

\*\* Ibid. S. 65.  
\*\*\* Metaphysica A. 16.

このやうな目的概念がヘーゲルの全體の體系を支配し、構成してゐる。このものこそまさしく、存在論の見地から云つて、彼の哲學を觀念論たらしめ且つその觀念論の特殊性を規定するものである。「かくて端初 *Anfang* は絶対的な端初、或ひはここでは同じ意味だが、抽象的な端初でなければならぬ。それはこのやうにして何物も前提すべきでなく、何物によつても媒介されず、また一の根據をもつてはならない。端初は寧ろそれ自身全體の學の根據 *Grund* であるべきである」、とヘーゲルは書いてゐる。「前進は根據のうちへの、根源的なもの、眞なるものへの背進であり、このものにそれをもつて端初がなされたものは依存し、このものから實に生産されるのである。」かくの如く端初と根據或ひは理由とは一致し、寧ろ同一であるのであるから、學の全體は必然的に一の圓環行程 *Kreislauf* を成す。「學にとつて本質的なものは、一の純粹に直接的なものが端初であるといふことよりも、却つて學の全體が一の自己自身のうちに於ける圓環行程であつて、そこでは最初のもものがまた最後のものとなり、そして最後のものがまた最初のものとなるといふことである。」我々はさきに辯證法的なものにあつては結果若くは根據が同時に端初であり得ないことを述べた。——これとは反對のことを主張するヘーゲルの哲學は果して辯證法的な體系であり得るであらうか。——両者が一致し得ないの

は、そのものに於てはその存在と存在の理由とが分れてゐるからである。かかるものは有限的と云はれる。併るにヘーゲルの謂ふやうな根據と端初とが一致するものにあつては究極に於てその存在と存在の根據とは一つである筈であり、かかるものは絶対的なものであるのほかない。いま我々は絶対的といふ語について、とりわけ二つの意味を區別することが出来るであらう。近代的思惟にとつては、因果の範疇の優勢な支配のもとに、絶対者は無制約者 *das Unbedingte* を主として意味してゐる。それは因果の連鎖の外に立てるものである。カントに於ての如きがさうであつた。ところがラテン語の *absolutum* は、多くの場合 *absolutum atque perfectum* と連ねて用ゐられたやうに、本來ギリシア語の *ἐτελεύς* の譯語であり、完結的 *vollendet* なもの、自己のうちに終末を有するものを謂つた。ヘーゲルに於ける絶対的なものとは恰もかくの如きものを指したのである。ヘーゲルの體系は、このやうな絶対的なものの體系として、閉鎖的であり、自己完了であることを要求されてゐる。併るに絶対的なものが一の自己完結的な「全體」である場合、そこには純粹な内在のみあつて如何なる超越もあり得ないのであるから、如何にして辯證法はそこにあり得るであらうか。ヘーゲルの論理學の端初には「有」が、そして「無」が立つてゐるのをひとは知る。ところで彼は云ふ、「絶対的なものは有である。」そしてまた云ふ、「絶対的なものは無である。」端初と根據とが一致してゐるならば、このやうに語られるのほかなく、且つその場合有も無も端初に立つものとして、ヘーゲルの考へた如く、無規定性と



直接性以外のものを現はし得なかつたであらう。かかる端初の見地から眺めるならば、その後の諸範疇は凡て絶對的なものの自己限定として現はれるべきである。併るにこの自己限定の過程が直ちに辯證法的過程の意味をもつためには、ヘーゲル自身「限りなき重要性」を有すると認めたところのスピノザの「一切の限定は否定である」*omnis determinatio est negatio* といふ命題が妥當するのだからばならぬ。若し或るものにとつてあらゆる限定が否定を意味し得るとすれば、それはそのものが絶對的なもの以外のものでないからであらう。なせなら有限なものに於て何故にあらゆる限定が否定であるかを我々は理解し得ない。併しそのものが絶對的なものであるとしても、それが純粹なイデーであるならば、限定は如何にして矛盾として自己の影をそのものうちに寫し得るであらうか。且つまたその存在と存在の理由とが一つである絶對的なものが自己自身のうちに矛盾を含むといふことは一般に不可能でなければならぬ。

\* Wissenschaft der Logik, W.W. III, 63 ff.

\*\* Encyclopädie § 86 u. § 87.

絶對的なものは無限なものである、とヘーゲルは云つてゐる。ここに謂はれた無限なものとは有限なもの他者であるが如きものではない。かかるものとしては無限なものは「悪しき無限なるもの」であるに過ぎぬ。有限なものの本性は、それがそのうちに内在的であるところの限界に於てあるとい

ふことが矛盾とされ、この矛盾によつてそれが自己を越えて送り出されるといふことである。「自己の内在的な限界をもつて自己自身の矛盾として措定され、この矛盾によつて自己を越えて出て行けと命せられ、放逐される一者は、有限なものである。」このやうな一者の他者である限り、無限なるものは彼岸 *das Jenseits* であると考へられる。「唯悪しき無限なるもののみが彼岸である、なせならそれは單に實在的として措定されたる有限なもの否定であるからである。」無限なものが有限なもの他者としてこのものの彼岸である限り、有限なものが自己の本性に従つて自己を越えて驅り立てられて行く過程は唯限りなき進行であるのほかない。このとき無限なものはまさに彼岸として到達され得ぬものであるからである。「併るにこのやうな到達され得ないといふことはその高さであるのでなく、却つてその缺陷である。」「真ならぬものは到達され得ぬものである *Das Unwahre ist das Unreichbare*。そしてかくの如き無限なものが真ならぬものであることを洞見すべきである。」無限なものとは到達されたものとして、無限なものへの進行は直線をもつて象とられるやうな限りなき進行の象徴である。真に無限なるものは無限定なものでなく、却つて内に限定を含むもの、その意味で有限なものでもあらう。併しそれは有限なものでなく、有限なもの他者としての無限なものでもなく、却つて有限性と無限性との統一である。我々はここにもまたかの目的的概念、アリストテレス的なテ



ロス概念がはたらいてゐるのを見ることが出来る。無限なものはヘーゲルに於てカント的な無制約者とは全く別なものを意味してゐる。無限なものとは限界なきものでなく、却つて内に限界を含むものである。アリストテレスが既に *πέρας* (限界) の概念と *τέλος* (目的) の概念とを結び付けて、前者に次の如き定義を與へてゐる。<sup>\*\*\*</sup> *πέρας λέγεται τὸ τε ἑσχατοῦ ἐκείνου καὶ οὐ ἔξα μὴδὲν ἔστω λαβεῖν πρῶτου καὶ οὐ ἔστω πᾶντα πρῶτου, καὶ ὁ αὐτὸ ἕδος μεγέθους ἢ ἑχουτος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἐκείνου*。或るものの限界とはその外部にこのものの何物も見出されず、その内部にこのものの凡てが見出されるところの最後のもの、従つてまた最初のものである。アリストテレスにあつても無限に進行する *πρῶτου εἰς ἀνευρα* といふことは、單に論理的不可能をばかりでなく、また存在論的不可能を意味したのである。優越な意味に於ける存在とは、ヘーゲルに於てもアリストテレスに於けると同じく、テロスのな、ペラス的な存在のことであつた。

\* Wissenschaft der Logik, III, S. 137.

\*\* Ibid. III, S. 163.

\*\*\* Metaphysica A. 17.

全く同じ見地から我々はヘーゲル哲學のどのやうな根本概念をも解明し得る。否、まさにかくの如き存在論的な解明をもつといふことが彼の體系の根本的な性格を形作つてゐるのである。例へば「精

神」の概念をとつてみよう。ヘーゲルは云ふ、「精神の概念は、自己を對象とするといふ、自己自身への還歸である。それ故に進行は何等無限に向つての無規定的な進行でなく、却つてそこには目的、即ち自己自身への還歸がある。それ故にまたそこには或る圓環行程がある、精神は自己自身を求め。」次にヘーゲルが「自由」の概念を規定して「自分自身の處に在る」と「*Bei-sich-selbst-sein*」としたのも固より同じ構造を示すものにほかならないであらう。ここから我々は更に彼の全體の體系の構成に眼を轉じよう。このとき就中「客觀的精神」から「絶對的精神」への移行は困難な問題を含んでゐるやうに見える。蓋しヘーゲルによれば、國家の理念は主觀的精神と客觀的精神との自覺的な統一を表はす。「そのとき客觀的意志と主觀的意志とは和解されてをり、一にして同一なる曇らざる全體である。」<sup>\*\*\*</sup> しかばここに既に精神の最高の段階は到達されてゐる筈であり、ここからしてなほ國家を絶對的精神、即ち宗教、藝術、哲學に對して分つことは不可能ではないであらうか。<sup>\*\*\*</sup> 精神の發展が自己自身との媒介であるならば、兩者の區別は唯媒介の仕方のうちのみ存するものでなければならぬ。客觀的精神は一の外的な世界の形成を通しての精神の自己自身との媒介である。それは國家の形態に於ては一の外的現實、衝動の體系及びその満足の手段に關係せる意志であつて、その限りに於てなほ有限性の契機に纏はれてゐる。客觀的精神は「單に世界のうちに於ける、現實のうちに於ける自由」である。絶對的精神はこれに反して自己自身によつての精神の自己自身との媒介である。媒介はこの場合最早



一の外的な世界の形成ではなく、却つて精神の自己自身のうちに於ける證しである。精神は最早自己自身から出て行くことなく、純粹に自己自身の處に在る。ここに於て精神はそのテロスに到達する。その場合絶対的精神を表はす名としては、ヘーゲルが彼の『哲學的準備學』の中でこのものを表はしたところの、「その純粹な表現に於ける精神」*der Geist in seiner reinen Darstellung* であるのはかないであらう。

\* Philosophie der Weltgeschichte, Hrg. v. Lasson, I, S. 163.

\*\* Ibid. I. 94.

\*\*\* Vgl. Lassons Einleitung zur Rechtsphilosophie, S. XXIV ff.

## 四

併しながら我々は「その純粹な表現に於ける精神」が如何にして辯證法的であり得るかを理解することが出来ない。ここではヘーゲル自身も認めてゐるやうに「移行」*Uebergehen* があり得ないのは固よりである。唯有限なもののみが移行する。ここでは發展といふことも十分な意味では語られることが出来ず、寧ろ唯ヘーゲルが屢々用ゐたところの「表現」*Darstellung* なる言葉こそ適切であるであらう。單に絶対的精神の段階のみではない、彼の全體系と雖も、これを彼の欲する如く理解するな

らば、精神の自己表現の哲學でしかないと思はれる。絶対的なものは限りなく出て行くことに於て限りなく自己に於てとどまつてゐる。なせなら絶対的なものは自己自身に於て完結せるものとしてそれの出て行く如何なる外もそれにとつて存在しないからである。かくてテロスのな存在の根本的規定のひとつはその「現在性」である。精神は永遠に現在のなものである、とヘーゲルは云ふ。「現在のな精神の生命は、一方に於てはなほ並立的に存續し *noch nebeneinander bestehen* として唯他方に於てのみ過ぎ去つたものとして現はれる *als vergangen erscheinen* ところの諸段階の圓環行程である。精神が自己の背後にもつと見える諸契機をば、精神はまた彼の現在のな深みのうちにもつてゐる。」一から他への移行、繼起の關係は單に一面、しかも現象的な一面にしか過ぎず、本質的な一面に於ては凡ては並立的な關係にある、と考へられるのである。このときなほ發展について語るならば、その意味は「表現」*Manifestation* 以外のものであり得ないであらう。ここに於て我々はキエルケゴールがヘーゲルの哲學を「美的」*aesthetisch* として特色付けたことを想ひ起す。美的な哲學はその本性上辯證法的であり得ない。何故にヘーゲルの哲學は體系として辯證法的なものであることが出来ないのであらうか。それに於ては有限なもの無限なものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされてゐるからである。キエルケゴールはこの點に、またとりわけヘーゲルに於ける内的なものとの外的なものとの、主觀的なものと客觀的なものとの一致——これが美的のものとの意味である——の思



想に反対した。彼の見るところでは、ヘーゲルの本来の罪過はキリスト教をも美的なものの範囲のうちへ推しやつたにある。彼はヘーゲルに於ける真に無限なるもの若くは肯定的に無限なるものの概念を非難する。「有限な存在者——人間は實にかかるものである——」にとつては、彼が時間のうちに生きてゐる(ひとは彼の學校教科書をめくつてみるがよい)限り、否定的な無限が最高のものである、そして『肯定的なもの』は一の覺束ない安心である。即ちヘーゲルの輕蔑したところの惡しき無限、限りなき進行の無限性こそキエルケゴールによれば有限なる存在者にとつて最高のものなのである。「精神的生存 Geistes-Existenz」とりわけ宗教的生存は、容易ではない。信仰者は絶えず七萬尋の深さの上を泳いでゐる。しかも彼がいくら泳いでも彼の下に横たはつてゐる水は陸地に變ることなく、最後の瞬間に至るまで彼は七萬尋の深さの上を泳いでゐるのである。かくてキエルケゴールの説くものは「性質的辯證法」die qualitative Dialektikである。「宗教的なものは専ら性質的に辯證法的であつて、美學がそのうちに自己の課題を有するところの量を輕蔑する」彼の眼に映じたところでは、ヘーゲルの辯證法は美的辯證法であり、主觀的なものを量化することによつてなくしてしまひ、神と人間との間の永久の、本質的な、性質的な差別を止揚してしまふ。性質的辯證法はこの差別が固持されるところにある。それは有限なもの惡しき無限の辯證法である。言ふまでもなく、有限なものが唯有限なものだけであつて、無限なものとの何等の關係ももたないならば辯證法的であることは不可能である。辯證法は有限なものにとつて無限なものが自己の現實存在の理由であるところに、併しこの無限なものがまさに自己の單なる理由として自己とは一ならぬものであり、自己の現實存在にとつてはどこまでも闇の要素をもつてゐるところにある。

\* Philosophie der Geschichte, IX, S. 98. なおテロスの存在の現在性 Gegenwärtigkeit, παρουσία については、拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」(『史的觀念論の諸問題』)参照。

\*\* Sören Kierkegaard, Studien auf dem Lebensweg, Ausg. Diederichs IV, S. 411.

\*\*\* Ebd. IV, S. 409.

私は既に他の場合に於てヘーゲルの辯證法がつねに辯證法の構造について肯定、統一、従つて保存の方面に重心をもつてゐることを論じた。そしてそのことがまたテロスの存在論と關係のあることを私は明かにしておいたつもりである。ところでキエルケゴールは書いてゐる、「宗教的なものの地盤に於ては何等の結果もなく、しかも宗教的なものがより高いものであるとすれば、それから歸結されることは、否定的なものは肯定的なものよりも一層高いといふことである。有限なものの性質的辯證法にあつては否定的なものは肯定的なものよりも一層高いのである。そして彼はヘーゲルの「辯證法的曲藝」を批評して云ふ、「それは一切のものを存續せしめる、しかし全體の現實存在を一の兩義性に轉化してしまつたのである。かくして一切のものはその事實性に於て存續する、しかるに辯證法的瞞着は最もひそかに——それは存續しない、といふ内密の讀方を偽造するのである。無限なもの



辯證法としてヘーゲルの美的辯證法は「あれもこれも」Sowohl-als-auch であるに反して、有限なもの  
の辯證法は「あれかこれか」Entweder-oder である。性質的辯證法は「現實存在に於ける兩義性」die  
Zweideutigkeit im Dasein を許さない。併るに我々は如何にして絶対的なものの辯證法が辯證法であ  
るかを理解しないであらう。なぜならそこでは純粹な内在のみあつて超越が認められぬからである。  
若きヘーゲルも、キエルケゴールと同じく、生の哲學者として出發した。けれども彼に於ける人間學  
は、キエルケゴールに於けるそれとは異つて、かのシュライエルマツハーに於て最も直接的な且つ明  
瞭な表現を見出したところのロマンティクの間學であつたのであり、かかる人間學が彼の全哲學の  
根柢的前提としてそれを最後に至るまで根源的に規定してゐるのである。ロマンティクの間學にあ  
つては有限なもの無限なもの、人間と神とは一つに融け合つてゐる。かかる人間學からヘーゲルを  
辯證法に驅り立てたものは、その青年期の著作『キリスト教の精神とその運命』に現はれてゐる如く、  
「運命」Schicksal の概念であつたと見られ得る。まことに運命は辯證法的なものである。<sup>\*\*\*\*\*</sup>併しながら  
同時に、最初から彼に於て見出され、そして彼の全思想を決定した他のひとつの重要な概念があつた。  
それは實に「愛」Liebe の概念であつたのである。右の著作の中でヘーゲルは宗教を「愛による運命  
の和解」として規定してゐる。キエルケゴールの辯證法が永久なる「悔い」のそれであるとすれば、  
ヘーゲルのそれは恰も永久なる愛の辯證法としてその最も重要な特徴を具へてゐる。

\* 拙稿「ヘーゲルとマルクス」(『唯物史觀と現代の意識』)及び「有機體説と辯證法」(『社會科學の準備概念』)参照。

\*\* Kierkegaard, Op. cit., S. 410.

\*\*\* Derselbe, Kritik der Gegenwart, Uebersetzt v. Haecker, S. 17 ff.

\*\*\*\* Der Geist des Christentums und sein Schicksal (Hegels theologische Jugendschriften, Hrsg. v. Nohl, S. 243 ff.).

我々は以上に於て如何にヘーゲルの辯證法が體系的に制限され、かくして或る他のものに轉化すべ  
く餘儀なくされてゐるかを見ることが出來た筈である。私は嘗て他の箇所にて「有機體説」Organolo-  
gie をかかる他のものとして示した。<sup>\*</sup>それについて私はここに繰返すことなく、唯簡單に次のこと  
をこの聯關に於て述べるにとどめよう。思辨的哲學の核心をなすものは、合理的なもの、論理的な概  
念、思想、理念がまさに經驗的現實のうちにあるといふことである。若しさうであるならば、アリス  
トテレスの哲學が思辨的であつたことは明かである。「アリストテレスは最高の立場に立つてゐる、  
ひとはより深き何物も認識しようと欲することが出來ぬ」、とヘーゲルも云つてゐる。後には形式論  
理學の中心概念となつた γένος (genus)・είδος (species) などの諸概念は、ギリシア語に於てもともと有  
機的な生活者に關係した言葉であつた。前者は言ふまでもなく、後者も單に數學的な死せる形 (εξίτην)  
とは異り、主として或る生けるものの姿を意味してゐた。アリストテレスは概念の本質を解明するに  
際して絶えず生命的なもの、就中生殖過程に例をとつた。「人間は人間を生む」ἀνθρώπος ἄνθρωπον  
γεννάει といふ命題は彼がそのために好んで用ゐたところのものである。この命題は恰も「生成及び思



惟の圓環」*kúklos genéseos kai nóyou* を一つに包括する。思惟はこの場合永遠に自己を新たに生産する生と同じく一の自己のうちへ還歸する圓環である。そしてアリストテレスはこのやうな生殖過程は「出來得る限り永遠なもの、神的なものに與らなため」*éua tou deí kai tou théou peréxasou í sôvurrai* であると述べてゐる。<sup>\*\*</sup>ところでヘーゲルはイデーを説明して云ふ、「概念とそれの現實存在 *der Begriff und seine Existenz* とは、丁度精神と肉體との如く、分たれてゐると共に合一せる二つの側面である。身體は精神と同一の生命であるが、しかも兩者は相分れたものと呼ばれ得る。肉體なき精神は何等生けるものでないであらう、そしてその逆も同様である。このやうにして概念の現實存在はそれの身體であり、且つこのものはこれを作り出した精神に従ふ。芽は、たとひなほ樹そのものでないにしても、樹を自己のうちにもち、その全き力を含んでゐる。樹は全く芽の簡單な形象に相應する。身體が精神に相應してゐないならば、それはまさに或る慘めなものである。現實存在と概念との統一 *die Einheit des Daseins und des Begriffs* 身體と精神との統一はいデーである。それは單に調和であるばかりでなく、却つて完全な浸透である。何等かの仕方はいデーでない何物も生命をもたぬ。<sup>\*\*</sup>」この文章に於てヘーゲルは概念の思辨的性質、即ちその現實存在との一致、かかるものとしてのイデーを恰も生命に於て解明してゐる。我々は勿論ヘーゲルがカントの後に出來たことを忘れようとは思はない。併しながら彼の哲學の初期にあつてその中心に立つてゐたのは生命の概念であつたのであり、そ

れは後に至つて精神の概念によつて代られはしたが、この精神そのものがまた思辨的な生命の概念をもつて把握されたのである。彼の哲學の最高頂に於てアリストテレスは云ふ、「思想の活動は生命である」*í yápo tou énepeia káti*。そしてヘーゲルは、ひとの知る如く、彼の全體系の敘述をアリストテレスの『形而上學』第十二卷第七章に於ける「思惟の思惟」及び生命と思惟の同一についてのかの有名な言葉の引用をもつて結んだのである。併しながら我々はまさにかくの如き生の思辨的解釋こそ辯證法を一般に不可能ならしめるものではないかを疑はねばならなかつた。

\* 前掲拙稿「有機體説と辯證法」参照。

\*\* *De anima* B. 4. 415 a 29.

\*\*\* *Zusatz zur Rechtsphilosophie, Ausg. Lasson, S. 284 ff.*



## ヘーゲルに於ける經濟と社會

ヨハネス・クラウス

人はヘーゲルの哲學を屢々、其が抽象的な辯證法を持つて迷ひ廻るところの生から遠ざかることの故に非難した。更に又、人は概念との空虚な遊戯に退化し、且眞實の生活を無意味な抽象の影の王國に蒸發せしめた彼の自然哲學を非難するのである。このような非難はヘーゲルの自然哲學がヘーゲルの體系とヘーゲルの方法に非常に密接に連結してゐる故に自然哲學の運命が又其體系と其方法に對する運命にもならなければならない程其に従つて愈々益々重要でなければならぬのである、と云ふのは自然哲學は全然ヘーゲルの體系の缺くべからざる一要素であり、又彼の辯證的方法の最も基本的な結果であるからである。

體系に内在するこの弱點に直面しては——此體系は「自然的宇宙」の王國に於てはこの而してたゞこの不評判となるのも尤もな自然哲學のみを要求したのである——「精神的宇宙」の王國に於ては（法律哲學に對する緒言、二五頁）、社會的現實を汎論理主義に、且又精神の種々の異なる現象形式に關す



る先驗的な思辯に蒸發せしむるものとして、正に此方法と此體系とはもはや餘り多くを期待しないと云ふある懷疑主義が顯はれるのも正當とされるであらう。

實際、經濟の理論家は——實際家は全く問はない——若し彼が彼の領域である經濟生活、換言すれば、精神的動物界(精神現象學)が客觀的精神の一の現象形式を表示し、而も彼の辯證的發展の第二段階に於ては、即ち、かの段階、その段階に於ては客觀的精神、即ち、生ける倫理が外部世界の形態を通して自己自らと媒介せられ、かくて協同體を通して外部世界に實現せられる自由を意味することを知るならば、其を彼の知識の貯への頗る該博なこととは見ないであらう。

ヘーゲルは正に「到る所に哲學の薔薇が現在と交叉する」のを見なければならぬのである、と云ふのは、ヘーゲルにとつては經驗的實在の型像豊かな世界は、即ち、自然的宇宙も倫理的宇宙も共に客觀的精神の顯現であるからである。かくて、ヘーゲルにとつては有限の經驗世界の總體概念は無限なるもの、模寫となり、且つ各々の時間と空間との枠のうちにはめこまれた有限の事實は、其故、其の相對的な、特殊な内容にも拘らず、永遠なるもの、絶對的なもの、無限なるもの、假令へ不完全なものであれ、一の本質上必然的な且又自己を超越する刻印であるのである。世界の、又歴史上の總ての變化は一の偉大なる辯證的過程の諸々の契機となるのである、即ち、其は絶對的なもの、唯一の有限な、相對的な存在形式を次の更により高い形式のための餘地を創るために止揚するところ

の斷へず流れ去る「自己分裂」の世界の大河のなかに沈められ行くのである。かくて、其は段階から段階へと、正から反又合へと、創造的な次第に高まりゆく發展の永遠の過程のうちで行はれるのである。

此形而上學的・論理的な精神の大河のなかで、其辯證的な波の進行を以て、國民經濟に獨特な種々の問題に一の光を役するような認識を釣ることは、假令全然神を冒瀆するものとして表はれぬにしろ、恐らく最初から見込みなきもとして表はれるであらう。實際、彼の「歴史哲學」の終りに於て、明らかにヘーゲルの學說に眞理の封印を押してゐるパウル・バルトすら、「ヘーゲルは彼の思辯的な神の類似性に於て經驗の土地を耕やさずに置いた」と云つてゐるのである (Philosophie der Geschichte als Soziologie Leipzig, 1922, S. 751.)。併しながら、假令如何なる所であれ、經驗は經濟學——よし此經濟學は、ゾンバルトの稍大膽な分類を用ひるならば、専ら方向的 (richtende) 經濟として、或ひは秩序的 (ordnende) 經濟として、或ひは又理解的 (verstehende) 經濟として告白しようとも——の領域にとつては必要缺くべからざるものである。

併しながら、ディルタイや、エル・ヘアリングや、又エッチ・グロックナーの文献のなかで極めて彫刻的に畫かれてゐるヘーゲルの生涯の經歷を熟知するものは、ヘーゲルがチュービンゲンの學生時代からベルリンに學長としての地位を得るに至るまで、斷へず、社會的な政治的な諸問題に活潑な興味を持つてゐたし、又彼の政治に對する諸著作、即ち、「獨逸の憲法、一八〇二年」(“Die Verfassung



Deutschlands, 1802)、「ウエルテンベルグ地方議會の協議、一八一五、一六、一七年」(「Verhandlungen der württembergischen Landstände, 1815/16/17」)及び「英國の選舉改正法案に就て、一八三一年」(「Über die englische Reformbill, 1831」)に於ては、鋭い觀察の才能と老練な判斷とが結合してゐることを知るのである。

エドゥアルト・ガンスは法律哲學の第二版(伯林、一八三三年)に對する彼の序言に於て「國民經濟學すら市民的社會に於て其が適當な位置と研究を發見した」と述べ、且つ「合理的なものは、眞實であり、又眞實なものは合理的である」と云ふ緒言の唯一の文句を通して、恰もダンテの地獄篇の言葉「Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate」(汝等、ここに入らむもの、一切の望みをすてよ)が此本に就て書かれたでもあらうように、此本の内容に踏み入ることを驚いて避けさせるところのあるサークルの皮相なることに就て苦情を云つてゐるのである。

既にこのような非難を避けるためには、次の所に於てはヘーゲルの國民經濟學に對する寄與を *sine ira et studio* に研究し遂げ、且つ是を評價することが試みらるべきであるのである。

此勞作の範圍ではヘーゲルの精神的、社會哲學的發展の詳細な論述をなすことは不可能であるから、其故、就中、精神現象學や法律哲學並びに其等の擴張されたエンチクロペディーのうちに表示されてゐるような完成せる體系が、彼の經濟の内容に關して研究するべきである、が併し、ヘーゲルの初期の

勞作も亦、特に彼の「倫理の體系」(「System der Sittlichkeit」)及び「自然法の學的取扱ひ法に就て」(「Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes」)は、其等が完成せる結果の理解に重要な限りに於て顧慮するべきであるのである。

茲に先づ第一に問題となるのは一定の内容であり、正に國民經濟に獨特な聯關であるが、かくてヘーゲルが其を如何に見たかは、實際、ヘーゲルの形而上學、即ち、體系全體及び辯證的方法から引き離しては考へられないのである。換言すれば、ヘーゲルは今や總體の哲學者であると共に、彼の取扱ふ個々の問題は全體のうちで非常に區分されてをり且又全體の體系の統一的な構成と不可分な程結合されてをるので、其を單獨に引き離して説明することは出来ないで、其を全體の部分として、契機として、換言すれば、其と全體との諸關係に於て把握し、展開しなければならぬのである。

茲に置かれてゐる第一の、而も最も差迫つた課題は、其故、經濟生活の位置及び其と共にヘーゲルの全體系のうちに於ける經濟學の位置を探究し、且つ經濟の領域を其に隣接せる領域と區別するにあるのである。以上の問題に答へることから、色々な價值多き見解、就中、國民經濟を科學として特長づけること、及びヘーゲルの理解する國民經濟の妥當領域を特長づけること等の問題が起るであらう。實在(Sein)であるか、或ひは又當爲(Seinsollen)であるか?の經濟學の根本問題も亦、體系全體のうちに於ける經濟の位置を定めることに依り、恐らく一の興味深き解明を得るであらう。



全體に關しこのように方向を定めることから、始めて、勞働、身分、生産及び財貨の分配、法、經濟の如き個々の諸問題及び根本の諸概念が、正しく把握され、又敘述されるのである。

## ヘーゲルの體系に於ける經濟の位置

經濟生活、即ち「欲望の體系」、換言すれば、「實在の體系」は客觀的精神が其辯證的發展の過程に於ける、即ち、倫理の段階に於ける一の現象形式である。

今、茲で精神の世界の構成のうちに於ける客觀的精神の辯證的演繹をなすのが我々の課題ではない、其はウェンケが一の徹底的研究に於て成し遂げた所のものである（Hans Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, Halle, 1927）。

我々は、其が客觀的精神の辯證的に分割された構成に關する限りの體系の輪廓だけで満足しよう。

ヘーゲルの思想のピラミッドは「抽象法」、「道德」、及び「倫理」の三つの現實の段階のうちに表はれるのである、此のピラミッド其ものの頂點は「無限なるもの」、「絶對的」なるもの、うちに聳へ立つてゐるのである。

（一）第一の段階に於ては、形式的な、内容の空虚な自我、即ち「法人格」と一の具體的な外部世界が對立してゐるのである（法律哲學、三五節）。其は外部的な抽象法の範疇である、茲に抽象法とは

ヘーゲルは特に彼には同感の出來ない羅馬の私法のことを考へてゐるのである。此範疇に於ては、一人の人格であれ、且つ他人を人格として尊敬せよ」との哲學的範疇が形式原理であり、法の最高の原則であるのである。

（二）第二の段階、即ち、「道德」の段階に於ては、形式的な法の外面的なものと、自己自身を規定する個性の内面的なもの、換言すれば、「抽象としての客觀的精神」と「個我」とが對立してゐるのである（法律哲學、一一四節）。此段階に於ては、「主觀的意志」が、嘗つては其に對立してゐた普遍的なもの、世界を自己自らのうちにとり入れ、其をば個人的な仕方で打負かさうとするのである。自我は今や「意圖」を以て行動し、且つ自ら其行動に依り諸々の目的を定立するのである、即ち、自我には「故意」が存在するのである「法待哲學、一一五節 一二八節」。

「抽象法」はたゞ單に多くの、同様な、抽象的な、其個性を奪ひ去られた法人格を熟知するのみであるが、道德に於ては「個性」が、即ち、「特殊なるもの」が行動の「内面的な内容」として價値を得るのである「法律哲學、一一四節」。併しながら、正に此故に、此道德の範疇は分裂の危険を隠してゐるのである。其故に、「單なる道德的な立場」は——ヘーゲルは特にカントを考へてゐるのである——「其反對に轉化しないために」倫理の水準に高められなければならないのである（法律哲學、一三五節）。然らざれば、主我が「善なるものを意志し、又惡なるものを創る」と云ふことが起り得るであ



らう、と云ふのは「恣意が、即ち、自己の特殊性が普遍的なものを超へて原理となるからである」（法律哲學、一三九節）。普遍と特殊との此二つの領域の相互の分裂を避け、又主觀性の極端に走ることを避けるためには、兩者の領域の一致が目的でなければならぬのである。個人は家族、社會及び國家の現實のうちに其形態となつて顯はれた如き「生ける善」を通して、自らに其客觀的な内容が與へられなければならぬのである。

(三)「善と主觀的意志との一致」及び「自由」の實現を齎すことは、第三の段階、即ち、倫理の段階に於て行はれるのである、と云ふのは、自由は實に恣意ではなくて、普遍のなかにある又普遍に關する特殊性であるからである。

普遍と特殊との間隙は、かくて、普遍と特殊との間の内在關係に依り克服せられるのであり、しかも實在のアクセントが全く普遍の側にあるように克服せられるのである。ヘーゲルは普遍を非常に強調するので——次のごとき非難は、誠に理由のないわけではないのである——彼が人格を見誤ると云ふ非難をうけたのであつた。此最後の又最高の段階に於ては、客觀的精神と個人意志とが、主觀的意志が其實在性をもはや其自らの内容的な完成の根據の上には有しないで、たゞ客觀的精神の現實に關する部分として、即ち、「契機」としてのみ其實在性を有すると云ふ意味で一致するのである。「精神は現實を有し、且其現實の偶然性が個人である」（法律哲學、補遺、一五六節迄）。ヘーゲルは茲に

於ては、古代の市民道德の理想を念頭に浮べてゐるのである。客觀的意志、換言すれば、普遍的意志は、恰も星の光が無数の、對自に照り輝く諸々の點として分光するように、總ての個人意志に内在してゐるのである（精神現象學、二七三頁、グロククナー版）。「個人意志の原理に對して」、ヘーゲルは「客觀的意志が、假令個人に依り認識され、且個人の恣意に依り意慾されようがしまいが、即自に其概念に於て合理的なものである」ところの根本概念を思ひ浮べてゐるのである（法律哲學、二五八節）。

茲に到達せられた普遍と特殊との綜合的統一は、辯證的に次第に高まり行き、遂に自由の實現に到達するところの客觀的精神の一の前進的な淨化と自己解放のうちに行はれるのである。

三重の段階を経て、自由の「理念」に、換言すれば、理念は現實であるから、自由の實現に昇り行くのである。

(一)第一の且最小の超個人的統一は家族であり、此家族のうちに於ては特殊と普遍との結合が自然に又直接に愛と畏敬のうちに生ずるのである。

(二)第二の超個人的統一である所の「市民的社會」に於ては——此市民的社會は、併しながら、別々の個人（且個々の家族）の内の「協同體」へのたゞ單なる量的の結合に過ぎないので、未だ質的な内面的の「協同體」ではないのである（法律哲學、補遺、一八二節）——各個人の普遍性との結合は



たゞ單に「意識なき必然性」（法律哲學、補遺、二五五節迄）を通してのみ、即ち個人的存在が「總ての人々の利福と權利」に「多方面に依存すること」に依り（法律哲學、一八二節）生ずるのである。未だ全體への知りつゝある、肯定しつゝある、自由な歸依が缺けてゐるのである。市民的社會の王國のための特徴ある主要な言葉は次の如くである、即ち、「私の目的を促進せしめつゝ、私は普遍的なるものを促進せしめ、且此普遍的なものが、更に、私の目的を充足するのである」（法律哲學、補遺、一八四節迄）。市民的社會は、其故、本質的に各個人の利益の爲の一の目的體系であるが、併しながら、其は特殊性の遠心的原理と普通の求心的原理との間の兩極性に依り全然支配されてゐるのである。是等の正反對に對立せる諸力が一の均衡を得んが爲に相争ふのである。其故、市民的社會の領域は二つの相互に抗争しあふ特徴を示すのである、即ちカーオスとコスモスの特徴である。市民的社會は同時に「原子學の體系」（エンチクロペディー・五二三、ラッソン、四三五頁）であり、且「倫理的なるもの、現象世界」であり、「其が極端に於て失はれた倫理の體系」である（法律哲學、一八四節）。このような「精神の自己自身のうちに於ける分裂」（法律哲學、一八七、二六八頁）は、精神が「自らを外部的必然性の此世界のうちに於て形成し」且「其なかに於て其客觀的存在を得る」（法律哲學、一八七節）ことに依り克服されなければならぬのである。其故、一見しては私的利益と共同の利福との間の、即ち、たゞ單に自己のみを意慾する原理と、總ての人が意慾するところのものを意慾する原理

との間の一の豫定された調和として顯はれるところのものは、實際は一の更に高い聯關のうちに置かれてをり、其は究極に於ては理性に依り要求せられる個人と國家との統一のうちに根差してゐるのである。かくて、アダム・スミスの「見えざる手」（アダム・スミス、富國論、第四部、第十一章）に對するヘーゲルの地位も亦恐らく特徴づけられるであらう。ヘーゲルの社會學說、又其故に彼の經濟學說は理性に内在する目的論を前提としてゐるのであり、且社會生活及び經濟生活を精神の發展史の一部分として考察するのである、かくて、此精神は正に經濟人のうちに於て、其が自己解放の一の強烈な部分的發展を體驗するのである。

かくて、正に市民的社會は二つの力、即ち、「特殊性と普遍性」とが斷えず相互に努力しあひながら、併し、相互に必然的に結合されてゐるドラマティックな光景を呈するのである。「理念はこのように其が分裂して、諸々の契機に獨特な存在を分與するのである、特殊性にはあらゆる方面に自己を發展せしめ、且擴布せしむる權利を與へ、且「普遍性には特殊性の根據及び必然的な形式として、並びに此等特殊性的の上に位する力として且又此特殊性の究極の目的として自己を表示する權利を與へるのである」（法律哲學、一八四節）。

市民的社會の總ての個々の施設も亦、特に經濟生活及び司法の二つの主なる領域は同様な二重の性格を帯びてゐるのである。



前者、即ち、「慾望の體系」に於ては、各人は自己のために利得し、生産し、享樂するのであるが、併し、同時に普遍性の享樂のためにも利得し、生産するのである。

後者、即ち、司法は同時に特殊性及び「民族精神」のための保障であり、其故、協同體として通用することであり、かくて、既に國家の領域のなかに踏み入つてゐるのである。

(二)自由の最高の段階及び有限性の領域に於ける倫理の最高の現象形式は國家に於て到達せられるのである。特殊性と普遍性は、國家に於ては一の有機的な綜合を通して互ひに結合されるのである、即ち、もはや家族に於けるが如く單に自然的にはなく、或ひは、市民的社會に於けるが如く「意識なき必然性を以つて」ではなく、自己の倫理的意識と國民の倫理的精神との意識的な統一を通して、或ひはヘーゲルの言葉を以つてすれば、「普遍意志と特殊意志との一致」(法律哲學、一四二節、一五六節)を通して、即ち、客觀的意志、換言すれば、「理性」が、衝動と感覺との支配から解放されて其の最も内なる本質にまで淨化された個人意志のうちに内在することに依り、互ひに結合されるのである。「理性は……普遍性と個人性との相互に浸透しあふ統一のうちに存するのである」(法律哲學、二五八節、三二九頁)。

倫理は——實にヘーゲルに於ては協同體の精神は其倫理の部分のうちにあるのである——國家の協同體に於て其が辯證的な頂點に達するのである。國家は、其故、理性の最高の現實形態であり、「一國

民の自己自身を意識せる意志」であり、「一の世界であるところの個人」であるのである。

協同體の精神、即ち、「生ける善」は個人に彼自身の精神として關與し、且正に個人を通して現實的となるのである。

二つの運動が國家に於ては、恰も一の燒點に於ける如く出逢ふのである。

(イ)一は個人から出發し、且個人と普遍的精神とを媒介せしむる所の運動である、と云ふのは、國家は市民の倫理的生活を始めて始めて現實的となるからである、即ち、國家は彼等の精神であり、彼等の意志であるのである、と云ふのは、國家は「個人の自己意識に關し、即ち、個人の知識と活動に關して其が媒介された存在を有する」からであり(法律哲學、二五七節)、又其故、「總ての人と各々の人との行動を通して、彼等の統一及び同一として造られる普遍的な制作」であるのである。

(ロ)他は普遍意志から出發し、且普遍意志と個人とを媒介せしむる運動である、と云ふのは、國家は *Proteron To Pnysei* であり、即ち、個人的なものを包攝する實在であり、各個人は此實在のうちの單なる「契機」に過ぎないのである。個人は即ち前以て國家を既に一の存在する世界として發見するのである。「國民の實在は一の既に完成せる、堅固な世界として個人に先んじてあるのであり、個人は其に自らを合體せしめなければならぬのである」(歴史哲學、グロックナー、第二卷、一一四頁)。かくして、我々はヘーゲルの偉大な逆説の前に立つてゐるのである、即ち、國家は最初にして最後



のものであり、原因であり作用であるのである。「我々は國家を種子に例へることが出来る、と云ふのは、植物は種子に始まるが、併し、種子は植物の全生命の結果でもあるのである」(前掲書、一一九頁)。

是が解答は次のことに存するのである、即ち、二つの運動は一の辯證的に前進する發展過程の「契機」として理解せられ、國家其自身も亦、更に、此發展過程のうちに置かれてあるのである。

國家は一の高所を表示するのである、此高所から人は精神の支配と成生とのうちに於て、新しい眺望と遠景とをば眺め得るのである。ガンズが「法律哲學」に對する彼の序言に於て美しも云へる如く、人は「國家の高所から個々の國家が、河川として歴史と云ふ世界の大海のなかに突進する」のを見るのである(法律哲學、五頁)。

國家相互間の鬭争は歴史的過程であり、其うちに於て自由の理念が總ての國家の基礎として全き純粹さに至るまで發展するのである。此過程の結果が世界精神としての自由の理念であり、世界精神其自身は其が自己展開の永遠の循環のうちに於て最初のものであり、最後のものであるのである。世界精神は自ら有限性の契機を脱ぎ捨てたのである、と云ふのは、世界精神はもはや自から外部世界を形成するために顯はれるのではなく、「自己自身の側に止まる」のであり、其意味は純粹に「自己自らの側に在る」と云ふことである、又其活動はもはや外部世界の形成に向けられるのではなく、純粹な、媒

介せられざる自己啓示であるのである。

かくして、有限なるもの、領域は見捨てられたのである。國家に於て、客觀的な、併しながら相變らず有限な精神として其最高な實現を見出した倫理は、宗教に、即ち、絶對的な、無限な精神の領域に高められ、且「止揚された」のである。國家は、其故に、勿論宗教の實現ではないが、併し、宗教は國家の基礎であり、又最高目的であるのである。「國家は宗教から出たのであり、且今も又常に宗教から出てゐるのである」(倫理的情念、其の現實が國家であり、其は宗教的情念から出てゐるのである)。かくて、國家其ものは「倫理的情念に基き、且此倫理的情念は宗教的情念に基くのである」(エンチクロペディー、五五二節、ラッソン)。他方に於て、客觀的精神は世界史のうちに、絶對的精神となつて顯はれるのである、換言すれば、國家は無限なるもの、うちに注ぎ、辯證的に宗教に高められるのである、と云ふのは、「世界史の思惟しつ、ある精神は特殊な民族精神の制限性と、自己自身の世俗性を脱ぎ捨て……且永遠に現實的な眞理として絶對的精神を知るに至るまで自らを高めるのである」(エンチクロペディー、五五二節)。

かくして、ヘーゲルの體系は絶對的精神に於て、即ち、神的なものに於て頂點に達するのである。國家は其自身神ではないが、「世界に於ける神の進行」であり(法律哲學、二六九節)、「倫理のうちに思惟しつ、ある精神」であり、其は尙「民族精神に内在する制限性を有する」のである(エンチクロ



ペデー、五五二節)。このような「全く驚くべき建築術のうちにて、又是を以て各の側面と各の空間が取扱はれてゐるのであり、又建物の隅々に勤勉が向けられてゐるのである」が(法律哲學に對するエイ・ガンスの序言、二頁)、このうちに於て、今や、ガンスが我々に明言する如く、「市民的社會に於ける國民經濟が、其が適當な地位と研究」を見出した筈である。

### 經濟概念の構造

體系の全體の構成のうちに於ける茲に取扱へる經濟の領域の有機的な區分は、就中、經濟概念に價値多き三つの見解を開陳するのである。

(一)直ちに次のことは明かである、即ち、たゞ單に純粹經濟たらんと欲し、小心翼翼として總ての社會的範疇を純粹經濟から逐放せんと努めるところの經濟の見解に對しては、全然辯證的な發展過程のうちに置かれてあり、始めと終りが國家の協同體であるところの一の領域に於ては、何等の餘地も存在しないのである。特殊性の原理がよし如何に多くの價値を得ようとも、「家族と國家との間の差異として顯はれる」ところの「市民的社會」は、假令「其形成が國家より後に生じよう」とも、「國家を前提とするのであり、市民的社會は其が存在するためには、國家を獨立するものとして自らの前に有しなければならぬのである」(法律哲學、補遺、一八二節迄)。

實際、既に倫理の段階に屬する所の、經濟生活の體系に依り要求された倫理的な性格は、經濟生活の本質上、社會的構造を有することに關しては、何等の疑ひをも起さしめないのである、と云ふのは、倫理は實にヘーゲルにとつては一の社會的範疇であり、其が社會生活及び歴史生活のうちに發展する種屬性の一の現象形式であるからである。其故に、ヘーゲルは又市民的社會を「外面的國家」、國家の「現實的な基礎」、「必要及び悟性の國家」と呼んでゐるのである(法律哲學、一八三節)。尙取扱はなければならぬ諸範疇、例へば、「慾望の體系」、「身分」、「社團」の如き、其等のうちに於ては經濟生活の社會的なものが、更に強く強調されてゐるのであるが、是等のものを看過しても、既にヘーゲルの總體原理は——其は彼をしてカントに鋭く對立せしめるのである——現實生活のうちに不可分に結合されてゐる現實的諸關係をば人工的に弧立せしめないように警告しなければならぬのである。「慾望の體系」に於て、又正に此體系に於ては「特殊性が普遍性の制限に結びつき」、「全體が媒介の地盤であり」、且「内に照り輝く理性が支配する」のである(法律哲學、補遺、一八二節迄)。茲に於ては次の如き原理が妥當するのである、即ち、「普遍性に依り制限せられてゐる特殊性が、たゞ其のみが、其に依り各の特殊性が其利福を促進するところの量である」。

ヘーゲルにとつては國民經濟は同時に社會經濟であり、又政治經濟であり、即ち、社會的な又國家學的な科學であるのである。假令彼が、其青年時代に、彼の浪漫的——理想主義的な愛の學說の高所か



ら、經濟的利益の物質的王国を蔑視を以て見下し、又「現象學」に於ても尙「精神的動物界」に就て、嘲笑的な餘味を以て物語りはしたけれども、其完成せる體系に於ては、經濟生活の原子的—機械的評價が一の新たな、普遍主義的傾向の強いヘーゲルの社會哲學によりよく適合する價值目的論に席を譲つたのである。「慾望の體系」は、今や、有機的な仕方で一の個人の利害を包攝する生活聯關として把握され、此段階に於てたゞ單なる「意識なき必然性」が「倫理」と「原子學」との間を一致せしむる紐帶を成す時ですらも、其價值と目的とは究極に於て倫理の王国に投錨してゐるのである。「此有限性の領域に於ける理性の光輝は」、「此領域の内部に於ける和解的なもの」となるのである(法律哲學、一八九節)。併しながら、若し「理性的なものが理念と同義語であり」(法律哲學に對する序言、三三頁)、又「國家が倫理的理念の實在」であるならば、「理性の光輝」はたゞ單に國家協同體の生活と經濟生活との密接な結合、及び前者が後者に對する支配的な影響を意味し得るに過ぎないのである。「慾望の體系」を通して書き變へられた領域は、市民的社會に關する以上の論述から明かなる如く、國家を前提とし、又其自身國家のうちに從屬せる且又其一部分となれる、相關的に部分となるべき組織を有するのである。

「經濟組織」の概念は、ヘーゲルに於ては、「國家的統一」の概念と連關して、考察され、又理解されなければならぬのである、即ち、彼の社會生活は國家に依存して營まれるのである。

(二)國民經濟が單に「實在」に關するのみであるか、或ひは「當爲」にも亦關するか如何かの刺戟なきまでに陳腐な問題は、同様に、ヘーゲルの體系全體から一の意味深き解明を得るのである。方法に關する論争は、根本に於て、種々の前提から出發するのである。國民經濟を「實在」の領域に於て規定するものは、研究の基礎として機械的因果律の自然科学的方法を適用し易く、其故、科學の最も基本的なるもの、即ち、合目的的收益性(Zweckrationale Rentabilität)を看過し易いのである。併しながら、實在を自然的實在と精神的實在とに區分し、國民經濟を「精神科學」のうちに入れることを學んだものは、價值の科學であるか、或ひは沒價值の科學であるかの問題の側を通り過ぎることは出來ないであらう。如何に常に彼が「精神的實在」を把握しようとも、若し彼が小心翼翼として總ての價值から遠ざからんとすれば、眞の因果律を意味する所の目的—原因の第二の王国は(Rudolf Eistler, Soziale Kausalität. Köhner Vierteljahrshefte für Soziologie. VI, 1と比較せよ)彼には依然一の閉ぢられた本であるであらう。特に古いカンテアーナーも新しいカンテアーナーも共に、恰も薄氷を踏むかのように、價值を恐れるのである。「科學的な談判のうちの價值判斷は、豌豆粥のうちの石のようには作用する」とウェルナー・ゾンバルトは彼の新しい本、「三つの國民經濟」(二九〇頁)のうちに、稍烈しく書いてゐるのである。マックス・ウェーバーは、「科學的な問題のうちに當爲を混和することは惡魔の仕事」であるとすら云つてゐるのである。「法律哲學」に對する序言のうちでは、ヘー



ヘーゲルは全く現代的に、總ての價値を拒否せんと欲するように見えるのである。「哲學的著作として」、彼の研究は「一の國家を、其があるべきように構成すべきであると云ふことから、最も遠ざかつてなければならぬ」。「あるところのものを把握することが哲學の課題である。……若し誰か一の世界を其があるべきように建設するならば、其は恐らく存在するであらう、が併したゞ彼の考へのうちにのみ——即ち、あらゆる任意のことを構想せしむる一の柔軟な要素のうちに存在するであらう」（法律哲學、三四—三五頁）。「總ての現實的なものは合理的である」との彼の前提からすれば、ヘーゲルにとつては「實在と當爲」の質問は存在しないように見えるのである。

併しながら、彼は既に同じ序言のうちで、自然的宇宙と精神的宇宙との本質的差異を強調してゐるのである。前者のうちに「我々は法則を其が純粹に其處にあるように學ぶと同様知るのである」、「法則は純粹にあり、且其があるように、そのように妥當するのである」。後者、即ち、精神の土地に於てはあるものと、あるべきものとの一の抗争が可能であるのである」（法律哲學、二四頁）。既にこのような實在と當爲との鋭き對立は、ヘーゲルが此問題に對する意味を完全に悟つてゐたことを示すのである。實在のうちに當爲に對する規範を見出す所の彼の解決は、同じ問題に對する古代のアリストテレスの解答である。目的、即ち、當爲が實在のうちに投錨してゐるのである。若し人が實在に目的の内在することを否認するならば、ヘーゲルの全體系は一の無のなかに崩壊するのである。又市民的

社會は、若し人が其を主觀的なものから、其に始めて價値と形式とを附與するところの客觀的なものへの一の辯證的に前進しつゝ、ある突進と破壊との段階として把握しないならば、一の盲目的な混沌たる紛亂と化するであらう。ヘーゲルの經濟概念はヘーゲルの社會哲學の普遍的原理を基礎としてゐるのであり、此ヘーゲルの社會哲學は普遍主義と個人主義との綜合をば、其が特殊に對する普遍の優位を根本信條として掲げ、協同體の倫理的情念を脈搏の如く全體系を通して支配せしむることに依り、生み出さんとするのである。

かくて、經濟生活すら、外見上反對にも拘らず、單に時間と空間とに縛られた慾望の充足を其目的として有するのみならず、又同時に精神の自己解放の過程に於ける一の必要缺くべからざる「契機」を示すのである。自然的成分及び精神的成分を表示する所の「社會的慾望のうちに於ては」、後者、即ち、精神的側面が「普遍的なものとして自らを優位なものとなし」、且普遍的此優位のうちにこそ「解放の側面」が横たわるのである（法律哲學、一九四節）。絶對精神に内在する目的論が社會生活及び經濟生活をも亦支配するのである。若し世界歴史の全體が自由の意識に於ける進歩であるならば、經濟的範疇は此絶對的な目的論から免れ得ないのである。

倫理學、即ち、「倫理の體系」と「慾望の體系」とはヘーゲルに於ては空氣や水を透さぬ程に相互に閉ぢられてゐるのではなく、相互に浸透し合ふのである。「慾望の體系」は倫理の段階の辯證的過程



に於ける一の「契機」を成し、且倫理にまで又倫理のうちに、即ち、總てを「包攝する」倫理的現實のうちに「止揚」されるのである。

倫理的及び目的論的要素は、市民的社會の最も貴い果實である所の社團のうちで、特に非常に明らかになるのである。かくて、ヘーゲルに於ては、「實在」と「當爲」とは相關係し合ふのであり、このことは經濟の領域に對しても亦正しいのであり、且此領域に對して始めて正しいのである。既に「自然法の學的取扱ひ法」のうちに於て、彼はカントの「原子的—個人主義的」倫理から解放されたと云ひ、且又カントの倫理法則の無内容に關して嘲笑的な批評を浴せかけてゐるのである、實際彼は其形式主義を「非倫理」の立場として記述し、又「間道及び手品」と稱するのである（グロックナー、第一卷、四六七、四六八頁）。

總體の哲學者にとつて「意志から總ての質料を絶對的に抽象すること」は堪え難きことであるのである、其處では實に「内容」が關心の前面に出なければならぬのである。彼は普遍と特殊との間のカント的な差異を承認し得ないし、又人間の社會的—經濟的存在を倫理的理念との統一に於ける總體として把握しなければならぬのである。經濟、法、倫理の領域は生ける國民生活の全般的な總體のうちにて相互に作用し合ふのであり、國民生活其ものは、更に、世界精神に結び付けられてゐるのである、と云ふのは、「國民精神は、其絶對的普遍性である所の具體的理念のうちに、換言すれば、世

界精神——此王座の周圍に國民精神が其の實現の遂行者として、又其が榮光の證人及び裝飾として立つてゐるのである——のうちに其が眞理と規定とを有するのである」（法律哲學、三五二節）。

經濟生活の精神と意志とは財貨の製造と慾望の充足の機構の此領域をば精神を以て浸透せしめ、且倫理的に國家的に組織されてゐる文化的目的に奉仕せしむる所の使命に存するのである。

國家理念に對する關係は、其故、最初から「慾望の體系」のうちに内在してゐるのである、且一の體系——其から慾望の體系が其機能を得るのである——が其を包含することに依り、其は既に國家の諸要素を自らのうちに有し、此諸要素は社團のうちに特に明らかに刻印されてゐるのである。社團は、其故、社會生活と國家生活との間の橋梁を架するのである。

（二）國民經濟の對象の概念的な限界に對する第三の重要な見解が前述の位置から得られるのである。經濟政策を技術學として「純粹經濟」の範域から逐放すべきか如何かの問題は、非常な熱心を以て過去に於て討究されたし、又今も尙討究されてゐるのである。純粹經濟學は經濟事象及び經濟法則の「靜觀的」把握と記述的敘述を問題とするのである。純粹な理論が其の目的であり、其は單に手段にのみ關係し、目的又は動機には關係しないのである。（Franz Oppenheimer, Grundriss des theoretischen Oekonomie, 一巻、拾頁と比較せよ）。

茲に開始された問題はたゞ今取扱はれた「實在及び當爲」の設問と當然に内面的に最も深く聯關し、



究極に於て、國民經濟の固有の領域の内部に於ても亦、「當爲」の科學的理論が存在するや否やの問題に對する態度に於て頂點に達するのである。

欲望の體系と其自身自己目的である所の國家とが辯證的に密接にからみつき、且「實在」のうちに「當爲」が内在することが、ヘーゲルの根本前提から要求されてゐる場合には、一の純粹に記述的に取扱はれ、實踐的な適用の可能性を外にした經濟現象の理論は恐らくヘーゲルの考へには殆んど該當しないであらう。

ヘーゲルは國民經濟の使命は「無限に多くの個々のものから事物の簡單な諸原理、即ち、事物のうちに作用し、且事物を支配しつゝ、ある悟性を捜し出すこと」、更に換言すれば、「多くの偶然性に對して法則を發見すること」（法律哲學、一八九節）にあることを非常に強く固守し、彼は又「欲望の體系のうちではたゞ法のみが此の如きものとして確かなものであり」、即ち、「正義（司法）が市民的社會のうちで一の偉大なものであり」（法律哲學、二三〇節）、換言すれば、欲望の體系のうちに基礎付けられた經濟社會は必然的に其自身から、又其自身を通して一の法の社會であることを非常に強調するのである。經濟と法との間の密接な結合は、既に充分に明らかに經濟的實在と經濟政策、換言すれば、經濟生活を一定の規範に従つて形成することがヘーゲルの體系のうちで如何に密接に結び付いてゐるかを示すのである。若し經濟が經驗的具體內容であるならば、法は市民的社會の經驗的具體的

形式である、併しながら、經濟と法とは共に欲望の體系のうちでは一の社會的統一にまで結合されてゐるのである。

このような統一は既に「倫理の體系」のうちで見出される筈である、此體系をヘーゲルは其當時「實在及び正義の體系」と稱し、且恐ろしく廻りくどい、最も難澁なシェリングに依り靈感を受けた表現で是を敘述したのである（グロックナー、一卷、四九四頁及び四九九頁）。既に、茲でヘーゲルは「實在の體系」を自然機構の類似に従つて觀察することを拒否し、經濟の自然法則（實在の法則）よりも寧ろ國家の法則を代辯してゐるのである。と云ふのは、其自身に任されてゐる經濟は單に一の盲目的な、混池たる混亂を成すのみであるが、併し、「此意識なき盲目的な運命を普遍的なものが統制しなければならぬのであり、又其が一の政府となり得るのである」（ラッソン、第七卷、四八九頁）。

如何に經濟組織が經濟政策を用ひずして濟まし得ないかは、就中、經濟現象の複雑性に起因するので、其は「平均」を見出すために、「一の意識を以て企圖された調節」を要するのである。「特に、併し大産業部門が外部の諸々の事情及び遠隔の諸々の結合——其をば其領域に指定せられ且束縛されてゐる個人は、彼等との聯關に於て見透し得ないのである——に依存してゐると云ふことが、一の普遍的な用心と指導とを必要たらしむるのである」（法律哲學、二二六節）。茲で、ヘーゲルは鋭い現實に對する感覺を以て、經濟の進行と經濟區域の形成との本質的な聯關及び其から生ずる其に對應する經



濟政策の必然性を認識してゐるのである。

諸々の力の集團が形成せられ、又「生産者及び消費者の異なる利害關係が相互に衝突し得る」ことも亦彼の眼を免れぬのである。よし「全體に於て正しい關係が其自身から生ずる」にせよ、換言すれば、干渉し、調節する經濟政策なくして生ずるにせよ、經濟政策は、併し、正に純粹經濟の原理を通して、「危険な震動と間隙の繼續——其うちで種々の衝突が意識なき必然性の道程に於て平均されるべき筈である——を短縮し、且緩和するために要求されてゐるのである。」

最後に、局面を轉じて、ヘーゲルが成し遂げた身分の理論的基礎付けに向ふと、其は經濟實在と經濟政策とが相互に浸透し合ひ、且科學に依つて全體として把握されなければならぬと云ふ彼の確信をば示すのである。と云ふのは、若し彼が本來尙「倫理の體系」に於ても、プラトール及びシュリングの展相説（Potenzlehre）と相並んで、三つの身分を、「契機」として、即ち、倫理の現象形式として把握したならば、市民的社會に於ては身分の分類は全然經濟の規定であり、經濟的分業の上に基礎付けられてゐるのである。身分は、併しながら、其自身經濟組織の機關を成し、本質上經濟生活の構造に屬するのである。「茲に、其を通して利己心が普遍的なものに、即ち、國家に結び付いてゐる根があるのである。此國家の配慮する所は、此聯關が一のより堅固な又より強固なものであると云ふことではなければならぬ」（法律哲學、補遺、二〇一節迄）。經濟は三つの身分の枠内で遂行されるのである、

即ち、彼の財産を自然生産物に關し有する所の「實質的」な身分、自然生産物の形成を彼の商賣として有する「形式的」な身分、社會生活の普遍的利益を促進し、且普遍的なもののために働く「普遍的」な身分のうちで遂行されるのである。身分政策から抽象された經濟はヘーゲルにとつては實行し得ざる概念であると同様、國家の一定の方向を顧みぬ經濟である。

#### 經濟組織の構成

ヘーゲルが彼の時代の古典的國民經濟の主なる代表者、例へば、ジェームス、ステイナー（James Steuart）、ハイ・スミス、ジ・ボー・セイ（J. B. Say）ディ・リカルドールを知らなくはなかつたと云ふことは、確かである。最後に擧げた三つの名前を彼は「法律哲學」の第三部で述べ、且「先づ第一に彼の前に在る無限に多くの個々のものから、事物の簡単な諸原理、即ち、事物のうちに作用し、且事物を支配する悟性を採し出す」と云ふ思想は茲に其起源を有してゐるのであると、彼等に其功をば歸してゐるのである（法律哲學、一八九節）。

併し、如何なる程度に彼自身是等の著作家を深く研究したかは、一の問題であり、是に對する解答は此勞作の範圍では不可能であるが、併し、他日何人か適當な人が是に着手せられんことを望むものである。



「ヘーゲルが「慾望」を單に自然的な意味に理解せるのみならず、既に價格關係を通して變形せられた近代的意味の「慾望」を熟知せることは、恐らく次の如き敏感な註釋から明らかであらう、即ち、「一の慾望は其を直接な仕方では有するものから起るのではなく、寧ろ慾望の生起に依り一の利得を追求する所のものを通して起るのである」（法律哲學、補遺、一九一節）、このことは、兎に角、慾望の發見よりも慾望を呼び起すことを更に多く問題とする資本主義經濟の一のよい特徴附けである。

「慾望」と云ふ基本的な經濟概念を構成する客觀的及び主觀的、社會的及び心理的諸要素は一九〇節迄の「法律哲學」附録のうちで既に明らかに把握されてゐるのである。ヘーゲルは先づ第一に獸類も亦持つような自然的直接的「慾望」と人間の、人間の精神を通して斷えず擴大され、且精鍊される慾望の領域とを區別せる後、彼は續けて次の如く云ふのである。「悟性は慾望のうちに多様性をもたらずのである、又嗜好と效用とが判斷の規矩となる一方、慾望其自身も亦其に依り把握されるのである。其は究極に於てもはや慾望ではなく、充足されなければならぬ意見である」（法律哲學、一九〇節）。

茲に、我々に對し、其自身複雑せる現代の諸關係に對應せる「慾望」の一の分析が與へられてゐるのである。現代の高度資本主義に於ても又正に現代の高度資本主義に於ては、慾望——其は生活標準、流行の獨裁、模倣、及び生活法の機械化を通して一の、是と對立する前時代の狀態とは全く異なる、

新しい内容を得たのである——は意見の產物であり、此意見は究極に於て、「嗜好及び主觀的な效用」に還元せられるのである。

ヘーゲルは此重要な根本概念たる「慾望」の社會的構造を特に鋭く研究し遂げてゐるのである。「慾望と手段は眞實の定在として一の他のものに對する實在となり、其慾望と勞働を通して充足は相互的に規定されてゐるのである」（法律哲學、一九二節）。

ヘーゲルは最近に (Bruno Kuske, Die Entstehung und Gestaltung des Wirtschaftsraumes, Bonn 1930, S. 124ff.) 再び使用されて果實を結べる心理的及び物理的な慾望の諸範疇の間の區別及び其が社會的作用を既に熟知してゐるのである、即ち、一方に於ては平等への努力——恐らく一の「身分」の内部に於ける——と同様に又模倣の要素、即ち、「自己を同じものとなす」（法律哲學、一九三節）とこの要素、及び「其を通して總ての特殊なものが一の社會的なものとなる」適合の要素（法律哲學、補遺、一九三節）、他方に於て選擇、若くは特殊性への努力（法律哲學、一九三節）——例へば裝飾の慾望のうちに表はれ、且「慾望の多様性と、又其の傳播の」一の「眞實の源泉」となる如き——是である。慾望と手段との複雑化のこの最後の概念にヘーゲルは彼の特殊な注意を向けてゐるのである。益々新しく、且愈々益々精鍊なものとなる慾望充足の諸形式を成熟せしむる決して休むことなき分化過程のうちに、彼は精神の自己解放の過程（法律哲學、一九四節）と人間生活の愈々益々獸類化し、



精神の失はれ行くのを見るのである。欲望と其が充足との複雑化と精錬化とのうちに絶対精神に内在する目的論が表はれ、其が經濟生活及び社會的存在の全體をも支配するのである。

欲望はヘーゲルの經濟組織のうちに於ける中心概念であり、他の根本概念、例へば「労働」、「財産」、「身分」の如きも、其中心點から其が一定の方向を得るのである。司法すら欲望の世界に奉仕してゐるのである。「法はたゞ、其が欲望に對して效用ある故に、存在のうちに表はれるのである」（法律哲學、二〇九節）。

### 消 費

欲望に關し一定の方向をとることに依り、ヘーゲルは經濟生活に於ける消費の意味を正しい眼を以て見ることが出来たのである。彼が次の如く殖民の必然性と重要さを基礎付けてゐることは顯著なことである、即ち、人口の増加に依り、「若し生産が消費の欲望を超えるならば、彼等の欲望の充足を、彼等の労働に依つては獲得し得ない群集を生ずる」（法律哲學、二四八節、補遺）。

消費にこのように眼を向けることに依り、ヘーゲルは資本主義經濟組織に固有な根本的害惡の注目に値する解剖をしてゐるのである、其を過剰生産—過少消費理論の現代の代表者、ジェ・エイ・ホップソンすら、殆んど彼程に鋭くは定式化しはしなかつたのである。益々増大する貧困の其に對應する勞

働を意識的に斷念して、蓄積された社會的生產から課税せんとするところの富裕階級に重課する社會政策と、新しい労働の機會を創らんとする生産の擴張を考慮する經濟政策との間のディレンマのうちに、ヘーゲルは兩者に對する危険を見るのである。若し前者の場合に「獨立とか名譽と云ふ個人の感情」がなくなるならば、後者の場合には「生産の量が増加するのであり、此生産の過剰と比較的其自身生産的な消費者の缺乏のうちに、正に、兩者の上に愈々増々増大する害惡が存するのである」（法律哲學、二四五節）。このような其當時の状態及び經濟狀態に對し全く注目し値する經濟の傾向の觀察は彼の非常に發達せる現實に對する感覺を證明するのである。

### 勞 働

労働の概念は欲望の概念に對して必然的な相關關係にあるのである。労働は「特殊の欲望が受けとられると共に特殊の手段を用意し、又獲得する媒介」（法律哲學、一九六節）である。總ての欲望の充足が労働を通して媒介されると云ふことが市民的社會の一の根本的原理であるのである。利子依食的な、國民經濟の社會的生產に確實に關與することに對し、其に對應する労働を外にした諸々の主張はヘーゲルの經濟組織のうちには何等の餘地もないのである。

「労働に依り媒介せられることなく、欲望せるもの、生存を保證すること」は、ヘーゲルに依れば、



「市民的社會の原理と獨立及び名譽と云ふ市民社會の各個人の感情」に反するのである（法律哲學、二四五節）。「自然から直接に與へられた材料を消費の立場にある人間の種々の目的の爲に形成すること」としての勞働は、かくて、中心的な價值創造の要素であるのである、と云ふのは、勞働が「手段に價值と其が合目的性とを與へるのである」。經濟生活の根本事實たる消費は、其故、「特に人間の生産」に關係してゐるのである、と云ふのは、「加工されることを必要としない直接的な材料はほんの僅かであるに過ぎないのである」。消費は究極に於て人間の「骨折り」を必要とするのである、或ひは、リカルドーの言葉を用ひるならば、結晶化された勞働を必要とするのである。「人間の汗と人間の勞働とは人間に慾望の手段を獲得せしむるのである」（法律哲學、一九六節）。

### ✕ 經濟力

ヘーゲルの「慾望の體系」が特に古典派の機械論と異なる所は、彼の經濟力の學說であり、其は甚しく是迄其に値する注意を受けなかつたのである。

ヘーゲルの體系に頗る重要な「經濟力」の概念は、何處にも明瞭に定義されてゐなし、又内容が頗る豊富なので、其は單に記述的にのみ表現されるのである。ヘーゲルは普遍的經濟力と特殊的經濟力とを區別するのである。「普遍的な、永續的な經濟力」は、簡単に云へば、一の經濟國民の總體の力

であり、其は、併し、個人的な諸力の總體と同じではないのである。普遍的な經濟力（論理的な、眞實の順序に於ては）は「特殊的經濟力」よりも先であり、其は各個人が普遍的經濟力に關與することに依り、始めて、可能となるのである（法律哲學、二〇〇節、二三七節）。特殊的經濟力は純粹に財產と同じではないのである。單なる、自由な所有者は單に人格に過ぎないので、未だ職業人でもなければ、市民でもなく、「倫理的人間」でもないのである。財産は又慾望を充足するための手段でもなく（法律哲學、四五節）、本質的な目的そのものであり、假令財産のうちにはたゞ單に不完全に實現されるに過ぎないとは云へ、國家に於て完成されるところのものであり（法律哲學、補遺、二五八節）、即ち自由の實現である。

「經濟力、即ち、永續的な又確實な財産の家族に對する關係は（法律哲學、一七〇節）、「普遍的經濟力」が市民的社會に對する關係である。個人を家族の紐帶から奪ひ去るところの市民的社會は「巨大なる力であり、其は人間を其自身から引離し、彼が其ために働くことを彼に要求し、又彼は總て其を通してあるので、其を媒介として爲すように彼に要求するのである」。其故、「市民的社會の部分として」の人間も亦、「彼が家族に於て持つてゐたような、市民的社會に關する諸々の權利と要求」とを有するのであり、市民的社會は又市民的社會で、「其成員を保護し、彼の權利を擁護しなければならぬのである」（法律哲學、二三八節）。



「普遍的な力」は、其故、必要あるように見える時はいつなりと、家族にとつて代るのである。若し古典的國民經濟が總體の力の協働を全然看過し、又總ての經濟の成功を個人の諸力に歸したならばヘーゲルに於ては、個人の力は普遍的經濟力への一の關與であるのである（法律哲學、二〇〇節）。兩者は協働し、且「總てのもの、從屬性の多方面の組合せに存する必然性」に依つて相互に接合しあふのである（法律哲學、一九九節）。其故に自由經濟も亦個人利益と全體の利福との間の一の豫定された調和に避難しなければならぬのである、即ち、アダム・スミスは此調和を生み出した「見えざる手」に就て語るのである（Wealth of Nations, Book IV, ch. II, ed. E. Cannan 四二一頁）。ヘーゲルは、是に反し、生産者と消費者との相異なる利害關係の間に起り得る又起りそうな衝突の場合に、一の意識して企圖される調節に依つて平均を誘致するところの「普遍的な力」の必然性を語を極めて強調するのである（法律哲學、二三六節）。

古典的經濟はたゞにこの「普遍的な力」を除去したのみならず、如何に此「豫定された調和」が一方的に又意味に反して一定の集團、即ち、生産手段の所有者の都合の好いように作用するかを全然看過したのである。是に對立してヘーゲルは注意深くも消費者の利益を前面に出し、普遍的な力に課するに各個人に對し「普遍的な經濟力」に關與し得ることを保證する義務を以てするのである（法律哲學、二三七節）。勿論、彼自身、「このような保證は、「特殊的經濟力」、即ち、「普遍的經濟力」へ關與

することの可能性」が、例へば、資本、各個人の熟練、健康、財産の不平等等の多くの偶然的な諸要素に依り規定されればされる程、愈々益々「不完全であるに違ひない」（法律哲學、二三七節）と云ふことを意識してゐるのである（法律哲學、二〇〇節、二三七節）。

「普遍的經濟力」は其故二つの側面を有するのである。靜的に見れば、其は英語の "National Wealth" に當る「社會的生産」、即ち、収益勞働を通して「保持され又増加される」ところの一の經濟國民の分配に到達せる富を表はすのである（法律哲學、一九九節）。動的に見れば、其は總體の力であり、即ち、國家的——社會的諸施設を含む其時々具體的な法律秩序及び經濟秩序の全體であり、簡言すれば、公けの利福、即ち、「普遍的善」の實現と促進とを目的とするところのものである。この總體の力は經濟的な過程と成功との唯一の原因となる迄に個人の諸力の生産的な諸々の努力と非常に結合してゐるので、「特殊的經濟力」は純粹に「普遍的經濟力への關與」として表はし得るのである。

豫防的經濟統制（"Præventive Wirtschaftlenkung"）及び「計畫經濟」の現代的な概念は、既に頗る明瞭にヘーゲルに依り定式化されてゐるのである、實際、彼の「普遍的經濟力」の概念に依つて、正に要求されてゐるのである。「大産業部門が外部の諸々の事情及び遠隔の諸々の結合——其をば其領域に指定せられ且束縛されてゐる個人は見透し得ないのである——に依存してゐると云ふことが、六の普遍的な用心と指導とを必要たらしむるのである」。このような「警察的な監視と用心とは、個



人的目的に到達するために存在するところの普遍的可能性と個人とを媒介せしむる目的を有するのである（法律哲學、二三六節）。

古典派は數學的・自然科学的妥當性の機械的因果律を基礎として、諸々の經驗的事實から導き出さうと努めるが、ヘーゲルは經濟法則を自由を必然的な前提とする（法律哲學、二九節・補遺、五節・法律哲學、二五八節）經濟組織に内在する理性（法律哲學、二〇〇節）に還元しようと欲するのである。

## 社 團

就中、併し、社團又は職業團體は經濟社會の内部に於て、且經濟社會から發展し、構成せられるのであるが、其は經濟行動に内在する理性の結晶化である。茲で、「特殊性が、其利益に内在する普遍を其の意識的な意志の對象とし」「且倫理的なものを市民的社會に戻らせるのである」（法律哲學、補遺、二四九節）。「市民的社會に於て自己の爲に配慮する個人が他人の爲にも亦行動するところの意識なき必然性は」、社團に於ては「一の意識し且思惟しつゝ、ある倫理となるのである」（法律哲學、補遺、二五五節）。社團は、其故、階級闘争を超脱し、經濟社會の内部に於ける一の綜合的な、構成的な要素となるのである。かくて、營利的努力の世界から國家に於て完全に實現せられる自由の世界に橋梁が

架けられたのである、と云ふのは、一の社團の成員は、「彼が其自身普遍的社會の一部分であるところの全體に屬し、又此全體の利己的ならぬ目的のために、關心し、勤勞する」ことを自ら意識してゐるからである（法律哲學、二五三節）。

デッサアウエル (Dessauer) の「組合的經濟組織」及びハインリッヒ・ペッシュ (Heinrich Pesch) の「社會的勞働組織」は個人主義と國家社會主義との間の中間に位するのであるが、其は、其等の根本的諸特徴に於ては既にヘーゲルの「慾望の體系」のうちに、且特に明瞭にヘーゲルの社團思想のうちに豫想されてゐるのである。人類の道德的、倫理的な生活及び經濟生活は實在の、即ち人間の存在並びに事物的な外界の同じ形而上學的構造のなかに根差してゐると云ふ原理から、正に此社會組織及び經濟組織は論理的に展開されなければならないのである。ヘーゲルは此原理を意識的な出發點としたのである。確かに、彼の觀念的一元論、又は絶對的觀念論が彼を強ひて、現實的なものを理性的なものとして聖化し、歴史的に存立する經濟現象及び國家現象を精神の形而上學的・辯證的現象形式として説明せしめたのである。プロシヤ國家を推尊したと云ふ悪口と人格價値を見誤つたと云ふ非難は、究極に於て、ヘーゲルの認識論的な立場、即ち、彼の觀念的一元論にめぐり會ふのである。

現代の經濟論の混亂と國民經濟學の危機に際して、正にヘーゲルは價値多き指導者たるの役割を果し得るのである、其經濟の根本的諸概念は、其から砂上の樓閣にも等しき其日限りの議論や其日限り



の論争の後に於ても尙生き残る所の經濟建築が建てられる角石を提供し得るのである。

彼が消費者の利益の優位を強調したこと、彼が經濟と倫理、經濟と法、經濟と社會の分離し難きことを強調したことは、勿論經濟學固有の範域は全然保存されはするが、機械的因果律に基礎を置くが故に行詰れる現代の經濟理論を其停滯せる状態から打開するに恐らく役立つであらう、且又就中、新しき經濟の綱領、即ち、同時に生産的な社會政策であるところの一の新しい經濟政策の形成に影響し、是をして實を結ばしめ得るのである。（完）

近藤俊二譯

## 文學家としてのヘーゲル

エルウィン・ヤーン

### 序論

ルードルフ・ハイムのいふ如く、ベルリンに於けるヘーゲルの「美學に關する講義」が、眞に、彼の「最も人の心を引きつけて、又、最も人氣を博した」講義であつたといふなら、その人氣たるや、たしかに、少からずその題材に負ふ所があつたのである。藝術の諸問題は、當時既に、廣く各方面の人々の聞きたがつてゐるものであつた。だから、ヘーゲルの哲學體系の完全な智識や、更に一步進んで自分達の審美的な見方を哲學的に基礎づける事には比較的關する所が少くても、この名高い教授が藝術上の實際の諸問題や製作に關して述べる所批判する所を聞く事に、より多く關心を持つ程の多くの入々が、この、美學に關する講筵に進んで列した事はたしかであらう。それから又ヘーゲルの死後、美學講義はホトといふすぐれた編輯者を得た。（一八三五年）そして、この「最も人氣のあつた」講義



が最も賣れ行きのよい出版となつた時も、思ふにそれは全く、哲學的思想發展よりもはるかに強い効果を及ぼすその本の經驗的内容によつたのである。又、その後幾十年かの間に、人心が思辨的な哲學や形而上學的美學から（特に、F・T・フィッシュルの離反以來）離れて行けば行くに従つて、ヘーゲルの講義の價値が求められるのはとりわけ或ひはひとり、個々の個所具體的な材料又は折にふれての言葉に於てであるといふ事が、強調されがちになつた。ヘットネルは、一八四五年、その「Gegen die spekulative Ästhetik」といふ戰鬪的な論文の中で確言して曰く、「ヘーゲルに於ては屢々、もとよりその本來の原理に依存するものにはちがひないが、最も重大にして最も深い斷定が顔を出してゐる。」（Kleine Schriften 1884 S. 187）又、ワルテル・キンケルは、一九一二年、ヘルマン・コーエン紀念論文集への寄稿論文に於て、ヘーゲル美學の價値は「原理的な解釋に於けるよりも、時折のそれとはなしの決論の中に發見されなければならない」と注意してゐる。（Philosophische Abhandlungen, Hermann Cohen dargebracht S. 299）現代哲學の形而上學への轉向と共に、この批判は今や再び修正されようとしてゐるが、次の事實は何時迄も殘存する。即ちヘーゲル美學それ自身は、他の領域に於ける彼の體系彼の方法の作用と比較する場合、割合僅少な影響を及ぼしたにすぎないが、一方、少くとも彼の取り扱つた藝術の一部門即ち文學、或ひはヘーゲルの言ふ所の詩ポエジーに於ける、その説明判斷及び個々の所論の影響と後日に迄及んだ結果とは、非常に重要なものであつて、部分的には實に今日に於て

さへも尙認められる程のものである。今ここには、ヘーゲルの悲劇的なものに就ての莊大な（一方的ではあるが）理論的印象が永續的である事並びにヘッベルに於てそれが復興してゐる事を示し、エルマッティンゲルの書「Das dichterische Kunstwerk（一九一三年）」と、古くなる事のない内容に富んだヘーゲル美學の一節 Die Poesie との比較をおす、めするだけで充分であらうかと思ふ。

ヘーゲルの對抗者から、又、すべての形而上學的美學から賞揚された、經驗的内容のこの豊富さを、文學、別してヘーゲル時代のドイツ文學に關する限りに於てむき出しにし、思辨的建築をこはしてその建築材料をとり出し、然る後、純粹に文學的見地に從つてそのものだけを眺める事、それがこの小論の課題となる可きものである。世界文學をヘーゲルが構成する時その中にどんな文學上の諸問題が潜められてゐたか、同時代の文學に對する彼の態度、及び、ある詩作に對して彼がいかにか悪いかかいふその趣味の根據、それがここで解答を試みようとする當の問題である。この際、かゝる問題提出の權利とか價値とかは殆んど疑はれてはならない事と思はれる。ヘーゲルの（ハイネの半嘲弄的で半眞摯な言葉によれば「靈界の王」の）同時代文學に對する關係、即ち概略ゲーテと浪漫派とに對する關係は、それ自らに於て已に充分意味深い事である。それに、一個の人間の本來の在り方（従つて又その哲學）を認識する爲に、一體、文學に對する心のいれ方の問題は、根本的に重大ではないのだからか？一八四〇年にラウベが、「すべての若き文學を二人の人との一つの由來關係に於て」即ちゲーテ



とヘーゲルとの關係に於て説明した時、ヘーゲルのやうな權威の判斷が、實に文學の領域に於ても亦どんなに大きな働きをしなければならなかつたか、又、たとへばシルレルの場合に、それがどんなに明白に彼の一般的意向を形成するのを助けた事だらうか！又、ヘーゲル美學を批評し批判する爲にも、經驗的素材を一瞥することは非常に重要な事であり得る。何故なら、文學の作品は「藝術美」の概念から説き得、評價され得ると、どんなにヘーゲルが言つた所で、純粹に經驗的な判斷が又彼に干渉したといふ事は争はれないからである。それでホトは彼の序文に於て、穩やかな批評ぶりでのこの事實を指摘して曰く、「藝術では、他の領域に於てよりもずつとたやすく、青春の印象や主觀的な好み嫌惡が頭を出す。」と。ヘーゲル美學の無數な内的矛盾の大部分は、事實、體系と具體的な素材、概念と直觀との分離から説明される。そして、大體に於て、思辨的方法の鐵の如き把握の下に惱まねばならぬのが素材であるにしても、ヘーゲルの文學趣味(たとへばヘルダーリン時代以來の彼のギリシヤに對する熱狂)がその體系に對して相共に決定的なものではなかつたかとの研究も亦、價值あるものであらう。しかしながらさういふ研究はこの小論の域外に存する。それにしても一先づ、ヘーゲル自身が經驗的素材及びその支配に關して如何に考へたかを確かめる事が緊要である。

一 文學家と哲學者

「理念」から全く抽出されてしまつたある素材からの一出發、ここに企てようとする「下から出かける」觀察は、凡そ非ヘーゲルの極みである事は、ここに直ちに告白されねばならない。個々の藝術作品はただ美の概念理想の概念からしてのみ理解されるもので、この概念は又思辨的方法に於てのみ達し得られるものだといふ事については、何人もヘーゲル程にしつかり確信する事は出来なかつた。哲學者の全き尊嚴を以つてヘーゲルはその課題に逼り、その講義進捗の間、決してそれから眼をそらす事はなかつた。そして彼の最後の言葉は多くの聽講者の頭上に鳴りひびいた事であらう。それは、ローゼンクランツの述べる所によれば、このあはれな講演者が「死の如く靜まつた聽衆の骨身に通つた崇高ともいふ可き莊重さ」で、次の如く話を進めた一瞬間の事であらう。「かくの如くしてわれわれは、今や最後の結着まで、美のすべての本質的規定と藝術の形成を、哲學的に、一つの花環の爲に整へ終つた。これを編み上げる事は、科學が完成し得る最も價值ある仕事に屬する。……それ故われわれの觀察の本質は、藝術品やそれを産出す可き手引きに關する單なる批判には存しないで、美と藝術の根本概念を、それが自己の實現に於て通過する一切の段階を通じて追求し、それを思惟によつて把握し得るやうにし且つ證明する以外、他に何の目的をも持たなかつたのである。」(三、五八〇、五八一註)して見るとヘーゲルは、自分が單なる經驗家や批評家にはるかに立ち勝つてゐると感じてゐるのである。シュレーゲル兄弟は、「その他別に哲學的な性質の人といふのではなく、寧ろ本質的には批



評的性質である」(一、八一)として、決定を與へる者即ち哲學者の席より追はれ、劇場の見物の時折の無力は、「通や批評家の正鵠を外れた意見や氣まぐれの悪影響のせいだ」(二、五一四)とされてゐる。藝術上の事で何かにつけて趣味を引き合ひに出すのを、彼は、非哲學的で不充分だとして押しつけてしまふ。(一、四四)そして、「趣味の人或ひは趣味の藝術判定人」は彼にとつては過去の一現象なのである。(一、四五)さうは言つても「經驗そのもの」はヘーゲルにとつて「泡沫夢幻」ではなく、かへつて、言葉の最善の意味に於ける、藝術に精通するといふ事は、哲學的洞察に對する必要な準備と思はれてゐる。何故なら藝術の作品は、物質的であると同時に個性的な性質を帯びてゐる故に、特にその成立の時と所、藝術家の特定の個性、主としては藝術の技術的な仕上げが所屬する所の、實に多様な種類の特種條件から、本質的には出て來るものだからである。決定的で根本的な見方と認識の爲にも、更に又、その道に通じた人が主として従事する一つの藝術作品の享樂の爲にさへも、すべてのこの側面からする觀察はなほざりに出來ないものである。そしてその種の人とその人のやり方で努力する所のは、感謝を以つて受け入れるべきものである。(一、四五)するとヘーゲルも亦、經驗家に對する思辨的哲學者の、藝術に通じた者に對する美學者の、傳統的な傲慢さから自由ではないのか？何故なら、今、さういふ學識が非常に本質的なものとして認められるのが當然だとされてゐる一方、さういふ智識はしかも尙、精神が一つの藝術品又は藝術一般に對して自らを與へる關係の、

唯一のもの最高のものとは考へられないからである。(一、四五)しかしさういふものから自由でないとしても、ヘーゲルは結局、現實の否定者、現實を知りその中であつて案内に明るい人の輕蔑者とは、凡そ別なものなのである。さういふ事に對しては、實に具體的な素材と思辨的な取扱ひとを同じやうに必要とする彼の美學の特徴と、又、ウィンケルマン、レッシング、ヘルデル及びゲーテのやうな近代の、藝術に通せる人々の輝かしい畫廊に彼が一瞥を投じてゐる事とが、相共に既に彼を防いだ筈であつた。「ゲーテが、藝術に明るい人としての特質に於て、藝術や藝術の作品について多くのものを書いたといふ事」が(一、二八)ヘーゲルによつて特別に言及されてゐるが、恐らくヘーゲルにとつては、もうこれだけで既に充分だつたので、藝術に通じた人にも賤しい位置を殊更與へる要はなかつたのであらう。ヘーゲルが近代に於ける最も豊富な詩人と認めたゲーテが、實に際立つた經驗人であつたといふ事が、ヘーゲル美學の素材的完成(又恐らくは哲學的構想)の爲にどんなに有利であつたかといふ事は、それはすべての證明の彼方にある事ではあるが、しかしはつきりとさう言はれても差支へない事であらう。ヘーゲルはただに「世界靈が騎行するのを見た」(Kuno Fischer, Hegel 2. Aufl. 七〇頁參照)許りでなく、又思索の際にもそれを窺ふ事が出來た。そしてこの二つが彼の世界的構成にすばらしい飛躍と具體的な充實を與へるのに貢獻した。さてヘーゲル自身の藝術及びとりわけ文學の領域に於ける智識に關して言へば、彼はいふまでもなく、その道に通じた者とし



て見られる事を要求してゐる。或る部分ではかなり謙讓な言葉を以つて、たとへば彼は、抒情詩の歴史の敘述を「この範圍に於て私の智識の中に入り來り、私がそれに愈々活潑な同感を持ち得たものの、簡単な概觀に制限したい」(三、四六六)と言つてゐる。又ある部分では、全く疑を抱かざるみちたれる語調を以つてそのアンティゴネーに於ける悲劇的なものの有名な分拆の際に、次の如く言つてゐる。「古代及び近世のすべての莊嚴なるものの中で——私はその殆んどすべてを知つてゐる。そして人はどうしてもさういふものを知らなければならぬ。——アンティゴネーこそ最もすぐれた最も満足と與へる藝術品だと思ふ。」(三、五七六)さて、文學に通せる者であるといふヘーゲルのこの要求を検討し、その意味でのヘーゲルを文學の立場から批判するのが、われわれの課題の一つである。レウコウイツの言葉の如く、(Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. 1910 七五頁)彼の美學は「同時に莊大なる様式の藝術史である」のか、それともそれは、「經驗の、不十分な略圖」にすぎないものであらうか? (Hettner 上掲書二〇七頁)

註:「講義」からの引用は、すべて、一八四二年友人がベルリンで出したものの第二版による。第十卷、一、二、三は、簡単に一、二、三として引用される。

文學史家の決定が、レウコウイツの側により多く落ちるとすれば、それは言ふまでもなく、ただ、具體的の材料が特に豊富なヘーゲル美學に於ける文學の役割に對してのみ妥當するのである。理智の

人ヘーゲルが、文學に對しては、造形美術や音樂に對するよりもずっと感受性の多い機能を持つてゐた事は、さもあるべき事である。彼はただに讚歌「エロイジス」の二十六歳になる著者であつたのみならず、又、ベルリン時代の最後に於ては、熱心なる劇場の常連でもあつた。この事即ちこの體験の側から見て又、ヘーゲルが、諸藝術の間で詩に第一位を與へてゐるいはれがよくわかる。即ち言葉の藝術である詩は、造形美術と音樂との兩極端を、一つのより高き階梯の上に、精神の内面性自らの領域に於て、自己の中に合一する第三のものであり全體性なのである。蓋し詩は、一方に於て音樂と同様に、建築彫刻繪畫に缺けてゐる所の、内的なるものを内的なるものとして自ら知る原理を持つてゐるし、又他方に於ては、内的な表象直觀及び感覺の分野に於てさへ、自らを一つの客觀的世界に開展し、しかもその世界は彫刻や繪畫の確かさを毫も失ふ事なく、一つの事件の全體性、順序、感動情熱表象の變轉及び一つの行動の全き經過を、如何なる他の藝術よりも完全に發展させる事を得るのである。」(三、二二二)しかしヘーゲルは詩即ち文學を、かういふやり方で他の諸藝術を越えたものとしたばかりではない。彼は又詩を、諸藝術の關係からざつとくばらんに取りのけてゐる。そしてその爲に、素材的見地による特殊研究が並々ならず好都合にされてゐるのである。他の諸藝術が、その「原型」としての藝術發展の種々なる時代に(ヘーゲルによれば「藝術形式」に)割當てられるのに、詩は、このプロクルステスの鐵床に横たへられない。蓋しそれは、詩が、繪畫や音樂と並んで「最も



精神的なるもの」又最高の形式として第三の段階に属しながら、しかも、あらゆる種類の物質から開放されてゐる故に、すべての時代に於て同じやうに咲き誇り得る事によるのである。「詩はそれ故に又、ひとり、あるきまつた藝術形式に束縛される事なく、寧ろ普遍的藝術となり、凡そファンタジーの中にはひり來り得る一切の内容をすべての形式に於て形造り且つ物語る事を得る。何故なら、詩本來の素材はファンタジー自ら、即ちすべての特種藝術形式と個々の諸藝術の普遍的根據であるからである。」(三、二二二)さてこの、事實によつて強ひられる思想の運び方が、どんなに確證少きものであらうとも、しかもそれは、あらゆる時代の文學作品に對する、とらはれる事のわりに少い判斷と自由な比較とを可能ならしめる事によつて、全く經驗的要素に工合のいい結果となつてゐる。詩に特殊な位置を與へる事はたしかに、ヘーゲル美學の弱點の一つである。その點からその全建築の爆破を企てる事も出來よう。しかし、さういふ潰崩によつて哲學者ヘーゲルが如何に大切なものを失つたとしても、文學家ヘーゲルは傷も受けずに荒廢の中から歩み出て來るであらう。

## 二 古典的と浪漫的

ヘーゲル美學の經驗的素材が、當時知られてゐたすべての民族の全文學を包含してゐる事は、たしかに「講義」の最大特徴の一つである。ヘーゲルにとつてはさういふ普遍的な見方は自明な事であつ

た。彼の思惟は世界を包むものであり、世界史的である。歴史が彼に世界史以外のものであり得なかつた如く彼は文學をも初めから世界文學として見てゐた。尤もこのゲーテによつて作られた言葉は、彼の「講義」の中には見つかるまいと思ふが。このすばらしい素材は、さて、ヘーゲルの思惟に對して幾つかの時代に分けられる。それは歴史家のいふ時間的の順序ではなく、一つの論理的秩序であり、歴史に於ける美の理念の必然的な發展である。時代は、彼にとつては、個體の前にあり上にあるものである。個體はただ時代の中に於て可能である。藝術家は、現象となつた美の理念のあるきまつた形式の中にしばられてゐる。かくしてそれは、ヘーゲル美學の中軸をなす「藝術形式」の重要な問題となる。ヘーゲルの時代の作り方はかうである。即ち、彼は、その中にあつて藝術美の理念が現象となり自己を理想に向つて完成しようとする三つの藝術形式、象徴的、古典的及び浪漫的の三形式を區別してゐるのである。成就といふ點で考へて見れば、それは、未だ完成されないもの、完成されたもの、もはや完成される事のないものといふ三つの段階である。象徴的なものに於ては、「理念は未だその形式を自らの中に見出さず、従つてただそれを求めるはげしい努力に止る。」(一、九六)古典的藝術形式は、「完成されたる理想の所産と觀照とを與へ、その理想を實現されたものとする。」(一、九八)浪漫的藝術形式は結極、「理念とその實在性との完成されたる合一を再び止揚し、より高きやり方でではあるが自己を、象徴的藝術に於て克服されずに殘されてゐる二つの側の差違と對立の中に退か



しめる。」(一、一〇〇)この事は勿論缺陷である許りでなく、同時に又一つの發展である。何故ならば、浪漫的藝術は「古典的藝術形式とその表現法をとり越えてゐる一つの内容を發見したからである。」(一、一〇一)若しくは、ヘーゲルに出て来る最も簡潔な言ひ方で言へば、象徴的藝術形式が求めるのは、「古典的藝術形式が自立的個性の表現に於て、官覺による觀照となし、浪漫的藝術形式がそのすぐれたる精神性に於てのりこしてしまふ所の、あの内的意義と外的形相との完成せられたる統一なのである。」(一、三八九)今第一に問題となつてゐる素材といふ見地に於ては、次の經過が述べられてゐる。即ち、象徴的藝術形式には、東洋が(最も廣義に於ける)藝術上に於て作り出した一切のものが屬し、古典的藝術形式はギリシヤ人の藝術に(附録及漂白されたものとしてはローマ人の)應じ、最後に浪漫的藝術形式は、一切の古代藝術以後のものを包含し、本質的にはこれはキリスト教的文化の範圍と同じ事なのである。ヘーゲルは、浪漫的藝術形式の領域の色々な解釋に於て、特に現代、所謂近代の側に向つて幾分不安定で矛盾に満ちてゐるが、それがどの程度までであるかは尙後で說かれるであらう。さてヘーゲルのこの敘述が、それ自體に於て受けとられ、又その哲學的美學的價値に従つて評價され批判される事をどんなに要求しようとも、その起源が十八世紀の文學上の論點及び良心問題の中に求められるといふ事は、ここに言明されなければならない。いやそれ以上に、この由來はヘーゲルの圖式の經驗による充填の中に於て尙全く感得されるといふ事を言はなければならない。それは、ここに再び假裝し變裝してもどつて來てゐる、有名な *querelle des anciens et des modernes* である。「かくの如くして、その時代の殆んどすべての歴史哲學的傾向を持つた人々がこの問題と戦つた」(Josef Körner, *Romaniker und Klassiker* 1924 三二頁)終にその問題はシルレルの「ホーレン」中の論文「素朴的及感傷的文學に就て」(一七九五—九六)に於て、最も獨特な、そして最も切實なる表現を得るに至つた。これは、シルレルがその古典主義時代にはひり込んだ折に惱んだ、彼を支配した問題である。「私はギリシヤの詩の精神からこんなにも隔つてゐるのに、尙どの程度まで詩人になり得るか、しかもその隔りの度合が許すと思はれるよりもはるかによき詩人に。」(一七九五年十月二十六日ウィルヘルム・フォン・フンボルトに送る手紙)一體古代の詩は非常にすぐれてゐて、それと並ぶものは全く成立し得ないのか?何時か何かそれと同格の事を成し遂げるといふ、凡そ何等かの希望が、新しい詩の爲に一體存在するものなのか?ヘーゲルの美學觀とシルレルのそれとの關係は、とにかくとうに認められてゐて(例へばレウコウツ上掲の個所を比較せよ)教科書の中にさへはひつてゐる。ヘーゲル自身はその「講義」の緒論に於て、美の概念についてのシルレルの哲學的努力を明かに稱讚し、(一、七八以下)詩人哲學者を單なる文學家の階級以上に置く事によつてその事を人々に明にした。この際ヘーゲルがただシルレルの藝術美概念の思辨的規定のみを考へてゐるとしても、シルレルがヘーゲルの藝術形式構成に及ぼした影響は少からず明白で、そこには云ふまでもなくシルレル

文學家としてのヘーゲル(ヤーン)



ルの二分より眞にヘーゲル的な三和音が出來上り、觀察は他の零圍氣へと移されて行つたのである。しばしば強調されるシルレルとヘーゲルの美學觀の近い關係に對して、今度は、ヘーゲルの世界文學史的の時代形成と文學批評との、別な尙一層緊密な關係、言ひかへれば所謂「浪漫派」とりわけその精神的指導者フリードリッヒ・シュレーゲルに對する彼の關係を示す必要がある。シルレルが示した二元論は、人の知る如く、浪漫派によつて愈變轉し、強勢の置き方を常に轉ずる言ひまはしで益敷衍された。それらはルードルフ・ハイムの「*Romantische Schule*」若しくは最近に於てはフリードリッヒ・グンドルフのフリードリッヒ・シュレーゲルに關する評論に於て、(Romantiker)最もよく跡づける事が出来る。「古代と近代」、これが中心問題となつて、そこに浪漫派の理論の全財産が燃焼した。しかもその理論は、初めて今日の文藝學によつて、八方に輝く光明を経験したのであつた。さうして、ヘーゲルがどんなにかういふ關係をかくさうとしても、又、浪漫派の藝術論や(例へばその「イロニー」論)その代表者とりわけフリードリッヒ・シュレーゲル「氏」に對する駁論に於てどんなに強く突進しようとしても、ヘーゲルの問題のたて方が色々な點で浪漫派と一致してゐるばかりでなく、その藝術形式の體系樹立の爲に用ひられた材料の大部分が浪漫派の書物の富める寶箱から出てゐるといふ事は、まちがひのない事である。とまれ、第三藝術に對する名稱が既にイエナ浪漫主義の一つの直接繼承ではないだらうか!

\*註、ここにいふ浪漫的は、勿論今日の言葉使ひにより、十八世紀末及び十九世紀初頭の一文藝運動を示すもの。ヘーゲルに於てこの言葉が全く別な意味即ち「藝術形式」としての意味を持つ事は、迷惑な、しかしどうにも避けようのない取りちがひの機會を與へる。

この「古代人と近代人の争」に於けるヘーゲルの仲裁裁判に關しては、これまでの詳論に従つて何等の疑問は存し得ない。その判決は既に「藝術形式」の構成自身の中に與へられてゐる。尤もヘーゲルは、てうどこの文學の領域といふものに對しては、前々からある種の判斷の自由をとつてゐた。何故なら、文學といふものは、われわれが見て來た如く、一つのきまつた藝術形式にしばられるものでなく、又、「凡そ藝術に於て生産的であるすべての國民に於てすべての時代に於て、その輝かしき全盛期を祝ふからである。」(三、二四四)しかしその外ヘーゲルは、浪漫的藝術形式の爲に尙多くの事を言はなければならなかつた。たとへばその強き内面性及びキリスト教。しかしヘーゲルの心と趣味がどの方向をとつたかは疑ひない。ヘーゲルの感情によれば、「トロヤ戦争はわれわれにとつてはニーベルンゲンの事件よりもはるかに手近に現在する。」(三、三四八)これはてうど、ただ條件づきで評價されるニーベルンゲンリードとホメールの「不滅にして永遠の現在」との眞面目くさつた比較が、一般に彼には神聖冒瀆と見えたらしいのと同じわけである。知らうとするたへざる熱心さと、理解の爲には遠きに迄到らんとする意志にも拘らず、浪漫派のドイツ中世に對する感激は、明かに、ヘーゲ



ルにとつては同感出来ないものである。ダンテ、シェークスピア、及びゲーテ、この浪漫派文學批評にとつての天上の三星は、ヘーゲルにも亦強き光を注ぎはするが、彼にとつての永遠の太陽はやはりホメールでありソフォクレスでありピンドルである。ヘーゲルはその青年時代の文學趣味に忠實であつた。古典的藝術形式敘述の序論に於けるギリシヤ民族に關する文は、(二、一五—一七)又實にエロイジスに對する一つの讚歌である！ヘーゲルのかういふ一方へのくみし方は、ドイツ文學の狀勢には別に未だ本質的な影響を及ぼさなかつた。それは餘りにも晩くなつて現れた。この「講義」が出版された時は、既に七月革命を隔たる事五年であつた。そして、若き詩人達の時代にとつては、ニーベルンゲンやホメールはもはや問題とならないで、文學は、グツコッフの言葉によれば、「時代精神の色彩」とつてゐた。

かくの如くしてわれわれは、「古代的と浪漫的」といふ有名なる反對命題を、再びヘーゲルの時代の作り方の中に發見したが、その體系が「象徴的藝術形式」を添加する事によつてその特質を獲得し、ヘーゲルの精神の精神になるといふ事も、他方に於て否定されないものである。ヘーゲル自身は言ふまでもなくこの事を完全に明察してゐた。そしてこの「講義」のハイデルベルクに於ける最初の草案を(二八一八年)正にこの方向に向つて更に築き上げて行つたといふ事は、ホトの序文から知る事が出来る。ヘーゲルの講義は、かくして、ナポレオン戦争によつて疲弊し政治的に絶望しきつたヨーロッパ

が、以つて新しき力と轉向とを求めてゐた東洋に關する科學的文學的研究の恐しい流れの中に合流した。印度文化の研究は、シュレーゲル兄弟の仕事によつてその時てうど流行となつてゐた。ゲーテは西方的に東方的の姿で現れ、その「デイーヴァン」は度々「講義」の中に寫し出されてゐる。「感嘆すべき表現能力」を持つたリュッケルトは(一、四六二)翻譯者であり摸倣的詩作の詩人であつた。フリードリッヒ・シュレーゲルがウィーンで行つた講義、*Über die Geschichte der alten und neuen Literatur* も亦東洋文學を研究の範圍に入れてゐる。そして原理的には既に世界文學史的敘述を與へてゐる。一八一五年にそれは書物の形となつて普及した。そして、ヘーゲルが根本的にそれらを論議したといふやうな印象が得られる。實際、東洋と西洋とはもはや引き離されるものではなかつた。しかしこの刺戟を受けてヘーゲルが直ちに一體系をたてたといふ事は、この人の持前と大きさを決定するものである。いふまでもなくヘーゲルは、未だ當時の不充分な専門的智識の拘束を受けてゐたので、全東洋文學を一つの範疇の下に包含する事はたしかに理論上大いに缺陷のあるものであつた。とは言ふものの、西洋に於けるどんなに多くの歴史哲學的構成が、成長しつゝある東洋に關する智識に對して、既に失敗を嘗めなかつたらうか、又如何に多くのものが、今も尙この側面からその駁撃を期待しなければならぬだらうか！

ヘーゲルのこの東洋的象徴的の範疇を許すならば(そこから彼はその他時としてアラビア人をと



りのけてゐる、二、一七一以下）その構成の必然的結果と當然の論結とを否定する事は出来ない。しかるに、藝術形式の結果は、ただに結論づけられる許りでなく、それで終結してしまつてゐるのである。それで、この問題を現代及び未來に向つてかける時、その全體系の一番の弱點にぶつかるのである。即ちヘーゲルによれば、浪漫的藝術形式はその道の窮極に達した、そして、どれでもいい、一つの藝術形式自らが解消する経過がここでその終點に到達したのである。尤もヘーゲルは、その限界を餘り嚴密に確定するのを、明かに用心してゐる。「われわれの時代に於ては、殆んどすべての民族に於て、反省の教養批判及びわれわれドイツ人に於ては思想の自由が、藝術家の心をまで占領してしまひ、浪漫的藝術形式の必然的にして特殊な過程が通り過ぎられてしまつた後には、藝術家を、その製作の素材と形相とに關して、言はば一つの *tabula rasa* にしてしまつた。」（二、二三二）しかも、この精神化と内面化と無制限な主觀化の過程を導き入れたのは、實に詩自らなのである。詩とは「特殊の藝術であつて、そこに於て藝術そのものが同時に解消をはじめ、哲學的認識の爲に、宗教的表象それ自らへの、又したがつて科學的思惟の散文に對しての過渡點を保つのである。」（三、二三二）しかしヘーゲルによれば、これは、矛盾にみちた事ではあるが、藝術の終極の意味ではない、反對に彼は藝術の興隆を望み待つてゐる。とは言へやはりそれは、世界史に於ける藝術の使命の終結を意味してゐるのである。より高き機因が藝術の代りに登場する。「藝術がいよゝ／＼向上し、自らを完成せしめる事を望むのもよからう。しかし精神の最高の要求である可きその形式は終つたのである。」（一、三二二）

殆んどすべての人が正にこの點に於て、ヘーゲルに追隨するのをためらつたといふ事は明白である。ラウベはその *Geschichte der deutschen Literatur 1840* に於て猛烈な抗議をしてゐる。F・T・フイツェルは、東洋藝術を古代藝術に從屬させ、その代りに近代藝術を第三藝術形式と主張してヘーゲルの三分説を保持しようと試みた。（*Plan zu einer neuen Gliederung der Ästhetik* 1843. 今の *Kritische Gänge* IV.）又クローネ・フイツェルは「ヘーゲル説の精神に從つて」四番目の自由なる藝術形式を樹立してヘーゲルを曲解してゐる。ヘーゲルの思想の行き方は勿論浪漫的藝術形式の後に向第四第五の藝術形式が成立する事を許しはしないのである。そして藝術が、「絶對精神の自己満足」としてのその課題を、終には宗教と哲學のより高き領域にわたすと言ふ事が、全くヘーゲルの精神にかなふ事なのである。しかしながら、ここにも亦、恐らく、一つの經驗的な趣味の契機が混入してゐる。何故ならばヘーゲルは、同時代の最も新しい文學に對しては何等の理解をも得る事が出来なかつたし、更に進んだ興隆に對する彼の希望の如きも、蓋しさうまじめに考へられてゐるのではなからうからである。しかしこの事は既に次章の範圍に屬してゐる。



## 三 ゲーテとシルレル

彼の主要目的が「藝術の諸形式」に向けられて居つたやうに、諸々の時代を思惟するといふ事がヘーゲルの流儀に適當して居つたとしても、然も彼は同様に一つの藝術作品の國民的、個性的制限性に對する明かな理解を持つて居つた。「表象するところの精神の諸形態を常に國民的、時間的獨自性に於て把捉し、然も詩人の個性をも除外視しない」といふ事が彼のプログラムであり、且つ此の言葉のうちと與へられた約束は守られるのである。特に詩人の本質と、敘事的、抒情的並びに劇的體驗の諸根本類型とに關してヘーゲルは甚だ非凡なる言葉を述べて居り、それ故人は如何に彼が根本に於ては彼にとつて親しからぬ生活形式をかくも深く把握する事が出来たかといふ事を驚嘆して問はねばならぬのである。經驗的材料の豊かさは實に著しく、古代文學及びゲルマンローマン民族の殆んど總べての偉大なる詩人はヘーゲルによつて擧げられて居り、又時折假令ほんの簡單にはあるにしろその特徴が示されて居る。個々の詩人についてのヘーゲルの判斷を辭書の形に編纂するといふ事は全く仕甲斐のある事である。かゝる敘述が假令頁數の關係から茲では中止せねばならぬとしても、然も尙それに對してはまた次の様な辯解が存在する。即ち過去の文學に關するヘーゲルの判斷は本質に於ては讀書によつて得られたものであり、又獨創的なものではない。此の主張は決して貶黜を意味しない。

何となればヘーゲルは文學史の敘述に於ける價値の變革者にならうとは全然要求せず、又他人の判斷の正當なる事を認識し、それを新たな聯關に齎す事は、確かにまた尊敬すべき業績であるからである。ヘーゲルが茲に傳承し包攝し盡したのは浪漫主義の巨大にして宇宙的なる文學的述作である。浪漫主義は、二三の例を擧げるならば、西班牙人に就て論及し、又シェクスピアと獨逸精神との影響深き交渉の問題を暫定的に結論に導き且つこの課題に於て獨自の特性賦與の能力を驚くべき高みに迄發展せしめた。この點に於て兩シュレーゲルが多くを果した事、テイクも亦「偉大なる藝術作品の認知と描出に於て」(一、八八)優れた業績を擧げた事を、あらゆる反感にも拘らずヘーゲルも亦認めなければならぬ。ヘーゲルはそれ故茲に於ては他人を模倣して云ひ又構成して居るのである。併しそれが時折如何に印象深く行はれるかといふ事は、少くともハムレットに關する二三行が證明するであらう。「外面的に見ればハムレットの死は偶然ラエルテスとの決闘と劍を取換へた事によつて惹起された様に見える。併しハムレットの心情の背景には最初から死が横つて居る。有限の淺瀬は彼にとつて不満である。かゝる悲哀と優柔、この痛恨、あらゆる状態に對するこの嫌惡によつて我々は始めから、彼がこの怖るべき環境に於て迷へる人間である事を感じる。未だ死が外部から彼に近づいて來ぬ前に、内部の倦怠がこの迷へる人間を既に殆んど喰盡して了つて居つたのである。」(三、五七四。二、二〇四以下も參照)



過去の詩人に關するヘーゲルの判断がそれ故、文學史を書き換へる爲めに何等の動機をも與へなかつたとしても、ヘーゲルが彼の時代若くは最も近い過去の文學に言及する場合には、状態は全く異つて来る。茲に於てヘーゲルは一層獨立して居り、茲に於て彼は自己の主張を持ち（且つ彼の主張は一部分は個人的な種類のものですらもある）茲に於て彼の諸々の表白と評價とは聽講者と讀者とに對して自己の判断を作り上げつゝ、影響する事が出来又しなければならなかつた。従つて我々が關心を持つべきは、同時代のドイツ文學に對するヘーゲルの態度である。勿論茲に於ても亦ヘーゲルの敘述の各を忠實に書記す事なく、殊に私は此の對象を他の箇所にて十分に取扱はうと思つて居る。

特に三人の獨逸詩人が、ヘーゲルにとつて近世ドイツ文學を代表して居り、又彼はその「講義」の到る處に於て彼の美的直觀を明瞭に説明する爲めにこの三人の作品を使用して居る——即ちクロップシュトゥック、ゲーテ及びシルレル。所謂浪漫派を彼は全體に於て或は個々の斷片的な又遠廻しの云ひ方で取扱つて居る。然も彼の立場は充分に認める事が出来且つ含蓄深きものである。最後に一八二〇年の「講義」の根本的訂正の後の時代に當るドイツ文學の最近の諸現象に就てはヘーゲルは明かに感覺を益々失つて行つた。

クロップシュトゥックに就てヘーゲルは全く充分に述べ盡して居る。それ故その文章の總體はこの詩人の眞に完全な特性記述を果して居り、それは各々の文學史に收められる事が出来又その上尙現在に於ても全く價値あるものであるであらう。クロップシュトゥックに對する關心はヘーゲルの青年時代からの回想であるが、唯熱中が思慮深き批判によつて排擠せられて居る。クロップシュトゥックが一八二〇年の人間にもはや何等訴へなくなつて居つた事、彼が過去のものになつて居つた事は、ヘーゲル自身知つて居る。特にメシアードに於て彼は多くの長所にも拘らず「無限に多くの空虚なるもの、抽象的に説明せられたるもの及び豫定された使用の爲めに取寄せられたるものを見出した、即ち内容が力を失つて居る事とそれの表象方法によつて全體の詩を唯餘りに早く一時的なものとして了つたのを見出したのである。（三、三七四）ヘーゲルはクロップシュトゥックの偉大なる詩人的價値を、今日の意見と全く一致して、その抒情詩、晩年のゲルマンの神々の名を採り入れたものを除いた頌歌に於て見出して居る。「ゲルマンの神々の名を採り入れた頌歌は我々の時代に於ては全く偽りの空虚」であり且つ我々にとつては、「レーゲンスブルクの帝國議會が我々現代の政治的存在の理想たり得ぬであらうと同様に」、何等の意味をも持つ事が出来ぬのである。（三、四七六）併しヘーゲルは、クロップシュトゥックの決定的功績を、再び全く正當にも、クロップシュトゥックが「ドイツ文學をゴットシテッド時代の甚だしい無價値から救ひ」（三、四七五）且つその人格に於て又その生涯に於て、彼の時代に「詩人の獨立なる尊嚴」を明かに示すべきであつたといふ、彼の歴史的使命に於て洞察して居る。「かゝる方法に於てクロップシュトゥックは國民、自由、友愛、愛及び新教的堅忍の意味に於て偉大であり、彼の



魂と詩との高貴、彼の精進と遂行とに於て尊敬すべきであり、且つ彼が假令多くの方面に於て彼の時代の制限の中に捕はれた儘であり且つ多くの單に批評的な、文法にかなつた、又韻律に合せた、熱のない頌歌を作つたとしても、然も彼から後、シルレルを除いては、眞劍な、男性的精神を持つてこの様に不羈獨立、高貴な姿は再び立現れないのである。」(三、四七八)

ヘーゲルがクロップシュトックのこの様な評價を以て尙歴史的地盤の上を動いて居つたとするならば、彼はゲーテとシルレルとの判断を以ては部分的に激しく論争されて居た舞臺へ立現れた。一言以て之を被へば——ヘーゲルは(勿論批評の自由を保留して)全くゲーテの味方でありシルレルの味方である。更に——彼は彼等を唯、常に行はれる如く、並稱するばかりではなく、人はまた全く、彼がこの兩人を同じ段階に置いて居るといふ印象を受けるのである。この事は今や全く新しく且つ影響する處多い事柄であつた。何となればこの事によつてヘーゲルは浪漫派の文學批評の最も重大な結果の一つに反對したからである。即ち浪漫主義者ゲーテが時代の最大の詩人として尊崇され、讚美されて居つた一方(その後に至つてフリードリッヒ・シュレーゲルが後悔した事は大した問題ではない)、シルレルの聲望は浪漫派の激しい攻撃によつて多くの人々の考の中で甚しく動搖せしめられて居つた。従つてゲーテを驚嘆する際にはヘーゲルはベルリートの熱狂せるゲーテ崇拜者からのあり得べき影響や彼のゲーテとの個人的相識に全く言及しないならば、唯一般の共有財となつて居る意見を發表して

居るに過ぎぬ。併し死せるシルレルの代辯をなした事は彼独自の行爲であり、一つの全く新しい状態を創造したものである。アー・ルドウヰヒに依れば(Schiller und die deutsche Nachwelt 19:9)文學的教養ある人々のもとに於けるシルレルの輕視(廣般な大衆の中では實に彼はその人氣を嘗て殆んど失つた事が無かつた)に終りを告げるに至らしめたのは、正しくヘーゲルのベルリオンに於ける「美學に關する講義」であつたのである。それは、此のシルレルに味方し浪漫主義者に向つての戦争を充分なる意識を以て企てたヘーゲルの、眞の勝利であつた。——「かくして例へばそのイローニッシュな態とらしさによつて國民と時代との心情と精神とを支配する事が出来なかつたティーク及びシュレーゲル兄弟は、シルレルが我々ドイツ人に對して眞實の調べを奏で、最も大衆的になつたからと云つて、殊にシルレルに反對し、彼を誹謗したのである。」(三、五〇二)

シルレルの發展過程も亦ヘーゲルに於ては浪漫主義者達に於けるのとは正しく反對の判断を見出して居る。大體ティークがシルレルに於て認めたものはその青年時代の戯曲であつたが、一方ヘーゲルに於てはその反對である。彼も亦ゲーテと共にシルレルの初期の創作の時代と彼等の壯年時代の制作との間に鋭い分割線を引いて居る。併し唯次の如き最高の驚嘆に價する言葉がある。ゲーテ及びシルレルの「初期の騒がしい作品」、即ちシュトゥルム・ウント・ドラング時代の文學的産物は、嚴密に批判せられ、又若しもそれ等が正しくゲーテとシルレルとから生れたものではなく且つ天才の最初の熱



情的醜態として、準備として把握せられないならば、恐らく一層鋭い拒否を経験するであらう。ワレンシュタインの偉大な姿はカール・モールに對比せられ、カール・モールの「個人的復讐」は甚だ「卑小にして孤立的な」結果となり、それ故「唯小兒のみがこの盜賊の理想によつて刺戟され得るのである。」（一、二四六）ゲーテのゲッツはその自然主義的性格の爲めに一層ひどく非難せられて居る。ゲッツに於ける大部分の場面は「最も陳腐であり又それ自身に於て散文的である。」（一、二四六）イフィゲーニエの「深い美」は之に反し「幾ら驚嘆しても充分ではない。」（一、二八七以下の分析参照）、又彼の他の愛讀書、「ゲーテの傑作」ヘルマンとドロテアに就て、ヘーゲルはこの詩の光彩を陸離たらしめ、引用し且つ最高の讚美を捧げる事無くして言及する事は無いのである。（一、三二九以下、三、四一七以下）

假令ヘーゲル自身がゲーテの晩年の藝術的により完全な形式を好んだとは云へ、ゲーテの抒情詩の創作は一つの例外であり、その民謡風な真心から生れた初期の作をも亦ヘーゲルは高く評價する事を知つて居る。ゲーテの本質の説明を抒情的なものの中に求めるといふ事は大いにヘーゲルの文學的感觸を證明するものであり、且つ抒情詩人としてのゲーテの特性記述に於て、ゲーテに關する「講義」の中で語られた最も深い言葉が又展開する。――

「抒情詩人は、彼の心情と意識の中で詩的に形成せられた總べてのものを歌謠リヂムに於て發表する事を目指される。この點に關しては、その豊かな生の多様性に於て常に詩作をして居つたゲーテが特に擧げらるべきである。この點に於ても亦彼は非凡なる人間に屬して居る。その者の興味がこの様にあらゆる各方面に活動して居つた個人の存在は稀有である。然も彼はこの無限の擴大にも拘らず全く自己の内に生活し、且つ彼に觸れたところのものを詩的直觀に變化したのである。外部に向ふ彼の生、日常の事柄に於ては打開いて居るよりは寧ろ閉ざされて居る彼の魂の獨自性、彼の絶え間無き研究の諸々の學問的方向と結果、彼の完全なる教養を経た實際生活からの經驗則、彼の倫理的格言、時代の多様に交錯する諸現象が彼の上に及ぼした諸々の印象、そこから彼が導き出した結論、青春の迸る快樂と勇氣、彼の壯年時代の教養せられた力と内面的美、彼の老齡の包括的な歡ばしき叡智、總べては彼にとつて抒情詩の發露となり、その中で彼は感觸に於ける最も輕やかな戯れと同様に、精神の最も烈しく苦しい葛藤を歌ひ出し且つ此の吐露によつて自己をそれから解放したのである。」（三、四四五以下）

ヘーゲルがゲーテに於て驚嘆するところのものが、精神的豊けさ、經驗の廣さ、内面的完結性であるならば、それが爲めにヘーゲルがシルレルを愛するところのものは男性的性格、劇的熱情並びに思想の深さである。ゲーテに於て彼は自己と異なるものを尊敬し、シルレルに於て彼は自己との同質を感じた。ヘーゲルがその魂の根底に於てゲーテよりシルレルに一層近いと感じたと人が云ふ時、それは想像をたくましく過ぎたものではない。彼は確かに、チーザルツが云ふ如く（シルレルからニ



「チエ迄。二六頁）、「シルレルの眞實の血を分けた兄弟である。」彼がシルレルの晩年の詩作に於て缺點を見又認知する場合、彼はその缺點を基礎付けようとし、且つゲーテとの比較をシルレルの不利の爲めに利用しようとする事を彼は常に拒けて居る。「抽象的反省や哲學的概念の興味すらも多くの彼の詩に於て認める事が出来る。人は此の點からして彼を非難する。殊に彼を何時も不變で、概念によつて曇らされぬゲーテの偏執と客觀性に比して非難し、貶黜する爲めに。併しシルレルはこの點に關して詩人として唯彼の時代の負債を支拂つたのであり、然もそれは、この崇高な魂と深い心情にとつては唯榮譽となり、又科學と認識にとつては唯利益となつたところの、負債との纏れた關係であつた。」(一、七九)又グンドルフの言葉に従へば修辭家シルレルを説明するところの一つの特性記述に於ては(三、四六五)——「それに彼の全生涯が捧げられた此等の偉大な思想と根本的興味は、それ故彼の精神の最も内的な所有である様に思はれる。併し彼は、歌謠が豊かに口をついて出るゲーテの様に靜かに自己の中又は團圓の中では歌はず、却つてそれ自身價値ある内容を、最も優れた者最も善き者の會合の爲めに朗讀する詩人の様に歌ふのである。」

最後に擧げた箇所に關聯してヘーゲルはシルレルの鐘の歌、かのイエナの浪漫主義者達をヒステリック的な笑に陥入れるのを常とした詩を引用して居る。茲に於てもあらゆる場處に於けると同様に文學家ヘーゲルは浪漫主義に對して鋭い對立を爲して居る。如何に多く彼がその「美學に關する講義」に

對して、殊に經驗的材料に關して浪漫主義者達に負つて居たとしても、然も最後の結論は和解すべからざる鬭争の態度であつた。この事は一部は文學以外の事柄及び個人的理由すらからも導かれて居る。併し又益々古代から遠ざかつた浪漫主義の道によつて充分に説明せられて居る。かくしてこの「講義」は全く浪漫主義に對する論戰として理解する事が出来る。次いで兩シュレーゲルとのかの一讀の價値ある大論戰が起り、(一、八一)その際ヘーゲルは、彼等が多くの材料を齎し又判斷のより高い尺度を導入した事を認めるには認めて居る。「併し彼等の批判が彼等の尺度の根本的哲學的認識によつて導かれて居らぬからして、此の尺度は何等かの不確實なるもの、動搖するものを持つて居り、それ故彼等は或る時は過ぎ或る時は及ばなかつたのである。」詩人としての特性に於ける浪漫主義者達をヘーゲルは尙一層軽く評價した。「フリードリッヒ・シュレーゲルが自ら詩人であると自惚れて居つた<sup>ポエジー・アル・ポエジー</sup>時、ヘーゲルはこの點に關してシュレーゲルを軽く揶揄して居る、「此の詩の詩は正しく最も無味乾燥な散文となつて居る」(一、三七二)、併し又、多くの人がゲーテ以後の第一人者として見て居つたルードウィッヒ・ティークの部分的承認すらも人は見出す事が出来ない。ヘーゲルが浪漫主義者の詩作に於て拒否するものは、最も良く彼のノヴァーリスに關する詳論に示されて居る。現代のイロニーの原則は、多くは「現實的な實踐と存在との代りに、單なる心情の甘い憧憬に」終つて居るとヘーゲルは考へる。例へば「此の立場に立つて居る高貴な情緒の持主の一人であるノヴァーリスが、定まつた



興味を持たず、此の現實に對する恐怖に追ひ逐られ且つ此の精神の疲弊へ云はゞ絞り上げられた」如く。(一、二〇一)ヘーゲルが根本的に浪漫的な心の持ち方を批判して居る他の箇所は、一層明かに、何故ヘーゲルがイエナの「浪漫派」とばかりではなく、一般に浪漫的な心の持ち方から生れたあらゆるものと決して和解する事が出来なかつたかを示して居る。浪漫的氣質の母胎としての憧憬(シュトリッヒ)に依る「ロマンティックの根據と基礎概念」はヘーゲルに依つて全く正當に認識されて居る。彼は併しそれを甘い憧憬と呼び之を非難して居る。「内面的調和を放棄せぬ爲めに、何等の行動もせず又何物にも觸れる事が出来ず、然も實在と絶對者への渴望を持ち、假令自己の内にあつて純粹を保つとしても、非現實的であり又空虚である此の静寂と無氣力の不満は、病的な陶醉と甘い憧憬とを發生せしめる。何となれば眞の美しき魂は行動し且つ現實的であるからである。かの憧憬は併し單なる空しい無價値な主觀の空虚の感情であり、それは此の無價値から逃れ且つ實質的内容を以て自己を充實し得る力を缺いて居る。」(一、八五)今日の文藝學は全く異つた考へ方をして居る。それはドイツ浪漫派の研究をその主要なる對象とし且つ浪漫主義の爲めにドイツ文學史の徹底的な書直しを始めて居る。此の評價の變更の過程が極端に走る事を防ぐ爲めに、ヘーゲルとゲーテの爲めの百年祭の結果は甚だ價値多きものであり得るであらう。

扱「陶醉」に對する此の闘争を以てドイツ文學の現實的問題へのヘーゲルの關與は本質的には完結して居る。彼の文學の知識は晩年に於てはそれ以上殆んど著しい増加を見なかつた様であり、又文學の領域の不慣れな現象に對して彼には確信が失はれた。この事に對する最も甚しい(併し又唯一の實際全く甚しい)例は、ハインリッヒ・フォン・クライストに對する彼の評決であり、その「Sommerbulismus」は彼にとつて明かに氣味の悪いものであつた。(一、三〇四。三、一九八)。「講義」は主として一八〇〇年代のドイツ文學の姿を示して居り、一部分は尙一八一八年と一八二〇年に互つて居る。併しヘーゲルが最後に美學の講義をした一八二八——二九年にはもはや少しも及んで居ない。我々がその現實的價値と影響とに就て云ひ得たところのあらゆる事柄にも拘らず、然も全體に於てそれは現代のものであるよりも寧ろ文學的回想であつたのである。

#### 四 感激と冷靜

さて尙ヘーゲルの美學の基調及び彼の文學趣味の根源要素は何かと問へば、その回答は第二第三章から直ちに讀みとられるが故に、ここではわれわれは、簡単な概説と二三の補遺を以つて満足し得るであらう。又、すべての論理的なるもの構成的なるものからかゝる抽出をする事に於て、問題は全く非ヘーゲル的になるといふ事、ヘーゲル自身も趣味の問題はこれを忌避するであらうといふ事は、われわれは只第一章によつて繰りかへすを要するのみである。そこでここに再説するが、われわれがこ



こに取り扱つてゐるのは哲學者ヘーゲルではなくて、文學家及び批評家ヘーゲルであり、言はば「ヘーゲルなし」のヘーゲルである。

われわれが見て来た如く、ヘーゲルが満足の最高規準を見出したのは、ギリシヤ人の古典文學と、ドイツ文學の全形に於てのゲーテ、シルレルの古典主義文學とであつた。ではそれは何故かといふ問をかけ、又、ヘーゲルが最も屢、最も純粹に詩的藝術の作品の理想とする所を特徴づけてゐるその言葉は何かと言へば、それは、崇高雄健及び冷靜の三概念を以つて殆んど完全に組み立てる事が出来る。

「單なる日常的なもの、平凡なるもの」以上に登らなければならない外部形式即ち言葉について、ヘーゲルは、崇高少くとも高揚を要求してゐる。崇高を彼は好んで既に材料の中に發見してゐる。この材料は、偉大なる人間と問題とを取り扱ふ場合に最も彼の氣に入るのである。だからたとへば牧歌ヘルマンとドロテア等の場合で材料がそれを禁づる時は、フランス大革命といふ世界的の事件が巨大な姿で背景に立つてゐる等といふことを彼は稱讚するのである。第三に、そして就中、理念、神、世界法則が詩の中に輝き入らなければならない、思想が直觀に浸透しそれと全體性をなさなければならぬ。それ故に悲劇が彼にとつては「詩及び藝術一般の最高階梯である。」何故なら、ここでは最後のものが問題となり、個人と運命との戦が取り扱はれ、罪と贖罪と永遠の正義が扱はれるからである。之に反して小説即ち近代の市民的敘事詩からヘーゲルは何等の魅力をも得る事は出来なかつた。彼の

意見によれば、その理由はやはり、小説には如何なる關係に於ても崇高が缺けてゐるからである。

雄健、たはむ事なき意志、激情と愛情の充滿、しかもそれに節度と克己、これこそヘーゲルが文學作品中の人物から期待する所のものである。それに、そのやうにして寫し出さるべきものは結極詩人の精神と個人性なのである。たとへばゲーテの書いたワイスリングゲンやクラヴィゴの如く、「すぐれた人にもなれず、又それによつて志操堅固な人にもなれない分裂した人間」は（一、五七〇）彼の氣に入らない。之に反してシェークスピアは、「堅固で節操ある人物の最もうるはしい例」を彼に與へる。（二、五七一）シルレルの雄健をヘーゲルは稱讚してやまないが、浪漫派の「あこがれ」はヘーゲルの最も侮蔑して反對する所である。「そしてこの空虚な戀々とした人間が氣に入らないといふのはいい事である。この不正實と欺瞞とが意に適せずして、却つて人々に、全き眞の興味と重要な實質に忠實なる人物を、同じやうに強く要求せしめるのは一つの慰めである。」（一、八七）ヘーゲルは堅固な雄健を以つて、未熟な年少者流を（即ちシュトルム・ウント・ドゥラングや浪漫主義を）やりこめる事を好んでゐる。そして「感激とは燃ゆる青春時代のつきものといふ一般の考え方」と非常に激しく渡り合つてゐる。「この二人の天才（ゲーテとシルレル）即ちわれわれの國民に初めて詩の作品を與へ得て、われわれの國民詩人なりと言ひ得るこの二人は、成年に達してはじめて、深刻にして眞正な眞の感激から逆り出でて形式に於ても完き製作を、われわれに贈つたのであつた。」（一、三七）



しかし、成年時代が青春にまさる所は冷靜である。そして先づこの冷靜こそ、詩的藝術品に窮極の甘美と成熟を與へるのである。勿論ヘーゲルは、感激や靈感の必然性を否定する事を考へてゐるのではない。これとは反對に、彼はそれに對してその「講義」の最もよき一節を捧げてゐる。しかし天才には勉強と實行とが屬する如く、感激には冷靜が屬する。兩者の結合によつて初めて、その全體性、眞の藝術作品が出て來るのである。「冷靜と分析と識別とがなくては、藝術家はその形作るべき内容を支配する事は出來ない。そして、眞の藝術家はその行ふ所を知らずと言ふ事を信ずるのは愚である。」(二、三五五)さて冷靜と言ふ概念を更に使用して見るに、若し藝術の作品が出現す可きものである場合、どうしても、そこに一時的な氣分の代りに冷靜が入り來んで來なければならぬ。しかも感激の熱情ですら氣まゝは許されない。精神の所産は却つて藝術的平安から發展して來なければならず、又明かに全體を見透す心の情調の中に至き形を得なければならぬ。」(三、二八六)しかるに、冷靜とは明朗であり明晰であり明瞭である。しかもそれと共に詩の作品は決して天真さの印象を失つてはならず、決して機構たる事を許されず、常に「それ自らに於て無限なる有機體」でなければならぬ。(特に次を比較。三、二六九以下)

この章の歸結を、フリッツ・シュトリッヒの名高い著作「Deutsche Klassik und Romantik」の根本思想にてらして検討すると、その結果、ヘーゲル美學の根本的な見方と、シュトリッヒがドイツ古

典の様式原理として特徴づけてゐるものとの間に、完全なる一致が認められる。そしてシュトリッヒは、浪漫的様式原理に對する古典的様式原理の對立を、人も知る如く、人間精神の一つの原兩極性として見てゐる。シュトリッヒにとつてはヘーゲルは勿論、古典的人間でもなければ浪漫的人間でもなくて、その思惟の中に於て二つの方向の綜合が完成される所のまさにその人なのである。かゝる解釋は、(シュトリッヒの構成を承認したとして)ヘーゲル哲學の全體系にそれを關係せしめる時に於てのみ、考への中に引き入れ得る。文學家ヘーゲルに對しては、その解釋は如何なる方法に於てもあてはまらない。即ち、文學家ヘーゲルは、彼の崇高、雄健、冷靜の理想を掲げて、全く古典の領域の上に立つてゐるのである。

### 結 論

この論文を終るに當り、これまでの道をふりかへつて見ると、多くの問題と夥しき材料が觸れられずに残されなければならなかつた事が、遺憾に思はれる。ヘーゲルの文學に對する關係は非常に豊かな領域で、一小論文の額の中ではただ輪廓を畫くのみで、仔細に論じ盡される事は出來ない。が、次の事だけは確である。即ち、文學史家は、よし彼が純粹の經驗家であつても、「美學に關する講義」があり餘る程の開明と刺戟とを與へ得るものだといふ事を必ずや見るであらう。この確證に自明らしさ



を與へる爲に、カントの文學に對する態度との比較を示す事も出來よう。勿論その際、人は不正を用  
心しなければならぬ。といふのは、カントとヘーゲルとの間の一時代半の歲月は、大きな差異を成  
してゐるからである。確かに又「判斷力批判」と「講義」に於ける問題提示は全く異つたものである。  
しかしながら、カントの不十分な「實踐的藝術批評」に關するフォルレンデルの驚き、又「偉大なる  
藝術理論家に於ける二重にも注意す可き趣味の缺之」に就ての彼の驚きは、それにしても否定すべ  
もない。然るに、貧弱で没趣味な文學の批評家でありながら、美學に關しては基礎的な事を言つたと  
いふこの逆説から、ヘーゲルは全く自由なのである。彼はその道に通じた人であるとの正當な意識を  
以つてその課題に近づく事を得たのであつた。

宇多五郎  
八百清顯 譯

## ヘーゲルの美學と浪漫主義

大西克禮

すべて美學の體系は、その究極の構造から云ふと、次の如き三つの要素から規定されるのが普通で  
ある。即ち第一に哲學的體系の統制、第二に直接的美的體驗の反省、第三に藝術史的事實の智識がそ  
れである。勿論是等の要素は、時としてその興へられる位置に著しき相異があり、又其處からして、  
種々なる美學の特色も生ずるのであるが、ヘーゲルの美學は、恐らくは是等三要素の最も偉大なる、  
最も顯著なる統一的形成の一例と見てよからうと思ふ。然し從來美學の歴史に於ける、獨逸觀念論派  
の美學の解説乃至批評は、多くの場合に専ら體系的側面から試みられてゐる爲に、吾々が今日直接に  
此の派の人々のテキストを読むで受ける印象は、美學史の書物を通じて學ぶ所と甚しく相違する場合  
も決して少くないのである。尤もヘーゲルの美學のやうに、強大なる體系の力によつて統制されてゐ



る場合は、比較的此の種の憾が少いとも云へるであらうが、同時に又一面から云へばその組織が大規模であるだけそれだけ、他の規定要素の入る餘地が多く、従つてそれ等相互の間に不調和を生ずる可能性も亦少くないと云へるであらう。

ヘーゲルの美學は、人の知る如く、美の理念に關する思辨を土臺として、縦に藝術様式の發展、横に藝術形式の分化を體系化したものであるから、其の間に豊富な藝術史的智識が織り込まれてゐることは勿論であるが、然し此の藝術に關する豊富な客觀的智識が、かの美の理念に關する深き思辨と結び付く爲には、其の間にどうしても直接の生きた美的體驗の反省が、之を媒介する必要あることも亦言を要しないであらう。ところで理論の體系は、動もすれば史的事實と生きた體驗とに對して、無理を加へる傾向があるにしても、客觀的事實の方は體系の要求に對して、何處までも受動的であり、消極的であるに反し、主觀的體驗の方は往々是に反動して、積極的影響を與へることが出来る。實際、藝術の様式の發展の多様性は、到底ヘーゲルがその美學で説いてゐるやうな、簡単な三つの段階を以て片附けることは出来ないけれども、然し藝術史の客觀的事實は、結局に於て其の圖式を受動的に被せられるか、若しくはそこから逸出するかに過ぎないのである。然るに哲學的の思辨を美的事實に繋ぐ直接的體驗の傾向は、往々にして強大なる體系の要求をも積極的に裏切ることがないとは云へない。かのグロクナーが數へ立てたやうな *Aesthetiksinne* は、ヘーゲルの如き立場の美學にとつては、

凡そ縁の遠いものであるに相違ないけれども、然かもそれ等とはまた別の意味に於て、彼自身の美的體驗の方向が、その美學の中に體系に對抗して頭を擡げる場合があるとしても、別に不思議はない筈であらう。

又ヘーゲルの場合に於ては、その人物閱歷の方面から考へても、カントなど、異り、その直接的體驗の側面からも、美學に對する規定的要素の提供される可能性が多分にあつたことを想像すべき種々の理由がある。さう云ふ點に關しては古くはローゼンクランツ、最近にはグロクナー等が、彼の人格を種々の方面から描出してゐるが、今それ等によつて考へて見ると、第一にヘーゲルの人物は、たとひゲーテの如く變通自在の人間性によつてあらゆる現實の體驗を自由に自己に同化して行くやうなタイプの人ではなかつたにしても、少くともカントやフイヒテの如き理念に凝結した哲人の型とは大分違つて、もつと寛濶な、自由な、具體的現實性と調和し得るやうな人柄であつたらうと思はれる。第二に又彼はその教養に於て、文學や美術に關する豊富な智識を持つてゐたばかりでなく、或る時代には自ら多少詩作を試みたこともあるらしく（ヘルデルリンに捧げた哀詩の如き）また屢々諸方の美術館を訪れて美術品を鑑賞し、殊に繪畫に對しては特別の趣味と觀察とを持つてゐたと傳へられる。自然の景色に對しても、スイスを始め各地に旅行した際の感想などを日記や書簡に書きつけてゐる。然かもヘーゲルに於て、是等の美的經驗が、決して何人に於てもあり得るが如き、尋常一般のもので



なかつたことは、彼がそれ等の各方面の對象に對してかなり明瞭な独自の趣味好尚を持つてゐたことによつて知ることが出来る。古今の文學的作品に就ては、その美學講義の各所に、大體に於て正鵠を得たる批評が現れてゐることは人の知る通りであるが、假りにそれ等の見解を單に客觀的な智識に基くものとしても、少くとも繪畫の方面に於て、彼が特に色彩の微妙な變化に富むニーデルランドの畫家を好み、その美的價値を高く評價したことや、自然の風景に就ても彼の趣味が特に變化に富むだ晴朗の景色を好むだことなどは、彼の日記や書信から直接に知り得る所であるから、さう云ふ點に於て彼の主觀的體驗の眞實性を疑ふことは出来ないであらう。ローゼンクランツに依れば『體系建設者として著名なる諸、の哲學者の中で、今までのところ、ヘーゲルは藝術の全領域に、その獨特の精神を以て徹到した唯一の人である』(Hegel's Leben, S. 348)

ヘーゲルの生涯の大半はまさしく獨逸浪漫主義の時代に相當する。ドイツ人はノヴリスの研究の中に既に精神的文化の研究にとつて「ゲネチオン世代」の概念の肝要なることを主張し恰も此の時代にシュレーゲル(兄)、シュライエルマッヘル、アレキサンデル・フォン・フムボルト、ヘーゲル、ノヴリス、フリードリヒ・シュレーゲル(弟)、ヘルデルリン、ワッケンローデル、ティーク、フリース、シェリング等が相次いで生れ、是等の人々がその最初の活動期に、皆共通の教養的條件の結果を示してゐる點に於て、そこに最も都合よき明確なる「ゲネチオン世代」が形作られてゐることを指摘してゐる。獨逸の浪漫

主義はメーリスが言つてゐるやうに、實際或る意味に於て、獨逸精神が古代の世界に對し、また近代の他の諸國に對して、眞にその自律性と獨立性とに到達した時代の現象である。それは單に特殊の文藝の運動に限られた主義主張ではなく、時代の特別の關係と、民族の獨自性の發展とによつて、文化意識の全面に擴大されたる力強い生命の發動ニコライ・ハルトマンの所謂特殊の“*Lebensstimmung*”であつたことは云ふまでもない。ヘーゲルは正に此の雰圍氣の中に活動し、此の時代の運動を充分に體驗し盡くした人であるが、たとひその哲學の體系は浪漫主義の思想より出で、之を超克したものであるにしても、少くともその美學の組織の中には、此の時代、此の「ゲネチオン世代」の一般的體驗の基調が、その理論の背後にあつて、暗黙の、然かも有力なる規定的要素としての役割を演ずるであらうことを想像するのも、決して不合理ではなからうと思ふ。此處に此の一篇の主題が生れるのであるが、然し此の問題はたとひその實際の結果に於て肯定されるにしても、否定されるにしても、孰れにせよそこに達する爲に、ヘーゲルの美學、延いては哲學の精細なる検討を要することは云ふまでもない。吾々はその充分なる研究を他日に期し、今此處ではたゞ大體の輪廓に於て、此の點を考察するに止めやうと思ふ。



ヘーゲル哲學の根本的特色を一言にして云ふならば、廣大なる思想的綜合性と強固なる人格的獨立性との完全なる調和であると云つても差支なからうと思ふ。それは何人も知るやうに、カント、フイヒテの認識論的哲學と、シェリングの自然哲學を綜合するものであると共に、また一面古代希臘から流れ出てゐる宗教的思想と近代のプロテスタント的神學思想とを調和するものでもあると言はれてゐる。然かもそれ等の廣大なる綜合調和の上に、彼自身の獨自の人格性が強くその思索を特色付けてゐることも亦否定し難い事實である。彼の初期の思想が、シェリングの影響を著しく示してゐることは隠れもないが、彼は後に次第にシェリング流の思想圏内から脱却し一面浪漫主義の知的直觀論にカント的方法思想を導入し、他面「自然哲學」の客觀的觀念論にフイヒテの主觀主義を取り入れ、斯様にして空遠なる「同一性」の體系的原理に置き換ふるに、一切を綜合する、そして具體的なる「絕對的精神」の概念を以てするに至つた。然かも此の絕對的具體的精神の立場から見れば、シェリングの自然概念が抽象的相對的である如く、カント乃至フイヒテの理念も亦抽象的相對的である。それ故にヘーゲルは次の様に云ふ。『他の觀念論、例へばカント及びフイヒテのその如きは、當爲或は無限的進行を超越することを得ず、従つて Dasein と Fürsichsein の二元論に停滯してゐる』と。

斯様にして、言はゞ「絕對精神」の概念の中にあらゆる存在の具體的現實性を吸収し盡くさんとする考へ方は、恐らくはヘーゲルの人格的特性を根柢とする獨自の思索的方向であるに相違ないけれども、然し彼が決定的に此の立場に到達する迄の思想の發展は、極めて徐々に行はれたもの、やうである。而して此の事はまた獨りシェリングの哲學體系の影響の大であつたことを語るのみでなく、時代の精神、浪漫主義の思潮が如何に深く彼の體驗に喰ひ入つてゐたかを暗示するものでなければならぬ。ヘーゲルはイェーナに於て一八〇二年から翌年まで、シェリングと共同の雜誌を刊行し、それに論文を書いてゐるが其處では尙大體に於てシェリング哲學の立場に左祖し、フイヒテその他の主觀主義の哲學を有限的觀念論として批判してゐる。更にそれに先立つ一八〇一年に書かれたかの「フイヒテ及びシェリングの體系の相異」と題する論文に於て、彼は自己を環つて流るゝ獨逸精神の大きな歴史的潮流に對する深き體驗と鋭き批判とを展開した。哲學は彼にとつて最早單なる空理の產物ではなく、寧ろ人間性そのもの、「生」の表現として、精神の全的歴史的關聯の中に於てのみ、その意義を有するものとなつた。『絕對は闇であつて、光はそれよりも若い。而して兩者の區別並に闇から光の分れることは即ち一の絕對的相異である——非有が最初であつて、其處から全ての有、全ての有限的なもの、多様性が生れて來る。哲學の課題は是等諸の前提を合一し、有を非有に——生成として、分裂を絕對に——その現象として、有限的なるものを無限的なるものに——生命として定立することの中に成立する。』

此處に於ても彼の立場は表面上明かにフイヒテを排し、シェリングに同ずるものであるが、しかも



それは他の半面に於て、同時にシェリングに對する批判をも含蓄することは否定し得ない事實である。而してヘーゲルの思想の發展は、前に一言したやうに、後に至つて益々シェリングの體系から離れ、明かに之を超越する立場に達するのであるが、然しながらシェリングを離れることが、如何なる場合にも直に浪漫主義を離れることであるか否かは頗る疑問である。シェリングは一般に浪漫主義の思想的方面に於ける最も純粹なる代表者と見られてゐる。シェリングの哲學思想の發展はカントなどから出て次第に體系的に Aesthetizismus や神秘主義の方向に向つたのであるから、所謂浪漫主義なる言葉が同じ時代の文藝の方面に就て形づくられた、特殊の概念である限り、此の事に不思議はない。然しながら吾々は體系の表面に鮮明に描き出された美的觀念論の特色が、必ずしもその時代精神、文化意識としての浪漫主義の本質に對する體驗と反省との深さを保證するとは限らないと云ふことを考へて見なければならぬ。素より浪漫主義の本質と云つても、その把握の仕方に多様の途があり得ることはペーテルゼンが概観してゐる通りである。然し浪漫主義の概念を直に非合理主義の同義異語と見ることは大なる誤謬であると思ふ。當時の時代精神の一般的發展から云へば、所謂シュツールム・ウント・ドランクは啓蒙期の形式的合理主義に反抗して起つた一種の純粹非合理主義とも云ふべきものであるが、古典主義及び浪漫主義に於ては、少くともその本質に於て、常に此の兩極端の綜合或は調和が意味されてゐる。浪漫主義がその本質に於て如何に理智的方向への *„Dynamis“* を含むでゐたかに就ては、

リカルダ・フッフ、ワルツェルその他多くの人々が指摘してゐる通りである。兎に角浪漫主義を以て此の時代の獨逸的民族精神の歴史的發現と見るならば、ヘーゲルの先きに述べた論文が、特に歴史性を強調し、絶對なるものを「生」の概念によつて表はし、且又一種の宗教的基調を響かせてゐる點等に於て、その思想がシェリングと軌を一にすると否とに拘らず、否寧ろそれを或る意味に於て超越する點に於て、まさしくシェリングよりも一層深く又廣く、自己の時代及び民族の精神生活の基調を把握した、彼の人格的體驗を暗示するものがあるのではないかと思ふ。

更に是よりも遡つて、一八〇〇年以前に於けるヘーゲルの思想に就ては、かのディルタイの「ヘーゲルの青年時代」の中に、彼の初期の神學に關する手記を材料として試みられた研究がある。此の手記、即ち一九〇七年ノールによつて出版された *„Hegels theologische Jugendschriften“* に於ては、「浪漫主義者及び神秘主義者ヘーゲル」の面影がかなり濃厚に現れてゐるのであつて、ディルタイは此の時代のヘーゲルの世界觀を、「神秘的汎神論」と呼ぶのである。此處に於てもヘーゲルの思想の主導概念は明かに「生」のものであつてそこには必ずしもシェリングのみに限らず、當時方に勃興しつゝ、あつた文學上の新運動即ち浪漫主義の一般的影響を認めることは困難でないと思ふ。殊にヘーゲルと古くから親交のあつたヘルデルリンは、その「ヒュペリオン」に於て、一種の形而上學的意味に於ける「生」の概念を説いてゐるのであるから、ディルタイが指摘してゐるやうに、此の時代に於けるヘー



ヘーゲルが、むしろシェリングと無關係に「生」の概念に到達したと云ふことも或は可能であるかも知れない。

## 三

然し上述の如き「生」の概念によつて、ヘーゲルと浪漫主義とを内面的に結び付けやうとする、ブリンクマン(二一)その他文藝學者の側の議論は、ヘーゲルの思想發展の究極の形を看過せしむる危険がないとは云へない。此の概念を中心とした考へ方は、言ふ迄もなく、ヘーゲルの哲學思想に於ける初期の一段階に過ぎないのである。吾々が此處でその點を概観したのは、たゞヘーゲルの體系の出發點が、如何に時代の思潮と交渉を有し、従つて後者が如何にその哲學の體驗的基礎を培つてゐるかを明かにせんとしたまでであつて、單に此の點の連絡のみを以て、直ちにヘーゲルを浪漫主義の哲學者として判定せんとするのではないことは勿論である。

ヘーゲルが究極に於て到達した絶対精神は、前に一言したやうに、絶対的にして同時に具體的であり、現實的である。彼の有名なる『理性的なるものは即ち現實的であり、現實的なるものは即ち理性的である』(二二)と云ふ「法律哲學」緒言の文句は、やがて此の思想を方式化したものであり、そこからまた彼の哲學は汎理論であると言はれる。然かも此のロゴスは『それ自身の合理性を超トランセンディレン越する』(二三)も

のであり、此の意味に於てヘーゲルの“*Idealismus der Sache*”は明に彼の思索の「對象性」を形づくる所以となり、また此の意味に於て、彼は屢々「具體的思想家」と言はれてゐる。最近グロクナ一の描いたヘーゲルの人格性は、種々なる點に於て彼の此の側面、従つて言はゞ彼の反浪漫主義的側面を強調してゐるやうに見える。思ふにヘーゲルの思索が、その人格的特性に基づいて所謂 *Sachlichkeit* の傾向を強く含むてゐたことは否定し得ない事實であらう。然しカントも亦吾々の見るところによれば、或る意味に於て同じ傾向を著しく持つてゐた思想家であると云つて差支ない。然らば兩者は此の點に於て思想家としての同じ類型に屬すると見ることが出来るであらうか。私の考へるところでは、均しく具體性乃至實質性尊重の精神即ち *Sachlichkeitsinn* と云つてもその内面的の働き方が、兩者の場合に於ては著しく違つてゐる。そして、此の内面的相異がまたその哲學の方法の上に、「批判的」と「思辨的」との差別を齎らす所以ではないかと思ふ。

即ち若し譬喩的の言葉を用ゐることが許されるならば、カントの場合に於ては、此の精神が言はゞより多く意識の横斷面に於て働いてゐるに反し、ヘーゲルの場合には、むしろその縦斷面を通じてより多く作用してゐると云ふことが出来やう。經驗的對象の世界に對する認識は、之を感覺の要素と思惟の形式的法則とに分解すれば、いづれも單なる抽象となつて、認識をその具體的全體性に於て把へることは出来ない。分析的形式論理の妥當性から綜合的内容認識の妥當性を導き得ないことは明かである。



あるが、さりとて單なる經驗主義の相對的妥當性に満足する立場は、科學が嚴然として存在する事實の前に暗黙の裡に相對的妥當性を絶對化する所の空想を許容するに等しい。カントは理論上此の經驗の世界以外にそれと同じ意味の超經驗の世界の存立を許さなかつたのと同様に、此の經驗の世界に於ても、或る認識の妥當の許される範圍と許されない範圍とを並べて、その相對性に満足することが出来なかつたのである。彼は學的經驗の *Sachlichkeit* を重むじたが故に、認識の權利根拠を明かにせんとしたのであるが、此の關心は當然彼の妥當性の考へ方を超時間的ならしめ、普遍性の概念を譬喩的に云つて空間的ならしめたのである。然るにヘーゲルの場合に於ては絶對精神の考へ方が、何處までも發展的である。ロゴスは内面的に展開して行くことによつて、同時に外面的に具體化される。合理性はそれ自身を超克して非合理性を包括する。精神のフェノメノロジーはそれ故に理性の歴史的顯現の相であつて、斯くして論理と歴史とを究極的に綜合する方法の中に、ヘーゲルの具體的實質性の要求に根ざす獨自の考へ方が現れてゐると云つてよいであらう。此處からしてまた次の如き相異も考へられる。即ちカントに於ては、主として自然科學の方面から來る具體的實質性に對する關心が第一にその哲學的思索を規定してゐるが、ヘーゲルに於ては寧ろ第一に歴史的文化的諸科學の *Sachlichkeit* に對する關心がその哲學の中軸となつてゐる。而して歴史的意識の強調は、かのフリードリッヒ、シュレーゲルを始め浪漫主義者の精神的本質の一面を形づくるものであることは言ふまでもない。デイ

ルタイが言つてゐるやうに、ヘーゲルは既に早くから、あらゆる現象の中に自己の體驗を深く沈潜せしめながら、然かも同時に是に對して客觀的態度を持ち、意識の歴史的形相を徹底的に追感しつゝ、同時にその豊富なる歴史的世界を自己の中に統一して、精神の論理的關係を直接に宇宙及び歴史の關聯の中に見出すことが出来たのであつて、此の點に於て彼は實際偉大なる形而上學的天才と同時に偉大なる歴史的天才の持主でもあつたのである。<sup>(一四)</sup>

更に又カント及びヘーゲルに於ける *Sachlichkeitsinn* の働き方を比較すれば、前者に於てそれがより多く消極的方向に作用し、後者に於て、それがより多く積極的方向に發動してゐることも見逃がし得ない特徴であらうと思ふ。カントは何人も知る如く一切の *Überschwenglichkeit* を排撃し、之を根本的に制限する意味に於て、その批判哲學を樹立した。たとひ智識を制限するのは究竟に於て信仰に場所を譲る爲であるにしても、またたとひハイデッガーの解釋するやうに、理性批判の眞義は存在論的意味に於ける一般形而上學の基礎附けにあつたとしても、<sup>(一五)</sup> 少くとも理論の範圍に於て彼が獨斷主義の形而上學を破壊せんとしたことは動かすことの出来ない事實である。然かもヘーゲルの立場からして見れば、カント流の觀念論は二元的世界の對立に甘むる限り、尙抽象性と相對性に留まつてゐるものとなる。ヘーゲルは精神の絶對的具體性を把握することに於て、換言すれば「精神」から理論や意志や信仰を抽象せざる意味に於て直接に具體的なる、そして主觀と客觀や、存在と當爲や、觀念と



實在の對立を全て止揚する意味に於て絶對的なる理想を把握することに於て、その *Sachlichkeitssinn* の積極的満足を獲得せんとした。故に之をその結果よりして觀察すれば、兩種の觀念論は確かにその體系に於て、一は抽象的相對的であり、他は絶對的具體的であるとも云へるであらう。

然しながら吾々は、哲學の「體系」は必ずその「方法」と相關的關係に立つべきものであることを注意しなければならぬ。斯の如き問題を此處に詳論する餘裕はないけれども、然し此の觀點から見る時は、カントの哲學とヘーゲルのそれとは、正に前述した抽象主義と具體主義の特色を互に取り易へなければならぬことになるであらうと思ふ。即ち前に私は *Sachlichkeitssinn* の消極的及び積極的方向と云つたが前者即ちカントの場合に於ては、言はゞ思索の方法に於て強く具體性乃至綜合性への傾向が働く結果、その體系の内容に於て却て一種の相對性或は抽象性の觀を招致したのであるが、ヘーゲルの場合に於ては、逆にその體系内容の方面に於ける絶對性乃至具象性への強き執着と動向とが、その哲學の據つて立つ思索の方法の上に、却て一種の抽象性乃至相對性を豫想せざるを得ないのであつて、恐らく此の方法的弱點を蔽ふ途は、所詮やはりシェリングの如き「知的直觀」の浪漫主義の外はなからうと思ふ。此の意味に於てヘーゲルの論理主義も *Sachlichkeitssinn* も共にその根柢に一種の浪漫主義を含むことは否み得ないのであるから、要するに此の主義はヘーゲルに於て單に歴史的前提であるのみでなく、また體系的前提であるとも云はなければならぬ。

## 四

以上極めて概括的に觀察したヘーゲルと浪漫主義との歴史的及び體系的關係を一方に考へ、更に私  
が此の篇の初めに述べたやうな美學の組成要素の關係とヘーゲルの人物閱歷等を、他方に於て考慮の  
中に置く時、此處で吾々はヘーゲルの美學に對し、少くとも、その表面の硬結した理論的體系の下に  
潜在する生きた體驗の底流に於て、浪漫主義的要素の或るものを期待することは極めて自然であるや  
うに見える。然し此の期待は果して實現されるであらうか。

ヘーゲルの美學は普通多くの人々から主知主義の名を以て呼ばれてゐる。従つてまた之をバウムガ  
ルテン派の美學に類似するものとなし、<sup>(二六)</sup>或は之を「美的客觀主義の形而上學的形式」と見做す者もあ  
る。<sup>(二七)</sup>私は此の點につき參考として、次に少くクローチェのヘーゲルの美學に對する批評を紹介して  
置かうと思ふ。クローチェは「ヘーゲルの哲學に於ける生きたるものと死せるもの」と題する一書に  
於て、やはり氏自身の考へ方に從ひ藝術と言語の問題を合せて美學の問題となし、是に對するヘーゲ  
ルの所論を批判してゐる。ヘーゲルの論理の根本的誤謬は、氏によれば、對立概念の綜合と殊別概念  
の關係とを混同する所にあり、此處からしてヘーゲルは、精神の種々なる形式の自律性を認識し、そ  
れ等に對して、その本來の正當なる價値を賦與すべき方法を失つてしまつたのである。斯くて殊別概



念に關する誤れる論理説は、またヘーゲルの眼から、美的活動が占むべき真正の位置を隠し、更に言語を以て一種の「誤謬」(une erreur)と見做すことに止むなく導かれるやうな言語哲學を彼に示唆した。然しながら、斯様に取扱はれたものは獨り言語のみでなく、藝術も亦その真正の位置に置かれずして、ヘーゲルの精神に迫つて來た場合に、彼はその處置に窮し、之をその本來歸屬せざる場所に轉置したが、此處に置かれて藝術も亦言語と同様に終には一種の不完全、一種の誤謬として現はれて來るに至つたのである。然かも之を默殺し、之を忽諸に附することは——自然主義、實證主義の哲學者の多くが爲す如く——ヘーゲルには出來なかつた。それは彼の時代からしても、また彼の個人的精神の傾<sup>ディスポジション</sup>向(そこでは美的關心は非常に大なる部分を占めてゐた)からしても彼に許されないことであつた。此の美的活動は全て浪漫主義の時代に於て、或は宗教乃至哲學に代用され得るものとして、或はまたそれ等より優れたもの、若しくは劣るものとしても考へられて來たが、ヘーゲルにとつても亦それは「絶對者」を把握する一つの仕方となつた。

斯様にして藝術を宗教及び哲學の問題と一緒にして考へる仕方はヘーゲルの時代の人々に共通のことであるが、然しヘーゲルに特異な點は、クロイチェに從へば、彼が此の三者の間に樹立した關係と、また其の間に於て彼が藝術に與へた特殊の性質とである。ヘーゲルは無論他の人々の如く、美的活動を以て哲學の補充としたり、またそれよりも優れたものとすることは出來なかつた。『其の論理的

前提は、殊別概念に適用されたる辯證法の常套的解決に彼を導かねばならなかつた。即ち藝術的活動は哲學的活動から、たゞその不完全性によつての外は區別されず、またそれが絶對を感性的、直接的形式の下に把握するに反し、哲學はそれを思惟の純粹要素の中に把握すると云ふ理由による外は區別されないと云ふのである。是は論理上、結局それが少しも區別されないと云ふこと、及び藝術がヘーゲルにとつては、本質的に一種の哲學的誤謬、一種の劣悪なる哲學(une mauvaise philosophie)に還元されると云ふことを意味する』。さうしてクロイチェはヘーゲルの體系が、其處から美的意識と調和し難い一種の冷い主知主義として受け取られるのも無理ではないと見てゐる。

然しながら、私の見るところによれば、此のヘーゲルに對するクロイチェの批評は甚だ表面的であり、皮相的であると言はざるを得ない。先づ第一にヘーゲルの論理の根本的缺陷としてクロイチェの屢々力説してゐる點は、一見明快な批判のやうであるがしかし是は未だヘーゲル哲學の眞義に徹してゐない外面的の觀察である。吾々は前にヘーゲル哲學の體系の根柢と浪漫主義との關係を一考したが、ヘーゲル哲學の根本的意圖は、飽くまでも歴史的具體的精神的生成そのものを現實的に Sachlich に、しかも體系的に把握せんとする點にある。所謂辯證法の論理は、此の哲學體系にとつて實は一種の方法的假相の如きものに過ぎないと云ふことも出來やう。而して此の絶對的具體的生成の論理から云へば、クロイチェの難するが如き對立概念の綜合と殊別概念の關係との相異の如きは結局意味をなさな



いことであらうと思ふ。何故ならば、斯かる區別は認識のみを抽象した時の形式論理の立場に於てのみ考へられることであつて、具體的生成に於ては「對立」と「殊別」との間にたゞ一つの流動的連續的變化のみが考へられるからである。従つて第二にヘーゲルの所謂 “Wissen” は決して單なる理論的認識の意味のみではなく、感覺的、感情的、直觀的等、あらゆる意味に於ての「絶對」の把握を含むものであること明かである。グロックナーも言つてゐるやうに、ヘーゲルのロゴスは實際一面に於て直觀アンシヤウツクでもあり、愛リイベでもある(二九)。それだからクロイチェのやうに「藝術は感性的直接的形式の下に絶對を把握する」と云ふ理由で哲學から區別されることは、結局眞の區別にならず却て藝術を一種の哲學に還元することになると考へるのは、明かにヘーゲルの眞意を無視して、強いてその美學を主知主義の方向に解釋せんとするものである。ハイマンも論じてゐるやうに、ヘーゲルは「精神」の統一性の確信から、知情意の如き三つの別々な心的「能力」を假定せず、むしろ精神の全ての働き方を、その唯一の根本作用なる自己實現の變化として把握した(三〇)。それだから、主觀的心理的方面から言つても、ヘーゲルの立場を單純なる主知主義と見るべからざることは明白である。第三にヘーゲルの美學は、認識的思惟と藝術との經驗的相異を充分に認めてゐるのであつて、精神の形而上學的解釋を別に見れば、此の點に於てヘーゲルの美學に偏れる主知主義を認めることは全然出來ないと思ふ。クロイチェの批評はヘーゲルの美學に於ける此の側面を全く顧慮してゐないやうである。ヘーゲルは言ふ。『蓋し藝術美は感覺、感情、直觀、想像力に向つて提示され、思想とは別箇の領域を有する。而してその活動及び所産の把握は學的思惟とは別種の機官オルガンを要求する』(三一)。これは明瞭に藝術の特殊性を強調する説であると云はなければならぬ。

然しながら、ヘーゲルの美學が反浪漫主義であるやうに見えるのは、必ずしも之をその哲學體系の側面から觀た場合のみであるとは言へない。更に一步進むで、彼の美學の立場をその内面から觀ても、同様の印象を吾々に與へる點は諸所にある。今彼の具體的藝術品に對する評價や藝術様式に關する議論を暫く別にしても、その「美學講義」の初めに彼は明瞭に當時の浪漫主義者の美學乃至藝術論の立場を攻撃してゐる。例へば彼はシュレーゲル兄弟を評して、彼等の新なる藝術觀が古きそれに優れりとしても、彼等の批評は『その規準の根本的に哲學的なる認識を伴つてゐない爲に、此の規準そのものが漠然たる動搖的の或るものを含むでゐる』(三二)云々と言つてゐる。また所謂「イロニー」の説に關しては、その深き根柢が一面に於て、フイヒテの哲學に横はることを指摘し、次のやうに論じてゐる。フイヒテに於ては一切の理性や認識の絶對的原理として、自我が——而かも全然抽象的形式的の域に留まれる自我が立てられてゐるが、斯かる抽象的自我の絶對性に基づく空虚な形式に止まる限り、凡そ如何なるものも “an und für sich” に、それ自體に於て價值あるものとは考へられず、單に自我



の主観性によつて作り出されたものとして観られる。即ち單なる假象シャインとなり、自我の肆意と力によつて、自由に所理されるものとなる。此の事はまた美や藝術との關係に於て、藝術家として生きることに及びその生活を藝術的に形成することを意味するのであるが、然し藝術家として、此の原理に従つて生きることは、やがて、一切の吾人の行動云爲が、苟も何等かの内容に關する限り、單なる假象となり、自己の力で左右される形態を採ることになるのであつて、その結果は斯の如き内容も、更にその表現や實現も、すべて眞面目を缺くものとなつてしまふ。

斯くしてヘーゲルによれば、「イロニー」の消極性の第一の形式は、一切の實質的、道徳的なるもの、*Mittelkeit* であるが、然し他の半面に於て、自我は此の自己享樂に満足を見出だし得ず、自己自身の缺陷を感じて實體的本質的なるものへの渴望を生ずる。而して此の矛盾がやがて一種の病的なる「*Schönseeligkeit und Sehnsüchigkeit*」を成立せしむる。『蓋し眞正の美シュネーネ、ゼーレは行動するものであり、現實的なるものである。然るにかの憧憬は單に、その空虚を脱して實體的内容を以て自己を充たし得る力の缺如せる虚無なる主観の無價値の感情に過ぎない』<sup>(111)</sup>

尙ヘーゲルは同處に於て、ゾルゲルやティーツクの名をも擧げて簡単に批評を試みてゐるが、要するに是等の議論を見ると、ヘーゲルが當時の浪漫主義的藝術論の一の焦點とも云ふべき「イロニー」の説と、そこから導かれる結論に對して賛同しなかつたことは確かである。然し是はヘーゲルの哲學上の立場から言つても、その人格から云つても、將たまた吾々が曾て論じたやうな彼の *Sachlichkeitssinn* から言つても、寧ろ當然のことであつて、ヘーゲルがその立場として當時の浪漫主義の極端なる主観主義的餘弊を斥けたからと云つて、吾々は未だ其處から彼の美學かその實質内容に於て、あらゆる浪漫主義を超越してゐると云ふ斷案を下すことは出来まいと思ふ。

## 五

ハイマンは吾々が前に述べた小著の中で、専らヘーゲルの美學に於ける心理學的側面を研究し、ヘーゲルの美學を以て一種の主知主義とする普通の批評は、假りにその形而上學的解釋の方面には當るとしても、その心理學的記述の側面には全く當らないと論じてゐる。然しながら、ヘーゲルの美學が果して氏の論ずる如く、爾く截然と此の兩側面に引き離され得るか否かは頗る疑問であると思ふ。私は寧ろ彼の美學の、哲學的體系の要求に規定されてゐる要素と、時代の文化意識に培はれたる體驗的方向から規定された要素とを分析的に考察するのが、彼の美學を理解する方法として一番適當であると考へる。而して此の後者の要素を假りに抽出して觀察すると、そこには、ヘーゲルの體系思想の如何に拘らず、また彼の人格性の如何に拘らず、やはり争はれない時代精神の反映として一種の浪漫主義的分子が少からず含まれてゐるやうに感ずるのである。私は次にハイマン等の研究を參考しつ、



ヘーゲルの「美學講義」その他の著書について、彼の美學思想の此の側面を少しく考察して見やうと思ふ。

此の觀點に於て、先づ第一に考へなければならぬことは、ヘーゲルの藝術に關する見地が始め尙、美的觀念論の意味に於て、藝術と宗教とを合一する考へ方から出發してゐる點である。無論後に至つてその體系思想が確立した上では、藝術は「絶對精神」の範圍に於ける最低段階に置かれ、宗教はその上位を占むるものとして、その間に嚴然たる等級的區別が認められてゐるけれども、然しヘーゲルは此の最初の考へ方を、一八〇七年のフェノメノロギー及び一八一七年のエンチクロペディイ初版に於ても尙大體に於て保存してゐるのであるから、その根柢はかなり深かつたものと見てよからう。從つて又此の點から見て、彼が藝術及び宗教の體驗的側面に就て反省してゐるところは、當然屢々交錯流通する點のあることを假定して差支なからうと思ふ。斯様にして、例へばヘーゲルにとつては、美は直觀に訴へられ、而して直觀は一種の直接的知識であるが、しかし「直觀に於て吾々は對象の中に沈<sup>フルゼン</sup>潜するのであり、對象が吾々を充<sup>エルフルレン</sup>實するのである」と云ふ宗教哲學の説明を同時に此處に考へ合せても美支ないであらう。最近のグロクナー版全集第六卷には初版のハイデルベルグ時代のエンチクロペディイが覆刻されてゐるが、そこでは前に言つたやうに藝術と宗教とが一緒に考へられ「絶對精神」の章の下に「藝術の宗教」と云ふことが説かれてゐる。そして其處には次の如き文句がある。

此の『知識はそれ自身先づ直接的のものであるから、而してそれが此の直接性の規定の中に止まる限り、神の一定の形態も亦此の知識にとつて、先づ或る直接的存在、即ち單純なる乃至は具體的な自然實在の抽象的形態であるか、若しくはその反對の、純粹なる思惟のそれである。然しかの直接的形態及び此の無形態の消極性、即ち此岸及び彼岸の眞理は、精神から生れ來る具體的形態であつて、其處では自然的直接性はたゞ思想の標號として、その偶然性から脱却せしめられ、思想そのものによつて、その表現にまで淨化される結果、此の形態はそれ自身に於て最早他の何者をも示さない——即ち美の形態となるのである』<sup>(二六)</sup>

美的（或は宗教的）意識状態の最高潮に於ける形式はヘーゲルにとつてもやはり一種の忘我の状態 (Ekstase) 或は熱中 (Enthusiasmus) である。彼はその中に低級なる病的のものと、高級なる精神的のものとを分ち、前者は飲料その他の感覺的手段によつて起る自然的無意識的のそれであるが、後者は純粹なる靜思に於て、しかも同時に神の純粹理念を把握し、またそれを自覺する最高の心的活動として成立するところの「熱中」である。感性的なる熱狂は自我が全く自我を離れてしまふのであるが、精神的忘我に於ける意識は單に生活と肉體性との有限的狀態を離れ、その爲却て益々自己自身の中にその眞の故郷に、神の中に歸るのである。「絶對」はその中に於て全ての牝牛が黒く見えるところの「闇」ではない。自我意識は神の中に於て没落すべきではなく、むしろ保存されてゐなければならぬ。<sup>(二七)</sup>



尙後に述べるやうに、ヘーゲルは藝術家の想像力や天才を論ずる處で、かなり主觀的感情の意義を強調してゐる。『即ち全てを滲徹し、有情化する此の感情によつて、藝術家は彼の素材とその形成とを彼の固有の自己として、主觀としてのその最も内面的なる所有として持つのである。蓋し形像的觀照化は全ての内容を外面性にまで引き離すが、感情が始めて之を内面的自我との主觀的統一に保つて行く』と云つてゐる如きはその一例であるが、此の感情の問題に就ては恰もリップスの感情移入説に似た考へ方が諸所にある。『Heinz は既に感情以上のものを意味する。感情は單に瞬間的、偶然的、流動的であるに過ぎないが、神を Heinz の中に有すると云へば、此の場合感情は永續的固定的なわが存在の仕方として言ひ表はされてゐる。……斯様にして若し人が、神や正義等々がまた吾人の感情の中に、吾人の心情の中にあらねばならぬと云ふならば、人はそれによつてたゞ次の事を表現してゐるのである。曰くそれは曾に吾人によつて表象されたものであるのみならず、吾人と不可離に "identisch" でなければならぬ』。感情は『何等かの内容の感情であると同時に自我感情である。感情に於て吾人は事象によつて自己の充實されることを享樂する』。『感情そのものに於ては……自我は斯の如き直接の單純なる統一の中に、斯の如き特定性による充實の中にあり、此の特定性を未だ脱却しないのである』。

ヘーゲルに於ては、美的感情の究極の内容が「愛」として説明されてゐる。『さて精神がその肯定的和解に於て、藝術によつて一種の精神的存在を保つべきであるならば、そして此の存在に於てそれが純粹思想として、理念的として意識されず、むしろ感ぜられ、直觀せられべきであるならば、吾々は一方に精神性の、他方に藝術による把握可能性及び表現可能性の二重の要求を充足する唯一の形式としては、たゞ精神の内奥性、情意、感情を餘すのみである。それ自身に於て満足せる自由なる精神の概念にのみ對應するところの此の内奥性は即ち愛である』。同じ處に於て又曰く『愛の眞正の本質は次の點に成立する。即ち彼自身の意識を棄却して、或る他の自己の中におのれを忘れ、然かも尙此の消失忘却の中に自己を始めて自ら持ち、自ら所有すると云ふことがそれである』。『更に進むで云へば、此の内容(筆者註、精神)は愛としてそれ自らに集中したる感情の形式を持つが、それはその内容を説明したり、その特定性や普遍性を意識に持ち來たりするのではなく、その含む豊富さを表象に對して、そのあらゆる方向へ展開することなしに、内容の廣大さと不可測性とを寧ろ直接に心情の單純なる深みへ集約するものである。是によつて同じ内容が……感情としての此の主觀的存在に於て、藝術に對して再び把握し得べきものとなる……』。

愛の意識は前に述べたやうに、自己を棄て、然かも自己を生かすのであるが、此の意味の犠牲はヘーゲルに依れば愛に於ける「感動的なるもの」を形成する。『感動は人格性を抛棄して、然かも自立的であると云ふ辨證法的矛盾の感情である。そして此の矛盾は愛の中に含まれており、その中に於て



永遠に解決されてゐる』<sup>(三四)</sup>それだから美に對する愛に基づくところの藝術は生の不協和を解決する調和であり、『全體の感情』であり、『聖なる精神』であり、『全體との關聯の感情』である。愛は正に思想の分野に於て理性が爲す所のものを感情の領土に於て完成する。理性が理念に於て眞の統一を把握し同時に生産する如く、愛も亦その對象に對して單に受容するのみならず、同時に活動し生産する。愛は自然的なるものが死を超越することである。吾々は愛するものを流轉のまゝに捨て、置くことは出来ない。此處からしてそれを常住ならしめんとする藝術家の課題が成立する。然し愛は生産であると共に死である。<sup>(三五)</sup>死の憧憬と生の衝動、一切の人間の體驗の此の兩極は、かの「忘我」<sup>(三六)</sup>に於てその充足を見る。此の意味に於て忘我の體驗は「絶對」に對應する。

ヘーゲルにとつてはまた愛と聖<sup>ゼーリヒカイト</sup> 福と美的享樂とは互に關聯を生ずる。『美は……それ自身に於て無限であり、自由である』<sup>(三七)</sup>が、精神は愛の關係に於て立つ時に常に自由であり、「理想」は外面的なるものに於ても、自由にそれ自身に據つて“*simlich selig in sich*”として存立してゐる。『斯の如き自由の關係は感情として之を規定すれば即ち享樂であるが、それは吾々が聖福と名づけるところのものである』<sup>(三八)</sup>。然し享樂の快活性は同時に一脈の悲哀と結合される。悩みと幸福の感情との統一は、神祕的體驗の聖福であり、神の平和の一種の“*Schmerzlichkeit*”<sup>(三九)</sup>である。現實を美にまで淨化することは、恰もそれが既に經驗的なる缺陷性や流轉性を脱却せるものであるかのやうに眺めることであり、

淨化する眼は事物の永遠の原根據を諦觀し、その肉體の現實性の中に純粹形態の不滅の美が脱ぎ捨てるところの空虚な被覆を觀るのである。<sup>(四〇)</sup>

次に吾々は美的翫賞の側面から轉じて、藝術的創作の方面に關するヘーゲルの考へ方を檢べて見やう。彼は先づ天才と能才<sup>タレント</sup>とを區別してゐる。藝術は個別化されてその産物の實在的現象に達する必要がある限り、此の實現の特殊の仕方に對して特殊の能力を要求する。是が即ち能才である。是に反して天才はむしろ『一般的なる藝術能力及有情化』を可能ならしめる。故に天才なき能才は外面的技能以上に出ることが出来ない。又藝術上の天才や能才は他の方面のそれと異り、種別的なる天賦の素質を必要とする。<sup>(四一)</sup>斯く藝術的天才の特別の本性性と先天性とを強調する點に於て、ヘーゲルは矢張り彼の時代の思想と調子を合せてゐるのである。そして同所に於ける彼の説明によれば、藝術は思惟の形式と異り、直觀や感情に關係するから、藝術的創作も亦直接性と自然性とをそれ自身の中に含むのであつて、天才が生得のものでなくてはならぬと云ふ意味はそこから生ずると云つてゐる。

藝術品のイデーの胚胎及び感性的形態に於けるその發展は、藝術家の魂の中に於て切り離され得るものではなく、理念と形態とは一つのものとして直觀<sup>シャウエン</sup>される。而して此の直觀を可能ならしめるものは想像力である。想像力<sup>ファンタジー</sup>は實に藝術的生產性の機官<sup>オルガン</sup>であつて、あらゆる美の生産にとつて缺くべからざるものである。エンチクロペディ<sup>ゲイム</sup>の説明によれば、想像力は、其處に普遍と存在<sup>ダス、アイン</sup>、自己本來的もの



のを見出だされるもの、内面的のものと外面的のものが、完全に一つのものとして形づくられるところの中心點である。眞正の藝術家は常に偉大なる人格である。多くのこと、偉大なることが彼自身の胸懷を通過し、彼の心情は既に深く感激し、動かされて、彼自ら多くを経験し體驗して、然る後に始めて彼は生の眞の深みを具體的現象に形成することが出来る。

藝術は表アウストロック 現であつて同時に傳達である。藝術品は反響する胸に投げ懸けられたる“Frage”であり、“Anrede”であり、情意と精神とに對する“Ruf”である。非感性的なる靜觀的熱中は感性的手段によつても、單なる意圖によつても喚起することは出来ない。それは藝術家が事象に沈潛し、それに對して關心を生じ、それによつて愛を吹き込まれることであつて、此の愛が事物を淨化し、それに新しき生命を吹き込み、又それに美を與へるのであつて、吾人はこのメディアムを通して始めてそこに美を觀ることが出来るのである。

## 六

以上の如き個所を搜がし求めるならば、ヘーゲルの美學講義三卷を初め、その他の著作の到る處に之を見出だし得るのであつて、吾人は僅にその一端を示したに過ぎないが、然し是丈けで見ても、ヘーゲルの美學に於て美意識の直接的反省の要素が、その體系の下に、如何なる方向を取つてゐるかを

看取することは容易であると思ふ。而して此の方向はヘーゲルの美學が屢々批評されてゐる主義とは、かなりに距つたものであるやうに感ぜられるのであるが、私は其處に更に積極的に、斯の如き美學思想の底を流れる一種の浪漫主義の體驗的契機を認めることが出来ると思ふ。然し私は尙此の點を立證する爲に、最後にヘーゲルの美學に於て取扱はれたる自然美の問題に就て考察を試みたいと思ふ。（此の問題に就ては美學上から論すべきことが甚だ多いのであるが、今此處では上述の論旨の觀點からのみ之を考察するに止める。）

ヘーゲルの美學講義は先づその第一卷第一部、第二章を「自然美」と題し、此處にその體系的立脚地から試みられたる、此の問題に就てのかなり詳細な議論が展開されてゐる。彼は斯くして自然美を全く藝術美（第三章）から切り離して扱つてゐるのであるが、此の爲に彼の美學に一種の困難が招致されてゐることは、既にボサンケ、ハイマン等の諸氏が指摘してゐるところである。

ヘーゲルの美學が特に藝術美を強調し、自然美を輕視してゐることは殆ど周知の事實であつて、一々引證の必要もなからうと思ふが、彼は此の自然美論の章に於て結局『自然美の缺陷性』を論じて、之を藝術美よりも一段低級の美に屬するものと見てゐるのである。然しながら又一面から見ると彼の考へ方は、自然美と藝術美との、差別を單純に程度的に見るのみでなく、またその間に種別的差異をも認めてゐるやうに見える。例へば同書の序論の中に於ては、「自然に對する精神及びその藝術美の高級性は、然し



單なる相對的のものではなく、むしろ精神のみが始めて、真正なるもの、全てを自己に包括するものであるから、従つて全ての美は此の高級なるものに參與し、それによつて生産されるものとしてのみ始めて眞に美なのである』と言つてゐるからである。(四六)

更に同書第三卷の繪畫論のところで、自然の風景を論ずる場合に、ヘーゲルは次の如き意味のことを述べてゐる。宗教的對象の特性はそこに魂の實質的內奥性 (substantielle Innigkeit) の表出される點にあつた。然し斯かる內奥性は更に他の内容を持ち得るのであつて、それは自然の外面的、客觀的なるものに於ても、尙一種の精神的なるものに類似せる趣致と情意に對する一種の響を見出すことが出来る。尤もその直接性の點から云へば、山や森や谷や河や野や、日光や月や星はたゞさう云ふ對象として知覺されるに過ぎない。然し先づ第一に是等の對象はそれが自然の “freie Lebendigkeit” である限りに於て、既にそれ自身としても興味あるものであるが、第二に是等の客觀的事象の特殊の勢は、吾々の情意の中に、自然の情趣と照應するところの氣分を齎らして来る。此の生命性、此の精神情意の響の中に人間は入り込む (“sich einleben”) ことが出来るのであつて、従つてまた自然の中に於ても “innig” であり得る。『斯くして自然の風景の種々の状態は、その溫和なる快活さに於て、その芳ばしき静けさに於て、或は春の清新さ、冬の閑寂さ、曉の目醒め、夕の憩ひ等々に於てそれぞれ一定の感情状態に順應してゐる』。繪畫は斯の如き自然に於ける “Innigkeit” を對象とすべきもので、自然物そのものをその外面的なる形式及び關係に於て表現の内容となすべきものではない。(四七)

此の邊に於けるヘーゲルの議論はどうしても、藝術的形成に入つて来る以前の自然の特殊の對象に對して、かなり高い美的意義——むしろ藝術美そのものを内容的に規定するところの (例へば風景畫に於て) 美的意義を與へてゐるものと解せざるを得ない。少くとも自然美を藝術と全然區別して、前者を後者より低級なるものとなし、若しくは此の兩者の間に種別的相異ありとするヘーゲル美學の立場からすれば、此の部分に於ける自然の風景に關する彼の所論は、實質的に見て多少の矛盾があるやうに思はれる。但し之を形式的に見るならば、ヘーゲルは此處では別に自然美と云ふふ概念を用ゐて居ないのであるから、必ずしも矛盾とは云へないとも考へられるであらう。然しながらヘーゲルの美學に於ては、最近の現象學的美學者の或る者 (例へばオーデブレイト) の如く、自然を如何なる意味に於ても「美的」の範圍から除外し、従つて「自然享樂」(Naturgenuss) と「美的體驗」(ästhetische Erfahrung) とを全然別箇のものとするやうな考へ方は未だ現れてゐないのであるから (またその立場からしても斯かる結論は許されないものであるから)、此の論法によつて、ヘーゲルを辯護することは困難であると思ふ。

然らばヘーゲルの自然美論に於ける斯の如き困難や矛盾は抑も何處から来るか。今此の點に關するハイマンの議論を要約すると次のやうになる。美的自然翫賞と美的藝術との關係は、ヘーゲルに於て二重に考へられ、一方には自然は藝術に比して、より少く美であると主張されると共に、他方にはた



と藝術のみが美であるとも考へられてゐる。此の矛盾は“Vorfinden”と“Erzeugen”との一般的二重性から説明される。單なる受容性にとつては自然は藝術よりも、一層不完全である。一層缺陷に満ちてゐる。然しながら一方に於て精神が始めて全てのものを美となすのであることを考慮するならば、此の場合には自然は最早一般に獨立の美を有せずして、藝術的直觀に對して始めて美的に價値あるものとなるであらう。而して此の二種の態度は本來相關聯するものであるに拘らず、ヘーゲルは之を別々に取り扱つてゐるのであると。<sup>(四八)</sup>ハイマンは斯く簡單に片付けてゐるが、然し若し精神が始めて一切の對象を美とするのであるならば、此の前提からしては、或る意味に於て、ヘーゲルの如く、たゞ藝術のみが美であると云ふ結論を引き出し得ると共に、又或る意味に於ては、寧ろ一切のものが全て美であると云ふ汎美論的（panaesthetisch）の結論をも引き出すことが出来る筈であるから、問題は爾く單純ではあり得ない。

私の考へるところでは、ハイマンが『絶對的なるものに於ては此の分離（VorfindenとErzeugenとの）の假相が否定され、そして自然美の理想的把握と加工とに於ては、受容的と生産的の兩側面が完全に融和せしめられる』<sup>(四九)</sup>と云ふ議論は、もう少し詳細に分けて之を考ふべきであると思ふ。先づ自然美及び藝術美の問題に於ては、意識の客體として、價值的存在の意味に於ける「美」の契機があると同時に、意識の對象として具體的存在の意味に於ける自然物や藝術品が考へられる。次に又ヘーゲ

ルの如き「絶對」の概念は、或る意味で形而上學的客觀主義の考へ方と批判的主觀主義のそれとの綜合であるとして云つても差支ない。斯様に分析的に考へて來ると、一般的に「絶對」に於て Vorfinden と Erzeugen の分離の假相が否定されると云ふことは、主として右の形而上學的客觀主義の考へ方から精神的及び自然的のあらゆる對象に當てはまることであり、従つて此の場合には特に具體的なる意識對象としての自然物や藝術品の方面に當ることになるが、それと同時にまた一方に於て美的受容と美的生産との歸一と云ふことは、批判的主觀主義の考へ方の側面からして、此の場合に特に意識客體としての美的價値そのものに當ることになるであらう。ところで、それ自ら主觀と客觀或は價値と實在との兩方に互る概念としての藝術は、ヘーゲルに依ればまた「絶對的なるもの」の直接的知識なのであるから、此處に上述した諸の契機の間かなり紛糾した關係を生ずることは寧ろ當然であるといはなければならない。即ち第一に批判的主觀的意味の美的「生産」の Art と藝術制作の客觀的實在の意味のそれとが混同される時には、結局藝術のみに美を認めて、自然に對して之を拒むところの種別的差異論を導くことになり、第二に批判的意味の美的生産の所産、即ち「美」そのものと、形而上學的客觀的意味に於ける所産即ち自然物及び精神の産物（藝術品）とが混同して考へられる場合には、結局藝術と自然との兩方面に均しく美的意義を認めて、たゞその間に高低優劣を認識するところの、かの程度的差異論となり、更に第三に、批判的意味の美的「生産」と經驗的心理的意味のそれ（例へ



ば *Beseelung, Einfühlung, etc.*) とが混同して考へられる場合には、主観の態度次第によつて藝術にも自然にも同じ程度に美が認められるところの、かの *panaesthetisch* の結論を導くに至るであらう。此の第三の場合はその結論から見ると第一の場合と著しく異なるに拘らず、考へ方としてはかなりに類似するところがあつて、此の點から考へると、かの近代唯美主義の思想 (極端に自然を排して藝術のみを強調する) と十九世紀浪漫主義のそれ (むしろ自然の有情化を強調する) との間に一種の根本的類似性の存することも首肯されるであらう。

兎に角私は斯様にして、ヘーゲルの美學に於ける此の問題の困難や矛盾が招致されてゐると考へるのであるが、右の中第十の結論即ち美の領域を専ら藝術にのみ限定する考へは、ヘーゲルの美學に於てたとひ一二それを示唆する文句があるにしても、ハイマンの批評するやうに、爾く表面上に強調されてゐる譯ではない。吾々はそれよりも寧ろヘーゲルに於ける第二と第三の場合の考へ方の不調和を此處で問題にすべきであらう。而して私は前述第二の場合の如き混同を引き起す原因は主としてヘーゲル美學に於ける哲學的體系の要求の方面より來るに反し、第三の場合の如き混同を生せしめた根據は、むしろその直接的體驗反省の方面より來り、そして此處にヘーゲルに於ても時代意識としての浪漫主義の色彩が、かなり濃厚に現れてゐるのではないかと思ふ。蓋しヘーゲルの哲學體系は絶対精神の自己認識の發展に三段階を分かち、その最初の段階に藝術を置き、次に宗教を配し、最後に哲學を持

つて來ることは人の知る通りである。而してヘーゲルに従へば、此の絶対精神の範圍内に於ても、藝術はむしろその客観性の方向に應じ、宗教は是に反してその主観性の方向に當り、而して哲學は更に是等を綜合する立場にあるものとなる。<sup>(五〇)</sup> 此の意味に於ける藝術と宗教との明確なる分離は、ヘーゲルの思想に於て比較的後期になつて現れて來る考へ方であることは曾て述べた通りであるが、ヘーゲルの美學が浪漫主義を超越する形式を採るに至つたこと、此の事實との間には必然的に密接の關係がなくてはならないことも既に論じたところからして明かであらう。さて藝術が斯の如く絶対精神の客観性の方向に應ずるものとして考へられる場合には、先に述べたやうに、批判的意味に於ける美的生産の所産としての「美」が自然及び精神の客観的産物の「存在」と混同されて、かの第二の場合の如き結論を生じ易きことは甚だ明瞭である。従つて吾々はヘーゲルの美學が藝術と自然の兩方に美を認めて、然かも自然美を一段低級なるもの、不完全なるものと見た見地は、主として哲學體系の要求に規定された結果であると考へても差支なからうと思ふ。然るに美學講義第三卷に於て繪畫論と聯關して彼が再び自然美を論じた時には、體系の要求から來る強制が忘れられて其處に浪漫主義的自然感情の體驗が (ヘーゲル自身が自然美に對して特殊の趣味を有したことは前に述べた) 自らその反省の中に頭を擡げて來たのであらうと思ふ。



## 七

以上に於て不十分ながら私はヘーゲルの美學に對する自分の考察の大體を述べた積りである。歴史的に概観するとカントの先驗論は「批判」の名に於て尙哲學をして藝術を支配せしめてゐる。たゞその第三批判はそれが本來の目的とすべきであつたところの美的理性エステチツレエフエルメントの基礎附けに於て幾多の缺陷を含むのである。此の點に乗じてシェリングの純然たる浪漫主義は、美的理性を終に知的直觀に轉化せしめ、その結果は逆に藝術をして哲學の支配者たらしむる者へ方となるに至つた。此の兩方の系統を綜合せんとしたヘーゲルは、言はゞシェリングに於て哲學を支配するに至つた「藝術」を更に高次の「哲學」によつて支配せんとした。其處からして、彼の哲學には一の興味ある特性が生れて來て居るやうに感ぜられる。即ちヘーゲルの哲學は大體から見ると、その方法的方向に於て浪漫主義の哲學の發展であるが（此の事に就ては既に前に述べた）その體系の内容的形成に於ては、絶對精神の範圍内に於て、哲學を最高位に置き、藝術を最下の段階に置いた點に於て、正に浪漫主義哲學の倒逆であると云ふことも出来るであらう。

然るに、次に之を其の美學の内面的體系に就て觀ると、その體系化の方向は表面、クロイチエその他多くの人が批評してゐるやうな一種の主知主義を示してゐるやうに見えるのであるが、然しその裏面には個々の問題に於て、吾々が上來その一端を抜き出して見たやうに、むしろ美的直接體驗の方向に於て、一種の浪漫主義を指すところの反省の要素が、諸處に含まれてゐるやうに感ぜられる。

斯様にして最後に之を全體として觀るとき、ヘーゲルに於ては、その哲學的體系的思惟の根本的方向と、その直接的美的體驗の方向とに於て、少くとも隠れたる一種の浪漫主義を見ることが出来る。すれば、更に哲學と美學との聯關に於て、先に述べたやうに、或は浪漫主義哲學の倒逆と見えたり、或は美學上の主知主義と見えたりする點は如何に之を考ふべきであるか。思ふに哲學の藝術化は浪漫主義哲學の結論であつた。そうしてヘーゲルは此の關係を更に高次の「哲學」によつて超克せんとした。それだから彼が藝術を絶對精神の範圍内に取り入れざるを得なかつたことも、また之をその發展の第一歩に置かねばならなかつたことも、所詮は彼の哲學が浪漫主義の結論を豫想し、そこから出發したことの必然の結果と考へる外はなく、此の意味に於てヘーゲルの美學に於ける主知主義は、決して普通に所謂主知主義と同一視せらるべきものではない。若し強いて云ふならば、それは寧ろ一種の浪漫的主知主義とも名づくべきものであると思ふ。要するに私は此の點に關してクロイチエの如き見方には賛成することが出来ないのである。（一九三一、四、一八）

## 註

(1) Logos XI, S. 191-223.

ヘーゲルの美學と浪漫主義（大西）



- (一) Glockner, Hegel I.—Sämtl. Werke XXI, S. 366 ff.
- (二) Dithey, Das Erlebnis und und die Dichtung, 7. Aufl. S. 27f. (序ながら美術史の方面に於ても最近ビンダールの如きは、其の Generation の概念の必要を強調して居る)
- (三) Mehlis, Die deutsche Romantik, S. 124.
- (四) Hegel, Wissenschaft der Logik I, —Sämtl. Werke IV. (Herausg. v. Glockner), S. 191.
- (五) Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel, II, S. 254.
- (六) Hegelsämtl. Werke I, S. 49.
- (七) Vgl. Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik.
- (八) Vgl. Ricarda Huch, Romantik I, 12. Aufl. S. 81 ff.; Oskar Walzel, Deutsche Romantik I.
- (九) Dithey, Gesammelte Schriften IV.
- (一〇) Vgl. Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik, S. 72.
- (一一) Hegelsämtl. Werke VII, S. 33.
- (一二) Glockner, Hegel I, S. 317.
- (一三) Vgl. Dithey, a. a. O.
- (一四) Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik.
- (一五) 最近に於て『カントのトクニク』は、クーゲルを新様に取り扱つて居る。 Vgl. Oelbrecht, Grundleg. einer aest. Werttheorie I, S. 25.
- (一六) Dessoir, Aes. u. allg. Kunstw., 1906, S. 46.
- (一七) Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, p. 105.

- (一八) Glockner, a. a. O. S. 317.
- (一九) Vgl. B. Heilmann, Hegels aest. Anschauungen, 1. Teil, Die Psychologie des aest. Erlebens, S. 14.
- (二〇) Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik I (Herausg. von H. g. Hotho, 1843) S. 8.
- (二一) Eberda, S. 81.
- (二二) Eberda, S. 85.
- (二三) Vgl. Kroner, a. a. O. S. 219.
- (二四) Zitiert nach B. Heilmann, Hegels aest. Ansch. I, S. 17.
- (二五) Hegelsämtl. Werke VI, S. 303.
- (二六) Vgl. Hegel, Phänom. des G.—Sämtl. Werke II, S. 22.
- (二七) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. I, S. 355.
- (二八) Hegel, Philos. d. Religion I—Sämtl. Werke XV, S. 144—5.
- (二九) Eberda, S. 149.
- (三〇) Eberda, S. 139.
- (三一) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. II, S. 149.
- (三二) Eberda, S. 150.
- (三三) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. III, S. 36.
- (三四) Vgl. Hegel, Vorles. ü. d. Aes. II, S. 129.
- (三五) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. I, S. 142.
- (三六) Hegel, Ph. d. Rel. I.—Sämtl. Werke XV, S. 20.



- (三八) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. II, S. 79.
- (三九) Vgl. Heimmann, a. a. O. S. 28.
- (四〇) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. I, S. 356—7.
- (四一) Eberda, S. 114.
- (四二) Eberda, S. 356.
- (四三) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. III, S. 60.
- (四四) Bosanquet, A History of Aesthetics; Heimmann, a. a. O.
- (四五) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. I, S. 180 ff.
- (四六) Eberda, S. 5.
- (四七) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. III, S. 53—4.
- (四八) Heimmann, a. a. O., S. 39 ff.
- (四九) Eberda, S. 41—42.
- (五〇) Hegel, Vorles. ü. d. Aes. I, S. 130 f.

### スコラスティクとヘーゲル復興

(アグスチヌス、トーマスとヘーゲル、キルケゴール)

エーリッヒ、プシユワラ

—

確かに今日の哲學の問題は「形而上學への轉向」を以て其の根本特色とする。而して此の「形而上學への渴望」は既に三つの解説と指標とにおいて「ヘーゲルへの轉向」を指示したものである。その第一はハインツ・ハイムゼートによつて指摘された、スピノザ的、可感的、時空的世界に對抗せる、叡智的、自由の「形而上學者としてのカント」の新意義に當るものである。此處においては「フィヒテこそ正に正統カント主義の本義であり哲學的展開一般の本義其物である。此に従へば「形而上學への轉向」は「フィヒテへの轉向」を意味する事になるのである。第二は先驗的自我の綜合的カントより、重點を事實的な漸近線的 (Asymptotisch) な實在論の問題的カントに置かんとするものである。此を代表するも



のにニコライ・ハルトマンがある。<sup>(2)</sup> 人々は此の説明をも本来のカントへの復歸なりと言ふ事が出来るでもあらう。此に従へば、「形而上學への轉向」はカントの「問題的形而上學 (aporetische Metaphysik) への轉向」を意味する事となる。第三はカントのアンチノミーよりシェリング及びロマンティクの極的對立 (polaren Gegensätzen) へと行く。此處にバウル・ティリッヒの、而して又多くの極性哲學 (Polarität-philosophie) の解明がある。此處においては「形而上學への轉向」は斯くて「シェリングへの轉向」となる。<sup>(3)</sup>

而して如上三つの轉向の相關性を「ヘーゲルへの轉向」の内に指示するものは之れ正しく、その大作「カントよりヘーゲル迄」<sup>(4)</sup> において設計的に試みられた所のリヒャド・クローナーの業である。蓋しフィヒテの意味ある所以は、彼がカントにおいて、既にその「統制的觀念」(regulative Idee) の段階において見出される所の「絶対我」を (I 82, 275) その「理念的實在」(ideale Realität) としての「法則」及び「自由」と等置する事によつて豫備した點にある。(I 362-390)。然し彼れが自我を單に意志及び努力として解した所よりして、再び尙ほ「への努力」—Streben zu—としての經驗的自我と、此の努力の目的としての絶対自我との間に於ける一つの困難なる關係がそこに惹起される。即ち斯くてフィヒテはその「思辨的・倫理的觀念論」に於いて、凡てを豫め備へるカントの「批判的・倫理的觀念論」と、凡てを完成する所のシェリング、ヘーゲルの「絶対觀念論」との間の中間を形成

する事になる。(I 163)。換言すれば「フィヒテへの轉向」の意味は本質必然的に「ヘーゲルへの轉向」である。

第二問題のカント、即ち事物を形成する自我と自我に従屬せざる認識不可能なる物自體との間に於ける (I 95ff)、認識及び意欲に於ける先驗的自我と經驗的自我との間に於ける (I 58, 191)、二元論の統一への努力と、單に「統制的觀念」としての此の統一との間に於ける (I 226ff) 此等一切を貫いて支配する二元論のカントも本来のカントたるに相違ない。然し此等のアポリーはその師の凡ゆる抑制を越へ、その内在的衝動を驅つて遂にカントの「コペルニカス的轉向」の完き展開を、ヘーゲルの「絶対我」即ち「一切の對立の統一」で「ある」所のもの、中に解決し去る點に迄導くであらう。(I 78ff, 103ff, 211ff, 292ff)。カントがそれに基礎をおいて哲學を構成した所の「自我」は、反對對立の一より出で、對立の統一に迄發展し、即ち有限より無限に迄、相對より絶対原理に迄自らを展開するのである。(I 51)。カントより出づるものは只だ「か否か」—Entweder-Oder—である。即ち「自我」を純粹に人間的なものとするか——然る時には絶対真理への要求は従つて空しく、先驗的主觀は變じて人間學的となり、先驗的觀念性は心性的實在性となり (I 103)、先驗主義は人間學主義及び心理主義となるであらう。或ひは又、自我に絶対性を與へんか、然る時にはヘーゲルはその唯一の解答となる。自我哲學は真理の絶対性を只一つ相對我における一切の自己限定の統一たる所の絶対我の内に繋ぎ得



るのである。即ち「絶対性と非絶対性（或ひは有限性）」を「全體の部分」として見ねばならない。而かもそは自我が自らを兩者の中に分割し、兩者の中に自らを認め、而して此の自己分解の内に、生ける働きとして自我を捕捉する事によつてなされるのである。（I 436）。換言すれば「問題のカントへの轉向」の本義は本質必然的に竟ひに「ヘーゲルへの轉向」である。

第三。確かにシェリングの自然哲學は狭き形式主義、就中フィヒテの倫理主義に對する「生命」と「自然」との廣き相關々係を意味するものであり（I 535ff）、カント、フィヒテより出で來たる「自我哲學」に對する「世界哲學」の關係を、世界と自我の彼方に、一種の客觀主義に迄導き（I 547ff, II 1-30）、又「諸對立の統一」として、或ひはそれらの上に、或ひはそれらの中に（同一體系）、只だ藝術家的な「智力直觀」にのみ接近し得る所のものたる、神祕的絕對に迄導くものである（I 541, II 70-110, 140, 225）。而して確かにシェリングは、かくてカントの寧ろ無意識的な二元性と、フィヒテに於ける、自我・意志・極の一面性を越へて「カント的精神とプラトン、アリストテレスの哲學との合一」の端緒となり、又かくしてヘーゲルが意識を以て捕捉する所の王冠を望み見るものであり（I 557）之れによつてシェリングは極性の哲學者として、「轉向」の遂行を更らに高き統一の中に結ぶもの、如く見える所の哲學の創造者である。然し彼の極性は竟ひに、實際には、單にカントよりヘーゲルへの發展の一段であり、即ち根本義における自我哲學の一段に過ぎない。いかにシェリングがスピノザを

カントに結合せんと努力しても——然り、彼は此處彼處に先驗主義の見地を放擲して再び純粹なる超絶的實在性の哲學、「自然自體」の哲學を追ふもの、如くにも見える（I 550, II 118, 184）——而かも彼に取つては、遂にそは尙ほ「成生する精神の自然」（I 608）に留まるもので、換言すれば、シェリングの「自然」は豫備的萌芽の意味において「未だ自我に非ざるもの」である。シェリングの極性はその決定的意味において、獨立せる極としての世界哲學と自我哲學との綜合ではなくして、それに取りつて自然の階段は單に、自らに自らを對立設定する所のもの（*Sich-sich-selbst-entgegensetzen*）を意味するに過ぎない所の絶対自我の内在的極性であり、そはカントよりヘーゲルに至る辯證法的發展の内在的反立（*Antithese*）に過ぎない。かくして「客觀への轉向」の第三の意味は明白になつた。單に對立的内的「緊張」（*Spannung*）を以て、被造物の對立の竟極の意義なりとなす所の、従つて「自らの上に超出する所の對立の緊張としての極性ではなく」單に内在的極性なりとなす所の凡ての極性哲學は、——一切のかゝる内在的極性の哲學は「シェリングへの轉向」であり、即ち所詮絕對を以て被造物の對立の純粹に内面的統一として解する哲學である。而してかゝる「シェリングへの轉向」はその本質必然的意味に於いて決定的な「ヘーゲルへの轉向」である。

此の概觀の結果はかくて、實際にクロナーの提説——「ヘーゲルへの轉向」としての今日の「形而上學への轉向」の竟極的意義——の證明となる。何故かなれば、今日の現象學はその衝動力を生命



哲學に、將又價值哲學に、且又「智力直觀」の内に有するからである。そはその發生において主として心理主義に對する反動であるが、又一方に新カント的形式主義に對する反動でもあり、かくてその總括的關係において見ればカント主義の構成要素の一つの、從來の他の要素に對する反動の一つであり、それは恰もカントよりヘーゲルに至る所の古典的辯證展開において、シェリングがフイヒテへの鋭き對立であつたとしても、而かも尙ほそれは同一發展の内部においての事であつたのにも似て居る。然し果たして然りとすれば、然らばカント的思想の嚴密なる論理的結論に従つて、ヘーゲルの「對立の統一」は一切の終結となる。果たして然るや否やは一つにかゝつて現象學の實在問題への竟極的形而上學的態度に存する。人々は言はねばならないであらう——「價值を畢竟において實在問題に繋がらない『現象學的價值哲學』も、又同じくノエマとノエジスの相對抗する相關々係を超へて、歸入的本質觀取の「本質 Wesenheit」と、事物の實在本質 (Realwesenheit) としての「本質」との間の論究に迄至らない所の『現象學的本質觀取の哲學』も共にかゝる現象學はカント的思想の竟極的辯證展開の範圍を出でないものである——と。こは未だ實踐的(價值現象學)乃至理論的(本質觀取現象學)自我の「客觀化」(Objektivierung)に留まるものである。此はかくて歴史的に言へばシェリング段階に當るもので本質必然的にその解決をヘーゲルの内に要求する所のものである。かくして此は自らを自らの歸着點において見出すので、そこに向つて正にマールブルグ新カント主義は、ナトルプの最後の著作

において既に意識的に達せんと努めたのである。即ちフイヒテ、ヘーゲルの内に自らを同化し去つた所のマイモン、コーエン之れである。斯くて總じて今日の「客觀への轉向」と「形而上學への轉向」は眞にはカント的自我哲學の内部に於ける辯證法的轉向であり、そこに現象學においては、形式主義及び純粹方法的論理主義の極より客觀的内容性の極に至る、即ちかくてマイモン・フイヒテよりシェリングに至る動きがあり、カント學派自身の變遷においては、然し、非形而上學的純粹方法の極よりカントに於ける形而上學の極に至る、かくてマイモンよりフイヒテを越へてヘーゲルに至る動きがある譯である。かくて此等一切の「轉向」の上にリヒャード・クローナーのカント主義の嚴密なる辯證展開についての言が懸かるのである。曰く、此の道の上には何等の停止もない。此の道を歩み出でた者は、運動に取込まれて遂ひに終點に迄驅られるのである(116)と。而かも此の終點こそは不可避的にも「ヘーゲル」と稱する(115)。

## 二

今日における「形而上學への轉向」乃至「客觀への轉向」が所詮「ヘーゲルへの轉向」に歸着す可しとしても、事態はしか單純に直線的に考察され終へずして、今日の精神問題においては更らに他の深き問題を提供する。之れ即ち今日の問題的の諸轉向の根本方向としての「キルケゴールへの轉



向」である。<sup>57)</sup> 即ち現代の問題的な精神 (aporetische Mentalität) は、キルケゴールの存在哲學 (Existenz-Philosophie) の内に再生せるものにして、抽象的思惟に對して生ける思惟を強張するものである。此の生命的思惟は、一切を解明する體系を去つて生命の不可捕捉性に向ふものであり、生命の不可盡悉性における開放されたる「より—へ」(Hin-zu) である。先づ生命的思惟は「人格的思惟」(personliches Denken) である。こゝにグアルディニとヘツケルにおける人格活動 (Personakt) としての思惟の解明がある。生命的思惟はグアルディニにおいては人格性の力の流動する對相互—内相互 (Gegen- und Ineinander) に示され、ヘツケルにおいては、世界に對して強く人格的自我主張を表明する點に力點が置かれる。かくて抽象的思惟が具體的なものを抽象的に理解せんとする時に、人格的主觀的思惟は抽象的なものを具體的に理解せんとする課題を有する。こゝに内面性を以て「客觀的なもの」への決定的なる有效なる道となすキルケゴールの思索の道がある。曰く『真理は主觀性なり』と (G. W. II, 123)。

第二に生命的思惟は「倫理的思惟」である。即ち自己満足的なる冥想の態度には非ずして、行動の世界に生き、思惟者は自らを事物の内に見るに非ずして、思惟者と區別されたる現實の事物に對面するのである。ここにエベルハルト・グリゼバッハの、行爲を以て事物と事物の間における限界設定的遭遇なりとなし、従つて具體的認識を可能ならしめる態度なりとし、「現在性」を以て即ち主觀と客觀

との遭遇の「今、此處」を以てかゝる認識の特徴なりとなす哲學がある。かくて又こゝにキルケゴールの典型的復活がある。曰く「眞實なる主觀性は知的に非ずして (何者、智識を通しては人は可能性の中介を経る故に)、倫理的・存在的主觀性である」(G. W. VI, 15) と。かくてヘーゲルの哲學は根本より否定される。竟極的なものは思惟の倫理的に規定されたる「現在」である。『我が思惟は本質的に現在の (präsentisch) である』と。(T. G. I, 403)。

第三に生命的思惟は生ける瞬間 (Augenblick) における「辯證的思惟」である。此の辯證法はプラトン義における生ける對話の對面における思惟であつて、過・現・未の時空的世界を事實的關係において客觀化する事ではなく、過去をなりつゝある未來、未來を成長する過去となし、現在を以て二重の成生の不可確定的交錯點—『瞬間』なりとなすものである。こゝに生ける共同の活動における對話の自己裁斷 (dia-legen) における共同思惟があり、恍惚なる瞬間における、即ち歴史の生ける働きにおける歴史思惟がある。こゝに即ち第一期のカール・バルトとエミール・ブルンネルとフリードリッヒ・ゴガルテンによつて營まれた思惟觀がある。こゝは正にヘーゲルが單線的辯證法に對する對話辯證法であつて、ヘーゲルが體系・歴史性に對する瞬間・歴史性である。こゝにプラトンの辯證法の更新を以て始め、瞬間の教説を以て中心となすキルケゴール哲學の刷新がある。曰く『希臘的パトスが回想に集注せし如く、我々の計畫のバトスは瞬間に集注される』(G. W. VI, 18)。



此の「對話」と「瞬間」の内に現代の問題的<sup>問題</sup>の精神の全體が言ひ盡くされる。即ち純粹思惟の不可透滲 (Nicht-Hindurch)、思惟運動の分裂性 (Gebrochenheit) と制限性 (Begrenztheit)、生命の深きもの、生ける内面在 (Innesein) 及び實踐的生活としての生命思惟のより深き生命性——即ちその自らに於ける不充足性 (Ungenüge) である。かくして生命的思惟は、純粹思惟に對する分裂的<sup>分裂</sup>の思惟である。こゝに今日の、純粹確認の相對的中性と、結局の「斷念する思惟」(versagendes Denken) がある。ニコライ・ハルトマンのアポレティックにおいては終ひに關係統一性なき充溢の前に失迷する思惟であり、グアルディニにおいては流動する對立が全體を露はさんとする地點に依る思惟であり、グリゼバッハにおいては一切の完結<sup>完結</sup>の體系に對する批判的反抗<sup>反抗</sup>にならんとする、「限界」への衝撃であり、第一期のバルトの哲學において又ブルユンネルとクニッターマイヤー等のそれにおいては、一切の確認的思惟の、竟極のパラドックスの前に於ける、竟極の純粹「問ひ」<sup>問ひ</sup>に至る迄の苛酷なる卑下となり、即ち繼續的進展に非ずして範域に對し範域を鋭く區別する事に存した。此等凡てを通じて、完結的、説明的體系の徹底の否定、逆説と跳躍の根本範疇のキルケゴールの精神が示現される。かくて問題的思惟の両面性、即ち生命的及び斷念的思惟を併せ觀得する時、そこに「理念的思惟」の獨逸觀念論に對し、「思惟自體」に對し、思惟有 (Denk-Sein) としての具體的現實的存在有 (Existenz-Sein) が鋭く對立するのを見る。而してこゝにキルケゴールの存在<sup>存在</sup>の思惟が、「存在」を以て、有の本質從つて眞理と

價値の本質となすマルチン・ハイデッガーの存在現象學に復活する。ハイデッガーの現象學に従へば(形式的には)「存在するもの (das Seiende) は正に余自身であり、(Sein und Zeit, 231) 人間の本體は存在である (S. u. Z. 314)。(一)認識論的洞察より見て存在理解はたゞに自ら一つの有 (定在有) たるに止らず更により深く、存在の自己、自身、理解 (Sich-selbst-verstehen) 及び自己、自身、表現である (34, 156, 171, 183, 207)。(二)此の洞察は具體的倫理的情感的なるもの(憂慮、良心、不安、罪等々)を、「存在的なるものとして」(Existential) 即ち存在表現として觀、從つて(四)存在はその本義において抽象的に成生又は「存在・本質」として見えず倫理的・情感的 (ethisch-affectiv) として現はれる。此れ正しくキルケゴールが「存在は個々別々に應通す」(T. G. II 128)と言ひ、「存在<sup>存在</sup>するものは思惟するものなりと言ふ事によつて存在は存在すると同時に思惟する」(G. W. VII, 13)と言ひ、倫理的情感的なるもの内に、之によつて存在を理解し不安、罪、疑ひ、信仰云云を以て存在規定 (vgl. z. B. obd, 89) なりとなし、又「存在するものとして與へられる唯一の現實在はそれ自らの倫理的なるものなり」(obd, 15) となすと同一なるものである。而して内容的に言へば、ハイデッガー、キルケゴール共に「罪、不安、死云云」を以て存在本質の表現となす一致と、而かも良心・罪・不安・死によつて特性づけられたる存在<sup>存在</sup>の竟極の意義における差異とがある。即ちハイデッガーにおいては此の自己・深化は形式的には根本的に一切存在の「世界内」に、内容的には、自己超出に非ず



して自我内への不安なる自己埋没としての「配慮」に形成されるに反し、キルケゴールに取つては此は「存在するもの、永遠の祝福へ關係する事の表明」(G. W. VII, 215)としての自己。深化に迄進展するのである。かくて我々は「存在の哲學」の中への現代の問題的な精神の朝宗において哲學的キルケゴールの發展の頂點を見るものである。而してこゝに今日のキルケゴール的存在哲學の、「本質」の哲學者としてのヘーゲルの鋭き否定を以て現代哲學の他の方向となす可き所以が存する。

## 三

而かもヘーゲルにおいてもキルケゴールの存在哲學のハイデッガー的理解においても、一切の哲學の根本問題は、存在 Dasein (Existenz) と本質 Sosein (Essenz) の間の問題に存し、此等兩者は共に「神の存在・本質・同一性と所造の存在・本質・同一性との間のスコラの「類比」(Analogie)に對して」、自我自身の内に爆發する緊張 (Spannung) なる所の同一性 (Identität) の同義性を「ヘーゲルにおいては理念の自己運動として、ハイデッガー、キルケゴールにおいては憂慮、不安 (Borge-Turnhe) として」立てるものである。即ちヘーゲルの哲學は(その表明されたる體系の姿において)本質の哲學なる故に、存在・本質 (Dasein-Sosein) の同一・矛盾・一 (Identität-Widerspruch-Eins) なる「存在の本質への没入」において示され、存在・本質・一を (Existenz-Essenz-Eins) 本質の側よりなし、

本質の觀念的存在運動を、『純粹成生』の觀念性を示し、他方ハイデッガーの形成におけるキルケゴールにおいては(かくて經驗的・生命的なるものと同じく又超絶的宗教的なるものへの一切の關係の除外又は分離において)存在の哲學なるを以て、存在よりする存在・本質の統一が、『存在への本質の没入』が説かれ、存在の「自ら自身において自ら自身に向つて自ら運動する」事、存在の「自己自身への内的没入」(存在の意義としてのハイデッガー的「憂慮」に通ずる)、『存在的成生』の自己自身内に届する實在性が示される。即ちこゝに二つの異つた方向の解決の竟極的一が絶対哲學の形式において、所造が神となる所の所造的同一性・矛盾・統一において存する。かくして今日の問題的な精神の反ヘーゲル的方向は、今日の現象學がカントへの鋭き對立に自らを表明しつゝ、竟ひに同一カント・ヘーゲルの哲學發展内部のシェリング的中階を形成するものに過ぎざるものとなし得るにも似て、一切の他の極性哲學の歸するヘーゲルの解決を、正に現象學派自身の發展におけるハイデッガー存在哲學のキルケゴールの解決において求むるものではないか。

こゝに同一近代プロテスタンティズム精神内におけるルッター、カルヴィンの對立においてヘーゲル、キルケゴールの對立が存し此等の根本的出發が所詮新教的神學的起源のものに歸す可き所以がある。ヘーゲルは二重の見地においてカルヴィニストと明白に區別されたルッター派的原理の最高極端なる代表者である。即ち聖寵の問題においては彼は「基督の義は形式的に我々のもの」なりと言ふ教



説を「神の義は形式的に我々のもの」なりとなす事によつて完成し、信仰の問題において、信仰のみによる證義を、「神のみ一人我等の内において思惟す」との教説によつて進展せしめ、かくしてルッター的聖寵と信仰の一括は同一化に迄極論されてあるからである。キルケゴールの目標は正に今日の獨逸新教神學におけるカール・バルト及び其の朋友の業を支配する、妥協なき神超絶性によつてルッター的内在主義を克服せんとする、神の權威の榮光の唯一性のカルヴィン主義のそれに外ならない。かくて聖寵の問題においては、神の「單獨活動」はルッター主義の祝福されたる内的意識には非ずして、戦ひと犠牲の奉仕において、主なる神に絶対無制限に使用されんとする態度であり、「信仰のみ」は神への意識的結合には非ずして、無條件的服従における自我の盲目的没却である。聖寵と信仰はヘーゲルにおいて『同一性』に歸する所の内在性に極論され、キルケゴールに取つて『逆説』<sup>パラドックス</sup>に歸する所の超絶性に極論された。ヘーゲルの「同一性」は其自身「矛盾」と同一であり、神の矛盾としての創造は、子(基督)における神の外表性の形式である。然し此の矛盾は同一性「より出づる」のみならず、その「内に」而して、(聖靈において)それに「向つて」あるものである。即ちカルヴィンとキルケゴールの形式的原理、逆説に迄至る超絶性は、ルッターとヘーゲルの形式的原理、同一性に迄至る内在性に進入し、後者にそのより高き形式として合體一致する。而かもヘーゲルとキルケゴールは共にプロテスタンティスムより發生して、正にプロテスタンティスムの破産をも指示するものである。何故

かなればヘーゲルにおける宗教の哲學は、宗教の哲學への置換であり、内在性は、人間(思惟)が神となる點に迄驅られ、キルケゴールの逆説は、思惟はその對象が神なる時には、その本質上孤獨において「不可なるもの」に面接す可く運命づけられてあると言ふ結論を包含するからである。ヘーゲルにおける「神の没入」が無神論に終るならば、キルケゴールが逆説の論理は「神の絶望」より來たる無神論に歸するのである。然し他方において此等兩者はプロテスタント的立場を克服してカトリックに達せんとする。即ちヘーゲルにおいては、原罪の新教的教説に反對する努力によつて寧ろ無意識に、「神を出發點となし目的となす」中世的スムマの方法に歸へり、人間の救ひの歴史を、三位一體内の過程の示現と見た所の教父達の考へ方への歸還を示すものである。かくして救済論的人間主義のルッター主義は、神自身とその榮光の根本カトリック的方向によつて克服される。キルケゴールにおいては意識的なカトリック的機構への深入がある。彼は「神の榮光」の「純粹道具」のカルヴィンの英雄主義を竟極迄押進めてそこに、彼の所謂「道具英雄」の神との「エロティックな平等」(Tagebücher I 415)を見出し、最初にカルヴィンの「神の榮光」の表面的神中心主義の下により危険なる受動的型の人間中心主義を見たのである。併し次に、如何に一切が、人間と神との「積極的差異」に依存するかを認め、こゝに中世紀的な所造の獨立活動、能動の教説(宗教革命において狂熱的に否定された)への彼の一致が生れる。かくて救済論的人間中心主義のヘーゲル的超克は、客觀性的カトリック的精神



神を呼醒まし、他方英雄的人間中心主義のキルケゴール的超克より幼児の如き分離のカトリック的精神が生起した。

かくて人々は此のヘーゲル、キルケゴール對照に於ける恐るべき「無神論かカトリシスムか」の交替において近代世界の智的運動を見るのである。而して茲に此のヘーゲル、キルケゴールの間の對立の内面的調訂を包含する所のアウグスチヌス、トーマスが意識される。

## 四

かくてこゝに今日の「形而上學への轉向」の最後の可能の道としてアウグスチヌス、トーマス根本一致における「スコラ哲學への轉向」がある。

確かに人々は今日の「ヘーゲルへの轉向」及び「キルケゴールへの轉向」においてアウグスチヌスの問題を指示し得るであらう。即ちデカルトによつて代表さるゝ内面思惟性のアウグスチヌスはヘーゲルに於いてその完き表現を得る。古典的<sup>クラシック</sup>アウグスチヌスに取つては「理解 (intelligere) は神が信者に與へる特別な賜物であつて」(De Libero Arbitrio, II, ii, 5)「信する事を理解せんとする理性の進歩」は (Enarr. in Psalm. CXVIII, xviii, 3) 更に信仰の目的自身であり、「我々は……我々の後に知り得ん事を信するのである」(In Johan. Tract. XXVII)。「凡ての信者は考へる、而して信する事によつて考

へ、考へる事によつて信するのである」(De Praedest. Sanct. II, v.)。而してアウグスチヌスに取つて此の理解の三つの過程(記憶、理解、意志)は、神の理性の三つの過程(記憶としての父、理解としての子、意志としての聖靈)に應通し信仰より理解に進む過程其物において神・頭腦の深淵が示現される。他方バスカルの内に再現した浪漫的<sup>ロマンチック</sup>アウグスチヌスはキルケゴールによつて完成された。彼れに取つて信仰は「魂を神に服せしむるにあり」(De Agonia Christi XIII, xiv) 而して夫故に理解とは最高の神への自己屈服であり、信仰の義は「見ざるを信するにあり」、理解する事は「更らに遠く探究す可きを見出す」(De Trinit. IX, i, 1) 事であり、「そが求むるもの、如何に理解し難きかを發見する」事である。「汝自身においてあるものを汝は知り得ず。況んや汝を造りし彼においてあるものを、何なりとせよ、汝何時の日にか知り得ん? 後は汝知り得んも今は未だ得ざるなり。而かも汝知り得んその日にも、汝決して、神が汝を知る如く、神を知る事なかる可し」(Sermo, LIII, x, 23)。而してかくして此の深淵の經驗は「眞なる神」と「偽りの人間」とを區別する深淵の經驗である。而かも此のヘーゲルのアウグスチヌスムとキルケゴールのアウグスチヌスムは共に眞實のアウグスチヌスに反して、人間の肉における存在、見ゆる『頭と體と、一つの基督』卑賤を排拒する。ヘーゲルのアウグスチヌスムに取つてはそれは成人に値せざる稚態であり其故に「純粹智性」に場を譲る可きものであり、キルケゴールのアウグスチヌスムに取つては神の威嚴の神聖に反する所の「肉の躓き」である。眞實



のアウグスチヌスは兩者の感情を具有する。彼は『言葉肉となれり』的「過渡」(Transitorium)より、「我々に彼の外的人間性を提供せる、彼の内的神性に向つて行かん」(Enarr. in Psalm. CXVII xxii)との欲求を感じ、又「我等人類に絶望す可きや、而して皆人はすでに刑罰に運命づけられたりと言はざる可らざるや」と問ふ(ibid., LXXXV, vii)に至る迄地上の事物の苦惱より出づる厭惡をさらに鋭く感ずる。而かも彼は此の欲求の不忍耐は傲慢の不従順を表はすもの、夫故に忍耐深き服従によつて遜だる可きものなるを知つた。「汝智慧を欲するか？ 然らば戒律を守れ、主はそを汝に保證せん。然れど正しき秩序を轉倒する事勿れ。……正しき秩序に従はずば叡智の高きに至り得ざる可し。」彼は此の種の不忍耐が幼兒の訓練なき頑固を示すものなる事を知る。「パンを食し得んために、先づ乳もて養はる可し」。彼れは更に強く、不平の峻烈さはかゝる未成長の最明白なる證據なりと確信した。何者「結實既に汝の裡にあれば、汝善きもの、内に惡しきもの、忍耐さる可きを理解するであらう」(ibid., CXXX, xiii)からである。我々は其故に何人と雖も時至らざる前に刈らん事を最深の注意を以て避けねばならない。「肉の可視性」は肉における神の現在である。神に關係しては我等は常に「母の胸における幼兒」である。「我々にして彼の下に小ならんか、然らば我々は彼の内に大ならん」(ibid., LXII, xvi) 一切の成長も進歩も基督より、教會より、超脱するものに非ず更に深くその内に進展するものである。かくしてヘーゲルとキルケゴールのアウグスチヌスの間における不一致は「反對の

對照の美」の内に解かれる。

ヘーゲルのアウグスチヌスはスピノザの『神の愛』によつて支配されて居る。而かも此の愛は一方において「真理と愛」のアウグスチヌスの一致を表示すると共に他方において、理性の莊嚴化されたる貪慾であり、神を概念の内に捕獲せんとする。此處に、知らんが爲めに信ず(credo ut intelligam)の根本出發において一致し(Enyclopedia 第二版序文參照)、一切世界構造の原理として又一切對立の統一の竟極的表現として三位一體的理解において一致して、而かも竟極においてヘーゲルの三位一體は、神の神祕の人間理性への解消に、哲學の神學への優位(Phänomenologie des Geistes)に絶對知の「啓示する宗教」に歸着し、アウグスチヌス、トーマスにおいては超絶的神性への拜脆に、神祕の無限への根本的歸着に至る差がある。こゝにアウグスチヌスの道はヘーゲルの理性貪婪を貞潔なる愛の心を以て内面的に克服せんとするのである。即ち神のみを愛すると言ふに止らず、神の故に神を無私なる心を以て愛し、主觀の内に神を抱攝し去る事に抗したのである。然し此の同じ貞潔はキルケゴールのアウグスチヌスにおける『神の怖れ』の逆説をも克服する。勿論此の逆説の内には神の威光とその人間への無條件的要求とが見られる。然し同時にそこには「自己防衛」の爲めの神よりの「間隔維持」なる所の消極的貪慾が窺はれる。それゆゑにアウグスチヌスは躊躇なく言ふ「彼の來らん事を恐れるは淫らなる女の恐れにして、貞潔なる女の恐れは、彼の己れを許さん事の恐れである」と(ibid.



CVIII, xii 3) 神の嘉賞する恐れは貞潔なる恐れである。内なる愛の現在を意識する恐れである。かくて正に其の故に「我れ値せず」(non sum dignus)と發語する。かくして愛においても恐れにおいても貞潔が一切中の一切であり、神への親近は恐れつゝの愛、愛しつゝの恐れであり、「貞潔なる恐れを以て愛し、貞潔なる愛を以て恐れる」(ibid CVIII, xii 6)のである。かくて理解し盡くされるヘーゲルの神、其故に神にあらざる神と、到達す可らざるキルケゴールの神、其故に絶望する可き神との恐る可き交替は、アウグスチヌスの「内にありて同時に外にある一の神」「愛と敬虔との一」によつて内面的に克服されるのではないか。

かくしてこゝにアウグスチヌスとヘーゲル、キルケゴールの宗教的根本態度の對比を通じて此等兩者の哲學的竟極的對比が指示される。即ちヘーゲルにおける獨逸觀念論の最高の叡智としての「對立の統一」(Einheit der Gegensätze)の唯一義と、アキナスが最高の叡智としての、一の「對立の統一」と他の「對立の統一」との間における眞の内的類比(Analogia)との根本對比である。

その内にカント的「コペルニカスの轉回」の意義が自らを完全に充實した所のヘーゲルの「絶対精神」は「絶対自我」として、思惟と直觀との間の「直觀的理性」として、認識と意志との間の「創造的精神」として、世界(自然)と自我との間の「先驗的精神」として、神(絶対)と所造(相對)との間の「全體」として、「對立の統一」であり、而して最後に其故にそれは一個の「浮搖」(Schweben)である。而かもそれは正にそれが對立を自らの内に保有し、その兩者の上に支配する所の不安靜と運動とを通じて、或意味において「それは動中の靜なるによるもので」(I 485)而もそれは「精神は……それが人間的であり且つ又それが神的である限りにおいて自らの内に動搖する中(Mitte)を保持し、……それ自身此等の對立の此岸であると同程度に彼岸であり——換言すれば……その浮搖は一つの絶対であり、絶対我の浮搖は」(I 483)「精神の憩ふ事なほ靜息也」(unruhige Ruhe des Geistes)(I 485)であるからである。斯くてリヒャド・クロナーのヘーゲル設計と、バウル・ナトルプの「實踐哲學」の古老の叡智とは竟極において一なるものである。何故かなれば、マルブルグ派の「方法」も亦ナトルプの形而上學において「絶対の動く靜息」の形而上學に朝宗して居るからである。かくてカントの哲學の一切の發展展開は動ける靜息と靜かなる運動との内における對立の浮搖せる統一として絶対我の一つのプログラムの中に自らを見出すのである。

蓋し獨逸觀念論哲學の最深の根據は「絶対」と「成生」の「根本緊張」(Umspannung des Werdens)の一つの極を形成する所の彼の「ある」との等置にある。成生は——茲においてクロナーとナトルプとは古代中世、近代を通ずる共通の根本問題への決定的な再結合を意味するものである——成生は「ある」と「なる」との玄妙なる、緊張である。それは「成る」(wird)、即ちそれはアウグスチヌスが言つた如く「あつた」であり「あらん」であり従つて「あらず」である。然し此の「あつた」より「な



る」への流れにおいて尙ほ一つの「ある」がある事は疑ふ可くもない。此の成生の内面の「ある」即ち成生関係より分離す可らざる此の「なる」所の「ある」を獨逸觀念論の哲學は必然的に絶對と等置し、而してその當然の結果として「絶對」「ある」と「相對」「あらず」との對立の上に「全體」と言ふヘーゲルの「對立の統一」を建てるに至る。そは正に絶對の相對への、及び相對の絶對への「浮動其物である。」即ち自らを自らの内に個別化し出し而して又自らを自らの内に返取する所の「全體性」の流出神 (Emanationsgott) である。此の「全體」が結局「絶對なる自我」と稱する所以は人間性を「或る意味において一切なるもの quodammodo omnia」として「普く抱括する全體」(umbegreifender All) の「自らを一括する全體」(einbegreifender All) となす主張に取つて自ら然かあらざるを得ないものである。

かくしてヘーゲルに取つては只だ一つの唯一義的なる「對立の統一」があるのみである。即ちその内においては「對立の統一」は神的なるも被造的なるも區別なく一であつて「對立の統一」の眞の有實在的同義性 (Univocität) がある。即ちこゝに又ヘーゲルの思惟における神と所造との根本關係が存する。此の關係はヘーゲルに取つては——而して彼はその限りに於いてプロテスタンティズムの哲學者である——「同一性」と「矛盾」との竟極の一の關係であり、即ち神と所造との「同一性」(一面的内在——「神としての所造」)「一切所造のみ」は、神と所造との間における「矛盾」其物(一面的

超在——神のみが肯定なるもの (das Ja) 所造のみが否定なるもの (das Nein) ——所造としての神——「一切神のみ」である。即ち矛盾命題のヘーゲルの理解はルッター的神觀念の竟極的哲學的形式である。<sup>(11)</sup>こゝに前述における如く、今日の轉向の他の一つのキルケゴールの思惟との根本的精神相異における根本的論理一致が存する。即ちヘーゲル及び獨逸觀念論哲學の本質哲學 (Essenz-Philosophie) 一般に對するキルケゴールが存在哲學の立場における「存在」よりの、存在・本質の同一性・矛盾・一命題の解決である。而して觀念論的内在觀とヘーゲルの辯證法とが對立の統一の姿を注視する時、存在論的超在觀とキルケゴールの辯證法とは對立の矛盾其物を衝くならば正に彼等は同一論理の兩面を形成する所の二つの内在的極對立に外ならぬものに歸するものである。而かも既にキルケゴール的存在哲學自身の内部においてかゝる對立を認め得るのである。即ち一方において存在哲學は此の存在を物質的現實的存在の意味において取る所の精神分析學的基礎の存在哲學となり——こゝにフロイドの精神分析學の形而上學化とも言ふ可き、ハイデッガーの「世界・内・在」への非觀念化と有限化の無の形而上學がある——他方存在を精神的理想的存在の意味において取る所の超絶的ルッター的基礎の存在哲學となる——こゝにルッター的「神のみ」の終末觀的所造否定のバルト一派及び獨逸現代新神學運動の動きがある。かくして竟ひに兩者何れに於いても眞の解決は得られない。<sup>(12)</sup>トーマスに取つては然し——それ故に彼は正にカトリシズムの哲學者である——此の關係は類比である。即ち所造の神等



似性と神不等似性との間における「緊張」<sup>シュパンヌング</sup>であり、従つて「所造の内にある神」と「所造の上にある神」との間における「緊張」であつて、それは所詮一面的超在なる所の一面的内在ではなく、非同一的極の間における即ち神の全現實性 (Allwirklichkeit) — 全活動性 (Allwirksamkeit) — 全價值 (Allwert) と、所造の固有現實性 (Eigenwirklichkeit) — 固有活動性 (Eigenwirksamkeit) — 固有價值 (Eigenwert) との間における「緊張關係」(Spannungsverhältnis)であり、「神は我等の内にあるか然らざれば我等の上にあるか」と言ふのではなく「我等の内に入り而して我等の上に入り」と言ふのである。而して此處にアウグスチヌス、トーマスの根本原理における一致がある。茲においてか同一カトリック敬虔内においてトーマスはアウグスチヌスの體系的哲學的成長であつて、カトリック的神學の宗教哲學を貫く根本原理は實にこゝに存するのである。<sup>(13)</sup>

斯くて此處にヘーゲルの唯一義の哲學に對して決然として「類比」のトーマス主義が對峙する所以がある。恰もヘーゲルがスピノーザとカントの對立の上に立つ如くトーマスはトミスムとスコティスムとの上に立つもので、此等は哲學史的には(ヘーゲルとトーマスとの間に於ける深遠なる對立の限界内において) 相互に相通する關係である。併し決定的な問題が「對立の統一」の此の二つの體系の間に存する。即ちヘーゲルにおいては對立の兩極の統一は竟極において、自らを神と等置する事に導き「神」は所詮「對立浮搖」(Gegensatzschwebung)の一切抱括的諧律<sup>リトム</sup>となり、神は「絶對の成生」であり、

絶對としての成生、成生としての絶對性である。然るにトーマスに取つては、極性は所造的なるものとしての所造の最も深き認識であり、その本質は上に向つて叫ぶ「問ひ」として見られ、此の問ひは畢竟において超極性的なる「ある」としての神においてのみ答へを得るもので、「反對の一致」(Coincidentia oppositorum)は超概念的の本質(神)の、所造的理解に對する「啓示」として、それを貫き通じて始めて所造は彼を「知られざる神」(Deus ignotus)として一切の被造的比類の彼岸にあるものとして推度する所の「類似」(Gleichnis)としての「反對の一致」である。トーマスは正に之を最高の神認識の神の姿と呼んだのである。(in Boeth. de Trinit. q. 6, a 3)。極性は此處において所造の最後の限界に外ならぬもので、神は捕捉す可らざる概念す可らざるものとして彼岸に立つものである。實に我々が實在的に「神との等しさ」を所有して又「彼のある所のもの」を認識的に捕捉し、而かも又我々は正に同じ此の「神との等しさ」において神とは本質的に區別されたものであり、従つて「彼のある所のもの」を認識的には捕捉しないものであるとは、正に「類比」<sup>アナロギヤ</sup>の戦く可き宗教的神秘其物である。「類比」とは實在的には「不等の内における等」(不等の側らにおける等ではなく)を意味するもので、而して其故に認識的には「非認識の内における認識」(非認識の側らにおける認識ではなく)を意味するものである。(或ひは又その逆にも言へる<sup>(14)</sup>)。竟極の意義において——こゝにおいてトーマスとヘーゲルとはその魂の根本態度の一切を決定する「第一原理」において區別される——ヘーゲ



ルの「同一・矛盾」は自我を通じての神の捕捉抱括であり、「自我の聖寵」の神であり、即ち主智主義・主意主義・唯心主義・唯物主義に共通なる根本合理主義 (Irrationalismus) であり——他方トーマスの類比は、神祕より出でて神祕の前に頭垂れる崇敬を意味し、「神の聖寵」の自我を意味し、所詮「言表す可らざるもの」の前における沈黙としての言葉を意味するのである。

此處よりしてトーマスとヘーゲルの関係は二重の関係になる。二重の関係とは即ち既にカントとトーマスに於ける如く正に同じくヘーゲルとトーマスとに就いても適用する所の「一方において此等兩者はその問題提起においてのみならず、又問題解決方向においても相一致し乍ら他方において尙ほ正に此の點において兩者は根本的に相區別される」と言ふ事である。ヘーゲルとトーマスに取つては唯一の哲學的出發點は「自己反省」である。「働きを反省しつゝ」(Reflectendo in actum) 恰もカント及びヘーゲルに於ける如く又トーマスに於いても思惟が一切の眞理を捕捉するのである。(Q. disp. de Verit. q. 1, a. 9.) 更にヘーゲルに取つてもトーマスに取つても思惟と直観とは一つの「對立の統一」である。何故かなればトーマスに取つて「意識」は「働きは有に伴ふ」(agere sequitur esse) の公式に従つて、有の自己・意識・有 (Sich-bewusst-sein) であり、又精神的魂と肉體性との間の内的形式關係に従つて「直観」の側らに又は、に對しての「思惟」ではなく「靈肉的」認識としての、従つて思惟と感覺識 (Sinnen-Selbst) との形式的統一としての思惟であるからである。而してかゝる形式統一

はその内において思惟自身が自らの内に直観の優位を保有するものである。何故かなれば、分解する思惟は竟ひに第一直観より竟極直観への展開を語るものに外ならないからである。(S. Theol. 1, q. 85, a. 5.) 更にトーマスとヘーゲルに取つては思惟と意欲も亦「對立の統一」である。何故かなればトーマスに取つて兩者の關係は二つの様相の間に於ける竟極の「緊張の中點」(Spannungsmittle) であつて、その中の一つは思惟における受納的靜息的なるものに對抗して創造的動的なるものを強張し(受動理性に對して能動理性を、概念に對して判斷を) 他の一つは意志の思想への内的依屬性を強張するものであるからである。(例之、Comp. theol. I, 17 其他)。斯くしてそは言はゞ思惟の内に於ける意欲であり、意欲の内に於ける思惟である。かくして最後にトーマスとヘーゲルとは自然と自我との間に於ける「對立」の精神の内に於ける「統一」において一である。「成生する精神」としての自然と言ふシェリング的思想はそのより深き原型を、自然下級階段の質料的混合状態より精神の相對的純粹「現實」に至る展開のトーマスの階段連鎖の内に見出すものである。(例之 de Ente et Essentia; Q. disp. de Spirit. Creat.) 而して「對立の統一」としてのヘーゲルの「我」は以てトーマスが人間意識を名づけた所の「或る意味において一切」(quodammodo omnia) においてそのより圓熟せる父祖を見出すものである。更らに人若し(クローナーがカント以前の時代に、以てその神概念なりと指摘した所の「自我なき本體」又は「存在する所のイデー」などより遙かに遠く) トーマスに取つては(その原始



アウグスチヌスの思想の構造において、人間精神は正に眞實に能動理性 (intellectus agens) の「創造的精神」として神の似姿其物である事、神の名が正に「純粹思惟」であるだけそれだけそれは最純粹なる姿において「純粹現實」(actus purus)としての神の本質を表現するものであり、而して又人間の「創造的思惟」は正に所造の神との接觸其物を表示するものである事を——更に尙ほ進んでトーマスに取つて人格的なるもの、即ち「思惟意志創造的なるもの」として精神に屬する所の、正に其故に獨一なるものなる所の人格的なるものは（一切を支配する類比の限界内において）それは自ら形式的に神を——即ち「人格的精神としての神」——を表明するものである事を思へば、トーマスとカント、ヘーゲルとの共通性は更に遠く進むのである。かくして人格的精神の概念の内に自然（＝世界哲學）と自我（＝自我哲學）とはより高き統一を見出すものなる限り、トーマスとヘーゲルはその對立統一の竟極的形式においても亦一なるものである。

而かも尙ほ正にトーマスとヘーゲルとの間における竟極的「一致性」において、一切不可結合的分離隔斷的「不一致性」が存する。即ちヘーゲルの同一・矛盾・關係と、神と所造との間におけるアクナスの類比關係と之である。此の「不一致」は今や兩者において行はれた「對立統一性」の全く相異つた姿を提示する。實にトーマスに取つて「意識の根源的體驗」の「或意味において一切」(quodammodo omnia) は「自然」と「自我」との「精神」における「對立の統一」に相違ない。併し此の「統

一」は眞には「緊張」として生くるもので自らの内に憩ふものではなく自らの上へ向つて行くものである。トーマスの精神意識は同胞肢體の體驗を以てその根本體驗となすものである。即ち自然と自我とは相屬するものなりと雖も、而かもそれは只だ自我に依屬する事なき認識對象と自我認識主觀との間における——而して此の主觀の限界内においても尙ほ固有認識（「個體」としての所造）と共同認識（「肢體」としての所造）との間における——「緊張」の「往來」においてある。而して此の「緊張」の流去流來は自己自身においては決して絶對なるものではなく、自らをそこに導き入れる所の「全體の交り」の體驗の内に生くるもので、要之、こは畢竟において所造の本質に外ならないのである。即ち之は所詮「問ひ」としての竟極本質の經驗としての「對立の緊張」である。此の根源的體驗をヘーゲルは靜憩せる絶對の内に石化せしめたるに對し、トーマスはそれを正に超所造的<sup>(15)</sup>神と所造との間における類比關係によつて、その根源的流動において保持したのである。超所造的<sup>(15)</sup>神にして始めて所造の「成生する流れ」を可能ならしめるのである。かゝるが故にヨードルはヘーゲルの體系の根本誤謬を以て反對對立を矛盾對立となした所にあると指摘する時クローナーよりも正しい譯である。然し此の變換はヘーゲルに取つては正にその體系の必然性である。何故かなれば「所造なるもの」の「絶對成生」即ち「絶對なるもの、成生」への對立の演行は、只だ此等の對立が互ひに交錯せず即ち反對ならずして「絶對眞理」の嚴密なる論理の内に相互に相依屬し、眞理の嚴密なる絶對性の嚴密なる論理的



自己展開である事、即ち「然り」と「否」との矛盾命題として互ひに矛盾する關係である事によつてのみ行はれるのである。かるが故にヘーゲルの運動は「緊張」の「浮漂」でもなく「成生する流れ」でもなくして、正に爆發的・矛盾・同一性であり、極の絶間なき顛覆であり、爆發する強壓の瘰癧である事は至つて論理的である。何故かなればその必然的結論は所造なるもの、神化であるからである。斯くてそこに所造の絶對化即神のカリカチュアが存する。同じ姿は又他の對立統一においても示される。思惟と意欲、思惟と直觀との統一は遂に創造し受納する舉動の對立統一に歸す可きものである。斯くして再びトーマスによる「流溢」への救か、ヘーゲルにおける矛盾の爆發性への瘰癧かの同じ運命を受けるのである。思惟自身の内にも創造と受納との間における内面的動搖がなければならぬ。而して正しい意欲も亦正に「幼兒の如き自己委棄」と「成人らしき自己支配」との間における浮漂として行はれ得るのである。真正の人間の健やかなる成長はかくして此等兩極の何れも絶對化されず、その統一も亦絶對化されざる所に存するのである。換言すればそは一重に此等の絶間なき浮漂の竟極の調べとしての被造意識に懸つてあるのである。同じ事は思惟と感覺直觀についても妥當する。即ち我等の認識生活は本質必然的に靜憩する直觀と、動く比較(反省)との間に、感覺的嗅ぎと觸れと味ひと、反省的商量配置との間に、更に生ける溶和の最高の等似としての認識と、隔離する精神の最終粹なる啓示としての認識との間に動搖するものである。一切は再び此等の極の何れも絶對化されざる

事、即ち前者がクラエグスの肉體・形象・認識(Leib-Bild-Erkennen)に迄、後者がコーエンの純粹關係思惟(Beziehungsdenken)に迄歸せしめられざる所に依存し、而してその「對立の統一」においても絶對化されざる「流去流來」(Hin-und-Herfließen)が存する事に、——即ち再び「神としての瘰癧」とは反對に、神の内における靜平と自由なる輕快との浮漂の「被造意識」に依存するのである。

然し斯くしてヘーゲルとトーマスとの間に於ける深淵なる對立はその最後の分岐點に到達する。即ち「自己反省」の哲學的出發點に到達するヘーゲルに取つては、此の自己反省は所詮此の自己反省の内において、自我が「先驗的自我」を而してそこに自らの深奥としての「絶對自我」を認識する限りにおいて、「神としての自我」への覺醒である。然るにトーマスに取つては此の自己反省はトーマスが自ら呼んだ如く「認識の働きへの反省」——故に客觀への外觀する反省ではなく、主觀の本性への内觀する反省を意味する——なる限りに於ける一肢體」として自らを識る限りに於ける、「神の内における自我」の前のにおける諸肢體の側らにおける一肢體」として自らを識る限りに於ける、「神の内における自我」への覺醒である。何者、そは自らの「本性」を客觀へ向けられたものとして(Proportionem ejus ad rem, Q. disp. de Verit. q 1, a. 9)而して夫故に「他者と共に」此等の客觀へ向けられたものとして認識し、又その認識が真なれば真なるだけ、その認識において、思惟は即自・對自(an und für sich)に自らの内に眞理を保てる事を(veritas in intellectu ibid. q 1, a. 4)認識し、斯くて又此の一切の根



本に存する自己反省において、既に「有の類比」の存在的根本關係を認識するからである。(即ち「創造的思惟」と言ふ點における神との等似における、「創造的思惟と受納的思惟・自己思惟と共同思惟との間における本來の浮漂する緊張」と言ふ點における神との不等似と言ふ類比である)。然し斯くて一切の哲學の出發點の深奥において既に全體の道程が豫め規定されて居るのである。即ち絶對化へのヘーゲルの道か——そこにおいては「對立の統一」の所造的浮漂の「絶對自我」の神的「絶對成生」への癡變があり、而して又其處には一切の宗教の論理的知識への分解がある——或ひは所造的な、歪められざる「對立の統一」の神秘に滿てる大洋の前における畏敬より即ち既に第一知識における宗教より進んで一切の「對立の統一」の彼岸なる、測る可らざる神の神秘の前における畏敬に至るアクィナスの道かである。<sup>(16)</sup>

## 五

如上によつて知らる、如く今日の「形而上學への轉向」及び「客觀への轉向」はその内在的モメントとして幾多の危機を自らに孕んで居る。現代の精神的危機は實に此の轉向の多義性に存する。今日の現象學は確かにその根本意圖において客觀への轉向であり、それは方法としてスコラへの轉向であつたが、今日においては既にフッサールが觀念的動力 (ideale Dynamismus) に歸する發展と、シェラー

が「生命」の客觀主義の「純粹價值」より「英雄的動的人間性」と更に「東洋的ニルヴァナと西洋的テクニクの綜合」への問題發展において、最後にハイデッガーが存在の客觀主義における「無の内に於ける自己把持」(Sich-hineinhalten ins Nichts)の有限性形而上學のニイチェ的英雄主義において、その歸着する所は竟ひに所造の自己内在的爆發辯證法の根本ヘーゲリアニスムである。而して他方今日の問題的精神のキルケゴール的存在哲學的思惟において、所造内向の世界内在の、ハイデッカー的存在哲學と、所造否定の終末的分裂の神一切のバルト的神學との兩様の能動的及び受動的テイタニスムも亦ヘーゲルの論理的存在論的發展の兩様を示すものに終る可しとするならば、然らば總じて今日の轉向なるものは轉向には非ずしてそれは哲學的にはカント・ヘーゲル發展の古き主觀主義人間の世界における施廻に外ならない事となる。固有ヘーゲルの極性哲學 (Polarität-philosophie) の觀念論的樂天的汎神論(汎神論)(而かもそれは自我の内に發展する絶對的理念のみがあるものであり、凡てあるもの此の理念の表現に過ぎずとすれば、此は正に神一切の汎神論(汎神論)である)と、固有キルケゴールの問題哲學 (Aporie philosophie) の存在論的悲劇的神汎論 (而かもそれは神のみがあるものであり、所造は無である以上あるものは凡て神であり、自我の内にて肯定さる可きものは神自身であり従つて、此は所造「神」一の汎神論である)との何れにおいても眞の「人間性」と眞の「信仰」の救ひは期し難い。「所造のみ」と「神のみ」の古き極的對立の所造的爆發辯證法の世界より救ふものは、即ち所造の創造者への絶



對依屬において、Causa Prima の絶対超絶性に對するより大なる不類似 dissimilitudo において、即ち自己自身のみには無なる事の認識 (Sich-hinein-stellen ins Nichts) において、而かも所造固有の活動を *causae secundae* を可能ならしめ、神への似姿における（存在及び認識における）神と俱なる創造を可能ならしめるトーマスの *Analogia entis* である。

- 註(1) Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kantischen Idealismus* (Kant-Studien 23 (1924) 121ff); Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik (Berlin, 1922); Fichte (München 1623) 及び拙著 „Ringen der Gegenwart“ (Angsburg 1929) 759ff 参照
- (2) N Hartmann, *Vorb Diesserts von Idealismus und Realismus* (Kant-Studien 29 (1924) 160ff); 及び R. G. 771ff 参照
- (3) P. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philos. Entwicklung* (Güterloh 1912), Kairo(Darmstadt 1926), R. G. 206, 351ff 参照
- (4) Richard Kroner „Von Kant zu Hegel“ Bd I Tübingen 1921, Bd II (bd 1924
- (5) Eschweiler の浪漫的極性に對する余の態度に對しての返函 (Bonner Zeitschrift 2 (1924) 332ff) はかくして答へられたるである。R. G. 206, 351ff 参照
- (6) “Ringen der Gegenwart” 288, 310ff 参照
- (7) 著者 *Das Geheimnis Kierkegaards* (München und Berlin 1929)-16—29.
- (8) 著者 *St. Augustine and the modern world* (in “A monument to St. Augustine”, London 1930)
- (9) 註(1) は著者 *Das Augustinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart* (Kant-Studien, Bd 35 [1930] 263—268) 参照された。

- (10) Richard Kroner II 452ff 及び Paul Natorp, *Praktische Philosophie* 291ff, 316, 483, 及び R. G. 924 参照。
- (11) Paul Tillich はシリングにおつて既に此の同一性と矛盾との根本的辯證法を示して居る。(Mystik und Schuldbewusstsein u. s. w. 92—120)
- (12) 著者 *Das Geheimnis Kierkegaards* (Berlin-München 1929) 78—79.
- (13) 之れ Ringen der Gegenwart 全體の示す所のもの。宗教哲學的組織的敘述としては著者 *Religionsphilosophie Katholischer Theologie* (München-und Berlin 1927) 参照
- (14) 此の古典的形式は第四ラテン會議決議文の第二章に見出される (1215)。「造物主と被造物との間においてはその兩者の類似は、兩者のより大なる不類似を記す事なしには考へられつたならん」(Denz. 432)。
- (15) Fr. Jodl, *Geschichte der Philosophie* (München 1926) 714.
- (16) トーマスの「類比」のキルケゴール存在哲學一般に對する意義は前掲 *Das Geheimnis Kierkegaards* 全體の示す所である。キルケゴールの同一・矛盾・統一については特に 76—82 参照
- 本論におつて I. 941, II 70—110 等處には凡て Kroner の *Von Kant zu Hegel* の Bd I. Bd II の略であるが、第二項に於て G. W. T. G. 等であるはキルケゴール *Ges. Werke*, hsg. von Christ, Schrempf. I—XII, Tena 1909—22 及び *Die Tagebücher I II*, Th. Haecker, München 1923 等の略である。

(附記)

本文は著者の指示によつて、著者の論文 “Logos” *Früh*, 1926 所載 *Thomas oder Hegel* に、同著者 *Das Geheimnis Kierkegaards; Monument to St. Augustine* (London 1930 249—286) 中の著者論文 *St. Augustine and the modern world* 及び “Das Augustinische Geistesmotiv u. s. w.” (Kant-Studien Bd. 35 (1930) 所載) 等の文を配して編成せるものである。著者ニコラス・マックとヘーゲル復興（フシニエワラ）



者はヘーゲル體系自身の批判よりは、こゝにおいては寧ろヘーゲル根本精神型を取上げて、トーマス、アウグスチヌスとの根本對比を試みたのである。文脈の不整合其他の不備一切に對する責任は譯者の負ふ可きものである。

吉滿義彦譯

## ヘーゲル主義と新カント主義

高橋里美

私の如き立場のものが、國際ヘーゲル聯盟の名によつて出版されるこの論集に執筆することが、果してその宜敷きを得たことであるかどうかは、多少疑問である。然し、私にとつてヘーゲル哲學は若い時分からの關心事であり、これを研究して見たいといふ念願は、今まで一向達せられてはゐないけれども、常に私の腦裏から去つたことはなかつた。かゝる點から見て、私がこの論集に拙文を寄せることは、全く因縁のないことでもないであらう。

ヘーゲル主義と新カント主義との關係を理解するためには、この二つの思潮の共通なる本源たるカント哲學との聯關に於て、それらを見直す必要があるであらう。果して兩者の何れがカント思想の幹流であり、何れがその支流であるか。そして二つの流れは如何なる形式で再び一つに合流するであら



うか。その際に、何れが止揚し、何れが止揚せられるであらうか。或は兩方とも所謂辨證法的に高き第三者の眞理の中に止揚せらるべきであらうか。また、それらは夫々の仕方では歴史のカントを超越したと主張するが、その主張は如何なる程度に於て是認せらるべきであるか。或はそれらのカント超越は、何れも誤れる超越であつたのであらうか。吾々は成心を去つて自由に且つ公平に、これらの問題を再反省する所がなくてはなるまい。私はこゝにカントを介してヘーゲル主義と新カント主義との關係を考察する餘裕がないから、吾々が目下直面してゐる問題として、直接に兩者の主張の存する所を比較し、その間にあつて私の取らうとする態度について語らうと思ふ。

然し、私はこゝに問題を更に一層制限せねばならぬ。ヘーゲル主義と新カント主義とを直接に比較するといつても、その比較點は二三にして盡きないのである。兩者がカントから汲み取らうとした動機が種々に相違してゐる。吾々はそこに形而上學と認識論、精神主義と科學主義、主觀主義と客觀主義、切言すれば或る意味での自然主義、具體的見方と形式的見方等々の對立を考へることが出来るであらう。尤も、それらの對立は大體のことであつて、必ずしも嚴密な意味でそれを主張するわけにはゆかない。例へば、一方には自らを最初からの形而上學者と稱するリッケルトの如きがあると共に、他方に於て吾々はヘーゲルの精神現象論はいふまでもなく、その論理學を、進んではその全哲學體系をさへ、一種の認識の學と解することが出来るかもしれない。また主觀主義と客觀主義との對立の如

きも、十分明確なものではなく、或る觀點からは、時々その逆を主張することも出来るであらう。

右のごとき種々の具體的な對立や、その背面を支持する實踐的動機の相違を精査することは頗る重要なことではあるが、こゝには事柄を簡明にし、且つ理論的になすために、私は考察を主として原理的なもの、乃至は方法的なものに制限することにする。ニコライ・ハルトマンの論文「體系的方法」(Systematische Methode, Logos III, Heft 2)はこの方面に於て吾々に示唆を與へる所が多い。彼れはそこで、先驗的方法と記述的方法と辨證的方法との特色を指示し、それらの相互關係について論じてゐるが、この三つの方法は夫々、現代哲學の三つの勢力ともいふべき、カント哲學、現象學及びヘーゲル哲學の方法に關係するものであつて、彼れのそれらに對する取り扱ひ方は鮮かな手際を示してゐる。けれども彼れの意味する先驗的方法は新カント學派のそれと必ずしも完全に一致するものではないやうに、その所謂辨證的方法も亦必ずしもヘーゲルのそれと全然同義ではない。また彼れの立場からなされたこの兩者の結合も、確かに或る程度までの正當さをもつてゐるが、多少外面的なものになつてゐると思ふ。それで私はこの論文を批評することを止めて、直接にヘーゲル哲學の原理乃至は方法と新カント學派のそれとの間の關係を考察しようと思ふ。

然らばヘーゲル哲學の辨證法に對して、吾々は何を新カント主義から原理的なものとして取り上げるべきであらうか。新カント主義がカントへの復歸である限り、それは批判的方法であるべきはいふ



までもないが、カントへの復歸が同時にカントの超越を意味する限り、而もその超越が西南學派とマルブルク學派とに於て異なる方向を取つて行はれてゐる限り、その批判的方法の批判的なる意味が兩者に於て多少相異なるのも蓋し當然であらう。周知の如く、キンデルバントは批判的方法を生成的方法から截然と區別せんとした。コーヘンもその論理主義的根本動機に基いて心理的—生成的方法を排斥することに努力したが、しかし生成的を批判的から凡ての意味で排斥したのではなく、批判的を同時に生成的として、即ち論理的—生成的として理解した。そして認識の根據付けといふことをその單なる可能的條件の發見と解せず、これを純粹思惟による「産出」と解した。そしてこの先天的な産出原理は所謂「根源の原理」(Prinzip des Ursprungs)に外ならない。然らば西南學派を特色付ける原理は何であるか。西南學派の哲學は價值哲學と呼ばれてゐるものであるから、その超越的價值や當爲の説がその立場の獨自性をなすものであることはいふまでもない。然し他方に於て形式と内容又は資料の「二要素説」(Zweielementen-Lehre)がその立場を特色あらしめてゐると見ることが出来る。そしてこの二要素説を代表する一般原理は、リッケルトの「他立原理」(Das heterothetische od. heterologische Prinzip)である。マルブルク學派から西南學派を鮮かに際立たしめるものは、恐らくその價值説よりも、寧ろこの他立原理であるといふことが出来るであらう。それ故に私は前者の根源の原理に對するものとして後者の他立原理を取らうと思ふ。そしてコーヘンの根源の原理は單にその論理學を支配

するのみならず、その哲學體系の全體を貫く所の根本原理である如く、リッケルトの他立原理も亦その全體系に亘る一般原理であつて、彼れは價值そのものに於てさへ、形式と内容との兩要素を區別せんとしてゐるほどである。

それで、ヘーゲル主義とカント主義についての私の考察は結局、辨證法と他立原理と根源の原理との關係の問題となるのである、私はこゝには特に對象認識の問題を中心としてこの三者の關係を考察しようと思ふ。

## 二

ヘーゲルの哲學に於て矛盾の概念が如何に重大なる意義を有するかは説くを要しないであらう。然るに正にこの矛盾こそ、二つの新カント學派の共に排斥せんとする所のものである。コーヘンはその「純粹認識の論理學」に於て「矛盾の判斷」を思惟法則の判斷の一つとして立て、矛盾的なるものを純粹認識の領域から驅逐し且つ絶滅すべきことを主張してゐる。またリッケルトも矛盾の認識對象としての存在性を否定してゐる。そしてコーヘンは矛盾の代りに「根源的無」を、リッケルトは「他者」(das Andere)を立てる。それでヘーゲル主義と新カント主義との關係の問題は、これを原理的に見れば、矛盾の概念を中心として廻轉してゐるのである。従つて兩者の關係を十分に決定するためには、



矛盾の概念の根本的解明が必要であるが、それはこゝに望まれないことであるから、暫く吾々は以下の多少不完備なる論述を以て満足せねばならない。

私は先づヘーゲルの辨證法とリッケルトの他立原理との關係から考へて行かうと思ふ。リッケルトの他立原理といふのは、認識の對象に關していへば、形式と内容又は資料との所謂二要素説であつて、認識論上の二元論乃至は「關係論」(Relationismus)である。これによれば如何なる認識の對象も必然的に「一者」(das Eine)と「他者」(das Andere)、即ち形式と内容(尤も内容を「一者」、形式を「他者」と見てもいい)とを含んでゐるものである。「一者」と「他者」とは對象の要素又は契機(Momente des Gegenstandes)であつて、それ自身未だ獨立なる對象ではなく、對象の豫想としての「前對象」(Vorgegenstände)である。そしてこの二つの要素が「及び」(Und)の關係によつて統一(Einheit)に齎らされる時、そこに始めて理論的對象が成立する。これは如何なる對象もそれが苟くも對象たるには必ず満足せねばならぬ條件である。かゝる對象の極小をあらはす、形式と内容との結合による對象組織をリッケルトは「理論的對象一般の模型」(das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt)と呼んでゐる。認識の作用の側についていへば、吾々の認識作用としての判断作用は、論理的な思惟の形式と非論理的な直観内容との統一によつて成立するものであつて、もしその一方を欠く時は對象の認識は不可能になる。カントの所謂綜合的判斷の綜合といふことは、リッケルトによれば、

思惟要素と直観要素との綜合といふ特定の意味をもつのである。こゝに吾々の特に注意を要することは、彼れによればこの二つの要素は、對象の側に於ても作用の側に於ても、本來相互に異他的なものであつて、決して一方を他方から導來しえないといふことである。彼れはこの思想を「一者、統一及び一」(Das Eine, die Einheit und die Eins)、「哲學體系」(System der Philosophie I)「客語の論理及存在論の問題」(Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie)等に於て詳論してゐる。こゝに吾々は、リッケルトがかゝる見解を取るに至つた動機を十分に理解して置く必要がある。固よりその直接の根據がカントの認識論にあることはいふまでもない。カントの認識論は、普通には、大陸の合理論と英國の經驗論との綜合であるといはれてゐる。たゞし、リッケルトは、この歴史的事實を單に外面的な意味にとらず、そこに認識の一般的本質に關する革命的意義を見出した。然らば認識の本質に關する見方の革命とは何であるか。彼れによれば、希臘時代から認識の本質に關しては、「等しきものによつて等しきものを」といふ標語が支配してゐた。それで感性的能力にはたゞ感性的對象が對應し、理性的對象はたゞ理性的能力によつてのみ認識せられることが出來ると考へられてゐた。プラトンの「二世界説」は、この考へ方の偉大なる形而上學的表現であり、合理論の主張の基とところも亦この認識論的見解にある。然るにカントによつて始めて希臘以來自明の理とせられ來つた認識に關するこの誤れるドグマが原理的に覆へされるに至つたのである。カントによれば、「内容な



き思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である」。思惟の形式と直観内容とは「認識」(Erkenntnis)の缺くべからざる要素であつて、その何れを缺くも「認識」は不可能となり、認識の對象も亦成立することが出来ない。リッケルトによればこの思惟の形式と直観的内容との結合は、論理的と非論理的との結合を意味し、しかもまた合理的なるものが非合理的なるものを認識しうるのみならず、正にそのことが認識の本質に屬することを意味し、「等しきものによつて等しきものを」といふ認識に關する傳統の見解の原理的棄却を意味するのである。「異なるものによつて異なるものを」といふことが認識の本質をなすといふことのこの洞察は、更にまた非理論的領域の認識の問題にも一つの可能なる途をさし示すことになるであらう。認識に於ける思惟と直観との結合といふことは、カントの説として何人も知つてゐることであるが、これをどこまでも眞面目にとり、内面的に新らしき體系的意味に生かしたところに、リッケルトの創意があつたといへよう。次に彼れはこの二要素説をかく嚴格に固持すると共に、その適用範圍をカントを超えて擴張した。即ち彼れは所謂經驗的對象のみならず、數學的對象も、否純粹論理的對象に至るまでも、この二要素の統一と考ふべきことを主張する。蓋し、彼れによれば吾々の認識は判斷に於て成立し、判斷の主語が内容に當り、その客語が形式に當るのであるから、二要素説は認識の一般構造を規定するものでなければならぬ。それ故にリッケルトは種々の點に於てカントの認識論を合理主義の方向に徹底させたものであるが、その二要素説によつて、同様に

これを非合理主義の方向にも徹底せしめたと見るべきであらう。

さて右の如き二要素説が認識に於ける思惟一元の主張と撞着することは明かである。リッケルトの二要素説から見れば、思惟一元の主張は要するに「等しきものによつて等しきものを」といふ古き認識概念に従ふものである。コーヘンの如く純粹思惟による内容の産出を説き、ヘーゲルの如く内容自身の自己發展を云々するのは、一つの流出説として棄てらるべきである。私は必ずしも二要素説に左祖するものではない。しかし前述の如く、リッケルトの二要素説の動機は、その外見よりは遙かに深き所に横はつてゐることを吾々は注意せねばならぬ。彼れが根源の原理や辨證法について全然理解を缺くと吾々は想像することは出来ない。彼れは十分の自信を以てそれらのものを不可として斥け、それらに對して自説を主張してゐるものと見るべきである。クローネルはその論文「直観と思惟」(B. Kroner, Anschauen und Denken, Logos, XIII, Heft 41)に於て、ヘーゲル主義の立場から、これに對しても最も念入りな、また極めて鋭い批評を加へてゐる。この論文は、二要素説と辨證法との關係を知る上に非常に有益な文献と思はれるから、以下比較的詳細に彼れの主張の存する所を見、且つ私のそれに對する考へを述べて行かうと思ふ。

クローネルの辨證法の解釋がヘーゲルその人のそれと全然同じだとはいへないが、批判主義の立場から所謂批判的辨證法を説くものに比すれば、彼れの見方は殆んど正統的であるといふことが出来



る。彼れによれば、經驗主義と合理主義とは、カントに於て完全なる統一に齎らされたのではなく、そこになほ一つの罅隙が残つてゐた。コーヘンの「先驗的合理主義」もリッケルトの「先驗的經驗主義」もこの罅隙を除くに奏功するものではない。その解決は一にヘーゲル主義に俟たねばならぬ。カントの先驗的論理學は、先驗的分析論として、經驗的對象の先天的形式を分析し出し、この先天的形式を自己の對象として認識せねばならない。然るに、リッケルトによれば吾々がこれを對象として考へるためには、更にこれを形式と内容との統一として考へざるをえない。この論理的對象の内容となるものは、經驗的對象の場合と同様に非論理的なものではあるが、最早や感性的なものではなくして非感性的なものでなければならぬ。かく見るのが所謂「先驗的經驗主義」である。しかし、如何にしてかかる獨立なる論理的對象が、同時に他方に於て、經驗的對象に於ける非獨立の要素となることが可能であるか、またその逆が可能であるか。これ、クローネルが、先づそこに見出した困難である。論理的對象を對象模型と考へ、それと經驗的對象との關係を包攝關係によつて説明しようとしても、その企ては無効に歸する。特殊的對象はこの模型の特殊化ではない。この模型が特殊的對象を構成するのは要素としてゞあつて類としてゞはない。それ故に類としての模型は、要素たる形式と内容との統一の問題を解決することが出来ぬ。如何にして獨立の對象たる形式を同時に非獨立の要素として考へうるかといふ先驗的問題が答へられて始めて、對象一般なる類概念の下に論理的對象と經驗的對象

をその特殊の場合として包攝することが可能であらう。また模型として考へられる純粹論理的對象も要するに一の論理的對象であるから經驗的對象と論理的對象を包攝する上位的對象たることが出来ぬ。それ故に包攝關係は問題を解決する所以ではない。蓋しリッケルトが對象模型説を唱へた、一層深い意味は、包攝關係に代へるに對象と要素との關係を以てし、各の對象は論理的要素と非論理的要素とによつて構成せられる所以を明かにしようとした點にあると。

吾々は右のクローネルの批評には確かに一理あることを認めねばならぬ。しかし、かゝる問題の生ずる原因は、先驗的論理學が經驗的對象に於ける論理的形式要素を獨立の對象として考へねばならぬとする思想にあるのである。然しマルクはいふ。先驗論理學は單に反省であり、單に分析であり、そしてこの分析による認識は、經驗的對象の認識とは全く類を異にする獨特の認識でないであらうか。若しさうであるとすれば、何等獨立な本來の論理的對象といふものがないことになり、論理學は常に經驗的對象に關係しこれを對象的に認識せずして單に反省するだけである、論理學の論理學 (Logologie) は單にこの反省の反省に過ぎない。それ故に吾々は獨立なる論理的完全對象を同時に經驗的對象の要素と考へるといふ矛盾に陥らずに済むのである。また論理的對象は對象模型にして同時に對象要素であるのではなく、模型として見れば經驗的對象の構造の「理想型的」表現に過ぎないこと (Siegfried Marck, *Dialektische Deken in der Philosophie der Gegenwart*, Logos, XV. Heft 1, S. 40)。彼れは



また他の所で、リッケルトの對象模型説は、先驗論理的の考察によつてではなく一種の形式論理的の考察によつて得られた所の、對象構造を明にする爲の補助的な構成物又は作爲的産物 (Hilfskonstruktion, Kunstprodukt) であると見てゐる (Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, I. S. 5—7)。

それで問題は吾々が經驗的對象に於ける形式的要素を捕捉する仕方如何、捕捉せられたる形式的要素それ自身の對象性如何、それが經驗的對象に對する關係如何といふことである。果してリッケルトやクローネルやマルクの見方の外に吾々の採用する見方がないであらうか。私は彼等の主張をそれぞれ或る意味にて満足せしめうる他の一つの見方があると考へるものであるが、それは便宜上後段に譲ることにする。

## 三

リッケルトに對するクローネルの上の批評は、論理的對象と經驗的對象との關係に關するものであつたが、彼れは次に論理的對象そのものに於ける二つの要素間の關係について、リッケルトの他立原理を批評してゐる。彼れはいふ、吾々は論理的對象に於ける一者と他者とを、一方では二つの要素と考へ、他方ではこの綜合の全體と考へねばならぬ。それで上に述べたと同一の困難がこゝに現はれてくる。即ちこの綜合は二つの要素の全體として考へられねばならぬ。それで要素を要素として考へる

には、これをこの綜合の外に於て考へねばならぬ、何となれば要素を全體から分離して思惟すること  
が不可能であるとするれば、要素の全體とか綜合 (Synthesis) とかいはふことは意味をなさないからであ  
る。リッケルトも、この統一の分割によつてのみ一者と他者とがえられるといつてゐる。それ故に、  
同一の統一を分割せずに思惟し、そしてまた分割して思惟することが可能であるであらう。然しここ  
に吾々は一の矛盾に巻き込まれる。何となれば、一方に於て吾々はリッケルトの二要素説に従ひ、二  
要素の統一のみが思惟の對象であると主張する限り、要素を引き離して獨立に思惟することの可能を  
否定せねばならない。然し他方に於ては、對象を分割し一者即ち同一性と、他者即ち異他性について  
云々する限り、非獨立なる「前對象」としての要素を思惟しうることを許容せねばならないからであ  
る。リッケルトは絶對的に單純なるものは對象ではなく、對象の要素であつて獨立には考へえないと  
いつてゐるが、これ取りも直さず、絶對的に單純なるものについての思惟ではないか。絶對單純者に  
ついて苟も何事かを云ひうるためには、これを對象から分離して、絶對單純者として考へることが出  
來ねばならない。彼れが同一性はこれをそれ自身として考へれば對象ではなく、對象の要素であると  
いつてゐるが、これ要素をそれ自身として考へることの可能を自ら許してゐるものではないか。然し  
他方に於て、同一性はこれをそれ自身として考へれば、最早や要素ではなくて對象である。その故は  
要素は他者と結合してのみ考へうるものだからである。そして一層深く考へれば、この矛盾こそ、彼



れをして要素を考へることの不可能を主張せしめる所以のものである。吾々が要素を思惟によつて固定せんとするや否や、それは二つの要素の統一たる對象に變じて了ふ。AはAなりといふ同一原理を思惟するにさへ二個のAを指定せねばならぬ。eines und dasselbeといふ言葉はこれに基く。それ故にリッケルトも、「同一性は論理的必然性を以て差異性を要求する」といつてゐる。そしてこの矛盾、即ち同一のものを同時に差異的なものとして指定することの矛盾を廻避するために、リッケルトは同一を單一の要素と看做し、これを獨立に考へえずとなし、これを考ふるためには他の要素、即ち差異性又は異他性へ追ひやられると考へたのである。

然しクローネルはつゞけていふ、—吾々はこれによつて矛盾を避けることが出来るであらうか。吾をかく追ひやるものはむしろ、要素を同時に對象として考へねばならぬ強要より生ずる矛盾そのものではないか。同一性は獨立には考へえない。これを獨立に考へんとすれば、それから異他性に驅りやられ、兩者の結合によつて始めて思惟の完全なる對象が生ずると説いても、それは無益であらう。何となれば、この綜合に於ても亦吾々は何等思惟しうべきものを捕捉しがたい。要素を獨立に考へることが矛盾である如く、對象を二つの要素から成立すると考へるのも亦同様に矛盾である。それで、同一性と異他性とは相補充して可思惟的なものを作るのではなく、却て不可思惟的なものを作るのである。二者が相要求するにも拘らず、否寧ろ二者が相要求する正にその故に、二者が同時に又は相合

してのみ、即ち「一つにして同じもの」(eines und dasselbe)としてのみ考へることが出来、而も「一つにして同じもの」としては正に考へることの出来ぬものであるその故に。

これに對して、リッケルトは反對するかも知れぬ。要素の結合を同一性として規定せんとするのは誤りである。同一性と異他性とは相補充して一者と他者との綜合を形成するのであつて、一つにして同じもの即ち同一者の綜合に補充し合ふのではないと。然し、—クローネルはいふ—若しかく綜合と同一性とを區別することによつて、困難が除かれうるものならば、要素を要素として獨立に考へることの論理的不可能、リッケルト自身も認めてゐるこの論理的矛盾は、一體何處から生ずるであらうか。而もまたリッケルトは、綜合と同一性とのこの區別に忠實に止まることが出来ず、既に述べたやうに同一性は論理的必然性をもつて差異性又は異他性を要求するといつてゐる。しからばこの同一性は綜合の「統一」(Einheit, der Synthesis)と如何に異なるであらうか。リッケルトはいふ。綜合の「統一」は決して無差別性としての統一を意味しないで、差別と異他性を要求する、恰かも同一性の「統一」は差別性と異他性を排斥するやうにと。然るに同一性も論理的必然性をもつて異他性を要求したのではなかつたか。同一性が異他性から分離して獨立に、矛盾なく考へうる限りに於てのみ、綜合と同一性との區別があるが、同一性そのものが異他性を要求すると同時に排斥するのであつては、兩者の區別は失はれるであらう。そこでクローネルは次の如く結論する。「同一性は正に同一性として、



決して單なる同一性、即ち無差別性ではなくして、同時に差別性即ち異他性である。一者と他者とは眞實に於ては一つにしてまた同じもの (Eines und das Selbe) である。何となれば一つにしてまた同じもの「一者と自ら」はそれ自身一者と他者であるから。自同性 (Selbigkeit) はそれ自らであり又異他性である。然るに後者は同様にそれ自らであり又自同性である。これがこゝに不可避的に生起する矛盾に對する唯一の適當なる論理的表現である」と。(Logos XIII, Heft 1, S. 109)

私は右にクローネルの論旨を殆んどそのまま再現した。リッケルトの他立原理に對する彼れの可なり鋭き議論は、同時にヘーゲルの辨證法的矛盾の意義を明かにする上に極めて効果多きを思ふからである。リッケルトの對象模型説を詳かに検討するものは、恐らく誰しもクローネルがこゝに指摘したやうな逆説を發見せずにはゐられないであらう。リッケルトは一方に於て、要素を單獨に思惟することが出來ぬと主張する。しかしかく主張することに於て既に要素を要素として、即ち對象とは異なるものとして捕へてゐるものといはねばなるまい。然しそれが思惟せられる以上、それは一つの獨立なる對象であらねばならず、單純なる要素であることが出來ない。こゝに確かに一つの矛盾があるやうに思はれる。尤もこの際要素を要素として捕へる仕方は、クローネルの考へるやうに思惟作用のみであるか、乃至はそれ以外にもありうるか、問題とならぬことはない。そして例へば、マルクの如く要素を要素として捕へる特殊の反省作用を考へることが出來るとすれば、それによつて捕へられるものは、獨立の對象たるを要せぬであらう。然し果してさうであらうか。私はこの問題は再び後段に廻すことにする。クローネルはまた一つの對象が二つの要素の結合より成立すると考へることも亦矛盾であるといふ。それは結局一方ではこの統一を統一として考へると共に、他方これを二要素に分解して考へねばならぬといふ理由によるのである。それ故に吾々はこの矛盾を、カントの「綜合的統一」の概念に基けることも出來るであらう。マルクのリッケルトに對する批評も、統一的形式と多様な内容とが完全なる一致を示さざる點に基いてゐる (Dial. in der Phil. der Gegenw. I, S. 8ff.)。リッケルトはそこに何等の矛盾を見ず、却つて要素を對象と考へる矛盾の解決をこれに求めるのに反して、クローネルはそこをこゝそ矛盾を發見する。これ、リッケルトに取つては、綜合の外に本來の意味での統一なく、同一性の「統一」とは要するに單なる同一性に外ならないのに反して、クローネルは一方では綜合と統一とを區別すると共に、他方では綜合的統一といふ一つの作用を考へたがためであらう。彼れは綜合と統一とを區別する一方の立場から出發し、一躍して、二者を同義として區別せざる立場を飛び超えて、二者を異義としながら同時に同一と考へる立場に到達した。かくて亦一者は他者と、同一性は差異性と區別せられながらも同一となり、従つて矛盾は避けがたきものとなる。そしてそれが矛盾として思惟せられる以上、この同一性は單純なる同一性ではなくして、自らの中から矛盾を生み出し、再びこれを止揚して自己に復歸する具體的同一性として考へられるに至る。これ結局カ

は、獨立の對象たるを要せぬであらう。然し果してさうであらうか。私はこの問題は再び後段に廻すことにする。クローネルはまた一つの對象が二つの要素の結合より成立すると考へることも亦矛盾であるといふ。それは結局一方ではこの統一を統一として考へると共に、他方これを二要素に分解して考へねばならぬといふ理由によるのである。それ故に吾々はこの矛盾を、カントの「綜合的統一」の概念に基けることも出來るであらう。マルクのリッケルトに對する批評も、統一的形式と多様な内容とが完全なる一致を示さざる點に基いてゐる (Dial. in der Phil. der Gegenw. I, S. 8ff.)。リッケルトはそこをこゝそ矛盾を發見する。これ、リッケルトに取つては、綜合の外に本來の意味での統一なく、同一性の「統一」とは要するに單なる同一性に外ならないのに反して、クローネルは一方では綜合と統一とを區別すると共に、他方では綜合的統一といふ一つの作用を考へたがためであらう。彼れは綜合と統一とを區別する一方の立場から出發し、一躍して、二者を同義として區別せざる立場を飛び超えて、二者を異義としながら同時に同一と考へる立場に到達した。かくて亦一者は他者と、同一性は差異性と區別せられながらも同一となり、従つて矛盾は避けがたきものとなる。そしてそれが矛盾として思惟せられる以上、この同一性は單純なる同一性ではなくして、自らの中から矛盾を生み出し、再びこれを止揚して自己に復歸する具體的同一性として考へられるに至る。これ結局カ



ントの先驗的統覺の綜合的統一を自己運動と考へたものである。

それ故に、リッケルトが辨證法を否定せんとして考案した他立原理としての二要素説は再び辨證法を誘起し、要素の單なる外面的靜止的結合は自己運動とならねばならぬ。私はかく要素の間に動的關係を導入し來ることに就いてはクローネルの所説に賛成する。然し同一性と異他性、一者と他者とがクローネルのいふ如くそのまま同一であるか、また兩者の靜止的綜合は凡ゆる意味で否定せられねばならぬかといふ點に就いては異論がある。そして辨證法的運動は他立原理を完全には止揚することが出來ないと思ふものである。然しこのことを論ずるに先つて、對象と要素、要素と要素との間に矛盾關係と運動とを導入するとき、異他性と對立性並びに否定作用との關係は如何に解せらるべきかについて考へて見よう。リッケルトの他立原理に對するクローネルの他の批難は正にこの點に關係してゐる。

## 四

リッケルトの他立原理は、辨證法が正立に對して反立 (Antithesis) を置くに反して、他立 (Heterothesis) を置く。けれどもクローネルによれば、同一性と結合せらるべき對象要素の本質は異他性であることは出來ない。異他性 (Andersheit) とか差異性 (Verschiedenheit) とかいふ語は、或る點に於て

は相違するが、他の點に於ては相等であつて、その限り、同一の類概念の下に包攝することの出来る若干の事物の間の相違をあらはすに用ひられるのであるが、對象要素としての異他性はかく相等性と兩立する如き差異性であつてはならない。それでリッケルトも、一者は他者からたゞに差異的であるばかりではなく、同時にまた「全く差異的」(nur verschieden) であるといつてゐる。差異性と區別せらるべきものの Nur-Verschiedenheit は、適當には、異他性と呼ばず、寧ろ對立性 (反對性) (Gegensatzlichkeit) と呼ぶべきものである。こゝにいふ對立又は反對は論理的對立であつて、それは寒暖、大小の如き經驗的對立と區別せられねばならぬ。經驗的對立者は類概念の下に包攝せられうるものであるから、嚴密には、「全く差異的」であるのではない。これに反して、論理的反對は「排外的共屬性」(ausschliessende Zusammengehörigkeit) を意味するのである。一者に對する他者は「或る任意の他者」(ein beliebig Anderes) ではなくて「そのの他者」(sein Anderes) として一者に對立するものでなければならぬ。「それ故に異他性ではなくて對立性が、他立ではなくて反立が、對象及び思惟の要素の性格である」(Logos, XIII, Heft 1. S. 110)。

異他性と否定作用との關係も亦おのづからこのことに關係する。リッケルトは異他性は否定以上のものを含み、また否定に先つことを主張する。彼れに従へば、單なる否定としての、又は本來の意味で「絶滅する否」としての非 (Nicht) が、一者より他者を生起せしめることは出來ない。否定はか、



る魔力を有しない。吾々が一者の他者を「非一」(das Nicht-Eine)と考へ、併し又何等か積極的に他者として考へる場合には、一者の單なる否定からは生じない或るものをそれに添加してゐるのである。否定は「或者」を單に「非—或者」(Nicht-Etwas)、又は「無」(Nichts)となすだけのものである。同一性を否定すれば「非—同一性」が生ずるのみにて、異他性は差異性は決して生ずることがない。否定そのものを對象と考へる時は、肯定からの區別を、従つて他者を既に前提してゐる。「或者」と相關々係に立つ「無」は、一者との相關々係に立つ他者の特殊な場合に過ぎない。それで異他性は論理的に否定に先つのであると。

然し、このリッケルトの議論は、クローネルをしていはしむれば、最も徹底した經驗論に過ぎない。異他性は否定に論理的に先つものでもなく、否定は異他性の特殊な場合でもない。論理的否、即ち否定は肯定の一つの任意なる他者ではない。固より、肯定と否定とは相互に異他性の關係にもまた立つものであつて、「否」に於て思惟せられた積極的内容は、「諾」に於て思惟せられた内容と「異他」なるものである。しかし、否の積極的(肯定的)内容といふことは、それ自身既に頗る逆説的である。何となれば、積極的なもの(肯定的なもの)といふ概念は、消極的なもの(否定的なもの)への對立によつてのみその意味を得てくるのであつて、否に積極的内容を與へんとする時は、諾と否とが既に前提せらねばならぬからである。リッケルト自身、吾々が他者を積極的なものと考へる時には、否定

に或るものを添加するといつてゐるのは、否定は論理的に異他性に先つことを認容してゐるものではないか。否定に或るものを添加するためには、先づ否定が前提せられて居らねばならぬではないか。リッケルトは否定は肯定(定立、措定)からの區別、即ち一の他者を前提するといふが、否定はむしろ肯定そのものを前提するのではないか。諾と否とが先づ考へられて、然る後始めて二者が相互に差異的であることについての反省が成立しうるのである。諾と否とを先づ措定せずしては、二者を關係せしめる譯にはゆかない。然るに差異性は關係の一形式に外ならない。また否は諾に對して「單なる」他者ではなくて、その反對又は「その他者」である。凡ての論理的對立は諾と否とに還元せられる。否定性を差異性又は異他性の後に置くことは論理的前後を轉倒するものといはねばならぬ。リッケルトが、異他性が否定に論理的に先つと考へるに至つたのは、彼れが、他者を純論理的に規定せず、これを經驗的に解したことに起因する。彼れは一者と他者との結合から對象模型が成立し、他者は異他性であるとなしたが、彼れの他者は論理的形式としての異他性ではなく、經驗的に措定せられたる他者である。論理的な他者、即ち異他性そのもの、又は形式として見たる異他性は否定せられたる相等性である。それ故に異他性は相等性の否定によつて生ずるといふことが出来る。論理的な他者の中には、一者との相等性の否定以上の積極的なものが含まれてゐるかの如く見えるのは、實は他者の中に單に異他性のみを考へずに、なほその外にそこに感性的な直觀内容をしのばせてゐるがためである。然る



に相等性の否定によつて直に生ずるこの異他性は、相等性と同様に積極的(肯定的)なものである。論理的には否定的と肯定的とは相互に排外しつゝ、相補充し合ふのである。即ち相互に他の反對である。それ故に論理的否定は生産的である。かく否定的なものは同時に積極的(肯定的)なものであるが、それは同時に否定的なものである。否定的として規定せられたる積極的(肯定的)なものであり、またその逆である。即ち、對立者は非論理的に定立せられたものでなくして、否定性の形式に於ける、肯定的定立そのものである。それは對立關係の外にあつて既に規定的なものではなく、その規定性は定立の否定によつてのみえられたものである。然し定立も亦否定によつて始めて規定をうるのである。その間に程度の相違がなく、共通的なものがない。定立は同時に反立であり、反立は同時に定立である。その間に前後がない。この論理的「同時」(Zugleich)は單に經驗的に結合する「及び」(Und)ではない。同一性はそれ自身同時に對立性である。これ、定立と反立とは一の全體者の要素であるといふ意味であり、何故に要素についての思惟が矛盾に導くか、何故にそれは論理的對立の思惟として二律背反的であり、辨證法的であるかの根據である。そしてこの關係は經驗的對立については妥當せず、たゞ論理的對立についてのみ妥當するのである。

右のクローネルの批評も亦、リッケルトの他立原理に對する批評として或る程度まで適切である。リッケルトの他者又は異他性は、一者又は同一性と結合し且つこれを補充するものとして考へられて

ある。それ故にそれは一者に對して或る任意の他者であることが出来ない。その限り、或る意味に於て、ヘーゲルの所謂「その他者」即ち「對立者」でなければならぬ。リッケルトはヘーゲルの反立も實際は他立であるといふが、對象模型を一者と他者との二要素から、そして唯二つの要素から成立すると見てゐる限り、それらは對立關係として見られうるものでなければならぬ。クローネルも注意してゐる如く、リッケルトが、その著「體系」に於て、世界統體を一者と他者とに折半する時には對立概念でこれを規定してゐる。クローネルは、リッケルトの他者は論理的には形式としての異他性でなければならぬことを主張するが、正にその通りである。リッケルト自らこれを「内容の論理的場所」(der logische Ort des Inhalts)と稱してゐるのである。たゞし彼れに於ては、この内容の論理的場所が同時にまた純論理的對象の形式としての一者に對する他者即ち内容そのものでなければならぬ。然るに内容は形式に對して見れば非論理的でなければならぬから、クローネルもいつてゐるやうに、リッケルトの純論理的對象は眞に全く純論理的でありえないやうに見える(Logos, XIII. Heft 1, S. 105)。これ、彼れの二要素説を極點まで徹底して純粹論理的對象を考へんとする時に當然に逢着せねばならぬ所の逆説として何人も氣付く所であると思ふが、要するにそれは、吾々が非論理的のものを論理的に思惟することが出来るかどうかといふ問題に歸着する。とにかく、リッケルトが、對象模型の他者を純論理的に考へる限り、それは論理的形式であり、またその限り、それは一者に對して對



立者でなければならぬ。そしてそれが論理的對立者である限り、肯定と否定との關係に立たねばならず、従つて矛盾の關係に立つことを免れぬもの、如くである。然しこの歸結は正にリッケルトが他立原理を立てた目的に悖ることも亦明かである。次にクローネルの如く要素と要素との關係を動的に見る時は勢ひ否定が異他性に先つことを認めねばならぬであらう。マルクは、クローネルの議論に對して、異他性と否定との間の論理的優先を問題とするのは誤つてゐる。何となれば否定は判断の性質に屬するに反して、異他性は判断資料に屬するからと論じてゐるが(Logos, XV. Heft 1. S. 41)、判断性質と判断資料との區別を持ち出すことは吾々の今の問題に對しては、恐らく不適切であり、且つ無効である。けれども吾々は、クローネルの主張を凡ゆる意味に於て肯定せねばならぬであらうか。異他性は如何なる意味に於ても否定を前提せねばならぬであらうか。論理的否定は如何なる意味に於ても積極的であり、所謂「創造的否定」(die schöpferische Negation) でなければならぬであらうか。論理的なものにあつては、果して何等の意味でも共通者、中間點が考へえられぬのであらうか。従つて亦、包攝關係といふことが決して原本的な論理的關係としては許しえないものであらうか。また論理的對立關係は常にクローネルの所謂「同時」(Zugleich) でなければならぬであらうか。これらの問題については後に多少論ずるつもりである。

なほ、私のこゝに注意して置きたいことは、リッケルトの論理的形式の意義についてである。彼れ

によれば、理論的態度は靜觀的な態度であつて、その場合に於ける形式の内容に對する關係は、他の活動的態度に於ける如く通徹的(durchdringend)ではなくして、包容的(umschliessend)である。従つて一者と他者との關係はクローネルに於けるが如く、相互排外的な關係ではなく、包む形式と包まれる内容との關係である。その意味で形式には全體としての意味が結び付いてゐる。然しリッケルト自身もその對象模型を論ずる際には、この形式の有する實質の意味への注意を多少忽かせにし、クローネルは全くこれを注意せず、單に二つの對立項として一般的に取り扱つてゐるやうに見える。もとより、吾々は或る立場に立てば全體と部分とをさへかく同價なる對立者として取り扱ひうるが、それは全體と部分との關係を考察する唯一の立場でないことを多くのヘーゲル主義者は忘れ過ぎてゐる。ここに論ずる暇はないが、實はこのことが、彼等の見方の一つの根本的缺點をなすものである。

次にクローネルの如く論理的對立と經驗的對立とを峻別することは、その論理主義を徹底せしめるに役立つ代り、その見方を益々抽象的なものとなす危険がある。ヘーゲル自身にもこの傾向は認められるが、彼れはたゞに論理的なものに於てばかりではなく、一切のものゝうちに對立と矛盾とを認めようとした(VI. S. 103 etc.)。マルクがこの點に於て、クローネルの矛盾の見方はヘーゲルのそれから根本的に相違することを指摘したのは、必ずしも失當のことではないであらう(Logos, XV. Heft 1. S. 37)。リッケルトの他者は内容の論理的場所としてなほ非論理的なものにつらなり、これを代表す



るものであつたが、クローネルはそれに満足せずして、これを全く論理的なる對立者として見ようとするのである。この點に關しては、私はリッケルトの見方の方が一層具體的で且つ多産的であると思ふ。然し私はクローネルが要素と要素との間に運動を導入し、また二者の關係を對立と考へることに對しては、或る點まで賛成を惜しまぬものである。リッケルトの他立原理はこれらの點に於て、十分訂正せられる必要がある。然らば、クローネルはこれを如何に訂正したか。

## 五

クローネルが上述の如き考察の結果到達したものは、論理的に思惟する限り矛盾は不可避的であるといふ驚くべき結果である。普通には矛盾なきことを以て論理的標識とする。然し彼れによれば、この矛盾の原理、詳しくいへば矛盾廻避の原理はたゞ經驗的思惟に對してのみ妥當する。思惟の思惟、即ち本來の意味で論理的な思惟、一層正確にはロゴス論理學的思惟 (das logologische Denken) は正に矛盾に於て思惟する思惟である。そして恰かもリッケルトが他立原理を彼れの全體系の基礎となすやうに、クローネルも亦、この結果を論理學、即ちロゴス論から哲學の全體系に押し及ぼさうとする。經驗的對象についての經驗的思惟は、リッケルトの主張の如くに、「一者及び他者」なる他立原理によつて思惟し、またこれによつて矛盾に陥ることがない。リッケルトの純論理的對象、即ち對象模型

は、實は經驗的對象を模型として造られたものである。それ故にそれは眞に論理的な對象、又は哲學的な對象ではない。他立原理は、認識を感性的經驗認識に限る場合にのみ妥當する。それ故にそれはカントの批判主義的認識論とはよく調和する。けれどもカントには認識論の認識論はなかつた。リッケルトが、その他立原理に基く對象模型説によつて、この認識論の認識論、普遍的認識論を立てようとしたものとするれば、それは失敗せざるをえない。何となれば、彼れの先驗的經驗論は、論理的思惟と論理的對象とを經驗的思惟と經驗的對象との比論を以て理解せんとするからである。經驗の論理學的可能性を經驗の可能性と同一の仕方で基礎付けようと試みるからである。論理的要素、論理的對象についての思惟に伴ふ困難はこの失敗を物語つてゐる。かくクローネルは論ずる。

然らばこの問題に對するクローネル自身のヘーゲルの解決はどうであるか。それは思惟は同時に直観であり、直観は同時に思惟でなければならぬ、即ち兩者は認識に於て同一不二の作用に同一せられねばならぬといふことである。それならばそのことは如何に考へえらるゝかといふに、それは自己對立的被措定者 (das Sich-selbst-Entgegensetzte) 即ち、自己意識又は自覺 (Selbstbewusstsein) の概念によるのである。自己自身に對立して措定せられうるものは、自己を自己自身に對立して措定するところのもの即ち自己 (Selbst) でなければならぬ。同一性即ち自同性 (Selbigkeit) は自己性 (Selbstheit) の要素である。同一的に措定することを對立的に措定すること、して理解せしめるものはたゞ自覺、



即ち自己反省のみである。認識が自己を反省する時に、それは對自(向自)的(Für sich)となる。即ち、認識は自己(思惟)を自己(直觀)に對立的に指定するのである。要素をそれ自身として(Für sich)、即ち獨立なる對象として思惟するといふ時の für sich の意味もこれに外ならない。それで自己意識即ち自覺にして始めて、同一性と對立性が如何にして一つにして同じもの(Eines und das Selbe)でありうるかといふ問題、即ち矛盾の問題を解決することが出来る。經驗的思惟は他立的であるが、論理的思惟は他立的であると共に自同的(tautologisch)でなければならぬ。即ち内容又は要素をそれ自身として自同的に思惟せねばならぬ。成る程、思惟はリッケルトのいふ如く、一者及び他者である、思惟及び直觀である。自同的—及び—他立的、即ち自他論的(tauto-heterologisch)である。しかし思惟は單に他立的でなく、同時にまた自同的であるが故に、それは他立論的(heterologisch)でなくして反立論的(antilogisch)である。自同性が他立性に矛盾するのである。この矛盾は經驗的矛盾の如く避くべきものではなくして、避くべからざる論理的矛盾である。

彼れによれば ταυτό は對象ではなく、對象の自己(éautó)であるから Tautologie は實際 Heantologie (Sich-selbst-Aussprechen) であり、それにて内容のロゴスは自己を言表す。然しロゴスのこの言表は言表せられた言(Spruch)ではなく、言表する作用そのもの(Sprechen)である。それ故タウトロギイに於て、本來對象でない自己が對象化せられて言、命題となる時には、必ず反言又は反命題があらはれる。この反言又は反立が、ヘアウトロギイの意味を意識せしめ、そして自己が自己を回復する。「他立論ではなくこのヘアウトロギイ(自己論)こそ自己思惟的論理の問題の鍵を與へるもので、それにてロゴスは自己理解に、論理的意識に達する。それに於てロゴスの論理、ロゴギイは無矛盾的になる」(Logos, XIII. Heft 1. S. 127)。

右の如きクローネルの自覺論には極めて力強く壓倒なものが感せられる。そして私はかゝる自覺の根本意義を否定し去らうとするものでは決してない。ことに對象認識に於ける主觀作用の強調に對しては同感を禁じえない。然しまた彼れの主張が他面に於て、餘りに合理主義的に、抽象的な響を伴ふことを注意せねばならぬ。彼れが思惟の思惟、論理の論理について語る時に、そしてこれを經驗の論理から截然と切り離す時に、彼れは事實に於てリッケルト以上に抽象的に、經驗から遊離し去つたものではなからうか。彼れは思惟の思惟は自覺的な思辨的思惟であつて、抽象的な悟惟的思惟ではないとこれを反駁するであらうが、一度リッケルトの對象模型説をさへ經驗的認識の類比であるとして斥けたる彼れが、突如として思惟は同時に直觀であるとなし、一度捨てた直觀を一舉にして取り戻さうとするのは、如何に自覺の名に於てなざるゝにもせよ、少なからず不自然の感あるを免れない。しかし、私のこゝに主として問題としたいと思ふのは、經驗的思惟と論理的思惟との關係よりは自覺的思惟そのもの、内部構造である。果してクローネルの自覺論は、自覺の具體的全體を見たものであらう



か。彼れはこの自覺的思惟をば一つの自己運動、自己發展と見てゐるから、私は先づこの點に考察を向けようと思ふ。かくて私の考察は自ら純粹思惟の產出を説くコーヘンの根源思想に導かれる。

## 六

人々の知る如く、コーヘンは、根源の原理を彼れの哲學體系全體の根本原理とした。私は久しい以前に彼れの根源の判断と根源の原理に就いて多少詳しく論じたことがあるから(「思想」、九、十、十一號)、こゝにはそれを繰り返さないが、彼れの根源の判断は、その主なる特色に従つていへば、無限判断であり、根源の原理は無限判断の原理である。それ故に彼れは無限判断の重大なる價值が人々から殆んど顧みられず、却て屢々蔑視せられたことを慨嘆してゐるが、正にヘーゲルをこれを嘲笑した一例として擧げてゐる (Cohen, Logik 2. Aufl. S. 89)。

ヘーゲルは、「精神は赤くない」とか「薔薇は象でない」とか「悟性は机でない」といふが如き、彼れの所謂否定的無限判断は、正しくはあるけれども、「一つの反意味的な判断」(ein widersinniges Urteil)である、主語と客語とを結合するかの如く見せかけて、實際には少しもこれを結合してゐないのがその本性である (Hegel, V. S. 89 f.) といひ、又これを「主語と客語との完全なる不適合」をあらはす判断ともいつてゐる (V. S. 336)。しかし、彼れは否定的無限判断の外に肯定的無限判断(單

なる同一判断)といふものも認めて居るし、又否定的無限判断についてその價值を説いてゐる點もある (V. 336)。それらのことを根據としてハイマンは、コーヘンのヘーゲルに對する批難を誤解となしてゐる (B. Heimann, Hegel, S. 343)。然しまたゴルディンの如きは、ヘーゲルは無限判断の價值を認めないものだが、ヘーゲルの與へた上の如き例から考へれば、彼れの無限判断はカントの意味での、またコーヘンの意味での無限判断ではなくして、普通の意味の否定判断にすぎぬと見てゐる (Jakob Gordin, Untersuchungen zur Theorie des menschlichen Urteils. S. 18 ff., 71 ff.)。これらのことについては、研究を要することにて今暇かに斷定する譯にはゆかぬけれども、ヘーゲルを事毎に批難したコーヘンの根源の判断や無限判断の「ミ」を、ヘーゲル主義者が、特にその否定の説に利用せんとしてゐることは注目に値する。

ハイマンのヘーゲル解釋は明かにコーヘンの根源概念に重要な寧ろ中心的な役割を與へ、*ミ*をば範疇的對立がそこから出發し、またそこに歸入する所の中間 *Medium*, *Mitte* (ハイマンは中間の概念を重大視する) と解してゐるが (ebenda, S. 344)、クローネルも亦、思辨的思惟の作用を「制限」(Limitation) をもつて解釋し、制限を一の思辨的範疇 (eine spekulative Kategorie) とよび (Kroner, von Kant bis Hegel, II. S. 352)、又思辨的制限的判断 (das spekulativ limitative Urteil) によつて思辨的否定を説明してゐる (ebenda S. 353, 354)。彼れの制限といふのは、一つの全體が肯定と否定と



の関係に立つ二つの部分に分裂することであり、思辨的制限的判断は、「Aは non-A なり」の形を取るとする。因みにクローネルは、矛盾を説明するに、推理形よりは、判断形を以てし、思辨的否定をば判断の否定でなく、判断要素の否定と解釋する (Vgl. ebenda. S. 354, Logos XIII. Heft 1. S. 124)。それ故に彼れの思辨的否定の解釋は選言概念に基く一面のあることは否定しえないが、その所謂思辨的否定は「創造的否定」(Schöpferische Negation) (Von K. bis H. II. S. 358)であるから、そして彼れの解釋は主として、成の見地、過程の見地に立つものであるから (ebenda II, S. 361)。ローヘンの根源の概念が、それと本質的に結合しうることは見るに難くない。ハイマンも亦、その所謂「時間的矛盾」(zeitlicher Widerspruch) を主要なる矛盾概念とするのであるから (ebenda, S. 336 ff.)、やはり根源思想に同感することは當然であらう。

然しローヘンの根源の原理に同感するといふことは、ヘーゲル解釋に於て何を意味するであらうか。それはいふまでもなく生成の見地の強調を意味する。そしてそのことは更にまた何を意味するであらうか。私から見れば、それは選言的なものから假言的なものへの轉落を、即ち體系概念の歪曲を意味するものに外ならない。人々は一方に於て體系を要求すると共に、他方に於ては生成と運動とを、變化と發達とを要求する。もとより、この希望は、所謂動的體系や性質的全體の概念に於て、正當に満足せられうるであらう。しかし、所謂動的體系は體系それ自體ではなくして、體系の變格に過ぎない。

そこに於ては嚴密な意味に於て一切が「同時」(Zugleich) であることが出来ぬ。この場合吾々は論理的發展と時間的發展を區別することで満足してはならない。論理的發展も亦一つの發展である限り、論理的同時ではない。また「永遠の移行」といふ如き概念によつても満足すべきではない。永遠の移行も亦移行なる限り、永遠の同時、即ち永遠そのものではないのである。クローネルは吾々の既に見たやうに、正立と反立とは「同時」であるといつてゐる。然し、これは彼れが何等かの意味で運動と發達とについて語る限り、許すべからざることである。具體的な自覺は決して同時ではない。ヘーゲル自身に於ても、この不注意なる混同は到る所にある。その限り、彼れは如何に前進は後退なりといひ、また概念の辨證法的循環運動を説くにしても未だ眞に體系の見地に立つものではない。このことについては、拙稿「ヘーゲルの辨證法の論理的構造に關する考察並に批判」(「理想」第二十二號ヘーゲル記念號所載、但しこの點に關する批評は未掲載の後半にある) を参照せらるることを望む。

## 七

ローヘンの根源概念を取り入れることは、更にまた何を意味するか。ローヘンの根源は規定性の本源としての無である。可規定的である。それ故にそれは本來の意味で有に對立するものではない。従つて根源無はヘーゲルの有無成の辨證法に於ける無の如くに有と規定性を等しくする無ではない。



成は無より無への運動ではなく、無より有への運動でなければならない。それ故に、吾々が成と發展とをいふ限り、確定的對立者、所謂「その他者」の思想は棄てられ、無限定的な根源 $\alpha$ がその代りに置かれねばならぬ。對立概念は本來成の立場を超えた選言者、即ち體系そのものに屬する概念である。これに反して根源無の概念が必然的に成の概念に結合するのである。

根源の原理の導入は更にまた如何なる他の結果を齎らすか。根源的生産は、連續の原理と離れざる關係に立つものである。尤もコーヘンの如く連續を主として動的に解するものと、ゴルディンの如く主として選言關係や體系の概念に結合して考へるものとの相違はないが、とにかく根源と連續との間の密接なる關係は一般的に認められてゐる。ヘーゲルが直接的移行と考へてゐる有無の間にも、何等かの形に於て連續がなければならぬ。ヘーゲルに於けるが如く、無を有に無關係に對立すると考へず、吾々の如くに無を有の根源 $\alpha$ と考へるならば、そのことは益々明瞭であらう。クローネルは、經驗的判断と思辨的判断とを分ち、又大小寒暖の如き「經驗的對立者」(empirische Gegensätze)と、辨證法に於ける正立と反立との如き論理的對立(logische Gegensätze)とを區別し、前者には程度があり、中間があるが、後者は肯定否定の關係をあらはすものであつて、それが存在しないことを特に主張してゐる (Logos XIII, Heft 1, S. 114, Von K. bis H. II, S. 352)。彼れはいふ「對立的な者は自己自身に對立して措定せられたものである。こゝには、對立者を相互に對立せしめる所の第三者、

又はそれに關してそれらが對立的である所の第三者はない」(Von K. bis H. II, 345)。また「對立的なものとは、絶對的に差異的なものである。それは如何なる點に於ても相等的ではなく、各點に於て、差異的である。それ故に對立的である、即ち何等の比較點を有たない。それは絶對的に非相等的である」。しかしまたそれは對立する限り比較せられねばならない。そして一者は他者の一者である如く、他者は一者の他者であり、兩者の各が全くその對立者のみから自己の規定性をうるのであるから、兩者は畢竟同一である。それで「對立的なもの、同一性は、唯一の比較點である。そしてそれは比較せられるもの、外部にはない。かゝる同一性は自己同一性 (Sichselbstgleichheit) であり、そしてまたかゝるものとして對立性である」(ebenda S. 347)と彼れはいつてゐる。吾々は何故に、かくクローネルが思辨的論理的對立者の間に第三者をゆるさず、また厳しく程度概念を排斥するか、の動機を想像することはさまで困難ではない。第一に、それは所謂「思辨的否定」(die spekulative Negation)を創造的と考へることに聯關してゐる。對立者の間に停滯すべき中間點をゆるさず、また程度の除行を否定する時は、正の否定は直ちに反を生産する必然性を有するからである。従つてまたかく考へれば、吾々はリッケルトの他立原理に於けるが如く、對立性を差異性の一つの特殊な場合となし、また否定の豫想となす必要がなく、却つてその逆を主張しうることになるからである。次にこのことは全體と部分との問題にも關係をもつ。何となれば、これによつて部分、正確には要素が直ちにまた全體であり、