

哲學研究

第二百三十五號

第二十卷
第十册

種の論理と世界圖式

— 絶對媒介の哲學への途 —

田邊元

—

論理といふ概念の最も一般的なる意味は推論的といふことでなければならぬ。如何に此概念を廣く解するも、此本質を缺くことは許されない。若し之を缺けば、論理は表現の解釋と同意に歸する外無いであらう。併し、例へば心理學者リポーが『感情の論理』を著した時にも、推論を以て凡ての論理に固有なる本質と考へ、感情の媒介に由る推論を主題とすることを理由として、感情の論理を語ることの正當なる所以を辯じた如く (Ripot, *La Logique des sentiments*, p. 22—23)、論理の概念に其固有なる内

容を失はせまいと欲するならば、推論的といふことを以て其本質と解することは、如何にするも無視するを得ざる制限でなければならぬ。ヘーゲルも『推論は理性的なるものであり、理性的なるものの全體である』と云つた(Hegel, Enzyklopädie, § 181)。而して論理が理性の内容であることは改めて言ふを俟たないとすれば、論理の本質が推論にあることは、彼に於て自明であつたといはれよう。アリストテレスの論理學が分析論を中心とし、而して分析論の主要問題が推論に存することは周知の通りである。彼以來論理の傳統はヘーゲルに至るまで、推論を以て論理の本質と解することに於て一致するのである。然るに近時哲學の傾向が解釋論的となるに従ひ、自ら解釋論的を標榜せざる哲學にも、其主たる傾向が解釋論哲學に外ならざるものが少くない。斯かる哲學は却て表面上解釋論的方法を斥け自ら論理的と稱する場合に於ても、實はその所謂論理なるものが單に表現の解釋を意味するに止まり、推論的といふ本質を認めず、之を以て論理的なる哲學の缺くべからざる契機と自覺することなき限り、其立場は解釋論的であつて論理的ではないのである。それは存在の種々の領域を、絶對的なるものの表現の相異なる段階として解釋するに止まり、眞に論理的に推論關係を其間に設定して必然の發展を示すことは出來ない。此様な單に

表現の解釋を事とする哲學は「言語的」の意味に於て「ロゴスの」ではあつても「論理的」の意味に於て「ロゴスの」であるとはいはれない。「論理的」なるものは單に言語的表現の解釋に止まらずして、更に推論的なることを其本質とするのでなければならぬ。而して哲學が學である限りは論理的でなければならぬこと今更説くを須むざる所であるとすれば、學としての哲學はまさに推論的であつて、單に解釋論的に止まるべきでないことは、疑を容れる餘地が無であらう。

右の如く、論理は推論的なることを其本質とするものであるが、推論は概念に由る判断の媒介である。其故論理は先づ必然的に媒介を意味するのでなければならぬ。而も論理が例へば前述の「感情の論理」に於ける如く、單に何等か直接的にして其自身媒介せられざるものを前提として、それに相對的に媒介せられるに止まる限りは、絶對認識としての哲學に達することは出来ない。哲學に於ける論理は何等直接態を前提せざる絶對の媒介であり、前提をも更に媒介する絶對媒介でなければならぬ。そこに嚴密なる意味に於ける論理が、例へば感情の如き直接的なるものに由る媒介でなくして、其自身媒介せられたものたる概念の媒介に由る絶對媒介でなければならぬ所以が存する。論理とは約言すれば絶對媒介の謂である。論理の立場に於て

は凡てが媒介せられて居なければならぬ。其處では如何なるものも直接態のままに留まることを許されない。假令所謂絕對的なるものといへども、單に無媒介に止まることは出来ぬ。斯かる無媒介なる絕對は實は單に思念せられたる絕對たるに過ぎず、却てそれは相對に對するものとして其自ら相對であり絕對ではないからである。ヘーゲルがバックスの祭の狂醉に比した如き、如何なる部分も酔ひ狂はざる所なき媒介運動の全體のみ、動即靜にして相對即絕對である。斯かる絕對媒介の自覺態にして始めて論理的たることが出来る。その媒介の全體といふも、部分に先だち自存する全體でなくして、これと否定的に對立する部分と同時に、後者に媒介せられたものとして存する全體でなければならぬ。又之を絕對と呼ぶも、絕對は却て之を否定する相對の媒介に於て、否定即肯定的に自己を維持し自己を實現するが故に絕對たるのである。此處に論理の立場に立つ哲學が、あらゆる直接的實體の定立を斥ける所以がある。存在の根源として創造的なる精神を考ふる所謂唯心論も、一切を物質とその屬性とに歸する所謂唯物論も、共に精神或は物質を直接的なる實體と解し、否定即肯定の絕對媒介に達せざる限り、論理の立場とは相容れない。斯かる實體を窮極の原理とする所謂形而上學が論理的なる哲學の斥ける所となる所以

である。否、更に實體的存在のみならず、存在と思惟とを越えたと考へられる一者、或は存在と思惟とを超越的に否定し、一切の定立を無に歸する所謂絶対無といへども、それが知的直觀の内容として無媒介的に立せられるものなる限り、論理とは兩立しない。此等の絶対的なるものも、單に論理を超越するものとして神祕的直觀に委せらるゝ限りは、無媒介なるものを斥け一切の直接態を否定する論理の承認する能はざる所である。論理は斯かる超越的絶対をも内在的相對的なるものとの媒介に於て思惟し、絶対の肯定と絶対の否定とを表裏相媒介するものとしてのみ認めるのである。論理にとつては、他を媒介とせざる一と自となく、否定を媒介とすることなき肯定は存しない。此意味に於て絶対媒介が論理の本質をなすのである。論理の自覺が他に於ける自覺であり、論理の肯定が否定に於ける肯定であるのはこれに由る。

右の如く論理が絶対媒介であり、一切の直接態を否定するといふことは、併しながら、必然に論理が自己と否定的に對立する直接態を媒介とし、之を否定しながら却て之を肯定するものなることを意味しなければならぬ。凡ての肯定は否定を媒介とすることを要求する論理は、亦凡ての否定を肯定に於ける否定として肯定の媒介たらしめることを要求する。第一の要求は明に論理の本質から必然に演繹せられる、

制約せられた要求であるが、第二の要求は却て論理を可能にする一見無制約的の自由なる要求である。従つて後者は或意味に於て論理の制限をなすものであつて、此要求の自由なる承認が即ち論理の實現たるに外ならない。其限り、それは自證の直接態に屬するといはなければならぬ。併しながら却てこれが現實的なる論理の自覺に外ならないのであるから、それは決して論理の外から論理を制限するのではなく、却て論理に内在するその可能制約たるのである。一切の定立を否定の媒介に於て肯定する論理は、自己自身の定立をも否定の媒介に於てするのでなければならぬ。然るに論理の本質が媒介である以上は、論理の否定は媒介の否定たる直接態であるより外無い。其故論理はその否定する直接態を却てそれ自身の媒介とするのであつて、この論理に對する否定が論理そのものの可能制約たるのである。此制約を認めないことは論理自身の廢棄に外ならない。論理そのものも、否定せられることに由つてのみ肯定せられるのである。論理の否定たる直接態は却て論理を媒介するその可能制約である。論理を否定する直接態の對立そのものが、論理の實現に對する論理自身の要求する所に外ならない。併しながら、論理の否定は論理の外に論理と無關係にこれと對立して存するものではない。論理の否定は論理に由つ

て論理の否定として自覺せられるのである。論理に對立するものは論理に於て論理の對立者と認められるのである。否定的對立そのものが論理の媒介なのである。それは論理の否定契機として論理を媒介すると共に、それ自ら論理に由つて媒介せられる。論理の否定としての直接態そのものさへも、論理の契機として論理に媒介せられるのである。若し此媒介から離脱すれば、それは論理の否定ともいはれず、直接態とも規定せられない。所謂直接とは、論理の外にこれと無關係に存することを意味せず、却て論理の媒介に於ける否定契機たることを意味するのでなければならぬ。其故一見自由なる論理の可能制約と思はれるものも、實は單に論理と離れた全く無媒介なる直接事實に止まるのではなく、却てそれが論理に否定的に對立するところに由つて論理そのものの實現の媒介たるのである。従つてそれは論理の必然に媒介せられたる自由に外ならない。それは自由にして必然なのである。斯くして前掲の二つの要求は單に離れ離れのものでなくして、却て互に相豫想し合ふ表裏の二面として相即するものなることが認められる。論理は直觀を否定しながら之を媒介として肯定し、直觀は論理を否定することに由つて之を肯定し、却てそれに媒介せられるのである。勿論直觀が論理に媒介せられるといふのは、直觀が論理に由つ

て演繹せられ論理の内容に化せられて、論理の否定たる對立性を失ふといふ意味ではない。斯かることは直觀の單なる否定であつてその媒介ではない。直觀は論理に對立するが故に論理を媒介するのであつて、一般に直接態は媒介の否定なるに由つて論理の媒介たるのである。併し直接態が單に直接態のまゝに留まることは、それが認識に無關係に残ることを意味する。若し認識に參與する限りは、必ず論理に對する否定態として否定即肯定せられ、却て論理を否定しながら同時に之を肯定し之を媒介するのなればならぬ。直觀は論理の否定たる直接態として論理に對立し、之を否定し制限するが故に、却て論理の媒介となることが出来るのである。如何なる直接態も論理の否定として却て論理の媒介となるといふ主張は、曩に掲げた第二の要求たる、凡ての否定は肯定に於ける否定として肯定の媒介となる、といふ一般命題の示す如く、一見自由なる要求に基く綜合命題であるけれども、併し却て論理に由つて分析的に演繹するを得ざる、其意味に於て論理に否定的に對立するものなればこそ、絶對媒介としての論理の可能制約たるを得るのである。論理の可能、従つて學としての哲學の可能、を否定せざる限り、此要求は承認せられなければならぬ。それは自由にして而も必然に承認を求めらる要請に外ならない。従つてそれを言表

はす右の命題も、實は綜合的にして同時に分析的たるのである。前掲の第二の要求が論理の制限としてこれに否定的に對立することこそ、却て論理の成立條件として第一の要求を可能にし、二者互に獨立にして而も表裏相俟つ統一を成さしめるのである。此の如くにして第二の要求は第一の要求と媒介せられ、單に論理の制限として固定せられることなく、却て論理の否定契機として論理に媒介せられる。これが論理に媒介せられるといふことの意味である。斯かる否定契機として直接態が論理に對立しながら却てその媒介となり、論理と獨立に之を否定しながら却て之を可能にすることこそ、絶對媒介としての論理の本質を形造る。従つてまた逆に、論理が直接態の否定としての媒介であるといふのも、直接態としての直觀内容を無視し或は之を廢棄することではなくして、却て之を否定することに於て之を肯定することを意味するのである。それだからこそ論理がそれに由つて否定せられながら却て自己を肯定することが出来る。絶對媒介は斯かる構造に於て成立するが故に、それは完全に否定と肯定との相即であるといはれるのである。

右の如き論理の本質から歸結せられる重要な事實は、絶對媒介としての論理の立場が、一見然か見ゆる如くに所謂合理主義を意味するのではないことである。論

理が其成立に、却て論理と否定的に對立する直接態を媒介とする以上は、所謂非合理的なる直觀内容の直接態は、決して論理の外に排斥せられたり或は無視せられたりすることを許すものでない。斯かる意味に於て非合理的なるものを抽象し、單に所謂合理的なるもののみを論理の内容とするならば、斯かる内容は、論理を否定することによつて肯定する所の、論理の契機たることは出来る筈が無い。それは絶対媒介としての論理そのものの廢棄に導く。而して斯かる立場を採ることは、非合理的なるものを論理と媒介するのでなしに論理の外に棄却することを意味するから、論理が非合理的直接態を否定することも却て不可能となる外ない。否定は凡て肯定的に攝取することと相即するに由つて始めて眞に否定となる。所謂止揚是れである。直接態を否定する論理は、却て自己の否定としての直接態を自己の媒介契機とすることに由つて止揚し、否定の否定たる絶対否定の裡に之を肯定することに於て否定するのでなければ、眞に之を否定することは出来ない。其故直接態の有する非合理性は棄却せられるどころではなく、却て論理の媒介として維持せられるのでなければならぬ。之を否定する論理を合理的といふならば、それは非合理性に對立して之を棄却するものでなく、却て之を肯定することに於て否定する所謂非合理性即合理

性に外ならない。斯かる意味の絶對的なる合理性にとつては、直接態のもつ非合理性は却てその不可缺なる媒介契機でなければならぬ。斯かる立場は、凡ての非合理的なるものを或は抽象し或は歪曲して、之を論理に由り所謂合理的に演繹し得となす所の合理主義でないどころではなく、却て反對に、非合理的なるものを維持することに由つて之を自己の媒介に轉ずる絶對媒介なのである。論理は、論理を否定する非合理的直接態を媒介とすることに由つて、始めて絶對媒介たることが出来る。非合理的なる直接態こそ絶對媒介としての論理にとつて缺くことを得ざる否定契機でなければならぬ。而して此様に考へると、初めに我々が論理の一般的規定として掲げた推論性といふことも、決して演繹的推論性を意味するのではなく、媒介そのものが媒介せられるといふ圓環的媒介性をいふのでなければならぬことは明かである。演繹的推論の場合に於ける如く、自ら媒介せられることなく直接的に固定せられた媒語が、直線的なる推論式を形造るのでなく、一々の段階が直接的即間接的として、媒介が自己を否定的に自己と媒介する動的圓環が絶對媒介の推論性を形造るのである。ヘーゲルの精神現象學と論理學との相即統一の如き、絶對媒介の模範といふべきものであらう。従つて又、嘗に、右の如く非合理的直接態を抽象乃至歪曲する

ことに由つて現實存在を論理的に演繹しようとする抽象的合理主義のみならず、本來現實存在がその本質に於て合理的であり従つて論理的に把握せられると思惟する所の、全體的なる合理主義といへども、現實が實踐的に止揚せられ變化せられることに由つて、非合理的即合理的となると考へるのでなく直接態のまゝで全體が合理的であると思惟する限りは、却て非合理的なるものとして論理に對立し論理を否定する所の契機を缺くが故に、それは眞に論理的であるとはいはれないことになる。所謂「理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的である」といふ標語を掲げたヘーゲルの哲學も、その主張する、現實的と理性的との相即が、飽くまで對立的なる否定契機の實踐に於ける統一を意味するのでなくして、觀想的に兩者の本質上同一なることを意味するものとするならば、それは合理主義に墮することに由つて却て論理的であることは出來なくなるであらう。凡て抽象的にせよ全體的にせよ同一哲學的なる合理主義は、一般にそれが否定的媒介を缺く限り、却て論理的ではないのである。元來論理的なる命題に於ては、凡て繫辭が單なる同一を意味するのでなくして必ず否定即肯定の媒介を意味するのでなければならぬ。それに由つてのみ、繫辭の内容が展開せられて媒語となり、單に無媒介なる「である」が、否定的に相即

する對立者の統一となるのである。判断の本質を主語の實體性に認める所謂主語の論理も、特殊としての主語を包攝する一般者としての述語の機能に判断の本質を認める所謂述語の論理も、共に否定的なるものの相即を十分に認めざる同一哲學的論理に外ならない。何れも繫辭の含む非同一致哲學的なる對立の統一を無視するものである。従つて斯かる同一哲學的論理が所謂合理主義に陥り、絶對媒介としての論理の本質を認め得ないのは、何等怪しむを須むざる所でなければならぬ。絶對媒介を本質とする論理は、未だ推論に展開せられざる判断の段階に於ても、媒介の所在としての繫辭に判断の中心を認める所謂繫辭の論理でなければならぬ。繫辭^であるは決して主語の存在と述語の概念との同一を意味するものではない。實在と思惟との同一を内容とするのではない。概念に對する否定態としての存在の、概念との否定即肯定的なる統一、論理に對する否定としての現實の非合理性を媒介とする論理の絶對否定的統一、こそ繫辭の内容を成すのである。判断は決して單に主語の論理の考へる如く、實體に他の範疇的規定が歸屬せしめられることを本質とするのでもなく、さりとて單に述語の論理の思惟する如くに、主語の述語に包攝せられることを意味するのでもない。斯かる同一哲學的一致の關係を内容とするのでなく

して、存在と思惟實體と概念、の實踐に於ける否定的對立の統一を内容とするのである。それは繫辭の表はす絶對媒介を本質とするのでなければならぬ。是に由つて始めて、思惟は存在の思惟であり、論理は現實の論理であることが出来る。合理主義の論理でなくして却つて非合理的なるものの論理たるものが、絶對媒介の論理の特色であり、これのみが眞に絶對的なる合理主義として論理の境地を成立せしめるのである。

論理を以て右の如く、非合理性と合理性との否定即肯定的なる統一と解するならば、反對に兩者の部分的乃至全體の同一性の定立を以て論理の本質と解する合理主義に對する反動として、直接なる生内容の非合理性を論理に對抗せしめる所の、所謂生哲學の傾向が、實は論理の本質を誤認するものなることも、最早縷説を俟たずして明かであらう。非合理的直接態は生の内容として、決して論理的に演繹せられないものでない。却てそれは論理の制限をなすものとして論理に否定的に對立するものである。其限り生の非合理性を強調するのは正當であるばかりでなく、所謂合理主義を匡正するものとして重要なる意味を有するものと認められなければならぬ。併しながら生の直接内容が非合理的であるといふことは、決して生哲學の考へ

る如く、それが論理との媒介を絶することを意味しない。却て論理と否定的に對立する非合理的なるものこそ、論理を可能ならしめる媒介なのである。而してその所謂生内容といふものも、實は具體的に意志行爲の生産する内容である限り、單に所與的なるものの受容的體驗内容を意味することは出來ぬ。必ず知性に導かれ、論理的推論に由つて豫料せられたる行爲的生産内容でなければならぬ。勿論既に論理的媒介の構造に於て我々の見た如く、論理は却て非合理的なる直接態を其媒介契機とするのである。従つて行爲的生産が論理に指導せられるといふも、それは却て論理の否定契機たる直接的體驗内容を媒介とするのである。併し論理と直觀との交互的媒介に就いて見た如き相互の否定即肯定的なる統一が、行爲的生産と受容的體驗との間にも存するのであつて、兩者の内容は互に滲透相即し、決して之を分離することとは出來ない。全く生の直接態と離れた論理が無いと同様に全然論理の媒介から絶縁せられた生内容なるものも無いのである。先づ一切の論理に先だち之を超えざる生内容なるものがあつて、その流動を固定し、その異質的發展を同質的靜態に化し、斯かる同一性的抽象内容の比較計量をなす所に始めて論理の機能が現れると考へるのは、我々の曩に斥けた同一哲學的合理主義の抽象であつて、絶對媒介の論理を認

めない結果である。それは非合理性と合理性との否定的統一を論理の本質的構造と解するのでなく、非合理性か合理性かの對立の一方たる後者のみを論理の立場とし、前者を論理と媒介せられざる生の直接態に配當するものに外ならない。斯かる抽象的合理主義の論理が、非合理的なる生を無媒介にこれに對立せしめるのである。其結果哲學は生の自己解釋に止まり論理をもつことが出来なくなる。所謂解釋論哲學の源流が生哲學に存することは當然でなければならぬ。これは併し、或は生の非知性的非實踐的抽象を招來し、或は哲學の相對主義的解釋性を誘致することを免れない。非合理的なる生内容の實踐に於ける論理的媒介は、同時に論理自身の生に於ける實現である。論理と生とは互に否定的に對立して而も却て互に相即するのである。論理は生の構造を具體的に自覺する哲學の方法であるから生そのものに屬すると同時に生の自覺は却て生の否定たる論理の媒介に由つてのみ可能なるが故に、生はその否定的超越たる哲學を論理に於て完成する外無い。若し生が全く論理に媒介せられざる如き絶對に非合理的なるものであつたならば、それが哲學に於て自覺せられることも不可能でなければならぬ。斯かる生は單に非合理的といふ規定さへももつことは出来ない。何となれば、非合理的といふ概念は合理的といふ

概念の否定として、合理的と非合理的との對立を媒介する立場に於てのみ成立するのだからである。既に生を非合理的として論理に對立せしめることが、論理の媒介に外ならない。合理と非合理と互に否定的に對立して相媒介するのでなければ、合理も非合理も共に成立しない。兩者を否定媒介的に成立せしめるものこそ論理の絶對媒介である。それは所謂合理性を超えて、却て合理と非合理とを絶對否定的に媒介するものなるが故に、非合理即合理性といふべきものである。其意味に於て絶對合理性といはれる。是に反し單なる非合理性は抽象に止まるか、或は絶對非合理性として背理であるか、何れかである外無い。生が非合理的であるといふことも、單に非合理的なる生の立場ではいはいはれない。既に斯かる自覺をもつ生そのものが、生と論理との媒介としての論理と相即するのである。生と論理と離れ存するのでなく、兩者の相即のみが具體的に存するのであつて、之を直接性の面から生といひ、媒介性の面から論理といふに過ぎない。生を離れて論理の不可能なる如く、論理を離れて、哲學的に自覺せられる生もあり得ない。論理は生の論理であり、生の自覺は論理の自覺である。

或は此様な主張に對して次の如き二様の非難がなされるでもあらう。第一には、

それは依然として生の非合理性を認めない合理主義に外ならないといふ非難であつて、恐らく生哲學の側からなされるものである。第二には、右の如き非合理性と合理性との否定即肯定的なる相即は、未だ十全なる哲學的體系の論理といふことが出來ぬ、哲學的體系の論理は此様な辯證法的なるものに止まり得ない、それは斯かる矛盾的に對立するものの非連續的なる統一でなくして、反對的に對立するものを超えて之を包む所の連續的なる統一でなければならぬ、即ち絶對否定の統一でなくして絶對肯定の統一でなければ、哲學的體系の論理たるに足りないといふ非難である。それが「反對なるものの一一致」を説く神祕主義の立場から、乃至其解釋論哲學的組織としての同一哲學の側から、加へられるものなることは、縷説を要しないであらう。此等の立場は全體の合理主義ともいふべきものであるから、何となれば生の全體験を窮極に於て絶對肯定の論理に盛り得ると思惟するが故に、之を、第一の非難を加へる生哲學の非合理主義と對立せしめ、此二つの非難を以て非合理主義と合理主義との兩面から加へられるものと看做すことが出來るであらう。ところで第一の非難が、論理の本質を抽象的合理主義にあると誤解する結果起るものなることは、既に我々が前に述べた所から必然に理解せられる筈であつて、今再び繰返し論ずる必要はな

と思ふ。絶對媒介としての論理は決して生内容の非合理性を否定しようとするものでないどころではなく、却て非合理的なる直接態を論理の否定契機とするものなることは、既に上に縷説した所である。直接的なる體驗内容を抽象して論理の演繹し得る部分のみを哲學の内容に取上げる抽象的合理主義を排するは勿論、これと全體的合理主義との中間に立ち、直觀を思惟の課題として、その内容を無限なる合理化の過程に由り概念の發展に還元せんとする汎方法主義の極限的合理主義をも斥け、凡て有限乃至無限なる思惟の過程に由り非合理的なる直觀内容の合理化せられることを主張する合理主義に反對して、非合理的なるものを合理化することに由りその非合理性を消滅せしめるのと正反對に、却て非合理的なるものをその否定的媒介者となすのが、絶對媒介の辯證法的論理に外ならない。それは非合理的なるものを合理的に化するのではなく、非合理的なるものを維持しながら、却て之を媒介として非合理と合理との相即的統一を發展せしめるのである。非合理性を抽象し或は合理性に由つて之を置換することを求めるのではなく、合理的なるものの否定即肯定的なる成立に契機として入込む非合理的者を、否定しながら肯定して止揚保存するのが辯證法的論理の絶對媒介である。若しこれに反對して非合理的なる生内容

の論理と媒介せられざる其儘の維持を主張するならば、斯かる非合理主義は哲學の否定に導くことを覺悟しなければならぬ。生哲學といへども斯かる立場では成立することが出来ない。それはたゞ相對的なる表現の解釋に満足しなければならぬ。若し斯かる相對的立場に満足することが出来ないで哲學の絶對性を求め、而も相對即絶對なる辯證法の論理に慊らずして、凡ての相對を反對對立的なる關係に歸着せしめ、その反對對立の連續的推移を支へる統一的基體を以て、凡ての相對を超える絶對と解するならば、それは正に前述の全體合理主義に外ならない。體驗の非合理性を重んじて而も非合理と合理との絶對媒介を論理の本質と認めることを肯んぜず、斯かる否定即肯定の絶對否定性に止まることなく、進んで凡ての對立を「反對者の一致」に歸する絶對同一の絶對肯定性を目標とする此様な全體合理主義は、非合理主義の相對論が哲學の否定に導く危險を免れんとする場合に其必然の歸結として現れる。共に論理を以て非辯證法的なる同一性の原理に基くものとすることに於て相一致するのである。此見解の故に、非合理主義は論理の抽象的合理性を理由として論理の無力を主張することにより、哲學の否定に導く相對論に陥らんとし、而して之を免れる爲めに全體合理主義は「反對者の一致」を主張する同一哲學に赴くの

である。併しながら此様な絶對有としての同一は、ヘーゲルがシェリングの「絶對」を批評した通り、凡ての相對的差別を拂拭した暗黒の如きものであつて、それから相對的者の對立關係を理解する途を與へない。斯かる絶對有は却て何等の規定を有せざるものとして、認識に對し無に外ならぬ。而もその無は無をも無とする絶對無でなく、斯かる絶對否定の作用を缺く死せる無である。之を絶對無といふも、それは辯證法的轉換の意味をもたぬ抽象的全體の謂に止まるであらう。何となれば、單に相對を否定埋没した絶對は、無ではあつてもそれから相對の對立が理解せられる媒介の意味をもつ如き、否定の否定たる絶對無ではないからである。又若しそれが猶斯かる辯證法的無であつたならば、同一哲學の要求は更にその無の契機たる否定對立をも撥無する絶對無を定立せずには已まぬであらう。同一性の原理に基き定立せられる絶對無は、内に否定對立を保存し、之を媒介として却て否定の否定たる自己の絶對否定性によりそれを止揚する生きた無ではない。斯かる絶對無は實は具體的なる辯證法的無を絶對無といふに對し、單に純粹無といはるべきものであつて、其故にこそそれが直ちに絶對有と同視せられるのであることは、ヘーゲルの論理學に於ける有と無との同一の説からも容易に理解せられるであらう。辯證法的なる絶對

否定は却て有と無との相即、否定即肯定の綜合に相當するものであるから、之を單に純粹無と同視することは出来ないばかりでなく、又之を絕對有とも同視するを得ないこと明である。蓋し無をも有化し、否定的矛盾對立をも肯定的反對對立に轉ずる絕對有の立場は、眞の意味の轉化生成を理解せしめるものでない。斯かる連續的有の同一哲學的立場は、實は窮極に於て凡ての動と多とを否定する外ないのである。其結果は却て思惟の否定に導き、論理の自覺を斷念せしめる。何となれば、思惟は主觀と客觀との對立的統一を意味し、全く質的に否定的對立をなす契機の綜合であつて、絕對有なるものの分極に由つて成立するものではないからである。何ものも主觀と客觀とを繋ぐ存在はない。存在の否定に始めて思惟はその生成の場所を見出す。有と無との相即たる成としてののみ思惟が成立する所以である。それだからこそ絕對の有としての一者は思惟を超越するものと考へられたのであらう。全體の合理主義は論理の要求に従つて絕對有を立するつもりであつた筈であるが、却てそれは論理の規定を脱し思惟を超える無を定立する結果に陥る。其歸結は論理としての哲學を否定して、所謂否定神學の神祕主義に赴く外無いであらう。これは論理を抽象的合理主義として理解する非合理主義が、哲學の論理性を否定して、其結果學

としての哲學を斷念しなければならなかつたのと同様なる結果である。哲學の否定に陥るまいと欲するならば、此反對にして却て相通する二様の立場から加へられる非難の、正當なる根據を有せず、却て共に哲學の否定を結果する所以を顧みて、論理の本質が此等に共通なる同一哲學的合理主義に存せず、否定即肯定の絶對媒介に存することを認めなければならぬ。斯かる絶對媒介の論理として辯證法は、唯一の具體的なる「哲學の論理」たるのである。

二

生哲學の非合理主義が論理を合理主義の立場に成立するものとして之を抽象的と観、具體的なる體驗の自覺に對してその無力なることを主張するのは、却て論理の絶對媒介なる本質を認めざる抽象を、それ自らが犯す結果に外ならざることは、今までに述べた所で大體明にせられたであらう。斯かる非合理主義の立場は、論理が生の流動を固定し、無限に多様な内容の創造的生産を同一なる基體の連続的一様な發展に還元すると考へる。其結果、作用的なる生成流動を對象的存在に固化するといふ抽象が論理の避くべからざる歸結と看做され、作用的なる生の哲學的自省に對し論理は無力であると批評せられるのである。約言すれば論理は對象的存在

を定立し規定する思惟の原理であつて、斯かる思惟に先だつ、對象的存在を其抽象面として含む具體的なる生内容の、作用的なる發展に對しては、論理は其權能を及ぼすことが出來ぬ、といふのが非合理主義の見解である。従つて論理は生の否定であり、生は論理を超えるると主張するのである。然るに此の如く論理を自己の否定と觀する生が、論理を超えるるといふのは、たゞ論理を否定することではあり得ないことといふまでもあるまい。單に相互否定的に對立する二者が、互に兩立せざるものとして一方が他方を否定するに止まるならば、それは單なる否定であつて超えるといふことにはならぬ。超えるとは否定しながら肯定して對者を自己の内に包み生かすことを意味する。従つて同時に自己も對者に否定せられながら却て其否定を自己の肯定の媒介に轉ずることを含意しなければならぬ。斯くして、生が論理を超えるといふことは、單に直接なる生の體驗に於て成立する事態であるのではなく、生の自覺に屬することであり、而して斯かる自覺は却て右の如き否定即肯定の媒介に外ならざるが故に、生の自覺も實は論理の、絶對媒介より外のものではないことになる。それが曩に生と論理との相即が生の自覺であり同時に論理の媒介であると言つた所以である。兩者は相即の二面であつて、互に含み含まれる對立契機に外ならない。生

が前節にも述べた如く單なる内容の體驗的受容といふ如きものでなく、自發的に豫料的行動を營む意志性を備ふるに由り始めて作用的といはれるものであることを暫く觀過するも、それが自覺的であるといふことに於て、それ自身既に論理的でなければならぬことは明白であらう。たゞ生の自覺に於ては、其構造の原理まで反省せられることを必要としない。この原理の反省自覺に至つて論理が論理として現れるのである。生と論理とは同一哲學的ならぬ辯證法的意味に於て相即し、表裏相媒介せられる。其限り、生は論理であり、論理は生である、といふことさへ出来る。而して此媒介自身も亦論理に外ならない。それが非合理主義ならぬ絶對合理主義たる所以である。此立場に於てのみ生の自覺が原理的に可能なのである。自覺の中心たる主體としての自己は、單なる生の立場に成立するものでなく、却て生の否定即肯定に於て始めて成立するのである。既に生の自覺は生の體驗そのものとは段階を異にする。生は否定せられることに由つて却て具體的なる自覺の段階に高まり、それと共に、中心なき流動に中心が現れ、主體なき作用に主體が成立するのである。若し此様な生の否定を作用の對象化といふならば、生は對象化を媒介とすることなしに作用として自覺せられることは出来ないといはねばならぬ。而して自覺なき生

が哲學に進入する能はざることはいふまでもない。而も哲學である以上は、その自覺は原理にまで達しなければならぬことも疑無い。生哲學が單に作用として體驗せられる生の立場で成立するものでなく、却て對象化せられた生を媒介として否定即肯定的に自覺せられ、更にその自覺の構造的原理としての論理に對する相即に於て、始めて成立するものなることは明白であらう。生も哲學の自覺に入る爲めに論理の否定を媒介とし、抽象的に對象化せられることを必要とする。是れ自覺は直接なる體驗でなくして媒介であるからである。若し生の對象化として論理により思惟せられる契機を物質的自然と稱するならば、物質的自然は生の否定契機として直接の對象となる。併し論理は絶對媒介である限り、生の否定として却て生の自覺を媒介し、決して非合理主義の思惟する如く單に無媒介に生に對立するものではないから、其直接對象としての物質的自然をも生の外に生と對立せしめるのでなく、却て生の自覺の媒介契機たらしめる。斯くして、生の否定として生に對立せしめられる自然が、媒介として生の自覺を成立せしめるに従ひ、それは却て生の表現となる。表現の否定面が即ち自然に外ならない。其意味に於て自然は生の否定契機であるといへる。又之を生の外化自己疎外が自然であるといつてもよい。或は生を自覺的

生の意味に限定するならば、却て自然は無自覺なる生ともいはれる。一般に辯證法に於て即自的直接的なるものは、凡て媒介の否定契機なることが其根本要請であるといふのは、既に前節に詳説した所である。斯かる表裏相即の關係が辯證法の核心であつた。之に據れば、生は物質的自然に於て否定せられ、而して其否定を媒介として生は自覺に入る。斯かる自覺的生の媒介として物質的自然の對象的契機が、生の否定即肯定的なる自覺の所在を位置附ける。即ち生の自覺の主體として自發的な意志行爲的自我と呼ばれるものは、斯かる物質的自然に屬する身體の限定を媒介として成立するのである。此場合自然を生を否定契機といふのは、或は自然の獨立性を無視して之を生を自覺の契機に内在化する解釋論哲學の立場に外ならないではないがといふ疑を招くかも知れない。併し我々の所謂絶對媒介の立場は、決して斯かる内在主義や解釋論哲學でないこと、既に前に縷説した所である。媒介の契機としての否定的なるものは、單に内在化せられて其獨立性を奪はれるのでないどころではなく、却て反對に飽くまで否定的對立性を維持せしめられることに由つて眞に否定契機たることを得るのである。自然は生に否定的に對立するが故に生の自覺の媒介となることが出来る。或は生の無自覺的直接態を却て自覺的生の否定と

考へるならば、自覺は自然としての直接的生を媒介として成立するのであつて、決して直接的に體驗せられる其内容の獨立性を否定するのではなく、又自然としてのその對象的存在を無視するのでもない。即自的にも對自的にも媒介の契機たるものはそれ自身の固有なる内容を保存せらるゝに由つて媒介契機たることが出来るのである。自覺的生の中心としての主體的自我は、自然的物質存在を身體に於て媒介とし、否定即肯定の統一として成立する。蓋し中心とは如何なる比喻的意味に於ても、對立するものの合一する所を意味するのでなければならぬ。然るに對立の最も根源的なるものは肯定と否定との矛盾的對立に窮極する。他の如何なる對立といへども之を豫想することなしには成立しない。従つて中心も其根源的契機として肯定と否定との媒介統一を缺くことは出来ない。連續的なる有限直線の中點といふ如き最も單純なるものといへども對立の統一を契機として含む。生の中心も生の否定即肯定的なる相即統一に由つて可能となる。斯かる辯證法的構造を度外視しては生を中心は考へられない。生の自覺の中心、主體的自我が、身體に於ける物質的自然の限定を媒介とし、之を其不可缺なる契機とするのはこれが爲めである。従つて生の自覺は、身體を通じて表現の了解を媒介とし、客觀即主觀の辯證法的統一

を原理とするのである。單に體驗的なる生が辯證法の地盤であるのではなく、反對に辯證法が自覺的なる生の原理たるのである。却て單なる體驗的生は自覺的生の否定として、その内容を自然と一にするとも考へられる。斯かる直接的生は自發的能動的なる主體を缺く中心なき流動に止まる。或は意志の統制なき衝動に比することも出來よう。蓋し單なる衝動は力的對抗の推移に止まり發動の中心を缺くが故に、主體を有しないからである。單なる力の交互作用には中心が無い。其故ディルタイやシェーラーの生哲學的認識論が、存在の認識を衝動的なる生中心に於ける抵抗の體驗に基くものとし、實在を力の中心に置かうとするのも、辯證法的に十分綿密なる思想であるとはいはれない。單なる力的對抗だけでは、主體も無ければ客體も無い。ヘーゲルが力の交互作用に就いて説いて居る通り、緊縮と伸張との交互性の推移があるばかりであつて、發動點も歸着點も指摘せられない。連續的なる力場の理論に於ては力の中心點は認められないのである。斯かる中心點が發現する爲めには、互に否定的に對立する力が單に相對抗するだけでなく却て相互の否定を通じて互に肯定し合ふ否定即肯定の媒介が、絶對否定的統一として成立するのでなければならぬ。これは既にシェーラーの所謂生的心的 vital-seelisch なる生の直接態で

なくして、却てその否定即肯定たる精神の自覺でなければならぬ。彼が精神の機能を以て抑止統制指導にあるとするのも、斯かる辯證法的統一の意味を有すると解することが出来る。此様な精神の絶對否定的統一に達しない單なる生の衝動的力的對抗緊張の段階に止まる限りは、主體客體の對立的存在は理解せられずデイルタイの所謂「外界の實在性に對する我々の信憑」の根據も自覺せられない。此人々の認識論の革新に對する生哲學の立場からの貢獻は、極めて重要なる意味を有するものであつて、これと正反對の立場に立つリツカートのそれに對する先驗論理的なる批判の如き、全く問題の核心に觸れざる形式論に過ぎないと思はれるのであるが、併し生哲學の非合理主義的傾向は却て其重要なる貢獻をして十分具體的に結實せしめることを妨げた所がある。生も論理と否定的に對立しながら相即統一せられるのでなければ、其哲學的自覺を完成することが出来ない。此事はベルグソンの哲學などに於ても顯著に認められるのであつて、此獨特なる生哲學の積極的な貢獻は、決して普通に喧傳せられる如く單に直觀を知性の認識に置換へたことに存するのでなく、却て否定的なる後者を媒介にして前者の具體的な構造を明にした所に存するといはねばならぬ。併しこれに就いては既に他の機會に述べたことがあ

るから、今は立入らない(拙稿、『社會存在の論理』三参照)。とにかく一般に生哲學の連續的なる流動の立場は、其内部に對立する契機の力的交互作用を認むるも、それだけでは主體的自我の中心を指定することが出來ず、主體と客體との對立的存在を確立し得ないことは、非合理主義の制限を示す重要な事態であるといはなければならぬ。生の自覺は論理と相即することに由つてのみ完きを得る。

生の主體的中心は單に直接體驗せられる生内容自身に存するのでない、それは生の否定即肯定的なる辯證法的統一に由つて始めて成立する、従つて斯かる絕對否定的自覺の中心は論理を其原理とするのであつて、論理的理性とそれに指導せられる意志の能動性とにより、其中心の限定に媒介となる物質的自然を變化する實踐行動を通して主體的自我が成立するのであるといふ右の見解は、生の範圍から存在の領域に我々を導入れる一層重要な積極的意味を含む。意志的自我の行動的主體性は單に生の直接態に成立するものでなく、却て生に對する否定態としての論理的理性を契機とし、生の否定的媒介に由つてのみ成立するものであるとすれば、主體的自我は生の否定即肯定として、却て生の直接態を否定契機とするものでなければならぬ。即ち生の主體は生の否定者たる意味を有するのでなければならぬ。生の主體

は生を否定して自由に之を肯定するが故に生の主體たるのである。單に直接なる生の體驗に於ては生の主體は無い。生の否定を媒介とする生の肯定者のみ生の主體である。自殺の能力が自由なる理性的存在の特徴と考へられる理由も此處にあるのではないか。斯く考へると、生の直接態は曩に述べた第二の意味に於て自然と解せられ、自覺的なる生の主體に對する否定態となる。其限り主體は生と對し、自然的なる生を否定即肯定して自覺的なる生に高めるものとなる。理性的意志が自然的衝動の主體として、之を否定即肯定的に統制指導するといふ事態も此處に由來する。自然的なる生の直接態は理性的意志の主體と對立し、後者を絶對否定的統一として成立せしめる媒介となる。直接的生と意志的主體とは決して單に直接態に於て連續するものではない。それは否定的に對立しながら相互に統一せられるのである。宛も連續的なる空間を如何に分割し行くも點に達することは出來ぬ、點は連續の否定として空間の限界と考へられ、而して其否定が單に自同原理的否定でなくして辯證法的なる否定即肯定なるに由つて、自ら絶對否定的統一の主體として連續の生産要素となる如きものである。今日の數學に於ける基礎危機の主たる由來は連續の問題に存すると思はれるが、其困難の主要なる點は、連續が決して極限要素の

系列として成立するものでないことにあるであらう。所謂整序定理の成立しないことが舊き集合論の基礎を動搖するのである。如何に完全集合を以てするも連続を系列に還元することは出来ない。それは一定の順序を有する要素の集合ではないのである。ベルグソンが連続を相互滲透と形容した如く、連続の部分は相互に外から接觸するのでなくして、互に他の内に入込むのである。従つて如何なる部分も不可分割なる單純者はなく部分がそれ自身全體なのである。昔から連続を特色附けるのに分割の無限可能性を以てしたのもこれが爲めである。又今述べた如く要素の整序集合と思惟することが出来ないのも、常に部分が反對者の交錯を含み、決して單純なる要素が互に外から接觸すると考へられないからである。今日ブラウワーの如き直觀主義者が、連続を選択系列の自由生成の媒介者と定義するのも、全く此ベルグソンの相互滲透乃至相互交錯を論理に媒介しようと欲するものと解せられる。而して斯かる直觀的連續を論理に媒介しようとするも、數學の分析論理的演繹體系は、辯證法の論理自身を其方法とすることは出来ず、辯證法的なるものを分析論理的なるものに媒介する方法を公理に規定する外無いから、ブラウワーの定義に於ける如く、選擇系列の自由生成を連續の媒介性に基かしめ、系列の無限に自由なる

交錯を保留するのである。斯くて如何なる系列もそれだけで連続を要素化するものでなく、無限に可能なる系列構成に由つて否定せられる可能性を含み、斯くして系列相互の交錯がその自由生成の媒介者としての連続を保證することになる。順序系列の如何なる要素といへども、その否定を含む限りに於てのみ連続と媒介せられるのであつて、而もそれが特定の系列の要素として成立するのは、決してそれ自身が直接に連続の要素たるに由るのではないのである。連続は系列の否定的肯定にのみ成立するが故に、要素はたゞその属する系列を通してのみ連続と媒介せられ、單に當該系列に相對的にのみ要素たるに止まる。これは辯證法に於て媒介者たる連続それ自身が契機となり、従つて否定即肯定的なる統一が常にその内に自己の否定を含み、其半面に統一自身の否定或は自己疎外を伴ひて、無限に新にせらるべき動的統一なることに相應する。所謂自由生成とは辯證法的發展の常に新なる統一を非辯證法的に概念化したものに外ならない。連続と系列要素との關係は正に生の直接内容と主體の論理的定立との關係に對應する。従つて系列の要素が系列に相對的にのみ成立するのであつて、決して絕對的に連続の要素たるものでないことに相應する所の、主體の相對性といふものが、生に於てもある筈である。論理の一貫は、

生の存在論的構造に對し、數學的存在の構造を、少くとも探求の手懸かりとして認めしむるに十分なる理由を有するであらう。我々は此手懸かりに従つて更に生の存在論的構造を一層深く探らなければならぬ。

生の主體は生の否定を媒介とする生の肯定者である。其故その否定即肯定的なる統一は、單なる生の肯定と連續するのではなく、これと否定を以て相對立するばかりではない、更に其統一を破るその否定者を自己の半面に隨伴するのである。辯證法的統一は否定的統一であるから、統一と其否定と相伴ふ。此否定の内容は一方からいへば否定即肯定の否定として單なる否定であるともいはれるし、他方からいへば否定を媒介とせざる單なる直接の肯定であるといふことも出来る。蓋し絶對媒介の論理に於ては、直接態も亦媒介せられたものであり、それは媒介の否定として却て媒介の内にある否定契機だからである。斯かる統一の否定は却て絶對否定的に成立する主體の統一に對する否定として、主體の成立する爲めに否定せられるべき直接態に外ならない。主體は斯かる直接態の否定を媒介として成立する否定即肯定の統一であると共に、その否定は斯かる直接態に復歸し、更に新なる主體の統一を媒介するのである。主體の系列は斯くして成立する。其意味に於て主體の否定

としての直接態は、系列的なる主體成立の否定的媒介であり同時に又自己疎外に陥り否定せられたる主體の復歸する基體である。主體 *Subjekt* は基體 *Substrat* の否定即肯定であり、基體は主體の否定である。基體としての直接態は直接的なるものとして連続的であり、主體は基體の連続の否定即肯定として非連続である。併し非連続の主體が今述べた如く基體の媒介に由つて系列的に發展するのは、その否定的媒介としての基體の連続と相即するのであつて、連続的基體はそれ自身また系列的主體の發展と共に内容を變化し、兩者の相即を具體的にする。而もその系列の發展と相即するその變化を通じて、動即靜の統一を直接態に於て保つが故に基體たるのである。従つて主體の否定即肯定の統一は、基體の統一に對し即自態に對する即自且對自の位置に立つ。併し同時に前者はその否定を常に其半面に伴ふが故に發展的となる。絶對媒介の半面は常に相對的對立に外ならないのであつて、媒介統一そのものが統一の否定をその媒介とするのである。これは生の主體が常にその否定的對立者と相即し、單に獨り孤立するものでないことを意味する。若し主體を曩に規定した如く意志的自我といふならば、自我は必然に他我と相對するのである。或は之を我と汝といふことも出来る。我と汝はヘーゲルが精神現象學の自己意識の

部に論じた如く、生の共通なる媒介の上に成立するのであつて、單に無媒介なる絶對他者の同一ではない。絶對に他なるものといふのは單に其一面に止まり、斯かる否定の一面に統一肯定の媒介があるのである。之を非連續的なるものの連續といふのも亦抽象的一面觀に外ならない。既に非連續といふことが連續的なる媒介の上でいはれるのである。全く無媒介なるものは非連續といふことも出来ぬ。非連續や絶對他者が無媒介に成立する如くに考へ、而して無媒介にして而も連續せられ歸一せられるが故にこれは無の媒介に由るといふ如きは、眞に具體的なる絶對媒介の立場に立つものとは言ひ難い。斯くてはその所謂無も亦有たる外無いではないか。それは眞に連續と非連續との和即を捉へるものでない。それだからこそ連續の立場が後に説く全體の合理主義の側からそれに對立せしめられるのである。我々の絶對媒介の立場から觀れば、連續もその否定としての非連續を媒介として成立すること、曩に見た如く連續的生の主體が却て生の否定的肯定者としての生の連續を超越すると一般である。若し此主體を非連續といふならば、連續の生産的契機は非連續であるといはなければならぬ。其限り連續の契機として非連續的なる否定即肯定の統一を語ることは正當なのである。併し斯かる非連續は飽くまで連續の否定

であるから、連續が媒介として存せざる所に之を説くことは許される筈が無い。連續の否定即肯定なるが故に、非連續にして連續の契機たるのである。然るに連續と即せざる非連續なるものがあると考へる結果、非連續の媒介たる無が有の限定者となり連續の基體となるのである。其基體を無でなく有であるといへば、直ちに反對の全體主義に移行する。實は兩者共に非辯證法的非媒介的立場なるが故に、反對にして相通するのである。何れも無媒介なる神祕的直觀の立場に立つ。其内容が絶對有として連續と考へらるゝも、無として非連續と説かるゝも、同じ無媒介の抽象性を免れない。斯様な抽象的なる非連續の立場で所謂絶對他者として對立せしめらるゝものは、何を媒介として對立するのであるか。對立の最も根源的窮極的なるものと考へられる矛盾對立さへ、何等か對立を媒介するものがなければ成立しようがない。我と汝とが絶對に他であるといふも、他といふ關係は全然無媒介には成立しない。非連續の見地から、共通なる類の種化として反對に對立するものを連續的な類の媒介に立つものとして斥け、全く互に交換し得べからざる個體として我と汝とを對立せしむるも、それは決して單に無媒介ではあり得ない。之を非連續的なる個體の對立として無を媒介とするといふも、その無がプラトンのソプヒステスに於

ける無の如く異他を意味し、従つて他者を成立せしめるといふに止まるならば、對象的に異他と認めらるゝ存在の作用的に如何なる關係を有し、何をその關係の媒介とするかを追窮せざるものといはなければならぬ。此の如きは絶對媒介の論理の許さざる所である。異他として相對立する存在は、對象的でなく主體的には、同一なる媒介に對する肯定と否定との主體である外無い。我と汝とが單に共通なる類に於ける種として區別せられるのでなく異他として對立せしめらるゝ個體たるには、それが主體として意志的に肯定と否定とをなすものたるのでなければならぬ。我と汝とを單に與へられたる異他的存在として思惟するだけでは、未だ主體的なる個體としての兩者の對立を理解することは出來ない。而して此對立は同一なる生内容の否定即肯定的なる統一とその否定との對立より外のものであることは出來ないから、相對立する個體は共通なる生内容を媒介として肯定と否定との對立を成すのである。此個體の對立に對して共通なる媒介たる連續的生は種に外ならない。個體の非連續性は直接に無の媒介に由つて成立するのではなく、却て有たる種の連續的生内容の否定を媒介として成立するのである。種としての連續なくして非連續的なる個體を考へることは出來ぬ。連續と非連續種と個とは、直接なる肯定と、否定

を媒介とする否定即肯定との對立に相應する。後者が絶對否定的なる無に於て成立するが故に無を其媒介とすることは事實であるが、併し斯かる絶對否定的無は單なる否定としての無ではないから、非連續が直接に無の媒介に由つて異他として成立するといふ場合の直接なる無と同一視することは許されない。連續は單に斯かる無を媒介とする非連續の連續ではあり得ない。非連續は必ず有としての連續の否定としてでなければ意味を有することが出來ぬ。即ち連續と非連續とは相即するのである。絶對否定的無は此相即の否定即肯定に對する媒介であつて、單なる非連續の媒介ではない。非連續は連續の否定として連續を媒介とし、個體の對立は共通なる種を媒介とする肯定と否定として對立するのでなければ思惟することが出來ぬ。或はこれに對して所謂非連續の連續といふ場合の非連續は、連續の單なる否定を意味するのでなく、今述べた絶對否定的無に媒介せられた個體の對立を意味するといふかも知れない。併し若し其様に非連續が絶對否定の統一を意味するのであるとしたならば、正にその否定の否定を媒介する單純なる否定として、連續の單なる否定たる非連續が契機たるのでなければなるまい。而もそれは有としての連續の單純なる否定である以上、連續をその媒介に含まなければならぬことも明であら

う。然るに非連続の連続は斯かる有としての直接なる連続を媒介として認めないのである。これは絶對媒介の立場に徹せざる結果でなければならぬ。而して此缺陷は、單に個體の對立に無記なる媒介を相即せしめることに由つて免れることは出來るものではない。勿論特定の個體の對立はそれに對應する媒介と相即するといふことは眞理であつて、我々も亦主張する所である。單なる無媒介の對立に比し、斯かる媒介を相即せしめることは遙に具體的であるといはなければならぬ。併し其媒介が個體と否定的に媒介せられるのでなく、單に個體の順應する環境の如く直接に對應するものと思惟せられる限り、それは依然として我々の要求する絶對媒介と相距ること遠い。斯かる否定を含まざる直接の對應には、個體が實踐的に環境を變化し主體として否定即肯定的にそれと相即するといふ媒介性は現れない。従つて個體の對立がその相即統一の肯定と否定とに由り媒介せられるといふ根本の問題は何等の説明を與へられることが無い。寧ろ媒介と無關係に其他の對立が與へられ、媒介は何等否定の關係を含まずにたゞその對立を包むに止まる。種的基體が個的主體の發展の半面に於てこれと相即的に變化せられることが無視されるからである。是れ曩に此様な媒介を無記と形容した所以である。それは單に直接なる無

を有としたものに過ぎない。個體との間に否定的對立を含むことにより、却て個體の對立を媒介するといふ如き、眞に具體的なる否定的媒介の意味を有するものではないのである。我々の所謂種としての媒介とは、斯様に異他的に與へられた個體を單に無記無差別的に包む環境を謂ふのではない。それは社會的に共同體として個人を直接強制する種的統一であり、個人は之を否定的媒介として始めて實踐の主體となることが出来るものである。而して個人の對立も此媒介に由つて實踐的主體の對立たるのである。或は此様な政治的實踐の否定的媒介としての共同社會を個人の對立に對する媒介であると思惟するのは、一見狭きに失する如くに見えるでもあらう。斯かる否定的對立なき直接的なる無記の媒介に於ける異他の分化が、個人の對立を理解せしめるに十分なる如く思はれるでもあらう。私も勿論決して斯かる對立を否定するのではない。たゞ斯かる對立が一見然か見える如く直接的なるものなのでなく、却て私の主張する如き否定的對立を媒介とし、之を止揚する立場に至つて始めて成立すること、即ち對立の根柢は斯かる無記の媒介に於ける異他の分化に存するのでなく、否定的對立にあることを主張するのである。個人が種的共同體を基底にもつ團體生活に於て、その團體の直接的なる強制力を自己の媒介に化せ

んと欲する所謂權力意志こそ、個人の主體的對立の根柢に存する我性であつて、これは直接的なる種的共同體の強制的統一と卽して、互に強力なる否定的關係をなすのである。單なる人格の相互的尊重とか人類の一般的隣人愛とかいふのは、斯かる分離對立の否定的關係を媒介として之を止揚することに由り始めて成立するものであつて、決して後者を直接態に於て考へ、前者を無視することは出來ぬ所以を強調したいのである。人間の我性權力意志の熾盛を有の儘に認めるのでなければ、人間の存在を具體的に理解することは出來ぬ。種の媒介と個の否定的對立とは、現實の事象であると共に論理の構造に屬する。之を無視して存在の理解も解釋も具體的なを得る筈は無い。勿論現實は無限に複雑であつて、存在の種々の型は互に交錯し重疊する。私が個體の種を媒介とする否定的對立として分析し出す事態も、却て之を否定し止揚する事態と交錯するが故に、單純に現實として見出し得るものではない。却て之を否定する無記透明の媒介に於ける異他的個體の共存が一層顯著に現れることもあるであらう。併し自ら隠す所無き自省は決して前者を無視することをお許さぬ。一方に於て、我性の由つて來る所、その發動の追求する所を明に自省すると共に、他方に於て媒介となる共同社會の種々なる複合と變容とを有することを綿

密に分析し、自他に亘りて現實を凝視するならば、表面上無記の媒介に於て直接に異他的個體の共存する人類愛の内容の如きものが、裏面に於て種と個との否定的對立を媒介とする個と個との矛盾的對立を包むことは、明白にして蔽ひ難き所であると思ふ。

若し此様に個體の對立が種的直接統一を否定的媒介として成立するものであるとするならば、個と種との相關は常に否定し難いのみでなく、其關係が決して單に無記透明なる順應の直接關係でなくして相互否定的對立の關係なること疑ふ餘地が無い。ところで互に否定的關係に於て相對立する個と種とは、一應は相互相容れない關係に立ち、個は種を自己の力に山つて廢棄することが出來ると同時に、種は個を絶滅せしめ、又之を自己の外に排斥することが出來ることを前提する。然るに斯く一方に於て個により廢棄せられることが可能になると同時に、他方に於て個を自己の外に放逐することが出來る種は、人類の全體といふ如きものであることは不可能であつて、それは飽迄特殊化せられたものでなければならぬこと明かである。何となれば、無限なる全體を個が廢棄することは明に不可能であると同時に、全體は個を自己の外に排除することは出來ない筈だからである。即ち種は全體に對する部分

であり、一般に對する特殊でなければならぬ。此處に種は種と對し全體の類に於ける特殊部分と考へられる所以がある。一の種は他の種に對立するが故に、一の種に屬する個體は自由に他の種に屬することは出來ぬ。それは強制的必然に當該種に屬すると共に、其種から放逐せられることは、其存在の否定せられることを意味する。斯かる關係は類と個との間には存しない。併しながら此際我々の特別な注意を要する點は、既に我々が曩に強調した如く、個は種の單なる分割の極限ではなくして却て種を否定即肯定する主體であつたと同様に、今現れた類と種との關係も單に連續なる全體と部分との關係とは考へられないことである。一般に無限なる全體は部分の總和として思惟することは出來ない。却て部分が全體の分割として思惟せられ、而も部分も亦それ自身無限なるに由つて無限の全體が成立するのである。従つて類と種とが全體と部分とに相當するといはれるならば、種はそれに先だつ類の特殊化であり、それ自身無限なる統一を成し、逆に種を集めて類に達するのではないといはねばならぬ。實際生哲學に於ては生の全體が最初の原理であり、その特殊的な部分として種的生が考へられ、而して種的生自身も亦無限なる生と認められるのである。併しながら此様な見解に従ふならば、類と種とは或意味に於て連續的

に推移するのであつて、縦其間に無限なる全體と部分との次元の差はあるにせよ、兩者の間に否定的對立の關係は全然認められることが無い。恰も舊き集合論に於て、連續が要素の順序系列として極限的に思惟せられ得ると考へられたのと同様である。斯かる見地に於ては種と個との間に否定的對立なく、極限的に連續する外無いことは、既に我々の見た所である。今や同様の連續觀が類と種との間にも現れようとして居る。ところで此様な非媒介的直接的連續觀を以てしては、却て連續が理解せられず、同時に個體の對立が根據附けられないことを、我々は上に詳説した。然らば類と種も亦絶對媒介の論理の立場からは、斯かる解釋を以て満足する能はざることが豫想せられる筈である。我々は其立入つた考察を後に全體主義を論ずる場合まで延ばさなければならぬが、差當り、種の特殊的部分なるに對し類はたゞその豫想たる一般的全體といふだけでは足りない、單に斯かる一般的全體であるならば、種に於けるその代表的實現を考へるか、或は種の一般化として理念を考へるか、何れかに由る外に類を思惟することは出來ぬ、併しそれでは何れの場合にも種と對立する類の獨自なる意味は捉へられない、といふことを注意する必要がある。類が種と對立して思惟せられる限りは、如何にするも種としては實現する能はざる、却て種

を否定する意味を含むのでなければならぬ。約言すれば種の直接的なるに對し之を否定的媒介とするものでなければ、種と對立する類とはいはれない。然らざる場合には類といふも實は種に外ならないのである。曩に述べた如く種は個の否定的媒介であつて、個の系列的發展を可能ならしめる基體であると共に、それは個の發展と和即的に變化しつゝ而も其統一を維持する動即靜であつた。その動即靜の統一が逆に個の否定的統一を媒介として對自的に自覺せられ、否定即肯定せられたものが類なのである。人は普通に民族の如き種を考へると同様の仕方、人類といふ全體も捉へられる如くに思惟して居る。併しながらこれは獨斷に過ぎない。批判的に考へると、人類の一般的全體は特殊の民族が思惟せられる如くには思惟せられないことが容易に知られるであらう。民族の如きは其基底をなす共同體の直接的なる統一を以て個人を強制し、その歴史的傳統の力を以て個人に對立し個人の自發性を否定する實在として認識せられる。然るに人類は個人に對する斯かる否定力をもつ直接の統一として捉へられることはない。却てその規制する所謂人道といふ如きものは、種としての民族の特殊性を超えて平等なる個人の一般的關係を規定する點に種の直接統一に對する否定性を示す。それは種の如く個と直接に對

立するのでなく、却て個を種の強制から解放して自由なる個の立場に立たしむることに由つて成立する被媒介態なることを特色とする。これだけで既に類の種に對する否定的對立性は明かであらう。この否定的媒介を缺く限り類といふも種の比較的普遍なるものに過ぎない。種が直接態である以上は、斯かる相對的異他の連續的統一であることは、自然にして避けることが出來ないのである。それは異質性からいへば種といはれ、一般性からいへば類ともいはれるに過ぎない。もと生物の分類から發達した類と種との區別は、實は否定的對立を含まざる、單に相對的なるものに過ぎなかつた。それが論理の範疇となるも、自同原理に基く同一と差別との統一分化の關係に止まる限り、連續的なる類の統一に於ける種の差別に過ぎないから、直接なる相即、相對的なる區別であつて否定的對立ではないのである。併し種もそれと相即する個の對立を媒介としてそれ自身否定的に對立せしめられ、従つてまた個の對立が否定即肯定的に統一せられることに即して、それが相對即絶對の媒介に止揚せられる結果が類であるとするとするならば、類は種的對立を止揚して之を個に即し普遍化するものとなることは明かであらう。直接なる生活意志の相互の競争から、個の對立に媒介せられたる否定的對立に入る限り、種は單に異他的差別に於て併存す

るものとは考へられない。歴史的時代の代表者として夫々の時代の使命を荷ふ主體的統一體たらんとする場合には、直接には互に兩立せざるものとしての否定的對立に入ることとを避けられないであらう。其場合には類の統一は決して單なる直接的連續であることは出來ないのであつて、たゞ否定即肯定の媒介に於てのみ種の對立を止揚し個を具體的に平等化することが出來るといはなければならぬ。斯くの如く類の否定的媒介に對立して觀ると、種相互の特殊的對立の否定性も蔽ひ難きものとして現れる。それだから一の種に屬することも個體にとつて無記透明なる媒介に於てあることには止まらない。その個體の種に對する否定即肯定と共に種自身が新に變化せられることを必要とする。即ち種が新にせられる實踐が個を種と相關的ならしめるのである。たゞ單に無差別的なる種と個と相關係するといふのではない。斯かる考方は全く實踐的主體を無視する無媒介の直觀主義に外ならぬ。其様な立場に於ては種とか媒介とかいつてもそれは無記透明な抽象物に過ぎない。具體的なる媒介を要求する如き否定態が無いのであるから、辯證法も論理でなくして解釋の方法に止まる、種のもつ否定的媒介の意味は斯くして消散するのが當然である。従つて個も類も何等否定的に對立しながら媒介せられる途を有しない。

實は生の連續的なる縮小と擴大との兩方向の極限が個といはれ類と呼ばれるに過ぎない。生哲學の非合理主義は直接に斯かる立場に立つ。生にとつては眞に否定的對立的なる個も類も實はあり得ないのである。凡てが種的直接態の縮小特殊化と擴大一般化との間の交互的消長推移に止まる。例へば無媒介なる民族主義の如き其立場の適例であらう。併し斯かる立場といへども、一方に於て民族的英雄を神化してその獨裁に指導を委ねるに至つて、却て個人の種に對する主體性を認める傾向を發現し、他方に於て他の種を否定し異民族を併呑せんとする場合に、その世界帝國主義は却て種の止揚を含む矛盾に陥る。これは單なる種の直接的立場が存在論として最も抽象的なることを示す所以であつて、それが却てその無視し乃至は否定する個と類との對立態に移行することを暴露するものに外ならない。

實は此様な辯證法的運動が非合理主義の生哲學を却て個人的人格主義に轉化移行せしめ、それに由つて我と汝の相關を却て生の直接統一に代換せしめるのである。蓋し種は少くとも個に對して種たる直接統一性を現はし、個の媒介たる意味を發揮するのであるから、全く個の主體を缺く生の直接態が種といふ性格の自覺にも達するを得ず、生哲學を成立せしめることが出來ないのは曩に我々の見た如くである。

生の否定態が禁慾的犬儒主義と享樂的浪費主義とに於て表裏をなしつゝ却て互に相通するといふ如き關係は、一應生を生として直接に觀た場合に現れるものであるが、それすら一定の生き方としては既に個人の主體性を含蓄するといはねばならぬ。これに對し個人主義と民族主義といふ如きものに至つては、單に生が生の直接態に於て捉へられるのでなしに種として存在化せられ、斯かる種としての生と個としての個人とが否定的に對立するに至つて始めて成立するものなることは明瞭であらう。之を主體たる人格の道德的見地より觀るも、前の對立は單なる主觀道德に屬するに對し、後の對立は人倫の客觀道德に屬すること縷説を要しない。其故種としての共同體を問題とすることは既に個としての個人の對立を認めることに由つて可能たるのであつて、それに從ひ兩者の媒介が更に要求せられるのである。我と汝の相關協和といふ如きも此媒介の要求上提出せられた概念であらう。之を非連續の連續といふも亦媒介態なることは明かである。ところで此等に對しては既に我々の上に詳細なる批判を加へたのであつて、斯かる媒介が種としての直接的統一に對する個の否定的對立性を無視する結果、却て種も基體的存在として有たる意味を失ひ、無記透明にして所謂無と同一視せられるに至ることを見た。我と汝の無媒介な

る媒介とか、非連續の連續とかいふのが斯かる思想の產物なるは勿論個體に直接相即的なる特殊の媒介といはれて居るものさへ、實は無の有化に過ぎないのである。蓋し個が無として觀られる限り、それと同時に種も無に歸するのは當然であらう。其處には何等否定的對立が無いのであるから、一切が無記透明となるのは怪しむに足りない。従つてその全體が却て全體主義の絕對有たる無に近づくのも亦極めて自然である。何となれば、絕對無も否定の媒介を失へば直接的なる無に歸し、而して斯かる直接的無が直接的有と合一することはヘーゲルの論理學が示した如くであるからである。斯かる全體が同時に直接的立場に於ける類とも考へられ、却てそれが個の無差別的媒介ともなること、亦容易に推せられるであらう。否定的對立無きが立場に於ては凡てが「反對者の歸一」に埋没することは當然である。併し我々は類の解明を次節に於ける全體主義の批判に譲り、差當り種に對する個の獨自性に重きを置かんとする無の場所の論理に一層立入つた究明を施さなければならぬ。無の場所はいふまでもなく個體共存の場面である。そこでは如何なる種も其限定を失ふ。種と種と相並ぶ類の一般者は彙にも述べた如く實は相對的に一般的なる種に過ぎない。其處に限定せられるものは種にして個ではない。たゞ斯かる有としての種

を無に歸する無の場所に至つて、其一般に於て限定せられるものが種でない個となると主張せられる。蓋し個は自己否定的存在であるから、その於てある場所は有の場所ではなくして無の場所でなければならぬといはれるのである。個物の存在は無の一般的限定に由る。それはまた限定するものなき限定であるから、個物が個物自身を限定するともいはれる。是に由つて之を觀れば、無の場所の論理が本來個體の自由なる人格的存在を主たる着眼點とし、而して存在は自己を無にすることに由つて却て眞の存在を得るといふ立場から、直接なる存在を凡て無に歸する無の場所を以て、宗教的自在を得たる個體の限定原理とし、而も個體は個體と對し互に相認めることに由つて個體たるを得るに由り、無の場所は個體と個體と相對して互に媒介し合ふ媒介無き媒介であると思惟するものなること疑はれない。それが種を無視する個の立場なることは明白である。其故それが歴史の問題を論ずるに當り、時代の傾向を特殊なるもの特殊なるものへ推移する無の限定とし、此特殊なる傾向性を個體の限定に媒介として介入せしむるも、もと無の限定に由來するものなる限りその媒介は媒介を限定し、而してその媒介の自己限定が個體の交互限定の媒介となると思惟するのは自然である。併し歴史は此の如く時代から時代への特殊傾向

の交代として十分に理解せられるものではない。これは無の限定の立場から歴史を眺める宗教的觀想に外ならない。そこには歴史を否定即肯定して實踐行動に出でる主體としての個體は無い。それだから歴史に於ける過去の傳統を説くも、傳統の支持者として個體と否定的に對立する種的存在は認められない。然るに歴史の基體として個人に對立するものは正に種としての民族である。種こそ歴史の基體であるといつてよい。單なる個人は歴史の主體として基體の媒介を缺く。勿論種の基體も個に媒介せられることに由つて、始めて種が種に否定的に對立するに至るものなることは、曩に述べた如くであるが、併し個はたゞ基體たる種を媒介とすることに由つてのみ主體となることも明かに認められなければならぬ。種の基體なき歴史は歴史にして歴史でない。單なる時代の傾向が限定の媒介となるのみならば、それは既に前に述べた無の有化に止まり、無記透明の媒介たるに過ぎない。斯かる媒介を挿入しても、眞の否定的媒介は行はれない。そこには元來否定的對立は無いのだからである。媒介たる特殊も媒介せらるゝ個も何れも無の自己限定として、媒介は媒介を限定し、個は個を限定しながら、兩者無に於て相即するに止まるならば、何處に否定的對立は存するか。斯かる無の媒介は實は無媒介に過ぎない。個が個と

交互限定をなすといふも、何が對立の媒介たるかは知られないこと今迄繰返し述べた如くなるも、亦此無媒介に由來する。基體たる種と主體たる個と共に埋没せられる無の場所が、如何にして歴史を成立せしめ得よう。無の場所の論理は論理にして論理でない。それは絶對媒介の立場でなくして、場所の直接態に立つからである。歴史は媒介である限り、論理無くして成立することは出來ぬ。單なる無の一般と個とだけでは媒介者が無い。だから媒介といふも無の媒介を措いて外に無いのである。併し絶對無は有即無、無即有でなければならぬ。有としての種なくして個も一般も媒介せられる筈が無い。すぐれて「特殊」の立場である歴史は種を基體としてのみ成立するのである。歴史のもつ媒介性は種の媒介性に由來する。主體的個の實踐が歴史を媒介とするのも、種の基體を媒介とするに由るのである。斯かる歴史の基體としての種が、單に時代の傾向性に有化せられ特殊化せられた無の一般と全然意味を異にするものなることは、明白であると思ふ。絶對媒介の論理が實質的には種の論理たる所以も最早疑問を容れないであらう。種の論理こそ基體の論理として歴史の論理たるに堪へる希望を懐かしめるものではないか。(未完)