

ヘーゲル哲學の根本問題に就いての省察

——現實の論理 第二部——

上 田 泰 治

第一部との聯關に就て一言すれば、第一部は東洋的無を歴史と媒介せしめる試論的性格を持つが、ヘーゲル辯證法の長所を生かす反面に、有の概念の持つ制限即ち目的論的發展觀及び觀想的性格を克服して人間存在の行の意義を明にせんとするものである。現實の根柢に宗教性を認め、論理を宗教の立場から解明したヘーゲル哲學の深重な意義を承認し、此處に於て其の哲學體系の批判的省察をなし、裏面より第一部を基礎付ける事とする。

序章 ヘーゲルの立場

ヘーゲルは偉大な現實重視の哲學者であつた。然し乍ら此の現實重視も二重の意義を有し、ヘーゲルは一方に於て現實を哲學の地盤とし乍ら、他方に於て現實の光輝

ある面のみを認め現状維持に傾いたと言へよう。吾々は此の矛盾を解明せねばならぬ。

ヘーゲルは精神現象學に於て最も直接的な感覺的意識より出發し、シェリングの如き「ピストルから打ち出されたかのように直に絶對知より始める」(Phänomenologie des Geistes S. 26 ラッソン三版、以下略符號 Phän. を使用する) 事無く、現象知の辯證法的發展を「意識の經驗の學」(S. 74) と呼び、歴史哲學に於て「吾々は歴史を有るが儘に受取らねばならぬ、歴史學的經驗的に研究せねばならぬ」と述べ、「歴史的者を忠實に把握するのが第一の條件である」事を強調し(Vernunft in der Geschichte S. 7 ラッソン版、以下略符號 V. in d. G. を使用する)、更に亦法の哲學に於て國家の概念を構成せんとするので無く「如何に認識さるべきか」を教へる意圖を

明示して、「存在するものを概念的に把握する事が哲學の任務である」(Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 15 ラッソンの版、以下略符號 *Recht.* を使用する)と言ひ、一般に彼の立場として「哲學は理性が支配者であると言ふ確信に基いて生起した事件が概念に適合するであらうと言ふ事を確信して眞理を顛倒させる事をしなす」(V. in d. G. S. 8)と宣言する點に於て、吾々はヘーゲルが現實の現實的意義を尊重した事を認めざるを得ぬ。

然し乍ら同時に亦全く反對の面に出會ふ。例へば「哲學的考察は偶然的者を遠ざけると言ふ事以外に何の意圖を持たぬ」(V. in d. G. S. 5)と述べ、亦「哲學に入ると共に偶然性を棄てねばならぬ」(グロックナー版全集 XIII S. 50 以下 S. W. XIII ののみ記す)と言ふ點に、ヘーゲルは現實の本質的契機を成す偶然性を只管排除する。「存在するものは理性である」(Recht. S. 15)、「一切の現實は唯理性に依つて亦理性の中に其の存在と存立とを持つ」(V. in d. G. S. 4)、「現實の世界は常に有るべき世界である」(ibid S. 4) 及び「理念に適應するもののみが現實性を持つ」(ibid S. 5)と言ふ此等の表現内容が

直に哲學の前提であるとすれば、ヘーゲルの現實は現實的性格を有し得ぬと考へられよう。眞理は結論であると言ふヘーゲルにとつて現實と理性との一致は單に前提ではあり得ぬ。ヘーゲルの眞意は斯かる一致を前提するの無く、寧ろ「哲學は現實及び經驗と必ず一致せねばならず、實際此の一致は哲學の眞理の少くとも外的試金石と看做され得ると共に、亦此の一致の認識に於て自覺された理性と存在する理性・現實との和解を造り出す事は此の學問の最高の究極目的と看做されねばならぬ」(Enzyklopädie の ラッソンの版、以下略符號 *Ency.* を使用する)と述べる事を正常に理解するならば、現實と理性との一致は決して單なる前提とは考へられぬ。ヘーゲルの斯かる見解は尙他の箇所にも見られる。法の哲學に於て「自覺的精神としての理性と現存的現實性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とらざる何等か抽象的者の桎梏である。現在の十字架に於ける薔薇として理性を認識し、是に依つて現在に滿悅する此の理性的洞察こそ、概念的理解及び主觀的自由を持つて特殊的偶然的者に墮する事無く、即且對自的

に存するものに立脚すると共に、實體的者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興へる現實との和解である（S. 15-6）と述べ、歴史哲學に於て「哲學は單なる慰藉以上のものであつて、不法に見える現實的者の罪を贖ひ、其れを淨化して合理的者たらしめ、現實的者を其の理念に基き、理性を當然満足させるものと示し」、然して「神的理念の内容・現實性を認識して侮蔑せられた現實を辯明せんと欲する」（V. ind. G. S. 55）事を述べるのも皆同じ意味である。然し乍ら理性と現實性との一致はヘーゲル哲學の單なる結論に止るのであらうか。法の哲學に於ける序文の「理性的者は現實的であり現實的者は理性的である」と言ふ著名なる命題をエンチクロペディアの論理學に引用して、此の命題の理解に對し現實存在に於ける現象と現實との兩部分の區別の認識を要求し、偶然性的實存は現實の名に値せぬ事を述べる點に於て（S. 6）、却て此の命題が同語反覆に過ぎぬものと解せられる。法の哲學に於ても「哲學の如き捉はれざる意識は凡て此の信念に立脚し此處より自然的世界及び精神的世界の考察に出掛ける」（S. 14）と述べ、歴史哲學に於ても「哲學の携へて行く唯一

の思想は理性と言ふ單純なる思想、即ち理性が世界を支配して居り、從つて世界史も亦合理的に行はれて來たと言ふ單純な思想である」（V. ind. G. S. 54）と説く所以は、明に理性と現實との同一を前提して居る事を示すものに外ならぬ。現實と理性との一致は結論であり乍ら常に即自的には前提されてゐる事を見る時、此處にヘーゲルの立場が明である。理性と現實との一致はヘーゲルに於て現實が神的理性の顯現たる事を意味する。人間主觀が存在一般に於て神的理性の顯現を認める事が和解の證に外ならぬ。然し元來「存在する理性」、「現存的現實性としての理性」等の表現が示す如く、存在は自己の本質として理性を有する。換言すれば存在は即自的に理性であるが、即自態の故に理性は隠され、存在は非合理的に見える。認識は特殊を普遍に於て、即ち對象を概念と結合せしめるが、同時に理性の即自態より對自態への轉化を意味する。ヘーゲルの所謂客觀的判斷として理性が顯現して現實と一致する事を示し、主觀的認識としては價值判斷となるのであらう。現實と理性との一致は明にヘーゲルに於て即自的に同一として前提せられて居る。現實と理性との一致は存在と思惟、或は對象と概念との一

致に外ならず、精神現象學に於て對象と概念との一致が目標であり (ibid. 20)、絶對知に於て目標が到達せられ「絶對者は終りに於て其の眞理を得る」(ibid. S. 21)のであるが、其の眞理は即自的に端初に定立せられたものに外ならぬ。「結果が端初と同じであるのは端初が目的であるからに外ならぬ」(ibid. S. 21)とヘーゲル自身が言ふ如く、彼の辯證法は目的を定立して其の目的に到達する事に依つて端初に歸る圓環である。精神現象學に於て對象と概念との一致が端初に前提され、精神の意識に於ける自己疏外運動を通じ、絶對知に於て此の前提を證した以上、精神現象學以後の彼の哲學に於て現實と理性との一致が公々然と前提されるのは當然であらう。ヘーゲルの方法は眞理を端初に於て前提し、結果に於て是を證するものに外ならぬ。如何に基督教の精神の導入に依る現實と理性との一致の證も、ヘーゲルが前提した事は明白な事實である。ヘーゲル自身「世界を合理的に觀する者に對して世界も亦合理的な觀を呈し、兩者は交互限定の關係にある」(V. in d. G. S. 7)と明に自己の態度を述べる點に、現實と理性との一致はヘーゲルの信念であつた。勿論吾々は主觀的態度の如何に依り客觀の全

貌の變化する事を疑ふので無く、ハイゼンベルクの「不確定原理」も科學に於ける斯かる立場の自覺であり、操作主義の見解を否定するのでは無い。批判哲學のコペルニカス的轉換の意義が、主觀の客觀に對する實驗的方法として「投げ入れ」(Innelegen)に成立する事を承認するも、現實は單なる自然界では無く歴史的世界であり、客觀と主觀との否定的媒介に成立する故に、一方的に現實と理性との一致の信念に立脚して現實を把握し、一切の現實を此の枠に容れる事は全く抽象的であり、歴史の外に立ち永遠の相下に一切を觀想する神祕主義に外ならぬ。ヘーゲルは青年期の「愛に依る運命との和解」の論文が示す如く常に和解を目標とし、亦和解を既成の事實として一切を此の立場で把握したとするならば、彼の哲學は明に現實の意義を失せる觀想主義の哲學と言へよう。發出論的傾向を含む彼の和解の辯證法は歴史的世界たる現實の無時間的抽象に成立する。従つて冒頭に述べた表現は此處に於てヘーゲルは現實の哲學者であつたが、現實の哲學者では無かつたと改めるべきであらう。

ヘーゲルは「偶然性を克服する事が哲學の課題である」(Ency. § 145 Zusatz)と述べるが、如何にして彼

が偶然性を克服したかを吾々は深く考察せねばならぬ。和解が目的であるにしても、如何にして和解の事實が證せられるかを彼の哲學に於て明にせねばならぬ。先づ最初に彼の現實性を解明する事とする。

第一章 ヘーゲルの現實性に就いて

ヘーゲルが「客觀的論理學」より「主觀的論理學」へ移る「本質論」の最後に於て「現實性」を論じて居るが、論理學とエンテクロペデイとに於て彼の「現實性」の意義は同一であらうが、其の敘述は甚しい差異を示して居る。論理學に於ては第三編「現實性」の中に「絶對者」、「現實性」及び「絶對的關聯」の三章が存在するが、エンテクロペデイに於て論理學に於ける狹義の「現實性」が表題無しに論ぜられ（一四二—一四九節）、表題としては「實體性の關聯」、「因果性の關聯」及び「交互作用」が掲げられ、此等は論理學に於ける「絶對的關聯」に外ならぬ。エンテクロペデイに於ける「絶對者」の項の缺如及び狹義の「現實性」の論述の簡略化も、實はヘーゲルが「現實性」は（此處では）同時に諸々の形相、従つて其れ自らの中で崩れ移行する形相として把握されね

ばならぬ」(Enzy. 2 147)と言ふ如く、「必然性」より「概念」へ移行する過程に重點が置かれて居る。論理學とエンテクロペデイとの斯かる相異に關し、クノー・フイシャーは「此の場所（絶對者の章）に於ては絶對者は範疇の進展に役立つ事少す」(Geschichte der neuern Philosophie 8. I. S. 516)と述べ、ローゼン克蘭ツは「論理學の方は繰返しが多く従つて必然的に誤解を生じたのに反し、エンテクロペデイの方は一層確固となり單純な正しき解釋となつた」(Wissenschaft der Logik schon Itao. S. 428)と言ひ、ヘルトマンも亦改良と認め (Geschichte der neuern Philosophie 7. S. 457) 彼の「論理學と形而上學との綱要」に於ける「現實性」はエンテクロペデイの論述に從つて居る。事實上論理學に於ける「絶對者」の章はスピノザ主義、東洋的發出論及びライブニッツ哲學の批判に終始した觀がある。「絶對的關聯」は「必然性」の「概念」へ到る展開の敘述であり、吾々の注目する「偶然性」の論述を缺く故に、吾々は論理學に於ける狹義の「現實性」及びエンテクロペデイ（一四二—一四九節）を主に中心として考察する。

ヘーゲルに於て現實性は「存在一般」・「質存」及び「現象」と厳密に區別せられ、存在は「反省せられぬ直接性として他者への移行」であり、質存は「存在と反省との直接的統一従つて現象であり、根據から出て根據に歸り行くもの」で、本質の現象として其の根據たる本質に關係するも單なる被定立にして、質存に於ては即自的世界と現象界とは分離し、内と外との同一性に到達して居なす。(Enzy. & 142. Wissenschaft der Logik II. S. 169)

「ラッソ」版へ之に反して現實性は「本質と質存との、或は内と外との直接的に生成した統一」、詳言すれば「質存或は直接性と即自存在即ち根據・反省したものを端的に自己の契機とする統一なる」故に、現實性とは「顯現」であり、「自己の外面性に在り乍ら自己自身であり、然も唯外面性の中に在る事に依つて即ち自己を自己自身より區別し、且つ自己を限定する運動としてのみ現實的者」である。現實性に止揚された本質と質存、或は内と外とは契機に低落し、現實性の契機としての本質は内外の同一性一般即ち可能性 (Enzy. & 143. Log. II. S. 171) であり、現實性の契機として質存は此の可能性と區別される直接性として偶然性である (Enzy. & 144)。

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察

（論理學の敘述。直接的現實性は質存に外ならず、此の直接的現實性が可能性の自己内反省と統一されて形式的現實性即ち偶然性となる (Log. II. 173)。）可能性と偶然性は現實性の二契機であり、現實性の抽象的形式としての内と外とであつて、或る者が偶然的にして可能的なるか否かは其の内容に關はり (Enzy. & 145) 興へられた儘の現實性としての偶然性は前に定立せられたもの (Vorausgesetztes) 従つて「條件」と成る (Enzy. & 146)。

此の條件は内容即ち「事柄」(Sache) の材料となり、「活動性」は諸條件を事柄へ、或は事柄を質存の面としての諸條件に移す活動性として兩者を媒介し、此等三契機が相互に獨立的質存の相を持つ限り此の過程は「外的必然性」であつて、「事柄」は制限された内容に止る (Enzy. & 148)。

（論理學の敘述。偶然的者は偶然的なる故に無根據であり、且亦偶然的なる故に或る根據を有し、形式的現實性と可能性との間の絶對的動搖が偶然性であり、兩者の交互轉倒に於ける同一性が表面に現はれると必然性となる。即ち現實性と可能性との自己同一としての最初の必然性は「形式的必然性」であり、換言すれば「實在的現實性」となる。此の實在的現實性の内

的自己同一性として「實在的可能性」——諸條件の全體——が現はれ、兩者の關係の自覺が「實在的必然性」であるが、或る偶然的者より出發して居る故に「相對的必然性」と言はれる (Log. II. S. 17-180^o)。外的必然性は自分以外の他者を介して必然的である故に、單に定立されたに過ぎぬ必然性である (Ency. & 149)。論理學の敘述。實在的必然性は現實性と可能性との相互間の不安な他在よりの自己復歸なるも、自分自身からの復歸ではなく、「限定された必然性」或は「現實的必然性」更に「絶對的現實性」と言はれるも、單に現實性と可能性との統一として定立せられて居る點に空虚な限定であり、其の裏は偶然性に外ならぬ (Log. II. S. 180^o)。外的必然性が止揚せられ、他者に依る媒介が自己自身に復歸し自己媒介となれば、「必然的者は徹頭徹尾無制約的現實性」と成る。換言すれば圓環的媒介に依り必然的者が成立すると共に、無媒介なる故に必然的者であり、「斯くして必然的者は必然的なる故に必然的に存在する」 (Ency. & 149)。論理學の敘述。實在的必然性は偶然的者より由來するのみならず亦偶然性を生じ、現實性と可能性の相互轉倒に於て内容の被制限性を止揚し、「絶對

的必然性」と成る。従つて絶對的必然性は現實性及び可能性一般、並びに形式的必然性及び實在的必然性の還歸し行く眞實態であり、絶對的必然性は存存する故に存在し、存在の自分自身との合致として本質であると共に、直接的單純性としての存在であり、簡單に言へば絶對否定性としての單純な直接性である (Log. II. S. 181-2) 然して絶對否定性として常に内含する契機の區別への「絶對的轉倒」であり、其處に一面偶然性を示し「他在に於ける盲目的没落」、「盲目的推移」と言はれるが、直に其の裏は「絶對者の自己開示」であり、「外化に於て自分自身を指示する所の絶對者の自己内運動」である (Log. II. S. 183-4^o)

以上はヘーゲルの現實性の論述の概略である。論理學の方は幾分混雜せる觀あるも反面甚だ動的展開に富むと考へられるが、エンチクロペディに於ては全く論述が簡略化せられ用語も整理されて展開法も明瞭になつて居る。元來ヘーゲル論理學の中の客觀的論理學はカントの先驗的論理學に對應し（殊に先驗的分析論）、其の批判を含むものであつて (Log. I. S. 44-5, 47)、存カントに於ける様態の範疇の主觀的見解を斥け (Ency. & 143) 現

質性の範疇を以て置き換へた。以上の敘述に明かなる如く現實性は主體的自己媒介即ち自由を暗示し乍ら、必然性(Enzy, § 147 Zusatz)と言はれる所以は、未だ自覺的發展の意義を有せざる爲であり、「本質論」の最後に最高の範疇として置かれ概念の前段階とされる。

ヘーゲルの現實の論述に就いて注目せらるべき點は左記の通りである。

一、本質と質存との直接的統一として現實性は自己自身の顯現である事

二、現實性の二契機は可能性と偶然性であるが、現實性の眞相は必然性に外ならぬ事

以下ヘーゲルの敘述に従つて各項に就いて批判檢討せねばならぬ。

一、現實性は本質と質存、或は内と外との統一である。従つて質存は自己の中に本質を有し、逆に本質其ものが自ら質存たる所に現實性が成立する。斯かる質存は最早根據から出て根據に歸る現象ではあり得ず、其れ自身絶對者或は即且對自存在と言はれねばならず、ヘーゲルが論理學の現實性に於て絶對者の章を設けた事は至當で

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察

ある。現實的者は作用し (wirken) 得る、或物が自ら發現する所のものを通じて自己の現實性を告知し、他者に對する其の交渉は自分自身の顯現である (Log. II, S. 176)。クノー・フィッセルもヘルトマンも現實性は活動的 (wirksam) なる事を述べてゐる (Geschichte d. n. Philos. 8. I. S. 576; Grundriss d. Logik u. Metaphysik. § 124)。ヘーゲルは現實性を「絶對者の自己開示」(die eigene Ansetzung des Absoluten Log. II, S. 157; 184) 及び「絶對者の本性の指示」(ein Zeigen dessen, was es ist. Log. II, S. 157) と呼び、更に「自己自身の顯現」(die Manifestation seiner selbst. Enzy. § 147; vgl. Log. II, S. 179; 180) 乃至「言葉を使用する。顯現と言ふ概念はアリストテレスの圓現 (ἐπιπέφαστα) に相當し、潛勢 (δυναμικόν) が一方的に現勢 (ἐπιπέφαστα) に成る事を意味し明に發展の概念である。ヘーゲルが活動と言ふのは目的論的發展の活動であつて、存在は自己の本質たる形相を活動に依つて實現する。然も活動の力は神的理性の力であり、従つて本質が存在を限定する立場、或は本質存在論の立場に外ならぬ。ヘーゲルが「精神は絶對的顯現である」とか「世界創造は

神の自己顯現であり啓示である」と説く點に (Beitrag zur Religion S. 200 ラッソン版、以下 Beig. d. Rel. と略す) 顯現の意義が一層明白である。「神が眞の現實性である」(Absolute Religion S. 77 ラッソン版、以下 Abs. Rel. と略す) 及び「神は最も現實的者であり神のみが現實的である」(Eney. 26) と述べるヘーゲルの表現に徴して、ヘーゲルの現實性は神の顯現であり目的論的發展態を意味する事が知られる。クノー・フィシエールは絶對者・理性及び現實性はヘーゲルに於て同一視されて居る事を指摘して居る (Geschichte d. n. Philos. S. I. S. 316)。顯現は發出論的概念であり、ヘーゲルの現實性は目的論的必然性に外ならぬ。顯現の概念は歴史的世界に適用せられぬ。ヘーゲルの現實性は全く歴史性を見失ひ、合理的先知主義の立場は必然的に斯かる傾向を持つ事を免れぬであらう。

二、現實性は本質と質存との統一として兩者を自己の契機とし、内外の同一性は現實性の契機として本質面を形成し、可能性と區別せられる限り現實性は質存面に於て偶然性である。従つて可能性と偶然性とは現實性の二契機であるが、單に抽象的形式に於ける内と外である

に過ぎぬ。現實性は内外兩面の具體的統一なる故に、可能性を離れた現實も偶然的者であり、亦現實を離れた單なる可能も偶然に外ならぬ (Eney. 214)。現實性が眞の現實性たる爲には内外の統一が明確に定立せられねばならぬが、是はヘーゲルにとつて必然性の成立を意味する。然らば如何にして偶然性が必然性に移行するかを考察せねばならぬ。

「或る有限的偶然的者より絶對的必然の本質へ向つての眞の推論は根柢に存し且存し續ける所の存在としての有限的偶然的者より出發するのでは無く、寧ろ直接に偶然性の中に存するもの即ち單に崩壞的な自己矛盾的存から出發して、絶對的必然的者へと推論する事に成立する」と説き、更に「通常の推論に於ては有限的者の存在が絶對者の根柢として現はれ、従つて有限者が存在する故に絶對者が存在するが、然し乍ら眞理は有限者が自體的に自己矛盾的對立なる故に、即ち有限者は存在せぬ故に絶對者に存在すると言ふ事であつて、推論命題は前の意味では有限者の存在が絶對者の存在であるが、後の意味では有限者の非存在が絶對者の存在である」(Log. II. S. 60) と述べる點を顧る事に依つて、如何にして偶然性

が自己矛盾を露呈し、崩壊して、非存在と言はれるかを考察すべきである。

現實性の契機と成れる内と外との自己反省的同一性のみを注目すれば可能性であつて、是が可能性の第一義的本性をなすが、他面現實的者との統一に依り全體と成るべき故に、形式の全體と言ふ當爲を持つ限り未だ可能では無く寧ろ不可能性である (Log. II. S. 172)。可能性は従つて自己矛盾であり、此の矛盾の止揚が自己内反省せる直接的者としての現實性であるが、是をヘーゲルは單に直接的に實存すると見られる限りの直接的現實性と區別して「形式的現實性」と呼ぶ (Log. II. S. 173)。形式的現實性は可能性と現實性との統一として偶然性である。偶然性は亦可能性を直接的に止揚して居る限り被定立では無く、従つて直接的現實性に外ならず無根據である。他方に於て偶然性は可能的被定立的現實性なる故に或る根據を有する。故に偶然的者は正に偶然なる故に如何なる根據も有せず、且亦同様に正に偶然なる故に或る根據を持つ (ibid. S. 174)。無根據的存在としての現實性と可能的根據との間に於ける絶對的動搖・轉倒が偶然性である。偶然性の斯かる自己矛盾に於て各々の

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察

限定は直接的に反對者へ轉倒する故に、各々は反對者の中に於て亦同様に絶對的に自己自身と合致するのであり、此の他者に於ける同一性が即ち必然性である (Log. II. S. 174)。ヘーゲル自身の言葉で以上の展開を纏めるならば、「偶然的者が必然的である理由は、現實的者が可能的者として限定せられる事に依つて其の直接性が止揚せられ、根據或は即自存在と根據付けられたものの中へ反撥されて居ると共に、亦現實的者の持つ此の可能性即ち根據關係が完全に止揚されて存在の形式で定立されて居る點に存する」(Log. II. S. 175)と言はれる。

偶然性は現實性の外的契機として一應自立性を認められ乍ら、飽くまで契機たる故に內的契機たる可能性に反省せられ、可能性と偶然性との同一性の定立が必然性である。エルトマンは必然性は偶然性の眞理なる故に偶然的者は無力であると述べて居る (Grundriss d. Logik u. Metaphysik § 130)。ヘーゲルに於て偶然性は必然性に止揚さるべきもの、従つて必然性に對しては非存在であり、必然性に對立し是を否定する積極的存立を有し得ぬ。エンチクロペディアの敘述には注目すべき點が存する。「偶然的者は可能的者と同程度の價値しか持たぬ實存、

即ち事實存在するも存在し無くとも良い質存である」(Ency. § 6) とか、或は「偶然は存在する事も存在せぬ事も有り得るもの」(Ency. § 145 Zusatz) と言ふ事は、アリストテレスの「偶然とは非存在に近いもの」と言ふ言葉と合致する。「偶然的者は一般に自分の存在の理由を自己自身の中には無く他者の中に持つて居る如きもの」(§ 145. Zusatz) であつて、誠に非存在に近い存在ではあるが、他者の可能性として條件と成る事は注目して良いであらう。此の偶然性は可能性と直接的現實性と交互媒介として實在的可能性と言はれ (§ 147)、被定立の面から見れば事柄 (Fälle) 關係するも、前に定立せられたものとしては自立的であり、事柄に質料として適用せられ受動的なものである (§ 146)。條件は未來に向つて生かされ得る偶然性であるが、ヘーゲルは是を受動的質料と解する點にアリストテレス的である。アリストテレスが質料を受動態又は潜勢態とした事を顧る時、ヘーゲルが偶然性を條件として自立性を認め乍ら一方的に受動的と解する事は偶然性の積極性を否定する事に外ならぬ。偶然性は非存在に近い存在として存在する事も存在せぬ事も有り得ると言はれる所以は目的論的反省に

基くのであるが、非存在に近い存在が尙存在する事は必然性に對する反定立の意義を有する。ヘーゲルの思想は存在が何であるかを解明し得ても、何故此の存在が今此處に存するかを解き得ないであらう。パスカルが「私は存在しなかつたかも知れぬ事を感じる」と言ふ如く、人間は誠に偶然的存在である。たとへヘーゲルの如く、神的普遍の合目的必然として自己を根據附けても、個體は其の普遍本質に背き得る惡への自由を持つ。個體の斯かる普遍否定性・非合理性に對しヘーゲルは後述する如く、直に理性の狡習に依つて合理化し辯神論の立場を固守する。ヘーゲルの目的論的反省の立場に於ては非合理的個體の主體を解き得ぬと言へよう。

ヘーゲルが偶然性を一般に自分の存在の理由を自分の中に持たぬものと述べた事は正常であらう。存在が存在理由即ち本質を自己の中に持たぬ事は却て存在が本質を限定し得る事、従つて個體の主體性を示すのであり、存在が自己克服に依つて未來的に動き自己の本質を新しく形成する事を意味し、其の點に偶然的存在が辯證法的性格を持つと言へる。然し乍らヘーゲルは偶然性を目的論的反省に依り其の本質に於て根據づけ必然化するのではあ

つて、偶然性の無根據性の持つ未來的問題的性格を見失つて居る。

ヘーゲルが眞の必然と考へるものは自己の中に根據を有する存在であつて、斯かるものは絶對者即ち神に外ならぬ。「必然的者は必然的なる故に必然的に存在する」と言ふ表現は存在が自己自身の媒介に依つて必然的であると共に、其の媒介の止揚として直接的に必然的者たる事を意味する。ヘーゲルは斯かる必然性を絶對的必然性或は無制約的現實性として他の必然性と區別する。絶對的必然性以外の凡ての必然性は存在が自己の中に充分な存在理由を持たぬ故に偶然的と言はれる。ヘーゲルが偶然性と呼ぶものは意味が廣く、次の様に分けられる。

- 1 直接的現實性即ち實存
- 2 形式的現實性
- 3 形式的必然性即ち實在的現實性
- 4 實在的必然性、即ち相對的必然性・外的必然性・限定せられた必然性・單に定立せられた必然性

勿論辨證法的運動の敘述なる故に直接に明確なる概念限定を取り出す事は出来ぬ。(1)は全く無根據的直接性、(2)は自己反省して根據と無根據との矛盾を暴露し、

(3)は未だ充實せる内容を示さぬ實存界、(4)は自己媒介ならざる必然性と云へよう。

絶對的必然性は基體的に思惟せられるも既に主體性を暗示し、自覺せられると自由となり概念の目的論的發展を意味する。ヘーゲルが一般の存在を本質の被定立として直接性を止揚し、存在根據に反省して理由づけ目的論的に必然化する方法はライプニッツと符合する。ライプニッツの「充足理由律」を此處に簡單に考察して見よう。

ライプニッツは「矛盾律」に對して「充足理由律」を立て、前者を「必然的眞理」或は「永久眞理」の原理と呼び、之に反し後者を「偶然的眞理」或は「事實眞理」の原理と呼んだ事は周知の通りであるが、彼にとつて眞理が二種存するのでは無く眞理は「其の名辭の概念から引き出されるアプリアリな證明」(Discoirs de Metaphysique 河野譯 S. 126) 或は「眞の命題に於ては述語の概念は常に主語に内在する」(ibid. S. 101) と言ふ如く先驗的分析命題であつて、「充足理由律」も「矛盾律」と同様に論理的原理に外ならない。然し認識論と存在論との相關の故に彼の此の原理も存在論を單に離れ

て居るのでは無く、彼が個體的實體として單子論に展開する如く存在論的意義を有すると考へられる。永久眞理は唯本質或は可能的者に關はるに反し、現實的存在は其の反對が矛盾を含まざるもの、従つて必然的者ではなく偶然的存在であり、斯かる現實的存在・偶然的存在に事實眞理が屬するのであつて、ライプニッツは「何物も充分なる理由無くしては生起せず」と言ふ表明より偶然的存在の理由の背進的追求に於て神に到達した。即ち「偶然的眞理」の原理の最後の理由は「一つの必然的な實體の中に存する、此の實體が神である」(Monadologie, S. 228; 371; 389. 河野譯)と言はれ、「存在の原理」は「適合」或は「最善なるもの選擇 (ibid.) であり、「完全性」或は「本質の程度」更に「共可能性」詳しくは「存在の要求」、「存在せんとする抱負」(ibid., S. 454; 457) である。ライプニッツは「神は創造の決定をせぬうちから可能的存在並びに各可能的存在の完全概念の中に含まれてゐる其等存在の偶然的な出來事の全系列を完全に知悉する故に、其處から神の睿智に最も適する様な存在を持つ」と神が豫定し得た存在を選んだ」(ibid., S. 126; 383)と言ひ、従つて一切の存在は「神だけが其れを守つて居

るが人間には分らぬもので、宇宙の最大完全を目的とする一般的な秩序に基く」(Discours. d. M. 85) と説く。此處に一切の存在の世界は「目的因」(ibid., S. 49) に基く「豫定調和」となる。

元來ライプニッツの「充足理由律」は經驗的認識の合理化的爲めに用ひられた論理的原理であつた故に、形而上學的目的論的概念を直接に含むものでは無かつたであらう。然し論理學は裏に存在論を有せねばならず、論理學と存在論との一致に立つヘーゲルは充足理由律を取り上げて、「此の命題は一般的には凡そ存在するものは存在する直接者としてでは無く、寧ろ被定立として考察せらるべき事、及び直接的定在・限定性一般に止るべきでは無く、其處より理由に復歸し此の反省に於て止揚された存在となる事を意味する」と述べ、更にライプニッツは「重大な概念」を充足理由律に結合したと附加してゐる。是は理由の中に「機械的因果性」即ち「原因」ライプニッツの「動力因」と區別して「目的因」を含めた事を言ふのであつて、此處にライプニッツとヘーゲルの結合點が見出される。(Log. II, S. 65-66)。

* * *

ヘーゲルの辯證法は神の合目的的發展を示すものである以上、彼の存在論は主體と基體の動的統一を説くも尙普遍者の優位を認める本質存在論であつて、端初が目的として定立され結果に於て端初に歸る循環的考察は重大な意義を有するとしても、現實を目的論的反省に依つて合理化する點にのみ傾く事は現實の理性否定の契機たる自然を消極的にしか認めず、理性と自然との二元對立の絶對否定的大用的統一に飛躍する事實を見失ふであらう。偶然が現實に於て端的に其の意義を認められず、反省に依る必然化に終つた事は吾々をしてヘーゲルの自然も理性の反定立の意義を有し得ない事を豫想させる。ヘーゲルに於て過去或は永遠は思惟せられるも未來は思惟せられず、シェリングの「神に於ける自然」の如き自然の積極的否定性或は普遍者自身の内に於ける否定者は認められ無かつた。吾々はヘーゲルの現實性より彼の自然の思想に向つて考察を進めねばならぬ。

第二章 ヘーゲルの自然に就いて

ヘーゲルは論理學の最後に於て「理念は純粹概念と其の實在性との絶對的統一として自己を定立し、存在の直

接性へ集中する事に依つて、理念は此の形式に於ける總體性として即ち自然として存在する」(Log. II, S. 515) 或は「理念の絶對的自由は自己自身の絶對的眞理に於て決意し、絶對的理念の特殊性或は其の理念の最初の限定及び他在の契機即ち直接的理念を自己の映像とし、自己を自然として自由に自ら解放する」(Ency. § 244)と述べ、此處に論理學は自然哲學に移行する。此の移行は困難な問題を含み一方に於て絶對的理念が自然に移行するか、他方に於て單に學として論理學が自然哲學に移行するかを明かにせねばならぬ。實は兩面を含み、是に關しては詳細に論じた故(第四章參照)此處では専ら自然の意義を説明しようと思ふ。

自然は「單に即目的に存在する理念、即ち直接的に或は他在に於て定立せられた理念」(Abs. Rel. S. 89; Ency. § 244 Zusatz; § 247)である。略言すれば「内的な神」(Log. II, S. 154)、「即目的とは神的」(Ency. § 248)であるが、他在の面に於て自然は理念に對して相對的に外面的なものでは無く、此の「外面性が自然として自然たらしめる限定」(Ency. § 247)を爲し、自然の實存態は「自由を示さず必然性と偶然性とを示す」故に、

其の儘では概念に相應せず「解けざる矛盾」であつて、「理念の自己自身よりの頹落」と言はれる (Enoy. § 248)。即ち自然は「偶然性の直観を與へる」 (Enoy. § 145 *zusatz*)——既述せる如くヘーゲルに於ては外的必然性も偶然性である——故に、「概念の諸規定に忠實であり得ず、亦其等に順應して其の形象を限定し保持する事をせざるは自然の無力であり」 (Enoy. § 250) 従つて「自然の無力は哲學に限界を劃し、然して概念に斯かる偶然性を把握する事を求めるのは最も不當の事である」 (ibid.)。アリストテレスが「質料 (*ύλη*) が偶然の原因である」と述べた如く、ヘーゲルも偶然性を自然の所爲に歸し、自然が理性に徹底的に對立する事を認める。然し乍ら自然は即自的には理念なのであつて、本質として理念を有して居る限り偶然性のみを現はすのでは無い。「即自的に存在する理念」と言ふ表現はヘーゲルが「人間は即自的に精神である」(第五章参照)と述べるのと同様に、理念が即自的である事が既に矛盾である。理念は對目的に成らぬ限り尙理念とは言へず、従つて即自態の克服の爲に、亦矛盾解決の爲に發展せざるを得ない。精神現象學に依れば、精神の自己疏外に於て「空闊として

精神の存在を直観する」所に自然が成立し、「自然即ち自己疏外せる精神は其の定在に於ては其の存在の永遠の棄却及び主體を恢復する運動に外ならぬ」 (Phän. S. 563) と明示する如く、自然は精神の自己疏態として即ち即自的理念として哲學の限界を成すも、自然の本質は精神或は理念であり、疏外態或は即自態を止揚する運動が成立する。ヘーゲルにとつて自然の本性は「被定立・消極的者」 (Enoy. § 248) であり、即自態の止揚過程は「段階の體系」であり、本質としての理念は「諸段階を進展させる辨證法概念」である (ibid. § 249)。ヘーゲルは「論理的理念は自己を自然として失ひ、其の純粹思想限定の直接的相互内在を相互外在へ棄却し、此の相互外在は自然の段階行程を形成する」 (Begr. d. Rel. S. 166) と述べ、明白に論理主義の立場に立つ。自然は「直接的外面性より自己集中し先づ生命的者と成り、更に此の限定性を止揚して精神の實存にまで自分を高め」 (Enoy. § 251)、「其の真理即ち概念の主観性へ移行す」 (ibid. § 376)。精神が自然の眞理であり「究極目的」 (ibid. § 251) であつて、斯かる自然の進展の「内的必然性を考察する」のが「自然哲學」で有り (ibid.

§ 246)、且亦自然に於て「神の賢明を認識し、自然を體系として即ち組織體として把握する事」が哲學である (Ahs: *Fed. S.* 88.)

プラトンが形相存在論の立場に於て質料を非存在と解したのに反し、アリストテレスは質料をも存在と認め乍ら尙潛勢として形相に從屬する受動的者として思惟した事を顧る時、ヘーゲルが自然即ち質料の中に形相を置き、形相に對する質料の從屬性を自然の無力と認め、然も形相が質料の本質を成し、質料の形相化・自然の自己克服の過程を自然哲學とした事はアリストテレスの質料の考察を否定し乍ら自分の哲學に取入れたと言へよう。ヘーゲルに於て自然は即目的に理念である點にアリストテレスと異り乍ら、質料の形相化として發展を解く事に於てアリストテレスに一致する。自然の本質たる理念が目的として定立せられ、即自態の克服に於て精神の疏外態が止揚せられ精神の主體性を恢復する點に、ヘーゲル哲學が絶對的形相存在論としてギリシヤの先知主義の傳統を守持すると考へられる。カントが絶對に形相化せられぬ質料として理性の否定者たる物自體を残したのに比し、ヘーゲルは超越を全く精神の立場に於て内在化し、精神

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察

の中でのみ超越が思惟せられ従つて一元論に立脚する。自然の無力は自然の根底に存する理念に依つて克服せられ、自然は精神に超越する事無く精神の内在的否定契機に止る。自然の無力は哲學に對する限界を成す事を認めるならば、自然は形相化せられ乍ら尙形相化せられぬものとして、却て理性に對する自然の威力として認めらるべきである。然し乍らヘーゲルは自然の威力に對する理性の無力を承認せず、自然の現はす偶然性を克服するに理念を以てしたのであり、自然の無力を救済するものは「理性の狡智」である。自然及び歴史の非合理性・偶然性を認め乍ら、其の根底に是等を超越する神的理性の合目的必然性を説き、「理性の狡智」の概念を掲げる事はヘーゲルの合理主義の必然と言へよう。シェリングが「神に於ける自然」と認めた如き、神の中に於ける自己自身の否定者はヘーゲルに於て思惟せられず、和解の辯證法は一元論の普遍存在論に立脚する樂天觀である。ドイツ觀念論に於けるヘーゲルの自然哲學の立場に關し、エルトマンは次の如く述べて居る。「フイヒテは自然を以て單に手段、即ち相對者として考察したのに反し、シェリングは自然を絶對者として認識し、目的論的には

無く思辯的に考察した。ヘーゲルは兩者を結合し、自然を絶對者理念と解したが理念の實存態は絶對的では無く、従つて自然は解消されざる矛盾であると言へる。自然は自分の中に目的を持たず、自然に於ける理念は他者或は外的存在の形式で存する。此の矛盾の故に自己還歸を求め主觀性・精神と成る。自然は理念の目的に従屬するが、斯かる目的論的考察は彼にとつて思辯的考察に對立するものでは無い。何故なら自然の仕へる目的は自然自身の本質、即ち其れ自身本來の限定に外ならぬ故である」(Geschichte, d. n. Philos., 7. S. 476)

自然の無力に關聯して理性の狡智が問題となる。理性の狡智は主に歴史哲學の中で論ぜられ、直接には自然哲學と關係を持たぬと思惟せられるが、ヘーゲルの體系がら見て自然の無力即ち偶然性一般に對する止揚原理として、理性の狡智即ち目的論的必然性を取り上げる事は不當では無いと信ずる。和解の辯證法は偶然性を合目的必然化するアガペの原理を缺き得ない。自然の無力を^{マイナク}負とすれば其れを^{プラク}正たらしめる原理が理性の狡智である。尤も理性の狡智は狡智として歴史の非合理性偶然性を示し、人間存在に對する超越的不可知性を意味するも、

他面合目的必然化の原理とし即ち理性の狡智としてアガペと考へられる。従つて自然の無力の面を一方に於て内含するものと言へよう。次に理性の狡智に關する詳細な考察に移る。(未完)