

## 主體の哲學と倫理の問題 (上)

柳田謙十郎

## 一、主體の哲學と其の先驅

複雑多岐にして殆んど歸一する處を知らないとすら考へられる現代の哲學の中に、若し我々が何らか本質的な深い結びつき、時代を彩るニュアンスとも言ふべき特徴を探し求めるならば、私は其處に少くとも一定の方向乃至共通の進路とも云はるべきものがあり、それが我々凡て哲學する者の感情と思想とを根柢から規定してゐると言ふことが出来るやうに思ふ。それは哲學そのものの世界の中に閉ぢこめられた單に思惟内在的な概念的原理にすぎないやうなものであるよりは、更に廣く世界の歴史的生命の自己限定に於ける一つの形成力として我々の生活と思想とを全面的に特色づける「時代のエトス」が哲學的思惟の世界に與へた方向とも言ふべきものであらう。いかに無限を想ひ、永遠を呼吸する哲學者と雖も彼が歴史的人間である限り又時代の子であることをまぬがれないのである。

然らば現代哲學の根柢を流れてその方向を規定する本質的特色とはいかなるものであるか。それは單純な概念によつて限定することの出来ない社會的生命の具體的方向であり、これに何らかの一義的な限定を與へればその事自身が必要然にその本質的動性を見失はしめるやうな豐潤な生命の統一である。それはいかなる言葉も以てしても遂に及

ぶことの出来ない一つの前概念的事實である。私はこの事實をばかりに「主體性への方向」と名づける事によつて、漸次その内容を明らかにして行つて見たいと思ふ。勿論この方向は突如として偶然に世界史の上に登場し來つた單なる觀念的事實ではなく、經濟的政治的その他の歴史的事態との深き關聯に於てあらはれ來つた一の思想形態であり、従つてこの關聯を明かにすることは、思想そのものの内容的展開のためにもきはめて重要な意味をもつた仕事であり、むしろ不可欠な制約でさへもあるであらう。唯私はこゝには主題的關聯を遠去かることを避けるために、主として哲學史的考察の範圍に止めることによつて、そこから我々の問題の展開に歩みを進めて行くことにしたいと思ふ。

哲學史上この「主體性への方向」にその第一歩を切り開くことによつて哲學に於ける所謂「コペルニカスの展開」を成就したものは言ふまでもなくカントである。彼は我々の經驗的對象認識が普遍妥當的必然性を以て成り立つといふことの根據は何處にあるかを問ふことによつて、それが從來一般に考へられてゐたやうに對象、客觀の側にあるのではなく、我々自身の心性の根柢に横はる認識の先天形式と先天機能との主觀的側面にあることを明かにした。我々が自然とよぶ處の對象的世界には慥かに我々の心理的主觀の如何ともすることの出来ない客觀的法則があり、我々の自然の探究と認識とは一重にこの法則をばその與へらるゝがまゝに受取ることにあるには相違ないが、しかもかゝる法則的自然なるものほもととも我々の認識主觀の制約を全く隔絶して獨立に存する物自體ではなく、むしろそれ自身が既に認識主觀のアブリアオリな形式によつて構成されたもの、時間といふも空間といふも因果乃至實體といふも何ら物そのものゝ中にある客體的性質ではなくて、我々の主觀がこれらの客觀の中に最初から置き入れたもの、客觀その

ものがそれによつて初めて構成される處の認識形式であるにすぎない。故にカントによれば此の世界に於けるいかなる經驗の對象と雖もかゝる主觀の構成作用を離れて其れ自身で存在するものは一つとしてあり得ない。この意味で凡ての對象は先驗論的見地から見れば觀念的なるものであり、主觀の制約の下に立つものである事を免れることはできない。

しかしかくの如きカントの認識論は一の(先驗論的)主觀主義の哲學であるといふことは出來ても、現代の意味での「主體の哲學」からは尙相距ることきはめて遠きものであるといはなくてはならない。かゝる主觀は單なる自然科学的認識一般の抽象形式的制約であるにすぎず、この現實の社會にあつて歴史的生命を以て生き且つはたらく處の具體的行爲の主體ではない。それは凡ゆる時代と社會との制約を超えた單なる超歴史的主觀であり、今此處にあつて端的に此の我の歴史的现实を規定する實踐的主體ではない。

これに比べれば彼の實踐哲學に於ける合法則的意志としての實踐理性の概念は我々に於ける行爲的主體の概念と更に相近きものがあるやうに思はれる。カント倫理學がこの學の歴史の上にもつすぐれて高き意義は、彼が善惡の價値の根拠をばその客觀的區別の側面に求めずして、その根拠をば更に深く當爲實踐の主體としての自己立法的意思に求めたことにあるといはなくてはならない。彼によれば此の世界に於ける善と惡との價値の道德的區別は我々の欲求の實質的對象に於ける目的論的體系に基くものではない。かゝる目的論的體系にあつては一の目的は常に他のより高次なる目的に對する手段としてのみ「よし」とよばれ、従つてこれらの凡ての手段的相對的善の彼岸には何らかそれ自身に於て善なるもの、人生の終局目的として一切の價値の根拠となるものが想定されねばならないが、もし道德がか

かる終局目的に對する實現の手段にすぎないならば、我々が道德に對して附與する價值の無制約性は一の幻想にすぎぬものとなり、定言命法の絶對的必然性は無意義なものとならねばならないであらう。道德的價值の根據は價值ある對象の中にあるのではなくて、むしろ價值創造的なる自我の自己律法的意志の裏にある。意志はその實踐的行動に處して何事かなさるべきであり、何事かなさるべきでないかを自己立法的に命令する。この命令の我々の意識に於ける自覺が即ち當爲の意識である。この當爲に従ふ處其處に善があり、これに背く處其處に惡がある。或る事を爲すことが客觀的に善なるが故にこれをなすべしといふ命法がそれに従つて生ずるのではなく、其の事の正に爲さるべきであることが我々の行動の主體の底から限定されるが故に其の事が善として我々に表象せられるのである。善惡の標準は何處までも對象の彼岸に求めらるべきではなくて行動的自我の主體の底に求められなくてはならない。道德の法則は何ら超越的對象の彼方より來る法則ではなくて、實踐理性が自己の自由を以て定立する絶對無制約的法則でなくてはならない。かくて認識論に於て客觀主義より主觀主義へのコペルニカスの轉回を成就したカントは、實踐哲學に於ても亦價值本位の對象的倫理學から當爲中心の主體的倫理學へのコペルニカスの轉回を成就したものであるといふことができる。まことにカントこそは我々の行動實踐に於ける具體的事實をば眞にその主體性に於て把握したものといふことが出来るであらう。彼は決して單に世界を解釋することに於て満足する哲學者ではなかつた。彼にとつて善惡は單なる學的反省の對象としての概念的區別につきるものではなかつた。意志の世界を單に空間化してこれを一の概念的體系として整へることは彼の倫理學の主題とする處ではなかつた。彼の哲學は或る意味で主意主義の哲學と呼ばれることはできるが、それは意志を實體化し、之を以て世界の現象の形而上學的根柢と見る如き「觀られた意志」の形

而上學ではなく、一切の價值と法則との體系の根柢にいかにしても體系化することを許さない無限定的意志の絶對自由なる創造性をば行爲的に直證する處の主體的意志の哲學であつた(一)。

註 (一) Kröner, Kants Weltanschauung I. Der ethische Voluntarismus. 參照。

唯カントにあつては理論的認識主觀がさうであつた如く實踐的行爲主體としての意志も亦超歴史的なる抽象的意志であり、普遍妥當的法則の根柢としての實踐理性であるにすぎなかつた。故に彼の實踐的意志は髓かに行爲の主體として單なる認識主觀以上の深き主體的意義を有つてゐたものであつたにはしても、我々が今日歴史的社會的行爲の具體的主體と呼ぶ處のものとは尙極めて相違きもの、凡ての人間に對して普遍的な實踐理性一般、單に良心的に行爲する世界的個人以上の何者でもなかつた。このことはカントの理論哲學と實踐哲學とを更に深く根源的に統一しようとしたフイヒテの知識學にあつても事態は少しも變られてゐない。フイヒテの事行に於ける絶對我も亦主客の對立以前の絶對創造的自我であるとはいへ、それが歴史の現實から遊離され、社會的關聯の具體性から抽象されたアトム的個體を基本として考へられた哲學的概念である點に於てはカントの實踐理性と何ら本質的に異なる方向にあるものではなかつた。彼にあつてはカント認識論の蹟きの石であつた物自體概念はその先驗的觀念論の徹底によつて排除され、自我は自然界構成の最高原理として眞の實在となり、自然は非我として凡て自我から(自己否定的に)生産されるものとなつた。しかもかゝる非我生産的なる(辯證法的)自我はその根柢に於て單なる理論的認識我でなくて道德的實踐の行爲的主體である。一切の非我は實踐的主體としての絶對我が意識以前の超經驗の世界に於て産み出したもの、之を否定することによつて自我が自己の能動性をあらはにせんがためにその實踐的必然性に基いて生産したものに外ならな

い。かくてフイヒテの自我はカントの實踐理性の概念に比して更に深き哲學的概念として行爲的主體の意義をあらはにし來つたものと云ふことが出来るであらう。しかし彼の自我と雖も尙一の原子論的自我であり社會の歴史的現實から遊離された抽象的個人我の哲學的深化にすぎないものである點に於ては原理的にはカントと何ら異なるものをもたない。此の意味でカントやフイヒテは現代の主體の哲學に對してはそれの遙かなる先驅者であると云ふことはできても、その具體的な建設者乃至創造者であるといふことはできない。現代の意義に於ける社會的歴史的な主體の概念はヘーゲルに到つて始めてその觀念論的側面をあらはにし、マルクスに到つて始めて其の唯物論的形態をあらはにし來つたものといふことが出来るであらう。

## 二、主體の哲學とヘーゲルの「精神」

ヘーゲルにとつては主觀はもはやカントの認識論に於けるが如き單なる認識の先驗論的制約にすぎないものでもなく、又フイヒテの知識學に於けるやうな凡ゆる知識の根本制約としての第一原理といふやうなものでもなかつた。彼にとつて眞の實體とは唯無媒介的に自存する客體的實在ではなくて「主體」たる「有」として辨證法的に存在するものに外ならなかつた。この「主體たる有」とは自分自身を定立する運動に外ならず、それは自ら自己の他者となることによつて自己自身を媒介し、これによつて眞に自己を現實化してゆく働きに外ならなかつた。それは純然たる否定の働きであり、眞理とはかゝる否定の働きを通して再興される同一、又は他有の中からの自分自身への還歸の全體性に外ならない。眞理とは全體であり、自己をば自己ならぬ客體の中に深く否定しゆくことによつてかへつておのれ自身の高き

自覺に達する運動の全體性である。此の意味で彼にとつては知は唯學として體系としてのみ現實的であり、單なる原理とか根本命題とかいふやうなものは、たとへそれがどれほど眞理である場合でも將にそれが單なる原理であり根本命題であるといふそれだけの理由によつて既に僞であるといふことが出来る。具體的な生きた眞理とは此の如く、縛りつけられ一點に固定された「原理」ではなくて、辨證法的主體の否定即肯定の運動に於ける全體系としてのみ現實的である。

しかしヘーゲルにとつてかく眞理が唯體系としてのみ現實的であるといふこと、換言すれば實體が本質的に主體であるといふことは、やがて又絶對者が精神であるといふことを意味することに外ならなかつた。彼によれば一切の有は即ち精神であり、而して精神的なるもののみが現實的なるものである。精神的なるものは(a)實在又は即自的に有るもの *das Ansichseiende* であり、(b)他有及び對自有であり、而して(c)自己の外にあり乍ら而も自己自身の中に止まれるもの、即ち即自且對自的に有るものである。かくて精神はその定有に於て自己自身に對して自覺的に自己の中に還歸する辨證法的運動の全體性であり、學とはまさにかゝる精神の自覺に外ならない(二)。

註 (一) Vgl. *Phänomenologie d. G. トラフソン* 版第三版 S. 20 ff.

かくしてヘーゲルにとつてその哲學的思維の主要對象は自然界ではなくて人間界となつた。カントの純粹理性批判が自然科学的認識の基礎づけをその主要なる眼目とし、フィヒテの知識學が自我に對立するものとして「非我」を定立したのに對して、彼は歴史的社會的現實の世界たる精神の世界——特に客觀的精神の世界を以てその思索の主要なる對象とし、自我と非我との關係よりはむしろ我と汝との關係に重きを置いて歴史的現實の構造を明かにしようとし

た。彼にあつては哲學建設の基礎地盤は物質界ではなくて精神界であつた。彼にとつて眞の知識とは數學や自然科学の如きものではなくて、より具體的な眞實の實在たる歴史の社會的實在に關するものであつた。しかも彼にとつてこの歴史の社會的實在とは近代市民社會にあらはれたやうな個人主義的なものではなくてむしろ古代ゲルマン的な共同團體を意味するものであつた。このことは彼の哲學をばカントやフイヒテから區別する場合看過すべからざる重要特徴であるのみならず、更にそれが近代資本主義的自由競争社會の勃興期に當つて既に先取された思想である點に於て特に深く我々の關心を強く呼びさますものを持つ。しかも彼に於ける此の思想傾向はエンチクロペデイに到つて突如として其の姿をあらはし來つたものではなく、既にイエナ時代の初期の述作たる「獨逸憲法の批判」や「自然法の學的取扱ひ方について」等に於て既に明確に觀取せられるのである。

自然的意識から出發して絶對知に到達する迄の「意識の經驗の學」たる精神現象學は又絶對的精神の自覺への道を明かにする學として、まづ意識より自覺に進み次で自覺より理性に進んで遂に「精神」に到達するのであるが、此の時彼の「精神」とは意識が一切の實在であるといふ理性の確實性乃至唯心論の立場がその眞實態にまで高められたもの以外ならない。既に理性を媒介せる精神に於て、現實在は凡て精神の客觀的表現である。この意味で精神は民族の人類生活であり、人倫的現實在である。理性の世界は各個人が理性の普遍的要求に従つて現實に對立する抽象的普遍の世界であり、そこでは社會も亦單なるアトム的個人の偶然の集合と相互關係との上に成る抽象的普遍の構造をもつたものであるに過ぎないが、人倫的現實在としての精神はもはやかゝる抽象的普遍の社會でなく、民族精神として具體化された普遍的なる倫理的實體である。それは單なる個人の集合や結合ではなくて各個人の思想と行動との一切が凡てそ

こから生れ、それに於て働き、更には其處に死んでゆく處の根源的主體性である。個人の行動は此處では具體的には單なる個人の行動ではなくて實は精神そのものの行動である。個人の存在は精神に到つて始めて具體的な現實に達する。眞の現實在は個人であるよりはむしろ精神であり、精神こそ眞に歴史の主體をなすものである。精神現象學とは將にかくの如き「精神」の自覺への經驗の學に外ならなかつたのである(二)。

註 (二) a. a. O., VI. Geist. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 以下参照。

更にエンチクロベディに到れば精神は理念の他在たり自己疎外たる自然がおのれ自身の外面性を否定して本來の自己に還歸せるものとして語られる、それは自然の自己否定を媒介して自己の根柢に反省し來つた自由なる精神に外ならない。かくて彼の精神哲學は論理學と自然哲學とを夫々自己の即自態並に對自態として媒介する處の精神の即自且對自的自覺の學である。彼によればかゝる精神の即自態たり第一段階たる主觀的精神は唯自己自身にのみ關係する精神として尙具體的な精神であることはできない、精神の具體性は自己の本性たる自由をば外的にあらはにすることによつて對自的に自覺する客觀的精神でなくてはならない。それは客觀的な世界をばおのれ自身の棲家とする精神として、必然的な客觀の世界に自由を現實化するもの——人倫の實體としての民族精神こそ將に此の如きものでなくてはならない。彼にとつて眞實の自由とは單なる肆意でも選擇の自由でもなくて意志の理性的必然性に外ならなかつたが、かゝる自由の主體は具體的には直接的な個人精神ではなくて、かゝる個人精神の絶對否定的媒介を含む處の共同精神であつた。自由は彼にあつては單なる心理的概念ではなくて本來的に世界性を持つたものでなくてはならなかつた。それはカント的な狭き主觀道德的概念ではなくて、むしろかゝる良心道德を超越した廣き世界的意義を持つ

た概念でなければならなかつた。彼はかゝる立場から「法の哲學」に於ては自由をばカントの道德性 *Moralität* より區別する人倫 *Sittlichkeit* の主體となし、客觀的なる法を以てかゝる自由の客觀的現實態となした。彼の精神哲學にとつてはカント的なる善は尙精神の究極の原理であることは出来なかつた。精神にとつて究極的なる自由は本來主觀的個體內面的なる單なる良心の善を超越するものでなくてはならなかつた。かくて精神は唯客觀的精神としてのみ自己を具體化する精神であり、それは唯人倫としてのみ自己の深き自由を實現する精神である。歴史的社會に現實的な制度組織としての法はそれ自身一の客觀的精神であり、精神の具體的現實在である。かゝる立場から彼は制度組織としての法をば法律、道德、家族、社會、國家に互つて概念的に體系化し、以て「法の哲學」の全體系を打建てたのであつた。

我々は以上の如きヘーゲルの「精神」に於て、特にその具體化としての「客觀的精神」に於て今日の所謂社會的歴史的主體の思想と深く相結びつくものあることを見出す。前にものべた通り彼にとつても亦精神とは何ら客觀的實在として單に觀想の對象となるに過ぎないやうな實體ではなくて、凡ての實體的なるものがそれに於て始めて自己の生々たる具體性をあらはにし得るやうな生きた全體の動性であり、しかもそれは已れ自身の中に自己を閉鎖してその中に固定せんとするやうな自體的存在ではなくて、他在たる客體の中に自己を否定しつゝ、この否定を通してかへつて深く自己の存在の根柢をあらはにして來るやうな辨證法的精神であり、この辨證法的精神は従つて又一の客觀的精神として自己を具體化し來る必然性を持つたもの、其の意味で民族として國家として歴史的社會的にはたらく主體的客

體的なる精神こそ眞に現實在としての唯一の具體的精神でなければならぬ。我々は彼がフランス革命の餘燼尙おさまらず、市民社會的自由平等の叫び歐洲の天地に尙沸々たりし當時の社會的狀勢の下にありて既に此の如き共同體的主體の哲學をば體系化し來つたことについては一の驚異をすら感ぜざるを得ないのである。

しかし彼の哲學はこれを一の主體の哲學として深く吟味するとき、尙此の語の嚴密なる哲學的意義に堪へないものを持つてゐた。勿論彼の主體としての精神は單なる認識主觀といふやうな抽象的概念性を越えた具體的辨證法的生命をもつたものではあつた。けれども彼の精神は果して何處まで行爲する主體としての個體的現在といふものを含み得たであらうか。もとより行爲的實存は單なる個人であることはできない。種的生命の全體性から遊離した個體といふやうなものには抽象的思惟の所産であるにすぎない。それはヘーゲルが既に明確に把握した通りである。しかし又自己の創造的生命的尖端をば個體の現在に有たないやうな精神といふものはあり得ない。精神はそれがいかなる民族精神としてはたらく場合と雖も必然的に個體を媒介することによつてのみ自己の能動性を現實化する。人間の行爲は常に個體的現在としてのみ可能である。個體のない處に眞の現在はなく、現在のない處に眞の行爲はあり得ない。個體の現在は民族の創造的生命的創造的活動の尖端として常に行爲する現在である。しかもそれはそれが一の行爲として自由なる創造性をもつべきものである限り單なる種限定の傀儡にすぎぬやうなものであることはできない。行爲する個體の底には無限に深い創造的生命が横はつてゐるのでなくてはならない。それは種共同體的限定の一切を否定して絶對無限定的なるものの底からおのれ自身を限定する自由をもつべきものであるといふ點に於て一つの世界性にながらる意味を持つたものでなくてはならない。憶ふに青年時代既に「愛による運命の宥和」の思想に達して全體とし

てのカント的エトスを超えたと考へた彼は、一面深くエロスの愛にもとづく當爲道德の限界を意識し之を超越したものであると共に亦かゝる當爲道德がもつ無限に深き實踐的意義に徹することを忘れたものであるといふことも出来るであらう。慥かにカント倫理にはカント倫理の限界があり、この限界はヘーゲルの愛の道德によつて補はるべきではあるにしても、しかも前者には又後者によつて代へられることの出来ない絶對的意義があることも看過されてはならない。アガベ的愛による運命の宥和の思想の此岸にはエロスの愛による「運命との戦」の苦惱と矛盾とが現實を深く規定してゐるのでなくてはならぬ。現實の矛盾を通さざる調和は眞の調和ではなく、戦を豫想せざる平和は眞の平和ではない。懸崖に手を絶するものは絶後の更生を期待することはできない。更生を期する死は眞の死ではなく、宥和を豫想する矛盾は眞の矛盾ではない。行爲の現在に常に死に直面するものでなくてはならない。それはカント的當爲を避けることではなくて之に徹することではなくてはならない。私はヘーゲル哲學の根本缺陷は何よりも先づ彼が行爲的現在といふものを實踐的に把握しなかつたといふ一點にかゝつてゐると思ふものである。

このことはやがて又彼の辨證法が歴史の現在に於ける否定即肯定の行爲的主體の辨證法である處の本來性から脱落して、いつの間にか觀想の對象に於ける客體の辨證法となり、目的論的な過程の辨證法となつてしまつたといふ第二の缺陷につながる。彼の辨證法に於けるこの缺陷は既に精神現象學に於てその萌芽を示してゐるが、更に論理學、自然哲學、精神哲學の學的體系並に精神哲學に於ける主觀的精神、客觀的精神、絶對的精神の圖式的體系化に於て其の方向を著しくし、特に歴史哲學に於ては實踐的個體の行爲的現在がもつ處の深き超歴史的意義といふが如きものは全く省みられず、唯理性の狡智に操らるゝ木偶に過ぎないものとさへなつてしまつた。彼は世界史の進展をば三段に

區分し、東洋の世界、ギリシアローマの世界、ゲルマンの世界をば夫々精神の卽自態、對自態及び卽且對自態なる彼の辨證法的發展の圖式にあてはめ、ゲルマン民族の歴史を以て、世界史發展の終局段階と見なし、前の二段階はこの終局目的に到達するための辨證法的豫備段階にすぎず、最後の現在の段階にあつてはもはや之より以後新に實現さるべき世界史の目的といふが如きものは存しないと考へた。其處には世界史上の一切の出來事は善惡を問はずすべて神の攝理によるといふやうな一種の思辨的神義論があり、一切の非合理性をば深く辨證法的に合理化せんとする絶對合理主義は見られるにしても、それらの行爲的現在がもつ處のそれ自身の絶對的意義といふが如きものに到つては殆んど何處にも考へられてはゐない。彼も亦世界史に於ては如何なる偉大なるものと雖も情熱なくしては起らなかつたとはいふ(三)。しかしこれらと雖も結局は理性が自己の目的を實現するために驅使する手段にすぎない。彼にとつては英雄と雖も時代精神の代辯者以外の何ものでもない。個人は結局一の特殊であるにすぎない。かゝる特殊を特殊として背後から動かす眞の主體は常に民族精神としての普遍である。彼にとつて眞に行爲するものは民族であつて個人ではない(四)。而して凡ての民族はゲルマン民族に於て否定的に止揚せられる。世界史はゲルマン民族の支配する現在に於てその最高終局の段階に達する。而してゲルマン民族の文化はヘーゲル哲學の體系に到つて精神の最高且最後のなる自覺を完結する。人類の歴史はいはゞヘーゲルの哲學を生まんがための長き道程であつたにすぎない。絶對知の立場はもはや再び超えらるゝことなき超歴史の形而上學的絶對自覺の世界である。そこでは凡てが一の完結せるものとして與へられてゐる。我々はもはや死に直面する危機の努力を要しない。人々はエンチクロペディの體系を抱いてその觀想に耽つてさへ居ればそれでいゝのである。かゝる考へ方がいかに非歴史的且非辨證法的な考へ方であるかは多

言を要する迄もないことであらう。我々の歴史的生活に於ける夫々の人生の意義と價值とはイデア的なる未來の彼岸の完結性そのもの、中にあるのではない。永遠なるもの、無限なるものは現在の彼方なるイデア的世界にあるのではなくて、むしろかゝるイデアを生む現在の底にある。死に直面して行爲する現在にはいつも神の無限がある。神は獨りゲルマン民族のみの獨占物ではなくて古代歴史の底にも動き、アジア的世界の底にも深くその根を張つてゐる。行爲する現在のある處そこには常に歴史を超えた永遠が輝いてゐる。絶對の世界は獨りヘーゲルのみが把握する世界ではない。行爲する現在は凡ての現在に同等なる絶對的意義を認める「現在」のデモクラシイである。目的論的辨證法は觀想する知的主體の辨證法であつて行爲する實存の辨證法ではない。辨證法は根源的には行爲的主體の辨證法でなくてはならない。それは一瞬一瞬の現在の底に絶對の無を見る非連續性に於て成り立つ辨證法でなくてはならない。

註 (三) Vgl. Die Vernunft in der Geschichte (Vorlesungen über die Philos. d. Weltgeschichte), herausgeg. v. G. Lasson, S. 63.

(四) Vgl. a. a. O. S. 67 ff.

第三に彼の哲學にあつては主體は「精神」として捉へられたことは既にのべた通りであるが、彼がかく主體をば「精神」として捉へ、物質乃至自然として捉へなかつたことの根柢には或る種の唯心論的傾向、少くとも獨逸觀念論にとつて傳統的な觀念論的理想主義的傾向が横はつてゐたことは争ふことが出来ない。カントの合理主義はヘーゲルに到つてその根柢にまで徹して一切の非合理的なる現實をも合理化する絶對合理主義となつたのである。もとより彼にとつて精神とは何らの實體的なるものでもなく、常に他在の中に自己を否定し、この否定を通して却つて深く眞實の自

己を見る辨證法的精神であり、自己疎外と自己還歸との圓環的運動に於てのみ自己の具體的存在性をあらはにする絶對否定的精神ではあつたけれども、しかも彼が之を特に精神とよび、之に對して物質的自然をば一の自己疎外としてのみ定立した時既に彼は何らかの意味に於て精神をば自體存在的なる或るもの、無媒介的基體として考へて居なかつたであらうか、少くとも彼の哲學が一の觀念論とよばれ、否最も觀念論的なる哲學として一般に認めらるゝ所以の根柢には精神のかゝる無媒介的直接性に對する非辨證法的獨斷的措定が横はつて居たと考へらるべきではなからうか。彼にとつて凡そ精神は現象する精神であり、客體的なるものの中におのれを失ふことに於てのみ眞實の自己をあらはにする精神であつたにも拘らず、一度それが終局の自覺態として絶對知の立場に達するや、それはもはやいかなる客體的現象とも結びつかぬそれ自身の論理をもち、學の體系即實在の體系としての論理學の世界を構成するとなした如きは果して絶對媒介の論理としての辨證法的精神の許し得る所であらうか。現象する精神の論理學以外に何處に論理學が可能であらうか。ヘーゲル哲學をめぐるこれらの問題を提起しゆくならば我々は恐らく限りなきラビンスの中心をさまよふの外はないであらうが、之らの諸問題のよつて以て生起し來る所以の根柢には彼が精神をば何らかの意味に於て一の基體的なるものと見た非辨證法的獨斷が横はつてゐることを否定し得ないであらう。この獨斷に對しては我々はかゝる基體的存在が精神ではなくて物質であり、觀念や理念でなくて自然の存在であることを、同様の權利を以て主張することも出来るであらう。かゝる對蹠的立場に立つて現代の主體の哲學に對して鋭き洞察を開示し來つたものはマルクスの唯物論である。ヘーゲルに於て一つの獨斷をば經過し來つた我々は更に之に對蹠する今一つの獨斷の前に立つて之を檢討する一應の必要を有つてであらう。

### 三、主體の哲學と唯物論

ヘーゲルに於ける辨證法的主体としての精神の概念からその觀念論的契機を奪つて、主体をば物質として把握し、かゝる主體的物质に對して辨證法的性格を賦與することによつて現代に於ける主體の哲學の具體化への途を新に切り開いたものはマルクス・エンゲルスの唯物論であつた。從來の唯物論が單に宇宙の實體を以て物質となす處の客體的唯物論であつたのに對して、彼らが物質をば單なる對象的存在と見ず、社會と歴史とを主體的に限定し辨證法的に形成する根源的存在と見たことは、長き唯物論の歴史に對して慥かに一の劃期的なる轉回を遂げたものであるといふことが出来るであらう。かくて彼らは云ふ、「從來のすべての唯物論の主要缺陷は、對象、現實性、感性が、客體または直觀の形態の下にのみ捉へられて、感性的人間の活動、實踐として捉へられず、主體的に捉へられないといふことである」こと。

マルクスにとつて眞の存在とは何らの精神的思惟的存在でもなくて物質的存在に外ならなかつた。しかし彼の物質とは單なる客體——思惟の對象として單に觀られ考へられ分析されるに過ぎないやうな靜的存在ではなかつた。彼によれば「一切の人間歴史の最初的前提は、言ふ迄もなく生きた人間の個人の生存である。これらの個人の、よつて以て動物から區別される所以の最初の歴史的行動は、彼らが思惟することではなく、却つて彼らが彼らの生活資料を生産し始めるといふことである。それ故に確めらるべき最初の事態は、これらの個人の肉體的組織と、それによつて與へられた處の彼ら以外の自然に對する彼らの關係である。人間自身の物理的性狀を初めとして、その地質學的、風土

學的、氣候的諸關係は、單に人間の根源的な、自然生的な組織を、殊に人種の差別を制約するのみでなく、又彼らの其の後の今日に到るまでの全體の發展又は無發展をも制約する。一切の歴史叙述はこれらの自然的諸基礎及び歴史の過程に於ける人間の行動によるそれらの諸基礎の變化から出發せねばならぬ。ひとは人間を意識によつて、宗教によつて、その他思ひのまゝのものによつて、動物から區別することが出来る。人間自身は、彼らが彼らの生活資料を生産し始めるや否や、自己を動物から區別し始めるのである(11)。

かくて我々の觀念、表象、意識は何よりもまづ人間の物質的活動と物質的交通との中に織り込まれてゐる。人間の表象作用、思惟作用、精神的交通は、こゝでは尙、彼らの物質的行動の直接な流出としてあらはれる。意識とは意識された存在以外の何物でも斷じてあり得ない。そして人間の存在とは彼らの現實的な生活過程である。全體のイデオロギーの中に於て、人間及び彼らの諸關係が、丁度カメラの暗箱の中に於てのやうに、逆立ちして現はれることがあるにしても、この現象は、網膜の上に於ける事物の倒立が人間の直接に物理的な生活過程から生ずるのと丁度同じやうに、人間の歴史的な生活過程から生ずるのである。

其處で、天上から地上へ降りて來るドイツ哲學とは全然反對に、此處では地上から天上へ昇られる。換言すれば人間が語り、想像し、表象する處のものから出發して、其處から肉體を有つた人間に到達するのでなく、現實に活動しつゝある人間、彼らの現實的な生活過程から出發して、そのイデオロギー的反映が叙述される。道德、宗教、形而上學及び其の他諸々の意識形態は、もはや何ら獨立的なそれ自身の歴史的發展性をもつたものでなく、却つて彼らの物質的な生産と交通とを發展せしめつゝある人間が、彼らのこのやうな現實を反映せしめたものに外ならない。意識

が生活を規定するのではなく、却つて生活が意識を規定する(三)。

かくてマルクスの唯物論が從來のそれと異なる所以の第一の特質は、物質が單なる客體的・非歴史的物质と捉へられず、一の歴史的物质として把握された點にあるといふことができる。彼が一時(一八四三年頃)深くフォイエルバッハに傾倒しながら遂に其處に長く留ること能はず、むしろその批判と超克とに彼自身の哲學の眞の地盤を見出すに到つたのも主として此の點に由來すると云ふことが出来るであらう。總じて從來の唯物論は著しく機械論的なものであつた。

彼らは自然をも人間をも唯機械論的見地以外の立場から見ることが知らないほど自然科学の合理論に捉へられて居た。其のために彼らは世界を一個の過程として、歴史的進化の中にある一個の實在として理解する能力がなかつた。勿論彼らと雖も自然が永久の運動の中にあることを知らない譯ではなかつたが、唯それは當時の思想によれば、永久は永久でも循環してゐるのであつて、一步も前進せず、常に反復して同一の結果を生み出すものと見做されてゐた(四)。此の點ではフォイエルバッハと雖も變りがない。勿論彼は、如何にして人間も亦「感性的對象」であるかを洞察してゐる點で純粹な唯物論者達に比して遙かにまさつてはゐる。けれども彼が唯物論者である限りのところでは、歴史は彼にあつて存在しない。そして彼が歴史を顧慮してゐる限りのところでは、彼はなんら唯物論者ではない(五)。人間がその根柢に於て物質的存在であるといふことはそれが同時に歴史的存在であることを意味する。人間が存在するためには生きてゆくことが出来なくてはならないが、生きてゆくためには人間は何よりもまづ食ふこと、飲むこと、住ふこと、着ることその他尙若干のものが需要である。かくて人間にはその最初の歴史的行爲として、これらの欲望を満足する爲めの手段の生産、即ち物質的生活そのものの生産が必然的に前提せられる。しかもこれは人間の命だけをつなぐ

ために、今日も尙、數千年前と同様に、日々刻々遂行されねばならぬ一つの歴史的行為であり、一切の歴史の一つの根本條件であるが、更にかくして満足された最初の欲望並に既に獲得された所の欲望満足のための道具は新たな欲望にまで導くが故に欲望は欲望を増大し手段は手段を生み、以て限りなく複雑豊富な歴史的世界が展開されて來るのである。感性的世界についてのフォイエルバッハの見解は、一方ではその單なる直觀に限局され、他方では單なる感覺に限局されて、「現實的歴史的人間」の代りに「人間なるもの」を立てゝゐる。しかし「人間なるもの」は現實に於ては「ドイツ人」である。我々をとりまく感性的世界も亦、直接に永遠の昔から與へられた、自己同一的事物ではなく、却つて産業と社會状態との生産物である。即ちそれは常にひきつゞく全世代の活動の結果として之に先行する世代を土臺としてゐるのである。かくてマルクスにとつて物質とは單に數學的自然科學の普遍妥當的法則に従ふ處の非歴史的又は超歴史的物質ではなく、無限に異質的なる歴史の世界を形成すると共に、自ら歴史的物質として歴史の辨證法の中に生き且つはたらく處のものに外ならなかつた。彼にとつては人間も亦一の物質的存在に外ならなかつたが、この物質的人間は單なる人間一般物質一般ではなくてドイツ人たり日本人たる具體的歴史的物質に外ならなかつた。

マルクス唯物論の第二の特徴はかゝる歴史的主体的なる人間存在が單なる個體として捉へられず、その社會性に於て把握されてゐるといふことである。食ふために住むために彼ら自身の生活を日々新に作る人間は、單なる個人としてこの生産活動を営むのではなく、常に一定の歴史的社會關聯の中に立ち、これとの有機的關聯に於て生産し交易しその分配にあづかるのである。我々の生活々動に於ける一定の生産の仕方若くは産業的段階は常に一定の協働の仕方若くは一定の社會的段階と結びついてゐる。人間存在はその根柢に於て社會的である。彼がフォイエルバッハの「キリ

スト教の本質」を批評して「フアイエルバッハは全巻いたるところに感性を説き、具體的なもの、實在的なものの中への潜入を説法してゐながら、一度單なる性的交通以上の人間同志の交通について語り出すと、この同一人が忽ちどこからどこまで抽象的になつてくる。彼れは形式から云へば現實的であつて、人間から出發して居るが、此の人間が棲んでゐる世界のことについては絶對に何事も語つてゐない」云と云つてゐるのは主としてかゝる立場から述べたものに外ならないと思はれる。

マルクス唯物論の第三の特徴はかゝる歴史的社會的存在としての人間をば、單なる科學的乃至形而上學的思惟の對象として客體的に把へずして、その行爲的實踐性に於て主體的に把握したといふことである。彼にとつて實踐の眞の主體をなすものは單に論理的に思惟し良心の自由に基いて決意する抽象的個人ではなくて、かゝる個人を眞に具體的ならしむる歴史的社會的實在であり、かゝる歴史的社會的實在は、その實踐の終局の根據をば自己の經濟的生產力の裏にもつ處の眞の社會的行爲の主體をなす。彼にとつて實踐とは常に階級闘争の形態の下にあらはるゝ社會的歴史的實踐に外ならなかつたが、かゝる實踐の主體は當然に又單なる觀念的個人であることはできない。彼が「我々の主義は我々にとつて、作り出さるべき一つの狀態、現實がそれに則るべき一つの理想ではない。我々は今の狀態を止揚する現實的な運動を我々の主義と呼ぶ。此の運動の諸條件は現存する諸條件から生れる」と云つた時、彼がいかに深く歴史的社會をば實踐の主體的に把握してゐるかを示す。更に「對象的眞理が人間の思惟に到來するか否かといふ問題は、何ら理論の問題ではなく、一の實踐的問題である。人間は眞理を、即ち彼の思惟の現實性と力、その此岸性を、實踐に於て證明せねばならぬ。思惟——實踐から遊離されたる——が現實的なりや非現實的なりやの争は、

一の純然たるスコラ哲學的問題である。」(七)と云ひ、又「哲學者は世界をいろ／＼に解釋して來ただけだ。世界を變更することが問題であらうに」(八)と皮肉を云ひ得たのも、其の根據は深く、かゝる實踐的社會的物質(即ち人間)の主體的把握の中に横はつてゐたといふことができるであらう。

マルクス唯物論の第四の特徴は以上の如き主體的なる歴史の社會をば辨證法的性格に於て把握したといふことである。我々の社會の歴史は直線的持續を以て表象せられるやうな單純な延長的發展ではなくて、其の中に無限の對立と矛盾とを含みつゝ、不斷の否定を通して新なる肯定を呼び起しゆく辨證法的發展をなすものである。その原動力をなすものは道德や宗教の如き觀念形態ではなくて人間の社會的生活にとつて原本的意義をもつた物質的生産力にある。生産力の一定段階には常に之に相應した社會經濟機構並びに法律的政治的其の他の觀念形態があり、之によつてその社會の經濟生活は維持され發展されてゆくのであるが、一度此の生産力が一定の限界を越ゆるに至るや、後者の中に種々の對立矛盾を生じ、しかもそれは生産力の發展増大につれて益々激化する。かくて曾てはその社會の物質的生産力の保護機構たりし法制や習俗や觀念は今やその發展の障礙となるに到る。恰も卵殻の中にその保護の下に成育し續けて來た雛鳥が、その成長の一定段階に於て必然的に外殻を破つて出でなければならぬやうに、社會組織も亦その生産力發展の一定段階に於て常に一の革新——過去のなるもの一切の根本的破壊と新なる社會機構の創成に出發はなければならぬ。歴史的社會の偉大なる肯定は常にその根本的否定を前提とする。眞の肯定は單純なる即自的肯定の延長ではなくてむしろその否定の否定として絶對否定の上にも可能なる肯定でなければならぬ。此の意味で社會的存在は辨證法的存在であるといふのがマルクス唯物論を貫流する根本の考であつた(九)。

註 (一) フォイエエルバッハへ(岩波文庫版「フォイエエルバッハ論」二〇三頁)

(二) ドイツ・チエ・イデオロギイ(岩波文庫版、四六一―四七頁)

(三) 同書(四九―五〇頁)

(四) フォイエエルバッハとドイツ古典哲學の終結(岩波文庫版「フォイエエルバッハ論」五二―五三頁)參照

(五) ドイツ・チエ・イデオロギイ(前掲書五六頁)

(六) フォイエエルバッハと獨逸古典哲學の終結(前掲書六五―六六頁)

(七) 同書(六六頁)

(八) フォイエエルバッハへ(同書一〇九頁)

(九) 經濟學批判序文參照

以上のべた處に於ても大體明かであるやうにマルクスの辨證法的唯物論が現代の主體の哲學に對してもつ學的意義には極めて重要なものがあることはいかにしても否定することができない。我々は現實の政治的利害や階級的關心のために彼の哲學がもつ處のこの純學術的意義をさへも没却するやうな偏見に捉はれてはならない。勿論我々に於ける人間の主體とはマルクスの云ふ物質的主體とは或る意味ではむしろ對蹠的位置に立つものといふことも出来るであらう。けれども又其のこと自身が既に彼の哲學を豫想し前提するものであるといふことも出来る。我々の哲學がもし彼の哲學の否定或は觀念論と唯物論との相互否定的止揚といふ意義と形態とを有つて成立つものとすればそれは又それだけにこれらの哲學によつて辨證法的に制約されたものであるといふことも出来るであらう。哲學に於ける眞理乃至眞理の根拠が客體的にでなく主體的に把握されねばならぬこと、その主體乃至主體的とはカントが認識の先驗論的制

約として考へた理論的認識主觀といふが如きものではなくて、かゝる先驗論的主觀に對してすらその具體的根據となるやうな實踐的行動の主體でなければならぬこと、従つてそれは分析的論理的にでなく行動的直觀的に把握されねばならぬものであること、この行動的主體はカントが理性的存在者 *Vernunftigeswesen* なる名稱の下に考へたやうな抽象的合理的存在でなくて、どこまでも合理性を以て割り切ることの出来ない個體性をばそれ自身の中につゝみ得る具體的全體的主體でなければならぬこと、それは何處までも歴史的なるもの、少くともそれに即したものとして歴史性を備へたものでなければならぬこと、それは社會的なるもの全體のなるものとして根源的にかゝるものとの關係を離れ得ないものであること、しかもかゝる社會的歴史的なる實踐的主體は常に不斷の自己否定を通して自己の本來性をあらはにし、唯否定の否定としてのみ自己の眞實の肯定を實現しゆく辨證法的主體であること、これらのきはめて重要な諸點に於て彼の唯物辨證法は我々の歴史的社會的主體の哲學への先驅をなすものであるといふことができる。

それにも拘らず我々が遂に彼の立場にとゞまることの出来ない所以のものは、彼がかゝる主體をば物質として把握した點に存する。勿論人間存在がその根柢に於て生理學的基础構造の上に立つたものであること、人間が生きていふことは何よりもまづ食ふこと飲むこと住むこと衣ることでなければならぬこと、従つて人間の歴史の轉回を導く凡ゆる觀念形態の根柢には、その社會の物質的生活を支へる經濟的生産力の一定段階が横はつて居り、後者が前者に對する眞の動因をなすものであること、これらのことについては我々も亦その事實を否定するものではない。進化論的に考へても我々の存在が物質的なるものから始まつたものであらうことは恐らく何人と雖も否定し得ざる科學的眞理

であらう。しかし自然科學的時間系列に於て物質的なるものが精神的なるものに先行したといふことは、必ずしも前者が後者の存在の原因の全體であるといふことを意味するものではない。恰も數系列に於て一が二の原因でなく、晝夜の交代に於て晝が夜の原因でないやうに、物質の先行性の事實は必ずしも唯物論的歸結をよび起すものではない。彼らは量から質が生れるといふやうなことを辨證法の根本形式として説くやうではあるが、かゝることが可能であるためには既に量の根柢に何らか單なる量を以て盡すことの出来ない或るものが横はつてゐるのでなくてはならない。恰も晝から夜への轉回を可能ならしめ必然ならしめるものは、それ自身晝でもなく夜でもなく、晝と夜とがそれに於てあり、それに於て成り立つ處の全體性でなければならぬやうに、物質から生命が生れる、物質が生命を生むといふことが出来るためには、既にその物質が單なる物質的物質でなく、より深い全體的なるものをば自己の根柢に横へてゐるのでなくてはならぬ。單なる石塊を何時まで放つて置いても生命とはならない、生命を生む物質は、それ自身の中に自己が自己を否定して他在の中に自己の眞實を見出すことの出来るやうな辨證法的物質でなくてはならない。この意味で物質の根柢には無限に物質を超えたものが潜むといふことが出来るであらう。マルクスの眞理は唯マルクスを超えゆくことによつてのみ可能となる。

然らばこの物質の根柢に横はる超物質的なるものとは何であるか、それがヘーゲルの云ふ如き單なる絶對精神や非物質的な概念であり得ないことは、これらの概念が彼にあつては尙或る種の基體的なるものとして把握され、これに對立するものとしてマルクスの唯物論が成立したといふ歴史的事態を考察するだけでも明かであらう。ヘーゲルとマルクスとを止揚するものは其の何れでもなくてこの兩者を辨證法的に統一する全體的主體の哲學でなければならぬ

76 い。かゝる主體の全體性をば現代の哲學に於て始めてよく明かにしたものとては我々は誰よりも先づベルグソンに

其の指を屈せねばならないであらう。

#### 四、ベルグソンに於ける生命のエラン

ヘーゲルの客觀的精神の哲學が尙觀念論の一面に傾き、マルクスの歴史的社會的物質的思想が唯物論の限界を超えることが出来なかつたのに對して、一の新たな視角から、此の兩者に更に根源的な全體的生命の主體的創造性思想に到達したものはベルグソンであつた。彼の「意識の直接所與に關する試論」は空間的量的なるものから全く獨立な純粹持續の直證的把握を重んずる點で觀念論的であり、之に對して「物質と記憶」に於ける「形象」の思想は彼の哲學の全體が一種の唯物論に究極するものでないかを疑はしめるものがあるが、しかし彼の眞意は其の何れにあるのでもなくて、しかも此の兩方向をば自己自身の中に深く包藏する綜合的全體的主體をばエラン・ヴェクトールとして把握する所にあつた。かくて現代に於ける主體の哲學は彼に到つて始めて歴史的な綜合的見地に到達したといふことも出来るであらう。

彼はまづ我々の主體的生命をば純粹持續として把握する。カントは我々が普通外物の形式と考へてゐる處のものは其の根柢に於ては實は自我の形式であり、いはゞその外的反映に外ならないと考へたが、しかし我々は又これとは逆に、我々が直接的に捉へると信じてゐる處の自我の状態が實は外界から借られた一定の形式を通して見られたものであり、かくて外界は我々がこれに藉し入れたものを再び亦我々の方に戻して來るのではないであらうかと問ふて見

る事が出来る。少くとも我々が自我をその純粹なる姿に於て把握しようと思ふならば我々が外界から借り入れた處のその反映にすぎないやうな一切のものを排除し、自我そのものの眞實相を直接に把むのでなくてはならない。これが數十年前に於ける彼の哲學的思惟の出發點であつた。

彼によれば心的事實は本來それ自身としては純なる性質又は質的多様である。然るに我々の常識はその原因をば常に空間的量的なるものに求め、これによつて強度の概念を打ち立てる。意識の強度とは我々の常識にとつては外的量的なるものの内的質的徵表に外ならない。しかし外的世界に於ては量ほどこまでも量であつて強度ではないやうに、強度は我々の内的世界にあつては量ではなくて、むしろ純粹な質である。意識の強度といふ概念は我々が自己を直接に把握せんとするに當つていつの間にか外的認識の形式——量的空間——を混入することによつて生じた私生兒的概念にすぎない。

又常識は意識の世界にあつても亦同一の原因が同一の結果を生むといふことを信じやうとする。このことは同一の原因が意識の舞臺に何度もあらはれ得ることを想定するものであるが、しかし我々の心的持續は常に根本的に異質的なるものの連續であつて、單なる量的世界に於けるが如く同一なるものの反復といふやうなことはいかにしてもあり得ない。われわれの現在に絶對に再び繰り返すことの出来ない唯一的瞬間である。故に假りに内的事實の世界にも因果關係といふものが成り立つとしても、それは決して自然の因果性と同一のものであることはできない。物理的現象の合法則性とは、(1) a b c d 等の現象が同一形式の下に改めて生ぜられ得るものであること、(2) a b c d なる條件によつて現はれた一定の現象 P は同一條件が與へられるや否や必ず再生するといふことを意味する。しかし意識の

領域に於ては到底かゝる合法則性は見出されることはできない。深い意識の事實はいかにしても豫見することの出来ないもの、従つて規則的繼起を見出すことの出来ないものである。我々の意識的行爲の事實にあつては結果はもはや原因の中には與へられてゐない。即ちそれは唯可能な状態として、又相應する行爲によつて恐らくは續かれないでもあらう處の漠然たる表象として存してゐるにすぎない。

もし我々が外物から藉られた何らの表象にも頼らず、純粹に自己に内的な經驗にのみ依據するならば、我々は自己を直接に自由と感じ、自由なる自發性としての力を意識するであらう。しかるに自我の意識は普通何らかの形で對象化され、空間的自然の觀念と相携へて道を歩んだ後、かゝる純粹さを失つて外的表象に汚された姿を以てその旅から歸つて來る。力の觀念は必然性の觀念によつて滲透されて歸つて來る。ここでは自我は直接的にでなく、それが外的知覺に藉した形式を通して表象され、一種の屈折に従つて觀られる。かくて外的現象間の機械的なる決定は、我々の力とその力より出づる行爲との力動的關係の上に適用され、我々に固有なる存在の二つの瞬間の間に存する關係は外界の繼起的瞬間を相互に結ぶ關係と同じ仕方では表象され同じ言葉で表現される。

具體的なる自我の、それが爲す行爲への關係を我々は自由と呼ぶが、この關係は遂に定義されることが出来ない。それは我々が延長的なるものは分解することはできても、持續は分解することが出来ないからである。之を敢てすれば異質的な時間を等質的空間に繰りのべることになる。我々が「自由な行爲とは一度爲し終られた時、それが起らないことも出來たのだ」と定義する時、既に持續は空間化され記號化されてゐる。然らば「自由なる行爲とは、たとひ豫めその凡ての條件を知つてゐたとしても尙豫見し得ないやうな行爲である」と定義してはどうであらう。しかしか

く考へることは實は具體なる持續の中にあつて、身を直接その行爲のなされる瞬間そのものへ置くことなのである。故に自由を定義し得るか否かを問ふことは時間を空間によつて表象し得るか否かを問ふことに歸着する。之に對し我々は流れた時間、に對しては然りと答へ、流れる時間については否と答へる。自由なる行爲は唯流れる時間の中のみある。自由は一の事實であり、我々の確認する事實のうち最も明瞭且直接な事實であるが、しかも亦その故に分析的概念を以て定義することの出来ないものである。

カントの誤謬は時間を以て等質的な媒體としたことにあつた。彼も亦時間と空間との間に區別を設けはしたが、しかしこの區別そのものが根柢に於ては時間の空間化、自我の記號的表象をば自我そのものと混同することの上に立つてゐる。かくて彼は恰も同一の物理的現象が空間に於て反復されるやうに、同一の状態が意識の深部に於て時間的に繰り返される得るか如く考へ、外界に於けると同様、内界に於ても因果の關係へ同一の意味、同一の役割を附與した。かくて自由は一の理解しがたき事實となつたため、彼は之を現象界とは全く秩序を異にしたヌーメナの高所に擧げ、現實の自由なる自我をば、等しく持續に外的な超知識的自我としてしまつた。しかし現實なる持續の瞬間は並置せられず相互に滲透するものであり、又それらの瞬間は相互に異質的なものであり、その内部では必然なる決定の觀念が凡そ一切の意味を失ふものである。我々が何か或る重大な決意を取つた時に於ける我々の存在の瞬間へ——その種類に於て獨自であり、それが再び還つて來ないものであることは恰も一の國民にとつてその歴史の逝きし位相と同じであらうやうな瞬間へ——思惟によつて我々を再び入れるとき、我々は具體的なる生ける異質的持續の位相に達するであらう。其處では行爲と其の行爲がそこから出た状態との關係は、かゝる心的状態が獨立な二度と再生さ

れ得ないものであるため、法則的に表現されることは出来ない。又こゝでは必然的決定の觀念そのものが凡ゆる意味を失ふのであるから、行爲の遂行される前にそれを豫見することが問題となり得ない様に、又一度行爲が遂行された時に反對の行爲の可能について推理をなすことも問題とはならない。蓋し條件の凡てが與へられるといふことは、具體なる持續にあつては身を行爲の瞬間そのものに置くことであり、之を豫見することではないからである(一)。

註 (一) 以上 Bergson, *Essai sur les Donnes immédiates de la Conscience* 參照。主として一七二—一八三頁による。

以上のべたやうなベルグソンの持續觀は、行爲の主體の深き内面性を明かにし、それが單なる空間的物質でなくて純粹時間として全く異質的なる連續であることを我々に示したものと、我々の主題的考察に對して極めて重要な意味をもつたものである。既にヘーゲルに於ても、物質の根柢に辨證法的精神が見られ自然は精神の外化として意味づけられてはゐるけれども、彼にあつては尙かゝる精神の主體的意義は十分あらはにされず、ともすれば客體的なるものとして扱はれがちであつた。それは彼の哲學がその根柢に於て一の觀想の哲學であつて、深く我々の行爲的現在の直觀から出發することを忘れたからであらう。之に對してベルグソンが何處までも行爲的自己の現實を離れず、それが空間化された客體的物質でなくて絕對非延長的な主體的持續であることを明かにしたことは、彼が現代の哲學に與へた偉大なる功績の一つとして數へられなければならないであらう。

しかし彼はかく非空間的な純粹持續の主體的意義を高調しはしたけれども、それは必ずしも彼の哲學が觀念論の哲學であることを意味するものではなかつた。かくて「物質と記憶」に於ては、最も直接的且根源的な客觀的實在は形象

と名けられる(三)。此の形象には自然法則と呼べる所の恒常的な法則的關聯があり、その中に、その部分として、他の凡ての形象よりも特にきは立つた形象がある、それが即ち身體であると言はれる。吾々の直接經驗は純粹持續でなければならぬが、しかしこの純粹持續は又同時に形象の世界としての直接經驗界、客觀的物質界でなくてはならぬ。純粹經驗は一面には個人内面の心的經驗として直接に把握されるものであると共に他面又そこに同時に客觀界が經驗されるのでなくてはならない。眞に持續するものは單なる個人ではなくて、凡ての個人がそれに於てある所の形象の世界である。形象の全體は一面に於ては自然の必然的法則の關聯に於て立つものでありながら、しかも他面現實に流れるものとして必然性を越えた創造的自由を含む處の意識である。物質的宇宙は之を形象の統體として定義する時一種の意識となる(三)。純粹持續であり時間である處のものは單に我々の心のみではない、物質界そのものが時間性をもつのである。持續するものは單なる我ではなくてむしろ宇宙である。宇宙が持續するのである(四)。持續しないのは實は物質ではなくて、幾何學化された物質、狹義の空間的物質であるにすぎない。最も根源的な實在は流動的且創造的な形象としての物質であり、かゝる物質の全體性である。

かゝる物質の運動は單なる機械的自然の法則に従ふ無限の繰りかへしにすぎないやうなものではなくて、そこには創造的な進化、エラン・ヴキタルがある。これによつて生物の進化は可能となるのであり、生物の世界に新種を創造する處の變異の深き原因となるものは正にこのエランである(五)。生物進化の眞の原因は突然變異といふやうな單なる機械的偶然に過ぎないものではなくて形象の全體性に於ける創造的生命の必然性の中にある。彼が最廣義に於て意識といふ場合には、實はこのエランのことを意味してゐるのである。

かくて彼の哲學には或る意味に於ては唯物論を想はせるやうな、生命の物質性を重んずる處があり、ここでは宇宙の全體性は形象の全體性として捉へられてゐたと共に、その物質とは單に空間化された幾何學的物質ではなくて、むしろエランを有つた物質、全體性に於ける主體的な生命として働くところの創造物質即ち意識的物質である。物質が空間的なるものとして捉へられるのは、意識が知性化され、知性の對象として捉へられる時である。生物進化の途上にあつては意識が知性化すればする程物質は空間化するのである。知性の對象となれば所謂心の状態と雖も空間化されざるを得ない。しかし彼が原本の意味に於て物質と云ひ形象の全體性と呼ぶ處のものはかゝる對象化された空間的物質のことではなくて、凡ての生物、従つて又我々の身體と精神との全機能が、それに於てあり、其處から生れる處の主體的物質のことであつたといふことが出来る。

註 (一) Matière et mémoire. p. 1.

(二) Ibid. p. 262—263.

(三) L'évolution créatrice. p. 11

(四) Ibid. p. 95.

(五) Ibid. p. 207.

かくて我々は彼に於て生命の創造的主體がヘーゲルの如き單なる精神又は理性としてでもなく、又マルクスの如き單なる物質又は物質の生産力としてでもなく、これらの兩者を共に包んでしかもその何れをも超える所のより高き形象の全體性としてのエラン・ヴェクターとして把握せられたことを見る。此の意味でベルグソンこそは現代に於ける

主體の哲學をば眞に深く具體化したものであるといふことが出来るであらう。唯彼にあつては尙かゝる世界の實踐的主體がもつ處の行爲に於ける否定的性格が十分あらはにされてゐない。彼にとつては眞に行爲し創造する處の具體的主體は何らかの個物ではなくて凡ての個物がそれに於てありそれに於て働く所の形象の全體であり、而してかゝる全體なるものと個物的なるものの中には何ら特殊な相互否定的關聯といふやうなものはなかつた。この兩者の間にはいはゞ一種の連續的關聯があるにすぎず、個體的なるものは全體的なるもの自己限定の尖端として、唯それに於てありそれに於て働らくといふだけであつて、前者が後者に對して獨立的なるものとして自己を對置し、後者の否定を通して眞に現實的なる自己の自覺に達するといふやうなことは殆んど考へられてゐない。生物がその進化に於て有つ處の生命のエランは實は宇宙に於ける形象の全體がもつ處の物質のエランの一部又は一態たるにすぎず、又個體的人間がその實踐的行動を通してあらはにする所の創造性は、社會的人間全體の中に働く處の生命の創造性の延長的一連續であるにすぎない。同様に於て彼にあつては物質的なるものと意識的なるものとの間にも單なる即自的自己同一の關聯があるだけで物質が意識の否定態であり、又意識が物質の否定態であるといふやうな相互否定的辨證法的關聯は殆んど何ら考へられてゐない。ここでは形象の全體としての物質がそれ自身意識であるといはれてゐるに止まる。けれども我々の行爲的主體がもつ處の實踐の辨證法はかゝる單なる即自的連續態に於てあるものではなく、其處では自己と自己ならぬものとは常に絶對否定を距て、相對する、連續は唯絶對否定の深淵を距て、のみ成立つのである。我々が行爲的現在に於てあるといふことは常に矛盾に於てあるといふことである。矛盾のない處に眞に具體的な人間存在といふものはあり得ない。我々があるといふことは個體としてあるといふことであり、個體としてあるといふことはそ

れが自己を包む全體に對して自己をばそれから自由なるものとして獨立的なるものとして定立するといふことである。何人からもよくいはれるやうに個體の個體たる所以はそれが全體的なるものの特殊化としてその中に包藏され得ない獨自な原理を自己自身の中に保有するといふことである、凡ての行爲はたとへそれがどれほど深く社會的全體的なるものを自己の背景として有つにはしても、いやしくもそれが行爲たる限りに於てはその尖端をば個體的現在の中に有たねばならぬものであり、しかも我々の自己が個體的現在に於てあるといふこと、或は個體的現在として働くといふことは、自己が全體の單なる一部としてこれに従屬する存在たるに止らず自己の存在の地盤たり根柢たる全體をば對象化し、之に對立し之に叛くといふことがなくてはならない。ここでは全體は個體を否定するもの、個體は全體を否定するもの、この兩者の相互否定的聯關に於て具體的歴史的實踐に於ける創造的行爲といふものが可能となるのである。ベルグソンは生命の創造性といふことを高調しその世界性を明かにした點ではヘーゲルとマルクス、觀念論と唯物論との止揚綜合といふきはめて重要な哲學的意義を有するものではあるけれども、而も尙真に行爲實踐に於ける辨證法の具體的自覺には到達しなかつた。彼の哲學は我々の行爲の現實が有つ處の危機的性格を知らない。彼は眞の人間の行爲が唯否定を通してのみ具體的であることを知らない。彼の持續は何處までも一の連續であり、エラン・ヴキタルと言ふも尙一の生命の連續性を離れたものではない。彼が科學的實證的事實を重んじ其の直觀が常に科學的事實と結びついてゐたといふことは慥かに彼の哲學の強みであり、彼の哲學に單なる主觀主義的な生命の哲學に終らしめない客觀性を與へるものであるには相違ないが、しかも彼はこれらの事實をば更に深く我々の行爲的現在の主體的把握と結びつけるに當つて重大なる誤謬に陥つた。科學的實證的事實ももとより哲學的思惟にとつて看過すべか

らざる事實の一つであるには相違ないが、しかし人間の具體的存在の世界は科學の對象界よりは更に深いものである。我々にとつて最も具體的な動かすことの出来ない現實の事實はむしろ我々が一定の歴史的世界にあつて行爲するといふことでなければならぬであらう。行爲の辨證法を看過して生命のエランをとく彼の哲學は尙抽象的たることを免れない(七)。

註 (七) 行爲の辨證法の否定的性格については後に詳しく考察する機会を有つてあらう。

以上私は現代に於ける主體の哲學への發展の歴史をばヘーゲルとマルクスとベルグソンとに於て見、其の間に一つの辨證法的關聯を見出した。もとより此の三者は唯考察の便宜上暫定的に取上げられたものにすぎず、この三者のみが現代に於ける主體の哲學への方向を限定したものでないことは言ふ迄もない。それは古くはギュヨー、ニーチエ、キエルケゴール、メイン・ド・ビラン等を始めとして最近のシェーラー、ハイデッガー、ヤスバースからバルト、ゴーガルテン等の辨證法神學者達に到る迄、或は直接的に或は間接的に多く哲學者によつて共働的に限定され來つた一つの方向ともいふべきであらう。特に我が西田哲學が此の方向に與へた決定的な意義に到つては今更改めて言ふをまたないことであらう。更に現代に於ける此の方向への動きの根柢には、個人主義的自由競争を基調とする利益社會的經濟組織が或る種の限界點に達し、其の矛盾性をあらはし來つた爲め、全體主義的統制社會への要求が深く歴史的な動力としてその姿をあらはし來りつゝあるといふ歴史的社會的實踐的事實が横はつてゐるといふことも恐らく看過すべからざる事柄に屬するであらう。しかし我々は今これらの事實的關聯を詳しく論究する暇を有たない。私はむしろ

現代に於ける主體の哲學への方向をば自己自身の哲學的思惟の方向として受けとりつゝ、行爲的現在がもつ處の實踐の構造をば主體的客體的なる歴史的自我の辨證法的構造として明かにして行つて見たいと思ふ。(續く)