

哲學研究

第二百三十七號

第二十卷
第十二册

種の論理と世界圖式 (承前)

——絶對媒介の哲學への途——

田邊元

五

前節までに述べた所で、私は私の意味する絶對媒介の論理としての絶對辯證法の構造を一通り説明し、何故それが種の論理の形をとるかを略ぼ明かにし得たかと思ふ。ヘーゲルの觀念辯證法は普遍の全體主義を脱せざる爲めに發出論に傾く傾向を免れず、それに對し唯物辯證法は種的基體を重要視するも、其結果個の媒介と全體の絶對否定性とを無視する爲めに、否定即肯定の綜合的統一が稀薄となることを免れない。而して此等に對し絶對辯證法を標榜する無の論理も、種の基體が否定の媒

介たることを無視する爲めに個の對立を根據附けることが出來ず、之を成立せしめる否定的媒介としての種の閉却は、所謂非連續の連續の空虛を招來し、基體無き歴史の抽象的歴史觀に陥らしめる。其結果個が無の場所に自即他の統一を成すに止まり、特殊はたゞその相即的媒介として無の場所の内に交代するに過ぎない。それは辯證法の要求する否定的媒介を缺く所の表現の解釋に止まり、論理の絶對媒介に達しないのである。絶對媒介の論理としての絶對辯證法とはそれははつきり區別せられる。寧ろ前者に對すれば、それは觀念辯證法に外ならない。何となれば、その所謂無も、他を媒介して自らは他に媒介せられる所無き、直接的普遍に外ならないからである。眞の絶對辯證法は、種の連續的基體性を十分に認め、而も之を唯物論に見る如き有の立場に固定せず、却て之を絶對否定の媒介に轉じ、それに由つて個と全とを確立し、唯心論と共に唯物論を止揚することを期するものでなければならぬ。私の考へる種の基體は、飽くまで否定的契機であつて、獨立自存する物質の如き實體ではない。それだから種の論理といふも、種が媒介者として固定せられるといふ意味でなく、種も亦媒介せられる絶對媒介の論理たるのである。斯かる種の基體が、常に媒介に先だつ直接態としてのみならず、被媒介態の自己疎外に由る過去の傳統的契機

として、歴史の基體たる共同社會に相當することは既に前に述べた。此様な基體を缺く場合には、歴史は個が無の媒介に於て對話し合ふ對話の内容となる。即ち表現に外ならない。その存在の様態は時間である。『存在と時間』といふ標語の示す如く、存在を時間の様態に於て考へることは一般に觀念論、唯心論の特色であつて、此等の立場に立つ歴史觀は時間の歴史觀として特色附けられる。而も連續的基體を缺くが故に、其考へる時間は一般に非連續の連續といふ形態をとる。過去の傳統的限定と未來に對する自由なる企劃とが、現在の超越的瞬間に於て無の媒介により對立的に統一せられ、而してその無に於て否定即肯定的に自覺的なる人格存在の自主性が確立せられると考へる。歴史は斯かる人格存在の、それに於て自己を見出す表現内容として、無の有化に外ならない。無は表現的有を通して人格を限定する。之を、人格の個と表現の特殊的媒介とが相即して無に限定せられるといふのである。併し斯かる特殊的媒介が個の否定者としての基體であり、而して之を否定即肯定することに於て個の主體が成立し、それに由つて種が類の全體に高められる、といふ如き否定的媒介の其處に認められないことはいふまでもあるまい。實踐の否定的統一なき所では、凡ての契機が透明なる無の内に結合せられるのである。斯かる透明な

る結合に由つて無媒介に過去と未來とが現在に於て統一せられると考へられる。従つて現在は無の媒介の所在として所謂永遠の今の意味を有する。永遠の今が時間の基體と考へられる所以である。併し斯かる時間の基體は現實に基體として存在することは出来ない。それは無に外ならないからである。無の基體はそれが直接的なる限り無基體に過ぎぬ。斯様に有の基體を否定することが觀念論唯心論の特色なのであつて、所謂絶對無とは實は斯かる基體の否定者を意味するのであると云つてもよいであらう。然るにプラトンの瞬間(突如)の概念を承けて「今」を時間の基體としたアリストテレスは、直接に無媒介に今述べたやうな永遠の今を考へはしなかつた。アウグステイヌスの所謂「過去の現在」「現在の現在」「未來の現在」を通ずる絶對的現在の如く、永遠の今は凡ての時を包む超越的全體であるが、アリストテレスの「今」は時間の限界であり、運動の完成としての活動に相當する動即靜の統一であつた。であるからそれは永遠の今の如く時間を包む靜的全體として神祕的直觀の内容たるのでなく、飽くまで物の變化運動に即する本質的基體であり、更にいへば、運動する物の基體性に即してのみ現在する所の基體たるのである。其意味に於て「今」は「プラトンの瞬間の如く時間の内にあつて之を越えるといふ辯證法的統一性を、却て時間

がその運動の計數である如き實體の恒存に於て實現するといはれる。永遠の今の成立する無の媒介として、有の恒存的基體が限界としての「今」を支へるのでなければ、無は直接に却て有に墮し、永遠は神祕的直觀の靜的内容となる。たゞ有の基體に即し、その否定即肯定の動的統一に於てのみ、永遠が絶對否定的に時間即永遠の動即靜を成す。その統一の契機としての「今」の否定即肯定は、具體的には種的基體と個的主體との統一に於て成立するのである。主體の個別的自發性なくして現在は無。それが「今」を時間の限界として、連續の非連續的契機たらしめるのである。併し時間は運動の計數であつてそれ自身獨立の實體ではないから、その連續的基體を運動する物の實體的恒存に見出す外無い。「今」の基體性が物の恒存に實現せられる所以である。ところで恒存とは變化を通じて同一に保たれることを意味する。アリストテレスは所謂充實の連續觀に立つ爲めに、虚無の空間を認めず、恒存的同一性を實體の基體性に歸する外無かつたのであるが、物は運動するものとしてその否定たる斷絶なくして存在することは出来ぬ。曩に全體主義の連續觀が却て非連續の要素主義と表裏をなすことを見た如くである。連續は非連續と相即すること、今日の新量子論、波動力學が非連續の粒子と連續的波動とを相即せしめることに由つても知

られる。空間は物の抽象として物に即しながら、斯かる物の連続非連続相即の構造を其自身に於て表はす契機である。其故凡ての物の内容的特殊性を抽象して、たゞその恒存性を捉へようとすれば、空間の同一性に於て之を思惟するに如くはない。アリストテレスが時間の基體「今」を支へるものとして要求した恒存同一の一般的基體は、物と和即する空間に由つて満たされる。加之、空間はその連続の否定としての非連続の點と否定即肯定的に媒介せられ、自己内還歸の統一をなす過程を時間として實現するのであつて、ヘーゲルが時間を空間の否定態の對自存在と考へたのも其爲めである。プラトンの『ティマイオス』に於ける場所が、同時に「必然」として無限に動く場所でなければならなかつたのは、却て斯かる時間を含む空間と解せられるであらう。空間の即自的直接的なる相互外在の連続態が對自的に否定即肯定の展開をなす、その動的側面が時間であるから、逆に時間の動即靜なる契機としての「今」の基體は空間の同一に存し、兩者は互に他を契機として含むのである。運動は即ち此兩者が互に移行し、兩者の同一としての場所が交代する生成の過程に外ならない。實際運動を通じて同一に保たれる基體は空間である。同一なる基體空間が時間の過去と未來とを現在の今に於て共存せしめる。時間の主體的なる「今」の否定的統一は、

空間を基體として否定的媒介の契機たらしめる。而して斯く時間に由つて否定的對自的に實現せられながら肯定的なる自己に於て同一に留まる所の空間は、既にその動的實現に由つて論理上物質にまで具體化せられて居る。空間時間の相對性原理的統一が「世界」と規定せられ、進んで一般相對性理論に於て「世界」のテンソルの形態が物質の存在と等價的に歸一せられるのも怪しむに足りない。斯く物理學に於て物質と等價的に歸一せられる「世界」を、一般的に物と即し時間に媒介せられたる空間と考へるならば、絶對媒介の論理に於て基體の位置を占める種は正に世界空間と解すべきであらう。種の論理は世界論理に外ならない。世界空間が時間的に種々の形貌をとることは、基體的質料が形相化せられることとして、アリストテレスの思想を具體的論理的に解釋することが出来る。彼の要求する時間の窮極的基體たる物の實體性は世界に媒介せられ、世界は時間の動と空間の靜との否定即肯定的なる媒介統一なるに由り、その空間的契機が時間の主體的發展に對する基體的媒介となる。唯心論觀念論が種の基體を無視して専ら時間性を存在の原理とするのは、空間の時間に對する基體性を閑却して、世界を考へ得ない結果に歸着する。アリストテレスの實在論的時間分析を離れて一舉アウグスティヌスの神祕主義的直觀に飛躍する

のも不思議ではない。併し國家の如き社會存在の存在性が單に時間的にのみ理解せられるものでないことは今改めて言ふを要しまい。單に永遠の立場に立てば所謂神の國は成立するとしても、人間社會の國家的存在は理解せられない。これは世界の存在性に於てのみ存在するからである。世界が時間を媒介としながら同時に時間を媒介する基體として空間的である限りは、常に否定を容るゝものとして有限でなければならず、而も否定即肯定の被媒介態に於て有限即無限たるに由つて、國家社會が成立するのである。恰も相對性理論に於て物質の存在に即し思惟せられる世界が、有限にして而もリーマン空間的に無限界なることに比せられるでもあらう。時間と空間とを分離し、その相互媒介性を無視して、存在を單に時間的樣態に於て思惟するのは明かに抽象でなければならぬ。斯くて世界が環境世界としても共同世界としても存在論的に十分具體的ならざるものとなる。ハイデッガーの實存的存在論が社會存在を僅かに、時間性を失へる世間の頽落態に於て捉へるに過ぎないこと、其證徴となすに足りるであらう。實存的存在論は決して其標榜する如くに基礎的存在論たることは出來ぬ。それは人格主義の先驗論(超越論)に外ならない。世界内存在を無の媒介に由つて自主的自覺態に轉ずる實存的存在は、單に個の立場に止

まる。却て個の否定が絶對否定的に肯定せられる媒介となる所の、世界の内在即超越は問題とせられぬ。國家の超越的全體性、それに媒介せられる個人の國民的即國際的なる具體的存在性、の如きは全然觸れられない。國家社會の存在論から抽離せられた人間存在の自覺存在論が、如何にして國民の歴史的使命を説くことが出来るであらう。縱令その存在論が歴史の時間的構造を最後の問題とするも、元來基礎なき歴史は歴史ではない、個人の實存から歴史の構造が理解せられる筈は無いのである。而して此様な社會的歴史的存在の存在論的解釋を度外視して、ハイデッガーが其カント解釋の書に於てとる如く人間學の確立を先驗論(超越論)哲學の課題とし、その立場からの認識の超越性の問題を人間存在の時間的構造に基き解釋することを、自覺存在論の主要課題として取上げるとしても、單なる時間性に由つて超越が理解せられるとは考へられない。時間の現在に於ける脱我的統一は一見超越性を成立せしめ、時間の地平が超越を可能ならしめる如くに見えるけれども、併し曩にヘーゲルに従つて述べた如く、現在に於ける過去と未來との共存は實は時間の空間的契機なのである。この互に外在的なるものの並立共存の媒介なくして時間地平の脱我的統一は成立することが出来ぬ。超越は必ずこの外在を必要とするのである。屢

々人は、超越が決して對象に向つて超越することを意味すべきでない、此の如きは素朴實在論の獨斷である、眞の超越は自己の奥底たる超越的自我に歸還することではなければならぬ、といふ。この觀念論の主張はもとより眞理を含むのであつて、絶對媒介の立場からも此自覺の自己内還歸に超越の成立を認めなければならぬのである。併し眞に自己に還歸せんと欲するものは一度自己から外に出なければならぬ。常に自己の内でありながら自己へ歸りやうは無い。所謂、途中にあつて家舍を離れず、といふ如くに、外に出ること即ち内に歸ることである場合にのみ、自己内還歸は成立する。自己の奥底なる超越的自我が眞に超越的であり得るのは、兩自我の間が否定に由つて斷絶せられるからである。斷絶的なる自己外脱出が始めて超越的なる自己内還歸を可能ならしめるのである。その斷絶の媒介は否定的なる外在の介入に外ならない。それは作用の否定契機たる對象の外のものでない。對象的超越の外在性が媒介であるから、作用超越の自己内還歸があり得るのである。對象的外在の否定性を無視して作用的還歸の超越を説くのは抽象に外ならない。一般に觀念論、唯心論が作用を重んじて對象を輕視し、所謂ノエマに對するノエシスの優越を説く場合には、多く此抽象を犯すのである。自覺存在論の謂ふ超越もまた斯かる抽象的

内在的超越に止まる。従つてそれは觀念辯證法を含むとしても具體的なる絶對辯證法には達し得ない。後者は單に所謂存在論的自覺の立場に於て成立するものでなく、たゞ存在的と存在論的との相即する立場に於て始めて成立するのである。その所謂存在論的なるものの構造が時間であるとすれば、その所謂存在的なるものの構造が外在としての空間でなければならぬことは明白であらう。空間の外在性なくして超越はあり得ない。恰も自然の否定態なくして超越的なる自即他の自覺としての精神があり得ないのと一般である。實存哲學の實存は未だ主觀即客觀の精神ではない。單に抽象的なる個人の自覺的自主的存在に過ぎない。精神はそれに反して内外の統一であるから、空間的時間的なる世界存在でなければならぬ。こゝに於て始めて超越の問題は解かれる。何となれば、超越とは單なる外への脱出でないと共に、又單なる内への還歸でもない、外即内、或は外在即内在だからである。従つて單なる超越といふものもなく又單なる内在といふものもない、ただ内在即超越あるのみである。それが世界の構造なのである。超越の問題を解き得るのは單なる實存の時間性でなく、社會存在の世界性に外ならぬ。哲學的人間學は哲學的社會學にまで具體化せられ、それと共に時間存在が世界存在に具體化せられるのでなければ

ば、超越論哲學の中心問題さへ十分に解くことは出来ぬのである。

此様に時間存在の存在論はそれだけでは抽象的であつて、空間的契機と綜合せられ世界存在の存在論にまで具體化せられなければならないけれども、その所謂空間的契機は直ちに無限なる、永遠の現在の場所的表現としての、無の場所を意味すべきではない。無の論理に於ても、時間空間の相即が説かれ、前者の直線的延長と後者の圓環的統一との對立の一致が、直線的即圓環的の標語に言表はされて居る。併し此場合に空間の圓環性は無の場所の表現として、寧ろ時間の延長を包む無媒介的全體的統一を意味するのであつて、それ自身動即靜の絶對動的統一を意味するのではないであらう。直線的即圓環的といふも、主體と基體との否定的統一を考へることのない無の論理に於ては、その所謂即とは神祕的直觀に於ける合一の謂であつて、直接的なる基體の實踐的主體を媒介とする否定即肯定の統一に於ける空間と時間との相即を意味することは出来ぬ。單に觀想的なる「反對者の歸一」に於て兩者が統一せられるといふに過ぎない。それは實は無媒介の統一なのである。時間の個的發展に對する、分離即結合の媒介たる基體としてでなく、所謂無の場所の表現として空間が考へられ、其内に時間が包まれるといふのである。これは見る者がはたらく者を

包むといふ無の論理から觀て當然の歸結といはなければならぬ。斯かる無の場所の表現たる圓環的の空間は、如何にしてそれ自身時間的であり、却てそれに由つて時間の構造契機たることが出来るか。曩に述べた如く種は直接態として内に異他的内容の相互外在的同時共存を含む連續的基體であつた。其如何なる部分も單純不可分なるものなく、必ず反對を含み、反對者の相互貫通の力的交互性に由つて成立する。所謂種が種と對するとは此謂である。併し其反對は全く直接的であつて、之を異他的對立の相互外在として區別し、其間に所謂反對對立を設定するのは、實は個的主體の對自性の媒介に由る。構造上空間に相當する種的主體が、個の時間性を俟つて、始めて其構造を顯はならしめる所以である。内に反對を含む連續態としての共通なる種的主體が、其否定即肯定的統一とそれの否定とに於て對立する個の媒介に由り、異他的内容の反對對立として對自的に區劃構成せられるのである。斯くて種の對立は個の對立を媒介とし、また逆に個の對立は、直接態に於て種の對立に歸する。於此更にその對立が止揚せられる爲めに、新に否定的統一の個が種の基體を媒介として定立せられ、斯くして個の系列が發展せられる。これが構造上時間を形造る。従つて空間の連續に對し時間是非連續であるといはれる。前者は後者の否定に由

つて對自的に分化せられ、後者は前者に由つて常に否定的なる對立のそれに於て統一せられる基體をもつ。併し空間の連續は時間の非連續的なる個の系列がそれによつて媒介せられる基體であると同時に、系列の要素がその否定的統一性を失ひ疎外せられる毎に、復歸する直接態であつて、連續内容の異他性は此要素的個の疎外的直接態に即するのである。即ち空間の連續的異他性は時間の非連續的要素系列をその自己疎外に於て含み、却て之を契機として連續内容の異他を非連續的點に於て對自的ならしめる。種は個の對立の共通なる媒介として連續的でありながら、個の對立に即して却て自ら非連續的に分化せられるのである。時間の否定性なくして空間は對自的なるを得ない。非連續なくして連續なき所以である。これに對し、時間の非連續的要素は過去と未來との否定即肯定的なる統一としての「今」の主體的統一であるが、それは過去の「今」が統一を失ひ疎外せられて常に復歸する同じ種基體としての空間を媒介とすることに由つて、主體の我性乃至自主性に對應する未來を斯かる過去と否定即肯定的に統一するのである。其故主體的個の非連續性の半面に、その主體の否定即肯定的なる統一の自己疎外たる直接態として相即する所の、基體の種的連續性が無ければならぬ。空間は即自的に連續であつて、却て對自的に時

間的非連續的であり、時間は即自的に非連續的であつて、却て對自的に連續的空間的である。之を非主體的非媒介的直觀的に觀れば、ベルグソンの説に於ける如く逆にも考へられる。畢竟兩者の相即、即自對自の轉換、連續非連續の否定的統一のみ、動即靜の世界として具體的なのだからである。時間が一の「今」から他の「今」に進むのは、單に無の媒介に於て非連續の連續的に無媒介に起るのではなく、却て前の「今」を疎外的否定態として含む所の空間的基體の恒存を媒介とし、それを否定即肯定する統一として現在の「今」が發展するに由るのである。時間の進行は、其要素「今」の主體的なる否定即肯定の統一が、變化即恒存の直接的基體たる空間を其否定的媒介とするに由つて行はれる。歴史の各時代は非連續的なる主體的統一として個性的であり自己完結的であるが、その推移は基體的に種として同一なるものの連續的動即靜を媒介とする發展であるのも、其具體化であらう。今日の物理學的存在の粒子的と波動的との相即の如きもこれに似た所がある。屢々非連續の連續の例に引かれる昨日の我と今日の我との同一は、明に空間的物質的基體の連續を媒介とするのであつて、自己同一の自覺も行爲的媒介の統一に由る以上は、行爲に於て否定し變化せられることに由つて却て肯定せられる所の媒介たる、種としての基體を必要とする。斯かる種

的基礎の否定的媒介を無視して、たゞ時間の直線的進行がそれに包まれる如き圓環的空間を時間と相即せしむるも、それは無の有化に止まり、否定に於て肯定せらるゝ如き辯證法的媒介たることは出來ぬであらう。

更に右の如き無媒介なる、従つて實は眞に辯證法的ならざる空間時間の統一の思想は、ハイデッガーの時間存在論の大なる功績と認むべき、存在と時間との相即の見地を、再び見失はしめる點に、我々の警戒しなければならぬ危険を藏する。抑も先驗論哲學の空間時間の先驗的觀念性の思想が、空間時間を直觀の先驗形式として實存から分離したことは明かに抽象たるを免れない。縱その先驗的構想力の綜合や圖式論の思想が之を修正する手懸かりを含むとはいへ、先驗的主觀の非時間的、況や勿論非空間的なる性格は、之を抽象物に化し、實踐の主體や歴史の主觀たる媒介の意味を全く失はしめた。フツセアルの時間分析の貢獻は此抽象を正した點に意味がある。更に之を承けて時間を實存の基礎の様態としたハイデッガーの時間存在の存在論は、時間と存在とを相即せしめ、實存の契機と時間の様態とを不可分離の統一に齎らした。此點に於ける實存哲學の貢獻は甚だ大なるものがある。今我々が空間を時間と綜合して世界を存在の基礎様態とするに當りても、此實存哲學の思想は完

全に維持せられなければならぬ。然るに無の場所の空間論は、此實存哲學の貴重な貢獻を無視して、空間を存在に拘りなく形式的に取扱ふこと先驗論哲學に似た所がある。勿論それに對しては、無の論理が空間を先驗論哲學に於ける如く單に主觀の形式とするものでなく、却て絶對の内面的構造に屬すると考へると反論せられるであらう。實際無の場所が空間的なるものである限り、空間は絶對の構造に屬するといふべきである。併しその所謂絶對が相對と否定的に媒介せられ、それと具體的に相即するといふよりも、更に無媒介に之を超えて之を包み、單に之を自己の内に否定する所の、所謂無の場所である限りは、此無の場所の表現といふべき空間も存在を超えて之を包むものであつて、實存哲學に於ける時間の如く存在の構造を構造し、その存在性を形造る如きものでないことは、否定し難いであらう。もと有限の基體を認めず、その基く所の窮極的基體としての空間の存在論的意味を無視し、それが時間の存在論的構造に入込む關係を措いて問はない無の論理に於て、空間が時間と相即して更に存在の構造を形造る辯證法的契機たる所以が問題とせられないのは當然である。それが單にそれに於てあるものとしての存在を包むに止まり、自ら存在の構造に契機として入込むことがないのも、怪しむに足りない。觀念論、唯心論は時

問を精神的實在の構造契機としては認めても、空間を飽くまで外的現象の形式とし、眞實在に關與せしめないのが、一般の傳統なのである。斯くて表現も基體を失ひ歴史も基體なき歴史となるのである。基體回避は神祕主義の特徴である。其立場に於ては基體を媒介とすることなき無の空間のみが認められ、却て最後の絶對が無の場所として空間化せられる。我々はこゝにも所謂反對の移行を見ない譯に行かない。是に反し世界存在の論理に於ては、空間は時間の基體的契機として後者の主體的契機なると否定的に對立しながらそれと媒介せられる。恰も實存哲學の存在が時間的に構造せられると同様に、具體的なる歴史の基體としての社會の存在が世界的に構造せられるのである。而して實存哲學に於ては空間の基體的契機が認められないから、依然として觀念論の絆籠を脱せず、實存は無の媒介に於て自己を自主的なるものとして自覺するも、その自主性に對してはたゞ時間がその地平に所屬するだけで、主體的に世界を自己が規定することは出來ぬ。實存の否定せられることによつて却て肯定せられるべき媒介としての世界は存在しない。實存哲學に於ては世界はたゞ觀念的に否定即肯定せられるだけであつて、逆に肯定即否定せられて實踐の媒介となる如きことはない。是れ實存哲學もまた世界回避の觀念論たるを免

れず、抽象的自由主體の自覺の哲學たるに止まるといはれる所以である。是に反し世界存在の存在論は、世界を存在の媒介とし、その空間的契機を時間的主體の媒介としての基體となすことにより、歴史と社會と個人とをこの世界様態に於て構造する。その主體としての個は、否定即肯定の轉換を基體の媒介に於て行ふが故に、逆に肯定即否定的に歴史的基體を變化する實踐に於て存在するのである。實踐的ならぬ單なる觀念的自覺に於て自立的實存を獲得するのではない。實存の實存性を解釋論的哲學そのものに盡きると思惟する所の實存哲學と異り、世界存在の存在論は、實踐即存在の否定的轉換を以て具體的なる主體の存在を構造し、而して主體の存在は必然に歴史的基體を媒介とするに由つて、同時に其轉換が此基體を否定の媒介に由り對自態に轉じ、以て國家の絶對統一を成立せしめる。プラトン、アリストテレスからヘーゲルに至るまで、個人の存在は國家に於て全いと考へた其意味に於て、實存は即ち國家に於ける存在である、といふのが世界存在の存在論の歸結でなければならぬ。その相對即絶對性がたゞ辯證法の絶對媒介に於てのみ理解せられる所以である。こゝから世界存在の存在論に於ては實存哲學に見られない次の如き特色が現れる。實存哲學に於ては成程存在と時間とが構造的に相即し、之を明にしたことが此

哲學の功績たること曩に述べた如くであるが、併し存在と時間との間に媒介は無い。兩者は無媒介にその構造上相即するに止まる。然るに世界存在の存在論に於ては存在と時間とが無媒介に相即するのではなく、更に兩者の媒介として空間の基體的契機が存するのである。時間の主體的成立は必然に空間の基體を媒介とし、基體即主體、主體即基體の否定的統一が世界を成立せしめる。其故世界は辯證法的存在の構造的存在性であると同時に、それ自ら基體を含む存在たるのである。それはその構造に於て自己を構造する基體の外に存するのではない、それ自らが同時に基體的存在を含むのである。即ち世界は内在即超越として内外の統一であり、構造であると同時に存在でもある。時間の如く地平として實存に所屬するのでなく、主體に屬しそれに内在しながら、それに否定的に對立する基體として客體的に存在する。即ちそれは具體的なる主體客體の相互媒介的統一に外ならない。此處に至つて我々は始めて觀念論の絆籠を脱することが出来る。世界自身が構造として内でありながら、同時に存在として外なるが故に、存在と時間に於ける如く無媒介の關係であるのでなく、飽くまで内外相對立するものの否定的媒介であるのが、世界の本質である。空間の外在性が否定的に内外相對立せしめたものがそれに於て媒介統一せられる

のである。存在と時間とは無媒介の合一なるが故に、それを區別して統一しようとするれば却て外面的に分離せられ更に結合せられることになる。然るに世界は、自らを内外に分ち主體的契機と客體的契機とに分つものの統一であるから、存在と世界とは異にして同の必然的關係を有する。時間自身は存在するとはいはれない、飽くまで存在の存在性なのである。故に時間は存在に所屬し、存在に所有せられる、といふのが實存哲學の主張である。是に反し世界は存在に所有せられるのでなく、それ自らが存在するのである。世界と存在とが具體的に對立の統一をなす。これに由つて、絶對媒介の世界論理が實存哲學より具體的であると言つても、それは過言ではあるまい。而して此事から更に次の著しき對立が兩者の間に生ずる。世界が右の如くそれ自身否定的統一として存在するものであるとするならば、世界の存在は必然に自己否定的存在であり、従つてそれは一方に於て常にその否定的統一を破る動的的存在であると共に、他方に於てそれが絶對否定の統一を成す限りに於て存在するものであつて、此絶對否定的統一が世界の存在を動即靜の統一たらしめ、生ける存在たらしめるのである。世界は絶對否定的無を媒介として否定即肯定的に生きる活動としての存在であるといつてよい。其故世界はそれ自身自己超越的でなければ

ならぬ。絶對否定の否定即肯定に於て成立する世界は、常に自己を否定し、絶對否定的無に於て自己を恢復する動即靜であるから、自己を否定し超越することに於て自己を見出す存在であることは明かである。約言すれば世界は絶對否定的無を媒介とする有即無なる存在である。絶對媒介の内容たる世界は自ら絶對否定態に於て存在するが故に、有無相即の絶對辯證法的存在たるのである。此事は實存哲學の實存が、死の自覺に於て無を觀、それに由つて自己の有限性を自覺し、有限性は即ち時間性なるに由つて、實存の自覺が時間性の自覺となるに比較するならば、著しき對照を示すこと縷説を要しまい。實存哲學の無は死の自覺に於て顯はとなるものであるから、それは直接否定的無に止まる。否定即肯定的なる絶對否定的無ではない。従つて斯かる無は、否定の媒介ではあつても、超越の積極的媒介であることは出来ない。唯超越に對する消極的媒介たるに止まる。實存は斯かる無を媒介とし、自己の有限性を自覺することに由つて哲學に達し、それに於て即自的に有限を超越する立場に立つとはいはれるけれども、併しそれは對自的に自己を超越するとはいはれない。蓋し對自的なる超越は却て其半面に内在の契機を含み、無限は有限を否定すると共に之を肯定するのでなければならぬ、然るに實存哲學の無は斯かる轉回の媒介では

ないからである。それは無限への超越に往く途であるとしても、そこから有限の内在的立場に還ることを能くせしめない。それだから却て、その所謂超越は實は内在的超越に止まる外無いのである。従つて斯かる無を媒介とするハイデッガーの意味に於ける形而上學は、世界論理の絶對媒介の如く自ら無の自覺であるとはいはれない。無は單なる媒介として、哲學そのものの絶對的主觀とはならない。斯かる形而上學は未だ無の主體的自覺とはいはれないであらう。若し斯く考へようとするれば、それは一擧に無の論理に於ける如き無媒介の無に赴く外ない。これは實存哲學の無の如く單に否定の媒介として超越に往く途を供するに止まらず、其處に於て一切の有が靜觀せられる場所である。往即還の轉換は無いけれども、凡ての有が無化せられた有として保たれる場所である。斯かる場所の自覺は此意味に於て實存哲學の内在的超越に超越性を與へるであらう。併しそれと同時に、實存哲學の長所であつた有限存在の構造は無視せられ、存在は無の場所に配列せられて實存哲學の斥ける構成的解釋の非難を甘受する外無くなる。元來兩者共に基體の否定的契機を無視し、空間の外在的超越性を閑却して、抽象的なる自主的自我の時間的自覺を意圖する點に於ては、相通する所がある。若し實存哲學が無を永遠として時間の有限を

包むものと思惟するに至るならば、それは無の神祕的直觀に由る外無い。實存哲學が神祕主義の傾向を含むものと疑はれるのも、これが爲めであらう。斯かる場合には、無の論理と一方に於て著しき對立を有するに拘らず、他方に於て兩者表裏相合する所あるものとなることは最早疑を容れないであらう。共にアウグスティニスムスであることに於て實はもと相一致するのである。世界論理の絶對媒介は斯かる無媒介の統一を一般的に斥けなければならぬ。それに由つて始めて絶對辯證法の立場に立つことが出来るのである。

六

絶對媒介の論理に於ては論理はその否定態たる直觀と媒介せられ、論理は直觀の契機を含むと共に、直觀もまた論理の契機を含む。こゝにカント哲學の概念を適用すれば、論理は圖式化せられ、直觀は構想化せられる、といつてよい。先驗構想方の圖式が論理の範疇と直觀の純粹形式とを媒介するのである。絶對媒介の論理も直觀に自己を媒介するのは圖式に於てする。論理は必然に圖式論を含まなければならぬ。カントの圖式論は論理の絶對媒介を先驗論哲學の立場に於て實現したものと見て、理性批判の最も辯證法的なる部分に屬する。ヘーゲルが之をカント哲學の最

も美しき一面と稱揚したのも當然である。ところで人間の直観は知性的自發的でなく感性的受容的なることを特色とする。主観が外から感觸せられて與へられる感覺が直観の質料と考へられる所以である。其故感覺が意識せられるといふことは、内外の對立があり外から感觸せられるといふことを含意する。端的にいへば空間的關係に於て外なるものが時間の現在に於て内に化せられることが感覺である。其故感覺の意識は必然に外官と内官との結合を要求し、空間と時間との相即を必要とする。カントが内官も外官の感觸を俟つて自ら感觸せられると考へた所以である。然るに彼は圖式として單に内官の形式たる時間のみを取上げ、範疇がそれに於て直観化せられる關係ばかりを圖式論の内容とした。そこから、他方に於て實體の恒存に對應する感性的持續が空間の基體に求められる外なきことを認めながら、却て時間そのものの持續を以て實體の範疇を圖式化するの已むを得ざるに至つた。併し内官の形式たる時間が如何にして時間そのものとして持續化せられるか。これは既に時間の概念を實體化する實體論でなければならぬ。時間の持續的なる基體は形式的には空間を措いて外に無い。而して空間に由つて始めて感覺の感觸の受容も圖式化せられるのである。圖式はカントの圖式論に於ける如く單に時間で

あることは出来ない。彼の圖式論の晦澁は勿論、辯證法的なるものを分析論理に盛らうとする困難から來る難解にも由るけれども、又その時間圖式の抽象に由來する所も少なくないであらう。絶對媒介の論理は先驗論理の如く時間圖式論をでなく世界圖式論をもたねばならぬ。もと媒介とは、對立する二つのもの間に外から設定せられる第三者であることは出来ぬ。却て二者が否定的に對立しながら、却て互に含み含まれる關係を有するのを、絶對否定的なる否定即肯定の統一に於て顯はならしめるものが具體的なる媒介である。圖式もまた此の如きものでなければならぬ。時間圖式が世界圖式にまで具體化せられなければならぬ所以である。これに由つてのみ思惟の自發性と直觀の受容性とが眞に具體的に媒介せられ、悟性が直觀を規定すると共に、直觀が悟性を規定し、兩者の否定的統一が先驗統覺の絶對否定的統一に齎らされる限りに於て客觀的認識が成立し、其對象は單に意識の内容たるのでなく之を超えて外界の存在たる所以が理解せられる。斯かる絶對媒介の世界圖式論なくしては、單に認識對象の論理的構造を説くに止まらず、進んで對象が意識に對し構造せられ主觀に認識せられる過程を明にせんと欲する限り、先驗觀念論は主觀的觀念論の絆籠を脱することが出来ない。カントが『理性批判』の第二版に於

て先驗心理學的なる意識の分析を排除した所以である。而して第二版に於て附加せられた「觀念論々駁」の節に於てはしきりに空間の外在とその持續とを力説するのであるが併し若し空間も圖式論に於ける如く構想力の純粹綜合に於ては内官の時間的規定に化せられるとするならば、觀念論を脱却することは出来る筈がない。空間は如何にするも時間化せられず、却て時間の成立に不可缺なる基體的契機となるが故に、外在と持續とがそれに由つて成立するのである。而して此二つの規定が外延量の成立や實體の恒存に對し絶對に必要なものであることはいふまでもあるまい。空間なくして自然は成立しやうが無い。ヘーゲルが空間を自然の最初の直接なる規定と認めた所以である。空間と時間とは否定的に對立しながら互に缺くことの出來ぬ契機なのである。カントは自然認識の認識論に於て、此兩契機の間にも動搖する。理性批判の不整合の少なからざる部分は此動搖に由來すると言つても過言であるまい。例へば批判哲學の躓きの石といはれた物自體の如きも、此點からカントの意圖とその規定との杆格を説明出來はしないか。今日カントの認識論を實在論的に解釋しようとする傾向の擡頭に伴ひ、前代の新カント學派が觀念論を徹底して物自體を解消しようとしたのに反對し、此概念を觀念論實在論の對立以前の

立場に於て現象學的志向對象を意味するものと解することに由り、其心意感觸の矛盾にあらざるを指摘して之を救はうとする試みがなされて居る。併し單に現象學的志向對象として之を解し、その感觸をもたゞ心意の受動性の意識に止まると解釋するならば、その意識の受動性被限定性換言すればその有する否定は、先驗論的意識そのものの否定に歸するのであつて、物自體の代りに意識の自己否定的矛盾性が出現し、フイヒテが知識學に於て苦しんだ困難が再現せられることを免れない。現象學自身が對象の最後の對象性を解くべからざる原始事態として殘すことは周知の通りである。物自體は意識の否定を意味するものとしては解消すべからざる意識そのものの制約でなければならぬ。加之物自體の意味は單に斯かる意識の否定といふことに盡きるのではない。感覺の對象は我の外にあつて我に對し恒存する存在たることを意味する。カントが先驗感覺論に於て説く物自體は此の如きものと思はれる。其故空間を先驗觀念論化することが批判の主動機の一であつたとしても、更に物自體は超越空間ともいふべきものに於て我に對立し、寧ろ現象空間を包んで之を超える所の外存在と考へられたのではないか。ニュトンの相對空間に對する絶對空間の如きものが其所在ではなかつたか。果してさうであつたならば、物

自體は單に意識の否定であるだけではなく外在でなければならぬ。單に意識内容として觀念化せられないものがあるだけではなく、それが意識の外にあつて意識主觀たる我に對立するのが物自體の本意であらう。即ちその意味する所はもと空間的であつて、單に對象の超越性としての、意識の否定にあつたのではないと思はれる。それだから逆に、之を空間的基體として我の主體に外在的に否定的對立をなす契機と解するならば、それは其本意を維持しながら世界論理に媒介せられるものとなる。寧ろ種的基體として論理の否定たる感性的直觀の外在的否定性こそ、物自體の要求を滿たす媒介契機と解せられるであらう。然らずして單に現象學的志向對象と解するだけでは、斯かる解釋の意圖する如く實在論は立せられない。フイヒテの先驗觀念論といへども志向對象の對象性を演繹しようとしたのである。現象學は本來觀念論實在論の對立を中和した立場であるから、決して其何れかを現象學的に根據附けることは出来ない筈である。而も實在論が單に觀念論の對立者として正當に確立せられるものでないことは、その幾多の試みが皆獨斷論に陥つて居ることとで充分示される。たゞ絶對媒介の立場のみ兩者の綜合を具體的に行ふことが出来る。世界圖式論は正に空間的基體と時間的主體との否定的統一の媒介たるに由

つて、其途を提供するであらう。而して世界圖式の否定的媒介性は其媒介の絶對否定態として先驗的統覺を要求するに由つて、圖式の能力たる先驗的構想力の即自なる統一が、統覺の即自且對自なる統一と否定的に媒介せられる所以を明にする。元來構想力は直觀と悟性との否定的對立を媒介するものである。カントが全く異質的なる兩者を媒介する第三者として圖式を考へた所以である。併し曩に媒介に就いて一般的に述べた所から明かなる如く、全然異質的なる直觀と悟性も、それが第三者に媒介せられる限り單に離れ離れのものであることは出來ぬ。若しさうであつたならば構想力といへども之を媒介する途は無いであらう。却て兩者は全く異質的でありながら、認識に參與する限り互に規定し合ふのである。それ自身感性的であつて直觀的表象の再生をその機能としながら、而も他方悟性の概念を統一の規則としてそれに從ひ自發的に一般的圖式を形成する能力である所の先驗的構想力は、この兩方向からの規定を媒介統一するのである。併し此互に否定的に對立する兩種の規定はたゞ否定即肯定的にのみ綜合せられるのであるから、それは必然に絶對否定的なる先驗統覺の綜合的統一をその綜合の媒介としなければならぬ。これが、構想力の綜合が即自的直接的なるに對し、統覺の統一が即自且對自の絶對否定態で

あるといはれる所以である。我々は直觀の個と概念の類とが圖式の種に由つて媒介せられ、絶對否定の統覺に由つて綜合的統一に齎されるとして、その關係を言表はすことが出来るであらう。種の論理が圖式論と相即する所以である。是に由つて先驗的統覺の、一方に於ては現實の綜合に基く意識の統一でありながら、他方に於ては現實意識を超える超越的統一であり、現實意識の綜合に對しては規範的理念である、といはれる理由がわかる。凡ての絶對否定的統一に於ける如き否定的統一性が此場合にも存するのであつて、現實的直接なる構想力に實現せられながら、その媒介の否定性に由つて超越的規範たることは辯證法的に當然であると同時に、又辯證法に由る外正當に之を理解し得べからざる關係たるのである。カント自身がそれに近づきながら明確なる自覺に達し得なかつた圖式の祕密は、實にそれが統覺の辯證法的統一に根ざす所にあつたといつてよい。それだからヘーゲルも、圖式論には直觀的悟性、或は悟性的直觀が含まれると言つたのであらう。併し此等の概念が直ちに辯證法的であるとはいはれないことは、ヘーゲル自身の認める所でなければならぬ。圖式に含まれる所の統覺の媒介に由る否定的統一は、飽くまで絶對否定的無であるが、直觀的悟性乃至悟性的(知的)直觀は絶對有の立場だからである。若し斯か

るものが圖式の能力たる構想力の根源であつたならば、圖式論は神祕主義的發出論たる外無い。一方に於て斯かる獨斷論に陥ることを免れながら、他方に於て先驗心理學の主觀的觀念論に轉落することを避け、飽くまで批判主義を維持するのは絶對辯證法を措いて外に無い。絶對媒介の論理が批判哲學の完成であるといはれる所以である。而も先驗論理主義の抽象的なると異り、單に論理の一面に偏して汎方法主義に陥り、たゞ對象構成の論理的方法を展開するのみで、現實の認識が如何にして成立するかを明かにすることが出来ないといふやうな困難に陥ることなく、論理の媒介態と構想の直接態とを否定的統一に於て捉へるものは、たゞ辯證法的絶對媒介あるのみである。先驗論哲學の中心は是に由つて始めて十全に理解せられると云つてよからう。カントの構想力と統覺との關係はアリストテレスの構想力と理性との關係に酷似し、兩者の歴史的因縁を想はしめるに足るものであるが、後者も亦辯證法的統一を根柢とするものとして、始めてその關係を正しく理解し得るのではない。單に生産的理性の超越的統一の發出論的限定として構想が成立するのではなく、さりとて構想力の有限性が受動的理性を規定して理性を内在化し相對化するのでもない。たゞ否定的媒介に由る相即として、構想の種的基體と受動即能動なる

受動理性の主體とが、能動的生産的理性の絶對否定的統一に於て媒介せられると解する時、それ等のものの關係が始めて透徹なるを示すであらう。勿論アリストテレスの生産的理性は斯かる辯證法的統一を超えて同一哲學の知的直觀に近づく所があることは否定せられないであらうが、その認識に係はる媒介性に於ては、右の解釋を容れてカントの先驗演繹論に通ずる所あることも疑はれないと思ふ。認識論にとつては、一方に於て認識の客觀性の確立が必要なると同じ程度に、他方に於て認識が主觀に於て成立し、前者の客觀性を目標とし、規範としながら同時にそれが錯誤に陥り、誤謬を犯す所謂主觀性の纏綿する所以を明にすることが必要である。錯誤の可能が認識論の試金石といはれるのも其爲めである。これに堪へるのは辯證法の否定的統一を措いて外に無い。構想力と統覺或は理性の統一もこれに外ならない。その間に存する否定の機能を荷つて構想力の直接的綜合に對立するのは、アリストテレスに於ては受動的理性であり、カントに於ては判斷力であると解せられる。共に受動的即能動的なることに於て一致する。併しながら此等の主體的能力の受動的被限定性は、終局に於てそれが同時に感覺の主體に屬することに由るのでなければならぬ。然るに感覺内容そのものでなく、感覺を受容する主觀は、身體を以て基體

と外在的空間關係に於て繋がる主體が、物質的基體を否定的媒介として否定即肯定せられることにより自己を被限定即限定として自覺する側面に外ならない。身體をもつて空間的に相互外在することなくして感覺の主體なるものは存しない。受動的理性や判斷力は感覺と區別せられたものであつて、それ自身は能動的なる作用に屬する。而もその作用は身體的に限定せられた主觀の作用として被限定即限定的たるのである。此點に於てアリストテレスの受動的理性は、其受動即能動的なる辯證法的性格を以て、カントの判斷力よりも一層明に被限定即限定的なることを示す。蓋しアリストテレスに於ては、心は身體の形相として受動的理性に至るまで身體の受動性に制約せられ、感覺の質料性を脱離することなく却て之を基體とするのである。其故心の作用は一般に受動即能動的なのであつて、漸次その否定的媒介を具體化するに止まる。其極限に於て全く身體の質料的繫縛を脱し純粹形相となれる生産的理性は、アリストテレス特有の神學を離れて絶對媒介の立場から考へれば、絶對否定的無に外ならざることには上に觸れた如くである。斯く解してそれはカントの先驗的統覺と軌を一にするものとなる。然るにカントは、アリストテレスの如く主觀を被限定即限定的なる主體に由つて考へるのでなく、デカルト以來の自覺的意

識主觀として考へる。従つて身體的規定の如きは凡て客觀的内容に編入せられ、身體をもつ被限定的即限定的なる主體の如きは問題にならない。其爲めに感覺の主體も別に被限定的として空間的に制約せられたものとなることが出來ぬ。斯かる主體の更に否定的媒介を進めたものとしての判斷力が、受動的理性の如き辯證法的性格を現はし得ざる所以である。彼の判斷論が分析論理的述語の論理に終始し、包攝以外に出でる所の全く無いのも當然といはねばならぬ。斯くて此様な判斷力の媒介となる構想力も充分に辯證法的具體性を發揮し得ずして、却て晦澁なるものに止まるのも是非が無い。是に反し世界圖式はその空間的基體の外在性に由つて必然的に辯證法的ならざるを得ない。感覺の主體は此契機に由つて否定即肯定的に媒介せられ、感覺は受容即能動の直觀作用に即して生ずるものとなる。曩に圖式の種たるに對し直觀を個と規定したが、それは單に直觀の受容内容が個別的であると云ふ意味でなくその主體が個なることを意味したのである。内容の個別性も此作用の主體的個性なくしては成立しない。此様な直觀の受容即能動性は空間的なる身體の外在性を媒介としてでなければ具體的に理解することは出來ぬ。感覺の對象を單に志向的對象と解するならば、それが自己の身體を媒介として被限定的なる

直觀の内容を感觸することは考ふべくもない。身體と物と共に志向的對象たるに止まるならば、その相互關係が被限定的限定としての直觀の内容となる筈はない。單に意識の對象としての空間的關係は自己の主體化の否定的媒介となることは出來ぬからである。カントの意識もデカルト的自覺の意識と同様なる限りに於ては、否定即肯定の媒介をそこに成立せしめ得ない。圖式論や演繹論が困難に陥る所以である。身體を以て客體的基體と媒介せられ、空間的外在の基體を主體的に否定即肯定する世界圖式の辯證法的なる主觀なくして、認識は根據附けられることは出來ぬ。空間を單に外界對象の客觀的存在に屬せしめ、それに對し時間を内官に關係するものとして主觀に係はらしめ、斯くして内外を分ち、空間と時間とを分離し、客觀と主觀とを無媒介に對立せしめた近世の認識論は、初めから其問題を解くことの不可能なる立場に立つたものといはなければならぬ。カントも之を脱却しては居ない。それだから、此立場を超えた彼の具體的なる創見が、却て困難に陥るのである。時間圖式論はその典型的なる實例に外ならない。

然るに時間存在の存在論を建設したハイデッガーは、自己の見地からカントの理性批判を斯かる存在論の先蹤と看做し、圖式論をもつて其中心をなすものと解した。

それが何等混亂を含むどころではなく、無比の透明なる構造をもつて確實に全理性批判の中核に導くものである、といふのは其主張である。併し理性批判は氏の解する如く人間學的存在論を唯一の主動機とするものでないことは、カント自身の所説の明かに示す所、それは疑もなく認識論を主たる目的とするのである。存在論は寧ろその人間學的解釋に由つて副次的に成立するものであらう。其故圖式論をハイデッガーの考へる如く人間存在の有限性を解釋したものとすることは到底當らない。氏が其様な立場から根本的優勝を主張する理性批判の第一版が、カント自身によつて第二版に改訂せられたことは、抑も如何にして説明せられるか。斯かる見地に立つ氏が、演繹論の礎石を成す先驗的統覺の解釋に於て困難に陥るのは當然でなければならぬ。構想力と統覺とは單に時間地平の内在的超越の立場からは區別せられない。外在的超越の否定を媒介として始めて兩者が對立的に統一せられ統覺は構想力に對し絶對否定的統一の媒介たる位置を確立するのである。單に内在的地平的超越の立場からは兩者は一に歸する外無い。それに由つて第一版の先驗心理學的乃至現象學的的主觀性に固有なる内在の立場が、圖式論を支配するものとなる。其結果認識の客觀性を確立すべき先驗的統覺がその超越の意味を發揮することが

出來ないのも當然でなければならぬ。此困難は曩にも述べた如く理性批判の第二版に於て一層顯著となれる空間の外在性が、圖式論に採入れられ、時間圖式が世界圖式にまで具體化せられることに由つて始めて打克たれるであらう。其に由つて先驗的統覺は、構想力の即自的なる綜合の能力なるに對し、絶對否定的超越的統一の能力となり、認識の客觀性を根據附け以て認識論を確立することが出来る。而してこれと同時に、人間存在はハイデッガーの意味に於ける時間的有限性のみを其存在性となすものでなく、その國家的存在に於て有限即無限の存在性を有する所以が明にせられ、人間存在の存在論は社會存在の存在論にまで具體化せられる。存在論として觀ても時間圖式論は抽象たることを免れないのである。本來認識論を排する自覺存在論は其自身抽象といはれる。何となれば自覺即認識、認識即自覺といふのが、哲學の絶對知の要件だからである。此辯證法的媒介を捨て、單なる自覺の立場に立ち、單に内在的超越に止まり内在即超越に達することなき自覺存在論は、存在論としても抽象でなければならぬ。時間圖式論は到底具體的なる存在論を立する能はず、又認識論としても抽象的なることを免れないのである。此様な理由から私は曾て時間圖式論に對する世界圖式論を提案したのである(本誌第二百號所載「圖式時間」)

から圖式「世界」へ。其要旨は今述べた所に由つても略ぼ明にせられたと思ふ。一層内容的なる展開は右の舊稿に譲り、こゝには本稿の主眼たる絶對媒介の論理の立場から、更に其主要なる點を敷衍するに止めようと思ふ。

世界圖式の時間圖式に對する具體性が、その空間的外在の關係にある種の基體の媒介性に存することは、今改めて繰返す必要はない。是に由つて世界圖式論の立場に成立する個的實在が、實存哲學に於ける如き抽象的人格でなく、基體即主體として歴史社會に自己を實現する具體的なる人倫的存在なることが出来るのである。此基體的なる歴史社會に於ける人倫的主體に對しては、世界圖式は單に認識の媒介たるに止まること時間圖式に於ける如きものではない。それは一方に於て單なる自然に止まらず具體的なる歴史社會の認識の批判的確立に役立つのみならず、同時に他方に於て主體の實踐に對し自覺の媒介となる。認識と實踐とは既に上來屢々見た如く、絶對媒介の基體的側面と主體的側面とに相當するものとして、兩者絶對否定的に統一せられるのである。従つて認識は、自然認識の最も抽象的なる段階に於ても、カントの認識論に於ける如く單に受容せられたる感覺の概念的組織といふやうなものに盡きるのではない。認識に於て感性的直觀が受容即能動的であるといは

れるのは、決してたゞ意識の兩面的統一といふ如きことを意味するに止まるのではないのであつて、能動的とは意志的行動的なることを含意するのである。身體的なる行動なくして能動的といふことはない。感性的直觀も被限定即限定の行動性を含むのである。今日の自然科学の實驗的操作といふものも其發展に外ならない。單なる受容といふものは自然認識に於ても無い。ところで行動は自覺的なる爲めには必ず認識の指導を必要とする。實驗の操作は理論の豫測と相互に制約し合ふ。斯く實驗的操作の主體的行動が理論の種的歴史的存在と否定的に媒介せられて新しき理論が類的普遍の立場に成立するのが、自然認識の發展なのである。それは必然に世界圖式の媒介に於て成立する。而して世界圖式は、曩に述べた如き意味に於て世界が構造即存在であつたことに對應して、認識論的自覺の媒介であると同時に認識そのものの媒介でもある。絶對媒介に於ては認識即自覺、自覺即認識だからである。従つて世界圖式論は、時間圖式論の如く認識乃至知的人間存在の自覺の媒介たるに止まらず、それ自ら認識の媒介であり又主體的存在の媒介でもある。加之更にいへば、認識と行動との媒介でもあるのである。斯かる絶對の媒介が論理であり又その媒介が却てその否定契機としての直接態に於て世界圖式論の形をとるので

ある。故に世界圖式論は論理の主觀的意識面といはれる。それは個人の主體的自覺に直接顯はなる論理の側面である。而も兩者更に否定的に媒介せられるのであるから、兩者は對立的統一を成すといはなければならぬ。先驗論理と時間圖式論との如く外面的に結合せられるのでなく、それは互に相媒介するのである。世界圖式論の自覺的側面と存在的側面とが論理に於て媒介せられる。斯かる世界圖式論に於て理論の歴史的傳統的存在が外在的基體として、主體の實驗的行動と媒介せられて認識を成立せしめると同時に、その認識を種とし圖式論を個として否定的に媒介することにより、論理の絶對媒介が成立するのを直接個の立場に於て自覺すれば、それは依然圖式論の形に現れる。圖式論が自覺的には認識論であつて即自的には認識であり、具體的には兩者の否定的媒介であることは世界圖式論の特色である。其内容は理論と實踐との媒介に存する。此事は自然認識の場合に於てよりも歴史認識の場合に於ては一層顯著に現れる。歴史に於ては主觀の解釋が不可缺なる方法として受容即能動の對立的統一性を明白に呈露することは縷説を要しないであらう。それが主體の行動的態度と相即することも疑はれない。併し歴史に於ても主體の否定的媒介たる基體の無視すべからざること既に前に述べた所である。自然

とは歴史の基體の内即外たる表現性を疎外化の極限に於て觀たものであると同時に、歴史は自然が、自然を其最後の否定的對立者とする主體の行動的媒介に由つて、内化せられ表現化せられた類的存在であるといはれる。而して兩者を媒介するのは主體的人間である。それは歴史の種的基體たる自然と否定的に媒介せられ、その主體的個性に由つて歴史を類化する。即自的なる自然は其即自性の故を以て種に止まるが、歴史的に存在する理論の對象として認識主觀の個性と媒介せられ、それは既に歴史の内容たる類的存在となる。それに對して歴史はもと種的基體を自然の直接態に於てもち、それを否定的に媒介することに由り、主體的行動の所産として自然が表現の意味を與へられたものである。それだから歴史は自然の場合と異り、飽くまで人間の能動的所産たる意味を抽象することが出來ぬ。歴史の認識も其自身歴史に屬するものとして、その主觀の能動性が具體的に要求せられ、其實踐的關係が自覺的に發揮せられる所以である。それであるから之を個的主體の側からいへば、其人倫的存在は必然に歴史を媒介とし、實踐は歴史の認識を指導としなければならぬのである。而して却てその否定的統一たる類的全體の立場として所謂世界歴史が成立し、凡ての特殊歴史はそれに於て國家の全體性を媒介として客觀的認識

の對象となる。若し歴史が主體の實踐から離れ、單に直接態に頽落した過去の因習に沈下するならば、それは自然と異なる所は無い。單に即自的に直接なる種的存在は抽象的なる意味の自然に外ならぬ。歴史の類的存在の自己疎外的頽落は種の自然なのである。即自且對自的に媒介せられた類的生成的存在にして始めて歴史といはれる。それは人倫的個を媒介とする國家的類の動即靜にして特殊即普遍なる世界的全體を内容とする。歴史學が國家の興亡を主要問題とする所以である。これに對し道德は本來個の立場に成立し、個が普遍人間の立場に由來する道德法を義務の意識を通して實現する限り、道德世界が成立つと考へられる。併し斯かる主觀道德の立場は猶單に即自的であつて、何等の媒介を含まぬ。其爲めにカントの形式道德論は個的感性と類的理性との間に超えることの出來ぬ二律背反を見出さざるを得なかつたのである。それに打克つ途は、個の主體に否定的に對立してその否定即肯定の媒介となる歴史の基體社會の媒介に由る外無い。これに由つて道德法の抽象的形式的一般性が國家の類的全體性にまで具體化せられると同時に、個は國家の一員として人倫の主體となる。具體的なる個は類と種とを其媒介とするのである。世界圖式論は斯かる認識の自覺を媒介するのみならず、それ自ら認識を媒介し、

更にそれ自ら認識と實踐との媒介たるに由つて絶對媒介の論理の直接的契機となるのである。

絶對媒介に於ては歴史と自然と道德とが右の如く類種個の媒介統一を形造るのみならず、三者の各々がまた此媒介的統一に由つて成立するから、絶對媒介たるのである。自然もその作爲に於てのみならず認識に於てさへ歴史性を免れない。種的歴史社會の基體としての自然は、逆に歴史の媒介に由つて始めて類的普遍の法則的統一となる。その否定的媒介は個の實踐的主體に由るのである。自然は認識に於ても模寫せらるべく自立するのでなく、主體と基體との否定的媒介に由つて媒介せられるのである。其認識は制作即模寫の意味に於てのみ模寫といはれる。恰も藝術が自然の模寫といはれる場合に、その模寫が實は制作と相即するものであるのと同様である。藝術にリヤリズムが不可缺の要求であつて、藝術家が常に自然に歸り自然を忠實に模寫することを努力する意味に於てのみ、認識の模寫説も辯證法的媒介の立場から承認せられる。それは制作と單に對立せしめられた意味に於ては、なく、これと對立の統一をなすものとして理解せられるのでなければならぬ。歴史に於てはこの制作の契機は一層顯著なること右に見た如くである。そこに於ては種

的基體そのものが、主體に由る自然的基體の作爲としての表現の意味をもち、従つてその認識は實踐的なる主體の能動性を一層多く要求する。即ち作爲に於ては勿論認識に於てさへ、歴史は主體的個の媒介を多分に示すのである。併し同時にそれは種的直接態に於ける自然の基體を缺くことは出来ぬ。此無くして歴史はあり得ない。而して歴史が世界歴史の立場に具體化せられた類として成立するに従ひ、自然も世界歴史の内容としての世界となる。併しそれは既に單なる自然と異り人間の制作に於て實現せられるものなることはいふまでもない。歴史の媒介は既に具體的なる社會的人間の制作に見出される。更に進んで道德に至れば、その人倫的個の主體が歴史の種的基體を否定的媒介とし、國家の類的全體を形成すると同時に、それに於て國家の成員たる具體的個としての自己を形成することに於て、制作は最高の段階に達する。政治的人間形成は制作の完成であると同時にその超越でもある。アリストテレスは制作を實踐と別ち、前者は活動の目的を自己の外に有することを特色とするに對し、後者はその活動の目的を自己の内に有するのが其特色であると考へた。併し活動の目的を自己の内に有するといはれる實踐も、その活動そのものが目的たる活動に於て、主體を形成することを目的とするのであるとするならば、そ

それはそれ自身を目的とする制作に外ならないであらう。それは制作にして制作の超越なのである。或は所謂制作は有を目的とし實踐は無を目的とするといはれる。即ち人倫道德は絶對制作なのである。自然、歴史、道德を類種個の契機とする絶對媒介は、夫々の契機に於て此媒介を行ひ、更に此媒介を媒介として絶對媒介に達するのであるが、その媒介は論理として哲學であると同時に制作として現れる。哲學を類に相當する絶對媒介の普遍の立場とすれば、その直接態として制作は種と考へられる。制作は媒介そのものの即自態である。それに對し之を否定的に媒介するのが今述べた制作の自己超越としての道德的實踐に外ならない。蓋し自己超越は自己の否定即肯定だからである。實踐は媒介の對自態として主體的個の立場に成立するのは當然でなければならぬ。併し此様な實踐は絶對媒介の立場に成立するものであるから、前に述べた絶對合理性に對する信念を含む動即靜の無限態に外ならない。道德自身も亦、主觀道德の個的主體的契機と、人倫社會の種的主體的契機と、更に兩者の綜合としての動即靜なる絶對否定的類的普遍と、に由つて媒介せられる絶對媒介と認められる。此最後の意味に於ける動即靜なる道德的實踐が即ち制作の否定的超越と考へられるのである。斯くて哲學と制作と道德とが絶對媒介の三契機

となる。三者何れも絶対媒介でありながら、又夫々の契機に對應して區別せられる。それはヘーゲルの絶対精神の三段階にも比せられるであらう。ところで制作も絶對媒介の立場に立つ以上は、即自的なる所謂制作、即ち制作せられるものの存在を目的とする制作を、その否定としての對自的實踐的契機に由つて媒介したものでなければならぬ。これを制作そのものの立場で考へれば、制作の純粹活動化といつてもよい。これが藝術の制作に相當するであらう。それは純粹形成としては道德的實踐に對應する形成の自己目的性を有するのであるが、元來制作の固有性たる制作即模寫の模寫的契機を缺くことが出来ない。主體の個性は模寫の對象たる自然の基體性を媒介としてでなければ行はれないのである。兩者の否定的綜合に由つて藝術的制作用が成立するといはれる。此場合に斯かる基體を無視し従つて全然模寫的契機を否定して、純粹表現即ち制作であると考へるのは、所謂模寫說に對する反動としては充分意味があるけれども、同時に反對の抽象に陥るものでなければならぬ。藝術の純粹制作も亦否定即肯定の媒介態に於てでなければ具體性を得ることが出来ないのである。所謂純粹表現活動もまた無媒介であることは出来ないであらう。斯かる基體の媒介を無視することは、却て制作主體の主觀を抽象的ならしめる。主

體は元來それに否定的に對立する基體との交渉に於てのみ自己を具體的にすることが出来るのであるから、對象の基體性を無視する純粹作用は藝術の場合にも抽象に導くことを免れない。絶對媒介の立場は藝術制作を他の哲學、道德と區別し、後二者の類個の絶對媒介態なるに對し、種の固有性たる即自態に於ける媒介として、その特色を認めるのではあるが、併しその構造の否定的絶對媒介性を依然として主張せざるを得ない。斯くすることに由つてその絶對精神に屬せしめらるゝ所以を理解することが出来るのである。而して斯かる絶對媒介の即自態はそれ自身直ちに論理であるといはれないことは勿論であるが、論理の即自的意識としての世界圖式は、能く此様な制作の即自態をも媒介するであらう。藝術制作の絶對媒介も世界圖式に由つて圖式化せられる。蓋し構想の絶對媒介的形成は藝術制作であると共に、その對象意識的側面は美的判斷であり、而して絶對媒介に於ては認識の限定判斷と美の反省判斷とが媒介せられることは詳論するまでもあるまい。絶對媒介の論理が藝術を理解するといふも、美意識の構造を直ちに論理に歸さうといふ意味ではないこと勿論である。斯かる抽象的合理主義が絶對媒介の正反對なるものなることは初めに詳述した所である。今や世界圖式論が論理の即自態として正に此様な危

險を救ふであらう。絶對媒介の論理は必然に世界圖式論と相即することに由つて、媒介の即自態をも自己の内に攝することが出来る。更に絶對媒介の對自態として主體的個の立場に成立する道德が、世界圖式論の自覺的側面を通じて論理に媒介せられることはいふまでもない。世界圖式論と相即する世界論理は、絶對媒介の論理として哲學そのものとなることは今や疑を容れないと思ふ。

私は此様に世界圖式論と相即して絶對媒介を成立せしめる論理を、特に種の論理と名づける。それはまた基體の論理といふことも出来る。固より種の直接態も絶對媒介の論理に於ては媒介の契機に止まり、媒介の外に直接態として無媒介に存するのではない。之を基體といふも亦同様であつて、媒介の契機に外ならない。併し斯かる直接態としての種的基體を確認し、それが主體的個と絶對全體的類とを媒介すると共に、それ自らが此等に由つて媒介せられ、主體との否定的媒介に由つて類的全體にまで止揚せられることを、媒介の媒介に於て自覺するのが絶對媒介の論理の特色であつて、それに由り、同じく絶對辯證法たることを標榜する無の個物論理からも、又辯證法を超えることを求める全體の論理からも、明瞭に區別せられるのである。種は媒介の否定たる直接態として、單に媒介の前に豫想せられるに止まらず、媒介そ

のものの自己疎外も亦直接態に頽落するに由つて、同じく種たるのである。媒介の論理は、其否定契機を種に有するが故に、自己否定的即ち辯證法的となる。種の論理にして始めて絶対辯證法たる所以である。種は個と類との中間に立つ、といふ媒介的事態が、繫辭の論理を通して辯證法的に種の論理にまで發展せられる。其場合論理の形式的特徴であり、繫辭の論理の必然なる展開といふべき論理の推論性は、最早固定せられた三段論法の推論式の形に於て種が媒語の位置に立つといふ如き形式的意味を有するのでなく、絶対媒介に於ては媒介もまた媒介せられるに由り、推論も循環的となることを含意すべきはいふまでもあるまい。辯證法は循環が矛盾に由つて對自的に分裂せられ緊張せられ、而して同時に矛盾が循環の即自態に由つて融通せられる論理である。我々は辯證法を矛盾と循環との絶対否定的止揚綜合であると規定することも出来よう。絶対媒介の論理も辯證法の實現として矛盾と循環との止揚綜合なのである。それがまた世界圖式の構造に外ならない。世界は矛盾的存在であると同時に、循環的統一に於て之を止揚し、却て自己の絶対的統一性を否定的媒介に於て自覺するものである。種の論理は世界圖式論を媒介として、自己を世界論哲學たらしめる。これは Lebensphilosophie の非論理的自省解釋の立場なると

正反對の立場に立つ所の Weltphilosophie である。その絶對媒介の論理性は世界の矛盾的發展と循環的統一とを絶對否定的無に於て綜合し、世界を動即靜の統一として自覺せしめる。これが世界辯證法 Welttaetigkeit に外ならない。世界は世界の否定に於て超越的に自覺せられるのである。これに依つて超越性を缺く生の哲學の困難が脱却せられる。併しそれは無の論理や全體の論理の如く、或は絶對無と呼ばれ或は絶對有と考へらるゝ超越的絶對を無媒介に直觀する立場とは、嚴に區別せられなければならない。此等は決して世界論哲學ではない。反對に超世界論哲學たることを標榜する。併し世界に即してでなければ世界を超えることは出来ない。超世界論哲學は無媒介の超越的絶對を否定的にか肯定的にか定立することに於て、神祕主義に歸する。それは絶對媒介を本質とする論理の否定でなければならぬ。たゞ世界論哲學のみ生哲學の内在と神祕主義の超越とを内在即超越の媒介に齎し、論理の絶對媒介を徹底することが出来るであらう。其内容を成す所の存在論は、古代の自然存在論の如く所謂 Hypokeimenon として基體と主體とを同一視し、基體の外に主體を認めないのでもなく、さりとて近世の人格存在論の如く基體を主體に還元して主體のみを眞の存在とするのでもなくして、基體即主體、主體即基體の辯證法的統一を

眞の存在とする所の存在論である。これが歴史社會の存在論であり、世界存在の存在論である。特に媒介の中心として種的基體を重んずる立場から、種の論理、基體の論理に相應するものとして社會存在の存在論、或は社會存在論といふことも出來よう。世界論哲學は社會存在論を特に主要なる課題とし、種の論理に由つて之を解かんとする。もと同じ語原から出た基體と主體とが未だ區別せられなかつた古代の立場へ復歸するのではないが、近世の人格哲學の基體を無視する主體主義に反對して、基體を主體の媒介として恢復する意味に於て、基體の論理といふ名も、種の論理を特徴附けるに適當する。世界論哲學は基體の論理に於て成立するのである。これが絶對媒介の論理の實現に外ならない。(完)