

# 哲學研究

第百五十二號

第十三卷  
第十一冊

## 辨證法の論理（承前）

田邊元

### 十

ヘーゲルの論理學に於て、前節に述べた意味に於ける現實在の構成に係はる範疇の段階に相當するものは即ち *Wesen* である。それに先だつ論理學の第一部としての *Lehre vom Sein* に説かれる *Sein* の諸範疇は、それ自身に於て存立するものを意味せずして、斯かるものに關する直接の規定を意味するに止まる。その規定は辨證法の本性上夫々その否定を隨伴してそれに移行することを免れないものであるが、その移行の背後にある媒介せられたる間接的普遍者が反省せられて、それ等の移行する直接の規定は却てその普遍者の媒介に由つて存する規定であるとしてそれ自身間接的に媒介せられるといふことは *Sein* にはない。この媒介の反省、即ち直接なる

規定の根柢 Grund の定立が即ち Wesen である。これに於て直接なる Sein はその根柢を得、斯かる直接なる規定に現はれるところの、それ自身に於て存立するものが成立つ。斯くて Wesen は相互否定の關係にある規定を兩立せしめる所の Grund の反省をその特色とするものであるから、それに於ては Sein に於ける如く直接なる規定が一から他へ移り行くことなく兩立して、相對的の關係を成立たしめる。斯かる規定の統體としてその歸入するところの、相對的關係の基底たるものが、常に直接なる規定として現れるところの現象の背後にある根柢となるのである。現實とは斯かる現象と根柢との直接なる統一に外ならない。その世界は相對關係の世界である。實體といひ因果といひ交互作用といふのは、斯かる相對關係の諸段階である。それ等を通じて共通の特色となるのは、凡ての現實が、その根柢たり本質たる可能の原理と一つになり、可能なるものの現實として必然となることに由つて、自己の外に待つ所なき絶對としてそれ等の關係に含まれることである。而してその區別の側からいへば、實體に於ては凡ての現實が偶然者に墮されてたゞその統體としての實體のみが唯一同一の絶對的必然者となり、因果に於てはこれに反し偶然的現實が原因としての實體の結果として却て必然化せられ、而して交互作用はこの兩者の一面的

偏局性を廢棄し、相互の依存を展開擧揚して兩者を綜合し、原因と結果とを歸一してその循環的統一そのものを實體的必然者となすものである。こゝに至つて現實の最も具體的なる段階が成立する。

今このヘーゲルに於ける現實構成の論理を觀ると、それは明に前節に於て私が擬我的構造と名けたものに相當する。ヘーゲル自身必然の概念を分析して、その三つの契機として *Bedingung*, *Sache*, *Tätigkeit* を區別し、それを分ち細論するに際して、*reale Möglichkeit* の内容的統體としての *Sache* が、*realer Grund* として現實を生じ出すところは、*Wesen* をなす *Tätigkeit* を、自立存在の形に於ては *ein Mensch*, *ein Charakter* と註して居るに由つても、その意を推定することが出來ると思はれるが、更に *Wesen* そのものの構造上この事は明に示されて居る。抑も *Wesen* は前述の如く *Sin* の *Wahrheit* たるその根柢である。直接的なる *Sin* の凡ての規定の一から他への移行を支へる背景の顯揚である。然るに直接なるものの移行の媒介としての背後なるものは、直接なるものの立場に立つ限り反省せられやうはない。反省といふのは凡ての直接なるものを通じてその中に發見せられざる、而もそれ等の直接なるものの凡てをしてあらしむるところの、生産の根源へ間接的に歸り行く事である。而して凡ての直接な

るものの無限なる内容に拘らずそれ等を通じて背後の統一的生産の根源たるものは、たゞ自我に相當するものより外にはありやうがない。Seinを直接なる規定として、現にあらはるゝ内容に屬するものとするならば、Wesenは正に斯かる現象の背後にある統一的根源としての自我に相當するものでなければならぬ。現實は斯かる自我的構造に由つて構成せられたる現象の統體に外ならない。若し果してさうであるとするならば、ヘーゲルの現實構成の論理なるものは、實は私が前節に述べた言語の立脚地に屬する擬我主義の立場に立つのであつて、それは決して純粹論理の立場に立つものとは考へられない。斯くいへば或はこれに對して、併しヘーゲルの論理體系に於てはWesenはSeinの必然なる發展として成立するのであつて、若しSeinが純粹論理の立場でその最初の『純有』から漸次辨證法的に進展して必然にWesenを展開し出すものとするれば、後者も當然純粹論理の立場に立つ筈ではないかといふ反駁を受けるでもあらう。併しこれに對して私は、純粹論理の立場には直接規定の背後にある生産の根源といふ如き概念の存し得ざることを主張しなければならぬ。内と外、根柢と現象、力と現れ、本體と顯現といふ如きWesenに特有なる反省的關係は、凡て純粹論理の特殊普遍の關係のみからは成立し得ざるものである。それには直

接規定の背後にあつて之を生じ出す隠れたる方が豫想せられる。勿論その所謂力とは物力の謂ではないが、物力の概念も却てそれから生ずる如き精神的創造の力即ち意志の力が、これ等の反省的關係の根柢をなすといふのである。若しカントの語用を借りれば、直接規定は『概念』であるが、それを被制約者として成立せしむる制約者自身は無制約者でなければならぬから、『概念』でなく、『理念』としてのみ思惟せられる。然るに斯かる無制約者を規制的『理念』として思惟遡源の方向を指示する極限とするのでなく、構成的に積極的内容を有すること被制約者の『概念』と異なる所なきものと看做すのが *Wesen* の論理である。それが純粹論理の立場の産物でなく、カントの意味の『理念』の *Hypostasierung* を含むものなることは是に由つて推定せられるであらう。而して實はこの點から考へるならば、既に *Wesen* に先だつ *Sein* の段階に於ても所謂悪しき無限と呼ばれるところの否定的無限 *negative Unendlichkeit* に對する眞の無限 *wahrhafte Unendlichkeit* が、カントの意味に於て『理念』としてでなく『概念』として思惟せられ、有限の規定と同様の積極的對象性をもつものとして定立せられる限り、理念の *Hypostasierung* を含むのであつて、純粹論理の立場を超越するのである。然るにヘーゲルはこの理念と概念との對立、前者の構成的意味の否定、を特色とするカント

の立場を悟性の反省的立脚地として斥け、却て理念の積極的構成的性質を確立する自己の論理を所謂 *spekulative oder positiv-vernünftige Logik* として最も具體的なる最高の論理であると主張するのである。於此ヘーゲルの論理と稱するものが純粹論理と異なるものであり、精神の創造的無限性の自覺を論理の衣に包んだものであることは疑無いであらう。そこから *Wesen* の論理は更に *Begriff* の論理に發展しなければならなかつた所以も理解せられると思ふ。

若し右の如く現實構成の論理としての *Wesen* の範疇が自我の創造的統一を對象に投入したものであるとするならば、純粹論理の本質を特殊の普遍に於ける再認歸同に認める限り、前節に説いた如く、それを論理化して純粹論理の方向に徹底せしめることは、所謂叡知的空間への投影に由つて、本質たり根柢たる生産の根源を無内容なる一點に解消し、却て直接的規定を斯かる根源から生産せられるものでなく既に豫め存する所の *Geschehenes* と觀て、所謂根源はそれ等の直接規定の交叉點に過ぎざるものたらしめることでなければならぬ。即ち數學的概念構成の方向に現實の論理性が發展せられることでなければならぬ。然るにヘーゲルの採つた方向はこれと全然逆であつた。ヘーゲルに依れば本來の數學は有限なる量的規定の學とし

て理性ならぬ悟性の學であり、その立場に於ては純粹性を保つ長所を有するものであるけれども、その内容たるや外的關係、偶然的結合以上に出でないものであつて、到底内面的自由生産の全體性の自覺たる『概念』を宿すに足らない。後者の無限性は數學の無限的規定に於てその本來の意味を失ひ、歪められ曲られる外無いものである。従つて現實構成の論理を數學の方向に發展せしめる如きは、ヘーゲルに依れば實は發展でなく墮落を意味すべき筈である。ヘーゲル論理學の體系に於て量は *Sein* に屬するのであるから、*Wesen* の段階に屬する現實構成をこれに歸するのは具體化發展でなく抽象化に外ならない。現實構成の論理に含まれる傾向はたゞ向上具體化の一路のみである。それは *Reinheit* に於て發展の頂上に達する。論理の徹底といふのは即ち『概念』に到ることではなければならぬ。ヘーゲルは *Wesen* の段階の必然態を以て實は『概念』そのものに外ならず、前者の完全なる展開は即ち後者であること述べて居る。然らばヘーゲルの所謂『概念』とは如何なるものか。

『概念』とは一言にいへば絶對的實在たる精神がその本性に従つて自性を自覺する仕方に外ならない。而して精神はこの自覺に於て存在し、その外にその存在の仕方はないのであるから、同時に『概念』は精神の存在仕方を意味する。範疇『概念』

は絶對實在たる精神のあり方に外ならない。カントの悟性的反省の立脚地に於ける範疇の如く主觀が客觀を思惟する形式でなくして、主觀 || 客觀たる眞實在の存在仕方が『概念』といふ範疇なのである。それではこの範疇の構造は如何なるものであらうか。現實の最も具體的なる段階としての交互作用の必然態に於ては、交互の關係にある全體が獨立なる個々の現實存在の自同的なる根柢であり、その否定的差別相として現實存在が現れるのであるが、必然態の必然態たる反省の特色として猶必然性の紐帶そのものは内面的に隠されて居る。こゝにその *Wesen* に屬する所以がある。然るにこの隠されたる内面的の紐帶が根柢と現實存在との同一として自覺せられ、現實存在は自己自身に全體としての根柢を有するもの、その個々の獨立性は全體の無限なる自己否定に外ならず、而してその相互間の交互關係は全體的根柢の自己自身に對する無限なる關係であることが顯揚せられて、根柢と存在との同一が顯現的に成立するとき、必然は即ち自由となる。この自由が『概念』の構造に外ならぬ。自由はヘーゲルの語に従へば、被ひ隠されたる必然の暴露 *enthüllte Notwendigkeit* であつて、これにより内と外との一つなる自己實現が成立つ。而して此様に必然が自由に發展すると同時に *Substanz* は *Subjekt* となる。即ちこれ自我であり精神

である。『概念』とは自我精神、主觀のあり方に外ならない。存在が自己の根柢を自覺し、自己を必然ならしむる根柢に歸りて必然性そのものを思惟するとき、自己を解放して自由なる自主的存在となり、自我として、自由精神として、『概念』の範疇に入る。『概念』は自主的實體的勢力としての自由である。而してそれに於ては凡ての契機がその全體性を表現し、あらゆる部分が直ちに全體としてのそれと一つになる。自由精神としての自我は必然に普遍的精神に於てのみ存することが出来るのであつて、『概念』はまさに自由主觀の協同體乃至絶對歸入の範疇でなければならぬ。今この『概念』の此様な構造を直接にその發展に於て表はすものが主觀性或は主觀的概念と稱せられるものであつて、所謂概念、判斷、推論がその三段階を形造る。而してその最も具體的な推論に於て主觀的概念がその發展を完了すると同時に、その發展媒介は却て非媒介的な直接態に反轉し、媒介の否定としての直接なる有に移行く。これが主觀に對立する容觀である。即ち主觀的概念は自己の媒介の否定としての直接態に於て概念の實現としての實在性に轉するのである。實在性はヘーゲルの論理に於ては『概念』の第二段階たる自己否定の立場である。概念の自己否定に由る自己實現が實在性なのである。而してその中の最高段階たる目的論に於て、

目的と手段とが互に外的の關係に立つ間は客觀性、實在性の段階を脱しないけれども、目的と手段とが同一として自覺せられ、目的は自己の外に手段を有するのでなく、主觀的なる目的とこれを充たす手段としての客觀とが一に歸せられるとき、『概念』の最高なる立場、その第三段階としてイデーが現れる。イデーに於て概念と實在と、主觀性と客觀性とが一に歸し、本來自主自由にして自己の目的を實現する精神の、自己以外の實在に於てでなく、自己自身に於て自己の目的を實現する、所謂自己實現者たる真相が發揮せられる。その内容は觀念的には概念の規定であり實在的には外的存在に於ける概念の實現であつて、即ち觀念的と實在的とがそれに於て一に歸する。而してイデーはその觀念的主觀的契機に於て絶對目的としては無限であると同時に、その實在的客觀契機に於て特定の實現態としては有限である。即ちそれは無限にして有限であつて、その如何なる特定の有限態に於ても直ちに無限の理想を實現するのである。イデーは理想の實現に於ける無限と有限、概念と實在、主觀と客觀との統一として特色附けられる。ヘーゲルはその三段階として生命、認識、絶對的イデーを區別した。生命はイデーの直接態であつて心身の統一を意味し、認識とは、斯かる直接の統一が否定せられて主觀性たる精神の自覺的自己目的性と客觀性た

る世界の實現的自己目的性とが對立せしめられ、更にこの對立を通して(主觀的)イデーが(客觀的)イデーを對象とする統一に復歸する過程を謂ふのである。その統一復歸の過程が、或は世界を精神に攝取して主觀的イデーの一面性を止揚するか、或は精神の理性的目的を世界に移し入れ、それに於てこれを實現することにより客觀的イデーの一面性を止揚するかに従ひ、狹義の認識と意志とに分たれる。即ち前者はイデーの理論的活動であり後者はイデーの實踐的活動である。眞のイデーと善のイデーと謂ふのもこの兩者に相當する。眞とは、客觀を概念に相應するものとして認識することであり、善とは見出されたる世界を目的に従つて規定することである。

而して兩者が一に歸し、後者に於て善の無限なる目的と有限なる實現との矛盾が當爲の無限過程となるのが止揚せられ、それが前者の立場に於て直ちに實現と目的概念との相應として自覺せられるとき、イデーの最高なるものとしての第三段階の絶對的イデーが現れるのである。これは従つて善の眞理 *die Wahrheit des Guten* ともいふべきものに當り、理論的イデーと實踐的イデーとを統一して、イデーが永遠に目的となり活動に由つてその實現をなすと同時に客觀的世界が具體的にはイデーそのものたることを自覺する段階である。斯くてイデーそのものが對象となるイデー

の自覺の完全なる段階が到達せられ、その内容に於ては一切が流動透明であつて、『概念』の純粹形式が自己自身を内容として直觀する。即ち内容規定の組織そのものが直ちに形式の統體となり、形式は内容の Methode に外ならぬものとなる。これは論理そのものの自覺であるから、これを以て論理が完結するのである。併しながらこの論理そのものの自覺に於て頂上に達するイデーはもとより有限と無限との統一であるから、その有限の内容に着目すればそれは常に自己の反對に没落して、無限なる自己否定の過程を成立せしめ、無限はこの過程の全體を通ずる自己の同一性に成立するのでなければならぬ。これイデーが絶對否定の過程として説かれる所以である。而してこの自己同一の自覺の立場から全體を統一するのはこの無限の過程の隨處に全體の實現を觀、現實世界がそのまゝイデーであつて、全體の自覺の内容が即ち現實世界の發展そのものに外ならざることを知るに歸する。其故イデーはその動的過程の側からいへば歴史に自己を實現する絶對精神のあり方であり、その無限の全體の同一を自覺する側からいへば宗教の立場に外ならない。ヘーゲルが善と眞との歸一として『善の眞理』と呼んだところの、目的實現の現實世界を具體的には目的たるイデーそのものとして觀る立場は、歴史を絶對精神の自己實現として自

覺する宗教の立場に外ならない。斯くして曩に擬我主義の立場から現實の構成をなすものであると私の解した *Wesen* の範疇は、自我を絶對に没した宗教的立場に於てその最も具體的なる自覺に達する精神の自覺の範疇にまで發展するのである。ヘーゲルの論理が全く精神の範疇を展開するものであつて、それは實踐や宗教と區別せられたる純粹論理の立場に止まるものでないことは明であらう。

抑もヘーゲルの哲學體系の主動機は彼が *Phänomenologie des Geistes* の序文に述ぶ所に由つて推定せられる如く、一切萬有を包む所の普遍的全體としての絶對が、シエリングの同一哲學に説く如き、單に特殊有限者の差別對立を拂拭して現るゝ直接の抽象的同一でなく、凡ての有限的特殊をその契機として保存し、自己の辨證法的展開に由つてこれを自己の内から發展し出されたものとして反省せしむる如き具體的普遍なることを示さんとするにあつたといはれやう。斯かる立場からシエリングの知的直觀やヤコービの感情の如く、絶對實在を直接に把握する能力を、學としての哲學から斥け、凡て直接なるものはその直接規定の故を以てその反對に翻轉すること、絶對は斯かる相對有限者の翻轉を通じて自己の同一を反省せしむる間接的媒介者なることを主張するのである。 *Phänomenologie des Geistes* は感性的意識の直接

態から始めてこの翻轉と自己反省との各段階を通り、終に絶對知の哲學的意識の完成にまで發展する過程を展開したものである。従つてその間に現れる否定作用は決して單なる論理の否定でなく、常に精神全體の情意的態度の反對を意味する。これ前に否定の積極性に就いて述べた如く辨證法の否定が不定なる矛盾概念の定立を意味せずして、積極的に特定の内容を有する反對の定立たる所以なのである。我々の精神生活に於て一の態度の肯定は必ずそれと反對の態度の否定として現れる。而も兩者は斯く相反對しながら、一方がその本質を維持するのは他方との對立に由るのであるから、前者の肯定は後者の否定として、即ち自己の否定の否定としてのみその本質を發揮するのであつて、若し自己の否定たる反對を全然考慮の中に置くことなくたゞ直接一途に自己の肯定主張を通さうとするならば、却て自己の本質をも潰滅せしめることを免れない。即ち直接なる肯定が眞に肯定として立つには否定の否定として媒介せられたる間接者とならなければならぬのである。これが精神の辨證法といふべきものである。この反對の喚起と反對者に於て自己に復歸する反省とが精神の辨證法の骨子をなす。これに由つて直接的なるものが常に間接的に媒介せられたるものとなり、而も一度媒介せられたるものも斯かるものと

して定立せられる限り、その定立の直接性に於て高次の直接的者として、更に媒介を要求し、斯くして無限なる進行を促すのである。この無限なる辨證法的過程そのものを自己の内に含み、それを自己の本質として自覺したものが即ち精神としての絶對的實在である。絶對知はこの精神の絶對的自覺に外ならない。ヘーゲル論理學はこの絶對自覺に至るまでの精神のあり方を、論理の最根本的範疇たる肯定(有)と否定(無)との對立から始めて辨證法的に展開せられたる範疇の體系を以て、追跡再建しやうとする試みであると解せられる。それであるから最初の否定たる『無』も決して單なる空虚を意味せずして否定の積極的力を意味するのである。實は論理の否定態でなくして精神の否定力を意味するのである。斯かる反對する力の相尅と止揚とを以て精神の本質となし、これを論理の否定と反省とに由つて組織化しやうとするのが辨證法なのである。それは疑も無く精神生活の深き眞髓を捉へた見解であつて、たゞに絶對との直接的冥合を主張する立場が學としての哲學に契はず、知の立場に立つ哲學は飽くまで反省對立を通じて具體的全體としての絶對を把握することを努めなければならぬばかりでなく、これを斯かる知と學との立場以前の直接なる精神生活そのものの立場から考へても、内に何等の葛藤媒介を含まざる素朴

無邪氣さは實は極めて容易に邪惡に翻轉する傾向を藏するのであつて、眞の具體的なる宗教的信仰は深き罪業の悲痛なる體驗を媒介とするものなることを思ふとき、我々は精神の論理としての辨證法の深き意味を認めなければならぬであらう。併しその所謂論理とは精神の葛藤的發展を自覺する範疇の展開であつて、純粹論理の範疇の展開ではない。最初の *Lehre vom Sein* は縱その含む否定が論理の矛盾の意味でなく反對定立の否定作用を意味するとしても、この極めて抽象的一般的の非論理的要素を加へるだけで大体純粹論理的發展に従ふものであるが、*Lehre vom Wesen* に入るに當り前述の如く、論理そのものの立場では認められない、直接規定の背後にあるものを立し、恰も *Geist* の前階として考へ得べし *Seele* を直接内容の *das Substantielle* として立てる擬人的擬我的立脚地の構成を企てるのであつて、更に *Lehre vom Begriff* に於ては斯かる背後のものを普遍的全體に解消して内外一如の自覺に達しやうとするのである。その立場は *Wesen* の段階に相當する擬我的構造を前述の叡知的空間に投射して、その叡知的空間の全體を直ちに思惟せんと欲するものであると解せられる。曩に私は現實在の實體因果的構成は無限の内容を生産してそれを自己の同一なる中心に統一する自我的構造を有するものであつて、これを論理化するには凡

ての自我的中心を無次元の點に解消し得べき叡知的空間への投射を必要とし、この内に於て凡ての内容の發展を既に起れるものの存立に化し、發展の中心たる自我的統一を斯かる *Geschehenes* の交叉點に歸して、特殊普遍の關係を轉換しなければならぬことを述べた。この論理的構造に於ては叡知的空間そのものはたゞその成立する媒介者たり場面たる意味を有するばかりであつて、それ自身對象化せられることなく、單に特殊なる *Geschehenes* としての叡知的空間線がそれを代表して自我的中心を含む普遍となるのである。然るにヘーゲルの精神の論理に於ては叡知的空間そのものが絶對的イデーの内容として思惟せられやうとするのである。凡ての自我が普遍的な精神としての叡知的空間の特殊化限定として直ちに叡知的空間と一に歸せられ従つて現實構成の *Wesen* の段階で自我的中心から生産せられるものとして現れる直接規定が、叡知的空間を媒介にして豫めその内に存立し、それを代表するものとして自我的中心を含むものとなるのでなく、却て叡知的空間がこの直接規定を媒介とし、之を自己の普遍性の特殊化の媒介者にして夫々の自我に自己を個別化するものとして、自我を自らに歸入せしめるのである。斯様に現實構成の擬我的構造が普遍の場面に解消せられる點から觀れば、精神の辨證法的論理も純粹論理に基

く自然の論理と同じく論理的構造を有すると考へられるけれども、その成立に於ては兩者全く相異なる。後者に於ては擬我的構造の論理化に於て特殊と普遍との關係の轉換が叡知的空間への投射に由つて可能にせられるのであるけれども、初めから純粹論理の發展として自己を主張する前者に於ては、斯かる轉換は自己の外なる叡知的空間の如き媒介者を必要とすることなく、却て一度現實在の擬我的構造に於て自己を否定した論理が、精神の自覺に於て自己本來の面目を恢復するものと考へられるのである。具體的にいふならば *Lehre vom Sein* に於て純粹論理の構造として特殊の分化、普遍への歸同を展開せる論理が、一度 *Lehre vom Wesen* に於て非論理的なる擬我的構造に入り、純粹論理には存することなき背後のものを定立するけれども、それは論理自身が自己に反對する非論理的者の媒介に由つて自覺に達する爲めであつて、斯く自己の否定を喚起しそれを媒介にして自己に歸するのが、辨證法の要求である。従つてそれは自己の外から叡知的空間の如きものを媒介にして特殊普遍の轉換を行はずとも、それ自身の本性上自己に復歸することに由り、一度失つた論理的構造を恢復することが出来る。これ精神の自覺の段階に相當する *Lehre vom Begriff* の内容である。ヘーゲルが『概念』を以て *Sein* に復歸せる *Wesen* と説いたのもその

意味であらう。其故ヘーゲルの Sein は論理的範疇としては無内容なる『有』一般であるけれども、實は無限絶對の普遍的精神の自己規定の、抽象的一般的な活動そのものを意味する形而上的意義を初めから含むのである。それは論理的意味としての『有』でなく、普遍的精神の活動一般としての自己定立そのものを意味するのである。『有』と動くところの機の發する前に、動そのものを『成』として内に藏する動いて動かざるものがある。これが普遍的精神であるから、私の叡知的空間と名けたものは即ち普遍的精神の不動の靜的一面に外ならない。Wesen に於て個我に分割せられたる我の生産的統一的構造を現すのは、普遍的精神の自己否定即ち没落である。死して甦るといふ宗教的精神生活の實現の過程として、普遍的精神が一度自己を見失ふ段階である。精神は一度自己に對抗する必然即ち運命の威力を身に味はなければならぬ。これを通して所謂『必然性の思惟』に由り却て必然性の威力を奪ひ、それを自己の自由に歸入せしめることに由つて自由なる精神の自覺が實現せられるのである。其故 Wesen の現實在から『概念』の精神に發展する間の擬我的構造の解消は、自己の外なる叡知的空間の媒介に由るのでなく、本來 Sein の根柢にある普遍的精神の靜的方面としての叡知的空間に由るのである。それは轉換といふよりも復歸

なのである。斯くて辨證法の論理が『有』から『概念』まで一貫せる發展として示される。併しそれは初めから『有』が單なる純粹論理の意味範疇でなく、實は形而上的絶對の神的精神の活動一般を意味するからに外ならない。神も人間に没落して始めてその神性を實現するといふ宗教的眞理を論理の衣に裝ふたものが辨證法の論理なのである。私が前節に叡知的空間そのものの立場に立つのは宗教的諦觀的立場であらうと云つたことも、今述べた所からその意を明にしたであらう。辨證法の論理は精神の論理、一層精密には、宗教的精神の論理なのである。宗教的精神の自覺の内容を、論理の肯定否定及び反省媒介の作用的段階に當嵌めて展開しやうとしたものがヘーゲルの論理學であると解せられる。論理學即ち形而上學 *Ontologie* たるのも當然の事といはなければならぬ。

此様な見地から觀るならばヘーゲルの『概念』なるものの意味は一層明になるであらう。曩に『概念』は普遍的な精神と一なることを自覺せる自由なる精神のあり方を意味する範疇の統體を謂ふとしたのであるが、それは右の如く叡知的空間に於ける宗教的諦觀の立場に於ける特殊普遍的關係をその構造とし、これに由つて論理的構造と共通なる、特殊の普遍に於ける分化歸同の關係を實現するものであるから、之

を論理的といふも有限に對する無限の段階に立つのであつて、全く次元を異にするのである。恰もカントに於て判斷力の概念が一般に特殊を普遍に包攝する能力を意味するけれども、構成的判斷力が與へられた特殊を特定の豫め一定せるものとして存する普遍に包攝するに對し、反省的判斷力は與へられたる特殊を理性の無條件者に對する要求から求められ發見せらるべき普遍に包攝するものとして區別し前者は特定の範疇原理の規則に由り直觀の多様を限定し構成する認識の能力たるに對し、後者が現實認識の全對象界そのものを理性の要求に照らして意味的に批判し、自由主觀の立場から合目的として意味附ける反省の能力たると軌を一にする所がある。何となれば、構成的判斷の普遍の有限なるに對し、反省的判斷の普遍は無限なるが故に、理性の自由なる要求に従つて發見せらるべきものだからである。後者は普遍といふも前者の如く論理的に概念化せられるものでなく、理性の自由創造の原理としてたゞ方向が指定せられるに止まり、理念として規制するだけで對象化せられるものでない。これを對象化し得る主觀は所謂 *intuiver Verstand* としての神的精神より外に無い。然るにヘーゲルの『概念』は正にこの神的精神の立場に立ちて反省的理念を構成的構念たらしむる精神のあり方なのである。斯くてカントに於て

峻別せられる『概念』と『理念』との區別は消え、理念そのものが概念の内容となるのである。従つて反省的判断と構成的判断とは別種の判断でなく、前者こそ具體的な判断としてそれ自身構成的であり、特に構成的と呼ばれる後者は却て抽象的として最も具體的な前者の前階となる。ヘーゲルが『概念の判断』と名けたものは即ち前者であつて、『必然性の判断』と名けたものは後者である。現實構成の關係の判断が後者に配當せられ、個別的對象の善眞美等の價值批判が前者に配當せられて居るのもその爲めである。これ等の價值はカントに於けると異り、ヘーゲルに於ては、凡て個別的なるものの普遍的全體に對する關係に成立するのであつて、單に主觀に於ける形式との一致に成立するのではないのであるから、それ等に關係する價值批判は當然實質的合目的性の判断となるべき筈である。『概念の判断』は正にカントの反省的判断を直觀的悟性の神的精神の立場に於て構成的ならしめた合目的性の判断である。具體的には歴史の現實界を宗教の立場から批判した判断であると考へられやう。『概念』とは正に直觀的悟性の創造的無限の全體が叡知的空間の内に靜的統一を形造る關係を意味するのである。それはカントの區別に従つて比量的なる悟性に屬することは出來ない。たゞ直觀的な悟性にのみ屬し得る。然るに

論理の立場は比量的悟性の立場である。直觀的悟性は人間に於てはたゞ宗教的信に於てのみ實現せられる。初めその哲學の動機を、シェリングの知的直觀に論理的認識を置換へることに有したヘーゲルの論理は、その發展の頂上に於て知的直觀乃至直觀的悟性を『概念』の内に攝めやうとしたのは自然のことと考へられる。併しその企圖は同時に初より不可能の試といふ宣告に運命附けられて居たことも疑無い。絶對的普遍的精神としての神と一つになれる宗教的信に於て人間の精神も直觀的悟性の立場に立つけれども、それは恩寵に由り惠まれたる特殊の状態に於て自我を棄て去つた直接の諦觀の能く與る所たるに止まり、二元反省の間接態たる思惟の能くする所ではない。思惟に對してはそれは常に達すべからざる理念たるに止まる。ヘーゲルの如く理念そのものを概念の内容として、反省的なるものを直ちに構成的とすることは、哲學を以て宗教の上に立つものとし、論理を萬有の絶對的本源と認める汎論理主義の發出論理にして始めてなし得る所である。此處に我々は我々の今現に考察の對象として居るところの、私の所謂辨證法の第三の特色たる論理の實在性が、最後の第四の特色たる論理の發出性を豫想するものなることを認めなければならぬ。この發出論理の前提を離れては概念は直觀的悟性の内容を對象化

することは出来るものではない。勿論以上論じた所から推定せられる如く、ヘーゲルの概念に於て思惟せられる普遍は、通常の論理的思惟に於て對象化せられる特定の普遍ではない。斯かるものは凡て有限であつて概念と認められることは出来ない。ヘーゲル自身も概念は單に特定の概念ではなく、同様にイデーも何ものかのイデーと解すべきではないと言つて居る。彼の所謂概念の意味するところの普遍は、歴史に自己を實現する神的精神としての無限なる普遍的 spirit より外のものではない。一見それと區別せられる如く見ゆる個人や客觀的精神としての國家の如きものが概念と認められるのも、實はこの無限なる神的精神を未發の段階に於て代表し、その概念性に參與する限りに於て概念と認められるのである。絶對的に充實した意味に於て概念の意味する普遍たるものは、哲學に於て自覺せられる神的精神より外にはない。彼は絶對的イデーを明に『神的概念』と呼んで居る。それは一切萬有を包含してこれを超え、その如何なる個別特殊にも合目的性の上から善として必然の意義を賦與するものである。カントが合目的性を偶然者の必然化と解し、その必然化の根據たる普遍を、悟性の特定なる範疇概念に於て對象化せられざる、たゞ理性の理念の方向に於て發見せらるべきものとして、その必然化の判斷を反省

的と呼んだ、その意味に於いて、ヘーゲルの概念は正に反省的判斷力の普遍に相當する。たゞカントの承認しなかつた直觀的悟性を論理の窮極の立場と考へることに由り、この神的精神の理念を絶對的イデーとして概念の普遍と看做す途を、ヘーゲルの汎論理主義は開いたのである。汎論理主義はその意味に於いて宗教の論理化とも論理の宗教化ともいはれやう。この特別の前提なくして辨證法を純粹論理の立場から實在論的に解することは到底不可能であると思はれる。本來論理の立場からいへば概念は明晰判明なる内容を以て對象化せられる普遍を意味すべきものであつて、ヘーゲルの論理に於ける如く一切萬有を包む無限定の、對象化すべからざる普遍を意味するものとするのは、ヘーゲル自身がシェリングに對して下した非難を自らに招かうとするものではあるまいか。イデーに於て明に展開せられる如く過程を概念がその内容とするといふことは、それが對象化すべからざる、對象化そのものの無限なる過程を、不當にも對象化しやうとするものなることを示すものではないか。叡知的空間は論理化の場面であり媒介者であつて、それ自身論理化せられるものではない。それを論理化することは論理自身を論理化するといふのと同じことである。これは一切萬有が論理以外に本源を有することなき合理的者であ

るといふ汎論理主義の前提の下に於てのみ満足せられる要求である。論理自身はこの要求を追ひて無限に發展することをその本分とするものであるけれども、その要求が満足せられて過程そのものが止揚せられるとき、それは自己の本分を超えて飛躍的に宗教の立場に立つのである。而も斯くするとき、却て宗教の缺くべからざる契機としての罪業の悲痛なる體驗といふ如きものがその存在の餘地を失ひて、宗教そのものが自己の立場を崩壊せしめなければならぬことは、明に辨證法の宗教に對する不十全性を示すものではないか。シェリングがヘーゲルの *Phänomenologie des Geistes* (1807) より後、*Das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) を著して惡の起源を論じたのはヘーゲルに對する反對の意を寓したものと解せられる。宗教の論理化は正に宗教の自己否定を意味しなければならぬ。宗教獨得の立場を救ふ爲めにはこれを論理から解放して信に獨立の位置を與へ、知の立場からそれに相當するものとして考へられる直觀的悟性にはたゞ神的精神に於ける可能性のみを認めて、人間精神に對してはたゞその知的活動の規制的理念たる意義を賦與するに止めなければならぬ。斯くて我々は再びカントの反省的判斷力の立場に歸り、これを以て世界觀の能力と認め、その要求する普遍の部分的對象化を論理的概念ならぬ、理

解の框たる型とする外無い。これが前節に述べた歴史的精神生活の言語的表現を  
 通しての自己解釋の立場である。ヘーゲルの精神哲學は辨證法の論理から解放せ  
 られて理解の立場に移されなければならぬ。これは今日重要な意義を發揮しつ  
 づあるデイルタイの精神哲學に近づくことに外なるまい。現實を構成する『概念』  
 でなく現實を理解する型がその範疇となるのである。現實の非合理性、その反價值  
 性の悲痛なる體驗を契機として含む宗教に其獨立性を承認しやうと欲するならば、  
 『概念』を反省的判斷力の立場に引下して、論理の絶對構成的性質を斷念しなければ  
 ならぬ。論理の實在性は抽象的自然の方向に於ても一の理念に止まらなければな  
 らないが、具體的なる精神的歴史の世界に於ては寧ろそれを否定してその權能を低  
 下し、非論理的なる言語的理解の方向に進むことが要求せられる。而してその世界  
 の要請としての合目的性は構成的なる論理的判斷力と區別せられたる反省的判斷  
 力の立場に成立すべきものである。これに由つてのみカントの先驗辨證論に於け  
 る批評から自由なる、批判的世界觀乃至形而上學が猶その成立の餘地を確保する  
 ことが出来るであらう。論理は所詮現實の全體を構成する原理でなく、現實が自己  
 を展開し形成する一様式たるに止まる。その實在性はたゞ實在の活動の一面を構

成するといふ意味に於てのみ成立するのであつて、實在の全體を構成する原理であるといふ意味をそれに賦與することは出来ない。實在は論理に盛り切れない、而も論理をもその一面に含むところの超論理的者である。

或はこれに對して飽くまで論理の絶對的實在性を救ふ爲めに、論理が現實展開の様式でなく、現實を辨證法的に自己の否定に由つて産出するものなることを主張し、對象とは論理の自己否定に外ならずといふ思想を固執するでもあらう。勿論その意は現實の對象の個性が論理の自己否定に由つて演繹せられるといふのではないが、一般に對象の存立は論理の自己否定に由來し、對象性とは論理の *Anderssein* なる範疇に外ならずといふのである。このヘーゲルの辨證法に固有なる思想は、その歴史の由來に遡るとき、フイヒテの非我客觀が自我の否定であるといふ考に發端するものなることは疑を容れまい。たゞフイヒテに於ては、非我客觀の定立、自我の無限性の限定といふことは理論的に解くを得ざる道德的意志の要請に止まつたのである。然るにヘーゲルに於てはこれが論理の一般辨證法的過程の特殊の場合に歸せられ、論理はその本性上自己を否定し、自己ならぬものに現じて對象となると思惟せられて居る。併し果して論理はその論理性自身から自己の反對 *Anderssein* とし

て『自然』を構成することが出来るか。ヘーゲルが論理學の結尾に於て論理のイデーから『自然』に轉ずる移行を説く所を仔細に驗するならば、彼もまたこゝに非論理的なるものを認めなければならなかつたことが明に觀取せられるであらう。前に述べた如く、論理の頂點たる絶對的イデーに於てはイデー自身がイデーの自覺の對象となり、『概念』の純粹形式が自己自身を内容として直觀するのである。この自己自身との同一として觀られたるイデーの自覺が直觀として直接態に現れたものがヘーゲルに由つて『自然』と呼ばれる。彼は直觀するイデー即ち自然であると言つて居る。これに依れば論理の完成としての絶對的イデーがその媒介を否定して直接態に墮したものが自然である。神的精神がその精神性を否定して自己の反對に現れたものが自然となる。併しながら論理そのものの完結は如何にして論理の反對としての自然となるか。或はこれを解するにフィッシャーなどの解説に従ひ、論理が自然に移り行くのではなく論理學が自然哲學に移り行くのであるとするか。而も自然哲學が自然構成の範疇論に止まるならばそれは既に論理學の概念論に於ける『客觀』の段階に外ならないのであつて、論理學の外に出ることはない譯である。自然哲學が論理學の外にある限り、自然哲學の對象たる自然が論理學の内容として

の論理以外に出るところが無ければならぬ。時間空間の外在性 *Aessenlichkeit* が自然を單に論理の客觀と區別して自然たらしめる規定であるとするならば、それは論理に屬せざる非論理的なるものでなければならぬ。然るにヘーゲルは辨證法に特有なる否定の積極性を用ゐ、この積極的なる非論理的性を單に論理の否定と解し、論理そのものの否定が直ちに自然であると主張する。即ち彼自身の語に従へば、自然は他有 *Anderssein* の形に於けるイデーである。イデーが自己を否定し、自己の外にある形である。この『外にある』といふことが他在性として自然の積極的規定となるといはれて居る。併しながら純粹論理の立場からいふならば既に前に詳説した如く、否定は不定であつて積極的の反對定立であることは出來ぬ。それを斯く解するのは純粹論理の立場でなく意志の立場なのである。従つて論理の否定として自然が現れるといふのも、論理の背後に前提せられたる神的精神が論理と自然とを自己の意志の相反對する二方向の對象とし、その一方の否定は即ち他方の肯定たる立場でいはれることなのである。一層具體的にいふならば、ヘーゲルが大論理學の序文に述べた有名な語に従つて、『自然及び有限精神の創造以前に於ける神の永遠の本質』を内容とする論理の自足完了の状態に安息することを神が否定して、自らこの純粹

透明の『理』の世界と反對の自然に降り來り、こゝに於て自己を實現しやうと決心することが、論理より自然への轉向なのである。即ち自然は本來論理を自己の永遠の本質とする神が、その本質を否定して反對の立場に現れたものに外ならぬ。その成立の根柢には論理そのものを否定することの出来る超論理的意志が無ければならぬ。この神的意志よりいへば論理そのものも自己の自由の否定態なのである。論理が神の永遠の本質であるといふ主張は、却てこれに由つて制限せられ、神の内には論理の否定をも敢てする方、即ち自己の本質をも廢棄する力の存することが認められなければならぬ。是れ汎論理主義の自己否定でなくて何であらう。汎論理主義もその主張に従つて自然を論理の反對として定立しやうと欲するとき、却て自己を否定しなければならぬのである。ヘーゲル自身エンチクロペデーの論理學の末尾に、イデーの絶對自由が自己を自由に自己の外に放出せんと決意した結果が自然であるといふ意味の語を發して居るのを見ると、彼も亦意志の超論理性を承認しなければならなかつたのであるとも考へられる。フイツシャーがこれを『自然への意志』Wille zur Natur と解し、論理の完成は即ち『自然への意志』なのであると言つて居るのも強ちヘーゲルの眞意に遠かるものとはいはれないであらう。事實へ

ゲルのイデーは既に前に述べた如く意志をその Erkennen の段階に於て含むものであるから、その完了の頂點に於ても自己を自由に放下する意志の力を保持することが出来るやうにも見える。併し斯様に自己の本質をも棄捨して自己の否定に出で得る自由は、もと論理的に自己の本質としての自己の根柢との一致と解せられた自由とは次元を異にし、後者の上に立つものでなければならぬ。後者の必然的自由たるに對して絶對的自由たるものでなければならぬ。これは論理の規定に従ふものでなくして論理の上に立ち、これを支配するものでなければならぬ。斯くて絶對的自由の意志を含んで自己自身を否定することが出来るものであるとするならば、斯かるものとしての論理は何處までも必然の理に由つて立つ純粹の論理ではない。若しそれが一方に於いて自己を自由に否定する意志を含みながら、他方に於いて一切を必然の理に従つて理解し組織する汎論理主義の論理たらんことを要求するならば、それは明に自己を崩壊せしむるものといはなければならぬ。辨證法が矛盾律の支配を脱するといふのも前に述べた如く、同一平面で相矛盾する主張が兩立し得るといふ意味ではないのであるから、如何に辨證法の論理を以てするも『自然』に於ける汎論理主義の自己崩壊を防ぐことは出来ない。それは自然に於ける論理

の實現といふ根本問題に於て自己の限界を承認し、その主張を撤回しなければならぬのである。論理は實在の全體を構成するものでなく、たゞその一面の展開たるに止まる。ヘーゲル哲學に於ける論理から自然への轉向は明に論理の實在性の制限を示すものといはなければならぬ。

それではヘーゲルの汎論理主義の要求は如何なる意味に於ても絶対に斥けられなければならぬか。汎論理主義を汎論理主義として立てることは實際右述べた所に従つて自己矛盾に陥るのであつて排せられなければならないのである。併し汎論理主義の含む一切合理化の要求は宗教の立場に於てその正當なる意味を保存することが出来ると思はれる。既に前に説いた如くヘーゲルの論理に於ける『概念』の普遍はカントの反省的判斷力の普遍を意味すべきであつて、それは構成的規定の根柢たるべきものでなく目的論的反省の規準たるべきものなのである。一切の現實をよしと批判する反省的判斷は宗教的態度の核心をなすものと思はれるが、この立場に於ける目的論的合理化として汎論理主義の要求は宗教の内にその正當なる位置を承認せられなければならない。勿論それと同時に、曩に述べた所に従ひ、宗教に缺くべからざる有限者の弱小の體驗、罪惡の積極的意味が失はれない爲めに、飽く

までもその合理化は論理の必然に由来するものでなく、超論理的なる神的精神との冥合に由る信の内容でなければならぬ。宗教は現實の反價值性とそれの絶對に於ける超價值性との一致の體驗に成立するのであつて、反價值と超對立的絶對價值との一見相矛盾するものが統一に止揚せられる立場である。こゝに前述の善に對する必然の自由でなく惡に對する絶對的自由と、善惡を超越して而も猶一切を超對立的價值の立場で『よし』と合理化する目的論的合理性との矛盾が、不可思議の統一に入る。宗教はこの論理的に矛盾するものの不可思議なる統一の直觀に成立するのである。それは汎論理主義の立場に成立するものではなく、超論理の立場で成立するのである。汎論理主義は宗教の否定に導く。たゞ論理を越ゆる立場の直觀のみ宗教を成立せしめることが出来る。然るにヘーゲルの論理はこの宗教の超論理的立場を論理化せんとするものである。それが自己を否定する崩壞の禍根を内に藏するのは止むを得ざる運命であらう。論理は論理自身を論理化することは出来ない。論理と非論理とを含んでそれ等を越える絶對實在の自己展開の一面としてのみ論理は存立する。それは論理そのものをも否定することの自由なる絶對實在の自己制限の立場に外ならない。こゝにヘーゲルの論理がシェリングの非合理主

義に由つて匡正せられ、更にこの兩者の直觀的悟性の立脚地がカントの反省的判斷力の立場に引戻されてそれに由り制限を加へられることの必要なる所以がある。内容上ヘーゲルの論理は全く匹儔を絶する深き思想の *Fundgrube* であるが、その全體としての立場には宗教の論理といふその目的からして右の如き制限が加へられなければならぬと思はれる。而して斯く考へることに由り、宗教上の用語に従つて往相ともいふべき、直接的なるものを間接的にし媒介して絶對實在に歸入せしめんとする方向に對して、還相に相當する媒介せられたるものの直接的顯現の方向は、實は論理の辨證法的否定の必然に由るものでなくして、初より論理の背後にあつてこれを成立せしめ、論理に由つて正當には對象化せられることなき、論理の場面としての叡知的空間への投寫に由り、媒介の立體的過程が直接態の平面像に現れることを意味するものと解せられる。これが論理そのものを否定することの自由なる宗教的超論理的立場に於てのみ論理の實在性の可能が與へられる所以である。論理の完結なる絶對的イデーそのものが直接態に於て直觀に轉ずるとき自然となるといふヘーゲルの思想は、斯かる超論理的叡知的空間が論理の背後にあつてこれを寫すと考へるとき始めて理解せられるであらう。曾て *Werden* と *Das Sein* との關係を解釋

するに當つて、一般に一の綜合と次の高次なる直接定立との間に移行 *Übergang* の存する事を説いたが、一度綜合の媒介過程として反省的に立せられたものが更に高次の直接態として現れること出来る爲めには、常にその媒介過程に由つて反省せられることなき投影の場面が存しなければならぬ。而して媒介反省の如何なる段階をも猶その立體的過程性から平面的直接態へ移行かしめ得るものである以上、その投影の場面は、即ち論理の全體を投影し得る論理の背後たる超論理的者でなければならぬ。是れ即ち叡知的空間に外ならない。叡知的空間は初から論理の背後にあつて、その各段階の移行を可能ならしむる投影々寫の場面であつたのである。論理全體の完結から自然へ轉ずるとき始めてそれが顯現せられるけれども、それは論理の初めから論理成立の場面としてその背景に豫想せられたのである。たゞ論理から自然への轉移に際して『自然への意志』の如き形にその超論理性を曝露して、その先在を顯はにするに過ぎない。斯くて論理の實在性なるものは實在の汎論理性に由り實在そのものを論理のみで構成し得ることを意味すべきでなく、實在そのものは論理と非論理との兩者を含む超論理的者であつて、論理はその一面に止まることを承認しなければならぬのである。然るにヘーゲルの辨證法は叡知的空間その

ものを論理の對象とすることにより、宗教の論理となり、論理の絶對的實在性を主張せんと欲するものの如く見える。それが汎論理主義の標榜の下に、一切特殊の現實を論理の普遍から發出せしめる發出論理を前提とすることは既に明にした所である。私は今や辨證法の第四の特色と呼んだところの論理の發出性を最後に論ずる場合に立到つた。この特色は今迄述べて來た所に於て見られる如く、此節に論じた第三の特色たる辨證法論理の實在性の主張と不離の關係を有するのであつて、實は既にそれに對しても論議を加へた譯なのであるけれども、併しこの特色は一般に辨證法の最も重要な特異性をなすものと認められ、辨證法即ち發出論理とも看做されて居るのであつて、今迄私の別々に考へて來た他の特色も最後には之を豫想し、その成立不成立の運命をこれと共にするものであるから、私は節を改めて次にこれを特別に論じたいと思ふ。(未完)