

## 主體の哲學と倫理の問題 (中)

柳田謙十郎

### 五、自然と人間

人間が自然から生れたものであるといふこと、若し自然に何らか歴史的発展に類比さるべきものがあるとすれば、かかる發展の一定段階に於て生物が生じ、生物進化の一定段階に於て人間が生じたものであるといふことは、唯物論者ならぬ我々と雖も一應は承認せざるを得ないことであらう。しかし生物的生命を生み更に歴史的人間を生んだ自然とは抑もいかなるものであらうか。我々が普通自然と云ふ時、其處に人は多く自然科学的經驗的認識の對象としての合法的客觀的存在を考へる。それは何處迄もエネルギー恆存の普遍的法則に従つて動く機械的自然であり、様態の變化はあり得ても眞の創造といふことの永遠にあり得ざる無限可反復的な現象的自然である。かかる自然はもともと時空、因果、實體等の先天認識形式によつて構成された單なる客體的自然であつて、*Natura* といふこの言葉の原本的意義に於ての眞に具體的な自然であるといふことはできない。*Natura* はその本來の意義に於ては我々の認識の對象として我々の前に立つ單なる客體——即ち所産的自然であるよりは、むしろ我々を生み、我々の世界をばその根柢から規定する處の主體的能産的自然であつた。人間は慥かに自然から生れたものであるには相違ないが、しかし人間を産

んだ自然とは範疇的に構成された單なる客體的な自然ではなくて、より根源的な、いはゞ原始自然ともよばるべき能産的自然を其の根柢に含んだものでなくてはならない。我々が自然とよぶものの底には限りなく深く自然を超えたものが横はつてゐるのでなくてはならない。

しかしかくして自然の中から生まれ出でた人間は、自然の單なる一延長として生まれたのではない。自然はむしろ人間をば自己の他在として、自己を否定するものとして之を生んだのである。人間が人間として此の地上に其の存在をあらはにした時、彼は既に自然の一部として存在するにすぎぬやうなものではなく、自然をば自己の對象として之に對して一定の距離をとる認識的行爲的存在となつてゐたのである。既に人間が四脚を以て地を這ふことをやめて、後脚のみを以て地上に立ち上つた時、彼はもはや地に背くもの、自然の反逆者としての人間存在の本來的な在り方をあらはにし始めて居たのである。其の時人間にとつて前脚はもはや單なる脚ではなくて手であり、しかも單に握り、掴み、攀ぢ、擲ける手であるばかりでなく、外物を道具として使用し、之によつて環境に働きかけ、一切の環境をば道具化せんとする創造的生命活動の尖端としての手であつた。マルクスが「人間がよつて以て動物から區別される所以の最初の歴史的行動は、彼らが思惟するといふことではなく、却つて彼らが彼らの生活資料を生産し始めるといふ事である」と云つた時、我々は彼が人間をばホモ・サピエンスとしてでなく、ホモ・フツベルとして把握してゐたことを知る。而して彼はこのことの根柢を人間の肉體的組織の中に、更に深くはその物質的自然の中に見出さんとしたものであるが、しかしホモ・フツベルは單なる物質的人間であることはできない。勞働し生産する人間は、自然の中に生まれ、自然によつて限定される存在であると同時に、自己の根柢たるかかる自然からおのれ自身を引き離して

之を自己の環境として對象化し、その生活要求の手段として之を利用する主體的創造的生命でなくてはならない。それは自然からその主體性を奪つて之を自己の實踐的生活の客體とすることであり、自然の獨立的絶對主權性を拒否して之をおのれ自身の中に移すことである。ホモ・フンベルは同時にホモ・サピエンスでなくてはならない。

かくて人間が自然から生まれたといふことは同時にそれが自然を否定するものとして生まれたといふことを意味する。其處から人間の自然性と超自然性とが同時に成立つ。我々の身體的自己は自然を克服する能動性であると共にそれ自身又一の自然でもある。かかる自然としての身體性なき人間はないと共に單なる身體性が不斷に否定されて之が超えられゆく處に人間の行爲の具體的な歩みがある。もし唯物論や倫理的・自然主義が前者の側面にのみ着目してそこに人間存在の本質を見んとするものであるとすれば、道徳的理想主義や宗教的禁欲主義は後者の一面にのみ注目して其處に人間生活の原理を見出さんとするものであるといふことも出来るであらう。しかし現實の人間自身はその何れでもなくてこの兩者の相互否定的對立の上に成立つ辨證法的存在である。我々は根源的に一の生産的勞働的人間であるには相違ないが、この勞働的人間とは唯單に飲食し衣服し住居するだけの物質的人間ではなくて、既にこの衣食住の生活そのものに於て無限の創造性を内にたへた主體的生命存在である。レイ・ブリュールによれば原始社會の人間は唯單に眼に見え耳に聽ゆる有りのまゝの感覺的現實の世界に生きるものでは決してない。彼らを圍繞する現實界はそれ自身神祕的である。彼らの集團表象では一つの生物、一つの品物、一つの自然現象も、我々に映る通りのものではない。彼らは其處に我々が思ひがけもしない澤山のものを見てゐる。彼らは把握できず殆んど常に眼に見えないで、しかも恒に恐ろしい數々のもの、死者の靈とか精靈とかいふやうなものに圍まれてゐると感じてゐる。其處では天地

間の凡ゆる可視的事實は、その奥底にかくれた超感覺的神祕的世界の單なる象徴であるにすぎない。彼らにとつては草も木も山も川もあるがままの現象的事實にすぎぬものではなくて、背後の量り知れぬ幽玄な深みと直接なつながりをもつた融即的事實である。森林は森の精の活躍する不可知なる神祕に閉された世界であり、湖沼は水の精の潛む超現實的靈魂の作用する世界である。<sup>①</sup> トーテム型の社會にあつてはトーテムは單なる現存的動物そのものではなくて、動物であると共に自己であり、自己であると共に種族であり、そして又その種族の生活を支配する神靈的な力でもある。人間がかく其の生活の原初的形態から、單なる衣食住のみを以て自己の生活の全部とする唯物的實證的人間でなくて、常に何ものか超現實的なものを現實の根柢に見んとする神祕性をたたへてゐるといふことは、やがて又我々の存在の底が單なる物質的自然につきるものでなくて、限りなく深い底なき底をもつた物質であるといふことを意味するものではないであらうか。

註 (一) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* 山田譯二七頁、六〇—六一頁參照。

たとへかくの如き生命の神祕の深部にまで掘り下げてゆくことは暫く措くとして、單に原始社會の人間に於ける物質的生產勞働のみを考察するとしても、我々は其處に既に動物的生命に對して將にその方向を倒逆すると考へられる新たな生命の方向が開拓されてゐることを看過することが出来ない。勿論動物の世界にあつても既に人間の制作活動に類比せらるべき多くの行動が見られることは否定されない。時には人間の意識的勞働以上に巧妙な工作が營まれることも事實である。けれども彼らの動作は尙どこ迄も自然的生命の單なる延長としてなされる處の本能的動作以上のものであることはできない。もとより有機的生命は之を無機物に比べれば自然の發展に於ける一の新たな方向である

には相違なく、又動物的生命は植物的生命に比べれば、生の自發的創造性への歩みに於て一つの飛躍をなしたものと  
いふことはできるであらう。我々はこれらの生物進化の一々の段階の中に生命のエランを見るといふことも出来るで  
あらう。けれども彼らの動作を規定する最高の原理は尙ど自然であつて其れ以上の何ものでもあり得ない。彼  
らは唯彼らを生む自然によつて支配され、身體的生命としてあらはれる處の衝動的欲求によつて動かされるのみであ  
つて、自己の母胎たる自然をば、他在たる環境として之を對象化し、自己の身體的欲求をすらも自己ならぬものとし  
て之に對して距離をとり、之を支配し之を否定する處の自主的能动性を有たない。

然るに人間の生活活動はその物質的生産の第一歩に於て既に人爲的なるものを含む。人爲的とはそれが單なる自然  
の運動の延長でないといふこと、自然から獨立した自主的創造活動の自由を自己自身の行爲的現在の底に保有するこ  
とを意味する。生産労働はもとより個體保存乃至種族保存等自然的生命の本能的欲求を地盤とするものであり、其の  
意味では根源的には尙自然衝動によつて規定されたものであるには相違ないけれども、しかも尙彼がこの自然の欲求  
を滿すためにとる處の活動方法の中には單なる自然的生命の延長としては見ることの出来ない新たな否定的契機が參  
加してゐる。此の契機を便宜上「思惟」といふ名稱の下に一括して特徴づけるならば、思惟とは人間の間的生活活動  
と共にあらはれ來つた一の新たな生命の方向として、過去を否定し未來を創造する自然超越的原理をばおのれ自身の  
本質とするものであるといふことが出来るであらう。マルクスは人間と動物とを區別する特徴は意識でも思惟でもな  
くて生活物質の生産にあると云つてゐるけれども、此の兩者は彼の考へるほど抽象的に引き離し得るものではない。  
ホモ・フーベルは同時にホモ・サピエンスでなければならず、ホモ・サピエンスは又必然にホモ・フーベルでなければ

ならない。二者は一にして同一なる人間の創造的生命の二面である。人が理性的動物であるといふ觀念論的な考へ方は、我々が勞働的工作的人間であるといふ唯物論的な考へ方と必ずしも絶対に相結びつき得ないものではない。或は勞働の現象學といふやうな立場から見れば人間の理性はその生産勞働を通して始めて人間の意識の中に發展し來つたもの、いはゞ勞働の副産物の如くにも考へられるかも知れないが、しかし我々の勞働が一のポイエシスとして何らかの意味で生産創作の契機を有つべきである限り、勞働そのものが根源的に單なる身體の運動以上の知性的操作を含まねばならぬことは明らかであらう。何れにせよ人間はその存在の根柢から單なる本能的生命以上の自然否定的な超越的性格をもつたものであるといふことだけは否定することが出來ないと思ふ。

註 (二) 「思惟」は人間の自然超越的な存在性格の一つであつてその凡てではない。人間は又自然超越的に情感し意欲する行爲的存在である。茲では唯思惟を以て假りにその全體性を代表させて見たにとゞまる。

勿論生産勞働が人間の思惟能力を發展せしめる推進力となつたことは否定されない。それは恰も人間の思惟能力がその生産勞働の力を増大せしめる根本契機をなしたとことと相並んで看過されることの出來ない根源的事實である。物質的生产力の増大といふ人間社會の根本要求から諸種の經驗的自然探究——觀察や實驗も起り、錯綜せる現象の法則學的説明の試みもあらはれ、かくて科學的概念と分析的論理とは漸次に嚴密なる形態をとつて發達する。かくして最初生産力發展の單なる手段にすぎなかつた思惟は何時しかその手段的意義を超えて獨立せる科學的認識の世界を形成し、遂には眞理のための眞理といふやうな純學術的要求をも生ずるに到る。我々はこゝに現實生活に於ける單なる手段的なるものがおのれ自身の限界を自ら踏み越えて超現實的な絶對的なものへ超越しゆく處の人間の生命に特有且

普遍的な事實に直面するのである。まことに最初は唯物質的生活要求を満すための手段にすぎなかつたものが、かゝる相對的意義を超えて、或る超現實的な永遠なるものへのつながりをあらはにし來るといふことは、唯我々人間の生活に於てのみ見らるる生の神祕であるとも考へられるであらう。動物的生命の世界にあつてはいかにその生活機能が發展したとした處で、結局現實の物的生活欲求の充足といふ彼らの生の根源的制約を踏み越えることはできない。食ふこと飲むこと繁殖すること、それが彼らの生活を支配する最高の原理である。唯人間のみがかかる物質的生活の中に超物質的な世界を展開し、有限相對なる現實の底に永遠無限なるものを見る。かくして人間はその物質的產業活動の中から純粹數學や純粹自然科學を發展せしめたばかりでなく、庶物崇拜や神話傳説の中から純粹宗教を産み出し、同様にして藝術と道德と哲學とをも産み出すのである。我々の文化生活とは將に此の所與の自然に即して限りなく自然を超越し行く處の永遠への道を言ふ。我々はこゝに形あるものの創造に即して形なきものの影を見る、自然の底に宿る處の自然を超えたものに觸れてゆくのである。それは我々の側から云へば自然を否定しこれを踏み越えゆくことによつて更に深く自然の根柢に還りゆくことであり、自然の側から言へば自然が自己の他在たり否定態たる人間の行爲の創造性を通しておのれ自身を深く自覺的に具體化しゆくことに外ならないであらう。何れにせよ人間の生活が根源的に自然否定的な文化生活であるといふことの底には、人間を産む自然が單なる物質的自然でなくて、自然も人間も共にそれに於てありそれに於て働く處の場所ともいはるべき能産的自然でなくてはならないであらう。我々が環境的自然を超えて限りなく高く文化を創造しゆくと云ふことはやがて又かかる自己の根柢たる能産的自然の底に還つてゆくといふことでなくてはならないであらう。具體的生命の辨證法にあつては前進することは常に還歸すること

であり、直線的限定は常に圓環的限定であり、否定することは更に深く肯定することである。

## 六、歴史と人間

自然に對して否定的相即の辨證法的關係に立つて自己の存在性格をあらはにする人間は、やがて又文化創造的な歴史的人間である。嚴密なる意味に於ての歴史とは唯價值創造的なる行爲的人間の世界に於てのみ成り立ち得る概念であつて、單なる自然事實の系列の中には歴史なるものはあり得ない。若し自然の事實について歴史が語られるとすれば、其處には既に何らかの仕方で單なる物理的自然——無限可反復的なる合法則的自然以上の契機が考へ入れられてゐるのでなくてはならぬ。譬へば人は時に地球の歴史について語り、生物進化の歴史を説く。かかる場合の地球や生物はもはや單純なる物理學的的自然であることはできない。それは既に或る種の異質的發展の方向を持つた個性的事實であり、過去を負ひ、限りなく過去によつて限定されながらも、しかも尙過去の中には見出され得ない新たなものが質的に加はることを認めざるを得ないやうな時間的創造の意義を有つた事實であり、其の故に又其處では客體的なるものはそれ自身の底に主體的なるものを含み、有限的なるものはその有限性の奥に無限的なるものの面影を宿してゐるのでなくてはならぬ。そして此の事が最も直接的にあらはにせられるのは人間——特に人間の行爲的現在に於てであり、地球や生物について歴史が語られるのはむしろ此の行爲的現在に見らるる人間の歴史の構造をば地盤とし原型とすることによつてのみ可能であるといふことが出来るであらう。

然らば人間が歴史的存在であるといふことはいかなることを云ふのであらうか。それは行爲的人間が單なる客體的



存在でなくて、客體に對して或る距離をとり、之に對して自己を實踐的に對立せしめる主體的能動性であるといふことを意味する。かゝる主體は其の根柢には原始自然乃至能産的自然とよばるべきものをたゞへて居るとはいへ、自己の對象として客體化された自然に對しては相互否定的辨證法的關係に立つ。歴史は自然に始まるのではなくて自然の否定に始まる。故に文化のある處其處に始めて歴史があり、文化のない處には歴史はあり得ない。人間の生活が根源的に自然否定の文化的生活であるといふことがやがて人間をして根本的に歴史的存在たらしめるのである。人間の歴史は何處まで遡つても單なる自然に到達することはない。人間の存在する處其處には既に文化がある。文化を有たぬ人間の生活は人間の生活といふことはできない。私は前節には人間をば自然と對立させて來たけれども、實はかかる純粹なる自然といふが如きものは思惟の抽象の産物にすぎず、人間の行爲の對象となる現實の自然は既に人間のほたらきの加はつた歴史的自然でなくてはならない。母胎として我々を産み、又環境として我々に否定的に對立する自然はそれ自身の中に既に文化を含んでゐる。我々の故郷は祖先達の勞働によつて形成され來つた村里であり都邑である。我々の登る山は既に神社の祀られた六根清淨なる靈地としての山であり、我々の渡る河は既に橋梁と堤防の敷設された河である。自己自身の身體と雖も既に歴史的に形成され來つた一定の衣食住に於てのみその生存を全うし得る所の歴史的身體である。

故に我々の自己と相互否定的辨證法的關係に立つ處の現實の自然は、實はもはや單なる自然ではなくて歴史的自然であり人間の環境である。我々の個體的現在をば形成的に限定し來る主體的自然も亦かゝる歴史化された自然である。我々はかゝる主體的歴史的自然の底から限りなく限定され來るもの、かかる歴史的自然によつて作られたもので

あると共に、かくして造られた自己が歴史的生命の創造的活動の行爲的尖端として個體的現在を有ち、一の獨立自由なる絶對的能動性として、自己の根柢をば環境として對象化し、之に向つて破壊と建設の創造的活動を營む、其處に歴史の形成作用の焦點としての行爲的現在といふものがあるのである。我々の現在には常に個體的なるものであると共に歴史なるものであり、歴史的生命の辨證法的發展の尖端であると共に歴史を超えた絶對自由なる世界の底にその根を下ろしたものである。我々が行爲するといふことは必然的に歴史的行爲するといふことであり、その行爲的現在には必然的に歴史の現在である。かゝる歴史の現在に於て我々は自己を形成し來れる歴史的传统をば環境として對象化し、それに對して辨證法的否定關係に立つのであるが、しかしかゝる現在の底には歴史的環境と自己とが共にそれに於てありそれに於てはたらく處の超歴史的な場所が横はつてゐるのでなくてはならない。凡ての過去をも未來をもおのれ自身の中に包んで夫々過去をして過去たらしめ未來をして未來たらしめる所の永遠の現在ともよばるべきものが横はつてゐるのでなくてはならない。若し自然の底に生産的自然と呼ぶべきものが考へられなければならないかつたとすれば、歴史の底には歴史を創るもの、歴史の主體とも呼ぶべきものが横はつてゐるのでなくてはならない。歴史の主體は自己の創造的生命活動の尖端を常に歴史の個體的現在のうちに有ち、かかるものとしてのみその主體的能動性をあらはにする。かくて我々は自己をば常に有限なる歴史的存在、歴史によつて制約された相對的存在として自覺すると共に、それが行爲的現在を有つといふことによつてその底に凡ての有限的被制約性を超えた神の無限に觸れるのである。我々の歴史的行爲は一面に於ては何處までも有限相對の現實に即したものであるけれども、他面その底には限りなく深き自由の世界が開かれてゐるのである。我々の自己は歴史の中から生れ、歴史的世界に於てあり、其

處に働くことによつて其の中に消えゆくものであると共に、此の有限の歴史的行爲を通して限りなく歴史を超えたものに出逢ふのである。

「萬物は流轉す」といふ古人の言葉にもある通り、我々の歴史的世界に於てあるものはその凡てが運動であり變化であつて一物として靜止するものはない。或は歴史は繰り返すとも考へられるかも知れないが、かく繰り返かへさるる歴史の一面と雖も具體的には決して昔のまゝの單なる反復ではない。現實の世界に於ける一切のものは絶對異質的な個別性をもつたものであり、歴史の現在はその一瞬一瞬が永遠に再び還り來ることなき個別的現在である。同様の行動と雖もその主體を異にすればそれは決して同一な内容をもつたものであることはできない。同じく我といつても昨日の我は既に今日の我ではなく、今日の我は又明日の我ではない。かゝる轉變きはまりなき歴史的世界の中にあつて人は不斷に永遠の眞理を求め、絶對の善にあこがれる。それは無限の動搖の中にあつて絶對の靜止を求め、歴史の現實の上に立つて歴史を超えんとする一の自己矛盾的な努力であるとも考へられるであらう。かくして人間はその數千年の歴史を通して常に永遠の眞理を求めて來た。けれども後代の研究によつて其の根柢を動かされない眞理といふやうなものも未だ曾て一度として捉まれたことはなかつた。しかも求められる眞理が具體的全體的なものとなればなるほど、このことは益々著しくなつた。それにも拘はらず人は尙「永遠の懷疑」や「判斷中止」のあきらめに立ちどまることが出來ず、求める處のものが與へられなければ與へられないほど益々之を得ようとして前進し努力した。科學や哲學の歴史はかくの如くにして我々の現在にまで形成されて來たのである。

目的追求的なる實踐的行爲の世界にあつてはこのことは更に切實なる現實の問題として人間に迫つて來なければならなかつた。我々は行爲する現在に於て常に絶對の善を求める。しかしこの善はそれが求めらるるものである限りに於ては、過去より現在に到る迄未だ實現され得ざりしもの、唯未來に於てのみ實現さるべき可能的（或は當爲必然性をもつた）理想として現在の彼岸に憧憬されるにすぎない。しかもそれは形式的にはいはゞ一の「完全性の理想」として超歴史的な永遠の價値をもつたものとして表象されはするけれども、内質的には實は何處までも現在の我の理想として歴史的な主體の底から構想され客觀化され來つたもの、いはゞ一の現在の未來であるにすぎない。故に我々の歴史が移りゆきその主體的現在の内容が異つたものとなれば、かかる現在の底から形成される理想も亦同一のものに止ることはできない。理想の根柢には單なる普遍的實踐理性によつてはつくすことの出來ない無限に非合理的な生命のバトスが横はつてゐる。理想が我々の現實に對して單なる當爲であるに止まらず深き憧憬の對象であるのは、その底が單なるロゴス以上の深い衝動性につながつてゐるからである。この衝動性は唯所與の現實を通してのみ動くものである。恰も食欲が一定の食物に即して動き性欲が一定の異性に即して動くやうに、生命のバトスは唯歴史的現實に即することによつてのみ自己を具體化する。理想はまさにかゝるバトスのロゴスの顯現であり、具體化である處のものに外ならない。故に現在の内容が異ればそこから形成される理想も亦異つたニュアンスを以てあらはれることを免れることが出來ない。然るに先にものべた通り現在はその一瞬一瞬が一の飛躍ともよばれ得るやうな異質性をもつたものである。各々の現在は皆異なる過去をもち異なる環境をもつ。太郎が太郎の過去をもち次郎が次郎の過去をもつ限り、この兩者がもつ現在は遂に同一なるものであることはできない。而して現在がかく異るとすればそこから生れた理想

も亦同一のものであることはできないのである。

故にいかなる道徳的理想と雖もそれが現實的理想である限り歴史的限制から自由となることは出来ない。善は凡て歴史の現在にとつての善である。道徳的法則や理想をこの歴史の動的現實から遊離して、それ自身に於てある處の永遠絶對なるものとして固定しようとする時、其處にバリサイ的な律法主義が生れ所謂道學者的道徳の固陋な形骸が生れる。彼らは道徳が歴史的世界の自己限定として歴史的生命の底から主體的に形成され來つた個體的現在に於てのみ眞に具體的なものであることを知らずして、之を客體的法則として絶對化し、動くものをば唯靜止と固定の姿に於てのみ捉へんとする。故に彼らの把握するものは常に道徳の死骸であつて生きた道徳そのものであることはできない。眞に具體的な生命としての道徳は日に日に新たなものでなければならぬ。道徳的行爲に於ける價値の絶對性は歴史の彼岸なる終局目的としての神の國に求むべきであるよりは、むしろ歴史の中なる世界、環境相對的な個體的現在の底に求められねばならぬ。一步一步が絶對の創造であり、一瞬の過去にも還ることが出来ないといはれるこの現在の底に求められるのでなければならぬ。永遠の座は唯現在の底にのみある。凡ての理想もそこから形成され、凡ての行爲も其處に終局の基礎をもつ處の生命の底にのみある。然らば我々の行爲的現在がかかる永遠の底をもつといふことはいかなる意味に於て可能なのであるか。

現在はこの過去より未來に向つて流るる時の連續的直線を區劃する一點として表象するならば、それは何らそれ自身の積極的内容をもつことなき數學的零にすぎぬものとなるであらう。現在の前には無限の過去があり、現在の後には無限の未來があるとしても、現在そのものは何らの實在性もなき空虚な一點に過ぎないであらう。しかしかかる

現在はいはゞ時間をば一の直線として空間化せるものにすぎず、決して歴史的に行爲する現實の主體がかかるものとしてもつ處の具體的な現在ではない。我々の生命にとつて最も直接的な時間的事實としての行爲的現在は、未來と過去との間に挿まる表象の一點として考へられるやうな對象的存在ではなく、むしろ無限の過去をもおのれの底にもち、無限の未來をもおのれの中を含む處の主體的創造性でなくてはならない。

然らばかかる現在をいかにして我々は把握することが出来るのであるか。我々が經驗的に認識し得る處のものは凡て客體的世界に對象化されてあるものに限られる。物を視る眼がおのれ自身を視ることが出来ないやうに人は認識する自己をば認識するものとして把握することには慣らされてゐない。行爲する現在が主體的現在であるとすれば我々は之を單に客體的に把握することはできないであらう。我々の自己は唯主體的にのみ把握されねばならないであらう。しかし自己の主體的把握とは抑もいかなることをいふのであるか。それがもし作用をば作用自身として内部知覺的に意識するといふに止るならばそれは内省的心理學以上のものであることはできないであらう。行爲的現在の把握とは單に意識する自己を内的に把握するといふことではない。行爲するものは自己の外に自己に對立し自己を限定する客體的なるものを見る。行爲とはかかる客體的なる歴史的環境に對して自己自身をば絶対に獨立自由なるものとして定立し、おのれ自身の底から絶対無限定的に環境に對して働きかけてゆく處の觀念的物質的な創造活動である。我々の行爲は常に身體的運動として自己を具體化するものであると共に、それは單なる身體運動にすぎないやうなものではない。行爲には我々の自己が歴史的身體的に限定される、造られるといふ一面があると共に亦何らかの形で外に物を造る、おのれ自身の底から創造するといふ意味がなければならぬ。歴史的身體的に造られた自己が又歴史的

體的に外に物を造つて行く、此の身體性に於ける二つの機能の接觸面の底に我々の行爲的現在といふものが見られるのである。現在とは常に創られたものと創るものとが出逢ふ處である。創るものの底には絶對の自由がなければならぬ。さうでなければそれは尙創られるものであつて眞の意味で創るものであるといふことはできない。かくて我々は我々の行爲に於ておのれ自身の底に深く無を見る。無を見ざるものは眞に行爲することなきものであり、眞に行爲することなきものは又無を見ることの出来ないものである。

勿論我々の創造的行爲には無限の深さがあり、單に道具を作る工作勞働の如きものから佛教に所謂空の實踐の如きものに到るまで同日を以て論ずべからざる内容を含むものではあるけれども、いやしくもそれが人間の主體の行爲であり實踐である限り、何らかの意味で自由につながる創造的契機を有つのでなくてはならない。我々の行爲は常に身體的運動として外部との交渉の中に行はれる有限的活動ではあるけれども、この有限的形成作用の底には絶對無限定的なる生命の創造性が横はつてゐるのでなくてはならない。我々はこの自由なる創造性をば對象的に把握することはできない。しかもこの對象的に握まれることの出来ないものが行爲的に握まれる——自由は唯行爲的直觀として實踐的にのみ把握されることが出来るのである。

かくて我々は有限なる歴史的現實に即して行爲的に無限なるものを觀、永遠なるものの自己限定として相對的なるものをば實踐的に絶對化する。道德的行爲に於ける永遠性は歴史の彼岸なる理想の世界から來るのではなくて、かゝる理想がそこから生れ、其處に地盤をもつ處の現實の底に求められなくてはならない。我々は唯有限の歴史的現實の

中に深くおのれを徹することによつてのみ歴史を超えゆくことが出来るのである。勿論我々の住む世界は徒らにそらごとたはごとのみ多くして一として誠なるものなき虚偽にみちた世界である。人々の凡てはおのれの本質ならぬものに心を奪はれ、非本質的な虚飾と空談とに形式化せる生活を續けてゆく、現實の人生に人間の眞實性が見られるといふことはむしろ例外的な事象としてのみ可能であらう。しかしこの世界がどれほど罪の穢れに満たされた娑婆であり浮世であるにしても、しかも尙我々の行爲する現在は何處までもこの歴史的現實の世界を離れることはできない。

我々の足が必然に大地を離れることが出来ないやうに我々の行爲は必然に歴史的行爲たることを免れることができない。我々は現實の欲求の世界に埋るる者の醜さに堪へ得ない心から、棄恩入無爲の脱俗的生活に對して時に抑へ難きまでの憧憬を禁ずることができないであらう。けれども我々の現實の人生にはかゝる世界逃避を許さざる具體的な實踐的關聯がある。この歴史の現實への實踐的關聯を無視して徒らに自己の精神の高位と純粹とを誇るものは單なる抽象的夢想家であるにすぎない。いかに時代に先驅する者と雖も、かかる先驅それ自身が時代を背景としてのみ可能となるものであることを忘れてはならぬ。一世に卓絶せる英雄と雖も尙時代の子である。神の子と呼ばれる福音書の聖者と雖も舊約を産める歴史的社會の傳統を離れては考へることが出来ない。人は凡て歴史の中に生まれ歴史の中に生き歴史の中に死んでゆく、眞に行爲するものは單なる個人ではなくて歴史的個人であり、個人とは唯歴史的生命の自己限定の尖端として、いはゞ歴史の海洋に浮ぶ一つの波のうねりにすぎないとも考へられることが出来るであらう。

道徳に於ける當爲の必然性は普遍適當的な實踐理性の抽象的法則に基くものであるよりはむしろかかる歴史的生命がその一瞬一瞬の環境的事態の現實に即して我々に呼びかける一回限りの無制約要求である。當爲の聲は歴史の聲で



ある。我々の理性は歴史に於ける理性としてのみ現實的である。相共に再び繰り返さるることなき歴史的環境と歴史の個體とが絶対否定的に相對立する辨證法的聯關の底から限定され来る絶対無限定なるものの聲が即ち我々の行爲的現在に於ける當爲の命法であり、道德の無制約的要求である。故に當爲の内容は常に歴史的性格を有つたものであり、歴史の個體がもつ處の瞬間的現實の事態に即して不斷に異なるものである。各の瞬間に於て異なる内容をもちながらしかもそれが各瞬間の現實にとつては常に絶対無制約なる命法として個別必然なる性格をもつ處に道德的當爲の市價を越えた尊嚴性が體驗せられるのである。歴史的行爲の立場にあつては自然科学的法則に見られるやうな普遍必然的法則といふが如きものはあり得ない。我々ほもとより一般日常性の立場にあつては之を客觀的なる普遍法則として考へることを常とするが、それは主體的なるものをば客體化し、辨證法的時間をば連續的空間として表象することに習慣づけられた經驗的對象認識の立場をそのまま、に行爲の主體の把握に適用する處から生じた現實の誤認であるにすぎない。それは不斷流動的なるものを靜的なる實體として固定し、生命あるものを形式的なるものとし、具體的個性あるものを抽象的法則に還元しようとする日常生活經驗の認識態度をばそのまま、に辨證法的なる行爲の現實に適用せんとするものに外ならない。もし我々がかゝる習慣的客觀認識の態度をすて、卒直にあるがまゝの行爲の現實に還るならば我々に迫る處の當爲が一瞬一瞬の歴史の現實に即した絶対個別的なる命法であることを理解することは何の困難もないことであらう。絶対個性的なる行爲に法則的普遍を求めるとはむしろ我々の道德的生命的具體性を抹殺することに外ならないであらう。

かくて法則倫理學は我々の道德的行爲の具體的現實を眞に直視することを忘れた一の抽象的倫理學であるといふこ

とが出来ると思ふが、之に對して道德的價值判定の終局の基準をば現實の彼岸なる究局目的や絶對善の理想の中に求めようとする所謂目的倫理學も亦眞に道德の具體相をあらはにするものでない。前にも述べた通りかゝる究竟善はそれがどれほど遠き未來の完全の理想としてあらはれる場合でも常に歴史的現在に於て其の現在から求められ觀られた理想として其處から産み出され構想されたものであり、かかる現在を離れては何ら我々の憧憬をばよびますも生命もなき形式的概念に陥るの外なきものである。歴史的制約から遊離した永遠のイデヤといふが如きものは抽象的思惟の所産にすぎない。かかるイデヤがイデヤとして深く現實を規定する力となり、我々の衝動的生命要求の對象となることが出来るのはそれが我々の歴史的現實に對して具體的な關聯をもつからである。未來は常に現在の未來であり、イデヤは常に現實の影である。イデヤを生むものは現實の自己を措いて外に之を求めることはできない。唯この現在がその根柢を深く永遠の今なる世界にもち、歴史を超え歴史を包み歴史を生むものの中に有するが故に、其處から生れたイデヤも亦何處かに永遠なるものの面影を宿すのである。かくて終局目的の終局性や究竟善の究竟性は其の根據をばおのれ自身の中に有つのではなく、これを生み出す歴史的現在の底にもつといふことができるであらう。

しかしこの事は人がその歴史的實踐に於て自己の行爲の動力をば未來の理想の中に求めてはならぬと云ふことを意味するものではない。人間の努力はむしろ必然的に目的追求である。何らの價值目的にも支配されない行爲といふやうなものは眞の行爲と呼ばれることはできない。唯我々はかかる意識的目的の價值性格の終局的根源が目的それ自身の客體性の中にあるのでなくて、歴史的主體の行爲的現在の中にあり、この現在の底なる絶對無制約的生命的創造性の中にあることを主張せんとするものである。それは我々の行爲の原理が過去の固定的傳統の形式性の中に求めら

れてはならないやうに、又未來の客觀的理想の實質性の中にも求めらるべきでないことを意味する。我々の人生の意義と價值との終局の源泉が現在の底にあることを意味する。我々の現在の底は限りなく深い。それは凡ての現實的な有がそれに於てありそれに於て成り立つ處の無の場所であり、凡ての生命が其處から生れ其處に滅びゆく處の空の深淵である。かかる空無をば現實の歴史的實踐を通して行爲的に自覺し直觀する處其處に所謂心身一如なる宗教的解脱の世界も開かれて來るのであらう。それは所與の歴史的現實をばその相對的有限性のまゝに絶對化するもの、色即是空、空即是色として辨證法的に自覺せらるる有即無の世界に外ならないであらう。

かくて我々の行爲の道德性が、常に歴史的制約の下に立つものであり、何處までも環境相對的な個別性に於てあるものであるといふことは、道德の「普遍」妥當的必然性を否定するものであつてもその「絶對無制約的」必然性を否定するものではない。世に所謂永恒不變なる道德的法則や道德的理想といふが如きものは現實の行爲の具體的規定原理としては不可能なものであるとしても、各の歴史的現在に於てあらはるる當爲は、その瞬間的の一回性のまゝに絶對且無制約的なる必然性をもつて我に迫るものでなくてはならない。我々はもはや元祿時代に於けるやうな封建的な道德律をば自己の現在の當爲として感ずることもなく、復讐といふが如き義務をば、おのれの義務として直接に體驗することもない。それらは現代の我々の意識にとつては凡て過ぎ去れるものであり、道德的にはむしろ葬らるべきものでさへもあるであらう。それにも拘らず彼の元祿快樂の事實に立ちかへり、彼らの内的生命の動きに觸れる時、其處に何ものか深く我々の胸を打ち、我々の心情をば其の底から搖り動かすもののあることを否定することができない。それは何故であるか。或者はそれは我々が尙封建的意識の殘渣をば今尙何處かにとゞめてゐるからであると説明する

であらう。しかしそれは道德の形式的な皮相面のみを見る社會科學的説明であるにすぎない。我々の道德的行爲の底には單なるイデオロギーとして片附け切ることの出来ない超歴史なるものがある。我々が義士達の行爲の内面性の中に深き同悲と同感とを禁じ得ざる所以のものはこの超歴史的な生命の深みに觸れるからである。彼らは唯彼らの歴史的現在を生きた、彼らの體驗せる當爲はどこまでも彼ら自身のもの、彼らの現實に即した歴史的個別的當爲であつた。けれども彼らはこの歴史的當爲をばその歴史性の故を以て逃避することなくあくまでも眞實にその生命を賭して之に徹して行つた、其處に我々は彼らの觸れた永遠なるものの面影を見るのである。

憶ふに我々の人生の意義は既に過ぎ去れる過去にあるのではなく、未だ來らざる未來にあるのではなく、一瞬一瞬の現在の中にある。この凡俗なる喫茶喫飯の日常性の世界こそ我々に於ける生の永遠性のあらはにさるべき唯一の場所である。刻々の現在を眞實に生きるもののみが永遠の生命を生きるものである。彼の道元が着衣喫飯即佛法と言ひ、便所に於ける洗淨の作法の中に宗教的實踐の奥儀を見たのも恐らく此の點を深く洞察したことによるのであらう。(續く)