

# 哲學研究

第二百三十六號

第二十卷  
第十一册

## 種の論理と世界圖式 (承前)

——絶對媒介の哲學への途——

田邊 元

### 三

我々は前節までに、一方に於て生哲學の非合理主義が主體的個の生中心を理解せしめ得ないこと、それは直接的連續態としての種の立場に終始して、これに對し否定的對立の關係を含む個を定立する原理を有せざること、を明にすると同時に、他方に於て無の論理が個を問題の中心とし、無の場所を個物限定の原理となすも、その所謂無が有を媒介とせず、前者の一般が後者の種としての特殊を否定即肯定するのでなしにたゞ之を否定するに傾くこと、否實は否定すべきものとしての種を認めざるが

故に否定は肯定の媒介となることなく、單に無記無差別の特殊が一般の限定として挿入せらるゝに止まり、着眼は専ら個の自己否定を無の媒介に由つて定立するに存すること、併し種の否定的媒介なくしては個が個と對立する所以の原理も見出し難く、斯かる個が無を媒介として所謂非連續の連續に於て統一せられるといふも、その統一が連續の基體に媒介せらるゝことなきが故に、従つて個も實は主體として捉へられ得ざること、を論究した。主體として歴史の發展に實踐的に參與することなき個は、單に自己矛盾的なる存在として無の場所に限定せられ、無即有と規定せらるゝも、それは直接に場所に於てある存在として我性を顯はにしない。斯かる否定的對立性なき個は個にして個でない。たゞ特殊の與へられた内容を以て種的に區別せられるに止まり、單に種の縮小の極限たるに過ぎないのである。従つてその場所たる一般者も、相對的一般的なる種を對立なき極限にまで擴大したものとたるに止まり、眞に無即有たる絶對否定の意味を有しない。それは實は媒介なき媒介として無媒介に止まる。従つて斯かる無の論理は論理にして論理でないのである。其論理たることの表徴として示される所の、判斷的一般者の説が、我々の絶對媒介の論理の要求する如き繫辭の論理に立脚するものでなく、述語の論理に立脚するものなること

も怪しむに足りない。其處に於ては否定即肯定の絶對否定的なる媒介が徹底せられる代りに、述語的一般者の包攝が無の場所にまで擴大せられるに止まる。斯くて無の場所は絶對否定的媒介の媒介者たるのでなくして、たゞ有を消す場所たるに過ぎない。恰も普通に類に屬する種が其類の一般的規定を共有すると考へられる如く、無に於てある存在は一般に有にして無であると思惟せられ、その無の共有に由つて異他即同一の無媒介なる媒介を成すと考へられるのである。それが本來辯證法的なるものでなく神祕主義的なるものであることは争はれないであらう。従つて論理的にいふならば、無の場所も其性格に於て包攝的分類的論理の意味に於ける類に外ならない。然るに此意味の類は實は種の比較的一般なるものに止まる。即ち類と種とは相對的の差別を有するに過ぎない。無の場所も種の擴大一般化の極限に外ならぬのである。其時極限に於て限定の方向の逆轉が起るといふも、同時に斯かる絶對否定は主體的にのみ成立するものであるから、それは最早極限の概念の能く表はし得る所ではない。此様に觀來ると、無の論理も實はその個物的限定の標榜に拘らず、生哲學の非合理主義に於けると同様、實は種の上を一般と特殊との兩方向の極限の間に彷徨するものなることが疑はれない。たゞ其極限性に由つて生哲

學の場合の有限態を無限態に轉じた結果、有即無の媒介の論理を有する如くに見えるのである。併しそれが徹底せられた辯證法の絶対媒介でないことは既に明にせられたと信ずる。却て前にも指摘した如く其無が絶対否定でなくして凡ての有を無化する事により、對立を無媒介に媒介する場面である限り、それは絶対有と表裏をなす種的類の極限に外ならざることは今述べた通りである。凡ての「反對者の歸一」がそれに於て成立する無は、同時に絶対有に外ならない。たゞ凡ての對立的相對的有が否定消滅せしめられる面より見て無といふに對し、それが肯定せられ平等一様化せられる面より見て絶対有といふのである。否定即肯定的に兩側面が相即せしめられる實踐に至つて、始めて絶対否定態が成立し辯證法の論理が徹底せられる。其處に至らざる無媒介の統一は無といふも有といふも、實は共に種的なるものの極限たるに止まり、徹底的に種と區別せられる類ではない。併し元來極限といふのは、曩に連續の構造につき述べた所からも推定せられる如く、辯證法的に相互否定の對立にあるものが相即滲透の統一を成すのを、非辯證法的なる自同的要素の無限系列に投寫しようとする機構の產物に外ならない。系列の進行に對し目標となるものが却て系列の根柢に媒介となり、進行即歸還の辯證法的統一をなすのを、専ら進行の

側から觀て、その達すべからざる目標が達せらるゝ如くに思念するのが極限の理念である。理念としてそれは無限なる過程の内に二律背反を解消せんとする。併し眞に二律背反をなすものは決して解消せられないことこそ其本質である。之を解消せずして確認しながら實踐の否定即肯定的統一に於て止揚するのが辯證法的統一に外ならない。之を極限に投寫するもそれは無限の過程を發展せしめるだけで、決して置換せられることはない。極限に由つて辯證法的統一を置換し得ると考へ、後者が過程の無限なる發展に對し根源となるのを、過程そのものの發展の目標と交換するのが所謂根源の論理である。その論理の原理とする所の根源は實は絶對否定的統一に外ならない。それだから根源は否定を媒介とするといはれるのである。併し辯證法の論理に於ける如く否定が實踐的に肯定と相即せられ、否定即肯定の絶對否定的統一が綜合の各段階に於て實現せられつゝ、同時にその半面に含まれる否定の故に無限に新なる綜合にまで發展せられ、動即靜の統一を形造るのと異り、根源の論理に於ては根源的統一が否定の爲めに決して實現せらるゝことなく無限に追窮せられ、捉へらるゝことなく無限に追ひ求められる。此處にコーヘンの説く、方法としての否定、即ち根源の論理に於ける無とか非有とかいふものの、辯證法的否定と

本質を異にする所以がある。辯證法の論理に於ては無は常に有と即し、否定即肯定の統一に於て捉へられるのである。それは絶対否定態として單なる方法でなく實踐の隨所に現前し、相對即絶対の意味に於ける絶対の外ならない。絶対媒介の論理は斯かる絶対の實現である。無を單に方法とするのは辯證法の立場ならぬ根源の論理の特徴である。如何に無限なる過程を媒介とするも極限は辯證法的統一に代ることは出来ぬ。その所謂方法としての媒介は實は媒介でなくして、媒介の無限なる延期に外ならないからである。併し極限は辯證法的統一のある所にのみ成立すること、是に由つて明かであらう。類を種の一般化の極限とするのも、種の否定即肯定たる絶対否定的無としての類を豫想して、之を辯證法的論理の代に自同律的論理に翻譯しようとする結果である。それだから凡ての相對的存在を否定する無と、之を平等に肯定する絶対有とが、表裏二面として現れるのである。前者は無の論理の内容となり、後者は全體主義の論理の内容となる。兩者は一見有無相對立する如くにして、實は表裏相通するのである。共に種の媒介を無視する無媒介の立場に立つ結果、却て自ら種の立場に囚はれてこれに終始する。たゞ前者は個物の限定を種の縮小の極限に立することの困難から、無の場所を個物の自己否定的存在の媒介と

解釋し、是に由つて辯證法を標榜する點に、後者が明白なる辯證法の超越を最後の立場とするのと一見著しき對照をなす。併し此對照も精細に考へると一見然か思はるゝ程に根本的なるものではない。成程無の場所は凡ての有を消す媒介として絶對否定的無に通ずるといはれるであらう。併しながら無に由つて否定せられる有は、種的存在として個の否定即肯定に媒介となるものではない。それは單に一の個が他の個に轉化する媒介であつて、個と否定的對立をなすのでなく、却てそれ自ら種的なる異他的存在を包括する所の、比較的に一般的なる種の極限に外ならない。個物がそれに對應する媒介に於て、媒介の變化と共に一から他へ轉化すると考へられる所以である。斯かる否定的對立なき媒介の推移に従ひ個物が個物へ轉化するその變化的異他性を、無が成立せしめるに止まるのが、即ち無の場所の機能に外ならない。個物が個物を限定するのが無の場所に依るといひ、更に、其間に挿入せられた媒介が媒介自身を限定するのは、即ち場所が場所を限定することである、といふ如き、歸する所はこれ以上に出でない。それだから恰も根源の論理に於て無が方法であるといはれる如く、無の場所の無が方法であるともいはれるのである。斯かる無は極限が無限なる系列を發展せしめる媒介となるが如くに、個物を個物に轉移せしめる

異他性の媒介たるに過ぎない。即ちプラトンの非有であつて、主體的否定の無ではないといはねばならぬ。従つて個が否定即肯定の統一とその否定との對立に於て成立し、辯證法的統一の否定性によつて系列の發展をなすのと異り、斯かる否定的媒介無き異他的轉移の媒介として考へられる無は、たゞ個物から個物への轉移乃至媒介の交代を可能にする意味に於て、一の個を消滅せしめて他の個を發生せしむる媒介たるに止まり、同一の個を死即生に於て否定即肯定する媒介たることは出來ぬ。或はこれに對し、死即生に於て一度消滅しながら新に發生する個は、即ち一の個から他の個への轉移に外ならない、二つの場合には何等其間に相違が無い、といふでもあらう。併しこれは事實に反する。一の個がそこに死に、他の個がそこから生れる無の場所は、決して同一の我が死することに由つて生れる絶對否定の媒介ではない。恰も我と汝の非連續の連續が、昨日の我と今日の我と異にして同なる非連續の連續と、同視せられないやうなものである。然るに此等を區別すべき有たる否定的媒介としての種の基體を無視する結果、何れも無の場所に於ける非連續の連續として一様に歸し、互に區別せられなくなるのが、無の場所の一見辯證法的媒介なる如くにして、其實同一律的否定の媒介に外ならぬことの證左である。たゞそれは否定の媒介



として辯證法的否定に通ずる所がある。それに由つて有を否定し消滅せしめるのである。併し消滅せしめるだけで死即生の轉回をなさしめない。新に發生する有は前の有と異即同ならぬ全くの異他に過ぎない。前後を通ずる否定的媒介としての連續的種の基體性が無いから、たゞ非連續の連續といふ外無いのである。従つてその所謂個物が、基體的種を否定即肯定して現れる主體としての個體ではなくなる。個體と呼ばれずして個物と呼ばれることが、其意を暗示するであらう。その標榜する辯證法は實は所詮プラトンの辯證法に過ぎない。述語の論理がヘーゲルに於て徹底せられないと考へて、更に之を徹底すれば、其結果はプラトンの辯證法に歸するのは自然である。蓋しヘーゲルの論理もそれが辯證法的である限り、一般に辯證法の論理が斯くなければならぬ如く本質上繫辭の論理に屬する。それが述語の論理を含むのは寧ろ其缺陷であつて功績ではない。何となれば、これが所謂神祕主義的發出論の禍根に外ならないからである。述語の論理は一般者の包攝を論理の本質とする。其故一般者は常に無媒介に残る。之を無の場所まで擴大し一般化するも、猶一般者たることを失はない。之を無の媒介といふも、それ自身は無媒介である。其故無の場所も其論理的性格に於ては述語的一般者としての類に外ならない。然

るに斯かる類は其存在性に於て實は比較的に一般的なる種に過ぎないことは、今まで幾度か繰返した通りである。是に由つて、種を否定的媒介として絶對媒介にまで徹底することなき述語の論理が、却てその無の場所に於て無媒介なる種を固執することが明にせられる。無の場所が辯證法的一般者と呼ばれることが、他を媒介しながら自らは他に媒介せられざる直接的一般者たる證左である。それは一見辯證法的なる如くにして其實非辯證法的なる同一性の論理に外ならぬ。其所謂無が神祕主義の無であつて、實は絶對有と同一なることは最早疑問を容れぬであらう。神祕主義的同一哲學の論理を強ひて辯證法的たらしめんとしたもの、即ち所謂無の論理に外ならない。それは論理にして未だ完全に論理ではないのである。

斯く考へて來ると、無の論理の所謂無が、實は絶對有と表裏相通する同一物の二面に過ぎないといふ我々の主張は、今や何等の困難なく承認せられるであらう。而して絶對有が、凡ての有を平等に肯定して之を全體的に統一するものである以上は、却てその全體を思念する媒介として一度相對的有の對立を否定することが必要なるに由り、その絶對有を却て無と形容するのは、既に神祕主義の一般に行ふ所、何等怪しむを須むない。神祕主義の絶對は有にして無なのである。無媒介なる有と無とは

質料的に同一にして形式的に對立することは廣く承認せられた所である。たゞへーゲルの論理學の最初の範疇として現れる有と無との如く、全く無内容の抽象的肯定否定の對立でなくして、却て凡ての對立する相對的有を包む絶對有である以上は、それと表裏をなす無も何等か辯證法的無の意味を含むかの如くに思惟せられる。其結果全體主義の絶對有が絶對無と形容せられて、それは辯證法的無を超えるものと主張せられるに至る。斯くて全體主義も辯證法を其契機として認め、たゞ之を猶哲學の最後の立場としては不十分なるものと考へ、之を包む絶對無を以てそれを超える最後の立場とするのである。併し其所謂絶對無が無をも無とする空とか、絶對否定とか、いはれるものでなくして、却て神祕主義が無と呼ぶ「反對者の歸一」としての絶對有に外ならざることば、それが全體とか連續とかいふ性格を帯びることに由つて十分に推定せられる。此點に於て無の論理の個物主義に對し全體主義であり、その非連續の連續に反對する連續の立場たるのである。我々の種の論理の絶對媒介は此何れにも反對せざるを得ない。兩者共に無媒介の直接的なるものを神祕的直觀の内容として認め、之を絶對とするからである。その前者たる無の論理に對しては、既に今迄の批判が其本性を明かにしたであらう。次に後者たる全體主義を考へ

て、それが果して論理の要求を満たすかどうかを見なければならぬ。

全體主義もその包む部分の相對的存在の對立を統一する爲めに、一應辯證法を承認することを標榜する。併し辯證法の統一が常にその半面に否定を含みて自己疎外に陥り、常に發展する動的統一なるが故に、それは過程にして體系の統一に達しない。體系的統一の成立する爲めには、發展の過程と其逆とが統一せられ、抽象的なるものも止揚でなしに元の儘で維持せられ包容せられるのでなければならぬ。即ち肯定と否定とが辯證法的に統一せられる代りに、中和状態に於て平等一樣化せられることを必要とする。それに由つて辯證法の非連續的なる矛盾對立が反對對立に連續化せられ、同一基體の統一に齎される。それに於ては辯證法的統一の動性が止揚せられて靜化せられる。斯かる對立の中和變様を行ふ還元が體系の統一を可能にするのであるから、此還元の媒介たる、肯定否定の對立を否定する否定態を、體系無と名けることが出来る。併しこれだけでは單に發展の動が體系の靜に還元せられ、肯定否定の對立が中和的に一樣化せられるだけで、その統一の基體そのものが絶對化せられない。基體の質的内容の相對性は未だ平等化せられるに至らない。之をも平等化して全く無差別の統一に齎すものが即ち絶對無である。それに於ては何

等價的定立の對立と、それに基く發展の運動とが無ければ、一切の直接態に於ける質的内容の發生消滅も無い。凡てが平等に超越的全體に包まれる。謂はば體系無は理性的定立と發展との否定の媒介であり、それに由つて凡ての定立が中和せられ、發展の過程が靜化せられるに對し、絶對無は更にあらゆる質料的差別を一様化して、凡ての發生消滅を否定するものとなるであらう。斯くして凡ての對立差別は包越せられ、運動は靜化せられて、その媒介たる虛無は充實緊張せられ、非連續は連續化せられる。そこに於ては一切の相對的内容が即ち絶對的なるものとして平等一様に靜觀せられる。斯かる對立差別を一切否定して一様平等化し、凡ての變化運動、發生消滅、を否定して之を内に包む所の統一が、即ち「ヘンカイ・パン」たる絶對有的全體である。

さて此様な全體主義が我々のスピノザ主義的要求を満たすものとして無視すべからざる意味を有することは十分に認められなければならない。スピノザ主義者たることはヘーゲルの言つた通り哲學の要件なのである。併しスピノザ主義は哲學の必要なる契機ではあつても、直ちに以てそれを哲學の満足なる形態であるとすることは出来ぬ。それに對する無神論の非難に反對してヘーゲルが無世界論の評を

これに更へたことは、全體主義に對する我々の不滿を適切に言表はしたものだといはねばならぬ。成程存在の全體が凡ての對立差別を超越して思惟せられることが哲學の要求であるとしても、併したゞその對立を否定し差別を一樣化して、一切の動を靜化し、發生消滅を止揚するのみでは、斯くして思惟せられる全體は現實の相對的存在を超越包容するのみで、たゞ一切がそれに埋没せられるに止まり、それに由つて何等媒介せられる所が無い。ヘーゲルがシェリングの絶對に對し下した所の批評がそれに當嵌まるであらう。之を具體的にいふならば、凡ての基礎の質料的差別を否定して之を一樣化し、その發生消滅を超越する場合に、時間は何なるものとなり、歴史は如何にして成立することが出来るか。もとより斯かる全體が歴史の時間的經過を直接に限定することを求めるのが、超越的全體の許さざる所なるは論が無い。併し超越は内在に關係して始めて超越性を顯はにする。全く内在と絶縁した超越は實は超越とはいはれない。認識の關する限り超越的なるものが内在的となるのでなければならぬ。單に内在相對の方から出發して之を否定するのみならば、それによつて思惟せられる超越は、單に思惟せられるのみで認識せられることなき物自體の如きものに歸する外無い。否、それが思惟せられるといふこと自身既に何等かの

相對性を容れるのでなければなるまい。相對的なるものの絶對に對する否定的對立が單に否定せられるだけでなしに、否定せられながら肯定せられるのでなければ、絶對的なるものがその絶對性を顯はすことは出來ない。シェリングの絶對といへども所謂絶對的同一として、却て分極對立を含まなければならなかつた。これは絶對が相對に即することを要求し、超越が内在と伴ふことの必要なるを示すものではないか。併し分極的對立は方向の必然を有せざる、對立の無差別である。それに於ては時間そのものが偶然的脱落に由るものとして、其否定と共に包越せられる。ところで斯かる原偶然ともいふべき時間の時成に内容となるものは、いふまでもなく全然直接的なるものであるから、それは特殊でなければならぬ。然るに一度此様にして特殊の内容が時間的に生起すれば、それは其構造上必然的にその超越的根源たる絶對と媒介せられることを要求する。然らざれば相對も絶對も共に其意味を現はすことは出來ぬからである。従つて此媒介は相對的内容に動機附けられ規定せられながら却て之を否定して、自由にそれを其超越的根源に反省するものである。即ち特殊なる内容の否定の否定として絶對を絶對否定化する作用に外ならない。其作用は自己を限定し動機附くる特殊を否定即肯定するものとして主體に屬し、自

由なる定立作用の對立に現はれるものとして特殊に對する個別である。而してこの主體的個の否定すべき限定者として特殊の内容は所謂基體的種となる。絶對としての神に對する自然に外ならない。原偶然として時成する時間の内容を成す限りは自然の種的特殊は偶然であるけれども、之を基體として否定即肯定する個の主體は必然にして自由でなければならぬ。この必然が時間の進行に方向を與へ、其内容の必然即自由なる形成として歴史が成立するのである。歴史の時間的進行は斯くして其一々の瞬間の時成に於て原偶然の意味を有しながら、その主體的形成に於て必然性をもつ。斯かる偶然と必然との媒介が即ち絶對の全一に外ならない。斯く考へれば相對的特殊を絶對に媒介するのが個の主體作用であつて、絶對はこれに於て自己の脱落を自己に回收し、個の主體を通じて自己自身に歸るのである。時間の内容として直接に現れる種が絶對の内に於ける絶對自身の脱落の途であると思すれば、個は絶對の自己内還歸を表はす。斯かる媒介なくして絶對は絶對として思惟せられない。全體主義の絶對無たる全一も、全體主義者の個的主體に由つて思惟せられる限り、なほ斯かる媒介を棄絶することが出来ない。而も其媒介が主體の定立作用に於て成立する以上は、それは全體主義をこれに否定的に對立する反定立の



止揚に於て、思惟し主張することではなければなるまい。如何に中和變様を行ふも全體主義は中和せられず、その歴史的規定は否定せられない。此處に全體主義の矛盾がある。此矛盾をして矛盾たらしめざるものは、矛盾の統一、對立の相即、を却て絶對の構造とする辯證法を措いて他に無い。而して一度全體主義そのものの辯證法的自覺が認められれば、全體の聯關が辯證法を全體の構造原理たらしめることは當然豫想せられなければならぬ。斯くて全體主義の絶對無は單なる否定の無でなくして、否定即肯定の絶對否定的無でなければならぬことになる。それは決して絶對有と同視せられることを許さない。絶對有は辯證法と相容れない同一哲學の内容である。それは「反對者の歸一」として神祕主義的直觀の内容に過ぎない。之を論理的に媒介することが出来ない。それだから單なる否定的無に歸せられる外無いのである。之を絶對無とするならば、それは有を媒介することなきものとして、虚無である外無い。併し斯かる絶對無すら之を思惟する全體主義の有たる存在性のそれに纏綿することを免れない以上は、更に進んで此對立關係を止揚する絶對無を要求して止まることがなくはないか。これは絶對無が却てその抽象性の故に相對に墮する證左といふべきであらう。フツセアルの現象學が其現象學的反省の可能を根柢

附け得ない如く、これと通ずる所少なからぬ全體主義の哲學が、同様にその哲學の主觀を其所謂全體に媒介し得ないことは疑を容れない。それが相對的有を限定する無を斥けるのは正當なる超越主義の要求であるが、主體の自由を通じ限定して限定せず、却て相對的存在をして否定即肯定的にその本來性を發揮せしむる辯證法的無の媒介なくして、現象と本質とを分ち、無媒介なる直接態の相對性と絕對無に否定せられた全體に於ける存在とを區別することが出来るか。若し此區別をも認めず、一切の否定を排して凡てを直接態のまゝで絕對化するならば、無の否定的媒介は全然這入る餘地が無く、絕對有と相對有と同一に歸し、全體は部分の極限的總和に還元せられるであらう。凡ての神祕主義に附纏ふ同一主義は蔽ふ能はざるものとなる。基體的種と主體的個とを媒介とせざる絕對有は、種と個とを媒介する能はずして却て自ら種と個との束縛を脱せず、絕對的全體の意味を失はざるを得ない。その所謂全體が實は自ら種の性格を有し、單に種の比較的一般的なるものの極限に過ぎないことは、我々の今まで幾度か注意した所であるが、それが連續として規定せられ、個體主義の所謂非連續の連續に對立せしめられることに於て、一層明白にその種性を暴露するであらう。併し種は個と否定的に對立し、之を媒介とすることに由つてのみ、真

に種化せられない類としての全體性を發揮することが出来る。恰も非連續の連續<sup>①</sup>が單に無の媒介に由る非連續<sup>②</sup>の連續でなく、連續と非連續との相即として連續そのものを契機に含まなければならなかつた如く、連續は却て反對に非連續を媒介としなければならぬ。即ち種は個を媒介として始めて全體たることが出来るのである。我々は更に此連續即非連續の問題を考へて見なければならぬ。

我々は既に所謂非連續の連續の説が無の媒介により個物的不可分者をその異他性に拘らず直接に結び附けて連續を形造る、と考へる抽象の産物に過ぎざることを見た。個物の限定にはその否定的媒介たる種が連續の契機として存し、その否定即肯定が連續と非連續との相即として、眞に具體的なる連續を成立せしめるのである。従つて連續は却て直接なる連續の否定を含み、非連續的個體の系列的發展を動即靜の統一に包むのでなければならぬ。非連續の連續といふ概念の有する部分的眞理はこゝにある。たゞそれが却て直接態としての連續の基體を見失ふことにより抽象に陥るのである。若し此非連續的契機を認めないならば、連續は單なる直接態として直觀の内容に歸せられ、論理的に分析すべからざるものといふ外無い。斯くては連續は認識に入り來らない。併し連續といふ概念が、少くともその否定

として非連續的分離と對立し、而して却て後者の媒介者としてそれを自己の上に成立せしめ、それを一定の順序系列に發展せしめて自己の内に包むものを意味するのでなければ、全く空語に歸する外無きことは明かである。其故連續の立場といふのもそれが非連續の立場と對立しながら、後者を自己の抽象的限定として媒介し得ることを主張するのでなければならぬ。即ち所謂非連續の連續に對し連續の連續を主張するのである。單に直接的なる連續に終始するのではなく、非連續を通して媒介せられた連續を具體的なものとするのである。たゞその媒介が辯證法的絕對否定の統一に止まるといふことに反對し、媒介せられた統一が高次の連續として直接的連續と否定的に結合せられるのでなしに、同一なるものの連續的具體化として飽くまで有化せられると主張する所に、絕對有の全體主義の特色がある。斯くて提出せられるのが縁暈の概念である。成程連續は半面から觀れば非連續を媒介とし、分離的な不可分的焦點を無限の系列に於て含む、併し集合論の集積點 Häufungspunkt の概念が示す如く、その系列を形造るのは無限に多くの要素の集中する焦點の如きものであつて、斯かる焦點と焦點との間も決して非連續的に分離するのではなく、その焦點の縁暈が互に相連るのである、といふのが連續の連續の思想であると解釋

せられる。斯かる縁暈をして焦點から遠ざかるに拘らず分離せしめずして連続せしめるのが直接態としての連続であつて、これが焦點の系列を統一する媒介である。其故分離的なる非連続の系列が連続を否定するといふことはない。飽くまで連続の内部に於ける個物の凝集と稀薄との交代があるのみである。焦點といふも決して單一なる點ではなく無限なる點の集積する所であり、焦點と焦點との間隙といふも縁暈と縁暈との相連なる所として、點の不在を意味せずたゞその凝集に對する稀薄たるに過ぎないと考へる。斯くして連続の媒介は非連続でなく飽くまで連続であり、同一なる連続の焦點と縁暈との交代による變様が即ち媒介せられた具體的な連續に外ならない、といふのが全體主義の連續觀であるであらう。

右の説は一應極めて當然なる如く思はれるのであつて、事實舊き集合論は一見反對なる要素主義の立場から實は大體此様な考へ方を用ゐ、たゞ集積點が各所稠密に存するのみならず、如何なる點も集積點であることに由つて、連続の概念は殘無く分析せられたと考へたものであらう。従つて縁暈と焦點とは相對化せられることも必然であり、是に由り連続の連續の説が完成せられる如くに見える。併し數學に於ける基礎危機は、既に前に述べた如く、斯かる順序系列の極限として連續を構成する

の不可能なることを示したのである。連続は單に無限に發展し或は集積する順序附けられた要素系列としては理解せられないのである。却て斯かる系列の無限なる交錯を可能にする媒介者でなければならぬ。従つて其自身は順序附けられた要素から成るのではないのである。如何に焦點と縁暈とを區別するも、所詮順序系列の立場を脱しない限り連続を媒介することは出来ぬ。今日の直觀主義の基礎論には、連続が單純な系列の集積に分析することが出来ない、それは系列の無限なる交錯の媒介者として、絶えず系列が系列を否定し合ふ否定的統一である、といふ思想が伏在するのではないか。前に述べたやうに、ベルグソンの相互滲透の説が示す如く、連続の部分は相互に外から接觸し合ふのでなくして、内から貫き合ひ、互に滲み透す關係にあるのでなければならぬ。それは同時に同一場所を占有する能はざる物質の空間的延長に於ける接觸でなくして、空間時間の綜合統一として思惟せられる力の反對交錯に外ならない。これが數學の直觀主義では右の如き形に言表はされるのであらう。それだからポアンカレが數學的連續の無限系列化の根柢にある直觀的連續を、 $A=B$ ,  $B=C$ ,  $A<C$  といふ矛盾を含むものと考へた如き程度には止まらずして、 $A<B<C$ ;  $A>B>C$  といふ如き否定的對立を含むものが直觀的連續な

のではないか。之を縁暈の概念に關係せしめて説明すれば、AとCといふ二つの焦點が共にBといふ縁暈に於て接觸し、それに由つて互に連續する、と考へられるとするならば、其場合に、ポアンカレの示す如き事態があるのではなく、Aに立脚して觀れば  $A \wedge B \wedge C$  といはれ、Cに立脚して觀れば  $A \vee B \vee C$  といはれるものが、同時に縁暈Bに於て互に相交錯し、否定し合ふのが連續の構造であるといふのである。勿論此二つの關係が全く離れ離れに成立し、逆の方向から觀られた別々の事態であるとすれば、矛盾は消滅するのであるが、斯く觀ることを許さない、例へば順逆の方向の如く否定的なるものが互に相交錯することが、即ち連續を成立せしめるといふのが、具體的なる連續觀の特色であると思ふ。若し單に縁暈に於て兩方の焦點が觸れ合ひ接觸するといふに止まるならば、却て連續は分離せる要素で成立つといはなければならぬ。何となれば縁暈が焦點から區別せられるといふことが、焦點の凝集に對する稀薄の可能を意味し、而して、稀薄とは要素の稀少不在を含意するから、それだけ分離が入込むことだからである。連續の連續の說が、却て一見反對なる要素主義の集合論と表裏相通すると解せられる所以である。若し稀薄が分離でなく、分離の傾向と、反對の密集の傾向との力的なる相互緊張であるといふならば、既にそれは否定

的なるものの統一に外ならない。斯くして緣暈が連續の分析に役立つ限りは、それは緣暈の力的相互貫通より外のものではあり得ないことになる。果して然らば緣暈の機能は否定的なるものの統一にありといはねばなるまい。其構造は辯證法的である外無いではないか。若し之を認めないならば、それは何の用をも果たすことなく、却て分離的なるものの接觸といふ問題的内容を提出するだけで、而もポアンカレの直觀的連續と同一の矛盾を蔽ふことが出來ないであらう。それを數學的連續の無限系列の發展過程で置換へても、今日の基礎危機を免れ得ない。連續は否定的なるものの統一として、辯證法的にのみ論理化せられ、その媒介としての直接的に連續的なるものは、單に同一律的に變様せられて媒介せられたる連續に達するのでなく、却てそれを否定する非連續と相即的に媒介せられることに由つて、具體的なる連續に達するのである。即ち連續的なる種と非連續的なる個との、基體と主體との關係に於ける、否定即肯定的なる媒介のみ、具體的なる連續となる。單に直接的なる連續を同一律的に變様するも、斯かる種の基體が、如何にするも種化せられない類にまで高まることはない。全體主義は元來基體の基體ともいふべき絶對的全體の高次の連續を意圖するものであらうが、眞に次元の高まる爲めには、恰も實數に對する



虚数の如く否定的對立にあるものを、媒介とするのでなければならぬ。否定の統一として、反對なる方向への發展を包み、往即還として圓環的なるもののみ高次の統一たることが出来る。空間の具體的なるものがリーマン幾何學的と考へられる所以である。連續は發展即歸入の統一たる外無い。單に綠暈の一樣化を以て否定的對立の中和を策せんとするも、それは連續の媒介たるに不足である。非連續の否定的媒介なくして動即靜なる連續は成立しない。否定を中和して動を靜化すれば、其結果は連續でなくして却て非連續である。これが連續の辯證法ともいふべきものに外ならないであらう。

#### 四

全體主義の連續觀が、何等か論理の媒介を展開しようとする限り、其意圖に反して非連續觀に陥ることは、今まで述べた所で明かであらう。若し反對に論理の媒介を斷念して直接的連續の立場に止まるならば、縱差別を否定し對立を一樣化するも、それは構造上種の擴大に過ぎないのであつて、全體といふも比較的に一般的なる種の一般化の極限たるに止まる。之を基體と考ふるも具體的なる高次の媒介性を示すことは出来ない、實は一般化せられた種の基體に過ぎないのである。之を單なる

抽象的一般たらしめない爲めには、たゞ「反對者の歸一」なる神祕的直觀を援引する外無い。併しそれが論理の媒介を容れない直接態たることは言を俟たぬ。連續的な基體は却て一度否定せられて非連續を媒介とすることにより、始めて具體的に全體たる意味を發揮することが出来る。その否定の媒介となるのは非連續的個體に外ならない。基體と主體との否定的統一としてののみ全體が思惟せられる。論理的に種と個との綜合として類が成立するといふ所以である。類に於ては個は種に對する如く類に否定的に對立することなく、對立の統一に於て自己をそれに於て見出すのである。而して個と個の對立も種の媒介に由るのであるから、種の止揚と共に個と個も類に於て對立的に統一せられ、互に他即自の關係に立つ。個が類に於て自己を見出すとは、個が凡て互に他に於て自を觀ることと相即する。而も種は否定即肯定に於て否定せられるのであるから、單に種として消滅するのでなく同時に種を超越る類の統一に於て保存せられる。従つて種の本來の特色である、種が種と異他の關係に立つことも止揚せられて、異即同、他即自の關係を現はす。類は無限なる種を容れて尙之を超越するのである。此處に類が絶對的全體の意味を發揮する。もと直接なる種は反對なる力の交錯として連續を形造るのであるから、種は常に種と

對抗して消長しながら連續的に推移し、個に於て始めて否定的對立が生ずる。然るに此全體に於ては、同種に屬する個のみならず、異種に屬する個も、相互に平等の關係を保ち、異種に屬しながら同一類に於て異即同の統一を形造り、同種異種に拘りなき自即他の關係に立つ。即ち種と個、個と個、種と種、の凡ての對立が凡て否定的に統一せられ、完全なる媒介に入るのが、類の全體の絶對媒介を實現する所以である。類こそ即自且對自の具體的普遍に外ならない。併しながら斯くして絶對媒介的に成立する類の全體は、神祕的直觀の全體でなく辯證法的統一に於ける絶對否定的無の内容といふべきものであるから、常に其肯定的統一の半面に否定を含むのであつて、其全體の統一は飽くまで動即靜の統一に外ならず、内に種の發展を藏する進行即歸還たるのでなければならぬ。全體主義の要求する如く發展の方向を中和し、凡ての對立を否定して、動即靜ならぬ動を越え動を包む靜たることは出來ない。飽くまで動に即する靜である。これが全體主義の、斯かる辯證法的統一を未だ哲學體系の全體の統一に達せざるものとして斥ける所以なること既に見た如くである。併し之を否定して更に絶對無の統一を要求する全體主義も、今批判した通り神祕的直觀に頼る外無いとするならば、哲學たることを斷念しなければならぬか。元來哲

學が常に歴史的傳統を負ひて個人的なる哲學的主觀の組織するものであるのに、その哲學としての要求上、斯かる歴史的基體の相對的制約と個人的主體の制限とを脱却して、絶對的全體の自覺たることを標榜し、宛も哲學が夫々其體系に於て完結するか、かの如くに考へるのは、根本的なる矛盾といはなければならぬ。此矛盾は哲學が主觀の自省を媒介とすることを自覺しない間は表面に現れないけれども、本來哲學が存在の全體に亘り、主觀客觀の兩面を統一する存在自體の學なる限り、必然其内に含む所の根本のアポリヤなのである。而して一度主觀の自省が哲學の少くとも必ず通過しなければならぬ關門たることが明かにせられ、存在の學は先づ主體の存在の自覺を基礎としなければならぬことが認められるに及び、此根本的アポリヤは蔽ふべからざるものとなる。所謂哲學の哲學の中心問題は此アポリヤを解くことに外ならない。而も哲學の全體の自覺にとつては、此哲學の哲學が單に所謂方法論に止まるものでなく、それ自體が哲學の内容に屬するものなることは言ふまでもあるまい。諸々の哲學の性格は實に此哲學の哲學に於て最も顯著に特徴附けられるといつてもよいのである。ところで全體主義の哲學は如何なる特徴をこゝに現はすかといふならば、それは斯かる歴史的基體と個人的主體とを抹消する全體の立場

に立たんとするものなること既に明白であらう。其故此立場にとつては、右の哲學の哲學の根本的アポリヤは或意味に於て存在しないのであると云つてもよい。それは初めから此アポリヤを形造る矛盾を認めず、一氣に相對を抹殺して絶對に驀進するからである。併し斯様に全體の立場に突進する敢爲さは、却て相對に歸還する途を斷つことになり、就中自己の立つ所を照顧する途を杜絶する。其結果は所謂全體の内に自己を見出し得ぬといふ矛盾に終らざるを得ないであらう。全く無媒介なる全體主義を採るならば、自己を他に對立せしめ、後者を否定して自己を主張すること自身が一の矛盾ではないか。それは既に學としての哲學を超えるものに外ならないからである。哲學たる限りは此根本的アポリヤを無視することは決して許されない。如何なる哲學といへども之を何等かの形に於て處理しなければならぬ。ところで此アポリヤを形造る矛盾が、本來同一律の立場の論理に由つて解かれ、矛盾律の支配の下に置かれ得るものであつたならば、實は決して根本のアポリヤを形造る筈がないところから考へて、之を處理するものは矛盾の統一を捉へる辯證法を措いて外に無いこと最早疑を容れまい。併し辯證法の論理は同一律に據る有の論理でなく飽くまで有即無の論理であり、その矛盾の統一はたゞ實踐的に主體の行動に

於てのみ成立すると同時に、又其半面に、其統一はそれと對立する歴史の基體との矛盾に由つて否定せられ不斷に新にせられることを含蓄するが故に、此アポリヤの内容を成す相對と絶對との對立が辯證法的に統一せられるといふのは、常に統一の否定と伴ひ、不斷の運動と即する統一であることを意味するのでなければならぬことも亦明白である。従つて哲學の體系は成ると共に動き、發展することに於て存在するものである外無い。アリストテレスに於て活動(エネルギー)が運動(キネシス)と即し、宛も二にして一なる如く、哲學の形相はたゞ歴史の基體の質料の媒介に由る發展の運動に於てのみ生々活動する生命たり得る。ヘーゲルが哲學を發展に於ける體系として哲學史と相即せしむる所以である。類の絶對的全體は閉ぢられた全體でなく、勿論それが外に向つては閉ぢられて居るが故に全體たるのであるけれども、併し内に向つては、種の發展と共に發展し、個の分立に由つて分化する開かれたる全體たるのでなければならぬ。斯かる動的全體を統一の根據とする發展的體系より外に哲學體系はあり得ない。主體のはたらきを離れ、歴史の内容を一様化して全體を思念する哲學體系は、却て其所謂全體が基體の媒介を缺き主體の發動を含まざる抽象なるに因つて、全體たる意味を表はし得ないといふ結果に陥らなければならぬ。

哲學は主體を離れて歴史の外に存在するものではない。體系は、有つて無い、或は無  
 いことに於て有る所の所謂生成の活物である。若し之を超えて主體を包み、歴史の  
 發展を外から包括する所の靜的全體を思念しようとするれば、全體主義の所謂絕對無  
 に至る外無い。併しそれが學としての哲學の係はり得ざるものなることは、既に明  
 かにせられたであらう。無の論理の絕對無も實は猶斯かる全體の統一を意味する  
 のであり、飽くまで無即有、有即無の立場に立つのでなく、全體主義と同様に靜的有と  
 しての絕對有の立場を維持することは、その無の場所の概念に現れて居る。共に非  
 辯證法的なる同一律の論理を以て體系を構成し、自ら動かさずして其内に休らふこと  
 の出來る絕對者の哲學を建てんとする努力の產物に外ならない。併し斯かる不動  
 の絕對は却て我々を其内に活かす絕對でない。自ら動かさずして其内に休らふこと  
 の出來る不動の靜は死より外無い。斯かる同一哲學は所詮死の哲學である。所謂  
 寂靜主義に外ならない。死即生とか、動即靜、とかいふも、自己を動かさずに休らひ得  
 るものを持たんとする寂靜主義の產物である。更にいへば、斯かる哲學は主體のは  
 たらきがそれに於て成立する知即行の主體的存在そのものでなく、主觀がそれに安  
 心して身を托し得る思想的所有物である。だからそれは一方に於て完了具足の體

系であることを標榜しながら、他方に於て、歴史の進歩と環境の變化とに制約せられる自己の慾求に相對的に、完結なく追求せられるといふ矛盾に陥る。他力の安心を求めて業を積むに等しい。凡て此様な同一哲學的體系の要求は他力安心の希求に通ずること否定出来ないと思ふ。併し哲學は斯かる安心を與へることは其本性上不可能である。何となれば、他力信仰の斥ける主體的活動が其生命だからである。哲學はたゞ主體の實踐的歴史的行爲に於ける相對即絕對の統一の自覺覺醒に外ならない。その體系は歴史的發展に於ける絕對否定的主體の自覺の内容である。其否定的媒介として歴史の基礎の相對性が介入する故に、永久に完結した體系といふものは初めから問題にせられない。不斷に更新する運動に即する活動のみが哲學の生成的存在である。併し勿論それは單なる運動でなく、發展でなく、生成ではない。生成發展の運動そのものが、その否定即肯定の媒介として絕對否定的無を豫想し、却て同時に此無を媒介し實現するのである。生成發展の運動の各段階は其運動を越える絕對否定の主體的統一の存在なのである。即ち具體的なる連續の契機としての非連續の統一に外ならない。此處に連續と非連續との相即統一としての全體が、基礎即主體の統一として成立し、依つて以て體系を可能にする所以がある。此時は



たらく主體は媒介となる基體を他即自として表現に化し、その了解を媒介とする所の論理に由つて全體の體系的統一を自覺するのである。その主體の行爲は客體的なる歴史的基體に於て自己を否定することに於て自己を見出し、却て同時に客體を主體化し基體を表現に化するものであるから、其活動は自己の活動にして同時に客體を媒介とする全體の表現活動に外ならない。我の自力的なる行爲が絶對否定的全體の實現であり、其限り他力の表現である。人間は氷上に佇立する能はず、一處に停止せんと欲する時は直ちに轉倒する、たゞ不斷の滑動のみ能く氷上に、身體の正位を維持せしめる如く、絶對の動のみ能く靜たり得るといはねばならない。單なる靜止は主體の自己疎外であり、基體への頹落である。自ら動かすにそれに於て休らひ得る靜的全體でなく、自己のはたらきを媒介として具現せられる動即靜の全體のみ哲學の係はり得る全體である。それは絶對自力即他力に於てのみ存する。而して此絶對自力即他力の信、即ち如何なる否定的媒介としての歴史的環境といへども、基體即主體の實踐的なる否定的媒介に於て、自己の死即生なる轉回の媒介に化せられ、その統一に於て全體が實現せられるといふ信は辯證法の内にそれを貫く信に外ならない。若し之をしも宗教的信仰に外ならないといふならば、辯證法的論理とい

へども宗教的信仰と相即するといふべきであらう。併し此信は辯證法の外に無媒介の直接態として之を包む他力の信仰とは本質を異にする。自ら動くのと反對にそれに於て休らひ得る場所を與へる信仰や體驗ではない、たゞ自己のはたらきに於ける絶對否定の實現、實踐的なる否定的媒介の絶對統一性の保證、の直接なる自證に外ならない。信といふも自己に對する他者を信するのでなく、自己の無限なる奥底たる絶對否定の肯定性に對する信賴である。自證即信賴なるが故に自力即他力となるのである。而も辯證法的統一の本性上常に媒介の運動に伴ひ統一が行爲的に發展しなければならぬのみならず、主體の自由なる行爲は行爲の同じ瞬間に於て統一に對する分裂の可能を伴ひ、我性の媒介に對する分離、否定なき直接の肯定に對する欲求、即ち死を回避する生の直接の運動、を其半面としてもつ。斯かる分裂としての惡の現實に對しても、その惡を媒介とする善の無限なる超克が、我の行爲を媒介として成就すべく約束せられて居るといふ信が、絶對否定の信仰の内容を成す。私が初めに絶對媒介を絶對合理主義であると言つたことは、今其實踐的意味を顯はしたであらう。絶對合理主義の論理は絶對善の信仰と表裏相即するのである。斯かる絶對善の信仰なるものが安易なる最良觀樂天主主義と批評せられるであらうこと

はもとより私の豫め覺悟する所である。宗教に縁薄き私にとつては深刻なる罪惡の悲痛感、懺悔、祈禱、といふ如き所謂宗教的體驗の眞意が、十分に了解せられないことは如何ともし難い。併し辯證法的統一としての善の絶對性に對する信は決して、我々の道德的生活が根本惡に繫縛せられ、人間の種的基體に原罪の纏綿することを忘れるものではない。寧ろ私が個體の否定契機として我性の權力意志を重要視するのは、之を重視する結果である。併しそれにも拘らず、私は如何なる作惡の強力と爲善の力の薄弱といへども、善の惡に對する積極的高次性に基く超克を否定するものでない、と信せざるを得ない。これはもとより善惡の相尅が最後に於て善の勝利、惡の根絶に終る、と信する如きことを意味するのではない。却て終結なき惡に對する善の無限なる戰が、惡の相對否定性と善の絶對否定性との構造上、後者の前者に對し優越なることを具體的自由なる行爲に於て實證するといふ意味を有することを謂ふのである。如何に限も無き蹉躓を重ね、如何なる大過を繰返し、惡の繫縛に對する自己の無力を嘆ずるも、なほ絶對は此我を媒介とし、此我の主體的行爲を通じて自己を實現する、斯かる如何なる惡の重積も絶對に於ては皆善の媒介に化せられる、と信するのである。斯かる信が辯證法的思惟を貫いてはたらく。それであるから此信

は辯證法の外にある直接態でなくして、辯證法の媒介たる直接態でありながら、同時に辯證法に媒介せられた、直接態の否定でもある。辯證法そのものが辯證法の否定を媒介とする生の論理であることは、最初に述べた所である。然らば辯證法が辯證法の possible の自證たる信と媒介せられることも當然でなければならぬ。これが絶對合理主義と相即する絶對善の信仰である。私にとつてはこれより以外の信仰内容は歴史的宗教に屬するものであつて、哲學の係はり得ざる所と思はれる。其點から哲學と宗教とが分離せられるならば、それは寧ろ雙方の利益といはねばならぬ。宗教と哲學も論理的には辯證法的に統一せられるものであるから、それ等は同にして異に止まらなければならぬ。両者が同一律的に同化せられるべきではない。右に述べた無の論理や全體主義が哲學として徹底しない主たる理由は、約言すれば、それ等が宗教的哲學であることに存する。神祕主義が哲學と宗教との同一化の立場に外ならざることはいふまでもあるまい。それは辯證法的論理と兩立しないのである。此等の哲學は或は個に偏し或は全に偏して種の媒介を重んじない。種こそ現實の内容なのであるから、其等が現實を媒介とするの稀薄なることは否定出來ないであらう。却て只管に現實を厭離して我の安心を求め、其宗教的要求が、其哲學の主

たる動機となるのである。それだから無の論理が縱令歴史の問題を重要視するも、其歴史哲學は基體を缺く藝術的主觀主義の立場に立ち、論理を離れた表現の解釋に止まる外無くなる。其點に於ては全體主義が前者の如く辯證法を標榜することなく、却て之を斥けて、専ら同一哲學を徹底し、同一律的論理の上に全體の連續的統一を確立しようとする方が、首尾一貫して居る。併しそれは、歴史に對する關心を初めから斷念し、社會的現實の理解、實踐的主體の位置等に對し冷淡であることに由つて、可能となつたのである。それが一見極端なる客觀主義なるかの如くに見えながら、實は其外見に反して前者と同様主觀主義の動機に基くことは、既に右に述べた所から推定せられるであらう。共に宗教的要求に基く神祕主義の產物に外ならないのである。辯證法的論理の立場は此等の何れとも手を別ち、個と全とに對する種の媒介を徹底しなければならぬ。勿論私自身は此等の哲學に對し尊敬と同情とをもち、又それ等から多大の啓發を受けたことを感謝する者である。今此等を嚴密に批判しようとするのも、却て相通する所多きが故に、嚴正なる對決を必要とするに由る。加之、此對決は全く思想そのものの對決なるが故に、それ等の思想が如何なる人々に懷抱せられるかも問ふ所でない。特定の人の哲學を批評することが目的なのではな

く、或型の思想を他の型の思想と對決せしめ、由つて以て具體的なる媒介に達せんとすることが當面の關心事なのである。誰々の思想といふ人稱的差別は問題でない。たゞ思想の型といふ非人稱的事象の對立が興味を中心である。それであるから、勿論私がそれ等の思想の型を敘述する場合に、たゞ抽象的に思想を構成するのでなく、現に之を代表する私の畏敬する人々の體系を媒介とし手引とすることは不可避であるけれども、私は之を型として單純化し、歸結の追窮により首尾貫徹せる理想型に形成して、之を相互に對決し、批判することにした。従つて私の批判する如き思想は實は何れの哲學にも現實には見出されないものであらう。其點から右の對決は、私自身の描き出した影との格闘に過ぎないと評せられても、私はそれに異論が無いどころではなく、却て正にそれが私の意圖した所に外ならなかつたといはねばならぬ。これが論理の客觀的事象主義の要求する所なのである。私の關心はたゞ眞理の具體性にあるのであつて、人間の關係にあるのではない。

個物の限定を元來問題の中心とする無の論理と、種の差別を超える基體の基體を求めると全體の論理とは、辯證法的媒介の不可缺なる媒介者としての種的基體を十分重要視せず、これに由る媒介の具體性を無視する結果、一は却てその重視する個に十

分積極的なる主體性を發揮せしむる能はず、その限定の根據たる無が猶場所的にそれ自ら基體性を維持する爲めに、實は有の性格を完全に脱却することが出来なくなり、他はこれに反しその意圖する基體の基體たる全體が、個の否定的媒介を含まない爲めに、論理上種の相對性を脱する能はず、絶對無といふも實は絶對有となることを免れないこと右に見た如くである。後者は主體の自覺を無視する客觀主義として古典哲學の存在論に近き外見を有するけれども、その神祕主義的全體觀は却て、我を否定し脱却して、所謂忘我の絶對歸一を求めんとする主觀性の要求の發現に外ならざる所に、却て前者の主觀主義に通ずる點がある。これに對し前者はカントの主觀主義と異なる否定即肯定の辯證法的個物の確立を本來の目的とする限り、主觀即客觀の表現的立場に立つのであるが、その表現の媒介たる基體を無視する結果實は主觀主義の絆籠を脱却しないのである。ヘーゲルの論理を、對象的見地の殘存を免れざるものと非難してそれを作用的見地に純化し、述語の論理を徹底せんとする結果は、却て對象の媒介する基體を見失ひ、無即有の否定的媒介を缺くことになり、實は有たる場所的基體に所謂絶對無が轉化することを免れない。其結果絶對有の神祕的直觀に基く全體主義と同一に歸するか、或は、辯證法的個物の立場を維持せんとする限

り、基體の否定的媒介が稀薄なる爲めに、先驗哲學の人格主義に還る外無い。此客觀主義と主觀主義との間の動搖が、本來種の否定的媒介を缺き、基體を無視する立場の抽象を示す。これは主觀即客觀の表現的立場の分裂に外ならない。抽象的なる主觀主義と客觀主義との表裏をなすことは蔽ふことが出来ない。たゞ絶對媒介の論理たる辯證法のみ能く之を否定即肯定的に統一する。古典哲學と先驗哲學との綜合として現れたヘーゲル哲學の課題は此處に存した。併しヘーゲルの論理も繫辭の論理として絶對媒介の立場を徹底したとはいはれない所がある。概念の普遍を特殊化して生ずる所の個物を、普遍が包攝するのが所謂 *Das Einzelne ist das Allgemeine*. たる判断の本質であるかの如き説き方は、述語の論理の殘存を示すものといはなければならぬ。EとAとの媒介としてのBが、眞に否定的なる矛盾の統一として繫辭の内容を成すことが十分明瞭にせられず、單に普遍の外延的全體が縮小せられて其極限が個物となるその縮小の過程が所謂特殊化としてBの内容である如くに説かれて居ることは、却て判断の所謂原始分割の本質を見失はせる危険がないではない。其結果發出論の疑を招くのも已むを得ない所であらう。其限りヘーゲルの論理も亦、無の論理と全體の論理とに同じく、十分に種の基體的媒介を重んぜざる唯心論の



範疇を脱せざるものといはなければならぬ。これに對して辯證法的唯物論の加へる批評は正當なる所があること否定出來ないと思ふ。而して唯物論が基體の否定的媒介を重視し、生産力と生産關係との辯證法を以て其基體の内容を解明したことは、其大なる積極的功績であるといはなければならぬ。哲學が是に由つて從來の觀念的抽象から實在的地盤の上に移されることは其齎す必然の結果でなければならぬ。併しながらそれにも拘らず、私は唯物論を以て、絶對媒介の論理の立場から觀て、恰も唯心論の反對の抽象に纏綿せられると思惟せざるを得ない。辯證法的基體としての所謂物質は、實は單に種の一般化であつて私の意味に於ける類でない。それは生産力の發展に由つて種として特殊なる内容を發現し、生産關係との辯證法的統一に於て、歴史の基體を成すけれども、それが個の否定的對立を媒介として類の絶對的統一に止揚せられた、特殊即普遍的の絶對否定態でないことは明かである。單に生産力の種的特殊の發達に伴ふ、生産關係と上部構造との辯證法的統一の發展を、實踐の主たる着眼點とする結果、發展の各段階が相對即絶對の統一を成し、前に述べた如き意味に於て、運動の超越的契機としての活動であり、連續の媒介としての非連續である、といふ意味を有することが出來ない。種は絶對媒介の立場では、飽くまで媒

介の否定契機に止まらなければならぬのに、それ自ら實在化せられて、獨立なる實體となる結果、それに否定的に對立するものとしての個の獨立なる主體性を滅却する。従つて種と個との否定的統一としての類の絶對的全體性も認められなくなる。個の主體に代つて階級が主體となり、而して特殊即普遍の絶對否定的全體の代りに抽象的なるインターナシヨナリズムが現れるのも其爲めである。斯くて個人の自由なる發意が輕視せられ、國家の絶對的全體性が無視せられる。具體的なるインターナシヨナリズムは本來字義通りに國際主義でなければならぬ。それが特殊即普遍の人類的全體を成立せしめるのである。是に反し單なる階級のインターナシヨナリズムは抽象に過ぎない。それは一見恰も唯心論が個人の人格性を種の基礎の否定的媒介なしに重要視し、而して之を絶對無の超越的全體に安立せしめようとするのと正反對の對立をなす。併し一般に抽象的なる反對物は反對にして却て相互に轉化するものである。今此場合にも、唯物論の階級揚棄は却て唯心論の個人的人格の形造る所謂「自由の國」を目標とすることに於てこれと相通じ、種を種として維持しながら之を否定するのではなく、却て單に之を否定する點に於て、恰も唯心論と同様に同一律的立場に立つこととなる。唯物論の所謂物質が唯心論の精神と同様に

一種の神祕主義的一般者に近づく嫌あるのも已むことを得ない。唯物論は正に唯心論と表裏相通するのである。此様な唯物論の形而上學化を避けて辯證法的立脚地を維持しようとするならば、個と種との絶對否定的統一としての類の絶對性を認めず、絶對否定的無の辯證法ならぬ有の辯證法たらんとする唯物論が、如何にして相對即絶對の發展的體系に於ける絶對自覺としての哲學に達し得るか。それは不可能なる外無い。辯證法的唯物論が自己を體系化する場合に、模寫反映の如き非辯證法的同一哲學の概念に頼り、物質化せられたスピノザの實體を中心とする同一哲學に赴かざるを得ない所以である。これは辯證法の維持でなくして廢棄に外ならざることとは細説を要しないであらう。之を避けようとするれば、唯物論はたゞ唯心論觀念論の批判者たる地位に止まり、何等か絶對的なものを絶對否定的無に於て捉へることに由り始めて可能なる體系の確立を斷念する外無い。若しそれにも甘んじ得ないならば、絶對媒介の論理としての絶對辯證法を措いて外に立つべき所は無いであらう。これは右の如き唯物論の眞理内容たる種の基體を、それに否定的に對立する個の主體性に由り、唯心論の絶對たる全體的類に媒介するものである。私はこれが論理的なる哲學の唯一の正當なる立場であると信せざるを得ない。

或はこれに對して、非合理主義的なる生の哲學の側から、絶對辯證法といへども歴史的環境の制限を免れず、特定の型の人間に固有なる世界觀に外ならない、それは生の相對性を脱するものでない、然らば如何にして絶對性を要求することが出来るか、といふ批評が加へられるかも知れない。併し此批評は既に見た通り我々自らが全體主義の絶對觀に加へた所であつて、寧ろ斯かる批評の含む所の眞理たる、哲學の相對性を歴史的基體と哲學的主觀との兩面に亘り自覺しなければならぬ、といふ命題を完全に承認した上で、なほ生の哲學が哲學の哲學の根本的アポリヤに面して苦しまざるを得ない所以の、非合理主義的相對論を克服する困難を、辯證法の相對即絶對の境地に於て超えようとするのが、絶對媒介の論理に外ならない。それに對しては基體と主體との相對的差別と對立とは、何等障礙として恐るべきものでなく、却て此差別と對立との絶對否定的統一こそ眞に具體的なる絶對であると考へるのである。斯かる絶對否定的無の統一は前に述べた如く辯證法の自覺の内容たる信に於て自證せられるのであつて、否定と相對との無限なる可能を超えて猶確信せられるものである。單に一次の對立の統一が直ちに相對を絶對化するといふのではない、無限なる屢次の對立と否定とによる相對化がなほ超越せられるやうな絶對否定の統一

が、無限なる主體の活動と、それを媒介とする統一の發展の各段階とに於て、自證せられるといふのである。活動發展は絶對否定の不動の統一を現實に證する動態に外ならないといふのが其自證の内容である。それであるから絶對辯證法の相對即絶對は、如何なる相對の自覺をも止揚する絶對たることが出来る。而して却てそれに由つて相對を絶對化する抽象的絶對主義と根本的に區別せられる。それは相對性を避けて却て自ら相對性に陥るのでなく、反對に相對性を認め、之を自己の媒介に轉ずることに由つて絶對性を確立するものである。其意味は恰も物理學の相對性原理のもつ相對即絶對的意義に對應する所がある。それに對する實證主義の相對論の位置に、生の哲學の相對論は擬せられるであらう。直接的なるものの相對性が同一律の論理に由つて打超え難き理論的困難を成すことが、此兩者に於て明白に認められる。その直接的に實證せられるものを重んずる精神を襲ひ、それに由來する相對論の權利を十分に尊重しながら、却て其精神を徹底することに由つて其歸結を逆轉し、それに由つて相對論を超えるのが、相對性原理であり辯證法である。兩者は其否定即肯定の構造に於て一致する。辯證法の絶對媒介に對しては、相對主義の立場からの絶對論の非難は根據を有しないこと、アインシュタインの相對性原理をマツハ

の實證主義の立場から非難する如きものであらう。而して此様な否定即肯定の媒介を確認することが、特に勝れて絶對辯證法的なる構造を有する存在の理解に於て重要な意義を發揮する所以を、我々は國家の場合に於て見得ると思ふ。

我々は曩に種が歴史の基體としての民族の如き共同社會に具現せられることを述べた。勿論社會學上民族が單に直接なる共同社會と見られるものでなく、複雑なる構造を有する高次の社會であり、文化を共通に有する人間集團として既に個と媒介せられ、却て今觸れようとする國家の自己疎外的媒介態をその契機として含むものなることを私は無視するのではない。併し第一節に述べた如く、對自態の自己疎外によつて直接の存在に墮した被媒介的直接態といふべきものも、即自的なる直接態と相即し、寧ろ契機としては單に即自態といはれるものも現實に於ては媒介せられたものの自己疎外として現れるのであるから、逆に被媒介的なるものの自己疎外も契機としては即自態として規定せられる譯であつて、其意味に於て即自的なる共同社會が種的基體としての民族に相當することは承認せられるであらう。これに對し個が個人として我性を原理とし、是に由つて種の基體に否定的に對立するとは明かである。斯かる個が共同社會の直接なる種的統一を破つて、相互の利益の

爲めに契約的に結合せられた結果が利益社會に外ならない。これが共同社會たる民族の統一を否定分裂せしめる個人主義を含むことも論が無い。併しながら個が個と對して相兩立しない様な矛盾の關係に立つのは、單に抽象的なる個が對立して各々其生活意志を主張し、其満足の爲めに必要なる物質を争ふことだけに由るのではない。寧ろ原始的には生活意志は種的共同體を其發動の單位主體とし、部族と部族と相争ふ生活闘争に於て現れる。併しそれが單に生物の生存競争に止まらずして自覺的なる闘争たるのは、却て個の否定的對立を媒介とすることも前に述べた所である。而も斯かる個と個との否定的對立は却て前に述べた如く、異質的一般たる種を共通の媒介としそれを自己の權力に從屬せしめることを競ふ結果である。即ち種的統一を否定して自己の權力意志の媒介たらしめんとする争である。物質の所有に對する争も實はこれに媒介せられることを常とする。所有慾は權勢慾と表裏相即するのである。其結果種は個と個との直接的統一の媒介たることを止め、反對に個と個との分離對立、相互疎外の媒介となる。従つて種もその一般性を破つて異他が相對立するのである。單なる個が他の個を強制して自己の支配の下に置くことは、極めて少數の個の間に於ける特殊なる關係を超えることが出来ない。人間

の個人的なる腕力は同時に多數を強制し得るものでない。此事は、たゞ個を本來内に含む所の種を通じて始めて能くせられる。其爲めには個の權力意志は種を否定して之を分裂乖離せしめるのでなく、却て自己を其内に否定して種と媒介せられるのでなければならぬ。併し其結果は他の個と單に否定的に對立するのでなく、對立に於て統一せられ、従つて種は個の全體の統一たる類に高まる。それに於ては個が其類的全體に對し、種に對する如く直接自己に否定的に對立する他者の關係に於て立つのでなく、却てそれを自己とするのである。是に由つて權力意志も否定即肯定の絕對意志にまで止揚せられる。斯かる絕對意志の實現としての、個即種たる類の統一が即ち絕對的全體に外ならざることには上に詳説した所である。私はこれが國家の本質的構造であると思ふ。國家は一方に於て民族の種的基體を契機とし、共同社會的直接統一を豫想すると同時に、他方に於てそれと否定的に對立する個人の自由なる發意とそれに基づく自律の要求とを認め、その民族的統一を個人の衆議公論と媒介する否定即肯定の統一である。それは一方に民族の種的基體を其歴史的傳統に於て維持しながら、他方に於て現在の個人をして各々其志を遂げしむる基體即主體の統一でなければならぬ。主權が絕對的であることは國家を他の目的社會から



區別する。併し主權の絕對性は單に個人と否定的に對立する種的統一の強制力であることは出來ぬ。斯かる直接的の統一は其本性上相對性を免れない。たゞ自即他、他即自なる絕對否定的統一に於て個と媒介せられた類的全體のみ絕對の統治性を有する。それは個が自己をそれに於て見出す全體だからである。其限り被治即自治ともいはれる。宛も一般相對性理論の發展に對し、惰性的運動をなす物體の容器に對する重量が相對的に無に歸せられることが、重力即惰性と考へられる動機となつたといはれる如く、個の其内に於て無に歸する全體の統一は、却て無即有として各々の個を生かす統一であり、兩者は異にして同なるが故に、其間に疎隔的對立が無いのである。勿論此媒介統一は辯證法的否定的なるが故に、種の發展と共に常に新にせられるものであり、その發展運動の各段階に於て相對即絕對的に實現せられるものである。併し其故を以て之を單に當爲規範とし、理念に止まるとするのは非辯證法的思考の抽象に過ぎない。辯證法的なる國家の統一は發展運動の内に實現せられる相對即絕對の活動である。發展の各段階に現れる活動としての形相である。その質料的基體は民族の種的直接態に外ならない。併し兩者相即して國家の媒介的統一が成立する。それは飽くまで否定的なるものとして、場合により多分に否定

せられた形態をとり、それに於ては個の媒介性が十分はたらくことが出来ぬ如くに、それと否定的對立をなす所の種の直接的統一が強力なることもある。併し如何なる場合にも國家が國家であるのは、右の媒介的統一たるに由るのであつて、全然これが失はれればそれは絶對社會ともいふべき國家ではなくなる。それは單なる自然的共同社會に過ぎない。國家は種的共同社會を媒介としながら、却て之を人類の立場に高めた被媒介的統一である。それに於ては個人が全體に對しても他の個人に對しても否定的に對立することなくして、自即他の統一に入り相協和する。斯かる人類の立場に參與することに由つて始めて國家は國家となるのである。その媒介たる種は、他の種と差別せられる特殊性を維持しながら類の統一に入る。國家の全體性は民族主義の考ふる如くに單なる種の直接的統一を意味するのでなく、却て此直接的統一を否定することに於て肯定し、之を人類の立場に止揚して、國際的に承認せられ尊重せられる特殊即普通の具體的普遍性に達せる類的全體性を意味するのである。夫々の國家が類化せられた種たることに由つて、個人が人類の立場に於て相認め相尊重する如く、國家が國家を認め之を自己と同様に尊重するのである。國家の任務として、國際的に妥當する各國固有の文化の促進達成が必然とせられる所

以下である。單に民族の種的發展が國家の使命ではない。國家の使命は、外類の立場に統一せられて諸國相協和し相尊敬し、内個人をして各々其志を遂げしめ、内外に互りて、個人の協和敬愛を成就せしむる媒介たるにある。これは決して抽象的なる人道主義でもなく個人主義でもない。飽くまで此等と異なり、民族の種的基礎を維持して之を發達せしめ、其歴史的傳統を國家の不可缺なる媒介となし、而も斯かる媒介の否定即肯定に於て、相對的特殊性を維持しながら人類の立場にまで高められ、國際的協和に入ること、國家の本質とするものである。而して此止揚に對する媒介たるものを個人とし、國家に於て個人が自即他の協和に入るとする。斯かる種類個の絶對媒介が社會存在の論理に外ならない。これは勿論現實に既成の事實ではない。實踐の達成すべき課題である。併し單なる理念に止まるものでなく、既に現實に生成しつゝある事態に外ならない。成即在として存在するものの自覺のみ能く實踐の規範となる。階級止揚も亦此國家の全體の統一の爲めに必要なる媒介であると同時に、又國家を通してのみ實現せられるものと考へなければならぬ。國家の生成即存在は絶對意志の實現として最も具體的なる絶對媒介に相當するのである。前に全體主義は歴史を止揚し個人を無に歸する立場であると言つた。それは抽象的

類を存在の原理とするものであつて、古代の自然的存在の存在論に最も多くの親近性を有する。これに對し、無の論理は本來個體的人格主義であるから、其精神に於て近世の個人主義に近く、人格的存在の存在論を其主動機とする。之を宗教的要求が裏附くるも、神は尙絕對他者として人稱的に對話せられる如き人格的存在たる傾向を含む。所詮個の立場を脱しない。此二つに對し種の立場は、否定即肯定の絶對媒介を具體的に種の基體に於て見出し、其否定的媒介たる個に由つて具體的類の全體が實現せられると思惟するものであるから、それは特に社會存在の存在論といはれる。國家の辯證法的構造は此處に於てのみ具體的の理解を見出すであらう。勿論如何なる哲學も國家哲學を其體系の内に含む。古代哲學も近世哲學も其點に變りは無。たゞ古代の自然的存在論は國家をも有機體の如き自然的存在と觀、近世の人格的存在論は之を自然法的先驗理性の所産たる人格的存在に擬する。然も兩者相通する所多きは全體主義の論理と無の論理と表裏相通する如きものである。共に同一律の絆籠を脱せず完全に辯證法的ではないといふ缺點を共有する。實は其存在論が何れも辯證法的なる社會存在の存在論でなくして、これより抽象的なる自然存在乃至人格存在の存在論に止まること、此共通なる缺點の原因を成す。國家

哲學はヘーゲルに至つて始めて辯證法的に確立せられた。それは正に社會存在の存在論の生誕を意味する。スタイン、マルクスは之を繼承發展せしめたのである。社會存在の存在論、その論理としての辯證法のみ具體的なる國家の理解を能くせしめる。我々の絶對媒介の種の論理も、實は斯かる社會存在の論理に外ならなかつたのである。國家の具體的なる論理的理解が其意圖せられた課題であることも當然といはれなければならぬ。(未完)