

實踐的の意味

由良 哲次

吾等は、現に、社會的な、歴史的な、そして個性的な行的實存として、常に自らの現實の行爲を如何に規定すべきかといふ問題に接してゐる。この行爲を如何に規定すべきかといふ所に、一般に實踐に關する問題が認められる。しかして行爲を規定するには、何等かの根據によつてなされるを要する。しからばこの行爲を規定する根據は抑々何であらうか。

か様な行爲を規定する根據について、現代の倫理學にては、凡そ三様の見方を以て提示せられてゐる。それは、行爲の批判論的規定、行爲の人間論的規定、及び行爲の存在論的規定である。これ等三つの規定の根據をそれらに考察し、眞に行爲が要求する規定の究極根據を定めることが、實踐哲學の根本問題を形作るであらう。したがつてこれは又同時に、今日の倫理學思潮が、それらの立場よりの制約と構造をもつてゐるに對して、眞に包攝的にして究極的な一體系を創造すべき、實踐哲學の究極課題を呈示するものでなければならぬ。

以上に擧げた三つの規定は、それらに現代の三つの哲學思潮に基づいて、その根據を呈示しようとするものであ

る。第一の批判論的規定は、大體に於て、カントの批判的觀念論とそれに基づく人格的倫理學の思想を、多少の變容をもつて現代の世相と人心に適合的に示されたものであり、その最も深遠にして精緻を示す代表的なるものはコーヘンの倫理學である（註二）。この思想の特質をなすものは、所謂「純粹性」の概念によつて示さるゝ、普遍的な本質を、常に行爲の領域に於て支持し、かゝる本質性を實在的に見出されたる「人格性」を主とし、その行爲の規定も、おのづから形式性をもつ。これは普遍的形式によつて現實を規定し、基礎づけ、おのづから論理的絶對性をこの領域に措定する特徴はもつも、しかし、他面そは、本質性を普遍性の側にのみ限定することは、おのづから個性を無視し、人格性を説くことは必ずしも、實存の規定にまで至らず、形式的規定は未だ具體的行爲の規定に究極せざる恨みを藏する。第二に人間論的規定を與ふるものゝ、代表的なるものとして、シェラーの倫理學を擧げることが出来る（註二）。

これはカント及びカント的倫理學に對する意識的なる反抗の主張をもつて對立し、前者が普遍的本質の根本的支持よりして稍もすれば歸結する超越的性格に對し、これは現實的なる作用に於て道德の本質を認めんとする現象學的立場をとり、また前者が理性的格律主義に傾くに對しては道德的價値の内在的直覺性を核心にもち、前者の形式倫理に對するに具體的內實的倫理をもつてし、生への接近を方めん間そのものゝ内奥に於ける良心にすべての根據を求めようとした。この人間論的見方が、倫理の考察を具體的にし、内實的にし、情緒的なるものを見失はなかつた特質を、吾等は認めなければならぬが、しかし、この現象學的立場も、フッセアルの哲學に於て然る様に、尙ほ一の超越的な本質の自體的構造の豫想に終始し、全體が尙ほ主知的考察を出でずしてまことに意志の根源性を明かにする能はざるのみならず、意識の内在的分析は説明に止まつてまことの規範性を導くこと薄く、その單に人間のなるものは終極

の實體性を自らにもつことなくして、竟に異他なる根源に基づかしむることは究極に行爲の自律をもたらすことは出来ないと言はねばならぬ。更に第三の存在論の規定はこゝには主としてハルトマンの倫理學的思想を指す(註三)。ハルトマンの思想はカント的倫理が尙ほ主觀的形式的であり、シェラーの規定が尙ほ意識的現象論的なるに對して、存在論的であらうとし、行爲の基準としての價值を明細に體系つけて示さんとする價值論に於てすぐれ、形式的と内實的との二者を併せて客觀的倫理を與へようとする。かくて意識的に前二者の綜合的立場をとらんとすること、常に理念がもつ規範力の承認と學的構成の精緻さをもち、同時に物的存在の意味をも認め、現實に對する妥當を顧慮する點に長所を認めうるも、しかし、その精神的存在といふも所謂荷はれたる自律をしか有せず、その價值も只示されたる基準に過ぎずして內的に根源する強さを有せず、その綜合は尙ほ折衷の色彩を脱せず、その存在性といふも未だ實體性にまで徹底する根源的性格をもつものではないと考へられる(註四)。

こゝに單なる序論として、後の展開の緒のための概括的提言を許さるゝならば、吾等の現實の具體的行爲を規定する終極根據を示すものとしては、これ等の倫理思想には、尙ほ充たされぬ種々なるものを見出しうる。これ等三つに通じて直ちに見出されうる著しき缺陷の第一は、その規定根據に歴史といふ觀點もしくはその基礎的自覺の缺陥の見らるることである。従前の倫理思想はある程度に社會を説いたといひうるであらう。しかし、殆んど歴史を説かなかつた。歴史の道德的基礎と道德の歴史の基礎は從來の倫理學にては餘りに不徹底なる考察のまゝに残された。そこには傳統といふことは只偶然的に形成されたる慣習の結成として、單に非本質的としてのみ見られた。しかるに吾等の如實の實存は必ず歴史なるものであり、行爲を現實に規定するものは、充全に歴史の根據を含むものでなければな

らぬ。歴史的根據をぬきにして、如何にして道德的規定が實現さるゝであらうか。實存の行爲を規定するものは、單に普遍的本質ではない。普遍の規定が決して現實を産むものではない。現實を規定するものとして、吾等は、單なる普遍的本質ではなくして根源的本質を求めねばならぬ。

第二に指摘さるべき缺陷は上記の現代倫理學の主たる思潮に一樣に個性の根本的意味の缺くことである。カントに於ける如き、個性といふことを、歴史といふ概念とともに、學問的領域の範圍外に拒外した理性的方法に比しては、これ等現今の思潮には固より個性に關して大なり小なりの關説を見出しうる。しかし乍らそは、ヘーゲルが個性の意味を充分に承認してこれを普遍的なるものよりの否定によつて導き出した程にも、明確にして積極的なる規定を示してゐるのではない。普遍的なるもの、限定によつて、個別の現實的實在が生ずるならば、その限定は、單なる無の否定ではなくして、自らに個性化の原理をもつ生産でなければならぬ。無より有は出づること能はず、何等かの實的是たらきをなすものは既に單なる無たる能はざるならば、又單なる無の否定よりは何物かを齎しうるること能はざるものであるならば、吾等は無よりも根源を、否定よりも限定を認め、現實の個別を生産し出す個性化の原理を認めねばならぬ。デカルトが無限者たる神を自己以外の實體として論證した人間論的證明は、そこに自己自らを有限とし、そして無限の神を表象するといふ思想的前提に立つ。しかし吾等は、自己を有限として思惟し、無限の神を表象するよりも寧ろ如實に自己の無限をその根源に於て措定する自覺的實存として自ら存する。現今の倫理學がまことに現實を規定する實踐を説きえざるは、尙ほ個性化の原理を含みえざる理性的推理に執持し、思惟を思惟するにあらずんば、只存在を思惟し、もしくは意志を思惟するに止まり、思惟を意志に根源せしめ、思惟に意志を流露せしめざる

による。意志を根源に認めずして實踐の領域をとかんとするは、無より存在を導き出さんとする奇術に等しい。一般に現實の根源に意志を認め、意志を個性化の原理とし現實をその成果とすることによつて、個性に充てる現實を具體的に生動的に觀取し、これに對し、これと共に行爲しうる實踐の方點を獲得することが出来る。民族の如き、國家の如き現實態は、決して普通の否定態より導き出さるゝをえず、完全に徹底したる意志及び個性の哲學のみ、その眞諦に洞入し且つその實踐に參與しうる。そして先きにいへる、現代倫理思潮に於ける歴史性の承認の缺陷といふことも、實はこの個性の根源性の承認の不充全といふことと相聯關する。個性的にあらざるものにして、歴史的なるものはいからである。歴史性と個性の缺如をもつ點に於て現代の倫理思潮は未だ一步もカントを出づるものがない。

更に現代の倫理思想に見出さるゝ缺陷の第三は、實體性の自覺の不徹底といふことである。批判論的に倫理的理念を規定せんとするものは、理念を普遍性に於てのみ示して、個性的なる自因性をもつべき行爲をも、只これに係はりこれに當はまるものとせられ、行爲の本質を示す當爲も、行爲自らに根源するものとはせずして、行爲に所與的に對立する必然性の畏敬に發するとせられ、これは、新カント派に至つて價值なる概念によつていよく超越的に意識せらるゝことが多かつた。またシェラーの如く人間論的規定をなすものは、この普遍的形式的規定を矯めんとする實質的態度を意識的にとるとはいへ、それに新なるものとして附加されたるものは、批判論的立場が理念と行爲の關係を尙ほ普遍と特殊の論理的規定關係とする色彩強きに對して、これに作用的情緒的に具體的な實體的關係を認めようとする點にある。しかし乍らこゝにも尙ほ所謂價値的本質は、作用的意欲に對して、超越的に豫想されたる存在であり、そこには、現象學の本質の超越性が、カトリックの普遍性の基調を交へて定立されてゐる。しかしてその吾等に對する關係を

情緒的認識關係とし、現象學的分析によつて作用的具體性をもつて説明されてゐるに過ぎない。更にまたハルトマンの如く存在論的規定の立場をとるものに於ても、その強調する所はやはり價値の理念的自存であり、價値は倫理的行爲並びに倫理的現實の原理とはなされつゝも、行爲は常に自存する價値によつて規定され、價値論的規定は根本に實體論的規定に優位するとせられ、價値と實體との關係がより根源的に明にせられざる限り、行爲の原理は自らより獨立するものによつて他律的に規定せらるゝものたるを脱しない（註五）。ハルトマンの倫理學に於ける特質は、寧ろ、その道德價値論にあつて、道德の形而上學にては、その意、實體論にありつゝ、これを止むを得ざる通路として要請せるに止まる。彼は最後の章節に於て道德に於ける個性の問題を解きえざるアポリーとせるのみならず、道德的自由の問題すら、これを承認しうる終極の基礎を示しえず、當爲と意欲の分析は、相一致しえざる普遍的自律と個體的自律のあることを露はにし、この二つは、相一致しえざる故に相互に矛盾することもありえず、只兩者は互ひなしには不可能なる故に共存するといふ如き不徹底なる定言を残せるのみである（註六）。彼は、個人が自己規定をなしうる根據・本質に注意を喚びつゝも、そのためには未だ何事もなされてゐないとし、かゝる範疇的に最高の規定者の本質を知ることに必要を説くに止まり、最後に人格的個人的自由の實體論的可能の問題に終極して、意識が實體論的に規定さるゝとき、そこに意識の積極的自由の保持はアポリーたるの外なしといふに止まつてゐる。従つてハルトマンは道德の實體論的規定を一の可能として求めてゐるに止まり、決して積極的にこれを定立しこれに基いた體系を成就したものとは言ひ難い。ハルトマンの實體論は問題の形而上學たるに止まり、問題そのものに入る學ではなくして、問題の前に立ち止まる學である。實踐的領域に於ける道德の實體論を要求するに於て、吾等はハルトマンと軌を一にする。

しかし彼の實體論の内容の消極性は、吾等をして、ハルトマンを超えて進むことを餘儀なくせしめる。

私の考へによれば、道德の問題は終極に實體論的基礎にまで徹底するにあらざれば、その最後の解決に達するものではない。道德の普遍的形式規定が毫も個性と内實的規定とを示しえないのも、「人格」が形式的本質をのみもつて、實質を根源する「實體」と考へられざるによる。またシェラーの所謂價值本質の如きも、「意味」に基礎をもつものではなく、情緒的に感受さるゝ對象的なるものではなくして、寧ろ價值體驗そのものを基底より産み出すべきものである。價值の起源は體驗より外に對象的に超越して體驗が只これに係はる本質にあるのではなく、寧ろ體驗と情緒の根柢に深くうちに超越して求めらるべき實體性にある。ハルトマンが人格的自由、個性的自律の基礎を追究して只實體論的可能を求めたことは、單に迷路ではなくして、唯一の途を指し示すものといふべく、道德的意識と價值を支持するものは、別種の自體的存在ではなく、却つてこれを生産する根源、これを支持する絶対として、意識と體驗より思惟的に外に超越してではなく、自覺的にうちに超越して達しうる實體を、根本的に承認することが、道德を終極に明かにしうる所以である。コーヘンが理念を常に意識の「基底に横たはるもの」としたこと、シェラーが情緒の中核に神秘的な主觀を認めたことは、ハルトマンの方向と等しく、ともに、一の實體論的方向を内在せしめてるのであり、吾等には、只これを徹底することのみが残されてゐるのである。しかしてこの實體性にまで徹底することが、また同時に、現代道德思想の他の二つの缺陷として擧げられた個性及び歴史性の缺陷をも充たしうるものと思はれる。

註一 Cohen: Ethik des reinen Willens. 1921.

註二 Scheler M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthelehre. 1921.

註三 Hartmann N.; Ethik. 1926.

註四 こゝに論じたる所は固より序論として極めて概括的に、たゞその特徴を指摘したに止まる。これ等三つの立場とその思想については、本文後章にも尙ほ闡説する所あり、更に私の着手しつゝある近刊『現代道徳思想の批判』に於て、充分に考察を詳しうする積りである。

註五 Hartmann N.; Ethik. I. Th. Struktur d. ethischen Phänomenen. S. 17f. II. Th. Das Reich der ethischen Werte. S. 227f.
註六 Hartmann N.; Ethik. 3. Th. V. Abschnitt. Ontologische Möglichkeit persönlicher Freiheit. S. 709.

二

私はこゝに私の特に用ひんとする實體性の概念について、外延的にその意味を明確にしておかねばならぬ。凡そ、現今用ひらるゝこと屢々なる、主観性、主體性、基礎性の概念は、いづれも、道徳的領域を終極に明かにするには不_レ充分であり、私は、これを、必ずや實體性の概念に深めらるべきものと考へる。

道徳の批判論的規定が用ふる普遍性、人格性、法則性の概念はいづれも、主観的なるを免れない。抽象的普遍的なるものを概念的に實在的と定められても、かゝる普遍的存在そのものは、如何に相累積しても、現實の社會的、歴史的の實存性を作ることは出来ない。カントが理念として想定した「目的の王國」の如きも、それが「王國」を作る以上、個性の體系として考へねばならず、まして、理念の世界は毫も歴史を作ることとは出来ない。社會は個性の空間をもち、歴史は異質なる連續の時間に成立する(註七)。單なる普遍的なる本質をもつ人格關係をのみ説く人格主義の倫理學は、歴史的領域の道徳を規定することは出来ない。歴史に於ける、國家に於ける、即ち個性をもつて成立する現實の社會に於ける、以外の道徳は、單に抽象的であつて實在性をもたず、よし觀念界を支配することをも、現實の

實存を規定することは出来ない。人或は、ある程度に於て普遍妥當の道德的原理をもつて、自己の行爲を常に規定しつゝ、行くことを得るであらう。しかし、眞に自己を動かし、根本的に自己並びに祖國の運命を決するが如き場合に處しては、いつとは知らずその基準をはなれて行爲せるにあらざれば、その形式的規定にては不足する或る基準、根源的にして實體的なる要求を加へるべきことを自覺するであらう。道德のことは普遍的本質に基づくものではなくして、根源的本質に基づく。行爲は、主觀に現はるゝのみのことではなくして、まして想定されたる、考へられたる主觀に妥當することに基つくものではなくして、内實をもつ實體に根源する。

主體性といふ概念は人間論の規定によつてなるものなることは言ふ迄もない。それは「主觀性」よりは客觀的意味をもつものであらう。しかし、主體性は常に「客體」に對立する概念である。従つて尙ほ相對的概念である。この客體とは一つは超越的な價值であり、他は存在的な自然である。人間論の見方は、この二重の意味にて、常に相對的に自らを見出す人間を立て、おのづから主體性の概念の特質を作り出す。そしてこゝに、價值に對してはたゞ感受する消極性をもち、自然に對しては、これより影響され、せいゝの所これを加工利用するに止まる存在性を認める。この意味にて、人間は双方に於て限られたる有限性をもつてゐる。主體が有限的存在として特色づけらるゝのも當然であり、それが如何に自主性といふ意味を與へらるゝとしても、その條件の許に自己の統一性と作用性をもつに過ぎず、畢竟有限哲學の基調を脱してゐない。しかしこの主體性は實體性に深まらねばならぬ。主體性が有限的であり乍ら主體相互に聯關結合し、それゝに相對的自主性をもち、他方價值を感受し、存在と關係しうるのは、一つに實體性に基つぎ、實體性をその根源にもつによる。主體性は只意識的に、現象論的に見出された自己性であるが、その自己性の

基礎に存する實體性は、價值を自己の根源より投射し出し、自然そのものをも生産する實體である。實體性の特質は、何よりも根源的生産にあり、絶對の自因性にある。シェラーの思想の根本に潜む基督教思想にはかゝる生産の特質をもつ創造説を保有すべくして、しかも彼は尙ほ價值を獨立する所與とし、人間にこれを感應する情緒を認めたるに止まるのは、創造者を神にのみ限つて、神を個性化するをえなかつたためであらう。これカトリックの普遍論的宿命に制約されたためである。創造を神にのみ限るべきならば、人間の歴史の進行については只攝理觀に従ふの外ない。しかしてこれは終に人間の自由と道徳を消去する。實踐といふことは畢竟個性者の自主的行爲を要求し、自主性は終極に根源的なる創造的實體性を要求する。實體性は根源に於て絶對性をもつ。吾等は絶對はその發現に於て個性化の原理を含み、實體は歴史的領域に於ては無限の個性に自らを個性化するものと考へねばならぬ。まことの行爲者は、個性に於て絶對性を要求する。絶對を個性に結合し、個性に於て絶對性を持つことが、即ち實踐の意味である。かゝる根源的な絶對性にまで連るものは「實體性」としてのみ最も適はしく示されると思ふ。

基礎性、實體性の概念は主觀性よりも客觀的に、主體性よりもより基礎的であることは事實である。この概念はハルトマンが、物質、有機體、心、精神の間にそれらゝ上位的なものゝ荷はれたる自律性 *getragene Autonomie* を認めたと、下に、下位なるものが、上位なるものに對して基礎的性質をもつといふ思想の認めらるゝことがあるとは言へ、それよりも、吾等が當面するこの語は、寧ろ、我國の哲學者達に用ひらるゝこと多き概念である。固よりこの語の用ひらるゝこと日尙ほ淺きためもあつて、これを用ふる人々に、一樣にして明確なる意味の必ずしも歸せられてゐない様である。只大體に言つて、主體性なる概念が實存の個人的性格を示すを主とし、そのみよりして社會性と歴史性を

説きえざるため、多態の主體が、その中に自らを見出し、それに於てあるものとして、「基體」なる概念が措定せらるゝのである。そして、それは、多くの場合、事實上、環境、社會、民族の如きを意味してゐる。この基體性の概念の要求せられたのには、固より當然の理由があり、これによつて主體性は單に特殊性と個別態に止まることなく、本來に聯繫する基礎を得、從來の普遍によつて特殊が規定せらるゝといふ單純なる論理關係に、種の論理の具體性が媒介せられ、論理の社會的性格を齎らしたことを認めねばならぬ。そして「種」が一の論理的性格をもつことによつて、それが媒介的位置をもつにしろ、とにかく單に特殊的偶然性以上の本質性をそれ自らにもつに至つた事も認めなければならぬ。併し、基體は決して究極の基礎概念として自らを示すことは出来ない。ハルトマンに於て、精神等は物質によつて荷はるゝものとして示されても、それによつて、物質の存在そのものをば、只所與として以上に説明することが出来なかつた様に、基體性は自然もしくは物的環境を意味するものとして民族が自らその中に見出し、もしくはそれに對立し、それより影響を受くるものとして説明し得ても、しかしそれは究極に唯物論の豫想する所と相近きものなり、物質もしくは自然そのものゝ説明に至つては如何ともするを得ず、これ等に對してより根源的なる基礎概念であるとは言ひ得ない。また基體が社會、民族を意味するものとして、個體を血の聯繫をもつ共同態としての具體的基礎より規定することを得としても、それはしかし個體に眞に個性としての、個々の存在に各自の本質性を認めざる惡しき全體主義に墮し、また、基體自らに深き傳統的意味と規範的性格を含ましめてゐるとは言ひ難い。それがまことに個性と傳統の意味を缺く所以は、未だ直ちにもつて國家の論理として充分ならざることを示すであらう。基體はかく、自然としての意味にても、社會的の意味にても、終極の規定者として自らを示すことは出来ず、尙ほ媒介的・相

對的性格をば去らず、従つて更にその基底に「無」の概念の如きをもつて基礎づけられねばならず、この無にのみ普遍性と絶對性が歸せられることとなる。この無の概念は、宗教的神祕主義、もしくは論理的否定の基礎として意味深き哲學概念であることは固よりであるが、實踐的・歴史的領域の基礎概念としては、必ずしも積極の意味をもつものではないかと思はれる。凡そ無なる概念に關しては、それが究極に積極的なる意味をもつならば、それは無ではなくして「有」であり、究極に消極的であるならばそれは「虚無」となり、無力となり、實踐的には他力となつて、行爲と實踐を無意味とならしめる。實踐的思惟の要求する所では、無より有の生ぜざる限り、究極基礎は單なる無ではなくして現實を生産する「根源」でなければならず、それは絶對否定の作用ではなくして、個性的價値を實現する限定の基礎たる實體でなければならぬ。實踐は究極に無を豫想せずして、絶對的根源もしくは究極の積極的原理を要求する。かゝる究極の概念は、もつとも適はしく「實體」をもつて呼ぶことが出来る。それは個性を生産的に限定する根源でなければならぬ。個性化の原理を自らに含む絶對性でなければならぬ。古くよりの哲學に於ける理念や理性の抽象性は、何よりもそれが個性化の原理を含まざりし所に基つき、現代の思想に於ける主體や基體の概念の不完全さは、新なる意味に於ける實體性の概念に究極せざる所に基づく。

か様にして私は、主觀性、主體性、基體性の概念の何れにも満足せず、これ等の根柢に、しかもこれ等を貫いて止まるものとして、實體性を要求する。これは毫も無ではなくして有であり、否定するものではなくして限定するものであり、理念でも概念でもなくして實體であり、個性を生む絶對個性であり、個性化の原理を基本原理とする根源的意志である。歴史を生む原歴史であり、傳統を作つて、そこに自らを支持する具體的價値である。かゝる實體性の概

念に究極することに於て、私が、現代の倫理思潮に於ける實踐的規定に不満足を覺えた歴史性の缺除、個性の缺除、實體性の缺除は、こゝに充たされると思ふ。

凡そ實踐の領域の學は、論理の學のことではなく、單に意識の學のことではなく、現象の學のことではなく、しかしまた、單に人間の學たるをえない。これはとくに、東洋の道徳の理念の要求する所であるが、道徳のことは、單に人と人との關係として相對的關係に止まるべきものではなく、究極に實體論的基礎をもつべきものである。それは、ある意味にては形而上學の意味をもつ。それは見えざるものと言ひ得よう、しかし單に考へられたるものではない。經驗しえざるものではなく、自らに自覺的に直覺しうるものである。最も深く且つ切實なる經驗に現はれるものと言ひうる。經驗といふことを外的感覺的としてのみ限定したのは、西洋的思惟規定の惡しき慣習であつた。實體的なるものは、内的知覺に於ては最もた易く、否、常に經驗されうるものである。經驗そのことが、それによつて支持されてゐる根源的經驗である。

上にも述べた様に、ハルトマンは、人格的・個性的自由の規定者を追究して、そのの實體論的可能を指示するに止まり、意識がその一切の部分要素に於て實體論的に規定されるとすれば、そこに意識の積極的自由の意義が維持されうるかを疑問として、これの肯定と深化を躊躇した。しかし乍ら、意識は經驗因果的に規定さるゝとき自由はなみせらるゝであらう。しかし、實體論的に規定せらるゝことは、經驗的自由をなみすることではない。實體論的に規定されるといふことは、個性的なる法則をもつといふことであり、個性的なるものはこの自らの根源の法則に従ふことが最も自由なることである。自己の本性に自因することが自由である。即ち人は實體性を自己の根據にもつて行動す

るとき自由である。カントの徹知的性格は吾等の解釋に従へば實體的なるものであり、しかしてそれは普遍的本質ではなくして、根源的本質であり、徹知的意志そのものが現實への實現としては必ず個性的である。個性的なるが故に現實的となり、歴史的となるのである。意志は個性的なるものに即し、こゝに行為が生ずる。意志ある所、個性化あり、個性への實現に行為の意味を見る。しかして、現實に於けるあらゆる個性的なるものは、意志をもつので、根源に相連続する實體性をもち、實體の現實に於ける實現が即ち意志である。行為に於て實に根源と現實とが合一してゐる。行為の本質としての當爲とは、實體の發源的必然の自覺に外ならぬ。行為に於ては實體の必然と個性の自由とが合一してゐる。

註七 拙著、歴史哲學研究、第一篇、歴史的意識論—歴史的時間の構造の章参照。

三

私はこの考察の最初の手懸りを、社會的な、歴史的な、そして個性的な實存より初めた。この「實存」とは、單に想念せられたる、もしくは論理的なる存在でもなく、意識的現象的なるものに盡くるものでもなくして、自覺をもつものであり、しかもそれはたゞに自らの意識をもつのみではなくして、根源の自覺をもつものであり、實體にまで達する絶對自覺をもつ現實の存在である。即ちそれは、一面實體の自覺をもつ自覺的存在でありつゝ、他面、その現實を自らの行為的營爲によつて支持する存在である。しかしてこの自覺的と行為的との二つの特質は、實は一つの根源に根ざすものである。實存の行為的實踐的性格は實にその自らの實體の自覺に根源する。實存に於ては、行為はその根源を自覺する限り自らの實體を實現する。自覺に基づき、實體の實現が即ち行為を導き、行為を通してのみ實存は、自らの根源

を眞實に自覺する。自覺的存在たることが同時に行的存在であること、これ實存の特質である。

かく實存はその自覺的なことと、行爲的なこととを、同一の根源に發し、この兩面を一に具するものである。その自覺的なことに於て實存は、究極に絶對的個性の自覺に達する。實存が個性としてもつこの絶對性に於ける自覺の特質を主として考察する實體論をば、吾等は後の論考に委しよう。吾等は先づ實存がその行爲に於てもつ現實性について考察する言はゞ現實論について考察をさし向けよう。(か様にして實存の考察は、その絶對的自覺に於ける個性の自體性を論ずる實體論 Substanzlehre と、その個性的實體が現實的制約の許に於て行的に現存する特質を明かにする現實論 Wirklichkeitslehre とに分つて考へることを得る。前者は主として個性論を内容とし、後者は主として行爲論にさし向けられる。しかし乍らこの二部門は、自ら根源的に一にして實踐に相即すること固よりである。)

實存が現實の能作に於て自らの存立を保つとき、そは必ず相關的制約的に自らを見出す。實體的なものは絶對自因的として考へらるゝに對し、現實的なものは常に相對的制約的に自らを見出す。即ち實存は現實的には社會的・歴史的の相關をもち、おのづからこれに制約されるかに考へられる。まことに行爲的といふことは、必ず社會的・歴史的である。實存が現實的に社會的・歴史的制約に於て自らを支持し、自らを實現するは行爲により、その現實的性を常に根源の實體に結合し、これに發源せしめるものは自覺である。

吾等は、かくて、實存の行的性格を考へるとき、一般にその社會的・歴史的條件を考へねばならぬ。行爲は必ず社會的・歴史的なる性格を條件とする。しかしてこゝに先づ問はるべきは、その制約たる社會的と歴史的とは、單様に同一として考へてよいであらうか。嚴密には必ずしもそうではないであらう。社會的なもの必ずしも歴史的ではな

い。しかし私は、以下、行的實存の考察にあたつて、特にその歴史的なる性格についてのみ主として考察して見よう。これは社會的といふことに比して、歴史的といふことが、私の上記の見方よりして、より根本的であり、歴史的といふことの徹底的なる考察は、おのづから社會的といふことを含みうるからである。蓋し歴史的ならざる社會を、ある立場よりは考へうるでもあらうが、社會的ならざる歴史を考へることは出来ない。従つて行爲を歴史的に考ふるることによつて、自ら社會的考察を含みうる。固より行爲を人間の社會的なる在り方として考へることも理由あり、必要なことではあるが、吾等の行爲の根本的なる見方よりは、寧ろ行爲によつて社會的といふことを規定しようとする。否行爲によつて歴史的といふことすら規定しようとする。私の考へによれば、固より社會的といふことを含めての歴史的なるものは、一般に行爲の客體である。

行爲の客體は、一般的問題として、歴史的領域である。特殊の問題としては、行爲の主體もまた客體も個人であることは固よりであるが、しかしこゝには、一般の問題として、その抽象的な超越の相に於ては、その基礎的な根源の相に於ては、行爲の客體は一般に歴史的な領域である。根源的な行爲は、歴史的領域に於て形成され制約されるといふよりも、却つて根源的な行爲によつて歴史は生産されるのである。歴史的領域の生産といふことに、行爲の根源的性格を見る。従つてまた、歴史を生むといふことに、「實踐」といふことの最も廣義の意味を見る。より詳しくは、實踐とは、この立場よりは、歴史的實體が多數實體の無限の相關を通しての、歴史的なるもの、實現といふこととである。吾等はこゝにしばらく、歴史に於ける、否、歴史に對する行爲の意味を考へて見よう。

歴史的領域が一般に行爲によつて生産せらるゝといふ觀點には、自ら、行爲に於て原理として存する道德的なるも

のが歴史を貫いて支持せらるゝといふ道德的史觀を齎らずであらう。行爲をかく歴史的现实に對して基礎的に考ふることは、おのづから行爲の成果としての歴史に對して、これを全體として道德的性格に見ること、なる。既に私が他の機會に於ても論じた様に、歴史は必ず何等かの史觀に依存的である。歴史にはその主體の實現過程そのものに於ても、その自覺、記録に於ても、ともに、歴史觀といふものが認められ、それによつて成り立つてゐる。しかしてかくの如き歴史觀には、言ふ迄もなく、多様なものが認められる。そしてそのいづれに於ても、歴史に於ける何等かの必然的なものを終極に要請してゐる。かゝる必然性の主たるものとしては、凡そ三四を擧げることが出来るであらう。

先づ多くの攝理的史觀に見らるゝ、様な神學的必然性はその一つであり、辨證論的史觀に見らるゝ、如き論理的必然性はその第二に數へうべきであるが、しかしこれは、例へばヘーゲルに於けるが如く、終極に第一の神學的必然性と密接な關係をもつてゐる。また唯物史觀に見らるゝものは、自然的必然性であり、他に有機體的史觀に見らるゝ必然性は、目的論的必然性であるが、しかし、これも究極にその本性を追ひつめて行けば、一種の自然必然性に歸するかの如くにも見られ得よう。しかしてまたこれ等とは別に、道德的史觀なるものが考へ定められうるとすれば、そこに見出される必然性は、規範的必然性と名づけうべきものであらう。これ等の種々なる史觀が、それらの必然性をもつて、歴史を構成し、歴史を認識しゆくことには、それらの完全に否定し盡し難き意味を認められるが、しかし私は、歴史のまことの本质に、少くもあるべき眞本質に適合して、歴史の實現とその自覺に關係するものは、最後の道德的史觀であると思ふ。

しかれば、道德的史觀とは、如何なる特質をもつものであらうか。これを主題として、茲にはその詳述をなすことを得ず、只簡略に一齣を挿むに止めよう。先づ道德的史觀は、歴史を創造し、實現する主體を、個性的にして、意志的なる實體とする。それを個性的とすることは、普遍的な神とするのでもなく、單に論理的な本質とするのでもない所以であり、それを意志的とすることは、人をはなれたる超越的な力によつて歴史が生まれ、推移するのではなく、すべて人間の意志に發源し、行爲によつてのみ實現されることを意味する。歴史は神によつて操られ、攝理せらるゝのでもなく、物によつて必然の推移を辿る過程でもなく、論理的に規定された必然の轉廻を辿るのでもなく、有機的に無自覺的なる表現・開展でもない。只意志と行爲による實現の過程である。またそれを實體といふ所以は、歴史の究極の根柢は單なる普遍的本質でもなく、論理的想定でもなきことを旨とする。歴史はたゞに現象として、作用としてあるのみではなく、根源に深き實在なるものをもち、變動を適して不動のもの、多様を通して固有のものをもつてゐる。それは主觀的作用の中心としての主體たるのみならず、永遠の根源的實在として、實體的なるものである。繰返して言ふ、歴史に於けるかゝる根源的實體は、それにも拘らず、個性的にして意志的なるもの、時間的に自ら固有の實現を遂げ、以つて個性的實現の過程を創ると同時に、また、その個性的なる根源に即せしめて、自覺、反省の對象となる。實現に於ては、その一皆の特質を發現する根源であるとともに、その自覺に於ては、自己といふ意識の中心としての主體であり、その反省と記述に於ては、あらゆる特質と成果のこれに歸せられ、功罪の批判のこれに歸せらるゝ主語となる。

かくの如き歴史的實體を、歴史的實現の根源に實在するものとし、歴史の自覺と歴史的認識の對象としてもつこと

によつて、歴史は、その實體の意志と行爲によつて構成され且つそれによつて認識せらるゝとすることによつて、歴史は全體として道德的實現と見られる。こゝに於てこそ、「實現」といふ概念が全たき意味にて認められるのである。歴史は單に神の意圖のまゝに經過せしめらるゝ過程でもなく、論理的必然のまゝに轉廻をつゞくる推移でもなく、また物質的機械的必然の變遷でもなく、一の有機體的自然のおのづからなる開展表現でもない。私がこれ等すべての言葉を排して「實現」なる語を用ふる所以は、意志と行爲による實踐的實現たる意味にて、道德的史觀の根據より出づるのである。上記の語には、人間自らの自由の認むべきものがない。多くの歴史觀は、觀ることによつて歴史そのものに於ける意志を消去した。表現といふ言葉すら、既に定められたるもの、おのづからなる、例へば、有機體に於ける潜在的なるもの、自らなる開展的表現の如き、意味をもつを排するのである。

個性的實體の究極自覺による根源的動、止むに止み難き自因による自己實現の働きが即ち行爲である。行爲によつて實體を實現すること、こゝに實踐といふことの固有の意義を見る。現實の問題としては、最初に行がある。行は神話を含み、詩を含み、エトスの基である。この神話に知性と後の自然哲學の發展を含み、詩はすべての造形と歌謠の母胎となる。かくて行は、けに、生活の第一の根源であり、科學の第一の基礎である。しかし、根源の問題として、行の始原に尙ほこれを發源せしめる實體がある。實體はあらゆる實在するもの、眞實在、あらゆる實在に於て自らを實現し、自らを支持するもの、根源である。それは單なるブリウスではなくして、オリゴであり、單なるアプリアリでなくしてプリンチピウムであり、全たき意味にてのアルヒエである。かゝる實體に始原する行は、行爲一般でもなく、盲目的行でもなく、根源の原理をもつ創造的行である。

四

かゝる根源の原理をもつ行爲によつて、歴史的領域は創造され、實現されるのであるが、かゝる行爲のもつ特質に、凡そ三つを挙げことが出来る。それは、實現即自覺たること、自由即必然たること、主體即客體たることである。

歴史的實體は、個性的なる根源的性質を本有する。それは私の所謂、史的先天である。如何なる歴史的存在も、個性的ならざるはなく、その個性的なる本性は史的に先天的なるものである。しかし、それは、個性的必然として根源に止まるものであり、それを實現するものは只行爲でなければならぬ。個性の眞本性は實體的には固有なるものであるが、それは具體的に如何なるものなるかは、實現して見なければ不明のもの、しかして、その實現は、その實體を自覺する限りに於てあり、反面、それは、自覺する限りに於て實現せられる。歴史的なる存在は、單に頭にて抽象的に自覺せりと思へることは、眞の知でもなく、まことの自覺でもない。まことの自覺は實現であり、實現してのみ、まことの自覺に達する。行爲によつてのみ眞知に達するといふことは、何よりも具體的な歴史的領域に於ける不動の眞理である。すべて歴史的領域に於けるまことの實在は自覺即實現になりしものである。歴史的領域に於て「即」を可能ならしむるものは實に行爲である。

更に行爲は、歴史的領域に於て、自由と必然とを結合する。現實の行爲としては自由であるが、しかしそれは恣意でもなく、無律でもなく、一の深き必然性がその中に存する。道徳的に善なる行爲が自由でありつゝ、當爲的必然の意味を帯ぶる様に、歴史上の行爲は、個性の行爲なるが故に自由でありつゝ、その自由は個性的實體に基づく必然性をもつてゐる。例へば楠正成がなした盡忠の行爲は、彼の思慮判断を通して自由に決定せられ行爲せられつゝ、常に

彼固有の仕方にて營爲せられ、それを通してすべて彼の個性を實現し、奪ふべからざる實體的必然に従つてゐるのである。當時多くの人間は存しつゝ、盡忠の行爲を實現したる人は彼が如きはなく、また當時の他の忠臣達の中にあつて、彼は固有の性格に於てその行爲を實現した。これはその行爲の根源に存する彼の個性的實體に基づくのである。

自由なる當爲の根柢には實體的なる必然が潜み存してゐる。かく歴史の領域に於ては、すべて自由と必然とは、只行爲に於て一にせられてゐるのである。實に歴史的行爲に於て、自由即必然を見るのである。この一見同一化し難き自由と必然とが、よく行爲によつて同一化せられうるは、行爲が個性的實體に根源するが故である。行爲の對象は、既に論じたる如く、一般的には歴史の領域である。特殊的には個人的主體である。本質的(根本本質的)には實體である。行爲の對象は形式的には一般的な價値であると言ひ得よう。しかし具體的には、一般に行爲の始原し歴史の領域の根源たる實體である。行爲の對象は、最も深き意味にて、歴史を創造する實體者である。

かやうに行爲の特質は、自覺即實現、自由即必然を可能ならしむるにあると同時に、尙ほ主體と客體の相即結合を可能なるしむるにある。主體は常に客體と相對し、意識は自然と相分れる。これを相即結合せしむるものは只行爲であり、しかして行爲をして、この相即結合を可能ならしむるは、行爲が始原にもつ實體的基礎による。實體こそ、主客合一の可能的究極基礎である。實體はそれ自體に、主體と客體、意識と自然を、その同一性を含み、これを行爲を通じて、現實的個性の相關に於て、現實化し歴史化する。究極に同一的なるものを許さなくして、相即といひ流動といふことは畢竟不可能である。自然は歴史の領域にては境位であり、境位は實體が行爲を通して生産せしものである。

行爲は歴史の中に自然を合一的に包有し、自然を歴史化して、こゝに所謂文化を作りゆくののである。文化を作るものは歴史的行爲である。このことを私は具體的な事例について見よう。藤原時代の藝術を實現せる宇治の鳳凰堂について見よ。鳳凰堂を初め平等院の結構は、宇治の自然とは離すべからざる融合に於て成立してゐる。歴史的事體とは、私が他に詳述する機會をもつた如く（註二、歴史的事體（即ち時間的、個性的、意志的な特質をもつ）行爲、現象の存する所、常にその基底にその根源として存するものである。故にそれは、人格的個人、一の目的々團體、傳統的學派、特有性の強固なる一の時代、國家、民族等、すべて、實體的なものをもつといふことが出来る。そしてこれ等は、それらに固有の個性を示しつゝ、相互に包攝し、根源的に相連續する關係をなしてゐる。故に、日本民族といふ實體は、藤原時代といふ實體に、もしくは藤原時代に於ける定朝といふ一人格に、根源的な連續關係をなしてゐる。これ等が本來、個性的にして、しかも連續的であるといふ所に、歴史的事體の特性がある。しかしてまたかゝる實體は、それ自身固有の個性を永恆に支持するとともに、しかし單に靜止固定のものではなくして、常に行爲に於て自らを實現するものである。この實體の行爲はおのづから、環境、自然に關係するものであるが、これを辨證的な對立關係と見ることは、既に、主體と客體、主觀と客觀とを相分離した二者とし、しかしてその關係を矛盾、相剋と考へるものである。しかし歴史的事體の具體的行爲に於ては、この二者は現實的に一つに融合するのである。否この融合を實にする所に行爲の行動性と實現的性格がある。主客の對立といふことは、この兩者を根源的に融一する行爲に對して、これを反省的に要素的に分解して示したものである。この二者を根源的に含むものは、單に主體でも、主觀でもない。主體、主觀といふことは、既に相對立する他者を豫想する。私がこれ等の語を避けて、とくに「實體」といふ概念を

選ぶ所以である。實體は自らに客體、客觀を含むものであり、行爲によつてこれを對象とし、境位として生産し出すものである。かくして、實體は、境位を、自らより産出し出すのであり、この産出を實にするものが行爲である。辨證とは行爲がもつこの根源的實現の性格を論理的にそして二元的に思惟した結果である。人間がもつ境位といふものは、純自然科学に於て考へらるゝ如き自然でなき限り、即ち歴史的なる意味を具せる成立をもつ限り、歴史的實體によつて産出されしものである。これを私は歴史的實體の境位生産説として詳述した(註三)。自然科学に於て考へらるゝ如き純粹質量の法則關係の世界の如きも、やはり、人間の物理學的意識によつて産出されし成果である。

かくの如き見地より見るとき、宇治の平等院の如きも、歴史的實體より生産されたる成果であり、そこに實體は自然を含んでこれを境位として生産してゐる。秋津島根の自然は、日本民族といふ實體の要素であり、全土に亘つてこの優美なる風光を存置し掬育したものは、ひとり、天然氣候の然らしめたものではなく、その民族の固有の性格である。氣候いくばくも異らざる朝鮮が、日韓合併以前にては、殆んど全山禿山となり果てゝゐたものが、我が民族の統治に入るや、この自然をかゝる姿に放置することは、その民族の個性の許しえざる所であり、半世紀を出でずして、その自然は面目を一新した。歴史は自然を改める。否自然を産み出しつゝ、ゆく。そしてこれを生産する行爲を行するもの、根柢に個性をもつ實體がある。菟道の清流そゝぐあたり、蘆荻の岩壁を開いて別業としたのは源融の卓見と行爲であつた。藤原頼通これを寺とし、伽藍を建て、こゝに定朝丈六の佛像を作り、宅磨爲成、扉板に描き、藤原俊房これに經文を書す。かくの如き千古に類稀れなる一藝術的殿堂のなりたる歴史的事實は、みなこれ歴史的實體——民族・時代・個人——がその個性のまゝに能作し、營爲して實現し、主體がよく客體に合一し、主觀がよく客觀を融合し驅使し、

自然を合一してこの歴史的事業は營爲せられたのである。こゝに實現されたる一皆のものに、日本民族の個性、藤原時代の特性、各個人の天才性が、その本質と粹を盡して成らざりしはない。清流負廓の優美なる山水に融合する地を相したことに民族の特質を見るべく、丈六の佛像の彫刻に、ガンダラの彫刻、光仁期の彫刻とは異なる時代の固有性を見ることを得べく、爲成の繪に於ける宅磨派の傳統と彼の個性、俊房の筆方に於ける、顔真卿とも空海とも異なる時代様式と個性を見ることを得るであらう。更にまたその後鳳凰堂が治承四年の頼政の亂、及び延元元年正成直義の戦闘の場所となり乍ら烏有となるより免れしことにも、我が民族性の基底に動くものあるを認めうるであらう。かくすべの歴史的領域、歴史的成果の一皆は、歴史的實體の生産であり、客體を含んでこれを個性的に生産し、文化として實現しつゝ、ゆくものであることを知りうるのである。歴史は單に主體もしくは主觀の成果ではない。實體には、歴史的に生成し、實現すべき自然を、その根源に融一的に含んでゐる。實體は自然を含み、自然を歴史の中なるもの、人間に關するものとして、自らより個性的に生産する。實體は血と土の融合せしもの基礎にある自己同一性である。自然を素材として境位となすは、その民族がもつ實體性により、自然は境位となつてのみ文化と歴史の要素となる。同一の地理的條件も、異なる民族に對して異なる成果をもつのは、自然を化して境位となす民族や個人の實體が自らを個性化する様式の相違に歸せられる。

六

歴史的實體に根源する行爲に於て、實體の實現と自覺とが合一せることを先きに言つた。行爲によつて歴史に實現さるゝものは、實體の個性の真相を自覺さるゝ限りに於てあり、まことに自覺さるゝといふことは、實現さるゝ限

りに於て、ある。單なる自覺といふことは抽象に止まり、眞に自覺せるものは、自覺せる限りを行爲に於て實現されなければならぬ。實體は根源的なるものであり、個性的に唯一的なるものである。主觀的なるものは、少くも意識に於て現はるゝが故にこれを反省によつて明かに知ることが出来る。しかし實體は常にその根源に、基底にかくれてゐる。しかも唯一的なるもの故、普遍的なるものゝ如く、論理的類推によつて完全に知ることが出来ない。實體を知るといふことは、他の實體に關しても、自らの實體に關しても、完全に只實現したる限りに於て、ある。

これを比較的無自覺的なる要素の多き、藝術的天才とその作品に就て見よう。尾形光琳といふ個人的實體が眞に如何なるものなりしかは、實現せしものによつてのみ斷定しうる。そはましてその幼時に於ては、才氣ある穎童といふの外なく、山本素軒の門にあつて狩野派を習得してゐた頃は、何人が光琳の固有の藝風を豫知しえたであらうか。古土佐派を學んでも、しかし、彼の個性は土佐派に固成することなく、光悦、宗達に習つても、しかし、これに止まることとなかつたことは、彼自身の固有の天才性の潛み、これらを攝酌して、しかも、自らの様式と風格をなす素質は實體的に存したものと云はねばならぬ。しかし本來何が彼に存したかは、その實現を通してのみ知りうる。彼が狩野派に學んで居つた時に、後の没骨態の技能を豫想することは出来ず、古土佐に汲んでゐた時代に、彼の模様式琳派の様式を豫言しえたであらうか。しかして彼が自らに享くる天才的なるものが、如何に深きものがあつても、彼の努力、行爲に實現することなくしては、その發現は不可能であつた。天才の練達が如何に修練にまつものなるかを、吾等は近代の天才、芳崖や雅邦の傳記に盛られたる如き、文字通り血のにちむ努力に見る。天才はひとり與へられたるもの、享受ではなく、練成によつてのみ實現したものである。この他面に於て吾等は知る、如何に多くの恵まれたる素質を

その實體にもつ人が、只、努力と練成とを缺くが故に、自らの實體を自覺せず、空しく凡人として人も許し、自らも許しつづつ果て行くことであらうか。人が光琳を賞讃する以上に、光琳自身は、自らの技の拙きを知つてゐたらう。人が傑作として賞讃を惜まざりしものに對しても、彼は尙ほその意に満たざる點を自覺してゐたらう。その故に彼の藝術には、不斷の進境があつた。如何なる英雄も、自らは自らの極めて弱く、不完全なるを知つてゐた。その故に彼等は強く且つ大であつたのである。天才は自らの弱點を最も多く憂ひてゐた。その故に彼等は究まる所なく、上達し行くのである。光琳自身にとつても、自己自らが果たして、いづく迄行くかは、人が見且つ判断する以上に不明であつたらう。彼自身が、どれだけの偉大さを藏してゐたかは、彼自身も知らず、行爲に於て實現した限りに於て自らの技の及びうる限りを知つた。只彼等は努力し、精進し、實現した限りに於て自らの何たるかを知つた。彼等の一々の行爲に於て自らの實現と、自らの根源への自覺とは、常に相即してゐた。實現した限り自覺し、自覺した限り實現し、かくて、自らの根源に潜む天才を、次第に限りなく純化したのである。この自覺と實現を結合し、純化をすゝめたものは、只、行爲に外ならなかつたのである。

七

行爲に於ては、自由と必然とが結合されてゐることを先きに言つた。即ち自由と必然といふ、論理的に言へば、相容れ難き兩概念を如實に結合するものは、只行爲である。こゝに所謂理論的と實踐的との相異なる所以があり、また、實踐的なるもの、理論的なるものに優位する力、基礎性を知ることが出来る。そして行爲に於て、かく自由と必然とが結合しうるのは、既にも言つた如く、行爲そのものが、個性的なる實體に根源するが故である。歴史的なる領域に於

て、その多様の變動する現象を根柢に支持し、その發源の根源となるものは實體であるが、それは理論的領域に於て考へらるゝ如き普遍の本質ではなくして、根源の本質であり、個性的なる本質である。かゝる個性的本質は、その發展を通して、(これを發展せしめるもの、實現そのものが行爲である。)個性的なる法則として自覺せられる。個性的なる法則とは、一見奇異にも感ぜらるゝであらう。これに就ては私は既に詳しく考察を拂つたことがあるが(註四)普通に法則とは普遍的なるものとせらるゝのは、只、理論的立場に於てのみ然るのである。歴史的世界、行爲の領域にては、法則とは個性的なるものでなければならぬ。理論的領域の法則は形式的に妥當するに對し、個性的なる法則は具體的に妥當するものでなければならぬ。かゝる具體的妥當の究極根據は、個性的なる實體である。吾等は三角形の二つの内角を知れば、残りの一角の大きさをば必然に知悉することが出来る。それは普遍的本質の根據によつて然るのである。しかるに光琳の「白梅紅梅の屏風」に於て、一つの曲線のふくらみと拋物線の曲線律が何故にかゝる表現をもつたかといふことは、それは相近き流派と様式を踏むものでありつゝも、光悦のものとも、宗達のものとも相異なるものをもつて居り、それが何故に然るかといふこと、即ちその中に含まるゝ固有の必然性は(全く偶然ではなく、何等か認識の根據となり、説明の根據たるものを認めうべしとせば、一の必然性がなければならぬ。)たゞ光琳の個性、その實現を生み出した根源に、その據り所を求めるとの外ない。そこに光琳固有のもの、見出され、その故に光悦・宗達とも異り、まして、狩野派、土佐派とも異なる所以のものあつて存し、その故に光琳の藝術の識別が可能になり、また具體的に妥當する評價も可能となるのである。しかしてかゝる個性的なるものには、やはり一の内面的必然性がある。光琳に於ては、この際、この圖を描く、この曲線としては、どうしても、かくしなければならなかつ

た實體的必然によつたのである。それは、他の如何なる畫家がなしたるよりも異なるものでありつゝ、固有の必然性をもつてゐる。一の個性的法則性である。しかも見よこの固有の必然性そのものが、彼自身にとつて最も自由なるものではなかつたか。自由とは決して、偶然と恣意の非連続的なる行爲をいふのではない。かりに、光琳が銘訂して恣意亂行の限りをつくした一日があつたとせよ。それは一見して、極めて自由であつたとも言ひうるであらう。しかし、光琳自身にとつては、必ずしも決して隨意ではなかつた。寧ろその本質を遠ざかつて、機械化し、肉體化してゐたのである。寧ろ自由は消滅した他物としての必然性を辿つて居り、眞に覺醒した光琳にとつては、馬鹿けたことであり、後悔に値した。そしてかくの如き事實は、毫も、價値あるものではなかつた。まことの行爲といふに値せざるもの、もし光琳の生涯が、かくの如き連続であつたならば、光琳の個性は死滅してゐる。自由とは、自らの眞實より來ること、自らの實體に因由すること、自らに本質適合的なることである。固有の個性に根源し、その個性法則のまに／＼自らを最も眞實に實現することである。實體は自在するもの、行爲はこれに自由するもの、これをまことの自由自在といふもの、光琳が、自らに最も深く且つ切に體得したる藝術を行爲によつて表現する所、これこそ、眞に光琳の自由自在の域であり、それは光琳といふ個性の法則に自らに適合し、自ら實體をその固有の必然のまゝに發揮してゐることである。かくして根源の必然は即ち自由であり、この二つを一つに具し相即するものこそ行爲である。個性的なる實體に自因する行爲である。それはまことに自らに因由し、自らの必然によつて律し、固有の唯一性を發揮する。かゝる眞實にこそ、永遠性がある。光琳は光琳として、自らの個性に眞實にして、純に自らを實現したる所に、永遠の價値がある。普遍妥當の價値とは、歴史的領域にては、常にかくの如き個性的なるものに即する。唯一的なるもの

こそ、宇宙に於て唯一にして他をもつて替へ難き永遠の意味を帯びる。光琳の價値は狩野派と相似たる所、土佐派と共通なる所に存せずして、(もし然るならば、世には、狩野派と、土佐派とのみあつて充分である。)光琳固有の點にある。——以上行爲の特色として、比較的、無自覺的に行はるゝ藝術的の行爲について語つた。このことは、これの意識的に行はれ、努力といふ要素の更に加はる道德的行爲についても、一樣に言はれうることである。一般に行爲に於ては、自覺と實現とが、實體と客體とが、自由と必然とが、合一し相即してゐる。

八

以上は、私は、一般に行爲について言つた。ことにその無自覺的・純粹なる行爲の比較的にその原型を認めうる藝術的行爲の例をかりて述べた。しかし、行爲はひとり、藝術的行爲のみではない。また藝術的行爲を例としてのみ、行爲の盡くを明かにしうるとは言ひ得ない。行爲には、更に道德的行爲がある。これは上に述べたる行爲の一般的性格(それは藝術的行爲に於て比較的單純に示さるゝ)に、更に道德的なる特質のより顯明になされたものでなければならぬ。然らば道德的行爲とは如何なる特質をもつであらうか。

私はこれを主として三つの特質に即して語りうると思ふ。それは即ち、社會的・歴史的・意識的・現實的・宇宙的・永恒的の特質である。

私は行爲といふものを、實體に根源するものとし、しかしてその實體的なるものを、根源的な意志的性格の故に、發展的・實現的な時間を、既にうちに具するものとし、且つそれ自身個性的なるものとし、上には主としてその意志的なる性格より行爲への實現を説いた。しかして實體のこの個性的な性格は、行爲そのものが他面必ず社會的であり、

時間的なる性格が歴史的なるものとして實現することは自らなることである。そしてその社會的・歴史的なる所に、行爲がおのづから、道德的といふ性質を帯び來るのである。實體は本來、意志的であり、行爲は根源的に道德的ではあるが、しかしそれが尙ほ精細にその特質の實現し、自覺するものは、社會的・歴史的領域に於ける行爲となつたときである。行爲は本來、自らより社會的・歴史的領域を産み、産みしこの領域に於て自らの道德的性格を實現する。かくしてこの生産する意志も本來に道德的である。如何なる行爲も、個性の行爲としてある以上、それは必ず個性の相關に於ける行爲でなければならぬ。個性は唯一性をその特質とするものであるが、それは孤立的なるものたるを意味しない。孤立的獨在的なるものは個性的ではない。しかしてかゝる個性の横に相關する所、そこに社會が生じ、縦に連關する所、そこに歴史が認められる。社會は實體が個性的なるが故に生じ、歴史は實體が本來、時間的なる故に生ずる。社會的空間は、實體の個性が作る相關關係の作用圏として生ずるものであり、實體以前に存する、その於てある空間ではない。また歴史そのものは、實體の根源的時間に根ざすものであるが、歴史に於て實體があるのではなく、歴史は實體によつて作られるのである。しかして行爲は、この社會的・歴史的領域に於てのみ、その道德性を實現することが出来る。實體は本來、道德的實在であつても、行爲の發源なく、社會的・歴史的現實なくしては、道德を實現することは出来ない。道德的行爲は社會的に連帶的となり、歴史的に傳統を生み、これと連關的に自らをも發展せしめる。道德的行爲は必ず連帶的であり、根源的に自らを傳統的に見出し、且つ作り出す。西洋の *Gesellschaft* は連帶を根源的と考へずして便宜的にし、*Gemeinschaft* の思想も尙ほ多く横の聯關をのみ考へて、縦の聯關を考へない所にその薄弱さがある。行爲が社會的に、即ち個性相關的に作爲せられ、よく根源適合的なるとき、即ち社會的秩序に合する

とき、こゝに公共性を帯び、これに歴史的基礎をもつ國家の權威の加はりて合法的となる。道德的行爲は必ず、公共性をもち、且つ合法性を積極的、進歩的なる意味にてもたねばならぬ。かゝる性格をもつたものを人倫性 *Sittlichkeit* といふ。これを充全に考察するものは、客觀的、道德學である。時に人間の學としての倫理學と言はるゝものはこれである。しかし道德は人と人との間に於て實現するものではあるが、只人間學としての規定のみでは充分ではありえない。人間の學としての性格にのみ着目する道德學は、一面、規範なき社會學と環境風土によつてのみ規定さるゝ、人類學に依存し、狹限さるゝ、道德本質の解明に終る憂ひなしとしない。

行爲がとくに道德的行爲としての性格をもつ第二の特徴は、意識的・現實的といふことである。こゝに意識的といふは、たとへば自然的行爲に於ける如き、藝術的行爲に於ける如きに比して、自己内觀、自覺、自律を伴へることである。それは自然的融合ではなくして、主客、理想と現實の距離を自己内に意識してゐる。行爲は元來この分離を結合する所に生ずるものではあるが、自然的行爲、藝術的行爲にてはこれが無意識的に融合せるに比して、道德的意識にては、この分離が意識され、これの結合が努力的に營まれる。故に道德的行爲には困難と努力が伴ふを常とする。しかしてかゝる距離の覺知を生ぜしめ、努力を行爲にまで喚び起すものは、内面的にこれを言へば、良心である。良心とは實體の直接意識に於ける聲である。實體の眞實が自らに知られたるゲウツセンであるとともに、それは實體的確かさの明かにされたゲウイスハイトを伴ふ。良心は、純粹に無條件に強力に、自らの眞實を自らに示し、自らの眞實を實現すべき行爲への衝驅と命令をなす。これ程自因的な、自由な、そして自律的で道德の本質的性格を置直に示すものはない。良心は實體の靈火であるとともに、道德の巫女である。しかし乍らこの良心のみが道德的行爲のすべ

て、ではなく、その全貌を示すものでもない。道德的行爲は必ず意識的且つ現實的でなければならぬ。現實的とは如何なる意味であるか。内面的に意識せられ、良心的に確知されたものを行爲によつて、現實にまで實現化し、理想への距離をなくし、眞實を現實にし、實體を實現せしものに外ならぬ。それは言ひ替ふれば、道德的行爲は、これがための技術をもたねばならぬ。方法と手續をもち、努力によつてこれを具體化しなければならぬ。實踐的とは最廣義には、一般に意志的なる能作をいひ、次に行爲的なる實現を言ひ、狹義にはこの實現のテクニックを指す。かゝるテクニックによつて良心的に導かれつゝ、實現されたるものは善果でなければならぬ。實踐的とは、最も通俗の用法によれば、かかる意味にての善果を得ることである。道德の全たき意味にては、良心的なるものは、善果をもたねばならぬ。至完全善は幸福を含まねばならぬ。世には良心のみひとり純粹に善にして、それが必ずしも善果を伴ふことなく、否、伴はざるが寧ろ常なるは、良心が尙未だ眞に實體を根源的に代表せざるが故である。只直接的にその一部分を直觀的に先走り、方向としては正しくも、未だ必ずしもその方途と技術を完遂する力と熱意を伴はざるによる。善意必ずしも完全なる道德ではない。それが完全に實現しえざるは、現實的に然らしめざる條件あるがためであるが、道德的善は、このあらゆる條件を認識し、これを根本的に排除し、もしくは根源的により深き制約を自らに保有して、完全にその結果を獲得する充全なる根源力をもつもののみ、完全なる善である。善とは先づ何よりも、制約せらるゝものではなくして、根源的な制約力である。従つて完全なる善は常に善果をもつ。この故に、吾等はひとり形式主義、動機主義に狹限することなく、道德的行爲に於ける、この根源の立場よりする實現の方途、善果のための技術、狹義の實踐の意味を充分に尊重しなければならぬ。吾等はこれを逆に、結果を規範とする功利主義に従ふものではないが、完全に結

果を無視する所に道德が成立するものではなく、それは單に游離したる道德の理論たるに止まつて、毫も現實に力なきものとなるであらう。道德は現實に於て力をもつものでなければならぬ。かゝる現實に力ある道德的行爲に於ける意識的・現實的の要素、即ち良心とその技術を明かにするものは、先きにのべたる社會的・歴史的人倫性、客觀的慣習の倫理 *Sittlichkeit* に對して、規範性、主觀的基準 *Normalität* を明かにすることが出来る。それは主觀を規正する良心と、行爲に於ける技術を指示する基準を示すものである。そしてこれが主として、意識内の良心、少くも個人的存在の行爲の技術に關するもの故、前者の客觀的道德に對して、これは主觀的道德として特質づけることを得るであらう。そしてこゝに注目すべきことは、この主觀的領域に於て於て、良心的と善果的とを結合するものは、行爲の根源に存する實體であるが、こゝにては、實體は一の道德的因果律の基本となれることである。實體は道德的因果律を可能ならしむる基礎として、それ自身道德的なることを示すのである。この道德的因果律の問題は、哲學上にも極めて重要なものであるが、これを認めることは、道德的意識の問題に於て、もしくは主觀的道德の領域に於て、たゞに現象的、主觀的なるものにのみ、その根柢を仰ぎえざることを指示するものである。

上述の客觀的道德と主觀的道德とをもつて、普通に所謂倫理學を構成するものとなさるゝであらう。しかし、客觀的人倫性の問題と、主觀的規範性の問題とをもつてのみ、決して完全に道德を説きつくすことは出来ない。尙ほ未だ道德そのもの、あらゆる道德的なるもの、根源し且つ支持さるゝ實體の問題は残されてゐる。それは畢竟、道德的實體論を豫想し、これに至つて充分に基礎づけられる。道德的行爲は、社會的ジツテと歴史的傳統に従ひ、主觀的ゲウイスハイトをもち、善果に導く思慮と技術をもつことを以つて、一應、現象的・意識的の解明は遂げ得たと考へることが

出来るが、しかしそは更に深き基礎の自覺と根據をもたねばならぬ。道德的行爲は客觀的規定と、主觀的規定の外に實體的規定を得ねばならぬ。即ち私は、道德的行爲の第三の特質として、宇宙的・永恒的なることを挙げようと思ふ。道德的行爲は單に對人的に限らるゝものではない。また單に對己的に盡くるものではない。如何なる相對的行爲にも、自識的思慮にも、それが深く且つ全たき個性の自覺を伴はねばならぬ。道德的行爲は、數學者が圖形に於ける相關關係を見出し、物理學者が物質間の共通的法則を見出すのとは異つて、爲すもの自らの個性の究極の自覺より發源するものでなければならぬ。前者の如き普遍妥當の形式的眞理を追ふとき、その作爲者自らは、自らより全たく抽象したる科學意識をもち、科學人として自らの個性を無にする所に、却つて、その純粹性を發揮し得る。しかるに道德的行爲に於ては、これとは異なるものがなければならぬ。道德的行爲は實體そのものよりの行爲であり、本來的に個性的なるものでなければならぬ。世に最も價値ある行爲とは、強き個性の自覺に於て行爲せられたものである。例へば親鸞が惠信尼を迎へて室となしたる如き、單に緇素としての慣習に従ふ以上に出でたことは、當時としては世の誤解をも招き、彼自身としても充分なる思慮深省の上に、最も切實に自己の最深の實體の要求、個性的必然の行爲として、この千年の慣例を破つた行爲はなされたのである。また吾等の近代の歴史を讀んで最も感激せしむる行爲の一つは、かの小村壽太郎侯が、日露戰後、十數億の負債に苦しみつゝある財政の裡にあつて、漸くに獲得した南滿洲鐵道の權利を外國に賣却することに反對し、敢然として元老に諍争し、國論を改めしめ、民族百年の發展の基礎を置かれたことである。もし普遍妥當性といふことが、量的にも多數の人に妥當することを意味するならば、少くも當時、現實の人々の贊同する數の多少より言へば、親鸞や小村侯の行爲は非難に値したであらう。しかし彼等自身に於ても、千萬人

に反して自らの眞實を、單に個人以上の深き根據——外的根據でも強壓的他律の力によるのでもなき——内面的な實體に根源する個性の必然の指令に従つたのである。内に住まふデイモンの聲は、常に必ず個性的である。かゝる必然的なものこそ、個性的にして實に永遠なる價值をもつものである。あらゆる具體的價値の根據である。

個性的とは、しかし連帶より分離し、單に傳統に反抗することを意味するのではない。個性が行爲に於て表現する以上、行爲の根本性格として、社會的・歴史的であり、連帶的傳統的事であることは言ふ迄もない所であるが、併しまた行爲の個性的性格は個性として連帶する所にまことの社會的關係が生じ、個性として傳統を享け且つ發展する所にまことの歴史的意義が生ずる。全たく一樣のものゝ多數存する所(全たく同一のものは、現實に多數ありうるとする事すら不可能である。多數存するといふことは、ましてそれが人格的存在なるとき、それは個性的なる存在でなければならぬ。)それは、連帶を作るといふことも、傳統を作るといふことも不可能である。連帶は個性的なるものゝ個々に、他をもつては替ふべからざる唯一のもの相互の必然的聯關、即ち個性的體系にして初めて言ひうることである。連帶とは、全體を個々に於て絶對に支持しうる力の緊張的支持關係である。また傳統とは、單に一たび實現したりしことの、そのありのまゝを、何等の變化もなくして繼承持續することではない。かゝるものは、歴史的に無意義であるのみならず、必ず滅亡にまで退化する。傳統はたゞ根源精神の連續であり、連続せらるゝ個性に於て愈々發展さるべきものである。かゝる如きものをこそ、歴史的な生命といひ、永久的の名に値する。道徳的主體とは、實にかゝる如き個性である。連帶的なる社會國家を作るものは、かゝる個性であり、歴史といふものを作りゆくものも、かゝる個性が傳統を受けて傳統を革新し、發展せしめることによつて可能である。その唯一性に於ける純なる自己支持が、

自識的に良心としての方と權威をもち、善果を實現する努力、實踐の中心となるものも、實にかゝる個性である。實踐とは良心に導かれて個性を實現することであり、終始して個性的なるより離れない。しかして、かくの如き個性の實現的體系に於てのみ、まことの世界を實現することを得るのである。世界とは、平等なる存在の存する地平でもなければ、歴史的實存の、それに於てある空間でもない。實に個性の體系である。實體の個性的に自己實現をする作用圏である。世界があつて個性的實體が成立するのではなく、世界は個性的實體によつて作らるゝのである。先づ實體の根源的行爲なくして世界なく、個性とその相關の様相によつて世界も亦異なるのである。只、個性はたゞ一個のものではなく、孤立するものではなく、相關し、作用體系を作るものなるが故に、その性格が世界的であり、その成立せしめたものが即ち世界である。行爲がかくの如き世界に於て初めて道德的となり、道德的行爲はかゝる世界をもたねばならぬ。かくの如き意味にて、道德的行爲は宇宙論的なるものでなければならぬ。そしてかゝる宇宙論的なるものとして、個性は、宇宙に於ける唯一にして永遠の座をもつ。それは劫初以來、また未來永劫、唯一であつて、決して二つはありえず、二度とは繰返し得ざる唯一の地位を、宇宙に於て永恒に決定される。これが個性の永遠性をもつ所以である。個性の行爲はかゝる宇宙論的位置をもつ限りに於て永恒的であり、道德的行爲の永遠的意義とは、かゝる宇宙論的基礎よりのみ考へうる。かくの如くして、道德的行爲は、宇宙論的・永恒的性格をもつのである。

道德的行爲の社會的・歴史的性格は、その現實的結果として合法的國家的なるものを齎らし出した様に、また意識的・現實的性格は、その實現する成果と効果により、怡悅的幸福なることを齎らし出した様に、第三の宇宙的・永遠的性格は、またそれに應じて淨福と永久の平和を齎らし出すであらう。カントの考へた「目的の王國」の思想は、

實はこの境に於て考へらるべきものである。カントに於ては、目的それ自體のものは、尙ほ普遍的本質の相の許に考へられてゐるが、全たく一樣の本質的存在によつては、王國は形作りえざる筈である。王國は一の體系であり、人間の體系は個性によつてなされる、體系でなければならぬ。眞の「目的的王國」は、道德の極致として、普遍的本質的存在ではなく、根源的本質の、即ち個性的實體の體系である。それは完全に實現されてゐないとは言へ、吾等の社會、行爲の領域の基底に現實にもつ道德的本質を究極に自覺したものである。永久の價値の世界とは、決して現實を超越したる假想されたる世界ではなく、想念されたる理念の存在ではなく、現實と意識の裡に深く内面に超越して見出さる、實體の世界の特質である。そしてかゝる永遠性に於て、道德的なるものは宗教的なるものと相接する。道德的と宗教的とはその根本の觀點と生活態度とに於て相異なるものであるが、しかし、この宇宙論的、永遠的なる特質に於て相接する。そしてまた、この宇宙的・永恆的性格に達したるものが、まことの道德性 *Moralität* の名に値する。行爲の社會的・歴史的な性格に於てジツテを考へ、意識的・現實的性格に於てノルムを考へた吾等は、この二つのより深き統一的基礎の自覺に達することによつて、こゝに、正しきモラルを考へることが出来る。「道」はジツテとして、ノルムとして、人の踏み行ふべき方途を意味する。東洋にて道といふ概念は、たゞに自然の道路、人の往き來すべき自らに生じたる公共の往來といふ以上に、本來に道德的意味を帯びた。「道」を考察してその道德的意義を覺らざるものは、道の本質的意義を見失ふものである。しかも尙ほ、「道」は道德的意義をもつにしろ、踏み行ふべき規範、價値の側に意味の重點をもつに對し、「徳」はこの道を實踐によつて獲得し、個性化して體得したるをいふ。道の公共的規範が、徳に於て能力化し、個性的に従屬化しなければならぬ。言ひかへれば、公共的なる道は、徳に於て主體化し、更に道德に於て

實體化しなければならぬ。實に道德性モラルネスを考へる學こそ、先の客觀的道德學、主觀的道德學に比して、實體的道德學と名づくべきもの、道德學は、この實體的考察に至つて究まると考へられる。しかしこゝに顧みるべきことは、かゝる實體的考察は、既に一の形而上學に屬し、行爲の道德的性格を考ふる現在の目的より相去るものにはあらざるかといふ點である。なるほど、こゝにいふ宇宙的・永恆的なもの、自覺といふことは、現實的行爲ではなく、實體的考察といふは、道德の考察の究極、従つて限界に屬する。しかし乍ら、行爲の宇宙的・永恆的特質の自覺は、やはり行爲の中に動く、純粹な根源的な作用であり、行爲である。現實的行爲を導く基礎的な作用として、それは、よし肉體的行爲ではないにしても、肉體的行爲を動かすもの、絶對の自覺として一の根源的行である。限界は尙ほ此岸のことであり、根源は固より現實的作用に於て生くる根源である。この意味にてやはり、行爲の性格の中に、究極の意味にてではあるが、正當に含まるべきものである。(未完)

註一 拙著『歴史哲學研究』、及び近刊、『道德的史觀』参照。

註二 拙著『歴史哲學研究』、第二章、歴史の本質。

註三 拙稿『歴史に於ける辨證的と産出的』、哲學研究、昭和十一年十・十一、昭和十二年一月。

註四 拙稿『歴史に於ける法則的なものと個性法則』、東京文理科大学『哲學論叢』、昭和十一年。

註五 拙稿『道德的史觀について』『教育學術界』、昭和十三年四・五・六月。