

## 種の論理の意味を明にす

田邊 元

### 一

此數年來私は社會存在の論理を問題にして、種の論理なるものを考案した。私をして此の如きものを考へるに至らしめた理由は、要約すると二つになる。すなはち、實踐的と論理的とである。その第一は、近時各國に於て頓に勃興し來つた民族の統一性、國家の統制力が、單に個人の交互關係として社會を考へようとする立場からは到底理解し得ないものを有する、と思惟したことである。私には、常に從來の所謂形式社會學に於ける交互關係の範疇のみならず、最近の解釋學的現象學に於ける人間關係の現象を以てするも、なほ斯かる民族國家の強制力といふものは十分理解し盡せない、それが爲には、總て此等に共通なる、個人の意識に於ける心理的現象學的事態を超えて、單に所謂存在論的に止まらざる、同時に存在的—存在論的なる事態を認めなければならぬと思はれる。即ち佛蘭西社會學派の所謂「もの」*chos*といふものが、國家社會の根柢にあるとしなければならぬ。社會は單に個人の後、乃至個人と同時に成立する關係に盡きるものでない、個人の生滅交代に拘

らざる基體を有し、其限りに於て個人の前にあるものでなければ、個人を強制的に統一することは出来るものでない、といふのが私の考であつた。而して斯かる社會の基體は、個人が其内から生れ、其中に包容せられるところの、種族的なるものであるといふ理由に由つて、種的基體と呼ばれるべきものと考へたのである。

さて私は、此様な種的基體の最も強力に比較的純粹に現はれた社會の型として、トテム部族を代表者にとり、それに於ける社會と個人との關係をレヴィ・ブルユールの分有法則に依つて理解しようとした。勿論私は原始的なるトテム部族の構造を以て、今日の複雑なる民族共同社會を十分に理解することが出来るなどと考へたのではない。併し恰も當時公刊せられて少なからず私を動かしたベルグソンの *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 が、所謂閉ぢた社會と開いた社會とを區別する場合に、前の型の代表としてトテム社會の如きものを考へて居る意味に於て、私の所謂種的社會の型を斯かるものに見出すことは、必ずしも不當ではなく、更に又トテムリズムは、必ずしも一度限り原始社會に現はれて社會の進歩と共に其後には痕跡も留めず消滅するものではなくして、却て今日の社會にも實はなほ殘存するものなること、民俗學者の認める所なるに由つて、トテム社會を種的社會の比較的純粹なる型とし、而してそれが民族社會の基體的側面を代表すると考へることは必ずしも許されないことではないと思つたのである。社會學の専門知識に乏しく

斯學固有の方法に習熟しない私には、複雑なる民族といふ如きものが容易に取扱へないのと、私にとつて問題となるその側面は、専ら個人に對する強制の面であつたので、此様な考へ方をしたのである。最近の國民主義的文化研究に於て、原始社會の宗教的傳説や神話などが、漸次に重要な位置を占め來り、思想政策的にその復興が計畫せられたりするのを見ると、私の素人的勸の必ずしも誤つて居なかつたことを、今もなほ依然として信せざるを得ない。たゞ私の意圖が、斯かる見地から社會學の専門研究を無視して、民族の理解を單に種的基體の如き概念に依つて盡し得るかの如く主張するにあつたのでないことは、特に明言して置かなければならぬ。とにかく、右の如き意味に於て、私は種的基體を社會の缺く能はざる契機と考へたのである。

併しながら社會の個人に對する強制力が斯かる種的基體に由來するとしても、個人の道德的義務は斯かる自然的なる強制に服することに盡きると考へることは出來ない。理性的なる個人にとつては、外部からの強制も自己の内部からの自律と合一するのでなければ、道德的拘束力を有するものではない。現實の合理性を信せざるを得ない私にとつては、國家社會の強制も、理性に由つて自律に轉せられるのでなければならぬ。それは單なる強力に盡きざる、理性的根據を有しなければならぬ。但し私の考へる理性は、現實の個人がその存在を規定する總ての制約から脱して、單に自己の内部から普遍的法則を、意志の格律に對する規準として自己に課する、といふ如き、形式的法則

性の能力に盡きるのではない。理性の無制約の普遍性は單に抽象的な普遍性ではなくして、具體的な全體性でなければならぬ。それは客觀的存在としての自己の窮極的な規定が矛盾を含み二律背反に陥る結果、自己が無に歸することに由つて、却て主體的に現實そのものが全體として自己を充たし、自己即現實として無制約の普遍性が成立することではなければならぬ。カント的に言ふならば、現象的の自己の理論理性的客觀的規定が二律背反の矛盾に由つて無に歸する其窮極の自己否定が、同時に實踐理性の主體的自己肯定としての絶對否定に外ならないといふのが、純粹理性の理論的に死して實踐的に活きる絶對否定的轉換に外ならない。其故社會的基體の強制に對しこれと對抗する個人的自己の對立が先づ考へられなければ、現實の合理性に達することは出來ぬ。斯かる個人の利己本位なる契約社會が、利益社會として、種の社會の共同社會と對立し、以てトエンニエスの所謂 *Gemeinschaft und Gesellschaft* に相當する社會の型を形造る。斯く考へて私は、個人の自我性を規定するに、全體の強制力を自己に篡奪せんとする權力意志といふ概念を以てした。種の社會の生存意志に對立して、個人の我性を斯く呼んだのは、勿論ニイチエの權力意志の概念を借用したのであるが、併し其内容は全く異なる。何故ならば、私の考へたのは、ニイチエに於ける如き否定超剋を全然含むことなき直接の我性、我執に外ならないからである。當時私は、人間の我執の淺ましさを、特に無我の貴さを知り且説く我々知識人の、その懐く思想と正反對なる我執の強さ、即ち名譽

心權勢慾の熾烈さ、といふものに悲觀し、而もその悲觀の根柢は一に全く私自身の我執の抜き難きに存することを惱みつつ、個の我性を説き、その社會的基體に對する否定的對立性を論じたのである。従つて當時の私の個に對する考は、眞の自己は自己を失ふことに由り回復せられたものでなければならぬ、即ち絶對否定的にのみ眞の自己が實存に達する、といふ如き辯證法を未だ展開せざる、却て辯證法的に否定せらるべき直接の個人的自己の我性に限局せられた。これは恰も社會を専ら個人に對する強制の側だけから考へたと同様の、一面性を免れないものであつたことは已むを得ない。其故後になつて、個が眞に個となるには絶對否定的に否定即肯定せられなければならぬ、眞の個は普遍に媒介せられ全體に於て始めて個となるのである、といふ補正を加へた。而して斯かる絶對否定に由り種も亦否定せられて、全體社會となることはいふまでもない。一般に辯證法的思考に於ては、總ての概念が否定的と肯定的との二重の意味を有することが必然であるが、私の出發點に於て取つた見地は主として、直接的であつて否定せらるべき側面を觀る、といふ方に偏したと、問題設定の動機上已むを得ない。

さて此様に否定的に對立する種的基體と個との葛藤が、兩者の交互否定の極、絶對否定的主體の肯定に轉じたものが、主體的全體としての國家と個人との相即である。これに於て基體即主體の轉換が成立し、全體即個體の組織が生ずる。國家は此の如き媒介綜合の原理に依る限り、個人の契約

以上の全體であり、従つて必然に之を強制するものであるが、而も同時にその強制は直ちに自由に轉じ、個人はそれに於て否定せられながら却て肯定せられて、自己犠牲即自己實現となる如き組織でなければならぬ。此の如きものが理性的現實としての社會存在の具體的構造である。それは一般に理性的と現實的との否定的合一を成立せしめる實踐の立場に實現せられるものであり、行爲的主體の辯證法の具現である。従つてそれは必然に論理的でもなければならぬ。存在と論理と行爲とは三一的統一を成すからである。それは、イェリネツクの國家二側面説を辯證法的に高め、社會的側面と法律的側面とを實踐的に媒介する媒介態を以て、國家の本質と認めることにもなる譯である。斯かる立場を認めれば、一見極端なる國家主義に外ならざる私の見解が、決して單に直接的なる國民主義の非合理的全體主義でなく、自己犠牲即自己實現であり統制即自由である如き、各成員の自發的協力に依る全體の主體的實現としての國家建設を意圖するものなることは、容易に觀取せられると信ずる。私が斯かる國家を人類的國家と呼んだのも、それは人類を合せて一國家となす如き意味に於てでなく、夫々の民族國家が、その成員たる國民の理性的個體性を媒介として、民族的でありながら同時にその相即する個人を通じて、人類的普遍性を有し得ると考へたからである。民族の種的制約を廢除するのではなく（それは不可能である）、又民族國家を國際聯盟的に結合するのではなく、民族國家の成員たる個人の絶對否定性に由る、ベルグソンの意味に於ける開いた社會への歸

入、に媒介せられて、國家が間接に人類性を獲得することを意味したのである。而して、私の思索に對し指導的意味を有したヘーゲルの法哲學の思想が、此場合にも、民族精神に對する世界精神は却て個人に由つて擔はれるといふ考を通じて影響したかと思ふ。ヘーゲルの場合には斯かる世界精神の擔ひ手としての個人は英雄であり、今日の國民主義國家に於ては所謂指導者といふ如きものである譯であるが、私の理性的個人は、各自に斯かる世界精神の擔ひ手として、所謂世界歴史は世界審判であるといふ立場から、世界審判者としての神の部分的代表となり、夫々世界歴史の審判に堪へる如き國家の建設に従事するのにならぬ。歴史は客觀精神と絶對精神との中間に立つ。それは一方に於て民族國家の政治史であると同時に、他方に於て人類の文化史であり、而して後者に屬する藝術宗教哲學の如きものが民族の制限を超えて普遍的立場に立つに對し、前者に屬する政治法律は特殊民族の限界を超えるものでないといふやうに、歴史に於ては普遍と特殊とが完全に合一せず、統一と分裂との間に動くことを特色とする。そこに歴史が完結なき動性であり、永遠と時間との接觸たる所以がある、とせられる。所謂合理性と非合理性、必然と偶然との二元の統一であり同時に分裂であると思惟せられるのも、其爲に外ならない。併し斯かる歴史は解釋の立場から見た歴史であつて、實踐的に見られた歴史は、飽くまで二元の統一を個人の行爲が實現するといふ意味をもたなければならぬ。其立場に於ては、政治史と文化史とは別々のものでなく否定的に統

一せられるべきものであり、國家と人類とは異にして同なる如くに、個人の實踐が行はれなければならぬのである。私の思索の動機が實踐の指導原理を求めらるにあつた結果は、國家に就いても其歴史の現實を離れてその理性的人類性の一面を強調するに過ぎたる觀を免れなかつたことは、私の率直に認める所である。實踐の限界境位に於ける社會存在の切斷面に偏して、その歴史の現實を無視する嫌のあつたことは、私の思索の動機に由來する制限であつた。併しそれにも拘らず、これに對し、現實を無視した當爲を説くに止まるといふ批評を受けることは、私の承服する能はざる所である。プラトニスムを哲學の途とする私にとつては、實踐の目標たる形相は同時に現實形成の原理であつて、單なる當爲でなく況や空想ではない。歴史の現實は行爲を離れて單に生成するものではなく、生成は行爲を媒介とし、行爲は生成を媒介とする絶對否定の統一が、始めて歴史を成立せしめるのである。是れ歴史が、一々の段階に於て神に繋がる、と考へられなければならぬ所以であらう。統一と分裂とは辯證法的に表裏相即するのであつて、分裂を裏面に含まざる統一が無いと同様に、統一を半面に豫想せざる分裂もない。斯かる立場から國家を人類的國家として考へたことは、一面的ではあつても誤であるとは私には思はれない。分裂動性を有する現實の歴史から離れた抽象性は免れなかつたとしても、實踐は此歴史性を媒介として依然統一の絶對性を目標としなければならぬからである。歴史の二元分裂性は絶對統一の疎外面であり、個人の行爲は此分裂の各段階に於け



る止揚を目的とするのでなければならぬ。其意味に於て、私の國家存在論は私にとつて必然であつた。却て現實の國家が、此國家存在の形相に合致せず、歴史の非合理性に纏綿せられるからこそ、實踐理性の合理化作用が、此形相の實現を目指さなければならぬといはれる。辯證法的に肯定は常に否定に於て行はれ、統一は常に疎外を伴ふとするならば、歴史的現實の二元分裂の側面は、私の考へたやうな統一の疎外面として理解せらるべきこと當然ではないかと思ふ。但し、此側面を當時十分に重視しなかつたのは私の思索動機の上から已むことを得なかつたばかりでなく、元來私の思索傾向が非歴史的であるのもその有力なる原因であつたことは、明に私の認めなければならぬ點である。これは私の歴史感の不足に外ならないのであつて、ひそかに私の慚づる所である。尙私の目的が主として、國內に於ける強方なる、國家統制に直面して、それに處する合理的原理を求めらるにあつた爲に、専ら國家と個人との關係が中心の問題となり、民族國家相互の間の國際關係が問題とせられなかつたことも、國內關係と國際關係との相關の密接なること今日の如き時勢に、重大なる缺陷であつたことを認めなければならぬ。たゞ、國家と歴史とに關する問題を殘なく論ずる如きは到底現在の私の企て及ばざる所、問題は社會存在論にあつたのであるから、此等の缺陷が直ちに種の論理を否定する理由となるものでないことは、今日といへども私の信せざるを得ざる所である。

右の如く私の社會存在論の實踐的動機は、一方に於て國家強制の原理たる共同社會の種的基體を

所謂「もの」として認めしめると同時に、他方に於て此強制を直ちに自由に轉じ、自己犠牲即自己實現、統制即自發的協力なる國家組織の建設行爲に於て、否定的に基體即主體の轉換をなす絶對否定の媒介性を確立せしめた。斯くて解釋の立場を越える實踐の立場は、現象學に止まらずして論理學を必然に要求する。曩にも述べた通り、存在と行爲と論理とは三一的關係に立つのである。而して斯かる論理が、單に存在を觀念に於て表現する同一性の論理でなく、否定と肯定との絶對否定的統一の辯證法でなければならぬことはいふまでもない。此辯證法の統一は存在と論理との行爲に於ける否定的統一であるから、論理の概念は現實の行爲的形成の原理として形相となる。それが同時に存在の形相たるは、存在が行爲的現實の存在だからである。行爲を離れて之と無關係に存する實體でなく、さりとて實體の基體的存在に對する關係を媒介とすることなき表現的實存でもなくして、基體即主體の行爲的存在のみ能く、所謂實體にして同時に主體たる具體的存在たるを得る。單なる實體は客觀的實在なることを要求しながら、却てそれは主體に無關係なる爲に、單に想定せられた觀念に墮し、存在たる意味を失ふ。これは舊き形而上學、存在論の、概念實體化の立場に外ならぬ。所謂本體論これである。實在は主體の否定的對立者にして而も後者の媒介基體たるものでなければならぬ。同時に若し此基體の媒介を失へば、主體の所謂實存は、單に表現解釋の可能存在に墮し、たゞ無内容なる自己の決斷といふ解釋的行爲の主體に萎縮する外無い。これが今日の新しき形

而上學としての基礎的存在論、解釋學的現象學に外ならない。舊き存在論が行爲の媒介を遺却せる論理と實體との本體論的同一性の立場に立つに對し、新しき存在論は實體の喪失に由つて無内容となれる自己決斷の形式的行爲と、實體無き表現の解釋としての言語的論理との統一の立場に立つ。そこに於て存在と呼ばれるものは、實は自覺可能としての、主體の解釋せられた存在に外ならない。而して此所謂基礎的存在論に於ては總ての存在が、可能的自覺に基づけ解釋せられたる可能存在に止まる。そこには、理想的限界にまで徹底せられたる、行爲の目標としての必然的形相は存しない。後者に於ては行爲の媒介が肯定否定の間を統一するに依つて、論理の概念が存在の形成原理となるけれども、前者に於ては解釋の可能的推移があるだけである。従つてそれに於ては論理といふも言語表現の解釋に止まり、眞に論理の媒介性には達しないのである。新しき存在論が實存論と呼ばれるけれども、眞の存在に達せざる可能存在の解釋に過ぎないこと、舊き存在論の想定せられたる存在に止まると一般である。眞の存在論は實體と主體との絶對否定的相互媒介としての社會存在論でなければならぬ。曾て私が存在論の第三段階と稱したものが、これである。それは存在と行爲との辯證法的統一の論理に外ならない。論理に先だち解釋せられるべき表現存在があるとするのは、全く非辯證法的な考へ方である。それは、現實が行爲の形成を離れて、單に解釋の對象として豫め存在すると考へる結果に外ならない。併し如何なる現實といへども行爲の形成と無關係に存在するもの

は無い。斯く考へるのは舊き形而上學の獨斷であつて、そこに於ては現實が單なる客觀的實在となり、全く主體性を有せざるものとなる。斯かるものが生ける現實といはれないことはいふまでもあるまい。それだからこそ、新しき形而上學が所謂實存主義をとり、單に自己決斷の形式性に萎縮するもなほ行爲主體を維持することに依つて、現實の解釋たる意味を保持しようとしたのである。現實は行爲と對立的に統一せられ、基體と主體との否定轉換が此統一を成立せしめるのでなければならぬ。然るに行爲は、現實の必然即ち自己の自由なる如くに、絶對否定的に媒介せられた存在と概念との對立的統一であるから、それは必然的に辯證法的論理の實現たる意味を有する。辯證法的論理は存在を同一性に於て表現する論理でなく、否定的に存在と對立しながら絶對否定的に存在と統一せられる論理である。即ち、その否定に於て眞の肯定に達すると同時に、その否定は常に肯定の媒介たる如き論理である。此否定と肯定との轉換が行爲に由つて行はれるが故に、行爲の形成する現實の存在は即ち論理の實現となる。此意味に於て論理は行爲的存在の原理である。論理に先だつ存在なるものは先驗論的觀念論の許容せざる所である。而も此觀念論の據つて立つ所の先驗論理に於ては、否定即肯定の轉換は認められず、依然たる同一性の原理が支配するから、この論理に依つて成立する存在は飽くまで單に意識せられた現象たるに止まり、主體の意志行爲に否定的に對立する物自體たることが出来ない。之を行爲の絶對否定的轉換に依つて物自體的超越的存在の論理に

轉ずるのが辯證法の論理である。之に依つてそれは存在の論理たることが出来る。而も其存在とは行爲に由つて形成せられ、主體化せられた現實の存在に外ならない。辯證法は現實の論理なのである。論理は行爲的現實の論理として同時に實踐の倫理に外ならない。斯くて、現實の歴史と論理と倫理とは交互的に否定媒介し合ふものとなる。

## 二

ヘーゲルの現象學は意識の經驗を追跡して現象の發展を敘述し、終に絶對知に窮極する。故にそれは論理學の豫備であり體系の序説であるといはれる。併しながら眞實には、觀察せられる意識に對する觀察する意識は、既に哲學の主觀として絶對知に達せるものであり、却て絶對知の高所から降つて感覺的意識の最低所に自己を低下せしめ、この自己否定を媒介として自己の内容を想起的に展開するものと考へられる。それだから此意識の經驗の發展は辯證法的に行はれるのであつて、現象の展開は却て、絶對知の向下的自己否定即肯定的自己復歸、と解せられる。従つて向上即下降であり、往相即還相である。これが辯證法の必然に由來する二重の構造であるといはなければならぬ。之に由り、現象學の發展は即自的に論理學に依つて行はれ、前者が後者の豫備段階であるのは、それが後者の對自的自覺に對する否定的媒介たることに外ならないと解せられる。固より兩者は辯證法的否定的に對立するものであるから、單に同一であるとはいはれない。併し却て相互に否定的に

對立しながら相對應するのである。此意味に於て兩者は否定的統一をなすといはねばならぬ。現象學の意識存在は論理學に先だつと簡單に言切ることとは出来ない。此の如きは常に否定と相即する辯證法の論理の許さざる所である。先だつものは同時に後であることがその要求である。其意味に於て兩者は否定的に相即するといはなければならぬ。現象學の意識せられた存在は論理學の絕對的存在を原理とし、後者の絕對的存在論の現象したものが前者の内容を成すといはれる。併しながら單に現象學と論理學とだけでは、未だ兩者の統一は自覺せられない。何となれば現象存在と論理との否定的統一を媒介するものは行爲であること上述の如くであるのに、これは直ちに現象學にも論理學にも屬するものではないからである。エンテュクロペディーの體系は、その中に於ける精神哲學の部に、現象學の位置を指定しては居るけれども、これは絕對知の立場から觀られた意識の學としてであつて、絕對知そのものの即自的現象の發展といふ意味をもつ最初の現象學の如き、否定的二重性に於けるものではない。此否定的二重性をもつ現象學を論理學に媒介するものとしての行爲の學は、ヘーゲルに於ては法哲學綱要を描いて外にない。歴史哲學を含む法哲學こそ、現象學と論理學との媒介を成し、ヘーゲル哲學を具體的に統一するものと解せられる。私は此様な見地から、始めてヘーゲル哲學の理解を志した當時、その理解の鍵を、法哲學綱要の序文に於ける現實的と理性的との實踐的合一に見出し得ると信じたのである。而して今も此信念を動かされない。右の見地

のみが辯證法の把握を可能にするものであり、又此見地は必然に此論理を哲學の唯一なる途たらしめると信するのである。而して哲學が絶對の自覺を求めらるものである限り、存在と自己との行爲的統一の自覺より外にその立つべき所無きことは、右の見地と同時に私に與へられた信念である。此立場と方法とは相伴つて、私に哲學への途を開いた。今社會存在の論理がヘーゲルの法哲學の先蹤に從つて進むのは私にとつては必然の理由がある。而して彼が綱要の序文に、現にあることなくして單にあるべき國家を想念するのが法哲學の課題でなく、現實の中に理性を捉へて、現實國家の理性的把握をなすことが、其課題である所以を宣したのは、正に、私の實踐的動機から國家を分析して、その存在構造を論理的に理解しようとした試を指導するものに外ならない。現實の理解は形相理念の把握に依つてのみ行はれるのは、行爲的立場に於て當然の事である。

但し斯くいふも、私はヘーゲル自身がエンチクロペデーの體系を廢棄して、法哲學を現象學と論理學との媒介と思惟し、之に依つて新しき體系を立せんとした、といふ如き主張をなす者は毛頭無い。エンチクロペデーに於て、既に法哲學が客觀精神の哲學として展開せられて居ることはいふまでもない。而して客觀精神が主觀精神と絶對精神との中間に立つことは、或意味に於て現象學と論理學との間に法哲學を置くことを理由附けるものと云つてもよからう。併し此對應は恰も、現象學の諸段階と論理學の範疇體系との間に存する前述の對應に比せらるべきものであつて、體系

の秩序は現實の秩序と否定的に合一するに由るのである。法哲學の現實理解的立場は、客觀精神の體系的立場と同一でないこと、精神現象學と體系中の現象學と同一でないのと同様である。共に一方は直接的に行爲乃至意識の立場であり、他方は此等が絶對知に於て觀られた立場であるといふ相違を有する。而して特に精神現象學が單に意識の通路を有するに止まるに對し、法哲學が行爲の通路に由つて現實に連なり、主觀的なる意識存在を超越的なる理性の論理に媒介する行爲的現實の立場に立つことを、私は重要視するのである。斯かる意味に於て、ヘーゲル自身の建てた體系が、絶對知の内容に屬するのみでその否定面を缺くが爲に、所謂發出論的體系となる傾向を免れず、而してこれは却て眞の辯證法的思考を裏切るものなることに鑑み、嘗に現象學に於ける意識の通路にその否定面を認めるのみならず、更に法哲學の行爲の立場に由つて、肯定否定の轉換の路を開くことが出來はしないかといふのが、私の立場からのヘーゲル理解であり、同時にヘーゲル超越でもあるのである。斯く考へて、私はヘーゲル哲學の發展そのものが、精神現象學から大論理學への進行の代表する第一期、エンチュクロペデーの體系構成の第二期、に對し、第三期として法哲學綱要の現實合理化の立場を劃し、これが第一期の二つの立場を統一して、第二期の體系の否定的媒介面を形造り、それと現實との通路を完成するものと解することが、ヘーゲル哲學全體の理解に徹する所以ではないかと思惟するのである。此現象學、論理學、法哲學の交互媒介は、直ちに存在、論理、



行爲の交互媒介に形式的に對應せしめることは出来ないけれども、適當なる解釋を加へれば、核心に於て此三一性に内容上對應せしめられ得ることは、容易に推定せられるであらう。又それが論理、歴史、倫理に對應する所あることも直ちに認められる。デイルタイに於ける精神科學の理論と歴史と政策との關係の如きも、其外に出でない筈である。此具體的なる媒介の辯證法の有する否定的動性を靜化し、現實との行爲的通路を杜絶したものが體系の完結である。其故體系の否定媒介面といふことの出来る前の立場こそ具體的なる辯證法の實現であるとすれば、體系は却てその抽象面であり、辯證法の同一性的投影であるといふことも出来る。併しこれは明白なるヘーゲル超越でありヘーゲル修正でなければならぬ。私は哲學が此途を行くべきものであり、其方法としての行爲的辯證法こそ眞の辯證法であると思惟するのである。而してこれは又同時に或意味に於て、ヘーゲルの立場を顛倒することに外ならない。それに依つて、歷史上ヘーゲルの立場の顛倒を標榜して現はれた第二の辯證法をも、それに綜合することが出来るであらう。蓋し此辯證法の中核を成す物質の概念は、私の所謂社會の基礎を形造る構造契機に屬するものであり、而して斯かる基礎と行爲主體との絶對否定的轉換媒介が、此立場に於てヘーゲルに反對して重要視する所の實踐を、始めて具體的に成立せしめるものだからである。然るに所謂唯物辯證法に於ては斯かる絶對否定的轉換を十分に認めず、その所謂物質が常に理性の概念に由つて主體と媒介せられて始めて辯證法的運動の契機となり、從

つてそれ自身は種的社會の基體に屬するものなることを、無視する傾向がある。その所謂實踐の概念が抽象的となるのも亦其結果に外ならない。私は基體即主體の轉換が、始めて二つの辯證法を綜合する第三の辯證法たることが出来るのではないかと考へる。ヘーゲルの法哲學もなほ體系的見地に支配せられて、實踐の立場を徹底するに至らない。それが所謂現狀維持の保守的觀想に止まるとせられる所以である。之を顛倒して實踐的なる國家建設の哲學たらしめる必要のあることは否めな  
 いと思ふ。而して斯く顛倒せられた立場に於ては、體系は最早實踐をその否定面とし通路とするものでなく、逆に體系が實踐的辯證法の否定面となり、後者の同一性的射影とならなければならぬ。體系は其中から實踐を發出することが出来るものでない。若し假に實踐を體系が包容するならば、實踐は最早實踐でなくして觀想せられたる實踐の概念に止まらなければならない。却て逆に、實踐が行はれ、存在と理性とが否定的に合一せしめられた其瞬間に於ける、理性的存在の論理的秩序が、即ち體系の内容を形成すると思惟すべきであらう。そこに於ては現實は即ち理性的であり、論理學は即ち存在論であるからである。併し斯かる體系は實踐の完成せる境位に於ける存在の秩序であり、従つて實踐に對する目標となるものであるから、それは現實形成の理想的原理の秩序であり形相の體系であることも當然である。それは最早對立を止揚せるものとして、辯證法を内在化し觀念化する同一性の統一に歸する。所謂觀念辯證法と稱せられる所以である。勿論體系は此様な意味に

於て具體的なる辯證法の抽象面であり否定であるといつても、飽迄辯證法的否定の意味であるから、決して具體的辯證法から體系を發出することを意味するのではない。却て體系は具體的辯證法の否定的契機としてそれ自身に固有の内容をもつて成立し、行爲的辯證法に對立するのである。辯證法は體系を否定即肯定するに過ぎない。逆にいへば、辯證法の統一は否定的であるから、斯かる觀念辯證法の同一性的なる體系完成は却て必然にそれ自身を否定しなければならぬ。その否定の契機が主體の實踐に對立し之を促すものとしての基礎に存し、之を形相觀念の統一に對する否定契機として質料と考へ、物質と呼ぶことは、哲學の傳統に十分の理由を見出し得ることである。具體的なる辯證法は斯かる基礎の行爲に於ける主體化を規定し、觀念と物質、形相と質料、との否定的統一をなすものでなければならぬことは明であらう。體系はその現在の統一を形相の論理的秩序に於て展開するものに外ならない。従つてそれは統一の現在に相對的であり、不斷に更新せられなければならない。固より體系であるから完結をもつことは必然である。所謂開いた體系といふ如きは、文字通りに解する限り、矛盾たることを免れない。或は外に向つて閉鎖しながら内に向つて開放的であるといふも、(私自身斯かる比喻を用ゐたことがあるが)單に内部に向つて新しき契機を發展するといふ發出論の傾向を脱却しない限り、十分辯證法的であるとはいはれない。辯證法を徹底すれば體系は否定契機となり、その完成と共に常に否定せられて、新に組織せられなければならないから、

開いた體系とか向内的に開放的であるとかいふことは、實は十分意味を成さない。たゞ辯證法的否定に依つて更新せられる體系は、それが否定即肯定なる綜合の面に於て舊き體系を止揚的に保存する所があり、而して辯證法的に體系を成さしめる統一は、絶對否定の轉換媒介に外ならないから、如何なる段階の體系も最後の統一を、存在する内容の如何に拘らざる、絶對否定の統一に見出す限り、不斷に更新せられる體系が同一性を無に於て保つのである。それが體系の外に向つては閉鎖完結したものととして、不動なるかの如き外觀を呈する所以となる。體系は各の現在に新なるものであつて、相互の間は非連續である。體系相互の連續を根據附ける有の媒介は存しない。併しそれは無の主體性に於て同一を保つに依つて所謂非連續の連續を成す。たゞ體系それ自身の立場から觀れば、體系の内容は觀念的秩序の統一を成し、内に觀念化せられざる、謂はゞ觀念の統一を破る如き、否定を含まないから、従つてそれは有の媒介をもつ連續的發展をなす。これは即ち潛勢の現勢化といふ發展の秩序に外ならない。行爲的具體的辯證法の立場から觀て非連續的なる統一は、絶對否定の統一に外ならないから、無の媒介に依るものであり、従つて非連續の連續といはれるものであるが、その統一の成立した立場から觀れば、體系は潛勢の現勢化たる連續的發展を成し、有の媒介に依る統一を形造る。換言すれば、非連續的飛躍的なる辯證法の統一の、或は目標であり或は同時に回顧でもあると考へられる體系は、其内部に於て連續的統一を成す。而して體系は辯證法の否定契

機であるとするならば、前者の非連續的統一は後者の連續的統一を契機として含み、之を自己の抽象的投影となすのである。普通に辯證法を潛勢の現勢化とする解釋を非難し、非連續の統一たることを強調するのは、右の如き見地から觀て、正當としなければならぬと同時に、それが連續的發展を成立せしめる所以をも認めなければ、却て反對の抽象に陥ることを免れないことも注意せられなければならぬ。ヘーゲルが植物の種子からの生成といふ如き比喩を用ゐたのも、彼の觀念辯證法の立場からは理由のある事であつたといはれる。辯證法には斯かる潛勢の現勢化と解すべき生成發展の契機が必然に含まれるのである。恰も理性の辯證法に、悟性の同一性が否定契機として含まれなければならぬと同様である。併しそれだけで辯證法の統一が盡されるかの如くに考へるのは、觀念辯證法の抽象見の外ならないことも勿論である。體系の固定と共に連續は非連續に化する。却て辯證法は此連續を破つて絶對否定に於ける非連續の統一を成すのでなければならぬ。此非連續的なる辯證法の統一を回顧的に觀て、其内容を有の連續的發展とするのが、體系の潛勢現勢化の立場に外ならない。それは辯證法の同一性的投影に外ならない。ヘーゲルは此立場を完全に脱却しなかつたのである。彼の所謂生成の範疇が、完全に行爲的無の現成であるとはいひ難く、連續的潛勢的、從つて微分的生成の意味を脱却せざる嫌あるも、これが爲であらう。辯證法は之を完全に脱却しなければならぬと同時に、單に之を棄却するのではなく否定契機として保存しなければならぬ。眞の連

續は、この同一性的連續と辯證法の非連續的統一との、否定的媒介と解せられる。

此様な理解は我々を必然に導いて、プラトンの辯證法とアリストテレスの論證法との對立にまで到らしめずには措かないことは、改めて言ふを俟たないと思ふ。私は曩に哲學の途がプラトニスムにあることを明言した。プラトンの方法が辯證法であり、彼の哲學の動機が終始一貫して理性的國家建設の政治的實踐にあつたことは、それが私の思索を導くこと當然でなければならぬ。然るにヘーゲルはプラトニケルであるよりも一層多くアリストテリケルであつたことは、周知の通りである。彼の辯證法が所謂觀念辯證法として、眞に行爲的なる絶對否定の辯證法であるよりも、寧ろ同一性的なるその投影であつたことは、已むを得ない。それはアリストテレスの目的論的發展の體系に近い體系の立場に立つたのである。彼がエンテュクロペデーの最後に、アリストテレスの形而上學に於ける思惟の思惟としての神の觀想を、絶對精神の自覺の純粹活動たる最高の存在として掲げたことは、その辯證法が存在の統一を思惟する理性の同一性的論理なることを明示する。たゞカントの先驗辯證論に由つて、同一性の論理の自己矛盾性を教へられたヘーゲルは、アリストテレスの如く單純に思惟と存在との同一を前提し、前者の同一律矛盾律に基づく論證法が、後者の無制約的全體を統一することが出來るとは考へ得なかつた。斯くして彼はプラトンの辯證法を以て、カントの先驗辯證論の否定的結果を肯定的統一に轉ずる途を見出さうとしたのである。之に依つて、二

律背反の矛盾は肯定否定の絶對否定的統一となり、一と多との否定的對立は却て一多相即の綜合的統一となる。彼がアリストテレスの本質の論理を概念の論理にまで高めることが出來たのは、プラトンとカントの媒介に依るものであつたといつてもよいであらう。本質を原理とする存在が、二律背反の矛盾に由つて破壊せられざる目的論的統一を形造ることが出來るのは、矛盾の原因たる質料の「非有」が有と相即する有の媒介とせられ、行爲的に兩者の統一として存在を形成する善の形相が、存在の最高原理となり、その本質は善の實現たる形相の形成原理に外ならざるに依る。存在の目的論的統一は、存在を善の原理に依つて形成する精神の辯證法的活動に由來する。アリストテレスの存在論はプラトンの世界形成の辯證法に依つて立つ。前者の目的論は後者の倫理的宇宙論に根據附けられるのである。従つてアリストテレスの目的論的存在の秩序を同一性に於て表現する論證法の論理たる分析論は、プラトンの辯證法の統一調和の肯定面を抽象したものと解せられる。固より曩にも注意した如く、辯證法の肯定否定相即の立場から觀れば、肯定面も否定を媒介とするものであり、却て否定的に對立するそれ自身の内容を有する分析論的悟性認識があるから、之を否定即肯定する辯證法的綜合の立場が成立するのである以上は、決して辯證法が同一性の分析論理を發出するものでないこといふまでもあるまい。却て前者は後者を否定契機として豫想するのである。併し其構造の由來に遡れば、分析論理の同一性は辯證法の統一の成立した瞬間の肯定的内容を同

一性の秩序たる所謂類種の關係に展開したものと解さなければならぬ。そこでは辯證法に於ける非有の原理たる質料が、最早否定對立の意味を失つて單なる缺如となり、形相の有に對し現勢に對する潛勢の性格を賦與せられるに過ぎない。其基體性は否定的意味を有することなき生成の基底に止まる。アリストテレスが辯證法を斥けて論證法を採つたのは、科學的認識の普遍的推論的秩序を意圖する限り正當であつたといはれるけれども、それだけで哲學の絶對的立場に立つことは出来るものでない。却て彼が斥けたプラトンの辯證法が無ければ、彼の立場そのものが、依つて立つ根據を失はなければならなかつたのである。併しそれでは辯證法をもなほ同一性の論理に化する途があるかといへば、それは無いといはねばならぬ。辯證法の否定的統一でなく絶對の一を求めたプロティノスが、一を以て思惟を超えるものとしなければならなかつた所以である。そこに哲學の限界がある。哲學が知でなく愛知である限り、辯證法はその必然の途でなければならぬ。勿論これは、哲學が單に過程として常に相對性を有するに止まり、何等絶對的な意味を有することが出来ぬといふ意味ではない。それは哲學の否定に外ならぬ。たゞ絶對が體系的認識に於て觀想せられるものでなく、不斷の主體的行爲に於て絶對否定的に自覺せられることを謂ふのである。辯證法は飽くまで現實と相關する行爲の、不斷に新なる統一の自覺である外ない。自覺は常に之に對立する現實の否定を媒介とするが故に、否定を滅盡して現實を全體として統一し、自覺が存在と直接に合一する如



き絶對同一に達するといふことはあり得ないのである。精神の自覺は必然に物質の否定性を媒介とし、主體は基體と行爲に於て絶對否定的に媒介せられる外無い。精神の體系的自覺は辯證法の行爲的統一の同一性的投影たるに止まる。體系は常に自己疎外に由つて自覺の對立物に化する。これは物質的基體の否定性に外ならない。それは新なる行爲を喚起し、否定的に主體化せられることに依つてのみ、再び體系の統一を回復するのである。種の論理は、斯かる行爲的辯證法の、主體に對する基體、形相の統一に對する質料の否定對立、の媒介を具體的に捉へることに依り、實踐的要求を充たす哲學の論理たらんことを期したのである。初め専ら實踐的なる社會存在の論理の要求から生れたそれは、併しながら今まで辿つたやうな反省に依つて、哲學の原理的なる意味を漸次に獲得し來つた。其結果は即ち、第二の私の思索動機たる論理の徹底を果たすべきものとなつたのである。

## 三

此論文の最初に私は、私が種の論理なるものを提案するに至つた動機を要約すれば、二つになることを述べた。其第一の方は、個人に對する國家社會の統制の根據理由を求め、之に處する我々の態度を理性的に確立せんとする實踐的要求に基く。私は之を前二節に論述して、種の論理の意味を此方面から明にしようと試みた。而して其結果は、單なる現實狀態に結附く實踐的意味を超えて、哲學そのものの方法にまで關係する一般的なる意味を有するものとなつた。然るに此様な純粹に論

理的なる思索動機は、初めから私を動かして種の論理なるものを考へしめた第二の理由に外ならない。私は今や轉じて此第二の動機の内容を明にしなければならぬ。

辯證法の論理が矛盾の統一を核心とするものである以上、その統一を媒介する有は存しないこと明白であるから、その統一は無媒介であり直接であるといはれる。有と無、肯定と否定とを統一するものは本來無いのである。併し他方から考へるならば、有と無とは直接に統一せられるといふも、本來兩者は絶對に對立するものであつて、踰えることの出来ない否定の深淵を以て相隔てられるのである。決して無媒介に直接連續するものではない。果して然らば、有は無でなく、無は有でない、この否定の深淵を越えさせる何等かの媒介があるのでなければ、兩者の統一は成立することが出来る筈が無い。斯くて媒介の無いといふことが同時に媒介の有るといふことでなければならぬ理由がある。即ち有と無とを繋ぐ媒介はそれ自身無にして有なるものでなければならぬことになる。それは、無にして有なる限り無をも否定するものであるから、絶對無といふ外なきものなることは明白である。斯くて辯證法の論理を媒介するものは絶對無であり、絶對無の上にそれに裏附けられて辯證法の世界は成立すると考へられる。若しその世界を包容する場所として絶對無を思惟すれば、それは所謂無の場所に外ならない。此様に考へて來れば、絶對無なるものは、一見極めて明白にして其所在は疑ふべからざるものであり、それが無の場所と思惟せられるべき理由も甚だ明瞭であると

いはなければならぬ。今日最も深遠なる日本哲學と認められる西田哲學が、此概念を根柢とするものであり、又それに影響せられた思想が一致して、此意味の無を説くことも、改めて言ふを俟たざる所であると思ふ。

然るに私にとつては、絶對無なるものを此様に解することは、どうしても出來ない。西田先生が始めて無の場所を説かれた當時から今日まで既に十年の歳月を閲し、其間に先生の思索は愈々深さと精しさを加へて、巍然たる體系を建設せられつゝあるが、併し私はこの仰視すべき先生の體系の根柢に就いて、初めから今に至るまで依然として疑問を懐くことを如何ともし得ないのである。それは、絶對無が直接に體系の根柢として、所謂無の場所として、定立せられる限り、最早それは有であつて無ではないのではないか、といふ疑問に外ならない。絶對無は飽くまで無であつて有であることを許さないものでなければならぬ。然るに之を絶對無として、辯證法的世界の底面乃至裏面とし、自己否定的なる存在の於てある場所とするならば、それは直接に有るものとして定置せられるのであつて、同時に無いものであるといふ意味を眞實には失ふ。斯くして、他の總ての存在は辯證法的に否定即肯定として否定的に媒介せられ、無に於て有るものとなるけれども、之をして無に於て有るものたらしめる媒介としての無の場所それ自身は、却て非辯證法的に直接に肯定せられ、絶對無は有にして無たる意味を失つて直接の有となることを免れない。これは、辯證法それ自身は

直接に肯定せられて非辯證法的に主張せられる、といふことに外ならない。私は之を以て辯證法の不徹底と考へざるを得ぬ。換言すれば絶對無も同時に否定的に媒介せられなければならないと考へるのである。然るに絶對無が否定的に媒介せられるとは如何なることかといへば、絶對無は飽くまで無であるから、之に否定的に對立するものは有でなければならぬ。恰も辯證法的思考に於ては、肯定が一般に否定に媒介せられ、有は無に由り媒介せられる如く、此場合に於ては、逆に無が有に媒介せられ、否定が肯定に媒介せられることを要するのである。絶對無は却て有を自己の媒介とし、之を否定する作用に於てのみ絶對無たるのである。自己の否定たる有を否定して自己の無を肯定することに於てのみ、否定に媒介せられたる否定として絶對否定たることが出来る。換言すれば絶對無は自己の媒介面としてその自己否定たる有をもたなければならぬ。是に依つて絶對無は、直接に定立せられるのではなく自己否定に媒介せられたものとして飽くまで否定作用である限り、直接の有でない、否定的に媒介せられたものたることが出来る。其意味に於て絶對無は絶對否定の作用の外には無いといはなければならぬ。否定のはたらきに先だち此はたらきの根柢として定立前提せられる絶對無は、自己以外の總ての存在に對して辯證法の支配を根據附けるものではあつても、自己自身のみは非辯證法的に直接に肯定乃至主張せられるものになる。體系が此の如きものを根柢として成立する限り、それはその樹立に必要な統一性をもつことが出来るけれども、同時にそれは自己否定

性なき統一として却て非辯證法的觀念同一性に歸さなければならぬ。その根柢たる絶對無も、非辯證法的たるのである。體系は曩に見た通り、辯證法の否定契機に外ならない。従つて其根柢としての絶對無が、實は非辯證法的同一の有であることは當然でなければならぬ。無の場所は正に此の如きものに外ならない。何となればそれは、そこに於てあるものを總て否定し、一層詳に言へば、有を無に轉することに由り、發生は消滅であり消滅は發生である、ことを可能ならしめるものではあるが、併し自己のみは斯かる生滅に拘らざる常住のものであるからである。所謂永遠の無とは此謂であらう。此は一般に無の哲學なるものの根柢となるものであつて、斯かる永遠常住の無に依つてのみ無の哲學體系が樹立せられるのである。これは辯證法の非辯證法的肯定主張に外ならない。私之を不徹底と思惟する。若し辯證法を哲學の方法として必要にして十分なるものとするならば、之を徹底しなければならぬ。然らずして之を辯證法それ自身の思考には除外するとするならば、明に矛盾であり不齊合でなければならぬ。併し反對に此不齊合を免れ辯證法を徹底しようとすれば、同時に無の哲學は最早絶對無を根柢とする體系として立つことは出来ないことを覺悟しなければならぬ。辯證法を徹底すれば體系の存在も同時にその非存在と相即しなければならぬから、辯證法を基礎とする體系といふことは、普通の意味に於ては矛盾であり無意味に歸する。體系はたゞ前節に述べた如き意味に於てのみ考へることが出来るであらう。それは行爲的統一の瞬間に於ける統一

の論理的秩序であつて、同時に辯證法の疎外として却て否定せらるべきものであり、不斷の更改に委ねられるものである。行爲を包み永遠に靜止せる完結的統一としては體系は成立することが出来ぬ。若し辯證法を包む斯かる體系を意圖するならば、其根柢として絶對無でない絶對有として辯證法を超えるものを想定しなければならぬ。併し斯かる絶對有は前節の終に觸れたプロティノスの一の如く、最早論理を超え思惟を超えた統一であつて、それは神祕的直觀の内容に外ならない。辯證法を包む體系は、此様な所謂超辯證法的なる立場に於てのみ可能なのである。併し斯かる超辯證法的なるものが、辯證法を制約するものとしてこれに對し無媒介に立せられる限り、辯證法は最早哲學の方法として第二次的なるものに貶せられざるを得ないことも明であらう。プラトンの辯證法がプロティノスに於て、其意味を變じた所以である。辯證法は行爲的媒介の立場に終始して、全體を綜合する永遠の體系を斷念しなければならぬ。然るに無の哲學は多くの場合、這般の事情を無視して、辯證法の立場に於て直ちに體系が樹てられるかの如くに謬想する。併し絶對無が直觀せられるならば、それは既に超辯證法の立場に於て有として直觀せられるのである。決して辯證法的に思惟せられるのではない。辯證法に於ては無は常に有の無であり存在の無でなければならぬ。それは否定の作用を外にして、直接に觀られることは出来ぬ。直觀せられるものは常に有である。ベルグソンが直觀の立場から虚無を斥けたのも、當然と思はれる。無を觀るとは無を悟ることではなければ

らぬ。併し無を悟るとは無としてはたらくことの自覺であつて、無を直觀することであつてはならぬ。自己が無になり却て現實即自己として行爲することを外にして、無を悟り、其意味に於て無を觀る、ことは出来ない。正當には無は觀せられるものでなく行せられるものである。斯かる行爲の絶對無は、行爲そのものの本性上決して本來の意味に於て直觀せられるものではない。行爲は直觀を超えるから行爲なのである。直觀を超え直觀せらるゝ有を破るから無に於ける行爲が成立するのである。其意味で行爲と直觀とは否定的に對立する。直觀は曩に述べた絶對無の否定的媒介としての有を内容とするのである。絶對無を直接に有化すれば最早無でないやうに、行爲を直觀すればそれは最早行爲とはいはれない。行爲が無の統一である限り、その統一は直觀せられることは出来ぬ。行爲は直觀の否定せられる所に始めて起るのである。直觀が續く限りは行爲の入る餘地は無い。行爲的直觀といふ概念は、其意味で私には矛盾概念と思はれる。それは實は辯證法を行する行爲の立場から、行爲の結果を表現として解釋する立場に移つて始めていはれるのである。行爲的といふ形容詞は正當にはたゞ、直觀の單に受動的でなく能動的乃至創造的なることを示すに過ぎない。作られたものから作るものへの轉換といへども、單に表現制作的である限り、物を觀る立場に止まり、物と自己との否定轉換を自覺することにはならぬ。それは藝術的創作であつても倫理的行爲ではない。そこに觸れられる絶對は絶對生命であつて、無でなく有である。無はたゞ行爲に於て絶

對否定的に行せられる。其媒介は却て有でなければならぬ。無の場所は之を原理附け得ない。其際無があるから否定的行爲が可能であるといふのは、行爲の解釋であつて行爲の自覺ではない。單に、否定せらるべく物を見るとは、眞に無を觀るといふことでないばかりではなく、正當には行爲的でさへない。行爲的従つて否定的と、直觀とは矛盾する。然るに無の哲學は斯かる矛盾した概念を基礎として辯證法を非辯證法的に適用し、以て體系を立する。恰も無の頓悟に終始すべき禪の實踐的立場が、動もすれば般若空觀の觀想的體系と結附く如くに、無を神祕的直觀の内容として有化しながら、超辯證法への轉化を自覺せずして、辯證法そのものが體系の樹立を可能ならしむる如くに思惟し、敢て辯證法的體系樹立の矛盾を犯す。私の反對するのはこれが爲に外ならない。

存在と行爲との否定的統一はすなはち現實であるが、現實は斯く行爲を契機とする限り、存在に化することは出来ぬ。現實の存在論といふものはあり得ない。若し現實を行爲的に形成せられつゝある内容の側面からのみ觀て、その契機たる行爲の無を除外し専ら有として之を存在化すれば、それは所謂表現的存在として解釋の對象となる。その裏面は行爲の媒介たる絶對無に裏附けられるものとして、無が直接に前提せられることに由り、體系を支持する。これが無の哲學の體系の一般的構造に外ならない。併し斯かる無は既に有であるから、行爲を成立せしめるものではない。行爲をその結果たる表現的内容に於て考へるに過ぎない。其體系の内部に行爲が入り得ないことは明で



ある。表現解釋の存在論に行爲の占むべき餘地は無い。行爲は斯かる表現的存在を否定する所に成立するものだからである。實存哲學に於ける無が解釋せられたる無であり、行爲は決斷の可能に止まる所以もこゝに存するであらう。若し之を超えて行爲と存在とを直接に統一し、無の場所的有化に依つて行爲的直觀なるものを強ひて體系の根柢とするならば、その結果は最早論理の立場を守る哲學でなくして、構想力の所産としての神話に外ならない。プラトンは、現實の根源を説き、その超論理的構造を展開する場合に、常に神話を用ゐ、以て辯證法的論理の立場とはつきりそれを區別した。これは極めて明徹なる理性の自覺を示すものといはなければならぬ。然るに無の哲學は此區別を没却して、論理と神話とを直接に結合し、而も辯證法的にそれが可能なる如く思惟する。私が藝術的として反對するのは、それが一方に於ては概念の論理的關係を不明晰にして直觀の祕義に訴へ、所謂知的直觀の空想に墮する危険を含むと同時に、他方に於ては辯證法的論理の核心といふべき實踐を不必要化し、現實の非合理を行爲の媒介に於て合理に轉換せしむることなくして、非合理のまゝに直接之を合理化しながら、其統一を宛も絶對否定の轉換に依るかのように、絶對無の觀想に委ねるからである。此は現實の行爲的自己化としての否定的現實隨順でなくして、直接なる現實肯定に外ならぬ。行爲的直觀といふも、その所謂行爲的とは單に藝術的直接的なる文化創造を意味するに止まり、その基底たる國家更新の政治的實踐に觸れるものでない。それは畢竟非實踐的なる現

狀諦念以外の何ものでもない。斯くして、自覺的に超辯證法的直觀の立場に立ち宗教的に總ての存在を絶對者の象徴に化し、所謂草木國土悉皆成佛の象徴的存在として之を觀想し、其祕義を解かんとするものに比して、此哲學は常に立場上前述の如き無自覺不齊合を含むのみならず、現實の實踐的生活に對し、直接に實踐を無用化する傾向を有すること一層大なる如くに思はれる。是れ前者の如く實踐の固有なる立場を認めて、之を象徴化するのでなく、直接に觀想それ自身が實踐なるかの如くに謬想することに由り、直觀と解釋とを實踐の代理たらしめるからである。一般に體系の論理的な不齊合はそれだけで終るものではない。必然に實踐的影響を有するのである。私が無の哲學體系に反對せざるを得ない理由はこゝにある。

以上縷説したやうな譯で、私は辯證法の論理を徹底する爲に、此論理をも飽くまで辯證法的に肯定し、却てそれに對する否定的對立者を媒介とし、それを否定する絶對否定の作用を以て絶對無の眞意と解することを意圖した。絶對無も辯證法的に思惟せられる爲には、その無の否定的媒介として有の對立をもたなければならぬ。然らざれば却て直接性の故に無でなく有に轉化する。無は飽くまで無として否定のはたらきである爲に、その否定すべき有を必要とするといふのが、前述したことの要旨に外ならない。さて、此様な無の否定的媒介としての有は、無の媒介たるものであるから、それ自身は媒介せられざる直接の有でなければならぬ。無の媒介として前提せられる限り、そ

れ自身は無媒介なる有たる外ないからである。併しながら他方から考へると、辯證法的思考に於ては、如何なる有の肯定も否定に媒介せられなければならないなかつた筈である。無を否定的に媒介する爲に有が必要とせられるならば、同時に有を媒介する爲に却て無を必要としなければならぬ。然らざればなほ不齊合たるを免れないであらう。ところで今有を其媒介とする無は、我々の考へ來つた問題の由來からして、絶對無である。従つて其外に無を別に考へることは出來ない。其故有を媒介する無といふも、絶對無の外に之を求める途はない譯である。然るに絶對無は却て有を自己の媒介とするものであつた。然らば絶對無は自己の媒介たる有を、逆に自ら媒介するのであつて、自己の外に自己の媒介を有するのではない。本來絶對無の外に有もあり得ないといふのが、總ての有を無に媒介せられたものとする辯證法の精神に外ならないとすれば、それは當然の事でなければならぬ。絶對無とは其故自己を絶對的に媒介するものを意味する。絶對無とは自己を絶對的に否定的媒介するはたらきを謂ふ。是れ絶對無の眞意が絶對否定にあると言つた理由である。ところで絶對否定とは、今見た所に據つて、絶對媒介以外の何ものでもない。然らば絶對否定のはたらきとは絶對媒介のはたらきに外ならぬこと當然でなければならぬ。

それでは絶對媒介とは如何なることであるか。それは今見た通り媒介そのものもそれに於ては媒介せられて、何ものも單に直接的に與へられ前提せられることなきことを、意味するものでなければ

ならぬ。具體的にいへば、否定的媒介の豫想たるべき直接の有も、その有に即し絶對否定に對して觀られる限りは直接の有であつても、同時にそれ自らが却て絶對否定に媒介せられたものでなければならぬ、といふことである。即ち絶對否定は自己自身を否定的に媒介するのである。然るに自己が自己を媒介する爲めには媒介せられざる自己といふものがなければならぬことは明である。所謂直接の有といふのはこれである。併しそれは依然として自己であり、而して自己とは自己を媒介するものをいふのであるから、媒介せられざる自己とは、自己にして自己ならざるもの謂でなければならぬ。自己にして自己ならざるものとは、自己から背き自己から離れたものである。自己を見失ひ、自己から疎外せられたるものである。所謂自己疎外せるものが、自己にして自己ならざるものである。これが絶對否定の否定契機として、却て直接の有といはるゝものに外ならない。それは絶對否定に媒介せられたものでありながら、その媒介を忘却遺棄せるものであるから、絶對否定の否定であることが出来るのである。其故自己疎外は即自的なる自己否定に外ならぬ。自己否定を同時に對自的に自覺すれば、それは最早自己否定ではない、自己矛盾ではない。却て自己への復歸である。ところで自己復歸は自己疎外の否定であるから、絶對否定そのものでなければならぬ。絶對否定は自己疎外としての自己否定を媒介として、自己復歸をなす。所謂自家止住 *Peisichsein* に外ならない。自家止住とは、自家を外に出でないことを意味するのではなく、外出と復歸と同時なるに

由つて、自家を出でて自家に止まり、自家に住することを意味する。途中に在つて家舎を離れず、とは之を謂ふのであらう。併しそれは却て、所謂家舎を離れて途中に在らざると、表裏相即する。従つて自家止住は自家離住ともいふべきものである。絶對媒介とは斯かる意味に於て、自己否定即絶對否定といはるべきものである。併しこの即とは勿論否定的媒介歸一の謂であるから、たゞ行爲的にのみ實現せられるもの、即ち自己否定が絶對否定的媒介となることを謂ふに外ならない。却て自己否定は自己疎外の意味に於て、絶對否定に否定的に對立するのである。文字通り、自己に背きて外に出で、自家を離れて途中にあるのでなければならぬ。而もそれが却て家舎を離れず、依然として自己に止まり、離れ出ることが同時に復歸なる故に、絶對媒介たるのである。この所謂外出即復歸の意味に於ける自家止住が、私の絶對媒介たるのである。如何に自家を離れ自己に背くも、依然として家舎を離れざるが故に、行爲に於て絶對否定の統一が實現を求める所以を悟り、自己の否定が絶對への還歸に外ならざることを見せるのが、いはゆる見性である。それは直觀でなくして信仰に基く。行爲と信仰とは互に相依り相支へて、絶對媒介の辯證法を自證せしめる。否定は直觀せられるものでない。たゞ信と行とのみ之を證しする。

其故、此様な意味に於ける絶對媒介は、決して所謂絶對無の自己限定と同一ではない。絶對無は前に縷説した通り、直接に觀られる限り却て有である。その自己限定は有の自己否定であつて、決

して自己否定としての有に媒介せられた絶対否定であるとはいはれない。苟も直観せられるものは必然に直接的であるから、それが自己否定に媒介せられたものとしての絶対否定と同一であるとは考へられないのである。従つてその自己限定も、却つて自己疎外としての自己否定に媒介せられたものでなく、直接的なる自己否定に外ならない。如何に行爲的直観といふことを力説するも、それは、絶対媒介の立場に於て、自己疎外を媒介とする絶対否定を説くのと同じにはならない。所詮それは絶対無と呼ばれる直観内容即ち有に外ならざるものの自己限定、換言すれば發出、として世界を解釋するものに外ならぬ。併し直接なる絶対無として無方向なるものが、如何にして時間的歴史的現實の方向を定めることが出来るか。自己疎外と自己回復とを統一する絶対否定のみ、自家止住として現實の動性と絶対の靜一とを媒介統一することが出来るのである。絶対無の自己限定として世界を解釋するのは、實は辯證法を超える立場を辯證法に被せることである。決して正當に辯證法の立場に終始して之を徹底するものではない。私は之に極力反對すること前述の通りである。而して此不徹底不齊合を免れる途は、絶対媒介の缺くべからざる契機たる自己疎外を明白に擧揚することを措いて外に無い。實に辯證法のコルネはこの自己疎外にありと云つてよい。プラトンに於ては歴史哲學の思想が未だ發達しなかつたので、單に世界の始源と靈魂の肉體的繫縛とに關して非有の辯證法を説くに止まり、質料の疎外を歴史的變轉の、従つて又歴史的實踐の、媒介とする思想に達しなかつた。

これはヘーゲルに特有なる歴史哲學が産んだ辯證法の核心である。辯證法を特色附けるに自己否定性を以てすることは、固より從來何人も異論を挟まざる所であつて、それは當然の事ではなければならぬ。併し自己否定が自己疎外であつて、此自己疎外の媒介により自己に復歸し、自己を回復する、外出即還歸としての自家止住を、絶對媒介にまで徹底することは比較的稀である。それは所詮辯證法を行爲の論理として純粹に保つことなく、直觀の竊取に由つて觀想的體系を建設する原理たらしめんと欲する爲に外ならない。其結果が發出論となるのは當然の事である。發出論に於ては自己疎外は絶對有の自己限定に外ならない。それは發出の媒介であつて還歸の媒介ではない。従つて自己否定は絶對者の自己限定として發出の原理となり、決して絶對者に對立する意味を有することは出来ないのである。斯くして自然とか物質とかいふものが、單に精神の潛勢質料に外ならず、絶對者は徹底的に前者の否定疎外を媒介とするものでなく、常に直接の統一を保つ精神に外ならざるものとなる。絶對無の自己限定が依然として精神哲學體系たる所以である。これは繰返し言ふ通り、辯證法の否定に外ならない。眞に徹底せる辯證法の立場では、行爲が體系に包まれるのである。却て行爲の否定的統一面が體系たるのでなければならぬ。其點に於てはヘーゲルよりも却てプラトンが一層辯證法を純粹に保つたものといはれること、前述の通りである。プラトンとヘーゲルとの綜合が、辯證法を徹底せしめるといふべきでもあらうか。とにかく私は辯證法を絶對媒介にま

で徹底する爲に、自己疎外の契機を端的に擧揚して之を種的基體としたのである。種的基體が潜勢でなく非有としての質料に相當することは前節に説いた。之を物質と稱するならば、物質は絕對者の自己疎外に外ならない。その自己還歸の面が精神である。であるから物質はヘーゲルの考へたやうに精神の自己疎外、自己外化ではないのであつて、絕對者の否定契機としての自己疎外である。従つて精神が直ちに絕對たるのではない。却てそれは物質の自己疎外を契機とする自己還歸の面に外ならない。絕對者は、物質の自己疎外性を媒介として行爲的に之を精神の自己還歸に統一する絶對媒介である。それが直ちに精神でないこと物質でないと同様である。精神物質共に絶對媒介の契機に外ならない。これが、絶對媒介は觀念辯證法と唯物辯證法との對立を超え、兩者を否定的に綜合する絶對辯證法であるといはれる所以である。之に對して絶對無の直觀の立場は、絶對辯證法の名を掲ぐるも、實は觀念辯證法に外ならざること今見た所に依つて明であらう。自己疎外の物質の契機を端的に承認し、その自己否定性を絶對否定の否定的媒介とする絶對媒介の辯證法でなければ、絶對辯證法たることは出来ぬ。そこに於てのみ、自己否定の契機たる物質は、絶對否定の肯定面としての精神と相即し、自己否定即絶對否定たることを行爲に於て實現する。併し自己否定は飽くまで自己疎外として、物質として、精神の自覺に否定的に對立するものでなければならぬ。之を即として絶對否定に行爲的に媒介するのは、正に絶對否定そのものに外ならない。行爲がいはいは物質



の對自的自覺として精神を成立せしめるのである。決して精神の内に物質が包まれ、乃至前者から後者が出るのではない。自己疎外は物質に於て精神と否定的に對立する原理である。私の種的基體はこれに外ならない。唯物辯證法に於て物質は社會的生產の生産力と規定せられ、それに對應する社會關係が考へられることに由り、國家も一に階級國家としてのみ思惟せられることの抽象に鑑み、社會關係の基體に、常に階級的分裂の素因たる生産力のみならず、これと否定的に對立相關する統一契機として血と土とに結附く直接的種的統一を考へたのが、私の種的基體に外ならない。それが此節に述べた如く、純粹に論理的の要求たる辯證法の徹底に對する媒介の任務を果し、絶對媒介としての絶對辯證法の否定契機たる自己疎外の原理として役立つことは、論理的に其意味を保證する所以であると言つても、過言ではないであらう。種は常に社會存在の論理の基體として實踐的要求を満たすに止まらず、辯證法の徹底としての絶對媒介の論理に於ける、自己疎外の否定原理として中心の意味を有するものとなる。絶對辯證法は種の論理に外ならない。種の論理を媒介とせざる無の辯證法は、自己否定も絶對否定も無差別的に同一化するものであるから、それは歴史を媒介とせざる無方向の發出論となる外無い。絶對媒介の絶對辯證法たる能はざる所以である。今や私が種の論理を考へた二つの動機は、單に別々のものでなく、必然的なる内面的關係を有することが明となつた。私の思想の發展は此關係を展開することに於て成立したのである。實踐と論理とが、現

實を媒介として結附くといふのは當然のことではなければならぬ。これが種の論理の成立の由來に外ならない。(未完)