

歴史の原型

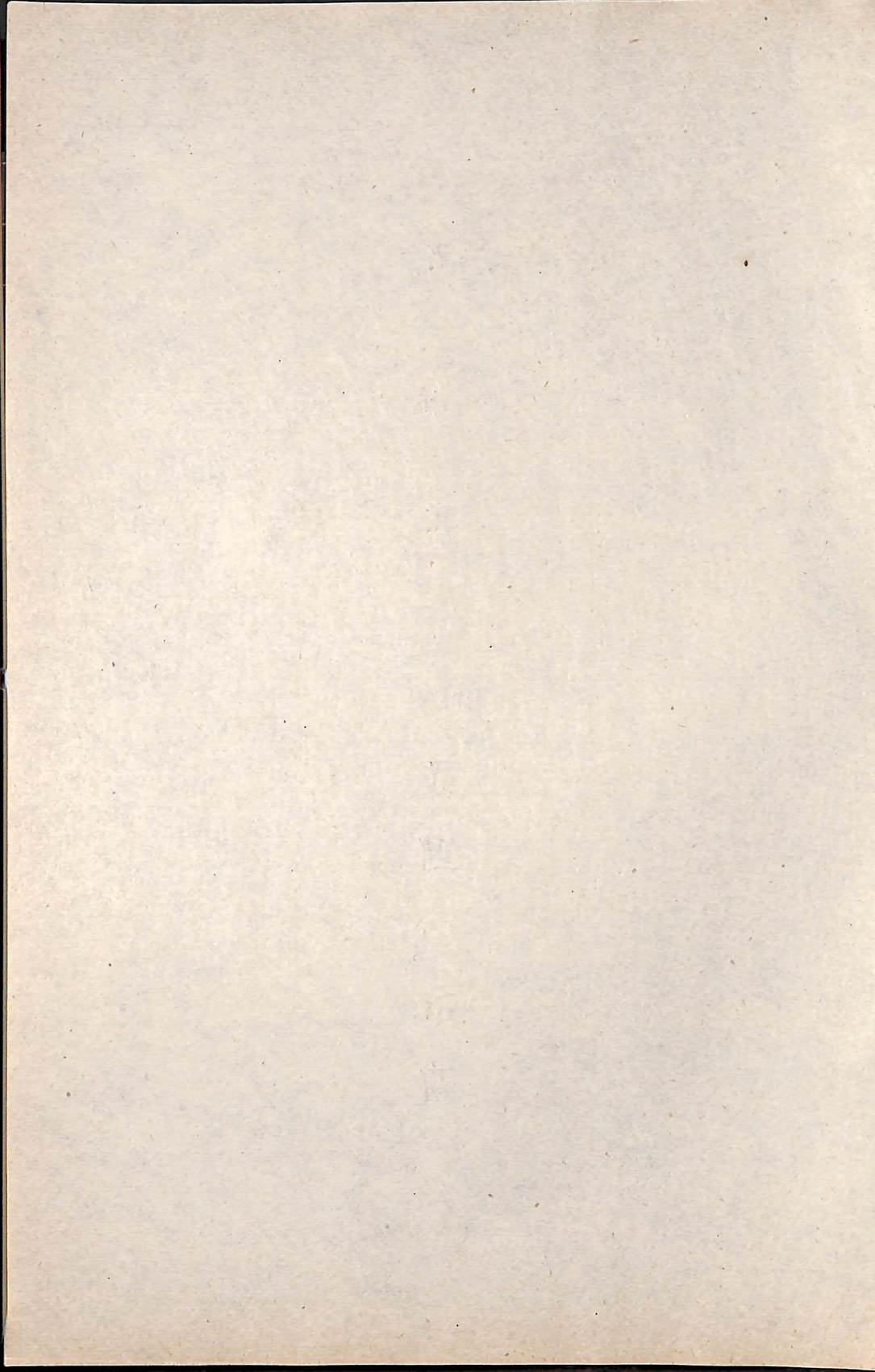
田中, 晃

<https://doi.org/10.15017/2545031>

出版情報：哲學年報. 1, pp.115-141, 1940-03-31. 九州帝国大学法文学部
バージョン：
権利関係：

歴史の原型

田中晃



歴史は時間的現象であるけれども、ただ過去から未來へ流れ去る自然的時間に於ては、未だ歴史は成立しない。それは哲學上の常識である。尠くともヴィンデルバンドが自然科学との對立に於て歴史學を樹立してより以來、歴史は常に自然と對蹠的に考へられた。吾々はかかる立場のもつ深き眞理性を疑ふものではないが、自然より峻別されたる歴史は、却てその存在根據を失ふのではあるまいか。同時に、自然は歴史より區別されることによつて、不當に抽象化されるのではあるまいか。近世自然科学の教へる自然の概念が、素より自然の全面ではないのである。かかる意味に於て、私は右に述べた哲學上の常識に對して敢て疑問を提出しよう。自然的時間は果して歴史と相容れないものであるか。もし相容れないとしても、全面的に然るのであるか、部分的に然るのであるか。かかる問題を考へるためには先づ歴史の原型を描いて見なければならぬ。蓋し原型こそは事象の本質を露呈するからである。さうして既に原型を見ようとする以上、吾々は學說の假構を脱し、事象そのものに直面しなければならぬ。そこには最も素朴な態度が要求される。

一

歴史は自然的時間に於ては成立しない。たとへば一個の石塊は、縦んば數千年を閲してゐるとしても、その儘では未だ歴史的存在ではない。それは自然史的意義を有つかも知れないが、自然史は未だ勝義の歴史ではない。勝義の歴史は人間の生活と共に始まるのである。故に一個の石塊も、それが若し原始民族の遺物であるとするならば、貴重な史料の意義をすら有するであらう。自然物も人間との交渉を俟つて甫めて歴史的存在となるのである。そして自然物が人間との交渉を有つたときには、それは既に單なる自然的時間のうちにあるのではない。自然的時間が過去より未來へ流れ去る時間であるとすれば、人間の生活はかかる推移に於てのみあるのではない。いふまでもなく人間は目的を意識して行動する。しかも目的は未來にあるが故に、目的々行爲に於ては、自然の推移の如くに未來が過去に規定されるのではなく、過去が未來に規定されるのである。因果關係と目的々關係とは逆であると考へられる。歴史が人間生活を俟つて成立するとすれば、歴史的時間は目的論的構造をもたなければならぬ。

然らば目的論とは如何なるものであらうか。吾々はここに目的論の構造に關する從來の所説を反復する意思を有しない。目的論は構成原理であるか規制原理であるかといふことも、今の場合さして重要な問題ではない。ただ素朴なる事實より出發して考へよう。榊の種子が成長して榊の木になるといふことは如何なることであらうか。今日の状態が明日の状態を目ざしてゐるかぎり、それは目的々である。けれどもかかる合目的性に於ては、明日の状態は逆に今日の状態によつて決定されてゐるのである。進んで動物の本能は自己保存乃至種族保存を目的としてゐるが、それが本能であるかぎり、おのづから環境によつて生じた状態に過ぎない。たとへばそれは保護色のやうなものである。自己の生命を保護する目的に基いてゐても、その事實はおのづから環境に隨順してゐるに過ぎない。蟻や蜂に至つては、

巧妙な巢を造ることによつて、また長期に互つて食物を貯蔵することによつて、みづから環境を構成してゐる。それは人間に近い目的々行爲を營んでゐるのではあるが、なほ依然として本能的である。環境によつて規定されたる生體である。目的々行爲に於ては目的による環境の變改が企てられなければならないが、植物はもとより動物に於ても、この變改は積極的には行はれてゐない。そこに於ては環境の變改そのことが、その實は環境的に規定されてゐる。主體の環境に對する方向そのものが、既に環境によつて決定されてゐる。總じて生命現象の合目的性に於ては、目的論的發展の裏面には因果的決定があり、未來から來る目的論的時間と過去から流れる自然的時間とは、同一事態の表裏に過ぎない。もとより、それは表裏の關係に過ぎないとしても、尠くとも同一事態が表裏の關係を有する以上、生命現象はこの兩面の統一者でなければならぬ。しかも目的と自然との相反せる兩面の統一である以上、生命現象は辯證法的構造を有すると云ひ得るであらう。しかしそれを論ずるには、吾々は寧ろ一層高次の目的論的構造を有するものとしての人間の行爲を見なければならぬ。蓋し勝義の歴史は人間生活と共に始まるといふ意味に於て、自然的時間に代るに目的論的時間の構造を見るのが當面の問題なるが故である。

人間の目的々行爲はいかなる構造を有するであらうか。人間が目的を意識する場合の目的とはいかなるものであらうか。ギリシヤ語のテロス (Telos) が、目的と共に完結を意味してゐるやうに、目的は完結したものでなければならぬ。目的々行爲に於ては未來が現在を決定すると考へられるのも、完結せるものが完結せざるものを決定することである。目的々行爲が單に外的事情に左右される行動と異なるのは、後者が行方定めぬ非完結的行爲たるに對し、前者が目的といふ完結せるものによつて規定されてゐるからである。目的々行爲は目的の完結性の故に爾餘の行爲から

區別されるのであり、更に正確に云へば、およそ行爲と名づけられるものは、目的の完結性の故に、單なる運動と異なるのである。しかるに他面より見れば、目的は目的なるが故に未だ完結してゐないものでなければならぬ。目的が完結したならば既に目的ではなくなるであらう。かくて目的は、目的の故に完結してゐるが、また目的の故に完結してゐないとすれば、吾々はここに目的の概念が含むアポリアに當面してゐるのである。

目的が完結してゐるといふのは如何なる意味に於てであらうか。容易に考へられるやうに、人が目的を意識する場合、その意識に於て目的は完結してゐる。完結せるものを意識したのでなくては、目的を意識したことにはならないからである。大工が家を建てる場合、家の形相は大工の念頭にあると云はれるが、形相は形相の故に完結してをり、その形相は大工をして家を建てしめる目的である。そしてこの目的は大工の念頭にあるのであるから、目的が完結性をもつのは、これを意識するものの意識に於てである。このことは餘りにも自明のことに屬するけれども、目的々行爲に於ける目的は、苟もそれが意識されてゐるかぎり、既に完結してゐるといふことは、ここに留意されなければならぬ。後に述べるやうに、ノエマ的目的論をノエシス的目的論に深化する契機、隨てまた所謂目的論的立場をも超越する契機がここに潛んでゐるからである。

さて目的は行爲者の意識に於て既に完結してゐるとすれば、目的々行爲は一體何處から起こるのであらうか。目的々行爲は未來から起こると云はれるけれども、未來にあると考へられてゐる目的は、實は行爲者の意識に於ては現在すでに完結してゐるのであり、この意識に規定されて目的々行爲が起こるとすれば、それは實に現在から起こるのでなければならぬ。この現在とはいかなるものであらうか。それは未來にあるべき目的を意識した現在であるから、

未來に行きつくすことによつて未來を消した現在である。目的を意識することが未來へ行くことであるが、目的が意識に於て完結する以上、目的を意識することは、未來へ行きつくすことによつて更に超え行くべき未來を消去するの
でなければならない。然らざれば完結したものを意識したことにはならない。さうして未來に行きつくして未來を消
した所は現在であるよりほかはない。目的論的行爲はかかる現在より起こつてゐるのである。かりに人間が十年後の
目的をたてることは、意識に於て、十年後に飛び超えることである、そこに十年の日月を消去するのである。かくて、
目的々行爲は過去から未來へ流れる時間を消した現在から起こるのであるから、その現在は、「過去→現在→未
來」の經過に於ける現在ではなく、その次元を超えた現在である。

吾々は過去から流れる時を超えて未來から來る時を求めたのであるが、未來から來る時はその究竟に於て、未來へ
行きつくしたる現在より來てゐるのである。人はここに於てイデアを見る。イデアが超時間的であるのはかかる現在
に於て見られるからである。そしてこの現在は、未來へ行きつくして未來を消した現在であるから、そこに於ては總
べては過去の回想される。人は自己の求めるイデアを見出した瞬間に、自己の求めるものが「これであつた」こと
を意識するのである。プラトンはイデアを慕ふ(エロース)目的々行爲が過去の世に見たイデアの回想(アナムネー
シス)であると云ふが、この回想説の含むミトスの意義は姑らく別とするも、彼が目的々行爲を回想としたことは、
いかにも含蓄が深い。吾々は過去の世に於てイデアを見たとき考へなくても、この現在に於てイデアを見る瞬間が既に
回想的なのである。アリストテレスが「ト テイ エーン エイナイ」と謂ひ、ヘーゲルが説いた *Wesen* と *Gewesen*
との關係等も、種々に解釋さるべきではあらうが、私は、イデアを見る瞬間が未來に行きつくして未來を消した現在

なるが故に、そこに與へられるものが回想的に捉へられるといふ上述の立場から解釋したいと考へるのである。ディルタイに至つては目的と回想との關係を直接の問題としてゐる。彼は彼の謂ふ「生の範疇」としての意味・價值・目的の三者を時間の過去・現在・未來に配し、就中、意味の範疇を最も包括的と考へてゐる。さうしてディルタイの特色は、西南學派との對比に於て察知されるやうに、意味・價值・目的等を生に對する超越的當爲としてではなく、「生の範疇」として生に内在的ならしめた所にある。目的を超越的とすることは、それによつて生を遠心的に統一することであるが、目的を内在的とすることは、それによつて生を求心的に統一することである。目的を内在的と見ることは、目的を意識する生の態度を捉へることであつて、その態度に於ては目的は最も現實的である。超越的目的論はノエマ的目的論であるが、内在的目的論はノエシス的目的論であるといふこともできよう。前者に於ては目的は規範として未來より現在を規定するが、後者に於ては目的は目的を意識する現在に於て現前する。それは未來へ行きつくした現在なるが故に、生はこの現在より回想される。その回想の形式がディルタイの謂ふ時間であつて、ここに於て生の意味が把握されるのである。ディルタイの考へる生の意味は目的を超えて目的を包む現在の回想に於て把握される。彼が意味の範疇を最も根源的とする所以である。これらの點に就ては猶ほ述べるべき所が多いのであるが、諸多の學說を紹介するのが今の目的ではない。ただ吾々は上述の所によつても、目的論的時間の究竟にある現在に至つて、そこにイデアのなるものの成立する場所を明かにしたのである。歴史が人間の生活を媒介する以上、かかるイデア的なものが重要な一側面をなすことを留意しなければならぬ。

けれどもイデアを見る立場が直ちに歴史的なのではない。否、それは寧ろ非歴史的であり超歴史的であらう。それ

と共に、目的は完結的であるといふ理由は右によつて語り得たかも知れないが、目的はまた非完結的でもあつた。しかも目的が非完結的なる側面に於て、却て眞に歴史的なるものに遭遇するのではあるまいか。

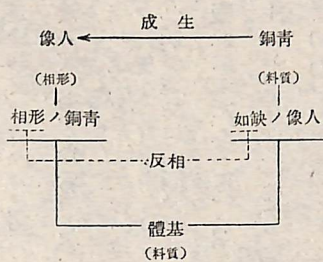
二

目的が完結してゐるといふのは、前述の如く、目的が意識に於て完結してゐることである。しかし、かかる目的は意識されたのみでは猶ほ實現されてゐない。この意味に於て目的は依然として非完結的である。故に次の問題は目的實現の過程でなければならぬ。プラトンに於ても、人は既に過去の世に於てイデアを見たのであるが、再びこのイデアを慕ふエロースとして、人間の目的々行爲があつたのである。尤もプラトンに於ては、そのエロースはイデア實現の過程ではなく、たゞ再びイデアを見ろといふことであつた。現實の世界より超脱して専ら過去の世界の回想に向ふことが、そのエロースの内實であつた。眞にイデアの實現を問題としたのは、アリストテレスのポイエーシス（行爲）である。ポイエーシスは、質料を超脱して形相を見るのではなく、質料への形相附與として登場した概念である。しかもポイエーシスは、それがポイエーシスであるかぎりには、質料への形相附與といふ人間の行爲であるが、その裏面に於て、質料より形相への發展といふゲネシス（生成、生産）を含む所に、特にアリストテレスの特徴をもつ概念である。尤も、アリストテレスのポイエーシスはゲネシスと表裏する故にこそ、却て人間の行爲の眞相を闡明し得ず、その「形相―質料」關係も矛盾の統一といふ辯證法的契機を含まないといふのは、近來辯證法の主張が盛んになると共に、常にアリストテレスに向けられる批評である。この問題に就ては後に言及するつもりであるが、近來の辯證法

の主張もさることながら、その常套語たる「矛盾の統一」の最後の根拠を與へるものは、却てアリストテレス的ゲネシスの概念ではあるまいか。もとより吾々もアリストテレスのゲネシスをそのままに固執しようとするのではないが、尠くともそこより重大な示唆を與へられるのではあるまいか。ともかくも吾々は學說の假構に禍されることなく、最も素朴に事實の構造を見なければならぬ。

さて人が青銅の質料へ人像の形相を附與するといふことは如何なることであらうか。青銅と人像とは相異なるものである。甲と乙とが相異なるかぎり、いかに人間のポイエーシスと雖も、甲から乙を作ることはできない。水からは人像はできないが、青銅から人像ができる以上、兩者は何等かの聯關を有つてゐなければならぬ。一般的に云へば、質料甲が形相乙の可能態であり、形相乙が質料甲の現實態であるときにのみ、甲より乙をつくることができる。さうして青銅が人像の可能態であるとすれば、青銅はまさに人像になるべくして未だ人像の形相を有たない缺如狀態（ステレーシス）であらう。青銅は質料、人像は形相といふのみでは、兩者は未だ聯關の契機をもたないのであるが、青銅は人像の缺如狀態であるとすれば、それは既に形相との聯關をもつ質料となるのである。しかしまた、缺如は缺如であるかぎり、未だ形相を有たないものとして形相と對立してゐるから、缺如そのものから人像の生ずることはあり得ない。進んで考へるに、人像と雖も單なる形相のみではなく青銅の質料を有するものである。故に質料は缺如にも人像にも共通して、その根柢に存する基體（*hypokeimenon*）であると云はなければならぬ。隨て基體は既に第三者の資格を帯びてゐるのであつて、この基體に於て、人像の形なき缺如狀態より人像の形への生成が可能となるのである。（その詳細は、文學研究第二十五輯、拙稿「生成の根拠としての自然」參照）。かくてアリストテレスの質料は生

成の問題に關する限りに於ても二様の意義を帯びてゐる。即ち一方では、そこより生成の起るところ (ex hon) としての缺如であり、他方では、そこに於て生成の起るところ (in hon) としての基體である。この關係を簡單に圖示すれば次のやうになる。



さて上述の考察は、質料へ形相を附與するポイエーシスであるよりも、寧ろ質料が形相を帯びるといふゲネシスであつた。いま右の質料因と形相因(目的因)とのほかに、人像をつくる人の働きとしての動力因を加へるならば、ゲネシスは直ちにポイエーシスと考へられるであらう。しかしアリストテレスによれば、かかる行爲もまた技術的生成なのである。然らば行爲を爾かく生成として見ることは、吾々の問題に何を寄與するであらうか。

行爲に於ては、形相を作る主體の自由と、その對象たる客體(質料)の必然とが相對立する。アリストテレス哲學は存在論的傾向を帯びるから「形相—質料」は同一事態の兩側面と考へられるけれども、プラトン哲學は實踐的色彩が強いが故に、イデアと事物とは峻別された。行爲の世界には主體と客體、自由と必然の鋭き對立が前提され、この對立の打開として行爲があること、云ふまでもない所である。さうして行爲が「作る」ことである以上、あくまで主體の自由の直證に立脚して、自己の對立者たる客體の必然に隨順し、この隨順によつて却て客體の構造を變改すること、即ち否定的媒介の辯證法であることも異論のない所である。しかしその場合、あくまで主體の自由が優先してゐる。否、行爲に於ける否定的媒介の過程に於て主體の自由が直證されるのである。吾々もこの直證を疑ふものではないが、ただこの直證に止つてゐては、行爲的事態が何處から起こ

るかは説明し得ても何處に於て、起るかは不明であらう。主體の自由を最後の根據とする行爲の立場に於ては、かかる場所を示すことはできないのである。或は主體的超越の極所に至つてはかかる場所を示し得るとも考へられるであらう。百尺竿頭一步を進むれば十方世界是全身と謂はれる如く、自我は直ちに宇宙を吞吐するに至れば、諸々の行爲的事態が其處に於てある自覺の場所に到達するであらう。そこには絶對の觀照がある。かかる主體的超越の極所を説くのが古來東洋哲學の精隨であつて、この極所に到るべき崢嶸たる難行道に無比の業蹟を残したるもの、たとへば禪の如くに貴重なる成果がある。吾々東洋人にして苟も自覺的世界の消息を探求せむとする以上、深く思をここに致さなければならぬ。私はこの深所に就て毫末も云爲すべき資格を有するものではなく、徒らなる忖度に誤謬ありとするならば、潔く識者の叱正に俟つものであるが、しかも目下の未熟なる私見を以てすれば、そこにあるものは竟ひに絶對の觀照として止むのであつて、眞に行爲の必然性を指示する積極性を缺くかに考へる。由來、佛敎的立場が與へられたる運命に隨順すべき諦念を説くに急にして、社會改革の實踐性に乏しいのも此處に胚胎するのではあるまいか。觀照は未だ直ちに行爲ではないのである。行爲は、この手、この足の勞を以てする制作でなければならぬ、ポイエーシスでなければならぬ。この故にホモ・フアーベルを説く最近の哲學に於て、行爲的事態の中心に身體を置くのは動かし難き眞理を把握したものである。否定的媒介の樞軸が單に精神ではなくして身體的であるとき、行爲は實に制作の行爲として、物をつくるといふ内實を具へてくるのである。身體を樞軸とする否定的媒介に於ては、しかしながら、手が鑿を持った瞬間は、手が鑿となる瞬間であることを見逃してはならない。身體が道具を使用することは身體が道具となることである。身體は主體の側に、道具は客體の側にあつて、「身體—道具」を樞軸とする媒介が成立

するとき、この媒介に於ける主體と客體との地位は全く同等であると云はなければならぬ。平明に云へば、人間がな
くして制作作品はできないと共に、材料なくしても制作作品はできない。しかも人間と材料とは全く異なるものである。異
なるものが一つとなるところに行爲があるとすれば、行爲は絶對矛盾の自己同一である。けれども絶對矛盾の自己同
一といふことは一つの形容である。もしくは端的なる事實である。哲學は何處までもこの事實を説明し、事實の可能
根據を示さなければならぬ。しかも主體によつて客體を歪曲するのでもなく、客體によつて主體を吸収するのでも
なく、兩者を對等の資格で保持しながら、兩者が矛盾の統一を現成するといふ行爲の構造を解明するのは、至難の事
に屬する。

さて行爲はともかくも自由なる主體の企劃に相違ない、問題はこの企劃の構造をいかに見るかにある。周知の如く
ハイデッガーは、主體の自由なる企劃たる *Entwerfen* も、その實は *Geworfen* であると云ふ。吾々がハイデッガー
の立場に全面的に賛同し得るか否かは姑らく別問題であるが、彼の強調する「人間の有限性」は動かし難い所であら
う。主體はいかにその自由によつて自己の根據を置いても、それは實は置かれた自己の根據をなすにほかならないの
である。既にして主體は客體の世界に引きわたされ、この引きわたされたる自己の主體となるよりほかはない。これ
が客體の世界を自己の置かれてゐる狀況 (*Situation*) として把握することである。そこに決意の瞬間といふものがある。
主體が引きわたされてゐる客體の世界は、時相に於ては過去である。自己は自己を見出すとしても、自己が既に
それであつたものを見出すのである。私は「一」に於て、イデアを見る現在には、未來へ行きつくして未來を消した現
在であると云つた。然るにかかる現在は、イデアの實現に當つて、更に過去との對決に迫られてゐる。イデアの實現

は客體の世界に於てするよりほかはなく、客體は過去の時相に於て主體に迫るからである。客體の世界といふのは具體的には環境であるが、主體のイデア實現が環境に於てされるのみならず、それがいかなるイデアを見るかは既に環境に決定されてゐる。否、環境は時として主體がイデアを見ることそのことを否定しさへもするであらう。ハイデッガーの謂ふ頽落 (Verfallen) の現象もかかるものと解し得るであらう。

イデアを見る主體的現在が眞に自己との對決を迫られてゐるのは、かかる環境的過去である。否、現在がかかる過去と對決して眞に現在となるのである。現在に於て見られるイデアは、かかる環境的過去の上に實現されなければならぬ。行爲的事態は元來ここに生ずるのであり、その構造が辯證法的であるといふことは縷述を要しないであらう。けれども吾々が、行爲の裏面を生成として把握するアリストテレス的立場を敢て固持して來たのは、それによつて行爲的事態の可能根據を示すためであつた。さきに述べたやうに、青銅より人像への技術的生成に於ては、質料は二つの意義を有つてゐた。その一は形相に對立せる缺如としてであり、その二は「質料—形相」に通ずる基體としてであり、しかも生成の可能根據となつたものは後者である。(その詳細なる理由は前述の如く、文學研究第二十五輯拙稿「生成の根據としての自然」に於て述べたが故に、本稿には重複を避けた。) いまアリストテレスによつて與へられたこの示唆に隨つて考へるとき、主體が對決を迫られてゐる環境は右の質料の如くに二重の意義を有してゐる。その一は、主體と對等に對立する意味の環境であり、その二は、「主體—客體」の關係が其處に於てある意味にての環境である。この第一の意義の環境は、行爲主義の立場に於ても、それが從來の倫理的乃至理想主義的抽象を脱するために、最も強調重視されたものであつて、我國の哲學界に於ても、「我と汝」の原型に於てこれを捉へ、三極辯證法は二極

辯證法となつて尖鋭化されたのである。しかしアリストテレス的に云へば、人像の缺如と人像の形相とは反極として對立してゐるが、この對立が打開されて前者より後者への生成が可能となるのは、兩者に通ずる基體的質料に於てである如く、「主體—客體」の行爲的事態は、第二の意味の環境に於て可能である。吾々がアリストテレスの示唆に隨つて來たのは、實にこの意味の環境に到達せむがためであつた。

しかしながら、かかる環境は何故に行爲的事態を其處に於てあらしめる場所の資格を擔ふのであらうか。さきに述べた主體的超越の極所にある絶對の觀照は、それが主體的超越の極所にあるの故に、却て身體を樞軸とする制作的行爲の可能根據たり得なかつたのである。これに對し、いま云ふ環境なるものは基體的質料の概念と通じて却て客體の底に見られるものであるが、それは客體の底にあるの故に、主體的自由の直證に立脚する行爲を説明し得ないのではないか。何處までも主體と客體との對等性を保持しながら、兩者の矛盾的統一として現成する行爲の可能根據たるためには、かかる環境はいかなる構造のものであらうか。

三

技術的生成は、たとへば青銅より人像を作るのであるから、そこには質料因と形相因との他に、これを作る主體的作用即ち動力因がなければならぬ。隨て技術的生成は云ひ換へれば行爲でなければならぬ。然るに行爲がそこに於てある可能場所は、行爲を敢て技術的生成と解することによつて到達する基體的質料であり、具體的には環境と云ふべきものであつた。制作の行爲に於て主體の主體性が如實に顯現するといふことは、ホモ・ファアベルを重んずる近來

の哲學の強調するところである。しかしホモ・ファールは猶ほ制作するに過ぎない、制作はいかに主體的であつても質料に形相を附與するに過ぎない、それ故に制作の行爲は容易に技術的生成に翻轉され、隨てこの生成の地盤としての基體的質料にまで到達したのであつた。然らば人間の行爲として制作の行爲をも超ゆる主體的行爲はないのであらうか。吾々の云ふ基體的質料の豫想が動かすべからざるものであるか否かを檢證するためには、人間の主體性を眞に極大とした行爲に直面して、そこに於ても猶ほ且つ右の如き根據が前提されるか否かを解明しなければならぬ。さうして主體性を極大にした行爲として、吾々はまさに生むを把握しなければならぬ。蓋し「作る」は質料に形相を附與するに過ぎないとしても、「生む」はその質料をも生産するからである。人は物を作るとき創造主の眞似をしてゐるに過ぎないが、人は子を生むとき創造主ともなるのである。しかしながら「生む」とはいかなることであらうか。

生むとは、たとへば「人が人を生む」如く、生まれるものを全面的に存在せしめるが故に、青銅を前提として人像を作るのとは異なつて、主體の主體性は極大となつてゐる。故に近來のホモ・ファールの主張が正しいとするならば、それは作る行爲よりも寧ろ生む行爲を見なければならなかつたのである。然るに生むことは、先づ性を前提する。作るは、ともかくも主體の自由意志によると考へられるのであるが、生むは、その出發點に於て性の豫想をしなければならぬ。この點のみから考へても、生むは既に自由意志のみによつて可能なることではない。それならば男女兩性の前提だにあらば、生むは成就するであらうか。古事記の「みとのまぐはひ」の段に、子水蛭子なごみひるこを生み給ふことのあ
る如く、ただ夫婦の契りによつてのみ生むは成就されるのではない。ここに於て古事記には、天神あまのつみの命を請ひたまふ
ことが記されてゐるが、これは即ち夫婦の契りが更にその根柢をなす根源的生産力に基くべきことの要請である。生

むは、第一に性を前提するが、この前提が充足されても、第二に、夫婦相契れば依て以て生み得るところの根源的生産力を前提しなければならぬ。生むはここに至つて一應完全に自由意志の圏外に出るのである。吾々は「作る」と異なる「生む」に於て極大の主體性を見たのであるが、それは主體性はその極所に至つてその限界に撞着したことを意味するのである。その撞着したる根源的生産力とはいかなるものであらうか。

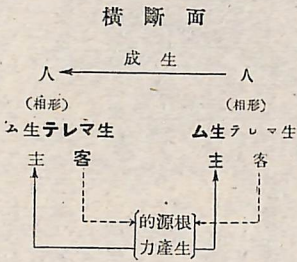
この根源的生産力が、さきに技術的生成に於て述べた基體的質料に當ることは、云ふまでもなく明かなところであらう。隨て行爲の裏面の生成を把握したことの意義はここにも猶ほ保持されてゐる。しかもその意義はこれのみに止まらない。技術的生成たる行爲に於ては、質料に形相を附與して青銅より人像を作る、即ち主體が客體を作るのであるが、「生む」に於ては、人が人を生む如く、形相より形相を生ずるのである。「質料——↓形相」の關係にある行爲が豫想する基體的質料と、「形相——↓形相」の關係にある生産が豫想する根源生産力とは、その意義を異にしなければならぬ。しかも、それは從來の行爲主義哲學に於て猶ほ反省されてゐない重要な點であると考へられる。アリストテレスは自然學第三卷第三章に於て、「動かすものは動かされるものである」ことを反復力説してゐる。もとより、動かすものと動かされるものとは、概念的には同一ではない、それは恰も上り坂と下り坂とが同一の概念でないのと同様である。しかも上り坂と下り坂とが同一傾斜である意味に於て、動かすものと動かされるものとは同一である。いまアリストテレスに隨て、動かす運動の例を「教授」とし、動かされる運動の例を「習學」とするならば、次の如く云ふことができる。「一般的に云へば教授と習學とも、能動と所動とも、決定的意味に於て同一なのではない、けれども其等がそれに所屬するものに於て同一なのである——即ち運動が同一なのである。」(Physica, III, 3, 202b) 私

はいまこの論理を中心として制作と生産との相異を指摘することができると考へる。制作の行爲に於ては、人は物を作り、物は人に作られるが、この相反することは等しく制作の行爲そのものに屬してゐる。故に「作ること」と「作られること」とは、行爲そのものに於て同一であること云ふことができる。しかし、かかる行爲そのものは何處に於て成立するのであるか。これが私の上來提出してゐる問題であつて、吾々は行爲の裏面の生成を辿つて、基礎的質料にその場面を求めたのであつた。隨て吾々の論理によれば、制作の行爲の可能根據が行爲そのものとは逆方向に見られたのである。即ち主體の側にはなく却て客體の側に見られたのである。これは矛盾ではないか。吾々は行爲の可能根據を求めて來たのではあるが、ここに至つて、吾々の論理は行爲の論理として堪へ得ざるものであるか、若くは行爲的事態とは異なる論理であるかを告白しなければならぬ。が、顧みてこの運命は寧ろ必然的であつた、それは行爲を生成と見たところに既に胚胎してゐたのである。抑々生成の過程をいかに分析したればとて、その何處に行爲的事態があるであらうか。しかし、私は上來の論理を以て決して無意義と考へるものではない。アリストテレスの所謂「動かすものは動かされるものである」を中心として、吾々は一方に制作を見たが、他方に生産を考へる必要がある。アリストテレスの「教授―習學」の關係に於ける運動に相當するものは、「生む―生まれる」の關係に於ては、まさに根源的生産力そのものに當るが、それが如何なる方向に求められるかが重要である。

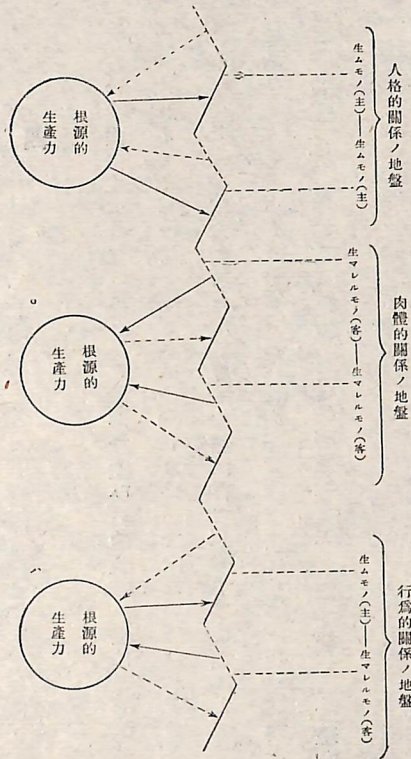
さて「生む―生まれる」に於て、生むものを主體とすれば生まれるものは客體である。この限りに於ては、生産は制作と等しく「主―客」の關係である。しかし、人が机を作るのではなくして、人が人を生むのである以上、生むものと生まれるものは同種（ホモエイデース）である。故に生むものが主體であれば生まれるものも主體でなければな

らない。かくて、生まれるものは生むものと異なつて客體でありながら、しかも生むものと等しく主體であるとするならば、生産の事態には矛盾が含まれてゐる。進んで考ふるに、人が人を生むとき、生まれた人は聽てまた生む人である。生まれたものは生まれた資格に於ては客體であるが、それは聽て生むものである資格に於て主體である。それと共に、生むものは生む資格に於て主體であるが、それもまた嘗ては生まれたものである資格に於て客體でなければならぬ。生むものも嘗ては生まれたものであり、生まれたものも聽ては生むものとなる。かくて嚴密には、「生むもの」は「生まれて生むもの」であり、「生まれるもの」は「生まれて生むもの」である。この生成の系列の一齣に於て、「生む―生まれる」關係が成立し、そのかぎりに於て「主―客」關係の觀を呈するが、その實は右の如く、「生むもの」も「生まれるもの」も、それ自身に於て主體的側面と客體的側面とを併有してゐるのである。人が人を生むとき、生むものと生まれるものがホモ・エイデースであるといふことは、これによつて解決することができる。かくて人は「生まれて生むもの」であるとき、その「生まれる」側面に於て、依て以て生るべき根源の存するといふことが、さきに述べた如く、人は生産に於て自由意志の圏外に撞着すると云つた所以である。即ち生むものは先づ生まれたものとして、かかる根源に依據するのである。それと同時に、人が生まれたものとしてそこに依據する地盤は、聽て、そこより生み得る地盤であるが故に、この地盤はまさに根源的生産力でなければならぬ。かくて、さきに述べた基礎的質料は、「主―客」の行爲的事態を客體の背後に抜けて得られたのに對し、ここに云ふ根源的生産力は、「客・主―客・主」の生成の系列を客體的側面（生まれた側面）に遡及して求められ、しかもそれが直ちに主體的側面（生む側面）の根源をなすのである。さすれば、基礎的質料は行爲する主體が自己と對立する客體の前方に見るものであるに

對し、根源的生産力は生産する自己が自己の存在根據を顧みて自己の背後に求むるものである。前者と後者とは、その求められたる方向が相異なることを注意しなければならぬ。隨て前者に於ては、基體的質料の強調は行爲を技術的生成に翻轉せしめ、それは聽て行爲の没却を來たすのであるが、後者にあつては、根源的生産力は自己の生まれた根源であることによつて同時に生む根源である。根源的生産力が明確になればなるだけ、吾々は愈々生産的となるのである。さて右の如く根源的生産力に基くところの「生まれて(客)生むもの(主)→生まれて(客)生むもの(主)」の系列に於て、その生む側面のみを見るとき「主→主」の人格的關係の地盤があり、その生まれる側面のみを見るとき「客→客」の肉體的關係の地盤があり、さうして生むものと生まれるものとの關係の一齣に「主→客」の行爲的事態の地盤が求められる。故に根源的生産力は基體的質料と單に對蹠的ではなくて、却てこれを自己の一面に含むのである。いまこれらの關係を簡單に圖示すれば次のやうになる。



説明 從來の哲學特に倫理學に於て考へられた人格的關係は絶對獨立なる主體と主體との關係であり、隨てそれは「我と汝」の圖式に示される如く平等關係である。人格主義の原理が此處にある。しかし人格の主體性なるものは、根源的には「生むもの」としての主體性に由來するのであつて、生むものは當然生まれるものとの聯關に立つが故に、「我と汝」の平等關係は「生むものと生まれるもの」の階序關係にまで具體化されねばならぬ。同様に從來考へられた單なる肉體なるものは元來は「生まれたもの」としての客體の側に抽象的に考へられたものであつて、それが根源に歸つて「生まれたもの」としての資格をもつたとき當然生むものとの聯關を回復する。ここに肉體は人格化されて身體となり、人格も身體を有する具體的人格となる。かかる人格と人格との關係は「我と汝」ではなく、父子であ



り兄弟であり夫婦でなければならぬ。儒教の人倫五常は適確にこの具體相を把握したものであり、この具體相の規矩として「禮」が説かれたのである。それが、ゾルレンにはかならない。故に苟も倫理の眞面目を見ようとするとするかぎり儒教の卓越性に留意しなければならぬ。これに對し從來の西洋倫理學に於ていかにゾルレンを強調しても、單に平等なる人格と人格との關係よりしては、ゾルレンの起るべき根柢が明かでない。たとへば孝といふも、單に親と子との人格的關係から把握することはできない、否、單なる人格的關係に於ては親も子もないのである。孝は實に「身體髮膚之を父母に享く」る所より發するのである。孝も身體的なのである。カントの倫理學の如きは重大なる制限の下にのみ妥當することを知らねばならぬ。

同様に本圖の系列より「生む—生まれる」の一齣のみを抽出し、生まれる客體を質料、生む主體を人爲として抽象するとき、それが行爲である。しかも「生む

—生まれる」の地盤を回復しないときに、行爲は單に主體の自由に基くと考へられ、ために觀照に傾いて制作の行爲を説き得ず、逆に制作の質料性を重視するならば質料の底に更に具體的質料を要求し、ために行爲は生成に齣轉されて再び行爲的事態を離れる。從來、行爲主義の哲學はこの二途に苦んだものと云へよう。

かくて吾々のいふ根源的生産力の發展系列は諸般の事態の具體的基礎となることを信ずるのであるが、その詳細なる論述は他日に期するよりほかはない。

さて上來の論理は複雑なる事象を簡潔に素描したに過ぎないけれども、吾々はそれによつて、「二」に於て述べた環境なるものが根源的生産力として具體化されたことを知り得るのである。この根源的生産力はまた能産的自然とも呼び得るであらう。

自然の概念に就ては、アリストテレス、自然學第一卷、第二卷。形而上學第四卷、一〇一五A参照。

四

吾々は行爲の裏面の生成を見ることから進んで竟ひに能産的自然にまで到達した。この思想が往々にして自然主義的として誤解されるであらうことは、私の豫知しない所ではない。けれどもこの誤解を防ぐために多くの議論を費すのは本稿の目的ではない。ただ吾々は能産的自然にまで到達することによつて、寧ろ人格的事態、行爲的事態の可能根據を示さうとしてゐることを一言するに止めよう。(生むと生まれる關係が人格の格相としていかに展開されるかに就ては、「文學研究」に連載されつつある佐藤通次先生の『生む』の論理的構造)に現れたる精緻なる論理を参照。

さて私は「一」に於て、目的々行爲の究竟は未來へ行きつくして未來を消したイデア觀照の現在であるとし、「二」に於て、かかるイデアの實現に當つては右の如き現在が更に過去の時相を帯びる環境と對決することを示した。しかして「三」に於ては、かかる環境は能産的自然としての根源的生産力であると考へられるに至つたのである。ここに於て環境は主體と對立的に存するものではなくて、主體が自己の背後に求めるものである。隨て主體の行爲乃至生産

は主體の背後にある能産的自然の表現であると云はねばならぬ。吾々はかくして人間的な主體を最後のものとする人間主義の立場を原理的に乗り超えたものと云つてよい。しかし能産的自然が主體の背後にあると云ふのは、決して主體の作用と別に物自體的に存すると云ふのではない、また超越的神として存すると云ふのでもない。人は生まれたものであるから、自己を生みたる根源としての能産的自然を求めたのである。けれども人が生れたものであるかぎり、これを生みたる根源は未だ必ずしも能産的たり得ない。人がそこより生れながら、更にそれによつて生むものとなるとき、能産的自然もまた眞に能産的たり得るのである。この意味に於て、吾々は人間の立場を最後のものと考へるのではないが、能産的自然も人間を俟つて眞に能産的であると云はねばならぬ。もとより一個の石塊にも、一莖の草にも、一匹の蟲にも、能産的自然の働きは現はれてゐるであらう。しかし、それらは自然より生まれてゐる、それらは生むものであるときにも、實は自然によつて生ませられてゐる、それらのものが生むのは本能によるのである。犬が犬を生むとき、生む犬は生まれた犬を自己の外に見るといふことがない、生まれたものを自己と對等に見るといふことがない。その意味で生むものもまた未だ眞に生むものではない。眞に生むものは自己と對等のものを生むのである。人が人を生むときにも、それが肉體の面に映されたときは動物と異なることはないであらう。しかし人が人を生むときに至つて、甫めて「生む人」はまた「生む人」を生むのである。自己は自己と對等のものを生むのである。この原型から出發して人格的關係が成立し、進んでこの地盤に於て文化が形成されるであらう。(同時に人格とか文化とか云はれるものが、この地盤を忘失するとき抽象態に墮することは既述の如くである。)かくて人格や文化は本來の意味に於て自然的なのである。さうしてかかるものを生む自然が眞に能産的なのである。この意味に於て能産的自然なる

ものは人間に於てその最高の表現を形成する。その最高の表現を通して根柢に仰がれるものが、人道の據るべき天命である。天命は人道の根據であると共に、人道を経ずして天命は仰がれない。ここに於て、吾々のいふ能産的自然を單に自然主義的に解することの誤謬が明白になると共に、それが神學上の神と異なる所以も理解されるであらう。

さて能産的自然の表現として人間は自己を形成する。この形成は諸々の相に於てなされるであらうが、夫々獨立的である。その悉くが生まれて生む生成の一場面を形成するからである。能産的自然は形なくして至る所にその形を現はすとも云へよう。かくて自由なる人間の企劃が能産的自然の表現として決定されてゐる所に動かすべからざる現在といふものがある。それは過去→現在→未來と流れる自然的時間の現在ではない、捉ふべからざる隣間ではない。却てその現在に於て、生まれたものの方向に過去が回想され、生むものの方向に未來が豫感される。ここに現在の獨立性があるのである。歴史はかかる現在より始まると考へられるのである。しかも現在が獨立的である以上、また他の獨立的な現在を豫想する。そしてかかる現在と現在との間には程度の推移といふものはない。いまこの現在を歴史上の時代とすれば、このことは容易に理解されるであらう。たとへば江戸時代が一つの個性を擔ふものである以上、それは獨立的でなければならぬ。明治時代も同様である。江戸時代の推移が直ちに明治時代であるならば、明治時代の獨立性はないであらう。かくて江戸時代と明治時代とが史上に併存する以上、兩者は飛躍的に結合するよりほかはない。この飛躍的結合の構造をいかに解すべきかに就てはいまは立ち入らない。それは我國最近の哲學界に於ても特に中心的に検討されてゐる問題である。さうしてそこには慥かに豐饒なる收穫があつたのである。私はその成果を疑ふものではないが、しかしかかる見方に依て猶ほ解決し難き一つの疑問を抱くものである。江戸時代と明治時代と

は慥かに互ひに獨立的なる時代であらう。しかし江戸時代は明治時代に先行し、明治時代は江戸時代に後行する。兩者の間に前後の關係がなければ歴史は成立しない。然らば史上の各時代が獨立的であるといふことと、時代と時代とが前後關係をなすといふことは、いかにして兩立するのであるか。これが私の疑問である。或は獨立なる時代と獨立なる時代とが飛躍的に結合するのであると解せられるかも知れない。けれども飛躍的結合とは、時間的に云へば同時存在のといふことにほかならない。同時存在的に見られる時代と時代との關係は意味の聯關に過ぎない。さうして單なる意味の聯關は歴史といふことはできぬ。意味は却て非歴史のものである。歴史が時間的である以上は、飛躍の反面に推移がなければならぬ。同時的と共に繼時的でなければならぬ。時代は獨立的であると共に過ぎ行くものでなければならぬ。歴史の問題が含むこのアポリアを解決するものは、吾々の云ふ「生まれて生む——↓生まれて生む」の系列ではあるまいか。この系列に於ける「生むもの」として、史上の各時代は夫々獨立的である。「生む」といふことは前述の如くに能産的自然の表現であるけれども、自然が能産的であることと、この表現が人爲を俟つこととは、まさに相覆ふのである。自然の表現と人間の形成とが一致するのでなければ、吾々の所論は單なる自然主義に歸すると共に、自然もまた眞に能産的たり得ないのである。人間の形成が直ちに自然の表現であるときに、その人間の形成が「作る」で現はされぬ「生む」であつて、かかる形成の尖端に知識があり、かかる形成の推積として文化があるのである。かくして人間の形成が何等かの角度に於て能産的自然の表現としての意義を有つとき、その形成が個性的と考へられるのである。史上の時代がかかる個性を帯びるとき、それは獨立的でなければならぬ。人間の形成は自然の表現でありながら、その形成が自然の能産性を形成する意味に於て、人間の形成が直ちに「生む」の性格を具へる

のである。かくして「生むもの」と「生むもの」との関係が互ひに獨立的な時代と時代との關係である、その限りに於ては、「生まれる」といふ中間の推移を飛躍して結合してゐる、恰も親と子が人格者としては互ひに獨立的に結びつくに等しい。しかも、この人間の形成が實に能産的自然の表現であつた意味に於て、「生む」は實は「生まれる」であつたのである。さうして既に生まれるといふ以上、直接には、子が親から生まれるやうに、乙の時代は甲の時代より生まれるのである（かかる直接的生成を可能にする根據が能産的自然であることは既述の所である）。もとより、その場合の兩時代の關係は、或は前代の遺業を繼承することもあらうし、或は前代の舊弊を打破することもあらう。嚴密には、歴史上の時代と謂はれるものは、常に新しき角度よりの能産的自然の形成であり表現でなければならぬ。故に甲時代と乙時代との間には單なる繼續はなくて、却て革新がなければならぬ。けれども兩時代の間には繼續がなければならぬほど、兩者の間には前後の關係が明瞭になつてこなければならぬ。乙時代は甲時代と全く異なつた角度よりの能産的自然の形成であつても、乙時代は甲時代の後に位しなければならぬ。この前後關係は、甲も乙も俱に異なる角度よりの能産的自然の形成として飛躍的に結合すると云ふのみでは、到底説明され得ない。かかる説明は、却て歴史の外に自然を豫定するに過ぎず、所謂飛躍的結合なるものは歴史を以て同時存在的とするに外ならないこと、前述のとほりである。甲と乙とが前後關係を形成する以上、甲は「生むもの」であり、乙は「生まれたもの」でなければならぬ。時代が能産的自然の表現であるといふことは、直接には、時代が前時代より生まれるといふことである。ここに時代と時代との間に推移が可能となるのである。吾々が忠實に歴史を見るかぎり、この推移を逸してはならない。時代は「生むもの」として獨立的でありながら「生まれたもの」として推移的である。時代は獨立的なればとて

繼時的なるを妨げないし、また繼時的なればとてその獨立性を損ふのではない。この兩立が可能となつて、互ひに獨立なる時代と時代とが、しかも前後の關係に相推移する。それこそまさに歴史ではあるまいか。かくて歴史の原型は「生まれて生む」生成の系列に於て見られなければならない。現在は過去の娘であり未來の母であるといふ言葉も、吾々はここに至つて、單に比喩的ではなく實に原理的に解釋し得るのである。さうしてこれを可能にするものが能産的自然であるが故に、歴史は自然の具體相と云ふことができる、歴史は自然の形相なのである。その形相の尖端に獨立的な人爲があり、その自然の基底に自然的時間の推移がある。歴史は人間生活を俟つて成立すると共に、それが決して自然的時間を排除するものでないことを、吾々はここに知り得るであらう。

吾々はかかる原理に立脚して、歴史の發端を語る神話の解釋を試みることができる。いまはその問題に立ち入る意思はないが、肇國の大業を「生む」として説いた我が古事記の卓越性には深く留意する所がなければならない。

— 昭和十四年八月十二日 —