

哲學研究

第百八十九號

第十六卷
第十二號

ヘーゲルの絶對觀念論

田邊 元

—

カント以後の獨逸觀念論の三つの代表的哲學を、夫々主觀的觀念論、客觀的觀念論、絕對的觀念論の名を以て呼ぶことは普通に行はれる所である。今其由來を尋ぬるに、フイヒテ自身が自己の哲學を呼ぶに主觀的觀念論の名を以てしたのではないことは言ふまでもない。飽くまでカントの正統なる後繼者を以て自ら任じた彼は、先驗的觀念論を以て自己の立場の標語としたこと周知の通りである。然るにシエリングは『自我が一切である』とするフイヒテの觀念論を主觀的意味の觀念論と認め、それが反省の立場に終始するに對して、自己の觀念論を生産の立場に立つものとし、

客觀的意味の觀念論として、それに對立せしめた。これに於てはそれに於けると逆に『一切が自我である』といはれる。斯くて觀念論に於ける主觀的客觀的の對立は自ら客觀的觀念論を標榜したシェリングに由つて提起せられたのである。(Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie. WWV. Bd. IV, S. 109)。

併しながら斯かる區別を提起したシェリング自身の當時に於ける哲學は内容上、所謂主觀客觀の完全なる無差別を以て絶對者とする絶對同一性の哲學に外ならない。従つて客觀的實在の生産原理を理性に見出す客觀的觀念論は、その『理性が絶對者なる』(S. 115)ことに由り、同時に絶對者の觀念論であり、其意味に於て絶對(的)觀念論である。シェリングの觀念論は實は初期の自然哲學時代から絶對觀念論を其具體的なる根柢としたものなること彼自身の言ふ所である。(Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur. WWV. Bd. II, S. 68)。

同一哲學は斯かる絶對觀念論の組織的展開として現れたのである。ヘーゲルは斯様な同一哲學としてのシェリングの絶對觀念論に對し、其絶對者が有限の相對的者を媒介として必然的に論證確立せられたものでなく、たゞ相對的者の區別を抹消して、『凡ての牛の黒くなる夜』の如き抽象的一般者を思念し、其空虚なる形式を充たすに、宛も彈丸のピストルより發射せらるゝ如く無媒介に、靈感の天來に由つ

て得らるゝ藝術的直觀の直接内容を以てするに止まることを、其缺點として非難した。彼に據れば、理性としての絶對者はその固有地盤たる思惟に於て必然的に論證せられ顯現せられ、同一哲學に於ける如く既成の圖式を以て外から反省的に構成せられるのでなく、有限的相對的なるものを媒介として、而もそれが有限的相對的なる故を以て必然に其反對者に轉化する運動の展開に由り、所謂辯證法を以て論理的に自己實現せられるのでなければならぬ。斯く考へてヘーゲルはシェリングの企圖し乍ら充分に確立することの出来なかつた絶對觀念論を、其獨得なる方法に由り、論理的には所謂 absolute Idee を最高の範疇として建設組織したのである。是に由り彼自ら絶對觀念論なるものを標榜した譯ではないにしても、後人が彼の哲學を特色附けるのに、絶對觀念論を以てするのは充分理由あることとなる。曩に掲げた區別は大體斯様な由來を有するものと思はれる (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW. Bd. XV, S. 387—616; Derselbe, Phänomenologie des Geistes, Vorrede 參照)。

絶對觀念論なる概念の由來が今述べた如きものであるとすれば、その所謂絶對的といふ規定が、主觀客觀の相對對立性を止揚して、遂に此對立に對し超越的に無記無差別なるのみならず、同時に此對立を自己の内に包みて、それを自己の根柢に依

り成立せしむる如き絶對者に關係することを意味するのでなければならぬことは縷説を要しない。絶對者の概念は獨逸觀念論に於て、カントの殘した問題の傳統に従ひ、専ら主觀客觀の相對的對立を超越して而も此對立的相關關係の根柢となるものを意味したのである。其問題提起が認識論を通路としたものであるところに絶對觀念論の重要な特色があると考へられる。然るに觀念論の一般本質は客觀の主觀に對する依存、非我の自我に對する從屬に存する (*Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, § 3—5 參照*)。従つて絶對觀念論は、絶對者が主觀と客觀との對立を超越する兩者相關の根柢なると同時に、而もそれが主觀の役前を果し、自我の位置に立つものなることを主張するのでなければならぬ。即ち主觀が客觀を知るといふ認識が、同時に絶對者の自覺である所に絶對觀念論は成立するのである。更に約言すれば、絶對は我である、といふのが絶對觀念論の骨子である。併し乍ら勿論絶對は單に我であるのではない。若しさうであつたならば、所謂『自我が一切である』といふ主觀的觀念論に化し、絶對觀念論ではなくなる。後者に於ては、絶對は主觀と共に客觀をも自己の根柢の上に成立せしめて、兩者の對立相關を超越的に包むのであるから、それは唯主觀に止まるとはいはれない。同時にそれは客觀をも超越的に包含す

るのでなければならぬ。絶対觀念論に於ける絶対は、同時に我であると共に、我を媒介として非我でもありながら、而も單にその何れであることをも否定して、兩者の對立を超越する其對立關係の根柢となるものでなければならぬ。此超越的否定に由つて、正反對なる主觀と客觀とを併せ包むことが出來る絶対主觀としての我が絶対觀念論の絶対なのである。それが我であるといふのは、非我に對立する相對我であることを意味せず、我と非我との對立を越ゆる絶対我たることを意味する。一方に於て非我に對する我が、他方に於て同時に非我との對立を越えて之を自己の内に包む絶対我たるに由り、絶対觀念論が成立するのである。我は自己と非我との對立を越え、自己と非我とを否定して、而も兩者を内に包む對立相關の根柢となるのであるから、其限り自己否定的な自我は同時に非我でもある。自我は自己を否定することによつて絶対に入ると共に、自己に對立せる非我をも自己に包みて之を自我に化する。自我は自我としては非我に對立しながら、同時に絶対としては非我を自己に包む。即ち絶対觀念論に於ては自我は自己を否定し自己を超越して、自我と非我との對立の超越的根柢そのものとなることに由り、非我を自己に含むものとなるのである。主觀的觀念論に於ては自我の否定は即ち非我の定立を意味する。自我の

否定せられる分量だけ非我が定立せられ、非我の否定せられる分量だけ自我が回復定立せられるといふ力學的消長の量的關係が、フイヒテの知識學の基本原理たる交互性の範疇を成すのである。其消長的力學的關係を自己の内に成立せしめて而も此關係に左右せられず、超越的に此關係の全體を自己に包みてそれを自己の内に諦觀する如き絶對としての自我は、知識學組織の内面的原理たらずして唯其外面的反省の原理たるに止まる。其體系に於ける位置は唯非我の克服に由つて自我の全體の回復せらるゝ極限に置かれるに過ぎない。それは自我と非我との對立を成立せしめながら、而も此對立を越えて常に現前し、眞に否定と相對とを媒介にして具體的に其絶對性を實現する自我ではないのである。是れ非我の獨立性を否定して自我を一切であるとし、一切を自我に内在せしめて、舊に構成的規定上のみならず存在的にも非我を自我の所産とする主觀的觀念論たる所以である。然るに絶對觀念論に於ては自我の否定は直ちに非我の定立に由る自我の消滅を意味せず、斯かる力學的消長の量的關係を越えて、質的に自己と非我との對立を超越する絶對自我の、否定と相對とを媒介にして常住に其絶對性を自覺することを主張する。従つて非我は單に自我の自己否定に由る生産でなくして、自我と獨立なる存在を有するものとなる。

而も獨立にして同時に絶對自我に包まれ、其構成原理が自我に依存するに由り、一切が自我であるといふ客觀的觀念論の主張が維持せられるのである。これは絶對としての自我が同時に非我の根柢であり、非我の構成原理が同時にその相關的對立者たる自我のそれと共に自我そのものに由來するに因る。絶對自我の自覺は此非我を否定するといふも、主觀的觀念論の力學的關係に於ける如く單に之を消滅せしめるのでなく、却て之を保存し、之を媒介として絶對的自覺に到るのである。此否定の相異なる意味が、飽くまで自同律矛盾律を原理とする分析論理の立場に立つ主觀的觀念論と、辯證法に依つて立つ絶對觀念論とを區別する特徴となる。斯かる非我との對立に於ける自我が、而も同時に此對立を越ゆる絶對としての自我と同一の自我であることは、相對立する自我と非我との相關關係を常に自己の内に諦觀する絶對の同時に自我として絶對觀念論組織の内面的原理たることを可能ならしめる。フイヒテも、ヘーゲルが意識の内面的構造は、單に即自的に『我々に對して』斯くあるに止まらず、對自的に『自己に對して』顯現せられ自覺せられなければならぬことを示した如く、『哲學者に對して』斯くある事態は更に『自我に對して』自覺されたものとならなければならぬ事を主張した。併し上の如くに觀ると、フイヒテの主觀的觀念論に

於ては、自覺は其最後の具體性に達して居なかつたものと云はなければならぬ。意識は如何なる場合にも主觀の客觀に對する關係である。併しそれは全く正反對に相對立する二つのものが如何にして結合し關係することが出来るかといふ困難を含む。それは主觀と客觀とが全然無媒介に相對立しながら、而も兩者同一であるといふ關係を要求する。然るに自意識に於ては我が我を意識するのである。意識する主觀と意識せられる客觀とが同一なるものが自意識である。其故意識は自意識であることに由つてのみ右の困難を免れることが出来るといはれる。併しながら翻つて觀ると自意識は逆に、同一なる自我が全く正反對にして何等の共通相なき主觀と客觀とに分裂し、前者が後者を意識するといふ關係を如何にして成立せしめることが出来るかといふ困難を含む。之を免れるには自意識が又主觀と客觀との關係としての意識であるといふことを要求する。斯くて意識は自意識となり、自意識は意識となることに由つて、夫々に各々が可能となるのである。即ち無媒介に正反對の對立を成す主觀客觀が、而も同時に此對立を超越する絶對主觀に包まれ、その原始的なる分裂として自覺的に統一せられることに由り、同時に意識と自意識とが成立する。意識と自意識とは絶對に於ける斯かる分裂的統一の自覺の兩面に外な

らない。絶對觀念論は斯様な分裂的統一の自覺を原理とするのである。自我として非我に對立する相對的主觀は、絶對主觀の自己否定として後者の内に分立するものなるが故に、その否定によつて絶對主觀への歸入が將來せられる。これに對し非我は絶對主觀の分裂の契機であるから、相對的主觀と對立して同様の獨立存在性を有しつゝ、而も超越的なる絶對主觀に包まれるのである。フイヒテの絶對自我の如く相對的自我の非我克服の極限として反省的に立せられるのではなく、斯かる連續的消長の對立關係を超えて之を包み、却て此對立の隨處に其根柢たることを自覺する超越的絶對自我が、眞に絶對觀念論を組織する内面的構成原理たることを得る。知識學に於ける量的消長の力學的交互關係も、斯かる絶對の自己否定的自覺に於ける無媒介的分裂對立の統一としての辯證法に由つて始めて成立するのである。ヘーゲルの辯證法的絶對觀念論は正にフイヒテの知識學に於ける主觀的觀念論の具體的基礎を成すものである。

ヘーゲルのフェノメノロジーは周知の如く、自ら知識たることを自信し標榜しながら、實はその自信し標榜する所のものたる能はざることを暴露する自然的意識の、其最も抽象的なる段階から順次にその含む矛盾の展開と止揚とに推進せられて、遂

に一切の矛盾を止揚した最後の最も具體的なる絶對知にまで發展する過程を展示するものである。其發展の全過程を通じて運動の動力たる矛盾は寤極に於て意識の含む主觀客觀の反對の統一に外ならない。その矛盾の最も單純にして直接に被覆せられたものから始めて、順次に之を暴露し、其矛盾の自覺と止揚とを経て、次第に間接的組織的なる形態に昇ることに由り、意識の諸段階が展開せられるのである。意識の矛盾は前述の如く意識が同時に自意識となり、意識と自意識との綜合が達成せられるに及びて始めて止揚せられる。これが一般に理性と稱せられる意識の段階である。理性に於ては客觀も凡て主觀であり、現實なるものは凡て自我であると確信せられる。即ち自意識が意識の確實性を保證するのである。併しそれと同時に、單なる自意識の對象としては空虚に止まる所の自我が、意識との綜合に因り、凡ての現實たる客觀を主觀とすることに由つて、一切の現實を自我として自己の内容を充實するのである。但し理性も一舉にして直ちに最後の絶對知の完全なる統一に到るのではない。其自身の内に於ても亦その含む契機の一面的優勢の爲めに矛盾を發現し、高次の矛盾的發展ともいふべきものに於て理性的意識の諸段階を成立せしめるのである。成程理性は一般に意識と自意識との綜合といふその具體的普

遍性に由つて、一應自然的意識の含む矛盾を止揚したものといはれる。併し其特色をなす、客觀も凡て主觀であり、一切の現實は自我である、といふ確實性は、單にそれだけでは直接の確信たるに止まり、具體的に論證せられ組織的に理解せられたものではない。於此それは必然に思惟の本性上其直接なる統一を分裂せしめ、一方に自意識としての具體的なる個人と、他方に現實を自我となす理性的意識としての人倫世界との對立を現はし、此對立を媒介にして兩者を綜合的に統一することに由り始めて自己を具體化することが出来る。これが道德的行爲に外ならない。道德的行爲に於て人倫世界を個人の普遍的本質であると共に個人の作爲する自我の表現とするに及び、理性は精神となる。狹義に於て理性と呼ばれるのは未だ此精神の段階に高められざる抽象的乃至個人的なる理性の謂である。精神に至つて始めて理性は其絶對自我的自覺に入る。即ち自我の個別性と普遍性との對立的同一が顯はれるのである。道德的行爲が今述べた如く此精神の段階に進む媒介を成す。道德的行爲なしには精神はあることが出来ない。併しながら道德的行爲に於ては善と共に惡が常に其半面に纏綿するのであつて、自我の個別性と人倫の普遍性との一致が完成せられることはない。個人は常に自己の普遍的本質たる人倫に反逆する惡への

傾向を含むのである。此惡を自覺し個我の無力を承認して個人が相互に容赦し相和解するに及び、道德は絶對的普遍たる神の人間界に於ける示現としての宗教に進む。宗教に於て始めて、個體の對立を超えて之を包む根柢としての絶對者と個體との合一が意識せられる。これが絶對精神の段階である。併し宗教に於ては猶此合一が表象の直接性に於て意識せられるのであつて、道德に於ける分裂對立の契機を媒介にし、その自己否定的運動の上に此合一の實現せられることが自覺せられない。然るに此個體と普遍との合一を對立的運動契機の媒介に由る統一として具體的に組織するものは即ち概念である。斯かる概念に由り絶對者の個別的自我に於ける自覺が成立すれば、こゝに始めて理性は眞に自己の固有地盤たる思惟に於て其絶對性の自覺を實現するのであつて、それが哲學の絶對知に外ならない。哲學は相對的精神としての道德と絶對的精神としての宗教との綜合として、絶對精神の絶對自覺である。此相對を媒介として、其動的對立性を包むその超越的根柢たることを自覺する、絶對の自己認識としての哲學に於て、理性は其最高段階に達し、凡ての矛盾がそれに於て止揚せられるのである。自己自身を知る絶對精神の絶對知に於て、始めて意識の含む矛盾は完全に解かれる。斯かる絶對知としての哲學が前に述べた絶

對觀念論に外ならざることとは改めていふまでもないであらう。ヘーゲルのフェノメノロギーは今其大綱を叙述した如く、自然的意識から出發して哲學的認識の立場を必然的に導來すると同時に、絶對觀念論としての哲學そのものを展開するのである。それが體系の豫備的部門でありながら同時にそれ自身體系たる所以である。フイヒテの知識學がカントから繼承した所の意識の問題は此後の資格に於けるフェノメノロギーに於て解かれ、而してシェリングに對して思惟に由る哲學の立場を確保し論理的なる哲學の方法を確立せんとする課題は、前の資格に於けるフェノメノロギーに由つて果たされたのである。此二重の資格に於てフェノメノロギーの現れること自身が、絶對觀念論の主觀的觀念論と異り、知識學に於ける後者の立場を超えてこれと客觀的觀念論とを綜合し、意識の問題を解くと共に、客觀的現實の構成原理たる範疇を絶對自覺の具體的形式として展開すべき立場を含むことを示す。斯かる二重性、即ち相對的に對立する主觀と客觀とに獨立の存在性を賦與しながら、而も此自己否定の對立相對性を媒介として、之を超越る自己の超越的同一性を自覺する絶對主觀の自己否定的二重性が、絶對觀念論の辯證法的構造を必然的ならしめるのであつて、フェノメノロギーは即ち此辯證法の具體的展開をなすものに外なら

ない。斯く考へれば、辯證法は存在を離れた論理の原則でなくして、意識に現るゝ存在そのものの構造の原理なることは明白であらう。絶対觀念論は必然に辯證法的觀念論でなければならぬのである。

二

私は今ヘーゲルのフェノメノロジーの大綱を辯證法的絶対觀念論の展開として略叙した。其主觀的觀念論に對比しての最も重要な特色といふべきものは、客觀の獨立存在の承認確保といふことである。フイヒテの知識學と雖も勿論客觀の獨立存在を絕對に否定しようとするものではない。何等かの意味に於ける客觀の獨立性がなければ客觀と主觀との交互關係としての意識は成立する譯がないからである。併し單に主觀としての自我の活動が否定せられるだけ非我として客觀が定立せられるに止まり、自我がその本性たる自由の純粹活動を自覺に對し實現する爲めに、自ら自己に對し自由に置く所の障礙が、自我の無意識作用たる生産的構想力に由り形成せられた結果、是れ即ち客觀に外ならないとするならば、畢竟客觀は主觀の無意識的所産たる以上の存在性を有せず、其存在の獨立性は僅に生産の無意識性を意味するに過ぎないものとならなければならぬ。併し本來意識の自覺を其固有な

る立場とする觀念論が、自覺の必然的契機として自己の内に見出すのでなしに、外面的反省の結果として無意識的生産作用を説くのは、獨斷的構成たることを免れない。而も此缺點を觀過するとしても、自我は自己の本質を棄却する限りに於てのみ現實に存在するのであつて、存在する限り本質は棄却せられるといふ矛盾を免れることが出来ない。絶對自我が單に極限として、現實に存在する能はざる理想に止まらなければならぬ。これは知識學が具體的なる絶對の自覺に到達せざる外面的反省の抽象的構成に止まり、カントの殘した認識に對する物自體の關係の問題を眞正に解決するのではなくして、却て之を消滅せしむるに過ぎざることを示す。その對立的反對者としての客觀的觀念論が必然的に喚起せられなければならない所以である。絶對觀念論は此客觀的觀念論の要求する所の、客觀の獨立存在を完全に承認して、客觀的存在の獨立性を確保するといふ旨意を、其儘自己に攝取するのでなければならぬ。併し乍ら其結果、客觀の構成原理のみ主觀に依屬して客觀の存在は主觀に依存する所が無い、即ち今日一般に使用せられる用語に従つて、*Soscin*の上からは客觀が主觀に依存するけれども、*Dasein*の上からは客觀は主觀に依存せず、これと獨立の存在を有する、といふならば、それは既に觀念論たることを止めるか、

神祕的直觀に依つて主觀客觀の合一を保證することに由り、觀念論を維持するか、の何れか一つに出でる外ない。現今に至るまで所謂批判的實在論の認識論が一般に前の立場を採るのに對して、シェリングの客觀的觀念論が藝術的天才の知的直觀を哲學のオルガンとすることに困り、此後の途を取つたものであることは前に述べた所からも推定せられるであらう。然るにヘーゲルの絶對觀念論は斯かる途を排して理性の思惟を飽くまで哲學の固有地盤とするものである。而も客觀の獨立存在を主觀の外に認める實在論の獨斷主義を斥け、飽くまで觀念論の立場を守るものなることは勿論である。於此それは今述べた二者擇一の必然性を避ける爲めに、此二者擇一の前提となるものを否定するのでなければならぬ。即ち客觀の構成原理のみが主觀に依存して、客觀の存在が主觀に依存しない、といふ命題を棄却することを必要とする。積極的に言へば、客觀の構成原理のみならず其存在も亦主觀に依存するものと考へ直されなければならぬ。元來構成原理が單なる可能の立場に止まるのでなしに現實存在の構成原理であることが出来る爲めには、構成原理と存在原理とは離れ離れのものでなくして、窮極に於ては相合する所がなければならぬ。所謂 *Soscin* を *Dasein* から引離して先驗的に取扱ふことが出来るのは、可能の立場に立つ

間だけであつて、現實の立場に移るには、それから構成的に存在を演繹する途は無い。たゞ構成原理が同時に存在の構造を規定するものとして、*Sein*と *Dasein*との合一が直接に體驗せられる立場に初めから立つのでなければならぬ。此體驗に於ては構成原理と存在原理とが合一して、共に客觀の原理であると同時に主觀の原理でもあることが自證せられるのである。客觀は其構成に於てのみならず其存在に於ても主觀に依存するのでなければならぬ。而して却て構成原理と存在原理との合一に由り、前者も後者と同程度の主觀に對する獨立性を要求するものとなる。客觀は其存在に於ても構成に於ても主觀と獨立なるが故に客觀なのであると同時に、其何れに於ても主觀に依存するが故に客觀となるのである。

若し果して右の如くであるとするならば、絶對觀念論は一方に於て其含む客觀的觀念論の要求に従ひ、客觀の主觀に對する獨立を承認しなければならぬと同時に、而も他方に於て觀念論の本質上客觀の主觀に對する依存を主張しなければならぬ、といふ矛盾を含むものとなる。絶對觀念論は此相互に矛盾する要求の同時満足に於て始めて成立するのである。それが矛盾の統一としての辯證法を原理としなければならぬのは當然の事であらう。主觀は一方に於て客觀と對立するものとして、客

觀の自己に對する獨立性を承認しなければならぬと同時に、他方に於ては客觀のそれに依存する根柢となるものでなければならぬ。即ち自己と客觀との對立を自己の上に成立せしめながら、而も此對立に拘らず自己の同一を維持するもの、約言すれば自己の分裂を越ゆる、分裂對立の統一的根柢たるものでなければならぬ。これが前節に述べた絶對觀念論の辯證法的構造に外ならない。辯證法は單に客觀の論理でも主觀の内面關係でもなくして、客觀と主觀との絶對主觀に於ける對立的統一、内と外との矛盾的統一の原理なのである。主觀を度外視して單に客觀の運動を考へ、客觀の屬性として主觀の機能を單にその反映と解する唯物論的立場にも、客觀を主觀の所産とし前者を後者の發生とする主觀的觀念論の立場にも、本來の辯證法は無い。所謂唯物辯證法も所謂觀念辯證法も共に、本來の絶對觀念論的辯證法の抽象態に過ぎない。私は後に其具體的意義を一層明にすべき絶對辯證法の名を以て、差當り絶對觀念論的辯證法を他の抽象的なる辯證法から區別したい。勿論それは斯かる幾種かの辯證法があるといふ意味でなく、眞の辯證法は絶對辯證法の外にないのであるが、其一面的抽象に過ぎざるものが現に事實上種々の形容詞を冠して眞正の辯證法と主張せられてゐるから、これと區別する必要上便宜斯かる特別の名を命

するに過ぎない。絶對辯證法は、單に相對的對立の消長關係の推移にのみ着眼して、此相對的運動を超えて之を内に包む超越的根柢たる絶對者を充分に顯現せず、唯即自的に之を前提して對自的に自覺するに至らない抽象的段階に對して、此超越的根柢を自覺し、却て是に由つて相對的對立者の獨立存在性に根柢を賦與すると同時に、其絶對自覺が逆に斯かる相對的對立を媒介として行はれ、後者の獨立性を維持することに由つて、却て絶對性の實現せられることを具體的に自覺する所に其特色を保持する。それが唯物辯證法と觀念辯證法との抽象性を揚棄して、兩者を綜合し、却て此等の抽象的立場の含む正しき要求に根柢を與ふるものなることは容易に推定せられるであらう。具體的に言へば觀念辯證法の、客觀を主觀の所産とし、現實存在を觀念の發出に歸せんとする傾向に反對して、飽くまで客觀の主觀に對する獨立性を維持尊重する精神は、唯物辯證法の要求と一致するものであるが、而も後者の主觀を度外視して客觀の分裂對立の消長運動に偏し、實は客觀が表現の性格を有するに由り、常に主觀の作爲を含むことを無視し、此主觀客觀の相關關係が兩者の對立を超えて之を包む超越的根柢としての絶對主觀に由つて可能となり、客觀としての對立運動も斯かる主觀の自己内對立の絶對的統一を豫想することに由つて始めて客觀と

なることを忘れるのに對し、飽くまで觀念論の眞理を主張する點から、唯物ならぬ即物辯證法といふ特色附けをすることも出来る。斯かる標語がそれだけで重要な意義を有するものでないことは固よりであるが、他の立場に對する區別の爲めには多少の役に立つこともあるであらう。絶対觀念論は即物的に客觀的事象の獨立性を尊重して、これに隨順すると同時に、それを自己の表現として自己に依存するものと自覺し、その自己に對する對立性を超えて之を自己の内に包む所の絶対主觀の自覺たることを特色とするのである。

それでは斯様な即物的絶対辯證法は如何なる意識の段階に於て自覺せられるものであるか。曩にも述べた通り、辯證法は單に抽象的なる論理ではなくして、絶対精神の自覺の内面的原理である。それは意識の具體的構造に於て自證せられ、其哲學的自覺に於て自己に對し顯現せられるものでなければならぬ。ヘーゲルのフェノメノロジーは具體的に之を示すのである。たゞ此書の内容は一方に於て意識の原理的なる發展を辿るものであると共に、意識は其具體的なる在り方に於ては必然に歴史的なる文化的人間意識である所から、同時に他方に於て人間歴史に現れたる其發展の型を展開するのである。此意識の原理的段階の發展と歴史的具體的なる型

の發展との結合といふ二重性が、他の一面的なる現象學に對しヘーゲルの精神現象學を特色附くる重要な偉大性を成すのであるが、同時に其複雑なる内容は意識の原理的構造を簡明に洞察することを困難ならしめることも争はれない。私は絶對觀念論の構成原理としての絶對辯證法を理解する爲めに、一應意識の自覺の原理的構造の方面を抽象し、此方面に重點を置きて考を進めようと思ふ。前節に於けるフエノメノロギ一の叙述も、これに對して必要なる意識の發展段階を豫め記憶して置くといふ範圍に於てなされたのである。さて其叙述に於て示された如く、主觀が自己に對する客觀の獨立性を承認して而も同時に自己に對立する客觀を自己として自覺する段階は精神の段階である。精神とは一言でいへば、他に於て自己を見出し、他を媒介として自己の同一性を自覺する意識に外ならない。自己に對する客觀の獨立性を承認して、而も同時に斯く自己に對立する客觀を媒介とし、これを通じて自己の同一を自覺する主觀は精神の段階に立つ意識でなければならぬ。而して斯かる主觀に對應する客觀が一般に表現の世界であることは明かである。表現の世界は飽くまで主觀と獨立なる客觀であると同時に、主觀に依存し、主觀がそれを包み、主觀がそれに於て自己を見出し、主觀がそれを媒介として自己の同一を自覺する客

觀である。表現の具體化としての歴史的文化の世界は正に斯くの如きものである。精神と歴史とは同一なるものを主觀の方から觀るか客觀の方から觀るかの區別に過ぎない。従つてヘーゲルの所謂精神は必然に文化歴史の世界を媒介にして自己の同一を自覺する普遍的精神でなければならぬ。是れフェノメノロギイに於ける精神の自覺が必然に、一面個人的なる意識の原理的構造の展開であると共に、他面歴史に於ける人間意識所謂歴史的精神の發展の型を展開するものたる所以である。フェノメノロギイの二重性はヘーゲルの偶然なる思付に由るものでなく、精神の現象學の必然なる要求に由來するのである。絶對辯證法の領域は歴史的精神の世界としての表現世界でなければならぬ。絶對觀念論の成立を理解する爲めには我々は表現の構造を明にしなければならぬ。但しヘーゲル自身が精神と歴史との統一として一般に表現の概念を其哲學の範疇に設定してゐるのではない。彼は精神の具體的なる姿を人倫世界と呼ぶ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Lassonsche Ausgabe, S. 286 ff.)。彼に於ては表現の概念は生物人間の形態に關する限られたる意味を有するに過ぎない (S. 177:204 序に云ふ以下書名を記さない引用の頁附は、凡てラツツン版フェノメノロギイからののである)。表現の概念が哲學の全體に對し重要なる

基礎概念として廣く用ゐられるのは、寧ろ比較的近時の解釋學的哲學に由來するものであらう。併し主觀と客觀との對立の絶對主觀に於ける辯證法的統一を表はすものとして、原理的構造分析の見地から最も適切なる概念は、之を措きて他に求め難いやうに思はれるから、今日我々は此概念を絶對觀念論の根本範疇の一として用ゐることを許されるであらう。寧ろヘーゲルに於て此概念が限られた意味を有するに止まり、哲學の全體に對する基礎的なる意味を有しないことが彼の立場の制限を示すとも解せられる。此事は更に後節に至つて自ら明になると思ふ。

表現は必然に人間の作爲するものでなければならぬ。所謂自然界といへども表現として觀られる限りは、人間の形成作用の成果と認められる範圍に於て表現の性格を有するのでなければならぬ。所謂自然辯證法が語られ得るのも此範圍に於てであつて、それだけ自然も歴史の内容として了解せられるのである。併し自然に對する歴史の世界としての本來の意味に於ける表現世界は、單に觀照の綜合形成作用に於てのみならず、其存在性そのものに於て、存在の變化としての行爲に由る人間の作爲に依存するものである。(認識の對象としての自然といへども、實驗觀察に於て人間の作爲を受けるのであるが、暫く抽象的に歴史と對立せしめられた限りに於て

は、其存在が人間と獨立にこれと對立することを其本質とする。表現は必然に人間行爲の成果でなければならぬ。然るに行爲は窮極に於て個人に屬する。働く者は必ず個人である。而も直接に行爲に於て自覺せらるゝ個人は自我より外無い。行的自我が表現の作爲者でありその主體である。表現の主體は行爲する自我でなければならぬ。其限り表現は全く個別的なる自我の行爲に依存するのである。表現の主觀としての精神は働く者として個人に於て存在するのでなければならぬ。個人に於て生き、歴史は常に個人を通して動くのである。個人の行爲を排去して歴史の進行はなく、精神の活動はない。併しながら翻つて考へると、表現は個人の作爲するものであると同時に、個人に對して獨立なる存在を有するものでなければならぬ。表現は個人に對立し、個人の外に個人の生滅と獨立なる存在を有し、却て個人がその認識と行爲とに於てそれに隨順すべき客觀たることを本質とする。其變化運動の方から觀れば個人の方爲に依存するものであり、個人を主體とするものであると同時に、其靜止保存の方から觀れば、個人の存在と行爲とから獨立にこれと對立し、却て個人を規定し個人を包容して其存在行爲の地盤となるものが表現世界なのである。

即ち其主觀としての精神は個人の生滅に拘らず自己の同一を維持する所の普遍精神でなければならぬ。客觀的に歴史世界として表現を觀るも、歴史は常に個人の作爲する世界であると同時に、個人の生滅に拘らざる客觀的存在であつて、個人の存在と行爲とはこれに規定せられこれに包容せられて、之を地盤とすることに由り始めて可能となるのである。従つて表現は之を作爲する特殊の個人の行爲に俟つものでありながら、而も其特殊性を超えて如何なる個人もそれに於て自己を見出し、それを了解することに由り自己を含む超越的に普遍なる主觀の内に歸入する媒介たるものでなければならぬ。即ち表現の主觀たる精神は個人に於て働きつゝ之を超えて之を自己の内に包む普遍精神たるのである。精神は個別にして普遍たる理性の具體的段階たること前節に述べた如くであるが、其個別と普遍との二重性を有する主觀が、其二重なる性格を矛盾の統一、對立者の同一として、辯證法的に自覺する契機となるのが、一方に於て主觀と對立しながら他方に於て主觀と合一する客觀としての表現に外ならない。表現は主觀と客觀との合一であり、同時に個別的主觀と普遍的な主觀との合一である。而して此二つの合一が表裏を成して更に相互に合一せられるのである。然るに斯くの如く相矛盾する反對の契機を統一する表現は、常に自

己の内に自己の統一を否定する動機を藏するのであるから、其統一は常に自己を否定し、破壊すると共に自己を回復する否定的運動の統一でなければならぬ。辯證法的統一は必然に辯證法的運動の統一である。併し統一を破る否定的契機を内に藏しながら、其否定に由つて破壊せられない統一である爲めには、若し破壊せられて了ふならば、却て否定作用も消滅し、否定と統一と共に其存在を失はなければならぬ。否定と否定の否定との交互的運動を内に包みて、其自身は此交互的運動を超える靜的統一でなければならぬ。否定の否定に由つて回復せられる統一は一方から觀れば直ちに新なる否定に由つて破壊せられるものであつて、斯かる否定的分裂に對立する統一は常に相對性を脱せざるものであるが、而も他方から觀れば斯かる相對的統一が如何なる段階の否定的分裂に對しても常に自己を回復することが出来るのは、本來統一が一方に於て否定の契機に由り自己を破つて否定との對立に自己を相對化しながら、他方に於て常にその否定を超越し、却て此否定對立を媒介にして自己の絕對性を實現する超越的絕對統一なるに依るのでなければならぬ。單なる變化運動でなくして變化運動を媒介とし、それに由つて相對化せられずに、常に變化運動をして目的論的發展たる意味を有せしむる其全體の根柢としての統一は、相對を媒

介として自己を實現しながら相對に自己を没却せざる超越的絕對統一でなければならぬ。是れ精神が道德的行爲に於て人倫の普遍的基體を個人の基底にして實現すべき本質であるとすると同時に、斯かる道德的行爲に由つて回復せらるゝ普遍的統一は常に相對的なることを免れず、統一を否定する自然の契機に由つて常に破られ、必然に無限なる歴史の發展過程に入るに對し、斯かる發展の目的論的反省の要求に由り、如何なる相對的統一もその歴史的实现として意味を有する如き絕對的全體を其超越的根柢とする所以である。斯かる超越的全體は如何なる相對的統一をも超えて其根柢となるものであるから、その立場に於ては、相對的統一の肯定と否定とは水平化せられる。これが前に述べた宗教の赦免和解に外ならない。此消極的方面に對し、絕對的普遍の超越的統一が隨處相對に於て現前するのが宗教の積極的方面である。絕對は單に觀想に於て思念せられるものでなく行に於て現前するものである。而してそれは絕對にして相對を超越するものであるから、相對に於ける如くそれを全體として觀ることが出来るものでない。觀て觀ず、觀らるゝ相對を媒介にして觀られざる絕對と飛躍的に合一するのが宗教の信である。啓示は其媒介に外ならない。信ずると觀るとには飛躍と連續、冒險と確實との相違がある。絕對

はたゞ連續的に觀らるゝものでなく、觀らるゝ相對の媒介に由り、之を否定して飛躍的に信せられるものである。絕對的普遍的超越的統一は、道德的行爲の相對的統一回復運動を媒介とし、その超越的根柢への飛躍的歸入としての宗教的信に現前する。哲學の絕對知は曩に言つた如く、斯様な道德と宗教との綜合の自覺であるから、必然に相對を媒介とする絕對の否定的發展に於ける超越的統一の自覺としての辯證法を原理としなければならぬのである。道德は右の如く其普遍的統一の根柢として絕對の信を豫想するものであるから、其具體的眞理が宗教であるといはれるのであるが、宗教もそれが直接性に止まらずに其内容の絕對性が具體的に實現せられ、相對に媒介せられたものとなる爲めには道德の反省と結合せられなければならぬ。是に由つて始めて自己の絕對性を自覺せる精神の絕對知としての哲學が達成せられる。宗教の信は前述の如く啓示に、媒介せられたものとして、其内容は元來我に對する他者の知であり、我は之を唯表象の形に於て我に對立する對象として意識するのである。其限り經驗的なる意識が一般に有する所の矛盾を超越して居らない。それは前に述べた如く、自己自身の行爲として自意識の性格を有するものにまで具體化せられるのでなければ絕對知となることは出來ない。此最後の段階に於ける

意識の自意識への具體化に媒介となるのが、行爲の道德的意識である。道德的意識に於ては自己が凡ての存在から一度遊離せられ自己自身の立場に立たしめられることに由つて、却て凡ての存在を自己のものとする。即ち行爲に對する良心に於て一切存在を自己に化する純粹確實の自意識が現れるのである。併し道德が宗教の絶對的立場を離れて此自己内還歸 *Inselziehen* をなす限り、自己が自己の永遠の本質を棄却して現存し行爲するといふ惡を含む。精神は行爲に於て自己自身に背く否定態に立つ。宗教は此否定態が否定でなく、惡が同時に依然として善であるといふ絶對否定態を成立せしむる宥和々解の立場に外ならない。其故道德を媒介とする宗教の立場に於て、自己の自意識を普遍に對抗せしむる個體と、個體の個別的自我性に對立する抽象的普遍とが共に止揚せられて、普遍は個體の否定して否定し得ざる本質となり、従つて自我となる。これが分裂否定を媒介として自己の同一を自覺する概念的普遍の圓現であつて、即ち哲學の絶對知に外ならない。此處に至つて絶對精神の宗教的内容が同時に自我の形式を採り、行爲的個體の自我に於て實現せられながら概念的普遍に留まる所の絶對の自覺が完成するのである。約言すれば個別的にして同時に普遍的なる自我の自覺が絶對知を成立せしめるのである。其個別

の特殊化に於て自己を外化し自己を疎外しながら自己たることを失はず、同一自我たることを自覺する絶對普遍性が絶對知の絶對知たる所以を成すのである。斯かる自己外化自己疎外は惡を徵候とする個體の行爲に成立するのであつて、絶對知は斯様な行爲に於て行爲せず、運動に於て靜止する純粹知の知であるから、哲學は道德的行と、その相對性を超越する宗教的信との綜合であり、信行の合一の自覺となる。

従つてそれは道德的行爲の地盤としての表現を離れて成立することは出来ぬ。哲學は、個別にして普遍たる二重の性格を有し、常に此二重性の故に轉化して止まざる表現を、其否定的運動を越ゆる絶對統一の不動なる根柢に於て自覺する辯證法的絶對自覺であると言つてよい。表現の絶對自覺に於て、他者として我に對する對象の意識といふ意味に於ける意識と、自己自身の直接確實なる意識としての自意識とが綜合せられて、絶對知が達成せられるのである。フェノメノロギアの最後の部分に説かれたる道德、宗教、哲學の三者の關係は大體右の如きものであると考へられる(496—521)。

三

表現の一般的構造が右に述べた如きものであるとするならば、之を支持する根柢

としての普遍的主觀は、歴史的に實現せられ、道德的行爲に由つて一時的に其統一が回復せられる所の相對的普遍を超えて、之を内に包み、交代運動を通じて常に相對的普遍がそれを自己の超越的なる本質として實現せんとする絕對的普遍でなければならぬことは明である。併し絕對的普遍は相對的普遍の外にこれと對立して存在するものでないことも勿論である。斯かるものは絕對でなくして、其自身一の相對だからである。併しそれだからといつて唯相對の内に没し去つて、相對を外から統一する爲めの理念としてのみ存在する、といふ如きものでもない。内と外とを統一し客觀の對立を媒介にして自己の否定的統一を自覺する絕對主觀には單なる理念といふものは無い。ヘーゲルのイデーは客觀を含む主觀の實存する概念に外ならないのである。それでは絕對普遍的な主觀は如何なる在り方をするものであるか。それは本來相對的なる主觀客觀の對立に於て、否定を媒介とする動的相對的統一の發展の根柢として隨處に現前しながら、如何なる相對的統一をも超えて其動的發展を内に包む超越的全體たるものである。其故それは相對的有限的なるものの存在するといふ意味に於て存在することなくして、而も斯かる存在の動的發展に於て常に其根柢として自覺せられるものでなければならぬ。之を無にして有の根柢たる

絶對無といひ、有無を超える兩者相入の真空といふのである。目的論的判斷としての反省判斷が、規定判斷に於て特殊を包攝すべき普遍の與へらるゝと異り、單に求めらるゝに止まり與へらるゝことなき普遍に、特殊を包攝するといはれるのは、其普遍が斯かる空無の性格を有するに由るのである。現實に存在するのは斯かる絶對無の普遍の相對的に實現せられた特殊の表現世界と、其否定的發展が常に普遍の實現となる如き目的論を道德的原理とする、表現世界の動的尖端としての行爲的個人とより外無い。約言すれば現存するのは個人と、之を動的尖端とする歴史社會とのみである。個體と特殊とのみが存在の世界に屬し、普遍そのものは存在の根柢にして而も存在の世界を超える故に、對象的に存在の世界に見出さるゝことがない。併し個體は超越的なる絶對的普遍に由つて始めて個體として限定せられ、其行爲の合目的性も斯かる求められて與へらるゝことなき普遍に由つて成立するものである以上、其根柢として絶對的普遍を豫想し、それを同時に自己の根柢として自覺することが出来るのでなければならぬことは明である。同時に道德の實現する歴史的社會的人倫の普遍も、其相對性に於て觀れば絶對普遍に對する特殊の位置に立つものであるけれども、而も夫々の歴史的發展段階に於て全體の普遍たる意味を有し、絶對的

普遍の現實に於ける代表者たるものであるから、それが絶對的普遍の相對的實現たることはいふまでもない。絶對無の普遍はこれに於て有として現れるのである。個體の道德的行爲が之を地盤として絶對的普遍に對する合目的性を原理とすることが出来るのも是に由る。併し道德の合目的性は反省判斷の所謂『目的なき合目的性』に止まり、何等か存在界に屬するものを目的とする『目的ある合目的性』であつてはならぬ。即ち合目的性は有たる特殊に對する合目的性でなく、絶對無の普遍に對する合目的性でなければならぬ。是に由つてカントの斥けた存在に着する幸福原理に墮することなく、超越的なる絶對無の限定としての無上命法を、命令にして而も他者の與ふる所にあらざる自己が自己に與へる命令として、其自律性と合目的性とを結合をなすことが出来る。

人倫共同體(ヘーゲルは其最も具體的なるものとして民族を考へた、精神の直接眞相は民族の人倫生活であるといふ、S. 286 参照は、今述べた如き意味に於て個人の道德的行爲の地盤であり本質である。即ち精神の契機としての實體に外ならない(283)。併し共同體の人倫生活が道德的行爲の形造るものであり精神の表現である限り、それは同時に自己として自覺せられるもの、即ち主觀である。所謂眞實なるもの

は實體であると共に主観である』といはれる所以である。併しながら自己の表現も一度對象として實體化せられると同時に、自己の外に自己と對立するもの、自己にして自己ならぬ他者として自己に對抗するもの、即ち客観となる。これが精神の外化に外ならない。意識の對象は自意識の外化 *Entäusserung*、疎外 *Entfremdung* であつて、此『自意識の外化が物性を定立する』のである(§ 207)。但し物即ち對象もそれに變化を加ふる自我の行爲に由つて更に表現として自己に化せられ、普遍的な主観に從屬しその立場から目的論的に有用なるものとせられる。これが物には獨立存在性無く、單に有用性といふ對他的存在性を有するに止まり、『物は我である』といはれる所以である(§ 209)。斯くて一度外化せられ自己疎外をなせる自我は行爲に由つて統一を回復する。是が既述の如く精神に外ならない。斯かる精神の外化と其回復、即ち外化して而も自己の内に留まる (*Bei sich sein*) 絶對普遍の自覺が精神を絶對知にまで完成するのである。而して絶對普遍そのものは此運動に於ける同一性に外ならないから、此運動そのものの自己同一の自覺を外にして、之を對象的に求めることは出來ぬ。人々具足の精神の行爲運動を媒介とする普遍的同一の自覺のみ絶對的普遍的現前たるのである。ヘーゲルは精神を以て、自己疎外の運動を通じて自己に留まる、

動に於ける靜なるものなることを繰返し説いてゐる (S. 513; 514; 518; usw.)。哲學史講義の序論に見える、『眞實なるものは寧ろ運動であり過程であり、而もそれに於ける靜止である』といふ語は、端的に此思想を言表したものと考へられる (Werke. Originalausgabe, Bd. 13, S. 38)。斯かる運動の同一性の自覺たる絶對自覺は従つて運動と靜止との統一、自己疎外即ち否定的分裂と自己内安靜との統一であるから、辯證法をその本來の意味に従つて否定分裂を主として表すものとするならば、辯證法的なるものは却て辯證法的に、辯證法を超越るものとの關係に於て成立するといはなければならぬ。辯證法の否定は否定して否定せざる否定、即ち否定をも否定する否定である。所謂絶對否定態は之を謂ふのでなければならぬ。曩に絶對辯證法と名けたのは、辯證法そのものの斯かる辯證法的性格に對する自覺を意味したのである。其普遍たる絶對普遍が無を無にし、空をも空する絶對無であり、真空でなければならぬのも當然である。辯證法の普遍が特殊を綜合し、其對立矛盾を止揚し、否定を否定するといふのは、對立矛盾を消滅せしめ否定對抗を平定することを意味するのではない、斯くては自己も同時に消滅しなければならぬ。然らずして斯かる否定的對立を媒介にして動的なる統一が實現せられ、生ける對抗緊張の行爲的發展的生命を通じて

隨處に普遍が自覺せられることを謂ふのである。ヘーゲルは常に消滅的契機 *ver-*
schwindendes Moment といふことを言ふけれども、其謂ふ所の消滅とは普通に物の消滅
 に謂ふ如き意味に於て謂ふのではない筈である。若しさうならば契機といふこと
 は出來ぬ。それは抽象的段階に於て獨立固定せられたものが、具體的なる統一に流
 動化せられ、固定的對象としては消滅して、たゞ運動の契機として自覺せられること
 を意味するに外なるまい。行爲こそ區別せられたものの統一として具體的なるも
 のであるといふ、哲學史講義序論の語は簡明に此事を表してゐる (*WVW. Pd. 13, S. 36*
 一七)。精神は死物ではない。其自己疎外の爲めに分裂を生じ、其結果全體に背きて特
 殊に執する個我の自己反逆としての惡への傾向を内に含みて、而も此惡に對して個
 我を殺し全體に和解せしむべく見えざる全體の要求する方向に行爲せしめる分裂
 の動的統一である。統一は運動の完成した彼岸に始めて實現せられるのでなく、運
 動そのものの自覺と共に隨處に現前するのである。而も其運動は全然無媒介なる
 主觀と客觀との間の運動であるから、所謂反對から反對への運動として考へらるゝ
 變化ではない。斯かる變化は單に實體の段階に立つものであつて、有の運動たるに
 止まる。主觀としての精神に起る運動は反對を統一する『類』の媒介を絶する運動

であつて、主観は自己と無媒介的に共通の統一者なき客観との間に起る自己の運動を自覺するのである。此處に辯證法の絶對無を媒介とする特色がある。斯かる絶對無を根柢として成立するが故に、現實の個體の限定も全く無媒介的にして直接である外ない。何等か有として潜在する全體の微分的限定といふ如きものであるならば、それは辯證法と相容れないのである。微分原理は無の辯證法を有の論理的構成に投射する媒介に過ぎないから、辯證法を豫想して始めて其根柢の理解せられる抽象的原理たるに止まり、それ自身辯證法の代りになるものでなく、況や辯證法の具體的根柢たる如きものではない。現實は全く無媒介なる直接の限定として現れる。而も斯かる無媒介なる直接限定を行爲的に自己に化するが故に、絶對精神は自由創造の歴史の自覺となり、現實の内容に於て生くる具體的生命となるのである(の Sein)。ヘーゲルの概念といふのは斯かる具體的生命の尖端としての行爲的個體の現實内容が、普遍の特殊化としての歴史的表现たる人倫世界を媒介として、普遍に於ける否定的同一性を自覺する精神の直接主観的形態に外ならない。是れその原始的分割としての判断が所謂『一切生々の躍動點』として、『凡てのものは判断である』と言はれる所以である(哲學雜誌ヘーゲル記念號所載の拙稿『ヘーゲル判断論の理解』参照)。概

念の普遍は絶對無として如何なる有をも超え、後者の相對的全體としての特殊を媒介にして個體の行爲に現前する大用といふべきものである。

ヘーゲルがシェリングの絶對を以て一切の内容を空虚の深淵に投ずることに由つて僅に其統一性を維持する實體たるに止まり、内容の差別性を自己自身へと反省する主觀に達せざるものなることを非難するのは(N. H. S. 18), 彼の考ふる絶對が右の如き否定的運動の自覺として、現實の多様な内容を一切自己の外化として自己に反省し、實體を同時に主觀に化する絶對精神たるに由る。併し彼の絶對は自己の内より豫め自己に潜在せる多様な内容を發出する普遍でないことも勿論である。斯かる有としての普遍は實は如何に高度の普遍性を具ふるも、ヘーゲルの立場に於ては特殊以上に出でない。家族から民族を経て世界歴史に至るも、それが現實に存在するものなる限りは特殊に止まる。若し超越的普遍であるとすれば、それは有の立場に於ては單なる理念に止まり、現實に見出さるゝことなきものでなければならぬ。現實にあつて而も現實を超越る絶對普遍は、有として他の特殊なる有を自己の限定に由り發出する根源ではない。其自己疎外に由りて特殊を自己に對立せしむる過程は、單に無限定なる普遍が限定に由つて特殊を生産する過程とは根本的に異

る。此處にヘーゲルの辯證法的絕對觀念論の他の凡ての論理的觀念論と異なる本質的相違が存する。ヘーゲル哲學の核心は此所謂自己外化自己疎外と名けられた特殊定立の獨得なる過程に存すると言つてもよいと思はれる。それが同時に客觀の對立を理解せしめ意識の基本的構造を示すものなることは、前に述べた精神の辯證法の二重性を回顧すれば自ら推定せられるであらう。寧ろ此兩面の獨特なる關係に自己疎外自己外化の概念の秘密は横はると考へられる。私は先づ初に問題を、普遍の特殊化に由る個別の限定といふ方面に限り、其方から理解を進めようと思ふ。

さて若し特殊の分立としての獨立存在即ちヘーゲルの所謂 *Fürsichsein* が、單に類的普通の論理的特殊化としての種化を意味するに止まるとするならば、斯かる種的特殊は飽くまで類に包攝せられるものとして類の内にあるから、普遍に對するものでないことは明である。種は類と共にヘーゲルの意味に於ける特殊に止まり、特殊の中に於ける論理的普遍性の相異なる段階たるに過ぎない。種に於て類は自己の外に出で自己に對立するものに出會ふのではない。即ち所謂 *Fürsichsein* に自己を外化するのではないのである。*Fürsichsein* は普遍が自己に對する他者となる自己と對立することを謂ふのである。約言すれば、論理的、外延關係に於ける特殊、普遍の反

省的對立でなくして、實存的に個體として獨立に存在し、普遍に對立するものが眞に Fürsichsein としての特殊といはれるのである。普遍に對立しそれに對する他者の位置に立つ特殊は、普遍に含まるゝ特殊でなくして、普遍の外に獨立し、普遍に背きこれに反抗することが出来る個體でなければならぬ。斯くの如きものにして始めて普遍の外化といふことが出来る。具體的にいへば、自己の本質としての普遍に背き、自己の特殊性に固執して普遍的なる自己を裏切り、本質的の自己に反逆する個體が、普遍の分立的 Fürsichsein としての特殊である (S. 493-499)。即ち自己乖離としての惡こそ個體特殊化の徴候であると言つてよい (S. 496; 498; 500; 512)。[○] 茲に Fürsichsein として分立する特殊は、單に種として類の内に區別せられる論理的、外延關係の特殊であることは出来ぬ、所以を述べたが、更にアリストテレス以來判斷の内容と考へられ、カントの先驗論理も之を採用した實體、偶性の内屬關係も、未だ普遍と特殊との關係を具體的に把握するものでないことが今や明にせられる。偶性乃至様態の内屬する實體が前者を抽象して後に如何なる存在性を有するか、それに對する前者の内屬とは如何なる關係を意味するかは、古來の哲學に於て充分に解決せられない難問を形造つたのであるが、實體を普遍とし、偶性或は様態を特殊とするも、その普遍と特殊と

の關係は何等理解の途を與へるものでない。其結果普遍の統一性に重きを置けば、世界を實體に吸收するスピノザの無宇宙論(スピノザに對して下された無神論の評語がヘーゲルに由り却て無宇宙論の評語に轉換せられたことは周知の通りである)乃至一切現實の多様を無差別に化するシェリングの絶對の同一哲學が現れるのも自然の事である。ヘーゲルの絶對精神は以上の解釋に共通なる精神の知識的觀方を排して道德的實踐的觀方の上に立つ所に其特色を有する。個體の存在は自己の普遍的本質に對する反逆の可能としての惡を其個別性の徴候とする。或は普遍の方からいへば、自己に背き自己に反抗する他者として自己を自己の外に立し、自己を外化すること(ヘーゲルの所謂 *Entäusserung des Fürsichseins*)に由つて自己を自己に對立する個體に特殊化する。これが實存の原理なのである。普遍は斯かる自己から離脱した他者としての特殊に於て自己を見出し、他在に於て自己の同一を自覺し、自己疎外に於て自己の統一を保ち(S. 498)、自己外化に於て自己に等しき自己の内に留まる(S. 518)が故に、精神なのである。其成立は行爲に於て自己の特殊性に固執して自己の普遍的本質に背く惡の可能を含む所の實踐的性格に基く。ヘーゲルは個體の現存が、自己の永遠なる本質を否定するはたらきとしての行爲に於ける自覺なる

ことを明言してゐる(のち)。是に由つて觀れば、普通に合理主義といはれ汎論理主義と稱せられ、或は論理的觀念論と呼ばれる所のヘーゲルの絶對觀念論は、實は其根柢に於て斯くの如く非合理的意志的實踐的であつたのである。彼の普遍から特殊の個體として分立する過程を自己外化と呼ぶのは、宗教的に天使の墮落として表現せられる本質離脱に相當するもの、乃至父に對する子の分立に比較せられるものである(S. 496—497)。それが倫理的なることを特色とする基督教の精神の哲學化することは明白であると同時に、基督教の含む哲學的眞理がヘーゲル哲學に於て具體的なる解釋に達したといふべきであらう。斯くの如き道德的墮落としての自我性、惡としての特殊執着性たる自己疎外の他在を媒介として、自己の同一性、自己内留住性を自覺する絶對精神が、善惡の對立を量的相對化ならぬ超越的飛躍的なる質的水平化に由つて一様に歸し、赦免と宥和との宗教的意識として現れることは當然である。初に述べた如くヘーゲル哲學の立脚する所が道德的宗教的意識にあることは、その組織と原理とに充分表されて居る。辯證法に於ける普遍と特殊との對立關係は、惡の道德的宗教的體驗を論理化したものに外ならない。個體の存在は惡に現るゝ自我性の普遍に於ける止揚を原理とする。辯證法は運動の論理であるより前に個體

存在の論理である。普遍に於ける個體の存在は一面よりいへば普遍の場所に包まれそれに於てあることを意味するといはれる。併しその所謂『於てある』といふのは單にその於てある場所に靜的に包まれることではなく、惡の可能に於て自己の本質たり根柢たる普遍の場所を基底から破らんとする行爲者として、而も其對抗に拘らず飽くまで其普遍に包まるゝ緊張をなすことを謂ふのでなければならぬ。此對抗包容の緊張が獨立なる個體の存在を成立せしめるのである。斯かる動的緊張の包容に於て始めて有が有として存在するのであるから、之を成立せしむる根柢としての普遍は所謂無の場所と呼ぶるゝ如き絶對否定でなければならぬ。併し無の場所的限定といふのみでは、今述べた様な自己の本質を否定し、自己の根柢を破らんとする個體存在の辯證法的性格は充分にせられない。場所の限定といふ一面だけでは觀想的なる統一の一面が表されるに止まり、行爲的なる分裂反抗の他面が逸せられる。個體の存在は此兩面を含まなければならぬ。個體は實踐的に惡への傾向を含む非合理的行爲者として自己の本質たる絶對普遍に對抗的に動きつゝ、却て此動的對抗を超えて靜的に之を包む普遍の自己同一の自覺に於て定立せられるのである。個體が直接に感知せられるといふも、猶其直接的感知そのものが斯くの如き辯

證法的構造を有するのでなければならぬ。然らざれば内外の對立的統一といふ意味をそれから展開することが出来る筈はない。感知に内感外感の兩面が常に統一せられるのも是に由つて可能となるのである。絶對無が眞に絶對無たるには、却て有に對立する無たる意味を止揚して有の動的對立にはひり切らなければならぬから、絶對無が有を包むといふのは、有の行爲的個體としての否定的運動を超越的に自己の内に攝めて、その否定的運動を通じて自己の靜的同一が之を統一することを自覺する謂でなければならぬ。行爲的に自己の本質的根柢としての普遍を否定する個體の否定運動を、絶對否定態に於て自己に包む絶對的普遍のみ、有の根柢としての絶對無たることが出来る。

右述ぶる所に由つて、精神の自己疎外の一面たる獨立存在の分化、即ち普遍がその特殊化に由つて個體を自己に對する獨立存在として限定するといふことが、辯證法的に何を意味するかを大體明にしたと思ふのであるが、これだけでは精神の有する、普遍性と個別性との分裂的統一の一面が知られたに止まり、それと表裏をなす自他の對立的統一、主觀客觀の對立の絶對主觀に於ける自覺的統一、の他面を未だ明にすることは出来ぬ。所謂自己疎外の眞義は更に此後の方面を俟つて始めて完全に理

解せられるであらう。私は節を改めて次に此問題を考へようと思ふ。

四

普遍がその特殊化に由つて個體を限定するのが、普遍の潜在的に含む所の本質を現實化して個體を生産するといふ意味を有するものであつたとしたならば、それは有からの生産であつて、今述べた絶對無の辯證法的存在としての個體の限定ではなくなる。然るにヘーゲルは曩に述べた其哲學の根柢たる基督教の神學に支配せられる結果、有神論的人格神の意志的創造に由る個體世界の生産の思想を以て、其辯證法を絶對無の辯證法ならぬ有の辯證法たらしめ、否定的に自己の本質に反抗しながら其本質に包まるゝ個體の存在が、本來その存在性に於て辯證法的性格を有し、其固有なる性格の故を以て現實存在の本質的根柢に對する反對と同一との否定的復歸的運動が絶對無の媒介に於て、換言すれば無媒介的に、起るのを、宛も潛勢態の現勢態への發展といふ如き有の媒介に由る運動なるかの如くに説く傾向を免れなかつた。併し若し有を媒介にし有の根源から生産せられるものならば、假令其根源が如何に未限定的普遍なるも、それは觀念論としては主觀的觀念論を將來するだけで絶對觀念論に達することは出来ぬ。是れ其否定として必然に反對の唯物論を喚起せ

ざる能はざりし所以である。斯かる抽象的立場に於ては實は觀念論的にも唯物論的にも眞に絶對辯證法たる辯證法は成立しないのである。斯かる傾向を脱しなかつたヘーゲルに、所謂發出論的有の辯證法を原理とする主觀的觀念論の殘滓が存したことは否定出來ないであらう。殊にエンテュクロペデーの體系組織に於ては、抽象から具體への進行が神の精神的自覺内容の構成的展開なるかの如くに表され、生ける現實の行爲的自覺といふ意味が稀薄になつて居ることは争はれない。フェノメノロギーに於ては此構成的見地が比較的少く、行爲的自覺の立場がより多く顯はになつて居るけれども、而も此處に於ても必ずしも構成的見地が全然影を潜めて居るのでなく、それが自覺の見地と相交錯することは否定出來ないやうに思はれる。其結果精神が其個體的獨立存在の *Fürsichsein* に現れると共に普遍的本質に對し他者となるのを、他者の生産と呼び (*S.* 497)、是に由つて精神に對する他者即ち廣義に於ける客觀的對象が主觀の生産するものなるかの如く説いてゐる。斯くて自己疎外に於ける普遍的特殊化に由る個體の分立は、そのまゝ主觀に對する客觀の對立と直接に同一視せられ、兩者が表裏の關係に於て對立せしめられながら統一せられるといふ辯證法的關係を成すことが明瞭に認められて居ない。斯の如くして辯證

法の代りに自同律の構成を置く主觀的觀念論の發出性が愈々覆ふべからざるものとなる。是に反し絶對觀念論に於ては如何なる意味に於ても、客觀の主觀より發出せられ生産せられることが主張せられてはならない。飽くまで現實の事象に即し所謂即物的に、客觀が端的に承認せられて主觀がこれに隨順するといふ意味が維持せられなければならぬ。斯かる何等の意味に於ても自己より發出生産せられたものといふ由來を有せざる客觀たる他者が、全然無媒介的に自己として自覺せらるゝに由つて始めて絶對觀念論が成立するのである。絶對觀念論は主觀的觀念論の如く主觀をその始源とするのでなく、主觀客觀を契機とする直接の現實から出て之を絶對無の辯證法に由り自覺するのでなければならぬ。然るにヘーゲルは主觀が精神として現實の個體に分立する過程を、客觀の對立を媒介とすることなく、其自身に於て獨立に起るものなる如くに考へ、之を主要の位置に置きて、同時にそれが精神の他在として他者を生産するが故に、主觀に對する客觀を定立すると考へる如くに見える。即ち客觀の定立は主觀の個別的分立を媒介とし、個體的主觀が普遍的主觀に對し獨立なる他者の位置に外化せられるに由りて、それが普遍的主觀に對立的に固定せられる限り、個體的主觀が直接に存在としては客觀となると説くのである。『物

性を定立するものは自意識の外化である』といふ如き其意であらう(S. 307)。彼に於ては主觀の自己疎外に由る個體の分立と對象の定立とは無差別的に一に歸せられ、前者の外に後者即ち對象性そのものの固有なる原理は認められず、客觀は本來それに固有なる根據を有するものでなくして單に主觀の分立に従屬し、それに隨伴するものなるかの如くに見える。併し他方から考へると、元來精神の自己疎外といふのは、フェノメノロギイの『自己疎外的精神』の部に説かれて居る如く、精神の發展に於て精神の表現として作爲せられたものが、その行爲的生産の現在から隔離せられて過去の遺物と化し、運動の被媒介態から直接態に固定せられ、生命を失つて却て生命の進展の障礙となることに外ならない(S. 310)。ヘーゲルが其典型的なる實現を法の世界に認めたのも其爲めである(S. 310)。約言すれば表現として自己そのものである所のもが、其動的生命の固化して直接存在の形に沈降するのが自己疎外自己外化の一般的意味でなければならぬ(S. 310)。本來主觀客觀合一の表現的地盤に立つ精神の自己疎外である以上、その合一の統一性が力を失ひて分裂に陥り、本質上自己なるものが自己に對立する障礙として他者となり、客觀の契機が主觀に對立するものとなるのは當然の可能に屬する。自己疎外の一面向して前節に考へた主觀の

個體的分立も、原理上これに先だち乃至これと獨立に起るのでなくして、これを媒介として起るのである。表現が眞に生成運動の過程に於てある場合には、個體は全體の動的尖端として全體に對立することはない。併し表現が表現としての生命を失ひ、現在に於て働く内容として生きるのになしに過去の遺物となる時、その遺物に固執して全體の普遍的生命から離脱する部分的主觀が、即ち普遍的な主觀に對立する他者としての個別的な主觀となるのである。前節に述べた如く、ヘーゲル自身の思想に従つて個體分立の媒介となる悪心 *das Böse* の原理は、安逸を求むる利己心の満足に根據となる惡制 *das Schlechte* をその媒介とすると考へられる(S. 323)。表現の地盤を離れ客觀の契機を含まずに普遍的な精神の個體への分立が行はれるのではない。若し斯かる考へ方を採るならば、客觀が主觀から生産せられるといふ發出論に陥り、主觀的觀念論に墮して絕對觀念論の精神を失ふことを免れないのである。有神論的なるヘーゲルに此傾向のあつたことは否定出來ないと思ふ。併し彼の主張する如く精神の自己疎外が客觀の定立、物性の措定、約言すれば對象性の原理であるべきであるならば、絕對觀念論の立場を維持する限り、それは表現の地盤に於ける精神的生命の枯死、それに由る客觀的契機の固定、それを媒介とする主觀の自己に對する分

裂でなければならぬ。具體的にいふならば、物質性を全然脱却せる純粹普遍精神が自己自身で個體精神を自己の内から分立せしめることは出来ないものであつて、それは必ず物質性に屬する身體の媒介に由り、自己の表現としては全く精神に屬する身體が同時に精神に對立する他者として、精神に對抗し之を支配する限り、身體に制約せられたる精神としての個體が分立するのである。此表現の單位ともいふべき、主觀客觀對立の分岐點にして同時に兩者結合の媒介點たる身體を起發點として、歴史的社會としての表現世界が、所謂因習的過去の遺物として現在の行爲の内に働く生命を失ふ限り、客觀として主觀に對立し、同時にそれを媒介にして、客觀に制約せられ、客觀に交付されたる精神が個體精神として、絶對精神に對立するのである。而して此兩者の中間に表現の有する、主觀と客觀、普遍と個別の二重なる對立の統一といふ性格に對應する精神として所謂客觀精神が考へられる。曩に惡心の媒介は惡制にあると言つたその所謂制度も、右の如く自己の身體的習性を含み、ヘーゲルの意味に於てよりも寧ろデイルタイの意味に於て、廣く表現一般を意味する客觀精神の謂でなければならぬ。今此概念を用ゐて上述の精神の自己疎外を規定するならば、精神の自己疎外はフェノメノロギアの宗教及び絶對知の章に説く所に由つて猜せられ

る如くに、單に普遍精神の個體精神への分立個別化といふことに成立するのではな
 くして、『自己疎外的精神』の部に説く所から理解せられる如く、客觀精神の媒介に由り、
 それの二重性の分裂に因つて、成立するのである。普遍精神はその現實的代表と
 して自己の表現たる性格を有する特殊としての客觀精神の發展を媒介とすること
 なしに、其絶對普遍性を自覺する絶對知に達することは出來ぬ。併し其絶對普遍性
 はヘーゲルの體系組織から一見然か思はるゝ如くに、客觀精神が其發展を完成した
 曉に特殊が普遍に化することを意味するのではない。斯かる普遍は單なる理念に
 止まるか或は却て一の特殊に墮する相對的普遍たるに過ぎぬ。眞に絶對的なる普
 遍ではないのである。これに反して絶對普遍は特殊たる客觀精神の運動を通じ、そ
 れが個體の行爲に於て目的論的に全體の普遍を實現するものとして自覺せられる
 所には隨處に現前するのである。従つて道德的行爲に由る此客觀精神の發展運動
 の過程に於ては、それに於て普遍精神と個體精神とが統一せられ、同時に此統一に於
 ける精神が主觀として客觀を自己に化し、それに於て自己の同一を自覺するのであ
 る。併しながら道德的行爲に於ける個體は客觀精神の歴史的社會的表現内容を媒
 介にし、それを行爲の現在に於て絶對普遍の自覺内容に化するけれども、其行爲の結

果が表現として客觀性をもつと同時に、其客觀性は主觀性と分裂して他者となる傾向を含み、新なる行爲に由つて一層具體的なる統一に之を高めるのでなければ、却て他者として精神に對立し、これに固執する主觀も普遍精神から離脱するのである。

精神のこの二重の分裂乖離が即ち自己疎外に外ならない。ヘーゲルが論理學に於て、推論式の最後の段階たる第三格形式論理の第二格に相當する(の、普遍を媒語として個別と特殊とが媒介せらるゝ結論の否定命題にして、個別と特殊との何れを主語とし何れを述語とするも無差別なることを説いて居るのは (Hegel, Wissenschaft der Logik, Iassonsche Ausgabe, II, S. 324) 名辭に普遍特殊個別の對立を固守せざる形式論理の場合と異り、一見不可解の事であつて、彼が實際に如何なる事態をこれに相當するものとして考へて居たのか論理學には何等の説明も與へられて居ないのであるが、其何れも普遍と歸同せしめらるゝに拘らず、而も個別と特殊とが相互に乖離するといふ一見不可思議なる事態は、唯普遍の尖端としての行爲的個體と、普遍の表現としての客觀精神との相互乖離、即ち精神の自己疎外に於てのみ成立すると解せらるべきではなからうか。それが自ら概念の客觀性への移行に聯絡することも容易に推定せられる。若し果してさうであるならば、ヘーゲルの論理學がフエノメノロギ

一に於ける精神發展を其具體的實現として常に半面に豫想し、精神の最高段階たる
 絶對知を論理的に再構成する範疇の論理的發展は、絶對知の契機として具體的に實
 存する意識の各段階の發展に對應すべきものなることが、此處にも顯著なる實證を
 見出すといはれるであらう。ともかく自己疎外は、單に普遍精神の個體精神への分
 立を第一に意味し、其結果として第二次的に客觀的對象性が主觀に對し對立するに
 至ることを意味するのでもなく、又此分立と對立とを直接に同一なるものとして同
 時に意味するのでもなくして、本來辯證法的に對立が二重であり、而も精神の地盤と
 しての表現の立場に於て客觀精神の發展に對する固定としての客觀的契機の分裂
 を媒介として個別主觀の分立の生ずることを意味するのでなければならぬ。之を
 其最も顯著なる點に着目して一言に約せば、精神に對する身體の對立性が所謂自己
 疎外の徴驗に外ならない。身體を媒介とする表現世界の構造を外にして精神の自
 己疎外を理解しようとするれば、必然に主觀的觀念論の發出主義に陥る外無い。絶對
 觀念論は身體性の辯證法を手懸りとして精神の自己疎外を理解するのでなければ
 ならぬ。然るにヘーゲルは身體從つて表現を内から自己として自覺する精神の範
 疇として認めず、外から觀察了解する理性の範疇としてのみ取扱つて居る(S. 203 ff.)。

彼が觀相術骨相學に關説して居るのも其立場からである。換言すれば彼は身體をノエマ的に觀察するだけでノエシス的に自覺することを必要と認めないのである。是れ表現の概念も主として個人的形態に制限せられ、所謂客觀精神の全體に互る精神の自覺の基礎範疇とならなかつた所以であらう(S. 204)。身體或は一般に表現を既成の對象の形象即ちノエマとして觀れば、觀念論の立場から他の自然の形象と區別せられる所の無い、單に理性の範疇の實現せられたものに止まる外無い。即ち其意味に於て主觀に内在的なる客觀に歸し、主觀に對する否定の原理として、超越的に主觀に對立するものとしての客觀のノエシスの根據たる意味が見失はれなければならぬ。これは徹底せられれば主觀的觀念論に歸着する外無い。斯くて意識の超越的志向の問題、換言すれば物自體の問題は答へられずに押除けられることになる。此絶對觀念論の破滅を救ふには、身體従つて表現の内在的にして超越的なる二重性を充分に承認し、主觀的なると同時に主觀の否定としての意味に於て客觀的なることを追求して、客觀性のノエシスの根據にまで溯らなければならぬ。此否定を媒介とする辯證法的統一に於てのみ身體並に表現一般の具體的意義は自覺せられるのである。身體従つて表現一般は實踐的立場の自覺に於て、觀想的に主觀に内在する

ものとして理解すること能はざる、主觀に對する超越的對立性、主觀に對する根源的否定性を現す。これが客觀性のノエシスの根源である。實踐的行爲の瞬間に轉回の中心點として立つのでなく、單に觀想の流れに身を任す自我には、客觀の主觀に對する否定性超越的對立性は現れない。唯行爲に於て身體を動かし表現を新に作爲しようとする自我に對して始めて、觀想的に内在と觀られた内容が、超越的に對立するものとして否定性を現す。これは主觀の分立が普遍に對する反逆の可能を媒介として普遍に統一せられるのに對應し、其反逆の可能が身體乃至それに結合するものとしての表現の超越的對立性即ち客觀性に媒介せられるに由るのである。精神の外化、自己疎外は單に發出的に普遍が個體に分立することを意味すべきでなく、特殊としての表現が固定せられ全體的普遍の生命から外に硬化せられることを媒介にして、それに着する個體が普遍に對し獨立分化せられることを意味すべきである。精神の特色たる、行爲の媒介に由る自覺の立場を充分忠實に維持するならば、精神の自己疎外は身體を起發點とする表現の地盤に於て、行爲的主觀に對し否定的に對立する過去の表現内容の客觀性を媒介として主觀の分立が主觀の内に起ることを意味しなければならぬ。ハイゲルが此方面を充分に認めなかつたのは、本來の立場た

る實踐的自覺から有神論の觀想的構成へ轉落する傾向を免れなかつた結果といふべきものであらう。その爲めに特殊としての客觀精神の立場で、直接態への表現の固定に由る客觀の對立と考へられた精神の自己疎外が、絶對精神の立場に於ては、その普遍よりの特殊の分立に歸せられ、却て後者が前者を媒介とすることが其逆に轉倒せしめられるに至つた。これは實踐の自覺に於てのみ實現せられる特殊普遍の包容關係を、觀想的に有として存立する客觀的事態に化することに外ならない。一層具體的に言へば、客觀精神の表現が生命を失つて因習的惡制度となつたものを根據として利己心の満足を求め、特殊の自己に執着して全體の普遍の本質を裏切らんとする個體精神が、此惡への傾向にも拘らず絶對無の普遍に對する目的論的必然に従つて、道德的に行爲する時同時に普遍の絶對原理の實現に對する宗教的信に支へられ、それに依つて自己の限定に媒介となる如何なる特殊をも内に包容する絶對普遍の立場に立つといふ自覺に達するのを、逆に觀想的に先づ神の世界創造を考へ、それに於て神的普遍の自己限定に由り自己を自由に自己に對立せしむる分立過程が、對象的他者をも特殊として自己の普遍に包容するに依り、之を根柢として右の自覺が成就すると解するのである。客觀の主觀に對する對立は、具體的には絶對精神の

個別的分立に基くとし、従つて凡ての對象を概念の特殊的分化に外ならずと解する一面のみが強調せられ、逆に、精神の分化が客觀の對立に媒介せられるといふ他面が、單に抽象的段階として、具體的段階に於ては消滅するものなるかの如くに無視せられるのはそれに因る。其結果が辯證法的なる絶對觀念論の精神に反し、自同論理的なる主觀的觀念論の發出主義に墮するのは當然であるといはなければならぬ。

果して今述べた所が誤でないとするならば、主觀の分立は客觀の對立を媒介とし、身體の限定性を通して行はれるのである。然るに身體はヘーゲル自身も認めた如く自己自身の表現であるといふ一面と共に、自己の作爲に屬せざる個別的限定の根源性といふ他面を含む(S. 204)。我々は自己の有する身體に於て如何にするも自己の作爲に屬し自己の表現に歸すると認むる能はざるものに出會ふのである。即ちヘーゲル自身の言つて居る如く身體には運命が潛むのである。運命とは彼の説明に従へば特定の個別性をして本來內的根源的なる限定性たらしむる所のものの發現に外ならないからである(S. 207)。身體が上述の如く精神の表現であると共に精神の否定であるのは、斯かる運命の根源を原理とするからに外ならない。身體の客觀性は其根源を運命にもつ。表現としての身體も斯かる運命としての身體の根源

を媒介として始めて成立するのである。表現が主觀客觀の合一であるのもこれに由る。而して此事はヘーゲルが説いた身體のみに止まるものでなく、遂に精神の表現一般に當嵌まるのであつて、身體は斯かる表現一般の最も原始的なる起發點に過ぎないのである。先づ身體のみに就いて考へるに、身體は自我の作爲としての表現たる意義を有することは言ふまでもないが、それが根源に於て今述べた如く運命を媒介とするばかりでなく、更に自我の表現たるものが同時に其作爲の動的過程に於てでなしに固定せられた存在としては、却て自我に對立する否定的他者となる。即ち特定の表現が同時に運命となるのである。根源に於ける運命は單に一度働いて以後消滅する力ではなくして、不斷に表現の底に働き、表現の主觀客觀統一性を始終其底から破つて客觀の分裂を惹起さんとする契機なのである。次に表現を一般に考ふるに、表現は其本質上主觀客觀の合一であるが、其合一の主觀に於ける自覺は、如何に行爲に於ける制作と觀想に於ける了解とに於て深く推進められても、猶最後に自己に化する能はざるものを媒介とすることを認めなければならぬ。斯く窮極に於て自己に化する能はざる他者の媒介なき自己との合一が、表現をして主觀客觀の直接合一たらしめるのである。若し自我の媒介(例へば無意識生産活動の如き)に由

つて自我に歸せらるゝ客觀との主觀の統一ならばそれは表現ではない。斯く考へると、表現は其固定的存在に化する場合にその有する精神の表現性を否定し、主觀客觀の合一を單なる客觀に墮せしむる否定性を自己自身の底に潜ましむるのみならず、其根源に於て宛も我々が身體に見出した様な否定の原理、即ち精神の自己に化する能はざる客觀性の原理を含むといはなければならぬ。約言すれば表現の底には其發生の根源にも其轉移の契機にも運命の原理が伏在するのである。此否定の原理としての運命を媒介として精神が自己の同一を自覺し、無媒介なる他者と合一するに由つて表現が成立するのである。若し個別的精神の限定の根源としての運命を、表現の固定的自己疎外の原理にまで擴張するのが普通の語用に反する如く思はるゝならば、表現に對する自然と呼んでもよい。表現はその主觀の動的作爲性を失ひ精神の表現たる意味を離れて直接の存在に固定せられると共に自然となるからである。たゞ其結果としての對象化せられた自然に對し、其定立の原理たることを明にする爲めに第一次の自然と呼ぶことを便とするでもあらうか〔拙稿〕ヘーゲルに於ける理性的と現實的との一致』参照。併し舊き表現が固定せられて自然となるのは、他方からいへば新しき表現への媒介となる根源が動くからである故に、精神の否

定原理としては運命と第一次の自然とは畢竟同一に歸する。唯具體的なる精神に直接關係する限定の原理としては運命と呼び、是に反し一般に表現の否定原理としては自然と稱するに止まるといはれるであらう。精神の自己疎外は運命を媒介とし自然の原理に由つて起る。而も精神は自己疎外の分裂を媒介として行爲に由り一層具體的なる内容を獲得するのであるから、精神の動的生命は自然の否定原理に依つて維持せられるといはなければならぬ。これが今我々の到達した結果である。

五

絶對觀念論が主觀的觀念論の發出性を斥けて完全に客觀の獨立性を承認し、此無媒介的に他者として自己に對立する客觀に於て自己を見出し、超越的客觀を媒介とする主觀の同一性の自覺に到達するには、主觀の自己疎外が精神の否定原理としての自然を媒介にし、身體を起發點とする表現世界の根源を成す運命を通して行はれると考へなければならぬといふのが前節の結論である。若しヘーゲルが行爲に於て始めて現れる身體並に表現一般の、單に觀想的に觀られた認識對象と異なる特異性に注意し、後者も前者の性格に於て始めて對象の要求する超越性を獲得し、唯前者の抽象固定態としてのみ客觀的對象たる意味を有するものなることを反省し、而して

是が精神の自覺内容に外ならざることを充分にしたならば、絶對觀念論の中心を成すともいふべき自己疎外の辯證法を一層具體的に理解し得たのではあるまいか。然るに彼は觀想的立場を主とする爲めに、精神の具體化を道德的行爲に基くるに拘らず、行爲が身體の運動を通じて現實を變化する、表現の地盤に於ける個人の活動なることを充分に重要視せず、單に精神の自己自身に於ける限定が直ちに精神の具體化を成すかの如くに考ふる傾向を免れなかつた。其結果個體の分立に對する原理としての惡の可能も、單に精神の自己分裂と解せられ、其媒介となる自然の否定性は無視せられるに至つたのである。シェリングがヘーゲルのフェノメノロジーの出版に後ること二年、『人間的自由の本質』論(一八〇九年)を著してヘーゲルの合理主義に反對し、理性の否定原理を單に絶對精神の契機として理性に内在するものとせず、全然無媒介に理性に對立する超越的にして内在的なるものと認め、この所謂闇の原理を『神に於ける自然』としたのは、正にヘーゲルの弱點を觀破つたものと言はなければならぬ。私が曩に第一次の自然と稱したものは此シェリングの所謂『神に於ける自然』に相當する所がある。人間の歴史が墮罪に始まるとする基督教の宗教哲學的歴史觀は、カントの宗教論や歴史哲學を経てシェリングの後期の哲學に於て完

成に近き組織を見出したものといふべく、此宗教的『世界世代』(Schelling, Die Weltalter 参照)の歴史哲學の基礎となるシェリングの自由論は、特にヘーゲルに對する關係に於て重要な意味を有するものといはなければならぬ。併しながら如何にして實存に對する斯かる關の根柢が、惡の原理であると同時に善の原理であるのみならず、更に理性に對する憧憬に由つて中心に統一せられ、神の實現の媒介となるかは、シェリング自身の其後の思想發展が示す如く啓示に證據を求め外無いであらう。哲學的に内容の規定すべからざる絶對無差別の深淵を、而も精神として辯證法的に發展する光の原理即ち神たらしむるものは、啓示に基く神學に外ならないことになる。若し此途を排して飽くまで哲學の立場に留まるならば、内在的二元論を客觀的觀念論の統一に齎すものは天才的直觀より外のものであることは出來ぬ。一般人間に通路のある理性的なる自證は其處に見出されないであらう。若し果してさうであるとするならば、所謂第一次の自然を精神の否定原理として認むる點に於てシェリングと軌を一にする私の絶對觀念論の解釋も二元論を將來し、ヘーゲルの意味に於ける絶對精神の自覺としての絶對知は廢棄せられる外なくはないか。然らばそれは正に絶對觀念論の被統でなければならぬ。ヘーゲルが精神の否定原理としての

自然を認むるに至らず、シェリングの反對を招く如き合理主義の立場に留まつたのも、此體系の破綻を恐れた爲めがあるであらう。併し其結果が主觀的觀念論への轉落を意味するものとすれば、それも亦絕對觀念論の廢棄に外ならない。斯くて絕對觀念論は脱することの出来ないデイレンマに陥り進退共に維れ谷まるといふ危機に立つ如く思はれる。これは哲學そのものの運命に關する重大問題であるといはなければならぬ。我々は如何にして之を脱することが出来るであらうか。

ヘーゲルの哲學の主動機が希臘悲劇の運命觀と基督教の神義觀との調和にあり、所謂『愛に由る運命との和解』が其哲學の根本基調を形造ることは、既に言古された所である。辯證法は斯かる運命との和解としての神義論の論理であるといはれる。併しながら若しも運命が單に神的理性に内在する契機に止まるならば、それは所謂『神の掟をも人間の掟と同様に、斯かる掟の威力の行はるゝ自意識諸共に、其單純性の深淵に呑み盡す所の恐るべき運命の永遠なる必然性』(S. 301)といはるゝ否定の原理であることは出来ぬ。運命は理性に超越的なる否定の原理即ち非合理性の根源なるが故に運命なのである。其故理性は斯かる自己の超越的否定原理を而も同時に自己に内在せしめ、無媒介に自己に對立する他者に於て自己を見出すものでなけ

ればならぬ。約言すれば非合理性そのまゝが合理化せられる如き合理性にして始めて眞に理性を成立せしめるのである。非合理性を克服し非合理的者を消滅せしめて其後に出現する合理性でなくして、非合理的者が其儘に合理的なる如き合理性が理性の原理なのである。辯證法は斯かる意味に於ける無媒介の矛盾の統一なるが故に絶対無の辯證法となるのである。ヘーゲルは斯かる非合理的者の合理性といふ途に徹底せず、猶有の辯證法に傾くことを免れなかつた爲めに、前述の如き難點を脱却することが出来なかつたのである。是れ基督教の有神論的なる神の全知全能なる理性的意志を、世界の根柢とする合理主義の結果であらう。併し眞に絶対的なる合理性は非合理的者の合理性でなければならぬ。運命は運命のまゝで、其暗黒そのものが直ちに光明を放つのでなければならぬ。暗黒そのものをも底から包む光明が眞の理性である。所謂敵を愛する愛こそ眞の愛である。斯かる愛が同時に始めて絶対辯證法的なる理性の感情的裏附けを成すといふべきであらう。運命との和解を可能にする愛は敵を愛する愛でなければならぬ。併しながら斯様な愛に由る運命との和解がそれ自身哲學でないことも明である。哲學は此和解の概念的なる自覺でなければならぬ。單に心胸の和解に止まるならば現實と乖離し、却て彼

岸の希望に墮する外無い (S. 308)。然らば此心胸の直接存在を絶對自覺に齎し、概念の媒介に轉ずるものは何か。それは行爲に外ならない。單に運命の否定性を敵として愛し、之を媒介として自己の絶對統一性を直觀せんとするも、斯かる觀想の立場に於ては、統一は直ちに否定に由つて破壊せられる。行爲的に現實を變化し、これに働きかゝることなき主觀に對しては、運命の無限なる否定性は如何なる統一をも破らすには措かない。而して其結果は行爲に由つて改め除かるべき不正の惡制度が運命として承認せられるといふことになり、愛は却て止揚せらるべき過去の傳統を固守する安逸怠慢の寂靜主義、自他の打克たるべき障礙としての固陋なる個別性に執着して、自己の平安を貪る利己主義に轉落して、其自身を沒却することを免れない。ヘーゲルの思想に斯かる寂靜主義の傾向を含むことは否定出來ないであらう。是れ其行爲的實踐の立場を徹底せずして觀想に墮した結果である。是に反して道德的行爲の立場を徹底するならば、自己の立つ現在の歴史的方向に於て普遍的全體の統一を現實の合目的性的變化としての行爲に由り實現するのであるから、其瞬間に於ては超越的普遍の見えざる全體が永遠なるものとして現前し、それに對する信に於ては合理化は單に觀念的にでなくして現實的に成立し、愛は乖離なく現實との和

解をなすことが出来る。愛せらるべき敵としての運命は常に歴史的轉變のみにあるのではない。自他の個別性、諸共同體の特性の根源も亦運命に外ならない。凡ての普遍的統一に對する否定原理は運命である。これとの和解は否定を媒介として普遍を具體的に實現する行爲に於てより外に實現せられることは出来ぬ。行爲に於ては過去の歴史的傳統を地盤として未來の現實變化が此現在の轉換點に立つ個體の目的論的反省の方向に惹起され、過去と未來との相互轉換が現在に於ける目的論的反省の見えざる普遍に媒介せられ、永遠と時間との接觸としての瞬間に凡ての個別性が絶對的普遍の内に於ける統一に入る。此處に於て始めて運命との具體的なる和解が成立するのである。愛は此行爲に於ける統一の感情でなければ現實性をもつことは出来ない。運命との和解は單に觀想的なる忍受でなくして、實踐的なる行爲に於けるその超克、即ちそれを否定的媒介とする絶對普遍の實現としての個別的行でなければならぬ。我々は自己の身體の限定から始めて、凡ての自己に對する否定を運命と觀するのであるが、同時に行爲の合目的性に於て常に之を超え、否定の否定としての絶對否定の肯定性に於て之を超克する。これが道德的善であつて、其反對に運命或は自然の否定性に屈從して、自己の本質としての絶對普遍に背く

のが悪である。故に悪の可能は自然を媒介とすると考へられる。これに打克ち自
 然の否定性或は悪の可能そのものを媒介として善を實現する行爲が即ち眞の運命
 との和解をなすのである。其時善の媒介となるのは若しそれに執着してそれを利
 己心の據り所とするならば直ちに悪となる如き、現實の特殊なる歴史的傳統に外な
 らない。即ち運命に制約せられ自然を含む表現の同一なる内容が固定的に執着せ
 られ、ば悪の内容となり、動的に普遍の目的論的統一の方向に進行せしめられ、ば
 善の内容となるのである。是れ曩に暗黒なるものが其儘光明を放ち、悪が直ちに善
 に轉ずると云つたものに外ならない。而して眞に善と惡とを行爲に於て自證する
 者は、此轉換を必然なるものとして生きるのである。行爲といふのは此轉換そのも
 のに外ならないからである。善と惡とは快樂主義の考ふる如く單に相對的の量的
 相違でもなく、さりとて形式主義の解する如く共通の基體なき抽象的なる對立でも
 なくして、右の如き辯證法的對立を成すのである。

行爲は各現在の瞬間に起る分裂的統一である。それは直線的に連續する完結な
 き過程でなくして、各瞬間に夫々の完結をもつ圓環である。意志が連續活動でなく
 瞬間的辯證法なるも是に由る。其故一の行爲に由つて達せられた統一も、運命に由

つて否定せられ、新なる分裂に陥ることが必然であつても、それは次の行爲に於て一層具體的なる統一に高められ、何れの行爲に於ても善の實現と共に夫々の瞬間に於ける統一の完結を成し、動いて動かざる動に於ける靜としての絶對普遍の統一が隨處に現前する。而も今述べた如く、善と惡とは動的普遍と固定的特殊との關係に於て對立し、前者は後者を媒介として却て之を超越する絶對普遍の實現たる絶對否定に外ならないから、是に由つて善は惡と對立しながら同時に之を超えて之を自己に包む。是れ曩に敵を愛するといふ所以である。従つて惡はそれに對立する善に由り克服せらるべきものであると同時に、此對立を水平化する超越的善に於て本來超克せられて居るのである。ヘーゲルが惡 *das Schlechte* を『實質なや本質』といつたのは此意味にまで擴張せられる (*S. 323*)。此觀想的に自同律の論理を以て解く能はざる矛盾が、行爲の自覺に於ては辯證法的に止揚せられて、所謂非合理性の直接合理化が行はれる。道德に於て個人の實現する善は神に根柢附けられたものであるといふ要求は、常に神學的に神の全知全能に對し必然的なるのみならず、倫理學的にも善の客觀的超越的妥當性を理解し、倫理學的實在論の要求、或は善の實現の保證を確保するに必要なる要請であると思はれるが、それは他面に於て主觀の自由なる自發性

を傷ける恐があるといふ懸念から困難なる問題となつたのであるけれども、右の辯證法は是に對する解決の鍵を與へるであらう。何となれば、絶對は有として主觀に其行爲を強制するものでなく、主觀の行爲に於て始めて有として實現せられるものであるから、主觀の自由自發性が絶對の普遍に由る限定の爲めに害せられる如きことは全然無く、却て其普遍の本質をも否定する惡の可能の非合理性に於て完全に確保せられる、而も絶對は其惡をも善との對立を超ゆる水平面に於て自己に宥和せしむる絶對善なるが故に、善は主觀の自由行爲に於て實現せられながら、絶對に其根柢を有するものだからである。惡に對する善は前述の如く、個體が利己的にそれに着すれば惡となる同一特殊の内容を普遍の實現に對する否定的媒介に化する合目的性的行爲に外ならないから、それは既に豫め絶對的には善として豫定せられたものを相對的に實現すると解せられるのである。其處に自同律的有の論理の理解を超ゆる絶對無の辯證法が存立する。併し惡が所謂『本質なき本質』として既に豫め絶對に於て合理化せられて居るといふのは、それが道德的行爲の實踐を離れた客觀的事態として認められることを意味するのではない。さうでなくして、爲されたる惡に對する悔恨懺悔の痛烈なると共に、而もその惡も猶新なる善行爲に由つて止揚

せられそれを媒介として却て一層具體的なる合目的性の實現せられることが可能であるといふ、自己の能力への希望に於て實踐的に自證せられるのである。斯かる自己の實踐能力に對する希望は即ち自己の根柢たる絶對の超對立的合理性、換言すれば絶對善に對する信頼に外ならない。絶對に對する信は自己に對する望として現れる。自己への希望を失へる絶望が絶對に對する不信である。其故絶對に於ける惡の赦免、罪の救済は爲された如何なる我の罪惡もなほ絶對普遍の實現としての善行爲に由つて合目的化せられるといふ信念に於て成立する。實は悔悵と懺悔とが、個別のそれに對立しながらそれに包まれる所の普遍の、個別に於ける自己啓示に外ならないから、それは新なる希望と信頼とに轉換せられる矛盾の動的發展を藏するのである。斯くして我の無力の痛感と懺悔との裡に生れる此希望と信頼とが非合理的者の直接合理化をなすのである。それは唯觀想的に絶對の立場から一切が『よし』とせられると思念することではなくして、行爲者としての自己への希望、信頼を通して絶對の合理性を信することである。運命との和解も此自己の實踐に對する希望と信頼とに由つて可能にせられ、他人の惡に對する宥和も亦此自己の懺悔と希望とに由つて媒介せられる。従つて斯かる非合理的者の直接合理化から善と惡

との一様化を歸結として導き、惡の克服を通して善の實現せらるべき必要を否定せんとする者があるならば、それは眞に善と惡との對立を實踐的に自證することなき拱手觀想の立場に立つことを暴露するに止まる。實踐の辯證法的自覺は斯かる閑葛藤を擲倒するであらう。眞に惡の宥和を求むる精神は、先づ自己の欲する所の善は之を爲さず、反つて憎む所の惡は之を爲す自己の罪障無力を痛感し、唯惡をも善に化する絶對の善に於て救濟の成就することを自證確信するものでなければならぬ。いから、其宥和救濟の宗教的信と、善を實現し惡を克服する道德的努力とは、互に表裏を成して相伴ひ強まるのでなければならぬ。カントの道德に要求した當爲と、之を斥けるヘーゲルの客觀的現實主義とも此處に調和の鍵を見出すであらう。此惡の否定的にして而も否定的ならざる辯證法こそ絶對觀念論の中核を成すと云つてよい。アウグステイヌス以來哲學の難問となつた神の全能と人間の協力、絶對善の立場の恩寵救濟と相對善の立場の道德的自由の必然、等の如き矛盾なるものの調和は、唯此實踐の自覺に於てのみ辯證法的統一として自證せられるのである。運命を媒介として斯かる行爲の實踐に由り行はるゝ精神の發展は、單に直線的に延長するものでなく、各瞬間の行に成立する圓環の、夫々の行に於て自覺せらるゝ包容關係を

成すのである。ヘーゲルの哲學體系殊に論理學に於て其組織的形貌を示す辯證法的發展なるものは、凡て斯かる意味に於ける發展に外ならない。それはヘーゲル自身の所謂『發展に於ける體系』System in der Entwicklung (WW. Bd. 13, S. 42)を成す。故に動いて動かざる完結性を示し、外に延びるのでなく内に向つて組織が具體的となるのである。歴史も斯かる行爲的瞬間に於ける過去の作用聯關的瞭解なるが故に、未來との關聯に於て各の現在に成立するのであつて、過去から現在を経て未來に向ひ直線的に進行し、それに於て漸次的にイデーの實現が高まる進歩の過程といふ如きものを成すのではない。其抽象的直接的內面關係としての時間が、直線的延長をなすものでなく、永遠の絶對無を媒介とする過去未來の相互轉換の現在に於ける動性として、飛躍の連續、完結の發展、運動の靜止といはるべき辯證法的統一を成すものなることも當然である。斯かる時間の成立する現在が同時に永遠の現前する轉換點であり、それが絶對無として時間の無媒介なる媒介となるに由つて、斯かる永遠が時間の見えざる普遍の根柢をなし、而して道德的行爲に對する目的論的反省の媒介としてのイデーは之を對象的有の方向に實現するものであるから、イデーの時間に於ける實現が必然となる。所謂相對善の實現に向ひ過去と未來との轉換點に動く

現在が、同時に永遠の實現としては絶對善の統一に於て自覺せられるが故に、其内容は永遠にして同時に歴史的となるのである。これがイデーに外ならない。本來無時間的なるイデーが時間的なる歴史に實現せられるのでなく、イデーはもと歴史的時間の根柢たる絶對普遍のノエマ的形成に外ならないから、寧ろ時間がイデーを其成立の根柢とするといふべきものである。現在は斯かるイデーを否定し、根柢に背く根源的否定性を媒介にして、而も否定の否定としての普遍的根柢たる絶對無に包まるゝ個體の行爲性に於て成立する。斯かる根源的否定性が惡の原理に外ならないのであつて、それは同時に表現の自己疎外的否定原理としての第一次の自然を媒介とすること曩に述べた如くである。是れ身體或は一層一般的に言つて自然が惡の根源なる如く考へらるゝ所以である。併し單なる否定性一般としての自然が直接に惡の根源なのではなく、惡は斯かる自然或は運命の否定性を媒介にしなから、これを否定の否定としての絶對無の永遠の根柢に於て超克せられたものとして自覺することなく、此絶對普遍の否定すべからざる根柢を否定し得ると謬想する無明に於て、それに背く個體の自由なる辯證法的否定性に始めて成立する。此意味に於て現在は常に精神の自然と接觸して身體的なる個體に現れ、それが行爲に於て永

遠と否定的統一に入る所に成立するといふべきである。哲學の絕對知は斯かる道徳的行爲の惡を媒介として永遠なる絕對普遍の宗教的信に裏附けらるゝ實踐が、身體的に限定せられたる個體の現在に成立しつゝ、表現の歴史的社會的地盤に於て永遠の實現たる絕對性を有する内部關聯を辯證法的に自覺することに外ならない。其範疇は歴史的發展を其内部に向つて示しながら、而も絕對普遍の自覺として絕對知は如何なる現在に成立しても過去の自覺を哲學史の媒介に由り自己の内に組織し、相對的にして同時に絕對的なるものとなるのである。今日の理論物理學は相對性理論に於て、觀測者の位置運動と無關係に固定せられた時間空間の計量を前提する古典物理學の抽象を排して、觀測者の位置運動に相對的にのみ決定せらるゝ時間空間の統一たる『世界』を立し、相對に徹することに由つて却て具體的普遍の絕對性を獲得しようとして居る。これは正に哲學の絕對知に相當する具體的普遍性を數量的世界像の立場に於て實現するものと云つてよい。而して是に對し更に最近の發達にかゝる新量子論の不定性原理は、正に物理的存在の自己矛盾的辯證法的性格を表はすものとして、存在が一般に辯證法的自己否定性を原理とすると考へる上述の私の解釋に對する徵證と認めることが出来るであらう。今日の物理學の當面の

課題たる相對性理論と新量子論との結合統一は、形而上學的には自然の場面とその存在者との何れに於ても、徹底的に現實の立場に於て主觀の關與に由來する、客觀と主觀との辯證法的統一の確認といふ共通なる原理の媒介を有つと解することに由り、何等か解決の手懸かりを得ることはないであらうか。とにかく所謂自然辯證法は此處まで具體化せられるのでなければならぬことは疑無い。其最後の根柢は實は物質的自然に存するのでなくして、凡ての存在を、永遠と時間との接觸點としての現在の轉換點に於て、自己の永遠の本質を否定する惡の可能を媒介にしつゝ、而も否定の否定としての永遠の絶對無たる普遍的本質に包まるゝものとして自證する宗教的道徳的信行、即ち眞に凡ての否定を包みて之を媒介にする絶對精神に存するのである。哲學は此絶對精神の概念的自覺なるが故に、同時にその抽象的形態としての自然辯證法をも理解し得るのである。現實の行爲に於て自己の根本惡に於ける自己否定の根強さと、それを媒介する運命の畏怖すべき威力、而して此等に對する相對的克服の無力に惱み徹せる魂が、その矛盾争闘の底に死して新に蘇つた絶對統一の生命の自覺より外に哲學の絶對知を成立せしむるものはない。之を措いて辯證法的自覺なるものはないのである。これが正に絶對觀念論に外ならない。

若し果して右の如く考へられるとするならば、我々は哲學の立場に就いて根本的なる變革を要求しつゝある譯である。西洋哲學從來の傾向は殆ど全體として、道徳的に行爲する個體の現在の行的瞬間に立つのでなく、此具體的限定を何等かの程度に廢棄して、抽象的一般的なる立場に立ち、無差別の見地から存在世界の知的觀想をなし、之を固定せられたる概念の組織に構成するのである。其結果自己の行爲も却て此世界に於ける一の出來事として對象化せられる。宛も古典物理學が觀測に於て具體的にはたらく主觀を度外視して、抽象的一般的なる世界像を構成したのと一般である。然るに此抽象性が、客觀にして同時に觀測の媒介たる限り主觀に屬すといふべき光現象、電磁現象を含みての觀測に復讐をなし、遂に物理學に於ける具體化を要求した如く、今や我々は徹底的に具體的なる個體の行的瞬間に立つことを要求するのである。若しカントに先だつて相對性理論の物理學が今日の程度に確立せられ、カントが理性批判の課題の一つとして其先驗的基礎附けを目的としたといはるゝニュウトンの物理學の代にアインシュタインの物理學が立つて居たと假想するならば、或は彼の批判哲學は彼の道徳宗教の純眞なる體驗と相俟つて、此の如き實踐的立脚地の徹底を敢行したであらうとも想像せられる。併し事實は斯かる域に達す

るに極めて遠く、所謂『實踐理性の優先』も甚だ限られた範圍に止まり、形而上學一般が實踐の自覺として成立するといふ所までも到つて居らぬと思ふ。是れ其形而上學の體系を成す二つの部門たる、自然の形而上學と道德の形而上學とが、全く媒介を缺く二つの對立世界に係はるものとなり、眞に統一なる體系を成す能はざりし所以である。本來辯證法的に統一せらるべき人間の可感的可想的兩様の存在が、其結合の媒介を示すことが出来ないのも是に由る。是に對しフイヒテの知識學に於ては『實踐理性の優先』が哲學の基礎全體に擴張せられたかの如くに見えることは事實であるけれども、實はフイヒテの實踐的知識學なるものは眞に具體的なる實踐の自覺ではなくして、觀念化せられたる實踐の反省に止まり、精神の辯證法的構造を意識の分析論理的構成に建て更へようとしたものに外ならない。本來實踐の自覺とは單なる實踐的意識の反省を謂ふのではない。實踐とは、意識に對立し意識に對する他者として意識を超ゆるものを媒介として、意識が自發的に辯證法的なる發展を成す意志行爲の謂である。従つて其自覺は、單に意識せられたものの反省に成立するのでなくして、意識の媒介と共に、必然に意識を超ゆる意識せられざるものの媒介を含み、之を契機として絶對否定的なる精神の絶對自覺たるのでなければならぬ。

然るにフイヒテの實踐的知識學は斯かる精神の絶對自覺でなくして、單に其意識に於ける投射の觀念的構成に過ぎない。其結果が抽象的なる主觀的觀念論に陥つたのは當然の事である。シェリングは是に反し後期自由論の時代に於て、惡の根源を求めて實踐の辯證法に觸れる所があつたといふべきであるけれども、それを徹底的に實踐の自覺に止めるのでなしに、觀想的に固定せられた體系に組織せんとした結果は、却て辯證法を內的動的にでなく外的靜的に止揚統一する立場を求めて啓示的神智學に陥り、理性的なる哲學の領域を去らざるを得なかつた。是に對しヘーゲルはシェリングの自由論の含む如き二元論的傾向を豫め避けて、直觀の統一に陥らずに理性の統一を維持し得た代りに、却て上述の如く主觀的觀念論に逆轉する傾向を完全に脱却することが出來ず、絶對無の辯證法に徹する能はずして有の辯證法に止まり、無の絶對自覺でなくして有の發出を絶對精神の絶對知とすることを免れなかつたのである。彼の哲學の難點は専ら此處に存する。これは彼が私の上に述べた解釋と相距ること遠からざる思想を存在の媒介としての行爲的惡の原理に關して展開しながら(Schwarz), 行的瞬間の信内容としての絶對無たる永遠を絶對的普遍として自覺するのではなくして、世界創造の有なる根源としての神を觀想的に立し、そ

の意志的限定として個體の定立を理解せんとする有神論の立場に止まつた結果に外ならぬ。斯くて神の攝理に於ける世界計畫の實現としての世界歴史は、所謂『自由の意識に於ける進歩』として、非合理的偶然的なるものの合理化、即ちその全體に對する目的論的必然性の自覺の過程として理解せられ、神義論を成立せしめる。個體は斯かる發展の過程に於ける全體に對し、其進歩の手段として役立つに過ぎない (Theol. Die Vernunft in der Geschichte, Tassonsche Ausgabe, S. 34—56)。是れヘーゲルの歴史觀が合理主義に終始して、現實の不正を實踐に由り革正するよりも、現實の裡に潜む理性を見出して現實と和解する樂天的觀想に近づく所以である。其結果保守反動の非難を招き、深刻に現實を諦視する者の慊らざる所となるのは當然である。行爲を度外視した觀想の立場に於ける運命との和解は寂靜主義を將來し、而も其神義論は容赦なき現實に直面して自己を防衛することが出來ずに、絶望に陥ることを免れない。神義論は觀想的なる哲學の立場で成立するものではない。而して斯かる攝理としての神的理性のイデーを世界創造以前の神の世界計畫として先驗的に定立する場合には、如何にしてイデーが時間的に歴史に於て實現せられるかは充分に理解すべからざるものとなる。イデーの辯證法的發展が現實の歴史の時間的發展に一

致するといふ保證は何處からも與へられて居ないのである。其結果ヘーゲルの、現實を尊重し非合理的偶然的なるものゝ契機として有する意義を充分に重要視して、先驗的なる歴史の構成を斥けるといふ標榜にも拘らず、彼の歴史哲學が斯かる傾向を含むことは實際に否定するを得ざる所となる。是に反し前述の如き徹底せられたる行爲的瞬間の現在の實踐を自覺するのが哲學の立場であるとするならば、イデオは過去と未來との永遠を媒介にする相互轉入の、現在の瞬間に成立するものとしての時間を離れて存立するものでなくして、斯かる時間の辯證法的形式を充たす、歴史(特殊)と行爲(個別)との絶對(普遍)に媒介せられたる動的統一としての精神の自覺内容そのものに外ならないから、それは本來時間的構造を有するのであつて、時間に於ける實現を離れたイデオなるものは抽象の産物に過ぎないものとなる。其イデオの實現が進歩的發展であるといふのは、直線的なる過程が上向的に進行するのを意味するのでなくして、各現在の瞬間に於ける自覺内容が、過去の自覺内容を現在に含みて、之を媒介とし而して未來に向ふ新なる行爲が事物の現在に於ける状態の要求する所に従ひそれを一層具體的に高めるといふ確信が、行爲の目的論的反省の根柢を成すことに外ならない。進歩とは觀想的に對象化せられたる歴史が合理化の過

程であり、理性的必然の自覺の進歩であるといふ意味ではなくして、行爲の媒介地盤としての歴史が行爲に由つて一層具體的な段階に高められ、觀られずして信せらるゝ絶對無の普遍を根柢として過去が未來の行との關聯に於て目的論的に必然化せられ、現在の瞬間に於ける永遠の實現に對する媒介たる意味を有することを謂ふに外ならない。即ち進歩は客觀の觀想的事態でなくして、行爲する主觀の現在に於ける實踐の要請なのである。眞に具體的に行爲する者は、其行爲に由つて歴史的現實をより多く理性的ならしめイデーを實現するといふ確信なしに行爲することは出來ぬ。所謂『理性に對する信賴』これである。それはヘーゲルの考ふる如く觀想的對象としての歴史の原理でなくして、行爲實踐の要請である。恰も合目的性は觀想的認識の原理としては單に主觀的の規制原理に止まるけれども、行爲の原理としては構成的となり客觀的となる如く、理性の支配、善の勝利、價値の實現といふ如き所謂攝理の信仰は、到底觀想的認識の立場に於て主觀性を脱却することは出來ないけれども、實踐の立場に於ては必然の妥當性を有する要請となり、絶對無としての永遠普遍なるものゝ媒介に由つて既に豫め定められたるものとしての客觀性にまで高められるのである。従つて自ら行爲せず單に觀想の立場に留まる者に對しては之

を論證に由つて承認せしめることは出來ぬ。たゞ自ら行爲する者のみ之を自證し得る。而も其自證は全く直接にして絶對に必然なる信に外ならない。哲學は此信行の自覺であるといふのが我々の到達した結果である。絶對觀念論は此立場に於て始めて完全に成立することが出来る。其要求たる對象の客觀性超越性を缺くる所なく承認し、全然主觀的發出性を除去して、而も斯かる超越的の客觀を同時に主觀とし我とすることは、觀想的なる意識の立場で出来るのでなくして、行爲の實踐の立場で自證せられるのである。行爲とは我ならぬ客觀的存在の發展の方向に我が變化を起して、我の主觀が客觀を自己の作爲せるものに化し、物を我の内容に變ずる動性である。其動性を包みて動かざる根柢となり主觀と客觀とを媒介する絶對無の普遍が、斯く客觀を主觀に化する行爲主觀に於て、客觀を媒介にして自己を否定的に實現する絶對主觀として自覺せられる所に、哲學の絶對知が成立する。これが絶對觀念論である。絶對觀念論は行爲するものとしての主觀を抽象し或は之を客觀化した世界の哲學的解釋として成立するものでなくして、飽くまで客觀化せられざる行爲的自由主觀の實踐の自覺として、徹底的に行爲に即し、其行の信的根柢に於ける要請の自覺として成立するのである。意識の問題、物自體の問題も此立場から齟つ

て解釋せられることに由り、始めて其アポリーに路を通ずることが出来るのである。主觀と客觀といひ、我と物といひ、或はノエシスとノエマといふ如き對立の、全く有の媒介を絶する結合統一は、自同律を原理として對象的に觀る觀想の立場の解く能はざるアポリーである。是れ其立場が窮極に於て廣義のノエマ的一面に偏し、ノエシス的他面を何等かの形に於て抽象棄却するものだからである。此兩面を完全に維持して右のアポリーに路を通ずることは、所謂認識論の如き觀想に終始する立場の能くする所でなくして、主觀と客觀意識と物自體との、無媒介なる相互否定的の統一として辯證法的に自覺せらるゝ實踐的信仰の自覺の立場のみ、之を能くする。それが最も具體的なる意味に於ける實在觀念論 Real-Idealismus であるとしても、其所謂實在論的契機が眞に絶對自覺の媒介としての契機に止まり、何等獨斷の意味に於ける模寫の對象としての實在の超越的存在を意味するものでないことは、特に注意せられなければならない。(拙稿『ヘーゲル哲學と絶對辯證法』參照。ヘーゲルのフェノメノロジーの理解は我々を導いて此處に達せしめるといふのが私の結論である。若し其辿り來れる途が幸に根本から誤つて居なかつたとするならば、ヘーゲルを正しく理解するのはカントの『實踐理性優先』の立場を復活徹底するにあるといふことが出

來る。これは勿論ヘーゲルに由つて否定せられたカントの復興を新カント主義の方法に従つて計畫するといふ意味では全然ない。反對にヘーゲルの内に保存せられ發展せしめられて而もヘーゲル固有の立場の爲めに抑へられ歪められたカントの精神を、純粹に徹底してそれに由りヘーゲルそのものを具體的にすることを意味する。其意味に於て私は『カントよりヘーゲルへ』が同時に『ヘーゲルよりカントへ』を伴ひ、此正反對なる兩方向の綜合一致として始めて哲學の具體的なる立脚地が獲得せられることを主張したいと思ふのである。其立つ所の行爲的瞬間がプラトンの所謂『時に屬せざる不可思議物』(Platon, Parmenides, 156 St.)として永遠の今の意味を有するに由り、其立場が所謂刹那主義の相對主義でなく、正に其正反對なる絕對主義相對に徹することに由り之を媒介として實現せらるゝ絕對自覺の立場なることは、更に改めて注意するまでもあるまい。斯かる意味に於ける行爲的瞬間の實踐的自覺にして始めて絕對觀念論を純粹に立することが出来る。私はヘーゲルを超えて此處まで其思想を具體化することが、彼自身哲學史の理解に對し要求した所の意味に於てヘーゲルを理解する所以であると信ずるものである。(一九三二・一〇・二)