

# 哲學研究

第四百四十六號

第十三卷  
第五册

## 辨證法の論理（承前）

田邊 元

八

前節の終に於て私は辨證法が單に實在の主觀に對してもつ意味を反省し理解する爲めの論理でなくして實在そのものの構成の理法であるといふ假定が、已に辨證法の第二の特色として私の論じて來たその絶對否定性に含まれるところの否定の積極的規定性に豫想せられて居ることを述べた。今や進んで私はこの辨證法の第三の特色と初に私の呼んだところの所謂辨證法の實在性なるものに就いて詳論しなければならぬ。抑も存在は思惟である、論理は即ち實在の理法である、といふ思想は殆ど哲學それ自身と起源を等しくする程に古きものであるが、嚴密なる認識批判の立場からこの思想を純化徹底したのは、いふまでもなくカントの先驗分析論の

中心を成す、認識の對象界としての自然が悟性の先驗原理に由つて構成せられるといふ主張であらう。こゝに、既成の對象に關する規定を主觀が反省し分析し比較して、理解 *Begreifen* を求める爲めの所謂反省論理に對し、對象そのものの構成、客觀そのものの定立に豫想せられるところの、所謂構成論理としての先驗論理なるものが發生した。ヘーゲルの辨證法もまたこの先驗論理から系統を引くことは明である。ただ、カントに於ては認識は直觀と悟性との二元を含むが故に、先驗論理の範疇は所謂構成的範疇として直觀に對する關係を含蓄し、一般論理の所謂反省的範疇の如く純粹思惟のみにその根據を見出すことが出來ないばかりでなく、更に直觀の形式は主觀の純粹統覺を媒介として論理に繋がるけれども、直觀の質料はたゞ主觀の受容する所與たるに止まり、思惟にその根柢を求めることは出來ぬ、而もそれが認識そのものの素材となるのであるから、純粹思惟の論理と實在的對象の認識との間には二重の隔たりがあることを免れなかつた。それは第一に、思惟の範疇そのものに含まれる形式的非合理性として現れ、而して第二に純粹思惟に由つて完全に論理化し盡すこと能はざる實質的非合理性として現れる。ヘーゲルの辨證法論理は正にこの二重の非合理性に打克ちて、一切現實を合理化することを企圖するものと解せられて

居る。それが汎論理主義と稱せられるのもこれに由るのである。ヘーゲルは果して斯かる企圖を有したであらうか。その所謂汎論理主義は斯かる意味に於ける合理主義であつたであらうか。或は斯様な意味の合理主義が初から不可能の企圖たること否定すべからざるものであるとするならば、辨證法の標榜する合理主義は何なるものであり、乃至如何なるものであるべきであつたか。私は辨證法の實在性を此様な見地から考へて行きたいと思ふのであるが、併し問題を出来るだけ自由に深く掘下げて見る爲めに、暫く辨證法と離れて、一般に論理と現實の構造との關係を問題として見やうと思ふ。

私はこの論文の初から論理の本質を、特殊なるものの普遍なるものに於ける分化を通じて、普遍なるものが自己の同一性を自覺することに、存すると解して來た。所謂反省論理は即ち之をその諸契機に於て展開するものであつて、その反省的範疇はそれ等の諸契機に相當する綜合の形式に外ならない。今これに對し構成論理の範疇として代表的の位置を占める實體、因果の兩範疇をとつて、斯かる構成的範疇の含む論理性を檢覈しやうと試みると、我々は意外なる事實に撞着しなければならぬ。先づ實體に對する屬性の内屬といふ關係を考へて見ると、これはカントが解した通

り、現象の變化更代の行はれる媒介者としての不變不易なる時間そのものを表現する Substrat を思惟が知覺の對象に附加々考し、斯かる恆常の持續者に於て現象の變化が起るものと思惟する、綜合の形式に外ならない。前者が實體であり、後者が屬性であつて、後者の多様が前者に於て統一せられる關係を内屬といふのである。従つて實體は普遍であり、屬性は特殊である。而も不變の持續者として思惟せられる實體は、たゞ既に知覺せられたる又は現に知覺せらるゝ現象の多様を統一するばかりではなく、將來知覺せられる現象をも統一すべきものであるといふ絶対の普遍性を要求する。さて此様な絶対普遍的恆常的持續者が現實の知覺に於て見出されるものでないことは明である。外部知覺と内部知覺とを以て認識の唯一の源泉と考へた英吉利の經驗論者が、實體を觀念の束把と看做したのは當然の事である。それはカントが斯かる經驗論に反對して主張した通り思惟の先驗的なる加考に外ならない。併しながら思惟は如何なる根據に由つて其様な加考をなし、それに由つて自己の外から與へられる知覺を統一することが出来るのであるか。若したゞ經驗的認識の事實上の存立を理由として、その客觀性の根據の爲めに思惟の先驗形式の妥當の必要なることを主張するのみに止まるならば、所謂批判的方法は明白なる循環論に陥

る外無いであらう。それは經驗論の歸結としての懷疑論を破する力を有すること  
は出来ぬ。私は、思惟の加考に對し根據を與へるものは、經驗論といへども認めざる  
を得ないところの、知覺の觀念聯合そのものが成立する爲めに必要なる豫想として  
の、自我の形式的同一に外ならないと思ふ。如何に經驗的なる觀念の聯合であつて  
も、それが同一なる意識に屬し、これを媒介とするのでなくては成立することは出来  
ない。これが實體に於ける内屬の原型である。思惟はこの全く經驗的なる知覺の  
意識にさへ必然なる、而して意識は如何に單純なる知覺の意識に於ても、已に何等か  
の程度の所謂觀念聯合なしには成立することは出来ぬ、全く孤立した絶對に單純な  
る内容の意識といふものはない(自我の形式的同一を媒介とする意識内容の統一を  
反省的に自覺するところに始まるのであつて、その先驗形式たる實體に於ける内屬  
といふものは自我に於ける意識の統一の投影に外ならないのである。この意識の  
本質的構造を除いて思惟の先驗形式の根柢を求めるときは出来ぬ。屬性を實體に  
内屬するものとして統一するのは、一般に自我の中心に於ける體驗の内屬の形に於  
て、意識内容を或中心から統一することである。自我は實體の原型である。カント  
は時間の不變易性を表現する Substrat 基體として實體を考へたが、不變不易の基體た

るものは自我より外無い。『時間そのものは流れない』といひ、『時間そのものは不動にして不變である』といふのも、時間の成立する意識そのものが内容上變化しつゝその統一の中心自我に於いて不變動なるに因由する。動いて動かす、變つて變らない、意識の本質的構造より外に實體屬性の内屬關係を根據附けるものはない。カントは周知の通り Von den Paralogismen der reinen Vernunft に於て唯理的心理學が自我を實體としてその不滅永生を主張するの論理的過誤なることを指摘し先驗統覺の統一中心としての自我の論理的形式的主語たるに止まり實體ならざることを見説いた。これは勿論正當であつて、上述の如く、實體の時間的持續が自我の形式的同一を根據とするものであるとするならば、自我が實體として時間的に持續すると思惟せられるべきでないことは疑無いであらう。併しこれは自我が全然時間に無關係なる抽象的論理的概念たることを意味しはしない。却て自我は時間を超え、これを包容して、それを自己の内に於て可能ならしめることを意味するのである。先驗的統覺は時間の制約を受けるものでなく、却てそれを可能ならしめるものである。従つてその中心としての先驗的自我は單に論理的主語たるに止まらずして、意識綜合の統一極である。それは時間の内に持續するものでなくして、時間の持續そのも

のを可能ならしむる超時間的統一面である。實體はこれを原型とし、これを投影したものである限り、時間そのものの持續を表現する基體となり得るのである。自我が時間的持續の實體となり得ないのは、單に論理的主語たるに止まるからではなく、實體の時間的持續を可能ならしめる條件であるから、自らそれに制約せられることは出来ない爲めであらう。約言すれば實體の持續性は自我の超時間的同一性を時間に投影したものである。如何なる實體も自我を原型として始めて成立することが出来ると考へられる。内屬の關係は知覺に於て發見せられるものではない。たゞ凡ての體驗の自我に歸屬し、その中心に統一せられる關係が、思惟に由り知覺に考せられて、始めて實體に於ける統一の關係として現れるのである。その所謂加考とは實は知覺内容の意識的統一に自我の統一を移入することに外ならない。如何にして斯かる移入が行はれるかといふならば、意識内容の如何なる特殊的統一も本來自我の中心に於ける意識内容の普遍的統一と同じ構造を有し、恰もモナドの如何なるものも小宇宙として、夫々の視點から、神的モナドの表現する宇宙そのものを表現するといはれる如くなるに由ると考ふべきでもあらう。加考は外から全く fremd なるものを附加的に思惟することではなくして、本來加考を受取るものに加考せら

るべきものの基底と動機とが存するのを、より具體的なる立場に於て展開することを謂ふのである。知覺内容の實體的統一が自我の統一の投影であるといふのは、知覺内容そのもののモナド的構造を含蓄するのである。

今實體の範疇に就いて述べた所は、其儘移してまた因果の範疇にも當嵌めることが出来ると思はれる。原因と結果との結合が單に二つの現象の時間上相繼起することを意味するものでなくして、一の現象に他の現象が必然繼續するといふ必然關係を意味するものであることは疑ひ得ざる所であるが、斯様な必然關係が矛盾律に由る分析的思惟の必然と異なる綜合的必然であつて、反省的思惟にその起原を求め得ざるものであると同時に、知覺の印象に於ても發見し得べからざるものなることは、英吉利經驗論者の銳利なる批評が抉剔した通りである。而してカントの先驗分析論が、この懷疑論的歸結を脱する爲めに、思惟の先驗綜合形式の一として因果の關係を考へる立場に立つのも周知の事實であるが、斯かる必然繼起の關係としての因果の範疇を知覺に加考する根據が何處に見出されるかと問ふならば、實體の場合に於けると同様に、意識の自我中心に於ける統一そのものにそれを求める外無いであらうと思はれる。カントは原理分析論に於て知覺の對象たる現象の繼起を必然化する

るものは因果性の法則 Gesetz der Kausalität であると説いて居るが、假に斯かる法則が思惟そのものに必然的に、思惟の先驗的な原理として存立するとしても、その法則の適用を可能ならしむるものは、單に斯様な法則の存立するといふことでなくして、それの適用の場合たる知覺の結合がそれ自身その法則の要求する如き必然繼起の關係を含むことでなければならぬ。而して實は斯かる因果性の法則が思惟そのものに必然であるといふことは、それが時間の圖式を含む綜合の法則である以上、到底いはれないのであつて、知覺の統一そのもの内にそれを因果性の法則に於て合法化し、因果の範疇概念に於て再認自覺せしむべき何ものかが含まれるのでなければならぬ。然らざれば範疇の演繹、原理の適用は到底不可能とならざるを得ない。それでは知覺の統一に必然繼起の關係が果して含まれるであらうか。斯く考へることはヒュームの批評を無視し、カントが之を承認して思惟の加考を説いたことを忘却することになりはしないか。私は左様には考へない。若しヒュームの批評にして無條件的の絶對眞理であるならば、今述べた所に由つて推定せられる如く、實はカントの先驗論も懷疑論を打破する力は無いのであつて、普通にいはれる如くカントがヒュームの懷疑に打克つたといふことは出來ないのである。たゞヒュームの批評

は原子論的心理分析の前提の下に於てのみ正しいのであつて、この前提を破棄して全體論的(現今の心理學的用語に従つていへば形態論的)立場に立つならば、知覺の統一に因果性の法則の適用せらるべき場合といふ意味を含む結合を發見し得るが故に、先驗的綜合概念に於ける再認自覺が可能となり、經驗の必然的普遍的綜合が成立するのである。而して或特定の知覺の統一が因果性の法則(或は一般に先驗綜合の原理)の *in Fall* となるといふことは、絶對確定的の事實であるのではなくして、實地の檢證に由つて或は確められ或は棄てられるべき要請なのである。批判論と懷疑論との別れ途はこの要請を承認するかしないかに存する。併し要請は全く主觀の隨意に委せられたものではない。それは知覺意識そのものの構造に基底と動機とを有するのであつて、その限り先驗的である。批判主義は先驗的要請の立場として適當に特色附けられるであらう。因果の必然繼起もこの意味に於ける要請として、知覺の統一にその基底と動機とを見出すことが出来るのでなければならぬ。それでは知覺意識の統一は如何にして必然繼起を、思惟の因果法則に先だち、基底附け動機附けることが出来るか。私はその根據が前述の實體的統一に於けると同じく、自我の中心を媒介とする意識内容の動機附けの關係の體驗を外にして求むべからざる

ものなることを主張したのである。我々の體驗に於て或内容が他の内容を *motivieren* するといふこと、或は一層廣く考へて生命聯關の統一に於ける内容の間に促進阻止の力的關係が存することは、デイルタイがその高調をフィヒテの知識學の功績と認めた如く、否定すべからざる現象學的事態である。それはフィヒテの知識學の根本精神に従つて、『自我に對して』成立する自覺の内容である。自我は意識内容相互の間のこの力的關係を自己自身の中心に於て自覺するのである。それは外から附加的に思惟せられずして内から直接に體驗せられる關係である。デイルタイの一般に生聯關と呼ぶものの規定の通り、それは正に形態的全體に於て體驗せられる部分間の關係なのである。因果の基底たり動機たる知覺の統一に於ける必然關係といふのは、この自覺に於ける力的關係を投影したものに外ならない。我々は外部知識そのものの内容に於て反省分析の立場から必然繼起といふ關係を見出すことは出来ないこと、ヒュームの批評の通りである。併し知覺の統一的形態に於て、その形態的契機に相當して右の如き自覺に於ける力的關係を移入する要求を感じることもあるのも亦否定すべからざる事實でなければならぬ。この移入投影が即ち知覺に於ける必然繼起の根據なのである。斯く考へると、自覺に於ける力的關係の

生聯關は因果關係の根據であつて、後者は前者を原型として成立するのみならず、時間の繼續さへも、自覺に於ける過去の意識内容の現在内容に對する負荷的制約の力的關係と、その制約の裡から未來の可能態に對する自由なる自我の態度決定とに、成立するものであるとするならば、生聯關は客觀的なる時間の制約を受けるものでなくして、先づ意識の内面的構造として成立する主觀的なる直接時間の成立に對する契機となるものであるから、それは必然に因果の制約を受けざる因果以前のものでなければならぬ。デイルタイが生聯關を因果關係と區別し、フッセアルが *Motivierung* を因果の外に考へるのも、右の如き立場から理解することが出来る。而してリツカートの認識論に於て問題となる所謂個別的因果の可能もまたこの立場から考へ直さるべきものと思はれる。氏は未だ方法論的見地の制約を受けざる、科學的認識の共通素材としての現實在の構成に豫想せられるところの所謂現實形式に屬する因果を以て、個別的なる出來事の間、個別的なる結合紐帶を意味するものと考へ、之を普遍的なる法則に根據をもつ必然結合と區別すべきこと、即ち法則科學としての自然科學の概念構成に於ける自然法則的因果に先だち、現實在經驗の立場に於ける個別的因果の存立を承認すべきことを主張して、その學的認識を個別科學としての文

化史學に配せんとした。私は曾て故左右田博士との論争に於て、博士の採らるゝこのリツカートの思想に反對してウインデルバントに従ひ、繼起の必然を根據附けるものは法則より外に考へ得ざるべきことを述べたことがある。カントか圖式論や原理分析論に於て、因果の繼續の必然を或は規則に基け、或は法則に基けたのも、同じ考であらう。併し今日は私はこのカントやウインデルバントに従つて述べた私の舊説の不充分なることを感ずるものである。論理的にいへば或特殊の結合を必然化するものはこれを *causa Efficiens* として含む法則的普遍より外に求めることは出來ぬ。

而して自然科学は直接の經驗を論理の方向に於て徹底的に客觀化し合理化せんとするものであるから、極微にもせよこの方向に於て現實在の經驗を視るとき、自然法則を因果の必然結合の根據とするのは當然のことである。併しこれは直接なる經驗の含む因果關係が必然法則を根據とするものでなければならぬといふことを意味しはしない。寧ろ右に述べた如く、論理的反省に由る合理化以前に於て、自我の中心に於ける體驗の力的關係に基き、これを知覺の統一に投影して、法則の普遍に由らざる内面的必然を認めなければならぬのであつて、現實在の含む因果はこれに外ならないと考へられる。私はこの必然を法則的必然に對し性格的必然と呼ぶことが

出來ると思ふ。尤も性格もカントの解した如く因果の法則を意味する概念であるとするならば、この區別は充分の意義を有せざるものとなることを免れないが、その場合と雖も普遍、命題として論理的に構成せられる法則と區別して、論理化する能はざる内面的生産的法則としてたゞ個別的事實に *exemplarisch* に實現せられるのみなるものを特に性格と稱することが出来るであらう。カントもまたこの區別を認めて居たといふことは藝術に於ける天才の概念を説く場合などに特に明に示されて居ると思はれるが、それにも拘らずこの内面的非合理的法則の論理的法則と異なる特色を常に完全に強調して居たとはいはれないのであつて、この混同を意識的に同一にまで高めることに由り、辨證法の論理が發展したのであるとも考へることが出来る。ヘーゲルに於ける概念は實にこの性格的必然を論理的必然に歸し得ると考へた所に成立したのである。その思想の準備は右の意味に於てカントに存するといはれるのである。併し個別的因果は性格的必然に基くものとして、本來法則的必然と獨立に成立するものと考へられなければならない。それは飽くまで論理に支配せられざる内面的理解の立場の範疇である。然るにリツカートの認識論は斯かる内面的理解の立場といふものを經驗的認識に於て特別に認めざる論理主義の上に立

つものである。それに於ては内から體驗の表現を通して理解せられる如き内容は所謂『生』に屬するものとして排斥せられ、外から論理的なる構造を有する概念に由つて合理化せられたもののみが『學』の内容として承認せられるのである。其故斯かる立場では正當には性格的必然を考へることは出来ない筈である。寧ろデイルタイの精神科學の認識論に於て始めて此の如きものが正當に語られるべきであらう。私は個別的因果を絶対に認めなかつた私の舊説の過誤を今日率直に告白すると同時に、リッカートRichardの認識論に對しては依然その立論の立脚地の不充分なることを主張しなければならぬ。個別的因果は存立するものであるけれども、それはリッカートRichardの認識論に於て正當に説かれるものではないと思ふ。論理以前の内面的理解に於てのみ、自我の性格的必然の投入に由る必然の結合としてそれは成立するところが出るのである。而して法則的必然としての合理化はこの性格的必然を豫想して後に始めて問題となる。

以上私は實體と因果とを別々に考へて、それが各經驗の成立に豫想せられる構成的範疇としては、單に純粹思惟の論理的形式として發見せられざる、自我の中心的統一の投射、性格的必然に由る結合の投影、といふ内容を有するものなることを説いた。

今この兩者を結合してカントが經驗の比論に説いて居る如く實體と因果とを結び付けて考へるならば、經驗の構成には、無限なる多様の内容を同一の中心に統一し、その中心の媒介に由つて或内容と或他の内容との間に性格的必然に由つて結合せられる力的關係を成立せしむる自我の移入が、知覺内容の統一に根柢としてはたならなければならぬといはれる。即ち實體と因果との綜合の位置に立つ交働の範疇は、知覺内容をモナッドの交働として構成することに由り成立すると考へられるであらう。一言に約するならば經驗の構成は擬人主義 Anthropomorphismus 擬心主義 Psychomorphismus 擬我主義 Egomorphismus を根柢とするといはなければならぬ。實證主義の心理發生論に於ては經驗的認識の對象界の構成が右の如き立場に立つものであるといふ主張が一再ならずなされたのであつて、而もその都度批判主義の立場からは認識論に對し全く irrelevant なるものとして斥けられたのであるが、私は構成的範疇の意味内容を少し深く考へると、心理發生論でない現象學の本質論の立場から右の如き擬人主義擬心主義乃至擬我主義を主張しなければならぬことを感ずるのである。今日フッサールの現象學に於ける Ding und Erscheinung の構造などと同じ意味の本質的構造として擬我主義が經驗構成の一般的構造を支配すると考へられる。

而して若し此主張にして上來の所論により正當に根據附けられるものであるとするならば、カントの認識論を解釋するに對してもそれは重要な意味を有するものとなるやうに思はれる。カントに於て悟性と理性との區別をなす目標は前者が概念の能力として、直接に感性に與へられる無限の多様を法則的普遍に由つて規則立て秩序附けるのに對し、後者は原理の能力として直接には感性的多様に關係せず、悟性の法則的整理に對し、その推論的根據として原理を供することに存するといはれるであらう。所謂理念は斯かる法則的整理の相互依存關係を全體的に規制する原理の無制約的統一を表はすものに外ならない。さて、若し右に述べた如く構成的範疇が擬我的内容を有するものであるとしたならば、それは果してこのカントの區別した意味に於て單に悟性の概念たるに止まると考へ得るであらうか。それは寧ろ同時に理性の理念たる意味を有しはしないであらうか。實體、因果、交働の所謂關係の範疇に於ては右述べた所に從ひ、常に所與の多様の秩序以上のものが含まれる。たゞ所與の多様な内容が規則に從ひ一の中心に統一せられるといふだけでは實體の範疇は成立しない。時間の不易性の基礎を表はすと考へられる實體は單に法則的統一の形式的規定に止まるものでなく、無限の内容を自己より生産してそれを

自己の中心に統一する自我の原型に従ひ、常に現實に對し秘められ隠されたる背後を意味するものである。因果の性格的必然も亦同様に、たゞ所與の多様が法則的對應をなすといふ以上に、隠され秘められたる内面的與底からその對應が根據附けられることを意味するのである。従つて交働の範疇がモナツド的に自己の内面背後、與底から發展する方の中心の間の交互作用を意味することも明である。これ等の範疇の綜合は單に法則性の故に現實内容を超越して絶對の普遍性を要求するのみでなく、それが擬我的なる限り更にその隠れたる根據、秘められたる背後を含む故を以て、直接に所與の多様と關係なき原理を意味するのである。即ち擬我主義は構成的範疇をして單に悟性概念たるに止まらしめずして理性の理念たる性質を有せしめ、而も自我の構造をそれ等の範疇に投入しながらそれを對象化する限り、理念の實體化を敢てして、カントの意味に於ける先驗辨證論の對象となるものであるといはなければならぬ。先驗分析論はそれが擬我主義を含む限り先驗辨證論に換はられなければならぬのである。それではカントは果して斯かる擬我主義を採つて居たのであらうか。私に此間において、勿論カントは意識的に擬我主義を採つては居なかつた、否、彼は擬我主義の立場からすれば認識の客觀性を超經驗的背後に基ける

ことになるのを排して、單に客觀性を普遍性必然性と解するところから推察せられる如く、擬我主義を排して論理的法則性に終始しやうと欲したのである。併し彼の時代の自然科學そのものが擬我主義を完全に脱却して居なかつたのであるから、彼の範疇論もこれを前提する限り完全に擬我主義を超克して居たとはいへない、と答へるべきではないかと思ふ。この擬我主義に對する傾向の残留を完全に脱却せしめる爲めには、カントがそれの基礎附けを理性批判の主目的の一としたところのニウトンの物理學に残留する擬我的形而上學(例へば遠隔作用の力に現れて居る如き)が、十九世紀以後の實證主義的なる物理學に由つて完全に消去せられたのに伴つて、カントの精神を新しき方法論的立場に純化發展せしめたマールブルク派の論理を俟たなければならなかつたといふべきであらう。カントが學の典型としたニウトン物理學が擬我主義の形而上學を残留せしめたと同じ程度に、カントの先驗分析論もカント自ら斥けた形而上學への傾向を含蓄したと考へられる。而も此形而上學は歴史的精神生活の認識にとつては除くことを得ざる必然の前提なのである。ヘーゲルの辨證法はこの擬我主義の形而上學を論理化しやうとするものに外ならない。併し私の後に説かんと欲する如くこの形而上學と論理とは本質上相容れるもので

ない。論理は擬我主義の特色たる隠されたるものを現はにして、内面奥底、背後を表面と一列に置く所にその特色があるのである。是れその本質が曩に規定した如くたい特殊と普遍との相屬關係に存するからである。それに於て許される生産は法則的發展のみであつて、その生産の根源は隠されたる背後でなく成果と同じ表面に於ける無限の過程に對する極限より外のものであることは出來ない。擬我的中心は無限の過程の極限に還元せられ、力の保持者は場の状態に解消せられなければならぬ。性格的必然は法則的必然の無限の次元に溶かされることを要求する。此の如き純粹論理化がカント自身の企てたところでなく、コーヘンに始まるマールブルク派の純粹論理に至つて始めて實現せられたものなることは言ふを俟たぬであらう。構成的範疇の論理性は此派に於て始めてその確立を問題とせられたのである。その企圖の成否は暫く措いて、批判主義の純粹論理主義的徹底は此派の獨特なる功績であるといはなければならぬ。然るにこれに對し、リツカートやラスクの批判主義に現れて居る解釋に従へば、範疇概念はそれに相當する素材を特殊として、後者に對する普遍といふ立場からそれを包攝するところに形式としての機能を發揮し、而してこの形式素材の結合に論理性が成立するといふのであ

る。若し果して批判主義の精神がこれに盡きるとするならば、批判主義は決して充實せる意味に於ける論理主義ではなく、その形式素材の結合に成立する論理性なるものは極めて trivial な意味しか有することが出来ぬものであるといはねばならない。何とならば、範疇が普遍の形式として特殊の素材を包むといふことは、判断に於て成立する認識一般に通有なる本質であつて、之を指摘するだけで特にその立場を論理主義と呼ぶべき理由はない、論理主義の特色は、更にそのみならず、範疇の構造そのものが論理的なることを主張するところに始めて成立つと考へられるべきものだからである。フッセルの區別に従つていふならば、單に認識が apophantische Logik を豫想することを説くだけでは特に論理主義を成立せしめはしない、更に認識の構造が ontologische Logik をその必要にして充分なる條件とするものであることを主張するに至つて、始めて論理主義が成立するのであるといふべきであらう。具體的にいふないば、マールブルク派の論理に於ける如く、範疇が純粹論理の立場から發展せられ、假令論理以外に課題の内容を豫想するも、範疇概念の論理的構造が精細に展開せられる場合に、始めて充實せる意味に於て論理主義なるものが語られ得るのである。而してこれが數學的物理學を學の典型として、その基礎附けにその目的を置

いたカントの先驗分析論の精神である。此點に於てコーヘンの事業こそカントの精神の眞正なる復興であり發展であるといはれる。カント主義の復興發展としてマールブルク派と同聲に語られことを常とするバーデン學派の認識論は、前者の純粹論理と同じ意味に於て論理主義と呼ばれるに値せざるものである。勿論それは認識の客觀性を根據附ける論理の、主觀的作用と獨立なる客觀的妥當性を高調する點に於て、啻にマールブルク派の純粹論理と相通するのみならず、カントと正反對なるボルツァーノの客觀論理から系統を引くフツセアルの純粹論理とも軌を一にする所がある。併し範疇の論理的構造を全然問題とする所なき點から見れば、カントの合理主義から離れるものといはなければならぬ。今辨證法の論理に於ける論理の實在性を問題とし、このヘーゲルの思想に對する先驅といふ立場からカントの批判主義を考へやうとする私にとつては、認識に於ける範疇の客觀的形式性のみならず、範疇そのものの論理的構造が同時に重要な問題となるのである。而して私はこの見地から、範疇の構成形式としての職能上最も重要にして代表的位置を占める實體、因果、交働の關係の範疇が、その本質的意味に於て非論理的なる擬人主義、擬心主義乃至擬我主義を含蓄するものなることを見て、構成的範疇の非論理性を結論しな

ければならぬことになつたのである。而してこれはハイデン學派が範疇の非論理性を認めるのに従ふことではない。この學派に於ては範疇そのものが論理的構造を有するかどうかは問題とせられることなく、たゞそれが形式として素材を包むといふたゞそれだけの理由で、認識の論理性が主張せられて居るのであるから、範疇の論理性非論理性に考察の中心を置く現在の私とは全く問題の視點を異にするといはなければならぬ。縦その文化史學の認識論が範疇の非論理性を歸結せしめるとしても、それは範疇の構造そのものを問題として達せられた思想ではないのである。それに反し私は論理の實在性といふ視點から、現實在構成の範疇そのものの構造を分析して、それが非論理的なる擬人主義、擬心主義乃至擬我主義の内容を有することを見た。これも右に區別した如く心理發生論の立場の説明でなく現象學的本質論の立場の先驗的記述である以上、ハイデン學派の意味に於ては論理主義と矛盾するものでなく、斯かる非論理的内容を有する範疇の構成形式を以て猶形式素材の結合といふ意味に於ける論理性を主張することも出来る筈である。併しこの trivial な意味に於ける論理主義でなく *significative* な意味に於ける論理主義に對しては、私の構成的範疇の分析の結果は正反對の位置に立つのであつて、カントの先驗論理の構成的

形式もそれが擬我的内容を有する限り非論理的なることを結論しなければならぬのである。勿論上に述べた私の分析は實體因果を主とする所謂關係の範疇に關するのであつて、他の範疇に就いてその内容が論理的であるか非論理的であるかには全く觸れて居ない。本來私の目的は範疇論を展開することでもなく、又カントの範疇論を批評することでもないのであつて、たゞヘーゲルの實在論理の先驅としてカントの先驗分析論の先驗論理的テーゼをとり、その構成的範疇の論理性非論理性を明にすることにあつたのである。もとカントの立てた四群の範疇の中には經驗構成の形式と認められないものもあるのであるが、中に就き關係の範疇だけは嚴密に經驗構成の形式たる意味を有するのであつて、これに對する疑を容れる餘地は全然無く、カントの範疇表を斥ける人もこの範疇だけには構成形式たる意味を認めること周知の事實である。其故この範疇を代表的實例として分析した私の行論は、必然に先驗論理の構成的範疇が擬我的意味を有する限り非論理的構造を要求するものなることを結論せしめる力を有すべき筈である。斯かる前提の下に私は私の考察を進めやうと思ふ。

前節に於て私は經驗構成の形式としての關係の範疇が、その構造上擬人的、擬心的、擬我的なる限り非論理的内容を有するものなることを説いた。我々の體驗が體驗自身を解釋してハイデッガーの所謂 *Auslegung* の *Als-Struktur* に於て現れる場合に、その *Als* は一般に擬我的見地に於て成立するのであつて、その解釋内容の全體的分肢を内面的意味として宿す言語は、正にこの見地の生産する所のものに外ならない。直接なる言語の世界は全く擬我主義の世界である。従つて其處に於ては實體、因果、交働の範疇はそれの本來の意味に於てはたらくのである。説話の一般述語様態としての範疇といふ意味に於ては、これ等の範疇は全く擬我的内容を有する。併しなから翻つて考へると、若し此等の範疇にしてたゞこの直接なる體驗の自己解釋としての言語的意味をその意味する所の全部として有するに止まるとしたならば、それは純粹文法的妥當性を有することは出来ても、論理的妥當性を要求することは出来ない。然るに經驗の構成形式として認識の客觀性を根據附けるものは、いふまでもなく論理的妥當性であつて文法的妥當性ではない。フンボルトの所謂内面的言語形式 *innere Sprachform* をその類型的なる民族的歴史的特殊性から抽象して、専ら純粹文法的形式といふ意味に於て言語のアブリアオリと解し、而して言語を既成の思

想の表現とせず、フンボルト自身に既に存してシュタイントールの之を發展せる考に従ひ、それを思想そのものの統覺的構成に缺くべからざる媒介となるものと考へても、言語のアプリアオリは單に主觀的反省的の立場に於てはたらくものであるから、客觀的なる對象構成の形式として言語の文法的範疇を擬することは許されない譯である。構成的範疇は主觀性を脱せる對象構成の論理の形式といふ意味を有するのでなければならぬ。カントが形而上的演繹に於て構成的範疇を導出するのに論理の判斷形式を手引にして純粹論理との關聯を顯揚したことの深き意味は此處にある。而して現代のカント學派中マルブルク派の論理が他に擢んで、獨特の位置を占めることも、このカントの論理主義を純化徹底して、範疇の純粹論理的演繹を企圖した所にあると思はれる。たとひ構成的範疇の本來の意味が非論理的なる擬我主義を含蓄するとしても、それが純粹論理の形式に當嵌められて、論理化を受ける限りに於てのみ、始めて認識の客觀性をその構成的機能に由つて根據附けることが出来るのであらう。全然形而上的演繹の意味を無視して、所謂構成的現實在形式を何等の論理的原理に基くこともなく、たゞ枚擧するに止まるところのリツカートの認識論の如きは、カントの批判主義の意味の一半を明にするに止まるといは

なければなるまい。

それでは前節に論じた如き意味に於て非論理的なる擬我主義的内容を含蓄するところの構成的範疇が、如何にして論理性に與ることが出来るやうになるであらうか。この問題は前述した所から推定せられる如く、自然に言語と論理とのアプリオリの異同關係の問題にも關聯すると思はれるが、私は今便宜に従つてこの後の問題から論じて行きたいと思ふ。

純粹文法學と純粹論理學とはそのアプリオリに於て如何に關係するか。前者の意味の世界と後者の概念の世界とは如何に異なるか。これに對して與へられた最も簡明なる答は想ふにフツセアルの對象的妥當が前者には缺け後者には備はるといふ説であらう。而して對象的妥當とは批判的には、意味志向が意味充實と歸一せられることより外の何ものを謂ふのでもないとするれば、文法的意味の世界はたゞ充實を豫想し要求するのみでその實現と無關係なる立場に立ち、これに反し論理的意味の世界は充實の保證せられ實現せらるゝ意味の世界に外ならぬといふべきであらう。ein rundes Viereck は後者の立場に於て論理的概念として成立するを得ざるものとして背理 widersinnig であるが、なほ ein rundes oder 〆 ein Mensch und ist と異り文法

的意味を有するものとして、無意味 *unsinnig*, *sinnlos* ではないのである。私は此説明が明白にして疑を容れざるものなることを認むるに躊躇するものでない。併しこれだけでは純粹文學法學のアプリオリーは純粹論理學のアプリオリーに從屬せしめられ、後者の有する客觀的妥當性或はその意味完結性の缺乏否定として消極的に特色附けられることになり、充分積極的に前者の獨立なる自律性が明にせられないといふ憾があるではないかと思ふ。言語の世界はたゞ論理の不完全なる未熟の世界といふのみでは足りない。それはクロイチエやフォスラーなどの高調する如き全然個性的表現の立場として藝術と親近なる方面を有するといふことを暫く度外視して、文法的意味の普遍的方面から觀ても、猶それ自身に獨得なる積極的立場を有しなければならぬ。フツセアルの説は充分これを明にしないといふ缺點を免れないやうに思はれる。それでは論理と區別して文法の意味の世界は如何なる構造をそれの積極的本質として有するであらうか。私は前述の擬人的、擬我的解釋が即ちその固有なる本質であると思ふ。體驗が體驗自身を解釋して *Als-Subjekt* を顯現するとき、常に自我の中心に於ける體驗内容統一の形に於てするのが内面的言語形式に外ならない。命題の文法的構造に於て一般に主語は自我の投影であり、述語は

自我の中心に統一せらるゝ内容の投影である。この自我的構造に於て體驗が自己自身を解釋するのが内面的言語形式の機能である。斯くて認識の構成的範疇はそれの論理性から抽象せられるとき、その最も純粹なる非論理的構造に於て言語形式に實現せられる。それが非論理性の故を以て認識の客觀性を基礎附けするに足らざることも、フツセアルが言語の意味を對象的妥當を缺くものとして消極的に特色附けるのと一致するであらう。勿論純粹論理の反省的形式が言語に表現せられることも可能である。併しこの場合の言語的意味の客觀性は文法的構造自身に由つて保證せられるのでなく、それに表現せられる純粹思惟の反省的範疇に由つて保證せられるのである。言語それ自身の立場は斯かる客觀性に關係なく、たゞ志向的意味の統一のみを内容とするのであつて、それ自らに於ては對象的妥當を要求し得ざることを特色とする。それは意味志向に對する意味充實の結合を要求せざるものであるから、その意味は完結せざる開放的浮動的のものであるといはれやう。自己に發して自己に還る還元復歸の循環的統一を以て固定せられる意味でなく、たゞ斯かる意味の無限に前進的に試立せられる過程に止まるのが言語の特色である。フンボルトが言語を *ergon* でなく *energeia* であると説いた深き思想は此意味にも解せら

れる。然らばこれに對して論理の世界は如何に特色附けられるか。フツセアルの前述の解釋に従へば、文法的意味の對象的妥當を缺くに對しこれを備へるのが論理の意味の特色であるが、その所謂對象的妥當とは意味志向に對立する意味充實の結合を謂ふのであるから、論理の世界は單に前進的に試立せられる意味の開放的浮動的過程でなく、還元復歸の循環的統一に由つて自己を固定し完結する意味の體系であると解せられる。その立場は言語の如く自我の中心を原型として體驗の自己解釋をなす生の發展でなく、生の原始的發展から切離され、それ自身に於て固定せられた完結の世界である。約言すればリツカートなどが區別した意味に於て言語の世界は *Activität* の立場に屬し論理の世界は *Kontemplation* の立場に屬する。後者はそれ自身に於て存立する對象界に主觀が隨順する立場であり、前者は主觀そのものの行爲に由つて作爲せられる世界である。クロイチエ、フォスラーの如き人々の高調する言語の藝術に對する親近にも拘らず、私はこの點からこの兩域の間にも本質的な區別の存することを主張しなければならぬ。此等の人々の立場に於ては文法的意味の世界の自律性獨立性が危くせられるといふ難點を除いて考へても、その説は言語と藝術との親近を説くに急にして、兩者の區別を無視する嫌を免れないやう

に思はれる。私は言語の立場が一方論理の *Kontemplation* なるに對して *Aktivität* の立場であると同じ意味に於て、それはまた藝術の *Kontemplation* なるに對し *Aktivität* なる特色を有することを主張したいと思ふ。藝術の表現する感情が對象に移入せられたる感情であるのに對し、言語に表現せられる感情が飽くまで對象ならぬ主觀の感情であるといふ重要な區別も、またこの兩者の立場の相違に由來すると考へられるであらう。言語は一方藝術の個性表現的形成と他方論理の普遍的意味形成との間に立つて、この兩形成界のそれ自身完結せる諦觀々照の世界として存立するに對し、どこまでも實踐行動の立場に於て完結なき浮動進行の試立的過程たることを特色とする。そのアプリーオリは本質上主觀性を脱却せざるものであつて、たゞ類型的に充實せらるゝ表現概念の框といふ性質以上に出でることが出来ない。若しそれを客觀的に純化徹底せんとすれば、藝術と論理との何れかの極に行く外無い。而もこの兩極の間に浮動して何等の意味に於ても自己完結を示さざる流動發展の過程たるところに、言語はそれ自身の獨得なる領域を形造るのである。これを對象的側面から觀るならば、或は論理の不完全なるものとして、或は藝術の不純なるものとして解せられる外無いのであるが、本來 *organ* でなく *energeia* であることを本質とする

言語を, *ergon* としてのみ觀察に入り來る對象的側面からばかり觀るのは不完全なる觀方であつて、寧ろその *energeia* としての永久に完結なき過程として、作用的側面に於てこそその本質を明にすることが出来るのではあるまいか。この後の側面から觀るならば、言語は論理や藝術と異り、生そのものの不斷なる自己解釋乃至自己表現の過程として、これ等の抽象的なる立場に反し、具體的なる立場に立ち、それ自身生の生ける自覺の内容をなすことが認められる。斯かる立場の生の自己解釋、體驗それ自身の自己解釋なるが故に、言語は體驗の自我中心的構造に於ける客觀化の形式としての構成的範疇の非論理的内容を最も純粹に宿すのである。私が構成形式の非論理的擬我的構造と前に呼んだものは言語に於てそれ自身純粹に成立して居るのである。斯くてこれ等の構成形式の論理性の問題は一般に言語の論理への轉化といふ問題と不離なる所以が明に認められる。

それでは行動實踐の立場の生の自己解釋たる言語から諦觀の立場の自己完結的意味の體系たる論理に移るには、如何なる本質的轉化があるであらうか。フツセアルに従つて言語の文法的意味が論理の特色たる志向と充實との結合統一を缺くと考へても、既にそれが意味である以上、特殊を通じて普遍なるものが自己の同一性に

還らんとする歸同 Identification の傾向要求に於て成立することは、フツセアル自身の説いて居る如くである。論理はこの歸同の傾向の實現、その要求の満足に成立すると考へられる。シュタインタールはフンボルトの内面的言語形式を統覺の媒介たる直觀的共通者と解したが、この内面的言語形式の概念に含まれる類型的内容を離れて純粹文法學的意味成立の統覺に媒介となる直觀的共通者をとつて考へるならば、それは正にカントの構想力の圖式に相當するものと考へられるであらう。言語の内面的普遍形式は一般の意味に於ける(即ち特に時間と限定せられざる)圖式である。それは範疇概念に於て合法的として再認せらるべき綜合が、まだ直觀的なる再生の綜合の段階に於て構想力により成立した、その綜合の媒介たる自同的者の直觀である。これが傾向要求としての歸同を成立せしめる。而してその傾向要求が實現せられ、普遍に於ける特殊の分化、特殊を通じての普遍の自己歸一の原則に於て合法的として確立固定せられるとき、こゝに始めて論理の概念的意味が成立するのである。言語の文法的意味と論理の概念的意味とはその限り正に *Ansich* と *An-und-Fürsich* との關係に立つと解せられる。併しながら一の統一的なる意味を孤立的に考へる場合には、所謂 *Wortbedeutung* と *Begriffsinhalt* とは右の關係に於て理解せられるけ

れども、已にフンボルトが力説した如く言語は一の無限に反復する精神活動として、常にその如何なる部分も全體に對する聯關に於て存し、従つてその單位は語 *Wort* ではなく *Rede* であるとするならば、右の如き考へ方は抽象的であつて言語説話の重要な核心を逸するものとなることを免れない。若し具體的に言語と論理との各の構造を觀やうと欲するなば、*Wortbedeutung* と *Begriffsinhalt* とを考へるのでなく、*Satz* と *Urteil* の構造を問題とするのでなければならぬ。それでは言語の單位としての文章と論理の單位としての判斷とは如何なる關係を有するか。それは語の意味と概念との關係に於ける如く即自と即自且對自との關係としては理解せられぬものであらうか。

普通には文章は判斷の表現であるといはれる。併しその意味は文章が全くそれと獨立に、それに先だつて完成した思想判斷をたゞ對象的に表現するといふことではない筈である。フンボルト以來認められて居る如く、言語は思想の機關であるといふことが正しいとするならば、一方に於て言語は思想の表現であると同時に、他方に於て思想は言語の表現を媒介にして自己を完成せしめるものと考へられなければならぬのであつて、實際思想の單位としての判斷の成立に對し、缺く能はざる要素

と認められる判断の述部の概念的普遍性は、語の表現を媒介として始めて自己を定立することが出来るものと考へられる。併しこの様な雙關々係に立つ思想と言語との相互依存の半面に、兩者の對象界構成の仕方 に於ける正反對ともいふべき對立が存するのであつて、兩者が相結合して雙關々係に入るに際しては、常にこの構造上の對立の間に於ける轉換が行はれると考へられなければならぬ。私はこの文章と判断との構造上の對立に上來問題とし來つた構成的範疇と純粹論理との關係を明にする鍵がありはしないかと思ふのである。今『此花は紅い』といふ文章を全く言語の立場に於ける發言、聽取、理解といふ作用の對象として考へると、これは前述の如く我々の生活の實踐行動の立場に於ける體驗の自己解釋の表現として、擬我的構造に於る實體的統一としての此花に對する紅の色の内屬を表現するものと解せられる。この場合に『此花』といふ主語は自我の自同的統一の投影に相當する普遍者を意味するのであつて、『紅い』といふ述語は即ちこの普遍者に統一せられる特殊を表現するのである。即ち直觀的なる言語的構造に於て文章の主語は自我的普遍を意味し、述語はそれに屬する特殊を意味するのがその本質である。従つてそれは構成的思惟に於ける非論理性と上に私の名けたものに相當する。然るに純粹思惟の論

理に於ては、判斷の主部と述部との關係は全く逆でなければならぬ。判斷に於ては主部は特殊であつて、それが述部の普遍に包攝せられ、後者の分化として前者が後者に於て再認自覺せられる歸同の關係に判斷が成立するのである。今『此花は薔薇である』といふ命名判斷を構成的ならぬ反省的思惟の純粹論理の立場に於て考へるならば、その構造は明に主部の特殊が述部の普遍に於てその分化として再認せられ、後者が前者を通じて自己の同一性を自覺する循環過程を表はすものである。こゝに純粹なる言語的文章の構造と純粹なる論理的判斷との根本的なる對立がある。兩者はその主部(語)と述部(語)との結合關係に於て正反對を示すのである。

併しながら翻つて考へると、斯く言語と思想とを分ち、文章と判斷とを對立せしめるのは、我々の精神生活をその現はす理想型に分析して考へる抽象の結果であつて、具體的なる精神生活に於ては兩者は前に述べた如き雙關々係に於て相依存し、文章は判斷の表現であり、判斷は純粹なる反省的思惟のみの立場に屬するものでなく、常に構成的思惟を含む。先驗論理の構成的思惟がなほ論理性を保持し、所謂形而上的演繹に於て反省的思惟と聯絡するものもその爲めである。如何にして言語的文章的構造に於てその純粹なる表現を得る構成的思惟の非論理性が、同時に判斷の論理性

と結び附きて、先驗論理の論理性に與ることが出来るか。本來その構造に於て正反對なる特殊普遍の關係が、一方から他方へ移る間に逆轉するのは如何にして可能であるか。アリストテレスの實體の個體性と形相的普遍性との杆格から、ライブニッツの個體主義と分析的論理主義との乖離を経てヘーゲルの辨證法に至るまで、現實構成の原理と論理との關係に就いて困難なる問題に一道の光明を與へるものは、或はこの點の闡明に存しはしないであらうか。私は斯かる豫感に導かれて一見辨證法と無關係なる言語の領域にまで足を踏み入れ、構成的思惟の非論理性の純粹なる表現としての言語とそれに對する論理との關係を探らうと試みるのである。さてそれでは言語の文章と論理の判斷との間の正反對なる構造上の相違が *ausgleichen* せられて、前者が後者の本質に與ることは如何なる媒介に由つて可能であるか。それ自身無限なる内容を生産して、而もその内容の如何なる特殊性にも拘らずそれ等を凡て自己の同一なる中心に統一し、その限り同一普遍なるものの特特殊化としてそれ等を自己に歸屬せしめるところの自我的實體に對する特殊内容の歸屬が、逆に特殊としての主部の普遍としての述部への包攝といふ關係に轉換せられる爲めには、何が必要であらうか。これに對しては自我的實體を無内容なる一點に歸する如き

普遍の場面が無ければならぬ。凡ての自我的實體を含みて之を超え、それ等の有する無限なる次元もその内に於ては無次元となる如き無限次の無限なる空間がなければならぬ。私はこれを曾てヘルバルトの用語を借用して使つた *intelligibler Raum* の名を以て呼ぶことにしやう。この叡知的空間に於ては自我的創造の主體としての實體が一點に歸するが故に、それ等は全體的なる叡知的空間の特殊的分化と考へられると同時に、無次元の一點に於てはその内容相互の間の性格的必然に於ける繼起の關係も當然消滅すべき筈であるから、實體と同時に性格的必然に基く因果も消滅し、それに於ては一切が『既に起れるもの』 *Geschehenes* と認められるべきものとなる。こゝに至つてアリストテレスの『主語となつて述語とならぬもの』といふ定義以來、限定すべからざる奥底と考へられ、顯現することなき背後と看做され、その奥底或は背後から無限の内容を性格的必然を以て生産するものと認められる所の實體は消えて、凡てが隠されず秘められずして顯はなるものに歸する。私はこの叡知的空間こそ『時は永遠の影』といふ意味の永遠に外ならないものであつて、宗教の成立する立場がこゝにあるのではないかと思ふのであるが、今はそれに立入る邊が無い。ともかく前節に詳述した構成的範疇の中心的位置を占める實體因果が、この叡知的空

間に於ては全くその意味を失ふといふことが當面の重要問題なのである。斯くて言語の立場で文章の構造にその特色を現はす主語の自我的實體性が論理の判断に於ける主部の特殊性に轉換せられる可能が叡知的空間の媒介に由り與へられることになつた。併しながらたゞこれだけでは文章から判断への媒介は未だその半を成したに過ぎない。更に文章の述語が有する擬我的意味、即ち自我的實體から生産せられて而もその中心に統一せられる特殊内容といふ意味が、この同じ叡知的空間に於ては消滅して、却てそれが實體點を含む普遍として定立せられることが出來なければならぬ。然るにこの要求は正に叡知的空間の能く満たす所である。何となれば叡知的空間に於てもと自我的實體の生産する所と解せられたものが、凡て『既に起れるもの』となるならば、この空間に於ける線が即ちこの『既に起れるもの』としての内容を意味し、もとそれの生産者と解せられた實體は却てその線上の點に歸するからである。こゝに文章の立場で普通の實體であつたものが叡知的空間の點となり、同じくその立場で特殊の屬性であつた内容が却て線として、前者を自己の内に含むことになる。即ち判断の要求する特殊の主部が普通の述部に包攝せられるといふ關係が成立する。實に叡知的空間は、物理學に於けるミンコフスキの『世界』

Weltが、ミンコフスキ自身の語に従つて實體と呼ばれる知覺對象の状態を定める世界點の統體であり、而してその内に引ける世界線が實體の閱歷を示すのに比するこゝとが出来ゝる。この驚嘆すべき『世界』の觀念が物理學をあらゆる *qualitas occulta* から清めて完全に幾何學化することが出来たと同様に、叡知的空間の觀念は擬我主義の隱秘から知識を清めて純粹なる論理の立場にこれを移すことが出来はしないか。とにかく右の私の説明にして誤ないとするならば、叡知的空間が文章の擬我的解釋から論理の判斷への轉換の必要にして充分なる媒介たることが承認せられなければならぬであらう。これに由つて創造的なる主體であり、その創造する内容を性格的必然の繼起關係に於て自己の中心に統一する因果の基體であるところの實體が、叡知的空間の點に歸し、却てその内容が『既に起れる』ものとして線に相當するが故に、前者は後者の交錯としてこれに含まれることになり、自我も内容の内に解消せられることになる。斯くて明に實踐行動の立場は諦觀の立場へ没入し、後者の内に止揚せられてしまふ。此様に言語に於て純粹に表現せられる生の直接なる自己解釋の内容が叡知的空間に止揚せられる結果が所謂先驗論理の構成的立場である。それは本來の内容に於て實踐行動の立場に屬する擬我主義の非論理的構造をその本

質に含蓄するものであるが、而もこの叡知的空間に投寫せられることにより、叡知的空間に固有なる論理的構造を承受することになり、後者の爲めに本來の内容を構造上變容することに由つて論理的に轉換せられる。其意味に成て構成論理は言語の實踐的立場に於ける生の自己解釋が、反省論理に投射せられた複合の産物である。その論理性は叡知的空間の媒介に由つて反省論理に與る限りに於て成立するのである。純粹論理は反省論理の外にはない。構成論理は生の自己解釋の純粹論理的投影たるに止まる。

若し果して右の如くであるとするならば、構成論理の範疇としての實體因果は一方その本來の構造に於ては擬我主義の非論理性を含蓄するのに、他方その論理性に於ては反省論理の一般的アブゾーリに從つて、全く前者の特性をその正反對に轉換しなければならぬ譯である。斯くてはその構成的現實の形式といふ意味は如何にして維持せられるであらうか。生の自己解釋の反省論理的變容とか投影とか云ふも、生の自己解釋の立場たる言語と純粹論理とが全然正反對の構造を有すること前述の如くであるとするならば、その所謂變容とか投影とかいふのは實は破壊であり廢棄ではあるまいか。如何にして正反對なるものの一方が他方に

於て猶その本質を維持することが出来るであらうか。斯くて構成論理は言語と反省論理の複合的立場であるといふ主張は實は自己を毀つものであつて、或は論理性を斷念して自己本來の構造を維持するか、或はその本質を棄絶して論理性を獲得するか、何れかの途に出でる外無いのではあるまいか。私はこゝにたゞその標榜上の類似から屢々相互の親近の指摘せらるゝヘーゲルの汎論理主義とコーヘンの純粹論理主義とが、内容上全然正反對なる根本的の對立を形造る所以の重要な問題が存することを認めない譯に行かない。實にこの二つの論理主義は、たゞ一方が形而上學的發出論理をとり、他方が飽くまで批判主義の立場から所謂 Panmethodismus を主張するに止まるといふ如き、形式的なる立場の相違以上に、内容上一方は今私が掲げた Entweder-Oder の前肢をとり、他方はその後肢をとるといふ對立をなすのである。私は此點を明にすることに由つて辨證法の論理が實在構成の原理であるといふ主張に對し一道の光を投ずることが出来はしないかと思ふ。抑も構成的範疇の本來の意味内容が右に述べた如く非論理的なるものであるとしたならば、これを論理化するといふことは到底その本質を破毀するといふこと以外の何物でもあり得ないのであつて、叡知的空間にそれを投射するとき現れる結果は、たゞ叡知的空間の

點と線との相屬關係が現實なる生内容そのものに於ける聯關に制約せられ、後者を表現する生の自己解釋の言語的構造と對應をなすといふことに、その本來の内容に對する親近性を維持するばかりである。具體的にいふならば、生の自己解釋の立場に於ける自我的實體とその内容との相屬關係は、叡知的空間に於ける投影に於いても點と線との相屬關係として保存せられるけれども、その關係の態様は兩者に於いて全然正反對なのであるから、その限り論理的投影に於ては實體屬性の内屬といふものはその本質を喪失して、たゞ函數的統一がその代に現れる外無い。函數は幾何學的には線を表はすが、それはその線上の任意の個別的なる點の荷ふ微分係數の積分として考へられる限り、その規定に於て個別的であつて、而もその意味は普遍的である。即ちそれは本來普遍的なる實體が論理化せられて個別的なる規定に現れたものと考へられる。而してそれと同時に因果の性格的必然に由る結合も、函數に由つて結合せられる二つの變數の法則的必然關係に歸することになる。斯くて函數の法則的統一が擬我的統一に代り、生の自己解釋の本質を犠牲にすることに由つて論理性を獲得する。これがコーヘンの論理に於ける純粹論理主義の立場である。この點から考へて、その論理が數學的自然科學の方法論に止まるのは、カントの

歴史的制約をそのままに繼承して自然科学以外の文化史學の如き學的認識を度外視する偏見に由來するものであるとはいふことが出来ない。却て純粹論理主義が必然にこの制限を要求するのであつて、カントに於けるよりも更に數學的に純化せられた範疇を函數微分、積分等の概念に由り展開して、始めてその立場を徹底することが出來たのである。その學派から出たカツシラーの函數概念を以て實體概念に換へやうとする試は、正に右の轉換に相當するものと解せられるであらう。私は純粹論理主義の認識論としてコーヘンの論理は正に典型的のものであると思ふ。併しながら上來説き來つた所で既に明にせられた如く、この論理の純粹なる立場は實は生の自己解釋といふ認識の具體的なる立場を犠牲にして、極端にその意味を稀薄にした。最後の一點に於て現實在に對する關係を維持するに止まり、殆ど全く現實構成の意味を論理の空間に消散せしめたものに外ならないのである。従つて現實在の具體的なる領域としての精神は勿論生命さへも全くその外に見失はれてしまふのは當然のことである。然るに辨證法は精神の論理である。ヘーゲルの汎論理主義は精神的歴史界をその對象とするものである。それでは、若し果して上來の所論が正しいとするならば、此の如き主張の成立し得る餘地は何處にあるのである

か。

精神の本質はその創造するところの内容を自我の中心に統一し、而してその内容が自我の性格の必然に従つて自由に生産せられたものであることを自覺して居ることに存する。而してこの内容の自由生産の自覺は必然に凡ての體驗内容を他我の生産として理解することを *Kehrsait* に豫想するのであつて、所謂生の自己解釋もこの立場に成立つのである。言語に純粹の表現を見出す擬我的構造は精神世界の本質である。其故若し我々が精神の世界をその本質に於て把握しやうと欲するならば、私の前に掲げた *Entweder-Oder* の *Disjunktion* の前肢を採つて、體驗の具體的なる解釋の本質を維持すると同時に論理性を斷念するより外無い。即ち叡知的空間を媒介にして純粹論理の立場に投影することなく、その本來の擬我的構造に於て言語的意味の立場を維持するのでなければならぬ。この言語の立場に於ても前に述べた如く充實の保證なき意味志向に由つて、體驗は何等かの成形 *Gestaltung* を受けるのである。併しその成果としての言語的意味は既述の如く論理的概念の本質たる *an und für sich* の歸同還元を含まざる同一への單なる傾向に止まるから、それは體驗の投入即ち理解の框を供するに過ぎない。換言すれば言語の意味は認識に於て正

に型 Typus の用をなすのである。曩に私はフンボルトの所謂内面的言語形式を統覺の類型と解すべきことを述べたが、一般に言語はその個々の意味に於ても型を形成し、その歴史的民族的共通性に於てフンボルトの所謂各民族の世界觀を宿すともいふべき類型を成すのである。型の論理的概念と異なる特色は、それが本來比較の範疇として、その内部に於て實現の程度の高、低を容るゝ理解の框たることに存する。論理的概念の模範的なるものは前述の函數概念に見る如く、特殊を全體として自己の内に秩序的に排列する普通の自同的者を意味するのであるが、型はたゞ個別的なる内容の理解に對する指標を一般的不定的に掲げるばかりである。而も單に體驗内容の投入といふのみでは全然主觀的であつて、客觀的なる認識に與ることが出来ないところの理解が、この型に由つて形式附けられ形態化せられることにより始めて客觀的となることが出来るのである。若し學的認識の方法として理解の概念を既に客觀性を有するものと限定するならば、理解は必然に型を豫想するといはれる。斯くて言語の立場に於ける型に由る理解は、前述の函數概念に由る自然科學的認識がたゞ最後の一點に於て現實在に對する關係を維持するだけで、殆ど凡て現實構成の意味を棄却してその代に論理性を獲得するに對し、これはたゞ型としての言語の

意味に於て論理的概念への傾向を保持するだけで殆ど全く論理性を斷念して、その代に現實の最も具體的なる把握を確保しやうとするものであるといはれる。現實在の最も具體的なる立場としての精神的歴史の世界は此様な論理性の極小を有するに止まるところの理解の對象界であつて、それは純粹なる言語に表現せられるものである。これを純粹論理の立場に歸さうとすることは、右の所論の正しき限り全然不可能にして不當なる要求であるといはなければならぬ。辨證法が斯かる要求を主張するとするならば、それは論理の形式に非論理的なる理解の内容を盛るのによろと思はれる。ザインデルバントがヘーゲルの論理學は實は卓越せる心理學なのであると評したのも此意味に於て理解せられやう。私は具體的にヘーゲルの論理の細點に立入ることなくしても、現實在の構造、精神の理解言語と論理との關係の考察から、先づ一般にこの結論を下し得ると思ふ。

若し果して現實在の構成が右の如く論理と理解との相反する二方向を含み、前者に徹底すれば數學的物理学の對象界としての自然に到り、後者を純粹に保存すれば歴史の對象界としての精神となるならば、リツカイトが方法論的見地の制約以前に學的認識の共通素材として考へた唯一同一の現實在の固定的意味は破壊せ

られはしないであらうか。私はそれが已むべからざる歸結であると信ずるものである。私は今認識論上重要な意味を有するこの問題を、こゝで簡単に論じて置きたいと思ふ。既に述べた所から推定せられる如く、實體といひ因果といふも、精神的理解の立場と自然的論理の立場とはその意味を異にするのであつて、その本質的構造に於ては正反對の對立をさへ示すのである。而して嘗にこの力學的範疇のみならず、數學的範疇たる時間空間さへも、その構造は立場の相違に由つて本質的區別を有するのであつて、共通相は却て甚だ形式的に止まるのである。今範疇論を目的とするのでない私はこれを細論する違をもたないが、歴史的時間と自然的時間との根本的なる對立を想起するだけで、この一般的なる命題は直にその正當なることを承認せられるであらう。果してさうであるとすれば、リツカートが方法論的制約に先だち一般的認識の對象界として如何なる經驗科學にも共通素材となるものと考へた現實在の構成形式は、實はその方法論的見地を定めるのでなければ全く不定に陥り、一義的なる對象界の構成をなすことが出來ないものであるといはなければならぬ。氏が現實在の經驗と學的認識とを全く分離せられたる二つの段階と考へ、その認識主觀にも意識一般と經驗的個人意識とを別々に配當したのは、常識に

對する妥協であつて、批判的には到底充分の根據を見出す能はざるものと思はれる。實は所謂現實在の經驗といふのは右の如き二つの相對する方向への發展の傾向を含みて、而も兩者がその共通なる形式的の框の内に於て消長する浮動的立場たるに過ぎない。それは場合により或は精神的理解の型を高度に發展することもあり、或は自然的論理の型を高度に發展することもある。何れにしても双方の型を必ず何等かの程度に於て結合含蓄するのであつて、その一方に純化徹底せられない所に學的認識に先だつ經驗の經驗たる特色が存する。學的認識がこれをその加工の共通素材とするといふのは、實はそれ等の發展の傾向を孕む共通の素地であるといふ意味でなければならぬ。而してその發展に於ては他の學的方法論的傾向を捨象して一の傾向のみを理想的に孤立せしめ、それを純粹に徹底するのであるから、こゝに主觀の反省的有意的なる態度の決定がはひつて來る。これを無反省的無意的なる構成に對して常識的には認識主觀の相過があるといふのである。私は、リツカートの説は斯く解釋し直されなければならぬと思ふ。而して精神的理解と自然的論理とが現實構成の二つの型であつて、兩者種々の度合に結合して現實認識に含蓄せられるものであるとするならば、經驗科學の認識が史的文化科學と自然科學との兩種

に分たれるといふのも、その意は相互分離せる科學の二群があるといふのでなく、寧ろ二つの反對する方法論的方向が型として存し、夫々の方向に純化せられたる理想型として精神史と數學的物理學とが考へられると同時に、中間の種々なる混合型が存すると解すべきものなのであらう。斯くてリツカートに於て多少曖昧なる位置を占める所謂中間領域の混合形式なるものも、兩型の特定なる結合として一義的のアブリオールを形造ると考へられるやうになる。氏も明に二つの方法論的見地の對立を方向の反對として認め、その兩方向の中間に實際の科學の業が存することを主張するのであるが、それは現實經驗そのものに既にその内容に従つて種々の混合の度合に於ける型の結合を傾向として含蓄する爲めであると解するのが至當と思はれる。私は現實なるものを方法論的見地に關係なき固定せられた經驗的對象界と看做すよりも、却て種々の方法論的見地を型として種々の度合に結合し、自己自身の發展の傾向として含蓄する動的統一と看做すべきものであると思ふ。而してそれが如何なる内容を有するに拘らず何等かの程度に於て精神的理解の傾向を含蓄すべきのみならず、この方向に於ける擬我的解釋が本來體驗の直接自己解釋そのものの様式なのであつて、これを論理化することは即ちこの直接的なるものから

離れることに外ならざることを考へると、現實構成に對する論理の意義はたゞ前者の普遍性の自覺を可能ならしむるに止まることを認めなければならなくなる。カントの先驗分析論は數學的物理学の基礎附けを主たる課題とするが故に、上述した所から推定せられる如く現實を論理の方向に純化徹底するのが當然なのであつて、その結果論理が直ちに實在(自然構成の理法であるといふ主張を成立せしむるに至つたのである。併し若しヘーゲルの哲學に於ける如く眞に具體的なる實在としての歴史的精神の世界を考へるならば、それは到底論理の構成する所であるといふことは出来ない。その構成の理法、即ちその形態化の型といふべきものは、言語の内面的形式の如き理解の型でなければならぬ。こゝに藝術との親近が存するのであつて、ヘーゲルに對するシェリングの立脚地の有する意義も決して無視することはいふされぬ。ヘーゲルは果してその非難するシェリングの直觀的立場を超克して論理的に實在を構成發展顯現せしめることが出来たのであらうか。若し以上述べた私の思想にして大過なしとするならば、到底斯かる論理の實在性は成立しない筈であるが、辨證法は果して如何なる根據に由つてこれを主張しやうとするのであらうか。私は次にヘーゲル自身の所説に照らし合はせて以上の所論を検證しなければならぬ。(未完)