

行爲的基礎體 (承前)

柳田謙十郎

六 傳統と教養

人間は生活共同體に於て單なる自然的生命の世界を越えて自然を環境とする社會的生產勞働の世界に入り、慣習に於て單なる衣食住の生活經驗の世界を越えて規範に従つて自己を限定する價值的創造の世界に入る。しかし慣習の世界は尙過去のなるものの無限反復を中心とする比較的固定した世界である。もとより慣習も亦一つの歴史的物として、それ自身の底に創造的生命の無限に動的なノエシスの能限定面をもち、これによつて生きた慣習として形成作用的な歴史の一契機たる具體的意義をみだし得るものとなるのであることは前節に於てのべた通りであるが、しかしかくの如き能動的側面は慣習の世界にあつては尙明確な自覺的限定として對自的にあらはにされては居ない。それは唯之を全體性の立場から反省的に思惟する哲學者の側からのみかかるものとしてその意味が明かにされるにすぎない。この故に慣習に生きる人間は未だ自己自身の底にイデオを見るに至らない。價值的なるものは主として過去の形の中に見られるのみであつて、未來的な創造として生々たる現實の底に生きてはたらくものとしては體驗されない。慣習は唯それが歴史的「傳統」として具體化されることによつてのみその本來の理念的全體的性格をあらはにするものとな

る。傳統こそ我々にとつて眞に生きた歴史の物として具體的現實的なるものであり、具體即主體的なるものとして無限の自己否定を通して歴史的創造的に動く眞の形であると考へられる。人は慣習の世界を出でて傳統の世界に入ることによつて始めて單なる *Sillo* の世界を超え、人間的現實態——*Sittlichkeit* の世界に入るといふことができる。然らば傳統とはいかなるものであり、いかなる歴史的論理的性格に於てあるものであるか。

傳統について何よりもまづ最初に明かにさるべきことはそれが傳説や傳承といかに區別されるかといふことである。傳説や傳承も亦我々の民族や種族の共同的所有として、その歴史的形成の成果である點に於ては何らかの意味で傳統と共通なものをもつことはいふまでもない。しかしこれらのものは我々の現在にとつて單に語り傳へられたもの承けつがれたものとして、それに對していかなる變更をなすことも許されないものと考へられる。一般にこれらのものはそれが古いものであればあるほど動かすことの出来ない價值をもつものとして貴まれることを常とするのであるが、これと共にまたその内容がそれはじめから少しの變更も加へられず昔のままに維持されて來てゐるといふことに特殊の意味が與へられる。その故に傳説や傳承に生きる我々の自己はどこまでもこれにかかるものとして受け入れ受けつぎ後の世代にまでそのままの形に於て語り傳へ云ひ傳へてゆくのでなくてはならない。もしさうでないならば傳説は傳説ではなくなり、傳承も亦傳承たる資格を失つてしまふ。もとよりさうは言つても實際に於て必ずしもその通りに行くものではなく、その間にいろいろ他の要素が混入したり、記憶の誤りや、語りちがひ、聞き誤り等のことによつて事實上不斷の變形を受けることは免れることができないであらう。しかしそれは傳承や傳説のかかるものとしての本質をきづつけるものではない。大切なことはそれが長い過去からの言ひ傳へ語り傳へ乃至しきたりとしてその

ままのものであるといふ主観的な信念である。かかる信念の下にあつては、その傳説のもととなつたところの過去の歴史的事實が實際は必ずしもその通りのものでなかつたかも知れないし、或は全く事實無根の事がらであつたかも知れないといふやうな問題は最初から問題とならないのである。何となればかくの如きことは傳説や傳承に生きる人間の本來の態度ではなく、それとは全く別な實證的歴史的探究の立場に立つ人間の態度に外ならないからである。

傳統の世界にあつても一般に古いものほどよく、原始的なもの、それが一番はじめにあつた姿のものにかへるといふことが最もよくその本質をあらはにする所以と考へられる。その點に於ては傳説や傳承と毫もかはるところがないのであるが、しかしこの場合に於てはその核心をなすもの、一番大切なものとして貴ばれるものは承けつがれ言ひ傳へられた單なる形ではなくて、かかる形を形として限定したところの、その民族固有の内的生命であり精神でありアブリオリな理念そのものであるのである。この故に我々が我々の歴史の傳統に生きるといふことと單に傳説や傳承の世界に生きるといふこととの間には本質的に異つた深い内面的な區別がある。傳統に生きるものは何よりもまづその歴史的生命の創造性に於て生きるものでなくてはならない。傳統はいふまでもなく過去からのものである。歴史的過去性といふものを離れて傳統といふものが成り立たないことはいふまでもない。しかし歴史的過去は我々が之を現在の立場から對象化して見るとき始めて過去として客觀的となるのであつて、決して其自身はじめから單なる過去として固定的なものであつた譯ではない。過去もまたそれ自身の過去性にあつては勝義に於て主體的な現在であつたのである。歴史的に限りなく新たなものをつくりゆく創造的現在であつたのである。我々が傳統に生きるといふことは我々の祖先達が彼ら自身の歴史的現在に於てその絶對自由意志の底から決意し創造して行つたその過去の精神に立ち

かへつて生きるといふことである。唯徒らに彼らによつて作られた形をそのままに固守し、それを金科玉條として保守的な生を生きるといふやうなことは決して眞に傳統の精神に生きる所以ではない。かくの如きことはむしろ傳統の傳統たる所以の生命を殺すもの、恰も佛舍利に焼香禮拜して佛の功德を得たりとなすが如きものに外ならない。まことの佛子とは佛教に順ずることに於て己自ら直に佛位に到るものでなくてはならない。祖師を切り祖師を殺すものかへつて深く祖師を傳へるものといはれる所以である。

かくて傳統主義は一面に於て常に復古主義の形態をとることを常とすると共に、他面またそれが過去の死せる形の單なる反復を越えた生の創造的發展的精神であることを常とする。キリスト教徒が彼らの宗教の傳統に忠實であるといふことは必ずしもローマン・カトリックの教儀や信條にそのままに忠實であるといふことを意味するものではなかつた。ルッターの革命はどこまでも深く原始キリスト教の傳統的精神に還りゆくことに外ならなかつた。そこでは眞に新たなるものとは最も古きものであり、この最も古きものこそまことの未來形成の歴史創造の原理に外ならなかつた。西歐ルネッサンスに於ける古典主義も、我が國維新の創業に於ける復古主義も事態はその本質に於て全く同一であつたといふことができるであらう。人は尊皇攘夷のあの血なまぐさき叫びがいつの間にか尊皇開國の現實の事實として展開したことに於て何故に疑問をもたないのであらうか。そこにはもとよりいろいろの理由があつたことと思はれるが、要するに徒らに國を閉してその狭小なる封建的世界に冬眠的安息を求むることが必ずしも我が國肇國の精神ではなく、むしろ「廣く知識を世界に求める」ところに眞に皇基を振起する所以のものが存することが深く暗黙の間に理解せられてゐたがためであるといふことができるのではあるまいか。それが必ずしも我々の歴史の傳統的的精神に

そむくことではなくて、むしろそこにこそかへつて深く我々の民族の生々たる發展的創造の本來的精神がよく生きるものとなるであらうことをおぼろげながらも感得し得られたがためであるといへないであらうか。何れにせよ我が我々の種の傳統に生きるといふことは、單なる慣習や習俗の生活に於ては見ることのできないやうな深い生命の創造性に於て生きることではなくてはならない。我々の歴史的生命はおのれ自身を傳統として具體化することによつて始めてよくその即且對自的動的全體性をあらはにするものであるといふことができる。

此の故に我々の歴史的文化の發展は常に傳統の媒介を通すことによつてのみ可能となる。傳統のないところに眞の發展的文化といふものはあり得ないのである。人間の歴史的存在が單なる自然的事實的存在につきるものでなくて何らかの意味に於て價值關係的なるものとしてイデオロギカルな文化創造的存在であるといふことも現實的には唯我々が自己の存在の背後に長き傳統的過去を負うて立つといふことによつてのみ可能となるのである。さきにも述べた如く傳統とは何らかの形をもつたものである。しかもその形が單に限定され固定された形としてそこにあるといふにすぎないやうな死んだものでなくて、いはば一種的な生産様式としてその底に無限に動的な自己否定性をふくみ、自己を破る個體的生命の創造性をば、その形が於てあるところの歴史的精神の全體性の底から自己限定的に産み出すことによつて新たな形をつくりゆくものとなる、そこに傳統が眞に生きた歴史の傳統として無限の生々の發展性をもつ所以が存するのである。人間が歴史的存在であるといふことは換言すればそれが傳統的存在であるといふことを意味する。傳統のないところにはほんたうの意味での我々の自己といふものはあり得ない。否、具體的な意味での歴史的人間存在一般といふものが成り立ち得ないのである。もとより自己とは單なる傳統ではなく、むしろ傳統の限界を破つ

てその外に出るものである、決意し行動する我々の自由意志的自我の底には一瞬一瞬永遠なるものに直接する絶對無制約なるものに觸れる面が見られるのでなければならぬ。我々の自己は傳統として形成せられた過去の形を破つて絶對自由の底から未來の形を創りゆくものでなければならぬ。創造と自由とを離れて自己の自己たる所以の本質といふものはあり得ないのである、しかも我々の自己はかく絶對自由の底から新たな形を作りゆくものでありながら、この形をば再び歴史的形として傳統化し、過去の傳統と（個體的限定による否定的創造の非連續の谷をへだてながら）深く相つながら相連續するものとなる。結局我々の個體的自己とは形より形へ、傳統より傳統への否定的媒介をして傳統の底から生れつつ再び傳統の中に消えてゆくところの傳統的生命そのものの自己否定態に外ならない。傳統否定即傳統形成的にはたらく我々の自己にとつては傳統は外なるものであると共に内なるものであり、内なるものであると共に外なるものとして考へられるのであるが、これと共に傳統の側面から云つても個體的創造は傳統的生命そのものの外なるものであると共に内なるものであり、内なるものであると共に外なるものであるといふことができるであらう、畢竟我々が外に歴史の傳統的精神に生きるといふことは内に自由なる個體的創造に生きることであり、内個體的創造に生きるといふことは逆にまた外歴史的傳統に生きるといふことである。この二つは二にしてしかも一である。たゞこの二にして一といふことが單に無媒介的に一といふことではなくて、どこまでもその間に否定的媒介を入れるものとして非連續的連續性を形成するところに歴史的世界に特有な論理的構造として矛盾的自己同一的なるものが見られるのである。

かくて我々の歴史に於ける傳統的文化的形成が、必然に個體的創造といふものをその媒介契機として含まなければ

ばならないやうに、すべての個體的創造は唯過去の傳統的文化をばその具體的媒介とすることによつてのみ可能となる。個人の才能とか資質とかいふが如きものは傳統的地盤をはなれては殆んど何らの歴史的意義をみたまふものともなり得ないのである。一人の人間の身長の高さはそれがどれほど異常なものと雖も他を超越すること一尺に及ぶことすら不可能であらう。はたらくものにとつて大切なことは彼自身の身長の高さではなくして、彼が立つところの地盤の高さといふことである。高き文化は唯高き傳統的地盤からのみ生れるのである。我々はかの天平白鳳の文化が支那文化の移入日尙淺きにもかかはらず既に單なる模倣的領域を脱してそこに日本的創造の高き精神的性格をあらはにし來つたことに對して或る種の驚異をすら感ぜざるを得ないのであるが、しかしこのことは同時にまた我々の民族の傳統的文化そのものが其の當時に於て既に相當の高位に達してゐたといふことを物語るものであるとも考へられる。外來文化の移入といふことでさへもが既に傳統的文化の或る程度の發展を豫想せずしては不可能なことに屬する。いはんや之を自國の獨自な精神内容の中に同化して日本文化そのものの創造的生命的展開に資するといふが如きことはいかなる天才と雖も決して一朝一夕の努力を以てよくなし得ることではない。西洋の思想と哲學とが我が國に移入されて尙わづかに數十年、かのカント哲學が我が學界の共同財として一般に理解されるやうになつたのはまだ漸くここの十數年來のことに屬すると考へられる今日、既に我が國獨自の世界史的な創造的思想體系が出現しつつあるといふが如きことも、一面より見ればこの眞理を裏切る奇蹟的事實の如くにも考へられるかも知れないけれども、更に深く反省するとき我々はこれが決して單なる偶然でないことを知るのである。なるほどギリシヤ哲學や近代西洋哲學が我が國に輸入されたのはきはめて最近のことに屬するであらう。しかし我が國には我が國獨自の思想的文化といふものが

決してない譯ではなかつた。特に佛教の日本の形態として數百年來我國指導階級の深き内面性を形成し來つたところの禪體驗の如きは、獨逸神祕主義の精神的傳統に比べても百尺竿頭更に一步を進むるものとして世界無比な思想的深さと實踐的現實性とを兼ね備へたものであつたといふことができるであらう。唯それが東洋的な思惟の直接的無媒介性に於て概念的論理の性格を缺くことが多かつたために、哲學として組織化體系化されて展開することの可能性をもち、そのまま現代にまで體驗的直接的のままに傳へられてゐた。それはいはば深山に千年の壽を保つて來た喬木がそのすぐれた素材の性格に於て深く良工の天才の彫琢をまつ姿にも比べられるであらうか。そこには既に、一定の形式が興へられることによつて無比の美をなすべき質料的なるものが深く我々自身の歴史的生命の底に横へられてゐたのでなければならぬ。この意味に於て我が國にも決して哲學的なるものの傳統がなかつた譯ではない、否それどころか、我々の祖先達は西洋が數千年の歴史を通じて遂にもつことのできなかつた限りなく深く且つ高貴なるものを既にその直接的な生活體驗に即して傳統的に長く把握して來てゐたのである。この意味に於て眞に今日の我が國の哲學を産み出したものは、特定の天才的個人の偶然的出現に基くといふよりはむしろ我々の民族の高き歴史的傳統によるものであり深き精神的生命の歴史的創造的發展にもとづくものであるといふことができる。この故に我々は獨逸民族がカントやゲーテやヘーゲルに於て彼らの民族的な誇りをもち得るやうに、我々は又我々自身の産み出した諸天才に於てその民族の精神の高貴さを誇ることができるのである。

かくして我々の具體的な歴史的行爲は決して單に抽象的な實踐理性の立場から直に起るものではなくて、常に一定の民族的歴史的傳統に即し、その自己否定の底から起るものである。傳統なきところに眞に具體的な歴史的行爲とい

ふものは起ることはできない。最近世界の歴史的地位に動かされて民族といふものの歴史的主體的意義が自覺的に高調されて來つたやうであるが、民族といふものは決して單なる血の統一にすぎないものではない。血のつながりといふこともとより一つのかくべからざる本質的契機であるには相違ないが、より重要なことは同一なる歴史的地位の上に立つといふことの自覺であり確信であらう。日本民族と雖もそのもとをただせばそこには諸種の血の混濁を免れることはできなかつたであらう、唯それが數千年の歴史的生活の間に同一の神話、同一の言語、習俗、宗教、藝術等をもつことによつて、その歴史的地位を共にするに到つたといふことが、我が大和民族をして大和民族たらしめる所以の自覺を成立たしめてゐるのである。傳統を離れては我々は遂に我々自身の民族的統一の自覺に達することはできないのである。國家といふも具體的には決して主權と國土と人民との結合といふやうな概念的抽象的統一にすぎないものではない。傳統を外にしては國家の存在さへもその眞の現實的基礎を失はなければならぬのである。しかし又これと共に現代の世界史的地位の下にあつては我々の現實を歴史的に限定する傳統的過去は單に此の東海の島國に限られた小範圍の中のみとどまるものであることはできない。釋迦や孔子が我々の傳統的精神の中に深く食ひ入つて我々の歴史的地位を形成する缺くべからざる契機となつてゐる様に、プラトンもアリストテレスもガリレオもニュートンも既に我々の現實にとつてはもはや單に西歐人のみの過去であるのではない。もとよりこれらの學者達がドイツ人やフランス人に對するのと我々に對するのではそこに何らかの異つた意味が見出されるではあらう。けれどもギリシヤ哲學や獨逸觀念論の思想内容は現代日本の哲學にとつても既に一つの重要な歴史的地位として立派に生き且つたはらいてゐるのである。しかもそれは獨り哲學のみに限られたことではなく、科學、藝術、道德、法律、政

治、經濟等われわれの國民生活のあらゆる部門にわたつて西洋の過去は同時に日本の過去としてその歴史の形成にかくべからざるものとして深くあづかつてゐるのである。それは今日にあつてはもはや善惡、可否の問題ではなく動かすことの出来ない現實の歴史的事實として興へられてゐるといふの外はない。いかに日本精神とか大和魂とか云つても、西洋科學の傳統をはなれて單にそれだけで現代の世界史的な鬭争場裡に現實性をもつた歴史的民族としてはたらくものとなることはできない。現代の戦争が單に「最後の五分間」のみを信條とする白兵戦のみによつて解決し得るものでなくて、どこまでも科學戰であり經濟戰であり思想戰ですらあるといはれる今日、日本の歴史は同時に世界の歴史でなければならず、日本の傳統は同時に世界の文化と深く相つながつたものとしてはたらくのでなければならぬ。かくて今日の我々にとつて傳統の問題はもはや單純なる特殊の限定の立場からのみ考察することを許さない複雑なる世界史的問題として我々に迫りつつあるものとなる。

ここに教養の問題が新なる歴史的意義を以て我々の前に甦つてくる所以がある。現代の我々にとつて教養とは單に人格の修養とか人間が人間たることのために必要な一般的知識の涵養とかいふやうな事柄にはつきない社會歴史的な意義がある。教養を單に個人の問題としてのみ考へたのは近世市民社會的な個人的自由主義の一思想形態であるにすぎない。今日の如き歴史の時代にあつてはそれはもはや内單なる自己のみにかかはる問題でもなく又外普遍的な人類一般にかかはる問題でもなくて、夫々の民族の歴史的形成にかかはる特殊即普遍的な世界史的な問題である。人はたしかに教養によつて人となるのではあるが、かくして人が人となるといふことは單に抽象的普遍人として人間一般となるといふが如きことではなくて、特定の歴史的傳統を背負ふ種の歴史を形成するところの創造的人間となるといふ

ことを意味する。この意味に於て單なる人格主義の倫理はもはや來るべき時代の倫理たるには足りない。人格の自由とか獨立とかいふことが單に抽象論理的に把握されて絶對化されるならば、それは結局現實に動く歴史の倫理の否定に終らなければならないであらう。眞の自由とは個體が個體としてそれ自身の中に主體的獨立性をもつといふが如きことにつきるものではない。人格の人格たる所以の眞の具體性はむしろそれが歴史的世界の自己限定として歴史的人格となり、所謂事實が事實自身を限定する純客觀的立場に立つことによつて、歴史の具體的現實の底から當爲の聲をきくものなるところに成り立つものであると考へられる。教養とはまさに此の如き個人の社會化、人格の歴史化の過程に外ならない。我々は教養を通して始めて眞の意味に於ての深き實在の自覺に達し歴史的ポイエシス的人間としての自己を具體化することができるのである。

さきにも述べた如く總じて人間が眞に人間のな生を生きるいふことは、私といふ單なる個人が自己に對し又他の個人に對して義務をつくし又罪をつくるといふといふごときことにつきるものではなくて、その存在の根源から歴史的公共的なるものとして深く全體的なるものへの關聯の上に立つてゐるのである。眞に具體的歴史的なるものとして動く現實と考へられるものは、單なる私といふ個人ではなくて、かかる私をばその否定的自己限定として内的即外的にふくむところの歴史的生命の全體性でなくてはならない。生れたばかりの嬰兒は唯それだけでは尙人間の抽象態に外ならず、眞に人間の歴史的現實態に於てあるものといふことはできない。人は唯傳統の精神内容を自己の精神内容として生きるものとなる限りに於てのみ歴史的人格であることができるのである。この故に眞に自己に生きんとするものは何よりもまづ自己に死ぬものでなければならぬ。おのれ自身を歴史の傳統的生命の中に失ひ、傳統即

自己、自己即傳統として歴史的創造的となるときそこに始めて眞に生きた人格的生命といふものが見られるのである。人が教養に於て人となるといふことはまさに此の如き意味に於ける人間の歴史化傳統化を意味するものと考へられる。眞に働く自己として歴史的創造的たらんとするものは、何よりもまづ自己自身が一の歴史の物として歴史的世界に於てあるものとなるのでなければならぬ。主體即客體的なるものとして相即的に働く現實の歴史から遊離して單に主觀的體驗の世界の中のみとどまる直觀や悟得は、それがどれほどの深さをもつたものであるにしても、眞の客體的限定として世界形成の歴史的人格的原理たる力をもつことはできない。世界を動かす力は自らを世界として客體化する超主觀的世界に於てあるものでなければならぬ。ここに技術性といふものの深き歴史哲學的意義がある。技術的なるものによつて媒介されない主觀は決して眞の客體的意志であることはできない。教養によつて人は過去の傳統的文化を一身の中に負ふ歴史的个人となり、歴史の種はかかる教養人をその創造的形成の行爲的尖端とすることによつて自發自展的に動く客觀的精神となる。教養が我々にとつて義務であるのは歴史的實踐の眞の創造的意義が一にこのことによつてのみ具體化されるからである。我々の歴史は唯教養の人間の傳統的即傳統否定的實踐を通すことによつてのみ眞に世界史的に動くものとなることができるのである。

七 客體 的 汝

以上私は二三の類型的なるものの考察を通じて行爲的基體と考へられるものの論理的構造を一通り明かにして來たのであるが、要するに行爲的基體といふも、我々の自己が一の行爲の主體として環境的客體と共に歴史的世界に於

て表現的に相對立し、形成作用的に相限定するといふことを離れて、それがかかるものとして即自的に存在するとか物自體的に實在するとかいふのではない。我々の行爲的自己にとつて基體的なものがあるといふことは現實的には我の自己がその自己限定として環境的客體に對立し、主體と客體との相互限定として歴史的に物がつくられてゆくといふことを意味する。ヘーゲルもいふ如く眞理は具體的には常に體系的全體の中にのみある。内に無限の否定の運動を含んで形成作用的におのれ自身を展開してゆく主體客體的な歴史的實在の動的關聯を離れて眞理自體といふやうなものがない。基體を單に基體としてのみ把握しようとすればそれは現實の抽象化として一の誤謬でもある。Anfang を豫想しなす Ende といふものがあり得ないやうに、又何らかの意味で Ende を豫想しなす Anfang といふものも亦あり得ない。現實の世界には單なる Anfang、單なる Ende といふやうなものは何處にも存在しないのである。

かくて我々の自己が基體的なるものの底から出て、おのれ自身の中に獨立と自由との自主性を保有するものとしてその母胎をば否定的に超越する行爲的主體となるとき、基體的なるものは亦單なる基體性の暗き地平を出でて客體として主體に對立し、主體的限定に對する絶對獨立的なる原理の上に立つものとして、自己自身の法則性を以てあくまでも主體の能動的自由に抵抗し、之を限定するものとなる。自然といひ生活共同體といひ、慣習といひ傳統といふ、これらのものは我々の行爲する自己にとつては行爲の創造性がそこから起るものとして基體的なるものであると共に、またかかる行爲的自己に對する抵抗乃至障礙として客體的なるものであるのである。我々の自己は常にかかる客體と對立することに於てのみ現實的行爲であることができるのである。然らばかく我々の自己をして眞に行爲的主體

的たらしめる所以の制約をなすと考へられる客體はいかなる仕方にて我々の自己に對立し抵抗し、いかなる仕方にて我々の自己と相限定するものとなるのであるか。

客體が主體に對してもつところの第一の性格はそれが主體の能動性を現實的なるものとしてよび起すところの媒體をなすといふことであらう。行爲的主體の能動性はそれがかかるものとして現實化せられるためにはそこに何らかの己の所與的現實に對する缺乏乃至不滿が意識されるのでなければならぬ。しかし缺乏とか不滿とかいふが如き缺如的意識は、主體が單なる主體性の中にとどまるものである限りあらはれることのできない事實であらう。缺如とは自我が當然もつべきであるところのものをもたないといふことである。不滿とは自我が當然あるべきであるところの状態に於てないといふことである。換言すれば主體は客體との關係に於て或る調和的な充足した關係に於てあるべきでありながら尙その調和と充足とが實現せられてゐないといふことを意味する。此の如き事態は何よりもまづ客體的なるものが主體的なものに對するものとして與へられて居りながら、しかもその與へられ方に於て何處か尙十全的ならぬものがあるといふことを意味する。この主體に於ける不十全性は客體の缺如の側からよび起されるといふことによつてのみ可能となると考へられる。かくて客體は自我に對するその所與性に於て既に自我に對立し自我によびかけ、自我がおのれ自身をのり越えてより十全なる主客の統一態に向つて能動的となるべきことを要求するものであるといふことができる。もとより主體が客體によつてかくよびかけられるといふことの底には、此のよびかけをばよびかけとして成立せしめる主體性そのものの原理といふものがなければならぬであらう。客體のよびかけをして眞によびかけたらしめるものは客體自身の側にあるよりはむしろ主體の側にあるとも考へられるであらう。しかし何れにせよ

主體的限定が主體的限定として歴史的現實的であり得んがためには、そこにそれから獨立した客體的限定といふものを要し、この客體的なるものの要求に應答するものとなることによつてのみ行爲的主體は行爲的主體としての自己の能動性をあらはにすることができると考へられる。藝術家は自然の風物に觸れ、或は素材的なるもの所の現實の前に立つとき、そこに始めて自己の前に美のイデアを見るのである。道徳家は惡にまみれ罪にけがれたる人間性の現實をば自己に與へられたものとして把握するときそこに始めて自己の前に人間のあるべき善といふものを直觀するのである。我々の行爲の規定原理として我々を驅り動かすところの理想はいつも與へられた現實として客體的なるものの底から生れるのである。與へられた現實といふものの存在しないところには理想といふものも亦現實的であることはできない。理想はそれぞれの場合に於て常に *einzig und einmal* なものである。それは與へられた現實といふものが常に *einzig und einmal* なものであるといふことの當然の歸結に外ならない。理想とは決して單に普遍的な實踐理性といふが如きものの自律的な永遠性の中に構成されるものではなくて、むしろ特殊的個別的なその時々々の環境的客體のよびかけに對する行爲的主體の應答として一回限りの現實性をもつたものであるといふことができる。

かく客體は主體に對して應答を迫りつつよびかけ來るもの、主體の能動性をひき起す媒介的他者であると共に、更にまたかくしてよび起された主體のイデアールな創造活動に對する質料的原理として、これに一定の内容的現實を供給するものでもある。この意味に於て歴史的創造に於ける主體の本質的意味は客體的なるものによつて與へられるところのこの實質的内容に「形」を與へるものとしてイデアの形式的原理たるところにあると考へられる。形式と内容との區別は今迄一般に對象的存在の靜的構造聯關に於ける概念的區別としてのみ捉へられて來たのであるが、かくの

如き對立と區別とが成立つことの底には、その現實的根據として歴史的形成に於ける主體と客體との相互限定的なポイエシスの動的聯關が横はつてゐるのでなくてはならぬ。與へられたものとしての質料的客體に對して形成作用的な主體の能動性は、その能動性が形成の原理であり、形をつくる創造作用の原理たる限りに於て本來的に形式的たゞざるを得ないのである。この意味に於て形式的とは單に無内容とか空虚とかいふが如きことを意味するものではなくて、むしろ内容そのものの自己形成の原理として常に内容に即して動くものはたらくものでなければならぬ。従つて又内容といひ實質といふもポイエシスのな形成原理としての形式性を離れたものではなく、具體的には一の歴史的事物として深く歴史的形成物の一契機としてこれによつて媒介されてあるものでなければならぬ、歴史的生命の創造的現實を離れては形式も内容も共にその本來の具體的意義を失ふものと考へられる。何れにせよかかる意味に於て客體的なるものは主體的な形成作用に對して常にその質料的原理となるものであるといふことができる。

第三にこの質料的客體はかく主體的形成の素材として（その可能制約として）主體的限定に對する積極的媒介の意義をもつと共に、またこのことによつて同時にこれに對する抵抗障礙といふ消極的媒介の否定的意義をもつものとなる。我々の主體的形成にとつて缺くべからざるその可能制約をなすものが同時にこの形成作用の創造的自由を妨げる障礙となるといふことは普通の對業論理から云へば明かに矛盾といふの外はないが、まさにこの矛盾こそ我々の歴史的形成に於ける動かすべからざる現實の事實なのであり、この矛盾によつて我々の現實は眞に具體的な歴史の現實として形から形へと無限に動くものとなるのである。質料は我々の自由なる制作的意志に對して全く異質的な他者であり、自由の法則からは獨立したそれ自身の法則によつて動く外物と考へられるものであるが故に、我々の意志は

その單なる主觀的原理のみを以てしてはこれを如何ともすることができない。この故にもし我々にしてこの外物に何らかの加工作用を加へんとするならば我々はむしろかくの如き主觀的意志の立場を否定して客觀そのものの法則性の中における自身を失ひゆくのでなければならぬ。自然は唯その法則に従順なるものによつてのみ征服せられるといはれる所以である。主觀の緊張はそれがどれほどパトスの情熱を以て高められるにしても、それだけでは外物を支配する客觀的形成の原理となることはできない。情熱だけでは世界の歴史は動かないのである。しかもまたそれにも拘らず歴史の動きは單なる自然の動きではない。歴史は唯情熱的な行爲の主體の創造的努力を以てのみ動くものとなる。ロゴスはパトスを媒介とすることによつてのみ歴史のロゴスとなり、パトスはロゴスを媒介とすることによつてのみ歴史のパトスとなる。質料的客體はかくの如き歴史の論理の制約の下に立つものとしてその抵抗障礙の否定性と消極性とを通してかへつて深く行爲の主體の創造的努力を具體化するものとなる。障礙なきところに努力なく、努力なきところに創造はないのである。

かくして我々は自己に對立し自己に抵抗する客體との絶對否定的相互限定を通して外に物をつくるものとなるのであるが、かくして作られたものは再びまた我々の外なるものとして尙一の客體的性格をもつたものとなると共に、他面それはもはや我々にとつて單なる質料的客體ではなくて、むしろ我々の主體的限定に肆屬するものとして、ある種の道具的性格をとつたものとなる。もともと我々が勞苦をしのんで外に物を作るのは單に外に物をつくるためではなくて外なるものを内とするためである。外に我に對立して我を否定する他者であつたものを自己の意欲に従順なるものとして自己の能動性によつて驅使し得られるものとなすためである。かくて我々の歴史の創造に於ける一切

の行爲的努力は外なるものを内とする營み、客體の主體化、物の道具化の過程であるとも考へることができらう。かくて未開社會にあつては單に我々の生活を妨害して我々の生命を脅威するものであつた外物も、人類の長き歴史の創造の努力を通して我々自身の能動性の内なるものとして我々の意欲をみたすための手段となる。現代の如きはまさに一切の外物の道具化せられた時代、自我の主權によつて環境的世界を克服した時代であるともいふことができらう。

しかし一切の外物が道具化されてしまへば世界は自我のみとなる。それは世界がなくなるといふことを意味する。世界がある限りそこには尙常に何か道具化されないものが殘されてあるのでなければならぬ。主體に對して何らかの意味で異質的他者と考へられるものが對立してゐるのでなければならぬ。もともと道具そのものにしてからが主體の自由意志のみによつて勝手に作られたものではなく、主體と客體との相互限定の成果として、そこには既に主體的限定の立場のみからは如何にして豫料することの出来ない偶然性の契機といふものが入つて來ることを免れることはできないのである。この意味に於て凡ての制作は同時に生成でもなければならぬ。米を作り麥を作るといふやうな農耕的生産は勿論のこと、比較的最も自由と考へられる藝術的創作の如きものに於てすら決して作者の意圖した通りのものが作品としてでき上るとは限らないのである（即ち主觀を越えたものによつて限定せられるといふ面をもつのである）。この故に作られたものは既に單に作者の主觀的意志を超えた客觀的表現として前者から獨立したそれ自身の意味をもつものと考へられる。歴史的物としての道具は同時に一の表現的客觀として我々に對するものとなるのである。物が單に道具であるばかりでなく、何ものかを表現するものとして我々の前にはあらはれるとき我々は之に對して

單なる道具的物の中には見出すことの出来ない或る物を見出す、表現の表現たる所以はそれが單に内なる自己の主觀性の表現たるところにあるのではなくて、むしろ我に對するものとして我を呼ぶもの、外から我に對して應答を迫るものであるところに存する。我々は自己から獨立した表現的物の前に立つときかかる表現的物がそれに於てありそれに於て自己の定在をもつところの精神的生命に觸れ、そのノエシス面の底にあるところのイデヤを見る。かかるイデヤを見ることによつて我々は自己が何をなすべきであるかを知り、そこから行爲的限定として更に高きポイシスに向つて動くものとなるのである。そこに容體的物の「汝」的性格がある。汝とは我ならぬものである。我に對して異質的他者として對立しながらしかもそれが單なる容體的物でなくその底にノエシス的生命的體格的限定面をもち、これによつてその形の底に深く形なきもの、形を越えたものを藏し、形なきものの影としてのその表現的性格によつて私に對し私によびかけイデヤ的に「我何をなすべきか」といふことを指示すべく迫るものである。

かくて我々が山に對し水に對するとき我々は既に單なる物質に對してゐるのではない。山には山の莊嚴があり、水には水の神祕がある。そこに我々は山の呼びかけを聞き、我々の自己が眞に主體的自己として具體的生命の創造的立場に立つとき山川草木鳥獸虫魚一として汝ならぬはないのである。しかしこれらのものはそれがどれほどその底に表現的生命的自己限定面をもち、之によつてイデヤ的に我に迫り來るものであるにもせよ、それは尙おのれ自身の中に自覺的限定を含む創造的個體ではない、この意味に於てはどこまでも尙客體性的の立場を離れず、眞の意味でそれ自身自ら行爲的主體的性格をもつことのできないものと考へられる。この故に我々は一面山の莊嚴によつて或る種の人格的崇高感に打たれながらも、他面之にトンネルをうがち道を通じ植林し耕作し之を道具化し利用し

て怪しまないのであり、水も亦水としてあらゆる利用厚生の手段とすることができるのである。かくて我々は單に山や水のみならず植物や動物等の生命あるものをも人間の生活目的に對する手段たらしめ、さては人間そのものをさへもこれと同様な意味に於て道具化し手段化するに到るのである。近代工場的生産にあつては機械が人間の生活意欲のために利用せられる手段であるばかりでなく、更に勞働的人間そのものが機械の運轉に對する手段となつてゐるとさへ考へられるのである。

しかし人間はそれがどれほど道具化されて手段的意義を以て用ひられるにもせよそこには尙犯すことの出来ない一つの限界といふものがある。人間以外のものにあつてはそれが有生物たると無生物たるとを問はず、少くとも可能的には無限に道具化されることのできるものとして我々のポイエシスの努力の對象となる。これらのものに對して表現的物の性格を與へそこから魂のよびかけを受けるといふことは我々の主體的自己が精神的具體的となればなるほど著しくなることではあるにしても、それは尙一の *fiction* として見られることのできるもの、現實の行動に於てはそれは必然に破られるの外はないものとも考へられる。かくて千年杉の靈木も時到来ばきられて橋桁となり、水の精の住む沼も埋められて工場の煙突の下にその姿をかくす。現實は常に現實の構成原理によつて動くのである。けれども人間の人間に對する手段化利用化の過程はこれと同一であることは許されない。人間は手段として用ひられ得ると同時にまた單なる手段としてのみ用ひられてはならない。人間の人間たる所以の眞の本質をなすものはそれが我々の意欲の單なる客體でなくて、むしろ一切の生活行動に於ける主體的意志そのものとしておのれ自身の中に自己目的々終局性を含むところにあると考へられる。

然らば我々はこのことを如何にして又何によつて知るのであるか、何故に人間は單なる手段たり得ないのであるか。それはいふまでもなく我々の自己の主體的性格そのものの直證によつて之を知るのである。我々の自己はそれが眞實の意味で自己である限り單なる道具、單なる手段であることはできない。自己とは道具をつかふものであり道具をつくるものである。道具の使用によつて自主的に物をつくつてゆく、そこに自己があるのである。自己が道具であるといふことは即ちそれが自己でないといふことを意味する。私が私である限りそこには他の何ものによつても手段化されることの出来ない絶對自主的なものに觸れる面をもつてなければならぬ。自分自らで自分自らを限定するといふより外に云ひ様の無い無制約的なものに觸れる面をもつてなければならぬ。自由とか自主とかいふものがないところに自己といふものはあり得ないのである。もしこのことを疑ふものがあるならばその疑ひの底を貫いて疑ひそのものを成立せしめてゐる根柢にかへつて見ればよい、彼はそこにいかなる他律的依存性をも越えて自主的に自己自らによつて判断するより外に道をもたないところの自律的自己といふものにつき當らざるを得ないであらう。自己の道具化は唯かかる自主的自己の自己限定によつてのみ可能となるのである。

しかし我々の自己は現實的には實は單にかくの如き自己内反省によつて直接的に見出され自覺されるのではない。眞に我々の自己として自覺されるためには我々は何よりもまづ自己ならぬもの前に立つのでなくてはならない。しかしこの自己ならぬものとは單なる非我といふやうなものであることはできない。人格なきものに對するものはそれ自身また人格なきものであるの外はない。私は唯汝に對することに於てのみ私であると言はれる所以である。しかし私が汝に對することによつて私であるといふことは抑もいかなることをいふのであるか。私は私としてどこまでも私

であり、汝は汝としてどこまでも汝である、私と汝とが相逢ひ相限定するといふが如きことは私にとつても汝にとつてもむしろ偶然の事柄に屬するとも考へられる。けれどもかくの如き見方の底には私と汝とをまづ獨立的なるものとして別々に定立し、然る後この兩者の結合を偶然的遭遇の上になり立つものとして考へんとする個人主義的な獨斷がある。私と汝とがまづあつて然る後この兩者の遭遇と關聯とが成り立つのではない。さうではなくて、私と汝との相互限定的關聯に於て私は私であり汝は汝であるのである。私は唯汝と相對し汝をみとめることに於てのみ私であり、汝はまた私と相對し私をみとめることに於てのみ汝である。汝のないところに私はなく、私のないところに汝はない。

然らばかく私をして眞に私たらしめる所以の汝とはいかなるものをいふのであるか。汝とは私と同様その根柢に於て遂に手段化しきることのできないものでなくてはならない。無限の道具化の極限に於ていかにしても道具化することを許さないそれ自身の自主性、自己目的性に於てであると考へられるものでなくてはならない。總じて我々の人格に於ける人格性とはまさにかくの如きものをいふのであらう。我々の自己はその日常性に於て諸種の外物と相觸れ相對するのであるがその多くのものは我々の能動性にとつてその質料となるべきものであり、結局に於て道具化さるべきものであり、少くともかかる方向への可能性に於てあるものである。然るに一定の身體的表現を以て自己の前に對立するところの人間的存在は、少くともその最後の一線に於て嚴として自己の道具化の拒否するものである。我々の自己は汝に對するとき必然的に汝をばかかるものとして自己に對置する、否かかるものとして對置することによつて汝は始めて眞に汝となるのである。何らかの意味に於て道具化可能の殘さる世界には眞の意味での汝なるものは存し

得ないのである。

しかし汝とは單に私から獨立したものととして私をはなれてそれ自身に於てあるところの物自體的存在であるのではない。汝の汝たる所以はそれが私に對するところにあるのでなくてはならない。私に對するとは私から全く獨立した自主的主體的存在でありながら同時に同じく自主的主體的存在であるところの私によびかけ、又私からよびかけられるものとして相互限定的關聯に於てあるといふことを意味する。しかし全く相獨立した存在の間にいかにして呼びかけと應答といふが如き相互限定的關聯が成り立つことができるか、もしかかすることが可能であるとすればそこには何らかの意味に於てその可能制約をなすところの共同の地盤といふものが考へられるのでなくてはなくてはならない。兩者に共通な自己同一的一般者の自己限定として私が汝に對し汝が私に對するといふことが成立つのでなくてはならない。かくて我々は共通の歴史、言語、習俗、傳統の上に立つことによつて互ひに相よび相應へるものとなるのである。しかし又單にこの兩者が同一的なるもの自己限定として全く相等しいものであるならばそこにも亦應答といふことは成り立たない。兩者の間にはむしろ絶對に橋渡しすることのできない絶對否定的無の深淵が横はつてゐなければならぬ。私も汝も共に絶對無限定的なるもの自己限定として獨立的な個體であるのでなくてはならない。かく互ひに共同的なる地盤の上に立ちながらしかも尙絶對的個別的自主的なるものとしてその間に第三者的媒介を容れざる絶對否定的關係に立つときそこに私と汝との眞の相互限定的關聯が成り立つのである。

かかる意味に於て汝は私に對して常に呼ぶもの、招くもの、要求をもつものである。然らばそれはいかなることを要求するのであるか。土は耕せと呼び、水は渡れと招く、しかし汝はかくの如きことを要求するのではない。かくの

如きものはすべて手段化への要求である、道具化へのよびかけである。汝といへどもかかる呼びかけに於てある限り尙眞の汝ではない。汝の汝たる所以はそれがかかる道具化へのはたらきを拒否するところにある。もとより私と汝とは權力意志的存在として共に互に他を否定し、之を自己の支配權の中に置かんとする根強き要求をもつ。むしろかかる要求のないところに現實の歴史は存しないともいふことができるであらう。しかしその限りに於ては私は尙眞の意味で汝に對してゐるのではない。私は唯汝を物として見、少くとも物として見んとしてゐるのである。私が眞に私として汝の前に立つときそれは絶對自己目的なるものとしてそれ自身神につらなる永遠なるものの上に立つのである。かくて私は汝に對しては唯義務と責任とをもつのみである。我々は物に對する時決して義務や責任を感じない。物は單なる欲求の對象にすぎない。汝とは我が欲求を否定するものである。^{*}私は汝を見、汝に出逢ふことによつて始めて自己の欲求の否定さるべきであることを知り、そこにはじめて歴史的行爲のイデアといふものを見るのである。汝のよびかけの内容は單に言語を用ひ、舌を用ひることによつて示されるのではない、或は言語に於ては全く別のこと反對のことが語られるかも知れないのである。事實上汝の語るところの舌の言葉がいかなる内容をもつたものであるにもせよ、私は汝に觸れ汝を見ることによつて、そこにいはば動かすことの出来ない神の言葉をきくのである。そこから我何をなすべきかといふことが定まつて來るのである。眞の道德的當爲といふものは私の主觀的意欲といふものがかかる汝との遭遇によつて根柢から否定されるところに生ずる、眞の當爲は常に自己の死を命ずるものである。死を命ずる當爲に直面することなきものは未だ眞に汝を見たものといふことはできない。眞に汝を見ざるものはまた自己自身の眞の自覺に達したものとといふことはできないのである。

* 義務とか當爲とかいふことが眞に具體的に考へられるためには、更に私と汝と彼との關係の底から Situation といふものが定まつてくるのでなければならぬ。唯こゝでは客體的物——客體的汝——主體的汝の關係を明かにすることを中心としたため、そこまで論究する暇を有しなかつた。

この意味に於て我々の行爲的自己にとつてその眞の客體となるものは物ではなくて汝であるといふことができ。我々が基體的種的なもの自己限定として歴史的形成作用的にはたらくといふことは、具體的には同じくかかる基體的種的なもの自己限定としての汝の前に立つことによつて、深く相互呼應的に相限定し、そこから形あるものを作つてゆくといふことでなくてはならない。しかしこの時私と汝との關係は實は主體と客體との關係であるのではなくてむしろ主體と主體との關係となる。私は客體的汝との遭遇によつて更に深く主體的なるものに觸れるのである。然らば我々の行爲的自己にとつて眞に主體とよばれるところのものとはいかなるものをいふのであるか、我々はこの稿を改めて更に深くこのことを考察する必要をもつてあらう。「完」

〔備考〕 本稿は未定稿「行爲的世界」中の一節としてかかれたものである。