、血に連なるということも、所詮は生まれたものが生みの親に連なることである。プラトンは、法律篇に於て新なる国家を構想しているが、それを12区に分ち、各区に神を配して、各地区の名をその配されたる神の名を以て呼ぶことを主張している(\*)。しかし、それが一つの構想として卓抜であっても、人が神より生まれたという如実の体験に欠けている。しかるに日本に於ては、神は既に「産土[うぶすな]の神」であった。日本民族の体験は、敢えて哲人の構想を必要としなかったのである。吾々はそこに、いわば、根底的な神縁というものを考えなければならない。

(\*)Platon ; Nomoi, 745 - 6.

かようにして、血縁・地縁の根柢に神縁の存するところに、真に体験の統一が形成され、そこに共同社会(Gemeinschaft)は成立しているのである。近代の共同社会論は、ややもすればそのローマン主義的な性格を非難されているが、吾々を以てすれば、寧ろローマン主義的性格の不足を欠点とするのである。テンニースが、共同社会を本質意志に、結合社会を形成意志によって基礎づけたとき、特に留意すべきことは、形成意志

が意志主体としての個人に帰せられるのに対し、本質意思の然らざる点である。彼は共同社会の例として、(1) 家族生活の和合、(2) 村落生活の慣習、(3) 都市生活の宗教を挙げているが、その本来の主体は(1)の場合には民族に、(2)の場合には共同体に、(3)の場合には教会にある。それらは、いずれも古人を越えた主体であるが故に、共同社会の論理は、この主体の構造を闡明[せんめい]するものでなければならない。これを闡明する論理は、実は既に近世的論理ではあり得ない。吾々は既に論理の三大変化を指摘し、ギリシャの論理は自然乃至国家の言葉であり、中世の論理は神の言葉であり、近世に至って甫めて人の言葉としての論理が成立したことを述べた。神の言葉を人の言葉に奪ったルネッサンスは、それ故に決してギリシャの再生ではなかったのである。共同社会の主体が超個人的であるならば、人の言葉としての近世的論理を以て語ることはできない。この不可能を敢えてする所に、近世共同社会論の、その正しき意図にも拘らず、竟いに不徹底なる憾[うらみ]がある。結合社会を合理的結合とするに対して、共同社会を不合理的結合と解する所に、既に其の証拠が見られるであろう。それは明かに近世的論理の標準を以て見たものであるからである。もとより用語の問題としては、吾々が近世人であるかぎり近世的合理性を越ゆるの故を以て、共同社会的結合を不合理的と呼ぶことは、当然に許容さるべき所である。しかし共同社会的結合が、近世の意識より見て不合理なるの故に、これをローマン的と解し去るならば、それは既に近世の論理を以て、歴史の全面に及ぼそうとするものに外ならない。果して近世の共同社会理論は、多かれ少なかれ、このローマン性を払拭することに努力している。それはローマン性を消極的に解して、これを脱却せんとする努力であって、ローマン性の底にある積極的意義、即ち近世的合理性を越ゆる合理性を捉えようとする傾向ではなかった。しかしてローマン性脱却の道に於て、共同社会の理論として採用されたものは、まさに弁証法であった。吾々はその好個の適例を、テオドール・リットに於て見出すことができる。

### 共同社会論の中心問題

リットは、周知のとおり、現象学の立場と弁証法の立場とを総合している。社会的体験の分析を試みるかぎりには於て現象学的であるが、その結果は社会の弁証法的構造に到達したと見ることが出来る。彼はこの弁証法的構造によって、その著 "Individuum und Gemeinschaft" の標題の示す如く、個人と共同社会との両立を図ろうとした。即ちその共同社会論の根柢には、多くの共同社会論が個性成立前の全体的体験に立脚するのに対し(シェーラーの全体的体験流の思想もその一例である)、あくまで個人を媒介として共同社会の全体性を樹立しようとする意図がある。これ彼の理論が現代人の意識に投合する所以でもあろう。いま彼の理論の骨子を辿って、その志向を明かにすることは、吾々にとっても決して無益ではない。

さてリットは、個人を媒介として全体を樹立しようとするが、それは個人と全体とを直接に相対せしめることではなくて、個人と個人との関係から全体を導出する方法でなければならない。何故ならば、個人は他の個人に対して甫めて個人であるからである。そこに「我」に対する「汝」が立てられなければならぬ。この両者の関係をリットは対話の構造に於て見出した。(第1章第3節)。我が汝に対して語る如く、汝が我に対して語る、この対話的相互性(die dialogische Reziprozität)は、体験の直証に基くのである。しかして体験の主体は、所謂認識主観の如きものではなく、まさに体験統体(Erlebnistotalität)として空間・時間の一切を、そこに還元しているものでなければならない。認識論的立場に於ては、主観と客観との間の明確な一線を劃することが出来るが、体験統体に於ては、主客の区別は相対的に統一されている。その統一の形式が、リットのいう遠近法(Perspektive)である。かくて我も汝も、それぞれの遠近法的統一をなすのであるから、我と汝との間には遠近法の相互性(Reziprozität der Perspektiven)がなければならない。しかるに遠近法の相互性に徹する以上、その成立地盤は既に体験統体ではあり得ない。体験統体は、我または汝の遠近法的統一のそれぞれの成立地盤であるから、いまや私の遠近法的統一と汝の遠近法的統一との相互性を成立せしめるものは、私の体験統体と汝の体験統体とを包む一般者でなければならない。リットはかかるものとして完結圏(geschlossener Kreis)の概念を提出するのである。

それはいかなるものであるか。前述の如く、「我と汝」の関係は、汝に対する我の如くに、我に対する汝の直証の存するに基くものである。しかるに、たとえば甲なる我の対する汝は、必ずしも一定の汝たる乙に限るのではなく、場合の異なるに随て丙にも対するであろう。しかして「甲--乙--関係」と「甲--丙--関係」とが、それぞれ別個の場合として存する限りはそこには「我--汝--関係」の重複があるのみである。しかるに、甲が乙に対する如く乙が甲に対することの直証は、進んで、甲が乙に対すると同様に丙に対する如く、乙もまた甲に対すると同様に丙にも対するであろうことの直証を生む。この直証より「乙--丙--関係」の一線がひかれるとき、しかるに事態は一変する。即ち「甲--乙--関係」、「甲--丙--関係」に於ては未だ「我--汝--関係」の重複が存するのみであったのに対し、いまや「乙--丙--関係」の成立によって、丙は「我--汝--関係」に対する第三者たる「彼」として登場するのである。そうして甲を基準とする「我--汝--関係」に於ては、その汝が乙・丙・丁以下無限に異なることを許し、随てその関係は無限に開いている。乙を基準とする「我--汝--関係」に於ても、もとより同様である。しかるに、甲の乙に対すると同様な、乙の甲に対する逆限定の直証が、ひいて「乙--丙--関係」を可能ならしめて、丙が第三者の意義を有するに至れば、これによって「我--汝--関係」は完結すると云い得るであろう。蓋し第三者としての丙は、丁以下のあらゆるものを代表するからである。ここに於て個別的なる「我--汝--関係」は完結せる全体としての社会を樹立するに至るのである。これがリットの完結圏の概念である。

さてリットが完結圏を現象せしめる方法は、「我と汝」の個人的樹立を通してであった。故に完結圏は個人の体験統体を越えて全体的体験(Gesamterlebnis)を以て構成原理とし、個人はこれに対して分有(Teilhaben)の関係を有するに過ぎないとされながらも、それは決して個性を消して全体に帰一することを意味するのではない。リットによれば、全体的体験は超個人的ではあるが、それは何らかの主体を背後に担って個性に対するが如きものではなく、却て無数の個性の遠近法的相互性より顕現する一般者であり、此処に於て個性は個性として自己を知るのであるから、それは個性を消す場所ではなく、個性を活かす場所である。完結圏は、我と汝とが彼を媒介することによって現象するが、その完結圏の全体性は個性的関係を消すのではなく、却て個性的対立関係そのものとしての全体性である。個性と全体的体験との弁証法的構成こそはリットの力説倦まざる所であり、しかしてそれは、全体的体験の導出方法が、既に「我と汝」の Dialogos-Dialektik の構造に基く所に明かである。

## 共同社会論の二途

かようにして個性と全体性との両立を試みるリットの意図が、現代の意識に対して共鳴を呼ぶ所以は、決して理解されないことではない。しかし、この試みが一応成功せるだけに、そこに却て、岐れゆく二つの道を見出さざるを得ないのである。一つは、個性重視の方向であって、真に個性的対立を活かす一般者がリットの如き全体的体験であり得るかという疑問に向い、他は、逆に全体性重視の方向であって、真に個性を包む一般者は、リットの全体的体験に於て把握されているかとする疑問である。吾々はこの二つの道を、その行きつくす所に於て見究めることによって、甫めて吾々の態度を決定し得るであろう。

まず第一の道を辿って見よう。上来の考察よりして、リットの完結圏は、各人が各人としての個性を保全しつつ、しかも全体的体験の統一関係に入ったのであるが、ここに若し各人の個性を重視するならば、その統一関係は、「我と汝」の共通的地盤ではなく、却て我と汝との相違なることより直ちに開け来る如き関係でなければならぬ。問題をこの観点より発展せしめたものとしてカール・レーヴィット(\*)がある。

(\*) Karl Löwith ; Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.

彼は言語学的にこれを取扱って、次の如き巧妙な解釈を試みた。各人は各人として(als der und der)異なっている。即ち各人は互いに他者(der Andere)であるが、各人が各人と

して(als)異なるとき、この als の意義は、彼を彼として規定する意味にての als であると共に、このことは既に彼を彼以外のものより(als)分つ意味にての als でもなければならぬ。als je Andere は同時に anders als der Andere でなければならぬ。als のこの二重性は、彼を彼として規定すると共に、まさにそのことによって彼を彼以外の他者より分ち、そしてまた、この故に、彼を彼以外の他者との関係に於て規定しているのである。例えば彼が父として、或は夫として規定されることは、同時に彼を子より、或は妻より異なるものとして規定することであり、その故に、父を子に対する、夫を妻に対する関係に於て規定することに外ならない。彼は父として子に対応し、夫として妻に対応するのである。我に対して原理的に対立するものは、我がそのものに対してとる一定の態度(Verhalten)に対し、また一定の態度を以て応じ来たるものでなければならぬ。それが彼でなくて汝でなければならぬことは云うまでもないことであろう。かくて互に態度をとり合う意味にての我と汝との関係が、レーヴィットの厳密に間柄(Verhältnis)として規定するものに外ならない。

我と汝との相互の Verhalten の底にある Verhältnis は、Zusammenhang, Beziehung, Korrelation のいずれとも異なる。その詳細については、前掲書 59 頁参照。

かくて我と汝とは互に相関るのであるが、両者の関係がそれのみに尽くるとすれば、リットの対話的相互性と撰ぶ所はないであろう。しかるにレーヴィットに随えば、我が汝に対してとる態度に対して、汝がいかなる態度を以て我に応じ来たるかの予想は、既に予め我の汝に対してとる態度を規定している。即ち我は汝に対して態度をとるのではなく、我と汝との間柄そのものに対して態度をとっているのである。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。レーヴィットのかかる分析の意味する所を原理的に解釈すれば、吾々は次の二点を把握し得るであろう。我が汝に対して一定の態度をとり、汝が我に対して一定の態度を以て応ずるとき、我と汝との間柄(Verhältnis)そのものが、我及び汝の交互的作用としての態度(Verhalten)より独立していること、これその一である。随てその間柄は、作用としての態度に逆限定を与えること、これその二である。吾々はさきに実践の問題を論ずるに際し人格的交渉の消息を探ねたのであるが(第1章第3節)、そのとき、我と汝とは互に答え合うことによって、対者を自由意志の主体として遇する所以を述べた。我と汝との相互の態度が互に答え合う趣を帯びるのは、我が直接に汝に対するのではなく、我と汝との間柄に対しているからである。我と汝とが互いに態度をとり合うことより間柄が生ずるのではなく、態度をとり合うことは、既に間柄を俟って可能である。我の汝に対する態度も、既にこの間柄より起こり、それによって規定されているが故に、それは汝に対する答えとなるのである。

かようにしてレーヴィットが態度の根柢に間柄を想定したことは、リットに比べて、或る方向に於ける一進展であろう。その方向とは、もとより個性重視の方向であって、レーヴィットの間柄は、既に全体的体験としての規定を有するものでなく、却て個性と個性との対立が先鋭化するにつれて、愈々益々ひらけ来るが如き一般者である。リットの完結圏も決して「我と汝」に対する第三者ではなかったが、しかし、それが全体的体験として規定されたときには、いかにするも第三者としての色彩を払拭し得ない。しかるにレーヴィットに至っては、その間柄は、もはや第三者としての残滓を清掃しつくしたものである。

しかし個性重視の方向をここまで進めてきたとき、吾々はレーヴィットに対しても、なお批判すべき余地を有している。レーヴィットは上述の如き、個性と間柄の関係を現象学的に記述したに止まるが、その関係を原理的に解明しているとは云い難い。彼の意図する如く、個性的対立の極所に一般者を求むるとすれば、その個性と一般者とはいかなる性質のものでなければならぬのであるか。そこに立ち入った解明が必要であろう。レーヴィットが我と汝との態度の根柢に間柄が存すると見たとき、我と汝とは既にその作用的性質をも越えている。我と汝との間に作用的媒介があったならば、両者はそれによって連続し、連続するかぎり個性的樹立の意義を失わざるを得ない。レーヴィットも我と汝とを結ぶノエマ的媒介者を排しているが、これを排するときには、我と汝とが既にいかにするもノエマ化されてはならない。我と汝とが絶対にノエマ化されてい

いということは、それがノエシスであるということをも以て足れりとしなさい。何となればノエシスが作用的であるとすれば、その作用は必ずや客体的なるものと連続する。少なくとも現象学的立場に於ては、作用は多少の程度に於て心理的たらざるを得ないからである。そこに真の主体はない。真の主体を立てるためには、それをノエシスとして規定することが既に不十分であって、寧ろノエシス的規定をも絶するノエシスを立てなければならない。我も汝も真の主体たり得るためには、もはや意識作用的であることはできず、寧ろ意識を絶せる意識でなければならない。人がかかる主体にまで超越するということが、実は我が汝に対するということの意味である。我は絶対に我ならざるものとしての汝に対することによって、進んで云えば、我は汝によって否定されることによって、甬めて真の我である。かかる我と汝との間に何等の作用的連関を有しているのではない。我も汝も、俱にそのノエシス的規定をすら絶せるノエシスとなっているのである。意識は、そのとき、作用としての性格を脱して却て鏡面の如き場所的性格を有するであろう。しかもここに至って、我は真に汝に対し、汝は真に我に対すると云うことができる。シェーラーは、他人の **Schmerz**(痛み)を俱にすることはできぬが、**Leid**(悲しみ)は俱にすることができるという。しかし、悲しみを俱にしているかぎりの我と汝とは、我にもあらず、汝にもあらざるものである。寧ろキリスト教の説く如く、神と人とが絶対の深淵を隔てて相對したとき、神と人とがその意識作用の共同を絶ったとき、罪惡深重の人間は痛切に神を意識するであろう、否、そこに於ては、人は神に直面する。そこに神と人との間柄が成立する。かようにして我と汝とが、その肉体的共同はもとより、意識作用的共同をも絶ったとき、却て我と汝とは離すべからざる間柄に於てある。個性的対立の極所に開ける一般者とはかかるものであろう。しかして、この一般者は我と汝とを何ものに即しても媒介するものではないが故に、媒介するものなき媒介とも、無の一般者とも云われるものでなければならない。もし、個性重視の方向に於て一般者を立てようと思ふならば、吾々はかかる一般者に到達しなければならない。一般者は有としてではなく、無として立てられなければならない。この事態の原理的解明に成功したものが、まさに西田哲学であったことも、言うまでもない所であろう。西田哲学(\*)はここにも無比の功績を残している。

(\*)西田哲学は常に発展しつつあるが故に、一概に論ずることはできない。ここには主として「私と汝」の論文に現れたる思想を指す。

しかし、ここまで辿って来たとき、吾々の到達点が、もはや共同社会の理論でなく結合社会の理論となっていることを、率直に承認しなければならない。我と汝とが、その個性的対立の極所に於て、まさに対立せる故に結合するとすれば、それは何ものをも共同にするのではない。吾々はリットの完結圏に於ける全体的体験の思想の分岐点として、その個性重視の方向を辿って、図らずも結合社会の理論に到達したのである。しかし、それについて吾々の立場を対決せしめることは暫く保留し、ここに残されたる第二の道、全体性重視の方向を辿って見なければならない。

この方向に於て、吾々は差当り、リットを祖述すると謂われているテオドール・ガイガー(\*)を検討しよう。ガイガーはリットの完結圏を**集団(Gruppe)**として解釈した。しかしてリットの完結圏の構成原理が全体的体験であるのに対し、ガイガーの集団は、「我等--体験」(**Wir-Erlebnis**)であり、その特質が**全体性(Samtschaft)**にあるとする所は、同工異曲の説明である。しからば集団に対して、個性的対立としての「我--汝--関係」はいかに位置するであろうか。ガイガーはリットの「我--汝--関係」を**パアル(Paar)**として現すのであるが、彼はパアルに対する集団の優位を極力主張している。彼によれば、「我と汝」の個性的関係は、我と汝とが俱に「我等--体験」を共有することによってのみ成立し得るのである。「我等--体験」とは共同体に於ける心理的統一であり、我が汝を我と等しき人格と認めることも、既に両者を我等として認める心理的統一の全体性に基いてのみ可能である。そうしてかかる集団の優位を、ガイガーは論理的並に心理的に主張するのである。

ここに於て吾々は、リットよりレーヴィットへ向った方向とは逆に、個性的関係を全体的体験の基礎に於て解明せんとする方向を見るのである。論理的にも心理的にも、個

性関係の成立基盤とみられるガイガーの集団に於ては、個性は集団性に没入している。そこにはリットの考えた弁証法的契機も、その色彩を淡めている。この故にガイガーが果してリットの祖述者であるか否かは問題となるであろう。ともあれ、吾々はこの全体性優位の方向に向った以上、一層根源的にマクス・シェーラー(\*\*)の思想を顧みざるを得ない。

(\*)Theodor Geiger, Die Gestalten der Gesellung.

(\*\*)Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie.

シェーラーは既にリットやガイガーよりも徹底せる意味に於て全体的体験流の思想を把握していた。彼によれば自己の思想または他人の思想と謂われるものが、いかにして与えられるかを再検討しなければならない。蓋し自己の思想が自己の思想として、他人の思想が他人の思想として与えられる場合と並んで、他人の思想が自己の思想として与えられる場合(たとえば、親または教師の思想は自己の思想として与えられる)と、更に自己の思想も他人の思想として与えられる場合(たとえば、中世の思想家にとっては、彼等自身の思想も古代のアウトリテートを藉[か]りて古代の思想として与えられた)とがあるからである。或はまた全く自他の区別なく与えられる場合もあろう。直接に与えられるものとしては、寧ろこの自他の区別なき体験こそが注目されるべきであり、或は小児または原始民族に見る如く、自己の思想をも他者乃至共同態に於て見出す場合こそが正当であると云わなければならぬ。自他の区別は、もと全体的体験流より出発しつつ、一方には全体的体験流の特質をなす一体感の希薄となるに随て(その理由並に過程は社会的に究明されるべきものである)、他方には、身体またはこれに伴う有機感覚の封鎖性に於て(たとえば、他人の Leid はこれを俱にし得ても、その Schmerz を俱にすることは不可能である)、漸次に生じ来たるものに過ぎない。ここにシェーラーは生的層に於ける一体感より全体優位の立場を最も強く主張したと見ることが出来る。(第1章第2節参照)

シェーラーは生的層の一体感に基く共同社会と共に、また精神的共同社会を説いている。両者の関係をいかに見るかについては問題のある所であるが、ここには特に生的層の共同社会を考慮に入れた。共同社会の理論としては、そこに最も徹底したものがあからである。

## 求められる方向

さて、ここに二つの道をそれぞれに辿った吾々は、この対蹠[たいしよ]的帰結のまゝに、吾々自身の立場をいかに決定すべきであるか。ここに結論を示すならば、吾々が社会の理論を考察しているかぎり、到底、第一の道に左祖[さたん]することはできないのである。「我と汝」の個性的対立をそのままに保持する一般者としての社会を考えることは、ふかく現代人の意識に投ずるものがあるとはいへ、それは既に社会の理論ではない。近来好んで用いられる「我と汝」の原理は、デカルト以来の我中心主義の思考法を、我と対等なる汝によって補う所に、慥[たし]かに重大なる一進歩を示すものとはいへ、なお我と謂われ汝と謂われるものの存立の根柢を明かにせざる限り、真に近世的思惟の制限を脱しているものではない。何よりも「我と汝」の論理は、その論理が本来目ざすであろう当のものに到達していないのである。カント以来の思考法は個と一般との関係を何等の媒介者なくして成立せしめようとした。即ち経験的主観(個)を先験的主観(一般)へ純化することが、理論的にも実践的にもカント哲学の課題であった。しかしてカントの道は経験的主観より先験的主観へ直通したのであって、経験的主観の相互媒介によって先験的主観へ到達するという道をとったのではなかった。或はカントのアントロポロジーより、かかる媒介の思想を探ねることも不可能ではないであろう。現に和辻博士(\*)もこの点に注目されている。カントに於て看過され易いこの一面を強調されたことは、たしかに傾聴に価するものである。しかし博士もいわれる如く、カントが意識してこの思考法をとったということはできない。カントの特色は依然として経験我より先験我へ超越の直路を求めた所にある。ここに於て、個人は直ちに一般者に於てある。そこに各人という態度が生ずる。各人の意識は、個人が他の個人の媒介を俟たずして、直ちに一般者に対するときの意識である。一般者は超越的であることによって、個人が一

挙にしてそこにあることを可能にする。人は一般者に関与するかぎりに於て平等である。カントは人格の概念によってこれを現した、そこに各人の意識が生ずるのである。この故に、カントが一般者への超越を強調したとの理由により、カントの思考法を全体主義とすることは、もとより不可能である。一般者が個人よりの直路に於て求められ、それに関与する個人が各人の資格を帯びるときは、それはいかに一般者への超越を強調しても、否、それを強調するにつれて、思想の性格は個人主義的となる。もとより、それは一般者への超越を無視して経験的個人の恣意にまかすが如き悪しき意味の個人主義ではないであろう。しかし一般者への超越が各人の自由と自律とに基くかぎり、そこに真の意味の個人主義があるのである。

(\*)和辻哲郎著、前掲書。

かようにして、個人より一般者への超越がカント的な直路であるときには、それは社会の理論を樹立することはできない。これに対して、個人と個人との相互媒介によって一般者への方向を辿るとき、その媒介の領域にこそ社会の理論は生じ来たるのである。アリストテレスが「人は社会的(国家的)動物なり(\*)」としたときにも、その理由の一つは、人が言葉(ロゴス)を有するということであつた。しかも、この場合のロゴスは、人と人とがその善悪正邪を語り合う意味での言葉であつた。

(\*)Aristoteles, *Politica*, 1253 A

ここより見ても明かなように、「我」より一般者への道に社会はなく、「我と汝」を経て一般者へ至る所に社会はある。「我と汝」の思考法が、社会の理論にとって本質的な所以は、ここに了解されるのである。しかして「我と汝」の事態の成立するためには、そこに「間柄」の存すべきことが究明された。人は間柄に於てあるが故に本来は人間なのであり、社会的動物なのである。しかして既に間柄の概念を提出する以上、我と汝との個人性を前提して間柄を求めるのではなく、我と謂われ汝と謂われるものが、既に間柄に於てあるのでなければならぬ。しからば、この間柄といわれるものは、具体的にはいかなるものであろうか。既にレーヴィットも、父として子に対し、夫として妻に対する所より両者の間柄が成立すると見ているが、間柄にある人と人との関係は常に一定の立場を伴っている。この一定の立場を捨象して「我と汝」の図式を立てるのは、ただ事態を一般的に言表する場合の便宜であつて、何等の立場を含まない我と汝とが具体的に存するのではない。かりに純粋な個人と個人とが「我と汝」として相対するとしても、それは具体的なる人間関係のうちの一つの場合に過ぎないのである。実際的には、恰も儒教の説いている如く、君臣、父子、夫婦、長幼、朋友等の縦横の立場に支えられて、人間関係は成立している。故に、もし個性の絶対性を保全せんとするあまりに、「我と汝」の図式に拘泥して人格と人格との対等性を強調し、父子、夫婦等の具体的立場を以て寧ろ「我と汝」に対する偶然的附属物と解するものがあつたならば、それはまさに可能性より現実性を演繹するの誤謬を冒すものであろう。寔[まこと]に人格と人格との対等性は「我と汝」によって現すより外になきものであろう。しかしてそれは、父子の関係でも夫婦の関係でもないことによって、却てかかる関係の可能性であると考えられるかも知れない。しかし「我と汝」より、それを父子たらしめ、夫婦たらしめる所以のもの、その現実化の原理をいかにして求め得るであろうか。若し、その現実化の原理を父子と夫婦との間にある肉体的関係に求めるとするならば、人間は父子であり、夫婦であるかぎりに於ては、却て人格たり得ないこととなる。おもうにかかる思想ほど誤れるものはない。人格と人格との対等性は「我と汝」を以て現すより外はないとしても、それは具体的なる父子、夫婦等の関係に含まれているに過ぎない。父として子に対し、子として父に対するとき、その相対するかぎりに於て、人格の対等性が考えられる。しかし、それは方法論的区別として具体的関係より抽象されたものに過ぎないが故に、事実には、その対等なる我と汝とが、父と子との立場に含まれている。そこに父なる人格と子なる人格との対面があるのである。この現実性より「我と汝」の可能性を方法論的に抽象するのは、その限りに於て正しいが、逆に可能性より現実性を演繹することは誤りである。まして父と子との具体的人格関係を説明し得ないとするならば、その人格概念は抽象的に止まるのであつて、事実の試練に堪え得るものではない。

かようにして間柄は常に一定の立場を伴うものとするれば、そこには一定の立場に必ずやる体験がなければならぬ。父子、夫婦等の間柄には、互に父子、夫婦として了解し合っている家族の体験がなければならぬ。これを一般的に云えば、リットの全体的体験、ガイガーの我等体験、シェーラーの全体的体験流、テニースの本質意志の如きものがなければならぬ。しかし、かかるものを予想することが、上来問題とした個性の保全を損うと考えられるならば、吾々は個性というものを立ち入って考えなければならぬ。既に間柄の論理は、個人を前提して、その相互交渉より間柄を考えるものではなく、個人は当初より間柄に於てあると考えるものである。しかも間柄は具体的でなければならなかった。それは、たとえば父子の間柄でなければならぬ。故に、間柄の論理は、父と子とを前提して父子の間柄を考えるのではなく、却て父子そのものを、父を父たらしめ、子の子たらしめる間柄より考えるのである。父と子が、そこより生じ来たる間柄とはいかなるものであるか。これを把握してのみ、間柄の論理は、その究竟に達するのである。しかるに間柄の論理は、従来は多く体験領域に限られていた。即ち父子のあり得るために、父と子との了解し合う体験領域としての間柄が専ら視野の内であった。間柄の論理が解釈学の方法をとったのもその証左である。しかし、それは猶お事態の追求を中道に止めたものであろう。そもそも父といい子というものが、依て以て生じ来たる間柄を捉えざるかぎり、間柄の論理はその志向を果したと云い得ない。しかして、かかる究竟者として、吾々は既に「生む--生まれる」という生産の原現象を指摘したのである。人間の人格性がいかにして成立するかは、吾々の既に第1章第3、4節に於て詳論した所であるが故に、いま更[あらた]めて説くことをしない。人格は根源的には、生まれる所動を生む能動に転ずる所であった。「生まれて生む」という生産の原現象より人格というものも成立するのである。「我と汝」の論理に於ては、しかるにかかる事柄は人格のノエマ的媒介者として否定された。かかるノエマ的媒介者を断絶することによって、人格と人格とは相逢うとされた。しかし「我と汝」の論理と雖も、ノエマ的媒介者を否定のままに放置することを以て主眼とするものではあるまい。却て人格の主体性がノエシス的規定をも絶するノエシスとして深化されたとき、あらゆるノエマ的なるものはここに於て基礎づけられるのでなければならぬ。しかしその基礎づけは、いかにしてなされるであろうか。それは、人格の深所に於て肉体的なるものを如実に見るということのみであってはならない。却て人格そのものが肉体を帯びるということではなければならぬ。ここに於てか人格そのものが既にして生まれたものであったのである。吾々は永遠の人格を規定するのではなく、生まれ且[か]つ死する人格を把握しなければならない。

しかし事実にかける人間関係は複雑である。単に「生む--生まれる」の関係より、すべての人間関係を説明し得るか。儒教も既に人倫五常を示したが、吾々の立場はその「父子」のみを説明し得ても、他を説明し得ないのではないか。かかる問題に答えるためには、詳細なる「人間の現象学」が必要であろう。いまは簡単に吾々の主眼点を述べるに止めよう。生産の現象を構成するものとして、血と性とは不可欠の二要素であり、父子と夫婦とは分つことができない。そのことは既に日本神話の解釈の際にも示した。しかし吾々が生産の原現象を立てたのは、人をその存在の由来より解明することを眼目としたのであるから、「生む--生まれる」は、人間関係に移されたときには、父子(親子)を以てその如実の顕現とする。父子はそれ自体に於て「生む--生まれる」の現象を意味しているからである。これに対して夫婦は、それ自体に於ては猶お生産の意義を現していないが故に、寧ろ父子の一面に含意されなければならない。父子は生産に基き、夫婦は生産を目ざす人間関係である。そのことは父子も夫婦も生産の原型より説明されることを意味する。長幼は、まさに父子に基く生産の系列の表明であり、生産の系列に直ちに道德の意義を見出す所に儒教の卓越性があるのである。日本に於て、父を太郎、子を小太郎、孫を孫太郎の如く、また長男を太郎、次男を次郎、三男を三郎と名づけるが如きは、名前に於て既にこの秩序を現す興味ある事実であろう(\*)。朋友は、それ自身に於ては、生産の意義を含まない。このことは朋友が生産の欠如態とも考えられる所以であるが、信を以て結ばれる朋友の関係は、生まれた我が他の生まれた汝に対し(\*\*)、生む我が他の生む汝に対する関係であって対等なる人格の相互尊重ということも、この原型に根ざす。故に朋友の信も、友を同胞と見るに至って極るのである。

(\*)佐藤通次助教授著、孝道序論、406頁。

(\*\*)同氏著、皇道哲学、307頁。

君臣はいかに解されるか。支那の体験は家族中心の体験であった。それは鋭く生産の現象を捉えているが、ただ家族の範囲に於て捉えた。生みの原理は親に至って極った。天を万物の始祖とする支那本来の信仰は、生みの原理を天に求めたものであるが、それは直ちに父に移された。これに対して天の原理が天使としての君に移されたときは、天は専ら倫理的規範として見られた。そこに国家の原理と家族の原理とが、必ずしも十全なる一致を示さなかった。しかし生産の現象は、吾々の既に述べた如く、親子を以て尽くされるものではない。マクス・シェーラーが親を以て単に生産の機会因としたのは少しく極端に失するようではあるが、生産の本源には親を越ゆるものがある。それは究極に於ては吾々の既に述べた根源的生産力に帰するが、それを何処までも人格として仰ぎ見る所に君がある。少なくとも日本に於ては君臣の関係もまた「生む--生まれる」の関係として解釈されたのである。

かようにして人倫五常も生産の原理より解釈される。吾々はいま複雑な人間関係の一切を生産の原現象より解釈するという困難なる問題に立ち入るを得ない、また必ずしもその意図を有つのではないが、少なくとも人間関係の基底をここに求めることは正しいであろう。間柄の論理は、本来、ここに根ざすのであり、「我と汝」の理論も、この具体的地盤を失うならば、所謂人間領域に於て空転するの外はないであろう。

共同社会についての考察は意外に長びいたにも拘らず、なお幾多の問題を残しているであろう。さりながら、共同社会の根柢に血縁・地縁・神縁の存すること、しかしてそれは畢竟、生まれたものが生みの源に対する関係であることは、これを語り得たかと考える。この共同社会の理論が単に体験領域の全体性を説くときには、それは却て中道に止まるのであり、ローマン主義との非難もここに生ずるのである。吾々は体験の全体性の基く所を、進んで生産の原現象に求め、ローマン主義を徹底することによって、如実の共同社会論を樹立することができるのである。

## 民族と国家

人間の間柄は、人と人とを媒介する。否、かかる媒介態に基いて人間は成立するのである。その媒介態は、直ちに無の一般者と考えられるのではなく、却て有の一般者でなければならない。それは具体的に血縁・地縁・神縁であり、生まれた人間が生みの親を等しくする意識である。そうして生まれた個人に対して、生みの親として直接に現象するものは、まさに民族に外ならない。民族は血縁・地縁・神縁によって結ばれたる統一体として個人の種的基体である。生産の理論は当然かかる種的基体に到達しなければならない。シェーラーの全体的体験流、ガイガーの我等体験等は、かかる種的基体の体験的表現と見ることができる。しかし生産の理論は、まさに生まれたものの根柢を追求して生むものとしての民族に到達したのであるから、民族が果して究竟的の生産者であるか否かの反省に進まなければならない。

所謂民族主義は、民族を以て究極の生産者として絶対化するのであるが、それは民族の本質に関する重要な一面の認識を欠いている。吾々は安価なる世界主義の主張に対して民族主義の標榜される時、その重大なる意義に賛意を吝[おし]むものではない。寧ろ真に民族を愛するが故に、所謂民族主義の或るものに直ちに雷同することができないのである。何故ならば民族は主体でなければならないが、主体は他の主体に対してのみ主体なのである。一の民族が主体たり得るためには、他の民族を予想するものでなければならない。しかして一の民族が他の民族を予想するということは、その実に於て、民族と民族との関係の場面を予想することである。それはレーヴィットが「我と汝」の間柄を説いたのと、原理的には同じである。かかる関係の場面として、人は容易に人類を考へることができよう。種としての民族は当然に類としての人類を前提している。民族が人類の立場を前提するということは、しかるに吾々の立場より云えば、民族が猶お究竟的の生産者でないことを意味する。日本神話も語っている如く、民族も既に生まれたも

のである。所謂民族主義は、このことを忘れて民族を最後の生産者として、その絶対を主張する。それは民族と民族との共栄を不可能ならしめ、却て民族の主体性を失うのである。日本神話の精神はかかるものではなかった。古事記が出雲系の神話を抱擁した所には、その最も古い実例があり、今日の日本の支那に対する態度は、その最も新しき実例であろう。

真の民族主義は民族を主体として立てなければならぬが、そのためには他の民族との関係を予想し、その関係の場面として人類を前提する。それと共に、人類はまさにかかるものであるが故に、それ自身として主体的なものではない、民族がある如くに人類があるのではない。人々はここに形式論理的思考法に禍[わざわい]されてはならない。恰も我と汝との間柄は、それ自身としては何等の内容を有しなかった如く、人類も何等の実体を有しない。若しかかる人類を以て最後のものとするならば、間柄に於てある我と汝とが抽象的人格に過ぎなかった如く、人類に於てある民族も、ただ人類に於てある主体と主体として相対するより外はない。一般者の限定によって特殊は成立しない。若し人類的一般者の特殊的限定によって民族が成立すると考うるものがあるならば、それは哲学的思索と云うことはできない。吾々の努力は我と汝の間柄に内容を入れることであつた。その間柄は根源的には「生むもの」と「生まれるもの」との間柄であつた如く、いま民族を実体的に捉えようとすれば、生まれた民族に対する生みの源を求めるのでなければならぬ。かかるものは民族を生むものとしての神であるより外はないであろう。それと共に、真に生まれた民族の親として求められる神は、民族の神であるより外はないであろう。人はこの場合にも、形式論理的思考法を戒[いまし]めなければならぬ。民族が特殊的なるの故に、特殊的なるものの源としての神を普遍的と即断することは許されない。吾々の思考法は、生まれたものから生むものへ向っている。生まれたものから生むものへ、生産の神を通して辿りゆく神は、あくまで民族の神であるより外はない。日本民族は日本民族の神に連なりゆくより外には、神に対する方途はない。ただ、その到達したるものが神であるとき、それは根源的生産力として普遍的でもあり得るのである。随てその神より等しく生まれたるものとして、民族と民族との間柄が成立し、そこに人類の立場が考えられるのである。しかし、そのことは日本民族がその血を通して神に遡及したことである。神が普遍的なるの故に、それに対するには民族の差別は無視されるという思考法は、到底、吾々の立場とは相容れない。吾々は媒介者を絶して神に対するのではなく、寧ろ最も具体的なる血縁、地縁の媒介によって神に対するのである、その故に神もまた神縁なのである。

ただ、神は神の故に普遍的である、日本民族を生みたる神は、他の民族をも生むものでなければならぬ。ここに於て神は類であるが、それは種を通して求められたる類である。しかして種を通して類を求めるとき、種は類に媒介され、類は種に媒介される。吾々はここにも日本神話の卓越せる構想を藉ることが適當であろう。民族が生まれたものであるときには、民族に最後の權威があるのではなく、民族を生む神に最後の權威があるのである。民族は生まれたことの自覚によって、単なる所与的存在の域を超えて真意を宿するものとなる。存在としての民族、生まれたことの自覚に到らない民族は、古事記の語る如く、「ただよえるもの」であるが、それが修理固成されるのは、まさに神よつての「国土生[くにう]み」を経ることであり、生まれたことの自覚を宿すことである。それ故に「天神諸[あまつかみもろもろ]の命以[みことも]ちて」と云われ、「ふとまにに卜相[うら]えて」と述べられている。ここに真意が聴かれたのは、種としての民族が類としての神に媒介されたことを意味する。この媒介を経て民族は実に国家となる。即ち大八島国が形成されたのである。生まれたものとしての民族が、生まれたことの自覚を経たとき、即ち国家としての誕生であり、それは種が類に媒介されることを意味する。かくして国家は国家と対し、その場面として世界があるのである。民族と民族の対する場面が人類であつた如く、国家と国家との対する場面が世界である。ただ、この場合にも、人は国家を越えて世界へ行くと考へてはならない。国家がある如くに、世界もあると考へてはならない。世界はただ国家と国家との対する場面である。それは主体ではない。

一般者としての世界性は何処までも国家のうちに内包されなければならぬ。国家を越えて世界に往こうとするのは、東せんとして西するものに外ならない。何故ならば、種が類に媒介されるということは、また類が種に媒介されることであるからである。媒介されるものが媒介するものの外に残るならば、それは未だ真の媒介ではない。種が類に媒介されるとき、そのことによって同時に類が種に媒介されなければ、未だ媒介の真義は成就しない。しかして吾々は単なる論理的媒介を考えているのではない、吾々のいう媒介の真相は「生む--生まれる」の関係である。民族が神より生まれて国家となったということは、実にまた神が民族を生んで肇国[ちょうこく]の神となったことである。ここに於て神の普遍性は国家に顕現する。神と民族との相互媒介によって肇国の事実があったことは日本神話の語るところであり、日本神話が肇国神話であることは、吾々の深く留意すべきところでなければならない。キリスト教の説く如く、神の顕現がロゴス的に止まるならば、それは迷える小羊に人生の真義を示すに過ぎない。現実には於て人間を神の秩序に立たしめるためには、神そのものが国家を形成しなければならぬ。類は種に媒介されなければならぬ。そこに甫めて「日本は神国なり」と云われる意義があるのである。それは神より生まれない民族の絶対性を主張して民族主義に墮するのでもなく、民族を生まない神の超越性を主張して世界主義に傾くのもない。類が種を媒介すると共に、また種に媒介されるということは、単に論理の要請に止まるのではなく、実に事実の原始構造なのである。類が種を媒介することの実相は、類が種を生むことなのである。然らざれば類と種とは只形式論理的包摂関係を示すのみ。しかるに類は種を生んで、まさに生まれた種にその立場を移す。それが類が種に媒介されるということである。この故に特殊は普遍に於てあると共に、普遍は特殊に現れる。すべての国家は本来かかる構造を有するものであり、神国の趣を帯びるものである。ただ、この普遍と特殊との相互媒介そのもの、即ち民族が神より生まれ、神が民族を生むことの実相そのものを、さながらに肇国の本義とし、また現実の政体として貫く所に、日本国体の高邦無比なる所以があるのである。即ち日本は神国の原型であるとすれば、万邦はその模像である。故に日本は日本の特殊性を去って世界性に赴くのではない、日本は愈々日本的であることによって、益々世界的なのである。蓋し日本の肇国は世界性の媒介によって成立しているが故に、八紘一宇の原理も、おもうに、ここにあるのでなければならぬ。八紘一宇とは万邦を否定することではなく、万邦にその所を与えることである。万邦にその所を与えるものは、万邦の原型でなければならぬ。原型は原型の故に特殊であると共に、それはあらゆる模像の原理を含むものでなければならぬ。普遍と特殊との相互媒介そのものは万邦に通ずる一般的原理であるが、その原理を体現せる所に日本の特殊なる所以があるので、故に日本はその特殊に徹するほど一般的原理を宣揚するのである。随ておよそ国家哲学なるものは日本国体の闡明[せんめい]を以て職とすべきである。

吾々はここに進んで特殊というものの意義を論じなければならぬ。特殊は一般と個物との中間態である故に、およそ原理的なるものの追求に向う哲学者の志向は、常に一般と個物との関係に向けられて特殊を逸する傾きがある。「我と汝」の論理の如きもその好例であって、絶対の個性と個性とが相対立する所、そこに直ちに両者の於てある一般者があると考えるのである。かかる思考法は、思想の性格としては、極端なる個人主義と極端なる世界主義との相即である。吾々はその相即の妙味を疑うのではないが、かかる思考法に於ては国家や民族は特殊なるものとして軽視されざるを得ない。しかし国家が特殊であるのはいかなる意味であろうか。吾々のいう根源的生産力も、それがあらゆるものの生命の原理であるかぎり最も一般的なるものに相違ない。その故に汎神論も成立したのである。しかし、繰り返えし述べた如く、吾々は一挙にして根源的生産力に支えられているのではなく、生まれた自覚を通して生みの根源に遡及したのである。その過程が歴史であった。人間は生まれて生むものであり、人間の生むことによって、人間を生んだ自然の能産性も顕現される。人間が生むという歴史的实践を通さずしては、自然も未だ能産的たり得ないのである。自然と人間との呼応する所に生産は最も具体的である。そこに生むものと生まれるものとの対面がある。その対面の構造は、既に生産の節に於て述べた如く、能働的能動と所動的能動との相即であった。単なる能動と所動との関係は物理的である。レーヴィットも既に明かにしている如く、人と人との対する所には間柄が予想された。甲が乙に対するには、既に甲と乙との間を予想して乙に対し

ている。それが主体と主体との対面である。生むものと生まれるものは、能動と所動とを夫々の内容に有ちながら、しかもその間を予想して対している。能動が所動に対するとき、しかも既にその間を予想して対するとき、それは所動を所動のままに主体とするのである。ここに所動は即ち所動的能動とされる。所動の能動に対する側も亦これと同じである。かようにして能動的能動と所動的能動とは、その内容を異にしながら、しかも等しく能動の主体面に於て相対している。否、これなくして相対することは不可能である。この対面の場面を如実に把握しなければ生産の理論はその根本義を失う。生むものの極限に能産的自然を立て、生まれるものの極限に生命的個物を立てることによっても、一般的限定と個物的限定との相即を保持することは可能である。一般者が生めば生むほど個物は生まれるのであり、個物が生まれれば生まれるほど一般者は生むのである。しかし、一般者と個物とを両極源に追求して、その相即を立てることは、絶対的なる観照の弁証法に墮するのであって、それは弁証法とはいえ、媒介なき媒介を説くのであって、絶対構造は却て無構造の危険を孕む。それは「生むもの」と「生まれるもの」とが対面の場所を失うからである。吾々が生産の論理を立てるのは、かかる絶対構造に至るのではなく、却て「生まれて生む」という過程を把握するためであった。それは生まれる過去と生む未来とを両極端にまで辿ることを目的とするのではなく、生まれたものが生むものとなる過程的媒介に於て、現実を捉えることを目指すものである。現実には常にその過程の何処かに地位を占むる。随て現実には常に特殊である。特殊を捉えずして現実を捉えるということはできない。「生むもの」と「生まれるもの」との対面は、いずれかの過程に於て行われるより外にはないからである。

しからば、かかる特殊が最も身体的に現れている場面は何であるか。親が子を生む所にも生産の現象は具体的に現れている。そこに家族がある。しかしアリストテレスも注意したように、人間の生を考えるに当って、具体的ということは自足的(αυτάρκεια)ということではなければならない。この故にアリストテレスは、家族より村落へ、村落より国家(πόλις)へと辿って、そこに自足の範囲を見出した(国家学第一巻)。生む自然と生まれる人間とが、その呼応の場面を大団円に達せしめたとき、それが実に国家の成立に外ならない。民族としての人間が自然より生まれ、生まれた自覚を通して生みの原理を得たとき、それによって自然を生みかえす、それが国土である。国土は主体的自然である。国家は、国土によって生みの原理を内包することが出来る。自然は生みの原理を有しても猶お主体的でなく、家族は主体的であっても猶お生みの原理を内包しない。国家が主体的にして、しかも生みの原理を内包するとき、そこに国家の自足性が成立するのである。人間は自然に於てよりも寧ろ国家に於て、却て如実の生みの親に対する。国家は能産的自然の具体的顕現と云うことができる。人は国家を考える場合に、単に法律的に考えてはならない。国土なき国家を考えることは無意義である。しかして国土は単に土なのではない、血を含む土である。自然にひそむ生産の原理が国家に移されたとき、一般者は特殊化されている。しかし、その特殊化は同時に事象の具体化である。それは恰も日本に於ける天地開闢神話と建国神話との関係にも比さるべきであろう。天地開闢の根源力は、縦しんば究竟的であり、一般的であっても、日本的思索に於ては、それはあくまで肇国[ちょうこく]の神として具体化されねばならなかったのである。既にしてアリストテレスが、自足の範囲を国家に止めて、自然にまでは越えなかったことを味うべきではあるまいか。それは自然へ越えなかったのではなく、却て自然を内包したのである。

自然と国家との関係は、ギリシャの古より哲学の問題であった。しかし、たとえばプラトンに於ては、その国家論は無比の卓越性を有するにも拘らず、国家を以て天体の模倣と考えた(その消息はティマイオス篇、法律篇等に明かである)。かく考えるについては、貴重なる秩序の思想の支配していたことを、吾々は高く評価しなければならぬ。当時のアテナイの政治が腐敗していたにつれて、これを匡救[きょうきゅう]せんとしたプラトンの国家思想に秩序の強調が見られることは寧ろ理の当然である。しかし、その秩序が天体の数学的秩序であり、国家がこれを模倣すると云うに至っては、吾々は賛同することができない。アリストテレスの哲学は生物学を模型とすることによって、その思惟方法は極めて示唆的である。特に国家を自足の範囲とした所には、自然の具体化と

しての国家を捉えた趣がある。しかるに彼の哲学体系の全体に於ては、自足は観想的に解釈され、哲人の思索が神の自足を模倣するものと説かれるに至った。おもうに彼は、真に自然の具体化としての国家を、歴史の事実に見るを得ないことによって、思索の不徹底を来したのではあるまいか。降って近世の国家理論の如きはここに一々論評するにも及ばないであろう。ただ吾々は、日本の学徒が、その国家論をいかに樹立するかは、まさに世界の学問的課題であることを強調したいのである。蓋し日本に於てのみ、真に国土の意義があったからである。

「生むもの」と「生まれるもの」との具体的対面の場面は国家である故に、吾々は生むものの極限に自然を考え、生まれるものの極限に個人を考えて、そこに直ちに一般と特殊との相即を立てる如き観想の立場に墮してはならない。かかる観想に墮するのは、類と個との媒介に内容をいれざる所より由来するのであって、媒介と謂われるものが内容を有つときは、媒介するものと媒介されるものとの相接する所を捉えるより外はなく、その接触はノエマ的なるものを排除するのではなく、これを主体化するのでなければならぬ。しかして、この媒介を捉えるのが行為主義哲学の特色であるが、その際あくまで行為主体の予定を払拭すれば、行為主体そのものが既に「生まれたもの」でなければならぬ。「生まれたもの」が「生むもの」によってあり、「生むもの」は「生まれたもの」に現れるということが、真の媒介でなければならぬ。「生まれて生む」という媒介の実相に於ては、「生むもの」と「生まれるもの」とは両極限に離れるのではなく、如実に接触連続していなければならぬが、その場面こそ国家である。自然が生み個人が生まれるのではなく、国家が生み国民が生まれるのである。この対面に於て、対面の意義を如実に現すためには、国民の一人々々は、それぞれ生まれたものとして、国家的な生みの親を仰ぐのである。ここに於て国家は単に国家という全体に止まることなく、国民の一人々々に対する生みの親として人格的に顕現する(\*)。それが国家の元首であり、国家の元首は国民に対する生みの親でなければならぬ。この原理を如実に顕現するものが、日本の国体であることは、ここに改めて論ずるを要しない所である。古来、義は君臣、情は父子と云われる所以である。

.(\*)佐藤通次助教授著、皇道哲学、406-409 頁。

「生まれて生む」という生の原始構造の展開の場面として、歴史と国家とを一元的に把握する試みを、吾々はここに一応終った。歴史も国家もいのちとの連続に於て、随ていのちの母胎たる自然の具体相として把握されなければならぬ。それは従来の西洋哲学に於ける歴史理論、国家理論に対する抗議であると共に、この抗議を発せしめるものが、実に至醇なる日本の国体にあることは、わが国の学徒の幾重にも慎慮すべき所ではなければならない。