

直接的にあるもの

船山信一

一

ひとは學の端初は同時に學の原理であると考へて居るのが常である。そしてこのことは學の端初は學そのものにとつて偶然的なものであつてはならないといふ點から見て、高い眞理を含んで居る。否、學の端初は、學にとつて單に必然的なものに止つて居てはならない。何故ならかゝるものは學の外部にあることが可能であるからである。學の端初はあくまでも學そのものの内部に屬して居なければならぬ。而も、學の端初は、それが正に學の端初であるからには、學の内部に於てならどこに求められてもよいといふやうなものではない。學の端初は、學のその後のあらゆる規定がそこからなんらかの意味に於て出て來るところのもの、學のあらゆる部分又は段階に於て自己を自己に同一的なものとして維持して居るところのものでなければならぬけれども、同時に、最も抽象的なものでなければならぬ。このことによつ

て、圓環の圓環としての學の發展は、抽象的なものの具體的なものへの發展であることが出来るのである。學がなんらかの意味に於て圓環・圓環の圓環・發展的圓環・圓環的發展である限り、學の端初は決定的な意味をもつて居る。蓋し、此の見地に於ては、若し學の端初が一旦誤つてとらへられたならば、學そのものの建設が永久に不可能となつてしまふであらうからである。然らば學の正しい端初は如何にしてとらへられるであらうか。一般には、學への道の端初は現實として、そして學そのものの端初は當爲として理解されて居る。このことは一應正しい。然し、このことが若し抽象的に解されるならば、我々は、學の絶對主義的理解——一つの眞理があり、そしてそれはたとへずすべての人間が知り得なくともある、又は我々はそれを知るべきが故に知り能ふといふ——のとりことなるか、學の相對主義的理解——眞理は存在しないといふ、又は人は眞理を認識することが出来ないといふ、及びすべてのものが眞理であるといふ、又はすべての知識が眞理であるといふ——に陥るかせざるを得ぬであらう。かくては何れにしても學の歴史性・階級性が不可能となる。學の端初は常にどこにでもあるやうなものではない。然し同時に又我々は、我々が日常的に立つて居るところの地點からの學の端初への道を舉示することが出来るのでなければな

らぬ。學のみを問ふ人は學の歴史性を否定し、學への道のみを問ふ人は科學性を不可能にする。學への道の發端は我々が立つて居るところの現實である。そしてこの現實は、學の歴史性や階級性の基礎であると同時に、それ自身が又科學的でもあり非科學的でもあるのである。こゝから、科學的階級と非科學的階級といふ區別が可能となる。そして、このこと自體が既に非歴史的に、そして又特に個人に關しては宿命的なものとしてとらへられてはならない、といふことは勿論のことである。ヘーゲルは學への道そのものを學として打ち建てた最初の人であると言つてもよからう。ヘーゲルの『精神の現象學』の端初は、學そのものとは區別された學への道はどこから出發せねばならぬかといふことに關して、多くの示唆を與へる。然し彼はそこで、たとへ觀念的なものから出發したといふことは論外としても、學への道の發端を絶對的なものに求めたために、學への道をそのまま學となし、學への道と學そのものの發展とを平行的なもの又は段階的なものとなし、二つの端初を同一なものに異つた形態となし、これらのことに關するすべての問題を眞に辯證法的に解決することが出來なかつたのである。直接的なものが唯、自體に於て直接的なものと我々に對して直接的なものとの對立の見地から考へられ、そして前者は本質的に直接

的なものとして、後者は意識に對して直接的なものとしてとらへられるならば、二つの直接性の關係は媒介的であることが出來ず、單に二つのものが逆になるのみであらう。眞實には、「我々」は「哲學者」としてではなくして、現實的人間——時代人、階級人——としてとらへられねばならぬ。「我々」は、現實の觀察者であるばかりではなくして、又現實の產物でもある。「我々」が現實の產物として又現實に働きかけるものであることによつて、「我々に對して」は又「自體に於て」の中へ繰り込まれるのである。そして、我々が今のべたことは又、存在的に最初のものと存在論的に最初のものとの關係に就ても言はれ得るであらう。研究上の端初と叙述上の端初との關係も直接的なもの、の完き理解を與へることが出來ぬ。我々に對して最も直接的なものが意識に對して最も直接的なもの以上のものとしてとらへられるならば、自體に於て最も直接的なものも亦本質的に直接的なもの以上のものとしてとらへられるであらう。かくて、現實的に直接的なものが現はれて來る。そしてこのものは單に事實的に最も直接的なものに止るものではない。然し、現實的な直接性は、客觀性の土地に於ても、我々に對する關係に於ても、種々なる差別性を現はす。そして我々はこの小論に於て、それらの直接性が相互に對して如何に辯證法的に關係し合つて居るか、そして各

々の直接性が如何に自己自身と媒介とを辯證法的實的媒介的に結合して居るかを、若干見るであらう。直接性は、絶對的なもの、本質的なもの、事實的なもの、對意識的なものと見られる限り、相互に對し、又媒介に對して、眞實に辯證法的であることが出來ぬ。我々は、學と學への道との關係をいかなる意味に於ても非辯證法的にでなくとらへ、端初を二つの意味に於けるものに限ることなく、二つのものを一層根本的なものから理解せねばならぬ。絶對的に直接的なものは、正に本質的永遠的恒常的に直接的であることによつて、特定の時代に取つて直接的なものではない。かゝる意味に於て眞實の直接性はかへつて媒介されたる直接性である。意識に對して直接的なものは、たゞその意識自身が現實的に直接的である場合にのみ、眞實に直接的である。

二

ヘーゲルは自己の『精神の現象學』を最も直接的なものとしての『感性的確實性』から出發せしめた。然るにフォイエルバッハは之に反對して、感性的確實性は最も直接的なもの、自體に於てあるものではなくして、他者によつて自體に於てあるものによつて對象によつて、指定されてあるものであるといふ。感性的確實性は存在その

ものであるのではなくして、對象の對意識態としてあるものである。言ひかへれば、主語は對象そのものであるのであつて、感性的確實性は述語であるに止る。そして又このことは、特にレーニンが唯物論を経験批判論に對して防衛する際に、何度も繰り返へして強調して居ることである。唯物論に取つては、單に精神・思惟が原本的なものでないばかりではなくして、感覺・感覺の合成も亦原本的なものではないのである。感覺は、存在そのものであるのではなくして、我々と物自體とを媒介するところのもの、物自體の意識への反映である。ここに、唯物論と經驗論・感覺論との根本的な相違が横はつて居る。ひとびとは、經驗論が感覺論を通して觀念論へ、主觀的觀念論へ、獨我論へ、懷疑論へ、不可知論へ、虛無主義へ到つたといふことの必然性を洞察することを怠つてはならぬ。經驗論・感覺論・經驗批判論・經驗一元論が主觀主義であるに反して、唯物論は何よりも先づ客觀主義である。此の點に於て唯物論は合理論から多くのことを學んで居る。批判主義者は我々の意識から獨立してあるものを承認することを獨斷論としてしりぞける。然しかゝることはただ先づ我をもつばら意識體としてとらへ、そして次に意識を全く唯自體に於てあるものとしてのみとらへて、同時に措定されてあるものとして見ることはない、といふ一層根本的な獨斷を前

提してのみ可能なことではないか。批判主義が意識といふ名の下で常に意識一般を理解して居るといふことは、實在論の勝利の何よりの證左ではないか。感性的確實性の對象的側面に於ての眞實態は超越的對象——物自體——である。感性的確實性は又、單に對象の側面から見て措定されてあるものであるばかりではなくして、同時に身體によつて措定されてあるものである。我々は、根原的には、考へるものとしてあるのではなくして、食ふもの否生産するものとしてあるのである。具體的な我は、單に認識主觀でないばかりではなくして、又單なる意志でも單なる感情でも、そして又知情意の合一態でもなくして、正に身體である。表象意志感情に取つては、優れた意味に於ける超越的對象は存在することが出来ない。そしてそれは、超越的對象は存在しないがためにではなくして、主觀が正に觀念的なもの對象を内在化するものであるといふことによつて起ることである。實在的なものは唯實在的なものに對してのみ實在的なものとしてある。存在的肉體的に解された我のみが能く對象を存在的物質的にとらへることが出来るのである。存在は意識に對しては、觀念的なものとしてある。我々は觀念論が認識論として確立されたといふことを忘れてはならぬ。認識主觀は常に意識である。模寫説は、だから、對象の唯物論的理解で

あつて、未だ主體の唯物論的理解ではなく、従つてあくまでも認識論としての唯物論である。それ故に、模寫説は、唯一の唯物論的認識論ではあらうが、決して唯物論そのものではない。蓋し、認識論は唯物論の一分枝、而も最も重要な分枝の一つではあるが、唯物論の全部でも唯物論の基礎でもないからである。單に認識の對象が唯物論的にとらへられただけであつて、未だ認識の主體が唯物論に、超越的なものとしてとらへられぬ限りは、認識は決してイデオロギーとしての性格をもつことが出来ぬであらう。そして、認識の主體を唯物論的にとらへるためには、我々は、認識論そのものの立場を越えなければならぬ。唯物論的認識論としての模寫説、反映論は唯物論の上層建築である。認識の主體の唯物論的理解が認識の對象並びに認識そのものの唯物論的理解を可能ならしめるのである。

ヘーゲルが最も直接的なものとなしたところの感性的確實性は二つの意味に於て決して自體に於てあるものではない。固よりヘーゲル自身も、感性的確實性の直接性は自體に於てのものではなくして、我々——意識——に對してのものであることをよく知つて居た。蓋し彼に於ては『精神の現象學』は學そのものではなくして學への道であつたからである。然し、學そのものとしてのヘーゲルの論理學の端初

としての「有」は果して超越的なものであつたであらうか。「有」は、意識を對象的に越えて得られたものでも、意識を底に越えて得られたものでも、又意識の外化でもなくして、意識が自己内に於て發展を完うしたものに外ならない。「有」はあくまでも思惟存在として、たとへ内在的なものではないにしても、又決して超越的なものではなくして、觀念的なものである。「感性的確實性」からの「有」への道は自體的發展ではない。そして又意識對象意識を規定するものを卻けて、存在そのもの——學の端初——を直接にとらへようとするところの存在論主義は我々——學への道の發端——と存在——學の端初——とを結びつけることが出来ない。一般的に言つて、現象學と存在論とは共に、超越的なものを與へることが出来ず、従つて又存在を唯物論的にとらへることが出来ない。存在を唯物論的にとらへるためには、我々は、單に意識に止らないのみではなくして、又存在を直接にはなくして、意識に對立するもの、意識を超えて居るものとしてとらへねばならぬ。感性的確實性は單に自體に於てあるものでないばかりではなくして、社會的意識も亦自體に於てあるものではない。然し、等しく觀念的なものであるにしても、前者が端初として採られる時は學が絶對化されるに反して、後者が端初としてとらへられる時は學の歴史性階級性が可能となる。そ

して、意識の對象的、基底的、超越が充分な意義をもち得るのは後の場合に於てである。次に學又は學への道の端初を感性的、確實性に求めることは、發展の概念をどう規定するであらうか。ヘーゲルは我々が前にいふたことと關聯して、個別性と普遍性との關係についても特有なる考察を施して居る。彼は、個別的なものから出發して、そしてそれを普遍的なものとしてとらへようとした。然し彼は例へば今に關して言つても、あの今そのもの、この今そのものが普遍的であると言つたのではなくして、單に今といふ言葉が普遍的であると言つたに止るのである。そして、このことは、出發點を意識に内在的なものに求めたといふことと必然的な關聯をもつて居る。實在的なものとしてのこのものは概念としてのこのものの下に包攝されることによつて自己の内實そのものを捨象する。このものの普遍性をもつばら概念の普遍性、意識の普遍性、そして固よりこの我の普遍性と同様に、觀察しつある意識の普遍性である。一般に、普遍性と個別性との間には、成の關係移行の關係が成立することが出來ぬ。個別的なものは普遍的なものに成るのではなくして、普遍性であるのである。又は普遍的なものに於てあるのである。又、普遍的なものは個別的なものに於て自己の外にあるのではない。個別的なものに於て自己の外にあるところの普遍的

なものは、決して、その個別的なものの普遍態であることが出来ぬであらう。個別者を自己の中から流出させるところの普遍者は、普遍者ではなくして、實體である。個別者の普遍化といふことは、ただ、一定の個別者を到る處に於てあらしめるといふ意味に於てのみ可能である。個別者の普遍化とは、個別者をそれとは別な普遍者にする、ことではなくして、既に普遍的であるところの個別者を普遍者として顯にする、ことである。ひとびとは、ヘーゲルが概念の三契機としての普遍性・個別性・特殊性を、同一なる全體性として規定したといふこと、並びにこの三つのものの關係を特に發展として特色づけた時の、その發展といふ概念の内容を檢討することを怠つてはならぬ。普遍者の獨立性は、ただ、概念に於て、主觀に於て、意識に於てのみ可能である。眞實の個別性は、對象に關して言はれる限りに於ては、超越的なものに於て可能である。對象の超越性と個別性とは相互に全く不可分な關係に於てあるのである。對象の自體的個別性は、超越的對象に於てのみ可能である。そして、自體的普遍性は、超越的個別者の各を貫通するところの内的普遍性として現はれる。對意識的普遍性は、超越的對象の個別性からの抽象として成立し、對象の對意識的個別性は、內在的な對象の個別性であることによつて、眞實に超越的な個別性ではない。かくて、

超越性と個別性と直接性とは一の必然的聯關を形成して居る。現實的な轉化は內在的なものについては語られ得ない。

然し、超越性といふ概念は、あくまでも、内在性といふ概念に雙關的な概念である。従つて、對象と對象との相互外在性は超越性の概念を以ては表現され得ない。一つの對象は、他の對象に對して超越的であるのではなくして、意識に對して超越的であるのである。然し、對象が眞實に超越的であるためには、意識が唯一の主觀最後の主觀であつてはならない。主觀がもつばら意識として確立されるならば、それに對してあるところの對象も亦決して自己の超越性を充分に發揮することが出来ない。純なる意識の立場に於ては、對象はすべて内在的なものとして現はれる。そしてこのことには、意識を單に知的表象的ではなくして、意志的感情的にとらへても、根本的變化はない。對象はただ意識に對してのみ超越的であり、そして、對象が眞實に超越的なものとしてとらへられるためには、主觀そのものが又既に超越的なものとしてとらへられて居なければならぬ。而もこゝに到つては二つのものの關係はもはや超越ではないであらう。對象を單に客觀としてではなくして、同時に主觀的にとらへるといふことは、ただ、主觀そのものを感性的にとらへることによつてのみ可能

である。超越の問題は二つの意味に於て考へられる。その一つは、意識の對象への超越であり、他は、意識の底への超越である。そして、對象的超越は、基底の超越を根柢として成立する。感性的實踐勞働によつての主體と客體との統一や、環境對象を變革することによつての自己自身の變革は、體驗の表現、觀念性の實在化、表現の理解、認識によつての物自體の我々に對しての物への轉化から區別されなければならぬ。意識を單に對象的に超越して居るものは未だ意識を措定することが出来ない。對象は意識を超越して居るものではあるが、意識を措定して居るものではない。超越的な對象も意識を措定する力をもたぬ。固より、内在的な立場に於てではあるが、作用と對象との關係が志向性として雙關關係的にとらへられたといふことは、このことの何よりの證左である。唯物論的認識論が認識を對象の意識への反映として理解するのもこれがためである。對象が如何なるものとして現はれるかは我々が如何なる態度を取るかによつて決められると言はれて居るのも、單なる對象は意識を措定する力をもつて居ないがために外ならない。この意味に於て、觀念論が認識論として確立されたといふことは深い意味をもつて居ることなのである。かくて、意識を措定するところの超越者は、對象にではなくして、意識の底に求められなければ

ならぬ。意識の底への超越はハイデッガーに於ても考へられて居る。そして彼に於ては、意識の底への超越は、有の無への超越としてとらへられた。然しハイデッガーに於ては存在は結局に於ては意識である。惟ふに、超越の問題を無の問題としてとらへるといふことは、意識の立場に於てのみ可能なことであり、意識の立場に於ては當然なことであらう。そこでは、有の無への超越はむしろ有の無への超入であつて、對象の意識に對しての超越性ではなく、又意識が背後のものによつて指定されてあることではない。かくて無は有の於てある場所である。ハイデッガーに於ける、有——意識——の無への超越は、身體性を媒介として考へられたものではなく、又、勿論、有と無とのヘーゲルの同一性ではなく、そして又、彼に於ける無は有——意識——を指定するものでもなく、無意識下意識でもない。若し我々が無を有を指定するものとしてとらへようとするならば、我々は必然的に發出論に陥らねばならぬであらう。ハイデッガーに於ては、正に有が單に存在論的であることによつて、有がそこへ超越——超入——して行くところの無そのものも亦單に存在論的なるものである。彼に於ては、對象的超越が自己の獨立的場所を見出し得ぬことは勿論のこと、基底的存在超越も亦單に存在論的であり、従つて當然指定力をもつた超越者は考へられない。

フオイエルバツハは、意識の底への超越を、有の無への超越としてとらへず、意識の身體への超越としてとらへた。意識の基底の超越は、ハイデッガーに於ては對象的超越を否定するに反して、フオイエルバツハに於てはかへつて基礎づける。對象が優れた意味に於て超越的になるのは、意識に對してではなくして、身體に對してである。意識は、對象を、そして固よりその限りに於ては内在化された對象を包むといふ意味をもつて居るに反して、身體は對象に對して、そして固よりその限りに於て超越的對象に對して對立するといふ意味をもつて居る。身體にして始めて、對象の如く意識を超越して居るもの、無の如く意識の於てある場所、意識の基礎であると同時に、意識を措定するもの、意識の主體であることが出来る。對象の方から見れば、意識は存在についての意識に止るのであるが、身體の方から見れば、意識は存在のものが出来る。フオイエルバツハは超越的なものを單に對象としてとらへたのみならず、同時に身體としてとらへたことによつて、自己の唯物論を人間學的唯物論として確立することが出来た。唯物論者としての彼は、客觀の様にその様に主觀が——Wie das Objekt, so das Subjekt——といふ原理を固持すると共に、固より觀念論の意味に於てではないが、對象についての人間の知、意欲、感情は、人間の自知、自己意欲

自己感情であるといふ考へを主張して居た。そしてこのことは彼の宗教論に於て最も明瞭に現はれて居る。彼に従へば、神そのもの並びに神の本性は、有限なる人間並びに人間の有限なる本性の無限化されたもの、人間自身の無限性種族としての人間の對象化されたもの、人間の願望の空想に於ける實現である。フオイエルバツハに於ては、基礎學としての人間學は、現象學、基礎的「存在論」としての人間學とは異つて、超越的無に於て成立するものではなくして、身體に於て成立して居る。このことは、彼の人間學を特に唯物論的人間學として可能ならしめたものである。フオイエルバツハは、意識全體——意識と對象——を、內在的なものを、自體に於て直接的なもの、自立的なものとする考へをしりぞけて、超越的なもの——超越的對象と身體——が自體に於て直接的なものであり、意識は媒介されてあるものであるとする考へを取つた。然しながら、フオイエルバツハは、唯物論を正に人間學的唯物論としてとらへることによつて、又は人間學を正に身體の學、その意味で生理學的人間學、又はせいせい心と肉體との學としてとらへることによつて、大いなる限界をもつて居る。フオイエルバツハの大いなる功績の一つは、彼が超越性の契機を直接性の契機を強調したところにある。然しながら彼は、超越的なもの、直接的なものをひたすらに客觀及

び身體としてとらへることによつて、媒介のもつて居る重大な意義を見失つてしまつた。勿論彼とても自然や人間——個人——の外に、社會をも、従つて又歴史をも問題とした。然し彼の言ふ社會は、「我」と「汝」との「共同態」、男と女との關係——性關係、愛——を基礎として成立して居るものにすぎない。従つて、こゝでは、社會は、歴史的にとらへられて居ないといふことは勿論のこと、社會的にもとらへられて居ずして、觀念的にはないが、單に自然的にとらへられて居る。かくて社會は永遠的なもの、絶えず繰りかへすものとなる。勿論、社會は従つて歴史は、自然を基礎とすることなくしては成立することが出来ない。人間はかへつて自然へ働きかけることによつて相互を結びつける。然し同時に、人間は逆に、相互を結びつけることによつて、自然へ働きかけることが出来るのである。而も人間は自然を變革することによつて自己自身の本性を變革する。自然は社會の基礎であり、そして歴史は社會の歴史であるが、同時に、社會は歴史的存在であり、そして現實的な自然は歴史的な人間によつて働きかけられるもの、働きかけられてあるものである。凶作も亦、單に自然の人間への働きかけであるばかりではなくして、同時に、そして特に、人間の、社會關係の自然への働きかけであるのである。フカイエルバッハに於ては、超越的なもの——對象身體——が

絶對的に直接的なものである。そこでは對象は、自體に於ても、主體に對しても、主體のにとらへられて居らぬ。個人も、我と汝との共同態も、男と女との關係も、單にそのものとしては常に同一的なものとして見られる。然しそれらは凡て眞實には歴史的に變化するもの、又は一層根本的なものによつて變化させられるものである。それらのものの自己同一性はただ變化からの抽象としてのみ成立する。フアイエルバッツハは人間を——個人を、人類を——常に同一なるものとしてとらへた。このために、彼に於ては、神學の人間學への解消は、單に宗教の理論的解消に止つて居た。彼に於ては宗教は單に人間學的なものとしてとらへられたのみであつて、社會的なもの、歴史的なものとしてとらへられて居ない。自己の根源を自然の中にもつて居るところの宗教は自然を認識することによつて廢棄され、人間學的なものにもつて居るところの宗教の否定は當爲としてたてられる。宗教はその發生が、自然や人間學的なもの——個人種——にはなくして、社會關係の中に求められて始めて、歴史的產物としてとらへられる。そして社會の中に根をもつて居るところの「宗教」はたゞその根の實踐的破壊によつてのみ否定される。我々は、單に内在的なものから超越的なものへ移つて行くことに満足せずして、更に、この超越的なものを直接的なもの

又は成つたものとしてと同時に、媒介されてあるもの又は成るものとしてとらへねばならぬ。意識を超越して居るところの身體意識の基體であるところの身體は、未だ意識を措定するもの、意識の主體であることが出来ない。心と身體との關係は、平行論に於ても、存在的存在論的見地に於ても、媒介を通しての統一として考へられて居ない。心と身體との關係は、單にそれ自身として見られる時は、構造的關係として見られる。構造的關係を一步超えるためには、我々は、心と身體との關係の問題から、下部構造と上層建築との關係の問題へ進まなければならぬ。下部構造にして始めて、單に上層建築を超越して居るもの、上層建築の基體であるばかりではなくして、上層建築を措定して居るもの、上層建築の主體であることが出来る。精神と物質との關係は、心と身體との關係へ轉化させられることによつて單に構造的なものとなる。そして又我々は、身體の問題が宗教的問題としてたてられたといふことの理由をさぐることを怠つてはならぬ。そして宗教的意識は、道德的意識と同じく、自己の存在の根據を自己の存在そのものの中にもつて居ると見なされて居る。意識の主體的超越が確立されると共に、意識を對象的に超越して居るものも亦別の意味をもつて來る。主觀が超越的主體となると同時に、超越的對象も亦單に客體であるのみでは

なくして、主體的にとらへられる。そして、對象が主體的にとらへられるやうになると同時に、主體によつての對象の變革は、同時に、主體の自己變革となる。かくて、主體的自己運動とでも名づけられるべきものが現はれて來る。歴史は對象でも表現でもなくして主體そのものであり主體的客體態である。そしてこの主體的自己運動は、ノエマ的運動でもなければ、又、ノエシスの運動でもない。かくて、意識の對象意識そのものの意識の主體の關係は、内在的とか超越的とかといふ範疇を以てしては表現されないものとなる。我々は、内在的な意識意識の内在的對象から出發して、超越的對象超越的基體に到達し、そして遂に超越的主體主體的對象——主體的自己運動——を獲得した。このものは固より、最も超越的なもの、又はむしろ最も基體的なもの、そして、我々に對して、而も意識に對してではなく、従つて自體に於て、最も直接的なもの、その意味で端初である。然しそれは同時に、最も媒介されてあるもの、従つて成果である。そしてそれは更に、これから媒介されるもの、成るもの、消滅するものといふ意味に於ても端初である。我々は、我々に對して最も直接的なものとなされて居るところの内在的なもの——意識意識の對象——から出發して、超越的對象超越的基體を経て、最も超越的なもの、自體に於て直接的なものとしての主體的自己運動——超

越的主體。主體的對象——に到達した。我々の今までの問題は、主として、内在的と超越的との關係、又はせいせい、措定されるものと措定するものとの關係であつた。然し我々は今や、我々が今獲得したところの主體的自己運動を、直接性と媒介との關係の見地から検討せねばならぬ。直接性と媒介との關係を内在と超越との關係へ移した我々は、今や「超越的なもの」そのものの土地に於て、直接性と媒介との關係を再び問はねばならぬ。主體と客體との間に於ての直接性と媒介との關係は、客體そのものの見地に於ての直接性と媒介との關係をとほして、一層具體的にとらへられる。

三

我々に取つて最も直接的なものは、感性的確實性、對象身體生社會的意識、純粹經驗ではなくして、實的現在である。然しこゝで言ふ我々とは決して意識ではない。實的現在には、單に本質的ではなく、又意識に對して、何もなく、現實的に最も直接的なものである。然し實的現在の直接性は、絶對的直接性又は抽象的直接性ではない。蓋し現在は單に在るものではなくして、同時に成りしもの、又成るものであるからである。我々は宿命的に現在に結びつけられて居る。我々のすべての思考行動は現實の何らかの形態に於ける表現であるし、如何なる思想をも我々は現在との聯關に於

て考へなければならぬ。超現實主義も亦、一つの現實の反映であり、現實的意義をもたせられて居る。だが、我々が現在を離れては何ごとをもなし得ないといふことは、決して所謂現實主義、現實追隨主義、更には又現實フェテシズムへ陥ることを意味しない。現實はその堅牢なる外見にもかゝはらず、常に變化して行くものである。絶對的にあるやうに見えるものも、生起したものであり、従つて又消滅して行くものである。だが、現實を生成に於て見るためには、我々は、現象の本質を認識せなければならぬ。

現在は、端初直接的なものであると共に、成果媒介されてあるものである。こゝに現實的な端初の問題が現はれて来る。ひとびとは端初の問題を同時に世界の端初の問題として立てるのが常である。かくて端初の問題は絶對的問題となされる。然し端初の問題は絶對化されることによつてはただアンチノミーとして残されるだけである。端初の問題は、直接にはなくして、現在を通してとらへられねばならぬ。現實的な端初は、意識に對して最初のものでも、本質的に最初のものでもない。端初は、世界の端初として、はなくして、例へば資本主義の誕生としてとらへられねばならぬ。我々は單に世界に於てあるのではなくして、資本主義社會に於て、そして

階級の一員としてあるのである。現在は止揚された媒介であると共に、又止揚される直接性である。資本主義は自己自身の中にある矛盾によつて必ず崩壊するのである、然し資本主義の必然的崩壊を主張する人々は、未だ「客観主義」を完全に脱却して居るとは言へない。資本主義は單に倒れるのではなくして倒されるのである。然し、資本主義が倒されるのは、資本主義が「正義」に合はないからではなく、又資本主義の外にあるもの・個人によつてはなくして、自己自身が産んだところの自己自身の敵對者によつてはある。資本主義の崩壊を單に資本主義の自己運動として見ることは、外面的にはたとへ「現實主義」の正反對のものであるやうに見えようと、本質的にはこのものと同一のものである。こゝに、主體の役割が強調されるべき理由がある。主觀と客觀との關係の問題は哲學の最高の問題であるといふ命題は、かゝる意味に於て、それらが一層現實的にとらへられるならば、特に「客観主義」に對して、強調されるべきである。然しそのためには、主體が個人的にとらへられてはならないといふことは言ふまでもないことである。現在に於ける戦争やファシズムは無力なものであるとするといふことは勿論誤謬であるが、それらは必然的なものであるにもかゝらず、一定の階級の力によつてはある程度まで防止されるか、反對物へ轉化される

かするものである。

現在は最も直接的なものである。然し現在は絶對的に直接的なものではない。未來には未だ直接性の契機が缺けて居る。蓋し未來は未だ措定されてあるものではないからである。過去は直接的なものであると同時に、かつての現在として、媒介されてあるものである。然し、過去に於ける直接性と媒介との統一は既に成つたものである。その意味で、過去はたとへ絶對的端初ではないにしても、絶對的直接性である。現在に於ける感性的政治的實踐こそ直接性と媒介との辯證法的統一者である。宗教的・道徳的・行爲意識は本來的には措定されてあるものであるが、それ自身としては單に直接的なものである。感性的確實性も、それ自身は對象の意識・身體の意識であるが、優れた意味に於て媒介されてあるもの、措定されてあるもの、その意味に於て必然的なものではない。感性的確實性は偶然的なものであり、従つて眞實に直接的なものではない。對象や身體は自己自身に於てあるものではあるが、媒介されてあるものではない。固より自然は靜止せるもの又は同一なる運動を繰り返すものではなくして、自己運動を行ふもの、その意味に於て辯證法的ではあるが、自然辯證法はもつばら客觀的辯證法である。

ひとびとはよく、現在を現代から區別する。現代が單なる一つの時代であるならばこのことは正しい。然し現代から區別された現在には沒内容的なものである。そのことによつては、例へば現代が「第三期」であるといふやうなことは完全に見失はれるであらう。現代は現在へ轉化されることによつて、瞬間となる。かくて、歴史性は時間性へ轉化される。時間性に於ては、過去と現在と未來との結合は媒介的ではなくして直接的である。永遠の今や瞬間はいかにしても觀念性の性格を脱却することが出来ぬ。觀念性の土地に於ては、諸對立の結合が、そして又直接性と媒介との結合が無媒介的に行はれる。自體に於てと我々に對してとの關係も亦、我々が單に意識としてとらへられる限り、單なる反對の關係であつて、そこでは顛倒の媒介が興へられず、従つて又二つのものは段階的なものや平行的なものとしてとらへられる。現實的に直接的なものはいかなる意味に於ても意識ではなくして社會的現實である。このものこそ最も直接的なものであり、而も過去と現在と未來との關係、並びに意識ならぬ我々と自身との關係に於て直接性と媒介との媒介的な、自體的現實的に媒介的な、實踐的媒介的な統一を成立せしめるものである。對象や身體並びに凡ての人間學的なものは單に直接的であり、感性的意識は媒介されてない直接性であり、

而してそれ自身に於てあるものではなく、社會的意識は媒介されてはあるがそれ自身に於てあるものではなく、生や瞬間や純粹經驗はそれ自身に於てあるものでなく、又これらのものに於ては媒介は單に直接的である。それに反して社會的存在はそれ自身に於てあるものであり、そして特にその現在は客觀そのものの中に於ても主觀に對する關係に於ても直接性と媒介との最高の關係を含んで居る。眞に直接的なものとはかくて、觀念的でなくて實在的であり、又絶對的端初でなく、従つて媒介との現實的關係を含み、而も單に客觀的でなく主體の契機を自己の中に實在的に織り込んで居る。(完) (一九三二・五・四)