

# 哲學研究

第百六十二號

第十四卷  
第九冊

## 辨證法の論理（承前）

田邊元

十一

今まで論じた所に由つて辨證法の論理の特色たる、その普通の絶對的綜合性、否定的内容の絶對限定性、及びその論理の要求する實在性は、凡て私がその第四の特色とした所の發出論的論理性を前提して始めて成立するものなることが明にせられた。其故次にはこの特色を考へることが私の問題となる。實際ヘーゲルの觀念論體系が神祕主義的形而上學として非難せられる所以も、またこの非難を加へる代表的立脚地としての辨證法的唯物論の陥る所の獨斷性も、共にこの辨證法の發出論的論理性に由來すると考へられるのであつて、之を正しく理解し批判することは、辨證法の論理的研究に於ける重心を形造ると云つても過言ではないであらう。

ラスクがその著 *Fichtes Idealismus und die Geschichte* に於て、カントの分析論理に對するヘーゲルの綜合論理を發出論的論理として特色附けたことは周知の通りであるが、夙にヘーゲル門下から出て唯物論を唱へたフォイエルバッハが既にヘーゲルの觀念論を觀念論的汎神論、神學的觀念論として、唯物論的汎神論、神學的唯物論たるスピノザ哲學に對立せしめ、後者に於て一切の事物が實體の様態として統一的に基底附けらるゝに對し、前者に於ては一切の事物が時間的現實的に存在する前に神の精神に於て先在し、従つて神的概念から一切事物の個別の本質が辨證法的に發展せしめられるのであると解して、ヘーゲル哲學の發出論的性質を指摘して居る (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §§ 14, 23.)。マルクスやエンゲルスがヘーゲルの體系を以て、絶對理念の具體的普遍性に由り普遍概念から個別的對象の存在を發出せしめ、現實の經驗的意識に先在する絶對理念の内に自然と歴史との原型を置きて、その概念の辨證法的自己運動を映寫する限り現實が自然及び歴史として發現するのであると主張するものと解して居るのも、全く同一の趣意であらう (Vgl. Marx-Engels, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik V*; Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie IV*)。此等の唯物論者が個別的なる現實的對象の認

識方法としての感覺を重んじ、之を以てヘーゲルの觀念論に於けると逆に、それ自身意識と獨立に存在する物質的實在を映寫するものとし、後二人の如く辨證法的方法的意義の重視をヘーゲルから繼承するも、猶之を以て物質的實在自身の變轉の構造を反映するものであると主張するのは、この發出論的論理の神祕主義を斥ける爲めである。彼等がヘーゲルに於ては『一切が逆立させられて居る』といふのもまたこれが爲めであらう。實際ヘーゲル哲學の體系の完結は概念の辨證法的運動を以て一切を合理化し、あらゆる個別的特殊を絶對理念の契機として理解（ヘーゲルの意味に於て *Begreifen*）せしめることに由り、現實の全體を理念の發出といふ形に化するものなること、否定すべからざる所なる如く思はれる。

併しながら翻つてヘーゲルが *Phänomenologie des Geistes* の叙述を始めるに *die sinnliche Gewissheit* を以てし、その含む普遍の形式として『此』*Dieses* を抽出するも、内容としての特殊なる『此木』『此家』等に關しては全く抽象的の立場をとることを見るならば、彼の意決して此時此處に於ける特殊の對象的存在を辨證法的に演釋しやうと欲するものにあらざること明である。而してエンテュクロペデーの初に哲學の方法を説きて、直觀表象の直接態を概念の被媒介的間接態に化し、單なる經驗の保證を概

念の必然性に轉ずるのが思辨的思惟の立場であるとし、哲學は質料を後天的なる經驗に仰ぎながら、之を止揚して思惟の自發的なる形成に由る概念の内容に轉化するものであるとするのを見るならば、單に概念の先驗的なる構成を以て經驗と絶縁せる思惟の立場から、現實の事實を規定しやうとするものでないことは明白にして疑ふべからざる所である。殊に『法律哲學綱要』の序文に於て、この書の目的が國家の如何にあるべきかを説かんとするものでなく、たゞ現實なる國家を理性的なるものとして理解せんとするもの、即ち道德的全一態としてそれが如何に認識せらるべきかを説かんとするものなることを述べて、*Hic Rhodus, hic salus* (此處がロードウスだ、此處で踊れ)の古諺を引き、『現にある所のものを理解するのが即ち哲學の課題である』と明言して居るのを見ては、我々は普通ヘーゲルに歸せられる如き發出論的論理を彼に歸屬せしめることは到底出來ないやうに思はれる。

此様にヘーゲルの哲學がその志向上現實の理解に止まり、現實の概念的構成、その當にあるべき規定の演繹を企圖するものにあらざるに拘らず、他方に於てはその結果が前述の如き神祕主義的發出論を將來するのは何に由來するのであらうか。若し彼がエンチクロペデーの序説(第十二)に述べる如く、彼の意味に於ける哲學的

の理解をなす思辨的思惟が、類的概括や法則的歸納をなす經驗科學の思惟の連續的延長であり、その絶對的徹底であるとするならば、法則に由る將來の經驗の豫測規制は、絶對理念に由る現實の豫測規制に高められ、前者の制限たる暫定性が廢棄せられて後者の絶對性に化するのには必然であるといはなければなるまい。若し此様に絶對理念の普遍に由る必然化が法則の普遍に由る必然化と同種のものであつて、兩者の間には一方から連續的に他方に移ることの出来る程度上の相違があるに止まるとするならば、所詮概念の現實に對する豫測規制は、結果に於て綜合論理の發出論を將來すること必然でなければならぬ。然るにヘーゲルはエンテュクロペディの第二部自然哲學に於て所謂自然の無力性 *Ohnmacht der Natur* なるものを説き、自然に於ける對象の無限に多様な形態を以て偶然、恣意、無秩序と看做し、これを自然の不完全性、非合理性即ちその無力性に歸した。而して斯かる偶然性を概念に由つて理解し構成し演繹せんとする如きは不當の極であつて、この自然の無力性を哲學に限界を劃するものである、と主張して居る (*Encyklopadie* § 350)。由是觀之ヘーゲルは現實の特殊を概念より演繹する企圖を飽くまで排するのであつて、發出論的論理は彼の志向に最も遠きものでなければならぬ。それでは此様に一方に現實存在

の偶然性を強調しながら、同時に他方に於て現實の合理性を主張し、概念に由る現實の合理化を哲學の課題とすることは如何にして可能であるか。この一見矛盾する主張をなすことを可能にするものは差當り現實の二義性の外にはない。ヘーゲルがかの有名な『合理的なるものは現實的、現實的なるものは合理的』といふ提言をなす時、彼の意味する現實的といふのは普通に我々が現實と呼ぶ所の偶然的なるものに關するのではない。斯かる偶然的なるものは存在することも存在せざることとも共に可能なる可能的者以上の何ものでもない。ヘーゲルの論理に於て現實は *Wesen* の最後の段階に相當する範疇として對象的存在の最も具體的なるものであり、本質と實存との直接的合一、内と外との内面的統一に外ならない。即ち單に偶然的なる存在の現象態を離れて、その本質が直ちに實存に現れたるものにして始めて現實と呼ばれるのである。其故右の提言に於て現實的と合理的とが同一に歸せられるのも、畢竟普通の意味に於て現實と呼ばれるものがその本質に於て合理的であり、合理的の根柢に由つて實存すると同時に、合理的なるものは自己を實現する力を有することを意味するに止まる。即ち存在の根柢を理性とし、理性は必然に自己を存在に實現することを主張する合理主義的世界觀の一般的提言に外ならない。併し

ながら哲學の合理化は如何にして斯かる偶然性を残すことが出来るか。本質と區別せられたる現象態は如何なる意味に於てその非合理性を維持すると解すること出来るのであらうか。若し哲學の合理化が前述の如く經驗科學の法則に由る必然化と本質を同じくするものであるならば、斯かることは到底理解すべくもないやうに思はれる。何となれば、法則科學に對しては現實の偶然性はその認識の不完全を意味し、その無限の進歩により克服せらるべき課題に止まり、積極的に限界として永久に残存することを原理上許容せらるべきものではないからである。經驗的法則科學としての自然科學の理想は一切の自然現象を法則的に必然化することであつて、その障礙たる比量的悟性の被制約性は、『自然の無力』でなく寧ろ『思惟の無力』である。統計的觀察に基く大量法則の如きもこの『思惟の無力』を補救する爲めの一手段であらう。斯くしてまで法則科學は偶然者の揚棄を志す。到底偶然性を積極的に維持して、これを『思惟の無力』ならぬ『自然の無力』に歸することは許されないのである。もとより法則科學に於ても本質と現象態とを別つことは事實上行はれるばかりでなく、その方法上原理的に必要でもある。併し現象態も本質に由つて等價的に置換せられ(例へば色と光波、音響と音波とに於ける如く)後者の立場から必然化せられる

ことを要求するばかりでなく、その等價的置換もまた恣意的でなく必然的なるものとして説明せられることを要求するのであつて、之を『自然の無力』に歸し、そのまゝに放置することは出来ないのである。法則科學の必然化に對しては偶然性は飽くまで認識の不完全を意味し、自然の不完全を意味するものでない。然るにヘーゲルは之を自然の不完全に歸し、本質的には完全に理性と一致するものがその現象上非合理的偶然的に現れ、それが哲學の限界を形造るとする。併しこの所謂哲學に對する限界は哲學の本性上超えることの出来ないものである以上、單に法則科學の場合に於ける如き認識の不完全性と同一視することは出来ない筈である。然らば斯かる相違は抑も何に由來するのであらうか。法則科學に於て認識の不完全、思惟の無力たるものが、哲學に於ては反對に自然の無力、不完全に轉換せられるのは何に由るか。若し前述の如くヘーゲルの考へる通り哲學の理念に由る必然化が、經驗科學の法則に由る必然化と同種のものであつたならば、この轉換の可能は如何にして理解せられるか。これは到底解くべからざる矛盾でなければならぬ。この矛盾を單に外見上の矛盾に化し、右の轉換の可能を理解せしめる鍵鑰となるものは、經驗科學に於ける法則の普遍と、哲學に於ける理念の普遍とが類を異にするものであり、一から他へ



連續的に進むことが出来る如き關係に兩者が立つのでなくして、その間には飛躍を以てしなければ相通することの出来ぬ次元の相違があること、従つて斯かる異種の普遍に由つて遂行せられる必然化は兩者の場合に於て夫々その意味を異にするものなることを認めるより外の何ものでもあり得ない。ヘーゲル哲學の志向と結果との齟齬、一方に於て現實の事實を尊重して概念的演繹をこれに換へんとすること、を警むる現實感歴史感の強盛と、他方に於て現實の本質的根柢を理性に置き、絶對理念の契機として之を必然化せんとする合理主義の要求との杆格、シェリングの知的直觀に由る神祕主義を斥けてその代りに辨證法的論理に由る神祕主義を置換へる自家撞着等は全くこの普遍の二義、それに由來する必然化合理化の二義、の間の推移に由來するものと思はれる。これを分析批判することはヘーゲル哲學の本質を把握するに缺くべからざる手續であつて、それに由り同時にヘーゲル觀念論の反定立としての辨證法的唯物論の由來と本質をも明にし得るであらう。私は既に前節に於てヘーゲル辨證法に於ける普遍の二義を指摘したのであるけれども、再び之を約説補完しやうと思ふ。

ヘーゲルの思想發達は哲學史上重要にして興味多き問題であるが、今これに立入

ることは出来ぬ。たゞデイルタイの劃期的研究以來、ヘーゲルの哲學思索の初より一貫せる主動機が、基督教の宗教的眞理を理性に由つて理解し再建すること、宗教に於て愛に由り行はるゝ現實との和ぎを概念に由つて成遂げること、に存したのは、想ふに今日疑を容れざる定説と認めて差問ないであらう、といふことを注意すれば足りる。實にヘーゲル自身の語に従つて *Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit* (Encykl. S. 6) なるものが彼の哲學の中心目的であつたことは我々の疑ふ能はざる所である。私は辨證法を『和ぎの論理』*Logik der Versöhnung* と謂つて差問ないと思ふ。前に辨證法を宗教の論理と解したことも、これに由つて歴史上の實證を得る。ヘーゲルの哲學は現實を價值的に批判し、これを理性の立場から凡て『よし』と判定し、部分を全體の爲めに存するものとして合目的性の見地に統括することを課題とする。それは歴史の神義論に外ならない。従つてその所謂概念に由る理解なるものは神に於ける現實の合目的性の理解であつて、個別的なる現實の事象が神の全體的統一に夫々必然の位置を占め、合目的的に必然化せられることを體得了解することを意味する。従つて必然化といひ必然性といふは、凡て目的論的必然化、目的論的必然性の謂である。それに豫想せられる普遍とは全體

の意味である。部分を契機として組織すべき全體的普遍の意味である。約言すればカントが直觀的悟性の内容とした理念に外ならない。ヘーゲルの概念はカントの理念を對象化するものである。然るにカントの意味に於ける概念——それが正當に論理の概念と考へられるものである——は、これと全く次元を異にするものである。一は有限にして他は無限の關係にあるものである。勿論如何なる概念といへどもそれが普遍を意味する限り無限の立場に立つ。思惟が直觀の反省として、一方に分裂を行ひ、直觀の統一的全體に所謂『凡ての限定は否定である』の立場から否定を加へながら、他方に於て直觀の制限を脱してそれ自身の自律自由なる立場より再建的に概念の世界を構成するのは、概念が特殊の無限を包攝すべき普遍を意味するに由る。思惟は直觀の質料に媒介せられ、その意味に於てそれに規定せられながら、それ自身の立場に於ては概念の無限に於て自由創造の世界に出るのである。概念は明に無限を意味する。併しながらそれは飽くまで限定せられたる範圍に於ける無限であつて絶對的無限ではない。概念の内包は必ず特定の内容でなければならぬのであるから、外延の無限は内包の限定に制約せられたる範圍の無限であるより外無い。即ちそれは有限次の無限といふべきものである。これが論理の特色を

形造る所の制限である。然るにカントの意味に於ける理念を對象化するヘーゲルの『概念』は曩に述べた如く、窮極に於ては神的精神の内容に外ならない。それは假令哲學的思索をなす主觀の反省の順序に於てその初めに直觀を媒介として豫想するも、結果に於てそれに相當する特殊をその内に於ける必然の契機として統一する創造的全體としての普遍を意味する。従つてそれは無限次の無限といふべきものに相當し、通常の意味に於ける概念の有限的被限定性を超脱するものでなければならぬ。カントは斯かるものが人間の比量的悟性にとつて對象となり得ざるものであることを注意して、之を豫想する目的論的判斷を飽くまで反省的とし、それに客觀的構成的意義を拒んで限定的判斷に對立せしめたのである。即ち彼に於ては目的論的判斷が論理的判斷と對立せしめられ、目的論的必然化と論理的必然化とが互に相融通することなき異種の判斷に屬するものとして區別せられ、而してそれに豫想せられる夫々の普遍も概念と理念との對立に於て區別せられたのである。然るにヘーゲルに於てはこの兩種の判斷は辨證法的に聯絡せられ、前節に述べた如く、論理的構成的判斷たる『必然性の判斷』は具體化せられて目的論的價值判斷たる『概念の判斷』にまで發展するものであるとせられて居る。即ちカントに於て互に踰えること

の出来ない無限の溝渠を以て隔てられ、有限と無限との次元の相違を以て分たれた、論理的必然化と目的論的必然化とが、辨證法的に統一せられて居るのである。斯くてカントに於ける法則的認識と價值批判との二元がヘーゲルに於ては一元に歸せられる。ラスクが既述の書に於てカントの歴史哲學の方法を『説明的方法と價值批判的方法との二元論』として特色附け、之をヘーゲルの一元論に對立せしめやうとしたのも蓋しその意味であらう。私は此點から見てヘーゲルの辨證法を目的論的必然化の論理と呼ぶのが適當であると思ふ。

目的論的必然化は本來その本性上現實の特殊事實を一々既成の概念や法則より演繹することを要求しない。それはたゞ全體との關聯に於て特殊が互に對立しながら調和的なる統一を形造るものとして判斷せられ、ば足りるのである。此場合に於ては、法則よりの演繹説明の場合に於ける如く、既に特定の内容を有するものとして限定せられたる普遍概念から、その概念の外延に屬するものとして特殊が規定せられるのと異り、何處までも特殊は反對の可能を容れる、論理的に必然ならぬものとして止まり、他の特殊との關聯上全體の爲めに始めてそれがそのものとして個別的特殊たることを要求せられるものと判斷せられる。従つて目的論的必然の特

殊は論理的必然たることを要せず、我々は論理的に演繹し説明することの出來ぬ、その意味に於て偶然的なるものに就いて合目的性の判断を下すのである。此處に前述の如くヘーゲルが演繹構成を哲學の目的から斥け、『現にある所のものの理解』をこれに換へて、而も現實の合理化を哲學の課題とする所以がある。これは明に合理化の二義、必然化の二義、更にはその豫想する普遍の二義を區別することに由つてのみ説明し得る所であると思はれる。然るにヘーゲルはその本來の目的たる歴史の神義論を遂行し、現實の目的論的必然化を行ふに當つて、その方法に辨證法を用ゐ、而して之を論理そのものに外ならずとすることに由り、この普遍の二義、必然化合理化の二義を相融通せしめるに至つたのである。部分的特殊をして相對立するものたらしめながら、而も相俟つて全體の調和的統一を形成する契機たらしめるのが彼の所謂『論理の積極的理性的即ち思辨的方面』である。これは所詮ニコラウス・クザヌ以来神祕主義的汎神論の綱領たる『反對者の歸一』以外に出でない。然るにこれに對しヘーゲルが『論理の消極的理性的方面』と名けた所の本來の意味に於ける辨證法的契機は、絶對無條件者としての全體者に對する論理の不十全性に外ならない。カントは先驗辨證論に於てこの不十全性に所謂理性の二律背反を歸し、之を以て人間思惟

の制限と看做したのであるが、ヘーゲルは却て逆にこの二律背反こそ思惟の本性であつて、これあるが故に多様變化が思惟の論理に織込まれることが出来るかと考へたのである。斯くてカントに於て人間思惟の弱點とせられたものがヘーゲルに於ては思惟そのものの歴史的現實を支配する強力の武器に轉化せられた。併しこの論理の消極的否定的方面、即ちその定立する普遍を常に自己分裂に由つて崩壊せしむる過程は、それが論理の本質に由來するものなる限り、之を終結せしめることは出来ない筈である。論理は必然に自己崩壊の辨證法的契機を内に藏するものである以上、最後の普遍に到達することなく、常に暫定的なる普遍の定立に由つて極微的なる豫料をなすに止まらなければならぬ。その普遍に由る演繹構成も有限なる變化から絶縁せられた範圍内に於ける極微的豫料としてのみ可能なのである。従つて論理に由る現實の構成、法則的演繹に由る必然化は、斯かる條件を離れた絶對的の意味に於て企圖することを許されないことは豫め明白である。ヘーゲルが之を哲學の職分でないとして斥けるのも當然のことといはなければならぬ。それは本來其事の本性上不可能事に屬するのである。而して曩に述べた如くこの不可能事を要求することなくして、彼が哲學の課題とした現實の目的論的必然化は或意味で行はれ

得るのである。即ちカントに於ける如く論理的合理化と目的論的合理化とを飽くまで區別し、前者の構成的なるに對し後者の反省的性質を認めることは是れである。然るにヘーゲルはこの二元的區別を抹消して、論理が辨證法的契機に由る消極的理性的方面を有すると同時に積極的理性的方面を具有し、後者の發現たる目的論的合理化的基礎となる普遍は全く前者の積極的方面より以外の何ものでもないとして、連續的に同次元内の發展が兩者を結合するものと考へた。私が前節にヘーゲル辨證法の主動機とした、シェリングの絶對をその抽象的同一性から對立者の組織としての具體的普遍性に轉化せんとする要求と、今ヘーゲル哲學の中心目的と呼んだ所の『和ぎの論理』に對する要求とは、辨證法の消極的方面としての自己分裂とその積極的方面としての反對者の綜合とが一の辨證法の兩面たるに由つて統一せられて居るのである。併しながら自己分裂性は辨證法の過程を終無き無限の過程たらしめることを要求するのに對し、『和ぎ』の成立し目的論の成就せられる爲めには全體が豫想せられ、而してそれが辨證法の論理に由つて行はれるとすれば、辨證法の過程に由つて最後にその全體が綜合的に思惟せられるのでなければならぬ。此處に論理としての辨證法と目的論としての辨證法との互に相容れない點がある。エンゲルス



はヘーゲル哲學の破綻を辨證法の無限過程性と形而上學としての體系の完結との矛盾に認めたが、それは正當であつた。たゞ彼の攻撃する體系の完結は、單に如何なる哲學にも必要なる要件としてヘーゲルもこれに従つたといふ如きものでなく、一層積極的本質的にその主目的たる目的論が之を要求したのである。右の矛盾はヘーゲル哲學に初から存した二重の目的に由來する、論理と目的論との辨證法に於ける統一に含蓄せられて居たのである (Vgl. Engels, I. Feuerbach usw. I.)。この相容れざる二つの要求が結合せられ、辨證法が統一的に之を満足すると考へた所にヘーゲル哲學の禍根が伏在する。斯くして一方に於てその區別の明に要求せられ、哲學の課題に關するヘーゲルの宣言の基く所と解せられる普遍の二義、それに關聯する必然化合理化の二義が自ら相融通せられることになるのである。其結果は論理の辨證法的過程の最後に思惟せられる普遍が、同時に目的論的必然化の根據となる普遍と同一に歸せられ、目的論的に必然なる個別的特殊が同時に論理的にも必然なる特殊となる。これはヘーゲルの體系が彼の宣言を裏切つて論理的發出論となつた所以である。彼の哲學の志向と結果との乖離は此處に由來する。斯くてヘーゲル哲學の目的たる現實の目的論的必然化は、その標的を超え、その必要以上なる論理的必然

化の體系を將來した。これは全く汎論理主義的唯理論の結果である。單に認識論上の唯理主義に止まらず、世界觀上の合理主義としての汎論理論が、即ちこの合目的性の論理化を導き來つたのである。是に由り假令認識の抽象的段階に相當する客觀としての現象態は論理上非合理的に見ゆるも、その本質が具體的なる認識の對象となる場合には全く論理的に必然なるものとなり、完全に論理的合理化を受けると考へられる。即ち偶然性は本質的にはこの世界に存在するの餘地なく、たゞ認識の抽象不完全に對して現れるものたるに止まると思惟せられる。一切の特殊は絕對理念の契機として神の精神に先在し、その人間精神を通して現れる過程が現實の事實となる、現實は絕對理念から發出せられる論理的特殊に外ならない、といふヘーゲル哲學に對する發出論的解釋はこゝにその成立の根據を得るのである。前に述べたマルクス、エンゲルス等が『思辨的構成の祕密』として攻撃するものは即ちこれであつて、それがヘーゲル哲學に當篋まる所のあることは承認せられなければならぬであらう。哲學の思惟を概念に由る直觀の再建的理解とし、而して之を以て目的論的必然化と言明しながら、經驗科學の論理的必然化と同じ次元に於ける發展として之を解したヘーゲルの汎論理主義は、その志向に反して論理的發出論を結果するこ

とを免れることは出来ない。論理的發出論は汎論理主義の必然の歸結である。汎論理主義は論理的發出論の必要にして充分なる條件といはれやう。辨證法そのものはその本性上綜合の過程に完結を許さず、如何なる綜合的定立も猶所謂辨證法的契機に動かされて翻轉分裂を導き來るのでなければならぬ。然るに目的論的必然化に豫想せられる全體的普遍をこの辨證法的綜合と結合し、前者が單に求められたるものに止まらずして到達せられるものであると考へ、これを辨證法的綜合の最後に思惟せられる普遍であると斷定するとき、こゝに論理的發出論は成立する。斯くて辨證法的過程はその本性に反して終結を有するものとせられ、その最後の普遍が一切の特殊を統括する絶對的全體者となるのである。これは存在の根柢が論理的に非合理的なる偶然性を少しも含むことなき合理的者に盡きるとする汎論理主義の世界觀の歸結に外ならない。カントの如く存在の根據に論理を越ゆる偶然性を認めるときは、所謂『偶然者の法則性』としての合目的性が論理的必然の法則性とは別異のものとなり、前者に豫想せられる普遍は後者に於ける如く與へられずして單に求められたものとなり、従つて反省的判斷が目的論的判斷として限定的判斷の論理的構成と次元を異にする別種のものとなるのである。然るにヘーゲルに於ては

斯かる次元の相違を以て種別的に隔てられることなく兩判斷は連續し、目的論と論理とが一元的に統合せられて居る。これは存在の根柢に於ける非合理的偶然性の排除、汎論理主義の徹底の必然的なる歸結に外ならない。斯くして、辨證法の論理の特色中他に對し根柢的位置を占める發出論的性質なるものは、實は辨證法的論理に必然なる規定でなくして、ヘーゲル哲學に特有なる汎論理論の合理主義的世界觀に由來するものなることを暴露する。この假定を棄てると同時に辨證法は發出論的論理性を失ひ、同時に之を根據とする他の特色も脱落する外無い。辨證法が分析論理と異り暫定的ならぬ絶對的の具體的普遍に由る絶對綜合論理たる特色を維持するには、存在の根柢に非合理的者を認めざる合理主義の地盤に立つことを必要とする。この條件を離れればそれは普通の論理に對立する特異の論理たる要求を捨てざる外無い。換言すれば辨證法の論理の特異性は實は論理としての特異性でなく、その展開せられる地盤の特異性、一層粗雜であると同時に解し易き言ひ方をするならば、それが適用せられる對象の特異性に歸着する。論理に相異なる種類があつて、普通に論理と呼ばれる分析論理の外に辨證法の論理なる異種があるのではない。論理は論理として一つしかない。たゞ所謂分析論理はその平面的斷面を代表し、これに

反し辨證法的否定的論理は立體的具體性を表現する。併しこれは所謂辨證法の論理として標榜せられるものの特異性を盡すものでなく、實は斯かる名を以て呼ばれることなくして具體的に人間思索の中にはたらく思惟の原理たるに外ならない。寧ろ辨證法の名の下に普通の論理と對立せしめられる特異性は、實は論理の特異性でなくして地盤の特異性、對象の特異性なのである。辨證法が普通の論理に對立して自己の特異性を主張するのは、論理が存在の根柢の全部であるといふ、論理以外の假定を提起することに歸着すると云つても必ずしも過言ではないであらう。此假定を除却して純粹に論理的なる立場を守るとき、辨證法はその特に辨證法的と呼ばれる、所以の、自己否定性自己分裂性を維持して、普通の分析論理が平面的論理たるに對し立體的論理たる特色を發揮し、前者が純粹論理の發展過程の斷面を規定する抽象的立脚地なるに對して、それがその過程の無窮なる運動を規定する具體的立脚地たることを顯はすけれども、その辨證法的過程の無限性は綜合の暫定性、概念の内容たる具體的普遍者の相對性を將來し、この具體的普遍者綜合の絶對性を豫想することに由つてのみ成立する所の、論理の實在性發出性を拒斥しなければならぬ。斯くて綜合の暫定性、理念の課題性を承認する自己否定的綜合論理が辨證法的論理の眞

理内容として残る。これこそ分析論理の平面性を補ふ立體的論理として、論理の具體的なる立場を代表するものと認められなければならぬ。辨證法の論理としての價值はこゝに存し、方法としての意義はこれに盡きる。否定(分裂と綜合との交互的統一)に由つて對象を流動發展の過程に於て思惟する論理、これが辨證法の眞髓であつて、それは具體化せられたる論理そのものより外の何ものでもない。

若し果して右の如くであるとすればヘーゲルの論理學に於て最初の *die Lehre vom Sein* に相當する純粹論理の根本規定たる *ザイン* デルバントの意味に於ける反省的範疇の體系を除き、存在の論理たる先驗論理の構成的範疇は、純粹論理と意志的體驗事實との結合、即ち私の所謂擬我的構造を有する後者の前者への轉換、に於て成立するものであるから、汎論理主義の假定を許さない限り、論理と體驗との不相合性非公約性 *Inkommensurabilität* は構成的範疇の組織を暫定的課題的たらしめる外無い。斯くて所謂先驗概念と呼ばれるものの先驗性の相對化が起る。元來カントの認識論に於ける先驗的者の發見確立が如何なる性質のものであつたかが歴史的に一の重要な問題を形成すると思はれるが、私は彼の所謂「知覺の豫料」といふ概念が管にこの名を以て呼ばれる特殊の先驗原理に限らず、一般に彼の先驗論の精神を最も適

切に表現するのであつて、凡ての先驗的なるものは經驗の豫料の爲めに經驗を媒介として純粹論理に基き定立せられるコーヘンの所謂 Hypothesis であり、而してそれは課題として現在までに與へられた經驗が客觀的認識として解かれたといふ前提の下に分析的に求められ、その構成の基本形式として發見せられたものであると解するのが適當であると信ずる。従つて先驗的なるものと經驗との關係は物理學の理論に於ける數學的形式と經驗事實との關係に比せらるべきものであり、所謂先驗的なるものは一方に於て絶對的に先驗的なる純粹論理にその根據を仰ぐものなると同時に、他方に於て現在までの經驗を手懸かりとして構成せられるものであると考へられる。その限り先驗的なるものは却て經驗的なるものの制約を脱しないのであつて、その意味に於て相對的なることを免れない。若しそれを以て豫料せられたる經驗がそれを裏切るならば先驗的なるものはこれに適合すべく變改せられなければならぬ。これが批判主義に於ける先驗概念の制限たるその相對性である。カント自身に於ては斯かるものが意識せられて居たとは思はれないが、その所謂批判的方法は之を歸結せしめるのであつて、コーヘンがこの歸結を導き、先驗的方法の無限なる過程性を高調したことは批判哲學に對する大なる進歩といはなければな

らぬ。而してヘーゲルの辨證法も亦畢竟斯かる過程性を有するものであつて、その展開する範疇の體系は暫定性を脱せざるものでなければならぬ。それはコーヘンがプラトンに從つて喚起者 *Paralipsis* と呼んだ所の位置に立つ直觀を媒介として、純粹論理に依據し豫料的に概念の體系を展開する外無い。それは純粹論理と意志的體驗との結合の所産であつて、前に私の所謂擬我的構造を有する。而して辨證法的否定的内容は、それに對する肯定的定立の原内容が既にその概念の喚起者たる直觀に由つて限定せられて居る上に、その否定は意志的體驗の積極的對抗を意味するに由つて、單なる論理の否定、即ち不定なる區別でなくして、積極的に實在的對立をなす所謂反對者として現れる。これが前に述べた辨證法の特徴としての積極的否定性である。而して斯かる實在的對立をなす契機の統一としての綜合は、それ自身直觀の發展に因るそれとの不相合に由つて、それに對する新なる反對を喚起し、斯くて對立と綜合との交互的統一としての辨證法的運動が起る。これは精神生活の歴史を反省する方法として本質的に必然なる意義を有することは、今迄に論じた所に由つて推定するに難くないであらう。歴史に於て發展する客觀的精神は辨證法に由つてその具體化の過程が反省せられ認識せられる。辨證法は歴史の論理として右の如



く制限せられたる條件の下に獨得の意義を保持する。單に平面の論理ともいふべき分析論理は歴史に對して無力である。特に歴史的といふべきものに對して方法たる力を缺く。これに對しては立體の論理といふべき辨證法にして始めて有力なることを得る。その意味に於て辨證法は歴史的認識の方法といふことが出来る。併しその過程は歴史の過程と共に無限の發展をなすべきものであつて、その體系の完結を許さない。その權能は論理的發出でなくして、所與の課題に即しそれに喚起せられたる範疇的構成に由る方法的支配である。即ち汎論理主義 Panlogismus に代へるに汎方法主義 Panmethodismus を以てすべきである。斯くてその與へる規定綜合は相對的暫定的となり、ヘーゲル辨證法の特色であつた綜合の絶對性は廢棄せられ、論理は飽くまで反省の立場として存在に對する距離を殘し、所謂論理の實在性なるものは斷念せられなければならぬ。その結果理念は課題を意味し絶對理念の發出性は成立の餘地を失ふ。辨證法は歴史の方法であると同時に、それ自身の妥當が歴史的相對的であることを免れない。その制限の下に於て辨證法は歴史の論理たる獨得の意義を發揮するのである。

## 十二

前節に於ては、辨證法をヘーゲルの志向に従つて『和ぎの論理』と解する立場から進んで、之をヘーゲル特有の汎論理主義と分離することに由り、論理としては辨證法は精神生活の歴史的発展を理解する方法として獨得の意義を發揮するのであるといふ結果に達する所以を述べた。これはヘーゲルの場合に於て結合合一する目的論的・價值批判と經驗的認識とを分離し、辨證法を専ら後者の立場に限定して、その方法としての歴史の論理と考へたのである。然らばヘーゲル哲學の主動機であり、辨證法がその方法として案出せられたものと考へられる所の目的論的方面は、全くヘーゲルの意に反して辨證法から疎外せられなければならぬであらうか。否、辨證法が歴史の論理であるといふことは、ヘーゲルに於けるとは異なる意味に於て再び目的論との關聯を意味することになるのである。私の排せんとするはヘーゲルに於ける目的論と論理との辨證法に於ける合一である。眞正の歴史は目的論と論理との距離、一方から他方に踰えることの出来ない溝渠を以て隔てらるゝ次元の相違を要求する。従つて歴史の論理としての辨證法が直ちに宗教的なる『和ぎの論理』となり得ざることが、眞に歴史を歴史として成立せしめる所以であること考へられる。併しそれは両者が全然無關係であるといふことを意味するものではない。若し全く無關

係であるならば、兩者の間に次元の相違があるとか或は距離があるとかいふことも言はれない筈である。既に斯かることを言ふのは、兩者が一定の關聯に於て關係し、共通なる媒介者の上に於て量的なる相違にその質的對立が轉化せられる途のあつたことを含意する。目的論と論理との關係はヘーゲルの考へた如く連續的なる段階の相違ではない。それは一から他に連續的に推移すること能はざる次元の相違である。兩者の間には踰えることの出來ない無限の距離がある。それにも拘らず併し、兩者は低次高次の次元の相違を有するものとして、一方が他方の發展を規制する極限たる意味を有することが出來る。この關係が單なる可能でなく現實に存することに由つて歴史は成立するのである。歴史に於てはヘーゲルと異なる意味に於て論理と目的論との關聯が要求せられる。曩に辨證法の綜合の過程性、理念の課題性と呼んだものは、この論理に對する目的論の規制の意味、後者の前者に對する極限的位置に相應する。この極限的關係に於ける二元性を認めることに由つてのみ歴史の認識は可能となるのであつて、その方法としての辨證法もこゝにその全き意義を發揮することが出來るのである。何となれば單に平面的論理としての分析論理には斯かる極限的無限過程性は容れられるべき餘地がないのであつて、これは辨證

法的なる立體的論理のみの能くする所だからである。而して今日辨證法的唯物論が所謂變革的實踐的唯物論としてヘーゲルの辨證法的觀念論の非實踐性觀想性を攻撃するのは確にヘーゲル哲學の弱點を衝くものであるけれども、併し眞に實踐を哲學體系の内に位置附けることが出来ないのは、番にヘーゲル哲學ばかりでなく、之を逆轉した位置に立つ唯物論といへども、辨證法を絕對論理化して相對的二元性を容れず、ヘーゲルが目的論の方法として論理を用ゐたと異り、目的論を哲學の圏外に放逐してその代に論理を置いたのではあるけれども、とにかく論理と區別せられそれと次元を異にする獨自の立場としての目的論を認めない點に於て、ヘーゲルと軌を一にするものである限り、實はその強調する實踐を哲學の内に攝取することが出来ないのである。これを能くするものは私の所信に従へばカントの批判的立脚地より外にない。私は次にこれ等の歴史と實踐とに關する問題を論じて、辨證法の論理の積極的意義を明にしたいと思ふ。

論理は一般に經驗の豫料の原理である。それ自身は直接に經驗的認識と關係なき思惟一般の形式原理としての純粹論理が、認識の方法として所謂先驗論理にまで内容化せられ、範疇の展開をなす實質的論理となれば、それは一言にして經驗豫料の

立場といふことが出来るであらう。この點に於て先驗論理の展開をなす哲學の方法も、物理學の如き經驗科學の理論的方法と其の精神を一にするものなること、前述ヘーゲルのエンチクロペデー序説に於ける主張の如くであり、溯つてはカント自らその批判的方法を實驗的方法に比したのもその意味であつたと解することが出来るであらう。辨證法が歴史の方法としてその論理となるといふのもまたこの經驗の豫料の意味以外に出でない。歴史の認識は今日一般に承認せられる如く個性の記述であるとしても、ゾインデルバンド、リツカートに對してデイルタイが強調した如く、その個性記述は却て比較の媒介たる一様性を要求し、之を表はす概念は勿論普遍を意味するものとして、それは普遍化的認識の内容をなすものであり、所謂精神科學の理論を形成するものでなければならぬ。勿論歴史的精神科學的認識の質料は自然科學の場合に於ける如く所謂外官の感覺の内容でなく、内面的生命の了解の内容であり、従つてその普遍化せられたる概念は、自然科學の概念の如く特殊をその内に排列秩序附くる所謂秩序概念 *Ordnungsbeziehung* でなくして、單に共感了解の框たる形式概念 *Formalbeziehung* でなければならぬ。所謂型といふのはこれに外ならない。

私が前に第九節に於て述べた如く、此様な型の概念に由つて現實の最も具體的なる

把握、生の了解をなすのが歴史的認識の立場である。併しながら當時述べた如く、その所謂型が言語の内面的言語形式といふ意味を有する所の經驗的類型に止まるとするならば、それはたゞ論理的概念への方向を有するに止まり、それ自身直ちに論理的概念の資格を有するといふことは出来ぬ。それは言語に於ける如く全く浮動のものであつて、一義不動の内容を有することは出来ない。併し斯かるものを以て客觀的妥當性を要求する精神科學の理論が成立する能はざることば縷説を要しないであらう。精神科學といへども理論的認識たる限り、内包的に一義的な概念をその要素としなければならぬのである。それは了解の框として形式の一義性を有するに止まらず、内容的にも各人の了解がその了解内容の同一性を自證し得べき一義性を有することを要求する。それでは單に類型として形式的同一性を有するに止まり、言語に特有なる、論理への傾向のみを含みて而も論理性に達することなき型が、眞に論理的概念の資格を獲得すべく内容上の自同性を確保することは如何にして可能であるか。これに對する唯一の途は型が單なる類型から典型となることより外に無いであらう。單に類型として言語活動に由り自然に發生した浮動的なる了解の框が、當面の認識目的に照らし合はせてそれに非本質的偶然的なる契機を度

外視し、本質的なる契機を障礙なく自由に發展せしめて、之を内容とすることに由り、抽象と一面的昂揚との理想化作用に由り有意的反省的に純化せられたものが典型である。これは勿論それ自身了解に由つてのみ把握せられるものであると同時に、個別的内容の了解に對する標準として豫料の媒介たる機能を具備し、而してそれが理想化作用の所産たることに由り浮動的ならざる一義の内容を有する。是れが歴史の認識に固有なる概念である。而してそれは精神の意志的活動、その生産の成果、又意志活動を促進乃至防碍する種々の力的因素を意味するものであるから、その相互の關係は實在的對立即ち力的對抗の體驗を基礎とするものでなければならぬ。それが辨證法的なることは當然である。辨證法が歴史の論理であるといふとき、その論理の要素となる概念の本質は大體右の如きものと考へられなければならぬ。

それでは歴史の認識に於て右の如き概念が構成せられ、斯かる典型概念に個々の特殊なる了解の内容が綜合統一せられ、その媒介に由つて比較的個性化を受け、所謂個性記述としての歴史の認識が成立する場合に、その概念構成の全過程を統制する指導原理となるのは如何なるものであらうか。辨證法は歴史の質料となる過去の事件を、典型概念の媒介に由り、相對立する傾向の抗争、その綜合的止揚の交互的統

一として組織する。これは唯物史觀の階級鬭争の見地に限らず、一般に史的認識の共通なる方法をなすものであつて、ヘーゲルの歴史哲學以來自覺的に確立せられた普遍の方法的見地を成すものである。併しながら改めていふまでもなく過去の了解は現在に於て成立するものである。而して現在とは過去の終結する點を意味するのでなく、未來への方向を含む極微の線分であり、過去の必然なる負課の内容が自由なる未來の生産に轉ずる、その轉化の豫料が現在の體驗内容を成すのである。其故過去の了解が現在に成立するといふのは、未來の自由なる可能の地盤として、未來の豫料との關聯に於て、過去が現在に了解せられることを意味する。約言すれば未來への方向を持つ動的過程の全體に於て、或過去の事件がその位置を限定せられ、全體の契機として辨證法的に規定せられることに由つて、その過去の事件の了解が成立するのである。従つて過去の了解は常に現在に至るまでの過去の全體の了解を意味し、而もそれが現在に終結する靜的全體でなくして、常に未來への自由轉化の機を含む動的全體の了解たることを要求する。これが同じく法則的認識としては、法則の普遍妥當性に對する要求の上から全體に對する關聯を要求する自然の認識が、それにも拘らず既成不動の全體を要求するに止まるのと本質的に異なる歴史の認識



の特色である。さて此様に過去の歴史的認識が未來との關聯に於て現在に成立するものであり、而して現在は過去を負ひながら而も自由に新なる内容を創造する未來に轉せんとする機を孕み、その未來の可能の豫料を含んで始めて現在として成立するのである以上は、過去の認識は常に未來に従つて各現在にその意味を變ずる筈であつて、歴史の認識自身が歴史的とならざるを得ない。従つてこの歴史的認識の歴史もまた反省せられる場合には辨證法的過程として了解せられるであらう。その各時代に於ける歴史認識の要求する全體は、夫々の時代の現在に特有なる自由轉化の未來への傾向様相に従つて種々の型を現し、その全體性を統制する原理を異にする。それが各時代に固有なる史觀である。歴史的認識は史觀に由つて特色付けられる。併し今述べた所に由り史觀の發展を歴史的に反省すれば、それ自身が辨證法的に發展すると思惟せられるのであつて、その限り常に變化しながら、たゞ生滅交替するのでなく、綜合的に過去を止揚保存しながら具體化の方向に於て進歩するものとなるのである。斯くて各時代の歴史的認識の根柢となる史觀か特色附ける所の全體そのものが辨證法的に具體化の方向に發展し、常に流動變化しながら一貫して同一なる全體が自己を具體的ならしめると考へられる。歴史の認識の根柢に豫

想せられる全體は常に發展する動的全體であつて、而も同一なる全體が辨證法的に自己を具體化し、その意味に於て自己を充實昂揚するを解せられる如きものである。歴史に於て過去を了解するといふのは斯かる全體との關聯に於て過去を了解することに外ならない。その認識目的なる個性記述といふのも、斯かる全體との關係に於て始めて可能となるのである。全體的普遍との關係を離れては特殊は單なる特殊であつて、個體とはならぬ。歴史の認識は飽くまで全體との關聯に於て成立するのである。

果して右の如くであるとするならば、辨證法が歴史の方法であるといふも、單に過去の特殊事實が相互に辨證法的關係に於て結合せられるといふだけの意味ではない。その結合を規制し、歴史的事實の關聯を統制する全體への關係があつて始めて、歴史といふ個性的統一體が成立するのである。歴史の辨證法的理解は常に全體への關係に由つて規制せられるものでなければならぬ。併しながらこの全體は今述べた如く動的全體であるから、一方過去の方向に於て全體であると同時に未來の方向に於て無限の發展を容れる全體である。従つてそれは常に全體であると同時に部分であるといふ矛盾を含む全體である。併しながら若し此様に動的全體の概念

が矛盾を含むものであるとするならば、それは如何にして自己を分裂せしめることなく統一的なる概念として、歴史の統制原理なることが出来るか。若し眞に全體と部分とが全然相容れない規定であるとするならば此事は不可能でなければならぬ。それが可能である爲めには、この矛盾が二律背反として何等かの方法に由り解かれるのでなければならぬ。私は此處に目的論的反省の歴史に對する本質的意義が存すると思ふ。今右の矛盾を二律背反に轉じて之を解くには、部分と全體とが全然相容れないものでなくして互に同一として相通する所があるものとなることが、その必要にして充分なる條件と考へられる。これは部分が部分であると同時に常に全體を代表し、全體は何れの部分にも自己を宿し、部分をして部分たらしめる爲めに全體がその規制原理として豫想せられる、といふ見地をとることに由つて可能にせられる。恰も有機體の如何なる部分にもその全體が表現せられ、何れの部分も全體の生命を宿す如く、部分が全體の代表であり、全體が部分に自己を表現する、と考へることが右の矛盾を解くのである。即ち目的論的統一が全體を統制し、如何なる動的全體の發展段階も一方より見れば部分でありながら、而も他方から見れば全體を代表するのであつて、夫々目的論的必然性を有し、『よし』批と判せられる意味を具有する

とき、動的全體の含む矛盾は消えてその統一が確保せられる。併しながら此様に部分に由つて代表せられると考へられる所の全體は飽くまで無限の全體として、部分と同じ次元の思惟に由つて對象化せられるものであつてはならぬ。若し部分と同様に對象化せられるならば、その相對的無限性は失はれて部分に代表せられることは不可能になる。これが可能である爲めには、それは飽くまで部分の爲めに求められるばかりで與へられることなく、部分の代表を通して自己を表現するに止まり全體そのものとして直接に把握せられることなき全體でなければならぬ。即ちカントの意味に於て限定判斷の普遍たるものでなく、反省判斷の普遍たるものでなければならぬ。目的論はこの反省判斷に於て成立するのである。斯くて曩に辨證法が歴史の方法として豫想する所の全體に對する關係に由る規制と稱したものは、目的論的反省判斷に於て成立することが明になつた。歴史の論理としての辨證法はその規制的原理として目的論を豫想するのである。前にヘーゲルに於て同一なるものとして統一せられた辨證法の論理的機能と目的論的機能とを嚴に區別し分離した所の私は、今やヘーゲルに於けると異なる關係に於て歴史の論理と目的論とを結合する。併し目的論の豫想する全體的普遍は今述べた如く飽くまで反省判斷に於け

る普遍であつて、單に求められるものに止まり與へられるものではない。歴史的認識の歴史を反省すれば、この全體の發展的各段階が辨證法的に理解せられ、これに従つて綜合具體化せられるのであるが、而もそれは完結なき過程であつて、最後の完結せる全體が把握せられるのではない。最後の全體はたゞ部分に代表せられ、之を通し、て求められるに止まる。辨證法はそれの本性上完結を容さざるものであつて、これに由り最後の全體を思惟することは出来ない。目的論の豫想する普遍的全體は辨證法に由つて綜合的に思惟せられるものでなくして、この方法に由る思惟の無限の過程に對してその方向を指示し、その過程の追窮に由つて到達せらるゝことなくして、而もこれを統制し、如何なる進行の段階にも基底に規制原理としてはたらしなから、これに由つて對象的に把握せらるゝことなきものである。即ちカントの意味に於ける理念として辨證法の規制原理となるものである。歴史の論理としての辨證法はその進行を規制する理念として斯かる全體たる目的論的普遍を豫想する。即ち目的論は飽くまで論理よりも高次の立場に立つて後者を規制するのである。單に後者の連續として前者を考へることは出来ない。論理としての辨證法はそれらに對する理念の位置に目的論を豫想し、それに由つてその進行の全體を規制せられる

ものとして歴史の方法となる。歴史に於ける論理と目的論との關係は此の如きものでなければならぬ。カントの意味に於ける理念を認めずして論理的概念をこれに代へ、規制原理と構成原理との區別を容さないヘーゲルの辨證法的論理はこの二元性を廢棄する。これは却て歴史の否定に導くものでなければならぬ。

歴史の認識目的が個性の記述を少くともその主要なる特色とするものなることは、曩にも述べた如く今日疑を容れざる定説と看做して差闘ないであらう。然るに個性の認識が眞に個性の認識として歴史研究の目的となり得るのは、個性が單に普遍概念から演繹せられず、概念の意味する普通の圏域内に自由可動性不定性が存する爲めに、その内に於て一の特殊を限定することが、その概念と次元を異にするこれより高次の立場に歸し、従つてその限定は概念に對して自由を保持し、概念から觀れば偶然であるといふ性質を有するからである。此様な自由乃至偶然性を含む所の非合理性、概念との非公約性、論理に對する剩餘性、があつて始めて個性の認識といふことが獨立の意義を有することが出来る。若し然らずして特殊が單に概念的普遍のみから必然に限定せられるとすれば、斯かる特殊は特殊としてそれ自身の爲めにその個性を認識せしめる興味を有せず、單に普遍の一實例となつて、如何なる他

の實例に由つても交換せられ得べきものになり終り、一以て他に換へ難き獨得の意義を喪失するに至るであらう。勿論それ自身の爲めに個性の認識せられんことを要求する對象といへども、一度それが認識せられる場合には普遍を意味する概念の限定といふ形式に於てせられる外無い。併し普遍は前述の典型を意味し、それに限定せられる特殊はその普通の内部に配列秩序附けられるのでなくして、その典型よりの距離即ち偏倚の量に由り比較を行はしめる歴史的精神科學的概念の場合に於ては、飽くまで特殊が特殊として自己の獨立なる意義を主張することに由り、個性の認識がそれ自身の爲めに行はれるのである。而してこれは全く今述べた如く普遍に對する剩餘性としての自由乃至偶然性に由つて可能となるのである。論理に對する非公約性としてのこの非合理性が無ければ、歴史の認識の有する獨立の意義は失はれなければならぬ。ヘーゲルの汎論理主義がこれに陥る危険を有するものなることは既に前節に述べた所に由つて明であらう。併しこれは目的論と論理とを同じ次元に於て結合し、宗教を論理化して、論理的發出論を將來したヘーゲルの觀念論にのみ特有なる危険ではない。ヘーゲルの神祕主義を攻撃する辨證法的唯物論がまた同様に陥る所なのである。成程後者は宗教的和解としての目的論的見地を

斥け、觀念論的發出論を排して特殊事實の經驗を重んずる點に於て、歴史を尊重する如くに見える。併しながらヘーゲルと反對の極端に立つて、凡ての目的論的見地を排する自然科学的方法論を概念構成の唯一の原理とし、歴史的精神科學的概念の典型性を無視して、秩序概念の構成を型に由る了解の代りに置かうとする科學的社會主義の辨證法的唯物論は、辨證法の論理の規制原理としての目的論を可能にする反省判斷的普遍の成立する餘地を奪ひ、自由乃至偶然性の容るべき所を塞いで、全然必然的なる辨證法の論理のみを以て歴史を構成しやうとすることに至ることを免れない。斯くして生ずる辨證法的運動の世界は實は一種の自然に外ならないのであつて、その特殊は單に法則概念の一實例たる特殊に墮し、獨得の個性を以て歴史的认识の對象たることを要求するものであることは出来なくなる。ヘーゲルの思想を逆立てるものとして翻轉せしめた唯物論は、ヘーゲルに於て全論理が同時に目的論であつたその立場を倒逆して、全く目的論の制約を離れた論理を徹底しやうとしたのであるが、其結果は前者と同じく歴史の否定に導くものたることを免れない。歴史は典型概念に由る了解の辨證法的論理を目的論の規制の下に置くことに由つて成立する認識の對象界である。それは論理と目的論との内面的二元性に由つて立つ。兩



者を合一するヘーゲルの觀念論も一方を否定する唯物論も、共にこの二元性を棄却することに由り同時に歴史の獨立性を危くすることを免れない。歴史は飽くまで二元的立場に立たなければならぬ。それが科學と宗教との中間に立ち、自然と神との交渉の場面となり、合理性と非合理性との結合の立場たることも、この本質に由來すると考へられる。

曩に私は第九節に於て具體的なる存在としての精神的實在が論理化せられる爲めには、その論理化の極小といへども、精神的存在の構造が論理的構造へと翻轉せられる媒介者としての叡知的空間を豫想し、これに投影せられることに由つて始めて存在が論理的構造を獲得することを述べ、而して第十節に於ては、この叡知的空間が單に論理を可能ならしめる媒介的場面たるに止まらず、それが全體としては、一切の過現末に互る現實を既に『起れるもの』として『よし』と目的論的に必然化する神の精神を表はし、内容的に充たされた全體としての叡知的空間は宗教に於てのみ直接に把握せられ、これと體驗的に冥合せられるものなることを述べた。實在的論理は叡知的空間の内部に於て發展する過程であつて、それは如何に辨證法的運動を進行せしむるも叡知的空間の全部を充たし盡すことは出來ぬ。辨證法的論理を以てする

も論理成立の場面たる叡知的空間そのものを論理化する途はない。論理は飽くまで叡知的空間の内部を部分的に充たす過程であつてその全部に達することはない。併しながら翻つて考へると、論理が此様に叡知的空間を豫想してその部分を充たす過程として成立することは、具體的には論理そのものに對する反省に於て自覺せられなければならぬ。單に論理そのものの立場に於て認識に生きる意識はもとより斯かる自覺を有しないけれども、論理の豫想を自覺しその規制原理を知る意識は、この叡知的空間の豫想とそれに基づく規制原理とを自覺しなければならぬ。歴史の論理としての辨證法も具體的な哲學的反省の立場に於てはこの自覺に達しなければならぬのである。然らば此自覺は如何なる意味を有するであらうか。叡知的空間を論理に由つて部分的に充たすことは、その完全なる充實としての神に對する傾向を實現することである。論理としては或段階から他の段階へ發展する過程が必然である所のものが、その過程の全體は論理的に必然化せられざる偶然として、所謂『偶然者の法則性』としての合目的性をその規制原理とし、凡てある所のものは『よし』といふ目的論を成立せしむる如くに全體が反省せられることを要求するのである。全體は内容的に充たされたる叡知的空間として論理の到達する能はざる極限

であり理念である。それ自身が論理的に對象化せられて論理の過程全體を論理化することは出来るものでない。これはヘーゲルの辨證法的觀念論に對する制限であつて、その特色をなす論理的發出論はこの制限を犯す越權の所産である。併しながら辨證法の論理そのものに對するこの制限の自覺、その據つて立つ所の前提に對する反省は、論理の過程が全體としては偶然的なるものであり、たゞ叡知的空間の内容的充實といふ理念に規制せられるものとしてのみ目的論的に必然化せられるものなることを認めしめる。此處に叡知的空間の全體に對する直接冥合としての宗教が論理的なる認識の要請となる所以がある。此様に宗教と學的認識との接觸する所に歴史は成立する。歴史の内容は單に論理的に認識せられる存在の世界、その意味に於ける廣義の自然が、神に於ける目的論的必然化の要請に従つて反省せられる結果である。自然と神との交渉の反省、單にある所のものの目的論的意味付け、その理由の論理的に知らるゝことなき非合理的存在の目的論的合理化、これが歴史の立場である。それは論理と目的論との内面的二元性を含み、論理と宗教との區別と結合との上に立つ。論理と宗教との合一を企圖するヘーゲルの觀念論も、宗教を排して論理に終始せんとする辨證法的唯物論も、共に歴史の獨立なる存在を危くする

ものなることはこれに由つて明であらう。

右の如く歴史は論理の構成のみに由つて成立するものでなく、それと次元を異にする高次の立場としての極限の位置に目的論を豫想し、後者の理念に規則せられることに由つて、その全體に於て偶然性を脱却せざる論理の構成が目的論的に必然化せられることに由り成立するのである。而して目的論に豫想せられる全體の普遍は、構成の達する能はざる理念として單に求められたものたるに終始することを要する。即ちそれは限定判断の普遍となるものでなく反省判断の普遍に止まるのでなければならぬ。目的論はこの意味に於て反省の立場に止まり構成の立場となることが出来ぬ。従つて合目的性は飽くまで反省的範疇であつて構成的範疇ではないといはれる。合目的性を此の論理的構成の範疇と同じ次元に屬するものとし、これと區別せられ、これに對する規制原理たる、理念的位置を有するものたることを否定するならば、其結果はヘーゲルの汎論理主義と同様に歴史の二元性を廢棄してその獨立性を危くするものとなることを免れないであらう。この意味に於て合目的性は飽くまで反省の原理に終始しなければならぬ。併しながらいふまでもなく此様な反省は先驗的反省であつて、經驗的個人主觀の隨意に任されたるものではな

い。反省が構成に比して主観的であるといはれるのは、決して個人主観の随意に支配せられるといふ意味ではなくして、たゞ主観の自發性の契機が構成の場合よりも多く、後者に比して所與的なるものの規制の直接性が少いといふだけの意味である。若し自然認識と比較することなく歴史認識の立場のみに即して考へるならば、何等主観的といはれるべき所はない。それは全く個人の随意に支配せられざる先驗的  
了解反省の立場である。それが論理の構成と宗教の和解との中間に立つ目的論を含み、従つて宗教の本質に通ずる所を有するといふも、その所謂宗教の本質は本質の概念の必然に然る如く全く先驗的なる意味を有するのであつて、歴史的宗教の偶然性を脱却せるものである。それが爲めに歴史が經驗主観的偶然性を含むといふ如きことではない。その意味に於ては、歴史に對し合目的性も先驗的對象構成の原理となるといはれる。たゞ之を自然認識に比較すれば、歴史の含む反省的契機はこれをして前者の構成に比しより多く主観的といふ特色を有するものたらしめるのである。これを無視して合目的性も自然の構成原理としての機械的因果性と全く同様に構成的であると主張するのは、歴史の認識が表現の了解を中心とするものであつて、その意味に於ても外官に與へられる感覺を主たる質料とする自然認識に比し一

層主觀的なることを觀過し、たゞ質料の論理的形成といふ認識の形式的通性を唯一の觀點として、歴史と自然とを同列に考へ、兩者同様の意味に於て論理的構成であると思惟する所の抽象的見地の結果であると思はれる。斯かる論理主義的方法論を以てしては歴史の具體的なる理解は得られないであらう。歴史の構成は自然の構成と次元を異にし、前者の構成原理たるものが後者の構成原理に對しては反省的規制の意味を有するのであるといはなければならぬ。歴史は論理的構成を以て充たし盡されない目的論的反省をその特有の原理とし、これに由つて論理的構成を規制し、その全體に目的論的意味を賦與する所に成立するのである。それは飽くまで論理的構成に對する剩餘論理的には必然化せられざる偶然性を保有し、而してこの剩餘たり偶然たるものを論理よりも高次の目的論の立場から必然化するといふ内面的二元性をその特色とするのである。この二元性を廢棄せんとする如何なる立場も歴史の獨立性を危くすることを免れない。前述のヘーゲルの汎論理主義と唯物辨證法との外に、リツカートの流を汲む論理主義の如きもまた、歴史を認識批判の主要なる對象としながら却て之を否定する禍根を藏するのである。何れも論理的構成を以て目的論的反省を排除けんとする結果である。

此様に目的論的反省の論理的構成に對する距離が歴史の成立に缺くべからざる要件であるとするならば、辨證法的論理は如何なる點にこの距離を殘留せしめることが出来るか。若し辨證法が歴史的發展の論理であつて、その過程が無限であるとするならば、假令叡知的空間の全體がその過程を規制する理念であるとするも、その過程は無限にその理念の極限に近迫し、現實に於ては常に過程と極限との間に距離が殘留するとしても、それは當爲の上から無限に滅却せられ行きて、原理上無に歸せられるものであると考へられはしないか。若し果してさうであるとしたならば、歴史の要求する内面的二元性は原理上維持せられるべき積極的の根據が無いといはなければならぬ。若し理念といふのが直線上の點系列の無限に近迫する極限の如きものと考へられるならば、この歸結は避くべからざるものの如くに見える。我々は如何なる構造を歴史に賦與することに由つてこの難關を免れることが出来るであらうか。普通には極限とか極限概念とかいふものは、系列の進行に由つて到達することは出来ないけれども如何程でも近くそれに迫ることが出来る所の、系列進行の目標と解せられて居る。併し極限は此様な連續系列の極限要素の如きもののみには限らない。反對に系列の進行を如何に續けても極限との間に常に無限の距離

を殘す場合もある。自然數系列の極限と考へられる超限序數單位の如きはその一例である。哲學に於て價値や當爲を極限概念と解する場合は前の例に當り、これに反し現實存在に對する神を極限概念として思惟する如き場合は後の例に相當する。私はこの區別を近迫極限 *Annäherungsgrenze* と超越極限 *Transzendenzgrenze* といふ二つの概念を以て表はすことも出来るかと思ふ。兩者何れも系列の進行を規制し、その全體に對し根柢となる原理を反省的に表現する點に於て、極限といふ性質を同じくするものであり、而して極限の本性上所謂近迫極限といへどもなほ超越性を具有するのであるけれども、而も系列そのものに對する關係に於て兩者明に區別せられるべき點を有する。とにかく數學的思惟に於て明白に區別せられるこの種別を哲學の極限概念にも充分嚴密に分つことは必要なことである。然るに觀念論的理想主義の哲學はこの區別を充分に重視せず、近迫極限を重んずるの餘り超越極限の特別な性質を無視して、一般に極限といへば専ら近迫極限のみを考へる傾きがある。この立場の哲學が無神論の嫌疑を受け、或は事實その傾向を有するのはこれが爲めであらう。フイヒテの受けた無神論の嫌疑、ヘーゲル學派の左黨の無神論的傾向からその流を汲む唯物論に至るまで、この見地からその由來を理解することも出来る。



ヘーゲルが前述の如く論理の過程と絶對的理念とを同じ次元に考へたのも亦超越極限の獨得なる意義を認めなかつたものと解することが出來やう。我々はこれに反して歴史の豫想する全體の理念を超越極限の意味に解し、現實の論理的過程に對し無限の距離を以て之を超越するものと考へなければならぬ。これが右に述べた目的論と論理との距離を維持する所以である。然るに此様に論理の構成を如何なる段階にまで進めても、それと目的論的全體との間に無限の距離を殘留し、叡知的空間がその全體に相當するものとして常に超越の位置を保ち、それは單に反省判斷の求められたる普遍に相當するも限定判斷の既成的普遍とならないといふことは、論理の構成から目的論的反省に移るのに論理を超える自由創造的飛躍が必要であるといふことを意味する。若し論理から目的論的全體に移るにたゞ前者の構成より外の何ものも加はるべきでないとするならば、假令現實には前者が後者に到達することが無いとしても、而も前者を推進めさへすれば原理上後者に限無く近づくことが出來るといふ可能性が存する譯であつて、即ち全體が前記の近迫極限の意味に於ける極限となり、所謂超越極限の獨得なる意味を發揮することが出來なくなる。これが可能なるためには、論理の無限なる構成の外に尙論理の必然性を脱する自由生

産の餘地が無ければならぬ。勿論斯かる自由生産も既に生産の事後に對する反省に於ては當然に論理の必然性に於て理解せられ、辨證法の規定に由つて必然化せられるものである。併しそれにも拘らず、辨證法の論理的概念に由つて限定せられざる自由の方向があり、却てこの自由の自己規定に由つて始めて辨證法の論理そのものが必然化せられると考へられなければならぬ。曩に辨證法を歴史の論理と規定した際に述べた如く、歴史は不動の過去に成立するものでなく、常に動く所の現在に於て成立し、各現在に於て豫料せられる主觀の自由可能としての未來との關聯に於て、これと共に常にその意味を變ずるものなのである。それ故過去の歴史的發展を辨證法に由つて了解するに、その前提として未來に於ける自由可能の方向の決定せられることが必要である。歴史の認識に豫想せられると前に言つた所の史觀なるものは、この未來に對する方向を反映するものであつて、これに規定せられるのである。これに先だち過去の歴史なるものが既成の必然過程として存し、その進行が必然に未來を決定するのではない。勿論我々は如何なる存在の段階に於ても未來の自由可能に對する豫料と共に過去の負課を荷ふのであつて、未來の自由可能といふも恣に左右し得るものでなく、過去の負課との關聯に於てでなければ成立し得ざる

ものである。併しそれにも拘らず不變の過去が必然にその過程の延長として未來を決定するのでなく、同時に後者が前者を規定する所がある。即ち未來は單なる過去の延長でなく、常にこの延長を否定する可能が自由として存し、それを肯定的に豫料するも單なる過去の延長とは全く次元を異にする高次の立場に於て自發的に之を肯定する。この自由自發性が未來をして未來たらしめるのであつて、これに由り、過去も始めてその意味を決定する。その相互規定の雙關係の成立する所が即ち現在であつて、現在に於て必然と自由とが結合するのである。而してこの自由の可能に對しそれを規制するものとして合目的性がはたらく。若しも歴史を不動の內容を有するものとし、たゞ時の経過に従ひ新なる内容が追加せられるに過ぎないものであるとしたならば、目的論的反省といふのは全く宗教の觀想諦視に盡きる所の、攝理の信仰の如きものに止まる外無い。それは論理の必然的なる延長の上に附加へられたる信念より外の何ものでもあることは出來ない。換言すれば歴史も宗教も我々の現實に於ける生の行動實踐と相關する所なきものになり終る外ない。これがヘーゲルの汎論理主義の免るべからざる歸結であつて、而も實はこれに攻撃を加へる辨證法的唯物論もまたこれに陥る傾向を含むのである。然るに今述べた如

く、歴史が常に新なる内容を加へるばかりで一度内容となれるものは前後不變不動であるといふ如きものでなく、常に未來の自由可能との關聯に於て史觀を通してその内容全體の意味が變ずるものであるとするならば、歴史は明に過去の必然と同時に未來の自由を含み、兩者雙關的に相互規定をなす所にそれが成立すると考へられなければならぬ。而してその自由の規定性が主觀の姿意を脱し、客觀的の意味を有するものたらんが爲めに必要なる原理となるのが、即ち目的論なのである。自由は合目的性を實現する如くに發動しなければならぬ。これに由つて合目的性の豫想する全體は自由の規定根據となる。斯かる自由の實現が道德的行爲に外ならない。歴史と道德とは必然と自由との雙關々係を以て現在に於て相結合し、宗教の要求する目的論の實現に向ふ。道德の内容たる行爲は歴史の論理と宗教の立場に特有なる目的論とを媒介する生ける創造である。この論理を超える創造的飛躍に由つて目的論は始めて論理と結合せられる。是れ論理の構成に由つて達する能はざる無限の距離が目的論的全體を超越極限たらしめる所以である。歴史の論理と目的論との間には自由行爲の立場が介在し、目的論は行爲の原理たる道德を媒介として歴史に關係し、之を規制するのである。道德をその客觀的規準とする行動實踐の立場

こそ論理に對する目的論の獨立性を救ふものに外ならない。此様な道德的行爲の自由自發性を媒介とするものなるに由つて、目的論的全體は辨證法的論理と無限の距離に由り隔てられる所の超越極限となり得るのである。その歴史に對する規制は行爲の自由を媒介として行はるゝが故に、近迫極限の場合に於ける如く一方向的規制でなくして、常にその半面に否定の可能を含む立體的自由規制となる。一般に超越極限の系列に對する規制は近迫極限の場合に於けると異り、一次元的でなくして多次元的であり、従つて系列の各段階が常に立體的に轉回の自由を有することをして特色とするのであつて、それに由り超越極限の超越性が積極的に發揮せられるのである。神もこの超越極限の意味に於て思惟せられる限りその超越性が危くせられる恐はない。若しこれに反し神を近迫極限の意味に於て思惟するならば斯かる理想主義的觀念論が無神論の傾向を免れないやうになるのは曩に注意した如くである。而してヘーゲルの如く目的論的全體を辨證法的過程の近迫極限と看做す場合に於ても、全體としての神の超越性が積極的に肯定せられるべき根據を失ふが故に、一種の決定論的汎神論を將來するのは免るべからざる歸結である。前に述べた如くヘーゲルの合理主義に反對して非合理主義的なるシェリングの自由論が出た所

以も此處にあるのであらう。シェリングの強調した如き惡に對する自由を意味する自由行爲の存在、その意味に於ける行動實踐の哲學的理解は、右に述べた如き超越極限としての反省的全體に基く目的論と論理との二元的立場に於てのみ眞に可能となるのである。ヘーゲルの觀念論が宗教的諦觀をその哲學の立場とするものとして寂靜主義を將來し、生ける行動實踐を説く能はざるものとなる傾向を免れないのは己むを得ざる所であるが、これを攻撃する辨證法的唯物論が所謂實踐的唯物論たることを標榜し、行動實踐を高唱するに拘らず、その辨證法的論理主義が目的論の獨得なる意義を否認する限り、實はヘーゲルと同様の困難に陥る恐れあることは最も注意すべき點である。辨證法的觀念論も辨證法的唯物論も共に、歴史と實踐との成立の根據たる論理對目的論の二元性を否定する立場であつて、其結果は自ら重視力説する所の歴史と實踐との廢棄に導く。我々は飽くまでこれに反對してカント的二元論を固守しなければならぬ。私はこれのみが眞に歴史と實踐とを正しく理解せしめる立場であると信ずる。辨證法の論理の特色と考へられる所の發出論的論理性に對する批判は、自ら私を導いてこの結論に達せしめる。

(未完)