

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第八卷

一九六七年五月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。■による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシヤ文字はTekniaGreek fontを使っている。但しφは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

三木清全集 第八卷 構想力の論理

目次

構想力の論理

序

第一章 神話

第二章 制度

第三章 技術

第四章 経験

【解題】

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。種々の事情から余儀なくされた中断の後、再びそれを書き続けようとするに当って、私は読者のために、しかし何よりも私自身のために、すでに発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。完全な体系的叙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。叙述はここに先ず現象学的な形において行われ、しかる後純粹に論理的な形に進むであろう。

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読者に道を示すために、私はこの序に於て私の意図が何処にあるかを簡単に記しておこうと思う。それは私の近年の思想的経歴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続けるに従って私の方針にも変化発展が生ずることであろうと思う。それは私のように、考えてから書くと言うよ

りも書きながら考えてゆくという習慣を有する者にとつては、当然のことである。

前著『歴史哲学』の発表（一九三二年）の後、絶えず私の脳裡を往来したのは、客観的なものと主観的なもの、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う問題であつた。当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、その弁証法的統一を論ずるという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いる。合理的なもの、ロゴス的なものに心を寄せながらも、主観性、内面性、パトス的なものは私にとってつねに避け難い問題であつた。パスカルが私を捉えた（『パスカルに於ける人間の研究』一九二六年）のも、或はまたハイデッガーが私に影響したのも、そのためである。私の元来の歴史哲学的関心から唯物史観の研究に熱中した時（『唯物史観と現代の意識』一九二八年）においてさえ、唯物史観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う私の要求は、やがてヒューマニズムの主張の形をとるに至つた。いわば人間学からヒューマニズムへ進んだの

であり、その時期を現しているのが私の評論集『人間学的文学論』（一九三四年【第二、二二卷分
割収録】）である。

すでに云つたようにロゴスとパトスとの統一を対立物の統一として弁証法的統一と考えることは、たとい誤でないにしても、余りに形式的に過ぎるといふことは、私自身つねに感じていた。多くの人の手によつて弁証法が一種の形式主義、いわば新しい形式論理、便宜主義にさえ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弁証法的に統一されるにしても、その統一は具体的には何処に見出されるのであるか。単なる論理的構成にとどまらないその綜合は現実において何処に与えられているのであるか。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来の問題の解決に近づき得るかも知れないという予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」を書いていた頃の私にとっては、ロゴスとパトスとの綜合の能力として構想力が考えられたままであつて、一種の非合理主義乃至主観主義に転落する不安があり、この不安から私を支えていたのは、「技術」といふ客観的な合理的なものがその一般的

本質において主観的なものと客観的なものとの統一であるという見解に過ぎなかつたと云える。しかるにやがて「制度」について考察を始めた頃から、私の考える構想力の論理が実は「形の論理」であるということが漸次明らかになつてきた。ギリシア哲学、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学』一九三五年『アリストテレス』一九三八年【共に第九卷】）ことが、その点について私の思想を進めることになつた。構想力の論理といういわば主観的な表現は、形の論理といういわば客観的な表現を見出すことによつて、私の思想は今一応の安定に達したのである。かようにして私は私自身のいわば人間的な問題から出発しながら、現在到達した点において西田哲学へ、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学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、私のいう構想力の論理と西田哲学の論理との関係については、別に考えらるべき問題があるであらう。

この論文の意図について誤解を除くために、また展望を与えるために、さしあたりなお次の二三の点を取り立てて記しておく。

構想力の論理によつて私が考えようとするのは行為の哲学である。構想力といへば、従来殆どつねにただ芸術的活動のことがみがかえられた。また形といつても、従来殆ど全く観想の立場に

おいて考えられた。今私はその制限から解放して、構想力を行為一般に関係附ける。その場合大切なことは、行為を従来の主観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、ものを作ることにして理解するということである。すべての行為は広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いる。構想力の論理はそのような制作の論理である。一切の作られたものは形を具えている。行為するとはものに働き掛けてものの形を變じ (transform) 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。かような形は単に客観的なものでなく、客観的なものと主観的なものとの統一であり、イデーと実在との、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。尤も行為はものを作ることであるといつても、作ること (rouling) が同時に成ること (yevois) の意味を有するのでなければ歴史は考えられない。制作 (ポイエシス) が同時に生成 (ゲネシス) の意味を有するところに歴史は考えられるのである。構想力の論理は形と形の変化の論理であるが、しかし私のいう形の哲学は従来のいわゆる形態学と同じではない。形態学は解釈の哲学であつて行為の哲学ではない。また形態学の多くが非合理主義的であるに対して、私のいう形の哲学はむしろ形相学 (Eidologie) と形態学 (Morphologie) との統一であり、しか

も行為の立場におけるそれを目差すのである。

従来の論理も、恐らく近代科学に抛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ろう。形式論理を完成したと称せられるアリストテレスの論理は、もと形或いは形相（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変なものと考えられて歴史なものとは考えられなかつた。弁証法を大成したといわ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、観想の立場に止まつて行為の立場に立つていない。彼の弁証法も反省の論理もしくは追考の論理であつて、行為の論理、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為の立場において捉えるのである。しかし構想力の論理は形式論理やヘーゲルの弁証法を単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（Urtogik）として、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。

構想力の論理は行為的直観の立場に立ち、従来の哲学において不当に軽視されて来た直観に根源的な意味を認めるであろう。けれどもそれは単なる直観主義であるのではない。真の直観とは

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掻き集めて未来へ躍入する現在の一点である。しかしながら構想力の論理は単にいわ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点を逸してしまふのである。そのことは芸術における創作作用において、また一般に技術における発明において明瞭であろう。そして人間のあらゆる行爲は、これを環境に対する作業的適応と見るとき、すべて技術的であると云わねばならぬ。技術の根本理念は形である。かようにして構想力の論理を技術と結び附けて考えるならば、形の論理と科学との関係が理解されるであろう。技術は科学を基礎とし、近代科学の発達によつて近代技術の目覚ましい発展は可能にされた。そこから考えられるように、構想力の論理は科学の論理に媒介されることによつて現実的な論理に発展し得るのである。

固有な意味における科学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。それは科学が発達しなかつたといわ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。近代科学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いる。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、科学の理念に定位をとる文化の理念よりも普遍的であり、科学もそのうちに要素的に包括されるのである。近代のゲゼルシャフト以前のゲマインシャフトの文化の理念は形の理念であつたと見ることが出来る。今日、科学の理念に定位をとつた近代のゲゼルシャフトの文化の抽象性が指摘され、新しいゲマインシャフトの文化が要求されているとき、構想力の論理は新文化の創造に対して哲學的基礎を与え得るのである。しかしこの新しいゲマインシャフトはゲゼルシャフトに抽象的に対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ように、形の論理も科学に抽象的に対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継続する。自然と文化或いは歴史とを抽象的に分離する見方に対して、構想力の論理は両者を形の変化 (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、これまで数学的自然科学に対して不当に蔑視されてきた自然並びに文化に関する記述的科学にその正当な

位置を与えることができるであろう。

ゲマインシャフト的文化が一般にそうであるように、東洋文化の理念も形であつたと云うことができる。しかるにギリシアにおいては形が客観的に見られ、「概念」を意味するようになり、かくして近代科学と結合されるに至つたのに反し、東洋においては形は主体的に捉えられ、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体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。形は形に対して形であり、それぞれの形は独立である、かよ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学の理念とされる法則の如きもの、何等か客体的に捉え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。形は主観的なものと客観的なものとの統一であるといつても、構想力の論理はいわゆる主客合一の立場に立つのでなく、却つて主観的・客観的なものを超えたところから考えられるのであり、かくして初めてそれは行為の論理、創造の論理であることができる。ただ東洋の論理が行為的直観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、現実には物に働き掛けて物の形を変じて新しい形を作るといふ実践に踏み出すことなく、結局観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。ここにそれが科学

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学的であり、それも漸くその緒についたばかりである。私は先ず神話、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うことであるから、独立の神話論、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、それらについてなお考へるべき種々の問題があるであろうが、不備な点は論述の進むに従つて補つてゆこうと思ふ。

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」（昭和十四年七月発行）【第三章まで】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* という語はバウムガルテン【Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762】に由来している。それは「想像の論理」*Logik der Phantasie* とも呼ばれた。カッシーラーに従えば、想像の論理という概念はバウムガルテンの弟子マイエル (Georg Fr. Meier) 及びテーテンス (Tetens) によってドイツの心理学のうちに根をおろし、カントにおける「判断力の批判」*Kritik der Urteilskraft* もこれと関聯を有している*。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*、或いはハインリヒ・マイエルの「感情的思惟の心理学」*Psychologie des emotionalen Denkens* の説の如き、いずれも抽象的思惟の論理とは区別される論理について述べている。果たしてかように理性の論理と異なる論理は存在するであろうか、存在するとすれば、それは如何な

るものであろうか。ここに構想力の論理という名称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、リボアの感情の論理、マイエルの感情的思惟の心理学等に対して如何なる聯関を有するであろうか。それは溯つて形式論理と如何なる關係に立っているであろうか。更に一層重要な問題は、普通に弁証法といわれるものと我々のいう構想力の論理との關係を明らかにすることである。弁証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いる。

* E. Casirer: *Die Begriffsform in mythischen Denken*, Studien der Bibliothek Warburg, 1922, S. 6.

およそ形式論理と異なる論理の考えられねばならぬ理由には種々のものがあるであろう。詳細は後の論述に俟たねばならぬが、研究の出発点において我々の立っている問題状況を示すために、さしあたりその若干の理由を挙げてみよう。

先ず形式論理の抽象性が指摘され、これに対して何等かの具体的な論理が要求される。いわゆる形式論理の抽象性は何処に存するのであるか。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いる。形式論理という形式はもと形相の存在論と關係している。従つてもし具体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われるであろう。ロゴス或いはヌースはアリス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えられた。形式論理はいわば単純にロゴスの論理である。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当るのは身体によつてである。我々は物として物に突き当る。いまその主体性における身体をパトスと名附けるならば、物の論理は単純にロゴスの論理でなくて同時にパトスのものに関わらねばならぬであろう。従来の論理学においては思惟の基礎もしくは前階に知覚が置かれ、我々がそれによつて物そのものに触れる感覚は殆ど顧みられなかつた。感覚が問題にされることがあつたにしても、感覚も知覚や思惟と同様ただ知的な意味において捉えられ、感覚が同時にパトスの意味を含むことは問題でなかつた。ひとが「身をもつて考える」場合、身体を有する人間として行為的に思考する場合、形式論理は抽象的であると云われるであろう。そこに主知主義のギリシア的論理に対して感情の論理の如きものがなければならぬように思われる。

形式論理は知識の論理であるとしても、行為の論理ではあり得ないであろう。行為するといふとき、我々は身体をもつて物そのものに突き当るのである。行為には身体が必要であり、また行為の対象は抽象的一般的なものでなく、個々の具体的なものである。従つて行為の論理は何等か

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ろうか。感情の論理といい、構想力の論理というとき、普通に考えられるのは美或いは芸術の領域である。バウムガルテンは想像の論理によつて美学の基礎附けをした。カントが判断力の先験的構造のうち求めたのも美の法則性の根拠である。かくて構想力の論理の如きものが認められるにしても、それは美の論理或いは芸術の論理であつて、行為の論理とは考え難いようである。しかしながら、もしすべての行為がやがて論ずる如くポイエシス（制作）の、言い換えると表現的行為の意味を有するとしたならば、行為の論理は、従来単に芸術的表現について考えられたに過ぎぬ構想力の論理がそれであると云い得るであろう。もとより我々はいわ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らかにすることによつて、芸術のみでなく一切の行為を、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、道徳や理論、特に理論と実践との関係のうちに示すということが、我々の問題である。

ところで行為は本質的に社会的である。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団心理に関してであつた。形式論理は単に個人的なものでなく、超個人的普遍性を有す

ると云われるであろう。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、永遠な抽象的本質としての人間を前提する。歴史的な社会の心理、これによつて制約された人間の心理の具体的な活動は形式論理を超えている。言語、神話、風俗、慣習、制度、等、すべて集団心理の産物と見られるものは形式論理によつては捉えられない。歴史の主体は元来いわゆる客観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できぬ。弁証法は歴史の論理と見られているが、我々が今ことさらに構想力の論理というものを持ち出そうとするのは、歴史を個人的なものに還元しようと欲するのでなく、むしろ反対である。しかし歴史の主体は抽象的一般的なものでなく、また単なる精神ではない、それはいわば社会的身体を具えたものであり、身体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体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。構想力の論理はかような歴史的な形の論理として考えられるのである。

形式論理は主体の論理でなくて対象の論理である。言い換えると、それは既にそこにあるものについての論理である。弁証法もヘーゲルにおいてはなお对象的或いは客体的であつたと云うこ

とができる。主体的立場或いは行為の立場における論理は、形式論理はもとよりヘーゲル的な弁証法をも超えたものでなければならぬ。行為するとは広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、行為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ろう。それは悟性の立場のみでなくヘーゲルのいう理性の立場とも異なり、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うことは、歴史を単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えられることである。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断力の批判は主として美の領域について考えられたのみでなく、美の理解或は享受の立場に立ち、芸術の制作活動そのものの立場に立っていない。しかし構想力が特別に芸術家の能力と見られるのは、芸術的活動が特別に創作と見られることと関係があるであろう。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広く行為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らかにすることである。

すでに云つた如く形式論理はもと単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え方が欠けていた。ヘーゲルの弁証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う特

色を有している。けれどもヘーゲルの哲学もギリシアの存在論と同様、観想の立場に立ち、真に行為の立場に立っていない。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い、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はなければならぬ。歴史的な形は単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ととの統一である。構想力の論理はかようにしてロゴスとパトスとの統一の上になら立っているのである。

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るうか。概括的な答は後に廻して、我々はむしろ現象学的に研究を進めてゆこうと思う。ヘーゲルが現象学から論理学への道を辿つたのに倣い、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観念形態と見られている。十八世紀の啓蒙哲学、十九世紀の実証哲学は、神話の独自性を認めないで、単に科学の前段階のもの、科学の非科学的な代用物に過ぎぬと考え

た。コントの三段階説はその古典的な例である。かよ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。そのすべての関心は実践的な目的に向けられている。神話は知的な説明でも芸術的な形象でもなく、未開人の信仰と道徳的智慧との実践的な憲章である。^{*} またレヴィ・ブルユールは未開人の心理についての実証的研究に基づいて、彼等の心理と我々文明人の心理との関係は子供の心理と成人の心理との関係でないように、彼等の神話は科学の前段階と見らるべきでないと主張している。^{**} 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ず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会学者に依れば集合表象 *représentations collectives* の問題にほかならない。集合表象というのは或る与えられた社会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伝えられる。それは個人を単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り、個人においてその対象に対する尊敬、恐怖、崇拜等の感情

を喚び起すのがつねである。集合表象は普通という表象と同じに考えられてはならぬ。表象といえば普通には、知的な、認識に関わる現象を意味している。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* な要素と混じり、この要素によつて彩られ、滲透され、従つて表象された対象に対して純粹に知的な表象とは異なる態度を伴つている。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・ブルユールはかような未開人の心理の特徴を、神秘的 *mystique* でまた前論理的 *prélogique* であるところに認めた。^{*} 神秘的というのは、感覚には分らないけれども実在する力、影響、作用に対する信仰を意味している。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対して現れるのと同じでなく、実在そのものが神秘的である。彼等は物の客観的な関係には殆ど無関心であつて、何よりも神秘的な連繋に注意を向ける。出来事の間因果の自然的な関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。彼等の考え方は前論理的である。前論理的という意味は、論理的思惟の出現に対して時間的に前の段階を形作るということではない。未開人の集合表象は我々の思惟の如く矛盾を避けるように強制されていないという意味において前論理的といわれるのである。レヴィ・ブルユールに依れば、集合表象及びその結合は主とし「分与の法則」*loi de participation*

に支配されており、論理上の矛盾の法則に対しては無関心である。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、神秘的作用を発しまた受ける。例えば、ポロロ族の人間は赤い鸚鵡^{オウム}であることを自慢しているが、それは彼等が死後赤い鸚鵡になるとか、赤い鸚鵡が転形したポロロ人であるとかというのではなく、ポロロ人は実際に赤い鸚鵡であると考えているのであつて、本質的同一を意味している。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会においては、分与の法則に従つて、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いる。単に静学的見地においてのみでなく、動学的見地においても同様に、或る存在または現象の生成、或る出来事の出現は、神秘的な条件のもとに一の物から他の物へ伝わる神秘的な作用から結果するのである。それは接触、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与に依存する。未開社会の大多数においては、狩猟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礼の執行に、或いは特殊な神秘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いる。未開人の心は対象を単に表象する以上のことをする、それは対象を

占有し、また対象から占有される。それは対象と交通する。それは単に表象的な意味においてでなく、却つて同時に身体的な且つ神秘的な意味において対象に分与するのである。それは対象を単に考えるのでなく、対象を生きている。儀式や典礼はトーテム群とそのトーテムとの間に眞の共生 *symbiose* を実現する効果を有している。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、社会群に対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.

かよ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、個人と社会群との、且つ同時に社会群と周囲の物の群との分与が感じられ、生きられる。これら二重の分与は連帶的であつて、一方の変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、社会群と周囲の存在または物の群との神秘的な共生の感情はより少なく内面的に、より少なく直接的に、より少なく恒常的になる。一方の場合にも他方の場合にも多かれ少なかれ外的な連繋が共同の直接的な感情の代用物となり始める。言い換えると、そのとき分与は表象される傾向を有している。もはや現実に生きられていないところの、しかもつねに要求されているところの共同は、今や

間接的な仕方では求められることになる。分与はもはや社会群の各成員によつて直接的に感じられていない故に、それは宗教的な或いは呪術的な行為、神聖な存在や物、僧侶や秘密結社の成員によつて行われる儀礼等を絶えず拡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源をまたまさにかくの如きところに認めている。^{*} 社会群に対する個人の分与がなお直接的に感じられている場合、周囲の存在の群に対する社会群の分与がなお現実的に生きられている場合、即ち神秘的な共生の時期が続いている限り、神話は稀で貧弱である。これに反して一層進んだ型の社会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いない分与を実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い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産物である。神話は社会群の自己の過去との、そして同時に周囲の存在の群との連帯性の表現であり、この連帯性の感情を保ち、絶えず新たにする手段である。分与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秘的な実在との共同の極めて強い感情に伴われている。そこでは客観的な要素よりも神秘的な要素が遙に重要な位置を占めている。自然史も神聖史のうちに含まれる。我々が客観的と呼び、我々にとつて存在を定義し分類する属性は、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.

ところで社会の発達するに従つて論理的思惟が発達し、概念が発達する。これによつて前論理的な考え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いる。発達した社会においても前論理的な考え方の痕跡は大多数の概念のうちに消滅しないで残つてゐる。存在や現象の客観的な性質や関係を純粹に表現するのは科学的思惟の用いる少数の概念に過ぎず、かよ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、その特定の関係を表現するに過ぎぬ。他の最も普通に用いられる概念は、前論理的な考え方においてこれに相応する集合表象があつたものの形跡を留めている。例えば、靈魂、生命、死、社会、秩序、血族、美、等の概念を分析するならば、そのうちには分与の法則を示すような或る関係の含まれてゐることが見出されるであらう。仮に大部分の概念から神秘的な前論理的な要素が取除かれてしまつたとしても、そのために神秘的な前論理的な考え方が完全に消滅するとは云えない。純粹な概念とその合理的組織とによつて実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はなく、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体を形作っている。従つて社会の發展の経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いた他の要素から分離し、かくして一種の独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価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続する。論理的思惟の發達は分与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ろう。論理的思惟がかように不寛容であるに反して、前論理的な神秘的な心理は論理的要求に対して無関心である。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厳密に秩序付けられた概念の体系と隣り合っていることも、それに対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統人であることができぬ。強く感じられ生きられた分与を表現する集合表象はその論理的矛盾の証明にも拘らずつねに維持される。分与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、且つこれを超えている。多くの制度、宗教上の、道徳上の、政治上の制度はかような集合表象を基礎とし、またその表現である。我々の社会においても分与の法則によつて支配されている表象及び表象の結合は決して消え失せることなく、論理的法則に従う表象及び表象の結合と並んで存続している。実に「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学体系の歴史を説明する鍵があると云っている。

三

さてレヴィ・ブリュールの云う如く我々の社会に至るまで一層進歩した社会においても集合象が存続するとしたならば、神話は単に人類発達の原始的な段階に属するものでなく、寧ろあらゆる社会においてつねに存在するものでなければならぬであろう。なぜなら彼の云う如く個人の社会に対する分与が直接的に感じられ現実に生きられている限り神話は却つて稀であり、要求されるその分与が間接的な手段によつて達せられねばならなくなった場合に神話が生ずるとすれば、社会の発達と共に個人意識が発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ろう。単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、いわゆる「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えるのみでなく、主知主義者といわれるヴァレリーの如きも、「最初に神話があった」(Au commencement était la Fable)と記している。^{*}しかもそれは単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そうである。この社会の制度そのものがすでに何等か神話的意味を含むと云うことができる。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ような神話である。神話をかように見た上で、それと構想力との関係は如何なるものであろうか。

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

神話は単なる認識の産物でなく、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いゝる。神話の形成には分与の法則の如きものが働いてあろう。しかし分与が直接的、いわば本能的でなく、却つてレヴィ・ブルジュールの語に依れば「分与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覚の直接的知識を超えるや否や、彼が直接的経験或はその追憶によつて与えられるものの彼方に冒険を企てるや否や、説明し、推量し、予見するために、彼は二つの

手続即ち推理すること *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両者はもと混合したものであるが、人間精神の発達に従つて分化し、合理的論理と感情の論理との間の分離が生ずる。即ちリボーのいう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、と彼は書いている。^{6*} 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的性質を有している。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。感覺的な実在と神秘的な力との間には絶えざる交通が行われている。かようなことは夢の中で最も直接に、最も完全に実現されるであろう。夢に見られるものは未開人にとつて覚醒時に得られる知覚と同価値のものである。彼等にしても粗野な心理的錯覚に欺かれはしない。彼等は夢と覚醒時の知覚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っている。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、或る夢は信ずべき真の夢 *vision* とせられ、他のものは単なる夢 *image* に過ぎぬとせられる。しかしかよ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覚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、実在的である、な

ぜなら夢の中で啓示されたものは高次の秩序に属し、事物の経過に対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区別されない、とレヴィ・ブリュールは書いている。^{* *}しかるに構想力と夢との類似はすでに古くから云われてきた。社会学者のいわゆる集合表象は構想力において継続され、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. なお同じ著者の *La mentalité primitive*, chapitre III. を見よ。

構想力の作用と夢、また幻覚、更に狂気との近親は、これまで特に詩人の構想力について語られている。それらに共通な特色は、想像表象の強さ、その感覺的な明らかさ、現実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産物である諸形態、諸状況を知覚と同じようにはつきりと見る。彼は自分の作り出した人物が現実の人間であるかのように彼等と一語に生活し、彼等の苦痛を現実の苦痛と同じように感じる。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、続けさまに二度まで食物を吐いた、と云っている。またゲーテは、悲劇を書くか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

しまうかも知れないという気がした、とシラーに話している。それらの場合一種の深い分与が認められる。ところでデイルタイは、詩人の構想力に基づき心像 Bild が現実的なものを超えて自由に展開する場合に従う法則を分析し記述することを試みた。^{*}芸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区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いる。

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

従来 of 支配的な心理学においては表象は固定した事実として取扱われ、かかる表象が互いに再生し合い、押し退け合う法則が立てられた。しかしこのような法則は抽象に過ぎない。現実の精神生活においては心像の、即ち解体されていない単一な表象の運命は、感情と注意の分配とに依存している。心像はかくして衝動的な力を得る。それは生命であり、出来事である。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いは排除されることよつて変化する。物理学者が夢に空を飛ぶとき重力の経験は彼にとつて失われ、画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よつて、それを組成している感覚の強度が増したり減じたりすることよつて、変化する。夢の中では柵

から落ちる本の音が砲声となり、隣の人の躰が怒号する激浪となり、足の裏の下の湯タンポに触れてはエトナ【シチリア島の火山】の頂上をさまよっているように思われる。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って変化する。聯想が種々にかような変化を導き入れる。かくて「構想力の原現象」Uphänomen der Einbildungskraft ともいべきものは、ゲーテが自分について観察した心像の展開に存している。ゲーテは云う、「私にはかような天分があつた、眼を閉じ頭を垂れて、眼の中央へ向けて一つの花を思い浮べると、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、彫刻家の薔薇形装飾のように規則正しい。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いる、「私の行き方はこうだ、まずある気分、或る音楽的な気分が先に来て、それが私には色となり、次いで一つの或いは幾つもの形態が、何か或る身構えとか身振りとかにおいて、単独に或いは互いに対しているのが見えてくる。不思議にもかかの像もしくはかの群は、普通には大団円の像でなく、しばしば単に何かある感動的な状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、時には前方に向い、

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、遂に私は全体の戯曲を持つのである。これらの一切は非常な^{あわたた}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体の聯関によつて制約された基礎付けられている。表象もしくはその組成要素はこの聯関の作用のもとに内的変化を遂げる。心的聯関は普通には意識に上らないにしても、つねに一つの全体として統制的に働いている。しかるに夢や狂気においてはこの統制が減じ或いは失われ、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関が働いてるのであつて、ただ感情、情緒、感官的組織の異常な力が現実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、却つてかような心的聯関の完全性と力とから発するところの本質的なものに対する眼光である。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、心理学において認められることは論理学においても認められるであろう。古典的な心理学においては表象は個々の固定した事実と見られた。それはいわゆる原子論的公理の上に立つている。^{*}同じように古典的な論理学においても表象は固定した内容を有するものと考えられた。ポルツァーノの「表象自体」の思想はかくの如

き見方の対象論的に純化されたものであると云うことができる。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いる。ギリシアの論理はその意味においても表象の論理であったのである。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えられる。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、一つの全体によって活かされている。その基礎は原子論的公理とは反対に全体性の公理である。

* 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関係が与えられており、そしてこの関係を我々は到る処へ移し入れる。我々は我々の内的状態を外的形象によつて解釈し乃至感覚化し、外的形象を内的状態によつて生気づけ乃至精神化する。そこに神話の、形而上学の、とりわけ詩の強力な根源がある、とデイルタイは述べている。芸術作品の核心をなす観念性はかように外的形象による内的状態の象徴化に、内的状態による外的現実の生命化に存している。構想力の論理は象徴の論理であると云うことができる。カッシーラーのいわゆる「象徴的形式の哲学」(Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., 1923—29. 【矢田部抄訳『象徴形式の哲学』])は構想力の論理に従つて書き更えられねばならぬである。

う。従来の論理学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、従つて抽象的に主観の法則乃至形式として規定された。或いは他方、それは同じく抽象的に客観もしくは対象の法則乃至形式として規定された。言い換えると、論理は主観と客観との生命的な結合点或いは一致点において捉えられていない。しかるに構想力の論理はまさにその点に見られるのである。それは単なる意識の活動に属するのではなく、寧ろ我々の精神物理的存在のうちに根をおろしている。

更に構想力の象徴化と関聯して、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、観念的なものを作り出すということが従つてくる、と述べている。すでに夢や狂気においても感覚や内的状態に、これらの状態を解釈し、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学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いる。構想力の論理は型の論理である。タイプは単に客観的なものではない。それは単に外部にあるものの模写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。タイプは観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った如く、ロゴス的なものとパトス的なものとの統一としての形である。

構想力の論理にとつて展開、全体性、象徴、型、等の概念は基本的なものであろう。ただそれは生の哲学の内論をとることができぬ。構想力の論理は主観主義並びに客観主義の抽象性を脱するといつても、いわ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。しかし今ディルタイ流の内論を批評するに先立つて、我々は再び神話の問題に戻り、その性質と哲学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われるものとは、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【Leon Brunschwig, 1869-1944】のいわゆる「知性の年齢」の差があり、これに依じて構想力の年齢の差が、或いはむしろ構想力の論理における段階の差が考えられるであ

ろう。しかしレヴィ・ブリュールも云うように、かの前論理的な考え方は今日に至るまで文化社会においても存続し、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、デイルタイのいう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ろう。先ず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いる。心像はそこでは全体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うことができる。分与の法則に従う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」ということは、まさに象徴を意味するであろう。ブランシュヴィクも指摘した如く、レヴィ・ブリュールのいう分与の概念はプラトン及びマルブランシュの哲学を想起させる*。すでに十六世紀末以前に一人のスペインのエズイタ派 [Jesuitas イエズス会] 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わせるものがあると言明した。神話解釈における象徴主義はアレキサンドリア学派の新プラトン主義に発するといわれ

ている。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、この象徴はもと哲学的教義や道德的觀念を包むように定められたものであるが、後に至つてかような象徴の意味は失われ、神話は實際の事実として理解され、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であらう。そのうえかくの如き象徴主義の弱点を突く批評としてトウタンはルナンの次の言葉を挙げてゐる。^{**}「太古において人類が教義を覆うために、教義と象徴とはつきり區別しつゝ、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、同一の弾みをもつて、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う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う問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いらないから。ひとは神話その彼方に何物も見ることなしに、単一な物として、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うことである。外部を離れて内部が

あるのではなく、内部と別に外部があるのでもない。内即外、外即内という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えられるものはいわば二次的に後から抽象されたものに過ぎぬ。象徴の意味は単に客観的に捉えられ得るものではない。プラトンにおいても神話は単に図解的 illustrative なものであったのではない、それはすでに論証によつて得られた結果を絵画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体の問題と関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、しかもそれがなお象徴といわれるとすれば、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う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属するに過ぎぬ。真の象徴は何物かの象徴であるのではなく、象徴する物なくして象徴するということが象徴の本質である。しかしそのことは何をいうのであろうか。そこに構想力の超越的問題が横たわっている。

* L. Brunschwig, *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区別されないというルナンの言葉は、神話の創造における構想力の働きを明らかにするであろう。構想力 *Einbildungskraft*, *imagination* は像 *Bild*, *image* を作り出す能力であるが、かような像は本来単に図解的 *illustrierend* なものではない。図解的な像においては、それから独立に客観的なイデアの意味が存在し、感性的な像はこのものに対する直観化 *Veranschaulichung* の働きをなすに過ぎないと考えられる。フッサールに依れば、想像の像 *Phantasiebild* はかように図解的なものであり、意味賦与的な作用に属することなく、思念された意味を直観的に例示するに止まっている、*imaginatio* (構想力) の像は *intellectio* (知性) にとつて単に手懸りを与えるに過ぎず、理解の補助となるにしても、それ自身、意味または意味の担い手として働くものではないというのである。^{*} 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えることができぬ。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区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区別する、そして芸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、一切の真理の表現を追放することであろう」、とジョウエットは云つてい

*
*
* 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るべきである。構想力においては主観的なものと客観的なものが一つである、主観的即客観的、客観的即主観的というのが構想力の論理である。「構想力によっ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・ドゥ・ピランが云った如く、我々の主観的な能力と客観的な能力とは構想力において直ちに一つに結び附いている。そこにはパトスとロゴスとの内的な統一が存する。また「構想力によって身体と精神とは聯関する」とカスネル (Rudolf Kassner [1873-1959]) が云った如く、身体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ろう。主観的即客観的という意味において構想力は「勝れて形而上学的な能力」*faculté métaphysique par excellence* もしくは「存在論的な能力」と見られ得るであろう。^{***}

外界の実在性を意志に対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変形も、未だ主観主義を脱したものでなく、そしてそれはなお自然的存在に定位したものであつて、芸術作品の実在性を初め、およそ歴史的な表現的な世界の実在性はそれによつては説明されない。この世界の実在性は構想力の論理によつて基礎附けられねばならぬように思われる。しかし構想力において主観的なものと客観的なものが一つであるといつても、単なる主客合一

の立場において外界の実在性の如き問題が考えられるというのではない。構想力の論理は却つて主観的・客観的なものを全体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よ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.

分与の概念は主観的なものと客観的なものとの一致の意味において構想力にとつて例えば感情移入その他の概念に比して遙に重要であろう。その意味が普通に考えられるようなプラトンのイデア説の範囲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、分与は未開人の心理の意味に拡張される場合ストア哲学の汎混合 *panmixie* の如き意味を有すると論じている。明らかに分与は未分割の状態を意味している、けれども構想力による身体と精神との一致がいわゆるモニズムの立場において考えられないように、分与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、神話の特徴的な性質は少なくともその

一部分が超自然的な且つ非合理的な出来事の物語であるということに存するが、その地盤はフェイ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条件である。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、またそれはフェイシズム乃至アニミズムの要素を含まないとは云われ得ないであろう。しかしながら彼等の社会においては、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、多くの人々によって注意されている。具象的な表現に対する欲求、特殊な物や行動を表す語彙の豊饒は、彼等の社会に共通な特徴である。彼等の心像における具体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観念への移行を不如意にしている。かよ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いる。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、形は形に対し、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う以上、特殊は何等か一般的なものと関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関係付けられているのでなければなら

ぬ。しかしかかる一般的なものは客観的に捉えられ得るものではない、個物と個物とは客観的な一般者によつて結び附けられているのではない。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、それはいわゆる「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余のものを指示する」(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、他の同様に独立な個物と無限に連なるのである。個物の独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い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当り次のよ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えられる。しかし他方構想力は単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(全体性)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いる。個物的と一般的という相反するものはそこで直ちに一つに結び附いている。個物的即一般的、一般的即個物的というのが構想力の論理である。この場合もとより構想力は単に心理学的な意味に理解されるべきでなく、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芸術的創作におけると同様の姿において発現していると考えるのではない。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真の一般者でなく、個体の独立性を否定するところに神話の制限が認められるであろう。

ウゼネルに依れば、あらゆる神話的表象作用において心霊化 *Beseelung* と形像化 *Verbildlichung* とは二つの主要な過程である。^{*}単に心霊化もしくは人格化によつて神話が与えられると考え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霊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、この秘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。かような心理並びに運動形式は、悟性的思惟と科学とに対し、「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よ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、しかも精神に対し直接的な確実性と現実性を有してゐる。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霊化と形像化というのは、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いはそれらを一つに結び附けるものとして、我々は構想力を考える。更にウゼネルは、シュライエルマッハーが宗教と科学とを単に直観と理性として区別したのを不十分で

あるとし、両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なっており、しかも両者の統一点が存しないわけではなく、科学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いるが、そこに構想力の論理が働くと我々は考えるのである。

* 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が一つに結び附いている。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と感情的要素とを含むところに、構想力と単なる感情とが区別される。従つて構想力の哲学は単なる合理主義でも単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象の論理である。形象は動的発展的なものである。構想力の論理は静的論理ではない。形象が動的発展的であるのは、それが元来感情的なものと知的なものとの、主観的なものと客観的なもの

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、主知主義の哲学は歴史上の偉大な諸運動の説明に対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いた神話と行動によつて成就された事実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体として取らるべきであつて、諸要素に分解してはその現実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いる。神話は事物の叙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労作の産物である、理論家は事実を観察し、反省し、論議した後、現存社会をそれと比較し得るよ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、それについて思弁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いる。しかるに神話は一定の社会の確信の運動の言葉における表現であり、行動に相応する感情の総体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。各々の瞬間が独創的な歴史の運動においてはあらゆる予知が拒まれてゐる。予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学を根拠とすると称しているが、そのうちには種々の重要な洞察が含まれている。先ず、神話は従来多くの場合芸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為に関係付けられ、その立場から評価されている。次に、神話といえば普通に、過去に属するもの、それ故に伝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（社会主義的革命、サンディカリストの総同盟罷工）を考え、それが現在の行為に、従ってまた未来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いる。更に、神話とユートピアとの区別も注目すべきものであろう。ひとは未来について過去と類似のもの或いは過去の諸要素に類似する諸要素をもって再び組立て得るもの、ほかは予見しないとベルグソンが云った通り、ユートピアは真に未来の像を描くものでなく、過去のものや未来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えた。

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

* * Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*. 【今村・塚原訳『暴力論』岩波文庫2007】拙著『唯物史観と現代の意識』一〇二頁以下〔全集第三卷一〇五頁以下〕【「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」

しかしながら神話とユートピアとの区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ように、ユートピア的要素を含まぬ神話も存在しないであろう。神話における知的なものとは客観的な一般的な知識の如きものをいうのではない。ソレル自身が神話を心像 *image* と云い或いは表象 *representation* とも云うとき、それは構想力の像をいうのでなければならぬ。構想力は単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えるよ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い、そしてニューマンの次の言葉を肯定しつつ利用している、「厳密に云えば、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、愛もしくは憎悪、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う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対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とかが疑わしいのみでなく、身体性から抽象して構想力を考えることはできない。構想力はまさに希望もしくは恐怖、愛もしくは憎悪、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。構想力によって感情は対象的なものに転化され、そのものとしても強化され、永続化されることが出来る。我々はソレルの直接行動論の神秘的な浪漫主義、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、単なる合理主義によつても単なる非合理主義によつても解決されぬ。構想力の哲学は、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対しても解決の鍵を与えるであろう。すでに神話がそうである如く、ユートピアの生成においても構想力が働いている。ユートピアも構想力の産物である。そして構想力に關して神話とユートピアとの差異を考えるならば、カントにおける構想力の区別に従つて、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* に属すると見ることが出来るであろう。カントは深い洞察をもつて予見 *Vorhersehung* を想起 *Erinnerung* と同じく再生的構想力の作用に歸しているが、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ろう。歴史的世界において神話はユートピアに先立ち、ユートピアは科学に先立つ、構想力は理性よりも根源的である。ユートピアの社会主義は科学的社会主義に先行した。そしてもしソレルの直接行動論における総同盟罷工の如き神話は逆に、すでに与えられている社会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、ここに理論が実践の立場へ移される際における構想力の作用という一つの重要な問題が提出されることになる。実践的思考の能力とは一般的な理論を具体的な形に転化する能力であり、かように Theorie (理論) を Form (形) に転化する能力は構想力に属している。実践家の構想力によつて理論は形となるのである。

しかるに理論が実践家の構想力によつて直観的な像に転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いるのでなければならぬ。いまソレルに就いて見れば、彼は社会現象の科学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いる。*現象の間に建てられる凡ての分類、凡ての關係、事実がそのもとに現れる様相は、追求される実践的な目的に依存している、この目的をつねに明瞭にしておくことが賢明である。従つて社会学や経済学においては、初手から、率直に主観的な行き方を採ることが、自分の為そ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属させることが、必要である。例えば社会主義は、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っている——少なくとも労働運動が自分の上に十分な圧力を加えている限り——という点に大きな利益を有している。二。概念による認識方法は古代において、動かぬもの、幾何学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、様相及び広表を變ずる雲霧にも比すべき社会的事実に対しては適用され得ない。動くものを捉えるためにはギリシア的方法を拋棄しなければならぬ。社会現象の研究にとつて有効な手段は、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ような形像の体系 *systèmes d'images* によつて社会現象を包括しようと努力する。「社会学が極めてしばしば不毛に止まつていたとすれば、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。昔から画家や彫刻家はスタイル化に基づき、不動のものゝの緊張によつて動くものの明瞭な觀念を与えることに成功してきた。哲学は芸術から学ばねばならぬ、両者

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、変化が一層多く規則的であり、読者に一層多く親しまれており、法則の存在の観念を彼に示唆するに一層適しており、即ちいわ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、マルクスの弁証法の如きはかようなものである。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。従つて実践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産物でない凡てのものを斥けなければならぬ。ヴィコは、歴史においては先ず、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れるものは以前のものの説明に対する鍵を与えるということ、例え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。イデオロギー的基礎的な原理は一定の社会がその全發展を遂げた時に初めて現れる。未来を予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。未来の社会の原理を方式化し、そこから何物かを実践のために演繹するといふことは不可能である、そのような原理は現在の社会が消滅し新し

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。現存社会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。ソレルは附け加えて云つてゐる、「神話を用いなくて原理から行動への移行の理解し得る説明を与えることが可能であるかどうかを私は疑うものである」。彼に従えば、マルクスにおける資本主義社会の破局という觀念は、階級闘争と社会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。神話を用い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うソレルの命題は、理論と実践との関係における構想力の作用を明瞭に示唆している。しかし我々はいま我々の後の研究の題目をなすべき社会科学の方法に関するソレルの右の見解の批評に立ち入らうとは思わない。ここで我々に関係のあることは、彼が社会科学の研究において、彼自身の仕方でも、構想力に重要な意味を認めたとしたこと、それ故に彼のいう神話も構想力の産物にほかならないということ、或いはそれは理論が実践の立場から構想力によつて神話に転化されたものであるということである。神話のもと理論に先立つて一定の社会团体の中から生れる。それはヴィコがデカルトの合理主義に反対してその独自性を主張した「詩的智恵」である。知性に対する構想力の根源性が認められねばならぬ。理論も実践の立場においては構想力によつて神話化される。科学的世界観や無神論をも含

めて、人類思想の歴史を神話の変遷として理解しようとするチーグレルの企て (Leopold Ziegler, *Gesahwandel der Götter*, Dritte Auflage 1922.) はあまりに詩的に過ぎるとしても、知性の産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。ソレルの説から考えねばならぬ弁証法と構想力の論理との関係はやがて我々にとって最も重要な問題となるであろう。

* 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、すでに理論でさえもそうであり得るように、あらゆるものが神話の意味を担う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われるよ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すものとならねばならぬ (この場合 *mythologie* という語は用いられない、ただ *mythe* というべきである。トゥタンに依れば、*mythologie* という語は二つの異なる意味を含んでいる。それは、一

方では *mythologie grecque, mythologie égyptienne* 等の場合における如く、「神話と説話との総体」*l'ensemble des mythes et des légendes* を意味し、他方ではかような神話と説話とに関する一切の研究、詮索、体系を、言い換えると「神話学」*science des mythes* を意味している。いずれにせよ *mythologie* の概念はロゴスに関係するに反して、*mythe* の概念は普通にいう神話の意味から転化されると共にあらゆる存在の一定の存在の仕方に拡張されて存在論的な意味に用い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有し得るのは、社会の成立の基礎がアリストテレスの考えた如く人間はロゴス（言語）を有する動物であるということであるのに基づいている。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図して作られるということではなく、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いることを示すものにほかならない。この後の点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。彼のいう神話は主として未来の創造に関する。しかるにベルトラムは主として過去の伝承の形式として神話を考えた。^{*}すべて在つたものは象徴 *Gleichnis* に過ぎぬ、と先ずベルトラムは云う。如何なる歴史的方法も、十九世紀の素樸な歴史的事実論が信じたように、体的な現実を、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っ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実の現実性を奪い去ることであり、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。歴史叙述が作り出す像は新たな、いわば一層高い度の現実である。歴史的に見ることによつて、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い入れるのではなく、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続するものは、我々が如何にそれを明白にし、精査し、追体験しようとする努力するにしても、決して生活ではなく、却つてつねにその説話である。あらゆる出来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。説話は歴史的伝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。そのみみが、如何なる時にも働くものとして、昔と今とを現実的に結合する。ただ像として、形態としてののみ、ただ神話としてののみ、過去の人物は生きる。如何なる文献学も、如何なる分析的方法も、この像を形作ることができもしなければ、その内的な法則と固有の衝動とに従う変化を妨げたり速めたりすることができもしない。この像は絶えず変化し、絶えず一層少ないそして絶えず一層太い線を現して行く。型的であると同時に一回的なも

のとなるのである。かよ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。例えば古代の英雄神話と中世の聖者伝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えもしない。増しゆく自覚、自己制御、文献学的知識等の一切は、説話の生成に対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、目覚めた監視的な知性は、今日も昔に変わらずその如何ともなし得ぬ制限に出会うのである。個人的生活の限界を越えて個性が生き続け、働き続けるということは、ブルックハルトの語を借りれば、魔術であり、宗教的な過程であつて、かよ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いる。

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

歴史の生命的な伝承の形式が神話乃至説話であるという見方には或る真理が含まれている。もつとも、神話としての歴史は科学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観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ろう。構想力の哲学は抽象的な合理主義に同意するのではないと同じく浪漫的な非合理主義に一致するでもない。神話の形成は構想力に属している。歴史的事実及びその認識も構想力に基づ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与えられる（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。ベルトラムのいう蓄積の法則の根柢にはスタンダールが恋愛論の中で述べたような「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ろう。スタンダールは恋愛心理の發展を次のように分析している。先ず感歎がやつて来る、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覚めて来る。そして次に希望が来る、ここに構想力の活動が始り、リボーの解釈に従えば、それと共に価値の判断が現れる。かようにして恋愛が生れる。そして次に第一の結晶作用が始まる。結晶作用というのは現前するすべてのものから愛の対象が絶えず新しい完全性を持つよ

うになるものを発見してゆくことである。これによつて愛の対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乱させる、やがてそれに打克つとき第二の結晶作用が行われる。リボーの注に依れば、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いる。^{*}そしてドウラクロワは、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いる。愛とは要するに心臓の運動に対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対象は神話化されると云い得るであろう。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、言い換えると、感覚から概念を出て来させる作用に似た除去と抽象との作用によつて、愛がその身体的な、本能的な、衝動的な要素からできるだけ軽くされた場合、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れると注釈を加えているが、我々はかよ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うが如きものでなく、元来パトス的にして同時にロゴス的である、身体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」はなお多く機械的な見方

に支配されている。そのことは彼の心理学の制限に基づくと共に、感情の論理というが如きものを特別に考え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っていることを示すものである。ベルトラムのいう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出来る。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学をそのまま受取ろうというのではない。我々は却つて歴史的世界の根柢に構想力を考え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秘主義的な内在論によつてはその基礎を明ら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うことは、ベルトラムに依れば、神話が形成されることであり、物が地上からいわば天界へ上げられることであり、即ち事実 *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う、感覚から概念が出て来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ろう。しかるに論理学者がしばしば論じている如く、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いるのでなければならぬ、プラトンの云えば、物はすでにイデアに分与しているものでなければならぬ、と考えられるであろう。形象はイデアのようなものである。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いる。リボアの云つたように、イメージは動的要素 *l'élément mouveur* 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。歴史の根本現象に属する *métamorphose* (形の変化) はイデアの論理によつてでなく、イメージの論理によつて考えられる。形象は純粹なイデアではなく、いわば身体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っている。形象 *image* は理念 *l'idée* の象徴と見らるべきでなく、むしろイデアはイメージの象徴と見らるべきであろう。イメージは影の薄くなつたイデアであるのでなく、却つてイデアはイメージから抽象されたものである。イメージは物の写しであるのではない。イメージを物の写しとなし、それ自身物と同様に存在するか如く考える素樸な形而上学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いる。物とそのイメージとを比較すれば、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ろう。しかしそのことから存在の同一は従つて来ない。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う我々の殆ど打克ち難い習慣を何よりも払い退けねばならぬ、とサルトルは書いている。^{〇*}さもなければ表現の論理というものは考えることができぬ。そして同時に我々はイデアの同一の立場に固執して、フッサールの如く構想力の像を単に図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実と先行すると云わねばならぬとすれば、我々は一層多くの理由をもつて、形像は事実と先行すると云つても好いであろう。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叙述」であるが、かような論理は彼の云うが如き純粹思惟に属するのでなく、構想力に属するのでなければならぬ。ゲーテの云つたように、構想力は「理性の先駆者」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のでなければならぬ。超越なくして創造は考えられない。そして我々はかような超越を先ず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.

普通に神話は遠い過去の出来事を物語るものと考えられている。しかるに未開人の心理の研究に依れば、彼等は継起的な過程において展開する時間の一つの時期であるよ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区別されるのではない。およそ世界の進化の思想は彼等に欠けている。神話の世界は長い歴史的発展の初めにあるものと考えられるのではない。その時代は今日の存在と事実が動いているのと同じの時間の部分であるのではなく、「未だ時間の存しなかつた時代の時間」に属すると考えられている。神話時代はいわ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実の世界の存在の様式とが性質的に全く異なっていることを感じる。「神話時代は単に過去の時間としてでなく、また現在及び未来として、即ち一つの時代としてと同様に一つの状態として考えられてい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いふとき、それは単にこの世界がいわば超越的なもしくは超歴史的 *métahistorique* な古代に属する

ということを意味するのではなく、また特に、すべての存在がそれから生れるということ、或はこの時期が「創造的」であるということの意味している。その意味において彼等の神話是一種の「創世記」である。「未開人にとって神話は、完全に信仰するキリスト者にとって創造の、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いる。^{*}プロイスも、未開人には時間の長さの觀念がないと云い、神話は原始時間 Urzeit に属する^{*}と云っている。^{*}それは原始歴史 Urgeschichte に属する、と我々は云うことができるであろう。神話の実在性と現実の実在性とは本質的に異なっている。かくて例えば「祖先」という語は、一方神話的存在を表すために、他方現世代の先祖を表すために、しばしば無差別に用いられているが、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っては重要であり、彼等の生活と幸福とは祖先の好意に依存すると考えられ、祖先は神と見做されることもあるにしても、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いる。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」に属し、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。この生産が生理学的意味のものであるかどうかは、神話的思惟にとっ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対して無関心であつて、「創造」もしくは「転態」*métamorphose*と呼ばれるものに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. 【Konrad Theodor Preuss, 1869-1938】

*** 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来事ではなく、原始時間或いは原始歴史に属すると考えられているということである。神話は「超越的価値」を有している。神話のもと「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。^{*} 原始時間というのは過去現在未来と継起する時間の部分でなく、むしろ同時に過去現在未来であり、継起的な時間に対して超越的である。そして原始歴史というのは時間のうちに経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われるものとは全く秩序を異にしている。ソレルにおける神話とユートピアとの区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。また歴史叙述を神話形成と考えるベルトラムが、歴史

的に伝承することは過去の生活を我々の時間へ救い入れることでなく、むしろそれを無時間的にすることであると云っているのも、そこに根拠を求めなければならぬ。伝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ろう。神話の特色はこの超越が恰あたかも神話的に表象される点にある。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えられると共に他方或いは動物として、或いは半動物半人間の混合的存在として、或い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実の世界との間には如何なる空隙も、如何なる牆壁しよへきも介在しない。超自然と自然とは判然と區別される或いは拮抗する二つの實在として互いに対立するのではない。もとより神話的世界の存在は我々の世界のそれに相応する存在と甚だしく異なっている。前者は後者に欠けている多くの魔術的なる力を所有している、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いる。けれどもこの差異は要するに大小多少の差異に過ぎぬ。言い換へると、神

話においては超越の真の意味が捉えられていないのである。かようにして超自然と自然とが無造作に混合しているところに、如何にして神話が、その神秘性を失った場合、単なる歴史のうちへ容易に繰り込まれるかという理由がある。そこにまた何故に超自然的力の自然的過程に対する干渉が未開人の心を煩わすことなく、恰も当然のことであるかのように考えられる理由が見出される。そこではかかる干渉も自然に対して暴力を加えるものでなく、自然の秩序を危くするものではないほど、超自然と自然とは混合しているのである。^{**}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ろう。

* 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、哲学者）である（*διὸ καὶ ὁ φιλομυθὸς λόσοφὸς πῶς ἐστίν.*）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来絶えず哲学的思弁の対象となってきた。かかる思弁のうち我々はいま只一つ、かの神話の哲学に深い関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釈を取り上げて

見よう*。サモトラケはギリシア民族の礼拝のうち最も古いものとされるカベイロイの礼拝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う四つの神の群を構成している。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、万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、フエニキア語において、先づ飢、貧を、更に焦れ、渴望または憧憬を意味している。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。夜の本質は欠乏、貧窮、憧憬である。この夜は闇即ち光に敵対するものでなく、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。同じように、第一の自然はすべてを食い尽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う意味を含んでいる。この火は自身はいわば無であつて、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している。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いる。憧憬 *Sehnsucht* は万物の端初であり、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 *Zauber* を意味している。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、この動力の不断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あまかによつての如く現実もしくは形成に持ち来されるのであるが、根源的に形のない神はペルセポネにおいて形をとり、この神が本来初めて生ける魔術となる。アキシケルサとアキシケルソスとは魔術という共通の概念によつて結ばれている。この第三の神アキシ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えば、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、死者の国の主が同時に慈悲深い神であるというところに秘義が隠されている。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関係とを含んでいる。第四の神カスミロス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えるのではなく、彼等とは異なる上位の神に仕えるのである。もし彼が下位の神と上位の神とに同時に仕えたとすれば、前者に仕えるのはただ、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、かようにいわば上位の神と下位の神との間の導きの結びであるということが実にヘルメスの本来の概念である。カスミロスはもと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、将来の神の召使であり、来るべき神の告知者、伝令である。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ように見える、とシェリングは述べている。なぜならカスミロスは初めの三つの神に対して下に立つのでなく、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、仕え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体が、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、中にも先ずカスミロスが仕える神は超世界的な神、彼等を支配し以て世界の主たる神、造物者（デミウルゴス）或い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）がいる、それは一切の現実的な、顕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拠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両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いはヘルメス。そしてそのすべての上に世界に対して自由なる神、造物者。カペ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体系を形作つている。

* Aristoteles, *Metaphysica*, 982 b.

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

いま我々に関係があるのは、サモトラケの神々についてのシェリングの右の解釈が文献学的に見て正しいかどうかでなく、その哲学的内容である。先ずシェリングが古代の神話の説明にとつて「流出」の観念は適合しないと述べていることが指摘されねばならぬ。流出の観念と創造の観念とは相容れない。流出論はひとつの雄大な形而上学的形像ではあるが、結局は内在論である。次に「第一の自然」、創造の最初の根拠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わねばならぬ。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。言い換えると、それはパトスとして自身は無限定でありながら限定に対する堪え難い要求を自己のうちに含んでいる。このよ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実と形成とに持ち来されるのであるが、単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、アイデアが加わらなければならないであろう。魔術は技術の如きものである。かくしてヘルメスは来るべき神を宣べ伝える。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体としてヘパイストス即ちゼウスの子にほかならない。もしそうであるとすれば、世界の形成はロゴスの・パトスのであり、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うように考え得るであらう。そのみでなく、かの第一の自然、創造の根拠であるところの憧憬は、或る意味では造物者と一つであり、かくしてまた或る超越的意味を有する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ような「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区別されたもの、彼の存在の根拠である。神は彼の存在の内的根拠を自己のうちに有し、根拠は存在する限りにおける神に先行する、しかしまた根拠は神が現実的に存在しないならば存し得ない故に、神は根拠よりも先なるものである。ここでも先ず内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、物は絶対的に見られた神のうちに生成することができない。神から分たれているためには、物は神とは異なる根拠のうちに生成しなければならぬ。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、物はその根拠を神自身において彼自身でないとこのもの即

ち彼の存在の根拠であるところのものうちに有するということによつてのみ解決される。この根拠をシェリングはここでもまさに憧憬と称している。^{*} 神の存在と彼の存在の根拠とは区別されながら一つであるように、超越は同時に内在でなければならぬ。絶対的なロゴスと絶対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ろう。もとより世界は単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。魔術と技術とが区別されねばならぬところに、世界の形成に関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伝承としても神話を含んでいる。創造と伝承或は伝統とは結び附いたものである。伝承そのものがひとつの創造であり、創造そのものも伝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えられるであろう。「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う。神話をもって囲まれた地平が初めてひとつの全体の文化の運動を統一に纏め上げる」、とニーチエは『悲劇の誕生』の中で書いている。文化の創造の根柢にはパトスのなみがある。もとより単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、即ちイデアに対するエロスでなければならず、かようなものとして神話的なものでなければならぬ。神話は単にパトスのなみでなくてイデア的なものに関係付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体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、歴史的なもの超歴史的なもの、形而上学的なものに関係することによって真に歴史的なものになると云い、神話の根源を超越的意味への生の転向のうちに求め、そこから文化に対する神話の一般的意義を理解しようとしている。^{*}神話の本質は、彼の云うように、絶対者を神話化することにあるのでなく、むしろ逆に絶対者が神話の前提を与えると云うべきであろう。しかしながらも

この絶対者が彼の考えるように超越的意味、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えられるであろうか。神話はイデアからでなくイマジユから考えられるのであり、イマジユはロゴスとパトスとの統一から考えられるのである。イマジユ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いる。

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

「プラトンの神話は靈魂の神話である、即ち内的な、もはや外的でない或い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いない、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いる。^{*}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、社会、更に世界の全体を含んでいるが、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わば頂点に達するのである。

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

プラトンにおける神話を独立の主題として残りなく取扱うことは我々の目的でない。ここでは我々の論述の聯関においてただ次の諸点を簡単に指摘するにとどめよう。一。神話はプラトンにおいて先ず生成の問題に關係している。生成 *γενεσις* を有するものは理性的思惟の対象となることができぬ。純粹な思惟によつて捉えられるのは恒に同一にとどまるもの、永遠なるイデアのみである。造物者 *δημιουργος* はこのイデアを範型として宇宙或いは世界を形作り、世界は永遠なるものの模写もしくは形像 *εἰκών* である。かような世界はそれ自身ひとつの *εἰκών* であるところの *ἰδέος* (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 *χώρα* 或は根本物質を前提する。即ち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。単にイデア的でなく同時に空間的或いは物質的であるところの世界は単なる理性の論理に従つて生成するのではないと云われるであらう。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 *εἰκών* であり、統一においてとどまる永遠の、数に従つて進行する模像が時間である。^{*} かくて *εἰκών* であるところの時間はまたロゴスのなものでなくてミュトスの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おり、また善に向わねばならぬ、と

プラトンは考えた。善は内在的性質を具えている、その点において善とイデアとは区別される。イデアは超越的であり、有機体を作りそして育てる生命力とは直接に関係を有しないに反し、善は内在的であり、すべての経験的なものはいわば自己に生具する善、その増進によつてそのものが維持されるものを有している。生成したものはプラトンに従え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。善とは対象の側においても主観の側においても真実のあるべき存在を意味し、かくして主観と客観との間の必然的な親和を作り出すものが善である。イデアが主観に対して超越的であるに反し、主観に初めて真実の存在を与えるのは善である。しかし善は単に主観的なものでなく、主観と客観との親和を媒介するもの、例えば認識とただそれに対応する存在とを互いに関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。もとより善が単に内在的なものでないことは、かの善のイデアの思想が示している。善は種々の形態において経験の世界に住むと同じくイデアの世界に棲み得るのみでなく、元来そこに自己の故郷をもつて存する。経験の世界に内在する善を超えて善の純粋な、自体における存在が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、純粋な理性とその対象即ちイデ

アとの間の親和を表現するものが善自体、善のイデアにほかならない。恰も知覚の世界において太陽が見る眼と見られる対象とに対して、両者は共に太陽によって太陽的 *sonnenhaft* に作られ、生産的に働く如く、純粋な理性と純粋なイデアとは、第三の一層高きものの力に依つて、理性は純粋に思惟する能力を、イデアは純粋に思惟される能力を有するような相互の關係に置かれる。この親和に対して、あらゆる二元的な乖離を克服する総合的な、生産的な力を与えるものが善である。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経験の世界と叡智的なイデアの世界とを包括する意味を有し、内在的にして超越的であると考へ得るであろう。善のイデアはイデアを超えたものである、善の概念によつてイデアの単なる超越は破られるように見える。^{***}——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いる。^{***}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与によつて永遠なるものの模像であるのであるが、この分与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 *homioiōtic*、或は模倣 *mimetic* の活動を意味している。自己運動をなすものとして物体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。

そしてかような相似或は模倣への傾向性がエロスにはかならない。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、これに対して存在（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え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えられることができるであろう。

* 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』大正十二年十二月号

参照。【三木清研究資料集第2巻（クレス出版，2018.10）収録】

*** 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単なる独在と超越とが破られねばならぬと見えるところに現れる。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、善は単に超越的でなくまた内在的である、善なる靈魂はエ

ロスの的であり、生成は希求もしくは愛を意味している。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抛棄しようとはしなかつた。従つて彼は世界をイデアの εἶκος (Gleichnis) ——この語は先ず修辭学的及び文法的意味を有し、次に新プラトン学派において形而上学的意味を有するに至つた——と考えたが、それは彼においてなお眞の象徴の意味（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う意味に解する）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いる場合、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関して想起 ἀνάμνησις の説を述べた。想起は構想力の一種として取扱わ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いる。もとよりイデアの先在が信じられている限り想起の作用には何等の創造性も認められなからう。しかしながらもシアナムネシスとイデアとの關係が一層内面的に考え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う思想がいわば実証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来なければならぬであらう。構想力の論理の問題は、プラトン哲学について云えば、先ず存在論的には、生成の問題に関して、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 *το μικτόν* 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、と云い得るであらう。混合の論理や想起の論理はただ構想力の論理として発展させられ得るように思われる。

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イヌスにおける記憶 *memoria* の説がこの問題に対して一層重要な関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われてきたところのものである。アウグステイヌスに依れば、記憶は先ず感覺的事物からもたらされた無数の形像 *images* の宝庫である。そこにはまた感官に与えられたものを或いは増加し或いは減少し或いは他の何等かの仕方に変化することによって我々が思惟をもつて加工したのもも保存されている。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会う。私は私が何を、何処で、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。自分の経験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結合し、それに基づいて私の未来の行為並びにその希望する結果がまた現在するかのようを考える。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っている。例えば、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*) ということを区別せねばならぬと聴くとき、私はこれらの言葉を構成する音声の形像を、その音響は風に消えてもはや存在しないに拘らず、保持する。しかしその音声によつて表されたものは、私はこれを何等かの感官を通じて捉えたのではない、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蔵せられる。しかも私がそれを学んだとき、私は単に他人を信じたのでなく、私はそれを私の心において認め、その真理を承認したのである。従つてそれは私がそれを学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うプラトンの思想を述べている。^{*o*} それは我々の眼から消えていたにしても、我々の記憶のうちに保持されていたのである。プラトンのイデア説はここに主体的な基礎付けを与えられたように見える。私の記憶は右の如き事物のほか数の諸関係や諸法則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 memin* の

である。私が今それを想起することができたという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いる。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い起し、私の過去の悲しみを悲しみなしに想い起し、昔の恐怖を恐怖なしに想い起し、また以前の欲望を欲望なしに想い起す。この場合記憶に入ってい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号 *notiones* *Vel* *notationes* である。更に神ですら私は私の記憶の外の何処において見出し得るであろうか。「私が汝を記憶しているのでなければ、如何にして私は汝を見出すであろうか」 *et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?* とアウグステイヌスは書いている。

* *Augustinus, Confessiones, X. 8.*

* * *Ibid., X. 18.*

かように記憶はあらゆるものを包むとアウグステイヌスは考えた。私が記憶と云い、そして私の云うところのものを理解するとき、私はそれを記憶のほか何処において理解するであろうか。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いるのでなければ、如何にしてその事柄を知るであろうか。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。私が忘却を想う場合、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。^{*}忘却とは記憶の欠乏以外のものでない。かくしてアウグステイヌスに従えば、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。過去も未来も記憶において現在のである。記憶の現在は、過去現在未来と継起すると考えられる現在のことではなく、却つてこの現在がそれにおいて過去及び未来と同時存在的であるよ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関係を有するのであるが、その場合時間の問題は単に直線的に経過する時間の問題であることができない。アウグステイヌスのいう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区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われ得るのである。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付けられるところに、それはまた時間との内的な関係を含まねばならぬ。ヘーゲルのナイデーによつては何等かの永遠は考え得るにしても時間は考えられず、或いは外面的なものとなつてしまうのほかない。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うことが

できる。しかも構想力の論理は時間を単に時間として考えるのでなく、時間を同時に永遠との関係において考えることを要求している。プラトンの云ったように、時間は永遠の形象 *eikōn* もしくは象徴である。象徴の真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れる、或いは逆に、時間は自らは無にして永遠を象徴する。かような時間とそして永遠とに關係附けられる構想力は単に記憶——アウグステイヌスの記憶の説はプラトン主義的前提と結び附いている——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はならぬ。

* *Confessiones*, X 15, 16.

すでにプラトンにおいて認められるように、時間は或る神話的なものである。ヴァレリーの云つた如く、「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うところに、神話と歴史との根本的な關係が考えられるであらう。神話的時間は物理的時間とは異なっている。神話の出来事は時間の外において、言い換えると、時間の全体の拡がりにおいて、或い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

るところの全体の時間を包むものうちにおいて行われる。しかしあらゆる神話はこのような永遠を年代的系列に位置附ける努力をしている。この理由によつて、どのよ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、かよ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」*。普通に時間は継起的な同質的な持続として表象され、点と間隔の觀念が曆を構成している。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、時間の継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、同価値でもない、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、とユベールとモースは云つている。神話の出来事の起る時間はかようにして非連続的である、その進行のうちには突変がある。時間の連続は危機的時期 *dates critiques* によつて中断される。すべての神話は危機意識の産物であると云い得るであろう*。危機的時期を構成する時間はそれに先立つ或いはそれに継続する如何なる時間とも異なり、且つ危機的時期によつて分たれた持続は相互に異なつてゐる。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、連続的で分割されな

い。言い換えると、具体的な持続の長さはそれに相応する時代 *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って、従って中間時と瞬間とが相互に帰することによって、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、それぞれ性質的に区別されるペリオードにおいてある。かよ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し、そこに歴史と神話との根本的な聯関が考えられるであろう。

* 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「危機意識の哲学的解明」(『危機に於ける人間の立場』〔全集第五巻収録〕参照。

九

神話が想像もしくは構想力の産物であるということは多数の学者によつて一致して認められている。例えばリボーの如きは、神話は想像力の歴史における黄金時代、その発展の絶頂を現し、

神話の創造において想像力の花は満開すると云っている。^{*}しかるにひとはまたかかる構想力をし
ばしば夢に比している。夢そのものも構想力の産物と考えられるのである。それ故に夢の成立を
明ら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
提供し得ると思われる。人間の意識生活にとって夢は例外であるとすれば、例外はここでも法則
を証明するであろう。

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

普通に夢は覚醒時の意識とは全く性質を異にするもののように見られている。しかるにベルグ
ソンはかくの如き見解に反対し、夢の成立は何等神秘的なものを有することなく、我々の夢は我々
の現実の世界の視覚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
じている。^{*}そこにおいて最も重要な役割を演ずるのは記憶である。先ず夢の材料はつねに現実の
感覚である。この材料なしに夢は何物をも作ることができぬ。夢みている者にもし何等の音の感
覚も与えられていないとしたならば、彼の夢の中に音が現れるということは不可能である。ただ
夢にとって材料となる感覚は決定されておらぬ規定されておらぬ漠然とした感覚である。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

我々に再認し難いような過去であるに過ぎない。覚醒時においても我々は、現れては消えつつ代る代る我々の注意を請求する多数の記憶をもっている。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いる。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、なお行動に密着したものである。我々の記憶は、与えられた瞬間において、いわばその絶えず動く頂点が我々の現在と合致しこれと一緒に未来へ突き入るところのピラミッドを形作っている。しかるにかように我々の現在の関心の上に身を置く記憶の背後に、その底に、意識によって照し出された場面の下部に、他の無数の記憶が存在する。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、保存されている。それらの無数の記憶は、我々が行動している限り表面に現れ出ること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関心になる場合、言い換えると我々が眠っている場合、起き出て躍り出し、かような記憶の幽霊のうち、その時我々に与えられている漠然とした感覚と同化し得るもの、また特に我々の身体の諸器官の状態に従つて醸し出されている我々の一般的な情緒の状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。かようにして記憶と感覚との間に連結が行われるとき夢が生れる。それは覚醒時における場合と同一の機構である。例えばひとが本を読むとき、彼は印刷された文字を

一々完全に見ているのではない、誤植や脱落に気附かないことも屢々である、その場合実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覚 *Hallucination* の形式において外部に投射されるのであつて、読者が見るのは文字そのものと同じ程度に或い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与えるのは、現実の框の中へ挿入された一種の幻覚である」、とベルグソンは云つている。記憶は意識の底において外部に出る機会を待つていたのであり、その条件が与えられるや否や、感覚と結び附いて自己を実現する。夢と覚醒時との差異は、覚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関心な状態にあるというに過ぎない。

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

かくてベルグソンに依れば、記憶は、夢においても覚醒時においても、一種の幻覚として、感覚のうちに挿入され、感覚と結び附いている。感覚に形式を与え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、感覚もまたすでに構想力の論理的形式に入つてゐる、と考へ得るのであろう。かかる形式は、我々に依れば、例えば、特殊的即一般的ということ、主観的即客観的ということ、實在的即観念的ということ、等々である。記憶のいわば幻覚的な働きによ

つて特殊な感覚は同時に一般性を有するのであり、また感覚のうちに記憶が挿入されていることによつて主観的な感覚は同時に客観的になると共に、逆に、感覚の客観性は同時に主観性を得るのであり、更にそのことによつて物質的な感覚は観念性を担つて形像として存在し得るのである。ベルグソンは、感覚と記憶との結合において過去は現在と合致し、これと一緒に未来へ突き入ると述べているが、記憶は単に過去であるのではなく、寧ろアウグスティヌスが考えた如く、記憶はそれにおいて過去も未来も現在のである現在でなければならぬであらう。現実の意識は、ベルグソンの云う如く、過去を含み未来を孕んで無限に流動するというのみでなく、過去も未来も現在に同時存在的であると考え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して論じているが、そのことは彼が記憶を単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い得ず、まさに構想力と云わ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。ベルグソン哲学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はいるが、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うのではない。眞に創造的であるのは却つて現実であり、現実そのものの

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、いままし精神の本質にして絶えず意識的にとどまるということに存し、眠はこのような精神に対する単に身体的な妨害としてのみ生ずる意識の中断であるとしたならば、眠はそれが我々にとつて実際にあるものとは全く違っ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、眠は精神の最も内的な本質に対し身体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、自由を奪われたり病気に襲われたりした場合のように、何か敵対的なもの、圧迫的なもの、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、最高度に自覚的な精神に対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うことが精神の本質そのものに属することを証明している。覚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、全世界に鋭く対立し、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、単純な、静かに創造する自然のうちに、差当り自己の身体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実し飽満せる生命に近づく。意識的な精神において論理的に分離され、対象のこまかな節ふしによつて稀薄にされたものはそこにおいて融合し、いわば濃厚な液に固まり、直観の凝聚に流れ込む。覚醒した意識におけるあの主観と客観との間の鋭い緊張に対立するところの具体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、この眠から覚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できるとは理解されない。完き眠の後に与えられるものが一種の飽満の、充実或いは成熟の感情であるという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、具体的な、自然的な存在の或る物を有するのでなければならぬ。言い換へると、夢の生ずる場合の根本的な且つ主要な力は実に無意識的に創造する構想力である。

* Johannes Volkelt, *Die Traum-Phantasie*, 1875.

夢は単なる聯想作用の産物でなく、構想力の創造に属している。夢に見られるのは幽霊の如き幻影でなく、手にとることのできる体的な現実であり、そしてそこでは多くのものが象徴的である。眠においては主観と客観との間の鋭い緊張がなくなると云われるが、しかし夢の最も著しい特色は、主観と考えられるよ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

られているということである。私は主観として何処か世界の外にあつてこれに對しているのではなく、行動する私自身が世界のうちに入っているのである。従つて構想力は創造的自然の如きものであるとしても、かような自然は単に主観と客観との融合、主観と客観との同一などというものでなく、却つて主観的・客観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いる。そこに構想力の超越性の真面目を窺うことができる。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えた如く、構想力はかような自然、シェリングのいうが如き自然を除いては理解され得ないであろう。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う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為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うのでなく、世界の創造の根柢に構想力が考えられねばならぬというのである。外界の実在性という有名な問題に対する解決も、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いるというところに、重要な示唆が与えられている。

構想力は或る自然、主体的な意味における自然、従つてパトスと結び附いている。かかる自然

が何であり、かかるパトスはロゴスと如何に関係するかが問題でなければならぬ。この自然は差
当り単に我々の身体をいうのでなく、また社会的身体を意味している。社会的身体と構想力との
聯関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お存在
するかと問ひ、文明の変化した条件に対して変化し適合した神話と見做され得る文学の如きもの
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、無意識的に行われ
る神話的活動は、今なお伝説 *legende* の生産において残存すると肯定的に答えている。神話が自
然の現象に関わるに反し伝説は人物及び歴史的事件に関わると見ることができが、その場合生
産的な想像力の位置について考えるならば、神話の伝説に対する關係は幻覚 *hallucination* に対す
る錯覚 *illusion* の關係に似ている、とリボーは述べている。即ち錯覚と伝説とは部分的想像であ
り、幻覚と神話とは全体的想像であるというのである。^{*}かかる説はともかくとして、客観的知識
の進歩によつて自然に関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伝説が絶えず
生産されているということは、人間とか歴史とかが決して単に客観的に捉えられ得るものでなく
却つてどこまでも主体的なものであるということに基づいている。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う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発性において現れ、あらゆる模倣と伝統とから自由に、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いるが、しかしレヴィ・ブルジュールの云う如く、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伝統に囚われており、神話そのものが実にかような慣習、制度、伝統を維持しようとする集合表象の産物である。構想力の、そしてその論理の完全な発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芸術的な表現或いは理論的な説明を目的とするものでなく、むしろ実践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、我々はその社会的関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、その固有の性格を与えられるのである。マリノウスキーは云つて、「執行の全性質、音声や擬態、聴衆の刺戟と反応は土人にとつてテキストと同様の重要性を有している。社会学者は土人から彼の方針を取つて来なければならぬ。執行は、また、その固有の時の定め—

一日の時間、将来の仕事を待つと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——のうちにおかねばならぬ。我々はまた個人的所有の社会的脈絡、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関係がある、すべてはテキストと同様に研究されねばならぬ。物語は紙の上でなく土人の生活のうちに生きているのである、物語がそのうちに榮える雰囲気を喚び起し得ることなしに学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与えたに過ぎない^{*}。かようにして神話は単に観念であるのでなく、むしろ一つの制度の意味を有している。神話を芸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え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観念的なものであると云われるであろう。この観念的なものは合理的なものでなく、客観性を欠き、主観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観的なものにしてしまう危険を有している。構想力の論理が単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単にイマジナリイ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ろう。歴史は観念的なもの、主観的なものでなくて、最も現実的なもの、最も客観的なものである。構

想力の論理は単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。かくの如き客観的歴史的なフォームとして先ず考え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関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

—

「社会、言語、法律、『道德』*mœurs*、芸術、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、言い換えると待場 *relais* [Relais 中継・リレー] 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、このものを覆い、このものを支配し、——時としては原始的な生命の怖るべき単純さを現れしめるために引き裂かれる」とヴァレリイは云っている。^{*} 例えば、政治の世界は慣習の全体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処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。政治は慣習的実体の組合せに帰し得るものであり、この実体は如何にして作られたか知られぬながらも人間のあいだに交換され、量ることのできぬ拡がり^{*}と反響とを有する結果を作り

出している。ヴァレリイはかような慣習をまた擬制 fiction と呼び、あらゆる社会状態は擬制を必要とするとも書いている。慣習は一種の魔術或は呪縛であり、また神話と考えられる。人間社会に固有な特徴は、この社会が慣習乃至擬制なしには存立し得ないということである。そこでは本能は慣習によつて征服される。文明に向つての社会の運動は象徴や記号の支配に向つての運動である、それは「事実の時代」から「擬制の国」への進歩である。すべての社会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わつてゐる。社会は魔術によつて支えられ、社会は「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、互い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することは極めて興味深いことであろう。「実際、我々のうちにはあのように多くの神話が存在し、あのように近いので、我々の精神からそうでないよ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」、と彼はまた神話に関する書簡の中で書い

*** 歴史においては神話が実在的である、また歴史においてはあらゆる実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う慣習を単純に神話と考えることに同意しないであろう。彼にとつては慣習は擬制であり、約束であり、知性の産物である。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、ヴァレリイのいう慣習は知性の産物であるにしてもそれが人間行為を支配するのは単なる擬制としてでなくいわば神話としてであり、従つてそれはまたパトスの合理的な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いる。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、両者の区別は大切である。しかもそれらは構想力の論理における範疇の区別を現すと考えられるのである。

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

** *Voir Valéry, Préface aux Lettres Persanes* (Variété II). 【Œuvres de Paul Valéry, vol. 4】

*** *Petite lettre sur les mythes* (Variété II). 【同右】

ところでヴァレリイが *convention* と称するものは普通に慣習といわれるもののみでなく、道徳もしくは習俗、法律、政治、言語、芸術、社会そのものに至るまで包括する。かくの如き広汎な

意味を有する点から考えて、ヴァレリーの *convention* という語に替えるに、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。^{*} 或いはこれまで使ってきた *μῦθος* (神話) という語に對せしめて *νόμος* というギリシア語を用いることが適當であろう。ここに制度と名附けるものももちろん、普通に制度といわれるものに限られることなく、言語、慣習、道徳、法律、芸術、等々をも含めて考えるのである。言い換えると、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ように、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いる。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うことができる。しかも今かように制度という場合、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いる。先ず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よ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、多数の人間のあいだにおける一致、同意乃至約束を意味し、従つてつねに社会的性質のものである。次に制度は、一般に慣習といわれるものの多くが普通に *coutume* (*custom*) という語をもつて表される如く、或る習慣的なもの、延いては伝統的なものである。それはもとより個人的

な習慣即ち *habitude* (*habitus*) から区別される。かかるものとしてそれはつねに社会的性質のものであり(その語はラテン語の *con-suesco* に由来する)、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ろう。しかし *convention* が擬制の意味において或る肆意的なもので、自由なもの、そしてロゴスの的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、そしてパトスの的なものと見られ、制度はかようにして或る習慣的乃至伝統的性質を具えている。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えられるとすれば、*coutume* (*consuetudo*) はラテン語の *suesco* に関係し、且つこのものは *sum* (*sien*) に関係し、そして「彼自身のものとして認める」という意味を有すると考えられ、従つて或る内的なものと考えられる。しかるに第三に、慣習という語 (*mos, mores, consuetudo*) がもと慣習法という意味にも区別されずに使用されたように、^{**}制度は或る法的な、ノモス的な性質を担っている。それは単に *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いは権威的に個人に対するのである。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わゆる或る第二の實在を形成している。かよ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関を分明なら

しめることが問題である。

* 制度の概念をかく広い意味に用いた例には 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.

あらゆる制度は先ず擬制的性質を具えている。そこに我々は神話的存在と制度的存在との区別を認め得るであろう。神話的存在はもとより現実的なものでなく、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うべきものでなくて神秘的なもの、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、また実際にもそのよ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いた。例えば、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。「法律は正義の観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えられなかつた。二人の人間のあいだに法律の關係が存在するためには、既に彼等のあい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・クウランジュは書いている。単に法律のみでなく、芸術

の如きものも宗教の一部分であり、更に附け加えて云えば、その宗教は血族的なものであった。ローマ帝国の最後の時代に至るまでなお芝居やまたそこでは芸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つていたのである。尤も、我々は神話と制度との区別を必ずしも時間的順序において考えるのではない。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えられる後においても制度は存すると考えられる点から、神話と制度との区別を考え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区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。神話が神秘的なものであるに反して制度は一層知的なものであり、神話の神秘性に対して制度の知的性質を挙げることができる。問題は、かように知性といわれるものが果たして如何なるものであるかということではなければならぬ。

* 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、その点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えられるであろう。或いは一般に擬制的に乃至仮説的に働き得るということが

知性の一つの重要な特徴であり、その点においてすでに知性は構想力と結び附くことができ、事実その場合知性は構想力と結び附いていると考えられるであろう。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発達はあり得ない。例えば、道徳も最初その通用範囲は血族関係の範囲に限られていた。かかる一定の道徳がその領域を拡大し得るためには、それが合理的なものでなければならぬことは言うまでもないであろう。けれどもただそれのみでは十分でない。タルドに依れば、社会上並びに道徳上の同国人であるには血族関係が必要であつた未開時代においては、あらゆる擬制が人為的な血族関係を創造し、このものにまで自然的な血族関係の諸利害を拡げることが可能にしたということがあつたのである。^{*}多くの野蛮人の間では、種々なる盟約者たちの数滴の血を混合し、かくしていわば同血者となることによつて同盟を固めるという慣習が行われている。それは同胞の義務と愛情とを血族の狭い限界を越えて拡大する莊嚴なる手段の発明を意味している。しかるにかような擬制が発明されるためには、且つそれが実効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ろう。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対する別の手段であつた。更に異国人の歓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実が、実に、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体と見做されたのである。かような擬制はもとより単に知的なものでなく、パトスに基づいた構想力なしには考えられない。この種のもの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、というキリストの言葉である。それは世界同胞の神話である。神話なしには道徳はあり得ない、或いは寧ろ、すべての道徳の根柢には構想力がある、と云い得るであろう。

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

例えば、我々は人に会ったときお辞儀をする。挨拶は一つの擬制であり、一つの制度である。かような挨拶は合理的なものであろうか。挨拶の仕方は種々の民族において種々に異なっている。我々がお辞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えられるよ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はなく、ただ或る一定の具体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、理知的なものという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。それだからといって、挨拶という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産物でなければならぬ。もし全く非合理的なものであったならば、それが社会的に伝播し永續

することは不可能であろう。挨拶は本能的なものであるとも考えられるが、しかし挨拶は礼儀として寧ろ擬制をもつて本能に替えるという意味を有している。簡単に云えば、種々なる挨拶の形式は単に合理的なものでも単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属する。実際、我々の生活の主なる部分はこのように単に合理的とも単に非合理的とも云い得ない無数の大小の制度のうちに動いている。それを単なる非合理主義によつて考えることが誤っているのと同様、それを単なる合理主義によつて説明することも誤っていると云わねばならぬ。お辞儀をするとか握手をするとかという挨拶の形式は身分とか階級とかという社会的關係によつて規定され、かような社会的關係を表現すると考えられるであろう、これは挨拶という制度に対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数式の如きものとは異なっている。それが本能に帰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体的な形式を有する挨拶は単なる知性の産物でなく、却つて構想力の産物である。「諸義務は、それを久しく実行している者にとつては如何に単純に見えるにしても、その発端においてはすべて個人的な獨創的な発明

であった、他の発明と同様に相継いで現れ、相継いで拡がった発明であった」とタルドは述べているが^{*}、挨拶の如きも一つの習俗 *rite* であり、習俗は義務の性質を担っており、しかもそれはもと一つの発明である。そしてもしそれがもと一つの発明であったとすれば、それは知性によりも構想力に属しなければならぬであろう。ベルグソンも云う如く、我々の知性は発明を「その湧出において、言い換えるとそれが不可分のものを有する点において、またその天才性において、言い換えるとそれが創造的なものを有する点において」捉えることができぬ^{**}。「創造は何よりも感情を意味する」、とベルグソンは述べている^{***}。しかし創造は単なる感情ではない。ロゴス的とパトス的とが一つと考えられるような構想力から創造は考えられるのである。尤も、挨拶の如き習俗が発明であるという意味は、文学や美術の如きが創造であるという場合に比して、制限されているであろう。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. 【『創造的進化』】

*** H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 41. 【『道德と宗教の二つの源泉』】

二

制度は単なる知性の作るものと考えられないが、それはしばしば本能に帰せられている。マクドゥーガル (William McDougall) その他の学者は、社会を個人の本能から導き出そうとし、人間の社会的な生活様式の源泉を本能のうちに見出そうとしている。本能と知性とは相反するものと云われる。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発展である、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われる。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つき、本能のうちには知性の言葉をもって表現され得ない、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うに反し、本能はいわ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継続する。一の種が他の種について或る特殊の点に関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、生命はそれ自身に対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。本能と知性とはかように相反するものであるとしても、それらは何等かの点において結合し、一致し得ないであろうか。それらを互いにどこまでも排斥的なものと考えるところにベルグソンの非合理主義、直観主義の立場が見られ、我々はこの立場に単純に同意し難い。ジェームズは、本能はつねに盲目であるのでなく、また不変であるのではないと論じ、次の如く云っている。^{**}人間は下級の動物が有するすべての衝動を有し、そのほかになお多数の衝動を有する。言い換えると、本能と理性との間には何等実質的な反対は存しない。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て他の方向の衝動を解き放つよ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い得べく、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。構想力は本来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発展の線の極点を現すとベルグソンは云っているが、両者は構想力においては一つである。社会の諸制度、社会そのものは単なる本能に基づくのではない、それらはまた単なる理性の論理に従うのではない、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「Hogik」ともいふべき構想力の論理から抽象されたものと考え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.

すでに云つたように制度は本能によつては説明されない。かくの如きは社会的なものを生物学的なものにしてしまうことである。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ように本能に替るものと見られている。ジェームズは本能も不変でないといひ、そして次の如く書いている、「このような本能の過渡性から引き出さるべき自然的結論は、大多数の本能は習慣を生起させるために植え附けられており、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、心的経済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うことである」*。本能は身体構造上の相続を通じて伝えられた行動の様式であるとも、行動に対する相続された性向であるとも、社会心理学者たちは定義しているが、簡單には、遺傳的自然であること云うことができる。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えられるが、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国 *l'empire du Destin* であり、有機的生命の世界は自然の国 *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のみ支配される物体は習慣というものを有しない。習慣を有し得るものは変化し得るものでなければならぬ。しかしこの変化は単なる場所の変化の如きものであることができない、ひとつの石を百度続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ではないであろう。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、習慣は最初の行為と共に始まると云つている。行為の各々の遂行において変化がないならば、如何に反覆しても変化は生じないであろう。反覆はせいぜい顕な或は隠れた結果の総和を作り出すに過ぎぬ。反覆の数及び反覆の事実そのものは偶然的である。すべての行為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われるであろう。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わ

しく、一つの行為が時としてただ一撃で新しい習慣を作り得ないとも云えないのである。反覆することによつて学ぶ場合においても、種々の反覆が同一の価値を有しないということ、反覆の数が減少され得ないものでないということは可能である。^{*b} いずれにしても習慣は機械的に説明されるものではない。習慣は単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変化にとつて、即ち可能なる変化にとつて存続するひとつの傾向性である。習慣は単に可変性を含むのみでなく、傾向性もしくは内的能力における変化を前提している。従つて可能性と現実性、内と外というが如き区別がその物の本質的構造に属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、無機的秩序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発性を有するものでなければならぬ。しかしまた絶対に自発的なもの、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。ラヴェッソンの云つた如く、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発性 *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おり、習慣の法則は道德、芸術、科学等、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 *la nature naturee* として、作る自然 *la nature naturante* の所産であり且つ顕現である。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っているが、むしろ習慣がそうであると云われるであろう。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っている。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うと考えられないであろうか。生命を単に生物学的なものとするのではなく、却つて生物学的自然を歴史的自然のうちにおいて考えようとする立場にあつては斯く考えられねばならぬであろう。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。古来 *εαντασια* とか *imago* とかと云われたのは主として記憶像のことであつた。構想力の問題は単に創造の問題でなく、また記憶の、従つて伝統の問題である。しかも創造と伝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続と抽象的なもののほか限定しない。自然が具体的な連続、實在性の充実を作るのである」。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発性の間断なき流

においてである。また反省的思惟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体とが區別されない直観を含んでいる。悟性と意志とは極限にしか、終末にしか、両端にしか關係しない。そのあいまは中間の無限に可分な連続を含む。連続は不可分の中項を含み、そこでは、中間のあらゆる拡がりにおいて、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、両端が相接し、反対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お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尽し得ず、従つてまた決して再び積分し得ない。両端の間接的な知性と意志とは従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拡がりにおいての運動における中項の如きものである。両端はそこでは到る処相接し、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いるところの具体的思惟であり、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、愛の運動のうちに実体化されたこの觀念、それが自然である。しかるにラヴェッソンがかように「觀念が存在のうちへ融け合つている具体的思惟」*la pensée concrète, où l'idée est confondue dans l'être* と云ふ、

「所有すると同時に欲求する愛」*l'amour, qui possède et qui désire en même temps* と云ふ、「愛の運動のうち実体化された観念」*l'idée substantialisée dans le mouvement de l'amour* と云ひ、そして最後に「自然」と云うものは、構想力と考え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* を含むと述べている。悟性と意志との根柢には構想力がある。単に合理的とも単に非合理的とも考えられないところに構想力が考えられるように、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えられるのである。習慣は変化を予想する、変化し得るものにして習慣を作り得る。しかるに変化は時間を離れて考えられない。無機的存在は時間と何等限定された関係を有せず、生命あるものにして初めて時間と内的関係を含む。しかし習慣は単なる変化でなく、却つて持続を意味している。そして変化が時間的であるに對し、持続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い得る。時間と空間とが一つであるところに形が生ずる。習慣的などころがなければ形は生じないとも云い得るであらう。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、空間即時間ということを現している。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体である。個体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体であるとも云われるであろう。

* 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会においては慣習である。習慣 *habitu* の概念と慣習 *custom* の概念とは区別されねばならぬ。尤も、これは概念上の区別であつて、二つの語は屢々互いに流用されている。例え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ように、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う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与えるであろう、それは経験によつて分る」。「全人生にとつて最も重要なものは職業の選択である、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称讃され、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、ひとは選択する。……かくも習慣の力は偉大である」。

これらの場合絶えず *coutume* という語が使われているが、習慣と訳して差支ないであろう。パスカルの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」という、そして習慣の如く或る偶然を含むというブトルーの思想の先駆を見ることができよう。アリストテレスは、「エトス(習慣)は実に自然の如きものである」 *ἠἠρετὸν γὰρ οὐκ ἔστι τὸ φύσις* と云ったが、我々はむしろパスカルと共にこれを裏返して、自然は実に習慣の如きものであると云うことができるであろう。また我々は右のパスカルの言葉のうちに、認識、特に因果の認識に対する習慣の、そして一般に構想力の意義を主張したヒューム等の経験論の先駆を認めることもできるであろう。ところで *coutume* という語が個人的習慣の意味にも社会的習慣の意味にも用いられるということは偶然でなく、そこに後に述べるような個人と社会との関係についての一つの重要な問題が含まれている。しかし制度はさしあたり個人的な習慣というが如きものでなく、社会的な習慣である。社会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ろうか。

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

** Aristotle, *De memoria*, 452 a 28. 【「記憶と想起について」『自然学小論集』】

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実を結ぶ。善い心のうちに投ぜられたひとつの原理は実を結ぶ。数は空間を模倣する、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って作られ且つ導かれる、根、枝、実、端初、帰結」とパスカルは記している**。自然の原理が模倣であるように、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い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いるのに依ると見られるであろう。ただ、「自然は多様化しそして模倣する、人為は模倣しそして多様化する」*Nature diversifie et imite, artifice imite et diversifie (Pensées, 120)*。習慣も慣習も単なる自然でなくて人間の作るものである。習慣においては個体は自己自身を模倣するに反し、慣習においては無数の個体が互いに模倣し合う。前の場合、個体は限りなく自己のうちに自己を写そうとし、後の場合、無数の個体が限りなく互いに他を写し合おうとする。前者は直線的であり、後者は円環的である、と云い得るであろう。

* この含蓄的な言葉はクールノー (A. Cournot) によって彼の書物 *Origine et des limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie*, 1847. の題辭とされた。

* * *Pensées*, 119. プ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いる、「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う、と云うであらう。

ところでタルドは単に慣習のみでなく社会そのものの本質は模倣であると考へた。社会とは何かという問に対して、「社会とは模倣である」*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いは一般に周期的運動、生物学的現象における遺伝或は習慣——習慣は内面的遺伝であり、遺伝は外面化された習慣である——、そして社会現象における模倣がそれである。それらは最も顕著な普遍的反覆の三大形式である。社会についての科学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、科学というのは反覆の側から眺められた現象の秩序である。社会は模倣的反覆によつて成立する。模倣は拡がつてゆくが、しかし模倣が行われるためには模倣される或る物がなければならぬ。模倣に対するのは発明 *invention* である。今日我々の間でいわば自明のものとして通用しているものもその起原に溯ればすべて発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、発明を適応 adaptation と解している。タルドの模倣論において特に注目すべきことは、そのモナドロジ¹的基礎であろう。例えば彼は次の如く論ずる。^{*2}我々は云う、ひとが為すように為す、と。この場合「ひと」というのは世間のことであつて、ここでは集団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いる。しかしながら、ひとが語るように、ひとが考えるように、ひとが為すように、語り、考え、為すに先立つて、我々は先ず彼または彼女が語り、考え、為すように、語り、考え、為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数が増すことによつて混合されているに過ぎない。この区別は極めて単純なことであるに拘らず、或る制度もしくは社会的製作物において個人の発意に対し創造的役割を認めず、言語、宗教、等々は集団的製作物であるなど云うことが何等か説明になるかのように信じている人々によつて忘れられていることである。かような説明は實際は幻想的である、なぜならそれは、集団的力、従つて無数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う問題を避けているから。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えられることができる。相似と同化は模倣とその伝播によつて形成され、一旦形成された後伝統によつて、言い換えると祖先の模倣によつて永続的にされる場合、それは個人に対してしばしば専制的に働く力ともなるのである。一民族の精神或いは天才などと称せられるものも単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効果的に活動しつつあるものであり、かかる無数の獨創性は各社会のうちにおいて隣接社会との間に行われるモデルの絶えざる借入及び交換のおかげで不断の醗酵状態にあるのである。集団的な非人格的な天才というものは無限に多くの個人的天才の函数であつて、その係数ではない。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。人間のあい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あいだにおける聯合がある。即ち個人的天才が一切の社会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。基本的な社会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発点である。そして基本的な社会的適應は模倣さるべく定められた個人的發明、言い換えると先ず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拡がることによつて自己を外に現すのみでなく、かかる模倣的流布によつて他の発明と結び付き、かくて最後に調和の連続的な複雑化と調和化とによつて人間精神の集団的製作物、文法、神学、法学、法典、労働の組織、道徳等が形成される。すべては極微から来り、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、一見無であるようなものから始まるのであつて、そこからあらゆる実在が尽きることなく出て来る、と考えられた。

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

* * Voir G. Tarde, *Les lois sociales*.

我々はかようなタルドの見解を単純に個人主義として非難しないであろう。無数の個人はモンドロジ―的世界を形作っている。各人はタルドに従えば万人の間においてそれと見分け得る彼自身の特徴によつて印し附けられ、固有 *sui generis* のもの、独創的なもの、ライプニッツのモナドの如きものである。そしてライプニッツにおいて無数のモナドは互いに写し合うことによつて世界を作るように、社会はタルドにおいて無数の個人が互いに模倣することによつて作られる。社会的存在としての人間は何よりも模倣的存在である。またライプニッツのモナドロジ

一の基礎に予定調和説があるように、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って人間のあいだの調和を作るものと見られた。彼は反覆と適応との中間に反対 opposition の現象を考えたが、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対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ッツの主知主義を破らねばならず、また破つていように見える。模倣は単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。タルドは模倣は感応作用 suggestion であると云つてゐる。また彼は模倣は一種の夢遊病 somnambulisme であると云い、社会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。社会的状態は催眠状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発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覚であるが、それは社会的人間においても認められるものである。しかるにかかる幻覚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、従つて社会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。^{*}「共感こそ社会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、敵の模倣すらの顕な或いは隠れた魂である。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うこととは確かである」。いずれにしても共感なしには模倣はあり得ない。リポアの云う如く、共感と模倣とは同一の現象の二つの面である、共感現象の特に受動的な側を、模倣はその能動的な側を現すに過ぎぬ^{***}。模倣はその知的な面を、共感はその感情的な面を現すとも云い得るであろう。模倣と共感とは構想力の両面に相応している。タルドの模倣論とライプニッツのモナドロジーとを比較するとき思い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ッツの調和説の重要な基礎となっており、彼はまたそれによつて美の問題を考えた。そしてバウムガルテンのいわゆる構想力の論理もそこに出発点を有するとすれば、模倣の根柢に構想力の論理を考えることも不可能ではないであろう。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。或は一層正確に云えば、我々が想像するものに従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* でなくて *image* である。例えば人間は神の *image* であるという場合、それは *imitation* を意味する如く、*imitation* と *imagination* とは密接に関係している^{***}。

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

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

*** A. Peitjean, *Imagination et réalisation*, p. 124 et suiv. [Armand Peitjean, 1913-2003]

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い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い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うと見える瞬間にもなお、他と異なる我々を認めているのである、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いる。タルドのモナドロジの社会学は模倣のこの後の方面を明らかにするけれども、前の方面を明らかにし得ないと思われる。各々の独創的な発明的な人間が互いに他を模倣し合うとしても、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、社会生活はこの模倣線の錯綜した交叉である。タルドは述べているが、かよ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ので

きるのであろうか。タルドはそれらの模倣線の中の干渉は無数であると云うのみである。^{*} しかるに社会は統一的な形を有するものである。制度は社会の有するかかる形を意味している。かかる形なしには社会は考えられない。制度の根柢に民族精神の統一を考え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・クウランジュは古代法について、タルドの見解とは反対に、それらを発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、マヌは彼等の国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、と云つている。^{**} 模倣の条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ス的にして一般的なものが存在しなければならぬ。民族というが如きものはかかるものである。しかし単にパトス的なもの、ディオニュソスのものを基礎にしては個人の独立性は考えられない。無数の独立な個人と民族という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づいて考えられねばならぬであろう。先に記した如く、「自然は多様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。^{**}

パスカルも考えた如く自然も模倣の論理に従っているとすれば、かような論理は一即多、多即一という論理でなければならぬであろう。この論理の発展において民族も世界も考えられねばならない。

* *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、規範的な性質を具えており、これが寧ろ制度の本質的な規定であると云われるであろう。否、慣習そのものがすでに制度の一つであり、ジッテ Site ——それから stich (道德的) という語は出てくる——の意味において或る規範の、命令の性格を担っている。イエーリングは *Gewohnheit* (それ

は個人的な習慣の意味にも社会的な慣習の意味にも用いられる) の概念と *Sitte* (習俗) の概念とを区別して、前者は純粹に外的なものをいい、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っている。^{*}けれどもこの区別は概念上のことであるに過ぎない。もしも *Gewohnheit* そのものにするに法的なところ、規範的なところが存しないならば、かの *Gewohnheitsrecht* (慣習法) というものも考えられないであろう。プフタ (*Puchta*) [Georg Friedrich Puchta, 1798-1846] 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関するとして両者を区別した。この区別は寧ろ我々が上に述べた習慣 *habit* と慣習 *custom* との概念上の区別に当っている。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対し、プフタの区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、彼等のすべての行為において民族の性向並びに行動の仕方に従属し、彼等の最も瑣末な習慣ですらそれから離して考えられ得ない、と論じている。慣習法 *Gewohnheitsrecht* とは *Recht der Site* 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いゝる。アーノルトの云う如く、習俗は類概念であり、慣習法はその種であるとも見ることができであろう。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、即ち内と外というが如き構造聯関を自己のうちを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、イェ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うことは規範の、命令の性格を担うということであり、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うことに注意しなければならぬ。即ち外的なものと云わ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えられねばならない。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 という語はまた慣習 (Brauch, Herkommen, Site) の意味を有した。ノモスはテミス θεμις に、更にダイケー (δική) に関係附けて考えられるのがつねである。* テミスはもと神話的人物であったが、慣習を、また裁判乃至法律を意味した。テミスは社会 (元來民族的な) が、しかも単なる組織としての社

会でなく、力としての或いはいわば精神としての社会が要求する儀礼もしくは慣習に関わっている。テミスは、これを礼拝する者の眼には、全社会の秩序が乱されないように、出来上つた慣例や慣習に合致して行動するために為すべきこと若くは為すにふさわしいことを吹き込むという意味において正義を現すものと見られた。デイ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。しかしデイケーとテミスを比較するならば、テミスも裁判の意味を有しはしたけれども、かような法律的生活の発展によつて力を得たのは寧ろデイケーである。デイケーは何よりも財産の衡平な、厳正な分配に関わつていた。それは道德性 *moralité* よりも適法性 *legalité* を現している。礼拝においてテミスが重要な位置を占めたのは個人が社会的強制と直接的な感情的な接触を有した間であり、デイケーはこれに反し古い氏族の崩壊と昔の礼拝の衰弱とに應じてその実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迹を止めていない。氏族的社会の崩壊の結果、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し、もはや甚だ不完全にしか正義の新しい觀念に相応することなく、このものは寧ろデイ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い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 *Bas*、即ち暴力に依る財産の占有に對立すると共に他方 *hauts*、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ないものに對立した。しかしやがて、テスモイ *Deinon*、(社会的慣習、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、社会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いるものと考えられるに至つた。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えることができる。^{* *}しかしながら両者は単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えられるように、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、と云うことができる。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えられるのである。

* 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.

法律学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いる。我々は今かような法律

学上の問題に立入ろうとは思わない。^{*} 我々にとって特に慣習法が、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ええる。言い換えると、元來慣習の法性享受の問題がなくて、法の慣習的形式の問題があるに止まつてゐる。慣習はもともと法的なものである。或いは少なくとも、我々がここに分析しつつある意味における制度は、慣習的であるという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うことをも一つの本質的な性格として有するのである。この場合、法というのは、いわゆる法律のことではなく、却つてあらゆる制度的なものに具わる規範の、命令の意味を指しているのである。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学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えられないであろう。慣習と法律との間には習俗 *Sitte* と道徳 *Sittlichkeit* との間におけるが如き区別と関係とが考えられねばならぬであろう。しかし他方如何なる法律も制度の意味を有している。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いる。芸術の如きですら制度と見られることができる。例えば芸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、言い換えると、それはノモス的なものである。かかるものとして

古典は明らかに価値高き作品でなければならぬ。しかもその有する価値が伝統的に、従つて慣習的に定まつているということが古典の一つの特徴である。古典が古典といわれる価値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拠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、専門的な文学史家ですら、古典として伝わ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ない。古典は信用を基としてゐる。古典とは或る伝統的なもの、神話的なものである。それはヴァレリーの語を用いれば一つのフィクションである。単に価値があるというのみでなく、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。もちろんそれは単なるミュトスでなく、どこまでも批判に堪え得るような価値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的なものである。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。ノモスとは単にロゴス的なものでなく、ロゴス的にして同時にミュトス的なものである。^{**} 付け加えて云うと、普通に神話と考え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、本来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うこともできるであろう。伝統的な神話は何等か道徳的に、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えることによつて、制度的なもの、ノモス的なものに転化されている。ヴァレリイは擬制 fiction に依つて秩序が可能になると見た。実にその通りである。しかし秩序の基礎となる擬制は単なる擬制でなく、ノモス的なものでなければならぬであらう。古典は文学の世界に或る秩序を建てる、しかも各人が自己の判断によつて価値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、文学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いる。そしてノモスは単なるロゴスに基づくのではなく、ロゴス的にしてパトス的な構想力に基づくのである。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えるのではない。芸術の場合はもちろん、道徳などの場合においても、ベルグソンの云う如く、習慣的な或は義務的な道徳のほかに創造的な道徳がある。しかしながら我々はそこに単に道徳の「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。道徳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いる。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らかにしなければなら

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」（『文学』昭和十二年四月号）〔全集第十一卷収録〕参照。

五

すべての制度的なものに具わ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。先ず制度に与えられた一二の定義を調べてみよう。例えば、パークとパージェスは書いている、*「制度は、サムナー (Sumner) [William Graham Sumner, 1840-1910] に依れば、概念 concept と構造 structure とから成っている。概念は制度の目的、関心、もしくは機能を規定する。構造は制度の観念を形体化し、観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団的なものであれ、目的がそれによって構造のうち形体化される過程は連続的なものである。しかしかようにして形作られた構造は物理的なものでない、少なくとも全部はそうでない。サムナーがその語を使っている意味における構造は、彼の云う如く、独自の範疇に属して

いる。『それはそのうちにおいて慣習が連続性、斉合性及び持久性を作り出す範疇である、かくして《構造》という語は、本来、機能がそれと永続的に結合されている関係及び成定された位置の結構に適用され得るであろう。』共同社会の各員は慣習や輿論がそれによつて作られる過程に分与すると同じように、彼はまた構造即ち『慣習の菓子パン』cake of custom の創造に分与する、このものを我々は、それが一定の社会的機能を形体化している場合、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いる、^{*、*}「制度とは単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、たといしばしば、その永続性とそれがそのうちに包まれている眼に見える慣習や象徴のために、何か別の独立な存在を有するかのように見えるにしても。かくて政治的国家と教会、その尊敬すべき部分社会、その大きな且つ古い勢力、その文学、建造物や事務所は、デモクラティックな人にとつてさえ、それらがもちろん實際にそうである通り、人間の発明の単なる産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い、かくて漸次に一定の形式——持続的な感情、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。人間の注意を捉える何か深いそして恒久的な関心が存在する場合、かようなことが生ずる。言語、

統治組織、教会、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. [Charles Horton Cooley, 1864-1929]

かくて制度の第一の要素はサムナーのいう「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というものもそれに該当するであろう。それはおしなべてイデーと称し得るものである。制度が規範の性格を有するのはかかるイデーに基づくと考えられる。イデーはこの場合規範的な、従つて価値的なものであるところからイデアール（理想）とも呼ばれている。しかるに先ず注意すべきことは、かように規範といい、価値といい、理想といつても、それは新カント学派において考えられるような当為 *Sollen* ではないということである。当為は実在から峻別される。しかるに制度は実在的なものである。制度の「概念」はサムナーの語を借りれば「構造」のうちに形体化されたものである。価値は当為であるよりも、デュルケーム派の学者の云う如く「物」であり、実在でなければならぬであろう。物とは「我々の個人的な自発性に抵抗するもの」である、とシミアン（E.

Simiand) [Francois Simiand, 1873-1935] は定義している。言い換えると、物とは我々の個人的な自発性に対して限界と定位とを押し附けるものことである。そしてブーグレは、価値も同じく我々に対して拘束的な、命令的な性質を有する点から考えて、価値は物もしくは実在と同じに見られねばならぬ、と主張している。^{*} 物質的であろうと観念的であろうと、我々の瞬間的な印象から独立なもの、我々の自発性に抵抗するもの、我々自身の好悪に優越するものは、実在と考えられるのであり、価値も同様の性質によって実在と云い得るとせられるのである。即ち普通には、価値が命令的な性質を有するところから価値と実在とは区別されねばならぬと考えられるのとは逆に、ブーグレにあつては、価値はまさに命令的な性質を有する故に実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発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——と考えられるのである。ブーグレに依れば、価値が客観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。価値は集合意識 *collective conscience* から出て来るものである故に、社会の産物である故に、拘束的な威光を、固有の権威を纏っている。価値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。価値は集団生活からの流出者である故に個人生活にとって法則である。そして社会はかように本質的

に理想の創造者であるとデュルケームは考えた。彼は宗教的生活の原始形態に関する研究の結論として、宗教における儀礼 *rite* の重要性を指摘し、また殆どすべての偉大な社会的制度は宗教から生れたと述べ、更に理想もしくは観念的なもの *ideal* は社会生活の自然的な産物であると論じている。社会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為めには、社会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、このものは理想的観念の全体によつて翻訳され、そこにはかくして目覚めた新しい生活が表現される。「社会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いる。^{*＊} 観念的社会は現実的社会の外部にあるのではなく、その部分をなしている。社会は単にそれを組成する個人の塊によつて、彼等が占拠する土地によつて、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いるのではなく、却つて何よりも社会が自分で作るイデーによつて構成されているのである。理想は何等か個人に生具する力に基づくのではなく、むしろ個人は集団生活の学校において理想を形成することを学んだのである。彼が理想を抱くことができるようになったのは社会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、彼は社会

的存在でないであろう、言い換えると人間でないであろう、とデュルケームは云っている。

* 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学派の抽象的な価値論、當為の思想に対して確かに注目すべき洞察を含んでいる。しかしそれをそのまま受取るにしてはなお種々の困難が存在するであろう。ブーグレは先ず価値の实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発性に抵抗するものであるというシミアンの定義を援用して、その点において価値は物と同じであると考ええる。しかるにこの見解は外界の实在性を意志に対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、实在を主観的なものにしてしまう危険がある。物はもとより価値と雖も単に主観的なものではないであろう。物がそのものとして認められることを我々に要求し、我々をそのように拘束するのは、物の「対象」としての性質に基づいている。「対象とは要求するものである」*Der Gegenstand ist das Fordern*。とリップスも云っている。^{*} 対象の要求は判断作用によって承認されるのであり、対象性は論理性にほかならぬ。かような論理性乃至観念性はすでに物における価値の契機を形作り、従つてブーグレとは逆に、物の有する拘束性

はいわばその物的性質でなく、却つて価値に属すると見る説も成り立ち得る。もちろんリップスのいわゆる「対象の要求」*Gegenstandsforderung*と価値の規範的な或いは命令的な性質とは直ちに同視し得ないであろう。価値は単に客観的なものではない、物の客観性に対して価値の主観性が挙げられるのがつねである。しかしまた価値は単に主観的なものでなく、客観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ろう。しかも価値は物において実現されることによつて客観的になるというのみでなく、それ自身何等か客観性を有するのでなければならぬ。価値の客観性は純粹なロゴス——それを「純粹意志」といい「純粹感情」というにしてもロゴスのなものを意味することにおいて変りはない——を基礎とせねばならぬのである。ブーグレは次に、価値が客観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、と論じている。この見解は確かに或る真理を含んでいる。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う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置いて価値の命令的な性質の根拠となるのであるかどうかということが問題でなければならぬであろう。すでに物の拘束性でさえ物における論理性乃至觀念性に基づくとするれば、制度が命令的な性質を有するためには、いま特に制度について

考える場合、制度は或るイデー的なものを含まねばならぬように思われる。このものは制度の客観的な意味を形作り、かかる意味を含むことによつて制度はいわゆる「客観的精神」Objektiver Geist に属すると見做される。従つて制度が成立するためには何よりも先ずデイルタイのいう「対象の把握」Gegenständliches Auffassen がその根柢になければならぬと考えられるであらう。対象の把握といわれる作用に特徴的なことは、この作用においてはただ対象及び対象の關係のみが捉えられ、心理的機能の如何なる体験もそのうちには現在のでないということである。そのとき我々は「全く対象のうちに生き」、対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対する。かようなものとして対象的把握は我々における「理論的転向」Theoretische Wendung と呼ばれる。フライエルはそれを「客観的転向」Objektive Wendung と称し、客観的精神の成立過程における第一の客観化と見ている。「それは客観的精神の本来の誕生である。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来事である」、と彼は書いている。^{***}ところで客観的精神が完成するためには、かような客観的転向において見出された客観的な或いはロゴス的な意味が更に物質的な形体のうちにおいて客観化されること——フライエルに依れば第三の客観化——が必要である。サムナーの云う如く概念は構造のうちに形体化されねばならぬ。そし

て制度といわれる客観的精神においては、パークとバージェスの説明するように、概念がそれによつて構造のうちに形体化される過程は連続的なものである、構造というのは「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、概念はそうでないかのように考えるということである。実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観的把握の能力でさえもが習慣に影響されるということは、メーヌ・ドウ・ピランの勝れた研究 (Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*) 以来、特にフランスの哲学において明ら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ものでなければ、制度というものは出来ないであらう。ロゴスの生じないであらう。純粹なロゴスは制度の基礎であり得ない。しかも制度は単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体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与えるのは、現実の框の中へ挿入された一種の幻覚である」という言葉は、特別に深い意味を有することになるのである。この種の幻覚なしには制度の通用性も拘束性も生じないとき

え云い得るであろう。ヴァレリイが社会は呪縛の建物であると云うのも、この意味であると考えることが出来る。もとより制度がただ単にかようなものであるというのではない、それは一面どころ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称せられる客観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. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Zweite Auflage 1906, S. 14 ff.

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

なお進んで云えば、制度の精神は一種の神学的精神である。それは単なる伝統の精神でなく、更に権威の精神である。制度の精神は科学的精神乃至批判的精神とは反対のものであり、かくして制度の最も内的な本質はいわゆる「理論的転向」に存するのでなく、制度の拘束性はイデー的な価値に基づくのでないと云われるであろう。「思想家を困惑せしめ得る事物の一つに、非論理的なもの人間にとっては必要であるという認識がある。人間の本性が純粹に論理的なものに変化され得ると信ずることが出来るのは余りに素朴な人間だけである」、とニーチェは記している。制度的な行為は、パレトの語を用いれば、「論理的行動」*action logique* でなく「非論理的行動」

action non-logique に属すると云われるであろう。パレットが論理的というのは「論理的・実験的」logico-experimental という意味であつて、何等かの形而上学的原理、何等かの信仰の教説の拘束のもとに行われる行動は論理的とは云われぬ。論理的・実験的な立場を離れて見れば、殆どすべての人間の行動は論理的であると云うこともできる。なぜならひとは自分の行動が合理的な推理の帰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いるのがつねであるから。けれどもこれは現象の主観的な面であつて、その客観的な面とは區別することが肝要である。パレットが論理的行動というのは主観的にも客観的にも論理的な行動のことであり、従つて客観的な目的と主観的な目的とが同一であるものをいうのである。それ以外はすべて非論理的行動と称せられる。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観的な目的なしに為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付けようとすると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拠は感情であつて、論理的な説明はただ第二次的な根拠であるに過ぎない。パレットに依れば人間の社会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いる。非論

理的行動は二つの部分に、一、恒常な、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、その意図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（実は寧ろ擬似論理）に対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おり、これに反して第一の基礎的な要素は不変である。第二のものは第一のものから派生されたものであつて、パレットは「派生体」*derivation*と名附けている。第一のものは変化する現象のうちにおいて恒常なものとして残るものであつて、「残基」*residu*と称せられる。^{*} 残基は本能及び感情そのものをいうのでなく、寧ろそれらに基底附けられたものであつて、社会的な行動、表象及び理論の非合理的な核実と考えられるものである。派生体は論理的・実験的な理論に対立し、残基を説明的に仮装し或いは書き換え或い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「現実的な」基礎との關係に立っている。ところでパレットに従えば、慣習や習俗による行動は非論理的行動に属し、他方すべて権威的なものは派生体にはかならず、その内実は本能もしくは感情に相應する残基である。制度はとりわけ伝統の、習俗の、慣習の権威に基づき、その拘束性はパトス的な性質のものであると考えられるであろう。かようにパトス的なものを重視するパレットの思想にも固より一

面の真理が含まれている。しかしながら我々は制度に関し単なる合理主義に同意し得ないと同様、単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、客観的に論理的な目的を充足しており、従つてその論理的・実験的な価値においては論理的行動と同一であるということが可能である。この点においてパレトの論理的行動の規定は形式的に過ぎる。また個人的には本能や感情或いはそれらに相應するものから出ている行動も、歴史的・社会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、イデー的な目的の実現を結果しているということもあり得るであろう。この点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えている。非論理的行動をさえ論理化せざるを得ないほど合理性に対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、これに権威を認めるといふことはあり得ないであろう。もとより単に客観的なものは我々を現実的に拘束し得ない。主観に対して拘束力を有するものは何等か主観的なものでなければならぬ。けれども単に主観的なものももちろん我々を真に拘束し得ない。言い換えると、我々を現実的に拘束するものは単にロゴス的なものでも単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のなものである。尤も、パレトに依れば、我々の具体的な行動は総合的である、即ちそれは論理的行動と非論理的行動という要素の種々なる比例における混合から生ずるのである。^{***}しかるにかような綜合が独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の的にして同時にロゴスのなものである一つであるのでなければならぬ。この場合たとえは弁証法を持ち出すにしても、弁証法とは、先ず抽象的に独立な要素があつて、しかる後それらを統一することであるべきでない以上、その元にはロゴスの的にして同時にパトスのな具体物が予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えられるであらう。パレトの非合理主義の最も重大な欠点は、人間の行動を環境における行動として捉えていないということである。もしそれを環境との関係において見るならば、人間の行動は、非論理的行動といわれるものも、後に至つて詳論する如く、環境に対する適応としてつねに合理的なものを含まねばならず、しかも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うことが根本的に明らかになるであらう。

* 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

くの点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

かようにして制度について考えられる「概念」は、単にロゴスのものでも単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もある。それは単に主観的なものでも単に客観的なものでもなく、主観的にして同時に客観的なものである。かようなものとしてそれは表現的価値、或いは寧ろ表現的意味と云われるのである。単に客観的なものも、単に主観的なものも、表現的ではない。表現的なものは主観的・客観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属している。それが命令的であるということも、それが表現的であるということに依るのである。単にロゴスのものも単にパトスのものも真に命令的ではない、パトス的・ロゴス的なものにして初めて現実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、ジンメルという「イデーへの転向」Wendung zur Ideeの如きものがなければならぬと考えられるであろう。^{*} しかもしイデーへの転向が単にかの客観的転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。表現的なものは単なるイデーへの転向によつてでなく、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。或いはイデーが習慣的になるところにフォルムは生れる。従つて形は単にロゴスのなものでなく、ロゴスの・パトスのなものである。制度が規範的な性質を有するものも、それがこのよ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 とを区別した。慣習的模倣においては、モデルは自国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対に、モデルは他国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」と考えられるから、時間的であるとすれば、後の場合、他国のものが尊敬され、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、慣習が圧倒的な時には、ひとは自己の時代よりも自己の国に夢中になる故に、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」と思われる

故に、時間的である^{*o*}。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会的命令の四つの種類として流行、習俗、道徳、法律を挙げているが、彼に依れば、流行は規範の性質なき習慣とは異なり、拘束力を有する点においてむしろ習俗と一致している^{**}。しかし彼が習俗を流行と道徳との中間に位させてい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お十分に熟し定まらぬものであるということに依るであろう。かように形は生成と存在との統一、流動と持続との統一である。それはまたイデーと存在との統一、価値と実在との統一を意味している。イデーがフォルムとなるためには、イデーは物のうちに実現されねばならぬ。表現的なものにおいては意味と実在と、当為と存在とは一つである。形はサムナーのいう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。概念は構造のうち形体化されることによつて物質となるのではない。表現において価値は単なる実在に化することではない。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う如く独自の範疇であつて、単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りればフィクションであり、或る「他の世界」を

形作っている。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、たとい逆説的に響くにしても、構想力に属すると云い得るであろう。「社会は蛮性から秩序にまで高まる。かくて、野蛮が事実の時代であるように、秩序の時代は擬制の国であることが必要である、——なぜなら秩序を単に物体による物体の強制の上のみ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いる。パトスのものは寧ろ事実的なものである。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的なもの、即ち法的にして秩序を建てるものであると考えられる。かようなフィクションは本能もしくはパレトのいわゆる残基からは説明され得ず、却つて知性的なものであるが、しかし単にロゴス的なものでなくて同時にパトス的なものであり、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、これを絶対化するものである。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、生に対して超越的である。しかしクローリイなどの強調しているように、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転向において生の超越を考えている。けれども注意を要することは、この場合イデーへの転向は単なる客観的転向の如きものであり得ず、却つて形に成るということではなければならぬということである。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、或いは寧ろパトスの・ロゴスのなものが、主観的・客観的なものがいわば全体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うことは根本においてかくの如き超越に基づいている。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えられる。外への超越が同時に内への超越であるのでなければ、生の自己超越ということも十分な意味において語られ得ないであろう。内への超越において我々はまさに主体となるのであり、それと共に客体はまさにその客観性即ち超越性において我々に対するのである。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。イデーへの転向の思想によつて内在論を破つたように見えるジンメルも、内への超越の意味を、正確に云えば、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らかにすることなく、生の哲学に固有な内在論の立場をなお完全に脱却してないと云われるであらう。かくてまた超越は単にイデーに関することなく、形に、構想力に関することではなければならぬ。

すべて制度的なものは慣習的なもの、伝統的なもの、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、寧ろ未来から命令するのである。命令は、本来、未来からのものであつて、過去からの命令は存しないとも云い得るであらう。ジャッドに依れば、制度とは「期待」*expectation*を有するものである。^{*}期待は団体生活の産物であると同時に個人の内部における最も有力な事実である。ひとたび社会的な期待が創造されると、それは個人の行為に対する案内者となる。期待を履行しないことは肉体的苦痛と同様に切なる苦痛を与える。この意味において期待は団体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対の物である、とジャッドは考へる。習俗は個人のうちには社会的な期待としてと共に彼個人の行為の習慣として記録されている。また法律は個人の習慣が集團の諸

成員の期待に従つて發達させらるべきことの顯な要求である。しかし習慣も単に個人的なものでなくて期待と同じく社会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来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来に屬している。それは元來過去と未来とが現在と同時存在的であると考えられる。「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。期待は行為に對する案内者となり、行為の予見を可能にする。「予見と伝統との名のもとに、空想的なパースペクティヴ perspectives imaginaires であるところの未来と過去とは、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来と過去とは現在と同時存在的に「現在」においてあるのでなければならぬ。伝統と云われる制度もかかる「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はなく、却つて歴史的なものである。しかもテイ・エス・エリオットは正當にも云つてゐる、「永遠なもの之感覚であると同様に時間的なもの之感覚であるところの、永遠なもの之感覚であると共に時間的なもの之感覚であるところの歴史的感覺が作家を伝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」*。真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、単に超越的であるのではなく、同時に内在的である。かかるものにして真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* 或いは *ἥθος* も、語原的にはみな「自分のものにする」*Zu-eigenmachen* という意味を含んでいる。習慣的になることよって内在的になるのでなければ、制度は制度として妥当しないであろう。ノモスとは元来超越的にして同時に内在的なものをいうのでなければならぬ。ジャッドのいう期待はその超越の面を、習慣はその内在の面を現していると考えられることのできる。

* Judd, *The psychology of social institutions*, p. 59 ff. [Hubbard Judd Charles, 1873-1946]

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

しかし右の考察はなお形式的に止まっている。制度の本質を具体的に理解するためには、それを人間の行動と環境との関係——その際おのずから社会と個人との関係が問題になってくる——から理解することが必要である。それによって我々はブーグレやデュルケームの社会学的価値論、フライエルの客観的精神論、パレトの派生体の理論等に対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繫が明らかにされ、右の考察の上にも新たな光が投げられるであろう。

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い換えられている。構造を有する点において制度は習俗と区別されるのがつねである。いま制度のかような性質を簡単に制度の構造性と称するならば、それは如何なるものであり、如何にして生ずるのであるうか。

先づ制度の構造性は或る合理性に基づいている。一つの機械の有する構造はその合理性を現すように、一つの制度の有する構造もその合理性を現している。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うにしても、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会的機能 *social function* を意味するのでなければならぬ。構造が或る一定の社会的機能を形体化してい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、単に静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*いわゆるイデーへの転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対する適応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、制度も環境との関係を離れては考えられない。制度は決して単に固定的なものでなく、人間の行動の環境に対する作業的適応 *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対する関係において存続し得ないから。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対する一つの環境の意味を有している。制度は人間の作るものでありながら環境として人間に対立する。このことは制度がまさに構造を有するということに、そしてこの構造が物質性を有するということに関係している。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区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体とを抽象的に分離し得ないように、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。構造は単なる物質でなく、寧ろ身体の意味を有している。制度は精神的・身体的なもの或は主観的・客観的なものであり、かかるものとして独立なものである。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え云うことが

できる。かくて制度の構造性は単に環境に対する適応を現すのみでなく、また自己自身に対する適応を現している。自己自身に対する適応は自己が自己を模倣することによって与えられ、従つて反覆を意味する。かような反覆は制度の自然性——自然は反覆する——もしくは身体性を意味することになるであろう。しかも制度は単に身体的な存在であるのでなく、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。形とは単に静的なものでなく、静的にして同時に動的なもの、動的にして同時に静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う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、その間の聯関の明瞭にされる必要がある。サムナーは習俗と制度との差異を後者が構造を有する点に、そして後者が合理的な性格を有する点に認めた。「習俗には生来感情と信仰との要素が具わつてゐる。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、制度及び法律が実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いないということである。民俗のうちには含蓄された哲学がある、それが顕現的にされる場合、それは技術的の哲学となる。客観的に見れば、習俗

は現存の生活条件のもとにおいて現実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いる。^{*}この個所でサムナーは「習俗」 *mores* という語と「民俗」 *folkways* という語と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。^{*}民俗は集団のうちにおける人間の関心がそれによつて満足させられる最も広汎な、最も基本的な作用である。集団のうちにおける人間は生活条件のもとにある、彼等は生活条件の一定の状態のもとにおいて類似的な欲求を有している、条件に対する欲求の関係は、飢餓、愛、虚榮及び恐怖の項目のもとにおける関心である、関心を満足させようとする多数人の同時の努力は、一様性、反覆及び広範囲の同時生起によつて民俗という大量現象を作り出す。民俗は、それが目的によく適合しているか否かに応じて、快もしくは苦に伴われる。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いる。この点において通俗の或る世間哲学は説明と推論とを暗示する。この哲学を担うことによつて民俗はモース（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関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。かよう

にして種々なる制度は民俗に始まり、慣習となり、「或る安寧の哲学」 some philosophy of welfare が附け加わることによつて習俗に發展し、更に構造が具わ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 *creative institutions* のほかに、制定された制度 *enacted institutions* というものがある。このものは合理的な発明と意図との産物である。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来たもののよ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とによつて作られた制度である。「すべての制度は、たとい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お殆ど全く習俗のうちに止まつている。かくて制度はサムの云う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いる、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うものは殆どなく、かようなものがあるにしても、それは慣習的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、そのような場合においても習俗がその考案を奪い取り、それから発明者の企画したものと違つた或る物を作り出すのがつねである。習俗から制度への発展は合理性における発展である。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えることができぬ。この点は、制度の構造性を論ずるに当た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、従つて習俗に生来具わるといわれる「感情と信仰との要素」(サムナー)が含まれるとすれば、このパトス的な要素とかのロゴス的な要素とは如何に結び附くのであろうか。制度に本質的な構造性そのものが元来パトス的にしてロゴス的な構想力から考えられ得るものである。制度の構造性に関して右に挙げた三つの規定も構想力の論理のうちこれら結び附ける統一的な根拠を求めねばならぬ。しかもその際に重要なものは、人間の行動を環境における行動として捉えることである。制度の合理性も人間の行動の環境に対する関係から必然的に要求されてくるのであるが、この合理性は単なる合理性でなくて構想力に関わるものである。行動と環境との関係において構想力の論理といわ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立立しよう。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、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点において、就中有機体と環境との協働を必要とする点において生理的機能と類似している。呼吸は肺臓に関することであると同様に空気に関することである、消化は胃の腑に関することであると同様に食物に関することである。普通に行為がその人からそれの直接に出てきた人間に帰せられるという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属すると考えることは、呼吸や消化を全く人体の内部における現象と考えることと同様、間違っている。習慣は生理的機能と同じく環境を使用し合体する仕方である。習慣は一つの技術である。技術は主観と客観との、人間と環境との統一を意味している。すべての習慣が技術的であるように、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、熟練されていない技術は真に技術的であるとは云い得ないであろう。かくしてデューイの云う如く「習慣は環境的力と人間の能力との作業的適応」working adaptationである*。習慣は環境の、従つてまた社会の支持を必要とする。社会はつねに我々の行為に分与しており、その意味においてすでにあらゆる行為は本質的に社会的である。習慣は持続的な適応として一つの均衡を意味している。

* 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う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うまでもない。しかるに第二に、この均衡は物理的力の均衡と同じように考えることができぬ。それは能動と受動との力が等しいというが如きことを意味するのではない。しかもそれは環境に対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えている。環境の作用は決定的でも結論的でもなく、寧ろ個体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体から出たイニシアティヴに負うている。環境の作用はこの環境に自発的に自己を適応させる存在の反作用を喚び覚ます種類の

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、ラヴェッソンに由来する有名な定式である。それは一方において、習熟的になつた適応は適応された存在の知識を脱するということを意味すると共に、他方においては、かようにして獲得された均衡は爾後自発的に実現されるということの意味している。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欠けているということであり得ない。習慣が環境に対する適応を意味する限り、習慣は技術的な、従つて合理的な要素を欠き得ないのである。しかるにかの後の意味は第三の重要な点に繋がっている。即ち第三に、習慣は単に環境に対する適応であるのみでなく、またそれはスゴンの述べている如く「存在の自己自身に対する適応」である。^{*} 環境との調和がいれば偶然的に実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、存在の自己自身に対する適応である。これによつて内面的な均衡の持続的な実現は可能になる。この均衡は精神と身体との全体的な均衡として実現される。環境に対する適応において人間は環境を模倣するとすれば、自己自身に対する適応において彼は自己自身を模倣するのである。習慣は環境に対する適応であると同時に自己自身に対する適応である。人間は環境に適応しつつ同時に自己自身に適応し、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うこともか

くの如き関係において可能である。

* J. Segond, *Traité de psychologie*, 1930, p. 27 et suiv. [Joseph Segond, 1872-1954]

しかるに右の關係は、図式的に見れば、広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うべく強制されたこの活動の制約（遺伝）、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点として述べたことに、また第二の要素は同じく第三の点として述べたことに、更に第三の要素は同じく第一の点として述べたことに対応している。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体であり、その個性性は構造、集中、自律という点において表現されている。個体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、言い換えると自己自身を模倣することによつて個体であり得る。かような自己模倣が遺伝と称せられるものである。タルドも社会現象における模倣を生物学的現象における遺伝に比較している。習慣は遺伝の如きものであり、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体の、従つ
て環境の模倣が主として説かれていないけれども、自己自身の模倣を考えるのでなければ彼のモナ
ドロジの個体主義は維持され得ないであろう。ところでかように生命は環境の作用に対して反
作用しつつ同時に自己自身に対して反作用することによつて形を作る。生命とは胎生学者ブラシ
エ(Brache)の云つた如く「形の創造者」*créatrice de la forme*である。同じ関係からして努力 *l'effort*
が生命の根本現象に属するということがまた説明される。ラヴェツソンも、努力は単に意識の第
一の条件であるのみでなく、意識の完全なタイプであり、縮図であると述べている。努力は能動
と受動という二つの要素を含む。受動とはその直接の原因をそれが属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属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いるが、
かよ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いる。そしてラヴェツソ
ンに依れば、努力とはいわ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、これら両極端がそこで相接触する中項である。^{* *}努力は確かにか

くの如き均衡を意味している、均衡の意味を有しない努力を考えること——例えばフイヒテ流の自我哲学——は人間を環境における存在として把握しないという誤謬に陥っているのである。しかし努力が単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うこと、言い換え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うことの意味している。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すと共に、他方において無限の緊張を現している。しかも個体の努力は単に環境への適応に対する努力であるのみでなく、自己自身への適応、従つてまた精神と身体との均衡に対する努力であるから、フォルムは一方において精神と身体との均衡を現すと同時に、他方においてこの身体に対する精神の優越乃至支配を現している。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えることを忘れてはならない。

* Gustave Mercier, *Le transformisme et les lois de la biologie*, 1936. [Mercier, 1874-1933]

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

なお右の論述の中から特別に取り上げらるべき点は、習慣は技術であるということである。デューイは習慣は *act* であると云い、ラヴェツソンは努力は *act* であると云っているが、いずれも

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の能力との作業的適応として技術的である。技術はその一般的本質において主観的なものと客観的なものとの統一である。ラヴェツソンに依れば、タクトは受動の極から能動の極まで拡がり、その発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、相互作用の法則を証している。習慣は技術的なものとして自己のうち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単なる力と見ることに反対し、思想を欠いた習慣と無効な思想とは同じ事実の両面であると述べている。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、従っ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えられるところからすでに察知し得るように、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、この合理性は単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、技術は構想力に属している。技術はその本質において発明であり、「発明の論理」といわれるものは構想力の論理である。発明は明らかに科学を前提し、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。発明とは形を見出すことである。形の論理、従って構想力の論理を除いて

發明は考えられない。技術は主観的なものと客観的なものとの統一として、純粹に客観的でロゴス的であると見做される科学——この点についても後に論評を要する——とは異なるものである。技術において客観的なものは主観化され、主観的なものは客観化される。しかしこの過程は決して単に相互作用の關係と見らるべきでなく、技術はつねに主体に属すると考えられるように、その相互作用を通じて主観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手段と見られるのもかような關係に基づいている。従つてまた技術が手段であるという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体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う關係に類似している。習慣は環境に対する適応であると同時に自己自身に対する適応である。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体との均衡に関わっている。構想力によつて人間の身体と精神とは聯関するといふカスネルのあの秘密に充ちた言葉も、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。^{*}即ち人間の身体と精神とは内的技術によつて聯関させられているのであり、この技術は構想力を基礎としているのである。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いる。

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

生命のすべての活動は技術的であると云うことができる。我々の身体でさえ、進化論者の考えのように、環境に対する適応として、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対して自己を技術的に、発明的に適応させることによつて生活し且つ進化する。自然も技術的である。すべて技術的に生成したものは組織もしくは構造を具えている。生命と構造とは分離され得ない。有機体の組織と最も密接に結び附いてい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え形の異なるに應じて異なっている。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いる。他の昆虫においても、幼虫、蛹、蛾と、転態の諸様相を通じてそれぞれ異なる本能が継起的に現れるのが認められる。本能はかよ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対する種の適応、他方においては種のタイプに対する個体の適応という二重の適応を実現する。この点から見れば、本能でさえ、スゴンの云う如く一つのパンセ（思想）であり、或はラシュリエ（Lachelier）の云う如く「自然のイデ」であると考えられることでもできるであろう。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おり、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、いわゆる第二の自然となるのは云う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う内的必然的な傾向を含み、その点に技術は単なる合理性のみからは説明されないところが存在する。しかし固有な意味における技術は本能から区別されねばならぬ、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いるに反して、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対する直接的な共感がある、これに反して技術的な知性、道具を作り且つ使う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単なる外面性でなく、却つて超越に基づくことに注意しなければならぬ。ベルグソン哲学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えられ得るものである。しかも技術は単なる知性に基づくのでなく寧ろ構想力に関わつてゐる。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、制度は本能の産物でなく、制度の基礎には彼の造語を用いれば「道具意識」 tool consciousness がなければならぬ。

制度はもとより個人的な習慣から考え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応して、制度の本質の理解に役立ち得るであろう。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。制度が慣習とは異な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わらなければならぬ。制度は慣習と技術との統一であると云うこともできる。そのとき技術は合理性を、慣習は「感情と信仰との要素」を意味するであろう。制度は具体的にはこれら二つの要素の総合を求めるものとして単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発明は仮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。また仮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、実際に運用してゆく上ではそれを社会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、かよ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えられねばならぬ。自然の技術と社会の技術、科学的技術と政治的技術との間にはおのず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会的な慣習から考えられる。もちろん個人的な習慣も社会的に規定されているのがつねである。すべての個人は社会のうちに産れ落ち、現存する慣習によつて定められた条件のもとにおいて彼等の習慣を形成する。慣習は多数の個人が同一の状況に対して類似の仕方で反応するところから生ずると云われる。制度は慣習的に行われていることを合理化し組織化するものであり、かような合理化と組織化とは環境に対して一層よく適応するために要求されてくるのである。慣習或いは習俗、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うことを論じている。尤も、我々は風土史観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。自然に対する技術の発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。この際なお、習慣は能動性を高め受動性を低めるといふ、あのラヴェツソンの方式を

再び想起すべきである、この方式は慣習についても妥当する。環境は単に自然的環境のみでなく、社会的並びに文化的環境というものがある。制度はそれらの環境に対する技術的な適応の仕方として作られる。ところで慣習は多数の個人が同一の状況に対して類似の仕方では反応するところから生ずると云われたが、他の方面から考えるならば、環境に対してかように活動するそれらの個人の間には相互作用が行われ、そして彼等の環境に対する活動が強力且つ有効であるためには彼等が一定の仕方では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。慣習はかくして単に社会の環境に対する関係についてのものでなく、同時にまた社会の自己自身に対する関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会が自己自身に与える構造であり、かような構造を具えることによつて社会は真に社会となるのである。環境に対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う方向へ進むに従つて、かく働き掛ける主体であるところの人間そのものを組織することが——例えば分業の発達によつて——愈々要求されてくる。そこに制度の発達が認められる。制度はつねに人間を、即ち決して単に客体的なものとするのできぬ主体的なものに属するものとして居る。それ故に制度の技術は自然を対象とする技術とは異なり、一層多く構想力に属

しなければならぬであろう。科学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、制度の技術はかような技術に止まらず、タクトという意味を含まねばならぬ。タクトも一種の技術ではあるが、それはいわば客体的技術に対する主体的技術を意味している。ラヴェツソンは意識の完全なタイプを現す努力はタクトであると云つたが、制度の技術は単なる技術でなくてタクトでなければならぬ。それが広義において政治的であると云わ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う意味を含んでいる。政治の科学性乃至技術性を考えるに当つても、この点を忘れてはならないであろう。主体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言うのではない。制度は社会の自己自身に対する適応を意味すると同時に、他方環境に対する適応として存在するのであり、かかるものとして客体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、そのまゝ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、環境に対する適応という意味を離れて専ら社会の自己自身に対する適応として成立するかのように見えるまでであつて、そこにはすでに客体的技術が含まれているのでなければ

ならぬ。サムナーの言葉を借りれば、慣習のうちには、それが顕現的にされる場合、技術的哲学 technical philosophy となるようなものが含蓄されている。主体は単に客体に対立するものでなく、客体に適応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体となるのであつて、この点、先にイデー乃至精神と身体との關係について述べた關係と同じである。従つて主体的技術といわれるタクトも客体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学のみでなく、再びサムナーの言葉を用いれば、安寧の哲学 philosophy of welfare の如きものを含むことが必要である。ジャッドの云うように制度は「道具意識」を基礎としなければならぬが、単にこれに止まり得るものでない。他方安寧の哲学も、サムナーにおいてまさにその通り考えられているように、技術的或い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学でなければならぬ。タクトは本来、主体的なものとの客体的なものとの統一を求めるものとして構想力に属するのである。

かようにして制度は技術的に作られると云つても、それが道具或い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らかにされ得る。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。制度は社会が自己自身に与える構造であり、かかる構造なしには社会は存立し得ない。制度は主体が自己自身に与える秩序として単なる道具以上の意味を有している。社会はフィクションの建物である。そしてすでに述べたように、環境に対する適応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、かく働き掛ける主体であるところの人間を制度的に結合し組織する仕方も発展し、フィクションの支配もそれに応じて発展するのである。自然的環境は社会の身体であるとも考え得るように、科学も科学的技術も、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ナルであり、フィクションナルなものがリアルである。ところで社会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ような世界のうちに我々は棲んでいる。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ようになり、我々に対して新しい且つ力強い影響を与えるようになる。我々の生活そのものがリアルであることから多かれ少なかれフィクションナルなものになる。生活が本能によつて支配される状態から進化するというのはこのこ

とを意味している。ジャッドも論じている如く、社会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装置を備えている。我々は歴史的存在として単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応してゆく傾向、或いはどこまでも自己自身を模倣してゆく傾向を具えている。習慣の本性は肯定的、主張的、自己永続的である。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う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会に対して適応し得なくなつてくる。しかし制度は帽子のよ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変化した社会に適応させようと努力する。かような場合に見出されるのはメーンが法的擬制 legal fiction と称しているような過程である。^{*}即ちその場合、法律の文字は元のままに止まつていて、その適用が変えられ、かくしてその法律の実質的には変化を受けているという事実が隠される。法律はそのときフィクション的な意味のものとなるのである。制度が固定的になるということはパトス的になるということであるとすれば、固定した制度をフィクション的なものにする

ためにはロゴス的な活動が必要であろう。しかしどこまでもロゴス的であろうとすれば、その制度を破壊してしまうのほかに、これを避けようとする限り、法的擬制の如き方法が用いられるのであって、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的との統一という意味を有し、この統一はつねに技術的に実現される。構想力そのものが本来技術的なものである。すべて制度化することとは技術的なものにすることであり、フィクションなものにすることである。例えば、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、フィクションなものにされるに至った。固定化することによっていわば「事実」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、メーラのいう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応の限界を有している。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*.

慣習は社会の自己自身に対する適応という意味を有している。制度の主体、イェーリングのいわゆる目的主体 *Zwecksubject* は個人でなくて社会である。個人は寧ろ制度の技術における客體

である。もとより人間は単なる客体でなくて主体である。かかる主体的・客体的な人間を自己の対象即ち客体とする技術として制度はパトリス・ロゴスのな構想力に属せねばならぬと云われるのである。しかし単なる客体でなくて主体であるところの個人は社会に対してその外部にあるとは考えることができず、却つて社会は自己のうちに個人を包むのである。制度は単に外的なものではなく、社会が自己自身に与える内的秩序である。かかるものとして一定の社会における種々なる制度はサムナーのいわゆる斉合性 *consistency* への傾向を有し、相互に適應し合う。一定の時代における社会が全体として一定の形を有するということも、かくの如き傾向に基づくのである。斉合性というのは単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。制度の技術は多数の個人を客体とするものであるが、主体であるところの個人をなお客体となし得るところに社会の真の主体性が認められる。かような主体性は超越なくしては考えられない。社会は単に個人と個人との相互作用の關係に帰し得るものでなく、超越的主体の意味を有している。制度が個人に対して規範的な、拘束的な性質を有するというのも、そこから考え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、社会に対する個人の自律性乃至独立性を認め得ないという欠陥を含んでいる。個人は単に社会に対して客体であるのではなく、

また逆に個人は社会をも客体となし得る主体である。制度も意識的な技術である限りかような個人の発明に俟たなければならぬ。タルドの云う如く、慣習でさえその起原に溯れば個人の発明であるとい得るであろう。けれどもそれが慣習となるためには、タルドの云う如く、模倣が行われねばならぬとすれば、個人と個人との模倣の関係が可能となる根拠として一般者であるところの社会が予想されねばならぬであろう。制度は社会をも客体となし得る主体としての個人によって創造される。しかしかくの如く個人によって客体となされる社会はまさに「制度的社会」といふべきものであつて、かような制度的社会は、主体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えられるような「創造的社会」とは區別されねばならぬ。創造的社会こそ真の超越的主体である。発明的な個人はかかる創造的社会と一つになることによつて発明的であり得るのである。超越なくしては技術も考えられない。アリストテレスは自然は技術的であると云つたが、社会こそ技術的であり、人間も社会から技術的に創造されると云い得る。この場合制度的社会の根柢に創造的社会が考えられねばならぬ。創造的社会と制度的社会との関係はいわゆる能産的自然 *natura naturans* と所産的自然 *natura naturata* との関係の如きものである。主体と客体とが抽象的に分離され得ないように、制度的社会と創造的社会とは抽象的に分離すること

ができぬ。人間は社会から作られたものでありながら独立なものとして逆に社会を作るのである。かくて制度を論じて技術の問題に突き当った我々は、次に技術について一層詳細な研究に入ろうと思う。

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らかにした。今や我々は技術に我々の考察を向け、そして我々の意図に従って特に技術と構想力との関係について研究しよう。

技術という語は、最も広い意味に用いられる場合、一定の目的を達するためのすべての手続、すべての手段、手段のすべての結合、すべての体系を意味している。かようにしてひとは例えば話の技術、唄の技術、演劇の技術、戦闘の技術、飛行の技術等について語り、そのみでなく恋愛の技術——古代人のいわゆる *Ars amandi* ——についてさえ語っている。しかし技術は、一層狭い意味においては、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われる手続、ゾンバルトのいう道具的技術 *Instrumentaltechnik* を意味している。この場合にも、音楽の道具もあれば、戦争の道具もあり、外科手術の道具もあるであろう。そこで技術は、更に狭い意味にお

いて、かような道具を作るための手続、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* と称せられるものであり、ゾンバルトに依つて経済的技術と呼ばれるものである。^{*} 技術という語はかくの如く広くも狭くも用いられるが、近代において一方自然科学的思惟が支配的となり、他方社会生活における経済に決定的な重要性が認められるに従つて、いわ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いる。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われる場合、自然も生産的と考えられているのである。生産の概念は技術の概念にとつて構成的な要素である。ただ生産ということとは広くも狭くも解せられることができる。生産の概念が経済的生産の意味から拡張されるに従つて技術の概念もこれに応じて拡張され、逆に技術の概念が経済的技術の意味から拡張されるに従つて生産の概念もこれに応じて拡張されるであろう。かように拡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わなければならぬ。次に道具の概念も技術の概念に欠くべからざる要素である。道具の意味も技術の意味の広狭に応じて広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経済的技術と見る場合、道具は機械的道具に限定され

るが、広い意味においては身体の諸部分即ち有機的器官、身体そのものも道具と考えられ、更に全自然も人間にとつて身体の意味を有し、従つて道具であると考えられるであろう。かような意味においてはゾンバルトのいわゆる道具的技術でない技術も道具的である。いず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うことができる。

* Werner Sombart, *Technik und Kultur*, [in] *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, [vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.] 1911.

すでに取扱つた範疇に関係附けて考えるならば、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えられるのであるが、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、習慣や時効の斉合性——サムナーがモーレス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えてくる。技術は習慣的自明性となるのみでなく、社会的コンヴェンションによつて裁可されたものとなり、我々の行為にとつて規範の意味を有するようになる。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いるように制度的性質は技術の重要な一面であると云わねばならぬ*。有史前の一定の

時代を石器時代とか青銅器時代とか鉄器時代とかと称し、或い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区分するということも、根本においては、技術が制度的になるという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体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うことは単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づいている。ラッセルが科学的氣質と科学から出た科学的技術の性質とを區別し、前者が用心深く、試験的で、自由を尚ぶに反し、後者には固定的で保守的などころがあると述べているのも、技術のそのような性質に基づくであらう。*
科学が制度的になることの極めて渺いのに對し、技術はあらゆる場合に制度化される傾向を具えている。科学は技術になることによつて自然——歴史的な自然になると云われるであらう。また科学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うことも、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いる。常識も技術も或る実定的なものであり、かようなものとして制度的性質を有している。

* 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* といわれるものがそれである。未開社会においては神話が重要な意義を有するように呪術がまた支配的な位置を占めている。「もし我々が服飾の起原を決定しようとするならば、もし我々が社会的諸関係及び活動、例えば婚姻、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対する信仰とを通過しなければならぬ」、とプロイスは云っている。^{*} 呪術そのものは生存のための闘いの直接の帰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われている。すべての技術が主体と環境との間の作業的關係であるように、呪術も生存のための闘いから生れるものとして環境を自己の意志に従えようとする人間の行為の一つの、原始的な形式である。即ち呪術は技術的目的を含んでおり、ただ固有な意味における技術が環境についての客観的な科学的な知識を基礎とするに反し、呪術は或る神秘的な力を信じている。簡単に言えば、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づくと見ることができるのである。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。神話に特徴的な観念は擬人論 *anthropomorphism* 或は物活論 *animism* である

と一般に云われているのであるが、ヴェブレンに依れば、かよ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。擬人論の本質的な特徴は行為を、多かれ少なかれ行為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、かような擬人論は普通に「工人の言葉における現象の解釈」を意味している。即ちそこでは外物も工作的人間と同じように物事を為すと考えられるのである。「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来事の論理となる。」人間は彼等に最も根本的な本能と見られる工作の傾向を、まさに工作の本能そのものの要求に基づいて、觀察された現象に想入してこれを解釈するという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活論が却つて眞の技術の發達の妨害になるからである。外物への工作の傾向のかよ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。しかし工人の傾向を外的事實に属せしめるといふ傾向は失われずに存続し、ヴェブレンに依れば、一方それはなお近代の科学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続せしめて

いる。因果の觀念のうちにかの *propter hoc* 【これに因る】が、従つて作用もしくは力の觀念が含まれるのは、工人的擬人論に基づくと考えられるのである。そしてそのことは科学が元來技術的要求から生れたものであることを示している。もとより純粹な科学的思惟はかような觀念から解放されることに努めるであろう。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ろうか。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うことができる。神話の根柢に技術的要求があるように、技術の根柢には神話があるのである。或は言い換えると、すべての技術には何か呪術的なところがあると云うことができるであろう。尤もかようにいう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単に擬人論もしくはその古い形態と見られる物活論からは説明されない、我々が構想力の世界と考えるものが擬人論や物活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ろう――、技術をただ呪術のように考え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区別されねばならぬ。呪術はむしろ神話と技術との
中項である。「工作人 *homo faber* と宗教人 *homo religiosus* とは、彼等が今日相互に対して有する

ように見える態度を取る前に、先ず呪術人 *homo magicus* において相遇う、とブランシュヴィクは書いている。^{***} 宗教の側から見れば、呪術は技術の方へ追い払われる、技術の側から見れば、呪術は宗教の方へ追い帰される。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すと云っているように、呪術は単に過去のものに属するのではなく、却つてすべての技術には何か呪術的なところがある。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、我々はまず呪術の意味を考えてみなければならぬ。

* Preuss in "Globus", LXXXVII, 419. (W. G. Sumner, Folkways, p. 5. じ拠々) 【Preuss, Der Ursprung von Religion und Kunst】

** 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われる。しかしそれは技術と宗教との或る中間物と見られている。^{*} 呪術は、それが実践的目的を有する点、その適用の大多数が機械的性質を有する点、その主要觀念の或るものが經驗的擬態を有する点において、世俗的技術に類似している。しかしそれが特殊な行使者に訴え、靈的な媒介物に頼り、祭祀的行為を行う場合、呪術は技術から離れて宗教に近づくのである。宗教的儀礼にしてその等価物を呪術のうちには有しないものは殆どないと云われるほどである。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点が多く存し、そして宗教と呪術とは自身互いに他に反対するのがつねである。宗教と呪術とを区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讚歌、祈祷、犠牲が昇つてゆく一種の理想をつねに拵えている。呪術はこの領域を避け、却つてその周りに呪術的儀礼があつまる呪詛に向つている。宗教的儀礼が一般に白日と公共性を求めるに反し、呪術的儀礼は普通に夜と闇とのうちに行われる。他方呪術における儀礼的行為は創造的であると考えられている、それは物を作る効能を有すると見られている。この点において呪術は宗教よりも技術に近いと云わねばならぬ。

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

85. [Marcel Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie"]

初めに述べたように、生産の概念と道具の概念とは技術の概念にとって定義的要素である。しかるに呪術はそのように先ず生産を目的としている。ユベルとモースが云っているように、呪術は我々の技術、産業、医学、化学、力学、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労働によつて為すことを為すのである*。すべての呪術的行為の含む表象の最小限は効果の表象であると云われるのも、それが実践的目的を有するためである。效能 *efficacité* を考えないよ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効果として与えられた状態を変化するということを考えている。呪術家はつねに呪術が「変化の術」*des changements* であるという観念を抱いている*。呪術家は実践家である。活動しない名譽職の呪術家というものも存しない、呪術家であるためには実際に呪術を行わなければならぬ。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うことも稀である。それは実践的意味しか有せず、呪術においては、殆どその行為によつてしか表現

されていない。それを最初に体系に還元したのは呪術家ではなくて哲学者である。呪術的表象の理論を提供したのは秘教的哲学者であつた。呪術そのものはデモノロジー【悪魔学】をさえ構成しなかつた。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うものは存在しない、従つて呪術的神話は胎児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発達してゐる。また宗教が形而上学に傾き、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秘的生涯から出て無数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由つてゐる。宗教が抽象的なものに傾くように、呪術は具体的なものに傾く。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依つて、呪術は次第に技術に類似してくる傾向を有してゐる。呪術は元來が実践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、物質を取扱い、ほんとの実験を行い、発見をさえなすようになり、かくして呪術は実証科学に傾き、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学に傾くに反して、呪術は具体的なものに一層心を打ち込み、自然を知ること熱中してゐる。それは植物や動物などの、現象や存在一般の一種のインデック

スを、即ち天文学的、物理学的及び博物学的諸科学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応用自然学であつたのであつて、呪術家が *phōtikoí* (自然学者) の名を受け、また *enotikos* という語が呪術的というのと同義語であつたのは当然であつたとせられる。^{***}呪術家は彼等の仕事の性質上、知ることは能うことである (*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単に分類的であるに止まることなく、時にはその原理を発見するために彼等の知識を体系化することが試みられている。科学はその起源を一部分呪術家に負うのであつて、そこにはまた未開社会においては自然について観察をなし、これについて反省乃至空想するという閑暇を有したのはひとり呪術家であつたという事情が存在している。科学的伝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学と同じでない。呪術はもと純粹に実践的な目的を有するのであるが、それにとっ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*

或いは《*potentialité magique*》と称せられる神秘的力の觀念である。呪術は元來自然法則に関心するのでないように、また特に個物に関心するのでもない。従つて呪術のうちには神話を發展させるに足りるよ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いる、呪術はデモンの物語を作ること欲しないのである。そればかりでなく、神々も呪術の中に入れば、人格性を失い、いわ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変えてしまふ。^{*}かくして呪術に本質的なものとして残るのは呪力という「漠たる力」(*pouvoir vague*)であり、このものはその全体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礼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われ得るような力である。蓋しこれらのものはいずれも、それがまさに、或いはコンヴェンションに依つて、或いは特殊な儀礼に依つて、一つの力即ち機械的でなくて呪術的な力であるという性格を賦与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ように、呪力は呪術的結果、病氣や死、幸福や健康等の原因、そのいわゆる *causa efficiens* である。効能 *efficacité* の觀

念は機械力を用い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ろう。ところで呪力の観念において極めて注目すべきことは、この観念は問題の力がそこで働く環境の観念を含むということである。^{*＊}この神秘的環境においては、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、そこでは距離も接触を妨げず、希望は直ちに実現され、すべての物は靈的になり得る。この力の観念とこの環境の観念とは不可分である、両者は絶対的に一致し、同時に同一の手段によって表現される。呪力を創造することを目的とする仕掛である儀礼の諸形式は、同時にまた環境を創造するところの仕掛である。かような力と環境との複合観念は、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ム派の人々の云う如く、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、いわゆる「集合的思惟の範疇」*catégorie de la pensée collective* の論理は如何なるものであるかが問題であろう。かような呪術の基本観念は確かに、ユベルとモースの指摘するように、比論的推理に関係付けられ、そして根本においては観念聯合説に従ってい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う思想は、擬人論に対する従来の漠然とし

た説明に代えて工人の感覚の想入 *imputation* という限定を与えた点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う如く「靈的人格でなくてひたすら物を目掛け、極めて客観的」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ろう。かくして呪術に特徴的であるとせられる力の観念と環境の観念との一致は、後に論ずる如く、実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われる。構想力の論理は観念聯合説はもとより、また誤解されるかも知れないように感情移入説を基礎とするのではないのである。呪力は神秘的力である。呪術のこの神秘性はマナ *mana* という語をもって表される。呪術におけるマナの観念は宗教における聖 *sacré* の観念と同じ秩序のものである。マナの観念は聖の観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われている。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経過する、とユベルとモースは書いてある。しかるにかような法則は、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すと思われるのである。ユベルとモースは呪術は集合的思想に属するとなし、呪術的判断は「殆ど完全な先験的綜合判断」であ

ると云い、そしてそれはまた一方感情的な「価値の判断」であると共に、他方つねに合理的な或い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いる」、と述べている。^{***}しかるに先験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うところに、すでに我々はそれが生産的構想力の一つの形態、その呪術的形態に属することを見出し得るであろう。

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

** *Ibid.*, p. 107.

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

呪術が技術のように生産を目的としてい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う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会において行われる呪術に関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秘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、呪術家の身体或は少なくとも彼の医囊 (*sac-médecine*) 【薬袋】或は厳密に云えば秘密の挙止に含まれる呪術的実体 *substance magique* を有するとしている。この呪術的実体は、殆ど到る処、或いは岩石の結晶の断片、或いは呪術的な骨 (普通には死人の骨)

から成つている。^{*}呪術におけるかような実体は技術における道具の意味を有すると云い得るであらう。呪術家の身体、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体であるというよりも、呪力を賦与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う意味において、道具の役割を演ずるのである。呪術における儀礼もまた道具の意味を有している。宗教の場合、一方では儀礼、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うことも、この場合儀礼そのものが神話乃至教理の表現であり、且つ呪力を賦与されたものとして呪術的結果を作り出すという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いる。即ち一方眞の儀礼にして無言のものが存在するかどうか疑わしく、他方極めて多数の儀礼はただ専ら言葉によつて行われている、かような事実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えたものであるに對して、呪術における道具は呪力を具えたものである。かようにして呪術にも道具が存すると一応は考え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争われないであらう。技術は主体と客体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、ユベルとモー

スを書いてるように、能動者、受動者、物質、精神、呪術的行為の目的の間に、一般的に云えば主体と客体との間に特殊な「連続」乃至「混同」がある。そしてそのことがまた儀礼そのものの性格を規定している。「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、儀礼そのものは考えられない」、「この混同は、なお、それ自身において表象の対象である。実際、呪術的儀礼の表象の種々なる要素はどれほど判然としているにしても、それらは一つの総合的表象のうちに含まれ、ここでは原因と結果とが互いに混同される。これが呪術の、直接的な且つ無限の効能の、直接的な創造の観念そのものである」、と彼等は書いている。^{*.*}かように呪術においては主体と客体とが、また原因と結果とがつねに相互に混同されるとすれば、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ろう、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われるであろう。呪術におけるこの混同の性質と意味とを明らかにすることによつてそれを技術に対して評価するためには、呪術と構想力との関係をその根本に立入つて明ら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. [“*L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes.*”]

* * Esquisse, pp. 60—61.

三

呪術と構想力との間に密接な関係が存することは一般に認められている。呪術家の身振りのうちに何等かの哲学が含まれるとすれば、それは構想力の哲学であると云い得るであろう。エッセルティエのいう、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いる。^{*} 構想力においては、彼も理解するように、情意的なものと表象的なものが一つであり、感情 (emotion) と形像 (image) とが分離されることなく、両者は互いに限りなく反映し合っている。かような構想力の論理はしかし、エッセルティエの考える如く、たとい文明人の間にもなおつねに強力に残存しているにせよ、単に説明の下級形式或は単に発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のであるかどうかが問題である。

* Voir Daniel Essetier, *Les formes inférieures de l'explication*, 1927. [Essetier, 1888-1931]

呪術に関する古典的な理論はフレーザーの共感説である。^{*} 彼は呪術の基づく思想原理を類似の

法則 (law of similarity) 及び接触或は伝染の法則 (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う法則であり、後者は、嘗て相互に接触していたものは物理的接触が切断された後にも遠く隔てて相互に作用を及ぼし続けるという法則である。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) と総称され得る呪術は、類似の法則に基づく類感呪術或は模倣呪術 (homoeopathic or imitative magic) と接触の法則に基づく伝染呪術 (contagious magic) とに区分される。これら二つの種類の呪術とともに、物は秘密の共感によっ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——近代科学によつてちょうど同様の目的のために、即ち如何にして物体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、想定されたところのものと同似ていなくはない——ともいふべきものに依つて伝達されると考へている。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われたあの企て、敵の模倣に対して害を加え或い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とその人間も苦しみ、模倣が破壊される時彼も死なねばならぬと信ぜられているのである。次

に伝染呪術の最も普通の例は、人間とその身体の何等かの切断された部分——彼の毛髪或いは爪の如き——との間に存在すると想像される呪術的共感である、そこで誰かの毛髪或いは爪を手に入れた者は、どのように距つた処からでも、その毛髪或いは爪の主に彼の意志を働かせることができると考えられるのである。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対し、一方呪術の条件として社会的慣習乃至伝統の意義を力説すると共に、他方呪力の概念を強調し、共感は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いる。この批評は全く正しいであろう。しかし彼等が明ら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いるものは重要な意味を有するであろう。^{**}その第一は接近の法則 (*loi de contiguïté*) であり、フレーザーの接触の法則に当る。この共感的接近の觀念の最も単純な形式は部分と全体との同一のうちに与えられている。部分とは全体の価値を有し、爪や毛髪は人間を全体的に代表する。分離も連続を妨げることなく、ひとは部分から全体を *totum ex parte* 生ぜしめることができる。他の言葉で現せば、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体として住んでいる。この定式は人間についてののみでなく、事物についても妥当するのである。第二の法則はフレーザーと同じく類似の法

則 (loi de similitudine) 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 といふことと、類似のものは類似のものによつて癒される similia similibus curantur ということとは、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価値を有するということになる。模像の物に対する関係は部分の全体に対する関係である。言い換えると、模像は、すべての接触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うのである。しかしこの定式は単に一般的な喚起を言い表すに反して、類似のものは類似のものによつて癒されるという他の定式は、類化は限定された方向における結果を生ずるということを確認している点において独自性を有する。類似の法則のこの後の形態から第三の法則、即ち反対の法則 (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、それは反対のものを生ずることを意味している。類似のものは反対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対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* と等価になる。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、対立するものについて思弁した。眞実をいえば、類似は反対なしにはやつてゆけぬ如く、反対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礼は接触を利用するのが普通である。かくて呪術の諸法則が互いに関聯しているとすれば、悟性の論理とは明らかに異なるかような論理はその根本において如何なるものであろうか。

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

* * Voir Hubert et Mauss, *Esquisse*.

呪術を単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。ところでフレイザーはこの共感をイギリスの古典的心理学の伝統に従つて観念聯合の一種として理解し、呪術家の論理はただ観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いは単なる観念聯合 *reasoning by analogy or mere association of ideas* であると述べている。^{*} かくの如きは呪術を単に科学以前の科学の一種と見る偏見の上に立つものと云わねばならぬ。そのみでなく、ドウラクロワの論ずるよ
うに、イギリス学派にいう観念聯合は、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、説明されざる索引である。<sup>*
*</sup> 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経験の種々の

要素がそこではつねに結び附いているように最も親密な仕方では集合されている意識の統一なしには、接近も効果を現し得ないであろう。しかるにかような意識の統一は、この場合、少なくとも呪術に関する限り、単なる理性の統一と考えることができぬ。観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ろう。この場合、共感単に感情的なものではなく、却つて感情的なものとは表象的なものがそれにおいて一つでなければならぬ。言い換えると、構想力においては主観的なものと客観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、客観的な、しかも物質的でない實在性を賦与される。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。しかし彼はかようにしてそれを彼の实体をもつて養い、それに彼なしに、彼の外に存在する手段を与える。未開人はイエンシュのいわゆるアイデティケル (Eideten) ^{***} である。その心像は単なる表象、単なる知覚とは異なり image eidétique (エッセルティエ) とも云うべきものであり、かかる直観像 (イエンシュのいう Anschauungsbild) においては自我と非我、内界と外界、主観的なものと客観的なものとが一つに凝集している。それは一種の幻覚であり、錯覚であり、虚偽であると、ひとは云うであろう。

未開人にとってそのよ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いるが、しかるにもし、ちょうどデイルタイが詩人の構想力と狂気との関係について論じたように、かくの如き主観的なものと客観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——デイルタイに依れば心的聯関の統制——のもとにおいて生ずるものとすれば、詩人の構想力と狂気とが区別されねばならぬように、それは単なる幻覚の如きものでなく、實在的意味を有すると考えられねばならぬであろう。主観的なものと客観的なものとの同一は構想力の論理の根本である。しかるに主観的なものと客観的なものとの同一は、対立物の同一として、弁証法の根本であるともせられている。その意味において構想力の論理は弁証法的であると云うことができる。しかしながら普通に云われる弁証法はヘーゲルのいわゆる追考 *Nachdenken* の論理であり、追考的弁証法とも称すべきものであるに對して、構想力の論理は創造的弁証法である。追考的弁証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——を予想せねばならぬであろう。かような関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). [*Anthropology*, ch. 13 'science']

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

* * * Vgl. E. R. Jaensch, Die Völkercunde und der eidetische Tatsachenkreis in "Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis", Zweite Auflage 1927. [Erich Rudolf Jaensch, 1883-1940]

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いる*。「構想力の彷徨に対して供せられている自由に顧みて、この（可能な象徴の）数は反対に、ひとつの与えられた呪術にとつて不思議に制限されているように見える。……呪術的構想力は極めて発明に乏しく、かくしてその考え出した少数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われる。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実ではない。しかしこの個人は、彼がそれを更改する気にならなかつた儀礼や伝統的觀念の前におかれてゐる、蓋し彼は伝統をしか信ぜず、そして伝統の外部においては信仰も儀礼も存在しないからである」。「呪術家の発明は自由でなく、彼の行動の手段は本質的に制限されている」。呪術的儀礼と呪術全体は何よりも伝統的事実である。反覆されない行為は呪術的でない。その効能をその全社会群が信じない行為は呪術

的でない。儀礼の形式は輿論によつて承認されたものである。かようにユベルとモースは伝統が呪術にとつて重要性を有することを述べ、呪術の社会的制約を正当にも力説している。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い得るのである。呪術的行為には法的行為と技術と宗教的儀礼とが混合されると云われるが、呪術が法的強制の体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いる。呪術が甚だ伝統的であることは疑われない、けれどもそのように伝統的な呪術も、もと構想力によつて發明され、創造されたのでなければならぬ。しかるに進んで考えるならば、呪術の發明が構想力に基づくことはもちろん、その伝統もまた、すでに制度の項において論じたところから明らかである如く、構想力を基礎としている。即ち構想力は一方創造の根柢であると共に他方伝統の根柢である。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、如何にして創造と伝統という相反するものの結合が可能であるかということ、伝統なしに眞の創造はなく、創造なしに眞の伝統はないというように考えることが如何にして有意義であるかということは、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、心理学的に見れば、我々の構想力というものには記憶と想像 (fantasy) との二つが含まれることに相応するであろう。それは、哲学

的に云えば、構想力においては自然的なものゝ歴史的なものが一つであり、時間的なものと空間的なものが一つである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えてみるに、それらが単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うべきものであることが知られるであろう。部分と全体との同一、模倣と物との同一、類似と反対との同一等の関係は、すべての象徴の根柢に横たわつている。そのみでなく、ひとはそれらの法則の表すものが或る意味においては全く弁証法的な観念であることを認めねばならぬであろう。

錬金術士は、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われ、彼等の処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。それはこうである、「一は一切であり、そして一切は一のうちにある」と。この原理はこうも言い表されている、「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ろう」。ユベルとモースはこれを次のように説明した。^{*}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、唯一の生命体として考えられ、その諸部分は、その距離がどのようであるにしても、必然的な仕方で相互に連繫されている。一切がそこでは互いに類似し、また一切がそこでは互いに接触する。かような呪術的汎神論 *panthéisme magique* は呪術の種々の法則の総合を与えるであろう。尤も錬金術士は、多分、形而上学的な哲学的な注釈をそれに与えるため以外には、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いる。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、言い換えると、接近の法則を基礎付けるものである、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付けるものである、それは更に一つの物が反対の、しかし同じ類の他の物の上に作用を有するようになし、かくして反対の法則を基礎付けるものである。我々はここに、すでに記した如くギリシアにおいては、呪術家が自然学者 *phoukoi* という名を受けたことを想起すべきであろう。自然 *physis* は一種の物質的な、個物的ならぬ、

転移し得る靈魂、物の一種の無意識的な叡智として規定されることが出来る。それは要するにマナに甚だ近いものであった。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.

かようにして呪術の諸法則は一種の汎神論、いわゆる呪術的汎神論に綜合され、これを根柢としている。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、それが一見如何に弁証法的であるにしても、本質的に呪術的であると云い得るであらう。呪術的汎神論或いは魔術的觀念論 *Magischer Idealismus* は、その代表者といわれるノヴァーリスにおいて見られる如く、「構想力の魔術」*Magie der Einbildungskraft* に基づいている*。ところで我々は構想力の論理を説くことによつて哲学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属するにしても、それは構想力の論理の純粹な、本質的な形態であるのでなく、むしろその一つの転落形態である。呪術が技術に代られねばならなかつたように、呪術の哲学は技術の哲学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。

また弁証法といわれるものも汎神論的根柢においては真に弁証法的であり得ず、却つて弁証法から十分に区別されねばならぬ有機体説に過ぎないのである。呪術の根本概念を明らかにすることは汎神論の本性並びにその制限を明らかにすることに役立ち得ると思われる。そこで我々はなお特にこの見地から呪術の基礎を考えてみよう。

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

先ず考えられることは、そのような汎神論の根本概念が自然の概念であるということである。自然の概念そのものがもと呪術的なものを意味したと云われている。そこでは構想力はいわば自然のうちに沈んでいる。すべての汎神論は本質的に「自然哲学」である。自然哲学はミステイクの精神の中から生れたとヨエルは述べているが、かよ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えられねばならぬであろう。それ故に汎神論から免れようとする限り、構想力の哲学は自然の哲学でなくて歴史の哲学でなければならぬ。しかしその場合、自然と歴史とが抽象的に対立させられるのではなく、却つて構想力の論理は、本来、自然と歴史とが一つであるところに考えられるのである。歴史が自然として見られるのではなく、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 *δυναμὴς* と「二つの觀念の關係を想い起すべきである」。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秘的力である。呪術は法則に関心するのではないように、また個物に関心するでもない。そこではむしろ、特殊は一般に対して何等対立するものでなく、部分として全体のうちに類化され、相互に神秘的な連繫をなしている。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いる。未開人の意識は懷疑と同様それを嫌うのである。偶然は懷疑の他の形態にはかならない」*。偶然を嫌い、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対立は存せず、個物の独立性は認められない。一切は必然的に連続的である。かように個物の独立性を認めないという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、個物の独立性を認めないと云われているけれども、実は、個物の独立性を認めるところから科學は出發しているのである。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変さるべく用意されている。一般に対して対立する特殊が科學的研究の發展の動力であると云うことができる。かように考えるとき、汎神論の有するように見える具

体性は、それが個物の独立性の否定に終る限り却つて抽象的であり、抽象的といわれる科学がむしろ具体的である。呪術の根柢には普遍的連繋の原理があるが、しかし科学のよ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依じて科学的になつた。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ように、他方それが「漠たる力」である呪力に頼ることなく、物の具体的な「性質」 *proprietus* —— いわゆる秘密の功力 *virtus occulta* —— について思弁し観察するに従つて科学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学に比せらるべきであるのでなく、物の具体的な性質について研究した故に呪術に科学的性格が認められるのである。性質の概念のおかげで、呪術は科学的法則の端緒に、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実証的な関係の真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依じて、個物の論理となる。呪術そのものを社会学的に見ても、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いる。科学の成立するためには個人意識の独立がなければならなかつた。

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

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

もとより科学は呪術から直接に発達したのでない。科学は呪術よりも技術と結び附いている。しかし技術と科学との間に直線的な発達の関係が存在するかのように考えることも間違っているであろう。しかも科学の発達にとっ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。エッセルテイエに依れば、科学の成立は三つの条件に負うている。^{*}第一の条件は、知性の活動に依る経験の予めの加工と分析である。第二の条件は、「生素な経験主義 empirisme brut から人間を解放したところの構想力の飛躍 *salus de l'imagination*」である。そして第三の条件は、非人格的な集合的な思惟からの個人的な思惟の独立である。これらの個々の点について我々は次第に論究することになるであろう。呪術は技術の如きものであった。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りれば一種の「過敏適應」*hyperadaptation* である。^{*^{*}} 欲は全能の効力を有すると信ぜられる儀礼の手段に対して世界を強制する。従つてそこでは主観は實在に先廻りし、かような期待的な注意は幻覚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うこともそこから説明される。かくして呪術のうちには膨大な「経験の予料」*anticipation de l'expérience* があり、それが客観性を超える主観性

の過剰として過敏適応と云われるのである。しかるに構想力に依る経験の予料は、単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いる。とりわけ我々の棲息する社会的環境に急激な変化が生じつつある場合、この環境に適応するには我々は経験の予料を必要とする。そのとき環境はまさに経験の予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与えられ、環境に対する適応の仕方は多かれ少なかれ呪術的になる。また経験の予料は呪術のみでなく、科学にとつても重要な意味を有している。構想力に依る経験の予料として生れるイマージュのために呪術は科学に近づき得ると云うことができる。そこに生素な経験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え、彷徨し得るということはすでに、人間の有する優越性である。それは恐らく人間の動物に対する最大の優越性でさえあるであろう。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。動物は主として感覚の直接の印象のうちに生活している。これらの感覚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覚の狭い世界のうちにのみでなく、彼の心が過去の感覚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広い世界のうちに生活している。人間が彼の人間的な閥歴を始めるのは、この

覚めたる夢の広い不思議の国においてである。この覚めたる夢は多分その内容の多くを眠の夢に負うてゐるのであろう。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ように見える。けれども人間は恐らく彼の夢を記憶するということにおいて下級の動物とは異なつてゐる。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。眠の夢にせよ覚めたる夢にせよ、それは物語られないでおくにしては余りに生き生きとしてゐる、そして更に、それを物語ることは或る感情にいわば第二の印象と浮彫を与える。動物の場合には感情は感覚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、信頼、怒り、愛、憎み、好奇心、驚異等は、感覚印象の世界の内部における行動のうちには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為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。かよ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えることを学ぶ。夢の世界においては、彼等は感覚経験の世界の堅い事実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い、思ひのままに形像を喚び起し、結び附け、かようにしていわば遊戯において、後に感覚経験の世界の説明に適用されて構成的思惟の能力として現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っている」(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発展において決定的な出来事であつた。知性の真の開幕、神話が、科学の到来を可能にした」、とエッセルティエは云つている^{***}。しかしながら科学を含むのは呪術のみでなく、寧ろ技術が科学と本質的に結び附いていると考えられるであろう。しからばただ呪術のみが、この神話的技術のみが構想力に関係し、技術自身は構想力に関係を有しないのであろうか。今や我々は本来の意味における技術に立ち入つて、それと構想力との関係を究明しなければならぬ。

* Essertier, *Op. cit.*, p. 49.

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

*** *Ibid.*, p. 46.

五

科学と技術との間に密接な関係が存在することは確かである。技術が科学を基礎とするのは

もとより科学も技術的課題に刺戟されて発達した。科学の進歩が技術の進歩を可能にすると共に、技術の進歩が科学の進歩を可能にする。しかし両者の間に如何に密接な関係があるにしても、それらが直線的に結び附いていると考えることはできぬ。知性人 *homo sapiens* は工作人 *homo faber* から直接に出て来るものではない。科学と技術との間には一般に理論と実践との間におけるような対立がある。そして科学と技術という、一般に理論と実践という対立物を媒介するものは構想力である。技術から科学へ移るには構想力の媒介がなければならぬように、科学から技術へ移るにも構想力の媒介がなければならぬ。対立物の統一という弁証法的関係が考えられる根柢には構想力がなければならぬ。普通に弁証法といわ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。論理の根柢には直観がなければならぬ。この直観は単に非合理的なものではなく、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。

技術から科学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イエの論ずる如くであろう。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いるかというに、そうではない。「驚くべきことには、道具は、機械でさえも、工人をば、彼の手段によって実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経験に照して彼の

手続を無限に変えるという人間の有する能力について、明瞭に意識するようにつねに強制しないのである。道具は工人と一つになっている、それは身体の器官の連続であり、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体の如く使い、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いるかを探求したりすることを殆ど全く考えないのである。その助けによつて得られた労働は従つてなお自然的と見えることができる*、とエスピナスは述べている。道具は工人にとつて器官の「無意識的な投影」projection inconscienteであり、身体の連続である。機械は、もとより肢体の末端的部分の投影ではないが、「肢体を相互に且つ軀幹に結合し、それらを相互に運転することによつて、それらに他の運動を排して一定の運動を行うようにさせる関節の投影」である。工人は道具を彼の身体の延長の如く使い、その構造や力学について反省することなく、甚だ永い間、機械学を知らない技術家であつた。彼は彼の発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えなかつた。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発明することを考えることもなしに、永い間使用した。道具の発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実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よ

うに思われた。文化開発の英雄の神話は遅れて現れ、それとても、すべての発明が神話の名誉を得たわけではない。「技術は含蓄的に科学を含んでいる、しかしそれが感覚的経験に密着している限り、それは科学を生むようにはならない。この経験から、呪術は断然解放されている、しかしそれが現象の間に立てる気随な連絡は現象について真に実証的な知識を供することが決してできない。一言でいえば、前者は真理のうちにある、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」*、とエッセルテイエは書いている。呪術が科学となるには経験に拘束されねばならぬように、技術が科学となるには構想力によって経験の束縛から自由にされねばならぬ。——ここに問題となってくる経験と構想力との関係は後に「経験」の項において特別に考察されるであろう。——構想力の飛躍によっ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、エッセルテイエの考える如く、技術が感覚的経験に密着し、直接の欲望の満足に止まっているためであるうか。道具が工作人によって彼の身体の延長の如く使われ、道具を用いる労働が「自然的」と思

われることは確かであるとしても、かように道具が使用されるためには、すでに道具が発明されて与えられているのでなければならぬ。そして道具の発明そのものは明らかに感覚的経験から生ずることができない。この発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え、かような発見にはすでに構想力の飛躍がなければならぬであらう。そして発明された道具が無意識的に使用されるということは、技術の経験主義に基づくというよりもむしろ根本的には技術の制度的性質に基づいている。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、かように習慣的になることによつて道具は身体の一部となり、その労働は自然的となり得るのである。技術の進歩が非連続的であるということが注意されている。「実証的発明の秩序において顕著なことは、その非連続性である、無活動の、停顿の、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、その特発的な出現である」*。科学の進歩は連続的であると考えられる——このこともなお制限を附して考えることを要するが——に対して、技術の進歩がかように著しく非連続的であるというのは、技術に本質的なものとしてすでに述べたその習慣的、伝統的、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関係が存在したということもまた注意されている。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

れる前に儀礼において神聖化されたようである。この事實は、人間の技術的発明のデモーニッシュユな性格を物語ると同時に、かよ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いる。科学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、科学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わば自然の中から生れ、そして構想力によつてイデーはいわ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わ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う如く器官の無意識的な投影、延長された身体として主体に属している。しかしそれはもとより単に主体的なものでなく、他方どこまでも客体に属している。即ち道具は主観的であると同時に客観的である。ノワレが明瞭に分析しているように、「道具の固有性とその全く大きな重要性は、それが主体の部分であると同時にしかも客体であるところに存している」*。技術のうち根本的な意味における技術が道具を作るとすれば、技術の本質はかように主体と客体とを媒介することで行なわれなければならない。技術において、人間的なものは物的になり、また物体は人間的にされる。身体の器官に依る活動が直接的であるに対して、道

具に依る活動は媒介されたものである。道具は主観的にして客観的なものとしてすべての技術における主観的なものと客観的なものとを媒介することができる。技術において主観的なものと客観的なものとが媒介されるためには、すでに主観的にして客観的な道具が必要であると考えられるならば、かような道具がそれ自身また主観的なものと客観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観的にして客観的な構想力がなければならぬと云われ得るであろう。この点が立ち入っ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えている。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えられるのは、すべて生命を有するものは形を有するところから考えられるのである。生物の形は進化論者が云うように生物の環境に対する適応として、それ故に主観的なものと客観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、かよ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。構想力の哲学は無限定な空想に道を拓こうとするものでなく、却つて形という最も限定されたものに重心を有するのである。科学と技術との相違もまた、科学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、主としてこの点に懸つてゐる。科学的知識は技術において形とならなければならぬ。かような形の発見は構想力に基づいてゐる。技術は科学を予想するといわれる、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学は技術の中へ入らない。技術は科学の客観的な知識を前提すると共に人間の主観的な目的を前提するといわれる。技術は人間の意欲に物的な形を与えるものである。それは物の客観的な因果関係を人間の主観的な目的に結合するものである。しかるにもし人間の欲望や意志が単に主観的なものであるとすれば、それは如何にして物の客観的な関係と結合され得るであらうか。その場合目的といわれるものは何等か形としてすでに客観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えたように *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。かように形となる欲望や意志がまさに構想力である。構想力において主観的なものは形となつて主観から脱け出るのである。動物は身体の器官の奴隷であるが、人間は道具を支配

しこれによつて身体的な欲望の主人となることができ、科学の原理が因果論であるとすれば、意志の原理は目的論である。技術は物の客観的な因果関係と人間の主観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い得るのである。^{○*}因果論と目的論とは如何にして調和し得るかという、古来最も困難とされた哲学的問題は、技術において現実に解決されている。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。目的論は単に因果論の逆ではない。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えたように客観的に与えられたものでなく、発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観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秘的なものでなく、彼の自由に作り出すものが全く客観的なものであるという明白な事実のうちに人間存在の超越性がある。構想力は決して単に主観的なものではない、却つて構想力の自由な作用において主観的なものは形となつて主観から超出する。人間の技術的行為、意識の内部における現象に止まらないこの行為のうちにこそ、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

的であるというところに人間の自由は現実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えられないであろう。自由の問題は創造の問題を離れては現実的でなく、創造とは単に意識の内部におけることではない。かような関係を一層明らかにするために、我々はなお形というものについて更に詳しく考えてみなければならぬ。

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

六

今日普通に形式論理と呼ばれている論理は元来決して単に形式的であつたのでなく、むしろ我々のいう形の論理の一種であつた。それは形を意味するイデア或いはエイドスを実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。このような形の論理がいわ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学的見解に制約されている。従つていま形式論理とは異なる形の論理が考えられるのは、形についてギリシア哲学とは異なる見方がなければならぬのに依るのであ

る。

ギリシア哲学においては形は不変なもの、永遠のものと考えられた。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 ταυτὸν)である。このよ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っている。しかも形が歴史的なもの、変化するものとしたならば、如何であろう。すでに近代の進化論は種の変化を説くことよって形を永遠不変のものとする思想を覆した。種 *species* とはもと形を意味する。形の変化即ち *transformation* (*Metamorphose*) が歴史の根本概念である。形が生成し発展し、また消滅するということがなければ、歴史は考えられない。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えなかった。形が変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ろう。

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、空間的ということを除いて形は考えられない。しかし他面、形は生成し発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、イデア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、動即静、静即動である。かよ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、弁証法も形の論理であると云うことができる。弁証法における範疇の転化は形の転化を現している。弁証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う意味において弁証法的である。形式論理は形の論理であるといつても抽象的である。すべて生きた形は弁証法的なものとして無限の緊張を示しており、この緊張が生命にほかならない。形は生命の緊張を現し、生命の緊張は形を措いて何処にも求められない。ベルグソンも生命は緊張であると述べているが、彼の哲学の欠陥は生命を純粹流動と見て形というものについて考えていない点に懸っている。

ところで形が弁証法的なものとして変化するものとしたならば、形は元来単なるイデーの如きものであり得ないであろう。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弁証法的に生成し発展するかはその場合説明され得ない。形は弁証法的なものとしてイデーからというよりも物質から或い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単なる物質でなく、物質と精神との、パトスのなものとロゴスのなものととの統一である。形はかようなものとして純粹な思惟に関わるのでなく、却つて構想力に関わるのでなければならぬ。言い換

えると、形は元来イデアであるよりもイマージュである。イデア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われるであろう。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。形を永遠不変のものと見たギリシア哲学においてはイデアは純粹な思惟の対象と考えられた。しかし古典哲学にあつてこのような思惟そのものが実は直観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観的なものでないということ是不可能である。思惟は近代合理主義の祖と称せられるデカルトにおいてさえ直観的なものであつた。思惟と直観とを暴力的に分離するようになったのはアウフクレーリング【Aufklärung 啓蒙】の哲学の影響に基づいている。カントは、後に詳しく取扱う如く、その第一批判書において直観と思惟とを綜合するものとして構想力の統一を考えたが、やがて第三批判書におけるウォルフ学派にいう構想力の論理を判断力の批判として展開し、そしてそれがドイツ観念論の発展に大きな影響を与えた。ヘーゲルの弁証法は歴史的な形の論理と云うべきものであるが、この弁証法の直観的性質も注意されている。^{*}弁証法がこのように直観的性質を含むのは、それがその根源において単なる思惟の論理でなくて構想力の論理であること、普通に考えられる弁証法は追考的弁証法であつて——追考の重要性については更めて問題にされるであろう——創造的弁証法でないこ

と、を示唆するものであり、この点について形の哲学であつたゲーテの思想には却つて学ぶべきものが多い。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う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。ヘーゲルの弁証法は形を歴史的なものと考えることによつてギリシア的な形の論理を發展させたが、しかしそれも観想の立場に止まつて実践の、創造的行為の立場に立つていないという制限を有している。これまでに形の論理が構想力の論理と見られなかつたことは、哲学が観想の立場を取つて行為の立場に立たなかつたことに關係している。芸術においても構想力が真に問題になつたのは観照でなく創作に關してである。すべての行為が制作の、従つて表現の意味を有し、形はかような行為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。

* 学者によつて重要視されていないにも拘らず *Walter Pater, Plato and Platonism* はこのような見地から見るとき興味が深い。すぐれた構想力なくしてプラトンの哲学は——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.*

ヘーゲルの弁証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

よつて明らかにされたことである。弁証法は何よりも生命の論理であるであろう。しかしながら弁証法は生命の論理であるといつても、生命が単なる流動であつて形を作るものでないならば弁証法は考えられないであろう。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。人間は自然の為すことを継続するに過ぎぬと云うことも出来るであろう。セアイユは芸術における天才を論じて、天才とは神秘的なものでなく、自然そのものが天才的であると述べている。^{*}「思想は生命を継続する (*la 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。それは身体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付ける、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え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、イマジユのうちにおける感覚の再生、イマジユのこれを実現する運動に対する内面的関係、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。芸術は精神におけるイマジユの生活の必然的帰結である」。天才は奇跡であるどころか、内的生命の最も一般的な事実であるとセアイユは書いている。精神において自然

を継続すると考えられるこのような創造的力は構想力であると云い得るであろう。リボーは發明家の構想力と本能とを類比的に考え、かくて彼に依れば本能は「創造的能力の一つの等価形態」(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(胚子の発達)、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)において現れると見做されたのである。^{**}リボーは云う、「高次の、固有の意味で心理的な展相において、出発点は芸術家、学者、教師の主導的イデ、理想である。発達の機構は胚子或いは本能のそれと同じである。母なるイデ (idée mère) が一纏めに現れるにせよ潜在的労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【Séailles, 1852-1922】にそのまゝ同意しない。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いることが認められるであろう。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っている。すべて生命を有するものは環境においてあり、環境に対する技術的な適応から生命は形を作る。本能も環境に対する生命の適応の一つの仕方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、技術を単に手段に過ぎぬもののように見ることはできないであろう。形は生命が自己自身に与えるものであり、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ずから形を作るところに生命の自律性が証せられるのである。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いると解釈することもできるが、彼は形を先天的なものと考え、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 Séailles, *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
抛る。

すでに述べたように、自然も形を作るものとして技術的である。自然の歴史は形の変化 transformation の歴史であると云うことができる。生命的自然の有する形は主体と環境との適応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体と環境との適応を意味している。技術によつて人間は自己自身の、社会の、文化の形を作り、またその形を変じて新しい形を作つてゆく。文化はもとより人間的行為の諸形式も、社会の種々の制度も、すべて形である。人間の歴史も transformation (形の変化) 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。その根柢に考えられるのは技術である。「技術は自然の作品を継続する」

(La technique continue l'œuvre de la nature.)¹ とパコットは書いている。^{*}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」(ὁμοίως τε τῆ τέχνη τὸ πρὸς ἐπιτελεῖν ἢ τὸ φέρειν ὁδὸν ἔργου ἀνεργάσασθαι, τὸ δὲ μιμεῖσθαι.)²と云っている。^{**}技術は身体の器官に、身体と類似の、しかし身体から独立な道具を付け加える、技術は自然が見棄てた点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体の運動であり、この身体そのものも元来技術的に形成されたものである。かようにして人間の技術は自然の技術を継続するとすれば、人間史と自然史とは、近代の人間主義的な考え方において抽象的に区別されたのとは反対に、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

技術の本質は発明にあるといわれている。如何なる技術もその起原に遡つて見れば発明であつ

た。「発明」は「発見」と区別される。発見というのは discover, entdecken, découvrir という文字が表しているように、覆うているものを取除くこと、隠れていたものを、知られなかつたものを見出すことを意味している。発見されたものは新しいと云われるにしても、元来既にそこにあつたものでなければならぬ、それはただ覆われていて発見される以前には我々に見えなかつたのみである。これに反し発明というのは新しいもの、嘗て存在しなかつたものを作り出すことを意味している。二つの場合ともに新しさが語られるにしても、発明は物を存在せしめるに對して発見は物を認識せめるといふ区別がある。即ち発明は創造であり、発見は顕示である*。「発見は我々の知識に附加する、それは科学の領域に属している。発明は我々に新しい救、新しい資源を与える、それは技術の領域に属している」。尤も一般には二つの語は絶えず混同して使用されており、そしてそれは全く理由のないことではない。発見と発明とは相互に予想し合うのみでなく、一つのことと同時に発見と共に発明の意味を有する場合が多く、また発明も或る点では発見であり、発見も或る点では発明である。それにも拘らず両者は、科学と技術とが区別されるように、論理的には区別されることができ。発見されたものは元来既にそこにあつたものと考えられるが、かように「既にそこにある」といふことがすべて客体的なものの根本的性格であり、従つて発見は

客体的認識或は対象的認識について語られる。しかるに発明は生産に関わっている。認識なしに発明はなく、また発明は認識を伴うことは確かであるが、しかし発明は根本において生産乃至創造に属するものである。それ故に発明は行為もしくは実践の立場から捉えられることをそのものとして要求していると云わねばならぬ。嘗てライプニッツによつて夢みられ、今日に至るまで余りに無視されてきた「発明の論理」とは如何なるものであろうか。

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

形式論理といわれるものは対象的認識の論理である。かようなものとして既にそれは発明の論理であることができないであろう。ル・ロワの言葉を借りれば、「古典的な掟ては主として、ひとたび為された証明の正確さと厳密さとを検証するために、そこでひそかに製造された工場から出てから後の実験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える」に過ぎない*。それは後からの規準を提供するのみである。発明の論理を明らかにするためには、これをその過程の運動そのものにおいて掴まなければならぬ。言い換えると、論議的思想 *pensée-discours* が問題でなくて行動的思想 *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観的であり、感覺性から離れたものでない。如何なる発明もつねに芸術作品の性格を有すると云うことができるが、しかしその心理もその論理も単なる享受の立場からは捉えられないものである。「すべての発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、受動的に観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学的である。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ろうか。思索と行動という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うことは、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発明のあらゆる場合に必要であると云い、直観的イマジユがすべての発明の母なるイデであると述べている。「ひとはそれ（直観的イマジユ）をあらゆる真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いは綜合の完成として、見出す。そののみが実際に実現的である」。発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を媒介するものとして発明の根源に立っている。そして構想力は形を作り出すものとして発明の終極に立っている。

* Edouard 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区別することができる。先ず自然法則の認識が予想されねばならぬ。自然法則に反してひとは如何なる技術も行うことができない。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っ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。技術は客観的法則と主観的目的との綜合である。しかし更にこのような綜合は物の實際の変化において実現されるのでなければならぬ。技術は物を現実に変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、第一のものは客観的なもの、ロゴス的なもの、第二のものは主観的なもの、パトス的なものであるとすれば、技術は客観的なものと主観的なものとの、ロゴス的なものとパ

トスの的なものとの綜合を求めるのである。この綜合は第三の点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ように形の問題である。この形はしかるに単にイデー的（ロゴスの）なものでなく、却つてその起原から知られるようにパトスのなものとロゴスのなものととの統一、主觀的なものと客觀的なものととの統一であり、かくして本来弁証法的なものであると云うことができる。この形の弁証法的性格は次の点からも理解されるであろう。技術の第一の契機として予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実践的意味を有している。実践或は行為には一般的な実践、一般的な行為というものはなく、つねにただ個々の、具体的な、特殊な実践或いは行為があるのみである。かくして技術的な形は理論的なものと実践的なものととの統一、一般的なものと個別的なものととの統一を現すという意味において弁証法的なものと考へ得るであらう。

デッサウエル【1881-1963】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」の思想に達している。^{*}デッサウエルに依れば、技術の各々の一義的な問題に対して唯一つの最善の解決が存在するのみであるということは甚だ重要な事実であ

る。例えば自転車は、初め様々な形のもが現れたが、完全になるに従つて唯一つの形に統一されて行つた。同じ目的に対する技術的構成が多様であり得るように見えるとすれば、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、或いは解決がなお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いるが、その副目的が異なつてゐる。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、そうでないものもある。けれども若しこれらすべての特殊な構成に対して統一的な目的が確定されるならば、解決の数は遥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われるのであつて、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いる。そこで推し詰めて考えれば、一つの完全に認識され従つて限定された目的に対しては唯一つの最善の解決のみが存在するということになる。蓋し一つの目的に対して完全に同価値の多数の材料が存在しないし、また多数の同価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単一性は、解決が可能性においては既に存在するということ、それ故に予定されているということの意味している。我々が解決を為すのでなく、我々はただその既に予定的に (prästabiliert) 存在するものを見出す

に過ぎない。技術的人間は予め与えられている形の可能的存在を経験的世界の現実に変えるのみである。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）によつて予定され、経験を超越して存在するものであると云われるのである。かように先験的に予定された、一義的な形の世界を、彼は「第四帝国」と称している。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、実践理性の世界、判断力の世界に対して、独自の、第四の帝国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関わること、またそれが何等かの意味において超越性の問題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う。もし技術的な形は予定的に存在し、発明家はそれを新たに作り出すのでなくて単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「発明」と考え、「創造」とさえ称することができたのであろうか。すべての創造には「無からの創造」という意味がなければならぬ。イデー的な形が物質或いは自然の中から出て来るといふところがなければならぬ、ロゴス的なものがパトス的なものの中から生れて来るといふところがなければならぬ。また技術は超経験的に予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えられぬ。

形は技術的行為に先立つて存在するのでなく、この行為そのものにおいて形成されるのでなければならぬ。技術が第四帝国を形作るという思想も抽象的である。芸術的活動はもとより、理論的並びに実践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う事に先ず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、弁証法的なものであることを理解していないのである。かような誤解を除き、しかも技術の超越性について理解するためには、出直して考えなければならぬ。

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

考察の出発点はつねに、すべて生命を有するものは環境においてあるという事実である。あらゆる生活体はあらゆる場合において環境のうちに生活している。生物学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うものを考えている。^{*}また社会学者デュルケームの如きも、内的社会的環境というものについて語っている。^{**}そしてホルデーンの論ずる如く、環境は生活体の構造のうちに表現され、且つ逆に生活体は環境のうちに表現されるという関係が存在している。すべての技術は主体と環境との作業的關係から生ずるのであり、かようにして形というものは技

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関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、言い換えると、身体の器官によるのではなく固有な意味において道具といわれるものを媒介とする技術を有している。器官の技術 *Organtechnik* に止まらないで道具的技術 *Instrumentaltechnik* を有するのである。人間の技術的特殊性は人間の存在の或る一定の特殊性に基づくのでなければならぬ。プレスナー【Helmut Plessner】等に従えば、人間の存在の特殊性は離心的 *exzentrisch* ということにある。それは、人間は環境に対して、自己自身に対してさえも、距離の關係に立ち得るということを意味している。人間はつねに環境のうちでありながら環境と融合的に生きるのではなく環境から超越しており、同時に逆に環境は人間を超越している。人間は主体として環境から超越すると共に環境は客体として人間を超越したものとなる。主体への超越は同時に客体の超越である。ここに我々は超越の弁証法的性質に注目しなければならぬ。人間は主観的になることによつて初めて物を客観的に眺め得ることともなるのである。社会学者は、文化の進歩するに従つて、個人は社会が自己に対する關係において「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体を自己において担っている——と述べている。この超越的な社会は、文明人はそれについて反省し、それを「対象」として次第に多く明瞭に認識するのである。物を客観的に知ることができるのは、物が我々に対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体として物から超越しているためである。歴史的に見ても、社会における個人の独立が科学の発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われることができぬ。そこから主体と客体との媒介者として技術が生れるのである。人間の技術は人間の存在の右の如き超越性によつて規定されている。

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

* * Voir E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. 【田辺訳『社会学的方法の規準』】

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体において理解されねばならぬということである。人間が環境に対して距離の關係に立つということは固より知的な意味を有している、知性はそこに根拠を与えられる。環境が我々にとつて超越的であるというこ

とによつて、我々は環境を対象的に、客観的に認識することができる、人間はロゴス的である。しかるに対象の超越は同時に人間の主体への超越である、超越は弁証法である。人間的存在の主体的超越性は人間のパトスの性質をも規定する。人間はいわば精神においてのみでなく身体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、超越性の性格を帯びた感性的なものである。技術が人間の知的性質に基づくことは言うまでもないが、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づいている。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えられないであろう。人間の生活はそのあらゆる活動において技術的なのであつて、単に経済的技術の領域にのみ限られていない。技術に対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ーニッシュな性質を語つてゐるであろう。人間のパトスがデモーニッシュであるのは人間の存在の限り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、環境に対して主観的に乖離していることに由来する。かような人間に根源的なパトスはニーチェのいう距離のパトスである。距離のパトスは何よりも戦士の心である。主体として環境から独立した人間は戦う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戦術の意味を有している。シ

ユベングラーが技術を「生の戦術」と考えたのも、理由のないことではない。しかしながらシユペングラ―は技術のパトスの性格、或いはロゴスのパトスの性格を一面的に強調することにおいて間違っている。寧ろパトスのロゴスの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。人間の存在の超越性はそのデモーニッシュな性格と共にその知性的な性格を規定している。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わ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) によっ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いるが、構想力もまたそうでなければならぬ。構想力を単に内在的なものと考えすることは間違っている。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、この和解は歴史的弁証法的なものである。形そのものがどこまでも弁証法的なものであり、歴史的なものである。歴史は形から形への変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、形の変化 transformation の概念において統一されることができるといえる。しかるに形の変化という立場から見れば、これまで数学的自然科学に対して不当に軽視されていた記述的な科学に重要な意義が認められねばならぬ。近代においては数学的自然科学が科学的認識の理想とされ、記述的な科学は低い段階のものであり、数学的な説明的な科学に進むべきものであると考えられてきた。「歴史を科学に高める」という主張も同じ方向において考えられたのである。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、記述的な科学のそれ自身の重要性が理解されるであろう。記述はもと形と形の変化に関わっている。技術は自然の作品を継続すると考えるとき、数学的自然科学の方法は自然科学においても偏重されることを許さない。技術は形と形の変化に関係している。従来の数学的自然科学の偏重は、科学の理念が技術から分離され、一般に実践的な、また歴史的な見方が欠けていたことに基づくのである。もとより技術は自然法則の認識、従って数学的自然科学を基礎にしている。近代技術の発達は近代科学の発達なしには考えられない。けれども技術と科学とは直接に同じでなく、科学の抽象的な一般法則を具体的な形に転化して外部

に物を作るのが技術である。形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う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継続し、これに歴史の概念を導き入れたのであるが、彼の弁証法においては科学の媒介が不十分である。ヘーゲルの論理は数学的自然科学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実的になると云うことができる。技術的な形が自然法則の認識を媒介とするように、構想力の論理も近代科学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学よりも技術の理念に従うものである。そしてそれは理由のあることである。科学の法則が抽象的であると云われるに反して、技術的な形はつねに具体的なものである。しかもそれは単に特殊なものではなく、一般的なものと特殊なものとの統一であり、法則と科学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学の領域よりも広いと考えられ、人間はそのあらゆる活動において技術的であつて、少なくとも今日なお科学的に取扱われていない領域においても技術的である。更に技術は科学よりも古い、技術は人類と共に古く、固有な意味における科学即ち近代科学の理念が現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。近代科学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い

るのである。かようにして科学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、人間文化にとって一層広い且つ一層根本的な論理であると云うことができる。

ところで技術は主体へ超越した人間の環境に対する戦として生れる。シュペングラーの云うように技術は生の戦術である。けれども技術の戦術的意味のみを一面的に強調することは正しくない。技術は単に戦闘の方法であるのではなく、却っ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、自然に還帰するのである。そこに我々は構想力そのものの弁証法的性質を理解しなければならぬであろう。

人間は技術によつて自然を支配する。かような支配の欲望或はいわゆる権力意志は距離のパスに、従つてまた人間の主体的な窮迫に基づくと云えるであろう。しかしながら支配は同時に協同を意味している。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対する適応の仕方にはかならない。技術は適応であるという意味においては、単に戦闘の方法であるのではなく、同時に和解の方法である。戦うのは和解せんがためである。タルドに依れば、すべての発明は現象の適応を意味している。「発明——私のいうのは

模倣さるべく定められているのである、なぜなら發明家の精神のうちに閉じ込められているようなものは社会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会的調和の眞の源泉がある、と彼は云っている。社会学的に見ても、發明は、従つて技術は、適応を、それ故に調和を意味している。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ポーは發明家の構想力は本能に類似すると云っているが、これについてポーランは、發明はなるほど本能を継続するけれども、他方本能に対立すると論じている*。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、単にそれだけではない。それは殆どつねに多かれ少なかれ暗々裡の闘争から結果する。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対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付けられることができる、即ちその諸要素は互いに対立し、一般的な調和は何等かの闘争から結果するのである。天才或いは發明的氣質が不均衡もしくは錯乱、精神病学的状態に比較されるのはこれに依る、とポーランは云っている。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いる。發明は矛盾

の真中においてしか作用しない。矛盾律は疑いもなく論議のあらゆる論理の第一の原理である、しかし発明の論理にとつてはそうではない、と彼は考えた。蓋し発明はベルグソンの言葉を借りれば「つねに新たな状況に対するつねに新たにされた適合」の必要から、「余りに残酷な論理が實在の微妙さを押し潰すようなまさにその点における」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^{**}。発明はこのようにして弁証法的なものでなければならぬ。発明は矛盾の弁証法的調和であり、鬭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.

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

しかし技術の弁証法的性質は進んで構想力の弁証法的性質そのものから理解されなければならぬ。先に云つたように、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。タルドは社会の根本法則として模倣と発明とについて語っているが、発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属している。技術は言うまでもなく発明である。しかしそのみでなく、技術はつねに自己自身を模倣す

る傾向を具えている、言い換えると、技術は繰り返される、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関係についてはまたすでに「制度」の項において論じて来た。かようにして技術は発明としても習慣としても構想力に関わつてゐる。しかも習慣的になるということは自然的になるということである。発明として現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。技術が発明として共に習慣として構想力に関わるといふことは、構想力といわ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づいてゐる（記憶はタルドも考えた通り模倣の一つの形式である）。それ故にタルドの説くように発明と模倣とが社会の根柢であるとすれば、社会的論理は構想力の論理であると云い得るのであろう。構想力が創造的であると共に記憶的であることは弁証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いる。リボーを初め多くの学者はこのよ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う二重の意味を、且つこれを弁証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。単に狭義における技術においてのみでなく、また芸術においてのみでなく、更に科学においても、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う。単にいわ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。真の文化人とは単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よ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、ひとは彼が芸術品或は科学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いる。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続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、戯曲或いは詩の一片の發展におけるとまさに同様に、ルーティエヌ [routine]、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」。しかも模倣は単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。単に空間的と考え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、即ち弁証法的なものである。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、と云っている。かよ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、技術に対する自然或はカントの意味における「経験」も發明されるのであろうか。もし経験も發明されると云われるとすれば、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経験と構想力との関係について考えてみなければならぬ。我々はカントの経験批判、またファイヒテの知識学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发点から考察を初め、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う。

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

第四章 經驗

一

經驗という語は二重の意味を含んでいる。それは先ず或る客観的なものを意味している。經驗といえ、實際に出会うもの、客観的に与えられたものことである。錯覚や幻覚の如きも經驗といわれるならば、たとい錯覚や幻覚であつても、それが經驗されることそのことは客観的な事であるのでなければならぬ。しかし他方、經驗という場合、それはつねに主体に關係付けられている。經驗は經驗するものの經驗であり、經驗する主体を除いて考えられない。従つてそれは或る主観的なものの意味を有している。かくして經驗は主観的であつて客観的なもの、客観的であつて主観的なものである。經驗が主観的・客観的なものであるということは本来何を意味するであろうか。主観的と客観的とはこの場合如何に結び附くのであろうか。

經驗についての正統的学説即ちイギリスの經驗論の哲学は、經驗を心理的なもの、意識のもの

と見た。すべて経験は主体に關係して経験である限り、そのことはおのずから理由のあることであつたであろう。しかしもし経験が単に意識のものであるならば、それは主観的なものになつてしまふ。しかるに経験論の元来の動機は実証的客観的であらうとするところになければならぬ。かくして経験論は感覚に基礎を求めらるであらう。感覚は意識に属するが、直接に物に關係してゐると考えられる。「先ず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.* という命題が経験論の原理であるといわれている。しかしながら感覺もしくは觀念の客観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号或いは代表であると考えた。このいわゆる代表説 *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れる唯一の対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。およそかかる物の独立な世界を想定するために我々は如何なる根拠を有するのであらうか。むしろヒュームのいつた如く、「心は知覚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附きの何等かの経験に達し得ない*」*「我々は実に我々自身を超えて一歩も前進し得ず、その*

狭い範囲のうちに現れた知覚以外の何等かの種類の存在を考慮することができぬ。^{*} 経験が単に意識のものであるとしたならば、経験論にとつてはバークリの「存在するとは知覚されることである」*esse est percipi* という命題がその帰結でなければならぬであろう。バークリは書いている、「家、山、河、要するにすべての感覺的な物が、悟性によつて知覚されることから区別される自然的或いは現実的存在を有するというのは、實際、人々の間に奇妙にも広く行われている意見である。……しかしそれを自分の胸のうちで問題にしてみる者は誰でも、私が間違っていないなら、それが明白な矛盾を含むことを認め得るであろう。なぜなら前述の物は我々が感官によつて知覚する物以外の何物であるか、そして我々は我々自身の観念或いは感覺のほか何物を知覚するのであるか。……実に物と感覺とは同一のものである。」^{***} かようにして経験論は、その元来の動機においては実証的客観的であろうとした筈であるにも拘らず、その帰結においては主観主義と観念論に陥つたのである。

* Hume, *An enquiry concerning human understandng*, 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. [part I, 5] 注目すべき

「」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いる。経験論は経験というものを主観化してしまつた。経験論にとつて経験は主観性の全く染み込んだ心的状態となる。ところで経験のかくの如き主観化は、経験論の哲学が経験を主として知識の問題と見たということに關聯している。知識の立場においては、経験は単に意識の事柄であることが可能である。その場合には、経験の主体即ち知るものは心或いは意識、いわゆる主観であり、経験は全く意識或いは主観に現れるものと考え得るでもあろう。しかるにひとたび行為の立場に立つならば、経験の主体は単なる意識であることができず、経験は単に意識の現象であることができない。この場合、経験の主体即ち行為するものは自体を有するものでなければならず、経験は意識の現象に止まることなく、客観的世界における出来事でなければならぬ。もとより経験はつねに知識の意味を含んでゐる。経験するとは一定の仕方を知ることである。従つて行為の立場は知識の立場に抽象的に対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為の立場において考へるところに経験の概念の本来の意味が存しなければならぬ。経験論の哲学は経験を単に心理学的なものと考えることによつて実は知識の問題をも解決し得なかつたのである。觀念をただそれだけで十分なものとすることは、それからあらゆる認識価値を奪ひ去ることである。

かような見方が不可能であることは、バークリが物と感覚とを同一とした彼の命題をみずから撤回せざるを得なかつたという事実が示している。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いてと考えることによつて、心の外に物的世界の實在性を認めたと。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わねばならぬ。いづれにしても物を単に心の外にあるものと考えerことは、經驗の主体を単に知るもの即ちいわ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、主体は意識であり、物とは意識の外にあるものであると考ふることも可能であらう。この点において、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、実は、自己の排斥する觀念論と同様なお知識の立場に止まつて真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、主体は身体を具えたものであり、物が主体の外にあるということとは単に意識の外にあるということではなく、むしろ自己の身体の外にあるということでなければならぬ。かかるものとして初めて物は独立であるといひ得る。主体はまた単なる意識でなく、独立な存在である。行爲の主体であるものとこの主体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独立な存在である。かくして經驗とは独立な存在と存在との關係である。独立なものとは独立な

ものとの関係にして真の関係であり、それらのものは一つの世界においてあることによつて関係
することができる。^{*} 経験は独立なものと独立なものと*の*いわば出会である。経験論において経験
が単に受動的なものと考えられたのは知識の立場に止まるためである。経験は動的な行為的な関
係として出来事の意味を有し、この根源的な意味において歴史的である。知識も単に意識と物即
ちいわゆる主観と客観との関係として考えらるべきではなく、存在と存在との或る特定の関係と
して考えられねばならぬ。経験的知識というものは意識的自己の受動的状態として考えられるの
でなく、行為的自己と環境との行為的關係から考えられねばならぬ。感覚の重要性も行為的自己
の立場において初めて十分に理解し得ることである。感覚は身体的行為的自己の尖端として経験
の尖端である。経験と実験とは普通に何か異なるものと考えられているが、元來 experience (経験)
という語と experiment (実験) という語とは同じ語原を有し、共に experiri (to try) 即ち試行す
るといふ意味の語から出ている。人間のすべての行為は本質的に技術的であつて、経験はすでに
或る実験である。経験は実験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、
かようにして行為的に得られる知識が経験にほかならない。

* ブーバー (Martin Buber, Ich und Du, 1922.) は経験としての世界 die Welt als Erfahrung と關係の世

界 die Welt der Beziehung とを区別し、前者は彼のいわゆる根本語 Grundwort の我一物 Ich-Es に属し、後者はこれに対する根本語の我一汝 Ich-Du によって成立すると述べている。しかし経験もすでに独立なものと独立なものとの関係である。「すべての現実的生は出会である」 Alles wirkliche Leben ist Begegnung. ということの面影はすでに経験といわれるものにおいて見られるであろう。経験科 学も個物の独立性を認めることによって経験的であるのである。尤も、真の出会、真の関係の世界は道徳的乃至宗教的立場に至って実現される。

イギリスの経験論はアメリカのプラグマティズムにおいて批判的に発展させられた。デューイは経験論を批判して次のように述べている。先ず第一に、正統的見解においては、経験は主として知識の事柄と看做されている。しかし旧い眼鏡を通して見ない眼にとつては、経験は明らかに生命的存在とその自然的並びに社会的環境との交渉の事柄として現れる。第二に、伝統に従えば、経験は（少なくとも主として）全く「主観性」に感染された心的な物である。しかるに経験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応によって変化を蒙る真実に客観的な世界である。^{*}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。経験は単なる意識の現象でなく、世界における出来事である。それは我々と環境との間における

行為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、それと構想力との関係は如何なるものであろうか。

* 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経験論に対する彼の批判的見解を五つの点に要約しているが、我々はやがて他の三つの点にも触れるであろう。

二

経験は、環境と人間との関係として、これを簡単に定式化すれば、心理学者のいう刺戟と反応との関係と考え得るであろう。それはまた客体と主体との関係である。およそ実在性は関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。行動という一つの過程において主体と客体とは同様に重要であつて、実在性は両者の関係のうちに、この関係の無限の発展のうちにあるのである。刺戟と反応との関係は機械的でなく、動的発展的である。すべての行動は環境における行動であり、環境は行動にとって構成的要素である。行動は環境の刺戟に

対する反応であるが、反応といっても決して単に受動的なものではない。すべての反応はもと循環反応 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) 【Edwin Bissell Holt?】に依ると、筋肉の収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。即ち筋肉が収縮するとき、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. T. Bok 【Siegfried Thomas Bok, 1892-1964】) に依ると、「反射弧は個体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。」視覚的刺激に対して動物はこの視覚的刺激を変化する運動をもつて反応する。「反射・反応は反射・刺激の知覚を変化しなければならぬ。*」反応は刺激によつて起るのであるが、この反応によつて同時に刺激は変化され、かく変化した刺激に対して反応するために反応も同時に変化する。個体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体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。かようにして客観的状况というものも実は単に客観的でなく同時に主観的である。それは環境と主体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

状況として全体的状況といふべきものである。行動もまた単に主観的なものでなく同時に客観的なものである。それは環境の函数にほかならない。行動は単に受動的な反応でなく同時に能動的な活動である。生命体は単なる環境に対して反応するのではなく、むしろ環境プラス生命体に対して反応するのである。すべての反応は循環反応である。実在性は単なる主観性にあるのではなく、また単なる客観性にあるのではなく、主観的・客観的なところにある。経験の実在性もそこに考えられねばならぬ。

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

右の如く行為と環境とは不可分の関係にある。環境が行為を作り、行為が環境を作り、両者は一つに結び附いている。かようにして我々の行為は成全的行動 *integrative behavior* といわれる。成全とは二つの活動即ち主体の活動と環境の活動が関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結合であつて、そのさい価値が創造されるのである。行動は単に主体的なものではなく、全体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うが、この関係は単なる相互作用に止まるのではなく、却つて循環反応といわれるように行動は一つの全体的行動として、二つの活動を自己において一つ

の全体に綜合するのである。ボックのいう如く、反射弧は個体の活動の結果として受取られた刺戟の通路である。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ろう。行為は循環反応として自己創造的な斉合性を有している。そしてそれは全体的行動、成全的行動として形を具えたものになる。我々の行為はすべて形を有している。形は全体性を意味している。行為が形を有するということは、先づ第一に、行為が主体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。もし行為が単に主觀的なものであるならば、行為の形というものは考えられない。形は主觀的と客觀的との統一である。しかし第二に、行為が形を有するということは、主体と環境との活動の間における結合が主体の側において、まさに行為そのものにおいて成全するところに生ずるのである。行為は循環反応の意味においてかかる性質のものである。行為の自律性ということもそこに考えられねばならぬ。行為の形はその自律性の表現であり、もし行為が自律的でないならば、行為は形を有することができぬ。行為の自律性を主觀主義の哲学においての如く環境から離れて単に主体から考えることは抽象的であり、無意味である。行為の自律性は、行為が循環反応として有する自己創造的な斉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為は形を有す

るのである。行為の形は行為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関係を含み、従つて行為の形は機能的全体を現している。ところで既に述べた如く経験は行為的なものであり、経験はかくの如く行為の形を作るものである。行為の形は先ず何よりも経験的に作られてゆく。環境の変化するに従つて、一步一步成全作用が行われ、そしていわゆる行動の型 *behavior pattern* が形成される。経験とは先ず何よりも行動の型を作るものである。かようにして経験と形との関係が考えられるならば、我々はそこから経験と構想力との関係を考へてゆくことができるであろう。構想力の論理は形の論理である。そこで我々は経験と形との関係を更に立入つて分析しなければならぬ。

主体と環境との関係は適応といわれ、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。我々の行為は適応の行動である。この適応は、本能的或いは反射的でない場合、いわゆる試行錯誤 *trial and error* の過程を通じて行われる。かような試行錯誤の過程が経験にほかならない。それ故に経験は本来動的なものであり、適応といつても決して単に静的な関係ではない。しかし他方それが単に動的なものであつて静的なところがないならば、行為が形を有するということはなく、生物が形を具えるということも考えられないであろう。生物の形も適応の形として行動的

に生じたものであり、従つてそれは単に実体的なものでなく機能的なものである。^{*}形は適応が均衡或いはいわゆる complacency (調和)として静的なところを有することから生ずる。ロープ [Robert Bruce Raup, 1888-1976] 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いる。^{* * *}適応が均衡であるということは、我々の行為が単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うことを現し、言い換えると、我々の行為が単に主体からでなく、主体からと同時に環境から考えられねばならぬということを意味している。行為の形は主観的・客観的なものである。そしてまた均衡といつても単に静的でなく、動的にして静的、静的にして動的であり、形は動即静、静即動を現している。適応という言葉によつて機械的な関係を考へる誤解を避けねばならぬ。いわゆる行動主義の心理学の考え方はなお機械的である。それは環境を単に客観的に考へ、行動にかかる環境に対する適応と見、私の反応が環境を変化するということ、或いはむしろ環境プラス私の反応が環境を変化するということ、かくして適応は単なる環境に対する適応でなく、むしろ環境プラス生命体に対する適応であるという事実を看過している。「反射・圈に従えば、反射・反応は刺戟の知覚を現実化し且つ変化する機能である」、とボックはいう。刺戟の知覚は反応そ

のものによつて変化するのであり、反応はかかる刺激の知覚に対する反応である。行為の形は全体的環境に相応し、全体的行動の形である。かかるものとして形は意味を現している。意味とは全体と部分との内面的機能的な関係である。全体的環境として見れば行動はその構成的部分であり、全体的行動として見れば環境はその構成的部分である。適応は機械的な均衡ではない、ロープのいう complacency も行動の成全性として考えられねばならぬ。個体と環境とは相互に他を新たに作り、両者の関係も新たに作られ、行動の成全作用は創造的である。我々は経験によつて環境に適応するといわれるが、この経験は創造的である、それはフォレットの如く元來創造的経験である。主体の環境に対する適応というよりも発明である。行為の形はかかる発明に属している。行為の論理は構想力の論理であると私がいうのは、構想力によつて予め行為の形を思い浮べ、これに従つて行為するという如きことを意味するのではなく、行為そのものが構想力の論理に従つているというのである。行為の形は行為そのものの中から作られてくる、経験がまさにそのことを示している。経験は検証的過程であるよりも創造であり、発明である。我々は予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、かかる行動が経験にほかならない。ところで経験がかように創造的であるとい

うことは構想力の問題と具体的に如何なる關係を有するであろうか。

* 拙著『哲学入門』一〇八頁以下（全集第七卷一〇九頁以下）【第一章第四節「物 關係 形」参照。

私 は 形 の 概念 を 古 代 的 な 実 体 概念 と 近 代 的 な 關係 概念（函 数 概念） と の 結合 と して 考 える。

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

普通に經驗は過去に属するものと考えられている。經驗論の哲学もそのように理解した。これについてデューイは經驗論に対する彼の批評の第三の点として次の如く述べている。単なる現在を超える何物かが伝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。既に行われたことの登録、先例の参照が經驗の本質であると信ぜられた。經驗論は「与えられ」たもの或いは「与えられ」ているものに縛り附けられてしまうと考えられる。しかるに經驗はその生命的な形式において実験的であり、与えられたものを変化する努力である。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。未来との結合がその顯著な特質である。確かに、經驗を単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単に未来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われるのである。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。経験を積むという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のであろう。経験はギョームのいう試行錯誤による適応「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、ロープに依ると *complacency* を現している。経験から形が出来るということは経験から習慣が生ずるといふことを意味している。行為は習慣的になることによつて行為の形が作られる。経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属している。経験論はヒュームの哲学において見られる如く習慣というものに重要な意味を認めた。尤も、その習慣論は観念聯合の機械的な説明に拠っている。習慣は知覚と行動との間に立てられる連繫或いは聯合であり、それは反覆によつて作られまた強められる、しかし連繫の項、知覚と行動とはそれ自身不変である、経験論における観念聯合説は心的事実のうちに変の「要素」を見、この要素が機械的な仕方てただ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実が見逃された、即ち習慣において知覚と行為とは変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覚される。行動の実行に必要な知覚は練習の最初と最後とにおいて甚だ異なつてゐる。即ちギョームのいう如く習慣において知覚の変化 *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」になるといわれ、この漠然とした言葉によつてその変化の正確な分析を怠つてゐる。習慣によつて単に物が無意識的になるのではなく、厳密にいうと知覚の変化が生ずるのである。行動は習慣によつて変化すると誰もいつてゐる。しかるに習慣における知覚の変化という重要な事実が注目されないのは、知覚の習慣と行動の習慣とを分離して考え、かくして状況を全体的状況として、行動を全体的行動として理解しないということに依るのである。ボツクは、反射・反応は刺戟の知覚を現実化し且つ変化するといつてゐるが、条件反射的習慣の場合においてさえ、習慣は知覚を変化する。経験は習慣の、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はなく、却つて過去は現在に働き、過去の記憶は現在の知覚のうちに生きてゐる。ベルグソンの如く、感覚は記憶と結び附いてゐる。言い換えると、構想力は知覚のうちに働いてこれに形を与える。いわゆる循環反応は記憶的であるといひ得るであらう。知覚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関係において、有機的適応と眞の習慣とを區別し、有機的適応は物の直接の生物学的価値に対する反応であるに反して、眞の習慣は物の関係から、個人の知覚の場におけるその秩序から結果する物の「意味」(signification)の価値に対する反

応であると述べているが、かかる意味は記憶のうち働かるところに生ずるのであり、知覚と記憶との結合から生ずるのである。もとよりデューイのいう如く、経験は単に過去との結合でなく、むしろ未来との結合である。経験は行為的なものであり、すべての行為は未来に向つてゐる。従つて回想よりも予料が、過去の召喚よりも未来への投射が経験において一層重要である。経験は経験の予料を含んでいる。未来の構想的予測 *imaginative forecast of the future* を含むことによつて経験は現在における指導に役立つとデューイはいつてゐる。かように未来の構想的予測を含むのでなければ経験は創造的とはいわれないであろう。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* は未来への成功的な侵入にとつて欠くことができぬ。伝統を離れて創造はなく、創造なしには伝統も伝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属するものと考えられてきたが、それらは構想力の作用として結び付き経験のうちに生きてゐる。過去の構想的回復のうちに未来の構想的予料が働き、未来の構想的予料のうちに過去の構想的回復が働いてゐる。構想力によつて素な経験主義を超えるところに却つて経験の本質があるのである。全体的行動というものは過去と未来への結合を含み、全体的状況というものもかかるものでなければならぬ。

* P. Guillaume, *La formation des habitudes*, 1936. ギョームは習慣の主要な形式として条件反射と試行錯誤に依る適応とを挙げている。前者も広い意味では経験といひ得るが、すぐれた意味において経験といわ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した如く *imagination* は *esemplastic power* である、それは *esemplastic* (*ἐς ἴνφω, τὸ + ἐν, one + πλαστικός, molded, formed*) 即ち一つに形作る、形の統一にもたらす力である。^{*} 経験において行為の形が作られる。しかし経験はまた特に知識を意味している。経験といわれるものにおいて行為と知識とは結び附いている。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実験的であり、技術的である。経験的知識というものは本来実験的な、技術的な知識である。知識においても形が考えられ、その最も根本的な形は範疇と呼ばれるものである。範疇は単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。経験というものも単に知識を意味するのみでなく、また實在を意味している。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いる。かようにして経験の概念は形と結び附いていふとすれば、それは構想力と結び附いていふ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えられている。実際、経験は単に反射的或いは本能的なものではないとすれば、悟性に関係するものでなければならぬ。もしそうであるとすれば、悟性と構想力との関係は如何なるものであろうか。「しかし彼等（ロックやヒューム及びその後継者たち）のすべての著作がそこから発する深い確信、即ち悟性は構想力と一つのものであるという確信は、真理そのものを現している。」とスペエルは書いている。^{**}そこで我々はこの問題を先ず経験論の哲学のうちに考察してみよう。

* cf. S. T. Coleridge, *Biographia literaria*. コールリッジの *imagination* と *fancy* との区別は有名である。私はその用語法に拘わることなく *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 Späier, *La pensée concrète*, 1927, p. 208. [Späier, 1883-1934]

三

経験論者は思惟の具体的性格について深いそして確かな感情を有した。彼等は悟性は感覚なし

には何物でもないということを知っていた。これは経験論の永続的な価値として認められねばならぬ。しかしヒュームを初め経験論者はアトミズム（原子論）に立っている。彼等は感覚や観念をアトムスの如く独立な要素と看做した。古典的な経験論の新たな発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、経験論が「根本的」であろうとする限り、経験の諸部分を結合する関係そのものも経験されると考えられなければならない。彼のいわゆる根本的経験論にとつて、経験を結合する関係はそれ自身経験された関係であり、経験された如何なる種類の関係も体系における如何なるものとも同様「實在的」であるというのが基礎的な主張である。デューイは経験論に対する彼の批評の第四の点として、次の如く述べている。経験論的伝統は排他主義 particularism (atomism というのと同じである) に陥っている。結合と連続とは経験に縁のないもの、その妥当性の疑わしい副生物と考えられている。しかるに環境に対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実の経験は結合を含蓄しているのである。確かに、経験はアトミスティックなものでなく、関係或いは結合そのものも経験されると考えられねばならないであろう。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経験論は「ヒューム及び彼の後裔のそれと同様、本質的に

モザイク的哲学、多元的事実の哲学である」というように、経験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関係そのものも経験の中に入っていると考えられるのである。ところで事実の間の関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ろう。そこでデューイは経験論に対する彼の批評の第五の点として、次のように述べている。伝統的見解においては、推理は、それが過去に与えられたものの再生以外のことを意味する限り、経験を超えると考えられ、従つて不確実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いる。推理を含まないような如何なる意識的な経験も存在しない。かく彼のいう如くであるならば、論理は経験の外のものでなく、経験の中にあるといわねばならぬであろう。^{**}

* 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 というものを企てようとした。Vgl. Wilhelm Dilthey, *Erfahren und Denken* (Gesammelte Schriften, V. Band) . 【デイルタイ全集第3巻「経験と思考」】

経験論に従えば、経験に与え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うこととは哲学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。従つて経験論に対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うこと、第二に、如何にして個々の感覚や觀念は一つの關係に結合されるかということ、である。前者は抽象觀念の問題であり、後者は実体とか因果とかいう範疇の問題である。これらの問題に関してここでヒュームの説を検討してみよう。

先ず抽象觀念の問題は如何に考えられたであらうか。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広い意味を与え、それに類似する他の個物を必要に応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、のいずれかでなければならぬと考えられている。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え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ならず、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ならず、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うことは、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うことは背理である。そこでヒュームの意図は、この背理と考えられるところを変じ、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、たとい不完全にせよ、少なくとも反省や談話のあらゆる目的に適用するような仕方、即座に作り得るということを示すにあつた。彼の説は次の五つの点に要約される。一。類似の知覚の反覆された経験は構想力のうちに習慣を作り、この習慣によつて、類似の知覚の生起はそれらの過去の複合観念を喚び起す傾向を有している。二。諸知覚が一定の点において類似するのを見出すとき、他の点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称を適用する。三。一定の点において性質的に類似する知覚に対して同一の名称を反覆して使用する結果として、他の聯合、即ち今度はいかに使用された抽象的な名辭と、かように命名された知覚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、その名称を聞くことはこれらの対象のうちの一つの観念を避らせ、構想力をしてそれをそのすべての特殊の事情や割合と一緒に考えさせる。かようにしてこの第二の聯合或いは習慣の結果として、その名称を聞くだけで第一の習慣を使^し喚^{せう}して現在の知覚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ようにして喚び起された観念とは多くの点において異なる他の知覚にしばしば適用されてきたであろう。しかしその語はこれらすべての個物の観念を甦らせることができないので、いわば単に心に触れ、それらのものを通覧することによっ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、第一の習慣と名称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える意味と、一般名辞によつて表そうと意図する集合の範圍とを自分に理解させるために、唯一個の個物の観念を作ること満足しないで、数個のものに目を通すであろう。しかるにこれら二つの習慣が完全になるに従つて、その名称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、その多数をさへも、想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「即座の準備」readiness 或いは「潜在力」powerと一緒に喚び起されるか、もしくはただこの即座の準備と潜在力が喚び起されることになる。かようにして例えば人間という抽象名辞を使用する場合、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、現在の目的或いは必要によつて促されるに依つて彼等の誰でも一人を思い浮べる即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観念のみでなく、同時にまた「一定の習慣」を喚び起すのであつて、この習慣

はその時の必要に応じて、それでも他の個別的な観念を作り出すのである。要するに、抽象観念という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観念の問題は構想力と密接な関係におかれた。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。ヒュームは書いている、「我々が何等かの一般名辞を使用する時いつでも我々は個物の観念を作るということ、我々は稀にしか或いは決してこれらの個物を尽し得ないということ、そして残るところのものはただ、何等かの現在の機会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うこと、は確かである。そこでこれが我々の抽象観念及び一般名辞の本性である。そしてこのような仕方では我々は前述の逆説即ち或る観念はその本性において特殊の代表であり、しかしその代表において一般的であるということの説明する。特殊な観念は一般名辞に、言い換えると、習慣的な関聯から多くの他の特殊な観念と関係を有し、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辞に結び付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、「構想力はその観念を示唆する即座の準備よりも驚歎すべき物はない」という。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称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観念にもあるのではなく、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観念の聯合として説明した。しかし、ラヴェツソンのいう如く、観念の聯合が習慣を説明するのではなく、習慣原理が観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、抽象観念は一般名辞に結び附けられた特殊的な観念に過ぎず、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産物であり、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。特殊な観念と一般的な名辞とが先ず別々にあつて、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もと結び附いているのである。すでに感覚も構想力の形式に入つている。ヒュームが要素的なものと考えた単純な印象は抽象物に過ぎないであろう。彼は感覚の印象は二重

の意味において「原始的」であると考へた。第一に、それはつねにそれに対応する觀念に先立つて生ずる。先づ印象があつて、觀念はこれを模写 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写される」というのが彼の哲学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対する「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始的でないにしても、「それ自身において完結的であり、他の情緒、意欲、活動に対する何等の指示も含まない」という意味において原始的な事実と看做された。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はなく、感覺もすでに知覚的、従つて表現的であるといわねばならぬ。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いることは注目し値するであろう。彼に依ると、我々の觀念はすべて我々の印象の模写であるが、かように印象を「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

の思惟や推理はかよ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」*oûdénore voei áveu pháraíqarotōs ñ psychē* といった^{***}。具体的思惟はつねにイメージと結び附いている。かかる具体的思惟がその哲学において生に近く立たうとしたヒュームの経験論の問題であつた^{***}。

* 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、生への関聯が、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.

しかし感覚というものは単に知的な表象的なものではないであろう。すでに日常の用語において感覚的という語は、一方知的なものを現すと共に、他方何か情意的なものを現している。感覚は或る知的な客観的なものの意味と共に或る感情的な主観的なものの意味を含んでいる。デカルトは、我々の感官は物の本性をではなくて、物が如何なる点において我々に有用もしくは有害であるかを教えるのみである、と考へた^{*}。感覚は知識の門口の地位を占めるのでなく、むしろ行動に対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、主体の環

境に対する適応におけるひとつの指導的な要素である。感覚の問題は知識の項目に属するのではなく、むしろ直接的な刺戟と反応の項目に属している。^{* * *} 感覚は身体的行為的自己の尖端であるということができようであろう。もとより感覚は決して単に主観的な感情的なものでなく、同時に知的な客観的なものである。かかるものとして感覚は「記号」の意味を有すると考えることができよう。感覚というものもすでに表現的である。しかるに感覚がこのように記号的或いは表現的であるということは、感覚というものが単なる感覚ではなく、そのうちに構想力が働くからでなければならぬであろう。

* 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観念の説が構想力と密接な関係にあることを明らかにした。この問題は元来、経験論においては、すべて存在するものは個物であるというのであるが、その立場から

如何にして普遍的な観念は存在すると考えられるか、ということであつた。いま次の問題は、如何にして個々の感覚や観念は一つの關係に結合されるか、ということである。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観念である。彼みずから信じた如く、因果の観念の批判的分析は彼の哲学の決定的な、また最も独創的な仕事に属している。

因果の観念はヒュームのいう「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、量或いは数における比例、性質における度合、反対、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挙げた。そのなかで原因と結果は、先ず第一に、哲學的關係であると共に、「自然的關係」natural relation であるという特質を有している。ヒュームは關係という語が普通に二つの頗る異なる意味に使われているのを見出した。即ち一方「それによつて二つの観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観念の肆意的な結合の場合にさえ、この二つの観念を比較するのが至当であると考えられ得るところの特殊な状態」を意味している。言い換えると、關係は、聯合の關係 relation of association であるか、比較の關係 relation of comparison であるか、である。そして日常の用語に

いう関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、比較のどのような特殊な主題でも意味するように拡張するのは、ただ哲学においてのみである。」そこで哲学的関係と呼ばれるのは比較の関係であり、そして自然的関係と称せられるのは結合の関係である。構想力において観念を結合或いは聯合する性質はヒュームに依ると類似、時間或いは場所における近接、原因と結果の三つであつて、それらが自然的関係なのである。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う意味において、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われ、「その結果は到る処において顕である、けれどもその原因についていえば、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* に帰せられねばならぬ。」(Treatise, p. 13)。観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えた。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。」といつて

229. cf. Malebranche, Recherche de la vérité.

因果の観念の特質は、第二に、次のようにして見出される。右に掲げた七つの種類の哲学的関係のうち、類似、量或いは数における比例、性質における度合、反対の四つは、「我々が比較し合わせる観念に全く依存するもの」である。例えば、三角形の三つの角が二直角に等しいという関係を我々が発見するのは三角形の観念からであつて、この関係は我々の観念が同一に止まる限り不変である。これに反して、二つの物の間の近接及び遠隔の関係は、その物自身或いはその観念に何等の変化なしに、単にその場所の変更によつて変化されることができる。同一及び因果についてと同様である。二つの物は、たとい完全に相互に類似し、異なる時間に同じ場所に現れさえしても、数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、決して単にそれらの観念からは発見することができぬ。かようにして同一、時間及び場所の関係、原因と結果の三つは、「観念において何等の変化なしに変化され得るもの」という特質を具えている。

しかるに第三に、因果の観念の最も特殊な性質は次のように考えられる。ヒュームに依ると、単に観念に依存する四つの関係、即ち類似、反対、性質における度合、及び量或いは数における比例は、「知識と確実性の対象」objects of knowledge and certainty であり得る。これらの関係は一

目で発見することができ、論証よりも直観の領域に属するというのが適當である。何等かの物が互いに類似する場合、類似は直ちに眼を、或いはむしろ心を打ち、更に吟味を要することは殆どない。反対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いに破壊し合い、全く両立し得ぬ反対であることは誰も疑い得ない。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、精確に判断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、いず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。量或いは数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そうである。それでは他の種類の関係、詳しく言うと、観念に依存しないで、観念は同一に止まっているのに或いは現前し或いは現前しないような関係、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ろうか。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いに対して担うところの、或いは恒常の或いは恒常ならぬ関係を発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いる場合そのいずれもが現前している場合、そのいずれもが現前していない場合、いずれか一つだけが現前

している場合があるであろう。二つのものが共にその関係を伴つて感官に現前している場合、我々はこれを推理というよりもむしろ知覚と呼ぶのである。かように考えると、同一、時間及び場所の関係について我々がなす如何なる観察も推理として受取らるべきではない。なぜならそのいずれにおいても精神は、物の現実の存在或いは関係を発見するために、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予料された観念と比較され得る唯一の関係である。「一つの物の存在或いは活動から出て、それが他の存在或いは活動によつて後続されもしくは先行されたという保証を我々に与えるような連結を作り出すのは、ただ因果のみである。」他の二つの関係（同一と時間及び空間の関係）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。今そして此処に現前する物の実体的同一は直接の知覚において比較され得る。しかし知覚を越えた物の連続的存在は物の存在の原因が変らないという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、その関係における不変もしくは変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。かくて単なる観念に依存しない三つの関係のうち、「我々の感官を越えて辿られることができ、我々

の見も触れもしない存在と対象について我々に教える唯一の關係は、因果である。」(Treatise, p. 74.) 因果の關係は事實に関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識と事實の知識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与え、またその適用にあつてロックよりも一層徹底的であつた。我々の知識の対象は觀念の關係 *relations of ideas* と事實 *matters of fact* との二種類に分たれる。第一の種類の対象は、幾何や代数や算術、一般に直觀的にか論証的にか確實なあらゆる命題が、これに属してゐる。例えば五の三倍は三十の半分に等しいという命題は、これらの数の間の關係を現している。「この種の命題は、宇宙の何処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。たとい自然のうちに円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証された真理は永久にその確實性と明証とを保持するであらう。」(Enquiry, p. 23.) 第二の種類の対象即ち事實の知識はこれと同じ仕方では確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、第一の種類の対象と同じ性質のものではない。あらゆる事實の反対はなお可能である。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よう容易にそ

して判明に理解されるから。太陽が明朝昇らないであろうということは、昇るであろうという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証しようとしてても無駄である。もしそれが論証的に虚偽であるならば、それは矛盾を含み、そして決して判明に理解されないであろう。存在するものは、純粹に概念的に考えると、存在しないこともできる。或る事実が存在しないということは矛盾を含まず、従つてまた或る事実の存在も決して単なる概念から証明されない。存在への推理は論証的に確実であることができぬ。しかしそのことは、従つてそれは不確実でなければならぬということの意味するのではなく、むしろただ、その確実性が観念の關係についての命題の確実性とは種類を異にするということを意味するのである。バートンによつて伝えられた一つの手紙の中で、ヒュームは、シーザーが実際に生存したということ、或いはシシリー島が存在するということは、この島を訪ねたことのない者にはまた、何等本来の証明も直観的に認識すべき根拠を持たぬ主張であるが、そのことはしかし、それが真でなく確実でもないということにはならない、と述べている。^{*}そこに異なる種類の確実性が考えられる。直観的論証的知識 *intuitive and demonstrative knowledge* の特徴は、その反対は理解し得ないということである。その真理性が現実の存在から独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総合的命題は経験的である。概念的知識と事実の知識とのかような區別と対立によつて経験が問題になる。「従つて、我々の感官の現在の証拠或いは我々の記憶の記録を越えて、現実の存在と事実を我々に保証するところの明証の本性が何であるかを探究することは、知的関心に値する題目であるであろう。」まさにこの「越えて」beyondという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えられる。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うことではなく、むしろ経験のうちに問題を見たということが彼の功績であり、哲学の歴史における彼の地位を示している。経験論、経験の哲学は、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価値についての一般的問題と直接に關聯しており、むしろこの価値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変え、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思われるように思われる。その關係によつてのみ我々は我々の記憶や感官の明証を越えて進み得るのである。」(Enquiry, p.24.) かなう因果の原理の根拠は如何なるものであろうか。

* 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来するかを考察しなければならぬ。ヒュームに依ると、どのような觀念も、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写であるから。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、物のどのような特殊の性質のうちにもそれが發見されないということである。なぜならかような性質のどれを取つても、その性質を持たないで、原因或いは結果と称せられる物を見出すことができるから。実に、外界にも内界にも、原因或いは結果と考え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、原因とか結果とか称せられる資格をそれらに与えるところの性質は一つとして存しないのである。

かようにして因果の觀念は物の何等かの性質に基づくのではないとすれば、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ろう。そのとき第一に發見することは、原因と結

果と考えられる物は近接しているということである。遠隔の物の作用し合う場合にも、よく調べてみると、それらが互いに近接している原因の連鎖によって繋がれていることが分る。従つて近接 *contiguity* の関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え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与えられない。或るものに近接しまた先行しながら、そのものの原因と考えられないものがある。原因という場合、他のものを作り出すということがなければならぬ、原因は生産的原理 *productive principle* である。かようにして原因と結果との間には必然的連結 *necessary connexion* が考えられる。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発見するため、再び物をあらゆる方面から調べて、その觀念が由来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ような性質に全く依存しないことを我々は直ちに発見する。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ように不完全で不十分なのである。

かようにして当面した困難を開解するために、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断ずる推理、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区別されねばならぬ。^{*}第一の問題は因果関係一般に関わつてゐる。あらゆる変化に対して原因を想定する必然性は、ア・プリオリに、変化の単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関係に関わつてゐる。この場合我々は一定の原因を経験において与え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。与えられた原因からそれに後続する結果へ我々を導くのは経験であるか、それともこの結果は、経験を俟たないで単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“*Traiteise*”におけるのみ特別に取扱われた。Vgl. Riehl, *Op. cit.*, S. 124.

第一の問題について考えると、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学上の一般的格率は、ヒュームに依ると、「知識」*knowledge* に属するよりも「信念」*belief*

の内容である。このことを彼は先ず知識の範囲に関する彼の見解に基づいて論証する。すべての確実性は観念の比較から、観念が同一であり続ける限り不変であるような関係の発見から出てくる。かような関係は類似、量と数における比例、性質の度合、及び反対であつて、これら四つの関係はヒュームに依ると知識の基礎であるが、そのいずれも、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う命題のうちに含まれていない。従つてこの命題は直観的に確實でないのである。更に彼は次のような論証を進める。あらゆる新しい存在、或いは存在の新しい変容に対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うことと同時に示すのでないと、論証され得ない。しかるにこの後の命題は論証的に証明することが全く不可能である。「すべての判別される観念は互いに分離することができ、そして原因と結果の観念は明ら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う判別される観念を結び附けないで、考えるということには我々にとつて容易であろう。それ故、原因の観念を存在の始めの観念から分離することは構想力にとつて明らかに可能である。従つてこれらの物を実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、そしてそれ故に単なる観念からの推理によつて論破され得な

「のである。」(Treatise, pp. 79, 80) じつじやヒュームは彼の論証を、「判別し得るものは分離し得る」What is distinguishable is separable. という彼の哲学の根本命題に惣うつつたえている。あらゆる出来事は何等かの原因をもたねばならぬということは、原因と結果の観念が必然的に連結つたされているということの意味する。仮にそうである場合には、それらの観念を分離することは不可能であろう。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、ヒュームの心理学並びに論理学における原子論の公理を現している。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、その逆も等しく真である、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なっている。(Treatise, p. 18) この説はかの観念は印象の模写であるといふ説に附け加わつて彼の経験論の根本前提をなすのである。我々のすべての観念は我々の印象から模写される、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、構想力が観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、と彼はいつている。(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、先ず知識の範囲に関する彼の見解に基づい

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づいて行われ、それは直観的にも論証的にも確實でないと言された。——その検討が彼の觀念模写説に抛つていないことを我々は特に注意しておこう。——原因の必然性について提出されているあらゆる論証は虚偽の論証であり、詭弁的である。例えばロックは *nihil ex nihilo* 【無から何も生じない】から原因の必然性を論証しようとした。あらゆる出来事は何等かの原因を有するということを否定するのは、出来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帰するというこの論証に対しては、我々がすべての原因を排除する場合、我々は実際にそれを排除するのであつて、無も対象そのものも存在の原因であるとは仮定しないのであり、従つてこれらの仮定の背理からかの排除の背理を証明する論証を引き出し得ない、ということを考えれば十分である、とヒュームは述べている。あらゆるものは何等かの原因をもたねばならぬという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、出来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うことが従つてくる。しかるに因果の法則の真理がまさに問題の点であるのであるから、この法則の反対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辞であるといふ前提から論ずるこ

とは更に一層兎戯に類する。あらゆる夫は妻をもたねばならぬということは、事実として何等かの人間が結婚していなければならぬということの意味しない。本来の意味において結果と呼ばれるあらゆる出来事は原因をもたねばならぬということは、何等かの出来事が本来の意味において結果と呼ばれることを証明することを助けさえしないのである。

今や因果の観念は直観的にも論証的にも確實でないとすれば、その観念及びこれを支持する確信は何処から来るのであろうか。その観念が「知識或いは何等かの科学的推理」に由来するのでないとすれば、それは「観察と経験」から生ずるのでなければならぬ。かようにヒュームが残された二者択一として経験に向うのは、彼の観念模写説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らかである。次の問題は、如何にして経験はかような原理を生ぜしめるかということである。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う問題の中へ、言い換えると、因果関係一般の問題を、それぞれ特殊な因果関係の問題の中へ没入させることが便宜であると考ええる。後に分るように、彼に依ると、同じ答がそれら二つの問題に解決を与えることになるのである。

ところで推理は何物か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いは感官の直接の知覚に始まらねばならぬ。そして原因或いは結果と呼ばれる知覚のみが現前している場合、その相関者は観念において推理されるのである。かようにして因果の推理は、感官或いは記憶の現在の知覚と推理によつて到達される観念とを含んでいる。従つて次の三つの事柄が説明されねばならぬ。——第一、原本的印象。第二、連結された原因或いは結果の観念への移行。第三、その観念の本性と性質。先ず感覚的印象についていえば、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、それは実際には力と生氣 *force and vivacity* の点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、即ち印象から観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づいて、次の如く論じている。もし我々が対象をそのものとして考察し、それについて我々が形作る観念を越えて見ないならば、何等か他のものの存在を含むような対象は存しない。かかる推理は知識に等しく、何等か異なるものを考えることの絶対的矛盾と不可能を含むであろう。しかるにすべての判別される観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観念に移行するとき、我々は

その観念を印象から分離することができるであろうし、そしてその代りに何等か他の観念を代置することができるであろう。即ちヒュームは彼の原子論に基づいて印象と観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経験的でないければならぬ。この経験の本性はこうである。「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い起す。そしてまた他の種の物がつねにそれに随伴し、それに対する近接と継起の規則的な秩序において存在したことを想い起す。例えば我々は焔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覚を感じたことを想い起す。同じように我々は過去のすべての場合におけるそれらの不断の結合を想起する。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」。かようにして我々は原因と結果との間の一つの新しい関係を発見することになった。それはそれらの「不断の結合」constant conjunctionである。近接と継起は、これら二つの関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。因果関係の本質的な部分をなすかの「必然的連結」necessary connexionの本性を発見するために、この「不断の結合」

の關係を直接検討することが利益であろう。不斷の結合という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いたということの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拡大し得ない。……過去の印象の單なる反覆からは、たとい無限に反覆されようとも、必然的連結のその如き新しい独自の觀念は決して生じないであろう。」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うのであるから、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予想しつつ、「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うことになるであろう。」と書いてゐる。^{*}

* *Treatise*, p. 88.

さて記憶或いは感覺に現前している印象から、原因或い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づくと考えられるからして、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、ということである。言い換えると、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、それとも知覚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、「我々が経験したことのない場合は我々が経験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」という原理を基礎として進むであろう。しかるにかかることの論証が不可能であるのは、その反対が考えられ得るということによつて示される。——ヒュームがこの証明法を絶えず用いていることに注目すべきである。——即ち我々は少なくとも自然の過程のうちに変化を考へることができ、そのことはかような変化が絶対に不可能でないことを証明するに十分である。自然の齊一性 *uniformity of nature* は論証的に証明され得ない、その反対が考へられ得るから。この場合、確實性が欠けているからといつて、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にするのであり、或る点では我々の記憶と感覺に基づき、他の点では我々の觀念に基づいている。蓋然的推理のうち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るであろう。また何等の觀念の混入もないならば、關係を觀察

する心の作用は、本来の意味においては、感覚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いは想起された或る物が心に現前して、そのものから我々はそれと結合してい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覚の直接印象を越えて我々を導き得るような物の唯一の連結或いは関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関係から独立であることができぬ。従つて蓋然的推理は我々が経験したことのある物と我々が経験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らかである。かよ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うことになるであらう。

六

因果の観念に関するヒュームの分析においてこれまでに示されたのは、原因と結果の観念は不
断に結合された或る物の観念であるということである。「我々はこの結合の理由を洞見し得ない。

我々はただ事柄自体を観察するのであり、そしてつねに不断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ら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断の反覆に關して原因と結果は比較することができる。近接と繼起との両者はかよ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、「不断」も「反覆」も不断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、そして不断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。「かように因果は、近接、繼起及び不断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、或い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対する答は、かようにして、この移行が理性の作用でなく聯合或いは構想力における習慣の作用であるということである。そ

ここで我々は元に戻り、因果の観念にとつて最も本質的な必然的連結の観念について尋ねてみる。我々の求めてい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観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ように思われるであらう。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、物の一つが現れると、心は習慣によつてそのいつもの随伴者を考え、そして初めの物に対するその関係のためにより強い光においてそれを考えるように決定される」ということを見出す。そこで、私に必然性の観念を与えるのはこの印象或いは決定である。」問題の観念の原物はかようにして感覺的經驗においてでなく、能動的な習慣の内的な印象において発見されたのである。

ヒュームは先ず二つの点、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うこと、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うことは確かであると考ええる。しかし、必然性の観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数個のうちに複写されていない故に、反覆のみからかの観念が生ずる

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発見するか或いは生産しなければならぬということになる。反覆が新しい何物も開示し得ないことはその場合明らかである。更に、断斷の結合のみではその上に推理が進行し得るような連結或いは原理を生ぜしめないことも既に明らかである。かくて結合された知覚の断斷の反覆が新しい或るものを発見することも生産することもできないのは明らかである。しかるにこの反覆に「聯合のやさしい力」the gentle force of association が加わる時、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う。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、また効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属する或いは属し得るものを現すのではない。*」ここで「類似」は不斷に結合された本質的に類似の物に關わりと同時に、かく名附けられた聯合の自然的關係に關わつてゐる。これらが一緒に、その感じられた決定が力或い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作るのである。「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伝えられた印象でその觀念を生

ぜしめ得るものは存しない。従つてそれは或る内的印象、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随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内的印象は存しない。これがそれ故に必然性の本質である。かようにして必然性の觀念は、何等かの感覚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.

かよ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。「經驗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れたのと類似の出来事の連鎖を未来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、我々は記憶や感覚に直接現前するものを越えたあらゆる事実について全然無知であるであろう。如何に手段を目的に適應せしむべきか、或い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ろう。あらゆる行動並びに思弁の主要な部分に直ちに行詰りを生ずるであろう。* 経験は理性的なものというよりも自然的なものである。経験の原理は因果である。原因と結果は哲学的関係であると同時に自然的関係であり、それが自然的関係であるのは構想力における習慣に基づくに依るのである。我々はここにパスカルの言葉を想い起す。「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ように、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う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観念はヒュームに依ると原因と結果の自然的関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、実体の範疇についても、彼は同じように問題を構想力によつて解決した。実体の問題は印象の連続的な存在に関する。しかるにそれは感性知

覚によつても理性によつても証明され得ない故に、「その思想は全く構想力に起因しなければならぬ。」あらゆる印象は内的な、消滅的な存在として在りまた現れるのであつて、その独立な、連続的な存在の觀念は、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続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ものは、連続的な存在を有すると信ぜられるような印象の「恒常性」constancyである。現在私の目の前に横たわる山や家や木は、つねに同一の秩序において私に現れた、そして私が眼を閉じるか頭を転ずるかによつてそれらを見失う場合、私は直ぐ後にそれらが少しの変更もなく私に還るのを見出すのである。しかし知覚の秩序と内容における単なる反覆はその連続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覚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、かような變化においてさえ、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うことが認められる。これが一種の因果からの推理の基礎であつて、その連続的な存在の思想を作り出すのである。物の連続的な存在に對する信念には記憶と感覺の心象の「一種の体系」、恒常性が必要である。知覚された物における變化或

いは差異はもとより記憶や感覚の体系の恒常性によつては明らかにされない。しかもかような変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覚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ってくるのを見て、ヒュームは彼の戸、彼の階段の連続的な存在を推理する。なぜなら、かの特異な音、彼の室における人物の出現、そして手紙の運搬に関係して、かのような因果の推理の習慣が彼のうちに形作られているからである。聞かれた音、現れる配達夫と手紙、並びにそれに伴う記憶は、それらのものそのものを越えた何物の保証もヒュームに与えない。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、ヒュームはそのような原因の連続的な存在がそれらの出現の反覆の条件であると推理する。感覚的並びに記憶的経験が構想力の習慣として存在する規則に従つて拡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点では類似しているが部分的には相違している経験の記憶を喚び起す場合も同様である。現在の経験における変化はそのとき過去における類似の変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帰つたとき、彼は火が燃えてしまつているのを見出す。しかしそのとき彼は他の場合に類似の時間に類似の変化が、彼がそこに居ようと居まいと、生じたこと

を見慣れているのである。その変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。恒常的でない或いは一貫的でない変化は構想力における習慣と聯合されないのである。進んでヒュームは次のように書いて、「事実に関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覚の結果であり得るから、知覚を越えて習慣と推理を拡張することは不^レ断の反覆と連結の直接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。」*^{*} かような原理の一つは、構想力が記憶と感覚の体系を越えて、オールによつて動かされたポートのように、新しい衝動なしにそのコースを進むという傾向性である。ここにヒュームは構想力の「移行的衝動」transitive impulse に注目している。^{*}^{*} 現在の知覚における一貫性はそれがそれらの知覚の連続的な存在に対する信念を含むように拡張されるならば遙かに大きいが、この拡張は構想力のかよ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覚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覚を越えてゆくのである。因果の推理による拡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覚の体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

翻つて考えるに、因果に関するヒュームの説は、論証的知識と事実の知識との区別から出発した。この区別は一応ライプニッツの永遠の真理 *vérité éternelle* と事実の真理 *vérité de fait* との区別に比して考え得るであろう。ライプニッツに依ると、永遠の真理は本質存在についての真理であり、その原理は矛盾の原理である。しかるに現実存在についてはその反対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えられた。ヒュームにとつても、直観的論証的知識は現実の存在から独立な觀念の關係にかかわり、その徴表は、反対は理解され得ないということである、従つてそれは矛盾の原理のもとに立っている。しかるに事実についてはその反対は可能である。その反対は矛盾を含まず、従つて理解され得る。かような事実の知識

の原理は因果の原理である。ライプ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ろう。事実の知識の原理は、合理主義者ライプニッツにおいては充足理由の原理と考えられ、経験主義者ヒュームにおいては因果の原理と考えられた。広く充足理由の原理のうちに因果の原理を含めて考えることもできるであろう。^{*}ライプニッツの考え方が存在論的であるに比してヒュームの考え方は認識論的であった。しかしライプ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対立するものでなかったのに反し、^{*}ヒュームは因果の原理に関していわば構想力の論理を発見したといえるであろう。しかしヒュームにおいて直観的論証的知識の原理と事実の知識の原理とは分離されたままであった。大陸の合理論とイギリスの経験論とを綜合したといわれるカントは、構想力に悟性と感性との綜合の位置を与えたのである。

* この聯関において Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* は興味深い。

* * 拙稿「弁証法の存在論的解明」〔全集第四巻収録〕参照。

ヒュームに依ると、因果は事実に関するあらゆる推理の原理である。直観的論証的知識が分析

的であるに反して、すべての総合的命題は経験的である。経験はその独特の意味において関係的である。哲学的諸関係は何等連結 connections ではなく、しかし聯合の自然的諸関係は連結である、それはまた「統一或いは結合の原理」principles of union or cohesion とも記されている。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 即ち論証的分析的知識とは異なる「信念」belief 即ち経験的綜合的知識の根拠である。この綜合は先ず構想力の移行的衝動に基づいている。経験からの推理は我々の記憶や感覚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来へ移し入れる習慣によつて規制されている。* か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ろう。* 単にそれ自身として考えれば、あらゆる過去の経験は同じ重さをもっている。因果或いは結果の觀念が単なる偶然と考えられないというのは、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。因果に対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いる。物或いは実体に対する信念も同様である。かくて全体として見ると、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

構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.

かよ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いる。これによつて彼は合理論に反対すると共に感覺的現象論 *sensory phenomenalism* にも反対している。經驗的知識或いは信念の建築は、理性によつてでもなく感覺によつてでもなく、構想力によつて支えられるのである。普通の見方に依ると、構想力というのは「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「哲学のあらゆる体系の最後の審判者」^{**}と考ふる構想力は、通俗の意見のそれでもなく古代の哲学のそれでもない。悟性に関する彼の研究の結論においてヒュームは次のように書いてゐる。「記憶、感覺及び悟性は、それ故に、そのすべては、構想力或いは我々の觀念の生氣 *imagination, or the viva city of our ideas* を基礎としてゐる」^{**}尤も、構想力を哲学のあらゆる体系の最後の審判者と考ふるためには、「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、不変な、不可

抗的な、一般的な原理と、そして……変り易い、弱い、不規則な原理とを区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「構想力の一般的な、より確立された諸性質にほかならぬ。」the understanding, that is, the general and more established properties of the imagination.そして自然的関係という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学的な蓋然性は斥け、より少なく強く感ぜられるにしても哲学的な蓋然性は容れねばならぬということ、何を意味するであろうか。この困難は一般的規則の影響を仮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いる。問題の規則というのはそれによつて我々が因果に関する我々の判断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いるのである。ヒュームはかかるものとして八つの規則を掲げ、そして云つている、「ここに私が私の推理において使用するのを適當と考え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ろう。」***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

的智者や論理家」の誇張を排して、彼は、本来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——から成ると考えた。

* *Traise*, p. 117, footnote.

* * *Ibid.*, p. 225.

* * * *Ibid.*, p. 265.

* * * * *Ibid.*, p. 175.

経験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いる。しかも習慣もまた移行的であるということが出来る。なぜなら「習慣は同じことを未来に向つて期待するよ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。かようなものとして習慣は真に結合的或いは綜合的である。構想力が移行的であるというのは、単に移行的であるということとでなく、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うこととでなければならぬ。これによつて構想力は真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うことは、それが単に時間的でなく、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えられるであろう。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 とを区別した。第一次的構想力は、あらゆる人間の知覚の生命的な、原始的な作用であり、無限なる「私は在る」I am における創造の永遠なる行為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、前者の反覆であり、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。^{*＊}ここに我々は構想力に関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いるのは構想力の先驗性であり、またその創造性である。ヒュームの経験と觀念模写説とはもちろんそこまで行くことを許さないであろう。しかしながら他方、如何に構想力の先驗性と創造性とを強調するにしても、ヒュームの悟性論の基礎とされたような習慣の問題を全く除いて構想力の問題を考えることはできないであらう。ヒュームに依ると、経験からのあらゆる推理は習慣の結果である。自然の斉一 uniformity of nature の原理を保証するものは習慣である。自然的諸関係は聯合に基づくのであるが、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「現実の存在」に対する信念であるのでなく、そのためには聯合が「単なる気紛れ」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。^{***}習慣が経験或いは自然の基礎であるということは、自然科学的な自然や経験においては考え難いことであるにしても、経験を行為的経験と解し、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ろう。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えられた。「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称する」とヒュームは定義している。しかし既に論じたように、習慣は単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ュのいわゆる *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

うことであつた。因果や実体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えなければならぬ。そこで我々はヒュームによつて独断の眼から覚まされ、しかもその懷疑論を克服したといわれるカントに就いて構想力の問題を更に追求してゆこうと思う。

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いる。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学であつた*。

* 「経験の形而上学」 *Metaphysik der Erfahrung* という語は “*Kants Theorie der Erfahrung*” の著者コー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*

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って、我々は先ず彼におけるこの概念の来歴に一瞥を与えなければならぬ。元来カントはこの概念をバウムガルテンの形而上学から取って来たのである。^{*}バウムガルテンは上級認識能力 *facultas cognoscitiva superior* 即ち悟性 *intellectus* に対して下級認識能力 *facultas cognoscitiva inferior* を区別した。後者は感覚 *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 *praevision* (Vorhersungsvermögen) ˘ 判断力 *judicium* (das Vermögen, zu beurteilen) ˘ 予期力 *praesagatio* (das Vermögen, etwas zu erwarten) ˘ 及び構図力 *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献的源泉である。種々の「能力」に関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区別が体系的であるのみで、その他は単に諸機能を並列的に挙げているに過ぎない。^{*}そのうちカントの構想力の概念と特に関係があるのは、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) の経験心理学 *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いる。

【*Kant's gesammelte Schriften*, XVII】

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

構想力とは、嘗て感覚に現在した知覚を、対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転じて、「先ず感官のうちになかった何物も構想力のうちにない」 (*Nihil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu*) といっている。構想力の像 *imaginationes* は観念聯合 *associatio idearum* の法則に従い、この法則はいわば全体性の法則 (*percepta idea partiali recurrit eius totalis*) である*。記憶はこの (再生的) 構想力とは全く独立に取扱われている。それは構想力によって再生された表象を嘗て意識のうちにあるものとして再認する能力である。それが感覚表象の再認に関わる場合感覚的記憶 *memoria sensitiva* と呼ばれ、概念的 content の再認に関わる場合知的記憶 *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

い 2 (Repraesentatis pluribus perceptionibus successivis, usque ad praesentem, partialem commune habentibus, partialis communis repraesentur, 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独立の構成体に再び組合わせる特殊な能力である。この能力もまた或る全体性の法則に従っている (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われている。

* この定式は後にスタウトによって取り上げられた。 Cf. G. F. Stout, *Analytic psychology*, Fourth edition 1918, Vol. 1, p. 270. 【George Frederick Stout, 1860-1944】

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われるが、彼は先ずそれに依拠して構想力の概念の闡明(せんめい)を企てた。ペリッツによつて伝えられたカントの形而上学講義において、構想力或い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対する關係に従つて現在の表象から未来のそれを形成す

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、過去及び未来という時間の方向に依る純粹に形式的な原理に従って行われているということである。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 *praevisio* 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なり構想力 *Einbildungskraft* がそれらの上位概念をなしている。この分類の図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来の領分が時間であるという説の萌芽を見出すことができる。形而上学講義においては、この分類と並んで、同じく構想力の三つの機能を示す他の分類が現れている。——一、*Einbildung*【想像・空想】の能力、即ち対象の現実性から独立に、自分から像を作り出す能力。二、*Gegenbildung* の能力。対象 *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ような対象である。三、*Ausbildung*【形成・トレーニング】の能力。それは全体の理念を作つて対象を全体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*（構図力）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う一つのものに還元

されている。第一の分類が時間的であるのに対して、この分類は空間的ニュアンスをもっている。「Ein», «Gegen», «Aus» という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験哲学の理論の前段階を見るのである。なお形而上学講義において、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いる。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、従つて悟性に属せしめられている。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拡張されたことは、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。そのみでなく既に構想力は理性とも關係附けられているように思われる。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体の理念に關わるものとして、理念の能力もしくは全体性の能力と考えられる理性に關係するといふことができるであろう。要するにバウムガルテンの図式は種々の方向に変化され、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れ出ているのである。

* Pötlitz, *I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Aufl. nach der Ausgabe v. 1821 neu herausgegeben

von K. H. Schmidt, 1924.

形而上学講義における構想力の概念が明らかにバウムガルテンの心理学からの来歴を示しているのに反して、人間学 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) におけるカントは遙かに多く独立の見解を述べている。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図式はいわば諸機能の構造そのものから得られている。その際この能力の若干の面の特徴付けは明瞭に先驗哲学の影響を示している。ここでは構想力は何よりも生産的 *produktiv* と再生的 *reproduktiv* とに分たれている。構想力 *facultas imaginandi* は「対象が現在しなくても直観する能力」*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属している、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、それ故に経験的認識となる場合、経験と呼ばれる。」* 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属するといわれていることは、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与えられなかつた感覺表象を作り出すことができるという意味に解されてはならぬ。構想力は如何に偉大な芸術家、いな魔術師であるにしても、かかる意味において「創造的」であるのでなく、却つてその形成に対する素材を感覺から取つてこなればならぬ。しかるに構想力の形成物は悟性の概念のように一般的に伝達され得ない。その際カントが「感覺」*Sinn*（つねにただ単数において）という語の特殊な意味に注意しているのは興味がある。即ち伝達における構想力の表象に対する感受性が感覺と呼ばれる。「この人間はそれに対して何等の感覺も持たぬ」とひとはいう。この場合感覺の無能力ではなく、むしろ一部分悟性の、伝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われているのである。日常の用語において極めて普通の感覺という語はかようにして構想力に關係するであろう。それはナンセンス（*Unsinn*）であるとか、そのうちには豊かなまたは深いジン *Sinn* があるとかといひ、或いは *der gesunde Menschenverstand* を *Gemeinsinn* と稱する場合においても、ジンという語は同じく構想力に關係なしには考えられないであろう。^{*.*}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^{*.*.*}判断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発明とかと呼ばれて芸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、しばしば継起する經驗的表象は、心のうちに習慣を作り、一つが現れるとき他もまた現れるということである。それは近接の法則にはかならない。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来による親和の能力 (*affinitas*)。親和とは多様なものの一つの根基からの由来による結合を意味している。構想力の戯れはこの場合それに素材を与える感性の法則に従い、その聯合は、規則の意識なしにしかも規則に適って、かくて悟性から (*aus*) 導来されたのではないといえ悟性に適って (*gemäss*) 行われるのである。右の見解においてカ

ントが習慣に基づく聯合を生産的構想力に属せしめたことは、詳しい説明に欠けているとはいえず、ヒュームのなお機械的な思想に対比して深い示唆を含むものであるが、先驗哲学における構想力の理論と特に重要な関係をもってい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いる、「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、或いは両者が一の共通の系統から起つたかのように、我々の認識を生ずるためにおのずと親和する。」尤もその事情は「少な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的理性は闇のうちに迷わざるを得ないのである。^{o*}

* *Anthropologie* § 31, S. 177. 親和 (*Verwandschaft, affinitas*) という語は化学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、物体においても心ににおいても、存在するとカントは述べている (*loc. cit., Anmerkung*)。構想力の論理は世界の到る処に現れるともい得るであろう。親和の概念はやがてゲーテなどの世界観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「過去のもの及び未来のものを構想力によつて現在化する能力」という題のもとに取扱われている。この場合注目すべきは、カントが先見力 *Vorhersungsvermögen* 即ち

或るものを未来のものとして表象する能力を再生的構想力に属せしめているということである。^{*}過去のものを現在化する能力（想起力 Erinnerungsvmögen, Vermögen der Respicienz）は、無意的に働く場合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 と呼ばれている。先見力 (praevision) は Divinationsvermögen (Vermögen der Prospicienz) とも称せられ、「あらゆる可能なる実践と人間が彼の力の使用を関係付けるところの目的の条件」である。^{**}すべての欲求はその力によって可能であるものの予見を含んでいる。過去の想起は未来の予見をそれによって可能にするためにのみ行われる、その際我々は、或ることを決心し或いは覚悟するために、およそ現在の立場において我々の周りを見る、とカントは書いている。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予言者の才能 Wahrsagergabe (facultas divinatrix) に高まると見られている。想起力と先見力とのいわば中間に構図力 Bezeichnungsvmögen (facultas signatrix) である。それは予見されたものの表象と過去のもの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いる。^{***}

* 拙著『構想力の論理』第一、三八頁〔全集本巻五〇頁〕参照。【「ユートピアも構想力の産物」云々】

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

* * * 表号或いは記号 (signatio) の問題は、近代の認識論において閑却されている重要な問題であり、構想力に關係する広大な領域である。最近ハイデッガーやヤスパースがこの問題を、我々とは異なる立場からであるにせよ、取上げているのは興味深い。

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いる。^{*} 諸能力の体系における構想力の位置を人間学的に定めようとする彼の種々の試みには、いわばこの概念を、多かれ少なかれ、感性の全範圍の、いな全体の心的活動の中心概念の位置にのぼせようとする一般の傾向が認められるであろう。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観点から顕になるあの「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予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帰属せしめる動機になつたものと思われる。

* *Reflexionen zur Anthropologie*, Ak. Ausgabe Bd. XV. [Kant's gesammelte schriften, Bd. XV.] そゝには構想

力の更に別の分類が見出される (Nr. 228)。

人間学の立場と先験哲学の立場とは直ちに同じではないであろう。先験哲学の立場が固有の意味において先験的であるのに反して、人間の立場は経験的である。しかし我々は既にカントの人間学のうちに先験哲学の思想に通ずるものが含まれていることを見てきた。他方カントの先験哲学或いは批判哲学の問題は固有の意味において人間学的であるということが出来る。純粹理性批判の先験的方法論の中で彼は、私の理性のあらゆる関心は、思弁的なものも、実践的なものも、次の三つの問——一、何を私は知り能うか。二、何を私は為すべきか。三、何を私は願い得るか。——に纏められると知っているが、^{*}その同じ問はまた論理学の中に現れ、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」という問に帰すること、そしてそのすべてが人間学 *Anthropologie* の問題であることが述べられているのである。^{**}「人間学 *the science of man* は他の諸学にとって唯一の堅固な基礎であるから、この学自身に我々が与え得る唯一の堅固な基礎は経験と観察とに基づかねばならぬ」とヒュームは^{***}いった。カントの問題もまた人間学であったが、ただ彼のそれはヒュームの人間学が経験的であったのに対し先験的人間学ともいうべきものに高まらねばならなかったといひ得るであろう。この先験的人間学は、カントの名を偉大ならしめた

あの先験哲学の全く新しい、独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. [Immanuel Kant's Logik: Ein handbuch zu vorlesungen]

* * * *A treatise of human nature*, Introduction.

しかしいずれにしても人間学の立場は心理学ではないかといわれるであろう。これに反して先験哲学の立場は純粋に論理的である。そこで我々の認識の妥当性を基礎付ける論理的アプリアリが問題である。論理的意味におけるアプリアリの問題と心理的発生の問題とは厳密に区別されねばならぬ。かくてルールは批判のうちに含まれる心理学的解明や演繹を「不適当なもの」*das Ungehörige* と称している。^{*}もしそれが単に経験心理学に属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ろう。しかしながら認識においては認識の対象が問題であるのみでなく、また対象の認識が問題でなければならぬ。認識の問題は対象の問題であると共に作用の問題である。そこに先験論理学と並んで先験心理学が考えられる。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験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、次の如く書いている。「その一つの面は純粹悟性の対象に関係し、その

概念の客観的妥当性を先験的に証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属している。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拠つている認識諸力とに従つて、かくてそれを主観的関係において考察することを目差している、この解明は私の主要目的に関して大きな重要性を有するにしても、本質的にはこれに属しない。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、あらゆる経験から離れて、認識し得るかということであつて、思惟する能力そのものが如何にして可能であるかということではないから。後者はいわば与えられた結果に対する原因の探求であり、何か仮説に類するものをそれ自身に有するから（私が他の機会に示すであろうように、実際にはそういう事態にあるのでないにしても）、この場合私には臆見することが許されており、従つて読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ようと思われる。」即ちここでカントは純粹悟性概念の演繹が客観的面と主観的面とを有することを述べている。範疇の先験的演繹には「主観的演繹」subjektive Deduktion と「客観的演繹」objektive Deduktion とが區別される*^{*}。後者が先験論理的であるとすれば、前者は先験心理的である。しかも先験論理学は先験心理学を離れ得ないであろう。第一版の演繹論はいわゆる主観的演繹を色濃く出しているのである。

が、これはカントがなお不徹底であったことを示すものであろうか。ともかく先ず彼はそこでも既に、右に引用した如く、主観的演繹は批判の主要目的に本質的には属しないと断りながら、それを敢えてしているのである。しからばそれは客観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ろうか。^{***}この部分は第二版において書き替えられた。しかしこれをもつてカントの立場に何等かの変更があつたと見ることは行き過ぎである。第二版の中から先験心理学的なものが全く拭い去られたと見ることは不可能である。先験論理学はまさに主観的先験性（超越性）に基づくものとして先験心理学から離れることができぬ。先験哲学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験心理学の問題にほかならない。それはフッサールの現象学の問題に類似しているともいえるであろう。カントは経験一般とその対象の認識の可能性の基礎として感覚、構想力、統覚という「認識の三つの主観的源泉」 drei subjektive Erkenntnisquellen 或いは「三つの根源的源泉（心の能力）」 drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) を挙げている。^{***}そしてこれらの能力には経験的使用と同時に先験的使用があるというのである。その先験的使用が先験心理学の問題にほかならない。先験

論理学は先驗心理学と結び附かねばならず、逆に先驗心理学は先驗論理学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。主観的演繹と客観的演繹とは統一されねばならぬ。主観的演繹はまさに主観的である故をもつてカントのいつた如く「何か仮説に類するもの」をそれ自身において有するにしても、それは客観的演繹と結び附くことによつてかくの如き主観性を脱することが出来る。カントはその心理学的仮説をその認識論的結果と一致させようとしたのである。かようにしてまた人間学はいわゆる先驗心理学の問題を通じて先驗哲学に結び附いてゆくであろう。カントの人間学が経験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いるのは、かくの如き先驗的なものへの突入を示しているであろう。

* Vgl. A. Riehl, Op. cit., 1. 503ff.

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

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

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

既にいった如く、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、経験というものが単に経験的なものでなく、却つて経験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、対象の論理である。単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。先驗論理は対象の論理であるところから構想力に関係してくるのである。もとより論理という以上、それが単に内容的であり得ないことは明らかであつて、そこに何か形式的なところがなければならぬ。言い換えると、それは純粹な内容に関係している。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いる、とカントはいうのである。^{*} 認識のあらゆる内容から抽象された形式論理、カントのいわゆる一般論理は、真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関係を、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。単なる *Richtigkeit* (正し^{ys}) 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体的な経験的真理を取扱うのでなく、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経験の全体のうちにある、そしてあらゆる経験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経験に対する一般的関係において成立する」、とカントは書いている。^{***} 構想力の論理はかような先驗的真理に関係するのである。

* *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。綜合というものがなければ、我々に与えられたものは混沌たる多様に止まるであろう。綜合は主観の生産的な若くは自発的な能力に属している。もしも主観が無活動な受動性に留まるならば、与えられたものは現象の「雑沓」として、或いは「狂想曲」として我々の意識を掠めてゆくに過ぎないであろう。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。既に経験心理学は想起や詩作や夢における構想力の生産性乃至自発性を強調

している。カント以前の心理学がその活動を主として再生的なものにおいて、仮象の産出において、幻想や虚構や熱夢において見たとすれば、カントの人間学は、既に示した如く、その活動を遙かに遠く正常な知覚或いは表象過程において認めたのである。この思想は先験哲学において更に一層深められねばならなかつた。かくてカントはいう、「後に至つて述べるように、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、しかし欠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い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こう。

* *Kritik der reinen Vernunft*, B. 104.

既に触れた如く、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、いずれもその經驗的使用のほかに先験的使用の存在することを述べている。*「あらゆる經驗の可能性の条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来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、統覚がある。……これらすべての能力は、經驗的使用のほかに、専ら形式に係りしそして先験的に可能で

あるところの先験的使用を有している。」「経験一般とその対象の認識の可能性の基礎となる三つの主観的な認識源泉、感覚、構想力、統覚がある。これらはいずれも経験的として、即ち与え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経験的使用をさへも可能にするところの先験的要素或いは基礎である。」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、直観における覚知の綜合 *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 Rekognition im Begriffe*。がそれである。それはまた、一、感覚による先験的な多様の共観 (*Synopsis*) 二、構想力によるこの多様の綜合 (*Synthesis*) 三、根源的統覚によるこの綜合の統一 (*Einheit*) として記されている。これらの綜合には、これらの能力の経験的使用と先験的使用とに相応して、いずれも経験的な綜合と純粹な或いは先験的な綜合とがある。しかもその純粹綜合はその経験的綜合の可能性の制約をなしているのである。

* *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、その成立が先験的であるにせよ経験的であるにせよ、心の變様として内官 *der innere Sinn* に屬し、そしてかよ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いる。それはすべて時間において整序され、結合され、互いに関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。カントが与え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いるのであるから。既に見てきた如く、カントは形而上学講義において、構想力或いはそこにいるところの形成力 *die bildende Kraft* を分析して、この能力は、或いは現在の時間の表象を、或いは過去の時間の表象を、或いはまた未来の時間の表象を産出すると述べている。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、*未来の時間の表象であるところの先形成 *Vorbildung* の能力 (*facultas praevidendi*) から、成つてい*る。このように *Einbildung* (構想) の *Bildung* (形成) は時間に関係するのである。従つて右の三様

の綜合がいず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関係すると考えられるであろう。

* *Kritik der reinen Vernunft*, A 99.

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

一、直観における覚知の綜合。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、心が印象の継起に従って時間を前後に区別するという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、先ず多様性の通観、次にその結合が必要であつて、直観に関係するこの作用が覚知の綜合と呼ばれるものである。直観は多様を与えるけれども、このものはその際現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。この綜合は単なる今でなく、今、今、今と継起するものを一つの現在において見る *Synopsis* (共観) であり、形而上学講義にいう *Abbildung* に相応すると考え得るであろう (この場合 *Abbildung* とは模写の意味ではなく、対象そのものの

形相の直接的な観取の意味における形成である。かかる覚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われる筈である。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ろう。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産出され得るからである。ここに覚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与えられるとすれば、覚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わねばならぬ。

それではかような覚知の綜合と構想力との關係は如何なるものであろうか。あらゆる現象は多様を含み、従つて種々の覚知はそれ自体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、覚知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いる。「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附け、そしてそのの直接に知覚に及ぼす作用 *deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung* を私は覚知 *Apprehension* と名附ける。構想力は即ち直観の多様を一つの形象に *in ein Bild* もたらさねばならぬ、故に構想力は先ず印象

をその活動のうちに受け入れねばならぬ、言い換えると、印象を覚知しなければならぬ。* 同じ個所の注においてカントは、「構想力が知覚そのものの必然的成分 *ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst* であることにはまだ如何なる心理学者も考え及ばなかつた」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、彼等が構想力を単に再生的なものに限つたことを挙げてゐる。かようにして覚知の純粹綜合は生産的構想力或いは先験的構想力の一様態でなければならぬ。そこで純粹理性批判の第二版においては、ただ経験的覚知のみが語られ、純粹覚知の代りにここでは「生産的構想力の繼起的綜合」といわれている。* また既に注意しておいた如く、人間学においては、純粹な空間及び時間の直観は生産的構想力の根源的表出 *exhibitio originaria* に属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いる。しばしば継起或いは同伴したところのある表象は遂には聯合され、そしてそれによつて結合されるようになり、その表象の一つが与えられると、他の表象は、対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属することは明らかである。なぜなら構想力とは定義によつて「対象をそれが現在しなくても直観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会うままに無差別に再生されるとするならば、そこに現れるのは表象の乱雑な集積であつて一定の聯関でなく、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のではなければならぬ。しかるにこの再生の規則は、現象そのものが実際にかような規則に従つていゝということ、その表象の多様において規則的な同伴或いは継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いることになるであらう。もし辰砂^{しんしゃ}が赤かつたり黒かつたり、軽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い浮べることさえできぬであらう。この点に關して現象が既にみず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。そこでカントはいう、「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拠として、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体そのものではなく、我々の表象の単なる戯れであり、そして表象はけつきよく内官の限定に帰することを想い起すならば、我々は直ちにこの或るものに想い到るのである。」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関係することは明らかである。「いつたいも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、何等の認識も与えないことを証明することができるならば、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らかとせられる、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えもその基礎に存するものである（というのは經驗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、一つの昼から他の昼までの時間を考えるか、もしくはまた或る数を表象するかしようとするならば、私は先ず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。しかも私がいつも先行表象（線の始めの部分、時間の先行部分、順次に表象された数の単位）を忘れてしまい、次の表象に移っていつてそれを再生しないとしたら、全体の表象は決して生じ

得ないであろうし、否、「空間や時間という最も純粋な第一次的な根本表象も生じ得ないであろう。」再生の綜合のうちには失われぬということ、言い換えると保持し得るということが存する。しかるに以前に経験されたものが保持され得るためには、心が「時間を区別し」、その際「以前に」とか「あの時」とかというものを見取るといふことがなければならぬ。以前に経験されたものは、もしそれが一般に保持可能でないと、その時々々の今と共に絶えず全く失われてしまふであろう。かようにして再生の經驗的綜合が可能になるためには、予め既に「もはや今でない」という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でなければならぬ。これは純粹再生において行われ、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属するというのは矛盾ではないであろうか。この疑問に対しては、純粹再生は予め「以前に」というものをそのものとして頭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えることができる。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、形而上学講義にいう Nachbildung【模写・イミテーション】に相当するものと看做し得るであろう。それではこの形成の何処に純粹綜合性が存するであろうか。「あの時」の根源的な形成的保持は「もはや今でない」

という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観の純粹綜合と本質的に合一的である。「覚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いる」、とカントはいう。^{***} あらゆる今は今既に「いましがた」である。覚知の綜合が今、今、今を一つの現在において共観するためには、通観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. この定義は人間学における定義と全く一致している。

** *Op. cit.*, A 101.

*** *Op. cit.*, A 102.

三、概念における再認の綜合。覚知の綜合が再生の綜合と結び付きこれを予想するように、再生の綜合は——従つてまた覚知の綜合も——再認の綜合と結び付きこれを予想する。「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う意識がなければ、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いる。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て順次

に産出された筈であるところの作用には全く属せぬであろうし、そして表象の多様はいつも全体を構成せぬであろう、というのはそれにはただ同一性の意識のみがそれに与え得るところの統一が欠けているからである。例えば私が数を算えるにあたって、今私の心に浮んでいる諸単位は順次自分によつて附け加えられたものであるということをおぼれるならば、単位のこの継時的附加による量の産出、従つてまた数を認識することができないであろう。数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。覚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わっている。この綜合をカントは「概念における」綜合と称した。というのは、概念は多くのものに対して同一のものとして妥当するところの統一の表象であるから。「蓋し多様なもの、順次に直観されたもの、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。いったい対象とは何であるか。対象は認識に対応し、従つてまた認識とは区別されるものというが、元来我々は我々の認識のほかにこの認識に対応するものとしてこれに対立させ得るよ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対する関係についての我々の思考が或る必然性を伴うことを認める、即ち対象と

は我々の認識がでたらめに気俣に限定されることに反対し、何等かの仕方で先験的に限定されるよ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係りなければならぬことによつて必然的にまたこの対象に対する関係において相互に一致しなければならぬ、言い換え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。しかるに我々と関わ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、直観の多様に綜合的統一を与えた場合に、我々は対象を認識する、という。しかるにこの綜合的統一は、多様の再生を先験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、規則に従える綜合の機能によつて、直観が産出され得るのでなければ、不可能である」^{***}。例えば我々は、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、三角形を対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、そしてそれをば統覚の統一を可能ならしめる制約に対して制限する、そしてこの統一の概念が対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験的制約がその基礎に横たわっている。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

た客観一般の概念の綜合においても、従つてまた経験のあらゆる対象の綜合においても、意識の統一の先驗的根拠が存しなければならぬ。これがなければ我々の直観に対して何等かの対象を思惟することができぬ。なぜなら対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覚にほかならない。かようにしてカントはここに先驗的統覚 *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、直観のあらゆる所与に先行するところの、そしてそれに関係してのみ対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、不変の意識」が先驗的統覚と稱せられるものである。それがこの名に値することは、最も純粹な客観的統一、即ち先驗的概念(空間及び時間)のそれでさえも、直観がこの意識と関係することによつて可能であるということによつて既に明らかである。

* *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対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。この問題は先ずこの再認の綜合と時間との關係を明らかにすることによつて答えられる筈である。既に述べた如く、純粹覚知は現在形成的な *Abbildung*【像・写象】に、純粹再生は過去形成的な *Nachbildung* に相当すると看做され得るとすれば、純粹再認は形而上学講義にいう未來形成的な *Vorbildung* に相應すると考えられないであろうか。實際、例えばハイデッガーはそのように考え、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わば先んじて生ずる。カントがこの同一化の綜合に再認 *Rekognoszieren* という名を与えたのは適切であつた。それは先んじて偵察し (*erkunden*, *rekognoszieren* という語は兵学上かかる意味を有する)、予め同一的なものとして把持されていなければならぬものを探索する (*durchspähen*)、これによつて覚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。言い換えると、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 Vorhätte*、即ち未来の根源的形成である。かよ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 *Vorbindung* (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対して内的構造上優位を占めるということは、時間は第一次的には未来から時成するという、時間の最も根源的な本質を顕にするのである。かようにしてハイデッガーに依ると、純粹覺知、純粹再生、純粹再認はいずれも先驗的構想力に属し、その純粹綜合の「三様態」にほかならず、現在、過去、未来としての時間の三様相の統一を現している。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、或いは、時間を発現せしめる。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、一言でいうと、先驗的構想力は根源的時間であるということになる。

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

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

この独創的な解釈に対して差当り問題になるのは、右に記した如くカントが概念における再認の綜合の根拠として掲げた先驗的統覚である。先驗的統覚とは「我考える」*Ich denke* という

ことである。^{*}この我と時間とは一致し得るであろうか。カントは「純粹統覚の」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関者を形作る」といつている。この我はまた「常住な或いは不易な自己」*das stehende oder bleibende Selbst*ともいわれ、そして先験的統覚は「純粹な、根源的な、不変な意識」*das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein*として定義されている。^{*}そうであるとすれば、先験的統覚もしくは先験的自我は超時間的なもの、永遠なものではないであろうか。この疑問に対して、ハイデッガーは先ず時間と「我考える」との本質が同じ賓辞によつて現されていることを指摘する。即ち純粹統覚の我が「*das stehende und bleibende Ich*」といわれるように、カントは、時間の先験的本質を明らかにした図式論の章において、時間についても同様にいつている。曰く、「時間は流れてゆかない *die Zeit verläuft sich nicht*. 時間において変化するものの現存在が流れてゆくのである、それ自身不変で不易な時間 *die Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist*. に現象においては現存在における不変なもの即ち実体が対応する。」^{**}かように時間と先験的自我との本質を現す賓辞が合致しているということは、それらが共に「時間において」*in der Zeit*ないということを意味している。しかしながら、ハイデッガーに依ると、そのことは我が「時間的」*zeitlich*でないということ

意味しない。常住とか不易とかは私の不変化についての存在的规定でなく、先験的规定であり、そしてそれは次のことを意味している。我そのものが予め不易性及び常住性一般を先保持する限りにおいてのみ、それは自同性の地平を形成し、その内部において対象的なものが変化における同一的なものとして経験され得るものとなるのである。いわゆる“stehend”とは我が「我考える」として“Stand und Bestand”（常住性）を先保持するという意味であり、かようなものとして我は常住性一般の相関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産出は純粹直観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、言い換えると根源的時間として、対象(Gegenstand 即ち対して立つもの)の対象化(Gegenstehenlassen 即ち対して立たしめること)及びその地平を形成することにほかならない。しかしかくの如きハイデッガーの解釈は果たしてカントの解釈として妥当であるであろうか。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図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。

* 「我考えるということは私のあらゆる表象に伴い得る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、図式論にとって重要である。

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、それらが構想力に属することは、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で片附くものとすれば、ヒュームにおいてのように、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えることも可能であろう。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らかにすることは、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わば二つの道をもっている。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覚から出立する。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経験となる点である。あらゆる直観は、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のでなければ、我々にとつては無であり、全く没交渉である、意識されることによつてのみ認識は可能である。我々は、我々の認識に属し得るあらゆる表象に関して、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、先験的に意識している。この意識が根源的統覚としての自己意識或いは自覚 *Selbstbewusstsein* であつて、これが我々の表象の（従つてまた直観における）あらゆる多様の統一の先験的原理である。「我考える」 *Ich denke* ということで表されるカントの自覚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、我は我であるという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。「主観における多様の統一は綜合的である、それ故に純粹統覚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」、とカントはいつている。しかるにこのように先験的統覚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ろうか。カントは続けて

いう、「この総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. 　そして前者が先験的必然的であるべきであるならば、後者もまた先験的綜合でなければならぬ。」先験的統一的統一が分析的統一でなく総合的統一であるためには、或いはハイデッガーの語を借りて言うと、それが賓辭的綜合 die prädiaktive Synthesis でなく真理的綜合 die veritative (wahr-machende) Synthesis であるためには、それはひとつの本来的な綜合を前提しなければならぬ、或いはこれを包含しなければならぬ。先験的統一的統一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う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続けていう、「故に統一的先験的統一は、認識における多様のあらゆる結合の可能性の先験的制約としての構想力の純粹綜合に關係する。しかるに先験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。かよ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一的先行して (so) あらゆる認識の、特に經驗の根拠である。」即ち綜合ということから見ると、構想力の綜合は最も根源的なものであり、かようなものとしてそれは統一的に「先行し」、統一的綜合的統一としてそれを「前提し」なければならぬ。言い換えると、統一的

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。統覚の統一は構想力の綜合に対して或る意味においては後からのものであるともいうことができるであろう。カントはいう、「構想力の綜合に関する統覚の統一は悟性である、そして構想力の先驗的綜合に関する統覚の統一は純粹悟性である。」即ち統覚はそれが純粹構想力を前提する限り、単に悟性である。構想力の根源的な綜合に対して統覚は単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与えられていなければならぬ。従つて純粹構想力は時間に関係するのでなければならず、かようにしてそれは先驗的統覚と時間との、悟性と感性との媒介者である。構想力は全く独自の能力としてかくの如き媒介者の地位を占めている。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観 (Synopsis)、綜合 (Synthesis)、統一 (Einheit) として特性付け、かくて構想力によるものを特に綜合という語で、統覚によるものを特に統一という語で表している。A 94 参照。

第二の道は下から即ち經驗的なものから出立する。我々に与えられる最初のものは現象であり、それが意識に結び附く場合、知覚と呼ばれる。しかるにいずれの現象も多様を含み、従つて種々

の知覚はそれ自体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、知覚はそれを感覺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、その直接に知覚に及ぼす作用が覚知と名附けられることは前に述べた通りである。構想力は直観の多様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覚知もそれだけでは未だ何等の形像をも、印象の何等の聯関をも作り出さないのである。それにはなお他の主観的根拠が存しなければならぬ。詳しく言うと、心が一つの知覚から他の知覚へ移つて行つた場合に先の知覚を彼の知覚に対して喚び起し、そしてかよ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会う俛に互い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関も生じないで、その乱雑な堆積が生ずるのであり、従つて如何なる認識も生じないであろう。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うのでなければならぬ。この規則に従える再生の主観的經驗的根拠が表象の聯合 *Assoziation* と称せられるものである。しかしながらかような聯合の統一はまた客観的根拠を有し、現象が構想力によつてこの覚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覚知されることが不可能になるというのでなければ、現象が人間の認識における

或る聯関に適合するということはまた全く偶然的なことになるであろう。なぜならたとい我々が知覚を聯合する能力を有するとしても、それらの知覚がまた可聯合的 *assoziiabel* であるか否かはそれ自体においては全く不定で偶然的であるであろうから。そしてもし知覚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属することなしに、見出されるというような一群の知覚、そののみか全感性が可能であるであろう。けれどもそのことは不可能である。なぜならあらゆる知覚にあつて、それを根源的統覚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いる、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与と見るところの、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拠、言い換え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拠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拠をカントは現象の親和 *die Affinität der Erscheinungen* と稱した。ところでこの根拠は我々に属すべきあらゆる認識に関する統覚の統一の原則以外の何処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覚の統一に合致するように覚知されねばならぬ、しかるにそのことは現象の連結におけるそれ自身また

客観的必然的な綜合的統一なしには不可能であろう。即ち現象が「統覚の統一に合致する」*zur Einheit der Apperzeption zusammenschimmen* ということは構想力の綜合によって可能になるのである。構想力の綜合は統覚に対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。かようにしてカントはいう、「それ故に（根源的統覚の）一個の意識におけるあらゆる（經驗的）意識の客観的統一は、あらゆる可能な知覚すらもの必然的制約である、そしてあらゆる現象の（近いと遠いとを問わず）親和は先験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。」統覚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覚の統一に適うものとせられるのである。そして統覚もまたかくの如き構想力の綜合によつて現象に関わることができる。そこでカントは他の個所で次の如く述べている。元來あらゆる現象は、表象として、自己意識に属するが、自己意識は数的同一性 *die numerische Identität* である、この根源的統覚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（覚知の）綜合が汎通的に適合していなければならぬ先験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、言い換えると先験的親和に立っているものであり、そして経験的親和というものには先験的親和の単なる結果なのである。^{*} 親和は多様の親和 *die Affinität des Mannigfaltigen* である。かようにして統覚の統一が現象のうちへ入ってくるためには構想力の綜合が前提され、これによつて数的同一性或いは数的統一 *die numerische Einheit* である統覚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験的機能に属している。「故に一見奇異の観はあるが、しかもこれまで述べたところから明らかである如く、構想力のこの先験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、それ故に経験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対象の概念は決して融合して一つの経験をなすことはないであろうから。」^{*} 構想力の先験的機能はかくの如く独自の根源的なものである。そうであるとするば、これに対して純粹統覚は如何なる意味を有するであろうか。「この統覚は純粹構想力に、その機能を知性的ならしめるために、加わ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.」とカントはいつている。構想力の綜合はそれ自身の根源的な綜合である、これに対し

て統覚が加わってくるのはその機能を知性的ならしめるためである。「蓋しそれ自体においては構想力の綜合は、たとい先驗的に行われるにせよ、多様をただそれが直観に現れるままに結合するのである故に、——例えば三角形の形——なおつねに感性的である。」それが感性的であるというのは構想力の綜合が直観的なものであり、形像 *Bild*, *Gestalt*, *Bezeichnung* に関わるといことである、その綜合は第二版の言葉によると知性的綜合 *synthesis intellectualis* に対する形像的綜合 *synthesis speciosa* である。「多様が統覚の統一に対して有する関係によって概念が生じ得るであろう、概念は悟性に属するが、しかし構想力の媒介によってのみ概念は感性的直観に関して生じ得るのである。」既にいったように「構想力の綜合に関する統覚の統一が悟性であり」、感性的直観に関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。「かようにして我々はあらゆる認識に対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観の多様と他方純粹統覚の必然的統一の制約とを結合するのである。感性と悟性という両端は構想力のこの先驗的機能を媒介として必然的に聯関しなければならぬ。Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen.」とカント

はいつている。

* Vgl. K. d. r. V. A. 113, 114. なお人間学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、親和のそれという風に區別されているが、こゝでも親和 (Verwandschaft, affinitas) が構想力に属せしめられていることは注目すべきである。尤も人間学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らかになるであらう。

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

右に述べたところから先ずカントが構想力を独立の根源的な能力と考えたことは疑われないようである。その固有の根本的な機能は綜合である。統覚にしても、綜合に関する限り、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覚の統一が加わ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対してはむしろ第二的な関係のことである。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う重要な職務を認めた。それは統覚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、一方現象は統覚の統一に合致するものとなり、他方統覚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と悟性とを後から機械的に結び附けるといふような仕方で働くのではなく、それによつて初めて両者の綜合が可能になるといふような仕方で働くのである。それは根源的に合一的であつて、独自の能力として他の二者の統一を形成する、それはハイデッガーの言葉に依ると *die bildende Mitte* (形成的中心) である。構想力の綜合が賓辭的綜合でなくて真理的綜合であるのは、このように直観と思惟との統一に関わるためである。かような意味において構想力は「真理の論理」に対して根本的な關係を有している。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いる。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 unbekanntem Wurzel* 生じたもので、感性と悟性である。前者によつて我々に対象が与えられ、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、即ち単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、そして単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処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体の上級認識能力である、従つて私は理性的なものを経験

的なものに対立させることになる。」ここに経験的なものというのが感性そのものであることは明らかである。これらの個所において、他の場合には認識の「源泉」と称せられたものが一つの共通の根から生ずる「幹」と見られている。そして前の個所においては「共通の根」は「恐らく」という言葉をもつて記されているのに反し、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いる。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」とさえいわれている。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ろうか。ここに想起されるのは、人間学の中でカントが親和の構想力に関して述べている事柄である。^{***}そこでは親和は「多様なものの一つの根基からの由来による結合」die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfältigen von einem Grunde と定義される。「構想力の戯れ das Spiel der Einbildungskraft は」の場合それに素材を与える感性の法則に従い、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) 導来されたのではないといえ悟性に適つて (gemäss) 行われる。「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いた、しかしそれは単に感性的であるのでなく、悟性から出ていなくても悟性に適っており、意識的でなくても規則に適っており、かくて同時に知性的である。それは悟性

に強要されてそうであるのではなく、おのずからそうであるのである、故に構想力の戯れといわれるのである。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関係へ持ち込んでいつている、「悟性と感性とは、種類を異にする Ungleichartigkeit にも拘らず、恰も一が他から、或いは両者が一つの幹から生じたかのように als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung fatten 我々の認識を作るためにおのずと親和する。尤もそのことはあり得ない、少なくとも、如何にして異種類のもものが一つの同じ根から aus einer und derselben Wurzel 発生し得たかは、我々にとつては理解し得ないのである。」これに対する注において更に彼は、「人間理性は、ここで系統 Abstamm を探究しようとき、否それを単に推量しようとき企ててさえ、如何なる闇の中に迷うであろうか。」といつている。「構想力は心の盲目な、しかし欠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い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。そして構想力に対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関は構想力の構造のうちに根拠を有している。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え

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いる。かくの如き構想力の重要性を明らかにしたことはハイデッガーのカント解釈の功績といわねばならぬ。

* 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）〔本卷三三二、三三二頁〕参照。【「生産的構想力の感覺的想像力は三つの」以下】

しかしながら右のよ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覚に中心的な地位が与えられていることと矛盾しないであろうか。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。それは統覚と構想力とに関する単に形式的な「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、統覚を挙げたのであるが、しかし他の個所ではただ二つの源泉を考えている。「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対象を認識する能力（概念の自発性）である」といい、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」といわれている。^{*}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ろう。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」がそれらをその聯関と統一において發生せしめると考えるならば、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ろう。しかしこの見解に対しては、感性和悟性とを結合するものは根源的統覚にほかならないという反対が起り得る。そしてもしそうであるとすれば、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ろう。

* K. d. F. 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おり、殆ど抹殺されようと言へている。曰く、「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れのみが悟性概念にこれと対応する直観を与え得るところの主観的制約に關しては、感性に属している。しかしながらその綜合は限定的であつて感覚の如く単に被限定的でないところの自発性の実行であり、従つて感覚をその形式に關して統覚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、構想力は感性を先験的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、構想力の先験的綜合でなければならぬ、これは感性に対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観の対象に対する悟性の最初の（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、単なる感性とは異なつて自発的であることが認められているが、かかる自発的な綜合は実は悟性の感性に対する所作であると考えられる。それは直観の対象に対する悟性の適用である故に、統覚の統一もしくは範疇に適つて (*gemäss*) いると考えられる、「構想力の先験的な働き（内官に対する悟性の総合的な影響）」*die transzendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn)* といわれ、そして統覚は「一切の結合の源泉」*der Quelle aller Verbindung* と見られているのである。^{*}ところで翻つて人間学における先に挙げた個所を見ると、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発的である。その綜合は自発性に属し、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いる。しかるに人間学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い、悟性から (*aus*) 導来されたのではないといえ悟性に適

ら (gemäss) 構想力の「戯れ」Spiel と見られ、かようにして構想力はまさに本来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和悟性との根源的な親和は、カントをして構想力が両者の共通の根であるのではないかとさえ考えしめたのである。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^{***}いる。構想力は本来天才的なものである、単に少数の天才にのみ属するのではない、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。【ところで構想力の生産性は】云々以下】

三、かよ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ない。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いる。カントも構想力のこの本来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ろう。

ハイデッガー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えようとした点にある。しかるに他方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。^{*}「統覚は純粹構想力に、その機能を知性的ならしめるために、加わっ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覚によつて行われる。そのとき構想力はどこまでも先驗的統覚の制約のもとに立っている。しかしながらまたそれがこのように知性化され得るといふのは、それは本来単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得るであろう。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おり、純粹理性批判の第二版において統覚と構想力とのいわば兼合い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来の姿は隠れてその第二次的な姿が強く前面に現れている。これは何故に生じたことであろうか。ここに我々はカントの経験といったものが特定の規定を有するものであっ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経験を意味したのである。それは対象的な経験であった。そして先驗的統覚はまさにこのような「対象」Gegenstand の「相關者」Korrelatum と考えられた。「統覚の統一は一個の経験におけるあらゆる現象の必然的な合法則性の先驗的根拠である。表象の多様に関するまさにこの統覚の統一は規則であつてこの規則

の能力は悟性である。」^{°*}かようにして对象的認識に関して統覚は悟性と同一視される。「統覚の綜合的統一は、それにあらゆる悟性使用が、全論理学すらが、従つて先驗哲学が、結び着けられねばならぬ最高点である、否この能力が悟性そのものなのである。」^{°**}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えられ、かくてその綜合が悟性の感性に対する所作と見られるに至つたことは自然であろう。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」といつている。^{°***}カントは先驗的統覚を“Radikalvermögen”と稱した(A II 4)。悟性のラデイカリズムは構想力を殆ど抹殺するまでに至つた。かかるラデイ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うものは法則的な自然科学の対象としての經驗に限られないであろう。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イカルであるにしても、經驗というものを更に広く、或いは一層日常的な意味に、或い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ろう。しかし先ずいったい統覚と悟性とは同じであるであろうか。对象的認識に關する限りカントにおいて統覚と悟性とは同じに見られたということが出来る。尤も他方カントにおいても統覚と悟性とは必

ずしもつねに同じに見られているわけではない。そこに如何なる区別が考えられるかが、問題の第四の点である。「九」の終に我々がハイデッガーのカント解釈に対して提出しておいた問題は、この統覚の他の可能な意味を見出し、それと構想力、従つてまた時間との関係を問題にすることによつて初めて完全に答えられ得るであろう。そこで次に我々はこの問題を図式論の問題と関聯して論じなければならぬ。

* ハイデッガーのカント解釈から出発してこのような区別を考えたものとして、脇坂光次氏の『純粋理性批判の存在論的解釈について』（『哲学研究』昭和六年二月【1931.2】）という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.

—

カントの図式論の問題は、純粹悟性概念或いは範疇の現象への適用である。この問題は先ずやや外面的に取扱われている。それは伝統的な論理学における包摂 *Subsumtion* の觀念を導きの糸として論じられている。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摂の問題として提出される。ところで或る対象を概念のもとに包摂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摂という場合、一方は感性的、他方は知性的として、性質を異にしている。この場合如何にして包摂は可能であるか。カントはいう、「ここに一方では範疇と、他方では現象と同種的であつて、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図式 *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、範疇と同種的である。しかし時間は他方、多様なものあらゆる經驗的表象のうちに含まれている限りにおいて、現象と同種的である。かくして範疇の現象への適用は、悟性概念の図式として、後者の前者のもとへの包摂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

るにかような図式時間 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。

この図式論の意味を明らかにするために、図式とは如何なるものであるかが明らかにされねばならぬ。「図式はそれ自体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ころは、個々の直観ではなく、感性の規定における統一のみであるから、図式 Schema と形像 Bild とは区別されねばならぬ。」構想力 Einbildungskraft は形像に関わるであらう。図式も *synux* = Gestalt, Form を意味し、形像と考えられるであらう。形像と図式とは如何に区別され、如何に係するであらうか。形像は物の形或いは姿 (*eidos, iōēa*) 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、単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。言い換えると、この知覚された犬は、如何に犬は一般に見えるかを示している、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いるのであつて、そこに概念の感性化があるということが出来る。もとよりその犬自身はその一定の姿をもっている。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いる。それは我々にただおよそ如何に犬が見え得るかを示しているのである。即ちそれは犬の可能な姿の範囲を、一層厳密にいうと、或るものが犬に相応する姿を現し得るためには、一般に如何に見えねばならぬかを規制する *regeln* ところのものを示しているのである。この規則の表象が図式である。カントはいつている、「犬の概念は私の構想力がそれに従つて或る四足獣の形を一般的に描き出すことのできる規則を意味する、その際経験が私に提供する或る唯一特殊な形、或いはまた私が具体的に現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。」^{*} 概念というものはこのよ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。論理学において概念と呼ばれるものは図式のうちに基礎附けられている。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いる。「経験の対象或いはその形像は経験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観を限定する規則としての、構想力の図式に関係する。」概念はつねに直接に構想力の図式に関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対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学者によつても指摘されているが、^{*}

概念は構想力の図式のうちに基礎付けられるというカントの見解は、このアポリアに対するみごとな解決と見られ得るであろう。経験的感性的概念について言われることは純粹感性的概念についても言われ得る。この場合にも形像と図式とは区別されねばならぬ。例えば私が五つの点を順次に打つとすると、それは五という数の形像である。これに反して私が単に数一般——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、一定の概念に従つて一つの集合量（例えば千）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、形像は千というような数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ろう。「そこでかくの如く概念にその形像を賦与する構想力の一般的操作の表象 *diese Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft* を、私はこの概念に対する図式と名附ける。」しかし概念が先ずあつて、構想力が次にこれを形像化するというのではない。むしろ概念の根柢に構想力の図式があるのである。概念は形像から例えば抽象によつて作られるのではなく、図式のうちに基礎付けられている。形像から概念を抽象してくるという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、対象の形像ではなくて図式である。」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

であろう。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わず、すべての三角形に妥当する普遍性をもっているが、形像はかような普遍性に達することは不可能であつて、つねにこの範囲の一部に制限されているであろうから。「三角形の図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粋な形に関して、構想力の綜合の規則 *eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft* を意味している。」概念の根柢には図式があり、このものにおいて概念は感性化されているのであつて、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。図式性こそ根源的な概念構成そのものである。「現象とその単なる形式とに関する我々の悟性のこの図式性は、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、その真のこつを我々が自然から学び得て、これを赤裸々に示すということは容易ではないであろう。」とカントはいつている。^{***}この注目すべき言葉は、我々が前節に挙げた構想力の驚歎すべき性質に関する他の個所におけるカントの言葉と一致している。これによつて彼が構想力に根源的な機能を認めていたことは明瞭であろう。

* *Kritik der reinen Vernunft*, B 180.

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

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

カントにとって構想力はもと感性と悟性とを綜合するものであった。それは純粹理性批判においてまさに感性と悟性ととの綜合が問題になった所に現れている。この綜合は構想力が感性と悟性ととの秘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。しかし構想力にかような根源性を認めるということは、他の場合におけるカントの陳述と矛盾しはしないであろうか。即ち既に引用した箇所 A124 において彼はいう、「それ自体においては構想力の綜合は、たといア・プリアオリに行われるにせよ、多様をただそれが直観に現れる、*erschein*。まさに結合するのである故に、——例えば三角形の形 *Gesalt*——なおつねに感性的である。」しかしかように構想力が感性的であるということは、それが単に感性的であるということの意味しないであろう。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。そうでないと、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。構想力は直観的である限りにおいて感性に属している。しかしその綜合が自発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 B122 すればカントはいう、「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対応する直観を

与え得るところの主観的制約に関しては、感性に属している。しかしながらその綜合は、限定的であつて感能の如く単に被限定的でないところの自発性の実行であり、従つて感能をその形式に關して統覚の統一に適つてア・プリアリに限定し得る、という限りにおいては、構想力は感性をア・プリア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、これは感性に対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対象に対する悟性の最初の（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「感性に属する」と見られるほど感性的であるが、他方「悟性の感性に対する一つの所作」と見られるほど悟性的であるといひ得るのである。尤もこの個所では、既に述べた如く、構想力は単に感性に属せしめられ、構想力の先驗的綜合は実は感性に対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ると解釈することができ。そこに我々は悟性のラディカリズムを考えた。そしてこの場合、「統覚の統一に適つて」*der Einheit der Apperzeption gemäss* と「範疇に適つて」*den Kategorien gemäss* とが同じ意味に用いられ、かくして統覚と悟性とが同一に見られているということは、前節に論じたことと關係して注目すべきであろう。しかし我々は既にカントにおいて構想力の独自の根源が認められていること

について述べてきた。構想力の綜合が範疇に適つていゝといふのは、構想力の独自の機能にも
とづいておのずからそうなのであつて、悟性に強要されてさうであるのではない。即ち人間学
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) 出ていなくても悟性に適
つて (gemäss) おり、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
図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、続けて書いてゐる、「ただ次のことだけは言われ得る、——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(空間における図形としての)の図式はア・プリアオリの純
粹構想力の所産であり、いわ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図で
ある、形像はただつねにそれが描き出す bezeichnen とところの図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。」単に形像に関わるもの
としては構想力は感性的である、しかし形像そのものも図式に依り図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図式を媒介とするのである。カントは更
に続けて書いてゐる、「これに反して純粹悟性概念の図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、それは単に範疇によつて表される概念一

般に従うところの統一の規則に適う純粹綜合であつて、構想力の先驗的所産である、そしてこれは諸表象が統覚の統一に適つてア・プリアリに一つの場合において相聯すべき限りにおいて、あらゆる表象に関する時間という内官の形式の制約のもとに内官の規定一般に係するものである。」かくて純粹悟性概念、即ち犬という如き經驗的感性的概念或いは三角形という如き純粹感性的概念とも異なる純粹悟性概念の図式は時間である。この図式は、それが「何等形像にもたらされ得ない或るもの」であるという点において、他の図式とは異なっている。そこに図式・時間のすぐれた悟性的性格があるといえるであろう。或いはむしろ、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、カントのいう時間即ち純粹悟性概念の図式としての時間、従つて對象的認識に関わる時間の特性がそこにあると考えられねばならぬであろう。しかし図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与する」*einem Begriff sein Bild verschaffen*にある。従つて図式・時間には形像がないという場合、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。即ち図式・時間にとつて一般に形像がないということではなく、ただそれは經驗的に直観され得るものの範圍から取つて来られないものであるということの意味している。その形像は純粹直観において与えられるものであり、かよ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対象の純粹形像は時間である。」とカントはいつている。^{*} 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。即ちいう、「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 (noïo) と呼ばれる。」^{**} 時間は「純粹形像」として図式・形像 Schema-Bild であり、単に純粹悟性概念に対立する直観形式に過ぎぬ或るものではない。悟性概念の図式はそれ故に固有の性格を有し、かくして構想力に独自の機能が認められることは明らかである。ところで一般に概念は図式のうちに基礎付けられているように、「根源概念」 Urbegriffe であるところの範疇は図式・時間のうちに基礎付けられている。かくしてハイデッガーのいうように、「先験的図式論は根源的な、本来的な概念構成一般である」ということもできるであろう。^{***}

* *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図式論が「判断力の先驗的理説」と称する篇の中におかれていたということである。そこからカントの図式論はもと判断力に関わるものであつて、構想力に関わるものではないという説が出てくる。かくして構想力の独自性と根源性とが否定されるに至るのである。カントの図式論は如何にして判断力のもとに持ち來たされたのであるか。いったい構想力と判断力とは如何なる関係にあるのであろうか。

先驗的図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えているということは、右に論じたところから明瞭であると思う。しかるに既に触れた如く、カントは同時に図式論の問題を包摂 *Subsumtion* の問題として取扱つてゐる。そこから図式論と判断力とが結び附けられた。なぜなら判断力 *Urteilskraft* というのは、カントによると、「規則のもとに包摂する能力 *das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren* 即ち或るものが与えられた規則のもとに属するか否かを弁別する能力」である。かようにしてカントはそもそも綜合、合が問題であるところにおいてこれを包摂の問題として提出し、綜合の原理である構想力は前面

から退いて判断力が現れた。詳しく言うと、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）直觀の包摂、従つて現象への範疇の適用、*Anwendung* は可能であるか」という問題に置き換えられ、図式論は判断力による包摂の關係として論じられた。綜合の問題は包摂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、純粹悟性概念或いは範疇は既に与えられたものとして前提され、その現象への適用、或いは經驗的直觀がこの「与えられた規則のもとに（*casus datae legis*）属するか否か」を弁別することが問題であつた。ところでカントは、対象を概念のもとに包摂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摂されるためには、一面には知性的で他面には感性的であるような或る第三のもの、の媒介が必要であると考へ、先驗的図式はかくの如き性質を有する第三のものであるとした。しかるにかようにあると考へ、先驗的図式はかくの如き性質を有する第三のものであるとした。しかるにかように包摂の關係において考えられる限り、先驗的図式はたとひ或る種の媒介綜合をなし得るとしても、それはハイデッガーの言葉を用いると第二次的な資辭的綜合 *die prädicative Synthesis* として働くに止まり、本来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。

かくの如き先驗的図式論の形式化、概念化乃至外面化は如何にして生じたであろうか。この問題はカントが範疇を判断表から導いてきたという手続の外面性にまで溯つて考えることができるであろう。かくして範疇は「与えられた規則」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え、範疇の演繹の問題は範疇の現象への適用という如き外面的な定式において現れている。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われているのを見てきた。ハイネマンの言葉を転用すると、「先驗的演繹論は二つの反対の傾向のまことの闘争場である」ということもできるであろう*。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づくのであって、それはまたカントの問題としたのが対象的、な経験であつたということ、その経験というものゝが法則的な自然科学の対象としての経験であつたということにも關係があるであろう。その場合先驗的統覚と悟性とが同一視されたということも、既に記しておいた通りである。先驗的図式論が判断力による包摂の關係として取扱われたということは、右の如き外面化、概念化、形式化とつながっていると解することができるであろう。悟性と感性との關係は本来綜合の問題であつて、單なる包摂の問題ではない。綜合の問題はそのような判断力よりもむしろ統覚と關係すると

考えるのが一層適切であろう。実際、カントは一方、対象的認識の問題を論ずる純粹理性批判の立場に関して、統覚を悟性と同一視しているが、他方両者を区別しているように思われる。即ち一方では「この能力（統覚の綜合的統一の能力）が悟性そのものである」といわれている*と共*に、他方では「悟性の可能性でさえ意識の統一に基づく」といわれている*。悟性と統覚とは同一でなく、悟性は先驗的統覚の対象的論理的側面を現すに止まるものといふべきであろう。統覚は単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を總括する全体的なものであると考えることができる。事実、カントは「一切包括的な純粹統覚」*eine allbefassende reine Apperzeption*とも、或いはまた「全可能的自覚」*das ganze mögliche Selbstbewusstsein*ともいつている*。かように考える場合、統覚はカントのいうよ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保持するものであり、或いはむしろ統覚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ろうか。かくして我々はフンボルトのいう如き意味における「構想力」の思想に達することができる。この場合構想力は芸術的統覚 *die künstlerische Apperzeption* にほかならない。それはもとより単に感性的なものでなく、むしろイデーの或いは理性的なものであるが、そのイデー或い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、イデーは全体性或いは「一切の關係の根源点」*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いる。かように解する場合、図式というものもフンボルトの考えたような根本理念 *Grundidee* の歴史における発現としての理念的形態 *die ideaischen Formen* の如きものとならねばならぬであろう。それは歴史的世界形成における図式とならねばならぬであろう。もとよりカントはかくの如く考えたのではない。しかしカントのうちに既に何等かかくの如き思想は準備されていなかったであろうか。ここにおいて我々はフンボルトを初め後のドイツ哲学に最も深い影響を与えたカントの著作、判断力批判を顧みなければならぬ。

* Fritz Heimann, *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図式論が判断力の問題として取扱われたということは、一方既にいったように問題を外面化したものであると共に、他方判断力と構想力との密接な關係を暗示してい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実に「判断力批判」と称せられたのである。

るが、これはカッシーラー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ーテンス等のいう「構想力の論理」或いは「想像の論理」につながるものである。^{o*} 第一批判書において図式論として現れた判断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ろう。先ず判断力は第一批判書においては「規則のもとに包摂する能力」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、或いは「概念のもとへ経験的直観を包摂する」能力ともいわれている。^{*o*} 更にカントは次の如く書いている、「対象の概念が与えられている場合、その概念を認識のために使用することにおいての判断力の仕事は、表出、Darstellung (exhibitio) 即ち概念に対してこれに対応する直観を配慮することである。^{**o*} かように見られた判断力の仕事は、かの第一批判書にいう「概念にその形像を賦与する構想力の一般的操作」と合致しないであろうか。この“Darstellung (exhibitio)”というものはかの個所で“bezeichnen”といわれたものであり、また人間学においては生産的構想力は対象の exhibitio originaria (根源的表出) の、再生的構想力は対象の exhibitio derivativa (派生的表出) の能力であると語られている。実際、第三批判書においても右に引用した文にすぐ続いて次の如く記されている、「そしてこれに、芸術においての

如く、対象について我々があらかじめ抱いている概念を我々にとつての目的として実現する場合においては、我々自身の構想力によつて行われることもあり、或いは(有機体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産物に対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われることもある。」かくして判断力と構想力との関係は明らかである。カントは判断力は「構想力を悟性に適合させる能力」であるともいつている。しかし人間学において述べられた如く構想力はその本来の自由において悟性に適合しているものであり、そこに構想力のいわ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いる。かくて判断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えたような芸術的統覚の如きものとなるであらう——か、或いは構想力の根源的な機能に対する論理的反省的側面である——この場合判断力は構想力を悟性に適合させる能力、或いは第一批判書にいう規則のもとに包摂する能力であらう——かである。ところで右に引用した箇所において既に見られる如く、芸術における構想力に自然の技術 *die Technik der Natur* が対応させられる。カントにおける「自然の技術」という思想はシャフツペリに由来することからも察せられるように、構想力と密接に関係している。す

べて技術の根柢には構想力が考えられねばならぬ。構想力は技術的なものである。純粹理性批判ではシエマティスムスは「人間の心の深みにおける隠れた術 (Kunst)」といわれている。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。芸術と技術との間には密接な関係がある。自然の技術は純粹理性批判において論ぜられたような法則的な自然、自然科学における抽象的な自然でなく、具体的な自然即ち自然の形に関わるのである。

* E. Cassirer, *Die Begriffsform in 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関係している。かの先験的図式論において悟性と直観との単なる包摂の関係にかかわるものとして形式的外面的に見られた判断力の問題は、ここでは悟性と直観或いは普遍と特殊との間における目的論的 teleologisch な関係として内面的に見られている。翻つて考えると、純粹理性批判における直観と悟性との関係もシエマティスムスの Kunst にかかわるものとして何等か目的論的なものと見られないであろうか。この書においてカントは純粹理性の建築術 Architektonik について

語っている。建築術というのは「体系の術」die Kunst der Systemeであり、これによって我々の知識は学問性を得るのである。^{*}体系というのは「一個の理念のもとにおける多様な認識の統一」であり、理念というのは「全体者 ein Ganzes」という形式の理性概念」である。この概念によって多様な範囲、その部分相互の位置がア・プリオリに限定される。従って学的理性概念は目的及びこの目的と合致する全体者という形式を含んでいる。体系の術は目的論的であるということが出来る。そして更にカントは「理念はこれを実現するために図式 Schema を要する、即ち目的の原理によって、ア・プリオリに限定されてい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。」と述べている。この場合彼は「技術的統一」die technische Einheitと「建築術的統一」die architektonische Einheitとを区別し、「図式には理念に従ってでなく、即ち理性の主目的からではなくて、偶然的に提示される（従ってその数があらかじめ知ることのできぬ）意図に従って経験的に設定されるものと、理念に従ってのみ発現するもの（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」といい、前者は技術的統一を与え、後者は建築術的統一を確立する、と述べている。もとより一般に技術というものが単に経験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芸術及び自然の技術の思想から明らかである。

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。その場合図式が必要であると考えられたということは、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えるであろう。カントは認識の体系的統一に関して目的論を考えたが、目的論は更に広くまた深く我々の認識或いは経験のうちに含まれていると考えることができる。いまこの問題に立ち入るに先立って、我々は第三批判書の問題を構想力の論理に関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

第三批判書即ち判断力批判を構想力の論理に関係して理解するためには、先ずそれがカントの批判哲学の体系において如何なる地位を占めるかを明らかにしなければならぬ。この問題は従来しばしば論じられてきたが、その解釈は一面的或いは形式的であつて、歴史的にも理論的にも十分であつた。^{*}判断力批判は先ず何よりも美学 *Ästhetik* であり、しかもそれは趣味 *Geschmack* の論として取扱われている。かよ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

も芸術学や技術論の端緒、美の心理学や形而上学の企図はあつたが、近代的な意味における美学は存在しなかつた。近代美学は趣味論として規定されることによつて在来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観 *das spezifisch aesthetische Subjekt* である。美的主観の問題の発端はルネサンスにある。ルネサンスは「人間」を発見したといわれるが、そこに現れた人間は何よりも芸術家、最も自由な個性、天才であつた。ルネサンスにおいてかように体験されたものは、十八世紀において自覚にもたらされた。美的主観の問題は、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。当時のかような問題がカントにおいて美学の中心になつてゐる。美的主観はつねに生ける個人的な具体的な人間である。科学、特に法則的自然科学の主観として人間はもはや生ける個人的な具体的な人間でなく、抽象的な理論的本質と考えられる。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。倫理学は人間をその全き具体性において捉えているように見える、しかも倫理学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体的な人間を喪失する危険を有している。カントの実践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いる。しかるに美的主観はそのよ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、言い換えると、その

個性、生命性、具体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体的な主観である。批判哲学の本質が第一批判書のいわゆるコペルニクスの転廻によって明らかにされた主観の哲学に存するとすれば、主観の問題を最も具体的な姿において取り上げた若くは取り上げねばならなかつた第三批判書は批判哲学の頂点をなすと見られ得るのである。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、具体的な形における自然、特に生ける自然即ち有機体であつた。生ける個人的な具体的な主観は歴史的人間一般である。従つてカントが判断力批判の終において歴史的合目的性の問題を論じ、一つの歴史哲学を述べているのも当然であると考へ得るのである。

* 十八世紀の精神史、特に美学史との関聯においてカントの判断力批判の成立を取扱つた A. Baemler, *Kants Kritik der Urteilskraft, Ihre Geschichte und Systematik*, Erster Band, 1923. は、この書の歴史的意義を詳細に示して興味ある文献である。

次にカント哲学の特色は批判に存するが、「批判」Kritik という言葉は精神史的に見ると、も同時代において趣味の批判という意味で一般的に使われたものであつて、カントの用語はそれ

から転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、「我々の時代は本来批判の時代である」というカントの言葉は、かよ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、趣味は批判の本来的な領域であるということが出来る。批判は主観の独立性と自由とを前提する。趣味はその客観的表現が批判であるところの事態の主観的表現である。客観的な標準が認められる限り、批判は存しない。しかしまた個々の経験が最後の基準と見られる限り、批判は存しない。規則が妥当するところでは未だ批判の要はなく、経験のみが尊重されるところでは最早や批判の要はない。かような関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、ただ規則の単なる適用が必要であるばかりである。反対に各人の趣味が絶対的に妥当する場合、あらゆる客観性は失われて、ただ経験が支配し、美学はもはや哲學的学科ではなく、せいぜい統計になつてしまふ。言い換えると、美的なものに対する個人的な反応が、経験として、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、この争の判定は考えられ得る。この判定は、単に合理的であることなしに、しかし客観性を有しなければならぬ。かようにして趣味の問題は客観的に認

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「理説」*Doktrin* が存在して、趣味の「批判」は存在しないであろう。一方では客観的な理説と、他方ではあらゆる主観的に与えられたものを無条件に認める経験主義との対立、即ち合理論と経験論との対立を克服することはカントの一生の事業であった。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ろう。美的批判は、原理をおよそ抛擲^{ほうてき}することなしに規則の独断論に反対する方法の、単に経験的であることなしに経験の権利を認める方法の、典型である。あらゆる批判の本質は、概念と経験との間に、普遍的なものと特殊なものととの間に、客観的なものと主観的なものととの間に、合理的なものと非合理的なものととの間に、存在している。批判的認識は具体的なものを目差すのである。

* ドイツ語の *Erkenntnis* という語は裁判官の判定という意味を含んでいる (Vgl. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 1. 【三木訳『純粹認識の論理学』三木清研究資料集成 第2巻クレス出版】)。カントにおいて *erkennen* という語はかような裁判官的な副意味即ち *entscheiden, urteilen* の意味をつねに伴っているといわれる (A. Baumler, Op. cit., S. 7.)

かようにして純粹理性批判と判断力批判との連続的な内面的な関係が理解される。後者におけ

る趣味の批判は、前者における経験の批判である。美において直観的なものが重要である如く、経験においては感覚とか直観とかいうものを欠くことができぬ。そこで純粹理性批判の解釈において、先驗的分析論を強調することによって、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) という語が示している如く、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・ウオルフ学派、バウムガルテンやマイエルの美学につながると見ることができであろう。もとより、趣味判断にしても単に直観に拠り得ぬ如く、経験においては単に直観でなく、直観と悟性との綜合が問題である。かようにして純粹理性批判の問題は先驗的演繹論に、そして先驗的図式論に發展し、構想力や判断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、目的論に関して、判断力批判における反省的判断力の仮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弁証論附録 *Anhang zur transzendenten Dialektik* も判断力批判の問題と関係付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体系的な主要傾向を「科学」即ち数学的自然科学におくという偏向を去つて、より具体的に「経

験」即ち生ける人間の具体的な経験の方向に求める場合、これと第三批判書との連続的な内面的な関係が明瞭に認められるであろう。先験的演繹論において決定的に重要な役割を演じるように見えた構想力は意識一般という抽象的な主観が前面に現れると共に背後に退き、また同じ関係において先験的図式論においてはこれと根源的な関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断力の問題に置き換えられたということは、右に論じてきたところである。しかるに現実の経験の主体は、美的主観がそう考えられねばならぬように、生ける個人的な具体的な主観である。そして芸術というものもデューイ (J. Dewey, *Art as experience*, 1934.) のいう如くひとつの経験と考えることもできるのである。「先験的感覚論、演繹論並びに弁証論は、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。」とポイルは言っている。ところで純粹理性批判の頂点をなす先験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思すれば、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釈することができ、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経験の問題の最も具体的な解決の鍵を与えるものと考えることができよう。

* A. Stadler, *Kants Teleologie*, Neuausgabe 1912. 【*Kants Teleologie und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung*】

一四

さて趣味判断の問題はカントにおいて判断力の問題として捉えられた。判断力は「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「概念のもとへ経験的直観を包摂する能力」とも、「普遍的なもののもとへの特殊なものへの包摂の能力」ともいわれている。かように判断力を包摂 Subsumtion の能力と見ることは、第一批判書における判断力の定義即ち「規則のもとに包摂する能力」という定義に一致している。そしてそのことは一般に判断の本質を包摂関係において見る論理学の伝統に合致するであろう。いまカントに依ると判断力において限定的判断力と反省的判断力が区別される。「普遍的なもの（規則、原理、法則）が与えられている場合、特殊なものをそのもとに包摂する判断力は限定的である。しかるに単に特殊なものが与えられ、これに対して判断力が普遍的なものを見出すべき場合、判断力は反省的である。」ところでかように区別されるとき、限定的判断力の作用は包摂的と考えられ

るにしても、反省的判断力の作用は如何にして包摂的と言ひ得るであらうか。包摂というとき、普遍的なもの、概念、規則はつねに既に与えられていなければならぬのではなからうか。前に述べた如く、純粹理性批判における先驗的図式論の問題が包摂の問題として、詳しく言うと「純粹悟性のもとへの經驗的直観の包摂」の問題として見られたとき、直観と悟性の綜合という先驗的演繹論における本来の問題は失われて、純粹悟性概念或いは範疇は既に与えられたものとして前提され、単にその現象への「適用」が問題となり、形式化され抽象化されてしまった。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陥る危険があつたのである。反省的判断力は包摂的であろうか。美的判断はカントに依ると反省的であるが、それは如何にして包摂的であらうか。それが何等か包摂的であるにしても、その場合判断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う意味において、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。もしそうであるとすれば根源的な判断力とは如何なるものであらうか。趣味判断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関係付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」であるともいつているが、その意味は悟性の概念

が先ずあつて、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、自由な戯れというのは如何なる特定概念もそれらを特殊の認識規則に束縛しないという意味である。その際構想力と悟性の関係は「相互的合致」 *wechselseitige Zusammenstimmung* とも「調和」 *Harmonie* ともいわれている。趣味判断は特定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いは規則の能力一般としての悟性であり、直観の多様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、両者の合致はただ「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両者の「相互的主観的一致」 *wechselseitige subjektive Uebereinstimmung* を意味している。^{*}そこに美的快感の普遍性の根拠があるのであつて、その普遍性は主観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」、「相互的主観的一致」は、如何にして包摂の関係であり得るであろうか。客観的な概念を前提することができぬ場合、特殊なものを与えられてこれに対する普遍的なものを見出すべき反省的判断力は、カントが主観的といふ如く、どこまでも作用の方向において、主体的な方向において、普遍的なものを求めてゆく

なければならぬ。かかる普遍的なものはどこまでも主体的なものであつて何等対象的なものではなく、無の性格のものであろう。かかる普遍はもとより単に悟性的なものであり得ない。そこに包摂ということの全く新しい意味が考えられねばならず、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う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来なければならぬ。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 9.

カントは判断力批判の中で、判断力の作用は表出或いは表現にあると見て、次の如く書いている。「対象の概念が与えられている場合、その概念を認識のために使用することにおいての判断力の仕事は表出 *Darstellung* (*exhibitio*) 即ち概念に対してこれに対応する直観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、「かかる概念に対応する対象を直観の中に表現 *Darstellung* (*exhibitio*) する」能力として判断力が考えられている。^{*}判断力は普遍的なものと特殊なものとの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の特的なものとの統一である。しかし普遍的なものの特的なものとの統一が単なる包摂という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お抽象的であつて真

に表現的とはいい得ないであろう。「概念に対してこれに対応する直観を配する」という判断力はむしろ構想力のことではなければならぬ。純粹理性批判には「概念にその形像を賦与する構想力の一般的操作」と記されている。表出或いは表現の作用はすぐれて構想力に属している。仮に、概念が与えられている場合、これに対応する直観を配することは何等かいわゆる判断力の作用であるとしても、芸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お表現的であり得るのは、カントが人間学において根源的表出 *exhibio originaria* の能力として認めた生産的構想力ではなければならぬ。そこに言われているところによると、構想力の「戯れ」は規則の意識なしにしかも規則に適つて、かくて悟性から導来されたのではないといえ悟性に適つて働くのである。真の表現においては与えられた概念というものは存在せず、概念はむしろ生産的構想力によつて図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」という意味を有している。かような構想力に対していわゆる反省的判断力は原型的なものに対する模象的なものと考えられねばならぬであろう。

* *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, VII.

趣味判断の普遍性はカントに依ると主観的普遍性である。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、これに基づく快感が普遍的に伝達され得る可能性に基づいている。ところでかかる調和は何によつて捉えられるのであろうか。趣味判断の本性上、それは概念的に捉えられることができず、直観的に捉え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、或いはむしろ感覚 Sinn によつて捉えられるのである。しかもかかる感覚は普遍性を有しなければならぬ故に共通感覚 Gemeinsinn でなければならぬ。そこでカントはいう、「趣味判断は、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、何が満足を与え若くは不満足を与えるかを規定するところの主観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覚として考えられ得るのみであらう。」共通感覚は、時としてやはり共通感覚 Gemeinsinn (sensus communis) と呼ばれている共通悟性(常識) gemeiner Verstand とは本質的に異なつてゐる、なぜなら後者は感情によつてではなく、概念によつて判断するのであるから。共通感覚は一種の感覚 Sinn ではあるが、如何なる外的感覚とも異なつてゐる。かくしてカントにとつて趣味判断を規定する主観的原理は共通感覚である。^{*}美に関する判断は反省的判断力に属すると論じた彼において共通感覚という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覚の判断とも見ているのである。^{*₂}反省的判断力に対して共通感覚は主観的な規定

原理である。先に表出或いは表現に關して構想力と判断力との間に考え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対して、いわ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得るであろう。この場合カントが人間學において構想力と感覺 Sinn とを結び附けていることは示唆的である。^{***}即ちここでは感覺という語は「伝達における構想力の表象に対する感受性」を意味するのであるが、かような感覺は何よりも芸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属すると思われる問題をカントが判断力の問題として捉えたということは我々にとって重要な意義を有するであろう。それによっ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ったのである。反省的判断力の論理は合目的性 Zweckmäßigkeit の論理にはかならぬ。美的合目的性はカントに依ると主観的合目的性で

ある。それは次の如く説明される。「經驗的直観において与えられた客観の形式が、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）」とが合致するような性質を有する場合、単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的一致し、対象は単に判断力に対して合目的的として知覚され、従つて合目的性そのものは単に主観的と見られる。それに対して客観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称せられる。」即ち美的合目的性は主観的合目的性として、構想力と悟性と相互的一致或いは調和において成立し、単に判断力に対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対象において知覚される限りにおいての、対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。これが主観的合目的性として美の本質である。反対に客観的合目的性は多様なものの一定の目的に対する関係によつてのみ、従つて概念によつてのみ認識されることが出来る。「目的というのは、概念が対象の原因と看做される限りにおける、概念の対象のことである。」ところで構想力と悟性

との調和が判断力に対して合目的であるということは、判断力の機能がもと直観と悟性とを結合することに存する故でなければならぬ。しかも直観と悟性ととの結合は認識の成立の根本的条件であつて、そのためにカントは、構想力と悟性と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。彼は書いていゝ。「趣味判断における表象の仕方の主観的普遍的伝達性は、特定の概念を前提することなしに成立しなければならぬのであるからして、構想力と悟性ととの自由な（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できぬ。その際我々は、この認識一般に適合せる主観的關係 dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis が、やはりこの關係を主観的条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、如何なる者に対しても妥当し、従つて普遍的伝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。」かようにして我々は純粹理性批判の先驗的図式論と判断力批判との關係を認めることができるであらう。彼処あそこにおける問題は、およそ認識が可能になる条件としての直観と悟性ととの綜合であつた。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、先驗的図式論においてそれは先驗的構想力の図式の間

題として取り上げられたにも拘らず、綜合の問題が判断力による包摂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、認識の条件としての直観と悟性との綜合の問題が、反省的判断力に関して、構想力と悟性との調和として論じられている。構想力が直観的であることは言うまでもない。「綜合」の問題が「調和」の問題になつたということは、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えられたのである。調和は作用の調和である。従つてかかる合目的性は主観的合目的性である。これに対して純粹理性批判の問題は客観的である。カントはいつている、「趣味判断を惹き起すところの与えられた対象が、もし仮に対象の判定における悟性と構想力とを客観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いる判断力の客観的図式論 *der objektive Schematismus der Urteilskraft* における如く）知性的であるであらう。^{*}」しかるに趣味判断は認識ではなく、快不快に關係する。そこでカントは美に關する反省的判断には図式は存しないと考へたのである。判断力批判第一序論の中で彼はいつている、「判断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ず客観的に、認識に属するものと

して、考察されることができ（判断力の先驗的図式論においてそうした如く）。しかしまた二つの認識能力の同じこの関係は、一が他をまさに同一の表象において促進し若くは妨害し、これによつて心意の状態を感觸する限りにおいて、単に主観的に、従つて感覺し得るところの関係として、考察することができるのである。^{***}かくの如くカントは第一批判書と第三批判書との関係について語っている。しかるにかの先驗的図式論の問題が根源的には構想力の問題であつて、第二次的に判断力に属するという解釈が認められるとすれば、それに相応して第三批判書における反省的判断力の問題も根源的には構想力に属し、第二次的に判断力に属すると考えられないであろうか。或いはカントが反省的判断力と称するものは我々のいう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ず趣味判断の問題として純粹に主観的に捉えようとした。しかしながら美に關しても美的対象の問題がある。美的対象の構造についても何等か合目的性が考えられ、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。問題はカントのいう主観的合目的性に止まり得ないであろう。美的対象に關する問題は趣味判断の問題として単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えられねばならぬ。ここに判断力批判における天才の問題が現れる。カントは芸術はすべて天才の産物であるという。

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ってゆかねばならぬ。そしてその際いわゆる客観的図式論に対する新たな図式論の問題が生じてくるであろう。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 9.

* * *Erste Einleitung*, VIII. 【序論第8節】

一五

カントの美学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われるであろう。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えられる。カントに依ると、「美的対象のかかるものとしての判定には趣味が必要とされる、しかるに美的芸術そのものには、言い換えると、かかる対象の生産には、天才が必要とされる。」即ち、与えられた美的対象を美的対象として享受し評価するものは趣味であるが、美的対象そのものの存在、その生産は天才に負うのである。「美的芸術はただ天才の所産としてのみ可能である。」と

彼はいつている。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関を示しているように、彼の天才論も同時代の精神史的発展と密接な聯関を含んでいる。^{*}しかも彼の趣味判断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われるにしても、両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、また有しているのである。

* Vgl. Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, 1901. なお拙稿「天才論」(『哲学ノート』所収)(全集第十二巻収録)参照。

カントが天才に対して下した定義はこうである。「天才とは芸術に規則を与えるところの才能(天分)である。才能は、芸術家の生得の生産的能力として、それ自身自然に属する故に、我々はまた次のようにも言い表し得るであろう、即ち天才とは、自然がそれによつて芸術に規則を与えるところの生得の心的素質 (*ingenium*) である、と。」何故に美的芸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えられるのであろうか。如何なる芸術も単なる偶然の産物でなく客観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ぬ。けれども美的芸術の概念は、その産物の美についての判断が、概念を規定根柢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のであるからして、美的芸術は、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え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芸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芸術に規則を与えなければならぬのであつて、つまり美的芸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い、概念を有しないで概念に適い、かくして自然として芸術に規則を与えるのである。天才は自然であるというとき、その自然はもとより自然科学の意味における自然をいうのではない。カントは天才を「主観における自然」*die Natur im Subjekte*と称しているが、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、歴史的な自然にほかならぬ。かかる自然は単なる必然でなく、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、芸術に対して規則を与えるのである。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、芸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「自然の籠児」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、すべての技術がそうであるように、自由と必然の統一である。芸術も、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芸術に規則

を与える如く、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対して規則を与えるのである。またカントは、「自然は、それが同時に芸術と見える場合、美であつた、そして芸術は、それが芸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。」と書いているが、芸術がまさに天才の所産として芸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芸術と見える故に美であり得るのである。芸術美の根柢に自然（天才）が考えられねばならぬ如く、自然美の根柢に芸術（自然の技術）が考えられねばならぬ。それらはいず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学の中で、「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。」といつている。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芸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体的な自然の根柢にも構想力の論理が考えられねばならぬであろう。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会的關係に過ぎず、社会的名声によつて成立するものであると論じているが、それは天才が我々のいう「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ことと見ることによって考え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うことは、第三批判書そのものに示されている彼の説と合致し得るであろうか。

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

カントによると (*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与え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学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学ばれ得るもの、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な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発見者と最も忠実な模倣者との差異は程度上のものに止まるのに反して、芸術における天才と凡才との差異は種別的である。尤もそのことは芸術

対して学問を貶しめることではなく、却つて学問は、誰でもが学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う大きな長所を有している。しかるに芸術においてはかくの如き不断の進歩というものはなく、或る絶頂が既に昔に達せられていて、その限界を超えることも拵げることもしないで何処かに停頓しているというような状況が見出されるのである。カントが天才を芸術にのみ認めて学問には認めなかつたという点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うことには議論の余地がないであろう。そして獨創性というものはカントも考えた如く何よりも構想力に属するであろう。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、その産物が同時に模範であり、「範例的」*exemplarisch*であるということがなければならぬ。言い換えると、それ自身は模倣によつて生ずることなく、しかも他に対しては芸術的評価の規準となり、規則となるのでなければならぬ。かようにして天才は自然として芸術に規則を与えるのであるが、その規則というものは如何なる種類のものであろうか。それは或る方式にまとめられて規矩として役立つようなものではあり得ない。もしそうであるとすれば、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。^{* * *}すべての芸術作品は一あつて二なき個別的なものであつて、規則というよりもむしろ「範例」*Beispiel*であり、どこまでも特殊なものと同時に一般的なものをどこまでも指示しているのである。そこに見られるのはゲーテ的な意味における原形態或いは原型 *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、天才が自然として芸術に与える規則は、規則というよりも図式 *Schema* であるということが出来るであろう。それは図式として生産的構想力の産物でなければならぬであろう。かかる図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点火され得る。」とレッシングはいつたが、カントも「芸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与している場合、この者の同様のイデーを刺戟する」と述べている。天才の作品は「模倣」*Nachahmung* によつての例ではなく、むしろ他の天才の「後継」*Nachfolge* によつての例であり、この者はそれによつて「自己自身の独創性の感情に喚び起され、規則の拘束からの自由を芸術において行使する結果、芸術はこれによつてみずから、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う歴史的人間の概念が、実践理性批判における人格の概念とは異なる具体的な哲学的基礎

附けを有しなければならぬことを知るであろう。即ちかしこでは人格の概念の基礎は一般的な法則に求められ、かくして人格の本来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ジীর如きものが考えられねばならぬであろう。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与えたのは、ライプニッツのモナドロジীরであつた。道德的人格にしても、生ける歴史的人間としては、実践理性批判における「法則」の如きものではなく、むしろ判断力批判における天才の如き意味における「範例」或いは歴史的な図式の意味のもでなければならぬであろう。道德的人格もそれ自身天才に属し、歴史的創造的である。道德そのものもベルグソンの如く創造的である。そしてベルグソンの如く、道德に習慣的格率的な道德と創造的人格的な道德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えられる如く、前者の根柢には再生的構想力が考えられるであろう。道德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。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、言い換えると、学問的に提示することはできない。天才の活動はこのように概念以

前の、いわ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、構想力であるといわねばならぬであろう。天才という語が *genius* 即ち或る人間に特有な、出生の際と一緒に与えられた彼を守護し指導する霊という意味の語に由来する如く、かの獨創的なイデーは天来の啓示によるものと考えられるのである。彼は自己の創作の秘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いる。かようにして第四に、天才は學問に対してではなく、芸術に対して規則を指定する自然の作用である。カントが芸術にのみ天才を認めたということは、その当否は別にして、天才と構想力との密接な關係を示すことになるであろう。デイルタイなどの如く、構想力はすぐれて芸術家的な能力である。芸術家は単に知るのでなく、物を作るのである。芸術作品は感覺的な、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、直観、素材に關して、しかもその悟性に対する關係においてであつた。彼は判断力批判の他の箇所 (K. r. P. II, § 49) で天才を説明して、天才は第一に芸術に対する才能であつて、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対する才

能ではないといい、「第二に天才は、芸術の才能として、目的としての産物についての一定の概念、従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* 即ち直観の（たと不定なりとも）表象、従つて悟性に対する構想力の関係を前提する。」といつてゐる。しかるに芸術における表現は、一定の概念が予め与えられていて、これをただ直観のうちに表現するという如きものではないであらう。芸術におけるイデーは芸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画的な目的の実現において顕れるよりもむしろ、かの意図への豊富な素材を含み、従つて構想力をあらゆる規則の指導から離れて自由に、しかも与えられた概念の表現に対して合目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顕れるのである。」まことに天才は美的理念の表現において顕れる。しからば美的理念とは如何なるものであらうか。これと構想力との関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.*

天才にとって最も本質的なものは、カントに依ると、「精神」*Geist* である。天才の芸術はつね

に精神を有している。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うのは、「多く考えさせる」ところの構想力の表象 *diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst*。であつて、しかもそれに対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。かようにして美的理念は理性理念 *Vernunftidee* と対照をなしている。なぜなら、理性理念は如何なる直観もそれに適合し得ぬ概念であるのに対して、美的理念は如何なる概念もそれに適合し得ぬ直観であるから。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、それが経験の限界を超えて横たわるものに向つて少なくとも努力し、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観的實在の外観を与える故であり、他面、しかも主として、それが内的直観として、如何なる概念もそれに完全に適合し得ないという理由によるのである。かかる美的理念を表現するということは本来ただ「（構想力の）才能」である。かようにして構想力の表象は、一方どこまでも直観的であると共に、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うものは、「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、そのために用いられる素材は、「心意の諸力を合目的に躍動せしめ、みずから自己を持続せしめ、みずからそれに対する力を強めしめる如き戯れの中におくところのもの」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、既に趣味判断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う構想力と悟性である、かくして天才論と趣味判断の説とは結び附く。カントはいつている、「それ故に、その（或る関係における）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、美的意図においては、これに反して構想力はそ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対して顧慮を払わないけれども、これを客観的に認識のためにとりよりむしろ主観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、従つて天才は本来、与えられた概念に対して理念を発見し、他方かような理念に対して表現を見出し、これによつてそこに惹き起された主観的な気分が、概念の随伴物として、他人に伝達され得るといふ、如何なる学問も教え得

ず如何なる勤勉も学び得ぬところの或る幸運な関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ぬが、この場合構想力は悟性の強制や制限に従うのではなく、却つて構想力の自由な独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」というものはあり得ない、これは構想力に属することであつて、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いたのであつて、そこにその天才性がある。かくしてカントは右に挙げた個所 (K. r. d. U. § 49) において天才についての説明を続けて、「第四に、悟性の法則性に対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、主観的な合目的性は、学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、ただ主観の自然のみが実現し得るようなこれらの能力の比例と調和を前提する。」と述べている。天才は概念よりは理念を発見し、この理念に表現を与える能力であり、この理念はどこまでも直観的なものである。このものは単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う主観的なもの、不定なもの、客観的に美的理念として表現に達する。美的理念は芸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与えられるものである。かかる美的理念を客観的

に表現している作品に対して、これを享受する側の主観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。天才の活動は本来、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観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。」というカントの人間学の定義は判断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、彼の趣味判断の説における「感覚」Sinnの概念に相応するものと考えることができ、ここにいう精神は悟性的なものであるよりも直観的なものである。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学において中心をなすものである。かかる精神の本質は、悟性や理性と区別されて、本来的に表現的であるところにある。

しかるに判断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わゆる「直観的悟性」intuiver Verstandの概念に接近せしめるように見える。カント以後の哲学が直観的悟性の立場において発展せしめられたことは周知の如くである。その弁証法

と称せられるものも直観的悟性の論理にはかならなかつた。かかる弁証法に対して構想力の論理の立場が明ら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えられる。同じように直観的悟性も直観と悟性の綜合と考えられるであろう。しかし直観的悟性がいわゆる原型的知性 *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。ハイデッガーがそのカント解釈において人間存在の有限性に関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観的悟性の論理を本来の人間の立場に引き戻そうとするものでなければならぬであろう。それは超歴史的な直観的悟性の論理を本来の歴史的な立場に転換するものでなければならぬ。ヘーゲルの弁証法は、直観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、現実においては観想の立場に止まり、哲学は結局ミネルバの梟として過去について思弁し得るに過ぎず、その弁証法も一種形式的なものに墮してゆくべき運命を担っていた。これに対して構想力の論理は如何にして自己を区別し得るであろうか。この問題に触れるに先立って、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って考えてみなければならぬ。

カントは合目的性に種々の区別を設けた。その際先ず美的合目的性が考えられたことは既に述べたところから明らかである。美的合目的性は主観的合目的性である。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、いわゆる目的なき合目的性或いは法則なき合法則性として構想力の自由な活動がおのず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*とも称している。^{*}しかるに美は芸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* というものがあり、自然の主観的美的合目的性が考えられる。自然は如何なるものとして美であるであろうか。およそ対象が美として享受されるには、対象は概念的にはなく直観的に把握されるのでなければならぬ。カントの言葉に依ると、この場合対象の形式が「対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* (覚知) の把握について、我々は純粹理性批判の中で直観における覚知の綜合に関して次のように記されているのを想い起す。

「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覚に及ぼす作用を私は覚知 *Apprehension* と名付ける。構想力は即ち直観の多様を一つの形象に *in ein Bild* もたらさねばならぬ。故に構想力は先ず印象をその活動のうちに入ねばならぬ、言い換えると印象を覚知しなければならぬ。」といい、更に「構想力は知覚そのものの必然的成分である。」といつてゐる。かようにして美的対象において把握される形式というものは直観的なもの、形象的なものでなければならぬ。経験に与えられた対象における合目的性は、カントに依ると、先ず単に主観的な根拠から、「対象のあらゆる概念に先立つ把握（覚知）における対象の形式と、直観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。即ち対象において覚知される形式は、直観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い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当な快の感情として現れるところに趣味判断は成立するのであつて、主観的美的合目的性の表象は対象の形式における直接的な快の感情の上に立つてゐる。か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

の根柢として掲げられたこの「認識一般」というものが判断力批判と純粹理性批判との、カントの美学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称するものにおいて一層明瞭に認め得るであろう。カントは、「自然は、それが同時に芸術と見える場合、美である。」といった。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* という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関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験的弁証論における思想とつながっているのである。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 22.

** *Op. cit.*, Einleitung, VIII.

*** 本書〔第四章〕第九節〔本卷三四七頁〕参照。【「自己の創見」云々前後。】

いったい自然の論理的合目的性とは何をいうのであろうか。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、説明された。これを経験というも、経験は「一個の経

「*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いは経験は体系と考えられる。しかしここにいう経験は「可能的経験一般」を意味し、自然は「自然一般」*Natur überhaupt* を意味している。この自然は可能的経験一般の先験的制約としての悟性の法則によつて成立すると考えられた。従つてその体系は「先験的法則に従つての体系」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 formativer 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「特殊的法則の多様によつて規定された自然」であり、経験というも経験一般ではなく「特殊の経験」*besondere Erfahrung* である。かような特殊的法則は先験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。そうであるとすれば、我々は「特殊的法則の多様の迷宮」の中を彷徨しなければならぬのであろうか。経験的法則は無限に多様である。しかし我々の自然研究はかかる経験的法則の体系的聯関を求めている。それは「特殊の経験の集積 *Aggregat* をその体系 *System* として考察する」ことを要求している。^{*} 形式的に見られた自然が体系であるばかりでなく、内容的に見られた自然も体系であるのでなければならぬ。前者

が「先驗的概念（範疇）に従つての先驗的体系」をいうのに対し、後者は「經驗的法則に従つての自然の体系」を意味している。そして我々の經驗的認識は後の意味における体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、悟性にとって「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体系は悟性にとって「全く無縁」*ganz fremd*である。かように悟性の立場においては考えられない自然の經驗的体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関する自然の特殊化 *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、論理的体系の形式に従つて判断力のために特殊化する」といつている。この原理によつて特殊なもの是一般なものに対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、体系化が行われるのである。悟性にとっ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。「偶然的なものの中の合法則性」*Gesetzmässigkeit des Zufälligen* は合目的性にほかならない。無限に多様な經驗的法則を論理的体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的なものであつて主観的合目的性である。自然の認識には特殊なものを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摂し得ることが要求されている。そして判断力は特殊なものを与えられた一般的なものの下に包摂する能力であるのみでなく、また逆に、特殊なものに対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断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」、とカントは書いている。ところで多くの異なる自然法則の間に聯繫が発見され、包括的な原理の下に統一されてゆくということは、我々に満足を与える。経験の統一を求めようとする我々の意図は達成され、しかるに「あらゆる意図の達成」*Erreichung jeder Absicht* は快の感情と結び附いている。自然の形式的論理的合目的性には快の感情が伴うのである。そこに先ず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関心の快感であり、このものは意図の達成に伴う快感とは區別されねばならぬといわれるであらう。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し、いわば知的美或いは抽象美として美の一種と見ることができ。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。カントはいつている、「意図の達成の条件が、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、先験的な表象である場合、快の感情も先験的な根拠によつて、且つ万人に妥当するように規定される。しかもそれは単に認識能力への客観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う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いる。認識一般という概念は単に作用の見地において考えられたものであるが、これに対して論理的合目的性の概念は主観的といわれるにしてもなお対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ろう。美的判断の根拠は対象の形式における論理的合目的性にあると考えることができる。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ろうか。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え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。後の書の先験的弁証論においてカントは先験的理念を論じた。彼に依ると、我々の悟性は経験の対象に関係するのみである。経験の対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え、更にこのものの制約を考え、かようにして制約の全体を考へることが出来る。しかるにかかる制約の全体性は経験を越え、従つて悟性を越えている。それは純粹悟性概念とは異なる純粹理性の概念に属している。カントが先験的理念と称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欠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。カントはかかる先験的理念の第三のものとして「一つの体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如く、判断力批判における論理的合目的性の概念に当ると見ることが出来るであろう。体系の理念は先験的弁証論附録において詳細に論述されている。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対するその位置と関係を先験的に規定する諸制約を含むところの認識の全体の形式に関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単に偶然的な集積 *Aggregat* ではなく、必然的法則に従つて聯関する体系 *System* となるのである。」^{*} しかもこの個所においては体系というものの論理的構造が詳細に示されている。体系が成立するためには先ず同質性 *Homogenität* (*Gleichartigkeit* ともいわれる) の原理が存しなければならぬ。多様のもの同質性或いは同一性が前提されることによつて体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* に相応する。しかしかような原理のみでは体系は成立し得ず、却つてそれのみでは体系は破壊されるであろう。類の論理的原理に種の原理 *Prinzip der Arten* が対立する。この原理は物が同一の類のもとにおいて合致しているにも拘らずなお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関する外延（一般性）への

関心、他方においては種の多様性に関する内包（限定性）への関心という、相矛盾する関心を示している。前の場合我々は類へ昇ることによって単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、かくして体系に拡充を与え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験的な原理があるように、種の原理の根柢には先験的な特殊化 Spezifikation (Mannigfaltigkeit【多様】或いは Varietät【変種】ともいわれる)の原理がある。しかし体系的統一を完成するためには、これら二つの原理に加えて、更に第三に連続性 Kontinuität (Affinität【親和】或いは Verwandtschaft【縁続き】ともいわれる)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。かようにして判断力批判における論理的合目的性の概念は、同質性、特殊化、連続性という三つの原理においてその論理的構造が明らかにされていると見ることができらるであらう。

* *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、或いは類といい種といい、或いは判断力批判第一序論においては「多様なものの分類」Klassifikation des Mannigfaltigenといわれ、形式論理的

なものを思わせるにしても、何等形式論理的なものではない。もとより体系というものも、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体系に関する先験的原理が予想されねばならぬ。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うのは単に我々に与えられる諸々の対象の謂である）に適用さるべき場合、先験的原理を前提する。」と述べている。^{*}かかる先験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、その根柢に先験的な特殊化の法則が存在するのでなければ、意味と適用とを有しないであろう。」と書いている。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験的前提である。形式論理が抽象的であるに反し、合目的性の論理は具体的である。具体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るものでなく、却つて前者から後者に理解されるのである。しかれば合目的性の論理は如何なるものであろうか。体系というものは全体性の概念である。それは形式論理の類と種の関係において考えられ得るものでなく、全体と部分との関係において考えられねばならぬ。全体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性に関して何事も規

定せず、特殊は普遍に対して偶然的である。しかるに綜合的普遍においては部分は全体の特殊化乃至分化発展と見られ、全体は部分の偶然性を含まない。^{* *} ここにおいて連続の原理は完全である。この原理に関してカントは、各々の種から他の各々の種へ差異性の「段階的生長」*stufenartiges Wachstum* による連続的推移といい、そのとき一切の多様は唯一の最高の類から次第に拡張された限定のあらゆる度を通じて「派生する」*abstammen* といっている。^{* * *} かようにして合目的性の論理はカントのいわゆる直観的悟性の論理を思わせるものがあるであろう。前に引用した如く彼は、「認識の全体の形式に関する理念は部分の定まった認識に先行し、各部分に他の部分に対するその位置と関係を先験的に規定する諸制約を含む」といつている。合目的性の論理はヘーゲルの論理を思わせるものがあるであろう。

* *Kritik der reinen Vernunft*, B 682.

* * *Kritik der Urteilstkraft*, § 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。カントは理念に関して「理性の仮設的使用」*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、我々の認識にとって構成的 *konstitutiv* でなく、単に規制的 *regulativ* であり得るに止まっている。純粹理性批判において理性の仮設的使用というものは、判断力批判において合目的性が規定的判断力ではなく反省的判断力に属せしめられたのに当っている。即ち合目的性は反省的判断力に属するものとして、自然認識にとって構成的原理ではなく規制的原理であり、従って発見的原理 *heutistisches Prinzip* であり得るのみである。カントは自然の合目的性或いは自然の技術は発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体系に属する」といつている。^{*} 判断力批判と純粹理性批判の間に密接な聯繫が存在することは明瞭である。ところで果たして自然の合目的性はカントの考える如く単に規制的であつて、決して構成的でないであろうか。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験的な同質性の原理を前提すると考えた。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いは「自然の体系性」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、単に理性の經濟的原則ではなく、自然の内的な法則」である、とカントはいつている。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験的形式が、経験の対象を制約し構成するにしても、これらの具体的なものに更に特殊な法則において、内容的関係においても、合致するでなければ、我々はカントのいわゆる「多様の迷宮」の中に残され、為すところを知らないであろう。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、「把握し得ざる混乱」 *unbegreiflicher Wirrwarr* であるであろう。「自然を把握することを目的とする科学は、自然が把握され得るという前提 *Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit* から出立しなければならぬことは、いずれにしても明らかである。」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いに全く無縁であり、異質的である場合、把握され得ないであろう。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『帰納法の基礎』の中で、帰納法の原理は二つの区別される法則の上に立つていると考へた。^{*＊}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続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体系を形作り、この体系において全体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体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う如くであるとすれば、帰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ろう。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験的な同質性の原理が前提されねばならぬといつたが、帰納法が自然へ適用され得るためには自然の体系的合目的性が予想されねばならぬ。ミルが帰納法の基本的要請と考えた自然の斉一 *uniformity of nature* というものは自然の体系的合目的性の原理を抽象化したものと見られるであろう。カントは与えられた特殊なものに対して一般的な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、同じように帰納法は与えられた特殊なものから一般的なものへ行くのである。すべての経験的認識は比較に始まるといふ得る。個々の知覚されたものを比較することによつて共通の経験的概念は作られ、特殊な経験的法則を比較することによつてより一般的な経験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」といつている。かようにして合目的性は単に美的判断或いは有機体の認識の基礎に過ぎぬというものではなく、あらゆる経験的認識の基礎であるといわねばならぬ。

* 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よ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ろう。我々がこれまで明らかにして来たことは、カントにおける理性概念としての体系の理念が直観的悟性の論理的構造を有するということ、しかもそれが構成的意味を有しなければならぬということであった。そして実にヘーゲルの理性の論理は直観的悟性の論理であり、カントにおいては単に規制的と考えられたものが彼においては構成的となつている。ヘーゲルの哲学においては「体系」の理念が根本的に構成的である。カントの判断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、直観的悟性の形而上学に陥ることを避けようとしている。目的論はやがて再

び取り上げて論ずる如く直観的悟性の論理を含んでいる。かようにして判断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な理性（直観的悟性）の論理に立っていると見ることができようであろう。カントは我々の認識能力の秩序において判断力は悟性と理性との間の中間者 *Mittelglied* の地位を占めるといったが、反省的判断力の論理はかよ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対して、反省的判断力の原理は単に規制的であると考えることによって成立させることができぬ。既に論じたように経験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いるのであり、しかも目的論と因果論との統一が要求されているのである。ラシエリエは帰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えたが、それら二つの法則は自然的な法則として互いに孤立して存在するのではなく、統一されていなければならない。かようにして反省的判断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える。構想力の論理は悟性の論理と理性の論理とのいわば中間に位する。しかしそれは単に中間的でなく、むしろ両者よりも根源的な論理であつて、これに対しては悟性の形式論理はもとよりヘーゲルのな理性の弁証法の論理もすでに形式的であるといふことができる。カントの反省的判断力の論理は如何にし

て構想力の論理に発展しなければならず、また如何にして構想力の論理に発展させられ得るであろうか。我々は先ず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ってしばしば「親和」*Affinität* (*Verwandschaft*) という語を用いている。例えば彼はいう、「経験的法則のあの心配になる際限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って、経験的体系としての経験に属する資格を具えているということが、主観的に必然的な先験的前提である。」——純粹理性批判においてはあの連続の原理は親和の原理とも呼ばれている。——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うもの、純粹理性批判の先験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」とかいうものを思い起させるであろう。そしてこの場合「あらゆる現象の親和は先験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」、とカントは考えた。^{*} そうであるとするれば、判断力批判にいう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予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、体系の理念が同質性の原理と共に要求するあの特殊化或いは多様性の

原理に適しているであろう。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うのが構想力の本性である。純粹理性批判におけるいわゆる意識一般の抽象的な立場において考えられた主観的な現象の親和というものは、反省的判断力の具体的な立場においてむしろ客観的に自然の技術として捉えられたと見ることができ、尤もカントにおいては自然の技術は単なる規制的原理として主観的なものと考えられているといわねばならぬが、しかし抽象的な立場において主観的なものが具体的な立場においては却って客観的であり、具体的な立場において客観的なものは抽象的な立場においてはむしろ主観的である。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。カントはいう、「だから反省的判断力は与えられた現象に対して、それを一定の自然物の経験的概念の下にもたらすために、図式的 *schematisch* ではなく技術的 *technisch* に作用する、いわば単に機械的 *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、芸術的 *künstlerisch* に、いわば我々の判断力に都合よく、自然の特殊な法則が一つの体系としての経験を可能ならしめるのにふさわしく、体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って、作用するのである。……従って判断力そのものは先験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、「判断力は本来技術的である。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単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。判断力は図式的ではなく技術的に作用するとい
うが、かかる判断力は反省的判断力であつて、規定的判断力が図式的に作用することは純粹理性
批判の先驗的図式論において明らかである。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（特殊的な經驗の規定を有せざる）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関しては、反省は自然一般の概念において、言い換え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図式化し
てこの図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
図式論はそれにとつて同時に、与えられた經驗的直観がその下に包摂される規則として役立つの
である。」かようにしてカントに依ると、規定的判断力は図式的であり、反省的判断力は技術的
である。しかるに前に論じた如く、先驗的図式論は根源的には判断力ではなく構想力に属して
いる。規定的判断力の図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。カントは先験的図式論の中で図式論を「人間の心の深みにおける隠れた術」*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*と称しているが、かかる隠れた術は判断力批判における自然の技術において客観的に明るみに出されたと見ることができるのである。自然の技術は決して何等図式的でないというべきものではなく、自然の技術も或る意味において図式的である。ただそれは先験的図式の如く抽象的なものではなくて、Typus（型）とも *Sei*（様式）とも考え得る具体的なものである。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、構想力に属するといひ得るのである。すべての技術は特殊なものとの一般的なものとの、主観的なものと客観的なものとの、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単に合目的性と考えたが、それは元来因果性と合目的性との綜合であるのであって、かかるものとして構想力に属するといわねばならぬ。判断力批判における問題は実にかくの如き問題であった。すべての技術は生産的な綜合としてその綜合を具体的に形において表現するのである。構想力の論理は単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摂の能力と見られる判断力に属することができぬ。カントが自然の論理的合目的性の中に考えたのは単に特殊

的な經驗的法則のみでなく、具体的な「自然形態」Naturformenである。經驗的法則というものも、經驗的法則の如く単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、自然の形を現している。判断力批判において類とか種とかいうものも単に形式論理的に考えられたのではなく、自然の形として考えられたのである。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えたのは特に有機体であつた。このものはそれ自身において一種の合目的性を含んでいる。我々はかかる有機体の問題、また翻つて美的合目的性の問題と自然の技術との聯関を更に詳しく究め、進んで道德的目的論との聯関を明らかにすることによつて、反省的判断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点においていわゆる目的論の論理的構造と異なるかを明らかにしたいと思う。

* 本書〔第四章〕第十節（一〇七、一〇八頁）〔本卷三六四、三六五頁〔現象のあらゆる聯合〕以下〕参照。

** 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『技術哲学』（全集第七巻収録）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称した。自然の技術として見られた自然は彼の言葉に依ると「芸術としての自然」*Natur als Kunst*である。芸術は技術の一種であり、自然の技術と芸術との間には或る類比が認められるであろう。カントは自然を形式的論理的合目的性に従って考察することは自然を「芸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っている。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えたのであつて、自然を芸術との類比において考察する場合、自然は「対象に対する客観的な関係においてではなく、我々の認識能力に対する主観的な関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単に主観的なものに止まるであらうか。芸術における技術は客観的に物を作るのである。カント

は有機体について「有機的技術」organische Technikを考えた。これは自然の技術に属し、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いる。^{**}有機体は造形的な自然の技術の産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体は「自然目的」Naturzweckであつて、自然の内面的客観的合目的性である。かくて先ず少なくとも有機体が自然の内面的客観的合目的性といわ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観的であるといひ得るであろう。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来合致し得るものであろうか。カントは自然の技術として自然を見ることは芸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るように有機体はしばしば「芸術の類比物」Analogon der Kunstと見られている。有機体が芸術との類比において考えられるのみでなく、また逆に芸術が有機体との類比において考えられている。いつたい類比の論理とは如何なるものであろうか。これを明らかにすることは、翻つて自然の論理的合目的性と美的合目的性との聯関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観的合目的性即ち有機体との關係を明瞭にするためにも、必要であると思われる。

* Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

* * Loc. cit., IX.

今日普通にアナロジーは「類推」と訳されて、論拠の薄弱な、従つて論理的価値に乏しい推理と考えられている。しかるに歴史的に見ると、それは古代及び中世の哲学において極めて重要な地位を占めていた論理である*。それが現代において低く見られるようになったのは、その本来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, *analogia*) という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う意味で帰納法に類似している。現代の論理学教科書に類比は帰納法に似てしかも眞の帰納法でない推理であると説かれているのもそのためである。ところで既に述べたように帰納法は与えられた特殊なものに対して一般的なものを見出す反省的判断力に合致するが、同じように類比による推理は反省的判断力に属すると考えることができる。実際カントは『論理学』の中で、帰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いる。「判断力は、特殊的なものから一般的なものに進み、かようにして経験から、従つて先験的ではなく（経験的に）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、或い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属する限り、爾余の規定や性質へ推理する。――前の推理方法は帰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帰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えることができ、寧ろこのものの基礎として本来の意味を有するといわねばならぬであろう。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う点において特色を有している。悟性の形式論理は多様な特殊なものを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のも多様性は消されてしまい、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。現代の論理学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い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ことでなければならぬ。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いる。かかる要求は一つの形式論理的な類概念に包摂されることをそれ自身において許さない存在の間に現れる。そ

これは例えば中世におけるアナロギアの重要な主題であつた神と被造物という如き異なる秩序のものの中に於いて明瞭に認められるであらう。^{***} 芸術と有機体との間に類比が考えられるとすれば、かくの如き関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との統一であるのに対して、類比による統一はむしろ異種のものとの統一であり、しかもこの統一においては異なるものの互いに異なることが抹殺されないでそのまま前面に現れている。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。異種のものとは単に異なる秩序に属するのみでなく、一般にそれぞれ独立なものを意味する。独立なものとは個別的な全体性として分割を許さぬものであり、私が形という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帰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。帰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とに反して、後者は多を認めながら多の中に一を求める点において性質的に異なつてゐる。類比は不完全な帰納法という如きものでなく、却つて帰納法よりも具体的な論理である。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* を現すのでなければならぬ。かかる自然は単なる自然でなく、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、カントのいう自然の形式的論理的合目的性は具体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ろう。カントは反省的判断力の技術が自然の技術の基礎であるといっているが、自然の技術の基礎はむしろ構想力の技術であつて、反省的判断力はかような生産的構想力に対して既にまさに「反省的」立場に立つものである。構想力の論理はもと行為的直観の論理である。反省的判断力の二つの推理方法と考えられた帰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るのであろう。

* 山内得立博士「アナロギア思想の位置」（『体系と展相』）また Erich Przywara, *Analogia entis*, 1932. 等参照。

** Logik, Hrsg. v. Jäsche, § 84.

*** 例えば、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なりながら同時に相通するものがあるが、かかる一と多との関係は類比において捉えられる。彼のいう「形而上学的類」genus metaphysicum は多における一、一における多を現すのであつて、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えていた。彼は自然の形式的論理的合目的性或いは自然の特殊化を「多様なものの分類」Klassifikation des Mannigfaltigenの原理と看做した。かような分類はシュタットレルの解した如く広義における形態学 Morphologie において具体的に問題になるのであり、その場合いわゆる自然的分類 natürliche Klassifikation による自然的体系 natürliches System が求められるのである。かよ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対する種概念 Artbegriff である。「生物学的経験は種概念によっ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学的研究にとつて欠くべからざる思惟手段である。」と彼は書いている。^{*} 法則の概念が構成的であるのに対して、種概念は分類的である。種は恰も Species, ἰδέα 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借りると「諸々の法則の体系」ではなく「諸々の形の体系」System der Formen である。かような体系は具体的には「自然形態」Naturformen としての有機体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、判断力批判にいう自然の形式的論理的合目的性の概念に相応するところの、体系

の理念を論じた個所において、「生物の連続的階段」kontinuierliche Stufenleiter der Geschöpfeについて論じているのも偶然ではないであろう*。かような連続的階段、或いは判断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ってい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っている場合、より高い綱目（類）のもとへのそれらの包摂、かくして最後に全体の分類の原理を自己のうちを含む（そして最高の類を形作る）概念にまで達すること」、かような体系は従来、一つの幹から次第に多くの枝に分化発展してゆく樹の形において表象されるのがつねであった。言い換えると、自然の特殊化そのものが有機的な体系として考え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或いは「自然の理論」Theorie der Naturに属するのではない、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体系を形作る限り、本来ただ、特殊な手引きに従って nach einem besonderen Leitfaden 作られる自然記述 Naturbeschreibung に属している*」。自然記述は形態学である。その特殊な手引きとは如何なるものであろうか。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ろう。カントは書いている、「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って *einem gemeinschaftlichen Urbilde genäss* 生産されていると見える限り、共通の原の母 *Urmutter* 【人類最初の母】からの生産におけるそれらの事実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えられる^{***}。しかし形の論理の本来の領域は自然ではなく歴史でなければならぬであろう。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属している。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、或いはいわば「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観的合目的性との関係は有機体の構造の分析において一層明瞭になるであろう。自然の形式的論理的合目的性は自然の全体を一つの体系と見るのであ

るが、有機体はそれぞれにおいて一つの体系を形作っている。有機体はそれぞれ「特殊な諸体系」*besondere Systeme*と見られることができる。有機体はカントに依ると自然目的であるが、そのことは「或る物がそれみずから原因であつてまた結果である」ということである。例えば樹は先ず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。かようにしてそれは類の見地からいう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。第二に樹は個体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関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う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う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われる、そこに「自然の自己救済」を見ることかできるであろう。かようにして右の三つの点において有機体は自己が自己に

対して交互に原因及び結果として関係することは明らかであるが、なおそのみでは有機体を自然目的として説明するに十分ではない。因果的聯関は単に悟性によつて考えられる限り、「絶えず下向する」*immer abwärts* 系列を形作つている。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。かような因果的聯関は動力因の聯関 *nexus effectivus* と称せられている。それに対して目的による因果的聯関が考えられる。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* 依存關係を伴うのであつて、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。この種の因果的聯関は目的因の聯関 *nexus finalis* と称せられている。かようにして有機体は目的原因を含むと考えられるが、更にその論理的構造が明ら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）ただ全体への關係によつてのみ可能であるということが要求される。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験的に規定すべき一つの問題或いは理念のもとに把持されているからである。」しかしこれのみでは有機体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。「そこで自然目的にとつて

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、これによって一つの全体の統一に結合されることが要求される。」かくて簡単に言うと、自然目的においては第一に部分は全体によって可能になると共に、第二に部分は互いに他の部分によって可能となり、これによって全体も可能となるのである。カントは書いてある、「かくの如き自然の産物においては、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体の為に存在するもの、即ち道具（機関 Organ）と考えられる。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（従つて各自交互的に）生産する機関と考えられるのである。」ここにおいて有機体（自然の内面的客観的合目的性）と体系（自然の形式的論理的合目的性）の理念との関聯は明瞭である。有機体はその全体と部分の關係において体系の論理的構造を示している。それは先ず全体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、更に全体と部分との相互的生産において形の連続性の原理を現している。かようにして形式的合目的性の原理はまた客観的目的論的判断にとつて先験的原理であるということができらるであらう。

そこで次の問題は、有機体の合目的性は因果性と如何なる關係に立つかということである。有機体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ろうか。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「何等本来の自然認識を与え得ない」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対する如何なる洞察も得られないのであるから。いまたとい、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、或いはそれらをその過程において連続的に同じ典型に従つて形成されてゆくように予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。*」「自然の一切の産物と出来事は、その最も合目的なものでさえも、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。^{* *}かようにして自然科学の立場においては有機体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当然のことといわなければならぬ。

* *Kritik der Urtheilskraft*, § 78.

* * *Loc. cit.*, § 79.

しかしながらカントは同時に有機体のまさに有機体としての把握にとつて単なる機械論では不十分であることを認めた。彼は有機体について、自然の機械性を全く無視して単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単なる機械論に固執することは「空想的」*phantastisch*であると述べている。有機体も自然の産物である以上、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産物とはいひ得ないであろう。けれども有機体は自然の産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会うことになる。ここにおいて「二つの原理の結合の必然性」が生じてくる。機械論の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えたであろうか。「二つの原理による自然の判定において両者の結合を可能ならしむべ

き原理は、両者の外に *ausserhalb beider* (従つてまた可能なる経験的自然表象の外に) 横たわるところのもの、しかもかかる自然表象の根拠を含むところのもの、即ち超感性的なもののおかれねばならず、そして二つの説明方法の各々がこれに関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経験的法則による自然の判定を可能ならしめる根拠という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、規定的判断力にとつての、与えられた法則による或る産物の可能性の説明 *Erklärung* (*Explication*) の根拠に基づくのではなく、ただ反省的判断力にとつての、その解釈 *Erörterung* (*Exposition*) の根拠に基づき得るに過ぎぬということが従つてくる。*「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 einseitigen und der teleologischen Ableitung andersseits* 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体系を形作るかは、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対して権利を主張し得る）に依るのみで、目的論的
原則に頼ることなしに、その可能性を考え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当ることなしに、ただ安んじて双方の原理に従つて
（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
に依じて）自然法則を探究してよいということを前提し得るのである、その故は少なくとも両者
が客観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
根拠を前提する現象に係するものであるから）の可能性が確かめられているからである。「そ
れだから同一の産物及びその可能性に関して、自然の機械性並びに目的論的（意図的）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* 立っているにしても、この原理は超越的であるからして、我々は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）においてさえも、
結合することはできない。」かよ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
として両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うちに、

「自然の超感性的基体」 das übersinnliche Substrat der Natur のうちに、従つて現象に対する物自体のうちにおかれた。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わば分裂する。これら二つの原理による自然の考察が矛盾しないのは、先ず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拠において確かめられているからであり、次にそれらの原理が判断力に関係しているからである。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うことは限定的判断力の格率として、自然の或る産物は単に機械的な法則によつては不可能であるということは反省的判断力の格率として、両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単に規制的原理に過ぎないと考えた。

* *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いる。カントは両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わり、我々の悟性にとつて超越的であると考えたが、ここに彼のいう直観的悟性が現れてくる。このものは因果論と目的論との二律背反に客観的な解決を与え、両者を結合し得る原理を含んでいるかのように見える。

直觀的悟性に関わる綜合的普遍或いは具體的普遍の概念は、既に述べた如く、全体と部分の構造において、体系の理念に合致し、かくてまた有機体の構造に合致するように思われる。^{*}直觀的悟性の論理は有機体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弁証法は目的論的な体系であり、その論理は有機体説 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われるであろう。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うことは別にしても、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対して因果論の有する比重に相應しないであろう。彼に依ると因果の原理が構成的であるのに対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出来る。^{*.*}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、むしろ反対に因果論の方向において求めらるべきであると考えることも出来るであろう。右に論じた如く、有機体の問題は自然の特殊化の問題につながり、有機体はこの理念の客觀化と見ることが出来る。そしてカントは書いてある、「もし我々が我々に知られてい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拠がその生産の根柢に或る意図をおくことなしに（従つてその単なる機械論のうち）、自然の中に伏在し得ないということは、これもまた我々にとつて余りに僭越な判断であろう。***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会うことが自体において不可能であるという故ではなく、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う故である。なぜならそれには感性的直観以外の直観、及び自然の叡智的基体——そこから特殊的な法則による現象の機械論でさえもその根拠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ろう、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いる。***」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えることを抑止するであろう。ここに自然の叡智的基体といい、感性的直観以外の直観といわれているのは、知的直観或いは直観的悟性を想い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断じ難い。むしろそれは上に引用した文章にある如く「両者の外に」ある「共通の上位の原理」であり、このものうちに目的性と共に因果性の根拠があり、このものから両者が導出され得るのでなければならぬであろう。

* 拙稿「有機体説と弁証法」（『社会科学の予備概念』）〔全集第三卷収録〕参照。

* * * Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 71. 「……また實際本来の自然目的としての物（我々がそれを必然的にそう判定しなければならぬ如き）にとつて、物質的自然或いはその睿智的基体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 がその根柢に横たわるか否か、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いる我々の理性は全く何等の教示も与え得ないのである。」

* * * *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対する「從屬的な」「手段」とも見ているのである。^{*}即ち我々は自然法則を「原理としての目的の下に」考えることができる、「目的が或る種の物の可能性の根柢として考えられる場合、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、従つて機械的であつて、し

かも意図的な結果の従属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「意図的に作用する原因のいわば道具として」使用するのである。かくの如き見方は自然を人間の芸術的或いは技術的活動との類比において考えることであると言い得るであろうが、その場合においても、目的というものが単に主観的なものと考えられ、擬人化されさえする危険があることは別にしても、なお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う問題は残される。カントはいっている、「自然の機械論が自然におけるそれぞれの目的意図に対する手段として如何ほどのことを為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 zusammensummende Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei」ということは、想定され得る、尤も我々はそれが如何に行わ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.

いず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体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。かよ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観的悟性の立場においては規定され得ると考へることができらるであらう。直観的悟性とはもと、我々人間の立場においては一は認識の内容を、他は認識の形式を与えるものとして分離されている直観と悟性との統一である。カントに依ると我々の直観は感性的であり、我々の悟性にとつて内容は外から与えられるのであるが、直観的悟性においてはみずから内容をも生産するのである。かくの如き直観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学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対して定立する。かくして定立された非我は物自体ではなく、却つて客観である。客観はただ主観に対してのみ存在し、主観はただ客観との区別においてのみ可能である。従つて自我は間接的に客観或いは主観を定立するということになる。主観と客観とは対立する、客観は主観の否定によつて定立され、逆に主観は客観の否定によつて定立される。自我は客観を定立し、従つて主観を否定し、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拠としての客観に關係附けねば

ならぬ、言い換えると、彼のうちに非我の自我から独立な實在性の表象が生じなければならぬ。また自我は主観を定立し、従つて客観を否定し、その活動を制限し、受動を客観のうちに定立し、そしてこの受動を實在根拠としての主観の活動に関係付けねばならぬ、言い換えると、自我は自己自身の活動を客観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独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いは構想作用 *Einbilden* である。非我は自我のうちに定立された受動の實在根拠ではなく、かかる實在根拠として表象され或いは構想されるにとどまる、それは物自体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拠である。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、主観と客観の間接的定立も、自我と非我との相互限定も、両者の結合も、両者の対立も、およそ自我というもの、精神というものは存在しない。「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得るであろう。」とフイヒテは書いている。^{*} 理論的自我は完全な自発性をもつて客観に関係する自我の活動を要求する、この活動は独立的であ

つて同時に制限されている。それが独立的であるというのは、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いは定立されるということである。自我の独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いなければならぬ、それは自己が関係する対象を持たねばならぬ。自我の活動は独立的である故に生産的であり、制限されている故に客観的であり、客観を持つている。それは同時に双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観であるということによつて可能である。客観というのは自我に対して他の所産として現れるものである。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いは自己の外部の物として現れるよ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つとして意識していない場合、かかるものとして私に現れることができる。言い換えると、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条件である。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対する反省に

よつて可能になるのであるから、それに対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、自我の条件である。フィヒテは書いている、「かくてここではあらゆる実在性——もちろん我々にとつて、実在性の意味であつて、先驗哲学の体系においてはそれ以外の意味はあり得ない——が単に構想力にとつて生産されるということが説かれる。私の見る限り同じことを説いてい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称している。しかるにあらゆる欺瞞には真理が対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。ところが現在の体系において証明さるべきように、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、根柢であるということが証明される場合、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う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う理由で矛盾である。従つて構想力の作用は欺かない、却つてそれは真理を、唯一の可能な真理を与える。それが欺くと仮定することは、自己自身の存在を疑うことを教える懐疑論に基礎を与えることである。」**

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うのみでは十分でない、この構想力はまた対自的 für sich にならねばならぬ、言い換えると、自我はこの彼の活動を意識に高めなければならぬ。かくしてフィヒテのいう「人間精神の實際的歴史」die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes が叙述されねばならぬ。この課題はシェリングの先験的觀念論において、ヘーゲルの精神現象学において継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点も、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。ここから知識学はその牽引力をノヴァーリスやフリードリヒ・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学派の精神にとつて自己と近親の哲学と思われた。カントが彼の先験的統覚の説によつてフィヒテに対すると同じ關係が、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対する關係に存在する。」とクローノー・フィツシャーは述べている。直觀的悟性或いは知的直觀というものは構想力を基礎とすることなしには不可能であるように思われる。しかるに知的直觀の哲学は本質的に目的論的体系であつた。私のいう構想力の論理は直觀的悟性の論理と同じではない。それはいわ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対しては却つて形式的であると考えられ

るであろう。

* 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うことは、単に有機体に関してのみでなく、先ず何よりも人間の技術に関して考えられることである。カントはこの統一を超感性的なもののうち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実のうちに与えられている公然の秘密である。そしてカントに依ると我々の判断力にとって因果論と目的論との二つの異種的なものとして存在するものを結合する原理、両者がそれから導出されるよ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ろうか。今さしあたり私は彼が純粹理性批判或いは人間学において、我々にとっては感性和悟性との二つの異種的なものとして存在するものの一つの共通の根を仮定していたことを想起する*。「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、感性和悟性とである。前者によつて我々に対象が与えられ、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、或いは両者が一つの幹から生じたかのように我々の認識を作る

ためにおのずと親和する。」かかる感性と悟性との「共通の根」*gemeinschaftliche Wurzel*として構想力を考えることは、直観的悟性が構想力を基礎とするところからも可能であろう。恰もそのよ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え得るであろう。それにしてもこの原理の本性は如何なるものであろうか。とりわけそれと目的論との関係は如何に規定されるであろうか。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体のうちに考え、このものは「理論的見地においては」*in theoretischer Absicht* 認識し得ないといっている。^{***}ここに当然、実践的見地が問題になつてくる。この問題はカントが判断力批判の終において取扱つた歴史的合目的性的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えてみなければならぬ。これによつて我々がこれまで単に示唆するにとどまつたもの或いは未解決のままに残してきた種々の問題に説明と解答を与え得るであろう。

* 本書〔第四章〕第十節（一一二頁）〔本卷三六九頁「次にカントは構想力の」以下〕参照。

** * Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 78.

一一

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。美的判断は単称判断であるという如く、美と考えられるのは特殊なもの、個々の芸術品もしくは個々の自然物である。同じように自然の内面的実質的合目的性と考えられたのは特殊なもの、個々の有機体である。しかるに自然の論理的合目的性は体系の理念として全体の自然について考えられるものである。いまもし有機体は自然の論理的合目的性の特殊なものにおける客観的な実現と見ることができるとすれば、かかる実現を全体の自然について考えることはできないであろうか。自然の論理的合目的性は体系の理念としてこれを要求するのではないであろうか。この場合自然の全体がいわば有機体と見られることになる。知的直観の哲学は実際にシェリングにおいてこのような方向に発展した。しかしこれは、自然に関して機械論を構成的原理と考え、ただ単に機械的な法則によつては不可能と考え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ろう。「我々にとつて自然は全体として有機的なものとしては与えられていない」と彼はいつている。それにしてもすでに自然の一部に合目的性を現す有機体の存在が認められるということは、ひいて全体の自然を目的の体系として考え

得る可能性を示すものではないであろうか。「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えられ得る如き産物を生産する能力を発見したならば、一歩を進めて、その可能性に対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ようなものをも、なお一つの目的の体系 ein System der Zwecke に属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、その根拠に關して、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 は単に或る種の自然存在に對してのみでなく、また体系としての自然全体に對しても同じ仕方で妥当すると見られねばならないからである。」* しかればかような目的の体系は如何なるものであろうか。

* *Kritik der Urtheilskraft*, § 67.

この目的の体系に對する手懸りが有機体にあることは今引用した文章によつて明らかである。ところで有機体の論はいわば二つの面をもつてゐる。第一に純粹に論理的に見ると、有機体は全体と部分との一定の論理的關係において成立する。その論理はいわゆる綜合的普遍或いは具體的普遍の論理である。第二に有機体における合目的性は、目的という語が普通にそうであるよう

に、何等か実践的なものとの関係を思わせる。カントは有機体の解明に当ってはしばしば意図という語を用いた。有機体を自然目的と見ることは「意図をもつての生産」*Erzeugung mit Absicht*と考えることである。すでに *Organismus* (有機体) という語が *оργανовъ*, *Organ* (道具) という語に由来することは、有機体を何等か実践的概念をもつて考えるように導くであろう。道具は目的に対する手段を意味する。かくして全体と部分との純粹に論理的な関係は目的と手段との意図的な関係に翻訳される。カントは有機体を定義して、「自然の有機化された産物とは、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、或いは盲目的な自然の機械論に帰すべきではない。」と書いている。有機体は、自然の「盲目的な」因果性に対して、「悟性的な存在」*ein verständiges Wesen* によつて生産されたかのように見られる。ところで有機体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う概念をもつて統一的に表現されている。有機体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。彼はいう、「イデーがその自然の産物の可能性の根柢に横たわらねばならぬ。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数性であるのとは異なり、表象の絶対的統一であるから、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対して、自然法則のア・プリアリの規定根拠として役立つべきであるならば、自然の目的はその産物の中に存するすべてのものの上に拡張られねばならぬ。蓋しひとたび我々がかくの如き作用を全体として超感性的な規定根拠に自然の盲目的な機械論を超えて関係附けるならば、我々はそれをまた全くこの原理に従って判定しなければならぬのであって、かくの如き物の形式をなお一部分機械論に依存すると考え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ってしまうからである。* 即ち有機体の根拠にイデーが見られ、イデーによつて有機体は可能になると考えられる。有機体の形式、その統一、その形は、イデーを現すのである。しかるに有機体がイデーを現すとすれば、イデーはその論理的構造において総合的普遍或いは具体的普遍と考えられねばならぬ。言い換えると、イデーは直観的悟性の論理において考えられることになる。直観的悟性は「総合的普遍（全体そのものの直観）から特殊へゆく、即ち全体から部分へゆく。従つてかかる悟性とその全体の表象は部分の結合の偶然性を自己のうちに含まない。」総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。それ故にイデーが総合的普遍であるとすれば、有機体においては実践的或いは価値的見地においても何物も無駄でなく、無目的でないと考え得るの

である。イデーは超感性的なものとして自由に基づくもの、実践的なものと見られる。それのみでなくイデーは実践的なものと理論的なものとを結合すると考えられる。「イデーは恐らく自然概念から実践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弁的認識との調和と聯関とを与え得る。」とカントはいっている。そこで有機体を合目的なものとすること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）の立法者としての実践理性を統一するものであると解釈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会わなければならぬ。いっ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学、具體的普遍の哲学は、まさにそのよ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、こ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合法則性であるとするれば、目的論の論理は直觀的悟性に属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「欠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、実践的見地においては達し得ると考えられるであろう。純粹理性批判において問題的な概念であった物自体が実践理性の立場において解決されたといわれるならば、有機体の根拠と考えられた超感性的基体の問題も実践理性の立場において解決されるといい得るであろう。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。有機体を合目的なものとするには自然の根柢に自由を見ることができるとすれば、自由は目的論的構造のものでなければならぬように思われる。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ろうか。判断力批判における道徳的目的論と称せられるものは果たして如何なるものであろうか。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 66.

** *Kritik der reinen Vernunft*, B 386.

*** 次の言葉は注目に値する。「目的の体系的統一は……実践理性を思弁的理性と結合する」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体として有機的なものとしては与えられていないと考えた。従つて自然全体を目的の体系と見ることは、これを一つの大きな有機体と考えることではない。言い換えると、それはさしあたり自然全体を直観的悟性の論理に従つて内面的

實質的合目的性として考えることではない。しかし全体の自然を目的の体系として考える手懸りは有機体の根拠のうちに含まれているとすれば、その見地は目的、手段の關係でなければならぬ。即ち目的の体系は実践的な見地において考えられるのである。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対する手段として役立つようなものをいう。」このとき目的の位置に立つのは自然目的としてみずから内面的合目的性を有するもの、有機体である。例えば土、空氣、水等は山岳の累積に対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、植物の如き有機体即ち自然目的に対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。かようにして自然を外面的合目的性に従つて体系化してゆくことが可能であろう。外面的合目的性の体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体系は真に体系となることができぬ。外面的合目的性は相対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え得ると共に、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圧するために、かくてすべては植物の適当な繁茂のために存在するとも考え得るからである。如何なる自然物も相対的目的以上のものであり得ない。しかるに全体の自然が真に目的の体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。しかも有機体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、「単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。」とカントは書いている。^{*} 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。それは絶対的な目的として、如何なる他のものに対しても最早や手段とは考えられぬものである。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。「道徳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、と問うことができぬ。」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、単に一つの有機体としては、かかるものと考えられ得ない。究極目的は「叡智体」Noumenon としての人間、「超感性的能力 (自由)」ein übersinnliches Vernögen (die Freiheit) を有するものとしての人間、即ち「道徳の主体」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として、目的に従っ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いに従属的な目的の連鎖は完全には基礎附けられないであろうし、そしてただ人間においてのみ、しかもただ道徳の主体としての人間においてのみ、目的に関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従属している究極目的であることを得せしめるのである。」^{* *}かようにして自然における互いに従属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体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

とは区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いる。」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拠である。人間が自然の究極目的であるというところ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えられるにしても、自然の究極目的は道徳の主体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^{***}」とカントはいっている。かようにして人間は目的の概念に関して三様に見られることになる。第一に人間は他の有機体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、「これに対する関係においてあらゆる他の自然物は目的の体系を形作る」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う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、人間はただ道徳的存在即ち自由な主体としてかかるものである。そこで文化とは何をいうのであろうか。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

の物としておのずから求めるものである。それは「実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。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う性質をそれ自身において持つている。他方自然は人間を幸福に関して特別の寵児として選び、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ぬ。人間を自然の最後の目的として考えるためには、「人間が究極目的であるためにみずから為さねばならぬことに対して、彼を準備するためには、自然が為し得るもの」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独立に）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 という、形式的主観的制約」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）有能性の産出が即ち文化である。」それは自然が自己の外に

横たわる究極目的に関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体において何物も無目的でなく、無駄でないと考えられたように、「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」と考えられるのである。しかも文化的合目的性は道德或いは自由を根拠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関係においてである。人間の目的は文化にあるのではなく、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覚において成立するのである。カントはいう、「人間は悟性を、従つて自己自身に随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体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対し、自然から独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関係を与える意志を持つていてという条件のもとにおいてである。」人間は道德的自覚において自然を合目的なものとして判定するので

ある。彼の道徳的自覚における「汝為し能う、汝為すべきが故に。」Du kannst, denn du sollst. という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「人間性の発達」における合目的性である。文化は目的一般に対する有能性であり、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対する有能性の重要な主観的制約は、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。後者は欲望の専制からの意志の解放に存する。これによつて意志は、目的に対する有能性の全範囲にとつて本質的に重要な、目的の規定と撰択とにおいて促進されるのである。この文化の要求に関して、諸々の傾向性の暴政を次第に減殺して、理性の支配に対して人間を準備する「自然の合目的な努力」が存在している。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、自然の与え得るよりも高い目的を受け容れさせるようにする発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発達させられる。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与えられて学問や芸術に携わり得る階級がある。しかも後者の文化は前者の上にも拡がつてゆく。しかるにかかる文化の進歩につれて禍は両者の側において、前者は他者の者の侵害によつて、後者は内的な不満によつて、同じように増してくる。「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発達と結び附いているのであつて、自然そのものの目的は、たとい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図を達し得るための形式的制約は、個人の互いに矛盾する自由の破壊に、市民社会 *bürgerliche Gesellschaft* と呼ばれる一つの全体における合法的強力が對抗するということである。人間の自然的素質の最大の発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。しかし更に、國家は互い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体 *ein weltbürgerliches Ganze* 即ちすべての國家の一つの体系が必要である。最も恐るべき戦争も、「諸國家の自由に関する合法則性を、かくして諸國家の道德的に基礎附けられた体系の統一を、樹立しないまでも準

備するところの、人間の無意図の（拘束なき激情に駆られた）企てであると共に、最高の叡智の隠れた、恐らく意図的な企てである。」とカントは書いている。^{*}かくの如き彼の思想はヘーゲルのいわゆる理性の狡智 *List der Vernunft* を想起させるに足りるのである。そして判断力批判に現れた右の思想は明らかにカントの歴史哲学的諸著即ち『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』等につながっている。ここでは人間種族の歴史は「自然の隠れた計画の遂行」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、全体の民族でさえも、めいめい気俣に、互いに他に「反対して、自己の意図を追求する」と思いながら、実は無意識的に「自然の意図」を実現するために働いているのである。自然がその意図を成就するために用いる手段は「非社会的社交性」であり、この矛盾したもつから結局合法的な秩序が結果する。かように人間の矛盾を通じて彼等の意志に反してさえ調和をもたらすものは「大なる芸術家・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る。それは歴史的自然というべきものである。そしてそれがロマンティックの哲学における自然に類似することは言うまでもないであろう。

* *Kritik der Urteilskraft*, § 83.

** Vgl. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, W.W. (Akademie Ausgabe) VIII, S. 18.

*** Vgl. *Zum ewigen Frieden*, W.W. VIII, S. 360. 【『永久平和論』】

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対象的に見られた自然ではなく、主体的に見られた自然である。「大なる芸術家・自然」という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えらるべきであろう。歴史的自然は形成的自然であり、自然の技術というものは元来これに関係している。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えた。合目的性の問題は単に自然の問題でなく、自然と自由或いはイデーとの結合の問題である。カントに依ると、有機体はその根柢に関して叡智的基体を前提するが、有機体の存在の事実はひいて全自然の根柢に「創造的悟性」*ein schaffender Verstand*

を考えさせる。しかるにかようにして歴史的自然を合目的と考え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ろうか。我々はカントの歴史哲学的諸著のうちに、また判断力批判のうちにも、ヘーゲルのいう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われるにしても、人間の自由はその際幻想的のものになつてしまわねばならぬ。個々の人間は、全体の民族でさえも、めいめい自由に活動していると思ひながら、実は自然の意図の遂行のための傀儡かいらいになつてに過ぎない。カントは合目的性とは偶然的なものゝの合法性であるとして定義した。比量的悟性或いは分析的普遍の立場において偶然的なものは、直観的悟性或いは総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。目的論の論理は直観的悟性の論理、総合的普遍の論理である。しかるにこの論理は個体の独自性と自由とを否定することになる。^{o*}カントはいつている、「ところでその存在或い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ついている」^{**}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、合目的性は考えられるのである。スピノザは一切の自然形態を实体に内属する様態と見た。かかる基体的根柢の想定は、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った。しかるに悟性の論理において偶然的なものの合法則性を直観的悟性の論理によつて考えることは結局同じように、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ろう。この場合においても、すべてが必然的であるなら、真に実践的な意味における合目的性は考えられない。簡単に言うと、直観的悟性の論理によつては目的論さえも成立し得ないのである。尤もヘーゲルのイデーは実体 *Substanz* ではなく主体 *Subjekt* であるといわれるであろう。けれどもこのイデーの論理が総合的普遍の論理である限り、イデーの哲学は最も現実的な意味における自由の哲学、歴史の哲学であり得ず、真に行為的な意味における合目的性を基礎付け得ない。合目的性の概念は偶然性の概念と不可離に結び附いてるのであつて、そこにはいわゆる目的論の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。真に行為的に考えられた合目的性は単なる目的論ではない。かようにして私は合目的性の概念も直観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付けられねばならぬと考える。

* Vgl. E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*.

** *Kritik der Urteilskraft*, § 75.

いわゆる目的論は内在的立場に立っている。その論理が有機体説 Organologie と考えられるのもそのためである。カントは有機体を芸術の類比物と見るのは不十分であるとして、次のように書いている。「なぜならその場合、その物の外部に芸術家（理性的存在）が考えられるから。それはむしろみずから自己を有機化するのであって、その有機化された産物の各々の種において全体としては同一の範例に従いながら、四圍の状況に応じて自己保存のために要求される巧妙な差異を伴うのである。」^{*}有機体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。有機体説は内在論である。しかるに単なる内在論の立場においては自由はなく、歴史も考えられない。カントは右の言葉にも拘らず既に有機体についてその根拠として経験を越えた「叡智的基体」或いは「創造的悟性」或いは「自然の根源的根拠」Grund der Natur を考えた。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。彼の歴史哲学的諸著にはなお内在論的傾向が著しいのに対して、判断力批判の特徴はかかる超越論的傾向にある。そしてそれは言うまでもなく彼の自由の概念の超越論的傾向に基づいている。かくて合目的性の概念はその根拠として叡智的原理を要求するが、このものは全く経験を越えているから、従つて合目的性は単に反省的判断力にとつて規制的原理として役立つに過ぎぬという主観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断力は単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。超越的なものは単に超越的であるのでは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えられるであろうか。カントはいう、「道徳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うこと、そして理性がこの必然性を存在 Sein (Geschehen [有ら]) によつてではなく、当為 Sein-Sollen によつて表現するということは、ただ我々の実践的能力の主観的性質に由来するに過ぎないことは明瞭である。かようなことは、もし理性が感性（自然の対象に対するその適用の主観的制約としての）なしにそれ自身の因果性に従つて、即ち叡智的な、道徳的法則と全く一致する世界、そこでは当為と行為との間に、我々によつて可能であるものについての実践的法則と、我々によつて現実的であるものについての理論的法則との間に、何等の区別も存しない世界における原因と見られるならば、生じないであろう。」^{**}あるものとあるべきものとの、行為と当為との対立は、その直観が感性的であり、従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観的制約に由来するのであつて、知的直観或いは直観的悟性においてはかかる対立はなく、存在と当為、出来事と自由は一つのものであり、従つてまた理論理性と実践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従つて自由は却つて否定されてしまうことになる。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欠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概念に止まつている。しかしながら歴史が考えられるためには自然と自由との結合が存しなればならぬ。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えられないとすれば、如何なる立場において考え得るのであるうか。

* *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体において与えられている、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実として与えられている。カントは有機体を合目的性と考えたが、その場合機械論は目的論に対する從屬的な手段と考えられた。しかるにかよ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よう思われる。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われるであ

ろう。しかも彼の作り出したものについて考えると、それは目的論的構造を含んでいる。ここに我々はカントが芸術について語った「目的なき合目的性」の概念を想起す。芸術家にとってイデーは予め目的として与えられているものではない。目的のない彼の活動は自由である。イデーは彼の行為的直観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、カントが考えたよ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。カントがいつたように生産的構想力は根源的表出 *exhibito 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、芸術におけるイデーも合目的性を現している。芸術作品がしばしば有機体との類比において考えられるのもそのためである。「目的なき目的論」 *Teleologie ohne Telos* 真に行為的な意味における目的論である。芸術的活動に目的がないということは、全く無目的、無方向ということではない。それは芸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いる。イデーは理性性によつて先験的に与えられたものでなく、構想力の根源的な表象の反省的に捉えられたものがいわゆるイデーにほかならない。かくの如き関係は歴史的自然の形成作用についても考えることができるであろう。それは歴史を芸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えた如く先験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うこともできる。歴史を何等かイデーの発展の目的論的体系として考え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断力に帰したのは理由のあることともいえるであろう。反省的判断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うことは、明日の歴史が全く分らないということではない。ランケのいつたように歴史は「傾向」を含んでいる。ここに傾向というのは理性的な必然性ではない。歴史的なものは単にロゴスのものでなく、むしろパトスのものでもある。しかしそれはまた単にパトスのものではなく、パトスのものとロゴスのものとの綜合であり、かかるものとして構想力の論理に従っている。ヒュームは構想力の「傾向」propensity について語った。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関して習慣或いは伝統の方向において、他方では生産的構想力に関して発明或いは創造の方向において考えられるであろう。習慣は単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われる。また創造も単に偶然的なものではない。伝統を離れて創造もないという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わねばならぬ。パトス的であると共にロゴス的であり、ロゴス的であると共にパトス的であるところに、傾向というものがある。歴史は目的論的なものではない故に、歴史家がこれらどこまでも因果的に認識することに努力するのは当然である。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。技術的発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いる。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* と称したことは、かかる意味において興味があるであろう。^{*} 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。その場合、カントが合目的性を発見的原理 *heuristisches Prinzip* と考えた如く、イデーはいわゆる作業仮説 *Arbeitshypothese* の如きものとして働くであろう。我々の経験はつねにかくの如きものを含んでいる。この点において、カントが純粹理性批判第二版の序文の中で、彼の先験的方法を自然科学における方法論上の変革、即ち近代科学における実験と関聯させているのは注目し値するであろう。実験というの

は経験の中へイデーを投げ入れることによつて経験することである。この場合経験は単に受動的でなく、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。実験は行為的であり、技術的である。しかるに元來 experience (経験) という語と experiment (実験) という語とが共に *experiri* (to try) 即ち試みるという語から出ているように、単に科学的な経験 (実験) のみでなく、あらゆる経験は実験的、従つてまた行為的である。その場合経験はイデーによつて組立てられていないにしても、つねに根源的に構想力によつて組立てられてゐる。経験の予料ということもそこに考えられる。経験は単に過去との結合でなく、また未来との結合である。経験は過去と未来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、もと行為的直観的なものである。かかる行為的直観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観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う疑いが起るであらう。このとき我々はカントの図式論の思想を想起す。構想力の作用は概念的ではないが図式的である。カントは自然の技術に関し

て、反省的判断力は図式的ではなくて技術的であるといった。けれどもこの場合図式というのはカントの言葉によると「客観的図式論」*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えるならば、そこに客観的図式論に対する主観的図式論ともいうべきものを考えねばならない。前者が自然の法則に関わるのに対して、後者は歴史における形に関わるのである。歴史的な形はこのものに媒介されて行為的に形成される。かかる図式は歴史の原型とも原現象とも名附け得るであろう。カントは実践理性批判の中で一種の図式を問題とした。「しかしここでは法則に従う場合の図式 *das Schema eines Falles nach Gesetzen* ではなく、むしろ法則そのものの図式 *das Schema eines Gesetzes selbst* が問題なのである。」^{*}ところで意志があらゆる経験的なものから独立に規定し得るものであるべき自由の法則にとって、図式は何等感性的なものであり得ず、従ってそれは図式というよりも「道徳法の典型」*der Typus des Sittengesetzes* というべきものである。かくの如き道徳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「実践的判断力」*praktische Urteilskraft* によって、道徳的原理に従って行為の格率を判定する典型である。しかしながらかような典型によつて自由の法則と自然とは道徳的行為のために媒介され得るであろうか。カントは、感性的世界の自然を

觀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「合法則性一般の形式」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当性の故にすべての法則性の典型と看做されることが出来る。しかしこれによつては道徳も単に形式的に考えられるのほかなく、自由と自然との結合は考えられず、具体的な行為は規定され得ないであらう。行為の図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、歴史の図式が我々の行為にとつて媒介となるのである。そしてこの図式もまた図式として構想力に属しなければならぬ。構想力は単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う如く、構想力には超越的なものを考えることができ、超越的なところがある故に、それは生産的或いは創造的といひ得るのである。真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発的である。それは単に時間的であるのではなく、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。しかしカントのいう図式化された時間が空間化された時間であるように、彼の悟性或いは意識一般はいわば空間化された永遠であつた。根源的には図式論として現れる構想力の論

理は直観的である。むしろそれは根源的な概念構成そのものである。直観から論理が出てくるのであって、論理から直観が出てくるのではない。フイヒテは「人間精神の実際的歴史」の叙述は構想力に始まらねばならぬと考えた。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れる。「従つていわゆる作用 *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うことになる (*und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, ausser durch Einbildungskraft*)」と書いてゐる。^{*)}歴史的範疇という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、或いは空間的と時間的との、或いは客観的と主観的との、或いは機械論と目的論との、或いは多と一との、綜合と考えられ、かかるものとして弁証法的なものといふことができる。形は弁証法的なものとして論理的に分析される。しかし弁証法的に対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、直観によつて捉えられ得るのみである。論理的分析の行き着くところに直観が、構想力の飛躍がなければならぬ。単なる論理によつて形が捉えられるかの如く考えるのは、出来上つた形即ち過去の形を考えるからであつて、出来つつある形、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転化は構想

力の媒介なしには思惟され得ないであろう。ヘーゲルのいう具体的普遍の中には構想力が含まれていなければならぬ。弁証法の根源と結果とは構想力がなければならぬといひ得るであろう。

* *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、本稿は長期に互つて断続的に書かれたため甚だ不完全になった。特に最後の節で述べたことは詳細な論究を要するが、今カントの解釈を一応終つたので、取敢えず筆を擱くことにする。カント解釈としてもなお不十分な点があるであろう。すべては機会を得て補修したいと思う。構想力の論理そのものは次に「言語」の問題を捉えて追求してゆく筈である。

解題

第八卷編者久野収氏によると、本巻には、「著者自身の哲学体系への最初の足がかりをつける『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」の題目をかかげて、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、続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」の題目をかかげて、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—三	昭和十二年五月(1937年5月)
神話(中)	四—六	昭和十二年六月
神話(下)	七—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	昭和十二年二月(1938)
技術(二)	三—五	昭和十三年三月

技術(三)	六一八	昭和十三年五月
経験(一)	一一三	昭和十四年九月 (1939)
経験(二)	四一五	昭和十五年八月 (1940)
経験(三)	六一七	昭和十五年十一月
経験(四)	八	昭和十五年十二月
経験(五)	九	昭和十六年一月 (1941)
経験(六)	一〇	昭和十六年二月
経験(七)	一一一―一二	昭和十七年四月 (1942)
経験(八)	一三一―一四	昭和十八年三月 (1943)
経験(九)	一五	昭和十八年四月
経験(十)	一六一―一八	昭和十八年五月
経験(十一)	一九一―二〇	昭和十八年六月
経験(十二)	二一一―二二	昭和十八年七月

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 2019.8.28

