

哲學研究

第二百九十七號

第二十五卷
第十二冊

永遠・歴史・行爲 (承前)

田邊 元

五

アリストテレスの、運動を潜勢態の現勢化として解する思想は、いふまでもなく爾後の哲學を殆ど全般的に支配した古典的思想である。これによつてヘラクレイトスの變化流動を、パルメニデスの不動存在と綜合し、存在する同一者がその不變の基體の上に、潜勢の含む缺如態から現勢の存在へ轉化することにより、生成運動が成立すると考へ、以て、無から有が生ずるといふ不合理を除き、同一性の論理によつて生成變化を理解する途を開いた。斯くて因果は基體と相俟つて存在の思惟に基本的なる根本範疇となつたのである。それが後にカントの先驗論理をも支配したことは周知の通りである。この思想の地盤はいふまでもなく、アリストテレスの自然が、運動靜止の原理を自己の内に有する存在と規定せられた如く、生物的自然存在の生長發展にあるのであつて、潜勢態にある存在の萌芽が、なほ現實に存在を缺如するものでありながら、その生成に於て既存の萌芽を發展するだけで、無から有を生ずることなく、

單に有の存在様態を變ずるに止まることによつて、存在の同一性を保ちつゝ變化生成するとせられるのである。此生成運動の分析は、同一性論理の立場に立つ存在論として聞然する所が無い。古典的思想として不朽の意味を有するものも怪しむに足らぬ。併しこれは同時に、潜勢が現勢に成る、といふ生成の概念そのものに於て、多くの問題を藏するのであつて、アリストテレスが之をその存在論の同一性論理に矛盾する所なく主張し得るものであつたかどうか、徹底的なる究明を要求するものでなければならぬ。中世以來現代に至るまで、幾多の解釋がこれに加へられた所以である。

アリストテレスの生成的自然存在論が、藝術制作の比論によつて成立したものであらうことは、當に希臘の造形的藝術的世界觀から推定せられるばかりでなく、彼自身の四原因説などに於ける引例からも推測せられる所である。不定の質料が、それから形成せられる作品の形相を、可能潜勢の様態に於て含蓄し、それが制作者によつて顯はにせられ現勢に轉ぜられることによつて、現實態に於ける作品が生成するといふ過程が、自然の生成發展に對する原型と認められたのである。恰も制作せられるべき作品の形相は、制作に先だち藝術家の腦裏に純粹に先在する如く、存在の本質は純粹形相として神の理性に先在する。それが質料に纏綿せられた不純の形相として潜勢態にあり、而してそれが潜勢から現成への轉化運動を爲す自然の、運動によつて實現すべき目的として之を曳き動かすによつて、潜勢から現勢に轉ぜられるのである。従つて自然の生成の目的原因として、同時に之を動かす動力因でもある所の形相は、生成に先だつ始源として形相因であり、質料はそれに對し一見たゞその完全なる實現を阻止する所の消極的勢力と解せられる。併し斯く形相の純粹完全なる實現を阻止する所の否定原理としての質料が、却て不變同一の基體として生成

運動を支へるから、それによつて形相の先在永遠性が、變化を通ずる持続として具體的に媒介せられるのである。その意味に於て質料は單に消極的でなく積極的であり、質料因として運動の一原理となるのである。併しそれは飽くまで運動の底に潜むのであつて、その顯はになるのは、たゞ形相の永遠に對する否定たることの外にはない。故に生成運動の數と考へられた時は、いはゞ永遠に蔽ひかぶさる質料の被覆を除去して、之を回復する過程の秩序計數ともいふべきものになる。時は存在が永遠に歸る手續の規定であつて、自然の進行は還歸に外ならない。運動が具體的には循環たる理である。形相本質は本來永遠であつて、たゞ質料の障礙が之を時間の始にして終なる、運動の原因たらしめる。形相はそれ自身には運動變化を含まない純粹活動である。併し此様な運動を全く超越した純粹活動といふものは、抑も如何にして考へられるか。質料が形相を潜勢に保ち、その實現を阻止するとは如何なることか。斯かる消極的勢力としての質料因は、全く無記に形相を受取り之を實現する基體たり得るか。プリステテレスの拒斥に拘らず、斯かる基體として考へられるべき質料と、形相の實現を抑止して存在に非存在を絡ませる潜勢の原理としての質料との關係は、如何であらうか。本來先在する永遠の形相としての純粹活動が、質料に自己を實現するのは藝術制作の比論に於て表現作用と稱せられるものであるが、それは右の如き被覆除去の手續と同一視せられるか。

質料を對立する原理の錯綜と解することは、前にも述べた如く希臘の古代からあつた思想であつて、プリステテレスもその發生消滅論に之を採る。此考に従へば、形相はヘラクレイトスのロゴスの如く、又プラトンの質料の二に對する形相の一の如く、反對する對立の上に之を媒介として自己を實現する調和としての比例的均衡の秩序といふ如きものとなり、それ自身の中に質料の對立性を含みて之を媒介する超越的統一となる。いはゆる辯證法はこゝから發達

したのである。然るにアリストテレスはプラトンの二元對立を斥ける立場から此考方を排して、形相の非辯證法的同一性を主張するのであるから、質料はそれに對し無記の消極性にならなければならぬ。形相に相關的なる否定としての質料と、單に無媒介なる否定としての缺如とは、勿論概念上區別せられるけれども（自然學一、九）、併し質料は夫の形相に相關的なる缺如として、必然に缺如を含まなければならぬ所以である。それは光の缺如する暗き空中の如きものである。其場合光は暗を媒介として之を自己の内に含むものではなく、却て暗を除去すればそれは本來空中に遍滿するものと考へられるのである。否、暗が積極的に存在するのではない。暗は光の缺乏に過ぎない。従つてそれは消極的原理に止まる。或は寧ろ、原理の缺乏といふべきものである。併し此様に質料の消極性を推進めても、それが完全に無くなるかといへば、さうはゆかない。原理の缺乏といふも、更にその缺乏の原理は、何等かの仕方で積極的に存しなければならぬ。暗は光の缺乏であつても、光を遮るものが暗の原理として空中にあるのでなければ、暗が光の缺乏として現れることは出来ないであらう。その意味に於て、質料は無くして而も有るものでなければならぬ。その無いといふのは、それ自身の内に對立葛藤があつて現實の存在に現れることが出来ないからであり、その有るといふのは、斯かる對立葛藤としてあるからである。約言すれば、それは矢張プラトンに於ける如く非有の有となる外ない。いはゆる第一質料がアリストテレスに於ても「反對」と考へられた所以であらう。生成するものが、あることの可能と共にないことの可能をもつといはれる以上は（『形而上學』第七篇第七章）、潛勢も存在に絡みつく非存在の「反對」を含まなければならぬ筈である。従つて形相は單に缺如として無記なる質料の上に、直接なる自己同一的存在として現れることは出来ぬ。それは質料の對立性が既に對立として相關的の二の葛藤であるといふことの内に、對立の半

面は統一でなければならぬ機微を捉へて、自らその統一を行爲的に實現する轉換の一の原理である外ない。斯くて形相は絶對無の原理が、質料の否定性を媒介として之を自己の契機に轉ずる行爲的轉換の、統一の自覺に外ならないといふことになる。こゝに辯證法的統一が同一性の具體的根柢たる所以がある。キェルケゴールの生成の分析『哲學的想片』は、アリストテレスのそれよりも一層多く正鵠を得て居るといはなければならぬ。元來形相の先在といふも、特にアリストテレスの内在的立場に於ては、その質料に於ける實現と無關係に運動の目的理想から離れて離在するとは、考へることが出来ぬ。藝術家の腦裏に先在する形相といふも、却て自然に實現せられたる不完全なる形相が、純化せられた理想的完成を意味するに外ならない。藝術が自然の模倣と解せられた所以である。而も形相が完全に實現せられるのに適當する質料に於て表現せられるといつても、その質料の性質に従ひその肌理に應じて、實現せられべき形相が逆に調整せられなければならぬのであつて、單に質料に無媒介に構想せられた形相は、制作の過程中に變更せられなければならぬ。具體的なる形相は、その作因(モティーフ)たる自然と、制作材料たる自然とが、制作の行爲によつて媒介せられ、自然そのものの發展が即制作であるやうな轉換によつて作品が成る、その轉換的統一の内容たるのである。その制作過程は、單に作因の觀照作用が無媒介に延長して制作となるのではなく、作因の觀照への意志集中が、自己を對象に没することによつて却て對象を自己に轉ずる內的轉換から、同時に作因の質料と制作の材料との類同親近(例へば人體と大理石、風景の色彩と繪具、或は音響と樂音等に於ける如き)を通じて、材料に於ける作因の藝術的表現をなす外的轉換行爲としての制作活動に終結するのである。制作活動は單なる觀照の發展に止まらず、作因と觀照との內的轉換的統一が、作因と材料との自然に於ける親近統一に媒介せられた外的轉換に、轉ずる二重

の轉換である。それは過去の含蓄的媒介が未來の顯現的媒介と、現在の行爲に於て轉換的に高次の媒介に齎されるの一般である。従つて作因の觀照に於て捉へられる形相は、過去のなるものとして、單にその先在が自己同一的に保存せられ持續することによつて作品の形相となるのではない。それが作品の形相となるのは、材料への未來的なる實現といふ要求により、材料の特性に媒介せられて變化を求められるによること、過去に對する未來の否定性が媒介となつて、現在の超越的轉換が此否定を絶對否定に轉ずることにより、過去と未來とが綜合せられ連絡せられるのと同様である。それは保存せられる過去の面から見れば、持續的に同一性を保つけれども、未來の否定的側面から見れば、變化、即ち質料のもつ對立性を媒介とする自己否定的轉換の創造による更新、を含まなければならぬ。持續は却て否定的更新と相即する媒介の自己同一性に外ならないこと、既に見た如くである。永遠は不動でなく運動の絶對否定的肯定であつた。形相の純粹活動は、質料の對立性をいはゆる身心脫落的に自己の媒介に轉ずる運動の止揚である。發展は運動の目的たる永遠の形相を動因とするところの、自己同一的なるもの、自己還歸であるのではなく、終にして同時に始なる、絶對轉換の原理としての永遠が、各現在に於て時に還相する否定的媒介でなければならぬ。その原理たる形相の自己同一性は、その否定的媒介としての質料の對立性と相即する。故に對立が自己同一に往相するのみならず、同時に自己同一が對立に還相し、常に自己否定の動性を半面に伴ふのである。形相は質料を直接に否定してそれから超越し、無記なる非存在的基體としての質料の上に自己を同一性的に實現するのではなく、元來質料的基體があるといふことが對立葛藤としてあるのであるから、飽くまで此對立葛藤の媒介統一としてのみ自己を實現するのである。實は質料的基體の存在といふのも、此媒介統一の立場から翻つて、その契機となる對立葛藤を、可能的統一の潜

勢態として反省した結果に外ならない。其故質料の基體性は、その否定性と獨立に存するのでなく、却て後者の媒介統一を逆に翻へして見たものである。その自己同一性は否定媒介の辯證法的統一の抽象面に外ならぬ。而してまたこれに伴ひ、形相も單に永遠に先在する個的本質として生成の目的になるのではなく、却て自己の否定を含み質料に纏綿せられた種の存在を媒介として、その絶對否定により自己に還る循環運動によつて、いはゆる「ありしそのもの」を實現するのである。アリストテレスの『形而上學』第七篇第七章に於ける生成の分析に於て、質料と本質との間に生成の媒介として本質と同質なる形相的自然なるものが説かれるのは、斯かる種の媒介を意味するものと解せられるであらう。併しそれは最早同一性論理の框を破るものでなければならぬ。

斯様に質料的基體の恒存といふのは、絶對無の統一から翻つて還相的にその契機としての對立葛藤を見たものに外ならないとすれば、その對立葛藤の媒介統一は、單なる不動の永遠にでなく、無限に新なる不斷の更新に現成する所の永遠の還相に、成立するものでなければならぬことは今や疑を容れる餘地が無く、發展は斯かる永遠の統一の還相として不斷なる更新反復の靜即動であり動即靜である。そこで否定が常に自己の内にあるのであるから、之を絶對否定する行爲の自覺的轉換統一より外に、自己同一的なるものはない。永遠に自同的なる生命が自己を表現するのではなく、絶對無の現成としての各現在が、永遠の無の象徴として不斷に更新するのである。發展は轉換的行爲的統一の不斷の更新の自同的側面であり、表現は絶對無の現成たる象徴を生命の有に直接化したものである。或は表現の主體なき表現として、之を絶對無に歸するも、自己を直接に表現する絶對無は、既に無媒介なる自己同一として、有化せられた存在に外ならない。表現は完結自立といふことなき連續の過程であること、生命の本性に由來する。表現を了解

するものもまた生命であるに由り、表現に於て生命は發展するといはれるのであるけれども、その結果表現には自立的性完結性といふべきものはないことになる。その目標は單に無限の發展の極限として想定せられる不動の永遠であるから、その内容たる純粹形相は質料に媒介せられる所がなく、時に還相する媒介を缺く所の、現實の彼岸となる。表現に於ては斯かる永遠が現實に自己を現成する媒介はなく、たゞ現實の方からそれを目標としてそれへ往相することのみが問題となる。併し往相といふも、超越的なるものが轉換的に内在的なるものに自己を媒介して、後者を自己に引上げることが同時に後者の前者への向上として往相となるのであるから、それは具體的には前者の後者に對する還相と相即することなくして起るものではない。單に内在から超越へ上る途といふものはないのである。従つて表現の内在的立場に於ては、超越は單なる極限として、達せらるゝことなき目標とせられ、要請に止まる外ない。併しそれが要請せられるといふことが、既に右の如き還相の内在面としてでなければ成立しない。アリストテレスの神の純粹活動も、此の如き抽象的立場で内在の一方から定立せられたものである。而もそれは、單に内在的であるならば質料と運動とを脱する能はず、又之を全然脱却して純粹なる形相活動として超越的であるならば、却て内在と無媒介になり現實と關係することが出来ないといふ矛盾に陥る。斯くて具體的なるものはたゞ超越にして内在、内在にして超越といふ、永遠の時間的還相即往相なる、完成の反復更新であるより外無い。これが完成せる超越の行爲的現成として象徴となる。それが表現と異なり完結的自立的なる所以は、今述べたやうなその構造から容易に觀取せられる筈である。而も象徴は反復更新の還相面から見れば、絶えず新にせられる無限の發展でなければならぬ。永遠にして時間的だからである。その主體は、表現の主體たる生命が直接の有として種的なるに對し、絶對無であり、

その現成として象徴は個的でなければならぬ。それは質料的基體の含む對立を媒介とするから常に歴史的であり、永遠の還相として却て更新的に永遠に往相するのである。その更新の自己否定的同一性を基體の媒介に於て恒存的に見たものが、發展に外ならない。故にそれは同一性的持続であることに於て自己否定性を媒介にもつ。過去の既に既存として想定せられた形相から常に多少とも逸脱しながら、而もその逸脱従つて否定を媒介に保存して形相を更新する。キエルケゴールが反復に關聯して「除外」を説いたのも、斯かる逸脱の可能が個的本質の象徴的現成に媒介として含まれることを示すものとして、深い意味を有すると思ふ。時間の未來がもつ偶然の由來はこゝにある。形相の永遠は單に無時間的でなくして、却て時間的であり歴史的事であつて、夫々の現在に於て永遠の超越性を實現するのである。それは相對的にして絶對的、絶對的にして相對的といふ外ない。之を一面的に保存の面から同一性的に統一すれば、抽象的に超時間的超歴史の永遠として絶對化せられるのである。併しその含む矛盾は之を辯證法的媒介の動的統一に轉ずる。發展には斯かる抽象的同一性を破る否定的媒介の行爲的統一が、根柢となる。プラトンの「突如」なくしてアリストテレスの「運動」はあり得ないのである。兩者を綜合するものとしてキエルケゴールの反復が、彼の標榜する如くエレーヤ主義とヘラクレイトス主義との統一と解せられる。自己同一的持続が即自己否定的たるのでなければ發展運動は成立たない。目標に向ふといふことがそれから逸れるといふ否定と相即するのでなければ、向ふといふ運動の動性は成立しないのである。而も更に、一度目的に達したといふことが、質料の恒存により無限に否定せられ自己疎外せしめられるから、それは不斷の更新を必要とする。その意味に於て却て目的たる形相自身が創造的復元的とならなければならぬ。永遠は反復の創造的還相を意味するのである。發展が萌芽の展開であるとか、運動が潜勢の現勢化

であるとかいふ同一性的原理が、却てその否定を媒介とし、同一性の否定的肯定として、絶対無を原理とする外無い。アリストテレスの運動論は實は斯かる辯證法を含まなければならぬのである。

然るに彼自身はプラトンの辯證法を否定して出發した立場から、自己の思想そのものに含む矛盾的自己否定的辯證法を十分自覺しなかつたのは是非もない。而もその爲に生じた彼の思想の難點を解かうとしたところの其後の解説者も、此辯證法を自己に轉じて行爲主體的にその困難を解決しようとしたものは比較的に少ないと思はれる。中世に於けるダウンズ・スコトゥスとか現代に於けるハイデッガーとかは、或はその少ない人々に屬するといはれるであらう。かのベルグソンの持續や運動の論も、アリストテレスの運動論解釋の意味を含むといひ得るでもあらうが、それが運動持續の直觀に於て、アリストテレスの同一性的傾向を行爲辯證法的に轉換する代りに、神祕的直觀を以てその矛盾を脱しようとしたものなることは蔽ひ難い。之をその主張に従つて分析すれば、アリストテレスに於けると同様の矛盾と困難とを曝露するものなることは、我々の既に見た所である。たゞスコトゥスやハイデッガーの意志主體的立場は、アリストテレスの生的自然の直接的同一性を、自己否定的媒介の方向に轉ずる重要な意味を有すると思はれる。併し其場合に、個的主體の方に自己同一性を移して、之を更に質料的自然との交互的轉換による行爲の、超越即内なる否定的媒介に轉ずることをしない結果、或はスコトゥスの如く神の愛の超越性に赴くか、或はハイデッガーの如く内在の立場に終始して結局當爲的要請を脱し得ないか、何れにしてもなほ具體的にアリストテレスの困難を脱却する論理には到達し得なかつたといはなければならぬ。それを成遂げる爲に、アリストテレスの同一性的運動の論理を否定媒介の論理に轉じ、論理の否定に於ける論理の運動として主體的に論理そのものを回復したのは、いふまでもな

くヘーゲルの功績であつた。併し彼に於てもなほ、自然と自己との行爲的否定的轉換の統一の代りに、直接的なる兩者の同一性的調和が合目的性の統一に於て前提せられる爲に、物質の否定性が消極的となり、精神の歴史的發展が目的論的同一性に於て展開せられる傾向を免れない限り、完全にアリストテレスの困難が脱却せられたとはいふことが出来ない。彼に於て歴史がそれに先在する理念の實現となるのは、アリストテレスの自然の發展に於けると同じである。それは希臘的自然の基督教的精神化を意圖して、却て精神の自然化存在化に顛落したものといはれる。是れ絶對無がなほ直接化せられることにより、神として存在化せられる有神論の歸結に外ならない。之を脱するには今まで述べた如き行爲的轉換の立場を徹底し、絶對無の現成を永遠の時間的還相として捉へなければならぬ。キエルケゴールの實存的實踐的辯證法は、その逆説の立場によつて、ヘーゲルの抽象を曝露し之を脱却せしめるのに、有力なる指針を與へる。たゞそれがヘーゲルと反對に、倫理の媒介たる人倫的基體の認識に對し殆ど全く無關心なるは、哲學としての缺點である。カントの倫理學の二つの抽象性といふべき歴史性の缺如と超越性の缺如とは、夫々ヘーゲルとキエルケゴールとによつて補充せられると考へられるが、其爲には更に兩者が具體的に媒介せられなければならぬ。その地盤は倫理に外ならない。これによつて始めて永遠の發展即行爲として歴史と時間との成立を具體的に理解することが出来るであらう。

斯かる行爲的發展は、前にランケがヘーゲルに反對する立場から否定したところの、進歩の概念とは根本的に區別せられる。それは後者の如く運動の目的を先行的に保持して、それに向ひそれに促されて進行する運動の過程ではない。斯かる有目的運動はアリストテレスの運動の概念に外ないのであつて、今まで我々が之を批判し之を辯證法

的に否定した所である。勿論これは基督教の終末觀的目的論の如く全く超合理的に、神の目的に従ひ存在を直接に規定するものではなく、同一性的論理の秩序に従ひ、理性的に自然がその内在目的を實現する目的論である。併しその目的が現實に先だち無媒介に豫定せられる點に於ては、前者の超越目的論と選ぶ所はない。神學が兩者を結合しようとした所以である。斯かる既成の目的を原理としてそれに規定せられる發展運動は、縦し之を發展といふもそれに否定性偶然性の缺ける無媒介性に於て、進歩と同一に歸する。たゞ前者は後者の超越的有目的性に對し、内在的有目的性たる點に構造上の區別を有するに過ぎない。併し内在的といふも無媒介に先在する目的は、實はその内在性を具體化するとは出来ないこと、今まで見た如くである。其故ランケ以後の歴史觀が、彼自身の發展を重んずる思想を繼承すると共に、ヘーゲル學派の影響を脱する能はず、ランケのヘーゲルに反對して斥けた進歩の概念の代りに、ヘーゲル哲學そのものの中心概念たる發展の概念を以て、歴史の動的統一を理解しようとしたのは、前に問題にしたランケの絶對史觀の多元論的傾向を規整する爲に必要ではあつたとしても、そのまゝではランケのヘーゲル批判を復び自らに加へしめなければならぬことも否定出来ない。このデレンマは如何にして免れ得るかといへば、發展の概念を今述べたやうな辯證法によつて否定的に媒介し、之を行爲的發展の概念にまで具體化するより外に途は無い。ランケの各時代絶對化の思想も、他方に於て一時代が前時代を否定しながら肯定するといふ媒介を、歴史の本質上認めないわけにゆかないといふ結果が、當時の歴史哲學的傾向と相俟つて、いはゆる發展史觀を其後の支配的歴史觀たらしめ、それに伴ひ彼の政治史的傾向に替るに文化史的傾向が優勢となつたのである。併しそれが單なる發展史觀であるならば、今述べた如くそのいはゆる發展は、ランケの斥けた進歩と相通するのであつて、事實兩者は同一視せられる傾向を免

れなかつた。それでは再びランケの批評を逃れることが出来ない筈である。斯かる困難に陥るまいとすれば、發展即行爲、行爲即發展の媒介的立場に於て、文化史と政治史とを綜合するのてなければならぬ。斯くて始めてランケの多
 元史觀的傾向を超えて、一元的發展の立場に歴史の統一を確保しながら、而も文化史的進歩史觀に逆轉することなく、
 ランケの政治史的傾向を生かすことが出来るであらう。此行爲的發展史觀を措いて、歴史を具體的に理解する途は無
 いと思ふ。それは各時代を夫々永遠に接觸するものとして絶對化し、何れも独自の價値を實現するものとして、其間
 に價値の質的優劣を容れるものでないことを認めると同時に、而も新しき價値は舊き價値を媒介として含みながら創
 造せられるものであるから、次元の高次といふ點から見て、より豊富なる可能性をもつと考へ、斯かる創造的具體性
 に於て新時代は舊時代に優るとするのである。その新時代の優勝は可能性に係はるが故に、單に興へられた事實であ
 るのではなく、同時に事實即當爲なのである。トロエルチュが歴史の課題と認めた文化綜合といふのも、斯かる構造
 を有するものでなければなるまい。その意味に於て行爲的發展史觀は、各時代の絶對性と相對的進歩性とを綜合する
 ものと考へられる。而して此様な媒介的見地は、今まで述べた如く時の永遠還相的構造に由來するのであつて、永遠
 の理念が歴史に先在しながら時間の中に降下し來るとする如き非歴史的發展論でなくして、時そのものの歴史の媒介
 性の解釋によつて、歴史と時間との相即不可離の關係を見るものであるから、内容としての歴史と形式としての時間と
 が互に對立せしめられ外的に結合せられるのでなく、そこでは兩者が初から互に相媒介するのである。いはゆる内容
 の客觀性と形式の主觀性とは、行爲に於て絶對無の超越により轉換せられ、而してその主體的統一に於て、超越が却
 て復主觀の内存在性と轉換媒介せられる。行爲自覺の此二重的絶對媒介の立場に、時の自覺と歴史觀とは相即的に成立

すると考へられる。

六

今述べたやうな行爲的發展の思想は、古來哲學の難問題であり、特に歴史哲學に於て重要なる意味を加へられた因果性の問題に、多少の示唆を興へると思ふ。因果は既にアリストテレスに於て確立せられた如く、認識原理の最も根本的なるものとして實體のそれと並ぶものであるが、ヒュームの批評の示す通り、之を感覺的直接經驗に歸することは出來ぬ。さりとてカントが解した如く單に悟性の先驗綜合形式とするだけでは、その中心をなす發生起發の内容の意味が失はれて、單に論理的關係に還元せられるから、經驗に於て實質的に結果の發生することが檢證せられるのは、單なる偶然の不可思議に歸する外ない。先驗論の立場から、時の前後の二現象が因果的に繼起するのは法則の論理的必然に依るといふだけでは、發生起發の因果性は消滅する外無い。その限りではカントはヒュームの懷疑から此概念を救ふ力は無かつたのである。實證主義が經驗記述の立場を徹底してヒュームの蓋然論に甘んじようとするのも理由無きことではない。併し此様な實證主義もカント的先驗論の論理主義も、其立場の一見正反對なるにも拘らず、實は共通の立場に立つて、初から因果の問題に對する解決の途を杜絶して居ることは、餘り注意せられないやうに思はれる。却てアリストテレスが動力因を、藝術的製作の實例に於て、作家の制作行爲に認めた健全なる良識は、近世の自然科学を地盤とする認識論に於て忘れられた觀がある。即ち單に自然觀照の立場に立つて技術的製作を度外視するならば、因果關係はヒュームの指摘した通り直接に經驗せられることは出來ないのであつて、その限り實證主義の

蓋然論的乃至懷疑論的歸結は避けることは出来ぬのである。之をカントの如く先驗形式に歸するも、論理的演繹の推論的必然は思惟主觀に屬するものであつて、それは客觀的自然の實質的内部に於ける發生起發の因果關係とは差當り別のものでなければならぬ。前者を以て後者に換へても、それは實證主義の齎す歸結を免れしめるものではない。是れ此先驗論もまた、實證主義と同様の自然觀照の非制作的立場に立つのだからである。因果性の難問を解くには、先づ此共通なる觀想的非制作的立場を捨てて、技術的制作的行爲の立場に立たなければならぬ。併し斯くいふ意味は、時に我々が出會ふ所の、制作を以て因果性の固有地盤であると認める説が、自然の因果性は人間制作の比論を自然に推及ぼしたものであると主張する、その擬人主義に左袒することではない。斯かる擬人主義は、自然の生成と人間の制作とを別々のものとして對立せしめながら、兩者の間に比論を認めようとするものであつて、決して自然の生成と人間の制作との間に行爲の媒介を置く行爲主義の立場に立つのではない。却て依然として自然と人間とに對する觀想的立場に立つのである。斯かる立場で縦し右の如き比論を認めるとしても、それは自然認識に於ける因果性の發生的説明に貢獻するだけで、その根據を確立することは出来ぬ。この後の目的に對しては、斯かる觀想的比論でなく、徹底せられた行爲的媒介の立場に於て、自然の因果性と人間の制作行爲との交互的なる媒介を自覺する論理のみ、効果を擧げることが出来るであらう。それに於ては、時間的繼起は直觀せられ従つて自然現象は時間的繼起に於て直接に經驗せられるけれども、因果は直接に經驗せられないといふ、觀想的立場に共通なる前提も否定せられるであらう。何となれば上に見た如く、時間の前後繼起が既に行爲媒介的なのであつて、若し因果が制作的行爲にその固有地盤をもつならば、時間の前後と因果關係とが行爲に於て相媒介せられる筈であり、従つて一方的に時間的繼起の上に因果が

成立するのではなく、却て他方因果に依つて時の前後が定まるといふ關係も、成立するわけだからである。時と因果とは外から結合せられるのでなく、内面的に相媒介する。その媒介者は行爲に外ならない。行爲的媒介によつてのみ時と因果とが内面的に結合せられ、又人間の制作と自然の因果とが相媒介せられる。時間、制作行爲、因果は相俟つて交互媒介の統一を成すのである。

それではそのやうな行爲的媒介の立場から見て、因果は如何なるものと解すべきかといふに、それは端的に、制作行爲の秩序であるといはれるであらう。前述の時間の行爲的媒介による成立に於て、未來の内容を發生するに、過去の否定轉換としての現在の行爲が必然的なる媒介となることは、行爲の自覺に於て動かすべからざる明證的事實であつた。これは現在の行爲が、その未來の内容を結果として發生起發する原因となるといふことである。斯くて因果關係は制作の行爲的秩序を表はすものとなり、時の前後と共に因果の發生關係を直接に捉へしめる。觀想的に捉へようとしても捉へられない因果關係も、行爲的には直接に捉へられるのである。これが、制作行爲と作品の生成との因果關係が、因果の原型と認められる理由である。併し此原型を比論的に自然の生成に投入すると主張する、擬人主義の因果關係に對する説明は、癡に注意した如く認識批判に對して何等の意味をもつものではない。斯かる比論的投入よりも一層深き内面的媒介に於て、行爲と自然との結合を求めなければならぬ。

それならばかやうな制作行爲と自然生成との媒介は何處に存するかといふに、それは外ならぬ行爲そのものの轉換性の中にあるのである。行爲といふものは、單に自然に對立する自己に屬するものではない。それは勿論一方に於て行爲者たる自己に屬する自己の行爲でなければならぬが、他方から見れば、行爲に於て自己は自己に止まるのでな

く、自己を出て自然に入り込みそれにはたつきかけると共に、自然はまた自己の媒介によつて生成變化し、自己をその内に取込むのである。自己がはたらくことが自然のはたらくことであり、自然のはたらくことが自己のはたらくことである、といふ轉換媒介に行爲は始めて成立する。約言すれば行爲に於て、行爲主體たる自己と行爲にはたかられる客體としての自然とが、絶對無により轉換せられて、自己は自然となり自然は自己となるのである。即ち絶對無の轉換に於て自己も自然も否定的に同一となる。それが自然と行爲との比論の根源である。比論は互に外的に對立するものの中に、兩者を含む共通の類的存在の媒介無きに拘らず、構造上秩序の相應比例が成立することを意味するが、その根源は、絶對無の轉換的統一の契機間に成立する秩序の同等に、存するものといはなければならぬ。第一節にはゆる「存在の比論」につきて述べた所も、此外に出でない。更に哲學史上極めて顯著なる一例をとるならば、普通にスピノザの物心並行論と呼ばれるものの根據も、亦斯かる比論に存するのではあるまいか。抑もスピノザの哲學の解釋に於ける種々の困難は、主としてその哲學が如何なる立場で説かれて居るか、といふ觀點を掴まないことに起因すると思はれるが、右の物心並行論の如きも、之を理解する立場を捉へることが最も重要と思はれる。それでは斯かる立場とか觀點とかいふものが、何故に之を捉へるに然かく困難なのであらうか。其理由は簡單にいへば、スピノザ自身が彼のいはゆる第三種の認識たる直觀知の立場に於て説く所を、我々は第二種の理性の立場で解釋しようとするに存する。スピノザを理解するにはスピノザと同じ立場に立つことが必要なのは、甚だ看易き所であらう。然るに我々は此第一要件を閑却して、理性の比量知で彼の思想を解釋しようとするから困難に陥るのである。それでは第三種の認識は、第二種の認識たる理性と如何なる關係に立つかといへば、それは前者が直觀知と稱せられるによつ

て明なる如く、彼にとつて神祕的直觀に屬することは否定出來ない。併しスピノザがそれと理性との關係を、比例の解を實例に引いて説明して居る所から見れば、我々は兩者を辯證法的に絶對無の超越的統一と相對的有の同一性的論理的秩序との關係と解することが出来るのも事實である。果してさうであるとすれば、物心の並行を成立せしめる實體の統一は、實は絶對無の統一を核心とし、いはゆる身心脱落底に於ける物心の轉換統一に於て、我々に現前するものでなければならぬ。物の秩序と觀念の秩序とが比論的に同一といはれるのは、理性的推論の立場で成立つ事ではなく、身心脱落の行に現前する事態であらう。それは單なる觀想でなくして行禪の行爲的立場であること、スピノザの直觀知が即ち人間の解脱として最高善の行であり、それは倫理學の目標であり原理であることを考へるならば、更に疑を容れる餘地は無いであらう。私はこれが行爲の絶對轉換による物心の並行であり比論であり、自然因果と制作行爲との比論の根柢に外ならないと思ふ。スピノザが理性の立場で説く所産的自然の因果の必然關係は、能産的自然の絶對的立場に於ては即自由たるのも、此絶對無の轉換に依るのではないか。何等の恣意を容れない必然の因果關係こそ、絶對轉換の行爲の媒介面としてそのまゝ自由でなければならぬ。併し斯く自覺するのが既に行爲の絶對轉換の立場に屬することを思ふならば、こゝに因果と行爲との關係を理解する鍵が見出される筈である。何となれば、必然の因果關係といふのは、解脱的行爲の絶對自由の自覺（直觀知）の立場から見たものであるから、それは自由行爲の前にあつて外から之を制限するものでなく、却て自由行爲の内に存する否定契機に過ぎない、即ち因果の必然が先にあつて、それが自由に轉ぜられるのではなく、自由の行爲がその成立の媒介として、却て否定的なる因果の必然を、自己の内に因果即自己として認めるのだからである。斯くて行爲の否定的媒介が自然の因果と解せられることにより、後

者はそれと轉換的に合一する自己の自由なる行爲の制作的肯定面と比論的に對應することになる。制作を自然に比論的に投入するのでなく、逆に制作行爲が必然に自然の因果をその否定面として轉換合一的に伴ふのである。それは行爲の否定契機として自己に對立し自己の隨意を否定するもの、更にいへば行爲に於てその自己肯定的媒介性を失つた自己疎外的殘遺ともいふべきものである。即ち過去の否定的肯定としての持續に對し、行爲の未來的創造をその否定的媒介として認めず、飽くまで持續に固執したゞ持續の媒介としてその表面に於ける様態の變化を認めるに止まる如き抽象的立場から、持續の自己同一的契機たる實體に即し、様態の變化をその基體の同一性に償還的に還元するとき、その過去の前狀態が原因として、結果たる未來的後狀態と必然的に結合せられるのである。これは構造上正に、既述の時間的發展に於ける、過去から未來への持續的發展に對應する。具體的行爲の立場に於ては時間の前後と因果とは同一に歸するのであつて、前者は單に直接的に過去と未來との同一性上の差別に着目し、後者はその不可離なる媒介統一を同一性的に見たものである。別に前者に何物かが外から加はることによつて、後者の結合が生ずるのでなく、寧ろ後者の具體的統一の抽象的否定的契機として、前者が區別せられ對立せしめられるに過ぎない。而して更にそれと似た關係が、具體的媒介としての行爲と、抽象的否定的契機としての因果（從つて時の繼起）との間にも成立するのである。

因果は制作行爲の秩序を否定的に、その行爲性から抽象して自然の生成の秩序に轉じ、行爲主體に否定的に對立する必然關係として之を獨立的に見たものである。その成立する立場は自然であるけれども、その秩序の内容は行爲の主體的制作行爲の秩序の反映に外ならない。自然そのものに何ものかが外から加はつて因果が成立するのでなく、逆

に行爲の抽象否定により、自然の立場が否定契機から獨立存在に轉ぜられ、而も却てそれに制作行爲の秩序が因果として歸屬せしめられること、恰も今述べた因果と時間との具體的媒介對抽象的契機の關係に類する。こゝに、具體的なる媒介は絶對無の主體的轉換に由來する爲に、却て抽象的なる客觀的存在の場面から消え、後者のみがそれ自身に於て成立するか如き顛倒が、いはゆる自然的態度に現れるのである。併しこの立場に於ては如何にするも、具體的媒介統一の原理は見出されない。實證主義は却てこれを直接確實なる經驗の層として記述するのであるけれども、その含む關係自身が二律背反を招來し、必然に辯證論に陥ることは、前に時の持続と發展とに關して見た如くである。之を超越するのは自然的態度の辯證法的否定、その顛倒を更に顛倒する行爲的媒介の外にはない。そこに於ていはゆる説明の因果關係が、行爲の制作的秩序の自然に轉ぜられたものとして現れる。それ故制作秩序としての技術が、自然の生成秩序としての因果の有目的應用であるといふ常識の自然的態度も、矢張具體的に見れば實は顛倒なのである。つて、却て逆に制作行爲の技術的秩序が、自然の因果的秩序の具體的媒介となるのである。若し之を常識の如く反對に考へるならば、如何にして技術が、自然に存在しなかつたものを自然の内に制出するかは、説明が出來まい。恰も藝術を自然の模倣と考へるのみでは、却て藝術が自然を超え自然の上に創造を加へることにより、逆に藝術こそ自然の典型であり、自然はその不完全なる模倣に過ぎないといふ逆説を轉換的に成立せしめることを、如何にするも理解し得ないのと同様である。技術こそ却て自然の生成の媒介なのである。自然認識に於ける實驗の重要な意義は、それによつて、人間の制作行爲の媒介によることなくしては、自然自ら示すことの出來ないその内が、開き示されると考へられる所にあるのであるが、併し若しも常識の立場で考へる如くに、實驗説明の層に對する觀察記述の層に於

ては、自然がそのまま顯はになつて居るものとするならば、その層から得られた實驗裝置の記述的機構が、如何にしてその裝置のはたらきにより、自然そのものの立場で今まで顯はになることが出来なかつた自然の隠された内奥に進み入り、之を自然の表面に顯はし出すことが出来るか、不可解でなければならぬ。こゝにボーアのいはゆる對應原理の、單に量子論に限られざる廣く深き意味が存すると思はれるが、その理解は斯かる立場では出来ないであらう。實は觀察記述の直接經驗の層が、既に具體的には制作的行爲的なのであつて、ただその具體的媒介が否定面の一方に抽象せられて居たに過ぎない。それが具體的に媒介を自覺すれば初から制作的なのである。それであるから此立場を更に有意的に推進めることにより、實驗説明の層が發展せしめられ、いはゆる自然の内奥が顯はにせられるのである。

斯くいふのは此兩層の區別が無いとか、自然には表面も中核も無いとかいふのではない。却て斯かる區別が、媒介の否定的構造に於て、抽象的契機と具體的媒介とが區別せられるに依り、轉換的統一の段階の相違として確立せられることを意味する。單に區別對立を没して無媒介の融一に歸入する神祕主義に反し、辯證法の立場は對立契機を飽くまで區別し確立することにより、眞に具體的なる媒介統一を轉換行爲の立場に於て自覺するのである。斯かる立場から見ると、觀察記述の直接經驗の層はそれだけで具體的に成立するものでなく、實は技術的制作行爲の媒介に於て成立するといふのである。此事は今日の知覺心理學が主觀のたる態度に相關的に、知覺せられる對象の形態が變化することを示した顯著な實驗によつても實證せられる。知覺の如き直接の經驗が決して單に受容されたものでなく、受容即自發的に主觀(寧ろ行爲主體)の能動的態度により媒介せられ作爲せられたものなること、即ち制作の成果なることが、それによつて示されるのである。一般の本質的にいつても、受容の意識は受容性そのものに止まるものでなく、受容即

能動の否定的統一でなければならぬことは疑はれない。併し同時に受容性に對する自發性の能動といへども、却て否定契機として受容性を媒介にもつのでなければ、いはゆる直觀知の神祕主義に陥る。それは自發即受容、或は受容的自發性、でなければならぬこと、受容性もなほ自發的受容性でなければならぬに對應する。技術といふのは正に斯かる受容的自發性の概念である。何となれば、それは行爲の秩序として自發的であるけれども、而もその目的とする制作は、自然の否定契機に従ひそれに隨順するものとして、因果的客觀的秩序に表はされるのだからである。而して斯く否定的媒介の具體的段階として區別せられるが故に、認識の諸段階が對立しながら相媒介し、互に統一せられるのである。技術の概念は自覺的に自然と行爲とを媒介し、自らは制作の因果的秩序を表はすものとして、却て因果的制作的秩序たる行爲の、裏返されたものとなる。何れも媒介的ではあるが、行爲は否定的肯定であり技術は肯定的否定である點に、なほ具體的と抽象的との差別を存する。行爲の目的は絶對否定の永遠の實現であり、技術の目的は限られた制作にある所以である。或はアリストテレスの區別した如く、行爲に於ては目的が自己の内にあり、制作に於ては目的が外にあるといふこともいはれよう。何となれば後者に於ては、前者に於ける如く目的が絶對無の現成として行爲に超越即內在的に内在するのでなく、目的は外から規定せられ抽象的に限定せられるのだからである。而も我々の如くに行爲を具體的に現實の歴史に即して考へるならば、行爲も制作の絶對否定としてのみ具體的たり得ること、否定的肯定が肯定的否定の轉換としてでなければ媒介的に成立し得ないことに、對應する。斯くて總てが歴史の絶對媒介に歸入するのである。自然もその意味に於て歴史の否定契機として歴史に媒介せられる。論理的に自然から歴史に進むには、前者の辯證論から行爲的絶對否定に於て後者に達するのであるが、併し此進行は同時に歴史の自己還歸

として、初から自然が歴史的媒介の否定契機たるを、その具體的根柢に還元することでなければならぬ。自然の因果は斯かる意味に於て歴史的行為の契機として、それに媒介せられて成立するのである。即ち因果が歴史の媒介に於て成立するのであつて、逆に歴史が因果に於て成立するのではない。こゝに自然史觀や唯物史觀の限界がある。

因果は右の如く歴史的行為の否定契機として、後者により媒介せられたものとしてのみ具體的に成立するのである。其故その項となる自然現象は、行為から獨立にして却て之を否定するものとして、反主體的に對立する客體に屬するものと思惟せられながら、その項の間の關係そのものは、媒介の綜合的統一として飽くまで制作行為の轉換的立場に立つのである。それは客體主體の轉換的統一としての絶對無の行為的現成を、客觀的基體の同一性の方向に否定的に抽象したものといはれる。約言すれば因果の判断は、主語を自然の基體にもち、述語を行為の主體にもつといふことが出来る。その辯證法的構造は甚だ明白であつて、之を同一性的に理解する能はざるは當然でなければならぬ。之を單に客體的とすることも主體的とすることも出来ず、又之を單に經驗的とするも論理的とするも、何れもその本質を逸することになる所以である。因果を何等かの範圍に於て認めなければならぬ經驗科學が、決して單に實證的記述に止まることが出来ず、それが體系的統一をもたなければならぬ限り、必然に説明的となり因果的となる爲に、その公理公準に辯證法的行為的統一を綜合原理として掲げ、體系の組織を同一性論理の演繹に委ねるのは、其當然の結果である。カント以來認識論に於て重要な位置を占める綜合の概念は、カントに於ける如く單に受容せられた感覺の多様を結合する、といふ如き意味に止まることは出来ぬ。主體客體の轉換としての行為に於ける否定的媒介の統一とならなければ、それは認識の客觀性の原理となることは不可能である。その轉換的媒介の制作行為的内容が因果の

概念に結晶するのであるから、此概念が認識論の中心に問題となるのも當然でなければならぬ。併しそれが行爲の主體的媒介を地盤としながら、却てそれを反主體性の方向に否定抽象したものととして、矛盾的構造をもつことが、その問題を解決の極めて困難なるものたらしめたのである。因果は主體性を否定せられた主體的行爲の媒介に外ならぬ。それが自然に屬するものでありながら、自然そのものが却て主體的行爲の否定契機であるから、必然に行爲の否定的媒介をその綜合の原理としなければならぬ理由が、こゝに認められるであらう。行爲の媒介を意味しながら行爲性主體性を否定して、之を反主體的自然に轉じたものが、すなはち因果である。技術といふのは之を更に再び行爲主體の方向へ復歸せしめながら、而もなほ主體性そのものの立場からでなく、單にその媒介たる否定契機の方向から、換言すれば、自然の方向から、之を規定したものである。技術に於て行爲主體は、その制作行爲に際し自己を否定的にそれに隨順せしむべき自然の規定を見出すのである。それは行爲の否定性から行爲そのものを見たものといはれる。故にそれは飽くまで主體に屬し、主體の媒介に於て始めて現實となるのであつて、それ自身では主體の否定的規定として抽象的であり可能的たるに止まる。それが現實の歴史的建設行爲の倫理の具體性に對する抽象契機たること、前述の如くなる所以である。併しながら裏からいへば、倫理的行爲の具體的現實態は、必然にその媒介契機として、却てその否定態たる自然因果の認識と、その立場から規定せられた技術の否定的可能的媒介性を、無視することとは出来ない。斯かる因果の認識と技術とを否定契機としない行爲は、全然自己の媒介性を自覺することなく、行爲の結果の因果的制作的見通しを有しない盲動であるから、それは到底自覺的理性的なる倫理的行爲といふことが出来ない。勿論因果の認識や技術は行爲の否定面に屬するのであつて、それが絶對否定的に否定即肯定せられて始めて行爲

の現實が成立するのであるから、その具體化は決してそれ等の抽象契機の方から起るのでなく、逆に絶對無の方から轉換的に起るのでなければならぬ。決して技術的認識の集積結合により倫理の内容が決定せられるのではない。即ち兩者の間には否定の深淵があつて之を隔てるのである。其間に連続的の推移はあり得ない。科學技術の本來含むところの二律背反が、それ等を自己否定に導き、その絶對否定的肯定の轉換媒介が始めて之を回復甦生せしめるのであるから、この絶對無の現成たる倫理的行爲は、科學技術の絶對否定の位置に立つわけである。

以上我々は行爲に對する因果、倫理に對する技術、歴史に對する自然の關係を見て來たのであるが、其際我々は常識の自然的態度をその含む矛盾に從つて自己否定せしめ、轉換行爲の自覺の立場からそれを解釋し直したのであつて、其結果そこに現れる諸概念も、その素朴的獨斷の意味を轉換せられ、單に抽象的なるものから具體的なるものが集積綜合的に思惟せられるのでなく、逆に具體的絶對的なるものの否定的媒介契機として、抽象的相對的なるものが規定せられたのである。従つて自然の因果とか制作の技術とかいつても、之をそれ自身に成立する獨立的基礎的なるものとして常識的に認め、その上に具體的なる歴史や倫理を建てようとしたのではない。逆に前者の抽象性が含む所の二律背反的矛盾性を展開することにより、それを自己否定に導き、而して更にその否定を絶對否定的肯定に轉ずるものとして、行爲的轉換の立場から、後者の具體的なる媒介を捉へ、その媒介の否定契機として抽象的なる前者の意味を規定したのである。これが歴史主義的行爲主義的批判の、絶對批判たる所以である。而して更に此絶對批判主義の立場から見ると、自然とか因果とか技術とかいふ概念も、常識的にいはゆる自然、因果、技術と呼ばれるものに限られるべき理由を失ひ、廣く歴史的倫理的行爲の否定契機たるものを一般に意味することが出来るやうになる。即ち具體的に

いへば、此様な批判的意味に於ては、決して物質的自然やその因果なり制作技術なりに限ることなく、社會的生活の自然に屬する經濟を始め、一般に歴史の現實の行爲的建設に對する否定契機を總て、此等の概念に包括することが出来るのである。それ等は皆今まで述べたやうな論理的構造に於て、いはゆる物質的自然に屬する此等の概念内容と何等異なる所がないことは、その概念の本質上當然でなければならぬ。否、斯かる歴史的自然の方が、物質的自然よりも一層具體的であり、主體的歴史行爲の否定契機たる意味を、より具體的に顯はすのである。寧ろ斯かる歴史的自然の、更に抽象的に非歴史化非時間化せられたものとして、物質的自然が考へられるといふべきである。否、更にそれどころではなく、物質といふ概念自身が、歴史化せられて社會的意味をもつに至つて居ることは、今日改めていふを俟たぬ所である。併しそれによつて、此等の概念の歴史行爲に對する否定契機の意味は、一層明に認められなければならぬ。それは媒介として行爲に不可欠なるものであり、行爲の否定契機としての本質上、行爲に對立してその恣意を制限するものであつて、行爲は決して之を無視することが出来るものでなく、却てこれに隨順することにより絕對否定的に之を自己に轉ずることが出来るに止まる。而もその自然的客觀的規定が、却て歴史の制約を受けるものとして歴史的であり、行爲の媒介に於て始めて成立したものであることは、いはゆる物質的自然の場合よりも歴史的自然に於ては一層明白でなければならぬ。何となれば、それは行爲主體を否定するものでありながら却て行爲主體の媒介となるものであるばかりでなく、その存在規定自身が實際に行爲に媒介せられて歴史的に成立するものだからである。その意味に於てそれは行爲から出て行爲に歸り、否定的に行爲に對立することが却て行爲を歴史的に發展せしめるものなのである。自然といひ物質といひ、飽くまで歴史行爲の否定契機以外のものではない。それだからこそ行爲

はそれに否定的に媒介せられることに於てそれを超え、却てそれを自己に轉ずることが出来るのである。その關係は恰も前に述べた過去の未來への轉換に相應する。過去は現在の行爲の否定契機として、自然或は物質に對應せしめられる。或は物質、自然は過去のであり持続的であるといはれる。それに對し未來は具體的には行爲の目的となるものであり、現在に於ける永遠の現成として希望の創造的對象たるものであるから、従つて行爲的であり主體的であり、更に倫理的である。併しそれが行爲から抽象せられ過去の持続發展として見られ、ば、常識的に解せられた客觀的歴史發展に相應する。因果とか技術とかいふ概念の位置はこれに相當するであらう。何となればそれ等の概念は、本質的構造上行爲的なるものを、行爲から抽象して見たものだからである。過去から未來への持続は、物質乃至自然の基體的同一性の上で、因果的變化が行爲の媒介を抽象した發展、として成立すると考へられ、技術は更に之を一步行爲に近づけて主體化し、限定せられた制作の秩序として之を見るものといはれるであらう。併しその總てが、現在に於ける絶對無の現成としての行爲の立場から、永遠の還相として媒介せられなければならぬことは明である。斯くてそれは倫理の媒介に轉ぜられるのである。

過去が未來にまで持続するものとして自己同一的なる基體といふ立場から見られるならば、却て過去と未來とは無差別的となり並列的となつて、時間性を失ひ同時存在に化する。それは時間の空間化である。右に述べた自然や物質が、行爲から抽象せられた基體的なるものとして、空間性を本質的規定とする所以はこれにより容易に觀取せられる。然るに此空間性自然性を歴史行爲に即して見るならば、行爲の否定契機としての傳統慣習を持續的に維持し、不變同一なる基體として個人の行爲を支へ、空間的に同時存在として過去と未來とを現在に並存對立せしめる種族と

いふものに對應せしめられる。それは國家に於て人類の立場に永遠化せられるものとして、過去と未來との無差別的並列を、倫理的行爲の建設希望に於て永遠の還相たらしめる媒介作用の否定契機を意味する。何故歴史が斯かる種族化せられた人間と共に始まるかは、我々の説明する能はざる所なること、物質が化學的に種化せられ自然が物理的にも生物的にも種化せられることが、説明を絶すると一般である。我々はその「何故」を斷念して、それが「如何」にあり、「如何」に變移し、「如何」に相互相關係するかを認識しようと努める外無い。とにかく歴史が斯かる種族社會の、內的に個人の共存であり外的に多數社會の共存である如き空間複合的基體をその自然的基體として成立することは、動かすことの出来ない事實である。我々は之を歴史的に承認しなければならぬ。併し歴史は自然ではない。斯かる自然的基體を認めること自身が歴史の立場に屬するのであつて、それは行爲の媒介に對する否定契機として捉へられるのである。種族を知るのも個人の行爲的自覺によること、自然も、技術的制作行爲か藝術的制作行爲か（寧ろ初は此兩者が分たれない統一的な制作行爲）の否定契機として、我々の對象となる如くである。併し此様な個人の種族に對する行爲的自立は、外的なる種族相互間の對立に相即して必然に發生するのであつて、それが歴史の成立を媒介するのである。何となれば、歴史は行爲なくして成立せず、それが自然との相違であり、而して行爲は個人なくしてあり得ないからである。併し斯くいふも、行爲は單にいはゆる個人にのみ屬するといふのではない。却て個人は未來的否定の主體として、それに對立する過去の種族をその基體にもち、それと交互否定的に轉換せられることにより、絶對無の還相として現在の媒介に入るから、具體的に主體性を得るのである。それは自己を失ふことによつて却て自己を獲得するといはれる所以である。併し斯かる意味に於て絶對無の現成たる個人は、その絶對性を却て種族の否定的媒介

に於てのみ實現するのであるから、同時に種族を自己に轉じ、種族が絶對否定的に肯定せられた國家を、その具體的内容とするのでなければならぬ。國家が個人の具體的自己と考へられる所以である。國家は種族の過去と個人の未來との、現在の行爲に於て絶對無たる永遠の轉換により媒介せられた統一として、絶對普遍の類たる位置に立つ。それは種族が個人の否定行爲を媒介として、人類の立場に高められたものに外ならない。國家が種族の自然的基體の絶對否定的に主體化せられたものとして、個人と同即異、異即同の否定的媒介的統一をなす所以である。斯くて個人の倫理的行爲は、國家の政治的行爲と二即一、一即二の統一をなす。善き個人は善き國家に於てでなければあり得ない如くに、善き國家は善き個人によつてでなければあり得ない所以である。此様に個人の倫理的行爲が國家の政治的行爲と相即するのが、行爲の最も具體的なる構造である。それは、個人の行爲でありながら却て同時に國家の政治的行爲たる意味をもつが故に、國家を具體的なる主體とするものと一般に認められる所の歴史の、建設をなすのである。國家はもと種族の絶對否定的に肯定せられたものであるから、それは互に種的に對立して、諸國家間の國際關係を成立せしめる。而して國內政治と國際政治と相關なることも、種の内外二面に互る相關の對立性の必然の結果でなければならぬ。それが人類的絶對普遍の立場に媒介せられることを、國家の成立と認めるならば、種族の傳統的生内容が個人の自由創造によつて否定的に媒介せられたものとしての文化を以て、政治の主體的側面を形造るものと解することは當然でなければならぬ。政治は國家に屬するも、種族の對外的對立と内部的統制との方向が、絶對否定的に肯定せられた否定契機として、なほ權力關係を含む。これに對し此二重の對立を絶對否定的に否定する主體そのものの媒介性が、個人の自由なる創意の優越する文化を形造る。政治と文化とは國家の種族的契機と人類的契機とに相當し、

前者は否定的媒介的であり後者は肯定的媒介的である二面として、互に區別せられつつ却て統一せられる。而してその轉換の媒介者は個人に外ならない。その意味に於て個人は國家を永遠の人類に媒介する倫理的行爲主體であり、國家も之を媒介として具體的に國家となり政治的行爲の主體（主體を成すゆゑである）である。政治が倫理を離れれば、國家は人類の立場から顛落して單なる種族となり、政治は文化の媒介を失ひ權力は正義の根據を失はなければならぬ。歴史は過去の契機から見れば常に否定せらるべきものとして、斯かる自己疎外の自然的存在に墮して居るが、その未來的契機から見れば、必然に絶對轉換の行爲的當爲を含む。斯かる存在と當爲との絶對否定的媒介統一が歴史なのである。それであるから、それは歴史に先在する目的に向ふ進歩ではなく（斯かるものは歴史の否定に導くこと前に見た所である）、却て歴史そのものの否定的媒介に於て、未來的内容の創造をなす創造的行爲的發展でなければならぬ。目的は永遠から先在的に定立せられるのでなく、却て歴史的行爲的に創造せられるのである。如何に舊き價值が否定せられても、それはなほ否定契機として新しき立場に媒介せられ、其限り保存せられるのであつて、それと共に之を否定する新しき立場が、如何に舊き立場から見ても一見無價值であり、粗野に見えても、それが否定的媒介の立場である限りは、必然に新しき價值を創造すると希望せられるのでなければならぬ。否、創造は既に舊きものの否定の中に含まれた新しきものの、轉換せられた立場からの發見であること、前に見た所である。新舊の價值は夫々獨自なるものとして永遠に觸れるのであつて、之を質的に比較し軒輊することは出来ない。併し新しきものは常に舊きものを媒介として創造せられるのであるから、次元の高次といふ意味に於て、より豊富なる可能性を含む。即ち創造的具體性に於て、新しき價值は舊き價值に優るのである。歴史の行爲的發展は斯かる意味に於て、各時代の絶對性と相對的進歩性とを綜合

するといふことも出来るであらう。斯かる意味の創造的の行爲的發展は、歴史を歴史的たらしめるものであるから、如何に永遠を歴史の根柢とするも、却て永遠の還相として此行爲的發展を認めなければならぬ。それこそが絶対にして相對、相對にして絶対なのである。歴史主義の徹底は斯かる媒介の立場を歸結とする。それは明白にはゆる歴史主義の超越であること、今まで論じた如くである。倫理は歴史主義の立場に於て、歴史主義を絶対否定することにより相對即絶対の立場を獲得するのである。たゞその絶対は同時に絶対即相對として相對に還相しなければならぬから、永遠の信仰を現在の行爲により實證する未來への希望であり、その希望の達成に對する約束への感謝報恩の精進でなければならぬ。斯かる立場に於てのみ、尊敬すべきトロエルテュの一生の努力であつた、歴史主義の倫理的超越が、可能となるのである。彼の力作たる『歴史主義とその問題』(一九二二年)は、『基督教の絶対性と宗教史』(一九〇一年)以來自らに課した此問題を解決しようとして、宗教史から廣く歴史哲學の立場に出で、デイルタイ以來の歴史主義の超克の問題に進んだものである。併しその解決を意圖する講演『倫理學と歴史哲學』を主内容とする彼の遺著『歴史主義の超克』(一九二四年)の中に暗示された倫理の立場は、宗教史の比較型觀を媒介とする綜合の倫理的確信を以て基督教の絶対性を提へんとした初の立場と同じく、主觀的確信の域を脱しない。尤も此書は彼の死後公にせられたものとして、その表題が彼の意に副はぬものではないかといふ疑を提出し、彼の意圖が必ずしも歴史主義の超克にあつたのではないとする主張もある。實際「我々の知識と思惟との原理的なる歴史化」を意味するものとしての歴史主義は、トロエルテュの超克しようとしたものではなく、飽くまで維持しようとしたものであるであらう。併し同時に彼が此名を以て自己の立場を非難せられたやうな、相對主義の意味に於ける歴史主義が、それを超克することこそ彼の一生

の課題であつたことも疑はれない(ホイッシ『歴史主義の危機』参照)。其故歴史主義に於て歴史主義を超えるのが、彼の問題であつたといふべきでもあらう。併し彼の惜むべき急逝が十分にその思想を展開する時を彼から奪つたことは事實であるとはいへ、此問題解決の立場そのものが彼に十分獲得せられて居たかどうか、なほ疑なきを得ない。それといふのは、倫理に歴史哲學の基礎を求め、文化綜合の建設的立場を以て歴史主義の超克を圖つたことは、正しき觀點を捉へたものであるとしても、その倫理が絶対無の轉換の立場に立つのでなく、プロテスタント的乃至カント的主觀主義の立場に立つものである限り、歴史主義の相對論に換へるに主觀主義の相對論を以てするといふ結果に陥り、超越即内在の轉換を自證することなく、單に相對的内在の立場から要請乃至信念を主張するに止まる外ないと思はれるからである。こゝに彼の自由主義的歴史主義が宗教史家の非難を招き、彼の信仰が基督教でないといふ批評を受けたる理由がある。私は彼の意圖した歴史主義の倫理的超克が、以上述べたやうな永遠の往相即還相の立場に於て始めて達せられるのではないかと思ふ。これ此小論を以て彼の遺した問題を解き得るか、ひそかに考へる所以である。

(十五、八、廿七)