

# ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察（承前）

—— 現實の論理 第二部 ——

上 田 泰 治

## 第三章 理性の狡智に就いて

理性の狡智に觸れる前にヘーゲルの歴史哲學の概観を述べる。精神現象學の終りに於て「歴史は知識しつゝ自己を媒介する精神、換言すれば時間に自己棄却せる精神」(S. 53)と述べられ、此の精神は歴史哲學に於ては理性或は世界精神として現はれる。世界史は理性の支配下にある。

ヘーゲルの歴史哲學は世界精神・民族精神及び主觀的精神を三極とする推論式であり、「世界史の理念其のものと人間の熱情は世界史の織物の經と緯を形成し、此の兩極を結合させる媒介項は人倫的自由である」(V. m. d. G. S. 61)。一般的に言ふならば、目的(理念)・材料(民族)及び手段(主觀的活動)を三極とする推論式であつて、普通の自己限定としての特種(民族)と普遍的目的

を體現せる個別(特に世界史的個人)との媒介活動に於ける合目的的發展が世界史である。是を圖式的に説明するならば

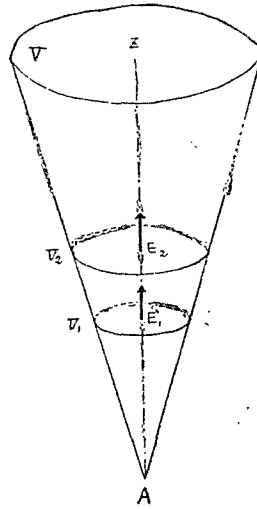
種—民族(普通の限定性としての特種であり、個別を含む)

個—(世界史的)個人(特殊の中に存し乍ら、普遍と同なる個別)

類—理念(ノエシスの普遍として種・個の媒介に依りノエマの普遍即ち目的を實現する絶對的類)

左圖に於て圓錐の頂點Aは世界精神或は神であり、世界計畫を内含する胚として點で示される。世界史が圓錐で示されるのは植物的メタモルフォーゼでなく、精神の自己發展としての擴大を示し、AZの方向に目的的時間的展開を示す。V<sub>1</sub>及びV<sub>2</sub>は時代精神或は民族で有り、其の圓周が永遠的圓錐の裏面に切するのは世界精神が各時

代に自己の全能力を發揮した事、亦精神としては永遠の現在なる事を暗示し、 $V_1$ 及び $V_2$ がAZ上に異なる位置を持ち其の大きさの異なるのは、民族は二度期を劃さず舊い精神( $V_1$ )は新しき精神( $V_2$ )に止揚される事を示す。 $E_1$ 及び $E_2$ は世界的個人として $V_1$ 及び $V_2$ の中に在り乍ら普遍的目的を實現する故に、其の方向はAZと一致する。 $V_1$ より $V_2$ への移行に於てAと $V_2$ との間に $E_1$ 及び $V_1$ が入るのは $E_1$



が手段であり $V_1$ が材料なる事を示し、 $V_2$ は従つて實現された目的であると共にAとZとの中間に在る故再び目的實現の材料となる。 $V$ の裏に最早目的が無ければ $V$ がAの究極目的である。各時代の平面が永遠的圓錐の裏面と切して作る圓周は時代の自己意識として時代精神を内化する哲學であり、時代の中心を媒介として他の時代に移

る。圓錐の表面は絶対的理念の學としての論理學を示し、其の圓錐の裏面は各時代の哲學の非連続の連続として唯一の哲學であり、圓錐の切斷面は連続の非連続として世界史の各時代を示す。 $V$ が究極目的として其の意識的平面に於てはゲルマン國家を示し、其の自己意識的圓周としてはヘーゲル哲學が一切の哲學を自己の中に止揚した事を現はす。汎論理主義に於ける歴史の考察は右の如きものと考へられよう。圓錐の表面は論理學、其の裏面は哲學的精神史、然して内部は歴史一般の發展を示すと言へよう。右に述べた事より明なる如く歴史の外に立ち歴史の全體を觀望するヘーゲルの考察は極めて非歴史的であり、彼の所謂「理性の狡智」は一切を合目的必然化する神の立場に於て成立し、従つて個的主體の實踐の意義を否定するに到る。吾々は理性の狡智の概念を更に深く考察する必要がある。

理性の狡智とはヘーゲルに依れば「目的が客體との直接的關係へ自己を定立し自己と客體との間に他の客體を插入する事」(Log. II, S. 398)であり、「一般に媒介的活動に存し、此の活動は諸々の客體を意の儘に互に働かせ疲れしめ乍ら、然も其の際直接には自ら此の過程に入り込まず、然も唯自己の目的を遂行させる事」(Ency.

§ 209 Zusatz) である。其の意義を詳述すれば、目的論は主観性(目的)と其れに對立する客観性とを兩極とし一客體を媒介者とする推論であつて、中間の客體は合目的的活動として兩極の統一であるが、目的に隷屬するものとして直接的に定立せられた客體、即ち手段に外ならぬ。主観性―手段と言ふ第一前提と手段―客観性と言ふ第二前提に對し、主観性―客観性即ち「實現された目的」としての推論命題に於て、手段たる媒介項が消失する事が理性の狡智である。然し乍ら客観性が主観性(目的)に對し自立的者として前提せられて居る限り外的有限的合目的性に外ならず、眞の内の無限的合目的性は自己自身を手段とする概念の自己媒介活動、即ち理念に於て現はれる。理性の狡智が主観的論理學に於ける「客観性」(エンチクローペディでは「客觀」)の章で論ぜられる所以は手段たる客體に對し未だ目的が超越的に存在する點に成立する。恰も本質論に於ける現實性が交互作用に於て自由が必然性の真相として豫知され乍ら自覺されなかつたのと同様であらう。

「世界の中では如何なる偉大なるものも熱情無くしては成就され無かつた」(V. in d. G. S. 63)。然して熱情とは「個々の關心・特殊的目的或は利己的と考へられ

る意識より生ずる人間の活動」(ibid. S. 65) p. 「世界史の理念契機として實現の原理」(ibid. S. 50)である。故に、人間の主體的活動無くしては世界史は成立しない。然し乍ら人間の直接的行為の中には行為者の意志及び意識の中に存する以上のものが含まれ得るのであつて、行為其のものが却て行為者を攻撃するに到ると言ふパラドックスが存する(ibid. S. 67)。ヘーゲルが放火の例を示す如く、人間の行為は却て人間の豫期を裏切る許りでなく更に人間其のものを破滅せしめる危険を藏し、有限的存在としての人間は常に斯かる偶然に出會ふ。歴史に於て人間は超越的者・偶然的者の存在を自覺せざるを得ぬ。歴史に於ける非合理性・偶然性は實に理性の狡智であり人間にとつて狡智或は運命の存在は否定し得ざるものである。

人間の意欲に顯現せず、其の行為の底に動く恐るべき運命としての「一般者は諸々の特殊目的の中に存在し、諸々の特殊目的を通じて自己を遂行してゐる」(ibid. S. 68)のであり、「意欲・關心及び活動の測り知れぬ大集團は自己の目的を達成する爲に用ひる世界精神の道具及び手段である」(ibid. S. 65)。一切の人間の存在は「世界精神の内的職務の無意識的道具・肢體であつて、其の

諸形態は斯かる職務の中に消滅して行くが、即且對自的精神は次のより高き段階への推移を準備し其れを成就す<sup>29</sup>」(Faehr. 2 344)、換言すれば「一般的理念は犯され害はれる事無く、其の背景に身を隠し熱情の特殊な方面を闘争場に送つて互に傷け合せる」(V. in d. G. S. 83)故に、人間の特殊性・有限性の没落の必然性が明かであると共に、反面其の没落を媒介として一般者が顯現するのである。従つて人間の主體的行爲も人間の自由な實踐にして理念の一般者に反抗し得るものであり乍ら、超越の立場からは常に必然視せられるのみで、「客觀的に考へれば理念と特殊な個別性とは必然と自由との大きな對立を成し是は運命に對する人間の闘争であるが、我々は此の必然性を運命の外的必然性とは考へず、神的理念の必然性と考へ<sup>30</sup>」(V. in d. G. S. 61)と言ふヘーゲルの言葉に於て理性の狡智は實に理性の狡智である。人間自身の立場に於て非合理的偶然と看做された理性の狡智は實は却て合理的であり必然である。單なる狡智ではなく理性の狡智である點に、ヘーゲルの歴史觀が明になるであらう。「理性が世界を支配して居り従つて世界史も亦合理的に行はれて來た」(V. in d. G. S. 4) 以上、人間にとつて非合理と看做される事も實は外見上に過ぎ

ず、自然の底に理念が存した如く歴史も偶然性の底に合目的必然性を有してゐる。「精神は自己の課題の解決に依り更に新しい自己の課題を創造して自己の勞作の素材を累加する」(ibid. S. 12)が、各時代固有の課題は個人の活動に依り成就され、個人の如何なる行爲も超越的合目的性の外に出る事は出來ぬ。「世界史は神の支配・神の計畫の遂行である」(ibid. S. 55)限り、個體の實踐は如何に非合理的恣意的行爲に於ても其の實は超越的に決定せられた仕事を遂行するのであり、従つて個體の自由は否定されざるを得ぬ。「各個人は自分の民族の一定の發展段階に於ける其の民族の子であり、何人も大地を跳び得ないと同様に其の民族精神を跳び越へる事は出來ず」(ibid. S. 73)。たとへ世界史的個人の如く新しき原理を捉へて其の民族精神を超出するとしても、實は世界精神の目的實現を無自覺的に遂行するものであつて結局合理化されてしまふ外は無<sup>31</sup>。

理性の狡智は二重の概念である。世界史の進行は理性の狡智として非合理的偶然性であるが理性の狡智としては却て合理的必然性である。一般の人間にとつて非合理的と觀ぜられる一切の事象も世界史の辯神論を説くヘーゲルにとつて全く合理的であり、ヘーゲルは歴史の偶然

性を目的論的反省に於て必然的と認め、理性の狡智として表現したのである。

主觀的活動の面に關して人間が手段と認められ乍ら、他方手段の範疇の下に考察し得ぬ面が存在し、其れは「個人の中に於ける其れ自體として永遠な神祕者、即ち道德性・人倫性及び宗教性である」(ibid. S. 84)。此の人間の崇高性は「世界史の喧ましい騷擾にも煩はされず、單なる外面的時間的變化は固より自由概念其のものの絶對的必然性に伴つて起る諸々の變化に煩はされぬ」(ibid. S. 89)と言はれ乍ら、「世界精神の法は一切の特殊な法を超越する」故に、尙歴史の中の間人間として理性の狡智に支配される外は無。

理性はヘーゲルにとつて世界精神或は理念と表現され其の内容は神である故に、人間の無自覺的行爲も實は神の意圖の遂行に外ならず、神はヘーゲルに於て基督教的の神従つて愛の神である以上、如何なる非合理的者も其の根柢に於てアガベの顯現である。偶然を救ひ合目的必然化ならしむる理性の狡智はヘーゲルに於てアガベであつた。

此の解釋は現象學を顧慮する事に依り明である。「知の活動を抑制せるかの如く、限定性と其の具體的生命と

が自己維持と特殊な關心を營む積りで居乍ら、却て自己自身を解消し全體の契機となすのを觀望する狡智である」(Phän. S. 46) 故に、「一面意識の各段階は「懷疑の道程」或は「絶望の道程」に外ならぬが、斯かる苦惱を通過する事に依り絶對知に到り得るのであつて、現象知を推進せしめる狡智は意識の否定に於て救済するアガベである」(Phän. S. 67)。

意識の斯かる絶望の發展にしても、亦「歴史は幸福の爲め地盤ではなす」(V. in d. G. S. 71)と言はれるにしても、苦惱の裏は救済であり、偶然の底は必然であり、理性の狡智は明にアガベの顯現である。人間の體驗に於て運命の偶然に躡弄せられ乍ら一度同心せる際に一切の偶然は實は自己救済の爲の恩籠の働きであつた事が感ぜられることがあらう。「彌陀五劫思惟の願をよくよく案すればひとへに親鸞一人がためなり」(數異鈔)と言ふ言葉も、同心に於ける一切偶然の必然化の意識であると共に自由の意識でもある。ヘーゲルの理性の狡智も實は宗教的體驗の意義を當然持つべきものと思惟せられるが、親鸞に於ける如き自己放下の念も「極重惡人」の自覺も無き立場に於ては、歴史の外に立つて一切を他人事と觀じ永遠の現在に立止る神祕主義的觀想と言へよう。

既に「自然」の考察に於て觸れた如く、自然の無力と相關する概念は理性の狡智であつた。自然は空閒に「自己疏外せる精神」にして、歴史は「時間到自己疏外せる精神」(Phän. S. 563)であり、共に精神の自己疏外態として精神の自己否定面であるが、精神は自己意識の恢復の爲に絶對否定として否定を否定し疏外態を超克せねばならぬ。自然も歴史も其れのみでは偶然性を示すも、尙疏外せる精神として精神の面即ち内的必然性の自覺を現はさねばならぬ。疏外態よりの自己恢復の力として理性の狡智が存在する。自然の無力と理性の狡智は相補ふ事に依り、或は自然の無力を理性の狡智が救済する故に依つて精神は完全な精神と成る。其れのみでは偶然性を示す自然に於て、他在に於ける理念として尙本質をなす理性が自然の底に存するが故に、段階の體系としての自然哲學を成立せしめたのであつた。

ヘーゲルの思想が斯かるものである限り、理性に對する自然の獨立性は本質的には存し得ぬ。ヘーゲルの知主義は自然に對する理性の優位に立脚し、自然の無力であつても自然の威力ではなく、理性の狡智であつても理性の無力ではなかつた。自然も理念の潜在態として考察せられる限り、ヘーゲルの辯證法は發出論たらざるを得

ぬ。

ヘーゲルに於て現實の偶然が目的論的反省に依り必然化せられた事は理性と自然との二元對立が理性の根源的優位に於て自然を一方的に止揚・合理化せしめた事と聯關する。是は亦必然的に現實に對する論理の優越を意味し、従つて本質存在論或は汎論理主義に立脚する。是迄の敘述に於てヘーゲルの論理學が如何なる特質を有するかが既に暗示的に豫想されるが、次に論理學自體として具體的に其の成立及び構造が自覺され、且亦其の意義が解明されねばならぬ。

#### 第四章 論理學の成立と其の意義

##### A 存在と思惟との關係

ヘーゲルの論理學は存在を除外して單に抽象的に思惟法則のみを取扱ふ所謂分析的論理學ではない。ヘーゲルにとつて存在と思惟とは相即不離或は寧ろ一如的と看做され其處に彼獨自の立場が存する。彼に於ては論理學は同時に存在論であり、斯かる立場は神學を背景として始めて成立する。存在と思惟、或は一般に言つて客觀と主觀との關係が哲學の諸觀點を如何に區別したか、亦更にヘーゲルは自己の立場を如何に宣言したかを吾々はエン

チクロベデイの最初の敘述に於て明にするであらう。

「客觀に對する思想の第一の態度」は「思惟の對立を自覺せざる素材なる方法」であり、「反省に依る眞理の認識」(§ 30) を信念とするカント以前の獨斷的形而上學の「單なる悟性的見解」(§ 37)であつて、「思惟規定を事物の根本規定とする」(§ 28)立場である。ヨーロッパ大陸に於ける此の悟性的合理主義に對して英國に於ける經驗論は「眞理を思想自身の中に求める代りに、經驗即ち內的外的の現實存在から取らんとする」(§ 37)具體的な立場である。經驗論は「眞なるものは現實の中に在り知覺に對して現はれてゐると言ふ大原理」を所持し、「一・多・普遍更に亦無限等は勿論、物質・力等の形而上學的範疇を使用し、更に斯かる範疇に依り推論を進め、其の際推論の諸形式を前提し適用して居る」に拘はらず、範疇の無批判的使用を自覺せざる點に、「根本的迷妄」を有する(§ 38)。經驗は「内容」即ち「無限に多様な素材」と他方「形式」即ち「普遍性と必然性の限定」の二要素を有するが、然し知覺の大量は普遍性と異り、繼起的變化・並存的對象の知覺も必然性の聯關を與へるものではない(§ 39)。經驗の斯かる重要なる反省はヒュームの懷疑論に明示せられ、獨斷論のまどろみは此に依り破

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(承前)

られて、カントの批判哲學が成立する。批判哲學は經驗論と同じく經驗を「認識の唯一の地盤と認め乍ら、其れを眞理とせず單に現象の認識にすぎぬ」とする。ヒュームの懷疑の對象たる經驗に於ける普遍性及び必然性はユベルニカスの轉換の意義に於て「思惟の自發性」に屬し、「思惟規定即ち悟性概念が經驗認識の客觀性を成立せしめ」、茲に先驗的綜合判斷が生ずる(§ 40)。カントは悟性概念を「主觀性と客觀性一般との對立の面より考察し」(§ 41)範疇の適用は唯經驗に限られ、從つて物自体を認識する事は不可能とする。悟性の認識は經驗に限られ、此の制約せられた經驗的知識たる事を洞察する者は「無制約的者の能力即ち理性」(§ 45)であり、理性は超驗的者の認識に範疇を使用し、先驗的假象を生じ獨斷的形而上學と成る。此れを批判するのが先驗的辯證法であつて、カントの結論に於て理性は「經驗を單一化し組織化する爲の形式的統一」を與へるのみで、「眞理の規準であるが機關ではなく」、從つて哲學は「無限者の理説ではなくて認識の批判のみ」となる(§ 53)。經驗論と批判哲學は共に經驗を重視する點にヘーゲルは兩者を合して「客觀に對する思想の第二の態度」と呼び、批判哲學の思惟は「具體的内容を持つ普遍性としての眞理

に對する」(§ 61)。故に却て拒否せられ、ヤコビの「直接知」が「客觀に對する思想の第三の態度」として擧げられる。即ち「眞理は精神にとつて存在し、人間を人間たらしむるものは理性である」と主張されるが、此の理性は「無媒介的知・信仰」(§ 63)であつて單に「事實」(§ 66)に止まり、表象的意識に表象の對象たる存在の直接的確實性が結合し、意識の事實が眞理の規準とされる限り主觀的信念に止り、「神が有る事を言ふも神が何であるかに關する事は出來ぬ」(§ 73)。

ヘーゲルは獨斷的形而上學・經驗論・批判哲學及び直接知の抽象性を敘述し、反面夫々の特質を承認する。獨斷的形而上學は思惟に依る眞理認識を主張し、其の内實よりすれば眞の「思辯的哲學的思惟」(§ 57)たり得るも、總體性たる對象を主語とし其の「表象のみを標準にして述語の適・不適を決定する」(§ 30)。故に、論理の自覺なき單なる悟性の立場に止る。經驗論は具體的知覺に基くも有限的内容に止り、其の方法に範疇を無批判的に使用し、従つて眞理を主張せんとすれば懷疑を生ずる。批判哲學の功績は思惟の自發性及び「絶對的内面性の意識」(§ 60)の覺醒に在り、無自覺的悟性の範疇使用を制限し、思惟の超驗的使用に於て矛盾が必然的に生ずる

事を指摘した點と言へるが、理性は現象のみを認識するも物自體は認識されず、従つて眞理の把握の不可能を承認せざるを得ぬ。物自體は實は「空虚な自我の產物」・「死せる頭」(caput mortuum)(§ 44)に外ならぬ事を知らず、範疇の發見も無雜作にして、亦先驗的自我も抽象的無限定的であり(§ 43)、思惟は客觀性を與へられ乍ら主觀的作用にすぎず、「思惟規定の内容其のもの及び思惟規定相互間の一定の關係を對象とする事は無し」(§ 44)。カントに對しフイヒテ哲學の深い功績は「思惟規定は其れ自身の必然性に於て示され、本質的に導き出されねばならぬ事を注意した點にある」(§ 43)。批判哲學の理性は「抽象的自我又は抽象的思惟」(§ 45)であり、「抽象的普遍性・形式的同一性」(§ 61)に止る限り眞理認識は不可能である。ヘーゲルは單なる認識能力批判は水に入る前に泳ぎを習ふに等しいと酷評し(§ 20)、唯カント哲學の「判斷力批判」のみ思辯性が見られるとする(§ 55)。直接知は「眞理は精神に對して存在する」ことを認め、端的に「理念と存在との統一を主張する」(§ 70)事は正しいが、媒介を排斥する限り單に主觀的知識にして無内容に外ならず、眞理認識は不可能となる。

ヘーゲルは此等の態度の抽象性に對し、自己の具體的



立場を宣言する。ヘーゲルは基督の「汝等神を認識すべし」の言を重視し、單なる信仰も思惟による學問的認識に依つて始めて眞理と成り、「聖靈のみが否聖靈にして始めて眞理たり得る」(Vorrede)と述べる。ヘーゲル哲學を一貫するものは基督教の聖靈即ち精神である。存在と思惟との統一は此の精神の立場に實現せられ、形而上學と論理學は同一のものとなる。一言にして言へばヘーゲル哲學は基督教的精神の論理學に外ならぬ。

### 3B 論理學の成立と體系との聯關

カントに依つてアリストテレス以後何等進歩を遂げぬものと言はれた以前の論理學の立場は「認識の内容と形式、眞理と確實性との分離に基き」(Log. I. S. 24)、唯單に形式的學問で無内容とされて、思惟法則のみを取扱ふに過ぎなかつたが、「古代の形而上學は事物と其の思惟は本質に於て一致し、內在的規定に於ける思惟と事物の眞の本性は同一の内容であると考へてゐた」(ibid. S. 26)。然し反省的悟性により形而上學と論理學は分離し、唯批判哲學が「形而上學を論理學に變じたが、客觀に對する恐怖より論理的規定に主觀的意味を與へ物自體・無限の衝撃を残し」(ibid. S. 32)、アリストテレスの客觀的存在より範疇を主觀的自我としての自己意識に還元し

たが (ibid. S. 45)、カントは認識の源泉の考察に於てアプリオリのみを問題にしたのに過ぎぬ。フイヒテが自我に自我より一切を必然的に導き出さうとした如き方法をヘーゲルは論理學に於て徹底し純化する。

眞理の學問的認識を意圖するヘーゲルにとつて、「哲學が自己の仕事の獨自の形式として要求するものは思惟以外にはなく」(Ency. § 1)、此の思惟は對象を外面的に考察する悟性ではなく、「思惟自身の本性は辯證法であり、悟性としての思惟は自己自身の否定矛盾へ落ち込まねばならぬが、思惟自ら落ち込んだ矛盾なら其の矛盾の解決も思惟自ら成し遂げる」(ibid. § 11)所の絶對的威力を有する思辯的思惟である。思惟は哲學的認識の方法であるも、絶對的對象を認識する爲に何故此の思惟が必要であるかと言ふ必然性の理解及び其の際の思惟の能力の權利附けは其れ自身「哲學的認識」であり、従つて「哲學の内側でしか不可能」である故に、思惟の必然性・權能を前提する事は出来ぬ (ibid. § 10)。従つて思惟其のものが思惟されねばならず、思惟の自己思惟こそ「哲學の要求」であり、茲に於て精神の原理・精神の純粹な自己性は思惟である故に「精神は其れ自身へ歸る」(ibid. § 11)。論理學は思惟の思惟として精神の純粹なる自己

運動に外ならぬ。「自由な本當の思想は其の内容に於て具體的にして理念であり、然も其の普遍性に於ては絶對的理念 (die Idee) 或は絶對者であり、此の絶對者の學は本質的に體系である」(Ibid. § 14) が、論理學は「純粹概念即ち思惟の抽象的地盤に於ける理念の學」(Ibid. § 19) として其れ自身「影の國」・「單純な本質性の世界」(Log. I. S. 31) と言はれる。論理學は「絶對的理念の自己運動を唯根源的言語 (ursprüngliches Wort) としてのみ表はす」(Log. II. S. 485) 自己運動の進展の機を成すものは概念内の否定性即ち「辯證法的者」(Log. I. S. 37) であり、内容自身が内容を押し進め、然して斯かる「概念の運動」が「方法」であり、方法は「無限の力」・「魂」或は「實體」と言はれる (Log. II. S. 486)。「方法は自己を説明する概念」(Beg. d. Rel. S. 62) であり、「理性の最高の力寧ろ唯一絶對の力であると共に、自己自身に依りて一切の中に自己を發見し自己を認識せんとする理性の最高唯一の衝動である」(Log. II. 486-7) 以上、斯かる方法に貫かれたる論理學も單に主觀的思惟の學であり得ず、亦論理學の内容のみが「絶對真理であり、若し質料と言ふ言葉を用ふれば其れのみが眞の質料である」(Log. I. S. 31)。ヘーゲル論理學に於ける思

惟の範疇は客觀的思想として同時に存在の範疇でもある。「形而上學は思想の中に取り入れられた事物の學を意味し、思想は亦事物の本質的な相を表明するもの」(Ency. § 24) であり、同一の全體的概念が一方に於て「存在的概念」或は「概念即自」として、他方に於て「概念其のもの」・「對自的に存する概念」として考察せられ (Log. I. S. 43)、従つてヘーゲルに於ける客觀的論理學は形而上學にしてカント的先驗的論理學を含むが、一般的に言つて論理學は「本來の意味での形而上學或は純粹思辯哲學」である (Ency. § 124. Vgl. Log. I. S. 5)。存在と思惟との同一に立つヘーゲルの論理學は論理學としては絶對的端初を持つと共に、其の裏は精神現象學の絶對知を前提してゐる。故に精神現象學と論理學との關係を茲に一應考察せねばならぬ。

精神現象學は意識の含む自己矛盾に依り推進せられ、意識・自己意識・理性・精神及び宗教を経て、「絶對知」に到る精神の辯證法的發展である。「啓示宗教」は既に内容上絶對精神に到達し乍ら尙意識・表象の形式を克服せざる立場たるに反し、「絶對知」は絶對精神の自己意識として「知が最早自己自身を超出する事無く自己自身を見出して居り、概念が對象に、亦對象が概念に合致せ

る點」(Phän. S. 69) であり、「其の完全な眞の内容と同時に自己の形式を與へ、従つて概念を實現し、亦此の實現に於ても依然として自分の概念の中に止る所の精神」として「精神の形態に於て自分を知る精神、即ち概念する知」である (ibid. S. 556)。「絶對的他在に於ける純なる自己意識、此のエーテル其のものは學の生ひ立つ地盤であり亦知一般」であつて、此の地盤に高めるのが精神現象學である故 (ibid. S. 24)、體系の「前段階」或は「第一部」とせられ乍ら同時に精神の意識に於ける現象として「其れ自身學」である (ibid. S. 556)。「絶對知は精神現象學の向上の頂點であると共に意識の各段階を成立せしめる根據であつて、各段階は絶對知の契機である。絶對知に於て「精神は概念を獲得する事に依つて、其の生命の此のエーテルに於て定有し運動を開示し學となる」のであつて、「意識に於ける現象より解放せられた精神の純粹な形態、即ち純粹概念と其の進展は其の純粹限定性のみ關はる」(ibid. S. 522)。「茲に純粹概念の自己展開たる學は直に純粹學としての論理學である。

現象學が論理學の豫備段階である事は「論理學は現象學に於て純粹知を原理とする所の純粹思惟の學問として限定せられ、此の純粹知は抽象的統一では無く、寧ろ主

觀・自立存在即ち意識と第二の自立存在即ち客觀的存在の意識との對立が超克せられ、存在は概念其のものとして、或は純粹概念は眞の存在として意識される事に依つて具體的な生きた統一」(Log. I. S. 42) となり、然して「此の統一は論理學の地盤として同時に論理學の原理を構成する」(Log. I. S. 431) とヘーゲル自ら述べる點に明かであつて、存在と概念との同一は論理學にとつて出發點を形成するものであらう。論理學は對自的には現象學の後に出現するものであるが、絶對知が現象學の各段階を成立せしめる根據であり、「意識の經驗の學」の道程は「懷疑」寧ろ「絶望」の道程にして、絶對知は各段階が自己維持に於て却て解體し全體の契機と成るのを「觀望する詭計」である故に、現象學其のものも實は論理的必然性に貫かれ、従つて論理學其のものが現象學の辯證法的發展を成立せしめる根據であり、現象學は意識面に於ける即自的な論理學と考へられよう。現象學が體系の豫備學であり乍ら、其れ自身「學」として成立する所以は斯かる理由に基く。他面「學」は「純粹概念の形式を自ら棄却する必然性及び概念より意識への移行も自分の中に含む」(Phän. S. 522) 故に、現象學の成立も實は學の論理的必然であり、普遍者の意識への向下即ち

特殊化であり、其の意味で論理學を前提する。意識は「現象する精神の形態」(ibid. S. 563) とし、の歴史と論理學とを結合する媒介項であり、意識の各段階は歴史の時間的發展と論理學の無時間的發展を媒介する。論理學は歴史及び意識の進展の根據であり、従つて現象知の發展が歴史を媒介する事が出来る。意識と歴史との媒介的發展に「意識の經驗の學」が成立し、其の發展は盲目的ではなく論理的必然性に貫かれ、絶對知に於て即自的論理が對自的と成る。換言すれば論理と意識と歴史との推論式的媒介が絶對知に於て自覺され、論理學は此の自覺に於て對自的に展開され得る事を示すと云へよう。此處に現象學が論理學の前提と考へられ、絶對知が絶對精神の概念的把握として哲學であり、其の永遠の相下に於ては純粹學として論理學に外ならぬ。ヘーゲル哲學は一切を貫くロゴスの論理的自覺として常に論理學が優位を示し、或は寧ろ汎論理主義として成立する所以は現象學に於て暗示せられて居る。

現象學はヘーゲル哲學の體系の出發點である。現象學に於て注意せられる點は次の三つである。第一には「真理の地盤は概念であり、真理の眞の形態は學的體系であり」(Phän. S. 12) 事、第二に「絶對者は主體であり」

(ibid. S. 19) 或は「實體にして主體たるものである」(ibid. S. 20) 事、第三に「真理とは全體とあり」(ibid. S. 21) 事である。以上の三點は實は「精神」の概念に歸一するものである。精神は一本質或は即自存在に、「次に「關係せるもの及び他在・自立存在」、更に「斯く限定され或は自己外に在り乍ら自己自身の中に止るもの」として「即且對自存在」である(ibid. S. 24)。精神或は絶對者は主體—實體として自己否定に於て單純者を分割し、此處に生じた對立を再び否定し(ibid. S. 20)、或は自己自身を生産し乍ら然も自己の中に復歸する過程、即ち辯證法的運動をなす(ibid. S. 33)。従つて精神は全體として自己展開に依つて自己を完結せしめ(ibid. S. 21)、真理は自己自身と成る過程であり、「終り」を目的として豫め定立して「始め」と爲し、然して唯實現と終りに依つてのみ現實的なる圓周である(ibid. S. 20)。然も純粹概念は精神にとり其の定在を得る所の對象的地盤であり、斯くして精神は其の定在に於て自覺的に自己の中に復歸せる對象であつて、斯く發展して精神である事を自覺せる精神が學であり、學とは精神の現實性であり精神が自己獨自の地盤に於て建設する王國である(ibid. S. 24)。以上を要約すれば、精神は自己棄却に於て他を定

立し他に於て再び自己還歸する眞無限的循環であり、目的論的發展として全體であつて、其の概念に於ける自覺は學的體系に外ならぬ。「學は唯概念自らの生命に依つてのみ有機的組織」(ibid. S. 43)となり、自己の中に閉ぢた圓環であり、端初より離れ行く進行は實は端初への近接にして、端初の根據づけは更に前進であつて、各段階は前進即週源として一圓環であり、體系は「諸圓環の圓環」(Ihg. II. S. 504)である。現象學は意識に疏外せる精神の完結的運動として一圓環であり、體系への出發點であり乍ら一全體に外ならぬ。ヘーゲルの精神は自己疏外に於て自己を自覺するもの、従つて存在と思惟との統一者である。

ヘーゲルの論理學は「精神的生命の敘述」(Log. I. S. 7)であり「純粹理性の體系・純粹思惟の國」であつて、其の内容は「自然及び有限精神創造以前の永遠の本質に於ける神の敘述」(Log. I. S. 31)とされる。論理學が創造以前の神とされる限り、論理學より自然哲學への移行は神の世界創造と考へられるであらう。然し單に直に斯く考へるのはヘーゲルを正當に理解するものではなく、我々は一應論理學の終結と絕對宗教の「父の國」より「子の國」への移行を對比して考察すべきであらう。論理學

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(承前)

の最後に於て絕對的理念より自然への移行は既にヘーゲルの自然に就いての批判に示した如く、「自己自ら解放する」(Enzy. § 244…… sich als Natur frei aus sich zu entfassen.)とか、「存在の直接性に集中する事に依つて此の形式に於ける總體性として存在する」(Log. II. S. 505. …… somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form—Natur)と言ふ表現を用ひてゐる。之に反し絕對宗教に於ては「神即ち即且對自的存在は自己を永遠に自分の子として生み、自己を自己、自身より區別する、是が絕對的判斷である」(Abs. Rel. S. 70 Gott, das ewige an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinem Sohn, sich von sich unterscheidet—das absolute Urteil.)或は「他者の側面を自立性を賦與する事は絕對的判斷である」(ibid. S. 85 Es ist das absolute Urteil, Selbständigkeit der Seite zu verloben, die die Seite des Anderen ist.)と述べてゐる。神の世界創造は絕對判斷と述べられるに反し、論理學より自然哲學への移行には判斷の如き表現は見當らぬ。表現はとも角としても、絕對宗教に於て神即ち「父の國」を「世界創造前の永遠性に於ける神」(ibid. S. 30)と明に

述べる點に、論理學と一致する。宗教哲學の自然も自然哲學の敘述と等しく「即自的に存在する、即ち直接的に、或は他在に於て定立せられた理念」(Abs. Teol. S. 89)である。現象學に於て神の世界創造は「單に永遠或は抽象的精神は自ら他者になつて現實存在に現れ、直接に直接的定有となる、是は單純なる普遍性の解消であり、其の本來の特殊性へ出現した」と述べる(Phän. S. 536)。他化・特殊性の定立はヘーゲルに於て判斷に外ならぬ故、現象學の敘述は勿論絕對宗教と一致する。神を「純粹思惟」とする點は現象學及び宗教哲學に共通であり、論理學自身「純粹思惟の國」と述べられる。論理學に於て主觀性より客觀性への移行は神の概念より神の存在への移行、即ち本體論的證明と考へられ(Log. II. S. 353)。「是迄の論理的經過は神より存在への自己限定の直接的敘述であつたやう」(ibid. S. 356)と述べて居る。此の客觀性は概念の自己媒介の止揚せられた直接態として自然に對應すべきものであらう。吾々は論理學より自然哲學への移行を二重に考察する外無い。即ち一面に於て神の自然創造の意味を持つと共に、他方學として論理學より自然哲學へ移行するのであり、エンテクロペディは無時間的展開なる故に、神の世界創造を直に表明するもの

では無い。之に關してヘルトマンは「ヘーゲルが論理學の初に理念は世界創造以前の神と述べてゐるが、此の表現は亦純粹思惟に止る理念は未だ絕對精神ではなうと言ふ事に衝突するが、前の言葉はシェリングが神に於ける神ならざるもの(nicht Gott im Gott)或は實存的神にとつて豫想するもの(„das Vorzukunftende“)として述べたものと聯關する」(Geschichte d. n. Philos. 7. S. 474)と述べ、更に「自然は理念の或は絕對者の被造物でなく、寧ろ限定された(外面的)實存態に於ける絕對者其のものである」(ibid. S. 474)と言ふ。亦クノー・フィッセルは此の移行に關し、「理念或はロゴスより自然への移行ではなく、論理學の自然哲學への移行」(Geschichte d. n. Philos. 8 II. S. 576)とある事を強調し、「理念が直接的に有る所のもの、即ち理念の内面的非時間的展開より生ずるものは理念の永遠な結果と看做さる可きであり、理念は始めて斯くなるものでも亦始めて斯くなる可きものでもなく、永遠より斯かるものである故に、吾人はヘーゲルと共に理念が自然となるのではなく、理念こそ自然であると言はねばならぬ」(ibid. S. 575)と述べてゐる。世界創造以前の神とは時間的過去に遡のぼつて見られる神ではなく、無時間的本質として一

切の時間の根柢にあるロゴスである。従つて自然は理念よりの發出とは直ちに考へられぬ。然し反面に於てエルトマンが「ヘーゲルが理念を自知者とか創造者と呼ぶ時、神性の代りに用ひて居る如く考へざるを得ぬ」(Geschichte d. n. Philof. 7. 474)と言ふ如く、吾々自身にとつて自然及び一切の存在が理念の發出である事をヘーゲルの全體系より考察して否定出來ぬ事であり、彼が胚よりの植物の發展を例にとる如く發出論的傾向は認めざるを得ぬ。(未完)