

哲學研究

第三百九號

第二十六卷
第十二冊

實存概念の發展 (承前)

田邊 元

三

自由は實存の核心をなす。即自的に表現と自覺との兩契機を統一した存在として思惟せられる自然的質體的實存がその統一を展開して之を成立せしむる行爲的媒介の自覺に達し、行爲主體として主體的實存にまで具體化せられるには、自由をその中核とするのでなければならぬ。併し斯かる自由はカントの思惟したる如き、自然を離れてこれと對立する意志の自律に止まるものではない。却て自然の因果的生成の秩序をその全體の主體化的立場から自己の生産秩序に轉ずる如き、自然と自己との否定的媒介としての行爲の自由である。それは自然と自己との對立を超えて之を絶對否定的に統一する超越的絶對者によつて根據を得る。スピノザの自然も所産的自然の因果的力學的秩序が全體として自發的なる能産的自然に翻轉するにより、前者の自由否定的なる限定が後者の自由肯定的なる媒介に轉ずるが故に、人間の解脱が後者によつて根據附けられることが出來たのである。斯かる超越的絶對者が行爲の自由を可能にする。而して此様な絶對者の媒介により自然は製作行爲の媒介によつて認識せられると同時に、斯かる相對的製作の特

殊性を全體に止揚して、絶對的全體に媒介せられたる自己の道德的行為の所産としての歴史的现实の意味を獲得する。自然とは歴史的现实の否定的側面に外ならない。現實に於て自己の自由に對立し、その否定的媒介たる意味を有する限りの現實の契機が、即ち自然なることは、その認識が製作行為に媒介せられなければならぬことによつて實證せられる。歴史的现实の外に自然があるのではない。既に自覺を契機とする以上は、いはゆる自然的實存といへども、其限り歴史的现实の意味を有するのであつて、環境は必然に自己の作爲を含む交互媒介の所産たるのである。今や自由の自覺によつて自然は必然的に行爲の所産たる現實となり、自然生成即ち自己生産の交互的統一たる歴史の内容となる。實存が自由の主體であるといふことは、必然にその媒介となる世界を單なる自然から歴史的现实たらしめる。従つて實存そのものの内容が歴史的に制約せられたものとなり、實存は歴史的となる。實存の自由と超越性と歴史性とは三一的統一を形造る。ヘーゲルの意味に於て主觀的精神絶對的精神客觀的精神の三一的統一がこれに相當する。カントの形式内容の二元主義を止揚して、そこに必然發生する二律背反を、否定的媒介の統一に高めたヘーゲルは、その三一的綜合の立場に於て歴史の具體的構造を明にし、現實を自然的なるものから社會的人倫的なるものに轉じた。彼に於て實體は自然の物質的實體から歴史的人倫的實體にまで具體化せられる。元來基體とは變化の基底に自己同一的に維持せられて、變化生成を支へる基盤の謂である。アリストテレスの存在學に於て質料がそれに擬せられながら、而もそれにも拘らず彼の形相存在學の見地から、質料の生成すべき現實としての形相に向ふ一面のみより觀られて、目的論的に實體として規定せられた生成の基盤が、今やヘーゲルに於て生成即行爲なる主體的生成の基底として、人倫的基體となつた。現實は斯かる人倫的基體の主體化と、その主體的生産の成果の基體化との轉換的統一に

外ならない。實存は斯かる歴史的現實の行爲的自由主體でなければならぬ。

此様に實存の歴史的具體性はヘーゲルに於て根據附けられたのであるが、併し彼自身の實存の概念に對する解釋は、却て斯かる具體的意味を十分に發揮せず、アリストテレス以來の自然存在論の樊籠を完全には脱却しないのである。彼は主體的自己の實存に限らず客觀的事物の實存を含めて一般に、實存を反省的表現存在と解し、之を本質の直接存在にまで表現せられたものと規定する。前節に展開した所に照らし合はせれば、表現と自覺との直接なる統一に相當するのであつて、それはなほカントに提出せられた自由の否定的媒介の具體性を逸する。彼の論理學の順序に従へば、存在の諸範疇は直接の述語的規定を一般的に意味するに由り、それ等は一の範疇から他の範疇に移行するのみで、それ等を統一する根柢はここでは自覺せられない。併し斯様にそれ等が順次に移行することは、却て一の没落することが他の生起することを意味するに由り、それはゆる没落の *Zu Grunde gehen* は生起の *Aus dem Grunde Kommen* と相即するのであつて、移行 *Ubergangen* の眞實態は根柢からの現象といふ反省にならなければならぬ。これが生滅移行の基底に豫め既存する本質からの定立であつて、この現象に於ける本質の被定立 *Gesetzsein* といふことが、恰も移行によつて存在諸範疇が性格附けられた如く、本質諸範疇を性格附ける。被定立とは移行の根柢への反省と同時に、その半面たる根柢の現象を意味するに由り、それは表現の内即外、外即内なる統一の外から内に向ふ反省の面に外ならぬ。ヘーゲルは *Dies ist das Gesetzsein, die Unmittelbarkeit rein nur als Bestimmtheit oder als sich reflektierend (Wiss. d. Logik. Lessons Ansg. II, S. 15) 255* Als Grund bezieht die Sache sich negativ auf sich selbst, macht sich zum Gesetzsein. (Op. cit. II, S. 97) 256 居る。表現が外から内へを媒

介とする内から外への關係であるに對し、内から外へを媒介とする外から内への反省が、被定立である。ヘーゲルが *Das Gesetzwerden der Sache ist hiermit ein Hervortreten, das einfache sich Herausstellen in die Existenz, reine Bewegung der Sache zu sich selbst* (Op. cit. II. S. 99) と云ふ所以である。直接存在に對し反省存在と簡單にいつてもよい。併し表現即反省、反省即表現といふ媒介に本來統一せられて両者が成立するのである以上は、必然に兩者は相即する。實存とは此様な關係に根柢をもつところの直接存在の謂である。ヘーゲルは實存を自己内反省と他者への反省との直接なる統一と規定した。それは正に反省と表現との相即に外ならない。表現の斷えざる生成が常に根柢の同一性に反省せられ、兩者の直接的統一が、成ることに於て有るところの存在たることが、一般に實存の意味である。更にその直接的統一が否定的媒介の間接態に於て自覺せられた段階を、ヘーゲルは現實と呼ぶ。實存は自覺的には現實に外ならない。併しその自覺が未だ生産の行爲的自覺にまで具體化せられない段階を、既に現實と思惟するのであるから、それに於ける實存はなほ物の實存であつて自己の實存ではない。ヘーゲルに於ては勿論自然が精神の外化或は自己疎外と考へられるのであるから、自己の外化といふ主體的關係なしに素朴的に自然が客體として觀られるのではなしに、飽くまで主體との關係に於てその客觀的對象と解せられるのであつて、自然の本質論理は舊き實在論的自然存在學と同じではない。併しそれにも拘らず自然は精神の外化疎外と考へられる限り、依然としてそれは自己に對立し自己の否定態たるのである。従つてそれが自由の否定契機であつても、自由そのものの實現でないことは明である。斯かる自然の事物に實存が成立するとすれば、それに自由が原理となるのでないことも明白でなければならぬ。従つて實存は成ることに於て有るところの存在に止まり、未だ成らしめることに於て有る

ところの存在といふ自由の規定にまでは達しないのである。

併しそれではヘーゲルは右の如き物の實存を含むところの一般の實存と區別して、はつきりと、今日實存哲學の根本概念となる如き自己の實存、即ち自由主體の實存といふものを考へたであらうか。否、さうは思はれない。そこにヘーゲルの歴史哲學的思想が、實存の根本性格に屬する歴史性を闡明したといふ重要な意味を有するに拘らず、却て實存主義と正反對なる普遍主義に傾く所以が存する。彼はカントの人格の自由、道德的意志の自律の思想が形式的抽象に止まることを鋭く批判し、斯かる自由は無内容恣意となりいはゆる自律は善惡の無差別に陥るといふ矛盾を抉摘して、眞實には自由は現實の自覺せられたものでなければならぬ、個人は普遍的人倫社會特に國家に於てのみ自由をもつ存在たることが出来るのである、と考へた。斯くてカントの宗教論に於て根本惡の原理にまで深められ、從つて神の超越性に媒介せられることによつてのみ道德的善の能作性に轉ぜられるといふ意味を含むところの自由は、却つてヘーゲルに於て見失はれ、主觀的精神の客觀的精神に對立するところの自立性は其爲に彼に於て稀薄にせられて居る。其結果兩者を否定的に媒介すべき絶對精神の超越性も弱められ、三者の三一的統一が無媒介に合一するといふ合理主義的傾向を脱することが出来ない。これは明白なる汎神論的普遍主義を意味するのであつて、歴史的現實が個人の自由なる生産行爲を媒介とすることなく、單に之を手段化して必然に生成し、從つて現實は直接に理性的性格を保有して個人はたゞそれに合一する限り自由を保有する、と思惟するものである。即ち個體の自由なる自己實存は、世界の理性的歴史發展に解消せられるといふも過言でない。「彌陀五劫思惟の願をよく／＼案すれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(數異鈔)といふ如き自己の絶對性の要求が、實存主義を特色附けるものであると

するならば、ヘーゲル哲學がその正反對なることは疑を容れる餘地が無であらう。キエルケゴールがヘーゲルを攻撃する主要點は、此世界歴史に對して極微の存在に過ぎざる自己自身の微小なる自我の、永遠の救済に對する無限の關心を無視することにある (Kierkegaard, Philosophische Brocken I. S. 113)。

根柢から現象する本質の被定立に於ては、一の現象存在の没落と他の現象存在の生起とが交互的關係に統一せられ、その交代の底にあつて自己を同一に保つ根柢がその交互的統一を媒介する、といふ關係は、具體的には實體の統一に於ける現象の交互作用といふ範疇に於て思惟せられるものである。それはスピノザ主義の根本構造に外ならない。ヘーゲルの本質の諸範疇の聯關はスピノザ主義に具體化せられた。然るに交互作用といふ本質諸範疇の最後に來るものは、普通に考へられる如く因果作用を兩方向から結合した結果に止まるものではない。否、因果作用を兩方向から結合するといふことが、既に因果關係を超出するのである。何となれば一方の存在から發した作用が他の存在を規定すると同時に、その存在の作用が再び自己に及ぶといふのは、自己の作用が自己に還り、自己が自己を規定するといふことであるから、それは既に單なる因果關係を以て理解することの出來ぬ自己限定の新しき關係を結果するに由る。而してその自己限定の循環作用は夫々の存在が他を媒介として自己に歸る循環作用として、同一なる圓環の反方向的一周に相當し、其根柢に一の圓環を共有する。これが實體に外ならない。實體と因果との綜合として交互作用が思惟せられる所以である。而して實體は二つの方向反對なる因果作用を綜合するものであるから、因果作用を超えて自己の同一性を保ち、その上に因果作用の交互的媒介を成立せしめるのである。スピノザに於ける實體の能産性も斯かる超越に成立する。所産的自然の特殊性の面に於て一切が交互的に因果の關係に必然化せられるその根柢に、因

果の全體を交互性に於て統一するところの、それ自身は却つて因果を超越する統一が存しなければならぬから、その統一たる實體は必然を媒介とする能産性をもち、自らは自由であることになる。自由が超越に屬する所以である。それは必然の絶對否定即肯定たることの自覺に於て、自由として現れる。實體の超越的自覺がすなはち主體的自由であるといつてよい。それは超越的絶對統一であるから、却て特殊相對を自己の媒介として包含し、必然を絶對否定的に肯定する。故に特殊が因果的必然に於て現象することが却て實體の自由に相即するのである。能産的自然の實體が實存を含蓄する本質といふ自因性をもつ以上は、實體は様態の多様に現象する一であるからこそ能産的なのであつて、若しいはゆる無世界論といはれる如くにそれが個體の多様に現象しないならば、實體は自因的能産性をもつことは出来ぬ筈である。即ち自由が實體の能産性を性格附ける。併し此様に自由を自覺する絶對は最早單なる實體に止まることは出来ぬ。却て實體を否定的に媒介して之を基礎とする主體たるのでなければならぬ。斯かる自由の主體たる普遍者の媒介存在性が、範疇としての概念に外ならない。それは一般に自由によつて性格附けられること、存在諸範疇が移行により、本質諸範疇が被定立により性格附けられた如くである。概念は自己に否定的に對立する特殊を媒介として個別の自己を具體化する普遍である。直接存在の根柢に反省せられて、止揚せられた存在となつた被定立が、更に超越的普遍の自己否定的統一として自覺せられその眞實態としての概念にまで高められたものが自由である。概念の主體的自覺的存在としての自由と、その普遍の個別化的具體性とが、スピノザ主義を越えてヘーゲルの精神の哲學を發展せしめるのである。

併しながらヘーゲルは果して彼のいはゆる此スピノザ主義の超克を完全に遂行したであらうか。若しも概念の普遍

が特殊化を通じて自己を個別化せしめるとするならば、普遍と特殊とは否定的に對立するものであり、特殊は普遍に於てその自立性を保有しなければならぬ。即ち特殊としてそれは普遍に限定せられ普遍と合一する面を有すると同時に、而も却て普遍に對立してそれ自身の方から觀るならば普遍を否定しこれに背いて自己を自ら限定する恣意の面を有しなければならぬ。此様に自己に否定的に對立し自己に反抗せんとするものを、而も却て自己に攝取し自己の本質を實現する媒介に轉ずる超越的統一にして、始めて絶對者たるのである。特殊を單に普遍の直接なる自己限定とするのでなく、自己限定が同時に被限定といふ媒介性を有する如くに特殊の恣意反抗を容すところの媒越的統一でなければ、普遍が個別に具體化せられることは出来ぬ。即ち普遍が特殊を媒介として個別となるといふのは、同一性的立場から普遍がそのまま無媒介に分割特殊化せられて其極個別に至るといふことではあり得ない。我々は既に斯かる同一性的論理による個體の限定の不可能なることを徹底的に示された。アリストテレス存在學の遺した問題とは、此様な同一性論理の限界に關するものであつたのである。それがヘーゲルに至るまで迂餘曲折を辿つて猶十分の解決に達しなかつたことは、我々の以上諸節に於て究明した所である。今やヘーゲルに於てその否定的媒介の論理が此困難を解くことが出来るとすれば、その特殊に於ける二重性轉換性が徹底的に顯現せしめられなければならない。即ち普遍の自己限定が特殊そのものの自由なる自己限定と對立しながら、而も相互に媒介せられて自己限定即被限定、被限定即自己限定の統一に綜合せられなければならない。個別とは此綜合統一であるから、それは一方に於て普遍を代表するところの、普遍に限定せられた特殊でありながら、同時に他方に於て普遍に對立し普遍の自己限定性を自己に摹倣して自己を普遍の地位に据えんとする如き恣意の自由をもつものでなければならぬ。而も普遍は斯かる自己の反抗者の

加へる否定を却て自己の肯定に轉ずる絶對轉換の媒介的統一であることによつて、始めて超越的なる絶對の普遍性を發揮するのである。絶對が慈悲とか愛とかによつて性格附けられるのは、此構造に由る。而して個別も個體として自由の主體たるのは、此超越的愛の媒介に自ら進んで自由に自己を獻げ、絶對者の慈悲の招喚に自ら決斷して應答することである。而も斯く自ら絶對者の慈悲の招喚に應ずることは、自己自身に絶對者の媒介を行することではなければならぬから、實存的個體自ら他の個體に對し絶對者の慈悲を媒介する愛の行爲者とならなければならぬ。實存は具體的には愛の行爲者として還相することを意味すべき筈である。これが主體的實存の構造である。特殊といふのは右の如き二重なる轉換的媒介を意味するのであつて、それは否定的對立と同一性との相即に外ならぬ。普遍が特殊化せられて個別に至るのは普遍の同一性自己限定の半面が、却て同一性を破り之を否定せんとする特殊の反抗恣意を容れて之をその媒介に轉ずる絶對媒介の統一たることを意味するのである。絶對媒介は従つて單に特殊の反抗恣意を否定してその自立性を破壊し、たゞ之を同一性的普遍の手段に化することであつてはならぬ。却て普遍そのものも、特殊の對立反抗によつて自己の底を破り、而も斯く自己を破ることに於て自己の統一を保つが故に、特殊を自己の内に止揚して、之を自己否定の媒介に轉じ、概念の自在を得るのである。こゝにも同じ「中間」の語から出た媒介と手段といふ二つの概念の、本質的なる相違を注意する必要がある。手段とは全く目的の爲に存するものの謂であつて、その存在は全然目的に依存し、目的の爲に必要なに應じ自由に活殺せられるものである。それは自己の存在の原理を、全く自己の外なる他者としての目的の内に有するものに外ならぬ。之を活かし存在せしめるのは目的の隨意に屬する。従つて目的が手段の爲に否定せられるといふことはあり得ない。苟も目的を否定するものは手段たる意味を失ふ

からである。然るに媒介に於てはその存在の自立性は飽くまで維持せられるのであつて、媒介の存在原理は決して單にその外なる普遍者にもみ存するのではなく、普遍に存すると同時に媒介たる特殊そのものにも存するのである。兩者の同時相即して、自己に存在原理をもつ能動的自由が、同時に他に存在原理をもつ被限定性に媒介せられるのが媒介の構造である。従つて媒介は媒介せられるものに限定せられて其限り否定せられながら、却てその否定を媒介として肯定せられることにより自立性を維持すると同時に、媒介せられるものも媒介するものの自立性を認め、その恣意的自由の爲の、自己に對する反抗、によつてそれだけ否定を受けながら、却て此自己の傷みを自己の積極的媒介性たる愛の否定的契機たらしめるのである。即ち媒介せられるものと媒介するものとは飽くまで交互的であつて、決して前者のみが後者を一方的に限定し根據附けるのではない。絶對者はその超越的普遍性の故に、その媒介たる特殊をヘーゲルのいはゆる理性の狡智によつて利用し、それをして自主自由の妄想の下に恣に跳梁せしめながら、實は之を傀儡の如くに操り、以て自己の目的を達成する爲の手段に供する如きものであつてはならない。却て自己に對する反抗、即ちいはゆる個體の根本惡、の爲に傷き痛みながら、なほ之を容して之を自己に攝取し、自發的に特殊が同心轉向する媒介として自己の招喚を發するものでなければならぬ。これが慈悲とか愛とかいはれる所以なのである。人間の罪と共に自ら痛み惱むことなく單に超然として之を越える絶對は、之を愛と呼び神と稱し、慈悲と唱へ佛と呼ぶも、我々の宗教的要求を満足するものでないと共に、その普遍性は無媒介なる包越に止まり絶對媒介の意味に於ける具體的普遍であり得ない。眞に絶對媒介に於て自己限定即被限定の媒介性を保つ普遍である爲には、特殊の自らに對する否定的對立性に於て實證せられるところの、特殊のもつ自立性を認めるものでなければならぬ。斯かる特殊が媒

介なのであつて、それは自立性なき手段と根本的に異なる。後者は絶対媒介の契機たることは出来ぬ。それは無媒介なる直接的機械的中間者たるに止まる。斯かるものは物の世界にはあり得ても人格の世界にはあり得ない。

然るにヘーゲルは、前掲の理性の狡智の概念が之を示す如く、人間個體の自由、特にその恣意を、普遍たる絶対理念の手段と解する。これは明白にカントの人格の自己目的性を否定するものに外ならない。彼に於て人間の根本悪が十分積極的なる意味を有せず、單に普遍に對する特殊なるものの有限性抽象性の意味を保つに止まる傾向のあるのは當然である。従つて又之を止揚して救済に入らしむるも、絶対それ自身の否定的限定を媒介とし、自ら特殊者の恣意の背反に痛み惱みながら、その被限定性に於て特殊の位置に降下することにより之を攝取し絶対善に引上げる、といふ如き降下即向上の媒介運動を必要とすることがない。單に特殊を分割から全體へ復歸せしめることによつて達せられる。これは論理的にいへば明白なる同一性の立場であつて否定的媒介の立場ではない。ヘーゲルは本來此絶対媒介の論理を組織した偉大なる思想家であつたにも拘らず、なほアリストテレスの攀籜を脱せず同一性論理の無否定なる立場を完全に止揚しては居ないのである。そこから普遍と個別との發出論的同一性が由來し、神と人間との本質的同一が結果する。それは特殊が否定的二重的媒介の意味を有しない結果に外ならない。單に普遍の分割として一重なる同一性の限定としての特殊が、普遍と個別とを否定的對立なく連続的に繋ぐのである。概念が自由によつて性格付けられるに拘らず、それは恣意の契機を含むことがないから、自己同一なる普遍の發展々開に止まる所以である。この無否定的統一によつて個別の特殊性を普遍に歸入せしむる關係を媒介とするならば、それは否定的媒介と本質を異にする。キエルケゴールが *Meditation* と呼び、ヘーゲルを此立場に立つものとして極力攻撃したのは、被造物たる制

限を有しながら、造物主たる神の位置に自己を對等化しこれに反抗せんとする人間の根本惡、原罪を其の教理の中心に置き、基督の贖の死によつてのみ神と和解せられて救済に入ることを得る恩寵の原理を根柢とする基督教の、神と人間との否定的媒介の關係に反するものとそれを考へたからに外ならない。ヘーゲルは自己の哲學が基督教の眞理の論理化なることを主張するのであるけれども、その論理が徹底せられたる否定的媒介の立場に立つのでなく同一性の立場を残存するものである以上は、キエルケゴールの此攻撃を受けるべき理由なもつ。彼は自我を、概念として現存に達した純粹概念そのものと規定するのであるが (W. d. L. II, 220)、斯かる自我が實存的自己の無底性を有せざる同一性的普遍の自己限定なることは否定することが出来ぬ。斯かる自我の實存は單に根柢から基底附けられた存在たるに止まり、反對に一切の根柢を奪はれ據つて立つ基底を失つた絶對無の存在ではない。いはゆる火中蓮の不可思議を原理とする存在ではないのである。此様に神と人との本質的同一に相當する普遍と個別との同一性的統一を主張するヘーゲルの論理的汎神論が、實存主義の正反對なることはいふまでもない。ヘーゲルは自らスピノザ主義の超克を説くけれども、彼自身の立場が却て完全にスピノザ主義を脱しては居ないのである。彼の絶對精神としての神は、歴史に内在する理性として、實存を吸収する普遍の本質たる傾向を有する。これはスピノザ主義以外の何ものでもない。然るにヘーゲルの思辨的立場に對しキエルケゴールが實存の立場を主張する場合には、理性的思辨の對象としてでなく實踐の主體として恣意の自由をもち、それに由來する罪惡の束縛を自力によつて脱する能はず、唯神が絶對の愛の不可思議によつて自ら斯かる人間として肉を受け自己を特殊化して個體人間として現れることにより、人間を自らに和解せしめて救済に攝取するといふ道説、を原理とする所の信仰の主體として實存を自覺することを、我々

に要求勸説するのである。是れその否定的媒介の辯證法をヘーゲルの思辨的辯證法に對し逆説辯證法と叫び實存辯證法と唱へ、又實踐辯證法と稱した所以である。ヘーゲルの論理に残存する同一性無媒介性に於ては、なほ物の立場たる制限が脱却せられず、自然存在學の實體性が完全には克服せられて居ない傾向があるに對して、キエルケゴールに至り主體の立場が徹底せられた。スピノザ主義の超克はこゝに始めて達成せられるのである。それはカントの自由主體の規定を辯證法的に具體化したものといふ意味に於て、カントとヘーゲルとの綜合と呼ぶことも出来るであらう。

今日の實存哲學がキエルケゴールから出發するのも偶然ではない。それに於てヘーゲルの汎神論内在論が完全に止揚せられて超越神論が徹底せられ、ヘーゲルに於て始めて論理的組織を得た歴史哲學が、却て彼の論理的思辨の同一性の爲に發出論的となり従つて非歴史的となることを免れなかつたのを修正して、具體的なる歴史性を回復すべき緒が與へられた。前にも觸れた如く、自由にとつて超越と歴史とは缺く能はざる契機であり、又逆に自由によつてのみ超越と歴史とが確保せられるのであるから、キエルケゴールによつて實存の自由が具體的に捉へられたと共に、實存の超越性歴史性が確認せられたのは當然でなければならぬ。

ヘーゲルは周知の通り歴史を以て自由の意識に於ける進歩と規定した。即ち自由を原理として歴史を確立し、歴史的現實を自然と異り自由の實現せられた主體的精神の發展の成果と解したのである。併しその自由は理性の別名に外ならず、何等恣意を容れる如きものでなく、従つて、その錯誤墮落といふも、たゞ精神の自己疎外としての自然の立場に轉することに止まり、自由の濫用によつて人間は自然の立場よりもなほ低落し、その邪惡動物以下に墮するといふ如き罪惡の意味は發揮せられない。斯くて歴史が自由の實現であるといふのは理性の實現であるといふのと同意義で

あり、更に言ひ換へれば神の精神の自己實現であり啓示であるといふことに歸する。人間の救済とは單に自然の立場に疎外せられた人間を再び精神の立場に引戻すことに外ならぬ。斯くて神と歴史と人間とは同一性的に統一せられ、神から出て神の自己疎外の原理たる自然によつて引離された人間を、再び精神に引戻す運動が歴史となる。神は歴史に内在し人間を疎外から合一に復歸せしめる。即ち神の普遍と自然の特殊とが人間の個別に於て對立の統一に回復せられる循環運動が歴史である。神の超越性も歴史の偶然性非合理性も、實存の否定的自由なき所には具體化せられない。自然は否定的對立の斷絶抗争なしにたゞ神と人間とを疎外し分離する原理に止まるから、實はそれは否定的對立を同一性の立場に投射したものに過ぎない。自由の恣意的墮落反抗としての罪惡の原理でなしに、寧ろ分離疎隔の原理たるに過ぎない。死と罪とを否定的媒介とする現實的自己の實存は、單なる自然に由つては原理附けられない。自然はたゞ精神の内に含まるゝその外化分散の原理に止まり、その底を割つて之を絶對無化する否定の原理ではない。或はそれを否定といふも概念的否定に止まり、實在的否定に達しない。こゝに我々は希伯來宗教の二元性超越性に對し希臘知性の一元性内在性が、ヘーゲルに於て優勢なることを見なければならぬ。斯くて其結果歴史も恩寵によつて轉ぜられた自由意志の倫理的實踐により建設せられるものでなくして、個人の意志を手段として自己の狡智により之を操る理性の自己實現の過程となり、個人は此理性の發展に合する限り自由を獲得する。即ち歴史に超越的永遠が横超的否定的原理として存することなく、單に内在的循環の原理として神が歴史に内在するに止まるのである。従つて神が歴史に於ては國家として現象し、爲に神の超越性は甚だしく稀薄化せられるに至る。ヘーゲルは彼のいはゆる精神を、他に於ける自己として規定したのであるが、そのいふ所の他は、實は自己内なる他であつて自己の外なる他では

ない。眞に内と外との斷絶對立なる否定性はそこには認められぬ。個人と同様に、神に背く否定的對立の故を以て罪と死とに纏綿せられる、といふことのない、特殊であると共に普遍である絶對の體現としての國家が、超越的なる神の代に現實精神として現れるのである。個人の實存は斯かる國家の現實の内に埋没せられてしまふ。此様な内在論的普遍主義が實存主義の正反對なることは疑を容れる餘地が無い。ヘーゲルも相對的人間精神の發展の最高段階として良心を認め、その自己確信を以て價値の絶對規準とする普遍即個別の自主性を重んずる點に於て、一見時代の傾向たる自由尊重の立場に立つ如くであるけれども、併し斯かる良心の自己確實性が自己の純潔を保つ爲に現實との接觸を回避し、いはゆる美魂の獨善的立場に自己を徹底すると同時に、その要求標榜する所に反して却てそれが自我主義の惡に陥ることを説き、そこに良心固執の自己矛盾を反省して、自己の制限を告白し、相互宥免の普遍性を和解に於て具體化せしめることにより倫理は宗教化せられ、絶對精神の光に照らされた精神の最高の立場が展開せられるとする。併しその相對的特殊性を絶對精神の普遍に高める具體的個別性が、單に相互宥免の和解に止まり、斯かる承認和解の原理が神の普遍性に外ならないとするならば、之を基督教の教義に合する如く愛と呼んでも、(ヘーゲルは愛の承認と *Sich in dem and dem and dem*、Phänom. d. G. Lassons Ausg. S. 195) それは右に述べたやうな愛の具體的なる否定的媒介とは本質的に異なるものでなければならぬ。超越的なる恩寵も贖罪の仲介者たる基督も、そこには占めるべき位置は無い。これ否定的媒介が徹底せられて居らないからである。その論理の構造が神の三一性を概念化したものであると標榜しても、特殊が前述の如く否定的二重性を有せず、人間の罪惡と神の愛とを啓示の二重性に於て一身に統一する基督の神人性を理解せしむる如きものでなくして、單に自然による疎外化の一重性を意味するに止まる以上は、それは基

督に限らず人間一般の神子性を意味するより外無い。是れ外觀上の一致に拘らずヘーゲルの絶對精神が超越神の性格を有せず、飽くまで歴史に内在して汎神論的に人間と本質的同一性を保つ所以である。彼の基督教解釋が彼の學派の分裂の因由となつたのも偶然ではない。彼に於て宗教が哲學の概念的思惟を表象の立場に直接化したものたるに止まり、それに固有の内容を有せず、況や哲學を超越する独自の立場を有する如きことは到底承認せられないのは當然である。前述の如く實存の概念が自由を核心とする以上は、それは必然に超越と歴史とをその根柢と媒介とにもたなければならぬ。それによつて實存が宗教性と倫理性とを必然の性格とするのである。ヘーゲルに於ては此二つとも論理的理性に吸収せられて普遍化せられ本質化せられ、従つて實存の實存たる所以は見失はれて、歴史の理性的發展に埋没せられてしまふ。自由の濫用に因る墮罪の爲に生死に纏綿せられた此私の、死すべき自己の、精進と救済とは、そこでは問題にはならぬ。單に永遠なる普遍的精神の個別化たる自我が問題となるだけである。それは單に「成ること」に於て有る」ところの存在といふことは出來ても、カントに於ける如く「成らしめることに於て成る」ところの自由の存在ではあり得ない。況やキェルケゴールの要求する如く、「成らしめられることに於て成らしめる」によつて、始めて「成ること」に於て成らしめる」ことが出來るやうな超越的二重媒介的存在であることは到底思も寄らない。依然として無媒介なる同一性的自然存在學の痕跡を脱しないのである。歴史に於て實存の具體的基盤を提供した點で、實存哲學に對し重要な寄與をなしたにも拘らず、ヘーゲルの存在學即論理學の要求は、實存哲學と正反對の方向に向ふ。これに反し若し實存が否定的媒介として論理化せられるとするならば、否定的媒介の論理は論理そのものの否定的媒介として行爲化せられることによつて、始めて同一性的でない否定的媒介の意味に於ける即として、存在學即

論理學の立場に實存哲學を立てることが出来るであらう。それはヘーゲルとキエルケゴールとの綜合に相當する。歴史の内在と絶對の超越とが断絶的に對立せしめられながら、却て絶對否定的に行爲の媒介に於て統一せられる自覺が、哲學の内容を成すからである。併し最早それは實存哲學の概念を以て十分に之を表はすことは出来ぬ。却て逆にヘーゲルが意圖して而もそれを徹底的に實現することは、彼の精神の哲學の觀念性が之を許さなかつたところの、絶對媒介の哲學といふべきものこそ、その成果たる筈であらう。その内容はヘーゲルとキエルケゴールとを超えて、絶對と國家と自己との三一的統一の、歴史的行爲的自覺となる。私の目標はこれに外ならない。そこに於ては實存の主體は個人の自己でなく、國家と自己との絶對媒介的統一でなければならぬ。實存の媒介となる表現的場面は國家として主體化せられ、それが自己の自覺に媒介せられて歴史的建設の自由に於て絶對性を實現する。國家哲學が實存哲學の歴史的具體化でなければならぬ。併しその國家はヘーゲルの考へたやうな個人の實存を觀念化し内在化して、その個別化原理たる恣意の自由を理性化し、個人を媒介でなく手段に化するものであつてはならぬ。これは却て絶對と自己との媒介なる國家の、超越即内在的媒介存在たる所以を没却し、その本質を喪失せしめるものである。然らずして國家と自己との否定的對立の具體的媒介行爲が實存の内容を形造るのである。ハイデッガーが實存の媒介とする死の現象は、具體的に國家への獻身として倫理化せられ現實化せられる。個人的自己の主體性に止まる實存哲學は、これにまで止揚せられることを要する。もとより實存主義は哲學の必要なる條件として如何なる哲學にも契機として含まれなければならぬ。ソクラテスの要求した如く自覺が哲學の始めであるからである。併し自己の自覺は歴史の内在於絶對の前に行はれるのである。その相對即絶對の媒介を自らの上に成立せしめる具體的存在が國家であるから、自

覺も此基體即主體なる媒介存在に於て行はれるのでなければならぬ。國家なくして歴史が、基體と主體との交互的循環運動たることは不可能である。個人の自己は此循環運動の無限に多數なる中心點に外ならない。その實存が歴史的現實の廻轉軸に相當する所以である。現實の自覺が實存主義を必要なる契機とする理由もそこにある。たゞそれが未だ十分なる條件とはならない所に、實存哲學の限界がある。私は更に節を改めて之を追究しなければならぬ。(未完)