

スの收斂性が鋭く、その尖端が深く絶對的非合理者に觸れる強度が却つてパトスの公共性に正比例するのである。パトスの公共性は決してパトスの個別性の鈍麻乃至消滅に依つて成立するのではなくして、却つてパトスの個別性に依るのである。個人と個人とが和して同ぜざることの眞の意味は此處になければならない。歴史現象に於ける陽の下に新しきものなしといふ事を日に新しといふ事とは、前者が念々等しく非合理的絶對者に觸れてこれに撃たれることを指し、後者がその接觸と衝撃との仕方の個別的相違を示すものとするならば、決して相互に矛盾する事柄ではなくして、却つて互に他を實證するものである。此の様にしてパトスの側面に於ては眞の *Einsamkeit* に依つて始めて眞の *Gemeinsamkeit* が發達せられるのである。換言すれば又眞の *Gemeinsamkeit* に徹する事が眞の *Einsamkeit* に徹する所以に外ならない。かくの如き個と普遍との關係は其處に何等の論理的媒介の解釋を容れる餘地がなく、寧ろ直接的無媒介的なる接觸と衝撃とである。それを論理的に媒介せんとすれば却つて畢竟その眞相を把握するを得なくなる。此の意味に於て、此の接觸と衝撃とはそれ自身全く非合理的であると云はざるを得ない。

以上の敘述に依つて、人間の個別性は自己の個別性を何等傷ふことなしに、否却つて自己の個別性に徹することに依つて、眞に普遍性に達し得ることを論じた積りである。ところで、人間の存在性が既に社會的歴史的存在であると云はれる場合、我々は更に別の方向に於て又個としての人間が普遍性に接する側面を見なければならぬ。嚮に我々が行爲的知的働く場所としての有意義性と呼んだ側面が即ちそれで

ある。嚮に述べた通りパトスの鋭さと深さとが普遍者への接觸度の強さを規定するのであるが、併し如何なる程度に於ても普遍者に觸れざる個といふ如きものは實は空虚にして抽象的なる個に過ぎない。これと同時に又、他の側面に於て有意義性を全然撥無する個といふ如きものも亦單に空虚抽象的なる個に過ぎない。扱有意義性なるものは收斂的パトスの方向に對して個的人間の發散的方向を示すものである。

ドイツ語に於て *Bedeutung* の *Sinn* に對する關係は個の全に對する關係であり、*Bedeutungsart* は此の關係に於て成立するものであつた。かくの如き有意義性の性格は *mutatis mutandis* に我々の場合の有意義性にも相應するのである。此の意味に於て有意義性は個にして種であり、同時に種にして類なる意味を有つてゐる。換言すれば有意義性はパトスの個を何等か類的なるものに媒介するのであるが、併し元來此の有意義性には何等の幅員もなく、其の地帯は零なること嚮に述べた通りである。随つてかくの如きものは個の側面から見れば類的種の意味を有ち、類的側面から見れば種的個の意味を有するものであつて、然も實はその孰れでもなく且つその孰れでもあるといふのがこの眞相なのである。行爲的知とは即ちかくの如き有意義性の地帯に於て働く知なのである。此の事を我々は先づ個人と社會との關係に於て見ることが出来る。今先づ、個人と社會との關係に於て、類的なる人類社會と個人との間に漸次類的種としての國家、種としての民族といふ如きものを一應考へること、出来るであらう。併し乍ら知の根源的形態に即して此の間の事象を具體的に分析する時、かくの如き圖式的關係は如何なる意味を有つてあらうか。今種としての民族の最も類型的緊密なるものとして假りに氏族乃至家のトーテム

的結合を考へることは一應許されるであらう。ところで併しながら、種としての民族といふものも一旦かかるトーテム主義的結合といふ如きもの迄降つて來る時、それは如何なる意味のものとなるであらうか。トーテム主義研究の比較的新しき成果としてゴードンウェーザーの如き人の云ふ所に依れば次の如きものである。トーテム主義なる語の定義に依つて現象の具體的内容を示すことは出來ない。何故ならば、トーテム主義の具體的内容は處と人との依つて異なるからである。それ故内容は極めて一般的なる語に依つて現はされるより外仕方がない。ところで種々なる文化複合に於ける共通因子が一般にトーテム主義と呼ばれる場合、これは或る宗教的現象と或る社會的現象との結合である。トーテム主義を定義する場合に此の結合を——即ち或る具體的因子の總計よりも一種の關係を——意味するものとすれば、これは許多の異種の具體的内容を包括するに足るであらう。然るに普通の用語法ではトーテム主義は社會的側面と宗教的側面とを有し、此の二つは相結合する二つの因子であるとされる。けれ共多くの事例に於て宗教的側面は非常に薄弱である。トーテムが紋章である場合にはその宗教的價值は極めて僅少であるし、又單なる名稱としてのトーテムに於ては宗教的意義は全く無い。かくてトーテム主義の意味を十分に廣くする爲めには宗教的といふ點は除外されねばならない。併し宗教的でないとするればそれは何なのであるか。トーテム地域の或るもの——そのすべてでなく——に於て宗教的意義を裝ふ如き對象なり象徴なりを見るに、それが果して宗教的であるか否かは問はず、これ等のものは、それが屬する人々にとつては或る情緒的價值 (emotional values) を示すものなることがわかる。のみならず「トーテム

複合は常に處と共に變ずるに止まらず、時と共に亦變化するのである。トーテム的なる結合乃至同化は斷えず變化するものである。發展段階が消滅して新しき段階が出現し、或は或る特徴が後退して或る特徴が顯著になる。かくて嚮に地域的變化を避けた如く時間的變化をも避ける爲めにはトーテム主義なる語を、靜的情況 (static situation) ではなく動的情況 (dynamic situation) を、即ち傾向 (tendency) 乃至過程 (process) を示すものとせねばならない。かくてトーテム主義の定義としてゴードンウェーザーは、先づ「トーテム主義とは、一定の社會的單位が、情緒的價值を有する對象及び象徴と結合せんとする傾向を謂ふ」とするのである。ところが又、トーテム的過程は社會的單位といふ側面よりも寧ろ「對象及び象徴」といふ側面からも眺められる。かく見る時過程は社會化の過程となるのである。此處に謂ふ社會的單位とは子孫に依つて繼承されるところの一定の社會群であるからして、此の社會化は一般的に云はれるよりも寧ろ特殊のと云はるべきである。かくしてトーテム主義の定義は次の如くになる。「トーテム主義とは情緒的價值ある對象及び象徴の特殊的社會化の過程である」。併しながら「社會化」といふ言葉はそれ自身の中に既に過程の意味を含んでゐると考へられる。然るに「情緒的價值ある對象及び象徴」といふのは、心理的見地から見れば單に情緒的價值を指すものとされる。かくて最後にゴードンウェーザーに依ると、トーテム主義の定義は、簡潔に且つ最も普遍的にして純粹に心理學的なる用語を以てするならば「トーテム主義とは情緒的價值の特殊的社會化である」とす可きであるといふのである。

以上比較的長くゴールドゥンウェーザーの所説を引用したのであるが、かかる個別科學の實證的研究に對して私は何等批評を加ふべき資格を有たないものである。が同時に又一方に於て哲學は必ずしも實證科學の所論の内容に追隨すべきものとも考へない。唯我々はかかる實證科學の議論の中に如何なる哲學的意味が潜在して居り、又かかる實證科學上の議論が如何なる哲學的事象の方向を暗示してゐるかを別決すれば足るのである。ところでゴールドゥンウェーザーの如き人をしてトイテミズムなるものの上述の如くに解釋するに到らしめたといふことは如何なる哲學的事象を暗示してゐるものなのであらうか。民族の種としての意味といふ如きものも、言はばその最も典型的なる、又はその最も根源的なる姿の、少く共ひとつとして、ゴールドゥンウェーザーの謂ふ如きトイテミズムに到達せざるを得ないといふ點に於て、哲學的には如何なる意味を負ふものとなるであらうか。ゴールドゥンウェーザーの説に従ふならば、トイテミズムは決して靜止的なる一定の社會組織といふ如きものではなくして、所謂情緒的價値の極めて動的なる社會化の過程に外ならぬのである。かかるものの最も根源的なる姿は哲學的には何を指さうとしてゐるのであるか。吾々はこれを有意義性に於て働く行爲的知であると考へるのである。元來具體的根源的なる様相に於ける人間にとつて、種乃至類的種といふ如きものは畢竟概念的擬制の如きものに過ぎない。蓋し具體的根源的なる様相に於ける人間にとつて種的なる働きを有つものは實は何等の領域もなく地帯零なる有意義性に於て働くものに外ならない。民族よりトイテミズムに到り、トイテ

ミズムを更に追究して畢竟かかる有意義性を暗示するといふことは決して偶然ではないのである。かくの如くにして具體的人間にとつては個を類的なるものに媒介する種乃至類的種といふものは場所なき場所として地帯零なる有意義性に於て働く行爲的知そのものに外ならぬのである。眞に動的なる意義地帯が幅員零であるといふことは、かかるものが種にして個であり、種にして類であると同時に、又種にして個ならず種にして類でないといふことを示してゐるのである。かかる意味に於ける種なるものは、それ故、類と個との間に種として第三の領域を有することに依つて兩者を媒介するといふ如きものではあり得ない。領域有る第三のものがそれだけとして媒介力を有たぬことは、かかるものと前二者との間に更に第四第五の媒介者を要求して無限に到るべきことからして明かである。純粹に動的なる知の働く領域が、有意義性として場所を喪ひ地帯を零とすることに依つて、行爲的知は個と類とを隔て且つ結び、否定に於て肯定し肯定に於て否定するといふ眞に動的なる媒介力を發揮するのである。

扱人間の人間性が個性を除外して考へ得られぬことは上來屢々論及したところである。が之と同時に又、人間は一方に於てその個別的パトスの尖端に於て絶對的非合理者からの衝撃を受けることに依つて念々普遍者に觸れるのであり、他方に於てはその發散的側面に於て有意義性に於ける行爲的知に依つて此の個を媒介して又普遍者に交渉接觸するのである。ところで此の行爲的知及びその働く有意義性地帯はそれ自身種的意味を含むのであるが、かかる種的地帯は決して固定的領域ではなく、零として既に個のものである。かくして人間の人間性は個にして且つ二重の意味に於て普遍的であると云ふ

ことが出来るのである。即ち又人間とは發散を收斂的に統一し同時に收斂を發散的に統一するものと云ふことが出来るのであつて、かかる二方向に向ふ統一の背反緊張の軋轢に於て意義地帯が存在し、其處に行為的知の動的統一の働きが行はれるのである。かかる意味に於て人間は既に種的個であり又個的種であると云ふことが出来る。人間を純粹に個とすることも、又普遍者の單なる分肢とすることも共に抽象なのであつて、眞に具體的な人間は個人的 \parallel 社會的、社會的 \parallel 個人的であるといふことの根據も此の點に歸着するのである。所謂個人は既に個的 \parallel 種的であり又種的 \parallel 個的なのである。

かかる人間にとつては、それが發散的側面に於て接するものは悉く類的意味を有つのであつて、その間に何等種の媒介者として圖式的抽象者の介在を必要としない。此の意味に於て、人類も、社會も、國家も、民族も、家族も、具體的人間にとつては悉く類的意味をもつて迫るのであつて、これ等は、此の壓迫抵抗の軋轢に於て成立する意義地帯を場所とする知的行為に依つて媒介されるといふ點に於ては其間何等の相違もないのである。行為的知が働いてゐるといふことは、此の類的なるものが總じて所謂個人に對して否定的として現はれるといふところに感知され、其間の軋轢に於て意義地帯は成立するのである。即ち凡てこれ等類的なるものの個人に對する現はれ方には強制の意味が離れないのである。法といふものが社會規範として何等かの點で道德を前提し或は道德と連結するといふことは否定出来ないであらう。けれ共かかる法の道德に對する聯關といふ問題に對する解答の如何に拘はらず、法の本質が強制に在るといふこと、或は強制といふことを全く離れては法が法としての意味を失ふといふことは之を

認めざるを得ないであらう。ケルゼンが法を強制規範(Zwangsnorm)としてこれを第一次的法規範(die primäre Rechtsnorm)としたことには重要な事象的意味が含まれてゐると思ふ。國家にも亦道德的側面のあることは勿論否定出来ないが、これと同時に國家が法の強制力に依る秩序維持の國體であり、又法の強制力は國家の權力に依つて支持されるといふことも現實的國家に於ては明かな事實である。

(一) H. Kelsen, *Reine Rechtslehre, Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934, S. 25 f., 30.

(二) フィーアカントは國家は對内的には法國家であり、對外的には權力的性格を有するものとしてゐるのであるが、執れにしても道德的要素の存在に拘はらず國家から強制の要素が離れないことは事實であらう。vgl. A. Vierkandt: *Staat und Gesellschaft*, 3. Aufl., 1929, S. 11 f.

所謂個人にとつて強制的意味を有するものは常に獨り法乃至法を核心とする國家のみに限るのではない。有意義性に於て行為的知の感得する強制感^(一)は單に法的強制に局限せられるものではない。デュルケームは法規、道德、宗教教義、思想發表の記號體系、金融制度等凡そ固定形(farmer cristallisées)を有するものは勿論、何等かかる固定形を有せざるところの社會的潮流(courants sociaux)——即ち或る會合内に於ける熱狂、憤怒、憐憫とか、宗教、政治、文學、藝術等に關する輿論運動とか、又は小兒の受ける教育様式等——の如きも、凡て彼の所謂「社會的事實」(fait social)である限り、その本質は「外的」(extérieur)と云ふの外に「命令的にして強制的なる力」(puissance impérative et coercitive)と云ふ點に存すると云ふのである。デュルケームの思想の根柢が果して我々のそれと同一で

あるか否かといふ點を離れても、デュルケムをしてかかる事を云はしめるのは、人間の具體的形態に存する事象そのものであつて、従つてデュルケムのかかる言説が哲學的に解釋すれば即ち略ぼ我々と同様の方向を指すに到つてゐるのであると考へることが出来る。凡そ何等か社會的なるものは所謂個人にとつては命令力であり強制力であるといふことは、凡そ社會的なるものは悉く個としての人間にとつて直ちに類的意味を有つといふことを示すのであつて、かかる類と個との間に更に、之も亦何等か社會的なるものを種として挿入するといふ如きことは圖式的構成に外ならない。類より種的なるものへ漸次追究して行く場合に、既にして種に到達したと考へられる時は、此のものは最早單なる社會的事實ではなくして行爲的知の化了せざるを得ないことは嚮にトミズムに就て論じた場合の通りである。種といふ如きものを求むれば行爲的知こそ即ちそれであつて、かかる行爲的知は實は有意義性に於ける働きとして類的種であり同時に個的種であると云ふことも出来るものであつて、此處に人間が個人的社會的、主體的客體的と呼ばれ得る根據が存することも亦嚮に述べた通りである。

(1) E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, 7. éd., 1919, p. 6, 19, 150)

以上に依つて我々は知の中から特に行爲的知なるものを捕へ、更にその一面をその輪廓に就て素描したに過ぎない。行爲的知の他の一面として、或は上述の一面への從屬的一面として、更に我々は所謂自然に對する行爲的知をも考へることが出来る。併し此の方面の研究は他の機會に譲らざるを得ない。けれ共、以上大體知を廣く且つ根源的なる意味に解釋した場合の一面に就て論述した積りである。認識

論的なる知識論も實はかかる領域を顧慮し、かかるものとの聯關を明かにしなければ、眞の意味の認識の基礎づけとしては足らざるものがあると思はれる。プラグマティズムの認識論の主題が若し略ぼかかる領域を目ざすもの一つであるとするならば、右の如き意味に於て此の傾向の認識論も亦新しく顧慮されて然るべき理由なしとしないであらう。唯我々が以上に於て見たのは所謂行爲的知なるものの極めて一般的なる形態に過ぎぬのであつて、實はかくの如き行爲的知も現實的には猶ほ極めて種々雑多なる様態を採るのである。その間の分析は擧げてこれを他日に譲らねばならない。

扱上來述べた如く行爲的知は地帯の幅員零なる場所なき場所に於て働くものなのであるが、かかる有意義性の地帯はその領域が零であるといふ點に於て常に且つ永遠に固定してゐるといふ如きものではない。即ちかくの如き有意義性地帯は種々なる仕方にて膨脹收縮といふ——此の地帯に於ける行爲的知の運動とは又別個の——運動を有つのである。有意義性地帯の膨脹といふことは種々なる動機と經過とを有し、性質的相違を示すものであつて、此の點に關する分析は必要にして興味あるものと考へられるが、此處では一切此の點に觸れることが出来ない。唯此處には、かかる有意義性地帯の膨脹が動的なる有意義性より靜的なる意味地帯への肥厚化或は硬化乃至固定化であるといふことと、膨脹の方向に言はば平面的方向と垂直的方向とがあつて、前者に依つて所調主觀と客觀との分裂的對立が、後者に依つてロゴスの乃至イデア的領域と時空間的現實界といふ如きものとの分裂的對立が成立するといふこととを指摘するに止めておく、所謂行爲的知といふ如きものを假りに動詞的知と呼ぶならば、これが有意義

性地帯の零より地帯の膨脹硬化に依つて言はば名詞的知となるところの過程、即ち動的なる動詞的知より靜的なる名詞的知への移行といふ事實が其處に見られるのである。Wissenより Wissenschaftへの過程は即ちこれに屬するのである。かかる肥厚化し膨脹硬化せる意味地帯は、これも亦廣き意味に於ける客觀とヒ、或は普遍者として、それ自身具體的人間との新しき接觸面を有つに到るのであつて、其處に一種高次的なる行爲的知の働きが出現するのである。「知らんと欲する」(wissen wollen)といふ如きことは積極的自發的努力の意味を有すると同時に、かかる積極的自發的努力の働く根柢にはこれを動かすパトスの受動的なる衝撃がなければならぬ。そしてかかるパトスと靜的なる意味地帯乃至知識の領域との間に新たなる有意義性地帯を通じこの行爲的知が出現するのである。

(一) 此の點に就いては嘗つて粗雑乍ら論及したことがある。拙稿『哲學的思索の地盤』(『哲學雜誌』昭和九年十一月、哲學會五十周年記念號所載——本書第二部「二」に採録)参照。

以上膨脹し肥厚化せる意味地帯も亦その儘の姿に固定するものではなくして、一方に於ては新しき膨脹を附加して行くと同時に、又逆に斷えず地帯零に向つて收縮して行く傾向に曝されてゐるのである。従つて實際には、有意義性地帯と意味地帯との間には不斷の相互轉入が行はれてゐるのであつて、人間的文化の種々なる分岐及び各肢體間の聯關に關する文化哲學上の諸問題は、かかる點への顧慮を必要とすると思はれるのである。

原理的に最高次的と考へられるところの、有意義性乃至意味に對する自覺としての哲學的思索も、そ

れが思惟といふものである以上は、右の如き膨脹肥厚化せる意味地帯を通じて行はれるものたることを免れない。元來思惟がかかるものたる以上、分極化といふことが思惟の本質をなすのは當然である。此の故に近くは例へば、トゥレンデレンブルクが古來の哲學の型をデモクリティスムス(唯物論)、プラトニスムス(觀念論)、スピノツイスムス(同一哲學)とし、デイルタイもこれを承けて自然主義、自由の觀念論及び客觀的觀念論とし、又別にジンメルも主觀主義的傾向と客觀主義的傾向と形而上學的一元論とを擧げ、又ニコライ・ハルトマンも觀念論と實在論と一元論とを擧げてゐるのである。無論或る意味に於ては哲學は、かかる對立的思惟の分極性の單なる統一をも超えようとするものであるとも考へられ、又かかる分極性以前に立つ必要があるとも考へられる。ハルトマンの如きは觀念論と實在論との立場の此方といふ如きことを考へ、ジンメル(二)の如きはイデア的内容の領域即ち妥當乃至意義といふ如きものに依る統一を上に擧げた三つの後に第四のものとして企ててゐる。併し前者が自身著しく實在論的であつて結局分極的思惟を脱するを得ず、後者も亦膨脹し肥厚化せる意味地帯のみを通ずるものたる限り既に分極性を免れない。蓋しかかる事態は反省的乃至概念的なる人間的思惟の如何とも爲す可らざる宿命的本質なのであつて、決して非難されるに値ひしない。けれ共此處にかかる思惟が膨脹し肥厚化せる意味地帯を通ずるものたる限り分極性を免れ難いといふ事實を指摘すると同時に、此の分極性が超克される可能性は、地帯の幅員零なる有意義性に於て働く行爲的知の方向に求め得られるのではなからうかといふ豫想を有つのである。

- (1) Fr. A. Trendelenburg: Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. (Historische Beiträge zur Philosophie, II. Bd., 1855.)
- (II) W. Dilthey: Gesammelte Schriften, VIII, Bd., 1931, S. 75 ff.
- (III) G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, Kap. III. 6. Aufl., 1927.
- (IV) N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925, S. 122 ff.

(昭和十一年八月「哲學雜誌」第五百九十四號)

六、人間と人間學

人間が人間自身に關して主題的に思索せねばならぬといふことは、個人的にも時代的にも必ずしも幸福な状態ではない。人間の生活が平穩圓滑に進行するとか、或は單に外向的に通過されるとがいふ如き場合には、かかる自己思索が誘起される機縁がない。日常的に澁滞なく進行する生活も亦勿論人間的生活である。けれ共かかるところに實は人間學的思想の發生機縁は生まれ難い。如何なる生活も、それが苟くも人間の生活である限り人間的生活であると云はねばならず、あらゆる人間の生活の裡には必ず何等かの人間性はなければならぬ。そしてかかる人間の生活の肯定的進行の側面は人間の思索への材料を提供するものではある。けれ共、かかるものはそれ自身としては、人間學乃至人間學的思想を生む契機となり難いのである。人間學的思想の發生には人間的な生活乃至人間性に於て内部的自己矛盾或は外部からの抑壓といふ如き否定的契機がなければならぬ。人間に於ける何等か否定的なる契機に依つて人間學は生まれるのである。生の否定に於て生の反省は生まれるのである。

人間が内部的に矛盾性を負へる存在であることは、屢々指摘される如く、總じて人間の本質を形作ることとして認めざるを得ないであらう。けれ共、かかる表現は單に表現としては極めて形式的であり空虚なるものに過ぎない。此の形式性乃至空虚性を内容的に充實してこれを生かすものは何であるか。そ

これは畢竟各人の體驗内容に歸着すると云ふより、外仕方がない。人間の人間性とも云ふべきものが人間の内面的矛盾性に於て示されたのは既に多くの人々に於て見るところである。けれ共、これ等の多くの場合を通じてこれを等しく單に矛盾性として見たのでは殆んど意味を成さないものであつて、それの矛盾性をそれ、當の人間の生命のコンテキストに於て内容的に充實することに依つて始めてその意味を有つて來るのである。例へばパスカルが人間を無と全との中間者とし、更に又萬物の裁判官にして魯鈍なる蚯蚓、眞理の保管者にして不確實性の堆積、宇宙の光榮にして屑であるとしてゐる場合と、ニーチェが人間を禽獸と超人との間を繋ぐ一本の綱と考へてゐる場合と、又キエルケゴールが自身を兩面のヤヌスに譬へて、一つの顔面に於ては笑ひ他の顔面に於ては泣くと云つてゐる場合との眞の意味は單に等しく人間の内面的矛盾性といふ如き形式的表現を以てしては、到底これを汲み盡し得ないことは明かである。形式的には人間は單に等しく矛盾的存在として表現されても、内容的にはその矛盾的存在たる個々の現實的人間は又相互に矛盾することが出來るのである。かくして人間は既に二重に矛盾的なる存在なのである。併し又人間は單に矛盾的なる存在ではない。人間が眞に具體的なる人間である限り、假令ヤヌスの如く二つの面貌を具へてゐても畢竟一個の人間でなければならぬ。此の面貌は假面ではない。泣く面と笑ふ面との二つを有つ人間は結局一個同一のキエルケゴールであり、一個のキエルケゴールの個性である。かくの如く人間は單なる矛盾ではなくして内面的矛盾の統一でもある。けれ共又かかる統一性は常に自己分裂乃至自己矛盾への還元の危機に曝されてゐる。ヤヌスの二面は何處迄も相反する二つの

面として互に矛盾するのである。此のやうにして人間の内面的矛盾なるものは統一であり、同時に又此の矛盾と統一との矛盾にして且つ統一であり、かくの如くにして限りなき矛盾と統一とを含まねばならない。人間の自己矛盾性とは既にかかる複雑なる構造のものである。

人間自身の内面的矛盾性は既に以上の如く複雑なる構造を有するものであるが、人間は更に又云はば對他的矛盾性を有つてゐる。會つて文化と自然とは屢々別個のもの乃至單に對立するものと考へられた。けれ共かかる觀方に於ける文化なる概念が如何なる空虚なる抽象的ロゴスの形態に止まるかは改めて論ずるまでもないであらう。具體的には文化とは自然に對して單に他者的意義しか有たぬものではないのであつて、文化は、自然を矛盾者として有ちこれを否定的契機として統一するところに始めて生まれるものである。文化は文化人としての人間の人間性を形成するひとつの核であるとするならば、かかる人間の一般的人間性も亦、自然との關係に於て矛盾と統一との所産に外ならない。此のことは凝縮して、個人に於ける身體といふ自然的契機が矛盾的、否定的契機として、個人の人間性を形成するところにも亦反映してゐる。身體に於て人間は云はば自己の内に他者を有ち然も此の他者は自然的契機として單なる他者ではなくして統一せらるべき矛盾的、否定的契機なのである。かかる自然的他者との矛盾的關係をほかにしては人間の具體性は全く失はれざるを得ない、ゾラオン・ロゴン・エコントかホモ・サピエンスとかいふ如き人間觀は畢竟かかる身體なき抽象的人間を假構するに過ぎない。

ギリシア人の人間觀に於て、人間はゾラオン・ロゴン・エコントされると同時に又、屢々ゾラオン・ポ

リテイコンとされた。此の人間規定を解釋して我々は先づ、單に個人的なる人間といふ如きものは却つて抽象的であつて、個人は何等かの意味に於て既に社會的存在であることが出来る。此のことは更に又、個人と社會とは既に協和的關係に於て在るとも解釋することが出来る。がこれと同時に又、人は本來人との協調性、和解性に於て社會を形成するといふ如き意味にも解釋出来る。併しかかる解釋は果して十分に人間の人間性に徹してゐるであらうか。ホッブスがゾーオン・ポリテイコンといふ如きギリシア的人間解釋を否定して、「人間は人間に對して狼」(Homo homini lupus)であり、人間の本性は「萬人の萬人に對する戦ひ」(Bellum omnium contra omnes)であるとしたことは周知の通りである。ホッブスの此の人間觀は自然狀態に於ける人間の自己保存慾、利己心といふ如きものを指したことは云ふまでもないのであるが、我々はかかる個人と個人との反撥性のほかに尙ほ、個人の有つ反社會性といふべきものにも注目せねばならない。ところでかかる反撥性乃至反社會性と呼ばれるべきものは果して「社會的」でないであらうか。人間が社會的動物であると云はれる時、かかる觀方に於ては屢々個人は社會の中に解消され、個人と個人とは無自己的協和に於て消失される如き印象が與へられる。かかる觀方に於ては個人も社會も却つて共に寂滅せねばならぬやうである。勿論他面からして、社會的歴史的存在としての具體的人間は既に個として全に媒介されたものとしても考へられる。けれ共、かかる既に媒介せられる個といふものは、實は個を外より眺めたものに過ぎない。眞に具體的なる我は個を全に媒介せられたるものとして感ずるのではなくして、却つて常に全に媒介せらるべき個として或は媒介せら

れつつある個として感得する。即ち換言すれば個としての自己を、成果の切斷面に於て眺めるのではなくして、生成の過程に於て感得するのである。此のことは何に依つて可能であるか。蓋し個と個との間、個と全との間に於ける矛盾否定の關係に依るのでなければ不可能である。具體的に云ふならば、人間の反撥性乃至反社會性に依るのでなければ不可能である。眞の協和性乃至社會性なるものは、かかる反撥性乃至反社會性との媒介的統一の過程に於てのみ可能である。此の意味に於て又人間の協和性乃至社會性なるものは、單なる協和性乃至社會性であるのではなくして、内に反撥性乃至反社會性を含んで、常にこれとの矛盾統一の過程に於て在るものである。

個人主義は屢々種々なる見地からして既に過去の思想とされる。けれ共思想としての個人主義は如何に古く共個人そのものも常に新しき姿に於て存在する。其の志を奪ふ可らざる匹夫の存在は常に新しいのである。人間の人間性は、個人間に於ても又對社會的にも、常に矛盾的統一乃至統一的矛盾の關係に於て在るのであるが、かかる矛盾の感得の場面、かかる統一の實現の場面は、現實的には畢竟所謂個人を措いては何處にも見出し難い。固より個人は既に社會的Ⅱ歴史的存在として主觀的Ⅱ客觀的、個的Ⅱ全的なる意味を有つてゐるのであるが、かかるものとしての個も現實的、直接的には飽くまで個として感得されるよりほかない。個を媒介せられたる全として觀るといふ時には、既に個が個として自己を感得する直接的、具體的なる立場から離れて、特定の反省の立場に於て眺められてゐるのである。即ちかかる觀方は既に云はば人間的といふよりも人間學的であり、存在的といふよりも存在學的なのである。

人間が人間自身を主題的に思索せざるを得ぬに至る動機は、かかる個的人間が社會乃至個人からの重
壓の過重の爲めに對社會的乃至對個人的の統一力を失はんとする危機から來る。此のことは時代的には
ルネッサンスに於ける中世の基督教的世界觀の重壓を契機とする人間復興の思想や、啓蒙的知性偏重に
對する人間性復興運動としての十八、九世紀の交に於ける所謂新人文主義の思潮に於てこれを見ること
が出来る。人間性の反省乃至人間性の復興運動の動機の底には必ずしも個人主義的思想ではないにして
も——何等か個人そのものの要求が流れてゐる。畢竟人間の具體的な人間性は個を核心とせざる限り
抽象的なのである。

かくして人間は種々なる方向に於て複雑なる構造を有つものであつて、然もその構造を單に一般的に
表現することは結局形式的であり空虚なる抽象に終る。かかる抽象性を充實化せしめることは、常に個
的人間の具體性に立ち歸るといふことに依らなければ不可能である。さうであるとするならば人間と人
間學とは如何なる關係に於て在るのであるか。

人間學が何であるかといふ學的規定は今日に於ては未だ殆んど存在しないといふよりほかないであら
う。勿論人間學的學説は既に若干の人々に依つて提出されてゐる。けれ共これ等のものは未だ哲學的人
間學として原理的に確立されてゐるわけでない。我々は人間學のかかる哲學的、原理的な確立の代り
に人間學の有つ多くの難問を見ざるを得ないのである。勿論今日人間學が一方に唱道される所以は、哲
學の内部に於ても又外部に於てもそれ／＼十分の理由の在ることである。我々は、哲學史的にも時代的

にも今日人間自身への反省が要求されてゐることは十分これを認めざるを得ない。換言すれば人間學發
生の事實的根據に就ては十分に認めねばならぬものがあるのである。人間學の難問はかかる發生根據の
事實性の缺乏にあるのではなくして、寧ろかかる發生根據の事實性と存立根據の原理性との矛盾に在る
と云はねばならない。人間學——或は尠く共今日存立する人間學的思想——は、人間の類型論的形態論
に終る傾向を有つてゐる。(例へばシェーラーの如きもさうであると思はれる)。元來類型なるものは一方
に於て一般的、概念的であると同時に他方に於ては個體的なる意味を有ち得るものとして、精神科學的
概念構成の手段として甚だ便宜なものとされる。此のことは慥かに或る點に於ては事實なのであるが、
所謂人間學に於ては類型論は甚だしく無力なものとなる事實は如何ともすることが出来ない。類型なる
ものは本來個的なもの、何處にも實はそのまゝに存在するものではないと同時に、又要素的存在と
しては個體の到る處に見出され得るものである。此の點が精神科學といふ如き個を離れ得ぬ學の概念構
成に便宜とされる所以であらう。それ故一種の類型論の如きものを以て人間學の原理とするならばその
程度に於て人間學の存立は認められ得るかも知れない。けれ共問題はかかる觀方に依つて必ずしも解決
されないのである。屢々ホモ・サピエンスは抽象的であると云はれる。けれ共單なるホモ・フーパーと
いふ如きものも亦同様に抽象的なるを免れない。かかるものを單に抽象的に使用することは、ドンフ
ンとハムレット、アポロンとディオニソスといふ如き人間の類型概念を使用するものと少しも異ならな
い。人間の人間性といふ如きものを指す場合にも、例へばポイエーシスといふ如きものを單にかかるも

のとして表現する時は、その抽象的なこととテオリーアと何等選ぶところがない。單にポイエーシスのなる人間といふ如きものは甚だしく造型美術的働きに偏向してゐて、却つて實は抽象的である。廣義に於けるプラクシス、例へば政治的プラクシス——マンハイムの如きは *Politiker* を *Praktiker* として考察してゐる——といふものの如きをもかかるポイエーシスに還元乃至解消せしめることは全く困難であると云はざるを得ない。

此のやうにして我々は再び人間學に就て反省し直す必要がある。周知の通りフィヒテは人が如何なる哲學を選ぶかはその人が如何なる人であるかに依存するといふ意味のことを云つた。此のことは人間學に於て最も適切に當嵌まるやうである。元來人間學は、人間が主題的に自己自身に就て反省するところに發生するものであつた。かかる人間の自己還歸としての思索は、一面に於て現實的、個的な人間の自己否定といふ意味を含むと同時に人間學は常にかかる具體的の人間との媒介に於て在るものでなければならぬ。人間學が、人間を單に種々なる意味に於ける矛盾的統一、統一的矛盾の存在として分析するといふに止まるならば尠く共不十分である。かくの如き仕方は一種の類型論に終る傾向を有つてゐる。勿論かかる種類の人間類型論の如きものに存在の意義がないと云ふのではない。唯かかる人間學に於ける人間は矢張結局抽象性を免れぬといふのである。人間は嚮に述べた如き種々なる意味に於て矛盾的な存在である許りでなく、人間學そのものに對しても常に矛盾的對立者として反人間學性を保つものである。人間學に對するかかる扞格に常に悩まなければならぬ。寧ろかかる云はば苦惱そのものを内部

から表現することが人間學の本質性乃至生命を成してゐる。人間學の概念構成の過程に於ては勿論種々なる手段が執られるであらう。けれ共かかる概念構成の一步毎に、個的、具體的な人間との矛盾の統一を遂行すると同時に、又かかる人間との統一の矛盾の苦惱を内面から表出せねばならない。此の事實を忘れた時人間學はその本質性乃至生命を失ふものと知らねばならない。それ故人間學は所謂學としての普遍妥當性を放棄する反面に於て本質性に依る迫力を獲得するのである。

以上の如き意味に於て人間學を生む人間と同様に、人間に依つて生まれる人間學も亦必ずしも幸福ではないのである。

「時に合はぬ考へ」

リッケルトの『生の哲學』が著はされたのはもう十數年以前のことになる。此の書物の内容を心理的に解剖すれば、リッケルト自身の「學的哲學」といふ思想が、當時擡頭しつつあつた「生の哲學」に逢着して痛感した不滿の情を吐露したものと云ふことが出來よう。云ふまでもなく此の書は學術書であつて、かういふ個人的心理の分析丈けでその内容が盡されるわけのものではない。けれ共、當時此の書物を読んだ一學生としての私の洵に不遜な讀後感を今率直に告白すれば、専らかういふ心理解剖の方面に集中してゐた。そして此の書物の裡に流れてゐる反時代的——と當時考へた——忿懣に對して却つて不滿を感じるといふよりも、寧ろより多く此の老哲學者の心事を憫むといふやうな感を深くしたことであつた。

最近新刊の雜誌『フィロソフィア』にフッセルの『歐洲學問の危機』といふ長編になるらしい論文の第一回が掲載されてゐる。私は此の論文を読みながら、ゆくりなくもリッケルトの右の著書を読んだ當時の感想を想ひ起さないわけにゆかなかつた。リッケルトの書物ではフッセルも亦批評を受ける側の一人になつてゐた。その當のフッセルが時移つて今又時代に對する不滿乃至危懼を表明してゐる。此の

論文では亦老碩學の時流に慨する忿懣の聲を読み取ることが出来るのである。

年老いても尙ほ時代の先頭に立つて進むといふことは至難のことだらう。それどころか時代と共に歩むといふことさへむづかしいであらう。けれ共實は今度此のフッセルの論文を読んだ時には、私は寧ろかうした心理的な方面よりも、もし客觀的な側面に就いて考へさせられるものがあつた。老人の心理分析などといふものは、急がなく共やがて我々自らをその材料として提共する時が來るであらう。我々はかういふ側面に徒らに没頭して時代の獨占感に誇るよりも、老碩學の云はんとする事柄そのものの客觀的意義を知らうとしなければならぬのであらう。

如何なる學問にもそれぞれの歴史といふもののあることは、今更改めて此處に書きつけるまでもない。哲學も矢張歴史を有ち、歴史にはそれぞれの時代といふものがあり、従つて如何なる哲學體系もそれぞれ畢竟時代の兒たるを免れぬと云はねばなるまい。 *Philosophia Perennis* といふ如きものも結局中世といふ時代の所産であつたとも云ふことが出來よう。

ところで、リッケルトは會つてフッセルを非難したのであるが、フッセル自身の今の時代に對する不滿には、その根本に於て全くリッケルトのそれと相通するものがある。此のことは此の二人が實はひとつの同じ時代の零圍氣の中に哲學した人であることを證明してゐる。その零圍氣の精神は何であらうか。此のことを明かにする爲めには、我々はまた時代的に餘りに接近しすぎてゐるかも知れない。けれ共今假りに云つてみるならば、それは哲學に學問性を附與するといふこと、先驗的なる學として哲學を樹立

するといふことであつた。換言すればこれは先驗的觀念論の精神であつた。これ等の人々が活動してゐた當時の學界の指導精神といふ如きものは一に此の點に懸つてゐたといふことが出來よう。そして此の精神は、一度哲學の時代的轉換に遭遇して、然も猶ほ自己の所信を主張する聲を抑へ難かつたのである。かういふことは何時の時代にも如何なる方面にもあることである。そこで我々は一應、此のことからして、哲學と時代性といふことに就いて事象的、客觀的に考へてみなければなるまいと思ふのである。

哲學の時代性といふことは先づ哲學そのものの有つ歴史の内部に於て言はれる。これは一般に行はれる哲學史の時代區劃に對應して認められる許りでなく、最近に於ても例へば心理主義、論理主義、實存哲學といふやうな言葉はそれぞれ一種の時代性を表現してゐると見ることが出来る。それならば、かかる時代性を示すところの哲學の歴史とは元來何であらうか。

哲學史は如何に取扱ふべきかといふことは今日我々にひとつの新しい問題を提供するものと思ふ。例へばニコライ・ハルトマン等は最近此の問題を取扱つて、哲學史に於て「體系」と「問題」とを區別し、後者こそ哲學史研究の眞の對象となるべきものであることを主張してゐる。此の主張には種々興味ある問題が含まれてゐると思ふのであり、又以下私の述べるころも、此の主張と交叉する點が多いのであるか、今此の點に深く立入ることは避けることとする

ところで、哲學の歴史は先づ云はばイイズムの歴史として觀ることが出来るであらう。勿論イイズムとい

ふのはひとつの類型的表現であつて、眞に生きた哲學思想は、畢竟各々の哲學者の哲學思想或は哲學的事象そのものの中にあり、類型的なるイイズムといふ如きものの中にあるのではないと云ふことが出来る。さうであるとすれば哲學の眞の歴史といふものは生きた哲學思想乃至哲學的事象の歴史であるといふことになる。

今論證を省いて端的に結論を言ふならば、私はかう考へるのである。哲學の歴史は二様に解釋することが出来る。ひとつはイイズムの歴史であり他は思想乃至哲學的事象の歴史である。イイズムといふものは歴史に於て消長興亡するものであるが、思想内容乃至哲學的事象といふものは歴史に於て常に生きてゐるものである。イイズムが歴史に残るといふことは、それが一時代を支配し時代が移れば他のイイズムに代はられるといふ消長興亡の點にある。これに反して思想内容乃至哲學的事象が歴史に残るといふことはそれが哲學に於けるひとつの遺産乃至共通財として常に新しく繼承され得るといふ點にある。かく言つてもイイズムと思想内容乃至哲學的事象とが全く別のものであるといふのではない。前者も畢竟後者の或る仕方に於ける組合せたるのほかはないのであるが、唯前者は或る一定の立場を以て全體を貫くといふ所にその特質がある。一定の立場には一定の限界があることは當然であるが、然も猶ほ此の限界を超えて自己の立場を貫かうとするとところにイイズム本來の狹隘性がある。此の狹隘性にも拘らず或るイイズムが一時代を支配するのは所謂時の勢に依るにほかならない。それ故にイイズムの歴史は興亡消長の歴史なのである。

ギリシヤのロゴス主義的立場は今日イズムとしてそのまま採用されることは出来ないとしても、ロゴスといふ思想乃至事象そのものは哲學的遺産として常に我々の共通財産でなければならぬ。近世に於ける個人の自覺、及びそれに伴ふ自由とか合理性とかの思想そのものは、假令個人主義、自由主義、合理主義といふ如きものが如何にイズムとして舊くなつたとして、他のイズムの攻撃するところとなつても、その内容上常に新しくあり得ると云はねばならない。

思想の歴史聯關は如何なる過程を取るかといふことは困難な問題であつて、例へば單に辨證法といふ如きもの丈けを以てしては到底説明し難いものがある。唯此處で云ひ得ることは、自然的因果の聯關の如く原因の消滅と結果の發生といふ如きものではなく、歴史の聯關に於ては舊きものが——それが眞に歴史的なる限り——新しきものの中に生きてゐるのである。歴史的イズムは消滅しても歴史的思想内容は常に生きるのである。勿論舊きものが生きるといふ時その生き方は現在に於て生きるものであり、然る限り一面に於ては過去が現在を規定すると共に、他面現在が過去を規定し、かかることに依つて又現在は未來を規定する。眞の傳統とはかういふ過程に於ける遺産の連續に依る變態作用として未來的意味を擔つて初めて成立するものであらう。

嘗つて哲學は先驗主義といふ如きひとつのイズムの支配を受けてゐた。今日會つての先驗主義は既に舊いと云はれるであらう。さう云はれるには確かにそれ丈けの理由のあることであり、その故にリッケルトもフッセルも今日既に舊いとされるであらう。けれ共、かく舊いとされる人々の思念し指示するところ

の思想内容乃至哲學的事象そのものをも忘れ去つて然る可きものであるとは考へられない。先驗的なものは、先驗主義が一時代を支配したといふ歴史に依つても既に窺知し得られる通り、哲學の何等か或る重要な遺産として考へなければならぬものを含んでゐる。今日我々は、我々の哲學的遺産としての先驗性、論理性、合理性、抽象性といふ如きものに對して、如何にしてその正しき位置を與ふべきかに就いて十分に考へなければならぬ。

哲學の歴史性、時代性といふことは最も屢々哲學的イズムの歴史性乃至時代性を指してゐるやうである。勿論かかる時代性に對して眼を覆ふことは到底許されない。けれ共我々は、他面に於てかかる意味の時代性を超えて思想乃至事象そのものを観ることを忘れてはならない。時代性に眩惑されてその時代性を代表するイズムのみを唯一の思想乃至事象の如くに考へ他の許多の思想乃至事象を忘れるといふことは、時代的模倣とかモードに對する追隨とかいふ形となつて現はれる。思想内容乃至哲學的事象は、一面に於てそれが遺産的であるといふ意味に於ては舊い。けれ共又他面に於て、それは常に現在化され未來的意義を負ふといふこと、及び新しき發見に結合し得るといふことに於て常に新しい。イズムを模倣するといふことはその時代を捉え得ないといふことである。單に時代と共に流れるといふことを分析してみると、オポチュニズムといふ要素が發見される。眞の歴史的なる哲學者の思想といふのは、單に時代的イズムに對する敏感性に留まるものではあり得なかつた。單にその時代を支配するイズムに従ふのでなくして、時代が眞に要求するところを自覺した。要求は云ふ迄もなく缺乏の半面である。時代の要求を

知るといふことは即ち時代の缺乏を知るといふことであり、時代の缺乏を知るといふことは時代を超えて眞の思想内容乃至哲學的事象の把握に依つて初めて可能である。時代の要求を知るといふことは時代的であるが、時代の缺乏を知るといふことには超時代的乃至非時代的乃至反時代的な側面がある。我々は眞に歴史的なる哲學思想に於てかかる皮時代性を探る必要があると思ふのである。

以上簡單に哲學そのものの歴史に於ける時代性といふ如きものに就いて述べた。ところで哲學の時代性といふことは又、哲學が云はば哲學の外部からの社會的歴史的规定を免れぬといふ點からも云はれる。勿論此の意味に於ても亦哲學が時代の兒たる點のあることは否定出來ないであらう。

批判主義といふものは或は既に舊いイズムであるかも知れない。けれ共批判の精神といふものは哲學に於ける最も重要な契機のひとつとして繼承されなければならない。ところが此の批判の精神からは反時代的といふことを引離すことが出來ない。批判は一面に於て時代的であるが、他面に於ては根本的に時代的でないのである。蓋し批判の精神といふものは單に時代一般のイズム的傾向に囚はれることなく過去をも現在をも自由に展望出來る立場の高さと視野の廣さとを有たねばならぬからである。哲學が歴史的社會的なる現實的時代と關係するといふことは、今日の如く哲學が著しく現實化されて來てゐる場合には當然避け難いことであらう。これは事實として否定出來ぬ事柄である。けれ共、本來哲學から批判の精神を奪ふことが出來ぬとするならば、哲學は單に時代的であるのではないといふ意味に於て、現實的にも非時代的なる性格を有たざるを得ない。批判は常に時代の中に在つて然も時代を超えるところに初めて成立するのである。

ニイチェは決して所謂批判主義の哲學者ではなかつた。けれ共普佛戰爭の勝利に陶醉しつた當時のドイツにあつて彼の著した「Unzeitgemässe Betrachtungen」を貫くものは即ち熾烈な批判の精神にほかならなかつた。此の書の中に於て彼が引用してゐるゲーテの言葉は次のやうである。「我々ドイツ人は昨日今日の成り上り者である。成程我々は百年來大いに文化を開發した。けれ共……ドイツ人が野蠻人であつたのはとうの昔のことだと云ひ得る程に多くの精神と高き文化とが我が同胞の間に浸潤普及する迄には、尙ほ二三百年が経過するかも知れない。」ゲーテがかう言つたのは一八二七年の五月、即ち今からまだ百年以來のことに過ぎない。今日或る一部から宛も「時に合ふ」かの如くにして迎へられんとしてゐるニイチェの本質は、實は永遠に「時に合はざる」精神に在つたと云はねばならない。

(昭和十二年八月「哲學評論」第三號)

八、辨證法隨想

——現代哲學と辨證法——

アリストテレス論理學——所謂形式的論理學——といふものは實に根強い存在であると思ふ。新しい論理思想が興つて自己を主張しようとする時は、必ず所謂形式的論理學と一應は對決しなければならなかつた。例へば近世の所謂歸納法論理がそれであり、辨證法がそれであり、又最近の數學的論理學がそれである。これ等の論理學上の新思想が自ら言ふところを聽けば、宛も形式的論理學はその期かぎり滅亡するかのやうであるが、併し事實はさうでない。二千餘年を経て今日も猶ほ、形式的論理學は形式的論理學としてその存在の意義を保つてゐる。宛もそれはユークリッド幾何學の運命を想ひ起させるものがある。

形式的論理學が所謂新しい論理學に依つて批評される時それは種々の角度から行はれてゐる。併し批評は被批評體の中核を衝かねばならない。加之完全な批評は中核を全面的に衝かねばならない。ところで、例へばヘーゲルの辨證法に於いて、形式的論理學に對する批評は主として矛盾律——乃至同一律——に、即ち所謂論理學の根本原理に向けられてゐる。成程論理學の根本原理は形式的論理學の據つて立つ根據ではある。けれ共、形式的論理學の中核を成すものとして、更に包攝といふことを考へねばな

らない。形式的論理學は、概念と判斷と推理とを通じて包攝性を中心として展開すると云つて良い。それ故、若し形式的論理學を全面的に批評しようとするならば、先づ此の包攝性を採り上げねばならぬ。

形式的論理學がかくも長く存續して、今日も猶ほ——兎角の批評にも拘らず——依然としてその存在の意義を喪つてゐない理由の尠く共一つは、恐らく此の包攝性に在るだらうと思はれる。形式的論理學が攻撃されるのは普通、何よりも先づその「形式性」乃至「抽象性」に於いてであるが、併し一體此の論理學は事實何處まで形式的であり抽象的であるのであらうか。形式的論理學は「形式的」乃至「抽象的」でないとは云へない。けれ共それは、或る種の數學の有つ形式性、抽象性に比較して如何に内容的、具體的であることか。元來アリストテレスの論理學が單に形式的であるのでないことは今日周知の事實であり、所謂形式的論理學の形式性が確立されたのは中世以後とされるのであるが、併しその形式性も實は完全に形式的となることが出来なかつた。それ故若し形式性が所謂形式的論理學の本質乃至理想であるとするならば、此の論理學は甚だ不徹底なものと云はねばならない。此の點では所謂數學的論理學の方が遙かに徹底である。併し所謂形式的論理學があれ程の永續性を有つてゐるのは、寧ろ却つて此の不徹底の爲めではなかつたらうか。そして此の喜ぶべき（？）不徹底性は包攝性に歸すると思はれる。蓋し包攝といふことは外延に就いて云はれることであり、外延は畢竟對象との關係を完全に離れることが出来ない。換言すれば包攝性の爲めには形式的論理學は内容を完全に捨象して純粹に形式的となるこ

とが出来ないのである。

形式的論理學が、その有つ種々の缺點にも拘らず、我々の日常的思惟に案外多くの親しみを有ち、長い間棄て去り難いものとなつてゐるのは、此の隠れたる具體性に依るのであらうと思はれる。若し形式的論理學を徹底的に批判しようとするならば、所謂根本原理と同時に此の包攝性を衝かねばならない。ところが辨證法的批判は多く、案外此の包攝性の方は手薄にしておいて、「根本原理」を捉へ、不徹底な形式性を——形式性の不徹底をでなく——攻撃しようとする。一般に辨證法は必ず一應は傳統的論理學の形式性、抽象性を非難するのが定石となつてゐる。けれ共、他方傳統的論理學の包攝性を批判することは輕視され、或は忘却され、或は加之却つて包攝性が辨證法的思惟の範型として採られてゐる。形式性の徹底を要求する意味に於いて傳統的論理學の形式性を批評すること、例へば數學的論理學に於ける如きであるならば、それは問題は自ら別である。

私は西田哲學に對して特に深い理解を有つてゐる者ではない。けれ共、若し博士の「場所」の思想に於いて、判斷の包攝關係から出發する考へ方がなかつたとして、果して西田哲學は何等の變様を有たなかつたであらうか。西田哲學が辨證法的形態を有つ限り、此の包攝的性格は始終附き纏つてゐるやうに私には思はれる。博士の思索が包攝判斷から出發するには必然性があるのであらうか。あるとすればそれは何處にあるのであらうか。知識の形式論理學的形態に對して辨證法は如何に關係するであらうか。

包攝性に隨伴するもの一つとして項的考へ方があると思ふ。包攝關係が成立するには既に包む項と包まれる項とが何等かの意味に於いてなければならぬ。無と雖も「於いてあらしめる」意味で包む項である。何等かの意味で項的なる考へ方を採るのは包攝性の當然豫想するところなのである。辨證法が一般に項的見方を採るといふことは、その根柢にある包攝性に基いてゐる。所謂「種の論理」も、絶對辨證法として——欲すると否とに拘らず——或る種の項的形態を採つてゐることは、その辨證法が——自覺的と否とに拘らず——包攝性を棄て去つてゐないからであらう。絶對辨證法は論理であることを要求し、形式的論理學も亦論理であることを要求する。若し此の二つの要求の一致點がかかる包攝性に潜んでゐると云ふならば、辨證法は果して満足するであらうか。

ヘーゲルは辨證法を「事象の歩み」であるとした。併し事象は、質的にも量的にも複數であり、その歩みも亦さうである。辨證法が單なる思惟の形式でなく事象そのものの進行であるとするならば、却つて辨證法のみが唯一の事象の進行形態であるとは云ひ得ない筈である。項的ならぬ事象進行——例へば「バルティンパシオンの法則」の妥當する如きそれ——に於いて辨證法は如何にして自己の圖式を發見するであらうか。

元來哲學は方法を絶對化し單一化せねばならぬのであらうか。方法は事象と思索との媒介として、隨時應變するものでなければならぬ。然るに方法の單一化に於いて、方法は往々事象から遊離して、然も事象を強制する。辨證法の公式化に於いて既に屢々我々は此の事を見たのである。かかる公式化的形式

性は、形式論理的形式性よりも一層警戒されねばならない。何故ならば、後者は自己の限界を無限に擴大する要求を必ずしも有たないが、前者は此の要求を必ずその裡に藏してゐるからである。

成程我々は絶対辯證法と共に哲學の宗教化を警戒せねばならぬであらう。けれ共又同時に我々は、方法の宗教化をも警戒しなければならぬ。蓋し辯證法のみが唯一絶対の方法であるといふ如き思想はまさしく方法の宗教化にほかならない。加之、辯證法は自己を唯一絶対とすることに於いて、それ自身辯證法的性格を喪失せねばならぬであらう。他との媒介といふことが云はれても、自己を唯一とすることに依つて媒介は單なる否定に墮せざるを得ない。辯證法は或は、一切の對立者を止揚する過程そのものとして自己を絶対化するかも知れない。併し、かかる一切の他者を喰ひ盡す健啖貪慾な辯證法は、云はばイデオとしての辯證法に過ぎない。現實的には、等しく辯證法と稱するものも種々異なる形態を探らねばならない。従つて現實的辯證法は辯證法の特殊形態でなければならぬ。辯證法が自己を唯一絶対化するのには、實は特殊の普遍化なのであり、従つてその所謂媒介は實は單なる否定に墮せざるを得ないのである。

辯證法は具體的なるものの論理とされる。けれ共、所謂具體的とは何であり、抽象的とは何であるか。具體的世界も一つの領域であると同時に、抽象的なるものも亦別に一種の領域と見ることが出来る。加之、辯證法が假りに具體的世界の論理であるとしても、辯證法は必ずしも具體的世界の全般を掩ふ理由とはならない。辯證法はそれが妥當する領域を有つであらう。併し領域には限界がある。我々は種々の側面

からその限界を見定めねばならない。辯證法の有つ包攝的性格といふ如きものはその一つに過ぎない。哲學は常に自他へ批判に依つてその出發點を吟味することを要求する。哲學するといふことは根源的に批判するといふことを伴ふ可きである。此の意味に於いても哲學は宗教でなく「教へ」でない。一切の學問は己れの限界を忘れて信仰に化する瞬間に於いて非學的となるのである。逆説的に云へば哲學は不信仰から出發して不信仰に終るのであり、學問に信仰的なるものがあるとすればそれは中間的狀態であるに過ぎない。哲學の進展は信仰的劃一に依つて停止し、學說のヴァリエテに於いて自己を促進する。流行が信仰的なるものを伴ふとするならば、辯證法は今日既に、種々なる側面から根本的に批判する可き時期に達してゐると云ふ可きであらう。

(昭和十四年十二月「理想」第百三號)

九、「具體的」といふことについて

元來哲學乃至哲學的思索といふものが何であるかといふことは、自己の哲學を所有し了へた者のみがこれに答へ得る種類の問ひであらう。併し、此の種の問ひに答へ得る資格を自負する者は、實は往々徒らに他に向つてする説教に耽る者であるにすぎない。哲學乃至哲學的思索の本質は常に問ひ直ほすといふ點にあるであらう。それは最も根本的には、哲學が哲學自らを問ふことであらう。それ故、哲學的特殊問題といふものも、それが眞に特殊問題として哲學的に意味のある爲めには、常にその反面に、哲學そのものに對する根本的反省を伴ひ、根本的に問ひ直ほすことへの通路を拓くものでなければならぬ。個別科學的研究が特殊的研究として直ちに意味を有ち——或はむしろ特殊的研究をほかにしては意味を有たず——、必ずしもかかる特殊的研究への乃至當の個別科學そのものへの根本的な問ひを必要とするものでないことと比較して、哲學が著しい相違點を有つてゐることは今改めて云ふまでもないであらう。けれども又、哲學が何であり、哲學的思索が何であるかといふ問ひに實際答へ得るのは、實は此の問ひに對する直接的な答へであるのではない。眞に此の種の問ひに答へることを可能にし、その答へが單なる空論に陥ることから救つてくれるものは特殊的研究そのものなのである。眞に答へようとするものは先づ答へずして眞に問はねばならない。單なる特殊的研究はそのままでは、哲學的に畢竟盲目的であ

るといふことが一面に眞理を含むとしても、他面特殊的研究を媒介とせずして直接に哲學の根本問題に答へようとすることは、哲學的に全く空虚たるを免れない。前者の態度が若し哲學的にハムレットの性格であるとされるならば、後者のそれはドンキホーテ的性格であるとされねばならない。

我々が我々自身の哲學的思索を反省するとき、我々は一面に於いて自身をハムレットとして反省することが必要であり、他面と同時にドンキホーテとして反省してみることが必要であらう。我々の特殊的研究は何等かの意味に於いて根本的に、哲學そのものへの問ひに對する答へと聯關を有つてゐるであらうか。又かかる聯關に依つてそれが盲目的な特殊研究たるに止まらず、何等か合體的意義を含んでゐるであらうか。そして又、そのことに依つて我々の特殊的研究は眞に哲學的、特殊研究としての資格を有つことが出来てゐるであらうか。併し又、哲學そのものへの根本的な問ひに答へようとする我々の努力は、果して眞に我々の特殊的研究に依つて媒介されてゐるであらうか。又そのやうな努力が、直ちに宛も問ひに對する答へであるかのやうに誤認されて、かかる答への空虚性が忘れられてはゐないであらうか。

我々の特殊的研究への反省を指導し整理してくれるものの一つは、哲學史の發展への回顧であらう。哲學史の發展を我々が我々の立場から回顧する時、その觀點に於いて手引きとなるものは哲學史をイザム的展開として見ることであらう。併し元來或る哲學説をイザムとして決定することは、その哲學説を

十全的に把握する所以でない。眞に生きた哲學說といふものは、本來單なるイズムのレッテルに依つて盡され得る筈のものでなく、又それに依つて盡され得る如きものは眞に生きた哲學說でないといふことが出来よう。けれども、種々の生きた哲學說の歴史的展開のリズムを捉へる爲めにイズムの類型を手懸りとするのが便宜であり有効であるといふことも亦否定出来ない。そのやうな展開のリズムを捉へる爲めのみでなく、一般的に哲學史に現はれた諸々の根本的立場を組織づけて見る爲めにも此の手懸りは有効である。

哲學史に現はれた潮流を、種々なる意味を含めて——即ち觀念論、唯心論、理想主義等々として——のイデアリスムスと、レアリスマス——實在論、現實主義等々——との對立として把握する試みはむしろ平凡とされるであらう。併し更にこれに主觀主義と客觀主義との對立を加へて、此の二つの對立を組合せて哲學的立場を整理する試みは我々に種々なる便宜を提供するであらう。此の二つの對立を組合せて生ずる四つの立場は、古來哲學說を概觀するにひとつの手懸りを與へ、此の概觀に依つて又我々の特殊的研究を反省する場合の指針が得られるやうである。

或る人は、最近の哲學の動向を觀念論から實在論への移行であると見てゐる。此のことは、換言すれば、認識論的哲學から形而上學的乃至存在學的哲學への移行であるといふ意味である。併し我々が若しその所謂形而上學的、存在學的哲學なるものに對して、客觀主義的傾向と主觀主義的傾向との區別を組合せるならば、我々はかかる移行を主張する當の人の客觀主義的形而上學（存在學）——これをそのまま

に論者の所謂實在論であると云ひ得るであらう——に對して主觀主義的なる形而上學（存在學）とも呼ぶ得る如き傾向を併置することが出来るであらう。このやうな傾向は所謂客觀主義的形而上學のそれに續いて來たものであつて、その點むしろ一層新しいものである。

以上のやうな二つの形而上學的傾向には種々なる特徴が數へられるのであるが、それ等は一般的に具體化の傾向として性格づけられるであらう。けれども元來具體化とは何を指すのであらうか。それは、客觀主義的形而上學の場合には一切の根源的なるものを存在關係へ還元することを指すのであり、主觀主義的形而上學の場合には存在關係を更に實存關係へ還元することを意味するのであると見ることが出来るであらう。

一般に具體化といふ如きものも「具體的」には、このやうに何等か限定された意味に於いてでなければ充實されることが出来ない。併しその意味が限定されるといふことは、その反面に於いて何等かの抽象を伴はざるを得ないのは不可避的である。そのやうな抽象面を捕へて、具體化傾向のそれぞれに對して、それが猶ほ未だ十分に具體的になつてゐないといふ批評を加へるといふことはむしろ容易なことに屬するであらう。例へば客觀主義的形而上學といふ如き傾向は、道具的存在（Zuhandenes）といふ如き根源的乃至本來的とでも云ふべき性格を捨象して、却つて導出的乃至非本來的な Vorhandenes としての存在から出發してゐるといふ如き批評が行はれるとするならば、それはまさに右の如き缺如面の抽象性を指摘する批評にほかならぬであらう。或は又、所謂主觀主義的形而上學に於ける實存といふ如きも

のに對しても、かかるものは一般に個人的であつて社會的でなく、従つて又眞に歴史的でもない。歴史的の社會的現實なるものこそ眞に具體的である以上、單に個人的なる實存哲學的形而上學は抽象的であるにすぎないといふ如き批評が行はれるであらう。

ところで、批評にはおのづから評者自身の立場が豫想されてゐる。このことは結局止むを得ないことゝのやうであるが、その豫想されてゐる立場そのものが果して——或ほどの程度まで——反省を経てゐるかといふ點はこれを十分に追究しなければならない。のみならず、その前提となるものが、具體性乃至現實性として宛も自明的の如くに思はれてゐる場合には一層嚴密な検討を必要としなければならない。

元來具體性乃至現實性といふ如きものは、屢々それ自身既に具體的であり、現實的であると思はれ易い。併し、謂ふところの具體性とは何であり、謂ふところの現實性とは抑も何であるか。存在と云へば直ちにその具體性が明かであり、歴史的の社會的といへば即ちその現實性が自明的であるとするならば元來哲學的思索そのものは不要であらう。哲學は一見自明的なるものを問ひ直ほさねばならない。哲學は、存在は何が故に具體的であり、歴史的の社會的なるものは何が故に現實的であるかを問はねばならない。更に本來具體的とは何を意味し、現實的とは何を意味するかを問はねばならない。具體とか現實とかいふ如き言葉は、往々にしてその言葉自身の裡に一種の魔術性を含んでゐる。併し哲學が一切のイドラを——従つて勿論イドラ・フォーリをも——破ることから出發せねばならぬことは、今も昔も渝ることがないであらう。

現實なるものが歴史的の社會的現實として規定され、かかるものこそ眞に現實的であるといふ如き思想は、例へばデイルタイ等に於て顯著であるが、或る一部に於てはこの考へ方が殆んど通念として通用してゐるやうである。デイルタイ等に於てはかかる思想は方法的には了解心理學的に把握されたのであるが、これに對して或る一部に於ては殆んど風靡的に辨證法がその方法として展開された。即ちそれ等の人々に於ては、所謂歴史的の社會的現實が即ち根源的現實であり、辨證法はかかる唯一根源的なる現實を把握すべき唯一の方法であるとして信奉されるに至つてゐるやうである。併しながら歴史的の社會的と云はれるものが直ちに現實として承認される場合に、それは端的に現實として認められるであらうか。さうであるとするならば、かかるものが現實と云はれるのは、その反面に、他のものが——例へば自然が——かかるものからの抽象として非現實的であるといふことを意味してゐるに相違あるまい。換言すれば、抽象的とは、かかる歴史的の社會的現實からの抽象であり、かかる抽象でないものが歴史的の社會的現實であると考へられるであらう。若しさうであるとするならば、そのやうな意味に於ける現實とは抽象を含まぬが故に現實と呼ばれるものなのであらう。けれども事實、現實とはかく端的に、單一的に現實なのであらうか。若しそのやうなものでないとするならば、哲學の本質は、それを端的に、單純に受取ることには満足せずして、その構造を明かにすることを要求するであらう。かくして我々は、哲學的立場の根本的反省からしておのづから哲學的特殊問題へと導かれざるを得ない。

歴史的の社會的現實といふ如きものが、畢竟人間の現實にほかならぬといふことは明かであらう。そ

れ故現實の構造といふ問題は——一應——尠くとも特殊の問題として——人間の生といふ如きものそれへ還元されて差支へあるまい。かかる人間の生に於いて現實とは何であり、抽象とは何であるか。單に抽象は現實でなく、現實は抽象でないとするならば、抽象は端的に抽象であり、現實は端的に現實であつて、さうである限りに於いて、抽象も現實も共に無構造的であると云ふことが出来るであらう。けれども、事實さうなのであらうか。

人間は單にホモ・サピエンスであるのではないが、ホモ・サピエンスでない人間は人間と云はれ得ないであらう。それ故人間は、知識乃至認識といふ如きものの所有を捨象して考へられた場合には、まさに所謂抽象的人間となるにほかならぬであらう。そこで我々は今問題を特殊化して、知識といふ如きものについて考へてみる。

知識は往々人間に於いて最も抽象的なる契機とされる。それが嘗ての認識論的哲學に於いて認識として論ぜられた場合の如きは、抽象的知識の代表的なものであるかのやうに見做される。知識を存在關係に還元しようとする形而上學的知識論の試みの如きはまさに、そのやうなものとしての認識論的知識論に對する反動と見ることも可能のやうである。けれども、そのやうな形而上學的知識論に於いても、何等かの形に於いて知識の、例へば超越性といふ性格を——而も知識の本質的性格として——指摘せざるを得なかつた。本來知識の有つ超越性とは何であるか。それは單なる存在關係に還元し盡し得ざるものといふ意味に於いて現實を超えるものである。けれども、知識が單純に現實を超えるものであるに止ま

るならば、實はそのやうな知識は眞に知識と呼ばれ得るものではないのである。知識現實を——或は一層精確には現實の一部分を——超えることに依つて現實そのものへ——或は全體としての現實へ——歸つて來ることが可能となるのである。現實の一局部に固着することが「現實的」であるならば、知識はまさに「抽象的」と云はれるであらう。供し實際は、知識は局部的現實からの離脱を第一條件として成立するのである。アリストテレスは、テクネー（技術）をエムペイリア（經驗）から區別した時、後者がト・カト・ヘカストン（個別者）に關するに對して前者がト・カトル（一般者）に關するものであり、後者がホテイ（事實）に關するに對して前者がティオテイ（理由）に關するものなることを指摘した。この區別に依つてテクネーは、教へられ得るものとして甚だエピステマーに近いものとなるのであつた。かかる一般者とか理由とかいふものに逢着する時、我々は單純無構造的なる現實といふ如きものからの超越といふ事實が其處にも現はれてゐることに氣づかざるを得ない。この事實を我々は——アリストテレス的に云ふならば——狹義の知識としてのエピステマーに於いても、廣義の知識としてのディアノイア——エピステマー、プロネーシス、テクネー等を含む——に於いても指摘することが出来ると考へる。ところで、かく一般者に關してその理由を明かにするといふ意味に於ける知識は、一方に於いて現實の一局面を超えるとともに、そのことに依つて却つて多くの現實面に、乃至は現實一般に適應する可能性を有つてゐる。かく知識が現實の制限を超えるといふことは又、同時に個人的所有をも超えることをも意味する。併しそれ故にこそ知識は教育的授受が可能なのである。知識は現實の局面を超え

ることに依つて現實一般と可能的に結合し、個々の人を超越することに依つて人と人とを可能的に結合するといふことを重要な本質——の勢くとも一つ——としてゐる。

我々は知識の抽象性といふ非難に對して、理由のない恐怖を懐くことを止めねばならない。却つてむしろ我々は、知識の本質としての抽象性を直視して、明確にこれを把握せねばならない。さうすることに依つて我々は、知識の抽象性が、例へば右の如き超越性として把握されるべきことを明かに知るのである。

かかる抽象こそ眞に具體的なる抽象であつて、この本質を捨象して理解された抽象はむしろ抽象的抽象と云はるべきものである。それ故、知識の抽象を非難する人は、抽象を抽象的に解釋することに依つてみづから抽象的抽象に陥つてゐるものにほかならない。眞に具體的な抽象は、それ故、單なる現實からの遊離性に於いて、單純、無構造的に把握されるべきものではなく、却つて現實そのものとの接觸に於いて、構造的なるものとして初めて把握されるものである。

このことは逆に、所謂現實についても亦直ちに當嵌まらねばならない。現實は抽象でないことに依つて具體的に現實であり得るのではない。それは恰も、人間的生の現實が抽象的知識を捨象することに依つて初めて眞に現實的なる生となると考へると同じ種類の誤謬にほかならない。現實は抽象を捨象することに依つて實は自ら抽象的現實となるのであつて、抽象の内含乃至抽象との構造的聯關に係つて初めて具體的現實となるのである。かくして我々は、抽象をも現實をも共に相互内含乃至相互聯關の構造

性に於いてこれを捉へねばならない。かくして初めて抽象も現實も共に具體的となることが出来る。無構造的なる抽象が單に抽象的であると同樣に無構造的なる現實も亦單に抽象的であるにすぎない。單に現實を現實であるとして、抽象から區別して受容することは、現實といふ言葉の有つ一種の魔術性の故に、屢々哲學的にも甚だ素朴的に行はれる。けれども、哲學の本來の任務は所謂現實的なるものを根本的に問ひ直すところから出發せねばならない。このことは單に知識についてのみならず、文化一般について、更に又所謂現實一般について、當嵌まる。かくして初めて現實は具體的に現實として把握されるであらう。それ故、所謂現實的なるものを圖式的に區分配列するとか、或はかく配列されたものの間の種々なる關係を論ずるとかいふ如きことは、現實が現實的として單に自明的に豫想され明瞭に既知のものに如くに前提されてゐる限りに於いては、哲學的問題の根本を逸してゐるものと云はざるを得ないであらう。

嚮に我々は、所謂現實を把握する方法として辨證法が、一部に於いて、宛も唯一絶對の方法であるかの如くに考へられてゐることに觸れた。元來辨證法は「事象そのものの歩み」として、云はば事象の中から取り出されて來たものであつた——或はあるべきであつた。併し所謂辨證法なるものは決して單一であるのでなくして、實に種々なる形態をとつて現はれた。元來辨證法は運動そのものの中に現はれる形態であるとされるが、その形態は又動いてゐるのである。それ故このやうなものを單一に見做し一様

に論ずることは甚だ危険であると云ふべきであらう。併しながら我々は今、その中の或るものが——特に辨證法を論理として主張する種類のものが——その根本的態度に於いて項的對立から出發してゐるといふことに觸れておき度い。

辨證法は悟性論理の立場を止揚すると云ふのであるが、併しそれは悟性論理の項的見方を保持してゐる。むしろ辨證法が自ら論理學と云ふ時、その論理性は悟性論理の論理性との項的見方の共有に於いて云はれてゐると思はざるを得ない場合がある。項的見方はその對立項の選擇に於いて、その對立性の規定に於いて、出發點からして既に被限定的なるものを有つてゐる。それ故、かかる項的見方に立つ辨證法なるものが、既に豫め何等か限定された立場に於いて局限された範圍にのみ妥當するにすぎぬことは明かであると云はねばならない。辨證法論理は悟性論理を止揚すると云つても、悟性論理の領域——矢張局限された領域——はそれとして一つの領域を形成し、そのものとしては辨證法論理を以てしては却つて把握し得ない本質を有つてゐる。

我々は、方法を唯一つのものに限定するといふこと自身が本來辨證法の出發點たる「事象そのものの歩み」といふ觀念と矛盾することを想はざるを得ない。具體的現實の事象は甚だ複雑であり、その歩みは極めて多様である。従つて、若しそれを把握すべき方法自身がその事象の歩みの中からこそ擷み出さるべきものであるとするならば、當然その方法も亦多様であるべきである。哲學が方法的自覺といふことを以てひとつの特質とすることはこれを否定出來ないであらう。併しながら、そのやうな自覺は當

然事象そのものの中からの内面的自覺であるのでなければならぬ。事象以前に「自覺」され圖式化された方法が事象を強制するに至つた場合、既に方法の固定化と絶對化とに於いて、自己の制限に對する無自覺を露呈してゐることは慥かである。そのやうな方法は——哲學的方法が自覺的でなければならぬ限り——既に哲學的方法でなくなつてゐるのである。科學は自己の制限を忘れる瞬間に於いて非科學的となると同様に、方法も亦自己の限界を忘れることに依つて非方法的となるを免れない。

辨證法論理の限界は——その論理が運動の論理と考へられる限りに於いて——運動の論理としても果してそれが唯一のものであるか否かといふ問題は姑く措いて——靜止の論理との限界にほかならない。若し現實は運動であつて靜止は抽象であると考へられるとするならば、そのやうな運動は却つて抽象的運動であると云はざるを得ない。眞に具體的なる現實とは運動と靜止とを同時に含むものである。かかる具體的現實こそ眞に具體的なる運動であるとするならば、かかる運動は靜止と同時的にして初めて可能なのである。それ故、眞に具體的現實の論理が求められてゐるとするならば、それは端的に運動の論理としての辨證法を唯一絶對のものとする所に求められべきではない。むしろ却つて、靜止の論理と運動の論理とを根源的に含む所に求められねばならない。若し靜止は抽象であり運動は現實であると考へる人があるとするならば、かかる相互排斥的なるものは却つて共に抽象であつて、眞に具體的なるものはこの兩者を根源的に含むものであると云はねばならない。哲學の本來の任務はかかる相反するものの關係を根源的内面的に成立させる所に先づ問題を見出さねばならぬであらう。唯一絶對の方法として

の辨證法に對する信念といふ如きものが強化されればされる程、それは、哲學からも論理からも遠ざかつて、却つて宗教に近づかざるを得ないであらう。

辨證法は、それが項的對立の見方に立つてゐる限り、かかる項の見方は猶ほ未だ偏向せざる根源的領域に對してもその限界を有つてゐることは明かである。項的對立はむしろ、かかる根源的境位の分裂に於いて初めて現はれるものである。それ故、辨證法論理は、悟性論理と共に、かかる根源的境位からして初めて眞にその本質が理解されべきものである。それに依つてこの兩つのももの本質と同時に、兩者の内面的聯關が理解されるであらう。

我々は、抽象的論理の現實的地盤といふ如きことを口にする前に、抽象とは何であり現實とは何であるかを先づ問はねばならない。現實もそれが單一に與へられたものであるのではなくして却つて、抽象との構造的聯關に依つて初めて具體的現實であること、恰も具體的抽象と云はれるものの場合と同様である。かかる意味の具體性は人間的なるもの諸々の領域に於いて現はれてゐる。知識といふ如きものはその一例であるにすぎない。一般に文化現象は、全體としてかかる具體性を有つたものである。具體性が何であるかといふ問ひに眞に答へ得る爲めには、單なる哲學的イイズムの配列結合に依つては不可能であり、却つて「具體的」なる哲學的特殊問題との對決を媒介として初めて可能である。かかる特殊問題が、併し、哲學に於ける全體的位置を自覺する爲めには、他面又諸々の哲學史的イイズムとの對決を必要とする。かかるイイズムは、特殊問題に對して、云はば哲學的思索の背景を成してゐる。ただ併し

我々は意識的にむしろ一切のかかる背景から獨立に、専ら特殊的事象を自由に處理しなければならぬ。その特殊問題の處理の成果が果して哲學的にどの程度の意義を獲得し得るかは、單なるイイズムに依つて決定されるのではなくして、その特殊研究が哲學そのものの問題に如何なる通路を拓いてゐるかに依つて決定されるべきである。

(昭和十六年五月「理想」第百二十號)

十、全體・部分・個體

全體と部分とは常に或る種の相關關係に於いて成立してゐる。従つて全體とは何であり、部分とは何であるかといふことは、この兩者がそこに於いて成立する相關關係に於いてのみ初めて明かにされるのでなければならぬ。この關係から遊離した全體乃至部分といふ如きものの意味は、従つて又、抽象的であり空虚であるのほかはない。それ故、全體をして全體たらしめ、部分をして部分たらしめる「原理」(principium) は畢竟この兩者に於いて成立するところの關係そのものに在ると云はねばならない。

全體と部分との對立に於いてその何れに優位が歸せらるべきであるかといふ問題は、古くも新しくも多くの人々に依つて論議された問題であり、且つそれが人間存在に關する場合に特に頻繁であつた。けれども今吾々はこの問題に深く立入らうとするのではない。寧ろ吾々は、かかる對立に於ける兩者が論議される以前に、抑も全體乃至部分といふものの意味が何であり、その意味を成立せしめるものが何であるかを「原理」的に考へねばならぬと思ふのである。

全體乃至部分をしてそのものたらしめる原理は兩者の關係自身に在ると考へられる。併しかかる關係には實は諸々の種類乃至段階があるのであり、全體乃至部分の意味はこの關係の種類乃至段階の變化に應じて變化せざるを得ない。ところで吾々は先づかかる關係の比較的弛きものから出發することができ

る。全體をして全體たらしめ、部分をして部分たらしめる原理を、最大限に於いて例へば時間關係及び空間關係といふ如きものに求めるのほかない場合の如きは即ちそれである。換言すれば或る任意の時間的規定乃至空間的規定に於いて、部分は全體の部分となり全體は部分の全體となる場合がそれである。即ち相異なる諸時代、諸々の場所、同一の時代乃至場所といふ如き規定に依つて、全體が部分を統合するといふ如きがそれである。勿論かかる場合にも限定されたる時間性——極限的には同時性——は空間性と表裏を成すものであり、その意味に於て時間と空間とは或る種の相對性乃至相關性に於いて捉へらるべきことは明かである。併しながら、かかる時間も空間も、この最も弛き關係に於いて全體と部分とに對しては結局外面的であるに止まつてゐる。それ故に、この場合に部分は全體から獨立性を有ち、全體は部分の獨立性の上に成立してゐる。かかる弛き關係に於ける部分を吾々は例へば「斷片」(Stück)といふ用語を藉りて表現することができ、そしてかかる斷片的部分の結合としての全體を假りに「總和」的全體と名づけることができる。この關係は、かくして、甚だ弛きものであるが、然も猶ほこの場合にも全體と部分とをして各々そのものたらしめる原理がないのではなく、唯それが全體にとつても部分にとつても甚だ外面的なのである。かくこの原理は外面的であるとは云へ、この原理に依つて全體と部分とはそれぞれその意味を有つのであり、その意味に於いて兩者は或る種の系列を形成することが認められねばならない。けれどもこの種の系列は猶ほ未だ弛緩的であり、任意的であり、それ故に全體と部分とは相互に隨時に、且つ隨所に分離する危險に曝されてゐる。このやうな弛き關係を一層緊密ならしめるのは更に又關

係の原理そのものに在るのでなければならぬ。かかる原理として例へば類・種關係の如きを擧げることが出来る。斷片的部分と總和的全體とに於いて前者が後者に屬し、後者が前者を含むといふことは、この兩者にとつては畢竟外面的であり、その意味に於いて偶然的であるが、類と種とを成立せしめる類・種關係は兩者にとつて或る種の内面性、必然性を有つてゐる。蓋しこの關係には尠くとも同質性が前提されねばならない。類・種關係が形式論理學の如きものに於いて質を捨象して専ら量的に取扱はれ、ポルフェリオスの樹に依つて示される上下關係、オイラーの圖形に依つて示される包攝關係として取扱はれることは、この根據をこの同質性に有つてゐる。質の捨象といふことはまさに質の同一といふことに依つて可能なのである。かかる上下關係、包攝關係として、類・種關係は往々甚だ形式的であり、抽象的であると云はれるのであるが、この關係の原理たる同質性そのものは類及び種に共通的に内在するといふ點に於ては、總和・斷片の關係の原理がその各々にとつて外面的であるのと比較しては、實は却つて一層具體的であると云ふことができる。それ故に類的全體と種的部分との形成する系列は總和的全體と斷片的部分との形成する系列に比して一層緊密となり具體的となることは當然である。質の捨象といふ抽象性は同質性といふ具體性に依つて可能なのである。

類・種關係の原理が同質性を前提することは一面に於いて具體性を有つと同時に、又他面に於いて抽象性を有つのであるが、かかる抽象性をも超えて猶ほ成立する全體・部分關係といふものがあり得る。併しこのものは、同質性を超えるといふまさにその點に於いて一見、第一に擧げた總和的全體と斷片的

部分との關係を成立せしめる原理が單に時間乃至空間の規定を含むに過ぎぬものであつて同質的規定を必要としないのと、同一に歸するもののやうに見えるかも知れない。成程所謂全體が異質的なる部分を含むといふ點に於いては兩者の場合同一であり、この同一性に依つて第三のものは第一のものと同一に歸するとするならば、全體・部分關係は第三のものに於いて第二の類・種關係より一層緊密となるのでなく、却つて一層弛緩すると云はねばならぬであらう。併し果してさうであらうか。

異質的部分が全體を構成するといふのは、併し、第一の如き外面的原理に依つてのみ成立するのではない。却つて或る種の内面的原理に基いて、寧ろ當初から部分は全體の部分であり、全體は部分の全體であるといふ有機的結合を成す場合があり得る。かかる有機的結合の原理は外面的、偶然的でなくして、内面的、必然的、本質的である。併し又かかる原理は單なる類・種關係に盡きるのでなくして、それぞれ獨自の性格のものである。即ち例へば、或は生活體的であり、或は歴史的であり、或は社會的である。腕は部分であり、身體は全體であるとしても、兩者の關係は單なる類・種であるのではなく、又個人は部分であり國家は全體であるとしても、兩者の關係は單に類・種關係に盡きるのではない。かかるものをしてそれぞれ全體乃至部分たらしめる原理は、それぞれの全體乃至部分に本質的、必然的に内在するのであり、且つ何れも何等かそれ自身のうちに根據を有つ獨自的 (sui generis) 原理である。かかる原理は獨自的なるが故に何等か他の原理から導出されることができぬといふ意味に於いて自己原因 (causa sui) 的なる原理であるとも云ふことができる。身體的原理と國家的原理との間には何等かの類比

的なるものがあるとしても、それは單に有機的、内面的、必然的、本質的といふ如き類比的共通性に過ぎぬのであつて、この各原理の徵表を成すものは他の原理から導出すべからざる獨自的なるものであり、自己内のみ發見さるべきものである。かかる關係に於いて部分は「契機」(moment)の名を以て呼び得るとするならば、全體はこれを假りに「組織體」とでも名づけ得るであらう。

以上の如き斷片的部分と總和的全體、種的部分と種的全體、契機的部分と組織體的全體といふ如きものはそれぞれ固有の關係原理に依つて部分となり全體となつてゐるのであるが、これ等三つの關係相互の間には何等論理的に必然的なる關係を見出すことができない。けれども、今これ等に共通なる性質を見出さうとするならば、これ等がそれぞれの關係原理に依つて何れも一種の系列を成してゐる點に在ると云ふことができる。勿論かかる系列は、例へばその緊密性の如きに於いて種々區別さるべき點を有つのではあるが、今はその點の分析に立入ることを必要としない。だが今吾々は、何れにしても、元來全體・部分の關係は何等か系列として成立するものであるといふ點を指摘しておき度いと思ふ。即ち全體が全體となり、部分が部分となるといふことは各々がかかる系列のうちにその位置を占めるといふことにほかならぬのである。

ところで、かかる系列そのものはこれを固定することができ、かく固定されたる限りに於いてはその系列は絶對的であると云ふことができる。併しかかる固定化が抽象化であるとするならば、同時にかかると絶對化も亦抽象化であると云はねばならない。かかる抽象化の限りに於いては、系列そのものは絶對

的であるといふことができるのであり、かく固定されたる系列を或る一點に於いて把捉して更にその點を固定するといふ仕方によるならば、全體といふものも部分といふものも共に絶對的であると云ふことができる。けれどもかくして全體乃至部分を絶對的と考へるといふことは、第一には系列の固定化、第二にはその把捉點の固定化といふ二重の固定化を前提するのでなければならぬ。若しかかる固定化乃至絶對化を避けるならば、全體も部分も共にその系列内に於いて相對的であり、更にその全體乃至部分もこれを別の系列に移して見ることができるといふ意味に於いて二重に相對的なのである。各系列にはそれぞれ固有の原理があるのであるが、併し同一の事象は同一系列内に於いて單に相對的に全體乃至部分であり得ると同時に、種々異なる系列内に存する項とも見ることができ。それ故に事象そのものを中心として見るならば、事象は右の如き二重の意味に於いて單に相對的全體であり、相對的部分であるのであつて、絶對的全體、絶對的部分といふ如きものは事象的に存在するのでなくして系列的に(その意味で相對的に)存在するに過ぎないと云はざるを得ない。それ故、かかる系列の全體の極限に於いて考へられたる絶對的全體といふ如きものがイデーであるとするならば、同様にかかる系列の部分の極限に於いて考へられたる絶對的部分といふ如きものも亦イデーでなければならぬ。全體・部分系列に於ける世界の如きものがイデーであるならば、かかる系列の反對方向に於けるアトム乃至モナドといふ如きものも亦イデーでなければならぬ。

處でかく云ふならば、アトム乃至モナドの如きものは部分ではなくして寧ろ個體であると云はれるで

あらう。それならば元來個體とは何であるか。個體とは先づ *individuum* として不可分體の意味に解される。かかる意味の個體として考へられるものは單純なるもの——それ自身が要素であつて自己自身のうちに最早自己を構成する要素を含まぬもの——即ち決して複合的でないものである。併しかかる絶對的に單純なるものとは、その單純性に於いて極限的に固定され絶對化されたものであり、従つて或る全體・部分系列に於ける絶對的部分であるとするならば、このものは結局イデー的なものとなるのほかない。個體は、併しながら、かかる單純なるものとしてのみ考へられるのではなくして複合的なものとしても考へられる。複合的なものはそれを構成する要素に分割される瞬間に於いてその固有なる本質的性格を失はざるを得ないのであるが、然る限りその複合體はそれ自身一つの統一體であると云はねばならない。かかる不可分的統一體は、個體であつて而も部分を含む全體であると云ふことができる故、個體なるものは決して單に單純なるものに限るのではなくして複合的なものとしても亦可能でなければならぬ。ところで若しかかる全體の個體とも云ふべきものを、絶對的全體として固定し、この固定化に於いてその不可分性を認めねばならぬとするならば、この意味の個體は、恰も嚮の絶對的部分としての個體と對立する逆方向に於ける絶對的全體としての個體であるにほかならない。全體・部分の系列に於いて全體の極限としての全體の個體は、それが分割される瞬間に於いてその全體といふ固有性を失つて系列の中へ落ちて相對的全體となり、従つて部分ともなるのである。それ故に全體の個體も亦部分的個體と同様にイデー的でなければならぬのである。

イデーであるといふことは、全體・部分の系列のうち在るのでなくして全體乃至部分の絶對的な極限の末端に在るといふことである。併し既に述べた通り、元來全體・部分の系列はそれ自身二重の意味に於いて相對的である故、かかる相對的系列に於ける絶對的末端はその系列を超越するものである。全體の個體も共にイデー的であると云はれる根據は系列に對するこの超越性に在るのである。絶對的な斷片、種、契機といふ如き部分的個體も、絶對的な總和、類、組織體といふ如き全體の個體も、共にそれぞれの系列を超越する意味に於いてイデー的である。イデーの超越性は、系列が如何に延長されても常にその末端に現はれるものであり、かかるイデーが固定的と呼ばれるのは系列の延長性が固定(否定)される意味に於いてでなくして、イデーが可能的系列延長の末端に個體として常に現はれるといふ意味に於いてである。イデーの固定性とは系列延長の極限を超越する意味の固定性であり、イデーの絶對性とは系列の相對性を超越する意味の絶對性である。このやうなイデー的個體なるものは、併しその故に、單に空虚であり無意義であるわけではない。寧ろ却つて系列なるものは、元來それが可能なるが爲めに逆にかかるイデー的な末端を豫め要請してゐる。蓋しかかるイデー的末端を缺く時は系列の方向決定そのものは初めから不可能とならざるを得ないからである。けれども無論このイデー的末端は系列そのものを構成するのではない。系列を構成するのは相對的な全體乃至部分であつて、イデー的・絶對的な全體乃至部分としての個體は系列を方向に規制するものである。それ故にこそ個體は系列に内在的であるのでなくして超越的であるのである。

嚮に述べた通り系列内に於ける全體と部分とは共に相對的である。それ故に全體は、立場を換へれば直ちに部分と見られ、又部分は同時に全體と見られることができる。それ故系列の到る處に全體があると同時に到る處に部分があると云はねばならない。かかる全體と部分とを同時に含む系列を任意の一點に於いて捉へて見るならば、其處には全體があると同時に部分があると云ふことができる。併しかかる全體乃至部分は苟くもそれがその二點に於いて全體と云はれ部分と云はれる限り、その把握されたる一點に於いて何等か全體的統一を保ち部分的統一を保つてゐるのでなければならぬ。かかる把握の範圍内に於いては尠くとも、全體としても部分としても何等かの統一を保つてゐるのであり、この統一が分割されるならばおのづから何等か別様の統一に移るのでなければならぬ。それ故現に保有してゐる統一を維持せんとする限り、それは不可分者なのであり、その限りに於いてはこれも亦一種の個體たるを失はない。併しこの種の個體は嚮の絕對的個體と區別されねばならない。これは絕對的に全體的個體であるのでもなく、又絕對的に部分的個體であるのでもなくして、單に相對的に全體乃至部分と云はれ得る如き個體である。かかる個體はそれ故、系列内の到る處に發見され得る如き種類の個體なのである。

かかる云はば系列的個體は、併し、絕對的に不可分なのであるか。勿論それは現に有る統一が破壊乃至變化される瞬間に既にその統一を失つて別個のものとなり、従つて現在の統一を保持せんとする以上は不可分であると云ふことができる。かかる條件の下に於いては、即ち云はば假言的にはそれは絕對的不可分性——従つて相對的不可分性——を有つてゐる。併しこれは、系列の成立そのものに依つて要請

される個體が絕對的——相對的系列に對して絕對的——と呼ばれるのとは明かにその意味を異にする。ところでかかる相對的個體は又別の意味に於いても絕對的に不可分であるのでない。個體は又説明不能(Ineffabilis)とも呼ばれ得る。説明とは畢竟思惟乃至判斷であり、判斷は綜合の契機と共に分析の契機を有たねばならない。分析は即ち分割である故、説明不可能は判斷的分割の不可能を意味する。併し系列的個體は果してこの意味の分割が全く不可能なのであるか。元來系列の中に在るといふことは全體を意味するのであるか。系列とは、嚮に述べた如く、一定のイデーの絕對者を要請してその絕對者に依つて規制される方向を有つ一定の關係である。従つて系列は根本に於いて規定可能的でなければならず、系列の各項も亦規定可能的でなければならぬ。抑も系列の中に在るといふことが規定可能的であるといふことを意味してゐる。然るに規定とは畢竟思惟乃至判斷に依る規定である故、系列の中に位置するものは判斷的に可分割的でなければならぬ。凡そ系列を構成する各項はかく規定可能的であり、その意味に於いて可分割的であるとされ得る故、それは規定不可能乃至説明不可能なものといふ意味に於ける個體とは呼ばれることのできぬものでなければならぬ。この意味に於いて、系列の中に在ると考へられる限りに於いては「個體」も個體であると云はれ得ない。元來系列には系列の原理があり、この原理に依つて規定されて初めて系列は系列として成立し得るものである以上、系列の中に位置を占める如き個體は系列中の一項として規定可能なるものである。即ち換言すれば、系列の項としての個體は規定可能なるものとして範疇的規定を有つものである。若し規定不可能なるもののみが個體であるとするならば、

それは範疇を超越するものでなければならぬ。周知の通りスコラに於いて範疇 (praedicamenta) を超越するものは即ち神であつた。神は類・種系列を超えるものとして如何なる範疇的規定をも超える存在にほかならない。この意味に於いては、眞に絶對的個體と呼ぶべきものは系列の項でなくしてまさに神でなければならぬこととなるであらう。

個體は第一に系列そのものがイデーの「絶對的に要請する全體的極限乃至部分的極限であつたが、第二に相對的には系列中の各項が個體と呼ばれ得るものであつた。然るに又第三に系列を絶對的に超越するものとしての神が個體と解された。ところで全體・部分の系列は系列そのものが當初からイデーの個體に依つて規制されて居り、かかるものとして又十分に規定され得るものである。従つて又かかる系列に屬してこれを構成する各項、即ち系列中の全體乃至部分はそれとして十分に規定され得るものである。然るに規定とは思惟的乃至判斷的規定である故、この系列自身及び系列中の項は合理化されるもの、合理的なるものである。吾々はかかる系列を單に論理的乃至論理的 (logisch) なる系列とするのではなく、存在そのものがかかる系列に於いて捉へられると考へる。ただ苟くもかかる系列に於いて捉へられたる限りの存在は合理的存在であり、云はば單に存在的存在であるのでなくして存在學的 (ontologisch) 存在であると云ふのである。勿論かかる合理的系列が成立するには却つてかかる合理的系列をイデー的に超越してこれを規制する所謂イデーの絶對的個體が要請される。併しこの所謂イデーの「絶對的個體は系列の内部に落ちて系列の一項として規定されるならば、それは既に相對的個體とならざるを得ない。

絶對的個體のかかる相對化は無限に進行し得るものであり、この無限進行にも拘らず系列を超越するところにイデー的性格があるのであるが、既に系列内に在る限りの個體は相對的であり合理的である。系列の合理的規定の仕方は必ずしも形式論理的包攝判斷の如きものに限るのでなく、尙ほ他の種類の形態をも考へねばならぬと思ふのであるが、その點は姑く措くとして、何れにしても系列内の各項はそれが系列の項である限りに於いてはまさにそのことに依つて全く合理的である。そしてこのことは系列そのものの成立が本來合理的であるといふことに依つて豫定されてゐるのである。それ故豫めかかる系列の項としての全體乃至部分を以てその出發點乃至基礎とする一切の哲學的思索は、當初から合理 (主義) 的乃至論理 (主義) 的立場を採ると云はねばならない。そして又逆に一切のかかる性格の哲學的思索は何等か系列項的立場を豫定してゐると云ふことができる。

以上の如き系列的立場は、その内部の合理的立場に於いての限り——即ち相對的には——絶對的であると云ふことができる。併しこれを逆に云へば、この合理的立場は如何に絶對的であるとしても結局は相對的であることを免れない。凡そ一切の合理的立場といふものはかかる相對性を豫約されてゐるのである。假令この系列に於ける事象乃至思索が、系列項への固着に依る靜止を回避して何等か運動的であることを標榜するとしても、然も猶ほそれも何等か系列項の確定を前提せねばならぬ。所謂理性的思惟としての辨證法の如きものも悟性的思惟を前提せねばならぬのはこの故である。加之その運動は一定系列の上に於いて行はるべく豫定されてゐる。系列的見方に於いて、單にその各項が相對的であるの

みならず、項と項との運動的關係も亦右の意味に於いて相對的であることを免れない。而も亦この系列そのものはイデーとしての絶對的個體の方向へ進行できるのであるが、本來この絶對的個體はイデー的であるといふことに依つて、その進行は無限進行であり、その故にかかる絶對的個體に絶對的に到達するといふことばできない。絶對的個體が絶對的と呼ばれるのは相對的系列が其處に絶對的には到達できない意味に於いてであつて、この故に逆に系列の進行といふ運動も畢竟相對的たるを免れぬのである。このことはこの系列を直線的に考へても、圓環的に考へてもその他如何なる形に考へても同様にこれを脱することができない。蓋しこの種の相對性は系列そのものの本質に屬する事柄であるからである。

さて併し翻つて考へるに、個體なるものがその最も深い層に於いて説明の不可能性を含み、その意味に於いて深く非合理的なるものを宿してゐるといふ思想には拒否することのできぬ意味があると思ふ。嚮に所謂相對的個體なるものは、それが系列の項を構成すると考へられる限りに於いては全く合理的なるものであり、合理的なるが故にこそ系列の項を成すのであつて、然る限りそれは云はば完結的なる項である。けれどもかかるものも猶ほ、既に規定されたるものとしての側面と同時にその裏面にはやがて規定さるべきものとしての側面を残してゐる。既に規定されたる側面が既に合理的であることは自明的であるが、この完結的合理性の立場から見れば、規定さるべき側面はやがて合理化さるべきものであり、猶ほ未だ合理的でないものである。この意味に於いてそれが一種の非合理性を有つことは明かである。そしてこの意味の非合理性は茲に所謂相對的個體と雖も明かに有つところのものなのである。併し

それは合理化さるべき非合理性、合理化され得る非合理性であり、可能的に完結せる合理性である。併しながら凡そ個體なるものはかかる合理性に止まるものなのであらうか。

元來系列といふ合理化の方向は種々にこれを考へねばならない。假令これ等種々なる方向に於いて成立する諸系列が類型的には若干の數に限られるとしても、實際には無數にあり得ると考へざるを得ない。それ故に個體の數は——一系列上に於いてさへさうであるが——この系列の數と共に無制限でなければならぬ。併しかく考へる考へ方そのものには既に系列に束縛されてゐる考へ方が結びついてゐる。併し抑も個體とはかく系列的なるものに束縛されてゐるものなのであらうか。

右の如き考へ方に於いては、個體は何處までも系列的に合理的に合理的たることを免れぬのは當然でなければならぬ。従つてこの意味の個體は現實的乃至可能的に合理的に完結的である。その點に於いてこの意味の個體は云はば底を有つてゐるのである。併し個體とは結局かかる底の全く破れるところに在るのではないか。個體は如何なる意味に於いても合理化を拒否するところに在るのではないか。併しかかる個體は吾々の立場からは如何にして把握されるであらうか。

全體・部分の諸系列が平行的なるものでなくして交叉するものであることは、同一の事象が種々なる系列の項として把握され得ることからして推定できる事柄である。勿論一旦一定系列の一定項として確定されたものが、然る限りに於いてその項の位置に固定されることは明かであるが、然も猶ほそれにも拘らずその項として規定され得るものは他の規定の下に他の系列の他の項としても亦確定され得ると考

へざるを得ない。そのやうに考へられる以上、諸系列は平行するのではなくして交叉するものであるといふことは當然許されねばならない。この諸系列——無限に多くの系列——が交叉するといふことは何を暗示するであらうか。吾々はこのことこそまさに、系列の底が破れて非合理的個體への途を暗示してゐるものであると思ふのである。かかる意味の個體が單なる包攝判断の如きものに依つて把握できぬことはもとより明かであるが、併し又述語の主語への内在 (Practietum inest subjecto) の如き把握に依つても猶ほ盡し得るものでない。けれどもかく考へる考へ方そのものも猶ほ系列的立場から出發して居り、系列的なるものを附着せしめてゐることは直ちに指摘できるであらう。このことは「非合理的」といふ如き表現そのものが既に明かにこれを示してゐるのである。従つてかかる個體への途は云はば畢竟消極的に個體を暗示する途たるに止まつて、積極的に個體そのものを端的直下に把握する途では到底あり得ない。系列の立場、合理性の立場、論理の立場からは、かかる意味の非合理的個體の暗示がまさに個體探求の最後の途であることを告白するのほかないのである。

かかる個體は一切の系列の底を破るのであつて、系列のなかへ攝取されることを峻拒する。全體・部分・個體といふ如くに個體を系列的に配列することは、個體なるものを畢竟全體乃至部分へ轉釋することに終らざるを得ない。元來全體・部分系列に於ける項は相對的に全體であり部分であるに過ぎぬのであり、従つてこの系列の項として配置された個體も亦相對的であるに過ぎない。それ故にこの意味の個體は時に全體と見ることができ、又時に部分と見ることができ。即ちかかる個體は、嚮に全體・部

分の系列の到る處に見出されると云つた個體にほかならぬのである。

全體なるものが系列的に成立するものであると考へられる以上、個體がかかる全體に對立すると云ふことは、この兩者が同一系列上に配置されるといふことに依つて可能なのである。従つてこの場合の個體は即ち右に述べた相對的意味の個體にほかならない。然るにこれに反して、系列の底を破る如き個體はこれを全體といふ如きものに系列的に對立せしめることができない。對立せしめることができたと考へられる瞬間に於いて、その個體は既に對立的全體との系列關係のなかへ置き換へられたのであり、従つて合理化されたる個體となつてゐるのであり、換言すれば即ち相對的全體乃至相對的部分となつてゐるのである。非合理的個體は對立者として全體を有つのでなく、元來系列的全體乃至系列そのものから外れてゐるのである。それ故に、若し全體が個體に對立するものであるとすればそれも亦個體であると云ふのほかない。併しこの對立の仕方は系列的相關關係に於ける對立ではない。それはかかる系列關係を斷絶した對立、換言すれば斷絶といふ對立である。勿論個體は系列の底を破るものとして系列に斷絶的に對立し、従つて系列の項 (全體) に斷絶的に對立すると云ふことはできる。併し斷絶的對立は系列的對立ではないのである故、斷絶的對立に於ける限り系列は系列たるの意味を失つてゐるのであり、従つて又個體に對立するのは矢張系列でなくして個體であると云ふのほかない。即ち個體に眞に斷絶的に對立する「系列」は系列でなくして個體である。かくして個體に對立するものは個體なのである。

古くして且つ新しき哲學の根本問題——尠くもその一つ——は、結局現實とは何であり、實在とは何であるかといふ點に極まると云ふことができよう。曾て現實的なものは理性的であり、理性的なるものは現實的であると云はれた。併し又往々非合理的個體こそ現實的であり、現實は非合理的であると云はれる。全體・部分系列とは現實の合理的把握を代表するものにほかならない。けれどもこの把握が結局相對的であることは既に述べた。そして又かかる把握がその究極に於いて非合理的個體を暗示することも右に述べた。併し現實そのものを中心として見るならば、現實は一面に於いては系列的合理化を許すものであり、他面に於いてはかかる合理性の底を破つて個體を暗示するものである。合理的なるものは抽象的であり、非合理的なるものこそ具體的であると云はれるにしても、逆に又合理的なるものは却つて具體的であり、非合理的なるものは寧ろ抽象的であると云はれるにしても、現實とは、右の如き二面構造に依つて、抽象性と具體性とを何等か同時に有つものでなければならぬ。現實がかく二面的なるものである限り、系列的思惟が現實のただ一面のみしか捉へ得ないことは極めて明白である。それ故に全・個乃至類・種・個といふ如きものを系列的に——即ち二次元的、平面的に——配列する一面的思惟法が現實把握に對して有つ限界もまさにこの點に在ると云はねばならない。

然らば根本的に、現實とは如何なる構造のものであるか。現實は哲學にとつて、哲學が安んじて其處から出發し得る既知の事實あるのではない。哲學は現實から出發して現實に歸るといふ如き思想は現實に對する哲學的解明の後に於いてのみ意味を有つべきものである。現實の曖昧なる常識的概念を前提

する如き場合には、かかる思想はそれ自身單に常識的であつて未だ哲學的と云はれることができない。現實とは寧ろ哲學に依つてまさに問はるべき最初にして究極の問題である。ところで凡そかかる現實の構造を眞に徹底的に問はうとするならば、それに先立つて先づ全體・部分の系列の究明と個體の探求とそしてこれ等のものの把握方法の闡明が前提されねばならない。この前提の下に、合理的、論理的なるものと非合理的、非論理的なるものとの交錯として初めて現實の構造は問題となり得るのである。かかる交錯としての現實は寧ろ甚だ多義的、多面的なる相貌を呈するのであつて、現實の二面性の如きは現實構造分析の手懸りを示すに止まり、猶ほ未だその解決を與へたものではない。「全體・部分・個體」はこの問題を指示するのであり、この素描的小篇は單にかかる問題の方向乃至所在を指摘するに止まつてゐる。

十一、文化の本質

茲に「文化の本質」とは「文化の本質に関する哲學的考察」の意味である。今特に哲學的考察と限定される以上、この考察は他の立場からする文化考察から區別されるのでなければならぬ。先づ文化を非學問的に——例へば政策的に乃至は鑑賞的に——取扱ふことは今吾々の態度でない。併し次に文化の所謂學的考察は必ずしも直ちに文化の哲學的考察と云ふことはできない。

文化といふ事實は云ふまでもなく人間の歴史と共に——或は寧ろ先史的に——存在した。けれども文化を科學的研究の對象としたのは甚だ新しく、殆んどこの世紀に入つてからのことであつた。このことは例へば文化心理學、文化社會學、文化人類學といふ如き諸學科の發生及び發展の跡を顧みれば自ら明かである。ところでこれ等の科學的諸研究は一般に學的といふ如き性格に於いては哲學と共通するものがあると云ふことはできる。けれどもこのことは未だそれらの諸研究が直ちに哲學的研究であるとされる根據とは成り得ないのである。

元來文化は人間に於ける一個の儼然たる事實である。この一個の事實は、他の諸々の事實がさうである如く、諸々の特殊科學的立場からしてこれを考察することができ、その考察の立場の如何に依つて種々異なる「事實」として解釋されることができる。例へば文化は、或は心理的事實として解釋される

ことが可能であり、或は社會的事實として解釋されることが可能である。ところで、凡そ特殊科學といふものは、豫めその立場を原理的に限定し、その限定に於いて研究の方法及び對象——方法と對象とは相關關係的相互規定に於いてある——を限定することを必要とする。凡そ特殊科學の特質は——今はその十分なる検討に入るを得ないが——かかる立場の原理的限定の上に立つて、實證的態度を以て行はれるのでなければならぬ。それ故科學的態度に依つて事實は何處までも事實として受取らねばならず、豫め存在する要求乃至主張に依つて濫りに無視乃至歪曲されてはならない。かくして文化は特殊科學にとつて與へられたる事實である。併しそれは同時に、それぞれの特殊科學的立場に依つて限定されたる事實——例へば心理的事實、社會的事實——でなければならぬ。

哲學乃至哲學的考察が果して何であるかについては今深く立入ることができない。併し凡そ哲學を、例へば宗教的信念といふ如きものから區別する所以は、畢竟哲學が知識乃至學であるといふ點にあるのでなければならぬ。かく哲學が學であると云はれるためには、併し、種々なる規定或は條件が必要であるが、今はその一々に觸れる餘裕がない。けれどもたゞ一つ、哲學も、苟くもそれが學である以上、事實は事實としてこれを承認し、濫りにこれを無視乃至歪曲してはならぬといふことは豫め指摘される必要がある。併しながら他方、元來哲學の態度は根本的でなければならぬといふ本質からして、哲學は抑も事實とは何であるかを考へねばならない。單に事實を事實の名の故に承認する態度は哲學的でない。

文化は人間に於ける事實であると云はれる。併しそれは如何なる意味に於いて事實なのであるか。哲學は事實を單に事實として受取るのではなくして、事實が深くその奥底に藏してゐるところの事實の「意味」を探らねばならない。特殊科學は事實を事實として受取るのであるが、併しそれを受取る立場は特殊的に限定されて居り、従つて受取られた事實も亦既に限定された事實である。文化心理學にとつて文化は始めから心理（學）的事實であり、文化社會學にとつて文化は其の出發點に於いて既に社會（學）的事實なのである。特殊科學とは凡そこのやうなものであり、そしてこのやうなものであつて宜いのである。けれどもこのことは、文化なるものの内面的本質が特殊科學に依つて十分に把握され得ないといふことの根據になるのである。

吾々は例へば一個の藝術品を種々なる特殊科學の立場から捉へることができる。例へば制作乃至鑑賞の心理的事實として心理學的に捉へることができる。或はそのやうな云はば個人的側面よりも寧ろ云はば社會的側面に重點を置いて、藝術を社會的事實と解釋して——例へば藝術發生の社會的條件といふ如き觀點から——社會學的に考察することも可能である。加之更に制作者の性格との聯關に於いて所謂性格學的（心理學的）に作品を説明し、更にかかる性格の根柢として例へば生理學的なるもの——體質——とすら聯關せしめることが必ずしも不可能でない。かく諸々なる特殊科學の見方が一つの藝術作品を繞つて可能となるのであるが、併しかかる特殊科學の立場に依つて吾々はその作品の内面的本質を捉へたと思ふことができるであらうか。無論或る作品を特定の心理的事實乃至社會的事實と見る限りに於い

ては、心理學的説明乃至社會學的説明がその事實を闡明する力を有つことは否定され得ないであらう。けれどもかかる説明は結局その作品を云はばその外郭から説明するに止まるといふことも亦否定することができない。

元來私は哲學を以て事實の内面的自覺であると考へる。文化の哲學的考察とは文化そのものの内面的自覺でなければならぬ。文化に對する特殊科學的考察も無論それ自身意味のあることであるが、併しそれは或る限定せられたる立場からする外からの考察であつて、それはそのまま哲學的考察とは云はれ得ない。哲學的考察は事象の内面的自覺でなければならぬ。併しかかる自覺は端的に直接内面から行はれると同時に、又往々外的なる見方に立つ特殊科學を媒介としても行はれる。この點に哲學的自覺に對して有つ特殊科學の意味がある。哲學は特殊科學を單に否定するのではなくして、却つて特殊科學の實證的研究の成果を内面的自覺へ媒介することができ、且つその必要があるのである。

哲學的考察なるものが單に思辨的である時、それは畢竟空虛に陥らざるを得ない。併し又事象の内面的自覺の立場からするならば、單なる實證的研究は事象そのものに對して却つて盲目的であると云はねばならない。これを逆に言ひ換へるならば、思辨の空虛性に内容を與へるものは實證的研究であり、實證的研究に自覺性を與へるものは思辨なのである。哲學的考察とはかく實證性と思辨性とを媒介することを以て事象の自覺への一つの途とすることができ、この途が、端的に事象そのものの中に入つてそれを内面から自覺するといふ途と結合することに依つて、所謂哲學的考察は成立すると考へられるので

ある。

扱文化とは何であるか。この問ひは一面から見れば甚だ單純容易なる問ひであると同時に、他面から見れば極めて複雑困難なる問ひである。吾々は日常的に文化のうちであり、自明的なるものとして文化を口にする。そのやうな意味に於いて文化は吾々にとつて、ヘーゲルの、云はば *bekannt* である。併し文化は *erkannt* 的には何であるか。茲に於いて最も單純なるものは最も複雑なるものへ、最も容易なるものは却つて最も困難なるものへ轉ぜざるを得ない。恰もこのことはまさに例へば自然に於いてさうであり、人間に於いてさうなのである。このやうな事情に於いて、かかる事柄を闡明せんとする場合、吾々は何等か或る手懸りを求めなければならない。

文化は元來固有的に人間のものであると云ふことができる。吾々は先づこの點に文化考察の手懸りを見出すことができるであらう。無論かく云つても逆に、人間固有的なるものは即ち文化であると云ふのではない。曾て史家ブルックハルトは歴史を動かす力として宗教、文化及び國家の三つを挙げた——そして別に更にこれに經濟を加へる人もある——のであるが、これ等は何れも人間に固有のものであることは明かである。文化は宗教、國家、經濟等から——それ等との密接なる關係にも拘らず——區別されねばならない。勿論文化は、それ自身のうちに種々なる特殊形態——藝術、科學、言語、習俗、道徳、法律等——を含むのであり、これ等の特殊形態は又時代的、地域的に變異せねばならない。けれど

も文化はその特殊性、變異性を通じて齊しく文化なのであり、それ等が齊しく文化と呼ばれる所以はまさに文化の本質にあるのである。

扱吾々は文化を固有的に人間のものであるといふところに文化闡明のひとつの手懸りを求めることができる。人間といふことを云ふ場合、最も多くひとは自然との聯關に於いて人間を考へる。所謂「自然的なる見方」からすれば、一般に人間は自然の中にあり、自然に包まれてゐると考へられる。例へば人間は動物の一種であり、動物は生物の一種であり、生物は畢竟自然物の一部であるといふ如き考へ方はこの種の見方に屬する。このやうに嚴密に包攝的に考へなくとも、人間は自然から生まれ、自然に依つて規定され、且つ自然から脱することができず、この意味に於いて人間は自然に包まれてゐるといふ如くに考へられる。併しかかる見方が成立するならば、人間はその本質に於いて結局自然の一部に過ぎぬのであり、従つて自然から區別された意味に於いて人間固有のものといふ如きものについて語ることはできない。さうであるとすれば、文化は結局自然であり、特にこれを人間的現象と稱することは當然不可能乃至無意味でなければならない。

この種の見方に對しては第二には、かかる完全なる包攝が全く破れて、人間と自然とが分裂的に對立するとする見方がある。人間は自然を征服するといふ如き思想は往々この種の見方の上に成立する。併し人間が自然を征服するとは本來如何なる意味であるか。例へば水力を電力に轉ずるといふ如き場合に屢々自然の征服といふ言葉が用ゐられる。けれどもこの場合正當にそれは征服なのであらうか。元來或

るものの征服といふことの眞の意味は、そのものの有つ本質を否定することではなければならぬ。自然の征服が眞に可能であるならば、自然が依つて以て自然として成立してゐる所以の本質——所謂自然法則は即ちそれ——を否定するのではなければならぬ。それならば人間が水力を電力に轉ずるといふ如き場合に、かかる意味の征服が果して行はれてゐるのであらうか。明かにさうでない。寧ろ逆に、水力から電力への轉化は自然法則への服従に依つて行はれてゐるのである。聊かでも自然法則に逆ふ如き手續きがとられるならば、水力から電力への轉化は全く不可能とならねばならぬ。所謂自然の征服は否定としての征服に依つて可能なのではなくして、全く服従に依つて可能なのである。このことは既に近世の初頭、フランシス・ベイコンに依つて明かに自覺されてゐた。即ち彼の「自然は服従することに依つてでなければ征服せられない」といふ思想はそれを明示してゐる。ベイコンは「知は力」であると考へたが、知識乃至科學の威力といふものは自然法則を破壊する力——それは不可能である——でなくして、却つて自然法則に服従することに依つて始めて發揮されるものである。

ところで以上のやうに考へるならば、第二の見方は結局第一の見方に歸着するやうである。即ち人間は如何に自然と對立的に考へられたところで、結局は自然に包まれることを脱することができぬやうである。併し文化は果してこの關係に於いて發生することができぬであらうか。知は科學であり、科學は文化に屬するとするならば、文化は人間がかく單に自然に包まれるといふ如き關係に於いて果して發生することができぬであらうか。

抑も第二の見方が第一の見方に歸着するかの如くに見えたのは何故であらうか。この考へ方の根柢には初めから、そして何處までも人間を自然として見るといふ根本的態度が附着してゐるのである。これは確かに一つの見方である。けれども唯一の見方ではない。この見方の根柢には自然を中心とする立場——云はば自然主義的立場——が横はつてゐる。吾々はこの見方を全く逆轉して、自然でなく人間を中心として見る事ができ、且つ又必要となつて來る。さうすると恰もこの見方の逆轉に對應して事態も亦逆轉して來るのである。

この間の事情を明かにする爲めに、例へば自然因果をとつて見る。自然法則は如何なる意味に於ける因果關係をも全く否定するのでは成立し得ないのであるが、かく自然法則に依つて前提される因果關係は自然的立場からすると原因が結果を規定するといふ方向をとるものと考へられる。けれども一度立場を轉じて人間的立場に立つと、單にかかるものと考へることができない。人間は目的を設定し且つ目的を實現する。この聯關に於いて、人間が人間の立場に立つ限り、目的は手段を決定すると考へざるを得ない。けれども又、目的設定とその實現の過程といふものはこれを自然現象としても見る事ができる。無論これは人間的主体を内からでなく外から見る立場であるが、併しこの見方は確かに可能である。この見方からすれば目的は手段の結果であり、手段は目的の原因にほかならない。自然的見方と人間的見方とが相互に逆轉してゐることはこれに依つて明かである。これは明かに逆轉であり、又一見矛盾の如くである。けれども少しく仔細に考へればこの矛盾は實は矛盾でなくして、寧ろ一つの事柄の二

つの側面であると云はねばならない。人間的立場からすれば目的が手段を規定する——所謂目的論的立場——のであるが、逆にその手段が目的を實現し得るといふことはまさに因果聯關に依つて可能なのである。若し因果聯關が全くなく、或は全く偶然的であるとするならば、目的實現の確率は零乃至極小とならざるを得ない。目的論的立場が實現される場面は、それ故、因果的機械論の場面にほかならない。この意味に於いて目的聯關と因果聯關とは相互に矛盾するのではなくして——矛盾すると云つても差支へないが、その矛盾するものが——實は一つの事柄の二つの側面として表裏を成してゐる。所謂自然の征服は單なる征服としては不可能であつて、征服と服従との表裏關係に於いて始めて可能である。知が力を有つことは、目的聯關が因果聯關をその實現の場面とすることにほかならない。

人間は一方から見れば自然の一部に屬して自然法則から脱することができない。然るにこれを他方から見れば、人間は却つて逆に目的聯關のうちにある。自由に目的を設定し且これを實現するといふことが全くないならば、一切の人間性は存在することができない。歴史は本來的に人間のものであるが、かかるものとしての歴史は單に過去のでなくして却つて現在のである。過去の歴史は作られたる歴史の立場に於いて成立し、現在の歴史は作られつつある歴史の立場乃至歴史を作りつつある立場に於いて成立する。歴史が因果聯關として見られるのはかかる過去の立場に於いてであり、歴史が目的的と見られるのは現在の立場に於いてである。若し人間の行爲が單なる自然因果的現象に止まつて自主的、自由意志的なる目的的行爲としての側面が全くないとするならば、凡そ歴史、道德乃至法律といふ如きもの

存在の根據は失はれる。行爲の原因が他にあつて目的設定者としての行爲的主體そのものに全くないとするならば、行爲の道德的乃至法律的責任を行爲者に歸することは全然無意味となり、責任のないところには道德も法律もその意味を失はねばならない。人間的行爲を第三者の立場に立つて外面から、又はその完了の後に於いて振返つて、これを眺めるならば、それは因果的に解釋され得るであらう。かく行爲を外的に過去の見る立場を逆轉して内的に現在の見る立場に立つならば、行爲は目的的聯關を成すと考へられざるを得ない。

以上に依つて因果聯關と目的聯關、必然性自發性とが表裏を成してゐる所に人間存在の特質があると云ふことができる。全く目的聯關を離れた純粹の因果聯關は純粹に自然的であり、或は精々動物的であつて人間のものではない。併し又逆に全く自己目的的、自己原因的自由であつて何等の因果聯關の中にもないといふ如きものは人間ではなくして、若し云ひ得るならば神と云ふべきものである。人間は神と自然乃至動物の中間者であるといふことの眞の意味はこの點にある。人間はかかる中間者の意味に於いて二面構造を有つと云はねばならない。

以上の如くに見て來ると、單に目的的にのみ見ることは猶未だ人間を内面的に自覺する所以と云ひ得ないことが明かとなる。人間は内面的自覺に於いて一應先づ目的的であり、かかるものとして自然と對立的に區別されるのであるが、併し更に自然との表裏關係に於いて自覺されるといふ高次の自覺に於いて人間は二面構造的に考へられねばならない。かく神と動物（自然）との中間者としての人間に於いて

始めて道德といふ如きものが成立する。單なる自然に於いては道德は成立しない。石の落下といふ如き自然現象は全く單に因果的であつて、假令その結果人の命を奪つたとしても、石について道德的責任を問ふ如きことは無意味である。併し又完全無缺なる神といふ如きものについて道德を云々することも意味がない。道德はその實現の極限に於いて道德の意味を失はねばならない。吾々が道德律の嚴肅を感ずるといふことは、ある可きもの（道德律）とあるもの（自然）との間に摩擦を感ずることに依つて可能である。若し吾々のうちに反道德なるもの——それは單に「ある」といふ意味に於いて自然（例へば衝動）と呼ばれることができる——が絶対にないならば、吾々は人間でなくして神である。自然は道德以前であり、神は道德以上である。

ところで文化が生ずるといふことは、單にかかる二面性の中に人間が生きていふのみならず、同時にそれを自覺するといふ所に於いて始めて可能となる。知は力であると云はれるが、その根據は單に人間が自然に包まれる關係にあるのではなく、又人間が自然と分裂的に對立する關係にあるのでもない。自然的には人間は何處までも自然に包まれるが、かく人間が自然に包まれるといふことを人間は自覺する。換言すれば自覺的に人間は却つて自然を包むのである。自覺的に人間が自然を包むといふことは、自然的に自然が人間を包むといふ關係を決して否定するのではない。この關係を肯定的に自覺し、自覺することに依つてこの關係を超えるのである。科學は單に目的設定に依つて成立するのではない。設定されたる目的が實現されるといふことは目的聯關を因果聯關の形に於いて自覺することに依つて可能とな

る。科學乃至知識が力であると云はれ得るのは、この二つの聯關が自覺的に媒介されるからである。かく科學が媒介的であることに依つて理論の應用が可能となるのである。

道德も人間が自然的存在（衝動的存在）たることを自覺してこれを例へば神的なるものに媒介するところに存立する。自己を自然的なるもの、惡なるものとして——自然的なるものは必ずしも惡でない、併し「あるべきもの」に對し「あるもの」としての惡は自然的と云ふことができる——痛切に自覺するのでなければ、眞の道德は存在しない。惡の自覺を伴はぬ德は眞の德でなくして寧ろ所謂鄉愿であり、鄉愿はまさに德の賊である。惡人成佛の根柢にはかかる自覺がなければならぬであらう。

文化は道德、科學、藝術、言語等々種々なる特殊形態をとつて現はれるのであるが、これ等の特殊形態の特殊性はかかる意味の自覺の特殊性にあると考へられる。今はそれ等の特殊性に立入つて考察する場合でないが、一般に文化は人間の自覺に依つて成立するといふことは略ぼ結論できるかと思ふ。勿論この結論を確認する爲めには尙ほ種々なる論證の手續を必要とするのであるが、今は一應この結論を承認するに止めておくこととす度い。

二

「一」に於いて吾々は結論的に文化が人間の自覺に依つて發生することを認め得た。そこで次に立場を換へて、かく文化を生む人間の自覺なるものが何であるかを内面から自覺してみなければならぬ。

「二」に於いて吾々は人間が自然に包まれるといふ見方を自然的としてそこから一應出發した。無論か

く包むといふ關係は分裂的對立の關係と同一ではない。この兩者は相互に區別されねばならぬにも拘らず、猶ほ或る共通なるものを有つてゐる。何故ならばこの二つの關係はその各々を成立させる根柢に何れもその關係の項の區別を前提してゐるといふ一點に於いて一致してゐるからである。包み包まれるといふ關係は分裂的對立といふ關係に比較して一層緊密な關係であるが、併し關係項の區別といふ意味の對立は既に有つてゐるのである。人間と自然といふ形の如きは無論かかる對立のうちの一つに過ぎない。他にも例へば主體(觀)と客體(觀)、内と外、物質と精神等種々なる對立の形態があり得る。併し何れにしても、包攝の關係は猶未だ分裂的ではないが、然も既に或る種の對立を含んでゐることはこれを一般的に認めねばならない。そこで今吾々はこの對立といふことを一つの手懸りとして、人間の自覺過程——文化を生むものとしての自覺過程——を考察することとしよう。

對立は一般的にはAはAであつて非Aでないといふ形を以て表はされ得る。これは云ふまでもなく論理學に於ける「矛盾の原理」の表現する事柄である。吾々が悟性的に思惟する場合には、吾々の思惟は——意識すると否とに拘らず——必ずかかる矛盾の原理を基礎として行はれる。吾々の日常生活も、尠くともその云はば表面の層に於いては矛盾の原理に依つて——無意識的、無自覺的にでも——支配されてゐることはこれを認めねばならない。併しかかる吾々の思考の云はば表皮を剝いで吾々の心態の底を覗ふ時、矛盾の原理は徹底的にその全層を支配してゐるであらうか。

この點を明かにすべきひとつの示唆として吾々はレヴィ・ブリュール等の所謂「融合の法則」(loi de

participation)をとり度いと思ふ。併しこの法則が若し單に所謂原始民族の心態のみを支配して吾々のそれには全く無關係であるとするならば、尠くとも今の場合には殆んど好奇心の對象たる以上に出でず、吾々自身の文化發生の問題には格別の重要性を有ち得ないであらう。併し事實はさうでない。けれどもかく云つても、それは例へば歴史的に吾々が過去に於いてかかる段階を有つてゐて、それが漸次發達して現在の段階に到達したといふ意味ではない。即ちコント等の所謂三段階の法則の如き時間的發展段階を示すものとして重要であるのではない。さうではなくして吾々の現在の心態そのものの中に矛盾的なるものと並んで融合的なるものの混在することを認めざるを得ないのである。悟性的思惟の表皮の下に融合的思惟が猶ほ生きてゐるのである。かく云つてもこの二つの思惟が整然たる區劃の層を成してゐるといふのでなく、その境界は寧ろ不分明に、云はば混在してゐると云はねばならない。

吾々の生活は豫め分裂的對立を前提してその上に築かれてゐるのではない。云ふまでもなく吾々の生は單なる生であるのでなくして働くものである。生が働くといふことはその刻々に於いて内と外とを、主と客とを、個と全とを、人間と自然とを媒介するといふことに依つて營まれる。生命が働くといふことはかく對立の媒介として働くといふことを措いて他にあり得ない。このことは慥かに事實である。けれども生の媒介の働きはかく分裂的對立の形態を豫想して始めて行はれるものであらうか。

成程吾々の生は、これを悟性的思惟の表面から見るならば、かかる分裂的對立の形態を明かに示して居り、そしてその分裂的對立の媒介として現はれてゐる。けれどもそれは生の奥底に到るまでさうであ

るか。吾々自身の心態の核心にかかる融合的なるものがあるといふことは、勿論悟性的表面からこれを見た時には認め難いであらう。反省的には一種の夾雜物として拒けられる如き形態が、例へば感情、習俗、本能といふ如き名稱——この名稱そのものは既に或る種の合理的の結果である——の事態の底に生きてゐることを吾々は認めざるを得ない。併しこの意味に於ける「融合」は寂定的合一とは嚴に區別されねばならない。例へば内と外といふ如きものが全く合一して靜止するといふ如き様態は生きたる生の様態ではあり得ない。生きたる生に於ける融合は靜止的、寂定的なる合一ではなくして根源的に媒介でなければならぬ。この媒介は、併し又、分裂的に對立する、或は包攝的に對立する項的存在を豫想して、然る後にこれを媒介するといふ如きものではない。かかる對立の後の媒介は寧ろ悟性的立場を豫想する。然るに根源的媒介は悟性的立場の後でなくして悟性的立場の前である。けれどもかく云ふ意味は、かかる根源的媒介が何等の對立をも含まずして成立するといふのではない。もと媒介は對立の媒介にほかならない。對立を含んで而も對立項を豫想せぬといふ如き根源的媒介を理解する爲めには、譬喩的に一つの線の如きものを考へることができらるであらう。この線に於いて對立そのものは決して失はれたのでなく、又この線を隔ててその兩側に對立するものがあるのでもなく、この線そのものうちに對立は云はば緊張的に疊み込まれて居る。この緊張は摩擦、軋轢であり、同時にこの摩擦、軋轢は媒介されつつある。(私はこれを「原始的有意義性」と呼ぶことにしてゐる。)かかる摩擦と媒介とを同時に含む線が宛も靜止的合一であるかの如くに見えるのはこれを外から眺めるからであつて、これを内から自覺

するならば却つて極度に力動的であると云はねばならない。かかる媒介は悟性論理を出發點とする對立項の媒介が間接的媒介であるのに對して直接的媒介と云はるべきものである。直接的媒介といふ如き表現は併し、例へば所謂辨證法の如き立場からは直ちに形容の矛盾と見做されることであらう。けれどもそのことは直接的媒介なる事態の矛盾を示すものでなくして却つて所謂辨證法なるものが悟性論理を離れてゐないといふ事態を示すものである。もともと直接的媒介は悟性論理の以前であり、從つて悟性論理以後の辨證法といふ如きものの媒介概念を以てしてこれを正しく把握することができないのは當然である。吾々は根源的媒介乃至直接的媒介の把握に於いて辨證法的媒介概念の先入見から自由になることを要求されるのである。

この形態を吾々は一切の文化活動の根柢に認めることができるかと考へる。吾々は例へばこれをその最も純粹な姿に於いて藝術活動に見出すことができる。藝術活動は表現活動であると云はれる。併し表現は單に内なるものを外へ出すといふに止まるものではない。それは同時にその反面に於いて、外なるものが内に入るといふ——所謂印象の——側面を有たねばならない。併しながら又、印象とは單に外が内となるといふ如き、内の立場からすれば受動的なるものに止まるのではない。眞に印象が印象となるといふには、實は印象そのものが表現的意味を有つのでなければならぬ。クローチエ等の云ふ如き、表現されない印象は印象でなくして感覺に過ぎないといふ思想はこの意味に於いて承認されねばならない。眞の藝術活動は内から外へとしての單なる表現であるのでもなく、又外から内へとしての單なる印

象であるでもなく、内と外とを同時に相互媒介する活動そのものである。そこに於いて内と外とは寂定的に合一し同一化してゐるのでなくして緊張的に媒介されてゐるのである。眼は直ちに手に直接的に媒介轉換されてゐるのであつて、眼と手とが寂定的に合一して靜止するのではない。

吾々の一切の人間活動——文化活動——には以上の如き媒介の根源形態がその根柢に在るのであるが、併し吾々の文化活動はそれに止まるであらうか。換言すればかかる活動のみからして吾々の文化は發生するであらうか。このことを更に考へてみなければならぬ。

吾々の文化活動は種々なる對立を摩擦的に中に含んでこれを媒介するといふ活動をその根源としてゐる。ところで若し吾々の活動が單にこの段階に止まるとするならば、恐らく吾々の文化活動は所謂原始民族のそれから區別され難いものとならねばならぬであらう。勿論私は、過去に於いて社會學者達が始めて原始民族の心態研究に着手した當時の、區別の側面にのみ眼を奪はれた驚きを今も繰返さうとするものではない。さうではなくして却つて區別と同時に共通點のあるところ種々なる側面から指摘されねばならない。唯吾々は媒介の根源形態にのみ止まるならば區別の點が明かにされ難いと云ふのである。

右の如き直接的媒介は藝術活動、言語活動、道德活動、知識活動等の一切に於いてそれぞれ指摘されることが出来る。併しこの媒介の根源形態なるものが單にこの形態として孤立的、分離的に存在すると考へるならば、それは抽象的であつて全く具體的でない。吾々の文化活動は單にかかる根源的媒介形態

に止まるものでない。換言すればこのやうな直接的媒介は決して常に何等の支障なく進行するのでなくして、この媒介は常に蹉躓、停頓に曝されるのである。例へば藝術活動に於ける内と外、道德活動に於ける個と全、知識活動に於ける主と客等に於いて直接的媒介は常にこの停頓に遭遇せざるを得ない。

ところで今既に吾々は内外、個全、主客といふ如き對立項を表現する如き言葉を使用した。けれども事實は對立項は根源的媒介の以前に存在するのではなくして、根源的媒介の停頓、弛緩の後に現はれる。従來の根源的、直接的なる媒介が圓滑に進まなくなるといふことは根源的、直接的媒介がその根源性、直接性を失ふといふことであり、それが失はれるといふことは今迄緊張的に媒介の契機となつてゐたものがそれぞれ項として分裂對立して來たといふことである。嚮に譬喩的に一本の線を以て示された形態が、今やこの線を隔てて分裂的に項が對立する形態に移つたのであり、更に精確には線は單なる線でなくなつて幅員を有つに至つたのである。これは明かに根源的媒介の蹉躓である。かかる分裂的對立に至つては最早根源的媒介はその媒介力を失はざるを得ない。即ち藝術活動は内と外との分裂、眼と手との分裂に陥つてその直接的媒介力を失ひ、道德活動は個と全との對立に陥つてその媒介に行詰り、知識活動は主客の直接的媒介——直覺乃至本能——から脱落せざるを得なくなる。併し若しこの直接的媒介の停頓が媒介一般の停頓であるとするならば、吾々の文化活動そのものが停頓せねばならない。併し事實はさうでなくして、そこに非根源的、非直接的なる媒介の形態が現はれるのである。

今や對立項は地帯を挾んで分裂的に對立して來るのであるが、この分裂的對立は又或る種の仕方で媒

介される。この地帯は單に分裂を齎らすのみでなく同時に又媒介を可能ならしめる。このことを吾々は例へば藝術に於けるマニエールに於いて見ることが出来る。マニエールは眼と手との直接的媒介が失はれて一線が幅員ある地帯となつた時、この地帯に於いて成立して内と外とを媒介する——間接的に媒介する——ものとなるのである。このことは一切の文化活動に於いてこれを見ることが出来る。一般にかかる地帯は一方に於いて對立項の分裂を成立せしめると同時に、他方分裂的對立項の媒介を可能ならしめる。即ち分裂的に媒介する——間接に媒介する——のである。言語活動に於ける文法、道德活動に於ける道德律、知識活動に於ける理論體系といふ如きものはそれぞれかかる地帯——私はこれを「意味地帯」と呼ぶ——を形成してゐる。

併しながら吾々の文化活動は單に右のやうに根源的有意義性から意味地帯へ、即ち直接的媒介から間接的媒介への方向を一方的に辿るといふ如きものではない。この方向と同時に、文化活動は又逆の方向をも含んでゐる。吾々の文化活動は云はば膨脹と收縮との二つの逆方向を共に含んでゐる。そしてこの二つの方向が交互的に現はれるのが具體的文化活動の形態なのであつて、決して一方的に固定されてゐない。單に直接的媒介のみを引離して考へることが抽象的であると同時に、單に間接的媒介のみを分離することも亦抽象的でなければならぬ。眞に具體的には直接から間接へ、間接から直接へ、收縮から膨脹へ、膨脹から收縮へといふ二つの逆方向を共に捉へねばならぬ。換言すれば收縮と膨脹との間の往復運動そのものが眞に具體的であると云ふべきである。かかる見方に依つて單なる原始的有意義性も、亦

單なる意味地帯も分離的には畢竟抽象的であつて、兩者の間の構造的なる往復運動——私はこれを「構造的有意義性」と呼ぶ——が眞に具體的なる文化活動を示すのである。

以上文化を生む自覺の構造を極めて簡単に述べてみた。併しこの構造的有意義性の構造そのものについては尙ほ多くの説明すべき點を残してゐるのであるが、今はその點についてこれ以上立入る餘裕を有し得ない。唯、構造的有意義性に於ける原始的有意義性は、單にそれぞれの文化領域に於いて働くのみでなく、同様に又それぞれの文化領域の分岐點に於いて働くのであり、而も又それぞれの文化領域の交流する結合點に於いても働くものであるといふことを指摘しておき度い。それ故原始的有意義性は具體的には、分岐する線を結合し、結合せる線を分岐せしめるものとして、云はば圓周に於ける切點にも譬へられ得る如きものである。

「一」に於いて吾々は自然と人間との關係を手懸りとして文化が人間の自覺に依つて發生することを示し、「二」に於いてこの自覺の構造の輪郭を略述した。ところでかかる文化發生の問題は、更にこれに接續する一つの問題を提供するのである。

圓周乃至圓環に譬へられる文化發生の活動は即ち文化體系を軌跡的に残して行く運動にほかならない。文化を生む活動は過程としてそれ自身動くものである。然るに文化體系は過程でなく成果として動かざるものである。文化活動としての構造的有意義性に至つて吾々は具體性に到達したと考へたのであるが、かかる活動は實は單に動くものでなくして動かざるものとの關係に於いて初めて眞に動くもので

ある。それ故に文化活動の具體性も實はこの動くものと動かざるものとの關係の考察に至つて初めて眞に到達されると云はねばならない。以下姑くこの點を考へてみなければならぬ。

先づ動くものが動かぬものを生むといふことは、これを逆に見れば動かぬものが動くものを超えて行くといふことである。動くといふことは固々時間的である。文化發生の過程の構造そのものは時間的に移動するのではないといふも、この構造を有つ過程そのものは無論時間的に動いて行く。併しこの時間的に動く過程に於いて生まれる成果的文化は時間を超えて動かぬものである。藝術的制作活動は時間的であるが、作品はこの時間的運動を超える意味を有つのでなければならぬ。言語 (Language) は一方「言」(parole) 的に動く面と他方「語」(langue) 的に動かぬ面とを有つてゐる。一般に文化に於いてかかる生む—動く—面と、超える—動かぬ—面とが見出される。かくして文化を生む自覺過程は時間的に動きつつ、生まれたる文化體系はこの運動を超えて存立する。吾々は成果としての文化體系にかかる時間過程からの超越といふ性格を先づ指摘せねばならぬのである。

成程吾々の文化産出の活動は時間的に経過して行くのであるが、かくして生まれたる文化そのものは時間を超えて存立するのでなければならぬ。凡そ超時間的性格を有つことのできな文化(體系)といふ如きものは眞の文化と云はれることができない。勿論文化産出の過程が時間的であるといふことに於いて成果的文化は時間的制限—例へば時代精神的制限—を受けるのではあるが、併しかかる制限の下に生まれた文化はかかる制限をその性格の中に止揚しながらも猶ほ超時間的に存立するものでなければ

ならない。吾々が文化に於いて古典と呼ぶ一切のものはよくこの性格を示してゐる。古典は一面に於いて時代的制限を反映してゐるが、その時代性格を保持しながらもそれにも拘らず同時に超時間的性格を有つてゐる。

既に吾々は文化の活動を動く圓と動かざるその軌跡といふ如き譬喩を以て説明した。ところで文化産出の活動が動いて行くといふことはかく軌跡の上に文化成果を超越的に残して行くといふ側面丈で盡されるであらうか。成果としての文化體系は軌跡的直線上に残されて行くものであり、その故に運動的時間を超えるのであるが、それならば成果的文化は軌跡的直線上に固定されるのであらうか。吾々は文化の歴史乃至歴史一般に於いて所謂エポックといふものを見る。文化體系は或る點から見ればこのエポックといふ如き歴史上の一定時に固定してゐると云ふことができる。この意味で成果的文化が一エポックに固定されることに於いて、動いて行く文化活動としての現在の歴史の時間を超えるのである。けれどもその文化は他方、過去の歴史の時間に固着されるといふ意味に於いてはこの時間を超えることができない。嚮に吾々は古典といふことを云つたが、古典は一方に於いて古典を生みつつ動いて行く時間を超えたのである。それは動きつつある時間を超えて残つたことに依つて所謂エポックを劃してゐるのである。けれども、古典の意味はそれに盡きるであらうか。若しこれに盡きるならば古典の意味は結局過去のものである。それは過去時間の一定の時期に固着してゐるといふよりほかの意味を有つものではない。けれども眞に古典と云はれ得るものは古いと同時に新しいものでなければならぬ。この古典の新

しいといふ意味は何處にあるか。それは古典としての文化が單に産出（現在の歴史の時間）の軌跡（過去の歴史の時間）の上の一點に固着されてゐるのでなくして、軌跡上の一點を劃すると同時に、この軌跡上の一點をも亦超える意味を有たねばならない。即ち文化はこの二重の意味に於いて時間を超越する。この性格を有つことに依つて文化は永遠に古くして且つ新しいといふ眞の古典の意味を有つのである。

如上の文化の性格を考へることに依つて吾々は、文化を生む活動と生まれたる成果的文化との關係、即ち文化に於ける動くものと動かぬものとの關係を更に明かにすることができる。上來吾々は成果的文化を残しつつ進むといふ側面、換言すれば文化の産出、創造の側面からこの關係を見て來た。然るに残されたる文化體系はかかる文化創造の過程を超えたと共に、時代的直線をも超えるといふ性格のものであつた。元來文化の創造活動は必ず何等かの質料を有たねばならない。文化の起源といふ如きもの確定は人間の歴史に於いて確實には不可能でなければならぬ。何故ならば凡そ人間の活動は何等か文化的であり、文化的活動の質料は文化そのものであるからである。文化の起源は人間にあり、人間の起源は文化にある。質料を全く有たぬ「創造」は「無からの創造」であり、「無からの創造」は人化のものでなくして神のものである。それ故文化の創造とは結局文化の形成——質料の形相化——にほかならない。このことは文化の創造が實は常に攝取を伴つてゐるといふ歴史的事實の確證するところである。かく文化の活動は、一方に於いては文化生産に於いて成果的文化を残すのであり、これに依つて成果的文

化は現在の時間を超越して存立するのであるが、同時に又成果的文化は過去の時間をも超越する。他方文化活動は産出と同時に攝取であり、このことが可能であるのは成果的文化が過去の時間をも超越することに依つてである。これに依つて文化は古典であり且つ傳統であることができる。文化に於ける動くものは動かぬものを生む活動であり、同時に又動くものは動かぬものを取入れる活動である。かく動くものと動かぬものとの二重の關係に於いて文化活動は始めて眞に動くことができるのである。

三

成果としての文化の構造は如何なるものであるか。以下姑くこの點を考へてみたいと思ふ。先づ注意すべきは、元來文化は一個の根源現象であるといふ事實である。根源現象とはそれが依つて以て成立する原理を自己自身のうちに有つてゐる現象を云ふ。従つてかかるものとして文化を種々なる仕方に依つて分析して文化現象以外の原理に依る要素に解體することはできるにしても、文化を文化としてかかる要素に還元することは絶対に不可能である。端的に云へば文化はかかる分析に依つて文化以外のものに變化せざるを得ないのである。従つて逆に又文化以外の諸要素を文化以外の原理に依つて如何に結合しても文化の發生は絶対に不可能なのである。

極めて卑近な一例をとるならば、音といふ如きものは物理学に於いて如何に解釋されるか。無論音は空氣の振動であると云はれる。音の高低は振動數であり、音色は振動（音波）の形であり、音の強弱は振幅であるとして解釋される。物理学に於ける音の世界とはかかるものにほかならない。併し吾々が音

樂に耳を傾ける場合快い音色を聴いてゐるのであつて決して音波の形を聴いてゐるのでなく、強い音を聴いてゐるのであつて振幅を聴いてゐるのではない。物理學上の音の世界と音樂的音の世界或は日常的音の世界とはかかる差異を有つてゐる。會てガリレイは、宇宙といふ書物は幾何學的圖形の文字に依る數學といふ言語を以て書かれてゐると云つたが、これが即ち物理學的宇宙なのである。かかる物理學的世界像と日常的世界像の如きものとの關係は獨立した一個の哲學的問題である。併し今尠くとも次のやうに云ふことは可能である。即ち物理學的世界——それは一種の文化形態である——にはそれ固有の原理が内在して居り、これに依つてそれは獨立的に存立してゐるといふことである。往々物理學的世界は抽象的であり、日常的世界は具體的であると云はれるが、これは右の事情を無視した考へ方である。物理學的原理の立場から云へば所謂日常的、常識的世界——例へば快い音——といふ如きものは全く抽象的であつて、音は空氣の振動として始めて具體的である。抽象的、具體的といふ如きことは或る立場、或る原理からして云はれ得べき事柄であり、従つて相對的であつて絕對的でない。假令日常的立場からして科學的世界が抽象的と云はれても、科學の立場、科學の原理からすれば非科學的に具體的と云はれるものは非科學的なるが故にまさに抽象的なのである。

文化の各領域は、科學の場合と同様に、それぞれ固有なる原理を有つて成立してゐる。例へば藝術美の世界はそれ固有の原理を有つた獨自的世界を構成してゐる。藝術の世界は現實の世界の模寫ではなくそれ自身完結した一個獨立の世界である。このことは併し、必ずしも藝術の爲めの藝術とか唯美主義と

かいふ如き特定の主張に結びつくわけではない。美の世界も廣く人間の生聯關の全體に於いては、善の世界、眞の世界と關係を有つことは否定されない。或は又道德的行爲がそれ自身美しさを有つてゐるか、數學の複雑なる方程式がそれ自身整然たる建築的麗はしさを具へてゐるとかいふことも否定されるわけでない。けれども美の原理そのものは決して即ち善乃至眞の原理であるのではなく、藝術の構造は藝術美の原理を固有的に自己自身のうちに有つてゐるのである。藝術美の原理は如何に美乃至眞の原理と種々なる意味で——例へば類比的な意味で——共通性を有つとしても、それは決して他から導出されるのではなく又他に從屬するでもない。美は適々善乃至眞に役立つとしても、その原理を善や眞の原理に還元することも、又それから導出することもできない。

別の一例を擧げてみよう。或る人が斷崖の絶頂で他の人と衝突し、その結果他の人が墜死するといふことは、これを外部から見れば純然たる力學的現象であり、その結果としての生理學的現象である。けれどもこれを人間的行爲、道德的行爲の内面から見れば、殺人行爲として道德的、法律的意味を有つて來る。二個の物體の衝突とその一個の落下といふ現象は力學的にこれを説明することができる。一人の人が他の人を斷崖から突き落してこれを殺害したといふ現象は、道德的原理に依るのでなければ説明することができない。同一の現象がかく全く異なつて解釋され得るといふことは、それぞれの解釋にそれぞれの原理があるといふことを意味してゐる。道德的原理と力學的、物理學的の原理とは他方から一方を導出することも一方を他方へ還元することも不可能である。そこには人間を内から見るといふ道德的立

場から人間を外から見るといふ物理學的立場へ、又自然を内から見るといふ物理學的立場から自然を外から見るといふ道徳的立場への、それぞれの飛躍乃至轉換がなければならぬ。

凡そ文化の世界はそれぞれ固有の原理を自己のうちに所有してゐる。他の原理の上に立つものに何もかを加除したところで、己れの原理は獲られるものでない。それぞれの原理はそれぞれ独自のものとして存立するのであり、独自のものとしてこれを理解するのほかないのである。このことはまさに文化が根源現象であると云はれねばならぬ明かな根拠を成してゐる。

一般に根源現象と結びつけて屢々分析の不可能性、要素的單一性が考へられる。併し根源現象は無構造的、單一的でなければならぬといふ思想にはアトム論的なる偏見、先入見が附着してゐる。吾々はかかる先入見から離脱する必要があるのである。既に述べた通り文化は根源現象である。然も文化は決して單一無構造であるのではない。換言すれば、文化は要素的複合的であり構造性を有つて居りながら、然もそれにも拘らずかかる複雑なる構造的要素は文化に於いて文化固有の原理に依つて不可分の構造に統一されてゐる。

吾々は先づ文化の構造性に基いて、これを種々なる要素に分析することを試みてみよう。文化の構造を上下の階層的構造として捉へることは文化社會學其他で既に屢々試みられた事柄であつた。例へばシューラーの如きが人間の生の内容を上部構造と下部構造とに區別したのはその一例に當る。彼に於いて上部構造は客觀的精神としての觀念的要素を指し、下部構造は生の狀況としての現實的要素を成す(前者

を取扱ふのが文化社會學、後者を取扱ふのが現實社會學)。ところでシューラーが下部構造として擧げたのは第一に血(人種)、第二に力(政治)、第三に經濟の三つであつた。力乃至作用性を有するのばかりで下部構造の方であつて、上部構造は單に消極的、誘導的なるものに過ぎぬとされる。かく力を有つ下部構造について、その諸要素のうち何れか一つを強調する見方が從來相争つて來た。即ち人種説、政治説、經濟説があつたのである。然るにシューラーはこれ等の説は何れも一面的であつて、實はこれ等三つの要素は、そのすべてが上部構造を規定すると考へた。但しその規定の仕方は平等であるのでなく、そこには列序がある——シューラーの所謂「列序法則」——と考へた。而もこの列序法則は文化の歴史的段階に依つて異なるものであると云ふのである。このやうな考へ方は文化社會學的論議の一例に過ぎぬのであるが、一般に社會學的文化構造論に於いては文化を上部構造に置いてこれを下部構造からの規定といふ形で解明するとか、或は段階を歴史的發展の段階として解釋するとかいふ如き態度が極めて屢々見られるところである。無論かく規定の方向を一方的にのみ見ることの當否について問題のあることは明らかであるが、その點は姑く措いて、かかる社會學的なる見方そのものが、文化の內的構造を見るのではなくして文化を外部から見るといふ態度を採つてゐるといふ一事を指摘しなければならぬ。併しかかる態度は社會學が特殊科學的であり、特殊科學が文化を外から見るといふ點を思ふならば寧ろ當然の事柄に過ぎぬのである。

文化の外部的規定の探求といふ如きものはこれを特殊科學に任すことができる。哲學的考察は端的に

文化そのものの内部構造を内から自覚するといふ途を採るのである。ところで吾々は文化そのものの内部に於いても上部構造的要素と下部構造的要素とを分析できると考へる。併しながらかかる上下の構造的見方の如きものは決して唯一の分析原理であるのではない。これを以て唯一のもの如く考へることは社會學説の如きものからの暗示に偏するところに由來し、文化の構造を單純化することに結果するものである。そこで吾々は尠くとも他の一つの分析原理をこれに結合する必要を感じざるを得ない。即ち例へば主體的要素と客體的要素とに分つ分析原理がそれである。これに依つて吾々は文化に於いて尠くとも四つの構成要素を析出することができるわけである。

勿論右の原理が分析の立場の全部を盡すものとは必ずしも云ふことができない。併しながらこれを以て姑く以下論述の手懸りとするには不可能でない。扱右のうち主體的な下部構造として血の如きものが挙げられ、客觀的の下部構造として自然乃至土（地表的形態、氣候、風土）が挙げられる。又主體的な上部構造として例へば民族精神、客體的上部構造として所謂客觀的精神の如きものを擧げることができ、ところでかかる文化の要素的分析はその分析の原理の選擇の如何に依つて種々に可能であり得べきことは當然であつて、その一を以て唯一とすることは到底一面たることを免れない。従つて分析原理が廣く且つ自由となるに對應して文化の要素的理解も亦一層多面的となり得るのである。併し今吾々はこの點について更に立入らうとは考へない。寧ろそれよりも一層深く、かかる要素的分析そのものが文化の本質把握に對し果して如何程の意義があるかを反省してみなければならぬ。元來文化の構造要素は内か

ら文化を構成するものであつて外からこれを規定するものであつてはならない。併しこのことは如何なる意味であるか。文化を諸々の要素に分析することは固よりそれ自身として決して不可能でない。これを分析的に取出した時その各々を特殊科學的に規定することも亦固より不可能でない。例へば血といふ如きものはこれを人種學的、或は更に生理學的に規定することができる。民族精神といふ如きものを例へば民族學的、民族心理學的に規定することも無論可能である。或は又氣候風土といふ如きものを地理學的に規定することも勿論可能である。けれども文化の内面的構成要素として、諸々の要素をかく分析的に取出して規定するといふことは果して何を意味するのであるか。それは結局文化そのものをかかると分立的要素に解體するといふことである。要素を文化の中から取出すことはこれを文化の組織の中から外へ抛出することであつて、かく取りはづされたる要素は既に文化の内部的要素、内面的契機ではなくして、文化の解體に依つてその外へ抽出されたものである。それ故文化の外部にある血乃至土といふ如きものは、假令如何に文化を外から規定する力を有つとしても、決して文化を内から構成してゐる内面的契機ではあり得ない。文化の内部的構成要素は、假令分析の結果これを文化の外部へ抛出することはできるとしても、一旦かくして抛出されたものはその儘の形では決して再び文化の内部へその構成要素として入ることはできなからぬ。

文化はそれ自身の原理を自己自身のうちに有つてゐる。この文化の本質的性格はこの場合にも明かに現はれざるを得ない。文化そのものの原理的解體といふことを代償とするならば吾々は文化を任意の

要素——特殊科學的要素——に分析することができる。けれどもこの代償は文化を文化以外のものに變ずる文化にとつて致命的代償なのである。文化はひとつの根源現象として本來的統一體である。従つて眞に文化を理解するには、それを諸種の要素に分析するよりも全體的統一體としての文化をその内面から把握することが必要である。併しかく云つても吾々は文化に對する特殊科學的研究の意義を全く否定しようとするのではない。かかる特殊科學的研究——例へば文化心理學、文化社會學等々の研究——が、その限られたる限界内に於いてそれぞれ特有の意義を有つてゐることは否定できない。けれどもこれ等の研究はその本來の本質に依つて文化を外部から考察する立場に止まるといふこと亦否定できないのである。

文化の構成要素を分析的に取出すことは、それ故、畢竟文化といふ立場から別の立場——例へば自然といふ立場——へ飛躍的に移行する操作である。かく飛躍的に移行することに依つて解釋——寧ろ改釋されたそれ等の諸要素は、逆にこれ等のものを單に結合しただけでは如何にしても再びもとの文化そのものを構成することはできない。文化から自然へは原理的飛躍がなければならず、又自然から文化へも原理的飛躍がなければならぬ。

文化が根源現象であつて而も亦構造的であることは既に述べた。それは構造的であるが故に要素への分析解體が可能であり、根源現象であるが故にかかる分析解體と同時に文化は文化以外のものに轉ぜざるを得ない。ところで文化は種々の要素を含むものとして成立してゐるのであるが、その含むといふこ

との意味はどうであるか。このことは諸要素の單なる結合とは嚴に區別されねばならない。吾々は如何に顔料と畫布と畫筆とを結合したところで決して一片の藝術作品を製作することができない。如何に血や土や民族精神といふ如きものを單に結合したところで、そのまゝでは決して何等の文化體系をも生み出すことはできない。文化の産出にはかゝる外的要素から文化的原理への飛躍がなければならぬ。ひとつの獨自的原理を有つ根源現象たる文化が、種々なる要素を含みつつも組織的統一體として構成されてゐるといふことは、それ等の諸要素が相互に原理的に媒介し合つてゐるといふことである。嚮に區別した四つの構造的要素は文化の内部に於いては相互に媒介してゐるのであつて、一方が他方を外部的に規定してゐるのではない。併しかかる相互媒介が成立する原理は畢竟これを文化そのものの中に求めるのほかない。吾々には文化の産出の爲めにも享受の爲めにも自ら文化そのものの中へ躍入するよりほか途がない。この途を辿り得ぬ者にとつて文化はつひに無縁なるものである。この故にこそ文化の形成は質料を有ちながらも正當に「創造」と呼ばれ得るのである。

内面的要素の相互媒介は文化の一般的本質に屬する事柄であるが、今その説明の一例として例へば様式をとることができる。様式は根本的には藝術作品に對する外部からの規定でなくしてこれを内面から構成するものでなければならぬ。ところで或る美學者は「場所の様式」といふ如きものを擧げて、これを以て地域に特有な材料の様式、氣候風土の様式、及び地勢の様式等を含むものとしてゐる。文化に對して風土其他の自然的條件が外部から規定を與へることは既に例へば人文(人類)地理學等に依つて

論述された事柄であるが、様式に於いては地域的、場所的自然は人文地理學に於ける主張の如く外からの規定であつてはならぬ。様式は飽くまでも作品に内在し、作品を内から構成するものでなければならぬ。建築に於いて風土的様式といふことが云はれるのであるが、それが苟くも眞に様式であるならば、單に風土が建築に影響してこれを外から規定するといふ如き意味であつてはならない。それは飽くまでも藝術作品としての建築を内から構成してゐるのでなければならぬ。右の美學者は又日本建築の地勢様式として地震等を擧げるのであるが、併しその場合地震が日本建築の外面的條件として例へば單に人文地理學的に解される限り、それは決して藝術に於ける内的媒介に於いてあるものではない。吾々は建築の内的契機として決して現實の地震の振動も、或は又地震學的地震をも見出すのでない。そこに見出すのは様式の如きものへ云はば轉身した「地震」にほかならない。所謂材料様式としての青銅や大理石も決して一塊の鑛物としてのそれではなくして「様式」としてのそれであればならない。地震、大理石、青銅といふ如きものが客體的下部構造の契機として藝術作品の内部にあるといふことは、それが他の諸要素と相互媒介的に内から作品を構成してゐるといふことであつて、これをその相互媒介から取りはづして單に外から作品を規定するものとして見るならばそれは結局振動する地震、一個の石塊、即ちそれ自身として藝術的ならざるものとなるのである。

先づ種々なる要素が與へられて然る後にこれを結合するといふ如き外面的見方を以てしては文化の本質は捉へられるものではない。文化の本質から云ふならば、先づあるのは與へられたる分立的要素でな

くして文化の原理そのものにほかならない。文化の原理は内的相互媒介そのものの中に現はれる。(文化の各特殊領域の原理は、従つて、相互媒介の特殊なる仕方として現はれる。文化そのものを例へば階層的に分類するといふ如き場合には、この媒介の仕方を顧慮せねばならない。今は文化の分類の問題はこれを省略する。)始めから原理的に相互媒介されたものとして成立してゐる文化が先づあるといふことが構造的根源現象としての文化の本質であつて、その分立的要素といふ如きものは分析の後に始めて取出されるものである。若し要素を先に考へるならば、それから文化へは連続でなくして飛躍があるのみであり、その故に構成は結合から區別されねばならぬのである。

吾々は人間と自然との關係を以て文化考察の出發點とした。今再び自然への關係に立歸つて文化の性格を見ることとしよう。既に述べた通り文化は固有的に人間の生むもの、人間の所有に屬するものと云はれる。けれども文化は、既に見た通り、文化を生む人間の生の活動を二重の意味で超越するものである。併しかかる外つた。ところで他方又文化は自然乃至自然的諸條件から外部的規定を受けるものである。併しかかる外部からの規定は文化を内面的に構成するものではなく、文化の内的契機たる爲めには自然的要素は文化の原理の領域へ飛躍的に轉身するものでなければならぬ。それ故に文化は、自然に對しても亦超越の關係を有つてなければならぬ。然らばこの意味の超越とは何であるか。

既に述べた所から明かな通り、文化は例へば血液的契機、風土的契機といふ如きものを止揚してゐるのであるが、併しそれは決して單に血液的であるのでも單に風土的であるのでもない。それは民族的精

神といふ如きものを止揚してゐるのではあるが、決して單に民族的であるのではない。文化は又客觀的精神を契機として含まねばならぬにも拘らず、單なる客觀的精神の如く無構造的であるのではない。かく文化は上部構造と下部構造、客觀と主體といふ如き分類原理に依つて分たれる要素の何れにも屬さずして而も何れをも止揚してゐる。この意味に於いて文化はまさに第三領域と呼べるべき独自の領域を占有するのである。かかる文化の第三領域的性格は上下、主客の如き對立に對してのみならず猶ほ種々なる對立に於いて現はれる。即ち例へば、人間と自然との對立に於いて、文化は一方單なる自然ではなくして自然を止揚的に超越するのであるが、それと同時に又文化は單に人間に内在するのでなくして却つて人間を超えるのである。かくして文化は自然と人間とに對しても亦まさに第三領域を形成する。

文化は人間の生の生むものであり、固有的に人間の生に屬するものである。併しながら一旦人間に依つて作られ、人間に依つて完成せられたる文化は、他面その完成の瞬間に於いて人間の生を超えるものを有たねばならない。科學的世界、藝術的、道德的世界といふ如きものは一面その生成の側面に於いて深く人間的生と聯關することは否定することができない。けれどもそれが一旦文化體系としての存在を有つ以上、それは決して人間的生とその存在の運命を同じくするものでない。ユークリッドの幾何學體系はユークリッドの生命を超え、萬葉人の生命を超える側面を持つのである。

嘗て文化哲學者達は文化を性格づける爲めに或は價值として、或は精神として、更に又意味としてこれを表現しようとした。これ等の表現には妥當なるものと非妥當なるものとが含まれてゐる。今そ

の點の検討に立入る餘裕を有たないのであるが、唯一つこれ等の表現の中には共通的に、文化の第三領域性への努力が讀み取られ得るといふことが指摘できると思ふのである。併し又かかる努力にも拘らず、これ等の表現は何れも十分に妥當であることができなかった。

價值は極めて屢々普遍妥當性と同義語として解釋された。併し普遍妥當性とは何であるか。それは普遍的に妥當すると解されると共に往々普遍的なるもののみが妥當すると解された。吾々が具體的文化を見る時、文化そのものの中に種々なる階層を見ることは事實である。今この點を詳述する場合でないが、併し吾々は文化に於いて一般に普遍性と同時に特殊性を見出さざるを得ない。文化は第三領域として人間的存在と自然的存在から區別されて妥當的であるとは云はれ得るが、妥當するものは單に普遍的であるのでなくして又極めて屢々特殊である。個性的なるものが個性的なるがままに——或は寧ろ個性的なるが故に——妥當するといふこと、逆説的には個性的なるが故に普遍的であるといふことは、文化の本質に屬するのである。藝術的作品はその各々が個性的完成體として直ちに云はば神に接してゐる。藝術に比較を絶した絶對性が歸せられ、その歴史に屢々進歩が否定されるといふ如きことはこの理由に依るのである。全體として文化は普遍性と共に個性を有ち、その個性乃至特殊性が即ち普遍性を有つのである。

文化は又往々單に上部構造的なるものと考へられた。文化を客觀的精神乃至意味と解する場合は甚だ屢々これに屬する。けれども既に述べた如くかゝる解釋は文化に對する外面的把握であると同時に文化

を構造的に單一化するものである。文化は内面的自覺に依つて始めてその本質を把握され得ると同時に、かかる内面的自覺に於いて文化は根源的被止揚體として構造的である。即ち文化は内的に既に上部構造的の下部構造的であり、加之主體的客體的である。かくして文化は單一なる上部構造、下部構造を超越し加之又主體、客體をも超越する。それは全體として第三領域的なるものであり、その故にこれを意味的なるものと呼ぶことは不可能でない。併しながらそれは單一無構造的なる「意味」からは嚴に區別されねばならぬのである。(この點からして私は文化を、構造的性ある意味として「意味成體」と名づけることにしてゐる。)

以上吾々は種々なる側面からして文化の本質を超越に見ることができたと云ふことができる。文化はその中にそれを生むところの個人乃至民族の精神、自然的條件を自己のうちに止揚してゐる。けれども生まれたる文化は種々なる形で文化を生むものを超えなければならぬ。それを超え得ずしてただ一族、一個人のうちに鎖されるものは文化以外のものに過ぎない。文化は時代の所産であるが、一時代の制約のうちに終止するものは時代と共に消滅するものであり、かかるものは文化と云はれることができない。文化はこれを生む天才的個性、民族的個性、時代的個性を止揚しつつこれを超える。これを超えることに於いて文化は第三領域にその座を占めるのである。

人間の生が特に人間的と云はれるのは單に内在的であるのでなくして却つて生を超越するものを生み且つ所有するからである。單に内在的なる生は動物的であり、人間的生は自己超越的である。文化の超

越性は併し單に遊離的なる超越性ではなく、抽象的超越性でない。文化は生まれると共に生を超えるが、これを超えることに依つて逆に文化を生む生の質料として生に内在して行くことができる。それが文化の超越は遊離的超越でなく内在的超越であり、抽象的超越でなく具體的超越であり、總じて吾々が「事象的超越」と名づけようとするものである。これを逆に云ふならば人間の生は超越的内在として眞に人間的と云はれ得るのである。

以上吾々は「文化の本質」の哲學的考察を限られたる限度内に於いて一應試みて來た。もと文化の現象は甚だ複雑であり、以上の如きは多面的なる文化に對して單に一二の方向から照明を試みたものであるに過ぎない。

十二、哲學的精神の覺醒

哲學的精神の覺醒といふやうな題目は甚だ陳套で教科書的だといふ嗤ひを招くかも知れない。哲學的精神は夙に二千數百年以前に覺醒した過去の事實ではないかといふ理由が恐らくこの種の嘲笑の根柢に在ることであらう。けれどもこのやうな見方——即ち哲學的精神の覺醒は歴史上の一時期、一時點に——面的に現はれた事柄であるといふ見解——は一見極めて歴史的のやうであつて、實は甚だ非歴史的、抽象的である。然も哲學的精神の覺醒といふ如きことは最も歴史的に考へられねばならない。

それならば元來歴史的と云はれる性格は何であるか。私は今この問題を此處に開き直つて論述するつもりはない。けれども議論の筋を通して行く都合上若干はそれに觸れなければならぬ。少しく哲學的思想に慣された人は直ちに、歴史的とは一回的といふことであると云ふであらう。それは勿論或る意味で正しい。けれども實は歴史の一回性といふことは歴史の一面を——それは勿論重大な一面ではあるが——言ひ當ててゐるに過ぎない。歴史は一面に於いて一回的であり、その意味に於いて斷絶的である。けれども單に斷絶的現象の一回的生起が歴史を成すのではなくして、歴史はかかる斷絶面と共に更に連續面を持つてゐる。といふのは單に、全く一回的な性格を以て生起する現象が一種の因果性即ち所謂個別的因果性の如きものを以て貫かれてゐるといふ意味に於いて連續するといふに止まるのではなく、然

も又單に同一者の繰返しに過ぎぬのでもなくして、一回的に異質的なる歴史現象の奥底を貫いて猶連續的なるものが流れてゐるのであつて、眞の歴史眼は歴史的事件の一回性と共に一回的事件の底に猶連續するものをも看破しなければならぬ。一回性を強調することは甚だ具體的のやうであるが、具體的歴史は一回性から一回性へ飛躍する面を持ちながら、實は案外變らぬものがその底に流通して居り、或は變らぬものが形を變へて現はれるに過ぎない面を持つてゐる。エポックの變轉に依つて宛も一切のものが卒然として根本から變異するやうに云ふのは似而非歴史學者の誇張的假稱である。それ故眞の歴史的方法は一方に於いて一回性記述の方法を採ると共に他方連續性を把握する方法を忘れてはならない。

扱今はこのやうな歴史の斷絶的連續性について更に立入つて論究すべき場合でない。唯私は哲學的精神の覺醒を具體的に捉へるには歴史觀點を必要とするのであり、且つこれを歴史的に捉へる爲めには斷絶と連續との兩側面から見なければならぬことを云はうとするのである。哲學的精神の覺醒は決して二千數百年以前にギリシアの邊土に起きた一回的現象であるのではない。従つて哲學的精神は決して固定的にそのままの形で受取らるべきものでない。哲學的精神は實は、歴史の各段階に於て常に新しくその覺醒を要請されてゐる。この覺醒は併し決して同一者の繰返しではない。歴史的現象としての覺醒を比較すれば夫々一回的性格のものであつて決して同一者の繰返しではない。それ故この意味に於いては一回性は肯定されねばならない。

そこでこの一回性の性格を更に少しく分析してみるならば直ちに次のことが明かになる。哲學的精神

といふものはもと一定の固定したものがあつてそれが何回も繰返して喚起されるのではない。哲學的精神とは云はば歴史の各段階の自己覺醒、自覺そのもののほかにはあり得ない。ところで歴史の各段階はそれぞれ個性的である故、その個性的段階の自覺も亦個性的である。哲學的精神が豫め固定して普遍的なものとして存在してゐて、それが歴史の各段階にそのまま出現するのではなくして、歴史の各段階の自覺の事實そのものが哲學を生むのである。併しそれならば、哲學的精神といふものは時代と共に全く個別的、個性的のものであるか。若しさうであるとしたならば、各時代の自覺形態を共通的に哲學的精神の覺醒と呼ぶことは單に空虚な名稱上的一致に過ぎないのみであつて、内容的にはそれぞれ全く別ものになつてゐるのであらうか。若しさうであるならば、一貫して哲學といふ名稱を用ゐることは内容的に全く無意味な筈である。

イオニアの植民地に覺醒した哲學が自然學の形態を採つたことは周知の通りである。けれどもこれがギリシア本土に移入されるのは、單にそのまま直譯的に受納られたのでなくして、云はば再度の覺醒、覺醒の仕直しを必要とした。ピュシスからノモスへ、自然的なるものから人爲的なるものへの變轉は、一度覺醒した哲學的精神の單純な一直線的延長ではなかつた。其處には屈折があり、方向轉換がなければならなかつた。近世ルネサンスを通じて十七世紀の大組織が成就するには中世に對する反抗がなければならなかつた。假令それは猶中世の延長たる面を持つてゐるにしても、其處には矢張屈折的再覺醒がなければならなかつた。このやうな事實は併し單に普遍の特殊化ではない。又特殊と特殊乃至個別と個別

との單なる對立でもない。如上の事實を捉へて哲學の性格の根本的變化のみを云ふならば、それは畢竟事實の一面を誇張したものにほかならない。

私は固定した永遠の哲學フィロソフィア・ベレンニスの如きものを信する者でない。けれども哲學には一貫した性格がある。哲學をして哲學たらしめるものには、哲學の如何なる變異にも拘らず猶連續するものがなければならぬ。若しかかるものをもフィロソフィア・ベレンニスと呼ぶならば、それは固定して豫め與へられるものではなくして、動き變ずるものの中から生まれるものである。普遍の特殊化ではなくして、寧ろ特殊の内に生きる普遍、或は特殊が生む普遍である。成程イオニアの自然學者の説く所とアテナイの哲學者の説く所とは對象上の著しい相違がある。或は又哲學的精神の覺醒の仕方そのものに著しい相違がある。けれどもその相違にも拘らず猶其處に一貫するもののあることを認めねばならない。それは何であるか。そのやうなものとして私は哲學の持つ全體觀が指摘されるべきであると考へる。勿論全體觀といふ言葉は直ちに哲學の本質の全體を表現するものであるとは云はれまい。けれども全體觀が——例へば根本觀と並んで——哲學の本質を成してゐることは指摘されねばならない。ギリシアに於いて哲學をして哲學たらしめたのはこの全體觀であり、この全體觀が失はれた時は哲學乃至哲學的精神の萎靡衰頹した期であつた。(この間の事情については出隆博士『ギリシアの哲學と政治』に興味深く述べられてゐる。)このことは形を變へて近世にも亦現はれた。略々ヘーゲルの歿後哲學はその全體觀を失つて特殊科學の分立勃興を見たことは周知の通りである。ヘーゲル的全體觀乃至形而上學的

體觀の當否は姑く措いて、諸實證科學の分立に於いて哲學がその存在意義を失つたことは勿論、哲學的精神そのものが喪失され、このことが人間の生活乃至文化全體に對して良好ならざる多くの影響を與へたことは掩ふべくもなかつた。

扱それならば所謂哲學の全體觀とは如何なるものであるか、此の場合にも亦固定した哲學的全體觀なるものが豫め與へられて存在して、それが一定不變の形で歴史を貫き、如何なる時代にもその固定した形のままで存続せねばならぬといふのではない。全體觀は寧ろ時代の變異に應じて、その自覺され方を變異して出現する。更に換言すれば、かかる特殊の變異の形を通じて自覺されるところに全體觀の具體性がある。それ故全體觀が時代に應じて異なつた仕方乃至形で自覺的に形成されることは當然である。ギリシアの哲學に於いても無論幾變遷はあつたのであるが、その變遷の跡を今歴史的に詳しく辿ることは必要がない。併し概してその全體觀は分化以前の全體觀であつたと云つて略ぼ差支へないであらう。然るに學問の歴史は概ね分化の歴史であつた。従つてかかる云はばギリシア的全體觀はそのままの形で永く維持されるものでなかつた。このことは特に近代科學の發生以後の事實に見れば明かである。十九世紀に於ける諸實證科學の華やかな勃興がヘーゲル學派の歿落に對してと共に、當時の哲學に於けるヘーゲル哲學の支配性の故に哲學そのものの衰頹に對して拍車をかけたことは周知の通りであるが、このやうな哲學から諸科學への分裂の後に、辛うじてではあるがその存在を保持した哲學的全體觀はコントやスペンサーに見える如き分裂せるものの綜合の精神であつた。勿論この綜合にはそれを貫く原理——例

へば進化論の原理——はあつたにせよ、集大成的性格はこの綜合の特徴であつた。けれども元來科學の分化が科學の進歩と不可分である以上、諸科學の發展に伴つてこの意味の綜合が益々困難となり殆んど不可能となることは當然であり、従つてかかる綜合的全體觀の傾向が例へばヴントの如きを以て略々終末を告げた觀のあることも亦當然である。それ故、このやうな全體觀に立つ哲學は結局その存在意義を諸科學に分散消せざるを得ないことも亦至極當然である。十九世紀後半の實證主義的哲學の傾向が遂に哲學そのものの独自の存在意義を保持するに足らなかつた理由も其處に在つたわけである。それ故その後の所謂新カント學派乃至一般に先驗主義的・認識論的傾向の科學の基礎づけの事業を以て哲學の本意とする主張は單なる綜合觀に立つものでなく、科學存立の原理の確立をその課題とするに至つた。それと同時に又この派の主張に全體觀の稀薄になつたことは掩ふことができない。勿論この派の内には「全人」の主張があり、文化全般の考察意圖がある、けれどもこの派の實績は個々の科學の基礎づけにあつて科學の全體聯關にはなかつた。科學存立の原理は或る意味に於いて全體觀を含むとも云はれ得るであらう。ギリシアに於けるアルケーの探求は歴史的に、學派的に種々異なる性格のものであつた。即ち或は物理的であり、或は心理的であり、或は論理的であり、そして或は概ね存在學的であつたとも云はれるであらうが、最も著しくは全體觀と結びつくといふ性格を指摘すべきであらう。このやうなギリシア的アルケーの性格と比較すれば、近代の認識論的原理は、種々なる共通性にも拘らず、その全體觀に於いて稀薄なことは否定できないと思はれる。これに對してデカルト、ライブニッツ等の「普遍學」の理

念は一方に於いて原理的性格を持つと同時に、他方に於いて全體觀の性格を持つのであり、この普遍學の系統を引く今日の統一科學派の一派も矢張この種の全體觀を繼承してゐる。統一科學の主張は今日猶理想論の域を脱せず且つ甚だ偏向的であるが、その主張は單にギリシア的全體觀でないことは勿論、又單に特殊科學の成立の綜合でもなく、或は科學の認識論的基礎づけでもない。それは諸科學の根柢に普遍學の成立を認めてこれに依つて諸科學を統一しようとするところにその全體觀の特質を持つのであるが、併しその立場そのものは著しく物理學主義に偏してゐる。この派は寧ろ哲學を否定するものであるが、併しその全體觀の視ふ處は一特殊科學ではなくして全體を擔ふ一種の普遍學であり、哲學の名を否定する一種の哲學——科學主義的乃至物理學主義的哲學——であると云はれ得るであらう。

このやうに極めて粗略な概觀を試みた丈でも、哲學的全體觀が歴史と共に變異すること、換言すれば寧ろ哲學が時代の情況の自覺として變異することは明かである。併し以上の概觀が「時代の情況」を學に限定したことは直ちに氣づかれることであらう。従つてこの情況からの自覺としての全體觀が學を中心とすることは當然であつた。けれども本來哲學的全體觀がかかる限定に止まるべきであるといふのではない。寧ろ哲學は學そのものを時代の情況からして人生の全體に配置して自覺すべきであるといふのである。併し學的全體觀に限定しても猶哲學的自覺が時代の地盤と共に變化することを今先づ指摘し度いのである。哲學は一貫して何等か全體觀たることを要求する。この要求が實現されるのは歴史的情況の地盤を通じてであり且つ歴史の特殊性に依つて特殊的に制約される。然も猶哲學はこの特殊性を

通じて全體的たらしとする要求を棄てないのである。

哲學的全體觀は右に述べたやうに過去に於いて或は分化以前の綜合として、或は分化以後の綜合として、或は又普遍的なるもの、原理的なるものに依る統一として現はれた。ところで、現在我々自身の置かれてゐる歴史的情況に於いては、哲學的全體觀は如何なる形で可能であり必要であるのであらうか。

今日分化以前の綜合は既に失はれたる樂園であつて、この樂園の恢復が畢竟夢想に過ぎないことは明かである。併し分化せるものの單に總攬的な綜合も亦今日の學の發展の段階——従つてその高度分化の段階——の故に既に不可能になつてゐると云はざるを得ない。普遍的原理の確立に依つて諸學を統一的に貫くことは一種の全體觀のやうであるが、併しかかる普遍的原理なるものが或るひとつのイズムの立場に立つ限り、或は立たざるを得ぬ限り、全體觀の性格は却つて偏向し、稀薄化せざるを得ないのである。現在哲學の置かれてゐる情況は、端的に云つて特殊化の性格を持つてゐる。そしてこの特殊化の性格は二つの側面からこれを見ることが出来る。先づ諸科學の分化に依る特殊化の情況である。綜合的全體觀が殆んど不可能であり、普遍學の如きものに依る統一が既に特殊なる立場を前提する今日に於いて、特殊化に於ける哲學的全體觀の覺醒は如何にして可能なのであらうか。

先づ我々は全體觀そのものにつき纏ふ先入見を排除せねばならない。勿論全體は部分の單なる算數的總和ではなく、寧ろ全體は有機的に部分に先立つと考へられる。けれどもかかる全體性優位觀には極めて屢々、宛も全體が部分乃至特殊に先立つて固定的に成立してゐて、前者が後者を外部乃至上部から規

定するといふ如き先入見が行はれる。例へば豫め或る形而上學說の存在を確信してゐて、これに依つて諸種の特殊科學的研究を統制し更には歪曲さへしようとする如きはそれである。今日このやうな「哲學的全體觀」が如何に非歴史的乃至超歴史的であり、従つて又非現代的であり、その故に又非生産的、阻害的であるかといふことは改めて云ふまでもなく明かであらう。このやうな云はば形而上學的偏見に對して丁度對蹠的なのは特殊科學的偏見である。即ち前者が云はば上から全體的立場を強制するのに對して後者は下から全體に迫らうとするものである。例へば諸種の特殊と特殊との比較から歸納的に全體を想像しようとする如き態度はそれである。このやうな態度が今日の高度の分化に於いて不可能に近いことは勿論であるとしても、更にこの第二の偏見には第一のそれと共通的な難點がある。即ち何れも全體觀を固定的、絶對的に成立してゐるものとする點がある。今日現に我々が置かれてゐる情況に於いてかかる固定的全體觀は畢竟現實との聯關を斷れた假構に歸せざるを得ないものである。併しこのやうに云つても吾々は、今日存在するのは單に特殊と特殊との並立のみであつて、全體聯關乃至それに對する自覺の如きものは存在もせず必要でもないと思ふのではない。却つて寧ろ逆に哲學的全體觀の新しき覺醒の要を強調せねばならないと思ふのである。

所謂特殊科學の特殊性が、その對象の面に於いても方法の面に於いても、而して又方法と對象との相關の面に於いても指摘されることは今論するまでもあるまい。特殊科學の特殊性は特殊科學に内在する本質として不可避的なものであるが、その研究對象が自然的・客觀的なものから人間的・主體的なもの

に移れば特殊性は二重に加重せねばならないやうである。例へば數學、物理學に比較される歴史學、民俗學、國語學の如きである。併し何れにしてもかかる特殊科學との關係に於いて哲學的全體觀は如何にして生まれるのであらうか。今日の科學の發展段階に照して、分化以前の綜合も、總攬的綜合も共に全體觀として成立するものでなく、所謂原理の確立も普遍學に依る統一も猶眞に全體的とは云ひ難いことは既に述べた通りである。このやうな現代的情況に於いて哲學的精神は如何なる仕方であらうか。このやうな現代的情況に於いて、動きつつある特殊科學の研究活動に對して固定的形而上學說の如きものが上乃至外から規定を與へ指導をしようとするのが、阻害以外何等の効果もないことは明白である。又これ等の諸特殊科學の單なる比較に依つて全體觀を歸納しようとする如き試みの徒爾たるべきことは想像するに難くないであらう。今日哲學的精神の覺醒にとつて先づ大切なことは、全體觀に纏る固定化の傾向を打破することではなければならない。

例へば國語研究の如きものはそれ自身特殊であるといふはねばならぬであらう。けれどもギリシアの如きに於いて特殊的國語學が同時に一般的言語學の性格を持ち得たと云はれるのは何に依るであらうか。其處に於いて一般は特殊から遊離して、單に特殊を外部から規定するのでなくして一般は特殊そのものの内から生まれ、特殊は單に一般を排斥するのでなくして自己の内一般を發見しつつその研究を發展せしめ、かかる一般と特殊との相互媒介そのものの内に哲學的精神は自覺の過程として生きて働いてゐたからであると云ふことができるであらう。今日所謂言語學乃至言語哲學或は更に論理學の如きもの

すら印歐語の特殊性を地盤として發生したものと屢々云はれてゐる。勿論このことは或る點に於いて正しい。けれども我々は寧ろ、特殊の地盤から發生したものが猶單に特殊性に止まることなく、何等か一般性を獲得し得た點に注目しなければならぬ。特殊の國語研究と一般的言語理論との相即的發展の事實を故意に無視してはならない。彼等に於ける言語理論が特殊を地盤とする故に特殊性を脱却せぬ點のあることは當然であるが、然も猶或る一般性に到達してゐることは否定できない。若し一切の理論、哲學、論理等の一般性を否定して、それは全く特殊であるとするならば、自己の特殊性を地盤とする「一般性」も亦特殊のと云はなければならぬ道理である。それ故この立場からする自己主張は畢竟特殊に特殊を對立せしめる相對論以上の何ものでもない。我々は更に高い立場に立たねばならぬのである。國語學の發展は一國語の研究から正しき比較言語學の研究に進むことに依つて一層促進せられる筈であり、一國語の特殊の研究は一般的言語學の研究との相互媒介に依つて一層發展せしめられるわけであらう。一般的言語理論は國語の外乃至上から國語研究に命令すべきものでなく、國語研究と相互媒介的に發展すべきものである。この點に於いて我々は深く自らを省みるべきである。凡そ實證的研究は科學の營養吸收の根であるが、併し實證的研究が一般理論との相互媒介を喪ふ時、同時にそれは研究の方向性、全體關聯性をも失はざるを得ない。而も一般理論は特殊の實證研究の内から生まれつつ、猶これを指導する性格を持ち、特殊の實證研究は一般理論の指導に従つて進行しつつ又却つてこれを修正し規定する性格を持たねばならない。眞の學問研究は理論と實證、一般と特殊との相互媒介に依つて促進

されるものである。一面から云へば一般的理論も特殊を地盤とする限り特殊性を完全に脱却することはできないと云ふことができる。けれどもこの故を以て直ちに、例へば外來の理論の如きを一切特殊的として私の領域から排斥すべきではなく、又逆に外來理論の特殊性に依つて盲從的に私の特殊性を規定すべきでもない。寧ろ、彼等が特殊の内から能く或る程度一般を洞察建設し得た過程を認めて、我々も亦我々の特殊の内から一般を構成し、彼等の特殊の一般と我等の特殊の一般との對決に依つて我等自らの手を以て一層高次の一般を築くことを期すべきである。かくして我々は特殊の一般、特殊と特殊との相互媒介の内に全體的自覺の過程を認めることができるかと考へる。全體とは完成し固定せるものとして特殊の末端、外部、乃至上部に存立するといふ如きものでなくして、右の相互媒介の過程の各段階に於いて自覺的に顯現すべきものである。このやうに全體觀を過程化し、力動化することに依つて、我々は其處に新しき意味の哲學的精神の覺醒を認めることができると思ふのである。

今日の情況が極めて切迫した形に於いて科學の技術的活動を要求してゐることは周知の通りである。技術は一般理論に依つて個別を處理する——或は一般と個別とを媒介する——特殊の性格を持つてゐると云つて良いであらう。この意味に於いて技術は特殊であるが、この特殊が特殊として活動し得るのは一般に接する面を持つからにほかならない。然るに若しこの事實を忘れて特殊に單に特殊としての應用的効力性のみを期待する餘りこれを一般の面から切斷遊離する場合には結局特殊の活動力そのものが枯死せざるを得なくなることは明白である。と同様に又一般は特殊との接觸を離れては遂に又その豊饒

性を失ふことも亦明かである。このやうに一般と特殊との相互媒介に依つて學的活動は眞にその活力を得るのであるが、更に各領域の一般理論そのもの間にも亦相互媒介が行はれなければならない。學そのものの全體的自覺はかかる相互媒介の動的過程を離れて單に學的成果の綜合といふ如きものに存するのではない。各領域の一般的理論といふ如きものは猶特殊的であり、従つてかかる一般と一般との相互媒介も亦猶特殊的である。けれどもかかる特殊的一般と特殊的一般との相互媒介の各段階に全體的な一般性の自覺は顯現するのであり、この場所を措いてその顯現の場面は存在するものでない。哲學的全體觀の今日に於ける發現は此處に於いても亦固定から過程へ移らねばならない。

以上のやうにして我々は種々なる觀點からして科學の持つ特殊面と一般面との相互媒介的發展そのものの内に哲學的全體觀の顯現を認めることができるかと考へる。といふことは更に高次の立場からしては哲學的自覺は科學的自覺との相互媒介に依つて自己を展開せしめるものであるといふことを意味してゐる。嘗て或る人はつい近來までの哲學の傾向を指して「科學の奴婢」と評した。神學にせよ科學にせよ、凡そ何物かの「奴婢」となることが全體觀の喪失を意味するならば、それは同時に哲學的精神の喪失を意味するものでなければならぬ。それならば全體觀の恢復は如何にして可能であるか。若し全體が部分を離れて構成され存立するものであるとするならば、それは悪い意味に於いて形而上學的全體觀であると云はねばならない。このやうな全體觀はそれ自身却つて「形而上學の奴婢」と呼ばるべきものである。其處に在るのは固定的全體觀である。科學は人生の一部であるとしても、人生を固定せる場所乃

至粹の如くに考へて、かかるものに對する固定的人生觀からして科學の位置を指定することは今日決して生きた全體觀と稱することができない。全體觀は既に科學活動に於ける特殊と一般との接觸、相互媒介の面に於いて自覺される。其處に既に哲學的精神の覺醒は喚起されてゐるのである。併し哲學的精神は一般と特殊との相互媒介——一般から特殊を自覺し、特殊の内から一般を自覺する——の如何なる面、如何なる段階にも自覺的に顯現するのであり、且つこの一般と特殊とは決して固定してゐるものではない。一般と特殊、一般を含む特殊と特殊とは眞に學的活動たる爲めには相互交流的でなければならぬ。かかる交流の面に顯現する全體乃至全體觀も、従つて又豫め固定して存立するものではなくして、自己形成的に働くものであり、更にこの自己形成的活動そのものが哲學的精神の覺醒にほかならない。この相互媒介の活動を離れ、固定的なる全體乃至全體觀はまさに過去のものである。勿論この相互媒介の面の各々はそれぞれ特殊のと云はれるであらう。併しこの特殊面に於ける自覺を通して、或はそれを通してのみ生きた全體觀は生まれるのである。ただ併し哲學的自覺は、その全體性の本性からしてかかる特殊面に止まるものではない。併し又それは、固定的全體に特殊を配置することでもない。特殊面の眞の自覺は自己超越的であり、それに依つて全體形成的、全體自覺的でなければならぬ。科學乃至知識といふものが他と比較して特に優れた點があるとすれば、それは單に對象を知るといふ點にあるのでなくして、己れを知る自己超越的なる自覺性にある。眞の知識は對象を知ると共にそれを通じて自己を知るものであり、自己を知ることによつて自己を超えるものであり、この自己超越の活動そのものの内

に全體觀は動的に顯現するのである。従つてかかる活動から遊離した固定的全體觀こそまさに抽象的であり、最悪の意味に於いて「形而上學的」である。

「科學の奴婢」からの脱却は勿論哲學的自覺の要求するところである。けれども眞の科學的精神、科學的自覺も亦「科學の奴婢」たることを自覺的に超えようとするものであり、又超えるべきものである。この自覺的自己超越を有たぬ所謂科學は最も低い意味に於いて實用的なる技術に過ぎない。理論との相互媒介を持たず、自覺に依る自己超越をも持たぬ技術は實は無精卵の如く非産出的である。全體觀を持たぬところの技術の所謂獎勵者は實は技術の培養者ではなくして技術の成果の性急なる利用者であり、却つて寧ろ眞の技術を殺す者である。宇宙の一切のものは人間の測らざる側面に於いて相互に深く關してゐる。嘗て人が豫定調和と云つたものは單なる空想の所産ではなくして、研究の實際活動から生まれた痛切な實感に基づくものであつたと思ふ。併しかかる大調和を宛も固定して豫定的に與へられた粹の如く筋書の如く解するならば吾々の現實的自覺からは全く遠いものであると云はざるを得ない。宇宙の一切事は大調和的關聯を持つのであるが、併し吾々はこれを豫定的存立として單に受取るのではなくして、特殊と一般、特殊と特殊との相互媒介の活動そのものの内に、この調和を形成的、過程的に自覺するのである。今日吾々にとつて諸學に先立つ全體・諸學の成果を包攝する全體といふ如きものは抽象的である。吾々にとつて今日全體とはかかる云はば外延的全體ではなくして、寧ろ内包的であり、一層適切には過程的である。エルゴンのと云ふよりもエネルギー的——嚴密にはエルゴンを含むエネルギー的——なのである。諸學と諸學との綜合にではなくして、諸學と諸學との接觸・交流・相互媒介の間に全體は自己形成的、過程的に自覺される。かかる接觸の面乃至段階は勿論又特殊であるが、この特殊的活動の間に全體は最も具體的に自覺され形成されるのである。今日必要なる哲學的精神の覺醒はこの活動そのもの内に在るのである。

眞の科學的精神の覺醒はかかる哲學的精神の覺醒へ自覺的に自己超越することを要求してゐる。一切の學は學自らを超えて學外と相互媒介的に全體の自覺を形成すべき要求を自己の内に持たねばならない。人生の全體とは單に學の領域と非學の領域とを外延的に包攝する靜止的存在者であるのではなくして、兩者の自覺的相互媒介の各段階に於いて形成され、自覺される過程的、活動的なる全體である。この動的全體觀こそ今日の哲學的精神の本質でなければならぬ。

國家は内に對しては全體の意味を有するが、外即ち他の國家に對しては特殊の意味を脱することができない。換言すれば國家對國家の關係は特殊對特殊の性格を持つてゐる。かかる關係に於いて優劣を決するのはその特殊性の強弱に依る面のあることは否定できないが、併し單にそれのみに止まるものではない。我々は今此處に所謂國力といふ如きものを周匝に分析してその要素を列擧しようとするのではない。我々が今此處に指摘しようとするのは、眞の國力は單にその特殊性のみに止まるものでなくして、その特殊性にも拘らず——或は寧ろその特殊性の内に、乃至その特殊性を通じて——特殊を超える一般性を生み出すといふ點に存する。如何に一國の國內の外延的に他の國の國力を覆ひ凌ぐとしても、若しそれ

が内包力を缺く時は眞の國力と稱することができない。内包力は單なる特殊性でなくして一般性、普遍性である。特にこのことは一國の持つ文化について云はれねばならない。一切の文化の力は特殊性を通じ、特殊性を地盤として普遍性を發揮するところにある。例へば科學に於いてさうであり、藝術に於いてさうであり、更に宗教に於いてさうである。單に特殊に出發して特殊に終る如き文化は實は眞に國の「力」となることができない。更には抑々文化そのものと稱することができない。文化は特殊にして一般的であるといふ意味に於いて國家の内にあつて國家を超えるものがあると云ふことができる。併し他國國家は却つてかく己れを超ゆるものを生む地盤である。且つかかるもの地盤たり得る能力を持ち、その能力の成果を持つ國家にして眞に内包力有る國家と云はれることができる。このやうな力は特殊が單に特殊たるに止まる處に生ずるものではなくして、特殊は特殊と相互媒介しつつ特殊の地盤から一般的なるものを生み、而もかくして生まれたる特殊の一般が更に相互媒介する處に生まれる。かくして眞に強力たる爲めには國家は己れを超えるものを己れの内に含んで猶己れを維持し得る能力を持たねばならない。超越的なるものを内在せしめ得る力を持つ國家こそ眞に強力なる國家である。かく特殊の内から生まれる一般は特殊に先立つて豫め固定せる一般ではない。それは特殊の活動と共に動く一般であり、特殊と相互媒介しつつ發展する一般である。そしてかかる一般が生まれ、發展する爲めには特殊の自己超越的にして全體的なる自覺——新しき哲學的精神の覺醒——がなければならぬ。而もこのやうな哲學的精神は既に固定せる體系ではなくして自覺的形成の過程そのもの内に求めらるべきである。

今日哲學の現實化といふ如き主張は種々なる意味に於いて、種々なる人に依つて行はれてゐるやうである。この主張が一切の歴史的情況から遊離した哲學の抽象性を警めるといふやうな一般論としては何人も異論のないことは明かである。けれども哲學の現實的とは哲學が單に現實の當面の必要に即應して生まれ且つその満足に終るもの、一般的には現實に初まつて現實に終るに止まるものとするならば、それは眞に哲學の名に値ひするものでない。哲學は特殊の現實から生れつつ自覺的に現實を超えて却つてこれを内包的に包むものでなければならぬ。哲學は單なる特殊ではなくして特殊の自己超越的自覺として全體形成的でなければならぬ。この意味の哲學的精神の覺醒は今日果して所謂哲學者にのみ要請せられてゐるであらうか。國家自ら深く省察すべき點である。

(昭和十九年十一月「理想」第百五十八號)

5265

昭和二十二年六月十五日初版印刷
昭和二十二年六月二十日初版發行

現代哲學とその諸問題

定價金七五圓

著者
發行者
印刷者
印刷所
配給元
發行所

池上鎌三
岡本正一
笠井朝義
東京都港區南佐久間町一ノ五二
笠井印刷所
東京都千代田區淡路町二ノ九
日本出版配給株式會社
東京都中野區昭和通り三ノ五二
株式會社 霞ヶ關書房
電話中野(38)三八三番
振替(東京)一七〇四三六番
會員番號A一一一〇二

(行印場工橋淀 刷印井笠)

終