

性と血 (承前)

—— 原本的人間及び原始的社會の實在的諸要素 ——

高山岩男

七 血縁愛——血の根源性——母性愛、父性愛、同胞愛——人類愛——人類愛の理性的性格——宗教的愛——神と人との血縁的

共同性——愛と人格——愛の人格主義。

八 實在性の問題——外的實在との際會、際會による外的實在の會得——作る——環境と生命——生む——人間の主體的實在性

——人格の愛に於ける發見——發見による人格の成立。

九 生命の前個人性、前論理性——人間の現實在の立體的構成——生・作・愛——生命・存在・人格——自然の秩序——原本的共同

團體——異質的なる者の調和的統一——世代——土地——土地の二重性——文化——經濟——自然・經濟・文化の聯關——結

合社會——總括——勞働の現象學への推移。

七

私は前節に於て性、の自然を基礎とする人間の愛が常に人格的契機を内に含み、愛が一般に人格の發見及び人格の成立の原理なることを明かにすると共に、性の自然的基礎を抽象せる單なる人格愛の志向に人類愛が成立し、かゝる人類愛の自己内反省に宗教愛の成立し來る事情を明かにしようとした。上述の事柄は獨り性の自然を基礎とせる場合に限らず、更に血の自然を基礎とせる血縁愛の

場合にも均しく妥當すると思ふ。

血は性にもましてより原本的なる自然である。性が既に類型的に相反する男女の對立性を藏するに對し、血にはかゝる對立性の契機すら存せず、血は純粹な連續性をその根本本性とする。血の自然は個體的でもなく又普遍的でもなく、寧ろ純粹に種的な特殊性或は共同性が血の自然の有する根源の規定であると云へよう。生物の生命の原始的な連續性は性の契機よりもこの血緣的な種的共同性の側面に存すると考へられる。血緣愛は一般にかゝる連續的自然の基礎に成立するのであつて、極めて原始的且根源的な意義を有するものとは云はなければならぬ。母性愛の如きが獨り人間にのみ限らず廣く動物にも共通の現象と考へられるのは之に基くものと云ふべく、母性愛を以て利己的自愛の變形とする道徳説の如きも、個體以前の血の世界に個體の心情を移入せる獨斷的誤謬の結果であるにせよ、なほかゝる理説の存することは母子の血緣的連續性の事實を裏より立證するものと云ふべきであらう。血緣愛は一般に種的な連續的生命が自己の連續性を保持せんとする自然の最も原始的な欲求に外ならない。それは個體以前の種の生命の自己保存の欲求として個人道徳の立場よりの價值判定を附すべからざる自然である。それは人間にとつて根源的なると共に普遍的な現象であり、一般に本能や衝動と稱せらるゝものはかゝる個體以前の連續的な種的生命の有する根本規定を意味するのになければならぬ。そして矛盾律を中心として一切を矛盾對立に分別する分析論理は

個體の自覺を俟ち、個體の成立と共に成立するものであり、合理性とは先づかゝる矛盾律的合理性を意味するが故に、本能や衝動の自然は單純に非合理のものと云はるべきものではなくして正當には前論理的のものと云はるべきものである。血縁愛はかゝる意味に於て前論理的なる自然的本能或は自然的衝動の中最も原始的且基本的なるものであると考へられなければならぬ。そして更に文化民族に對して自然民族と稱せらるゝものの原始性の根據は、私の見る所實にこの血縁的な種の連續性の中に存するのであつて、之は血の人間生活に於ける根源性を現すものであると共に、自然民族の心的生活に前矛盾律的な特殊の論理が支配せられるとするは實は血の自然の前矛盾律的性格を基とするものに外ならぬと思ふ。

併し乍らかゝる意味の純粹なる自然的愛が特殊な缺如的狀況を除き普通の場合そのまゝの形で現存せざることとは性衝動に就いて云へると全く同様であつて、親子關係に生み得ざる個體的人格的契機の存する如く、人間の血縁愛にも非連續的な個體的人格的契機が常に存するのである。血縁愛は母性愛、父性愛、同胞愛、(兄弟愛)の如きものに分けて考へられ、一般に母性愛は直接に子の養育に關はり、父性愛は之に對して家族の養育保護に關はるものとせられ、父性愛は母性愛程の普遍性を有せぬものと見られる。^①このことは親子の愛情に既述の男性的女性的の性別の色調の相違の存することを現すものであつて、畢竟は女性の特色をなす直接性と男性の特色をなす媒介性に基きて成

立するものに外ならぬであらう。この意味で父性愛に於て母性愛に於けるよりも人格的契機の支配的なるは争ひ難く、人類の原始的な宗教的社會的組織の發展様相を母權的體系より父權的體系へ（デメテルの原理よりアポロンの原理へ）の推移に考ふる考へ方も無視すべからざる深き意義を有すると云はなければならぬ。^②蓋し人間生活に於ける發展の現象は一般に媒介的原理の直接性の地盤より解放と獨立とを内實とするのであつて、「生む」の世界に於ては男性的原理の支配化が之を現し、このことは一般に非連續的な人格性の原理の顯現を意味するのである。同様に子の親に對する愛に於てもなほ性別に基く複雑な色調の相違は存するものの血縁の同一性の自然が常にその基礎たると共に人格的契機の支配することは親の子に對する場合よりも一層明かであつて、之は更に兄弟姉妹等の同胞愛に至つてなほ一層顯著である。同胞愛に利他的感情を見んとする理説の如きも、實は同胞愛に人格的平等性の契機の支配する事實を裏より承認するものと云ふべく、兄弟は他人の始まりと云はるゝ如く同胞は既に同一平面上に位する人格的對等性を判然と有するのである。かく共に血縁の共同的自然の基礎に立ち乍らも母性愛より父性愛に、更に同胞愛に至りて漸次個人的人格性が支配し來り、血縁愛も現實に於ては人格的のものである。單に人間生活に於ける歴史的發展の方向のみに止まらず同時存在の場面に於ても人間的血縁愛に我々は連續的自然性と非連續的人格性との結合せる立體的體系を考ふる事が可能である。

① Westermarck, The origin and development of the moral ideas. Vol. I. Chap. XXIII.

② Bachofen, Mutterrecht. Vorrede.

③ Westermarck, op. cit. Vol. II. p. 194.

我々がさきに性に即して論じた所謂人類愛なるものは眞實にはかゝる同胞愛の擴大延長として考へらるべきものであると思ふ。人類愛は唯一なる個性的人格と個性的人格との間の友愛とも異なり、人類一般を平等に愛する所の博愛であると考へられる。かゝる愛が既に分別的な知性を媒介し、既に理性の支配下に立つ愛として實は本來的な愛に非ざることには前にも述べた如くである。併し乍ら人類愛も愛とせらるゝ以上は愛に本質的な自然の基礎を有するものでなければならぬ。かゝる自然の基礎がこの場合には人類一般の血縁的共同性の信條に外ならぬと思ふ。血縁的共同性の感情を缺くとき人類愛も愛として成立することが實は不可能である。この意味で人類愛は同胞愛の擴大延長に外ならない。併し同胞愛の擴大延長であるだけそれは單に血縁的共同性の信條に止まり、人類愛には既に理論的推論の加入せることは否定できない。これ人類愛が愛としては極めて無力なる所以である。だが人類愛も愛たるとき血の自然を否定的媒介の基礎として成立することは明かであつて、それは恰も知識の實在性が身體的勞働による實在の體得を否定的媒介の基礎とするのと事情は同一であると云ふことができよう。併し知識は知識としての自律性を要求して否定的媒介の實在的

基礎より遊離する如く、人類愛は自然的な血縁の基礎よりの遊離を要求する。人類愛は人類全體の愛として狹隘なる血縁愛の否定態である。併し乍ら人類愛がかゝる理性的要求に立つとき、何故特に一切の生物中より狭く人類のみを選んで人類愛を主張するか、の理性的根拠を理解することはできない。人類愛は當然一切衆生を愛する愛でなければならぬ。否、更に一步を進めて單に有情や生物のみに止らず廣く存在一般を愛する愛でなければならぬ。然るにかゝる愛は最早や愛ではあり得ないのである。人類愛は自然の基礎を遊離するとき實は愛たり得ず、次に愛を人類に限局するときその理性的な内面的要求に矛盾し、共に愛としては虚偽でなければならぬ。所謂人類愛として説かるものは愛と名付けらるべきものではなく實は人格一般に對する敬として理性的な義務道德の一つをなすものに外ならぬのである。理性的な義務道德として始めて人類愛は正當なる地位と意義とを有し得るのである。^①

① 道徳に二つの根源と體系とがあり、一は徳の道徳とも云ふべく、他は義務道徳とも云ふべく、前者は人間的自然性と人格性との調和に、後者は人格性による人間的自然性の克服に成立すること、前者は理性の一般法則性を媒介せず、後者は理性の一般法則性に道徳性の根拠を有すること等に就いては別の機會に詳述したい。人類愛は實は後者の義務道徳の體系に屬するものなのである。

併し乍ら我々はなほも人類愛を以て愛とし、人類愛に正當な地位を賦與することができる。それは人類愛が理性的な義務道徳の下に立つときでなく宗教の下に立つときである。愛は血縁的共同性

を基礎として成立するものであつた。人類一般を血縁的共同性を有するものとすることは實は人類を以て神の子とし、神と人間との間に親子の血縁的關係の存在を信ずることに外ならない。かゝる信仰に立つとき人類愛は義務道德の變形たることを免れ得て純眞な愛たり得、眞實の愛たり得るのである。併しこの場合宗教的な愛と雖も其の基礎に親子の血の自然的關係を有し、それを否定的媒介の基礎としてゐることを飽く迄注意しなければならぬ。神人關係を父子關係とする宗教がこの代表的のものに外ならない。無論神と人間、神と宇宙の關係は種々なる神話及び宗教に於てその説く所必ずしも同一でないことは周知する、所であるが、私は大體に於て神が人と宇宙とをば創造するとする如き「作る」の範疇に基く場合と、之に對して寧ろ「生む」の範疇を基礎とする場合とに一應區別することができようと思ふ。この區別を借りる場合嚴密に無よりの創造を説く宗教は極めて少く（ユダヤ、イラン）、多くの宗教は大體に於て神の身體よりの轉移として寧ろ人と宇宙とを生むとすると云へると思ふ。^①この意味で神人の關係を父子や親子の關係とすることは極めて原始的な意義を有すると共に又極めて根源的な意義を有するものと考へられる。そして後に論ずる如く「生む」は「作る」よりも原本的なものであるが故に、宇宙を作る創造神の神の概念は宇宙を生む神の概念よりも副次的である。現實在の根柢に自然や生命が常に否定的媒介の基礎として潛む如く、如何なる高等宗教にもそれが宗教たる限りかゝる神と人との血縁的共同性の信念が否定的媒介の基礎として

なければならぬ。そしてこのとき人類愛は單に素朴な血縁共同性の感情とは異なるにせよ、なほその基礎に立脚するものとして、義務道德の變形たることを免れ、愛としての正當なる意義を保持し得るのである。更に狭く人類のみならず衆生一般に對する慈悲の如きも、單に「生む」の血縁的共同性を以ては解し得ぬ複雑な基礎に立脚するにせよ、なほそれを基礎とするところなければ現實には成立し難い。宗教には種々の類型が存する故一義的な概括は許し得ないのであるが、兎に角人類愛として存する以上、獨り宗教の立場に於て、根源的には神人の血縁的共同性の體驗を基礎とする所に正當に成立すると思ふ。我々は高等宗教に共通な人類愛と歐羅巴十八世紀の啓蒙的合理主義の主張する人類愛とを以上の如き區別の下に考ふべきであらう。

- ① Cassirer, Philosophie der symbolischen Forman. 2ter Bd. S. 254-255. こゝに敘述せられてゐる神の宇宙創成をかく解することができよう。我が國の「古事記」の古代傳説が「生む」を以て神と人と國を聯結してゐることはこゝに斷る迄もない。

以上私は血縁の愛に於て母性愛、父性愛、同胞愛が存し、更に同胞愛の延長に人類愛が成立すると共に理性的な人類愛は畢竟愛の否定に歸着し、それは却つて再び血縁的共同性の體驗に復歸することによつて宗教愛に至ることを述べた。之等は血の自然を基礎とする愛の種類とも考へ得るであらう。人類愛や宗教愛に立入ることは當面の問題ではない。併し乍ら血縁の愛に種々の種類が考へられるにせよ、一般に愛たる限りそれらは愛の共通な本性として常に非連續的な對等的な人格性の契

機を藏してゐなければならぬ。そしてこの點に於ては血の自然に基く愛も性の自然に基く愛とその本性上何等原理的な相違を有しないのである。血は生命の持續性の根源的内實をなすものと考へられる。この意味で血の連續性は直線的であると云へよう。併し乍ら人が人を生む事象の中には既に生み得ざるものが存する。生むとは個體が個體を生むことである、詳しく云へば他の個體を生む所の個體を生むことである。我が子を生むとき、我は主體(主格)として客體(對格)たる子に對するであらう。併しその子は又子を生む者として主體(主格)である。生む人と生まれる人とはこの意味で共に均しく主體であり、同等の主體として對立する。「生む」は「作る」と異りて主體間の事柄である。かゝる「生む」に存する對等的主體性の中に人格性が潛むこと、そしてこの生み得ざる人格性の契機を有して現實の人間のなる「生む」であることは既に前に論じた所である。この意味で我々は血縁の直線的連續性の深い根柢に既に人が人に相對して立つ圓環的非連續性が存すると云はなければならぬ。我々は生む・生まれるの關係に於て既に相互に主體たる我と汝として相對するのである。

こゝに人間個體の實在性の根據が存する。「生む」は元來血と性との綜合的機能として、血の持續が直線的なるに對し、性の對立が既に場所的圓環的なる意義を有するとも云へるのであらう。性と血とは離るべからざる人間の現實在の二要素として「生む」はそれ自體直線的圓環的、時間的空間的の意義を有するとも云へる。否、更に遡つて考へてみるならば「生む」は「作る」と異なり、進歩も發展も

なき永却回歸であつて、一見直線的なるに拘らずその根柢に於ては却つて圓環的なのである。併し乍ら性の有する補足的合一性も畢竟は未だ連續的原理たるものに過ぎず、眞實の非連續性は一步性の意義を超越せる身體の個別性にあり、それは死の唯一性に於て顯現し我々に會得せられるものであつた。否、身體も未だ畢竟は連續性の次元を超越せず、眞實の非連續性は獨り生み得ざる主體的の人格にのみ存するものであつた。そしてかゝる人格に、個別的主體的なる人格に直接し際會せしむるのが愛に外ならなかつたのである。この愛の人格性は性に基く場合にも血に基く場合にも同一であつて、血縁を基礎とする種々の愛も人格的にして始めて眞實の愛であり、愛の關係に於て我は汝の人格に際會し、汝は我の人格に際會するのである。無論この人格的な愛も血縁の愛として常に血の自然性を基礎とする。かゝる自然の基礎を缺く所に愛はあり得ない。愛は現實には自然的・人格的、即ち人間的である。人間的のものにして愛である。このことは凡ての愛を経験的後天的原理として道徳の先驗的原理より除外せんとする如き形式的人格主義(理性的義務道徳)の理説が存在する事實を以ても明かであらう。併し愛を道徳に偶然的原理とする理説は云ふ迄もなく人間を人格より理解する自然法的人格主義の立場よりの謬論であつて、人間の愛はそれ自體常に人格的契機を有するのである。愛を許容し得ぬ人格主義は實は人格主義と云ふことが不可能である。何となれば人格の原本的内實こそ愛に外ならず、愛に於てこそ主體的なる人格としての我が主體的なる人格として

の汝と交渉するものに外ならぬからである。愛を人間の道德より排除し去る人格主義の立場は人格を畢竟矛盾律の支配下に立つ普遍的道德法則の類例に化し、人格より實は最も原本的な人格的内實を失つて人格を主體的個性なき客體的形骸に化せざるを得ない。之れ人間の道德を畢竟自然法則との類推より考ふる主知主義の當然の結果であり、更に遡つて考へれば主體的な人格間の關係を、我と汝との關係を、實は主體と客體、我と物との關係より出て、その類推より構成し來る主知主義よりの誤れる結果に外ならぬのである。我々は法律上の人格性と人倫上の人格とを區別しなければならぬ。身體的人間の深い根柢に存する人格も理性的法則道德の立場に於て考へられるときは忽にしてその人格性を失墜せざるを得ない。義務道德の立場で主張せられる人格主義はその意圖に反して實は少しも人格主義ではない。我々は愛を措いて他に人格的に行動し、自他の人格に際會し人格を會得する原理は有せぬのである。愛の人格主義にして眞實の人格主義である。血や性の運命的自然を下に有しつゝ愛に於て我々は眞實の人格的人間となる。茲に於て我々は單に知的な法的平等とは異なり、性に基き血に基く人間の差別を有しつゝ而も對等な人格の立場に立つのであり、單に冷かな理性的法則定立の自由の一般的主體ではなく他を肯定して自を否定する濫き自由な個體的人格の立場に立つのである。人格としての人間間の種々なる倫理的組織は凡てかゝる「愛」の現實的内實に外ならぬ。

上に論じた如く愛は性の自然を基礎とする場合も血の自然を基礎とする場合も共に自然的に人格的のもの、即ち眞實の意味に於ける「人間的」のものである。性の補足的合一性に基くにせよ血の連續性に於て連るにせよ、主體と主體との間に原本的な人間の意義が存し、かゝる主體間の關係に廣く愛の根本義が存する。そしてこゝに廣く主體と客體の自然物との間の關係に支配する欲求と原本的に異なる愛の意義が存するのである。人間は單なる自然でもなく單なる人格でもなく、實に自然と人格との統一體である。我々は愛を狭く人格間の事柄のみと解すべきではない。性愛や母性愛の如きも人間愛たる限り他を肯定して自を否定する愛であつて、この點に於て逆に自の究極的肯定に立ちて他の否定に終る欲望との原理的相違を有する。人格愛は愛の全部ではないが、愛は必ず人格の契機を藏する。併し乍らこの愛の人格性とは實は人格と人格とが愛に於て際會することを意味するのであり、私は今迄この場合愛に於て人格が発見せられ同時に又人格が成立すると云ふことを述べ來つた。この愛に於ける人格の發見と成立とは一見矛盾した事柄であつて到底思惟し得ざるもの如く考へられるであらう。何となれば發見とは既に過去より存在するものに就いて成立する事柄と考へられ、現在に新に成立するものに發見とは云ひ得ないと考へられるからである。併し私は之にも拘らず人格は愛に於て發見せられると同時に成立するものであると思ふ。次にこの事柄に少しく

根本的な考察を加へなければならぬ。

實在は凡てその原本的意義に於ては主知主義の哲學の想定する如く知的意識の對象として存在するものでなく、寧ろ主意主義の哲學の思惟する如く意志的身體的行動の對象として存在するものであり、實在の實在性はひとり身體的勞働の體得に即して成立するものであつて、知識の實在性の根據と雖も實はこの身體的體得を否定的媒介の基礎とする所に存するものと考へられる。^① 實在は決して知らるゝものではない、又知らるゝことは實在にとつて何等根源的な意義をなすものではない。

我々の知識は實在の *Sossein* を把握するものとも云へよう。併しその時實在の *Dassein* は知識を以て把握することはできない。實在の實在性は知的に認識せられるものでなく寧ろ身體的に體得せらるゝものであり、我々は實在に際會して始めてそれを實在とさとり、實在と會得するのである。實在に對應する最も原本的な人間主體は知的主觀でなく身體的主體であり、認識主觀でなく勞働主體である。知的認識主觀は對象的勞働の缺如の狀況に於ける自己内反省に於て一切を反省の對象に化しつゝ自らは無限に後退して最早や後退の不可能なる最後の極限に成立する第二次的のものに過ぎぬ。之が「意識一般」の立場である。併しかゝる意識一般の認識も客觀の先驗的構成にその根本機能をも有するとき、先驗的構成なるものは實は技術的勞働を否定的に媒介して成立するものと云はなければならぬ。^② 實在の身體的體得はそれ故實在の知的認識に對して遙かに根源的なる原本性、優

位性を有するものであつて、それは我々が身體的勞働に於て實在に際會することを意味するのであり、更に際會することによつて實在を實在なりと會得することを意味するのである。實在の體得は實在との際會であり、實在との際會は實在の會得である。我々は自ら身體的に働かざる限り實在に直接際會することはあり得ず、この際會の働きに於て實在を會得せざる限り實在を知ることにはできない。若し我々が始めより意識一般の如き知的主觀の立場に無媒介に立脚するものとするならば眞の實在に接し、眞に實在を把握すると云ふことは全く不可能の事柄であり、たゞ思惟の構成せる *Social* の世界像の中で堂々廻りを演ずるより外なく、到底物自體に達することはあり得ないのである。我々は實在を「生む」ことはできない。「生む」乃至その變容せられた範疇を主體と客體、人間と自然、人と物との間に適用することが誤れる哲學的理論なることは既に指摘した所である。我々が客觀の自然物に對する關係は「作る」の關係である。併し物を作る場合物の實在性は既に與へられてゐなければならぬ。我々は物の實在性を作り出すことはできない。更に實在を始めより可能——現實——必然の所謂様相モダリテの範疇下に考へ、實在を例へば思惟の可能的形式と感覺的質料との綜合と考へたり。或は更にこの感覺的質料の原因としての物自體を眞實の實在と考へたりすることは、凡て實在を以て原本的に思惟主觀の對象なりとする主知主義の獨斷的前提より出發した考へ方に過ぎないのである。それは端的に「意識一般」の立場に立つと想定してその立場より實在を見る見方に過ぎ

ない。それ故かくして考へられた現實の如きは實は思惟の構成せる主觀的現實なのであり、物自體は實は思惟の推論によつて定立せられた觀念的な物自體なのである。實在の原本的な對應主體が「意識一般」に非ざる以上、實在は天降的に様相の範疇下に立つものでもなく、論理的推論の支配下に立つものでもない。寧ろかゝる論理的な範疇や推論の以前のものであり、却つて之等の範疇や推論がよつて以て成立する究極の基礎であり母胎であり、地盤である。かゝる意識一般的論理以前の直接的な立場に於て端的に實在に際會し、實在を會得するものが身體的勞働の體驗であり、こゝに不可疑的な實在の證得が成立する。そしてこの實在との際會に主體の働きを越えたる實在の客觀的超越性の證得が成立するのである。

① 拙稿「勞働と實在」―勞働の現象學―参照。

② 同「技術と理性」―勞働の現象學―参照。

併し乍ら翻つて考へてみるに上述の實在の會得に於ては會得せられる實在は我々人間に對して立つ外的物的實在である、我に對する物である。換言すれば人間の主體に對立する客體的實在である。確かに實在の會得は先づ客體的、外的實在に對する我々人間主體の身體的行動的會得を以て始まるものと思ふ。そして主體的な人間もそれが肉體的個體たる限り實在性の會得は均しく私の身體的行動的經驗に於ける客體的非我物として成立するより外ない。これ一般に外的實在の實在性の證得が

我の意志經驗に於ける抵抗の體驗に成立するとせられる所以である。^① 外的實在の證得は我々主體の意志的行動に對する抵抗的客體として常に主體に對する超越性の意識、或は拘束強制の感情を伴うて成立する。單なる感覺的内容の有無如何を以ては未だ實在非實在の區別は成立しない。色彩感覺の如きは夢にも想起にも存する。我々の恣意や意欲を以て如何ともなし得ず、身體や行動を以て動かすべからざる超越的抵抗的の物にして眞の外的實在である。この意味で實在は凡て發見せられるものと云ふことができる。實在は構成せられるものでなく見出さるゝものである。そしてかゝる外的客體の實在性に際會して始めて我々人間主體の實在性の證得も亦成立し來るのである。同様のものが同様のものに對するとはかゝる實在體驗に基くものでなければならぬ。この意味で自我の實在性の證得は非我の實在性の證得を媒介するものとして實は間接的媒介的である。凡て實在の經驗に於ては我は決して優位を有つものではない。併し外的實在の證得は主體の身體的行動に對する抵抗超越に成立するものとして自我が飽く迄中心の位置に位する。抵抗として顯現し見出さるゝ外的實在は正しくそれ故に自我の中心より否定克服せらるべきものとして對立する。この意味で外的實在に對抗する自我の内實は欲求である。非我に對立する我は欲求我として常に自己肯定の態度に立つ。我の實在性は決して *being* を以て成立するものではない、寧ろ意志することを以て成立する。否身體的行動の抵抗の體驗に於ける客體的實在の證得を媒介して成立するのである。併し乍らかゝ

る實在の證得はどこ迄も意識的の證得に過ぎない、かゝる實在の會得は自覺的な會得であると云はなければならぬ。そして外的實在の意識や自覺は實はかゝる經驗と共に成立するものに外ならぬ。然るに實在は必ずしもかゝる意識的或は自覺的な會得や證得の對象たるべきものとは限らない。換言すれば實在は凡て外的客體的たるべきものとは限らない。抵抗として我に顯れる所の外的實在に對する私の意志經驗の内容は「作る」である。「作る」は我と物との勞働關係としてその根柢には欲求的自我がなければならぬ。かゝる欲求的自我の外的實在の體驗と制作的勞働とに知性の曙光が現れるのであつて、意識はその第一の象徴と云ふことができる。併し實在は我々に對する客體たる前に寧ろ我々の於てある環境である。實在は我々人間がそこに於て生れると共にそこに於て死する所の環境である。「作る」の根柢には「生む」がなければならぬ、「作る」實在の世界に先立つて「生む」の境界がなければならぬ。實在は作爲の對象たる前に生命の環境として存する。環境が最も原初的な實在でなければならぬ。そしてかゝる環境の中に生存する我々人間も亦かゝる實在の一部をなすのである。環境は我々人間に抵抗的に對立する客體的實在ではない。従つて又環境に於ける人間の生活は「作る」の制作的勞働の經驗ではあり得ない。こゝが正しく「生む」の經驗の世界に外ならぬのである。かゝる環境としての實在は客體的のものに非ざるが故に寧ろ主體的のものと云はるべきものであらう。この意味では我々人間は個人的主體として一般的な主體的環境の中に生存してゐると云

ふことができるのである。併し客體は本來主體に對し、主體は本來客體に對する。而もその對立は抵抗の意識を伴ふ外的對立であり行動的對立である。それ故環境と人間との生活關係はこの意味で主體的と云ふべきものでもなく、主體、客體の對立以前でなければならぬ。事實環境に生くる人間は未だ主體ではなく、従つて又人間は個人ではなく、環境も亦之に對する一般者ではない。そこは個體一般の對立以前である。かゝる世界は又従つて次に分別論理以前の世界でなければならぬ。實際環境と人間とが對立意識以前の狀況に於て生存するとき、そこには個人意識なく、矛盾律の論理なく、嚴密な區別意識は存しないのである。このことを典型的に例證するものは一方自然民族の精神生活であり、^②他方我々が現在主題的に問題となしつゝある性や血の自然或は所謂本能や衝動の世界に外ならぬ。所謂「象徴形式の哲學」^③の主題的内容となるものはかゝる前矛盾律的論理の實在界でなければならぬ。そしてかく人間と環境とが生命の同一意識を以て結び付く生存様式には我々分析論理的思惟の立場に立てる者より見て實在と非實在との嚴密な區別すらなく、^④従つて前述の意味の外的實在の證得はこゝには成立しないのである。それ故實在の證得は常に自覺的な會得として人間主體が客體的實在に突當るときに成立するものと云はなければならぬ。

① Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. M. Scheler, Idealismus-Realismus.

② このことを體系的に明かにした功績は、Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Das Denken der Naturvölker) に歸しなければならぬ。併し自然民族の心的生活の解釋が現在の人間に否定的媒介の基礎として存する自然性の了解を媒介して成立するものであることは既に論じた如くである(本論文第四節參照)。

③ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 3. Bde. bss. Die Sprache; Das mythische Denken. 從來の哲學の諸部門が矛盾律の論理の支配下に立つ意識的精神並びにその對境たる自然の哲學に局限されてゐたに對し、矛盾律の對立の以前にして而もその原本的基礎をなす心的生活にも哲學の成立すべきことを主張し、こゝに象徴的形式の哲學を建設したカシラーの功業は劃期的なものと言ふべきである。彼の立場は決して單純な實證主義の學的立場ではない。彼の意圖するものはヘーゲルの精神現象學の意味に於ける認識の「現象學」である。たいその言語、ミトスを基礎とする認識の現象學が「作る」勞働の基礎的解明を缺き、更に象徴諸形式の基礎に性、血等の自然の存する點に主題的な反省を與へざることは所詮カントーヘーゲルのな理性哲學的立場を出でぬ所より來る原理的な難點であると思はれる。

④ Lévy-Bruhl, *op. cit.* 及び *L'âme primitive* 參照。

環境と人間とが前對立的な統一の狀況にあり、人間が自ら環境の一部を構成して未だ客體的實在を有せぬとき我々は之を正當に生命と稱することができらう。生命は單に環境の側面にあるのではなく、又單に人間の側面にあるのではない。生命は存在ではない、生命の世界は存在論に先立つ原本的の領域である。生命は對應主觀を有する客觀ではない。蓋し茲にもし對應主觀ありとすれば生命がそれに外ならぬからである。生命は環境と人間との未對立的未分裂的な種の統一であり、生命の實在性は種の實在性であり、生命の諸形式は前矛盾律的な論理的形式でなければならぬ。生

命の形式は對象的な存在の形式でもなく、又主體的な實存の形式でもなく、而も對象的存在と主體的實存との兩實在の根柢に常に媒介の基體として存するのである。我々が原本的人間及び原本的社會の實在的基礎をなすと考へ來つた性や血は實にかゝる生命の二つの主要なる内實に外ならない。生命の世界は正しく「生む」の世界である。人間が常に性や血を實在的基礎として有する如く一般に人間的現實在の根柢にはかゝる生命が存しなければならぬ。「作る」の方向に成立し來る人間的諸文化の深い根柢には常にかゝる生命がなければならぬ。かゝる生命はそれ自體は文化的のものではあり得ないであらう。併し文化の根柢には自ら文化的ならずして而も文化の基體をなす生命が存する。文化形式の根柢には生命形式が存する。若しこの生命の基礎を缺くときは人間の文化は無論、人間的現實在も、更には客體的な實在の證得すらもその成立の地盤を失ひ、従つて又主體的實存の自覺も成立し得ないのである。我々が前に人間的現實在の辯證法的構造に於いて「運命的自然」と稱せるものは實にかゝる意味の生命に外ならない。原本的な人間の實在の深い實在的基礎は凡てこの生命にある。生命を否定的媒介の基礎とせざる限り人間的な現實在はその實在性の根據を失ふと云はなければならぬ。

併し乍らかゝる生命の狀況には今云へる如く實在性の證得なく、實在性の證得は人間が勞働の主體としてそこに於て生活する自己の環境を自己に否定的抵抗的な對立的客體として見出し、それに

際會するとき成立するのである。際會してそれと會得せらるべき實在は主體より發見せられるものであり、發見せられることに於て實在は實在として成立するものでなければならぬ。かゝる所が正しく「行爲的直觀」と云はるべきものであらう。發見以前に實在ありとするは意識一般の知的推論の結果に過ぎない。そして我々人間主體の實在性は實にかゝる客體的實在の證得を媒介する所に成立するものに外ならず、この意味で主體の實在性も行動的に發見せられ、發見と同時に成立するものと云はなければならぬ。我は實在的な客體に身體的勞働を以て對するとき實在的な主體であり、物は又かゝる實在の主體の身體的勞働に即して始めて實在の客體たるのである。主體の側面に於ても客體の側面に於ても凡て實在は身體的行動に即して發見せられるのであり、發見と共に成立するのである。之が偽らざる體驗の實相であつて、無媒介的に「意識一般」の知的立場に立たず、實在の體驗を體驗の中より明かにするとき我々は必ずこゝに至ると思ふ。併し乍ら翻つて考へてみるにかくして發見せられかくして成立する客體的實在は實は環境としての外的自然である、換言すれば外界の物の世界である。確かに我々は身體的勞働を離れて外界の實在性を證得する道を有しないと共に、又この勞働的身體を離れて自我の實在性を證得する道を有しない。身體は實に外的客體的實在界と内的主體的實在界との實在性の證得の成立する媒介的結合點であると云はなければならぬ。身體は「生む」身體たると共に「作る」身體である。「生む」身體は生命に屬し、「作る」身體は主體「客體の世界

に屬する。前者に生命の實在性が基き、後者に外的・內的の實在性が基く。併し乍ら我は物に對する我であると共に汝に對する我である。人は物の世界に對すると共に人間の世界に於てある。無論人と人との關係も現實に於ては人と物との關係を離れて獨立に存するものではなく、又人間間の關係を離れて外的自然や外的環境の意義も存するものではない。併し人と人との關係と人と物との關係は決して同一ではない。否寧ろ兩者は原理上全く異なるものである。前者は主體と主體との間の關係であり、後者は主體と客體との間の關係である。前者に支配する根源的な生存様式は「生む」であり、後者に支配する根源的な生存様式は「作る」である。無論人間は「生む」と「作る」との綜合的主體であり、この綜合の統一點が身體である。物を作る勞働の主體が身體たると共に人を生む働きの主體も亦同じく身體である。身體は「作る」身體であると同時に「生む」身體である。併し均しく同一の身體であるにせよ、兩者の場合に於て身體の有する意義は根本より異ならなければならぬ。人間が主體として客體の自然界に働きかけるところの「作る」勞働は畢竟客體の獨立の實在性を人間主體の獨立の實在性の中に吸収し否定し盡す働きに外ならぬ。意志行動の經驗に於て抵抗物として我々に與へられ、その實在性の我々によつて發見せられる外的自然界は所詮は我々によりて否定せらるべきものとして與へられた實在なのである。この意味で客體的實在は未だ眞實の實在と云ふことはできぬ。眞實の實在は却つて客體を否定する自主的な人間主體の方になければならぬ。かゝる人間

主體の内實が廣く欲求より自由意志に至る意欲と考へられる。欲求や意志は飽く迄自分を肯定して他を否定することを本性とするのである。意志は唯心論的たることを本性とし、唯心論は實はかゝる意志經驗を基礎として成立する生活の態度に外ならぬ。併し乍ら若し主體が客體の實在性を完全に否定し盡すならば、そのとき主體は同時に自己の實在性をも否定するに至る如き運命をもつであらう。何となればこの主體は本來客體と双關的な主體なのであり、この主體の實在性は實は客體の實在性を媒介して成立する所のものに過ぎぬからである。客體の勦滅はやがて主體の自殺に外ならない。意志の極致は意志の自己否定である、欲望の達する所は欲望の自己消滅である。意志や欲望は本來かゝる自己矛盾を内に藏するのである。自のみの肯定に立つ他の否定は必ずや自の否定に歸着せざるを得ない。主體と客體との意志的關係は必ずこゝに至る運命を有するのである。こゝに於て主體が自己を救はんが爲には客體を獨立のものとして解放するより外ない。併し如何に客體を主體より解放するとは云へ、客體たる限り、主體と對立して再び之を否定する運動に進み、之を無限に繰り返さざるを得ないのである。こゝに於て眞實の實在的主體は自己内に反省して自己を客體と對立せしめる次元と秩序とを超越しなければならぬ。即ち眞實の主體は客體に對する主體でなく、他の主體に對する主體とならなければならぬ。眞實の深い實在界は主體と主體との間にある。それは「作る」身體的人間でなく、「生む」身體的人間でなければならぬ。他を否定する主體でなく他を肯定

する主體、自己を肯定する主體でなく自己を否定する主體でなければならぬ。併し「生む」世界は未だ「作る」世界を媒介せず、實在的な客體と主體との行動的關係を媒介せずして、端的に環境と人間との統一せる「生命」の世界であつた。それは直接的な性と血との原來的自然を中心とする「生命」の世界であつた。今や主體と客體との否定的葛藤を媒介して自己内に反省し深く主體の中に歸入せる主體の世界は「作る」を媒介せる世界でなければならぬ。之が人格的人間の世界に外ならぬ。眞實の實在的主體は生むと共に生み得ざる人格を含む人格的人間である。かゝる主體的人間の人格性を相互に肯定する共同的關係が實に愛に外ならぬのである。

人格は生命でもなく、存在でもない。人格は主體である。人格的人間は「生む」と「作る」とを綜合止揚せる自覺的實存である。無論人格的人間もかく本來主體として主格的實存たるに拘らずなほ客體的な物件の役割に於て存在することも亦可能である。人間は自己目的たる人格たると同時に他の爲の手段たる物格に於ても存在することが可能である。このとき人間を物格として遇する者は、換言すれば物格としての汝に對する我は自ら又物格に於てある者であり、その關係は原理上畢竟前述の人と物との關係以上に出でないのである。人間の關係も欲求や利害の關係たることが可能である。否寧ろ普通には人間の人間性の現實の内容は多くかゝる欲求や利害の心にあるとすら考へられる。確かに人間は原本的な内的自然を基礎に有すると共に外界に働きかけ之を自己に従屬せしめん

とする身體的個人として一面かゝる心をその基礎に有することは争ひ得ない。併しこのときこの個人は相互に萬人に通じて逾らざる同一共同の欲求的人間性を内に包む個人として、相互に自己肯定の立場或は自己中心の立場に立ち、相互に他を否定し盡し、他の自立性を喰ひ盡す立場に立ち、永遠に熄まざる鬭争の關係に存在せざるを得ない。こゝに於て萬人は萬人と鬭争の關係に立つのである。そして具體的な人間は「作る」客體的行動を媒介綜合せる所にその具體性の根據を有するが故に對人的鬭争は亦人間性の必然的一面をなすのである。併し乍らかゝる立場は未だ人格の立場ではなく、人格的人間としての主體的實存は客體的争覇に盡きるものではない。人格の立場は争覇の立場と異なりて寧ろ逆に相互に他の獨立的自主性、自己目的性を肯定承認する愛の立場である。この愛による他の自主性の肯定の態度は自己の自主性の否定の態度として現れる。我は汝を客として對格の座に据ゑるとき我と汝とは人格の秩序に立つ。我と汝との人格的秩序が愛の内實に外ならぬ。そして我は汝をかく愛することによつて始めて汝の人格に接するのである。我は汝の人格を「生む」ことも殺すことも、「作る」ことも壊すこともできない。汝の人格は汝を主體的實存として愛するとき端的に我に興へられるものである。我々が互に自己肯定の争覇の立場に立つ以上永遠に人格に接することはあり得ないであらう。我々はたゞ我の自主性を棄てて汝を愛するとき汝の人格に直接し、人格としての汝に際會する。この意味で人格は發見せられるものと云はなければならぬ。我は欲求や利

害の關係、その次元に於ては如何にしても汝の人格に、人格としての汝に達することはできぬ。このとき我も亦未だ人格ではなく、人格としての我ではないのである。愛は主體と客體との間の秩序ではなく、主體と主體との間の秩序である。併し乍ら人格はかく發見せらるゝものとは云へ、それは發見に先立つて既に人格が隠れて存在してゐたことを意味するのではない。人格は發見せられると同時に成立するのである。我と汝とは愛の關係に於てそこに始めて人格として成立する。我は汝を愛することによつて、汝は我を愛することによつて人格となる。我々は愛の具體的な秩序に於て人格的實存となるのである。前に客體的實在に就いてそれが發見と同時に成立することを論じたが、今亦我々は主體的實在たる人格に就いて同様のことを云はなければならぬ。人格を人格的立場より顯するとき我々はこの結論に達する。故に愛に於て人格が發見せられる前に既に人格が存在すると考ふるは存在論的な一つの知的推定に過ぎない。かゝる立場は始めより人格を客體的な知的對象と考へ、人格は汝として我より直接に際會せらるべきものでなく寧ろ第三者の立場より傍觀的に觀察せらるべきものとする無意義な主知主義の前提に立つ立場である。人格は自ら愛することによつて證得せられるものであつて外より眺めらるゝものではない。人格の立場は存在の立場ではない。愛の秩序は知の秩序ではない。人格の發見せらるゝ前に人格はなく、人格は發見と同時に成立するものでなければならぬ。それは恰も神の信仰に立つ前に神は實は實存しないのと均しいと考へ得よう。

神は信仰に於て始めて實在する。神は信せざるも永遠の昔より存在すると考ふるは直接信仰に立つての事柄でなく自ら信せずして思惟しての事柄である、宗教の事柄でなく哲學の事柄である。かゝる神は實在する神でなく神の理論的概念に過ぎない。同様に主體的なる人格は人格の概念ではない。人格の概念は人が人たる限りの形式的規定として何人も之を有するものであらう。併しかゝる人格概念は法的な人格概念に過ぎず、既述の如き矛盾律的論理の支配下に立つ抽象的人格性に過ぎない。人格は所有せらるべき客體的規定ではなく、愛に於て見出され又愛に於てなるべき主體的核心である。人格の *Human* を會得せしむるものは愛であると共に、人格の *Divine* も亦愛と共に成立すると云はなければならぬ。過去未來に互る人格の永遠的存立の如き實は時間的な長短の事柄として愛の現在に收められたる瞬間的内容に過ぎない。

かく人格的人間相互の間を他の肯定と自の否定との態度を以て共同に存立せしめるものが一般に愛であるが、この愛が何同性や血の原本的自然性を基礎とせずして端的に人格と稱せられる空虚な人格性の愛に非ざること云ふ迄もない。性や血に直接結び付ける愛も愛たる限り上述の態度に立つものである。我々「人間」が直ちに人格そのものでなく、常に性や血の「自然」、即ち廣く「生命」を否定的媒介の基底に有しつゝ「人格」を綜合せる具體的な辯證法的實存なることは既に述べた如くである。現實には單なる「生命」もなければ單なる「人格」もない。人間の現實在は意識下の「生命」を基

礎としつゝその實在性の自覺的證得を有つ實在であり、性や血の自然を基礎とする身體的個體にして同時に人格性の會得を有する者にして眞實の人間實存である。人格的愛も單純にそれ自體として存するものでなく、性や血の自然に基く生命の衝動本能を媒介の基礎に有して存するのである。たゞ愛は愛としての本性としてその基礎たる直接的自然的な生命の衝動性本能性の否定の意義をば有する。人格はこの意味で性や血の否定態たる意義を有つ。人格は人格としては性や血の直接的自然に無縁のものである。現實の人間は實にこの「生命」と「人格」との否定を媒介せる綜合的統一體であり、而も自然の「生命」を否定的媒介の實在的基礎とする人格たる所に辯證法的實存たる所以があるのである。かゝる現實在の辯證法的聯關を反省の立場より解體して人格を直接的孤立的に定立するとき、人格は全く空虚な人格性一般とならざるを得ないのであつて、人格は本來人間と對抗するものと考へられ、愛は人格より離されて人格は單に理性的な自由意志の普遍的主體とせられ、更には抽象的な平等性を有するものとして矛盾律的論理の支配下に立つものとせられ、かくて愛は逆に欲望と混同せられ、人間はかゝる欲望の權化と考へられたりするのである。廣く自然法的な人格概念は實にかゝる非辯證法的な分析的反省にその發生の根據を有するものに外ならぬ。併し人格は決してかく人間的現實在との辯證法的聯關より切離されて孤立的に存するものではなく、又哲學上然か考へられ取扱はるべきものではない。かく取扱はれるとき人格は單に普遍的な人格性に過ぎなく、人

格よりその最も本源的な愛が取去られるであらう。併し人格は普遍的のものでなく個性的のものであり、理性的のものでなく愛のものである。人格は知識の對象でなく愛の主體である。無論こゝに個性的と云ふのは、人格は知的反省の對象には非ざるが故に、他と比較商量した結果知られる特殊の唯一性の如き事柄を意味するのではあり得ない。個性とは他の客體とは代置し得ざる主體の自己目的性を意味する。主體的人格にして個性である。我々は愛することに於てかゝる個性に接しかる個性となるのである。我々は愛することによつて他と代置すべからざる自己目的々な絶對的な個性的人格に觸れるのである。たゞ數量的に人數の大なることを目的とし、絶對的な個性的人格に觸れずに人類の一員たるが故に愛する如き人類愛が未だ實は愛に非ざる所以もこゝにあると云へよう。愛に比較商量の入る餘地はない。數量の範疇下に立つものは人格でなく實は物體に過ぎない。我々は愛に於て人間の深い主體的根源の中に、性や血の連續的自然を基礎とする現實の人間の中に、生み得ず作り得ずして自己目的絶對的な人格に接するのである。外的實在が身體の行動に於ける抵抗の體驗に於て外に超越せるものとして發見せらるゝに對し、人格は愛に於て寧ろ人間を内に超越せるものとして見出さるゝのである。この意味で客體的な實在と主體的な人格とはその存在と實存の様式と次元を全く異にする。自然物としての身體が既に死して消えさりたる古人の人格にも我は現在に於て汝として相見え得るのである。――

九

私は一般に人間は性と血との内的自然の要素と人格の要素とを有し、前者が否定的媒介の實在的基體として後者と綜合せられる辯證法的統一體に人間の現實性が存することを明かにしようとした。性と血との自然は人間の實在的基體をなす。之を缺きて實在的な人間はあり得ない。この意味で性や血の自然の有する至當な意義を認め得ぬ立場や理説は(多く *homo sapiens* の人格主義)人間の哲學的把握として根本より誤れるものでなければならぬ。併し又人間は單に自然でなく同時に人格である。人格ならざる人間はない。この意味では人間に人格の正當な意義を認め得ぬ立場や理説も(多く自然主義)人間の哲學的把握として根本より誤れるものと云はなければならぬ。人間の眞實の把握は自然性と人格性とを夫々正當な地位に於て認め、實體論と緣起論との綜合たる辯證法に於て人間を自然と人格との辯證法的綜合體とする哲學的立場にのみ成立するのである。そしてこの哲學的立場が自然と人格とを、換言すれば人間を始めより無條件的に知的觀照の對象とし、實在は單に眺めらるべきもの、人格は本來觀らるべきものとする謂なき主知主義の立場を排除せる立場なることは斷る迄もない。この主知主義の立場は外的實在の問題に於ては、之を意志的行動的經驗に於ける抵抗の體驗に解決の原理を求めずして寧ろ端的に「意識一般」の立場より之を知的對象として解決せんとするものであり、人格の問題に於ては人格の内實を愛に置かず、愛を人格より除外して、

人格を理性的法則の支配下に置くのである。哲學的人間學にとりてはかゝる *homo sapiens* の主知主義の立場を出發點の立場とする立場こそ最初に除外せらるべきものでなければならぬ。我々は外界の實在性の問題に於ては *homo faber* の勞働の經驗より出發すべきであり、人間の實存の問題に於ては之と並んで人間の原始的關係を愛とする生活經驗より出發すべきである。「生む」と「作る」とを綜合する「人間」より出發することが人間學の出發點の義務である。いして *homo sapiens* の主知主義の立場に立つ「學」が原本的な人間の中より成立し來る諸種の事情を明かにすることが人間學の主要な課題であり、かゝる立場の成立を以て人間學が終り哲學が始まるものに外ならぬのである。

そしてこのことは性や血の「自然」なるものが人間的現實の全體系に於て如何なる次元に立ち、如何なる領域に位するかに就いて嚴密な反省を要求する。この「自然」が既に分別論理的な「學」の立場より構成的に解釋せられた近代自然科学的な自然やそれに基づいて成立せる自然主義や唯物論の構想せる自然に非ざることは云ふ迄もない。このことはその都度既に指摘せる所である。性や血の「自然」は知的學的な反省對象たる以前の實在である、外的實在性の證得以前の環境的基體である。我々は前節に於て之を「生命」と規定し、矛盾律的論理以前の原本的實在とした。環境としての外的自然の實在性を抵抗の體驗に於て證得するとき、人間は「生命」に於ける「生む」の機能を超越して身體的勞働の基體となり、こゝに「作る」の立場に進躍する。知性や理性はかゝる方向の「作る」立場よ

り成立し來るのであり、分別論理や自然科學的自然は之に基いて成立し來るのである。併し外的自然に働きかける身體的勞働の立場は畢竟客體の否定、自我の肯定の自我中心の立場であり、之はその所に背きて所詮自我の自殺、自我の自滅の立場に歸着せざるを得ない。かくて成立する自我の自己内反省を轉機として、外に向へる自我が内に向ふことによつて開ける自己否定の立場が廣く愛の立場であり、こゝに主體的な人格的人間の世界が啓けるのである。理性と人格、勞働と愛、欲求と愛とはかゝる辯證法的聯關を有して、夫々異なる本質を有しつゝ一つの體系的構成をなす所のものでなければならぬ。併し乍ら客體的な外的自然と人間の勞働主體との對立の前には環境と人間との直接的統一がある。「作る」身體的勞働の前には「生む」身體的生命があり、實在の證得意識の前には實在の無意識的根柢があり、個人の前には原本的な團體がある。之が「生命」であり、原本的な「自然」である。性と血とはかゝる「生命」の内實であり、かゝる「自然」の内容である。「生む」は根源的にはかゝる世界の事柄に外ならない。この意味で「生む」は「作る」よりも原始的であり本來的である。「作る」なくとも「生む」はあり得る、併し「生む」なくして「作る」はあり得ない。「生む」は「作る」に進む。「作る」は「生む」生命が自己自身を對象化し、生命が生命たることを否定する所に成立する。生命が自己の連續的共同性を否定し、自己を否定せらるべきものとして自己の前に曝すとき生命は「作る」に飛躍する。「作る」は「生む」生命の自己自身に對する犠牲的反逆に成立するのでな

ければならぬ。そして之が人間の自覺化の必然的方向に外ならぬのである。現實在の根柢には常に「生む」生命がなければならぬ。併し「生命」は自己自身を否定して「存在」となり、「存在」は更に自己自身を超越して「人格」となる。「生む」と「作る」と「愛す」とは、或は「生命」と「存在」と「人格」とはかゝる發展聯關にあるものであり、人間の現實在は具體的にはかゝる自然と勞働と人格との立體的統一體系をなす。そしてこの最も基底的な「生む」が血の純粹連續性と性の異質的補足性との綜合として本來的に社會的であり、茲に原本的社會の存することは前に述べた如くである。自然と勞働と人格との立體的聯關をなす人間の現實在の本來的な社會性も實に茲にその根據を有するのでなければならぬ。

我々は「自然」及び「生命」の眞實義を茲に求める。人間の現實在の根柢たる自然或は生命はかゝる意味のものでなければならぬ。それは根源的に社會的のものである、否最も原本的な社會そのものである。それは個人以前であり、個人意識以前であり、分析論理以前である。而も個人も個人意識も分析論理も凡そ之を否定的媒介の基體とせずしては存し得ないのである。若し我々が人間を以て原本的意義に於ける社會とし、社會が人と人との「間」の存立を必要とするものならば、「生命」はかかる間を埋めるものと云ひ得よう。「間」が既に論じた如く非連續性の意義を有するならば、「生命」は連續性の意義を有しなければならぬ。而もかゝる「間」の或は距離の非連續性そのものが本來「生命」

の連續性の基礎に成立するものに外ならぬのである。この意味で「人間」がそれ自體非連續の連續である。例へば親子の血縁關係を取出してみる。親子は決して二個の個人の集團ではない、何となれば二個の個人の集團は必ずしも親子とは限らぬが故である。親子が親子たるときその根柢には同一の血の生命の連續性が必要であり、親と子とは同一の血を分有することに於て始めて親子である。そこには單に矛盾對立に分別することを主要機能とする矛盾律の論理を以ては原理上解し得ず、又解すべからざるものがなければならぬ。かゝる「生命」の狀況を主要基幹とする所謂自然民族の心生活や更に所謂象徴諸形式に矛盾律の論理と異なりて前矛盾律的な特殊の法則が支配すると考へられるのも實はこの「生命」の本源の連續性に基くことは前にも指摘した如くである。人間はかゝる連續性を基體とする個人として始めて眞實に人間である。人間がその原本的意義に於て實に非連續の連續たるものに外ならぬ。それ故この「生命」や「自然」が論理以前のものであると云ふことは決して無秩序の反論理、非合理のものであると云ふことを意味するものではあり得ない。たゞ矛盾律的論理以前のものであると云ふことを意味するのである。所謂反合理、非合理は理性と對立するその否定的對立者を意味するのであり、かく否定的對立の狀況に存するとき既に矛盾律の支配下に立つのであつて、自らは知らずして而も既に理性の埒内に存するのである。争ふものが却つて近き所以はこの理に基くのに外ならない。我々の云ふ生命や自然はかゝる意味の反合理や非合理の如きものでは

ない。それは論理性や合理性の基礎に實在するものである。それは「個體」と「普遍」との論理的對立以前の「特殊」と云はるべきものであらう。生命は「種」と考へられる。かゝる特殊或は種としての生命、自然はそれ自體の獨自な秩序を有するのでなければならぬ。

今この生命或は自然の二つの要素たる血と性とを取り出して考へてみる。兩者は離る可からざる聯關を有する自然であり、兩者の統一に生命が存する。然るにこの血と性との間には獨自な秩序が存するのである。先づ第一に性は互に相反的な男性と女性との補足的合一に於てのみ新な血の連續を可能とするものであり、この秩序は既に論じた所である。人間の生命は性を異にする對立を内に媒介する統一としてのみ自己自身の持續性を保つのである。次に第二の秩序として我々は寧ろ第一の秩序と逆に、假令性を異にするも血が同一なるときは、そこに相反に基く補足的合一の性の根本機能が完成し得ないと云ふ事實を注意しなければならぬ。血の同一性に於ては性の對立性は力を失ひ、従つて合一性の特性は失はれざるを得ない。異性も同一血縁の同胞に於て相牽かず、新鮮な血の連續性が却つて血を異にせる異性間に成立する自然の現象はこの秩序を現すと云へよう。トーテムイズムに伴ふ族外婚（エトソガミ）は之を典型的に代表する事例であり、文化民族に於て近親の婚姻を避けんとする社會制度はこの自然の秩序を基礎とするものに外ならない。この意味で性が相反性を基礎として補足的合一の機能を實現する如く、血も亦内に相反性を基礎とすることによつてその持續性を現成

するのである。血と性とは相反を含みて統一し、統一して又相反に轉ずる。換言すれば血は性の分裂を媒介して自己の持續を保つのである。我々は前に血が性に對して原始性根源性を有することを指摘した。血は純粹連續の原理であつた。我々は今血と性との原本的關係を省るとき、性の分裂を媒介して血の連續を保つ生命に於ては、血は生命の直線的連續性の内實であり、性は生命の圓環的非連續性の内實であると云ふことができる。性は云はば血の分裂態であり、血は云はば性の合一態である。生命は自己分裂の媒介なくして自己同一の持續性を現成し得ないのである。自然は對立を含む統一である、内に兩極性を藏する自己同一者である。「生命」が既に本源的に非連續の連續である。こゝに近代の「自然科學的概念構成の限界」がなければならぬ。「生む」の事象は實に上述の二つの秩序を有して成立する事象であつて、人間の内的自然は異質的牽引、相反的合一の明白な秩序を有するのである。無論血の同一性、性の相反性は現實に於て相對的事柄に過ぎず、畢竟程度の問題に過ぎないであらう。族外婚、族内婚の問題は要するに族の領域如何に係る事柄に過ぎない。否、更に古代神話や未開民族には上述の如き秩序の存せぬ事實の多々存することも否定し得ない事柄である。併しかゝる事實の存するを以て上述の一般的秩序を否定する根據となすことはできない。それは逆にかゝる事實の方が一般的秩序たり得るか否かを考へれば明白である。子なき夫婦ありとて夫婦に子なきが一般的と云ひ得ず、同性愛ありとて一般に性愛が異性間に成立することを

否定し得ない如く、人間界に於ては偶然的事實の存在を以て一般的な秩序を否定し得る根據となすことはできないのである。要するに血と性との「自然」には上述の如き秩序が存し、「生命」は自己分裂を媒介して自己の統一的持續性を保持するのである。理性や人格の組織を有する人間の現實在も、自然や生命を媒介の基礎とする以上、かゝる秩序を無視することはできず、却つてかゝる秩序の上に立たなければならぬのである。――

私は以上論じた如き人間の現實在の立體的構成とその媒介基礎たる自然の秩序とを俟つて始めて再び出發點の家族團體に還歸し、一般に共同團體と世代との有する意義を明かになし得る立場に達したと思ふ。私は一般に男女の性と親子の血とを基本とする原本的な人間の團體生活の形態を廣く家族のそれと考へ、之を家族形態の歴史的變遷を抽象しても殘留する最小限度の本性と考へ、こゝより性と血との自然が人間の現實在に於て辯證法的な否定的媒介の基礎たる意義を有することを探り出したのである。この意味で性と血との自然はそれ自體文化的のものでなくして而も常に文化の基底に實在するものと云はなければならぬ。併し乍らこのことは家族團體の形態が文化的歴史的のものに非ずと主張するのとは全く意義を異にするのであつて、たゞ上述の意義に限定せられた如き原本的な家族團體は常に必ず文化的歴史的なるものに缺く可からざる基礎として存すること、之を缺きては文化的歴史的のものも成立し能はざることを主張するに過ぎない。家族團體も實際には文

化的のものであり歴史的所産である。併し文化とは何であり、文化は如何にして成立するか、この問題に對する解決の出發點を却つて文化それ自身の中に求めず(例へば *homo sapiens* の哲學の如く)文化の基礎にして文化ならぬ上述の「自然」に求めなければならぬとするのが私の根本信條に外ならない。併し乍ら翻つて考へてみるに上述の性と血との自然を明かにすることは未だ原本的な家族團體の構成を明かにするものではなく、そこには文化的要素を取り去るもなほ他の自然的の要素が残らなければならぬ。我々はかゝる自然の要素を求めて一方土地に發見すると共に、他方世代に發見するのである。性と血とは土地に結び付き世代を構成するときに始めて眞實に人間的な共同團體となり、共同團體は又內的な體制と分肢とを含み來ると思ふ。私は次に之等の問題に少しく考察を加へなければならぬ。

家族團體の自然的要素たる性と血とは現實に於ては男女と親子とである。男女と親子とが家族團體を構成する基本要素である。このことは一夫多妻、多夫一妻乃至一夫一婦の形態に於ても、更に親と子との兩方向に一世代より數世代に亙りて共同生活を營む組織下に於ても、原理上變りなき事柄であつて、之等の種々なる組織形態は變化を受くるにせよ要するに派生的の事柄に過ぎないと考へられる。併しかゝる組織形態の如何は兎に角、その根柢には世代が重要な意義を有して支配し、家族の組織形態と世代との間には或る内面的な關係が存するのでなければならぬ。小家族大家族を

區別すべき内的原理は世代の數にあり、家族分岐の内的原理も世代の中に存する。そしてこのことは裏より云へば家族と家族とを親族關係に於て結び付くる原理に世代が大きな役割を演ずることを意味するのである。併し世代は元々一つの社會的概念である。それは個人に於ける年齢とは異なりて年齢を均しくする者の同時存在を意味するのでなければならぬ。世代とは如何なる内的構造を有するものであるか。それは先づ「生む」の關係を離れて存立することができぬ。世代は「作る」の關係とは凡そ無縁である。出生の時期、生活の時期を大體均しくする同時性が世代の第一の内實をなすのでなければならぬ。この意味で世代は運命的自然のものであり、我々には端的に與へられたものと云ふべきである。それ故に世代は單に血の連續性のみを以ては成立し得ず性の對立性が加はらなければならぬ。若し純粹な血の連續性のみ存すると思惟するならば、そこには單に連續的な血の流れのみ思惟せられて他より區別さるべき世代は思惟し得ないであらう。性なき血に世代はない。世代は性の對立性による血の非連續性を媒介する所に成立するのでなければならぬ。世代は血と性との綜合に始めて成立する。性は血の分裂態として血は性の分裂を媒介して自己の持續性を保持するものであつた。世代は一面時間として血の連續性を基礎とすると共に他面時間の完結的期間として空間性を有し、非連續の連續の意義を有する。更に次に世代は年齢を均しくせる者の同時存在性や時間間の非連續的連續性を意味するに止まらず、異なる年齢時期の同時存在性を意味する。世代の意

義は異なる世代（幼年、青壯年、老年等）が同時に並存する所に存するのでなければならぬ。非同時的なる者が同時に並存する所、所謂「同時的なるものの非同時性」^①が世代の根本義をなす。生命の時間はかく一次的のものでなく多次元的のもの、直線的のものでなく立體的のものである。世代が本來「場所的」意義を有するとせられるのも之によるであらう。

① Pinder, Das Problem der Generation.

優越な意味に於て文化や歴史に支配するものは時代であつて世代ではないが、^①なほ文化や歴史に基礎的な時として様式をもつ世代が問題とせらるゝとき、その根柢には常に上述の「生む」を基礎とする運命的自然的な世代がなければならぬ。之なくして凡そ世代のあり得ざることは、精神や理性より生死が出で來らず、人格より人間が出で來らざる如く、逆に *homo sapiens* の文化より世代が出で來らざる事情を思惟すれば明かであらう。運命的自然的な世代が媒介の基礎となることなくして文化的意義をもつ世代と雖も成立し來る理はあり得ないのである。そしてかゝる世代こそ——出生を均しくする者の運命的同時的結合性、及び異なる世代の重層的な同時存在性を本性とする世代こそ實に「生む」生命の本來的な時間、外ならぬのであつて、前に性と血とに即して明かにした「生命」は具體的に時間としてはかゝる世代としてあるのでなければならぬ。性と血との自然を根幹とする人間の「生命」は時間としては世代の連続である。この意味で「生命」は現在から現在へと移り

行く。各世代は夫々自己の過去と未來とに連るであらう。かく過去と未來とに連る夫々の現在が連結され行く所に立體的な「生命」の時間があるのである。そしてこの「生命」の土地に結び付く空間的な展開、換言すれば世代としての時間の空間的な固定が共同團體に外ならぬと思ふ。

① このことは別は論じたいと思ふ。

共同團體の基本的形態たる家族團體は同一世代に屬する男女と異なる世代に屬せる親子とを同時に包含せる最小限度の共同團體である。この場合假令男女は同一世代に屬しても、それは既述の如き性別及びそれに基く心情職能の相違を有し、そこに既に異質的なるものの不平等が存しなければならぬ。そして異なる世代に屬する親子の間にも身心の諸方面に不平等の存するは云ふ迄もなき所である。この意味で家族團體はその構成員が本來的に性質を異にし、その間に不平等の存することを以て本來的な性格とする。併し家族團體は正しくその故を以て一つの統一的な共同團體を構成し得るものと云はなければならぬ。何となれば男女はその心情と機能とに於て異質的相反性を有するが故に却つて補足的合一性を要求してこゝに「生む」の統一的機能を完成するのであり、親子は獨立非獨立の不平等の相違性を有するが故に却つて養育育成の働きを必要とするが故である。若し團體の構成員が凡て性質を均しくせる同一の者ならば（例へば生れ乍らにして自由平等なる完成的獨立的個人の如き）その團體は決して共同團體たることはできぬ。共同團體は異質的なる者の調和

的統一に成立するものであつて、同質的なる者の意志的結合ではない。共同團體はその本性上運命的、自然的なる原始的團體である。それは個人以前の、そして個人が却つてそれより成立し來る所の原始的團體であり、個人と個人とが理性的法則を媒介して自由意志的に結合する契約結合社會とは全くその構成原理を異にする。併し乍ら家族共同團體に於てはその不平等なるものを測定する一般の尺度が存しない。何となればその不平等なるものは異質的のもの間の事柄であつて、もしそれを同質化すれば抑々共同團體の構成が不可能となる如き補足的合一性、互助的共同性の不可缺的契機に外ならざるが故である。この意味で所謂不平等は實は同時に平等性の意義を有するものと云はなければならぬ。かゝる意味の不平等の平等性は共同團體の一つの根本本性に屬し、こゝに却つてその成立の自然的根據が存すると云ふことができる。併し乍ら家族團體は親子の異なる世代の同時に存在せるものであつた。世代は夫々特有の精神生活を有つ。若き世代に對して老ひたる世代が或は老ひたる世代に對して若き世代が力、智慧、威力等に於て優劣の差別を有するとき、世代の間には必然的に自然的な依存從屬の關係が、更には内面的な對立の關係が成立せざるを得ない。この異なる世代の同時存在性に家族團體に潜む不平等な支配の契機が存するのであつて、世代は家族團體構成の積極的原理たると同時に又家族團體解體の否定的原理をも藏するものと云はなければならぬ。そして同一世代に屬する男女の間にもその職能の差違に基く不平等性がやがて家族の中心權

に母性と父性との動搖を齎し來ることも當然である。それらが歴史上如何なる形態をとるにせよ、家族團體には他面自然的に平等の平等性が潜む。かくて性別と世代との含む不平等の平等性に家族の共同團體構成の原理が潜むと共に、逆に平等の不平等性にやがて共同團體の解體の原理が潜むのである。

我々は同様の事情を廣く家族團體の集團と考へらるべき氏族、部落、村落等にも見出し得るであらう。無論我々は歴史上人間の團體生活が家族のそれを以て始まつたものと思惟することはできず、家族以前により大なる集團形態が存したものと思惟しなければならぬ。勝義に於ける家族團體は遊牧の時代に存するとは考へ得ず、一定の土地に固定して家屋に住する農耕の時代を以て始まると考へなければならぬ^①。この意味で家族團體は歴史上決して原始的のものとは云へないのである。併し乍ら性と血との「自然」及びその協働に基く「生命」が人間の團體生活の基幹たる以上、かゝる自然や「生命」或は之を最小限度の内容とする限りの「種」としての家族團體は、勝義に於ける家族團體形態の出現以前にも出現以後にも共に媒介基體として存在しなければならぬ。かゝる思想的立場に立つ以上、諸種の共同團體の形態は世代による「種」の生命の自己分裂の中に成立の根據が存すると考へられる。性の分裂を媒介して血の持續性を保持する「生命」が非連續的な世代に即して自己を空間的に固定する所に、換言すれば性と血との直接的結合によつて「生む」を完成せる生命が再び新に

自己の「生む」機能を持続せんがために性と血との間接的分離を要求する所に、家族を單位とする共同團體の體系の成立根據が存するのである。この場合「生命」が自己を間接化し空間的に固定する媒介者が土地に外ならない。勝義の家族團體が既に土地に結び付くものであつた。共同團體は凡てこの土地を以て成立の地盤とする。元來一個の家族團體、一個の共同團體は、恰も一個の個體が思惟され得ぬ如く、思惟し得ざるものである。共同團體は原理上常に多數のものが並存することを要する。世代は多數の世代の同時存在を以てその本性とする。かくて「生命」は一般にその深い根柢に於て場所的意義を藏するものであり、既に明かにした如く性と血との綜合たる「生む」が場所的意義を有し、共同團體も亦場所的意義を有するのである。無論生命も共同團體も本來連續的持續性を中心義とするものなるが故に、正當には持續的場所的、場所的持續的のものと云ふべきであらう。生命や共同團體のかゝる場所的意義を現成するものが土地に外ならぬ。かくて共同團體の體系は内に世代の重層性を藏し、この世代の重層性の中にその成立の根據と同時に崩壞の根據をも含む。そして家族團體よりそれを包含する共同團體に進むに従ひ益々直接的な性と血との内的自然に基く共同的結合の紐帶に於て弛緩し、それだけ他の要素に基く結合紐帶が増大する。かゝる性と血以外の結合紐帶の基礎は實は「作る」對象的勞働に基く經濟的要素より來るものである。家族團體が既に扶養組織として經濟的團體であつた(第二節)。共同團體は本源的に經濟的團體でなければならぬ。經

濟は「生む」生命が生まんがために却つて自己を否定する所に成立する「作る」の原本的内容に外ならぬ。こゝに共同團體に支配する性と血との限界が存する。そしてかく「生む」より「作る」に轉移し、共同團體の性と血とに限界を賦與して之を解體に導く媒介者が亦土地に外ならぬ。土地は世代と同じく共同團體の成立の原理たると共に同時に又その解體の原理たる意義を藏するのでなければならぬ。こゝに土地の二重的意義が存するのである。

⑤ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 195—6.

然らばかゝる土地の二重的意義は何處より成立するのであるか。土地は一面に於て占有し所有せらるべき場所として、或は勞働の對象たる外的自然として、權利や勞働の客體と考へられ、この點に於ては土地と他の諸物件との間に何等選ぶ所なき同一意義のものと考へられる。併し乍ら翻つて考へてみるに土地は單にかゝる客體的對象たることに盡きるものでなく、又本來客體的對象たる所に原本的な意義を有するものでもない。土地は本來人間の生命を養ひ人間の生存を維持する中心的环境として生命の一つの根源をなすものであり、更に人間のそこに生れそこに死に行く母胎的な自然でなければならぬ。既に明かにした如く(第八節)、「生命」は單に環境に存するのではなく又單に個體に存するのでもなく、環境と個體との對立以前の原始的統一に存する。かゝる環境の中心なものか土地に外ならぬのであつて、土地は「生命」の不可欠な要素に外ならぬ。この意味で土地は

人間にとつて主體的な自然たる意義を有する。「生む」人間の働きはかゝる自然との協同に於て現成し、性と血との内的自然もかゝる土地を離れては實在し得ないのである。我々は新に「生命」を以て具體的には性と血と土との三要素の協和統一と規定しなければならぬ。併し乍ら「生命」が自己自身を否定的に定立することによつて自己の主體たる環境を對象化し、外界の客體的實在と労働の主體的實在との對立に轉移するとき、土地は「生命」を離脱して自然の實在的客體とならなければならぬ。ここに働く身體と働かるゝ土地との對立が成立し、性と血とは内的自然として外的自然たる土地に對立するに至り、土地は労働の對象となり更に占有の客體となる。土地の客體的對象性は實に「作る」働きに副うて漸次成立し來るものに外ならない。たゞ「作る」の根源に「生む」が存する如く、客體的對象としての土地の根源には主體的環境としての土地がなければならぬ。土地の有する二重性は實にこゝに成立の根據を有するものに外ならぬのである。土地が主體的環境として人間がそこに生を享け、食を求め住を定めるとき、土地は人間共同團體構成の積極的原理である。土地の近接が共同團體の重要な構成要素とせられるのも之に基くのでなければならぬ^①。併し土地は同時に客體的な自然として労働の對象であり、占有の場所であり、所有の物件である。このとき土地は排他的な一定の場所として人間の對立闘争を喚起する物件に轉ずる。土地の所有權が大體に於て公有より私有へと歴史上轉移し來れる事情も、更に經濟が歴史上自然經濟より貨幣經濟に推移し來れる事情も畢竟は

この土地の客體化及びそれに基く土地よりの遊離の過程に副ふものに外ならぬであらう。この點に於て土地は人間共同團體の解體の原理たる意義を有するのである。

① Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Erstes Buch § 6.

以上論じた如く「生命」或は「自然」は性、血、土の統一たる所にその本源の意義を有するのであるが、性と血とは「生む」主體的な内的自然として具體的には世代をなし、土は客體的な外的自然に轉じて「作る」勞働を喚起する。そして世代も土地も原本的な人間共同團體構成の基礎原理たると共に又その分肢解體の基礎原理たるのである。世代に於て我々は運命的自然的のものに抱かるゝと共に土地の客體化の方向に於て我々は運命的自然的のものより脱却するのである。かゝる運命的自然的のものよりの脱却が文化の成立起源に外ならぬ。こゝに「生む」は「作る」に轉するのである。――

人間的現實在上來明かになし來つた如く生命或は自然を最下層の實在的基礎とし、その上に身體を媒介する環境的實在に對する勞働交渉圏が存し、更にそれを主體の根柢に超越還歸せる人格の愛の共同界が統一する。そして最下層の生命或は自然より環境に對する勞働交渉に轉移する媒介點に世代と土地とが存するのである。人間的現實はかゝる多次元的立體的な聯關組織をなす。我々は之を生命―存在―人格と現すこともできよう。この立體的組織が單に建築的な構造でなく、辯證法

的な否定的媒介の統一聯關なることは前に論じた所である。我々が普通文化と稱するものは「生命」たる共同團體が自己自身の中より自己を否定し、その構成母胎たる土地より分裂して、環境を客體的實在に轉じ、之に身體的勞働と技術的製作とを加へる所に成立するものに外ならない。文化的活動とは「生命」が自己自身を對象化して自然的環境を表現的環境に形成し行く技術的勞働を意味し、更にはかゝる對象的勞働を媒介して獲得せられる人間主體の自覺を意味する。文化は「生む」生命が「作る」勞働に轉じ行く生命の自己否定に生誕の起源を有する。そしてこの文化的活動の極人間主體は「意識一般」の究極的主觀に迄後退し、それに應じて性や血の身體的自然と土地の自然とを離れると共に觀念的合理的なイデアをその本來的な對應客觀とするに至るのである。こゝが *homo sapiens* の立場と世界とに外ならない。併し「作る」對象的勞働は自我中心の意志的欲求を基礎として成立するが故に畢竟對象的自然の否定に終り、自我の自覺も所詮現實の人間を遊離せる普遍的理性の自覺を出づることができぬ。文化主義的行動はその志向する極地に於て却つて自我の自殺に終り、主體的な人間と人格との喪失に歸着すべき運命をもつ。かゝる文化の内面的矛盾に直面せる個人が主體の深い根源に反省し、生命の中に飛躍して再び人間の中に還歸し行くときこゝに始めて人格の世界に際會するのである。生命や自然は文化の基礎に存するものであり、人格は文化を一步超越せるものである。この意味で人間的現實在は自然—文化—人格の立體的辯證法的聯關をなすもの

と云つていゝ。

文化はそれ故一方自然を否定的媒介の實在的基體として下に有すると共に他方自らを否定して人格の次元に超克され行くべき中間的媒介領域に過ぎないのである。我々は文化が自然を否定的媒介の實在的基體として成立する事を深く注意しなければならぬ。文化は決してそれ自體に於て自主的に存在し得るものではない。文化は既に注意した如く生命の環境を對象的實在に轉じ、それに人間主體が技術的製作を加ふる所に、換言すれば「生む」が「作る」に轉ずる所に成立の起源を有する。そして「作る」は「生む」ために成立するのであるが、「作る」自體は「生む」と全く異なる本性を有し、生命が生まんがために自己自身を否定する所に成立するが故に「作る」は「生む」に對して自己の獨立性を保持せんとする。文化は自然に對して自己自身の獨立性を獲得し、生命を否定せんとする力をすら有するのである。この意味で文化は自然や生命の否定の意義を有し、技術的製作の意義を有する。併し乍ら文化が如何に自己自身の自律的獨立性を要請するにせよ、自然と生命との實在的基礎より遊離して存立し得るものではなく、常にこの基體に規制せられざるを得ない。性や血や土より離脱せんとする所に文化が成立すると共に性や血や土を離脱しては文化も成立し得ないのである。従來文化と稱せられるものが多く男性的文化の意義を有するとす理説の存せしことは既に注意した所であり、更に世代の特殊性を表出せず土地の獨自性を表出せざる文化なきことは極めて明白な

事實である。無論その有する自律的獨立性の契機は漸次かゝる基體の特殊性よりの解放を志向する。理性的知的文化の如き或は機械的技術に基く分業的労働の如き、その代表的のものに外ならぬ。併し文化の基體は生命であり自然である、換言すれば共同團體である。文化はその表現たる意義を有つ。表現は決して技術的制作的のみに解すべからざる面を有する、表現は單に「作」られるものではなく同時に「生」れるものである。或は表現は「生む」と「作る」との綜合として「なる」ものである。單に文化を技術論、技術哲學的に解する立場はこの面を見逃し、一方言語、神話、慣習、法律、道德、宗教等の共同團體に密接に附着する表現形態に十分なる理解を與へ得ず、他方近世歐羅巴的技術を一元化絶對化し、文化を技術性より解せんとして却つて不知不識技術を文化より解せんとする文化主義の獨斷に陥らざるを得ない。

我々は一般に「生」まんがために「作」り、生命を保持せんがために勞作する生産行動を經濟的行爲と稱する。經濟はこの意味で人間生活に極めて原始的根源的なる意義を有し、經濟的行爲の成立に文化の始源が存すると云つてよい。經濟と技術とはその起源を均しくすると考へられる。^①經濟的行爲は生命の持續性を目的として身體的主體が外的自然に制作を加へる労働交渉に成立する。經濟はこの意味で「生む」生命が「作る」行動に轉ずる轉回點に成立するものに外ならぬ。そしてかゝる轉回の働きを現成せしむる媒介點となるものが土地に外ならなかつたのである。こゝより經濟は一方基

體たる共同團體に對し、他方上層たる文化に對し夫々二重的意義を有するものとなる。先づ經濟行爲の主體は共同團體である。原始經濟の主體となるものは決して個人の如きものではなくして家族、氏族、部落、村落等の共同團體である。と同時に共同團體そのものが經濟的組織である。家族團體が既に相互扶養の經濟的組織であつた。凡て共同團體は經濟的意義を有し、經濟形式の如何に共同團體の形式如何が伴ふのである。次に經濟は常に文化に對して基礎的意義を有し、文化の根柢には經濟が媒介せられて存する。經濟的意義を有せぬ文化はない。と同時に文化的意義を有せぬ經濟もなく、文化に規制せられぬ經濟も存せぬのである。かくて共同團體―經濟―文化は又漸次實體論的關係と緣起論的關係との綜合せる辯證法的聯關を有するものと云はなければならぬ。従つてこの辯證法的聯關の原理より經濟は共同團體に對し、文化は經濟に對し、夫々自己の媒介基體より遊離して自己の自律的獨立性を要請することが、而もこの要請が前者よりも後者に於て強きことが會得できるであらう。經濟組織は共同團體より遊離して共同團體を解體し、生命より遊離して生命を否定し、自然より遊離して自然を否定する如き方向と志向とを藏する。自然經濟より貨幣經濟への方向は之を意味するものに外ならぬ。況や文化は判然と自己の先驗的要求を有して生命と經濟とより遊離し自己の獨立的な觀念界を保持せんとする。 *Fiat iustitia et pereat mundus* は文化一般の要求である。そしてこの現象こそ生命に本源的な *perit Baaris eis dāno yenos* に外ならぬ。かくて人間が文

化的な紐帶によりて自己の團體的規制を保持せんとする所に「結合社會」(Gesellschaft)が成立する。結合社會は文化的社會である。その具體的內實は經濟的欲求でありその形式的紐帶は理性的法則である。結合社會は廣く愛を以て紐帶とする共同團體と人格社會とは本源的に異なる構成を有し、單に同質的なる存在者の一般法則的結合の構成を有するのである。我々はカント哲學以來今だに、愛を以て結び付く人格社會の構造を矛盾律的な理性法則を以て結ぶ結合社會の構造より類比的に解せんとする如きいみじき謬説を斥けなければならぬ。と共に共同團體と結合社會とを單に並列的な社會の二類型とする社會學的思想をも棄てて兩者の間に實體論と緣起論との綜合たる辯證法的聯關を認める哲學的立場に立つべきである。共同團體が一個の生物個體の構造より類比的に考へられる如き有機體說のものに非ざることば最早や贅言を要せぬであらう。純粹な共同團體が直接的に存せざることは恰も性と血とが無媒介的に存せぬと同様である。而も文化社會の基礎に何時何處にも否定的媒介の基體として共同團體が存することは觀念的な數理やイデアの世界に住する理性人も現實に於て食して生を保つ身體的人間たるに均しい。人間及び人間的現實は生・愛或ひは生命・存在・人格の統一として實に辯證法的構成を有する多次元的立體的實存であり實在である。――

① Gottl-Ortshilfenfeld, Wirtschaft und Technik, S. 10.

私は性と血との意義を求めることによつて共同團體に達し、人間的現實在の立體的構成に達し

た。こゝに我々は勝義に於ける歴史的、社會的、實在に進み得る出發點に到達したと思ふ。そして我々は主として性や血や土の「生命」或ひは「自然」が文化歴史の基礎たることの側面を明かにすると共に、逆に「生命」や「自然」たる人間共同團體が既に歴史的文化的のものたることを知り、「生命」や「自然」として盛り切り得ざるものの際會するに至つた。我々はかゝる盛り切り得ざる人間的內實を次に明かにすべきであらう。この内實が既に指示した如く實は「作る」の方向に副うて成立するものに外ならない。それ故我々は歴史的社會的現實を解明せんがためには新に「作る」の基本現象に出發點を求めて、その分析に解明の基礎原理を獲得しなければならぬ。私は之を勞働の現象學の課題と思惟する。こゝに我々は「勞働の現象學」に推移しなければならぬ。(了)