

哲學研究

第二百二號

第十八卷
第一號

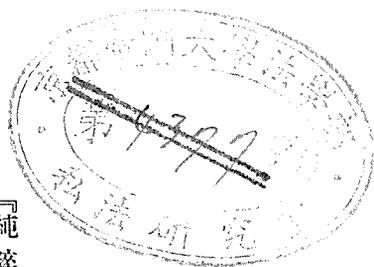
關係概念と人格性

——アムランの哲學の方法に就いて——

澤瀉久敬

序

『純粹理性批判』にとつて物自體なる概念が厄介な癥であることは、ひとの認めるところである。事實、先驗論的な立場を固守せむとする限り、批判のメスは物自體の除去或はその充分なる理論的解明に向けられねばならない。「カントに歸れ」との叫びによつて立ち上つた人々がこゝに重要な問題を見出したことは、まことに當然である。併し、この難物は、例へば、所與性の範疇によつて或は根源の原理によつて解決されたであらうか。恐らくひととはそれを肯定し得ないであらう。概念的には所與性の範疇は最初のものであるとしても、認識はそれの可能の爲に更に先概念的な



何ものかを要求し、又微分にまで歴しつめられたとしても尙物自體は解消し盡されたのではない。若し微分の方向に進むことによつて問題を解決せむとするなら、函數にまで進められるのが至當ではなからうか。實體概念を函數概念に代へむとする試みは一つの意味ある企てである。併し、一般に關係概念によつて果して個體の問題が解決され得るであらうか。カントの時代にあつて、既に、批判哲學にとつて有る可からざるものにして而も有らざる可からざるものと道破された物自體を關係概念はいかに解決せむとするのであるか。獨逸に於て刻苦研討されたこの難問を私は佛蘭西の新批判主義の流れに取り上げてみたい。^註カントの殘した仕事の完成を以て己の任務とし物自體の除去こそ哲學の役目であると説いたルヌウヅイエの思想を大體に於て受繼ぎながら、更に方法に於て彼を補はむと試み、正に體系の名にふさはしき一書を殘して突如としてユシエの礎に尊き犠牲と消えた一哲學、一切の存在は關係なりと主張するアムランの哲學を、その方法を中心として一瞥し様とするのが粗雜なるこの一篇の目的である。

註 アムランは嚴密には新批判主義に位置づけられることは出来ぬであらうがその系統に屬することは何人も拒み得ないであらう。
 10. Cf. Revue de métaph. et de mor. 1929, p. 57.

十九世紀前半、佛蘭西哲學界に於て最も勢力を有した人は恐らくクワザンであらう。官學としての背景を有し、且過去の諸哲學をその長所に於て生かし溫和なる調停を哲學界に齎さむとした彼が一般思想界に勢力を掌握し得たのは見易いところである。^{註一}而して又十八世紀に於て餘りにも無視された形而上學が再び擡頭する爲に一八一八年の彼の講義が重大な役目を果したこともひとの認めた通りであらう。けれども學制的明徹さを以てその學說に迫りゆくならば、ひととはそこに飽足らぬものを見出さざるを得ない。哲學に對し學の性格を求め、彼の方法は人々に充分の満足を與へることは出來ない。必然性の肯定の爲には先づこの必然性の支持者としての第一眞理の存在が必要であるとしても、その眞理の認識を彼の所謂純粹統覺によることは學の普遍性を否定し去ることである。勿論、純粹明覺なるものそれ自身は簡單に棄て去る可きものではないかも知れない。彼の師メーヌドローランに於ける直接明覺の如きは方法以前學說未生にその存在を要求され、その限りそれは方法論的に、少くとも一應は、その普遍性を肯定されたものと言ふ可きである。けれども、クワザンに於てはそれは個人的心理的直觀以外の何ものでもない。従つて學

の性格が一般妥當性を意味する限り彼の學説は方法論的に不充分と言はざるを得ぬのである。

かゝる哲學が上層にあつて勢力を振ふ時、野にあつて恵まれぬ物質的生活に喘ぎながらも敢然と眞理を目指して苦闘したオーグストロントが、方法の重要さを叫び、クウザンの純粹明覺が學的哲學にとつて何の貢獻もなし得ぬことを難じたのは至當である。一方に於て事實を唯一の證明根據として哲學から一切の主觀を除かむとし、他方、あらゆる抽象的形而上學的體系を無用なる過去の遺物として只管具體的事實に依らむとした企圖は哲學史上滅す可からざる功績を残したと言はねばならない。が併し、哲學は尙彼の方法に満足することは出来ぬ。無論、コントの如く「先見する爲に見る」ことを以てこの學の唯一の任務と考へるならば、彼の經驗論的方法是或は必要にして充分なるものかも知れない。けれども、斯くては哲學はその獨自性を失はねばならぬ。もし哲學の根本的特色の一つとして「自己批判」を認めるなら、經驗論は自ら自分の存在を否定しなければならぬのである。且又哲學が何らかの意味で絶對的なものを求める學であるとすれば、その要求と結論に於ては寧ろクウザンに同情す可きものが存するであらう、宛もラシユリエがなした如く。斯くして

折衷論と實證主義は夫々長所と短所を含み乍ら十九世紀の佛蘭西哲學界の一分野を流れて行つた。ルヌウヰエはかゝる流の内に立ち上つたのである。

この時ルヌウヰエがクウザンに何らの同情をも與へ得なかつたと同時に、^{註二}コントにも同意し得なかつたことは多言を用ゐずして明であらう。哲學を以て認識批判とするルヌウヰエは最初より直觀を許すクウザンを否定せざるを得ず、又方法に注目し乍らも遂に體系否定に導かれるコントを肯定することも彼には出來なかつた。^{註三}乃ち彼は經驗の根柢に先驗的なるものを要求した。この要求に立つた彼がカントに深い關心をよせたことは言ふ迄もない。が、併し、彼はカントにも満足することは出來なかつた。批判主義を徹底せんとする限り物自體は捨てられねばならぬ。かくして新批判主義は現象主義を標榜するに至つたのである。^{註四}併し、物自體の廢棄は同時にカントへの反逆であるとも見られる。従つて「先驗的なるもの」も新しい姿に於て現れるであらう。我々はこれから少し精密に彼の説を觀察してルヌウヰエがアムランに對しいかに多くの思想を準備したかを知り、アムランの學說理解への基礎を作ると共に、何故にアムランがルヌウヰエから更に一步を進めんとしたかを探ねやうと思ふ。^{註五}

註一、クッザンが多くの世間的勢力をもつたことば人の知るところである。(Voir par exemple, Bréhier-Histoire de la Philosophie, 1932, T. II, p. 656.)

註二 Milhand, G.—L. Philosophie de Charles Renouvier, p. 21.

註三 Renouvier.—Histoire et solution des problèmes métaphysique, Livre XI, Chap. I.

註四 批判主義から現象主義への推移が現象主義的豫想の下に行はれたのでなく其處に論理的必然があるところに新批判主義の面目があるとドリーアックは言つてゐる。Bulletin de la Société Fr. de la Philos., 1904, p. 29.

註五 ルヌッツイエの思想を二期に分つ可きか三分す可きか、而してその推移を漸進的と見る可きか突發的とす可きかは問題であるが、(Bulletin de la Société Fr. de la Philos., 1904, 及び其の他のルヌッツイエ研究書参照)學說的興味からすれば Essais 時代と Esquisse 以後の二期に注目すればよからう。併し、更に、アムランの方法考察の準備としてルヌッツイエを理解せむとする今の我々は Essais に焦點を集める可きであると思ふ。後期の思想に關してはその時々によつて異なるつもりである。

二

我々は思惟する時、或は區別し抽象し個別的に思考し、或は統一し合成し全體的に思考する。即ち或は分析し或は綜合する。この時分析され綜合される對象は何であるか。我々はそれを一般にも、と言ひ得やう。では、ものとは何か。それは、多様な姿で現れはするが、その共通的特色は表象されてゐることである。では、更に、表象とは何であるか。表象とは、ルヌッツイエの用語法に従へば、ものに關係をもち、それによつて我々がものを思考するものである。こゝで我々は再び、ものとは何かと問

はねばならぬ。ものは彼によれば多少とも複雑な綜合をもつ表象である。これは明かに循環である。けれどもそれは避け得ない循環である。T. H. P. 註なほ、一旦區別されて再び合一された表象とも、それが即ち現象である。

今、表象なるものを分析するに、それは「表象するもの」と「表象されるもの」からなる。この二要素は、しかし、何れも獨立して存在するのではない。例へば、もし「表象するもの」を自我と呼ぶなら、自我は表象以前にそれ自身に於て存するのではない。自我が表象をつくるのではなく、表象が自我を構成するのである。同様に「表象されるもの」も表象に於てしか成立し得ない。要するに表象は表象自身の要素をしか有たない。即ち物自體は最初に先づ否定されるのである。

こゝで我々は今少し立入つて物自體が不可能であることを示さう、このことこそルヌウヅイエの哲學の根本的な主題をなすものであるから。その爲に延長を例として取らう。さて、延長が延長自體として存する爲には延長は可分的なものでなければならぬ、でなければ、それは點となるから。ところで、延長の可分性は無限であり、部分ば部分を求めて進む。こゝに於て延長は無限數の部分より成ることゝなる。然るに、無限と數とは現勢的には相結合し得ぬ二つの概念である。我々は無限數な

るものを矛盾なくして承認することは出来ない。^{T. I. p. 34.}従つて、延長自體なるものも無限數の否定と共に否定されるのである。同様にして時間、空間、運動もそれら自體の成立し得ぬことは明かであらう。のみならず、第二性質第一性質及び思惟主體の諸様態にもこの論證を適用することが出来る。何故なら、それら凡て「表象されたものは時間、空間の制約の下にのみ可能であるから。」

以上、我々は凡ゆるものが現象であり表象であつて、物自體なるものはなく又有り得ないことを知つた。これからその表象或は現象の考察に移る。物自體の否定は現象が凡て他の現象との關係に於てのみ可能であること^{T. I. p. 66.}を意味する。於是、我々は「關係なければ現象なく現象なければ關係なし」と言ふことが出来る。^{T. I. p. 62. 註11}従つて先づ存在とは關係であると言はう。併し關係とはルヌツヰエにあつて何を意味するのであるか。彼は「合成と關係とは相伴ふ二つの性質である」と言ひ、又「或るものを他のものゝ合成體としてか合成要素として解する時、ひとはそのものが關係をもつと言ふ」と述べてゐる。^{T. I. p. 66.}即ちルヌツヰエにとつて關係とは合成である。この點に於ては彼はアムランと一致するものではなく、そこに兩者の本質的な區別を認める可きであらう。従つてルヌツヰエの關係をも觀念論的な相關々係と見むとするアム

ランの見方に對しては、吾々は、それをルヌツヰイエ自身註三の思想をそのまま傳へるものではないと言ひ度いのである。兎も角、ルヌツヰイエに於ては關係とは合成である。従つて次に法則なるものを捉へむとする彼はこの見地に立つ。法則とは恒常的に生せられる或は再生される合成現象であり、諸現象の關係の共通關係として表象される合成現象である。ところで今我々は法則の概念を謂はゞ靜的にとらへたのであるが、之に對しては動的な見方が可能であり、それを示すものは函數フォンクシヨンである。勿論數學に於て用ゐられる限り函數は數の關係である。けれども實は抽象的な數の關係のみがこの性質を表はすのではない。質の關係も力の關係も論理的關係も因果的關係も高度にそれを示してゐる。H. P. 85.それ故我々はこの概念を後者にも使用す可きである。即ち或る合成的現象の變化が他の現象の一定の變化を惹き起すものとして考へられた法則が機能フンクシヨンである。斯くみるならば、存在とは機能であると言ひ得るであらう。存在の定義とはそれを構成する機能の定義であり、その他には現實的なものは知ることにも認識することも出来ない。物質的存在、有機的存在、表象レイトルプレザン的存在、凡て機能に他ならぬのである。於是、存在とは凡ての秩序の現象の規則的な集まりアンプロマシヨンとなり、各存在は他の機能との關係をもつ特殊的機能となる。従つて、或る法則は

存在の内部にあつてその機能を構成し、他のより普遍的なものは他の存在との交渉を示す。只、併し、これらの法則は混雜的な綜合としてのみ認識にあらはれる。換言すれば、多少とも漠然たる法則の表象が認識なのである。對之、それらの綜合の分解と分類が研究であり、それを判明に再構成することが知識である。この時、分析が特殊な綜合に向けられるとすれば、知識も諸種の段階をもつこととなる。こゝに特殊科學が生じ、それらは夫々の綜合を進めるのであるが、これに對して唯一の全體的綜合の構成も要求されるであらう。それが即ち科學である。併し乍ら唯一綜合は果して可能であらうか。それを知る爲にはその根本的法則としての範疇の考察が必要となる。

特殊科學は與へられた法則或は機能の中に建設され、その限り、それは部分的綜合に限られねばならぬのであるが、科學は最も普遍的な法則に到達するのを目的とするが故に、例へば數學が測定を許す對象の外に出ぬが如きことがあつてはならない。即ち、科學の所與は表象一般でなければならぬ。表象一般の分析こそ科學の目的である。それでは、この分析即ち枚擧や分類の原理は何であるか。又それらの正確性は何に保證されるのであるか。併し結局ルヌッヰイエはルヌッヰイエから出るこ

とは出来ない。それ故彼はその經驗的過程を認めてその正否の判断を讀者に乞ふのである。T. I. p. 115. 註四

さて、表象中最も普遍的な法則は何であるか。ルスウヰエによれば、それは關係一般である。他の凡ての法則はこの關係の特殊なものに過ぎない。關係は定立と反定立として區別と同一をもちそれらは決定に於て綜合される。この最根本的規則の下に於ける相互不可還元的關係即ち範疇が彼によれば數、位置、繼起、質、生成因果性、目的性、人格性であり、それらが夫々定立、反定立、綜合の三契機を有つことはひとの知る通りである。註五

それでは、表象の根本的法則としてのこれらの範疇は現象をその全體に於て與へ得るであらうか。全體綜合は可能であらうか。この場合根本法則を關係としたことからして全體綜合の不可能を斷定することは出来ない。關係は分裂ではなくして綜合である。形式的には或は悟性的には關係概念は全體綜合を否定するものではない。我々の問はむとするのは全體綜合の内容的經驗的認識の可能性である。即ちそれは現勢的全體綜合の問題である。ルスウヰエはそれを範疇の一々に就いて検査した。註六我々にはその餘裕はなく今の我々にはその用もない。只一般的に

言ふならば、全體綜合の知識はもの一般の知識であるが、もの一般の現勢的知識の不可能こそ我々が最初にみとめたところである。従つて、それ自體に於て可能なる全體綜合は我々の現勢的知識に於ては、その知識の本質上、不可能なのである。

併し全體綜合を目指して出發した科學がその不可能性を本質的に自己の内に含むとすれば、我々の試みは結局徒勞に終つたのであるか。否、眞の科學の目的は獨斷ではなく、獨斷説の排除こそその任務とするところである。批判こそ科學の本名である。のみならず、我々はこゝで「我々には全體綜合を把握することはどうしても不可能であるか」を今一度振返つて考へてみなければならぬ。その上我々は今まで我々が據つてきた知識の正確性自身何によつて保證されて居るかを批判す可きである。於是、我々は認識批判の立場を抽象的として人間そのものゝ考察に入ることを要求される。而してそれこそルヌヴァヅイエの所謂現象主義的合理的心理學が自らの對象とするところのものである。我々は第二エッセーに移らねばならぬ。

現象主義的合理的心理學の對象は有機體としての人間ではない、それは特殊科學の對象である。この心理學の對象は意識の範疇を根本法則とする現象であり、心的機能としての綜合現象の分析こそこの學の目指すところである。それをなす爲に

ルヌウヱは心的機能を感じ、知性、感情、意志に分つてそれらの精密な記述を行った。けれども今の我々はその巧妙精緻な分析及びそれらによる心的諸現象の説明の叙述にまで入ることは差控へる可きであらう。我々は直ちに意志の考察に入らねばならぬ、其處にこそ我々の當面の問題が存するのであるから。

意志とは、ルヌウヱによれば、意欲に對應する一般語であるが、意欲とは單に與へられたものとして、*は*なく、それが招くか又は遠ざけた表象自身に結びついた變化のみを伴つて惹起され或は繼續されることもされないことも出來又出來たとして、表象される意識の作用の性格である。即ち欲するものと欲せられるものとなつたものとして努力が意志である。この時動機は其の儘行爲であり、潜勢は直ちに現勢となる。こゝに於ては機能は一定の制限内に於て自ら變化し現象の動きは豫見されることを止める。^{I. I. p. 200. 註七}即ち意志とは自由に外ならないのである。併し、若し自由を認めるとすれば眞偽の決定はどうして可能であらう。それは蓋然的なのである。けれども、それは單なる可能ではなく信念にまで齎された道徳的蓋然性である。それでは信念とは何であるか。これを知る爲に我々は曩に提出した問題、正確性とは何を意味するかに考察を進めねばならぬ。

一體「確か」とはどんな場合に言はれるのであるか。對象を見る時、知る時、信ずる時、ひとは「確かだ」と言ふ。けれども見ることゝ知ることゝのみ基礎付けられると稱する諸哲學體系の多様なのは何故であるか。同一個人に於ても、その時期によつて異なるものを見たり知つたりするのは何故であるか。斯く考へる時、見るとは又知るとは只見ると信じ知ると信ずることゝなる。併し乍ら、よし信ずるとは最も確かなことであるとしても、それは知識に一時的妥當性を與へることである。我々はかゝる可變的基礎をしか知識に就てもち得ないのであらうか。こゝで我々は今一度不確かとは何かと問はう。ひとは對象に關する知識をもたぬ時不確かと言ふ。けれども又對象に對し何らの情熱をもたぬ時ひとは不確である。のみならず又對象に對し何らの欲望をもたぬ時不確である。それ故「確か」とは知ることであると共に愛することであり欲することである。否、愛することゝ欲することは正確性にとつて偶然的な屬性ではない。知的なるものはその純粹性に於ては有り得ない。知ることの根柢には、人間的に考察する限り、何らかの程度に於て必ず愛することゝ欲することが存し、特に情熱の基礎に立つ意志が存在する。一體、正確性には疑の可能性が豫想されるであらう。而してそこには疑を除かんとする意志のはたらきの存す

るのを見逃してはならぬ。疑ひのない限り正確性がないと言ひ得るなら、意志のないところに疑ひのないことも眞である。斯くして正確性は個人的意志に基礎をもつこととなる。確かさがあるのではなく唯、確かな人があるのみである。^{T. I. p. 306.}この意味に於て正確性はやはり信念である。たゞ、その信念は自由なる意志に立つものとして道徳的蓋然性をもつのである。

於是、我々は全體綜合に就いて再言することが出来る。知識の立場に於て不可能であつた全體綜合は信念なるものによつて把握し得ることとなるのであるから。勿論この時の全體綜合は悟性の立場に於て求められたものではないであらう。けれどもそれは數學的蓋然性の姿で現れるのでもない。自由信念としての道徳的蓋然性に於て全體綜合としてとらへられるのである。但しこの場合ひとは眞の絶對者にとゞきうるのではない。我々のとらへ得るのは謂はゞ相對的絶對者である。何故なら我々は絶對者の唯、我々の方に向けられた側のみを捉へ得るのみであるか。^{T. II. p. 262.}

それにしても自由は個別化の原理である。^{T. II. p. 108.}それ故もし正確性が自由信念に依據するものとすれば正確性の妥當性は何によつて保證されるのであるか、知識の普遍

性は何處に存するのであるか。心理學は諸心的現象を法則としてとらへる。單なる經驗の集合をではなく其處に普遍的法則を見出すところにルヌツヰエの合理的心理學が經驗的心理學に對する誇りが存するのであるが、それはいかにして可能であるか。併し、心的機能は意識に於て見られた諸範疇であるとするれば疑問は範疇の可能性に迄遡る可きである。従つて一般に法則の可能性が我々の問題とならねばならぬ。一言にして言へば、現象に於ける先驗性こそ我々がルヌツヰエに對して發す可き問の最も根本的なものである。ルヌツヰエは明かにこの先驗的なものを認める。コントに對する彼の自負は正にこの點に存するのであらう。一切の存在が現象であるならば、現象はそれらを結ぶ關係から離れることも出来ない。それ故法則は現象と共に原始的である。只それらは彼の所謂認識に於ては判然發見され得ない。従つて經驗と法則との循環的考察を通じて範疇は發見されるのである、とするのがルヌツヰエの根本思想である様に見える。範疇が要請であると言ふ彼の言葉はこの考へを示すものと思ふ。而してこの思想は捨て去る可きものではないであらう。範疇を形式にのみ成立せしめむとしたカントに對し我々はルヌツヰエのこの態度をより、具體的なものと言ひ得るではなからうか。けれども、

ひとはなほ彼の見地に満足することは出来ぬ。事實尊重の點に於てコントを讚美したルヌッヰエが體系不成立の故に實證主義を捨て、先驗的なるものゝ肯定を通じて體系を構成せむとする意圖に同意し得るならば、ひとは彼に對しても亦この要求をなす可きではなからうか。よしその意味は異るとしても結局ルヌッヰエに於て最後の根據は事實である。それ故彼は範疇の決定を、少くとも彼の原理上は、單なる枚擧以上にはなし得なかつたのである。然るに枚擧に留る限りそこに完成せる體系の成立し得ぬことは彼自身コントに對してなした批判である。若し哲學に一つの體系を要求するならば範疇とそれらの關係とを原理的に立てる可きであらう。物自體の放棄によつて過去の形而上學を完全に否定し關係としての現象の内に世界を把握せんとしたルヌッヰエの試みは偉大ではあるが、範疇の決定に於てなほ充分とは言ひ得ない。少くとも完全なる體系を求める哲學者は彼の方法に飽き足らないであらう。アムランは正にかゝる見地に立つてゐたのである。^{註八}

註一 Renouvier—*Traité de logique générale et de logique formelle*. (1^{er} Essai) 2^e éd. (1912)

註二 “*Tout est relatif*.” *Ibid.* p. 89. p. 117. etc.

註三 Hamelin. *Le Système de Renouvier*. p. 78.

註四 『私は私の立つてゐる秩序に經驗的妥當性をしか附與し得ない。而してそれ以外にどう出来るか私は知らない』 *Logique*.

T. I. p. 117.

註五 Voir *Idid.* p. 123.

尙ルヌウヰイエは晩年に於てはこれらの範疇の整理に新しい考へをもつてゐる。Renouvier:—*Les derniers entretiens.* p. 9—p. 11. 欄外

註六 *Logique.* T. II. p.p. 109—351.

註七 Renouvier:—*Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme.* (IIe Essai) 2e éd. 1912.

註八 Hamelin:—*Le Systeme de Renouvier.* p. 100.

尙、パロティバアムランの思想へのラシユリエの根柢的な影響を見逃してはならぬと言つてゐる。(Revue de métaph. et de mor. 1922. p. 180) ルヌウヰイエからアムランへの推移に關する我々の理解は正にその立場である。

三

オクターヴ・アムランは説く。

我々は、普通知識を得るのに分析的方法を用ゐる。併しこの方法は直接的なものを間接的にとらへるのみであつて新しい知識を得る手段ではない。これに對して我々は經驗説を採用することによつて新しい知識の獲得に成功し得る様に見える。けれども知識はその眞個の意味に於ては體系を意味する。而して體系とは必然的關係に外ならない。然るに、必然的關係を經驗説に要求することは出来ない。カントがヒュームに對し形式主義フォルマリスムを立てた所以である。が、併し、認識の形式は知識に必

然性を與へ得るとしても、この立場は認識の素材がいかにして可能であるかを説明し得ない。斯くして我々は以上の何れの方法にも満足することは出来ない。こゝに我々は綜合的方法を採用す可き理由を見出すのである。

では綜合的方法は如何にして行はれるのであるか。單に一つの想念ノイエンからその内に潛勢的に含まれた要素的想念を展開せしめるのでなく、一つの想念から他の想念に移りゆく爲にはいかなる基礎による可きであるか。『凡ての想念はその反對をもつ』といふところ綜合的方法の根柢をなすものである。2.15.註一 それでは反對とは何を意味するのであるか。矛盾と反對はいかに異なるのであるか。而して何故綜合的方法は反對の原理に據るのであるか。反對とは同一なるものゝ兩極端である。反對に於てはその二項の排他的性格は相對的であつて絶對的でない。これに對して二項の絶對的相互否定が矛盾である。従つて矛盾に於ては二項中の一つのみが實在性をもち他はそれをもち得ない。反對にあつてはそれは絶對的否定でないから二項は共に實在性をもつのである。即ち絶對的觀念的對立が矛盾であり、相對的現實的對立が反對である。故に只後者に於てのみ二項はその綜合に於て結合され得るのである。2.14. 斯くして我々は反對を以て綜合の原理とする。ところで形式主義を採用

せぬ我々にとつては形式と基底とは一つである。従つて方法上の第一原理は直ちにも、第一要素となる。反對の原理即ち關係ワケこそ我々のなさむとする存在構成の起點をなすものである。物自體なるものは我々の體系に忍び入ることは出來ない。これから綜合的方法によつていかにして範疇が而してそれと共に世界が構成されるかを見やう。その爲には原始事實としての關係を今一度見直さねばならぬ。

觀念の内包と外延とは逆比例をなすから、普遍による特殊の限定を極度にまで進める時、内包は極點にまで押しやられる。即ち世界はその時最後の要素に分析されるのである。けれどもその時ひとはその最終要素を純粹存在又は無として捉へることは出來ない。存在は無を、無は存在を、排除しながら而もそれらは何れもその反對者を排除するその機能を外にしては何らの意味をももち得ないのである。それ故、我々は「凡てのものはその反對者をもつ」と言はねばならぬ、何故なら、絶對的に單純なるものを發見し様としてそれを見出したのであるから。従つて我々は「指定された凡てのものは常に反對指定されたものを排除し、定立は反定立をその外に殘置し、又反對する二つのものは相互に排除し合つてのみ意味をもつこと」を原始事實として承認しなければならぬ。^{p. 11}併しこの原始事實は他の事實によつて補はれることを

必要とする、即ち二項は同時に與へられねばならぬ、換言すれば全體の二部分としてあらねばならない。勿論對立する二項は排除し合ふのではあるが、而もそれは相互に相求める仕方に於てなのである。であるから、既に認めた二要素に對し更に第三の要素即ち綜合を加へる可きである。定立、反定立綜合これこそ、の、最も單純な法則の三契機であり、これを我々は關係と呼ぶのである。

以上の様にして我々は關係が原始事實であり最初の範疇であることを知つた。では、この關係はそれ丈で可能であらうか、我々はいかなる想念もそれ自身では不可能であることを今考察したのではないか。事實、我々はその對立的想念なくして關係をとらへ得ることは出來ないのである。關係とは或る項がその對立的項なくしては存在し得ぬことを示す想念である。これに對する想念は反對者なくして存在する必然性を示すものでなければならぬ。それを示すものは正に數である。何故なら、數の根本的特性はその要素がそれらの結合に於てすら尙依然として分離してゐることであるから。數とは他者なくして一者を措定する關係である。なほ、カントは數の契機を單一性、多様性、全體性とした。この見方は多くの長所をもつのではあるが、嚴密には一、外の一に對する一、二、と云ふ可きであらう。これを一般的

に述べらるるなら、與へられた數、外部の單位に對して與へられた數、得られた數である。さて、關係の見地に於ては事物は相互に結合されたものとしてあらはれるに對し、數の見地では事物は區別される。この二つの對立的想念はいかにして結合されるのであるか、關係と數の綜合は何であるか。それは結合されてゐて而も同時に區別されてゐるものでなければならぬ。かゝるものは連續する量の諸部分の相互的外在性である。では、その諸部分はどんな仕方で互に區別し合ふのであるか。それは最も單純な仕方であれば充分である。而してそれは措定された部分が措定する部分によつて純粹に否定されることである。即ち、この場合、諸部分は他の凡ての部分の否定を含む。然るに、それは純粹な單純な否定であるから、それら否定された諸部分は一旦落された無から出來ることは出來ない。従つてこゝに言ふ量の諸部分は不可逆的系列を構成することゝなる。最後に、この系列を生ずる進展的排他はその排他性が單純な爲唯一の仕方では生ぜられるが故に、それらの諸部分は單純な秩序に従つて繼起する。のみならずその系列は一つしか有り得ない、何故ならそれを構成する過程が多くの系列を區別することを許さぬから。かくして我々は不可逆的にして單純且唯一な系列に於て發展する連續量を求める。それが時間の想念に當る

ことは最早言ふ迄もあるまい。時間の三契機をなすものは先づ諸部分の區別を表すものでなければならぬ。それは瞬間である。この限界としての瞬間は量の部分ではない。量の部分は限界ではなく一である。定立瞬間に對する反定立はそれの結合を示すものとして時間の經期である。この經期即ち間は本質的に流動的である。最後に瞬間と間の綜合が持續である。

以上の如く、時間の想念は他の一切の部分の絶對的否定として繼起的な不可逆的な唯一の系列を構成する。併しかゝる想念が把握される爲にはその反對想念が必要なことは言を俟たない。即ち諸部分が唯、或方向に於てのみ排除し合ひ従つて諸部分は同時的な可逆的な多數の系列としてある第二の量の想念がなければならぬ。而してこの性質こそ空間の一般的特色である。先づ、空間の最も單純な様態をみるに、時間に於ける瞬間に相應するものとしての空間的限界は點であり、これに反定立をなすものは距離である。點と距離との綜合即ち二點によつて限定された間隙が直線となる。然るに空間は時間の如く一方的發展をなすのでないから、こゝに於ては直線の外にも點を措定せねばならぬ。而してそれは直線に對して或る方向を指示する角を與へる。この角と直線の結合が面を決定する。即ち直線、角、面、これが空

間の第二様態である。併し空間はこれに盡きない。二直線によつて決定される面は、直線と同様、亦一つの方向であるから、それはその反對者として他の方向即ち角を求めらる。——但しこゝに謂ふ角は曩に述べたそれではない、何故ならその相關者が異なるのであるから。面と面の外への方向との綜合は容積である。即ち面、角、容積が空間の最後の契機を構成する。以上の要素的決定から空間のあらゆる様態は導出される。而して事實上我々の方法によつてそれを遠く迄辿ることは不可能な様に見えるのであるが、權利上一つの形態は正反合の規則的進展によつて他の形態に移らねばならぬ。^{p. 82.}

時間と空間は區別された二想念である。ひとへは空間を時間の純粹様態としての共存に歸することも出來ず、瞬間を以て點の位置の多様性としてもいけない。が、併し、これら二想念を以て純粹對立とすることも亦誤りである。それらを區別する抽象は必然的にそれらを統一する具體的見地に進む可きである。事實、時間と空間は相互に他を通してしか捉へ得ない。即ち、兩者は現實的には相互に機能的關係に於てしか存しないのである。點、の永續性が點をして場所たらしめるのではなく、永續性が場所即ち點を決定するのであり、繼起的な點の多様性が二つの瞬間を區別

するのではなく、空間的な多様性が二つの瞬間を現實的に區別するのである。かくして時間と空間は総合的想念の二要素となる。その想念とは運動である、何故なら運動とは持続と位置の關係であるから。運動の三要素としては、先づ運動の出発點があらねばならぬ。即ち運動の主體としての點、線、或は容積の持続的存在がなければならぬ。それは滞在である。これに對する反定立はいかなる時間に於てもいかなる場所にもないことを示すものであるを要する。それは變位である。最後にその綜合は移動と呼べる可きものであつて、それは或る持続間或る限界内に於ける位置の變化を示す。

さて、この運動は本質的に合成されたものである。何故なら、それ自身合成體であつてその部分は無限に分割され得る時間と空間の綜合が運動であるから。のみならず運動はそれ自體に於てとらへられた時にも合成の性格をもつ。何故ならそれは時間的空間的合成を次々に増加するものであるから。ところでこの合成體なるものは、その反定立として、單純なるものを必要とする。この單純なるものは、合成されたものが其れの部分の集合であつてそれらの諸部分は並存の仕方ですら統一されるに對して、凡ての形態に於て、即ち時間に於ても空間に於ても亦運動に於ても並存

には關せずして、いかなる小部分にも全體を見出し、いかに増大された集合體にも既にあつたものに何ものをも附加せぬのである。かくして、これら二概念は相關的に理解され互に他者なくては理解され得ない。従つて、單純を以て關係或は一の内に既に與へられると考へてはならぬ。何故なら、關係は合成によつても單一によつても充され得るのであつて、關係を理解する爲には殊更に合成又は單純或はそれらの關係を必要としないのであるから。同様に單純は一に於ても與へられない、何故なら一は合成體を排除するに對し單純は合成には唯、無關心であるのみでそれを排除するのではないから。事實單純は合成を破らぬのみならず、却つてそれを支配するのである。即ち、單純とは質である。それでは質はそれ自身に於てはいかなる仕方であらはされるか。質は、それがいかなる種類の質にもせよ、二つの反對なるもの、對立によつて構成されることを我々は常に見る。質の對立こそ恐らく最も強い且最も早く反省に齎されるものである。しかし、この質的對立者は原理上その役目を交換することが出来る。何故なら、この交換は反對そのものを變化させるのではないから。於之我々は質的對立の二項を積極的なものと消極的なものと呼ぶことが出来る。而してこの綜合は決定されたものである。

今我々は質と運動が相對立するのをみた。事實、單なる位置の變化は質には何らの變化をも齎らさない。併し、對立は即ち結合である。質は正にその反定立の故に運動に結び付く。のみならず、運動と質とが相關的に與へられるところの、方向と向きと速度とをもつた、一定の状態は一時的樣態に過ぎず、ひとはその運動の内にそれら諸状態間の變化をみるのである。而してこの變化が質を通してなされるとすれば結局それは質の變化でなければならぬ。かくして運動と質との綜合は變質に於てなされる。事實、質の變化は運動を豫想し、運動の變化は具體的には質の變化によつてのみ存し得る。兩者は相合して一つの獨異的現象をなすのである。變質を構成する契機は先づ、或る質の一定期間の永續である。これの反定立としては、その質が否定され自分自身から出てゆくことである。即ち變質をうけて謂はゞ間に陥ることである。而してこの間と二つの異質が推移によつて結びつけられる時、即ち質の變形が起る時、綜合が完成されることとなる。

今我々が變質の名の下に考察した過程に於ては、出發點となる質は全く消滅せねばならぬ。この想念に對しては起點としてとられる質の状態が何時までも維持される過程が反定立せねばならぬ。従つてそれは消滅せぬ定立と定立には缺けたあ

る決定を維持する反定立とによつて構成されねばならぬ。これは即ち種化スペンソイカシヨの法則の内容をなすものである。かくして種化の法則は類種差種の三契機をもつて變質の反定立をなす。

では、變質と種化の綜合は何であるか。この二者は對項として互に求め合ふが故に、それらは同時的にも、又一方の性質によつて、繼起的にも、既に反對として連帶的である。變質と種化の相關的狀態の集合全體及び繼列全體は、それらの一狀態が措定されるや否や措定される、何故なら、その一狀態は全狀態を呼ぶのであるから。従つて、この場合、質的な時間空間の諸部分はその各の變化や固定が全體に響くかの様に結びついてゐるのである。或は我々は、この時、質料的に質的に充實したものとして世界を表象することによつてこの普遍的結合を想像するのである。ところが今の我々は變質と種化の連帶を、反對としてではなく、融和として表象し様とする。従つて、この兩者が同時にそれから導出さる可き一つの想念が必要となる。即ち質的時間空間の諸部分は一つに結びつきそれから分析により合成及びその相關者即ち變化の生ずることが必要である。言ひ換へれば、それらの諸部分は相互に相關的な固定性と變化を促し合ふことが要求される。こゝに於て我々は世界の充實を

或は充實により説明さる可きもの、秩序の存することを今度は想像として、眞理として見出すのである。この秩序の特性として我々は機械的或は因果的決定性を見る。因果性の第一契機原因とは、事物の部分が、自分の外にあるとの事實によつて、自分丈で孤立的にある時より異つたものである必然性である。第二契機結果とは事物の部分が、自分自身であるものより排除された時、それが投げ去られてゐる状態である。この二者は原因の展開結果の實現としての作用によつて綜合される。

所で、現象が因果的に決定されるとは、それらの現象が、それらに先行しそれらに對し後からの力 *vis a tergo* をなす制約によつて存することである。換言すれば、それは現象を歸結として表すことである。然るに歸結とは秩序や良さの考慮なくして存し得又存することである。従つて歸結の想念は秩序や良さの觀念の根柢に考へられる觀念、即ち目的の觀念との相關によつてのみ考へられることとなる。純粹な單純な歸結は抽象に過ぎず、その外に決定さる可きものが、或は説明さる可きものが、具體的現象には殘されてゐる。それ故、我々は因果律に對して目的律を立てねばならぬ。目的性の想念は目的、手段、體系の三契機をもつことは言ふ迄もない。手段は本質的に目的に隸屬する。體系とは目的と手段によつて形成された全體である。

正、反、合の過程によつて範疇の綜合的構成を續けてきた我々は、今、目的々全體としての目的性に到達した。併し、この想念は因果性との關係に於てのみ可能であるとすれば、我々は更にこの兩者の綜合的想念を發見しなければならぬ。目的性と因果性を何れも抽象的としてそれらを何れも自分の要素として含む具體的全體が最後に發見されることを必要とする。而してそれは、行爲的體系と呼べる可きであらう。では、それは何を意味するのであるか。先づそれは完成された全體でなければならぬ。何故なら因果性と目的性の單なる並存が既に或る意味に於て完成的全體性を示すのであるから。何故なら、因果的決定性が體系的に整頓されるなら、即ち體系の體系が構成されるなら、凡ての不決定性は消滅し決定性は完全となるからである。さて、斯くの如くそれが完成的全體である以上我々の到達した關係は——全體性と雖も關係である、我々には關係を除いて存在は有り得ない——その存在性を自らの内に有たねばならぬ。今まで我々の辿つてきた關係は凡てその存在を他の關係に依據せしめてゐた。けれども我々は最早他のものに憩ひ得ぬ關係に當面したのである。従つて、こゝに我々はもはや我々を他へ押しやることなくして而も物自體ではない存在様態を發見せねばならぬ。それを見出し得ぬなら我々の今までの構成

は全て無力となるであらう。關係であり、完成的全體であり、而して自分以外に根據なき實在性として、行爲的體系は自我の自我に對する關係なのである。而してこの關係は外に立つ觀察者によつて確かめられるのであつてはならない。今の我々には外部的證明は許されない。それ故、行爲的體系は内面的性格を表はす可きであり、而して、内面的性格として獨立性と充足性を示すこと、それは自由をもつことである。ところで、自由であるとは、自分の行爲の系列を單に本性に従ふて發展せしめることではなく、或る行爲を或は他の或る行爲を遂行することである。従つて、自由行爲は最も深き意味に於ける可能的なものである。それは未だなくして應である可き事實ではなく、それはないことを得る事實である。こゝに於ては諾否は二つながらも、のゝ内に含まれるのではない。それらは何れもそのものに結び付いてはゐる、が併し、その内の一つのみがそのものゝ屬性となるのである。不可能の可能性こそ眞の可能性である。かゝる意味に於ける自由の存在としての行爲的體系は、それ故、對自的なものである。即ち、意識こそ我々のもともめるものである。こゝに於ては主體への屬性の關係は偶然的である。p. 311.この行爲的體系に至つて初めて我々が明かにし得るものは、行爲者、主體、表象者、即ち自我である。これに對し行爲者が自分に與へうる

ものとみなす決定及び可能的な所與的存在が客體、表象されたもの、非我を構成する。但しこの場合嚴密な意味の自我はなくとも、それが比較的自我に近い時、それはより非我的なものに對しては自我の側に立つのである。最後に自我と非我との綜合、それが意識であり、意識を外にしては自我も非我也も抽象的存在に過ぎない。註二

關係の想念に出發して九折の路を登つてきた我々は、今や、意識即ち人格性註三に於て、遂に、頂上に到達し得た。人格性は果して全體性を關係に於て把握し得たであらうか。我々は更にその精密なる考察に入らう。

先づ意識は知識ではない、知識が意識の一部である。而してこの意識を以て反省的意識とではなく廣く自發的意識と解する限り、あらゆる表象は意識的であり、他方、あらゆる意識が表象としてあることは言ふ迄もないから、表象と意識とは同意語である。併し表象とは一體嚴密には何を意味するのであるか。普通表象なる言葉はものを表はすものとして用ゐられる。このものを超越的として解することは、しかし、素樸的な見方であつて、表象は高次の意味に於てはたゞ主客の一致を示すものとして解する可きである。この場合には、超越的實體は否定され、表象の對象も亦表象されたものとして見做されねばならない。即ち表象はものを表象するのではない。

La représentation ne représente pas. 表象は主観であると共に客観である。それは實在自身である。表象が存在であり、存在は表象である。

表象の一般的性質はさうであるが、それは具體的には夫々の様態に於てあらはれる。その様態は先づ理論的表象である。次にそれは實踐的表象である。何故なら表象と意識とは今見た通り同意語であるが、その意識とは曩に一言した通り行爲的體系を意味するのであるから。——このことは後に一層明かとならう。嚴密に言ふなら純理論的表象なるものが却つて不可能なのである。^{註四}最後に、行爲は成功的か失敗的な結果をもちそれに對しては評價がなされるであらう。そこに感情的表象が生ずるのである。

さて、理論的表象から見ると、この表象はそれを支配するものが主観であるか客観であるかそれ共その融合したものであるかによつて分たれる。主観的表象とは主観によつて創造がなされる表象である。無論この表象も再構成を續けるではあらうが、それは完全への道であつて正確への過程ではない。この表象は特殊の見地から出ることとは出來ず偶然的性質をしかもつことも出來ない。この表象に對してはその反定立として普遍性への道をとるものがあらねばならぬ。それが客観的表

象である。最後にこの兩者を結合せむとするものが論理的表象である。但しこれら三表象が連帶的であり何れも獨立しては存しないことは明かであらう。ところでこの理論的表象の根柢をなすものは推理であり、推理の基礎は媒語にある。而して媒語とは關係づけに外ならないのである。推理とは一極端項から他の極端項にゆくことであるが、それら二項がより關係づけられる程その表象がより理論的と呼ばる可き理由をこゝに見出し得ると思ふ。

兎も角、理論的表象はその何れの様態に於てにしろ關係として現れる、けれどもそれは客觀に優勢をもつ限り意識の深みへまで這入ることは出來ない。實踐的表象を研究することによつて、ひととは主觀の優勢を見ることが出來、意識はその根源の一斑を示すであらう。我々は、この表象に於て、存在することは行爲することであり、眞の行爲とは自我と非我とその綜合即ち意識を與へる自由行爲であることを知らうとするのである。その爲に先づ自由の概念を正確に把握しやう。自由は通常なされる様に自發性としてとられてはならぬ。何故ならそれはやはり一種の必然性であるから。自由は偶然的なるものをもつことによつて始めて成立する。併し乍ら自由を純粹な偶然性とすることは出來ない。純粹な偶然性とは絶對的非決定性を

意味するのであるが、自由とはかゝるものではない。自由は純粹必然でもなく純粹偶然でもない。自由とは必然と偶然の綜合である、換言すれば自由行爲とは動機的行爲なのである。では動機とは何であるか。それは原因でもなく目的でもない。否寧ろその兩者であつて而もそれを越えた何ものかである。動機とは我々の内に發展する目的々にして因果的な過程の一面であつて、これこそ現實であり行爲的體系に於ける原因と結果の綜合の具體的表現である。それは熟考する意識として成立するが、そこに現れるものは全力を以て押しやり或は引き留める實踐的過程である。嚴密に言ふならば動機的行爲は、原因であると共に目的でありその背後に凡ての想念を従へた最高媒語が自らの光によつて明かにし自らの力によつて動かす結論である。『自分に留つてゐて自分から出發して神から出發する』と言はれた言葉はこゝにこそ了解さる可きであらう。

次に意識を見やう。意識は或る人々によつて客觀的本質の分裂したものとして理解される。けれどもこの考へ方に於ては、存するものは客觀のみであつて其處に主觀の這入り得る場所がない。そこで或る人々は意識を以て知的に動くものとして主觀を導入しやうとするのであるが、それは客觀的必然性の内に偶然性をゆるす

ことである。事實意識は選擇の要求としてのみ説明されうるのである。又或る人は意識を以て完全なるものとし、完全なるものは自らの内丈で構成されるとする。我々も意識が完全なものであることは認めるのであるが、完全とは自分を越え非我に接觸し従つて偶然をもつことによつて始めて成立すると考へられねばならない。註五この様にして意識は偶然性を特色とする對自的存在として理解されることとなるのである。

先刻自由は偶然性を含むことを見た。然るに偶然性とは存在と非存在の同等な可能性である。従つて偶然と同様自由も亦最も深い意味の可能性即ち同等な存在可能と非存在可能をもち而して相互に排他的である未決定の將來をもつ。所が二者の一方のみが存在し他が存在し得ぬ反對は我々が今迄見てきたものとは異なる。今迄我々が辿つてきた反對は接續詞「と」によつて結ばれる相互肯定であつた。これに反して今こゝに見出したのは離接詞「か」によつて結合され一方の肯定に伴ふ他方の絶對否定を齎らすものである。即ち我々は自由の段階に至ると共に反對々立を捨て矛盾對立を肯定せむとすに至つた。兎も角偶然的將來は今迄の意味に於ける關係と言はれることは出來ない。それは何れも現實に結び付き乍ら現實丈から

それを導き出すことは出来ない。それは物自體に於ける屬性自體と見做され得ない。抽象的關係は凡て自體として一應考へられる。決定論が眞理とすれば事物及び事物の關係は他の存在様態を探す要もなく自體的存在をもち得る。事實、決定論は實體化された物自體に對應する。しかしこの見地は抽象的であり、決定性に偶然性が對應すると共に物自體には排他的な項の對立が對應せねばならぬ。さうしてこの排他項の支持者が自由であり、この最高實在の様態それが對自的存在或は主客の綜合としての意識なのである。それではこの自由とは如何なる過程であらう。こゝに於ては先づ低い意味の存在即ち決定性の全體が越えられる。この存在は謂はゞ無の内に一旦逃れ、そこで絶對的反對の原理となつて、存在するものゝ側に存在せぬものを其處から涌出さしめるのである。^{ドイト}或は寧ろ、先づ、内的多様の中にあつて統一を保有する發展の代りに根本的に反對する二つの可能を立てる、或は心理的に言ふなら、若干の異なる傾向を絶對的差異に齎しそれを矛盾對立として同時に採用し得ぬ二つの主なるものを對立せしめる。こゝに於て存在は自分であると共に自分以上の何かによつて押しやられることゝなるのである。何故なら、その存在を支配する爲には、この何ものかはその存在を豫想せねばならぬ、その意味に於てそれは存

在自身である、と共に、それを支配する爲にはそれはその存在以上のものでなければならぬのであるから。併し乍ら、決定性の全體は自分自身の内容をなすと同時にその絶對的反對者の内容をなすことは出來ず又その支配の力が自分自身にと同時に矛盾的可能者に對しその様な内容をなすことも出來ない。何故なら、矛盾項を自體的存在のまゝで共存せしめることが出來ぬ限り、即ち矛盾の實現が不可能である限り、その様な役目を果す現實はないからである。それ故にこそ我々は最初から矛盾的關係を捨て、反對的關係を採用した。然るに我々が辯證法の最高の段階に於て今見出したものはこの矛盾の性格を要求する。併しそれは自分の背後に唯、無のみを控へる支配項が正にこの無との隣接の故に無限にその絶對的反對項に接近し得るからである。^{P. 425.} (矛盾はたゞ綜合的表象の終末に於てのみ現はれ得る。^{P. 426.}) 決定性としての獨立項と、絶對的反對者としての支配項と、區別されつゝもその支配性を通して統一されて非實在論的な存在を構成する原始的統一。これが我々の辯證法の最後の段階である。而して此處に我々は最も嚴密なる意味の主觀と客觀と對自的存在即ち意識を見出すと共に意識と自由の同一性を認めるのである。

こゝに於て我々はその最高度に於ける表象一般を説明することが出来る。事實、

我々には表象以外の何ものもない。けれどもまた選擇のなさる可き可能項はそのまゝ實在ではない。故に存在が實在性を得る爲には經驗論者の説を採用しなければならぬのである。即ち純主知主義は不充分である。實在は實踐的表象に於ける自由なる意欲によつて始めて成立する。實在するとは欲せられることである。ワルツ論理的決定性を超越したこの意欲的決定性こそ實在の眞の基礎である。これこそ、而してこれのみが、我々にとつて純粹事實なのである。ワルツ存在註六の起源に關する問題もこゝに一つの解決を得ると思ふ。但しその爲には先づ起源の意味を明かにしておく可きである。即ち我々は歴史の起源と辯證法的起源を區別せねばならぬ。何故なら、第一想念及びその支持者たる精神の起源を説明するのに因果律及びその他の想念を適用することは出来ないから、それはそれらをも一契機として含む辯證法によつてなされねばならないのである。では辯證法の本質は何であるか。それは今迄我々が辿つてきた通り論理的であることにある。歴史は辯證法の最後の段階としての意識が措定されて後始めて、或はその措定と共に、始まるものである。歴史と辯證法は別のものである。P. 471即ち歴史の特色は偶然性を含むところにある。P. 471勿論その偶然性は一旦歴史の内に落ちるや否や決定論によつて積分される、がしかしそ

のことは偶然性が歴史の特質をなすことを妨げるものではない。かくして、事實の起源の説明に事實を使用することの不可能を認める限り、實在の根源的起源は純論理としての辯證法に求められねばならないのである。では、存在の辯證法的起源はどうであるか。經驗論者と主意主義者は知的なるものと現實なるものとの間にはそれを結ぶ通路なしとする。けれども我々は思惟から出ることは出来ない。必然的に綜合的に關係から目的への道を傳つてきた我々は更にその道を續ける他はない。即ち我々にとつては知的なるものと現實なるものは同一段階組織の異なる段階に過ぎない。いかなる概念も必然的發展によつて意識に導かれ得るのである。而して、その辯證法的發展自身が、その最後の段階に於て、現實的具體的存在は自由行為によつて措定されることを要求するのである。この最後の點に於ては我々は主意主義に同意する。併し乍ら、必然性がなければ偶然性はなく、この兩者の對立がなければ自由もない従つて、偶然性及び自由はその下位的要素として必然性を豫想する。この意味に於ける制約としての必然性を見逃す點に我々は主意主義の缺點を見ざるを得ない。それにしても自由は選擇に成立する。従つて眞の現實は意欲に成立することゝなるのである。決定性即ち概念の段階組織はその要素的制約

に過ぎず、存在はその第一歩よりしてその制約を乗り越える。存在の論理的起源は行爲にあり、現實は行爲に他ならない。斯くして、各精神註七は各自の地平圈を出て創造を遂行し、特殊決定の世界を生ずることによつて抽象性即ち一般性を限定してゆくのである。この時それが一定の必然性の圏内に於て行はれることを忘れてはならぬのは最早言ふ迄もない、これこそ我々の立場をして單なる主意主義から區別せしめるものであるから。

歴史創造としての實踐的表象は三つの様態に於て現れる。技術的活動性、藝術的活動性及び道徳的活動性が即ちそれである。技術的活動性は結果の獲得を目的とする。而して結果が凡てあるところにこの活動性の特色が存する。藝術的活動性は手段が一切であることを特徴とする。美は結果を度外視するところに成立する。乃ち、藝術的活動性は遊戯の活動性である。Plato 道徳的活動性は前二者の綜合として目的と手段を包含するもの内に成立する、即ち意志の内に成立する。意志は目的と手段の支持者であり、目的と手段は具體的な意志の抽象的の二契機に過ぎない。意志こそ活動性であり意欲こそ行爲である。こゝで我々は道徳に就て一言するの
がいゝと思ふ。道徳とは理性の自由意志への呼びかけである。而して理性が絶對

性を本質とする限りこの呼びかけは強制的である。即ち道德的命令はカントの言ふ通り定言的カテゴリツクである。けれども我々にとつてはそれは形式的ではない、あらゆる制約から解放された純形式の故に定言的であるのではなく、却て一切の制約を含むが故の無上命令である。従つて我々は完成的道德説の立場を取らねばならぬ。こゝに於ては善は眞の一面である、或は寧ろよき行爲をすることが即ち眞である。何故ならそれは存在の肯定であるから。ところで我々にとつては存在とは關係であり、關係の最高段階は意識であり、意識の原本の様態は實踐的表象に於ける道德的活動性であつた。而してそれは一般に人格と呼ばれることが出來やう。従つて、最高の存在論的價値にして同時に道德的價値をなすものは人格である。道德的義務とは人格化の行爲でなければならぬ。

最後に感情的表象を見る。感情的表象は對象的に立てられた理論的表象に對して主觀的行爲としての實踐的表象が謂はゞ同化する時その結果として生ずる表象である。この表象即ち快苦の感情が相關的にのみ可能であることに就て述べる要は最早なからう。我々はこの表象と活動性との關係について一言しやう。一體快感は活動性と相關的である、全然活動性のないところに快感は存しない。のみなら

す快感は活動性に依據するものである、換言すれば快感は活動性の發動に續いて起るのであつて、その逆ではない。勿論日常的にはこの逆も可能ではあるが、しかし眞の活動性が問題となる時にはそれは存在論的に不可能である。何故なら活動性は目的への活動性であり、最初に存するものは快ではなくして理念であるからである。快苦はこの目的への活動の結果に生ずるものに過ぎない。感情的表象は感覺的感性、藝術的感動性、道徳的感動性の三契機をもつ。斯くして道徳的感動性が表象の頂上を占めることとなるのである。但し、感動性は、凡て、最高結論と言ふよりも寧ろエピソードと呼べる可きであらう。p. 120.

存在を關係によつて把握せむとすることは、一見するところ、無限なる過程を要求するか、さもなければ最後には物自體に撞著することにより關係自身が直觀に代へらる可き様にみえる。然るに我々の辯證法は意識に於て終結をもつと共にその意識は最後まで關係であることを主張した。其處で我々は一層精密なる考察をこの想念に向けたのであつた。その結果は何であつたか。

意識の原本的なあり方は實踐的表象であり、特に道徳的活動性である。而してこ

の活動性の特色は關係を自由選擇に於て成立せしめるにある。もし存在を單に反對關係のみで限定せむとするならば、そこに無限なる過程が必要とならう。けれども自由選擇はその過程を謂はゞ一瞬にして斷截し去るのである。併しこの斷截は實體としての物自體に到達するが爲でもなく、直觀によつてそれを掌握するが爲でもない。我々には表象を外にしては存在はなく、關係を除いては表象はない。精神は實踐的表象の支配項を中心とする諸關係の綜合として成立する。勿論生きた發展の現實である限り精神は完成したものではない。が併し、矛盾律の導き出す現實的無限の不可能性は存在を全體性として捉へるのである。即ち存在の諸限定の總體が全體を構成しこの外には全體はあり得ない。その外に存するものは時間一般、空間一般、因果律一般のみである。例へば第一原因の前になほ原因を必要と認める限り認識の相對性を説いたルヌツヰイエは正しい。が亦我々は更に具體的な立場に入つて彼と共に全體綜合の可能性を肯定せねばならぬ。何故なら因果律一般なるものは想像的產物に過ぎないからである。實際、事實的原因と想像的原因を混合することは出来ない。精神の最高段階としての意志が最初に立てたものが第一原因であり、それ以前のものとは想像的原因に他ならない。従つて、精神 *Intellekt* が第一行

爲をなした瞬間が第一瞬間であり、彼が最初に立てた原因が第一原因であり、彼がその行爲の中心のまはりに延した空間が第一空間である等々、と言はねばならぬ。自由としての意志が現實的全體を構成する。即ち精神が全體であり、精神が全體を把握する。もし絶對なる語を以て凡ゆる關係を含むものと解するなら、精神こそ絶對である。

それではこの精神はいかなる姿で現れるであらうか。第一實在はいかなる形で有限的精神 *l'esprit* に示されるであらうか。先づ我々はそれを唯物論的に説明することは出来ない、それは抽象的であり我々が今まで辿つてきた方法にとつてそれは存在の最も下位の限定であるから。次に觀念論的汎神論及び非人格主義も捨てられねばならぬ。何故なら、根本存在を思惟とする點に於ては我々は前者に同意するが、思惟を實體化する點及び唯一個體をしか認めぬ點に於て我々はこの説に満足し得ないのであり、後者はカントの如く『我考ふ』を以て抽象的普遍的とするものであるが、斯く法則自體を個人的思惟に成立せしめることは、法則を素材に内在せしめるとの意味で唯物論に陥るか、少くとも觀念論的汎神論に歸着するからである。對之、ひとは多くの個人的意識を認めその内に普遍的意識を導入せむとする。この説は人

格を認める點で正しいと言へるが、それは人間の有限性を認めぬ點に於て我々はこれを採用することも出来ない。かく考へてくれば、我々には有神論のみが残されたこととなる。併し乍ら、觀念論にあつて神と人との結合を許すことは出来ず、又この立場に於ては、よし神が存在するとしてもそれは臆測の形式に於てしか知られ得ない。のみならず、無神論こそ眞の科學的方法であると言はれる通り、科學的説明に神をもち來ることも拒否する可きである。が併し、一般に、説明原理は説明される對象に相應するものであることを要する。従つて絶對的自立的存在即ち世界を説明するにもそれに相應する原理が必要である。而して神にとつてはそれは過重ではないであらう。それ故我々が少しでも自分から出て個體相互の交通方法を知り得るなら我々は我々が直接には捉へ得ぬ獨立的存在者即ち神を以てその支持者とせざるを得ぬのである。勿論人間の思惟の有限性に立つ證明は最早論證的とは言ひ得ない。けれども、觀念論は自らの堅固さを誇りつゝも人間中心論の不遜を敢てしないのである。

有神論が最も可能的であるのを見た我々は有限的存在者間の關係を考察するにもこの説を用ゐる可きである。さて、個體の本質を考察した後その個體間の關係を

問ふたライブニツツはその時大海に投げ入れられた感じをもつた。而して彼は、それを豫定調和による形而上學的説明によつて解決せむとしたのであつた。これに對してルヌウヅイエはこの形而上學的色彩に飽足らずして個體間の調和を函數的關係に於ける根本事實とした。併し乍らかゝる態度を取ることは觀念論を放棄することである。觀念論を最後迄守らむとする我々は、寧ろ、ライブニツツの説を採用す可きである。けれども豫定調和を立てることは即ち個體の自由を奪ふことである。個體の自由を認め人格の獨立を主張する我々は豫定調和を肯定することは出來ない。では、豫定調和を否定して而も觀念論を維持する爲には如何にす可きであるか。我々は先づ個體の自由を主張しやう。このことは個體が神の全體の調和を破ることである。然るに凡ての個體は神によつて結合するが故に——これこそ觀念論の本質である——この破壊は同時に他の個體に影響せねばならぬ。即ち個體は他の個體の自由行爲によつて反つてそれに結び付くこととなる。個體がその個性に従ひ最も個體的にはたらく時、即ち充分なる自由を發揮する時、その調和破壊行爲によつて個體は相互に結びつくこととなる。かく見るならば豫定調和ではなくして、調和破壊の假説 *Hypothèse de la rupture*、我々の求めるものでなければならぬ。

い。このことは被造物と神との關係に就ても言はれねばならぬ。相互抗爭によつてはじめて個體たり得る被造物はまた神に對して叛きうるところに存在者の性格を獲得する。全然神に依在する限り被造物は存在者たり得ない。惡の可能性に存在者の本性は存するのである。

我々の問題に關する限り、アムランは以上の様に説く。

註一 O. Hamelin—Essai sur les éléments principaux de la représentation, 2^e édition, 1925, p. 13.

註二 我々が餘りにも形式的に發展させた範疇の夫々のアムラン的な解釋及び他説に對する彼の自衛に多くの興味を見出し得るのではあるが、この試論は、多少なりとも困難から免れる爲に、その中心問題から離れたそれらを割愛することを求める。

註三 アムランにあつて意識が何故人格性の範疇として呼ばれるかは後に明かとならう。

註四 ひとは此處にもルヌヅヴェイエの思想を思ひ出すであらう。アムランの思想の到る處に見出し得る彼の影響は一々注意する迄もないと思ふ。却て、アムランの思想の不充分なる敘述はルヌヅヴェイエを回想することによつて補はる可きである、勿論兩者の根本的相違を忘れぬとの條件に於て。

註五 偶然は完全の徵表である。p. 413.

註六 Cf. p. 403 et suiv.

註七 アムランの立場に於ていかにして多くの精神が可能であるかは後に明かとならう。

四

哲學を以て現實の理論的概念的把握にあるとするならば、それは常に區別の相に於てなされねばならぬ。アムランが關係の概念を根本範疇としたのは、かゝる見地

に立つ限り、正當なものと言ふ可きである。ところで形式的には形式は内容に反比例する。けれども現實把握を目的とする眞の哲學は體系化と共に具體化がなされる仕方に於てそれがなされることを求める。アムランはそれ故内包化の方向に於て關係の發展を進めて行つたのである。が、更に、それがいかに内包化であるにしても關係概念によつて行はれる限りかゝる體系は終局の具體的全體に達することは出来ない様に見える。宛も圓を多角形によつて限定せむとする如く。事實、コーヘンは物自體を極限概念以上の形に於て捉へることは出来なかつた。アムランは果して物自體に到達し得たであらうか、或は又物自體の問題を別の仕方に於て解決し得たであらうか。蓋ふに、カントにあつて物自體は感性界には這入り得ない存在として叡知界に据ゑられた。が、それは純粹理性の領域に於てのみであつて、實踐理性批判に於ては、それは最早彼岸に存するものではなく理性的存在者は實踐によつてそれに參與することが許されるに到つた。けれども我々はこれによつて物自體の問題が解決されたと言ふことは出来ない。何故なら、我々には純粹理性に於ける物自體が問題なのであるから。結局ひとくくは純粹理性批判にこの問題の解決を得ることは出来ない。ヘーゲルはこの點に於てカントを越えたと考へることが出来

る。尤も、絶對者としての具體的普遍者なるものは彼の辯證法の眞の概念に矛盾するものであるかも知れないが、それにしても最初より物自體には達し得ない立場に立つたとも言へる。第一批判に對しては、ヘーゲルは少くともそれへの道を示し得たとは言へるであらう。けれどもこゝで我々は忘れてはならぬ。ヘーゲルはこの新境地を開拓する爲に論理の立場を出てゆかねばならなかつた。これに對してアムランは最後迄悟性の立場を守らうとする。彼は敢然として貧弱なる哲學の誹を受ける。而して既に我々が見た如く、彼は悟性論理の命令を根本原理としてその辯證法を發展させた、而もそれによつて最後に自由存在としての人格性に到達し得た。カントに於てもヘーゲルに於ても成功し得なかつたことを彼はいかにして成し遂げたのであらう。我々はこゝで改めて矛盾と反對の兩概念の關係を見直す必要に迫られるのである。既に述べた通り、彼に於ては、反對とは現實的相對的對立であり矛盾とは觀念的絶對的對立である。而して哲學が同一律論理の原理を唯一の原理とする限り、我々は反對的對立による辯證法を發展せしめる可きであるとしたのであつた。然るに、彼はその最高段階に於て人格性即ち自由の行爲的體系を認めただけではないか。而して自由の本質は可能にあり、可能の眞意義が不可能の可能即ち矛盾

にゐると説いたことは我々の知つた通りである。彼は遂に自らの主張を捨てたのであるか。否。彼は最後迄反對對立を維持せむとする。彼は自由の段階に於てもその矛盾的二項の一方に優越性を與へることにより兩項を和解せしめむとした。矛盾的對立は絶對的反對對立に他ならない。^{p. 15.}反對對立を主張する彼としては斯く言はざるを得ないであらう。併し我々にとつては問題は彼が矛盾をいかにして同一律によつて解釋したかではなく、彼が矛盾現象を事實的に現實の根本範疇として肯定したことである。否、そのことよりも更に注目すべきは反對對立による辯證法によつて、彼が綜合的構成的に最も具體的な現實としての矛盾的現象を導出し得たことではなからうか。物自體を連續の極限としてのみ肯定せむとする立場に對し、最後の段階に至つて一躍物自體の場所に突入するところに彼の方法の特色があるのではなからうか。而してそこに於て實體として不變の本質としての物自體は捨てられ相對的な矛盾的關係が、^{註二}凡ての抽象的關係を從へてそれに代るところに彼の面目があるのではなからうか。

アムランは矛盾的對立を極限的關係として現實の概念的構成を終つた。而してこゝに彼の體系が終結するのは反對對立の關係概念に出發する彼としては當然で

ある。併し乍ら、現實の探求は實はこゝに終る可きではない。もし現實の本性がその第一歩より辯證法の制約を乗り越える存在存在即ち偶然性を特色とする歴史にあるならば、かゝる歴史の自體的構造の研究こそ現實把握を目的とする哲學の根本任務ではなからうか。併しそれをアムランに要求することは出来ぬ。こゝに彼の方法の制限と抽象性を認める可きではなからうか。而もこのことは歴史と辯證法を峻別せむとする彼P. 431.の立場に於ては必然の歸結ではなからうか。

この解釋に對し我々は更にアムランを辯護してみたい。アムランに於ては、彼の意味に於ける辯證法と歴史の對立は一般的に論理性と論理的偶然性の對立として相容れない。併し乍ら、かゝる對立が可能である爲には先づそれらをその抽象とする具體的なる何ものかゝなければならぬ。それは何であるか。それが即ち事實或は經驗である。而してこの事實の内に眞理を發見することこそ哲學の任務である。ではそれは如何にして可能であるか。こゝにアムランは歸納法を説いた。彼にあつては歸納法は一般性をではなく普遍性を、多數性をではなく必然性を獲得する手段である。P. 50.従つて眞理の獲得には必ずしも多くの事實を必要としない。或る人は森を歩いて薪を見ず、或る人は竹を打つ石の響に人生を悟る。我々は現前の事實に

普遍の眞理を發見することに努める可きである。ところで、歸納法は對象的事實に關して述べられた。併し乍ら、實は、アムランに於て事實はその深い意味に於ては對象的ではなかつた。作用的事實として行爲こそ眞の事實であつた。従つて眞理をもちゝる事實の内に見出さねばならない。眞理とは對象的事實の場合必然性であり、必然性は主觀の否定を意味する。^{p. 507}眞理の意味は行爲的眞理に於ても形式的には同じである。即ち行爲的主觀の否定によつて眞理は獲得される。けれども既に作用的世界に入つた我々は今の立場に於ては自己の否定は反つて自己の肯定でなければならぬ。但しこの時否定は否定の否定を豫想してはならぬ。兩者の間に連続があつてはならぬ。行爲的體系に於ては眞理は永遠の否定を通して發見されてゆく。即ち歴史に於ける眞理は、もし我々がかく名附けるとすれば、作用的矛盾の辯證法によつて發見されてゆくのである。而して、事實と眞理への過程とが一つであるところに行爲的體系の特色があるとすれば、この自己否定の過程、即ち作用的矛盾の辯證法が即ちアムランの歴史の構造なのではなからうか。それでは、併し、なせアムランは歴史を偶然とし、純粹事實としてそれを辯證法から區別せむとしたのであらうか。それを知る爲には彼にあつて歴史が何故に偶然であるかを見直すことが必

要である。彼によれば存在の辯證法はその根柢に純粹經驗として自由行爲をもつ。而してこの行爲は可能性に存在性を與へるものであり存在とは意志せられることであるが故に、純粹論理としての辯證法からは導出し得ぬものとしてそれは、辯證法を乗り越え、それに對しては偶然的性格をしか有ち得なかつた。然るに、もし純粹論理の辯證法に對し謂はゞ意志論理として矛盾辯證法を許すならば、かゝる偶然性は反つて必然性として見られることゝなる。可能性に加へられる存在性はこの矛盾辯證法の原理により必然的に導出されるのであるから。従つて問題はかゝる矛盾的辯證法をアムランに認め得るか否かとなる。我々は彼の人格性の原本的な様態はかゝる自己否定的構造をもつものと解したい。よし彼自身の言語としてそれを見出し得ぬとしても彼の叙述はかく解し得る内容をもちうると思ふ。殊に全體的決定性即ち自我に對し、唯一なる嚴密な意味の可能性即ち絶對的反對が對立し、而して正にこの絶對的反對の故に一方の肯定によつて他が排除されるとすれば、それは即ち自己の否定でしかあり得ないのである。アムランがこの自己否定的辯證法を説かぬのは、形式論理を固守せむとする限り正當であり、この立場に於ては矛盾的關係もなほ對象的に經過的に或は過去の未來的に見られるが故に歴史が偶然として

現はれるのも當然である。が併しこの關係は作用的に瞬間的に或は現在のに見られねばならぬ。作用的辯證法を事實眞理として承認することは決して悟性論理に牴觸するものではない。矛盾論理を形式論理の極限として強ひて説明せむとするよりも寧ろ形式論理の限界を知りその論理自身よりの必然的歸結として事實論理を立てることこそ必要なものではなからうか。アムランの所謂人格性を以て自己否定的矛盾的關係と解し得るならば、彼の體系は正にそれを主張するものと見做されねばならぬ。彼の體系は歴史を單に悟性論理の外に措定したのみではなく、歴史自身の原理として矛盾論理を説くものであると解し度い。冗言を敢てするならば、無論、アムランは悟性論理に終始したのではなく却てそれは意志の基礎に立つ可きことを説いてはゐる、が併しその意志は、再三述べた通り、對象的のみにみ見られその限り自由選擇であり偶然的であつてそれ自體の原理が把握されてゐず又彼の見地からは、一見、され得ない様に見える。これに對して、我々は、彼の方法は整合的に原本的表象としての意志に於て矛盾的辯證法を誘導し、従つて、現實自身の原理を捉へるものと解し得且解す可きであると主張し度いのである。

併し問題は更に進む。若し斯かる自己否定としての自由行爲が彼に於て純粹經

驗であるならば、彼は何故に他人の自由行爲を以てこの純粹經驗にも優る根本的經驗としたのであらう。上述の作用的辯證法的事實以上の具體的經驗が果して可能であらうか。而してそれは何を意味するのであるか。こゝで我々は經驗の概念の考察に迫られることとなる。蓋し經驗とは先づ與へられることであるが、與へられるとは即ち不合理性をもつことである。ところで、經驗が先づ與へられることを意味するならば、經驗とは最初主觀に對する客觀の超越的對立として考へられるであらう。所謂自然はかゝる意味に於て經驗とせられるのである。併し乍ら單に與へられることはそれ自身に不合理性をもつことではない。それは合理性としての主觀に對し一つの解かる可き課題であるに過ぎない。かゝる意味の所與に對しては寧ろそれ自身に不合理性をもつものとして自由行爲に於ける對立者が一層經驗的と言はれねばならぬ。けれどもかゝる意味の經驗はそれが主觀によつて統一される限りその内にその根柢には合理性を含まねばならぬ。それ故もし眞の所與眞の不合理性があるならばそれは第一の意味の他者にして而もそれに於ける如く消極的な不合理性ではなくして積極的な不合理性を以てはたらきかけるものとして第二の意味に於ける不合理性をもつものが必要である。それが他人と呼ぶる可きも

のであることは言ふ迄もない。併し乍ら、かゝる自由行為者としての他人の超越的存在と我々はいかにして交渉し得るのであるか。アムランの特色ある原理、調和破壊の假説の意味はこゝに存するのである。他が他であり我が我であることを由つて両者が直接結合するこの假説の構造こそ眞に具體的な作用的辯證法を示すものである。若し今まで我々が述べてきた作用的矛盾的辯證法を以て時間的と名づけるなら、今こゝに見出したものは空間的とも言へやう。併し實は前者は抽象的のみに捉へられ得るのであり、後者こそ具體的な辯證法である。従つてそれは寧ろ時間空間的と言はる可きであつて、無論、抽象的形態として空間的辯證法なるものも考へうるのではあるが、今こゝに我々の扱ふものはそれではない。それではアムランは何故この具體的現實を示すに假説の名を以てせむとするのであるか。それは彼がイデアリスムを固守せむとするに由ることは言を俟たぬ。併し何故彼はイデアリスムを死守せむとするのであるか。彼は正當にも捉へ得たこの辯證法的現實の具體的理解の爲にイデアリスムを標榜することをこそ捨てる可きではなかつたらうか。或は少くともこゝに於てイデアリスムの概念内容の變更を要求す可きではなかつたらうか。何れにもせよ、アムランに於ては眞理は人格の交渉を遁して、即ち抗

争による時間的空間的自己否定を通してなされる人格完成によつて獲得されるのである。

なほ、經驗は以上三つの形態に於て理解されるとしても、その根本様態は所與性であり不合理性である。従つて眞理への接近はこの所與性、不合理性の征服によつて始めて可能である。アムランがその主著を献じたルヌウヱが自分の師として、自由意志の問題に關する限り、殆んどそのまゝその思想を受入れたと思へるルキエが、試練を以て最後の言葉としたのはかゝる意味に於てはなからうか。^{註一} 双生兒として生れ、全く同じ服装と容貌と性質と力と生活をもち最後には同じ腕環をさへ與へられておきながら、その一人のみが神の方舟^{はこぶね}を開く可き鍵を與へられむとする二人のアベル。一人は天國に、他は地獄に！ しかし最後の榮冠は選ばれることにはなかつた。方舟の石に刻まれた唯一語。試練こそ神の言葉である。併し乍ら、試練の險阻を越えて眞理に進む路は遠い。最後の日がくるまで眞理は蓋然性に留らねばならぬ。^{P. 121.} 或は寧ろ^{ベルスベクテヤ}展望こそ我々のもつ唯一の眞理である。^{P. 120.} それにしても我々は一步一步眞理に近づきつゝも限りなき自己否定を永劫に続けねばならぬであらうか。はてしなき努力の路を遅々として歩み續ける我々は遂に憩ふ可き宿をもち

得ないのであらうか。否。現實は正にその現實性の故に永遠である。人格性は絶對眞理への過程の故に全體性に參與するのではない。矛盾の背後に存するものは唯、無のみ。^{p. 430} 想像されたる時間的永遠よりも寧ろ生即死の「この一瞬」こそ永遠なのである。

アムランの體系に最も嚴密なる意味の矛盾をゆるすことに由つて、今、我々は彼の哲學への一つの可能的な非難に對して辯護を試みた。この企てに對して人は或は反駁をなすであらう。何故なら、アムランにとつては悟性論理が唯一の哲學的原理であり、ヘーゲルに對して反對的對立の辯證法を主張したところに彼の面目があるのであるから。而して、事實彼は人格性に於ける矛盾をもその原理によつて説明せむとし、意志なるものも自己否定として、はたなく對象的に選擇としてとらへた。のみならず、もし佛蘭西哲學の一般的特色として、ものの對象的な考へ方を認め得るとすれば、かゝる見地からもこの反駁は正當な様に見える。それにも不拘我々はアムランの人格性にヘーゲル的な否、ヘーゲル以上の矛盾的關係をゆるさうとする。「外から見られた事實でなく」して「内在性格」をもち「我」と「我」との關係であつて「一方を肯定

する爲に他が絶對的に否定されるとすれば、かゝる命題の要求するものは最も嚴密な意味の矛盾的辯證法の構造をもたねばならないのである。それ故、彼の體系に於ける最後の關係は、よしそれが彼によつて如何に説明され様とも、それは我々が上來要求してきた構造でなければならぬ。若し人が我々の解釋に對してアムラン自身の思想を述べないと非難するならば、少くともアムランの體系の整合的なあり方としてそれを要求することは許されるのではなからうか。それが許し得ぬとすれば、彼は『なほ抽象的』との非難を受ける可能性をもつであらう。

最後に彼の哲學が主知主義に加へらる可き一般的非難をのがれることは言ふ迄もない。何故なら、主知主義の缺點はその根柢に考へらる可き先概念的なるものとしての純粹經驗をとらへ得ぬところにあるが、それはアムランに於ては意志としての人格性を通して把握され得るからである。純粹經驗とは主客の直接的合一であるが故に、それは一應所謂直觀によつて把握され得る様に見える。けれども主客が絶對的に對立するならばそれは主客の融和的同一として、はなく對立に於ける同一として捉へられねばならない。而してそれは我々の承認せむとした辯證法による綜合によらねばならないのである。のみならず、眞に具體的な現實は持續ではなく

して行爲的辯證法の構造をもつとすれば、アムランの立場は持續を純粹事實とする立場よりも一層具體的なものであると言ふ可きではなからうか。

兎も角アムランの立場に於ては、最も具體的な存在は行爲的辯證法としての人格性であり、この見地に於ては、この人格性によつて超越的不變的實體としての物自體は捨てられ、それに代へるに相對的な關係を以てせられるのであるが、その關係は謂はゞ機械的關係としてゝは^{モラル}なく矛盾的道德的關係としてあらゆる抽象的關係の基礎を構成するのである。(完)

註一 アムランの方法のみが問はれてゐる場合には、悟性論理による辯證法なるものが第一に問題とならねばならぬであらう。而してこの時には諸範疇の位置及び範疇自身が問題となり得るであらうし、(Cf. Rev. e de métaph. et de mor. 1922. p. 195.)又、彼の體系を抽象的概念的構成と非難せむとやる一般說に對しては、彼の方法与「observation」の一致を說くヘミール・シャルチエの理解も可能である。(Revue de métaph. et de mor. 1907. p. 813.)けれども、彼の方法をではなく、彼の體系に於ける物自體を探れる我々は、この視角から彼の方法を論ずるに留めることは許されるであらう。彼の所謂綜合的方法そのものに關して自らそれを批判し得なかつた我々は、この問題に關する限り、ダルボンの解釋に最も同意することである。言して我々の立場を明かにして置かう。Cf. Revue de métaph. et de mor. 1929.

註二 Lequier : Recherche de la première vérité. Abel, et Abel.