

三木清全集
第八卷

岩波書店刊より

構想力の論理

目次

構想力の論理	一
序	三
第一章 神話	一三
第二章 制度	九九
第三章 枝術	一八五
第四章 經驗	二五八
後記	五一〇

構想力の論理

構想力の論理

序*

ここにその第一冊を世に送る構想力の論理についての論文は、雑誌『思想』に連載されたものである。種々の事情から餘儀なくされた中斷の後、再びそれを書き續けようとするに當つて、私は讀者のために、しかし何よりも私自身のために、すでに發表された最初の三章を一冊に纏めておく必要を感じた。それはもと研究ノートの形で書かれたものであるが、いま若干の補修をなすにとどめてそれを原形のままで刊行することにした。完全な體系的敘述はこの研究が最後に達したところから始まらねばならぬ。敘述はここに先づ現象學的な形において行はれ、しかる後純粹に論理的な形に進むであらう。

研究ノートとして書き始められたこの論文のやや錯綜した論述の中で讀者に道を示すために、私はこの序に於て私の意圖が何處にあるかを簡單に記しておかうと思ふ。それは私の近年の思想的經歷を要約して述べることにほかならない。もちろん、今後この論文を書き續けるに従つて私の方針にも變化發展が生ずることであらうと思ふ。それは私のやうに、考へてから書くと言ふよりも書きながら考へてゆくといふ習慣を有する者にとつては、當然のことである。

前著『歴史哲學』の發表（一九三二年）の後、絶えず私の腦裡を往來したのは、客觀的なものと主觀的なもの、合理的なものとは非合理的なもの、知的なものとは感情的なものを如何にして結合し得るかといふ問題であつた。當時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一の問題として定式化し、すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その辯證法的統一を論ずるといふことが私の主なる仕事であつた。この間の事情は私の論文集『危機に於ける人間の立場』（一九三三年）において特徴的に示されてゐる。合理的なもの、ロゴス的なものに心を寄せながらも、主觀性、内面性、パトス的なものは私にとつてつねに避け難い問題であつた。パスカルが私を捉へた（『パスカルに於ける人間の研究』一九二六年）のも、或はまたハイデッゲルが私に影響したのも、そのためである。私の元來の歴史哲學的關心から唯物史觀の研究に熱中した時（『唯物史觀と現代の意識』一九二八年）においてさへ、唯物史觀の人間の基礎を求めようとしたのも、やはり同じ心に出たものである。ロゴス的なものためにパトス的なものを見失ふことなく、しかしまたパトス的なもののためにロゴス的なものを忘れないといふ私の要求は、やがてヒューマニズムの主張の形をとるに至つた。いはば人間學からヒューマニズムへ進んだのであり、その時期を現はしてゐるのが私の評論集『人間學的文學論』（一九三四年）である。

すでに云つたやうにロゴスとパトスとの統一を對立物の統一として辯證法的統一と考へることは、たとひ誤でないにしても、餘りに形式的に過ぎるといふことは、私自身つねに感じてゐた。多くの人の手によつて辯證法が一種の形式主義、いはば新しい形式論理、便宜主義にさへ墮落させられてゆくのに對して、私も反感をもたざるを得なかつた一人である。ロゴスのものとパトスのものとは辯證法的に統一されるにしても、その統一は具體的には何處に見出されるのであるか。單なる論理的構成にとどまらないその綜合は現實において何處に與へられてゐるのであるか。この問題を追求して、私はカントが構想力に悟性と感性とを結合する機能を認めたことを想起しながら、構想力の論理に思ひ至つたのである。かくして私は私の年來の問題の解決に近づき得るかも知れないといふ豫感に導かれながらこの研究ノートを書き始めた（『思想』一九三七年五月）。しかしその最初の章「神話」を書いてゐた頃の私にとつては、ロゴスとパトスとの綜合の能力として構想力が考へられたまでであつて、一種の非合理主義乃至主觀主義に轉落する不安があり、この不安から私を支へてゐたのは、「技術」といふ客觀的な合理的なものがその一般的本質において主觀的なものと客觀的なものとの統一であるといふ見解に過ぎなかつたと云へる。しかるにやがて「制度」について考察を始めた頃から、私の考へる構想力の論理が實は「形の論

理」であるといふことが漸次明かになつてきた。ギリシア哲學、特に最近アリストテレスを取扱つた（『アリストテレス形而上學』一九三五年『アリストテレス』一九三八年）ことが、その點について私の思想を進めることになつた。構想力の論理といふいはば主觀的な表現は、形の論理といふいはば客觀的な表現を見出すことによつて、私の思想は今一應の安定に達したのである。かやうにして私は私自身のいはば人間的な問題から出發しながら、現在到達した點において西田哲學へ、私の理解する限りにおいては、接近してきたのを見る。私の研究において西田哲學が絶えず無意識的に或は意識的に私を導いてきたのである。尤も、私のいふ構想力の論理と西田哲學の論理との關係については、別に考へらるべき問題があるであらう。

この論文の意圖について誤解を除くために、また展望を與へるために、さしあたりなほ次の二三の點を取り立てて記しておかう。

構想力の論理によつて私が考へようとするのは行爲の哲學である。構想力といへば、從來殆どつねにただ藝術的活動のこのみが考へられた。また形といつても、從來殆ど全く觀想の立場において考へられた。今私はその制限から解放して、構想力を行爲一般に關係附ける。その場合大切なことは、行爲を從來の主觀主義的觀念論における如く抽象的に意志のこととしてでなく、も

のを作ることとして理解するといふことである。すべての行爲は廣い意味においてもものを作るといふ、即ち制作の意味を有してゐる。構想力の論理はそのやうな制作の論理である。一切の作られたものは形を具へてゐる。行爲するとはものに働き掛けてものの形を變じ (transform) して新しい形を作ることである。形は作られたものとして歴史的なものであり、歴史的に變じてゆくものである。かやうな形は單に客觀的なものでなく、客觀的なものと主觀的なものとの統一であり、イデーと實在との、存在と生成との、時間と空間との統一である。構想力の論理は歴史的な形の論理である。尤も行爲はものを作ることであるといつても、作ること (ποίησις) が同時に成ること (γεγενεσις) の意味を有するのでなければ歴史は考へられない。制作 (ποίησις) が同時に生成 (γενεσις) の意味を有するところに歴史は考へられるのである。構想力の論理は形と形の變化の論理であるが、しかし私のいふ形の哲學は從來のいはゆる形態學と同じではない。形態學は解釋の哲學であつて行爲の哲學ではない。また形態學の多くが非合理主義的であるに對して、私のいふ形の哲學はむしろ形相學 (Eidologie) と形態學 (Morphologie) との統一であり、しかも行爲の立場におけるそれを目差すのである。

從來の論理も、恐らく近代科學に據り所を求めた論理を除いては、すべて形の論理であつたと

いひ得るであらう。形式論理を完成したと稱せられるアリストテレスの論理は、もと形或ひは形相（イデア、エイドス）を實在と見たギリシア的存在論と結び附いた形の論理であつた。けれどもその場合形は不變なものと考へられて歴史的なものとは考へられなかつた。辯證法を大成したといはれるヘーゲルの論理も、根本において形の論理であり、ヘーゲルはそれに歴史的な見方を入れたが、しかし彼もまたギリシア的存在論と同様、觀想の立場に止まつて行爲の立場に立つてゐない。彼の辯證法も反省の論理もしくは追考の論理であつて、行爲の論理、創造の論理ではない。構想力の論理は形の論理としてアリストテレスやヘーゲルの論理につながるのであるが、それは形を歴史的行爲の立場において捉へるのである。しかし構想力の論理は形式論理やヘーゲルの辯證法を單純に排斥するのではなく、却つてそれらを包括する。構想力の論理は原始論理（Urlogik）とつて、それらを自己の反省形態として自己の中から導き出すのである。

構想力の論理は行爲的直觀の立場に立ち、從來の哲學において不當に輕視されて來た直觀に根源的な意味を認めるであらう。けれどもそれは單なる直觀主義であるのではない。眞の直觀とは反省によつて幾重にも媒介されたものである。それは無限の過去を搔き集めて未來へ躍入する現在の一點である。しかしながら構想力の論理は單にいはゆる媒介の論理であるのではない。媒介

の論理は結局反省の論理に止まつて、端的に行爲の論理であることができぬ。それは、そこではあらゆる媒介が結局抽象的なものとされ、そしてあらゆる媒介が一つの形に集中される最も生命的な跳躍の一點を逸してしまふのである。そのことは藝術における創作作用において、また一般に技術における發明において明瞭であらう。そして人間のあらゆる行爲は、これを環境に對する作業的適應と見るとき、すべて技術的であると云はねばならぬ。技術の根本理念は形である。かやうにして構想力の論理を技術と結び附けて考へるならば、形の論理と科學との關係が理解されるであらう。技術は科學を基礎とし、近代科學の發達によつて近代技術の目覺ましい發展は可能にされた。そこから考へられるやうに、構想力の論理は科學の論理に媒介されることによつて現實的な論理に發展し得るのである。

固有な意味における科學の理念は近代に至つて生れたものであるが、それ以前においても技術はもとより存在した。それは科學が發達しなかつたといはれる東洋においても存在した。技術は人類の文化と共に古く且つ普遍的である。近代科學も技術的要求から生れたのであり、またつねに技術的目的に適用されてゐる。従つて技術の理念であるところの形の理念に定位をとる文化の理念は、科學の理念に定位をとる文化の理念よりも普遍的であり、科學もそのうちに要素的に包

括されるのである。近代的ゲゼルシャフト以前のゲメインシャフト的文化的理念は形の理念であつたと見ることができる。今日、科學の理念に定位をとつた近代のゲゼルシャフト的文化的抽象性が指摘され、新しいゲメインシャフト的文化が要求されてゐるとき、構想力の論理は新文化の創造に對して哲學的基礎を與へ得るであらう。しかしこの新しいゲメインシャフトはゲゼルシャフトに抽象的に對立するのではなく却つてこれを止揚したものでなければならぬやうに、形の論理も科學に抽象的に對立するのではなく却つてこれに媒介されたものでなければならぬ。

形の論理は文化の普遍的な論理であるのみでなく、それは自然と文化、自然の歴史と人間の歴史とを結び附けるものである。自然も技術的であり、自然も形を作る。人間の技術は自然の作品を繼續する。自然と文化或ひは歴史とを抽象的に分離する見方に對して、構想力の論理は兩者を形の變化 (transformation) の見地において統一的に把握することを可能にする。自然から歴史を考へるのでなく、歴史から自然を考へるのである。そこからして構想力の論理はまた、これまで數學的自然科學に對して不當に蔑視されてきた自然並びに文化に關する記述的科學にその正當な位置を與へることができるであらう。

ゲメインシャフト的文化が一般にさうであるやうに、東洋文化の理念も形であつたと云ふこと

ができる。しかるにギリシアにおいては形が客觀的に見られ、「概念」を意味するやうになり、かくして近代科學と結合されるに至つたのに反し、東洋においては形は主體的に捉へられ、かくして象徴的なものと見られた。形あるものは形なきものの影であり、「形なき形」の思想においてその主體的な見方は徹底した。この思想は我々にとつて重要である。形は形に對して形であり、それぞれの形は獨立である、かやうな形の根柢にあつてそれらを結び附けるものは近代科學の理念とされる法則の如きもの、何等か客體的に捉へられ得るものでなく、却つて形を超えた形、「形なき形」でなければならぬ。形は主觀的なものと客觀的なものとの統一であるといつても、構想力の論理はいはゆる主客合一の立場に立つのでなく、却つて主觀的・客觀的なものを超えたところから考へられるのであり、かくして初めてそれは行爲の論理、創造の論理であることができる。ただ東洋的論理が行爲的直觀の立場に立つといつても、要するに心境的なものに止まり、その技術は心の技術であり、現實に物に働き掛けて物の形を變じて新しい形を作るといふ實踐に踏み出すことなく、結局觀想に終り易い傾向を有することに注意しなければならぬ。ここにそれが科學及び物の技術の概念によつて媒介される必要があるのである。

右の思想はもとより十分に展開されねばならぬ。私の研究はさしあたり現象學的であり、それ

も漸くその緒についたばかりである。私は先づ神話、制度、技術の三つのものを取りあげたが、私の目的はそれらを主として構想力の論理の見地から取扱ふことであるから、獨立の神話論、制度論、技術論としては不完全であることを免れない。私の目的から云つても、それらについてなほ考ふべき種々の問題があるであらうが、不備な點は論述の進むに従つて補つてゆかうと思ふ。

一九三九年七月

東京に於て

三 木 清

* この序は「構想力の論理 第一」（昭和十四年七月發行）に附されたものである。

第一章 神話

一

「構想力の論理」Logik der Einbildungskraftといふ語はバウムガルテンに由來してゐる。それは「想像の論理」Logik der Phantasieとも呼ばれた。カッシレルに従へば、想像の論理といふ概念はバウムガルテンの弟子マイエル (Georg Fr. Meier) 及びテテンス (Tetens) によつてドイツの心理學のうちに根をおろし、カントにおける「判斷力の批判」Kritik der Urteilskraftもこれと關聯を有してゐる*。すでにパスカルは理性の知らない「心情の論理」Logique du coeurを見出した。現代においてもリボーの「感情の論理」Logique des sentiments 或ひはハインリヒ・マイエルの「感情的思维の心理學」Psychologie des emotionalen Denkens の説の如き、いづれも抽象的思维的論理とは區別される論理について述べてゐる。果してかやうに理性の論理と異なる論理は存在するであらうか、存在するとすれば、それは如何なるものであらうか。ここに

構想力の論理といふ名稱を復活させて研究を始めようとするのは、その問題である。我々の意味する構想力の論理は、リボーの感情の論理、マイエルの感情的思惟の心理學等に對して如何なる聯關を有するであらうか。それは溯つて形式論理と如何なる關係に立つてゐるであらうか。更に一層重要な問題は、普通に辯證法といはれるものと我々のいふ構想力の論理との關係を明かにすることである。辯證法こそ一般に形式論理と異なる論理であると認められてゐる。

* E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, Studien der Bibliothek Warburg, 1922, S. 6.

およそ形式論理と異なる論理の考へられねばならぬ理由には種々のものがあるであらう。詳細は後の論述に俟たねばならぬが、研究の出發點において我々の立つてゐる問題狀況を示すために、さしあたりその若干の理由を擧げてみよう。

先づ形式論理の抽象性が指摘され、これに對して何等かの具體的な論理が要求される。いはゆる形式論理の抽象性は何處に存するのであらうか。形式論理はその根源において形相 *forma* を實在と見たギリシアの存在論と密接に結び附いてゐる。形式論理にいつ形式はもと形相の存在論と關係してゐる。従つてもし具體的な物は形相と質料とから成るとすれば、形式論理は物の論理

でなく、物の論理としては抽象的であると云はれるであらう。ロゴス或ひはヌースはアリストテレスにおいて物から質料を置き去りにして形相のみを受け容れる能力と考へられた。形式論理はいはば單純にロゴ斯的な論理である。しかるに我々が物そのものに、その物質性における物に突き當るのは身體によつてである。我々は物として物に突き當る。いまその主體性における身體をパトスと名附けるならば、物の論理は單純にロゴ斯的な論理でなくて同時にパト斯的なものに關はらねばならぬであらう。從來の論理學においては思惟の基礎もしくは前階に知覺が置かれ、我々がそれによつて物そのものに觸れる感覺は殆ど顧みられなかつた。感覺が問題にされることがあつたにしても、感覺も知覺や思惟と同様ただ知的な意味において捉へられ、感覺が同時にパト斯的な意味を含むことは問題でなかつた。ひとが「身をもつて考へる」場合、身體を有する人間として行爲的に思考する場合、形式論理は抽象的であると云はれるであらう。そこに主知主義のギリシア的論理に對して感情の論理の如きものがなければならぬやうに思はれる。

形式論理は知識の論理であるとしても、行爲の論理ではあり得ないであらう。行爲するといふとき、我々は身體をもつて物そのものに突き當るのである。行爲には身體が必要であり、また行爲の對象は抽象的一般的なものでなく、個々の具體的なものである。従つて行爲の論理は何等か

形式論理と異なるものでなければならぬ。しかしそれは構想力の論理の如きものであり得るであらうか。感情の論理といひ、構想力の論理といふとき、普通に考へられるのは美或ひは藝術の領域である。バウムガルテンは想像の論理によつて美學の基礎附けをした。カントが判斷力の先驗的構造のうちに求めたのも美の法則性の根據である。かくて構想力の論理の如きものが認められるにしても、それは美の論理或ひは藝術の論理であつて、行爲の論理とは考へ難いやうである。しかしながら、もしすべての行爲がやがて論ずる如くポイエシス（制作）の、言ひ換へると表現的行爲の意味を有するとしたならば、行爲の論理は、從來單に藝術的表現について考へられたに過ぎぬ構想力の論理がそれであると云ひ得るであらう。もとより我々はいはゆる審美主義の立場を承認しようとするのではない。却つて表現の根本的な意味を明かにすることによつて、藝術のみでなく一切の行爲を、認識作用をも含めて、その根柢において理解し、かくして構想力の論理を表現的世界一般の論理として美の領域への拘束から解放して、道德や理論、特に理論と實踐との關係のうちに示すといふことが、我々の問題である。

ところで行爲は本質的に社會的である。そして形式論理と異なる論理が要求されるに至つたのは特に集團心理に關してであつた。形式論理は單に個人的なものでなく、超個人的普遍性を有する

と云はれるであらう。しかしそれはまさにそのことによつて歴史的限定を離れた人間、永遠な抽象の本質としての人間を前提する。歴史的な社會の心理、これによつて制約された人間の心理の具體的な活動は形式論理を超えてゐる。言語、神話、風俗、慣習、制度、等、すべて集團心理の產物と見られるものは形式論理によつては捉へられない。歴史の主體は元來いはゆる客觀的精神でなければならぬとすれば、形式論理は歴史の論理であることがきぬ。辯證法は歴史の論理と見られてゐるが、我々が今ことさら構想力の論理といふものを持ち出さうとするのは、歴史を個人的なものに還元しようと欲するのでなく、むしろ反對である。しかし歴史の主體は抽象的一般的なものでなく、また單なる精神ではない、それはいはば社會的身體を具へたものであり、身體性によつて個別化されたものである。またあらゆる歴史的なものは環境において存在し、環境に働き掛けると共に環境から働き掛けられる。それは環境を限定すると共に環境から限定されることにおいて同時に主體として自己を自己によつて限定してゆく、そこに歴史的な形が作られる。構想力の論理はかやうな歴史的な形の論理として考へられるのである。

形式論理は主體の論理でなくて對象の論理である。言ひ換へると、それは既にそこにあるものについての論理である。辯證法もヘーゲルにおいてはなほ對象的或ひは客體的であつたと云ふこ

とができる。主體的立場或ひは行爲の立場における論理は、形式論理はもとよりヘーゲルの辯證法をも超えたものでなければならぬ。行爲するとは廣い意味において物を作ることであり、新しいものが作られることであるとすれば、行爲の論理は創造の論理として構想力の論理の如きものでなければならぬであらう。それは悟性の立場のみでなくヘーゲルのいふ理性の立場とも異り、構想力の立場に立たねばならぬ。構想力の論理が歴史の論理であるといふことは、歴史を單に理解する立場においてでなく却つて歴史を作つてゆく立場において考へられることである。尤も、バウムガルテンの想像の論理乃至カントにおける判斷力の批判は主として美の領域について考へられたのみでなく、美の理解或は享受の立場に立ち、藝術の制作活動そのものの立場に立つてゐない。しかし構想力が特別に藝術家の能力と見られるのは、藝術的活動が特別に創作と見られることと關係があるであらう。我々の仕事は構想力の論理を美の領域への拘束から解放して廣く行爲の世界へ導き入れると共に、それを歴史的創造の論理として明かにすることである。

すでに云つた如く形式論理はもと單に形式的であつたのでなく、それはギリシア的な形相の存在論と結び付き、つまり形の論理の一つであつた。ただこの存在論には歴史的な考へ方が缺けてゐた。ヘーゲルの辯證法も或る意味においては形の論理であるが、歴史的な見方を含むといふ特

色を有してゐる。けれどもヘーゲルの哲學もギリシアの存在論と同様、觀想の立場に立ち、眞に行爲の立場に立つてゐない。構想力の論理は歴史的な形の論理であり、且つこれを作る立場における論理である。それは物の論理であるといつても、物とは歴史的な物をいひ、それは表現的なものとして形を有するものである。創造といつても、形のあるものが外に作られることでなければならぬ。歴史的な形は單にロゴスのなものでなく、ロゴスのなものとパトスのなものの統一である。構想力の論理はかやうにしてロゴスとパトスとの統一の上に立つてゐるのである。

しからば構想力とは何であり、構想力の論理そのものは如何なるものであらうか。概括的な答は後に廻して、我々はむしろ現象學的に研究を進めてゆかうと思ふ。ヘーゲルが現象學から論理學への道を辿つたのに倣ひ、我々は現象の分析のうちに論理を追跡してゆかねばならぬ。

二

神話は最も原始的な觀念形態と見られてゐる。十八世紀の啓蒙哲學、十九世紀の實證哲學は、神話の獨自性を認めないで、單に科學の前段階のもの、科學の非科學的な代用物に過ぎぬと考へた。コントの三段階説はその古典的な例である。かやうな見方の誤謬は次第に訂正されるに至つ

た。マリノウスキーに依れば、神話は無駄なラプソディでも空虚な想像の目的のない流出物でもなく、難儀な仕事の、頗る重要な文化的力である。そのすべての關心は實踐的な目的に向けられてゐる。神話は知的な説明でも藝術的な形象でもなく、未開人の信仰と道德的智慧との實踐的な憲章である。^{*}またレヴィ・ブリュールは未開人の心理についての實證的研究に基いて、彼等の心理と我々文明人の心理との關係は子供の心理と成人の心理との關係でないやうに、彼等の神話は科學の前段階と見らるべきでないと主張してゐる。^{**}いま我々にとつて未開人の神話が特に問題であるのではないが、そこから示唆を得るために先づその説を検討してみよう。

* Br. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, 1926.

** Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Deuxième édition 1935.

未開人の心理はデュルケーム派の社會學者に依れば集合表象 *representations collectives* の問題にほかならない。集合表象といふのは或る與へられた社會群の成員に共通な表象であり、そこにおいて世代から世代へ傳へられる。それは個人を單に個人と見ることによつては説明されぬ性質を有し、却つて個人に押しつぶさる、個人においてその對象に對する尊敬、恐怖、崇拜等の感情を喚び起すのがつねである。集合表象は普通にいふ表象と同じに考へられてはならぬ。表象

といへば普通には、知的な、認識に關はる現象を意味してゐる。しかるに未開人の心理においては表象は感情的且つ運動的 *émotionnel et moteur* な要素と混じ、この要素によつて彩られ、滲透され、從つて表象された對象に對して純粹に知的な表象とは異なる態度を伴つてゐる。感情的且つ運動的な要素はこの表象の構成的な部分である。レヴィ・ブルュールはかやうな未開人の心理の特徴を、神祕的 *mystique* でまた前論理的 *prélogique* であるところに認めた*。神祕的といふのは、感覺には分らないけれども實在する力、影響、作用に對する信仰を意味してゐる。未開人の集合表象においては如何なる存在、如何なる物、如何なる現象も我々に對して現はれるのと同じでなく、實在そのものが神祕的である。彼等は物の客觀的な關係には殆ど無關心であつて、何よりも神祕的な連繫に注意を向ける。出來事の間の因果の自然的な關係は氣附かれないか、極めて小さな重要性を有するに過ぎない。彼等の考へ方は前論理的である。前論理的といふ意味は、論理的思惟の出現に對して時間的に前の段階を形作るといふことではない。未開人の集合表象は我々の思惟の如く矛盾を避けるやうに強制されてゐないといふ意味において前論理的といはれるのである。レヴィ・ブルュールに依れば、集合表象及びその結合は主として「分與の法則」*loi de participation* に支配されてをり、論理上の矛盾の法則に對しては無關心である。即ちそこで

は物、存在、現象は、自己自身であると同時に自己以外の他のものであることができる。それらは自己自身であるのをやめることなしに自己の外部に感じられる力、能、性質、神祕的作用を發しました受ける。例へば、ボロロ族の人間は赤い鸚鵡であることを自慢してゐるが、それは彼等が死後赤い鸚鵡になるとか、赤い鸚鵡が轉形したボロロ人であるとかといふのでなく、ボロロ人は實際に赤い鸚鵡であると考へてゐるのであつて、本質的同一を意味してゐる。彼等は人間的存在であると同時に赤い羽根の鳥である。すべてのトーテム社會においては、分與の法則に従つて、一つのトーテム群の個人とそのトーテムとの間に、これに類する同一性を意味する集合表象が存在してゐる。單に靜學的見地においてのみでなく、動學的見地においても同様に、或る存在または現象の生成、或る出來事の出現は、神祕的な條件のもとに一の物から他の物へ傳はる神祕的な作用から結果するのである。それは接觸、振替、共感、遠隔作用など種々の形式のもとに表象される分與に依存する。未開社會の大多數においては、狩獵や漁撈における獲物の豊かさ、季節や降雨の規則正しさは、一定の人間による一定の儀禮の執行に、或ひは特殊な神祕的力を有する神聖な人間の現在または健康に結び附いてゐる。未開人の心は對象を單に表象する以上のことをする、それは對象を占有し、また對象から占有される。それは對象と交通する。それは單に表象的

な意味においてでなく、却つて同時に身體的な且つ神秘的な意味において對象に分與するのである。それは對象を單に考へるのでなく、對象を生きた。儀式や典禮はトーテム群とそのトーテムとの間に眞の共生 *symbiose* を實現する効果を有してゐる。その場合、集合表象は極めて強度に感情的な心的状態であつて、そこでは表象は運動や行動から分化することなく、社會群に對してその求める共同 *communion* を齎すのである。

* Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Huitième édition 1928.

かやうにして最も純粹な姿における未開人の心理においては、個人と社會群との、且つ同時に社會群と周圍の物の群との分與が感じられ、生きられる。これら二重の分與は連帶的であつて、一方の變化は他方の上に反響する。群の成員である各人の個人意識が強まるに従つて、社會群と周圍の存在または物の群との神秘的な共生の感情はより少く內面的に、より少く直接的に、より少く恆常的になる。一方の場合にも他方の場合にも多かれ少かれ外的な連繫が共同の直接的な感情の代用物となり始める。言ひ換へると、そのとき分與は表象される傾向を有してゐる。もはや現實的に生きられてゐないところの、しかもつねに要求されてゐるところの共同は、今や間接的な仕方であめられることになる。分與はもはや社會群の各成員によつて直接的に感じられてゐな

い故に、それは宗教的な或ひは呪術的な行爲、神聖な存在や物、僧侶や祕密結社の成員によつて行はれる儀禮等を絶えず擴大することによつて得られる。レヴィ・ブルユールは神話の起原をまたまさにかくの如きところに認めてゐる。^{*}社會群に對する個人の分與がなほ直接的に感じられてゐる場合、周圍の存在の群に對する社會群の分與がなほ現實的に生きられてゐる場合、即ち神祕的な共生の時期が續いてゐる限り、神話は稀で貧弱である。これに反して一層進んだ型の社會においては神話は次第に豊富になる。神話は、もはや直接的なものとして感じられてゐない分與を實現するために媒介物の力を借り、これによつてもはや生きられてゐない共同を確保しようとする場合における未開人の心理の產物である。神話は社會群の自己の過去との、そして同時に周圍の存在の群との連帶性の表現であり、この連帶性の感情を保ち、絶えず新たにする手段である。分與の法則に支配される未開人の心理においては神話はその表現する神祕的な實在との共同の極めて強い感情に伴はれてゐる。そこでは客觀的な要素よりも神祕的な要素が遙に重要な位置を占めてゐる。自然史も神聖史のうちに含まれる。我々が客觀的と呼び、我々にとつて存在を定義し分類する屬性は、未開人においては感情的な且つ運動的な要素のうちに包まれ、彼等の注意は専らこのものに向けられるのである。

* Les fonctions mentales, p. 430 et suiv.

ところで社會の發達するに従つて論理的思惟が發達し、概念が發達する。これによつて前論理的な考へ方は消滅してしまふであらうか。レヴィ・ブリュールはかくの如きことは不可能であると述べてゐる。發達した社會においても前論理的な考へ方の痕跡は大多數の概念のうちに消滅しないで残つてゐる。存在や現象の客觀的な性質や關係を純粹に表現するのは科學的思惟の用ゐる少數の概念に過ぎず、かやうな概念は一般に甚だ抽象的であつて、現象の特定の性質、その特定の關係を表現するに過ぎぬ。他の最も普通に用ゐられる概念は、前論理的な考へ方においてこれに相應する集合表象があつたものの形跡を留めてゐる。例へば、靈魂、生命、死、社會、秩序、血族、美、等の概念を分析するならば、そのうちには分與の法則を示すやうな或る關係の含まれてゐることが見出されるであらう。假に大部分の概念から神祕的な前論理的な要素が取除かれてしまつたとしても、そのために神祕的な前論理的な考へ方が完全に消滅するとは云へない。純粹な概念とその合理的組織によつて實現される論理的思惟は以前の表象のうちに表現された心理と同範圍に互るものではないからである。後者は純粹に知的な機能を有するのでなく、知的な機能はそこでは未分化の要素として運動的な、特に感情的な要素と融合して複雑な全體を形作つて

ゐる。従つて社會の發展の經過において認識機能が分化し、集合表象のうちに含まれてゐた他の要素から分離し、かくして一種の獨立性を獲得するにしても、それはそれが除外した要素の等價物を供給することができぬ。この要素の一部分はその外部に、それと並んで限定されない形で存續する。論理的思惟の發達は分與の法則のもとに形成された表象が矛盾を含む場合容赦しないであらう。論理的思惟がかやうに不寛容であるに反して、前論理的な神祕的な心理は論理的要求に對して無關心である。それは矛盾を求めもしないが、矛盾を避けもしない。論理の法則に従つて嚴密に秩序附けられた概念の體系と隣り合つてゐることも、それに對して殆ど何等影響を及ぼさない。論理的思惟は決して前論理的な心理の普遍的な相續人であることができぬ。強く感じられ生じられた分與を表現する集合表象はその論理的矛盾の證明にも拘らずつねに維持される。分與の内面的な生々した感情は論理的要求の力に匹敵することができ、且つこれを超えてゐる。多くの制度、宗教上の、道德上の、政治上の制度はかやうな集合表象を基礎とし、またその表現である。我々の社會においても分與の法則によつて支配されてゐる表象及び表象の結合は決して消え失せることなく、論理的法則に従ふ表象及び表象の結合と並んで存續してゐる。實に「我々の心的活動は合理的であると同時に非合理的である」。そこにレヴィ・ブリュールはまた宗教上の

教理や哲學體系の歴史を説明する鍵があると云つてゐる。

三

さてレヴィ・ブリュールの云ふ如く我々の社會に至るまで一層進歩した社會においても集合表象が存続するとしたならば、神話は單に人類發達の原始的な段階に屬するものでなく、寧ろあらゆる社會においてつねに存在するものでなければならぬであらう。なぜなら彼の云ふ如く個人の社會に對する分與が直接的に感じられ現實的に生きられてゐる限り神話は却つて稀であり、要求されるその分與が間接的な手段によつて達せられねばならなくなつた場合に神話が生ずるとすれば、社會の發達と共に個人意識が發達した場合には集合表象の表現は何よりも神話の形式を採らねばならないであらう。單に古代の神話があつたのみでなく、それぞれの時代にそれぞれの神話がある。自由、平等は十八世紀の神話であつた。現代には現代の神話があり、いはゆる「廿世紀の神話」(Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1930.)がある。今日、神話の重要性はローゼンベルクの如き非合理主義者が考へるのみでなく、主知主義者といはれるヴァレリーの如きも、「最初に神話があつた」(*Au commencement était la Fable*)と記して

ゐる。^{*} しかもそれは單に時間的な意味においてのみでなく、寧ろ論理的な意味においてさうである。この社會の制度そのものがすでに何等か神話的意味を含むと云ふことができる。我々にとつて問題であるのは現在も存在しまた創造されるやうな神話である。神話をかやうに見た上で、それと構想力との關係は如何なるものであらうか。

* Paul Valéry, *Petite lecture sur les mythes*, Variété II 1930, p. 255.

神話は單なる認識の產物でなく、感情的な且つ運動的な要素がその中で重要な位置を占めてゐる。神話の形成には分與の法則の如きものが働くであらう。しかし分與が直接的、いはば本能的でなく、却つてレヴィ・ブリュールの語に依れば「分與が表象される傾向を有する」場合に初めて神話が生ずるとすれば、そこには或る論理がなければならぬであらう。この論理は感情の論理であり、更に適切に想像の論理もしくは構想力の論理と呼ばれることができる。リボーに依れば、人間が外的並びに内的感覺の直接的知識を超えるや否や、彼が直接的經驗或はその追憶によつて與へられるものの彼方に冒險を企てるや否や、説明し、推量し、豫見するために、彼は二つの手續即ち推理すること *raisonner* と想像すること *imaginer* とをしか有せず、子供や知的文化を持たぬ民族において見られる如く兩者はもと混合したものであるが、人間精神の發達に従つ

て分化し、合理的論理と感情の論理との間の分離が生ずる。即ちリボーのいふ感情の論理も想像の論理にほかならない。感情的推理は多くの場合想像の、特に創造的想像の作業である、と彼は書いてゐる。^{*} またレヴィ・ブリュールに依れば、未開人にとつて神話と夢とは全く類似の性質を有してゐる。彼等の心理においては可視的な世界と不可視的な世界とは一つである。感覺的な實在と神祕的な力との間には絶えざる交通が行はれてゐる。かやうなことは夢の中で最も直接に、最も完全に實現されるであらう。夢に見られるものは未開人にとつて覺醒時に得られる知覺と同價值のものである。彼等にしても粗野な心理的錯覺に欺かれはしない。彼等は夢と覺醒時の知覺とを區別することができ、眠れる時のほか夢みないことを知つてゐる。ただ夢に見られたものが多く矛盾を含むとしても、未開人の心理においては矛盾の原理は重要性を有しない。彼等と雖もすべての夢を無差別に信ずるのではなく、或る夢は信すべき眞の夢 *vision* とせられ、他のものは單なる夢 *rêve* に過ぎぬとせられる。しかしかやうな留保をした上で、未開人の眼にとつては夢に見られたものは覺めた状態において認められたものと同様に、寧ろそれ以上に、實在的である、なぜなら夢の中で啓示されたものは高次の秩序に屬し、事物の經過に對して不可抗的な影響を及ぼすと信ぜられるから。かくして夢の入る世界と神話時代の世界とは殆ど區別されない、

とレヴィ・ブリュールは書いてゐる。^{***}しかるに構想力と夢との類似はすでに古くから云はれてきた。社會學者のいはゆる集合表象は構想力において繼續され、純化されるのであつて、神話はその一つの場合であると考へ得るであらう。

* Th. Ribot, La logique des sentiments, Préface.

** La mythologie primitive, XXIV—XXVI. なお同著者の La mentalité primitive, chapitre III. を見よ。

構想力の作用と夢、また幻覺、更に狂氣との近親は、これまで特に詩人の構想力について語られてゐる。それらに共通な特色は、想像表象の強さ、その感覺的な明か〔ママ〕さ、現實の限界を超えてのその自由な形成である。詩人は彼の構想力の產物である諸形態、諸狀況を知覺と同じやうにはつきりと見る。彼は自分の作り出した人物が現實の人間であるかのやうに彼等と一諸に生活し、彼等の苦痛を現實の苦痛と同じやうに感じる。フロベールは、ボヴァリー夫人が毒を飲む有様を描いたとき、自分の舌に砒素の味をはつきりと感じ、續けさまに二度まで食物を吐いた、と云つてゐる。またゲーテは、悲劇を書かうと企てるだけで怖しくなり、この企てによつて身を毀してしまふかも知れないといふ氣がした、とシルレルに話してゐる。それらの場合一種の

深い分與が認められる。ところでディルタイは、詩人の構想力に基き心像 Bild が現實的なものを超えて自由に展開する場合に従ふ法則を分析し記述することを試みた*。藝術における構想力の作用は認識におけるそれとはもとより神話におけるそれとも區別されねばならないけれども、彼の説には一般的に見て我々の研究を進める上に手懸りとなり得るものが含まれてゐる。

* Wilhelm Dilthey, *Diltherische Einbildungskraft und Wahnsinn, Gesammelte Schriften*, VI, Band.

從來の支配的な心理學においては表象は固定した事實として取扱はれ、かかる表象が互に再生し合ひ、押し退け合ふ法則が立てられた。しかしこのやうな法則は抽象に過ぎない。現實の精神生活においては心像の、即ち解體されてゐない單一な表象の運命は、感情と注意の分配とに依存してゐる。心像はかくして衝動的な力を得る。それは生命であり、出來事である。それは生じ、展開し、再び消え失せる。心像はその組成要素が脱落し或ひは排除されることによつて變化する。物理學者が夢に空を飛ぶとき重力の經驗は彼にとつて失はれ、畫家がモデルからマドンナを描き出すとき反撥する特徴は排除される。また心像は伸びたり縮んだりすることによつて、それを組成してゐる感覺の強度が増したり減じたりすることによつて、變化する。夢の中では柵から

落ちる本の音が砲聲となり、隣の人の鼾が怒號する激浪となり、足の裏の下の湯タンポに觸れてはエトナの頂上をさまよつてゐるやうに思はれる。更に心像及びその結合は、その最も内的な核の中へ新しい組成要素や結合が入込んでこれを補足することによつて變化する。聯想が種々にかやうな變化を導き入れる。かくて「構想力の原現象」 *Urphänomen der Einbildungskraft* ともいふべきものは、ゲーテが自分について觀察した心像の展開に存してゐる。ゲーテは云ふ、「私にはかやうな天分があつた、眼を閉ぢ頭を垂れて、眼の中央へ向けて一つの花を思ひ浮べると、その花はひとときもその最初の姿に止まらないで、花は解きほぐされ、その内部から再び多彩な、そして緑の葉をもつた新しい花が展開した。それは自然の花でなくて空想の花なのではあるが、彫刻家の薔薇形裝飾のやうに規則正しい。芽ばえ出てくる創造物を固定することは不可能であつた」。またオットー・ルートヴィヒは告白してゐる、「私の行き方はかうだ、まづある氣分、或る音樂的な氣分が先に來て、それが私には色となり、次いで一つの或ひは幾つもの形態が、何か或る身構へとか身振りとかにおいて、單獨に或ひは互に對してゐるのが見えてくる。不思議にもかの像もしくはかの群は、普通には大團圓の像でなく、しばしば單に何かある感動的な狀況にある一つの特徴的な姿に過ぎぬ。初めに見られた場面から、時には前方に向ひ、時には終

末に向つて、絶えず新しい彫塑的な身振狂言的な形態と群が飛び出してきて、遂に私は全體の戯曲を持つのである。これらの一切は非常な遽しきで起り、私の意識はそのとき全く受動的な状態にある」。デイルタイに依れば、心像は心における一つの出来事であると同時に一つの形成過程 Bildungsprozess である、それは心的生活の全體の聯關によつて制約されまた基礎附けられてゐる。表象もしくはその組成要素はこの聯關の作用のもとに内的變化を遂げる。心的聯關は普通には意識に上らないにしても、つねに一つの全體として統制的に働いてゐる。しかるに夢や狂氣においてはこの統制が減じ或ひは失はれ、心像は氣隨に展開し、結合される。これに反し詩人の構想力においてはこの聯關が働いてゐるのであつて、ただ感情、情緒、感官的組織の異常な力が現實の限界を越えて心像を自由に展開させるのである。天才は何等病的な現象でなく、却つてかやうな心的聯關の完全性と力とから發するところの本質的なものに對する眼光である。ここに心理主義の誤謬に陥ることは避けねばならぬけれども、心理學において認められることは論理學においても認められるであらう。古典的な心理學においては表象は個々の固定した事實と見られた。それはいはゆる原子論的公理の上に立つてゐる。^{*}同じやうに古典的な論理學においても表象は固定した内容を有するものと考へられた。ボルツァーノの「表象自體」の思想はかくの如き見

方の對象論理的に純化されたものであると云ふことができる。表象についてのこの見方は形式論理における同一の原理もしくは矛盾の原理と結び附いてゐる。ギリシアの論理はその意味においても表象の論理であつたのである。しかるに構想力の論理においては心像そのものが動的形成的なものと考へられる。表象は形像として孤立したものでなく、感情と内面的に結合し、一つの全體によつて活かされてゐる。その基礎は原子論的公理とは反對に全體性の公理である。

* Vgl. Karl Bühler , Die Krise der Psychologie , Zweite Auflage 1929.

次にデイルタイに依れば、我々の精神物理的存在のうちに我々にとつて内的なものと外的なものとの關係が與へられてをり、そしてこの關係を我々は到る處へ移し入れる。我々は我々の内的狀態を外的形象によつて解釋し乃至感覺化し、外的形象を内的狀態によつて生氣づけ乃至精神化する。そこに神話の、形而上學の、とりわけ詩の強力な根源がある、とデイルタイは述べてゐる。藝術作品の核心をなす觀念性はいかにやうに外的形象による内的狀態の象徵化に、内的狀態による外的現實の生命化に存してゐる。構想力の論理は象徴の論理であると云ふことができる。カッシレルのいはゆる「象徴的形式の哲學」(Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, 1923—29.)は構想力の論理に従つて書き更へられねばならぬであらう。從來

の論理學においては論理の法則は抽象的に思惟の法則乃至形式として、從つて抽象的に主觀の法則乃至形式として規定された。或ひは他方、それは同じく抽象的に客觀もしくは對象の法則乃至形式として規定された。言ひ換へると、論理は主觀と客觀との生命的な結合點或ひは一致點において捉へられてゐない。しかるに構想力の論理はまさにその點に見られるのである。それは單なる意識の活動に屬するのではなく、寧ろ我々の精神物理的存在のうちに根をおろしてゐる。

更に構想力の象徴化と關聯して、デイルタイは、詩人において働く構想力の規則性から構想力は型（タイプ）的なものを、觀念的なものを作り出すといふことが從つてくる、と述べてゐる。すでに夢や狂氣においても感覺や內的狀態に、これらの狀態を解釋し、説明し、表現する一定の形象が注目すべき規則正しさをもつて結び附くのが見出される。それは貧弱な、萎縮した象徴の一種である。しかし人類においては神話や形而上學や詩の象徴が豊富に、しかも合法的に發展する。象徴とはタイプのな形象である。タイプは形式論理における類概念の如きものではない。タイプは個別的であると同時に一般的である。それはどこまでも個別的なものでありながらつねに一般的なものを指示してゐる。構想力の論理は型の論理である。タイプは單に客觀的なものではない。それは單に外部にあるものの模寫或は抽象乃至概括ではなく、内部から、自己の情熱か

ら作り出されるものである。タイプは觀察の混ぜられたインスピレーションの創造であるとユーゴーの云つた如く、ロゴスのなものとパトスのなものととの統一としての形である。

構想力の論理にとつて展開、全體性、象徴、型、等の概念は基本的なものであらう。ただそれは生の哲學の内在論をとることができぬ。構想力の論理は主觀主義並びに客觀主義の抽象性を脱するといつても、いはゆる主客合一の立場に立つのでなく、却つてこれをも超えた立場に立つのである。しかし今デイルタイ流の内在論を批評するに先立つて、我々は再び神話の問題に戻り、その性質と哲學的根柢とについて考察しなければならぬ。

四

未開人の神話と普通に神話として知られるもの即ちギリシア神話、エジプト神話、インド神話などとは、まして現代の神話といはれるものとは、直ちに同一に見ることができないであらう。そこにはブランシュヴィクのいはゆる「知性の年齢」の差があり、これに應じて構想力の年齢の差が、或ひはむしろ構想力の論理における段階の差が考へられるであらう。しかしレヴィ・ブルジョールも云ふやうに、かの前論理的な考へ方は今日に至るまで文化社會においても存續し、そ

れが神話の源泉と認められるとすれば、あらゆる神話のうちに何か共通の構造が含まれるのでなければならぬ。そして詩人の構想力の作用と神話の創造における構想力の作用とは直ちに同じでないにしても、ディルタイのいふ詩的構想力の法則に類するものがすでに未開人の神話のうちにも或る仕方で見られるであらう。先づ集合表象においては表象は孤立したものでなく、感情的な且つ運動的な要素と一つであることをレヴィ・ブリュールは力説してゐる。心像はそこでは全體によつて生かされたものである。次に神話の論理は一種の象徴の論理であると云ふことができる。分與の法則に従ふ未開人の集合表象においては、物は自己自身であると同時に自己以外の他の物である、「一切の物は可視的存在と同様に不可視的存在を有する」といふことは、まさに象徴を意味するであらう。ブランシュヴィクも指摘した如く、レヴィ・ブリュールのいふ分與の概念はプラトン及びマルブランシュの哲學を想起させる*。すでに十六世紀末以前に一人のスペインのエズイタ派の僧侶は、ペルーのインディアンの神話的思想について語りながら、そこにはプラトンのイデア説を思はせるものがあると言明した。神話解釋における象徴主義はアレキサンドリア學派の新プラトン主義に發するといはれてゐる。新プラトン主義者及び彼等の説を發展させたクロイツェルに依れば、神話は象徴にほかならない、この象徴はもと哲學的教義や道德的

觀念を包むやうに定められたものであるが、後に至つてかやうな象徴の意味は失はれ、神話は實際の事實として理解され、歴史的形式のもとに發展したのである。しかし我々はあらゆる神話にプラトンの神話と同様の起源と生成とを認めることができないうであらう。そのうへかくの如き象徴主義の弱點を突く批評としてトゥタンはルナンの次の言葉を擧げてゐる、^{***}「太古において人類が教義を覆ふために、教義と象徴とをはつきり區別しつつ、象徴を創造したと推量することは甚だ重大な誤謬である。これらすべてのものは、思想と言語、イデーとその表現との如く、同時に、同一の彈みをもつて、不可分の瞬間において生れたものである。神話は包むものと包まれたものといふ二つの要素を含むのではない、それは未分のものである。未開人が彼の創造した神話の意味を理解したかどうかといふ間は當を得たものではない、なぜなら神話においては志向は物そのものから區別されてゐないから。ひとは神話をその彼方に何物も見ることなしに、單一な物として、二つの物としてでなく、理解した^{***}」。尤もルナンのこの言葉は神話の有する象徴性を否定したものでなく、却つて象徴の一層深い意味を示したものにほかならぬ。象徴とは内と外とが一つであるといふことである。外部を離れて内部があるのでなく、内部と別に外部があるのでもない。内即外、外即内といふところに象徴は成立する。普通に象徴において象徴された意味と考へられ

るものはいはば第二次的に後から抽象されたものに過ぎぬ。象徴の意味は單に客觀的に捉へられ得るものではない。プラトンにおいても神話は單に圖解的 illustrative なものであつたのではない、それはすでに論證によつて得られた結果を繪畫的にするアレゴリイであつたのではないのである。***
プラトンにおいても神話はイデア説を越えたところに、イデアが生成並びに主體の問題と關係付けられることによつて創造されたのである。象徴は内と外とが一つのものであり、しかもそれがなほ象徴といはれるとすれば、象徴の最も深い意味は象徴する物なくして象徴するといふことではなければならない。神話の特色とされる擬人論は象徴の低い段階に屬するに過ぎぬ。眞の象徴は何物かの象徴であるのでなく、象徴する物なくして象徴するといふことが象徴の本質である。しかしそのことは何をいふのであらうか。そこに構想力の超越的問題が横たはつてゐる。

* L. Brunchvicg, Les âges de l'intelligence, 1937, p. 25.

** J. Toutain, Études de mythologie et d'histoire des religions antiques, 1909, p. 36.

*** Ernest Renan, Études d'histoire religieuse, pp. 26, 27.

**** Cf. J. A. Stewart, The Myths of Plato, 1905

神話においては志向と物そのものが區別されないといふルナンの言葉は、神話の創造にお

ける構想力の働きを明らかにするであらう。構想力 *Einbildungskraft*, *imagination* は像 *Bild*, *image* を作り出す能力であるが、かやうな像は本来單に圖解的 *illustrierend* なものではない。圖解的な像においては、それから獨立に客觀的なイデアの意味が存在し、感性的な像はこのものに對する直觀化 *Veranschaulichung* の働きをなすに過ぎないと考へられる。フッセルに依れば、想像の像 *Phantasiebild* はかやうに圖解的なものであり、意味賦與的な作用に屬することなく、思念された意味を直觀的に例示するに止まつてゐる、*imaginatio* (構想力) の像は *intellectio* (知性) にとつて單に手懸りを與へるに過ぎず、理解の補助となるにしても、それ自身、意味または意味の擔ひ手として働くものではないといふのである。^{*}この種のプラトン主義乃至デカルト主義によつては構想力の本質は捉へることができぬ。構想力は理性よりも根源的である。人間と動物との最初の區別をなすものは理性でなく構想力である。「文明の低い段階においては理性よりも以上に構想力が人間を動物から區別する、そして藝術を追放することは思想を追放することであり、言語を追放することであり、一切の眞理の表現を追放することであらう」、とジョウエットは云つてゐる。^{**}構想力の像が思想の象徴と見られるべきでなく、寧ろ逆に思想がこの像の象徴と見られるべきである。構想力においては主觀的なものと客觀的なものとが一つであ

る、主觀的即客觀的、客觀的即主觀的といふのが構想力の論理である。「構想力によつて我々の感情的な能力と知的な能力との間に絶えざる一致が建てられる」とメーヌ・ドウ・ビランが云つた如く、我々の主觀的な能力と客觀的な能力とは構想力において直ちに一つに結び附いてゐる。そこにはパトスとロゴスとの内的な統一が存する。また「構想力によつて身體と精神とは聯關する」とカスネル (Rudolf Kassner) が云つた如く、身體と精神とを分離する二元論においては構想力の積極的な本質は理解されないであらう。主觀的即客觀的といふ意味において構想力は「勝れて形而上學的な能力」*faculté métaphysique par excellence* もしくは「存在論的な能力」と見られ得るであらう。^{***} 外界の實在性を意志に對する抵抗として説明しようとしたフイヒテの思想、そのデイルタイにおける變形も、未だ主觀主義を脱したものでなく、そしてそれはなほ自然的存在に定位したものであつて、藝術作品の實在性を初め、およそ歴史的な表現的な世界の實在性はそれによつては説明されない。この世界の實在性は構想力の論理によつて基礎附けられねばならぬやうに思はれる。しかし構想力において主觀的なものと客觀的なものが一つであるといつても、單なる主客合一の立場において外界の實在性の如き問題が考へられるといふのではない。構想力の論理は却つて主觀的・客觀的なものを全體として超えたところに見られねばなら

ず、従つてここでも構想力の超越論的性質が問題でなければならぬ。神話における超自然的なものと自然的なものとの混合はかやうな超越の原始的な形像である。

* Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Dritte Auflage 1922, II, 1, S. 61 ff.

* * Jowett, *The Dialogues of Plato*, Introduction to the Republic, p. CLXIV.

* * * Voir A. Petitjean, *Imagination et réalisation*, 1936, p. 27.

分與の概念は主觀的なものと客觀的なものとの一致の意味において構想力にとつて例へば感情移入その他の概念に比して遙に重要であらう。その意味が普通に考へられるやうなプラトンのイデア説の範圍内においては十分に理解され得ないことはすでに述べた通りであるが、ブランシュヴィクは、分與は未開人の心理の意味に擴げられる場合ストア哲學の汎混合 *panmixie* の如き意味を有すると論じてゐる。明かに分與は未分割の状態を意味してゐる、けれども構想力による身體と精神との一致がいはいゆるモニズムの立場において考へられないやうに、分與はストア的な汎神論を基礎としては理解されない。トウタンに依れば、神話の特徵的な性質は少くともその一部分が超自然的な且つ非合理的な出來事の物語であるといふことに存するが、その地盤はフェティシズムやアニミズムでなく、しかしまた汎神論や一神教でなく、多神論が豊富な多彩な神話の存

在に必要な條件である。未開人の神話はギリシア神話などと同じ意味において多神論的と見られ得ず、またそれはフエティシズム乃至アニミズムの要素を含まないとは云はれ得ないであらう。しかしながら彼等の社會においては、諸神話が相互に一般的な論理的な連絡を有することなく、その意味において多元的であることは、多くの人々によつて注意されてゐる。具象的な表現に對する欲求、特殊な物や行動を表はす語彙の豊饒は、彼等の社會に共通な特徴である。彼等の心像における具體的な特殊性の富そのものが彼等にとつて特殊な心像から一般的な觀念への移行を不如意にしてゐる。かやうにして神話の創造のうちに構想力の作用を認めるならば、構想力はつねに特殊なものと結び附いてゐる。そしてそれは未開人の場合に止まらない。構想力の作り出すものは概念でなくて形である、そして「形の多様性」*Mannigfaltigkeit der Form* が構想力の論理の根柢である。形は一でなく、形は形に對し、形は多であることによつて形である。構想力の論理は個物の論理である。もとよりそれを論理といふ以上、特殊は何等か一般的なものと關係しなければならず、個物と個物とは何等か一般的なものによつて關係附けられてゐるのでなければならぬ。しかしかかる一般的なものは客觀的に捉へられ得るものではない、個物と個物とは客觀的な一般者によつて結び附けられてゐるのではない。形の多を結び附ける一は形であるよりも形

無きものである、それはいはゆる「形なき形」である。「すべて生ずるものは象徴である、それは完全に自己自身を表現することによつて爾餘のものを指示する」（ゲーテ）。個物は個物として自己を完全に表現することによつて、他の同様に獨立な個物と無限に連るのである。個物の獨立性がどこまでも承認されつつ、しかも個物が自己とは全く異なる一般者において相互に關係附けられてゐるところに構想力の論理が認められねばならぬ。特殊と一般との關係は差當り次のやうに理解することができる。構想力とは像を作る能力であるが、この像はつねに個物的なものである。それは像として或る知的なものであり、構想力は知的なものと考へられる。しかし他方構想力は單に知的な能力でなく却つて感情であり、感情の性質は一般性（全體性）と見ることができ。従つて構想力において個物的なそして知的な像はつねに同時に一般的な意味を有してゐる。個物的と一般的といふ相反するものはそこで直ちに一つに結び附いてゐる。個物的即一般的、一般的即個物的といふのが構想力の論理である。この場合もとより構想力は單に心理學的な意味に理解さるべきでなく、その超越論的な意味が問題である。また我々は未開人乃至古代人の神話のうちに構想力の論理が藝術的創作におけると同様の姿において發現してゐると考へるのではない。それが集合表象によつて制約され、しかるにこのものの基礎となつてゐる一般者が眞の一般

者でなく、個體の獨立性を否定するところに神話の制限が認められるであらう。

ウゼネルに依れば、あらゆる神話的表象作用において心靈化 *Beseelung* と形像化 *Verbildlichung* とは二つの主要な過程である*。單に心靈化もしくは人格化によつて神話が與へられると考へるのは間違つてゐる。同時に意識の深みから形像が浮び出て心靈化と結び附かねばならぬ。二つの過程は結合したものであり、この祕密に充ちた根源のうちにあらゆる宗教的表象の、そしてまた言語や詩の基礎がある。かやうな心理並びに運動形式は、悟性的思惟と科學とに對し、「神話的」*mythisch* と呼ばれる。その過程は生理的刺戟の作用と同じやうに無意的に無意識的に作用し、比論的推理の場合を除き、あらゆる思惟法則の外に立ち、しかも精神に對し直接的な確實性と現實性とを有してゐる。神話的表象作用にとつて物と像とは完全に一つである。かくの如くウゼネルが心靈化と形像化といふのは、前者は感情的なもの、後者は知的なものと見られ、それらが一つに結び附いたもの或ひはそれらを一つに結び附けるものとして、我々は構想力を考へる。更にウゼネルは、シュライエルマツヘルが宗教と科學とを單に直觀と理性として區別したのを不十分であるとし、兩者は我々の意識に上る精神的過程においても根本的に異つてをり、しかも兩者の統一點が存しないわけでなく、科學者における新しい思想も詩人の構想に類似

するところがあり、共に神話的表象作用と同一の精神力によつて生ずると述べてゐるが、そこに構想力の論理が働くと我々は考へるのである。

* Hermann Usener, *Mythologie in „Vorträge und Aufsätze“*, Zweite Auflage 1914, S. 58 ff.

五

構想力においては知的なものと感情的なものとが一つに結び附いてゐる。リボーに依れば、構想力はつねに知的要素と感情的要素とを含み、その内的な統一である。^{*}それ自身のうちに内面的に且つ生成的に知的要素を含むところに、構想力と單なる感情とが區別される。従つて構想力の哲學は單なる合理主義でも單なる非合理主義でもない。構想力の論理は感情の論理であるよりも形像の論理である。形像は動的發展的なものである。構想力の論理は靜的論理ではない。形像が動的發展的であるのは、それが元來感情的なものと知的なものと、主觀的なものと客觀的なものとの綜合として生成するものである故である。ところで神話からあらゆる知的要素を排除しようとしたのは、現代の神話理論家として注目すべきソレルである。^{* *}ソレルは、主知主義の哲學は歴史上の偉大な諸運動の説明に對して根本的に無力である、と考へた。すべての革命的時代にお

いて人々はそれぞれ異なる形の神話によつて革命に準備され、そして神話を頼りに行動してきた。この場合行動の以前に受け容れられてゐた神話と行動によつて成就された事實とを比較して論議することは無意味である。歴史的力としての神話は全體として取らるべきであつて、諸要素に分解してはその現實的な意味を捉へることができぬ。かくしてソレルはユートピアと神話とを峻別してゐる。神話は事物の敘述でなくて意志の表現である。ユートピアはこれに反し知的勞作の産物である、理論家は事實を観察し、反省し、論議した後、現存社會をそれと比較し得るやうなモデルを作らうとする、それは空想的な制度であるが、それについて思辨し得るに十分であるだけ現在の制度との類似を提供してゐる。しかるに神話は一定の社會の確信の運動の言葉における表現であり、行動に相應する感情の總體を一切の反省的分析の以前に一纏めに唯一の直観によつて喚び起すものである。各々の瞬間が獨創的な歴史の運動においてはあらゆる豫知が拒まれてゐる。豫知するとは物が創造されるに先立つて創造することである故に自己矛盾である。ソレルは自己の神話論はベルグソンの哲學を根據とすると稱してゐるが、そのうちには種々の重要な洞察が含まれてゐる。先づ、神話は從來多くの場合藝術的な見地から考察されてきた。しかるにソレルにおいては神話は歴史的力として行爲に關係付けられ、その立場から評價されてゐる。次に、

神話といへば普通に、過去に屬するもの、それ故に傳統的保守的なものと見られるに反して、ソレルは現代の神話（社會主義的革命、サンチカリストの總同盟罷工）を考へ、それが現在の行爲に、従つてまた未來に働き掛ける意味を理解した。神話の歴史的創造性の強調は彼の説の著しい特色をなしてゐる。更に、神話とユートピアとの區別も注目すべきものであらう。ひとは未來について過去と類似のもの或ひは過去の諸要素に類似する諸要素をもつて再び組立て得るもののかは豫見しないとベルグソンが云つた通り、ユートピアは眞に未來の像を描くものでなく、過去のもの未來のうちに投射するに過ぎぬ。ソレルはまたユートピアのオプティミズムを反動的と見做し、ペシミズムなしには如何なる崇高なものも成就されないと考へた。

* Th. Ribot, Essai sur l'imagination créatrice.

** Georges Sorel, Réflexions sur la violence. 拙著『唯物史觀と現代の意識』一〇一頁以下〔全集第三卷一〇五頁以下〕参照。

しかしながら神話とユートピアとの區別は大切であるにしても、神話から一切の知的なものを排除することは不可能である。神話的要素を含まぬユートピアの存在しないやうに、ユートピア的要素を含まぬ神話も存在しないであらう。神話における知的なものとは客觀的な一般的知識

の如きものをいふのではない。ソレル自身が神話を心像 image と云ひ或ひは表象 representation とも云ふとき、それは構想力の像をいふのでなければならぬ。構想力は單なる感情でなくて同時に知的な像を作り出す能力である。神話の形成のうちに構想力が働くことはソレルの考へるやうな神話においても明瞭である。ソレルは、神話は意志の表現であると云ひ、そしてニューマンの次の言葉を肯定しつつ利用してゐる、「嚴密に云へば、行動を創造するのは構想力（想像）ではない、それは希望もしくは恐怖、愛もしくは憎惡、欲望、激情、エゴイズムの、自我の衝動である。構想力はこれらの起動的な力を動かすといふ役割を有するに過ぎぬ、そしてそれはこれらの力を刺戟するに足る強力な對象を我々のうちに現前させることによつてそのことに成功する」。感情と意志とを別個のものと見ることができるかどうかが疑はしいのみでなく、身體性から抽象して構想力を考へることはできない。構想力はまさに希望もしくは恐怖、愛もしくは憎惡、欲望、激情、衝動等と結び附いたものであり、それ故にデカルトやパスカルは構想力を誤謬の根源とも見做したのである。構想力は感情と結び付き、その中から像を作り出す。構想力によつて感情は對象的なものに轉化され、そのものとしても強化され、永續化されることができ。我々はソレルの直接行動論の神祕的な浪漫主義、非合理的な主意主義に賛成し得ない。感情のう

ちにも論理がある、構想力の根柢に意志があるのでなく、むしろ意志の根柢に構想力がある。我々は一方主義主義の非合理主義に同意し得ないと共に、他方意志の根柢に理性をおく主知主義の決定論にも同意し得ない。意志の自由の問題は、單なる合理主義によつても單なる非合理主義によつても解決されぬ。構想力の哲學は、抽象的な合理主義と非合理主義とを共に超えたものとして、意志の自由の問題に對しても解決の鍵を與へるであらう。すでに神話がさうである如く、ユートピアの生成においても構想力が働いてゐる。ユートピアも構想力の產物である。そして構想力に關して神話とユートピアとの差異を考へるならば、カントにおける構想力の區別に従つて、神話は生産的構想力 *Produktive Einbildungskraft* に、ユートピアは再生的構想力 *Reproduktive Einbildungskraft* に屬すると見ることもできるであらう。カントは深い洞察をもつて豫見 *Vorhersehung* を想起 *Erinnerung* と同じく再生的構想力の作用に歸してゐるが、それはユートピアについてのベルグソンの・ソレルの見解に一致させられることもできるであらう。歴史的世界において神話はユートピアに先立ち、ユートピアは科學に先立つ、構想力は理性よりも根源的である。ユートピア的社會主義は科學的社會主義に先行した。そしてもしソレルの直接行動論における總同盟罷工の如き神話は逆に、すでに與へられてゐる社會主義の理論を劇的に集中

的に表現したものであるとすれば、ここに理論が實踐の立場へ移される際における構想力の作用といふ一つの重要な問題が提出されることになる。實踐的思考の能力とは一般的な理論を具體的な形に轉化する能力であり、かやうに Theorie (理論) を Form (形) に轉化する能力は構想力に屬してゐる。實踐家の構想力によつて理論は形となるのである。

しかるに理論が實踐家の構想力によつて直觀的な像に轉形して現前するに至るといふには、理論の根柢にすでに或る仕方で構想力が働いてゐるのでなければならぬ。いまソレルに就いて見れば、彼は社會現象の科學的研究にとつて根本的なものとして三つの規則を述べてゐる。現象の間に建てられる凡ての分類、凡ての關係、事實がそのもとに現はれる様相は、追求される實踐的な目的に依存してゐる、この目的をつねに明瞭にしておくことが賢明である。従つて社會學や經濟學においては、初手から、率直に主觀的な行き方を探ることが、自分の爲さうとするところのものを知り、かくしてその一切の探究を自分の推奨する種類の解決に従屬させることが、必要である。例へば社會主義は、あらゆる問題を極めてよく限定された精神において取扱ひ、自分が到達しようとするところを知つてゐる——少くとも勞働運動が自分の上に十分な壓力を加へてゐる限り——といふ點に大きな利益を有してゐる。二。概念による認識方法は古代において、動かぬ

もの、幾何學的な存在を研究するために作られたものである。従つてそれは、あらゆる瞬間にその位置、様相及び廣表を變ずる雲霧にも比すべき社會的事實に對しては適用され得ない。動くものを捉へるためにはギリシア的方法を拋棄しなければならぬ。社會現象の研究にとつて有效な手段は、スタイル化された射影 *projections stylisées* ともいふべきものである。練達の士は、その知識が彼等の企てた探究にとつて有益と見える如何なる特性をも逃さないやうな形像の體系 *systèmes d'images* によつて社會現象を包括しようと努力する。「社會學が極めてしばしば不毛に止まつてゐたとすれば、理由は、それが主として創造的構想力 *imagination créatrice* を持たぬ人間によつて研究されたためである」。ソレルに依れば、マルクスはスタイル化された射影の組織に非常な巧妙さを示した人であつた。昔から畫家や彫刻家はスタイル化に基き、不動のものゝ緊張によつて動くものの明瞭な觀念を與へることに成功してきた。哲學は藝術から學ばねばならぬ、兩者は相互に甚だ近親な二つの活動である。不動のものの緊張による動くものの表現は、變化が一層多く規則的であり、讀者に一層多く親しまれてをり、法則の存在の觀念を彼に示唆するに一層適してをり、即ちいはばリズム的であればあるだけ、一層よく成功する筈であつて、マルクスの辯證法の如きはかやうなものである。三。イデオロギー的構成は固より必要である、しか

しそれはまた最も頻繁に我々の誤謬の原因でもある。従つて實踐においてよく限定された形式を獲得した制度、慣行及び經驗的規則の上に働く反省の產物でない凡てのものを斥けなければならぬ。ヴィコは、歴史においては先づ、反省的思惟が事物を理論的に把握するに先立つて、事物を感知し且つ詩的に表現する庶民的智慧が存在すると云つたが、この命題はマルクス主義者にとつても重要である。そしてこの規則に、マルクスによつて述べられた一つの重要な命題、即ち歴史的に後に現はれるものは以前のものの説明に對する鍵を與へるといふこと、例へば産業資本の概念が初めて高利貸資本や商業資本の性質を完全に理解させるといふことが繋がってくる。イデオロギー的に基礎的な原理は一定の社會がその全發展を遂げた時に初めて現はれる。未來を豫見し思想によつて構成しようとする者は空想に終るのほかない。未來の社會の原理を方式化し、そこから何物かを實踐のために演繹するといふことは不可能である、そのやうな原理は現在の社會が消滅し新しい組織に場所を譲つた時に初めて明瞭に認識され得るものであるからである。現存社會のうちに見出すことを望み得るのはたかだか部分的生成に過ぎない。ソレルは附け加へて云つてゐる、「神話を用ゐないで原理から行動への移行の理解し得る説明を與へることが可能であるかどうかを私は疑ふものである」。彼に従へば、マルクスにおける資本主義社會の破局といふ

觀念は、階級闘争と社會革命とを具象化するために一つの神話として提示されたものである。神話を用ゐることなしには原理から行動への移行を説明し得ないといふソレルの命題は、理論と實踐との關係における構想力の作用を明瞭に示唆してゐる。しかし我々はいま我々の後の研究の題目をなすべき社會科學の方法に關するソレルの右の見解の批評に立ち入らうとは思はない。ここで我々に關係のあることは、彼が社會科學の研究において、彼自身の仕方で、構想力に重要な意味を認めたといふこと、それ故に彼のいふ神話も構想力の產物にほかならないといふこと、或ひはそれは理論が實踐の立場から構想力によつて神話に轉化されたものであるといふことである。神話とはもと理論に先立つて一定の社會團體の中から生れる。それはヴィコがデカルト的合理主義に反對してその獨自性を主張した「詩的智慧」である。知性に對する構想力の根源性が認められねばならぬ。理論も實踐の立場においては構想力によつて神話化される。科學的世界觀や無神論をも含めて、人類思想の歴史を神話の變遷として理解しようとするチーゲレルの企て（Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, Dritte Auflage 1922.）はあまりに詩的に過ぎるとしても、知性の產物も歴史的世界においては何等かの仕方で神話化される。その可能性のうちに知性の根柢に構想力が存在することを認め得るのである。ソレルの説から考へねばならぬ辯證法と構想力の

論理との關係はやがて我々にとつて最も重要な問題となるであらう。

* G. Sorel, Introduction à l'économie moderne, Deuxième édition 1922, p. 383 et suiv.

六

歴史の世界に入るならば、すでに理論でさへもさうであり得るやうに、あらゆるものが神話の意味を擔ふに至ることが可能である。かくして神話の概念はもはや普通に神話といはれるやうな特定の言語的表現を有するものに限られることなく、あらゆる存在の一定の存在の仕方を表はすものとならねばならぬ（この場合 *mythologie* といふ語は用ゐられない、ただ *mythe* といふべきである。トゥタンに依れば、*mythologie* といふ語は二つの異なる意味を含んでゐる。それは、一方では *mythologie grecque*, *mythologie égyptienne* 等の場合における如く、「神話と説話との總體」*l'ensemble des mythes et des légendes* を意味し、他方ではかやうな神話と説話とに關する一切の研究、詮索、體系を、言ひ換へると「神話學」*science des mythes* を意味してゐる。いづれにせよ *mythologie* の概念はロゴスに關係するに反して、*mythe* の概念は普通にいふ神話の意味から轉化されると共にあらゆる存在の一定の存在の仕方に擴張されて存在論的な意味に用ゐること

も許されよう)。固よりあらゆる存在が神話的な存在の仕方を持し得るのは、社會の成立の基礎がアリストテレスの考へた如く人間はロゴス(言語)を有する動物であるといふことであるのに基いてゐる。そして或る物が神話として存在するに至るといふことは、それが最初から神話を意圖して作られるといふことでなく、歴史の世界がその根柢において構想力の論理によつて成立してゐることを示すものにほかならない。この後の點が我々の根本の問題である。

神話はソレルによつて歴史的力として認められた。彼のいふ神話は主として未來の創造に關してゐる。しかるにベルトラムは主として過去の傳承の形式として神話を考へた*。すべて在つたものは象徴 *Gleichnis* に過ぎぬ、と先づベルトラムは云ふ。如何なる歴史的方法も、十九世紀の素樸な歴史的實在論が信じたやうに、體現的な現實を、それがもと在つた姿において見ることに役立ち得るものでない。歴史とは何等かの在つたものを概念的に再構成することではない。むしろ歴史とは以前の現實の現實性を奪ひ去ることであり、それを「存在のひとつの全く他の範疇」へ導き入れることである。歴史敘述が作り出す像は新たな、いはば一層高い度の現實である。歴史的に見るによつて、我々は過去の生活を現在化するのではなく、却つてその現在性を脱せしめるのである、それを我々の時間へ救ひ入れるのではなく、却つてそれを無時間的にするのである。

過去の生活のうち存續するものは、我々が如何にそれを明白にし、精査し、追體驗しようとするにしよう、決して生活ではなく、却つてつねにその説話である。あらゆる出來事のうち歴史として生き残るものはつねに最後は説話である。説話は歴史的傳承の最も生命的な形式である、それはその最も原始的な形式であると共に最も究極的な形式であり、その最も古い形式であると同時にその最も深い形式である。そのみが、如何なる時にも働くものとして、昔と今とを現實的に結合する。ただ像として、形態としてのみ、ただ神話としてのみ、過去の人物は生きる。如何なる文獻學も、如何なる分析的方法も、この像を形作ることができなければならない。その内的な法則と固有の衝動とに従ふ變化を妨げたり速めたりすることができもしない。この像は絶えず變化し、絶えず一層少いそして絶えず一層太い線を現はしてくる。型的であると同時に一回的なものとなるのである。かやうな説話形成の過程を規定する法則の作用は様々な種類の説話において同様に認められる。例へば古代の英雄神話と中世の聖者傳説との間には何等原理的な方法的差異が存しない。また説話形成の強度は決して原始的な精神的教養の状態に依存するのではなく、意識的な分析的な時代においても説話は除去されることなく、背後に押し込められさへもしない。増しゆく自覺、自己制御、文獻學的知識等の一切は、説話の生成に對して極めて狭い影響を有する

のみであつて、抑制的なものとしても促進的なものとしてもこの影響は本質的でない。神話が自己を貫徹しようとする場合、目覺めた監視的な知性は、今日も昔に變らずその如何ともなし得ぬ制限に出會ふのである。個人的生活の限界を越えて個性が生き續け、働き續けるといふことは、ブルックハルトの語を借れば、魔術であり、宗教的な過程であつて、かやうなものとしてあらゆる機械的な、あらゆる合理的な影響を脱してゐる。

* Vgl. Ernst Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, 1922.

歴史の生命的な傳承の形式が神話乃至説話であるといふ見方には或る眞理が含まれてゐる。尤も、神話としての歴史は科學としての歴史を不可能にするものでも無意味にするものでもない。我々はベルトラムの神話的歴史觀をそのまま承認することができぬ。その浪漫主義、審美主義及びそれらに關聯した有機體説（生物有機體との比論）等には批判を要するものがあるであらう。構想力の哲學は抽象的な合理主義に同意するものでないと同じく浪漫的な非合理主義に一致するものでもない。神話の形成は構想力に屬してゐる。歴史的事實及びその認識も構想力に基いて神話に形成されるのであり、そしてそのことは歴史そのものの根柢に構想力の論理の如きものが存在することによつて可能である。ベルトラムは説話形成にあたつて「蓄積の法則」が作用すると云つ

てゐる。ここでも持てる者には益々與へられる（ひとは金持にしか金を貸さない）。人類の記憶は忘恩的であるが、感謝する場合には度を越えて感謝するものであり、過去のあらゆる小さい祭壇を奪つてその最も大きな記念像を飾るのである。ベルトラムのいふ蓄積の法則の根柢にはスタンダーが戀愛論の中で述べたやうな「結晶作用」が存し、むしろこれと同じものでなければならぬであらう。スタンダーは戀愛心理の發展を次のやうに分析してゐる。先づ感謝がやつて來る、この第一の段階は純粹に感情的である。次に快樂の牽引が、即ちあらゆる形式における欲望が目覺めて來る。そして次に希望が來る、ここに構想力の活動が始り、リボーの解釋に従へば、それと共に價値の判斷が現はれる。かやうにして戀愛が生れる。そして次に第一の結晶作用が始まる。結晶作用といふのは現前するすべてのものから愛の對象が絶えず新しい完全性を持つやうになるものを發見してゆくことである。これによつて愛の對象は理想的な完全なものに形成されてゆく。しかし次に懷疑が生れて一時この作用を混亂させる、やがてそれに打克つとき第二の結晶作用が行はれる。リボーの註に依れば、この過程は愛にのみ固有のものでなく、緩かに孵化するあらゆる情念の根柢に存在してゐる。^{*}そしてドウラクロフは、結晶作用の説は愛において構想力が極めて大きな役割を演ずることを示すものであると述べてゐる。愛とは要するに心臓の運動

に對する構想力の仕事である。我々は我々の作り出した空想的な存在を愛するのであり、しかし我々はそれを愛する故に作り出したのである。^{***}即ち結晶作用によつて愛の對象は神話化されると云ひ得るであらう。愛と構想力とは分離的に働くのではなく、構想力はもともと表象的にして感情的である。リボーは、愛が理想化された場合、言ひ換へると、感覺から概念を出て來させる作用に似た除去と抽象との作用によつて、愛がその身體的な、本能的な、衝動的な要素からできるだけ輕くされた場合、感情的推理は消え失せて、なかば感情的でなかば知的な、それ故に混合的な推理が現はれると註釋を加へてゐるが、我々はかやうな機械的な説明に満足し得ない。構想力の論理は混合的推理といふが如きものでなく、元來パトス的にして同時にロゴス的である、身體的であると共に精神的である。一般的に云つて、リボーの「感情の論理」はなほ多く機械的な見方に支配されてゐる。そのことは彼の心理學の制限に基くと共に、感情の論理といふが如きものを特別に考へようとしながら彼が依然として形式論理の影響のもとに立つてゐることを示すものである。ベルトラムのいふ蓄積の法則は純化と完全化との、即ちイデア化の作用を意味し、結晶作用の如きものと見ることができると。愛と結晶作用とが結び附いたものである限り、構想力の論理は愛の論理である。エロスそのものが神話的なものである。尤も我々はここに想起されるプラト

ン乃至プラトン主義者の宇宙論的なエロスの神話もしくは形而上學をそのまま受取らうといふのではない。我々は却つて歴史的世界の根柢に構想力を考へようとするのである。けれども構想力の論理はベルトラムの自然神祕主義的な内在論によつてはその基礎を明かにすることができぬ。それは愛の論理としてもエロスの論理からアガペの論理にまで高まらねばならぬ。

* Ribot, *La logique des sentiments*, pp. 71—75.

* * Henri Delacroix, *La psychologie de Stendhal*, 1918, p. 100.

歴史的に存在するといふことは、ベルトラムに依れば、神話が形成されることであり、物が地上からいはず天界へ上げられることであり、即ち事實 *matter of fact* の世界から形像 *image* の世界へ上げられることである。そこにはリボーのいふ、感覺から概念が出て來る場合における除去と抽象との作用に類するものが認められるであらう。しかるに論理學者がしばしば論じてゐる如く、感覺的な物から抽象によつて概念が作られ得るためには感覺的な物のうちにすでに一般的なものが含まれてゐるものでなければならぬ、プラトンの云へば、物はすでにアイデアに分類してゐるのでなければならぬ、と考へられるであらう。形像はアイデアのやうなものである。けれどもそれは固定したものでなく、自己のうちに發展を有してゐる。リボーの云つたやうに、

イマジュは動的要素 l'élément moteur を含み、このものはそれを客観化し、外形化し、我々の外に投射させる。歴史の根本現象に屬する métamorphose (形の變化) はイデの論理によつてでなく、イマジュの論理によつて考へられる。形像は純粹なイデアではなく、いはば身體をもつたイデアである。ゲートにおける Mütter (母たち) の神話はそのことを語つてゐる。形像 image は理念 idée の象徴と見らるべきでなく、むしろイデはイマジュの象徴と見らるべきであらう。イマジュは影の薄くなつたイデアであるのでなく、却つてイデはイマジュから抽象されたものである。イマジュは物の寫しであるのではない。イマジュを物の寫しとなし、それ自身物と同様に存在するか、の如く考へる素樸な形而上學乃至存在論が構想力の本質の理解を妨げてきた、とサルトルも云つてゐる。物とそのイマジュとを比較すれば、そこに本質の同一 l'identité d'essence が、即ちイデアの同一が認められるであらう。しかしそのことから存在の同一は従つて來ない。物としての存在と形像としての存在とは存在の様式 le mode d'existence を異にする。すべての存在の様式を物理的存在の様式の型に従つて構成するといふ我々の殆ど打克ち難い習慣を何よりも拂ひ退けねばならぬ、とサルトルは書いてゐる。^{*}さもなければ表現の論理といふものは考へることができぬ。そして同時に我々はイデアの同一の立場に固執して、フツ

セルの如く構想力の像を單に圖解的なものと見ることをやめねばならぬ。更にたまたもしイデアは論理上事實に先行すると云はねばならぬとすれば、我々は一層多くの理由をもつて、形像は事實に先行すると云つても好いであらう。ヘーゲルに依れば、論理の内容は「自然と有限精神との創造以前の永遠なる本質における神の敘述」であるが、かやうな論理は彼の云ふが如き純粹思惟に屬するのでなく、構想力に屬するものでなければならぬ。ゲーテの云つたやうに、構想力は「理性の先驅者」である。構想力の論理は創造以前のものでなく却つて創造そのものの論理である。しかも創造の論理は超越論的性質を有するものでなければならぬ。超越なくして創造は考へられない。そして我々はかやうな超越を先づ神話的形像において見ることができるのである。

* Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, 1936, Introduction.

七

普通に神話は遠い過去の出來事を物語るものと考へられてゐる。しかるに未開人の心理の研究に依れば、彼等は繼起的な過程において展開する時間の一つの時期であるやうな過去の觀念を有せず、神話と歴史とは彼等にとつて同一の時間における異なる時代として區別されるのではない。

およそ世界の進化の思想は彼等に缺けてゐる。神話の世界は長い歴史的発展の初めにあるものと考へられるのではない。その時代は今日の存在と事實が動いてゐるのと同じの時間の部分であるのでなく「未だ時間の存しなかつた時代の時間」に屬すると考へられてゐる。神話時代はいはば時間前もしくは時間外 *prétemporel ou extratemporel* である。彼等は神話的世界の存在の様式と現實の世界の存在の様式とが性質的に全く異つてゐることを感じる。「神話時代は單に過去の時間としてでなく、また現在及び未來として、即ち一つの時代としてと同様に一つの狀態として考へられてゐるのでなければならぬ」。かくて未開人があらゆる物の初めに神話的世界があるとといふとき、それは單にこの世界がいはば超越的なもしくは超歴史的 *métahistorique* な古代に屬するといふことを意味するのでなく、また特に、すべての存在がそれから生れるといふこと、或はこの時期が「創造的」であるといふことを意味してゐる。その意味において彼等の神話は一種の「創世記」である。「未開人にとつて神話は、完全に信仰するキリスト者にとつて創造の、墮落の、十字架におけるキリストの犠牲による贖罪の聖書の物語があるのと同じものである」、とマリノウスキイは書いてゐる。^{*}プロイスも、未開人には時間の長さの觀念がないと云ひ、神話は原始時間 *Urzeit* に屬すると云つてゐる。^{**}それは原始歴史 *Urgeschichte* に屬する、と我々は云ふことができるであらう。神話の實在性と現實の實在性とは本質的に異つてゐる。かくて例へ

ば「祖先」といふ語は、一方神話的存在を表はすために、他方現世代の先祖を表はすために、しばしば無差別に用ゐられてゐるが、二つの場合において意味は同じでない。後の意味における祖先も未開人にとつては重要であり、彼等の生活と幸福とは祖先の好意に依存すると考へられ、祖先は神と見做されることがあるにしても、この祖先は彼等と同様に過去の一定の時間に生れそして死んだものとして理解されてゐる。しかるに神話の語る祖先は、それとは明瞭に區別され、如何なる歴史の綱も彼等を現在の世代に先立つ諸世代に結び附けるものでない。彼等は「時間外」の時期に、「未だ時間の存しなかつた時間」に屬し、そこにおいて彼等は今日存在するものを「創造」し、「生産」したのである。この生産が生理學の意味のものであるかどうかは、神話的思惟にとつては問題にならない。神話的思惟は因果の連繋のメカニズムに對して無關心であつて、「創造」もしくは「轉態」*métamorphose*と呼ばれるもののみ心を留めるのである。^{***}

* Br. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, 1926, p. 21.

** K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1933, SS. 12, 23.

*** Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, pp. 1—12.

かくて注目すべきことは、未開人にとつて神話の世界は歴史の過去の出來事でなく、原始時間

或ひは原始歴史に屬すると考へられてゐるといふことである。神話は「超越的價值」を有してゐる。神話はもと「説明」を目的とするのでない、それはただ「超自然」を反映するのである*。原始時間といふのは過去現在未來と繼起する時間の部分でなく、むしろ同時に過去現在未來であり、繼起的な時間に對して超越的である。そして原始歴史といふのは時間のうちに經過する歴史の部分でなく、却つて一切の歴史の超越的根源である。神話と普通に歴史といはれるものとは全く秩序を異にしてゐる。ソレルにおける神話とユートピアとの區別もかくの如き秩序の差異を基礎として理解され得ることではなければならぬ。また歴史敘述を神話形成と考へるベルトラムが、歴史的に傳承することは過去の生活を我々の時間へ救ひ入れることでなく、むしろそれを無時間的にすることであると云つてゐるのも、そこに根據を求めなければならぬ。傳承もひとつの創造である。未開人にとつて神話的世界は超自然であり、勝れた意味における實在である。それは自然の根柢である。神話時代の英雄、祖先が、現在の存在を生産し、創造したと見られるのである。世界の創造と人間の生成とは神話の主要な内容である。何等かの超越を考へることなしに創造は考へられないであらう。神話の特色はこの超越が恰も神話的に表象される點にある。即ち神話的存在は、一方創造されたものの超越的根源として、創造されずして創造するものと考へられ

ると共に他方或ひは動物として、或ひは半動物半人間の混合的存在として、或ひはまた我々と同じ人間として考へられる。未開人にとつて神話的世界は超自然である、しかしこの世界と現實の世界との間には如何なる空隙も、如何なる牆壁も介在しない。超自然と自然とは判然と區別される或ひは拮抗する二つの實在として互に對立するのではない。もとより神話的世界の存在は我々の世界のそれに相應する存在と甚だしく異つてゐる。前者は後者に缺けてゐる多くの魔術的な力を所有してゐる、また前者は今日の存在がその微かな痕跡をしか所有しない能力を最も高い程度において享有してゐる。けれどもこの差異は要するに大小多少の差異に過ぎぬ。言ひ換へると、神話においては超越の眞の意味が捉へられてゐないのである。かやうにして超自然と自然とが無造作に混合してゐるところに、如何にして神話が、その神祕性を失つた場合、單なる歴史のうちへ容易に繰り込まれるかといふ理由がある。そこにまた何故に超自然的力の自然的過程に對する干渉が未開人の心を煩はすことなく、恰も當然のことであるかのやうに考へられる理由が見出される。そこではかかる干渉も自然に對して暴力を加へるものでなく、自然の秩序を危くするものでないほど、超自然と自然とは混合してゐるのである。^{**}超越の意味が正しく理解されない限り、自然の意味も正しく把握されないであらう。

* Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, pp. 80, 81.

** Ibid., pp. 223, 224.

種々の神話において世界の創造が如何に表象されたかを検討することは我々の問題でない。神話を愛する者（フィロミュトス）も或る意味では智を愛する者（フィロソフォス、哲學者）である（*ἰὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος τοῦς ἐκτιν.*）とはアリストテレスの言葉であるが、就中ギリシア神話は古來絶えず哲學的思辨の對象となつてきた。かかる思辨のうち我々はいま只一つ、かの神話の哲學に深い關心を有したシェリングに依るサモトラケの神々についての解釋を取り上げて見よう。^{**} サモトラケはギリシア民族の禮拜のうち最も古いものとされるカベイロイの禮拜をもつて有名であつた。カベイロイはアキシエロス、アキシオケルサ、アキシオケルソス及びカスミロスといふ四つの神の群を構成してゐる。これらの神々の名はギリシア的起原のものでない。シェリングに依れば、その第一の神、萬物の端初たる第一の自然であるところのアキシエロスは、フェニキア語において、先づ飢、貧を、更に焦れ、渴望または憧憬を意味してゐる。この思想は全自然のうち最も古いものは夜であるとする神話的思想に通ずる。夜の本質は缺乏、貧窮、憧憬である。この夜は闇即ち光に敵對するものでなく、光を待つものであり、あこがれの、受け

ることを求める夜である。同じやうに、第一の自然はすべてを食ひ盡す火であるとする神話的思想も、その全本質が渴望と憧憬であるといふ意味を含んでゐる。この火は自身はいはば無であつて、すべてを自分のうちへ引き入れずにはおかぬ存在への飢餓を現はしてゐる。その下にもはや何物もない最も下なるものは、ただ渴望、在るといふよりもただ在ることを求めるものであり得るのみである、とシェリングは云つてゐる。憧憬 *Sehnsucht* は萬物の端初であり、創造の第一の根源である。古代の歴史家はアキシエロスをデメテルと同一に見た。第二の神アキシオケルサはペルセポネに等しく、魔術 *Nahme* を意味してゐる。しかも娘は別の姿における母にほかならない、即ち全自然の最も内面的な本質は存在への飢餓であり、この動力の不斷の牽引によつてすべてのものは最初の無決定性から恰も魔術によつての如く現實もしくは形成に持ち來されるのであるが、根源的に形のない神はペルセポネにおいて形をとり、この神が本來初めて生ける魔術となる。アキシオケルサとアキシオケルソスとは魔術といふ共通の概念によつて結ばれてゐる。この第三の神アキシオケルソスはディオニュソスであるが、ギリシアの歴史家に従へば、ハーデスである。ハーデスとディオニュソスとは同一であり、死者の國の主が同時に慈悲深い神であるといふところに祕義が隠されてゐる。かくしてサモトラケの最初の三つの神はデメテル、ペルセポ

ネ及びディオニュソスの間に見られるのと同じ順序と關係とを含んでゐる。第四の神カスミロスは召使を意味し、ヘルメスにあたる。しかし彼は最初の三つの神に仕へるのではなく、彼等とは異なる上位の神に仕へるのである。もし彼が下位の神と上位の神とに同時に仕へるとすれば、前者に仕へるのはただ、彼自身これよりも高いものとして、下位のものと上位のものとの間の媒介者である限りにおいてであつて、かやうにいへば上位の神と下位の神との間の導きの結びであるといふことが實にヘルメスの本來の概念である。カスミロスとは神の先に行くものを意味し、従つて彼に先立つ神々の召使でなく、將來の神の召使であり、來るべき神の告知者、傳令である。アキシエロスは最初のものであるが、最高のものでなく、カスミロスは四者のうち最後のものであるが、より高いものである。それ故に一般に古代の神話の説明にとつて、特にサモトラケの神話の説明にとつて、流出Emanationの觀念は適合しないやうに見える、とシェリングは述べてゐる。なぜならカスミロスは初めの三つの神に對して下に立つのてなく、むしろ上に立つのであるから。然らばそれらの神々がすべて、直接にはカスミロスが、仕へる神とは何であるか。それらすべての神々はその活動によつて世界全體が、宇宙が存立する力であり、従つて世界的な、宇宙的な神である。その創造は必然性の世界である。しかるに彼等が、中にも先づカスミロスが仕へる神は超世界的な神、彼等を支配し以つて

世界の主たる神、造物者（デミウルゴス）或ひは最高の意味においてゼウスである。かくして今や上昇的系列が認められる、即ち最も深い所に渴望を本質とするケレス（デメテル）がある、それは一切の現實的な、顯現的な存在の第一の、最も遠い端初である。次にすべての可視的な自然の本質もしくは根據であるペルセポネと、幽冥界の主なるディオニュソス。そして自然と幽冥界との上に兩者を相互に且つ超世界的なものと媒介するカスミロス或ひはヘルメス。そしてそのすべての上に世界に對して自由なる神、造物者。カベイロイの教説はかくの如く下位の自然神から彼等を支配する超世界的な神へ上昇する體系を形作つてゐる。

* Aristoteles, *Metaphysica*, 982 b.

** Schelling, *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, *Sämmtliche Werke*, I 8.

いま我々に關係があるのは、サモトラケの神々についてのシェリングの右の解釋が文獻學的に見て正しいかどうかでなく、その哲學的内容である。先づシェリングが古代の神話の説明にとつて「流出」の觀念は適合しないと述べてゐることが指摘されねばならぬ。流出の觀念と創造の觀念とは相容れない。流出論はひとつの雄大な形而上學的形像ではあるが、結局は内在論である。次に「第一の自然」、創造の最初の根據を憧憬もしくは渴望と見る宇宙開闢論 *Kosmogonie* は、

極めてシェリング的な、興味深い思想であると云はねばならぬ。創造の根柢には大いなるパトスがある。しかもこのパトスは光を待つ夜、存在もしくは本質への飢餓 *der Hunger nach Wesen* である。言ひ換へると、それはパトスとして自身は無限定でありながら限定に對する堪へ難い要求を自己のうちに含んでゐる。このやうな形のないパトスは魔術として形をとる。魔術の力によつてすべてのものは現實と形成とに持ち來されるのであるが、單なるパトスは魔術でなく、パトスが魔術となるにはロゴスが、イデアが加はらなければならないであらう。魔術は技術の如きものである。かくしてヘルメスは來るべき神を宣べ傳へる。この神は最高の神ゼウスであり、超世界的な神として世界を造る者である。彼に先立つ神々は全體としてヘパイストス即ちゼウスの子にほかならない。もしさうであるとすれば、世界の形成はロゴ斯的・パト斯的であり、ロゴス自体は超世界的であるにしても、世界的なものとしてはロゴスはパトスと結び付き魔術として形成的に働くといふやうに考へ得るであらう。そのみでなく、かの第一の自然、創造の根據であるところの憧憬は、或る意味では造物者の一つであり、かくしてまた或る超越の意味を有するものでなければならぬ。それはシェリングが人間的自由の本質についての論文の中で述べたやうな「神における自然」*die Natur in Gott* でなければならぬであらう。このものはシェリングに依れば

神から分離されないでしかも神とは區別されたもの、彼の存在の根據である。神は彼の存在の內的根據を自己のうちに有し、根據は存在する限りにおける神に先行する、しかしまた根據は神が現實的に存在しないならば存し得ない故に、神は根據よりも先なるものである。ここでも先づ內在の概念は推し退けられる。生成の概念は物の本性に適合した唯一のものであるが、物は神とは無限に異なる故に、物は絶對的に見られた神のうちに生成することができない。神から分たれてゐるためには、物は神とは異なる根據のうちに生成しなければならない。しかも何物も神の外にあり得ないとすれば、この矛盾はただ、物はその根據を神自身において彼自身でないところのもの即ち彼の存在の根據であるところのものうちに有するといふことによつてのみ解決される。この根據をシェリングはここでもまさに憧憬と稱してゐる。^{*}神の存在と彼の存在の根據とは區別されながら一つであるやうに、超越は同時に内在でなければならぬ。絶對的なロゴスと絶對的なパトスとは直ちに一つでなければならぬ。形のないパトスは魔術として形をとることによつて世界形成的となる。もし魔術にも何等かの論理があるとすれば、それは構想力の論理の如きものでなければならぬであらう。もとより世界は單なる魔術によつて形成されるのではない。世界は技術的に形成されてゆくのである。魔術と技術とが區別されねばならぬところに、世界の形成に關する

神話的形像の限界が認められる。しかしやがて究明される如く技術そのもののうちには構想力の論理がある。

* Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Sämtliche Werke. I 7 SS. 358, 359.

八

すでに述べた如く歴史は創造としても傳承としても神話を含んでゐる。創造と傳承或は傳統とは結び附いたものである。傳承そのものがひとつの創造であり、創造そのものも傳統なしには不可能である。文化と神話との深いつながりは、創造の根柢にはシェリング的な自然がなければならぬところに考へられるであらう。「神話なしにはあらゆる文化はその健康な創造的な自然力を失ふ。神話をもつて圍まれた地平が初めてひとつの全體の文化の運動を統一に纏め上げる」、とニーチェは『悲劇の誕生』の中で書いてゐる。文化の創造の根柢にはパトスのものがある。もとより單なるパトスからは文化は生じない。創造のパトスは憧憬、本質への飢餓、即ちイデアに對するエロスでなければならず、かやうなものとして神話的なものでなければならぬ。神話は單

にパトスのなものでなくてイデア的なものに關係附けられたものである。イデアを含むものとして初めて神話はひとつの全體の文化の運動を統一に纏め上げることができる。リーベルトは、歴史的なものは超歴史的なもの、形而上學的なものに關係することによつて眞に歴史的なものになると云ひ、神話の根源を超越的意味への生の轉向のうちに求め、そこから文化に對する神話の一般的意義を理解しようとしてゐる。^{*} 神話の本質は、彼の云ふやうに、絶對者を神話化することにあるのでなく、むしろ逆に絶對者が神話の前提を與へると云ふべきであらう。しかしながらもこの絶對者が彼の考へるやうに超越的意味、イデア的なものに過ぎないとしたならば、如何にして神話は考へられるであらうか。神話はイデアからでなくイマージュから考へられるのであり、イマージュはロゴスとパトスとの統一から考へられるのである。イマージュはイデアの影であるのでなく、却つてイデアよりもより高きものから生れるのである。プラトンにおいても神話は彼がそのイデア説を超えねばならなかつたところに起原を有してゐる。

* Arthur Liebert, *Mythus und Kultur*. 1925.

「プラトンの神話は靈魂の神話である、即ち內的な、もはや外的でない或ひは分割されない世界の神話である。それはそのために形像に乏しいが、しかも如何なる靈魂の教説乃至理論も透明

な衣で包まれてゐない、靈魂そのものとその自己運動とがその根源であり、内的世界におけるその自己形成、かくして内的世界によつて無靈魂になつた外的世界を再び貫徹することがその目的である」、とカール・ラインハルトは書いてゐる。^{*}プラトンの描いた神話の内容はもとより靈魂にのみ限られることなく、社會、更に世界の全體を含んでゐるが、それらの神話も彼においては究極は靈魂の神話につながり、このものにおいていはば頂點に達するのである。

* Karl Reinhardt, *Platons Mythen*, 1927, S. 26.

プラトンにおける神話を獨立の主題として残りなく取扱ふことは我々の目的でない。ここでは我々の論述の聯關においてただ次の諸點を簡單に指摘するにとどめよう。一。神話はプラトンにおいて先づ生成の問題に關係してゐる。生成 *γενεσις* を有するものは理性的思惟の對象となることができぬ。純粹な思惟によつて捉へられるのは恆に同一にとどまるもの、永遠なるアイデアのみである。造物者 *δημιουργος* はこのアイデアを範型として宇宙或ひは世界を形作り、世界は永遠なるものの模寫もしくは形像 *εἰκών* である。かやうな世界はそれ自身ひとつの *εἰκών* であるところの *κόσμος* (神話) と内的な親縁性を含んでゐる。^{*}世界は生成を有するものとしてその錯動原因である空間 *χωρὰ* 或は根本物質を前提する。即ちアイデアを原因とするのみでなくまた空間を

原因とする世界の生成は必然的に神話的でなければならぬ。單にイデア的でなく同時に空間的或ひは物質的であるところの世界は單なる理性の論理に従つて生成するのでないと云はれるであらう。しかるに生成は運動であり、運動は時間的である。時間とは何であらうか。プラトンに依れば、時間は永遠の *eikón* であり、統一においてとどまる永遠の、數に従つて進行する模像が時間である。かくて *eikón* であるところの時間はまたロゴ斯的なものでなくてミュトス的なものであると云つて好いであらう。――二。世界の生成は善に向つてをり、また善に向はねばならぬ、とプラトンは考へた。善は内在的性質を具へてゐる、その點において善とイデアとは區別される。イデアは超越的であり、有機體を作りそして育てる生命力とは直接に關係を有しないに反し、善は内在的であり、すべての經驗的なものは自己に生具する善、その増進によつてそのものが維持されるものを有してゐる。生成したものはプラトンに従へば混合されたものであるが、それが破壊されることなしに存在するのは善の力によつてである。善とは對象の側においても主觀の側においても眞實のあるべき存在を意味し、かくして主觀と客觀との間の必然的な親和を作り出すものが善である。イデアが主觀に對して超越的であるに反し、主觀に初めて眞實の存在を與へるのは善である。しかし善は單に主觀的なものでなく、主觀と客觀との親和を媒介する

もの、例へば認識とただそれに對應する存在とを互に關係させる媒介者が善である。かくの如き綜合作用の意味において善の本性は生産的であり、善のみが創造的である。もとより善が單に內在的なものでないことは、かの善のアイデアの思想が示してゐる。善は種々の形態において經驗の世界に住むと同じくアイデアの世界に棲み得るのみでなく、元來そこに自己の故郷をもつてゐる。

經驗の世界に内在する善を超えて善の純粹な、自體における存在がアイデアの世界において存する。この世界においても善の機能は前の場合におけると同様であつて、純粹な理性とその對象即ちアイデアとの間の親和を表現するものが善自體、善のアイデアにほかならない。恰も知覺の世界において太陽が見る眼と見られる對象とに對して、兩者は共に太陽によつて太陽的 *sonnenhaft* に作られ、生産的に働く如く、純粹な理性と純粹なアイデアとは、第三の一層高きものの力に依つて、理性は純粹に思惟する能力を、アイデアは純粹に思惟される能力を有するやうな相互の關係に置かれる。この親和に對して、あらゆる二元的な乖離を克服する綜合的な、生産的な力を與へるものが善である。理念的な領域における善は眼に見ゆる世界における太陽の如きものとして表象される。かくて善は可視的な經驗の世界と叡智的なアイデアの世界とを包括する意味を有し、內在的にして超越的であると考へ得るであらう。善のアイデアはアイデアを超えたものである、善の概念

によつてイデアの單なる超越は破られるやうに見える。^{***}——三。ところでプラトンはまた靈魂をもつて生成の原因と見做してゐる。^{***}靈魂は自己運動をなすものとして運動の始元であり、一切の生成するものはこの始元から生成する。靈魂の本質はイデアと現象との間の媒介者たるところにある。生成するものはイデアへの分與によつて永遠なるものの模像であるのであるが、この分與は生成における運動の原因をなす靈魂の有するイデアへの相似 *ὁμοιωσις* 或は模倣 *mimōsis* の活動を意味してゐる。自己運動をなすものとして物體から區別される靈魂はまたイデアに親縁的なものである。そしてかやうな相似或は模倣への傾向性がエロスにほかならない。靈魂が生成の原因であるとすれば、生成は希求するもの、愛するものであり、これに對して存在（イデア）は希求されるもの、愛されるものである。しかるに生成が美しき秩序を有する世界の生成即ち善への生成である限り、その運動の原因である靈魂は善の性質を具へたものでなければならぬ。プラトンの世界の創造と人間の生成との神話におけるデミウルゴスは最善の靈魂と考へられることができるであらう。

* Timaios, 29 bc.

** Timaios, 37 d.

*** エルンスト・ホフマン「プラトンの教説に於ける善のはたらき」（『思想』大正十二年十二月號）參照。

*** Phaidros, 245 c—246 a; Nomoi, 891 e—892 a etc.

かくしてプラトンにおける神話の所在が限界される。それは一般に生成が問題になるところに認められる。従つてそれはイデアの單なる獨在と超越とが破られねばならぬと見えるところに現はれる。生成はイデアのみでなくまた空間を原因とし、生成における運動の原因は靈魂であり、かかる生成はもと善への生成であつて、善は單に超越的でなくまた內在的である、善なる靈魂はエロスのであり、生成は希求もしくは愛を意味してゐる。神話はプラトンにおいて生成の、特に靈魂の、そしてエロスの神話である。尤もプラトンはイデアの先在と超越とを拋棄しようとはしなかつた。従つて彼は世界をイデアの εἶκον (Eikōn) (Gleichnis) ——この語は先づ修辭學的及び文法的意味を有し、次に新プラトン學派において形而上學の意味を有するに至つた——と考へたが、それは彼においてなほ眞の象徴の意味（我々はこれを象徴されるものなくして象徴するものといふ意味に解する）を有せず、イデアの模倣の意味を有するに過ぎなかつた。イデアの先在が信じられてゐる場合、構想力はもちろん重要な問題となることができぬ。プラトンはイデアの認識に關して想起 ἀνάμνησις の説を述べた。想起は構想力の一種として取扱はれるのがつねである。

認識想起説もプラトンにおいてはイデアの先在説に重心を有するが、それ自身神話の性質を帯びてゐる。もとよりイデアの先在が信じられてゐる限り想起の作用には何等の創造性も認められないであらう。しかしながらもしアナムネシスとイデアとの關係が一層内面的に考へられねばならぬとするならば、また生成はエロスであるといふ思想がいれば實證的に確かめられねばならぬとするならば、そこに必然的に構想力とその論理の問題が生じて來なければならぬであらう。構想力の論理の問題は、プラトン哲學について云へば、先づ存在論的には、生成の問題に關して、混合の論理——生成したものは『ティマイオス』に依れば形相と空間とから成るものであり、『フィレボス』に依れば無限定と限定とから成るものであつて、混合されたもの *to mikton* である——の問題である、次にそれは認識論的には、想起の論理の問題である、と云ひ得るであらう。混合の論理や想起の論理はただ構想力の論理として發展させられ得るやうに思はれる。

しかるにプラトンの想起の説においてすでに構想力の論理の問題の端緒を見出し得るとする者は、後のプラトン主義者アウグスティヌスにおける記憶 *memoria* の説がこの問題に對して一層重要な關係を有することを認めるであらう。記憶は古くから構想力として取扱はれてきたところのものである。アウグスティヌスに依れば、記憶は先づ感覺的事物からもたらされた無數の形

像 *images* の寶庫である。そこにはまた感官に與へられたものを或ひは増加し或ひは減少し或ひは他の何等かの仕方で變化することによつて我々が思惟をもつて加工したのもも保存されてゐる。記憶に入るのは物そのものでなくて物の形像であり、それは想起されることによつて思惟の用に供せられる。また記憶において私は私自身に出會ふ。私は私が何を、何處で、何時なしたか、そしてその際如何なる感情をもつたかを想起する。自分の經驗によつて得たにせよ他人を信じることによつて得たにせよ、私が想起するすべてのものは記憶のうちに存する。そこにおいて私は今日のものを過去のものとは結合し、それに基いて私の未來の行爲並びにその希望する結果がまた現在するかのように考へる。これら一切は記憶において現在 *praesentia* である*。記憶に入るのは物の形像のみでなく、物そのものもまた記憶に入つてゐる。例へば、私が問の三つの種類、即ち、それは存在するか、何であるか、如何なる性質のものであるか (*an sit, quid sit, quale sit*) といふことを區別せねばならぬと聽くとき、私はこれらの言葉を構成する音聲の形像を、その音聲は風に消えてもはや存在しないに拘らず、保持する。しかしその音聲によつて表はされたものは、私はこれを何等かの感官を通じて捉へたのではない、従つてこの場合形像でなく物そのものが私の記憶のうちに藏せられる。しかも私がそれを學んだとき、私は單に他人を信

じたのではなく、私はそれを私の心において認め、その眞理を承認したのである。従つてそれは私がそれを學ぶ前にも私の心のうちに存在したのでなければならぬ。かくてアウグスティヌスは、我々がそれを想起するのでなければ我々はそれを認識しないといふプラトンの思想を述べてゐる。^{**}それは我々の眼から消えてゐたにしても、我々の記憶のうちに保持されてゐたのである。プラトンのイデア説はここに主體的な基礎附けを與へられたやうに見える。私の記憶は右の如き事物のほか數の諸關係や諸法別の如きものを含むのみでなく、また特に、私は私の想起を想起する *meminisse me meminini* のである。私が今それを想起することができたといふことを後に想起するならば、この想起も私はこれを私の記憶に負うてゐる。記憶は更に私の感情 *affectiones* をも包む。しかも、私は私の嘗ての喜びを喜ぶことなしに想ひ起し、私の過去の悲しみを悲しみなしに想ひ起し、昔の恐怖を恐怖なしに想ひ起し、また以前の欲望を欲望なしに想ひ起す。この場合記憶に入つてゐるのは物そのものでなく、物の形像でもなく、物の觀念もしくは記號 *notiones* *Vel notationes* である。更に神ですら私は私の記憶の外の何處において見出し得るであらうか。「私が汝を記憶してゐるのでなければ、如何にして私は汝を見出すであらうか」 *et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?* とアウグスティヌスは書いてゐる。

* Augustinus, Confessiones, X 8.

** Ibid., X 18.

かやうに記憶はあらゆるものを包むとアウグスティヌスは考へた。私が記憶と云ひ、そして私の云ふところのものを理解するとき、私はそれを記憶のほか何處において理解するであらうか。また私が忘却について語り、そして私の語るところのものを知るとき、私はそれを想起してゐるのでなければ、如何にしてその事柄を知るであらうか。私が記憶を想起する場合、記憶そのものは自己自身によつて自己に現在のである。私が忘却を想ふ場合、記憶と忘却との両者が現在のである、即ちそれによつて私が想起する記憶とそれについて私が想起する忘却とが共に現在のである。^{*}忘却とは記憶の缺乏以外のものでない。かくしてアウグスティヌスに従へば、記憶とは現在である。記憶そのものは自己自身によつて自己に現在のであり、忘却も記憶によつて現在のになる。過去も未來も記憶において現在のである。記憶の現在は、過去現在未來と繼起すると考へられる現在のことでなく、却つてこの現在がそれにおいて過去及び未來と同時に存在するのであるやうな現在でなければならぬ。構想力の概念と時間の概念とは密接な關係を有するのであるが、その場合時間の問題は單に直線的に經過する時間の問題であることができない。アウグスティヌスのい

ふ記憶はかくの如き時間を超えた現在である。すでに未開人の神話において歴史的存在としての祖先から區別される神話的存在としての祖先はかくの如き記憶においてであると云はれ得るであらう。記憶の現在は永遠にほかならないにしても、それが特に記憶と結び附けられるところに、それはまた時間との内的な關係を含まねばならぬ。ヘーゲルのなイデーによつては何等かの永遠は考へ得るにしても時間は考へられず、或ひは外面的なものとなつてしまふのほかない。時間の問題は何よりも構想力の問題であり、構想力の問題は根本において時間の問題であると云ふことができる。しかも構想力の論理は時間を單に時間として考へるのではなく、時間を同時に永遠との關係において考へることを要求してゐる。プラトンの云つたやうに、時間は永遠の形像 *eikōn* もしくは象徴である。象徴の眞の意味は象徴されるものなくして象徴することであり、時間はそのまま永遠の象徴であるのであつて、時間を離れて別にそこに象徴されるものとしての永遠があるのではない。永遠は自らは無にして時間において現はれる、或ひは逆に、時間は自らは無にして永遠を象徴する。かやうな時間とそして永遠とに關係附けられる構想力は單に記憶——アウグスティヌスの記憶の説はプラトン主義的前提と結び附いてゐる——としては規定され得ず、むしろ記憶は根源的な構想力の有限なものにおける象徴と見られねばならぬ。

* Confessions, X 15, 16.

すでにプラトンにおいて認められるやうに、時間は或る神話的なものである。ヴァレリイの云つた如く、「時間は——神話中の神話、神話の無限定なもの」である。そして歴史的なものは時間的なものであるといふところに、神話と歴史との根本的な關係が考へられるであらう。神話的時間は物理的時間とは異つてゐる。神話の出来事は時間の外において、言ひ換へると、時間の全體の擴がりにおいて、或ひはむしろそこではすべての時間が共に同時存在的に結び附けられるところの全體の時間を包むもののうちにおいて行はれる。しかしあらゆる神話はこのやうな永遠を年代的系列に位置附ける努力をしてゐる。この理由によつて、どのやうな神話も起原の神話 *mythes d'origine* であるか終末論的神話 *mythes eschatologiques* である。「それが事物の起原もしくは終末を説明するのは、かやうなことが本質的に神話の機能であるのに依るのでなく、却つて神話が時間のうちにあるのに依るのである」*。普通に時間は繼起的な同質的な持續として表象され、點と間隔の觀念が曆を構成してゐる。しかるに神話的時間にとつては曆は時間を測るものでなく、むしろ時間をリズム化するものである。呪術や宗教にとつて、時間の繼起的な諸部分は同質的でなく、大いさにおいて同等に見える諸部分も必ずしも同等でなく、同價值でもな

い、同じと見做される諸部分が同等で同価値であるのは、曆におけるその位置に依るのである、とユベルとモースは云つてゐる。神話の出來事の起る時間はいかにして非連續的である、その進行のうちには突變がある。時間の連續は危機的時期 *dates critiques* によつて中斷される。すべての神話は危機意識の產物であると云ひ得るであらう。^{**}危機的時期を構成する時間はそれに先立つ或ひはそれに繼續する如何なる時間とも異り、且つ危機的時期によつて分たれた持續は相互に異つてゐる。他方、二つの連結された危機的時期の間に含まれる諸中間時は、各々、連續的で分割されない。言ひ換へると、具體的な持續の長さはそれに相應する時代 *période* のそれに完全に同化される。むしろペリオードの概念そのものが危機的時期とその中間時との完全な同化によつて、従つて中間時と瞬間とが相互に歸することによつて、それ故にまた時間的即空間的であることによつて生れるのである。神話的時間は量的なものでなく、それぞれ性質的に區別されるペリオードにおいてある。かやうにして神話的時間は物理的時間とは異なる歴史的時間を現はし、そこに歴史と神話との根本的な聯關が考へられるであらう。

* H. Hubert et M. Mauss, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*(*Mélanges d'histoire des religions*, Deuxième édition 1929).

* * 拙稿「危機意識の哲學的解明」（『危機に於ける人間の立場』）〔全集第五卷收録〕參照。

九

神話が想像もしくは構想力の産物であるといふことは多數の學者によつて一致して認められてゐる。例へばリボーの如きは、神話は想像力の歴史における黄金時代、その發展の絶頂を現はし、神話の創造において想像力の花は満開すると云つてゐる。^{*}しかるにひとはまたかかる構想力をしばしば夢に比してゐる。夢そのものも構想力の産物と考へられるのである。それ故に夢の成立を明かにすることは一般に構想力の、特に神話における構想力の本質を理解する上に必要な鍵を提供し得ると思はれる。人間の意識生活にとつて夢は例外であるとすれば、例外はここでも法則を證明するであらう。

* Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Septième édition 1926.

普通に夢は覺醒時の意識とは全く性質を異にするもののやうに見られてゐる。しかるにベルグソンはかくの如き見解に反對し、夢の成立は何等神祕的なものを有することなく、我々の夢は我々の現實の世界の視覺とほぼ同じ仕方で作られ、意識の機構は二つの場合において同一である

と論じてゐる。^{*}そこにおいて最も重要な役割を演ずるのは記憶である。先づ夢の材料はつねに現實の感覺である。この材料なしに夢は何物をも作ることができぬ。夢みてゐる者にもし何等の音の感覺も與へられてゐないとしたならば、彼の夢の中に音が現はれるといふことは不可能である。ただ夢にとつて材料となる感覺は決定されてをらぬ規定されてをらぬ漠然とした感覺である。その決定の形式は記憶である。その意味において夢は殆ど全く過去の再生であつて、ただこの過去が我々に再認し難いやうな過去であるに過ぎない。覺醒時においても我々は、現はれては消えつつ代る代る我々の注意を請求する多數の記憶をもつてゐる。これらの記憶は我々の境遇並びに我々の行動と密接に結び附いてゐる。人間においては、記憶は動物におけるほど多く行動の虜でないにしても、なほ行動に密着したものである。我々の記憶は、與へられた瞬間において、いはばその絶えず動く頂點が我々の現在と合致しこれと一緒に未來へ突き入るところのピラミッドを形作つてゐる。しかるにかやうに我々の現在の關心の上に身を置く記憶の背後に、その底に、意識によつて照し出された場面の下部に、他の無數の記憶が存在する。そこに我々の過去の生活が、そのあらゆる細部に至るまで、保存されてゐる。それらの無數の記憶は、我々が行動してゐる限り表面に現はれ出ることは不可能であるが、我々が現在の境遇と緊迫した行動とに無

關心になる場合、言ひ換へると我々が眠つてゐる場合、起き出て躍り出し、かやうな記憶の幽霊のうち、その時我々に與へられてゐる漠然とした感覺と同化し得るもの、また特に我々の身體の諸器官の状態に従つて醸し出されてゐる我々の一般的な情緒的狀態と調和し得るものは、色や音や更に物質性を身につけることに成功する。かやうにして記憶と感覺との間に連結が行はれるとき夢が生れる。それは覺醒時における場合と同一の機構である。例へばひとが本を讀むとき、彼は印刷された文字を一々完全に見てゐるのではない、誤植や脫落に氣附かないことも屢々である、その場合實際に見られた文字が記憶を喚び起し、この記憶がひとつの幻覺 *hallucination* の形式において外部に投射されるのであつて、讀者が見るのは文字そのものと同じ程度に或ひはそれ以上にこの記憶なのである。「我々が物を見る場合我々が我々に與へるのは、現實の框の中へ挿入された一種の幻覺である」、とベルグソンは云つてゐる。記憶は意識の底において外部に出る機會を待つてゐるのであり、その條件が與へられるや否や、感覺と結び附いて自己を實現する。夢と覺醒時との差異は、覺醒時における我々の生活は行動、努力、集中であるに反し、夢においては我々はかかる生活から脱して無關心な状態にあるといふに過ぎない。

* H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, pp. 91—116.

かくてベルグソンに依れば、記憶は、夢においても覺醒時においても、一種の幻覺として、感覺のうちに挿入され、感覺と結び附いてゐる。感覺に形式を與へるものは記憶である。そのことから我々は、我々自身の意味において、感覺もまたすでに構想力の論理的形式に入つてゐる、と考へ得るであらう。かかる形式は、我々に依れば、例へば、特殊的即一般的といふこと、主觀的即客觀的といふこと、實在的即觀念的といふこと、等々である。記憶のいはば幻覺的な働きによつて特殊的な感覺は同時に一般性を有するのであり、また感覺のうちに記憶が挿入されてゐることによつて主觀的な感覺は同時に客觀的になると共に、逆に、感覺の客觀性は同時に主觀性を得るのであり、更にそのことによつて物質的な感覺は觀念性を擔つて形像として存在し得るのである。ベルグソンは、感覺と記憶との結合において過去は現在と合致し、これと一緒に未來へ突き入ると述べてゐるが、記憶は單に過去であるのではなく、寧ろアウグスティヌスが考へた如く、記憶はそれにおいて過去も未來も現在的である現在でなければならぬであらう。現實の意識は、ベルグソンの云ふ如く、過去を含み未來を孕んで無限に流動するといふのみでなく、過去も未來も現在に同時存在的であると考へられなければならぬ。またベルグソンは夢は一般に創造的でない」と論じてゐるが、そのことは彼が記憶を單に過去と見ることに關係するのであつて、もし記憶が

眞の現在であるとするならば、かかる眞の現在である記憶——それはもはや記憶とは云ひ得ず、まさに構想力と云はねばならぬものである——の作用は創造的であると考へ得るであらう。ベルグソン哲學の制限はその内在論にある。彼は創造的進化について語つてゐるが、その内在論の立場においては進化は語ることができるとしても、創造は語ることができぬ。もとより我々は夢が眞に創造的であると云ふのではない。眞に創造的であるのは却つて現實であり、現實そのもののうちに構想力が認められるのである。

ところで夢を想像の、しかも或る創造的な構想力の産物と見た人にフォルケルトの如きがある*。夢は眠において見られるのが普通であるが、いまでも精神の本質にして絶えず意識的にとどまるといふことに存し、眠はこのやうな精神に對する單に身體的な妨害としてのみ生ずる意識の中斷であるとしたならば、眠はそれが我々にとつて實際にあるものとは全く違つたものでなければならぬ筈である、とフォルケルトは云つてゐる。即ちその場合、眠は精神の最も內的な本質に對し身體によつて企てられた敵意ある干渉、外的な力の暴行を意味し、従つて眠は、自由を奪はれたり病氣に襲はれたりした場合のやうに、何か敵對的なもの、壓迫的なもの、不安なもの、或は更に苦痛に充ちたものとしてすら感ぜられねばならぬ筈である。しかるに最も強い、最高度に自覺的な精神に對して

すら眠のもたらす甘さは、周期的に無意識的になるといふことが、それ故に自己を絶えず意識的にしておく力を有しないといふことが精神の本質そのものに屬することを證明してゐる。覺醒時においては精神は自己を母なる自然の地盤から引き離し、全世界に鋭く對立し、自己の無自然の、反省された内面性を自己の中心とする。眠において精神は再び、單純な、靜かに創造する自然のうちに、差當り自己の身體の自然のうちに下りて親密に解け入り、かくして精神の本質は自然の充實し飽滿せる生命に近づく。意識的な精神において論理的に分離され、抽象のこまかな篩によつて稀薄にされたものはそこにおいて融合し、いはば濃厚な液に固まり、直觀の凝聚に流れ込む。覺醒した意識におけるあの主觀と客觀との間の鋭い緊張に對立するところの具體的な自然の創造に接近した精神状態を考へることなしには、およそ精神が眠において、この眠から覺めたとき感じるあのあらゆる機能の力強い爽快さを如何にして得て來ることが出来るかは理解されない。完き眠の後に與へられるものが一種の飽滿の、充實或ひは成熟の感情であるといふことは極めて特徴的なことである。かくてフォルケルトに依れば、夢は眠れる精神の積極的な面、その無意識的な、具體的な、自然的な存在の或る物を有するのでなければならぬ。言ひ換へると、夢の生ずる場合の根本的な且つ主要な力は實に無意識的に創造する構想力である。

* Johannes Volkelt, Die Traum-Phantasie, 1875.

夢は單なる聯想作用の產物でなく、構想力の創造に屬してゐる。夢に見られるのは幽靈の如き幻影でなく、手にとることのできる體現的な現實であり、そしてそこでは多くのものが象徴的である。眠においては主觀と客觀との間の鋭い緊張がなくなると云はれるが、しかし夢の最も著しい特色は、主觀と考へられるやうな自己自身も夢の世界のうちへ入つて働き、且つこの世界が見られてゐるといふことである。私は主觀として何處か世界の外にあつてこれに對してゐるのでなく、行動する私自身が世界のうちに入つてゐるのである。従つて構想力は創造的自然の如きものでなく、却つて主觀的・客觀的なものを超えたものでなければならぬ。夢の世界においては、行動する私自身がこの世界のうちに入り、且つこの世界が見られてゐる。そこに構想力の超越性の眞面目を窺ふことができる。眠において我々は無意識的に創造する自然に近づくとフォルケルトが考へた如く、構想力はかやうな自然、シェリングのいふが如き自然を除いては理解され得ないであらう。もとよりフォルケルトも云つた如く、夢において我々が世界の内奥に近づくといふのは我々が夢の像を通して經驗するものによつてでなく、我々が夢を生産する過程において無意識

的に爲し且つ在るところのものによつてである。世界が夢であるといふのではなく、世界の創造の根柢に構想力が考へられねばならぬといふのである。外界の實在性といふ有名な問題に對する解決も、夢においては働く自己がこの世界のうちに入り、且つこの世界が見られてゐるといふところに、重要な示唆が與へられてゐる。

構想力は或る自然、主體的な意味における自然、從つてパトスと結び附いてゐる。かかる自然が何であり、かかるパトスはロゴスと如何に關係するかが問題でなければならぬ。この自然は差當り單に我々の身體をいふのではなく、また社會的身體を意味してゐる。社會的身體と構想力との聯關は神話において特に明瞭である。リボーは、古代の神話的活動は文明人においてもなほ存在するかと問ひ、文明の變化した條件に對して變化し適合した神話と見做され得る文學の如きものを別にしても、その純粹な形態における、個人的でなくて集團的な、無名の、無意識的に行はれる神話的活動は、今なほ傳説 *legende* の生産において殘存すると肯定的に答へてゐる。神話が自然の現象に關はるに反し傳説は人物及び歴史的事件に關はると見ることが出来るが、その場合生産的な想像力の位置について考へるならば、神話の傳説に對する關係は幻覺 *hallucination* に對する錯覺 *illusion* の關係に似てゐる、とリボーは述べてゐる。即ち錯覺と傳説とは部分的想

像であり、幻覺と神話とは全體的想像であるといふのである*。かかる説はともかくとして、客觀的知識の進歩によつて自然に關する神話が消滅した場合においても人間や歴史についての傳説が絶えず生産されてゐるといふことは、人間とか歴史とかが決して單に客觀的に捉へられ得るものでなく却つてどこまでも主體的なものであるといふことに基いてゐる。プラトンの神話が根本において靈魂の神話であつたといふこともそこに深い意味が認められるであらう。リボーは、神話の創造において想像力は完全な自發性において現はれ、あらゆる模倣と傳統とから自由に、何等の制定された形式にも束縛されることなく創造し得ると述べてゐるが、しかしレヴィ・ブリュールの云ふ如く、未開人の心理は却つて完全に集合表象に支配され、彼等の生活も慣習や制度や傳統に囚はれてをり、神話そのものが實にかやうな慣習、制度、傳統を維持しようとする集合表象の產物である。構想力の、そしてその論理の完全な發現は神話においてでなく、他の高次の文化において認められねばならぬ。

* L'imagination créatrice, pp. 114, 115.

ところで神話のもと藝術的な表現或ひは理論的な説明を目的とするものでなく、むしろ實踐的な意味を有するものである。神話の本質はその物語のテキストからのみ理解され得るものでな

い、我々はその社會學的關係に注目しなければならぬ。テキストはもちろん甚だ重要ではあるが、そのコンテキストを離れては生命のないものである。物語の興味はそれが物語られる仕方によつて著しく強められ、その固有の性格を與へられるのである。マリノウスキーは云つてゐる、「執行の全性質、音聲や擬態、聽衆の刺戟と反應は土人にとつてテキストと同様の重要性を有してゐる。社會學者は土人から彼の方針を取つて來なければならぬ。執行は、また、その固有の時の定め——一日の時間、將來の仕事を待つそしてお伽噺の呪術によつて微かに影響された新芽の園を背景にもつた、季節——のうちにおかれねばならぬ。我々はまた個人的所有の社會學的脈絡、面白いフィクションの社交的機能と文化的役割を心に留めて忘れてはならぬ。これらすべての要素は等しく關係がある、すべてはテキストと同様に研究されねばならぬ。物語は紙の上にでなく土人の生活のうちに生きてゐるのである、物語がそのうちに榮える雰圍氣を喚び起し得ることなしに學者がそれを書きとめる場合、彼は我々に青春の切斷された一片を與へたに過ぎない^{*}。かやうにして神話は單に觀念であるのでなく、むしろ一つの制度の意味を有してゐる。神話を藝術的乃至理論的生産物の如く見る者は神話の制度的性質を理解することができぬ。尤も神話が制度的なものと考へられるのはそのコンテキストの關係においてであつて、そのテキスト自

身はどこまでも觀念的なものであると云はれるであらう。この觀念的なものは合理的なものではなく、客觀性を缺き、主觀的なものに過ぎない、従つて歴史を神話と見ることは歴史を主觀的なものにしてしまふ危険を有してゐる。構想力の論理が單にイメージの論理であり、かかるイメージは神話や夢における如く單にイマジナリなものであるならば、それは歴史の論理であり得ないであらう。歴史は觀念的なもの、主觀的なものでなくて、最も現實的なもの、最も客觀的なものである。構想力の論理は單なるイメージの論理でなく、むしろフォームの論理でなければならぬ。かくの如き客觀的歴史的なフォームとして先づ考へられるのは制度である。そこで我々は進んで制度と構想力との關係を研究しなければならぬ。

* B. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, p. 30.

第二章 制 度

一

「社會、言語、法律、『道德』 *mœurs*、藝術、政治、すべてこれら世の中において信用を基礎とするものは、その原因において同じでないこれらすべての結果は、慣習 *convention* を、言ひ換へると待場 *relais* を必要とする、——それへの迂回によつて或る第二の實在 *une réalité seconde* が感覺的な瞬時的な實在と共に設定され、組成され、このものを覆ひ、このものを支配し、——時としては原始的な生命の怖るべき單純さを現はれしめるために引き裂かれる」、とヴァレリイは云つてゐる。^{*}例へば、政治の世界は慣習の全體に還元し得るところの、あらゆる場所において作用しながら何處においても見るを得ぬところの或る「他の世界」 *un autre monde* である。政治は慣習的實體の組合せに歸し得るものであり、この實體は如何にして作られたか知られぬながらも人間のあひだに交換され、量ることのできぬ擴りと反響とを有する結果を作り出

してゐる。ヴァレリイはかやうな慣習をまた擬制 fiction と呼び、あらゆる社會狀態は擬制を必要とするとも書いてゐる。慣習は一種の魔術或は呪縛であり、また神話と考へられる。人間社會に固有な特徴は、この社會が慣習乃至擬制なしには存立し得ないといふことである。そこでは本能は慣習によつて征服される。文明に向つての社會の運動は象徴や記號の支配に向つての運動である、それは「事實の時代」から「擬制の國」への進歩である。すべての社會は慣習のうち第一の、最も重要なもの、言語の上に、また文字の上に横たはつてゐる。社會は魔術によつて支へられ、社會は「呪縛の建物」である。すべては形像の力によつて存続し、もしひとがこの形像を信用しないならば、やがてすべては崩壊してしまふ。^{*＊}かくて現代の最も特色ある二人の思想家、パスカリザンなる前述のソレルとカルテジアンなるヴァレリイとが、互に異なる思考を通じて、それぞれ神話に重要性を認めたといふことは極めて興味深いことであらう。「實際、我々のうちにはあのやうに多くの神話が存在し、あのやうに近しいので、我々の精神からさうでないやうな何物かをはつきり分離することは殆ど不可能である」、とヴァレリイは云つてゐる。「神話は我々の行動と我々の愛との魂である。我々は幻像に向つて我々を動かすことにおいてのほか行動し得ない。我々は我々の創造するもののほか愛し得ない」、と彼はまた神話に關する書簡の中で書いて

ゐる。歴史においては神話が實在的である、また歴史においてはあらゆる實在的なものが神話の意味を有し得る。尤もヴァレリイは彼のいふ慣習を單純に神話と考へることに同意しないであらう。彼にとつては慣習は擬制であり、約束であり、知性の產物である。けれども神話から知的要素を悉く排除しようとするソレルの見解が一面的である如く、ヴァレリイのいふ慣習は知性の產物であるにしてもそれが人間行爲を支配するのは單なる擬制としてでなくいはば神話としてであり、従つてそれはまたパトスのものに基礎を有しなければならぬ。神話はパスカルの非合理主義によつてもデカルト的合理主義によつても説明されない性質を有してゐる。そこに構想力の論理の原始形態が見られねばならぬ。慣習はもとより神話と同一でなく、兩者の區別は大切である。しかもそれらは構想力の論理における範疇の區別を現はすと考へられるのである。

* Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, 1933, p. 89.

* * Voir Valéry, *Préface aux Lettres Persanes* (*Variété II*).

* * * *Petite lettre sur les mythes* (*Variété II*).

ところでヴァレリイが *convention* と稱するものは普通に慣習といはれるもののみでなく、道徳もしくは習俗、法律、政治、言語、藝術、社會そのものに至るまで包括する。かくの如き廣汎

な意味を有する點から考へて、ヴァレリーの convention という語に替へるに、我々は一層普通の用語例に近く institution (制度) という語を採用することにしよう。^{*}或ひはこれまで使つてきた νόμος (神話) という語に對せしめて νόμος というギリシア語を用ゐることが適當であらう。ここに制度と名附けるものももちろん、普通に制度といはれるものに限られることなく、言語、慣習、道徳、法律、藝術、等々をも含めて考へるのである。言ひ換へると、神話がひとつの範疇即ち歴史的なものの或る一定の存在の仕方を意味するやうに、制度も他のひとつの範疇即ち歴史的なものの他の一定の存在の仕方を意味してゐる。あらゆる歴史的なものは、神話そのものをも含めて、ノモスとして存在すると云ふことができる。しかも今かやうに制度といふ場合、そのうちにはさしあたり區別さるべき三つの意味が含まれてゐる。先づ制度はヴァレリーの意味における convention もしくは fiction である。何等の擬制的性質をも有しないやうな制度は存しない。そしてそれはまた convention という語自身 (convenio = to come together, assemble から来る) が示す如く、多數の人間のあひだにおける一致、同意乃至約束を意味し、従つてつねに社會的性質のものである。次に制度は、一般に慣習といはれるものの多くが普通に coutume (custom) といふ語をもつて表はされる如く、或る習慣的なもの、延いては傳統的なものである。

る。それはもとより個人的な習慣即ち *habitude* (*habic*) から區別される。かかるものとしてそれはつねに社會的性質のものであり（その語はラテン語の *con-suesco* に由來する）、その限りそれはまた何等か *convention* の意味を有しなければならぬであらう。しかし *convention* が擬制の意味において或る肆意的なもの、自由なもの、そしてロゴスのなものと見られるに反し、*coutume* は或る自然的なもの、必然的なもの、そしてパトスのなものと見られ、制度はかやうにして或る習慣的乃至傳統的性質を具へてゐる。また *convention* は擬制の意味において我々にとつて何か外的なものと考へられるとすれば、*coutume* (*consuetudo*) はラテン語の *suesco* に關係し、且つこのものは *suum* (*sien*) に關係し、そして「彼自身のものとして認める」といふ意味を有すると考へられ、従つて或る内的なものと考へられる。しかるに第三に、慣習といふ語（*mos, mores, consuetudo*）がもと慣習法といふ意味にも區別されずに使用されたやうに、^{***}制度は或る法的な、ノモス的な性質を擔つてゐる。それは單に *convention* として便宜（*convenience*）のためのものでなく、法的なものとして強制的に或ひは權威的に個人に對するのである。制度は擬制の意味においてのみでなくノモスの意味においてもヴァレリーのいはゆる或る第二の實在を形成してゐる。かやうにして制度の概念のうちに含まれると見える右の三つの

意味を一層内容的に展開し、更にそれら相互の聯關を分明ならしめることが問題である。

* 制度の概念をかく廣い意味に用ゐた例には Ch. H. Judd, *The psychology of social institutions*, 1936. の如きがある。

* * Rudolf v. Jhering, *Der Zweck im Recht*, 6.—8. Auflage, 1923. Zweiter Band, S. 21.

あらゆる制度は先づ擬制的性質を具へてゐる。そこに我々は神話的存在と制度的存在との區別を認め得るであらう。神話的存在はもとより現實的なものでなく、まさに神話的なものである。しかしながらそれは擬制的と云ふべきものでなくて神祕的なもの、宗教的なもの、神聖なものである。制度ももとより神話化され、一つの神話として存在することが可能であり、また實際にそのやうな場合も尠くない。古代においては制度は宗教のうちに包括されてゐた。例へば、ギリシア人やローマ人にあつては、インド人にあつても同様、法律は初め宗教の一部分であつた。「法律は正義の觀念からでなく宗教から生れたのであつて、宗教の外においては考へられなかつた。二人の人間のおひだに法律の關係が存在するためには、既に彼等のおひだに宗教的關係が存在しなければならなかつた」、「法律は宗教の一つの面に過ぎなかつた、共通の宗教なしには共通の法律はなかつた」、とフュステル・ドゥ・クランジュは書いてゐる。單に法律のみでなく、藝

術の如きものも宗教の一部分であり、更に附け加へて云へば、その宗教は血族的なものであつた。ローマ帝国の最後の時代に至るまでなほ芝居やまたそこでは藝術があらゆる形式のもとに展開される公の祭は宗教的儀式の部分を作形つてゐたのである。尤も、我々は神話と制度との區別を必ずしも時間的順序において考へるのではない。神話は一定の制度の維持と保存上のために作られると見ることもできる。またもちろん一般に神話が滅んだと考へられる後においても制度は存すると考へられる點から、神話と制度との區別を考へてゆくことも可能である。しかしながら我々の問題は論理的問題である。そして神話と制度との論理的區別はさしあたり後者の擬制的性質において認められることができる。擬制は本能の作り得るものでなく、却つて知性の産物である。神話が神祕的なものであるに反して制度は一層知的なものであり、神話の神祕性に對して制度の知的性質を擧げることができる。問題は、かやうに知性といはれるものが果して如何なるものであるかといふことでなければならぬ。

* Fustel de Coulanges, *la cité antique*, p. 226.

いま制度が擬制的なものであるとするならば、その點においてすでに制度の知性は構想的でなければならぬと考へられるであらう。或ひは一般に擬制的に乃至假說的に働き得るといふことが

知性の一つの重要な特徴であり、その點においてすでに知性は構想力と結び附くことができ、事實その場合知性は構想力と結び附いてゐると考へられるであらう。制度の知性の根柢には構想力がある。構想力なしには制度の發達はあり得ない。例へば、道徳も最初その通用範圍は血族關係の範圍に限られてゐた。かかる一定の道徳がその領域を擴大し得るためには、それが合理的なものでなければならぬことは言ふまでもないであらう。けれどもただそれのみでは十分でない。タルドに依れば、社會上並びに道徳上の同國人であるには血族關係が必要であつた未開時代においては、あらゆる擬制が人爲的な血族關係を創造し、このものにまで自然的な血族關係の諸利害を擴げることが可能にしたといふことがあつたのである*。多くの野蠻人の間では、種々なる盟約者たちの數滴の血を混合し、かくしていれば同血者となることによつて同盟を固めるといふ慣習が行はれてゐる。それは同胞の義務と愛情とを血族の狭い限界を越えて擴大する莊嚴なる手段の發明を意味してゐる。しかるにかやうな擬制が發明されるためには、且つそれが實效的であり得るためには、空想、想像、構想力が働かねばならぬであらう。まことに多様な、またまことに奇怪な形式を有する養子縁組も右と同じ目的に對する別の手段であつた。更に異國人の歡待もこれと類似の觀念を基礎とした、その家に入るといふ事實が、實に、養子をしたり流した血を混じたり

することにも比し得るところの、血族のうちへの擬制的な合體と見做されたのである。かやうな擬制はもとより單に知的なものでなく、パトスに基いた構想力なしには考へられない。この種のものうち最も靈妙なものは、すべての人間は汝の兄弟である、汝等はすべて神の子である、といふキリストの言葉である。それは世界同胞の神話である。神話なしには道德はあり得ない、或ひは寧ろ、すべての道德の根柢には構想力がある、と云ひ得るであらう。

* G. Tarde, *Les Jois de l'imitation*, pp. 381, 382.

例へば、我々は人に會つたときお辭儀をする。挨拶は一つの擬制であり、一つの制度である。かやうな挨拶は合理的なものであらうか。挨拶の仕方は種々の民族において種々に異つてゐる、我々がお辭儀をする場合に西洋人は握手をする、即ち挨拶の仕方は合理的なものの本性と考へられるやうな普遍性を有しない。そして抽象的な挨拶一般が存在するのでなく、ただ或る一定の具體的な表現としてのみ挨拶は挨拶の意味を有するのである。また挨拶のうちに表現されるものは理智的なものといふよりも情意的なもの、即ち服従、親愛等の意志や感情である。それだからといつて、挨拶といふ制度は全く非合理的なものであるのではない。それは一つの擬制として知性の產物でなければならぬ。もし全く非合理的なものであつたならば、それが社會的に傳播し永續

することは不可能であらう。挨拶は本能的なものであるとも考へられるが、しかし挨拶は禮儀として寧ろ擬制をもつて本能に替へるといふ意味を有してゐる。簡単に云へば、種々なる挨拶の形式は單に合理的なものでも單に非合理的なものでもない。かかるものとしてそれはまさに構想力に屬する。實際、我々の生活の主なる部分はこのやうに單に合理的とも單に非合理的とも云ひ得てゐると同様、それを單なる合理主義によつて説明することも誤つてゐると云はねばならぬ。お辭儀をするとか握手をするとかといふ挨拶の形式は身分とか階級とかといふ社會的關係によつて規定され、かやうな社會的關係を表現すると考へられるであらう、これは挨拶といふ制度に對する知性の合理的な説明の仕方である。確かにその通りであるにしても、それによつては未だ或る特定の挨拶の形式が如何にして作られたかは説明されない。挨拶は自然の一般的法則を表現する數式の如きものとは異つてゐる。それが本能に歸せられるのもこれがためである。もとよりそれは本能的なものでなくて擬制的なものである。しかも或る一定の具體的な形式を有する挨拶は單なる知性の產物でなく、却つて構想力の產物である。「諸義務は、それを久しく實行してゐる者にとつては如何に單純に見えるにしても、その發端においてはすべて個人的な獨創的な發明で

あつた、他の發明と同様に相繼いで現はれ、相繼いで擴がつた發明であつた」、とタルドは述べてゐるが、挨拶の如きも一つの習俗 *Sitte* であり、習俗は義務の性質を擔つてをり、しかもそれはもと一つの發明である。そしてもしそれがもと一つの發明であつたとすれば、それは知性によりも構想力に屬しなければならぬであらう。ベルグソンも云ふ如く、我々の知性は發明を「その湧出において、言ひ換へるとそれが不可分のものを有する點において、またその天才性において、言ひ換へるとそれが創造的なものを有する點において」捉へることができぬ。^{***}「創造は何よりも感情を意味する」、とベルグソンは述べてゐる。^{***}しかし創造は單なる感情ではない。ロゴスのとパトスのとが一つと考へられるやうな構想力から創造は考へられるのである。尤も、挨拶の如き習俗が發明であるといふ意味は、文學や美術の如きが創造であるといふ場合に比して、制限されてゐるであらう。そこで我々は習俗、一般に制度の性質を、他の、即ち先に掲げた第二の意味方向から追求してみよう。

* Tarde, *Op.cit.*, p. 375.

** H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 178.

*** H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 41.

二

制度は單なる知性の作るものと考へられないが、それはしばしば本能に歸せられてゐる。マクドゥーガル (William McDougall) その他の學者は、社會を個人の本能から導き出さうとし、人間社會の文明的な生活樣式の源泉を本能のうちに見出さうとしてゐる。本能と知性とは相反するものと云はれる。ベルグソンに依れば、それらは同一の原理の二つの相異なる發展である、即ち生命は一方の場合自己自身に内面的に止まり、他方の場合自己を外面化し、無機物的物質の利用に自己を奪はれる。知性が本能を吸収することができないのはこの相反性に基き、本能のうちには知性の言葉をもつて表現され得ない、従つて分析され得ない本質的なものが存する。知性がすべての物を機械的に取扱ふに反し、本能はいはば有機的な行き方をして、生命がそれによつて物質を組織する仕事を繼續する。一の種が他の種について或る特殊の點に關して所有する本能的知識はその根を生命の統一そのもののうちに有するのであり、生命はそれ自身に對して完全に共感的である*。かくてベルグソンに依れば、本能の本質は一種の共感 *sympathie* であり、文字通りの意味においてパトスを共にすることである。本能と知性とはかやうに相反するものである

としても、それらは何等かの點において結合し、一致し得ないであらうか。それらを互にどこまでも排斥的なものと考へるところにベルグソンの非合理主義、直觀主義の立場が見られ、我々は彼のこの立場に單純に同意し難い。ジェームズは、本能はつねに盲目であるのでなく、また不變であるでもない^{***}と論じ、次の如く云つてゐる。人間は下級の動物が有するすべての衝動を有し、そのほかになほ多數の衝動を有する。言ひ換へると、本能と理性との間には何等實質的な反對は存しない。理性はそれ自身としては如何なる衝動をも禁止し得ない、ひとつの衝動を中和し得る唯一のものは他の方向の衝動である。けれども理性は想像を刺戟し以つて他の方向の衝動を解き放つやうな推論をなすことができる。もしかくの如くであるとすれば、想像 imagination は理性と本能との中間であると云ひ得べく、理性は想像を媒介とする特殊な推論によつて本能を動かし得ることになる。構想力は本來ロゴス的であると同時にパトス的なものとしてかかるものであり得るのである。知性と本能とは生命の二つの主要な發展の線の極點を現はすとベルグソンは云つてゐるが、兩者は構想力においては一つである。社會の諸制度、社會そのものは單なる本能に基くのではない、それらはまた單なる理性の論理に従ふものでもない、それらは構想力の論理に従つて作られるのである。理性の論理は寧ろ原始論理 *Urlogik* ともいふべき構想力の論理か

ら抽象されたものと考へられねばならぬであらう。

* Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 179 et suiv.

* * William James, *The principles of psychology*, Vol. II, p. 393.

すでに云つたやうに制度は本能によつては説明されない。かくの如きは社會的なものを生物學的なものにしてしまふことである。寧ろ本能に替るものが制度なのである。しかるに習慣はまたこのやうに本能に替るものと見られてゐる。ジェームズは本能も不變でないと云ひ、そして次の如く書いてゐる、「このやうな本能の過渡性から引き出さるべき自然的結論は、大多數の本能は習慣を生起させるために植ゑ附けられてをり、そしてこの目的がひとたび達成されると、本能そのものは、本能としては、心的經濟のうちにおいて存在理由を有せず、従つて褪せてゆくといふことである*」。本能は身體構造上の相續を通じて傳へられた行動の様式であるとも、行動に對する相續された性向であるとも、社會心理學者たちは定義してゐるが、簡單には、遺傳的自然であると云ふことができる。習慣は「第二の自然」としてこの第一の自然に替るのである。制度は單にロゴス的なものでなくて同時にパトス的なものであるが、それは本能的なものであるよりも習慣的なものである。

* James, Op. cit., Vol. II, p. 402.

習慣はひとつの自然と考へられるが、それは、ラヴェッソンが習慣論の中で、無機物の世界は宿命の國 *l'empire du Destin* であり、有機的生命の世界は自然の國 *l'empire de la Nature* であると云つた意味においてでなければならぬ*。全く機械的で外的必然性にのみ支配される物體は習慣といふものを有しない。習慣を有し得るものは變化し得るものでなければならぬ。しかしこの變化は單なる場所の變化の如きものであることができない、ひとつの石を百度續けて同じ方向に同じ速度で投げたとしても、石はそのために習慣を作るといふことはないであらう。反覆といふことから習慣を説明する機械的な見方は却けられねばならぬ。すでにアリストテレスは、習慣は最初の行爲と共に始まると云つてゐる。行爲の各々の遂行において變化がないならば、如何に反覆しても變化は生じないであらう。反覆はせいぜい顯はな或は隠れた結果の總和を作り出すに過ぎぬ。反覆の數及び反覆の事實そのものは偶然的である。すべての行爲は始まりつつある習慣と見做すことができる。しかし結果は蓄積されるのでなければ眼に見ゆるものとはならぬと云はれるであらう。もちろんしばしばその通りである。けれども反覆がつねに必要であるかどうかは疑はしく、一つの行爲が時としてただ一撃で新しい習慣を作り得ないとも云へないのである。

反覆することによつて學ぶ場合においても、種々の反覆が同一の價值を有しないといふこと、反覆の數が減少され得ないものでないといふことは可能である。^{**} いづれにしても習慣は機械的に説明されるものではない。習慣は單にひとつの状態でなく、却つてひとつの傾向性である。それはもはや存しないまた未だ存しない變化にとつて、即ち可能なる變化にとつて存續するひとつの傾向性である。習慣は單に可變性を含むのみでなく、傾向性もしくは内的能力における變化を前提してゐる。従つて可能性と現實性、内と外といふが如き區別がその物の本質的構造に屬するものにして習慣を作ることができる。直接性と同質性の世界、無機秩序的の世界においては習慣は存し得ない。習慣を作り得るものは内的自發性を有するものでなければならぬ。しかしまた絶対に自發的なもの、能動的なもの、絶対に自由なものも習慣を作らないであらう。ラヴェツソンの云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。自然は意識のうちへ喰入つてゐる、他方自由は自然のうちへ流れ込んでゐる、自然の底に自由が見られると共に意識の底に自然が見られるのである。習慣においては自然と自由とが一つであり、受動性と能動性とが一つである。その意味において習慣は自然的自發性 *la spontanéité naturelle* である。習慣は我々の意志のうちにのみでなく我々の思惟のうちにも働いてをり、習慣の法則は道德、藝術、科學等、高度の精神的活

動の領域においても認められる。習慣は生命の、意識の原形式である。習慣は作られた自然 *nature naturee* として、作る自然 *la nature naturante* の所産であり且つ顯現である。ところでベルグソンは、本能は記憶の形式のものであると云つてゐるが、むしろ習慣がさうであると云はれるであらう。習慣と本能、習慣と自然との間には程度の差異しかなく、この差異は無限に縮められることができる、とラヴェッソンは云つてゐる。しかるにもし習慣が記憶の形式のものであるとすれば、そのうちに習慣の作用が認められる一切のものは構想力の論理に従ふと考へられないであらうか。生命を單に生物學的なものと見るのではなく、却つて生物學的な自然を歴史的な自然のうちにおいて考へようとする立場にあつては斯く考へられねばならぬであらう。すでに神話の項において論じた如く、記憶の問題は構想力の問題である。古來 *phantasia* とか *imago* とか云はれたのは主として記憶像のことであつた。構想力の問題は單に創造の問題でなく、また記憶の、従つて傳統の問題である。しかも創造と傳統とは抽象的に分離することができない。ラヴェッソンに依れば、「悟性と意志とは非連續と抽象的なもののほか限定しない。自然が具體的な連續、實在性の充實を作るのである」。意志が限界を決定し形を限定するのは、心の底に音なくして流れる無意的な自發性の間斷なき流においてである。また反省的思維はそれに先立つ直接

性として、そこでは觀念とこれを思惟する主體とが區別されない直觀を含んでゐる。悟性と意志とは極限にしか、終末にしか、兩端にしか關係しない。そのあひまは中間の無限に可分な連續を含む。連續は不可分の中項を含み、そこでは、中間のあらゆる擴りにおいて、一方の端或は他方の端からどれほどの距離であるにせよ、兩端が相接し、反對のものが一つになる。分たれた極限としての極限の知性は中間の知性を含む、また目的の意志は手段の意志を含む。この意志とこの知性とはなほ間接のものでしかあり得ず、かくして無限に進む。ひとは無限に可分な中間を決して盡し得ず、從つてまた決して再び積分し得ない。兩端の間接的な知性と意志とは從つて中間の直接的な知性と意志とを含むのでなければならぬ。直接的な知性と意志とは中間のあらゆる擴りにおいての運動における中項の如きものである。兩端はそこでは到る處相接し、始と終とはそこでは一つになる。この直接的な知性は、そこで觀念が存在のうちに融け合つてゐるところの具體的思惟であり、この直接的な意志は、欲求 *désir* 或は寧ろ所有すると同時に欲求するところの愛である。この思惟とこの欲求、愛の運動のうちに實體化されたこの觀念、それが自然である。しかるにラヴェッソンがかやうに「觀念が存在のうちに融け合つてゐる具體的思惟」*la pensée concrète, où l'idée est confondue dans l'être* 云々、「所有すると同時に欲求する愛」

l'amour, qui possède et qui désire en même temps と云ひ、「愛の運動のうちに實體化された觀念」l'idée substantialisée dans le mouvement de l'amour と云ひ、そして最後に「自然」と云ふものは、構想力と考へられないであらうか。ラヴェッソンも、悟性のあらゆる作用は運動の構想 imagination を含むと述べてゐる。悟性と意志との根柢には構想力がある。單に合理的とも單に非合理的とも考へられないところに構想力が考へられるやうに、自由と自然とが一つであるところに、運動と状態とが一つであるところに構想力が考へられるのである。習慣は變化を豫想する、變化し得るものにして習慣を作り得る。しかるに變化は時間を離れて考へられない。無機的存在は時間と何等限定された關係を有せず、生命あるものにして初めて時間との内的關係を含む。しかし習慣は單なる變化でなく、却つて持續を意味してゐる。そして變化が時間的であるに對し、持續の根本形式は空間である。すべて生命あるものは時間的であると同時に空間的であり、習慣は生命の原形式であると云ひ得る。時間と空間とが一つであるところに形が生ずる。習慣的なところがなければ形は生じないとも云ひ得るであらう。構想力の論理はまさに形の論理にほかならず、この論理は時間即空間、空間即時間といふことを現はしてゐる。すべて生命あるものは形を有するものであり、かかるものとして個體である。個體は生命と共に始まるのである。

かくしてまた習慣を有し得るものは個體であるとも云はれるであらう。

* Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Nouvelle édition 1933.

** P. Guillaume, *La formation des habitudes*, 1936.

ところで個人において習慣であるものは社會においては慣習である。習慣 *habit* の概念と慣習 *custom* の概念とは區別されねばならぬ。尤も、これは概念上の區別であつて、二つの語は屢々互に流用されてゐる。例へばパスカルは云つてゐる、「習慣は我々の自然である」*。「習慣は第一の自然を破壊する第二の自然である。だが自然とは何か。どうして習慣は自然的でないのか。習慣が第二の自然であるやうに、この自然そのものが第一の習慣に過ぎぬのではないかを私は甚だ恐れるのである」。また曰く、「ひとつの結果がつねに同様に生ずるのを見ると、我々はそれからひとつの自然的必然性を結論する」。「我々の自然的原理といふのは我々の習慣的になつた原理のほかの何であるか。……違つた習慣は我々に違つた自然的原理を與へるであらう、それは經驗によつて分る」。「全人生にとつて最も重要なものは職業の選擇である、偶然がそれを決定する。習慣が石工、軍人、屋根師を作る。……子供の時にこれらの職業が稱讃され、そして他のすべての職業が非難されるのを聞くことによつて、ひとは選擇する。……かくも習慣の力

は偉大である」。これらの場合絶えず *coutume* という語が使はれてゐるが、習慣と譯して差支ないであらう。パスカルこれらの言葉のうちに我々は、「自然の法則はその習慣である」といふ、そして習慣の如く或る偶然を含むといふブトルーの思想の先驅を見ることができであらう。アリストテレスは、「エトス（習慣）は實に自然の如きものである」 *ἡτορὸν τὸ ἐθεὸς* と云つたが、我々はむしろパスカルと共にこれを裏返して、自然は實に習慣の如きものであると云ふことができるであらう。また我々は右のパスカルの言葉のうちに、認識、特に因果の認識に對する習慣の、そして一般に構想力の意義を主張したヒューム等の經驗論の先驅を認めることもできるであらう。ところで *coutume* という語が個人的習慣の意味にも社會的習慣の意味にも用ゐられるといふことは偶然でなく、そこに後に述べるやうな個人と社會との關係についての一つの重要な問題が含まれてゐる。しかし制度はさしあたり個人的な習慣といふが如きものでなく、社會的な習慣である。社會における習慣は個人における習慣に比すべきものであるにしても、かかる習慣は仔細には如何なるものであらうか。

* *Pascal, Pensées*, 89, 91, 92, 93, 97.

** *Aristoteles, De memoria*, 452 a 28.

三

「自然は自己を模倣する。善い土地に投ぜられたひとつの穀粒は實を結ぶ。善い心のうちに投ぜられたひとつの原理は實を結ぶ。數は空間を模倣する、それらはいとも異なる性質のものではあるが^{*}。すべては同じ主によつて作られ且つ導かれる、根、枝、實、端初、歸結」、とパスカルは記してゐる^{**}。自然の原理が模倣であるやうに、習慣の、そして慣習の原理も模倣である。自然と習慣乃至慣習とが互に容易に入れ代ることができるのは、それらが共に同一の原理から出てゐるのに依ると見られるであらう。ただ、「自然は多様化しそして模倣する、人爲は模倣しそして多様化する」*Nature diversifie et imite, artifice imite et diversifie* (*Pensées*, 120)。習慣も慣習も單なる自然でなくて人間の作るものである。習慣においては個體は自己自身を模倣するに反し、慣習においては無數の個體が互に模倣し合ふ。前の場合、個體は限りなく自己のうちに自己を寫さうとし、後の場合、無數の個體が限りなく互に他を寫し合はうとする。前者は直線的であり、後者は圓環的である、と云ひ得るであらう。

* この含蓄的な言葉はクルノ (A. Cournot) によつて彼の書物 *Origine et les limites de la correspondance*

entre l'algèbre et la géométrie, 1847. の題辭とされた。

＊ ＊ Pensées, 119. ブランシュヴィクはこの思想をヘーゲルの次の方式に關係附けてゐる、「木は推論式の如く生長する」。我々は、それは構想力の論理に従ふ、と云ふであらう。

ところでタルドは單に慣習のみでなく社會そのものの本質は模倣であると考へた。社會とは何かといふ問に對して、「社會とは模倣である」 *La société, c'est l'imitation.* と彼は答へる＊。彼に依れば、宇宙のうちには普遍的反覆が見出される。即ち物理現象における波動或ひは一般に周期的運動、生物學的現象における遺傳或は習慣——習慣は内面的遺傳であり、遺傳は外面化された習慣である——、そして社會現象における模倣がそれである。それらは最も顯著な普遍的反覆の三大形式である。社會についての科學が可能であるのもそのうちに反覆の現象が存在するからであつて、科學といふのは反覆の側から眺められた現象の秩序である。社會は模倣的反覆によつて成立する。模倣は擴がつてゆくが、しかし模倣が行はれるためには模倣される或る物がなければならぬ。模倣に對するのは發明 *invention* である。今日我々の間でいはば自明のものとして通用してゐるものもその起原に溯ればすべて發明であつたのである。そして模倣を反覆 *répétition* と解したタルドは、發明を適應 *adaptation* と解してゐる。タルドの模倣論において特に注目すべ

きことは、そのモノドロジー的基礎であらう。例へば彼は次の如く論ずる。[※]我々は云ふ、ひとが爲すやうに爲す、と。この場合「ひと」といふのは世間のことであつて、ここでは集團的な非人格的な且つ同時に普通は無意識的なモデルが理解されてゐる。しかしながら、ひとが語るやうに、ひとが考へるやうに、ひとが爲すやうに、語り、考へ、爲すに先立つて、我々は先づ彼または彼女が語り、考へ、爲すやうに、語り、考へ、爲すことから始めなければならぬ。この彼またはこの彼女は我々の近親の某々である。「ひと」の根柢をよく探れば、我々はつねにただ一定数の彼等と彼女等とを見出すのであつて、そこではかかる人間の數が増すことによつて混合されてゐるに過ぎない。この區別は極めて單純なことであるに拘らず、或る制度もしくは社會的製作物において個人の發意に對し創造的役割を認めず、言語、宗教、等々は集團的製作物であるなどと云ふことが何等か説明になるかのやうに信じてゐる人々によつて忘れられてゐることである。かやうな説明は實際は幻想的である、なぜならそれは、集團的力、從つて無數の人間の一定の關係のもとにおける相似を前提することによつて、一層大きな問題、即ち如何にしてかくの如き一般的な同化が生じ得たかといふ問題を避けてゐるから。この問題は分析を二人の人間の頭腦の間の關係にまで進めることによつて初めて答へられることができる。相似と同化は模倣とその傳播に

よつて形成され、一旦形成された後傳統によつて、言ひ換へると祖先の模倣によつて永續的にされる場合、それは個人に對してしばしば專制的に働く力ともなるのである。一民族の精神或ひは天才などと稱せられるものも單に便利な符牒に過ぎない、それはもろもろの個人的獨創性の匿名の綜合にほかならない。この個人的獨創性のみが眞のもの、あらゆる瞬間において效果的に活動しつゝあるものであり、かかる無數の獨創性は各社會のうちにおいて隣接社會との間に行はれるモデルの絶えざる借入及び交換のおかげで不斷の醗酵状態にあるのである。集團的な非人格的な天才といふものは無限に多くの個人的天才の函數であつて、その係數ではない。各個人はすべて或る天才であり、或る獨創性である。タルドに依れば發明は適應であるが、それは觀念の調和を意味し、このものが人間のあらゆる調和の母である。人間のおひだのすべての聯合の根柢に、もと、一人の同一の人間の觀念のおひだにおける聯合がある。即ち個人的天才が一切の社會的調和の眞の源泉である。かくしてすべてはその起原において個人的である、とタルドは考へる。基本的な社會的反覆は最初の模倣者の個人的事實であり、これが巨大な感染の出發點である。そして基本的な社會的適應は模倣さるべく定められた個人的發明、言ひ換へると先づ一人の人間の精神における二つの模倣の幸福な交叉である、このもと全く内面的な調和の傾向は擴がることによつ

て自己を外に現はすのみでなく、かかる模倣的流布によつて他の發明と結び付き、かくて最後に調和の連續的な複雑化と調和化とによつて人間精神の集團的製作物、文法、神學、法典、勞働の組織、道德等が形成される。すべては極微から來り、そして恐らくすべては極微に還る。眼に見える宇宙を構成するすべてのものは眼に見えぬもの、一見無であるやうなものから始まるのであつて、そこからあらゆる實在が盡きることなく出て來る、と考へられた。

* G. Tarde, Les lois de l'imitation, p. 95.

** Voir G. Tarde, Les lois sociales.

我々がかやうなタルドの見解を單純に個人主義として非難しないであらう。無數の個人はモナドロジ的世界を形作つてゐる。各人はタルドに従へば萬人の間においてそれと見分け得る彼自身の分明な特徴によつて印し附けられ、固有 sui generis のもの、獨創的なもの、ライプニツのモナドの如きものである。そしてライプニツにおいて無數のモナドは互に寫し合ふことによつて世界を作るやうに、社會はタルドにおいて無數の個人が互に模倣することによつて作られる。社會的存在としての人間は何よりも模倣的存在である。またライプニツのモナドロジの基礎に豫定調和説があるやうに、タルドにおいても模倣はもとより發明も、觀念の間の調和

を作ることによつて人間のあひだの調和を作るものと見られた。彼は反覆と適應との中間に反對 opposition の現象を考へたが、このものは彼においてむしろ第二次的なものであり、發明的な、従つて調和的な天才を刺戟すべく敵對的な力の緊張を喚び起すためのものに過ぎぬ。しかしながらタルドの模倣論はライブニツの主知主義を破らねばならず、また破つてゐるやうに見える。模倣は單に知的な過程であり得ない。ひとは知つて後に模倣するよりも模倣によつて知るのである。タルドは模倣は感應作用 suggestion であると云つてゐる。また彼は模倣は一種の夢遊病 somnambulisme であると云ひ、社會的存在即ち模倣的存在としての人間は眞の夢遊病者の如きものであるとも書いてゐる。社會的狀態は催眠狀態と同じく夢の一形式にほかならないとも見られてゐる。暗示された觀念しか有しないでこれを自發的なものと信じてゐること、かくの如きが夢遊病者に特有な幻覺であるが、それは社會的人間においても認められるものである。しかるにかかる幻覺が生じ得るためには共感 sympathie の存在することが必要であらう。タルドは初め模倣の基礎に、従つて社會の根柢に共感でなく威光 prestige を置いたが、やがて彼はこの意見を訂正して記してゐる*、「共感こそ社會性の第一の源泉であり、あらゆる種類の模倣の、羨望的なまた打算的な模倣すらの、敵の模倣すらの顯はな或ひは隠れた魂である。ただ共感そのものが

相互的である前に一方的であることから始まるといふことは確かである」。いづれにしても共感なしには模倣はあり得ない。リボーの云ふ如く、共感と模倣とは同一の現象の二つの面である、共感は現象の特に受動的な側を、模倣はその能動的な側を現はすに過ぎぬ^{***}。模倣はその知的な面を、共感はその感情的な面を現はすとも云ひ得るであらう。模倣と共感とは構想力の両面に相應してゐる。タルドの模倣論とライプニツのモナドロジーとを比較するとき想ひ起されるのは微小表象 *petites perceptions* の思想である。微小表象はライプニツの調和説の重要な基礎となつてをり、彼はまたそれによつて美の問題を考へた。そしてバウムガルテンのいはゆる構想力の論理もそこに出發點を有するとすれば、模倣の根柢に構想力の論理を考へることも不可能ではないであらう。我々は知つて後に模倣するのでなく、模倣することによつて知るのである。我々が見るものを模倣するのでなく、想像するものを模倣するのである。或は一層正確に云へば、我々が想像するものに從つて見るものを模倣するのである。模倣にとつて根本的なものは *perception* ではなくて *image* である。例へば人間は神の *image* であるといふ場合、それは *imitation* を意味する如く、*imitation* と *imagination* とは密接に關係してゐる^{***}。

* Les lois de l'imitation, p. 85 note.

* * Th. Ribot, La psychologie des sentiments, p. 238.

* * * A. Petitjean, Imagination et réalisation, p. 124 et suiv.

ところで一方、我々が模倣によつて知るのは我々と他と共通のものである。他と共通のもののほか我々は他において模倣し得ない。模倣の關係が存在するためには二人の人間のあひだに共通のものがなければならぬ。彼等がその根柢において或る共通のもの、或る一般的なものに規定されてゐることによつて模倣は可能になる。しかしながら他方、模倣において我々は、同一化に至るまで他のものに従ふと見える瞬間にもなほ、他と異なる我々を認めてゐるのである、なぜなら我々はただ他の人間もしくは他の物のほか模倣しないのであるから。同質性への運動において異質性が肯定されてゐる。タルドのモノドロジ¹的社會學は模倣のこの後の方面を明かにするけれども、前の方面を明かにし得ないと思はれる。各々の獨創的な發明的な人間が互に他を模倣し合ふとしても、如何にしてそこから一つの定まつた形が生じ得るかは説明されないであらう。各々の人間から模倣線 *rayon imitatif* が放射され、社會生活はこの模倣線の錯綜した交叉であるとタルドは述べてゐるが、かやうな交叉から如何にして一つの統一的な形が纏つてくることができるのであらうか。タルドはそれらの模倣線の間の干涉は無數であると云ふのみである。^{*}しかるに

社會は統一的な形を有するものである。制度は社會の有するかかる形を意味してゐる。かかる形なしには社會は考へられない。制度の根柢に民族精神の統一を考へようとする者があるのもそのためである。フュステル・ドゥ・クランジュは古代法について、タルドの見解とは反對に、それらを發明したのは一人の人間でない、ソロン、リュクウルゴス、ミノス、マヌは彼等の國の法律を成文化したけれども、彼等がそれを作つたのではない、もし立法者のもとに彼の天才の力によつて法典を創造し、これを他の人間に課する一人の人間を理解するならば、かかる立法者は古代人の間には決して存在しなかつた、と云つてゐる。^{***}模倣の條件は共感即ちパトスを共にすることである。かかる共感が可能であるためには個人の根柢に或るパト斯的にして一般的なものが存在しなければならぬ。民族といふが如きものはかかるものである。しかし單にパト斯的なもの、ディオニュソスのものを基礎にしては個人の獨立性は考へられない。無數の獨立な個人と民族といふが如き一般的なものととの結合は知的にして同時に感情的な構想力の論理に基いて考へられねばならぬであらう。先に記した如く、「自然は多樣化しそして模倣する」とパスカルは云つた。そして彼はまた「一切は一である、一切は多である」*Tout est un, tout est divers.*と書いてゐる。^{***}パスカルも考へた如く自然も模倣の論理に従つてゐるとすれば、かやうな論理は一即多、多

即一といふ論理でなければならぬであらう。この論理の發展において民族も世界も考へられねばならない。

* Les lois sociales, p. 81.

** La cité antique, p. 220.

*** Pensées, 116.

四

すべての制度的なものは慣習的なものである。しかしそれだけでは制度の規定としては不十分であることを免れない。初めに述べた如く、制度は第三にノモス的な即ち法的な、規範的な性質を具へてをり、これが寧ろ制度の本質的な規定であると云はれるであらう。否、慣習そのものがすでに制度の一つであり、ジッテ Sitte ——それから sittlich（道德的）といふ語は出てくる——の意味において或る規範の、命令の性格を擔つてゐる。イエーリングは Gewohnheit（それは個人的な習慣の意味にも社會的な慣習の意味にも用ゐられる）の概念と Sitte（習俗）の概念とを區別して、前者は純粹に外的なものをいひ、規範の契機を含まぬに反し、後者は規範的

なもの、義務的なものであると云つてゐる。^{*}けれどもこの區別は概念上のことであるに過ぎない。もしも *Gewohnheit* そのものにすでに法的なところ、規範的なところが存しないならば、かの *Gewohnheitsrecht* (慣習法) といふものも考へられないであらう。プフタ (*Puchta*) は、*Gewohnheit* は個人としての個人の行動の仕方に、*Sitte* は民族の一員としての個人のそれに關するとして兩者を區別した。この區別は寧ろ我々が上に述べた習慣 *habit* と慣習 *custom* との概念上の區別に當つてゐる。しかもその際我々も注意しておいたことであるが、アーノルトはこれに對し、プフタの區別は部分的に正しいに過ぎず、個人はつねに民族の一員であつて、彼等のすべての行爲において民族の性向並びに行動の仕方に從屬し、彼等の最も瑣末な習慣ですらそれから離して考へられ得ない、と論じてゐる。慣習法 *Gewohnheitsrecht* は *Recht der Sitte* のことであるとせられるのである。^{* *}習慣乃至慣習も習俗の、即ち規範の意味を含んでゐる。アーノルトの云ふ如く、習俗は類概念であり、慣習法はその種であると見ることもできるであらう。我々に依れば、それらはすべてノモス的なものであり、制度的なものである。純粹に外的なものは習慣を有しない、生命あるもの、即ち内と外といふが如き構造聯關を自己のうちに含むものにして初めて習慣を作り得る。尤も概念上においては、イエーリング等に従つて、習慣は純粹に外

的なもの、習俗は或る内的なものとして區別することも不可能ではない。しかるにこの場合、習俗が内的なものであるといふことは規範の、命令の性格を擔ふといふことであり、そのことは、やがて論ずる如く、超越の意味を有するといふことであり、習慣はこれに反して内在的な概念であるといふことに注意しなければならぬ。即ち外的なものと云はれる習慣が却つて内在的なものであり、内的なものと見られる習俗は超越の意味において寧ろ外的なものであると考へられねばならない。かかる超越においてその規範的な性質が形作られるのである。

* Rudolf v. Jhering, *Der Zweck im Recht*, Zweiter Band, S. 17 ff.

** Wilhelm Arnold, *Kultur und Rechtsleben*, 1865, S. 359 ff.

すべての制度的なものはノモス的なものである。しかるに法律を意味する νόμος といふ語はまた慣習 (Brauch, Herkommen, Sitte) の意味を有した。ノモスはテミス θεμῖς に、更にディケー dikē に關係附けて考へられるのがつねである。^{*} テミスはもと神話の人物であつたが、慣習を、また裁判乃至法律を意味した。テミスは社會（元來民族的な）が、しかも單なる組織としての社會でなく、力としての或ひはいはば精神としての社會が要求する儀禮もしくは慣習に關はつてゐる。テミスは、これを禮拜する者の眼には、全社會の秩序が亂されないやうに、出來上つた慣例や慣

習に合致して行動するために爲すべきこと若しくは爲すにふさしいことを吹き込むといふ意味において正義を現はすものと見られた。ディケーももと神話的存在であつたが、これも初め慣習を、また裁判或は判決を意味した。しかしディケーとテミスとを比較するならば、テミスも裁判の意味を有しはしたけれども、かやうな法律的生活の發展によつて力を得たのは寧ろディケーである。ディケーは何よりも財産の衡平な、嚴正な分配に關はつてゐた。それは道德性 *moralité* よりも適法性 *légalité* を現はしてゐる。禮拜においてテミスが重要な位置を占めたのは個人が社會的強制と直接的な感情的な接觸を有した間であり、ディケーはこれに反し古い氏族の崩壊と昔の禮拜の衰弱とに應じてその實在性とその役割とを認められたのであつて、極めて僅かしか祭祀的痕跡を止めてゐない。氏族の社會の崩壊の結果、テミスは一層一般的な且つ道德的な性格を取り、一方昔の形で存続した神話的人物は善い忠告の女神を現はし、もはや甚だ不完全にしか正義の新しい觀念に相應することなく、このものは寧ろディケーの觀念において發展させられたのである。ところでノモスは初め人間のあひだにおける財産の分配の、後には世界のうちにおける物の配分の觀念であつたが、それは一方 *bris* 即ち暴力に依る財産の占有に對立すると共に他方 *phronesis* 即ち自己自身に依つて存在するもの、人間に依つて欲求されたのではないものに對立した。

しかしやがて、テスモイ θεσμοί（社會的慣習、特に農業における慣習を意味した）とノモイとが結び附くに従つて、社會的組織も自然的なものと見られ、他方自然も法則によつて秩序附けられてゐるものと考へられるに至つた。プシスとノモスとの對立は既にヘラクレイトスにおいても現はれてゐる有名な問題であつて、その對立のうちにかの自然法の概念の發展の一つの契機を捉へることができ[＊]る。しかしながら兩者は單に分離的對立的に見らるべきものでなく、寧ろテスモイとノモイとの結合から考へられるやうに、自然も或る習慣的なものであり、習慣も或る自然的なものである。プシスもノモス的であり、ノモスもプシス的である、と云ふことができる。かくの如く自然と歴史とが一つであるところから構想力の問題が考へられるのである。

＊ Voir Pierre Guérin, L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs, 1934. また特に法律に關しては、例へば Maine, Ancient law, ch. I. を見よ。

＊ ＊ Vgl. Johann Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts, 1932, S. 6.

法律學者の間には慣習の法性享受について種々の學説が存在してゐる。我々は今かやうな法律學上の問題に立入らうとは思はない。[＊]我々にとつて特に慣習法が、特に法律が問題であるのではないからである。我々は慣習の成立と法性享受とは或る意味において同時であると考へる。言ひ

換へると、元來慣習の法性享受の問題があるのでなく、法の慣習的形式の問題があるに止まつてゐる。慣習はもとと法的なものである。或ひは少くとも、我々がここに分析しつつある意味における制度は、慣習的であるといふことを一つの契機として含むのであるが、他方同時に法的であるといふことを一つの本質的な性格として有するのである。この場合、法といふのは、いはゆる法律のことでなく、却つてあらゆる制度的なものに具はる規範の、命令の意味を指していふのである。従つて我々は法律における慣習法の位置について歴史法學派の意見に必ずしも同意するものではない。また慣習が直ちに慣習法であるとは考へられないであらう。慣習と法律との間には習俗 *Sitte* と道徳 *Sittlichkeit* との間に於けるが如き區別と關係とが考へられねばならぬであらう。しかし他方如何なる法律も制度の意味を有してゐる。そして法律のみでなく、あらゆる制度的なものはノモスの意味を有してゐる。藝術の如きですら制度と見られることができる。例へば藝術における古典とは何であるか。古典とは我々の趣味にとつて基準となり、我々の制作にとつて模範となるものである、言ひ換へると、それはノモス的なものである。かかるものとして古典は明かに價值高き作品でなければならぬ。しかもその有する價值が傳統的に、従つて慣習的に定まつてゐるといふことが古典の一つの特徴である。古典が古典といはれる價值は我々が一々

批評した上で初めて定めたものではない。却つて我々は古典に據つて我々の趣味を教育し、その基準を定めるのである。我々はもとより、専門的な文學史家ですら、古典として傳はるすべての作品を一つ一つ自分で吟味した後それらを古典として認めたわけではない。古典は信用を基としてゐる。古典とは或る傳統的なもの、神話的なものである。それはヴァレリーの語を用ゐれば一つのフィクションである。單に價值があるといふのみでなく、何等か神話的なところがなければ、古典として通用しない。もちろんそれは單なるミュトスでなく、どこまでも批判に堪へ得るやうな價值を有するものでなければならず、その意味においてロゴスのなものである。しかしそのロゴスは同時にミュトスの性質を有し、また慣習を基礎としてゐる。かくて要するに古典とはノモス的なものである。ノモスとは單にロゴスのなものでなく、ロゴスにして同時にミュトス的なものである。^{***} 附け加へて云ふと、普通に神話と考へられるものは我々の規定に依ればむしろ制度的なものであり、本來の意味における神話は生成と創造との根源としての神話でなければならぬと云ふこともできるであらう。傳統的な神話は何等か道德的に、法律的に、等、後から合理化されることによつて、即ち何等かの程度においてロゴスの性質を加へることによつて、制度的なもの、ノモス的なものに轉化されてゐる。ヴァレリーは擬制 fiction に依つて秩序が可能になると

見た。實にその通りである。しかし秩序の基礎となる擬制は單なる擬制でなく、ノモス的なものでなければならぬであらう。古典は文學の世界に或る秩序を建てる、しかも各人が自己の判斷によつて價值を量つた後に初めて古典が定まるものであるとしたならば、文學の世界は絶えず無秩序に止まらねばならぬであらう。古典とは擬制であり、慣習であり、ノモスである。ノモスはあらゆる歴史的なものが有する一つの根本的な存在の仕方を示してゐる。そしてノモスは單なるロゴスに基くのではなく、ロゴス的にしてパトス的な構想力に基くのである。歴史の根柢に構想力が認められる。もとより我々は歴史的なものがすべてつねに制度的なものであると考へるのではない。藝術の場合はもちろん、道德などの場合においても、ベルグソンの云ふ如く、習慣的な或は義務的な道德のほかに創造的な道德がある。しかしながら我々はそこに單に道德の「二つの源泉」を考へることに満足せず、それらは構想力においても一つのものであると考へるのである。道德も歴史的なものであり、あらゆる歴史的なものの根柢には構想力の論理が働いてゐる。このことを我々はいま制度について、特にそのノモスの性質に關して明かにしなければならぬ。

* 穂積陳重著『慣習と法律』、昭和四年刊、第五章、参照。

*** 拙稿「古典に於ける歴史と批評」（『文學』昭和十二年四月號）〔全集第十一卷收録〕参照。

五

すべての制度的なものに具はる規範乃至命令の性質は如何なるものであり、また如何にして生ずるのであるか。先づ制度に與へられた一二の定義を調べてみよう。例へば、パークとパージェスは書いてゐる*、「制度は、サムナー (Sumner) に依れば、概念 concept と構造 structure とから成つてゐる。概念は制度の目的、關心、もしくは機能を規定する。構造は制度の觀念を形體化し、觀念がそれを通じて活動させられる手段を供給する。個人的なものであれ集團的なものであれ、目的がそれによつて構造のうちに形體化される過程は連續的なものである。しかしかうにして形作られた構造は物理的なものでない、少くとも全部はさうでない。サムナーがその語を使つてゐる意味における構造は、彼の云ふ如く、獨自の範疇に屬してゐる。『それはそのうちにおいて慣習が連續性、齊合性及び持久性を作り出す範疇である、かくして《構造》といふ語は、本來、機能がそれと永續的に結合されてゐる關係及び成定された位置の結構に適用され得るであらう。』共同社會の各員は慣習や輿論がそれによつて作られる過程に分與するのと同じやうに、彼はまた構造即ち『慣習の菓子パン』 cake of custom の創造に分與する、このものを我々は、

それが一定の社會的機能を形體化してゐる場合、制度と呼ぶのである」。少し違つた立場からクーリイは云つてゐる、^{***}「制度とは單に公の心の一定の成定した様相であつて、その究極の性質において輿論と異なるものではない、たとひしばしば、その永續性とそれがそのうちに包まれてゐる眼に見える慣習や象徴のために、何か別の獨立な存在を有するかのやうに見えるにしても。かくて政治的國家と教會、その尊敬すべき部分社會、その大きな且つ古い勢力、その文學、建造物や事務所は、デモクラティックな人にとつてさへ、それらがもちろん實際にさうである通り、人間の發明の單なる產物とは殆ど見えないのである。偉大な諸制度は、人間の思想が幾年も幾年も特定のものに向けられる場合、人間の思想が自然に身に負ひ、かくて漸次に一定の形式——持續的な感情、信仰、慣習及び象徴——に結晶するところの組織の結果である。人間の注意を捉へる何か深いそして恆久的な關心が存在する場合、かやうなことが生ずる。言語、統治組織、教會、財産並びに家族の法律と慣習、産業や教育の組織は制度である、なぜならそれらは人間の本性の永久的な要求の生産物であるから」。

* R.E. Park and E.W. Burgess, Introduction to the science of sociology, 1921, pp. 796—97.

** C.H. Cooley, Social organization, 1909, pp. 313—14.

かくて制度の第一の要素はサムナーのいふ「概念」である。制度がかかるものを含むことは一般に認められるところであつて、イエーリングが法律における「目的」Zweckといふものもそれに該当するであらう。それはおしなべてイデーと稱し得るものである。制度が規範の性格を有するのはかかるイデーに基くと考へられる。イデーはこの場合規範的な、従つて價值的なものであるところからイデアール（理想）とも呼ばれてゐる。しかるに先づ注意すべきことは、かやうに規範といひ、價値といひ、理想といつても、それは新カント學派において考へられるやうな當爲 Sollen ではないといふことである。當爲は實在から峻別される。しかるに制度は實在的なものである。制度の「概念」はサムナーの語を借れば「構造」のうちに形體化されたものである。價値は當爲であるよりも、デュルケーム派の學者の云ふ如く「物」であり、實在でなければならぬであらう。物とは「我々の個人的な自發性に抵抗するもの」である、とシミアン（Fr. Simiand）は定義してゐる。言ひ換へると、物とは我々の個人的な自發性に對して限界と定位とを押し附けるもののことである。そしてブーグレは、價値も同じく我々に對して拘束的な、命令的な性質を有する點から考へて、價値は物もしくは實在と同じに見られねばならぬ、と主張してゐる^{*}。物質的であらうと觀念的であらうと、我々の瞬間的な印象から獨立なもの、我々の自發性

に抵抗するもの、我々自身の好惡に優越するものは、實在と考へられるのであり、價值も同様の性質によつて實在と云ひ得るとせられるのである。即ち普通には、價值が命令的な性質を有するところから價值と實在とは區別されねばならぬと考へられるのとは逆に、ブーグレにあつては、價值はまさに命令的な性質を有する故に實在もしくは物と同じに見られねばならぬ——なぜなら物とは我々の自發性に抵抗して自己の要求を我々に課するものに他ならないから——と考へられるのである。ブーグレに依れば、價值が客觀的であるのは命令的である故であり、しかるに命令的であるのは集合的である故である。價值は集合意識 *conscience collective* から出て來るものである故に、社會の產物である故に、拘束的な威光を、固有の權威を纏うてゐる。價值の有するかかる性格は物の性質からも個人の能力からも説明されない。價值は集團生活からの流出者である故に個人生活にとつて法則である。そして社會はかやうに本質的に理想の創造者であるとデュルケームは考へた。彼は宗教的生活の原始形態に關する研究の結論として、宗教における儀禮 *culite* の重要性を指摘し、また殆どすべての偉大な社會的制度は宗教から生れたと述べ、更に理想もしくは觀念的なもの *ideal* は社會生活の自然的な產物であると論じてゐる。社會が自己について意識をもち、必要な強度において、それが自己自身について有する感情をあたためる爲めに

は、社會は自己を集中しなければならぬ。この集中は道德的生活の昂揚を決定し、このものは理想的觀念の全體によつて翻譯され、そこにはかくして目覺めた新しい生活が表現される。「社會は同時に理想を創造することなしには自己を創造し得ず、自己を再生せしめ得もしない」、とデュルケームは書いてゐる。^{**} 觀念的社會は現實的社會の外部にあるのでなく、その部分をなしてゐる。社會は單にそれを組成する個人の塊によつて、彼等が占據する土地によつて、彼等が使用する物によつて、彼等が遂行する運動によつて構成されてゐるのでなく、却つて何よりも社會が自分で作るイデーによつて構成されてゐるのである。理想は何等か個人に生具する力に基くのでなく、むしろ個人は集團生活の學校において理想を形成することを學んだのである。彼が理想を抱くことができるやうになつたのは社會によつて作り出された理想を自分に同化することにおいてである。もし彼が理想形成の能力を獲得しなかつたならば、彼は社會的存在でないであらう、言ひ換へると人間でないであらう、とデュルケームは云つてゐる。

* Voir C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922.

** Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 603.

右のデュルケーム一派の説は新カント學派の抽象的な價值論、當爲の思想に對して確かに注

目すべき洞察を含んでゐる。しかしそれをそのまま受取るにしてはなほ種々の困難が存在するであらう。ブーグレは先づ價值の實在性をその拘束性から説明する。即ち彼は、物とは我々の個人的な自發性に抵抗するものであるといふシミアンの定義を援用して、その點において價值は物と同じであると考えへる。しかるにこの見解は外界の實在性を意志に對する抵抗として説明するディルタイの思想に類似し、すでに述べた如く、實在を主觀的なものにしてしまふ危険がある。物はもとより價值と雖も單に主觀的なものではないであらう。物がそのものとして認められることを我々に要求し、我々をそのやうに拘束するのは、物の「對象」としての性質に基いてゐる。「對象とは要求するものである」*Der Gegenstand ist das Fordernde*. とリップスも云つてゐる*。對象の要求は判斷作用によつて承認されるのであり、對象性は論理性にほかならぬ。かやうな論理性乃至觀念性はすでに物における價值の契機を形作り、従つてブーグレとは逆に、物の有する拘束性はいはばその物的性質でなく、却つて價值に屬すると見る説も成り立ち得る。もちろんリップスのいはゆる「對象の要求」*Gegenstandsforderung* と價值の規範的な或ひは命令的な性質とは直ちに同視し得ないであらう。價值は單に客觀的なものではない、物の客觀性に對して價值の主觀性が擧げられるのがつねである。しかしまた價值は單に主觀的なものでなく、客觀的なもの

でなければならぬ。さもないとそれが拘束性を有することも不可能であらう。しかも価値は物において實現されることによつて客觀的になるといふのみでなく、それ自身何等か客觀性を有するものでなければならぬ。価値の客觀性は純粹なロゴス——それを「純粹意志」といひ「純粹感情」といふにしてもロゴスのなものを意味することにおいて變りはない——を基礎とせねばならぬのであらうか。ブーグレは次に、価値が客觀的であるのは命令的である故であり、命令的であるのは集合的である故である、と論じてゐる。この見解は確かに或る眞理を含んでゐる。しかしながら、価値の命令的な性質はかくの如く価値が集合意識から流出したものであるといふことに懸るとしても、集合意識はその場合ロゴス的である限りに於いて価値の命令的な性質の根據となるのであるかどうかといふことが問題でなければならぬであらう。すでに物の拘束性でさへ物における論理性乃至觀念性に基くとすれば、制度が命令的な性質を有するためには、いまた特に制度について考へる場合、制度は或るイデー的なものを含まねばならぬやうに思はれる。このものは制度の客觀的な意味を形作り、かかる意味を含むことによつて制度はいはゆる「客觀的精神」Objektiver Geist に屬すると見做される。従つて制度が成立するためには何よりも先づディルタイのいふ「對象的把握」Gegenständliches Auffassen がその根柢になればならぬと考

へられるであらう。對象的把握といはれる作用に特徴的なことは、この作用においてはただ對象及び對象の關係のみが捉へられ、心理的機能の如何なる體驗もそのうちには現在のでないといふことである。そのとき我々は「全く對象のうちに生き」、對象的世界は自己自身において完全な自足性を有する結構として我々に對する。かやうなものとして對象的把握は我々における「理論的轉向」Theoretische Wendung とも呼ばれる。フライエルはそれを「客觀的轉向」Objektive Wendung と稱し、客觀的精神の成立過程における第一の客觀化と見てゐる。「それは客觀的精神の本來の誕生である。それは心理的な人間生成の作用における最も内面的な出來事である」、と彼は書いてゐる。^{***}ところで客觀的精神が完成するためには、かやうな客觀的轉向において見出された客觀的な或ひはロゴス的な意味が更に物質的な形體のうちにおいて客觀化されること——フライエルに依れば第三の客觀化——が必要である。サムナーの云ふ如く概念は構造のうちに形體化されねばならぬ。そして制度といはれる客觀的精神においては、パークとバージェスの説明するやうに、概念がそれによつて構造のうちに形體化される過程は連續的なものである、構造といふのは「慣習の菓子パン」である。しかるにその場合避けねばならぬ誤解は、概念と構造とを抽象的に分離し、慣習的であるのは構造のみであつて、概念はさうでないかのやうに考へるといふことである。實に

概念もまたそこでは慣習的であるのである。人間精神における客觀的把握の能力でさへもが習慣に影響されるといふことは、メーヌ・ドウ・ビランの勝れた研究 (Maine de Biran, Influence de l'habitude sur la faculté de penser.) 以來、特にフランスの哲學において明かにされたことである。人間の精神的活動そのものが慣習的になるのでなければ、制度といふものは出来ないであらう。ロゴスのものうちに或る自然的なもの、パトスのものが流れ込むといふことがなければ、制度は生じないであらう。純粹なロゴスは制度の基礎であり得ない。しかも制度は單に概念的な存在であるのではなく、眼に見える物質のうちに形體化されたものである限りそれはまた感覺的な存在である。従つてそのとき記憶は感覺と結合し、かくてベルグソンの云つた、「我々が物を見る場合我々が我々に與へるのは、現實の框の中へ挿入された一種の幻覺である」といふ言葉は、特別に深い意味を有することになるのである。この種の幻覺なしには制度の通用性も拘束性も生じないとさへ云ひ得るであらう。ヴァレリイが社會は呪縛の建物であると云ふのも、この意味であると考へることができる。もとより制度がただ單にかやうなものであるといふのではない、それは一面どこまでもイデー的な契機を含むものでなければならぬ。しかしそこに制度と稱せられる客觀的精神の基礎を純粹にロゴスのものに求めようとする見解の一つの制限が認められ、それを却つて構想力に求めねば

ならぬ理由の一つの端緒が見出されるのである。

* Th. Lips, Leitfaden der Psychologie, Zweite Auflage 1906, S. 14 ff.

** Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, 1923, S. 20.

なほ進んで云へば、制度の精神は一種の神學的精神である。それは單なる傳統の精神でなく、更に權威の精神である。制度の精神は科學的精神乃至批判的精神とは反對のものであり、かくして制度の最も内的な本質はいはゆる「理論的轉向」に存するのでなく、制度の拘束性はイデオロ的な價值に基づくのでないと云はれるであらう。「思想家を困惑せしめ得る事物の一つに、非論理的なものが人間にとつては必要であるといふ認識がある。人間の本性が純粹に論理的なものに變化され得ると信ずることができるのは餘りに素僕な人間だけである」、とニーチェは記してゐる。制度的な行爲は、パレトの語を用ゐれば、「論理的行動」action logique でなく「非論理的行動」action non-logique に屬すると云はれるであらう。パレトが論理的といふのは「論理的・實驗的」logico-experimental といふ意味であつて、何等かの形而上學的原理、何等かの信仰の敎説の拘束のもとに行はれる行動は論理的とは云はれない。論理的・實驗的な立場を離れて見れば、殆どすべての人間的行動は論理的であると云ふこともできる。なぜならひとは自分の行動

が合理的な推理の歸結であり且つ自分の活動が自分の目差す目的に合致すると思ひ做してゐるのがつねであるから。けれどもこれは現象の主觀的な面であつて、その客觀的な面とは區別することが肝要である。パレトが論理的行動といふのは主觀的にも客觀的にも論理的な行動のことであり、従つて客觀的な目的と主觀的な目的とが同一であるものをいふのである。それ以外はすべて非論理的行動と稱せられる。慣習や習俗によつて指令された行動は今云つた意味における主觀的な目的なしに爲される行動である故に非論理的である。しかしかくの如き行動は寧ろ稀である、なぜなら人間は自分の行動を説明し理由附けようとする不可抗的な衝動を感じ、かくしてそれは彼にとつて遂には一定の理由を有するかのように見えるものであるから。しかるに實際は、その行動の主要な根據は感情であつて、論理的な説明はただ第二次的な根據であるに過ぎない。パレトに依れば人間の社會的行動において非論理的行動は論理的行動よりも遙かに大きな位置を占めてゐる。非論理的行動は二つの部分に、一、恆常な、そして確かに一層重要な、人間の或る本能と感情とに相應する要素、二、その意圖が第一の要素の説明に向けられ、甚だ不定な性質を有する他の要素、に分解される。後者は理性或は論理（實は寧ろ擬似論理）に對する欲求を満足させるが、かかる説明の欲求は極めて種々なる影響に委ねられてをり、これに反して第一の基礎的な

要素は不變である。第二のものは第一のものから派生されたものであつて、パレトは「派生體」*derivation* と名附けてゐる。第一のものは變化する現象のうちにおいて恆常なものとして残るものであつて、「殘基」*residu* と稱せられる。^{*}殘基は本能及び感情そのものをいふのでなく、寧ろそれらに基底附けられたものであつて、社會的な行動、表象及び理論の非合理的な核實と考へられるものである。派生體は論理的・實驗的な理論に對立し、殘基を説明的に假裝し或ひは書き換へ或ひは神話化したものである。^{*}かくて *derivation* と *residu* とは「イデオロギー」とその「現實的な」基礎との關係に立つてゐる。ところでパレトに従へば、慣習や習俗による行動は非論理的行動に屬し、他方すべて權威的なものは派生體にほかならず、その内實は本能もしくは感情に相應する殘基である。制度はとりわけ傳統の、習俗の、慣習の權威に基き、その拘束性はパトスの性質のものであると考へられるであらう。かやうにパトスのなものを重視するパレトの思想にも固より一面の眞理が含まれてゐる。しかしながら我々は制度に關し單なる合理主義に同意し得ないと同様、單なる非合理主義にも賛成し得ない。慣習や習俗による非論理的行動も、客觀的に論理的な目的を充足してをり、従つてその論理的・實驗的な價值においては論理的行動と同一であるといふことが可能である。この點においてパレトの論理的行動の規定は形式的に過

ざる。また個人的には本能や感情或ひはそれらに相應するものから出てゐる行動も、歴史的・社會的な見地から見れば、ヘーゲルが「理性の狡智」と云つた如く、イデー的な目的の實現を結果してゐるといふこともあり得るであらう。この點においてパレトの論理的行動の規定は抽象的・個人的である。人間は自己の非論理的行動をも論理的に擬装しようとする不可抗的な衝動を有する如く、無意識的にも乃至自己の直接の動機に反しても論理的に行動する性質を具へてゐる。非論理的行動をさへ論理化せざるを得ないほど合理性に對して強い欲求を感じる人間が、もし制度は全く非合理的なものであるとすれば、これに權威を認めるといふことはあり得ないであらう。もとより單に客觀的なものは我々を現實的に拘束し得ない。主觀に對して拘束力を有するものは何等か主觀的なものでなければならない。けれども單に主觀的なものももちろん我々を眞に拘束し得ない。言ひ換へると、我々を現實的に拘束するものは單にロゴス的なものでも單にパトス的なものでもなく、ロゴス的にして同時にパトス的なものである。尤も、パレトに依れば、我々の具體的な行動は綜合的である、即ちそれは論理的行動と非論理的行動といふ要素の種々なる比例における混合から生ずるものである。^{***}しかるにかやうな綜合が獨立な要素の機械的結合であり得ない限り、それらはもとパトス的にして同時にロゴス的なものにおいて一つであるのでなければ

ならぬ。この場合たとへば辯證法を持ち出すにしても、辯證法とは、先づ抽象的に獨立な要素があつて、しかる後それらを統一することであるべきでない以上、その元にはロゴス的にして同時にパトスのな具體物が豫想されるのでなければならぬ。そこに構想力の論理の根源性が考へられるであらう。パレトの非合理主義の最も重大な缺點は、人間の行動を環境における行動として捉へてゐないといふことである。もしそれを環境との關係において見るならば、人間の行動は、非論理的行動といはれるものも、後に至つて詳論する如く、環境に對する適應としてつねに合理的なものを含まねばならず、しかしまた人間の行動は抽象的に論理的でもあり得ず、そこに構想力の論理がなければならぬといふことが根本的に明かになるであらう。

* Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Édition française par Pierre Boven, 2 vols, 1917, 1919.

** クラーゲスがニーチェの根本テーマと見た „Selbsttäuschung“ はパレトの *dérivation* の思想と多くの點において類似してゐる。Vgl. Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 1926.

*** Pareto, *Op. cit.* I, p. 66.

六

かやうにして制度について考へられる「概念」は、單にロゴスのものでも單にパトスのものでもなく、ロゴス的にして同時にパトスのものである。それは單に主觀的なものでも單に客觀的なものでもなく、主觀的にして同時に客觀的なものである。かやうなものとしてそれは表現的價値、或ひは寧ろ表現的意味と云はれるのである。單に客觀的なものも、單に主觀的なものも、表現的ではない。表現的なものは主觀的・客觀的なものでなければならぬ。制度はかくの如き表現的なものに屬してゐる。それが命令的であるといふことも、それが表現的であるといふことに依るのである。單にロゴス的なものも單にパトス的なものも眞に命令的ではない、パトスの・ロゴス的なものにして初めて現實的に命令的であることができる。制度が表現的なものとして成立するためには、ジンメルといふ「イデーへの轉向」Wendung zur Idee の如きものがなければならぬと考へられるであらう*。しかしもしイデーへの轉向が單にかの客觀的轉向の意味に解せられるならば、それは表現の基礎として未だ十分でない。表現的なものは單なるイデーへの轉向によつてでなく、却つて形が出来ること或は「形に成ること」Formwerdung によつて生れ

る。しかるに既に述べた如く、形は時間と空間とが一つであるところに生れる。或ひはイデーが習慣的になるところにフォームは生れる。従つて形は單にロゴスのなものでなく、ロゴスの・パトス的なものである。制度が規範的な性質を有するものも、それがこのやうに形である故である。

タルドは模倣論の中で、模倣の二つの種類として慣習 *coutume* と流行 *mode* とを區別した。

慣習的模倣においては、モデルは自國のもの且つ古いものであるのがつねである。流行的模倣においては反對に、モデルは他國のもの且つ新しいものであるのが普通である。前の場合、「すべて古いものはすべて善い」と考へられるから、時間的であるとすれば、後の場合、他國のものが尊敬され、空間における隔りが前の場合の時間における隔りと同様に作用するから、空間的である。しかし別の側から見れば、慣習が壓倒的な時には、ひとは自己の時代よりも自己の國に夢中になる故に、空間的であり、これに反して流行の支配する時には、「すべて新しいものはすべて善い」と思はれる故に、時間的である。^{***}即ち慣習も流行も時間的であると共に空間的であり、かかるものとして形を有するものである。ところでイエーリングは社會的命令の四つの種類として流行、習俗、道德、法律を擧げてゐるが、彼に依れば、流行は規範の性質なき習慣とは異り、拘束力を有する點においてむしろ習俗と一致してゐる。^{***}しかし彼が習俗を流行と道德との中間に位

させてゐることから知られる如く、習俗乃至慣習の拘束力と流行のそれとの間に差異があるとすれば、後者が一層流動的なものとして形のなほ十分に熟し定まらぬものであるといふことに依るであらう。かやうに形は生成と存在との統一、流動と持續との統一である。それはまたイデーと存在との統一、價值と實在との統一を意味してゐる。イデーがフォルムとなるためには、イデーは物のうちに實現されねばならぬ。表現的なものにおいては意味と實在と、當爲と存在とは一つである。形はサムナーのいふ概念であるのではなく、また構造であるのでもなく、却つて概念と構造とが一つであるところに形が生ずる。概念は構造のうちに形體化されることによつて物質となるのではない。表現において價值は單なる實在に化するのではない。元來、概念と構造とが一つであるところに形が生ずるとすれば、構造はサムナーの云ふ如く獨自の範疇であつて、單に物理的なものであるのではない。かくして制度はヴァレリーの語を借ればフィクションであり、或る「他の世界」を形作つてゐる。制度がノモス的であるのは、それが實在であることに依るよりもそれがフィクションであることに依るのである。制度の拘束性は、たとひ逆説的に響くにしても、構想力に屬すると云ひ得るであらう。「社會は蠻性から秩序にまで高まる。かくて、野蠻が事實の時代であるやうに、秩序の時代は擬制の國であることが必要である、——なぜなら秩序

を單に物體による物體の強制の上にも建てることのできる能力は存在しないから。そこには擬制的な力がなければならぬ」、「それ故に秩序は現在しない物の現在の作用を要求する、そして理想による本能の均衡から結果する」、とヴァレリイは書いてゐる。パトスのものは寧ろ事實的なものである。事實は事實を必然的に強制するにしても、命令的に拘束することはできない。制度は擬制的な力であり、かかるものとして却つてノモスのなもの、即ち法的にして秩序を建てるものであると考へられる。かやうなフィクションは本能もしくはパレトのいはゆる殘基からは説明され得ず、却つて知性的なものであるが、しかし單にロゴスのものでなくて同時にパトスのなものであり、フィクションの根柢には構想力がなければならぬ。非合理主義は制度の擬制的な性質を看過し、これを絶對化するものである。擬制の論理、そして形の論理は構想力の論理である。

* Vgl. Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 1918.

* * G. Tard, *Les lois de l'imitation*, p. 265 et suiv.

* * * Jhering, *Op. cit.*, II, S. 180 ff.

ところで制度は或る「他の世界」として成立し、生に對して超越的である。しかしクーリイなどの強調してゐるやうに、それはどこまでも人間の形成したものであり、かくしてこの超越は生

の自己超越でなければならぬ。ジンメルはイデーへの轉向において生の超越を考へてゐる。けれども注意を要することは、この場合イデーへの轉向は單なる客觀的轉向の如きものであり得ず、却つて形に成るといふことでなければならぬといふことである。即ち超越的であるのはロゴスのみでなく、パトスもまた超越的なものであり、或ひは寧ろパト斯的・ロゴ斯的なものが、主觀的・客觀的なものがいれば全體として超越的であるのでなければならぬ。一般に表現が、特殊的には制度が命令的な性質を有するといふことは根本においてかくの如き超越に基いてゐる。しかるにその意味における超越は外への超越と内への超越とが一つであるところに考へられる。外への超越が同時に内への超越であるのでなければ、生の自己超越といふことも十分な意味において語られ得ないであらう。内への超越において我々はまさに主體となるのであり、それと共に客體はまさにその客觀性即ち超越性において我々に對するのである。外への超越があるためには同時に内への超越がなければならぬ。外へ超越することと内へ超越することとは一つである。イデーへの轉向の思想によつて内在論を破つたやうに見えるジンメルも、内への超越の意味を、正確に云へば、外への超越即内への超越、内への超越即外への超越の意味を明かにすることなく、生の哲學に固有な内在論の立場をなほ完全に脱却してゐないと云はれるであらう。かくてまた超越は單に

イデーに關することなく、形に、構想力に關することではなればならぬ。

すべて制度的なものは慣習的なもの、傳統的なもの、過去からのものである。しかしながら制度は過去から命令するのではなく、寧ろ未來から命令するのである。命令は、本來、未來からのものであつて、過去からの命令は存しないとも云ひ得るであらう。ジャッドに依れば、制度とは「期待」 expectation を有するものである*。期待は團體生活の產物であると同時に個人の内部における最も有力な事實である。ひとたび社會的な期待が創造されると、それは個人の行爲に對する案内者となる。期待を履行しないことは肉體的苦痛と同様に切なる苦痛を與へる。この意味において期待は團體のすべての成員の側における尊敬を要求することのできる實在の新しい形式である。そして期待は習慣の意識的な對の物である、とジャッドは考へる。習俗は個人のうちに社會的な期待としてと共に彼個人の行爲の習慣として記録されてゐる。また法律は個人の習慣が集團の諸成員の期待に從つて發達させらるべきことの顯はな要求である。しかし習慣も單に個人的なものでなくて期待と同じく社會的なものであるとすれば、習慣が過去から命令するに對して期待は未來から命令すると見られ得るであらう。かくて制度は習慣と期待として、過去に屬すると共に未來に屬してゐる。それは元來過去と未來とが現在と同時に存在的であると考へられる「現

「在」においてあるのである。かかる「現在」においてあるものとして制度は超越的であり且つ命令的であるのである。期待は行爲に對する案内者となり、行爲の豫見を可能にする。「豫見と傳統との名のもとに、空想的なパースペクティヴ perspectives imaginaires であるところの未來と過去とは、現在を支配し且つ拘束する」、とヴァレリイも云つてゐる。現在を支配し且つ拘束する未來と過去とは現在と同時に存在的に「現在」においてあるのでなければならぬ。傳統と云はれる制度もかかる「現在」においてあるのである。もとよりそれは永遠なものでなく、却つて歴史的なものである。しかもティ・エス・エリオットは正當にも云つてゐる、「永遠なものの感覺であると同様に時間的なものの感覺であるところの、永遠なものの感覺であると共に時間的なものの感覺であるところの歴史的感覺が作家を傳統的ならしめるものである。そしてそれは同時に作家をして時間における彼の位置、彼の同時代性を最も鋭く意識せしめるものである^{***}」。眞の超越は超越であると共に内在である。制度は超越的であるが、單に超越的であるのではなく、同時に内在的である。かかるものにして眞に命令的な拘束力を有する。ドイツ語の *Sitte* も、ラテン語の *consuetudo* も、ギリシア語の *ἔθος* 或ひは *ἦθος* も、語原的にはみな「自分のものにする」*Zu-eigenmachen* といふ意味を含んでゐる。習慣的になることによつて内在的になるのでな

れば、制度は制度として妥當しないであらう。ノモスとは元來超越的にして同時に内在的なものをいふのでなければならぬ。ジャッドのいふ期待はその超越の面を、習慣はその内在の面を現はしてゐると考へることもできる。

* Judd, *The psychology of social institutions*, p. 59 ff.

* * T. S. Eliot, *The sacred wood* p. 49.

しかし右の考察はなほ形式的に止まつてゐる。制度の本質を具體的に理解するためには、それを人間の行動と環境との關係——その際おのづから社會と個人との關係が問題になつてくる——から理解することが必要である。それによつて我々はブーグレやデュルケームの社會學的價值論、フライエルの客觀的精神論、パレトの派生體の理論等に對する更に根本的な批判の立場を見出すことができ、そしてそこにおいて制度と構想力との間の深い聯關が明かにされ、右の考察の上にも新たな光が投ぜられるであらう。

七

制度はすべて構造を有する。そこで制度は普通に組織と言ひ換へられてゐる。構造を有する點

において制度は習俗と區別されるのがつねである。いま制度のかやうな性質を簡単に制度の構造性と稱するならば、それは如何なるものであり、如何にして生ずるであらうか。

先づ制度の構造性は或る合理性に基いてゐる。一つの機械の有する構造はその合理性を現はすやうに、一つの制度の有する構造もその合理性を現はしてゐる。構造は制度のメカニズムにほかならない。そこでまたサムナーに従つて制度は概念と構造とから成ると云ふにしても、その概念は固定したものを意味するのではなく、パークとパージェスとの説明した如く社會的機能 social function を意味するものでなければならぬ。構造が或る一定の社會的機能を形體化してゐる場合制度と呼ばれるのである。制度の含むイデーは固定的なものでなくて機能的なもの、單に靜的なものでなくて動的なものでなければならぬ。ジンメルのいはゆるイデーへの轉向の思想はイデーのかかる動的な、機能的な性質を強調してゐない憾みがある。しかるに第二に、構造のかくの如き合理性は、制度が根本において人間の行動の環境に對する適應であるところから必然的に要求されるものである。あらゆる人間の行動は環境における行動であり、制度も環境との關係を離れては考へられない。制度は決して單に固定的なものでなく、人間の行動の環境に對する作業的適應 working adaptation である。かかるものとして制度は合理的な性質を有しなければならぬ。

なぜなら非合理的なものは環境に對する關係において存續し得ないから。しかし他方制度は人間の行動でなく、却つて人間の行動に對する一つの環境の意味を有してゐる。制度は人間の作るものでありながら環境として人間に對立する。このことは制度がまさに構造を有するといふことに、そしてこの構造が物質性を有するといふことに關係してゐる。制度は心のうちにあるものでなく、物質的な環境を形成することによつて作られる。制度の構造性は一つの意味においてその物質性である。制度において概念と構造とが區別されるといふのもこれに依るのである。しかるに第三に、すべて生命あるものにおいて精神と身體とを抽象的に分離し得ないやうに、制度においても概念と構造とを抽象的に分離することができぬ。構造は單なる物質でなく、寧ろ身體の意味を有してゐる。制度は精神的・身體的なもの或は主觀的・客觀的なものであり、かかるものとして獨立なものである。制度はそれ自身の生命を有する、それは自律的なものであるとさへ云ふことができる。かくて制度の構造性は單に環境に對する適應を現はすのみでなく、また自己自身に對する適應を現はしてゐる。自己自身に對する適應は自己が自己を模倣することによつて與へられ、從つて反覆を意味する。かやうな反覆は制度の自然性——自然は反覆する——もしくは身體性を意味することになるであらう。しかも制度は單に身體的な存在であるのではなく、その概念

もまた反覆的であるのである。イデーは動的なものでなければならぬと云つたが、それは同時に反覆的な、固定的なものでなければならぬ。かくして構造はまさに形を意味することになるのである。形とは單に靜的なものでなく、靜的にして同時に動的なもの、動的にして同時に靜的なものが眞の形である。生命あるものが形あるものであるといふのはこの意味である。

右の三つの規定は更に精密に展開され、その間の聯關の明瞭にされることが必要である。サムナーは習俗と制度との差異を後者が構造を有する點に、そして後者が合理的な性格を有する點に認めた。「習俗には生來感情と信仰との要素が具つてゐる。法律及び制度は合理的な、實際的な性格を有し、一層機械的で、功利的である。大きな差異は、制度及び法律が實定的な性格を有するに反して、習俗は定式化されず限定されてゐないといふことである。民俗のうちには含蓄された哲學がある、それが顯現的にされる場合、それは技術的哲學となる。客觀的に見れば、習俗は現存の生活條件のもとにおいて現實的に安寧に資する慣習である。法律及び制度のもとにおける行動は意識的で有意義である。民俗のもとにおいてはそれはつねに無意識的で無意的であり、従つてそれは自然的必然性の性格を有してゐる^{*}」。この個所でサムナーは「習俗」moresといふ語と「民俗」folkways といふ語を同じ意味に使つてゐるが、他の個所ではまた二つの概念

を區別してゐる。^米民俗は集團のうちにおける人間の關心がそれによつて満足させられる最も廣汎な、最も基本的な作用である。集團のうちにおける人間は生活條件のもとにある、彼等は生活條件の一定の狀態のもとにおいて類似的な欲求を有してゐる、條件に對する欲求の關係は、飢餓、愛、虚榮及び恐怖の項目のもとにおける關心である、關心を満足させようとする多數人の同時の努力は、一樣性、反覆及び廣範圍の同時生起によつて民俗といふ大量現象を作り出す。民俗は、それが目的によく適合してゐるか否かに應じて、快もしくは苦に伴はれる。苦痛は行動と安寧との間の或る關係についての反省と考察とを強ひる。この點において通俗の或る世間哲學は説明と推論とを暗示する。この哲學を擔ふことによつて民俗はモ―レス（習俗）になるのである。かくて民俗は習俗に發展し、次にそれは規則、定められた行動並びに使用さるべき機關について一層限定された、明確なものになされる。そこに構造が作り出され、習俗は制度となるのである。かやうにして種々なる制度は民俗に始まり、慣習となり、「或る安寧の哲學」some philosophy of welfare が附け加はることによつて習俗に發展し、更に構造が具はることによつて制度として完成するに至つたのである。尤も、かくの如く民俗及び習俗から高昇した制度 *crescive institutions* のほかに、制定された制度 *enacted institutions* といふものがある。このものは

合理的な發明と意圖との產物である。しかしながら強力な制度であつて純粹に制定されたものは殆ど存しない。銀行は高度の文明において初めて出來たもののやうに見えるけれども、實際は極めて古い時代にまで溯つて跡づけられ得る慣行を基礎とし、その合理化と組織化によつて作られた制度である。「すべての制度は、たとひそのうちにおける合理的要素が或る場合には甚だ大きいためにその習俗のうちにおける起原が歴史的調査によつてのほか確かめられないにしても、習俗から出てきたものである。」財産、婚姻及び宗教は現在もなほ殆ど全く習俗のうちには止まつてゐる。かくて制度はサムナーの云ふ如く習俗から出てくるのみでなく、制度のうちにはつねに習俗の要素が含まれてゐる、即ちすべての制度は慣習的なものである。純粹に制定された制度といふものは殆どなく、かやうなものがあるにしても、それは慣習的になることによつて初めて固有な意味における制度となるのである。何物もないところから、或る目的のために、制度を發明し創造することは困難であるのみでなく、そのやうな場合においても習俗がその考案を奪ひ取り、それから發明者の企畫したものと違つた或る物を作り出すのがつねである。習俗から制度への發展は合理性における發展である。しかしながら制度のロゴス的な性質は慣習のパトス的な性質を離れて考へることができぬ。この點は、制度の構造型を論ずるに當つても決して忘れては

ならないことである。最も合理的な制度のうちにも何等かの習俗の要素、従つて習俗に生來具はるといはれる「感情と信仰との要素」(サムナー)が含まれるとすれば、このパトスの要素とかのロゴスの要素とは如何に結び附くのであらうか。制度に本質的な構造化性そのものが元來パトス的にしてロゴス的な構想力から考へられ得るものである。制度の構造化性に關して右に擧げた三つの規定も構想力の論理のうちにそれらを結び附ける統一的な根據を求めねばならぬ。しかもその際特に重要なのは、人間の行動を環境における行動として捉へるといふことである。制度の合理性も人間の行動の環境に對する關係から必然的に要求されてくるのであるが、この合理性は單なる合理性でなくて構想力に關はるものである。行動と環境との關係において構想力の論理といはれるものは如何に見出されるであらうか。

* W.G. Sumner, *Folkways*, 1906, p. 56.

* * Op. cit., pp. 33—34, 54.

八

ここに再び習慣の概念に立戻つて我々の考察を新たに出立しよう。習慣は呼吸や消化の如き生

理的機能に比することができる。もとより後者は無意的であるに反して、前者は獲得されたものである。しかし習慣は多くの點において、就中有機體と環境との協働を必要とする點において生理的機能と類似してゐる。呼吸は肺臓に關することであると同樣に空氣に關することである、消化は胃の腑に關することであると同樣に食物に關することである。普通に行爲がその人からそれの直接に出てきた人間に歸せられるといふことも勿論理由のないことではない。けれどもそれが専ら彼にのみ屬すると考へることは、呼吸や消化を全く人體の内部における現象と考へることと同様、間違つてゐる。習慣は生理的機能と同じく環境を使用し合體する仕方である。習慣は一つの技術である。技術は主觀と客觀との、人間と環境との統一を意味してゐる。すべての習慣が技術的であるやうに、すべての技術には習慣的なところがある。技術における熟練とは習慣的になることであり、熟練されてゐない技術は眞に技術的であるとは云ひ得ないであらう。かくしてデューイの云ふ如く「習慣は環境的力と人間的能力との作業的適應」working adaptationである*。習慣は環境の、従つてまた社會の支持を必要とする。社會はつねに我々の行爲に分與してをり、その意味においてすでにあらゆる行爲は本質的に社會的である。習慣は持續的な適應として一つの均衡を意味してゐる。

* John Dewey, *Human nature and conduct*, Twelfth printing 1935, p.16.

習慣は均衡であることによつて、習慣から形が生ずる。しかしこの場合、習慣が均衡であるといふ意味は更に精密に規定されることが必要である。それが第一に、個人と環境との間の均衡を意味することは言ふまでもない。しかるに第二に、この均衡は物理的力の均衡と同じやうに考へることができぬ。それは能動と受動との力が等しいといふが如きことを意味するのではない。しかもそれは環境に對する人間の受動によつて達せられるものでなく、却つてすべての習慣は能動的な性質を具へてゐる。環境の作用は決定的でも結論的でもなく、寧ろ個體の作用が獲得された均衡の眞の原理である。すべての習慣はその起原を習慣を作る個體から出たイニシアティヴに負うてゐる。環境の作用はこの環境に自發的に自己を適應させる存在の反作用を喚び覺ます種類のものである。習慣は能動性を高め受動性を低めるといふのは、ラヴェッソンに由來する有名な定式である。それは一方において、習熟的になつた適應は適應された存在の知識を脱するといふことを意味すると共に、他方においては、かやうにして獲得された均衡は爾後自發的に實現されるといふことを意味してゐる。前の意味においては習慣は本能に類似する。けれどもそれは習慣には思想が缺けてゐるといふことであり得ない。習慣が環境に對する適應を意味する限り、習慣は

技術的な、従つて合理的な要素を缺き得ないのである。しかるにかの後の意味は第三の重要な點に繋がつてゐる。即ち第三に、習慣は單に環境に對する適應であるのみでなく、またそれはスゴンの述べてゐる如く「存在の自己自身に對する適應」である*。環境との調和がいはいは偶然的に實現されるものであるに反して、習慣はつねに、そして何よりも、存在の自己自身に對する適應である。これによつて内面的な均衡の持續的な實現は可能になる。この均衡は精神と身體との全體的な均衡として實現される。環境に對する適應において人間は環境を模倣するとすれば、自己自身に對する適應において彼は自己自身を模倣するのである。習慣は環境に對する適應であると同時に自己自身に對する適應である。人間は環境に適應しつつ同時に自己自身に適應し、その際彼の行動の能動性乃至自律性が維持される。習慣的になることによつて形が生ずるといふこともかくの如き關係において可能である。

* J. Segond, *Traité de psychologie*, 1930, p. 27 et suiv.

しかるに右の關係は、圖式的に見れば、廣く生物一般において認められるものである。メルシエに依れば、生物の生活とその進化とは三つの相反する要素、即ち、一、自律的活動、二、自己自身の發展の法則に従ふべく強制されたこの活動の制約（遺傳）、三、外的環境、の關係のうち

に展開される*。その第一の要素は我々が右の習慣の分析において第二の點として述べたことに、また第二の要素は同じく第三の點として述べたことに、更に第三の要素は同じく第一の點として述べたことに對應してゐる。すべて生命あるものは環境のうちにある。それは環境によつて規定されると共に、逆に環境を規定する。しかしながら生物と環境との關係を單なる相互作用の關係と見るだけでは不十分である。すべて生命あるものは個體であり、その個體性は構造、集中、自律といふことにおいて表現されてゐる。個體は單に環境に適應するのみでなく、同時に自己自身に適應することによつて、言ひ換へると自己自身を模倣することによつて個體であり得る。かやうな自己模倣が遺傳と稱せられるものである。タルドも社會現象における模倣を生物學的現象における遺傳に比較してゐる。習慣は遺傳の如きものであり、記憶は習慣の如きものである。それらは「自己自身に依る自己自身の模倣」(タルド)である。かくして我々は生命の全領域のうちに同一の傾向が支配するのを認めることができる。タルドの模倣論においては他の個體の、從つて環境の模倣が主として說かれてゐるけれども、自己自身の模倣を考へるのでなければ彼のモンドロジ的個體主義は維持され得ないであらう。ところでかやうに生命は環境の作用に對して反作用しつつ同時に自己自身に對して反作用することによつて形を作る。生命とは胎生學者ブラ

シェ (Brachet) の云つた如く「形の創造者」 créatrice de la forme である。同じ關係からして努力 l'effort が生命の根本現象に屬するといふことがまた説明される。ラヴェッソンも、努力は單に意識の第一の條件であるのみでなく、意識の完全なタイプであり、縮圖であると述べてゐる。努力は能動と受動といふ二つの要素を含む。受動とはその直接の原因をそれが屬する存在とは異なる或る物において有する存在の仕方である。能動とはその直接の原因をそれが屬する存在そのものにおいて、即ち自己自身において有する存在の仕方である。受動と能動とはそれ故に相反してゐるが、かやうに相反するものの結合が生存のすべての可能なる形式を包括してゐる。そしてラヴェッソンに依れば、努力とはいはば能動と受動とがそこで平衡するところの均衡の場である、それはこれら相反するものの共通の限界、これら兩極端がそこで相接觸する中項である。努力は確かにかくの如き均衡を意味してゐる、均衡の意味を有しない努力を考へること——例へばフィヒテ流の自我哲學——は人間を環境における存在として把握しないといふ誤謬に陥つてゐるのである。しかし努力が單なる均衡でなくてまさに努力であるのは、この均衡が能動的なものであるといふこと、言ひ換へると生命の自律的な活動を通じて獲得されるものであるといふことを意味してゐる。そこでまた生命の有するフォルムは一方において均衡を現はすと共に、他方にお

いて無限の緊張を現はしてゐる。しかも個體の努力は單に環境への適應に對する努力であるのみでなく、自己自身への適應、従つてまた精神と身體との均衡に對する努力であるから、フォルムは一方において精神と身體との均衡を現はすと同時に、他方においてこの身體に對する精神の優越乃至支配を現はしてゐる。フォルムがイデーもしくは思想と見られるのも後の意味に依るのである、しかしその際もとより同時に前の意味を考へることを忘れてはならない。

* Gustave Mercier, *Le transformisme et les lois de la biologie*, 1936.

** Félix Ravaisson, *De l'habitude*, p. 23.

なほ右の論述の中から特別に取り上げらるべき點は、習慣は技術であるといふことである。デューイは習慣は *art* であると云ひ、ラヴェッソンは努力は *fact* であると云つてゐるが、いづれも技術の意味に解することができる。習慣は環境的力と人間的能力との作業的適應として技術的である。技術はその一般的本質において主觀的なものと客觀的なものとの統一である。ラヴェッソンに依れば、タクトは受動の極から能動の極まで擴がり、その發展において中間のすべての段階を包む、その場合タクトは、これらすべての段階において、相互作用の法則を證してゐる。習慣は技術的なものとして自己のうちに合理的要素を含むのでなければならぬ。デューイ

は、習慣を思想なしに行動を繰り返す單なる力と見ることに反對し、思想を缺いた習慣と無効な思想とは同じ事實の兩面であると述べてゐる。習慣が一種の技術として思想を含む如く、思想も習慣的に、従つて技術的になるのでなければ効力的であることができぬ。しかるに技術は習慣的に、それ故に自然的になるのでなければ技術として完成しないとも考へられるところからすでに察知し得るやうに、技術は確かに合理性を基礎としなければならぬにしても、この合理性は單純な合理性であることができない。やがて詳しく論ずる如く、技術は構想力に屬してゐる。技術はその本質において發明であり、「發明の論理」といはれるものは構想力の論理である。發明は明かに科學を前提し、これに反することは不可能であるけれども、それはつねに一般的法則からの合理的推論以上のものである。發明とは形を見出すことである。形の論理、従つて構想力の論理を除いて發明は考へられない。技術は主觀的なものと客觀的なものとの統一として、純粹に客觀的でロゴス的であると見做される科學——この點についても後に論評を要する——とは異なるものである。技術において客觀的なものは主觀化され、主觀的なものは客觀化される。しかしこの過程は決して單に相互作用の關係と見らるべきでなく、技術はつねに主體に屬すると考へられるやうに、その相互作用を通じて主觀的なものの支配に終るのである。自己以外に目的を有しない技

術がなほ手段と見られるのもかやうな關係に基いてゐる。従つてまた技術が手段であるといふ意味は外面的に理解さるべきことでない。その關係は恰も一方において環境と主體との均衡であるところの習慣が他方においてはすべて能動的であるといふ關係に類似してゐる。習慣は環境に對する適應であると同時に自己自身に對する適應である。それ故に習慣における技術は外的技術であると共に内的技術でなければならぬ。後者は何よりも精神と身體との均衡に關はつてゐる。構想力によつて人間の身體と精神とは聯關するといふカスネルのあの祕密に充ちた言葉も、ここに合理的な説明の鍵を見出すことができるであらう。^{*}即ち人間の身體と精神とは内的技術によつて聯關させられてゐるのであり、この技術は構想力を基礎としてゐるのである。但しカスネルにおいては技術は神話的に魔術の如く見られてゐる。

* Rudolf Kassner, *Melancholia*, 1915, S. 147.

生命のすべての活動は技術的であると云ふことができる。我々の身體でさへ、進化論者の考へるやうに、環境に對する適應として、それ故に技術的に生成したものである。生命あるものは環境に對して自己を技術的に、發明的に適應させることによつて生活し且つ進化する。自然も技術のである。すべて技術的に生成したものは組織もしくは構造を具へてゐる。生命と構造とは分離

され得ない。有機體の組織と最も密接に結び附いてゐるのは本能と呼ばれるものである。しかるに本能は同一の種においてさへ形の異なるに應じて異つてゐる。蜂は、男性であるか、女性であるか、中性であるかに従つて、それぞれ別の本能を有してゐる。他の昆蟲においても、幼蟲、蛹、蛾と、轉態の諸様相を通じてそれぞれ異なる本能が繼起的に現はれるのが認められる。本能はかやうに有機的構造と不可分であり、直接的な活動の自然的な道具である。しかも本能の活動は、一方においては環境に對する種の適應、他方においては種のタイプに對する個體の適應といふ二重の適應を實現する。この點から見れば、本能でさへ、スゴンの云ふ如く一つのパンセ（思想）であり、或はラシュリエ（Lachelier）の云ふ如く「自然のイデ」であると考へることもできるであらう。しかしながら本能においては思想も技術も全く自然のうちに沈んでをり、自然そのものである。我々はこれまで習慣の合理性と技術性とを強調することに努めてきたが、習慣も本能と同じく、そこでは合理性も技術性も自然のうちに沈み、一種の自然、いはゆる第二の自然となるのは云ふまでもないことであつた。尤も、技術はすべて習慣的になるといふ内的必然的な傾向を含み、その點に技術は單なる合理性のみからは説明されないとあるが存在する。しかし固有な意味における技術は本能から區別されねばならぬ、それは本能から出てくるものではない。

本能が有機的な器官 Organ と不可分に結び附いてゐるに反して、固有な意味における技術は機械的な道具 Werkzeug を作るものである。ベルグソンに依れば、本能は全く「内面的」である、そこには生命の自己自身に對する直接的な共感がある、これに反して技術的な知性、道具を作り且つ使ふ知性は全く機械的で外面的である。しかしながらかかる外面性は決して單なる外面性でなく、却つて超越に基くことに注意しなければならぬ。ベルグソン哲學の内在論はかくの如き超越の意味を理解することができない。技術は超越の根柢において初めて考へられ得るものである。しかも技術は單なる知性に基くのでなく寧ろ構想力に關はつてゐる。制度は本質的に技術的に作られるものである。ジャッドも論じてゐる如く、制度は本能の產物でなく、制度の基礎には彼の造語を用ゐれば「道具意識」 tool consciousness がなければならぬ。

九

制度はもとより個人的な習慣から考へられ得るものでない。けれども右の記述は制度の構造化について先に述べた規定に照應して、制度の本質の理解に役立ち得るであらう。制度は或る意味においてすべて習俗もしくは慣習から出てくる。それはしかし慣習からただ自然的に生長するも

のではない。制度が慣習とは異り構造を有するものとして生ずるためには意識的な技術が加はらなければならぬ。制度は慣習と技術との統一であると云ふこともできる。そのとき技術は合理性を、慣習は「感情と信仰との要素」を意味するであらう。制度は具體的にはこれら二つの要素の綜合を求めるものとして單純に合理的な過程によつて作られ得るものでない。自然の支配及びこの支配のために使用される道具の發明は假に純粹に合理的な過程であり得るとしても、制度の創造にはこれとは性質を異にする技術が必要である。この技術はロゴス的であると同時にパトス的な構想力を基礎としなければならぬ。また假に何等かの制度が純粹に合理的な思惟によつて作られたとしても、實際に運用してゆく上ではそれを社會の慣習に適合させてゆかねばならず、かくして制度運用の技術においては構想力が必要であるのみでなく、かやうな運用において慣習的になることによつて初めてその制度は固有な意味における制度となるのであるとすれば、制度の根柢にはつねに構想力が考へられねばならぬ。自然の技術と社會の技術、科學的技術と政治的技術との間にはおのづから相違があるであらう。

制度は個人的な習慣からではなくて社會的な慣習から考へられる。もちろん個人的な習慣も社會的に規定されてゐるのがつねである。すべての個人は社會のうちに産れ落ち、現存する慣習に

よつて定められた條件のもとにおいて彼等の習慣を形成する。習慣は多數の個人が同一の狀況に對して類似の仕方で反應するところから生ずると云はれる。制度は慣習的に行はれてゐることを合理化し組織化するものであり、かやうな合理化と組織化とは環境に對して一層よく適應するために要求されてくるのである。慣習或ひは習俗、そして制度は環境から影響される。すでにモンテスキューはそれらが特に自然的環境の影響のもとにあるといふことを論じてゐる。尤も、我々は風土史觀もしくは地理的決定論には同意し難い。自然が人間に働き掛け得るのも人間が自然に働き掛ける故である。自然に對する技術の發達は人間が自然から直接的に影響されることを減じてゆく。この際なほ、習慣は能動性を高め受動性を低めるといふ、あのラヴェッソンの方式を再び想起すべきである、この方式は慣習についても妥當する。環境は單に自然的環境のみでなく、社會的並びに文化的環境といふものがある。制度はそれらの環境に對する技術的な適應の仕方として作られる。ところで慣習は多數の個人が同一の狀況に對して類似の仕方で反應するところから生ずると云はれたが、他の方面から考へるならば、環境に對してかやうに活動するそれらの個人の間には相互作用が行はれ、そして彼等の環境に對する活動が強力且つ有效であるためには彼等が一定の仕方で結合し共同することが求められる。かくの如き相互作用の中から慣習が生じ、

この慣習によつて個人は結合される。慣習はかくして單に社會の環境に對する關係についてのものでなく、同時にまた社會の自己自身に對する關係についてのものである。その合理化と組織化として制度は社會が自己自身に與へる構造であり、かやうな構造を具へることによつて社會は眞に社會となるのである。環境に對する人間の働き掛けが本能的直接的であることから技術的間接的になるといふ方向へ進むに従つて、かく働き掛ける主體であるところの人間そのものを組織することが——例へば分業の發達によつて——愈々要求されてくる。そこに制度の發達が認められる。制度はつねに人間を、即ち決して單に客體的なものと見ることできぬ主體的なものを對象としてゐる。それ故に制度の技術は自然を對象とする技術とは異り、一層多く構想力に屬しなければならぬであらう。科學的技術の如きものが固有な意味における技術であるとすれば、制度の技術はかやうな技術に止まらず、タクトといふ意味を含まねばならぬ。タクトも一種の技術ではあるが、それはいはば客體的技術に對する主體的技術を意味してゐる。ラヴェッソンは意識の完全なタイプを現はす努力はタクトであると云つたが、制度の技術は單なる技術でなくてタクトでなければならぬ。それが廣義において政治的であると云はれるのもそのためである。政治は他の意味と共に就中タクトといふ意味を含んでゐる。政治の科學性乃至技術性を考へるに當つても、

この點を忘れてはならないであらう。主體的技術であるタクトには純粹に合理的な思惟のみでなくて構想力が特に要求される。もとより制度の創造に合理的な思惟が必要でないと云ふのではない。制度は社會の自己自身に對する適應を意味すると同時に、他方環境に對する適應として存在するのであり、かかるものとして客體的技術を含むことが必要である。ただ恰も習慣が、すでに記した如く、そのまさに習慣であるところから、環境についての意識的な知識なしに、専ら自己自身に依る自己自身の模倣として現はれる如く、制度も慣習から生れもしくは慣習的になることによつて、環境に對する適應といふ意味を離れて専ら社會の自己自身に對する適應として成立するかのように見えるまでであつて、そこにはすでに客體的技術が含まれてゐるのでなければならぬ。サムナーの言葉を借れば、慣習のうちには、それが顯現的にされる場合、技術的哲學 *technical philosophy* となるやうなものが含蓄されてゐる。主體は單に客體に對立するものでなく、客體に適應しつつこれを自己のものとなし、自己の表現となすことによつて眞の主體となるのであつて、この點、先にイデー乃至精神と身體との關係について述べた關係と同じである。従つて主體的技術といはれるタクトも客體的技術を自己のものとなしてこれを自己のうちに含まなければならぬ。しかしタクトは技術的哲學のみでなく、再びサムナーの言葉を用ゐれば、安寧

の哲學 philosophy of welfare の如きものを含むことが必要である。ジャツドの云ふやうに制度は「道具意識」を基礎としなければならぬが、單にこれに止まり得るものでない。他方安寧の哲學も、サムナーにおいてまさにその通り考へられてゐるやうに、技術的或ひは寧ろタクト的なものでなければならず、その意味において技術的哲學でなければならぬ。タクトは本來、主體的なものと客體的なものとの統一を求めるものとして構想力に屬するのである。

かやうにして制度は技術的に作られると云つても、それが道具或ひは機械の如きものとは異なるものでなければならぬ理由は明かにされ得る。自然を支配するための道具がリアルなものであるとすれば、制度はフィクショナルなものである。しかもフィクショナルなものがリアルであるといふのが歴史の世界である。制度は社會が自己自身に與へる構造であり、かかる構造なしには社會は存立し得ない。制度は主體が自己自身に與へる秩序として單なる道具以上の意味を有してゐる。社會はフィクシヨンの建物である。そしてすでに述べたやうに、環境に對する適應の仕方が本能的直接的であることから技術的間接的になるといふ方向へ進むに従つて、かく働き掛ける主體であるところの人間を制度的に結合し組織する仕方も發展し、フィクシヨンの支配もそれに應じて發展するのである。自然的環境は社會の身體であるとも考へ得るやうに、科學も科學的技術

も、あらゆるものが歴史の世界においては制度の意味を有し得る。フィクションはイリュージョンのことではない。歴史の世界においてはリアルなものがフィクションであり、フィクションなものがリアルである。ところで社會も我々にとつて環境と見られる如く、制度も我々にとつて環境と見られることができる。我々は制度によつて我々のために新しい環境を創造するのである。物でなくてフィクションが一層重要であるやうな世界のうちに我々は棲んでゐる。我々の行動によつて作られたものが今は我々の行動を指導するやうになり、我々に對して新しい且つ力強い影響を與へるやうになる。我々の生活そのものがリアルであることから多かれ少かれフィクションなものになる。生活が本能によつて支配される状態から進化するといふのはこのことを意味してゐる。ジャッドも論じてゐる如く、社會的制度はとりわけ個人の感情に大きな影響を及ぼし、文明人は動物や未開人のそれとは著しく異なる感情の裝置を備へてゐる。我々は歴史的存在として單に自然から生れるのでなく、フィクションによつて形成されるものである。しかるに制度は慣習的なものであり、かかるものとして一つの制度はどこまでも自己自身に適應してゆく傾向、或ひはどこまでも自己自身を模倣してゆく傾向を具へてゐる。習慣の本性は肯定的、主張的、自己永續的である。自己肯定的であることはまたパトスの本性でもある。制度は自己自身に

依つて自己自身を模倣するといふ傾向のために固定的となる。かく固定的になつた制度は發展してゆく社會に對して適應し得なくなつてくる。しかし制度は帽子のやうにひとが勝手に被つたり脱いだりすることのできるものでない故に、そのときひとはその制度を何等かの方法によつて變化した社會に適應させようと努力する。かやうな場合に見出されるのはメーンが法的擬制 *legal fiction* と稱してゐるやうな過程である。^{*} 即ちその場合、法律の文字は元のままに止まつてゐて、その適用が變へられ、かくしてその法律の實質的には變化を受けてゐるといふ事實が隠される。法律はそのときフィクショナルな意味のものとなるのである。制度が固定的になるといふことはパトス的になるといふことであるとすれば、固定した制度をフィクショナルなものにするためにはロゴス的な活動が必要であらう。しかしどこまでもロゴス的であらうとすれば、その制度を破壊してしまふのほかなく、これを避けようとする限り、法的擬制の如き方法が用ゐられるのであつて、そこには構想力の活動が要求される。フィクションはこの場合においてもロゴス的とパトスとの統一といふ意味を有し、この統一はつねに技術的に實現される。構想力そのものが本來技術的なものである。すべて制度化するといふことは技術的なものにするものであり、フィクショナルなものにすることである。例へば、婦人の掠奪による婚姻は、後にその掠奪が技術化さ

れ、制度化され、フィクショナルなものにされるに至つた。固定化することによつていはば「事實」にまで墮落した制度も、擬制化されることによつて制度としての生命を維持し得ることは、メーラのいふ法的擬制において見られる如くである。もとより一定の制度は適應の限界を有してゐる。批判的精神は増大し、やがてその制度を破壊するが、ひとは直ちに不幸を感じ、再び新しい制度を作るに至るのである。

* Cf. Henry Sumner Maine, *Ancient Law*.

慣習は社會の自己自身に對する適應といふ意味を有してゐる。制度の主體、イェーリングのいはゆる目的主體 *Zwecksubjekt* は個人でなくて社會である。個人は寧ろ制度の技術における客體である。もとより人間は單なる客體でなくて主體である。かかる主體的・客體的な人間を自己の對象即ち客體とする技術として制度はパトスの・ロゴスのな構想力に屬せねばならぬと云はれるのである。しかし單なる客體でなくて主體であるところの個人は社會に對してその外部にあるとは考へることができず、却つて社會は自己のうちに個人を包むのである。制度は單に外的なものでなく、社會が自己自身に與へる内的秩序である。かかるものとして一定の社會における種々なる制度はサムナーのいはゆる齊合性 *consistency* への傾向を有し、相互に適應し合ふ。一定

の時代における社會が全體として一定の形を有するといふことも、かくの如き傾向に基くのである。齊合性といふのは單なる合理性への要求である以上に形への要求でなければならぬ。制度の技術は多數の個人を客體とするものであるが、主體であるところの個人をなほ客體となし得るところに社會の眞の主體性が認められる。かやうな主體性は超越なくしては考へられない。社會は單に個人と個人との相互作用の關係に歸し得るものでなく、超越的主體の意味を有してゐる。制度が個人に對して規範的な、拘束的な性質を有するといふのも、そこから考へられ得ることである。しかしかのデュルケーム派の思想の如きは個人のイニシアティヴ、社會に對する個人の自律性乃至獨立性を認め得ないといふ缺陷を含んでゐる。個人は單に社會に對して客體であるのではなく、また逆に個人は社會をも客體となし得る主體である。制度も意識的な技術である限りかやうな個人の發明に俟たなければならぬ。タルドの云ふ如く、慣習でさへその起原に溯れば個人の發明であると云ひ得るであらう。けれどもそれが慣習となるためには、タルドの云ふ如く、模倣が行はれねばならぬとすれば、個人と個人との模倣の關係が可能となる根據として一般者であるところの社會が豫想されねばならぬであらう。制度は社會をも客體となし得る主體としての個人によつて創造される。しかしかくの如く個人によつて客體となされる社會はまさに「制度的社會」

といふべきものであつて、かやうな制度的社會は、主體であるところの個人をどこまでも包み、個人はそれから創造されると考へられるやうな「創造的社會」とは區別されねばならぬ。創造的社會こそ眞の超越的主體である。發明的な個人はかかる創造的社會と一つになることによつて發明的であり得るのである。超越なくしては技術も考へられない。アリストテレスは自然は技術的であると云つたが、社會こそ技術的であり、人間も社會から技術的に創造されると云ひ得る。この場合制度的社會の根柢に創造的社會が考へられねばならぬ。創造的社會と制度的社會との關係はいはゆる能產的自然 *natura naturans* と所產的自然 *natura naturata* との關係の如きものである。主體と客體とが抽象的に分離され得ないやうに、制度的社會と創造的社會とは抽象的に分離することができぬ。人間は社會から作られたものでありながら獨立なものとして逆に社會を作るのである。かくて制度を論じて技術の問題に突き當つた我々は、次に技術について一層詳細な研究に入らうと思ふ。

第三章 技 術

一

制度の分析は制度のうちに技術の要素が含まれることを明かにした。今や我々は技術に我々の考察を向け、そして我々の意圖に従つて特に技術と構想力との關係について研究しよう。

技術といふ語は、最も廣い意味に用ゐられる場合、一定の目的を達するためのすべての手續、すべての手段、手段のすべての結合、すべての體系を意味してゐる。かやうにしてひとは例へば話の技術、唄の技術、演劇の技術、戦鬪の技術、飛行の技術等について語り、そのみでなく戀愛の技術——古代人のいはゆる *Ars amandi* ——についてさへ語つてゐる。しかし技術は、一層狹い意味においては、一定の目的を達するために道具と呼ばれる物的手段を介して行はれる手續、ゾンバルトのいふ道具的技術 *Instrumentaltechnik* を意味してゐる。この場合にも、音樂の道具もあれば、戦争の道具もあり、外科手術の道具もあるであらう。そこで技術は、更に狭い

意味において、かやうな道具を作るための手續、或は一般に物的生産のための手段として限定されるのである。それは生産技術 *Produktionstechnik* と稱せられるものであり、ゾンバルトに依つて經濟的技術と呼ばれるものである。^{*} 技術といふ語はかくの如く廣くも狭くも用ゐられるが、近代において一方自然科学的思惟が支配的となり、他方社會生活における經濟に決定的な重要性が認められるに従つて、いはゆる生産技術が固有の意味における技術と見做されることになつたのである。この事情を離れても、そのことには深い意味が含まれてゐる。技術と生産とは不可分の關係にある。自然も技術的であると云はれる場合、自然も生産的と考へられてゐるのである。生産の概念は技術の概念にとつて構成的な要素である。ただ生産といふことは廣くも狭くも解せられることができる。生産の概念が經濟的生産の意味から擴張されるに従つて技術の概念もこれに應じて擴張され、逆に技術の概念が經濟的技術の意味から擴張されるに従つて生産の概念もこれに應じて擴張されるであらう。かやうに擴張された意味における生産をポイエシス（制作）と名附けるならば、すべてのポイエシスは技術的であると云はなければならぬ。次に道具の概念も技術の概念に缺くべからざる要素である。道具の意味も技術の意味の廣狹に應じて廣くも狭くも解せられることができる。固有な意味における技術を經濟的技術と見る場合、道具は機械的道具

に限定されるが、廣い意味においては身體の諸部分即ち有機的器官、身體そのものも道具と考へられ、更に全自然も人間にとつて身體の意味を有し、従つて道具であると考へられるであらう。かやうな意味においてはゾンバルトのいはゆる道具的技術でない技術も道具的である。いづれにしても生産の概念と道具の概念とが技術の概念にとつて定義的要素であると云ふことができる。

* Werner Sombart, Technik und Kultur, Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages, 1911.

すでに取扱つた範疇に關係附けて考へるならば、技術も或る意味においては制度的なものである。技術は習慣的になることによつて技術の意味を發揮すると考へられるのであるが、そこから技術は一つの制度になつてくる。技術は習慣の訓練と規律とのもとにコンヴェンションの列に就き、習慣や時效の齊合性——サムナーがモールズに本質的な傾向と見做した consistency——を獲得し、かくして制度の性格と力とを具へてくる。技術は習慣的自明性となるのみでなく、社會的コンヴェンションによつて裁可されたものとなり、我々の行爲にとつて規範的意味を有するやうになる。慣習によつてそれはまたその時代の常識の中へ組織されるに至るのである。ヴェブレ
ンが力説してゐるやうに制度的性質は技術の重要な一面であると云はねばならぬ*。有史前の一定

の時代を石器時代とか青銅器時代とか鐵器時代とかと稱し、或ひはまた一定の歴史的社會を封建制とか資本制とかと名附けて時代を區分するといふことも、根本においては、技術が制度的になるといふことがあるために可能になるのである。技術の制度的存在に注意することは技術の意味の具體的な理解にとつて大切である。しかも技術が制度的になるといふことは單に外的な理由に依るのでなく、技術の存在そのものに内在する性質に基いてゐる。ラッセルが科學的氣質と科學から出た科學的技術の性質とを區別し、前者が用心深く、試験的で、自由を尙ぶに反し、後者には固定的で保守的なところがあると述べてゐるのも、技術のそのやうな性質に基くであらう。科學が制度的になることの極めて珍しいのに對し、技術はあらゆる場合に制度化される傾向を具へてゐる。科學は技術になることによつて自然——歴史的自然になると云はれるであらう。また科學と常識とがつねに判然と區別されるに反して、技術が絶えず常識の組織の中へ繰り入れられるといふことも、技術の、そして常識の制度的もしくはノモスの性質に關係してゐる。常識も技術も或る實定的なものであり、かやうなものとして制度的性質を有してゐる。

* Thorstein Veblen, *The instinct of workmanship and the state of the industrial arts*, Third reprint 1937.

* * Bertrand Russell, Religion and science, 1935.

しかし技術は特に神話の形において存在する。呪術或は魔術 Magie といはれるものがそれである。未開社會においては神話が重要な意義を有するやうに呪術がまた支配的な位置を占めてゐる。「もし我々が服飾の起原を決定しようとするならば、もし我々が社會的諸關係及び活動、例へば婚姻、戦争、農業、家畜の飼養等の起原を決定しようとするならば、もし我々が自然人の心理を研究しようとするならば、——我々はつねに呪術と呪術に對する信仰とを通過しなければならぬ」、とプロイスは云つてゐる^{*}。呪術そのものは生存のための闘ひの直接の歸結としてそれが本能の段階を越える場合生れるのであり、宗教と技術とは呪術から何等の間隔なしに出てくると云はれてゐる。すべての技術が主體と環境との間の作業的關係であるやうに、呪術も生存のための闘ひから生れるものとして環境を自己の意志に従へようとする人間の行爲の一つの、原始的な形式である。即ち呪術は技術的目的を含んでをり、ただ固有な意味における技術が環境についての客觀的な科學的な知識を基礎とするに反し、呪術は或る神祕的な力を信じてゐる。簡単に言へば、呪術は技術の神話的形態である。そして更に神話そのものも或る見方からすれば技術的要求に基くと見ることができ得るであらう。人間は環境のうちに生存するものとして彼等の技術的要求

は普遍的である。神話に特徴的な觀念は擬人論 anthropomorphism 或は物活論 animism である。と一般に云はれてゐるのであるが、ヴェブレンに依れば、かやうな擬人論的觀念は「工人の感覺そのものの自己混濁」the self-contamination of the sense of workmanship itself である。^{*1} 擬人論の本質的な特徴は行爲を、多かれ少かれ行爲の人間の様式に従つて、外物に想入することに存するのであるが、かやうな擬人論は普通に「工人の言葉における現象の解釋」を意味してゐる。即ちそこでは外物も工作的人間と同じやうに物事を爲すと考へられるのである。「觀察の事實は工人の事實として理解され、そして工人の論理は出來事の論理となる。」人間は彼等にも根本的な本能と見られる工作の性向を、まさに工作の本能そのものの要求に基いて、觀察された現象に想入してこれを解釋するといふのがヴェブレンの意味する工作の感覺（本能）の自己混濁であつて、そのために生ずる擬人論或は物括論が却つて眞の技術の發達の妨害になるからである。外物への工作の性向のかやうな想入は次第に素樸な直接的な段階を去つて觀察された現象の背後に向つて推し進められ、そして神話の形成も一層完全にされた擬人論的觀念によつて一層精緻になつてくる。しかし工人の性向を外的事實に屬せしめるといふ傾向は失はれずに存續し、ヴェブレンに依れば、一方それはなほ近代の科學者をして彼の觀察を因果作用の觀念において一

般化することを可能ならしめ、他方それは創造的工人、偉大なる工匠としての神の觀念を存續せしめてゐる。因果の觀念のうちにかの *propter hoc* が、從つて作用もしくは力の觀念が含まれるのは、工人的擬人論に基くと考へられるのである。そしてそのことは科學が元來技術的要求から生れたものであることを示してゐる。もとより純粹な科學的思惟はかやうな觀念から解放されることに努めるであらう。しかしながら技術的思惟そのものはその因果關係の思惟において *propter hoc* の觀念から自由であり得るであらうか。この極めて一般的な意味においてすでに技術の根柢には神話があると云ふことができる。神話の根柢に技術的要求があるやうに、技術の根柢には神話があるのである。或は言ひ換へると、すべての技術には何か呪術的なところがあると云ふことができるであらう。尤もかやうにいふ意味は十分精密に限定されることが必要である。神話をすべて技術的要求から説明することが一面的であるとすれば——すでに「神話」の項において述べた如く神話的觀念は單に擬人論もしくはその古い形態と見られる物括論からは説明されない、我々が構想力の世界と考へるものが擬人論や物括論以前の世界であることは後に「經驗」の項に至つて説明されるであらう——、技術をただ呪術のやうに考へることは更に危険である。固有な意味における技術と呪術とはどこまでも區別されねばならぬ。呪術はむしろ神話と技術と

の中項である。「工人 *homo faber* と宗教人 *homo religiosus* とは、彼等が今日相互に對して有するやうに見える態度を取る前に、先づ呪術人 *homo magicus* において相遇ふ」、とブランシュヴィクは書いてゐる。^{***} 宗教の側から見れば、呪術は技術の方へ追ひ拂はれる、技術の側から見れば、呪術は宗教の方へ追ひ歸される。しかもブランシュヴィクがまた、呪術人は我々の同時代人であることをやめたのでなく、彼は恐らくその日常生活の過程における我々の同時代人の大衆の心理を現はすと云つてゐるやうに、呪術は單に過去のものに屬するのではなく、却つてすべての技術には何か呪術的などころがある。それ故に固有な意味における技術について論ずるに先立つて、我々はまづ呪術の意味を考へてみなければならぬ。

* Preuss in „Globus“, LXXXVII, 419. (W.G.Sumner, Folkways, p. 5. に據る。)

** Veblen, Op. cit., pp. 52—62.

*** Léon Brunschvicg, De la connaissance de soi, 1931, p. 60.

二

呪術は甚だ曖昧な、甚だ無限定な現象であり、これを定義することは殆ど不可能であると云は

れる。しかしそれは技術と宗教との或る中間物と見られてゐる。^{*} 呪術は、それが實踐的目的を有する點、その適用の大多數が機械的性質を有する點、その主要觀念の或るものが經驗的擬態を有する點において、世俗的技術に類似してゐる。しかしそれが特殊な行使者に訴へ、靈的な媒介物に頼り、祭祀的行爲を行ふ場合、呪術は技術から離れて宗教に近づくのである。宗教的儀禮にしてその等價物を呪術のうちに有しないものは殆どないと云はれるほどである。けれどもそこにはまたひとつが普通に宗教について抱く觀念と一致しない點が多く存し、そして宗教と呪術とは自身互に他に反對するのがつねである。宗教と呪術とを區別する二つの極は犠牲と呪詛である。宗教はそれに向つて讃歌、祈禱、犠牲が昇つてゆく一種の理想をつねに拵へてゐる。呪術はこの領域を避け、却つてその周りに呪術的儀禮があつまる呪詛に向つてゐる。宗教的儀禮が一般に白日と公共性を求めるに反し、呪術的儀禮は普通に夜と闇とのうちに行はれる。他方呪術における儀禮的行爲は創造的であると考へられてゐる、それは物を作る效能を有すると見られてゐる。この點において呪術は宗教よりも技術に近いと云はねばならぬ。

* Voir H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'année, sociologique VII, p. 85.

初めに述べたやうに、生産の概念と道具の概念とは技術の概念にとつて定義的要素である。しかるに呪術はそのやうに先づ生産を目的としてゐる。ユベルとモースが云つてゐるやうに、呪術は我々の技術、産業、醫學、化學、力學、等々が働くのと同じ趣旨において働くのである。「呪術は本質的にものを作る術 *art de faire* であつて、呪術家は彼等の能力、彼等の練達、彼等の手の巧者を周到に利用した。それは純粹生産、無からの (*ex nihilo*) 生産の領域である、それは言葉や身振りによつて技術が勞働によつて爲すことを爲すのである^{*}。すべての呪術的行爲の含む表象の最小限は效果の表象であると云はれるのも、それが實踐的目的を有するためである。效能 *efficacie* を考へないやうな如何なる呪術も存しない。呪術はその直接的な本質的な效果として與へられた状態を變化するといふことを考へてゐる。呪術家はつねに呪術が「變化の術」 *art des changements* であるといふ觀念を抱いてゐる^{**}。呪術家は實踐家である。活動しない名譽職の呪術家といふものは存しない、呪術家であるためには實際に呪術を行はなければならぬ。呪術的表象は呪術家にとつて大部分は理論的意味を有することなく、彼等がそれを定式化するといふことも稀である。それは實踐的意味しか有せず、呪術においては、殆どその行爲によつてしか表現されてゐない。それを最初に體系に還元したのは呪術家でなくて哲學者である。呪術的表

象の理論を提供したのは祕教的哲學者であつた。呪術そのものはデモノロジをさへ構成しなかつた。デモンの目録を作つたのはヨーロッパにおいてもインドにおいても宗教であるとせられてゐる。呪術においては純粹な表象といふものは存在しない、従つて呪術的神話は胎兒として止まつてゐる。これに反して宗教においては神話や教理が發達してゐる。また宗教が形而上學に傾き、理想的形象の創造に没頭するに反して、呪術は自己がその力を汲み取る神祕的生活から出て無數の溝を通じて世俗的生活の中へ入り込み、これに役立たうとしてゐるといふことも、後者が技術と同様の目的を有するのによつてゐる。宗教が抽象的なものに傾くやうに、呪術は具體的なものに傾く。かくして呪術がその種々の目的の追求において個別化され特殊化されるに應じて、呪術は次第に技術に類似してくる傾向を有してゐる。呪術は元來が實踐的目的を有するところから、架空の世界でしぐさをするに止まることなく、物質を取扱ひ、ほんとの實驗を行ひ、發見をさへなすやうになり、かくして呪術は實證科學に傾き、これを準備するに至つてゐる。宗教がその知的要素によつて形而上學に傾くに反して、呪術は具體的なものに一層心を打ち込み、自然を知ることに熱中してゐる。それは植物や礦物などの、現象や存在一般の一種のインデックスを、即ち天文學的、物理學的及び博物學的諸科學の最初の梗概を構成した。實際、ギリシアにおいて

は、占星術や錬金術の如き呪術の或る部門は應用自然學であつたのであつて、呪術家が *enchanter* (自然學者) の名を受け、また *enchantos* といふ語が呪術的といふのと同義語であつたのは當然であつたとせられる^{***}。呪術家は彼等の仕事の性質上、知ることは能ふことである (*savoir c'est pouvoir*) のを知らねばならなかつた。かくして彼等の知識は單に分類的であるに止まることなく、時にはその原理を發見するために彼等の知識を體系化することが試みられてゐる。科學はその起原を一部分呪術家に負ふのであつて、そこにはまた未開社會においては自然について觀察をなし、これについて反省乃至空想するといふ閑暇を有したのはひとり呪術家であつたといふ事情が存在してゐる。科學的傳統と知的教育の方法とを構成したのも彼等であつたと信ぜられる。

* Hubert et Mauss, *Op. cit.*, p. 143.

** Voir *Ibid.*, p. 59.

*** *Ibid.*, p. 145.

しかし呪術そのものは決して科學と同じでない。呪術はもと純粹に實踐的な目的を有するのであるが、それにとつて最も根本的な觀念は、ユベルとモースに依れば「呪力」*pouvoir magique* 或ひは《*potentialité magique*》と稱せられる神祕的力の觀念である。呪術は元來自然法則に關

心するのでないやうに、また特に個物に關心するのでもない。従つて呪術のうちには神話を發展させるに足りるやうな人格的表象が含まれるにしても、その神話は初步的に止まつてゐる、呪術はデモンの物語を作ることを欲しないのである。そればかりでなく、神々も呪術の中に入れば、人格性を失ひ、いはば彼等の神話を脱ぎ棄てる、呪術は彼等において個性を考へることなく、却つて性能、力を問題にし、勝手にその形を毀し、彼等をしばしば單なる名に變へてしまふ。かくして呪術に本質的なものとして残るのは呪力といふ「漠たる力」(pouvoir vague)であり、このものはその全體性においてデモンの形をもつて表現されることができない。呪力は寧ろ呪術家の力や儀禮の力や靈的存在者の力などがその種々の表現であると云はれ得るやうな力である。蓋しこれらのものはいづれも、それがまさに、或ひはコンヴェンションに依つて、或ひは特殊な儀禮に依つて、一つの力即ち機械的でなくて呪術的な力であるといふ性格を賦與される限りにおいてのみ、呪術の要素として作用するのである。尤も呪力の觀念は、この見地からすれば、我々の機械力の觀念と完全に比較し得るものである。我々が運動の原因を力と呼ぶやうに、呪力は呪術的結果、病氣や死、幸福や健康等の原因、そのいはゆる *causa efficiens* である。效能 *efficacité* の觀念は機械力を用ゐる技術においても呪術においても同様基礎的であるであらう。

ところで呪力の觀念において極めて注目すべきことは、この觀念は問題の力がそこで働く環境の觀念を含むことである。^{**}この神祕的環境においては、事物は感覺的世界におけるのとは全く異なる過程をとる、そこでは距離も接觸を妨げず、希望は直ちに實現され、すべての物は靈的になり得る。この力の觀念とこの環境の觀念とは不可分である、兩者は絶對的に一致し、同時に同一の手段によつて表現される。呪力を創造することを目的とする仕掛である儀禮の諸形式は、同時にまた環境を創造するところの仕掛である。かやうな力と環境との複合觀念は、ユベルとモースに依れば、我々の言語や我々の理性の抽象的な範疇を脱したものである。しかし彼等デュルケーム派の人々の云ふ如く、それは個人的な主知的な心理からは理解されることができず、集合表象として説明されるのほかないとしても、まさにこの心理の論理的性質、いはゆる「集合的思维的範疇」*categorie de la pensée collective*の論理は如何なるものであるかが問題であらう。かやうな呪術の基本觀念は確かに、ユベルとモースの指摘するやうに、比論的推理に關係附けられ、そして根本においては觀念聯合説に従つてゐるフレーザーなどの共感説によつては十分に説明されない。また先に述べたヴェブレンの工人の感覺の自己混濁といふ思想は、擬人論に對する從來の漠然とした説明に代へて工人の感覺の想入 *imputation* といふ限定を與へた點において重

要ではあるが、依然として感情移入説などに類似したところがあり、且つ呪術においては人格よりも力が問題にされ、呪術的神話はユベルとモースの云ふ如く「靈的人格でなくてひたすら物を目掛け、極めて客觀的」であるとすれば、ヴェブレンのこの思想も呪術の説明に適用され難いであらう。かくして呪術に特徴的であるとせられる力の觀念と環境の觀念との一致は、後に論ずる如く、實に構想力の論理の一つの、呪術的な範疇でなければならぬと思はれる。構想力の論理は觀念聯合説はもとより、また誤解されるかも知れないやうに感情移入説を基礎とするのではないのである。呪力は神祕的力である。呪術のこの神祕性はマナ *mana* という語をもつて表はされる。呪術におけるマナの觀念は宗教における聖 *sacré* の觀念と同じ秩序のものである。マナの觀念は聖の觀念よりも一層一般的であつて、後者は前者のうちに含まれ、前者から分離したものであらうと云はれてゐる。ところで呪力はいかにも無限であり、呪術的環境はいかにも超越的であるにしても、呪術的世界においては事物は法則に従つて經過する、とユベルとモースは書いてゐる。しかるにかやうな法則は、やがて論ずる如く、一般に構想力の論理の呪術的形態を現はすと思はれるのである。ユベルとモースは呪術は集合的思惟に屬するとなし、呪術的判断は「殆ど完全な先驗的綜合判斷」であると云ひ、そしてそれはまた一方感情的な「價値の判斷」であると

共に、他方つねに合理的な或ひは知的な判断であり「マナの觀念のおかげで、欲望の領域であるところの呪術は合理性に充ちてゐる」、と述べてゐる。^{***}しかるに先驗的綜合判断として特色附けられる呪術的判断が知的であると同時に感情的であるといふところに、すでに我々はそれが生産的構想力の一つの形態、その呪術的形態に屬することを見出し得るであらう。

* Voir Hubert et Mauss, *Ibid.*, p. 84.

** *Ibid.*, p. 107.

*** *Ibid.*, p. 128.

呪術が技術のやうに生産を目的としてゐることは明瞭であるにしても、それが道具の概念を含むといふことはそれほど明瞭でない。いまオーストラリアの未開社會において行はれる呪術に關する諸研究は殆ど一致して、その呪術のすべてが一定の人間に神祕的力即ち呪力を認め、この力の現在は、普通にその物的象徴として、呪術家の身體或は少くとも彼の醫囊 (*sac-médecine*) 或は嚴密に云へば祕密の舉止に含まれる呪術的實體 *substance magique* を有するとしてゐる。この呪術的實體は、殆ど到る處、或ひは岩石の結晶の斷片、或ひは呪術的な骨（普通には死人の骨）から成つてゐる。^{*}呪術におけるかやうな實體は技術における道具の意味を有すると云ひ得る

であらう。呪術家の身體、その身振りそのものも道具と見られ得る。彼は呪術において主體であるといふよりも、呪力を賦與され呪力を表現する限りにおいてのみ呪術家であるといふ意味において、道具の役割を演ずるのである。呪術における儀禮もまた道具の意味を有してゐる。宗教の場合、一方では儀禮、他方では神話と教理、が自律的であるに反して、呪術の場合、これらの要素が不可分であるといふことも、この場合儀禮そのものが神話乃至教理の表現であり、且つ呪力を賦與されたものとして呪術的結果を作り出すといふ意味において道具であるためである。呪術において特に言葉が重要な位置を占めることが注意されてゐる。即ち一方眞の儀禮にして無言のものが存在するかどうか疑はしく、他方極めて多數の儀禮はただ専ら言葉によつて行はれてゐる、かやうな事實は言葉の呪術性を理解する上に重要であるが、言葉も呪術にとつて道具である。技術における道具が機械力を具へたものであるに對して、呪術における道具は呪力を具へたものである。かやうにして呪術にも道具が存すると一應は考へることができるにも拘らず、他面呪術における道具の意味が甚だ曖昧であることもまた爭はれないであらう。技術は主體と客體とを媒介するといふ機能を有し、道具の意味もそこに認められる。しかるに呪術においては、ユベールとモースが書いてゐるやうに、能動者、受動者、物質、精神、呪術的行爲の目的の間に、一般

的に云へば主體と客體との間に特殊な「連續」乃至「混同」がある。そしてそのことがまた儀禮そのものの性格を規定してゐる。「呪術は形象の混同を含み、それなしには、我々の意見に依れば、儀禮そのものは考へられない」、「この混同は、なほ、それ自身において表象の對象である。實際、呪術的儀禮の表象の種々なる要素はどれほど判然としてゐるにしても、それらは一つの綜合的表象のうちに含まれ、そこでは原因と結果とが互に混同される。これが呪術の、直接的な且つ無限の效能の、直接的な創造の觀念そのものである」、と彼等は書いてゐる。^{*}かやうに呪術においては主體と客體とが、また原因と結果とがつねに相互に混同されてゐるとすれば、そこに固有な意味における道具の概念は介入し得ないであらう、その場合生産はただ直接的であるからである。しかるにかくの如き混同はまさに構想力によつて生ずると云はれるであらう。呪術におけるこの混同の性質と意味とを明かにすることによつてそれを技術に對して評價するためには、呪術と構想力との關係をその根本に立入つて明かにすることが必要である。

* Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Deuxième édition 1929, pp. 134—135.

** Esquisse, pp. 60—61.

呪術と構想力との間に密接な關係が存することは一般に認められてゐる。呪術家の身振りのうちに何等かの哲學が含まれるとすれば、それは構想力の哲學であると云ひ得るであらう。エッセルティエのいふ、呪術を主なるものとする「説明の下級形式」は構想力を基礎としてゐる。構想力においては、彼も理解するやうに、情意的なものと表象的なものが一つであり、感情(émotion)と形像(image)とが分離されることなく、兩者は互に限りなく反映し合つてゐる。かやうな構想力の論理はしかし、エッセルティエの考へる如く、たとひ文明人の間にもなほつねに強力に残存してゐるにせよ、單に説明の下級形式或は單に發生的意味において原始論理であつて、論理の意味において原始論理でないものであるかどうかが問題である。

* Voir Daniel Essertier, Les formes inférieures de l'explication, 1927.

呪術に關する古典的な理論はフレーザーの共感説である*。彼は呪術の基く思想原理を類似の法則(law of similarity)及び接觸或は傳染の法則(law of contact or contagion)の二つに要約した。前者は、類似のものは類似のものを生ずる、もしくは結果はその原因に類似するといふ法

則であり、後者は、嘗て相互に接觸してゐたものは物理的接觸が切斷された後にも遠く隔てて相互に作用を及ぼし續けるといふ法則である。かくして一般に共感の法則 (Law of sympathy) を基礎とし、共感呪術 (sympathetic magic) と總稱され得る呪術は、類似の法則に基く類感呪術或は模倣呪術 (homeopathic or imitative magic) と接觸の法則に基く傳染呪術 (contagious magic) とに區分される。これら二つの種類の呪術はともに、物は祕密の共感によつて遠く隔てて相互に作用し、衝動は一方から他方へ一種の不可視のエーテル——近代科學によつてちやうど同様の目的のために、即ち如何にして物體は空虚と見える空間を通じて相互に物理的に作用し得るかを説明するために、想定されたところのものと似てゐなくてはならない——ともいふべきものに依つて傳達されると考へてゐる。類似のものは類似のものを生ずるといふ原理の適用の手近かな例は、多くの時代、多くの民族において行はれたあの企て、敵の模倣に對して害を加へ或ひはそれを破壊することによつて彼を害したり斃したりしようとする企てである、この場合、模倣が苦しむと全く同様にその人間も苦しみ、模倣が破壊されるとき彼も死なねばならぬと信ぜられてゐるのである。次に傳染呪術の最も普通の例は、人間とその身體の何等かの切斷された部分——彼の毛髮或ひは爪の如き——との間に存在すると想像される呪術的共感である、そこで誰かの毛髮或

ひは爪を手に入れた者は、どのやうに距つた處からでも、その毛髪或ひは爪の主は彼の意志を働かせることができるかと考へられるのである。ユベルとモースはフレーザーが呪術をすべて共感呪術に歸し、共感をもつて呪術の必要にして十分なる特徴と見做したことに反對し、一方呪術の條件として社會的慣習乃至傳統の意義を力説すると共に、他方呪力の概念を強調し、共感呪力の通過する道であつて呪力そのものではないと述べてゐる。この批評は全く正しいであらう。しかし彼等が明かにした制限のもとにおいては、呪術の法則として彼等もまた論じてゐるものは重要な意味を有するであらう。^{**}その第一は接近の法則 (*loi de contiguité*) であり、フレーザーの接觸の法則に當る。この共感的接近の觀念の最も單純な形式は部分と全體との同一のうちに與へられてゐる。部分は全體の價值を有し、爪や毛髪は人間を全體的に代表する。分離も連續を妨げることなく、ひとは部分から全體を *totum ex parte* 生ぜしめることができる。他の言葉で現はせば、ひとつの存在の人格は分割されず、その部分の各々のうちに全體として住んでゐる。この定式は人間についてのみでなく、事物についても妥當するのである。第二の法則はフレーザーと同じく類似の法則 (*loi de similitude*) と呼ばれ、類似のものは類似のものによつて喚び起される *similia similibus evocantur* といふは類似のものは類似のものによつて癒やれる *similia*

similibus curantur と云ふことは、その二つのよく知られた定式である。初めの定式は類似は接近の價値を有するといふ意味になる。模像の物に對する關係は部分の全體に對する關係である。言ひ換へると、模像は、すべての接觸とすべての直接的交通とを外にして、完全に代表的であるといふのである。しかしこの定式は單に一般的喚起を言ひ表はすに反して、類似のものは類似のものによつて癒されるといふ他の定式は、類化は限定された方向における結果を生ずるといふことを確認してゐる點において獨自性を有する。類似の法則のこの後の形態から第三の法則、即ち反對の法則 (loi de contrariété) に達することができる。類似のものが類似のものを癒す場合、それは反對のものを生ずることを意味してゐる。類似のものは反對のものを惹き起すために類似のものを喚び起すのである。類似の抽象的觀念は反對の抽象的觀念から分離されることができぬ。そこでまた共感 *συμπάθεια* は反感 *ἀντιπάθεια* と等價になる。すべての呪術は、幸運と不運、寒と暖、水と火、自由と強制、等々の相反するもの、對立するものについて思辨した。眞實をいへば、類似は反對なしにはやつてゆけぬ如く、反對も類似なしにはやつてゆけぬ。同様に、類似の法則と接近の法則とも、一方は他方に向つてゐる。類似に依る呪術的儀禮は接觸を利用するのが普通である。かくて呪術の諸法則が互に關聯してゐるとすれば、悟性の論理とは

明かに異なるかやうな論理はその根本において如何なるものであらうか。

* Cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough* (New-one-volume edition 1935).

** Voir Hubert et Mauss, *Esquisse*.

呪術を單に共感から説明することには制限があるにしても、共感が呪術にとつて重要な意味を有することは認められねばならぬであらう。ところでフレーザーはこの共感をイギリスの古典的心理學の傳統に従つて觀念聯合の一種として理解し、呪術家の論理はただ觀念聯合の誤用に過ぎないと考へた。タイラーもまた呪術の基礎は類比に依る推理或ひは單なる觀念聯合 *reasoning by analogy or mere association of ideas* であると述べてゐる*。かくの如きは呪術を單に科學以前の科學の一種と見る偏見の上に立つものと云はねばならぬ。そのみでなく、ドウラクロワの論ずるやうに、イギリス學派に依る觀念聯合は、呪術を説明するどころか、それ自身が一種の呪術であり、接近せるものに依る接近せるものの、類似のものに依る類似のものの、説明されざる索引である**。聯合は精神を説明するどころか、これを前提するのである、即ち一つの同じ心理的經驗の種々の要素がそこではつねに結び附いてゐるやうに最も親密な仕方で集合されてゐる意識の統一なしには、接近も効果を現はし得ないであらう。しかるにかやうな意識の統一は、この

場合、少くとも呪術に關する限り、單なる理性の統一と考へることができぬ。觀念聯合にとつて却つて前提をなす呪術的なものはまさに構想力でなければならぬであらう。この場合、共感は單に感情的なものでなく、却つて感情的なものと表象的なものとがそれにおいて一つでなければならぬ。言ひ換へると、構想力においては主觀的なものと客觀的なものとが一つである。エッセルティエに依れば、未開人の心理においては、彼の表象は極めて容易に彼を逃れ、彼にとつて外的なものとなり、客觀的な、しかも物質的でない實在性を賦與される。イマージュは直ちに實在的である。彼の作るイマージュは彼を引摺り、彼を吸収する、彼はそのうちに融合する。しかし彼はかやうにしてそれを彼の實體をもつて養ひ、それに彼なしに、彼の外に存在する手段を與へる。未開人はイエンシュのいはゆるアイデティケル (Eidetiker) である^{***}。その心像は單なる表象、單なる知覺とは異り image eidétique (エッセルティエ) とも云ふべきものであり、かかる直觀像 (イエンシュのいふ Anschauungsbild) においては自我と非我、内界と外界、主觀的なものと客觀的なものとが一つに凝集してゐる。それは一種の幻覺であり、錯覺であり、虚偽である、ひとは云ふであらう。未開人にとつてそのやうな心的現象は彼等の意識における中心的力が弱いところから生ずるとエッセルティエは述べてゐるが、しかるにもし、ちやうどデイルタイ

が詩人の構想力と狂氣との關係について論じたやうに、かくの如き主觀的なものと客觀的なものとの凝集が意識における中心的力の鞏固な統一——ディルタイに依れば心的聯關の統制——のもとにおいて生ずるものとすれば、詩人の構想力と狂氣とが區別されねばならぬやうに、それは單なる幻覺の如きものでなく、實在的意味を有すると考へられねばならぬであらう。主觀的なものと客觀的なものとの同一は構想力の論理の根本である。しかるに主觀的なものと客觀的なものとの同一は、對立物の同一として、辯證法の根本であるともせられてゐる。その意味において構想力の論理は辯證法的であると云ふことができる。しかしながら普通に云はれる辯證法はヘーゲルのいはゆる追考 *Nachdenken* の論理であり、追考的辯證法とも稱すべきものであるに對して、構想力の論理は創造的辯證法である。追考的辯證法と雖もその根柢に何等かの構想力を、特にあの再生的構想力——生産的構想力に對する——を豫想せねばならぬであらう。かやうな關係は後に至つて詳しく究明されることである。

* E. B. Tylor, *Anthropology*, Vol. II, p. 84 (Thinker's Library) .

** Henri Delacroix, *La religion et la foi*, 1922, p. 30.

*** Vgl. E. R. Jaensch, *Die Völkerkunde und der eideutsche Tatsachenkreis in „Ueber den Aufbau der*

Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis“, Zweite Auflage 1927.

ところで注目すべきことは、呪術において構想力の活動はそれほど自由ではない。ユベルとモースは書いてゐる*、「構想力の彷徨に對して供せられてゐる自由に顧みて、この（可能な象徴の）數は反對に、ひとつの與へられた呪術にとつて不思議に制限されてゐるやうに見える。……呪術的構想力は極めて發明に乏しく、かくしてその考へ出した少數の象徴は甚だ種々の用に供せられた、結びの呪術は愛、雨、風、呪詛、戦争、言語及び幾多の他のもののために使はれる。この象徴の貧困はその夢が心理的には自由である筈の個人の事實ではない。しかしこの個人は、彼がそれを更改する氣にならなかつた儀禮や傳統的觀念の前におかれてゐる、蓋し彼は傳統をしか信ぜず、そして傳統の外部においては信仰も儀禮も存在しないからである」。「呪術家の發明は自由でなく、彼の行動の手段は本質的に制限されてゐる」。呪術的儀禮と呪術全體は何よりも傳統的事實である。反覆されない行爲は呪術的でない。その效能をその全社會群が信じない行爲は呪術的でない。儀禮の形式は輿論によつて承認されたものである。かやうにユベルとモースは傳統が呪術にとつて重要性を有することを述べ、呪術の社會的制約を正當にも力説してゐる。

我々は技術の制度的性質について論じたが、呪術は技術に比して更に遙かに制度的なものであると云ひ得るであらう。呪術的行爲には法的行爲と技術と宗教的儀禮とが混合されてゐると云はれるが、呪術が法的強制の體系に結び附けられるのは、それが制度的なものであることを示してゐる。呪術が甚だ傳統的であることは疑はれない、けれどもそのやうに傳統的な呪術も、もと構想力によつて發明され、創造されたものでなければならぬ。しかるに進んで考へるならば、呪術の發明が構想力に基くことはもちろん、その傳統もまた、すでに制度の項において論じたところから明かである如く、構想力を基礎としてゐる。即ち構想力は一方創造の根柢であると共に他方傳統の根柢である。構想力の自由な活動が認められる一層高級の諸文化において、如何にして創造と傳統といふ相反するものの結合が可能であるかといふこと、傳統なしに眞の創造はなく、創造なしに眞の傳統はないといふやうに考へることが如何にして意味であるかといふことは、構想力の論理によつて初めて十分に理解され得ることである。それは、心理學的に見れば、我々の構想力といふものには記憶と想像 (fantasy) との二つが含まれることに相應するであらう。それは、哲學的に云へば、構想力においては自然的なものと歴史的なものとが一つであり、時間的なものと空間的なものとが一つであるといふところから説明されねばならぬ。

* Hubert et Mauss, *Esquisse*, p. 68 et p. 73.

四

さて上に呪術の法則として記したものに還つて考へてみるに、それらが單に呪術の場合にのみ限られたものでなく、寧ろ一般に象徴の論理とも云ふべきものであることが知られるであらう。部分と全體との同一、模像と物との同一、類似と反對との同一等の關係は、すべての象徴の根柢に横たはつてゐる。それのみでなく、ひとはそれらの法則の表はすものが或る意味においては全く辯證法的な觀念であることを認めねばならぬであらう。

鍊金術士は、彼等にとつて彼等の理論的反省の完全な定式であると思はれ、彼等の處方書に前置することを好んだ一つの一般的原理を有した。それはかうである、「一は一切であり、そして一切は一のうちにある」、と。この原理はかうも言ひ表はされてゐる、「一は一切であり、そしてこのものによつて一切は生れた。一は一切であり、そしてもし一切が一切を含まなかつたならば、一切は生れなかつたであらう」。ユベルとモースはこれを次のやうに説明した*。一切のうちにあるこの一切は世界のことである。ところで世界は、時には、唯一の生命體として考

へられ、その諸部分は、その距離がどのやうであるにしても、必然的な仕方で相互に連繫されてゐる。一切がそこでは互に類似し、また一切がそこでは互に接觸する。かやうな呪術的汎神論 pantheïsme magique は呪術の種々の法則の綜合を與へるであらう。尤も鍊金術士は、多分、形而上學的な哲學的な註釋をそれに與へるため以外には、この定式に固執しなかつた。彼等は却つて、彼等がそれに並置する他の定式、即ち自然は自然に勝つ natura naturam vincit 等々の定式に一層多く固執してゐる。自然とは、定義によつて、物のうちにと同時にその諸部分のうちに見出されるもの、言ひ換へると、接近の法則を基礎附けるものである、それはまた同じ種のすべての存在のうちに同時に見出され、そしてそこから類似の法則を基礎附けるものである、それは更に一つの物が反對の、しかし同じ類の他の物の上に作用を有するやうになし、かくして反對の法則を基礎附けるものである。我々はここに、すでに記した如くギリシアにおいては、呪術家が自然學者 φυσικοί といふ名を受けたことを想ひ起すべきであらう。自然 φυσικός は一種の物質的な、個物的ならぬ、轉移し得る靈魂、物の一種の無意識的な叡智として規定されることができ、それは要するにマナに甚だ近いものであつた。ユベルとモースに依れば、インドの汎神論の根本觀念であるブラフマン brahman もマナの如きもの、呪力に類するものである。^{**}

* Hubert et Mauss, Esquisse, pp. 71, 72.

** Op. cit., p. 117.

かやうにして呪術の諸法則は一種の汎神論、いはゆる呪術的汎神論に綜合され、これを根柢としてゐる。呪術の論理は汎神論と共に起ちまた共に倒れる。そして逆に、すべての汎神論的思考は、それが一見如何に辯證法的であるにしても、本質的に呪術的であると云ひ得るであらう。呪術的汎神論或ひは魔術的觀念論 Magischer Idealismus は、その代表者といはれるノブーリスにおいて見られる如く、「構想力の魔術」Magie der Einbildungskraft に基いてゐる*。ところで我々は構想力の論理を説くことによつて哲學上において汎神論を支持しようとするものではない。汎神論の論理が構想力に屬するにしても、それは構想力の論理の純粹な、本質的な形態であるのではなく、むしろその一つの轉落形態である。呪術が技術に代られねばならなかつたやうに、呪術の哲學は技術の哲學に代られねばならぬ。眞の象徴の論理も呪術的乃至汎神論的であることができない。また辯證法といはれるものも汎神論的根柢においては眞に辯證法的であり得ず、却つて辯證法から十分に區別されねばならぬ有機體説に過ぎないのである。呪術の根本概念を明かにすることは汎神論の本性並びにその制限を明かにすることに役立ち得ると思はれる。そ

ここで我々はなほ特にこの見地から呪術の基礎を考へてみよう。

* Vgl. Egon Friedell, *Novalis als Philosoph*, 1904, S. 53 ff.

先づ考へられることは、そのやうな汎神論の根本概念が自然の概念であるといふことである。自然の概念そのものもと呪術的なものを意味したと云はれてゐる。そこでは構想力はいはば自然のうちに沈んでゐる。すべての汎神論は本質的に「自然哲學」である。自然哲學はミステイクの精神の中から生れたとヨエルは述べてゐるが、かやうなミステイクとは自然の中に沈んだ構想力であると考へられねばならぬであらう。それ故に汎神論から免れようとする限り、構想力の哲學は自然の哲學でなくて歴史の哲學でなければならぬ。しかしその場合、自然と歴史とが抽象的に對立させられるのでなく、却つて構想力の論理は、本來、自然と歴史とが一つであるところに考へられるのである。歴史が自然として見られるのでなく、むしろ自然が歴史のうちに見られねばならぬ。次に呪術的汎神論の根本概念は呪力 *pouvoir magique* の概念である（ここでまた *φύσις* と *δυνάμις* といふ二つの概念の關係を想ひ起すべきである）。呪力は「非人格的力」であり、しかしそれは機械力ではなくて神祕的力である。呪術は法則に關心するのではないやうに、また個物に關心するでもない。そこではむしろ、特殊は一般に對して何等對立するも

のではなく、部分として全體のうちに類化され、相互に神祕的な連繋をなしてゐる。科學的精神は物の間の偶然の一致と必然の關係とを區別する。しかるに「未開人の意識にとつては偶然は存在せず、また存在し得ない。偶然は二つの項の間の未定の分離、肯定の延期を意味してゐる。未開人の意識は懷疑と同様それを嫌ふのである。偶然は懷疑の他の形態にほかならない^{*＊}」。偶然を嫌ひ、懷疑を欲せず、批判的でなくて極端に肯定的な彼等の心理にとつては、個物と一般との間に對立は存せず、個物の獨立性は認められない。一切は必然的に連續的である。かやうに個物の獨立性を認めないといふことが汎神論の特徴である。普通に、科學は抽象的な一般法則を求め、個物の獨立性を認めないと云はれてゐるけれども、實は、個物の獨立性を認めることから科學は出發してゐるのである。科學者の立てる法則は、もしそれに一致しない個々の現象が見出されるならば、これを契機としていつでも改變さるべく用意されてゐる。一般に對して對立する特殊が科學的研究の發展の動力であると云ふことができる。かやうに考へるとき、汎神論の有するやうに見える具體性は、それが個物の獨立性の否定に終る限り却つて抽象的であり、抽象的といはれる科學がむしろ具體的である。呪術の根柢には普遍的連繋の原理があるが、しかし科學のやうに特殊の連繋にまで降つてゆかない。そして呪術も特殊を重んずるに應じて科學的になつた。即

ち呪術は、一方それが特殊化されるに従つて技術に近づいたやうに、他方それが「漠たる力」である呪力に頼ることなく、物の具體的な「性質」*proprietas*——いはゆる祕密の功力 *virtus occulta*——について思辨し觀察するに従つて科學に近づいたのである。共感の抽象的な法則を含む故に呪術は科學に比せらるべきであるのでなく、物の具體的な性質について研究した故に呪術に科學的性格が認められるのである。性質の概念のおかげで、呪術は科學的法則の端緒に、即ち限定された物の間に存在すると信ぜられる必然的な實證的な關係の眞の端緒に達することができた。構想力の論理は、その呪術的形態から純化されるに應じて、個物の論理となる。呪術そのものを社會學的に見ても、呪術においては個人意識は集合意識のうちに吸収されてゐる。科學の成立するためには個人意識の獨立がなければならなかつた。

* Vgl. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1926.

** Essertier, *Op. cit.*, p. 167.

もとより科學は呪術から直接に發達したのでない。科學は呪術よりも技術と結び附いてゐる。しかし技術と科學との間に直線的な發達の關係が存在するかやうに考へることも間違つてゐるであらう。しかも科學の發達にとつて構想力が重要な意味を有することを我々はすでにここで注

意しておかねばならぬ。エッセルティエに依れば、科學の成立は三つの條件に負うてゐる*。第一の條件は、知性の活動に依る經驗の豫めの加工と分析である。第二の條件は、「生素な經驗主義 empirisme brut から人間を解放したところの構想力の飛躍 *saltus de l'imagination*」である。そして第三の條件は、非人格的な集合的な思惟からの個人的な人格的な思惟の獨立である。これらの個々の點について我々は次第に論究することになるであらう。呪術は技術の如きものであつた。従つてそれは人間が環境に適應して生きてゆくために作られたものである。しかるにこの適應は呪術においては、ドウラクロワの言葉を借れば一種の「過敏適應」*hyperadaptation*である*。欲望は全能の效力を有すると信ぜられる儀禮の手段に對して世界を強制する。従つてそこでは主觀は實在に先廻りし、かやうな期待的な注意は幻覺的なイマジユを作り出す。さきに呪術の特徴として述べた力の觀念と環境の觀念との一致といふこともそこから説明される。かくして呪術のうちには厖大な「經驗の豫料」*anticipation de l'expérience*があり、それが客觀性を超える主觀性の過剰として過敏適應と云はれるのである。しかるに構想力に依る經驗の豫料は、單に呪術の場合においてのみでなく、文明人の日常の生活においてもつねに要求されてゐる。とりわけ我々の棲息する社會的環境に急激な變化が生じつつある場合、この環境に適應するには我々

は經驗の豫料を必要とする。そのとき環境はまさに經驗の豫料によつて環境そのものとしてよりも環境のイマージュとして與へられ、環境に對する適應の仕方は多かれ少かれ呪術的になる。また經驗の豫料は呪術のみでなく、科學にとつても重要な意味を有してゐる。構想力に依る經驗の豫料として生れるイマージュのために呪術は科學に近づき得ると云ふことができる。そこに生素な經驗主義からの構想力の飛躍があり、そこにイデが生れ得るのである。空想的なものの中に、背理的なものの中にさへ、彷徨し得るといふことはすでに、人間の有する優越性である。それは恐らく人間の動物に對する最大の優越性でさへあるであらう。理性よりも構想力が人間と動物との最初の差異を形作る。動物は主として感覺の直接の印象のうちに生活してゐる。これらの感覺の記憶像は弱くて消え易く、その生活にとつて重要性を有しない。しかるに人間は現在の感覺の狭い世界のうちにのみでなく、彼の心が過去の感覺印象の生き生きとした形象の群によつて絶えず訪れられる彼自身の廣い世界のうちに生活してゐる。人間が彼の人間的な閱歷を始めるのは、この覺めたる夢の廣い不思議の國においてである。この覺めたる夢は多分その内容の多くを眠の夢に負うてゐるであらう。下級の動物の或るものも、人間と同様、眠において夢を有するやうに見える。けれども人間は恐らく彼の夢を記憶するといふことにおいて下級の動物とは異つ

てゐる。そして彼はそれを物語ることができ、そして物語ることによつてそれに改良を加へることが出来る。眠の夢にせよ覺めたる夢にせよ、それは物語られないでおくにしては餘りに生き生きとしてゐる、そして更に、それを物語るとは或る感情にいはば第二の印象と浮彫を與へる。

動物の場合には感情は感覺印象の世界の内部における行動のうちに第一次的表現を見出すに過ぎない、人間の場合には、恐れ、信賴、怒り、愛、憎み、好奇心、驚異等は、感覺印象の世界の内部における行動のうちに第一次的表現を見出すのみでなく、また夢の世界の冒険や行爲のうちに第二次的な、そして劇的な表現を見出すのである。かやうな物語の愛に人間は最初多くのものを負うてゐる。

夢の世界についての物語を話した聴くことにおいて人間は考へることを學ぶ。夢の世界においては、彼等は感覺經驗の世界の堅い事實から逃れて自由に動くことができ、彼等の能力を妨げられずに振舞ひ、思ひのままに形像を喚び起し、結び附け、かやうにしていれば遊戲において、後に感覺經驗の世界の説明に適用されて構成的思惟の能力として現はれる能力を教育するのである。「イデを全然持たないよりも間違つたイデを持つ方が優つてゐる」(L. Weber, *Le rythme du progrès*, p. 196.)。工作人は工作人である限りイデに達しない。「道具の製作よりも神々の創造が思想の發展において決定的な出來事であつた。知性の眞の開幕、神話が、科學の到來を可能にした」、とエッ

セルティエは云つてゐる。^{***}しかしながら科學を含むのは呪術のみでなく、寧ろ技術が科學と本質的に結び附いてゐると考へられるであらう。しからばただ呪術のみが、この神話的技术のみが構想力に關係し、技術自身は構想力に關係を有しないのであらうか。今や我々は本來の意味における技術に立ち入つて、それと構想力との關係を究明しなければならぬ。

* Esertier, Op. cit., p. 49.

** H. Delacroix, La religion et la foi, p. 37.

*** Ibid., p. 46.

五

科學と技術との間に密接な關係が存在することは確かである。技術が科學を基礎とするのはもとより科學も技術的課題に刺戟されて發達した。科學の進歩が技術の進歩を可能にすると共に、技術の進歩が科學の進歩を可能にする。しかし兩者の間に如何に密接な關係があるにしても、それらが直線的に結び附いてゐると考へることはできぬ。知性人 *homo sapiens* は工作人 *homo faber* から直接に出て來るものではない。科學と技術との間には一般に理論と實踐との間におけ

るやうな對立がある。そして科學と技術といふ、一般に理論と實踐といふ對立物を媒介するものは構想力である。技術から科學へ移るには構想力の媒介がなければならぬやうに、科學から技術へ移るにも構想力の媒介がなければならぬ。對立物の統一といふ辯證法的關係が考へられる根柢には構想力がなければならぬ。普通に辯證法といはれるものの根柢には構想力の論理がなければならず、前者は後者の追考である。論理の根柢には直觀がなければならぬ。この直觀は單に非合理的なものでなく、それ自身知的な、論理的な意味を含むものでなければならぬ。

技術から科學へ移るには構想力の飛躍がなければならぬことはエッセルティエの論ずる如くであらう。道具を使用する工人は、そのメカニズムを理解し、それから理論を作することを求めてゐるかといふに、さうではない。「驚くべきことには、道具は、機械でさへも、工人をば、彼の手段によつて實現された目的について、また特に新しい欲望を満足させるために經驗に照して彼の手續を無限に變へるといふ人間の有する能力について、明瞭に意識するやうにつねに強制しないのである。道具は工人と一つになつてゐる、それは身體の器官の連續であり、このものの外部における投影である。工人はそれを延長された肢體の如く使ひ、その構造に注意したり、その種々の部分が如何にしてその目的にかくもよく適合してゐるかを探求したりすることを殆ど全く考へな

いのである。その助けによつて得られた勞働は従つてなほ自然的と見えることができる」、とエスピナスは述べてゐる。道具は工人にとつて器官の「無意識的な投影」 projection inconsciente であり、身體の連續である。機械は、もとより肢體の末端的部分の投影ではないが、「肢體を相互に且つ軀幹に結合し、それらを相互に運轉することによつて、それらに他の運動を排して一定の運動を行ふやうにさせる關節の投影」である。工作人は道具を彼の身體の延長の如く使ひ、その構造や力學について反省することなく、甚だ永い間、機械學を知らない技術家であつた。彼は彼の發明の巨大な射程を理解することなく、それを驚歎することも考へなかつた。人類はその最初の機械を、それについて些少の高慢心をも抱くことなく、またそれから他のものを發明することを考へることもなしに、永い間使用した。道具の發明家は無名に止まり、もしくは急速に忘却の淵に沈んだ。彼等が彼等の仕事を實現するために使用した手段は多くの場合記憶に値しないやうに思はれた。文化開發の英雄の神話は遅れて現はれ、それとても、すべての發明が神話の名譽を得たわけではない。「技術は含蓄的に科學を含んでゐる、しかしそれが感覺的經驗に密着してゐる限り、それは科學を生むやうにはならない。この經驗から、呪術は斷然解放されてゐる、しかしそれが現象の間に立てる氣隨な連絡は現象について眞に實證的な知識を供することが決して

できない。一言でいへば、前者は眞理のうちにある、しかしそれは自由でない、後者は自由である、しかし永久に誤謬のうちにある」^{***}、とエッセルティエは書いてゐる。呪術が科學となるには經驗に拘束されねばならぬやうに、技術が科學となるには構想力によつて經驗の束縛から自由にされねばならぬ。——ここに問題となつてくる經驗と構想力との關係は後に「經驗」の項において特別に考察されるであらう。——構想力の飛躍によつて道具はイデーとなるのである。

* Alfred Espinas, *Les origines de la technologie*, 1897, p. 45.

** Op. cit., pp. 144, 145.

しかしながら、技術が自由でなく意識的でないことは確かであるとしても、それは、エッセルティエの考へる如く、技術が感覺的經驗に密着し、直接の欲望の満足に止まつてゐるためであらうか。道具が工作人によつて彼の身體の延長の如く使はれ、道具を用ゐる勞働が「自然的」と思はれることは確かであるとしても、かやうに道具が使用されるためには、すでに道具が發明されて與へられてゐるのでなければならぬ。そして道具の發明そのものは明かに感覺的經驗から生ずることができない。この發明には構想力が必要である。自然物がそのまま道具として利用される場合においてさへ、かやうな發見にはすでに構想力の飛躍がなければならぬであらう。そして發

明された道具が無意識的に使用されるといふことは、技術の經驗主義に基くといふよりもむしろ根本的には技術の制度的性質に基いてゐる。技術は習慣的になることによつて技術の意味を有するのであり、かやうに習慣的になることによつて道具は身體の一部となり、その勞働は自然的となり得るのである。技術の進歩が非連續的であるといふことが注意されてゐる。「實證的發明の秩序において顯著なことは、その非連續性である、無活動の、停頓の、また後退すらの長い間隔によつて隔てられた或る時期における、その特發的な出現である^{*}」。科學の進歩は連續的であると考へられる——このこともなほ制限を附して考へることを要するが——に對して、技術の進歩がかやうに著しく非連續的であるといふのは、技術に本質的なものとしてすでに述べたその習慣的、傳統的、制度的性質に依るのである。技術と宗教との間に或る種の關係が存在したといふこともまた注意されてゐる。最初の機械はしばしば神々に捧げられ、有用性のために使用される前に儀禮において神聖化されたやうである。この事實は、人間の技術的發明のデモニツシユな性格を物語ると同時に、かやうな宗教との結合が技術の制度化を確保したことを示してゐる。科學が技術になるには構想力の媒介に依らねばならないのであるが、科學は技術になると共に自然的となる。イデーは構想力によつていはば自然の中から生れ、そして構想力によつてイデーはいは

ば自然に還るのである。自然と歴史とを繋ぐものが構想力である。天才は自然の如きものであると云はれるのもこれに依るのである。

* Louis Weber, *Le rythme du progrès*, 1913, pp. 138—139.

ところで道具はエスピナスの云ふ如く器官の無意識的な投影、延長された身體として主體に屬してゐる。しかしそれはもとより單に主體的なものでなく、他方どこまでも客體に屬してゐる。即ち道具は主觀的であると同時に客觀的である。ノワレが明瞭に分析してゐるやうに、「道具の固有性とその全く大きな重要性は、それが主體の部分であると同時にしかも客體であるところに存してゐる^{*}」。技術のうち根本的な意味における技術が道具を作る技術であるとすれば、技術の本質はかやうに主體と客體とを媒介することではなければならぬ。技術において、人間のものは物體的になり、また物體は人間的にされる。身體の器官に依る活動が直接的であるに對して、道具に依る活動は媒介されたものである。道具は主觀的にして客觀的なものとしてすべての技術における主觀的なものと客觀的なものとを媒介することができる。技術において主觀的なものと客觀的なものとが媒介されるためには、すでに主觀的にして客觀的な道具が必要であると考へられるならば、かやうな道具がそれ自身また主觀的なものと客觀的なものとの媒介されたものとして

作られるためには、その根柢にすでに主觀的にして客觀的な構想力がなければならぬと云はれ得るであらう。この點が立ち入つて考察すべき問題である。

* Ludwig Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1880, S. 107.

あらゆる技術にとつて一つの根本概念は形 Form の概念である。技術によつて作られたものはすべて形を有し、技術的活動そのものも形を具へてゐる。形の見られる限り、技術が見られることができる。自然も技術的であると考へられるのは、すべて生命を有するものは形を有するところから考へられるのである。生物の形は進化論者が云ふやうに生物の環境に對する適應として、それ故に主觀的なものと客觀的なものとの統一として生じたものと見られることができ、その限りそこに自然の技術が見られるのである。そして我々に依れば、かやうに形の見られるところに構想力の活動が見られ、構想力の論理とは形の論理である。構想力の哲學は無限定な空想に道を拓かうとするものでなく、却つて形といふ最も限定されたものに重心を有するのである。科學と技術との相違もまた、科學においても形が全く問題にならないのではないにしても、主としてこの點に懸つてゐる。科學的知識は技術において形とならなければならぬ。かやうな形の發見

は構想力に基いてゐる。技術は科學を豫想するといはれる、それは確かにその通りであるにしても、知識が形になるのでなければ科學は技術の中へ入らない。技術は科學の客觀的な知識を前提すると共に人間の主觀的な目的を前提するといはれる。技術は人間の意欲に物體的な形を與へるものである。それは物の客觀的な因果關係を人間の主觀的な目的に結合するものである。しかも人間の欲望や意志が單に主觀的なものであるとすれば、それは如何にして物の客觀的な關係と結合され得るであらうか。その場合目的といはれるものは何等か形としてすでに客觀的限定を含むものでなければならぬであらう。技術における目的原因はアリストテレスが考へたやうに εἶδος (形相) でなければならぬ。欲望や意志が形となるのでなければ、それは技術の中へ入ることができぬ。かやうに形となる欲望や意志がまさに構想力である。構想力において主觀的なものは形となつて主觀から脱け出るのである。動物は身體の器官の奴隸であるが、人間は道具を支配しこれによつて身體的な欲望の主人となることができる。科學の原理が因果論であるとするれば、意志の原理は目的論である。技術は物の客觀的な因果關係と人間の主觀的な目的とを綜合するものとして、エンゲルハルトの論ずる如く、因果論と目的論との統一が技術の本質であると云ひ得るであらう*。因果論と目的論とは如何にして調和し得るかといふ、古來最も困難とされた

哲學的問題は、技術において現實的に解決されてゐる。しかもこれを解決するものは悟性でもなく意志でもなく、却つて構想力である。目的論は單に因果論の逆であるのではない。技術における目的はエイドス（形相）でなければならぬ。しかもエイドスはアリストテレスの考へたやうに客觀的に與へられたものでなく、發明家の構想力において生れるものである。技術は創造的であり、技術によつて世界は新しい形を獲得する。構想力の自由な産物が客觀性を有するところに構想力の超越性が認められる。人間存在の超越性とは何等神祕的なものでなく、彼の自由に作り出すものが全く客觀的なものであるといふ明白な事實のうちに人間存在の超越性がある。構想力は決して單に主觀的なものではない、却つて構想力の自由な作用において主觀的なものは形となつて主觀から超出する。人間の技術的行爲、意識の内部における現象に止まらないこの行爲のうちにこそ、構想力の論理が認められるのである。因果論と目的論との統一のうちに、しかもこの統一が創造的であるといふところに人間の自由は現實的に存在し得るとすれば、自由の問題も構想力を離れては考へられないであらう。自由の問題は創造の問題を離れては現實的でなく、創造とは單に意識の内部におけることではない。かやうな關係を一層明かにするために、我々はなほ形といふものについて更に詳しく考へてみなければならぬ。

* Vgl. Viktor Engelhardt, *Weltanschauung und Technik*, 1922

六

今日普通に形式論理と呼ばれてゐる論理は元來決して單に形式的であつたのではなく、むしろ我々のいふ形の論理の一種であつた。それは形を意味するイデア或ひはエイドスを實在と見たギリシアの存在論を地盤として成立したものである。このやうな形の論理がいゆる形式論理とならねばならなかつたのは、それがギリシア的存在論とは異なる存在論の地盤に移されたことと共に、形についての一定の哲學的見解に制約されてゐる。従つていま形式論理とは異なる形の論理が考へられるのは、形についてギリシア哲學とは異なる見方がなければならぬのに依るのである。

ギリシア哲學においては形は不變なもの、永遠のものと考へられた。プラトンに依れば、イデアは生じもせず滅しもせず、つねに「一にして同一」(ἐν τε καὶ ταὐτόν)である。このやうに永遠に自己同一的な形の存在論が形式論理における同一律乃至矛盾律の根柢となつてゐる。しかるにもし形が歴史的なもの、變化するものとしたならば、如何であらう。すでに近代の進化論は種の變化を説くことによつて形を永遠不變のものとする思想を覆した。種 species とはもと

形を意味する。形の變化即ち transformation (Metamorphose) が歴史の根本概念である。形が生成し發展し、また消滅するといふことがなければ、歴史は考へられない。アリストテレスは事物を運動において見たが、形そのものが生成し消滅するとは考へなかつた。形が變化するものとすれば、アリストテレス的論理は行詰らざるを得ないであらう。

形は一面、纏つたもの、動かぬものとして形である。形はどこまでも空間的なものである、空間的といふことを除いて形は考へられない。しかし他面、形は生成し發展するものとして時間的なものである。もとより運動のみあつて静止のないところに形はあり得ない。形は却つて生成と存在との、イデーと流動との統一である。形は時間的と同時に空間的なもの、空間的と同時に時間的なもの、動即靜、靜即動である。かやうなものとして形は生きた形であり、歴史的なものである。形式論理が形の論理であるとすれば、辯證法も形の論理であると云ふことができる。辯證法における範疇の轉化は形の轉化を現はしてゐる。辯證法は歴史的な形の論理であり、歴史的な形は時間的即空間的、空間的即時間的といふ意味において辯證法的である。形式論理は形の論理であるといつても抽象的である。すべて生きた形は辯證法的なものとして無限の緊張を示してをり、この緊張が生命にほかならない。形は生命の緊張を現はし、生命の緊張は形を措いて何處に

も求められない。ベルグソンも生命は緊張であると述べてゐるが、彼の哲學の缺陷は生命を純粹流動と見て形といふものについて考へてゐない點に懸つてゐる。

ところで形が辯證法的なものとして變化するものとしたならば、形は元來單なるイデーの如きものであり得ないであらう。イデーは一つの形であるとしても、如何にして一つの形から他の形が辯證法的に生成し發展するかはその場合説明され得ない。形は辯證法的なものとしてイデーからといふよりも物質から或ひは自然から生れるものでなければならぬ。しかし形はもとより單なる物質でなく、物質と精神との、パトス的なものとロゴス的なものとの統一である。形はかやうなものとして純粹な思惟に關はるのでなく、却つて構想力に關はるのでなければならぬ。言ひ換へると、形は元來イデーであるよりもイマージュである。イデーはむしろイマージュから思惟によつて抽象され固定されたものと云はれるであらう。形の論理はその根源において思惟の論理であるよりも構想力の論理でなければならぬ。形を永遠不變のものと見たギリシア哲學においてはイデアは純粹な思惟の對象と考へられた。しかし古典哲學にあつてこのやうな思惟そのものが實は直觀的な造形的な性質のものであつたのである^{*}。形の思惟が何等か直觀的なものでないといふことは不可能である。思惟は近代合理主義の祖と稱せられるデカルトにおいてさへ直觀的なものであ

つた。思惟と直觀とを暴力的に分離するやうになつたのはアウフクレールングの哲學の影響に基いてゐる。カントは、後に詳しく取扱ふ如く、その第一批判書において直觀と思惟とを綜合するものとして構想力の統一を考へたが、やがて第三批判書におけるウォルフ學派にいふ構想力の論理を判斷力の批判として展開し、そしてそれがドイツ觀念論の發展に大きな影響を與へた。ヘーゲルの辯證法は歴史的な形の論理と云ふべきものであるが、この辯證法の直觀的性質も注意されてゐる。^{***} 辯證法がこのやうに直觀的性質を含むのは、それがその根源において單なる思惟の論理でなくて構想力の論理であること、普通に考へられる辯證法は追考的辯證法であつて——追考の重要性については更めて問題にされるであらう——創造的辯證法でないこと、を示唆するものであり、この點について形の哲學であつたゲーテの思想には却つて學ぶべきものが多い。ギリシアの古典的論理は形の論理であつたが、プラトンにおけるイデアの認識は想起であるといふ説によつて示される如く、それは創造の論理ではなかつた。ヘーゲルの辯證法は形を歴史的なものと考へることによつてギリシア的な形の論理を發展させたが、しかしそれも觀想の立場に止まつて實踐の、創造的行爲の立場に立つてゐないといふ制限を有してゐる。これまで形の論理が構想力の論理と見られなかつたことは、哲學が觀想の立場を取つて行爲の立場に立たなかつたことに關係

してゐる。藝術においても構想力が眞に問題になつたのは觀照でなく創作に關してである。すべての行爲が制作の、従つて表現の意味を有し、形はかやうな行爲において形成されるものであるとしたならば、形の論理は構想力の論理とならなければならぬであらう。

* 學者によつて重要視されてゐないにも拘らず Walter Pater, Plato and Platonism はこのやうな見地から見たとき興味が深い。すぐれた構想力なくしてプラトンの哲學は——その表現形式をも含めて——形成され得たであらうか。

* * Vgl. Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil : Hegel, 1929.

ヘーゲルの辯證法がもと單なる思惟の論理でなく生命の論理であつたことはデイルタイなどによつて明かにされたことである。辯證法は何よりも生命の論理であるであらう。しかしながら辯證法は生命の論理であるといつても、生命が單なる流動であつて形を作るものでないならば辯證法は考へられないであらう。生命は形を作るものとして技術的なものである。人間のみでなく自然も形を作るものである限り技術的であると見ることが出来る。人間は自然の爲すことを繼續するに過ぎぬと云ふこともできるであらう。セアイユは藝術における天才を論じて、天才とは神祕的なものでなく、自然そのものが天才的であると述べてゐる。^{*}「思想は生命を繼續する (Ia

pensée continue la vie)、それはそのうちにしみ入るすべてのものを同化し組織する傾向を有する。それは身體の生命と同様に正しく『創造』と定義され得る」。天才を理解するにはこの創造的力をそのあらゆる段階において研究すれば好いのである。「一の根本法則が思想を生命に結び附ける、それは即ち、組織し、多を一に齎し、また統一をばその周りにその整へることのできる諸要素を寄り集まらせることによつて多様化する傾向、イマジユのうちににおける感覺の再生、イマジユのこれを實現する運動に對する內面的關係、である、天才を説明するためにはそれ以上の何物も要しない。藝術は精神におけるイマジユの生活の必然的歸結である」。天才は奇蹟であるどころか、內的生命の最も一般的な事實であるとセアイユは書いてゐる。精神において自然を繼續すると考へられるこのやうな創造的力は構想力であると云ひ得るであらう。リボーは發明家の構想力と本能とを類比的に考へ、かくて彼に依れば本能は「創造的能力の一つの等價形態」(une forme équivalente de la faculté créatrice)にほかならない。しかもこの創造的能力は第一には生理的過程(胚子の發達)、第二には精神物理的過程(本能)、第三には心理的過程(創造的構想力)において現はれると見做されたのである。^{* *}リボーは云ふ、「高次の、固有の意味で心理的な展相において、出發點は藝術家、學者、技師の主導的イデ、理想である。發達の機構は

胚子或ひは本能のそれと同じである。母なるイデ (l'ée mere) が一纏めに現はれるにせよ潜在的勞作から結果するにせよ、原始的要素はつねに胚子や本能に何か類似したものである」。私はリボーやセアイユにそのまま同意しない。ただ彼等の意見によつても、構想力の創造的論理がすでに自然のうちにも働いてゐることが認められるであらう。自然的生命も技術的なもの、形を作るものと見られ得る限り構想力の論理に従つてゐる。すべて生命を有するものは環境においてあり、環境に對する技術的な適應から生命は形を作る。本能も環境に對する生命の適應の一つの仕事であることは前に論じた通りである。技術が形を作るものである限り、技術を單に手段に過ぎぬもののやうに見ることはできないであらう。形は生命が自己自身に與へるものであり、これによつて生命は生命であるのである。生命は環境から規定されるが、環境から規定されつつみづから形を作るところに生命の自律性が證せられるのである。アリストテレスの存在論の諸根本概念は技術によつて作られたものから解明されてゐると解釋することもできるが、彼は形を先在的なものと考へ、作られるもの、技術の過程そのものの中から生れてくるものとは見なかつた。

* Gabriel Seailles, Essai sur le génie dans l'art, Introduction, VIII—X.

* * 創造的構想力についての Ribot の講義の中から。Fr. Paulhan, Psychologie de l'invention, p. 166. に

據る。

すでに述べたやうに、自然も形を作るものとして技術的である。自然の歴史は形の變化 transformation の歴史であると云ふことができる。生命的自然の有する形は主體と環境との適應の關係から作られるものである。人間の技術も根本において主體と環境との適應を意味してゐる。技術によつて人間は自己自身の、社會の、文化の形を作り、またその形を變じて新しい形を作つてゆく。文化はもとより人間の行爲の諸形式も、社會の種々の制度も、すべて形である。人間の歴史も transformation (形の變化) の歴史である。自然史と人間史とは transformation の概念において統一される。その根柢に考へられるのは技術である。「技術は自然の作品を繼續する」(La technique continue l'oeuvre de la nature.)^{*} とパロットは書いてゐる。すでにアリストテレスも、「およそ技術は一方において自然が仕遂げ得ないことを完成し、他方において自然を模倣する」(ὁλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.)^{***} と云つてゐる。技術は身體の器官に、身體と類似の、しかし身體から獨立な道具を附け加へる、技術は自然が見棄てた點において宇宙の建築を再び取り上げるのである。しかもすべての技術にとつて基礎であるのは我々の身體の運動であり、この身體そのものも元來技術的に形成されたものであ

る。かやうにして人間の技術は自然の技術を繼續するとすれば、人間史と自然史とは、近代の人間主義的な考へ方において抽象的に區別されたのとは反對に、統一的に把握されねばならぬ。

* Julien Pacotte, *La pensée technique*, 1931, p. 10.

** *Aristoteles, Physica II*, 8.

七

技術の本質は發明にあるといはれてゐる。如何なる技術もその起原に遡つて見れば發明であつた。「發明」は「發見」と區別される。發見といふのは *discover, entdecken, découvrir* といふ文字が表はしてゐるやうに、覆うてゐるものを取除くこと、隠れてゐたもの、知られなかつたものを見出すことを意味してゐる。發見されたものは新しいと云はれるにしても、元來既にそこにあつたものでなければならぬ、それはただ覆はれてゐて發見される以前には我々に見えなかつたのみである。これに反し發明といふのは新しいもの、嘗て存在しなかつたものを作り出すことを意味してゐる。二つの場合ともに新しさが語られるにしても、發明は物を存在せしめるに對して發見は物を認識せめるといふ區別がある。即ち發明は創造であり、發見は顯示である*。「發見

は我々の知識に附加する、それは科學の領域に屬してゐる。發明は我々に新しい救、新しい資源を與へる、それは技術の領域に屬してゐる」。尤も一般には二つの語は絶えず混同して使用されてをり、そしてそれは全く理由のないことではない。發見と發明とは相互に豫想し合ふのみでなく、一つのことが同時に發見と共に發明の意味を有する場合が多く、また發明も或る點では發見であり、發見も或る點では發明である。それにも拘らず兩者は、科學と技術とが區別されるやうに、論理的には區別されることが出来る。發見されたものは元來既にそこにあつたものと考へられるが、かやうに「既にそこにある」といふことがすべて客體的なものの根本的性格であり、従つて發見は客體的認識或は對象的認識について語られる。しかるに發明は生産に關はつてゐる。認識なしに發明はなく、また發明は認識を伴ふことは確かであるが、しかし發明は根本において生産乃至創造に屬するものである。それ故に發明は行爲もしくは實踐の立場から捉へられることをそのものとして要求してゐると云はねばならぬ。嘗てライブニッツによつて夢みられ、今日に至るまで餘りに無視されてきた「發明の論理」とは如何なるものであらうか。

* Voir Joseph-Marie Montmasson, *Le rôle de l'inconscient dans l'invention scientifique*, 1928.
XXXII-XXXVIII.

形式論理といはれるものは對象的認識の論理である。かやうなものとして既にそれは發明の論理であることができないであらう。ル・ロワの言葉を借れば、「古典的な捉ては主として、ひとたび爲された證明の正確さと嚴密さとを檢證するために、そこでひそかに製造された工場から出てから後の實驗的乃至理論的商品を統制するために、如何なる方法を執らねばならぬかを教へる」に過ぎない*。それは後からの規準を提供するのみである。發明の論理を明かにするためには、これをその過程の運動そのものにおいて擱まなければならぬ。言ひ換へると、論議的思惟 *pensée-discours* が問題でなくて行動的思惟 *pensée-action* が問題なのである、或る批評的思惟 *pensée critique* が問題でなくて創造的思惟 *pensée créatrice* が問題なのである。しかるに行動的思惟もしくは創造的思惟は直觀的であり、感覺性から離れたものでない。如何なる發明もつねに藝術作品の性格を有すると云ふことができるが、しかしその心理もその論理も單なる享受の立場からは捉へられないものである。「すべての發明家は行動人であり、實際家である。彼の思考は、かりそめのエピソードによつてでなければ、受動的に觀照する耽美家或はイデオログ的批評家のそれに殆ど全く類似しない*」。彼は行動人の如く思索する者である。彼は行動人の如くでありながら彼の態度はどこまでも科學的である。しかし思索人である者が行動人の如く思

索するといふことは如何にして可能であらうか。思索と行動といふ相反するものが結び附くためには、構想力の媒介がなければならぬ。思索人が思索人でありながら行動人の立場に立つて思索し、行動人が行動人でありながら思索人の立場に立つて行動するといふことは、構想力の媒介によつて可能である。ル・ロワも構想的直観は發明のあらゆる場合に必要であると云ひ、直観的イマージュがすべての發明の母なるイデであると述べてゐる。「ひとはそれ（直観的イマージュ）をあらゆる眞の創造の根源と終極とにおいて、分析の動力的原理として或ひは綜合の完成として、見出す。そのみが實際に實現的である」。發明の途上には如何に比量的思惟が入り込まねばならぬにしても、その端初と終末とには構想力がある。私はもちろんル・ロワのベルグソニズムに全部賛成することができない。構想力はパトスとロゴスとを媒介するものとして發明の根源に立つてゐる。そして構想力は形を作り出すものとして發明の終極に立つてゐる。

* Édouard Le Roy, *La pensée intuitive*, II, *Invention et vérification*, 1930, p. 8.

** *Loc. cit.*, p. 63.

固有な意味における技術即ち機械的道具の技術について三つの契機を區別することができる。先づ自然法則の認識が豫想されねばならぬ。自然法則に反してひとは如何なる技術も行ふことが

できない。次に人間による目的の設定がなければならぬ。自然はその法則に従つて如何に運動するにしてもそれ自身の中から道具の如きものを生じないのであつて、我々は一見して自然的に在るものと技術によつて作られたものとを判別することができる。技術は客觀的法則と主觀的目的との綜合である。しかし更にこのやうな綜合は物の實際の變化において實現されるのでなければならぬ。技術は物を現實に變化することによつて一定の技術的な形を生産するのである。いまこれら三つの契機のうち、第一のものは客觀的なもの、ロゴス的なもの、第二のものは主觀的なものの、パトス的なものであるとすれば、技術は客觀的なものと主觀的なものとの、ロゴス的なものとパトス的なものとの綜合を求めるのである。この綜合は第三の點に至つて一定の技術的な形において實現されるのであり、従つて技術の問題は前にも云つたやうに形の問題である。この形はしかるに單にイデー的（ロゴス的）なものではなく、却つてその起原から知られるやうにパトス的なものとロゴス的なものとの統一、主觀的なものと客觀的なものとの統一であり、かくして本來辯證法的なものであると云ふことができる。この形の辯證法的性格は次の點からも理解されるであらう。技術の第一の契機として豫想される自然法則の認識はその本性上理論的なものであり、それ故にまたその本質において一般的なものである。しかるにその第二の契機としての人間によ

る目的の設定は實踐の意味を有してゐる。實踐或は行爲には一般的な實踐、一般的な行爲といふものはなく、つねにただ個々の、具體的な、特殊的な實踐或ひは行爲があるのみである。かくして技術的な形は理論的なものと實踐的なものとの統一、一般的なものと個別的なものとの統一を現はすといふ意味において辯證法的なものと考へ得るであらう。

デッサウエルは技術の問題が哲學的には形の問題であることを見た。そしてそこから彼は「技術の超越的本質」の思想に達してゐる。^{*}デッサウエルに依れば、技術の各々の一義的な問題に對して唯一つの最善の解決が存在するのみであるといふことは甚だ重要な事實である。例へば自動車は、初め様々な形のものが現はれたが、完全になるに従つて唯一つの形に統一されて行つた。

同じ目的に對する技術的構成が多様であり得るやうに見えることすれば、その主なる原因は、目的が一見したほど一義的でないこと、或ひは解決がなほ不完全であることに存するのである。自動車の種々のモデルはすべて同一の主要目的を有してゐるが、その副目的が異つてゐる。一人乗りの車もあれば、多人数のための車もあり、街の車もあれば、遠距離のための車もあり、オープンのものであれば、さうでないものもある。けれども若しこれらすべての特殊的な構成に對して統一的な目的が確定されるならば、解決の數は遙かに限定されるであらう。實際、技術においては

この種の努力が行はれるのであつて、タイプ化や規格化は目的並びに手段の多様性を減ずるといふ意味を有してゐる。そこで推し詰めて考へれば、一つの完全に認識され従つて限定された目的に對しては唯一つの最善の解決のみが存在するといふことになる。蓋し一つの目的に對して完全に同價値の多數の材料が存在しないし、また多數の同價値の形も存在しないからである。およそ可能なる一切の一義的な技術的問題の最善の解決のかくの如き單一性は、解決が可能性においては既に存在するといふこと、それ故に豫定されてゐるといふことを意味してゐる。我々が解決を爲すのでなく、我々はただその既に豫定的に (*prästabiliert*) 存在するものを見出すに過ぎない。技術的人間は豫め與へられてゐる形の可能的存在を経験的世界の現實に變へるのみである。そこにデッサウエルに依れば技術の超越的本質が認められる。即ち技術的な形は創造者 (神) によつて豫定され、經驗を超越して存在するものであると云はれるのである。かやうに先驗的に豫定された、一義的な形の世界を、彼は「第四帝國」と稱してゐる。それは、カントが三つの批判において確立しようとした理論理性の世界、實踐理性の世界、判斷力の世界に對して、獨自の、第四の帝國を形作ると主張されるのである。ところで技術の問題が形の問題に關はること、またそれが何等かの意味において超越性を含むことは承認されねばならぬとしても、デッサウ

エルのかくの如き説は支持することができないと思ふ。もし技術的な形は豫定的に存在し、發明家はそれを新たに作り出すのでなくて單にそれを見出すに過ぎないとしたならば、デッサウエルは如何にして技術の本質を特に「發明」と考へ、「創造」とさへ稱することができたのであらうか。すべての創造には「無からの創造」といふ意味がなければならぬ。イデー的な形が物質或ひは自然の中から出て來るといふところがなければならぬ、ロゴスのものがパトス的なものの中から生れて來るといふところがなければならぬ。また技術は超經驗的に豫定的に先在する形を見出すに過ぎないとしたならば、技術が歴史的なものであるといふことは考へられぬ。形は技術的行爲に先立つて存在するのでなく、この行爲そのものにおいて形成されるのでなければならぬ。技術が第四帝國を形作るといふ思想も抽象的である。藝術的活動はもとより、理論的並びに實踐的と呼ばれる活動も、即ち我々の一切の活動が表現作用の意味を有するといふことに先づ注目することが却つて大切なのである。要するに、デッサウエルは技術が歴史的なものであること、技術的な形も歴史的なもの、辯證法的なものであることを理解してゐないのである。かやうな誤解を除き、しかも技術の超越性について理解するためには、出直して考へなければならぬ。

* Vgl. Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik, Dritte Auflage 1933.

考察の出発點はつねに、すべて生命を有するものは環境においてあるといふ事實である。あらゆる生活體はあらゆる場合において環境のうちに生活してゐる。生物學者ホルデーンの如きは、外的環境のみでなく内的環境といふものを考へてゐる*。また社會學者デュルケームの如きも、内的社會的環境といふものについて語つてゐる*。そしてホルデーンの論ずる如く、環境は生活體の構造のうちに表現され、且つ逆に生活體は環境のうちに表現されるといふ關係が存在してゐる。すべての技術は主體と環境との作業的關係から生ずるのであり、かやうにして形といふものは技術的に作られるのである。工作的な、機械的な技術も、根本においてかくの如き關係以外に出るものではない。すべて生命を有するものは技術的であるが、ただ人間のみは機械的な技術、言ひ換へると、身體の器官によるのではなく固有意義において道具といはれるものを媒介とする技術を有してゐる。器官の技術 *Organtechnik* に止まらないうで道具的技術 *Instrumentaltechnik* を有するといふのが人間の固有性である。これによつて人間は欲望の奴隸であることなく知性的であり得るのである。人間の技術の特殊性は人間の存在の或る一定の特殊性に基くのでなければならぬ。プレッスネル等に従へば、人間的存在の特殊性は離心的 *exzentrisch* といふことにある。それは、人間は環境に對して、自己自身に對してさへも、距離の關係に立ち得るといふことを意

味してゐる。人間はつねに環境のうちにありながら環境と順合的に生きるのではなく環境から超越してをり、同時に逆に環境は人間を超越してゐる。人間は主體として環境から超越すると共に環境は客體として人間を超越したものとなる。主體への超越は同時に客體の超越である。ここに我々は超越の辯證法的性質に注目しなければならぬ。人間は主觀的になることによつて初めて物を客觀的に眺め得ることとなるのである。社會學者は、文化の進歩するに従つて、個人は社會が自己に對する關係において「超越的」であるのを一層多く感ずる——これに反してオーストラリアの小種族の各員はその種族の文化の全體を自己において擔つてゐる——と述べてゐる。この超越的な社會は、文明人はそれについて反省し、それを「對象」として次第に多く明瞭に認識するのである。物を客觀的に知ることができるのは、物が我々に對して超越的であるからであり、物が超越的であるのは我々が主體として物から超越してゐるためである。歴史的に見ても、社會における個人の獨立が科學の發達の原因となつたのは、これに依るのである。もとより人間は環境から離れて生きてゆくことができぬ。環境から離れた人間は生きてゆくために再び環境と結び附かなければならない。しかるにこの結合は人間にとつてもはや直接的に行はれることができぬ。そこから主體と客體との媒介者として技術が生れるのである。人間の技術は人間的存在の右

の如き超越性によつて規定されてゐる。

* Cf. J. S. Haldane, *The philosophical basis of biology*, 1931.

** Voir É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*.

しかしこの際忘れてならないことは、人間の存在の超越性はその存在の全體において理解されねばならぬといふことである。人間が環境に對して距離の關係に立つといふことは固より知的な意味を有してゐる、知性はそこに根據を與へられる。環境が我々にとつて超越的であるといふことによつて、我々は環境を對象的に、客觀的に認識することができ、人間はロゴス的である。

しかるに對象の超越は同時に人間の主體への超越である、超越は辯證法的である。人間の存在の主體的超越性は人間のパトスの性質をも規定する。人間はいはば精神においてのみでなく身體においても超越的である。人間はデモーニッシュである。デモーニッシュなものとは無限性の、超越性の性格を帶びた感性的なものである。技術が人間の知的性質に基くことは言ふまでもないが、それはまた人間のパトスの一定の性質、そのデモーニッシュな性質に基いてゐる。ソクラテスの知的技術も彼のデモーニッシュな性格なしには考へられないであらう。人間の生活はそのあらゆる活動において技術的であるのであつて、單に經濟的技術の領域にのみ限られてゐない。技

術に對する人間の要求は普遍的である。プロメテウスの神話は技術のデモニツシユな性質を語つてゐるであらう。人間のパトスがデモニツシユであるのは人間的存在の限らない窮迫を示すものであり、かくの如き窮迫は、この存在がもはや環境と融合して生きることなく、環境に對して主觀的に乖離してゐることに由來する。かやうな人間に根源的なパトスはニーチエのいふ距離のパトスである。距離のパトスは何よりも戰士の心である。主體として環境から獨立した人間は戰ふことによつて生きねばならぬ。かくして技術は人間にとつて戰術の意味を有してゐる。シュペンゲレルが技術を「生の戰術」と考へたのも、理由のないことではない。しかしながらシュペンゲレルは技術のパト斯的性格、或ひはロゴスのパト斯的性格を一面的に強調することにおいて間違つてゐる。寧ろパトスのロゴ斯的性格の理解されることが必要である。技術とはパトスとロゴスとを統一するものである。人間的存在の超越性はそのデモニツシユな性格と共にその知性的な性格を規定してゐる。そしてパトスとロゴスとを統一するものは構想力であり、構想力は形においていはばロゴスの勝利として、イデーの勝利として、この統一を完成するのである。パトスからロゴスを引出してくるものが構想力である。構想力の *Zauberkraft*（魔力）によつてパトスからイデーは引出されてくる。パトスもロゴスも人間的存在の超越性を示してゐるが、構想力

もまたさうでなければならぬ。構想力を單に内在的なものと考へることは間違つてゐる。形はどこまでも超越的なものである。パトスとロゴスとは構想された形において和解するのであるが、この和解は歴史的辯證法的なものである。形そのものがどこまでも辯證法的なものであり、歴史的なものである。歴史は形から形への變化即ちメタモルフォーゼである。

八

すでに述べた如く、自然史と人間史とは、技術を根柢として、形の變化 transformation の概念において統一されることが出来る。しかるに形の變化といふ立場から見れば、これまで數學的自然科學に對して不當に輕視されてゐた記述的な科學に重要な意義が認められねばならぬ。近代においては數學的自然科學が科學的認識の理想とされ、記述的な科學は低い段階のものであり、數學的な説明的な科學に進むべきものであると考へられてきた。「歴史を科學に高める」といふ主張も同じ方向において考へられたのである。しかるにいま transformation の概念を根柢において自然史と人間史とを統一的に見る場合、記述的な科學のそれ自身の重要性が理解されるであらう。記述はもと形と形の變化に關はつてゐる。技術は自然の作品を繼續すると考へると

き、數學的自然科學の方法は自然科學においても偏重されることを許さない。技術は形と形の變化に關係してゐる。從來の數學的自然科學の偏重は、科學の理念が技術から分離され、一般に實踐的な、また歴史的な見方が缺けてゐたことに基くのである。もとより技術は自然法則の認識、從つて數學的自然科學を基礎にしてゐる。近代技術の發達は近代科學の發達なしには考へられない。けれども技術と科學とは直接に同じでなく、科學の抽象的な一般法則を具體的な形に轉化して外部に物を作るのが技術である。形の概念が技術において指導的である。しかし他方、この形が法則の認識を媒介として作られるといふことを忘れてはならない。ヘーゲルの論理はギリシアの形の論理を繼續し、これに歴史の概念を導き入れたのであるが、彼の辯證法においては科學の媒介が不十分である。ヘーゲルの論理は數學的自然科學に結び附いたカントの論理を媒介とすることによつて現實的になると云ふことができる。技術的な形が自然法則の認識を媒介とするやうに、構想力の論理も近代科學の論理を媒介としなければならぬ。尤も、形の論理としての構想力の論理は、法則を理念とする科學よりも技術の理念に従ふものである。そしてそれは理由のあることである。科學の法則が抽象的であると云はれるに反して、技術的な形はつねに具體的なものである。しかもそれは單に特殊的なものではなく、一般的なものとの統一であり、

法則と科學を自己のうちに止揚したが如きものである。また技術の領域は科學の領域よりも廣いと考へられ、人間はそのあらゆる活動において技術的であつて、少くとも今日なほ科學的に取扱はれてゐない領域においても技術的である。更に技術は科學よりも古い、技術は人類と共に古く、固有な意味における科學即ち近代科學の理念が現はれる以前においても人類はつねに技術によつて生活してきた。近代科學そのものも元來技術的要求から生れたのであり、また技術的に利用されてゐるのである。かやうにして科學よりも技術に定位をとる形の論理としての構想力の論理は、人間文化にとつて一層廣い且つ一層根本的な論理であると云ふことができる。

ところで技術は主體へ超越した人間の環境に對する戰として生れる。シュペンゲルの云ふやうに技術は生の戰術である。けれども技術の戰術的意味のみを一面的に強調することは正しくない。技術は單に戰闘の方法であるのではなく、却つて和解の方法である。自然から乖離した人間は技術を通じて再び自然と結合し、自然に還歸するのである。そこに我々は構想力そのものの辯證法的性質を理解しなければならぬであらう。

人間は技術によつて自然を支配する。かやうな支配の欲望或いはゆる權力意志は距離のパスに、従つてまた人間の主體的な窮迫に基くと云へるであらう。しかしながら支配は同時に協同

を意味してゐる。我々は自然と協同することなしには自然をも支配することができぬ。自然を支配しようとする者は自然に服従しなければならぬ。パトスはロゴス的にならなければならぬ。更に技術は人間の環境に對する適應の仕方にはかならない。技術は適應であるといふ意味においてすでに、單に戰鬪の方法であるのでなく、同時に和解の方法である。戰ふのは和解せんがためである。タルドに依れば、すべての發明は現象の適應を意味してゐる。「發明——私のいふのは模倣さるべく定められてゐるそれである、なぜなら發明家の精神のうちに閉ぢ込められてゐるやうなものは社會的には意味がないのであるから——發明は觀念の調和であり、このものは人間の一切の調和の母である^{*}」。個人的天才のうちにあらゆる社會的調和の眞の源泉がある、と彼は云つてゐる。社會學的に見ても、發明は、從つて技術は、適應を、それ故に調和を意味してゐる。しかしながらまた發明は調和の中から生れるよりも矛盾の中から生れるのである。すでに述べた如くりボーは發明家の構想力は本能に類似すると云つてゐるが、これについてポーランは、發明はなるほど本能を繼續するけれども、他方本能に對立すると論じてゐる^{*＊}。發明はもちろん精神の調和させる傾向の表現ではあるが、單にそれだけではない。それは殆どつねに多かれ少かれ暗々裡の鬪爭から結果する。そこにはもとよりつねに精神の組織化する本質的活動が見られると共に

また一般に本能並びに有機的生命とは明瞭に對立する諸要素の活動が見られ、まさにこの故にそこから出てくる發明は新しい状態として特徴附けられることができる、即ちその諸要素は互に對立し、一般的な調和は何等かの闘争から結果するのである。天才或ひは發明的氣質が不均衡もしくは錯亂、精神病學的状态に比較されるのはこれに依る、とポーランは云つてゐる。ル・ロワも發明的思惟の動的性質を力説し、矛盾は發明の自然的な環境であると述べてゐる。發明は矛盾の眞中においてしか作用しない。矛盾律は疑ひもなく論議のあらゆる論理の第一の原理である、しかし發明の論理にとつてはさうではない、と彼は考へた。蓋し發明はベルグソンの言葉を借れば「つねに新たな狀況に對するつねに新たにされた適合」の必要から、「餘りに殘酷な論理が實在の微妙さ***を押し潰すやうなまさにその點における」知性の適用のうちに立ち止まる必要から生れるのである。發明はこのやうにして辯證法的なものでなければならぬ。發明は矛盾の辯證法的調和であり、闘争であると同時に和解である。

* G. Tarde, *Les Lois sociales*, p. 129.

* * Fr. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, p. 167.

* * * Édouard Le Roy, *La pensée intuitive*, II, p. 13 et suiv., pp. 21—22.

しかし技術の辯語法的性質は進んで構想力の辯證法的性質そのものから理解されなければならない。先に云つたやうに、技術は人間の自然からの乖離から生れると共に、技術によつてまた人間は自然と結び付き、或る意味において自然に還る。タルドは社會の根本法則として模倣と發明とについて語つてゐるが、發明と模倣とは技術の本性に、更に構想力そのものの本性に屬してゐる。技術は言ふまでもなく發明である。しかしそのみでなく、技術はつねに自己自身を模倣する傾向を具へてゐる、言ひ換へると、技術は繰返される、技術は習慣的になることによつて技術の意味を有するのである。我々はすでに技術の制度的性質について述べた。そして制度と構想力との關係についてはまたすでに「制度」の項において論じて來た。かやうにして技術は發明としても習慣としても構想力に關はつてゐる。しかも習慣的になるといふことは自然的になるといふことである。發明として現はれた技術は習慣的になることによつて自然に還るのである。技術が發明として共に習慣として構想力に關はるといふことは、構想力といはれるものが創造的であると共に記憶的であるといふことに基いてゐる（記憶はタルドも考へた通り模倣の一つの形式である）。それ故にタルドの説くやうに發明と模倣とが社會の根柢であるとすれば、社會的論理は構想力の論理であると云ひ得るであらう。構想力が創造的であると共に記憶的であることは辯證

法的に統一的に把握されることが必要である。古代においては構想力は主として記憶の意味に理解された。これに反して現代においては特に構想力の創造的性質が力説されてゐる。リボーを初め多くの學者はこのやうに主として創造的構想力について論じてゐる。我々はしかし構想力が創造的であると共に記憶的であるといふ二重の意味を、且つこれを辯證法的統一において把握すべきであり、技術の本性はまさにそのことを要求してゐるのである。

さて人間の活動はそのあらゆる方面において技術的である。單に狹義における技術においてのみでなく、また藝術においてのみでなく、更に科學においても、政治はもとより道徳においても技術的である。それらの一々については後に至つてそれぞれの場合に考察しようと思ふ。單にはゆる文化がすべて技術的であるのみでなく、人間の形成そのものが技術的である。眞の文化人とは單に文化を作る人間でなく、彼の人間そのものが文化であるやうな人間のことでなければならぬ。「ひとは漸次に彼の人格を發明する、ひとは彼が藝術品或は科學を創造するのとまさに同様に自己自身を發明する」、とポーランは書いてゐる。^{*}まことにその通りである、しかし發明のみあつて模倣のないところに人格は形成されない。それだからポーランも續けて書かねばならなかつた、「我々の各人は一種の作品であり、その形成においては、戯曲或ひは詩の一片の發展に

おけるとまさに同様に、ルーティーン、模倣と發明とが、個人によつて甚だ異なるが、それぞれの位置を占めてゐる」。しかも模倣は單に他を模倣することに限られるのでなく、自己自身を模倣すること（習慣的になること）を意味するものでなければならぬ。發明が時間的であるとすれば、模倣は空間的である。形はもと時間的・空間的なものであり、人格も一つの形として發明と共に模倣によつて形成されるのである。單に空間的と考へられるものは死んだ形であつて生きた形ではない。生きた形は時間的であると共に空間的である、即ち辯證法的なものである。ところでポーランは更に、ひとはイデーを發明するのみでなく、印象をも感情をも發明する、と云つてゐる。かやうにしてもし一切が發明であるとするならば、技術のみでなく、技術に對する自然或はカントの意味における「經驗」も發明されるのであらうか。もし經驗も發明されると云はれるとすれば、それは如何なる意味においてであらうか。ここにおいて我々は翻つて經驗と構想力との關係について考へてみなければならぬ。我々はカントの經驗批判、またフイヒテの知識學などにおける構想力の意味を顧みつつ、次にこの問題に入つて新たな出發點から考察を初め、哲學的論理としての構想力の論理の性質を一層明瞭にしたいと思ふ。

* Paulhan, Op. cit., p. 172.

第四章 經驗

一

經驗といふ語は二重の意味を含んでゐる。それは先づ或る客觀的なものを意味してゐる。經驗といへば、實際に出會ふもの、客觀的に與へられたもののことである。錯覺や幻覺の如きも經驗といはれるならば、たとひ錯覺や幻覺であつても、それが經驗されることそのことは客觀的な事實であるのでなければならぬ。しかし他方、經驗といふ場合、それはつねに主體に關係附けられてゐる。經驗は經驗するものの經驗であり、經驗する主體を除いて考へられない。従つてそれは或る主觀的なものの意味を有してゐる。かくして經驗は主觀的であつて客觀的なもの、客觀的であつて主觀的なものである。經驗が主觀的・客觀的なものであるといふことは本來何を意味するであらうか。主觀的と客觀的とはこの場合如何に結び附くのであらうか。

經驗についての正統的學說即ちイギリスの經驗論の哲學は、經驗を心理的なもの、意識のもの

と見た。すべて経験は主體に關係して経験である限り、そのことはおのづから理由のあることであつたであらう。しかしもし経験が單に意識のものであるならば、それは主觀的なものになつてしまふ。しかるに經驗論の元來の動機は實證的客觀的であらうとするところになければならぬ。かくして經驗論は感覺に基礎を求めらるであらう。感覺は意識に屬するが、直接に物に關係してゐると考へられる。「先づ感官のうちになかつた何物も悟性のうちにない」*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* といふ命題が經驗論の原理であるといはれてゐる。しかしながら感覺もしくは觀念の客觀性は如何にして確かめ得るであらうか。ロックは觀念は物の記號或ひは代表であると考へた。このいはゆる代表說 *representationism* は常識の素樸實在論を前提するものであつて、何よりもこの前提が吟味を要するのである。もしも觀念が心に直接に現はれる唯一の對象であるとしたならば、如何にして我々は我々の觀念とその原物とを比較することができ、これによつて我々の觀念と物の實際との一致を確かめることができるであらうか。およそかかる物の獨立な世界を想定するために我々是如何なる根據を有するのであらうか。むしろヒュームのいつた如く、「心は知覺以外の何物をも自己に現前するものとして有せず、そして決してそれと物との結び付きの何等かの經驗に達し得ない*」。「我々は實に我々自身を超え

て一步も前進し得ず、その狭い範圍のうちに現はれた知覺以外の何等かの種類の存在を考へることができぬ。^{**}「經驗が單に意識のものであるとしたならば、經驗論にとつてはバークリの「存在するとは知覺されることである」*esse est percipi*といふ命題がその歸結でなければならぬであらう。バークリは書いてゐる、「家、山、河、要するにすべての感覺的な物が、悟性によつて知覺されることから區別される自然的或ひは現實的存在を有するといふのは、實際、人々の間に奇妙にも廣く行はれてゐる意見である。……しかしそれを自分の胸のうちに問題にしてみる者は誰でも、私が間違つてゐないなら、それが明白な矛盾を含むことを認め得るであらう。なぜなら前述の物は我々が感官によつて知覺する物以外の何物であるか、そして我々は我々自身の觀念或ひは感覺のほか何物を知覺するのであるか。……實に物と感覺とは同一のものである。^{**}」かやうにして經驗論は、その元來の動機においては實證的客觀的であらうとした筈であるにも拘らず、その歸結においては主觀主義と觀念論に陥つたのである。

* Hume, *An enquiry concerning human understanding*, Chicago 1912, p. 162.

** do., *A treatise on human nature*, edited by Selby-Bigge, p. 67.

** Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, sections 4—5. 註目やんや

ことに、最後の句 (In truth the object and the sensation are the same thing.) は第二版では撤回されてゐる。

經驗論は經驗といふものを主觀化してしまつた。經驗論にとつて經驗は主觀性の全く染み込んだ心的状態となる。ところで經驗のかくの如き主觀化は、經驗論の哲學が經驗を主として知識の問題と見たといふことに關聯してゐる。知識の立場においては、經驗は單に意識の事柄であることが可能である。その場合には、經驗の主體即ち知るものは心或ひは意識、いはゆる主觀であり、經驗は全く意識或ひは主觀に現はれるものと考へ得るであらう。しかるにひとたび行爲の立場に立つならば、經驗の主體は單なる意識であることができず、經驗は單に意識の現象であることができない。この場合、經驗の主體即ち行爲するものは自體を有するものでなければならず、經驗は意識の現象に止まることなく、客觀的世界における出來事でなければならぬ。もとより經驗はつねに知識の意味を含んでゐる。經驗するとは一定の仕方で行ふことである。従つて行爲の立場は知識の立場に抽象的に對立するものであることができぬ。むしろ知識の問題をも行爲の立場において考へるところに經驗の概念の本來の意味が存しなければならぬ。經驗論の哲學は經驗を單に心理學的なものと考へることによつて實は知識の問題をも解決し得なかつたのである。

る。觀念をただそれだけで十分なものと見ることは、それからあらゆる認識價値を奪ひ去ることである。かやうな見方が不可能であることは、バークリが物と感覺とを同一とした彼の命題をみづから撤回せざるを得なかつたといふ事實が示してゐる。ロックは素樸に觀念を物の觀念と看做し、觀念はつねに物に關係附けられてゐると考へることによつて、心の外に物的世界の實在性を認めた。しかしそれは經驗論の立場においては却つて不徹底といはねばならぬ。いづれにしても物を單に心の外にあるものと考へることは、經驗の主體を單に知るもの即ちいはゆる認識主觀と看做す立場にとつてのみ可能である。知識の立場においては、主體は意識であり、物とは意識の外にあるものと考へることも可能であらう。この點において、意識の外に存在を認めるか否かが唯物論と觀念論とを區別する基準であると主張する唯物論も、實は、自己の排斥する觀念論と同様なほ知識の立場に止まつて眞に行爲の立場に立つものではない。行爲の立場においては、主體は身體を具へたものであり、物が主體の外にあるといふことは單に意識の外にあるといふことではなく、むしろ自己の身體の外にあるといふことでなければならぬ。かかるものとして初めて物は獨立であるといひ得る。主體はまた單なる意識でなく、獨立な存在である。行爲の主體であるものとこの主體に關係附けられるものとは共に一つの世界においてあり、この世界にお

けるそれぞれ獨立な存在である。かくして經驗とは獨立な存在と存在との關係である。獨立なものと獨立なものととの關係にして眞の關係であり、それらのものは一つの世界においてあることによつて關係することが出来る*。經驗は獨立なものと獨立なものとはいはば出會である。經驗論において經驗が單に受動的なものと考へられたのは知識の立場に止まるためである。經驗は動的行爲的な關係として出來、事の意味を有し、この根源的な意味において歴史的である。知識も單に意識と物即ちいはゆる主觀と客觀との關係として考へらるべきではなく、存在と存在との或る特定の關係として考へられねばならぬ。經驗的知識といふものは意識的自己の受動的狀態として考へられるのではなく、行爲的自己と環境との行爲的關係から考へられねばならぬ。感覺の重要性も行爲的自己の立場において初めて十分に理解し得ることである。感覺は身體的行爲的自己の尖端として經驗の尖端である。經驗と實驗とは普通に何か異なるものと考へられてゐるが、元來 experience（經驗）といふ語と experiment（實驗）といふ語とは同じ語原を有し、共に experiiri (to try) 即ち試行するといふ意味の語から出てゐる。人間のすべての行爲は本質的に技術的であつて、經驗はすでに或る實驗である。經驗は實驗と同じく操作的に試みることであり、試みては誤り、誤つては試み、かやうにして行爲的に得られる知識が經驗にほかならない。

* ブーベル (Martin Buber, *Ich und Du*, 1922.) は経験としての世界 *die Welt als Erfahrung* と関係の世界 *die Welt der Beziehung* とを区別し、前者は彼のいはゆる根本語 *Grundwort* の我—物 *Ich-Es* に属し、後者はこれに對する根本語の我—汝 *Ich-Du* によつて成立すると述べてゐる。しかし経験もすでに独立なものと独立なものとの關係である。「すべての現實的生は會である」*Alles wirkliche Leben ist Begegnung*. といふことの面影はすでに経験といはれるものにおいて見られるであらう。経験科學も個物の独立性を認めることによつて經驗的であるのである。尤も、眞の會、眞の關係の世界は道德的乃至宗教的立場に至つて實現される。

イギリスの經驗論はアメリカのプラグマティズムにおいて批判的に發展させられた。デューイは經驗論を批判して次のやうに述べてゐる。先づ第一に、正統的見解においては、經驗は主として知識の事柄と看做されてゐる。しかし舊い眼鏡を通して見ない眼にとつては、經驗は明かに生命的存在とその自然的並びに社會的環境との交渉の事柄として現はれる。第二に、傳統に従へば、經驗は（少くとも主として）全く「主觀性」に感染された心的な物である。しかるに經驗が自己自身について示すものは、人間の能動と受動のうちに入りそして彼等の反應によつて變化を蒙る眞實に客觀的な世界である*。我々が右に述べたところはかくの如きデューイの意見に一致する。經驗は單なる意識の現象でなく、世界における出來事である。それは我々と環境との間にお

ける行爲的交渉のうちに成立する。経験を一般にかくの如く見た上で、それと構想力との關係は如何なるものであらうか。

* cf. John Dewey, *The need for a recovery of philosophy*, in „Creative intelligence“, 1917. この論文においてデューイは經驗論に對する彼の批判的見解を五つの點に要約してゐるが、我々はやがて他の三つの點にも觸れるであらう。

二

經驗は、環境と人間との關係として、これを簡單に定式化すれば、心理學者のいふ刺激と反應との關係と考へ得るであらう。それはまた客體と主體との關係である。およそ實在性は關係することのうちに、「間における活動」 activity-between のうちにあるのである。行動といふ一つの過程において主體と客體とは同様に重要であつて、實在性は兩者の關係のうちに、この關係の無限の發展のうちにあるのである。刺激と反應との關係は機械的でなく、動的發展的である。すべての行動は環境における行動であり、環境は行動にとつて構成的要素である。行動は環境の刺激に對する反應であるが、反應といつても決して單に受動的なものではない。すべての反應

はもと循環反應 circular response ともいふべきものであり、己に出て己に還る運動である。ホルト (B. E. Holt) に依ると、筋肉の收縮はただ或る意味においてのみ刺激によつて惹き起されるに過ぎぬ、まさにその筋肉活動そのものが一部分その筋肉活動を惹き起す刺激を作り出すのである。即ち筋肉が收縮するとき、その筋肉における感官が刺激され、その結果そこには殆ど同時的に筋肉から中枢に還り通ずる神経衝動があり、かくして循環反射が成立する。ボック (S. F. Bock) に依ると、「反射弧は個體そのものの機能の結果として受取られた刺激の通路である。」視覺的刺激に對して動物はこの視覺的刺激を變化する運動をもつて反應する。「反射・反應は反射・刺激の知覺を變化しなければならぬ*」反應は刺激によつて起るのであるが、この反應によつて同時に刺激は變化され、かく變化した刺激に對して反應するために反應も同時に變化する。個體の活動はただ或る意味においてのみ環境の刺激によつて惹き起されるに過ぎぬ、なぜならその活動そのものが個體の活動を惹き起す環境を作り出すことを助けるのであるから。かやうにして客觀的狀況といふものも實は單に客觀的でなく同時に主觀的である。それは環境と主體との相互作用によつて作られてゆくのであり、かくの如く發展してゆく狀況として全體的狀況といふべきものである。行動もまた單に主觀的なものでなく同時に客觀的なものである。それは環境

の函數にほかならない。行動は單に受動的な反應でなく同時に能動的な活動である。生命體は單なる環境に對して反應するのでなく、むしろ環境プラス生命體に對して反應するのである。すべての反應は循環反應である。實在性は單なる主觀性にあるのでなく、また單なる客觀性にあるのではなく、主觀的・客觀的なところにある。經驗の實在性もそこに考へられねばならぬ。

* M. P. Follett, *Creative experience*. 1924, pp. 58, 59. 根據。

右の如く行爲と環境とは不可分の關係にある。環境が行爲を作り、行爲が環境を作り、兩者は一つに結び附いてゐる。かやうにして我々の行爲は成全的行動 *integrative behavior* といはれる。成全とは二つの活動即ち主體の活動と環境の活動が關係することの間における結合であり、この結合は機械的でなく創造的綜合であつて、そのさい價值が創造されるのである。行動は單に主體的なものでなく、全體的行動としてかかる成全的行動である。成全作用 *integration* は創造的原理である。環境と行動とは相互に影響し合ふが、この關係は單なる相互作用に止まるのではなく、却つて循環反應といはれるやうに行動は一つの全體的行動として、二つの活動を自己において一つの全體に綜合するのである。ボックスのいふ如く、反射弧は個體の活動の結果として受取られた刺激の通路である。環境が人間に作用するのは、人間が環境に作用するからである。ここ

に地理的決定論もしくは風土史觀の限界が見出されるであらう。行爲は循環反應として自己創造的な齊合性を有してゐる。そしてそれは全體的行動、成全的行動として形を具へたものになる。我々の行爲はすべて形を有してゐる。形は全體性を意味してゐる。行爲が形を有するといふことは、先づ第一に、行爲が主體と環境との間における活動であるところに生ずるのである。もし行爲が單に主觀的なものであるならば、行爲の形といふものは考へられない。形は主觀的と客觀的との統一である。しかし第二に、行爲が形を有するといふことは、主體と環境との活動の間における結合が主體の側において、まさに行爲そのものにおいて成全するところに生ずるのである。行爲は循環反應の意味においてかかる性質のものである。行爲の自律性といふこともそこに考へられねばならぬ。行爲の形はその自律性の表現であり、もし行爲が自律的でないならば、行爲は形を有することができぬ。行爲の自律性を主觀主義の哲學においての如く環境から離れて單に主體から考へることは抽象的であり、無意味である。行爲の自律性は、行爲が循環反應として有する自己創造的な齊合性にほかならない。かかる意味において自律的であることによつて行爲は形を有するのである。行爲の形は行爲が成全的行動として有する成全的統一であり、かかるものとしてつねに環境との關係を含み、従つて行爲の形は機能的全體を現はしてゐる。ところで既に述

べた如く經驗は行爲的なものであり、經驗はかくの如く行爲の形を作るものである。行爲の形は先づ何よりも經驗的に作られてゆく。環境の變化するに従つて、一步一步成全作用が行はれ、そしていはゆる行動の型 behavior pattern が形成される。經驗とは先づ何よりも行動の型を作るものである。かやうにして經驗と形との關係が考へられるならば、我々はそこから經驗と構想力との關係を考へてゆくことができるであらう。構想力の論理は形の論理である。そこで我々は經驗と形との關係を更に立入つて分析しなければならぬ。

主體と環境との關係は適應といはれ、すべて生命あるものは環境に適應することによつて生きる。我々の行爲は適應の行動である。この適應は、本能的或ひは反射的でない場合、いはゆる試行錯誤 trial and error の過程を通じて行はれる。かやうな試行錯誤の過程が經驗にほかならない。それ故に經驗は本來動的なものであり、適應といつても決して單に靜的な關係ではない。しかし他方それが單に動的なものであつて靜的なところがないならば、行爲が形を有するといふことはなく、生物が形を具へるといふことも考へられないであらう。生物の形も適應の形として行動的に生じたものであり、従つてそれは單に實體的なものでなく機能的なものである。^{*}形は適應が均衡或ひはいはゆる complacency (調和)として靜的なところを有することから生ずる。ロー

プは complacency を人間行動の基礎と見、それは根本において物理現象における均衡の傾向と同一であると述べてゐる。^{**}適應が均衡であるといふことは、我々の行爲が單に能動的なものでなく、能動的にして同時に受動的であり、受動的にして同時に能動的であるといふことを現はし、言ひ換へると、我々の行爲が單に主體からでなく、主體からと同時に環境から考へられねばならぬといふことを意味してゐる。行爲の形は主觀的・客觀的なものである。そしてまた均衡といつても單に靜的でなく、動的にして靜的、靜的にして動的であり、形は動即靜、靜即動を現はしてゐる。適應といふ言葉によつて機械的な關係を考へる誤解を避けねばならぬ。いはゆる行動主義の心理學の考へ方はなほ機械的である。それは環境を單に客觀的固定的に考へ、行動にかかる環境に對する適應と見、私の反應が環境を變化するといふこと、或ひはむしろ環境プラス私の反應が環境を變化するといふこと、かくして適應は單なる環境に對する適應でなく、むしろ環境プラス生命體に對する適應であるといふ事實を看過してゐる。「反射・圈に従へば、反射・反應は刺激の知覺を現實化し且つ變化する機能である」、とボツクはいふ。刺激の知覺は反應そのものによつて變化するのであり、反應はかかる刺激の知覺に對する反應である。行爲の形は全體的環境に相應し、全體的行動の形である。かかるものとして形は意味を現はしてゐる。意味とは全體と

部分との内面的機能的な關係である。全體的環境として見れば行動はその構成的部分であり、全體の行動として見れば環境はその構成的部分である。適應は機械的な均衡ではない、ロープのいふ complacency も行動の成全性として考へられねばならぬ。個體と環境とは相互に他を新たに作り、兩者の關係も新たに作られ、行動の成全作用は創造的である。我々は經驗によつて環境に適應するといはれるが、この經驗は創造的である、それはフォレットのいふ如く元來創造的經驗である。主體の環境に對する適應は適應といふよりも發明である。行爲の形はかかる發明に屬してゐる。行爲の論理は構想力の論理であると私がいふのは、構想力によつて豫め行爲の形を思ひ浮べ、これに従つて行爲するといふ如きことを意味するのではなく、行爲そのものが構想力の論理に従つてゐるといふのである。行爲の形は行爲そのものの中から作られてくる、經驗がまさにそのことを示してゐる。經驗は檢證的過程であるよりも創造であり、發明である。我々は豫め存在する思想によつて行動をテストするのではない。行動は自己のうちに自己自身のテストを含むのであつて、かかる行動が經驗にほかならない。ところで經驗がかやうに創造的であるといふことは構想力の問題と具體的に如何なる關係を有するであらうか。

* 拙著『哲學入門』一〇八頁以下〔全集第七卷一〇九頁以下〕参照。私は形を古代的な實體概念

と近代的な關係概念（函數概念）との綜合として考へる。

* * R. B. Raup, Complacency, 1925.

普通に經驗は過去に屬するものと考へられてゐる。經驗論の哲學もそのやうに理解した。これについてデューイは經驗論に對する彼の批評の第三の點として次の如く述べてゐる。單なる現在を超える何物かが傳統的理論によつて認められた限り、専ら過去が問題であつたのである。既に行はれたことの登録、先例の参照が經驗の本質であると信ぜられた。經驗論は「與へられ」たもの或ひは「與へられ」てゐるものに縛り附けられてゐると考へられる。しかるに經驗はその生命的な形式において實驗的であり、與へられたものを變化する努力である。それは投射によつて、未知のものの中への前進的到達によつて性格附けられる。未來との結合がその顯著な特質である。確かに、經驗を單に過去との結合と見ることは間違つてゐる。しかしながらそれをまた單に未來との結合と考へることも一面的であることを免れないであらう。經驗は過去との結合を含み、そのために經驗といはれるのである。經驗は我々の積んでゆくものであつて、積まれたものが經驗である。経験を積むといふのは試行錯誤の過程を重ねることである。経験を積むことから習慣が生ずるであらう。經驗はギョームのいふ試行錯誤による適應 l'adaptation par 《essais

et erreurs》であり、このものは習慣の一つの主要な形式である。^{*} 習慣は均衡の形式であつて、
ループに依ると complacency を現はしてゐる。経験から形が出来るといふことは経験から習慣
が生ずるといふことを意味してゐる。行爲は習慣的になることによつて行爲の形が作られる。經
験が習慣的になることは記憶の形式に入ることである。しかるに記憶は構想力に屬してゐる。經
験論はヒュームの哲學において見られる如く習慣といふものに重要な意味を認めた。尤も、その
習慣論は觀念聯合の機械的な説明に據つてゐる。習慣は知覺と行動との間に立てられる連繋或ひ
は聯合であり、それは反覆によつて作られまた強められる、しかし連繋の項、知覺と行動とはそ
れ自身不變である、經驗論における觀念聯合説は心的事實のうちに不變の「要素」を見、この要
素が機械的な仕方であつた次第に複合されると考へた。そしてその際一つの重要な事實が見逃され
た、即ち習慣において知覺と行爲とは變化を受けるのである。我々の親しい環境においては物は
この環境に我々が初めて接した場合におけるとは全く違つて知覺される。行動の實行に必要な
知覺は練習の最初と最後とにおいて甚だ異つてゐる。即ちギョームのいふ如く習慣において知
覺の變化 les trans-formations de la perception が生ずるのである。普通には、習慣によつて
物が「無意識的」になるといはれ、この漠然とした言葉によつてその變化の正確な分析を怠つて

ゐる。習慣によつて單に物が無意識的になるのではなく、嚴密にいふと知覺の變化が生ずるのである。行動は習慣によつて變化すると誰もいつてゐる。しかるに習慣における知覺の變化といふ重要な事實が注目されないのは、知覺の習慣と行動の習慣とを分離して考へ、かくして狀況を全體的狀況として、行動を全體的行動として理解しないといふことに依るのである。ボックは、反射・反應は刺激の知覺を現實化し且つ變化するといつてゐるが、條件反射的習慣の場合においてさへ、習慣は知覺を變化する。經驗は習慣の、従つて記憶の形式に入ることによつて全く過去のものとなつて消え失せるのでなく、却つて過去は現在に働き、過去の記憶は現在の知覺のうちに生きてゐる。ベルグソンのいふ如く、感覺は記憶と結び附いてゐる。言ひ換へると、構想力は知覺のうちに働いてこれに形を與へる。いはゆる循環反應は記憶的であるといひ得るであらう。知覺も構想力の形式に入つてゐる。ギョームは生命的存在とその環境との關係において、有機的適應と眞の習慣とを區別し、有機的適應は物の直接の生物學的價值に對する反應であるに反して、眞の習慣は物の關係から、個人の知覺の場におけるその秩序から結果する物の「意味」significationの價值に對する反應であると述べてゐるが、かかる意味は記憶が知覺のうちに働くところに生ずるのであり、知覺と記憶との結合から生ずるのである。もとよりデュイのいふ如く、經驗は單に過

去との結合でなく、むしろ未來との結合である。經驗は行爲的なものであり、すべての行爲は未來に向つてゐる。従つて回想よりも豫料が、過去の召喚よりも未來への投射が經驗において一層重要である。經驗は經驗の豫料を含んでゐる。未來の構想的豫測 *imaginative forecast of the future* を含むことによつて經驗は現在における指導に役立つとデューイはいつてゐる。かやうに未來の構想的豫測を含むのでなければ經驗は創造的とはいはれないであらう。しかしデューイも認めてゐる如く、過去の構想的回復 *imaginative recovery of the bygone* は未來への成功的な侵入にとつて缺くことができぬ。傳統を離れて創造はなく、創造なしには傳統も傳統として生き得ない。記憶 *memory* と想像 *fancy* とは古くから構想力に屬するものと考へられてきたが、それらは構想力の作用として結び付き經驗のうちに生きてゐる。過去の構想的回復のうちに未來の構想的豫料が働き、未來の構想的豫料のうちに過去の構想的回復が働いてゐる。構想力によつて生素な經驗主義を超越するところに却つて經驗の本質があるのである。全體的行動といふものは過去と未來への結合を含み、全體的狀況といふものもかかるものでなければならぬ。

* P. Guillaume, *La formation des habitudes*, 1936. ギヨームは習慣の主要な形式として條件反射と試行錯誤に依る適應とを擧げてゐる。前者も廣い意味では經驗といひ得るが、すぐれた意味において經驗といは

れるのは後者である。

構想力の本質は綜合し統一すること、かくして形を作ることにある。コールリツジュが巧に表はした如く imagination ὁ esemplastic power である、それは esemplastic (ἐς into, to + ἐν one + ῥααριστός molded, formed) 即ち一つに形作る、形の統一にもたらす力である*。経験において行爲の形が作られる。しかし経験はまた特に知識を意味してゐる。経験といはれるものにおいて行爲と知識とは結び附いてゐる。この結合は後に至つて論ずる如く技術の概念を通じて理解することができる。経験は試行錯誤として實驗的であり、技術的である。經驗的知識といふものは本来實驗的な、技術的な知識である。知識においても形が考へられ、その最も根本的な形は範疇と呼ばれるものである。範疇は單に知識の形式もしくは思惟の形式でなく、また實在の形式でなければならぬ。経験といふものも單に知識を意味するのみでなく、また實在を意味してゐる。経験の形式は知識の形式であると共に實在の形式であると考へられてゐる。かやうにして経験の概念は形 of 概念と結び附いてゐるとすれば、それは構想力と結び附いてゐるものでなければならぬ。経験の形式は悟性の形式であると考へられてゐる。實際、経験は單に反射的或ひは本能的なものでないとするば、悟性に關係するものでなければならぬ。もしさうであるとすれば、

悟性と構想力との關係は如何なるものであらうか。「しかし彼等（ロックやヒューム及びその後繼者たち）のすべての著作がそこから發する深い確信、即ち悟性は構想力と一つのものであるといふ確信は、眞理そのものを現はしてゐる。」とスペエルは書いてゐる。^{***}そこで我々はこの問題を先づ經驗論の哲學のうちに考察してみよう。

* cf. S. T. Coleridge, *Biographia literaria* ロールリッジの *imagination* と *fancy* との區別は有名である。私はその用語法に拘はるゝことなく *memory*（記憶）と *fancy*（想像）とを *imagination*（構想力）の二つの方向における作用として規定した。

** Albert Spaier, *La pensée concrète*, 1927, p. 208.

三

經驗論者は思惟の具體的性格について深いそして確かな感情を有した。彼等は悟性は感覺なしには何物でもないといふことを知つてゐた。これは經驗論の永續的な價值として認められねばならぬ。しかしヒュームを初め經驗論者はアトムイズム（原子論）に立つてゐる。彼等は感覺や觀念をアトムの如く獨立な要素と看做した。古典的な經驗論の新たな發展としてプラグマティズムが

超克しようとするのはこのアトミズムである。ジェームズに依ると、經驗論が「根本的」であらうとする限り、經驗の諸部分を結合する關係そのものも經驗されると考へられなければならない。彼のいはゆる根本的經驗論にとつて、經驗を結合する關係はそれ自身經驗された關係であり、經驗された如何なる種類の關係も體系における如何なるものとも同様「實在的」であるといふのが基礎的な主張である。デューイは經驗論に對する彼の批評の第四の點として、次の如く述べてゐる。經驗論的傳統は排他主義 particularism (atomism といふのと同じである) に陥つてゐる。結合と連續とは經驗に縁のないもの、その妥當性の疑はしい副生物と考へられてゐる。しかるに環境に對する受動であると共にその新しい方向における支配への努力である現實の經驗は結合を含蓄してゐるのである。確かに、經驗はアトミスティックなものでなく、關係或ひは結合そのものも經驗されると考へられねばならないであらう。ヒュームのアトミズムは排斥されねばならぬ。しかし他方、ジェームズが彼の根本的經驗論は「ヒューム及び彼の後裔のそれと同様、本質的にモザイク的哲學、多元的事實の哲學である」といふやうに、經驗の有する或る多元性は認めなければならぬ*。ただ彼においてはかかる多を結合する關係そのものも經驗の中に入つてゐると考へられるのである。ところで事實の間の關係を立てるのは何よりも推理である。従つ

て推理もまた経験のうちに含まれると見られねばならないであらう。そこでデューイは経験論に對する彼の批評の第五の點として、次のやうに述べてゐる。傳統の見解においては、推理は、それが過去に與へられたものの再生以外のことを意味する限り、経験を超えると考へられ、従つて不確實なものと看做された。しかし経験そのものは推理に満ちてゐる。推理を含まないやうな如何なる意識的な経験も存在しない。かく彼のいふ如くであるならば、論理は経験の外のものではなく、経験の中にあるといはねばならぬであらう。^{**}

* William James, *Essays in radical empiricism*, 1912, p. 42.

** デイルタイの如きも、論理は経験を超えたものでなく経験そのもののうちに含まれると見る立場から「分析的論理」analytische Logik とするものを企てようとした。Vgl. Wilhelm Dilthey, *Erfahren und*

Denken (Gesammelte Schriften, V. Band) .

経験論に従へば、経験に與へられるのは個々の特殊なものである。「自然におけるあらゆる物は個別的であるといふことは哲學において一般に容認された原理である」(Treatise, p. 19.) とヒュームは記している。従つて経験論に對して提起される重要な問題は、第一に、如何にして一般觀念は存在するかといふこと、第二に、如何にして個々の感覺や觀念は一つの關係に

結合されるかといふこと、である。前者は抽象觀念の問題であり、後者は實體とか因果とかいふ範疇の問題である。これらの問題に關してここでヒュームの説を検討してみよう。

先づ抽象觀念の問題は如何に考へられたであらうか。バークリは、すべての一般觀念は、一定の名辭に結び附けられた、特殊な觀念に過ぎず、この名辭がその觀念に一層廣い意味を與へ、それに類似する他の個物を必要に應じて喚び起させるのである、と主張した。この説をヒュームは極めて貴重な發見と認め、彼自身の仕方で發展させた。抽象觀念は、分量や性質のすべての可能な特殊の度合を代表するか、それともその如何なる特殊の度合をも代表しないか、のいづれかでなければならぬと考へられてゐる。ヒュームは後の見解を否定した。何等かの分量または性質をその度合の精密な概念を作らないで考へることは全く不可能である。或る線の精密な長さはその線そのものと異らず、それから區別し得ない。また或る性質の精密な度合はその性質そのものと異らず、それから區別し得ない。しかし前の説即ち抽象觀念は分量や性質のすべての可能な特殊の度合を代表するといふことは、精神の能力が無限である場合にのみ可能であり、しかるに人間精神が無限であるといふことは背理である。そこでヒュームの意圖は、この背理と考へられるところを變じ、精神の能力は無限でなくとも、我々は分量や性質のすべての可能な度合の概念

を、たとひ不完全にせよ、少くとも反省や談話のあらゆる目的に適ふやうな仕方、即座に作り得るといふことを示すにあつた。彼の説は次の五つの點に要約される。一。類似的知覺の反覆された經驗は構想力のうちに習慣を作り、この習慣によつて、類似的知覺の生起はそれらの過去の複合觀念を喚び起す傾向を有してゐる。二。諸知覺が一定の點において類似するのを見出すとき、他の點における明白な差異にも拘らず、我々はそれらに同一の名稱を適用する。三。一定の點において性質的に類似する知覺に對して同一の名稱を反覆して使用する結果として、他の聯合、即ち今度はかやうに使用された抽象的な名辭と、かやうに命名された知覺のイメージがそこに聯合された構想力における習慣との間に、聯合が生ずる。四。この種の習慣が得られた後には、その名稱を聞くことはこれらの對象のうちの一つの觀念を甦らせ、構想力をしてそれをすべての特殊の事情や割合と一緒に考へさせる。かやうにしてこの第二の聯合或ひは習慣の結果として、その名稱を聞くだけで第一の習慣を使喚して現在の知覺の一定の性質のイメージを作らせるに足りることになる。五。ところで同じ語はかやうにして喚び起された觀念とは多くの點において異なる他の知覺にしばしば適用されてきたであらう。しかしその語はこれらすべての個物の觀念を甦らせることができないので、いはば單に心に觸れ、それらのものを通覽することによつ

て我々が得たあの習慣を甦らせるのである。第一の習慣と、第一の習慣と名稱との間の聯合の習慣との両者が全く完全でない場合には、恐らく精神は自己が考へる意味と、一般名辭によつて表はさうと意圖する集合の範圍とを自分に理解させるために、唯一個の個物の觀念を作ること満足しないで、數個のものに目を通すであらう。しかるにこれら二つの習慣が完全になるに従つて、その名稱を聞くことは第一の習慣において聯合されたイメージの一切を、その多數をさへも、想ひ起す結果になるのではなく、却つてその唯一つが、他のものを供給する構想力の「卽座の準備」readiness 或ひは「潜在力」power と一緒に喚び起されるか、もしくはただこの卽座の準備と潜在力が喚び起されることになる。かやうにして例へば人間といふ抽象名辭を使用する場合、我々は彼等のすべてを構想力のうちに判明に描き出すのではなく、現在の目的或ひは必要によつて促されるに應じて彼等の誰でも一人を思ひ浮べる卽座の準備に身をおくのである。或る語を聞くことは一つの個別的な觀念のみでなく、同時にまた「一定の習慣」を喚び起するのであつて、この習慣はその時の必要に應じてどれでも他の個別的な觀念を作り出すのである。要するに、抽象觀念といふものもそれ自身においては個別的であり、それがその代表において一般的になり得るのはただ習慣によるのである。

かくの如くにして抽象觀念の問題は構想力と密接な關係におかれた。それは構想力と、構想力における習慣によつて解決された。ヒュームは書いてゐる、「我々が何等かの一般名辭を使用する時いつでも我々は個物の觀念を作るといふこと、我々は稀にしか或ひは決してこれらの個物を盡し得ないといふこと、そして残るところのものはただ、何等かの現在の機會が必要とする時いつでも我々がよつてもつてそれらを喚び起すところのあの習慣によつて代表されるといふこと、は確かである。そこでこれが我々の抽象觀念及び一般名辭の本性である。そしてこのやうな仕方では我々は前述の逆説即ち或る觀念はその本性において特殊的であり、しかしその代表において一般的であるといふことを説明する。特殊的な觀念は一般名辭に、言ひ換へると、習慣的な關聯から多くの他の特殊的な觀念と關係を有し、そして構想力においてそれらを即座に喚び起すところの名辭に結び附けられることによつて一般的になるのである。」(Treatise, p.22.)。そして彼は、「構想力とその觀念を示唆する即座の準備よりも驚歎すべき物はない」、といふ。この「心における一種の魔術的能力」は、「最大の天才たちにおいてつねに最も完全であり、まさしく我々が天才と稱するところのものであるが、人間悟性の及ぶ限りの努力によつても説明し得ないものである。」(Treatise, p. 24.)。悟性のジーニアスは印象にも觀念にもあるのでなく、構

想力のうちにあるのである。

ところでヒュームは習慣を觀念の聯合として説明した。しかし、ラヴェッソンのいふ如く、觀念の聯合が習慣を説明するのでなく、習慣原理が觀念の聯合を説明するのである。^{*}習慣の法則は機械的でなく、有機的生命的である。ヒュームに依ると、抽象觀念は一般名辭に結び附けられた特殊な觀念に過ぎず、それがその代表において一般的になるのは習慣によるのである。しかしながら、我々の言語も元來構想力の產物であり、かかるものとして我々の言語はつねに一般的なものと同時に特殊的なものを意味し、他方我々の概念構成の根柢にもつねに構想力が働き、かくして我々の概念は元來特殊であると共に一般的、一般的であると共に特殊である。特殊な觀念と一般的な名辭とが先づ別々にあつて、それらが習慣によつて聯合されるといふのではなく、概念と言語とはもとと結び附いてゐるのである。すでに感覺も構想力の形式に入つてゐる。ヒュームが要素的なものと考へた單純な印象は抽象物に過ぎないであらう。彼は感覺の印象は二重の意味において「原本的」であると考へた。第一に、それはつねにそれに對應する觀念に先立つて生ずる。先づ印象があつて、觀念はこれを模寫 copy することから生ずるのである。「我々のすべての觀念は我々の印象から模寫される」といふのが彼の哲學の一つの根本命題である。第

二に、印象は、自己を超えた何物に對する「指示」referenceも含むことなく、それ自身において完結的である。従つてそれは表現的でない。感覺の印象から區別して反省の印象と稱せられたもの、情緒、欲望、感情の如きは、我々の觀念から派生されたものであつて、従つて第一の意味においては原本的でないにしても、「それ自身において完結的であり、他の情緒、意欲、活動に對する何等の指示も含まない」といふ意味において原本的な事實と看做された。かくの如き印象の自足性はヒュームの原子論の一つの特徴である。しかしながらベルグソンが感覺のうちにも記憶が含まれるといった如く、單純な印象の如きものが存在するのでなく、感覺もすでに知覺的、従つて表現的であるといはねばならぬ。經驗論が立脚する感覺論は一個の抽象論である。しかしヒュームの抽象觀念の説がイメージに重要な意味を認めてゐることは注目値するであらう。彼に依ると、我々の觀念はすべて我々の印象の模寫であるが、かやうに印象を「反覆する」能力は記憶と想像とであり、これによつて觀念が生ずる。従つて觀念は印象のイメージである。そして我々の思惟や推理はかやうなイメージを基礎とするのである。既にアリストテレスは、「精神はイメージなしには決して思惟しない」*οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ* といつた。^{***}具體的思惟はつねにイメージと結び附いてゐる。かかる具體的思惟がその哲學において生に近く

立たうとしたヒュームの經驗論の問題であつた。^{***}

* Voir Félix Ravaisson, *De l'habitude*. Nouvelle édition 1933, p.58.

** Aristoteles, *De anima*, 431 a. 17.

*** メッツは生への接近、生への關聯が、ヒュームの思惟を貫く一つの特徴であることを強調してゐる。

Vgl. Rudolf Metz, *David Hume*, 1929, S. 95.

しかし感覺といふものは單に知的な表象的なものではないであらう。すでに日常の用語において感覺的といふ語は、一方知的なものを現はすと共に、他方何か情意的なものを現はしてゐる。感覺は或る知的な客觀的なものの意味と共に或る感情的な主觀的なものの意味を含んでゐる。デカルトは、我々の感官は物の本性をではなくて、物が如何なる點において我々に有用もしくは有害であるかを教へるのみである、と考へた。^{*}感覺は知識の門口の地位を占めるのではなく、むしろ行動に對する刺戟の地位を占めるのである。それは行動におけるひとつの手がかりであり、主體の環境に對する適應におけるひとつの指導的な要素である。感覺の問題は知識の項目に屬するのではなく、むしろ直接的な刺戟と反應の項目に屬してゐる。^{**}感覺は身體的行爲的自己の尖端であるといふことができるであらう。もとより感覺は決して單に主觀的な感情的なものではなく、同時

に知的な客觀的なものである。かかるものとして感覺は「記號」の意味を有すると考へることができるであらう。感覺といふものもすでに表現的である。しかるに感覺がこのやうに記號的或ひは表現的であるといふことは、感覺といふものが單なる感覺ではなく、そのうちに構想力が働くからでなければならぬであらう。

* Descartes, *Principia philosophiae*, II. 3.

* * cf. John Dewey, *Reconstruction in philosophy*, 1920, p. 87.

四

私は右にヒュームの抽象觀念の説が構想力と密接な關係にあることを明かにした。この問題は元來、經驗論においては、すべて存在するものは個物であるといふのであるが、その立場から如何にして普遍的な觀念は存在すると考へられるか、といふことであつた。いま次の問題は、如何にして個々の感覺や觀念は一つの關係に結合されるか、といふことである。この問題についてヒュームにおいて特に重要なのは原因と結果の觀念である。彼みづから信じた如く、因果の觀念の批判的分析は彼の哲學の決定的な、また最も獨創的な仕事に屬してゐる。

因果の觀念はヒュームのいふ「哲學的關係」philosophical relationの一つである。彼は類似、同一、時間及び空間における位置、量或ひは數における比例、性質における度合、反對、原因と結果の七つを、「あらゆる哲學的關係の源泉」と見られ得る一般的な基本的な哲學的關係として擧げた。そのなかで原因と結果は、先づ第一に、哲學的關係であると共に「自然的關係」natural relationであるといふ特質を有してゐる。ヒュームは關係といふ語が普通に二つの頗る異なる意味に使はれてゐるのを見出した。即ち一方「それによつて二つの觀念が構想力において連結され、そして……その一が自然的に他を導き出すところの性質」を意味し、他方「それにおいては空想における二つの觀念の肆意的な結合の場合にさへ、この二つの觀念を比較するのが至當であると考へられ得るところの特殊な狀態」を意味してゐる。言ひ換へると、關係は、聯合の關係 relation of association であるか、比較の關係 relatin of comparison であるか、である。そして日常の用語にいふ關係はつねに前の意味であつて、「それを我々が、結合の原理なしに、比較のどのやうな特殊な主題でも意味するやうに擴張するのは、ただ哲學においてのみである。」そこで哲學的關係と呼ばれるのは比較の關係であり、そして自然的關係と稱せられるのは聯合の關係である。構想力において觀念を結合或ひは聯合する性質はヒュームに依ると類似、時

間或ひは場所における近接、原因と結果の三つであつて、それらが自然的關係なのである。それらが自然的として性格附けられるのは、それらなしには悟性を構成する諸習慣が存在し得ないといふ意味において、それらが精神にとつて自然的であることによるであらう*。聯合の原理は普く行はれ、「その結果は到る處において顯はである、けれどもその原因についていへば、それは多くは知られないのであつて、私の敢て説明し得ると自任しない人間性の原本的な諸性質 *original qualities of human nature* に歸せられねばならぬ。」(*Treatise*, p.13.)。觀念聯合の力は派生的なものではなく、人間性の「原本的な」法則である。ヒュームはこれを自然界における引力に比し得る精神界における一種の引力と考へた。しかもかくの如き根本的な聯合の原理は彼において本質的に構想力の法則であつたのである。

* マルブランシュはその構想力の説において「自然的連結」*liaisons naturelles* について語り、「それらは凡ての人間において一般に同様である。それらは生命の保存に絶対に必要である。」と云つてゐる。cf. *Malebranche, Recherche de la vérité.*

因果の觀念の特質は、第二に、次のやうにして見出される。右に掲げた七つの種類の哲學的關係のうち、類似、量或ひは數における比例、性質における度合、反對の四つは、「我々が比較し

合はせる觀念に全く依存するもの」である。例へば、三角形の三つの角が二直角に等しいといふ關係を我々が發見するのは三角形の觀念からであつて、この關係は我々の觀念が同一に止まる限り不變である。これに反して、二つの物の間の近接及び遠隔の關係は、その物自身或ひはその觀念に何等の變化なしに、單にその場所の變更によつて變化されることができる。同一及び因果に ついても同様である。二つの物は、たとひ完全に相互に類似し、異なる時間に同じ場所に現はれさへしても、數の上で異なることができる。また一つの物が他の物を作り出す力は、決して單にそれらの觀念からは發見することができぬ。かやうにして同一、時間及び場所の關係、原因と結果の三つは、「觀念において何等の變化なしに變化され得るもの」といふ特質を具へてゐる。

しかるに第三に、因果の觀念の最も特殊な性質は次のやうに考へられる。ヒュームに依ると、單に觀念に依存する四つの關係、即ち類似、反對、性質における度合、及び量或ひは數における比例は、「知識と確實性の對象」 *objects of knowledge and certainty* であり得る。これらの關係は一目で發見することができ、論證よりも直觀の領域に屬するといふのが適當である。何等かの物が互に類似する場合、類似は直ちに眼を、或ひはむしろ心を打ち、更に吟味を要することは殆どない。反對や性質の度合についても同じである。存在と非存在とが互に破壊し合ひ、全く

兩立し得ぬ反對であることは誰も疑ひ得ない。また色、味、熱さ、寒さの如き性質の度合について、その差異が極めて小さい場合、精確に判斷することは不可能であるにしても、その差異が著しい場合には、いづれが他よりも上位か下位かを決定することは容易である。この決定は詮議とか推理とかなしに最初の一目で下されるのがつねである。量或ひは數の比例を定める際にも、同じ仕方でその間の上位または下位を一見して知ることができる、差異が極めて大きく、著しい場合には特にさうである。それでは他の種類の關係、詳しく言ふと、觀念に依存しないで、觀念は同一に止まつてゐるのに或ひは現前し或ひは現前しないやうな關係、即ち同一、時間及び空間における位置、因果の三つは如何であらうか。ヒュームに依ると、あらゆる種類の推理は比較すること、そして二つもしくはそれ以上の物が互に對して擔ふところの、或ひは恒常の或ひは恒常ならぬ關係を發見することにほかならない。この比較には、二つの物が共に感官に現前してゐる場合そのいづれもが現前してゐる場合、そのいづれもが現前してゐない場合、いづれか一つだけが現前してゐる場合があるであらう。二つのものが共にその關係を伴つて感官に現前してゐる場合、我々はこれを推理といふよりもむしろ知覺と呼ぶのである。かやうに考へると、同一、時間及び場所の關係について我々がなす如何なる觀察も推理として受取らるべきではない。なぜなら

そのいづれにおいても精神は、物の現實の存在或ひは關係を發見するために、感官に直接現前するものを越えてゆくことがないからである。原因と結果は、それによつて現前せる一つの印象が現前しない、しかし構想力において豫料された觀念と比較され得る唯一の關係である。「一つの物の存在或ひは活動から出て、それが他の存在或ひは活動によつて後續されもしくは先行されたといふ保證を我々に與へるやうな連結を作り出すのは、ただ因果のみである。」他の二つの關係（同一と時間及び空間の關係）は、それらが因果に影響するか因果に影響される限りにおいてのほか、推理の中で使用され得ない。今そして此處に現前する物の實體的同一は直接の知覺において比較され得る。しかし知覺を越えた物の連續的存在は物の存在の原因が變らないでゐるといふ想定に立つてのみ推理され得るのである。また時間や場所そのものは推理なしに比較を許すにしても、その關係における不變もしくは變化は因果の結果としてのみ存在すると推理され得るのである。かくて單なる觀念に依存しない三つの關係のうち、「我々の感官を越えて辿られることができ、我々の見も觸れもしない存在と對象について我々に教へる唯一の關係は、因果である。」（Treatise, p. 74.）。因果の關係は事實に關するすべての推理の原理である。

元來、ヒュームの研究は概念的知織と事實の知織との區別から出立した。この區別は既にホッ

ブスにおいて、またロックにおいて見出されるのであるが、ヒュームはそれにホッブスよりも一層明確な規定を與へ、またその適用にあたつてロックよりも一層徹底的であつた。我々の知識の對象は觀念の關係 *relations of ideas* と事實 *matters of fact* との二種類に分たれる。第一の種類の對象は、幾何や代數や算術、一般に直觀的にか論證的にか確實なあらゆる命題が、これに屬してゐる。例へば五の三倍は三十の半分に等しいといふ命題は、これらの數の間の關係を現はしてゐる。「この種の命題は、宇宙の何處かに存在するものに依存しないで、單なる思想の操作によつて發見することができる。たとひ自然のうちに圓とか三角形とかが存在しないとしても、ユークリッドによつて論證された眞理は永久にその確實性と明證とを保持するであらう。」(Enquiry, p. 23.) 第二の種類の對象即ち事實の知識はこれと同じ仕方で確かめることができない。その確實性はどれほど大きい場合にも、第一の種類の對象と同じ性質のものではない。あらゆる事實の反對はなほ可能である。なぜならそれは決して矛盾を含まず、恰もつねに實在に調和するかのやうに容易にそして判明に理解されるから。太陽が明朝昇らないであらうといふことは、昇るであらうといふことに劣らず理解し得ることであり、矛盾を含まぬことである。従つてその虚偽を論證しようと企てても無駄である。もしそれが論證的に虚偽であるならば、それは矛盾

盾を含み、そして決して判明に理解されないであらう。存在するものは、純粹に概念的に考へると、存在しないこともできる。或る事實が存在しないといふことは矛盾を含まず、従つてまた或る事實の存在も決して單なる概念から證明されない。存在への推理は論證的に確實であることができぬ。しかしそのことは、従つてそれは不確實でなければならぬといふことを意味するのではなく、むしろただ、その確實性が觀念の關係についての命題の確實性とは種類を異にするといふことを意味するのである。バートンによつて傳へられた一つの手紙の中で、ヒュームは、シーザーが實際に生存したといふこと、或ひはシシリイ島が存在するといふことは、この島を訪ねたことのない者にはまた、何等本來の證明も直觀的に認識すべき根據を持たぬ主張であるが、そのことはしかし、それが眞でなく確實でもないといふことにはならない、と述べてゐる*。そこに異なる種類の確實性が考へられる。直觀的論證的知識 *intuitive and demonstrative knowledge* の特徴は、その反對は理解し得ないといふことである。その眞理性が現實の存在から獨立なすべての命題はヒュームによると分析的である。これに反してすべての綜合的命題は經驗的である。概念的知識と事實の知識とのかやうな區別と對立によつて經驗が問題になる。「従つて、我々の感官の現在の證據或ひは我々の記憶の記録を越えて、現實の存在と事實を我々に保證するところの明證の本

性が何であるかを探究することは、知的關心に値する題目であるであらう。「まさにこの「越えて」beyondといふことが経験を意味する。経験からの推理は我々の記憶や感官を越えて我々を連れてゆく。そこに経験の総合性も考へられる。知識としての経験の吟味がヒュームの自己に課した課題であつた。経験に解決を求めたといふことでなく、むしろ経験のうちに問題を見たといふことが彼の功績であり、哲學の歴史における彼の地位を示してゐる。経験論、経験の哲學は、ヒュームにおいて批判的となつた。因果の原理の研究も経験の認識價值についての一般的問題と直接に關聯してをり、むしろこの價值についての問題がかの原理の意味についての問題に姿を變へ、一層明確に限定されたのである。「事實に關するすべての推理は原因と結果の關係を基礎としてゐるやうに思はれる。その關係によつてのみ我々は我々の記憶や感官の明證を越えて進み得るのである。」(Enquiry, p.24.) かやうな因果の原理の根據は如何なるものであらうか。

* Vgl. Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Erster Band, Zweite Auflage 1908, S. 117.

五

そこで我々は因果の觀念が如何なる起原に由來するかを考察しなければならぬ。ヒュームに依

ると、どのやうな觀念も、その起原に溯つて、それが出てきた元の印象を調べないと、完全に理解することが不可能である。すべての觀念は印象の模寫であるから。いま我々は原因と結果と呼ばれる何等かの二つの物に注目し、かの觀念を作り出す印象を發見するために、あらゆる方面から調べて見る。その場合直ちに氣附くことは、物のどのやうな特殊の性質のうちにもそれが發見されないといふことである。なぜならかやうな性質のどれを取つてみても、その性質を持たないで、原因或ひは結果と稱せられる物を見出すことができるから。實に、外界にも内界にも、原因或ひは結果と考へられない存在は一つもないが、すべての存在に普遍的に屬して、原因とか結果とか稱せられる資格をそれらに與へるところの性質は一つとして存しないのである。

かやうにして因果の觀念は物の何等かの性質に基づくのでないとすれば、それは物の間の或る關係から導き出されなければならないであらう。そのとき第一に發見することは、原因と結果と考へられる物は近接してゐるといふことである。遠隔の物の作用し合ふ場合にも、よく調べてみると、それらが互に近接してゐる原因の連鎖によつて繋がれてゐることが分る。従つて近接 *contiguity* の關係は因果の關係に本質的である。次に因果の關係に本質的と考へられる第二の關係は、原因が結果よりも時間的に先のものであるということである。言い換えると繼起

succession の關係は因果の關係に本質的である。しかしながら近接と繼起とだけでは因果の完全な觀念は與へられない。或るものに近接した先行しながら、そのものの原因と考へられないものがある。原因といふ場合、他のものを作り出すといふことがなければならぬ、原因は生産的原理 productive principle である。かやうにして原因と結果との間には必然的連結 necessary connexion が考へられる。そしてこの關係は因果の觀念にとつて右に述べた他の二つの關係のいづれよりも遙かに重要であり、決定的である。従つていま我々はこの必然的連結の本性を發見するために、再び物をあらゆる方面から調べて、その觀念が由來する印象を見出すことに努める。この場合、物の知られた性質に注目するならば、原因と結果の關係がそのやうな性質に全く依存しないことを我々は直ちに發見する。また物の關係を考察するならば、近接と繼起の關係のほか何も我々は見出し得ない。ところがそれでは既に述べたやうに不完全で不十分なのである。かやうにして當面した困難を打開するために、ヒュームは問題を二つに分つた。第一に、如何なる理由によつて我々は、その存在が始まりをもつあらゆる物はまた原因をもたねばならぬといふことが必然であると主張するのであるか。第二に、何故に我々は、或る特殊の原因は必然的に或る特殊の結果をもたねばならぬと結論するのであるか、そしてその一から他を斷ずる推理、及

び我々がそれにおく信念の本性は如何なるものであるか。これら二つの問題は區別されねばならぬ。^{*}第一の問題は因果關係一般に關はつてゐる。あらゆる變化に對して原因を想定する必然性は、ア・プリオリに、變化の單なる概念から認識され得るか否かが問題である。第二の問題はそれぞれ特殊の因果關係に關はつてゐる。この場合我々は一定の原因を経験において與へられたものとして前提し、この前提のもとに、結果への推理の本性を吟味するのである。與へられた原因からそれ以後續する結果へ我々を導くのは經驗であるか、それともこの結果は、經驗を俟たないで單に原因そのものの考察からあらかじめ規定され得るか、が問題なのである。

* 尤も第一の問題は „Treatise“ においてのみ特別に取扱はれた。Vgl. Riehl, Op. cit., S. 124.

第一の問題について考へると、存在し始めるあらゆるものは存在の原因をもたねばならぬといふ哲學上の一般的格率は、ヒュームに依ると、「知識」knowledge に屬するよりも「信念」belief の内容である。このことを彼は先づ知識の範圍に關する彼の見解に基いて論證する。すべての確實性は觀念の比較から、觀念が同一であり續ける限り不變であるやうな關係の發見から出てくる。かやうな關係は類似、量と數における比例、性質の度合、及び反對であつて、これら四つの關係はヒュームに依ると知識の基礎であるが、そのいづれも、始まりをもつあらゆるものは

また存在の原因をもつといふ命題のうちに含まれてゐない。従つてこの命題は直觀的に確實でないのである。更に彼は次のやうな論證を進める。あらゆる新しい存在、或ひは存在の新しい變容に對する原因の必然性は、如何なる物も或る生産的原理なしには存在し始めることができぬといふことを同時に示すのでないと、論證され得ない。しかるにこの後の命題は論證的に證明することが全く不可能である。「すべての判別される觀念は互に分離することができ、そして原因と結果の觀念は明かに判別されるから、何かの物がこの瞬間には存在しないで次の瞬間には存在することを、それに原因即ち生産的原理といふ判別される觀念を結び附けないで、考へるといふことは我々にとつて容易であらう。それ故、原因の觀念を存在の始めの觀念から分離することは構想力にとつて明かに可能である。従つてこれらの物を實際に分離することは、それが何の矛盾も背理も含まない程度に可能である、そしてそれ故に單なる觀念からの推理によつて論破され得ないのである。」(Treatise, pp. 79, 80.) ここでヒュームは彼の論證を、「判別し得るものは分離し得る」What is distinguishable is separable. といふ彼の哲學の根本命題に惣へてゐる。あらゆる出來事は何等かの原因をもたねばならぬといふことは、原因と結果の觀念が必然的に連結されてゐるといふことを意味する。假にさうである場合には、それらの觀念を分離することは不可能で

あらう。しかるにそれらは判別し得る故に分離することができ、その必然的連結の否定は何等矛盾を含まないのである。判別し得るものは分離し得るといふ命題は、ヒュームの心理學並びに論理學における原子論の公理を現はしてゐる。如何なる物も相異なるものは判別することができ、そして如何なる物も判別し得るものは思想と構想力とによつて分離することができ、その逆も等しく眞である、即ち如何なる物も分離し得るものはまた判別することができ、そして如何なる物も判別し得るものはまた相異つてゐる。(Treatise, p. 18.) この説はかの觀念は印象の模寫であるといふ説に附け加はつて彼の經驗論の根本前提をなすのである。我々のすべての觀念は我々の印象から模寫される、そして完全に分離し得ない如何なる二つの印象も存在しない、構想力が觀念の間に差異を認める場合いつでも、構想力は容易に分離をなし得る、と彼はいつてゐる。(Treatise, p. 10.)

右の如く因果の原理についてのヒュームの検討は、先づ知識の範圍に關する彼の見解に基いて、次に判別され得るものは分離され得るといふ彼の説に基いて行はれ、それは直觀的にも論理的にも確實でないとされた。——その検討が彼の觀念模寫説に據つてゐないことを我々は特に注意しておかう。——原因の必然性について提出されてゐるあらゆる論證は虚偽の論證であり、詭辯的である。例へばロックは *nihil ex nihilo* から原因の必然性を論證しようとした。あらゆる出

來事は何等かの原因を有するといふことを否定するのは、出來事が自己を原因とするか乃至は無を原因とすることを主張することである。因果の否定はかくて背理に歸するといふこの論證に對しては、我々がすべての原因を排除する場合、我々は實際にそれを排除するのであつて、無も對象そのものも存在の原因であるとは假定しないのであり、従つてこれらの假定の背理からかの排除の背理を證明する論證を引き出し得ない、といふことを考へれば十分である、とヒュームは述べてゐる。あらゆるものは何等かの原因をもたねばならぬといふことが真であるとするならば、他のすべての原因の排除から、出來事は自己自身を原因とするか乃至は無を原因とするといふことが従つてくる。しかるに因果の法則の眞理がまさに問題の點であるのであるから、この法則の反對は物が無によつて生ずるといふことを意味すると主張するのは、先決問題要求の虚偽である。原因の必然性を原因と結果とは相關名辭であるといふ前提から論ずることは更に一層兒戲に類する。あらゆる夫は妻をもたねばならぬといふことは、事實として何等かの人間が結婚してゐなければならぬといふことを意味しない。本來の意味において結果と呼ばれるあらゆる出來事は原因をもたねばならぬといふことは、何等かの出來事が本來の意味において結果と呼ばれることを證明することを助けさへしないのである。

今や因果の觀念は直觀的にも論證的にも確實でないとすれば、その觀念及びこれを支持する確信は何處から來るのであらうか。その觀念が「知識或ひは何等かの科學的推理」に由來するのでないとすれば、それは「觀察と經驗」から生ずるのでなければならぬ。かやうにヒュームが残された二者擇一として經驗に向ふのは、彼の觀念模寫說からの演繹の道に依つてでないことは、既に述べたところから明かである。次の問題は、如何にして經驗はかやうな原理を生ぜしめるかといふことである。ここにおいてヒュームはこの問題を、何故に我々は或る特定の原因が必然的に或る特定の結果をもたねばならぬと結論するか、何故に我々は一から他への推理をなすかといふ問題の中へ、言ひ換へると、因果關係一般の問題を、それぞれ特殊な因果關係の問題の中へ没入させることが便宜であると考へる。後に分るやうに、彼に依ると、同じ答がそれら二つの問題に解決を與へることになるのである。

ところで推理は何物から始まらねばならず、また無限に進行することができないから、因果の推理は我々の記憶或ひは感官の直接の知覺に始まらねばならぬ。そして原因或ひは結果と呼ばれる知覺のみが現前してゐる場合、その相關者は觀念において推理されるのである。かやうにして因果の推理は、感官或ひは記憶の現在の知覺と推理によつて到達される觀念とを含んでゐる。

従つて次の三つの事柄が説明されねばならぬ。——第一、原始的印象。第二、連結された原因或ひは結果の觀念への移行。第三、その觀念の本性と性質。先づ感覺の印象についていへば、その究極の原因は「人間理性によつては完全に説明され得ない」。また記憶の印象については、それは實際には力と生氣 *force and vivacity* の點でのみ想像から判別されることができるのである。第二の問題、即ち印象から觀念への推理については、ヒュームは再び、判別され得るものは分離され得るといふ彼の説に基いて、次の如く論じてゐる。もし我々が對象をそのものとして考察し、それについて我々が形作る觀念を越えて見ないならば、何等か他のものの存在を含むやうな對象は存しない。かかる推理は知識に等しく、何等か異なるものを考へることの絶對的矛盾と不可能を含むであらう。しかるにすべての判別される觀念は分離され得るから、かかる種類の不可能があり得ないことは明瞭である。我々が現在の印象から何等かの物の觀念に移行するとき、我々はその觀念を印象から分離することができであらうし、そしてその代りに何等か他の觀念を代置することができるであらう。即ちヒュームは彼の原子論に基いて印象と觀念との間の必然的連結を否定した。

かくて因果の推理は理性に依るものでないとすれば、それはその本性において經驗的でない

ばならぬ。この經驗の本性はかうである。「我々は或る種の物の存在する場合を屢々もつたことを想ひ起す。そしてまた他の種の物がつねにそれに隨伴し、それに對する近接と繼起の規則的な秩序において存在したことを想ひ起す。例へば我々は焰と呼ばれる種類の物を見たこと、そして熱と呼ばれる種類の感覺を感じたことを想ひ起す。同じやうに我々は過去のすべての場合におけるそれらの不斷の結合を想起する。そのとき我々は造作なしに一方を原因、他方を結果と呼び、一方の存在から他方の存在を推理するのである」。かやうにして我々は原因と結果との間の一つの新しい關係を發見することになつた。それはそれらの「不斷の結合」constant conjunctionである。近接と繼起は、これら二つの關係が幾多の場合に維持されてきたことを我々が認めない限りは、我々をして二つの物を原因と結果であると宣言せしめるに不十分である。因果關係の本質的な部分をなすかの「必然的連結」necessary connexionの本性を發見するために、この「不斷の結合」の關係を直接檢討することが利益であらう。不斷の結合といふのは空間及び時間において結合された印象と觀念との不斷の反覆である。しかし「不斷」も「反覆」も不斷に反覆される印象や觀念の屬性ではない。従つてこの新たに見出された關係は知覺の何等かの判別され得る特性の發見を意味しない。「なぜなら、それは類似の物がつねに近接と繼起の類似の關係におかれてゐ

たといふことを意味するに止つてゐる。……我々は何等の新しい觀念も發見し得ず、ただ我々の心の對象を重複し得るのみで擴大し得ない。……過去の印象の單なる反覆からは、たとひ無限に反覆されようと、必然的連結のその如き新しい獨自の觀念は決して生じないであらう。」しかしながら何等かの物の不斷の結合の發見の後に、我々はつねに一つの物から他の物への推理を行ふのであるから、この推理、印象から觀念への移行の本性を吟味することが大切である。そしてヒュームは彼の結論を豫想しつつ、「恐らく最後には、必然的連結はこの推理に依存するのであつて、この推理が必然的連結に依存するのではないといふことになるであらう。」と書いてゐる*。

* Treatise, p. 88.

さて記憶或ひは感覺に現前してゐる印象から、原因或ひは結果と呼ばれる物の觀念への移行は、過去の經驗とその不斷の結合の想起に基くと考へられるからして、次の問題は、經驗がこの觀念を作り出すのは悟性 *understanding* によつてであるか、それとも構想力 *imagination* によつてであるか、といふことである。言ひ換へると、この移行にあたつて我々は理性によつて決定されるのであるか、それとも知覺の一定の聯合と關係によつて決定されるのであるか。もし理性が我々を決定するとすれば、それはかの原理、「我々が經驗したこのない場合は我々が經驗したことの

ある場合に類似しなければならぬ、そして自然の過程につねに齊一的に同じである」といふ原理を基礎として進むであらう。しかるにかかることの論證が不可能であるのは、その反對が考へられ得るといふことによつて示される。——ヒュームがこの證明法を絶えず用ゐてゐることに注目すべきである。——即ち我々は少くとも自然の過程のうちに變化を考へることができ、そのことはかやうな變化が絶対に不可能でないことを證明するに十分である。自然の齊一性 *uniformity of nature* は論證的に證明され得ない、その反對が考へられ得るから。この場合、確實性が缺けてゐるからといつて、蓋然性に頼ることもできぬ。蓋然性は、そのものとして考へられた觀念の關係ではなく却つてただ物の關係を顯はにするのであり、或る點では我々の記憶と感覺に基き、他の點では我々の觀念に基いてゐる。蓋然的推理のうちに何等の印象の混入もないならば、その結論は全く幻影的であらう。また何等の觀念の混入もないならば、關係を観察する心の作用は、本來の意味においては、感覺であつて推理ではないであらう。それ故にあらゆる蓋然的推理においては見られ或ひは想起された或る物が心に現前してゐて、そのものから我々はそれと結合してゐながら見られも想起されもしない或る物を推理するのでなければならぬ。しかるに我々の記憶と感覺の直接印象を越えて我々を導き得るやうな物の唯一の連結或ひは關係は原因と結果の

それであるから、蓋然性への推理もこの關係から獨立であることができぬ。従つて蓋然的推理は我々が經驗したことのがある物と我々が經驗したことの無い物との間の類似を前提するが、この前提がそれ自身蓋然性に依存し得ないことは明かである。かやうにして因果の推理が理性を基礎とし得ないとすれば、我々は構想力のうちにその原理を求めねばならぬといふことになるであらう。

六

因果の觀念に關するヒュームの分析においてこれまでに表示されたのは、原因と結果の觀念は不斷に結合された或る物の觀念であるといふことである。「我々はこの結合の理由を洞見し得ない。我々はただ事柄自體を觀察するのであり、そしてつねに不斷の結合から物が構想力における聯結 union in the imagination を獲得するのを見出すのである。」しかるにこれまでに明かにされた因果の觀念はひとつの「哲學的關係」に過ぎぬ。近接的且つ繼起的なものとしてその不斷の反覆に關して原因と結果は比較することができ。近接と繼起との兩者はかやうな配置と態様とにある單純な印象や觀念から判別され得る秩序であるにしても、「不斷」も「反覆」も不斷に反覆された印象や觀念の屬性ではない。しかもヒュームに依ると、この哲學的關係の諸要素、即

ち本質的に近接的な、繼起的な、そして不斷に結合された印象と觀念が聯合されて原因と結果の「自然的關係」を形作るべき内容を構成するのである。「かやうに因果は、近接、繼起及び不斷の結合の意味を含むものとして、ひとつの哲學的關係であるとはいへ、我々がそれに立脚して推理し、或ひはそれから何等かの推論を引き出すことができるのは、ただそれが自然的關係である限りにおいてのみである。」そして因果はまさにそれが聯合 association である限りにおいて哲學的關係以上のものである。

因果の推理における印象から觀念への移行の本性についての問題に對する答は、かやうにして、この移行が理性の作用でなく聯合或ひは構想力における習慣の作用であるといふことである。そこで我々は元に戻り、因果の觀念にとつて最も本質的な必然的連結の觀念について尋ねてみる。我々の求めてゐたのはその起原であつた。感覺的經驗において本質的に近接的な、繼起的な、そして不斷に結合された印象が生ずる。ところで反覆された印象の觀察は同一の觀念を反覆するに過ぎない故に、我々は先へ進むことができぬやうに思はれるであらう。しかしながら一層立ち入つて調べてみると、反覆の結果はつねに同じでないことが見出される。「なぜなら度々の反覆の後に、私は、物の一つが現はれると、心は習慣によつてそのいつもの隨伴者を考へ、そし

て初めの物に對するその關係のためにより強い光においてそれを考へるやうに決定されるといふことを見出す。そこで、私に必然性の觀念を與へるのはこの印象或ひは決定である。」問題の觀念の原物はかやうにして感覺的經驗においてでなく、能動的な習慣の內的な印象において發見されたのである。

ヒュームは先づ二つの點、即ち、一、不斷の結合に従つて原因から結果への推理は何等か生ずるといふこと、二、印象や觀念の單なる反覆は何等新しいものを生ぜしめないといふことは確かであると考へる。しかし、必然性の觀念は實際にこの反覆に伴つて普通に生じ、しかも反覆された印象の或る一個もしくは數個のうちに複寫されてゐない故に、反覆のみからかの觀念が生ずるのでなく、却つてかの觀念の源泉である新しい或るものを發見するか或ひは生産しなければならぬといふことになる。反覆が新しい何物も開示し得ないことはその場合明かである。更に、不斷の結合のみではその上に推理が進行し得るやうな連結或ひは原理を生ぜしめないことも既に明かである。かくて結合された知覺の不斷の反覆が新しい或るものを發見することも生産することもできないのは明かである。しかるにこの反覆に「聯合のやさしい力」the gentle force of association が加はるとき、事情は變つてくる。「類似の觀察は心のうちに新しい印象を生産す

る」、と今やヒュームはいふ。必然性の觀念が類似の觀察の結果であると主張する場合、彼は「類似」 resemblance のもとにかの哲學的關係のみでなく、またかの聯合の自然的關係を理解するのである。ヒュームにとつて類似は觀念聯合の原理の一つであつた。「必然性の、力の、また效果の觀念が出てくるのはこの類似からである。これらの觀念は、それ故に、不斷に結合された物に屬する或ひは屬し得る或るものを現はすのではない。」*ここで「類似」は不斷に結合された本質的に類似の物に關はると同時に、かく名附けられた聯合の自然的關係に關はつてゐる。これらが一緒に、その感じられた決定が力或ひは必然性の印象であるところの構想力における習慣を形成するのである。「必然性の觀念は或る印象から生ずる。我々の感官によつて傳へられた印象でその觀念を生ぜしめ得るものは存しない。従つてそれは或る內的印象、もしくは反省の印象から出てこなければならぬ。習慣が作り出すところの一つの物からそのいつもの隨伴者の觀念へ移りゆく傾向性のほか今の問題に何等かの關係を有する內的印象は存しない。これがそれ故に必然性の本質である。」*かやうにして必然性の觀念は、何等かの感覺の印象からではなく、不斷に反覆された結合物の觀念がそれにおいて聯合されるに至る構想力における習慣の感じられた決定であるところの反省の印象から出てくるのである。

* Treatise, p. 164.

** Ibid., p. 165.

かやうにしてヒュームは因果の必然性の問題を構想力における習慣によつて解決しようとした。「経験からのあらゆる推理は、それ故に、理性の結果でなくて、習慣の結果である。」「従つて習慣は人生の偉大な案内者である。それは我々の経験を我々にとつて有利ならしめ、我々をして過去に現はれたのと類似の出来事の連鎖を未來に向つて期待せしめる唯一の原理である。習慣の影響なくしては、我々は記憶や感覺に直接現前するものを越えたあらゆる事實について全然無知であるであらう。如何に手段を目的に適應せしむべきか、或ひは如何に我々の自然力を或る結果の生産に使用すべきかを我々は知り得ないであらう。あらゆる行動並びに思辨の主要な部分に直ちに行詰りを生ずるであらう。*」経験は理性的なものといふよりも自然的なものである。経験の原理は因果である。原因と結果は哲學的關係であると同時に自然的關係であり、それが自然的關係であるのは構想力における習慣に基くに依るのである。我々はこのパスカルの言葉を想ひ起す。「父親は子供の自然の愛が消え失せはしないかと惧れる。それでは消え失せ易いかかる自然とは何か。習慣は第二の自然であつて、第一の自然を破壊する。だが自然とは何か。なぜ習

慣は自然的でないのだ。習慣が第二の自然であるやうに、この自然がそれ自身第一の習慣でないのかを私は甚だ恐れるのである。」「我々の自然的原理といふのは我々の習慣的になつた原理のほかの何であるか。」因果の必然的連結の觀念はヒュームに依ると原因と結果の自然的關係の感じられた力から出てくるのである。

* Enquiry, pp. 44, 45.

** Pascal, Pensées, 93, 92.

ヒュームが分析した他の一つの重要な範疇、實體の範疇についても、彼は同じやうに問題を構想力によつて解決した。實體の問題は印象の連續的な存在に關してゐる。しかるにそれは感性知覺によつても理性によつても證明され得ない故に、「その思想は全く構想力に起因しなければならぬ。」あらゆる印象は內的な、消滅的な存在として在りまた現はれるのであつて、その獨立な、連續的な存在の觀念は、その性質の或るものと構想力の性質との協力から生ずるのでなければならぬ。蓋し若干の印象のみが連續的な存在を有すると信ぜられるのである故に、その信念は若干の印象に固有な或る性質から生ずるのでなければならぬ。その性質の最初のものは、連續的な存在を有すると信ぜられるやうな印象の「恒常性」constancyである。現在私の眼の前に

横たはる山や家や木は、つねに同一の秩序において私に現はれた、そして私が眼を閉ぢるか頭を轉ずるかによつてそれらを見失ふ場合、私は直ぐ後にそれらが少しの變更もなく私に還るのを見出すのである。しかし知覺の秩序と内容における單なる反覆はその連續的な存在に對する我々の信念を説明することができぬ。なぜなら物はその知覺された性質の秩序においても性格においても屢々變化するからである。けれどもこの場合、かやうな變化においてさへ、それは「一貫性」 coherence を保ち、相互に規則的な依存關係を有するといふことが認められる。これが一種の因果からの推理の基礎であつて、その連續的な存在の思想を作り出すのである。物の連續的な存在に對する信念には記憶と感覺の心象の「一種の體系」、恒常性が必要である。知覺された物における變化或ひは差異はもとより記憶や感覺の體系の恒常性によつては明かにされない。しかもかやうな變化は構想力において、一種の因果からの推理によつて、反覆された記憶像や感覺印象に調和させられるのである。彼の室に坐して、戸の開かれる音を聞き、配達夫が手紙を持つて入つてくるのを見て、ヒュームは彼の戸、彼の階段の連續的な存在を推理する。なぜなら、かの特殊な音、彼の室における人物の出現、そして手紙の運搬に關係して、かやうな因果の推理の習慣が彼のうちに形作られてゐるからである。聞かれた音、現はれる配達夫と手紙、並びにそれに伴

ふ記憶は、それらのものそのものを越えた何物の保證もヒュームに與へない。しかもそれらの出現と記憶は、それらと聯合された習慣の作用を活動させる故に、ヒュームはそのやうな原因の連續的な存在がそれらの出現の反覆の條件であると推理する。感覺的並びに記憶的經驗が構想力の習慣として存在する規則に従つて擴大されるのはかくの如くである。現在の印象がこれと主要な點では類似してゐるが部分的には相違してゐる經驗の記憶を喚び起す場合も同様である。現在の經驗における變化はそのとき過去における類似の變化と聯合された原因への推理によつて説明される。ヒュームが一時間の不在の後彼の書齋に歸つたとき、彼は火が燃えてしまつてゐるのを見出す。しかしそのとき彼は他の場合に類似の時間に類似の變化が、彼がそこに居ようと居まいと、生じたことを見慣れてゐるのである。その變化におけるこの一貫性は外的な物並びにその恒常性の特質の一つである。恒常的でない或ひは一貫的でない變化は構想力における習慣と聯合されないであらう。進んでヒュームは次のやうに書いてゐる、「事實に關するすべての推理は習慣からのみ生じ、そして習慣はただ反覆された知覺の結果であり得るから、知覺を越えて習慣と推理を擴張することは不斷の反覆と連結の直接の自然的な結果であり得ず、或る他の原理の協力から生じなければならぬ*。」かやうな原理の一つは、構想力が記憶と感覺の體系を越えて、オール

によつて動かされたボートのやうに、新しい衝動なしにそのコースを進むといふ傾向性である。ここにヒュームは構想力の「移行的衝動」transitive impulse に注目してゐる。^{***}現在の知覺における一貫性はそれがそれらの知覺の連續的な存在に對する信念を含むやうに擴張されるならば遙かに大きい、この擴張は構想力のかやうな傾向性から生ずるのである。連結における習慣と協力する他の原理は知覺の恒常性と一貫性である。ヒュームの見解に依ると、因果の推理は移行的である、即ちそれは記憶や感覺を越えてゆくのである。因果の推理による擴張は習慣のみから生ずるのでなく、また構想力の移行的衝動の作用を必要とする。因果の推理の習慣は記憶と感覺の體系のうちに現在しない一つの要素を含み、聯合における心象の反覆に還元され得ない。この要素は構想力の移行的傾向性である。

* Treatise, p. 198.

** Cf. R. W. Church, Op. cit., pp. 136, 160.

七

翻つて考へるに、因果に關するヒュームの説は、論證的知識と事實の知識との區別から出發し

た。この區別は一應ライブニッツの永遠の眞理 *vérité éternelle* と事實の眞理 *vérité de fait* との區別に比して考へ得るであらう。ライブニッツに依ると、永遠の眞理は本質存在についての眞理であり、その原理は矛盾の原理である。しかるに現實存在についてはその反對は矛盾を含まないから、その原理は矛盾の原理でなくて充足理由の原理であると考へられた。ヒュームにとつても、直觀的論證的知識は現實の存在から獨立な觀念の關係にかかはり、その徵表は、反對は理解され得ないといふことである、従つてそれは矛盾の原理のもとに立つてゐる。しかるに事實についてはその反對は可能である。その反對は矛盾を含まず、従つて理解され得る。かやうな事實の知識の原理は因果の原理である。ライブニッツにおける充足理由の原理の思想とヒュームにおける因果の原理の思想との間にはその限り或る一致が認められるであらう。事實の知識の原理は、合理主義者ライブニッツにおいては充足理由の原理と考へられ、經驗主義者ヒュームにおいては因果の原理と考へられた。廣く充足理由の原理のうちに因果の原理を含めて考へることもできるであらう。^{*}ライブニッツの考へ方が存在論的であるに比してヒュームの考へ方は認識論的であつた。しかしライブニッツにおいて充足理由の原理が矛盾の原理と何等根本的に對立するものでなかつたのに反し、^{*}ヒュームは因果の原理に關していはば構想力の論理を發見したといへるであら

う。しかしヒュームにおいて直觀的論證的知識の原理と事實の知識の原理とは分離されたままであつた。大陸の合理論とイギリスの經驗論とを綜合したといはれるカントは、構想力に悟性と感性との綜合の位置を與へたのである。

* この聯關におつて Schopenhauer, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde は興味深い。

** 拙稿「辯證法の存在論的解明」〔全集第四卷收録〕參照。

ヒュームに依ると、因果は事實に關するあらゆる推理の原理である。直觀的論證的知識が分析的であるに反して、すべての綜合的命題は經驗的である。經驗はその獨特の意味において關係的である。哲學的諸關係は何等連結 connections ではなく、しかし聯合の自然的諸關係は連結である、それはまた「統一或ひは結合の原理」principles of union or cohesion とも記されてゐる。綜合は構想力における綜合である。構想力における綜合がヒュームに依ると「知識」knowledge 即ち論證的分析的知識とは異なる「信念」belief 即ち經驗的綜合的知識の根據である。この綜合は先づ構想力の移行的衝動に基づいてゐる。經驗からの推理は我々の記憶や感覺を越えて我々を連れてゆく。あらゆる因果の推理は過去の経験を未來へ移し入れる習慣によつて規制さ

れてゐる*。かやうな構想力の移行的傾向性は、構想力の根源的な時間性として理解されねばならぬ。構想力における綜合は時間における綜合である。因果の推理は過去の経験によつて規制されるが、過去の経験は一種の偶然に過ぎないと見られ得るであらう。單にそれ自身として考へれば、あらゆる過去の経験は同じ重さをもつてゐる。因果或ひは結果の觀念が單なる偶然と考へられないといふのは、構想力における習慣の内部における聯合の力によつてである。因果に對する信念はその聯合の習慣における印象と觀念から成立してゐる。物或ひは實體に對する信念も同様である。かくて全體として見ると、それは印象からでもなく觀念からでもなく、また項のない聯合からでもなく、構想力における綜合から成立するのである。この結合は一方構想力の移行的衝動において、他方習慣において示される。

* Treatise, p. 134.

** Ibid., p. 136.

かやうにしてヒュームの經驗論において構想力は中心的位置を占めてゐる。これによつて彼は合理論に反對すると共に感覺的現象論 sensory phenomenalism にも反對してゐる。經驗的知識或ひは信念の建築は、理性によつてでもなく感覺によつてでもなく、構想力によつて支へら

れるのである。普通の見方に依ると、構想力といふのは「我々のより微弱な觀念を作る能力」the faculty, by which we form our fainter ideasである*。しかるにヒュームが「哲學のあらゆる體系の最後の審判者**」と考へる構想力は、通俗の意見のそれでもなく古代の哲學のそれでもない。悟性に關する彼の研究の結論においてヒュームは次のやうに書いてゐる。「記憶、感覺及び悟性は、それ故に、そのすべては、構想力或ひは我々の觀念の生氣 imagination, or the vivacity of our ideas を基礎としてゐる***。」尤も、構想力を哲學のあらゆる體系の最後の審判者と考へるためには、「私は構想力において、原因から結果への、また結果から原因への、習慣的移行の如き、不變な、不可抗的な、一般的な原理と、そして……變り易い、弱い、不規則な原理とを區別しなければならぬ。前者は我々のあらゆる思想と行動の基礎であり、かくてそれを取り去れば人間性は直ちに亡び、破滅しなければならぬ。」「悟性」とはヒュームにとつて「構想力の一般的、より確立された諸性質にほかならない。」the understanding, that is, the general and more established properties of the imagination.そして自然的關係といふのは構想力における統一と結合の原理である。ところで構想力の感じられた力が信念における決定的な要素であるとすれば、我々が、強く感ぜられるにしても非哲學的な蓋然性は斥け、より少く強く感ぜられるにして

も哲學的な蓋然性は容れねばならぬといふことは、何を意味するであらうか。この困難は一般的規則の影響を假定することによつてのほか、除かれない、とヒュームは述べてゐる。問題の規則といふのはそれによつて我々が因果に關する我々の判斷を規制すべき規則であるが、これらの規則は我々の悟性の本性の上に形作られてゐるのである。ヒュームはかかるものとして八つの規則を掲げ、そして云つてゐる、「ここに私が私の推理において使用するのを適當と考へるすべての論理がある、しかも恐らくこれとても非常に必要でなく、我々の悟性の自然的原理によつて供給され得たであらう。」^{***}「ヒュームは因果の推理を支配する規則を我々の悟性の本性の分析のうちに見出すのである。「我々のスコラの智者や論理家」の誇張を排して、彼は、本來の論理は悟性の本性——それが因果の推理の習慣から成る限り——から成ると考へた。

* Treatise, p. 117, footnote.

** Ibid., p. 225.

*** Ibid., p. 265.

**** Ibid., p. 175.

經驗は構想力における綜合を根本原理とするが、このものは一方構想力の移行的傾向性を、他

方構想力における習慣を意味してゐる。しかも習慣もまた移行的であるといふことができる。なぜなら「習慣は同じことを未來に向つて期待するやうに私を決定する他の原理である」から*。習慣は想起された経験と期待の習慣との協働として作用するのである。かやうなものとして習慣は眞に結合的或ひは綜合的である。構想力が移行的であるといふのは、單に移行的であるといふことでなく、同時に、移行するものを一つの現在において把持するといふことでなければならぬ。

これによつて構想力は眞に綜合的であることができる。しかるに構想力が移行的であると同時に移行するものを一つの現在において把持するといふことは、それが單に時間的でなく、時間的であると共に、永遠を象るといふことでなければならぬ。そこに構想力の先驗性が考へられるであらう。コールリッジは構想力に「第一次的構想力」the primary imagination と「第二次的構想力」the secondary imagination とを區別した。第一次的構想力は、あらゆる人間的知覺の生命的な、原動的な作用であり、無限なる「私は在る」I am における創造の永遠なる行爲の有限なる精神における反覆と見られ、第二次的構想力は、自覺的な意志と共に存在するところの、前者の反響であり、しかもその作用の種類においては第一次的構想力と同一であつて、ただその程度、その活動の様態においてのみ異なるものと見られる*₂。ここに我々は構想力に關するフィヒテの思想

に類する説を認め得るが、コールリッジの述べてゐるのは構想力の先驗性であり、またその創造性である。ヒュームの經驗と觀念模寫説とはもちろんそこまで行くことを許さないであらう。しかしながら他方、如何に構想力の先驗性と創造性を強調するにしても、ヒュームの悟性論の基礎とされたやうな習慣の問題を全く除いて構想力の問題を考へることはできないであらう。ヒュームに依ると、經驗からのあらゆる推理は習慣の結果である。自然の齊一 uniformity of nature の原理を保證するものは習慣である。自然的諸關係は聯合に基くのであるが、聯合は習慣によつてその意味を發揮し得るのである。習慣によつて決定されない、偶然的、類似もしくは接近による聯合は、信念の力を有しない。現在の印象と生々した觀念との聯合のあらゆる場合が「現實の存在」に對する信念であるのではなく、そのためには聯合が「單なる氣紛れ」の事柄でなくて確立された習慣に依ることが必要である。^{***}習慣が經驗或ひは自然の基礎であるといふことは、自然科学的な自然や經驗においては考へ難いことであるにしても、經驗を行爲的經驗と解し、自然を歴史的な自然と解するとき、遙かに深い意味を有するであらう。尤もヒュームにおいてはその原子論と機械的な觀念聯合説に従つて習慣そのものも機械的に捉へられた。「過去の反覆から何等の新しい推理もしくは結論なしに出てくるあらゆるものを我々は習慣と稱する」、とヒュームは定

義してゐる。しかし既に論じたやうに、習慣は單なる反覆からは説明されない。習慣が觀念聯合から説明されるのでなく、却つて觀念聯合も習慣から説明され得るのである。習慣もまたコールリツジユのいはゆる *esemplastic power* 「造形力」としての構想力の作用の結果である。

* Treatise, p. 265.

* * S. T. Coleridge, *Biographia literaria*.

* * * Treatise, p. 109.

ヒュームの悟性論の結論は、スペエルのいつた如く、悟性と構想力とは一つのものであるといふことであつた。因果や實體の如き範疇の基礎も構想力における習慣に求められた。しかるにその思想はヒュームにおいて懷疑論に終らざるを得なかつたのである。かかる懷疑論を超えるためには構想力の先驗性と論理性とを深く捉へなければならぬ。そこで我々はヒュームによつて獨斷の眠から覺まされ、しかもその懷疑論を克服したといはれるカントに就いて構想力の問題を更に追求してゆかうと思ふ。

八

カントの問題もまた経験であつた。純粹理性批判は経験の批判である。「カントは経験の概念を新たに加工した」、と既にヘルバルトがいつてゐる。コーヘンに依ると、カントは「経験のひとつの新しい概念」を発見したのである。純粹理性批判は「経験の理論」であり、それは経験の論理であると同時に経験の形而上學であつた*。

* 「経験の形而上學」 *Metaphysik der Erfahrung* とつて語は „Kants Theorie der Erfahrung“ の著者「ヘンその人によつても採用されてゐる」。Vgl. Hermann Cohen, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vierte, unveränderte Auflage 1925, S. 4.

カントの経験の理論における構想力の問題を論ずるにあたつて、我々は先づ彼におけるこの概念の來歴に一瞥を與へなければならぬ。元來カントはこの概念をバウムガルテンの形而上學から取つて來たのである*。バウムガルテンは上級認識能力 *facultas cognoscitiva superior* 即ち悟性 *intellectus* に對して下級認識能力 *facultas cognoscitiva inferior* を區別した。後者は感覺 *sensus* (Sinn) 、構想力 *phantasia* (Einbildungskraft) 、識別力 *perspicacia* (Unterscheidungsvermögen) 、記憶 *memoria* (Gedächtnis) 、想像力 *facultas fingendi* (Dichtungsvermögen) 、先見力 *praevisio* (Vorhersehungsvermögen) 、判斷力 *judicium* (das Vermögen, zu beurteilen) 、豫

期力 *praesagatio* (das Vermögen, etwas zu erwarten)、及び構圖力 *facultas characteristica* (das Vermögen der Zeichenkunde) に分たれた。これがバウムガルテンの著作の五一九―六五〇節に論ずるところであるが、これが構想力についてのカントの見解の主要な文獻的源泉である。種々の「能力」に關するバウムガルテンの分類は、ただ上級認識能力と下級認識能力との區別が體系的であるのみで、その他は單に諸機能を並列的に擧げてゐるに過ぎない。そのうちカントの構想力の概念と特に關係があるのは、右の構想力、記憶、想像力である。^{**)}

* カントが利用した Baumgarten の „*Metaphysica*“ (第四版一七五七年) の經驗心理學 *Psychologia empirica* の部分は、カントの説明と共に、アカデミー版カント著作集第十五番に復刻されてゐる。

** Vgl. Raymund Schmidt, *Kants Lehre von der Einbildungskraft*, 1924.

構想力とは、嘗て感覺に現在した知覺を、對象が現在しない場合再び表象する能力である (Habeo facultatem imaginandi seu phantasiam. Cumque imaginationes meae sint perceptiones rerum, quae olim praesentes fuerunt, sunt sensorum, dum imaginor, absentium.)。バウムガルテンはあの有名な定式を轉じて、「先づ感官のうちになかつた何物も構想力のうちにない」 (*Nihil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu*) といつてゐる。構想力の像 *imaginationes* は

觀念聯合 *associatio idearum* の法則に従ひ、この法則はいはば全體性の法則 (*percepta idea partiali recurrit eius totalis*) である。^{*} 記憶はこの (再生的) 構想力とは全く獨立に取扱はれてゐる。それは構想力によつて再生された表象を嘗て意識のうちに現在したものとして再認する能力である。それが感覺表象の再認に關はる場合感覺的記憶 *memoria sensitiva* と呼ばれ、概念的 content の再認に關はる場合知的記憶 *memoria intellectualis* と呼ばれる。記憶のうちには共通なもの、普遍的なものを表象する力が働いてゐる (*Repraesentatis pluribus perceptionibus successivis, usque ad praesentem, partialem communem habentibus, partialis communis repraesentatur, ut contenta in antecedente et sequente.*)。想像力とは、バウムガルテンに依ると、再生された意識内容を分析して諸部分を新しい獨立の構成體に再び組合はせる特殊な能力である。この能力もまた或る全體性の法則に従つてゐる (*Phantasmatum partes percipiuntur, ut unum totum.*)。詩的想像力 *facultas fingendi poetica* はその一つの種類として取扱はれてゐる。

* この定式は後にスタウトによつて取り上げられた。Cf. G. F. Stout, *Analytic psychology*, Fourth edition 1918, Vol. 1, p. 270.

バウムガルテンの説はカントによつて屢々講義されたと思はれるが、彼は先づそれに依據して構想力の概念の闡明を企てた。ペリッツによつて傳へられたカントの形而上學講義において、構想力或ひはそこでまた名附けられたところに依ると形成力 *die „bildende“ Kraft* は次の三つの形式において現はれる*。——一、現在の表象に關係するところの現形成 *Abbildung* の能力として。二、過去から表象を取り出して現在のそれと（聯合によつて）結合するところの追形成 *Nachbildung* の能力として。三、現在の表象の過去に對する關係に従つて現在の表象から未來のそれを形成するところの先形成 *Vorbildung* の能力として。この分類において注目すべきは、それが現在、過去及び未來といふ時間の方向に依る純粹に形式的な原理に従つて行はれてゐるといふことである。その現形成の能力においてはバウムガルテンの感覺 *sensus*、追形成の能力においてはバウムガルテンの記憶 *memoria*、そして先形成の能力においてはバウムガルテンの先見力 *prævisio* を認め得るにしても、カントにあつてはバウムガルテンとは異り構想力 *Einbildungskraft* がそれらの上位概念をなしてゐる。この分類の圖式が時間を原理としたところに、我々は純粹理性批判における先驗的構想力の本來の領分が時間であるといふ説の萌芽を見出すことができる。形而上學講義においては、この分類と並んで、同じく構想力の三つの機能

示す他の分類が現はれてゐる。——一、*Einbildung* の能力、即ち對象の現實性から獨立に、自分から像を作り出す能力。二、*Gegenbildung* の能力。對象 *Gegenbild* は他の物の像を作り出すのに役立つのであつて、言葉は物の表象を描くためのかやうな對象である。三、*Ausbildung* の能力。それは全體の理念を作つて對象を全體の理念と比較することに努める。いま初めの二つの能力において我々はバウムガルテンの *facultas fingendi* (生産的想像力) と *facultas characteristica* (構圖力) をそれぞれ再認することができるが、それらはすべて構想力といふ一つのものに還元されてゐる。第一の分類が時間的であるのに對して、この分類は空間的ニュアンスをもつてゐる。„*Ein*“, „*Gegen*“, „*Aus*“ とこゝ前綴は空間的性格のものである。ここに我々は空間をまた構想力の領分とする先驗哲學の理論の前段階を見るのである。なほ形而上學講義において、形成力即ち構想力はまた時にその作用の仕方 of 有意性 *Willkürlichkeit* と無意性の見地から考察されてゐる。その際、構想力の無意的な作用は下級の認識能力としての感性に、そしてその有意的な作用は上級の認識能力に、從つて悟性に屬せしめられてゐる。かくて構想力の領分が感性の限界を超えて悟性の領域にまで擴げられたことは、純粹理性批判における構想力の地位に關聯して注目すべきである。そののみでなく既に構想力は理性とも關係附けられてゐるやう

に思はれる。即ち第二の分類における *Ausbildung* の能力としての構想力はバウムガルテンの *phantasia* に比較することができるが、それは右に記した如く全體の理念に關はるものとして、理念の能力もしくは全體性の能力と考へられる理性に關係するといふことができるであらう。要するにバウムガルテンの圖式は種々の方向に變化され、その際彼のカントの構想力の概念の特徴は既に決定的に現はれ出てゐるのである。

* Pöltz, I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, 2. Aufl. nach der Ausgabe v. 1821 neu herausgegeben von K. H. Schmidt, 1924.

形而上學講義における構想力の概念が明かにバウムガルテンの心理學からの來歴を示してゐるのに反して、人間學 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.) におけるカントは遙かに多く獨立の見解を述べてゐる。前者における分類がやや外面的であるのに反して、後者における分類の圖式はいはば諸機能の構造そのものから得られてゐる。その際この能力の若干の面の特徴付けは明瞭に先驗哲學の影響を示してゐる。ここでは構想力は何よりも生産的 *produktiv* と再生的 *reproduktiv* とに分たれてゐる。構想力 *facultas imaginandi* は「對象が現在しなくても直觀する能力」 *ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes* とし

て定義される。そして生産的構想力は対象の根源的表出 *exhibitio originaria* それ故に経験に先行する表出の能力であり、再生的構想力は派生的表出 *exhibitio derivativa* 即ち以前に持たれた経験的直観を心に喚び戻す表出の能力である。「純粹な空間及び時間の直観は前の表出に屬してゐる、他のすべては経験的直観を前提し、このものは、それが対象の概念と結合され、それ故に經驗的認識となる場合、經驗と呼ばれる。」^{*}純粹な空間及び時間の直観が生産的構想力の根源的表出に屬するといはれてゐることは、やがて純粹理性批判における説と比較して注目すべきである。ところで構想力の生産性は、以前に我々の感覺能力に全く與へられなかつた感覺表象を作り出すことができるといふ意味に解されてはならぬ。構想力は如何に偉大な藝術家、いな魔術師であるにしても、かかる意味において「創造的」であるのではなく、却つてその形成に對する素材を感覺から取つてこななければならぬ。しかるに構想力の形成物は悟性の概念のやうに一般的に傳達され得ない。その際カントが「感覺」*Sinn*（つねにただ單數において）といふ語の特殊な意味に注意してゐるのは興味がある。即ち傳達における構想力の表象に對する感受性が感覺と呼ばれる。「この人間はそれに對して何等の感覺も持たぬ」、とひとはいふ。この場合感覺の無能力ではなく、むしろ一部分悟性の、傳達された表象を捕捉し、思惟において結合する無能力がい

はれてゐるのである。日常の用語において極めて普通の感覺といふ語はかやうにして構想力に係するであらう。それはナンセンス (Unsin) であるとか、そのうちには豊かなまたは深いジーン Sinn があるとかといひ、或ひは der gesunde Menschenverstand を Gemeinsinn と稱する場合においても、ジンといふ語は同じく構想力に關係なしには考へられないであらう。^{**}更に天才を定義して、「構想力の獨創性 (模倣的でない生産) は、それが概念に一致する場合、天才と呼ばれる」^{**}といつてゐるのは、^{**}判斷力批判における構想力の問題と比較して注目すべきである。

* Anthropologie § 28, Ak. Ausgabe, Bd. VII, S. 167.

** Op. cit., S. 169.

*** Op. cit., § 30, S. 172. 更に § 57, S. 224 を見よ。

生産的構想力の感覺的想像力は三つの種類に分たれる。一、形成の感覺的想像力 das sinnliche Dichtungsvermögen des Bildung 即ち空間における直觀の形塑的能力 (imaginatio plastica)。その無意的な作用が想像 Phantasie であり、その有意的な作用は構成とか發明とかと呼ばれて藝術的創造の力である。二、聯合の感覺的想像力 das sinnliche Dichtungsvermögen der

Beigesellung 即ち時間における直觀の聯合的能力 (imaginatio associans)。聯合の法則は、しばしば繼起する經驗的表象は、心のうちに習慣を作り、一つが現はれるとき他もまた現はれるといふことである。それは近接の法則にほかならない。三、親和の感覺的想像力 das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft 即ち表象相互の共通の由來による親和の能力 (affinitas)。親和とは多様なものの一つの根基からの由來による結合を意味してゐる。構想力の戲れはこの場合それに素材を與へる感性の法則に従ひ、その聯合は、規則の意識なしにしかも規則に適つて、かくて悟性から (aus) 導來されたのではないといふ悟性に適つて (gemäss) 行はれるのである。右の見解においてカントが習慣に基く聯合を生産的構想力に屬せしめたことは、詳しい説明に缺けてゐるとはいへ、ヒュームのなほ機械的な思想に對比して深い示唆を含むものであるが、先驗哲學における構想力の理論と特に重要な關係をもつてゐるのは親和の感覺的想像力の説である。その際は彼は書いてゐる、「悟性と感性とは、種類を異にするにも拘らず、恰も一が他から、或ひは兩者が一の共通の系統から起つたかのやうに、我々の認識を生ずるためにおのづと親和する。」尤もその事情は「少くとも我々にとつては理解し得ず」、それを探らうとするとき人間の理性は闇のうちに迷はざるを得ないのである*。

* Anthropologie § 31, S. 177. 親和 (Verwandtschaft, affinitas) といふ語は化學から取つてこられたものであるが、その現象は無生物においても生物においても、物體においても心においても、存在するとカントは述べてゐる (loc. cit., Anmerkung)。構想力の論理は世界の到る處に現はれるともいひ得るであらう。親和の概念はやがてゲーテなどの世界觀において基礎的な重要性を有するに至つた。

次に再生的構想力は「過去のもの及び未來のものを構想力によつて現在化する能力」といふ題のもとに取扱はれてゐる。この場合注目すべきは、カントが先見力 *Vorhersungsvermögen* 即ち或るものを未來のものとして表象する能力を再生的構想力に屬せしめてゐるといふことである。^{*}過去のを現在化する能力 (想起力 *Erinnerungsvermögen*, *Vermögen der Respicienz*) は、無意的に働く場合單に再生的構想力と呼ばれ、これに反して有意的に働くものは記憶 *Gedächtnis* と呼ばれてゐる。先見力 (*praevisio*) は *Divinationsvermögen* (*Vermögen der Prospicienz*) とも稱せられ、「あらゆる可能なる實踐と人間が彼の力の使用を關係付けるところの目的の條件」である。^{**}すべての欲求はその力によつて可能であるものの豫見を含んでゐる。過去の想起は未來の豫見をそれによつて可能にするためにのみ行はれる、その際我々は、或ることを決心し或ひは覺悟するために、およそ現在の立場において我々の周りを見る、とカントは書いてゐる。

る。先見力はバウムガルテンにおいてと同じく特殊の場合には豫言者の才能 *Wahrsagergabe* (*facultas divinatrix*) に高まると見られてゐる。想起力と先見力とのいはば中間に構圖力 *Bezeichnungvermögen* (*facultas signatrix*) である。それは豫見されたものの表象と過去のものとの表象との結合の手段としての現在のものの認識の能力である。ここでカントは象徴 *Symbole* 及び特性 *Charaktere* の認識について論じてゐる。^{***}

* 拙著『構想力の論理』第一、三八頁〔全集本卷五〇頁〕参照。

** *Anthropologie* § 35, SS. 185, 186.

*** 表號或ひは記號 (*signatio*) の問題は、近代の認識論において閑却されてゐる重要な問題であり、構想力に關係する廣大な領域である。最近ハイデッゲルやヤスベルスがこの問題を、我々とは異なる立場からであるにせよ、取上げてゐるのは興味深い。

カントが如何に絶えず新たに構想力の概念の展開に努力したかは彼の遺稿が示してゐる。^{*} 諸能力の體系における構想力の位置を人間學的に定めようとする彼の種々の試みには、いはばこの概念を、多かれ少かれ、感性の全範圍の、いな全體の心的活動の中心概念の位置にのぼせようとする一般的傾向が認められるであらう。その解決の動搖は、諸機能を孤立的に、固定的に、並列的

に分類することに彼が満足しなかつたことの兆しである。その際構想力において種々の觀點から顯になるあの「創造的原理」が、心の根源的力として、それらすべてがそこから出てくる乃至そこに綜合される統一根基であるかの如き豫感があつたものの如くであり、それが構想力に絶えず新たな能力を歸屬せしめる動機になつたものと思はれる。

* Reflexionen zur Anthropologie, Ak. Ausgabe Bd. XV. そこには構想力の更に別の分類が見出される (Nr. 228)。

人間學の立場と先驗哲學の立場とは直ちに同じではないであらう。先驗哲學の立場が固有の意味において先驗的であるのに反して、人間の立場は經驗的である。しかし我々は既にカントの人間學のうちに先驗哲學の思想に通ずるものが含まれてゐることを見てきた。他方カントの先驗哲學或ひは批判哲學の問題は固有の意味において人間學的であるといふことができる。純粹理性批判の先驗的方法論の中で彼は、私の理性のあらゆる關心は、思辨的なものも、實踐的なものも、次の三つの問——一、何を私は知り能ふか。二、何を私は爲すべきか。三、何を私は願ひ得るか。——に纏められるといつてゐるが、その同じ問はまた論理學の中に現はれ、しかもここではそれら三つの問が第四の、「人間とは何であるか」といふ問に歸すること、そしてそのすべて

が人間學 Anthropologie の問題であることが述べられてゐるのである。^{***}「人間學 the science of man は他の諸學にとつて唯一の堅固な基礎であるから、この學自身に我々が與へ得る唯一の堅固な基礎は經驗と觀察とに基かねばならぬ」、とヒュームはいつた。^{***}カントの問題もまた人間學であつたが、ただ彼のそれはヒュームの人間學が經驗的であつたのに對し先驗的人間學ともいふべきものに高まらねばならなかつたといひ得るであらう。この先驗的人間學は、カントの名を偉大ならしめたあの先驗哲學の全く新しい、獨特の問題提出を通じて可能にされ得るものである。

* Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 833.

** Vgl. Logik, Neu herausgegeben v. W. Kinkel, S. 27.

*** A treatise of human nature, Introduction.

しかしいづれにしても人間學の立場は心理學ではないかといはれるであらう。これに反して先驗哲學の立場は純粹に論理的である。そこで我々の認識の妥當性を基礎付ける論理的アプリオリが問題である。論理の意味におけるアプリオリの問題と心理的發生の問題とは嚴密に區別されねばならぬ。かくてリールは批判のうちに含まれる心理學的解明や演繹を「不適當なもの」^{*} das Ungehörige と稱してゐる。もしそれが單に經驗心理學に屬するものであるならば、それは

確かに場所を得ないものであらう。しかしながら認識においては認識の對象が問題であるのみでなく、また對象の認識が問題でなければならぬ。認識の問題は對象の問題であると共に作用の問題である。そこに先驗論理學と並んで先驗心理學が考へられる。カント自身は、純粹理性批判の第一版の序文の中で、批判の最も重要な部分である先驗的分析論における純粹悟性概念の演繹は「二つの面」を有するといひ、次の如く書いてゐる。「その一つの面は純粹悟性の對象に關係し、その概念の客觀的妥當性を先驗的に證明し理解せしめなければならぬ、まさにそれ故にそれはまた本質的に私の目的に屬してゐる。他の面は純粹悟性そのものを、その可能性と、その上に純粹悟性そのものが據つてゐる認識諸力とに従つて、かくてそれを主觀的關係において考察することを目差してゐる、この解明は私の主要目的に關して大きな重要性を有するにしても、本質的にはこれに屬しない。なぜなら主要問題はつねに、悟性と理性は何をまた如何に多く、あらゆる經驗から離れて、認識し得るかといふことであつて、思惟する能力そのものが如何にして可能であるかといふことではないから。後者はいはば與へられた結果に對する原因の探求であり、何か假説に類するものをそれ自身に有するから（私が他の機會に示すであらうやうに、實際にはさういふ事態にあるのではないにしても）、この場合私には臆見することが許されてをり、従つて讀者にと

つてもまたそれとは違つて臆見することが自由でなければならぬかのやうに思はれる。」即ちここでカントは純粹悟性概念の演繹が客觀的面と主觀的面とを有することを述べてゐる。範疇の先驗的演繹には「主觀的演繹」subjektive Deduktion と「客觀的演繹」objektive Deduktion とが區別される^{**) **)}。後者が先驗論理的であるとすれば、前者は先驗心理的である。しかも先驗論理學は先驗心理學を離れ得ないであらう。第一版の演繹論はいはゆる主觀的演繹を色濃く出してゐるのであるが、これはカントがなほ不徹底であつたことを示すものであらうか。ともかく先づ彼はそれでも既に、右に引用した如く、主觀的演繹は批判の主要目的に本質的には屬しないと斷りながら、それを敢へてしてゐるのである。しからばそれは客觀的論理的演繹の抽象的な思想を理解し易くするための「具象化的意義」eine illustrative Bedeutung を有するに過ぎないであらうか^{**) **)}。この部分は第二版において書き替へられた。しかしこれをもつてカントの立場に何等かの變更があつたと見ることは行き過ぎである。第二版の中から先驗心理學的なものが全く拭ひ去られたと見ることは不可能である。先驗論理學はまさに主觀的先驗性（超越性）に基づくものとして先驗心理學から離れることができぬ。先驗哲學にはカント自身の語を借りると認識の「源泉」Quelle もしくは「根源」Ursprung の問題がある。この源泉もしくは根源の問題は先驗心理學の

問題にほかならない。それはフツセルの現象學の問題に類似してゐるといへるであらう。カントは經驗一般とその對象の認識の可能性の基礎として感覺、構想力、統覺といふ「認識の三つの主觀的源泉」 drei subjektive Erkenntnisquellen 或ひは「三つの根源的源泉（心の能力）」 drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) を擧げてゐる。^{***}そしてこれらの能力には經驗的使用と同時に先驗的使用があるといふのである。その先驗的使用が先驗心理學の問題にほかならない。先驗論理學は先驗心理學と結び附かねばならず、逆に先驗心理學は先驗論理學と結び附かねばならぬ。論理と心理とは統一されねばならぬ。主觀的演繹と客觀的演繹とは統一されねばならぬ。主觀的演繹はまさに主觀的である故をもつてカントのいつた如く「何か假説に類するもの」をそれ自身において有するにしても、それは客觀的演繹と結び附くことによつてかくの如き主觀性を脱することができる。カントはその心理學的假説をその認識論的結果と一致させようとしたのである。かやうにしてまた人間學はいはゆる先驗心理學の問題を通じて先驗哲學に結び附いてゆくであらう。カントの人間學が經驗的なものを超えて深められ、諸能力の系統の統一化、心の「創造的」機能の探究に向つてゐるのは、かくの如き先驗的なものへの突入を示してゐるであらう。

* Vgl. A. Riehl, Op. cit., I. 503ff.

** Kritik der reinen Vernunft, A X, XI.

*** Vgl. R. Schmidt, Op. cit., S. 18.

**** Kritik der reinen Vernunft, A 115, 94.

九

既にいつた如く、純粹理性批判の問題は経験であつた。カントの先驗論理は経験の論理である。経験の論理が先驗論理であるのは、経験といふものが單に經驗的なものでなく、却つて經驗的なものと先驗的なものとの統一である故である。経験の論理は内容の論理であり、對象の論理である。單なる形式論理においては構想力は場所を見出し得ないであらう。構想力の論理は形式論理であることができぬ。先驗論理は對象の論理であるところから構想力に關係してくるのである。もとより論理といふ以上、それが單に内容的であり得ないことは明かであつて、そこに何か形式的なところがなければならぬ。言ひ換へると、それは純粹な内容に關係してゐる。先驗論理は一定の内容に、即ちただ先驗的な純粹認識のそれに限られてゐる、とカントはいふのである*。認識のあらゆる内容から抽象された形式論理、カントのいはゆる一般論理は、眞理の消極的な試

金石に過ぎず、内容的（客観的）真理を決定し得ない。これに反して先驗論理は「真理の論理」*Logik der Wahrheit*である。^{***} なぜなら如何なる認識もあらゆる内容を、即ち客観とのあらゆる關係を、従つてあらゆる真理を失ふことなしにこの論理に反することができないから。單なる*Richtigkeit*（正しさ）の論理においては構想力は位置を有しないであらう。構想力が問題になるのは*Wahrheit*（真理）の論理においてである。先驗論理は真理の論理であるが、それはもとより論理として個々の具體的な經驗的真理を取扱ふのでなく、却つてこのものを可能ならしめる「先驗的真理」*transzendente Wahrheit*についての考察である。「我々のあらゆる認識はあらゆる可能なる經驗の全體のうちにある、そしてあらゆる經驗的真理に先行しこれを可能ならしめるところの先驗的真理はこの經驗に對する一般的關係において成立する」、とカントは書いてゐる。^{***} 構想力の論理はかやうな先驗的真理に關係するのである。

* *Kritik der reinen Vernunft*, B 170.

** *Op. cit.*, B 87, 170.

*** *Op. cit.*, B 185.

先驗論理の根本概念は綜合である。綜合といふものがなければ、我々に與へられたものは混沌

たる多様に止まるであらう。綜合は主觀の生産的な若しくは自發的な能力に屬してゐる。もしも主觀が無活動な受動性に留まるならば、與へられたものは現象の「雜沓」として、或ひは「狂想曲」として我々の意識を掠めてゆくに過ぎないであらう。カントが構想力に着目したのは綜合の問題に關してであつた。既に經驗心理學は想起や詩作や夢における構想力の生産性乃至自發性を強調してゐる。カント以前の心理學がその活動を主として再生的なものにおいて、假象の產出において、幻想や虚構や熱夢において見たとすれば、カントの人間學は、既に示した如く、その活動を遙かに遠く正常な知覺或ひは表象過程において認めたのである。この思想は先驗哲學において更に一層深められねばならなかつた。かくてカントはいふ、「後に至つて述べるやうに、綜合一般 *die Synthesis überhaupt* は全く構想力の所作である。構想力は心の盲目な、しかし缺くべからざる機能であつて、これなしには我々はおよそ如何なる認識をも有し得ないが、我々がこれを意識してゐることは非常に稀である。」^{***}「そこで我々はカントにおける綜合の説を手懸りとして構想力の問題を検討してゆかう。

* Kritik der reinen Vernunft, B. 104. [# これは*の脚注であらう。]

既に觸れた如く、純粹理性批判第一版における純粹悟性概念の演繹の始と終とにおいて、カン

トは認識の三つの源泉について語り、いづれもその經驗的使用のほかに先驗的使用の存在することを述べてゐる*。「あらゆる經驗の可能性の條件を含みそしてそれ自身他の如何なる心の能力からも導來され得ないところの三つの根源的な源泉（心の能力）、即ち感覺、構想力、統覺がある。……これらすべての能力は、經驗的使用のほかに、専ら形式に關係しそして先驗的に可能であるところの先驗的使用を有してゐる。」「經驗一般とその對象の認識の可能性の基礎となる三つの主觀的な認識源泉、感覺、構想力、統覺がある。これらはいづれも經驗的として、即ち與へられた現象への適用において、考察され得るが、しかしそのすべてはまたこの經驗的使用をさへも可能にするところの先驗的要素或ひは基礎である。」そしてカントはそれら認識の三つの根源的源泉に基づけて三様の綜合を認めた。一、直觀における覺知の綜合 *die Synthesis der Apprehension in der Anschauung*。二、構想における再生の綜合 *die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*。三、概念における再認の綜合 *die Synthesis der Recognition im Begriffe*。がそれである。それはまた、一、感覺による先驗的な多様の共觀 (*Synopsis*) 二、構想力によるこの多様の綜合 (*Synthesis*) 三、根源的統覺によるこの綜合の統一 (*Einheit*) として記されてゐる。これらの綜合には、これらの能力の經驗的使用と先驗的使用とに相應して、いづれも經驗的

な綜合と純粹な或ひは先驗的な綜合とがある。しかもその純粹綜合はその經驗的綜合の可能性の制約をなしてゐるのである。

* Kritik der reinen Vernunft, A 94, 115.

ところで右の三様の綜合について順次説明してゆくにあたり、カントは始めに次のことを注意した。我々の表象は、それが如何なる根源を有するにせよ、それを惹き起すものが外物の影響であるにせよ内的原因であるにせよ、その成立が先驗的であるにせよ經驗的であるにせよ、心の變様として内官 *der innere Sinn* に屬し、そしてかやうなものとして我々のすべての認識はけつきよく内官の形式的制約即ち時間に從屬してゐる。それはすべて時間において整序され、結合され、互に關係させられねばならぬものである。そして「このことは以下の攻究において飽くまでも基礎とせられねばならぬ一般的注意である。」^{*}即ち右の三様の綜合はつねに時間の地盤において成立するのであり、時間はそれらに共通の性格である。カントが與へたこの一般的注意は、それらの綜合と構想力との關係を理解するために重要である。なぜなら構想力は根源的に時間と關係してゐるのであるから。既に見てきた如く、カントは形而上學講義において、構想力或ひはそこにいふところの形成力 *die bildende Kraft* を分析して、この能力は、或ひは現在の時

間の表象を、或ひは過去の時間の表象を、或ひはまた未來の時間の表象を産出すると述べてゐる。かくて形成力は、一、現在の時間の表象であるところの現形成 *Abbildung* の能力 (*facultas formandi*) から、二、過去の時間の表象であるところの追形成 *Nachbildung* の能力 (*facultas imaginandi*) から、三、未來の時間の表象であるところの先形成 *Vorbildung* の能力 (*facultas praevitendi*) から、成つてゐる。^{***}このやうに *Einbildung* (構想) の *Bildung* (形成) は時間に關係するのである。従つて右の三様の綜合がいつれも時間の地盤において成立するとすれば、それらは共通に構想力に關係すると考へられるであらう。

* *Kritik der reinen Vernunft*, A 99.

** *Vorlesungen über die Metaphysik*, a. a. O. S. 88. 及び *Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, S. 165ff. 参照。

一、直観における覺知の綜合。すべての直観は多様を含み、多様の統一である。その統一が多様に即しての統一であるためには、心が印象の繼起に従つて時間を前後に區別するといふことがなければならぬ、「一つの瞬間に含まれるものとしては如何なる表象も絶対的統一以外のものがあり得ない」からである。この多様から直観の統一が成立するためには、先づ多様性の通観、次

にその結合が必要であつて、直観に關係するこの作用が覺知の綜合と呼ばれるものである。直観は多様を與へるけれども、このものはその際現はれる綜合の働きなしには多様であつてしかも一つの表象のうちに含まれるものとなることができぬ。この綜合は單なる今でなく、今、今、今と繼起するものを一つの現在において見る Synopsis (共觀) であり、形而上學講義に *Abbildung* に相應すると考へ得るであらう (この場合 *Abbildung* とは模寫の意味ではなく、對象そのものの形相の直接的な觀取の意味における形成である)。かかる覺知の綜合は經驗的直観に局限されることなく、純粹直観に關しても行はれる筈である。もしそれがなければ、我々は空間の先驗的表象をも時間の先驗的表象をも有し得ないであらう。これらの表象は、感性が「その根源的受容性において」 *in ihrer ursprünglichen Rezeptivität* 提供するところの多様の綜合によつてのみ產出され得るからである。ここに覺知の純粹綜合がある。しかるにあらゆる直観は空間及び時間の形式において與へられるとすれば、覺知の純粹綜合はその經驗的綜合の可能性の基礎であるといはねばならぬ。

それではかやうな覺知の綜合と構想力との關係は如何なるものであらうか。あらゆる現象は多様を含み、従つて種々の知覺はそれ自體においては個々分散して意識される故に、その結合

が必要であるが、知覺はこの結合を感覺そのものにおいて有することができぬ、とカントはいひ、そして次の如く書いてゐる。「それだから我々のうちにはこの多様の綜合の活動的な能力があるのであつて、それを我々は構想力と名付け、そしてその直接に知覺に及ぼす作用 *deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung* を私は覺知 *Apprehension* と名附ける。構想力は即ち直觀の多様を一つの形象に *in ein Bild* もたらさねばならぬ、故に構想力は先づ印象をその活動のうちに受け入れねばならぬ、言ひ換へると、印象を覺知しなければならぬ。」同じ個所の註においてカントは、「構想力が知覺そのものの必然的成分 *ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst* であることにはまだ如何なる心理學者も考へ及ばなかつた」といつて、自己の創見を誇り、彼等の不行届の原因の一つとして、彼等が構想力を單に再生的なものに限つたことを擧げてゐる。かやうにして覺知の純粹綜合は生産的構想力或ひは先驗的構想力の一様態でなければならない。そこで純粹理性批判の第二版においては、ただ經驗的覺知のみが語られ、純粹覺知の代りにここでは「生産的構想力の繼起的綜合」といはれてゐる。^{***} また既に注意しておいた如く、人間學においては、純粹な空間及び時間の直觀は生産的構想力の根源的表出 *exhibitio originaria* に屬せしめられてゐるのである。

* Kritik der reinen Vernunft, A 120.

** Vgl. Op. cit., B 204.

二、構想における再生の綜合。この場合にもカントは經驗的表象作用における再生的綜合から始めてゐる。しばしば繼起或ひは同伴したことの表象は遂には聯合され、そしてそれによつて結合されるやうになり、その表象の一つが與へられると、他の表象は、對象が現在しなくても、一定の規則に従つて再生される。かかる再生が構想力に屬することは明かである。なぜなら構想力とは定義によつて「對象をそれが現在しなくても直觀において表象する能力」*das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen*であるから*。もしも表象が偶然出會ふままに無差別に再生されるとするならば、そこに現はれるのは表象の亂雑な集積であつて一定の聯關でなく、従つて何等の認識も生じない故に、表象の再生は規則を有するでなければならぬ。しかるにこの再生の規則は、現象そのものが實際にかやうな規則に従つてゐるといふこと、その表象の多樣において規則的な同伴或ひは繼起が起るといふことを前提する。このことがないとすると我々の經驗的構想力は何等その能力に適つたことをすることができないで、我々自身に知られない死んだ能力として心のうちに埋れてゐることになるであ

らう。もし辰砂が赤かつたり黒かつたり、輕かつたり重かつたりするとしたら、私の經驗的構想力は赤色の表象によつて重い辰砂を思ひ浮べることさへできぬであらう。この點に關して現象が既にみづから従つてゐる規則がないとすれば、再生の如何なる經驗的綜合も成立し得ないであらう。そこでカントはいふ、「それ故に現象の必然的綜合的統一の先驗的基礎をなし、もつて現象のかくの如き再生すらも可能ならしめるところの或るものがなければならぬ。」經驗的構想力の經驗的再生の經驗的綜合の可能性の根據として、先驗的構想力の純粹再生の純粹綜合がなければならぬ。「しかるに現象は物自體そのものではなく、我々の表象の單なる戯れであり、そして表象はけつきよく内官の限定に歸することを想ひ起すならば、我々は直ちにこの或るものに想ひ到るのである。」純粹再生の純粹綜合が現象の直觀の形式的制約としての時間に關係することは明かである。「いつたいたし我々が我々の最も純粹な先驗的直觀ですらも、再生の汎通的綜合を可能ならしめるところの、かくの如き多様の結合を含まない限り、何等の認識も與へないことを證明することができらば、構想力のこの綜合もまたあらゆる經驗に先立つて先驗的原理に基づくものであることが明かにせられる、そして我々は構想力の純粹な先驗的綜合を想定しなければならぬ。このものはあらゆる經驗の可能性にとつてさへもその基礎に存するものである」とい

ふのは経験の可能性は現象の再生可能性を必然的に前提するから^{***}。」「いま私が頭の中で一つの線を引くか、一つの畫から他の畫までの時間を考へるか、もしくはまた或る數を表象するかしようとするならば、私は先づ必然的にこの多様な表象の一つ一つを順々に思考のうちに把握しなければならぬ。しかるにもし私がいつも先行表象（線の始めの部分、時間の先行部分、順次に表象された數の單位）を忘れてしまひ、次の表象に移つていつてそれを再生しないとしたら、全體の表象は決して生じ得ないであらうし、否、「空間や時間といふ最も純粹な第一次的な根本表象も生じ得ないであらう。」再生の綜合のうちには失はれないといふこと、言ひ換へると保持し得るといふことが存する。しかるに以前に經驗されたものが保持され得るためには、心が「時間を區別し」、その際「以前に」とか「あの時」とかといふものを見取るといふことがなければならぬ。以前に經驗されたものは、もしそれが一般に保持可能でないと、その時々 of の今と共に絶えず全く失はれてしまふであらう。かやうにして再生の經驗的綜合が可能になるためには、豫め既に「もはや今でない」といふものがそのものとしてあらゆる經驗に先立つて再生され、そのつどつどの今と一つにされ得るのだからぬ。これは純粹再生において行はれ、純粹再生は純粹構想力の純粹綜合である。しかるに純粹構想力は本質的に生産的 produktiv であるとすれば、再生

的 reproduktiv 綜合が生産的構想力に屬するといふのは矛盾ではないであらうか。この疑問に對しては、純粹再生は豫め「以前に」といふものをそのものとして顯はにすることによつて再生一般の可能性を形成するのであると答へることができる。即ちこの純粹綜合は過去性そのものを形成するのであつて、形而上學講義にいふ *Nachbildung* に相當するものと看做し得るであらう。それではこの形成の何處に純粹綜合性が存するであらうか。「あの時」の根源的な形成的保持は「もはや今でない」といふものの保持的形成であつて、この形成はそのつどつど今と合一される。純粹再生は現在形成的なものとしての直觀の純粹綜合と本質的に合一的である。「覺知の綜合はそれ故に再生の綜合と不可分離的に結び附いてゐる」、とカントはいふ。^{***} あらゆる今は今既に「いましがた」である。覺知の綜合が今、今、今を一つの現在において共觀するためには、通觀された現前的多様をそのつど然るものとして保持し得なければならず、従つてそれは同時に再生の純粹綜合でなければならぬ。

* Kritik der reinen Vernunft, B 120. この定義は人間學における定義と全く一致してゐる。

** Op. cit., A 101.

*** Op. cit., A 102.

三、概念における再認の綜合。覺知の綜合が再生の綜合と結び附きこれを豫想するやうに、再生の綜合は——従つてまた覺知の綜合も——再認の綜合と結び附きこれを豫想する。「我々の現に思惟するものが我々の一瞬前に思惟したものとまさに同一であるといふ意識がなければ、表象の系列におけるあらゆる再生は無駄であるであらう」、と先づカントは書いてゐる。なぜなら我々の現に思惟するものは今の状態における新しい表象であつて、この表象はそれが依つて以つて順次に産出された筈であるところの作用には全く屬せぬであらうし、そして表象の多様はいつも全體を構成せぬであらう、といふのはそれにはただ同一性の意識のみがそれに與へ得るところの統一が缺けてゐるからである。例へば私が數を算へるにあたつて、今私の心に浮んでゐる諸單位は順次自分によつて附け加へられたものであるといふことを忘れるならば、單位のこの繼時的附加による量の産出、従つてまた數を認識することができないであらう。數の概念は全く綜合のかくの如き統一の意識において成立するのである。覺知の綜合及び再生の綜合の根柢にはかくの如き統一もしくは同一性に向つての綜合が指導的に横たはつてゐる。この綜合をカントは「概念における」綜合と稱した。といふのは、概念は多くのものに對して同一のものとして妥當するところの統一の表象であるから。「蓋し多様なもの、順次に直觀されたもの、そして次にまた再生

されたものを一つの表象に結合するのはこの一つの意識である*。」この意識がなければ概念は不可能であり、従つて対象の認識は全く不可能である。いつたい対象とは何であるか。対象は認識に對應し、従つてまた認識とは區別されるものといふが、元來我々は我々の認識のほかにこの認識に對應するものとしてこれに對立させ得るやうな何物も有しないのである。しかし我々はあらゆる認識のその対象に對する關係についての我々の思考が或る必然性を伴ふことを認める、即ち対象とは我々の認識がたために氣儘に限定されることに反對し、何等かの仕方で先驗的に限定されるやうにするものと看做されるのである。我々の認識は一つの対象に關係しなければならぬことによつて必然的にまたこの対象に對する關係において相互に一致しなければならぬ、言ひ換へると一つの対象の概念を形作るところの統一を有しなければならぬのである。しかるに我々と關はるものはただ我々の表象の多様であるから、対象が必然的ならしめる統一は、表象の多様の綜合における意識の形式的統一以外の何物でもあり得ない。かくて「我々は、直觀の多様に綜合的統一を與へた場合に、我々は対象を認識する、といふ。しかるにこの綜合的統一は、多様の再生を先驗的に必然的ならしめるところの、そしてそれにおいてこの多様が結合される概念を可能ならしめるところの、規則に従へる綜合の機能によつて、直觀が產出され得るのでなければ、

不可能である。^{**}」例へば我々は、三直線の結合を、三角形の直観がそれに従つていつも表出され得るところの規則に従つて意識することによつて、三角形を對象として思惟するのである。この規則の統一がすべての多様を限定し、そしてそれをば統覺の統一を可能ならしめる制約に對して制限する、そしてこの統一の概念が對象の表象なのである。ところですべての必然性にはつねに先驗的制約がその基礎に横たはつてゐる。従つて我々のすべての直観の多様の綜合において、従つてまた客觀一般の概念の綜合においても、従つてまた經驗のあらゆる對象の綜合においても、意識の統一の先驗的根據が存しなければならぬ。これがなければ我々の直観に對して何等かの對象を思惟することができぬ。なぜなら對象とは概念がそれについてかくの如き綜合の必然性を表現するところの或るものに過ぎないからである。この根源的な先驗的な制約が先驗的統覺にほかならない。かやうにしてカントはここに先驗的統覺 *die transzendentale Apperzeption* の概念を導き入れたのである。如何なる認識も、また認識相互の結合と統一も、直観のあらゆる所與に先行するところの、そしてそれに關係してのみ對象のすべての表象が可能であるところの、意識の統一なしには我々において成立することができぬ。この「純粹な、根源的な、不變の意識」が先驗的統覺と稱せられるものである。それがこの名に値することは、最も純粹な客觀的統一、即

ち先驗的概念（空間及び時間）のそれでさへも、直觀がこの意識と關係することによつて可能であるといふことによつて既に明かである。

* Kritik der reinen Vernunft, A 103.

** Op. cit., A 105.

そこで我々にとつての問題は、この第三の綜合、さきの二つの綜合に對して指導的に働くこの本質的にはむしろ第一の綜合と構想力との關係である。この問題は先づこの再認の綜合と時間との關係を明かにすることによつて答へられる筈である。既に述べた如く、純粹覺知は現在形成的な *Abbildung* に、純粹再生は過去形成的な *Nachbildung* に相當すると看做され得るとすれば、純粹再認は形而上學講義にいふ未來形成的な *Vorbildung* に相應すると考へられないであらうか。實際、例へばハイデッゲルはそのやうに考へ、そして次の如く説明したのである。^{*}再認の綜合は他の二つの綜合にいはば先んじて生ずる。カントがこの同一化の綜合に再認 *Rekognoszieren* といふ名を與へたのは適切であつた。それは先んじて偵察し (*erkunden, rekognoszieren* といふ語は兵學上かかる意味を有する)、豫め同一的なものとして把持されてゐなければならぬものを探索する (*durchspähen*)、これによつて覺知的並びに再生的綜合は一般にその中で自己の働き

得る存在者の完結的領域を先発見し得るのである。しかるにこの同一化の偵察的綜合は經驗的なものとして必然的に純粹な同一化を前提する。言ひ換へると、純粹再生が再生の可能性を形成する如く、純粹再認は同一化の可能性を提供しなければならぬ。この純粹綜合が偵察する場合、それは、同一的なものとして先保持し得る存在者を偵察するのでなく、先保持可能一般の地平 *den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt* を偵察するのである。その偵察は純粹偵察としてこの先的なもの *das Vorhafte* 即ち未來の根源的形成である。かやうにして第三の綜合もまた本質的に時間形成的である。それは純粹な *Vorbildung* (先形成) であり、純粹構想力の一つの作用である。しかもこの純粹先形成が他の二つのものと本質的に一緒になりながらそれらに對して内的構造上優位を占めるといふことは、時間は第一次的には未來から時成するといふ、時間の最も根源的な本質を顯はにするのである。かやうにしてハイデッゲルに依ると、純粹覺知、純粹再生、純粹再認はいづれも先驗的構想力に屬し、その純粹綜合の「三樣態」にほかならず、現在、過去、未來としての時間の三樣相の統一を現はしてゐる。先驗的構想力は純粹な形成的能力として時間形成的である、或ひは、時間を發現せしめる。これが純粹な、即ち生産的な先驗的構想力の内的本質であり、一言でいふと、先驗的構想力は根源的時間であるといふことになる。

* Vgl. M. Heidegger, Op. cit., S. 175ff.

** 「悟性は現象において何等かの規則を發見しようとしてこれを探索するに忙しい。」K. d. r. V. A126.

この獨創的な解釋に對して差當り問題になるのは、右に記した如くカントが概念における再認の綜合の根據として掲げた先驗的統覺である。先驗的統覺とは「我考ふ」Ich denke といふことである。^{*}この我と時間とは一致し得るであらうか。カントは「（純粹統覺の）常住不易な我 das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) は我々のあらゆる表象の相關者を形作る」といつてゐる。この我はまた「常住な或ひは不易な自己」das stehende oder bleibende Selbst ともいはれ、そして先驗的統覺は「純粹な、根源的な、不變な意識」das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein として定義されてゐる。^{**}さうであるとすれば、先驗的統覺もしくは先驗的自我は超時間的なもの、永遠なものではないであらうか。この疑問に對して、ハイデッゲルは先づ時間と「我考ふ」との本質が同じ賓辭によつて現はされてゐることを指摘する。即ち純粹統覺の我が「das stehende und bleibende Ich」といはれるやうに、カントは、時間の先驗的本質を明かにした圖式論の章において、時間についても同様にいつてゐる。曰く、「時間は流れてゆかない die Zeit verläuft sich nicht. 時間において變化するものの

現存在が流れてゆくのである、それ自身不變で不易な時間 *die Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist.* に現象においては現存在における不變なもの即ち實體が對應する。^{***}「かやうに時間と先驗的自我との本質を現はす賓辭が合致してゐるといふことは、それらが共に「時間において」 *in der Zeit* ないといふことを意味してゐる。しかしながら、ハイデッゲルに依ると、そのことは我が「時間的」 *zeitlich* でないといふことを意味しない。常住とか不易とかは我の不變化についての存在的規定でなく、先驗的規定であり、そしてそれは次のことを意味してゐる。我そのものが豫め不易性及び常住性一般を先保持する限りに於いてのみ、それは自同性の地平を形成し、その内部において對象的なものが變化における同一的なものとして經驗され得るものとなるのである。いはゆる „*stehend*“ とは我が「我考ふ」として „*Stand und Bestand*“ (常住性) を先保持するといふ意味であり、かやうなものとして我は常住性一般の相關者を形作るのである。しかるにかかる現在一般の純粹視象の純粹產出は純粹直觀としての時間そのものの本質である。常住不易の我とは、我が時間の根源的形成において、言ひ換へると根源的時間として、對象 (*Gegenstand* 即ち對して立つもの) の對象化 (*Gegenstehenlassen* 即ち對して立たしめること) 及びその地平を形成することにはかならない。しかしかくの如きハイデッゲルの解釋は果し

てカントの解釋として妥當であるであらうか。我々はその吟味から始めて、カントにおける構想力の問題を更に圖式論を経て第三批判に至るまで追求してゆかねばならぬ。

* 「我考ふといふことは私のあらゆる表象に伴ひ得るものでなければならぬ。」K. d. r. V. B 131.

** Op. cit., A 123. A 107.

** * Op. cit., A 144. B 183. 時間のかかる性質はその概念性を形作るものであり、圖式論にとつて重要である。

一〇

問題は、概念における再認の綜合、そして先驗的統覺と、構想力との關係であつた。他の二様の綜合即ち覺知の綜合及び再生の綜合については、それらが構想力に屬することは、既に述べたところによつて明瞭である。故にもし經驗の問題がここまで片附くものとすれば、ヒュームにおいてのやうに、悟性は「構想力の一般的な、より確立された諸性質にほかならず」、悟性と構想力とは一つのものであると考へることも可能であらう。カントは進んで先驗的統覺もしくは純粹統覺の概念を持ち出すことによつてヒュームの經驗論の立場を超えた。従つて先驗的統覺と、

また悟性と構想力との關係を明かにすることは、カントの經驗理論を理解するために重要である。

純粹理性批判の第一版における先驗的演繹論はいはば二つの道をもつてゐる。一は上からの道 (A116—120) であり、他は下からの道 (A120—128) である。上からの道は純粹統覺から出立する。それはあらゆる表象がそこに集注し、そこにおいて初めて認識の統一を得て一個の可能な經驗となるところの點である。あらゆる直觀は、それが意識に直接に流れ込むにせよ、間接に流れ込むにせよ、ともかく意識へ取り入れられ得るものでなければ、我々にとつては無であり、全く沒交渉である、意識されることによつてのみ認識は可能である。我々は、我々の認識に屬し得るあらゆる表象に關して、自己自身の汎通的な同一を、あらゆる表象の可能性の必然的制約として、先驗的に意識してゐる。この意識が根源的統覺としての自己意識或ひは自覺 Selbstbewusstsein であつて、これが我々の表象の（従つてまた直觀における）あらゆる多様の統一の先驗的原理である。「我考ふ」Ich denke といふことで表はされるカントの自覺即ち自己自身の汎通的な同一 die durchgängige Identität unserer selbst の意識は、分析的統一ではなくて綜合的統一である。それは、我は我であるといふ如き抽象的な自己同一ではなく、多様に即して成立する綜合的統一である。「主觀における多様の統一は綜合的である、それ故に純粹

統覺はあらゆる可能な直観における多様の綜合的統一の原理を提供する」、とカントはいつてゐる。しかるにこのやうに先驗的統覺が綜合的統一であるためには、如何なることがなければならぬであらうか。カントは續けていふ、「この綜合的統一はしかし綜合を前提する、もしくはこれを包含する。 Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus oder schliesst sie ein. そして前者が先驗的必然的であるべきであるならば、後者もまた先驗的綜合でなければならぬ。」先驗的統覺の統一が分析的統一でなく綜合的統一であるためには、或ひはハイデッゲルの語を借りて言ふと、それが賓辭的綜合 *die prädikative Synthesis* でなく眞理的綜合 *die veritative (wahr-machende) Synthesis* であるためには、それはひとつの本來的な綜合を前提しなければならぬ、或ひはこれを包含しなければならぬ。先驗的統覺はそれ自身としては統一の能力であつて、綜合の能力ではないといふこともできるであらう。^{*}「綜合一般は全く構想力の所作である。」そこでカントは更に續けていふ、「故に統覺の先驗的統一は、認識における多様のあらゆる結合の可能性の先驗的制約としての構想力の純粹綜合に關係する。しかるに先驗的に成立し得るのはただ構想力の生産的綜合のみである、なぜなら再生的綜合は經驗の制約に基づくものであるから。かやうにして構想力の純粹（生産的）綜合の必然的統一の原理は統覺に先行して（vor）

あらゆる認識の、特に經驗の根據である。」即ち綜合といふことから見ると、構想力の綜合は最も根源的なものであり、かやうなものとしてそれは統覺に「先行し」、統覺も綜合的統一としてそれを「前提し」なければならぬ。言ひ換へると、統覺は構想力の純粹綜合を自己の前にもたなければならず、このものの上に働くのである。統覺の統一は構想力の綜合に對して或る意味においては後からのものであるともいふことができるであらう。カントはいふ、「構想力の綜合に關する統覺の統一は悟性である、そして構想力の先驗的綜合に關する統覺の統一は純粹悟性である。」即ち統覺はそれが純粹構想力を前提する限り、單に悟性である。構想力の根源的な綜合に對して統覺は單に悟性として作用するのである。ところで純粹綜合は先驗的に結合するのでなければならぬ故に、それが結合するものはそれにとつて先驗的に與へられてゐなければならぬ。従つて純粹構想力は時間に關係するものでなければならず、かやうにしてそれは先驗的統覺と時間との、悟性と感性との媒介者である。構想力は全く獨自の能力としてかくの如き媒介者の地位を占めてゐる。これが第一の道によつて示されたことである。

* カントは上述の三様の綜合をそれぞれ共觀 (Synopsis) 、綜合 (Synthesis) 、統一 (Einheit) として特性附け、かくて構想力によるものを特に綜合といふ語で、統覺によるものを特に統一といふ語で表はしてゐ

第二の道は下から即ち經驗的なものから出立する。我々に與へられる最初のもは現象であり、それが意識に結び附く場合、知覺と呼ばれる。しかるにいづれの現象も多樣を含み、従つて種々の知覺はそれ自體においては個々分散して意識される故に、その結合が必要であるが、知覺はそれを感じそのものにおいて有することができぬ。この多様の綜合の活動的な能力が構想力であつて、その直接に知覺に及ぼす作用が覺知と名附けられることは前に述べた通りである。構想力は直觀の多樣を一つの形像にもたらさねばならぬ。しかしながらこの多様の覺知もそれだけでは未だ何等の形像をも、印象の何等の聯關をも作り出さないであらう、それにはなほ他の主觀的根據が存しなければならない。詳しく言ふと、心が一つの知覺から他の知覺へ移つて行つた場合に先の知覺を彼の知覺に對して喚び起し、そしてかやうにしてその全系列を表出するところの構想力の再生的能力が必要である。しかしながらもし表象が偶然出會ふ儘に互に無差別に再生されるとしたならば、そこにまた表象の何等一定の聯關も生じないで、その亂雜な堆積が生ずるのみであり、従つて如何なる認識も生じないであらう。故に表象の再生は規則を有し、それに従つて表象が構想力において結合されるといふのでなければならぬ。この規則に従へる再生の主觀的

經驗的根據が表象の聯合 *Assoziation* と稱せられるものである。しかしながらかやうな聯合の統一はまた客觀的根據を有し、現象が構想力によつてこの覺知の可能な綜合的統一の制約のもとにおけるとは違つて覺知されることが不可能になるといふのでなければ、現象が人間の認識における或る聯關に適合するといふことはまた全く偶然的なことになるであらう。なぜならたとひ我々が知覺を聯合する能力を有するとしても、それらの知覺がまた可聯合的 *assozierbar* であるか否かはそれ自體においては全く不定で偶然的であるであらうから。そしてもし知覺が可聯合的でないとした場合には、そこでは多くの經驗的意識が私の心において、しかし分離して、一個の私自身の意識に屬することなしに、見出されるといふやうな一群の知覺、そのみか全感性が可能であるであらう。けれどもそのことは不可能である。なぜならあらゆる知覺にあつて、それを根源的統覺の一個の意識のうちに入れることによつてのみ、私はそれを意識してゐる、といひ得るのであるから。それ故にすべての現象をそれ自身可聯合的で再生における汎通的連結の一般的規則に従つてゐる感官の所與と見るところの、すべての現象に互る法則の可能性のみが必然性の基礎をなす客觀的根據、言ひ換へると構想力のあらゆる經驗的法則に先行して先驗的に認められる根據が存しなければならぬ。現象のあらゆる聯合のこの客觀的根據をカントは現象の親和性

Affinität der Erscheinungen」と稱した。ところでこの根據は我々に屬すべきあらゆる認識に關する統覺の統一の原則以外の何處にも見出すことができぬ。この原則に従つてあらゆる現象はすべて統覺の統一に合致するやうに覺知されねばならぬ、しかるにそのことは現象の連結におけるそれ自身また客觀的必然的な綜合的統一なしには不可能であらう。即ち現象が「統覺の統一に合致する」zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmenといふことは構想力の綜合によつて可能になるのであり、構想力の綜合は統覺に對して現象の連結における綜合的統一、従つて現象の親和を作り出すことによつてそれを可能にするのである。かやうにしてカントはいふ、「それ故に（根源的統覺の）一個の意識におけるあらゆる（經驗的）意識の客觀的統一は、あらゆる可能な知覺すらもの必然的制約である、そしてあらゆる現象の（近いと遠いとを問はず）親和は先驗的に規則に基づける構想力における綜合の必然的結果である。」統覺の統一はあらゆる現象の必然的制約であるが、しかしそれには構想力の綜合が先行し、これによつて現象は統覺の統一に適ふものとせられるのである。そして統覺もまたかくの如き構想力の綜合によつて現象に關はることができる。そこでカントは他の個所で次の如く述べてゐる。元來あらゆる現象は、表象として、自己意識に屬するが、自己意識は數的同一性 die numerische Identitätである、この根源的統覺

によらないでは何物も認識となることができぬ。ところでこの同一性は、それが經驗的認識となるべき限り、必然的に現象のあらゆる多様の綜合のうちへ入つてこなければならぬ故に、現象はその（覺知の）綜合が汎通的に適合してゐなければならぬ先驗的制約に従つてゐる。即ちあらゆる現象は必然的法則に従つての汎通的連結に、言ひ換へると先驗的親和に立つてゐるのであり、そして經驗的親和といふものは先驗的親和の單なる結果なのである。^{*} 親和は多様の親和 *die Affinität des Mannigfaltigen* である。かやうにして統覺の統一が現象のうちへ入つてくるためには構想力の綜合が前提され、これによつて數的同一性或ひは數的統一 *die numerische Einheit* である統覺が綜合的統一となるのである。ところで現象の綜合における必然的統一は構想力の先驗的機能に屬してゐる。「故に一見奇異の觀はあるが、しかもこれまで述べたところから明かである如く、構想力のこの先驗的機能によつてのみ現象の親和すらが可能になり、これと共に聯合が可能になり、そして聯合によつて最後に法則に従つての再生が可能になり、それ故に經驗そのものが可能になるのである、なぜならこの機能がないとすれば諸對象の概念は決して融合して一つの經驗をなすことはないであらうから。^{*}」構想力の先驗的機能はかくの如く獨自の根源的なものである。さうであるとすれば、これに對して純粹統覺は如何なる意味を有するであらうか。「こ

の統覺は純粹構想力に、その機能を知性的ならしめるために、加はつてこなければならぬものである。Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen.」とカントはいつてゐる。構想力の綜合はそれ自身の根源的な綜合である、これに對して統覺が加はつてくるのはその機能を知性的ならしめるためである。「蓋しそれ自體においては構想力の綜合は、たとひ先驗的に行はれるにせよ、多様をただそれが直觀に現はれるままに結合するのである故に、——例へば三角形の形——なほつねに感性的である。」それが感性的であるといふのは構想力の綜合が直觀的なものであり、形像 Bild, Gestalt, Bezeichnung に關はるといふことである、その綜合は第二版の言葉によると知性的綜合 synthesis intellectualis に對する形像的綜合 synthesis speciosa である。「多様が統覺の統一に對して有する關係によつて概念が生じ得るであらう、概念は悟性に屬するが、しかし構想力の媒介によつてのみ概念は感性的直觀に關して生じ得るのである。」既にいつたやうに「構想力の綜合に關する統覺の統一が悟性であり」、感性的直觀に關する概念は構想力の媒介によつて初めて成立し得るのである。「かやうにして我々はあらゆる認識に對して先驗的に根柢に存するところの、人間の心の一根本能力 ein Grundvermögen として純粹構想力を有する。これに依つて我々

は一方直觀の多樣と他方純粹統覺の必然的統一の制約とを結合するのである。感性と悟性といふ兩端は構想力のこの先驗的機能を媒介として必然的に聯關しなければならぬ。Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen.」とカントはいつてゐる。

* Vgl. K. d. r. V. A 113, 114. なほ人間學においては生産的構想力の感覺的想像力は、形成のそれ、聯合のそれ、親和のそれといふ風に區別されてゐるが、ここでも親和 (Verwandschaft, affinitas) が構想力に屬せしめられてゐることは注目すべきである。尤も人間學における親和の概念と純粹理性批判におけるそれとが直ちに同じでないことは、以下の論述によつて明かになるであらう。

** K. d. r. V. A 123.

右に述べたところから先づカントが構想力を獨立の根源的な能力と考へたことは疑はれないやうである。その固有の根本的な機能は綜合である。統覺にしても、綜合に關する限り、構想力を前提しなければならぬ。もとよりこの綜合は知性的綜合でなく、構想力の機能が知性化されるためには統覺の統一が加はつてこなければならぬが、しかしそれは構想力の機能そのものに對し

てはむしろ第二次的な關係のことである。次にカントは構想力の綜合において感性和悟性とを媒介するといふ重要な職務を認めた。それは統覺と時間との媒介者である。構想力における綜合を媒介として、一方現象は統覺の統一に合致するものとなり、他方統覺の統一は現象の中へ入つてゆくのである。その際構想力は感性和悟性とを後から機械的に結び附けるといふやうな仕方であるのではなく、それによつて初めて兩者の綜合が可能になるといふやうな仕方である。

それは根源的に合一的であつて、獨自の能力として他の二者の統一を形成する、それはハイデッゲルの言葉に依ると *die bildende Mitte* (形成的中心) である。構想力の綜合が實辭的綜合でなくて眞理的綜合であるのは、このやうに直觀と思惟との統一に關はるためである。かやうな意味において構想力は「眞理の論理」に對して根本的な關係を有してゐる。ところで更にカントは、純粹理性批判の緒論並びに結論において、次の如き注目すべき言葉を述べてゐる。曰く、「人間の認識には二つの幹 *zwei Stämme* がある、それらは恐らく一つの共通の、しかし我々には知られない根から *aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel* 生じたもので、感性和悟性とである。前者によつて我々に對象が與へられ、後者によつてそれが思惟されるのである。^{*}」曰く、「ここでは我々は我々の仕事の完成、即ち單に純粹理性からすべての認識の建

築を設計するといふ仕事の完成をもつて満足しよう、そして單に我々の認識力の一般的な根 *die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft* が分れて二つの幹を出す處から出發しようと思ふ、その一つの幹が理性である、私がここで理性といふのは全體の上級認識能力である、従つて私は理性的なものを經驗的なものに對立させることになる。^{***}「ここに經驗的なものといふのが感性そのものであることは明かである。これらの個所において、他の場合には認識の「源泉」と稱せられたものが一つの共通の根から生ずる「幹」と見られてゐる。そして前の個所においては「共通の根」は「恐らく」といふ言葉をもつて記されてゐるのに反し、後の個所においては「一般的な根」は存在するものとして記されてゐる。尤も二つの個所においてこの根は示唆されるに止まり、「我々には知られない」とさへいはれてゐる。この感性と悟性との共通の根は構想力であると察すべきであらうか。ここに想起されるのは、人間學の中でカントが親和の構想力に關して述べてゐる事柄である。^{***}そこでは親和は「多様なものの一つの根基からの由來による結合」*die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde* と定義される。「構想力の戯れ *das Spiel der Einbildungskraft* はこの場合それに素材を與へる感性の法則に従ひ、その聯合は、規則の意識なしにしかも規則に適つて、かくて悟性から (*aus*) 導來されたのでは

ないとはいへ悟性に適つて (gemäss) 行はれる。」構想力の綜合が感性的であることは既に見てきた如く純粹理性批判の中でも記されてゐた、しかしそれは單に感性的であるのではなく、悟性から出てゐなくても悟性に適つてをり、意識的でなくても規則に適つてをり、かくて同時に知性的である。それは悟性に強要されてさうであるのではなく、おのづからさうであるのである、故に構想力の戯れといはれるのである。そしてこの場合カントは親和の概念を悟性と感性との間の關係へ持ち込んでいつてゐる、「悟性と感性とは、種類を異にする Ungleichartigkeit に拘らず、恰も一が他から、或ひは兩者が一つの幹から生じたかのやうに als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten 我々の認識を作るためにおのづと親和する。尤もそのことはあり得ない、少くとも、如何にして異種類の一つの同じ根から aus einer und derselben Wurzel 發生し得たかは、我々にとつては理解し得ないのである。」これに對する註において更に彼は、「人間理性は、ここで系統 Abstamm を探究しようと企てるとき、否それを單に推量しようと企ててさへ、如何なる闇の中に迷ふであらうか。」といつてゐる。「構想力は心の盲目な、しかし缺くべからざる機能であつて、これなしには我々はおよそ如何なる認識をも有し得ないが、我々がこれを意識してゐることは非常に稀で

ある。」純粹理性批判の決定的に重要な個所即ち先驗的演繹論においてカントはかくの如き構想力の問題に直面した。そして構想力に對して感性と悟性との媒介者の地位が認められた。感性と悟性との構造及びその聯關は構想力の構造のうちに根據を有してゐる。後者は、前の二者がそれから分化して出てきたのではないかと考へられるほど、人間的認識の基礎附けにおいて根柢的な地位を有してゐる。かくの如き構想力の重要性を明かにしたことはハイデッゲルのカント解釋の功績といはねばならぬ。

* K. d. r. V. A 15, B 29.

** Op. cit., A 835, B 863.

*** 本書〔第四章〕第八節（七四、七五頁）〔本卷三三一、三三二頁〕參照

しかしながら右のやうに構想力に根柢的な地位を認めることは、純粹理性批判の多くの個所において統覺に中心的な地位が與へられてゐることと矛盾しないであらうか。そこに立入つて考察することを要する種々の問題がある。それは統覺と構想力とに關する單に形式的な「優位」の問題でなく、一層本質的な「構造」の問題である。

一、既に述べた如く、カントは認識の三つの源泉として感覺、構想力、統覺を擧げたのである

が、しかし他の個所ではただ二つの源泉を考へてゐる。「我々の認識は心の二つの根本源泉から生ずる、その第一は表象を受取る能力（印象の受容性）であり、その第二はこの表象によつて對象を認識する能力（概念の自發性）である」といひ、更に鋭く「これら二つの認識源泉（感性和悟性）以外、我々は何等他のものを有しない」といはれてゐる*。しかしそれにしても、「それらが結合することによつてのみ、認識は生じ得る」とすれば、感性和悟性とを媒介するものがなければならず、そしてそれがまさに構想力であるといひ得るであらう。しかもその結合が後からのものでなく、却つてそれらを合一させるもの、この「綜合」がそれらをその聯關と統一において發生せしめると考へるならば、構想力はむしろそれらの源泉の根源、根源的統一と見られねばならぬであらう。しかしこの見解に對しては、感性和悟性とを結合するものは根源的統覺にほかならないといふ反對が起り得る。そしてもしさうであるとすれば、根源的な源泉としての構想力は抹殺され、その意義は全く第二次的なものとならねばならぬであらう。

* K. d. r. V, A 50, B 74, A 294, B 350.

二、實際、第二版においては構想力の地位は著しく低められてをり、殆ど抹殺されようとしてゐる。曰く、「我々のあらゆる直觀は感性的であるから、構想力は、そのもとにおいてそれ

のみが悟性概念にこれと對應する直觀を與へ得るところの主觀的制約に關しては、感性に屬してゐる。しかしながらその綜合は限定的であつて感覺の如く單に被限定的でないところの自發性の實行であり、従つて感覺をその形式に關して統覺の統一に適つて先驗的に限定し得るといふ限りにおいては、構想力は感性を先驗的に限定する能力である。そして直觀を範疇に適つて綜合するその綜合は、構想力の先驗的綜合でなければならぬ、これは感性に對する悟性の一つの所作 *eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit* であり、そして我々に可能な直觀の對象に對する悟性の最初の（同時にあらゆる他の適用の基礎であるところの）適用である。^{*}即ちここでは構想力が感性的であると同時に、單なる感性とは異つて自發的であることが認められてゐるが、かかる自發的な綜合は實は悟性の感性に對する所作であると考へられる。それは直觀の對象に對する悟性の適用である故に、統覺の統一もしくは範疇に適つて (*gemäss*) ゐると考へられる、

「構想力の先驗的な働き（内官に對する悟性の綜合的な影響）」*die transzendente Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn)* といはれ、そして統覺は「一切の結合の源泉」*der Quelle aller Verbindung* と見られてゐるのである。^{**}ところで翻つて人間學における先に擧げた個所を見ると、そこでも構想力は感性的であると共に悟

性的である、受容的であると共に自發的である。その綜合は自發性に屬し、その限り構想力は生産的と呼ばれることは、純粹理性批判第二版の右の個所にも記されてゐる。しかるに人間學においては構想力の聯合は、規則の意識なしにしかも規則に適ひ、悟性から (aus) 導來されたのではないとはいへ悟性に適ひ (gemäss)、構想力の「戯れ」Spiel と見られ、かやうにして構想力はまさに本來的に感性的であると共に悟性的であり、かくの如き構想力における感性と悟性との根源的な親和は、カントをして構想力が兩者の共通の根であるのではないかとさへ考へしめたのである。そして彼は「構想力の獨創性は、それが概念に一致する場合、天才と呼ばれる」Die Originalität der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heisst Genie. といつてゐる。^{***} 構想力は本來天才的なものである、單に少數の天才にのみ屬するといふのではない、それは元來人間における天才的な能力なのである。

* Kritik d. r. V. B 152.

** Op. cit., B 154.

*** 本書〔第四章〕第八節（七三、七四頁）〔本卷三三〇、三三一頁〕参照

三、かやうにしてカントにおける構想力の問題は二重の關係において見られなければならぬ。

一方構想力は人間の心の一根本能力 *ein Grundvermögen* としてそれ自身の固有の機能を有してゐる。カントも構想力のこの本來の働きを認めたことは既に述べたところから知られるであらう。ハイデッゲルの功績は主としてかくの如き構想力の綜合の第一次的な姿を捉へようとした點にある。しかるに他方第二次的に構想力の綜合にはその反省された、知性化された姿がある*。

「統覺は純粹構想力に、その機能を知性的ならしめるために、加はつてこなければならぬものである。」構想力の知性化は先驗的統覺によつて行はれる。そのとき構想力はどこまでも先驗的統覺の制約のもとに立つてゐる。しかしながらまたそれがこのやうに知性化され得るといふのは、それは本來單に感性的でなく同時に悟性的であるためでなければならぬともいひ得るであらう。構想力の綜合の右の如き二重の在り方は表裏の關係をなしてをり、純粹理性批判の第二版においては統覺と構想力とのいはば兼合ひが認められるのはそのためである。しかるに第二版においては構想力の綜合の本來の姿は隠れてその第二次的な姿が強く前面に現はれてゐる。これは何故に生じたことであらうか。ここに我々はカントの經驗といつたものが特定の規定を有するものであつたことを想起しなければならぬ。即ちそれは法則的な自然科学における經驗を意味したのである。それは對象的な經驗であつた。そして先驗的統覺はまさにこのやうな「對象」*Gegenstand*

の「相關者」Korrelatumと考へられた。「統覺の統一は一個の經驗におけるあらゆる現象の必然的な合法則性の先驗的根據である。表象の多様に關するまさにこの統覺の統一は規則であつてこの規則の能力は悟性である。」^{***}かやうにして對象的認識に關して統覺は悟性と同一視される。「統覺の綜合的統一は、それにあらゆる悟性使用が、全論理學すらが、從つて先驗哲學が、結び着けられねばならぬ最高點である、否この能力が悟性そのものである。」^{***}かくの如き理路において構想力の先驗的機能が一面的に悟性の立場から捉へられ、かくてその綜合が悟性の感性に對する所作と見られるに至つたことは自然であらう。そこでまたカントはヒュームに對する批評に關聯して、あの親和の原理も「悟性のうちにその座を有する」といつてゐる。^{***}カントは先驗的統覺を„Radikalvermögen“と稱した(A 114)。悟性のラディカリズムは構想力を殆ど抹殺するまでに至つた。かかるラディカリズムは悟性の立場において極めて自然のことである。しかしながら經驗といふものは法則的な自然科學の對象としての經驗に限られないであらう。この限定された意味における經驗の理論としては純粹理性批判の第二版は第一版よりもラディカルであるにしても、經驗といふものを更に廣く、或ひは一層日常的な意味に、或ひは一層原本的な意味に解するならば、後に示す如く構想力に對して一層根本的な意味が認められねばならないであら

う。しかし先づいつたい統覺と悟性とは同じであるであらうか。對象的認識に關する限りカントにおいて統覺と悟性とは同じに見られたといふことができる。尤も他方カントにおいても統覺と悟性とは必ずしもつねに同じに見られてゐるわけではない。そこに如何なる區別が考へられるかが、問題の第四の點である。「九」の終に我々がハイデッゲルのカント解釋に對して提出してゐた問題は、この統覺の他の可能な意味を見出し、それと構想力、從つてまた時間との關係を問題にすることによつて初めて完全に答へられ得るであらう。そこで次に我々はこの問題を圖式論の問題と關聯して論じなければならぬ。

* ハイデッゲルのカント解釋から出發してこのやうな區別を考へたものとして、脇坂光次氏の『純粹理性批判の存在論的解釋について』（『哲學研究』昭和六年二月）といふ注目すべき論文がある。

* * K. d. r. V. A 127.

* * * Op. cit., B 134, Anmerkung.

* * * * Op. cit., B 794.

カントの圖式論の問題は、純粹悟性概念或ひは範疇の現象への適用である。この問題は先づや外面的に取扱はれてゐる。それは傳統的な論理學における包攝 Subsumtion の觀念を導きの絲として論じられてゐる。即ち範疇の現象への適用は、經驗的従つて感性的直觀の純粹悟性概念のもとへの包攝の問題として提出される。ところで或る對象を概念のもとに包攝するに當つてはつねに前者の表象は後者と同種的でなければならぬ。しかるに經驗的直觀の純粹悟性概念のもとへの包攝といふ場合、一方は感性的、他方は知性的として、性質を異にしてゐる。この場合如何にして包攝は可能であるか。カントはいふ、「ここに一方では範疇と、他方では現象と同種であつて、前者の後者への適用を可能ならしめる或る第三のもの *ein Drittes* が存在しなければならぬことは明瞭である。この媒介的表象は純粹（全然經驗的なものを含まない）で、しかも一面知性的で、他面感性的でなければならぬ。かくの如きものが先驗的圖式 *die transzendentale Schema* なのである。」ところで先驗的な時間規定は、普遍で、先天的規則に基づく限りにおいて、範疇と同種である。しかし時間は他方、多様なもののあらゆる經驗的表象のうちに含まれてゐる限りにおいて、現象と同種である。かくして範疇の現象への適用は、悟性概念の圖式として、後者の前者のもとへの包攝を媒介するところの先驗的な時間規定によつて可能であるであ

らう。しかるにかやうな圖式時間 Schema-Zeit は生産的構想力の産物である。従つて悟性と感性とは構想力を媒介として結び附くといひ得るであらう。

この圖式論の意味を明かにするために、圖式とは如何なるものであるかが明かにされねばならぬ。「圖式はそれ自體つねにただ構想力の産物である。けれども構想力の綜合が目差すところは、個々の直觀ではなく、感性の規定における統一のみであるから、圖式 Schema と形像 Bild とは區別されねばならぬ。」構想力 Einbildungskraft は形像に關はるであらう。圖式も σχῆμα ἢ Gestalt, Form を意味し、形像と考へられるであらう。形像と圖式とは如何に區別され、如何に關係するであらうか。形像は物の形或ひは姿 (εἶδος, idéa) である。いま私が一匹の犬を見ると、この犬の形が形像である、それはこのそこにあるものの姿である。このそこにあるものは一匹の犬であるが、その形像はこのそこにあるものであることをやめることなしに、單にこの一匹の犬でなく同時にかかるもののひとつの多様性がそこに見られることを妨げない。言ひ換へると、この知覺された犬は、如何に犬は一般に見えるかを示してゐる、従つて我々が犬の概念において表象するところのものを示してゐるのであつて、そこに概念の感性化があるといふことができる。もとよりその犬自身はその一定の姿をもつてゐる。しかしそれは同時に、犬であるため

には、必ずしもその犬が見える通りに見えねばならぬわけではないものとして示されてゐる。それは我々にただおおよそ如何に犬が見え得るかを示してゐるのである。即ちそれは犬の可能な姿の範圍を、一層嚴密にいふと、或るものが犬に相應する姿を現はし得るためには、一般に如何に見えねばならぬかを規制する *regeln* とところのものを示してゐるのである。この規則の表象が圖式である。カントはいつてゐる、「犬の概念は私の構想力がそれに従つて或る四足獸の形を一般的に描き出すことのできる規則を意味する、その際經驗が私に提供する或る唯一特殊な形、或ひはまた私が具體的に現はし得る個々の可能な形像に制限されることはないのである*」概念といふものはこのやうに規制する規則の統一の表象を超える何物でもないのである。論理學において概念と呼ばれるものは圖式のうちに基礎附けられてゐる。そこでカントは右に引いた文のすぐ前に次の如く書いてゐる。「經驗の對象或ひはその形像は經驗的概念と合致することができぬ、却つてこの概念はつねに直接に、或る一般概念に従つて我々の直觀を限定する規則としての、構想力の圖式に關係する。」概念はつねに直接に構想力の圖式に關係するといふカントの思想は、概念の成立についての論理的問題に對する極めて卓抜な見解である。概念は抽象によつて作られるといふ普通の見解がアポリアに陥らねばならぬことは、ジクワルトの如き論理學者によつても

指摘されてゐるが、概念は構想力の圖式のうちに基礎附けられるといふカントの見解は、このアポリアに對するみごとな解決と見られ得るであらう。經驗的感性的概念について言はれることは純粹感性的概念についても言はれ得る。この場合にも形像と圖式とは區別されねばならぬ。例へば私が五つの點を順次に打つとすると、それは五といふ數の形像である。これに反して私が單に數一般——五でも百でもあり得るところの——を思惟する場合、この思惟はむしろ、一定の概念に從つて一つの集合量（例へば千）を形像において表象する方法の表象 *die Vorstellung einer Methode* であつて、この形像そのものではない、形像は千といふやうな數の場合にはこれを見渡し、概念と比較することは容易にできぬであらう。「そこでかくの如く概念にその形像を賦與する構想力の一般的操作の表象 *diese Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft* を、私はこの概念に對する圖式と名附ける。」しかし概念が先づあつて、構想力が次にこれを形像化するといふのではない。むしろ概念の根柢に構想力の圖式があるのである。概念は形像から例へば抽象によつて作られるのでなく、圖式のうちに基礎附けられてゐる。形像から概念を抽象してくるといふこともこれによつて可能である。「實際、我々の純粹感性的概念の根柢に存する *zum Grunde liegen* ものは、對象の形像ではなくて圖式である。」三角形

一般の概念と三角形の形像とは決して十全に合致せぬであらう。なぜなら三角形の概念は、直角であると斜角であるとを問はず、すべての三角形に妥當する普遍性をもつてゐるが、形像はかやうな普遍性に達することは不可能であつて、つねにこの範圍の一部に制限されてゐるであらうから。「三角形の圖式は決して思考の外に存在することができぬ、そして空間における純粹な形に關して、構想力の綜合の規則 *eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft* を意味してゐる。」概念の根柢には圖式があり、このものにおいて概念は感性化されてゐるのであつて、概念はむしろこのものから抽象によつて作られたものである。圖式性こそ根源的な概念構成そのものである。「現象とその單なる形式とに關する我々の悟性のこの圖式性は、人間の心の深みにおける隠れた術 *eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele* である、その眞のこつを我々が自然から學び得て、これを赤裸々に示すといふことは容易ではないであらう。」とカントはいつてゐる。この注目すべき言葉は、我々が前節に擧げた構想力の驚歎すべき性質に關する他の個所におけるカントの言葉と一致してゐる。これによつて彼が構想力に根源的な機能を認めてゐたことは明瞭であらう。

* Kritik der reinen Vernunft, B 180.

* * Vgl. Sigwart, Logik, I, 4te Aufl., SS. 334, 335.

* * * K. d. r. V., B 180.

カントにとつて構想力はもと感性と悟性とを綜合するものであつた。それは純粹理性批判においてまさに感性と悟性との綜合が問題になつた所に現はれてゐる。この綜合は構想力が感性と悟性との祕められた共同の根源と看做されたほど根源的なものである。しかし構想力にかやうな根源性を認めるといふことは、他の場合におけるカントの陳述と矛盾しはしないであらうか。即ち既に引用した個所 A 124 において彼はいふ、「それ自體においては構想力の綜合は、たとひア・プリオリに行はれるにせよ、多様をただそれが直觀に現はれる、*erscheint* ままに結合するのである故に、——例へば三角形の形 *Gestalt*——なほつねに感性的である。」しかしかやうに構想力が感性的であるといふことは、それが單に感性的であるといふことを意味しないであらう。むしろ構想力は一面どこまでも感性的でなければならぬ。さうでないと、それは悟性と感性とを綜合するものであることができず、従つて範疇の現象への適用を可能ならしめることもできぬ。構想力は直觀的である限りにおいて感性に屬してゐる。しかしその綜合が自發的である限りにおいて構想力はむしろ悟性的である。それ故に再び引用 B 151 すればカントはいふ、「我々のあら

ゆる直観は感性的であるから、構想力は、そのもとにおいて、そのみが悟性概念にこれと對應する直観を與へ得るところの主觀的制約に關しては、感性に屬してゐる。しかしながらその綜合は、限定的であつて感能の如く單に被限定的でないところの自發性の實行であり、従つて感能をその形式に關して統覺の統一に適つてア・プリオリに限定し得る、といふ限りにおいては、構想力は感性をア・プリオリに限定する能力である、そして直観を範疇に適つて綜合するその綜合は、構想力の先驗的綜合でなければならぬ、これは感性に對する悟性の一つの所作であり、そして我々に可能な直観の對象に對する悟性の最初の（同時にあらゆる他の適用の基礎であるところの）適用である。」即ち構想力は、一方「感性に屬する」と見られるほど感性的であるが、他方「悟性の感性に對する一つの所作」と見られるほど悟性的であるといひ得るであらう。尤もこの個所では、既に述べた如く、構想力は單に感性に屬せしめられ、構想力の先驗的綜合は實は感性に對する悟性の一つの所作と見られることによつて、構想力の根源性が否定されてゐると解釋することができる。そこに我々は悟性のラディカリズムを考へた。そしてこの場合、「統覺の統一に適つて」*der Einheit der Apperzeption gemäss*と「範疇に適つて」*den Kategorien gemäss*とが同じ意味に用ゐられ、かくして統覺と悟性とが同一に見られてゐるといふことは、前節に論じ

たことと關係して注目すべきであらう。しかし我々は既にカントにおいて構想力の獨自の根源が認められてゐることについて述べてきた。構想力の綜合が範疇に適つてゐるといふのは、構想力の獨自の機能にもとづいておのづからさうなのであつて、悟性に強要されてさうであるのではない。即ち人間學の中でカントがいつてゐるやうに、構想力の戯れは、悟性から (aus) 出てゐなくとも悟性に適つて (gemäss) をり、従つて知性的である。構想力はもともと感性的・悟性的である。そのことは圖式において明瞭に認められるであらう。カントは「人間の心の深みにおける隠れた術」について語つた後、續けて書いてゐる、「ただ次のことだけは言はれ得る、――形像は生産的構想力の經驗的能力の所産である、感性的概念（空間における圖形としての）の圖式はア・プリオリの純粹構想力の所産であり、いはばそれに依りそれに従つて初めて形像が可能になるところの略圖である、形像はただつねにそれが描き出す bezeichnen とところの圖式によつて概念と結合されねばならないのであつて、それ自身は概念と完全に合致するものではない。」單に形像に關はるものとしては構想力は感性的である、しかし形像そのものも圖式に依り圖式に従つて可能である。そして形像が概念と結び附けられるのはその根柢にある圖式を媒介とするのである。カントは更に續けて書いてゐる、「これに反して純粹悟性概念の圖式は何等形像にもた

らされ得ぬ或るもの etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. である、それは單に範疇によつて表はされる概念一般に従ふところの統一の規則に適ふ純粹綜合であつて、構想力の先驗的所産である、そしてこれは諸表象が統覺の統一に適つてア・プリオリに一つ概念において相關すべき限りにおいて、あらゆる表象に關する時間といふ内官の形式の制約のもとに内官の規定一般に關係するものである。」かくて純粹悟性概念、即ち犬といふ如き經驗的感性的概念或ひは三角形といふ如き純粹感性的概念とも異なる純粹悟性概念の圖式は時間である。この圖式は、それが「何等形像にもたらされ得ない或るもの」であるといふ點において、他の圖式とは異つてゐる。そこに圖式・時間のすぐれた悟性的性格があるといへるであらう。或ひはむしろ、時間が一般に形像にもたらされ得ない或るものであるのではなく、カントのいふ時間即ち純粹悟性概念の圖式としての時間、従つて對象的認識に關する時間の特性がそこにあると考へられねばならぬであらう。しかし圖式を形成する構想力の作用はカントによると「概念にその形像を賦與する」 einem Begriff sein Bild verschaffen にある。従つて圖式・時間には形像がないといふ場合、その形像が特定の意味のものでなければならぬことは明瞭である。即ち圖式・時間にとつて一般に形像がないといふのではなく、ただそれは經驗的に直觀され得るものの範圍から取つて來られな

いものであるといふことを意味してゐる。その形像は純粹直観において與へられるものであり、かやうなものとしてそれは「純粹形像」das reine Bildと呼ばれるのである。「感能一般のあらゆる對象の純粹形像は時間である。」とカントはいつてゐる。^{*}同じ言葉は彼が悟性概念 Notion を規定した場合に見出される。即ちいふ、「純粹概念は専ら悟性にその根源を有する限りでは（感性の純粹形像においてではなく nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit）悟性概念 (notio) と呼ばれる。」^{*}時間は「純粹形像」として圖式・形像 Schema-Bild であり、單に純粹悟性概念に對立する直観形式に過ぎぬ或るものではない。悟性概念の圖式はそれ故に固有の性格を有し、かくして構想力に獨自の機能が認められることは明かである。ところで一般に概念は圖式のうちに基礎附けられてゐるやうに、「根源概念」Urbegriffe であるところの範疇は圖式・時間のうちに基礎附けられてゐる。かくしてハイデッゲルのいふやうに、「先驗的圖式論は根源的な、本來的な概念構成一般である」といふこともできるであらう。^{***}

* Kritik der reinen Vernunft, B 182.

** Op. cit., B 377.

*** Vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 104.

しかるにここに一つ注目すべきことは、純粹理性批判における圖式論が「判斷力の先驗的理説」と稱する篇の中におかれてゐるといふことである。そこからカントの圖式論はもと判斷力に關はるものであつて、構想力に關はるものではないといふ説が出てくる。かくして構想力の獨自性と根源性とは否定されるに至るのである。カントの圖式論は如何にして判斷力のもとに持ち來たされたのであるか。いつたい構想力と判斷力とは如何なる關係にあるのであらうか。

先驗的圖式論においてカントが構想力に本來的な機能を認めることによつて悟性と感性との綜合の問題を考へてゐるといふことは、右に論じたところから明瞭であると思ふ。しかるに既に觸れた如く、カントは同時に圖式論の問題を包攝 Subsumtion の問題として取扱つてゐる。そこから圖式論と判斷力とが結び附けられた。なぜなら判斷力 Urteilskraft といふのは、カントによると、「規則のもとに包攝する能力 das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren 即ち或るものが與へられた規則のもとに屬するか否かを辨別する能力」である。かやうにしてカントはそもそも綜合が問題であるところにおいてこれを包攝の問題として提出し、綜合の原理である構想力

は前面から退いて判斷力が現はれた。詳しく言ふと、悟性と感性との綜合の問題は、「如何にして純粹悟性概念のもとへの經驗的（のみならず一般的感性的）直觀の包攝、従つて現象への範疇の適用、Anwendung は可能であるか」といふ問題に置き換へられ、圖式論は判斷力による包攝の關係として論じられた。綜合の問題は包攝の問題として形式化され、概念化され、従つてまた外面化された。この場合、純粹悟性概念或ひは範疇は既に與へられたものとして前提され、その現象への適用、或ひは經驗的直觀がこの「與へられた規則のもとに（casus datae legis）屬するか否か」を辨別することが問題であつた。ところでカントは、對象を概念のもとに包攝するに當つてはつねに前者の表象は後者と同種の gleichartig でなければならぬとし、従つて現象が範疇のもとに包攝されるためには、一面には知性的で他面には感性的であるやうな或る第三のものの媒介が必要であると考へ、先驗的圖式はかくの如き性質を有する第三のものであるとした。しかるにかやうに包攝の關係において考へられる限り、先驗的圖式はたとひ或る種の媒介綜合をなし得るとしても、それはハイデッゲルの言葉を用ゐると第二次的な賓辭的綜合 die prädikative Synthesis として働くに止まり、本來的な綜合即ち眞理的綜合 die veritative Synthesis として働くものとはいひ得ないであらう。

かくの如き先驗的圖式論の形式化、概念化乃至外面化は如何にして生じたであらうか。この問題はカントが範疇を判斷表から導いてきたといふ手續の外面性にまで溯つて考へることができであらう。かくして範疇は「與へられた規則」として前提され、純粹理性批判の最も根本的な問題を論じた純粹悟性概念の先驗的演繹論においてさへ、範疇の演繹の問題は範疇の現象への適用といふ如き外面的な定式において現はれてゐる。それにも拘らず我々はそこで綜合の問題が構想力に關係して根源的に取扱はれてゐるのを見てきた。ハイネマンの言葉を轉用すると、「先驗的演繹論は二つの反對の傾向のまことの闘争場である」といふこともできるであらう*。そして構想力の問題が前面から推し退けられたのは既に述べた如く悟性のラディカリズムに基くのであつて、それはまたカントの問題としたのが對_象的_な經驗であつたといふこと、その經驗といふものが法則的な自然科学の對象としての經驗であつたといふことにも關係があるであらう。その場合先驗的統覺と悟性とが同一視されたといふことも、既に記しておいた通りである。先驗的圖式論が判斷力による包攝の關係として取扱はれたといふことは、右の如き外面化、概念化、形式化とつながつてゐると解することができるであらう。悟性と感性との關係は本來綜合の問題であつて、單なる包攝の問題ではない。綜合の問題はそのやうな判斷力よりもむしろ統覺と關係すると

考へるのが一層適切であらう。實際、カントは一方、對^レ象[、]的認識の問題を論ずる純粹理性批判の立場に關して、統覺を悟性と同一視してゐるが、他方兩者を區別してゐるやうに思はれる。即ち一方では「この能力（統覺の綜合的統一の能力）が悟性そのものである」といはれてゐると共に、他方では「悟性の可能性でさへ意識の統一に基く」といはれてゐる^{＊＊}。悟性と統覺とは同一ではなく、悟性は先驗的統覺の對象的論理的側面を現はすに止まるものといふべきであらう。統覺は單に悟性的なものではない。むしろそれは悟性的なものと感性的なものとを總括する全體的なものであると考へることができる。事實、カントは「一切包括的な純粹統覺」 eine allbefassende reine Apperzeption と、或ひはまた「全可能的自覺」 das ganze mögliche Selbstbewusstsein ともいつてゐる。かやうに考へる場合、統覺はカントのいふやうに綜合的統一として構想力の綜合を「前提」するに止まらず、却つてこれを自己のうちに保持するものであり、或ひはむしろ統覺はその根源的な形態において構想力であると見られないであらうか。かくして我々はフンボルトのいふ如き意味における「構想力」の思想に達することができる。この場合構想力は藝術的統覺 die künstlerische Apperzeption にほかならない。それはもとより單に感性的なものでなく、むしろイデーの或ひは理性的なものであるが、そのイデー或ひは理性は決して抽象的なものでは

ない。フンボルトに依ると、イデーは全體性或ひは「一切の關係の根源點」der Wurzelpunkt aller Relationenであり、諸關係をその根源的な統一性において結合することはただ構想力にのみ許されてゐる。かやうに解する場合、圖式といふものもフンボルトの考へたやうな根本理念 Grundidee の歴史における發現としての理念的形態 die idealischen Formen の如きものとならねばならぬであらう。それは歴史的世界形成における圖式とならねばならぬであらう。もとよりカントはかくの如く考へたのではない。しかしカントのうちに既に何等かくの如き思想は準備されてゐなかつたであらうか。ここにおいて我々はフンボルトを初め後のドイツ哲學に最も深い影響を與へたカントの著作、判斷力批判を顧みなければならぬ。

* Fritz Heinemann, Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, 1913, S. 23.

** K. d. r. V., B 134 Anmerkung, B 137.

*** Op. cit., A 123, A 113.

純粹理性批判における圖式論が判斷力の問題として取扱はれたといふことは、一方既にいつたやうに問題を外面化したものであると共に、他方判斷力と構想力との密接な關係を暗示してゐる

ものとして見る場合興味が深い。カントの第三批判書は實に「判斷力批判」と稱せられたのであるが、これはカッシレルによるとバウムガルテン及びその弟子マイエル並びにテテンス等のいふ「構想力の論理」或ひは「想像の論理」につながるものである*。第一批判書において圖式論として現はれた判斷力の批判乃至構想力の論理は第三批判書において深化されたものと見ることもできるであらう。先づ判斷力は第一批判書においては「規則のもとに包攝する能力」として規定された。同様の定義は第三批判書においても見出される。即ちそれは「特殊を普遍のもとに含まれるものとして思惟する能力」と定義され、或ひは「概念のもとへ經驗的直觀を包攝する」能力ともいはれてゐる*。更にカントは次の如く書いてゐる、「對象の概念が與へられてゐる場合、その概念を認識のために使用することにおける判斷力の仕事は表出、Darstellung (exhibitio) 即ち概念に對してこれに對應する直觀を配慮することである*」。かやうに見られた判斷力の仕事は、かの第一批判書にいふ「概念にその形像を賦與する構想力の一般的操作」と合致しないであらうか。この「Darstellung(exhibitio)“といふものはかの個所で「bezeichnen」といはれたものであり、また人間學においては生産的構想力は對象の exhibitio originaria (根源的表出) の、再生的構想力は對象の exhibitio derivativa (派生的表出) の能力であると語られてゐる。實際、第三

批判書においても右に引用した文にすぐ續いて次の如く記されてゐる、「そしてこれに、藝術においての如く、對象について我々があらかじめ抱いてゐる概念を我々にとつての目的として實現する場合においては、我々自身の構想力によつて行はれることもあり、或ひは（有機體の場合における如く）目的についての我々の概念を自然の產物に對する判定の根柢に置いてみる場合においては、自然の技術において、自然そのものによつて行はれることもある。」かくして判斷力と構想力との關係は明かである。カントは判斷力は「構想力を悟性に適合させる能力」であるといつてゐる。しかし人間學において述べられた如く構想力はその本來の自由において悟性に適合してゐるものであり、そこに構想力のいはば天才性があるのであつて、第三批判書における天才の概念もやがて論ずる如くかかる見方に一致してゐる。かくて判斷力は構想力と同一である——この場合構想力は内に悟性的なものを含むことによつてフンボルトの考へたやうな藝術的統覺の如きものとなるであらう——か、或ひは構想力の根源的な機能に對する論理的反省的側面である——この場合判斷力は構想力を悟性に適合させる能力、或ひは第一批判書にいふ規則のもとに包攝する能力であらう——かである。ところで右に引用した個所において既に見られる如く、藝術における構想力に自然の技術 *die Technik der Natur* が對應させられる。カントにおける「自

然の技術」といふ思想はシャフツベリに由來することからも察せられるやうに、構想力と密接に關係してゐる。すべて技術の根柢には構想力が考へられねばならぬ。構想力は技術的なものである。純粹理性批判ではシェマティスムスは「人間の心の深みにおける隠れた術 (Kunst)」といはれてゐる。構想力は人間の心の深みにおいて働くのみでなく、自然の内奥においても働く。藝術と技術との間には密接な關係がある。自然の技術は純粹理性批判において論ぜられたやうな法則的な自然、自然科学における抽象的な自然でなく、具體的な自然即ち自然の形に關はるのである。

* E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, Studien der Bibliothek Warburg, 1922, S. 6.

** Kritik der Urteilskraft, XXV, 349.

*** Op. cit., XLIX.

ところで第三批判書の問題は目的論の問題である。それは美的目的論と自然の目的論とに關係してゐる。かの先驗的圖式論において悟性と直觀との單なる包攝の關係にかかはるものとして形式的外面的に見られた判斷力の問題は、ここでは悟性と直觀或ひは普遍と特殊との間における目

的論的 teleologisch な關係として内面的に見られてゐる。翻つて考へると、純粹理性批判における直觀と悟性との關係もシェマティスムスの Kunst にかかはるものとして何等か目的論的なものと見られないであらうか。この書においてカントは純粹理性の建築術 Architektonik について語つてゐる。建築術といふのは「體系の術」die Kunst der Systeme であり、これによつて我々の知識は學問性を得るのである。^{*}體系といふのは「一個の理念のもとにおける多様な認識の統一」であり、理念といふのは「全體者 ein Ganzes」といふ形式の理性概念」である。この概念によつて多様の範圍、その部分相互の位置がア・プリオリに限定される。従つて學的理性概念は目的及びこの目的と合致する全體者といふ形式を含んでゐる。體系の術は目的論的であるといふことができる。そして更にカントは「理念はこれを實現するために圖式 Schema を要する、即ち目的の原理によつて、ア・プリオリに限定されてゐるところの部分の本質的な多様性と秩序とが必要である。」と述べてゐる。この場合彼は「技術的統一」die technische Einheit と「建築術的統一」die architektonische Einheit とを區別し、「圖式には理念に従つてでなく、即ち理性の主目的からではなくて、偶然的に提示される（従つてその數があらかじめ知ることのできぬ）意圖に従つて經驗的に設定されるものと、理念に従つてのみ發現するもの（この場合合理性が

目的をア・プリオリに課して、それを経験から期待しない」とがある」といひ、前者は技術的統一を與へ、後者は建築術的統一を確立する、と述べてゐる。もとより一般に技術といふものが單に經驗的なものであるのではないことは、後に論ずる如く第三批判書における藝術及び自然の技術の思想から明かである。理性の建築術もそれ自身一つの技術と見られることができる。その場合圖式が必要であると考へられたといふことは、この技術の根柢にも構想力がなければならぬことを示すものといへるであらう。カントは認識の體系的統一に關して目的論を考へたが、目的論は更に廣くまた深く我々の認識或ひは經驗のうちに含まれてゐると考へることができる。いまこの問題に立ち入るに先立つて、我々は第三批判書の問題を構想力の論理に關係して一層詳しく検討しなければならぬ。

* Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 860 ff.

一三

第三批判書即ち判斷力批判を構想力の論理に關係して理解するためには、先づそれがカントの批判哲學の體系において如何なる地位を占めるかを明かにしなければならぬ。この問題は從來し

ばしば論じられてきたが、その解釋は一面的或ひは形式的であつて、歴史的にも理論的にも十分であつた。^{*} 判斷力批判は先づ何よりも美學 Aesthetik であり、しかもそれは趣味 Geschmack の論として取扱はれてゐる。かやうな問題提出は十八世紀的・近代的である。ギリシアや中世にも藝術學や技術論の端緒、美の心理學や形而上學の企圖はあつたが、近代的な意味における美學は存在しなかつた。近代美學は趣味論として規定されることによつて在來のものから區別される。そこに前提されるのは特殊的に美的な主觀 das spezifisch aesthetische Subjekt である。

美的主觀の問題の發端はルネサンスにある。ルネサンスは「人間」を發見したといはれるが、ここに現はれた人間は何よりも藝術家、最も自由な個性、天才であつた。ルネサンスにおいてかやうに體驗されたものは、十八世紀において自覺にもたらされた。美的主觀の問題は、享受の面からは趣味の問題として、製作の面からは天才の問題として論じられた。當時のかやうな問題がカントにおいても美學の中心になつてゐる。美的主觀はつねに生ける個人的な具體的な人間である。科學、特に法則的自然科學の主觀として人間はもはや生ける個人的な具體的な人間でなく、抽象的な理論の本質と考へられる。カントの純粹理性批判における「意識一般」は恰もかかるものであつた。倫理學は人間をその全き具體性において捉へてゐるやうに見える、しかも倫理學は

個性を解消せしめる規範を前面に持ち出し、無制約的な法則のために具體的な人間を喪失する危険を有してゐる。カントの實踐理性批判における人格の概念はまさにこの危険を示してゐる。しかるに美的主観はそのやうな抽象も曖昧も許さない。美的領域においては人間は人間として、言ひ換へると、その個性、生命性、具體性において認められねばならぬ。カントの趣味論及び天才論の根柢にある美的主観はかくの如き具體的な主観である。批判哲學の本質が第一批判書のいはゆるコペルニクスの轉廻によつて明かにされた主観の哲學に存するとすれば、主観の問題を最も具體的な姿において取り上げた若しくは取り上げねばならなかつた第三批判書は批判哲學の頂點をなすと見られ得るであらう。この書においてカントは美の問題と共に自然の問題を論じたが、その自然はもはや純粹理性批判における如き一般的法則に還元された自然ではなく、具體的な形における自然、特に生ける自然即ち有機體であつた。生ける個人的な具體的な主観は歴史的人間一般である。従つてカントが判斷力批判の終において歴史的合目的性の問題を論じ、一つの歴史哲學を述べてゐるのも當然であると考へ得るであらう。

* 十八世紀の精神史、特に美學史との關聯においてカントの判斷力批判の成立を取扱つた A. Baunier, *Kants Kritik der Urteilskraft, Ihre Geschichte und Systematik*, Erster Band, 1923. ㉔、この書の歴史的意義

を詳細に示してゐて興味ある文獻である。

次にカント哲學の特色は批判に存するが、「批判」Kritik といふ言葉は精神的に見ると、もと同時代において趣味の批判といふ意味で一般的に使はれたものであつて、カントの用語はそれから轉用されたものである。純粹理性批判第一版の序文における、「我々の時代は本來批判の時代である」といふカントの言葉は、かやうな事情を語つてゐるであらう。批判の問題は趣味の問題と同時に生れたものであり、趣味は批判の本來的な領域であるといふことができる。批判は主觀の獨立性と自由とを前提する。趣味はその客觀的表現が批判であるところの事態の主觀的表現である。客觀的な標準が認められる限り、批判は存しない。しかしまた個々の經驗が最後の基準と見られる限り、批判は存しない。規則が妥當するところでは未だ批判の要はなく、經驗のみが尊重されるところでは最早や批判の要はない。かやうな關係は美の領域において容易に理解されるであらう。規範の意味における美的概念が存在する場合、趣味も批判も必要でなく、ただ規則の單なる適用が必要であるばかりである。反對に各人の趣味が絕對的に妥當する場合、あらゆる客觀性は失はれて、ただ經驗が支配し、美學はもはや哲學的學科ではなく、せいぜい統計になつてしまふ。言ひ換へると、美的なものに對する個人的な反應が、經驗として、最後の審判者と

認められる場合にのみ、批判的な判定を必要とする争が存在し得る。しかし同時に経験が唯一の審判者として妥当しない場合にのみ、この争の判定は考へられ得る。この判定は、單に合理的であることなしに、しかし客觀性を有しなければならぬ。かやうにして趣味の問題は客觀的に認識する新しい方法を指示すべき筈である*。もしも規則と概念のみで足りるならば、美の「理說」Doktrin が存在して、趣味の「批判」は存在しないであらう。一方では客觀的な理說と、他方ではあらゆる主觀的に與へられたものを無條件に認める經驗主義との對立、即ち合理論と經驗論との對立を克服することはカントの一生の事業であつた。美的批判の問題は批判の問題一般の原型であるといつてもよいであらう。美的批判は、原理をおよそ抛擲することなしに規則の獨斷論に反對する方法の、單に經驗的であることなしに經驗の權利を認める方法の、典型である。あらゆる批判の本質は、概念と經驗との間に、普遍的なものと特殊なものとの間に、客觀的なものと主觀的なものとの間に、合理的なものと非合理的なものとの間に、存在してゐる。批判的認識は具體的なものを目差すのである。

* ドイツ語の Erkenntnis といふ語は裁判官の判定といふ意味を含んでゐる (Vgl. H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 1.)。カントにおいて erkennen といふ語はかやうな裁判官的な副意味即ち

entscheiden, urteilen の意味をつねに伴つてゐるといはれる (A. Baumeier, Op. cit., S. 7.)

かやうにして純粹理性批判と判斷力批判との連續的な内面的な關係が理解される。後者における趣味の批判は、前者における經驗の批判である。美において直觀的なものが重要である如く、經驗においては感覺とか直觀とかいふものを缺くことができぬ。そこで純粹理性批判の解釋において、先驗的分析論を強調することによつて、ともすれば消去されようとした先驗的感覚論の意味が認められねばならぬ。その際 Aesthetik (感覺論) といふ語が示してゐる如く、先驗的感覚論によつて純粹理性批判は十八世紀の精神史、特にライプニッツ・ウオルフ學派、バウムガルテンやマイエルの美學につながると見ることができ得であらう。もとより、趣味判斷にしても單に直觀に據り得ぬ如く、經驗においては單に直觀でなく、直觀と悟性との綜合が問題である。かやうにして純粹理性批判の問題は先驗的演繹論に、そして先驗的圖式論に發展し、構想力や判斷力が問題にされることになつた。しかるにこれは第三批判書の問題である。またシュタットレルが論じた如く、目的論に關して、判斷力批判における反省的判斷力の假説は純粹理性批判における第三先驗的理念 *die dritte transzendentale Idee* と同一であると解することができるであらう。^{*}

そしてかくして更に、純粹理性批判における先驗的辯證論附録 *Anhang zur transzendentalen*

Dialektik も判斷力批判の問題と關係附けられることができるであらう。一般的にいつて、純粹理性批判における體系的主要傾向を「科學」即ち數學的自然科學におくといふ偏向を去つて、より具體的に「經驗」即ち生ける人間の具體的な經驗の方向に求める場合、これと第三批判書との連續的な内面的な關係が明瞭に認められるであらう。先驗的演繹論において決定的に重要な役割を演じるやうに見えた構想力は意識一般といふ抽象的な主觀が前面に現はれると共に背後に退き、また同じ關係において先驗的圖式論においてはこれと根源的な關係を有すべき構想力の問題がそれ自身外面的形式的に見られた判斷力の問題に置き換へられたといふことは、右に論じてきたところである。しかるに現實の經驗の主體は、美的主觀がさう考へられねばならぬやうに、生ける個人的な具體的な主觀である。そして藝術といふものもデューイ (J. Dewey, Art as experience, 1934.) の「さう如くひとつの經驗と考へることもできるであらう」。「先驗的感覺論、演繹論並びに辯證論は、法則のもとにおける物の存在としての抽象的な『自然』の世界像以上の遙かに多くのものを基礎附ける。しかるにこのより以上のものは第三批判において初めて明瞭な表現に達するのである。」とボイムレルは言つてゐる。ところで純粹理性批判の頂點をなす先驗的演繹論を右に論じた如く構想力の論理と解することができるとすれば、第三批判書の問題はす

べて構想力の論理の立場において解釋することができ、そしてこの書の終における歴史的合目的性の問題は第一批判書における經驗の問題の最も具體的な解決の鍵を與へるものと考へることができるであらう。

* A. Stadler, Kants Teleologie, Neuausgabe 1912.

一四

さて趣味判斷の問題はカントにおいて判斷力の問題として捉へられた。判斷力は「特殊なもののもとに含まれるものとして思惟する能力」と定義され、そしてそれはまた「概念のもとへ經驗的直觀を包攝する能力」とも、「普遍的なもののもとへの特殊なものの包攝の能力」ともいはれてゐる。かやうに判斷力を包攝 Subsumtion の能力と見ることは、第一批判書における判斷力の定義即ち「規則のもとに包攝する能力」といふ定義に一致してゐる。そしてそのことは一般に判斷の本質を包攝關係において見る論理學の傳統に合致するであらう。いまカントに依ると判斷力において限定的判斷力と反省的判斷力とが區別される。「普遍的なもの（規則、原理、法則）が與へられてゐる場合、特殊なものをもとに包攝する判斷力は限定的である。しかる

に單に特殊的なものが與へられ、これに對して判斷力が普遍的なものを見出すべき場合、判斷力は反省的である。」ところでかやうに區別されるとき、限定的判斷力の作用は包攝的と考へられるにしても、反省的判斷力の作用は如何にして包攝的と言ひ得るであらうか。包攝といふとき、普遍的なもの、概念、規則はつねに既に與へられてゐなければならないのではなからうか。前に述べた如く、純粹理性批判における先驗的圖式論の問題が包攝の問題として、詳しく言ふと「純粹悟性のもとへの經驗的直觀の包攝」の問題として見られたとき、直觀と悟性の綜合といふ先驗的演繹論における本來の問題は失はれて、純粹悟性概念或ひは範疇は既に與へられたものとして前提され、單にその現象への「適用」が問題となり、形式化され抽象化されてしまつた。同時にそこに、合理論と經驗論とを綜合すべき筈の批判が合理論への偏向に陷る危險があつたのである。反省的判斷力は包攝的に働くのであらうか。美的判斷はカントに依ると反省的であるが、それは如何にして包攝的であらうか。それが何等か包攝的であるにしても、その場合判斷力はもはや根源的でなく、或る根源的な作用についての反省といふ意味において、第二次的な意味において反省的であるのではなからうか。もしさうであるとすれば根源的な判斷力とは如何なるものであらうか。趣味判斷は概念とか規則とかを前提することができぬ、とはカントのしばしば論ずる

ところである。かかる判断において關係附けられるものは元來如何なるものであらうか。カントは判断力は「構想力を悟性に適合させる能力」であるともいつてゐるが、その意味は悟性の概念が先づあつて、構想力をこれに適合させるといふことではあり得ない。彼に依ると美は快の感情であるが、それは「構想力と悟性の自由な戯れ *das freie Spiel*」において生ずるものであり、自由な戯れといふのは如何なる特定の概念もそれらを特殊の認識規則に束縛しないといふ意味である。その際構想力と悟性の關係は「相互的合致」*wechselseitige Zusammenstimmung* とも「調和」*Harmonie* ともいはれてゐる。趣味判断は特定の概念を前提しない故に、この場合概念の統一の能力としての悟性はただ概念或ひは規則の能力一般としての悟性であり、直觀の多樣を結合する能力としての構想力は自由に形像を構成する能力一般としての構想力一般であり、兩者の合致はただ「認識一般」*Erkenntnis überhaupt* にとつて要求されるものであり、従つて構想力と悟性の相互的合致は兩者の「相互的主觀的一致」*wechselseitige subjektive Übereinstimmung* を意味してゐる^{*}。そこに美的快感の普遍性の根據があるのであつて、その普遍性は主觀的普遍性にほかならない。ところで構想力と悟性との右の如き「自由な戯れ」、「相互的合致」、「相互的主觀的一致」は、如何にして包攝の關係であり得るであらうか。客觀的な概念を前提することができ

ぬ場合、特殊なものが與へられてこれに對する普遍的なものを見出すべき反省的判断力は、カントが主觀的といふ如く、どこまでも作用の方向において、主體的な方向において、普遍的なものを求めてゆかなければならない。かかる普遍的なものはどこまでも主體的なものであつて何等對象的なものではなく、無の性格のものであらう。かかる普遍はもとより單に悟性的なものであり得ない。そこに包攝といふことの全く新しい意味が考へられねばならず、しかもかかる普遍の立場においては反省的判断力が限定的であつて、限定的判断力は却つて反省的であるといふこともできるであらう。かかる普遍はやがて目的論の問題に關聯して重要になつて來なければならぬ。

* Kritik der Urteilstkraft, § 9.

カントは判断力批判の中で、判断力の作用は表出或ひは表現にあると見て、次の如く書いてゐる。「對象の概念が與へられてゐる場合、その概念を認識のために使用することにおける判断力の仕事は表出 *Darstellung* (*exhibitio*) 即ち概念に對してこれに對應する直觀を配することである。」また判断力批判第一序論においても、「かかる概念に對應する對象を直觀の中に表現 *Darstellung* (*exhibitio*) する」能力として判断力が考へられてゐる。^{*} 判断力は普遍的なものと特殊なものとを結合する能力として表現的と見られるであらう。あらゆる表現は普遍的なもの

と特殊なものとの統一である。しかし普遍的なものと特殊なものとの統一が單なる包攝といふ如き形式的な關係に過ぎない場合、これを一つの表現關係と見るにしてもなほ抽象的であつて眞に表現的とはいひ得ないであらう。「概念に對してこれに對應する直觀を配する」といふ判斷力はむしろ構想力のことでなければならぬ。純粹理性批判には「概念にその形像を賦與する構想力の一般的操作」と記されてゐる。表出或ひは表現の作用はすぐれて構想力に屬してゐる。假に、概念が與へられてゐる場合、これに對應する直觀を配することは何等かいはゆる判斷力の作用であるとしても、藝術においての如く概念が前提され得ない場合においてなほ表現的であり得るのは、カントが人間學において根源的表出 *exhibitio originaria* の能力として認めた生産的構想力でなければならぬ。そこに言はれてゐるところによると、構想力の「戯れ」は規則の意識なしにしかも規則に適つて、かくて悟性から導來されたのではないとはいへ悟性に適つて働くのである。眞の表現においては與へられた概念といふものは存在せず、概念はむしろ生産的構想力によつて圖式の如きものとして表現過程の中から生れてくるのである。生産的構想力は創造的であり、「無からの創造」といふ意味を有してゐる。かやうな構想力に對していはゆる反省的判斷力は原型的なものに對する模象的なものと考へられねばならぬであらう。

* Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, VII.

趣味判斷の普遍性はカントに依ると主觀的普遍性である。それは認識一般にとつて要求される構想力と悟性の自由な調和と、これに基く快感が普遍的に傳達され得る可能性に基いてゐる。ところでかかる調和は何によつて捉へられるであらうか。趣味判斷の本性上、それは概念的に捉へられることができず、直觀的に捉へられるのでなければならぬ。それは概念によつてではなく、感情によつて、或ひはむしろ感覺 Sinn によつて捉へられるのである。しかもかかる感覺は普遍性を有しなければならぬ故に共通感覺 Gemeinsinn でなければならぬ。そこでカントはいふ、「趣味判斷は、概念によつてではなく、ただ感情によつて、しかも普遍的に、何が満足と與へ若しくは不満足と與へるかを規定するところの主觀的原理を有しなければならぬ。しかるにかくの如き原理はただ共通感覺として考へられ得るのみであらう。」共通感覺は、時としてやはり共通感覺 Gemeinsinn (sensus communis) と呼ばれてゐる共通悟性 (常識) gemeiner Verstand とは本質的に異つてゐる、なぜなら後者は感情によつてではなく、概念によつて判斷するのであるから。共通感覺は一種の感覺 Sinn ではあるが、如何なる外的感覺とも異つてゐる。かくしてカントにとつて趣味判斷を規定する主觀的原理は共通感覺である*。美に關する判斷

は反省的判断力に屬すると論じた彼において共通感覺といふものが持ち出されたことは注目に値するであらう。彼は趣味判断を共通感覺の判断とも見てゐるのである。^{***}反省的判断力に對して共通感覺は主觀的な規定原理である。先に表出或ひは表現に關して構想力と判断力との間に考へたのと同様の關係がこの場合にも認められる。趣味判断としてより根源的な共通感覺に對して、いはゆる反省的判断力はむしろ第二次的反省的立場にあるともいひ得るであらう。この場合カントが人間學において構想力と感覺 *Sinn* とを結び附けてゐることは示唆的である。^{***}即ちそこでは感覺といふ語は「傳達における構想力の表象に對する感受性」を意味するのであるが、かやうな感覺は何よりも藝術において基礎的に要求されるものである。

* Kritik der Urteilskraft, § 20.

** „Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil hier als ein Beispiel angebe,……
“ Kr. d. U. § 22.

*** Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 28.

しかしながら根源的には構想力に屬すると思はれる問題をカントが判断力の問題として捉へたといふことは我々にとつて重要な意義を有するであらう。それによつて構想力は悟性と内面的な

關係におかれ、その論理性が問題にされねばならなくなつたのである。反省的判断力の論理は合目的性 *Zweckmässigkeit* の論理にほかならぬ。美的合目的性はカントに依ると主觀的合目的性である。それは次の如く説明される。「經驗的直觀において與へられた客觀の形式が、構想力におけるそのものの多様の把握と悟性の概念の表出（如何なる概念のであるかは無限定に）とが合致するやうな性質を有する場合、單なる反省において悟性と構想力とは相互にその仕事の促進のために一致し、對象は單に判断力に對して合目的的として知覺され、從つて合目的性そのものは單に主觀的と見られる。それに對して客觀の如何なる特定の概念も要求されず、またそれによつて生産されもせず、そして判断そのものは何等認識判断ではないのであるから。——かくの如き判断は美的反省判断と稱せられる。」即ち美的合目的性は主觀的合目的性として、構想力と悟性との相互的一致或ひは調和において成立し、單に判断力に對して合目的なのである。美的判断は概念を前提して概念によるものではない。「美とは、合目的性が目的の表象なくして對象において知覺される限りにおいての、對象の合目的性の形式である。」そこでは概念が前提されるのではない故に、かかる合目的性は「目的なき合目的性」 *Zweckmässigkeit ohne Zweck* である。これが主觀的合目的性として美の本質である。反對に客觀的合目的性は多様なものの一定の目的

に對する關係によつてのみ、從つて概念によつてのみ認識されることが出来る。「目的といふのは、概念が對象の原因と看做される限りにおける、概念の對象のことである。」ところで構想力と悟性との調和が判斷力に對して合目的であるといふことは、判斷力の機能がもと直觀と悟性とを結合することに存する故でなければならぬ。しかも直觀と悟性との結合は認識の成立の根本的條件であつて、そのためにカントは、構想力と悟性との調和を認識一般にとつて要求されるものと考へたのである。彼は書いてゐる。「趣味判斷における表象の仕方の主觀的普遍的傳達性は、特定の概念を前提することなしに成立しなければならないのであるからして、構想力と悟性との自由な（それらが相互に、認識一般 Erkenntnis überhaupt にとつて要求される如く、合致する限りにおいての）戯れにおける心意の状態以外のものであることがきぬ。その際我々は、この認識一般に適合せる主觀的關係 dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis が、やはりこの關係を主觀的條件としてつねにその上に立つてゐるあらゆる限定された認識と同様に、如何なる者に對しても妥當し、從つて普遍的傳達性を有するものでなければならぬことを意識してゐるのである。」かやうにして我々は純粹理性批判の先驗的圖式論と判斷力批判との關係を認めることができるであらう。彼處における問題は、およそ認識が

可能になる條件としての直観と悟性との綜合であつた。この問題はすでに先驗的演繹論の根本問題であつて、そこではその解決のために構想力が持ち出されたのであるが、先驗的圖式論においてそれは先驗的構想力の圖式の問題として取り上げられたにも拘らず、綜合の問題が判斷力による包攝の問題として形式化され外面化されたことは、先に述べておいた。いま第三批判書においては、認識の條件としての直観と悟性との綜合の問題が、反省的判斷力に關して、構想力と悟性との調和として論じられてゐる。構想力が直観的であることは言ふまでもない。「綜合」の問題が「調和」の問題になつたといふことは、ここでは認識が問題でなく、従つて作用の内容が問題でなく、作用そのものが問題であり、かくして構想力の作用一般と悟性の作用一般との關係として調和が考へられたのである。調和は作用の調和である。従つてかかる合目的性は主觀的合目的性である。これに對して純粹理性批判の問題は客觀的である。カントはいつてゐる、「趣味判斷を惹き起すところの與へられた對象が、もし假に對象の判定における悟性と構想力とを客觀的認識のために結合するところの概念であるとしたならば、この關係の意識は（純粹理性批判が取扱つてゐる判斷力の客觀的圖式論 der objektive Schematismus der Urteilskraft における如く）知性的であるであらう*。」しかるに趣味判斷は認識にではなく、快不快に關係する。そこでカント

は美に關する反省的判斷には圖式は存しないと考へたのである。判斷力批判第一序論の中で彼はいつてゐる、「判斷力において悟性と構想力とは相互の關係において見られる、しかもこの關係は先づ客觀的に、認識に屬するものとして、考察されることが出来る（判斷力の先驗的圖式論においてさうした如く）。しかしまた二つの認識能力の同じこの關係は、一が他をまさに同一の表象において促進し若しくは妨害し、これによつて心意の状態を感觸する限りに於いて、單に主觀的に、從つて感覺し得るところの關係として、考察することが出来るのである。^{**}」かくの如くカントは第一批判書と第三批判書との關係について語つてゐる。しかるにかの先驗的圖式論の問題が根源的には構想力の問題であつて、第二次的に判斷力に屬するといふ解釋が認められるとすれば、それに相應して第三批判書における反省的判斷力の問題も根源的には構想力に屬し、第二次的に判斷力に屬すると考へられないであらうか。或ひはカントが反省的判斷力と稱するものは我々のいふ構想力と同じであるべきではなからうか。カントは美の問題を先づ趣味判斷の問題として純粹に主觀的に捉へようとした。しかしながら美に關しても美的對象の問題がある。美的對象の構造についても何等か合目的性が考へられ、しかもそれは目的なき合目的性の性格を有するのではなからうか。問題はカントのいふ主觀的合目的性に止まり得ないであらう。美的對象に關

する問題は趣味判断の問題として單に享受の面からのみ見らるべきではなく、むしろ根源的に制作の立場において捉へられねばならぬ。ここに判断力批判における天才の問題が現はれる。カントは藝術はすべて天才の産物であるといふ。そこで我々は次にカントの天才論を手懸りとして、美的合目的性の問題、一般に目的論の問題に一層深く入つてゆかねばならぬ。そしてその際にはゆる客觀的圖式論に對する新たなる圖式論の問題が生じてくるであらう。

* Kritik der Urteilskraft, § 9.

** Erste Einleitung, VIII.

一五

カントの美學は趣味判断の論として享受の立場に立ち制作の立場に立つものでないといはれるであらう。しかしそれは更に天才の問題を論ずるに及んで制作の立場に立つに至つたと考へられる。カントに依ると、「美的對象のかかるものとしての判定には趣味が必要とされる、しかるに美的藝術そのものには、言ひ換へると、かかる對象の生産には、天才が必要とされる。」即ち、與へられた美的對象を美的對象として享受し評價するものは趣味であるが、美的對象そのものの

存在、その生産は天才に負ふのである。「美的藝術はただ天才の所産としてのみ可能である。」と彼はいつてゐる。ところでカントの趣味批判が彼の同時代の精神史的問題と密接な聯關を示してゐるやうに、彼の天才論も同時代の精神史的發展と密接な聯關を含んでゐる*。しかも彼の趣味判斷の論と天才の説とは、一は享受の立場に立ち、他は制作の立場に立つといはれるにしても、兩者はもとより必然的に相互に内面的な關係を有しなければならず、また有してゐるのである。

* Vgl. Otto Schläp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, 1901. なほ拙稿「天才論」（『哲學ノート』所收）〔全集第十二卷收錄〕参照。

カントが天才に對して下した定義はかうである。「天才とは藝術に規則を與へるところの才能（天分）である。才能は、藝術家の生得の生産的能力として、それ自身自然に屬する故に、我々はまた次のやうにも言ひ表はし得るであらう、即ち天才とは、自然がそれによつて藝術に規則を與へるところの生得の心的素質（ingenium）である、と。」何故に美的藝術は必然的にただかかる天才の所産としてのみ可能であると考へられるのであらうか。如何なる藝術も單なる偶然の產物でなく客觀性を有しなければならぬ以上、その根柢に規則を前提しなければならない。けれ

ども美的藝術の概念は、その産物の美についての判断が、概念を規定根據として有する何等の規則からも導き出されることを許さないものであるからして、美的藝術は、それに従つてその産物を作り出すべきところの規則を自分に考へ出すことができない。しかも規則を前提しないでは如何なる産物も藝術と呼ばれ得ないのであるからして、主観における自然が藝術に規則を與へなければならぬのであつて、つまり美的藝術はただ天才の所産としてのみ可能である。天才は規則の意識なしに規則に適ひ、概念を有しないで概念に適ひ、かくして自然として藝術に規則を與へるのである。天才は自然であるといふとき、その自然はもとより自然科学の意味における自然をいふのではない。カントは天才を「主観における自然」 *die Natur im Subjekte* と稱してゐるが、それは客観的な自然でなく主體的な意味における自然であり、歴史的な自然にはかならぬ。かかる自然は單なる必然でなく、却つて必然と自由の統一である。天才はどこまでも自由であつてしかも概念に一致し、藝術に對して規則を與へるのである。それは概念以前の、その意味において無意識的な自然の生産的能力であつて、藝術における規則はかかる天才の活動についての反省から初めて導き出されてくるのである。天才は「自然の寵兒」である。しかも特定の歴史的人間のみが天才であるのではなく、カントにおける「自然の技術」の思想が示す如く自然は歴史的な自然と

してその根柢において天才的なのである。自然の技術も、すべての技術がさうであるやうに、自由と必然の統一である。藝術も、もとより一つの技術にほかならぬ。そして天才が自然として藝術に規則を與へる如く、自然の技術はカントにとつてやがて論ずる通り自然科学的認識に對して規則を與へるのである。またカントは、「自然は、それが同時に藝術と見える場合、美であつた、そして藝術は、それが藝術であることを意識しつつ、しかもそれが自然と見える場合にのみ、美と呼ばれ得る。」と書いてゐるが、藝術がまさに天才の所産として藝術でありながら同時に自然と見える故に美である如く、自然もまさに自然の技術の所産として自然でありながら同時に藝術と見える故に美であり得るのである。藝術美の根柢に自然（天才）が考へられねばならぬ如く、自然美の根柢に藝術（自然の技術）が考へられねばならぬ。それらはいづれも歴史的世界において成立するものとしてかかるものである。歴史的世界は自然と自由、自由と自然の統一である。ところでカントは人間學の中で、「構想力の獨創性（模倣的でない生産）は、それが概念に一致する場合、天才と呼ばれる。」といつてゐる。かくの如くであるとすれば、天才の所産と見られねばならぬ藝術の根柢に構想力の論理があることはもとより、自然の技術において見られる具體的な自然の根柢にも構想力の論理が考へられねばならぬであらう。およそ歴史的世界の根柢には

構想力の論理がある。ランゲ・アイヒバウムは、天才は特定の人間のタイプのなく社會的關係に過ぎず、社會的名聲によつて成立するものであると論じてゐるが、それは天才が我々のいふ「神話」として歴史的に存在することを意味するのでなければならず、そしてかくの如きことにしても、歴史的世界の根柢に構想力の論理が働くと見ることによつて考へられ得ることである*。しかしながら、カントの天才論、更に目的論を構想力の論理の意味に解するといふことは、第三批判書そのものに示されてゐる彼の説と合致し得るであらうか。

* Cf. Wilhelm Lange-Eichbaum, *The problem of genius*. English by Eden and Cedar Paul, 1931. 並に拙著『構想力の論理 第一』における「神話」〔本巻第一章〕参照。

カントによつて (Kritik der Urteilskraft, § 46.) 天才の第一の特性は獨創性 Originalität である。天才はそれに従つて生産すればよい一定の規則の與へられ得ないところのものを生産する才能であつて、何等かの規則に従つて學ばれ得るところのものに對する技能的素質ではない。天才は模倣の精神とは全く反對のものである。ニュートンの如き偉大な頭腦も、彼が発見したすべてのことは學ばれ得るもの、即ち規則に従つての研究と思索の自然的な道において達せられ得るものであつて、勤勉な模倣によつて獲得され得るものと種別的に異らないものである故に、天

才とは呼ばれ得ないのである。學問においては最大の發見者と最も忠實な模倣者との差異は程度上のものに止まるのに反して、藝術における天才と凡才との差異は種別的である。尤もそのことは藝術に對して學問を貶しめることなく、却つて學問は、誰でもが學び得るものであるところから、その知識は進展して止むことなく、これが利用も絶えず完全になつてゆくといふ大きな長所を有してゐる。しかるに藝術においてはかくの如き不斷の進歩といふものはなく、或る絶頂が既に昔に達せられてゐて、その限界を超えることもできないで何處かに停頓してゐるといふやうな狀況が見出されるのである。カントが天才を藝術にのみ認めて學問には認めなかったといふ點については問題があるにしても、^{*}天才が獨創性であるといふことには議論の餘地がないであらう。そして獨創性といふものはカントも考へた如く何よりも構想力に屬するであらう。しかし獨創的であつても無意味なものもあり得るのであるから、天才の第二の特性として、その產物が同時に模範であり、「範例的」*exemplarisch*であるといふことがなければならぬ。言ひ換へると、それ自身は模倣によつて生ずることなく、しかも他に對しては藝術的評價の規準となり、規則となるのでなければならぬ。かやうにして天才は自然として藝術に規則を與へるのであるが、その規則といふものは如何なる種類のものであらうか。それは或る方式にまとめられ

て規矩として役立つやうなものではあり得ない。もしさうであるとすれば、美についての判断は概念に従つて規定し得るものである筈である。美的判断の有する必然性は概念的一般的な必然性ではなく、「範例的」*exemplarisch* な必然性である。^{**}すべての藝術作品は一あつて二なき個別的なものであつて、規則といふよりもむしろ「範例」*Beispiel*であり、どこまでも特殊的なものが同時に一般的なものをどこまでも指示してゐるのである。そこに見られるのはゲーテ的な意味における原形態或ひは原型 *Urtypus* である。それはどこまでも感覺的であつてどこまでもイデーである。かくの如き意味において我々は、天才が自然として藝術に與へる規則は、規則といふよりも圖式 *Schema* であるといふことができるであらう。それは圖式として生産的構想力の産物でなければならぬであらう。かかる圖式を媒介として作品は作品を生み、天才は天才を喚び起すのである。「天才はただ天才によつてのみ點火され得る。」とレッシングはいつたが、カントも「藝術家のイデーは彼の弟子に自然が同様の心的諸力の比例を賦與してゐる場合、この者の同様のイデーを刺戟する」と述べてゐる。天才の作品は「模倣」*Nachahmung* にとつての例ではなく、むしろ他の天才の「後繼」*Nachfolge* にとつての例であり、この者はそれによつて「自己自身の獨創性の感情に喚び起され、規則の拘束からの自由を藝術において行使する結果、

藝術はこれによつてみづから、才能がもつて自己を典型的として示すところの一つの新しい規則を得るのである。」ここに我々は天才といふ歴史的人間の概念が、實踐理性批判における人格の概念とは異なる具體的な哲學的基礎附けを有しなければならぬことを知るであらう。即ちかきこでは人格の概念の基礎は一般的な法則に求められ、かくして人格の本來有すべき個性が危くされたのに反して、ここでは天才の歴史的個性は完全に認められ、かくしてその哲學的基礎としてはライプニッツのモナドロジーの如きものが考へられねばならぬであらう。實際、精神的に見て、ドイツにおける天才論の發展に重要な基礎を與へたのは、ライプニッツのモナドロジーであつた。道徳的人格にしても、生ける歴史的人間としては、實踐理性批判における「法則」の如きものではなく、むしろ判斷力批判における天才の如き意味における「範例」或ひは歴史的な圖式の意味のものでなければならぬであらう。道徳的人格もそれ自身天才に屬し、歴史的創造的である。道徳そのものもベルグソンのいふ如く創造的である。そしてベルグソンのいふ如く、道徳に習慣的格率的な道徳と創造的人格的な道徳との區別が認められるとすれば、後者の根柢に生産的構想力が考へられる如く、前者の根柢には再生的構想力が考へられるであらう。道徳も歴史的なものとしてかくの如きものであつて、すべて歴史的世界の根柢には構想力の論理があるのである。

る。ところでカントに依ると第三に、天才は自然として働くのであるからして、如何にして彼が彼の産物を作り出すかを自分で記述すること、言ひ換へると、學問的に提示することはできない。天才の活動はこのやうに概念以前の、いはゆる無意識的な活動であるとすれば、これを規定するものは悟性ではなく、理性でもなく、構想力であるといはねばならぬであらう。天才といふ語が *genius* 即ち或る人間に特有な、出生の際に一緒に與へられた彼を守護し指導する靈といふ意味の語に由來する如く、かの獨創的なイデーは天來の啓示によるものと考へられるのである。彼は自己の創作の祕密を他に向つて説明することができず、むしろ自己の作つたものが自己を超えたものによつて作られたものであることを感知してゐる。かやうにして第四に、天才は學問に對してではなく、藝術に對して規則を指定する自然の作用である。カントが藝術にのみ天才を認めたといふことは、その當否は別にして、天才と構想力との密接な關係を示すことになるであらう。デイルタイなどのいふ如く、構想力はすぐれて藝術家的な能力である。藝術家は單に知るのではなく、物を作るのである。藝術作品は感覺的な、物質的な物である。構想力の論理は單なる認識の論理ではなく、何よりもかかる物の生産の論理である。カントが構想力に重要な意味を認めたのは、認識論においても、天才論においても、感覺、直觀、素材に關して、しかもその悟性

に對する關係においてであつた。彼は判斷力批判の他の箇所 (K.r. d. U. § 49) で天才を説明して、天才は第一に藝術に對する才能であつて、明瞭に知られた規則が先行してその手續を規定しなければならぬところの學問に對する才能ではないといひ、「第二に天才は、藝術の才能として、目的としての產物についての一定の概念、從つて悟性を前提するが、しかしまたこの概念の表現のために素材 *stoff* 即ち直觀の（たとひ不定なりとも）表象、從つて悟性に對する構想力の關係を前提する。」といつてゐる。しかるに藝術における表現は、一定の概念が豫め與へられてゐて、これをただ直觀のうちに表現するといふ如きものではないであらう。藝術におけるイデーは藝術家の表現作用そのものの中から生れてくるのである。そこで「第三に、天才は一定の概念の表現における計畫的な目的の實現において顯はれるよりもむしろ、かの意圖への豊富な素材を含み、從つて構想力をあらゆる規則の指導から離れて自由に、しかも與へられた概念の表現に對して合目的的に表象せしめるところの美的理念 *aesthetische Idee* の提示もしくは表出において顯はれるのである。」まことに天才は美的理念の表現において顯はれる。しかれば美的理念とは如何なるものであらうか。これと構想力との關係は如何なるものであらうか。

* 前掲拙著「天才論」参照。

* * Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 18.

天才にとつて最も本質的なものは、カントに依ると、「精神」Geistである。天才の藝術はつねに精神を有してゐる。精神とは「美的理念の表現の能力」にほかならない。そして美的理念といふのは、「多く考へさせるところの構想力の表象」diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst.であつて、しかもそれに對しては如何なる特定の思想即ち概念も適合し得ることなく、従つて如何なる言葉も完全にそれに到達し、それを表明し得ぬものである。かやうにして美的理念は理性理念 Vernunftidee と對照をなしてゐる。なぜなら、理性理念は如何なる直觀もそれに適合し得ぬ概念であるのに對して、美的理念は如何なる概念もそれに適合し得ぬ直觀であるから。すでに美的理念は構想力の表象である。それが理念と呼ばれるのは、一面、それが經驗の限界を超えて横たはる或るものに向つて少くとも努力し、そしてかくして理性概念（知性的理念）の表現に近づくことを求め、そのことがそれに客觀的實在の外觀を與へる故であり、他面、しかも主として、それが内的直觀として、如何なる概念もそれに完全に適合し得ないといふ理由によるのである。かかる美的理念を表現するといふことは本來ただ「（構想力の）才能」である。かやうにして構想力の表象は、一方どこまでも直觀的であると共に、他方ど

こまでも理念的である。カントは、美的意味における精神といふものは、「心意における生命的ならしめる原理」*das belebende Prinzip im Gemüte*である、といつてゐる。この原理がもつて心意を生命的ならしめるもの、そのために用ゐられる素材は、「心意の諸力を合目的に躍動せしめ、みづから自己を持続せしめ、みづからそれに對する力を強めしめる如き戯れの中におけるもの」である。かくの如きものは美的理念にほかならず、精神はかくの如き美的理念の表現の能力である。美的理念によつて合目的に躍動せしめられる心意の諸力は、既に趣味判斷の基礎とされたところの、自由な戯れにおいて調和するといふ構想力と悟性である、かくして天才論と趣味判斷の説とは結び附く。カントはいつてゐる、「それ故に、その（或る關係における）結合が天才を形作るところの心意の諸力は、構想力と悟性である。ただ、構想力を認識のために使用する場合には、構想力は悟性の概念に適合すべく、悟性の強制のもとに立ちその制限に服するが、美的意圖においては、これに反して構想力のかの概念との一致を超えて、自由に、しかも自然に、豊富な未展開の素材を悟性に提供し、悟性はその概念においてはこれに對して顧慮を拂はないけれども、これを客觀的に認識のためにといふよりはむしろ主觀的に認識諸力を生命的ならしめるために、従つて間接にはまた認識のためにも使用するのであるからして、従つて天才は

本來、與へられた概念に對して理念を發見し、他方かやうな理念に對して表現を見出し、これによつてそこに惹起された主觀的な氣分が、概念の隨伴物として、他人に傳達され得るといふ、如何なる學問も教へ得ず如何なる勤勉も學び得ぬところの或る幸運な關係の中に成立するのである。「天才において構想力と悟性とは一致しなければならないが、この場合構想力は悟性の強制や制限に従ふのではなく、却つて構想力の自由な獨創的な活動がおのづから概念に一致するのである。悟性には「自由な戯れ」といふものはあり得ない、これは構想力に屬することであつて、天才における構想力の自由な戯れはおのづから規則に適つてゐるのであつて、そこにその天才性がある。かくしてカントは右に擧げた個所 (Kr. d. U. § 49) において天才についての説明を續けて、「第四に、悟性の法則性に對する構想力の自由な調和におけるおのづからの、故意でない、主觀的な合目的性は、學問にせよ機械的模倣にせよ、如何なる規則の遵奉も決して生起せしめ得ず、ただ主觀の自然のみが實現し得るやうなこれらの能力の比例と調和を前提する。」と述べてゐる。天才は概念よりは理念を發見し、この理念に表現を與へる能力であり、この理念はどこまでも直觀的なものである。このものは單なる認識においてでなく物において、表現的な物において、かかる物の生産において現はれるものとして、かくの如きものでなければならぬ。構想

力と悟性との一致といふ主觀的なもの、不定なものは、客觀的に美的理念として表現に達する。美的理念は藝術における歴史的な形であつて、個別的に限定された形として與へられるものである。かかる美的理念を客觀的に表現してゐる作品に對して、これを享受する側の主觀では悟性と構想力の作用の自由な戯れにおける調和が惹起されるのである。天才の活動は本來、表現的生産に存するのであつて、表現される美的理念はもと構想力の表象である。このものにおいて構想力と悟性は客觀的表現的に統一される。かくして「構想力の獨創性（模倣的でない生産）は、それが概念に一致する場合、天才と呼ばれる。」といふカントの人間學の定義は判斷力批判においても維持されるであらう。構想力の論理は何よりも表現の論理である。カントの天才論における「精神」Geistの概念は、彼の趣味判斷の説における「感覺」Sinnの概念に相應するものと考えることが出来る。ここにいふ精神は悟性的なものであるよりも直觀的なものである。精神とはイデー的なものと見られた構想力にほかならない。かかる意味における精神はやがてフンボルトなどの哲學において中心をなすものである。かかる精神の本質は、悟性や理性と區別されて、本來的に表現的であるといふところにある。

しかるに判斷力批判における精神の概念、美的理念の概念は、理念的なものとして、構想力を

カントのいはゆる「直觀的悟性」intuitiver Verstand の概念に接近せしめるやうに見える。カント以後の哲學が直觀的悟性の立場において發展せしめられたことは周知の如くである。その辯證法と稱せられるものも直觀的悟性の論理にほかならなかつた。かかる辯證法に對して構想力の論理の立場が明かにされねばならぬ。既に純粹理性批判において見た如く、構想力は感性と悟性の綜合と考へられる。同じやうに直觀的悟性も直觀と悟性の綜合と考へられるであらう。しかし直觀的悟性がいはゆる原型的知性 intellectus archetypus として無限なるもの即ち神の立場に立つのに反して、構想力の論理はどこまでも人間の立場に止まるものでなければならぬ。ハイデッゲルがそのカント解釋において人間存在の有限性に關聯して構想力の問題を取り上げたのも理由のあることである。構想力の論理は神の立場に立たうとした直觀的悟性の論理を本來の人間の立場に引き戻さうとするものでなければならぬであらう。それは超歴史的な直觀的悟性の論理を本來の歴史的な立場に轉換するものでなければならぬ。ヘーゲルの辯證法は、直觀的悟性の立場に立つものとして、無時間的な超歴史的な立場に立ち、現實においては觀想の立場に止まり、哲學は結局ミネルヴァの梟として過去について思辨し得るに過ぎず、その辯證法も一種形式的なものに墮してゆくべき運命を擔つてゐた。これに對して構想力の論理は如何にして自己を區別し

得るであらうか。この問題に觸れるに先立つて、我々は更にカントの判断力批判における目的論の問題に立ち入つて考へてみなければならぬ。

一六

カントは合目的性に種々の區別を設けた。その際先づ美的合目的性が考へられたことは既に述べたところから明かである。美的合目的性は主觀的合目的性である。それは構想力と悟性との調和において成立するのであるが、いはゆる目的なき合目的性或ひは法則なき合法則性として構想力の自由な活動がおのづから悟性の概念に一致するのである。従つてカントはこれを「構想力の自由な合法則性」*freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft*とも稱してゐる*。しかるに美は藝術においてのみでなく自然においても認められる。自然美 *Naturschönheit* といふものがあり、自然の主觀的美的合目的性が考へられる。自然は如何なるものとして美であるであらうか。およそ對象が美として享受されるには、對象は概念的ではなく直觀的に把握されるものでなければならぬ。カントの言葉に依ると、この場合對象の形式が「對象のあらゆる概念に先立つ把握 (*apprehensio*) において」把握されるのでなければならぬ*。ところで *apprehensio*

(覺知)の把握について、我々は純粹理性批判の中で直觀における覺知の綜合に關して次のやうに記されてゐるのを想ひ起す。「だから我々のうちにはこの多様の綜合の活動的な能力があるのであつて、これを我々は構想力と名付け、そしてこれが直接に知覺に及ぼす作用を私は覺知 Apprehension と名附ける。構想力は即ち直觀の多様を一つの形象に in ein Bild もたらさねばならぬ。故に構想力は先づ印象をその活動のうちに受け入れねばならぬ、言ひ換へると印象を覺知しなければならぬ。」といひ、更に「構想力は知覺そのものの必然的成分である。」といつてゐる。^{***}かやうにして美的對象において把握される形式といふものは直觀的なもの、形象的なものでなければならぬ。經驗に與へられた對象における合目的性は、カントに依ると、先づ單に主觀的な根據から、「對象のあらゆる概念に先立つ把握(覺知)における對象の形式と、直觀を概念と認識一般のために結合する認識諸能力との合致として」表象される。即ち對象において覺知される形式は、直觀の能力としての構想力の作用と概念の能力としての悟性の作用とを互に促進させつつ調和させる如きものでなければならぬ。この調和の意識が普遍妥當的な快の感情として現はれるところに趣味判斷は成立するのであつて、主觀的美的合目的性の表象は對象の形式における直接的な快の感情の上に立つてゐる。しかるに構想力の作用と悟性の作用との合致は「認識一

般」Erkenntnis überhaupt) にとつて要求されるものである。なぜならすべての認識は直観と概念との結合であるから。美的判断の普遍妥当性の根據として掲げられたこの「認識一般」といふものが判断力批判と純粹理性批判との、カントの美學と認識論との連繫を示すことは、既に述べた通りである。今かかる連繫は彼が自然の形式的論理的合目的性と稱するものにおいて一層明瞭に認め得るであらう。カントは、「自然は、それが同時に藝術と見える場合、美である。」といつた。自然が美であるのは自然が技術的であるためであり、自然美の根柢には自然の技術がなければならぬ。しかるにカントが「自然の技術」Technik der Natur といふものは自然の形式的論理的合目的性である。かかる自然の論理的合目的性と美的合目的性との間には内面的關係が存しなければならず、しかも判断力批判における自然の論理的合目的性の思想は純粹理性批判の先驗的辯證論における思想とつながつてゐるのである。

* Kritik der Urteilskraft, § 22.

** Op. cit., Einleitung, VIII.

*** 本書〔第四章〕第九節（本卷三四七頁）參照。

いつたい自然の論理的合目的性とは何をいふのであらうか。純粹理性批判において自然は「一

個の自然」 eine Natur として問題にされ、解明された。これを経験といふも、経験は「一個の経験」 eine Erfahrung として問題にされ、解明されたのである。かかるものとして自然或ひは経験は體系と考へられる。しかしここにいふ経験は「可能的経験一般」を意味し、自然は「自然一般」 Natur überhaupt を意味してゐる。この自然は可能的経験一般の先驗的制約としての悟性の法則によつて成立すると考へられた。従つてその體系は「先驗的法則に従つての體系」にほかならない。しかるにかかる自然一般は、カントの言葉を借りると、形式的に見られた自然 *natura formaliter spectata* であつて、内容的に見られた自然 *natura materialiter spectata* ではない。ところで我々が普通に自然として経験するものは内容的に見られた自然である。そこには種々の特殊な経験的法則が認められる。この自然は「特殊的法則の多樣によつて規定された自然」であり、経験といふも経験一般ではなく「特殊的経験」 *besondere Erfahrung* である。かやうな特殊的法則は先驗的に演繹され得ぬものであつて、悟性にとつて偶然的である。さうであるとすれば、我々は「特殊的法則の多樣の迷宮」の中を彷徨しなければならぬのであらうか。経験的法則は無限に多樣である。しかし我々の自然研究はかかる経験的法則の體系的聯關を求めてゐる。それは「特殊的経験の集積 *Aggregat* をその體系 *System* として考察する」ことを要求し

てゐる。^{*}形式的に見られた自然が體系であるばかりでなく、内容的に見られた自然も體系であるのでなければならぬ。前者が「先驗的概念（範疇）」に従つての先驗的體系」をいふのに對し、後者は「經驗的法則に従つての自然の體系」を意味してゐる。そして我々の經驗的認識は後の意味における體系を前提するのである。しかるに無限に多様な經驗的法則の可能性は先驗的に認識され得ず、悟性にとつて「偶然的」である。經驗的法則に従つての自然の統一、經驗の統一の可能性は偶然的である。經驗的法則に従つての自然の體系は悟性にとつて「全く無縁」 ganz fremd である。かやうに悟性の立場においては考へられない自然の經驗的體系を可能ならしめるものはカントに依ると反省的判断力の先驗的原理である。これが經驗的法則に關する自然の特殊化 Spezifikation der Natur の原理である。カントは「自然はその一般的法則を經驗的法則に、論理的體系の形式に従つて判断力のために特殊化する」といつてゐる。この原理によつて特殊的なものは一般的なものに對して偶然的と見られることなく、多様な經驗的法則について、より一般的なものとより特殊なものとは秩序に従つて内面的關係に結合され、體系化が行はれるのである。悟性にとつて偶然的な經驗的法則は自然の特殊化の原理によつて合法則化されるのであり、我々の經驗的認識はかかる原理を前提して自然の統一を求めるのである。「偶然的なものの合法

則性」Gesetzmässigkeit des Zufälligen は合目的性にはかならない。無限に多様な經驗的法則を論理的體系に整序するかかる合目的性は形式的且つ論理的合目的性であり、しかもそれは自然を認識する我々の能力にとつて合目的なのであつて主觀的合目的性である。自然の認識には特殊なもの、一般的なものの下に含まれるものとして判定し、それを自然の概念の下に包攝し得ることが要求されてゐる。そして判斷力は特殊なもの、一般的なものを與へられた一般的なものの下に包攝する能力であるのみでなく、また逆に、特殊なものに對して一般的なものを見出す能力である。自然の特殊化はそれ故に判斷力にとつて合目的である。「自然はその一般的法則を合目的性の原理に従つて我々の認識能力のために特殊化する」、とカントは書いてゐる。ところで多くの異なる自然法則の間に聯關が発見され、包括的な原理の下に統一されてゆくといふことは、我々に満足を與へる。經驗の統一を求めようとする我々の意圖は達成され、しかるに「あらゆる意圖の達成」Erreichung jeder Absicht は快の感情と結び附いてゐる。自然の形式的論理的合目的性には快の感情が件ふのである。そこに先づ我々は論理的合目的性と美的合目的性との關係を認め得るであらう。尤も、美的快感はカントに依ると無關心の快感であり、このものは意圖の達成に伴ふ快感とは區別されねばならぬといはれるであらう。しかし自然の論理的合目的性に結び附く快感

は知における美を現はし、いはば知的美或ひは抽象美として美の一種と見ることができる。なぜならこの快感は意欲とは關係のないものであるから。カントはいつてゐる、「意圖の達成の條件が、いまこの場合における反省的判断力一般にとつての原理の如く、先驗的な表象である場合、快の感情も先驗的な根據によつて、且つ萬人に妥當するやうに規定される。しかもそれは單に認識能力への客觀の關係によるのみであつて、合目的性の概念はこの際毫も意欲能力への交渉を有することなく、従つて自然の一切の實踐的合目的性とは全く性質を異にするものである。」^{***}即ち論理的合目的性は純粹感情の原理となり、美的合目的性の原理となり得るものである。美が判断力にとつて合目的であるのは「認識一般」の要求する構想力の作用と悟性の作用との合致によるのであるが、すでにこの認識一般といふ概念は美的合目的性と論理的合目的性との内面的關係を示唆してゐる。認識一般といふ概念は單に作用の見地において考へられたものであるが、これに對して論理的合目的性の概念は主觀的といはれるにしてもなほ對象的論理的規定を含むところに美の論理にとつて一層重要な意味を有するであらう。美的判断の根據は對象の形式における論理的合目的性にあると考へることができる。しかるに認識一般にとつては構想力の作用と悟性の作用との合致が要求されたのであるが、自然の形式的論理的合目的性においては構想力は何等關

係のないものであらうか。この問題を追及するために、更に立ち入つて自然の論理的合目的性について考へてみなければならぬ。

* Erste Einleitung, II.

** Kr. d. U. Einleitung, VI.

一七

自然の論理的合目的性の思想は判断力批判を純粹理性批判に結び附ける。後の書の先驗的辯證論においてカントは先驗的理念を論じた。彼に依ると、我々の悟性は經驗の對象に關係するのみである。經驗の對象は制約されたものである。すべて制約されたものについてはその制約を考へ、更にこのものの制約を考へ、かやうにして制約の全體を考へることができる。しかるにかかる制約の全體性は經驗を超え、従つて悟性を超えてゐる。それは純粹悟性概念とは異なる純粹理性の概念に屬してゐる。カントが先驗的理念と稱するものはかくの如き純粹理性の概念にほかならない。我々の認識は決してそれに到達することはできないが、しかもそれは我々の認識にとつて缺くことのできぬ必然的なものであつて、我々の認識はそれによつて初めて統一を得るのであ

る。カントはかかる先驗的理念の第三のものとして「一つの體系における部分の選言的綜合」を掲げたが、これはシュタットレルのいふ如く、判斷力批判における論理的合目的性の概念に當ると見ることができであらう。體系の理念は先驗的辨證論附録において詳細に論述されてゐる。理性は認識の統一を要求する。しかるに「この理性統一はいつでも理念を、即ち部分の定まつた認識に先行し、各部分に他の部分に對するその位置と關係を先驗的に規定する諸制約を含むところの認識の全體の形式に關する理念を前提する。従つてこの理念は悟性の認識の完全な統一を要請し、これによつて悟性の認識は單に偶然的な集積 *Aggregat* ではなく、必然的法則に従つて聯關する體系 *System* となるのである。^{*}」しかもこの個所においては體系といふものの論理的構造が詳細に示されてゐる。體系が成立するためには先づ同質性 *Homogenität* (*Gleichartigkeit* とはいはれる) の原理が存しなければならぬ。多様のものの間に同質性或ひは同一性が前提されることによつて體系化は可能になるのである。それは論理的に見ると多様なものを類に、更により高い類に包括してゆく類の原理 *Prinzip der Gattungen* に相應する。しかしかやうな原理のみでは體系は成立し得ず、却つてそのみでは體系は破壊されるであらう。類の論理的原理に種の原理 *Prinzip der Arten* が對立する。この原理は物が同一の類のもとにおいて合致してゐるにも拘

らずなほ且つ多様性差異性を有することを要求する。即ち理性は一方においては類に關する外延（一般性）への關心、他方においては種の多様性に關する内包（限定性）への關心といふ、相矛盾する關心を示してゐる。前の場合我々は類へ昇ることによつて單純性を獲得しようとするのであり、後の場合我々は類から始めて、類のもとに含まれる多様なものに降り、かくして體系に擴充を與へようとするのである。類の論理的原理の根柢に同質性の先驗的な原理があるやうに、種の原理の根柢には先驗的な特殊化 Spezifikation (Mannigfaltigkeit 或ひは Varietät ともいはれる)の原理がある。しかし體系的統一を完成するためには、これら二つの原理に加へて、更に第三に連續性 Kontinuität (Affinität 或ひは Verwandtschaft ともいはれる)の原理がなければならぬ。これは前の二つの原理の結合から生ずるものであつて各々の種から他の各々の種へ差異性の段階的生長による限なき推移を要求するものである。かやうにして判斷力批判における論理的合目的性の概念は、同質性、特殊化、連續性といふ三つの原理においてその論理的構造が明かにされてゐると見ることができであらう。

* Kritik der reinen Vernunft, B 673.

ところで自然の特殊化または論理的合目的性は、或ひは類といひ種といひ、或ひは判斷力批判

第一序論においては「多様なものの分類」Klassifikation des Mannigfaltigen といはれ、形式論理的なものを思はせるにしても、何等形式論理的なものではない。もとより體系といふものも、類と種との関係において分類的に、形式論理化されることができ。しかしそのことが可能であるためには體系に關する先驗的原理が豫想されねばならぬ。カントは、「類の論理的原理は、それが自然（ここに私が自然といふのは單に我々に與へられる諸々の對象の謂である）に適用さるべき場合、先驗的原理を前提する。」といつてゐる^{*}。かかる先驗的原理は上に述べた同質性の原理である。また彼は種の原理について、「この論理的法則も、その根柢に先驗的な特殊化の法則が存するのでなければ、意味と適用とを有しないであらう。」と書いてゐる。自然の論理的合目的性は形式論理の見地の自然への適用の先驗的前提である。形式論理が抽象的であるに反し、合目的性の論理は具體的である。具體的なものは抽象的なものの根柢であつて、後者から前者が理解され得るのでなく、却つて前者から後者に理解され得るのである。しからば合目的性の論理は如何なるものであらうか。體系といふものは全體性の概念である。それは形式論理の類と種の關係において考へられ得るものでなく、全體と部分との關係において考へられねばならぬ。全體は形式論理における類の如き「分析的普遍」das Analytisch-Allgemeine ではなく、むしろ

「綜合的普遍」das Synthetisch-Allgemeineである。分析的普遍においては普遍は特殊の多様に關して何事も規定せず、特殊は普遍に對して偶然的である。しかるに綜合的普遍においては部分は全體の特殊化乃至分化發展と見られ、全體は部分の偶然性を含まない^{***}。ここにおいて連續の原理は完全である。この原理に關してカントは、各々の種から他の各々の種へ差異性の「段階的生長」stufenartiges Wachstumによる連續的推移といひ、そのとき一切の多様は唯一の最高の類から次第に擴張された限定のあらゆる度を通じて「派生する」abstammenといつてゐる^{***}。かやうにして合目的性の論理はカントのいはゆる直觀的悟性の論理を思はせるものがあるであらう。前に引用した如く彼は、「認識の全體の形式に關する理念は部分の定まつた認識に先行し、各部分に他の部分に對するその位置と關係を先驗的に規定する諸制約を含む」、といつてゐる。合目的性の論理はヘーゲルの論理を思はせるものがあるであらう。

* Kritik der reinen Vernunft, B 682.

** Kritik der Urteilskraft, § 77.

*** Kritik der reinen Vernunft, B 686.

しかしカントの論理はもとよりヘーゲルの論理とは同じでない。カントは理念に關して「理性

の假設的使用」*hypothetischer Gebrauch der Vernunft*をのみ認めた。即ち純粹理性の概念としての理念は、我々の認識にとつて構成的 *konstitutiv* でなく、單に規制적 *regulativ* であり得るに止まつてゐる。純粹理性批判において理性の假設的使用といふものは、判斷力批判において合目的性が規定的判斷力ではなく反省的判斷力に屬せしめられたのに當つてゐる。即ち合目的性は反省的判斷力に屬するものとして、自然認識にとつて構成的原理ではなく規制的原理であり、従つて發見的原理 *heuristisches Prinzip* であり得るのみである。カントは自然の合目的性或ひは自然の技術は發見的原理に過ぎぬことを述べた後、「かくの如き研究は純粹理性の批判の一部分としてその體系に屬する」といつてゐる^{*}。判斷力批判と純粹理性批判の間に密接な聯關が存在することは明瞭である。ところで果して自然の合目的性はカントの考へる如く單に規制的であつて、決して構成的でないのであらうか。我々の經驗的認識はむしろこのものをも構成的として要求するのではなからうか。既に掲げた如く、カントは類の論理的原理は先驗的な同質性の原理を前提すると考へた。自然の經驗的認識に形式論理が適用され得るといふ以上、その根柢には合目的性或ひは「自然の體系性」ともいふべきものが、しかも構成的原理として、存しなければならぬのではなからうか。「特殊的な法則がより一般的な法則の下に立ち、原理が節約されるといふ

ことは、單に理性の經濟的原則ではなく、自然の内的な法則」である、とカントはいつてゐる。いかに純粹悟性の一般的法則が、いかに範疇並びに空間及び時間の先驗的形式が、經驗の對象を制約し構成するにしても、これらの具體的なものが更に特殊的な法則において、内容的關係においても、合致するものでなければ、我々はカントのいはゆる「多様の迷宮」の中に殘され、爲すところを知らないであらう。そのとき自然はおよそ把握され得ず、いな一般に可能でなく、リープマンの語を借りると、「把握し得ざる混亂」unbegreiflicher Wirrwarrであるであらう。「自然を把握することを目的とする科學は、自然が把握され得るといふ前提 Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit から出立しなければならぬことは、いづれにしても明かである。」とヘルムホルツはいつた。しかるに自然は、個々のものがいかに時間空間並びに範疇の規定の下にあつても、それらが内容的に互に全く無縁であり、異質である場合、把握され得ないであらう。自然が把握され得るものであるためには、合目的性は構成的原理の意味を有しなければならぬ。ラシエリエは『歸納法の基礎』の中で、歸納法の原理は二つの區別される法則の上に立つてゐると考へた。^{*＊}その一つの原理は、それによつて諸現象が系列を形作り、この系列において先行するものの存在が後續するものの存在を決定するのである。いま一つの原理は、それによつてこれらの

系列がまた體系を形作り、この體系において全體の理念が諸部分の存在を規定するのである。ところで他の現象をこれに先行することによつて決定する現象は運動原因と呼ばれるものであり、そしてその諸部分の存在を作り出す全體はカントに依ると目的原因である。かくてラシュリエのいふ如くであるとすれば、歸納法が可能であるためには因果性と同じく合目的性が構成的原理の意味を有しなければならぬであらう。カントは類の論理的原理が自然へ適用され得るためには先驗的な同質性の原理が前提されねばならぬといったが、歸納法が自然へ適用され得るためには自然の體系的合目的性が豫想されねばならぬ。ミルが歸納法の基本的要請と考へた自然の齊一 *uniformity of nature* と云ふものは自然の體系的合目的性の原理を抽象化したものと見られるであらう。カントは與へられた特殊なものに對して一般的ものを求めることが反省的判断力の作用であると考へたが、同じやうに歸納法は與へられた特殊なものから一般的なものへ行くのである。すべての經驗的認識は比較に始まるといひ得る。個々の知覺されたものを比較することによつて共通の經驗的概念は作られ、特殊な經驗的法則を比較することによつてより一般的な經驗的法則は見出される。ところでカントは自然の合目的性は前提として「あらゆる比較に先行しなければならぬ」といつてゐる。^{***} かやうにして合目的性は單に美的判斷或ひは有機體の認識

の基礎に過ぎぬといふものではなく、あらゆる經驗的認識の基礎であるといはねばならぬ。

* Erste Einleitung, II.

** I. Lachelier, Du fondement de l'induction.

*** Erste Einleitung, V.

一八

しかしながらただ右のやうに解するのみではカントの立場をヘーゲルの立場と同じに解することになるであらう。我々がこれまで明かにして來たことは、カントにおける理性概念としての體系の理念が直觀的悟性の論理的構造を有するといふこと、しかもそれが構成的意味を有しなければならぬといふことであつた。そして實にヘーゲルの理性の論理は直觀的悟性の論理であり、カントにおいては單に規制的と考へられたものが彼においては構成的となつてゐる。ヘーゲルの哲學においては「體系」の理念が根本的に構成的である。カントの判斷力批判の立場はもとよりヘーゲルの立場と同じであり得ない。カントは一方目的論に重要な意味を認めつつ、他方比量的悟性の立場を持し、直觀的悟性の形而上學に陥ることを避けようとしてゐる。目的論はやがて再

び取り上げて論ずる如く直觀的悟性の論理を含んでゐる。かやうにして判斷力批判におけるカントの立場は、悟性（比量的悟性）の論理とヘーゲルの合理性（直觀的悟性）の論理に立つてゐると思ふことができるであらう。カントは我々の認識能力の秩序において判斷力は悟性と理性との間の中間者 *Mittelglied* の地位を占めるといつたが、反省的判斷力の論理はかやうに中間の論理でなければならぬ。しかしかくの如き論理は、カントの如く、悟性の原理が構成的であるのに對して、反省的判斷力の原理は單に規制的であると考へることによつては成立することができぬ。

既に論じたやうに經驗的認識が可能であるためには自然の合目的性の構成的原理であることが要求されてゐるのであり、しかも目的論と因果論との統一が要求されてゐるのである。ラシエリエは歸納法の基礎として因果性の法則と合目的性の法則とを考へたが、それら二つの法則は自然の內的な法則として互に孤立して存在するのではなく、統一されてゐなければならぬ。かやうにして反省的判斷力の論理はもと構想力の論理でなければならぬと私は考へる。構想力の論理は悟性の論理と理性の論理とのいはば中間に位する。しかしそれは單に中間的でなく、むしろ兩者よりも根源的な論理であつて、これに對しては悟性の形式論理はもとよりヘーゲルの合理性の辯證法の論理もすでに形式的であるといふことができる。カントの反省的判斷力の論理は如何にして

構想力の論理に發展しなければならず、また如何にして構想力の論理に發展させられ得るであらうか。我々は先づこの問題について考察しなければならぬ。

カントは自然の論理的合目的性を説明するにあたつてしばしば「親和」*Affinität* (*Verwandschaft*) といふ語を用ゐてゐる。例へば彼はいふ、「經驗的法則のあの心配になる實際のない不同性及び自然の自然形態の異質性が供せられないで、むしろそれはより一般的な法則の下における特殊な法則の親和によつて、經驗的體系としての經驗に屬する資格を具へてゐるといふことが、主觀的に必然的な先驗的前提である。」——純粹理性批判においてはあの連續の原理は親和の原理とも呼ばれてゐる。——しかるに特殊な法則の親和乃至また特殊な自然形態の親和といふものは、純粹理性批判の先驗的演繹論におけるあの「現象の親和」*Affinität der Erscheinungen* とか「多様なものの親和」とかいふものを想ひ起させるであらう。そしてこの場合「あらゆる現象の親和は先驗的に規則に基づける構想力における綜合の必然的結果である」、とカントは考へた。^{*}さうであるとすれば、判斷力批判にいふ特殊な法則の親和乃至また特殊な自然形態の親和も何等か構想力における綜合を豫想するのではなからうか。構想力における綜合は内容的な多様性を減すことのない綜合として、體系の理念が同質性の原理と共に要求

するあの特殊化或ひは多様性の原理に適してゐるであらう。同質性と同時に多様性が存しないならば満足しないといふのが構想力の本性である。純粹理性批判におけるいはゆる意識一般の抽象的な立場において考へられた主觀的な現象の親和といふものは、反省的判断力の具體的な立場においてむしろ客觀的に自然の技術として捉へられたと見ることができる。尤もカントにおいては自然の技術は單なる規制的原理として主觀的なものと考へられてゐるといはねばならぬが、しかし抽象的な立場において主觀的なものが具體的な立場においては却つて客觀的であり、具體的な立場において客觀的なものは抽象的な立場においてはむしろ主觀的である。自然の論理的合目的性はカントに依ると自然の技術である。カントはいふ、「だから反省的判断力は與へられた現象に對して、それを一定の自然物の經驗的概念の下にもたすために、圖式的 *schematisch* ではなく技術的 *technisch* に作用する、いはば單に機械的 *mechanisch* に、悟性と感性に導かれる道具の如く作用するのではなく、藝術的 *künstlich* に、いはば我々の判断力に都合よく、自然の特殊な法則が一つの體系としての經驗を可能ならしめるのにふさはしく、體系における自然の合目的秩序の一般的なしかし同時に不定の原理に従つて、作用するのである。……従つて判断力そのものは先驗的に自然の技術をその反省の原理とするのである。^{**}」また曰く、「判断力は本來

技術的である。自然はただ判断力のかかる作用に合致し、それを必然的ならしめる限りににおいて技術的として表象されるのである。^{***}「しかるに自然の論理的合目的性が判断力の單なる反省の原理に止まり得ず、構成的意味を有しなければならぬことは、既に論じた通りである。判断力は圖式的ではなく技術的に作用するといふが、かかる判断力は反省的判断力であつて、規定的判断力が圖式的に作用することは純粹理性批判の先驗的圖式論において明かである。判断力批判第一序論においてもカントは書いてゐる、「一般に經驗概念（特殊的な經驗的規定を有せざる）がその下において初めて可能であるところの一般的な自然概念に關しては、反省は自然一般の概念において、言ひ換へると悟性において既にその指示を有し、判断力は反省の特殊な原理を要することなく、このものを先驗的に圖式化してこの圖式をあらゆる經驗的綜合に適用するのであつて、かかる綜合なくしては如何なる經驗判断も可能でないであらう。判断力はこの場合その反省において同時に規定的であり、その先驗的圖式論はそれにとつて同時に、與へられた經驗的直觀がその下に包攝される規則として役立つのである。」かやうにしてカントに依ると、規定的判断力は圖式的であり、反省的判断力は技術的である。しかるに前に論じた如く、先驗的圖式論は根源的には判断力ではなく構想力に屬してゐる。規定的判断力の圖式論は生産的構想力の根源

的な作用を意識一般の抽象的な立場において反省し形式化したものに過ぎない。カントは先験的圖式論の中で圖式論を「人間の心の深みにおける隠れた術」*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*と稱してゐるが、かかる隠れた術は判斷力批判における自然の技術において客觀的に明るみに出されたと見ることができであらう。自然の技術は決して何等圖式的でないといふべきものではなく、自然の技術も或る意味において圖式的である。ただそれは先験的圖式の如く抽象的なものではなくて Typus (型) とも Stil (様式) とも考へ得る具體的なものである。そして自然の技術も、他のあらゆる技術と同じく、むしろ他のあらゆる技術の原型として、構想力に屬するといひ得るであらう。***すべての技術は特殊的なものと一般的なものとの、主觀的なものと客觀的なものとの、イデー的なものと物質的なものとの、自由と必然との、目的論と因果論との綜合である。カントは自然の技術を單に合目的性と考へたが、それは元來因果性と合目的性との綜合であるのであつて、かかるものとして構想力に屬するといはねばならぬ。判斷力批判における問題は實にかくの如き問題であつた。すべての技術は生産的な綜合としてその綜合を具體的に形において表現するのである。構想力の論理は單なる綜合の論理でなく、また形の論理である。形及び形における統一は包攝の能力と見られる判斷力に屬することができぬ。カントが

自然の論理的合目的性の中に考へたのは單に特殊的な經驗的法則のみでなく具體的な「自然形態」Naturformenである。經驗的法則といふものも先驗的法則の如く單に形式的なものでなく、經驗的な内容的な法則として、より一般的なものであるにしても自然の形を現はしてゐる。判斷力批判において類とか種とかいふものも單に形式論理的に考へられたのではなく、自然の形として考へられたのである。合目的性の論理は形の論理であるべきであつた。ところでカントが自然形態として考へたのは特に有機體であつた。このものはそれ自身において一種の合目的性を含んでゐる。我々ばかり有機體の問題、また翻つて美的合目的性の問題と自然の技術との聯關を更に詳しく究め、進んで道德的目的論との聯關を明かにすることによつて、反省的判斷力の問題が如何にして構想力の論理に發展しなければならぬか、そしてこのものが如何なる意味において悟性の論理と理性の論理との中間の論理であり、かかるものとしてそれが如何なる論理的構造を有し、またこのものが如何なる點においていはゆる目的論の論理的構造と異なるかを明かにしたいと思ふ。

* 本書〔第四章〕第十節（一〇七、一〇八頁）〔本卷三六四、三六五頁〕參照。

* * Erste Einleitung, V.

* * * a. a. O., VII.

***** 拙著『構想力の論理 第一』における技術の章（本巻第三章）並びに拙著『技術哲學』（全集第七卷収録）参照。

一九

カントは自然の形式的論理的合目的性を自然の技術と稱した。自然の技術として見られた自然は彼の言葉に依ると「藝術としての自然」*Natur als Kunst*である。藝術は技術の一種であり、自然の技術と藝術との間には或る類比が認められるであらう。カントは自然を形式的論理的合目的性に従つて考察することは自然を「藝術との類比において」*nach der Analogie mit einer Kunst* 考察することであるといつてゐる。尤も彼は自然の技術を自然の形式的論理的合目的性として主観的なものと考へたのであつて、自然を藝術との類比において考察する場合、自然は「對象に對する客観的な關係においてではなく、我々の認識能力に對する主観的な關係において判定されるのである」*かかる主観的なものとして自然の技術は美的合目的性に一致する。しかし自然の技術は單に主観的なものに止まるであらうか。藝術における技術は客観的に物を作るのである。カントは有機體について「有機的技術」*organische Technik*を考へた。これは自然の技術に屬し、

この場合自然の技術は「造形的」plastisch と呼ばれ得ると彼はいつてゐる。^{**}有機體は造形的な自然の技術の產物と見ることができ、すぐれた意味における「自然形態」Naturformen である。そしてカントに依ると有機體は「自然目的」Naturzweck であつて、自然の内面的客觀的合目的性である。かくて先づ少くとも有機體が自然の内面的客觀的合目的性といはれる限りの意味において自然の技術は有機的技術として内面的客觀的であるといひ得るであらう。それにしても自然の形式的論理的合目的性と自然の内面的合目的性とは本來合致し得るものであらうか。カントは自然の技術として自然を見ることは藝術との類比において自然を見ることであるといつたが、普通にはカントも書いてゐるやうに有機體はしばしば「藝術の類比物」Analogon der Kunst と見られてゐる。有機體が藝術との類比において考へられるのみでなく、また逆に藝術が有機體との類比において考へられてゐる。いつたい類比の論理とは如何なるものであらうか。これを明かにすることは、翻つて自然の論理的合目的性と美的合目的性との聯關を一層明確にするためにも、進んで自然の論理的合目的性と自然の客觀的合目的性即ち有機體との關係を明瞭にするためにも、必要であると思はれる。

* Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.

* * Loc. cit., IX.

今日普通にアナロジーは「類推」と譯されて、論據の薄弱な、従つて論理的價値に乏しい推理と考へられてゐる。しかるに歴史的に見ると、それは古代及び中世の哲學において極めて重要な地位を占めてゐた論理である。^{*}それが現代において低く見られるやうになつたのは、その本來の存在論的根柢から離れて形式化されるに至つた結果である。類比はもと analogia (ἀναλογία, ἀναλογία) とつゞ語の示す如く下から上へのロゴスである。それは下から上へのロゴスといふ意味で歸納法に類似してゐる。現代の論理學教科書に類比は歸納法に似てしかも眞の歸納法でない推理であると説かれてゐるのもそのためである。ところで既に述べたやうに歸納法は與へられた特殊なものに對して一般的なものを見出す反省的判断力に合致するが、同じやうに類比による推理は反省的判断力に屬すると考へることができる。實際カントは『論理學』の中で、歸納と類比は反省的判断力の二つの推理方法であると述べてゐる。「判断力は、特殊なものから一般的なものに進み、かやうにして經驗から、従つて先驗的ではなく（經驗的に）一般的判断を引き出すために、一つの種の多くの物から一切の物へ推理するか、或ひは同種の物がそれにおいて一致する多くの規定や性質から、それらが同一の原理に屬する限り、爾餘の規定や性質へ推理す

る。――前の推理方法は歸納による推理と呼ばれる。――後の推理方法は類比による推理と呼ばれる。^{***}」ところで既に論じた如く自然の形式的論理的合目的性は歸納法の基礎であるとすれば、それはまた類比の基礎であると考へることができ、寧ろこのものの基礎として本來の意味を有するといはねばならぬであらう。類比は多の中に一を求めることにおいてあらゆる論理と同じであるが、そのさい多を消し多を離れて一を求めるのでなく、多をそのまま認めながら多の中に一を求めるといふ點において特色を有してゐる。悟性の形式論理は多様な特殊なもの进行分析して共通のものを抽出し、これを一般概念として立てることによつて統一するのであるが、そのとき特殊なもの多様性は消されてしまひ、一般概念は多様な特殊なものの外に立てられることになる。しかるに類比においては多様なものがその多様性において認められる。現代の論理學教科書に類推は或る特殊な場合から他の特殊な場合を推理すると説かれてゐるのもそのためである。しかし或る特殊なものから他の特殊なものを推理することは多の中に一を求めることではなければならぬ。しかもそのさい多が消されることなく認められることが要求されてゐる。かかる要求は一つの形式論理的な類概念に包攝されることをそれ自身において許さない存在の間に現はれる。それは例へば中世におけるアナログアの重要な主題であつた神と被造物といふ如き異なる。

秩序のものの間において明瞭に認められるであらう。*** 藝術と有機體との間に類比が考へられると

すれば、かくの如き關係においてでなければならぬ。悟性の論理による統一が同種のものの統一であるのに對して、類比による統一はむしろ異種のものの統一であり、しかもこの統一においては異なるものの互に異なることが抹殺されないでそのまま前面に現はれてゐる。多は多であることをやめることによつて一であるのではなく、却つて多であることによつて一であるのである。異種のものとは單に異なる秩序に屬するのみでなく、一般にそれぞれ獨立なものを意味する。獨立なものとは個別的な全體性として分割を許さぬものであり、私が形といふのはかくの如きものである。

多様な形の多様性における統一は歸納法によつてではなく、むしろ類比の論理によつて達せられる。歸納と類比とは共に下から上へのロゴスであるにしても、前者は多を消して多の外に一を求めるのに反して、後者は多を認めながら多の中に一を求める點において性質的に異つてゐる。類比は不完全な歸納法といふ如きものでなく、却つて歸納法よりも具體的な論理である。類比の論理の基礎は自然の技術であり、かかるものとして自然の技術は形の論理 *Logik der Form* を現はすのでなければならぬ。かかる自然は單なる自然でなく、歴史的な自然である。自然も技術的なものとして歴史的である。形の論理はもと構想力の論理であり、カントのいふ自然の形式的論理

的合目的性は具體的には形の論理として構想力の論理でなければならぬであらう。カントは反省的判斷力の技術が自然の技術の基礎であるといつてゐるが、自然の技術の基礎はむしろ構想力の技術であつて、反省的判斷力はいかなる生産的構想力に對して既にまさに「反省的」立場に立つものである。構想力の論理はもと行爲的直觀の論理である。反省的判斷力の二つの推理方法と考へられた歸納と類比とにおいて、前者はより多く悟性の論理に、後者はより多く構想力の論理に接近すると見ることができであらう。

* 山内得立博士「アナロギア思想の位置」（『體系と展相』）、また Erich Przywara, *Analogia entis*, 1932. 等参照。

* * Logik, Hrg. v. Jasche, § 84.

* * * 例へばドゥンス・スコートゥスにおいては、一なる神と多なる被造物とは全く異りながら同時に相通ずるものがあるが、かかる一と多との關係は類比において捉へられる。彼のいふ「形而上學的類」 *genus metaphysicum* は多における「一」における多を現はするのであつて、その基礎は類比の論理である。Vgl.

Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 S. 70ff.

カント自身、自然の形式的論理的合目的性を形の論理の方向に考へてゐた。彼は自然の形式

論理的合目的性或ひは自然の特殊化を「多様なものの分類」 *Klassifikation des Mannigfaltigen* の原理と看做した。かやうな分類はシュタットレルの解した如く廣義における形態學 *Morphologie* において具體的に問題になるのであり、その場合いはゆる自然的分類 *natürliche Klassifikation* による自然的體系 *natürliches System* が求められるのである。かやうな分類の基礎となるのはクローネルに依ると法則の概念に對する種 *Art* の概念 *Artbegriff* である。「生物學的經驗は種 *Species* の概念によつて初めて一般に可能になる。従つてその形はあらゆる生物學的研究にとつて缺くべからざる思惟手段である。」と彼は書いてゐる。^{*} 法則の概念が構成的であるのに對して、種 *Species* の概念は分類である。種は恰も *Species, idea* 即ち形として構成的な法則性に分解されることを許さず、分類の基礎となるのである。「多様なものの分類」によつて求められるのはクローネルの言葉を借りると「諸々の法則の體系」ではなく「諸々の形の體系」 *System der Formen* である。かやうな體系は具體的には「自然形態」 *Naturformen* としての有機體の分類において問題になる。カントが純粹理性批判の中で、判斷力批判にいふ自然の形式的論理的合目的性の概念に相應するところの、體系の理念を論じた個所において、「生物の連續的階段」 *kontinuierliche Stufenleiter der Geschöpfe* についで論じてゐるのも偶然ではないであらう。^{*} かや

うな連續的階段、或ひは判斷力批判第一序論に依ると「多様なものの分類、即ちその各々が一定の概念のもとに立つてゐる多くの綱目の相互の比較、そして、それらが共通の徴表において揃つてゐる場合、より高い綱目（類）のもとへのそれらの包攝、かくして最後に全體の分類の原理を自己のうちに含む（そして最高の類を形作る）概念にまで達すること」、かやうな體系は從來、一つの幹から次第に多くの枝に分化發展してゆく樹の形において表象されるのがつねであつた。言ひ換へると、自然の特殊化そのものが有機的な體系として考へられてきたのである。カントに依ると目的論は「自然科学」Naturwissenschaft 或ひは「自然の理論」Theorie der Natur に屬するのではない、ここではどこまでも機械的説明が求められねばならぬ。「自然の産物において自然の目的を樹てることは、それらの産物が目的論的概念による體系を形作る限り、本來ただ、特殊な手引きに従つて nach einem besonderen Leitfaden 作られる自然記述 Naturbeschreibung に屬してゐる。」「自然記述は形態學である。その特殊な手引きとは如何なるものであらうか。それは自然の多様な形をその多様性において統一してゆく「形の類比」Analogie der Formen にほかならないであらう。カントは書いてゐる、「かかる形の類比は、それらの形があらゆる差異にも拘らず共通の原型に従つて einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss 生産されてゐると見

える限り、共通の原の母 Urmutter からの生産におけるそれらの事實上の親近性の推定を強めることになる」、この原の母からそれらは「一つの動物の類から他の類への階段的な近接によつて」生産されたものと考へられる^{***}。しかし形の論理の本來の領域は自然ではなく歴史でなければならぬであらう。構想力の論理はもと歴史の論理である。形の類比は自然記述よりもむしろ歴史記述に屬してゐる。自然も技術的なものとして歴史的なものと見られ得る限り、或ひはいはば「習慣的になつた歴史」と見られ得る限り、かかる論理の中に入つてくるのである。

* Richard Kroner, Zweck und Gesetz in der Biologie, 1913, S. 100.

** Kritik der reinen Vernunft, B 696.

*** Kritik der Urteilskraft, § 79.

**** Loc cit., § 80.

自然の形式的論理的合目的性と内面的客觀的合目的性との關係は有機體の構造の分析において一層明瞭になるであらう。自然の形式的論理的合目的性は自然の全體を一つの體系と見るのであるが、有機體はそれぞれにおいて一つの體系を形作つてゐる。有機體はそれぞれ「特殊的な諸體系」besondere Systemeと見られることができる。有機體はカントに依ると自然目的であるが、

そのことは「或る物がそれみづから原因であつてまた結果である」といふことである。例へば樹は先づ類の見地において自己が自己の原因であつてまた結果である。一つの樹は同じ類の樹から生産され、また同じ類の樹を生産する。かやうにしてそれは類の見地からいふと自己自身を生産するのであつて、その類において一方結果として、他方原因として、それは絶えず自己自身の中から生産してきたと共に、また自己自身を生産しつつ、類として自己を常に維持してゆくのである。第二に樹は個體としても自己自身を生産する。樹がその生長において自己に附加してゆく物質は、樹がこれをあらかじめ自己以外の自然的機械的關係の供給し得ざる種別的に特有な性質のものに加工するのであつて、つまり組成上からいふと自己自身の産物であるところの素材によつて自己自身を形成してゆくのである。第三に樹の部分はその一つの部分の維持が他の部分の維持と交互に依存するといふ意味においてまた自己自身を生産する。葉は樹の産物であるが、逆に葉は樹を維持する。樹の一つの部分が傷けられると他の部分によつて補はれる、そこに「自然の自己救済」を見ることかできるであらう。かやうにして右の三つの點において有機體は自己が自己に對して交互に原因及び結果として關係することは明かであるが、なほそのみでは有機體を自然目的として説明するに十分ではない。因果的聯關は單に悟性によつて考へられる限り、「絶え

ず下向する」immer abwärts 系列を形作つてゐる。そこでは自己が結果として、他のものを原因として前提するものは、同時に交互的にこのものの原因であることはできぬ。かやうな因果的聯關は動力因の聯關 *nexus effectivus* と稱せられてゐる。それに對して目的による因果的聯關が考へられる。これを系列として見ると「下向的と同時に上向的にも」*sowohl abwärts als aufwärts* 依存關係を伴ふのであつて、ここではひとたび結果と呼ばれたものが、それにも拘らず上向的に、自己がその結果であるものの原因と名附けられるのである。この種の因果的聯關は目的因の聯關 *nexus finalis* と稱せられてゐる。かやうにして有機體は目的原因を含むと考へられるが、更にその論理的構造が明かにされねばならぬ。先づ「自然目的としての物には、第一に、部分が（その存在並びに形式において）ただ全體への關係によつてのみ可能であるといふことが要求される。なぜならその物自身が目的であり、従つて自己のうちに含まるべき一切のものを先驗的に規定すべき一つの概念或ひは理念のもとに把持されてゐるからである。」しかしこれのみでは有機體の合目的性の内面的な合目的性であることを規定することができない。「そこで自然的にとつて第二に、その部分が交互的に彼等の形式の原因及び結果となり、これによつて一つの全體の統一に結合されるといふことが要求される。」かくて簡単に言ふと、自然目的においては

第一に部分は全體によつて可能になると共に、第二に部分は互に他の部分によつて可能となり、これによつて全體も可能となるのである。カントは書いてゐる、「かくの如き自然の產物においては、各々の部分は、ただすべての他の部分を通じてのみ存在すると共に、また他の部分及び全體の爲に存在するもの、即ち道具（機關 Organ）と考へられる。しかしこれのみでは十分でなく、……むしろ各々の部分は他の部分を（從つて各自交互的に）生産する機關と考へられるのである。」ここにおいて有機體（自然の內面的客觀的合目的性）と體系（自然の形式的論理的合目的性）の理念との關聯は明瞭である。有機體はその全體と部分の關係において體系の論理的構造を示してゐる。それは先づ全體において形の同一性の原理を、次に諸部分において形の特殊化の原理を、更に全體と部分との相互的生産において形の連續性の原理を現はしてゐる。かやうにして形式的合目的性の原理はまた客觀的目的論的判断にとつて先驗的原理であるといふことができるであらう。

二〇

そこで次の問題は、有機體の合目的性は因果性と如何なる關係に立つかといふことである。有

機體における目的論と自然の因果性における機械論との關係は如何なるものであらうか。カントに依ると、因果性は自然認識の根本原理であり、自然研究は機械論を基礎にするのでなければ「何等本來の自然認識を與へ得ない」のである。従つて我々はできる限り自然を機械的因果的に説明することに努めなければならぬ。「自然のもろもろの生産において自然の機械論を除外することなく、それらの説明において自然の機械論を看過しないことは、理性にとつて限りなく重要な事柄である。なぜならこれなくては物の本性に對する如何なる洞察も得られないのであるから。いまたとひ、或る最高の建築師が自然の諸形態を昔からあるままの姿において直接に制作したとか、或ひはそれらをその過程において連續的に同じ典型に従つて形成されてゆくやうに豫定しておいたとかと想定することが許されたとしても、これによつて我々の自然の認識はいささかも促進されはしないのである*」。「自然の一切の產物と出來事は、その最も合目的なものでも、我々の能力（その制限はこの研究方法の内部においては示し得ない）の許す限り、これを機械的に説明すること」は我々の自然研究の任務である。「實際また自然の理論、即ち自然の現象のその動力因による機械的説明にとつて、それを相互の目的の關係に従つて考察することによつては、何等得るところがないのである*」かやうにして自然科学の立場においては有機體につ

いてもどこまでも機械的因果的説明が求められるのは當然のことといはなければならぬ。

* Kritik der Urteilskraft, § 78.

** Loc. cit., § 79.

しかしながらカントは同時に有機體のまさに有機體としての把握にとつて單なる機械論では不十分であることを認めた。彼は有機體について、自然の機械性を全く無視して單なる目的論的説明方法を採用することが「妄想的」*schwärmereich*であるのと同様、自然の合目的性を全く否定して單なる機械論に固執することは「空想的」*phantastisch*であると述べてゐる。有機體も自然の產物である以上、そこに機械的關係が見出されるのでなければならぬ。さもなければそれは自然の產物とはいひ得ないであらう。けれども有機體は自然の產物であつて同時に自然目的である。かくして我々は一つの同じ物において機械論と目的論とに出會ふことになる。ここにおいて「二つの原理の結合の必然性」が生じてくる。機械論的原理と目的論的原理との結合についてカントは如何に考へたであらうか。「二つの原理による自然の判定において兩者の結合を可能ならしむべき原理は、兩者の外に *ausserhalb beider* (従つてまた可能なる經驗的自然表象の外に) 横たはるところのもの、しかもかかる自然表象の根據を含むところのもの、即ち超感性的なものう

ちにおかれねばならず、そして二つの説明方法の各々がこれに關係附けられなければならない。しかるにこれについて我々は經驗的法則による自然の判定を可能ならしめる根據といふ漠然とした概念を持ち得るに過ぎず、その以外には如何なる賓辭によつてもこれをより詳しく規定し得ないのであるから、二つの原理の結合は、規定的判斷力にとつての、與へられた法則による或る產物の可能性の説明 Erklärung (Explikation) の根據に基づくのではなく、ただ反省的判斷力にとつての、その解釋 Erörterung (Exposition) の根據に基づき得るに過ぎぬといふことが従つてくる*。」ところで一方機械的、他方目的論的導出の共通の原理 das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung anderseits は、現象としての自然の根柢におかれねばならぬ超感性的なものである。しかしこれについて我々は理論的見地においては肯定的に規定された最少の概念をも作ることができない。従つて原理としてのこれによつては、自然（その特殊な法則による）が如何にして我々にとつて物理的原因の生産の原理並びに目的原因のそれに従つて共に可能として認識され得る體系を形作るかは、全然説明することができない、却つてただ、機械論の原理（それは如何なる時にも自然物に對して權利を主張し得る）に依るのみで、目的論的原則に頼ることなしに、その可能性を考へ得ない自然の現象が生

ずる場合、我々は自然の産物の判定の原理間に起る見せかけの矛盾に突き當ることなしに、ただ安んじて雙方の原理に従つて（その産物の可能性が一方もしくは他方の原理から我々の悟性にとつて認識し得べきものであるに應じて）自然法則を探究してよいといふことを前提し得るのである、その故は少くとも兩者が客觀的にも一つの原理のうちに結合し得べきものであり得ること（なぜならそれらは超感性的根據を前提する現象に關係するものであるから）の可能性が確かめられてゐるからである。「それだから同一の産物及びその可能性に關して、自然の機械性並びに目的論的（意圖的）技術性が特殊的な法則による自然の或る共通の上位の原理のもとに *unter einem gemeinschaftlichen oberen Prinzip* 立つてゐるにしても、この原理は超越的であるからして、我々是我々の悟性の制限のために二つの原理を同一の自然の生産の説明のうちに、この産物の内的可能性がただ目的による因果性によつてのみ理解され得る場合（有機化された物質はこの種のものである）においてさへも、結合することはできない。」かやうにしてカントは因果論（機械論）と目的論とを結合するものとして兩者の上に立つ一つの共通の原理を想定した。そしてこの原理は超感性的なもののうちに、「自然の超感性的基體」*das übersinnliche Substrat der Natur* のうちに、従つて現象に對する物自體のうちにおかれた。かくの如き原理は、人間悟性の制限の

故に我々にとつて認識し得ぬものである。我々人間の立場においてはこの一つの共通の原理は因果論並びに目的論の二つの原理にいはば分裂する。これら二つの原理による自然の考察が矛盾しないのは、先づその考察が現象の考察であり、そして二つの原理の結合が現象の超感性的根據において確かめられてゐるからであり、次にそれらの原理が判断力に關係してゐるからである。即ち自然のあらゆる産物は機械的な法則によつて可能であるといふことは限定的判断力の格率として、自然の或る産物は單に機械的な法則によつては不可能であるといふことは反省的判断力の格率として、兩者は矛盾なく成立するのである。かくてカントは目的論は構成的原理ではなくて單に規制的原理に過ぎないと考へた。

* Kritik der Urteilskraft, § 78.

しかしながら因果論と目的論との結合の問題は更に進んで追及さるべき理由を有してゐる。カントは兩者を結合する一つの共通の原理は超感性的なものの中に横たはり、我々の悟性にとつて超越的であると考へたが、ここに彼のいふ直觀的悟性が現はれてくる。このものは因果論と目的論との二律背反に客觀的な解決を與へ、兩者を結合し得る原理を含んでゐるかのやうに見える。直觀的悟性に關はる綜合的普遍或ひは具體的普遍の概念は、既に述べた如く、全體と部分の

構造において、體系の理念に合致し、かくてまた有機體の構造に合致してゐるやうに思はれる*。直觀的悟性の論理は有機體の論理と同様に目的論である。具體的普遍の概念に基づくヘーゲルの辯證法は目的論的な體系であり、その論理は有機體說 *Organologie* 的であつた。直觀的悟性の目的論は單なる目的論ではなく、因果論と目的論との統一であるといはれるであらう。しかしカントにとつて直觀的悟性は我々の悟性でないといふことは別にしても、かかる統一においては因果論は從屬的なものとなり、しかるにそのことは彼において目的論に對して因果論の有する比重に相應しないであらう。彼に依ると因果の原理が構成的であるのに對して目的論は單に規制的であるに過ぎない。しかも目的性は一番の因果性即ち「目的による因果性」 *Kausalität nach Zwecken* であり、因果性の特殊化と見ることができる*。そこで因果論と目的論との統一は目的論の方向においてでなく、むしろ反對に因果論の方向において求めらるべきであると考へることもできるのであらう。右に論じた如く、有機體の問題は自然の特殊化の問題につながり、有機體はこの理念の客觀化と見ることができる。そしてカントは書いてゐる、「もし我々が我々に知られてゐる自然の一般的な法則の特殊化における自然の原理にまで突き進むことができるならば、有機化された存在の可能性の十分な根據がその生産の根柢に或る意圖をおくことなしに（従つてその單なる機

械論のうちに）、自然の中に伏在し得ないといふことは、これもまた我々にとつて餘りに僭越な判断であらう。^{***}「自然の産物の説明にはできる限り自然の機械論を追求すべきであつて、この試みをやめるにしても、それは「機械論の道において自然の合目的性と出會ふことが自體において不可能であるといふ故ではなく、却つてただそれが人間としての我々にとつて不可能であるといふ故である。なぜならそれには感性的直觀以外の直觀、及び自然の叡智的基體——そこから特殊的な法則による現象の機械論でさへもその根據が示され得るのであるが——についての一定の認識が必要とされるであらう、しかるにかくの如きことはすべて我々の能力を全く超えてゐる。^{***}」これらの文章は因果論と目的論との統一を直ちに目的論の方向において考へることを抑止するであらう。ここに自然の叡智的基體といひ、感性的直觀以外の直觀といはれてゐるのは、知的直觀或ひは直觀的悟性を想ひ起させるに十分であるが、その原理が機械論であるよりも目的論でなければならぬとは單純に斷じ難い。むしろそれは上に引用した文章にある如く「兩者の外に」ある「共通の上位の原理」であり、このもののうちに目的性と共に因果性の根據があり、このものから兩者が導出され得るのでなければならぬであらう。

* 拙稿「有機體説と辯證法」（『社會科學の豫備概念』）〔全集第三卷收録〕参照。

** Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 71. 「……また實際本來の自然目的としての物（我々がそれを必然的にさう判定しなければならぬ如き）にとつて、物質的自然或ひはその叡智的基體のうちに含まれ得ないところの全く別種の根源的因果性 *eine ganz andere Art von ursprünglicher Kausalität* 即ち或る建築的悟性 *ein architektonischer Verstand* がその根柢に横たはるか否か、これについては、因果性の概念に關して、それがア・プリオリに特殊化さるべきである ^a priori spezifiziert werden soll 限り、甚だ狭く局限されてゐる我々の理性は全く何等の教示も與へ得ないのである。」

** Kritik der Urteilskraft, § 75.

*** Op. cit., § 80.

尤もカントの掲げた直觀的悟性の綜合的普遍の論理が目的論的構造のものであることは否定し難い。また彼は因果論を目的論に對する「從屬的な」「手段」とも見てゐるのである。^{*} 即ち我々は自然法則を「原理としての目的の下に」考へることができる、「目的が或る種の物の可能性の根據として考へられる場合、我々はまた手段を想定しなければならないが、このものの作用法則はそれ自身としては目的を前提する何物をも必要とすることなく、從つて機械的であつて、しかも意圖的な結果の從屬的な原因であることができる」、自然は有機的形態を生産するために機械的關係そのものを「利用」する、それは機械論を「意圖的に作用する原因のいはば道具として」

使用するのである。かくの如き見方は自然を人間の藝術的或ひは技術的活動との類比において考へることであると言ひ得るであらうが、その場合においても、目的といふものが單に主觀的なものと考へられ、擬人化されさへする危険があることは別にしても、なほ依然として如何にして機械論が目的論と合致して作用し得るかといふ問題は残される。カントはいつてゐる、「自然の機械論が自然におけるそれぞれの目的意圖に對する手段として如何ほどのことを爲すかは全く不定であり、また我々の理性にとつて永久に規定し得ないことである。しかも上述の如き自然一般の可能性の叡智的原理の故に、自然がどこまでも二種の一般的に調和する法則（物理的法則及び目的原因の法則）に従つて可能である durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmende Gesetzen(den physischen und den der Endursachen)möglich sei」といふことは、想定され得る、尤も我々はそれが如何に行はれるかを洞見し得ないのである。^{**}」

* Vgl. Kritik der Urteilskraft, § § 68, 78, 80, 81.

** Op. cit., § 78.

いづれにしてもカントは目的原因と物理的原因との結合の必然性を認めた。けれどもその結合の原理は自然の叡智的基體のうちに存する故に我々の悟性にとつては認識し得ないものであると

考へた。かやうに比量的悟性の立場において規定され得ないものも直觀的悟性の立場においては規定され得ると考へることが出来るであらう。直觀的悟性とはもと、我々人間の立場において一は認識の内容を、他は認識の形式を與へるものとして分離されてゐる直觀と悟性との統一である。カントに依ると我々の直觀は感性的であり、我々の悟性にとつて内容は外から與へられるのであるが、直觀的悟性においてはみづから内容をも生産するのである。かくの如き直觀と悟性との統一は如何にして考へられるであらうか。ここに私はフイヒテの知識學において占める生産的構想力の地位を想起する。フイヒテに依ると自我は自己を自己に對して定立する。かくして定立された非我は物自體ではなく、却つて客觀である。客觀はただ主觀に對してのみ存在し、主觀はただ客觀との區別においてのみ可能である。従つて自我は間接的に客觀或ひは主觀を定立するといふことになる。主觀と客觀とは對立する、客觀は主觀の否定によつて定立され、逆に主觀は客觀の否定によつて定立される。自我は客觀を定立し、従つて主觀を否定し、自己自身の活動を制限し、自己のうちに受動を定立し、そしてこの彼の受動を實在根據としての客觀に關係附けねばならぬ、言ひ換へると、彼のうちに非我の自我から獨立な實在性の表象が生じなければならぬ。また自我は主觀を定立し、従つて客觀を否定し、その活動を制限し、受動を客觀のうちに定立

し、そしてこの受動を實在根據としての主觀の活動に關係附けねばならぬ、言ひ換へると、自我は自己自身の活動を客觀のうちに定立された受動の原因と見なければならず、従つて自我の非我から獨立な實在性の表象即ち自由の表象を作り出さねばならぬ。かくして間接的定立は表象作用或ひは構想作用 *Einbilden* である。非我は自我のうちに定立された受動の實在根據ではなく、かかる實在根據として表象され或ひは構想されるにとどまる、それは物自體としてではなくて自我の必然的な表象としてかかる實在根據である。この表象を自我は必然的に自己自身の中から生産する、従つて間接的定立は表象を生産する能力として、即ち生産的構想力として規定されねばならぬ。かかる能力がなければ、非我の實在性についての表象も、主觀と客觀の間接的定立も、自我と非我との相互限定も、兩者の結合も、兩者の對立も、およそ自我といふもの、精神といふものは存在しない。「この驚異すべき能力なしには人間精神における何物も説明されない——そして人間精神の全機構は容易にそれを基礎とすることができであらう。」とフイヒテは書いてゐる*。理論的自我は完全な自發性をもつて客觀に關係する自我の活動を要求する、この活動は獨立的であつて同時に制限されてゐる。それが獨立的であるといふのは、それが何物によつても制約されることなく、むしろ一切によつても制約されることなく、むしろ一切がそれによつて制約

され或ひは定立されるといふことである。自我の獨立的な活動はそれ故に必然的に生産的である。一切はその所産である。同時にこの活動は制限されてゐなければならぬ、それは自己が關係する對象を持たねばならぬ。自我の活動は獨立的である故に生産的であり、制限されてゐる故に客觀的であり、客觀を持つてゐる。それは同時に雙方でなければならぬのであるが、そのことは自我の活動の所産が同時にその客觀であるといふことによつて可能である。客觀といふのは自我に對して他の所産として現はれるものである。従つてかの自我の活動はそれにとつて自己自身の所産が他の所産として或ひは自己の外部の物として現はれるやうな活動でなければならぬ。しかるに私の所産は、私が私の活動においてこの活動を反省することなく、従つて私が私の活動においてこの活動を私のものとして意識してゐない場合、かかるものとして私に現はれることができる。言ひ換へると、自我の無意識的な生産活動においてのみ自己自身の所産が他の所産として現はれることができる。この無意識的な生産は意識の基礎であり、それによつてのみ意識が可能になる條件である。意識は自己のうちに無意識的な活動を前提する。なぜなら意識は自己自身の活動に對する反省によつて可能になるのであるから、それに對する反省において意識が生ずるところの活動はそれ自身意識的であることができぬ。かかる無意識的な生産が構想力にほかならな

い。生産的構想力は意識の、自我の條件である。フイヒテは書いてゐる、「かくてここではあらゆる實在性——もちろん我々にとつての實在性の意味であつて、先驗哲學の體系においてはそれ以外の意味はあり得ない——が單に構想力にとつて生産されるといふことが説かれる。私の見る限り同じことを説いてゐる我々の時代の最も偉大な思想家の一人は、これを構想力による欺瞞と稱してゐる。しかるにあらゆる欺瞞には眞理が對立させられねばならず、あらゆる欺瞞は避けられねばならない。ところが現在の體系において證明さるべきやうに、かの構想力の作用が我々の意識の、我々の生命の、我々にとつての我々の存在の、即ち自我としての我々の存在の、根柢であるといふことが證明される場合、構想力の作用は、我々が自我を捨象すべきでないならば、取除き得ない、自我を抽象するといふことは抽象するものが自己を捨象することは不可能であるといふ理由で矛盾である。従つて構想力の作用は欺かない、却つてそれは眞理を、唯一の可能な眞理を與へる。それが欺くと假定することは、自己自身の存在を疑ふことを教へる懷疑論に基礎を與へることである。」「自我は非我によつて限定されたものとして自己を定立する、即ちそれは生産的構想力である。しかしそれは構想力であるといふのみでは十分でない、この構想力はまた對自的 für sich にならねばならぬ、言ひ換へると、自我はこの彼の活動を意識に高めなければ

ならない。かくしてフィヒテのいふ「人間精神の實際的歴史」die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes が敘述されねばならぬ。この課題はシェリングの先驗的觀念論において、ヘーゲルの精神現象學において繼承され發展させられた。「フィヒテの説の全範圍において如何なる點も、生産的構想力による理論的自我の基礎付けよりもより大きな射程を有するものはない。ここから知識學はその牽引力をノヴァーリスやフリートリヒ・シュレーゲルに及ぼし、ひとときは構想力の力を神と崇めた浪漫學派の精神にとつて自己と近親の哲學と思はれた。カントが彼の先驗的統覺の説によつてフィヒテに對すると同じ關係が、フィヒテが彼の構想力の理論及び展開によつてシェリング並びにヘーゲルに對する關係に存在する。」とクレーノー・フィツシエルは述べてゐる。直觀的悟性或ひは知的直觀といふものは構想力を基礎とすることなしには不可能であるやうに思はれる。しかるに知的直觀の哲學は本質的に目的論的體系であつた。私のいふ構想力の論理は直觀的悟性の論理と同じではない。それはいはば悟性の論理と理性の論理との中間の論理であり、しかもそれがむしろ根源的な論理であつて、理性の論理の目的論はそれに對しては却つて形式的であると考へられるであらう。

* Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke, Hrsg. v. Medicus, I. S. 402.

* * Op. cit., S. 420.

因果論と目的論との統一が存在しなければならぬといふことは、單に有機體に關してのみでなく、先づ何よりも人間の技術に關して考へられることである。カントはこの統一を超感性的なものの中に想定したのであるが、それは人間の技術において經驗的現實のうちに與へられてゐる公然の祕密である。そしてカントに依ると我々の判斷力にとつて因果論と目的論との二つの異種のなものとして存在するものを結合する原理、兩者がそれから導出されるやうな一つの共通の原理、それは構想力の原理ではないであらうか。今さしあたり私は彼が純粹理性批判或ひは人間學において、我々にとつては感性と悟性との二つの異種のなものとして存在するものの一つの共通の根を假定してゐたことを想起する*。「人間の認識には二つの幹がある。それらは恐らく一つの共通の、しかし我々には知られない根から生じたもので、感性と悟性である。前者によつて我々に對象が與へられ、後者によつてそれが思惟されるのである。」「悟性と感性とは、種類を異にするにも拘らず、恰も一が他から、或ひは兩者が一つの幹から生じたかのやうに我々の認識を作るためにおのづと親和する。」かかる感性と悟性との「共通の根」gemeinschafliche Wurzelとして構想力を考へることは、直觀的悟性が構想力を基礎とするところからも可能であ

らう。恰もそのやうに機械論と目的論とを結合する「共通の原理」*gemeinschaftliches Prinzip*は構想力の原理であると考へ得るであらう。それにしてもこの原理の本性は如何なるものであらうか。とりわけそれと目的論との關係は如何に規定されるであらうか。カントは機械論と目的論とを結合する共通の原理を自然の叡智的基體のうちに考へ、このものは「理論的見地においては」*in theoretischer Absicht* 認識し得ないといつてゐる。^{***}ここに當然、實踐的見地が問題になつてくる。この問題はカントが判斷力批判の終において取扱つた歴史的合目的性の問題に關聯してくる。そこで我々は更にこの問題に立入つて考へてみなければならぬ。これによつて我々がこれまで單に示唆するにとどまつたもの或ひは未解決のままに残してきた種々の問題に解明と解答を與へ得るであらう。

* 本書〔第四章〕第十節（一一二頁）〔本卷三六九頁〕參照。

** Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 78.

二一

有機的合目的性は美的合目的性と同じく特殊なものにおける合目的性である。美的判斷は單

稱判斷であるといふ如く、美と考へられるのは特殊なもの、個々の藝術品もしくは個々の自然物である。同じやうに自然の内面的實質的合目的性と考へられたのは特殊なもの、個々の有機體である。しかるに自然の論理的合目的性は體系の理念として全體の自然について考へられるものである。いまもし有機體は自然の論理的合目的性の特殊なものにおける客觀的な實現と見ることができるとすれば、かかる實現を全體の自然について考へることはできないであらうか。自然の論理的合目的性は體系の理念としてこれを要求するのではないであらうか。この場合自然の全體がいば有機體と見られることになる。知的直觀の哲學は實際にシェリングにおいてこのやうな方向に發展した。しかしこれは、自然に關して機械論を構成的原理と考へ、ただ單に機械的な法則によつては不可能と考へられる特定の自然物についてのみ目的論を規制的原理として使用することを認めたカントの立場ではあり得ないであらう。「我々にとつて自然は全體として有機的なものとしては與へられてゐない」と彼はいつてゐる。それにしてもすでに自然の一部に合目的性を現はす有機體の存在が認められるといふことは、ひいて全體の自然を目的の體系として考へ得る可能性を示すものではないであらうか。「ひとたび我々が自然において我々にはただ目的原因の概念によつてのみ考へられ得る如き產物を生産する能力を發見したならば、一步を進め

て、その可能性に對し盲目的に作用する原因の機械性を超えて他の原理を探し求めることを何等必要ならしめないやうなものを、なほ一つの目的の體系 *ein System der Zwecke* に屬するものとして判定してよいのである。なぜなら前者の理念はすでに、その根據に關して、我々を感性的世界のかたへ導いてゆくからである、いつたい超感性的原理の統一 *die Einheit des übersinnlichen Prinzips* は單に或る種の自然存在に對してのみでなく、また體系としての自然全體に對しても同じ仕方で妥當すると見られねばならないからである*。」しからばかやうな目的の體系は如何なるものであらうか。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 67.

この目的の體系に對する手懸りが有機體にあることは今引用した文章によつて明かである。ところで有機體の論はいはば二つの面をもつてゐる。第一に純粹に論理的に見ると、有機體は全體と部分との一定の論理的關係において成立する。その論理はいはゆる綜合的普遍或ひは具體的普遍的論理である。第二に有機體における合目的性は、目的といふ語が普通にさうであるやうに、何等か實踐的なものとの關係を思はせる。カントは有機體の解明に當つてはしばしば意圖といふ語を用ゐた。有機體を自然目的と見ることは「意圖をもつての生産」 *Erzeugung mit Absicht* と

考へることである。すでに Organismus (有機體) といふ語が ὁργανον, Organ (道具) といふ語に由來することは、有機體を何等か實踐的概念をもつて考へるやうに導くであらう。道具は目的に對する手段を意味する。かくして全體と部分との純粹に論理的な關係は目的と手段との意圖的な關係に翻譯される。カントは有機體を定義して、「自然の有機化された產物とは、それにおいてはすべては目的であると共に交互にまた手段であるところのものである。何物もそれにおいては無駄でなく、無目的でなく、或ひは盲目的な自然の機械論に歸すべきではない。」と書いてゐる。有機體は、自然の「盲目的な」因果性に對して、「悟性的な存在」 ein verständiges Wesen によつて生産されたかのやうに見られる。ところで有機體の論に含まれる右の二つの面はカントにおいてイデーといふ概念をもつて統一的に表現されてゐる。有機體においては何物も無駄でなく、無目的でないのは何に依つてであるか。彼はいふ、「イデーがその自然の產物の可能性の根柢に横たはらねばならぬ。しかるにイデーは、物質がそのものとして何等一定の結合の統一を供し得ぬ物の多數性であるのとは異り、表象の絶對的統一であるから、かのイデーの統一がかくの如き結合されたものの形式の因果性に對して、自然法則のア・プリオリの規定根據として役立つべきであるならば、自然の目的はその產物の中に存するすべてのものの上に擴げられねばな

らぬ。蓋しひとたび我々がかくの如き作用を全體として超感性的な規定根據に自然の盲目的な機械論を超えて關係附けるならば、我々はそれをまた全くこの原理に従つて判定しなければならぬのであつて、かくの如き物の形式をなほ一部分機械論に依存すると考へる理由は存在しない、なぜならその場合には異質的な原理の混合のために何等確かな判定の規則がなくなつてしまふからである*。」即ち有機體の根柢にイデーが見られ、イデーによつて有機體は可能になると考へられる。有機體の形式、その統一、その形は、イデーを現はすのである。しかるに有機體がイデーを現はすとすれば、イデーはその論理的構造において綜合的普遍或ひは具體的普遍と考へられねばならぬ。言ひ換へると、イデーは直觀的悟性の論理において考へられることになる。直觀的悟性は「綜合的普遍（全體そのものの直觀）から特殊へゆく、即ち全體から部分へゆく。従つてかかる悟性とその全體の表象は部分の結合の偶然性を自己のうちに含まない。」綜合的普遍においては一切が必然的であつて、何等の偶然も存しない。それ故にイデーが綜合的普遍であると考えれば、有機體においては實踐的或ひは價值的見地においても何物も無駄でなく、無目的でないと考へ得るのである。イデーは超感性的なものとして自由に基くもの、實踐的なものと見られる。それのみでなくイデーは實踐的なものと理論的なものとを結合すると考へられる。「イデーは恐ら

く自然概念から實踐的概念への移行を可能ならしめ、かくして道德的理念そのものに理性の思辨的認識との調和と聯關とを與へ得る^{*)}。」とカントはいつてゐる。そこで有機體を合目的なものとするは自然のうちに自由を見ることであり、一般に目的論は自然の立法者としての理論理性と道德（自由）の立法者としての實踐理性を統一するものであると解釋することができるであらう^{***}。しかし我々はここに重大な問題に出會はなければならぬ。いつたい自由は目的論的構造のものであつて宜いのか。直觀的悟性の立場に立つヘーゲルのイデーの哲學、具體的普遍の哲學は、まさにそのやうに自由を目的論的構造において把握したのである。カントは「偶然的なもの」の合法則性「die Gesetzmässigkeit des Zufälligen」が合目的性と呼ばれると定義した。我々の悟性は比量的であり、その普遍は分析的普遍であつて、そこでは普遍と特殊との間に越え難い偶然性がある。合目的性は偶然的なものの合法則性であるとすれば、目的論の論理は直觀的悟性に屬する綜合的普遍の論理でなければならぬ。尤もカントに依ると直觀的悟性は「缺くべからざる理性理念ではあるが、人間悟性にとつては達し得ざる問題的な概念である。」しかし理論的見地において達し得ざるものも、實踐的見地においては達し得ると考へられるであらう。純粹理性批判において問題的な概念であつた物自體が實踐理性の立場において解決されたといはれるならば、

有機體の根據と考へられた超感性的基體の問題も實踐理性の立場において解決されるといひ得るであらう。ところでその場合、自由は目的論的なものとなりはしないか。有機體を合目的なものとするは自然の根柢に自由を見ることであるとすれば、自由は目的論的構造のものでなければならぬやうに思はれる。しかるにそれは却つて自由を否定することになりはしないであらうか。判斷力批判における道德的目的論と稱せられるものは果して如何なるものであらうか。

* Kritik der Urteilskraft, § 66.

** Kritik der reinen Vernunft, B 386.

*** 次の言葉は注目に値する。「目的の體系的統一は……實踐理性を思辨的理性と結合する」Vgl. op. cit.

B 843.

既にいつた如く、カントは我々にとつて自然は全體として有機的なものとしては與へられてゐないと考へた。従つて自然全體を目的の體系と見ることは、これを一つの大きな有機體と考へることではない。言ひ換へると、それはさしあたり自然全體を直觀的悟性の論理に従つて内面的實質的合目的性として考へることではない。しかし全體の自然を目的の體系として考へる手懸りは有機體の根據のうちに含まれてゐるとすれば、その見地は目的、手段の關係でなければならぬ。

即ち目的の體系は實踐的な見地において考へられるのである。しかもこの場合カントによると合目的性は外面的合目的性である。「外面的合目的性とは、自然の一つの物が他の物のために目的に對する手段として役立つやうなものをいふ。」このとき目的の位置に立つのは自然目的としてみづから内面的合目的性を有するもの、有機體である。例へば土、空氣、水等は山嶽の累積に對して手段と見られることはできない。ただこれらの内面的合目的性を有せぬものも、植物の如き有機體即ち自然目的に對しては手段と見られることができる。そして植物は草食動物のために、草食動物は肉食動物のために、それらすべては人間のために存在すると見られることができる。かやうにして自然を外面的合目的性に従つて體系化してゆくことが可能であらう。外面的合目的性の體系が可能であるのは、自然のうちに内面的合目的性を有するものが存在するためである。けれどもそれだけでは目的の體系は眞に體系となることができぬ。外面的合目的性は相對的合目的性にほかならないからである。なぜなら植物は草食動物のために、草食動物は肉食動物のために、それらすべては人間のために存在すると考へ得ると共に、逆に、草食動物は植物の繁茂を調節するために、肉食動物は草食動物の貪食を制限するために、また人間は肉食動物の跳梁を鎮壓するために、かくてすべては植物の適當な繁茂のために存在するとも考へ得るからである。如何

なる自然物も相對的目的以上のものであり得ない。しかるに全體の自然が眞に目的の體系を形作るためには、一切がそれに向つて統一される一つの「最後の目的」がなければならぬ。しかも有機體は自然目的ではあるが、自然の目的ではないのである。「或る物をその内面的形式の故に自然目的 *Naturzweck* として判定することは、この物の存在を自然の目的 *Zweck der Natur* と考へることは全く別のことである。」自然の目的を主張するためには、「單に或る可能な目的の概念ではなく、自然の究極目的 *Endzweck* (*scopus*) の認識が必要である。そしてそれは我々の一切の目的論的自然認識を遙かに超えるところの、超感性的な或るものへの自然の關係を必要とする。蓋し自然そのものの目的は自然を超えて求められねばならないのであるから。」とカントは書いてゐる*。究極目的は自然によつて作られ得るものではない。なぜならそれは無制約的なものであり、しかるに自然における一切はつねに制約されたものであるから。究極目的は自然を超えたものでなければならぬ。それは絕對的な目的として、如何なる他のものに對しても最早手段とは考へられぬものである。かくの如き究極目的はカントに依ると道德的存在としての人間にほかならない。「道德的存在としての人間については最早や、彼は何のために (*quem in finem*) 存在するか、と問ふことができぬ。」彼は自己目的 *Selbstzweck* である。もとより

人間と雖も、感性的存在としては、自然における一物、單に一つの有機體としては、かかるものと考へられ得ない。究極目的は「叡智體」Noumenonとしての人間、「超感性的能力（自由）」ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) を有するものとしての人間、即ち「道德の主體」Subjekt der Moralität としての人間である。「ところで世界の事物は、その存在において依存的なものである。目的に従つて行動する最高の原因を必要とするとすれば、人間こそ創造の究極目的である。なぜならこのものなくしては互に従屬的な目的の連鎖は完全には基礎附けられないであらうし、そしてただ人間においてのみ、しかもただ道德の主體としての人間においてのみ、目的に關する無制約的立法を認め得るのであり、従つてこれが初めて人間をして全自然の目的論的に從屬してゐる究極目的であることを得せしめるのである。^{*}」かやうにして自然における互に従屬的な目的の連鎖は自然の究極目的の認識によつて初めて完全に基礎附けられる、なぜなら自然における目的の連鎖において最後の目的としてこれを體系に完結せしめるものは、自然の究極目的に關係して可能になるのであるから。自然の「最後の目的」letzter Zweck の概念と「究極目的」Endzweck の概念とは區別しなければならぬ。自然の最後の目的は自然の目的論的連鎖における最後の項として内在的であるのに反して、究極目的は自然を超えて超越的である、その認

識は「我々の一切の目的論的自然認識を遙かに超えてゐる。」しかも自然の最後の目的の概念は究極目的の概念を俟つて可能になる。超越的なものは内在的なものの根據である。人間が自然の究極目的であるといふことが人間を自然の最後の目的として見ることを可能にするのである。二つの場合共に人間が考へられるにしても、自然の究極目的は道德の主體としての人間であり、自然の最後の目的は人間における文化である。「ただ文化が最後の目的であり得る」^{***}とカントはいつてゐる。かやうにして人間は目的の概念に關して三様に見られることになる。第一に人間は他の有機體と同じく有機的存在として「自然目的」である。しかし人間は自然目的であるのみでなく、第二にまた自然の「最後の目的」であり、「これに對する關係においてあらゆる他の自然物は目的の體系を形作る」のである。かかる自然の最後の目的は人間の文化である。しかるに第三に人間が自然の最後の目的であるといふことは人間が自然の「究極目的」であることによつて可能である。究極目的は自然を全く超えたものであり、人間はただ道德的存在即ち自由な主體としてかかるものである。そこで文化とは何をいふのであらうか。人間の文化は人間の幸福と同じではない。幸福は人間が自然の物としておのづから求めるものである。それは「實に彼自身の最後の自然の目的（自由の目的ではない）ではあるが、彼によつて決して達せられない」ものである。

る。なぜなら人間の幸福への欲望は決して満されることがないといふ性質をそれ自身において持つてゐる。他方自然は人間を幸福に關して特別の寵兒として選び、他の動物にまさつてその慈愛に浴せしめるといふことはない。幸福を求めるものとして人間は「つねにただ自然目的の連鎖における一項に過ぎない」のである。幸福は自然の最後の目的であることができる。人間を自然の最後の目的として考へるためには、「人間が究極目的であるためにみづから爲さねばならぬことに對して、彼を準備するために、自然が爲し得るもの」を探し出さねばならぬ。ところで幸福は地上における人間のあらゆる目的の「内容」Materieであるが、これを彼の全目的とするとき、彼は自己の存在の究極目的を立ててこれに合致することはできない。従つて自然における人間のあらゆる目的のうち自然の最後の目的と見られ得るのはただ、「自己自身に一般に目的を立て、そして（彼の目的規定において自然から獨立に）自然を、彼の自由な目的一般の格率に適合して、手段として使用する有能性「Tauglichkeit」といふ、形式的主觀的制約」のみである。そして「理性的存在の任意の目的一般に對する（従つて彼の自由における）有能性の產出が即ち文化である。」それは自然が自己の外に横たはる究極目的に關して遂行するところであり、従つて文化は自然の最後の目的である。かやうにしてカントは自然に文化的合目的性を認めた。そしてあた

かも有機體において何物も無目的でなく、無駄でないと考へられたやうに、「世界におけるすべてのものは何かのために役立つのであり、何物もそこにおいて無駄でない」と考へられるのである。しかも文化的合目的性は道德或ひは自由を根據としてのみ可能である。文化が自然の最後の目的であり得るのは、自然の究極目的である道德への關係においてである。人間の目的は文化にあるのでなく、文化の目的が人間（道德的存在としての）にあるのである。文化的合目的性は究極において道德的合目的性である。それは人間の道德的自覺において成立するのである。カントはいふ、「人間は悟性を、従つて自己自身に隨意に目的を立てる能力を有するところの、地上における唯一の存在として、自然の適格の主人であり、そしてこの自然を目的論的體系として見るならば、その規定において自然の最後の目的であるが、しかしかかることはつねにただ、彼がそれを理解して、自然並びに彼自身に對し、自然から獨立にそれ自身十分であり得る如き、従つて究極目的——このものは自然のうちに決して求められてはならぬ——であり得る如き目的關係を與へる意志を持つてゐるといふ條件のもとにおいてである。」人間は道德的自覺において自然を合目的的なものとして判定するのである。彼の道德的自覺における「汝爲し能ふ、汝爲すべきが故に。」 *Du kannst, denn du sollst.* といふ確信において自然は合目的的として判定される。

* Kritik der Urteilskraft, § 67.

** Vgl. a. a. O. § 84.

*** Vgl. a. a. O. § 83.

ところで文化的合目的性は歴史的合目的性にほかならない。それはカントに依ると「人間性の發達」における合目的性である。文化は目的一般に對する有能性であり、この目的は人間が自然との結合によつて促進さるべきものである。かかる目的一般の促進に對する有能性の重要な主觀的制約は、一方において練達の文化 *die Kultur der Geschicklichkeit* であり、他方において訓練の文化 *die Kultur der Zucht (Disziplin)* である。後者は欲望の專制からの意志の解放に存する。これによつて意志は、目的に對する有能性の全範圍にとつて本質的に重要な、目的の規定と撰擇とにおいて促進されるのである。この文化の要求に關して、諸々の傾向性の暴政を次第に減殺して、理性の支配に對して人間を準備する「自然の合目的な努力」が存在してゐる。諸々の傾向性のために生ずる禍は、同時に精神の力を喚起し、増進し、鍊磨して、我々をしてそのような傾向性に屈服しないで、自然の與へ得るよりもより高い目的を受け容れさせるやうにする發達を結果することが認められるのである。また第一の練達の文化は人間の間の不平等を介して發

達させられる。即ち一方生活に必需のものの生産にひまなき階級があり、他方そのために閑暇を與へられて學問や藝術に携はり得る階級がある。しかも後者の文化は前者の上にも擴がつてゆく。しかるにかかる文化の進歩につれて禍は兩者の側において、前者は他の者の侵害によつて、後者は内的な不滿によつて、同じやうに増してくる。「しかもこの輝かしい悲惨 *das glänzende Elend* は人類における自然的素質の發達と結び附いてゐるのであつて、自然そのものの目的は、たとひそれが我々の目的でないにしても、その際達せられるのである。」自然が自己の究極意圖を達し得るための形式的制約は、個人の互に矛盾する自由の破壊に、市民的社會 *bürgerliche Gesellschaft* と呼ばれる一つの全體における合法的強力が對抗するといふことである。人間の自然的素質の最大の發達はこの市民的社會或は國家のうちにおいてのみ生じることができる。しかし更に、國家は互に他を侵害する危険があるから、その防止のために一つの世界市民的全體 *ein weltbürgerliches Ganze* 即ちすべての國家の一つの體系が必要である。最も恐るべき戰爭も、「諸國家の自由に關する合法則性を、かくして諸國家の道德的に基礎付けられた體系の統一を、樹立しないまでも準備するところの、人間の無意圖の（拘束なき激情に驅られた）企てであると共に、最高の叡智の隠れた、恐らく意圖的な企てである。」とカントは書いてゐる*。かくの

如き彼の思想はヘーゲルのいはゆる理性の狡智 *List der Vernunft* を想起させるに足りるであらう。そして判断力批判に現はれた右の思想は明かにカントの歴史哲學的諸著即ち『世界市民的見地における一般史考』、『人間歴史の臆測的始源』、『永久平和論』等につながつてゐる。ここでは人間種族の歴史は「自然の隠れた計畫の遂行」と見られる。その立場は「目的論的自然論」 *teleologische Naturlehre* にほかならない。^{* **} 個々の人間は、全體の民族でさへも、めいめい氣儘に、互に他に反對して、自己の意圖を追求すると思ひながら、實は無意識的に「自然の意圖」を實現するために働いてゐるのである。自然がその意圖を成就するために用ひる手段は「非社交的社交性」であり、この矛盾したもののから結局合法的な秩序が結果する。かやうに人間の矛盾を通じて彼等の意志に反してさへ調和をもたらすものは「大なる藝術家・自然」 *die grosse Künstlerin Natur (natura daedala rerum)* である。^{* **} この自然が純粹理性批判やプロレゴメナで論じられた自然と全く異なることは明瞭であらう。それは歴史的な自然といふべきものである。そしてそれがロマンティークの哲學における自然に類似することは言ふまでもないであらう。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 83.

* *Vgl. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, W.W. (Akademie Ausgabe)

VIII, S. 18.

*** Vgl. Zum ewigen Frieden, WW. VIII, S. 360.

一一一

さて歴史的自然は、純粹理性批判において論じられた如き對象的に見られた自然ではなく、主體的に見られた自然である。「大なる藝術家・自然」といふのはその意味でなければならぬ。有機的生命的自然もかかる歴史的自然の問題として考へらるべきであらう。歴史的自然は形成的自然であり、自然の技術といふものは元來これに關係してゐる。ところでカントはかかる歴史的自然の問題を合目的性の問題として捉へた。合目的性の問題は單に自然の問題でなく、自然と自由或ひはイデーとの結合の問題である。カントに依ると、有機體はその根據に關して叡智的基礎を前提するが、有機體の存在の事實はひいて全自然の根柢に「創造的悟性」*ein schaffender Verstand* を考へさせる。しかるにかやうにして歴史的自然を合目的と考へることは却つて自由を否定することになりはしないであらうか。我々はカントの歴史哲學的諸著のうちに、また判斷力批判のうちにも、ヘーゲルのいふ理性の狡智に類似する思想が存することを指摘した。これ

によつて世界の合目的性は救はれるにしても、人間の自由はその際幻想的なものになつてしまはねばならぬ。個々の人間は、全體の民族でさへも、めいめい自由に活動してゐると思ひながら、實は自然の意圖の遂行のための傀儡になつてゐるに過ぎない。カントは合目的性とは偶然的なものゝの合法則性であると定義した。比量的悟性或ひは分析的普遍の立場において偶然的なものは、直觀的悟性或ひは綜合的普遍の立場において合法的なもの、従つて必然的なものと見られるのである。目的論の論理は直觀的悟性の論理、綜合的普遍の論理である。しかるにこの論理は個體の獨自性と自由とを否定することになる。^{*}カントはいつてゐる、「ところでその存在或ひは形式が目的の制約のもとにおいて可能として表象される物の概念は、その偶然性（自然法則から見た）の概念と不可離に結び附いてゐる」^{***}合目的性の概念は偶然性の概念と結び附かねばならぬ。悟性の立場においてはどこまでも偶然的なものがあるから、合目的性は考へられるのである。スピノザは一切の自然形態を實體に内屬する様態と見た。かかる基體的根據の想定は、あらゆる偶然性を消滅させると共に合目的性をも否定することになつた。しかるに悟性の論理において偶然的なものゝの合法則性を直觀的悟性の論理によつて考へることは結局同じやうに、あらゆる偶然性を消滅させると共に合目的性をも否定することになるであらう。この場合においても、すべてが必然

的であるなら、眞に實踐的な意味における合目的性は考へられない。簡単に言ふと、直觀的悟性の論理によつては目的論さへも成立し得ないのである。尤もヘーゲルのイデーは實體 Substanzではなく主體 Subjekt であるといはれるであらう。けれどもこのイデーの論理が綜合的普遍的論理である限り、イデーの哲學は最も現實的な意味における自由の哲學、歴史の哲學であり得ず、眞に行爲的な意味における合目的性を基礎附け得ない。合目的性の概念は偶然性の概念と不可離に結び附いてゐるのであつて、そこにはいはゆる目的論的意味においても偶然的なものがあるのでなければならぬ。眞に行爲的に考へられた合目的性は單なる目的論ではない。かやうにして私は合目的性の概念も直觀的悟性の論理によつてではなく、構想力の論理によつて基礎附けれねばならぬと考へる。

* Vgl. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte.

** Kritik der Urteilskraft, § 75.

いはゆる目的論は內在的立場に立つてゐる。その論理が有機體說 Organologie と考へられるのもそのためである。カントは有機體を藝術の類比物と見るのは不十分であるとして、次のやうに書いてゐる。「なぜならその場合、その物の外部に藝術家（理性的存在）が考へられるから。

それはむしろみづから自己を有機化するものであつて、その有機化された産物の各々の種において全體としては同一の範例に従ひながら、四圍の状況に應じて自己保存のために要求される巧妙な差異を伴ふのである*。」「有機體は自然物としてどこまでも内在的に見てゆかねばならぬ。有機體説は内在論である。しかるに單なる内在論の立場においては自由はなく、歴史も考へられない。カントは右の言葉にも拘らず既に有機體についてその根據として經驗を超えた「叡智的基體」或ひは「創造的悟性」或ひは「自然の根源的根據」*Urgrund der Natur*を考へた。有機的生命的自然も歴史的自然としてその根柢に何等か超越的なものがなければならぬ。彼の歴史哲學的諸著にはなほ内在論的傾向が著しいのに對して、判斷力批判の特徴はかかる超越論的傾向にある。そしてそれは言ふまでもなく彼の自由の概念の超越論的傾向に基づいてゐる。かくて合目的性の概念はその根據として叡智的原理を要求するが、このものは全く經驗を超えてゐるから、從つて合目的性は單に反省的判斷力にとつて規制的原理として役立つに過ぎぬといふ主觀的なものと看做されたのである。しかしながら既に論じてきた如く反省的判斷力は單に反省的に止まることができない。歴史においては自由と自然とが結び附かねばならぬ。超越的なものは單に超越的であるのでなく同時に内在的でなければならぬ。かかる結合は如何に考へられるであらうか。カントはい

ふ、「道德的法則が命令として（及びそれに適合する行動が義務として）表象されねばならぬといふこと、そして理性がこの必然性を存在 Sein (Geschehen) によつてではなく、當爲 Sein-Sollen によつて表現するといふことは、ただ我々の實踐的能力の主觀的性質に由來するに過ぎないことは明瞭である。かやうなことは、もし理性が感性（自然の對象に對するその適用の主觀的制約としての）なしにそれ自身の因果性に從つて、即ち叡智的な、道德的法則と全く一致する世界、そこでは當爲と行爲との間に、我々によつて可能であるものについての實踐的法則と、我々によつて現實的であるものについての理論的法則との間に、何等の區別も存しない世界における原因と見られるならば、生じないであらう。^{*＊}」あるものとあるべきものとの、行爲と當爲との對立は、その直觀が感性的であり、從つて感性と悟性とがどこまでも二つのものである人間の主觀的制約に由來するのであつて、知的直觀或ひは直觀的悟性においてはかかる對立はなく、存在と當爲、出來事と自由は一つのものであり、從つてまた理論理性と實踐理性とは一つのものであるであらう。ヘーゲルはかくの如き理性の統一の立場に立つた。しかるにこの場合綜合的普遍の論理に從つて自由は却つて否定されてしまふことになる。カントはかかる立場にまで進まなかつた。彼にとつては直觀的悟性は缺くべからざる理性理念ではあるが、人間悟性にとつて達すべ

からざる問題的な概念に止まつてゐる。しかしながら歴史が考へられるためには自然と自由との結合が存しなければならぬ。しかも歴史の論理は、比量的悟性の立場においてはもとより、直觀的悟性の立場においても考へられないとすれば、如何なる立場において考へ得るのであらうか。

* Kritik der Urteilskraft, § 65.

** Op. cit., § 76.

この問題は、前に提出しておいた問題即ち機械論と目的論との統一の問題につながるであらう。因果性と合目的性との統一は有機體において與へられてゐる、それは一般に自然の技術において、いづれにしても人間の技術においては事實として與へられてゐる。カントは有機體を合目的性と考へたが、その場合機械論は目的論に對する從屬的な手段と考へられた。しかるにかやうな見方は我々の自然科学的研究における、更に我々の技術的構成における因果論の重さに反するやうに思はれる。技術家は目的論ではなく、むしろどこまでも因果論を追求するといはれるであらう。しかも彼の作り出したものについて考へると、それは目的論的構造を含んでゐる。ここに我々はカントが藝術について語つた「目的なき合目的性」の概念を想ひ起す。藝術家にとつてイデーは豫め目的として與へられてゐるものではない。目的のない彼の活動は自由である。イデー

は彼の行爲的直觀の中から生れてくるのである。このイデーは理性概念ではなく、カントが考へたやうに構想力の表象である。かかるものとして、それは表現的である。カントがいつたやうに生産的構想力は根源的表出 *exhibitio originaria* の能力である。イデーはもと構想力のうちに生れるが、ひとたび出来上つたものを反省する立場においては、藝術におけるイデーも合目的性を現はしてゐる。藝術作品がしばしば有機體との類比において考へられるのもそのためである。

「目的なき目的論」*Teleologie ohne Telos* 眞に行爲的な意味における目的論である。藝術的活動に目的がないといふことは、全く無目的、無方向といふことではない。それは藝術家の構想力において産出される表象によつてつねに方向附けられてゐる。イデーは理性によつて先驗的に與へられたものでなく、構想力の根源的な表象の反省的に捉へられたものはいはゆるイデーにほかならない。かくの如き關係は歴史的な形成作用についても考へることができるであらう。それは歴史を藝術と見るのではなく、却つて歴史の根柢に構想力の論理を認めることである。歴史は一般に形成的なもの、技術的に形成されてゆくものである。それはヘーゲルの考へた如く先驗的に構成され得るイデーに従つて動くのではない。歴史は理性に従つてでなく構想力に従つて作られてゆくのである。歴史の理性は構想力であるといふこともできる。歴史を何等かイデーの

發展の目的論的體系として考へることができるとしても、それはただ過去の歴史について、これを反省する立場において可能であるに過ぎない。その意味においてカントが合目的性を反省的判斷力に歸したのは理由のあることもいへるであらう。反省的判斷力は規定的なものとしては構想力を意味するのでなければならぬ。歴史が目的論的必然的なものでないといふことは、明日の歴史が全く分らないといふことではない。ランケのいつたやうに歴史は「傾向」を含んでゐる。

ここに傾向といふのは理性的な必然性ではない。歴史的なものは單にロゴスの的なものでなく、むしろパトスのなものである。しかしそれはまた單にパトスのなものでなく、パトスのなものとロゴスのなものととの綜合であり、かかるものとして構想力の論理に従つてゐる。ヒュームは構想力の「傾向」propensity について語つた。構想力の傾向は二重の意味において、一方では再生的構想力に關して習慣或ひは傳統の方向において、他方では生産的構想力に關して發明或ひは創造の方向において考へられるであらう。習慣は單に必然的なものでなく、自由なものにして初めて習慣も作られるのである。それは偶然性を含む必然性として傾向といはれる。また創造も單に偶然的なものではない。傳統を離れて創造もないといふ意味においてすでにそれは必然的である。創造も歴史の傾向に従はねばならぬ。パトスであると共にロゴスのであり、ロゴスのであ

ると共にパトス的であるところに、傾向といふものがある。歴史は目的論的なものではない故に、歴史家がこれをどこまでも因果的に認識することに努力するのは當然である。しかしその際彼の構想力の表象がつねに彼の研究の根柢に働くのである。技術的發明の場合においても、技術家はどこまでも因果論を追求しつつ、しかもその根柢には絶えず彼の構想力の表象が働いてゐる。イデーはもと構想力において生れるのである。カントが理性概念としてのイデーを *focus imaginarius* と呼び、また *projektierte Einheit* と稱したことは、かかる意味において興味があるであらう。^{*} 根源的には構想力の表象であるところのイデーは概念として固定されることができる。その場合、カントが合目的性を發見的原理 *heuristicches Prinzip* と考へた如く、イデーはいはゆる作業假説 *Arbeitshypothese* の如きものとして働くであらう。我々の経験はつねにかくの如きものを含んでゐる。この點において、カントが純粹理性批判第二版の序文の中で、彼の先驗的方法を自然科学における方法論上の變革、即ち近代科學における實驗と關聯させてゐるのは注目に値するであらう。實驗といふのは經驗の中へイデーを投げ入れることによつて經驗することである。この場合經驗は單に受動的でなく、受動的であると共に能動的、能動的であると共に受動的である。實驗は行爲的であり、技術的である。しかるに元來 *experience* (經驗) といふ語と

experiment (實驗) という語とが共に experiri (to try) 即ち試みるといふ語から出てゐるやうに、單に科學的な經驗 (實驗) のみでなく、あらゆる經驗は實驗的、従つてまた行爲的である。その場合經驗はイデーによつて組立てられてゐないにしても、つねに根源的に構想力によつて組立てられてゐる。經驗の豫料といふこともそこに考へられる。經驗は單に過去との結合でなく、また未來との結合である。經驗は過去と未來とがそこにおいて結び附く現在において成立するのであり、もと行爲的直觀的なものである。かかる行爲的直觀は自己と世界とが撞着するところに生ずるのであつて、この矛盾の統一は構想力の綜合においてかかる直觀の内容となるのである。

* Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 672, 675.

構想力の表象は、その形成の跡を反省するとき概念的にイデーとして把握されるにしても、それ自身は全く不定なものではないかといふ疑ひが起るであらう。このとき我々はカントの圖式論の思想を想ひ起す。構想力の作用は概念的ではないが圖式的である。カントは自然の技術に關して、反省的判断力は圖式的ではなくて技術的であるといつた。けれどもこの場合圖式といふのはカントの言葉によると「客觀的圖式論」der objektive Schematismus の意味のものである。いま反省的判断力を規定的として構想力と見、歴史の技術的形成作用を考へるならば、そこに客

觀的圖式論に對する主觀的圖式論ともいふべきものを考へねばならない。前者が自然の法則に關はるのに對して、後者は歴史における形に關はるのである。歴史的な形はこのものに媒介されて行爲的に形成される。かかる圖式は歴史の原型とも原現象とも名附け得るであらう。カントは實踐理性批判の中で一種の圖式を問題とした。「しかしここでは法則に従ふ場合の圖式 das Schema eines Falles nach Gesetzen ではなく、むしろ法則そのものの圖式 das Schema eines Gesetzes selbst が問題なのである。」^{*}ところで意志があらゆる經驗的なものから獨立に規定し得るものであるべき自由の法則にとつて、圖式は何等感性的なものであり得ず、従つてそれは圖式といふよりも「道德法の典型」der Typus des Sittengesetzes といふべきものである。かくの如き道德法の典型はカントによると自然の法則にほかならない。自然の法則は「實踐的判断力」praktische Urteilskraft にとつて、道德的原理に従つて行爲の格率を判定する典型である。しかしながらかやうな典型によつて自由の法則と自然とは道德的行爲のために媒介され得るであらうか。カントは、感性的世界の自然を睿智的自然の典型として使用することが許されるのは、ただ「合法性一般の形式」に關してのみである、といつてゐる。自然の法則はその普遍妥當性の故にすべての法則性の典型と看做されることができるといふことができる。しかしこれによつては道德も單に形式

的に考へられるのほかに、自由と自然との結合は考へられず、具體的な行爲は規定され得ないであらう。行爲の圖式は自然のうちにあるのでなく、歴史のうちにあるのである。自然の法則ではなく、歴史の圖式が我々の行爲にとつて媒介となるのである。そしてこの圖式もまた圖式として構想力に屬しなければならぬ。構想力は單に内在的なものではない。それを内在的といへば、理性の如きものも内在的といふことができる。カントが先驗的構想力といふ如く、構想力には超越的なものを考へることができ、超越的なところがある故に、それは生産的或ひは創造的といひ得るのである。眞に創造的なものは内在的であると共に超越的、超越的であると共に内在的でないければならぬ。構想力は一面感性的として受容的であると共に他面悟性的として自發的である。それは單に時間的ではなく、時間的であると共に超時間的である。もしそれが超時間的でないならば、それは悟性的とはいへないであらう。しかしカントのいふ圖式化された時間が空間化された時間であるやうに、彼の悟性或ひは意識一般はいはば空間化された永遠であつた。根源的には圖式論として現はれる構想力の論理は直觀的である。むしろそれは根源的な概念構成そのものである。直觀から論理が出てくるのであつて、論理から直觀が出てくるのではない。フィヒテは「人間精神の實際的歴史」の敘述は構想力に始まらねばならぬと考へた。その彼に依ると

因果の範疇は構想力から初めて悟性のうちに現はれる。「従つていはゆる作用 *Wirksamkeit* の範疇は、専ら構想力のうちに生れることが示される。かくして構想力によつてのほか何物も悟性のうちに來ることができないといふことになる (*und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, ausser durch Einbildungskraft*).」と書いてゐる。^{*}_{*} 歴史的範疇といふものは歴史的な形にほかならない。それは質料と形相との、或ひは空間的と時間的との、或ひは客觀的と主觀的との、或ひは機械論と目的論との、或ひは多と一との、綜合と考へられ、かかるものとして辯證法的なものといふことができる。形は辯證法的なものとして論理的に分析される。しかし辯證法的に對立するものの綜合が如何なるものであるかは、かかる綜合の形そのものは、論理によつてではなく、直觀によつて捉へられ得るのみである。論理的分析の行き着くところに直觀が、構想力の飛躍がなければならぬ。單なる論理によつて形が捉へられるかの如く考へるのは、出來上つた形即ち過去の形を考へるからであつて、出來つつある形、未來の形についてはそのことは不可能である。過去の形についても形から形への飛躍的轉化は構想力の媒介なしには思惟され得ないであらう。ヘーゲルのいふ具體的普遍の中には構想力が含まれてゐなければならぬ。辯證法の根源と結果とには構想力がなければならぬといひ得るであらう。

* Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, V. 68.

** Fichte, Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Medicus-Ausgabe I. 578.

附記、本稿は長期に亘つて斷續的に書かれたため甚だ不完全になつた。特に最後の節で述べたことは詳細な論究を要するが、今カントの解釋を一應終つたので、取敢へず筆を擱くことにする。カント解釋としてもなほ不十分な點があるであらう。すべては機會を得て補修したいと思ふ。構想力の論理そのものは次に「言語」の問題を捉へて追求してゆく筈である。

後記

第八卷編者久野収氏によると、本巻には、『構想力の論理』全文がおさめられる。その前半は、昭和十二（一九三七）年五月から翌十三年五月まで、雑誌『思想』に、「神話」「制度」「技術」の題目をかがけて、九回にわたって連載され、昭和十四年七月『構想力の論理第一』として岩波書店より出版された。その後半は、續篇として昭和十四年九月から昭和十八（一九四三）年七月まで、同じく『思想』に、「経験」の題目をかがけて、十二回にわたって連載され、著者の獄死後、昭和二十一（一九四六）年六月『構想力の論理 第二』として岩波書店より出版された。

『思想』に発表された年次は、つぎのとおりである。

神話（上）	一一三	昭和十二年五月（1937年5月）
神話（中）	四一六	昭和十二年六月
神話（下）	七一九	昭和十二年七月

制度（一）	一—三	昭和十二年八月
制度（二）	四—六	昭和十二年九月
制度（三）	七—九	昭和十二年十月
技術（一）	一—二	昭和十三年二月（1938）
技術（二）	三—五	昭和十三年三月
技術（三）	六—八	昭和十三年五月
經驗（一）	一—三	昭和十四年九月（1939）
經驗（二）	四—五	昭和十五年八月（1940）
經驗（三）	六—七	昭和十五年十一月
經驗（四）	八	昭和十五年十二月
經驗（五）	九	昭和十六年一月（1941）
經驗（六）	一〇	昭和十六年二月
經驗（七）	一一—一二	昭和十七年四月（1942）
經驗（八）	一三—一四	昭和十八年三月（1943）

經驗（九）	一五	昭和十八年四月
經驗（十）	一六一—一八	昭和十八年五月
經驗（十一）	一九—二〇	昭和十八年六月
經驗（十二）	二一—二二	昭和十八年七月

※できる限り底本に忠実な字形を使ったが、一部異っている。「判」の字は全集すべてにおいて、「半十リ」が使われている。ただし本巻においても脚注においては、「判」が使われておりその通りにした。また、「纏」（まとう）は、底本においては旁が異なっている。「尸十黒十土」となっており、「纏」の方が近いとも見られ得るが、「纏」を採用した。「微」は、旧字と混ざって使われているが、InDesign2.0は、この旧字は表示できないので新字体を使っている。またいくつかの文字は新旧の字体が混ざっているが、できるだけ忠実になぞったが、変換の過程で旧字に揃ったものもある。

※人名「ユベール」が八七頁にあったが、他の箇所に合わせて「ユベル」にする。

底本：三木清全集第八卷

1967年5月17日 岩波書店発行

作成者 石井彰文

作成日 2008.4.16——訂正版（校正を受けた）

修正日：2010.11.15 誤記「間題」を訂正