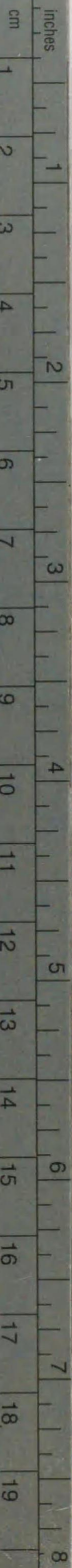


Kodak Gray Scale



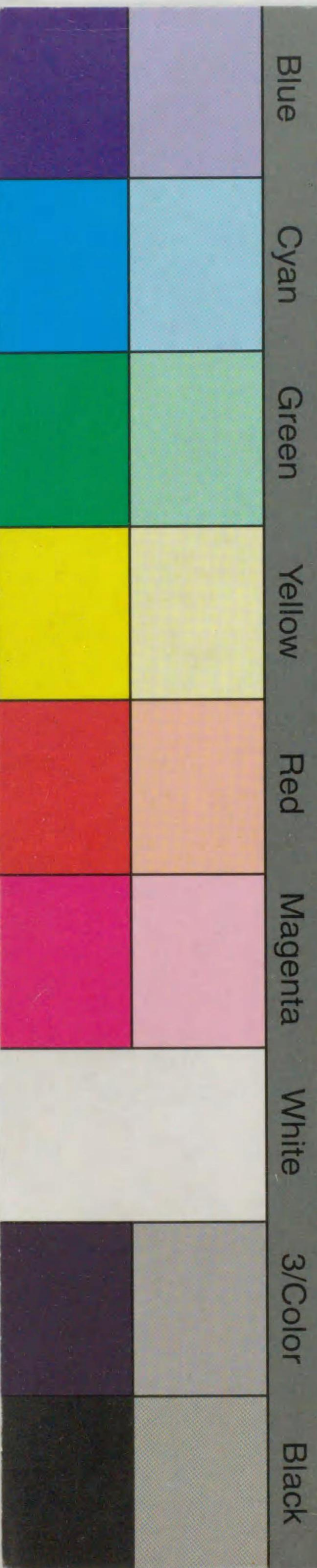
© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



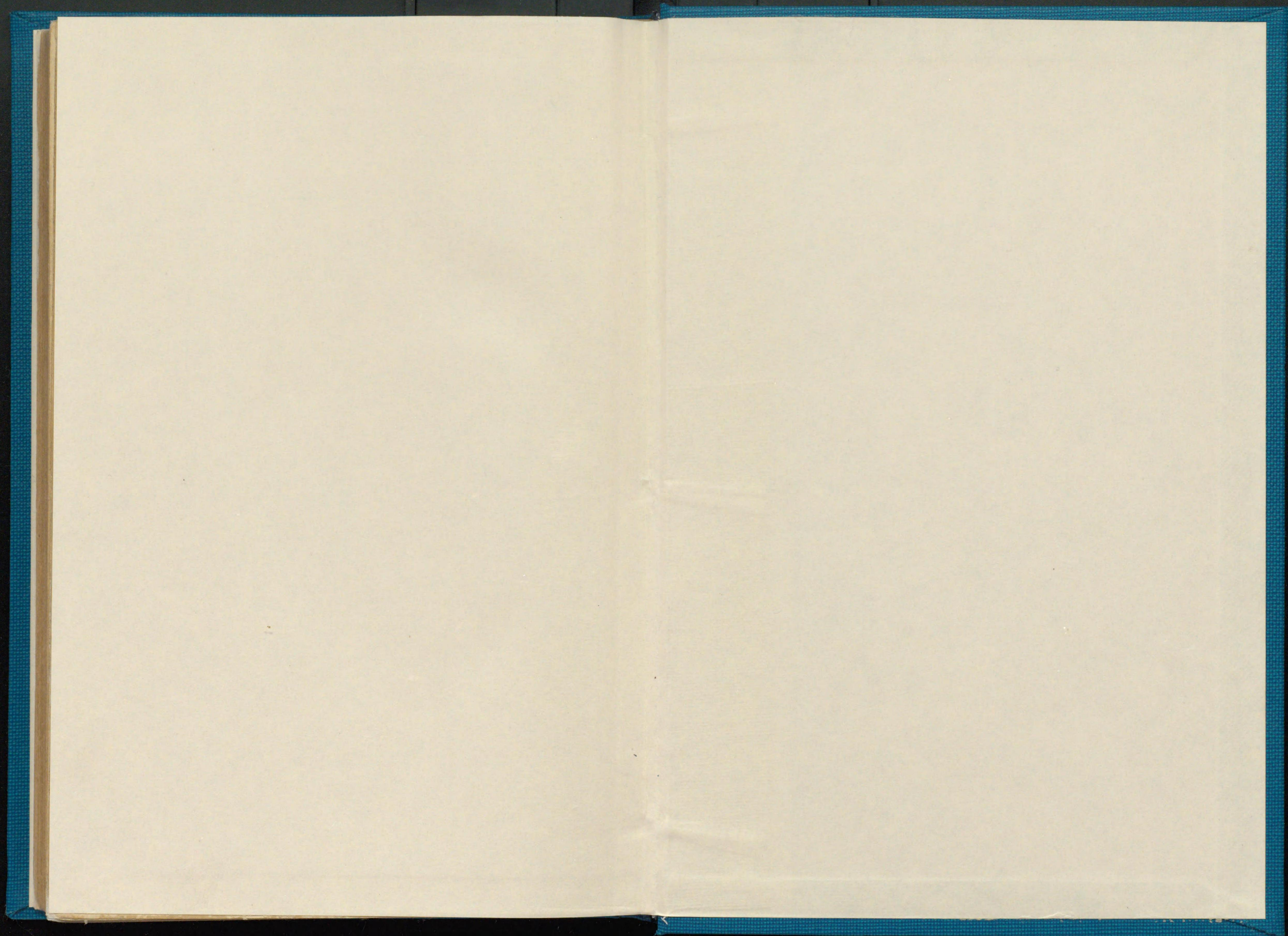
Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak



612
-0

612-140
1200501534821



トエ344-60

國際ヘーゲル聯盟日本版

百年忌
記念

ヘーゲルとヘーゲル主義

岩波書店刊行



ヘーゲル百年忌のために

6/2-140

序

ハーグに於ける國際ヘーゲル聯盟の一組成部分をなす日本のヘーゲル聯盟は、この書をば、彼の同時代の人々によつて呼ばれたやうに『思想の國に於ける王』なるヘーゲルの百年忌を記念するために、日本の社會におくる。

世界的なヘーゲル復興にまで成長して來たところの、あらゆる國に於けるヘーゲル哲學への新たに喚び醒まされた關心に鑑みて、我々のヘーゲル聯盟の仕事は何等特別な釋明を要しないことであらう。

既に一九一〇年ウインデルバントは、彼が現代の精神生活に於ける一の重要な契機と見做したところの『ヘーゲル復興』についてプログラムの語つた。このヘーゲル運動はその間に於て一の強大な流にまで増大した。ともすれば單なる流行に墮落してしまふ『ヘーゲルへの復歸』をその淺薄皮相から保たんがために、ヘーゲル聯盟は、ヘーゲル哲學の眞理内容に徹入し、眞なるものを偽なるものから分ち、そして共同の仕事により、この書と同様なものの定期的出版を續けて行くことにより、日本の精神生活を富ませようとの目的を有する。

『教養ある民族にして形而上學をもたぬは』とヘーゲルは彼の論理學の第一卷の中に書いてゐる、『色とりどりに飾付けられてゐようとも最も聖なるものをもたぬ寺院に等しい。』この最も聖なるものに仕へるといふことが我々の聯盟の光榮ある任務である。

一八三一年一月一七日、ヘーゲルがベルリンに於てフイヒテの傍らに最後の憩ひの床に就いたとき、『墓場は雪で覆はれ、右手には夕焼が、左手には上り來る月が懸つてゐた。』——當時二十三歳のダヴィッド・シュトラウスは彼の友達メルクリンへかく書き送つた。ヘーゲルの死はまことに活動に充ちた一日の仕事の夕焼であつた。併しこの夕焼は新しい朝を約束すべきものであつたのである。

人間精神は撓みなく眞理に向つて努力する。ヘーゲルは最後の言葉であり得ない。ヘーゲルの研究はそれ自身單に、人間の研究の永久の辨證法の動的過程に於ける一つの『契機』であり得るのみであり、そしてそれはヘーゲルを越えて、眞理の絶對的理想に一步近く進まねばならぬ。

ヘーゲル聯盟を代表して、

J・B・クラウス

一九三一年四月二五日

目次

私の立場から見たヘーゲルの辨證法	西田幾多郎	一
ヘーゲルに於ける理性的と現實的との一致	田邊元	三
ヘーゲル哲學の基礎	ニク	五
批判と體系	小山鞆繪	九
辨證法の存在論的解明	三木清	一三
ヘーゲルに於ける經濟と社會	クラウス	二〇
文學家としてのヘーゲル	ヤーン	二四
ヘーゲルの美學と浪漫主義	大西克禮	二七
スコラステイクとヘーゲル復興	プシユワラ	三七
ヘーゲル主義と新カント主義	高橋里美	三五

私の立場から見たヘーゲルの辨證法

西田幾多郎



辨證法的運動といふものが考へられ辨證法的運動といふものがあると云ふには、先づ自己自身に於て矛盾するものといふものが考へられ、かゝるものがあると云はれなければならない。如何にして自己自身に於て矛盾するものといふものが考へられ、かゝるものがあると云はれ得るであらうか。甲の概念に對して非甲は矛盾的概念と考へられ、或一つの物が甲であると同時に甲でないといふことは云はれない、かゝる二つの命題は相矛盾すると云はれる。知識といふものが否何かを考へるといふことすら、何等かの意味に於て一般者の自己限定として成立するのであり、而も主語的有として自己自身に於てあるものを限定するかぎり、判斷的知識が成立すると考へ得るならば、一般者がかゝる意味に於て自己自身を限定すると考へられるかぎり、自己自身に於て矛盾するものがあると云ふことはでき

ないのみならず、かゝるものを考へることも不可能であらう。一つの物が種々異なる性質を有つとしても、それは自己自身に於て矛盾するものではない。個物といふ如きものに至つて無限に異なる性質を有つと考へなければならぬであらう。特に變ずるもの、動くもの或一瞬を固定して見れば、それは有であると共に無であるとも考へられる。併しそれも變ずるもの動くもの一點を抽象的に固定して考へる故に外ならない。アリストテレスが變ずるものは相反するものに變じ行くと云つた如く、變ずるものの根柢に變せざるものがなければならぬ、ヒポケーメノンがなければならぬ。かゝるものが自己自身を限定すると考へられる所に何の矛盾もない。變ずるもの動くものと云つても一つの一般者が主語的に自己自身を限定するものとして考へることができ、所謂時といふものをかゝる限定の形式と考へることができであらう。變化とか運動とかいふ如きことが直に辨證法的と考へられるかも知らぬが、對象的に何等かの意味に於て連續といふものが考へられるかぎり、それは自己自身に於て矛盾するものではない。況して發展といふ如きものに至つては、變化そのものが意義あるものとして辨證法的と考へらるべきものではない。併し斯く主語的有としては自己自身に於て矛盾するものを限定することができないとしても、少くも我々は矛盾といふことを考へることができるのである。而して我々が考へるといふことは何等かの意味に於て一般者の自己限定といふことを意味するとするならば、矛盾といふものが考へられると云ふにも、かゝる意味がなければならぬ。

私は判斷的知識といふのは何等かの意味に於て一般者の自己限定として成立すると考へるのである。或物について述語するといふことは、それが述語的なるもの、一般的なるものに於てあるといふことを意味してゐなければならぬ、一般概念の外延といふ意味を有つてゐなければならぬ。個物といふ如きものであつても、それについて述語せられるかぎり、かゝる意義を有つてゐなければならぬと思ふ。無論、所謂一般概念に何處まで種差を加へて行つても個物に達することはできない。かゝる意味に於ては個物を包む一般概念といふ如きものは考へられないと云はれるかも知らぬが、分類に於ける特殊と一般とは判斷の主語と述語との關係を含むとすれば、斯く考へることもできるであらう、私が超越的述語とか場所とかいふのはかゝるものを意味するのである。併し私は我々に個物といふ如きものが考へられるのは固一般概念の特殊化の極限として考へられるのでなく、我々の自覺的限定として考へられるのであると思ふ。個物的判斷といふものが成立するには、その背後に直覺的なるものがなければならぬ、而して眞の直覺といふことは自己が自己自身を見るときといふことでなければならぬ。個物的判斷と考へられるものは、その根柢に於て我々の自覺に基いて成立するのである。斯く考へられるならば、私の場所的限定といふのはその裏から見れば自覺的限定といふことができ、逆に一般者の自己限定と考へられるものはその根柢に於て自覺的限定といふことができる。我々が自己に於て自己を見ると考へられ、かゝる自己の對象化せられたものが個物と考へられるものである。私は自

覺とは知るものと知られるものとの合一であるといふ如き從來の考に反して、自己に於て自己を見るといふことであると考へるものである、所謂意識現象と考へられるものは皆かゝる意味に於て有ると考へられるのである、ノエシス的と考へられるものは自覺の意義を有つたものでなければならぬ。之に反しノエマ的と考へられるものは見られたものの意義を有つたものである、何處までも自覺的内容の意義を有つたものでなければならぬ。意識は志向的と云はれるが、志向的意識といふのは自覺の内容意義を極小にしたものに過ぎない。併し右の如き自覺の意味に於て自己が自己を見るときは、自己が無となると云ふことでなければならぬ、無にして自己自身を限定するものとなること云ふことではなければならない。自己といふものが對象に即して見られるかぎり即ち意識せられるかぎり、眞に自覺するとは云はれない、意識せられた自己は眞の自己ではない。故に意識に於てあるものはノエマ的方向とノエシス的方向との相反する無限の方向を有つと考へられる。而して眞のノエシス的限定が無の自己限定と考へられる時、そのノエマ的内容は意識的自己に對して超越的と考へられねばならぬのである。併し無にして見るといふ眞の自覺の立場からは、客觀的對象と考へられるものは眞の自覺的内容の意義を有つたものでなければならぬ。我々は意志的自覺に於て最も深い意識的自覺を有つ、併し意志的自覺は行爲的自覺に移り行かねばならぬ、否意志と考へられるものが一種の内的行爲として自覺の意義を有つのである。我々は行爲的自己的自覺の意義に於て眞の自覺の意義を有つのである、而して行爲によつて自己自身を見るときは無にして自己自身を見るときに外ならない。併し行爲的自己的自己限定といふのは尙見られた自己の自己限定の意義を脱せない。自己が絶對に無となると考へられる時、無の自覺は表現的自己的自己限定の意義を有つて來なければならぬ、而して判斷的自己的自己限定と考へられるものは表現的自己的自覺の意義を有つたものと云ふことができる。意味といふのは言表の内容と考ふべきであり、眞理とはロゴスの自覺的内容と考へ得るならば、斯く云ふことができるであらう。それで嚮にその自覺的限定によつて個物的判斷が成立すると云つた自己といふのは、無にして自己自身を限定する表現的自己的自覺の意味を有つたものでなければならぬ、かゝる自己の自己限定の内容として事實的知識といふものが成立するのである。而して斯く考へ得るならば一般者の場所的限定と考へられるものは、無にして自己自身を限定する自己のノエシス的限定の意義を有すると考へることができ、それは自己に於て自己を見るときといふ意味に於て個物を包む意義を有すると考へ得るのみならず、分類的知識に於ける外延と考へられるものも固かゝる意義を有つたものと云ふことができる。分類的知識が知識と考へられるのは、やはり一般者の自己限定として判斷的知識の意義を有するに由るのでなければならぬ。唯、それは自己限定作用として判斷と考へられるものが萎縮した一般者の自己限定と考ふべきである、述語面が主語面に合一して居るのである。抽象的概念から具體的概念に至ることはできないが、逆に具體的概念から抽象的概念をその萎

縮せるものとして考へることができらう。

無の自覺の立場に於ては、そのノエシスの限定といふのは行爲と考へることができ、そのノエマ的限定といふのは表現と考へることができる。併し自覺といふのは何處までも自己に於て自己を見るといふ意義を有するを以て、表現的限定といふのも廣義に於て行爲的限定といふべく、表現的自己の自覺的限定として判断と考へられるものも一種の行爲的自覺の意義を有すると考へることができる。故に判断的自己の自己限定の意味が深くなるに従つて、それは行爲的自己の自己限定の意義を有つて來なければならぬ、無の自覺の意義を有つて來なければならぬ。我々に最も具體的なる知識の立場と考へられるものは固無の自覺の立場といふ如きものでなければならぬ、判断的知識と考へられるものもその立場に於て成立するのである。眞に限定するものなくして自己自身を限定する現實の自己限定と考へられるものは事實が事實自身を限定するといふことであり、絶対に非合理的なるもの合理化として、その自己自身を限定するといふ意味に於ては行爲と考へられ、自己自身を限定せられるといふ意味に於ては判断と考へられる。判断的自己の自己限定と考へられるものは限定せられた自己の自己限定たるに過ぎない、無にして自己自身を限定するもののノエマ的自覺の意義を有つたものである。それで無にして自己自身を見る眞の自己がノエマ的に自己自身を限定するかぎり判断といふものが成立するのである。而して自覺的限定と考へられるものは固一般者の自己限定といふことを意味

すると考へるならば、一般者が限定せられるかぎり判断が成立すると云ふことができる、私の所謂場所が限定せられるかぎり判断が成立するのである、判断とは限定せられた一般者の自己限定といふことができる。それで主語と考へられるものは固見られた自己の意義を有つたものである。無にして見る自己が即ち表現的自己が自己自身を自覺的に限定するかぎり場所といふものが限定せられ、自己が自己に於て自己を見るといふ意味に於て「於てあるもの」が限定せられる。主語的と考へられるものはかゝる意味に於て「有るもの」でなければならぬ。主語的なるもの即ち實體によつて判断が成立するといふのは、その根柢に於ては無にして見る自己の自覺の意義がなければならぬ、主語が述語を有つといふことも要するに自己が自己の内容を見ることである。而して無にして自己自身を見るといふことは固ノエマ的には何處までも見られないものを見て行くといふことであるが、而もノエマ的に自己自身を見得られるかぎり、即ち場所といふものが限定せられるかぎり、判断といふものが成立するのである。ヒポケーメノンといふのは無の自覺のノエマ的方向に無限に深く考へて行くことができるであらう。既に主語となつて述語とならないと考へられる個物といふ如きものから、力といふ如きものに、更に單なる働きといふ如きものにも考へて行くことができるであらう。斯くしてそれが無にして自己自身を限定するものの意味を有つて來るといふことができる、否ヒポケーメノンとして精神といふ如きものすら考へることができらう。併し何處まで行つても主語的なるものが考へら

れるかぎり、判断といふものが成立すると云ふことができ、而してそれと共に矛盾するものといふものは考へられないと云ふことができる。自己自身に於て矛盾するものは判断の主語となることのできなないものでなければならぬ、無の自覺のノエマ的限定の立場に立つかぎり遂に辨證法的なるものは考へられないのである。それでは如何にして自己自身に於て矛盾するものが考へられ、如何にしてさういふものが有るといふことができるのか。それは無の自覺のノエシスの限定といふものに求めるの外はない。限定せられた場所といふものを有の場所とするならば、自己自身に於て矛盾するものは無の場所の自己限定として考へられ、無の場所に於てあるものと云ふことができる。故に自己自身に於て矛盾するものはいつでも自覺的なるものでなければならぬ、自覺的有として「有るもの」でなければならぬ。すべて我々の自己と考へられるものはかゝる意味に於て考へられ、かゝる意味に於て有るのである。矛盾するものを外延とする類概念はないとか又主観と客観を包む類概念はないとか云はれるかも知れぬが、苟もかゝるものが考へられるのは右の如き意味に於てでなければならぬ。而して無のノエマ的自覺と云つても固ノエシスの限定の意義を含まない自覺のあるべき筈なく、唯そのノエシスの限定の意義を極小にしたものを意味するに過ぎないのであるから、有の場所の自己限定と云つたものの背後にいつも無の場所の自己限定の意義が含まれて居るであらう、外延と考へられるものはいつも之に基くのである。所謂判断的限定の背後にはいつも辨證法的なるものがあると云ひ得

るであらう。具體的知識と考へられるものは無のノエシスの自覺の内容としていつも辨證法的であり、そのノエマ的自覺の内容といふべき所謂判断的知識といふのは却つてその抽象的一面といふことができるであらう。

二

以上述べた所は私の立場から辨證法といふものを考へたのであるが、私は眞の辨證法といふのは上に述べた如くにして成立し、上に述べた如くにして考へられるものであつて、ヘーゲル自身が意識して居たと否とに關せず、ヘーゲルの辨證法といふものもさういふ意味に於て成り立ち、さういふ意味に於て理解せらるべきものと信するのである。

ヘーゲルはその論理學の始に於て純なる有は無と同一であると云つて居るが、如何なる意味に於てかゝることが云ひ得られるであらうか。それが對象的有として考へられたものであるかぎり、否何等かの意味に於て主語的なるものと考へられるかぎり、それは何處までも無と同一といふことはできない、主語的有と考へられるものを如何に無規定と考へても無とはならない。有が無と同一と考へられるには立場の超越がなければならぬ、主語的有として絶對に考へられないものが述語的なるもの、自己限定として考へられるのである、主語的に絶對に無なるものが述語的限定として有の意味を有つ

のである、無の自己限定として純有といふものが考へられるのである。故に有は即無であり而してヘーゲルの如く無と同じく直接であると云ひ得るのみならず、判断を一般者の自己限定と考へる立場から私は眞の無そのものを直接と考へるのである、そこには既に無の自覺の意味がなければならぬ。ヘーゲルは無が直接に自己自身に同一なるものとして有と同一であると云つて居るが、かゝる意味に於て同一と考へられた無といふものは眞の無といふべきものでなく、それから恐らく成といふ如きものも出て來ない。成といふものが考へられるのは唯、無の自己限定として考へられるのである。無の自覺のノエマ的限定の意味を有つたものが論理的に成と考へられるのである。ヘーゲルは一例として「始」といふものを擧げて居るが、物が始まるといふことは無より有が生ずるといふことでなければならぬ、無なるものの自己限定といふことでなければならぬ。ノエマ的に無なるものがノエシ的に有として限定せられるのが成といふことである。我々の自覺の底は絶對に無でなければならぬ、何物もあつてはならぬ、何物かがあれば我々は物であつて自己ではない。自己は永遠に新なる今である、我々の自己は永遠の成でなければならぬ、無の自己限定としての有なるが故にそれは有なると共に無である、否有即無である、成に於て有と無と一といふ意味は此になければならぬ。一般者の自己限定として判断といふものが成立すると考へるならば、主語的なるものは述語的なるものの自己限定として考へられ、或物が或物自身に同じいといふことは限定せられたものが限定するものに合するといふことでなければならぬ、有と考へられるものが無の直接限定として成に於て有と無と一と考へられるのである。ノエマ的には何處までも有と無と一と考へられる筈なく、無の底に何物かを考へればそれは有が有を限定するのであつて、無が有となるのではない。それでは眞に始まるといふことはなく、そこには何等の矛盾も考へられない、従つて辨證法的運動といふ如きものは出て來ない、眞の辨證法的運動は無が有となるといふことから始まるのである。ヘーゲルは「始」の例について物の始に於て物は未だない、併し單に無ではない、その中にその有があるのであると云つて居るが、それは潜在的有と擇ぶ所なく、ヘーゲルの眞なるもの、具體的なるものといふのは私の所謂無の自覺の内容として考へられるものでなければならぬ、眞の無といふ如きものでなければならぬ、斯くして始めて有と無の眞は成と云ひ得るのである。

それでは何故に成が止揚せられて定有とならねばならないのであるか。ヘーゲルは唯、成に於ける有は消滅的であり、それ自身に於ける矛盾の結果、一つの統一として定有となるかの様に考へて居るが、それが縦、消滅的であり、それが自己矛盾であるにしても、それが一轉して定有即ち或物として積極的に自己自身を限定せなければならぬ理由は何處にあるか。私が屢云ふ如く自覺といふことは單に知るものと知られるものと一といふことではなく、自己に於て自己を見るといふことである。無の自覺的限定として有るものが直に無と考へられる時、右に云つた如く成と考へられねばならぬので

あるが、それが見られたもの即ち「於てあるもの」として自己に於て包まれるといふ意味に於て、定有といふものが限定せられるのである。私の所謂場所の自己限定として即ち外延的限定として、定有といふ如きものが限定せられるのである。自己が自己の中に自己を見ると考へる時、自己は何處までも見られないものであらう、何處までも消え行くものであらう、自己とは自己の中に無限に消え行くものである、「有るもの」としてはそれは自己自身に於て矛盾するものと云ひ得るであらう。併し上に云つた如く矛盾するものといふのは無の場所の自己限定として考へられるものであり、而してそれが單に無の場所に於てあるといふ意味に於て直覺的に定有といふ如きものが見られるのである。故に定有は性質的有と考へられ、無媒介的と考へられる、それは單に意識に於てあるとして未だ自覺するものではない。單なる場所的限定として無媒介的なるが故に、或物が他物となり、他物が亦或物であり、單なる外延的關係としてヘーゲルの所謂惡無限といふ如きものが考へられるのである。併し無媒介的として單なる場所的限定と考へられるものは、固表象的意識面と考へられるものの如く、ノエンス面がノエマ面に没入したものと云ふべく、それは萎縮せる自覺面といふべきである。かゝる自覺面に於ては自己自身に於て矛盾するものを「於てあるもの」として、自己に於て之を限定し自己に於て之を包むといふことはできない。唯眞の無の自覺面といふ意味に於て無にして自己自身を限定するもの即ち自己自身に於て矛盾するものを「於てあるもの」として自己に於て之を限定し自己に於て之を包むといふことができる。ヘーゲルがフュール・ジヒ・ザインとして即ち「一」として眞の無限と考へるものはかゝる意味に於て有るものでなければならぬ、それは無の自覺の意義を有つたもの即ち我々の自覺的自己の意義を有つたものでなければならぬ、ヘーゲルと共にそれは他に移行行くことに於て自己自身と離れないと云ふことができる。惡無限が止揚せられて眞の無限となると云ふのは、自覺の事實なくして考へられない、單なる對象的限定からかゝる矛盾の止揚は出て來ない。

私は今ヘーゲルの論理を追うて、それに一々私の立場からの見方を附加して行く暇を有たない。併し右の例によつて示した如くヘーゲルの辨證法と考へられるものも、最初に私の所謂無の自覺といふものを置くことによつて理解し得られると思ふのである。眞の辨證法と考へられるものは唯無の自覺的限定といふ意義を有つたものでなければならぬ。無の自覺とは如何なるものであらうか。自己は働くものでなければならぬ、單に受働的なるものは自己ではない、行爲的自己と考へられるものに於て我々は眞の自覺を有つのである。行爲するといふことは外を内と見ることであり、行爲的自己に於て既に無にして見るといふ無の自覺の意義を有つと考へることができる。併し行爲的自己といふも全然内的自己の意義を脱したものではない、尙見られた自己の意味を有つたものである。絶對無の自覺に於ては行爲的自己といふ如きものも失はねばならない、そこでは唯、事實が事實自身を限定す

るといふべきである、行爲的限定はここでは唯感官的限定といふ如き意味を有つて來るのである、我の自覺はサンチマン・アンチームと考へられるのである。かゝる意味に於ては、我々の自覺と考へられるものは絶対に非合理的なるものの合理化と考へることができ、自己の底には絶対に非合理的なるものがあると考へることもできる。事實が事實自身を限定するといふ意味に於て感官的なる所に眞の自己があるとすれば、斯く考へざるを得ざるべく、そのノエシス的方向に行爲といふものが考へられ、そのノエマ的方向に表現といふものが考へられるのである。併し何等かの意味に於て自己の底に非合理的なるものを考へるといふことは、既に自己が自己の意義を失ふといふことでなければならぬ。自己の底には何物もない、眞の自覺に於ては唯、現實が現實自身を限定するのである。眞に現實が現實自身を限定するといふことは現在が現在自身を限定すると云ふことでなければならぬ、現在の底には何物もない。而も眞の時は現在の自己限定によつて成立するのであり、現在が現在自身を限定することによつて過去未來が限定せられるのである。アリストテレスがエネルギーはデユナミスに先つといふのもかゝる意味に考へられねばならぬ。過去が現在を限定すると考へられる時、眞の現在に摺み得ざるものとなり、自己は因果的に限定せらるるものとして物となる。未來が現在を限定すると考へられる時、亦眞の現在は摺み得ざるものとなり、自己は自己の自由を失つて單なる手段となる。未來に於ても過去に於ても自己の底に何物かがあつて、それによつて自己が限定せられると考へ

る時、即ち何等かの意味に於て自己が外から限定せられると考へられる時、それはもはや自覺的限定ではない。自己の底には何等の意味に於ても潜在的なものが考へられてはならぬ、唯現在が現在自身を限定すると考へられる所に自覺があり、それは限定するものなきものの自己限定として事實が事實自身を限定するといふの外ない。故に自覺的限定と考へられるものは所謂合理的限定とは逆の立場に立つものと云ふことができる。所謂合理的限定に於ては非合理的なるものがヒポケーメノンとして何處までもその底にあるのである、云はゞ非合理的なるものが合理的なるもの外にあるのである。然るに自覺的限定に於ては、之に反し非合理的に自己自身を限定することによつて自己自身を合理化するとも云ふべきである、所謂外と考へられるものが内にあるのである。所謂合理的限定の立場から見れば、自覺的限定の内容と考へられるものは何處までも非合理的なるものであり、外にあるものと考へられるが、自覺的限定の立場から見れば、所謂合理的立場と考へられるものは限定せられたものから限定するものを見る立場たるに過ぎない。而も單に限定せられたものから見るといふ立場に於ては、客觀的認識といふものは成立せない。それが感官的自覺の意味を有するかぎり、即ち私の所謂自覺的限定の意味を有するかぎり、客觀的認識が成立するのである、唯それはノエマ的極限に於て考へられた自覺の立場といつてよい。客觀的知識が時の限定として成立すると考へるならば、自己自身を限定する現在を有たない時といふものはない、縦その現在が摺み得る現在であるにしても、それは何處ま

でも摺む意義を有つてゐなければならぬ。現在が現在自身を限定することによつて時といふものが考へられ、かゝる時の内容として知識といふものが成立するのである。絶対に無なるものの自己限定即ち限定するものなきものの自己限定が非合理的と考へられるものであり、それが限定するものなくして自己自身を限定すると考へられるかぎり、非合理的と考へられるのである。自己がノエマ的に見られるかぎり、即ち現在が摺まれるかぎり、合理的と考へられるのである。

それでアウグスチヌスの所謂過去は現在の過去、現在は現在の現在、未來は現在の未來といふ如き意味に於て、現在が現在自身を限定するといふべき永遠に新なる今の自己限定と考へられるものが、眞の無の自覺と考へられるものであり、現在が現在自身を限定すると考へられる所、そこに自己があり、自己が自己を限定すると考へられる所、そこがいつも現在である。無にして自己自身を限定するもの即ち非合理的なるものの自己限定として感官的限定と考へられるものがあり、それが無にして自己自身を見るといふ意味に於て行爲的限定と考へることもできる。併しそれは絶対に無なるもの自己限定として辨證法的と考へられるものでなければならぬ。時に於ては滅することが生ずることであり、生ずることが滅することである(上に云つた如く内に外を見るといふことが辨證法的である)。我々の自己は時と同じく存在そのものが自己矛盾である。主語的には絶対に無なるもの自己限定即ち場所の自己限定

と考へられるものは、永遠に新なる今の自己限定即ち眞に無の自覺的限定と考へられるものでなければならぬ。而してそれが自覺的限定として最も具體的なる客觀的知識内容を限定するものでなければならぬ、眞の具體的知識といふべきものはヘーゲルもいふ如く辨證法的でなければならぬ。所謂合理的知識と考へられるもの上にも云つた如くその抽象的一面に過ぎないのである。私はヘーゲルの辨證法的論理といふものも彼自身の考へた如く論理的に成立するのでなく、却つて論理的過程を私の考へる如き無の自覺的過程と考へることによつて成立するのであると思ふ。ヘーゲルの理性といふ如きものは表現的自己の自覺的限定と考へることができ、無の自覺として辨證法的意義を有するのである。理性なるが故に辨證法的であるのでなく、我々の理性と考へるものが事實が事實自身を限定するといふ意味に於て、云はば我々の内的生命の事實として無の自覺の意義を有するを以て、辨證法的と考へられるのである。それ自身が一つの生命として眞に具體的と考へられる論理は辨證法的たゞざるを得ないのである。ヘーゲルの辨證法的論理の内面的必然はノエマ的限定に求むべきではなくしてノエシスの限定に求むべきである。然るにヘーゲルは之を逆にして理性の背後に事實を考へる代りに事實の背後に理性を考へたと思ふ。そこに辨證法に對する彼の誤解があつたと云ひ得る、具體的なる事實を理解するに當つて彼の辨證法は單なる圖式に墮した所以である。自然哲學は云ふまでもなく、歴史哲學に於ても彼の受けねばならなかつた批難は之に基くのである。論理の圖式によつて實在を理

解すべきではなく、理性と考へられるものも我々の生命の一面として歴史的に理解すべきである。ヘーゲルの論理と考へられるものも論理的發展の過程と反對に、無の自覺的限定として具體的生命と考へられるものから、之を抽象化することによつて理解すべきであると思ふ。イデヤが何故自己自身を否定して自然とならねばならぬかは理性的なるイデヤそのものから理解することはできない。却つて私の所謂無の自覺のノエシスの限定を極小とすることによつて即ち無のノエマ的自覺としてイデヤ的限定といふ如きものが考へられるのである。イデヤから概念、概念から本質、本質から有とノエシスの限定の意義を除去し行くことによつて考へられることができ、而もそれが具體的生命の抽象的一面として辨證法的に見られるのである。概念に於ては尙自覺の意義を有するが、本質に於て自覺の意義は隠れて有るものは互に相媒介するものとなるのである。本質の範圍が所謂主語的有の世界と考へられるであらう。併しその背後に辨證法的運動といふものが考へられるのは、有るものが直に無として他と一なるが故でなければならぬ、而してかゝることは唯無の自覺に於てあるものとしてのみ考ふべきである、自己同一が自己矛盾であると云ふのは唯かゝる意味に於てのみ考へられるのである。辨證法的に媒介するといふことは或物が他によつて自己を媒介するのではない、自己が他なるが故である、自己肯定が即自己否定であり、自己否定が即自己肯定なるが故である、無即有といふことから辨證法的媒介といふものが成立するのである。本質の範圍に於ては尙有るものが主語的有として自覺の意義

を有つて居るが、有の範圍に於ては主語的有としての自己限定の意義も失はれて單に述語的なるものの自己限定と考へられるのである。故に私はヘーゲルの論理の底にケルケゴールの背理の統一といふ如きものを置いて理解すべきであると思ふものである。神學的論文に於て見られる如き運命の問題に對する若きヘーゲルの深い悩みに於て掴み得られた辨證法的體驗によつて彼は論理の世界を見たとも云ひ得るであらう。論理の世界はノエシスの限定を極小にした無のノエマ的自覺の世界なるを以て、ノエシスの限定がノエマ的限定に合一し、理性そのものが辨證法的と考へられるが、實在と理性とは同一ではない。主語が述語に於て、ノエマがノエシスに包まれると考へねばならぬ如く、理性は人生に於てあるのである。理性の底に考へられる矛盾は深い人生の矛盾でなければならぬ。

以上述べた所から、私はヘーゲルに反して辨證法的運動の底に理性的なるものを置く代りに非理性的なるものを置くと考へられるでもあらう。併し合理的なるものに對して單に非合理的と考へられるものは畢竟合理的なるものであつて非合理的なるものではない、それ等のものから辨證法的運動は出て來ない。之に反し、事實が事實自身を限定するといふ意味に於て辨證法的と考へられるものは、その底に何物もなく、永遠に新なる今の自己限定といふべきものであつて、無にして自己自身を見る我の自覺そのものの如く、非合理的に自己自身を限定することによつて自己自身を合理化するとも

云ふべきであらう。故に我々は思惟といふよりも行爲といふ意味に於て、否寧ろ感官といふ意味に於て、辨證法的に自己自身を限定すると考へ得るであらう。さういふ意味に於ては私は所謂唯物辨證法論者と同じくヘーゲルの反對の立場に立つと云ふことができる。従つて私はイデヤの根柢に、否自然の根柢にすらも、廣義に於て歴史といふものを考へる、すべてが廣義の歴史に於てあり、廣義の歴史的事實の構成せられたものと云つてよい。併しそれと共に私は所謂唯物辨證法論者の如く辨證法的運動の根柢に物質とか質料とかといふ如きものを考へるものではない。科學的説明の爲め單に考へられた物質といふ如きものから辨證法的運動の出て來ないのは云ふまでもなく、それを歴史的質料と考へても、それが潜在的と考へられるかぎり、それから辨證法的運動は出て來ない、單なる質料は希臘人の考へた如く無でなければならぬ。辨證法的に自己自身を限定するものは私の云ふ如く無にして有を限定するものでなければならぬ、而して無にして自己自身を限定するものはノエマ的に考へられた力とか働きとかいふものではなくして、我々の自己と考へられるものでなければならぬ、それは却つて純なる精神といふ如きものでなければならぬ。絶對に無にして自己自身を限定するものは今日の辨證法的神學者もいふ如く眞の神といふべきものであらう。私が感官的限定に於て辨證法的なるものを見ると云つても、それは所謂感官的限定と考へられる如きものを意味するのではなく、自己自身を限定する事實そのものに接するといふことを意味するに外ならない。永遠に新なる今の自己限定

としては、そこに永遠なるものに接する意味がなければならぬ、我々は我々の行爲に於ていつも永遠なるものに接して居るのである。歴史に於てすべてがあると云つても、所謂歴史といふ如き考へられた歴史を意味するのではない、事實が事實自身を限定するといふ意味に於て永遠に新なる今の自己限定の内容といふ如きものを意味するのである、辨證法的神學者の所謂原始的歴史といふ如きものを意味するに外ならない。所謂唯物史觀といはれるものはやはり一種の考へられた歴史たるに過ぎない。永遠に新なる今の自己限定として我々は一瞬一瞬に所謂歴史の危機の上に立つのである。私の歴史的限定といふのは相對主義的ではない、相對主義的歴史の限定から辨證法的限定は出て來ない。辨證法的運動は絶對無の自覺的限定として一步一步絶對の無に接する所がなければならぬ、永遠に新なる今の自己限定として一步一步永遠なるものに觸れるといふ意味がなければならぬ。併し唯物史觀について詳論するのは他日の機會に譲らねばならない、又私自身の考については「私の絶對無の自覺的限定といふもの」(思想第百五號以下)を参照せられんことを望む。

ヘーゲルに於ける理性的と現實的との一致

田邊元

ヘーゲル哲學の最も多く人を躓かしむる思想の一は、惟ふにかの『法律哲學綱要』の序文に於て、廣く人口に膾炙する命題の形を與へられた、『理性的なるものは現實的、現實的なるものは理性的』といふ主張であらう。辨證法を其特有なる論理として、凡ての哲學體系の歴史性を高調し、思想變動の必然性を闡明した此哲學が、却て他方に於て、飽くまで *status quo* を固執する保守反動の哲學として、或は利用せられ或は攻撃せられる所以も、専ら右の點に存すると思はれる。此主張の眞意を理解し、之を批判することは、ヘーゲル哲學の核心に迫る一の最も重要な通路でなければならぬ。此哲學の體系に於て疑はしき位置を占める自然の意義も、亦これに由つて究明せられるであらう。更に、一見すればロゴスそれ自身の自己否定的運動の始源を開示する如く思はれる論理學の發端も、右の命

題の理解に依つて始めて其意義を發揮し、同時に此命題と共に自己の制約せらるゝ限界を暴露するものではないか。私はヘーゲル論理學の最初に現れる範疇、有及び無の意味、並に此兩範疇が相一致するといふ主張は、右の命題の意義と效力とに關聯すると思ふ。斯かる見地から、或は陳套に屬するともいふべき理性的と現實的との關係の問題を考へて見ようといふのが、此小論に於ける私の意圖である。

ヘーゲルは上の命題に續く箇所にて曰ふ。「自覺的精神としての理性と現存的現實としての理性との間に介在して、前者を後者より隔離し、前者をして後者に満足を見出さしめざる所以のものは、未だ概念の自由に達せざる何等か抽象的なるものの束縛である。現在の十字架(の苦惱)の裡に咲く薔薇花として理性を認識し、是に由つて現在に満足する、此理性的なる洞見こそ、概念の理解を獲得し、主觀的自由を懷いて特殊的偶然的なるものに墮することなく、本來それ自體に於てある所の(實體的なる)ものに立脚すると同時に、實體的なるものに於て主觀的自由を維持せんとする内的要求の一度起れる人々に、哲學の與ふる所の、現實との和ぎである」と。是に由つて觀れば、ヘーゲルが理性的と呼ぶのは明に、我々の理性に由つて義しとせらるゝもの、我々の理性に由つて目的論的必然と認めらるゝもの、其意味に於て我々の理性に満足を與ふるもの謂である。彼が少壯心を傾けた希臘悲劇の運命觀を、基督教の神義觀と調和綜合せんとする要求は、彼の全哲學を支配する主動因と考へられるが、その結實こそ即ち右の命題に外ならないのである。理性は本來、個別的主觀的なるものと、それを超ゆる普遍的客觀的なるものとの、同一態である。即ち概念と客觀との絶對的統一としてのイデーに外ならない。ヘーゲルはこれが理性の本來の哲學的意味であると云つて居る。此イデーとしての即自的なる理性が現實意識に現れて、主觀の意識に現存する概念と、これに對立する實存的對象との統一の意識、約言すれば主觀と客觀との同一の意識となる。即ち客觀に於て自己を見出す主觀が理性たるのである。理性は客觀に於て自己を見出し、理性としての自己の満足を経験するに由つて、所謂現實との和ぎが成立するのである。而して理性に於て客觀との絶對的統一に入るべき概念は、そのあらゆる契機がそれ自身の全體性を實現する全體、その差別相が同時に直接に相互同一にして、同一なる全體の發展たる如き全體に外ならない。所謂獨立自存の實體的威力としての自由的者と呼ばれるのも、斯かる發展の必然性に於て自己の同一を自覺する全體の普遍的統體の謂である。特殊に於て自己を實現する普遍としての個別の發展を通じて、自己の同一性を自覺する全體が、概念の内容である。従つて概念は本來全體の發展としての個別に於ける目的論的統一を意味する。その發展の必然性を通じて全體の同一性が自覺せられることに由り、實體が概念に高められると同時に、必然が自由に轉するのである。此處にヘーゲルの概念が所謂分析的普遍的抽象に止まるものでないと同時に、屢屢發出論の非難の加へられる所以となる如き、綜合的普遍を意味するものでもないことが認められる。

ヘーゲルは自然哲學の劈頭自然の概念を説くに當りて、自然がイデーの自己否定として、イデーの有する概念と對象との統一性を失ひ、概念の必然性とそれに對し外面的無差別の關係に立つ偶然性との矛盾としての、イデーの自己分裂を含むことを述べ、この外面的偶然性を自己の外に放任する概念規定の抽象性に所謂『自然の無力』を認め、斯かる偶然的者の理解、即ちその構成演繹を、概念に求むることの不當なるを強調して、其處に哲學の限界ありと語つて居る。^(四)是に由つて我々はヘーゲル哲學に於ける自然が、偶然性の所在にして、概念に對する矛盾を其本質とするものなることを明に認めなければならぬ。ヘーゲルの概念は、自然の偶然性を滅却して之を必然性に従ひ演繹し構成する普遍を意味するのではない。斯かるものとしての所謂綜合的普遍とは相距ること最も遠きものでなければならぬ。併しながら他方から觀ると、自然は飽くまでイデーの自己直觀である。イデーが自己の内容を外面的反照の直接態に於て自由に自己の外に放出したものが自然である。即ち其意味に於て自然は他有の形式に於けるイデーに外ならない。^(五)其故自然は一方に於てイデーの自己否定として概念と存在との乖離を含むと共に、他方に於て概念の必然的統一を何等かの意味に於て保持するものでなければならぬ。換言すれば必然性の偶然性に於ける投射としての、偶然性と必然性との矛盾の統一が、自然の本質的構造を成すのである。この矛盾に於て前述の所謂『自然の無力』も成立する。然らば此の如き偶然性と必然性との矛盾の統一、偶然と必然との一致、或は偶然の必然化、は如何なる種類の普遍を媒介として成立するか。それは所謂綜合的普遍に於ける如く特殊を必然的に限定構成するものでなくして、特殊の者の偶然性を承認しながら、それを全體の立場に反省して目的論的必然の個別として理解するものでなければならぬ。之をカントが限定的判斷力に對立せしめた反省的判斷力の普遍に對する親近性に因みて、反省的普遍と呼ぶことが出来るであらう。自然に於ける偶然性を承認し、その綜合的普遍に由る構成を斷念して、而も猶概念の必然性のそれに於ける威力を保持する途は、概念の内容を右の意味に於ける反省的普遍と解するより外無い。ヘーゲルの概念は斯かる反省的普遍を意味して、是に由り偶然的者を必然化するものである。即ちそれはカントの反省的判斷力の普遍に相當し、偶然的者の目的論的必然化をなさしむる媒介としての全體を意味するのである。合目的性はカントの解釋に従つて、正に『偶然的者の法則性』といはれる意味に於て、偶然の必然化に外ならない。エンチクロペデーの Kant 哲學を批判した箇所^(六)にヘーゲルは『判斷力批判』を評して、イデーの觀念を説く長所を有するものと云ひ、内面的合目的性等の觀念は同時にそれ自體に於て具體的に思惟せられたる普遍に外ならず、此等の觀念に於てのみ Kant 哲學も思辨性を發揮し得たと述べて居るのも、當然の事と思はれる。たゞ飽くまで有限と無限とを分離し、相對と絶對とを隔離するカントの二元論に於ては、斯かる反省的普遍は客觀的意義を拒否せられ、單に主觀の判定作用に對してのみ意味あるものと制限せられた。此二元論を破し、辨證法的統一の見地から、主觀と客觀、有限と無限、相對と絶對、

等の對立を綜合するヘーゲルに對しては、偶然的者の必然性を可能にする反省的普遍こそ、發出的創造的ならぬ諦觀的理解的なる理性の概念として正に主觀的なると同時に客觀的なるものとなるのである。ヘーゲルの概念の内容たる反省的普遍は、その本質に於て主觀的と客觀的との統一であり、以て偶然と必然との一致、相對的特殊的と絶對的普遍的との綜合を成す。斯かる矛盾の統一たる所に概念の本質は存するのである。それが發展を含み運動を包む所以である。是に由つて、カントに於ては單に特殊を包攝する爲めに主觀に由り求めらるゝのみにて、決して客觀に於て與へらるゝことなきものとせられた、反省的判断力の普遍が、ヘーゲルに於ては、常に特殊有限の個別的發展に即し、その必然性の媒介として隨處に現前するのである。如何なる概念も、それが概念である限り、斯かる普遍を表はすのでなければならぬ。此の如き概念に依り、全體に對し獨自の自由を保持する特殊部分を媒介にして其發展に實現せらるゝ全體に反省し、後者に由つて前者を偶然の必然化として理解するのが哲學的思惟の本分である。所謂現實との和ぎは是に由つて成立するのである。

カントの反省的判断力の普遍は、普遍といふも概念として對象的に思惟せらるゝことなき内的生命の全體に外ならない。従つて斯かる普遍を單に求められたものとして、それに特殊を包攝する反省的判断も、特殊を普遍の限定として認識の對象に化するものでなく、唯特殊に於て實現せられる内的生命の充實として、内面的合目的性の意識たる調和満足の感情を内容とするに止まる。美感が斯かる反省的判断の一種に屬する内容たることを憶へば、容易に反省的判断力の特徴を認めることが出来るであらう。たゞ目的論的合目的性に於ては美的合目的性に於けると異り、内的生命の全體が單に主觀の精神内容たるに止まらず、それが客觀的對象の概念に投入せられ、概念の内包組織を基底としてこれに盛られ、概念の規定を通じて實現せられることに依り、對象の概念が主觀の生命の象徴となるのである。併しその内容には調和の感情として言表はさるべき、内的生命の充實満足を含むこと依然として變りが無い。個性の充實に徹することに由つて却て普遍性が獲得せられるといふ如き特徴も、其儘維持せられる。然るにヘーゲルの理性は更に進んで之をカントに於ける如く單に主觀の判定たるに止まらしめず、客觀に對し何等かの距離を保ちこれから遊離した自由を有するものとしての主觀の、單に自己に對してのみ妥當する主觀的意味として判定する所の斯かる内容をも、主觀と客觀との對立を綜合する辨證法的統一の立場に於ける主觀客觀合一の自覺的意識としての精神の内容に高めるものである。所謂反省的普遍は斯くて單に主觀の内的生命の全體を意味するに止まらず、主觀を媒介にして實現せられる客觀の生命、即ち具體的には主觀客觀合一の生命の全體を意味するに至る。換言すれば哲學に於て自己を啓示する限りの神的生命そのものを意味するのである。所謂直觀哲學感情哲學を止揚し、宗教を其契機に含む所の哲學としてヘーゲル哲學が現れたのも、斯かる立場に依つて可能となつたものと考へられる。ヘーゲルが理性的といふのは、右の如き主觀客觀合一の反省的普遍を内容と

する理性の立場から、目的論的必然として自覺せられるものの謂である。従つて此處に目的論的とは、論理學に於て目的論の範疇に現れた對象としての生物の合目的性に關する意味に於てでなく、人間文化の歴史に於ける自覺的合目的性ともいふべきものの意味に於て謂ふのであることは勿論である。カントが目的論的判断力批判の附録に於て目的論の哲學體系に於ける位置を規定し、その哲學的世界觀に對する意義を展開するに際し、道德神學との關聯に於て始めて發展せしめた所の歴史の原理としての目的論が、ヘーゲルの理性の哲學に於て完全に展開せられたのである。自己が自己を對象とすることを以て其本質とする精神の合目的性的なる發展は、單なる客觀としての生物に於て實現せられるものでなくして『精神的地盤』に於ける歴史に於て始めて實現せられるものなることは言ふを俟たない。歴史に於て始めて主觀と客觀との合一が實現せられ、自然と精神との綜合が行はれるのである。而も歴史は綜合的普遍よりの發出としては成立しない。全く偶然性を否定した必然性の立場に於ける構成は歴史ではない。歴史に於ては飽くまで普遍の法則から演繹せられない偶然的者の事實的現存性といふものが無ければならぬ。歴史の認識に没却することを許さざる個性の記述も、偶然的實存に就いて始めて意味を有するのである。一方に於て偶然的實存に止まる所の個別的者を、他方に於て反省的普遍の全體に於ける特殊として目的論的に必然化するのが歴史の立場である。歴史はその本質に於て偶然と必然との統一たる辨證法的構造を有する。是に由つて主觀と客觀との合一、自然と精神との綜合も行はれるのである。歴史こそ自然と精神との統一の具體的領域である。歴史に於て自然は偶然性の契機を代表し、精神は必然性の契機を代表するのである。さて精神の代表する歴史の必然性は今迄述べた所に由つて明なる如く目的論的必然性を意味する。偶然的なる特殊が反省的普遍の全體の發展に於ける個別として判定せられることに由り必然性が成立するのである。併しながらヘーゲルの概念の内容を成す反省的普遍は、カントに於ける如く主觀の内的生命の單に求めらるゝに止まり客觀に於て見出さるゝことなき全體を意味するのでなく、如何なるイデーに於ても主觀客觀の合一として實現せられる生命の全體を意味すること既述の如くである。然るに如何なる段階に於けるイデーの實現も、目的論的必然として精神の自己實現たる意味を有すると共に、イデーの否定性たる自然の威力に由り矛盾に陥る結果、常に新なる自然の契機を止揚して一層具體的なる段階に發展しなければならぬ。斯くて歴史に於ける理性的者は不斷の發展を含むのである。歴史の如何なる段階も理性的として目的論的必然性を有すると同時に、常に内面的發展をなす反省的普遍の動的全體と共に其合目的性の意味を新にする。理性の有する必然性は靜止完了せるものでなく無限の運動發展を含むものでなければならぬ。其根柢となる反省的普遍は、無限の發展を内に含む眞の無限的者である。斯かる運動發展の契機となるのが偶然性に外ならない。歴史は斯かる偶然的者を媒介として目的論的必然性を實現する發展過程である。従つてそれは分裂と統一との合一でなければならぬ。ヘーゲルの理性的といふのは、斯

かる分裂を通して自己の統一性を實現する生命の、主観客観、精神自然等の對立を契機として發展する動的全體に於ける、偶然的特殊の者の目的論的必然性を意味するのである。それでは斯かる偶然的者は如何なる本質を有するか。これと區別せられる現實との關係は如何なるものであらうか。我々は次に現實的なるものの考察に移らねばならない。

(一) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, I. Assons Ausgabe, S. 16.

(二) Hegel, Encyclopaedie § 214.

(三) § 437, 438.

(四) § 350.

(五) § 244.

(六) § 55.

二

ヘーゲルが歴史哲學序論の初めに、哲學が歴史を先驗的に構成せんとするものでなく、飽くまで與へられたる現實の存在を純粹に把握せんとする歴史そのものの立場を充分に承認し尊重しながら、その現實の内に含まるゝ偶然的なるものを去つて理性的なるものを顯彰し、所謂理性の世界支配を自覺せんとするものなることを述べて居るのは周知の通りである。而してエンチクロペディー第四百四拾五

節の補説にも同じ意味の注意を述べてから、偶然性の下に隠されたる必然性を認識することを以て哲學の本分なりと説いて居る。併しながら必然なるものを取出す爲めに、之を隠蔽する偶然的なるものを除去するとは如何なることを意味するか。ラッソン版の歴史哲學序論に於てヘーゲルの講義筆記から採擇せられた部分には、『哲學的考察の目指す所は偶然的者を遠ざける *entfernen* より外の何物でも無い』といふ語がある。若しこれに従ふならば、偶然的なるものを除去するとは之を抽象し疎外し棄却することを意味するものでなければならぬ。而してエンチクロペディー序論に於て理性的なるものと現實的なるものとの一致を説くに際しても、^(三)現實と現象との區別を注意して、偶然存在は前者に屬するものでなく後者に屬するものであるとし、現實的なるものと一致する理性的なるものの圏外に單なる偶然としての現象を排し去るかの如くに見える。果して此様に偶然的者を偶然的者として固定せられた存在を有するものとし、それを抽象して、概念の意味する本質と一致せる實存としての現實のみにつき、その理性的なることを主張するに止まるものであるとするならば、理性的と現實的との一致の命題は同語反覆よりも以上の意味を有する能はざるものとならなければならぬ。併し歴史哲學に於て偶然的なるものを去り理性的なるものを把握するとは斯かることを意味するのでなく、偶然的なるものは抽象的なる立場の爲めにその存在の根柢を自己の内に有せず、唯他に依つて外面的に制約せられたる實存性を有するに止まるのを、具體的なる立場に於て、自己自身に存在の根柢を有し本質

と一致せる實存者としての現實に止揚することを意味するのでなければならぬ。偶然的なるものは現實なるものの圏外に絶對的に固定せられるのでなく、又現實なるものも偶然的なるものを媒介とすることなしに自存するのではない。却て現實なるものも偶然的なる現象に於てのみ自己を實現するのである。是に由り、偶然的なるものを去つて必然なるものを把握するとは、前者の成立する抽象的なる立場を後者の成立する具體的なる立場に止揚綜合することを意味するものと解せられなければならぬ。偶然的といひ現實的といひ乃至必然的といふは所謂様態の範疇に屬する規定であつて、單に認識對象それ自體の構成形式でなく、構成の立場そのものを自覺的に表はすものである。カントが様態の範疇に與へた特有なる位置はこゝに其正當性を維持する。たゞ彼に於ては主觀と客觀との對立を最後の止揚すべからざる對立となすが故に、この兩者の間の關係を規定する様態の範疇は、對象の規定としての概念に何等の加ふる所無きものと考へられたのである。併しながら觀念論の徹底は對象概念の主觀に對する關係を常に自覺し、存在の規定が同時にその成立する立場を自覺的に顯現することを要求する。様態の範疇は正に此要求を満足するものであつて、それは觀念論の極致を實現するものといはなければならぬ。客觀の規定と主觀の規定との統一せられた最も具體的なる範疇が様態のそれであると考へられる。存在そのものの自覺としての概念の意味は、様態の範疇に於て始めて充分に實現せられるのである。カントの主觀的見解を排してヘーゲルが様態の範疇を現實性の規定とした

のは當然の事である。偶然的なるものが必然的なるものにまで止揚せられるとは、單に主觀の客觀に對する關係が變化することではなくして、存在そのものの自覺の立場が發展することである。存在の具體的なる規定はそれ自身の立場の自覺を含むのである。其意味に於て主觀は存在の自覺の契機に外ならない。存在を精神であるといふのも、斯く常に自覺の契機を含むことを意味するのである。

右の如くに考へると、哲學が歴史の偶然的者を去つて必然的者を把握することを目的とするといふのは、歴史の偶然性を全く破棄することではなくして、之を維持しながら必然性の契機にまでそれを高めることを意味し、從つてそれは歴史に於ける精神の自覺の發展を哲學的主觀に對して顯はにすることに歸する。偶然的現象として眞の現實と區別せられる實存者といへども、單に現實の外に排し去られるのではない。その有する意義は現在までに發展した歴史の現實性から觀て非本質的として單に偶然視せられても、將來の歴史に於て如何なる意義を發揮するかは豫想せられない。歴史變革の原動力となる如き思想が、機未だ熟せざるに當りては極めて微弱の勢力しか獲得することが出來ずに久しく埋没せられ、當代の歴史に對しては非本質的偶然的の現象として取扱はれることも現にある事である。必然化の根柢となる全體は常に部分的なる現實に實現せられる限りの全體である以上、偶然の必然化せられる意義は常に相對性を免れることが出來ない。歴史の意義は單に現在に終る過去に於て成立するのでなく、未來との關聯に於て成立するのであるから、それは常に未來からの反省に由る循環

的發展的全體に由つて必然化せられる外無い。而もその必然化せられる意義は斯く常に變化的であり、現在に相對的でありながら、必然性そのものは絶對的である。所謂『理性に對する信仰』が之を確證するのである。偶然と必然、相對と絶對とは斯くして合一する。従つて如何なる歴史的現實も偶然的であると同時に必然的でなければならぬ。歴史は偶然と必然との統一としてのみ成立するのである。現實的といふのも、斯かる偶然と必然との統一としての歴史の内容に外ならない。

併しながら斯様に歴史の契機として缺くことの出来ない偶然は、抑も如何なる本質を有するものであらうか。ヘーゲルは偶然を以て、自己に其根柢を有せずして他者に其根柢を有する爲めに、あることも出来あらざることも出来る單に可能的なる現實と解した。然るに現實そのものに、あることも出来あらざることも出来る可能的者として判定せられるものがあるといふことは、現實を現實ならぬものに關係せしめ、現實を超えて現實と非現實とを綜合する全體に反省して、始めて言はれることである。換言すれば現實の否定を媒介としてのみ可能性従つて偶然性は成立するのである。現實を必然化する根柢としての全體が、常に同時に自己の裏面に自己を否定する原理を伴ふに由つて、始めて偶然が存し得る。其意味に於て現實そのものが辨證法的構造を有し、否定と否定の否定との合一として存在するのである。現實が時間的であるのも是に由る。その否定の契機を主とすれば偶然となり、その否定の否定の契機を顯彰すれば必然となる。現實は偶然と必然との統一に外ならない。さて必然性の原理は理性である。全體の綜合的統一としての概念と現實的なる客觀との合一として、理性が現實の必然性を成立せしめる。然るに偶然はそれに對する否定の契機を主たる因由として成立するものであるとするならば、其原理は理性の否定的契機に存すると言つてよい譯である。ところで理性の否定的契機は自然であるといふのがヘーゲルの概念規定であることは前に示した。所謂『自然の無力』とは偶然性の自然に於ける存立の謂に外ならなかつた。然らば現實が偶然的であると共に必然的であるといふのは、現實の理性的なると同時に自然的であることを意味すると解せられる。歴史が先驗的構成を許さざる偶然的者を契機として成立するといふのも、歴史の契機としての自然の、無力に歸せられる。然るにヘーゲルは其哲學體系を建つるに、先づ初めに論理學を展開し、論理の發展の頂上としてのイデーが直接性に於て直觀に轉することに由り、自己を否定して他者として現れたものが即ち自然であると説いて居る。精神は此イデーの否定としての自然を再び否定して、否定の否定に於てイデーを回復し、他在としての自然を媒介として自己の同一を自覺する自覺的理性に外ならない。斯くて自然は所謂『自己に背ける精神』と考へられ、イデーの自己外化といはれるのである。併しながらヘーゲルの理性は、現實を先驗的に構成する綜合的普遍ではなく、飽くまで現實の偶然性を承認した上で之を目的論的に必然化する反省的普遍の、對象に實現せられたものであることは、既に前節に明にした通りである。従つて自然を自己から發出するものが精神なのではなくして、自己に對立する自然を

認め、之を自己の内に止揚して自己に化するものが精神なのである。自然は自然と精神との前に存立するイデーの否定として現れるのではなく、精神の絶対否定態の契機として直接否定態ともいふべき位置を占め、これに對する直接肯定態としてのイデーに對立せしめられるのである。論理は『自然と有限精神との創造以前の神の永遠なる本質』を開示するといふのも、自然と有限精神とに先だち、従つて一切の現實と獨立に、之を發出すべき本質として論理が存立することを意味するのではなく、精神(而して現實ならざる精神はないから現實の精神)の自覺に於て自己自身を對象とするものとして自由となれる理性の、辨證法的構造の即自的契機として論理が存立することを意味すべきである。論理は飽くまで精神の契機としてのみ成立するのではなく、初期の體系に於て精神現象論の第一部たるに對し論理學が第二部となるのも是に由る。論理學は精神現象論に於て到達せられたる精神の最高段階としての絶対知の、辨證法的發展の成果として觀られた構造の展開に外ならない。實際絶対自覺の主觀としての精神に對し否定の位置に立つ自然は、客觀としてこれに對立する對象を意味するのでなく、否定の否定としての精神に由り否定せらるべき直接的否定として、精神の對自的契機を意味するのである。その即自的契機が論理なのであるから、論理と自然とは夫々自存的に對立するのでなく、たゞ精神の絶対自覺に於ける即自的契機と對自的契機としてのみ存するのである。約言すれば精神の自覺に於ける肯定的契機の論理たるに對し、その否定的契機が自然なのである。従つて論理

の發展に於ける各段階の否定的反立範疇は、實は自然の否定性の論理に於ける反映に外ならない。論理の發展は常に論理を超えて論理の背後を裏附ける自然に反省し、是に由る論理の否定を媒介としてのみ成立する。これが精神の本質的構造なのである。精神は單に自然を自己の内に内在せしめるものでなく、常に自己を超えて自己を否定する自然を自己に化するものでなければならぬ。それは本質上辨證法的なのである。論理も其即自的契機として、その成立自身が辨證法的であり、而も絶対知として自己自身の成立の辨證法的性格を自覺するものでなければならぬ。自然は精神の自覺の各段階に開く無底の孔隙である。精神は此孔隙の暗黒を媒介とすることに由つてのみ自覺の光明を顯はす。同時にそれ自體としては暗黒なる自然は唯精神の光明に止揚せられ、その光明に照らされた限りに於てのみ自己の形貌を現はすのである。自然哲學の論ずる自然は此意味に於ける自然に外ならない。それが精神の外化であるといはれ自己疎外であると解せられるのも此謂である。それは第二次の自然ともいはれるべきものであつて、其根源には第一次の自然として無底の暗黒が無ければならぬ。此第一次の自然は精神の發展の隨處に存して其發展を媒介する否定の原理である。若し自然の無底なる暗黒から逆り出づる光明を以て精神の比喻とするならば、その不斷に燃え上る光焰は一度暗黒に吸ひ込まれて再び吐き出さるゝ毎に赫耀の度を増すといふべきであらう。斯くて暗黒は却て光明の母胎といはれる。哲學の實現する絶対知に従へば精神はその發展のあらゆる段階に於て自然を含み、自然は精神の發展

に伴ひて發展し、後者の構造を自己に印刻する。斯くて現る、自然の形貌が即ち曩に第二次の自然と稱したものであるのであつて、それが精神の反映、精神の抽象的形骸たることは容易に觀取せられる。此意味に於てのみ自然は『自己に背ける精神』といはれるのである。併し斯かる自然の根源として、精神をそれ自身に背かしむる原理となる所の第一次の自然は、精神の契機としては精神の内におりながら、同時に之を超えて其外にあるものである。精神は内と外との一致でなければならぬ。斯くて現實は精神と自然との統一であり、兩者は存在の相豫想する契機となる。自然は飽くまで精神を超えて之を否定する原理たる意義を維持するが故に自然なのである。精神に止揚せられるのは其他の半面の意義に止まる。従つてそれはアリストテレスに於ける如く潛勢態としての質料に止まるものでもなく、フィヒテに於ける如く非我として自我の自ら置ける障礙に止まるものでもない。此等の解釋は自然の精神に對する内在的一面を表はすに止まり、その超越的半面を見逃がすものである。自然は精神に對し超越的にして同時に内在的なのである。外にして同時に内なのである。この辨證法的統一を成すが存在である。従つて存在は單なる精神でもなく自然でもない、兩者の統一である。光明と暗黒との何れでもなく、所謂明暗雙々底といはるべきものである。現實が偶然と必然との統一であるのも、その偶然の契機は即ち自然の否定原理に由來すること、これに由つて明に認められるであらう。必然性の自覺的具體相が自由であるのも、その必然が偶然的者の目的論的必然であるからに由る。單なる必

然の洞察が自由であるといふ如きは抽象的の見解に過ぎぬ。偶然性なき所には自由を語る餘地は無い。精神の自由は單なる必然の自覺でなく、偶然性の由來する所の否定の原理としての自然を媒介とする必然の自覺である。而して此處に所謂自然が對象としての自然でなく、精神の無底なる背後としての自然なることは更に注意するまでもあるまい。

現實の構造、其契機としての偶然性の本質、自然の意義等はヘーゲルの精神を純化徹底するとき、大體右の如きものとなるべきではないかと考へられるのであるが、ヘーゲルの説く所は必ずしもこれに一致する譯ではない。殊に偶然性の根源としての否定の原理たる自然の意義は殆ど没却せられ、第二次の自然と私の上に呼んだ所のもののみが自然なるかの如くに取扱はれて自然哲學の對象となり、それはイデーの他在、自己疎外として所謂『自己に背ける精神』と解せられて居る。其結果自然はイデーの辨證法的發展に由る必然の產物とせられ、精神の自己否定として全然精神に内在化せられることになる。斯くて自然はヘーゲルに於てアリストテレス的質料とフィヒテ的非我との上に出づる所が無いやうに見える。論理學が發出論的傾向を伴ひ、思想即實在の汎論理主義的本體論に近づくのも、免れ難き所である。これに對し所謂發出論的觀念論の非難が下されるのも已むを得ないであらう。加之尙精神に對する否定原理としての自然を無視し、これに由る偶然性の根據附けを閑却する結果は、有限精神の現實に於ける意志行爲の自由に充分の根柢を賦與する能はず、意志といふも單に論理的に

普遍の特殊化としての個別性と考へられ、意志せられたる意志の反省たるに止まり、意志する意志の體驗に及ばない。斯くて理智と區別せられる意志の特徴としての『私の』といふ個別性も其由来を失却する。個我の特殊性は自然なしには理解せられないのであるが、自然が精神の自己否定に止まる限りは、自然、従つて個我は、精神の自己に内在的なる制限以上の何ものでもあることは出来なくなる。斯くて、飽くまで個性を認めて之を媒介にし、有限と無限との統一として精神を理解せんとするヘーゲル自身の要求が、充分満足せられないことになる。精神は彼の考へる通り常に無限なると同時に有限であり、斯かるものとして現實精神が成立するのであるが、それにはその成立の契機として所謂第一次の自然を豫想しなければならぬ。これが精神の個別性即ち自我の根源に含まれるのである。これに對し所謂自然として對象化せられた私の所謂第二次の自然は、斯かる自然の精神に於ける反映であるから、それが精神に内在的なのは當然の事である。併し意志は斯かる自然を超え、第一次の自然を根源に結合する精神に屬するが故に現實を變化する力を有するのである。行爲も是に由つて可能となる。斯かるものとしての意志行爲に對し目的論的反省の原理たる理性の自覺が普遍性の契機として結合するに由り、自由意志に基づく道德的行爲が可能となる。反省の普遍に依る合目的性は單に反省の原理たるのみならず、同時に行爲の原理でもある。然るにヘーゲルに於ては理性の背後に否定の原理としてはたらく第一次の自然が充分に認められて居ない爲めに、意志も其根源を失ひ、行爲も自我の内か

ら外に現れた意志の外化といふ意義を没する傾向を免れない。ヘーゲル哲學が發出論的觀念論の非難と共に、實踐を滅却して觀想に終始するといふ批評を招く所以である。斯かる批評は上來述ぶる所にして大過なしとするならば、ヘーゲル哲學の精神に反する解釋に基くものといはなければならぬのであるが、而も實際にヘーゲルが説く所を見ると、それに對する辯護の困難を認めざるを得ない。是れ一に彼の哲學に於ける自然の意義の不徹底に由来するものであると思はれる。自然は現實に於ける偶然の根源としての否定の原理にまで深められなければならぬ。歴史は斯かる意味の自然を根源に藏するが故に常に偶然を含み、而して之を理性的として目的論的に必然化するには、同じ根源をもつ行爲の媒介に由つて動的全體の立場に於ける綜合を要求するのである。自覺的合目的性の全體は行爲に於て内面的に發展する動的全體である。其故現實的なものと合理的なものとの一致は單に與へられたるものの反省に現れる事實でなくして、意志行爲の規準となる。それは過去から現在に及ぶ事實の判定の結果を意味するのみでなく、未來に向つて行爲の發動する方向を、過去現在との全體的聯關に於て道德的意志が決定する場合の規準たることを本質とする。即ち其内には規範的意味を含むのである。たゞヘーゲルがカントやフイヒテに反對して極力斥ける所の當爲とは異り、單に現實ならざるものを意味するのではなく、既にある所の現實に屬するのである。たゞ同時に、當にあるべきものの方向を含む動的現實の原理なのである。動く現實は未來に對する行爲の規準を含む。即ち現實は事實と行

爲との統一に外ならない。行爲の規範がその實現の可能を保證せられるのは、規範が同時に或意味に於て事實だからである。斯かる規範と事實との合一としての現實性の原理が現實的と理性的との一致の原理に外ならない。歴史と實踐との辨證法的統一が現實なのである。其故單に偶然的なる實存としての現象と區別せられた眞の現實なるものは、反省的普遍的動的全體に對する合目的性に依る實踐の方向を含んだ必然的事實の實存を意味する。それは常に實踐との關聯に於て目的論的必然性に對する效力に由り現實と認められるのである。理性は斯かるものとしての現實の原理である。現實的と理性的との一致は保守寂靜の信條でなくして進歩活動の信念でなければならぬ。それに於て道德的行爲の實踐が可能となる理性信仰である。その現實的存在の活動行爲の根源が即ち否定の原理としての自然に外ならない。自然を契機とし否定を媒介として行はるゝ存在の實踐的自覺が精神なのである。自然と精神とは斯くて存在の兩契機となる。現實は斯かる對立者の統一として實踐的發展の反省的全體に於ける自覺の内容であるといはれる。

(I) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Lassons Ausgabe, S. 5.

(II) Encyclopädie § 6.

(III) § 145, Zusatz.

(IV) Hegel, Wissenschaft der Logik, Lassons Ausgabe, I, S. 31.

(V) Encycl. § 158.

(六) Philos. d. Rechts § 5—15

(七) § 6, Vgl. Encycl. § 386.

三

前節に述べた論理と自然及び精神との關係、殊に自然の位置に對する解釋が、ヘーゲル哲學の當にあるべかりし傾向を比較的に正しく捉へ得たものであるとするならば、ヘーゲル論理學の組織、殊に其最初の三範疇の意味もこれに由つて新しき光の下に理解せられるであらう。論理學の劈頭に顯れる有の範疇が斯學の初めを成すものとして全然無假定であり、それに先だち何ものをも前提する所なく、唯思惟の自覺の決意のみに由つて成立するものとして、何等の限定なき思惟そのものを意味することは明白にして疑を容れない。有とは思惟せられてあること一般、精しく言へば述語せられてあること一般の謂である。然るにこの有はそれが一切の限定を缺くの故を以て第二の範疇無と同一せられ、『純有と純無とは同じものである』と云はれて居る。此有無同一の命題は一見極めて明瞭なる如きも、一步深く立入つて考へると種々の疑問を喚起するものであつて、其解釋も區々たることを免れない。抑も無とは何を意味するか。無の範疇に對應する否定作用は如何なる根源を有するか。私は此問題の解釋がヘーゲル論理學の全體を如何に解するかに原理的關係を有するのみならず、實にヘーゲル哲學

そのものの理解に對する關鍵となると考へるので、前節に述べたやうな立場から此問題に一應の解決を試みたいと思ふのである。

ヘーゲルは周知の通り大論理學の初めに哲學の始元を論じ、論理的には純有を以て始むべきことを示した。然るに始はそれから或物が發生するのであるから純無ではないと共に、それから或物が發生する始である以上は未だ或物ならざる無でなければならぬ。即ち『有る所の無』であり、『無き所の有』でなければならぬ。斯く考へると純有は實は抽象的契機なのであつて、具體的には始は如何にそれが純粹の始元なるも既に純有と純無との統一なのであるとせられなければならぬ。即ちヘーゲルの言に従つて、始は有と無との兩方を包含するのである。哲學の論理的始元そのものが、論理學の最初の範疇有、無、成の關係に反映せられて居る。従つて一の範疇有が思惟そのもの、即ち述語態一般を意味するとするならば、無は思惟乃至述語態一般と矛盾的に對立しながらこれと合一することに由つて、始まりとしての成を成立たしめる否定的契機を意味するのでなければならぬ。即ち純無は述語一般の否定、従つて思惟そのものの否定を意味するのである。然るに否定といへども思惟であり、無といふも範疇の一つである。其意味に於ては無 *Nichts* は無有 *Nichtsein* に外ならない。ヘーゲル自身始の契機としての無を無有と言ひ換へて居り、フィッシャーの如き第二の範疇として無の代りに無有を置いて居る。従つて後者の言ふ如く凡ての限定を抽象し、區別を棄却せる空虚の有は、それ自身の内

に矛盾を含む概念として、自己の内に自己を否定する契機を含むともいはれるであらう。斯くて思惟それ自身が思惟の否定を含み、有は無有を其契機とする^(一)と解せられる。これは正に前節に述べた發出論的觀念論の立場に相應し、自然を精神の自己否定として其契機となす思想の、抽象的に表現せられたものに外ならない。併しながら翻つて考へると、思惟の否定は思惟のみから出るものではない。無として否定することは思惟であるけれども、この否定をなさしむるものは思惟の背後にあるものでなければならぬ。然らざれば思惟それ自身の否定は成立しない。思惟を否定する力は思惟自身に屬することは出来ぬ。思惟の外からはたらくものでなければならぬ。思惟を否定することが出来るものは思惟以上のものであつて、思惟を自己の地盤に成立せしめるが故に、同時に之を否定することが出来るものなのである。否定は肯定より高次のものである。否定が肯定の母胎となるのである。即ち否定の原理として前節に考へた所謂第一次の自然が論理に於ては無に表現せられるのである。勿論範疇として思惟せられ、論理の領域に屬するものとしては、無も無有であり、有の契機であると考へられる。併しそれと同時に無は純無として思惟の否定であり、論理の否定としての第一次の自然を表現するものでなければならぬ。恰も第二次の自然が精神の契機でありながら、同時に第一次の自然の精神に於ける反映であつたと同様に、無も思惟を超え論理を否定する第一次の自然の否定性を論理に於て反映するのでなければならぬ。此意味に於て無は有の如く單に思惟に内在的であるに止まらず、内在的にし

て同時に超越的である。矛盾は單なる有の概念に成立するのでなく、無に至つて始めて成立するのである。有の含む矛盾も無から反照せられて始めて現れるのである。その矛盾が矛盾として顯現せられ、具體的に統一せられるならば既にして有ではなくして成に外ならない。無が自然に對應するとすれば成は精神に對應する。而してこれに對し有は論理に對應すると考へられるであらう。有から成に發展するには無に於て一度思惟の否定としての自然に反省するのである。或は自然と精神との統一としての存在を精神に對立せしめるとするならば、存在に於て精神の對立契機たるものは自然に外ならないから、自然に反省するといふ代りに存在に反省するといふことも出来る。思惟は存在に反省し、之を媒介とすることに由つてのみ發展する。其發展の原動力としての否定の原理は存在に根源を有する。思惟は存在を離れた思惟それ自身で辨證法的發展をなすのでなく、存在との交渉に於てのみ辨證法的であり發展するのである。論理も斯かる存在との交渉に於ける思惟の發展を示すのである。其發展の各段階に於ける推進力となる否定性は存在の契機としての自然の否定原理に其根源を有する。思惟は存在との交渉に於て自然に反省することに由り辨證法的契機を産む。思惟の背後には存在があり、論理の半面には自然が裏附けるのである。論理は其發展の隨處に自然の否定原理を負ふ。否定的思惟は之を根源として凡て成立するのである。反定立は一般に定立の存在に對する不十全性を意味し、存在の定立的思惟に對する矛盾を表はす。否定は一般に思惟に對する存在の矛盾を思惟が自己に對して顯は

にする方法に外ならない。最初の否定的範疇たる無は此否定一般を意味し、思惟自身の否定として自然の否定原理を如實に反映する。恰も有が述語態一般を表はす如く、無は否定態一般を表はす。前者が論理の抽象的表現であるとするならば、後者は自然の抽象的表現である。有と無と相合一して成をなすとは、論理と自然の統一として精神の發展するに對應する。其故有と無とが空虚無限定を媒介として合致するとは、單に抽象の立場に於ておのづから現れる關係を謂ふのではなく、思惟の根源に於て凡ての述語を含む述語一般に對し否定一般の對應することを意味する。兩者は外延上明に一致するのである。併しながら内包的には、無は思惟自身の否定たる自然を反映し存在に於ける根源を指示するものであるから、有よりも高次のものでなければならぬ。無は其限り有を超えるのである。斯く超越しながら同時に思惟として内在的に有と合致する無の辨證法的性格が論理を動かす樞軸となる。有と無との一致は單に抽象的に空虚の媒介に依る兩者の一致を意味せずして、兩者の辨證法的統一に於ける矛盾の一致を意味するのである。此點から觀てフィッシャーがヘーゲル並に其學派の抽象的解釋を誤謬として指摘したのも一理あることである。論理學に於ける無の規定、それと有との同一性に對する論證は抽象的にして、『精神現象論』に於ける辨證法を十全的に論理化するものとはいはれないであらう。併しヘーゲル自身が後者に於て展開した思想そのものは論理學に於ける規定を超えて、少くとも其具體性に於てフィッシャーの説く所に劣るものではない。而してフィッシャー自身は前述の如く

無を思惟の否定として有の思惟作用に矛盾するものとするのであるが、これは飽くまで抽象的な觀念論の立場に終始するものであつて、思惟即存在たることを免れないであらう。彼が存在の思惟を超越する契機として認める差別的多様性の如きも、カントの二元論を採らざる限り其根源を理解することが出来ない。更に一步を進めて現實の辨證法的構造を認め、無を否定の原理としての自然の反映とするのでなければ、眞に思惟の否定としての無は理解せられないであらう。私はこれこそヘーゲルの精神の純化徹底であると考へたいのである。

右の如くに解するならば、思惟はそれに對立する否定の原理としての自然を契機とする存在の地盤に成立するものであるから、思惟の最初の範疇たる有は述語態一般を意味するものとして存在の抽象切斷と考へられる。無の否定原理を度外視し、此原理に依る運動變化差別多様を抽象して、思惟の世界を開始するのが有の範疇であるから、有は必然に無より抽象的であり、無は有より高次なる譯である。無が有と外延上一致しながら内包上之を超越するのは、それが思惟を超越する存在の根源を反映するからであつて、その辨證法的性格は思惟の存在に對する位置を示すものである。思惟に對し否定的なる無は存在に對し肯定的なのである。之を媒介として思惟は成の範疇に於て存在に對し十全的たらしとする。成は思惟に於ける存在の回復である。有と無とは單なる抽象的契機であるに對し、成に至つて始めて具體的な範疇が現れる。存在の思惟に於ける最初の具體的表現が成なのである。併しながら

成は無を媒介にするものであるから、無の反映する思惟の否定性を契機として含む。これは思惟に包み切れざるものを思惟に包まんとすることに外ならない。思惟の外に之を超越する力を思惟の内に收めんとする要求に外ならない。其故思惟の内在的立場を固定的に守らんとすれば、恰も最初の有が存在の抽象として現れた如く、再び成が抽象的に現れる外無い。それは成の抽象的直接態に移行せるものとしての定有である。定有は成に對し恰も有が存在に對する如き關係に立つ。斯くて再び辨證法的發展が行はれるのである。其故有無成が直線的に延長せられて定有以下の範疇が發展するのでなく、有無成の圓環の内部に定有、有限、無限の圓環が展開せられ、以下追つて此の如くに論理的發展が具體化の方向に行はれ、論理學が組織せられるのである。而して論理そのものが全體として存在の抽象的契機を表はし、それに對立する否定の原理として第一次の自然が常に其背後を覆ひ、精神は此兩契機の綜合として存在自身の自覺となる。論理は斯かる存在の自覺としての精神の自覺形式に外ならない。精神が自己に内在的にして同時に超越的な自然を媒介として自覺を行ふことが出来るとすれば、その自覺形式としての論理も、その成立に於て辨證法的であり、自己に内在的にして同時に自己を超越するものとして否定を其發展の契機とする。其辨證法的契機は實は論理自身の辨證法的性格に根ざすのであつて、常に精神と結ぶく自然の否定原理を反映するのである。辨證法は存在から抽離せられた思惟の自己發展の原理でなく、存在を地盤とし自然に裏附けられた思惟の原理である。その根源と

する所は存在自身の辨證法的構造にある。辨證法は單なる觀念論の立場に於ても單なる實在論の立場に於ても成立しない。觀念辨證法も唯物辨證法も斯かる抽象的立場に於ける不當の要求である。たゞ觀念實在論の具體的立場のみ辨證法を成立せしめる。それは觀念辨證法と唯物辨證法とに對し即物辨證法とも呼ぶべきものである。私はこれがヘーゲル自身の思想の純化徹底に外ならないと考へたいのである。たゞ彼は基督教の精神主義に偏する結果觀念論に傾き、宗教的神義觀に安住して、現實を重んじ實踐に依るその發展を強調することを閑却する弊に陥つた。斯くて理性的と現實的との一致は哲學に於ては單なる要請に近づき、前者を偏重して後者を強ひてこれに合致せしむる抽象的合理主義に傾くことを免れなかつたのである。これは却て眞に具體的な絕對觀念論、絕對精神主義を成立せしむる所以でない。蓋し他者を自己から發出するのではなく、飽くまで他者を他者として而も同時に之を自己とするのが絕對精神の絕對觀念論だからである。絕對知が自己を對象とする知であるといつても、對象を自己から發出するといふ意味ではなく、却てあらゆる對象を同時に自己とする知であるといふ意味である。精神は飽くまで自己の辨證法的性格を維持しなければならぬ。論理も精神の絕對的自覺形式として、それ自身の成立の辨證法的性格を自覺することを要する。即ち否定の思惟に内在的になると同時に超越的なことを認めなければならぬ。然るにヘーゲルは絕對知の辨證法的性格を充分に高揚せず、論理の内部に於ける辨證法的發展が論理の成立そのものの辨證法的制約に由來することを自覺する所まで、論理を具體化するに至らなかつた。斯かる方向に具體化せられることに由つて、始めてヘーゲル哲學は新しき生命を獲得するのではないか。私はこれがヘーゲルの否定でなく却て其精神の純化徹底として可能なる所以を、此小論に於て多少なりとも示さうと試みたのである。

(1) Hegel, *Wiss. d. Logik* (Lasson) I, S. 67.

(11) S. 59.

(11) Fischer, *System der Logik und Metaphysik* § 77.

(12) Ebdenselbst.

ヘーゲル 哲學の基礎

新スコラ哲學の立場よりの批判的研究¹⁾

カスパー・ル・ニク

ヘーゲルの哲學はそれが研究されてゐる度合から見ても、又それを全くか或は決定的な諸點に於いて信奉する人々の數と外觀とから見ても今日新に又世界的意義を獲得した。カントの批判主義が、そして又最近數十年（一八七〇年以來）に於いて、多様にして且影響する所多き諸々の形態——就中心主義、マールブルク學派の論理主義的觀念論並びにバーデン學派の價值論的批判主義——をとつて現れた新カント主義、新批判主義の偉大なる運動が到達し得なかつた所のものを、又特に近頃まで最近二十年間に於いて最も優勢であつた方向、即ちフッセルによつて確立されたる現象學、そして又他の多くの多望なるものとして歓迎せられたる學說が齎し得なかつた所のものを、今日種々なる國民の著名なる思想家達はヘーゲル哲學の辨證法から期待してゐるのである。

註1、ヘーゲルの著作は一九二七年來 Stuttgart & Fr. Frommanns Verlag に於いて刊行されつゝある Hermann Glockner
ヘーゲル哲學の基礎（ニク）

の手になる記念版によつて引用する。次に略語を示す。

Ae I—III = Vorlesungen über die Ästhetik, Sämtliche Werke 12—14, 1927/28.

G I—III = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, SW 17—19, 1923.

L I—II = Wissenschaft der Logik, SW 4—5, 1928.

Ph = Phänomenologie des Geistes, SW 2, 1927.

Ph G = Philosophie der Geschichte, SW 10, 1927.

Ph RI—II = Philosophie der Religion, SW 15—16, 1928.

R = Grundlinien der Philosophie des Rechts, SW 7, 1923.

SI—III = System der Philosophie (原の版に於て) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse なる表題を有するもの、所謂 (Grosse Enzyklopädie)

ヘーゲルの體系は獨特なるものとして、緊張せる統一性と緊密性に於いて存してゐる。それは正に巨大なる精神的勞作の表現である。然らば眞理を求める人間精神——あらゆる思想に就いて、假令それが天才なる創始者と全世界に及ぶ追隨者とを持つものであらうとも、その權利を尋ねる所の精神はヘーゲルの學說に對して如何なる態度を取る可きであらうか。

哲學が如何なる方向を取らねばならないかはその出發點に於いて決定せられる。ずつと立入つた學說上の點、例へばヘーゲルと聖トーマス・アクィナスとに於ける神の概念を相互に對立せしめるとでも云ふ様な事は極めて利する所大であり、教ふる所多いであらうが、いづれの學說が嚴密なる意味に於いて終局的に哲學的基礎づけを受けてゐるかに關する判斷は、果して素地が正しく定められてゐるか、又此の素地によつて豫示された所の路が首尾一貫して守られてゐるか否かを、中立的な立場から吟味する事によつてのみ獲られるのである。

ヘーゲルの學說の整合性はヘーゲルの難解なる著作とその異常に錯綜せる思想行程を究めるといふ勞多き仕事に携つた人の何人も承認する所であらう。然らばヘーゲルは端初に於いて正しき路を取つたであらうか。之が問題である。

一 ヘーゲル哲學の出發點 有と無との同一

ヘーゲルは彼の論理學⁽¹⁾第一卷の冒頭に於いて詳細なる考察によつて、哲學は有を以つて始めねばならぬ事を示さうとしてゐる。曰く、「有」即ち「此の單純なる、それ以上何等の意味を持たぬもの、此の空虚なるものこそは絶對的に哲學の端初である」と。⁽²⁾ヘーゲルの基礎づけが總ての點に於て適切なものであるか否かは、問題としまし。事實を言へば實際に於ける思想行程も多數の言廻しも彼の自分で眞理と確信してゐる學說の影響を蒙つてゐる。結果に於いては兎に角ヘーゲルに同意する事が出来る。そして實に有の規定は先きのものにも近くのものにも含まれてゐる。故に根柢に存する、有の解釋は他の一切の概念の持つ意味に對して、又それ故にすべての命題の、又全體系の持つ意味に

對しても重要なものである。然らばヘーゲルは有に關して如何なる見解を抱いてゐるか。

註1、II 69—84.

2、II 84. 尙 SI § 86. 參照。

ヘーゲルはその見解を二三の短い命題で説明してゐる。それは次の如き結果に導く。即ち、有は無論無と區別されてはゐるが、併しそれと區別されてをりながら無と同一であると。確かに之は哲學の構成に對して巨大なる射程を持つ所の結果である。ヘーゲル體系の生死は之に懸つてゐる。ヘーゲルは重大なる結果を持つ彼の命題を基礎づけたであらうか。

ヘーゲル⁽¹⁾に従へば「純粹なる有」は「その無規定なる直接性に於ては」「唯自己自らに等しく、又他のものに對して不等でもなく」、それは「自己の内部に於いても、外に向つても何等の差別を有しない」。「それは純粹なる無規定性であり、空虚である。——此の場合直觀を口にする事が許されるなら、有に於いて直觀され得るものは無である。或はそれは唯此の純粹、空虚な直觀そのものたるに過ぎない。同様に何もかをも有に於いて思惟することも出来ない。或はそれは同じく唯此の空虚なる思惟たるに過ぎない。有即ち無規定の直接的なるものは實際は無である。そして無以上でも以下でもない」。

註1、II 87 f.

2、II 88.

直ちに之と關聯してヘーゲルは無を標幟してゐる。其際、「有」と「無」といふ表題を與へられてゐる二つの節に於いて言葉の形成と文章の結合とが平行的に行はれてゐる事は明白である。「純粹なる無」は「自己自身との單純なる等一性、完全なる空虚、無規定性にして且無内容性であり、それ自らの中に於ける無區別性である」。無論「直觀乃至思惟さるるものが或ものであるか無であるか」といふ點に區別がありはする。「従つて直觀乃至思惟さるるものが無であるといふ事は意味を持つ。兩者「有の直觀乃至思惟と無の直觀乃至思惟——譯補」は區別せられる。かくて我々の直觀乃至思惟に於いてある（存在する）ものは無である。或は寧ろ空虚なる直觀乃至思惟そのものである。即ち純粹なる有と同一なる空虚な直觀乃至思惟である。——無はかくして純粹なる有と同一なる規定或は寧ろ無規定性であり、従つて抑々之と全く同一のものである」。

註1、II 88. 尙 SI § 87. 參照。マルチン・ハイデッゲルは純粹なる有と純粹なる無とは同一であるといふヘーゲルの命題に、

言葉上では賛成してゐるが、併し之をヘーゲルとは全く別の意味に解してゐる。ハイデッゲルに従へば有と無とが一緒になるのは「有自身は本質に於て有限であり、無の中に差出されてゐる現實存在^{ダザイン}の超越性に於いてのみ自らを顯すからである」。

(Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? 2. Aufl., Bonn a. Rh. 1930, S. 26. 尙 M. Heidegger, Sein und Zeit, in

„Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 8, hsg. von Edmund Husserl, Halle 1927, S. 3. 參照)

かくして矛盾の原理は犠牲に供せられ、そしてヘーゲル哲學に於ける決定的な思想が到達されてゐる。それは先づ、有は無論無から區別されはするが、併しそれから區別されてをりながら無と同一で

あるといふ形に於いてである。尙先に進むと、之からして存在と思惟との一切の規定はその矛盾的對立物から區別されるが、併し同時に又區別されてをりながらそれと同一であるといふヘーゲル辨證法の根本特質が生じてくるのである。事實ヘーゲルは有と無との簡潔なる敘述によつて彼の哲學の以後の進行を一義的に確定した。彼の體系は最早矛盾の原理に反對して遂行される外はないのである。然らば彼は有と無とを、そして又それ等の交互の關係を正しく規定したであらうか。

「純粹なる」抽象的なる有とは、ある對象の何等か詳しく規定された徵表、特性及び關係の一切を捨象してそれが或ものであつて、無ではないといふ唯一事だけを固持する場合に残存する所の規定である。であるから抽象的なる有は無論決してそれ以上の規定を受けてはをらないが、それが無であり得ないといふ限りに於いては規定されてゐるのである。一切の可能なる又は現實なる物は、それが無でないといふ點に於いて一致してをり、従つてそのどれに就いても右の様に言表して差支ないのである。抽象的なる有に「直接性」といふ「賓辭」を加へる事は出来ない。それが自己自身に等しいといふことは唯、それはそれがあつたものであるといふ意味に於いて當嵌るに過ぎない。ヘーゲルは、それは「他のものに對して不等でもなく、自己の内部に於いても外に向つても何等の差別を有しない」と言つてをるが、之等の言葉の下に横る眞の事態は次の如きものである。即ち、一切の物はそれ等有であるといふ點に於いて一致する、有といふ概念によつてはそれ等の特性は表明されないといふ事

なのである。最高度の抽象によつて考へられる所の抽象的なる有はそれ以上の徵表に分析され得ない。此の意味に於いてはそれは無規定にして且空虚であるが、併し「純粹なる無規定性にして且空虚」ではないのである。——抽象的なる有の概念は諸物の著しい特性を一切度外視する所の抽象によつて獲られるのであるから、その中に於いては何ものも直觀され得ない。併しそれは「純粹なる空虚なる直觀」でもなければ、亦「空虚なる思惟」でもない。その中に於いては成る程何等詳しく規定された徵表は考へられない、その概念は寧ろ我々が有の本質は何であるかを知ることによつて構成される。それだから「純粹なる有」は「無」であるといふことにはならないのである。

絶對的の無は一切の有の否定である。人はそれに就て「自己自身との單純なる等一性」「完全なる空虚、無規定性にして且無内容性」又「それ自身の中に於ける無區別性」を口にすることは出来ない。無は成る程直觀はされないが、併し有の否定によつて思惟することは出来るのである。此際有と無とは、有はその否定と同一であり得ないといふ意味に於いて區別されてゐる。唯有のみが存在する。併し、有はそれ自らに於いて有であるといふ絶對的の本質的必然性——之はそれ自らに於いて唯肯定的でしかあり得ない——は之の否定の不可能といふ事によつて我々の精神が思惟するのである。従つて我々が無を思惟する場合には、之は次の意味を持つ。即ち、我々は有の否定を思惟してゐるといふ意味である。其際無は我々の思惟に於いて實在的の規定としてではなく、一切の有の思考上での否定

として存在するのである。かくて無は有と同一のものではないのである。

ヘーゲルに従へば無は有に、そして有は無に移行してゐる。即ち、有と無とは同一であると共に又絶對的に區別されてゐる。各々はその反對物の中に消失する。兩者の眞理は生成、即ち、一つの運動——その中に於いて兩者は區別されてをり、そして同時に又區別されてをりながら同一である所の運動である。「それ等が相互に區別されてをる相に於いては、有は有であり、無は無である。然るに兩者の眞理に於いては、兩者の統一に於いては、それ等は之等の規定としては消失してをり、そして今や他の或ものである」⁽²⁾。「されば生じて來た全き、眞なる結果は生成であり、之は單に有と無との一面的乃至抽象的の統一ではない。反對にそれは次の如き運動である。即ち、純粹なる有は直接的で且單純であり、それはその故に同じく又純粹なる無である、それ等の區別はある、併し同じく又自己を止揚し、從つて區別はないといふ運動である。故に結果は有と無との區別を同様に主張しはするが、併し單に思念されたものとしてである」⁽³⁾。生成に於いては有と無とはそれ等の臆斷的なる自立性から契機に迄沈下する。契機とは單に消失的なるものであり、且止揚せられてゐるものである。有に移行する所の無は發生であり、無に移行する所の有は消滅である⁽⁴⁾。有と無とはそれ等の統一から脱出することは出来ない。故にそれ等に就いてかう言はねばならぬ。即ち、「天上に於いても、地上に於いても、此の兩者、有と無とを自己の中に含まないものは何處にもない」⁽⁵⁾と。

註1、LI 88 f. 参照。

2、LI 121.

3、LI 100 f.

4、LI 118 f. 参照。

5、LI 91—物を矛盾から解放されてゐるものと看做し、矛盾が存する様に見える場合には、之を主觀的の思惟に押しつけんとする者に對しては、ヘーゲルは次の如く言つてゐる。曰く、「ところで矛盾は存しない、矛盾は存在するものではないといふ主張であるが、我々は此様な斷言を問題にする必要はない。本質の絶對的なる規定はすべての經驗に於て見出されるに相違ない、すべての現實的なるものに於ても、又どの概念に於ても」(LI 94)。それ故に彼は運動に關して曰く、「人は古代の辨證家に對して、彼等が運動に於て指摘する所の矛盾を承認せねばならぬ。併し其處から出てくるのは、故に運動は存しないといふ事ではなくて、寧ろ運動は存在する矛盾そのものであるといふ事である」と(LI 94)。

是處に於いてかヘーゲルは、エフ、エズス、のヘラクリット（紀元前五〇〇年頃の人）の教を奉ずるのである。ヘラクリットは語つた、「萬物は流れる (Panta rhei)、何物も存在せず、又決して同一のものとして止る事もない」⁽¹⁾。「一切は生成である」⁽²⁾と。ヘーゲル曰く、「此の大膽なる精神は始めて次の深き言葉を語つた。『有は非有と同じ程度に有る』と、それは非有と同じく無いのである。或は『有と無とは同一である』、即ち本質は變化であると。眞なるものは唯對立せるものの統一としてある」⁽³⁾と。ヘラクリットは有（エレア派の）から生成に移行するといふ「偉大なる思想」を有した、そして「有と非有とは唯眞理なき抽象たるに過ぎず、最初の眞なるものは唯生成であるの外ない」といふ「偉大な

る識見⁽⁴⁾に到達したのである。

註1、Pl 349.

2、Ehda.

3、Ehda. 248.

4、Ehda. 330. 尙 344, 308 f. 参照。

二 ヘーゲルに於ける普遍者の概念

普遍概念の意味と客觀的妥當性に關する學説は認識論の、又一般に哲學の主要問題である。此點によつてもある哲學體系の態度は決定せられる。ヘーゲルは此の對象に對して如何なる態度を取つてゐるだらうか。彼は彼の著作に於いて極めて屢々此の重要な問題に論及してゐる。彼が特に目指して此の問題に着手してゐるのは、彼が「感性的確實性或は此もの及び思念⁽¹⁾」といふ表題を與へた所の、彼の現象學の第一章であつて、此の問題をも亦矛盾の原理を放棄する事によつて解決してゐる。

註1、Pl 31.

我々が感官的認識に於いて經驗する所の對象は——ヘーゲルの考量はかく述べられてゐる——知覺され得る有を持つ所の「此のもの」として、個々の、具體的のものとして自らを示してゐる。此際我々の知識が成立するのは、その對象があるからである。對象は今と此處⁽¹⁾といふ二重の姿に於いて現れる。

若し我々が「今は何か」と尋ねるならば、我々は例へば「今は夜である」と答へる。我々は此の眞理を書記す。我々が今、此の正午に書記された眞理を再び見るとすると、我々はそれが最早成立しないことを認識する。今は無論保存されてゐるが、併し夜ではないものとしてである。それは夜であると共に又夜ではない、晝であり又晝でないのである。それはこれでも、あれでもなく、そして同様に又これであつても、あれであつてもかまはないのである。それは一つの普遍者である。かくて感官的認識の對象は、無批判的に客觀を受取る所の思惟的主觀が思念するが如く、個々の具體的なる存在者ではなくて、普遍者なのである。⁽²⁾

註1、Pl 33.

2、Pl 33 f.

ヘーゲルは語をついで曰ふ。同じ事が此處に就いても起る。「例へば此處のこれは樹木である」。併し此處のこれは同様に家屋等でもある。此處は消失せずして、家屋、樹木等が消失しても猶止つてゐる。それは家屋樹木等である事に對して無關心である。それは今と同様に普遍者である。⁽¹⁾

註1、Pl 34 f.

同様の仕方ではヘーゲルは思惟する我が一つの普遍者である事を示さうとしてゐる。我の視(Sehen)は此の家屋の視でも、樹木の視でもあり、且又家屋の視でも、樹木の視でもないのであつて、我は一

つの普遍者である。⁽¹⁾——かくてヘーゲルに従へば單純に對象を受取る所の認識の主觀と客觀とは、それが最初に我々にさう現れてゐる如く、具體的な個々のものではなくて普遍者——自己自身から區別せられてをり、そして又區別されてをりながら自己と同一である所の普遍者である。かくてヘーゲルは、哲學は矛盾の原理を守らず、寧ろ之に反對して建設する可きであるといふ彼の學說の確證を見出したと信するのである。然らば我々は彼の學說を批判的にどう評價したらよいか。

註一、Pl. 85 f.

ヘーゲルが此處で着手してゐる問題は新しいものではない。古代の希臘哲學と中世のスコラ哲學とは既に此の問題を立入つて取扱つてゐた。それは普遍者の論に屬するのである。⁽²⁾我々が今、此處並びに思惟する私の概念を獲得するのは、あらゆる普遍概念の場合と同様に、具體的な今、此處、私の個別性を捨象して今、此處並びに私の本質が何であるかを洞察する事によるのである。實際我々は、總ての有限的な今、此處並びに私の本質はその定有に對して無關心であり、且多くの具體的な今、此處並びに我に於いて實現され得る事を認識するのである。具體的な今、此處並びに我が普遍的なのではなくて、抽象によつて構成された我々の概念が——それが種々なる個物に於いて多様化し得る所の一つの本質性を表す限りに於いて——普遍的なのである。此際我々の認識は再現の仕方について *Präsenz* である、即ち認識は對象の個別化的諸規定を含まない。併し此の認識が表す所のものは個

物に於いては個別的な形態に於いて存するのである。我々は「今とは夜である」とは判断しない。又今「とは」正午であるとも判断しない。反對に、夜、正午は、一つの今である、即ち、此夜、此の正午に於いて今の本質が實現されてゐると判断するのであつて、實際我々は今の本質が他の時間的規定に於いても實現されてゐて差支ない事を同時に認識するのである。夜、正午等に於て實現されてゐるのは種的に同一な今ではあるが、數的に同一なそれではない。同一の事が此處並びに認識する我に就いても妥當する。ヘーゲルは具體的な今、此處並びに我を書記して保存しようとした。併し、夜、正午は一つの今である、樹木、家屋は一つの此處であるといふ諸判断に於いては、今と此處とは普遍概念であるからして、彼も亦自ら意識せずして個別性を捨象して今と此處との普遍概念を構成した譯である。彼は個々の今等に於いて存立するものは種的に同一な今ではあるが、數的に同一なそれではないといふ區別を顧慮しなかつた。かくて彼は不當にも、具體的な個物の有は消失し、普遍が眞なるものであるとの成果に到達するのである。

1、ヘーゲルは無論中世の普遍論争に就いて彼の時代の教養に相應する丈の知識は持つてゐた。彼は「實念論と唯名論との對立」に關して二三の考を述べ（GIII 186-190）、此の論争は「スコラ哲學を數世紀間煩したもので、その名譽をなす」（GIII 180）と曰つてをる。彼は「ドーマスは實念論者であつた」（GIII 174）事も知つてゐる。併し、彼の報告は聖ドーマスが詳細に講述した所の穩健な實念論の特徴に就いては何等詳細の陳述を含んでをらない。普遍者の論に於ける穩健な實念論の基礎づけはアリストテレスに就いて、特にプログラムの著作 *την ἐπιφανέστατον*（三四七年直後の作）を見よ。（此の對話篇は……反プラト

「的性格が我々に實際證據だてられてゐる唯一の文學的著作である」 Werner Jäger, Aristoteles—Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, S. 127) ① I Metaph. c. 6 u. 9; Meteorologica c. 4, 5, 9; I Analyt. poster. c. 11 (77 a 5 ff.); Fragmenta Aristotelica 182—184.—S. Thomas, S. Theol. I q 84 a 1; q 85 a 2 ad 4; I Metaph. lect. 14—17; De ente et essentia c. 4; 小著 De universalibus c. 1.—Cosinus Almannus, Summa philosophiae sect. I q 2.—Joseph Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I. 2. Aufl. Innsbruck 1878, S. 237—340.—Casp. Nink, Grundlegung der Erkenntnistheorie, Frankfurt. a. M. 1930, S. 180—214. 参照。

普遍者に就いての此の解釋は短い考量によつてヘーゲルには確定的なものなのであるが、之は彼に彼の學說——存在、思惟並びに言語のすべての規定はその對立的規定から區別されてはゐるが、併し同時に又區別されてをりながら之と同一であるといふ學說の確證を提供するのである。此の解釋も亦彼の哲學の以後の進行を規定し、彼の現象學^①の幾重にも錯綜せる路に迄影響を及ぼし、彼の論理學と美學、法律哲學と宗教哲學の展開に方向を指示し、そして又彼にとつては彼の哲學史講義に於いて彼が他人の學說を評價する所の規範となつてゐる。——一切の現實的なものはヘーゲルによれば矛盾に満てるものであつて、此事から認識に就いての彼の解釋として次の命題が生ずる。即ち「或る對象を認識すること、より詳しくは對象の概念的把握とは對象を對立的諸規定の具體的統一として意識するといふ事に過ぎない」^②と。故に彼は思惟に就いて曰く、「思惟とは或ものを普遍性の形式に齎らす事である。自己を思惟するとは自己を自己に於いて普遍者として知る事、自己に普遍者の規定を與ふる事、自己を自己に關係せしむる事である」^③と。

註1、拙著 Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie, Regensburg 1931, 17—22, 36f., 38.

47, 49—53, 55 Anm. 参照。

2、S I § 48 Zusatz (S. 142)

3、GI 129.

ヘーゲルは認識の本性を研究せんと欲してゐる。彼は此の課題の大いなる事を知つてをり、認識の本質を明かに知る事なくして、哲學に於いて前進せんと欲する所の無邪氣な仕方を非哲學的として拒否してゐる。^②彼は認識は認識し、つづでなければ研究され得ない事を知つてをる。そしてカントに對して斷々乎として、認識に先立つて認識能力を研究する事の不可能を力説してをる。それは「水に入るに先立つて、泳がんと欲すると同一」^③である。彼は認識を用ゐて一つの形而上學の基礎を据ゑて、之を建設しようとしてゐる。「形而上學を有せぬ教養ある民族は」^④「他は種々に飾りたてられてゐるが、至聖所を持たぬ寺院」に等しい。すべて之等の點に於いては彼に全然贊意を表する事が出来る。併し、彼が抑々の最初から存在と認識との本性を規定してゐる仕方は誤れるものである。矛盾の原理に反對して遂行されてゐる所の、且又事物を誤つた仕方では普遍者とする所の認識論と形而上學とは支持され難いのである。

註1、S I § 5. 参照。

ヘーゲル哲學の基礎（ニンク）

21. SI § 26 f. 参照。

22. GIII 555.

4. LI 14. —「一切の形而上學、哲學が過ぎ去つた、——唯哲學でない哲學のみが行はれてゐる慰めなき、眞理の時代だ！」
(G III 609)

三 辨證法的運動と「無限性」 觀念論

ヘーゲルの有と無との同一の學說と密接に關聯してゐる彼の哲學の特色は彼自らが、そして又多くの者が彼に従つて「辨證法」或は「辨證法的運動」と表明したものである。此の思想は持續的影響を残した。而もそれは常に哲學に於いてのみではない。今日著名なプロテスタントの神學者達は「辨證法的神學」の建設に努めてゐるのである。哲學と神學とに於いて辨證法が理解せられる仕方といふ點でも一般に非常な解釋の相違がある。今日哲學乃至神學に於いて辨證法を強調する人達でも總てがヘーゲルの信奉者である譯ではない。併し、終局的には此の思想はヘーゲルから由來してゐる。之はヘーゲルによつては如何に理解せられてゐるであらうか。

ヘーゲルに従へば辨證法的運動とは、對象、思惟並びに言語の各々の規定がその對立的な規定に移行し、そして對立してをりながら之と同一であるといふ事である。彼は非常に力を籠めて此の解釋の意義を強調してゐる。曰く、「此處に考察した反省的諸規定の此の本性を、即ちそれ等の眞理はそれ等相互の關係である事を、従つて眞理は各々が自らの概念自身の中に他の規定を含む事であるといふ事を洞察し、且牢記する事は最も重要な認識の一つである。此の認識なくしては哲學に於いては抑々一步も前進出来ない」と。内容はそれ自體に於いて、依つて以てそれがその反對物に移行する所の運動を有するのである。辨證法的なるものは「學問的進行を動かす魂」であり、且「それに依つてのみ學問の内容に内面的聯關と必然性とが齎される所の原理」である。ヘーゲルは通常の解釋に於ける辨證法は格別に眼中に置かない。此の解釋によると辨證法は「外的な術」であつて、「それは恣意に基いて一定の諸概念の中に混亂を、そして又それ等の中に單なる、矛盾の外觀を惹起せしめるものである。だから此の解釋によると、之等の規定ではなくて、此の外觀こそ空無なるものであり、そして反對に悟性的なるものが寧ろ眞なるものとなる譯である。屢々辨證法は全くあつち、こつちと捏ねる議論の主觀的なシーン遊びに過ぎない。其の場合内實は存しないで、其の弱點は此様な議論を作り出す鋭智によつて蔽ひ隠されてゐるのである」。「學問的進行を獲得する爲の唯一の事は、——そして此事に就いての全く單純な識見を得る爲に是非とも努力せねばならないのであるが、——次の論理的命題を認識する事である。即ち、否定的なるものは同様に又肯定的でもある、或は自己に矛盾するものは空無、抽象的なる無に解消するのではなくて、本質的に唯特殊なる内容の否定に解消するに過ぎない、或は此様な否定は一切的の否定ではなくて、ある一定の事柄（自ら解消する所の）の否定であり、從

て一定の否定である。故に結果は本質的に結果が出て来たものを含む——此事は本來同語反覆である、何故といふにさもなければそれは直接的なものであつて、結果ではないからである——といふ事を。結果するもの、即ち否定は一定の否定であるから、それは一つの内容を持つ⁽⁴⁾。辨證法は矛盾的に對立する諸規定が一つの統一内にあるといふ特性を持つのである⁽⁵⁾。

註1、I, I 544.

2、S I § 81.

3、Pbda.

4、I, I 51.

5、I, I 17, 21 f., 51—55, 112; II 336—342; S I § 81f. 参照。

ヘーゲルの立場からは此事は整合的に語られてゐる。若し實際に有は無に、無は有に移行し、其の結果之以上のどの規定もそれに對立するものに移行するならば、哲學のどの命題に於いても此事は維持せられ且表現されてをらねばならぬし、又自己に矛盾するものは空無に解消せずして、一定の否定に解消する譯である。實際は併し之に反してある一定の事柄の否定は一定の否定ではない。肯定的なるものはそれ自らに於いて一つの有であつて、之は可能なる乃至は現實的な否定的のものに關係を持つ。併し、肯定的のものは否定的のものではない。そして又否定的なものに對する自己の關係によつて肯定的になるのでもないのである。結果は本質的に結果が出て来たものも含むといふ指示

は、相互に矛盾する規定が一つの統一内にある事を證するものではない。確かに有の肯定的なる諸規定を綜括する場合之等のものは要素として結果に含まれてはゐる。更に又有の否定も結果ではある。併し、此の否定は單に、ある對象が或ものを有しない事を意味するに過ぎないので、對象がそれ自らに於いて矛盾せるものである事を意味しはしないのである。

ヘーゲルの前提からすれば辨證的方法は學問に於いて用ゐる事の出来る唯一の方法である。無論ヘーゲルは彼が「論理學の體系に於いて従つてゐる所の——或は寧ろ此の體系がそれ自體で従つてゐる所の——方法に個々の點に於いては多くの完成、多くの仕上げを加へ得る」事を自覺してゐる。プラトンは彼の國家に關する書を七度書直したといはれるが、ヘーゲルは彼の論理學の原理、その對象の難しさ、その材料の豊富さといふ點から見れば彼の著作を「七十七度も推敲する」丈の暇が欲しいのである。併し、辨證的方法は彼にとつては一切の學問的認識の魂であり、その歩みは事柄自身の内面的にして且必然的な歩みであり、辨證法的なるものは現實に於ける一切の存在と生命、一切の運動と活動との原理なのである。人は材料を卷、部、章と區分するのが常であり、ヘーゲルも亦此の慣しに従つてゐるが、彼の體系に於ける表題や區分は單に材料を比較的容易に概観し得るやうにする爲の目次たるの意義を有するに過ぎない。之に反して彼にあつては聯關と進行とは絶對に必然的なものであつて、發展を規定する原理はすべての規定がその對立物に移行する事である。

註1. II 51 f.

2. II 34 f.

3. II 52 f. 参照。

ヘーゲルは辨證法は哲學に於いて決して新しいものではない事を指摘し、古人の中に於いてはプラトンはその發明者とされてをり、プラトンは「パルメニデス」に於いて一者より多者を導出し、一者が必然的に多者と成る事を示してゐると述べてゐる。⁽¹⁾

註1. SI § 81 Zusatz 1.—プラタンの「パルメニデス」の解釋には非常な論争がある。Platons Dialog Parmenides, neu übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 2. Auflage, Leipzig 1922, Einleitung, S. 1 ff. 参照。ヘーゲルは此の對話篇を彼の辨證法の先驅と看做してゐる。之はヘーゲルの立場からすれば尤もである。解釋の問題は此處では決定出来ない。

リヒャルト・クローナはヘーゲルの辨證法に就いて次の如く言つてゐる。恐らくそれは「彼の業績中の最大のもの」である。兎に角それは「最も革命的なるものである。それは哲學のあらゆる部分を革命し、如何なる思想にも觸れざる事なく、すべてのものの最も内なる髓に迄迫つてゐるからである⁽²⁾」と。カントは思惟法の全き革命によつて、彼がコペルニクスの事業に比し得べしとした所の事業によつて哲學の改革を行はんと欲したのであるが、ヘーゲルの辨證法はすべての思想をその最も内的な最後の意味に至る迄革命してゐる。此事は確實である。併しながらそれは誤れる前提からして一切の事業と價值とを徹底的なる決斷を以つて根本から粉碎せんとする目標を與へられる所の秩序の轉覆と同様に偉大なる業績ではないのである。⁽³⁾

註1. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, II, Tübingen 1924 S. 303.

2. Kant, Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, WW 3, Berlin 1911, 11—15.

3. Peter Wust の價值ある書物 Die Dialektik des Geistes, Augsburg 1928 はヘーゲルの辨證法とは本質的に異つてゐる。

ヘーゲルは彼の生成の説と整合的に「止揚されたもの」、「觀念的なるもの」の概念を規定してゐる。曰く、「止揚と止揚されたもの（觀念的なるもの）とは哲學の最も重要な概念の一つであり、全く到る處に於いて繰返さるる所の根本規定であつて、それ等の意味は確然と把へられねばならぬ、特に無とは區別されねばならぬ。——自己を止揚するものはそれによつて無とはならぬ。無とは直接的なるものであるが、之に反して止揚されたものとは媒介されたものである。それは有らぬものではあるが、有から出發した所の結果として然るのである。故にそれはそれが由來する所のものとの規定性を猶自體に於いて有してゐる⁽¹⁾」と。有と無とはそれ自體に於いて自己を止揚し、そして而もそれは有は自體に於いて無、無は自體に於いて有であるといふ風に行はれるが、之と同じく一切の相互に矛盾する規定はそれ等がそれ自體に於いて自己自らの反對であるといふ意味に於いて自己を止揚する。そして而も各々の規定はそれの對立物に移行する。其際それは自己の自立性を消失して、新しき形態

中に於ける契機である。ヘーゲルは此の代りに次の如くにも述べてゐる。各々の規定はその反對物と「媒介されて」ゐると。そして彼は強調して曰く、「媒介の契機に特に注意を促す……必要はない。といふのはそれは何處にでも、到る處に於いて、どの概念に於いても存してゐるからである」。(2)

註1、LI 130.

2、LI 131. 尙 SI § 95. 参照。

然るにヘーゲルに従へば有は無に、「成る」のであるが、之と同じくどの規定された有もその反對物に「成る」のである。例へば、「或者」は一つの他者に移行する、「併し他者とはそれ自身一つの或者であり、従つてそれは同じく一つの他者となり、かくて無限に進む」(1)——此處に於いてもヘーゲルは種的な同一性と數的な差異との區別を顧慮しないのである。一つの或者と他の或者とは成る程種的には同一な或者ではあるが、數的にはさうではないのである。

註1、SI § 93.

ところでヘーゲルに従へば「或者は他者に、そして他者は一般に他者に成る」(1)のであるから、或者が移行してゆく先のものは移行する當のものと同である。故にあらゆる「生成」と「移行」とに際して消失的契機は無論區別されてはゐるが、併し同時に同一でもある。或者は「その他者への移行に於いて單に自己自身と一緒になるに過ぎない。そしてかくの如く移行に於いて、又他者に於いて自

己自身と關係する事が眞の無限性である」(2)。「無限性」とはヘーゲル哲學の「根本概念」(3)である。それは一切の相互に對立する規定が對立してゐながら同一であるといふ事である。(4)

註1、SI § 95.

2、SI § 95—有は無と「成る」といふ最初の命題からして、各々の規定が自己自身へ移行することが出てくる事を、ヘーゲルは彼が「定有」といふ表題を與へた所の、極めて抽象的ではあるが、併し全く整合的に遂行されてゐる所の章に於て示し(222 (§ I 89—95; LI 122—18))。

3、SI § 95.

4、Ph 132—138; C. Nink, Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie, S. 56—58. 参照。

「無限性」と共にヘーゲルにとつては哲學上の「觀念論」は不可避的である。認識する我はすべてに於いて唯自己自身を経験し得るに過ぎない。ヘーゲルは此事を「意識」は「自己意識」(1)であると言表してゐる。「有限なるものは觀念的であるといふ命題は觀念論を意味する。哲學上の觀念論とは有限なるものを眞に存在するものとして認めない事に外ならない。すべての哲學は本質的に觀念論である。或は少くとも之をその原理として有してゐる。そして問題は此の場合唯觀念論がどれ位實際に遂行されてゐるかといふ事に過ぎない。哲學は此點では宗教と同じである。といふのは宗教も同じく有限性を眞なる存在として、終局的なるものとして、或は措定されてをらぬもの、創造されてをらぬもの、永遠なるものとしては認めないからである。故に觀念論的哲學と實在論的哲學

との對立は意味をなさない。有限的なる存在そのものに眞の、終局的な絶對的存在を與へる様な哲學は哲學といふ名前に値しない⁽²⁾。其故にヘーゲルは有限なるものと無限なるものとの間の對立を主張する所の哲學上の二元論なるものを許容しない。彼の哲學は一元論、而も精神の一元論である。何故といふに彼に従へば存在と思惟とのすべての規定は勿論區別されてはゐるが、併し同時に區別されてゐながら同一なのであるから。——故に彼にとつては、如何にして無限なるものは有限なるものの原理となり得るか、或は彼自ら言表してゐる如く、「如何にして無限なるものは自己自身から脱却して有限性に達するか」⁽³⁾或は「如何にして無限なるものは有限なるものと成るか」⁽⁴⁾——之は非常にシエリングを煩した問題である⁽⁵⁾——といふ問題は成立たないのである。否、ヘーゲルに従へば有限なるものと無限なるものとは區別されてゐながら同一なのである。

註1・Ph 136 f., 139 ff.

2・L I 181; S I § 95 及び 50 参照。

3・L I 178.

4・L I 179, Ae I 241 f., II 37—39. 参照。

5・G III 663—683. 参照。

スコラ哲學の學說に従へば何等かの仕方にて有限なる存在は決して自らに根據を持つものでも、創造されてゐないものでもあり得ず、寧ろすべての有限なる存在は根源的存在——自己自らの中にあ

る根據から實存し且其故に形而上學的の必然性を以てどの點に關しても絶對的にして且無限なる存在にその根據を持つのである。實際有限なるものは勿論存在ではあるが、その根據を終局的には神に於いて持つ様な存在である。そして絶對的に無限なる存在はその本性からして一なるものであり、且有限なるものの原理である。そして而も一にして且無限なる神によつて基礎づけられたる存在は唯有限にして且多様であり得るに過ぎないのである。「諸完全性は無論神に於いては一にして且單純なるものとして先在するが、之等は併し被造物に於いては分たれ且多様なものとして受取られてゐる」⁽¹⁾

(*Quae quidem perfectiones in Deo praesistent nite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur diverse et multipliciter.*) のである。

註1・S. Thomas, S. theol. 1q 13 a 4. —ヘーゲルに従へば世界の存在は消失的な、空無なるものであり、そして絶對精神中に契機として「止揚されてゐる」ものであるから、彼は神の論證に就いて次の如く述べてゐる。曰く、「神の存在の形而上學的諸論證が精神の、世界より神への高揚の不充分な解釋であり記述である所以は、この高揚の中に含まれてゐる否定の契機を表白しない、或は寧ろ之を闡明しない事にある。といふのは世界が偶然的であるといふ事には、それが單に無常なるもの、現象的なもの、元來空無なるものたる事が自ら含まれてゐるからである。精神の高揚の意味は、世界は無論存在を持ちするが、之は單に假象であり、眞の存在でなく、絶對的の眞理ではない事、絶對的の眞理は寧ろ此の現象の彼方に於て唯神の中にのみあり、唯神のみが眞の存在であるといふ事である」。(S I § 50 S. 146 尙 S I § 36 Zusatz S. 114 f.; Ph R II 464—470, 480 f. 参照)。—神は自己自らの中にある根據からして實存し、そしてそれ故にどの點に關しても絶對的に無限であるといふ意味に於ては、確かに唯神のみが眞の存在を持つ。併し、有限な物と雖もある存在を持つ。言ふまでもなく、その根據を神に於て持つ

存在ではあるが。有限なる物がそれ等がある所のものであるのは神によるのである。そしてそれ故に存在といふ事は神並びに有限なる物に就いて類比的なる意味に於て言表される。併し、有限なる物は絶対精神に於て「止揚されてゐる」契機に過ぎないといふ意味に於て「無常なるもの、現象的なるものそして又絶対的に空無なるもの」ではない。——聖トーマスの學說に従へば神並びに有限なる物に就いて言表される所の存在乃至一切の屬性は類比的意味に於て言表されるのであるといふ次第に就ては S. theol. I q 13 a 5 und 6; C. gent. I. I e. 32—34; de verit. q 2 a 11; de potentia q 7 a 7; 等参照。

ヘーゲルは彼の精神の觀念論を「主観的」觀念論——事物を、自分の感覺であると宣言すればそれで事物は片附くと信じてゐる所の觀念論と力強く區別してゐる。ヘーゲルの哲學は「絶対的觀念論」である。彼は彼の體系に於いて、存在と思惟とのすべての規定はその對立物に移行する事、一切の現實的なるものは自己意識であり、そして而も絶対精神であり、神である事、此神に於いては一切の區別は止揚されてゐるが、併し止揚されたものとして保存されてゐる事を示さんと欲してゐる。故に屢々引用された彼の命題が生じる譯である。曰く、「理性的なるものは、現實的であり、そして現實的なるものは理性的である」と。彼の「哲學的諸學のエンチクロペデー」の二版及び三版に於いては彼は此の命題を妙に思つた人々に對して之を説明し且辯護してゐる。彼は曰ふ、此の命題を理解するためには「嘗に神が現實的である——神のみが眞に現實的である事のみでなく、亦形式的方面に關して、一般に存在は一部は現象であり、唯一部のみが現實である事をも知る丈の教養が前提されねばならぬ」と。哲學的學問は「唯理念を問題とするのみである」。然るに理念は現實的である、そして而も現實——

暫有的にして且偶然的なる「諸對象、諸施設、諸狀態等が單にその皮相的なる外面たるに過ぎない」所の現實なのである。ヘーゲルに従へば一切の「理性的なるもの」は現實的である。といふのは哲學する我は「理性」の立場に立つて自己を一切の現實的なるものとの同一性に於いて認識するからである。之に反して有限なる諸々の對象と狀態とは單に絕對者の現象たるに過ぎないのである。——「理念は眞理である、そして一切の眞なるものは理念である」。

註1、例へば Ph 182—190; II 181—191. 参照。

2、SI § 45 Zusatz.

3、R 33, Berlin 1820.

4、SI § 6, Berlin 1825 und 1830.

5、Edda.

6、Edda.

7、Ph G 34 f. 参照。——「現實」とはヘーゲルの哲學に従へば「本質と實有との、或は内的なるものと外的なるものとの、直接的に成つた統一」である (SI § 142. 尙 LI 902 f. 参照)。

8、GIII 683. 尙 Ae I 135—138. 参照。

四 抽象的思惟と思辨的思惟 悟性と理性

ヘーゲルの著作に於いては「悟性」と「理性」、「抽象的」思惟と「思辨的」思惟、「一面的、抽象的

の悟性規定乃至反省規定」と「思辨的内容」等の區別が幾度となく繰返されてゐる。此の區別も亦彼の學說の基礎と共に與へられてゐる。「思辨的思惟とは唯思惟が矛盾を、そして又矛盾に於いて自己を固持する事に過ぎないのであつて、表象の場合に起る如く、思惟が矛盾に支配され、そして矛盾によつて自己の規定を單に他の規定或は無に解消せしめられる事ではない」。「理性」は「思辨的」である、即ちヘーゲルに従へば理性は同一不二の對象が同一の點に關して矛盾的に對立した規定を持つ事を、そして又一切の存在はその反對と同一である事を認識するのである。「悟性」は「抽象的」である、即ち悟性は對立的の諸規定の中の唯一つのみを——それに對立するものがその中に含まれてゐる事を注意せずに——固持するのである。「悟性は規定し、そして規定を固持する。理性は否定的にして且辨證法的である。何となれば理性は悟性の規定を無に解消するからである。理性は肯定的である。何となれば理性は普遍者をつくり出し、特殊者をその中に於いて把握するからである。悟性が理性一般と分離した或ものと考へられる如く、辨證法的理性も亦肯定的理性と分離した或ものと考へられるのが常である。併しながらその真相に於いては理性は精神である——兩者よりも高きものであり、悟性的なる理性或は理性的なる悟性たる所の精神である」⁽³⁾。一切の存在は自己の中に矛盾を有してゐるのに、悟性の抽象は無理に、一つの規定に固執してその中に含まれてゐる反對物を認識しないのである。⁽⁴⁾

註1、II 547.

2、SI § 89. 参照。

3、II 17.

4、SI § 89. 尚 § 55 参照。

ヘーゲルに従へば「理性」の「思辨的」思惟と「悟性」の思惟との對立が如何に大なるものであるかは、次の言葉が語つてくれる。曰く、「眞にして且思辨的なるもの（そして一切の眞なるものは、それが把握せられる限りに於いては、唯思辨的にか思惟され得ない）とは悟性——之は常に概念そのものを把握^{ベグライフェン} 握出來ぬものと呼ぶのであるが——が立入ることを欲しない所のものである。思辨の此の奥底、自己自身に關係する否定性としての無限性、一切の活動、生命、意識の此の源泉點を證明し論究することは純粹に思辨的なる哲學としての論理學に屬する」⁽¹⁾。故に彼は幾何學に於ける「不可通約性」と「非合理性」とに關して曰く、「常に屢々行はるる如く此處にも術語の顛倒が生じてゐる。即ち、合理的と呼ぶるものは悟性的なるものであり、逆に非合理的と呼ぶるものは寧ろ合理性の始まりであり、痕跡である」⁽²⁾と。

註1、R 59.

2、SI § 231.

カントは彼の純粹理性批判に於いて人間精神は經驗の限界を超えると必然的に矛盾に陥る事を立證せんとしてゐるが、ヘーゲルは此のカントに對して次の如く主張する。曰く、「悟性的諸規定に依つて

理性的なるものに措定される所の矛盾が本質的にして且必然的であるといふ此の思想は我々の時代の哲學の最重要なる進歩の一つと考へねばならぬ⁽¹⁾と。理性は「普遍者——本來特殊性そのもの、即ち一切の特殊性を超えてゐる」所の普遍者である。實に理性はヘーゲルに従へば、一切の特殊性、個別性及び自立性が消失して、唯止揚された契機として普遍者に於いて保存されてゐる事を認識するのである。然るに此の普遍者は理性自身でありそして理性は絶対精神なのである。

註一、SI § 48.

2、II 155.

悟性の諸形式はその内容からすれば抽象的、一面的であり且有限的⁽¹⁾である。「悟性としての思惟は固定的の規定性に止り、此の規定性が他の規定性と區別されてゐる段階を出ない。此の思惟にとつてはかゝる限局された抽象物が獨自に存立し存在するものと認められる⁽²⁾」。悟性は屢々「あつち、こつちと捏ねる議論」によつて矛盾を避けようと試みる⁽³⁾。之に反して理性は悟性規定の一面性と限局性を超出して、諸規定の統一をそれ等の對立に於いて捕へる。本來の哲學は理性の立場を占める。それは一面的諸規定の「悟性的論理學」をつくり上げもしなければ、單なる抽象物や形式的の思想と抑々何の關する所もないのである⁽⁴⁾。

註一、SI § 74. 句 § 25, § 28 Zusatz. 参照。

2、SI § 80.

3、SI § 81.

4、SI § 82.

故にヘーゲルは在來の論理學を「種々寄集められた思考規定——それ等は有限なるにも拘らず、或る無限なものとして認められてゐる——の羅列的記述⁽¹⁾」と看做してゐる。アリストテレスの論理學にも無論それ相應の利益はある。「之によつて俗に曰ふ様に頭が掃除される。人は通常の意識に於いては互に交錯し混亂を呈してゐる感官的表象と交渉してゐるのであるが、人は之によつて思考を集中する事を學び、抽象する事を知るのである⁽²⁾」。併し他面又此處に止つてはならない。論理學は「思辨的」に取扱はれ、そして又その諸形式の價值並びに體系的聯關が認識されなければならぬ⁽³⁾。論理學に於いては徵表の事が語られるが、ヘーゲルは之に對して彼の辨證法の立場からして次の如く述べてゐる。
「好んで用ゐられる徵表といふ範疇こそ正に論理學の皮相と墮落との此上もない徵表である⁽⁴⁾」。「徵表といふ表現（抑々猶此の氣の抜けた表現を用ゐんとするならば）は直ちに主觀的目的——對象に存する他の諸規定を省略して唯我々の目印⁽⁵⁾の爲の諸規定を取出すといふ目的を表す。——此の表現は氣の抜けたものと呼ばなければならぬ。何となれば類の諸規定や種の諸規定は直ちに亦本質的な、客觀的な或ものとも認められてをり、單に我々の目印の爲ものである可きではないから⁽⁵⁾」と。

註1、SI § 82.

2、SI § 20 Zusatz.

3、II 131.

4、SI § 165.

5、Ph. R. II 373.

ところで「悟性」はその對象に對して抽象的、分離的態度を取り、屢々非難さるる如くその思惟は硬直にして且一面的ではあるが、併しヘーゲルは單に「悟性的の思惟」にその權利とその功勞とを認めてゐる。といふのは「悟性」がなければ理論的領域に於いても實踐的領域に於いても固定性と規定性を得ることは出来ないだらうからである。それで特に數學に於いては他の諸規定を省いて何よりも先づ量が考察される。法律學に於いても事情は同様である。實踐的の生活に於いても「悟性」を缺くことは出来ない。といふのは行爲は本質的に性格によつて規定され、十分性格ある人とは「理解力（悟性）ある人」であり、目標を定めて之を力を入れて根氣よく追究する人だからである。一つの仕事を成就せんと欲する者は、自己を抑制して自分の力を固く限られた仕事に向ける事が出来ねばならぬ。どの職務もある一定の任務に仕へる。藝術はその個々の作品に於いて美の一定の諸形態を表現する。宗教は希臘の神話に於いては個々の神々の姿を彫塑の規定性に迄完成した。そして哲學の職務は思想を精確に把へる事である。⁽¹⁾

註1、SI § 80 Zusatz; Ae I 295—329. 参照。

論理的眞理はヘーゲルに従つても亦認識主觀と對象との一致である。併し、彼によれば知識が對象と一致するのは、知識が客觀を「止揚」して、そして自己を客觀との同一性に於いて認識する事によるのである。⁽²⁾

註1、II 543. 存在論的眞理に就てはヘーゲルは SI § 24 Zusatz 2 (S. 89 f.) を讀みしむる。

ヘーゲルは、彼のいふ意味での思辨的な意味を有する言葉を國語の中に發見することは思辨的の思惟にとつて喜ばしいことであると考へる。彼は彼が愛用する「止揚」(Aufheben)といふ語を指示してゐる。此語は二重の意味を持ち、そして而も一方に於いて「保管する、保存する」といふ程の意味があり、それと同時に止める、お終ひにするといふ程の意味を持つ⁽³⁾のである。彼は此語に於いて彼の學說——存在と思惟とのすべての規定はそれに矛盾的に對立せるものと區別されはするが、併し同時にそれと同一であつて、對立物の統一の中に契機として含まれてゐるといふ學說の適切な表現を見出す。——故に彼の根本學說よりすれば判断の形をとつてゐる命題も亦思辨的諸眞理を表現するには不適當なるものである。何故といふに判断に於いては賓辭の主辭との同一性が言表されるが、併し主辭と賓辭とはそれ等の同一性に於いて本質的に不同一なのである、そして正に此事が判断に於いては表現されてゐないのであるから。⁽⁴⁾他面に於いてヘーゲルは同一の權利を以つて彼の立場からして同じく次の如

く書く事が出来るのである。曰く、「形式的には上述の事はかう言表すことが出来る。即ち、判断乃至命題一般の本性は自らの中に主辭と賓辭との區別を含むが、此の本性は思辨的命題によつて破壊される」と⁽³⁾。

註1、II 120. 尙 21 f. 参照。

2、II 99; SI § 31, § 82. Zusatz.

3、Ph 57. 尙 Ph 59 f., I, II 341. 参照。

ヘーゲルが對立的規定の同一性に就いての彼の解釋を哲學が向ふ所のどの概念、どの對象に於いても再び見付けるであらうといふ事は詳しく述べる迄もない事である。そして彼は異常なる整合さを以つて彼の根本原理から彼の體系の全構造を築上げてゐる。彼にあつては矛盾の原理が常に一度犠牲にされてゐるのみに止らず、寧ろすべての規定が再び新たに矛盾の原理と對立して表現されてゐるのであつて、正に此事こそ彼の哲學の研究を極めて困難なものとする。否、かう言つて差支へない。彼の學說の出發點を残りなく明瞭にする事が出来なければ、彼の體系は多くの點に於いて理解出来ないであらうし。

思惟の思辨的性質に就いての解釋はヘーゲルにとつては彼が哲學史に於いて個々の體系の評價に當つてあてがふ所の尺度である。それで彼はデカルトから啓蒙時代までを含めての近世哲學を「思惟する悟性の時代⁽¹⁾」と表明してゐる。デカルト（一五九六—一六五〇年）は「思惟から、而も確然たる明晰な悟性の形態に於ける思惟から出發した。此の思惟は思辨的思惟、思辨的理性とは呼ぶ事が出来ない。彼が出發點となし、それから進行して行く所の諸規定は確固たるものではあるが、併し單に思想の規定に過ぎない。之が彼の時代の遣り方である⁽²⁾」。スピノザ（一六三二—一六七七年）にあつては悟性は矛盾を避けようと試みてゐる。理性的なるものの立場は到達されてゐない。「此點はスピノザには存してゐない。そして之が彼の缺陷である⁽³⁾」。クリスチャン・ドルフ（一六七九—一七五四年）の哲學は幾何學的方法を「極端なる末節拘泥になる程に迄完成してゐるもので、その内容から見ても悟性的形而上學である⁽⁴⁾」。カント（一七二四—一八〇四年）が判断の形式に従つて彼の範疇表を樹立した仕方に對してはヘーゲルは次の如く述べてゐる。曰く、「範疇の數多性を何等かの仕方で再びある見出されたもの（例へば、判断からの）として受取り、之をその儘承認する事は實際學問の恥辱と看做さねばならない。若し悟性が自分自身に於いて即ち純粹なる必然性に於いて必然性を示し得ぬとすれば、悟性は何處に於いて尙之を示し得るであらうか」と。ヨハン・ゴットフリート・フイヒテ（一七六二—一八一四年）は「主觀と客觀、或は我と非我との完成せる實在的統一としての理性の理念に到達してゐない⁽⁵⁾」。フイヒテの法的並びに道德的諸概念の演繹は「悟性の硬直さに立ち」止つてゐる。「自然法は特に不出來である。彼は彼に必要な限り自然をも演繹するが——之は思想なき進み方であ

る⁽⁷⁾。フリードリッヒ・ギルヘルム・ヨゼフ・シェリング（一七七五年生）の哲學の、ヘーゲルの生存時に於いて出来上つてゐた形態——シェリングは彼の哲學的立場を幾度となく變更した、そして彼はヘーゲル歿後殆ど二十三年やつと一八五四年八月二十日に死んだ——に就いては、ヘーゲルは次の如く語る。「シェリング哲學は深い思辨的内容を持つ」。併し、此の哲學は絶対精神の諸規定が内的なる必然性を以つて自己を開展し、相互に移行し合ふ事を示さない。「シェリングは此の方面を把握しなかつたから、論理的なるもの、思惟が見失はれてゐる⁽⁸⁾」と。——ヘーゲルが他の哲學者達に對する自己の態度を表してゐる之等の、又他の多くの判斷は彼の前提に對して整合的である。

註1、G III 328.

2、G III 322.

3、G III 375.

4、SI § 231.

5、Ph 186 f. 註 SI § 42. 参照。

6、G III 635.

7、G III 639.

8、G III 633.

併し哲學的、思辨的思惟を矛盾に満ちた思惟の回避に置かずして、却つてかゝる矛盾的思惟を總てに涉つて遂行し完成する事に置かんとする企圖は、あまりに大きな、あまりに無理な誤謬であつて、

到底永きに涉つて維持され得ないものである。ヘーゲル哲學の彼の同時代人への影響は如何に強く且深かつたにもせよ、此の哲學が如何に多くの又如何に著しい信奉者と弟子とを惹つけたにもせよ、ヘーゲル自身彼の論理學の第二版の序文の末尾で、彼の極めて突然な一八三一年十一月十四日に起つた（短い劇烈な病氣に基く）死の七日以前に於いて、「果して日々の喧騒と（唯此の喧騒を事とすること誇る所の）空想の耳を聳するばかりの饒舌とが純粹に思索的なる認識の激情なき静けさへの關心に猶も餘地を存するであらうか⁽⁹⁾」といふ疑惑を表白してゐる。既に彼の歿後間もなく彼の哲學の精神的支配は突如として崩壊してしまつた。ヘーゲル哲學並びに一般にすべての哲學が獨逸に於いては一般的の蔑視を蒙るに至つたのである。矛盾が哲學の原理であり、導きの星であるといふ意味に於いて思辨的思惟を理解す可しとする不當なる要求は人間精神——ヘーゲルの之に對立する主張にも拘らず、すべての命題に於いて矛盾の原理の妥當性を少くとも含蓄的には言表す所の人間精神の堪へ得ない所であつた。それはそれに向けられた無理な要求に全く之より背離する事を以つて答へたのである。その結果今度は反動の場合によく起る様に正しい中道を脱して、嘗に矛盾的思惟の哲學からのみならず、一時はすべての形而上學から背離したのであつた。

註1、L I 35.

批判と體系

(辯證法に即して)

小山 鞆 繪

批判とは何であるか、それは認識を離れて存在しえない事は明である。然らば恰も人が水泳をなしつゝ、同時に其外的傍觀者でありえない如く、批判しつゝ、同時に認識の立場以外の領域にありえない事も亦當然でなければならぬ。かく哲學の批判が常に哲學的認識の或立場を豫想する以上は、それは同時に哲學の諸立脚地の組織的連關の中に自己の運命を賭するものでなければならぬ。茲に組織的連關と云ふが、それは批判が既に是を要求してをるからである。一つの立場に充足するものにとりては批判は先づ問題ではありえないであらう、かの一見認識的見地の零とも見らる可き懷疑論に就て見るも、それは少くとも二つの立場を同一の對象に就て要求するものである。矛盾は一つの斷定と其否定とのなき處には存在しないからである。又懷疑は獨斷の自己崩壊と云ふ意味に於て獨斷論以上の立場を消極的の姿に於て要求せるものとも見らる可き側面を有して居る。これその體系的連關に對する消極的

自覺に外ならない。それ故人は批判を行ふ時、終局の見地に於て既に彼の哲學的見地の全體を冒險せるものに外ならない(立場の組織的連關の中に)。勿論こゝには所謂「現代の要求」なるものが之を支へるであらう。又隱簑の如く自己の立場の全體の姿を背景にひそめうるの特典、或は自己の立場全體を自覺して居ないと云ふ事實が彼を強者たらしめるであらう。しかしそれにも拘らず所謂現代の要求もロゴスの要求である以上は體系的連關を離れて意味をもちえないし、部分に全體を映す自覺にとりては隱簑は何等の用をなし得ない。かくて先づ認識の連關、進んで認識の立場間の關係、一般に哲學の體系の問題の理解に進み行く事なしには批判の眞の姿を理解することは不可能である。以下は體系と云ふ見地を主とし之に附隨して批判なるもの、姿を、思想史の一部に即して表現せんとの大づかみなる一種の試みにすぎない(所謂超越的もしくは内在的の批評の何を意味するかも其後に明になりうるであらう)。

プラトンはメノンに於てソフィストの難問に對して一つの見事なる解答を提示してをる。難問とは、「一體學問の研究なるものは既知の對象を論ずるものであるか、それとも未知の對象に關係するものであるか、然し其の何れの場合に於ても彼等が要求せる研究なるものは不可能とならなければならぬ、第一の場合なりとせんか、それは無益にして不必要、第二の場合ならば依つて以つて之を他の對象と區別する特徴もなく、又此の認識に其方向を指定する手掛が得られないであらうから」と云ふのであつた。是に對するプラトンの答はかの有名なるアナクサゴラスに外ならなかつた。即ちあらゆる眞正

の認識なるものは外的に吾人の精神に與へられるものでなく、精神そのもの、中より外的印象を受ける機會に於て自覺され來るものであるとの主張であつた。かくて彼は在來素樸的に把持せられた先天認識の可能性を懷疑の風浪の彼方にしかも批判的に把握するの端緒を開いたのであつた。爾來先天的認識を基礎とするものは、其の哲學たるを科學たるを問はず、必ず此の源泉に汲まなければならなかつたのである。茲に甚だ豊富なる問題の示唆が其の潜在的の狀態に於て與へられてをるからである。

問題とは即哲學的認識の本質を指示する問題を意味する。即(一)問題即疑問發生の根源は何であるか、(二)疑問の場所、或は主體即自覺的主體そのもの、構造、(三)疑問に解決を與ふる原理が何であるか等の問題は之によつて一種の光を與へられたのである。吾人は吾人の中に既に問題の基礎、條件なるものを所有してをるのである、この意味に於て問題は外からは與へられない。次に吾人の認識なるものは(この點に於て)完全の認識即認識そのものと區別せられなければならない。こゝよりプラトンのエロスの説を眺める事は不當ではない。即吾人は知者でなく愛知者でなければならぬと。第三にニコラウス・クーザヌスが後に道破せる如く疑問の解かれる光なるものは同時に問題を惹き起した概念的豫想の中より表はれてくるのである。さて以上の三點に豫想せられたるアイデアの世界がある意味で内在で、ある意味で然らざること、即一面より見ればある機會に於て再認識されるアイデアはそれ自身完結せる組織の統一を有しながら其機會にのみ問題生起の源となり又其解決に於てのみ個々の姿を示す

事に於て、認識の根本的な二種の姿が示されるのである。本體論の用語を用ふればイデアはオンチツシに自己を指定し體驗可能の條件となるが、オントローギツシには自己の體系を豫想する。併しプラトンもヒポテシスとしてのイデアと其の體系との二つの事を問題としたのである。そこでイデアは一方に於ては永遠に開かれた世界に面しつゝ、其背後に閉鎖せる一つの體系を豫想しなければならぬ。人間の精神はこの二つの秩序を異にせる認識の交渉融合する場所に外ならない。以上の認識の問題は近世に於て種々の變容をうけたが、その一つはイデアの認識が自意識と離る可らざる關係に置かれたと云ふ點であつた。それに依つて哲學的認識の一面、即自己充足、自己確定性、完結性なるものが明瞭の姿に於て把握される事が出来た。他面無閉鎖、開放の方面に於てはギリシヤになかつた數學の進展、自然科學の誕生によりて最も光彩ある仕事を成就した、數學に於ける *analytische* 物理や天文に於けるヒポテシスの開展が是である。之に反して第一の方面は其全體の姿より抽象された方法意識の問題と連關して意識せらるゝに至つた。それはベーコンに於ける如く外的に取扱はれし場合に於てすら背景に不變の法則性を豫想し、この豫想に於ても其れを發見し行く道に於ても、現象の現實的認識の開展と異なる一種の統一性、閉鎖性を要求するものである。勿論ベーコンに於ては方法は認識の内面的構造を明にするものでない故に、是は認識そのもの、内面的の問題と見なす事は出来ない。それ故此の問題の真相はデカルトの如き人に於て見らる可きである。デカルトに於て其の一面は解析幾何や自

然哲學の問題の解決に於て實際に利用せられたが、他面は極めて大規模なる「普遍的知識」の建築の企てとなつた。彼は光が種々の對象を照す事によつて其本性の同一性を失はない如き純粹知識——其處に於て具體的の知識が照される根據が與へられる——の學を求めたのである。しかも彼はこの大なる企てを決して不可能の事とは思はなかつた。否彼は却つて具體的の認識が多様多岐無限であるに對して此處に一種の安易と保證すら感じたのであつた。それは悟性そのもの、認識であり、反省自覺として自己より汲み取られうるもので他にまつ必要がないから、假令今充分認識して居ないとしても、認識せらる可き可能性は既に與へられて居なければならぬ。こゝに一つの閉鎖性が與へられて居る。光は同時に自己を輝かしつゝ、他を照明し、他に形を與へて自己を失はない。イデアは斯の如き體系でなければならぬ。プラトンに對してデカルトに於ては之は自意識と深き關係をもつては來たが、しかも彼に於ては自意識の性質構造に關する自覺が缺けて居つたのと、他面數學概念が中心となりてこの *universale Weisheit* の問題を解決せんとした爲め、充分の成功を齎す事が出来なかつた。そして此處では方法的心理的觀察が形而上的の問題と分離せられた。認識の體系的統一の問題も之により二つの側面に分裂して終つたのである。此の傾向はライブニッツに於ても同様であるが、併し彼に於ては此の一方面に對する試みは未曾有の包括的且つ根本的な *universale Charakteristik* となつて表はれた。之と彼の形而上學とは相關支持以つて認識體系の閉鎖性の方面を代表して居るのであつた。併し前者

はライブニッツを一生悩ませる宿題で、彼はその天才にも拘らず是を完成するに至らなかつた。是はしかし彼の求めた認識の無閉合の爲めであつたらうか。ライブニッツは斯くは信じなかつた、寧ろ彼はデカルトと共に學問として確かに其實現の可能を確信した所のものであつた。然らば其失敗の原因は何であつたらうか。勿論是はある哲學史家の云ふ如く人間精神の非合理性に責任を負はすべきではない。何となれば彼の可能性に關する研究の根據は合理非合理の對立の彼岸に横はり、この對立すら其一つの問題に外ならないからである。然らば其原因は何であつたらうか。(一)是は彼が前述の如く形式的普遍的方法的に掲げた要求を充たすに普遍數學てう特殊の内容の類推によらんとした事、(二)未だ自意識と不離の關係に於て發見確保された理性概念が存しなかつた點、換言すればソクラテースの概念やプラトンのイデアに於ける如き單なる主觀客觀以上の全體性を未だ充分に把握することの出來なかつた點、是が彼をして第一の如き態度、即最も抽象的なる概念即數學(微積分等)の無限概念(これは形式論理の如きものでなく、生きた概念である)によつて全組織を躍動統一せしむる方法をとらしむるに至つたのである(それ故これを若しライブニッツの要求の中心を捨て、只一面的、一種包括的な論理と云ふ形を目的とするならば、それは symbolische Logik の如き形に於て實現されうであらう)。しかし此處には一つのデレンマが存在する。それは數學をも其一部として包括すべき普遍科學なる故其性質上普遍的の Zeichen-sprache の要求を固執しなければならぬのに、又同時にあらゆる具體的、特殊の認識の組織(數學

は其一つである)に先行しなければならぬのに、彼に於ては數學の概念に則る限りそれは特殊科學に先行し得ないのである。こゝに數學以前の數學てう矛盾が生じてくる。このあらゆる科學に先行すると云ふ具體的の要求を把持せんとすれば、それは科學概念の同平面(假令如何に包括的なる概念にせよ)に求められる可きものでなく、より高き秩序に於て求められるなければならぬ、即認識一般と其對象の可能性に關する學、換言すればカントの批判の形に於て實現さるゝより外はない。眞の概念に於ては普遍性は具體性と伴はなければならぬ。それ故抽象概念(形式論理の如き概念を意味しない)より高位の具體概念は理解され難く、従つて其の全體の組織構造も理解されない。反之高位の概念よりして抽象概念は之を理解するに難くはない。例へば彼の形而上學に於ける自意識(統覺)概念はモナドの組織理解の手掛を提供して居るのである。勿論當時の數學に於ける無限問題の解明は新なる觀點と地平線を哲學の問題に迄開拓したのであつたが、大局より云はゞ彼の數學概念は統覺概念以上の役割を演ずることは出来ない。連續の問題に於てすらさうであつた。しかし彼に於ては形式的方法的興味と認識の原理と形而上の問題とが未だ充分に融合するに至らなかつた結果、こゝにイデアの組織は統一的の形に表現されえなかつたのである。組織は其統覺概念にも拘らず尙客觀的であり、時代の要求により數學自然科學的概念の光耀の下に開展されたのであり、理性概念は悟性の見地に置かれたのであつた。

次に吾人は經驗論に就て一瞥を與へて見たい。此處に於ては認識の無閉鎖性、未完了性が中心とな

り、其根柢に存するイデアも概念も共にこの有限の光の中に溶かし去らんとするのである、アポステ
リオーリの優位であり、「先天的」もその特別の場合として説明し去らんとするのである。斯の如き
視點に於ては認識の反面は全く閑却され、その觀點を逸したものは其の見地の回轉によらずんば視界
に入り來る筈はない。そこで法則は聯想となり、概念は言葉となり、單に種を代表する個物となる。
人格の同一性すら單に觀念の束とならざるをえなかつた。併し認識の全體性は彼等が排除し刪正した
とせる一面をば、彼等を裁く運命の影として彼等の結論の背後に潛ましめたのである。しかし彼等は
自稱する如くある意味で批判的であつた。只其性質たる、一つの對象を合理論者と逆倒した立場より
説明しうると云ふ點に根據をもつて居るにすぎない。此意味に於てそれは合理主義者に對する所謂超
越的の批判である。しかし同じ地面に立たずして劍尖を交ゆる事が出來ない如く、其反對説と又同一
の地盤上に立つことが必要の條件でなければならぬ。同一平面に立ちながら共に半面的しかも正反對
の見地を固執する點に相互批判の可能性が存するのである。序にライブニッツの哲學のもつ批判的の
側面に就ても一言して置かう。彼の哲學の特色は何にもまさりて綜合的である、これ彼が調和者と云
はる、所以である。綜合の可能には既に綜合される立場より別の第三の立場が必要である。この第三
の立場が同じ認識の體系の中においてより高位を占むる時に綜合は同時に批判でなければならぬ。ラ
イブニッツにとりて凡ての見解は一つの事柄の種々なる視點よりなされた側面觀にすぎない、こゝに

より全體的の立場よりの綜合の可能性があり、最後に全體の立場そのものよりの綜合の可能性が與へ
られる。然し全體の立場が如何にして可能なるかに未だ充分なる自覺がなく、只僅かに形而上學の原
理に於て之を示せる丈であるので、全體としてライブニッツは充分なる自覺をもてる批判者と云ふ事
は出來ない。イデアの體系が同時に認識と對象の兩界の概念を理解せしむる時に眞の批判の可能性が
ある。ライブニッツには前述の如く此の統一が排除し、しかも全體として客觀的自然哲學的の見地を
脱しない。この意味に於てはカントの云ふ如き一種の獨斷論者であり、之に對して經驗的主觀的の批
評を向けらる可き一面を保有するものである。さてそれは別として經驗論者により凡て哲學の問題が
認識を中心とした主觀的(心理的ではあるが)の一つの立場の中に溶融された。方法論も認識の問題
も形而上の問題も皆只一の觀點の中にもち來されたのである。これ勿論彼等の功績の一つである。只
見地の制限のためこの意味の統一は同時に排棄であり、意識的の批判は無意識の獨斷となるの危険を
伴ふのは止むを得ない點であらう。次に彼等により認識の主觀的の構造が明になり、それは重もに心
理の領域に關し、又一面的のものではあるが認識の問題が更に開展すべき手掛を與へた。否適切に云
はゞ偏した結論其者がより高き立場の啓示さる可き指標となつたのである。先天概念の否定の仕方
の中に、又道德概念を其本能的要素によりて説明せんとする態度の中に、先天概念、道德概念が眞の意
味にて是認せらる可き豫想がひそんでゐるのである。以上を大觀すれば合理論者には未だ理性概念の

發見なきこと、其客觀的態度、其哲學問題の多岐等が其の缺陷であつた。換言すれば彼等の立場は悟性概念を中心とする立場であり、上には理性の構造、従つて道德原理の占む可き地位が明かでなく、下には感性的の要素が認識に占む可き意義従つて悟性的認識がもつ可き構成要素に關する反省を缺除したのである。進んでは理性概念と悟性概念との混同を招來した。カントの立場は、二者の補足可き一面と否認す可き半面をも同時に大觀す可きより高き立場の發見を意味する。しかしこの批判の可能は、彼の立場が批判さる可き立場と同一の認識組織の中に存し且つより高き地位、より全體的なる立場であると云ふ事による。カントはプロレゴメナの序に於て(純粹理性批判の)彼の立場の發見に導いた歴史的で同時に *sachlich* の過程に就て説明してをる。もしヒュームが因果なるものを孤立して對象とせず、是と類して悟性認識に附隨して表はれる他の結合形式をも問題とし、それをもつと大げさな組織的仕方に於て批評の對象としたならば、それが聯想によりて説明されない必然な悟性形式に屬することに氣がついたであらう。もつと積極的に云はゞ彼が純粹理性批判に於て説明せる如く聯想の可能は現象の *transzendente Affinität* を豫想し、これは結局意識の先驗的統一に基礎を持たなければならず、その統一は範疇として悟性認識の先天性の形式に分化する。換言すればヒュームが説明し去らんとした統一を假定して聯想なるものが可能となるのである。又バークリーは普遍概念は種を代表する個物の別名なりとするが、しかし彼は何が「一體此の代表なるものを可能にするか」を豫想して

をるのである。種と云ふ統一即概念の妥當と云ふ事の中に於て始めて代表が可能となる。彼はヒュームと同様に排し去らんとする概念の豫想の下に批判がなされた事に氣がつかないのである。これはカントの主觀的演繹の中に於ても指示されて居る所の眞理である。こゝではカントは思惟と認識とを一般に可能ならしむる條件に就て論じてをるのであるから。更にヒュームは同一の仕方に於てあらゆる先天概念、形而上學的概念の牙城と云ふ可き「自意識の統一」「人格的同一」なる概念をも習慣と聯想によつて解體せしめんとした。これ彼の批判の冕冠であつたが、此處にも同様の關係が豫想せられてをる、觀念の束なる聯合或は習慣を可能ならしむるものは寧ろ自我の原始的の統一でなければならぬ。こゝに悟性概念も其最後の統一を與へられる。それ故ヒュームがカントの獨斷の夢を破つたとは、ヒュームの見地に深入りしその背面の幕を掲ぐる事による、より全體的の見地ありとの發見を意味する。斯の如き内面的の手續により彼は合理經驗兩見地の全姿を眺めうるより高き立場に達し得たのである。悟性概念の統一及其の發見の可能性は以上の如くにして與へられたが、是が明瞭になる爲めには認識概念の全領域に關して構造が明ならなければならず、又その爲めには理性なる概念の發見が先行しなければならなかつた。是とそれ以前に發見せられた數學の先天綜合性とを合すれば第一批判の問題解決の秘鍵は與へられたのである。同様の展開が理性概念の王座に於ける道德概念に就ても行はれた。本能的直接的なる道德感なる内容其儘では道德の世界に參與出來ない。否寧ろ此の形の感情の附隨を

可能ならしめて居るものは、行爲的自意識即實踐理性の命令其者でなければならぬ。目的概念の世界に於ても、反省的判斷力の先天的の形式はこれに對應する體驗領域の成立を條件づけてをるのである。こゝに彼が理性概念の諸側面を明にする課題が充たされたのであつた。統制原理としての理念、要請としての理念、目的概念としての理念、是が理性の全構造を示す重要な側面であつた。

カントをして前面に獨斷經驗兩論の半面性や制限を看取批判するを得しめた立脚地は背面に先天概念の自己充足の體系を負うて居つた。この先天概念の體系の充足性、閉合性は非常に豊富なる内容を獲得し、デカルトにもました強き自覺信念となつて表現されて居る。批判の事業を完結し、先驗哲學を可能ならしむるものは、一にこの理性の體系的統一にもとづく。カントは始めに於て先づ理論理性を、主として其の體系的構造を明にしたのであつた。第一批判の序と緒論其他に於て彼が理論理性の組織として統一を力説して止まないのは人の熟知する所である。經驗を可能ならしむる範疇や直觀形式は先天的統覺の下に統一せられ、上層に理念の統制的目的的統一を豫想してをる。此間幾多の問題を残してをるであらうが、兎に角カント自身はこの理性の組織的統一を豫想し又證明し得たと信じて居つたのである。カントの原則の體系は前述の如く閉合的の完結せる組織である、しかも其下にあらゆる自然の法則を攝取する、こゝに經驗の無閉合性、未了性が交錯する。しかしヒポテシスとしての概念は無限に進展するも悟性の組織は是が爲めに動搖しない。統制原理としての理念に於てはそれ

自身既に *Sollen* である故無限に進展する如く考へられる危険があるが、最後の統一へと進展するは經驗であつて理念そのものではない。況んやカントに於ても獨斷的形而上學の型に囚はれたる理念の外にライブニッツの流を汲める三つの原理を時に理念と見なした事があり、此の使用法は形式的でなく先驗的であると主張せる點より見れば、彼がカテゴリーと異なる一種の構成的の意義を此の原理に與へたのは明である。此點より見ればヘリゲル教授の理論理性の體系は完結せる構成概念の組織であると云ふ見解にも正當な理由があるやうである。彼は原則の如き構成的の意味を理念に與へんとする。統制原理なるものは純粹理性の立場でなく吾人の理性の立場である。今範疇をもつて自然界の對象を構成する先天形式なりとすれば、理念は正に自然界の秩序を賦與する構造形式である、ゲーゲンスタンズフォルメン對象形式も構造形式も共に構成的なる點に於ては同一であると云ふのが彼の結論である。イデア(廣義)はヒポテシスとして前に開放的體驗を基礎づけ、背後に其普遍性の自覺に於て精神の自己認識に連關して閉合的組織として自己に於て發見せられるのである。今やライブニッツに於ける如き形式的方法的興味は批判てう内面的要求によりて換置され、其中心の要求も又形而上學の問題も同様に批判によりて到達せらる可き認識體系の形となり實現された。カントに於て批判はやがて體系であるとの一面を有す、何となれば體系は其完全さに於てまさるが其根本は批判によりて與へられるからである。それ故コーヘンが第一批判を「經驗の學說」テオリアと名づけたのは正鵠を失して居る、勿論此處には經驗の可

能性が研究の對象とはなつてゐるが、其條件は經驗に先行する、もしくは超越する。それ故之を空間規定に關する學が廣義の幾何學なりと云ふのと同義に經驗の學說なる語を用ふる事は出來ぬ、何となれば空間の此の理説(幾何)は空間を超越しないからである。それ故それは寧ろ先經驗の學と云はる可き哲學的認識でなければならぬ。さて吾人は此の自己充足の組織なるものは狹義に於ける理性概念の發見によりて其内面的構造を明にしたが、それは自意識の概念と離れざる關係に於てなされた事を繰返したい。カントも反省せる如く今も昔もイデアの中心をなすものは道德の概念に外ならない、そして是は眞の自意識と離れて理解されえない領域であるから。然らば理性の發見は寧ろ此の點より示唆されて理論の領域に及ぼされたと見る可き方面あるを想像する事が出来る。こゝに又理性の中心的一面の姿が明にされねばならぬ、これ第二批判の問題に外ならない。何れにせよ批判なるものは二義を含蓄する。あらゆる體驗(廣義)の世界を可能ならしめて居る條件そのものは一つの體系的統一を豫想する、體驗の開放性、無窮性中に於ける相對的統一は是によつて可能なのである。しかし以上の豫想の認識なるものは批判による外はない。然らば批判は先行條件を直觀することによりてSacheの認識を其構成に於て明にするものであり、Sacheそのものの根本的の構造を明にし行くSacheに即する内面的理解の方法であると同時に、他面に於てSacheを其眞の構造に於て理解せず只其半面を見る立脚地若くは見解に對する批判である。批判は自己に忠實なることにより同時に此の二つの役割を遂行

する事が出来る。逆に云はゞ理性(廣義)の構造を明にする事によつて批判は可能となる。これ批判の問題の完成が狹義の理性概念の發見(一七七六)と同時になされたと云ふ點でも明である。故に批判に理性の體系の認知なる一面なくば、それは悪しき循環に陥らなければならぬ。それ故Sacheの深みを理解すればする程批判問題の地平線は廣大となる。ギリシヤに於ても自然哲學者の客觀的態度、ソフィストの主觀的態度も共に全體の眺めらる可き立場に立たず、只それはソクラテースの概念に於て始めて其姿を示して來た。近世に於けるカントの理性概念に就ても同様の事が云はれうる。全體的地位の把捉なくしては批判の展望は開かれない、恰も堂に登り室に入らずしては前庭の美的構造が理解されず、高處に立たずんば隠れたる地平線は視界に入り來らざると同様である。此處に批判は單に非難でも排棄でもない一面が理解されよう。又同時に他の哲學的立場の批判でもありうることも明にされる。別言すれば批判はSacheそのもの、自己批判即理性が自己の構造を自己により自己に於て認識しく行(人間は理性的存在である)分析的過程(分析により綜合を見出す爲め)と同時に、それは他の半面的立場の要求の排棄と同時に其の正しき地位の指定である。カントに於ては經驗合理兩立脚地に對してこの事が可能であつた。従つてこの體系の根本的構造の理解が完成されるればさるゝ程、批判さる可き立場の内容若くは範圍が擴大される(先づフヒテ、と比較せよ)。佛敎の敎相判釋に於ても同様の事が云はれ得よう。

序に體系に就て一言しよう。今の流行語を用ふればオンチッシでなくオントローギッシの世界に即

して一種の體系統一を豫想せずして、如何にしてハイデッガーの解釋學或はコーヘンの論理すら可能であらうか。體系に對する恐怖は現代の特徴であらうが、併し汎方法主義と云はれるマルブルク學派に於てすら誰れか以上の如き方面に於ける閉鎖せる體系を拒み得よう。コーヘンは自己の論理を永遠無閉合の形には叙述しなかつた、彼をしてヘーゲル流に語らしむれば恐らく次の如く云うたでもあらう、「勿論自分とてもこの論理は個々の點に於て改善補足の餘地なしとは考へないが、この論理の進み終へた道は只一正當の道であることを確信する」と。何れにせよ此方面に於ける自覺なくんば先天的とか純粹性とか云ふ意味も完成せられず、哲學も宗教も吾人に對して其役割を放棄しなければならまい。この自己充足の體系と有限の人間が自意識や理性に於て之に參與する秘鍵を内藏せりとの意識とは哲學認識の豫想である。この體系が如何なる形で啓示されるか、體系の認識の種々の側面のあること、又それに對する自覺の内容に進展のあることは、體系の自己充足と或る意味で吾人が是に參與出來ると云ふ可能性と矛盾するものではない。

吾人は再びカントは如何なる意味に於て彼の此の確信を實現したかを見たい。彼は始めに重みに理論性の中に此の體系を發見する可能性を力説したが、道德の原則(それ自身先天的でも)はそれが行爲に關する限り感情等の經驗要素を混入し來る爲め先驗哲學の體系の中に屬しないと云うて居つた(第一批判緒論の終尾)。しかし時代の思潮は彼をして道德の基礎づけの必要を感せしめ、是により彼は

は實踐理性が先驗哲學に屬するのみならず其中心點なるを知つた。何故に純粹實踐理性と云はないかとの疑問に、彼は實踐理性それ自體純粹たらざるを得ない地位に置かれてをるからと^答へて居る。併し彼は是と理論理性の間に前者の優位と云ふ事によつても尙充分な内的連關を見出すことが出來なかつた。全く秩序のことなる叡知界に直接する實踐的認知と只現象世界に限られたる認識との間には外的連鎖以外になきかに見ゆる。假令後者は自由の可能性を許すことが出來たとしても、それは内面的的關係と云はれ得ない。對象界に於ても一つの連續的關係がなければならぬ如く、同一の理性なるが故に此の二つの使用法を媒介するものがなければならぬ。然らずんば理性の統一従つて其體系的の統一は保證せられないのである。幸にも「天才」其他の問題は、最も困難と考へられたる感情の世界にも先天性が同様に支配すること、一般に目的概念なるものは皆前二者と異なる意味の先天性即反省的判斷力に屬するものたるを明にした。これは理性の組織に於て正に前兩者の媒介的地位を占め、其對象に於ても其中間領域に位するものである。かくて統制原理としての理念と要請としての理念は目的概念としての理念によつて媒介せられ、理性の全構造が明にされる手が、りを得たのである。自意識は認識の領域に於て悟性として作用する理性に外ならず、理念は達しえざる彼岸にあり、従つてこの立場にありては物夫自體は豫想する丈で之を認識することが出來ぬ。しかしテロスに於ては理念は對象そのもの、内面的規定であると同時にそれは外的に認識出來ないものである。否内面的の規定であ

る事すら觀察の態度に對しては保證されない、そこで *also ob* なる語が必要になつてくる。こゝに物それ自身と目す可きは有機體なる理念である。實踐理性に於ては對象に對する外的態度は零となり、それは外に見られずして内に實現せられるのである。こゝで對象(慾求の對象ではない)は其外影を失うて内的自己の參與する世界そのものと一體となる。かくて叡知界は直に實踐理性の參與しうる世界となつたのである。かく内面的の態度より漸次對象を外に置く態度の進展として理性の統一を考ふることは不可能ではない(カントが果して斯く意識したかは問題である)。しかし理性が眞に體系である爲めには理性の統一は之に對應する對象界の統一によりて補足されなければならない。物それ自體は物としての規定を超越してそれが叡知界の規定を有する限り、實踐理性によりて把持される叡知界と同一のものでなければならぬ。物として現はれ、有機體として對置せしめらるゝ世界も本質に於て吾人の自己目的の世界即叡知界と同類でなければならぬ。然らずんば理性の統一なるものは對象との本質的の無關係により破壊されなければならぬ。物自體を排除せんとする要求にも一つは斯の如き動機が内在したと考ふる事が出来よう。ラインホルドよりフヒテに至る運動には理性のみの體系が先づ主であり、フヒテに於ては理性の中心を實踐理性に置くのみならず是に絶對的地位を與ふることにより一氣に理性の全體系の統一と構造が明にされたのである。これはフヒテの二種の演繹によりても明かである。此處では判斷の形式より範疇を演繹するのではなく、自我の根本原則より内面的に兩

知識學の根本原則が導出される、理論的知識學に於ても其原理が明にされる過程に於て同時に範疇が導來される、そして其開展せられた原則の組織を支ふ最後の條件として生産的構想力が演繹せられる、次に此の根本能力より逆にかの根本原則に戻り行く演繹が實現され、この二過程により演繹の全過程は圓環運動をなして自己に戻つてくるのである。此の第二の過程は *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* と呼ばれるもので、最下の感覺に出發して最高の階段に達する。始めに於て其生産物が單に對象として現はれるが、最高の立場に於ては凡ての對象なるものは全然自我の所産として理解せられるのである。此の過程によりて自我は其真相を自覺し、此の自覺に於て又高き階段への進展が可能となるのである。かくてフヒテに於てはカントが單に豫想したもの迄も演繹され、彼の體系をして内面的に理解されたる有機的統一たらしめたのである(只此の中にはカントの第三批判に相當する領域を排除するの缺點はあるが)。此の體系の充實に従つて種々の方面に於て批判的能力を發揮し來つたのである。如何にして凡ての科學の内容と形式が可能であるか。この根本條件の認識それ自身も一つの科學である。之は知識の可能性を説明するの學即知識學に外ならない。諸科學は原則の上に築かるゝも夫自身之を證明する事が出来ず只豫想するに止まる。此の基礎を置くものは知識學に外ならず、しかもそれ自身一つの學である故其内容と形式を持たなければならない。但し之は他より借り來る事なくそれ自身の中より汲み取り來る必要がある。何となればそれは自己を證すると同時

に他を證明するもの即絶對的第一の原則でなければならぬ。この原則より知識學は出發し、其全内容を自己の中より産出し、他の科學を支持するもそれ自身他によりて支持されぬものでなければならぬ。凡ての科學は此の中に於てのみ基礎づけられる、それぞれの科學の原則はそれ故知識學の中の諸原則として其の最高の原則より演繹され證明されて居るのである。即知識學は凡ての科學の根本内容を其中に藏してをる、それは諸科學の形式と内容を規定し同時に一つの科學である故、知識の全領域を盡すものでなければならぬ。何となれば人間知識の可能性の條件を其中に所有してをるからである。知識學の諸原則は知識の必然的の行動ハントレンクの表現である。此の知識學の原則即必然的の行動のあるものに更に知識學が自由に解放して規定しないある種の行動が加はり來ることにより、それらの特殊科學は成立する。例へば空間なる概念は知識の必然的行動に屬し之より演繹する事の出来るものであるが、之を基礎とする幾何學なるものはある規則によりて規定された仕方にて於て圖形を構成することによりて生じてくる、この行動はそれ自身法則に従ふも、知識學の原則には屬せざるもの即之に對しては自由なる行動に外ならないのである。又法則により秩序付けられた自然なる概念は知識學の必然的の行動に屬するが、自然法則の基礎付けによる學問即自然科學は、ヒポテシスと實驗によりて可能である。こゝに知識學と自然科學の限界が存するのである。然らば抽象的であるが知識其者の全領域に關係すると云ふ論理との關係は如何。カントに於ては此の點は明白にされて居なかつた。論理は凡て

の知識より其内容を抽捨したもので、之に對して知識學は内容も形式をも共に其の對象とする。それ故内容より形式を分離する自由の行動が知識學に加はる事により(抽象と反省が)論理學が生じてくるのである、従つてそれは知識學により基礎づけられて居り、逆に之を基礎づける何等の力をもつて居ない事は他の科學と變る所がない、従つて論理の立場よりして之を支持し或は非難するは無意味の事ではなければならぬ。さて知識學の對象なるものは知識學が自己の原則を産出する行動によつて産出されたものでなく、無意識に生産されて居るものも意識に高め、其必然的行動の順序に従つて敘述するものである。それは法則を賦與するものでなく、人間精神の歴史家である。以上の如き精神の必然的の行動を意識に高めるのには、併し、別な自由の行爲が必要である、即吾人の必然的行動に注意を向け是を他の偶然的の活動と區別しなければならぬ。この反省は即自由であつて、哲學に於ても天才の正當なる感じを必要とする所以である。かくてフヒヒテに於てはカントに於けるよりも、自己充足の閉合的體系と其開放的部分との關係が非常に明白に理解さるゝに至つたのである。ライブニッツに於ける如き形式的的方法の興味もこゝに於ては先驗的の立場より理解され解決せられたのである。次にフヒヒテの知識學は哲學の根本問題を解決するの立場であつて、其れが自己の課題をどれ丈果したかと云ふ度に従つて其視界は擴大せられ、其反省は深みを増してくる。従つて是によりて一面的部分的なる哲學的見地の意味、限界なるものが同時に其 sachlich な批判を受けなければならぬ。フ

ヒヒテは此の問題を知識學の第一緒論及演習の途上に於て説明して居るのである。第一緒論に於ける彼の立場は根本的と云はれない故、人に知られた議論ではあるが省略する。次に彼は生産的構想力の演繹に於て根本的の説明を與へて居る。自我と非我の關係の問題は、結局同時に絶對であり又制限されて居る所の能力を豫想する、全然能動的で同時に對象に關係する(その限り制)能力が演繹されなければならぬ。もしこの真相を洞見せず、所謂非我ウナフツブヘンキツヒの獨立の活動による自我の受動ライデンに於て前者を其の實在根據なりと説明するならば、吾人はスピノザの獨斷的實在論の立場に立つ事になる。もしこの自我の受動をば自我そのものの無根據グレンドロースの活動により理解するならば、これバークリーの獨斷的唯心論の立場に外ならない。是は全然誤れるわけではないが其の哲學的基礎付けを排除する。それ故常に獨斷的の實在論と争はなければならぬ運命を負ふものである。これは制限されたる自我と云ふ概念に基礎を置く争であつて、只この全體の真相を理解する批判的唯心論により批判せられ、知識學は之を其立場發生の根據に於て理解し、其根本的なる解決を與ふる事が出来るのである。さて自意識なるものは自我と非我の交互規定作用を要求し、是は非我の原因性と自我の實體性(自我が凡ての活動である)とを要求する。この矛盾を解決する爲めにはEなる綜合即原因性と實體性の綜合が必要であつた。自我非我の交互作用の法則は其中に矛盾を藏してをる(加動と受動が全く他を豫想し合ふならば結局自己に自己を豫想し加動が行はれる爲めに加動の存在を假定する故に)。此の矛盾を解決する爲め交互規定に屬しない獨立なる作用が豫想せられる。併しかく假定されたる作用と交互作用は又矛盾しなければならぬ。之を解決するものは所謂「規定の原則」によりてなされた、この獨立の作用は交互作用によりて後者が前者の認識根據をなす限りに於て規定される、逆に前者は後者の實在根據である。従つてこの三つの課題、以上の二つの關係と獨立作用と交互作用との統一綜合の問題、是が説明されなければならぬ課題である。これ等の複雑の手續によりて交互作用に含まれる條件の凡てよりして、この獨立作用なるものは如何なる本質を有するかを確定せんとするのが目的である。先づ此の獨立作用が自我と非我の交互加動受動の形式を規定する爲めには、それは如何なる性質をもたねばならないか。其獨立作用の形式は何であるか。非我に於ける作用は自我が自己の作用を轉與する限りに於て可能であり、又自我に於ける受動は自我の活動を排除する事、或は奪去する事に外ならぬ。即獨立作用の形式は *Uebertragung ~ Entküsserung* である、之を其内容 (*Spontaneität u. Beziehung auf ein Objekt*)

比するならば二者互に規定し要求し合ふことが明である、これと交互規定を比較するならば二者は相對應し、決して別の關係でない事が明となる、二者は完全な綜合に於て存在する。かくて非我の中には本來豫想された本源的の作用が内在するのでないことが明になり、獨斷的實在論の誤が指摘せられる。それは只轉與されたる作用にすぎない。しかし云ふであらう、轉與される爲めに非我が既に存在しなければならぬまいと。然し存在と云ふもそれは自我に豫想されたのでなく自我によりて對置された

ものにすぎない。非我の措定とは自我が自我の作用を抑止することにより自己にあるものを對置することを意味する。こゝに間接措定なる語が用ゐられる。自我は實在を自己の中に措定しないと云ふことによりて非我に實在を轉與することが出来る。逆に非我の中に實在を措定しないことによりて之を自己の中に措定する事が出来る。自我の作用を *Idealgrund* とし非我の作用を *Realgrund* と呼ぶならば、後者は豫想されたものでなく前者によりて説明せらる可きものである。二者は現實の活動に於ては同一の作用である、この立場は *Ideal-Realismus* の立場でなければならぬ。要するに自我に存する制限なるものを如何に説明するか、其の仕方によりて哲學の種々の立場が生じてくる。之を自我より説明せんとするは觀念論であり、之を自我以外の原因に歸するものは實在論である。詳しくは此の制限がもし自我の性質(絶對的作用)より説明される時はそれはフヒテが性質的觀念論とよぶ所のもので、もし逆に非我の性質より説明せらる時は性質的實在論である。更に一步を進めて自我の一定の行動の仕方により導き出さる、時は吾人は量的唯心論の立場に立つことが出来る。性質的唯心論にありては、自我の制限なるものが吾人に知られない仕方に於て、何等の根據なしに只自我の性質によりて吾々に與へられるのである。第二の唯心論に於ては作用は一般にそれ自身の内に其法則を持つて居る、それは間接的作用であり、自我の中には直接的作用なるものは存在しない、従つて其作用は絶對的で何等否定される事はないのである。 *Entgegensetzen* は凡てこの間接措定によりて説明される、

即自我は自己の作用を制限することにより非我を對置したのである、非我の作用とは間接なる自我の作用である。處がかく自我より自我の制限が導き出されず、それは自我の作用をまたずして存在するものと考ふる時、非我に於ける實在性は自我に對して根據の法則により措定される。併しこれは性質的實在論者の如く自我を規定するもの、實在性を主張するのではなく、自我に獨立なる規定の存在を主張するのである。其根據を自我の中に有しない規定の存在を認識するが、其根據が何であるかは、認識し様がない。根據の法則により之を自我以外のものに關係づけようとするも、彼は此の關係の法則は自我の中に存する故其不可能なるを自覺するのである。是は量的の實在論即カントの先驗的唯心論の立場に外ならないのである。此の量的の立場は何にせよ不完全である。實在論に對しては、それ自身に存在する規定が如何にして措定する自我の規定となりうるか、説明出来ない、又間接措定が許されるとするも、如何にして制限された作用より無制限の作用に推移する事が出来るかと云ふ難點が免れ難い。之に反して以上の唯心論は又絶對的に有限なる自我を措定する事によつて矛盾に陥るのである。この二つの綜合の立場を更に綜合する事によつて批判的量的唯心論が確立され、この難點が説明されうるのである。それは間接措定即獨立作用なるものは無意識に表象を生産する所の生産的構想力なりとして規定されることによりて實現されうるのである (*Fichte*. W. I. S. 184—187)。かく體系を統一する根本原理が自覺せらるゝことによりて同時に諸種の哲學的立脚地の意義、制限が明にせら

れ、そしてカントの立場をも尙徹底せざるものとして批判せらるゝに至つたのである。カントの場合には尙幾分先験心理的理解などよりの考察が哲學的立場よりの批評と交錯してをつたが、フヒヒテに於ては此の説明は一貫した哲學問題の解決の立場の制限に歸せしめられたのである。

然らば果してフヒヒテの體系はそのものとして理性の體系の理解の上に幾多の缺陷がなかつたであらうか。カントの判断力批判の關する領域に於ては彼は充分之を自己の立場に攝取する事が出来なかつた。彼は第三批判を嘆賞したと云はれるが、エルトマンの言の如く是には理解の限界が言表はされて居はしまいか。彼は物自體を否認し只カントの現象界を自然界として保持したが、こゝには對象若くは自然のそれ自身の立場が失はれ、自然はある意味で主觀的原理により生産されたものにすぎず、かくては生物界等の自然への橋梁が切斷される危険が存在する。かくてフヒヒテは其組織の中へ對象界の全領域を包括することが出来なかつた(種々の對象の演繹にも拘らず)。是の點にもより完全なる若くは之を補足す可き見地が開展される手掛がなければならぬ。フヒヒテの自我と非我の可分性の量的規定を内包的に解するならば、絶對我の中に於て非我は要するに生成の過程にある自我であるとの解釋も不可能ではない。こゝより前述の難點の補正が開展しうるであらう。ヘーゲルがフヒヒテ、シエリングの差を論じたのは、フヒヒテは主觀主義以上の同一哲學を確立したが完成しなかつたと云ふ點、シエリングが其完成者であるとの論證の爲めであつた。約言すれば絶對我なるものは純粹不變に

して自己同一なる自我であるが、主觀とか客觀と云ふあらゆる對峙を絶したもので吾人に共通なる世界を産出し之を表象する自我である。この意味に於てはそれは主觀と客觀、實在的と觀念的の同一でなければならぬ。併しフヒヒテの考方は主觀的の見方を脱する事が出来なかつたので、此の同一の原理は未だ *subjectives Subjekt-Objekt* の域を脱する事が出来なかつた。即自我は自我に同一であり、自我は同時に「凡て」である故、此のフヒヒテの考は即以上の結論としての「*Alles ist Ich*」である」と云ふ事によりて補はれねばならぬ。これ凡てが生成しつゝある自我若くは叡知なる事を意味する。後にヘーゲルは其哲學史に於てフヒヒテは絶對我を個々の自意識、自我の類推により考へる傾向があつたので、理性を主觀客觀の完了的統一と考ふる事が出来なかつたと云ふて居る。又後にはフヒヒテはこの統一をばカントの如く信仰の形に於て把握しようとしたのである。詳説せんにフヒヒテに於て自我は二義をもつ、(一)絶對我として自然を生産するもの(二)生産された自我。今自然を「生成しつゝある自我」と解すれば、それは自己の内在的の豫想より自己を自覺し來る過程を意味する。反之自然の原理として絶對我、絶對の自由或は絶對知、或は *Sehen* は自己を自然界として、個我として、又理性の世界として形成模寫し、最後に宗教的生として自己を完結し、こゝでは反省形式の達する事の出来ない絶對者として現はれる、此處では絶對其者は知識以上の境地で主觀性を超越した様であるが、主觀的見地の制限は寧ろ此の二者の對立の中に保留されて居るのである、自然は精神の前階段、

神に於ける存在は其の最後の目的であり、人生の完成である。併し神は反省形式によりて認識出来ない。知識でなく只生命により信仰によりてのみ此の境地は窺ふ事の出来るものである。彼は知識は一方に於て絶対の直接の結果として成立すると云ふかと思ふと、絶対は知識を生産する原因ではないと主張する(知識の起原は吾人の自由の作用による)。知識は従つて偶然的で同時に必然的である、こゝに矛盾と二元論が生じて體系の統一が妨げられるのである。次にフヒヒテの方法、演繹の方法に就ても缺陷がある。彼の考によれば演繹は始元と終局と、原理と結果は一致し其過程は圓を畫くものでなければならぬが、併し自我は自我に同一であるとの原理は終りに自我は自我に同一でなければならぬと云ふ形に終つて居る。これは自我は自我に同一でないと云ふ事に等しい。従つて又其演繹の形式は個々の場合に於ても一つの規定より次の規定へ進み行き自己に戻り来る統一は明白に表はれて居ない。ヘーゲル流に云はゞ絶対の考察と絶対の内容を排除し、即一種の目的考察に墮する危険がある(矛盾のもつ意義に於ても、概念の反省でなく概念に對する反省より生じてくる場合が多い)。

以上の如き缺陷によつて體系なるものは充分に表現されない。これは彼の問題が充分の解決をえない證とも見る可きである。ロゴスが未だ語る可き語を盡さず、體系それ自身が完了されないのである。即未だフヒヒテは全體の立場を把握するに主觀的の見地を脱しえず、全體に自己を没入する立場に立つことが出来なかつたのである。シェリングはこの主觀的の態度を純客觀的のそれを以つて補足した。

しかしこの「主觀的」てう羈絆を脱し、思惟の自由と生氣とを獲得することが如何に困難であつたかは當時の若きシェリングにして始めて語りうる所であらう。晩年彼は當時を回想して、現時と異なりその時は客觀的科學の打開けたる原野に躍出する事の如何に困難なるかを語り、其新立場の打開をば自分が光を見た時と稱してをるのである。かく云はゞ二人の立場の關係は主觀的と客觀的の轉換であり、一見ギリシャの自然哲學者とソフィスト、近世に於てデカルトとロックの如き對立と比せられうる如きも、實は全く異なる意味を有するものである。茲には Ratio 對感覺の如き推移は存せずして、既にカントによりて發見された全體性即理性の同一組織内に於ける見地の轉換である。推移でなくして反射である、理性そのもの、反省である。全體性が自己をこの二つの側面に於て示さなければならぬ必然性を表示したものである。然らばシェリングの絶対の同一より如何にして自然と精神なるものが理解されるか。彼の説明の方法はポテンチーレンの方法と名づけた所のもので、絶対のイデーに於てあるものは自然の中にはポテンツとして表現される、より高きポテンツに登り行く過程により、下は最も低き無意識より漸次主觀性をまして眞と美の輝く意識の最高の階段に達する系列の認識が是である。併しシェリングにとりてはこの世界の開展は同時に生きた藝術の作品に外ならない。従つて吾人の之に對する理解も藝術に於ける如くこの生きた作品をば再生し *nachschaffen* する事によりて之を觀照する事が出来るのである。何となれば自然は天才の作品の如く具形化せられたるイデーである

が、それは物でない故、物の如く觀察する事が出来ないし、イデーでないので、イデーの如く認識する事も出来ない。只一可能の道は二つの態度を一つの知的直観に綜合する事によつて吾人に認知されることが出来るのである。藝術作品なるものは哲學の最高原理が自己を表現する最高の仕方である。それは既に自我の中に於てすら自分を分裂し、又他の何物によつても表現されない絶対同一の姿は只藝術の作品のみが反射するのである。かくて原理を認識する知的直観の方法と相應して藝術の作品としての世界が對立する。藝術を産出する作用は即構想力であり、之は主觀の到達する所の主觀客觀の最高の同一に外ならない。哲學は従つて藝術の天才性を持たなければならぬのである。さてシェリングは絶対は理性の組織として開展する故に同一性の原理を時に理性と呼んだのである(カントに於ては理性は斯の如き全體的の意味をもたなかつたのであつた)。

以上シェリングに於てカントより出發せる理性の組織は諸方面に於て其内容を充たし主觀客觀兩面に其全體性を理解し之により全體の立場は餘程明になつた。こゝには先天性と後天性(經驗)の區別は一つの統一によりて綜合されたかに見ゆるので、無雜作に原理の經驗への適用が行はれ、閉鎖的體系とそれに即した開放的の側面が、即フヒヒテに於て批判的であつた考方が忘却された結果、無雜作に混同さるゝに至つた。次にシェリングはフヒヒテの主觀主義を打破したとは云へ、又實在と知識の立場を超越したとは云ふものの、尙ほ絶対と現象(世界)との二元を調和する事が出来なかつた。何

となればポテンツの差なるものは絶対の中には存在せずしてそれ以外に存するものに外ならない、故にそれは絶対に對立するものでなければならぬから。此の點と連關して彼の哲學の方法の缺陷が明となる。藝術を哲學の方法とする事には一面の眞理を拒む事は出来ないが、併しイデーとか精神とか云ふものが藝術がイデーを表現する仕方にて適當に言ひ表はされうるか、問題である。寧ろ藝術は感覺的直観の仕方によるが故に、それはイデーを其眞相に於て示すことが出来ないのである、従つて之に相應する構想力も之を最高の立場とすることは不可能である。何となれば斯の如き態度に於ては *Begriffen* なる様態を缺除する、これは外より直観するのではなく、内面の統一原理を把捉し之と一つとなり其運動を自覺することである。それ故こゝには證明も可能である、直観には了得も證明もなく只指示が存するのみである。反對者を論破する爲めには汝は知的直観の立場を有せずと云はゞ充分である。「同一性」もこれが眞なることを證せずしては單に豫想された丈に止まる、しかし之が理解される爲めには「反對者の統一」なるものが理性其者の立場より實現され又理解されなければならぬ。無限と有限、主觀と客觀は皆自己の立場を固執し且規定せんとする事により、其反對の立場を要求し之と統一されなければならぬと云ふのが理性の要求でなかつたなら、如何にしてシェリングが直観する同一が最高の眞理たる事が出来るか。寧ろ此のデアレクチックによりて同一性なるもの、内容と内面性が自覺されるのではないか。現象の世界にも此の同一は表はれてをるが、主觀客觀が完全に一

致しない即概念と實在が一致しない故に、これは有限性を有することとなる。シェリングはイデーは媒介されず絶對的に直接に存在すると云ふ點に於て、又知識を永遠のイデーの内的直觀となす點に於てプラトンと一致すると云はれるが、勿論プラトンに於てもイデーの直觀により有限的反省的な認識より解放され、又新プラトン派は絶對の認識による思惟の恍惚に就て語るのは事實であるが、併し茲に可なりの相違あることを認めざるをえないのである。プラトンに於ける普遍の認識はそれ自身としては差別を止揚するが之に辨證法が參加して居る事を忘れてならない、即この對立を止揚する把握された必然性が之の内に存する事、換言すれば對立が自己を止揚する過程が存する事を無視す可きでない。絶對はこの自己止揚の運動であり、かくして始めて現實的の認識であり、絶對の認識である事が出来る。以上はヘーゲルの立場よりの批判であるが、問題の必然性を洞察したものと云ふ可きである。一體眞理を赤裸々に直觀する事を要求するものにとつてはそれ以外の認識は之と對立をなすもので、従つて知的直觀の内容と有限の眞理の内容との關係は外的とならざるをえない。有限知は外的反省の立場として第二義的のものとなる。無限の爲めに有限を排するのである。これは神祕論を貫く内面的の論理である。シェリングに於ても知的直觀に訴ふる限りこのイデーよりしての内面的開展は不可能となり、之を説明するには外的反省もしくは適用による外はない。これがかゝる要求に相應する量的の觀方である。世界は絶對的同一を主觀客觀の一定の量的分化なる存在の形式に於て表現する、二要

素の量的増減はあるが、どの形も相對的の同一即全體性を現はしてをるのである。この量的考察なるものが如何に外的であり内的構造よりの抽象であるかは吾人の既に論じ來つた所である。是が外的のシエマとなるのも當然である。經驗的内容に對する其の適用、是は只無批判にして始めて可能と云はる可きではないか。ヘーゲルの精神現象論の序に於ける批判は此の弱點に對して寛恕する所がない。「只異なる素材に外的に適用されそして冗長なる差異の外見を獲得する」所の同一なる形式の反覆が此處では即原理の分化を意味し、其原理は始めと變りなく只材料が差異を有し秩序つけられたものである故に此の反覆が開展の如く見られるにすぎない(Hegel, W. Bd. II. S. 12—14)。従つて知的直觀なる方法は一度有限の世界に面するや一種の形式主義と化さざるをえないのである。茲に於てか有名なるヘーゲルの此點に對する痛快な批判と幾多辛辣なる比喻が生じて來たのである(Eberhard, S. 38—41)。茲に吾人は再び體系の問題に就て一般的の反省を試みよう。如何にしてカントにより提示せられた理性の體系なるものは、如實に其凡ての内面的の問題を開展又解決することによつて其全體の内面的の連關、構造換言すれば其眞の體系なるを自覺する事が出来るか、此の組織的問題は上述の如く獨逸唯心論の共力によりて解決せんとした歴史的問題に外ならなかつたのである。今や理性なるものはカントに於ける如き「自己」に同質でない所の物自體を對象とせずして、ある意味に於てそれ自身を對象とする。是はシェリングに於て理性を客觀と主觀の同一のものとした點でも明であ

る。それ故こゝでは認識と實在と云ふ如き對立に分たれる必要なく、之を統一的の立場より考察する事が出来るのである。フヒヒテに於ては原理は最後に達せられない目的となつたり、或は知識に彼岸の實有となつて、原理の内在の立場に立つことが出来なかつた。又フヒヒテに於ては前述の如き難點と共に、理性の中心を自由や行動の自覺にありとせし點は其功績と云はなければならぬが、しかし遺憾にも實踐的の自覺と之に即して更に自己を自覺し行く思辨的思惟とを區分しなかつた。シェリングは反之其客觀的の形を理解したが、其全體を可能ならしめて居る生命のリズムスや其の運動の可能性をも理解しない。彼がカントの美的情緒の批判よりとり來れる藝術的方法によつてもこの客觀的態度以上に出る事は出来なかつた、直觀は美の存在形式であるが眞理もしくは絶對者が存在する本來のエレメントではありえないからである。こゝでは理性はそれ自身を自覺するの立場に置かれずして直觀の中に自己を忘れてゐるとも云ふ可きであらう。種々の點より、吾人は單に主觀的の側面よりもしくは單に客觀的の側面よりは全體の立場の眞の自覺に達することの困難をあげたが、しかしある意味に於てそれは主觀的の形によらずんば全體の自覺たることは出来ない、換言すればより高き主觀より全體が把握されなければならない。この意味に於てシェリングとフヒヒテの立場の綜合が可能となり、理性はこゝで Freiheit als Denken となる、即此の意味に於てはフヒヒテの方面の優位によりて本體が主觀となることが出来るのである。しかし其爲めには理性そのものが此の二つの立場を内部よ

り綜合しう可き原理をもつてゐなければならぬ。換言すれば反對の一致を可能ならしむる原理、即こゝでは客觀と主觀とを綜合す可き原理が理性其物の本質より理解されなければならぬ、それは同時に二者の分裂をも可能ならしむるものでなければならぬ。二つに分たれることも理性の立場より理解されねばならぬから、斯の如き同一性の原理を内面的に理解することは、同時にフヒヒテとシェリングの立場の綜合を可能ならしむるのである。即ち同一性の内面的理解は同時に Identität der Identität u. Nicht-Identität を理解する立場でなければならぬ。既に彼がシェリングの立場に立つて居ると云はれる Differenz u. s. t. に於て「絶對は夜であり而して光はそれより若き故、又二者の區別並びに光が暗より放出することは絶對の差別である、無はそれより凡ての存在、凡ての有限者の多様性が生じてくる最初の者である。然し哲學の課題はこの豫想を互に結合し、有を非有の中に生成として、分裂を絶對者に於て其現象として、有限を無限の中に生命として措定する事に存する。」又理性は主觀と客觀とを絶對者として措定する、何となれば理性は自己を自然及叡知として産出し、そして自己を此の中に認識する所の絶對者に外ならないから。換言すれば理性に於て二つの反對者が同一であり、又同一者が二つの對立に分裂し、しかも其統一を失はないと云ふことは只理性の自覺に於てのみ可能である。對立も統一もこの絶對者の本質を離れて成立せず、只其中に於てのみ成立するのである。此處に於ては絶對者に現象を攝取統一する原理は同一の絶對者より現象を開展し出すものと別ではないのである。

現象と絶對者との對立はこゝでは措定されると同時に止揚されて居るのである。かくて眞理は主體である故現象を其中に統一し或は開展することも出来るのである。又かくて眞なるものは只體系としてのみ可能である。ヘーゲルは次の様に説明する。最も大切なる點は眞理をば單に實體としてのみでなく同時に主體として把握しなければならぬと云ふ事である、同時に實體性なるものは普遍者即知識の直接態であると同時に有即知識に對する直接態であることを注意しなければならぬ。……この生きた實體なるものは眞相に於て主體である所の有である。換言すればそれが自己措定の運動である限り若くは自己が他者となることを自己と媒介し行く運動である限り現實的となるものである。それは主體としては純粹單純な否定性で、正に其によつて單純者の分割即自己に自己を對置する自己重複である。それはまた無關心なる差異と其對置とを否定するものである。只此の自己を再び恢復する相等性即他在に於ける自己への反省が眞理であり、原始的な統一自身もしくは直接者自身が眞理であるのではない。それは自己自身の生成であり、其の終を其の目的として豫想し、其始めに掲げ、そして其の實現と其の終に於て現實となる所の圓環である (W. II, S. 14—15)。即ち概念が自己を可能ならしむる生命若くは實現の原理を失ふ時は、單なる抽象となり、其綜合力を失ひ、死概念となる。シエリングに於て排除せるは正に此の統一を實現し現象を内面的に結合し之を只一の原理に導き、又自己の中に多様を開展してしかも自己を失はない原理である。此の體系實現に缺く可らざる原理は道德とか

藝術の方法によりて獲得することが出来ぬ、是は二者とは異なる客觀性を要求する原理である。しかし其中には以上の二つの立場をも其階段として統一するものでなければならぬ、何となればそれはあらゆるものを其生成の過程に於て統一する自覺の原理に外ならないからである。過程に於て若くは過程にも關せず統一を意識するは思惟の自覺に外ならない。過程とは何を意味するか。それは普遍が特殊の中に、絶對が現象の中に、自己を開展し其中に自己を再認する運動であると同時に、特殊がそれを自己の中に實現し認識するの行動たるに外ならない。斯の如き原理を其本來のエレメント(思惟)に於てなく、形而上學の領域に於て要求し實現したのはライブニッツであつた。彼は認識の領域に於て其抽象的方法の爲めに偉大なる組織に失敗したが、この深き要求は形而上學の領域に於て體系の形に實現されたのであつた。彼の單子論の體系は其神學的の色彩を取り去るならば、ヘーゲル論理學を形而上學の世界に、量的エレメントの中に、従つて外的抽象的の形式に於て模寫したものと見られ得よう。現象の世界以前に於ける神の定義とも見らる可きであらう。量的なるが故に其開展は自意識の量的分化の無限の階段に外ならず、その何れの階段も全體を映寫する故に、或は表象する故に、一つの個性的の立場を全體の中にもつて居る。それは量的の度である故に無數でなければならぬ。概念の内的構造の内容なるものはこの自意識(統覺)の無限の階梯の中に中和されて終つた。理性の構造は爲めに自覺的思惟的でなく表象的にすぎざる側面よりの綜合の中に自己を忘却したのである。かく

半面的な量的の見地に於ても、其の單子の「多數性」の根據はモナツドのモナツドである所の神の自意識の中に求めらる可きである。これは全體をうつす無限の立場の存在し其地位を規定されうる只一の場所であるから、神は最高の自意識なるが故にモナツドの體系の可能性の原理なると同時に其創造の原理である、こゝには可能と實在が一致する。又無限の單子の連続はそれが自然に跳躍がないと云ふ原理によつて保證されるのでなく、跳躍のないと云ふ根據そのものが神の自意識に於て始めて基礎づけられるのである。かく神の自意識に於て單子の多數性への分裂も又其分裂に於ける連続も其最後の根據をもつ事によりて單子の體系が可能である。個性の最後の根據、連續の最後の原理は抽象的な見地の中に求めらる可きでなく、獨り之を神の普遍的な思惟の思惟、自覺の自覺の中に求めらる可きである。偉大なる綜合家ライブニッツの方法は *perspektive Synthese* なりと云はれる。それぞれの視界、展望は勿論直觀の領域に屬するものたる疑ふ地餘はないのであるが、其調和である所の綜合なるものは果して直觀であらうか、直觀とすればより高き意味の直觀即多數の直觀の直觀でなければならぬ。然らばそれは知覺を統一するものが統覺である如く一種の自意識に外ならないのであるまいか。以上により此の綜合たる、單なる直觀によりても又連續なる概念によりても充分説明されえないことを暗示してをる。或人はライブニッツの單子を *Hypostasierter Differential* とよんでゐる如く單子の體系と論理的認識論的の見解は深き關係をもつて居るが、又新しき數學概念により實在の理解は深められたが、併し事實上の最高原理は矢張り純粹の自意識であり、連續なるものもその直觀に於ける投影にすぎない。それは兎に角偉大なる綜合にも拘らずライブニッツは時代の子であり、數的自然哲學的概念の見地に於て凡てを理解せんとの傾向を脱する事が出来ない。従つて其自意識なる概念も表象としての自意識であり、思惟としての自意識ではなかつた。是にはカントの批判、其理性概念等の發見が先づ完成されねばならなかつた。是によりライブニッツに於て分裂せる認識的方法的見地と哲學的見地が先驗的の見地に統一され、自覺の内容は表象意識の世界でなく理性の世界として性質的の構造が發見されたのである。フヒヒテ、シェリングの事業は是を種々の意味に於ける完成へと開展したが、こゝにライブニッツ時代に見る事の出来なかつた自意識の構造が學的意識の地平線に其姿を現はしたのであつた。さてヘーゲルが發見したのは思惟としての自意識、概念を其本質とせる自意識の問題であつた。この表象若くは直觀に立つ限りに於て、それがシェリングの知的直觀であるにせよ、ライブニッツの統覺にせよ、次の如きヘーゲルの非難に値するであらう。此等の見地よりしては神は單なる普遍であつて自ら自己の意識内容を實現し *für sich* になると云ふ性質より抽象されて居るのである。直觀は内面の過程を抽象して成果をのみ見ると云ふ本質をもつ、従つて概念其物が自己生成、従つて自己自覺の運動であると云ふ一面、約言すれば自己運動である方面を理解する事が出来ないのである。もし直觀に與へられるものを本質とし過程を形式と名づくるならば、二者は互に他を要求し互に他に

よつて自己たることが出来る。ヘーゲルの詞を借れば即ち die Form dem Wesen so wesentlich ist als es sich selbst である。真理は全體であり、全體は以上の意味に於て自己運動(形式)により自己を完成する所の本質に外ならない。此意味に於て絶対は本質的に「結果」であり、終局に於てそれが真にある所のものとなる、此點に於てそれは現實の主體即ち自己生成であると云ふ性質が言ひ表はされて居るのである。さて吾人は進んで此の形式なるものの性質を理解したい。凡て直接的の概念はそれが命題の形に言表されると云ふ事の内にさへ Uebergang, Anderswerden を含んで居る。しかし同時にそれは自己(主観)の中に取り戻されなければならない内容である、此の過程が即ち媒介に外ならない。然るに直観論者は此の形式即ち媒介こそ絶対を傷けるものであると考へるが、要するにこれは絶対認識と媒介なるものに對する誤解にもとづく。媒介なるものは die sich bewegende Sichselbstgleichheit oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das einfache Werden. (W. II. S. 17.) の生成一般即ちこの媒介は其單純性の爲めに正に生成する直接態と直接態其者に外ならない。従つて反省なるものを真理より遠け、之を以つて絶対の積極的の要素を形成することが出来ないと考へるのは、理性の性質を誤解したものである、これによりて眞が始めて眞たりうる所のものである。さてこゝに結果と過程なるものの對立が表はれくるやうであるが、反省は同様に之を止揚する事が出来るのである。この生成な

るものも單純であり、其結果に於て自己を單純の統一として示す所の真理の形と別のものではない、生成は寧ろ單一性への還歸(Zurückgegangensein in die Einfachheit)に外ならない。真理は結果に於て現實となるが、其結果なるものもそれ自身 einfache Unmittelbarkeit である。何となればそれは自己充足の意識的自由であり、其反對を其儘にして置かず之を和解した所のものであるから(W. II. S. 17.)。以上を別言すれば、理性は目的的作用若くは目的である。目的なるものは直接的で、靜止せるもの、不動のものであるが、同時に自ら動かす所のものである。それ故それは主體でなければならぬ。その動かす力を抽象的にするならば向自フューアジツヒツインの存在即ち純粹否定性に外ならない。かくて「始原」はそれが目的である爲め結果と同一である。換言すれば結果なるものは直接者が目的として、自己即概念を持つて居る故に其概念と同一である。實現された目的は運動と開展された生成に外ならず、しかも此の動搖は即ち自己に外ならず、それは自己に復歸したもなる故に最初の直接者と同一であり自己に復歸せるものは又自己を自己に關係させる所の相等性、單純性であり、それは即ち自己に外ならない。それ故此處に原理が掲げらるゝ時それは單なる始原にすぎない。是を開展せんとする積極的作用は同時に消極的でなければならぬ。即ち直接態は半面的の形式であるので、之を補正し開展することは先づ否定によらなければならぬ故に。真理の斯の如き性質を最もよく言ひ表せる概念は即ち「精神」である。精神は 1) das Wesen oder Ansichseiende 2) das sich Verhaltende u. Bestimmte, das Fürsich-

sein u. Anferssein 3) das in dieser Bestimmtheit oder seinem Ausersichsein in sich selbst Bleibende
この全體の運動を自己の中にもつて居る。そしてこの第三の階段に於て精神的實體となる、それは精神的の認識であると同時に自己が「精神」であると云ふ認識である。それは自己の對象としても存在しなければならぬが然しそれは只自己に還り來れる止揚された對象としてある。吾人の認識に對しては、なく精神それ自身の自覺運動とする時、この自己生成即純粹概念は精神にとりて彼が其中に於て存在しうる對象的の元素である。そしてそれはかくして其の存在に於てそれ自身自己に還り來れる對象に外ならぬ。かく開展することにより自己を精神として自覺するものは即 Wissenschaft に外ならない。その科學なるものは精神が自己の固有の元素の中に建設した所の自己の現實性であり、その王國である (Ehendas. S. 17—20)。この絶對的の他在に於ける純粹なる自己認識即この透明なるエーテル其物は、科學(論理)即普遍に於ける知識の根柢でなければならぬ。これは精神の本來の原素であり場所であつて、即概念による自己把握を意味する、概念が其本來の元素である。それは單純なる直接態に於ける普遍者としての精神性に外ならない。それでこの元素となるものは精神の實質性をなすものであるから、それは清淨なる本質即單純なる爲めに直接態に墮してある反省であり、自己に還歸し來れる反省と云ふ存在である (Ehendas. S. 20)。かくてヘーゲルは彼に與へられた思想史上の課題を解決せんが爲めに、精神最深の祕密を自覺したのであつた。哲學の課題はこれを認知することによつて完成されなければならぬ。哲學的理解とは直觀でなく、概念の內的リズムによる自覺でなければならぬ。あらゆる問題を掲げるのが思惟である如く、之を解決する光もこの問題の根柢にある同一の條件より理解されなければならぬ。クザームスの詞は理性の體系なる偉大なる組織を背景として最も深き解決をえたのであつた。理性は其謎を解く爲め其本來の元素以外の様態に逃避する必要なく、思惟の中に於てのみ他の立場になき解決の鍵が與へられるのである。人々は思惟の內面的の生命を明にしないで徒に其側面を抽象する。しかし思惟の中には先づカントが純粹悟性の本質とせる *Discursivität* が存在するのは確である。しかし之は單に其有限性に於て直觀的悟性と對立するものでなく、實は絶對的理性の一要素に外ならないのである。かくの如き立場より、ヘーゲルによればカントやフヒテの無限の悟性或はシェリングの知的直觀なるものはそれ丈では抽象であり、思惟の問題の根本を明にすることが出來ない、こゝにはその有限性、論辨性の一面が排除して居るのである故に。それ等の立場よりの解決は従つて同時に自己(思惟)の解決でないこと云ふ烙印を有し、其結果として二元的の對峙を惹き起すのである。カント流に云はゞそれは直觀である故に盲目である(智的に)、それ故概念の生命を理解することが出來ないのである。若し又之と反對にカントの如く論辨性に固執せんか、理性は單に外的作用となり其の內的自覺性を失ふて終ふのである(即ち直觀の要素を缺く)。それ故思惟の生命には必然的に此の二つの側面が含まれて居なければ

ばならない。そしてこの二要素の内面的の統一を理解する事によりヘーゲルの新しき概念の立場なるものが理解せられ、茲に問題の解決は自己の解決であり、それは又自律をえてくる。精神なるものは理性でありロゴスである。それは分離された理性と悟性より高位に位し、悟性的の理性であり理性的の悟性に外ならない。それ故ヘーゲルは精神を近世に於ける最も崇高なる概念と呼んでゐるのである。従つて理性も又有限の方面をもつ、それは又悟性でもあり論辨性を豫想する故に。悟性も同様に無限でありうる、それは理性でありうる故に。以上の如き見方が前論の如きヘーゲルの一般論を充實して思惟の具體的構造よりする辨證法の説明を生んで來たのである。前論の如く精神の上述の過程の本來の要素は概念に外ならない。この概念の内的運動を思惟そのもの、本質より明にしたものがエンチクロペデーに於ける形式的の説明となつて現はれたのである。論理的のものは形式より云はゞ皆三つの側面を持つ。(一)抽象的、悟性的、(二)辨證的即否定的理性的、(三)思辨的即肯定的理性的。此等は論理的實質的のもの、三つの契機であり、従つて又凡ての概念(真理)の契機であり、之を三つの部分に引き離す事の出来ないものである。(一)悟性としての思惟は抽象の能力で同時に不變の規定を保持し、他に對する其區別性に固執する、そして斯の如き抽象物は夫自身に於て存立し實在するものと考へる。人がよく思惟は頑固であり、半面的であるとか、或は非合理性を理解しえないと云ふは、皆此の側面をのみ見る非難に外ならない。しかし一般に諸科學は皆此の基礎の上に可能たりうるので、

又藝術や宗教に於ても此の方面は必要缺く可らざる契機である。(二)辨證的の契機とは、それ等有限の規定が自己自身を否定し、これによつて其正反對のものに推移し行くことを意味する。此の契機を分離して一つの立場とせるものは即懷疑論に外ならない。しかしこの辨證的の方面は悟性規定固有の真相であり、従つて凡ての有限の規定なるものは自ら自己を否定すると云ふのが其本性でなければならぬ。これは哲學(論理)の研究を動かし行く精神であり、内面的連關や必然性なるものがそれによつてのみ之にその内容を與へられるのである、又同時に有限の規定より内面的に超越する仕方である。(三)はこの反對に於て其等の規定の統一を理解する。即反對者が解消され、推移することの内含まれたる肯定的のものを把握するのである。ある一定の規定の否定である故に其規定なるものはある意味でこの結果の中に包含されて居なければならない、その否定によつて積極的結果が出て來なければならない。この理性的なるもの、統一は抽象的でなく、區別された規定の統一であるから具體的でなければならない。しかし他面より見ればそれは考へられたものである故に抽象的である。それは但し形式的の思想でなく具體的のそれである。形式論理なるものは従つて思辨的論理を包むものでなく、却つて之によつて包含されるものである。何となれば思辨的論理の中より其理性的の要素を抽捨する事により吾人は容易に之に達する事が出来るからである。されば以上の如き三つの契機により側面によりて概念が構成される。之は世界のよつて以つて構成され認識される先天的の形式である、

従つて鎖閉的なるイデアの世界(それは終りに於て自ら既に歸り来る故に)、存在の本來のエレメントであり、基礎であるものは、表象でも感情でもなく概念そのものでなければならぬ。そして此の理性の體系を構成し行く方法なるものは概念が其生命を開展する自己の内面的リズムに外ならない。吾人が冒頭にか、げし自己充足の體系なるものは非常に豊富なる内容をえたと同時に内容其物の生命の原理、リズムなるものは是を體系たらしむる原理であり、方法であるを知つた。しかして其原理たる、対象を構成することに於て是を認識し自覺し行く原理である。この方法なるものは在來體系の統一を諸種の側面に於て妨げたる矛盾對立を其の發生の根原に於て止揚するものである。絶對と世界、無限精神と有限精神、絶對と知識、生命と反省、反省と直觀、是等の對立を揚棄し之を體系の契機とすることが出来るのである。然し他方に於てはかくも哲學者をなやまし、體系の統一を妨げたこれ等の對立なるものがそれにも關せず體系に必要缺く可らざるものなる理由をも示すことが出来る。これは知的直觀等の立場に於ては理解するに最も困難の事柄であつた。辨證法にとりては對立は統一の條件でもあるのだ。この點に又ヘーゲルの方法は單に個人の秘教的の所有でなく、萬人に向つて之に達する階梯を示すことが出来る。何となれば常識の世界、科學の世界を支配する原理は悟性の原理に外ならず、是は又より高き理性の立場に内面的に登攀し行く原理を内藏してをるからである。自己の半面性の否定の原理を内藏するからである。こゝに此の立場の普遍性と同時に科學性なるものが成立することが出来る。さて吾人は再

び自己認識の問題に戻らう。ヘーゲルの「精神」は主體であり其の本質は概念によりて表現される、概念も亦一つの主體である。今論理の主題である所の概念に就て説明せんに、それは(一)其直接態、即自の状態では *Sein* であり、(二)其反省と媒介即向自在の状態に於ては本質、(三)其自己に還歸の状態、即アン・ウント・フューア・ジツヒに於て概念となるのである。この概念の證明法なるものは自己自身によつて自身から自己をそれがある所のものになすと云ふことを示すに外ならない。換言すれば、辨證法により概念なるものが *Sein* と *Wesen* の眞理である事、もし二者が孤立の状態に自己を維持せんとせばそれによつて二者は非眞理の状態に墮することを示すものである(有は單に直接態、本質は僅かに媒介されたものなる故にそれ自身獨立性をもち得ない)。然らばこゝに起り來る問題は始原の問題である。即ち何故理性は其の非眞理なる直接態より始めなければならぬか、何故に眞理なる概念そのものより始めないかと云ふ問題が生じてくる。ヘーゲルは是に對しては只眞理は自己を眞理として證明しなければならぬからと答ふるの外ないと云うて居る。是を論理の場合に適用するならば概念なるものは自己を自己により自己と媒介されたものとして、即ち従つて同時に眞の直接態であるとして證明することである。今是を具體的の形に適用するならば、以上の三階段の關係は次の様に考へる事が出来る。眞理である神が彼の眞理に於て認識されること、即絶對的精神として認識される爲めには、創造されたる世界即自然と有限精神をば其神との區別性に於て非眞理と認識する必要

がある、其限りに於て神は眞として表はれるのである。即自己媒介の過程に於てのみ概念は自己の内容を自覺し、又是によりてのみ概念の證明は可能である。然し過程は過程の始まりをもたなければならぬ、然し始まるのは過程でなきもの、即直接態からでなければならぬ。然しそれは自己の直接態である故に、自己を抽象的直接態として措定することによつて可能である。此の爲めには概念は始まりに於て自己を自己に於て自己より抽象しなければならぬ。始原と云ふ事が概念に於て抽象を豫想するのである。この自己より抽象された直接者は正に其故に其内容を忘却する。こゝに於ては概念は自己より抽象され忘却された概念でなければならぬ。そしてそれが直接態である故にそれを直接態として固執し規定せんとするのが悟性の性質である。しかしこれが即内面的開展の過程の出發點であり、前述の様な階段に於て辨證法が開展されるのである。ライブニッツに於ても又アリストテレースに於ても何故其體系は原理と等質であつてしかも其反對の極をなすものより始めなければならなかつたか、これ最高原理なるものが體系に於て自己を表現すると云ふ要求に求める外あるまい。ヘーゲルに於ては其内面的の根據と其「始原」の可能性が原理の性質より理解されるのである。

さてかく「始」が措定されることによりて、それより措定されたものが自己を支持し規定し行かんとする内容の運動が辨證法そのものに外ならない。それは内面的過程であつて、他の如何なる外的原理も干渉し來ることを許さないものである。此の運動は三つの階段を経て終局に自己の自覺に達する

のであつて、例へば豫想された終局の原理よりの作用が外的に加はり來るのではない。こゝでは直接者其者が目的の直接態であつて、それ以外に目的は存しないのである。此點に就て更に少しく説明する必要があるが、吾人は先づヘーゲルの體系の形に就て略説し、後に此問題に戻つて來よう。具體的の姿に於て吾人に現はれる宇宙は總じて經驗なる語を以つて呼ぶことが出來よう、之によりて凡ての内容を一括する、此語を以つてカントの三批判の對象界及歴史宗教等あらゆるものを一括する、具體的の姿に於ける體驗のそれぞれの姿は精神が其豫想であつた最高の立場を發見する迄に體驗し經過しなければならなかつた諸立脚地に外ならない。歴史的に見ればそれはヘーゲル迄に至る體驗の諸立脚地であつた、組織的に云はゞ一般的精神の要素として必要なる諸種の形態である、教育的の見地よりせば意識を直接態より科學の立場に高める運動である。そしてこれ等は意識に屬する故に主觀と對象なる兩極の關係として考察せられなければならない。意識が其具體的の直接態 *simuliche Gewissheit* より出發して内面的の辨證運動により、より高き主觀とより高き對象の世界へと順次遡り終局に於て意識的對立を超越した絶對知の立場を自覺するに至らなければならぬ。ここでは主觀は對象と同一となり、シェリングの主觀と客觀の一致なるものを自覺しうる立場であり、是は即概念をエレメントとする科學(論理)の立場に外ならない。約言すればそれは具體的の意識より概念の立場に向ふ運動であり、エンチクロペデーの立場は概念より意識への運動である。現象論に於ける方法とか其諸種の問題

に就ては此處に論じないが、只辨證法の本質に關する問題として此の精神の運動の一面を考察しよう。現象論に於ける運動には二つの種類が並存する、(一)は考察の對象となれる經驗(主客兩面に於ける)がより低き姿より高き經驗の相へと進展し行く運動と、(二)最高の立場をも把捉せる觀察者即吾の立場に於ける運動である。それ故此處に於ては辨證的の開展は二重の光に照される。(一)は内在的の辨證法であり、自己が眞なりと考へたものが經驗に於ける辨證法により之を變じなければならぬ必然性が生じて來、是により彼は經驗の地平線を擴大し今迄終局と考へた點は單なる停留場となり、之に相應して自己はより高き自己を發見する。(二)斯の如き高き立場の必然性が絶對知の方から即目的の方から眺められ、把捉されるのである、そして經驗なるものが目的に向つて驅り來たられると云ふ必然性を透見するのである。之に反して前者にありては、彼が了解しない必然性に驅り立てられるのである。それで此の意識運動なるものは何等の地平線も之を限らず、何等の對象も之に制限を與へる事がなくなり、自己と對象の乖離が消解され従つて自己に於ける分裂が打勝たれる迄、靜止する事が出来ないのである。併し此の運動の必然性及新しき對象の生成なるものは、經驗なる立場は如何にしてしかなれるかを知ることが出來ず、只吾人に取りてそれはその意識の背後に起るものとして理解されるのである、此際意識が立場を變ずることを理解するのは吾人の附加物である。しかし經驗そのものも反省の仕方をしてをる。その獨特の仕方に於て其中に矛盾を感ずるのであり、此の矛盾不安

により次の立場の進展が可能であるが、次の立場及對象は只與へられたものとして對立し來るのである。そこでは如何にしてさうなつたかを知る事が出來ない。只絶對知に至つて此の二つの運動は一つとなり、内的自己の運動の全體を意識する事が出來るのである。此處では對象の形に於ける眞理と之を知る自己とが直接な統一の中に存するのである。この絶對知なるものは其和解し統一し來つた内容によつて明かな如く、決して信仰と對立するものでなく之を止揚せる信仰的知識に外ならない。こゝに於てか意識の豫想であつた原理が自己を自覺し、しかも自己の本來のエレメントを獲得したのである。この絶對知こそフヒテの *Wissen* とシェリングの「同一性」を綜合したものと云ふ可く、「無規定の概念」とも云ふ可きものに外ならず、即論理の開展す可きエレメントとなる事が出來るのである。これは對象との對立をもちつゝその對象が自己に外ならない故に、純粹のエーテルに譬へらる可きである。論理はこの純粹エーテルをエレメントとして絶對の概念の辨證的開展である、それはその意義、眞理を辨證的に開展し、本質そのもの、眞の自覺に達する。併し是はあらゆる現象の根據たる原理の體系であつてその具體的の姿ではない。この意味の抽象は自然と有限精神の世界を通じ、絶對精神となる事により始めて自己の具體的の自覺に達するのである。この道を述べたものはエンチクロペデーの體系に外ならない、従つてそれは概念より意識への運動に外ならない。それ故論理の世界に於て意識の立場の如く主客對立のユルレラチオンを考慮する必要がない、是は云はゞシェリングの同

一の立場、フヒヒテの場合ならば、絶対我の立場そのもの、演繹に外ならない。概念なるものは其無規定性に於ては思惟本來のエレメントであり、媒介であり基礎である。此の立場の上に論理なるものが開展され来るのである。其「始」が措定されるのは思惟が自己思惟であるからである。何故に眞理そのものより始めないかとの疑問には既に吾人は解答を提出したので此處には論じない。ニコライ・ハルトマンの分つ所謂内容の辨證法なるものは精神現象論にも表はれてゐるが、只それが思惟のエレメントに於て存在しない故に完全の形に於て表はれえなかつたのである。しかしこゝでは方法を最も其本來の姿に於て開展にする事が出来る。「始」が抽象態として、直接態として措定されるのも思惟の本質より來るのであるが、思惟が此の内容若くは無内容に於て思惟せんと欲する以外何等他の原理を要しないと云ふのも思惟そのもの、本質に外ならない。もしこの内面的運動以外の外的原理が加はり來らば、それは思惟でなくなると云ふ事を意味する。此處には現象論に於ける如き「吾々」なる立場が一見必要な如きも、必ずしもさうではない。クロナーも指摘せる如く思惟は三つの契機に於て自己を思惟しなければならぬ。この事を知つて居るのはこの *Sein* の背後に自己をひそめ同時 *Sein* に於て自己を啓示し其中に表はれて居るロゴスのみである、即現象論の「吾々」である、約言すれば(一)契機の自己運動(二)思惟する「吾々」の運動である。これは一つはロゴスが吾人に於て其の眞理を啓示しかくして其自意識に達する道を、此眞理を把捉した吾人が *nachschaffen* すると

云ふことより起り來る所の問題でもある、それ故此の二つの運動は只平行す可きもので、干渉す可き性質のものではない。兎に角論理に於ける本來の運動は、クロナーの語を借れば *immanente Selbstbewegung der Momente* である。併し彼は第二の運動は背後に行はれると云ふが、只それは豫想されて居る丈で其存在は措定された現實の運動ではない。現象論に於てはそれぞれの階段に吾々の立場が現はれ、その經驗が自覚しない運動の結果を説明する必要があるが、論理は概念の運動である故全然この必要がない。それ故論理を支配するは措定された現實の運動以外にはありえない。それぞれの概念の自覚に於て、下の階段は契機として理解された時には、其運動の意義の全體が相對的に自覚される。しかしこれは傍觀者が始めよりこれを自覚して居つたとしても、その概念其者に、此の自覚を其内面的の運動を省略し或は變形することによつて外的に賦與することは不可能である。それ故之に干渉することが本來不可能なのである。只絶対的のイデーに於ては豫想と措定が一致し、其豫想の存在も意識され、二者の同一性が確立されるのである。

吾人は種々の問題に立ち入るをやめ、只體系を構成する原理としての意義を理解する事によつて満足しなければならぬ。然しこゝに注意す可きは、辨證法の中心原理たる矛盾なるものは有、本質、概念と進むに従つて、其作用し規定する運動の構造を異にしてくる。今抽象的のものが具體的のものに止揚されると云ふ見地よりすれば、辨證法の最も重要な形は推論の形に於て言表されてゐなければな

らない。プラトンの辨證法がアリストテレスの推論式となつた如く、この立場こそ彼の全體系を支へ又連關せしむる最後の形式でなければならぬ。ヘーゲルの立場はある意味でフヒヒテの知識學とシエリングの同一哲學との綜合である。この綜合は、其何れが主となるかによりて二つの形をとりうるのであるが(勿論この綜合は二つ共に自覺が優位を占めて居るが)、現象論ではフヒヒテの立場が實質的たるのみならず形式的優位を占めて居り、第二論理や一般エンチクロペデーの體系に於ては形式的には同一哲學の考方即認識を超越した立場が優位を占め、後には現象論は體系の第一部でなく精神哲學の一部に編入されて終つたのである。これはシエリングとは異なるが、形の上で類似せる概念の意識に對する優位に外ならない。しかしこの中の論理、自然、精神の三つはかく一つの體系に固定化する、ことによりて其の性質を完全に表はすものでなく、それ自身辨證的の契機たるにすぎない。彼の體系たる、其形式に於ても其内容を辨證法的に基礎づけなければならぬ必然性をもつて居る。體系そのものは永遠に活きた、それ自身固定すると同時に他に推移する以上の三契機の推論式的の統一として理解する可きである。彼の推論式に對する辨證的運動は次の如き結果を示して來た、第一に推論式を構成する三契機は何れも媒辭を地位即全體に對する中心的の地位に占めることが出来る、是によつて皆各自の抽象的地位の半面性を除くことが出来る。第二に是によつて媒介なるものが相互に他を豫想し合ふ圓環としてのみ完成されたと云ふこと、即ち、第一の論式E—B—Aに於て、二つの前提

E—BとB—Aは未だ媒介されて居ない、前者は第三の論式に於て、後者は第二の論式に於て媒介されて居るのである。しかし逆にこの二つの論式の各々は、各自の前提の媒介の爲めに他の二つの論式を前提として居るのである。かくして概念の媒介的統一は抽象的の特殊性として指定されず、展開されたる統一及普遍として指定する可きである。それはしかも以上の規定の反省し來れる統一であり、即個體性は同時に普遍として規定される(エンチクロペデー)。それ故にヘーゲルの體系の統一は推論式の形に於て考へらる可きである。然らばエンチクロペデーの形が只一適切の形と考ふることは彼にふさはしくない。

哲學は *denkend erkannter Begriff der Kunst u. der Religion* なる自覺を意味する。従つてそれは宗教の絶對的内容と其形式の必然性の認識であると同時に、其形式の半面性を解放し、之を内容其物として自己を規定しそれと同一である所の絶對的形式に高める事である。そして此點にアン・ウント・フエーア・ジッヒに存在する必然性の認識が成立する。換言すれば、哲學は宗教に於ける内容と形式の概念と現實の對立を打破することによつて精神が其自己を發見する運動である。それ故哲學は宗教の内容を豫想する、即其内容の中に自己(精神)を發見し、自己の主觀を之に従へ、正に之によつて自由なる思惟となり、此の中に絶對精神の自覺が啓示されるのである。絶對精神の自覺と有限の精神よりの認識とはこゝで一體となる、有限の立場はこゝに止揚されて終つたからである。以上の如く宗教

の形式の偏狹性を止揚し、同様に其他の偏狹性より内容を解放することが、宗教と藝術との思惟による統一を可能ならしむる根據である。即藝術の外的なる直觀の仕方及精神の内容を個々の形に表現する主觀的製作及分解を宗教の全體性の中に導入し、之を單純なる精神的直觀の中に結合し、更に思惟の自覺に高めることが出来るのである。此の運動により終局に於て精神は其本來の概念を把捉し、其自覺に達することが出来るのである(こゝにたしかに希臘の精神とキリスト教の精神との内面的の調和が成就されて居るのである)。哲學の概念は自ら思惟するイデーであり、自覺する眞理に外ならない、同時にそれは具體的の内容に於て其現實性を有するものとして證明された普遍性である。ヘーゲルの意味では即「論理的のもの」に外ならない。かくて論理より出發した體系は、其終りに精神的の自覺として始點に歸還する。そして「始」は「終」に於て其自己の原理及エレメントを發見することが出来たのである。

如何なる形に於ても彼の體系には三つの契機が含まれて居る、論理、自然、精神が是である。しかし其三つは何れも體系の中心即媒辭の地位を占むることにより他の契機を媒介する。これによりて三つの體系の形が可能であり、この三つの形は相互に他に於て豫想せられ未だ媒介されなかつた前提を媒介する、この體系の推論式的の媒介統一によりて體系全體の永遠に生きた姿が敘述せらるゝのである。先づ第一の形はその推論式の根柢に論理を置き、自然が媒辭として精神と論理を結合する。かく

て「論理」は「自然」となり、自然は精神となる。しかしこの推移は不完全なる形式を持つて居る。勿論自然は二つの項を抽象的の兩極に分離せしめないし又自己を之より獨立せしめないが、實は此の推論はイデーによるもので自然なるものは其通過點に外ならない。それ自身イデーではあるが、其消極的要素たるにすぎない。これによりて推論の運動は「推移」とう外的の形式に墮し、體系は必然性の形によりて進展する、そして最後に豫想され自己(論理)と結合されたものとして始めて概念の自由が一方の極に於てのみ表はれるのである。それ故エンチクロペデーの體系は以上の如き不完全性を免れない半面的の體系に外ならない(Eberhardus, § 575.)。此の形は第二の體系の形の中に止揚されなければならぬ。是は「精神」が媒辭となり此の立場に於て過程を媒介するものとして一方に自然を豫想し之を他方の論理と論結する、是はイデーに於ける精神的反省の推論である。こゝでは體系は主觀的認識即意識の具體性に於て表現されるが、其目的は概念の自由性(論理)である、同時にこれを實現する道は自己即認識の運動そのものに外ならない。従つて此處では過程は直線的の運動でなく、媒辭の意義は重大となり、運動は内面的となる。此の立場は精神現象論に於ける體系に外ならない、即これは自然的意識の對象界である。自然より出發し、この所謂「經驗の科學」に於て認識そのものの辨證的反省による過程の間に認識は自己を精神として意識し、其精神は自己の中に於て論理と自然、目的と出發點とを結合する事が出来る、即自然は終りに於て精神として理解され、絶對知識が自覺さ

れる事によりて「論理の世界」即概念が自己を啓示するのである。此處では一種の自由が過程を支配するが、其の眞の姿に於て終りに至つて現はれ來るのである。第三の形は哲學のイデーとも呼べる可きもので、即ち自己を認識する理性、換言すれば絶対的の普遍を其媒辭とする。この媒辭は自然と精神とに自己を二分し、後者をばイデーの主觀的作用の進行として豫想し、前者をばそれ自身客觀的に存在するイデーとして普遍的な極點とする。かくイデーが二つの現象に自己を分割することは此の二つを自己認識する理性(イデー)の表現たらしめる。かくてイデーは、事實の本質即概念なるものが自己を開展し進向せしむることと、この運動は同様に認識の運動に外ならないことを其中に調和して居るのである。この形は彼が講義に於て試みたものであつた。

かくて以上の三つの形に於てそれらの媒介されない契機は、他の二つの體系に於て其の媒介をえ、又同時にそれは自己の體系に於て他を媒介するものであり、凡てが體系の中に於て徹底的な媒介をえることにより體系の生命と其の内容とが支持されるのである、即推論の形式によりて彼の組織は生きた組織であると同時に、單に生命である丈でなく、よく組織されたる生命をもつと云ふ事が出来る。従つて組織の區別なるものも之を部分と見る可きでなく單に契機として存在する事を忘れてはならない。しかし思惟は具體性に於て自覺である故にロゴスが常に組織に於ける基礎であり、優位を持つのは當然である。是によつてのみ體系が自己にもどり來る體系たる事が出来るのである、換言すれば

At-und-für-sich-Sein は絶対のイデーに外ならない、それは二つの契機を自己より分割し同時に此の二つを媒介する事によりて永遠に自己を直觀し享樂する事が出来る、従つてそれは體系の出發點であると同時に其歸着點である。しかしながら論理は同時に一つの契機に過ぎない故、同様にそれ自身抽象態である故に他によつて媒介されねばならぬ。此の側面に於て論理の優位なるものは存在せず、只同等の契機として妥當するのみである。

以上により、歴史的にヘーゲルは獨逸唯心論に與へられた問題の最後の解決者であり、組織的には凡ての問題がそこから生じ又其處に解決を求めなければならぬ體系の原理を自覺したのであつた。従つて此の立場には當時何人にも豫感されなかつた新地平線と共に自由なる批判——あらゆるものが、自己迄もが同時に批判さる可き——の立場が與へられたのである。辨證法そのものが此の原理に外ならない。しかし具體的には吾人が上述せる體系の何れの形に於ても批判なるものが異なる形に於て言表されてをる。何れに於ても對象の概念の批判であると同時に是を認識する立場の批判でもあるのだ。吾即ちもし一面を抽出し來るならばヘーゲルの體系は絶対的批判主義とも云ふ可き傾向があるのだ。吾人は以下彼の立場に於て教相判釋の如きものたりうる幾つかの形を考察して見たい。先づ「論理」に於ては凡ての概念は或立場に於ける神の定義である故に此は一面、凡て彼に至る迄の哲學的諸原理並びに之を認識せる哲學的のそれぞれの立場全體の辨證法的の批判と見らる可きである。しかし正面に

問題となつて居るのはザツへそのもので、こゝでは哲學的原理はそれらの概念の階段に該當するのであつて、立場は其背景に於て豫想される丈で、僅かに註に於て相當の批判を受けて居るにすぎない。かくて諸哲學は概念の組織を明にし之を關係づける概念の自覺運動そのものによりて正に其全體の中に占む可き地位が指定せられ、其絶對的の要求が否認されるのである。組織的の動機は其半面に於て批判である故に。註に於ては彼は歴史的の立場をあげ、其理性の體系に於て占む可き階段を明にしよとしたのであつた、かくて歴史上の哲學諸原理なるものは絶對的イデーの止揚されたる契機となる事によりて自己を自覺するとも云ふ可きである。體系に於ける自己の意義を自覺するのは最も深き意味の自己批判でなければならぬ。凡ての哲學的原理を自己に統一するものは思惟の思惟であり、絶對的イデーの立場でなければならぬが、そのイデーなるものも此等止揚されたる諸原理を豫想せずんば其真理を自覺する事が出来ない。従つて論理は哲學の凡ての原理の内面的體系的の批判であり、之を哲學の論理と呼びうる一面をもつてゐるのである。かく原理に即する故に、立脚地に對して是を範型に分つと云ふ如き抽象的見地に於ける批判はこゝでは問題とならない。

さて前述せし如く一般に批判なるものは體系に於けるより高き立場よりのみ其正當さを保證する事が出来る。文字通りの内在的批判なるものは只形式的にのみありうると云はれるが、然し實は形式的の批判としても眞の内在は不可能である。もし之が形式的の矛盾をあげるとせんか、これは批判される人にとつては誤解であるが、自分と異なる立場に立つ故にしかく見ゆるにすぎない、何となれば當人は其立場に於て少しも矛盾を感じないからである。批判される其思想家の頭腦に缺陷を豫想しない限りは、内在で同時に超越の立場でなければ批判なるものは不可能である。そして其超越が體系の中のより高き地位たるを豫想して、其批判の正當さを基礎づけることが可能なのである。しかし此の地位が中途である限り批判者は自己の立場の全體を見ることが出来ず、従つて自己批判は是の意味に於ては不可能である。これが可能なる只一の立場は、全體の立場そのものでなければならぬ。こゝよりは凡ての立場が其全姿態に於て眺められる、そしてそれは全體が諸立場より辨證法的に構成される運動過程其者の直觀であり自覺である故に、融合無疑に前後上下に對する契機の關係を自覺する、故に自己は最高ではあるがしかし又一つの立場である限りそれは自己自身の原理によりて批判を受けなければならぬ。體系に於ける「論理」の地位が正に之を示し、論理に於ては絶對的イデーが此の關係を示唆して居るのである。

第二は精神現象論に於ける批判の形態である。此處に於ても批判はザツハリツヒであるが、それは論理の場合と異なり原理とか概念に於ける批判でなくして、具體的經驗若くは意識に即しての各階段、各形態の批判である。この原理は意識の根柢に豫想する概念の生命によるのであるが、それは背景にかくれ、凡ての經驗が其最高原理に迄、辨證法的に開展され、内在的辨證的運動として表はれるので

ある。各立場は其體驗(對象)が豫想する概念と一致せざる事により止揚される、そしてこの運動によつて彼に新なる對象が與へられ、意識も同時により高き立場を自覺するのである。そして論理に於ても此處に於ても其辨證法的運動に三つの動機が含まれて居る、(一) Sache そのものを生きた體系に組織する方面、(二)同時に其要素並びに組織を自覺し行く方面(認識)、(三)以上の二つを平行して各要素、各立場を批判し止揚し行く方面、これ等は一つの辨證法的運動の契機であるが、「現象論」に於て此の外に第四の動機が加はつてくる、即意識の各階段は精神が歴史に於て實現し経過しなければならぬ自己教養の階段と見んとするのである。それ故現象論は *Lehrjahre des Bewusstseins* とも呼ばれるのである。以上の如き辨證法の批判を受くるものは體驗の種々の形態、一方に於ては其の對象他方に於ては之を認識する主觀の立場であり、此等は對象と其の概念が一致せず矛盾に陥る内面的分解運動により之等を契機として止揚する高い立場へと進展する。此の運動の中に新しき對象と立場を其生成に於て理解する事により批判運動は完了する、それは何れの階段に於てもより高き立場を意識する事により前階段が止揚される事が出来るのである。第三に原理に就てもなく又具體的の體驗内容でもなく、これ等を或るまとまつた形に表れしむる見地そのもの、間にも組織の連關がなければならぬ、それによつて又此の見地の全體の立場よりする組織的の根本批判がなければならぬ。具體的に云はゞ哲學の諸立場の間にも前述の如き批判が成立せねばならぬ。而して此の形は教相判釋として最もよく佛教の中に發達した形式である、ヘーゲルがエンチクロペデーの冒頭に思惟の客觀性に對する立場として述べたものは之に該當する。教判の中臨濟の四料棟の如きは全體に於てよく哲學的の見地を表はしたものと云はれる。ヘーゲルに於ては(一)思惟の自然的立場、之はカント以前の形而上學の立場である、(二)經驗論、(三)批判主義即カントの立場、(四)直接知若くは信仰の立場、此等を契機として全體の立場に綜合する見地、従つて之等を内面的に批判しうる立場は即辨證法的の見地に外ならない。ヨナス・コーンの精神の態度に對する四つの區別(Cohn: *Theorie der Dialektik*, 324)は全體之によつたと見る事が出来る。此等の立場の内面的の統一は即辨證法的の統一で、是は全體の立場若くは其全體を全體たらしむる法則に於て把握した立場に於てのみ可能である。

然るに世には之に類似した階段の説若しくは *Typenlehre* なるものが存在する。彼等は此等の立場を全體に統一する内面的の關係を問題としない、従つてそこに眞の批判なるものはあり得ないのである。コントの三階段の説、クーザンの、感覺論、唯心論、懷疑論、懷疑論、神祕主義なる範型の分類、ブレンターノの四階段の考の如き、其の例證とすることが出来よう。斯の如き分類をなすのに意識的に哲學の立場より離れ、これを體驗とか或は特殊科學の立場より試みんとするの傾向が生じて來た。例へばデルタイの範型説は、一、唯物論、實證論、二、客觀的唯心論、三、自由の唯心論等を世界觀の根本の形式として只其等の體驗に於ける内面的の構造を明にすることを以つて満足してをるのである。此

等の範型の間には内面的の連絡なく、従つてそれ等は體系をなさず、一つの立場は之を他に導き歸着せしむることは出来ない。然しこの體驗に逃避した立場そのものは一つの哲學を豫想する、吾人は之を彼が屬する思想的の地位から容易に讀み出す事が出来るのである。従つてこの體驗からの説明は彼の哲學からの説明と別事ではない、即其哲學よりは以上の諸立場が體系的關係にあることが理解されないこと云ふにすぎない。それは彼の屬する哲學が低き階段にある故とも解する事が出来るのである。ヤスパースの「世界觀の心理學」、グロースの「體系の構造」も皆類似した立場に立つて居る。勿論哲學も他の科學の對象となりうるであらうが、然し斯の如き構造なるものは哲學其者の意義上内容上の構造ではない。この意義の構造は意味の體系即より高き哲學其物の見地に於てのみ理解することが出来る。次に體驗の分析の立場は即ち體驗の全體に對する内省的の見方によつて規定される、而してこの見方は最後に哲學の見地と關係せざるをえないのである。要するに他の科學の立場、例へば純粹論理學、數學、心理學、現象學等の立場より哲學に對して批評すると云ふことは、其立場の制限より來る歪曲と無理解とを持たねばならない、何となればフヒヒテも説明せる如く知識學によつてのみ彼等の地位が指定されるのであつて、其逆は成立しないからである。然らば辨證法的の立場のみが根本的批判の立場であつて、他の立場よりの全體に對する批判は不可能であるか。哲學史は此の可能を語り、辨證法の立場も之を肯定して居るのではないか。如何なる立場もそれが哲學である限り或る意味に於

て全體に關係したものでなければならず、そこに影を寫した全體がなければならぬ。半面的な唯物論とか主觀的唯心論とか經驗論に於てすら、抽象的半面的の姿に於て全體を見る處に其哲學としての意義があるのである。併しそれ自身は半面を以つて全面とし、偏在を以つて全在とするのである、それ故に自己の批判の意義をそれ自身理解する事は出来ない。之を根本的に解するものはあらゆる立場に自己を置き(自己を忘却し)そこから更に自己の本來の姿を想起する事の出来る辨證法的立場に於てのみ可能である、即低き立場、抽象の立場よりの批評が何を意味するかを理解するのも此の立場からでなければならない。今不正確の比喻ではあるが例によつて此の關係を説明しよう。今眞理を高峯に譬ふるならば其幾つかの立場は之に登攀する途上の位置に比較する事が出来る。麓に於ても或意味で全體のそれ々の立脚地を見ることが出来る。中腹、頂上に立てる人も皆彼の視界に入り來るのである。是が彼の批判の見地に外ならない。しかし所謂此の意味の全體の中に看取されえない方面のあることを知らなければならぬ。先づ麓以外の諸種の立場に於て表はれ來る地平線の展望である(此れが哲學の具體的内容である)。これは麓の立場にとつて存在せざるもの、即單なる空想にすぎない。又背面や側面の立場も、其展望も之を見ることが出来ない。それ故此立場に於ける批判にあつては破壊が其の中心である。同様に中腹に立てるものもありても頂上も麓も之を觀察することが可能であり、ことに此處では既に麓を經過せる故に其の地平線の展望も記憶し、尙ほ新しき地平線の眺めに心を惹

かれるであらう。それ故籠の立場に對しては批判することが可能であらうが、頂上の立場に對しては全く其展望の内容を理解することが出來ず、僅かに彼の地平線より類推するにすぎないであらう。批判主義の如き立場は斯の如き意味に於て其力を發揮する、先づ籠の兩側面の立場は止揚され(主観論)る。即批判は上に向つては否認であり、下に對しては止揚として表はれる。直觀若しくは神祕主義の立場は頂上に立ち、其地平線上の大觀に一切を忘れ、頂上をも此處に導いた道をも一切忘却せる如きものに比す可く、その大觀にも拘らずそれが自己の頂上に於ける展望に外ならず、同時に此の展望の中には籠中腹の地平線の展望も其の立場に止揚され、モメントとして存在する事を意識するのが辨證法的の立場に該當するものでなければならぬ。もとより之は外的比喻にすぎないが、然しも少しこれを推し擴めるならば、只一つの道より登攀した丈では充分に其の光景を盡したものは云はれぬ、斯の如き眞理の要求にとつて其他の途中の光景が若くは別の籠の光景が興味を中心となるに従つて、頂上から籠へも、又途中へも彼を拉し去るであらう。是も頂上に於ける眞理と同一の眞理の或る特殊の形に於ける要求に外ならない。こゝに自己よりの抽象が存在する、又時代の要求なるものの尖端が存するのである。時代の要求なるものもロゴスの特殊の要求である故に立場の統一の組織以外には成り立たないのである、ロゴスは眞理の要求そのもの、尖端に於て自己を忘却し(抽象)もしくは回想する。そしてこの時代の要求なるものは先づ特殊の領域に於て意識され、又吾人が開放的とよべる一面と連

關する。今問題を體系と解放性との關係とせんに、カントの原則と自然科学のヒポテシス或は法則との關係を見ればよい、此處ではアインシュタインの相對性の發見によりても其根本の形式に於て變改の必要を認めないであらう。如何に開放的領域に於ける認識内容の開展變化があつたにせよ、其の思惟の思惟、もしくは先驗的、もしくはオントローギッシの世界の自己充足性を破壊して居るものではないのである。只開放的の點より新しき經驗内容と其自覺が與へらるゝことによりて自己充足の體系の自覺の内容が豊富となるのである。従つて自己充足性も開放性に對する抽象的對峙でなく、其自己充足性に即して開放性が開展し、其開展によりて前者の認識が豊富となる。イデーは内容を開展し創造しつゝしかも自己に止まるものであるからである(又先天と後天の間にも同様な辨證法的の關係がなければならぬ)。自己に止まる形は即其の自覺形式で、辨證法も要するに其根本的な表現に外ならない。さて一面無限にあづかり同時に他面有限であり、一面充足して他面缺乏せる(従つて無限に追求する)具體的立場は人間に外ならない。人間なるもの、考方の中に時代の要求の變遷がよく云ひ表されるのである。時代精神の要求とは深き意味に於けるロゴスの要求そのものである。ロゴスが或立場をとることによりて、其時代の科學、藝術、更にひいては哲學なるものが如何なる内容に進展す可きかを規定するのである。この内容によりロゴスは其特殊の自覺をうるのである。其立場なるものはしかし體系に屬しなければならず、従つて其位置は更に高き立場に進展しなければならぬ。時代の要求の變化には上述

の如き豫想が存するのである。しかし兎に角批評の強みは此要求の上に立つ。現代の人は何故無難作に非合理を説くか、又單純に情意の優位を肯定するか、これ即ち現代の人の豫想する所だからである。此の考方は人間なるもの、見方や、心理の見方にも表はれる、そして此の考方の下に體驗の新しき領域に於ける進展が與へられるのである。其意味に於て時代の要求は意義をもつ。しかしこれも要するに其豫想せるロゴスの立場若くは哲學的見地の責任、制限に於てある。従つて時代の要求も體系の中にありて始めて其意義を與へられ、それ自身辨證法的でなければならぬ。ヘーゲルの如き立場に立てる人に對する批評は困難ではあるが、色々の意味に於て可能である。(一)人間概念もしくは體驗概念のことなる立場を眞とする事より、(二)特殊の目的と制限を有する學問の立場より(論理とか認識論とか)。例へばヘーゲルを主知主義と云ふ空漠たる非難の如きは多くはヘーゲルに於ける體驗概念、其心理學を知らない爲めに起り易い。しかしこの體驗の見方も心理の考方も終局に於ては一つの哲學的の見地と離れえない故に、一つの哲學的見地よりの批評となる。その見地は體系の如何なる地位を占むるかと云ふことによつてのみ、其意義、價值が決定されるのである。こゝでは哲學の諸見地の關係と云ふ點に歸り行く外はないのである。結局ヘーゲルに對する批評の意義は却つてヘーゲルの立場によつて明にせられるのである。この意味に於て、カントを理解する事は之を超越する事を意味し、ヘーゲルを理解する事は其の超越の不可能を悟る事と云はれうるでもあらう。然しそれは一面の

眞理である。ヘーゲルを超越することは只辨證法の精神其者の中に於てのみなされなければならぬ。それは全體の立場であると共に一つの立場であり、こゝにその他の立場に對するその立場の優位と其同等性が存在する。ロゴスは嘗つてプラトンやアリストテレスに於て辨證法的の自覺を示した。之とキリスト教の根本的の立場等を綜合することによつて辨證法は完成されたのである。近世の哲學はキリスト教の體驗即啓示された宗教上の眞理の啓示を近世人の體驗等に於て見出した、此等ギリシヤのみならず凡ての眞理を綜合せんと企てが彼をしてより完全なる辨證法の發見に導いたのであつた。同様に根本的眞理の新しき啓示(諸方面に於ける)を豫想して始めて、辨證法の新しき内容を獲得する事が出来るであらう、この意味の超越は可能でなければならぬ。

最後にヘーゲルの研究法に就て一言しよう。これも要するに終局に於てはヘーゲルの立場そのものを漸次自覺し來る過程と方法とに依つてなされねばならぬ。批判の場合と同様に心理學の應用とかもしくは新カント派其他等の立場より解釋せんとするは、奇抜の見方は可能であらうが、其哲學的の立場より來る歪曲を免れる事が出来ない。しからば如何なる方法が可能であらうか。(一)問題歴史的の見地である、歴史的の哲學の課題を解決し漸次理性の立場が開明され問題が解決され行く必然性と共にヘーゲルの體系方法の自覺を導き出す方法、(二)組織的問題としてヘーゲルの思想が如何なる關係と意義を諸科學、諸哲學に對してもつか、即現實の哲學問題としての考察である、(三)はヘーゲル

の原本的の體驗の内容が自己開展し來る過程として、即單に主觀的な立場とせず、體驗に於ける獨特の見地の自己開展、自覺として彼の哲學的見解を導き出す事である、デアレクチックを其體驗そのもの、原始的法則として自覺し來つたと云ふ形に之を敘述しようとするのである。第一はクローナー等により、第三はデルタイ等により始めて試みられたが、後者に於ては如何にしてヘーゲルの主觀的のものより普遍的の立場にうつる事が出来るかが理解出来ない、是は彼の體驗の見方の制限より來るのである。第三、ヘーリングの試みは或る方面に於て成功してをるのである。併し以上の三つの立場は互に他を豫想し、互の前提を他によつて補はれなければならぬ。ヘーゲルの理解は三つの態度の推論式的の統一即辯證法的の統一に於て可能でなければならぬ。これには何れに於ても問題そのもの、中に主觀性の偏見を忘れなければならぬ、即ヘーゲルの問題の把握し方に一致しなければならぬ、そしてこゝに於ても「終り」は始めに戻り來らなければならぬ。

辯證法の存在論的解明

三 木 清

或るものが現存する *Aliquid existit* といふことは矛盾の原理を越えてゐる。なせなら現存するものについてはその反對はそれ自身として矛盾を含まないからである。一七七〇年八月二七日シユトウツトガルトでヘーゲルが生れたといふことは一の事實であるが、他の時、他の處に於て彼が生れたとしても、従つて一般に彼が生れなかつたとしても、そのこと自身として何等矛盾ではない。その反對が矛盾を含まないものは必然的ではなく、偶然であると言はれる。この意味に於て凡て現存するものは偶然的である。併し或るものが既に現實的に存在するからには、何故にそれが存在しないよりも寧ろ存在するかといふことの十分な理由があるべきである。この理由は固より、その反對が矛盾を含むといふことではあり得ない。このやうに考へてライブニツは「矛盾の原理」から區別して「十分な理

由の原理」を立てたのである。二つの原理の區別に關する思想がライプニツに於て初めて現はれたと見られる『結合法論』の附録の中で、彼は次のやうに書いてゐる。「根本原理は二つある。その一つはあらゆる必然的な定理若くは命題の原理で、在るものは（かうで）あるか（かうで）ないかどちらかである *Quod est (tale) id est seu non est (tale) vel contra* といふこと、いま一つはあらゆる觀察若くは偶然的な命題の原理で、或るものが現存する *Aliquid existit* といふことである。」^{*} 即ち理由の原理は或るものが現存することの原理であり、「事物の現實存在の原理」である。併るに現存するものはその反對が矛盾を含まず、偶然的であるから、ライプニツは理由の原理をまた「事物の偶然性の原理」であるともしてゐる。

^{*} *Dissertatio de arte combinatoria*, Gerh. IV 41 Anmerkung.

現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるのはまさにその存在に於てである。ライプニツが矛盾の原理と並べて理由の原理を二つの「大原理」の一つとしたのも、本來、本質と存在、或ひは本質存在 *essentia* と現實存在 *existentia* との間の、存在に於ける差別を考へたからであつた。前者が可能的なものであるのに對して後者は恰も現實的なものであると考へられる。現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるのは、その存在そのものの現實性に基づくのであつて、最初には何等かの論理的根據に由るのではないのである。かうしてライプニツは理由の原理をもつて「論證以前の根據」

fundamentum praedemonstrabilia であるとし、それを「理由なしには何物も存在しない」*Nil est sine ratione* といふ言葉で定式化した。^{*} 論證以前の根據であるところから、理由の原理はまた「あらゆる觀察の原理」*principium omnium observationum* であるとも見られた。このやうにして矛盾の原理と理由の原理との區別は、最初にそして根源的には、何等かの論理的根據に基づくのでなく、寧ろ本質と現實存在、可能的なものとの現實的なもの、必然的なものの領域と偶然的なものとの領域との間の、存在に於ける差別に根據をもつのである。

^{*} *Theoria motus abstracti*, Gerh. IV 232.

併しながら我々はライプニツに於て現實存在の偶然性の概念が既に論理的な側面から規定されてゐるのを見出す。即ち偶然的とはその反對が矛盾——論理的矛盾を含まないことであつた。同じやうにライプニツは現存するもの即ち事實を問題にするにあつて、これを「事實の眞理」の問題として、論理的な側面から問題にしたのである。そして眞理とは彼に於てつねに「命題の眞理」を意味してゐる。かくて理由の原理は事實の眞理に、換言すれば、經驗的判斷の眞理に關はることとなる。いま若し眞理が命題の眞理を意味する場合には、事實の眞理が理由をもつべきことは言ふまでもなく自明のことであるであらう。その場合には、何故に現實的に存在するもの、例へば、この私の存在はその存在が理由をもたないよりも寧ろ理由をもつのであるか、などと問ふこと——多くの思想家を眞面目に

苦しめた問——は無意味であるであらう。併しながらまたその場合に於ては、理由の原理は單に事實の眞理に關してばかりでなく、本質の眞理、ライプニツの所謂「永久的眞理」についても要求されるのが當然である。凡ての命題の眞理は理由をもたねばならぬと考へられるからである。實際、ライプニツ自身このことを認めた。彼は記してゐる、「兩原理(矛盾の原理と十分な理由の原理)とも單に必然的眞理にばかりでなく、更に偶然的眞理にも行はれねばならぬ、十分な理由をもたないものは現存しないといふことが既に必然的である。」即ち若し眞理が命題の眞理の謂であるならば、必然的眞理と偶然的眞理との間に何等本質的な相違のあるべき筈はなく、一方の原理が同時に他方の原理であるべきことは明瞭である。併るになほライプニツに於て理由の原理が事實の眞理との關係に於て初めて掲げられたのは、若しこの原理がないならば、「眞理の本性」に一般に反する眞理があり得ることになる、と彼が考へたためである。眞理の本性とは、彼によれば、述語は凡て主語のうちに含まれてゐる *in se* といふことにはかならない。事實の眞理も眞理の本性に反するものでないから、従つてまた矛盾の原理に反するものとは考へられない。このときは事實の眞理と永久的眞理との區別が意味をもつとすれば、それは或る認識論的なものであるであらう。ライプニツは『アルノとの往復書簡第十』の中で書いてゐる。「何でも理由のないものはない。即ち凡ての眞理はその名辭の概念から引出されて來るア・プリオリな證明をもつ。唯この分析に達することがいつでも我々の能力にあるとは限らな

い。」^{**} 彼が永久的眞理を盡數に、事實の眞理を不盡數に譬へたのも我々の認識能力に關係してのことであつたと思はれる。

* Remarques sur le Livre de Porigine du mal, publié depuis peu en Angleterre, Gerh. VI 414.

** Gerh. II 62. 河野與一氏譯「ライプニツ『形而上學敍説』」一二六頁。

けれどもそれだからと云つて、ひとは理由の原理がライプニツに於て單に論理的意味のものであると考へることを許されてゐないのである。彼が眞理の本性と見做したところの、述語は凡て主語のうちに含まれてゐる、といふことが既に、彼がそれをもつて所謂「個體的實體」を定義したところのものであつたのである。論理的なものと形而上學的なものとのライプニツに於けるかかると一致は、我々を必然的に彼の存在論の根本思想へまで導いて行くであらう。この根本思想といふのは、現實的なものの根柢には可能的なものが、或ひは現實存在の根柢には本質が横たはつてゐるとする見方である。蓋し現實存在 *existentia* はその *ex* を原理的な規定にもち、それは「出て來てしまつた」*existit* (現存する) ものとして在る。従つてそれにとつてはつねに「その出て來るもと」が豫想され、かかるものとして本質 *essentia* が考へられたのである。いまライプニツは『事象の根本的起原』といふ論文の中で次のやうに論じた。無でなしに或るものが現存する *Aliquid potius existit quam nihil* といふ事實から見て、可能性若くは本質そのものうちには或る「現實存在への要求」*exigentia existentiae*

はば「現存せんとする抱負」 *praetensio ad existendum* があるといふこと、換言すれば、本質は自分の力で現實存在に向ふ *per se tendere ad existentiam* といふことを認めなければならない。若し本質にしてかくの如き要求を含んでゐないならば、可能的なものはいつまでも唯可能的にとどまつてゐるのほかないであらう。本質が自己自身に於て懐くところの現存せんとする抱負の大いさの程度は、すなはち「本質の量」 *essentiae quantitas* の程度を表はす。併るに本質の量は、ライプニツに従へば、「完全性」にほかならぬから、可能的なものは凡てその完全性の程度に應じて現實存在に向ふと云はれる。そこでライプニツは「本質の程度」 *essentiae gradus* は「現實存在の原理」 *principium existentiae* であると述べてゐる。^{*} 本質の量を規定するものは單なる可能性ではない。内に矛盾を含まぬもの即ち可能的なものは必ずしも他と互に相容れるとは限らぬ。他と互に相容れる可能性即ち「共可能性」 *la compossibilité* が本質の量、完全性を規定するのである。完全性の程度は共可能性の程度である。無数の可能的なものうち唯共可能的なものが、しかも共可能的なものの系列として考へられる無数なる可能的世界のうち唯最も完全なるもののみが、神によつて實現されて、現實的となる、とライプニツは云つてゐる。このやうな實現の十分な理由は彼によつてまた適合 *la convenance* 若くは最善なるもの選擇 *le choix du meilleur* とも呼ばれたのである。

* Vgl. *De rerum origine radicali*, Gerh. VII 303 sqq. 河野與一氏譯、ライプニツ『單子論』四五四頁以下、参照。

ここに於てライプニツの存在論に於ける現實存在の理由或ひは根據 *Grund* を、彼の用語法にかかはらないで見るとき、我々はそこに三つのものを見出し得るであらう。第一に、この理由は本質である。本質は現實存在が「それから出て來るもと」といふ意味に於てたしかに現實存在の理由乃至根據と考へられることが出來ねばならぬ。凡て現實的なものは本質の實現にほかならず、現實的なもの世界の根柢には可能的なものの世界がある。第二に、現實存在の理由は共可能性または適合である。單に可能的なものでなく、共可能的なものにして初めて現實的であり得る。ライプニツが理由の原理のもとに理解したのは主としてこのものであつた。第三に、現實存在の根據は神である。現存するものはライプニツに於て「造られて存在するもの」 *ans creatum* を意味した。寧ろ彼は事物が現存するといふことからア・ポステリオリに神の存在を證明し得ると云つて、次のやうに書いてゐる。「既に偶然的なものは現存してゐる。それらのものは必然的なものうちにしか自分の最後の理由即ち十分な理由をもつことが出來ないであらう。この必然的なものは自分の現實存在の理由を自分自身のうちにもつてゐるのである。^{*} 現存するものは悉く偶然的である。従つて現在するもの理由は他の現存するものである限り、現存するものの理由を求めてどれほどの系列を溯つて行つても、我々は唯偶然的なものに達するのみであつて、最後の理由若くは十分な理由に到ることがないであらう。この理由は偶然的なものの系列の外にある必然的なもの即ち神であり得るばかりである。ところで現實的な

ものの根柢にはつねに可能的なものがある。この可能的なもの即ち本質は、ライプニッツによれば、現實存在への要求を擔つてゐる。併るにかかる要求そのものがまた神に基づいてゐるのである。「神がなければ可能性のうちには何等事象的なきところがないことになつて、現存するものがなくなるばかりでなく、可能的なものさへなくなつてしまふ。」^{*}可能性のうちには存する事象的なきところとは、現實存在に到達しようとする傾向のことである。凡ての現實性の根柢にいつても豫想される可能性の有する事象性 *la réalité* は現實的なものとしての神に基づくほかない。

* *La monodologie* § 45. 河野氏譯『單子論』三七一一二頁。

** *Op. cit.* § 43. 同譯書三六五頁。

併るに右の三つの意味に於ける理由の概念のうちライプニッツの存在論にとつて最も重要で、決定的なのは、第一のものである。このものに向つて他の二つのもも集つて來るやうにさへ思はれる。神の現實存在の根據が既にその可能性であると見られてゐる。固より神にあつてはその存在と存在の根據とが一つである。この場合本質は現實存在を含んでをり、それが現實的であるためには唯可能的でありさへすれば足りる。従つてその現實的存在は可能的存在の單純な歸結 *une suite simple de l'être possible* であると考へられる。^{*}必然的に現實的なもの即ち神と他の現存するもの即ち偶然的に現實的なものとの相違は、現實存在と現實存在の理由とが一つであるか否かといふところにある。神の現實

存在の理由は自分自身のうちにある。神は彼自身に依存する存在者 *ens é* である。これに反して彼以外の現實的なものはその存在と存在の理由とが一つでなく、存在の理由は自己の外にある。次に現存するものは矛盾の原理を越えてゐるにしても矛盾の原理に反するものではない。ライプニッツが事實の眞理に關して理由の原理を立てたのはもともとそれが偶然的なものとして眞理の一般的本性に、従つてまた矛盾の原理に反することがないためであつた。ところで若し如何なる現實存在も本質から出て來たものであり、前者は凡て後者の實現にはかならないとすれば、現存するものが矛盾の原理に反することのないのは當然である。それ故に現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるといふことはライプニッツに於てそれが矛盾の原理にのみ支配されてゐないといふことを意味するだけである。自分のうちに矛盾を含まないといふことだけではなほ現實的となり得ない。現實的となり得るためには共可能的でなければならぬ。併しながら共可能的なものは既に可能的でなければならぬ。従つて矛盾の原理は現實存在の「十分な」條件ではないにしても、その「必要な」條件である。この意味に於て矛盾の原理は理由の原理の根柢をなしてゐる。否、共可能性を表はすものとして理由の原理は世界的規模に於ける矛盾の原理であるとも見られることが出来るであらう。なせなら共可能性は、内に矛盾を含まないばかりでなく、外に向つて他の無数の可能的なものに對してもまた矛盾しないといふことを意味するからである。このやうにして理由の原理はライプニッツにあつて何等根本的に矛盾の原

理に對立するものでなく、却つてこれの擴大であるとも考へられよう。尤も理由の原理は存在論的意味をもつてゐた。併し矛盾の原理と雖もライブニツに於て單に論理的なものでなく、また存在論的なものであつたのである。現實存在の根柢には本質があるとする存在論にとつて、理由の原理が矛盾の原理に對抗し得るものでないことは固より當然のことであつたであらう。

* *La monologie* § 40. 河野氏譯書、三六一頁。

二

さて辯證法の存在論的解明にあたり我々にとつての根本的想定は、それぞれの論理學はそれぞれ自分に固有な存在の領域をもつてゐるといふことである。私は既にこの想定のもとに、普通には形式論理學といはれるアリストテレスの論理學が本來決して形式的なものでなく、その固有な存在の領域として本質存在をもち、このものに關係しては實に内容的な論理學であることを述べておいた。^{*}蓋し一定の存在はつねに一定の論理と結び付き、一定の存在論を成立せしめ、それに應じて一定の論理學を成立せしめてゐる。論理學と存在論とは共生 *συμπυρον* である。従つてどのやうな論理學も根源的には存在論的なものである。カントの先驗的論理學がまたさうであつた。もともと *Philosophia transcendentalis* (先驗的哲學) なる語はスコラの用語に於ては *ontologia* (存在論) のラテン譯以外のもの

でなかつた。カントはその先驗的論理學の説明に際して、一定の表象が「如何にしてア・プリオリに經驗の對象に關係し得るかといふ可能性」の認識が先驗的と呼ばれる、と云つてゐる。先驗的論理學に於て示されるものは、單に論理的なものでなく、却つて經驗の對象に係はる限りに於ける論理的なもの、従つて或る存在論的なものである。そしてカントによれば、このものはまさに經驗の對象を對象たらしめるところのものであるから、經驗の對象もまた單に存在的なもの *Das Ontische* ではなく、却つて存在論的なもの *das Ontologische* である、と云はれ得る。このやうに見るならば、カントこそ初めて十分な意味に於ける存在論を可能ならしめる立場を發見した人であるとさへ考へられることが出来るであらう。アリストテレスの論理學もカントの論理學も本來存在論的なものであるとしたならば、辯證法の存在論的解明の仕事が、辯證法は存在論であるといふことを示すだけのことにとどまり得ないのは勿論である。唯それだけのことでは實際何事も語られなかつたに等しい。なせなら辯證法が存在論であることは、自己の論理をもつて單なる形式でなく同時に内容そのものの魂であると考へる辯證法にとつては、寧ろその最初の定義のうちに含まれてゐるからである。我々の課題は辯證法に内面的に結び付く存在論が如何なるものであるかを明かにすることではなければならぬ。辯證法はそれに固有な存在の領域をもち、それに固有な存在論を含んでゐる筈だからである。恰もこのやうな自己の地盤を離れるとき、内容の論理學たる辯證法と雖も畢竟形式的なものとならざるを得ないに相違な

い。かくて我々の仕事が或る任意の存在論、例へばニコライ・ハルトマンに於ける如く觀念論と實在論との此方にあると考へられた存在論の見地を、ヘーゲルの體系のうち特にその『論理學』の中へ持ち込んで、そこに於てハルトマンがなしたやうにその最初の二巻が特別に存在論であるなどと論ずることとは、全く別な事柄であるのは明白であらう。^{*}我々の仕事がヘーゲルに對して批判的であるとするれば、それは遙かに根本的な意味に於てである。我々は辯證法を存在論的に解明することによつて、ヘーゲル自身の存在論がその根柢に於て辯證法と一致し得ないことを示すであらう。これによつて我々は何故に人々がヘーゲルの辯證法的體系をなほ形式的であると感じ且つ語らねばならなかつたかをその根源から明かにするであらう。

^{*} 拙稿「形式論理學と辯證法」(『理想』一九三〇年春期特輯號) 参照。

^{**} Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel, S. 18 ff. それの簡単な批評については拙稿「ヘーゲル復興とその方向」(『中央公論』一九三一年三月號) 参照。

併しながら私は何故にライプニツをもつて始めたのであつたか。ライプニツとヘーゲルとは哲學史上同じ系統の哲學者として數へられる。彼等は甚だ偉大なるアリストテレス主義者であり、共に發展の思想をその雄渾なる體系に於て表現した人として知られてゐる。このライプニツが本質と現實存在とをその存在に於て區別し、後者は矛盾の原理を越えてゐると考へ、それに關して理由の原理を立て

たのである。いま辯證法の根本的な特色が矛盾の原理を認めないところにあるとすれば、かくの如き現實存在こそ恰も辯證法にとつてその固有な存在の領域ではないであらうか。ライプニツが現實存在の領域を支配するものと見做した理由の原理は何等か内面的な仕方で辯證法に關係してゐないであらうか。このやうな豫想をもつて始められた我々の研究は結果に於て丁度その反對のことに到達した。併し我々は同時にこの結果の理由をも認識することが出来た筈である。即ちその理由は、最も根本的には、現實存在の根柢につねに本質を考へるといふ思想のうちに横たはつてゐた。若しこの認識にして我々にとつて決定的な意味をもつものであるとすれば、我々は云ひ得る、現實存在の理由或ひは根據にして本質であると思はれる限り、辯證法は成立することが出来ないのである。この場合發展の概念を持ち出してそれだけでは無駄であらう。ライプニツの體系は最も模範的な發展の哲學のひとつであつた。アリストテレスの哲學の中心概念も運動または發展であつた。萬物は流れると考へたヘラクレイトスについてヘーゲルは、「この人にあつて初めてその思辨的な形態に於ける哲學的イデーに出會はれる」と述べてゐる。併るにアリストテレスはその『形而上學』第四卷に於て、矛盾の原理に關して論述するに際して、生成の問題並びにヘラクレイトスの思想に立入り、そして矛盾の原理は、それに他の凡ての原理が基づくところの、「あらゆる原理のうち最も確かな原理」であるといふ結果に達したのである。^{*} 辯證法は單に一般に發展の論理であるのではない。如何なるものの發展であるかが

それにとつて問題なのである。そしてイデー的發展としての辯證法はあり得ない、やうに見える。

* Metaphysica I. 3. 1005 b 18.

現實存在の根本的規定は偶然性である。現實性は偶然性である、と云はれることが出来よう。現實的に存在するものが偶然的であるのはまさにその存在に於てである。従つてライプニツがこの偶然性を單に論理的な意味に解して、その反對が矛盾を含まぬこととしたのは、現實存在の偶然性そのものにとつては寧ろ第二義的なことであると云はなければならぬ。この偶然性は、本來、現實存在が現實存在 *existentia* としてその *en* なる根本的性格のために含むところの規定である。併るに現實的に存在するもののこの根本的な *en* は、そのものに於ては存在と存在の理由若くは根據とが一つでないことを表はす。現實存在にとつてはその存在の理由は自己以外のものうちにあつて、自己のうちにはない。このやうなものはその存在に於て偶然的であるのほかなく、かくの如き偶然性はその反對が矛盾を含まないといふライプニツ的、論理的な意味に於ける偶然性よりも一層根源的なものであり、寧ろこのものの根柢をなしてゐる。ライプニツも神はその現實存在の理由を自分自身のうちにもつから必然的なものであると云つたとき、それに對してかくの如き偶然性を考へてゐたのでなければならぬ。現實存在が辯證法的であるのはそれがまさにかくの如き偶然性を擔つてゐるためである。その存在と存在の理由とが一つでないところに、或る現存するものが辯證法的である根源が存してゐるのである。このやうにして偶然性は辯證法の始源であり、その意味に於て辯證法は偶然性の論理にはかならない。それが偶然性の論理であるところに、辯證法の最も本質的な特色は横たはつてゐるのであつて、かかるものとしてまさに辯證法は歴史の論理であると云はれることが出来る。現實的に存在するものにとつてはその存在の理由は自己以外のものうちにあるのであるから、それは自己によつて存在するものではない。「自己によつての存在者」 *ans per se* に於てはその存在と存在の根據とが一つであり、このやうな存在は無限なる存在である。これに反してその存在の理由が自分のうちにならぬ。この現實存在はその本性上有限である。唯有限なるもののみが辯證法的である。

それでは現實存在の理由とは如何なるものであらうか。我々はこのものを就中辯證法の核心をなすところの矛盾の概念を通じて明かにしなければならぬ。辯證法は自己自身のうちに矛盾を含むものが現存することを前提すると考へられてゐる。併るにこの場合重要なことは、或るものが自己自身のうちに矛盾を含んでゐるとすれば、それはそのもの自身との關係に於てさうなのではなく、却つてそのものの理由であるものとの關係に於てさうなのである、といふことである。蓋し自己自身のうちに矛盾を含むものは、既にその直接性を脱してゐるのでなければならぬ。直接性とは即ち、ヘーゲルの云つた通り、自己自身への抽象的な關係付け *die Unmittebarkeit d. i. die abstrakte Beziehung auf sich* のことである。或るものは自己を自己自身へ抽象的に關係させる限り、自己のうちに矛盾を含むこと

がない。併しまたそれが他の自己と同様なものに自己を抽象的に關係させる限りに於ても、そのものにとつて辯證法的な矛盾はない。なせなら辯證法的な矛盾は内在的な矛盾であり、かかるものは或るものの、及び他の同様なものの存在の理由へ自己を關係付けることによつて初めてそのものにとつて生ずるのである。矛盾はそれが内在するものの理由であるものによつてそのものに内在せしめられるのである。従つて或るものが自己自身のうちに矛盾を含んであるといふことは、それが自己の存在の理由をもつてをり、且つこの理由が自己の存在と一つでないといふことの證據である。

併るに現存するものうちに矛盾を成立せしめるものとして、現實存在の理由は何等かの本質、何等かのイデー的なものであることが出来ない。若しそれがイデーであるとすれば、それに自己を關係させることによつて或るものうちに矛盾が内在せしめられるといふことは不可能である。その場合には寧ろ、矛盾も最早眞の「對立」*ἐναντιότης*ではなく、却つて或る「差別」*διαφορά*であり、單なる「反對」*ἐπιπέριος*であるに過ぎない。即ちアリストテレスは云つてゐる* *διαφορά γὰρ τῆς ἐναντιότητος, ἢ ἂν διαφορά ἐπιπέριος*。相矛盾するものは單に或る一つの點に關して相矛盾するのではない。相矛盾するものは寧ろあらゆる點に關して相矛盾するものとして相矛盾するものなのである。このことは現實存在の理由であるものが決してイデーではなく、却つて質料、寧ろ自然であることを表はす。尤も辯證法は矛盾の統一されることを豫想する。或る現存するものうちに含まれる矛盾を統一するものは

そのものの存在の理由若くは根據であるものほかないであらう。併るに矛盾はそれがどこまでも矛盾としてとどまつてゐる限り統一されるが出来ない。それが統一された限りに於ては矛盾は單なる反對となつてゐるのでなければならぬ。従つて或るものうちに含まれる矛盾を統一するものである限りに於ては、そのものの存在の理由であるものは何等かイデー的なものであると考へられる。併しながらまたそれが何等かイデー的なものである限りに於ては、それは或る自己自身のうちに矛盾を含む現實的なものの存在の理由であることが出来ない。現實存在の概念のうちに含まれてゐるかくの如き矛盾は一體何を意味するであらうか。

* *Metaphysica* I. 2. 1004 a 21.

第一、かくの如き矛盾は或る現實的なものの存在の理由が依然として他の現實的なものであることを意味する。このものは固より或るもの理由としてそれよりは高次なものである、しかもそれ自身なほ一の現實的なものであり、従つてその現實存在と現實存在の理由とは一つでない。右に述べた矛盾は或るもの理由であるものそのものに於てその存在と存在の理由とが一つでないことを表はすのである。そしてこのことは或るもの理由が、そのものに含まれる矛盾を成立せしめるものとしてそのもの理由であることが出来、しかし同時にかかる矛盾を統一するものとしてそのもの理由であることが出来るといふ、それ自身矛盾のものであることを表はすのである。我々は現實存在の理由

が現實存在である限り辯證法は成立するといふことを知り得るであらう。或る現實的なものの理由をどれほど尋ねて行つても、その理由であるものに於て存在と存在の理由とが分れてゐる限り辯證法はあるのである。ここに我々はシェリングの思想の深い意味を見出すことが出来る。彼は『人間の自由の本質』に關する論文の中であからさまにライプニツの名を擧げて批評してゐるが、我々はこれを特にヘーゲルに對する批評として讀まねばならぬ。そこでシェリングは、現存する限りに於ける存在者 *das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist* とを區別することが重要であると説き、そして云つてゐる。神の前若くは外には何物もないのであるから、神はその現存の根據を自己自身のうちにもたねばならぬ。併しながら神が自己のうちにもつ彼の現存のこの根據は、絶對的に見られた神即ち現存する限りに於ける神ではない、なぜならそれは實に唯彼の現存の根據に過ぎぬからである。それは自然——神のうちに於ける自然 *die Natur in Gott* である、一の固より神から分離すべからざる、しかもなほ區別された存在者である。^{*}我々はシェリングの神が神の名に適はしいか否かを問はない、いづれにせよ、現存するものの理由がたとひ神であるとしても、その神に於てなほ彼の現實存在と現實存在の理由とが區別される限りに於て、且つこの理由が自然である限りに於て辯證法は成立し得るのである。

* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.

W.W. I. Alt. Bd. 7, S. 357 ff. なほこの點に關係して、ヘーゲルの體系の出發點は神は原質 *Urstoff* と同一であるといふ教説であると云つたニツクの解釋を参照。Vgl. Caspar Nink, Grundlegung der Erkenntnistheorie, S. 103 ff.

第二、或るものの現實存在の理由は、それがそのものうちに矛盾を成立せしめるものである限り、質料的なもの、自然であり、闇である。併しそれがこの矛盾を止揚するものである限り、それは或るイデー的なものであり、光である。それが或るイデー的なものであるといふのは、現實存在の理由であるものがみづから現實存在に到達したといふことである。併しそれは現實存在に到達しても、なほ現實存在として自己の現實存在の理由をまたもつてゐるのでなければならぬ。さて或る現存するものは自己自身のうちに含まれてゐた矛盾が止揚されることによつて自己を實現したのであらうか。否、決してさうではない。辯證法は現存するものの自己實現の論理ではないのである。辯證法的發展に於て、若し何物かが自己を實現したとすれば、それは少くとも現存するものそのものでなく、却つて現存するものの理由であつたものである。即ちそのとき或る現存するもの單なる理由であつたものがみづから現實存在に到達するといふ意味に於て、それは自己を實現したと云はれることが出来る。併しながら高次の現存するものの出現によつて最初の現存するものは必然的に没落しなければならぬ。辯證法は現存するものの凡てが没落に値するといふことを確立する。辯證法的發展の過程に於て現存するものは自己を實現するのではなく、却つて無限に自己を克服してゆくのである。

第三、或るものの理由であるものは普通にそれに先立つものと考へられてゐる。従來の論理學に於ては前件 *antecedens* が後件 *consequens* の理由であるとせられてゐる。アリストテレスは凡ての *aitia* (原因、理由、根據) は *aitia* (原理) の意味をもち、凡ての原理に共通な意味は「最初のもの」*prōton* であるといふことであると述べてゐる。ところで現實存在の理由は何等かの最初のもの即ち或る *aitia* (*principium, Anfang, 端初*) であるであらうか。ここでも辯證法は従來のアリストテレス的な論理學と正反對である。現存するものの理由が端初といふ意味での原理でないといふところに辯證法は成立する。若し現存するものにとつて自己の理由であるものが自己の原理であるとすれば、そのものは辯證法的ではあり得ない。それが辯證法的であるのは、自己の理由が、それから自己の出て來たもとであるのではなく、却つて自己がそれに向つてゆくものであるためである。それにとつては前件が自己の理由であるのではなく、却つて後件こそ自己の理由なのである。若しも或るものの存在の理由が端初若しくは原理であるとすれば、そしてあらゆる有限なものは時間的なものであるから、これを時間的に云つて、或るものの存在の理由が過去のものであるとすれば、この理由はそのものに全く内在的であらう。併るに純粹に内在的な立場に於ては一般に辯證法は成立することが出來ない。内在と共に超越があるところに辯證法はある。理由が端初であるならば、如何にして超越があるかは説明されぬであらう。併しながら或る現存するものの理由は、既に述べた如く、それがこのものうち

ちに含まれる矛盾を統一するものである限りに於て即ちその理由がみづから現實的になる限りに於ては、このものは既に没落してゐるのである。それ故に或るものの存在の理由はそのものにとつてその限りに於て、未來に屬し、超越的である。それが超越的であるのは、辯證法が現存するものの自己實現の論理でないからである。最も屢々誤解されてゐるやうに辯證法が自己實現の論理であるならば、何故に超越があるかは説明されない。辯證法は却つて自己超越の論理である。パスカルの「自己は厭惡すべきものである」*Je moi est haïssable* といふことを痛感しない者には辯證法は分らないであらう。現存するものに對して限りなき憎惡、憤怒をもたぬ者には辯證法は理解されない。辯證法は絶えず自己を踏み越えてゆく者の辯證法である。従來の多くの形而上學を特色づけてゐたものが背進的思惟であつたとすれば、辯證法はそれとは反對に前進的思惟である。自己の存在の理由を自己の背後に求めるのでなく——それは要するに自己實現の論理となる——、却つてこれを自己の前方に求める思惟が辯證法である。固より單なる超越のみあつて内在のないところには辯證法はないであらう。或るものの現實存在の理由は、そのものにとつて超越的でありながら、しかもそのものまさに理由であるといふ意味に於て内在的である。未來は現在のうちへ深く喰入つてゐるのである。しかもそれが内在的であるのは單にそのものの理由として、即ちそのものの「現實存在」とは區別された「現實存在の理由」としてである。現存するものに於てはその現實存在と現實存在の理由とが區別されてゐる

ところに、辯證法に於ける内在と超越なる困難な問題を解くための鍵があるのである。

三

ヘーゲルの論理學の體系に於て理由の範疇は本質の領域のうちに位置づけられてゐる。しかも『エンチクロペデー』に於てはそれは「實存性の理由としての本質」*das Wesen als Grund der Existenz*の項のもとに示される。普通に大論理學と呼ばれてゐる書物の中では理由の概念は矛盾の概念に續いて説明されてゐる。矛盾にあつては對立する二つの側は先づ區別された契機としてその獨立性をもつてゐる。このやうな獨立性はそれらのものがなほ即自的であることを表はす。併しながらそれらのものは全く無關係なのでなく、却つてその一者のその他者に對する否定的な關係によつて獨立的なのである。その獨立性はこのやうな仕方では指定されてゐるのであるから、それらのものは對自的にある獨立的なものである。かくて自己を獨立的として指定するものは、この指定を被指定となすに到り、「それらのものは理由に向つて行くのである。」併るに矛盾するものが「理由へ行く」*Zu Grunde-Gehen*といふことは二つのことを意味してゐる。それは先づ對立が「滅びる」*zu Grunde gehen*といふことである。けれども同時にそれは對立が「自己の理由へ行く」*in seinen Grund gehen*といふことを意味する。そこで矛盾するものは前の意味に於てなくなるのであるが、それは同時に後の意味に

於て自己の本質に還り、このものから新たに生れるのである。有限なものは自己自身に於て矛盾するものとして、かくの如き二重の意味に於て理由へ行くものである。有限なものは常に矛盾的であるばかりでなく、また偶然的である。「偶然的なもの」*das Zufällige*は、その言葉の表はす通り、「落ちて行く存在者」*fallendes Sein*である。このものがそれに向つて若くはそれのうちへ落ちて行くものは理由であり、本質的なものである。ところでヘーゲルにとつて自己の理由へ行くといふことは恰も自己の理由へ還るといふことを意味した。即ち理由であるものはまさに自己のうちにあり、物は理由へ行くことによつて自己に還り、自己のうちに自己を見出すのである。即ちヘーゲルの哲學は我々が辯證法の本性がそれではあり得ないとしたところの「自己實現」の意味をもつてゐる。従つて理由づけられたものと理由とは本來一つであると考へられる。ヘーゲルは記してゐる。理由は唯それが理由づける限りに於てのみ理由である、併しながら理由から現はれ出たものは理由自身であり、そしてこの點に理由の形式主義が横たはつてゐる。理由づけられたものと理由とは一にして同一なる内容である、そして兩者の間の差別は自己への單純な關係づけと媒介若くは指定されて在ることとの單なる形式上の差別である。*理由はヘーゲルによれば矛盾を解消するものである。併るに若し理由づけられたもの即ち矛盾するものと理由即ち矛盾を解消するものとが一つであり、兩者の差別が單に形式上の差別に過ぎないとすれば、如何にして理由づけられたものうちに眞面目な矛盾が内在し得るであら

うか。かかる矛盾そのものの理由は何處にあるのであらうか。この場合理由そのものが矛盾を自己自身のうちも含んでゐると考へられるのほかあるまい。實際ヘーゲルはその通り、矛盾の止揚として現はれる理由はひとつの新しい矛盾である、と云つてゐる。それではこの新しい矛盾そのものの理由は何であるであらうか。このやうに尋ねて溯るとき、我々はヘーゲルの全存在論の基礎に眼を向けざるを得なくされるのである。

* Wissenschaft der Logik, WW. IV, 61.

*** Encyclopaedie § 121 Zusatz.

さきに我々は現存するものの現實存在の理由若くは根據がそれからそのもの出て來たところのものでなく、却つてそのものがそれに向つて行くところのものであることを述べた。根據は結果であつて、端初ではない。ところでヘーゲルは結果は同時に端初であると説く。そして彼は書いてゐる、「結果は唯、端初が目的 Zweck である故をもつてのみ、端初であるところのものと同じである。*」我々はこのヘーゲルの全存在論の基礎を見出し得ると信ずる。端初と結果との同一はヘーゲルにあつて目的の概念を介して打ち建てられる。併るに目的はヘーゲルに於て或る主觀的なもの、意志的なもの、當爲であるところのものを意味したのでなく、一の存在論的な根本規定を現はしてゐたのである。その意味は次の文章から明瞭である。「併るに知識にとつて目的は、進行の系列と同じく必然的におか

れてゐる。目的は、それが最早自己自身を越えて行くことを要しないところに、それが自己自身を見出すところに da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet として概念が對象に、對象が概念に相應するところにある。*」即ち目的は或るもの、この場合には知識が、「最早自己自身を越えて行くことを要しないところに」、「自己自身を見出すところに」ある。この目的概念はまさにアリストテレスに於て模範的に展開された τέλος の概念に一致してゐる。

『形而上學』第五卷の中に定義されてゐる、^{***} τέλειον λέγεται ἐν μέν οὐ μὴ ἔστιν ἕλω τι λαβεῖν μὴδέ ἐν λόποιον, εἰων ἡρώους τέλειος ἐκείνου εἶρος οὐ μὴ ἔστιν ἕλω λαβεῖν ἡρώου τινὰ ὅς τοῦτου μέπος ἐστὶ τὸ ἡρώου. 即ち目的的なものとは、その外にそのひとつの部分であるが如き或るものが何等見出され得ないものである。このやうな規定が純粹に存在論的なものであることは、彼が死を目的的なものとしてゐることによつても分る、なせなら死 τὸ τέλειον は恰も生の終末 τὸ ἔσχατον としてその外には生の何物も決して見出されないからである。また曰ふ、 τέλειος δὲ καὶ τὸ οὐ ἐνεκα ἔσχατον. 理由はその理由であるものがその外に最早ない場合目的である。一般に目的とは最後のもの、終末的なものを意味する。若しさうであるならば、ヘーゲルの云つた如く、端初が目的であるとき、結果が端初と同一であることはおのづから明かである。

* Phänomenologie des Geistes, WW. II, S. 17.

辯證法の存在論的解明 (三木)